

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

مجلس الأمناء

(بحسب الترتيب الأبجدي)

«	أ.د. إظهار نوري	إندونيسيا
«	أ.د. توفيق بن عامر	تونس
«	أ.د. جاد حاتم	لبنان
«	أ.د. زعيم خنشلاوي	الجزائر
«	أ.د. سيدي علي ماء العينين	المغرب
«	أ.د. عبد الله الفلاحي	اليمن
«	أ.د. عامر عدنان الحافي	الأردن
«	أ.د. عزم الدين إبراهيم	ماليزيا
«	أ.د. الصادق الفقيه	السودان
«	أ.د. فؤاد السجواني	سلطنة عمان
«	أ.د. فيلين بيليف	بلغاريا
«	أ.د. محمد حسين آل ياسين	العراق
«	أ.د. محمود إرول قليج	تركيا
«	أ.د. محمد طاهر القادري	باكستان
«	أ.د. محمد المختار بن أحمد جبي	السنغال
«	أ.د. محمد أحمد علي	سوريا
«	أ.د. مول بادي	بروناي
«	أ.د. محمد سالم الصوفي	موريتانيا
«	أ.د. يد الله يزدي بنه	إيران

علم المبدأ

ILMOLMABDAA

10

فصلية علمية محكمة تعنى بمعارف الميتافيزيقا والحكمة الإلهية
العدد العاشر - 446هـ - صيف 2024م

مجازة من وزارة الإعلام ونقابة الصحافة اللبنانية
قرار رقم 2024/119

رئيس التحرير

محمود حيدر

المجلس العلمي الاستشاري

سيد علي الموسوي

سليمان أولوداغ

مصطفى النشار

مجلس مستشاري التحرير

إحسان الحيدري * الهذيلي المنصر * محمد علي ميرزائي
إدريس هاني * غيضان السيد علي * ديلافير غورر * طلال عتريسي

مجلس التحكيم العلمي

صابر أبا زيد	مصر	محمد أبو هاشم محبوب	تونس
جعفر نجم نصر	العراق	محمد يحيى باباه	موريتانيا
أمين يوسف عودة	الأردن	حبيب الله بابائي	إيران
هدى نعمة مطر	لبنان	كنزة القاسمي	المغرب
بكري علاء الدين	سوريا	ياسين بن عبيد	الجزائر

التصميم والإخراج الفني

Red Design Company

المدير المسؤول

قاسم الطفيلي

مدير التحرير التنفيذي

خضر إبراهيم حيدر

تواصل

الموقع الإلكتروني: www.ilmolmabdaa.com / الإيميل: ilmolmabdaa@gmail.com
هاتف: 305347 - 009611 / 7801877152 - 00964 / 3867158 - 009611 / 355471498 - 00989
ص.ب: 113/5748 . بيروت . لبنان

ISSN: 3078 -1949



فهرس المحتويات

مفتتح بعد فلسفة الدين...ميتافيزيقا بَعْدِيَّة 7

محمود حيدر

المحور

ماهية الدين في التفلسف الحديث

تعريف المفهوم لدى ثلاثة من فلاسفة ومفكرى الحداثة الغربية

34 روبرت ميلتون

حاجة الفلسفة إلى الدين

درس من الحكمة المتعالية

44 يد الله يزدن بناه

اللاهوتانية المسيحية كضد لفلسفة الدين

68 إتيان جلسون

جدل المغيرة بين الفلسفة والدين

نقد رؤية هيغل كنموذج

86 إحسان علي الحيدري

نظرية معرفة الدين كفلسفة دينية

كيف نتعرّف على الواجب والكافي من الدين؟

106 محمد حسين زاده

مستقبل الدين برؤية سوسيو - فلسفية

تنظير نقدي في أعمال إميل دوركايم وماكس فيبر

126..... غريغوري بوم

فلسفة الملكات الروحية

القديس والولي من منظور العلوم الاجتماعية

138 جعفر نجم نصر



فهرس المحتويات

نقد هايدغر لفلسفة الدين

بيان لآراء ثلاثة من مفكرى الكانطية الجديدة

150 - آرنولد ديوالك

اختبارات الأمر الديني لدى أفلاطون

إيمان بالوحدانية ونزوع إلى الصوفيّة

170 مصطفى النشار

فلسفة الدين من حيث هي فلسفة دينية

مفارقات التفكير اللاهوتي في أعمال بول تيليش

184 - أنطوني تيسلتون

وحيانية الفلسفة في الحكمة المتعالية

بصدد حاضرة الكلام الإلهي في منظومة ملاً صدرا الفلسفية

210 - محمود حيدر

حقول التنظير

الفلسفة الدينية ضدّ فلسفة الدين

242 - شفيق جرادي

المناهج الفلسفية الغربية وأثرها في قراءة الدين

مسعى تحليلي انتقاديّ

250 - هاشم الميلاني



فهرس المحتويات

مصير النفس بين الفلسفة الأولى والفلسفة الدينية

مسعى مقارن بين أرسطو وابن سينا

- حلال إسماعيل 276

ماهية فلسفة الدين وهويتها

مقاصد المفهوم ودلالاته في بيئة الحداثة

- خضر إبراهيم 286

ما بعد فلسفة الدين... ميتافيزيقا بعدية..

محمود حيدر (*)

تحمل كلمة «ما بعد» في كلِّ حال من أحوالها، على التساؤل عما إذا كان «الماقبل» قد انطوى وفات أوانه. لكنَّ دلالة الكلمة لا تتوقف على معنى أحاديٍّ أو على وجه واحد؛ فإنَّما هي حمالةٌ لغير معنىٍّ ووجه. لقد مرَّ معنا أنَّ من «المابعد» ما يشير إلى استئناف أمر بُغية استكمالهِ.. ومنه ما يدلُّ على اضمحلال قديم وولادة جديد.. ومنه كذلك، ما يعني وصولَ علم ما إلى خاتمة مبانيه ومناهجه ومنظوراته، حتى فَقَد القدرة على الإتيان بخبرٍ جليل. ما نحن بصددهِ، في هذه المطارحة، تنظيرُ «المابعد» في فلسفة الدين قصْدَ متاخمتها على إنشاءٍ آخر. وهذا يوجب دربًا مفارقًا في المكابدة المعرفية غايتهُ أمران:

لَمْ الشمل بين عالمين [الفلسفة والدين] طال بينهما أمدُ الاختصاص.

ب- نقد أو تقويض ما اقترفته فلسفة الدين من معاثر وأعطالٍ في مناهجها ونظريَّاتها ومسلَّماتها.

* * *

إذا عَنَت فلسفة الدين - كما صَنَعَتها مقالة الحداثة - النظر إلى الدين كظهور سوسيوي- تاريخيٍّ يُقرأ من خارجه، أو كمعرفة محايدة تعلّق الأحكام كما تقرّر

الْأَدْرِية، أو حتى كَتَقْوِيز لِمبَانِيهِ الْوَحْيَانِيَّةِ كَمَا فَعَلَت الْعِلْمَانِيَّةُ الْمَلْحَدَةُ... فَسَيَكُونُ مِنْ غَيْرِ الْجَائِزِ مَنْطَقِيًّا أَنْ يَسْتَوِي نَظَرُهَا عَلَى صَوَابِ الرُّؤْيَةِ. إِذْ كَيْفَ لِفَلَسَفَةٍ تَنْتَسِبُ إِلَى عَالَمٍ لَيْسَ مِنْ عَالَمِهَا، وَلَا هِيَ مِنْ طَبِيعَتِهِ، وَيَصِيرُ اسْمُهَا حَذْوِ اسْمِهِ، أَنْ تَصْدُرَ أَحْكَامُهَا الصَّارِمَةُ عَلَيْهِ؟ ثُمَّ كَيْفَ لَهَا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ، أَنْ تَجْعَلَ الدِّينَ حَقًّا لاختباراتها، فِي مَا هِيَ تَنْكُرُ عَلَيْهِ مَا هِيَئَتِ التَّوْحِيدِيَّةُ وَمَسَلَّمَاتِهِ الْوَحْيَانِيَّةُ؟..

ذَاكَ كَانَ مِنْ أَعْقَدِ مُعْضَلَاتِ الْفَلَسَفَةِ لَمَّا أَقْبَلْتُ عَلَى الدِّينِ إِقْبَالَ الْمُقْبِلِ عَلَى غَرِيبٍ، ثُمَّ مَضَتْ تَرْتَّبُ أَحْكَامُهَا عَلَيْهِ، وَتَرْسُمُ لَهُ مَعَالِمَهُ وَسِمَاتِهِ، حَتَّى مِنْ قَبْلِ أَنْ تَتَعَرَّفَ إِلَى هَوِيَّتِهِ الْحَقِيقِيَّةِ، وَمَنْزِلَتِهِ الْعَمِيقَةِ الْغُورِ فِي النَّفْسِ الْبَشَرِيَّةِ.

لَقَدْ سَبَقَ لِهَذِهِ الْمَعْضَلَةِ بِالذَّاتِ، أَنْ تَشِيعَ بِقُوَّةٍ فِي سِيَاقِ الْجَدَلِ الْمَفْتُوحِ بَيْنَ التِّيَّارَيْنِ الْفَلَسَفِيِّ وَالْإِلَاهَوِيِّ فِي أَوْرُوبَا الْقَرْنِ الثَّالِثِ عَشَرَ. وَقَدْ ذَاكَ تَوَجَّهَ الْقُدَيْسُ تَوْمَا الْأَكْوِينِيُّ إِلَى أَسَاتِذَةِ الْإِلَاهَوَاتِ وَطَلَبَ إِلَيْهِمْ أَنْ يَجْتَنِبُوا الْإِسْتِدْلَالَ عَلَى أَصْلِ إِيْمَانِي بِالْبَرَهَانِ الْمَنْطَقِيِّ، لِأَنَّ الْإِيْمَانَ لَا يَرْتَكِزُ عَلَى الْمَنْطِقِ بَلْ عَلَى كَلِمَةِ اللَّهِ. وَعَلَى التَّوَازِي رَاحَ يَنْبُتُ أَسَاتِذَةُ الْفَلَسَفَةِ أَلَّا يَسْتَدْلُوا عَلَى حَقِيقَةِ فِلَسْفِيَّةٍ بِاللُّجُوءِ إِلَى كَلِمَةِ اللَّهِ، لِأَنَّ الْفَلَسَفَةَ لَا تَرْتَكِزُ عَلَى الْوَحْيِ بَلْ عَلَى الْعَقْلِ وَمَقُولَاتِهِ. وَمَعَ أَنَّ الْأَكْوِينِيَّ كَانَ أَرَسْطِيًّا مُتَشَدِّدًا، فَقَدْ حَرَصَ عَلَى التَّمْيِيزِ بَيْنَ الْفَلَسَفَةِ وَالْوَحْيِ؛ وَهَدَفُهُ حِفْظُ قُدْرَةِ كُلِّ مِنْهُمَا عَلَى إِنْتَاجِ الْمَعْرِفَةِ الصَّحِيحَةِ، وَبِمَا يَنْتَاسِبُ وَطَبِيعَةَ كُلِّ مِنْهُمَا. فَإِذَا كَانَ الْإِلَاهَوَاتُ هُوَ الْعِلْمُ بِالأَشْيَاءِ عَنْ طَرِيقِ تَلْقِيَّهَا مِنَ الْوَحْيِ الْإِلَهِيِّ، فَالْفَلَسَفَةُ هِيَ الْمَعْرِفَةُ بِالأَشْيَاءِ الَّتِي تَفِيضُ مِنْ مَبَادِي الْعَقْلِ الطَّبِيعِيِّ. وَلِأَنَّ الْمَصْدَرَ الْمَشْتَرَكَ لِلْفَلَسَفَةِ وَالْإِلَاهَوَاتِ هُوَ اللَّهُ خَالِقُ الْعَقْلِ وَالْوَحْيِ، فَإِنَّ هَذَيْنِ الْعِلْمَيْنِ يَسِيرَانِ بِاتِّجَاهِ نَقْطَةِ نِهَآيَةٍ وَاحِدَةٍ...

ذَاكَ يَفِيدُ بِضُرُورَةٍ تَمْيِيزَ الْمَعْرِفَةِ الْفَلَسَفِيَّةِ الْمَبْنِيَّةِ عَلَى مَبَادِي الْعَقْلِ، عَنْ الْمَعْرِفَةِ الدِّينِيَّةِ الْآخِذَةِ بِمَسَلَّمَاتِ الْوَحْيِ. وَهَذَا التَّمْيِيزُ لَا يَرْمِي فِي الْوَاقِعِ، إِلَى الْفَصْلِ وَالتَّفْرِيقِ الْمَوْصِلِ إِلَى الْقَطِيعَةِ، وَإِنَّمَا يَقْصِدُ التَّأْلِيفَ بَيْنَ مَعْرِفَتَيْنِ قَامَتَا عَلَى تَبَايُنٍ وَاخْتِلَافٍ فِي الْمَنْهَجِ، إِلَّا أَنَّهُمَا تَخْتَرَنَانِ مِثْلًا أَصْلِيًّا نَحْوَ التَّنَاعُمِ وَالْإِنْسِجَامِ.. وَتَأْسِيسًا عَلَى مَبْدَأِ التَّأْلِيفِ بَيْنَ الْمَعْرِفَتَيْنِ، تَنْهَضُ فَرَضِيَّتُنَا عَلَى تَصَوُّرٍ لِأَطْرُوحَةِ ذَاتِ أَفْقَيْنِ مُتَعَاوِنَيْنِ: الْأَوَّلُ، يَفْتَتِحُ سَبِيلًا مُرَنًا بِاتِّجَاهِ مُسْتَحْدَثٍ مَعْرِفِيٍّ مُفَارِقٍ، مِنْ سِمَاتِهِ الْأَسَاسِيَّةِ، أَنَّ «مَابَعْدِيَّتَهُ» لَا تُسْقِطُ مَا قَبْلَهَا وَلَا تَحْكُمُ عَلَيْهِ بِالْبَطْلَانِ، بَلْ تَقِيمُ لَهُ مَطْرَحًا يَنْسَبُ نِظَامُهُ

المعرفي.. أما الأفق الثاني ففيه تُعرب الأطروحة «المابعدية» عن رغبة بالمجازة، من خلال التنظير لمقترح يجمع العقل إلى الوحي على نصاب الواحدة، حتى يغدوا معاً دربة ومنهاجاً لفهم العالم بوجهيه المرئي والوحياني.

نجدنا هنا تلقاء تفكير جديد، هو أقرب إلى هجرة معرفية تنغيًا من وجه أول، نقد المبدأ المؤسس الذي نمت وتطوّرت فلسفة الدين، ومن وجه ثان، تقويض ما يُفترض تقويضه مما فُسد من نظريّاتها وأعرافها وأبنيتها المنطقية والإبستمولوجية. ما يحملنا إلى هذه الهجرة المعرفية المركبة هي ضرورة تبديد طائفة الأحكام رافقت اهتمام الفلسفة الغربية بالدين؛ لعل أبرزها هذه الأحكام: إقصاء معرفة الله والدين النظري من حقل المعرفة التي يمكن تحصيلها عن طريق العقل، مع ما يستتبع ذلك من نفي لكل ما لا يقع تحت أمرة العقل القياسي تجربة واستدلالاً. هذا هو الداعي إلى وجوب مراجعة جوهرية تقيم التفكير الفلسفي في الشأن الديني على نصاب يتعدّى ما انصرفت إليه الحكاية الفلسفية الكلاسيكية حين أوقفت رؤيتها إلى الدين على مفترضات العقل القياسي وما يستولده من أحكام.

I

في صدد ماهية فلسفة الدين وطبائع فلاسفتها

لم تنجُ فلسفة الدين - كما سوّغتها الحداثة الوضعانية - من معثرة تكوينية في نظامها المعرفي تنتهي إلى جعل الدين مجرد موضوع للاختبار والتدارس كأبي من موضوعات العلوم الإنسانية الأخرى. بيد أن لهذه المعثرة التكوينية نتائج فادحة. فهي لم تكتفِ بإجراء مقاربات سوسيو - تاريخية للدين، أو التعامل معه كمعطى فينومينولوجي، بل ستقطع مسافة أبعد يغدو فيه الفلسفي سيّداً على الديني وحاكماً عليه. ومع أن فلسفة الدين علمٌ مستحدث ينتمي إلى سلسلة الفلسفات المضافة، فقد سلكت مسلكاً جاوز صفتها الإضافية، لتمسّ حقلاً أنطولوجياً لا تملك لمعضلاته الكبرى مخرجاً. فلو اتّفقنا على كون فلسفة الدين: فلسفة مضافة إلى الدين، أو أنها أضيفت إلى الدين رغبة في درسه وتظهيراً له كموضوع للبحث العلمي، فمن غير المنطقي أن يُصدّر الفرع حكماً على صحّة أو بطلان ما يقوم عليه المضاف إليه. فلو فعلت «الفلسفة المضافة»

ذلك، لحكمت على نفسها بمثل ما حكمت على أصلها، أي إبطال المبادئ النازمة لمشروعها المعرفي وتقويض مرتكزاته ومبانيه الأصلية. فالعلم المضاف - كونه مضافاً - يبقى تحت ظل مصدره الأول، ولا يملك أهلية حل المعضلات الميتافيزيقية الكبرى. وإذا كان هذا هو واقع الحال فماذا سيكون عليه الحال التالي حين يتصدى علم وضعانيٍّ لأمر وحيانيٍّ غيبيٍّ بعقلٍ حسابيٍّ مقيدٍ بمعارية المفاهيم وصرامتها؟.. سوف يتوضح محلُّ النزاع لو تبَّهنا إلى أنَّ الموضوع المحوريَّ في التنظير الحدائيِّ لفلسفة الدين كامنٌ في النظر إلى المسائل الاعتقادية كظواهر لا تكتسب حقانيَّتها وواقعيتها إلَّا بمدى تطابقها ومبادئ العقل الاحتسابيِّ ومقولاته. بهذا التعيُّن تتحوَّل الرؤية الفلسفية الوضعية للدين إلى علم مقطوع الأصرة عن الماوراء؛ شأنها في ذلك شأن سائر موضوعات العلوم الإنسانية. فإذا كانت الميتافيزيقا نظام معرفة وتعرُّف على المبدأ الأول والأسباب الأولى للأشياء، فما تبديه فلسفة الدين هو الانشغال بالشأن الدينيِّ كمعطى «محض» فينومينولوجيِّ. وسيرد في تنظيرات فلسفة ما بعد الحداثة ما يسوِّغ النظر إلى الدين كظاهرة سوسيو- تاريخية، وعلى الفلسفة أن تتعاطى حيالها كحقل معرفيٍّ منزوع الصلة عن بُعد الغيبيِّ. الفرضية المؤسَّسة لفكرة كهذه تقرُّ أنَّ الفينومينولوجيا ليست علماً تمهيدياً للفلسفة بل هي الفلسفة نفسها، ما يعني أنَّ مهمَّة الفلسفة بتعريفها المذكور، باتت خارج موطنها الأصليِّ أي العلم بمبدأ الأشياء ومعرفة الشيء في ذاته. ومع أنَّ هذه الفكرة سيحملها عدد من كبار مجددي الفينومينولوجيا الحديثة أمثال هوسرل وهایدغر وسواهما، إلَّا أنَّها لم تفارق النطاق العامَّ للتفكير الوضعانيِّ حيال الدين. الشاهد هنا، ما دعا إليه هؤلاء وفي مقدِّمهم هايدغر من أنَّ على فلسفة الدين في أفقها التاريخيِّ أن تفهم الحاضر وتحدِّد مسبقاً التطوُّر المستقبليَّ للدين، ثمَّ عليها أن تقرُّ ما إذا كان سيكون هناك دينٌ عامٌّ للعقل يجري إنشاؤه بطريقة توفيقية من الكاثوليكية والبروتستانتية، أو ما إذا كانت إحدى الديانات الوثوقية (Positive) مثل (المسيحية - البوذية - الإسلام) ستسود وحدها في المستقبل. [هايدغر - فينومينولوجيا الحياة الدينية - ص 39].

على منقلب آخر، وفي مقام شغفها الأقصى بالهمِّ الدينيِّ، تندرج فلسفة الدين لتصير أكثر تماهياً مع مشاغل اللاهوت وعلم الكلام، وخصوصاً لجهة عنايتها بأسئلة

الوجود: نظير: «هل الله موجود؟»، و«ما معنى الحياة؟»، و«ما هي السعادة؟»، و«هل ستتحقق الحياة الخالدة؟»، وسواها من الأسئلة. لكنَّ الفارق بين فلسفة الدين وما يناظرها كلامياً أو لاهوتياً، يكمنُ في أنَّ العَلَمِينَ الأخيرين يستندان إلى الوحي، في حين تستند الفلسفة إلى سَنَّة العقل وحسب.. لهذا، قد يبدو للنُّظَّار كما لو أنَّ فلسفة الدين تنشط في منطقة حياديَّة، حين تمارس نقدها للمنظومة الدينيَّة. وإذ نستكشف مسالكها يظهر لنا كيف ستعمل بصورة حثيثة لنقد- أو تقويض- مختلف المعتقدات من دون أن تخشى تهمة الانحياز والحياد غير الإيجابيِّ. قد يكون في مثل هذا المسلك شيءٌ من الصواب في أحيانٍ خاصَّة، إلَّا أنَّ اجراءاتها النقديَّة الإقصائية، في عصور الحداثة، تبطل مدَّعى الحياد المعرفيِّ، لا سيَّما في تعاملها مع المسائل الكبرى لعلم الوجود، نظير الوحي والروح والتوحيد الإلهيِّ...

وأنيَّ ما يُقال من مسميَّات وأفعال وتعاريف حول فلسفة الدين، فستكشف العمليات الاستقرائيَّة عن طائفة من العناصر تفيد الوقوف على ماهيَّتها والأحيان التي تعكس فيها هويَّتها الفعلية:

الأول- حين يُدرَس الدين وفقاً للمقولات الفلسفيَّة، أنطولوجياً ومعرفياً وتاريخياً.

الثاني- حين يُرى إلى الدين كموضوع يتناوله الفلاسفة كلٌّ على طريقته.

الثالث- حين يُقرأ الدين فلسفياً على أرض المقولات الدينيَّة.

الرابع- حين يتكلَّم الفيلسوف، عن الدين كموضوع، ويستند إلى مقدِّمات فلسفيَّة من خارج الدين للبحث في القضايا الدينيَّة.

الخامس- حين يتوجَّه فيلسوف الدين إلى البحث في الدين بوصفه ظاهرة بشريَّة منزوعة الصِّلَة من بُعدها الغيبيِّ.

السادس- حين يتعامل فيلسوف الدين مع دينٍ معيَّن قصد إجراء بحوث مقارنة مع أديان أخرى.

السابع- حين يؤثرُ فيلسوف الدين العمل وفق المنهج «الخارج دينيٌّ» ليدخل دائرة البحث الدينيِّ.

إلى العناصر المذكورة، يُحتمل أن تنبسط نوازع فيلسوف الدين وميوله على أنحاء

شئى: إمّا أن يكون مُنكرًا لله، أو مؤمنًا به، أو لا أدريًا. إلى هذا ليس بالضرورة أن يكون ملتزمًا بدين معين حتى يمارس مهمته الفلسفية، ذلك أنّ كلمة الدين في فلسفة الدين، كلمة مطلقة وغير مقيدة بدين معين من دون سواه، أي أنّها غير مقيدة لا بالإسلام ولا بالمسيحية ولا باليهودية، ولا بسوى ذلك من الديانات غير الوحيانية. لهذا الداعي وسواه، غالبًا ما يكون فيلسوف الدين مأخوذًا، بأسئلة قلقه لا تسفر إلّا عن إجابات قلقه، لكنّه يبقى مسكونًا برغبة التوصل إلى جواب ما، من أجل أن يمنح نفسه قسطًا من يقينها المفقود. ولأنّه كثيرًا ما يخذله السؤال عن تحصيل الجواب الآمن، نجده مستيئسًا من أيّ بارقة أمل. لذا أكبّ على اقتفاء أثر عالم الممكنات قصد تحرّي عللها وأسبابها والتتّاج المترتبة عليها. وفي هذا السبيل سبيلتجى إلى عالم السؤال من أجل أن يستفهم عن الوجود بما هو موجود مرئي ومتعين. غير أنّ استيطانه كهف الممكنات سيؤدّي به عمومًا إلى التشكيك أو إنكار ما لم يستطع نيّله عبر دابة العقل. بذلك يكون فيلسوف الدين المعاصر قد اقتفى أثر الأوّلين من دون أن يلتفت سوادهم الأعظم إلى المشكلات المعرفيّة الناجمة عنه. من البين أنّ الفلسفة في تطوّرها إلى الأمر الدينيّ لم تتخلّص من تاريخها الإشكاليّ منذ اليونان إلى أزمنة الحداثة الفائضة. وهذا هو الداعي الذي جعل كلّ مسألة ذات طبيعة فوق ميتافيزيقية (غيبية) تستعصي على الحلّ. المعثرة الكبرى في مكابدات الميتافيزيقا القبليّة كامنّة أساسًا في انزياحها عن مهمّتها العظمى، وهي فهم العالم كوجود متصل، بين مراتبه الطبيعيّة وفوق الطبيعيّة. ولئن كانت هذه هي مهمّتها الأصليّة - وهذا ما يميّزها عن العلم - فذلك تذكير بما هو بديهيّ فيها، أي استكشاف قدرتها - وما تنطوي عليه من ملكات العقل النظريّ - على الإحاطة بالمستتر في الوجود. وهذا إقرار لها كعلم حيّ يُحيي نفسه ويحيي سواه من العلوم في الآن عينه. ولا مناص من الالتفات إلى أنّ من أحسن حسنات الفلسفة، أنّها لا تكفّ عن إعلان رسالتها الأصليّة، حتى وهي تستغرق في دنيا الممكنات وعوارضها. فالخاصيّة الملحوظة لكلّ التعاليم الميتافيزيقية، هي التقاؤها على ضرورة البحث عن ذلك الأصل في كل موجود. وفي تاريخ الفلسفة - الكلاسيكيّة والحديثة - كثر الحديث عن هذا المبدأ الذي يُسمّى المادّة الأولى مع ديمقريطس، والخير مع أفلاطون، والفكر الذي يفكر بذاته مع أرسطو، والواحد مع أفلوطين، والوجود مع كلّ الفلاسفة المسيحيين. في أزمنة الحداثة تبدّلت الأسماء

والأوصاف، إلّا أنّ المقصد إلى الأصل بقي هو نفسه. فقد اتّخذ المبدأ الأول صفة القانون الأخلاقيّ مع كانط، والإرادة مع شوبنهاور، والفكرة المطلقة حسب هيغل، والديمومة الخلّاقة عند برغسون. وفي جميع الأحوال، فإنّ الميتافيزيقيّ القاصد إلى الأصل هو ذاك الذي يبحث في ما وراء وبعد التجربة عن مصدر مطلق لكلّ تجربة حقيقيّة وممكنة. وتبعاً لهذه الرؤية ما عاد يصحّ اعتبار الإنسان حيواناً ناطقاً كما قرّر أرسطو، بل هو كائنٌ ميتافيزيقيّ بالطبع والغريزة، أي أنّ ماهيّته ميتافيزيقيّة، عكس كلّ الماهيّات التي تنطوي في خلقتها الأولى على عاقل يعقلها ويرعاها ويدبّر لها أمرها. فالقانون - على سبيل المثال - الذي هو مخصوصٌ بالكائن الإنسانيّ لا يكتفي بتقرير الحقيقة، بل يشير إلى سببها. وبما أنّ الإنسان عاقلٌ بماهيّته، فقد وجب تفسيره والبحث عن ماهيّته في بنية العقل نفسها. بكلام آخر؛ ينبغي أن يكون السبب في أنّ الإنسان حيوان ميتافيزيقيّ كامناً في مكان ما من طبيعته العقلانيّة. ولقد لفت الفلاسفة إلى حقيقة تفيد بأنّ في المعرفة العقلية من الصوابيّة المنطقيّة ما هو أكثر ممّا في التجربة الحسيّة. وهم سوّغوا ذلك بأنّ الخصائص النموذجيّة للمعرفة العلميّة، مثل «الكلية والضرورة»، لا يمكن إيجادها في الحقيقة الحسيّة، في حين أنّ التفسير الأكثر عموميّة توكّد أنّ المعرفة العلميّة تأتي إلينا من قدرتنا أصلاً على المعرفة. لذا يقال إن لا شيء يحلّ في العقل ويتمّ تعقّله ما لم يمرّ من قبل في الحواسّ ما عدا العقل ذاته. ومثلما كان كانط أول من فقد الثقة بالميتافيزيقا وتمسّك بها باعتبارها أمراً لا مفرّ منه، كان هو نفسه أوّل من نبّه إلى قدرة العقل البشريّ الملحوظة في تجاوز كلّ تجربة حسيّة. وهو ما سمّاه بـ «الاستعمال المتعالي للعقل». غير أنّ المفارقة في تنظير «ناقد العقل الخالص»، إعراضه عن تحويل فكرة الاستعمال المتعالي للعقل إلى منفتح لمبدأ يؤسّس الحداثّة وفلسفتها على منشأ جديد. ولقد وجدناه يعزف عن مشروعه في تعاليه، لينعطف رجوعاً ويتهّم الميتافيزيقا بأنّها المصدر الدائم لأوهامنا الميتافيزيقيّة. [إيتان جلسون- وحدة التجربة الفلسفيّة، ص 226].

II

معضلة الجحود بالألوهة

لا تنأى مباني فلسفة الدين وفرضيّاتها من مشاغل الوضعانيّة على اختلاف تيّاراتها

الإلحادية ومذاهبها الفلسفية ونزعاتها الإيديولوجية. وعلى ما يظهر، فقد تلاقت هذه جميعاً على جملة قواعد أبرزها: أنَّ الكون نشأ من تلقاء نفسه ومن دون الحاجة إلى صانع، وأنَّ الحياة ظهرت ذاتياً من المادة عن طريق قوانين الطبيعة، وأنَّ الفرق بين الحياة والموت هو فرق فيزيائيُّ بحت، وأنَّ الإنسان ليس غير جسد ماديٍّ، يفنى تماماً بالموت.

هذه القواعد المذكورة - التي باتت لدى أصحابها مثابة نظرية معرفة - ستدخل دخولاً بيئياً في الهندسة المعرفية الأصلية لفلسفة الدين. كما ستجد منفسحاً تنظيرياً خصباً لرواجها في القرن التاسع عشر من تاريخ أوروبا الحديثة. ففي العام 1841، وبعد مرور عشر سنوات على وفاة هيغل، نشر الألمانيُّ لودفيغ فويرباخ Ludwig Feuerbach كتابه المشهور «جوهر المسيحية» ثمَّ ما لبث أن ألحقه بكتاب «جوهر الدين». ومع أنَّ السجال لم يتوقَّف حول ما إذا كان فيويرباخ ملحدًا أم لا، إلَّا أنَّ النتائج العامة المترتبة على نظرياته أسهمت في ردف الإلحاد، وعزَّزت من شيوع ثقافة الدين الطبيعي. الذين استقرأوا السيرة الشخصية لفيويرباخ قرَّروا غير ذلك. فهو عندهم لم يكن منكراً للدين ولو من زاوية النظر إليه كضرورة ملازمة للطبيعة البشرية والدليل على هذا قوله إنَّ الإنسان حيوان متدينٌ بماهيته، وإنَّ الدين هو الأساس في الفصل الماهوي بين الإنسان والحيوان.

يُستنتج من قول كهذا أنَّ هدف فيويرباخ في المطاف الأخير هو تدمير كلِّ المعارف المعتبرة «فوق الطبيعية» supernaturalism. ولقد سعى لتحقيق هذا الهدف من خلال إقناع الإنسان بأنَّه هو الحقيقة السامية، وعليه ألاَّ يبحث عن السعادة خارج ذاته، بل في نفسه، لأنَّه عندما يكون هو المطلق بالنسبة إلى نفسه، فسوف يفقد كلَّ الرغبات فوق الطبيعية، والذي لا يبقى لديه رغبات فوق طبيعية لا يكون لديه كائن فوق طبيعيٍّ كذلك. ورغم موقفه الحادِّ من الدين ظلَّ فيويرباخ شغوفاً بدراسته بعمق، إلى الحدِّ الذي مضى فيه إلى صريح التعبير بأنَّ العناية المعرفية بالدين هو أوجب واجبات الفلسفة.

[L. Feuerbach, The Essence of Christianity, trans, by M. Evans, New York, 1855;

Chap. I, pp. 21- 22].

هذا هو الشيء الذي التفت إليه الفيلسوف الفرنسي من أصل روسي نيقولا بريائيف (N. Berdyaev) ليبين أن الفلسفة الحديثة عامة والفلسفة الألمانية على وجه الخصوص، هي أشد مسيحية في جوهرها من فلسفة العصر الوسيط، وذلك بسبب موضوعاتها الرئيسية وطبيعة تفكيرها، الأمر الذي يشي بوضوح أن المسيحية نفذت إلى ماهية الفكر نفسه منذ فجر العصور الحديثة.

لكن الوضعانية التي قدستها الحداثة، سوف تطوي فلسفة الدين تحت أجنحتها لتوظف أنساقها المعرفية في تقويض الإيمان المسيحي. لأجل ذلك راحت تنتج من خلالها شبكة معقدة من النظريات المتداخلة مؤداه: أن العالم الديني القائم على الخوارق هو عالم وهمي لأنه يسلب الجوهر الإنساني من الإنسان لأجل الله. وأن فكرة الإله مجرد إسقاط أجراه العقل البشري على نفسه من أجل أن يعثر على حل آمن لسر وجوده. حتى إذا جاءت أطروحة فيورباخ مضت إلى اختزال القضية بعبارات وافية، هي أن الفهم الأساسي والأولي للدين يتلخص في كون «الأنثروبولوجي هو سر اللاهوت»، وأن جوهر وحقيقة الدين ومعناه الباطني العميق هو الجوهر الإنساني. فالدين عنده له مضمون خاص في ذاته، أي أن معرفة الله هي معرفة الإنسان بذاته التي لم تع ذاتها بعد. والوعي بالدين هو الوعي الأول وغير المباشر للإنسان، وهو الوسيلة التي يتخذها الوجود البشري في البحث عن نفسه. والنتيجة التي ينتهي إليها، أن كل صفات الجوهر الإلهي هي صفات لجوهر الإنسان في أقصى درجات كمالها، وأن الروح الإلهية التي ندركها أو نعتقد بها هي نفسها الروح المدركة.

[L. Feuerbach, Ipid. P. 24].

على التأسيس الذي مر معنا، ستنشأ حقول معرفية تفرعت من فلسفة الدين، وقامت على منطقتها، أهمها اثنان شكلاً سحابة قرن ويزيد، مساحة احتدام لم تهدأ ضوضاؤها بين التيارين العلماني واللاهوتي وهما حقل «التجربة الدينية» وحقل «التعددية الدينية».

حقل التجربة الدينية

لدى الحديث عن التجربة الدينية، تردُّ إلى الأذهان سلسلة من الاستفهامات حول طبيعة المشاعر والأحاسيس والأحوال الروحية التي يختبرها المتدين. جلُّ الإجابات على تلك السلسلة المفترضة من الاستفهامات تُظهرُ على نحو البداهة، أنَّ الاعتقاد بوحدانية الله هي الوجهة القصوى التي يتطلَّع إليها المتدين والتي تشكِّل جوهر تجربته الدينية. فلكي يفهم الإيمان بالأمر الغيبي على ما هو عليه في حقيقته، لا بدَّ من أن يُعاش. ومقتضى عيشه أن تكونه. كأن تنظر إلى قداسته بالرضا والتسليم، ثمَّ أن تتعلَّ ما أنت فيه ليكون فهمك له حاصل نظر وعمل. أما «الميثاق الروحي» الذي ينبغي أن يُبرم مع المقدَّس فإنه يوجب عليك الاستعداد للقاء لم تعهده من قبل. فسيكون على الداخل في الاختبار أن يتهيأ لحوار لا يدور إلَّا على نحو شخصي. فلا تقبل الحضرة القدسيَّة حواراً مع المقبل إليها، إلَّا أن يأتيها فرداً رغم كثرة المقبلين. فلكلِّ فرد سبيل إليها، ولا ينالها - إلَّا من وقف - وقوفاً ما - على سرِّها. فمن خلَّصت نيَّته انفتح له باب السرِّ، ودخل الحضرة بيُسْر. حتى إذا دنا من مقصوده راح يتوسَّلُه بلطف المحاورة. أمَّا علامة القبول، فشعورٌ بالأمان وإحساس باليقين. في هذه اللَّحظة التي عُرفت عند الصوفية بـ «لحظة التجلي» يحدث ضربٌ من انخراطٍ روحي لا يتوفَّر عليها سوى الذي يعيشها بالفعل. فقد تواصل سرُّ الفرد مع سرِّ الألوهية، حتى ليُمسيًا على صراط واحد. ومثل هذا التجلي لا يُحصَل إلَّا في الفضاء الرحب للإيمان الأعلى، الذي منه يولد المقدَّس وفي لحظته تشرق شمس الألوهية.

كان عالم الأنثروبولوجيا ومؤرِّخ الأديان ميرسيا إلياد، ينفي أن يكون المقدَّس مجرد مرحلة من مراحل الوعي البشري، بل يعتبره عنصراً مكوناً لبنية هذا الوعي. وأكثر من هذا فإنه يعتبر وجود العالم حصيلة جدليَّة لتجلي المقدَّس وظهوره. وكان يلاحظ أنَّ أقدم صورة لعلاقة الإنسان بعالمه هي تلك العلاقة المشبعة بالمقدَّس حيث يفيض هذا المقدَّس بمعانيه على مكان الإنسان، وحيث تكون ممارسته له في حدِّ ذاته عملاً دينياً.

[M. Eliade La Nostalgie des origines: Méthodologie et histoire des religions, ed Gallimard, Paris 1971. P 7].

يبين هذا التأصيل الجوهرى لمكانة المقدَّس في الحياة البشرية، أنَّ الإنسان -

بوصفه إنساناً - هو كائن ديني. فإذا كان الإنسان العادي لا يستطيع العيش إلّا في عالم ذي معنى، فالإنسان المتدين على وجه الخصوص، هو الأكثر توقفاً إلى العيش في محاريب القدسي، أو إلى الهجرة نحوها بلا كلل. وما ذاك إلّا لأنّ هذا العالم المتسامي، الذي يستمدُّ جاذبيته من الغيب، هو بالنسبة إلى المتدين عالمه الواقعي والحقيقي، وهو الذي يمنحه الأمل بالآتي، وبالسعادة التي لم تأتِ بعد. ولأنّه لا يجد نفسه إلّا في محلٍّ ممتلئ بجلال المقدّس، فقد شاء أن يفتح سبيلاً إلى السكن في رحاب الألوهية الفائضة باللطف والأمان ولذّة القرب. ذلك بأنّه يرجو لنفسه مستقراً في المكان الأعلى طهرًا وتقديساً. في السياق يلاحظ علماء اجتماع الأديان أنّ تجربة الإحساس بالقداسة لدى الأفراد والجماعات تأسست على عدم انفصال الرّموز لديهم عن الحقيقة التي تدلُّ عليها تلك الرّموز. من أجل ذلك توفّرت للرّمز الديني القدرة على إدخال العابدين في مختبر القداسة.. ولم يكن من أحد على مرّ التاريخ، يستطيع أن يُخبر عن كشوفات هذا المطرح المدهش بصورة مباشرة، اللهم إلّا عدد بالغ الضآلة من الأفراد، لذا كان على الإنسان أن يدركها من خلال شيء آخر، من خلال إنسان ما على سبيل المثال، أو عبر أرض مقدّسة، حيث يعدّ المكان رمز القداسة الأولى وأكثرها انتشاراً. ويشير هؤلاء إلى أنّ الطقوس التي يؤدّيها الناس في المكان المقدّس، إنّما هي صورة أخرى من صور محاكاة الألوهية والدخول إلى عالم الوجود الأكمل. وهذه الصورة تكتسب أهمية أساسية لفهم قداسة المزار أو أيّ مدينة مقدّسة، لأنّه ينظر إليهما كنظير لأصل سماوي؛ فإذا قام الإنسان بمحاكاة الصورة السماوية القديمة للمعبد فلربما استطاع أن يحيل المعبد بيتاً للربّ هنا على الأرض. إكارين أرمسترونغ - القدس مدينة واحدة - نقلاً عن موقع قصة الإسلام- ص 30-31].

في الجغرافيا الثقافية الدينية لحدّثة الغرب، كانت ثنائية المقدّس والديني تُعرّف بأنّها السمة الأساسية للأديان، وأنّ «الأديان نسقٌ موحّدٌ من المعتقدات والممارسات ذات الصلة بأشياء مقدّسة أو بأشياء حُرّم أو محرّمة». وإذا رجعنا إلى اللسان العربي سنجد أنّ القداسة تعني الطهر والبركة، وإذا نسبت إلى الله فهي الكمال الإلهي الكليّ والتنزّه عن الموجودات، والانفصال عن عالم الطبيعة والمادّة. ومن هنا مقابلتها بالدينيّ والدهريّ والفاني، فيقال إنّ المقدّس هو من الحرام الذي لا يمكن انتهاكه أو

الخروج عليه، فالشيء المقدس يكتسب قداسته من ارتباطه أو صلته بمصدر القداسة، كما أنَّ درجة قداسته تتحدَّد بمدى القرب أو البعد عن المصدر القدسي. فإله هو المقدس الصمدي والمطلق، وهناك مقدَّسات نسيَّة تكتسب قداستها من صلتها به وليس من ذاتها. ومن المفيد عند هذا الموضع، الإلفات إلى جملة دواعٍ تؤلَّف معاً خطوطاً هادية للتعرُّف إلى حقل التجربة الدينية: أولها، ما يفترضه المنشأ الجيو- حضاريّ الغربيّ الذي ولدت فيه.. ثانيها: نظريَّة المعرفة التي اعتمدت من أجل مقارنة التدين كموضوع للبحث.. ثالثها، الالتباسات الكثيفة التي ظلَّت المفهوم، وما ترتَّب على تلك الأضلة من سوء.. أمَّا رابعها، فمفاده أنَّ التجربة الدينيَّة غالباً ما أُخذت في مجتمعاتنا العلميَّة والثقافيَّة كمقولة معياريَّة محايدة، تماماً كما يحصل في العادة من إسقاطات مفاهيميَّة في معرض الانشغال بفلسفة الدين أو بعلم اجتماع التدين. بناءً على هذا، لا تنفصل نظريَّات التجربة الدينيَّة عن حزمة المفاهيم التي اكتظَّ بها تاريخ الحداثة على مدى ستة قرون متَّصلة. فلاسفة الغرب الذي اشتغلوا عليها، لم يفارقوا فضاء النظر إلى الدين باعتباره ظاهرة «أرضانيَّة» منحكَمَةً إلى ظروف المكان ومقتضيات الأوان. عند هؤلاء - كما سلَّفت الإشارة - أن لا شيء يعوِّل عليه إلَّا ما ينالُه المنطق الوضعيُّ والعلوم التجريبيَّة بالإحاطة والفهم. من هذا النحو سنرى كيف انبسطت التجربة الدينيَّة على هَدْي تفكير يكتفي بمعاييتها وتنظيرها بما هي ظاهرة فرديَّة - أو جماعيَّة لا تُستقرأ إلَّا بمنهجية سوسيو- تاريخيَّة.

هذه الدربة من التفكير سوف تختزلُ ميراث الحداثة كلَّه. وسنرى كيف أنَّ وقائعها الأولى سرَّت في تاريخ فلسفة الدين منذ اللَّحظة التي انقلب فيها «التنوير» على مسيحيَّة القرون الوسطى. وقد ذاك طفق التنويريون يشتغلون على منفسح آخر من التفكير لن يكون النظر في أثنائه إلى الإيمان الدينيّ غير تهيُّوات نفسانيَّة لأفراد متفرِّقين. وهكذا جرى التعامل مع الدين واختباراته تبعاً لمعايير الأنسنة المطلقة الأمر الذي سيفضي إلى تنظير التجربة الدينيَّة بوصفها قضِيَّة شخصيَّة متحوِّلة وغير مستقرَّة. وسيتبيَّن لنا كيف ستؤول مقولة التجربة الدينيَّة كمصطلح ومفهوم إلى أصلها الذي جاءت منه. فلقد ألقى هذا الأصل بظله الثقيل عليها ليُسقط قِيَمَه ومعاييره الكبرى، وعلى الأخص منها تاريخانيَّة الدين وفينومينولوجيَّته، وما نجم عن هذين المعيارين من نظريَّات

معرفة لا تفسّر الدين إلّا بوصفه فعلاً افترضته الحاجة إلى الخلاص الشخصي سواء لدى الأفراد أم ما يخصّ العصب الدينيّ للجماعات.

أول ما يطالعنا من تداعيات هذه المعضلة أنّ التنظيرات التي دارت في رحاب فلسفة الدين، لم تفلح في فهم الماهيّة «المابعد- تاريخيّة» للدين، ولذا تعذّر عليها إدراك جوهره المتعالي. وإذ استشعرت عجزها عن استكشاف ما تنطوي عليه المعارف الوحيانيّة، فقد حرصت على معاملتها كقضيّة خادمة للوضعانيّة بأشكالها ومذاهبها كافّة. من هذا المنظر على وجه الخصوص، لم تكن فكرة التجربة الدينيّة لدى الحداثات المتتالية سوى ثمرة تأويليّة لما تنطوي عليه الخبرة الدينيّة للأفراد والجماعات. فالخبرة بناء على هذا التفكير، إمّا أنّها وُلدت من تلقاء نفسها، أي بسبب ظروف نفسانيّة- مجتمعيّة معيّنة، وبذلك تكون فاقدة لبعدها الوحيانيّ، وإمّا أن يُرى إليها كظهور تاريخيّ لعادات وطقوس وأعراف ذات جذور أسطوريّة أو اعتقادات وثنيّة. وفي الحالتين تظلّ النتيجة هي هي. فرغم إبلائها مكانة استثنائيّة من البحث العلميّ، ظلّت التجارب والاختبارات الدينيّة أسيرة الأحكام الكلّيّة للعقل الوضعانيّ. من أظهر السمات التي نجمت عن دراسات التجربة الدينيّة في الغرب، أنّ هذه الأخيرة اتّخذت سياقات متناقضة. فقد توسّعت دائرة الاشتغال عليها إلى دوائر الهرمنيوطيقا واللاهوت. فرغم ما فعله التكيّف المديد الذي أجرته الكاثوليكيّة لصالح العلمنة، وكذلك ما فعله الإصلاح البروتستانتيّ لجهة ما سُمّي بـ «الدين المدنيّ»، كان ثمة مطارحات جادّة تنقض المقاربات العلمانيّة للدين. ولقد بدت الصورة على الوجه التالي: تلقاء الرؤية الوضعانيّة التي ملأت الحقل المعرفيّ الأوروبيّ بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كان ثمة في الوسطين الفلسفيّ واللاهوتيّ من أقام التجربة الدينيّة على وجهين متلازمين: وجهٌ متصلٌ بسوسيولوجيا الحياة وتحيراتها الثقافيّة والحضاريّة، ووجهٌ منوطٌ بالتطلّع إلى معرفة الخالق المعنويّ بالإنسان والكون. فالتجربة بما هي تجربة تحتل الصواب والخطأ أنّي كان الحقل الذي تقع فيه. ومن البين أنّ فلاسفة الدين الذين اتّخذوا لأعمالهم نسقاً مغايراً للظواهريّة، خاضوا سجالات لم ينته ضدّ الذين يزعمون أنّ «الحقّ» غير معروف، ويبتنون على هذا الزعم بأنّ الحقّ غير موجود. ولقد تبين أنّ هذه البيئة المفارقة لم تتعدّ نطاقاتها المحدودة الأثر، ولم تستطع - وبسبب من محدوديّة تأثيرها - أن تُحدث خرقاً في الجدار السميّك للوضعانيّة وسلطانها العنيد.

ومهما يكن من أمر، ثمة من فلاسفة اللاهوت في الغرب من ميّز بين نموذجين في ميدان التجربة الدينية:

أولهما: النموذج الكوزمولوجي، وينسبه إلى توما الأكويني، الذي يرى أن الله موجود «هناك»، ولا يكون الوصول إليه إلا بعد عملية استدلال خطيرة، أمّا العثور عليه فشبيه بلقاء شخص غريب.

ثانيهما: النموذج الأنطولوجي، ومفاده أن الله بالأصل حاضر لنا من حيث هو أساس وجودنا، ولكنه في الآن عينه مفارق لنا إلى حد لا متناه، وأن وجودنا المتناهي هو حلقة متصلة ومستمرة للوجود اللامتناهي؛ وبالتالي فإن معرفة الله تعني التغلب على اغترابنا عن أصل وجودنا. العقل الطبيعي بطبيعته العائدة إلى أصل نشأته يستطيع أن ينتقل من الغربة إلى الحضرة. ذلك بأنه يسلم بما يؤمن به حتى لو لم يكن ثمة كتاب مقدس. وما ذاك إلا لأنّ البشر يجدون هذا المعتقد مكتوباً في قلوبهم، ويعترفون به أنه قائم بالبرهان، حتى من دون رغبة منهم في ذلك.

حقل التعددية الدينية

كما هو الحال في التجربة الدينية، كذلك هو في ما عُرف بالتعددية الدينية. لقد أوضحت الاختبارات النظرية المتأخرة التي خاضها فيلسوف الدين البريطاني جون هينغ (1922...) أن أطروحة التعددية الدينية لم تكن خارج البيئة الفكرية المهمة على تفكير الغرب حيال الدين. فما أخرجه من نظريات سيُدرج ضمن المسار الكلي للعقلانية الوضعانية التي أنشأتها الحداثة، وحكمت على أساسها مناهج العلوم الإنسانية كافة. ورغم التفسيرات المتعددة والمتناقضة لأطروحاته، تبقى فكرة التعددية الدينية وليدة مناخ ثقافي وضعاني شديد الصرامة. ولهذا الداعي بدت الفكرة إيّاها غير قادرة على الإحاطة أو التكيّف مع ما هو مقدس أو فوق تاريخاني. ومع أن الرجل زعم استظهار نظريته بمنهجية التفكير المحايد، إلا أن رؤيته للأمر القدسي ظلت أسيرة حقل معرفي أنثرو- فينومينولوجي ألقى بأعبائه على مجمل المعارف المتصلة بفلسفة الدين وعلم الاجتماع الديني.

أخذ التيار التعددي أخذ اليقين بما أسست له الحداثة من نظريات فلسفية وسوسيولوجية حيال الدين. سنجد أن رائد هذا التيار، فضلاً عن أنه كان مسكوناً

بنظريات فيورباخ الإقصائية للجانب الوحياني للدين، كان من قبل ذلك مسحوراً بالنظرية الكانطية في تقسيم الوجود إلى «نومين» (الشيء في ذاته حيث لا تبصره الأعين ولا تدركه الحواس)، و«فينومين» (الشيء كما يبدو لنا في الأعيان). ومثلما انصرف فلاسفة الحداثة إلى الإعراض عن الشيء في ذاته بذريعة استحالة إدراك ماهيته الذاتية والبرهان عليه، جاءت النظرية التعددية لتبني مجمل منظومتها على هذه الدربة، ثم مضت إلى تقسيم الدين تبعاً لمنهج القطيعة بين بُعديه الوحياني والتاريخي فيه.

كثيرون ممن تناولوا أطروحات هيغ وأتباعه بالنقد، ذهبوا إلى أن فرضيات ليست محايدة ولا تخلو من بواعث إيديولوجية شاع أمرها تحت رعاية سلطة ثقافية وضعانية منكرة للدين. ولأنَّ المبدأ المؤسس لهذه الأخيرة قام على التعدد الانفصالي في بنية الوجود، فمن البديهي أن تفضي الأطروحة في منزلتها الأنطولوجية إلى القول بتعدد منازل الحق. حتى لقد بدت الصورة كما لو أنَّ لكلِّ دين إلهه المخصوص به. أمَّا الحجة التي يرفعها أصحاب هذه النظرية فهي متأنية أصلاً من تعريفهم لماهية الدين، حيث اعتبروه إطاراً إيديولوجياً، أو طريقة لفهم الكون بطريقة ملائمة للعيش فيه. وعلى زعمهم، أنَّ الديانات السائدة في العالم، إنَّ هي إلَّا معبرَات عن تنوع النماذج الإنسانية وتعدُّدها، وعن أنماط التفكير والطبائع والتقاليد الثقافية والأشكال الفنية والسياسية واللغوية والاجتماعية. أمَّا حاصل هذه الرؤية فهو صيرورة الأديان مظهرات وضعانية مناقضة للتوحيد وللحقيقة الإلهية الواحدة. [محمود حيدر- التعددية الدينية كوريث لوثنية الحداثة - فصلية الاستغراب - العدد 25- 2021].

ولبيان ما نقصد إليه، سنبيِّن الوجه الإيديولوجي لأطروحة التعددية الدينية بمجموعة شواهد:

أولاً: حين نظر أصحاب التعددية إلى نظريتهم بوصف كونها الحقيقة الكلية الحاكمة على عالم الأديان، ثمَّ أقاموا حقيقتهم المدَّعاة فوق حقائق الأديان جميعاً... ثانياً: حين قدَّمت الأطروحة نفسها باعتبارها سلطة معرفية تفرض الحقيقة، وتعبِّر بالتالي عن مركزيَّة الحضارة الغربية وهيمنتها.

ثالثاً: لماَّ نظر أصحابها لفراة نظريتهم باعتبارها إحدى أبرز ابتكارات الحداثة

الغربية في مجال اللاهوت الطبيعي وفلسفة الدين.

رابعاً: لمّا استخدم رائدها جون هيغ العموميّات اللفظيّة في صياغة أطروحته مثل «التاريخ المشترك»، و«المجتمع العالمي»، و«اللاهوت العولمي»، وسوى ذلك ممّا يشير إلى الرّغبة ببناء منظومة كونيّة تجعل الثقافات الدينيّة غير الغربيّة موادّ ثانويّة وفضاءات حضاريّة تابعة.

البين أنّ نظريّة التعدّديّة الدينيّة غير بريئة من التّوظيف الإيديولوجيّ في مشروع الحداثة، أمّا استعادتها الراهنة من جانب نيوليبراليّة ما بعد الحداثة فإنّما هي استئناف إيديولوجيّ يجري معه تحويل الأديان العالميّة غير الغربيّة إلى منفسحات وظائفيّة تبغي إعادة تشكيل العالم الآخر على نشأة الهيمنة والاحتواء.

III

مغايرة الفلسفة الدينيّة لفلسفة الدين

اكتظّت القرون الوسطى في الغرب بمحاولات شغوفة لتأسيس الفلسفة على قواعد لاهوتيّة. كانت الغاية آنذاك احتواء القول الفلسفيّ وتوظيف قواعده المنطقيّة ومبانيه العقليّة، حتى تتمكّن المقالة اللاهوتيّة من الاستحواذ على ديناميّات الوعي وطرائق التفكير.

جمع من علماء اللاهوت ممّن جاوزوا الرؤية التاريخيّة الوضعيّة للدين، لاحظوا هذه الصلاية العميقة بين الإيمان والعقل، إلّا أنّهم سيوضحون مسألة مهمّة غالباً ما تخلّلها اللبس والغموض. فعلى الرغم من يقينهم بملازمة الإيمان للعقل في جميع أطواره، فقد لاحظوا أطواراً فوق مرئية تمتنع فيها التجارب على التفسير العقليّ. أما السبب فيعود إلى تساميتها فوق المفاهيم التي تنتمي إلى منحوتات العقل الأدنى. ذلك بأن سبب عجز الفهم البشريّ عن وعي اختبارات الشأن القدسيّ، هو أنّ القوانين المنطقيّة الحاكمة على مجال الفهم الإنسانيّ لا استخدام لها في نطاق هذه الاختبارات. سوى أنّ فهم الاختبارات الروحيّة - تبعاً للفلسفة الدينيّة ذات الأفق الوحيانيّ - عائدٌ إلى أنّ وعي الشأن القدسيّ وإدراك أسرارهِ يمكث في المنطقة العليا من الإيمان. لكنّ

هذه المنطقة الفائقة من الوعي ما كانت لتتشكّل في وجدان الفيلسوف الإلهيّ لولا عنايته بالوجهين العقلانيّ وغير العقلانيّ للدين. يدرك الفيلسوف الدينيّ أنّ المرء غالباً ما يؤمن بموضوع لا يستطيع أن يراه، لكنّه يدرك في المقابل أنّ للإيمان حضوراً في الحياة الواقعيّة للأفراد والجماعات، كما يرتّب عليهم أعمالاً ومسالك ومواقف تتوقّف عليها مصائرهم في الحياة. لهذا، فإنّ إيمان المؤمن بما يؤمن لا يمكن وصفه وتحديد عقلياً إلّا في إطار ما هو مشترك مع الجماعة المؤمنة. فالإيمان ليس مجرد ظاهرة تمثّل الظاهرات الطبيعيّة الأخرى، وإنّما هو الظاهرة المركزيّة في حياة الإنسان الشخصيّة الجليّة والخفيّة في الوقت نفسه. هو إمكانيّة جوهريّة للإنسان، ولذلك فوجوده ضروريّ وكليّ، وهو ممكن أيضاً في كلّ زمان ومكان. ولأنّ للإيمان أصلاً تكوينيّاً خلقياً في ماهيّة الكائن الإنسانيّ، فلا يمكن إذّاك أن يضارعه العلم الحديث ولا عدميّات الوضعانيّة. أمّا الذين يرفضون واقعيّة الإيمان وحضوره الفعليّ في حيوات المؤمنين، فإنّما هم في الواقع يعبرّون عن إيمان ما، أو لنقلّ عن اعتقاد معين ولو كان هذا الاعتقاد متأثراً من أيديولوجيّة إلحاديّة، أو كان مرتبطاً بقضايا تنسب إلى دنيا المحسوسات وعالم الأفكار المجرّدة. ها هنا قد يصحّ الكلام على وحدة فعليّة بين الحقيقة الفلسفيّة وحقيقة الإيمان. بيد أنّ هذه الوحدة ليست مفتعلة، بل هي مقروءة وحاضرة بصورة فعليّة في كلّ نظام فلسفيّ. لهذا السبب تحظى مثل هذه الوحدة بين الحقيقتين بأهميّة استثنائيّة في عمل فيلسوف الدين، وكذلك في عمل المؤرّخ وعالم الاجتماع على السواء. بل أكثر من ذلك، فإنّ الفيلسوف الدينيّ على وجه التخصيص سيري إلى هذه الوحدة باعتبارها أصلاً ذا قيمة تكوينية في نظامه الميتافيزيقيّ.

هنالك إذّا، حقيقة إيمان في الحقيقة الفلسفيّة، وحقيقة فلسفيّة في حقيقة الإيمان. لكنّ الإفصاح عن هذه المعادلة يفترض التعامل مع الحقيقة الفلسفيّة من خلال المفاهيم وما تفضي إليه من دلالات.. كما يفترض التعاطي مع الحقيقة الإيمانيّة من خلال التعبير الرمزيّ عمّا تخزنه من عناصر غير مرئيّة. ولو كان من تأصيل أكثر عمقاً في هذا المنفسح، فلسوف نجد أنّ ثمة فلسفة تسري بعمق في كلّ رمز إيمانيّ. وفي الآن عينه، ليس بالضرورة أن يكون الإيمان عاملاً مقرّراً في توجيه حركة الفكر الفلسفيّ. الشيء نفسه يسري على الفلسفة التي لا تستطيع تحديد ماهيّة الإيمان ومستوى حضوره في

قلب المؤمن. وعليه، يمكن لرموز الإيمان أن تفتح عيني الفيلسوف على خواصّ في الكون التي لا يمكن له أن يتعرّف عليها من دونها. غير أنّ الإيمان لا يأمر باتّباع فلسفة بعينها، وإن كانت الحركات اللاهوتية استخدمت الفلسفات الأفلاطونية أو الأرسطية أو الكانطية أو الهيومية. والحاصل، أنّ بالإمكان تطوير المضامين الفلسفية لرموز الإيمان بطرق متعدّدة، لكن ليس لأيّ من حقيقة الإيمان وحقيقة الفلسفة أيّ سلطة على الأخرى [تيلش- بواعث الإيمان- ص 108].

تستحثّ جدلية الاتصال والانفصال بين الحقيقتين الدينية والفلسفية على البحث عن نظرية معرفة يستوي فيها الديني والفلسفي معاً على نصاب التكافؤ والعطاء المتبادل. السؤال الذي يطرح من تلقائه في هذا الخصوص هو في إمكان تحقّق مثل هذا الاستواء. إلى القول أنّ نظرية المعرفة الدينية تفارق نظرية المعرفة الفلسفية في ترجيح الإيمان على المعرفة. في حين أنّ المعرفة الفلسفية تشترط اليقين بالاستدلال العقلي والتجربة الحسية. لكن، لا بدّ من التذكير بأنّ الإيمان بما هو إيمان هو معرفة كامنة في المشاعر وإن لم يفصح عنها صاحبها بالكلمات. هذا يعني أنّ المعرفة الاكتسابية التي ينتجها العقل الاستدلاليّ يستحيل أن تصبح علّة تامّة للإيمان. بيان الأمر أنّ الإيمان يتأبى على المفاهيم ويعمل خارج قيودها المنطقية. قد لا يؤمن الإنسان رغم حصوله على المعرفة، وقد يؤمن ويبلغ إيمانه درجة عالية من سكينه الفؤاد وانسراح الصدر من دون أن يحوز على معرفة مكتسبة. فالإيمان معرفة صدرية فؤادية تنتمي إلى ما نسميه "اليقين الرضي". ولأنّه بهذه المنزلة، فلا يشترط عليه بالضرورة أن يكون تحقّقه مشروطاً بتحقّق المعرفة المنطقية الصورية. مع أن هذه الأخيرة تبقى تمثّل شرطاً لازماً لتحقّق الإيمان المتلازم مع اليقين العقلي. بعبارة محدّدة، يمكن القول أنّ المعرفة هي الشرط اللازم للإيمان ولكنها ليست شرطاً كافياً؛ ذلك لأنّ الإيمان خبرة عملية تقوم على الإرادة والاختيار. والدليل، أنّ كثيرين من الذين عرفوا أصول الدين ومقاصده النظرية لم يؤمنوا، أو أنّهم لم يفلحوا بالإيمان ولو سعوا إليه أو رغبوا فيه. وهذا عائد إلى أنّ معرفتهم بالدين وقفت عند تخوم التحصيل وجدران المفاهيم، إلا أنها لم تتحوّل إلى واقعة شعورية إحساسية تصل بصاحبها إلى علم حضوري ويقين راسخ. في هذه الحال لا يعود للاعتقاد حاجة إلى المعرفة الاكتسابية إلا إذا شاء

المرء أن يرقى بإيمانه إلى الحد الذي تصير فيه معرفته علّة تامّة لإيمانه. فإذا صارت المعرفة علّة تامّة للإيمان، نكون قد انتقلنا إلى طور أرقى جاز أن يُطلق عليه المعرفة في مقام الرحمانية. تأسيساً على هذا الفهم يصير الإيمان معرفة عليا بالوجود، وإن لم تُعرب عن نفسها بالعبارات والمفاهيم. فهو الطاقة الوحيدة التي تستطيع الإحاطة معرفياً بالحقائق الإلهية، ذلك أنّها على خلاف محدودية الإدراكات الطبيعية الموقوفة على مقولات العقل الأدنى ومفاهيمه. فالإيمان نظير الاستبصار الداخلي الذي يسدّه الروح القدس، ويفضي إلى انشراح الصدر وسكينة الفؤاد، وتلك تعبيرات تفوق قدرات العقل القياسي، رغم أنّها مخبوءة فيه.

في طور كهذا من الفهم، سنكون مع فيلسوف ديني حوى من المعارف ما يتعدّى حصريّة ما وقفت الفلسفة الأولى. فمن أخصّ سماته تأييه على الانحصار في أحادية المنهج. من أجل ذلك، نراه جامعاً إلى العلوم الإلهية والمعارف الدينية، الفلسفة وعلم الأخلاق وعلم الكلام، ناهيك بالعرفان بجناحيه النظري والمسلكي. غير أنّ منجزه المعرفي على تنوّعه وتعدّد منفسحاته يظلّ موصولاً برباط وطيد بعلم الوحي كمبدأ مؤسس وراعٍ للحقول جميعاً. وتلك خاصيّة ذات أثر بين في نظم نسقه الميتافيزيقي. لذا يؤثرُ الفيلسوف الدينيّ التعرّف على حكمة الوجود بأفاقها ودروبها المتعدّدة، فلا يكتفي مثلاً بما جاء به العقل القياسي من قواعد البرهان ومبادئ الاستدلال، بل يتطلّع إلى طور أعلى من التعقّل تنطلق فيه إمكانات العقل نحو فتوحات لا قبل له بها. ثمّ إنّّه على ريب مقيم من ذكاء العقل القياسي لجهة ادّعائه الإحاطة بماهيّة الموجودات. فهو ينظر ببصيرة المتدبّر لفهم الموجود كما هو في ذاته. يفعل ذلك خلافاً للذين أعرضوا عن المبدأ، فما بلغوا فهم الشيء في ذاته، ولا أدركوا علم البدء، ولا انتهى بهم علمهم إلى إدراك ما وراء الحواسّ ومقولاتها العشر. وسيظهر له أنّ الفكر المستغرق في الأعراض العارضة لا يقوى على إبرام ميثاق مع الأصل. وما دام العقل مفصّلاً عن جاعله، نائياً منه، لن يتيسّر له أن يمسّ الحقيقة الخافية أو أن يُقرّها لها بالحضور. ثمّ له أن يعلم أنّ السؤال الساكن في العالم الفاني لا يقدر أن يطلب الإجابة من عالم لا يدنو منه الفناء قيد لمحّة. فالذي حاله الفناء، لن يفلح في التعرّف على الذي شأنه الحياة والديمومة.

IV

إله فلسفة الدين والله الموحى في الفلسفة الدينية

تلحظ الميتافيزيقا البعدية مائزاً جوهرياً بين إله الفلسفة والله الموحى كما يعبر عنه في الدين. من ذلك، سيعكف الآخذ بدربتها على التفريق بعمق بين وثنية "اللوغوس" والتوحيد الوحياني. ومن هذه المنزلة بالذات، تبتدى إرهابات هجرة عقلية مشرعة الآفاق ستحملة على الانتقال من ضيق الفلسفة كعقل أدنى إلى سعة الوحي. كمعرفة عليا. بعبارة أبين: يصبح قادراً على التمييز بين توحيد الله وتوحيد الوجود المخلوق كنتيجة لتوحيد الله وتنزيهه عن الخلق. وذلك من أخصّ المسائل التي تواجه الحكم الإلهي في مساعيه لحلّ أعقد المعضلات الوجودية وأكثرها دقة في المعارف الإلهية. نعني بذلك التمييز بين الله الخالق المدبر، والمخلوق المعتنى به من خالقه والخاضع لقوانينه وسننه. فما دام اشتغال الفكر يدور مدار فضاء ميتافيزيقي مسكون بطغيان المفاهيم، ومحكوم لمقتضياتها المنطقية، سيتعدّد الوصول إلى حقيقة التوحيد. لهذا، يتنبّه الحكم بما هو فيلسوف ديني إلى هذه الفاصلة الدقيقة من المعرفة، ليوضح أنّ الله ليس مقولة من مقولات الفلسفة، ولا مفهوماً كسائر المفاهيم. ثم إنّ إحاطته بحكاية الفلسفة بيّنت له حقيقة أنّ الإغريق استغرقوا بلعبة المفاهيم حتى صار كلّ قول في الإله مجرد تصوّر محض من تصوّرات الذهن البشري. ومع أنه يقطع مسافات موصوفة في مباحث الاستدلال، ويأخذ بما تملّيه مقتضيات العقل النظري ومبادئ المنطق من أجل التعرّف على الكون، فقد شاء ذلك كوساطة ضرورية لفهم الإخبار الإلهي عن سببية وجود الموجودات. لأجل هذا تنأى الميتافيزيقا البعدية، بما هي فلسفة دينية، من التعقيد لتتخذ من البساطة دربة لها ومنهجاً.

تلقاء ذلك، ثمة من العلماء من يجتهد ليقترح بناء شبكة معرفية على أساس العقل الفلسفي قبل الوصول إلى مُسلّمة الوحي. ويذهب إلى الاعتقاد بأنّ كلّ تحليل أو تفسير للوحي يجب أن يقوم على أساس من هذه المنظومة المعرفية بشكل مستقل. وخلاصة ما يتوصّل إليه هؤلاء أنّ العقل والفلسفة متماهيان ومستقلّان عن الوحي، وهما حاكمان بالمطلق على مطلق الوحي. وأنّ مساحة الإدراكات العقلية ليست

محدودة بحدٍّ، فهي تشمل جميع أسُس المعرفة الدينيَّة، وإنَّما تحتاج إلى الرجوع إلى الوحي في تفاصيل الأحكام فحسب، وعلى هذا الأساس، فإنَّ أسُس الدين تكون قابلة للإدراك بوساطة العقل الفلسفيِّ. والنتيجة هي أنَّ العقل في ضوء بعض المقدِّمات حاكمٌ على المعرفة الدينيَّة، ومتقدِّمٌ عليها. بل مضى إلى أبعد من ذلك ليقول بنظريَّة بـ "كفاية العقل" باعتبارها الأصل الذي ينبغي أن يعتمدها الرَّاسخون في العلم.

مع ذلك، فإنَّ غاية ما يتطلَّع إليه "المابعد" في فلسفة الدين، هي تظهير ميتافيزيقا متطلَّعة إلى التعرف على حقائق الوجود بالاستناد إلى مبادئ العقل ومسلِّمات الوحي. وليس من ريب في أنَّ ما يُسمَّى أنواع البديهيَّات الستُّ ما خلا الفطريَّات - أي الأوليَّات والمشاهدات والتجربيَّات والحدسيَّات والمتواترات - كلُّها تُبنى على القياس. أمَّا الفطريَّات فهي قضايا قياساتها معها، في حين أنَّ الحدسيَّات والتجربيَّات تستبطن قياساً مخفياً فيها. ومع أنَّ جميع هذه القضايا تُعدُّ من البديهيَّات، ويمكن اعتبارها جميعاً أساساً لمعرفة سائر القضايا، إلَّا أنَّ مجموعتين منها - في الحقيقة - لا تستند إلى دليل آخر؛ وهي الأوليَّات والمشاهدات. فالأوليَّات تنفرد بكونها الأساس الوحيد للفلسفة. وسيكون من البين أنَّ بإمكان الفلسفة أن تصل بفضل الشهود إلى فوائد عديدة، خصوصاً أنَّ الفلسفة الأولى تبتني على أساسين هما: العقل والشهود.

[يد الله يزدد بناء- تأملات في فلسفة الفلسفة الإسلاميَّة - ترجمة: أحمد وهبة - مراجعة: محمد الربيعي - دار المعارف الحكيمية - بيروت - - 2021 ص 135].

ومن خلال مواصلة عمليَّة الاستعانة بالقضايا اليقينيَّة في القياس نستطيع الوصول إلى نتائج يقينيَّة أخرى. وهذا الطريق شائع ومعروف في النشاط الفلسفيِّ العام. لكن إلى جانب هذا الطريق يمكن الاستفادة من "الشهود" أيضاً في تجديد وتطوير القول الفلسفيِّ. من أجل ذلك يذهب علماء الإلهيَّات المعاصرون إلى أنَّ الشهود لا ينحصر بالشهود الحسيِّ، سواء الحسِّ الظاهر أم الحسِّ الباطن، بل ثمة "الشهود العقليُّ" وفوقه الشهود القلبيُّ أيضاً. والجدير بالالتفات أنَّ "الشهود القلبيِّ"، يُطلق على كلِّ شهودٍ يرتفع فوق حدود العقل. هنا، يمكن الإشارة إلى ثلاثة أنواع من الشهود هي: الحسيِّ، والعقليِّ، والقلبيِّ. وبقبول هذه النقطة يفتح الباب أمام دخول الشهود إلى عالم الفلسفة وبيان حجَّيته وقيمتها المعرفيَّة.

V

الميتافيزيقا البعدية من حيث أنها فلسفة دينية

تريد أطروحة «ما بعد فلسفة الدين»، الإلفات إلى أنَّ الفلسفة - بما هي بالأصل سؤال وجود وموجود وما وراء الكون الظاهر- يمكن أن تنال حظها من علم الوحي لو هي توفرت على شروط الارتقاء إلى ميتافيزيقا ناظرة بالخلق الأول ومتبصرة فيه. فالمعرفة التي سددها الإيمان، واستتبَّ شأنها به، لا تقطع الصلة بعالم المفاهيم، بل هي تتوسَّط هذا العالم (من واسطة) بغية الوصول إلى المعرفة العالية بالمبدأ. ما كان للمفاهيم لها أن تولد إلَّا لأنَّ العقل المدرك استخرجها من عوالم الإمكان والواقع التي هي محل عناية التدبير الإلهي. في مقام إدراك كهذا، قد يُفتح للمعرفة المسددة بالإيمان أن ترى بوعي المتدبِّر تاريخية الدين ووحانيته سواءً بسواء. لذا جاء تسهيل هذا الطور من الميتافيزيقا قصد تصويب خلل تكويني غشي الفلسفة الأولى، ثمَّ سرى من بعدها إلى سائر الفلسفات اللاحقة. ولأنَّ التصويب الذي نحسبه ليس مجرد إصلاح لخلل أنطولوجي عارض، فإنَّه في مهمته الجوهرية فعل معرفي عزيز له صلة وطيدة بالغاية الأصلية للفلسفة. الأمر الذي يفترض فحصاً استرجاعياً لمجمل الاختلالات التي عصفت بالهيكل الأنطولوجي للوعي الفلسفي على امتداد عشرات القرون. نرانا هنا، بإزاء فهم مخصوص لفكرة «المابعد» جاز أن نقدّمها بـ «المعرفة البعدية الفائقة». من سمات هذه المعرفة - ذات الصفة المتفوّقة- تساميتها على مفاهيم اللحظة العابرة، وتراحمها في الوقت نفسه مع هذه المفاهيم تبعاً لشروط ظهورها وظروف إقامتها في ساحة المعرفة. ولكونها «بعدية» ساعية إلى إنبات زرع جديد في أرض الميتافيزيقا، فإنَّها لا تكتفي بالسؤال حين تسأل، وإذا أجابت أتى جوابها على غير عجلة، ولو طلبت المعرفة كانت على دراية من أنَّ الأشياء والأفكار تُعرف بأضدادها. وفوق ذلك، انها «بعدية» مدركة أنَّ السير باتجاه مستحدث معرفيٍّ مجاوز لفلسفة الدين بصيغتها الحداثية هو سيرٌ غير موقوف على النقد وبيان العيوب وحسب، بل هو أيضاً حفرٌ معرفيٍّ يقوِّض ما تراكم من أعطال كانت سبباً في تشيؤ الفكر الفلسفي. من أجل ذلك، تأبى البعدية الفائقة مفارقة مفاهيم العقل الأدنى ومقولاته، بل تحتويها لتغدو مرتبة فهم دنيا ضمن هرمها المتعدّد المراتب. مع السياق الانتقاديّ التقويضيّ

ذاك، وبالتلازم معه، تشقُّ العملية المعرفية سبيلها نحو رؤية توحيدية جامعة بين الغيب والواقع. ما يومئ إلى ولادة دربة مستحدثة للتفكير لا تُدرِك أليات عملها إلا بمنهج جاوز المألوف وقام على لقاء الأضداد وتناغمها. لكن هو كيف للفاعل الفلسفي والناظر الديني أن يستويا على أرض واحدة ونصاب مشترك؟

نحن إذًا، في محضر من الضدية الخلاقة التي سيكون بإمكانها المؤالفة بين الفاعل والناظر بوصف كونهما ضدية تكامل وانسجام لا ضدية نزاع وتناقض. فقد يطلق على الشيء أنه ضدُّ شيءٍ إذا كان مباينًا له، أمَّا التناقض فيدلُّ على أن الشيء لا يمكن أن يكون حقًا وباطلًا في الحال نفسه. وقد تتعدَّد أضداد الشيء إلا أن نقيضه يبقى واحدًا. أما الضدانَّة بصيغتها الخلاقة فهي أقرب حالًا إلى زوجية المثني التي لا تقبل الانفصال. تلك الزوجية التي يعمل كلُّ شيء فيها وفقًا لقانون التكامل والوحدة. وبهذا المعنى تصبح الضدانَّة بما هي «زوجية المثني»، عروة وثقى توصلُ ظواهر تبدو للعيان أنها منفصلة، إلا أنها -على الحقيقة- موصولة بين طرفيها بحبل متين. لذا سنرى لاحقًا كيف يتماهى منطق الميتافيزيقا البعدية في التعامل مع المتناقضات والضدِّيَّات، مع ما نجده في إخبارات الوحي، وهذا المنطق إذا أخذ على ظاهره سوف يتبدَّى للناظر على غير انسجام مع القوانين والقوالب المتداولة في التفكير، بل وينقض قواعد المنطق التقليدي بشكل صريح.

ولمَّا أن كان همُّ الحكمة معرفة المبدأ، والتعرُّف إلى العلل الأولى ومساءلتها عن موجبها الأول، كان السؤال المتأبِّي من حيرتها العظمى بحقيقة الوجود هو أوجِبَ واجباتها لمعرفة الوجود الأشرف. من أجل ذلك، وبناءً على مقتضيات المعرفة المبدئية يتخذ الفيلسوف الديني دربة منهاجية مركبة على طيف من المقتضيات:

المقتضى الأول: أن الفلسفة ضرورة، كوساطة إدراك عقلية لفهم ظواهر الوجود، وما انبسط عليه من سنن وقوانين. إلا أنها في الآن عينه علمٌ وسائطيٌّ يترصد الوجود بالاستدلال والبرهان.

المقتضى الثاني: الوحي - بوصف كونه أساسًا للمعرفة «المابعدية» - يأتينا بالخبر اليقين.

المقتضى الثالث: الطريق إلى معرفة المبدأ والمآل، هو سيرورة مركبة يتضافر فيها العقل والوحي والفطرة، لينتج السير في هذا الطريق علماً حضورياً مسدداً بالكشف والشهود.

المقتضى الرابع: الوحي تمامُ العقل ونقيض الجاهليّة، والدين الخاتم هو ثمرة الحكمة البالغة وبيانها الجليّ. وبناءً عليه، يصير التعرفُ على هذه الحقيقة وسيرورتها في تاريخ الإنسان، مبتدأ كمال العقل وصيرورة الإنسان الكامل.

ولتوسيع مساحة النظر في الميتافيزيقا البعدية نقول إنّها فلسفة دينية تتعالى عن تشييء الدين، وترى إلى الشأن الدينيّ كحقيقة أصيلة في الواقع التاريخي. فإذا كانت فلسفة الدين قد عيّنت غايتها بالنظر إلى الدين كظاهرة أنثروبولوجية، فإنّ الفلسفة الدينية تنظر إلى الدين لا مجرد حضور في الزمان والمكان وحسب، وإنّما أيضاً كحضور حيّ في المجالين العينيّ والغيبّي، ومثل هذا النظر لا يدلُّ على تناقض واستحالة، بقدر ما يحيل إلى فهم يفارق الفيزيائية الصلبة للفلسفة الباحثة عن الموجود بما هو موجود. بمعنى أنّ الفلسفة الدينية كميّافيزيقا بعدية لا تجد حرجاً من الأخذ بنظرية معرفة تقوم على الإقرار بالصلة الذاتية بين البادي للعيان من الموجودات، والحقيقة الكامنة وراء هذا البادي. بذلك يكون العلم بالدين فلسفياً لدى الميتافيزيقا البعدية هو دراسة الوجود بتناهييه ولا تناهييه انطلاقاً من مدارك العقل ومباني الوحي بمراتبهما المتعددة.

استناداً إلى المسائل المذكورة، يصير بإمكان الفيلسوف الدينيّ حيّزة وعي إشرافيٍّ يمكنه من تظهير هندسة معرفيّة توحيديةٍ لعلميّ الواقع والغيب بوصفهما علماً واحداً. ولأجل هذا المقصد يروح الفيلسوف التوحيدي يتّخذ منهجاً يتّسع لمنازل المعرفة ودروبها ويعمل بحسبها وفق سعتها ومقاديرها. لذا تبدو الفلسفة في مساعيه كما لو أنّها عقلٌ ناشطٌ اتخذ حَبْوَتَهُ الأولى إلى الحقيقة. مع ذلك، فهو لا ينظر إلى الميتافيزيقا على أنّها مجرد سؤال واستفهام، وإنّما في كونها إمكاناً رحباً لتحصيل اليقين. كذلك لا يرى إلى الفلسفة على نحو ما استألفه النُّظَّار وأنسوا إليه، من حيث أنّها استعادة شارحة للمنجز اليونانيّ. على أساس هذا سوف يسلك درباً يخشاه العقل الحسابيُّ، لأنّه مسلكٌ يوجب الشجاعة للإتيان بما هو غير اعتياديٍّ وهو يخوض لجة المعرفة. ما يعني أن الوعي الفائق بالفائق من الوجود لزومه شجاعة الفاعل في تبديد الأوثان

المهيمنة على عالم الأفكار. فإذا كانت الفلسفة الأولى قد أسست للنشطار المعرفيِّ لما ألزمت نفسها بالتوقُّف عند تخوم الاستفهام القلق عن الوجود بذاته والموجود بغيره، فقد تتخذ الميتافيزيقا البَعْدِيَّة مسارها المفارق من أجل تشكيل نظامها المعرفيِّ الخاصِّ. فلو كان لنا أن نجد نعتاً مناسباً لهذا النظام الخاصِّ، لأقمناه تحت عنوان مجمل هو "الميتافيزيقا البَعْدِيَّة". والمراد من مصطلح كهذا هو تبين مقصده الأقصى لجهة الانتقال بالعقل إلى الضفَّة الأخرى من نهر الوجود حتى يقف على سرِّ المضمّر والانفتاح على آفقه اللامتناهية. فإنَّ ما ستفعله الميتافيزيقا البعدية، أنها تفتتحُ سبيلاً انعطافياً يحرر القول الفلسفي من دنيا المقولات وصرامتها، ليعرج به إلى آفاق الميتافيزيقا وعوالمها الرحبة.

وفق هذه السيريَّة الجوهرية من الواحدة بين العقليِّ والشهوديِّ تنهض المعادلة التالية: "المعرفة الوحيانيَّة" تقع على خطِّ امتداديٍّ صاعد من "المعرفة العقليَّة". وإذا اتَّفَق أنَّ هذه الأخيرة، أي "المعرفة العقليَّة"، تتعامل مع الاستدلال والمفاهيم والتصوُّرات والألفاظ، فإنَّ المعرفة في أفقها "المابعدِيَّ" مبنية على الكشف والشهود وعلم الفطرة. على هذا الأساس تصبح "الفلسفة" - وهي العلم الذي تتمُّ دراسته بواسطة النظام العقليِّ - على أفق مشترك مع الميتافيزيقا البَعْدِيَّة بوصفها فلسفة حاضنة للوحي والعقل معاً. صحيح أنَّ مهمَّة الفلسفة معرفة الحقائق، لكن الأداة التي تستخدمها لهذا الغرض وتثبت بها مسائلها، هي "العقل" و"المفاهيم الذهنيَّة". ولهذا يُتوقَّع فقط من العقل والفلسفة إثبات وجود الله تعالى، في حين يستحيل أن نتوقَّع منهما إيصالنا إلى معرفة ذات الله. ذلك أنَّنا بالعقل والفلسفة يمكننا معرفة الله، إلَّا أنَّهما بعد ذلك، لا يوفِّران لنا رؤيته والحضور في ساحته المقدَّسة؛ وهذا طورٌ من التصعيد تصل فيه همَّة التفلسف إلى القبول الرضيِّ بما توفِّره الميتافيزيقا البَعْدِيَّة من طرائق تفضي إلى التحرُّر من أسر المفاهيم، وصولاً إلى ما يمكن أن تكتسبه من نعوت غير معهودة في مقام كونها العلم الذي يُتعرَّف فيه على الفائق والمتعالي في الوجود. صحيح أنَّ طريق الفلسفة يختلف عن طريق الميتافيزيقا البَعْدِيَّة وماهيَّتها، إلَّا أنَّهما يستطيعان معاً وبالرُضَى المشترك أن يملأ منطقة فراغ ميتافيزيقيَّة أخفقت الفلسفة الكلاسيكيَّة في ملئها على مدى أحقاب طويلة.





ماهية الدين في التفلسف الحديث

روبرت ميلتون

حاجة الفلسفة إلى الدين

يد الله يزدن بنه

اللاهوتانية المسيحية كضد لفلسفة الدين

إتيان جلسون

جدل المغامرة بين الفلسفة والدين

إحسان علي الحيدري

نظرية معرفة الدين كفلسفة دينية

محمد حسين زاده

مستقبل الدين برؤية سوسيو - فلسفية

غريغوري بوم

فلسفة الملكات الروحية

جعفر نجم نصر

نقد هايدغر لفلسفة الدين

آرنولد ديوالك

اختبارات الأمر الديني لدى أفلاطون

مصطفى النشار

فلسفة الدين من حيث هي فلسفة دينية

أنطوني تيسلتون

وحيانية الفلسفة في الحكمة المتعالية

محمود حيدر

ماهية الدين في التفلسف الحديث

تعريف المفهوم لدى ثلاثة من فلاسفة ومفكرى الحداثة الغربية

روبرت ميلتون

باحث متخصص في الاجتماع الديني - أميركا

ملخص إجمالي:

سوف نقرأ في هذه الدراسة - للباحث الأميركي روبرت ميلتون - معالجة أبستمولوجية لتعريف كلمة الدين كما وردت في أبحاث ودراسات فلسفة الدين وسوسيولوجيا السلوك الديني في البيئة المجتمعية الغربية المعاصرة. يتناول الدارس على وجه التحديد آراء ثلاثة من كبار الفلاسفة وعلماء الاجتماع من أوروبا وأميركا الشمالية وهم على التوالي: الفيلسوف واللاهوتي الألماني بول تيليش، وعالم النفس الأميركي أبراهام ماسلو، وعالم الأنثروبولوجيا المعاصر ملفرود سبيرو الذي أصدر قبل سنوات كتاباً في هذا المضمون تحت عنوان: «الدين.. مشاكل التعريف والشرح».

غاية هذه الآراء التعريفية الثلاثة تظهير الوعي النظري للدين في المجتمع الفكري الغربي، بيان عناصر الاختلاف في تعريفه وإمكان فهمه في عصور الحداثة وما بعدها. نشير في السياق إلى أن التعريفات الواردة في هذه الدراسة إنما هي اجتهادات قصد منها أصحابها تنشيط حلقات التفكير في المجال الديني من وجهة نظر الفلسفة واللاهوت وعلم الاجتماع.

* * *

مفردات مفتاحية: العالم المرئي واللامرئي - الأنظمة الدينية - فلسفة الدين -

بول تيليش - إبراهيم ماسلو - ملفرود سبيرو.

العنوان الأصلي للبحث: Defining Religion

المصدر: موقع www.homesaustin.com

ترجمة: جانيت أبي نادر - مراجعة إدارة التحرير.

تمهيد:

تسعى الأنظمة الدينية إلى فهم الغيب، فضلاً عن جوهر الوجود والحياة، رغبةً منها في مدّ جسور بين العالم المرنّيّ والعالم اللّامرنّيّ والمجهول. إلّا أنّ عبارة «دين» قد تعني أموراً عدّة بحسب السياق الموجودة فيه، ولا وجود لتعريف موحد للدين يُجمع عليه العلماء كافّة. وبالتالي، يجب دراسة العديد من الآراء، فضلاً عن طريقة وضع التعريف لكي نتمكن من الوصول إلى فهم أوضح لطبيعة الدين.

كيف بدت آراء وتعريفات كلّ من تيلش وماسلو وسبيرو حيال الدين فلسفياً وسوسولوجياً؟ تيلش: كان بول تيلش (1886-1965) عالماً دين مسيحياً، حاول «استعادة الانسجام المفقود في العلاقات البشرية كما هي شائعة في التقاليد المسيحية واليهودية، حول الثقافة الدينية والطبيعة». وكان يرى أنّ كلّ «انسجام مفقود» لدى المرء ناجمٌ عن التركيز الخاطيء على المادية. لذا، جاءت كلّ الجهود التي بذلها لمساعدة الناس على فهم الطبيعة الحقيقية للدين في محلّها.

يلاحظ تيلش أنّ الدين هو «حين يراودك هاجسٌ أساسيٌّ يعتبر جميع الهواجس الأخرى مبدئية، ويتضمّن بحدّ ذاته الإجابة عن مسألة معنى الحياة»^[1]. وقد انتقد البعض عبارة «هاجس أساسي» التي استخدمها لكونها مبهمّة، إلّا أنّ قراءة تعريفه أعلاه ضمن سياق عمله يساعد من دون شكّ على تحديد معناها.

والواقع أنّ بعض الأفراد المتدينين واجهوا صعوبة في تقبّل آراء تيلش، لا سيما أنّه غالباً ما يعبر عنها باستخدام مصطلحات علمانية. إلّا أنّ استخدام تلك اللّغة العلمية بدلاً من المصطلحات التجسيمية كان مفيداً، لأنّه استطاع جذب أوسع شريحة من الناس. ساعد هذا الأمر كذلك على وضع خطّ فاصل بين اثنتين من الخصائص الأساسية للعقيدة الدينية التي يطالب بها الدين، ألا وهي الإيمان بآله محدّد يأمرنا بعقيدة محدّدة»^[2]، وهو ما قام به تيلش خلال وصف الإيمان الدينيّ على أنّه الشاغل الأساسي أو الأكثر أهميّة للبشرية، فضلاً عن أنّ الله والإيمان يشكّلان جزءاً من نظام المنظور الدينيّ.

2 - ماسلو: كان أبراهام ماسلو (1908-1970) عالماً نفس أميركياً غالباً ما وُصف بأبي الحركة

[1]- بول تيلش، Christianity and The Encounter with World Religions، نيويورك، منشورات جامعة كولومبيا، 1963.

[2]- ويليام م. هاغان، "What is Religion?" Humanities 547 Images of Humanity: World Religious Perspectives. دليل، منشورات جامعة كاليفورنيا، 1997.

الإنسانية. قام بتصوّر تسلسل للحاجات الإنسانية، ووضع رسمًا بيانيًا له على شكل هرم، خصّص أسفله للحاجات التي تعتبر أساسية للبقاء على قيد الحياة، أي تلك التي توفرّ التوازن، ثمّ سلّط الضوء على حاجات السلامة. وباعتقاده، أنّه لا بدّ من تلبية حاجات كلّ مستوى من الهرم قبل إيلاء الأهميّة لحاجات المستوى الأعلى، ذلك لأنّ هذا المستوى، في نظره، هو التسامي، أي أعلى مستوى ممكن بالنسبة إلى الإنسان.

ولقد ساعدت نظريّات ماسلو الناس ليصبحوا بحال أفضل وأداء أعلى، إلّا أنّه لم يأت على ذكر الله عند أيّ مستوى من نموذجهِ. وبالتالي، فإنّ المفهوم الذي وضعه حول «التجربة الذروة»، قد يُعدّ مفهومًا عن نمط الحياة أو إطار الفكر، لا مفهومًا ذا طابع دينيٍّ متوارث. والواقع أنّ غالبية التجارب الذروة التي قام بها بعمق الروح البشريّة، أكثر منه بعالم الدين، ما لم يتمّ بالطبع استخدام تعريف للدين يستثني الله. مع ذلك، لاحظ أنّ التجارب الذروة وفّرت للعالم سعادة مماثلة للسعادة الدينيّة. «في نظر ماسلو... تعتبر التجربة العاديّة، والصحيّة، والمتكاملة، والسعيدة هي جوهر الدين»^[1]. ففي أقرب مرّة أتى فيها على ذكر الله ضمن لائحته المؤلّفة من 34 معنى «للتسامي»، كانت حين قال إنّ الشخص يصبح مقدّسًا أو ربّانيًا^[2]. لكنه سرعان ما أوضح أنّه قصد بذلك ما هو «ميّتا بشريّ»، وليس ما هو خارق للطبيعة.

في لائحته الآنفه الذّكر، يرى ماسلو أنّ التسامي الأقصى كان «التسامي عن الثنائيات؛ أيّ التعالي عن الثنائيّة نحو الكليّة المتفوّقة» (فارذر 263). ويعتقد أنّ تجاوز مفهوم ضرورة وجود تقاطبات وحالات تحتم الاختيار بين أمرين كان أعظم شكل من أشكال التسامي التي يمكن تحقيقها. وهو في هذا السياق، يقرّر أنّ «تكريس جزء من حياة الإنسان للدين يميل إلى علمنة الجزء الآخر منها» (الأديان 31). فبالنسبة إلى شخص لا يعبر عن إيمانه بالله، كان ذلك ينطبق حتمًا عليه أو على أيّ شخص آخر يمكنه تجزئة الدين. لكن ممّا لا شكّ فيه أنّ ذلك لا يصحّ بالنسبة إلى كثيرين ممّن يؤمنون بدين يشمل الله ويؤثّر على كلّ ما يعتقدونه، ويرونه، ويفعلونه في الحياة.

3 - سبيرو: كتب ملفرود إ. سبيرو، عالم الأنثروبولوجيا المعاصر، في مقالته المعنونة: «الدين: مشاكل التعريف والشرح»، أنّه يمكن فهم الدين على أنّه «مؤسّسة تتكوّن من تفاعل نمطيٍّ من الناحية الثقافيّة مع كائنات خارقة مفترضة من الناحية الثقافيّة» (كيسلر 41). وبما أنّه خبير في التحليل النفسيّ،

[1]- ويليام م. هاغان، المصدر السابق.

[2]- المصدر السابق.

كان لديه شعور قويٌّ بأنَّ طبيعة الإنسان الفطريَّة، بما في ذلك تلك التابعة للبنى الواقية للأسرة، لعبت دوراً عظيماً في جميع وظائف الإنسان، ومن ضمنها التطوُّر الدينيِّ. وبالتالي، فإنَّ ارتكازه على الجانب الثقافيِّ للدين يجعله يختلف مع وجهة نظر ماسلو البشريَّة ورأي تيليش الربَّانيِّ. لقد استنتج سبيرو أنَّ القيم، والمعتقدات، والتاريخ، والتقاليد التي تملكها كلُّ الثقافات حول الدين ساعدت هذه الأخيرة على تطوير مجموعة من المعتقدات الأسطوريَّة والممارسات الدينيَّة.

خصائص التعريف

بعد طرح النظريَّات التي جاء بها كلُّ من تيليش، وماسلو، وسبيرو، أصبح من الواضح اتِّساع تنوُّع المعتقدات حول ماهيَّة الدين. وبالتالي، صار من المناسب مناقشة خصائص التعريف السليم، والذي يتمتَّع بعدد من السِّمات التي، إن جُمِعت، تجعله أكثر وضوحاً. من هنا، يجب أن يكون تعريف الدين مفيداً من الناحية التحليليَّة، ومحدَّداً، وخالياً من التحيُّز غير المستحقِّ على قدر المستطاع^[1]. كذلك يجب أن يكون ذا مغزى، وأن يعالج مسألة وجود الله.

1 - جدوى تعريف الدين

عند كثيرين من الناس، من العلمانيين إلى العلماء، طرائق استخدام مختلفة لتعريف الدين. فالمؤرِّخون يوظِّفونه لغرض معيَّن، وقد يستخدمه علماء الاجتماع وعلماء النفس لغرض آخر. أمَّا كيسلر فوضع نوعين من الأساليب، هما: الأسلوب الأحاديُّ البُعد، والأسلوب المتعدَّد الأبعاد، اللذان يساعدان على تحديد جدوى تعريف الدين.

2 - الأسلوب الأحاديُّ البُعد

مهمة الأسلوب الأحاديُّ البُعد أن يدرس أحد جوانب مسألة ما. فقد يجد المحقِّق الصحفيُّ الذي يقوم بدراسة بسيطة حول الإيمان بالله، أنَّ أسلوباً كهذا يعود عليه بالمنفعة المباشرة. لنناقش المسألة المنفردة والبسيطة التالية: «هل تؤمن بالله؟» من الممكن أن تكون الإجابات الثلاث المتوقَّعة عن هذه الإِستبانة «نعم»، و«لا»، و«غير متأكَّد». ببساطة، يمكن وضع الإجابات على رسم بيانيِّ دائريٍّ أو رسم بيانيِّ خطِّيٍّ. إلَّا أنَّ المشكلة في هذا المثال المحدَّد ذي الأسلوب الأحاديِّ الجانب، تكمن في أنَّه يهمل الكثير من المعلومات التي قد تكون ذات أهميَّة كبيرة وتساعد على تحديد كيفيَّة تأثير الإيمان بالله على ممارسة الشعائر الدينيَّة.

[1]- غاري إ. كيسلر، Studying Religion: An Introduction Through Cases، بوسطن: ماجروهيل، 2003.

3 - الأسلوب المتعدد الأبعاد

يسهم هذا الأسلوب إلى حد بعيد في إدراك واقع أن يكون المرء متديناً. يمكن - على سبيل المثال - إضافة الأسئلة التالية إلى استبانة «هل تؤمن بالله؟»: «كم مرة تشارك في الطقوس الدينية؟» «كم مرة تصلي؟» «هل تشارك في النشاطات التي تقيمها مؤسستك الدينية غير الطقوس الدينية؟» «هل كان لأهلك تأثير عليك في اختيار الدين الذي تعتنقه؟» يمكن ههنا التأكد من العلاقات والارتباطات من خلال اللجوء إلى الأساليب المتعددة الأبعاد مثلاً: ما هي نسبة الأشخاص المؤمنين الذين يمتنعون عن المشاركة في الطقوس الدينية؟

4 - الدقة

يشكل عنصر الدقة ثاني العناصر الثلاثة التي وضعها كيسلر للوصول إلى تعريف سليم للدين بحيث يجب أن يكون دقيقاً وواضحاً قدر الإمكان. بالتالي، ينبغي أن يكون لكل تعريف حدود، أو قيود لصقل نطاقه الذي سيؤدي عند انحصاره إلى إغفال معلومات مهمة، كما سيتضمن عند اتساعه الكثير من المعلومات السطحية. وتعد بعض العبارات غير واضحة ما لم يتم تعريف عناصرها. ويشير كيسلر إلى أن «بعض العبارات (مثل: هاجس أساسي) غامضة جداً بحيث يمكن أن تندرج عملياً أي معلومات مناسبة ضمن حدودها»^[1]. قد يكون «الهاجس الأساسي» للمستثمر المصرفي جمع الثروات والمحافظة عليها. أمّا «الهاجس الأساسي» للعداء العالمي فقد يكون توقيت التهيئة المثالية من أجل الحضور إلى السباقات المحددة بأفضل حالة بدنية. لكن من الواضح أن الإيمان بالله ليس بالضرورة أن يشكل جزءاً من الهاجس الأساسي للمصرفي أو الرياضي.

5 - الجوهرية التعريفية

الغرض من التعريفات هو محاولة ذكر جوهر أمر ما. فجوهر النافذة الزجاجية - على سبيل المثال - هو مجموعة الخصائص التي تمتلكها وتميّزها عن الكوب الزجاجي. في هذا الإطار، يبرز نوعان من التعريفات الجوهرية: التعريفات الموضوعية والتعريفات الوظيفية. يسعى التعريف الموضوعي للدين إلى توضيح ماهية الدين، في حين أن التعريف الجوهرية يحاول ذكر ما يقوم به الدين^[2] (أي دوره في الثقافة).

[1]- مصدر سابق.

[2]- فهم الدين في التعريف الجوهرية يحيل إلى التاريخ. أي أن معرفة ماهية وهوية أي دين يكون بدراسته كوضعية وظاهرة سارية في المكان والزمان وخاضعة لشروطه الواقعية. «المعرب».

- التعريفات التكتلية

يمكن اعتبار جمع الصفات أو الخصائص بأنها تعريفات تكتلية، وقد لا يستلزم ذلك صفات ضرورية، إلا أن جمع اثنين أو أكثر منها يعزّز الفهم بالإجمال. في هذا الخصوص، وضع الفيلسوف الديني المعاصر ويليام ب. أليستون، قائمة من تسع خصائص تساعد، بمجمّلها أو من خلال تجميعات جزئية، على تفسير ماهية الدين^[1]:

- الاعتقاد بوجود كائنات خارقة (الآلهة).

- التمييز بين ما هو مقدّس وما هو مدنّس.

- الطقوس المرتكزة على المقدّسات.

- قانون أخلاقيّ يعتقد أنه يحظى بمصادقة الآلهة.

- مشاعر دينية مميزة.

- الصلاة وغيرها من أشكال التواصل مع الآلهة.

- رؤية عالمية أو صورة عامّة حول العالم ككلّ وموقع الفرد فيه.

- تنظيم إجماليّ إلى حدّ ما لحياة الفرد على أساس الرؤية العالمية.

- مجموعة اجتماعية ملزمة معاً بكلّ ما ذكر أعلاه.

ولعلّه كان بالإمكان إضافة خصائص أخرى، لكنّ قائمة أليستون تكوّن فكرة حول كيفية معالجة أفكار متعدّدة بشكل جماعيّ لتقديم تعريف أكثر شموليّة للدين.

التعريف غير المتحيّز

يُعدّ عدم التحيز ثالث العناصر التي وضعها كيسلر لتكوين تعريف صائب. وقد تؤثر أنواع مختلفة للتحيز على الإدراك، وبالتالي على التعريفات. وفي هذا النطاق سيناقش خمسة أنواع مختلفة للتحيز قد تؤثر على كيفية تعريف المرء للدين^[2].

أولاً: التحيز الغربيّ: يُعدّ التحيز الغربيّ أحد هذه الأنواع. بعبارة أخرى، إنّ الطريقة التي ننظر

[1]- غاري إ. كيسلر، Studying Religion: An Introduction Through Cases، بوسطن: ماجروهيل، 2003.

[2]- مصدر سبقت الإشارة إليه - ص 37.

فيها نحن أهل الغرب إلى التاريخ تؤثر على كيفية صياغة العبارات. فعبارة «الدين» religion مشتقة من اللغة اللاتينية religio، واستخدمها المسيحيون اللاتينيون السابقون لوصف عبادتهم وتركيزهم على التبجيل. ثم استخدمت هذه العبارة في وقت لاحق لوصف التقاليد الدينية المختلفة حول العالم. أمّا اليوم، فنحن نستخدمها للتعبير عن هذه التقاليد الدينية الأخرى، ولكن قد يجد ممارسون آخرون للدين عبارات مشتقة من مصادر مختلفة تكون أكثر ملاءمة لوصف ممارساتهم وتجاربهم.

ثانيًا: التحيز التقويمي: قد يُستخدم هذا الشكل من أشكال التحيز عند نشوء الأحكام التقويمية. فالشخص المتدين يصف الدين من حيث الإيمان بتغلّب الاعتقاد على عدم الاعتقاد. في السياق عينه، ينظر الملحد إلى العالم بمادية، ويظهر تحيزًا تقويميًا عند مناقشة مسألة الألوهية من وجهة نظر غير المؤمن.

ثالثًا: التحيز النظري: يتخذ هذا النوع من التحيز شكله من خلال علاقة النظريات بالتعريفات. إذ يوجد خلف كل تعريف للدين نظرية حول ماهيته. وقد تتضمن كل نظرية وصفًا لمختلف الممارسات الدينية المرتبطة بها؛ فعلى سبيل المثال، قد تختلف النظرية اللاهوتية حول الدين عن تلك القائمة على أساس أنثروبولوجي أو نفسي.

رابعًا: التحيز القائم على الجنس: قد نجد هذا النوع من التحيز في تعريف الدين ضمن البيئة التي طالما هيمن عليها الذكور وكانت بقيادتهم. لذلك، يمكن أن تُظهر أوصاف الدين تحيزًا ذكوريًا، وغالبًا ما تكون كذلك.

خامسًا: تحيز الدين كرديف للروحانية: غالبًا ما تُستخدم عبارتا «الدين» و«الروحانية» بشكل متبادل، إلّا أنّ لكلّ منهما دلالة مختلفة. تكشف النسخة الكاملة من قاموس اللغة الإنكليزية Random House Dictionary of the English Language استخدامات تسعة لـ«الدين» وأربعة لـ«الروحانية» (1628، 1840). وجاء التعريف الأوّل لكلّ منهما على الشكل الآتي:

أ- الدين: بما هو مجموعة من المعتقدات حول سبب نشوء الكون، وطبيعته، وغرضه، لا سيّما عند اعتباره تقليدًا لقوة أو قوى جبارة فوق بشرية (Super human)، تتمحور عادةً حول تطبيقات لعبادات وطقوس، وغالبًا ما تتضمن قانونًا أخلاقيًا يحكم السلوك البشري.

ب- الروحانية: تعني كلّ ما يتعلّق بطبيعة الروح أو وجودها؛ روحاني؛ غير ماديّ. بالتالي يمكن للشخص أن يكون موجّهًا روحانيًا من دون أن ينتمي بالضرورة إلى كنيسة ما أو يكون من روادها.

يقصد بالتدين ممارسة تعبير أو فعل ظاهريّ بطريقة ما، أو أحد المركّبات الثقافيّة. في المقابل، تفترض الروحانيّة إدراكاً صامتاً وباطنيّاً للغيب. قد يكون بعض الأشخاص روحانيّين ومتديّنين في آن، في حين قد يكون آخرون روحانيّين لكن غير متديّنين. ولأنّ النقاش يطول في «الروحانيّة»، يكفي القول أنّها ليست مرادفاً لـ «الدين».

ج- المعنى: يتمثّل المظهر الرئيس الرابع لتعريف سليم للدين في أن لهذه الكلمة معنى. فمعنى الكلمة هو العلاقة بين الكلمة نفسها وفكرة تلك الكلمة^[1]. تحوم الأفكار والمفاهيم على ما يبدو حول الكلمة، والمفاهيم والكلمات ذات الصلة المستخدمة في اللّغة تساعدنا على استنباط المعنى من تلك الكلمة. إذا ما تمكّنّا من رصد شيء ما يخصّ الدين وتوصّلنا إلى فهم أفضل له، فمثل هذه المقاربة الرصدية تستحقّ التقويم. وإذا ما تمكّنّا من اختبار أمر ذي مغزى على الصعيد الشخصي من خلال الدين أو الممارسات الدينيّة، عندها نستطيع تقويم مثل هذه المقاربة الاختباريّة. فعبر الرصد، والاختبار، والتعبير عن مفاهيم دينيّة باللّغة، نستطيع تقديم معنى فعّال.

د- مسألة الألوهيّة: تقع مسألة وجود الله في صميم أيّ نقاش حول تعريف الدين، وقد توسّع استخدام مصطلح «الدين» ليشمل معناه أساليب العيش المركّزة (مثل: الرياضة هي دينه). ذلك لأنّ لفظ «الدين» يمكن استخدامه في اللّغة العاميّة من دون إرجاعه إلى الله، لا يعني أنّه ينبغي استخدامه من دون الإشارة إلى الله حين مناقشة الموضوع. ورغم أنّ كلمة «دين» قد تُستخدم حرفيّاً في سياق علمانيّ، لا بدّ من أن تتضمّن مفهوم الله عند دراسة الموضوع. فمن الاستهتار استبعاد مسألة الألوهيّة في أيّ نقاش دينيّ، كما هي الحال عند استبعاد مسألة أسعار صرف العملات عند الحديث عن نجاح مستثمر مصرفيّ، أو مسألة الجهاز القلبيّ الوعائيّ عند الحديث عن شروط تأهّل متسابق في ماراتون إلى عداء من الدرجة الأولى.

مستخلص عام:

الكثير من المجموعات الأصوليّة تحوي أعداداً كبيرة من الأعضاء، وهذا يعود إلى أنّها تقدّم الدين كنوع من أنواع علم نفس العيش الإلهيّ^[2]. ففي عالم يتّسم بالتعقيد، الإنسان بحاجة إلى أجوبة بسيطة مستندة إلى الدين توفرها المؤسسات الدينيّة الأصوليّة. لكن ليس من السهل اعتماد

[1]- توماس ناغل. What Does It All Mean?. نيويورك: منشورات جامعة أوكسفورد، 1987.

[2]- ويليام م. هاغان، "What is Religion?" Humanities 547 Images of Humanity: World Religious Perspectives. دليل، منشورات جامعة كاليفورنيا، 1997.

مقاربة تحليلية لدراسة الدين، لأنَّ الأمر يتطلب عناية كبيرة. فمن الصعب التوصل إلى تعريف دقيق يجمع عليه الناس كافة، إذ يبدو أنَّ «البحث عن تعريف شامل موحد للدين يمكن الاستفادة منه في جميع الاختصاصات الأكاديمية خاطئ»^[1].

يستخدم الناس الدين بكل بساطة للإشارة إلى أمور مختلفة، بمعانٍ متنوعة. الاختصاصي النفسي الذي يُهدئ من روع المريض قبل دخوله غرفة العمليات في المستشفى؛ المبعوث الذي يساعد على إعادة بناء قرية قطعت الحرب أوصالها؛ عالم الدين الذي يدرس آثار الصلاة؛ عالم الأنثروبولوجيا الذي يسعى لفهم كيف يمكن لقبيلة بدائية تعيش في الأدغال أن ترى الغيب، كلُّ هؤلاء الأفراد يرغبون في فهم العقيدة الدينية، وكلُّ منهم له طريقته الفريدة في رؤية موضوع الدين.

لعلَّ أحد الأسباب المهمة لفهم ماهية الدين يكمن في مساعدة الأشخاص على تعلُّم التسامح تجاه الآخرين، وذلك رغم اختلاف عقائدهم. ثمة توترات كثيرة قائمة بين معتنقي مختلف الديانات. في خطاب له يقول البابا بندكتوس السادس عشر علناً إنَّ «ما نشهده هو غالباً التلاعب العقائدي بالدين، وأحياناً لغايات سياسية. وهذا بالضبط ما يولّد التوتر والانقسام، وفي بعض الأحيان، العنف في المجتمع»، لذلك، ومن أجل تخطي الصعوبات بين مختلف البشر من حيث اختلافاتهم الدينية، ينبغي الإقرار بأنَّه «نظراً إلى أنَّه ما من كلمة أو وصف يعبر عن الله، فكلُّ هذه الأساليب المتناقضة تشير على الأقل إلى الواقع نفسه، أو أن جميع الديانات عبارة عن لغات مختلفة يتحدث عبرها البشر عن الله، أو أنَّ جميعها دروب مختلفة تؤدي إلى الهدف نفسه» (باوكر 372). لو أنَّ جميع البشر يعتمدون رؤية أكثر انفتاحاً لمناقشة الدين، فلن يتعلَّموا التسامح ويتقبَّلوا آراء الآخرين فحسب، وإنَّما سيعطون أيضاً معنى وقيمة أفضل لمعتقداتهم. فاكشاف التنوع ليس جسراً ممدوداً بين مختلف الآراء فحسب، إنما يساعد أيضاً في الفهم الفردي.

[1]- غاري إ. كيسلر، مصدر سبقت الإشارة إليه.

قائمة المصادر والمراجع

1. ويليام م. هاغان، "What is Religion?" Humanities 547 Images of Humanity: World، Religious Perspectives. دليل، منشورات جامعة كاليفورنيا، 1997.
2. غاري إ. كيسلر، Studying Religion: An Introduction Through Cases، بوسطن: ماجروهيل، 2003.
3. صحيفة لوي أنجلوس تايمز، 10، Extremists exploiting religion, pope says، مايو 2009، Austin American-Statesman، مايو 14، 2009.
4. أبراهام ماسلو، Religions, Values, and Peak Experiences، نيويورك: فايكينغ، 1964.
5. The Farther Reaches of Human Nature، نيويورك: بنغوين، 1971.
6. توماس ناغل. What Does It All Mean?، نيويورك: منشورات جامعة أوكسفورد، 1987.
7. دايفيد نوس، A History of the World's Religions، الطبعة الحادية عشرة، أبر سادل ريفر نيو جيرسي: Prentice Hall، 2003.
8. ستيفارت برغ فلكسنر. الطبعة الثانية، نيويورك: راندوم هاوس، 1987. The Random House Dictionary of the English Language.
9. بول تيليش، نيويورك، منشورات جامعة كولومبيا، 1963. Christianity and The Encounter with World Religions.

حاجة الفلسفة إلى الدين

درسٌ اجتهادي في ضوء الحكمة المتعالية

يد الله يزدن بناء

فيلسوف إسلامي معاصر - إيران

ملخص إجمالي:

تحتلُّ استفادة الفلسفة من الدين والعرفان النظريّ مساحة كبيرة في النظام الفلسفة للحكمة المتعالية. هذا الأمر سوف يؤدي إلى بروز مجادلات إشكالية وتصوّرات خاطئة تجاه فلسفة ملأ صدرها الشيرازي. لعل أبرز المدّعيّات المعاصرة التي أشككت على الحكمة المتعالية، انها أدنى إلى علم الكلام والعرفان النظري منها إلى الفلسفة كما وضعها المشاؤون الإغريق. سوى ان صاحب الحكمة المتعالية كان مدرکاً لطبيعة وحدود هذا الإشكال، ما دفعه إلى الذهاب بعيداً في وضع منظومة متكاملة الأركان قائمة على الجمع بين الفلسفة والدين على نشأة التكامل بين ثلاثية القرآن والبرهان والعرفان. ولقد استفاد في عمله هذا كثيراً، بل اعتبره أمراً ضرورياً للوصول إلى الحكمة الحقيقيّة. أما السؤال هو حول طبيعة هذه الاستفادة فإنه يندرج في سياق الأسئلة التالية:

- ماذا تعني بعض التصوّرات القائلة إنّ الحكمة المتعالية خرجت من إطار الفلسفة، والقول بعدم تضمّنها لشيء غير الكلام أو العرفان؟ وهل الأمر هكذا بحيث إنّ ملأ صدرها قد أعدّ خليطاً من علوم مختلفة في آثاره؟ ثم إذا لم يكن الأمر كذلك، فكيف ينبغي تفسير استفادة الحكمة المتعالية من المجالات المعرفيّة الأخرى؟

في هذا البحث، سنتعرّض للكيفية التي استفادت منها الفلسفة، وخصوصاً الحكمة المتعالية، من النصوص الدينيّة والعرفانيّة. وسيُتّضح من خلال ذلك إن كانت واقعاً أم لا؟ وهل وقع ملأ صدرها بالالتقاط والانتقائية في فلسفته على أساس الفهم الناتج عن الإجابات على هذه الأسئلة؟..

* * *

مفردات مفتاحية: الدين - فلسفة الفلسفة - الحكمة المتعالية - ملأ صدرها - العقل المستفاد - الشهود العقلي.

العنوان الأصلي للبحث: «الإفادة من الدين والعرفان النظريّ كمنهج عام في الفلسفة».

* المصدر: كتاب «فلسفة الفلسفة» للفيلسوف الإسلامي يد الله يزدن بناء - دار المعارف الحكيمية - بيروت - 2020..

- ترجمة أحمد وهبي، مراجعة وتقديم محمد الربيعي.

تمهيد

لا بدّ من الإشارة بدايةً إلى أنّ استفادة الملاماً صدرا في كتبه الفلسفية من الآيات والروايات وكذلك من عبارات العرفاء، لم يرقّ لمذاق البعض؛ لأنّهم يرون أنّه لا ينبغي استخدام مثل هذه العبارات، ولا خلط الأبحاث بعضها ببعض في الكتب الفلسفية التي من المفترض أن تتضمن التحليلات والاستدلالات العقلية فحسب. وقد استنتجوا من ذلك أنّه لم يقدّم بعمل فلسفيّ أساساً. أمّا البعض الآخر من المتفائلين أكثر فيرون أنّه ينبغي تنقية آثاره من الأجزاء الالتقاطية، والإبقاء على أجزائها البحثية والاستفادة منها، ولكنّ هذا الفهم والتلقّي سيؤدّيان بقسم كبير من أعماله العقلية إلى الإهمال.

حيال المراد من التساؤلات بين الدين والعرفان في هذا البحث تنبغي الإشارة أولاً إلى أنّ المراد من العرفان في بحثنا هذا هو العرفان النظريّ، الذي تجلّى بشكل كبير في آثار ابن عربي وأتباع مدرسته؛ ذلك لأنّ الفلسفة المعنوية هنا هي المعرفة العقلية للوجود، أي معرفة الموجود بما هو موجود من طريق البرهان. والعرفان النظريّ أيضاً هو معرفة الوجود، ولكن بالمنهج الشهودي، له هواجسه الخاصة، إذ إنّ أبحاثاً من قبيل الوحدة الشخصية، والحضرات الخمس، والعوالم، والملائكة، والإنسان الكامل، وغيرها، المطروحة في العرفان النظريّ، هي كلّها أبحاث في معرفة الوجود، حتى أنّ بعض المحقّقين يرى أنّ موضوع العرفان هو «الموجود بما هو موجود»، أو «الوجود من حيث هو»^[1]، أي أنّهم يستخدمون التعبير نفسه المستخدم عادة لبيان موضوع الفلسفة، فالعرفان النظريّ تعرّض لجميع القضايا التي تتعرّض لها الفلسفة^[2].

أمّا المراد من الدين فهو المعارف الدينية، لأنّ البحث يدور حول استفادة الفلسفة الأولى في الحكمة النظرية - لا العملية -، وقد تحدّث الدين عن الله تعالى وصفاته وأفعاله، والمعاد، والنبوة، والوحي، والملائكة، و...، فهذا النوع من المباحث المعرفية يعني معرفة الوجود. أمّا موضوع الأحكام والأخلاق الدينية فهي خارجة عن نطاق بحثنا هذا، ويمكن الاستفادة منها في الحكمة العملية.

الإفادة الخاطئة من الدين والعرفان في الفلسفة

الفلسفة الأولى، أو ما بعد الطبيعة، هي علم وفنّ يبحثان عن الموجود بما هو موجود من طريق البرهان. ومن أجل جعل البحث برهانياً لا بدّ من الاعتماد على عمليّات عقلية خاصّة، حتى أنّه لا يمكن الاستفادة من المشاهدات القلبية بنحو مباشر؛ لأنّ المشاهدات ليست أمراً عاماً^[3].

[1]- أنظر: صائن الدين علي بركة، تمهيد القواعد، الصفحتان 17-18.

[2]- لا بدّ هنا من القول أنّ ثمة أبعاداً في معرفة الوجود مطروحة في العرفان النظريّ لم يتمّ بحثها في الفلسفة إلى الآن.

[3]- كما مرّ في الفصل السابق.

والأمر المهم جداً - والذي سوف نُصرُّ عليه لاحقاً - هو أنه لا يمكن الاستفادة بنحو مباشر من القضايا الدينية أو العرفانية في الفلسفة، بمعنى نقل القضايا المذكورة من الدين والعرفان إلى الفلسفة، بحيث توضع في مقدمة الاستدلال الفلسفي من دون إقامة برهان على صحتها. فإذا قام الفيلسوف بمثل هذا الأمر، وأخذ بعض القضايا من الدين أو العرفان أو أي مجال معرفي آخر، وأدخلها في الفلسفة، واستخدمها في مقدمة برهان ما قبل أن يثبتها بالطريقة الفلسفية الخاصة - أي المنهج البرهاني - فإنه يكون في الحقيقة قد خرج عن ممارسة الفلسفة، ولم يعتمد على العمليات العقلية، ولا يُعدُّ مثل هذا عملاً فلسفياً، ولذا لا تصحُّ مثل هذه الاستفادة من الدين والعرفان في الفلسفة^[1]. من هنا، يتضح أنه إذا أريد إدخال قضية دينية أو عرفانية في الفلسفة، فلا بدَّ من إثباتها أولاً من طريق البرهان، فتحوّل إلى قضية فلسفية، وحينها يتمُّ السماح لها بالدخول إلى الفضاء الفلسفي كبقية القضايا الفلسفية.

في ضوء ما تقدّم، ستتابع البحث من خلال طرح سؤالين والتقصّي عن جواب لهما:
الأول: ما هي حاجة الفيلسوف للاستفادة من الدين والعرفان؟ فطبقاً للأسس الفلسفية هل من ضرورة إلى ذلك؟

الثاني: كيف يستفيد الفيلسوف من الدين والعرفان في فلسفته؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن الاستفادة في الفلسفة من الأمور التي لا تكون نتيجة فعاليات وعمليات عقلية؟

أسباب ضرورة الإفادة من الدين والعرفان في الفلسفة

للوصول إلى فلسفة حقيقية وناضجة، يجد الفيلسوف المسلم نفسه مضطراً للاستفادة من المصادر المعرفية للدين والعرفان، وهو يقبل هذه المسألة على أساس مبانيه الفلسفية، ويعمل طبقاً لها. من هنا، سنشرح هذه الضرورة ضمن نقاط أربع:

الأولى: إنّ الفلسفة الإسلامية متوازية في أفقها مع الدين والعرفان، ممّا يُثبت إمكان الاستفادة من هذين المصدرين للمعرفة.

الثانية والثالثة: إنّ المعرفة الدينية والمعرفة العرفانية للوجود يشكلان المعرفة العليا للوجود.

الرابعة: إنّ الفعالية العقلية تعاني من نواقص.

وحدة أفق الفلسفة الإسلامية والدين والعرفان

حريُّ القول أنّ الفلسفة الإسلامية - منذ فلسفة الفارابي وحتى فلسفة الملام صدر - تتمحور

[1]- قد يتضمّن النصُّ الدينيُّ أو العرفان أحياناً استدلالاً عقلياً، وهذا الاستدلال فلسفة في الحقيقة، وفي هذه الحال يستطيع الفيلسوف إدخال ذلك في عمله. وإنّما المشكلة تكمن عندما يتمُّ إدخال أمر في الفلسفة قبل أن يتمَّ إثباته والاستدلال عليه بالبرهان، ومن ثمَّ العامل معه كبقية القضايا الفلسفية.

حول الله سبحانه، وقد بلغت هذه الخصوصية أوجها في الحكمة الصدرائية. فالفلسفة الأولى الإسلامية، وبحسب تعبير شيخ الإشراق، أكثر ما تتناول المسائل الماورائية^[1]. والبحث فيها يدور حول حقائق أصيلة مثل الله، والمعاد، والملائكة. وعلى هذا، يمكن بوضوح ملاحظة اتفاق الأفق بينها وبين مجال المعارف الدينية والعرفان النظري. بعبارة أخرى، لقد دخلت الفلسفة الإسلامية المجالات والمعارف الدينية والعرفانية. أمّا بعض العلوم الأخرى، مثل العلوم التجريبية، فالأمر فيها غير ذلك.

نلفت هنا إلى أنّ ثمة مساحة مشتركة بين الفلسفة الإسلامية ومعارف الدين والعرفان النظري، فرغم أنّ المعارف الدينية معارف وحيانية، والمعارف العرفانية معارف شهودية، والمباحث الفلسفية مباحث عقلية، إلّا أنّها جميعها قريبة بعضها من بعض؛ بسبب اشتراكها في ما بينها بمساحات كثيرة. فالدين والعرفان النظري حاضران في المجالات التي تخوض فيها الفلسفة. وبعبارة أخرى، لهما رأي أيضاً في المسائل التي تبحث فيها الفلسفة الإسلامية.

لا شكّ طبعاً بوجود اختلافات بين هذه المعارف الثلاث، فالفلسفة تخطو بقدم العقل، وتثبت مسائلها بالطريقة البرهانية، وتستخدم لغة فنية واصطلاحات خاصة، أي تستفيد من المعقولات الثانية الفلسفية، وتقوم بتحليل كلّ مسألة جديدة وفقاً لهذه اللغة. أمّا العرفان النظري فيعتمد على المشاهدات القلبية، وله لغته الفنية الخاصة به.^[2] وأمّا المعارف الدينية فقد أخذت عن طريق الوحي والنبوة والإمامة^[3]. وقد استفاد الدين من اللسان العرفي في بيان معارفه، وأنشأ - من داخله - تدريجاً وببطء لساناً فنياً ودقيقاً. فاللغة الدينية هي اللغة العرفية نفسها، أي أنّ جميع الناس يفهمونها أيضاً، لكنّها في الوقت نفسه لغة دقيقة وفنية. فالشريعة تستخدم الاصطلاحات العرفية، وترتقي بها تدريجياً وبتأن، وهذا الاصطلاح الجديد وبعد الترقية ليس بخارج عن اللسان العرفي العمومي العام^[4].

بناءً على هذا، فإنّ المجالات مورد النقاش بين الدين والعرفان والفلسفة متّحدة أو متقاربة، ولكن لكلّ منها طريقه الخاصّ به. وللإشارة إلى هذه الحقيقة نستخدم تعبير «وحدة الأفق»، فرغم محدودية قدرات العقل، إلّا أنّه يستطيع الدخول إلى المجالات التي يتعرّض لها الوحي والشهود.

[1]- مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، الجزء 1 (المطارحات)، الصفحة 199.

[2]- وللمثال، فقد أخذ العرفان من اللغة العرفية كلمة «الغذاء»، ولكنّها وجدت لها في العرفان مضموناً خاصاً، وتحوّلت إلى اصطلاح جديد. وأخذت الاصطلاحات العرفانية من مصادر متعدّدة، وعمدتها من اللغة العرفية والفلسفة والكلام والدين.

[3]- لا شكّ في أنّ حقيقة الوحي والنبوة والإمامة نوع من الشهود أيضاً، شهود هو بتمامه عقل أيضاً، فحجّة الله يدرك جميع الحقائق بالشهود، ولكنه شهود قويّ وأعلى يستنتج منه الاستدلال بسهولة، أي أنّه في تلك الساحة اتّخذ العقل والشهود معاً، فحجّة الله العقل الكليّ، وهو إلى ذلك القلب الكليّ، ويضمّ الحقيقة كلّها في نفسه دفعة واحدة، ويدرك الحقيقة بنحو الشهود، كما أنّ كلّ ما لدى العقل الكليّ هو لديه بنحو شهوديّ، وفي الوقت نفسه كلّ عقل. من هنا، فإذا جرى النقاش بين الإمام المعصوم وشخص آخر فإنّه بسهولة يستطيع المناظرة معه بشكل فلسفيّ واستدلاليّ. فالإمام لم يدرك تلك الحقيقة بطريق استدلاليّ، بل إنّ جميع الحقائق حاضرة لديه بنحو شهوديّ، وإنّما يكفيه فقط الالتفات إليها «إذا شاؤوا أن يعلموا علموا»، ولكن من باطن هذا الشهود يتفجّر الاستدلال، وسبب ذلك هو أنّ شهود حجة الله قد وصل إلى عمق الحقائق الشهودية؛ ولهذا فإنّه يرى جميع الحدود الوسطى أيضاً في قلب ذلك الشهود.

[4]- لا بدّ من التعرّض لهذه النقطة في محلّها.

بيد أنه من الطبيعي أن يكون هناك من يخالف هذه الدعوى. فالبعض يرى أن القضايا المعرفية الدينية هي قضايا إحساسية وتتحدث عن الإحساسات والعواطف، وليست ناظرة إلى الواقع، ذلك أن المجال الديني يختلف عن مجال الفلسفة التي تضع الواقع نصب عينيه، وعلى أساس هذه الرؤية يمكن القول أنه عندما يتحدث الدين عن الله، فهو لا يتحدث عن حقيقة خارجية، بل هو ناظر إلى أثر عاطفي خاص، وبعض الأفكار التي ظهرت في موضوع التجربة الدينية هي من هذا القبيل.

والواقع أن هذه الرؤية، لو نظرنا إليها بنظرة دينية داخلية وبملاحظة الكثير من النصوص الدينية، لوجدنا أنها بعيدة عن الواقع^[1]. وما من شك في أن للقضايا الدينية بُعداً إحساسياً أيضاً، ولكن هذا لا يعني أنها فاقدة للبعد المعرفي، فعندما يتحدث الدين عن المعاد فهو يبين أن هناك مرحلة موجودة واقعاً باسم القيامة: ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَئِيسَ لَوْعَتَهَا كَاذِبَةٌ﴾^[2]، وعندما يرى النبي الأكرم (ص) الله سبحانه وتعالى والعالم العلوي، فهو يرى ما هو موجود واقعاً ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾^[3]، فالنص الديني يطرح الله تعالى والمعاد وغيرها من الحقائق على أنها حقائق وجودية واقعاً.

لقد كررت النصوص الدينية الإسلامية الحديث عن الكثير من الجوانب والدقائق، وكشفت عن الكثير من الأسرار، فلو كان المقصود هو مجرد تحريك الأحاسيس والمشاعر لم يكن من ضرورة لكل هذا الحجم من التوضيحات والدقائق المعرفية. كما أن مفاد بعض القضايا الدينية ليس له أي بُعد إحساسي تجاه المخاطب، ولا يهدف إلى تحريكه. ومثاله ما جاء في النصوص الدينية من أن الله تعالى خلق ملائكة لا علم لهم أصلاً بخلق العالم وخلق آدم. كما أنه بلحاظ نظرة دينية خارجية لا بد من القول أن لا معنى لشيء يحرك إحساساتنا بشدة، ومع ذلك لا تكون له أي حقيقة خارجية، وهذا التحليل يُعدُّ أضعف التفسيرات للمعارف الدينية.

ثمة مسألة أخرى مطروحة أيضاً في مجال العرفان، هي أنه والفلسفة يكونان متحدين في الأفق في ما لو كان كلاهما يخوض في الميدان نفسه، ولكن والتر ستيس وآخرين يرون أن العرفان طور وراء طور العقل (هذا كلام العرفاء)، ويقولون إن فضاء العرفان والوحدة من الأساس، فضاء يشتمل على التناقض؛ ذلك لأن العرفاء يقولون بأن تلك الحقيقة الواحدة، هي واحدة وكثيرة معاً. أمّا فضاء العقل فهو فضاء عدم التناقض، ومبدأ عدم التناقض هو الحاكم فيه، فالفلسفة أمر منطقي، بينما العرفان ليس كذلك؛ ولذا، فمبدأ عدم التناقض ليس هو الحاكم في جميع المجالات، وهذا على وزن التمايز الذي طرحه كانط بين الشيء في ذاته والشيء كما يبدو لنا، ورؤيته في الاختلاف بين

[1]- إن منشأ هذه الأفكار بالأساس هو الغرب، وسببها هو الفضاء الذي تشكل بعد كانط، أي انسداد طريق المعرفة البينية، وقد أراد البعض بهذا الطريق، ومن خلال هذه النظرية، فتح طريق أمام الدين، فالإيمانية الغربية تحذف المعرفة الدينية، وأما في الفكر الإسلامي فلم يكن لهذه النظرية أي وجود.

[2]- سورة الواقعة، الآيات 1-2.

[3]- سورة النجم، الآية 11.

أحكامهما، فقالوا بأنَّ مبدأ عدم التناقض ليس حاكماً في مجال العرفان^[1].

ولكن، بناءً على أصول فلسفة الملائ صدرا، تبدو الرؤية خاطئة من الأساس، فلا يوجد فضاء أو حقل خارج عن مبدأ عدم التناقض، بيد أنه لا بد من الالتفات إلى أنَّ هذا المبدأ موجود في كلِّ فضاء وحقل بحسبه، فإذا قمنا بتسرية أحكام الفضاء المتناهي إلى الفضاء اللامتناهي فسوف نقع في التناقض، والملائ صدرا يعتقد أنَّ المشاهدة تصل إلى الواقع كما هو عليه، وأنَّ العقل السليم لا يمكن أبداً أن يقف في مواجهة ذلك؛ فهو العقل غير المشوب بالوهم، الذي لا تهجم عليه الشبهات، ولا يعتمد على المواد غير اليقينية والضعيفة، وإذا كان الإنسان يملك عقلاً سليماً فيدرك أنَّ العرفان هو ما يقتضيه البرهان، وهذا التعبير مهمُّ، أي أنَّ مدركات العرفاء مطابقة للواقع، وهي متن الواقع.

«ما أشدَّ في السخافة قول من اعتذر من قبلهم [يعني من قبل العرفاء] إنَّ أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل، كما أنَّ أحكام الوهم باطلة عند طور العقل، ولم يعلموا أنَّ مقتضى البرهان الصحيح ممَّا ليس إنكاره في جبلة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة^[2]. نعم ربمَّا يكون بعض المراتب الكمالية ممَّا يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن إدراك العقول؛ ولاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار، لا أنَّ شيئاً من المطالب الحقَّة ممَّا يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم»^[3].

يجدر القول هنا أنَّ هناك معارف لا يتمكَّن العقل الضعيف والمشغول بهذه الدنيا من الوصول إليها بقدمه، ولا بدَّ لهذا العقل - من أجل إدراك مثل هذه المعارف - من الاستعانة إمَّا بالشهود كي يصبح منوراً، وإمَّا أن يستفيد من التوضيحات والاستدلالات الفلسفية ممَّن له عقل منور^[4]. ولا معنى لإنكار العقل السليم الحقائق الماورائية، أي أنَّ تلك الحقائق ليست مستحيلة، ولا وجود للتناقض في تلك العوالم. وبناءً على هذا، فإنَّ رؤية «ستيس» غير صحيحة، ولا بدَّ من القول بأنَّ العقل والعرفان متَّحدان في الأفق من دون أيِّ إشكال.

أفضلية المعرفة الدينية للوجود

ثمة سؤال يُطرح هو: كيف ينظر الفيلسوف المسلم - في عمله الفلسفي - إلى المعارف الدينية؟

[1]- لمطالعة مناقشة هذه النظر أنظر: يد الله يزدان بناء، عقل كريزي عرفان [=فرار العرفان من العقل]، مجلة معرفت فلسفي [المعرفة الفلسفية]، العدد 8، صيف عام 2005.

وقد طرح الفيلسوف يزدان بناء هذا الموضوع وناقشه بشكل واف في كتابه أصول ومباني العرفان النظري، أنظر: ترجمته العربية الصادرة من مركز الحضارة في بيروت، الصفحة 128، مع ما فيها من ملاحظات في الترجمة. [الربيعي].

[2]- هذا العقل عقل لا يستعمل المواد غير اليقينية؛ لأنَّ الاستفادة من مثل هذه المواد تسبب له الأمراض العلمية.

[3]- صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 2، الصفحة 322. ثمَّ ينقل الملائ صدرا بعد ذلك مطلباً من كتاب «المقصد الأسنى» للغزالي يقول فيه بأنَّه لا يوجد شيء في طور الولاية يحكم العقل باستحالته، نعم هناك أشياء لا يصل العقل إليها بقدمه.

[4]- تحدَّثنا عن هذا الأمر في الفصل السابق.

لا شك في أنه يعتقد أن هذه المعارف تُقدّم معرفة أفضل للوجود، وهذه نقطة مهمة جداً؛ لأنه بعدما قام - من خلال مسلكه العقلي - بإثبات وجود معرفة أعلى وأفضل للوجود، أصبحت الأرضية ممهّدة لكثير من المسائل التالية، مثل كيفية استفادة الفلسفة من الدين.

في الواقع، هذا لا يعني أن الفيلسوف المسلم أدرك أن للدين هواجسه المعرفية، وأن المعارف الدينية تتضمن نظرية خاصة تجاه الوجود، لا بل هو يعتبر أن هذه الرؤية في معرفة الوجود أعلى وأفضل، لا بل هي الأعلى والأفضل، وهذه النتيجة حاصل مجموعة مقدمات أدركها وقبلها، وعندما يتقبل قضية شمول الدين لرؤية أعلى في معرفة الوجود، فمن الطبيعي أن يكون له تعاط خاص معها، إذ يرى أن المعرفة الدينية للوجود هي «معرفة مقدّسة للوجود»، أي أنها مبرأة من الخطأ، فالدين من وجهة نظره قد بين جواهر الحقيقة ومتمن الواقع.

لا ريب في أن الفيلسوف المسلم - من خلال الأدلة التي يملكها، أي أدلة إثبات وجود الله، وإثبات النبوة، و... - يدخل إلى دائرة الدين، وأول التفسيرات المطروحة في موضوع النبي أنه معصوم، وأن الشريعة التي يأتي بها شريعة حقّة. وبناءً على هذا، فإن أولى النتائج المترتبة على ذلك هي أن الشريعة حقّة ومطابقة للواقع، ولكنّه قد يتقدّم أكثر من ذلك أحياناً، ويستعين بمسألة تحليل مراتب العقل، وهي: العقل الهولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد^[1]، وجميع المعلومات حاضرة عند العقل المستفاد من دون تجشّم كسب، ويصير هذا العقل مشابهاً للعقل الفعال. كما أن جميع ما هو موجود في العقل الفعّال حقّ، وأن جميع الحقائق إنما تنزّل من هناك، وحجّة الله - سواء كان نبياً أو إماماً - قد وصل إلى مرتبة العقل المستفاد^[2].

ونلفت هنا إلى إن من يصل إلى مرحلة «العقل المستفاد» يكون صاحب نفس قدسية، أي أن عمله يكون مصوناً من أي خلل أو عيب. وقد ظهرت النفس القدسية في مستوى الملك، فهو نفسه أصبح ملكاً، وعقلاً فعّالاً، بل عقلاً كلياً، أي أنه أول عقل في العالم وهو العقل الأول.

لقد قام الملاً صدرا، في هذا البحث، بالاستفادة من مسألة اتّحاد العالم والمعلوم بتعميق التحليلات وإغنائها، فالنفس القدسية قد حقّقت في ذاتها حقيقة العقل الكلي، فمن يتحد مع العقل الكلي، يصبح هو نفسه عقلاً كلياً. والعقل الكلي هو حقيقة الرسول الأكرم (ص)، ومثل هذا الشخص يجمع كلّ حقائق الوجود، وجميع الحقائق تنزّل من عنده؛ ولهذا، فإن كلّ ما يقوله يكون حقاً وصدقاً؛ فعندما ينطق الرسول الأكرم (ص) أو الإمام المعصوم (ع) فكأن العقل الكلي قد نطق، والعقل الكلي بنظر الفيلسوف المسلم مخزن جميع المعقولات، وجميع الحقائق موجودة عنده

[1]- وردت في النصّ الفارسي بهذا الشكل: «بالمستفاد»، هنا وفي جميع الموارد التالية، وهو خطأ واضح، والصحيح ما ذكرناه. [المرتجم].
[2]- يقول الفلاسفة إن التفاوت بين «العقل بالفعل» و«العقل المستفاد» يكمن في أن «العقل بالفعل» يمكن أن تكون لديه جميع المعلومات، ولكنّها ليست كلّها حاضرة عنده، وأمّا «العقل المستفاد» فجميع المعقولات تكون حاضرة لديه، وليس هناك أي مانع داخلي أو خارجي يمنعه من إدراكها.

بشكلها الواقعي، بل إن جميع الأشياء تصدر منه، والذي يملك مثل هذه الرؤية في النبوة والإمامة، يرى أن جميع كلمات النبي والإمام حقٌّ محضٌ ومطابقة لمتن الواقع.

لهذا التحليل أن يرتقي أكثر، فالقرآن تنزل العلم الربوبي، وعندما يتصل الإنسان الكامل بهذا العلم تتحقق فيه حقيقة القرآن، وعليه، ستكون جميع حقائقه قد تحققت في حقيقة النبي الأكرم (ص)، ومن هنا يكون للرسول والإمام مرتبة أعلى من العقل الأول؛ ولذلك نقول بأن الفيلسوف المسلم ينظر إلى الشريعة على أنها تقدم معرفة مقدسة للوجود. كما أنه ملتفت أيضاً إلى أن الدين يستخدم اللسان العرفي العام، ولا حاجة له لأن يلجأ إلى لسان دقيق فني آخر، فقد تمّ تبيين جميع الحقائق بهذا اللسان؛ ولهذا يسعى للوصول إلى منهج للانتقال منه إلى اللسان الفني والوصول إلى الحقائق التي وردت في الدين.

لا شك في أن فهم هذه النقاط يمثل فهم أرسية وخلفية عمل الفيلسوف المسلم، وعندما نراه لا يتمكن من تقبل وقوع التهافت بين مسألة فلسفية لديه مع مسألة دينية؛ فإنما يرجع ذلك إلى قناعاته بأن القضية الدينية تحكي عن جوهر الحقيقة ومتن الواقع؛ ولهذا فإن الدين بالنسبة إليه هو خارطة طريق، وميزان، ومحرك. ولكن المهم هنا إحساسه بأنه يواجه قضايا تكشف الواقع، بحيث لا خطأ فيها أصلاً، وأن عليه دائماً موازنة عمله بها، وعليه الاستفادة منها في مختلف المجالات المرتبطة بها. ومن وجهة نظره أن الحكمة الحقيقية (الحكمة الحقة، أي الحكمة المطابقة للواقع، والتي لا يتطرق إليها الخطأ أبداً)، موجودة عند النبي، ومثل هذه الحكمة هي عين المعرفة المقدسة للوجود.

«إلقاء الوحي: وهو أن النفس^[1] إذا كانت مقدسة عن دنس الطبيعة ودن المعاصي، مطهرة عن الرذائل الخلقية، مقبلة بوجهها إلى بارئها، ومشيتها متوكلّة عليه، معتمدة على إفاضته، فالله تعالى ينظر إليها بحسن عنايته ويقبل عليها قبلاً كلياً، ويتخذ منها لوحاً ومن العقل الكليّ قلماً^[2]، وينقش من لدنه فيها جميع العلوم كما قال ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾ [الكهف، 65]، ويصير العقل الكليّ كالمعلم والنفس القدسي كالمتعلم^[3]، فيحصل جميع العلوم له، ويتصور الحقائق من غير تعلم، كما في قوله مخاطباً نبيه ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى، 52]، وقوله ﴿وَعَلَّمَكُمَا مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ [النساء، 113]، وهذا النحو من العلم أشرف من جميع علوم الخلائق؛ لأن حصوله عن الله بلا واسطة^[4].

إن وجود مثل هذه الرؤية تدفع الفيلسوف المسلم إلى الاعتقاد بأن المعرفة الدينية والوحيانية للوجود، هي المعرفة المقدسة للوجود، وهي معرفة أعلى للوجود، بل هي أعلى معرفة للوجود،

[1]- المراد منها النفس الطاهرة للنبي.

[2]- يجعل نفس النبي لوحاً، والعقل الأول أو العقل الكليّ قلماً.

[3]- سيّضح أن هذين الاثنين يصحان متحدين.

[4]- صدر الدين محمد الشيرازي، مفاتيح الغيب، الصفحة 145؛ أنظر أيضاً: المصدر السابق، الصفحتان 33-34، الصفحة 456، الصفحة 470، الصفحة 522.

فأشرف العلوم هو العلم المأخوذ من الوحي، وعليه فهي الحكمة الحقيقية والحقة.

ولا شك في أنَّ العارف أيضًا يصل من خلال الكشف إلى الحكمة الحقَّة، ولكن جوهرها الحكمة التي وصل إليها النبيُّ من طريق الوحي.

في هذا السياق، يفرِّق الملاً صدرا بين الحكمة التي يصل إليها النبيُّ والحكمة التي يصل إليها العارف. فالنبيُّ يجد العلوم بنحو عالٍ، أي أنَّه يشاهد الملك، وأمَّا الوليُّ فيجد ذلك من دون مشاهدة الملك، بينما يستطيع الفيلسوف الوصول إلى الواقع من طريق الاستدلال. هكذا فكلُّ نبيٍّ وليٍّ، ولكن ليس كلُّ وليٍّ نبيًّا. وكلُّ وليٍّ حكيم، وليس كلُّ حكيم وليًّا. وبناءً على هذا، فالنبيُّ هو أول الحكماء، ثم يأتي العارف صاحب الكفِّ من بعده، ويقع الفيلسوف في المرتبة الأخيرة. والنبيُّ والعارف حكيمان من حيث المعرفة وكشف الواقع، لا من حيث الطريق العقلي، أي أنَّهما لم يصلا إلى الواقع بالفكر والاستدلال. وطبقاً لهذه الرؤية، فكلتا الحكمتين النبويَّة والولويَّة حكمة حقَّة، وقد اتَّضحت مرتبة كلٍّ منهما بالقياس إلى الأخرى.

لقد بين صدر المتألَّهين في مفاتيح الغيب طرق الوصول إلى المعرفة، فالمعرفة التي لا تحصل من خلال الاستدلال على نحوين: النحو الأول منها، هي التي لا يدري صاحب المعرفة فيها من أين حصلت له المعرفة وكيف حصلت، فهو لا يرى الملك الذي ألقى إليه المعرفة، والنحو الثاني منها هي التي يعرف صاحب المعرفة فيها من أين أخذ معرفته، ويشاهد الملك الذي ألقى المعرفة في قلبه، ويسمَّى الأول إلهاماً والثاني وحياً.

«الأول يسمَّى إلهاماً ونفثاً في الروح، والثاني يُسمَّى وحياً ويختصُّ به الأنبياء سلام الله عليهم، والأول يختصُّ به الأولياء، والذي قبله هو المكتسب بطريق الاستدلال يختصُّ به الحكماء، فكلُّ نبيٍّ وليٍّ من دون العكس، وكلُّ وليٍّ حكيمٌ من حيث المعرفة لا من حيث الطريق من دون العكس»^[1].

بهذا يتبيَّن أنَّ النبيَّ حكيمٌ ووليٌّ وفيلسوفٌ، ولكن الحكمة لها مراتب، ومرتبته العليا مختصة بالنبيِّ. فإذا وصل الفيلسوف، من خلال جهده العقلي، إلى نتيجة مخالفة للمعطيات الدينيَّة، فماذا يفعل؟ ونقول بأنَّه عندما تكون المعلومة الدينيَّة تُخبر عن متن الواقع، فإنَّ مخالفة المعلومة الفلسفيَّة لها يكون مساوياً للمخالفة مع متن الواقع. ومن الواضح أنَّ النتيجة الفلسفيَّة المخالفة للواقع لا قيمة لها. بناءً على هذا، ستكون المعرفة المقدَّسة للوجود معياراً وميزاناً للفلاسفة لا من باب التعبد والتقليد، بل باعتبار أنَّ الفيلسوف يرى الدين حاكياً عن متن الواقع، والفيلسوف لا يرفع يده أبداً عن السعي لبلوغ الواقع. ومخالفة النتيجة الفلسفيَّة للنصِّ الدينيِّ تعني أنَّ المعلومة الفلسفيَّة لا تحكي الواقع، وأنَّ الجهد العقليَّ للفيلسوف لم يوصله إلى الواقع. والفيلسوف يصل إلى هذا النوع من التفكير طبقاً لاستدلالاته العقليَّة؛ لذا، فليس الكلام عن مجرد التعبد بالنصِّ الدينيِّ، بل إنَّ القضايا

[1]- المصدر السابق، الصفحة 493، أنظر أيضاً: الأسفار، الجزء 7، الصفحة 326.

الدينيَّة تُخبر عن الواقع، وكأنَّ متن الواقع قد نطق بلسانه وأخبر هو بنفسه.

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ وجود مثل هذه النظرة للنصِّ الدينيِّ تجعل المعارف الدينيَّة ومعرفة الوجود المطروحة في الدين موضع اهتمام شديد بالنسبة إلى الفيلسوف؛ ولهذا السبب يتبرَّأ من الفلسفة التي لا تنسجم قواعدها مع الدين، ولا يعتبرها حكمة أساساً. وهذه النظرة لا تختصُّ بالملأ صدرها، فسائر الفلاسفة المسلمين يرون الشيء ذاته. لاحظوا بعض عباراته:

«من لم يكن دينه دين الأنبياء فليس من الحكمة في شيء»^[1].

«فلنذكر أدلَّة سمعيَّة لهذا المطلب^[2] حتى يعلم أنَّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميَّات، وحاشى الشريعة الحقَّة الإلهيَّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة لمعارف اليقينيَّة الضروريَّة، وتبَّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»^[3].

وفي العبارة التالية يبيِّن الملأ صدرها أنَّ منزلة علوم الأنبياء أعلى من منزلة علوم الحكماء، فيضع المعرفة الدينيَّة المقدَّسة للوجود في مكانة أرفع من المعرفة الفلسفيَّة للوجود:

«ثمَّ الأقرب فالأقرب من العقول والنفوس الكليَّة بعد العقل الأول والنفوس الأولى^[4]، الظاهرة في صورة الأنبياء والمرسلين سابقاً/ وصور الأولياء والأئمة المعصومين لاحقاً(ع). ثمَّ الحكماء والعلماء الذين منازلهم من دون منازل الأنبياء والأولياء^[5]، إذ اقتبسوا أنوار علومهم من مشكاة النبوة والولاية، وإلَّا فليسوا من الحكماء والعلماء في شيء إلَّا بالمجاز»^[6].

فالحكيم الذي لم يأخذ علمه من مشكاة النبوة والولاية لا يُعدُّ حكيمًا من وجهة نظره لأنَّ الحكمة تعني العلم الحقيقيَّ والمطابق للواقع.

وقد استخدم في موضع آخر تعبيراً جميلاً للغاية حيث قال: لا فرق بين العقل والشرع، فالشرع عقل ظاهر، والعقل شرع باطن^[7].

وفي المقطع التالي من كلامه بيَّن مراتب الحكمة، وأفضليَّة الحكمة المقدَّسة حيث قال: «منزلة الأنبياء من أمهم منزلة ضوء الشمس من الأرض، ومنزلة علمهم وعلم وارثهم ونائبهم من علم الأمم منزلة ضوء الشمس ونور القمر من ضوء نواحي الأرض، كما قال: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ كَلَامَهُ﴾»

[1]- مفاتيح الغيب، الصفحتان 412-413.

[2]- أي تجرَّد النفس.

[3]- الأسفار، الجزء 8، الصفحة 303.

[4]- يعتقد صدرًا أنَّ العقل الأول هو الحقيقة المحمَّديَّة(ص)، وأنَّ النفس الأولى أو النفس الكليَّة هي الحقيقة العلويَّة(ع).

[5]- ما يقصده من أنَّ منزلة الحكماء، أدنى من منزلة الأنبياء والأئمة، إنَّما هو بلحاظ الوصول إلى المعرفة الحقيقيَّة، كما يلوح من تنمَّة كلامه.

[6]- صدر الدين محمد الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، الجزء 4، الصفحتان 128-129.

[7]- المصدر السابق، الجزء 7، الصفحة 124.

ضِيَاءَ وَالْقَمَرَ نُورًا» [يونس، 5]، وكم أن وجه الأرض لا يستضيء إلا بنور الشمس والقمر والنجوم، ونور الشمس هو المفيض على القمر والنجوم وغيرها، فكذلك منزلة علوم الخلاق لا تحصل ولا تركى نفوسهم إلا بواسطة نبوة الأنبياء»^[1].

أفضلية المعرفة العرفانية للوجود

لا ريب في أن أول ما يدعو الفيلسوف المسلم إلى أن يرى أفضلية معرفة الوجود (الأنطولوجيا) الشهودية على المعرفة العقلية والفلسفية للوجود، هو كون الشهود أعلى من العقل^[2]. وفي هذا المجال يعتقد الملاً صدرا أن الحقائق الأصلية الخارجية هي الوجودات نفسها، وأن الطريق إلى معرفة الوجود عينه ينحصر بطريق واحد هو الكشف والشهود. فالمعرفة العقلية معرفة من طريق الآثار، ولا تتعلق بذات الشيء، وبالتالي فمن الطبيعي أنها ستكون ضعيفة «فالعلم بها [يعني بالوجودات] إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها، فلا تُعرف بها إلا معرفة ضعيفة»^[3].

كما ذكر في موضع آخر: أن معرفة المثل - وهي حقائق عقلية وحقيقة جميع ما دونها من الأشياء - تكمن بنحوين: المعرفة عن قرب، وهي المعرفة الشهودية، والمعرفة عن بُعد، وهي المعرفة العقلية، وتكون حينئذ كالرؤية وسط الغبار^[4].

وثمة كلام آخر له مهم جداً؛ إذ يقول - طبقاً للقاعدة الفلسفية «ذوات الأسباب لا تُعرف إلا بأسبابها» - إن العلم بالمُسبب إذا حصل من طريق السبب، فإنه يكون علماً أقوى^[5]. والوصول إلى الأسباب ينحصر بالكشف والشهود، وبناءً على هذا، يكون الشهود والكشف أعلى من العقل في إفادة اليقين، وبالتالي تكون الحكمة الحاصلة من طريق الكشف والشهود أعلى من الحكمة العقلية، وتكون المعرفة الشهودية للوجود حكمة حقّة.

وعلى هذا الأساس، فإذا كان الفيلسوف يعتبر الحكمة الشهودية أعلى، فهذا لا يرجع إلى اعتقاده بأن العرفاء أعلى وأقوى، وإنما إلى أنه يرى أفضلية طريق الكشف والشهود للوصول إلى الواقع وفقاً لما أوصلته إليه رؤيته واستدلالة الفلسفي. وعليه، فإن الفيلسوف، وبناءً منه على التزامه بالواقع وهواجسه تجاه إدراك الواقع، قد وصل إلى مثل هذه القناعة، إذ يرى أن للبعض عيوناً حادة أكثر من غيرهم في مشاهدة الواقع، وطريقهم موصل بنحو أفضل؛ ولهذا فهو يهتم بطريقهم ونتائجهم.

بعبارة أخرى: إن فلسفة الفيلسوف هي التي تدفعه إلى الاهتمام بالمعرفة العرفانية للوجود

[1]- أسرار الآيات، الصفحة 155.

[2]- تحدثنا حول هذا الموضوع في الفصلين الثالث والسادس.

[3]- الأسفار، الجزء 1، الصفحة 53.

[4]- أنظر: المصدر السابق، الصفحة 289.

[5]- وستنقل لاحقاً عبارة الملاً صدرا.

(وكذلك الدينيّة، كما مرّ بيانه)، لا أنّه يفعل ذلك من باب التقليد. فمن وجهة نظر بعض الفلاسفة أمثال شيخ الإشراق والملاّ صدرا، هناك أسرار غامضة موجودة في العالم الماورائيّ لا قدرة للعقل العاديّ على الوصول إليها^[1]، ولكنّ العرفاء يصلون إلى تلك الحقائق من خلال الكشف والشهود، وعلى هذا، فإنّ نتائج مشاهداتهم تكون حكمة أعلى، ويجب الاهتمام بها.

بعد شرح مطوّل، يستنتج الملاّ صدرا أنّ مسلك العرفاء في إفادة اليقين - أي المعرفة الحقيقيّة الضروريّة والمطابقة للواقع - أعلى ومُقدّم على مسلك الفلاسفة؛ ولهذا فإنّ الفيلسوف المسلم يشعر بنوع من الخضوع أمام المعارف العرفانيّة والعرفاء العظام، والنصّ التالي يتمنّع بأهميّة وحساسيّة بالغتين؛ لأنّه يبيّن جلبة عملته ومحتواه الداخلي، فقد عمد في المجلّد الثاني من الأسفار إلى إثبات الوحدة الشخصيّة وبعض المعارف العرفانيّة الأخرى، ومن الممكن أن يُواجه بالقول أنّ أقوال العرفاء ومشاهداتهم ليست أكثر من مجرد تخمينات وترهّات، وليس لها نصيب من الواقعيّة. فيقوم هو بتخطئة هذا الوهم بشدّة، ويقول إنّ روح الحكمة تكمن في عمل العرفاء، ومسلكهم في إفادة اليقين موصل أكثر من مسلك الفيلسوف، فهم أيضاً يبنّون متن الواقع كما هو عليه، بل وبنحو أفضل من الفلاسفة.

«إيّاك أن تظنّ بفطانتك البتراء أنّ مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء^[2] واصطلاحهم وكلماتهم المرموزة^[3] خالية عن البرهان، من قبيل المجازفات التخمينيّة أو التخيّلات الشعريّة، حاشاهم عن ذلك، وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانيّة والمقدمات الحقّة الحكميّة ناشئ من قصور الناظرين وقلة شعورهم بها، وضعف إحاطتهم بتلك القوانين، وإلّا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين، بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب؛ إذ السبب برهان على ذي السبب^[4]، وقد تقرّر عندهم أنّ علم اليقين بذوات الأسباب لا يحصل إلّا من جهة العلم بأسبابها، فإذا كان هكذا فكيف يسوّغ كون مقتضى البرهان مخالفاً لموجب المشاهدة، وما وقع في كلام بعض منهم «إنّ تكذّبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة»، معناه إنّ تكذّبهم بما سمّيت برهاناً. وإلّا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفية. فهذه المباحث السابقة وإن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية، لكنّها في الحقيقة روحها الظاهرة من أنوار النبوة ومشكاة الولاية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها^[5]؛ ولذلك لا نتحاشى من إظهارها، وإن كان المتفلسفون ومقلّدوهم يأبون عن أمثالها^[6].

[1]- ذكرنا في الفصلين الثالث والسادس بعض الأمور في هذا المجال.

[2]- يقصد الملاّ صدرا بهؤلاء ابن عربي وتلامذة مدرسته.

[3]- أي أنّ كلمات العرفاء رموز وإشارات، وليس من السهولة الوصول إلى أعماقها وحقائقها.

[4]- يشرح الملاّ صدرا هنا تحليله الفلسفيّ في تقدّم طريق الشهود، وقد أشرنا إلى ذلك قبل قليل.

[5]- يشير إلى أنّ العرفاء قد طرحوا نظريّة في الوجود.

[6]- صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 2، الصفحة 315.

وكذلك نلاحظ صدر المتألهين في النصّ التالي يطرح علم العرفاء على أنّه في مرتبة أعلى، «فجميع المنتسبين إلى العلوم التي هي دون علوم الأولياء والعرفاء ناقصون في كمالاتهم العلميّة»^[1]. كما أنّ كلامه عن العرفاء في النصّ التالي أيضاً لافت للنظر، ويدلّ على نوع نظرتهم لعرفاء العصور الإسلاميّة المختلفة:

«وعند طائفة أخرى هم أعلى مرتبة وأدقّ مسلكاً وأمتن دليلاً^[2] وأجلّ ذوقاً وأوثق برهاناً وأرفع نظراً، وهم الحكماء الإيمانيّون والأفاضل الربانيّون كأبي يزيد البسطامي وسهل التستري والجنيد البغدادي ومحيي الدين الأعرابي وتابعيهم، إنّ أسماء الله تعالى بعينها مبادئ الفصول الذاتيّة للحقائق الإمكانية...»^[3].

وعلى أساس من هذا التحليل والاستدلال الفلسفيّ يبرز اهتمامه الخاصّ بالعرفاء ونتائج مكاشفاتهم؛ ولهذا فقد استفاد بنحو جيّد وواسع من العرفان النظريّ. بل إنّ الصدراتيين جميعاً هكذا يعتقدون فيطالعون العرفان النظريّ، ويستفيدون منه في الفلسفة.

إلى هذا، يعتقد الملاً صدراً أنّه لم يتمكّن أحد غير العرفاء والحكماء الرّاسخين^[4] من الإطّلاع على علوم الآخرة:

«علوم الآخرة ممّا يختصّ بدركه عرفاء هذه الملة وحكماؤها الرّاسخون، وليس لغيرهم من المتكلّمين والفقهائ إلّا سماع الألفاظ والتصرّف في مفهوماتها، وجمهور الحكماء بعلومهم الفلسفيّة عن إدراك أحوال المعاد معزولون حتى أنّ رئيسهم أبا علي اعترف بالعجز والقصور عن فهم المعاد الجسمانيّ، وكذلك المجتهدون في مسائل الاعتقاد^[5] منخرطون في سلك التقليد مع سائر العباد»^[6].

كذلك يعتقد في مبحث «سرّ القدر» أنّ الصحيح فيه هو ما ذكره العرفاء فحسب، ولا يذكر إلّا كلماتهم فحسب، وقد قدّم هو أيضاً تحليلاً لهذا المبحث، فكلمات العرفاء نشأت من معدن الحكمة ومشكاة النبوة ومنبع القرب والولاية؛ ولهذا فهي الكلام الأخير وأفضل الكلام، فيقول في هذا الباب:

«إنّما تتبعنا هؤلاء العرفاء واكتفينا بإيرادها في هذا الفصل؛ لأنّها صدرت عن معدن الحكمة

[1]- تفسير القرآن الكريم، الجزء 4، الصفحة 327.

[2]- أي أنّ العرفاء لديهم دليل وبرهان شهوديّ، لا برهاناً حصوليّاً؛ ولذا فإنّ برهانهم أقوى وأمتن.

[3]- المصدر السابق، الجزء 6، الصفحة 126.

[4]- والملاً صدراً نفسه من جملة الحكماء الرّاسخين.

[5]- يريد بهم المتكلّمين.

[6]- المصدر السابق، الجزء 7، الصفحة 10.

ومشكاة النبوة ومنع القرب والولاية وهي أجود ما قيل في باب مسألة الخير والشر^[1]. وهذه النظرة ملحوظة بوفرة في آثاره.

النتيجة المستخلصة من هذه الأبحاث أن نوع النظرة الفلسفية لصدر المتألهين، وكذلك سائر الفلاسفة المسلمين، هي التي ساقتهم إلى الاعتقاد بأن المعرفة الدينية والمعرفة العرفانية للوجود أعلى من المعرفة العقلية للوجود. كما أنهم يعتقدون بأن المعرفة الدينية المقدسة للوجود تقع في أعلى المراتب، ومن ثمّ تليها المعرفة العرفانية الشهودية للوجود، وفي المرتبة الأخيرة تقع المعرفة العقلية الفلسفية للوجود. كما أن اعتبار المعرفة الدينية للوجود أعلى من غيرها من نظريات الوجود أمر واضح؛ لأنها بعيدة عن أي خطأ، ولم تؤدّ الجهات البشرية إلى بروز خطأ فيها.

لقد اتضح أن هناك سببين من الممكن أن يؤديا إلى وقوع الخطأ عند العرفاء: أحدهما ضعف الكشف والشهود، وثانيهما تدخل عنصر الحكاية والتأويل الفكري. وأمّا الشريعة فلا طريق لهذه الأمور فيها مطلقاً. والعرفاء أنفسهم أيضاً يعتقدون بذلك، ويرون أن الشريعة هي الميزان الأتم، وقيسون مكاشفاتهم بها. فهم يعتبرون أنها هي الكشف الأعلى والأتم. والفلاسفة المسلمون يرون مثل ذلك، ويعتبرون أن الشريعة هي المعرفة المقدسة للوجود؛ ولهذا يضعونها في الصدارة، فهم يرون أن كلماتها هي عين العلم الإلهي الذي تنزل بهذه الصورة وظهر بهذا الشكل، كما يعتقدون في القرآن مثل ذلك، وكأنّ العقل الكلي - أي المصدر الأصلي للحقائق - قد نطق لسانه وتحدث بهذه المعارف؛ ولذا، فبلحاظ المطابقة للواقع والحقائبة يعدّ هو الأصل وهو المقدم أمام الجميع، كما أن الشهود أعلى من العقل؛ لأنّه يصل إلى عمق الأشياء، لا من طريق الآثار.

بناءً على هذا، فإنّ الفيلسوف المسلم - الذي يهّمه الوصول إلى الواقع - يضع الدين والعرفان في مكانة أعلى من الفلسفة، اعتماداً منه على تحليله الفلسفي ومن منطلق اهتمامه ذاك.

وتبغى الإشارة إلى أن المتكلّم قد لا تكون لديه هواجس الوصول إلى الواقع أحياناً، رغم خضوعه الشديد أمام الشريعة، فأحياناً يؤدي الأسلوب الخاطيء الذي يتبعه إلى أن لا تكون لديه تلك النظرة تجاه النصّ الديني، فإذا كان الهدف هو إثبات النصّ الديني للإقناع فحسب [من دون كشف الواقع]، ففائدته حينئذٍ لن تبقى محصورة - بالضرورة - بجهة حكايته عن متن الواقع، فالمتكلّمون يستفيدون منه أحياناً استفادة إقناعية فقط؛ ولهذا السبب لا يستطيع علم الكلام الدخول إلى مجال الكشف عن الواقع، إلّا حين يُقيّد نفسه بالبرهان، ويغدو فلسفياً، وسوف يكون هو الفلسفة ذاتها. بيد أن هذا العلم غالباً ما يدور حول محور الإقناع، بينما تدور الفلسفة حول محور الكشف عن الواقع؛ ولذا فهي تدور مدار البرهان، وهذه الغاية هي التي تدفعها إلى الاهتمام بالدين والاستفادة منه.

[1]- مفاتيح الغيب، الصفحتان 209-210؛ أنظر أيضاً: المصدر السابق، الصفحة 41.

وجود عيوب في عمل العقل

رغم أنَّ الطريق العقليَّ موصلٌ إلى الواقع، لكنَّه يعاني من نواقص أيضًا؛ ولهذا يكون من الضروريَّ الاستعانة بالدين والعرفان في مسير معرفة الحقائق. وأهمُّ تلك النواقص هي التالية:

ألف: إنَّ أغلب الأمور الماورائية التي تخوض فيها الفلسفة عادة غامضة ومعقَّدة^[1]. ومع أنَّ المنهج الإشراقيَّ ومكاشفات الفيلسوف نفسه مفيدة ومؤثِّرة جدًّا في هذا المجال، بيد أنَّها لا تكفي دائمًا، فقد لا يحصل للفيلسوف صاحب الشهود المكاشفة ببعض الحقائق.

باء: محدودية العقل البشريِّ، فقد يلتفت الفيلسوف أحيانًا إلى بعض لوازم فكرة ما، ولكن قد لا يصل بمعرفته إلى اللوازم الأبعد، والحال أنَّ لوازم كلِّ شيء تمتدُّ إلى ما لا نهاية، فالعقل الكليُّ يستطيع العلم بجميع لوازم الفكرة المعينة، وأمَّا العقل البشريُّ المحدود فليس له تلك القدرة. وطبعًا كلِّما قام الفيلسوف بجهد فلسفيٍّ أكبر، وأصبح أقوى من ذي قبل، استطاع إدراك لوازم أكثر.

ويجدر القول أنَّ هذا العقل لا يستطيع العلم بمدى انجسام الأفكار المتعدِّدة في لوازمها البعيدة وعدم ذلك؛ فالطاقة البريَّة ضعيفة^[2]. وهذه المسألة نفسها تسبب نقصًا في عمل الفيلسوف، فنحن لا ندري عادة إلى أيِّ مدى تنسجم القضايا التي قبلناها في ما بينها، وأين يوجد الخلل ليتمَّ رفعه. وثمة نقص آخر هو احتمال الخطأ في الفكر البشريِّ. طبعًا لا شكَّ في أنَّ البرهان معصوم وحجَّيته ذاتية، ولكن المبرهن قد لا يطبق أحيانًا القواعد بصورة دقيقة.

جيم: واقعية أنَّ الفكر البشريَّ يصل إلى مجموعة من الحقائق بصورة تدريجيَّة، فنحن نملك معلومات وافرة عن بعض المسائل التي جرى البحث حولها على مدى قرون متمادية، ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى المسائل التي لم يتمَّ البحث فيها إلى الآن، أو التي ما يزال البحث فيها يخطو خطواته الأولى^[3]، فالعقل لم يهيئ بعد المقدمات اللازمة لمثل هذه المسائل كي يتمكنَّ من التقدُّم فيها بنحو جيّد.

أمَّا نتيجة الالتفات إلى المحدودية المذكورة فتكمن في أنَّه من جهة يُدرك العقل بنفسه محدودية قدرته، ومن جهة أخرى يرى وصول «المعرفة المقدَّسة للوجود» إلى متن الواقع، وأنَّه لا خطأ فيها أبدًا. كما يرى أنَّ المعرفة العرفانية الأعلى للوجود قد شَفَّت وأضاءت مجالات لم يجد العقل إلى الآن طريقه إليها؛ ولهذا يُدرك أنَّ عليه الاستفادة من أنواع المعرفة الأعلى للوجود، ولذلك كلُّه يستعين الفيلسوف بهذه المجالات ليتسنى له فهم المسائل بنحو أفضل، ويقوم بتحليلها، حتى يصل إلى يقين أعلى بشأنها، فيتقدَّم أكثر إلى الأمام. وعلى هذا، فالاستفادة من الدين والعرفان في

[1]- تحدثنا في الفصل السابق حول هذا الأمر.

[2]- أحد معايير قدرة الفيلسوف، التفاته إلى لوازم أكثر لأفكاره وآرائه.

[3]- الملاك الآخر لقياس قدرة الفيلسوف هو بحثه في مسائل بكر وجديدة، وتمكُّنه من بسط البحث وطرح جوانب أخرى.

المجال الفلسفي أمرٌ ضروريٌّ، ولا بدَّ للفلسفة من الاستفادة من هذه الأنواع من المعرفة للوجود ووضعها ميزاناً لنفسها.

طريقة إسفادة الفيلسوف المسلم من الدين والعرفان في الفلسفة^[1]

تُعَدُّ إفادة الفيلسوف من النصِّ الديني أمراً لا مفرَّ منه؛ لأنَّ ذلك مقتضى مبانيه الفلسفيَّة، كما أنَّه - وبلحاظ طبيعة عمله الفلسفيَّة - ملزم بالاستفادة من العمليَّات العقليَّة واتباع المنهج العقليِّ. وبناءً على هذا، وكما مرَّ معنا، فإنَّ استفادته من النصِّ الدينيِّ ليست بمعنى أنَّه يضع المعلومة الدينيَّة مقدَّمة في برهانه. وبعبارة أخرى، إنَّه لا يستخدمها في فلسفته بنحو مباشر. فعلى الفيلسوف طيُّ المسير العقليِّ العامِّ في علمه، ولا بدَّ له من الإفادة من العمليَّات العقليَّة، وجعل قواعد المعرفة العقليَّة والبرهانيَّة أساساً لعمله، والتحرُّك بطريقة برهانيَّة. ومن هنا، فإنَّ إفادته من الدين والعرفان ليست بنحو المنهج الخاصِّ.

ونُطلق على نوع إفادة الفيلسوف من الدين والعرفان «المنهج العامِّ». وبعبارة أخرى: لا ينبغي للفيلسوف اعتبار النصِّ الدينيِّ أو العرفانيِّ نصّاً فلسفياً^[2]. فالاختبارات الدينيَّة غير المرفقة بالاستدلال لا يمكن إدخالها في الفلسفة، ووضعها في مقدِّمات الاستدلال الفلسفيِّ، إلَّا إذا تمَّ إثباتها أولاً بنحو فلسفيٍّ، فيجب على الفيلسوف ابتداءً جعل المعلومة الدينيَّة معلومة فلسفيَّة، وذلك من خلال منهجه الخاصِّ؛ لأنَّه لو كان من الجائز الاستفادة من المعلومة الدينيَّة استفادة مباشرة في الفلسفة، لما كان المنهج الخاصُّ الفلسفيُّ منهجاً عقليّاً، ولكانت الاستفادة المباشرة من النصِّ الدينيِّ جزءاً من المنهج الخاصِّ. فالفيلسوف لا يضع المعلومة الدينيَّة - من حيث إنَّها دينيَّة - مقدَّمة في استدلاله، وإنما يستفيد منها بنحوٍ آخر نُطلق عليه عنوان «المنهج العامِّ».

ويُعَدُّ اهتمام الفيلسوف المسلم بالدين والعرفان، واستفادته من هذه المصادر في فلسفته، منهجاً له، ولكن لا إنَّه منهجٌ خاصٌّ يمنح فلسفته قوامها، وإنَّما هو منهجٌ عامٌّ، أي ليس منهجاً منحصراً بالفلسفة، ولا يعمل على تأمين خصوصيَّتها^[3].

ويصرُّ صدر المتألَّهين على لزوم الاستفادة من النصِّ الدينيِّ، وضرورة الاقتباس من نور الدين، ولكنَّه في الوقت ذاته يقول بأنَّ هذه الاستفادة لا ينبغي أن تكون عن تقليد، ولا يمكن وضع المعلومة

[1]- يتمنَّع هذا البحث بأهميَّة بالغة، ومنه يمكن استخراج المنهج العامِّ بسهولة.

[2]- وقد أشرنا سابقاً إلى أنَّ الاستدلال نفسه قد يكون وارداً داخل النصِّ الدينيِّ، ولا مانع من الاستفادة منه حيثنَّذ في الفلسفة. وإذا أحصينا الاستدلالات الموجودة في النصوص الدينيَّة فسنلاحظ أنَّها ليست بالقليلة، وبحسب كلام سماحة آية الله عابدي شاهرودي فإنَّه يمكن القول بأنَّ الفلسفة موجودة أيضاً في النصِّ الدينيِّ، وقد أطلق عليها اسم «الفلسفة الإسلاميَّة الأخصِّ»، ولكن إخبارات النصِّ الدينيِّ حول المعارف كثيرة، ولا تنحصر ببيان الاستدلال. وللمثال، فأحياناً يتحدَّث حجة الله مع شخص عن أرواح الأعظم على أنَّه خلق أعظم من جبرائيل (ع)، ولا تكون هناك من حاجة لإقامة الدليل؛ إذ يكفي الوحي والإمامة هذا المقدار للجميع، سواء العوامُّ أم الخواصُّ، وبحسبنا الآن حول كلِّ إخبارات معارف النصِّ الدينيِّ، وليس فقط تلك التي لها بُعدٌ خاصٌّ فلسفيٌّ، أي مرفقة بالاستدلال.

[3]- أوردنا في الفصل السابق بعض التوضيحات حول «المنهج الخاصِّ» و«المنهج العامِّ».

الدينيّة مباشرة في مقدّمة الاستدلال الفلسفيّ. وكذا الأمر أيضًا بالنسبة إلى الإستفادة من العرفان. فلنلاحظ أولاً بعض عباراته حول ضرورة الاقتباس من النصّ الدينيّ: «هذه قوالب مقتبسة من مشكاة النبوة والولاية مستخرجة من ينابيع الكتاب والسنة من غير أن تُكتسب من مناولة الباحثين أو مزاولة صحبة المعلمين»^[1].

وهكذا يؤكّد على فهم المعارف الفلسفيّة من الآيات والروايات. كما أنّه يصرّح في الكثير من الموارد التي بين فيها رأيه النهائيّ أنّه قد فهم ذلك من التدبّر في الآيات والروايات. كما يرى أنّ البحوث المرتبطة بالمعاد مهمّة جدّاً، وأنّ مجموع ما وصل إليه الفلاسفة السابقون حول المعاد لا يعدّ شيئاً ولا قيمة له، قياساً بما يستحقّه البحث وما يجب أن يكون له. والواقع أنّ النصوص الدينيّة قد تحدّثت بالتفصيل عن المعاد وموضوعات من قبيل الصراط والحشر والنشر والبرزخ والجنة وجنّهم و...، فهي هو الشيخ الرئيس يطرح أصل وجود المعاد، ولكنّه يستدلّ على المعاد الروحانيّ فقط، وأمّا المعاد الجسمانيّ فإنّه يبيّنه فقط من دون أن يأتي بدليل عليه. وأمّا شيخ الإشراق فلم يتقدّم في ذلك إلّا قليلاً، بينما نجد أنّ بحث المعاد يأخذ مساحة واسعة جدّاً عند صدر المتألّهين، فلا مقايضة بين ما قدّمه السابقون في هذا المجال وما قدّمه هو في المسألة نفسها؛ فقد خصّص مجلداً كاملاً من الأسفار لهذا البثّ، وجميع بحوث المعاد الموجودة في النصوص الدينيّة، فالملاً صدرا يقول بأنّ الفلاسفة السابقين لم يتعمّقوا في هذه الآيات والروايات بنحو كافٍ^[2]:

«أعلم أنّ هذه المسألة، بما فيها من أحوال القبر والبعث والحشر والنشر والحساب والكتاب والميزان ومواقف العرض والصراط والجنة وطبقاتها وأبوابها، والنار وأبوابها ودركاتها، هي ركن عظيم في الإيمان وأصل كبير في الحكمة والعرفان...، فأكثر الفلاسفة، وإن بلغوا جهدهم في أحوال المبدأ من التوحيد والتنزيه في الذات والصفات وسلب النقائص والتغيّرات في الأفعال والآثار، لكنّهم قصرت أفكارهم عن درك منازل المعاد ومواقف الأشهاد؛ لأنّهم لم يقتبسوا أنوار الحكمة من مشكاة نبوة هذا النبيّ الخاتم(ع) حتى أنّ رئيسهم اعترف بالعجز عن إثبات ضرب من المعاد بالدليل العقليّ»^[3]. فمن لم يقتبس علمه من مشكاة النبوة ليس بعالم حقيقة كما يقول: «فأنت أيّها العالم ما لم يكن علومك مقتبسة من مشكاة النبوة فلسفت بعالم بالحقيقة، بل بالتسمية المجازيّة»^[4].

ولكن هل مراده من الاقتباس، إدخال المعلومة الدينيّة عينها في فلسفته، من دون أن يثبتها

[1]- صدر الدين محمد البرازي، العرشية، الصفحة 218.

[2]- طبعاً لا بدّ من القول بأنّهم بذلوا جهدهم ومقدار وسعهم، وتدبّروا وتأملوا، ولكن الطريقة التي اتّبعتها الملاً صدرا. وكانت مثمرة بنتائجها - لم تكن متوفّرة لديهم. كما أنّه لم تكن تتوفّر لديهم الأدوات اللازمة والقوانين العقليّة التي يحتاجون إليها في هذا العمل، كما لم تكن لديهم القوة الفلسفيّة الكافية لحلّ مثل هذه المعارف.

[3]- صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 9، الصفحة 179.

[4]- صدر الدين محمد الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، الجزء 7، الصفحة 155.

فلسفياً؟ وهل مراده التقليد للشرعية؟

والردُّ بالنفي، إذ يقول إنَّه لا بدَّ من الاستفادة من نور الشريعة، أي يجب الرجوع إلى هذه المعرفة المقدَّسة للوجود، والتي يَبْنِي الحقائق من دون زيادة أو نقصان. ولكنَّه لا بدَّ من التأمل والتدبُّر فيها، ومن ثمَّ طَيَّ الطرق الفلسفيَّة والبرهانيَّة للإثبات العقليِّ لتلك المعارف.

وطبيعيُّ أنَّ للانتفاع من الدين طرقاً ليس هنا محلُّ مناقشتها. وهو يضيف أنَّ عمله ليس مجرد تقليد للشرعية، فقد تصدَّى لفهم النصوص الدينيَّة بنحو تحقيقيٍّ، وسعى للوصول إلى حقائق العالم كما هي عليه، وكما وردت في النصوص الدينيَّة، فطريق الوصول إلى المعرفة الحقيقيَّة إمَّا الكشف وإمَّا البرهان، ويجب في الفلسفة طيُّ طريق البرهان.

بعد تصريحه بأنَّ الحدوث الزمانيَّ للعالم قد وردَ في النصوص الدينيَّة، كما وردَ في كلمات بعض العرفاء، يقول الملاً صدرا في «الأسفار» بأنَّ ما قام به هو من طرح الحدوث الزمانيَّ للعالم وإثباته، لا ينبغي حمله على مجرد المكاشفة وتقليد الشريعة من غير الاستدلال عليه: «لا يُحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين»^[1].

فهو يعتقد بضرورة الإفادة من جميع الحقائق التي وردت في الدين، ولكن بنحو تتمُّ فيه معالجة هذه الحقائق بشكل عقليٍّ ضمن إطار فلسفيٍّ، ففي الفلسفة يجب أن نصل إلى مستوى بحيث تصبح فيه هذه الحقائق برهانيَّة، وتكون قابلة للطرح على ملاء العقلاء عامَّة، وحينها سيستطيع حتى غير المعتقدين بالنصوص الدينيَّة الانتفاع والإفادة منها، والوصول إلى مضمون النصِّ الدينيِّ.

يقول الملاً صدرا في مقدِّمته النفيسة لكتاب «الأسفار»: «وليُعلم أنَّ معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقَّاه العاميُّ أو الفقيه وراثَةً^[2]. وتلقَّاه^[3]، فإنَّه المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرام الإلهيين^[4] ولا يتمثَّل له ما ينكشف للعارفين»^[5].

وقد شرح في كتاب «المشاعر» طريقته بشكل واضح، وقال بأنَّ عمله من نوع البراهين الكشفية التي يشهد بصحَّته الآيات والروايات^[6].

[1]- صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 7، الصفحة 326.

[2]- من باب أنَّ العلماء ورثة الأنبياء، فيأخذ موضوعاً ما من الدين من غير أن يفهمه فهماً برهانياً تحقيقيّاً.

[3]- تلقَّ الشئ أي أخذه بسرعة، وتلقَّف الطعام أي ابتلعه بسرعة، والمراد أنَّه يأخذ موضوعاً ما من الدين ويقبله بسرعة، من دون أن يكون عنده تحليل وفهم عميق له.

[4]- أي كما يرى الملائكة الحقائق.

[5]- المصدر السابق، الجزء 1، الصفحة 11.

[6]- سوف نبين لاحقاً أنَّ إحدى مساهمات الشريعة تجاه الفلسفة هي كونها ميزاناً لها.

«علومنا هذه ليست من المجادلات الكلامية، ولا من التقليدات العامة، ولا من الأنظار الحكمية البحثية والمغالطات السفسطية، ولا من التخيّلات الصوفية، بل هي من البرهانات الكشفية^[1] التي شهد بصحتها كتاب الله وسنة نبيه وأحاديث أهل بيت النبوة والولاية والحكمة سلام الله عليه وعليهم أجمعين»^[2].

فما قام به هو التحقيق في مواضيع النصوص الدينية، وعمد إلى فهمها والاستنباط منها بطريقة ذكية من خلال الاستظهار مع المحافظة على ظواهرها. وكمثال على ذلك، موضوع «البداء» يقول به أكثر العلماء استناداً منهم إلى التقليد، من دون أن يصلوا إلى فهم عميق له، وعادة ما يقعون في مشكلة عند الجمع بينه وبين موضوع القضاء والقدر، وأغلب المتكلمين ممن لم يستطيعوا الجمع بين البداء والقضاء والقدر، تنزّلوا به وأنزلوا معناه.

أمّا الملاً صدرا فلم يخرج النصوص الدينية عن ظواهرها، وقام بحلّ هذه المسألة بنحو يصحّ معه القول أنّه «بدا لله»، من غير أن يتنافى ذلك مع القضاء والقدر، ويقول إنّ هذه المسألة قد وردت في روايات أهل البيت (ع)، وأريد دراستها طبقاً للضوابط الفلسفية.

وأما قبله فلم تكن هذه المسألة قابلة للحلّ من خلال الضوابط الفلسفية، فهو يعتبر أنّ أحد ابتكاراته التحقيق في هذه المسألة: «تحقيق مسألة البداء التي نُفِلت إلينا من أئمة العصمة (ع)، وكشف الحقيقة فيها على وجه يطابق الأصول والقوانين»^[3].

أساساً، إنّ طريقة صدر المتألّفين هي القيام بحلّ المسائل المطروحة في النصوص الدينية بوجه يطابق الأصول والقواعد الفلسفية، ومن ثمّ إدخالها في الفلسفة. وقد لاحظنا تأكيده على لزوم استفادة الحكيم من الدين، وإلاّ فإنّه ليس بحكيم من الأساس، فهو يرى أنّ الحكمة الحقيقية متوافقة مع الدين.

فالمعرفة الدينية للوجود - برأيه - معرفة مقدسة وبعيدة عن الخطأ والاشتباه؛ ولذا هي في الصدارة وطليلة المعارف، وقد ذكر في أحد المواضيع بياناً جميلاً في هذا المجال.

وكما قيل حول مسائل الرياضيات، وإنّ قضاياها لا يقع فيها خطأ في العادة؛ ولذا بقيت ثابتة على مدى قرون متمادية^[4]، يقول الملاً صدرا إنّ جميع ما وردَ في الدين يقوم مقام البراهين الرياضية، وهذا الكلام يعني أنّه لا مجال للخطأ مطلقاً في التعاليم الدينية:

«قام التنزيل الإلهي والأخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدّس عن شوب الغلط والكذب مقام

[1]- تحدّثنا في الفصل السابق حول مراد الملاً صدرا من البرهان الكشفية.

[2]- صدر الدين محمد الشيرازي، المشاعر، الصفحة 5.

[3]- رسالة الشواهد الربوبية، في: صدر الدين محمد الشيرازي، مجموعة رسائل فلسفية، الصفحة 300، وقد فهرس الملاً صدرا في هذه الرسالة ابتكاراته الحكمية، وقدم شرحاً موجزاً لكلّ منها.

[4]- وقد ذكر ابن سينا توضيحات حول تسرّب الخطأ إلى البراهين الفلسفية. أنظر: ابن سينا، الشفا (المنطق)، «البرهان»، الصفحات 168-197.

البراهين الهندسيّة في المسائل التعليميّة والدعوى الحسابيّة»^[1].

من هنا، يرى صدرا أنّ المعرفة الدينيّة للوجود مقدّسة، ويوليها عناية كبيرة، بيد أنّ هذا لا يعنى أنّه يُدخل المعلومة الدينيّة بشكل مباشر مستخدماً إياها في الفلسف، فهذا - برأيه - لا يعدو كونه تقليدًا، وهو لم يسر مطلقًا بهذا الشكل في هذا المجال، رغم أنّ البعض قد فهم من طريقته هذا المعنى.

بناءً على ذلك، فالاستفادة من النصوص الدينيّة تمثّل المنهج العامّ للملّا صدرا؛ فهو يقتبس من الدين، ولكن بالشكل الفلسفيّ، لا أنّه يُدخل المعلومة الدينيّة عينها في الفلسفة ويستفيد منها؛ ولذا فالإفادة من الدين لا تمثّل منهجًا خاصًا له؛ إذ المعلومة الدينيّة، من حيث إنّها دينيّة، لا تُستخدم في الفلسفة، وإنّما لابدّ من الاستفادة منها بالطريقة الفلسفيّة الخاصّة، أي أنّه يجب جعلها فلسفيّة.

إنّ المنهج العامّ منهج تحقيق خاصّ متعدّد التخصّصات، وكما مرّ معنا، فإنّ هناك عدة مسائل عدّة تؤدّي إلى تشكيل معنى هذا المنهج، وتجعل نموّه ونضجه أمرين ضروريين:

الأولى: اتّحاد الدين والعرفان الفلسفة في أفق واحد، وكون مجالات بحثهما واحدة.

الثانية: إنّ الدين والعرفان هما أيضًا كالفلسفة يهدفان للوصول إلى الواقع، وبعبارة أخرى: إنّ دائرة تساؤلات هذه المجالات الثلاثة واحدة؛ فالفلسفة تتطلّع إلى كشف الواقع، والدين والعرفان أيضًا ناظران إليه.

الثالثة: إنّ الفيلسوف - كالملا صدرا مثلاً - قد وصل في تفكيره الفلسفيّ إلى أنّ المعرفة الدينيّة والعرفانيّة للوجود - بلحاظ الوصول للواقع - أعلى ومتقدّمة على الفلسفة، وأنّ طريق الدين والعرفان أقوى من طريق العقل.

والنتيجة المستخلصة من هذه المسائل الثلاث المذكورة هي أنّ الفيلسوف يرى نفسه ملزمًا بالاستفادة من الدين والعرفان.

الرابعة: إنّ طريق الدين هو الوحي والإلهام والنبوة والإمامة، وطريق العرفان هو الكشف والشهود، وطريق الفلسفة هو العقل والبرهان؛ ولذا، فطرق الوصول إلى الواقع متفاوتة.

الخامسة: إنّ الفلسفة إذا أرادت الإفادة من الدين والعرفان، لا ينبغي لها التخلّي عن أسلوبها العقليّ والعمليّات العقليّة، والخروج عن إطارها.

والنتيجة هي: يجب الاستفادة من المعارف الدينيّة والعرفانيّة في الفلسفة، ولكن لإدخالها في الفلسفة لا بدّ أولاً من جعلها فلسفيّة، من خلال إرفاقها بالعمليّات العقليّة، و - بتعبير الملّا صدرا - الالتزام بالقوانين. وبعبارة أخرى: إدخال تلك الحقائق والتعاليم الدينيّة والعرفانيّة من الطريق الفلسفيّ الخاصّ في الفلسفة وجعلها جزءاً منها.

[1]- صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 9، الصفحتان 167-168.

وعليه، فيمكن الاستفادة من الدين والعرفان في الفلسفة، لا بمثابة منهج خاص، بل باعتبارهما منهجاً عاماً، فكل علم يمكنه الاستفادة من المجالات الأخرى، ولكن لا بدّ له ابتداءً من إثبات ما يريد استفادته طبقاً لمنهجه الخاص.

أنواع استمداد الفيلسوف من العرفان والدين

عندما تتعامل الفلسفة - بنحو المنهج العام - مع الدين والعرفان، تستمدّ منهما فوائد عديدة، من أهمّها:

أولاً: ابتكار المسائل

ثمّة مجموعة من المسائل منطقية في النصوص الدينيّة أو العرفانيّة يمكن بحثها في لفلسفة، والفيلسوف المسلم - الذي يرى أفضليّة المعرفة الدينيّة والعرفانيّة للوجود - يقتنص هذه المسائل ويبحث فيها، ويدخلها تدريجياً في فلسفته، فتفتح أسئلة جديدة أمام الفيلسوف.

وهنا نذكر بعض الأمثلة على ذلك:

أ: الملائكة المهيمنة: وردّ في الشريعة نصّ عن وجود مجموعة من الملائكة، تسمى «الملائكة المهيمة»، وأنها لا تعلم بخلق العالم وومن فيه. وقد تحدّث العرفاء أيضاً عنها، وبعضهم يعتبرها في عرض العقل الأول، وحينئذ يُطرح هذا السؤال أمام الفيلسوف وهو: كيفيّة الجمع بين وجود هذه الملائكة في عرض العقل الأول وقاعدة الواحد؟ وقد بذل الملاء صداراً جهداً فكرياً للجواب على هذا السؤال.

باء: مسألة «البداء»: تُعدّ هذه المسألة من مسلّمات النصوص الدينيّة، وإذا أراد الفيلسوف طرح هذا البحث في الفلسفة، فأول مشكلة تواجهه هي كيفيّة الجمع والتوفيق بينها وبين مسألة القضاء والقدر. ولا شكّ في أنّ هذه المشكلة أيضاً مطروحة ضمن المجال الدينيّ، وليست مختصّة بالمجال الفلسفيّ؛ فمن جهة - طبقاً لمسألة القضاء والقدر - ثبت أنّ جميع الأشياء مكتوبة ومحسومة، ومن جهة ثانية - وطبقاً لمسألة البداء - ثبت أنّ هناك نوعاً من التغيير راجع إلى القدر والتقدير.

جيم: شعور جميع الموجودات: وردت هذه المسألة في النصوص الدينيّة، ولكنّها غير مطروحة في فلسفة ابن سينا، وإنّما استطاع هو - بعد جهد جهيد - إثبات عشق الموجودات فحسب. وأمّا في فلسفة الإشراق فكانّ المادّيّات لا شعور لها أصلاً. وترتبط هذه المسألة بمسائل فلسفيّة أخرى عديدة، فإذا كان للمادّيّات شعور، فكيف يمكن الجمع بين المرتبة الماديّة - وهي ليست مرتبة العلم أصلاً - وبين امتلاكها للشعور؟

دال: الحدوث الزمانيّ للعالم: كان الحدوث الذاتيّ والذهريّ للعالم هما فقط المطروحان في الفلسفة قبل الملاء صداراً، فكان المتكلّمون يطرحون الحدوث الزمانيّ المترافق مع الإرادة المتجدّدة

في ذات الله تعالى. أمّا هو فواجه من جهة مسألة الحدوث الزماني للعالم، والمطروحة في النصوص الدينية، وكان - من جهة أخرى - يرى خطأ رؤية المتكلمين. ويجدر القول في الأساس أنّ المراحل التي طواها بحث الحدوث في الفلسفة الإسلامية، أي الحدوث الذاتي والدهريّ والزمانيّ، إنّما كان نتيجة التعاطي مع النصوص الدينية. ومن باب المثال، فإنّ المير داماد كان يرى أنّ النصوص الدينية قد طرحت شيئاً أكثر من الحدوث الذاتي، وعلى هذا الأساس طرح مسألة الحدوث الدهريّ.

هاء: الموت الطبيعيّ: يعترف صدرا نفسه بأنّه قد وصل إلى معنى جديد للموت الطبيعيّ وذلك ببركة التأمل في النصوص الدينية.

وهناك أمثلة كثيرة أخرى أيضاً، منها:

ثانياً: تمهيد الأرضية

وفّر النصّ الدينيّ وكتابات العرفاء وكلماتهم أرضية خصبة لمسائل فلسفية كثيرة. أنظروا إلى الفلسفة الإسلامية من زمن ابن سينا إلى اليوم، فلقد أشبع البحث حول موضوع الله كثيراً في هذه الفلسفة، فمسألة إثبات الواجب، وصفات الواجب وأفعاله، وأنّ جميع العالم هو فعل الحق، وفكرة الخلق والعلية وأمثالها، جميع ذلك هو من فروع بحث التوحيد، ويمكن النظر إلى مسألة التمهيد هذه في الإطار الجزئيّ والتفصيلات، كما يمكن النظر إليها في الإطار الكلّي، فالدين يرشد الفيلسوف في تحديد الإتجاه وي طرح أمامه فضاءات معيّنة للبحث فيها.

ثمّ إنّ الهواجس الأساسية للفلسفة الإسلامية - ومنذ عصر الفارابي - كانت مباحث من قبيل التوحيد ولوازمه وجوانبه وفروعه، والمعاد، والملائكة، ووسائط الفيض، والقضاء والقدر، والنبوة والإمامة. ويمكن الملاحظة بوضوح أنّ الموضوعات التي كانت تُعدّ حسّاسة في الرؤية الدينية، كانت حسّاسة أيضاً وبارزة في الفلسفة الإسلامية، فقسم كبير منها اختصّ بالتوحيد ولوازمه؛ لأنّ قسمًا كبيرًا من التعاليم والنصوص الدينية تدور حول هذا الإطار، ولم يكن بحث المعاد مطروحًا بنحو واسع في الفلسفة قبل الملاء صدرا، مع أنّ الفلاسفة السابقين كانوا قد بحثوا مسائل متعدّدة في هذا المجال ضمن حدود إمكاناتهم، وقد كان هذا الموضوع مورد اهتمام الفارابي أيضاً، والذي يُعدّ أول فيلسوف إسلامي.

وعلى هذا، يتبيّن أنّ الدين الإسلاميّ تأثر بالدين بشدّة، وأخذ خلفيته ومقدّماته منه، فقد تحدّث في جميع هذه المسائل، وقدم التحليلات والشروح والاستدلالات حولها، كما أنّ العرفاء تحدّثوا بالتفصيل عن التوحيد والمعاد والقضاء والقدر والبداء ووسائط الفيض وغيرها من المسائل الدينية المهمة.

ثالثاً: توفير التصوُّر الصحيح

لما كان الفيلسوف المسلم يرى أفضليَّة وأعلائيَّة المعرفة الدينيَّة والعرفانيَّة للوجود، فهو لذلك يُعمل فكره ويديم تأمُّله في محتوى المعطيات الدينيَّة والعرفانيَّة، حتى يصل إلى التصوُّر الصحيح للمسائل من بين سطور تلك المعطيات؛ إذ يجب عليه السعي بجهدٍ فلسفيٍّ حتى يجد التصوُّر الصحيح للمسائل عبر هذا الطريق.

ومن باب المثال، فقد وجد الملاً صدراً مسألة الوحدة الشخصية للوجود عند العرفاء، ووصل إليها بنفسه، وهو يعتقد أنَّ هذه القضية موجود أيضاً، ويرى أنَّه كما أنَّ الوحدة مطروحة عند العرفاء، كذلك هناك نوع من الكثرة مطروح عندهم، فهم يعتقدون بأن السماء والأرض والشمس والشجر و... كلُّها موجودة، وفي الوقت نفسه فالموجود هو حقيقة واحدة.

لقد طرح العرفاء الوحدة الشخصية، وكذلك تحدَّثوا عن تعدُّد المواطن الكليَّة التعيُّنيَّة (الحضرات الخمس)، فالوجود واحد، وفي الوقت نفسه فإنَّ الأسماء والأعيان الثابتة متكرِّرة. وقد وردَ أيضاً في النصِّ الدينيِّ من جهة ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^[1]، وإفانمَّا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ^[2]، ومن جهة أخرى، فإنَّ وجود السماء والأرض و... لا غبار عليه، فهذه الأمور تسوق الفيلسوف إلى تأمُّل خاصٍّ؛ إذا لا بدَّ له من إثبات الوحدة التي تتلاءم مع الكثرة. وبناءً على هذا، فإنَّ التأمُّل في النصوص الدينيَّة والعرفانيَّة يؤدي إلى خلق تصوُّر صحيح عن المسائل المطروحة.

والمعاد الجسمانيُّ الذي طرحه الدين بالتفصيل مثال آخر على ما نحن فيه، فمن جهة يقول بأنَّ المعاد نوع انتقال ورجوع الأشياء إلى الله، ومن جهة أخرى يقول بأنَّه جسمانيٌّ. نحن الذين جئنا من عند الله لم نكن جسمانيين في أول أمرنا، فلا بدَّ عند عودتنا أيضاً من أن لا نكون جسمانيين، ولكن الدين يقول بأنَّ المعاد جسمانيٌّ. إلى هذا، تبرز مشكلة صعبة لا مفرَّ من التفكير بحلِّ لها، يقول الملاً صدراً إنَّ جسمانيَّة المعاد تعني أنَّه صوريٌّ وله قدر، وبهذا فإنَّه يكون قد أخذ التصوُّر الصحيح للمسألة من النصِّ الدينيِّ الذي يرى أنَّ المعاد الجسمانيَّ من سنخ ﴿نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ* عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة الواقعة، الآيتان 60-61]، ويضيف صدراً: لكن النشأة الماديَّة ليست كذلك، ونحن نعلم بها، وعلى هذا فإنَّه قد استفاد من النصوص الدينيَّة مطلبيين متلازمين هما: أنَّ له قدراً وأنَّه صوريٌّ ليس مادياً؛ ولذا، فقد حصل على تصوُّر خاصٍّ عن المعاد الجسمانيِّ.

[1]- سورة الحديد، الآية 3.

[2]- سورة البقرة، الآية 115.

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. ابن سينا، الشفا (المنطق)، «البرهان».
3. صائن الدين علي بركة، تمهيد القواعد.
4. صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 2.
5. صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 2.
6. صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 7.
7. صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 9.
8. صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 9.
9. صدر الدين محمد الشيرازي، المشاعر.
10. صدر الدين محمد الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، الجزء 4.
11. صدر الدين محمد الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، الجزء 7.
12. صدر الدين محمد الشيرازي، مفاتيح الغيب.
13. صدر الدين محمد اليرازي، العرشية.
14. مصنّفات شيخ الإشراق، الجزء 1 (المطارحات).
15. يد الله يزدان بناه، عقل كريزي عرفان [«فرار العرفان من العقل»]، مجلة معرفت فلسفي [المعرفة الفلسفية]، العدد 8، صيف عام 2005.
16. الشواهد الربوبية - مجموعة رسائل فلسفية.

اللاهوتانية المسيحية كضد لفلسفة الدين

إتيان جلسون

فيلسوف ولاهوتي فرنسي

ملخص إجمالي:

لو كان من حادث معرفي شهدته أزمنة الحداثة، ويختصر بتكثيف لافت وضعية الاحتدام بين الدين والفلسفة، لوجدنا مصداقه البين في ما دونه الفيلسوف والمتأله الفرنسي إتيان جلسون (1884-1979). سوف نتبين المعالم الأساسية لهذا المدعى في كتابيه المشهورين «روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط» و«وحدة التجربة الفلسفية» في هذين الكتابين يتطرق جلسون بإسهاب إلى أهم وأخطر حقل في فلسفة الدين والفلسفة الدينية، وهو الاختصام الحاد بين منطق الفلسفة ومنطق الإيمان المسيحي. وهذا ما أسست له اللاهوتانية ضمن سياقات تفكير أساسها التقليل من أهمية الفلسفة في تفسير الوجود، وإخضاع كل معرفة لسلطة اللاهوت.

في هذا البحث المقتطف من كتابه «وحدة التجربة الفلسفية» يرصد جلسون الخطوط الكبرى للتيار اللاهوتاني ومبانيه المعرفية التي أفضت إلى نكران الفلسفة لمصلحة اللاهوت. والواضح ان هذا التيار ما كان لييدي هذه الدرجة من الاختصام مع الفلسفة لولا أن هذه الأخيرة، وعبر فلاسفة الحداثة بالذات، قد ذهبوا إلى الحد الذي جعلهم ينتجون المفاهيم التي تؤكد فشل العقل وإخفاقه في البرهنة على وجود الله.

* * *

مفردات مفتاحية: الدين- اللاهوتانية- الشكوكية - فلسفة الدين - إتيان جلسون- وليام الأوكامي - أبيلار- موسى بن ميمون.

- المصدر الأصلي :

Etienne Gilson, The Unity of Philosophical Experience . Publication date: 1938. Sheed And Ward, London-

- العنوان الأصلي للبحث من مصدره: chapter II. Theologism And Philosophy

- تعريب: طارق عسيلي ومراجعة إدارة التحرير.

نشير إلى أن كتاب «وحدة التجربة الفلسفية الذي أسئل منه هذا البحث كان صدر مترجماً عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في العام 2017.

تمهيد

حين جرت إعادة اكتشاف المنطق في العصور الوسطى وتحديدًا بين أواخر القرن الحادي عشر وبدايات القرن الثاني عشر، انسَحَرَ مكتشفوه بجاذبية التفكير الصوري والتجريد الجمالي لقوانينه. وعلى هذا النحو اندفعوا بميل طبيعي للتعامل بطريقة منطقية صرفة مع كل الأسئلة المطروحة. ذاك الذي فعلوه مع الفلسفة وما كان متوقعاً أن يفعلوه مع اللاهوت كذلك، لكن مع مائز وحيد، أن أحداً من الفلاسفة المبرزين لم يتصدّ لتدخل المناطق، في حين سعى عددٌ كبيرٌ من اللاهوتيين على منع المنطق من انتهاك حرمة اللاهوت. الواقع، كان أكبر المناطق في العصور الوسطى يُتهمون بالهرطقة، ويدانون بسببها. فقد أدين بيرنجيه دو تور Berenger of Tour بسبب المعالجة الجدلية للاستحالة الجوهرية^[1] transubstantiation، وروسلين دو كومبين^[2] Roscelin of Compiègne وأبيلارد Abelard، بسبب التفسير المنطقي لسرّ الثالث. وعلى الرغم من أن أبيلارد نفسه كان معتدلاً في هذه المسائل فلا يمكن إنكار أن أحد مقاصده الأساسية، عندما كتب للمرة الأولى في المسائل الفلسفية، كان تبين كيف يمكن لهذا الشيء أن يتم من دون إساءة إلى قواعد المنطق الضرورية، أو إلى سلطة الإيمان المسيحي. بيد أنه من المؤسف أن حسن النية مع المنطق لم تكن قادرة على صنع لاهوتي أو فيلسوف. وهنا يجب التذكير بأن أبيلارد قبل وفاته كان راهباً عجوزاً متعباً، شديد التقوى في رهبانية بينيديكتين Benedictine، وكان مذهبه ومازال مداناً من الكنيسة. ففي صراعه مع القديس برنار دو كليرفو^[3] St. Bernard of Clairvaux كان الفوز حليف القديس برنار لا أبيلارد.

ولا مناص من القول، ان التاريخ الطويل من الصراع بين المناطق واللاهوتيين، الذي استمرّ لأكثر من قرن، ما كان ليعيننا، لو لم تكن الفلسفة شريكة فيه. فقد كان بإمكان أي أستاذ للمنطق في القرن الثاني عشر أن يسمّي نفسه فيلسوفاً، رغم عدم إدراكه للخط الفاصل بين المنطق والفلسفة، ورغم أنه لم يتعلّم أو يعلم شيئاً غير النحو والمنطق. لم ير اللاهوتيون أسباباً للقلق من الأخطاء التي ارتكبتها المناطق. وحتى لو وجدت هذه الأسباب، كانوا سيفشلون تماماً في فهمها. الشيء الوحيد الذي كانوا يدركونه في هذه المسألة هو أن من كانوا يدرّسون المنطق هم نفس الذين يسميهم الجميع فلاسفة، والذين هم أنفسهم كانوا مقتنعين أن الفلسفة ليست إلا المنطق المطبق على المسائل الفلسفية. أمّا من جهة اللاهوت، فكان الأمر واضحاً، فلو سُمح للمنطق بحرية مناقشة ومعالجة الأسئلة اللاهوتية، لكانت النتيجة المحتومة هدماً تاماً لللاهوت. نظراً للظروف المهنية

[1]- مصطلح لاتيني اعتمد على فلسفة أرسطو التي تميّز بين الجوهر والعرض، وهو التعليم الذي قبلته كنيسة روما في مجمع اللاتران الرابع في العام 1215.

[2]- Roscelin of Compiègne (c. 1050 - c. 1125).

فيلسوف ولاهوتي فرنسي، ينسب إليه تأسيس المدرسة الاسمية في الفلسفة.

[3]- برنارد كليرفو، القديس (1090-1153م). عالم لاهوت مسيحي وزعيم الطريقة البندكتية الدينية (المترجم).

لهؤلاء والزمن الذي عاشوا فيه، لم يُتوقع منهم أن يفهموا أفضل من المناطقة أنفسهم، مكن الخطأ في الفهم المنطقي المحض للفلسفة. لم تكن مهمتهم بوصفهم لاهوتيين إنقاذ الفلسفة من المنطقانية، بل إنقاذ الإنسان من الجحيم الأبدي، من خلال الإيمان والنعمة. وكان لا بد من إزاحة أي عائق يقف في طريق هذا الأمر، حتى لو كانت الفلسفة نفسها. لكن كيف يمكن لللاهوت أن يتخلص من الفلسفة، وماهي الطريقة الفضلى؟ كان هذا سؤالاً شديداً التعقيد.

1 - استئصال الفلسفة من الذهن البشري

إن أوضح طريقة للتعامل مع هذه المشكلة، هي استئصال الفلسفة والمسائل الفلسفية من الذهن البشري. فحيثما وجد اللاهوت، أو ببساطة الإيمان، يوجد لاهوتيون ومؤمنون متحمسون للوعظ أن النفوس التقية لا تنفعها المعرفة الفلسفية، وأن التأمل الفلسفي لا ينسجم أساساً مع الحياة المخلصة في تديّنها. اتصف قلة من المؤيدين لهذا الموقف بالفظاظة، لكن الآخرين كانوا رجالاً أذكاء، لا تقل قدراتهم الفكرية عن حماسهم الديني مطلقاً. كان الفرق الوحيد بين هؤلاء الرجال والفلاسفة الحقيقيين، أنهم عوضاً عن استعمال العقل لصالح الفلسفة، حولوا قدراتهم ضدها.

فلو نظرنا إلى تاريخ الفكر الإسلامي مثلاً، نجد في الغزالي نموذجاً كاملاً عن هذا الموقف. حيث حصلت قبل عصر الغزالي بسنوات ردة فعل عنيفة في الإسلام ضد إدخال الجدل إلى علم الكلام. وكان الفريقان الروحيان اللذان استمرت خصومتهم بلا توقف على مرّ تاريخ العصور الوسطى المسيحية موجودين في الميدان، وهذا ما كان واضحاً في المراحل الأولى من تاريخ الفكر الإسلامي. فوفقاً للتراث، استنتج بعض المتكلمين المسلمين، من قول النبي: «أول ما خلق الله العقل»^[1]، أن التأمل فرض ديني على المؤمنين؛ وهذه حجة سنجد أنها مطابقة لعبارة شعبية في كتابات بيرينجييه دو تور. أما بالنسبة لمتكلمين آخرين، فكان العكس، «كل ما زاد عن التعاليم الأخلاقية العادية فهو بدعة... لأن الإيمان عمل، لا علم»^[2]. إنه موقف يشبه تماماً موقف مجموعة واسعة من اللاهوتيين المسيحيين المتأخرين. لقد كان الغزالي أفضل ممثل لهذا الموقف، لأنه كان موهوباً بذكاء لامع في الفكر الفلسفي الذي كرهه تماماً. وكان كتابه الشهير تهافت الفلاسفة الذي كُتب حوالي 1090، تأكيداً مدهشاً على مقولة أرسطو: «إذا كنت تقول إن هناك حاجة للفلسفة، عليك أن تتفلسف، وإذا كنت تقول إنه لا حاجة للفلسفة، فأنت بحاجة لأن تتفلسف، على أي حال عليك أن تتفلسف». استطاع الغزالي بموقفه المعادي للفلسفة الأرسطية، كما درّسها الفارابي وابن سينا، أن يستخدم أسلحة أرسطو ببراعة. صحيح أنه كان يقتبس من الشارح المسيحي لأرسطو

[1]- As quoted by T. J. de Boer, The History of Philosophy in Islam, trans, by E. R. Jones, London, 1933; p. 43.

[2]- -ibid.

يوحنا النحوي^{[1][2]} Johannes PhiloPhonus، الذي يقدره اللاهوتيون المسيحيون المتأخرون بسبب موافقته على نقد أرسطو؛ لكن هذا ليس اهتمامنا هنا. المسألة الوحيدة التي تهمنا هنا هي التشابه الصادم بين هذين الموقفين وتماهي نتائجهما الفلسفية. إن استخدام المنطق ضد المنطق لصالح الدين هو بحد ذاته موقف مشروع ونبيل، لكن إذا تبنيناه، يجب أن نكون مستعدين لمواجهة نتائجه الضرورية. أولاً، عندما يحاول الدين تأسيس نفسه على أنقاض الفلسفة، يبرز عادة فيلسوف ليؤسس فلسفة على أنقاض الدين. بعد كل غزالي يأتي في الغالب ابن رشد ليرد على تهافت الفلاسفة بتهاافت التهافت، كما كانت الحال مع الكتاب الشهير الذي ألفه ابن رشد تحت هذا العنوان، فهذه الدفاعات عن الفلسفة، التي تُعرض كأنها على يد معارضين لاهوتيين، تكون في العادة هادمة للدين. وثانياً، ليست مغنم الفلسفة أكثر من مغنم الدين في هذه الصراعات؛ لأن أسهل طريقة بالنسبة للاهوتيين في الدفاع عن موضوعهم أن يبينوا أن الفلسفة ليست قادرة على الوصول إلى نتائج مقبولة عقلياً حول أي مسألة تتعلق بطبيعة الإنسان ومصيره. من هنا جاء شك الغزالي بالفلسفة التي حاول إصلاحها، كما الحال عادة، من خلال التصوف الديني. فالله الذي يعجز العقل عن إدراكه، يمكن كنهه بالتجربة الروحية؛ والعالم الذي لا يستطيع العقل الإنساني أن يفهمه، يمكن التعالي فوقه والتحليق عالياً بصحبة روح النبي. لا حاجة للقول، إن الفيلسوف بما هو فيلسوف ليس ضد التصوف؛ ما لا يحبه الفيلسوف هو التصوف الذي يفترض أن هدم الفلسفة شرط ضروري. فإذا كانت الحياة الصوفية - وهذا يبدو صحيحاً - واحدة من الحاجات الدائمة للطبيعة الإنسانية، فلا يجب احترامها فحسب، بل يجب حمايتها من الهجمات المتكررة للعقول السطحية. مع ذلك، يصح قولنا إن المعرفة الفلسفية حاجة ثابتة للعقل الإنساني وأن هذه الحاجة أيضاً يجب أن تحترم. هذا الأمر بالنسبة إلينا في غاية الصعوبة، ولكن في نفس الوقت شديد الأهمية، ففي خضم هذه المشاكل، علينا أن نحافظ على كل هذه الأنشطة الروحية التي تُجَلِّ الطبيعة الإنسانية وتعظم حياة الإنسان. فنحن لا نكسب شيئاً إذا دمّرنا شيئاً لننقذ آخر. فإما أن يستمر معاً أو يسقط معاً. إذاً، فالتصوف الحقيقي لا يوجد مطلقاً بلا بعض اللاهوت، واللاهوت السليم ينشد دائماً دعماً فلسفياً؛ لكن الفلسفة التي لا تفسح بعض المجال على الأقل لللاهوت، هي فلسفة قصيرة النظر، إذاً كيف نسمي ما لا يسمح بمجرد احتمال وجود تجربة صوفية لاهوتاً؟

كان الشعور الملتبس بهذه العلاقات الضرورية حافزاً للاهوتيين من أجل التعامل بطريقة أقل

[1]- جون فيلوبونوس (490 تقريباً - 570 تقريباً) المعروف أيضاً باسم يوحنا النحوي أو يوحنا السكندري، فيلسوف مسيحي اهتم بالتعليق على كتابات أرسطو وألف عدد كبير من الأطروحات الفلسفية واللاهوتية. كان فيلوبونوس مثيراً للجدل في بعض الأحيان، بخروجه على الفكر الأرسطي-الأفلاطوني الحديث التقليدي، وطرح أسئلة منهجية تؤدي في النهاية إلى التجريبية في العلوم الطبيعية (المترجم).

[2]-Ibid., p. 159.

تطرقاً مع التفكير الفلسفي. فعوضاً عن محاولة القضاء عليه من خلال التشكيك بكتابات الفلاسفة، رأى بعض رجال الدين أنه من الأفضل تطويع، وإذا جاز التعبير، تدجين الفلسفة من خلال دمجها باللاهوت. أعتقد أننا سنرتكب خطأ كبيراً إذا بحثنا عن خطة مخادعة أو غادرة وراء هذه الخطوة. فعندما حاول رجال اللاهوت، بصرف النظر عن معتقداتهم، إعادة صوغ الفلسفة لتناسب مع معتقداتهم، كانوا مدفوعين لهذا الفعل بقناعة خالصة أن الفلسفة في ذاتها شيء ممتاز، وأنها جيدة، وأن السماح باندثارها أمر مخز. من جهة أخرى، وحيث يفترض أن توجد الحقيقة الموحدة، الحقيقة المطلقة، تكون الطريقة الوحيدة لإنقاذ الفلسفة بإثبات أن ما تعلّمه يتماهى في حقيقته مع ما في الدين الموحى. فالأنساق المختلفة التي يمكن إيجاد مصدرها المشترك في هذا الموقف هي دائماً جليلة القدر ومؤثرة، وأحياناً عميقة، ونادراً جداً تكون فاقدة للأهمية. وبسبب جدية مقصدها، وشجاعتها في التعامل مع المسائل الميتافيزيقية، كانت هذه التعاليم في الغالب مصدراً لتقدّم الفلسفة. فهي تشبه الفلسفة، وتحدث مثل الفلسفة، وأحياناً تُدرّس وتدرّس في المدارس باسم الفلسفة: مع ذلك في الواقع، إنها ليست أكثر من تعاليم لاهوتية بلباس فلسفي. فلندعو هذا الموقف «لاهوتانية» Theologism ونرى كيف يعمل.

مهما كان الاختلاف في الفهم الناتج عن تبدّل الزمان، واختلاف الأماكن والحضارات، فإن هذه المعتقدات تتشابه على الأقل في أنها جميعها تتأثر تماماً بشعور ديني خاص أستاذن بتسميته، لأجل التبسيط، الشعور بمجد الرب. ولا حاجة للقول إنه لا يوجد دين صحيح خالٍ من هذا الشعور. وكلما كان الشعور بمجد الرب أعمق كلما كان أفضل؛ لكن اختباره بعمق شيء، والسماح له بالإملاء شيء آخر، لأنه لا يخضع لسلطة العقل، وهو يفسّر العالم بطريقة دائرية بالكامل. عندما وحيث يسمح للدين أن يخوض في حقل الفلسفة، تكون النتيجة العادية: بقدر تمجيد عظمة الرب يستمر اللاهوتيون أصحاب العقول التقيّة بمحق ما خلقه الله. فالله عظيم، ومتعال، وقدير؛ فأيّ دليل يمكن أن يعطى على تلك الحقائق أفضل من القول: إن الطبيعة والإنسان في الأساس مخلوقات تافهة، وضعية وعاجزة؟ إنه منهج خطير بالفعل، لأنه يهدف، على المدى الطويل، لإيذاء الفلسفة والدين معاً. في هذه الحالة يسير تعاقب التعاليم غالباً بالطريقة التالية: يؤكّد أحد اللاهوتيين، وبكل نية سليمة، وكحقيقة قائمة على مبادئ فلسفية، أن الله هو كل شيء ويفعل كل شيء، في المقابل، إن الطبيعة والإنسان هي لاشيء ولا تفعل شيئاً؛ ثم يأتي الفيلسوف الذي وهب اللاهوتي نجاحه في إثبات أن الطبيعة عاجزة، ليؤكّد على فشله في البرهنة على وجود الله. من هنا النتيجة المنطقية، أن الطبيعة مجردة تماماً من الحقيقة والفهم. هذا تشكيك، ولا يمكن اجتنابه في هذه الأحوال. والآن يستطيع المرء احتمال العيش في الشك الفلسفي، طالما أنه مستند إلى إيمان ديني إيجابي؛ لكن حتى لو كان الإيمان موجوداً يبقى المرء شاكاً في الفلسفة، وإذا فقدنا إيماننا، ما

الذي سيبقى فينا غير الشك المطلق؟

من هذا المنظور، لا يوجد تجربة فلسفية أكثر أهمية من عقيدة الأشاعرة، الفرقة الإسلامية التي نشأت في أواخر القرن التاسع وبدايات القرن العاشر. بعد الاتصال الأول الذي حصل بين الفكر اليوناني والدين الإسلامي، جرت محاولات من جانب المتكلمين المسلمين للاعتراف بالفلسفة من الداخل من أجل صهرها بانسجام في الموضوعات الأساسية لمعتقداتهم. أسس الفرقة أبو الحسن الأشعري (873-935) الذي وصفه البروفسور^[1] T. J. de Boer، في كتابه القيم تاريخ الفلسفة في الإسلام (ص. 56) History of Philosophy in Islam بأنه الرجل «الذي يفهم كيف يردّ ما لله لله، وما للإنسان للإنسان». لا أشك أن مقصد الأشعري شريف؛ وهو بالتأكيد كان يقصد ردّ ما لله لله وما للإنسان للإنسان، لكن هل فهم كيف يفعل ذلك أو لا؟ هذا سؤال مختلف تماماً. في الواقع، إذا كان يُنسب للأشعري جزء قليل من المواقف الفلسفية التي تمسكت بها مدرسته فيما بعد، تكون الحقيقة أن طريقته في الفهم تجلّت في رد كل شيء لله ولا شيء للإنسان. كانت عقيدته نموذجاً واضحاً لما يمكن أن يحصل للفلسفة عندما يعالجها رجال اللاهوت، بمنهج لاهوتي، ولأجل غاية لاهوتية.

2 - ابن ميمون في اللجّة

وفقاً لموسى بن ميمون، الذي يشكل كتابه دلالة الحائرين^[2] مصدرنا الأساسي للمعلومات هنا، يوجد اثنا عشرة مسألة مشتركة بين جميع المتكلمين المسلمين، بعضها يتلاءم مباشرة مع البحث الحالي. لكن قبل فحص محتوياتها من المفيد التأكيد على الروحية التي صيغت فيها تلك المسائل. يقول موسى بن ميمون: «لما عمّت الملة النصرانية لتلك الملل ودعوى النصارى ما قد علم. وكانت آراء الفلاسفة شائعة بين تلك الملل. ومنهم نشأت الفلسفة ونشأت ملوك يحمون الدين، رأى علماء تلك الأعصار من اليونان والسريان، أن هذه دعاوى تناقضها الآراء الفلسفية مناقضة عظيمة بيّنة، فنشأ فيهم علم الكلام وابتدأوا ليشبوا مقدمات نافعة لهم في اعتقادهم، وليردوا على تلك الآراء التي تهدد قواعد شريعتهم»^[3]. باختصار، كما نقول اليوم، لم تكن فلسفة أولئك المسيحيين إلا ذلك الفرع الخاص من اللاهوت الذي نسميه الدفاعيات. ثم يتابع موسى بن ميمون ليقول إن المسلمين لما بدأوا ترجمة كتب الفلاسفة اليونانيين، من السريانية إلى العربية، ترجموا

[1] - - مستشرق هولندي (ت 1942).. درس الآداب العربية، وتخصص في الفلسفة الإسلامية، وأرخ لها في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» الذي وضعه بالألمانية 1921 (ترجم إلى العربية)، وتناول فيه نشأتها، وتطورها، ومشهوري رجالها، وأهم مسائلها (المترجم).

[2] - - الاقتباسات التالية عن موسى بن ميمون تعود إلى الترجمة الإنكليزية لكتاب دلالة الحائرين:

by M. Friedlander, The Guide for the Perplexed, 2d edition: Routledge, London; Dutton, New York, 1928.

[3] - - نقلنا هذا النص حرفياً من النسخة العربية لدلالة الحائرين. (المترجم).

أيضاً انتقادات أولئك الفلاسفة التي أوردتها فلاسفة مثل يوحنا النحوي، وآخرون غيره، لم يتبنوا تلك الانتقادات من أجل أن تساعد على هدم الفلسفات الزائفة فحسب، بل «انتقوا من آراء الفلاسفة القدماء ما يخدم أهدافهم»، جازمين أن - حسب تعبير ابن ميمون - بعض هذه التعاليم «حوت مسائل للدفاع عن الدين القويم»^[1]. وقد قدّم هذا التطور الجديد للاهوتهم وجهاً غير معروف للاهوتيين المسيحيين اليونانيين؛ بعد تبني نظريات جديدة، يقول موسى بن ميمون، كانوا مجبرين على الدفاع عنها، وبالتالي على بناء تفسير متماسك للعالم.

لقد كان متماسكاً بما يكفي، لكن هل كان صحيحاً؟ وصف موسى بن ميمون الذي قد يكون إضافة إلى توما الأكويني أكثر اللاهوتيين توازناً في العصور الوسطى، وصف بصورة إبداعية اللعبة التي كان هؤلاء الرجال يلعبونها. يقول موسى بن ميمون: «ليس هدفنا انتقاد الأمور الخاصة بأي معتقد، أو الكتب التي ألّفت حصرياً لصالح هذه الجماعة أو تلك. نحن ببساطة نستدلّ على أن اللاهوتيين السابقين المسيحيين اليونانيين والمسلمين عندما وضعوا مسائلهم لم يحققوا في الخصائص الحقيقية للأشياء؛ في البداية فكروا بما ينبغي أن تكون خصائص الأشياء التي يجب أن تشكّل دليلاً لصالح أو ضد عقيدة ما؛ وعندما وجدوا هذا أكدوا أن الشيء يجب أن يحوز هذه الخصائص؛ ثم وظفوا نفس التأكيد كدليل على الحجج المشابهة التي أدّت إلى هذا التأكيد، والتي إما أنها دعمت بعض الآراء أو فندتها». باختصار، استنتج ابن ميمون، أن هؤلاء الرجال كانوا يفعلون تماماً عكس ما دعانا ثمستيوست^[2] themistius بحق لفعله، وهو انطباق الآراء على الواقع، عوضاً عن انطباق الواقع على آرائنا؛ وهذا لا يمكن فعله ومحاولة فعله مضيعة للوقت.

الملاحظ أن ابن ميمون لم يتوقف عند هذا الحد. بل وصل بتحليله أبعد، وصل إلى لبّ تلك المعتقدات ونجح في عزل الشوائب، وهذا ما شكّل النواة الأولى لما لحق من تطورات. كان اتهامه لمؤلفيها بعدم الاهتمام بالطبيعة الحقيقية للأشياء سطحياً، لكنه كان صحيحاً. ما أدركه ابن ميمون بوضوح، وباستشراف ملحوظ، أن هؤلاء الرجال أنفسهم كانوا واعين لهذا الأمر، وأن كل تعليمهم لم يكن سوى تبرير مضمّن لمواقفهم. وبمعرفتهم أن تقاريرهم كانت عرضة للنقد، اعتبروا أن القلق لأجل نظام الأشياء وطبيعتها الحقيقية لا فائدة منه، لأن الأشياء في الحقيقة ليس لها طبيعة ولا نظام. رغم إمكان البرهنة الإقناعية على وجوده، فإن ما هو موجود فعلاً لا يبرهن على شيء مطلقاً، «لأنه ببساطة واحد من مظاهر الأشياء، التي تتعارض تماماً مع ما يمكن أن تقبله عقولنا»^[3]. وأفضل برهان على أن

[1]-Maimonides, op. cit., p. 109.

[2]- ثاميسطيوس (317- 388 م) من أتباع أفلوطين لُقّب بـ«البليغ» في ميادين السياسة والخطابة والشعر والفلسفة، ومعه بدأ التداخل بين المشائية والأفلاطونية المحدثة، وضع عدداً من الشروح لأرسطو (المترجم).

[3]- p. cit., p. 110.

تشخيص ابن ميمون كان دقيقاً نحصل عليه من خلال استعراض موجز، على الأقل، لبعض فرضياته. كانت الفرضية الأولى أن كل الأشياء مركبة من ذرات. ما فهمه هؤلاء الرجال من كلمة ذرة، هو ما يفهمه أي إنسان آخر، جزيئات مادية صغيرة إلى درجة لا يمكن رؤيتها؛ لكنهم أضافوا إلى هذا المعنى الكلاسيكي مضموناً جديداً. إنها ليست ذرات غير مرئية فحسب، بل ليس لها حجم؛ ينشأ الحجم فقط عندما تتحد ذرتان أو أكثر فتشكّلان جسماً. لكن، هذه الذرات مختلفة جداً عن ذرات ديمقريطس وأبيقور؛ أن لا يكون لها حجم، يعني ليس لها شكل ولا مقدار خاص بها، وهكذا لا يمكن استخدامها كأساس للتفسير الميكانيكي للعالم. بالإضافة إلى أنها ليست أزلية، بل خلقها الله عندما أراد؛ ولا هي ثابتة بعددها، لأن الله حرّ دائماً أن يخلق ذرات جديدة أو أن يفني تلك التي خلقها من قبل. لكي يفسّر هؤلاء الرجال إمكان الحركة سلّموا بوجود الفراغ، أي فضاء فارغ يمكن أن تتركّب فيه الذرات وتنفصل وتتحرك - كانت هذه فرضيتهم الثانية. فلنجمع الآن الفرضيتين معاً: الله يخلق باستمرار من جديد عدداً من الذرات التي يفصل بينها فضاء فارغ؛ يتضح مباشرة من هذا أن وجود الذرات منفصل زماناً كما هو منفصل مكاناً. بتعبير آخر، «إن الزمن مؤلّف من آتات يعنون أنها أزمنة كثيرة لا تقبل القسمة لقصر مدّتها»، كل عنصر - زمني غير مرئي بذاته هو مثل الذرات غير المرئية بذاتها. كانت نتيجة هذا الموقف المضاعف لافته فعلاً، لأنها تضمّنت التالي: كما أن المكان مكوّن من عناصر مجرّدة من الامتداد، بالتالي الزمان مكوّن من عناصر مجرّدة من المدة. يقول بن ميمون في هذا التعليم: «الزمان ذو وضع وترتيب» يضيف إليه ملاحظة بازدراء: «فناهيك هؤلاء الذين لا يلتفتون لطبيعة شيء من الأشياء؟» ومع ذلك، بالانطلاق من مبادئ شبيهة بعد سبعة قرون، لم يكن بمقدور رجل أقل من ديكارت أن يصل إلى نتائج مشابهة إلى حد مذهل. إذا كانت الأوقات الطويلة غير مكوّنة من الأوقات القصيرة، وإذا كانت العناصر الزمنية تدوم، فالدلالة الواضحة هنا، إن الحركة بذاتها لا علاقة لها بالمدة. الحركة هي «انتقال جوهر فرد من تلك الأجزاء إلى جوهر فرد يليه»؛ بتعبير آخر، الحركة أقرب إلى الانتقال المكاني منها إلى التحول الزماني. كما سيكتب ديكارت نفسه في كتاب مبادئ الفلسفة (Principles of Philosophy (Bk. II, Chap. 25 الحركة لا هي القوة ولا الفعل الذي ينقل، إنها الانتقال transportation.

3 - المكابدة الديكارتية

أعرف أن ديكارت كان سيرفض بشدة هذه المقارنة. مع أن أي جهد من جهته للتأكيد على الفرق بين ذرية الأشعري وميكانيكية ديكارت قد يكون مضیعة مطلقة للوقت. نحن نعرف هذه الفروقات ونقدر على إحصائها بنفس الدقة كما كان يقدر ديكارت نفسه؛ لكن لا حاجة لفعل ذلك، فالسؤال الحقيقي الذي يجب البحث فيه مختلف تماماً. كان ديكارت رياضياً عظيماً وفيلسوفاً كبيراً؛ في

حين أن الأشعري كان متكلماً ذكياً يعتدي على الفلسفة؛ نحن هنا مراقبون نزيهون للحياة، ولنمو الأفكار واندثارها في التاريخ؛ رغم أننا مختلفون بالأهداف وغير متساوين في العبقورية كما يمكن أن نكون، نحن جميعنا محكومون بالضرورة التي تشبك الأفكار الفلسفية معاً. صحيح أن ديكارت عندما رجع بطريقة لاواعية إلى الموقف الأساسي للأشعري، كان رجلاً أعظم بكثير من أن لا يدخل عليها إصلاحات كبيرة؛ ما كان يمكن ألا يفعله، وحتى مع بقائه رجلاً عظيماً، هو أن يبدأ من نفس المبادئ، ولا يصل إلى نفس النتائج. بالتالي ليس نحن من يحاكم ديكارت، لكننا نسمح لأنفسنا ولديكارت بالاحتكام للضرورة المجردة للحقيقة الموضوعية.

إذا نظرنا من هذه الزاوية، ومع كل التحفظات الناجمة عن الاختلافات في البنية، نجد أن التعليمين الجاري مناقشتهما كانا متجهين بوضوح نحو مآزق فلسفي. فلو تمسكنا معاً بالفهم الجزئي للمادة المقترن بفرضية خلق الله المتجدد للعالم بلا توقف، لاتجه أهم الرجال وأعظمهم شأنًا للموافقة على نتيجة ديكارت، إن الحركة ليست إلا تغير في المكان، أو كما أحسن البروفسور وايتهد الوصف: «هي الموقع البسيط للهيئة المادية الآنية»^[1]. في الواقع، ليست هذه نتيجة الأشعري ولا نتيجة ديكارت أو نتيجة سبينوزا إنها نتيجة الفلسفة ذاتها؛ أمّا عندما نسمع احتجاج جالينوس العجوز أن «الزمن شيء مقدّس ولا يسبر غوره»، أو عندما أجمع موسى بن ميمون وتوما الأكويني، وبرغسون، والبروفسور وايتهد على رفض ما يسمونه «تشويه الطبيعة»، إن ما نسمعه ليس اعتراضاتهم، بل اعتراض الطبيعة نفسها طالبة العدالة من الفلسفة. لأن قاضينا المشترك هو: العقل، كما حكم عليه هو من خلال الواقع؛ ونحن جميعاً نكون أحراراً ومتساوين إلى أبعد الحدود، عندما نحتكم لسلطته بالتساوي.

يصحّ هذا إلى حدّ كبير، بعد اختزال ديكارت للزمن والحركة إلى المكان، وما كان على الأشعري إلا اتباع مسار تفكيره المقبول من أجل توقّع النتائج التي كان سيستخلصها مالبرانش من مبادئ ديكارت. فلنفرض، مع الأشعري، أن الأجسام مجردة كومة من الذرات الخالية من الأبعاد، والشكل وبقية الصفات. فلنفسّر هذه الكيفيات المحسوسة التي يبدو أن الأجسام تختلف بها، سنضطرّ لافتراض أن هذه الصفات كلها أعراض accidents، متميزة تماماً عن هذه الذرات التي تقوم بها وفي جواهرها. أو بالأحرى، إنها لا تقوم هناك، لسبب وجيه أن جواهر الذرات نفسها لا تقوم؛ فالذرات والصفات معاً أو الجواهر والأعراض، تُخلق من جديد باستمرار من خلال الله القدير. نتيجة هذه الوضعية للأشياء أنه: في عالم مصنوع من ذرات مادية، قائمة في ذرات زمنية، لا يمكن لكيونة هذا العالم في اللحظة الراهنة، بأي حال، أن تكون سبباً لكيونته في اللحظة التالية. وما

[1]- N. Whitehead, Science and the Modern World, Macmillan, New York, 1925; p. 72.

يصح على العالم في جميع أرجائه يصح بالضرورة على كل جزء مكوّن من أجزائه؛ أي ما لا أريد فعله لا يمكن بأي حال أن يكون السبب لما سأفعله خلال اللحظة الزمنية التالية؛ كما أن الموقع الفعلي للجسم المادي لا يمكن أن يفسّر موقعه التالي في آن زمني تالٍ. باختصار، كما أن العالم مجرد من المدة الحقيقية والحركة الحقيقية، فهو كذلك مجرد من كل العلل الفاعلة.

لماذا إذاً يبدو كأن ثمة علاقات سببية في الكون؟ هنا اسمحو لي أن أقتبس جواب موسى بن ميمون بالكامل حتى تتأكدوا أنني لا أزور قياسات تمثيلية تاريخية: «بحسب هذه المقدمة >أي أن الزمن مؤلف من آنات لا تتجزأ< قالوا إن الإنسان إذا حرّك القلم، فما الإنسان حرّكه؛ لأن هذا التحرك الذي حدث في القلم، وكذلك حركة اليد المحركة للقلم، بزعمنا، عرض خلقه الله لليد المتحركة، وإنما أجرى الله العادة بأن تقتزن حركة اليد بحركة القلم لا أن لليد أثره بوجه، ولا سببية في حركة القلم، لأن العرض قالوا: لا يتعدى محلّه... باختصار، زعم معظم المتكلمين بأن الإنسان إذا أراد فعل شيء بزعمه، فقد خلقت له الإرادة. وخلقت له القدرة على فعل ما أراد، وخلق له الفعل، لأنه لا يفعل بالقدرة المخلوقة فيه ولا أثر لها في الفعل... وهذه الإرادة المخلوقة على زعم كلهم والقدرة المخلوقة والفعل المخلوق عند بعضهم، كل ذلك أعراض لا بقاء لها، وإنما الله يخلق في هذا القلم تحركاً بعد تحرك، هذا دائماً طالما القلم متحركاً... وقالوا إن هذا الإمكان الحقيقي بأن الله فاعل ومن لم يعتقد أن هكذا يفعل الله فقد جحد كون الله فاعلاً على رأيهم.» يضيف ابن ميمون: «وفي مثل هذه الاعتقادات يقال عندي وعند كل ذي عقل: أم أنتم تخدعون كما يُخدع إنسان. إذ هذا هو عين الخدعة حقيقة»^[1].

هل كانت خدعة فعلاً؟ أنا لست متأكداً أن ابن ميمون نفسه اعتقد ذلك. لا شيء في تحليله العميق يشير إلى هذا القصد في أذهان هؤلاء المتكلمين. كان مالبرانش بالتأكيد راهباً شديد التقوى؛ مع ذلك كان يعلم نفس العقيدة. لو وجد إنسان يأخذ اللاهوت على محمل الجد، فهو اللاهوتي التطهيري كوترن ماذر^[2] Cotton Mather الذي كتب: «الجسم الذي هو مادة في صورة كذا وكذا، لا يمكن أن يؤثر في النفس الخالدة، ولا النفس التي لا صورة لها يمكن أن تأمر الجسم: لكن الله العظيم من خلال وضعه بعض القوانين، التي على أساسها ترغب النفس بكذا وكذا، يأمر الجسم بكذا وكذا، إنه هو الذي بفيضه المستمر يطبق قوانينه، والأفعال مدينة لفيضه المستمر»^[3]. هنا

[1]- For this quotation as well as the texts upon which the preceding analysis is founded, see Maimonides, 126-Guide for the Perplexed, pp. 120. نص الاقتباس الموجود في الترجمة منقول حرفياً عن النسخة العربية للدلالة الحائرين، ترجمة حسين آتاي، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، مصر (المترجم). 120 - 126.

[2]- (1663 - 1728) مؤرّج ورجل دين أميركي له أكثر من 450 مؤلفاً جعلته أحد أكثر الشخصيات الدينية تأثيراً في تاريخ أميركا.
[3]- I am indebted for my knowledge of this text (and even of its author) to the very suggestive address delivered at the Harvard Tercentenary Conference of Arts and Sciences by Professor H. M. Jones on «The Drift to Liberalism in the Colonial Eighteenth Century.»

ثلاثة لاهوتيين: مسلم، كاثوليكي وبروتستانتي، كل منهم يمكن أن يرسل الآخرين بلا رحمة إلى الجحيم، مع ذلك، لم يكن بوسعهم إلا الموافقة على نفس الفلسفة، هذا لأن فلسفاتهم كانت فلسفة لاهوتيين. كان يمكن لهؤلاء الرجال بلا شك، مع قليل من الحماس لمجد الرب، أو بالأحرى، بكثير من الحماس المتنور بالفطرة السليمة، أن يدركوا أن الهدم الكامل لقانون السببية يعني هدم الطبيعة، وبالتالي هدم العلم بالإضافة إلى الفلسفة. فحتى لو كان للعالم الطبيعي قوانين، ولم تكن القوانين محفورة في ماهية الأشياء وفي عالم يفقد للضرورة الجوهرية أو سهولة الفهم، فإنه لا يناسب للمعرفة العقلية. إن الشك الملازم لهذه الأفكار اللاهوتية دائماً، مؤذٍ جداً للفلسفة - ولكن هل هو أفضل للدين؟

يقدم ج. ك. شسترتون^[1] G. K. Chesterton في واحدة من أفضل رواياته، راهباً في غاية البساطة يكتشف أن رجلاً رغم ارتدائه ثوب الرهبان، لم يكن راهباً، بل لص؛ وعندما سأله الرجل ما الذي جعله يتأكد أنه لم يكن راهباً، أجاب الأب براون: «لقد هاجمت العقل، وهذا لاهوت باطل». واضح أن براون كان توماوياً عميقاً. فقد كان القديس توما الأكويني يميل إلى الخلط بين الدين والتدين، لكن ليس أكثر من موسى بن ميمون^[2]. لقد كان لاهوتياً أعظم من أن ينغمس في موقف ليس للآهوت فيه ما يخسره أقل من الفلسفة ذاتها؛ لكنه اهتم به، أولاً بوصفه فناً، لأن ثمة شيئاً ساحراً في الخطأ الفادح الذي يرتكب بانتظام؛ وثانياً بوصفه لاهوتياً، لأنه عرف أن عدداً من الرجال الطيبين أصيبوا بعدوى هذا المرض نفسه، لأن منهم من وسمه بالوثني بسبب عناده في التعامل مع المسائل الفلسفية بمنهج فلسفي خالص.

4 - الفلسفة كفرع لاهوتي

كان موقفه الطبيعي في اعتبار الفلسفة فرعاً لاهوتياً خاصاً، مشتركاً بين اللاهوتيين المسيحيين كما كان شائعاً بين مفسري القرآن المسلمين. بين الممثلين الذين لا يمكن إحصاؤهم لهذه النزعة والذين يمكنني الاقتباس منهم، أفضل أن أختار أحد الوجوه المحبوبة جداً على مرّ تاريخ الفكر الوسيط: الحكيم الكبير في التأمل الصوفي القديس بونافنتورا St. Bonaventura الكاهن العام للربانية الفرنسيسكانية، كان القديس بونافنتورا وما زال المعارض التام للآهوت الفرنسيسكاني،

[1]- Gilbert Keith Chesterton جيلبرت كيث تشسترتون كاتب مقالات وروائي إنجليزي قصصي ولد سنة 1874 في لندن. اعتنق المذهب الكاثوليكي، ودافع عنه في كتاباته التي تتضمن كثيراً من النقد الأدبي والاجتماعي والخلقي. اقترن اسمه باسم الكاتب «هيلر بلوك». من رواياته «الرجل الذي كان يوم الخميس»، ومجموعة من الروايات البوليسية تظهر فيها شخصية أثيرة لدى القراء، وهي شخصية الأب براون (المترجم).

[2]- Maimonides, op. cit., p. 131.

وهو لاهوت مصبوغ بالعبرية الدينية للقديس فرنسيس الأسيزي^[1] St. Francis of Assisi. كان القديس بونافنتورا، إلى جانب كونه واحداً من أعظم الشخصيات في تاريخ التصوف التأملي، فيلسوفاً، يمكن للمرء أن يعثر بين كتابته اللاهوتية الكثيرة على كمية كبيرة من المناقشات اللاهوتية المبعثرة التي أصبحت جزءاً ومكوناً من تاريخ فلسفة العصور الوسطى، لقد كانت فكرته عن الفلسفة شيئاً مميزاً. نجد أفضل تعبير عنها في عنوان إحدى أصغر رسائله الصوفية: رسالة في تحويل الفنون إلى لاهوت On Reducing the arts to Theology. فالفعل اللاتيني reducere هو بالفعل أحد تعابير المفضلة، وبالنسبة إليه يعني دائماً لجلب - أو لأخذ - شيء وإرجاعه إلى الله. خلق العالم على صورة خالقه، وهو شاهد على عظمة خالقه؛ لكن العالم المادي لا يعرف ذلك؛ الإنسان فقط خلق بعقل عارف وقلب محب، لأنه من خلال معرفة ومحبة كل شيء في الله، يمكن إرجاع الأشياء إلى أصلها، الذي هو في نفس الوقت غايتها. إذا فهم الإنسان هكذا كأنه راهب في معبد الطبيعة المتسامي، مهمته الأساسية منح صوته للخلق الفاقد للقدرة على الكلام، ومساعدة الأشياء على الاعتراف العلني بأعمق معانيه وأكثرها غموضاً، أو بالأحرى ماهياتها، التي تشكل كل واحدة منها كلمة، يمكن للإنسان فقط النطق بها. ما هو حق في الأشياء، الحية أو غير الحية، هو حق بنفس المستوى في الإنسان وأنشطته المختلفة: المعنى المطلق لفنوننا وتقنياتنا، وعلومنا المختلفة والفلسفة نفسها، هو أن نرسم على مستوى أقل إلى كمال الفن الإلهي وكمال المعرفة الإلهية. هذه حقيقتها، لكن إذا تركت لذاتها، لن تعرف ذلك. إنها وظيفة اللاهوت الخاصة في جلبها إلى وعي تام لوظيفتها الخاصة، التي ليست معرفة الأشياء، بل معرفة الله من خلال الأشياء. من هنا عنوان رسالة القديس بونافنتورا؛ ينبغي تحويل الفنون الإنسانية إلى لاهوت، وبهذه الطريقة إلى الله.

من لديه حد أدنى من الشعور بقيمة الحياة الصوفية، سوف يدرك فوراً أن القديس بونافنتورا كان على حق. لكن السؤال لا يكمن هنا. فإذا كنت تحتاج إلى اللاهوت لكي تجلب بقية العلوم إلى الله، أول ما يلزم بالطبع لاهوت؛ وإذا أردت إرجاع فلسفتك إلى الله، ما تريده أولاً فلسفة - فلسفة، أكرر، تكون حصراً وبالكامل فلسفة، وهي، لأنها فلسفة، يمكن أن تكون ذات صلة باللاهوت من دون أن تختزل فيه. ورغم مواهب القديس بونافنتورا المدهشة كلاهوتي وكفيلسوف، يجب أن يقال إن إنجازاته في هذين العلمين كان يمكن أن تصبح أعظم لو لم يفشل في فهم المشكلة.

فلنتأمل مثلاً مناقشته للمسألة اللاهوتية عن النعمة والإرادة الحرة. يقول القديس بونافنتورا علامة

[1]- فرنسيس الأسيزي أو (فرانسيسكو دي أسيس - فرانسيسكو بيرناردوني) ينحدر من مدينة أسيزي 26 أيلول 1181 لقب كقديس في الكنيسة الكاثوليكية، جاء من عائلة تعمل في التجارة ويعتقد بأن أمه فرنسية الاصل والده كان يسمى بيدرو بيرناردوني في أسيس عرف بفرانسيسكو (تصغير لكلمة فرنسي أو الفرنسي الصغير) (المترجم).

النفوس التقية حقاً، أن لا يدعوا شيئاً لأنفسهم، بل يعزون كل شيء للرب. هذا مبدأ ممتاز كقاعدة لنكران الذات، طالما أنه محصور في دائرة الشعور الديني، لكنه يصير خطراً عندما يستعمل كمعيار للحقيقة اللاهوتية. ووجه بونافنتورا بالسؤال الكلاسيكي التالي: ما الذي يجب عزوه إلى النعمة وما الذي يمكن أن ينسب للإرادة الحرة؟ كان بونافنتورا من الرأي القائل إنه في هذه الأحوال يجب على اللاهوتي دائماً أن يكون حذراً. إذ يمكن أن يخطئ بطريقتين: إما بكثير من العزو للطبيعة، أو بكثير من العزو لله. من وجهة نظر مجردة، مهما كان الموقف قد يكون مخطئاً، وسوف يكون مخطئاً على الجانبين. لكن من وجهة نظر الشعور الديني لن يكون كذلك، فالقديس بونافنتورا يعتقد أن: «مهما كانت كثرة ما ينسب إلى الرب، فلن يُساء للتقوى بفعل ذلك، رغم أن العزو إلى الرحمة الإلهية بقدر المستطاع، قد يكون في نهاية المطاف ظلم للقوى الطبيعية والإرادة الحرة للإنسان. ولو كان الأمر بالعكس، تُظلم النعمة من خلال العزو للطبيعة ما هو للنعمة، وهنا تكمن الخطورة... بالتالي فإن هذا الموقف الذي... يعزو أكثر للنعمة الإلهية، ينسجم أفضل انسجام مع التقوى والتواضع، لأنه يجعلنا في حالة فقر تام، وهو لنفس هذا السبب أسلم من الآخر». ثم تأتي اللمسة الأخيرة: «حتى لو كان هذا الموقف خطأ، فإنه لن يؤثر على التقوى أو التواضع؛ وبالتالي يكون التمسك به مناسباً وأمناً»^[1].

أنا لست متأكداً من ذلك. إن الطريقة الوحيدة للتأكد مما يمكن أن تفعله الإرادة الحرة هو تعريفها. فإذا عرفت طبيعتها، سوف تجد في تلك المعرفة قاعدة مأمونة لتعريف قوة الإرادة ومعرفة حدودها. وإذا بدأت، بالعكس، بالافتراض أن البقاء تحت الخط قليلاً يكون أكثر أمناً، فأين ستتوقف؟ لماذا، فعلاً، يجب التوقف أصلاً؟ طالما أن من التقوى التقليل من فعالية الإرادة الحرة وأن التقوى تزداد كلما قللنا منها أكثر، وينبغي أن يكون جعلها عاجزة تماماً أعلى علامات التقوى. في الواقع، لقد اقترب بعض اللاهوتيين الوسيطيين من هذه النتيجة، وحتى إنهم وصلوا إليها قبل لوثر وكالفن بزمان طويل. بالطبع لا شيء كان يمكن اعتباره أكثر استفزازاً للقديس بونافنتورا من هذا التعليم؛ فالسؤال الوحيد هنا هو: هل كان القديس بونافنتورا في مأمن من ذلك؟ إذا سمحنا للمشاعر التقوية أن تقرّر كيف ينبغي للطبيعة أن تكون، فنحن نتوجّه للطبيعة الخطأ، إذ كيف يمكن أن نجد في التقوى مبدأ محدودية الذات؟ في اللاهوت، كما في أي علم آخر، المسألة الأساسية ليست أن تكون تقياً، بل أن تكون محقاً. لأنه لا تقوى في أن نخطئ بحق الرب!.

[1] - See E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1926; pp. 458- 457.

5 - التقوى بين الفلسفة واللاهوت

إذا لم تكن التقوى لاهوتاً، فهل هي فلسفة على الأقل؟ رغم عدم إمكان إنكار أن القديس بونافتورا بوصفه فيلسوفاً، كان، أحياناً، يسمح لنفسه بالانجراف مع مشاعره الدينية. ففي التعامل مع طبيعة السببية، مثلاً، قد فُتح أمامه طريقان: أولاً، كان يمكنه أن يفضل الرأي القائل حيث توجد علة فاعلة، ينوجد الشيء الجديد الذي نسميه نتيجة من خلال فاعلية سببه؛ في هذه الحال، كل نتيجة يمكن اعتبارها بحق إضافة إيجابية إلى النظام الموجود مسبقاً للواقع. أو كان يمكن للقديس بونافتورا أن يعتقد مع القديس أوغسطين، أن الله خلق كل شيء في الحاضر والمستقبل في لحظة الخلق. من وجهة النظر الثانية، يجب اعتبار أن أي موجود جزئي، لو أخذ في أي لحظة من تاريخ العالم، إذا جاز التعبير، هو أصل لكل تلك الموجودات الأخرى، أو الأحداث، التي كان لها أن تفيض عنه وفقاً لقوانين العناية الإلهية. يشكّل تشبث القديس بونافتورا الدائم بهذا التفسير الثاني للسببية نموذجاً للاهوتانيته. فهو لم يستطع مطلقاً السماح لنفسه بالتفكير أن العلة الفاعلة تكون دائماً مصحوبة بظهور وجودات جديدة.

هذا الرأي بالنسبة إلى بونافتورا، يعادل عملياً نسبة القدرة على الخلق التي تخص الله وحده إلى المخلوقات. يقول بونافتورا إن النتيجة بالنسبة لسببها مثل الزهرة لبرعمها. يجوز تقدير الوصف الشعري في مقارنته والصفاء الديني لنيته، من دون القفز فوق مدلولاتها الفلسفية. فلو خلق الله في البداية مع كل ما كان، كل ما سيكون، لكان تاريخ نهاية العالم في بدايته، ولا يمكن أن يحصل له شيء: يكون الله في هذا النظام هو العلة الفاعلة الوحيدة، وعالمنا هذا هو عالم عقيم تماماً، وهذا بالضبط ما جاء في تعليم مالبرانش والأشعري.

هذا تحديداً ما أراده القديس بونافتورا. كانت تقواه تحتاج إلى عالم يشبه طبقة شفافة لا متناهية في رقتها، يسمح للعظمة وللقدرة الإلهية القاهرة لكل شيء بأن تشرق أمام عين الإنسان. نفس الحافز الذي دفعه إلى هذه النتيجة المتطرفة في تفسيره للسببية الطبيعية هو الذي ساد في نظامه الابستمولوجي. في النهاية، بقيت نفس المشكلة، لأنها ما زالت مشكلة السببية. هنا من جديد وجد طريقان واضحيان للتعامل مع السؤال: فهل نقول، كما كان على القديس توما الأكويني أن يجيب، بما أن الله خلق الإنسان حيواناً عاقلاً، يجب أن يكون النور الطبيعي للعقل قادراً بالطبع على إنجاز مهمته الخاصة، التي هي معرفة الأشياء كما هي، وبالتالي معرفة الحق؟ أو نقول مع القديس أوغسطين، إن الحقيقة بوصفها ضرورية لا تتغير وأبدية، لا يمكن أن تكون من عمل الذهن البشري الإمكانية المتغير والزائل، الذي يفسر الأشياء غير الضرورية المتغيرة العابرة؟ حتى في عقولنا، الحقيقة هي مشاركة في بعض الصفات الإلهية العليا؛ وبالتالي، حتى في أذهاننا، الحقيقة نتيجة

فورية للنور الإلهي.

لكي يعطي حدسه الديني بعض الدعم الفلسفي، كان على القديس بونافتورا أن يبني نظرية لما يسميه التنوير الإلهي. فوفقاً لتعليمه، أنعم الله على الإنسان بالعقل والقدرات الفكرية، التي تجعله قادراً على معرفة الحقائق إضافة إلى علاقتها المختلفة بعضها ببعض. مثلاً، أن أعرف أنك إنسان وأنا الآن في هذه الغرفة. هذه المعرفة ليست فوق متناول الذهن البشري، لأنها تتعامل مع الحقائق الجزئية التي يمكن أن تكون غير ما هي والتي لا يوجد فيها عنصر ضرورة. ولو على العكس، قلت إن الإنسان حيوان عاقل، فأنا أربط فئة من الموجودات بماهيتها الأبدية والضرورية؛ لأنه لا يوجد كائن غير عاقل يمكن أن يقال إنه إنسان. في هذه الحال، الطريقة الأسهل لتفسير حضور ذاك العنصر الضروري في عقل ممكن يتعامل مع أشياء ممكنة يعني أن نفترض أن الحقيقة الأبدية، أو الله، تزود عقلنا دائماً بالنور الإضافي الذي من خلاله وفيه يرى الحقيقة كأنها لمع البرق.

جيد حتى الآن، لكن هنا تنشأ مشكلة. لا يبدو أن القديس بونافتورا قلق جدياً حيالها؛ لأنها كانت مجرد مسألة فلسفية، وربما توقع أن الفلسفة كانت ستتفكّل بحلها. مع ذلك كانت مشكلة. فلو سلّمنا أننا لا نستطيع معرفة الحقيقة من دون بعض الفيض من النور الإلهي، فكيف يمكننا أن نفهم طبيعة ذاك النور الإلهي؟ لو أخذناه كمثال جزئي للفعل العام الذي به يخلق الله ويدير العالم، فهو ليس غير النور الطبيعي للعقل، إنه العقل البشري بذاته، الذي يمكنه معرفة الحقيقة من دون أي استنارة إضافية من الله. إذا رأينا، على العكس، أن النور العقلي هبة زائدة أضافها الله إلى النور الطبيعي للإنسان، فنحن نجعله فوق طبيعي. ثم يصبح نعمة، وتكون النتيجة أنه لا يمكن أن نعتبر أي درجة من معرفتنا الحقيقية طبيعية. هنا نجد أنفسنا للمرة الثانية في مواجهة مع التشكيك العلمي والفلسفي الذي يستعاض عنه باللجوء اللاهوتي إلى النعمة الإلهية.

في ذاك الزمان حتى ألبرت الكبير^[1] Albertus Magnus، المشهور بذهنيته العلمية، لم ير أي ضرر في القول إن كل معرفة حقيقية تفترض مسبقاً نعمة الروح القدس؛ لكن القديس بونافتورا لم يكن متطرفاً؛ فلم يرد هدم المعرفة الطبيعية حتى لو استطاع. ووفقاً لذلك، حاول أن يسلك سبيلاً وسطاً بين ما اعتبره خطرين متقابلين. لكن هل كان هذا السبيل موجوداً؟ جوابه النهائي هو أن النور الإلهي لا هو عام، ولا هو خاص؛ بتعبير آخر، لا تأثير عام لله على الطبيعة ولا النعمة، إذا جاز التعبير، متراكبة. جيد جداً، لكن ماذا كانت إذا؟ أحد أكثر تلاميذ بونافتورا ذكاءً، الكاردينال

[1] - ألبرتوس ماغنوس (بالإنجليزية: 1200 - 1280) (Albertus Magnus)، معروف أيضاً باسم القديس ألبرت الكبير، وألبرت كولونيا، كاهن وراهب دومينيكي حقق الشهرة لمعرفته الشاملة ودعوته للتعايش السلمي بين العلم والدين. ويعتبر أعظم لاهوتي وفيلسوف الألماني من العصور الوسطى (المترجم).

الإيطالي ماثيو أكواسبارتا، تخيل أنه كان قادراً على تحسين جواب أستاذه بقوله إن النور الإلهي الذي نعرف به الحقيقة، كان أكثر خصوصية من التأثير الإلهي العام، لكنه يبقى نوراً عاماً. لو استطاع أحد أن يخبرني كيف يمكن أن يكون شيء أكثر خصوصية من غير أن يكون خاصاً، سأكون سعيداً بالاستماع إليه. هناك فرنسيسكاني آخر، وهو الإنكليزي روجر مارستون Roger Marston الذي اقترح أن يفرّق بين مظهرين لتلك المشكلة: بين مصدر المعرفة الطبيعية، وموضوعها. كان حلّه إذاً، أن المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية يمكن أن تعتبر بحق معارف طبيعية لأن مواضيعهما تنتمي إلى النظام الطبيعي، والمسألة ليست كذلك بالنسبة لللاهوت مثلاً، الذي موضوعه الخاص هو الله. لكن مارستون أضاف، مع أن كل معرفة صحيحة تفترض مسبقاً التنوير الإلهي، فهي ليست طبيعية بالكامل من حيث مصدرها. رغم أنه عبّر بطريقة أكثر ذكاء من سابقه، فقد بقي جواب مارستون بجوهره هو ذاته، وعانى من نفس الصعوبة. لكن إذا جاءتني أحكامي الحقيقية من الرب فقط، وليس من عقلي، فهذا ينفي الأساس الطبيعي للمعرفة الصحيحة؛ إذاً، المكان الصحيح للإبستمولوجيا ليس في الفلسفة، بل في اللاهوت.

ما يمكننا إضافته، أن نفس النتيجة تنطبق على الجهد اليائس للمدرسة الفرنسيسكانية المبكرة في إيجاد تعريف مرضٍ لموضوع المعرفة الطبيعية. فكيف يمكن لأي شيء أن يكون طبعياً، في معتقد يرى في كل كائن جزئي رمزاً صوفاً لخالقه؟ يمكننا بالفطرة أن نشكّل الفكرة العامة للشجرة، لأنه يوجد في الواقع أشياء حقيقية هي الأشجار؛ لكن في الاعتقاد أن حقيقة أحكامنا تبقى في النهاية من النور الإلهي، لا يمكن لعدد من الملاحظات الجزئية أن توصل إلى الماهية الضرورية التي نسميها شجرة. كما أن رسم مجموعة من الدوائر الجزئية لا يزود عقولنا بالمادة الضرورية لتعريف الدائرة. إن الفكرة الإلهية حول الشيء هي التي تطبع في ذهننا ضرورة تعريفه. ما هو إذاً الموضوع الحقيقي للمعرفة الطبيعية؟ هل هو الشيء الجزئي ذاته، أو فكرته في الله؟ كان الجواب الواضح لصالح الخيار الثاني. لو لم يكن حضور الأفكار الإلهية ليشرق من الأعلى فوق العقل الإنساني، لما أمكنت المعرفة الحقيقية، في حين ما زال بالإمكان أن نعرف ما هو الإنسان، حتى لو لم يكن الإنسان موجوداً، عندما تكون فكرة الله عن الإنسان مشرقة في ذهننا. كما تمسك ماثيو الأكواسبارطي^[1] بالقول، إن وجود المحسوسات ليس لازماً بالضرورة للمعرفة الإنسانية الصحيحة؛ طالما أن النور الإلهي موجود، يمكننا أن نعرف كامل الحقيقة عن الأشياء^[2]. هذه المرة نحن لا نستبق مالبانش فقط، بتعليمه الشهير عن «الرؤية الإلهية»، بل بركلي، الذي لاحت مثاليته الأصولية، من دون أن

[1] - فيلسوف مدرسي ولاهوتي إيطالي توفي عام 1302. (المترجم).

[2] - For the preceding analysis, see E. Gilson, «Sur quelques difficultes de l'illumination Augustienne», in Hommage A M. le Professeur M. de Wulf, Louvain, 1934; pp. 321- 331.

يؤكدّها أو حتى يفهمها أي عضو من المدرسة الفرنسييسكانية، هنا على الأقل كاحتمال مفتوح. ربما كان الإدراك الغامض لذلك الخطر البارز هو الذي أوصل تاريخ المدرسة الفرنسييسكانية المبكر إلى نهايته. هذا أكثر من تخمين. لقد اعترف أحد آخر معارضيه، وهو الفرنسييسكاني الفرنسي، بيتر أوليفي^[1] Peter Olivi، بصراحة أنه لم يكن بإمكانه أن يجد مخرجاً من المتاهة. بعد إعادة تقرير مسألة التنوير الإلهي، ووصف المواقف المتناسبة للقديس بونافنتورا والقديس توما الأكويني، استنتج أوليفي أنه بوصفه فرنسيسكانياً، يشعر بأنه يميل ضميراً للتمسك بموقف الفرنسييسكان. مع ذلك أضاف، لا أريد أن أفعل ذلك إذا كان هذا الموقف يستلزم هدم المعرفة الطبيعية. أمل أن يكون اجتناب هذه النتيجة ممكناً، لكن لا أعرف كيف. أترك للرجال العظام مهمة الإجابة عن السؤال.

بالضبط كان هذا الرجل العظيم سيأتي في السنوات الأولى من القرن الرابع عشر. وكان اسمه دانس سكوت^[2] Duns Scotus، وهو أيضاً كان فرنسيسكانياً؛ مع أن تعليمه كان، بتجاوزه لما قبله، الضامن لموت الإبستمولوجيا الفرنسييسكانية المبكرة. لأنه تعليم فلسفي، كان ميتاً كموت مسمار الباب. لقد قتلته اللاهوتانية، ولو لم يكن النسيان طبيعياً للإنسان، لما عاد إلى الحياة أبداً. أتعجب أحياناً كم تجربة شبيهة ستكون ضرورية قبل أن يكتسب الإنسان تجربة فلسفية. رجل تبني موقفاً فلسفياً، وتبعه بانتظام، حتى وجد نفسه وجهاً لوجه أمام نتائج غير مرضية. فعل كل ما بوسعه لتفاديها، ثم يأتي تلامذته، ويبدأون حيث توقف أستاذهم، كانوا أقل حيرة منه حول تركه لمبادئه علناً واعترافه بنتائجها. كان الجميع يدركون أن الطريقة الوحيدة للتخلص من تلك النتائج هي تغيير الموقف الفلسفي الذي بنيت عليه. ثم تموت المدرسة؛ لكن ليس مستحيلاً بعد قرن أو قرنين، في إحدى الجامعات حيث يتوارى التاريخ المسيئ للفلسفة الأصلية، أن يكتشف أحد الشبان الذي يحتفظ بجهله الفطري، موقفاً شبيهاً. حيث سيعيش وسيكتب في زمن آخر، وسيقول أشياء قديمة جداً بطريقة جديدة. ولأنها مازالت قديمة؛ ستموت فلسفته في مهدها ثم لا هو ولا تلامذته سيقدرّون على إحياها. فالمشكلة عندما يفشل فيلسوف لا يلوم مؤيّدوه - الذين خابت آمالهم - سيدهم أبداً، إنهم يلوم اللوم على الفلسفة نفسها. هنا يبدأ الطريق المستقيم الذي يؤدي إلى الشكوكية الواعية والمصرّح عنها بانفتاح. والتي لو اتبعناها في التاريخ مرة أو مرتين، أو ثلاث مرات إذا اقتضت الحاجة، سنكون قد تعلّمنا اجتنابها في الفلسفة، وحينها لن تكون رحلتنا الشاقة في متاهة العقائد المتصارعة عبثاً.

[1]- لاهوتي فرانسيسكاني توفي عام 1298.

[2]- (1266- 1308) فيلسوف اسكتلندي، ولاهوتي فرنسيسكاني، وواحد من أبرز ثلاث فلاسفة - لاهوتيين في العصور الوسطى له تأثير كبير على الفكر الكاثوليكي.

قائمة المصادر والمراجع

1. As quoted by T. J. de Boer, The History of Philosophy in Islam, trans, by E. R. Jones, London, 1933.
2. by M. Friedlander, The Gide for the Perplexed, 2d edition: Routledge, London; Dutton, New York, 1928.
3. For the preceding analysis, see E. Gilson, «Sur quelques difficultes de l'illumination Augustienne,» in Hommage A M. le Professeur M. de Wulf, Louvain, 1934; pp. 321-331.
4. For this quotation as well as the texts upon which the preceding analysis is founded, see Maimonides, Guide for the Perplexed
5. I am indebted for my knowledge of this text (and even of its author) to the very suggestive address delivered at the Harvard Tercentenary Conference of Arts and Sciences by Professor H. M. Jones on «The Drift to Liberalism in the Colonial Eighteenth Century».
6. N. Whitehead, Science and the Modern World, Macmillan, New York, 1925; p. 72.
7. See E. Gilson, La philotophie de Saint Bonaventure, Paris, J. Vrin, 1926; pp. 458- 457.

جدل المغامرة بين الفلسفة والدين

نقد رؤية هيغل كنموذج

إحسان علي الحيدري

أستاذ التعليم العالي في فلسفة الدين - جامعة بغداد - العراق

ملخص إجمالي:

من ينظر في الدراسات المعنوية بعلاقة الدين بالفلسفة سوف يجدها تدخل ضمن شبكة متضادة ومتناقضة من الأفهام: فهناك من يحاول جعل الدين الرّحم الحقيقي لانطلاق الفلسفة، وقبالة هذا الرأي من يرى أنّ الفلسفة جاءت كردّ فعل للدين، وهناك من كفر الفلاسفة من رجال الدين، ومنهم من حاول التوفيق بين العقل والنقل، وبالتالي بين الفلسفة والدين، فيما ذهب آخرون إلى فصلهما، وأعطى لكلّ منهما مجالاً من المقاربة يختلف عن الآخر.

من أجل تظهير مسعاها في بيان جدل المغامرة بين الفلسفة والدين، تتخذ هذه الدراسة هيغل كنموذج لمثل هذا البيان، ورغم الاختلافات الكثيرة حول نصوصه اللاهوتية، فقد سعينا إلى استخلاص جملة من النتائج يليها النقد والتعقيب تجاه ما قدّمه من رسائل حول الدين أثارت ولا تزال الكثير من المشكلات المعرفية في حقل فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. بل أكثر من ذلك فإن ما يضاعف من الجدل الدائر حول منظومة هيغل الدينية هي إصراره العزف على ثلاثة أوتار في طرحه لأفكاره؛ لكي يكون إيقاع عزفه متلائماً مع فكرة التثليث أو.

مفردات مفتاحية: الدين - الفلسفة - المنهج الإيماني - المنظور الهيجلي - الديانة الطبيعية - مملكة الروح.

تمهيد:

لدى تقليب صفحات الكتب المعنيّة بالعلاقة بين الدين والفلسفة، نجد أحاديث كثيرة عن حالات الاتصال والانفصال بين المجالين، حتى أنّ بعض الباحثين جعل محور فلسفة الدين يتجلى في العلاقة التاريخية بينهما، من غير أنّ يتحرّى البحث عن موضوعات هذا المحور، والعلوم التي يحتاج إليها الباحث فيه، والغاية منه، والفرق بين فلسفة الدين ومجالات أخرى مشابهة له؛ لذلك سنحاول - قدر استطاعتنا - في هذا البحث تبيان بعض تلك الأمور.

- عناصر المغامرة بين الدين والفلسفة:

يتجلى التباين بين مجاليّ الدين والفلسفة في أربع جهات هي^[1]:

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

2 - من حيث المنهج: المنهج الذي يميّز به ميدان الدين هو المنهج الإيماني، وأدواته تعتمد على الوحي والنقل والمكاشفة، ويؤدّي النصّ الدور الرئيس في الدين. أمّا ميدان الفلسفة فيتميّز بالمنهج العقلي، وأدواته التأمل والتحليل والتركيب والاستنتاج وفق قواعد منطقية دقيقة، ويؤدّي الاستدلال العقلي الدور الرئيس في الفلسفة. هذا يعني أنّ الدين قد يقبل قضايا معينة على أنّها موضوعات للإيمان من حيث كونها تصديقاً، في حين أنّ الفلسفة لا تقبل ذلك. والإيمان في معناه الشائع هو قبول مجموعة من الحقائق غير المستمدة من المصادر الحسية أو العقلية، والمصدر هنا إلهي أو خارق للطبيعة مثل الكتب المقدسة، أو الأحاديث النبوية، أو التجارب الصوفية وغيرها. ويستعمل بعض رجال الفكر الديني المنطق والعقل، ويحرزون في ذلك نتائج رائعة عند شرحهم لتفاصيل هيكل التفكير الديني، غير أنّ المنطق والعقل يُستعملان هنا لزيادة أدلة عقلية على ما يقبلونه هم وسائر المؤمنين على أساس الإيمان، والدليل على هذا الأمر أنّه في حال ظهور تعارض بين العقل والإيمان سيخضع الأول للثاني سوى بعض المذاهب الدينية، أمّا الفلسفة فالعقل يحتلّ

[1]- يُنظر مع المقارنة: ميد (هنتر): الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، مكتبة مصر، القاهرة، 1969م، (43 - 49). مع: جعفر (كمال محمد): الإنسان والأديان (دراسة ومقارنة)، ط1، دار الثقافة، قطر، 1985م، ص (190 - 200).

فيها مكان الصدارة. ويمكن القول أنَّ الفيلسوف يطلب الرضا العقليّ، في حين يطلب رجل الدين الرضا العاطفيّ.

3 - من حيث المسلّمات المبدئيّة: يتعامل المفكّر الدينيّ مع موضوعات بحثه عن طريق التسليم مبدئيّاً بأصول عقيدته، أمّا الفيلسوف فيبذل جهداً لتجنّب المسلّمات الخفيّة أو اللاواعية؛ لأنّه يعتقد أنّ وجود مسلّمات غير معترف بها يمثل إحدى العقبات الكبرى في وجه التفكير الصحيح. أمّا رجل الدين أو اللاهوتيّ فلا يفعل ذلك، ومثال على هذا الأمر مشكلة الألوهيّة ودراستها عند اللاهوتيّ، فهو يؤلّف الكتب الكثيرة لمناقشة طبيعة الله وعلاقته بالكون والإنسان وما إلى ذلك، ومهما اتّسعت المناقشات فإنّها تستند في النهاية إلى افتراض أنّ الله موجود. إنّه في بحثه لا يُشكّك البتّة في وجود الله، إنّما يحاول العثور على أدلّة عقليّة للبرهنة على المبدأ الذي يؤمن به.

4 - من حيث الغاية: إنّ من أهداف الدين إعطاء الإنسان أماناً وإحساساً بالطمأنينة، وهو هدف عمليّ. أمّا الفلسفة فمن أهدافها السعي للمعرفة من غير الاهتمام بالمصاعب التي تواجه الفيلسوف عند سلوك هذا الطريق، وهو هدف نظريّ؛ لذلك يُعدّ الدين - عند الكثيرين - أهمّ من الفلسفة. ولا ريب في أنّ من يُكرّس حياته للعمل الفلسفيّ يحرص على إيضاح أنّ الدافع إلى المعرفة لا يقلّ تأصلاً في الإنسان عن الرّغبة في الحصول على الأمان والطمأنينة الروحيّة، وأنّ الدافعين لا يوجدان بالقوّة نفسها لدى الناس عامّة، فمعظم الأشخاص يرون أنّ الوعد الذي يُقدّمه الدين أقوى جاذبيّة بكثير، وهم يشعرون بضرورة حصولهم على ضمان أنّ الحياة جديرة بأن يُعاش فيها، ويؤمنون بأنّ الدين قادر على إعطائهم هذا الضمان على نحو أيسر ممّا تقدر عليه الفلسفة التي، وإن استطاعت تقديم مثل هذا الضمان، فذلك لا يكون إلّا بعد تفكير طويل. وفي النهاية، نجد الفيلسوف يحاول صياغة فلسفة للحياة تصلح للتطبيق عمليّاً، لكنّ الناس يُدركون أنّ الفلسفة تهتمّ بالنظر أكثر من اهتمامها بالعمل، ويعتقدون أنّ الفيلسوف سيواصل تأمّلاته بالإصرار نفسه سواء أدّت هذه التأمّلات إلى نتائج عمليّة أم لم تؤدّ. أمّا المفكّر الدينيّ - وإن كان تفكيره يكتسب طابعاً لاهوتياً تجريبياً في بعض الأحيان - فهدفه الأول يظلّ دائماً إيجاد الأساس العقليّ لنشاط عمليّ وهو بلوغ سلام الروح وطمأنينة القلب.

استنتاجات

نستنتج ممّا سبق الآتي:

وجود اشتراك بين الدين والفلسفة في نوعيّة الأسئلة المتناولة، مع وجود اختلاف في كنيّة التعاطي مع تلك الأسئلة.

يختلف كلُّ منهما في نقطة الانطلاق، فالفلسفة تنطلق من الحذر وعدم التسليم بأيّة فكرة مهما كانت قبل فحصها والشكّ فيها، وضرورة التجرّد الكامل، والتخلّص التامّ من الأفكار المُسبقة، في حين يبدأ الدين من مُسلّمات عقائديّة وحقائق إيمانيّة مصدرها الوحي (في ما يخصّ الديانات السماويّة) أو الوضع (في ما يخصّ الديانات الوضعيّة)، ولا سبيل للشك فيها.

الدين نشاط عمليّ، أمّا الفلسفة فنشاط نظريّ، وإذا كان الدين سعيّاً للاتحاد بالله، فالفلسفة تحليل لمفهوم الله ومفهوم الاتحاد.

العلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة

نعثر في كتب تاريخ الفلسفة على مسارات متنوّعة تجلّت فيها علاقة الدين بالفلسفة، وقد قُسمت إلى عصور عدّة منها^[1]:

1 - العصر اليونانيّ القديم: ارتبطت الفلسفة بالدين ارتباطاً قوياً منذ فجر التاريخ، حتى قيل: إنّ كلّ محاولة تهدف إلى الفصل التامّ بينهما تنتهي لامحالة إلى العجز عن فهم كليهما، فقد مهدت الأساطير الدينيّة لنشأة التفكير الفلسفيّ، فالديانات البابليّة والمصريّة القديمة والفارسيّة كانت لها آراء خاصّة في تفسير الكون والإنسان وما بينهما من علاقة. والأمر نفسه ينطبق على الديانة اليونانيّة القديمة، إذ ظهرت مؤشّرات العلاقة بين الإنسان والعالم في قصائد هوميروس^[2] وهزiod^[3]. غير أنّ فلاسفة اليونان القدماء لم يلبثوا أن تبيّنوا أنّ تلك الأساطير الدينيّة لا تخرج عن كونها خيالات بشريّة اصطنعها الناس على صورهم ومثالهم لوصف الآلهة، ولا سيّما أنّ الديانة اليونانيّة كانت تصوّرهم على أنّهم يحبّون ويكرهون ويتخاصمون، ويحقد بعضهم على بعض، كما يفعل البشر تماماً؛ لهذا صرح إكسانوفان^[4] بأنّ الناس هم الذين استحدثوا الآلهة وخلعوا عليها هيئاتهم وعواطفهم ولغتهم، ولو كان في وسع الثيران أن ترسم لنا صورة لآلهتها لصوّرتها على مثالها؛ لذلك لم يشأ هذا الفيلسوف اليونانيّ أن يخلع على الآلهة صفات البشر، بل ذهب إلى تصوير الإله بوصفه عقلاً خالصاً.

2 - العصر الوسيط: ساد التفكير الدينيّ هذا العصر، وكانت الفكرة السائدة تتمثّل في عدم إمكان العقل وحده أن يصل إلى الحقائق كلّها، فضلاً عن أنّ من الحقائق ما لا يمكن الوصول إليها إلّا عن طريق الوحي، بغضّ النظر عن دقّة العقل وصحّة برهانه؛ واستناداً إلى ذلك كانت الحقائق

[1]- يُنظر: إمام (عبد الفتاح إمام): مدخل إلى الفلسفة، ط4، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977م، ص (113 - 118).
[2]- (هوميروس) Homer: من أشهر شعراء قدماء اليونان، عاش في القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد، تُعدّ أشعاره خزيناً فكريّاً للديانات الشعبيّة في اليونان، وخزيناً فكريّاً لبعض الفلاسفة. من أعماله: ((الإلياذة))، و((الأوديسة)).
[3]- (هزiod) Hesiod (نحو 700 ق.م): أحد شعراء قدماء اليونان المبرزين، وهو شاعر ملحمي، اقترن اسمه باسم هوميروس، وحظي بقدر عظيم من الإعجاب. من أعماله: ((أنساب الآلهة))، و((الأعمال والأيام)).
[4]- (إكسانوفان) Xenophanes (نحو 570 - 480 ق.م): فيلسوف إغريقيّ، يُعدّ مؤسس فلسفة التوحيد نتيجةً لطرحه آراءً فلسفيّة تتعلّق بتنزيه الإله وتوحيده، إذ قال: «هناك إله واحد، الأعظم بين الآلهة والناس، والإله لا يُشبه الفانين شكلاً ولا فكراً».

الدينية تمثل نقطة البداية التي يبدأ منها فلاسفة هذا العصر، ويستعملون العقل في محاولة البرهنة والتدليل على هذه الحقائق. لكن، من الخطأ الظنُّ أنَّ هؤلاء الفلاسفة قد قصروا اهتمامهم على قبول وسائل الدين بطريقة ساذجة، بل على المرء ألا يقتصر على الإيمان الساذج الذي لا أثر فيه للعلم أو العقل؛ ذلك لأنَّ في استطاعة العقل أن يبرهن على صحَّة أعقد المسائل الدينية وأكثرها غموضاً كما صرَّح بذلك أنسلم^[1]. أمَّا توما الأكوينيُّ فيذهب إلى أنَّ العقل والوحي وسيلتان من وسائل المعرفة، وصدرتا عن أصل واحد، فالله هو الذي أودع العقل في الإنسان، وهو الذي أعلن للناس حقائق الوحي. ومعلوم أنَّ الحقيقة لا يمكن أن تعارض الحقيقة؛ لأنَّ القضيتين المتناقضتين لا بدَّ من أن تكون إحداهما صادقة بالضرورة والأخرى كاذبة بالضرورة، فالحقيقة يجب أن تكون واحدة؛ ومن ثمَّ سيؤدِّي كلُّ من العقل والإيمان الحقيقة نفسها. غير أنَّ الإنسان لا يستطيع أن يصل بالعقل وحده إلى كلِّ الحقائق الدينية، ومن هنا، لا بدَّ من أن يُعزَّز العقل بالوحي ليتمكَّن الإنسان من إدراك الأسرار الفائقة للعقل، فالعقل والنقل ليسا بنقيضين، بل يمثلان خطوتين متتاليتين تكمل إحداهما الأخرى.

3 - العصر الحديث: في هذا العصر بدأت الفلسفة بالاستقلال عن اللاهوت، وعادت إلى الاعتزاز بالعقل، فكان تصريح ديكارت^[2] مفتاح الدخول إلى هذا العصر حين صرَّح بأنَّه ينبغي علينا ألا نقبل شيئاً على أنَّه حقُّ ما لم يظهر لنا أمام العقل أنَّه كذلك. ثم جاء كانط وفصل الفلسفة عن الدين، ورأى أنَّ المحاولات التي تُبذل لإقحام العقل في دائرة اللاهوت ومحاولات عقيمة، وحاول أن يثبت استحالة البرهنة على وجود الله بالأدلة العقلية؛ ذلك لأنَّ هذه القضية تخرج عن حدود المعرفة البشرية وتدخل في مسلمات فلسفة الأخلاق؛ من هنا رأى أنَّ المذهب الأخلاقي يقتضي أمرين: التسليم بخلود النفس الإنسانية والتسليم بوجود إله قادر وخير، ولهذا كان وجود الله في نظره مُسلِّمة أخلاقية ضرورية تستلزمها طبيعة مذهبه الأخلاقي.

استنتاجات:

لا شكَّ في أنَّ الباحث في مجال الفلسفة قد اطلع على العلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة؛ لكثرة ما ورد بشأن هذا الموضوع في كتب تاريخ الفلسفة، فضلاً عن كتب تتعلَّق بالموضوع؛ لذلك ارتأينا ألا نكرِّر ما قاله الآخرون من تفاصيل في هذا المجال. ثمَّ إنَّ موضوعاً على هذه الشاكلة لا يمكن أن يُستوفى كاملاً في فصل واحد لكثرة تفصيلاته؛ ولأنَّه سيُشمل تاريخ الفلسفة

[1]- (القديس أنسلم) (1109 - 1033) Anselm م: فيلسوف ولاهوتيُّ إيطاليُّ، اشتهر بدليله الأنطولوجيِّ على وجود الله. من أعماله: ((المناجاة))، و((العظة)).

[2]- (رينيه ديكارت) (1650 - 1596) Descartes, Rene م: فيلسوف فرنسيُّ، يُلقَّب بأبي الفلسفة الحديثة، مؤسس المذهب العقليِّ في المعرفة، وصاحب مبدأ الكوجيتو الشهير «أنا أفكر إذن أنا موجود»، طوَّر الدليل الأنطولوجيِّ في إثبات وجود الله. من أعماله: ((مقال في المنهج))، و((تأملات في الفلسفة الأولى))، و((مبادئ الفلسفة)).

كلّها منذ فجر نشأتها إلى يومنا هذا، وهذا خارج عن نطاق البحث قيد الدراسة لكون منهجه قائماً على البحث الفلسفي لا على البحث التاريخي؛ لذلك تعمّدنا الإيجاز الشديد في بيان العلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة، على أن نُسهب في تناول عيّنة فلسفية تمثّلت فيها هذه العلاقة خير تمثّل، تلك الشخصية الفلسفية التي تجلّت بهيغل، وهذا ما جعلنا نتوقّف عند كانط لدى سرد العلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة في العصر الحديث، رغم وجود شخصيات فلسفية كثيرة لاحقة طرحت رؤى فلسفية بشأن الدين. فما يميّز هيغل من باقي الفلاسفة الذين سبقوه أو الذين لحقوه، هو اختيار أولئك الفلاسفة واحداً من الاتجاهين عند وقوفهم في مفترق الطرق بين الدين والفلسفة، فإمّا أن يختاروا اتّجاه الاتصال بين الموضوعين، وإمّا أن يتبنّوا اتّجاه الانفصال بينهما، أما هيغل فجعل فلسفته ديناً وجعل الدين فلسفة، ولتمييز صحّة هذا القول من عدمه؛ سنتطرق إلى الرؤية الهيجلية بشأن الدين، بعد ذكر مجموعة من الاستنتاجات تتعلق بالعلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة على النحو الآتي:

- ولادة التفكير الفلسفي من رحم الأساطير الدينية والأديان الشعبية.

- بروز حركة نقدية بشأن الدين مع بداية بزوغ فجر الفلسفة اليونانية.

- وجود حركة جدلية تاريخية بين الدين والفلسفة ظهرت أول الأمر على شكل اتّصال واندماج، ثمّ بدأت محاولات الانفصال نتيجةً لتوجّه سهام النقد إلى الدين الشعبي، ثمّ عاد الاتّصال والانفصال على شكل متفاوت وفق المسار الزمني ووجود الفلاسفة، حتى وصل الأمر بينهما إلى قمة الاتّصال مع بداية العصر الوسيط، ثمّ ما برح الأمر أن وصل إلى مرحلة القطيعة بينهما مع بداية العصر الحديث، واستمرّت العلاقة على منوال التقارب والتباعد إلى يومنا هذا.

علاقة الدين بالفلسفة وفق المنظور الهيجلي

وصلنا الآن إلى النموذج الفلسفي الذي سنطرح رؤيته بشأن الدين؛ ليكشف لنا عن جدلية العلاقة بين الدين والفلسفة وفق منظوره الخاص، إذ يمثّل الدين عند هيغل أحد تجلّيات الروح المطلق، ويقع بين الفنّ والفلسفة. فالروح المطلق يتجلّى بداية في موضوعات حسّية على نحو ما يتّضح في الفنّ في الصور والتمائيل التي تعبّر عن المطلق بوصفه موضوعاً حسّياً لا روحاً مثلما كان الأمر عليه في فنون الديانات الوثنية. غير أنّ الروح المطلق بوصفه روحاً لا يمكن أن يتجلّى على نحو كاف في الصورة الحسّية لأنّها لا تستطيع أن تعبّر عن حقيقة ما هو روحيّ تعبيراً كاملاً، وهذا لا ينفي أنّ الفنّ يعبّر بشكل ما، وإن كان غير كافٍ، عن المطلق؛ لذلك نجد أنّه ظلّ يعاني تناقضاً داخلياً بسبب هذا التعبير الناقص^[1].

[1]- الخُشت (محمد عثمان): الأديان (تأويل نقديّ لفلسفة الدين عند هيغل)، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1993م، ص

ولمّا كان الفنُّ على هذا النحو، غير كافٍ ومتناقضاً مع نفسه، كان من الضروريّ أن توجد صورة جديدة لإدراك المطلق، على ألاّ تكون هذه الصورة الجديدة موضوعاً حسّياً، بل لابدّ من أن تكون روحاً، وماهيّة الروح ليست الشعور أو الوجدان ولا الانفعال أو الوعي الحسّيّ، بل العقل. بعبارة أخرى، ماهيّة الروح هي الفكر بما هو فكر، أو هي العقلُ الكلّيّ، ومن ثمّ فإنّ أيّ إدراك حقيقيّ للمطلق ينبغي أن يدرك لا بوصفه موضوعاً من موضوعات الحسّ، بل بوصفه فكراً خالصاً أو عقلاً كليّاً، ومثل هذه المعرفة لا توجد إلّا في الفلسفة. غير أنّ العقل لا يرتفع دفعة واحدة من إدراك المطلق بوصفه موضوعاً من موضوعات الحسّ (كما هو الحال في الفنّ)، إلى إدراكه بوصفه فكراً خالصاً (كما هو الحال في الفلسفة)، بل هناك المرحلة الوسطى التي لا يدرك فيها المطلق بطريقة حسّية خالصة ولا بطريقة عقلية خالصة، والمرحلة الوسطى هي الدين^[1].

فإدراك المطلق في الدين لا يكون إذن بوصفه موضوعاً حسّياً، ولا بوصفه عقلاً خالصاً، بل هو أمر بين الاثنين يسمّيه هيغل "التمثّل"، أي أنّ الروح المطلق يظهر في الدين بطريقة تمثيلية مجازية رمزيّة عن طريق اللّغة المعتمدة على الاستعارات والكنائيات والتشبيهات، فالدين يكون في المرحلة الوسطى لأنّه، وإن كان يدرك الحقيقة المطلقة، يعبر عنها بشكل مجازيّ تمثيليّ تصويريّ، ولا يُقصّد بالتصويريّ ذلك التصوير الحسّيّ بكلّ ما فيه من جزئيّة، بل التصوير الذي يحمل دلالة كليّة، إذ يعبر عن فكر خالص وحقيقة مجردة، متوسّلاً بالتعبير المجازيّ أو الرّمزيّ أو الصور البلاغيّة^[2].

يُصرّح هيغل في أحد مؤلّفاته بأنّ الدين يشتمل على لحظتين هما^[3]:

1- اللّحظة التي يعي الإنسان فيها أنّ له إلهاً، وهذا هو الوعي التمثيليّ الذي يتعارض فيه الإنسان وجوهر الألوهيّة، فيتمثّلها شيئاً آخر مغايراً لذاته.

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

وفي مؤلّف آخر له، يُصرّح بأنّ الدين يشتمل على لحظات ثلاث يقابل بها الفكر، وهي^[4]:

1 - الكلّيّة: وهذه اللّحظة تمثّل الله أو العقل الكلّيّ.

2 - الجزئيّة: وهذه اللّحظة تمثّل حالة انفصال العقل الجزئيّ عن العقل الكلّيّ، فالعقل الإنسانيّ

[1]- ستيس (والتر): فلسفة هيغل، ج2(فلسفة الروح)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م، ص (173 - 174).

[2]- هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1986م، ص 146.

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

[4]- الخُشت (محمد عثمان): الأديان، ص (60 - 61).

يدرك الله بوصفه موضوعاً خاصاً به، كما يدرك انفصاله واغترابه عن الله، والاغتراب أو الابتعاد يظهر على أنه خطيئة وبؤس.

3-الفردية: وهذه اللحظة تعبر عن عودة الجزئي إلى الكلّي، وهي تعني أن العقل الإنساني يسعى لإلغاء بعده وانفصاله عن الله، ويكافح كي يربط نفسه بالله أو يتّحد معه أو يصلحه، وتتمثل هذه اللحظة في العبادة التي تُعدّ العامل الأساس في أيّ دين.

يعتقد هيغل أن فلسفة الروح هي الفلسفة التي ينبغي أن تعبر عن الله في معنى الفكر وصورته أو في حقيقته التصوريّة الصحيحة، ولا تظهر هذه الحقيقة إلّا في مذهب الوحدانيّة المطلقة الجدليّة الذي يبدأ من الفكرة في ذاتها (المنطق)، ثمّ الفكرة خارج ذاتها (الطبيعة)، وصولاً إلى الفكرة في ذاتها ولذاتها (الروح)، والروح نفسه يمرّ بمراحل ثلاث هي: الروح الذاتي، والروح الموضوعي، والروح المطلق^[1].

ومن المفيد القول أن أول تكشف أو تجلّ لله في الفلسفة الهيغليّة يظهر في المنطق بوصفه الفكرة في ذاتها قبل أن تتخرج، فالمنطق الهيغلي وصف للعقل المطلق أو للعقل الأول الموجود قبل العالم أو هو وصف لله كما هو في ذاته قبل أن يتخرج، وهذا العقل يصفه المنطق بالعقل المجرد والمحض تماماً، ومن ثمّ هو لم يوجد فعلياً بعد؛ لأنّه لم يتجلّ بعد في الطبيعة والعالم^[2].

ونلفت إلى أن اللامتناهي أو المطلق أو الفكرة في الوجود المحض الأول - وهو الوجود في الذات - ليس ساكناً، بل هو متطورّ عبر مراحل ثلاث هي: مرحلة الوجود، ومرحلة الماهيّة، ومرحلة الفكرة الشاملة، ويندرج تحت كلّ مرحلة من هذه المراحل لحظات متعدّدة، هي المقولات التي تنبثق كلّ واحدة منها من الأخرى انبثاقاً جدليّاً حتى نصل إلى مقولة المقولات، وهي الفكرة المطلقة التي تحذف كلّ المقولات السابقة وتستوعبها في آن واحد^[3].

حريّ القول أن تجلّي الله في المنطق بوصفه فكرة مطلقة - وفق رؤية هيغل - يُمثّل جوهر الحقيقة الواقعيّة التي تبتلع في جوفها كلّ المقولات المنطقيّة، وهذه الفكرة المطلقة تخرج من ذاتها وتتخرج من أجل أن تنتج غيرها، وهذا الغير هو الطبيعة التي تمثّل الفكرة على شكل غيريّة أو آخريّة، فالمطلق لا بدّ من أن يحيا كما تحيا عمليّات الوجود المتناهي، وتبدأ حركته الحيويّة من المقولات المنطقيّة إلى الأشياء في الطبيعة، ويؤلّف المطلق - بوصفه فكراً محضاً - مضمونه الخاصّ بإطلاق نفسه على هيئة العالم الطبيعيّ، ثمّ يستردّ نفسه بعد ذلك عن طريق الوعي الإنسانيّ على النحو الذي سيظهر لاحقاً^[4].

[1]- الخُشت (محمد عثمان): المعقول واللامعقول في الأديان، ص 221.

[2]- يُنظر: مبروك (أمل): الفلسفة الحديثة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011م، ص (226 - 230).

[3]- الخُشت (محمد عثمان): الأديان، ص 75.

[4]- برهيه (إميل): تاريخ الفلسفة، ج 8، ترجمة: جورج طرابيشي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985م، ص 215.

تُعَدُّ الطبيعة - بحسب الرؤية الهيجليَّة - مرحلة من مراحل تحقيق الروح المطلق لذاته؛ لأنَّها الموضوع الذي تقدِّمه الفكرة لنفسها، فالطبيعة هي الفكرة في صورتها الغيريَّة. إنَّها اللَّحظة التي تظهر فيها الفكرة خارجيًّا قبل أن تؤوِّل إلى الداخل، وتستردُّ ذاتها عن طريق الوعي الإنسانيِّ في فلسفة الروح. فالطبيعة هي الفكرة وقد تخرجت عن ذاتها، إنَّها ذلك الانعكاس للفكرة الذي يعبر عن الحياة الإلهيَّة^[1] أو هي الألوهيَّة المتخفِّية التي لم تظهر بعد بوصفها روحًا مطلقة؛ ومن ثمَّ فليست هي الحقيقة الإلهيَّة في ذاتها ولذاتها. ولمَّا كانت الطبيعة تعارض الفكرة، والفكرة هي العقل؛ كانت النتيجة أنَّ الطبيعة هي اللَّاعقل أو اللَّامعقول. وبحسب المبادئ العامَّة للجدل الهيجليِّ فإنَّ الفكرة تمثِّل الكلِّيَّ، إذ إنَّ المنطق يشتمل على الأفكار الكلِّيَّة المحضَّة، في حين تمثِّل الطبيعة الجزئيَّ، أمَّا الروح فيمثِّل الفرديَّة العينيَّة التي تجمع في جوفها الكلِّيَّ والجزئيَّ معًا^[2].

يُمثِّل الله عند هيغل الفكرة الشاملة والحقيقة الواقعيَّة في آن واحد، وهذه الفكرة الشاملة في بدايتها كانت فكرة منطقيَّة تعبر عن الله قبل خلق العالم، قبل أن يتجلَّى في العالم الطبيعيِّ والإنسانيِّ، غير أنَّ هذا الوجود للفكرة في ذاتها لا يزال وجودًا عقليًّا محضًا، ومن ثمَّ لا يمكن وصفه بالوجود الحقيقيِّ الفعليِّ، وإذا كان من طبيعة الفكرة أن تسعى لتحقيق هذا الوجود الفعليِّ والظهور في أشكال متناهية مرحليًّا، فإنَّ ذلك يمثِّل الطرق المتعيَّنة التي توجد بها الفكرة الشاملة نفسها، وأول شكل متناهٍ تظهر فيه هو الطبيعة التي تحيا فيها الفكرة حياة الوجود المتناهي فتكابد الروح ما يسمِّيه هيغل "بالاغتراب الذاتيَّ أو الاستلاب أو التخارج"، ولا تستمرُّ هذه الحالة إلى الأبد؛ إذ تعمل الفكرة أو الروح على استعادة نفسها والعودة إلى ذاتها، ومن ثمَّ تظهر الفكرة في ذاتها ولذاتها، وهذه العودة إلى الذات من أجل الذات لا تكون إلا بجهد الروح المتناهي، فالذات المطلقة لا تملك شعورًا متميِّزًا لكنها تسعى لتحقيقه عن طريق صورها المتجزئة المتناهية والوعي الإنسانيِّ بكلِّ مظاهره الحضاريَّة، ذلك الوعي الذي يسعى لتجاوز تناهيه بواسطة الارتقاء في درجات الروح من أول الروح الذاتيِّ، مرورًا بالروح الموضوعيِّ، حتى يصل إلى الروح المطلق. وإذا كان الروح المطلق هو المرحلة العليا في تطوُّر روح العالم، فإنَّها بما هي كذلك تضمُّ في جوفها كلَّ المراحل السابقة، وهذه الحركة الجدليَّة من الوجود في الذات (الفكرة في ذاتها)، ثمَّ التخارج والاغتراب (الفكرة خارج ذاتها)، حتى مكابدة العودة إلى الذات بالوعي الإنسانيِّ (الفكرة في ذاتها ولذاتها)، تحكي قصَّة الروح المطلق.

يُعَدُّ الدين - من وجهة نظر هيغل - مرحلة ضروريَّة في التطوُّر الجدليِّ للروح، ووجوده ليس صدفة محضَّة، وليس وسيلة بشريَّة خالصة، بل هو عمل ضروريٌّ من أعمال العقل في العالم، لذلك يتجلَّى في ثلاث مراحل كبيرة هي:

[1]- يُنظر: الخُشت (محمد عثمان): المعقول واللَّامعقول في الأديان، ص (235 - 236).

[2]- الخُشت (محمد عثمان): الأديان، ص (79 - 80).

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

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

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

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

أولاً: مملكة الأب

هذه المملكة إشارة إلى الأقسام الأول من الأقسام الثلاثة التي يعدها هيغل ممثلة عقيدة الدين المطلق، وهذا القسم يمثل الله قبل أن يخلق العالم وكما هو في ذاته، وللفكرة جوانب ثلاثة: الكلي، ثم الجزئي الذي يخرج من الكلي، ثم الفردي الذي يمثل عودة الجزئي إلى الكلي واتحاده معه، ويقابل هذه المراحل الثلاث للفكرة الشاملة عند هيغل في العقيدة المسيحية لحظات ثلاث هي:

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

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

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

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

إن الله بوصفه اللامحدود عند هيغل يمكن أن نفكر فيه قبل خلق العالم على انفراد، والله من

حيث هو الآب يُعدُّ مجرداً وكليّاً، ويُعدُّ خالق العالم والتجليّ الأزليّ، ومن ثمّ فهو بوصفه المبدأ الأساسيّ للوجود وبوصفه فعلاً خلاقاً لا بدّ من أن يتموضع، أي لا بدّ من أن يخرج منه العالم مثلما يخرج الجزئيّ من الكليّ في علم المنطق، وهذا ما تُصوّره المسيحيّة بوساطة استعمال التشبيه القائل بخلق العالم، وهذا يؤدّي إلى عدم إمكان أن يصبح الفكر المحض روحاً عينيّاً أو أن يصبح موجوداً لذاته، إلّا إذا خرج عن ذاته وباينها واغترب عنها، ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أن هيغل يقول بخروج العالم من الله، بل إنّه يؤكّد أنّ العالم والله حقيقة واحدة، وأنّ هناك تماثلاً بين الكينونة والفكر، أي أنّه يرفض ثنائيّة العالم والله ولا مجال عنده لمفهوم تعالي الله ومفارقته للعالم.

ثانياً: مملكة الابن

لا يمكن إذن أن يُعرّف الآب إلّا بوصفه المبدع الأزليّ لأنّ الروح المطلق في أساسه فعل إبداعيّ؛ ومن ثمّ سيكون من الضروريّ أن يتموضع، أي أنّ الفكرة تظهر في الطبيعة وفي الروح المحدود (الإنسان)، لذلك يكون الآب هو نفسه وهو غيره، فهو كائن لذاته يصنع لنفسه موضوعه، وتمثّل الضرورة المنطقية التي تجعل الفكرة تخرج من ذاتها إلى غيرها؛ في أنّ من طبيعة الفكرة الاغتراب والاختلاف والانشقاق، وهي بحكم جوهرها مبدأ فاعل، وفاعليّتها تعبر عن نفسها في الظهور والتجليّ بحكم اشتغالها على تناقضات داخلية تدفعها نحو التحرك والتغيّر فتحوّل إلى نقيضها؛ لذلك تتحوّل الفكرة إلى الطبيعة والروح المحدود فتتألف مملكة الابن في أول نشوئها، فيخلق الله العالم والإنسان بوصفهما جزءاً منه، لكن هذا الخلق ليس زمانياً، بل هو تطوّر منطقيّ داخل الروح ذاته، أي أنّه ليس خلقاً بالمعنى الحرفيّ للمفهوم من الكتاب المقدّس، وقصّة الخلق في سفر التكوين ما هي إلّا تمثّل لحقيقة تخارج الفكرة عند هيغل، وخروج الطبيعة والروح المحدود (الإنسان) عن الله يعبر عن أنّ الله هو نفسه وهو أيضاً غيره، وانفصال الإنسان عن الله يمنحه طبيعة إلهيّة؛ لأنّ الله خلقه على صورته، وهذه اللّحظة الثانية من حياة الفكر تمثّل لحظة خروج الجزئيّ من الكليّ في لغة المنطق الهيجليّ، وخروج الابن من الآب في لغة اللاهوت المسيحيّ، وهي أيضاً لحظة التجسّد والظهور، ولحظة الانشقاق، ولحظة خلق الطبيعة وخلق الروح المحدود.

لقد عبّر الوعي الدينيّ المسيحيّ عن وحدة الإلهيّ والإنسانيّ في شكل حدث تاريخيّ هو التجسّد، تجسّد الله في صورة بشريّة، ويعني هذا عند هيغل أنّ الماهيّة الإلهيّة نزلت إلى مستوى الوجود المتعيّن، بيد أنّها سرعان ما ستعمل على إلغاء هذا الوجود المتعيّن، وليس هذا الإلغاء نفيّاً مطلقاً، بل هو ارتقاء بهذا الوجود إلى مستوى الماهيّة الإلهيّة، ومن ثمّ فإنّ موت المسيح في العقيدة المسيحيّة يمثّل بعثاً حقيقياً للروح؛ لأنّ موت الإنسان الإلهيّ ليس نفيّاً له، بل هو نفي للوجود المتعيّن الذي ظهر فيه، ثمّ تحوّل إلى روح كليّ يعيش في صميم الجماعة المسيحيّة. فالروحيّ ما هو إلّا نفي دائم للوجود الطبيعيّ والتاريخيّ، أي أنّه يمثّل العمليّة التي يتجاوز بها الروح ذاته إلى ما وراءه على نحو مُحايث من دون أيّ تعالٍ، ورغم أنّ هذه العمليّة تُسبّب الشعور بألم الشقاء، لكنّه في الوقت نفسه

ارتقاء إلى مستوى الروح الكلّي، وما الشقاء إلا نتيجة الحركة التي يرتقي بها المتناهي إلى اللامتناهي، والجزئي إلى الكلّي، أي أنّ الوعي الشقي لحظة ضرورية تكمن في عملية ارتقاء الوجود المتناهي إلى الوجود اللامتناهي وموته فيه، وفي هذا الموت للوجود المتناهي يتجلّى الكلّي.

ينظر هيغل إلى موت الإنسان - الإله بوصفه مؤشراً على الحبّ الأعظم، الذي يمثل وحدة الإلهي والإنساني؛ لأنّ الحبّ الحقيقي يعبر عن تنازل الشخص عن ذاته من أجل الآخر، ومن هنا فموت المسيح هو تحقيق للحبّ المطلق؛ لأنّ اللامتناهي تنازل عن لا تناهيه وعانى كلّ جوانب تناهي المتناهي، غير أنّ المتناهي نفسه تخلّى عن وجوده المتعين وصعد إلى مستوى الكلّيّة الإلهيّة، وفي هذا إدراك وتحقيق لقمة المصالحة. ولقد كان صلب المسيح (الإله — الإنسان) يمثل علامة هذا التصالح، وهذا دليل على أنّ الله ليس خالقاً فحسب، بل هو محبة أيضاً.

ثالثاً: مملكة الروح

إذا كان الأفنوم الأول (الآب) يمثل الفكرة نسبة إلى ذاتها في كليتها المجردة وانحصارها الذاتي، ويمثل الفكرة قبل أن تتقدّم نحو التقسيم الأولي ونحو الغيرية، وكان الأفنوم الثاني (الابن) يمثل الجزئية، ويمثل الفكرة في ظهورها لحظة تخارجها إلى حد أن يعود الظهور الخارجي إلى اللحظة الأولى، ويُعرف بوصفه فكرة إلهية مثل هوية بين الإلهي والإنساني، فإنّ الأفنوم الثالث سيكون ممثلاً للوعي بالله بوصفه روحاً، وهذا الروح يوجد ويحقق ذاته في الجماعة، واللحظة الأولى في الأفنوم الثالث تمثل الأصل المباشر للجماعة، إنه انسكاب الروح القدس أو تدفقه على الجماعة، وهذا تأكيد واضح من هيغل لما جاء في أعمال الرسل، إذ ورد الآتي: «ولمّا أتى اليوم الخمسون كانوا مجتمعين كلّهم في مكان واحد، فانطلق من السماء بغتة دويٌّ كريح عاصفة فملأ جوانب البيت الذي كانوا فيه، وظهرت لهم السنة كأنها من نار قد انقسمت فوقف على كل منهم لسان، فامتلاوا جميعاً من الروح القدس وأخذوا يتكلّمون بلغات غير لغتهم على ما وهب لهم الروح القدس أن يتكلّموا».

إنّ انتقال الروح القدس إلى الجماعة عند هيغل يعبر عن أنّ حقيقة المسيح قد صارت كامنة في الجماعة نفسها، ولم تعد غريبة عنها، بل إنّ الجماعة نفسها أصبحت في هذه الحقيقة، وتحولّ الروح إلى جماعة كليّة واعية بذاتها. وإذا كان المسيح يمثل لحظة المصالحة بين المتناهي واللامتناهي، بين الإلهي والإنساني، فإنّ الجماعة هي المعبرة عن هذه المصالحة في التاريخ، إذ انتقل إليها فعل المصالحة واستبطنته، أي أنّ حقيقة المسيح صارت حاضرة فيها وأصبحت هي تمثّل المسيح الكلّي، إذ تحوّلّت حضرة المسيح الحسيّة المرتبطة بالزمان والمكان إلى حضرة روحية في صميم الجماعة؛ ومن ثمّ غدت الجماعة هي الحاملة للروح القدس.

ويجدر القول أنّ الكنيسة انتهجت الأساليب والطقوس التي تُعينها على بقاء هذه الروح

باستمرار، وهنا تتجلى العبادة في المسيحية بوصفها حركة تصاعديّة من المتناهي إلى اللامتناهي، من الإنسان إلى الله، بوصفها فعلاً حرّاً يحيي الروح على عكس العبادات في الديانات القديمة التي كانت أفعالاً غير حرّة، غير قادرة على العلوّ بالنفس خارج نطاق الطبيعة نحو اللامتناهي؛ لأنّ الروح كان إما خواء وعدمًا، وإما غارقًا في الطبيعة.

يشارك الدين والفلسفة في المضمون، لكنهما يختلفان من حيث الشكل، وهما موضوع واحد عند هيغل يتمثل بالمطلق أو اللامتناهي، غير أنّ الدين يعبر عن نفسه مجازيًا، في حين تعبر الفلسفة عن نفسها بشكل فكريّ مجرد، فالروح في الدين يرتدي شكلًا خاصًا يمكنه من أن يكون ملموسًا ويتخذ التمثيل مقررًا له، في حين أنّ الروح في الفلسفة يتخذ الفكر مقررًا له وتعبيرًا عنه، وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين رغم اشتراك المضمون. وفي هذا الإطار يقول هيغل: «إنّ الفلسفة تهتمّ بالحقّ، بالحققيّ، وبالله بشكل أدقّ. إنّها خدمة إلهيّة متواصلة، وهي تملك نفس المضمون الذي يملكه الدين، ولا يختلفان إلّا بالشكل».

ومع أنّ مضمون الدين والفلسفة واحد - بحسب رؤية هيغل - فالشكل الذي يتّخذه كلّ منهما مختلف، وقد يصل حدّ الاختلاف إلى رؤيتهما متعارضين، وأحيانًا يصل التعارض إلى حدّ التناقض في حال بدا المضمون وكأنّه مرتبط أساسًا بالشكل. لكن لا ينبغي لهذا الاختلاف أن يؤخذ في الدين بالمعنى الحرفي للكلمة، فحين نجد من يقول: «إنّ الإله الآب أنجب ابنًا»، فهذا القول إشارة إلى الفكرة الفلسفيّة التي تقول بتموضع الروح الإلهي في الطبيعة وتخرجه، غير أنّه في الدين المسيحيّ يُصوّر على شكل علاقة حسّيّة بين الآب والابن، فهذا القول من حيث الشكل يُعارض الفلسفة، لكن إذا نُظر إليه بوصفه تصويرًا مُستعارًا من عمليّات الطبيعة التي يتجلى فيها كيفيّة التخرج؛ فلن نجد تعارضًا بين مضمون الدين ومضمون الفلسفة. ويقصد بعمليّة التخرج هنا، تخرج الجزئيّ من داخل الكلّي بوصفه لحظة من لحظات الفكرة.

يعتقد هيغل أنّ فضل الفلسفة يكمن في كونها توحد ما هو مُجزّأ في الدين، مثال ذلك: أنّ الدين المسيحيّ يمثّل الله بوصفه شخصًا، أي بوصفه شيئًا خارجيًا، وتحقّق الوحدة في العبادة والخشوع، غير أنّ ما يُشكّل في الدين لحظات متميزة يكون موحّدًا في الفكر الفلسفيّ، إذ لا يُفكّر في الله بوصفه شخصًا، بل بوصفه فكرًا. فالفكر الإنسانيّ يفكّر في الله بوصفه موضوعًا فكريًا، وهنا تحدث الوحدة، فالفكر يصبح ذاتًا وموضوعًا؛ لأنّ الفكر يفكّر في ذاته، فهو يمارس التفكير، وهو أيضًا موضوع التفكير.

لقد أراد هيغل تحديد المسار التاريخيّ للتعارض بين الدين والفلسفة عن طريق قصّة العلاقة بين التمثيل في الدين والفكر في الفلسفة، إذ يرى أنّ الفكر يظهر في بداية الأمر داخليًا ثمّ يتجلى بجوار تمثّلات الدين، بحيث لا يبلغ التعارض بينهما مستوى الوعي. غير أنّ الفكر اللاحق حينما

يقوى ويعتمد على ذاته يُفصح عن عدائه للتمثل الديني، إذ لم يعد يبحث إلا عن ذاته، ويرفض أن يرى في الدين مفهومه الخاص به، ويستند إلى شكله، ولا يتعرف نفسه في الشكل الآخر، فيتخذ من شكل الدين موقفاً معادياً. لكن الفكر في مرحلة تالية يتعرف نفسه أيضاً في الشكل الذي يتخذه الدين، ويصل إلى مرتبة إدراك هذا الآخر بوصفها لحظة من ذاته، ويستدل هيغل على علاقة الفكر بالدين بالتطور الذي حدث في الحضارة الإغريقية ثم الحضارة المسيحية، ففي بداية الحضارة الإغريقية كانت الفلسفة محصورة في الدين التي شكلها الدين الشعبي ثم خرجت عنه، كما هي الحال عند إكسانوفان الذي هاجم بعنف تمثيلات الدين الإغريقي، ثم أصبح التعارض أشد قوة مع ظهور فلسفات مغايرة للدين الشعبي، إذ اتهم سقراط بعبادة آلهة أخرى غير آلهة الدين الشعبي، ورفض أفلاطون أسطورة الشعراء وأراد أن تمحى تواريخ آلهة هوميروس وهزيود من باب التربية في جمهوريته. في المقابل، نجد اعترافاً بعد حين من الأفلاطونية المحدثة بالمضمون العام للدين الشعبي، وتعرفوا في الدين الشعبي على دلالاته العامة قياساً إلى الفكر، ولم يحولوا التمثيلات الأسطورية إلى صور فكرية فحسب، بل استعملوها أيضاً، إذ تقبلوا الدلالة والمضمون الكلي للدين الشعبي، وفهموا المعاني التي يدل عليها الدين الشعبي قياساً إلى الفكر، وحولوا الصور والتمثيلات الصورية إلى صور فكرية، ولم يكتفوا بذلك، بل وظفوها بوصفها بديلاً عن اللغة المجردة، واستعملوها بوصفها أساليب لغوية مجازية للتعبير عن أفكارهم الفلسفية، والحال نفسه يصدق على بداية الأمر في الدين المسيحي، إذ كان الفكر يتحرك داخل الدين واتخذ مرتكزاً له بوصفه فرضية مطلقة، وارتبط الفكر بالتمثل الديني مثلما هي الحال لدى آباء الكنيسة، إذ كان الفكر عندهم يطور عناصر من العقيدة المسيحية، لكن بعد أن قويت أجنحة الفكر، انطلق نحو الحقيقة المجردة وحارب الدين، وهنا ظهر التعارض بين الإيمان والعقل، وحين اكتمال الفكر عاد مرة أخرى لانصاف الإيمان والتصالح مع الدين.

من المهم القول أن وجود الدين أمرٌ ضروريٌ للروح المطلق؛ لأنه الطريقة التي يدرك بها عامة الناس الحق، ويتكون من أمرين: الأول وعيٌ حسيٌّ، والثاني اتخاذ هذا الوعي شكلاً كلياً بالتأمل والتفكير، غير أنه يظلُّ فكراً مشتملاً على الحس، وحين يبلغ الإنسان مرحلة تكوين الأفكار يستطيع أن يتأمل الحق بطريقة نظرية غير حسية، ويعي الحق في صورته الحقيقية، لكن النظر الفلسفي الذي يبلغ مرتبة الحق النظري مقصور على أرقى مرحلة للروح لا يبلغها عامة الناس، ومن ثم ينبغي فسح المجال أمامهم للإدراك، وهذا يعني فسح المجال أمام الدين بوصفه الشكل الذي يظهر فيه وعي الحق لذاته عندهم، ويدل هذا الحكم على إدراك هيغلي ناضج لضرورة الدين من حيث هو دين، فمن المغالطة - بحسب ما يرى - الظن أن الكهنة اخترعوا الأديان كي يخدعوا الشعوب، فالأديان في جوهرها تشارك الفلسفة في موضوع ما هو حق بذاته ولذاته، أي الله من حيث هو وجود لذاته وبذاته وعلاقة الإنسان به، ويتعين الله في الدين بوصفه ما بعد المتناهي، وفي الدين يرتفع الإنسان

من المحدود إلى اللامحدود. فالدين هو ما يشعر به الإنسان في وعيه من عدمية المحدود وتبعيته، فيبحث عن العلة ولا يسترد صفاءه إلا بأن يضع نفسه أمام اللامحدودية. وبناء على هذا، يرى هيغل الدين ممثلاً الروح حين يعي جوهره، أي أن الدين يمثل ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي.

لقد أراد هيغل من طرح فلسفة للدين حلّ التعارض الذي وضعه فلاسفة التنوير بين الدين والفلسفة، كما أراد لفلسفته تبيان أن الدين ينتهي حتماً إلى الفلسفة، والفلسفة تؤدي بالضرورة إلى الدين، فكلاهما حاجة شعورية، وكلاهما يميز الإنسان من الحيوان، وكلاهما متحد بالموضوع وهو الله، فالله مضمون الدين والفلسفة على السواء. كذلك يرى أن فلسفة الدين ضرورية لحلّ التعارض بين الإيمان والعقل، ويرفض الثنائية القائمة بين نوعين من أنشطة الشعور، هما النشاط الديني والنشاط الدنيوي، إذ يستطيع الإنسان الوصول إلى الله بشعوره الخالص، ويتقواه الصادقة، وبممارسة حياة الفضيلة والخير، ومن ثمّ لن يشعر بالتعارض بين الديني والدنيوي، فكل شيء راجع إلى الله. وبهذا، فإن فلسفة الدين ضرورية من أجل القضاء على النزعتين العلميّة التي تريد الانفتاح على العالم من دون الله، والصوفيّة التي تريد الوصول إلى الله وإسقاط العالم.

لا بدّ من الإشارة إلى أن هيغل عارض مناهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ورفض استعمالها أو الاعتماد عليها، مع أنه يستشهد بالنصوص؛ لاعتقاده أن اعتماد النصّ الديني على شهادة باطنية للروح لا على البحث العلمي، وعدّ الدين المسيحيّ الدين المطلق، وكلّ ما عداه يدخل في نطاق الديانات المحددة.

استنتاجات

بعد تفحص العينة الفلسفية (هيغل)، سنحاول الخروج ببعض النتائج التي توضح جدلية العلاقة بين الدين والفلسفة، على النحو الآتي:

يتجلى الروح المطلق أو العقل الكلّي أو الله وفق مراحل ثلاث على التوالي، الفن ثمّ الدين والفلسفة، وبشكل تطوّري.

تجلى الروح المطلق في الفن يكون على شكل تصوير حسيّ، وفي الدين على شكل تعبير مجازي، وفي الفلسفة على شكل فكر مجرد.

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

عودة هيغل إلى الإيقاع الثلاثي - الذي يميّزه - في أواخر مؤلفاته للتعبير عن اللحظات التي يتضمّنّها الدين.

جعل هيغل لحظة الكلّيّة أولى مراحل التطوّر للروح المطلق؛ لأنّ هذه اللحظة تقابل المنطق

الذي يتناول الأفكار الكليّة المجردة، فضلاً عن أنّ المرحلة التالية تتطلّب تخارج الطبيعة عن المنطق؛ فيكون التعبير عنها بشكل منطقيّ بتخارج الجزئيّ من الكليّ.

جعل لحظة الفردية نهاية المراحل التطورية للروح المطلق رغم كونها تمثّل مرحلة التمازج بين الكليّ والجزئيّ؛ لأنّ هذه المرحلة تركّز على الفرد الإنسان وعملية ارتقائه إلى مستوى الإنسان الروحانيّ.

رغم تشابه المذهب الهيجليّ ومذاهب وحدة الوجود التي تجعل الله والعالم حقيقة واحدة، وتمثيل الله بوصفه كائناً محايداً للعالم وليس بكائن مفارق، إلا أنّ الفرق الجوهريّ بين الاثنين، هو أنّ الله عند هيجل الذي يعبر عنه بالروح المطلق أو العقل الكليّ يعدّ جوهرًا متحرّكًا بشكل تطوُّريّ، في حين أنّ الله في مذاهب وحدة الوجود يعدّ جوهرًا ساكنًا غير متحرّك، فضلاً عن أن هيجل رفض بنفسه أن يُنعت مذهبه بمذهب وحدة الوجود.

يمثّل المنطق عند هيجل الفكرة بذاتها، والطبيعة تمثّل الفكرة لذاتها، والروح تمثّل الفكرة بذاتها ولذاتها.

الله وفق المنظور الهيجليّ كان يمثّل عقلاً محضاً لا تجلّي له قبل خلق العالم، أي أنّه لم يكن معروفاً؛ لأنّه يمثّل عقلاً كلياً مجرداً، لذلك فهو يحتاج إلى مرحلة تطورية يمرّ بها كي يُعرف؛ فخلق العالم (بحسب التمثّل الدينيّ)، وتخارج الجزئيّ من الكليّ (بحسب المنطق الفلسفيّ)؛ فكانت السماوات والأرض وما اشتملت عليه.

حالة الاغتراب التي تصيب الفكرة عند تخارجها من مرحلة الكليّ إلى مرحلة الجزئيّ تمثّل مرحلة تموضع الروح الإلهي في الروح البشريّ، وهذا المنطوق الفلسفيّ يُعبر عنه دينياً بشكل تمثليّ وهو ظهور الابن من الأب ونزوله إلى العالم الطبيعيّ، وهو المتمثّل بصورة السيد المسيح ودعوته البشريّة للإيمان بالله عن طريق اتباع دعوته؛ للارتقاء معاً في سلّم الكمال الروحيّ، وما يصاحب هذا الارتقاء من مكابدات روحية ومجاهدات جسدية، حتى تصل إلى قمة الألم المتمثّل بصلب المسيح، وهذا المنطوق الدينيّ يقابله في المنطوق الفلسفيّ التنقّل التطوُّريّ للروح المصحوب بالتخارج من الذات، ثمّ العودة إليها. غير أنّ الروح في حالة الذات الأولى تختلف عنها في حالة الذات الثانية؛ لأنّها في الأولى تمثّل روحاً مجردة، في حين أنّها في الثانية تمثّل روحاً مطلقة، وهذا الاكتمال الروحيّ جاء - وفق المنظور الهيجليّ - عن طريق الوعي الإنسانيّ، ومن ثمّ ستظهر عظمة الإله وتكامله في عملية تجسّده بالجسد الإنسانيّ (شخص المسيح)، وقبوله فكرة الفداء بإذعانه لفكرة الصلب، ثمّ قيامته، ثمّ انسكابه في قلوب الأتباع المخلصين.

يخالف هيجل العلماء الوضعيين في قوله إنّ الدين ليس نتاجاً بشرياً، أي أنّ النزعة الدينية لم تنبع من عامل سيكولوجيّ أو سوسيولوجيّ، بل هي عمل من أعمال العقل الكليّ.

حركة التطور الديني التي رسم هيغل مسار تشكيلها عبر التاريخ تختلف عن الواقع التاريخي لتلك الحركة، إذ يُقدّم دينًا على آخر أو يؤخّره متناسيًا زمن ظهور ذلك الدين، وكلُّ ذلك نابع من محاولته فرض إرادته على كلِّ وقائع التاريخ وحوادثه؛ ليسوغها ويرتبها وفق فلسفته الشخصية، ومن ثمَّ سيكون التطور الديني الذي تطرّق إليه تطورًا منطقيًا، لا تطورًا زمنيًا.

لا يمكن لله أو الروح أو العقل عند هيغل الذي يصفه بالمبدأ الأساسي للوجود وبالفعل الخلاق، أن يبقى ساكنًا متجرّدًا، بل لابدّ من أن يتموضع، أي ينتقل من فكرة إلى نقيضها، وقد بيّنا سابقًا أنّ تلك العملية تمثّل تخارج الجزئيّ من الكلّي، وأكّدنا مفهوم التخارج وليس الخروج؛ كي لا يفهم من عمليّة الخروج انفصال العالم عن الله، واستعملنا هذا المفهوم دلالة على خروج العالم من الله بوصفه صورة مقابلة له مع بقاء الوحدة التكوينية، أي أنّ العالم صورة تعبيرية عن الله من منظور واقعيّ لكن هذه الصورة ليست لجوهر ساكن، بل لجوهر متحرّك متطور يسير مع الصور التعبيرية عن طريق تجليّه بوساطة موضوعات مختلفة، فنجد تجليات متعدّدة بتعدّد الموضوعات، ولسنا بصدد الحديث المفصّل عن تلك التجليات المتباينة لكونها خارجة عن موضوع الدراسة، ثمَّ إنّ النتيجة التي نود الوصول إليها هي أنّ حركة الصيرورة الجدليّة التي يعزف هيغل على وترها بإيقاع ثلاثيٍّ كانت الغاية منها حلّ إشكاليّة التناقض بين عقيدة التثليث أو الثالوث المسيحيّ والعقل؛ وذلك بوساطة المسار التطوّريّ للروح بانتقالها من فكرة إلى نقيضها، ثمَّ إلى وحدة تركيبيّة، فإنَّ ظهر تناقض بين الأفكار فسيكون الجواب: هو أنّ المنظور الهيجليّ قائم على صراع الأضداد.

استطاع هيغل بمنطقه الجدليّ تحويل فكرة صلب المسيح إلى عمليّة انبعاث للروح، وقد مكّنه صراع الأضداد الكامن في هذا المنطق من تفسير عقيدة الثالوث المسيحيّ تفسيرًا منطقيًا عجز عن تفسيره علماء اللاهوت المسيحيّ أنفسهم، وهو أنّ موت المسيح أسهم في تجليّ الكلّيّ وعده رمزًا للمحبّة المطلقة.

عدّ هيغل المسيح رمز المصالحة بين المتناهي (الإنسان) واللامتناهي (الله)، وعدّ الكنيسة فعل تلك المصالحة، وفي هذا الطرح الفلسفيّ تسويغٌ لأفعال السلطة الكنسيّة ورجالها، وهو موقف عارضه رجال التنوير بشدّة.

جاءت المسيحيّة بوصفها الدين المطلق لكونها خاتمة تطوّر طويل الأمد، كان المفهوم فيه يتجرّد عبر الأديان التاريخيّة التي كانت تمثّل مراحل ضروريّة لذلك التطوّر، من ثبات المفهوم وعدم مطابقته لذاته، حتى مرحلة التوصل إلى الوعي الحقيقيّ للذات.

لم يجعل هيغل العقل الكلّيّ أو الروح المطلق أو الله كائنًا متعالياً مفارقاً للعالم، ولم يجعله محايداً وفق ما صرّح به أصحاب مذهب وحدة الوجود، بل حاول رسم صورة تجليّه بمنزلة قريبة من الوحدة مع المتناهي أو الإنسان عن طريق وعي كلٍّ منهما الآخر.

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

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

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

اشترك الدين والفلسفة في المضمون، واختلافهما في الشكل.

السير التاريخي لكل من الدين والفلسفة يظهرهما متصليين في بداية المسار التاريخي، ثم يظهران متعارضين بعد أن يعي كل منهما ذاته، ثم يعودان للاتصال حين يعي كل منهما الآخر، وهذه نظرة ذاتية موافقة لفلسفة هيغل الشخصية.

في نقطة تحديد المسار التاريخي للعلاقة بين الدين والفلسفة، قصد هيغل بالتصالح بينهما في نهاية المطاف الحضارة المسيحية، وهو تعبير عن فلسفته الشخصية التي صالحت الدين المسيحي.

إن موضوع الدين هو موضوع الفلسفة نفسه، فالاثنان يبحثان في العقل الكلي الذي هو بذاته ولذاته وهو الجوهر المطلق، ويحاولان أن يستبعدا التعارض بين المتناهي واللامتناهي، بين الإنسان والله، غير أن الدين يجري هذه المصالحة بالخشوع في العبادة وعن طريق التمثيل، في حين أن الفلسفة تريد إجراءها بوساطة الفكر الخالص. ورغم وجود هذا الخلاف بينهما في الوسيلة إلا أن القرابة بينهما قائمة، إذ إنهما يتحدان في المضمون والغاية ولا يختلفان إلا في الشكل.

غاية فلسفة الدين حل التعارض بين الدين والفلسفة، وهذه نظرة لاهوتية أكثر من كونها فلسفية.

الفكرة المهمة التي يعبر عنها الدين هي وحدة الله والإنسان التي تعني عودة العقل المتناهي المنعزل إلى الاتحاد مع الله في هوية واحدة، وهذا المضمون الديني هو مضمون الروح المطلق.

استشهاد هيغل بالنصوص الدينية من غير محاولة التثبت منها تؤثر فيه سلباً؛ إذ يفترض تبين صحة النص قبل الاعتماد عليه وتوثيقه.

رغم أن فلسفة هيغل تمتاز بالمثالية والتجريد الفكري والحديث عن تجليات العقل الكلي، إلا أنه عارض أصحاب المنهج العقلاني المتمثل بفلاسفة التنوير في محاولة إخضاعهم الدين إلى حكم العقل.

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

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

نقد وتعقيب

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

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

أما ما يتعلق بالرؤية الهيجلية فوجدنا أن هيغل كان بارعاً في تأليف رؤية فلسفية بشأن الدين، كان ظاهرها الإعلاء من شأن الفلسفة، وباطنها تسويق عقيدة الثالوث أو التثليث، وربما لا يتفق الكثير من الباحثين معنا في هذا التحليل، ولا سيما أن بعض الفلاسفة المتأثرين بهيغل قد فسروا الرؤية

الفلسفة على أنها رؤية لا تمت للدين بصلة، وأنَّ الروح المطلق لا علاقة له بإله الديانات السماوية، ومن ثمَّ ستكون رؤية هيغل بشأن الدين تعبر عن رؤية مثالية لا وجود لها، بمعنى أنها نسج من خيال الفيلسوف الخصب، وهذا الطرح الأخير كان ناتجاً من التأويل الذاتي لألفاظه الغامضة، لذلك تعمَّدنا الإسهاب وتكرار بعض العبارات بصيغ مختلفة؛ كي تتوضَّح الصورة بشكل أفضل، فغابتنا التبسيط لا التعقيد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى وجدنا عددًا من الباحثين تأثروا بهيغل الشاب في كتاباته اللاهوتية التي كان متأثرًا فيها بكانط، مع عدم مراعاة هيغل الشيخ الذي اختلفت رؤاه، ولسنا الآن بصدد عقد مقارنة بين كتاباته اللاهوتية في مرحلة الشباب مع محاضراته وهو شيخ في فلسفة الدين؛ لأنَّ بُغيتنا من هذا البحث تحرِّي جدلية العلاقة بين الدين والفلسفة. وقد وجدناها في فلسفته المتعلقة بالدين، ولا نريد الإسهاب أكثر من ذلك في التعقيب على الرؤية الهيغلية؛ لأنَّ نقاط الاستنتاج تضمَّنت ما فيه الكفاية.

قائمة المصادر والمراجع

1. الحُشت (محمد عثمان): تطور الأديان، ط 1، مكتبة الشروق الدولية، 2010.
2. مبروك (أمل): الفلسفة الحديثة، دار التنوير، بيروت.
3. الكتاب المقدَّس: العهد الجديد، أعمال الرُّسل، الأصحاح الثاني، الآيات (1 - 4).
4. الحُشت (محمد عثمان): المعقول والألامعقول في الأديان، نهضة مصر، 2006.
5. هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ط 1، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، 1986.
6. الحُشت (محمد عثمان): مدخل إلى فلسفة الدين، مؤمنون بلا حدود، 2016.
7. يُنظر: حنفي (حسن): قضايا معاصرة، ج 2 (في الفكر الغربي المعاصر)، دار الفكر العربي، القاهرة، 1987م.
8. يُنظر: حنفي (حسن): تطوُّر الفكر الدينيِّ الغربيِّ (في الأسُس والتطبيقات)، ط 1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2004م.
9. See: Hegel: Lectures on the Philosophy of Religion, Vol. III, pp. (98 - 100).

نظرية معرفة الدين كفلسفة دينية

كيف نتعرف على الواجب والكافي من الدين؟

محمد حسين زاده

أكاديمي وباحث في الفلسفة والإلهيات - إيران

ملخص إجمالي:

تبين هذه الدراسة المفصل الأساسي للمعرفة الدينية التي تُعدُّ من الأدوات التي تعمل على تقييم المعرفة في الحقل الديني على وجه الخصوص. غير أنَّ المسألة الأهمَّ التي ستحظى بالعناية، هي تحديد الأطر الواجبة للمعرفة في الدين وحدود الكفاية منها. من أجل ذلك، يتمحور البحث هنا في اتجاهين:

أ- اتّجاه النظر من خارج الدين، وإمكان الوصول إلى المعرفة اليقينية في أقسام من الدين، وبعض أجزاء المعرفة الدينية.

ب- اتّجاه النظر من زاوية دينية ليصل الناظر إلى وجوب تحصيل المعرفة اليقينية، وحدود الكفاية فيها بالعلم المتعارف. كما يتطرّق البحث إلى معيار الصدق لتقييم هذا النوع من المعرفة بعد مناقشة كلّ نوع وتقييمه، وذلك من خلال متابعة رؤية المفكرين المسلمين ممّن طرح مسألة اليقين بالمعنى الأخصّ في الدين.

فوق ذلك، تسعى الدراسة إلى تعيين حدود ومفصل المعرفة اللازمة والمُجزية في الدين، وكذلك تحديد نوع الواجب والكافي في المعرفة الدينية، وذلك من خلال تأصيل مفهوم العلم والمعرفة، واعتبار الظنّ وكفايته في المعرفة، والإيمان بالأصول الاعتقادية.

* * *

مفردات مفتاحية: الدين - المعرفة الواجبة - المعرفة الكافية - نظرية المعرفة - مسألة اليقين - المسألة الاعتقادية.

- العنوان الأصلي للدراسة: نظرية المعرفة الدينية، المعرفة الواجبة والكافية في الدين.

- المصدر بلغته الأصلية: مباني معرفت ديني (مباني المعرفة الدينية)، مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خميني، 1378 هـ.ش.

- نشير إلى أن هذه الدراسة هي أحد فصول الكتاب الذي صدر مؤخراً عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في العراق.

- تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

تمهيد:

المعرفة الدينيّة واحدةٌ من أنواع المعارف المقيّدة التي تعمل على تقييم المعرفة في حقل الدين، وتقتصر على دراسة أو بحث المعارف الدينيّة فقط. ومن بين أهمّ المسائل التي يمكن ذكرها وبيانها في هذا النوع من المعرفة هي: (المعرفة الواجبة والكافية في الدين). بيان ذلك أنّ المعرفة قضيّة ذات أقسام؛ وهي: المعرفة الظنيّة، والمعرفة اليقينيّة بالمعنى الأعمّ، والمعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخصّ، وما إلى ذلك من الأقسام الأخرى.

أمّا المسائل الحاضرة أمامنا الآن بصيغة الأسئلة فهي التالية:

أولاً: ما هو نوع المعرفة التي يمكن لنا الحصول عليها في الدين؟ فهل يمكن الوصول إلى معرفة يقينيّة بالمعنى الأخصّ في جميع أجزاء الدين؟ أم أنّ هذه المعرفة لا يمكن الحصول عليها إلّا في بعض القضايا والمعارف الدينيّة، من دون بعضها الآخر، الذي يمكن الوصول إليه بالاطمئنان المعرفي (العلم المتعارف) فقط؛ فيقتصر في الوصول على اليقين النفسي؟

ثانياً: لو افترضنا أنّ الوصول إلى اليقين بالمعنى الأخصّ في جميع القضايا الدينيّة أو بعضها ممكن، فهل يكون تحصيل هذه المرتبة الرفيعة من المعارف في الدين واجباً أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل الناس مطالبون في الدين بالحصول على هذا النوع من المعرفة، أم يكفي الظنّ أو الاطمئنان أو اليقين النفسي الذي قد يقترن بالجهل المركّب أيضاً؟

ثالثاً: في حالة كفاية العلم المتعارف (الاطمئنان)، أو الجزم (اليقين النفسي)، ما هي المباني المعرفيّة لهذا النوع من المعارف؟ وبعبارة أوضح: كيف يمكن لها أن يكون وجههً ومعقولة؟ وبعبارة ثالثة: ما هو معيار الصدق في هذا النوع من المعارف؟

لا ريب في أنّ الأسئلة المذكورة أعلاه هي من أكثر المسائل تعقيداً في حقل المعرفة الدينيّة. بل يمكن القول أنّها أعقد حتى من المسائل المعقّدة في المعرفة المطلقة أيضاً، وحلّها يحتاج إلى دقّة أكبر. وللعثور على الجواب الدقيق والصحيح والمتقن عن هذه الأسئلة، يجب علينا أولاً أن نحدّد مرادنا من مفردة (الدين) و(المعرفة) بشكل دقيق؛ ثمّ نعمل على شرح تطبيقات أو مصطلحات المعرفة بوصفها قضيّة، وننتقل بعد ذلك إلى إلقاء نظرة على الأدوات أو طرق اكتساب المعرفة الدينيّة، وفي الختام نبحث ما إذا كانت القضايا الدينيّة من القضايا السابقة أو اللاحقة.

أولاً: تعريف الدين

لمّا كان هناك كثيرٌ من التعاريف للدين، فإنّ شرحها واستقصاء بحثها بأجمعها يكون خارجاً

عن القدرة الاستيعابية لهذا البحث؛ لذا سوف نكتفي هنا بذكر واحدٍ من التعاريف المقبولة فقط، وهو أنَّ الدين مجموعةٌ: (التعاليم التي أنزلها الله سبحانه وتعالى على أنبيائه، وألقى مهمةً بيانها على عانتهم وعاتق خلفائهم وأوصيائهم). وعلى أساس هذا التعريف يكون الدين شاملاً - فضلاً عن العقائد والأخلاق والأحكام - للظواهر التاريخية، من قبيل: تاريخ الأمم والأنبياء السابقين، والظواهر الكونية، مثل: السماء والأرض، وأعدادها وكيفية ظهورها، وخصائص النباتات، والثمار، والخضروات، وما إلى ذلك^[1].

ولا بدَّ من الالتفات بطبيعة الحال إلى أنَّ شريعة الإسلام هي المصداق الوحيد للدين السالم من التحريف في عصرنا الراهن. وعلى كلِّ حال، فإنَّ الدين على أساس هذا التعريف ينقسم إلى أربعة أقسام:

1 - العقائد.

2 - القيم الأخلاقية والحقوقية وما شابه ذلك.

3 - الأحكام.

4 - المعارف الواردة في حقل التاريخ والطبيعة ونظائر ذلك.

وعلى أساس هذا التقسيم، تنقسم القضايا الدينية نفسها إلى أربعة أقسام:

1 - القضايا المرتبطة بالعقائد.

2 - القضايا المرتبطة بالأخلاق وغيرها من القيم الأخرى.

3 - القضايا المرتبطة بالأحكام، وبعبارة أخرى: القضايا التي تتكفل ببيان الأحكام الدينية.

4 - القضايا المرتبطة بالوقائع والأحداث التاريخية والطبيعية، وما إلى ذلك.

- المعرفة وتطبيقاتها

تعني المعرفة، من وجهة نظر المفكرين المسلمين، مطلق الإدراك، والعلم الشامل من دون وساطة (العلم الحضوري)، والمعرفة بالوساطة (العلم الحسولي)، كما تشمل جميع أقسام المعارف الحسولية من المفاهيم والقضايا والتصورات أو التصديقات أيضاً. وعلى هذا الأساس، فإنَّ لها أقساماً عدة، ومورد البحث منها هنا هو خصوص المعرفة بوصفها قضيةً، ولها تطبيقات أو مصطلحات متعددة على هذا الأساس:

[1]- حسين زاده، مباني معرفت ديني.

1 - المعرفة اليقينية بالمعنى الأخصّ.

2 - المعرفة اليقينية بالمعنى الخاصّ.

3 - المعرفة اليقينية بالمعنى الأعمّ أو اليقين النفسيّ.

4 - المعرفة الظنيّة.

والآن ننتقل إلى شرح التطبيقات أو المصطلحات أعلاه، ونحدّد مرادنا منها بنحوٍ دقيق.

1 - المعرفة اليقينية بالمعنى الأخصّ

هذه المعرفة - التي تسمّى بـ (اليقين المنطقيّ) و (اليقين المضاعف) أيضاً - هي: (الاعتقاد الجازم والصادق والثابت). وبعبارةٍ أخرى: (الاعتقاد الجازم، والمطابق للواقع، وغير القابل للزوال). وقيد (الثابت أو غير القابل للزوال) يشير إلى هذا الأمر، وهو أنّ هذا النوع من المعرفة ليس تقليديّاً، بل هو إمّا بَيِّنٌ أو مُبَيِّنٌ. وبعبارةٍ أخرى: إنّها إمّا بديهيةٌ لا تحتاج إلى استدلال، وإمّا نظريةٌ مبرهنة. وعلى كلّ حال، بقيد (الاعتقاد الجازم) تخرج الظنون من هذا التعريف، وبقيد (الصادق) أو (المطابق للواقع) تخرج جميع أنواع الجزم واليقين غير المتطابق مع الواقع، من قبيل: الجهل المركّب، وبقيد (الثابت) تخرج العقائد الصادقة للمقلّدين. ومن الواضح أنّ قيد (الثابت) يشمل القضايا البيّنة التي لا تحتاج إلى استدلال، والقضايا المبيّنة التي تحتاج إلى استدلال، ويتمّ إثباتها بالاستدلال البرهانيّ أيضاً.

- المعرفة اليقينية بالمعنى الخاصّ

المعرفة اليقينية بالمعنى الخاصّ مصطلحٌ تواضعنا عليه واعتبرناه للدلالة على نوعٍ من المعارف الخاصّة، وهو الاعتقاد الجازم والصادق. وهو يمتاز من المصطلح السابق بأنّه لا يحتاج إلى القيد الرابع، وهو الثابت أو غير القابل للزوال؛ ومن هنا يكون شاملاً للمعرفة التقليدية أيضاً. كما أنّه بقيد (الاعتقاد الجازم) تخرج الظنون، وبقيد (الصادق) يخرج الجهل المركّب. وهو بذلك لا يختلف كثيراً عن المصطلح السابق، والاختلاف بينهما يعود إلى المعرفة التقليدية.

- المعرفة اليقينية بالمعنى الأعمّ

المعرفة اليقينية بالمعنى الأعمّ - التي هي اليقين النفسيّ - عُرِّفَتْ بأنّها: (مطلق الاعتقاد الجازم). وعلى هذا الأساس فإنّها في بعض استعمالاتها وتطبيقاتها، وفي حالة ما لو كانت متطابقةً مع الواقع، يتمّ التعبير عنها بالمعرفة الصادقة، وإلّا تمّ التعبير عنها بـ (الجهل المركّب). وهذا وإن كان على أساس بعض استعمالات العلم والمعرفة، يُطلق على الجهل المركّب - بلحاظ أنّ له صورةً

علميةً من هذه الزاوية - عنوان المعرفة أيضاً.

من هنا، فإنَّ اليقين النفسيَّ في مورد قضيةٍ أو اعتقادٍ ما، هو يقينٌ يحصل لدى الإنسان فيه تجاه تلك القضية أو الاعتقاد، حالةٌ نفسيةٌ من القطع والجزم، ولا يتطرقُ إليه أيُّ نوعٍ من أنواع الشكِّ والتردد في مفاده. ومن هذه الزاوية يكون هناك مجرد ارتباط للقضية مع المدرك مورد البحث، من دون ارتباط القضية مع الواقع. وهذه الحالة التي تعترى الإنسان المدرك، يتمُّ التعبير عنها عادةً بـ (القطع) أو (اليقين). وعلى هذه الشاكلة، يشمل اليقين النفسيُّ الجهل المركَّب أيضاً.

- المعرفة الظنيَّة أو الظنُّ الصادق

المعرفة الظنيَّة - التي تُسمَّى بـ (الظنُّ الصادق) أيضاً - هي: (الاعتقاد الراجح الصادق). ولا يمكن استعمال مصطلح المعرفة في هذا القسم من القضايا، إلا إذا كان متطابقاً مع الواقع. فإنَّ لم تكن القضية متطابقةً مع الواقع، فلن يصدق عليها عنوان المعرفة، بل سوف تكون من الظنِّ الكاذب أيضاً الذي يقع في قبال هذا القسم، فهو عبارة عن: (الاعتقاد الراجح الكاذب).

على كلِّ حال، إنَّ هذا النوع من القضايا ينقسم إلى قسمين، هما: الظنُّ الاطمئنانِيُّ، والظنُّ غير الاطمئنانِيُّ. والاطمئنان أو الظنُّ الاطمئنانِيُّ هو العلم العاديُّ والعرفيُّ الذي يمثِّل المرتبة العليا من الظنِّ المتأخَّم لليقين؛ ومن هنا فإنَّه لا يتطرقُ إليه احتمال الخلاف.

يجدر بنا التنبيه إلى أنَّ من بين الاستعمالات والتطبيقات الأربعة للقضايا المعرفية، يُعدُّ الاستعمال الأول، والثالث، والرابع من أكثر الاستعمالات شيوعاً وانتشاراً. ويسمَّى عادةً الاستعمال الأول بـ (اليقين المنطقيُّ / الرياضيِّ)، والاستعمال الثالث - بلحاظ اشتماله على الجهل المركَّب - بـ (اليقين النفسيِّ)، والاستعمال الرابع بـ (الظنِّ). ويتمُّ في بعض الأحيان تقسيم اليقين إلى قسمين، هما: اليقين المنطقيُّ، واليقين النفسيُّ، ويتمُّ التعبير عن الظنِّ - إذا بلغ حدَّ الاطمئنان - بـ (العلم المتعارف). ومن هنا، ورغم أنَّ احتمال الخلاف قابلٌ للتصوُّر - في العلم المتعارف - من الناحية العقلية، فهذا الاحتمال لا يُعدُّ معقولاً من قبل العقلاء.

بناءً على ما تقدَّم، نصل إلى أنَّ المعرفة لا تصدق على القضايا الموهومة أو المشكوكة؛ أي القضايا التي يكون المدرك متوهماً لها أو شاكاً فيها. وعليه، فإنَّ المعرفة بقضيةٍ ما إنَّما تكون صادقةً إذا كانت حالة المدرك لها حالة تفوق الشكِّ، بمعنى أن تبلغ الظنُّ أو اليقين^[1].

[1]- حسين زاده، بزوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر.

ثانيًا: طرق وأدوات المعرفة الدينيّة

يمكن الاستفادة من طرق أو أدوات كثيرة للوصول إلى المعرفة الدينيّة. وفي ضوء الاستقراء في هذا المجال، تبين أنّ أدوات أو طرق الوصول إلى المعرفة - الأعمّ من المعرفة الدينيّة والمعرفة غير الدينيّة - هي ما يأتي: (1) الحواس. (2) العقل. (3) الوحي. (4) الإلهام. (5) الشهود والمكاشفة. (6) التجربة الدينيّة^[1]. (7) الحافظة^[2]. (8) الشهادة^[3]. (9) المرجعيّة^[4].

وفي ما يأتي سوف نلقي نظرةً عابرةً جدًّا على أهمّ الأدوات أو الطرق الموصلة إلى المعرفة الدينيّة، ونعمل على شرحها وإيضاحها بإيجاز:

- الحواس

يمكن التعرف بوساطة الحواسّ على مساحة واسعة من الطبيعة، والأشياء والوقائع والحوادث الطبيعيّة؛ إذ يمكن لنا أن نسمع الأصوات، ونرى الأشياء والأشخاص، ونشم الروائح، وهكذا، ومن بين أبعاد الدين المتنوّعة، يمكن لنا عن طريقها أن ندرك بعض أحكام الدين الصحيّة وغيرها؛ وبذلك تكون مصدرًا معرفيًا في الدين. والأهمّ من ذلك أنّ كلام النبي الأكرم (ص) أو الإمام (ع) المميّن لأحكام الدين وتعاليمه إنّما يُدرك بالحواسّ، وأفعالهم المعتبرة تُشاهد بالعين. وعلى هذا الأساس، فإنّها تؤدّي دورًا محوريًّا في معرفتنا وفي حصولنا على المعرفة الدينيّة؛ وذلك بطبيعة الحال، إذا أثبتنا مسبقًا اعتبار أو مرجعيّة أقوال وأفعال النبي الأكرم، والإمام من طريق العقل^[5].

- العقل

يمكن لنا بوساطة العقل أن ندرك بعض كليات الأخلاق والأحكام العمليّة للدين؛ كما يمكن التعرف على أهمّ العقائد الدينيّة، والعمل على إثباتها. فوجود الله، والتوحيد، وصفات الله الثبوتية والسلبية، والمعاد، والنبوة، والإمامة العامّة، من بين الأمور العقائديّة التي يمكن إثباتها بالعقل الذي يُعدّ من وجهة نظر الإسلام من أهمّ الأدوات المعرفيّة في هذا الحقل؛ بمعنى: معرفة كليات الأخلاق، وأحكام الدين العقليّة، وأصوله الاعتقاديّة الأساسيّة^[6].

[1]- Religion Experience.

[2]- Memory.

[3]- Testimony.

[4]- Authoriy.

[5]- حسين زاده، منابع معرفت، الفصل الأول.

[6]- م.ن، الفصل السادس.

- الوحي والإلهام

الوحي والإلهام في الاستعمال المصطلح والشائع، ليسا من الأدوات المعرفية لدى عامة الناس، وإنما الوحي يختصُّ بالأنبياء؟ في حين، يختصُّ الإلهام بالأئمة المعصومين. فالوحي هو الشهود المباشر من قبل الأنبياء، أو الحقيقة الملقاة عليهم بوساطة ملك الوحي؛ إذ يتلقون تلك الحقيقة عنهم مباشرة، ولا يُحتمل فيه الخطأ أبداً. أمّا الإلهام، فرغم اختلافاته الجزئية عن الوحي، فإنه يضاهيه في الاعتبار. ومع أنّهما ليسا في متناول عامة الناس، فإنّ النبي والإمام يبلغان محتوَاهما إليهم، وسوف يكون لهما - بوساطة البرهان العقليّ على صدق النبي والإمام - اعتباراً يرقى إلى اليقين غير القابل للشكّ.

من هنا، فإنّ أكثر المفاهيم والتعاليم الدينية، ولا سيّما منها الأحكام والأخلاق، تصل إلى الآخرين من طريق النبي والإمام. إنّ اعتبار كلاهما عنهما يثبت من طريق العقل، ونتيجةً لذلك يكتسب كلام المعصوم مرجعيةً دينيةً ومعرفيةً. أمّا أولئك الذين لا يسمعون كلام النبي أو الإمام مباشرة أو لا يشاهدون أفعالهما، يتمُّ نقل الوحي والإلهام إليهم من طريق الدليل النقليّ المعتبر. بذلك يفتح الباب أمام نوع آخر من الأدلة، وهو الدليل النقليّ الذي يمكن لنا تسميته بـ (الشاهد). وهذا النوع من الدليل يؤدّي دوراً بالغ الأهمية في نقل أقوال النبي والإمام (نقل الوحي والإلهام) إلى الآخرين.

- الشهود أو المكاشفة

الشهود أو المكاشفة من بين الطرق أو الأدوات المعرفية لدى الإنسان، ومعناها هو أن ندرك حقيقة ما، كما هي من دون وساطة. ولما كانت المعارف الحاصلة من طريق الشهود علومًا من دون توسُّط الصور والمفاهيم؛ فإنّ الخطأ غير متصوّر في مورها. الخطأ أو الحقيقة، والصدق والكذب إنّما يمكن أن تحدث حيث تكون هناك وساطة بين المدرك والمدرّك، وبين العالم والمعلوم. وبذلك فإنّ المعارف التي تتحقّق من هذا الطريق، هي علومٌ حضوريةٌ من دون وساطة، وليست حصولية. وأمّا القضايا التي تحكي عن تلك العلوم الشهودية والعرفانية، أو التي تعمل على تفسير أو بيان تلك العلوم، فهي حصوليةٌ ولها وساطة، ولذلك يحتمل تسلّل الخطأ إليها.

ينبغي القول هنا أنّه يمكن للإنسان أن يحصل على الكثير من المعارف من طريق الشهود أو المكاشفة، لكنّ كثيراً من المعارف الشهودية والعرفانية لا تتوفّر لجميع الناس عادة، وإنّما يحتاج الأمر فيها إلى رياضة، ويبدو أنّ مجموعة من المعارف الشهودية متاحة للجميع.

أمّا أبسط المعارف الشهودية وأكثرها عمومية التي يمتلكها جميع الناس، ومرتبّةٌ منها تحصل

لجميع من دون رياضة، فتتمثل في الأمور الآتية:

- 1 - معرفة الإنسان بذاته.
- 2 - معرفة الإنسان بقواه، سواء في ذلك القوى الإدراكية أم القوى التحريكية.
- 3 - معرفة الإنسان بحالاته النفسية، أي عواطفه وأحاسيسه، من قبيل: المحبة، والعشق، والخوف، والحزن، والفرح.
- 4 - المعرفة بالأفعال المباشرة أو الجوانحية لنفسه، من قبيل: الإرادة، والحكم، والتفكير، والوعي والإدراك.
- 5 - معرفة ذات المفاهيم وصورها الذهنية التي يعرف بها الأشياء.
- 6 - معرفة الإنسان بمبدئه^[1].

في ضوء ذلك، يمكن للإنسان من طريق الشهود والعلم الحضوري - الذي هو معرفة لا تقبل الخطأ - أن يصل إلى معرفة حضورية وشهودية بأهم المعارف الدينية وأخطرها، ونعني بذلك معرفة مبدئه، ومعرفة نفسه التي هي عين الفقر والتبعية، وحالاته وانفعالاته وقواه النفسانية. ومن هذا الطريق يأتي التعرف على التوحيد الذي يمثل الأصل الاعتقادي الأول والأساس لجميع المعارف الدينية، والمحور في جميع العبادات والأعمال الدينية، الذي يمهد الأرضية لجميع أبعاد الدين.

لا بد من الإشارة هنا إلى أنه كلما اشتدت هذه المعرفة، ظهرت آثارها في تفكير الإنسان ونشاطه بنحو أكبر وأعمق؛ وذلك لأن هذه المعرفة ليست معرفةً مفهومية، بل هي شهود وحضور ذات الحقيقة. والإنسان بوساطة هذه الطريقة يدرك الذات الإلهية المقدسة والربوبية التكوينية وتديرها بمقدار ظرفيته وسعته الوجودية.

وعليه، يمكن القول أن المعارف الدينية التي يحصل عليها الإنسان من طريق الشهود والعلم الحضوري، من الناحية الكمية قليلة جداً بالمقارنة مع المعارف الدينية التي يتم الحصول عليها بوساطة الطرق الأخرى، إلا أنها من الناحية الكيفية تؤدي دوراً بارزاً وجوهرياً؛ وذلك لأن المعارف الدينية الأساسية والجوهرية التي هي عبارة عن معرفة الله سبحانه وتعالى ومعرفة النفس، إنما تحصل من خلال هذه الطريقة^[2].

[1]- حسين زاده، منابع معرفت، الفصل الثالث والرابع.

[2]- حسين زاده، منابع معرفت، الفصول الثالث والرابع والخامس.

- المرجعية

ينبغي القول أنَّ المرجعية التي تُعدُّ في علم المعرفة وسيلةً للوصول إلى المعرفة، تعني الاستناد إلى أقوال وآراء المفكرين. وبعبارة أخرى: هي عبارة عن الاستناد إلى كلام شخص له صلاحية إداء الرأي والتنظير، من أجل التصديق بقضية ما. من ذلك - على سبيل المثال - إذا أردنا التصديق والإذعان لبعض الأصول والقضايا في علم الكيمياء، يتعيَّن علينا الرجوع إلى آراء العلماء البارزين من الكيميائيين، وهكذا.

من الواضح أنَّ هذه الوسيلة لا يمكن الاستناد إليها؛ لأنها لا تمتلك اعتباراً علمياً في ذاتها. لكن لو تمَّ إحراز نبوة شخص ما أو إمامته، وتمَّ إثبات عصمته من الخطأ والزلل، لكان رأيه وقوله معتبراً، ويمكن الاستناد إليه والتمسُّك به. ومن هنا فإنَّ المسلمين - بل وجميع أتباع الديانات السماوية - يرون حجّة قول المعصوم وفعله، ويستندون إليهما من باب المرجعية والحجّة. هذا الكلام يعني أنَّ المرجعية لا تكسب اعتبارها من نفسها، فلا يسوِّغ الاستناد إليها من هذه الجهة، بل يجب في البداية أن نعمل على إثبات اعتبارها وحجّيتها من طريق العقل، ثمَّ نستند إليها بعد ذلك.

على هذا الأساس، ومن خلال الاستعانة بالعقل وانضمام الوحي (أو الإلهام) إلى المرجعية، يحصل الإنسان على مجموعة واسعة وكبيرة من المعارف المعتبرة. والنموذج الآتي يبيِّن دور الأدوات اللازمة في الحصول على المعارف:

- 1 - اعتبار مرجعية النبي والإمام من طريق العقل.
- 2 - الوحي أو الإلهام من الأدوات المعرفية الخاصة بالنبي أو الإمام.
- 3 - سماع أقوال المعصوم ومشاهدة أفعاله بوساطة الحواس.

العقل . مرجعية النبي والإمام . الوحي أو الإلهام . الحواس .

الواقع أنَّنا في هذا العصر لا نستطيع الارتباط مباشرةً بأقوال وأفعال النبي الأكرم (ص)، والأئمة الأطهار (ع)، فلا نسمع آراءهم تصدر من ألسنتهم الطاهرة، ولا نرى سيرتهم وأعمالهم بأعيننا، لذا فإنَّ ارتباطنا بهم وبأقوالهم وأفعالهم يأتي عبر الوسائط والأدلة النقلية، أو ما يُصطلح عليه بالمعرفة من طريق الشهادة^[1]. هناك كثيرٌ من الأشخاص الذين يتوسَّطون بيننا وبين أقوالهم؛ ومن هنا يجب بحث ومناقشة المطالب المنقولة عن النبي (ص) أو الأئمة الأطهار (ع) بالطرق النقلية، وأن نحدِّد مقدار اعتبار هذه الأدلة، أي تحديد قيمة الشهادة^[2].

[1]- Testimony.

[2]- حسين زاده، مباني معرفت ديني، ص 43-46.

- الأدلة النقلية -

تنقسم الأدلة النقلية - سواء من حيث المضمون أم من حيث السند - إلى قسمين: يقيني، وظني. أنظر إلى النموذج الآتي:

الدليل النقلية بلحاظ المضمون: قطعي أو يقيني (النص)، وهو الدليل النقلية أو الخبرية الذي لا يحتمل فيه الخطأ. وظني (الظاهر)، وهو الدليل النقلية أو الخبر الذي يحتمل فيه الخلاف.

الدليل النقلية بلحاظ السند: قطعي أو يقيني: (1) الخبر المتواتر. (2) الخبر المحفوف بالقرائن القطعية. وظني: (3) خبر الواحد (غير المتواتر وغير المحفوف بالقرائن القطعية).

وعلى هذه الشاكلة، فإن الأدلة النقلية تنقسم - مثل الأدلة العقلية - إلى أدلة يقينية وأدلة ظنية؛ وبعض الأدلة النقلية، مثل الأخبار المتواترة والأخبار المحفوفة بالقرائن القطعية تُعد أدلة يقينية، وأمّا أخبار الآحاد - سواء أكانت مستفيضة أم غير مستفيضة - فهي ظنية. من هنا، فإن الأدلة النقلية والأخبارية إذا كانت تحكي عن مضمون الوحي أو الإلهام، فإن بلغت حد التواتر أو كانت محفوفة بالقرائن القطعية، كان لها اعتبار في حدّ اليقينيّات والبديهيّات الثانويّة، وإلاّ كانت ظنيةً يتطرق إليها احتمال الخطأ. وبطبيعة الحال، لا مندوحة لنا - في ضوء الأدلة اليقينية - في الحد الأدنى وفي مقام العمل غير الأخذ بهذا النوع من الأخبار (أي أخبار الآحاد) والاستناد إليها، فيما لو كان رواها من الثقات أو العدول؛ لأنّ ظنية المضمون والسند في هذا النوع من الأخبار لا يتنافى مع اعتبارها؛ وذلك لأنّ اعتبارها يستند إلى الأدلة اليقينية.^[1]

كانت لنا حتى الآن جولة على أهم طرق أو أدوات المعرفة الدينية، وتوصّلنا عبرها إلى نتيجة مفادها أنّ المعارف الدينية تحصل من طرق وأدوات متنوّعة. ويمكن التعرف على بعض المعارف أو القضايا الدينية من طريق العقل. وأهمّ الأصول الاعتقادية في الدين، من قبيل: معرفة الله وصفاته، والمعاد، والنبوة، والإمامة العامة ونظائر ذلك هي من القضايا العقلية السابقة، والتي يتمّ التعرف عليها بوساطة العقل. ورغم أنّ معرفة الإنسان بالله سبحانه وتعالى معرفة حضورية وشهودية، يمكن كذلك الوصول إلى معرفة الله سبحانه بوساطة العقل، وإثبات وجوده وصفاته أيضاً.

علاوة على ذلك، يمكن التعرف على بعض الأحكام العملية والأخلاق بوساطة العقل أيضاً. ومن بين الأدوات الشائعة في المعرفة تؤدّي المرجعية دوراً محورياً في المعرفة الدينية؛ فإنّ اعتبارها يعني أنّ الاستناد إلى أقوال المعصوم يقوم على العقل، وأنّ أقوال المعصوم - التي تنبثق عن الوحي أو الإلهام - يتمّ التعرف عليها من طريق الحواس، فإنّ كلام النبي أو الإمام - سواء بالوساطة أم من

[1]- حسين زاده، منابع معرفت، الفصل السابع.

دونها - يتم نقله إلى الآخرين من طريق الحواس، ومن دون اعتبارها لن يكون للمرجعية أي دور في المعرفة الدينية، فمن خلال اعتبارها سوف تحصل المرجعية على منزلة مهمة في حقل المعرفة الدينية. على هذا الأساس، تؤدي الحواس دوراً آلياً مهماً في المعارف الدينية التي تتحقق من طريق مرجعية النبي (ص) والإمام (ع)؟^[1].

ثالثاً: هل المعارف الدينية سابقة أم لاحقة؟

نعرّض هنا إلى بيان مقدّمة أخرى لها دور مهم في حلّ هذه المسألة، فرغم تقدّم الإشارة إليها في طيّات المطالب السابقة، ولكن مع ذلك يبدو من الضروري بيانها بشكل مستقل ومنفصل. وهذه المقدّمة عبارة عن السؤال القائل: هل المعارف الدينية سابقة أم لاحقة؟

كما قد أشرنا في كتابنا (پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر) (بحث مقارن في علم المعرفة المعاصرة)^[2]، إلى أنّ المعارف أو القضايا اللاحقة هي من القضايا التي يتّضح صدقها وكذبها من طريق الحواس؛ من قبيل: قضايا العلوم التجريبية. وعلى هذا الأساس، فإنّ المعارف أو القضايا اللاحقة قابلة للاستثناء. فلو رأينا في قانون علمي وتجريبي - ممّا يُعدّ قضيةً كليّةً ولاحقةً - مورداً من موارد النقص، فهذا الأمر لن يؤدي إلى إبطال القضية مطلقاً، وإنّما يزيل كليتها وتعميمها فقط.

أمّا المعارف أو القضايا السابقة فلا يمكن تحديد صدقها وكذبها إلّا من طريق العقل فقط. وهذا النوع من القضايا لا يحتاج إلى حواس واختبار، لذا تكون قابلةً للاستثناء. ولو أمكن العثور على مورد نقضي واحد لها لكان ذلك كفيلاً بإسقاطها عن الاعتبار كلياً.

والواقع أنّ القضايا السابقة إمّا أن تكون صادقة في جميع الموارد، أو تكون كاذبة في جميع الموارد. والطريق الوحيد للتعرف عليها هو العقل. وهي لن تكون غنيّة عن الحواس فحسب، بل إنّ توظيفها والقيام بالاختبار الحسيّ أيضاً بغية إثباتها، لن يجدينا نفعاً.

والآن، بعد التدقيق في تعريف هذين النوعين من القضايا، سوف نقوم بجولة على القضايا الدينية، لنكتشف هل هي من القضايا السابقة أو من القضايا اللاحقة؟ وهل يمكن القول: هناك طائفة من القضايا الدينية لا هي من القضايا السابقة، ولا من القضايا اللاحقة؟

للإجابة عن هذا السؤال، نعود إلى التعريف الذي قدّمناه للدين. فقد رأينا أنّ له أقساماً متنوّعة،

[1]- حسين زاده، مباني معرفت، ص 46-49.

[2]- حسين زاجه، محمد، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، الفصل الأول والتاسع.

وهي: (1) العقائد. (2) الأحكام. (3) الأخلاق وسائر القيم. (4) القضايا والمعارف التاريخية والتجريبية، ونظائر ذلك من قبيل: قصص الأنبياء والأمم السابقة والأحداث الكونية، مثل: السماوات السبع، وحركة الكواكب، وما إلى ذلك.

- القضايا الاعتقاديّة

في ما يتعلّق بالقضايا أو المعارف الخاصّة بقسم العقائدية الدينية، يجب القول أنّ أهمّ الأصول الاعتقاديّة، هي من قبيل: (إنّ الله موجود)، و(إنّ الله واحد)، و(إنّ الله قادرٌ وعالمٌ وقديرٌ وعليمٌ مطلق)، و(إنّ الله منزّه عن الصفات الماديّة والتي تستوجب النقص)، و(إنّه حائز على جميع الكمالات)، و(إنّه غنيٌّ عن كلّ شيءٍ، بل كلّ شيءٍ بحاجة إليه)، فهذه الأمور من القضايا التي يمكن التعرف عليها بوساطة العقل، وهي من المعارف التي يمكن إثباتها بالطرق الفلسفيّة، كما يمكن التوصل إلى معرفة وجود الله سبحانه وتعالى وأسمائه الحسنی، من طريق الشهود والعلم الحضوريّ.

ولمّا كانت المعارف السابقة هي من القضايا التي يكون التعرف عليها، وتشخيص صدقها وكذبها من طريق العقل فقط، فإنّ القضايا المذكورة تُعدّ من القضايا السابقة. فهذا النوع من القضايا لا يمكن التعرف عليه بوساطة التجربة والحواسّ، وإنّما من طريق العقل فقط، ويمكن إثباتها بوساطة الاستدلال العقليّ، ومن خلال البديهيّات الأوّليّة وإقامة البراهين الفلسفيّة البحتة، التي تتألّف من تلك المبادئ، أي البديهيّات الأوّليّة. ولا يمكن لأيّ حسّ أن يدرك هذا النوع من القضايا.

ولا بدّ من الإلفات إلى أنّ الحسّ والعلم الحضوريّ عبارة عن شبكٍ يعمل العقل على تحويل معطياتها إلى صورة قضية، والصدق عبارة عن تطابق القضية مع الخارج، ويمكن إدراك هذا التطابق بوساطة الحسّ تارةً، كما يمكن إدراكه بوساطة العقل والعلم الحضوريّ تارةً أخرى. إنّ الإدراك الحضوريّ لأمور من قبيل: وجود الله سبحانه وتعالى، لا يتنافى مع كون قضية (إنّ الله موجود) قضية سابقة؛ وذلك لأنّ الحاضر في العلم الحضوريّ هو حقيقة القضية، وليس ذات القضية. فليس المطروح هناك هو القضية لكي يصل الحديث إلى كونها سابقة أو لاحقة. ولو سلّمنا يوماً بأنّ التجربة تشمل الإدراك الحضوريّ من باب التسامح، وأنّ القضايا التجريبية شاملة للوجدانيّات - بمعنى القضايا الحاكية عن العلوم الحضورية - فسوف يكون هذا النوع من الإدراك لاحقاً. وعلى

كلّ حال، لا يمكن أن تكون لدينا قضية لا هي لاحقة ولا هي سابقة^[1].

ومن هنا يمكن الحصول - في أكثر القضايا الاعتقاديّة جوهرية في الدين - على اليقين المنطقيّ (أي اليقين بالمعنى الأخصّ)؛ وذلك لأنّ هذه الطائفة من القضايا سابقة، وفي القضايا السابقة يمكن الوصول إلى اليقين المنطقيّ والرياضيّ بوساطة الأسلوب العقليّ ومن طريق الاستدلال البرهانيّ. وعلى هذا الأساس، فإنّ تحصيل اليقين المنطقيّ (بالمعنى الأخصّ) في هذا الحقل أمر ممكن، بل هو متحقّق. فكثير من الأدلّة الفلسفيّة التي تمّت إقامتها على إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، وعلى إثبات التوحيد ونفي وجود الشريك للباري وما إلى ذلك، هي من الأدلّة البرهانيّة المفيدة لمثل هذا اليقين. أمّا في ما يتعلّق بمورد الطائفة الأخرى من القضايا المرتبطة بقسم العقائد؛ يجب التذكير بأنّها من القضايا اللاحقة. فقضايا من قبيل: (النبيّ محمّد (ص) رسول الله)، و(إنّه خاتم النبيين)، و(إنّ وصيّ وخليفته بلا فصل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع))، وما إلى ذلك من القضايا الأخرى، هي من القضايا اللاحقة، ولا يمكن عدّها من القضايا السابقة.

والآن، علينا أن نرى ما هو نوع اليقين الذي يمكن الوصول إليه بشأن هذا النوع من القضايا. فهل يمكن أن نحصل بشأنها على اليقين بالمعنى الأخصّ، أم غاية ما يمكننا الحصول عليه هو اليقين بالمعنى الأعمّ، والقطع النفسيّ فقط؟ للإجابة عن هذا السؤال، لا بدّ من الالتفات إلى تقسيم القضايا اللاحقة إلى (قضايا نظريّة، وقضايا بديهيّة)، أو (قضايا بناييّة وقضايا مبناييّة). فالقضايا السابقة إذا كانت نظريّة، فإنّ معيار صدقها - كما هو معيار صدق القضايا النظرية السابقة - إرجاعها إلى القضايا المبناييّة والأساسيّة. ومن الواضح أنّ القضايا التي يمكن لها أن تكون مبني للقضايا السابقة هي الأوّليات (البديهيّات الأوّليّة) والوجدانيّات.

ولكن، ما هي القضايا التي يمكن لها أن تكون مبني وأساساً للقضايا النظرية اللاحقة؟

من خلال التتبّع لأقسام القضايا البديهيّة والأساسيّة واستقراءها، يمكن عدّ الحسيّات والمتواترات والحدسيّات أساساً ومبني للقضايا النظرية اللاحقة، وأمّا التجريبيّات أو القضايا التجريبيّة التي تعدّ

[1]- إنّ البحث التفصيليّ وإثبات هذا المدعى يحتاج إلى رصة ومجال آخر. ويمكن القول على نحو الإجمال: إنّ طرق أو مصادر معرفة الإنسان - على أساس الاستقراء - هي: الحواسّ، والعقل، والشهود أو العلم الحضوريّ، والمرجعيّة، والشهادة أو الدليل النقليّ، والحافظة. وسبق أن ذكرنا أنّ المرجعيّة، والشهادة أو الدليل النقليّ، والحافظة، تُعدّ من الأدوات الثانويّة. بيان ذلك أنّ المرجعيّة ليست معتبرة من تلقائها وفي حدّ ذاتها، بل إنّ اعتبارها يقوم على أساس شرائط خاصّة. وأمّا الحافظة فليست مصدراً لإنتاج المعرفة، وإنّما هي حافظة لها. يضاف إلى ذلك أنّ اعتبارها يحال إلى الحواسّ والعقل. وأنّ اعتبار الشهادة أو الدليل النقليّ يقوم على أساس الحواسّ والعقل. وأنّ المسموعات التي نخبر عنها، هي المشهودات التي نقلها. وبذلك، فإنّ أهمّ المصادر أو الطرق الرئيسة لمعرفتنا هي: العقل والشهود والحواسّ (أنظر: حسين زاده، منابع معرفت، الفصل الأول والسابع). ويجدر القول أنّ المعارف الحاصلة من طريق الشهود أو العلم الحضوريّ هي من المعارف المباشرة المتحصّل عليها من دون وساطة، والتي تنعكس في الذهن على شكل قضايا. والقضايا الحاكية عن الشهود أو العلم الحضوريّ تندرج من خلال تعميم التجربة الحسيّة إلى التجربة الداخليّة، ضمن القضايا اللاحقة، وفي حالة اختصاص التجربة بالحواسّ سوف تكون في حكم القضايا السابقة. من هنا، لا يمكن الحصول على قضية أو قضايا لا هي من القضايا السابقة ولا هي من القضايا اللاحقة. ومن الواضح أنّ القضايا التي يتم الحصول على مفاهيمها من طريق قوّة الخيال، لا تعدّ نقضاً على هذا المدعى.

من أقسام البديهيّات، فيجب عدّها نظريّةً، وليست بديهيّةً وأساسيّةً. ونسأل هنا: هل ذلك النوع من القضايا اللاحقة - أي الحسيّات والمتواترات والحدسيّات - التي اعتبرناها أساساً ومبنى، مفيدةً لليقين المنطقيّ (اليقين بالمعنى الأخصّ) أم لا؟ سوف نعود إلى هذا البحث^[1].

- القضايا الأخلاقية -

نتقل الآن إلى بحث جانب آخر من الدين، وهو الجانب المتمثّل بالقضايا المرتبطة بالأخلاق. فلنذكر أنّ القضايا الأخلاقية سابقة أو لاحقة، يتعيّن علينا التأمل والتدقيق بنحو أكبر. لكن يمكن القول باختصار: إنّ كليّات الأحكام الأخلاقية، من قبيل: (العدل حسن وواجب)، و(الظلم قبيح وحرام) وما إلى ذلك، هي من القضايا التي يمكن للعقل المتعارف عند جميع الناس أن يدركها. وبعبارة أخرى: إنّ المدرك لهذا النوع من القضايا هو العقل، سواء تمّ إبرازها على شكل قضية إخبارية، أم على شكل قضية إنشائية. ولو أنّ الشرع أو الدين أصدر حكماً في موردها، فهذا الحكم لن يكون تأسيسياً، وإنّما هو في الواقع تأييد وتأكيد وإرشاد إلى حكم العقل في هذا الشأن.

نلفت هنا إلى أنّ الأحكام والقضايا الأخلاقية المرتبطة بعمل أو سلوك الإنسان تنطوي على تعميم، وتشمل الأعمال القلبية والجوانحية، كما تشمل الأعمال البدنية والجوارحية. ودور العقل في مورد تلك القضايا - مثل دور العقل في مورد القضايا النظرية وغير المرتبطة بالأعمال - من سنخ الإدراك، وليس من سنخ الحكم. فالعقل عندما ينظر إلى ارتباط فعل مثل العدل أو الظلم والجور منضمّاً إلى سعادة الإنسان، ويرى العدالة تقرب الإنسان من السعادة، وأنّ الظلم والجور يبعده عنها، يعدّ الأولى حسنة وواجبة، والثانية قبيحة ومحرمّة، ويدرك أنّ (العدل واجب) وأنّ (الظلم حرام) وهكذا. وبذلك فإنّ الواجب والحرام، والحسن والقبح، والممدوح والمذموم، وما إلى ذلك تعبيرات تحكي عن تلك الروابط والعلاقات.

لا شكّ في أنّ المطلب أعلاه، يحتاج إلى شرح أكثر تفصيلاً الأمر الذي يستدعي مجالاً أوسع، ولذلك سنكتفي هنا بشرحه على نحو الاختصار: إنّ القضايا الأخلاقية أحكام ترتبط بالأفعال والأعمال الاختيارية للإنسان، وبعض أفعال الإنسان، من قبيل: الدورة الدموية، ونشاط الجهاز الهضمي، هي من الأعمال غير الإرادية والاختيارية، وتشكّل الأفعال الإرادية والاختيارية القسم الأكبر من أفعال الإنسان وأعماله. أمّا الأفعال غير الإرادية فليست داخلّة في الأخلاق مورد البحث، ولا تتّصف بالحسن أو القبح، ولا بالوجوب والحرام، ولا بالمدح والذم، ونظائر ذلك من الأوصاف الأخرى. وعلى هذا الأساس، فإنّ موضوع القضايا الأخلاقية هي الأفعال والأعمال الاختيارية والإرادية للإنسان.

[1]- حسين زاده، بزوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر، الفصل التاسع.

ينبغي الالتفات إلى أنَّ الأفعال الإرادية للإنسان في حدِّ ذاتها ومن دون النظر إلى الآخر، لا تكون موضوعاً للقضايا الأخلاقية، ولا تتَّصف بالحسن والقبح والوجوب والحرمة. فحركة اليد والتكلم - على سبيل المثال - لا يتَّصفان من تلقائهما بالحسن والقبح وما إلى ذلك، وإنما يتَّصفان بذلك عندما يتمُّ لحاظ جهة خاصّة فيهما. كما أنَّ الكلام أو الصوت - في حدِّ ذاته - ماهيةٌ خارجيّةٌ تندرج تحت مقولة الكيف، وتُعدُّ من أقسام الكيف المسموع. وهذه الظاهرة ذاتها تسمّى بلحاظ مطابقة مضمونها مع الواقع (صادقة)، وتسمّى بلحاظ عدم مطابقة مضمونها مع الواقع (كاذبة). إلّا أنَّ التكلم فعلٌ، وحيث يكون بين فعل التكلم الاختياري في حالة الاتِّصاف بـ (الصدق)، وما يترتّب على تلك العلاقة من الأمر الخاصّ، فإنَّ التكلم في مثل هذه الحالة سوف يتَّصف بالحسن، ومن حيث إنّ بين الفعل الاختياري للتكلم في حالة الاتِّصاف بـ (الكذب) وما يترتّب على تلك العلاقة من الأمر الخاصّ الآخر، فإنَّ التكلم في مثل هذه الحالة سوف يتَّصف بالقبح. كما أنَّ حركة اليد في حدِّ ذاتها لا هي حسنة ولا هي قبيحة، إلّا أنّها إذا صدرت من أجل القيام بواجب التربية أو القصاص، فسوف تتَّصف بالعدل والحسن، وأمّا إذا كانت لمجرد إيذاء الآخرين، فسوف تتَّصف بالقبح والظلم.

نتيجة ما تقدّم هي أنَّ القضايا الأخلاقية أحكامٌ ترتبط بالأفعال والأعمال الاختيارية والإرادية للأشخاص، وأنَّ الأفعال الإرادية والاختيارية للإنسان بلحاظ وجود جهة خاصّة فيها، تقع موضوعاً للقضايا الأخلاقية؛ كما تؤخذ في محمولاتها بنظر الاعتبار العلاقة الخاصة الموجودة بين الأفعال الإرادية للإنسان ونتائجها، ويتمُّ التعبير عنها بالحسن والقبح، والواجب والحرام، والممدوح والمذموم وما إلى ذلك.

من هنا، فإنَّ القضايا الأخلاقية من جهة هي أحكامٌ ترتبط بأفعال الإنسان الاختيارية، ومن جهةٍ أخرى فإنَّ الأفعال التي تصدر عن الإنسان تقوم على أهدافه وغاياته، وهو يرمي من وراء أفعاله إلى غايات وأهداف خاصّة، وكلّما أخذنا الأفعال من جهة ارتباطها بالغايات والأهداف المطلوبة والمنشودة، وليس مهمّاً أيّاً كان ذلك الهدف، ولا أيّ نوعٍ من أنواع المطلوبة، بل مجرد المطلوبة التي تكون في إطار الكمال الإنساني، فإنّنا ننتزع منها مفهوم (القيمة)، وكلّما أخذناها بنظر الاعتبار بلحاظ العلاقة المذكورة، بمعنى العلاقة الخاصة الموجودة بين الأفعال ونتائجها، سوف ننتزع منها مفاهيم، من قبيل: الوجوب والحرمة، والحسن والقبح وما إلى ذلك. وبعبارة أوضح: إنَّ الوجوب الأخلاقيّ بيانٌ للضرورة القائمة بين الأفعال الإرادية للإنسان وتبعاتها وتداعياتها، وإنَّ الحسن أو المطلوبة بيانٌ لعلاقة السخية والكمال للأفعال الاختيارية وما إلى ذلك.

ولمّا كانت الأصول والأحكام الكلية للأخلاق، قضايا تتَّصف بهذه الخصائص، يمكن عدّها

قضايا برهانيّة قابلةً للإثبات، وليست مجرد قضايا جدليّة ومشهورة فقط. وهذا الكلام، بطبيعة الحال، لا يعني أنّ جميع الأحكام الأخلاقيّة - بما في ذلك الفروع والجزئيّات - يمكن التعرف عليها وإثباتها من طريق البراهين العقليّة؛ وذلك لأنّ فروع الأخلاق وجزئيّاتها - بسبب تعقيدها وكثرة المتغيّرات فيها، وعدم الإحاطة بجميع أبعادها - لا يمكن معرفتها من طريق العقل، وفي هذا النوع من الموارد يجب الاستناد إلى الوحي.

بالنظر إلى ما سبق شرحه، فإنّ إقامة البرهان العقليّ في الأحكام والقضايا الأخلاقيّة الكليّة أمرٌ ممكن، ويمكن البرهنة عليها بالنظر إلى ملاكاتها الحقيقيّة، وإقامة البرهان عليها، أو جعلها من مبادئ البرهان. وأمّا ذهاب علماء المنطق إلى عدّ هذا النوع من القضايا من المشهورات، ومن المقدّمات التي يتمّ توظيفها في صناعة الجدل من دون البرهان، فيعود سببه إلى أنّ هذا النوع من القضايا يشتمل على قيود خاصّة، لا يتمّ ذكرها في الكلام عادةً، وعند استعمالها بنحو مطلق فهي من المشهورات، وأمّا لو تمّ لحاظ قيودها بنحو دقيق، وذكرت في الكلام، فإنّ هذه القضايا سوف تكون برهانيّة في حدّ ذاتها، كما يمكن عدّها مقدّمةً لبراهين أخرى^[1]. والنتيجة أنّ الأحكام الأخلاقيّة الكليّة هي قضايا ومعارف سابقة؛ لأنّ العقل في هذا النوع من القضايا يدرك العلاقة بين الأفعال الاختياريّة ونتائجها، ويدرك - مثل القضايا الفلسفيّة - ضرورتها ووجوبها، وحسنها وقبحها. أمّا الجزئيّات والفروع الأخلاقيّة، فلا يمكن معرفتها إلّا من طريق الوحي أو الإلهام.

على هذا الأساس، يمكن من خلال اعتبار أداة المرجعيّة (بمعنى اعتبار قول المعصوم وفعله) الوصول على نحو لاحق إلى هذا النوع من القضايا والأحكام الأخلاقيّة. ولمّا كان ارتباطنا مع المعصوم يتمّ في هذا العصر عبر الوسائط، فإنّ الدليل النقليّ يؤدّي دوراً في معرفة هذه المجموعة من القضايا والمعارف الأخلاقيّة، بالإضافة إلى حاسّيّ السمع والبصر أيضاً. وبذلك فإنّ هناك مجموعة من القضايا الأخلاقيّة يتمّ التعرف عليها بنحو سابق، ويمكن للعقل وحده أن يتعرّف عليها، وهناك مجموعة أخرى منها - وهي الأحكام الأخلاقيّة الفرعيّة والجزئيّة - لا يمكن التعرف عليها إلّا من طريق النبيّ والإمام، وذلك بسبب ارتباطهم بالوحي أو الإلهام.

والآن نصل إلى هذا السؤال القائل: ما هو النوع المعرفيّ لمعرفة القضايا الأخلاقيّة؟ هل هي معرفة يقينيّة أم غير يقينيّة؟ وفيما لو كانت يقينيّة، فمن أيّ أنواع المعارف اليقينيّة هي؟ وهذا السؤال واحدٌ من الأسئلة الأصليّة التي نهتمّ بالإجابة عنها في هذا البحث.

[1]- ابن سينا، الشفاء: البرهان، الفصل الرابع.

رابعاً: الأحكام

من المهم القول أنّ القسم الأكبر من الدين - وهو المرتبط بالأفعال والأعمال - يتألف من الأحكام، والأحكام تنقسم بلحاظ أدوات المعرفة إلى ثلاثة أقسام، هي:

- 1 - بعض الأحكام يمكن التعرف عليها من طريق العقل فضلاً عن الوحي والإلهام.
- 2- بعض الأحكام يمكن التعرف عليها من طريق الحواس فضلاً عن الوحي والإلهام.
- 3- بعض الأحكام لا يمكن التعرف عليها إلا من طريق الوحي والإلهام، ولا يمكن التعرف عليها من طريق الحواس أو العقل.

من الواضح أنّ القضايا والمعارف من القسم الثاني والثالث، هي من المعارف اللاحقة، وأنّ التعرف عليها يكون ممكناً من طريق الحواس والمرجعية؛ بمعنى سماع قول المعصوم أو مشاهدة أفعاله فيما لو كان الوصول إليه ممكناً، ومن طريق الحواس والمرجعية والدليل النقلي، بمعنى إخبار الوسائط عن المعصوم في حالة عدم إمكان الوصول إليه أو في حالة غيبته. وعلى كلّ حال، فإنّ الحكم في مورد مقدار اعتبار هذا النوع من القضايا وقيّنيته، يستند إلى اعتبار الحواس والأدلة النقليّة ومدى يقينيّتها.

أمّا القسم الأوّل (الأحكام التي يمكن التعرف عليها بوساطة العقل، والوحي والإلهام أيضاً)، فإنّ الحكم بشأن كون هذا النوع من القضايا هو من اللواحق أو السوابق ليس بالأمر السهل، ويحتاج الأمر فيها إلى دقّة أكبر. بيد أنّه يمكن الحصول على جواب هذه المسألة من إلقاء نظرة على هذا النوع من القضايا والتأمّل في خصائصها وأنواعها، ومفتاح هذا الجواب يكمن في الفصل والتفكيك بين المستقلّات العقلية وغير المستقلّات العقلية. توضيح ذلك أنّ هذه الطائفة من الأحكام والقضايا لو تمّ استنتاجها من المقدمات العقلية البحتة، فمن الواضح أنّها سوف تكون سابقة، ويتمّ تحميل خصائص القضايا والمعارف السابقة عليها؛ وذلك لصدق تعريف ومعيّار السابقة عليها. أمّا إذا لم تكن جميع المقدمات التي تستنتج منها عقليّة بحتة، بل يؤخذ بعضها من الشريعة، فهي في مثل هذه الحالة ستكون لاحقة لا سابقة. وعليه، فإنّ غير المستقلّات العقلية حيث لا تستنتج من المقدمات العقلية البحتة - لأنّها في بعض الموارد مدينة للشريعة في بعض المقدمات - لا يمكن عدّها سابقة. وقد تقدّم أنّ القضايا السابقة - الأعمّ من القضايا النظرية والبديهيّة - إنّما يتمّ الحصول عليها من طريق العقل فقط، ولا يمكن الحصول عليها من القنوات الأخرى.

لا بدّ بطبيعة الحال من التذكير بأنّ عدد الأحكام الدينية التي تشتمل على هذه الخصوصية - أي الأحكام التي تكون من المستقلّات العقلية ولا يتمّ التعرف عليها إلا من طريق العقل، ويتمّ استنتاجها من المقدمات العقلية البحتة فقط - قليل جدّاً، وربما كانت أمثلتها الفدّة والنادرة منحصرة

بحسن العدل وقبح الظلم، فهذا الحكم الشرعيّ تمّ استنتاجه من قياسٍ يشتمل على المقدمات الآتية:

1 - العدل حسن عقلاً.

2 - كلّ ما كان حسنًا عقلاً، فهو حسن شرعًا.

3 - العدل حسن شرعًا.

ربما قيل: إنّ الأحكام غير المستقلّة (غير المستقلّات) هي نفسها أحكام سابقة؛ وذلك لأنّ كلّ واحد من هذه الأحكام إنّما يُستنتج من استدلالٍ نتيجته وثمرته حكمٌ سابق، وإنّ كانت إحدى مُقدّمتي الاستدلال أو كِلتاها شرعيّةً ولاحقّةً؛ من قبيل أنّ الحكم في القضايا البديهيّة أو ليّ عقليّ وسابق، رغم أنّ بعض الأجزاء والمفاهيم التي تكوّنت منها القضية، قد تمّ الحصول عليها من طريق الحواس. من هنا، فإنّ لاحقيّة إحدى مقدمات الاستدلال في الأحكام غير المستقلّة لا يؤدّي إلى صيرورة النتيجة لاحقة. أنظر إلى الاستدلال أدناه على سبيل المثال:

1 - الأفعال التي هي من قبيل الصلاة، واجبةٌ شرعًا.

2 - كلّ فعلٍ واجبٍ شرعًا تكون مقدّمته - بحكم الملازمة العقليّة - واجبةٌ من الناحية الشرعيّة أيضًا.

3 - وعليه تكون مقدّمة ذلك الفعل واجبةٌ من الناحية الشرعيّة أيضًا.

فرغم أنّ المقدّمة الأولى من بين مقدمات هذا الاستدلال لاحقة فإنّ نتيجته كانت سابقة. وعلى هذا الأساس تكون غير المستقلّات أحكامًا سابقةً وليست لاحقة.

ولكن يبدو أنّ هناك مغالطةً في هذا الكلام، وأنّه قد تمّ قياس أجزاء الاستدلال وعناصره إلى أجزاء ومقومات القضية، وتمّ الدفاع بشكلٍ صرفٍ من طريق التمثيل ومن خلال بيان تمثيليّ عن لاحقيّة الأحكام غير المستقلّة. ولو دقّقنا النظر فسوف نجد أنّ الأحكام غير المستقلّة أشبه بالأحكام والقضايا التجريبيّة (التجريبيّات) التي هي لاحقة من دون شك. ففي القضايا التجريبيّة يكون الاستدلال في القضايا النظرية التجريبيّة - في الحد الأدنى - مؤلفًا من مقدّمات إحداها قضيةٌ تجريبيّةٌ لاحقة، والمقدّمة الأخرى - التي هي الكبرى عادة - قضيةٌ عقليّةٌ سابقة. وكذلك في استدلالات الأحكام غير المستقلّة تكون إحدى مقدماتها قضيةٌ غير عقليّة لاحقة يتمّ اعتبارها بالاستفادة من الحواس، واعتبار المرجعيّة؛ بمعنى اعتبار قول المعصوم وفعله. أمّا مقدّماتها الأخرى التي هي الكبرى في العادة، فهي قضيةٌ سابقة؛ بمعنى أنّها قضيةٌ لا يحتاج العقل في قبولها وتصديق مفادها إلى أداة أخرى غير العقل.

انطلاقًا من ذلك، تُستنتج القضايا النظرية اللاحقة عادةً من الاستدلالات التي تكون صغرياتها

من القضايا اللاحقة، وكبرياتها من القضايا السابقة. أمّا القضايا النظرية السابقة، فهي من القضايا التي لا يحتاج العقل في قبولها والتصديق بمفادها إلى أداة أخرى غيره، لأنّها تُستنتج من استدلالات تكون كلتا مقدّمتيها قضيتي عقلية سابقة. إنّ القضايا النظرية اللاحقة تُستنتج عادةً من مقدّمات تكون واحدة منها في الحد الأدنى لاحقة وغير عقلية، وعلى الرغم من أنّ بعض مقدّماتها سابقة، فإنّه يتمّ الحكم بالاحقية النتيجة.

من هنا، فإنّ الفلسفة تنقسم إلى قسمين، هما:

1 - فلسفة ما قبل العلم.

2 - فلسفة ما بعد العلم.

والمراد من العلم هنا مفهوم معادل لما يُصطلح عليه في اللغة الإنكليزية بـ (Science). في فلسفة ما بعد العلم يُستفاد من استدلالات بعض مقدّماتها اللاحقة، إذ تؤخذ من العلوم. أمّا في فلسفة ما قبل العلم فيُستفاد من استدلالات جميع مقدّماتها سابقة، ولم تؤخذ من الحواس والتجربة. وبذلك تكون الأحكام والقضايا العقلية غير المستقلة، هي - مثل القضايا التجريبية وقضايا فلسفة ما بعد العلم - أحكاماً وقضايا لاحقة؛ لأنّها تستنتج من استدلالات تكون إحدى مقدّماتها لاحقة.

الخاتمة

تعرّضنا في هذا البحث إلى بيان الكليات وعرض المقدّمات الضرورية واللازمة، وأشرنا إلى أنّنا قبل الخوض في موضوع البحث والعتور على حلّ لهذا الموضوع، يتعيّن علينا توضيح مرادنا من مفردات الدين والمعرفة بشكلٍ دقيق؛ ثمّ انتقلنا إلى شرح مصطلحات القضايا المعرفية، لنلقي بعد ذلك نظرةً على أدوات أو طرق الحصول على المعرفة الدينية، ونبحث في الختام سابقةً أو لاحقةً القضايا الدينية.

وعليه، فإنّ تعريف الدين المختار لنا يشمل العقائد، والأخلاق، والأحكام، والظواهر التاريخية من قبيل: تاريخ الأمم والأنبياء السابقين، والظواهر الكونية، من قبيل: السماء والأرض وأعدادها وكيفية ظهورها، وخصائص النباتات والثمار والخضروات؛ وعلى أساس ذلك ينقسم إلى أربعة أقسام^[1]. وقد ثبت في محله أيضاً أنّ المصداق الوحيد للدين غير المحرّف في عصرنا، هو الدين الإسلامي الحنيف.

وبعد تعريف المعرفة وإلقاء نظرة عابرة على طرقها وأدواتها، تعرّضنا إلى بحث سابقةً أو لاحقةً القضايا الدينية. وضمن تقسيم كلّ واحدة منها إلى بديهيّة ونظرية، توصّلنا إلى نتيجة مفادها أنّ القضايا النظرية السابقة هي من القضايا التي لا يحتاج العقل في قبولها والتصديق بمفادها إلى أداة

[1]- حسين زاده، محمد، ماني معرفت ديني، الفصل الأوّل.

أخرى غيره، وأنها تستنتج من استدلالات تكون كلتا مقدّمتيها سابقةً وعقليّةً. وأمّا القضايا النظرية اللاحقة فتستنتج من الاستدلالات التي تكون إحدى مقدّمتيها - في الحد الأدنى - لاحقة وغير عقلية، ورغم أن بعض مقدّماتها سابقة، يتمّ الحكم بكون النتيجة لاحقة.

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. ابن سينا، الشفاء: البرهان، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، القاهرة، الأميريّة، 1375 هـ.
3. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1404 هـ.
4. الأشتياني، الميرزا حسن، بحر الفوائد، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1403 هـ.
5. الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1422 هـ.
6. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، المواقف، بيروت، عالم الكتاب.
7. باربور، إيان، علم ودين (العلم والدين)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مركز نشر دانشگاهي، 1362 هـ. ش.
8. التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: محمّد علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان / ناشرون، 1996 م.
9. الحائري، السيّد كاظم الحسيني، مباحث الأصول (في تقارير درس آية الله السيّد محمّد باقر الصدر)، قم، المؤلّف، 1408 هـ.
10. حسين زاده، محمد حسين، دراسات في علم الأصول، (كراسة غير مطبوعة).
11. _____، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر (بحث مقارنة في علم المعرفة المعاصرة)، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني؟ رح؟، 1382 هـ. ش.
12. _____، درآمدي بر معرفت شناسي ومباني معرفت ديني، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني؟ رح؟، 1383 هـ. ش.
13. _____، دين شناسي (المعرفة الدينية)، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني؟ رح؟، 1378 هـ. ش.
14. _____، عقلانيت معرفت (عقلانية المعرفة)، (في طريقه إلى النشر).
15. حسين زاده، محمد، مباني معرفت (مباني المعرفة)، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني؟ رح؟، 1386 هـ. ش.
16. _____، مباني معرفت ديني (مباني المعرفة الدينية)، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني؟ رح؟، ط 2، 1380 هـ. ش.
17. الحلبي، أبو الحسن، إشارة السبق، تحقيق: إبراهيم بهادري، قم، مركز النشر الإسلامي، 1403 هـ.
18. الحلبي، أبو الصلاح، تقريب المعارف، تحقيق: رضا أستاذي، 1363 هـ. ش.
19. الحلبي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، بيروت، مؤسسه الأعلمي للمطبوعات، 1399 هـ.
20. الحلبي، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، قم، 1374 هـ. ش.

مستقبل الدين برؤية سوسيو - فلسفية

تنظير نقدي في أعمال إميل دوركايم وماكس فيبر

غريغوري بوم

لاهوتي وفيلسوف، أستاذ بجامعة تورنتو - كندا

ملخص إجمالي:

يضيء هذا البحث على أبرز معالم النقاش التي ظهرت في الغرب المعاصر حول مستقبل الدين، ومدى تلاؤمه اللاحق مع مجتمعات ما بعد الحداثة. ولكي تستوي طبيعة هذا الموضوع على سياق محدّد، يذهب البحث إلى مناقشة أفكار شخصيتين من أبرز علماء إجتماع الغرب. وكانت لهما عناية خاصة بالدين والمسألة الدينية، وهما إميل دوركايم وماكس فيبر.

يقدم عالما الاجتماع المشار إليهما مفاهيم تفسّر عودة الدين إلى الساحة العامة، والنمو المتسارع للأصولية، وسايكولوجية مقاومة التغيير الاجتماعي، وظهور أشكال جديدة من الجهوية والقومية، فضلاً عن وجود تيارات مسكونية في جميع الأديان الكبرى. أمّا فيبر فيمضي إلى تظهير مفاهيم تفسّر دور الفرد في الدين، وأثر موقعه الاجتماعي على الممارسة الدينية والعلمانية الكاسحة في المجتمع المعاصر. وبالنظر إلى حضور الفردانية والنفعية المسلّم بهما غالباً في البحث الاجتماعي الديني، يوصي البحث بضرورة مراجعة القواعد المنهجية في علم الاجتماع المعاصر، والتي تركز عموماً على المجتمع وأثره في تشكيل الوعي الشخصي للفرد.

كيف يبدو مستقبل الدين بحسب رؤى كلّ من هاتين الشخصيتين، وإلى أيّ مدى يمكن أن تصطدم بما تشهده العلمانية من اختبارات وتحديات في مواجهة عودة الدين إلى مسرح الحياة الغربية في بداية القرن الحادي والعشرين؟

* * *

مفردات مفتاحية: مفردات مفتاحية: مستقبل الدين - الجماعانية - الفردانية - الوعي الجمعي - عودة المكبوت.

- مصدر البحث: Nouvelles Pratiques Sociales، مجلد 9، رقم 1، 1996، ص 101-103.

عنوان البحث بلغته الأصلية: L'avenir de la religion: entre Durkheim et Weber

ترتيب: جلال زين الدين - مراجعة: إدارة التحرير.

تمهيد:

مع مرور الزمن، حافظت أفكار إميل دوركايم وماكس فيبر حول العلاقة بين الدين والمجتمع على أهميتها. وبالتالي يستحيل تفسير وجود الدين في مجتمعنا أو عدمه من دون الرجوع إلى هذه الأفكار التي طرحها في مطلع القرن العشرين. ومن المعروف أنَّ لهما وجهتي نظر مختلفتين حول دور الدين في المجتمع، كما أنَّ لكلٍّ منهما تفسيراً مختلفاً للشخصية البشرية وعلاقتها بالمجتمع، ويبدو أنَّ هذا الاختلاف في الأفكار مستمرٌّ في الصراع الحالي بين تيارين فلسفيين، هما الجماعانية والفردانية.

- العالم وفق إميل دوركايم

بالنسبة إلى دوركايم، المجتمع هو جوهر الواقع البشري، وهو من يصنع أفراد، وهذا ما أكدته بحوثه على أكثر المجتمعات بساطة، أي قبائل أستراليا البدائية. وبالمعنى نفسه، فهو ليس مصدراً للغذاء والحماية فحسب، وإنما يتيح أيضاً، وبوجه خاص، ثقافة مشتركة، ومجموعة من القيم، ورؤية روحانية للحياة. وحده البعد البيولوجي للإنسان فردانيٌ بحث. أمَّا البعد الفكريُّ، أي الوعي، والمخيَّلة، والذكاء، فتكتسب عبر المشاركة في المجتمع، واللغة خير مثالٍ على ذلك، إذ تطور وعينا اللغويُّ الشخصيُّ عبر استيعاب لغته.

بما أننا من إنتاج المجتمع ونبقى متجذرين فيه، نحن - بحسب دوركايم - كائنات أخلاقية (1970 : 314-322). يتشاطر أفراد المجتمع نفسه قيماً مشتركة، ويسمعون في أعماقهم نداءً حميماً يحضُّهم على تطبيق هذه القيم في حياتهم. وهو يقول إنَّ هذا النداء قويٌّ جداً حيث إنَّ البشر يريدون أن يكونوا في خدمة مجتمعهم، لا بل التضحية من أجله في لحظات الخطر، ويرغبون في تسليم أنفسهم للخير الأكثر تسامياً. ويرى أنَّ لديهم نزعة دينية. فالمجتمع، على حدِّ قوله، ليس واقعاً موضوعياً موجوداً بمعزل عن أفراد فحسب، إنما هو أيضاً واقع ذاتيٌّ مستقرٌّ بشكل رمزيٍّ في فكرهم ويحدّد إنسانيتهم برمتها. المجتمع الذي له وجود رمزيٌّ في «الوعي الجماعي»، وهي عبارة عزيزة على قلب دوركايم يصنع أفراد، ويدعمهم، ويحدّد هويّتهم (1960 : 633).

- الدين

وقف دوركايم، الملحد، في ذهول أمام ظاهرة الدين الكونية. لقد أراد إيجاد تفسير علميٍّ للتجربة الدينية، فتوصّل بالبحوث التي أجراها على القبائل البدائية، إلى أنَّ تجربة القداسة تمتّ بقاء الشعب، في لحظات خاصّة، مع المجتمع الذي له وجود رمزيٍّ في وعيه الجماعي. على حدِّ قوله، الله هو المجتمع المدوّن بخطّ عريض في فكر أفراد. فالدين هو إذن الخشية الموقّرة للبشر

وهجرهم الشغف أمام قلبهم الاجتماعي، هذا القلب الذي أوجدتهم، والذي يدعمهم، ويكون لهم مثلهم العليا، ويعاقبهم على تعدياتهم، ويعددهم في الوقت عينه باحتضانهم مجدداً.

يعتقد دوركايم بأن كل مجتمع يضع دينه الخاص؛ إذ لا يمكن أن يحيا من دون هذه السلطة الرمزية، وانعكاس هذا المجتمع في وعي الشعب الجماعي. والدين هو الروح الحية التي تجمع الرجال والنساء في المشروع المجتمعي عينه.

في ضوء ما تقدّم، ساعدت نظريته إلى حد كبير في تفسير دور الأديان التقليدية في المجتمع، وفهم معنى الشعائر المقدسة. مع ذلك، بدا هو مقتضياً حول مسألة الدين في المجتمع الحديث، والعلماني، والتعددي؛ إذ إن المجتمع الحديث، في نظره، أكثر عقلانية وإنسانية من المجتمعات السالفة. لقد ذكر أن الآلهة القديمة إما تشيخ أو تفنى، بما فيها الإله التوراتي، في حين أن الآلهة الجديدة لم تولد بعد (1970: 611). وكان على قناعة بأن المجتمع الحديث، القائم على الذكاء العلمي للعلاقات الإنسانية، قد يتكر على الأمد البعيد دينه المدني الخاص بغية تعزيز قيمه داخل المواطنين.

أمّا في عصرنا هذا، فالعبادة السائدة هي للأسف «عبادة الشخصية» (1970: 261-278)، على حدّ قوله. بعبارة أخرى، على غرار ماركس في شبابه، لا ينظر دوركايم إلى الفردانية ومركزية الذات كنزعة طبيعية، وإنما كنتاج ثقافي أوجدته الظروف الاجتماعية والاقتصادية. مع ذلك، نراه يؤكد أن عبادة الشخصية هذه هي عبادة مَرَضِيَّة، لأنها تهدد بإضعاف المجتمع والتمهيد لانهياره.

لكنّ عالم الاجتماع الفرنسي هذا كان على ثقة بأن المجتمع الحديث والصناعي والقائم على المساواة سيوجد على الأمد البعيد شكل الدين الخاص به، والقادر على ترسيخ هويته الاجتماعية، وعلى ضمان التزام المواطنين بالفضائل المدنية. والواقع أنّه دافع بشدّة عن هذه النقطة في وجه الكاثوليك المحافظين الذين كانوا يتمتّعون بنفوذ في فرنسا في عصره، والذين توقّعوا مساهمة المجتمع الحديث في ضعفة التكافل الاجتماعي.

ممّا لا شكّ فيه أنّ عدداً من علماء الاجتماع المعاصرين يؤيّدون أفكار دوركايم، مع تشديدهم على فكرة أن المجتمع بحاجة إلى أسطورة وطنية، أو بحسب تعبير روسو، إلى دين مدني (Bellah 1976) من أجل أن يتطوّر ويزدهر. فمن مظاهر الهشاشة في ما يسمّى بكندا أنّها تفتقر إلى أسطورة وطنية تحتفي بمستقبل ومصير يلقيان قبول جميع المواطنين. في المقابل، ورثت الكيبك ديناً مدنياً. كان هذا الدين في السابق الكاثوليكية، لكن منذ الثورة الهادئة، اتخذت الأسطورة الوطنية منحى علمانياً (Tessier, 1994).

- الهوية الجماعية -

تلقي مقارنة دوركايم الاجتماعية الضوء على ظاهرة معاصرة مقترنة بالبحث عن الهوية الجماعية. ففي بقاع كثيرة من الأرض، هناك شعوب تتصدى للكونية الليبرالية والفردانية الرأسمالية عبر التأكيد الحثيث على هويتها الجماعية الموروثة من الماضي، وأحياناً عبر اللجوء إلى أشكال متطرفة من القبلية والقومية العنيفة. ومثل هذه الظاهرة تثير استغراب الليبراليين والماركسيين؛ إذ ترى النظرية الليبرالية البشر أفراداً موجّهين كلاً نحو بقائه الشخصي وتحسين ظروفه المادية، وهي نظرية تعجز عن تفسير سبب توجه الناس إلى تأكيد هويتهم الجماعية رغم أنّ ذلك يضر بمصالحهم المادية الشخصية. أمّا من المنظور الماركسي، فالبشر موجّهون، سواء عن سابق معرفة أم لا، نحو الكفاح لتحسين الوضع المادي لطبقاتهم الاقتصادية. وهذه النظرية عاجزة أيضاً عن تفسير سبب توجه بعض المجموعات إلى تأكيد هويتهم الدينية، أو الإثنية، أو القومية رغم أنّ ذلك يضر بمصلحة طبقته. كذلك، لا يسمح توصيف القومية الإثنية أو الحركة الدينية بـ «الوعي الزائف» بتبرير تمتع هذين التيارين بمثل هذه الجاذبية الاجتماعية.

بحسب دوركايم، البشر مرتبطون ارتباطاً وثيقاً بهويتهم الجماعية. فعندما تكون هذه الأخيرة في خطر، يبدل هؤلاء تضحيات كبيرة من أجل إنشاء مؤسسات اجتماعية وسياسية تحميها وتعززها. وعليه، لم ينجح الليبراليون والماركسيون يوماً، لجهلهم بالأهمية الاجتماعية للهوية الجماعية، في استيعاب الحركات الفاشية التي ظهرت في ثلاثينيات القرن العشرين. مع ذلك، كانت الرؤية أوضح في ذلك الحين لدى بعض المفكرين المناهضين للفاشية.

في هذا الإطار، نرى كارل بولاني، في أحد كتبه في الثلاثينيات، يصف الفاشية بـ «عودة المكبوت»، بما يعني إعادة التأكيد، بشكل مشوّه، على المجتمع المقوّض نتيجة الليبرالية والماركسية. لقد اعتبرها شكلاً «مشوّهاً» من أشكال الهوية الجماعية لأنها تتطلب التضحية بالضمير الأخلاقي الشخصي في سبيل الولاء الأعمى للحاكم (بوم، 1996: 50).

في الحقبة نفسها، كتب بول تيليش عن ارتباط الشعوب بجذورها الإثنية، أو القومية، أو الدينية، معتبراً إياها من الظواهر الكونية. فلا يمكن لأيّ نظرية اجتماعية أن تكون مقنعة على الأمد البعيد ما لم تعترف بترسخ جذور الشعب في تاريخه. لقد أدرك تيليش بوضوح، في الفترة عينها، أنّ النظرة السياسية القائمة على الهوية الجماعية لشعب ما تولّد العدائية ضدّ من لا ينتمون إليه، وتقوّي البنى التقليدية لانعدام المساواة الاجتماعية، وهما نزعتان خطيرتان عاقبتهما الحرب والقمع على التوالي. لذلك، حتّى على نظرية سياسية تبدي احتراماً للرباط الاجتماعي الذي يرثه المجتمع، وتخضعه في الوقت عينه لمعيار العدالة الاجتماعية العقلاني، طارحاً تفسيراً إيجابياً للقومية على

أن تحترم هذه الأخيرة المساواة بين أفراد الأمة والمساواة بين الأمم نفسها (بوم، 1995: 92-95).

- اللامعيارية، قوة اجتماعية

أثبت إميل دوركايم في كتابه أن الناس الذين يشهدون تهديداً لهويّتهم الجماعية يعانون قلقاً شديداً على المستوى الشخصي، وهو ما يطلق عليه اسم «اللامعيارية» (1981: 272-311). وهي قد تظهر في صميم الأفراد بطريقتين مختلفتين: إمّا عبر انتقالهم من محيط اجتماعي ثقافي إلى آخر، أو عبر حدوث تغييرات جوهرية في المجموعة الثقافية التي ينتمون إليها. وفي كلتا الحالتين، يعاني الأفراد العاجزون عن التكيف مع الوضع الجديد من الاضطراب والقلق. وهكذا، توضح نظرية دوركايم الكثير من الظواهر في عصرنا هذا، بما في ذلك الظواهر الدينية.

في هذا الإطار، تمر الثقافة الشائعة في أميركا الشمالية بتحوّلات جذرية بسبب البطالة المزمنة، وندرة فرص العمل، وانعقاد دولة الرفاه، وظهور التعددية الدينية، والمهاجرين الوافدين من قارات غير أوروبا، وكذلك بسبب المطالبة المتزايدة بالمساواة بين المرأة والرجل. وإذا كان دوركايم على حق، فإنّ مثل هذا الوضع سيثير على الأرجح قلقاً عارماً لدى الكثير من أفراد المجتمع. فالعدائية تجاه المهاجرين، والعنصرية، وصحوة الحركة المعادية لتحرير المرأة، ناجمة إلى حد كبير عن هذا الشعور بالقلق. لذلك، عوضاً عن اتّهام الناس الذين يقلقهم التغيير الاجتماعي بالتخلف أو الرجعية، يُستحسن احترام قلقهم وتبني خطاب يكون في عونهم. فمن هم بصدد فقدان هويّتهم الثقافية يحقّ لهم أن يعلنوا الحداد على هذه الخسارة من دون اتّهامهم بالأذية. الحداد شفاء للروح، لكنّه مؤقت. فبعده، يواجه الأفراد الواقع الجديد، ويتكيّفون معه، ويعملون على إعادة تحديد هويّتهم.

- الدين المحافظ والطوائف

يوضح دوركايم في مفهومه حول اللامعيارية جاذبية الدين المحافظ، والطوائف، والعبادات الأكثر حداثة. وإذا يتساءل المراقبون العلمانيون أحياناً كيف يستطيع الأذكاء من الناس تقبّل تعاليم روحية عقلانية، وأساليب حياة تتعارض مع الوجهة السليمة، نراه يذكرهم بأنّ الدين المحافظ والطوائف الحديثة النشأة توفرّ العلاج للقلق العميق الذي يولّده المجتمع، ولا تستطيع القدرة على الفهم شفاؤه. وتتطرق نظريته هذه إلى السبب وراء ظهور حركة قوية للمحافظين حالياً في الكنائس المسيحية، وبشكل عامّ، في جميع الديانات الكبرى، حركة تعتمد في بعض الحالات، التي سأتناولها لاحقاً، شكلاً متشدداً (أصولياً). وإذا كان على حق، ستثبت الحركات المحافظة للأديان القلق الذي اختبره الأشخاص شديداً التدين ممّن تهتدّد هويّتهم الجماعية جرّاء التعددية الدينية وعلمنة ثقافتهم. ففي الوقت الذي ولّدت فيه الثورة الهادئة في الكيبك ديناميكية اجتماعية

أثرت على الشعب بكامله، جاءت الحركة المحافظة في الكنيسة هناك أقل حدة مما هي عليه في فرنسا وبلدان أخرى، حيث عارض جزء كبير من السكان التغيرات الاجتماعية والثقافية.

تجدر الإشارة هنا إلى أن تحول التيارات المحافظة للأديان إلى حركات أصولية، في بعض الحالات، عكس رد فعل حازمًا تجاه الثقافة التي فرضتها قوة مركزية هددت بتدمير الهوية التقليدية الجماعية. كان يمكن أن تُفسر الأصولية في الأوساط الإسلامية، وحتى عند الهندوس والبوذيين، منذ زمن بعيد، بأنها مقاومة واسعة النطاق ضد غزو الثقافة العقلانية المتداولة في الغرب والمدعومة من المركز الرأسمالي العالمي. أما الأصولية المسيحية في الولايات المتحدة الأميركية فبدت كدفاع عاطفي عن الثقافة البروتستانتية التي كانت تعرف الهوية الأميركية في الماضي بأنها معارضة للعقلانية والعلمانية، التي أطلق عليهما الأصوليون اسم «الحركة الإنسانية العلمانية»، وللتعددية الدينية، وحركة تحرير المرأة، والوجود المتعاطف للمهاجرين من أصول غير أوروبية، أي جميع الاتجاهات التي يدعمها المركز، والحكومة الفدرالية في الولايات المتحدة.

ولا شك في أن المفارقة الاجتماعية تقترن بالحركات الأصولية كافة. فرغم معارضة هذه الأخيرة الحداثة العلمانية والمنطق النفعي، فرضت عليها رغبتها في أن تصبح قوى سياسية مهمة استخدام وسائل حديثة للتنظيم والتواصل، وتقنيات للتلاعب، والوثوق بالعقلانية الإنتاجية. فهذه الحركات تتجدد رغمًا عنها.

- الدين الكوني

إذا ما اتبعنا مبادئ إميل دوركايم في عالم الأديان، سنترقب ظهور مجتمع عالمي ذي تأثيرات مختلفة عن حركات المقاومة، مجتمع تحقق للمرة الأولى في التاريخ، إذ أصبحت بلدان العالم كافة مترابطة في السراء والضراء، وتعتمد نظامًا عالميًا موحدًا للاقتصاد الرأسمالي، وتسعى لتعزيز تطورها التكنولوجي، وتشاطر المعرفة نفسها. كما تتعاون معظم هذه البلدان سياسيًا عبر منظمة الأمم المتحدة، وتبدي استعدادها لتقبل القيم الاجتماعية التي تنص عليها هذه الأخيرة، أي حقوق الإنسان، والمساواة بين الرجل والمرأة.

لقد تحول الترابط النبوي للبشرية إلى واقع تاريخي، حتى ولو أن هذه البنية تنتج الظلم وعدم المساواة على نطاق واسع. وإذا صحّت مقارنة دوركايم الاجتماعية، فمن المتوقع أن تعبر عولمة البنى التحتية عن نفسها بشكل رمزي في الوعي الجماعي، وأن تثير حركة روحية تسعى للتضامن العالمي. لا يكفي بالتالي أن نفسر الحركة المسكونية والحوار بين الأديان بأنهما اختراعا ناجمان عن أذهان جسورة، بل يجب فهمهما على أنهما التعبير الروحي عن واقع اجتماعي جديد. لقد بات

هذا التضامن، بدءاً من أشد الناس فقراً، تجربة دينية في الكنائس المسيحية والأديان الرئيسة كافة. فإذا اطلعنا على النصوص المنشورة من قبل الكنيسة الكاثوليكية، أو مجلس الكنائس العالمي، أو المؤتمر العالمي للأديان من أجل السلام، فسنجد أمرين مسلم بهما: الأول هو أن كل التقاليد الدينية تحمل عناصر روحية تبارك عدم المساواة الاجتماعية، وهيمنة الأقوياء، والظلم الواقع على الضعفاء؛ والثاني أن هذه التقاليد تحمل أيضاً عناصر روحية أخرى، داعمة للعدالة، والرحمة، والسلام. وعليه، تكتشف الكنائس والأديان غير المسيحية، عبر الحوار والتعاون، أنها تحمل في طبيعتها اليوتوبيا الاجتماعية والبشرية التي وجدت السلام في العدل والحب.

من خلال مبادئ دوركايم هذه نستشف السبب وراء سيطرة تيارين معارضين على الأديان كافة نجدهما في الكنيسة الكاثوليكية بمقاطعة كيبك، وهما: تيار محافظ يسعى لتعزيز الهوية التقليدية، وتيار جريء منفتح على التضامن العالمي، بدءاً من الفقراء والفئات الأكثر هشاشة. وهنا، يتراءى أمامي سببان لتبني منهج «الانفتاح والتضامن»، مع نقده للرأسمالية بقوة في هذه الكنيسة، مدعوماً من الرسالة الرعوية ومبادرات الأساقفة العامة: الأول، وكما قلت آنفاً، هو أن الثورة الهادئة ولدت في الشعب مفهوماً ديناميكياً للثقافة؛ والثاني، هو أن العلمنة السريعة للمجتمع في كيبك أجبرت الكنيسة على الظهور كأقلية لم تعد وظيفتها إضفاء الشرعية على العموم، وإنما قد تصبح قوة حاسمة مستوحاة من الرسالة النبوية للإنجيل.

- العالم بحسب ماكس فيبر

مع ماكس فيبر نغوص في عالم فكري مختلف تماماً. فتفكيره حول المجتمع والدين يبدأ من الفرد ذاته. إذ إن الأفراد هم من يبنون المجتمع، والرجل صاحب الكاريزما وتلامذته هم من يصنعون التقاليد الدينية. لم يكن فيبر يؤمن بالوعي الجماعي، ولا حتى بالأسطورة الجماعية التي تجعل المجتمع متماسكاً، لا بل عارض هذا بشدة على الحركة الرومانسية في الفكر الألماني، وتمثل في فرنسا بتيار أقلية كان ينتمي إليه دوركايم.

كان هذا التيار يجد في المجتمعات التقليدية وحدة عضوية وصوفية. فالمجتمعات، بحسب فيبر، عبارة عن إنشاءات، وتبقى المجتمعات موحدة نتيجة وجود حكومة تحمل عصا كبيرة تضرب بها كل من لا يتفق مع الآخر. بالنسبة إليه، السلطة الشرعية هي من تصنع الوحدات الاجتماعية، وبالتالي يجب أن يحكم الأعضاء في أمرها. وحين يتحدث عن الشرعية، لا يقصد في المقام الأول أيديولوجية تبارك النظام الاجتماعي أو تجعله يبدو عقلانياً، بل قدرة النظام على الوفاء بوعوده وتلبية متطلبات أعضائه.

من الواضح أنَّ فيبر لم ينكر البتَّة أنَّ المجتمعات التقليدية كانت متَّحدة من خلال روابط اجتماعية وقيم مشتركة قبل ظهور الحداثة، إنَّما رأى أنَّ هذه العناصر المشتركة لم تكن فطرية وإنَّما مبنية؛ فالمجتمع عبارة عن بناء ناجح. وقد اعتبر أنَّ الإثنية بناء أيضاً، فهوَّيتها ليست فطرية ناجمة عن إرث بيولوجيٍّ مشترك، وإنَّما هي وليدة أناس يتشاطرون الأصل البيولوجيَّ عينه. كذلك، ليست صلة الدم من نتج المجتمع الإثني، إنَّما الإيمان بوجود مثل هذه الصَّلَات، حتى وإن كان التاريخ يكشف عن أصل أكثر تعدُّدية.

- الدين

يتملَّك دوركايم وفيبر الفضول العلميَّ عينه حول الدور الاجتماعيِّ للدين. فالأول صوَّره على أنَّه بناء مجتمع تنعكس صورته في الوعي الجماعيِّ، فيما اعتبر الثاني أنَّه يبدأ مع الفرد، الشخصية الكاريزماتية، مؤسَّس المجتمع الدينيِّ. وهو استخدم عبارة «كاريزما» لوصف القوَّة المدهشة التي يتمتَّع بها بعض الأشخاص، وقدرتها على إيصال معنى القداسة للآخرين (166: 159 - 1960). فالقداسة، كما أرادها دوركايم، لم تكن مظهرًا من مظاهر المجتمع الروحية. أما بالنسبة إلى فيبر، فتعني ما هو أبعد من المجتمع، أي ما هو مختلف عن البشر، أي قوَّة خارقة تجعل الواقع الاجتماعيَّ أمرًا نسبيًّا. ولقد أنشأ مؤسَّسو الدين ممَّن يتمتَّعون بقوَّة كاريزماتية هائلة، مجتمعات من التلامذة المؤهلين لإيصال الكاريزما المؤسَّسة للأجيال اللاحقة، بشكل رمزيٍّ، أي عبر رسالة روحية وطقوس مقدَّسة. وهكذا بُنيت التقاليد الدينية.

نلفت هنا إلى أنَّ فيبر، ورغم مقاربتة الاجتماعية التي تمنح الأولوية للأفراد وتفاعلهم، لم يكن ليبراليًّا بالمعنى الأيديولوجيِّ، فهو لم يعتقد، مثل الاختباريين البريطانيين وأهل الاقتصاد الكلاسيكيين، بأنَّ الفرد يُعرَّف من خلال صراعه من أجل البقاء والمنافسة، كما رفض فكرة أنَّ الناس نفعيون بطبيعتهم. فهم بالنسبة إليه، يتصرَّفون في أغلب الأحيان وفقًا لدوافع مختلطة، يميِّز بين أربعة منها، هي: التصرُّف وفقًا لعادات المجتمع، والتصرُّف وفقًا للعقلية النفعية، والتصرُّف وفقًا للقيم الذاتية، والتصرُّف تحت تأثير العواطف الجيَّاشة (Freund, 1966: 84). من هنا، نجد أنَّ الدوافع التي تحرك البشر بشكل عامٍّ متعدِّدة. فعلى سبيل المثال، يتحرَّك العديد من الأشخاص لتحسين وضعهم الماديِّ، لكنَّهم في الوقت نفسه، يرفضون الابتعاد عن العادات المتعارف عليها، وحتى التخلِّي بشكل تامٍّ عن مثُلهم العليا، وبالتالي، يتصرَّفون تبعًا لمجموعة من الحوافز.

البشر، كما يقول فيبر، كائنات تعيش على التراضي في المقام الأول. وهذا هو السبب الذي كان يختلف عليه مع دوركايم في ما يتعلَّق بتحليله القائل إنَّ أفراد المجتمع الواحد يتحدون حول القيم نفسها والتجارب الدينية نفسها. فمعظم الناس، برأيه، يعيشون بالتراضي سواء على صعيد الدين،

أم على صعيد المجالات الحياتية الأخرى، وقليلون هم من يجسّدون تماماً روح دينهم، وهم من يطلق عليهم اسم «البارعون» (1964: 137). أمّا الغالبية العظمى فتشكّلت معتقداتها الدينية بمصالح أخرى. وعليه، فإنّ مقارنة فيبر هذه تسمح بتحليل ظاهرتين دينيتين قلّما يتحدّث عنهما دوركايم، ألا وهما: تنوّع التيارات الدينية داخل الدين الواحد، ومسار العلمنة الحالي.

- الدين والطبقة الاجتماعية

يرى فيبر أنّ الدين الواحد يتمّ استيعابه بطرق مختلفة بحسب الطبقة الاجتماعية للمؤمنين. وهو، من خلال ثلاث تجارب شهيرة، يتناول دين الأرستقراطيين، والحرفيين، والتجار، والفلاحين، والفقراء، ومن ثمّ يدرس السلوك تجاه دين البرجوازيين والبروليتاريا (1960: 382 - 483). وتظهر هذه التجارب أنّ الدين الواحد فُسّر بأنّه يشكلّ دعماً للتطلّعات الاجتماعية والثقافية الشديدة الاختلاف. ويشهد التاريخ على وجود الدين المحافظ، والإصلاحيّ، وحتى الراديكاليّ.

والواقع أنّ هذه المقاربة سمحت لفيبر بإدراك المنظور الماركسيّ الذي يقدر الوظيفة الأيديولوجيّة للدين، من جهة، وتصحيح التعميم الخاطيء الذي تناوله ماركس في أنّ الدين هو أيديولوجيّة تشرّع الطبقة المهيمنة، من جهة أخرى. يضاف إلى ذلك، أنّ بعض الكتّاب الماركسيين الذين سبقوا فيبر بزمان طويل، انزعجوا من وجود الدين الراديكاليّ في التاريخ الغربيّ. حتى أنجلز نفسه كان مفتوناً بتوماس مونتر الذي بشرّ بحركة تجديدية العماد (anabaptiste)، والذي كان يقدم الدعم الروحيّ لحرب الفلاحين في العام 1525.

تنبغي الإشارة إلى انتشار واسع لتفسير فيبر للبروتستانتية الكالفينية التي اعتبرها روحانية تساعد على النضال الاجتماعيّ للبرجوازية ضدّ النظام الإقطاعيّ (فيبر، 1964أ). فالأخلاقيات البروتستانتية، مع تركيزها على المقاصد الدنيويّة، والعمل اليوميّ، والمبادرة الشخصية، والاعتماد على الذات، كانت على صلة عميقة بروح الرأسمالية الوليدة، إذ تسعى لتصحيح البعد الماديّ للرأسمالية عبر دعمها الروحيّ للسخاء والمسؤوليّة الاجتماعية.

لكن يجب التأكيد هنا على أنّ فيبر لم يدع مفهوم البروتستانتية يقتصر على وظيفتها الاجتماعية، بل كان دائماً يعترف ببُعدها المتسامي. حيث إنّ التوجّه نحو القداسة على وجه التحديد هو الذي يمنح هذه الأخلاقيات الجديدة قوّتها الثقافية. وهو يرى، في هذا المجال، أنّه لطالما ساعدت الملل الدينية الجديدة التي أنشأتها البروتستانتية، مثل الميثوديين، والمعمدانين، والمجيبين، وغيرهم، الطبقات الدنيا التي تناضل لتحقيق تقدّمها الاجتماعيّ، على إثبات نجاحها في المجتمع الرأسماليّ. وفي أيامنا هذه، لا يزال العديد من الطوائف الإنجيليّة والجماعات الخمسينيّة تمارس

الوظيفة الاجتماعية عينها. وبما أن هذه الحركات الدينية توصل إلى أتباعها القيمة الروحية للالتزام والمسؤولية الشخصية، فإنها تنتج أشخاصاً مؤمنين يكرسون أنفسهم لأعمالهم، ويهتمون بأسرهم، ويعيشون عيشة بسيطة، ويدخرون أموالهم لاستثمارها في حياتهم المهنية أو من أجل تقديم تبرعات سخية.

في ضوء ذلك، يجد علماء الاجتماع الذين يدرسون الحركات الدينية الجديدة، أنفسهم أمام فرضيتين مختلفتين: فرضية دوركايم التي يبحث من خلالها الأشخاص المهددون نتيجة التغيرات الاجتماعية، عن الهوية الجماعية للهروب من المخاوف الشخصية، وفرضية فيبر التي تسعى الطبقات المهمشة من خلالها، لإيجاد روحانية تساعد على عيش حياة كريمة وأكثر عقلانية.

- العلمنة

يعتقد دوركايم أن لاعقلانية العقيدة المسيحية ستؤدي إلى زوال هذه الديانة في العالم الحديث، متوقعاً، في الوقت عينه، ظهور الدين المدني الذي يعكس الأسس الأخلاقية لمجتمع التنوير ويعززه، لأن الدين، بالنسبة إليه، فيه شيء من الأبدية (1960: 609).

في المقابل، يعرب فيبر عن اقتناعه بأن «العقلانية» المتنامية للمجتمع الحديث ستزيل من أذهان الناس جميع القيم غير النفعية كالحقيقة، والخير، والجمال، والتسامي. وهو يقصد بـ«العقلانية» تطبيق الأدلة التكنولوجية على تقدم الحياة الشخصية والاجتماعية (1964: 61-107). ففي الماضي، سمح التوجه العقلاني، الذي تتحكم به قيم أخرى، للإنسانية بإنشاء حضارات كبرى؛ لكن هذا التوجه أصبح اليوم قوياً جداً إلى حد إلغاء كل المسائل التي لم يتمكن العلم، والتكنولوجيا، والإدارة العقلانية من حلها.

يجدر القول أن العقلانية الحديثة تعالج «الوسائل» من دون التعرض إلى «الغايات»، كما في الحقيقة والخير. وبالتالي، أصبحت الأسباب وسيلة بامتياز. في هذا السياق، يعتبر فيبر هذا التطور المعاصر ناجماً عن غياب مسألة الدين عن وعي الغالبية العظمى من الناس. فالرجال والنساء يتجهون نحو العلمانية، (الحال الذي كان عليه في البداية). لكن بحسب فرضيته التشاؤمية، لا تؤدي علمنة الثقافة إلى القضاء على الدين فحسب، وإنما أيضاً إلى تقهقر جميع الثقافات الإنسانية، فضلاً عن أن التفكير الفلسفي، والعشق الشغوف، والالتزام الأخلاقي بالمثل العليا، وتقدير الجمال، في طريقها إلى الزوال أيضاً. ووفق توقعاته، سيكون مجتمع المستقبل العقلاني كلوحة قاتمة، وكـ «قفص حديدي»، وعالم حزين بلا لون ولا روح (1964أ: 246).

هكذا رأينا، بحسب فيبر، أن الدين يتجاوز وظيفته الاجتماعية ليلمس التسامي، ويجب عن

الأسئلة الكونية الكبرى التي لم يتمكن أحد في الماضي من الإفلات منها: من أين جئنا؟ ما معنى الحياة البشرية؟ ما الذي ينتظرنا في المستقبل؟ ما هو أصل الشرّ والمعاناة؟. فهو يقول إنّ الدين هو من صنع أصحاب الكاريزما القادرين على الإجابة عن مثل هذه الأسئلة التي، في أيامنا هذه، أفرغت من معناها بسبب هيمنة التعليل الذرائعيّ. أمّا في المجتمع الحديث، فلن يحيا إلّا ضمن دوائر صغيرة كمصلحة شخصية يتقاسمها الأصدقاء، واصفًا إيّاه بالدين اللطيف جدًّا. وفي هذا الصدد، يرى علماء الاجتماع المعاصرون المؤيّدون لفيبر في انتشار المذاهب، وظهور حركات جديدة، والصراع بين النزعات المرتبطة بالهويّة والنزعات الكونية في الأديان الكبرى، أعراضًا تشير إلى تفكّك التقاليد الدينيّة، قبل غيابها الكامل.

الخلاصة

نخلص إلى القول أنّ مقارنة إميل دوركايم الاجتماعية قادرة على شرح عودة الدين إلى الساحة العامّة، وتمديد ما يطلق عليه الناطقون بالّلغة الإنكليزيّة «سياسات الهوية»، أي حركات اجتماعيّة تطالب بالهويّة الوطنيّة، أو العرقيّة، أو الإقليميّة. فهو يُعدُّ المترجم الأفضل للظواهر الاجتماعيّة، إذ بين لنا أنّ المشاعر الشخصية تحظى أيضًا بأهميّة اجتماعيّة.

في المقابل، إذا كنّا نهتمُّ بمسألة مستقبل الدين، فمن الخطأ التغاضي عن مقارنة ماكس فيبر الاجتماعيّة، إذ هي قادرة على تفسير الضغوطات التي تنجم عن المصالح المؤسسيّة لزعماء الدين، أو المواقف الاجتماعيّة المختلفة لأتباعه. ثمّ إنّ فيبر شديد الملاحظة بخصوص علمنة الثقافة الناتجة من المجتمع التكنولوجي.

نلفت هنا إلى أنّ العلاقة التي تربط الأشخاص بمجتمعهم معقّدة جدًّا، وغير متوقّعة، إلى حدّ ما، حيث لا يمكن تفسيرها بمجرد نظريّة اجتماعيّة واحدة. لذا، لا بدّ من وضع نظريّات متناقضة ومتكاملة لأنّها تسمح للباحث بالتحقّق، عند كلّ حالة ملموسة، إلى أيّ مدى تتّضح الظاهرة عبرها. فالروح الفرديّة والنفعية التي تميّز الثقافة المعاصرة، حتى في الجامعة، تجعلنا ننظر بسهولة إلى الأنشطة الدينيّة الجديدة على أنّها تعابير غير متوقّعة لجنون الإنسان. ونجد هذا التصرُّو أيضًا في مظاهر «الهويّة السياسيّة»، حيث يتساءل الناس كيف يمكن لبعض المجموعات والطوائف في مجتمع يعتقد أنّه سيصبح دائمًا أكثر عقلانيّة، أن يتطلّعوا إلى أهداف لاعقلانيّة تتخطّى مصالحهم الماديّة؟.

لذا، ومن أجل فهم أفضل للمجتمع المعاصر، أوصيكم بقراءة إميل دوركايم مرّة أخرى.

قائمة المصادر والمراجع

1. غريغوري بوم (1996)، Karl Polanyi on Ethics and Economies، مونتريال، منشورات جامعة كاغيل كوين، 90 صفحة.
2. غريغوري بوم (1995)، «Quelle sorte de nationalisme؟»، كونسيليوم، 262، 111-121.
3. روبرت بيللا (1967)، «Civil Religion in America»، دودالوس، 96، 1-21.
4. إميل دوركايم (1981)، Le Suicide، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، 463 صفحة.
5. إميل دوركايم (1970)، La science sociale et l'action، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، 334 صفحة.
6. إميل دوركايم (1960)، Les formes élémentaires de la vie religieuse، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية 640 صفحة.
7. جوليان ر (1966)، Sociologie de Max Weber، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، 256 صفحة.
8. روبرت تسييه (1994)، Déplacements du sacré dans la société moderne، مونتريال، بيلارمين.
9. ماكس فيبر (1964أ)، L'éthique protestante de l'esprit du capitalisme، باريس، بلون، 340 صفحة.
10. ماكس فيبر (1964ب)، Le savant et le politique، باريس، بلون، 230 صفحة.
11. ماكس فيبر (1960)، Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik، شتوتغارت، ألفرد كرونر فرلاغ، 580 صفحة.

فلسفة الملكات الروحية

القديس والولي من منظور العلوم الاجتماعية

جعفر نجم نصر

أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة المستنصرية / العراق.

ملخص إجمالي:

تومئ الملكات الروحية إلى القابليات والمهارات فوق الطبيعية، أو تلك التي خارج دائرة المحسوس. مثل هذه الملكات التي يحوزها أصحاب التجارب الدينية الخاصة وتدلل على اختبارهم، في كثير من الأحيان، حقائق يستطيعون بموجها التأثير في المحيطين الاجتماعي والطبيعي بنحو مباشر.

هذه الملكات الروحية دفعت المتخصصين في حقول معرفية عدة، كلاً بحسب أدواته وأقيسته المنهجية، إلى الوقوف على كنهها وحقيقتها. وكان للعلوم الاجتماعية قلم السبق في دراستها ضمن سياقاتها الاجتماعية والثقافية / الحياتية.

وإذا كان القديس في المسيحية قد اختص بما اصطلح عليه بملكة (الكاريزما)، فإن الولي في التصوف الإسلامي قد اختص بما اصطلح عليه بملكة (الكرامة)؛ ومن ثم فالوقوف على تلك الملكات سيكون بمثابة المرتكز الرئيس لهذا البحث.

* * *

مفردات مفتاحية: الملكات الروحية - الكاريزما - العلوم الاجتماعية - التصوف - فلسفة الدين.

تمهيد:

من الواضح أنَّ هناك شبه إجماع على أنَّ أوَّل استخدام لمفردة "Charisma" جاء على لسان القديس بولس (أحد الدعاة الرئيسيين للمسيحية بعد السيد المسيح) من خلال رسالته إلى أهل كورنثيوس؛ إذ ذهبت أنسيكلوبيديا الدين إلى القول: "أنَّه تحدَّث عن الهبات الروحية" "spiritual gifts أو الكاريزما "Charisma" وعن تجليات مختلفة منها لروح الله: الأقوال الحكيمة، المعرفة الخاصة، المعالجات، المعجزات "Miracles"، الأرواح المتميزة، الإيمان. وتُرجع وجود الكاريزماتية إلى ذات الروح المقدسة التي قامت بتوزيعها على كلِّ إنسان بحسب ما تراه مناسباً؛ هذا ولقد أكَّد وبشكل دائم على أنَّ الحبَّ أعظم هبة للإنسان.

لقد أشار بولس إلى أنَّ الهبات الروحية أو الكاريزما في مقطع من رسالته يسمَّى: أشودة المحبة (song of love): لو كنتُ أتكلَّم باللسنة الناس والملائكة، ولكن ليس لي محبة، فقد صرت نحاساً يطنُّ أو صنجاناً يرنُّ، وإن كانت لي موهبة النبوة "gift of Prophecy" وأعلم جميع الأسرار وكلَّ علم، وإن كان لي كلُّ الإيمان حتى أنقل الجبال، ولكن ليس لي محبة فلست شيئاً، وإن قدَّمت أموالِي كُلَّها للإطعام، وإن سلَّمتُ جسدي حتى أحترق، ولكن ليس لي محبة فلا أُنفع شيئاً^[1].

وفي مقطع آخر من رسالته، نجده يحثُّ المؤمنين الجدد على السعي نحو الحصول على المواهب الروحية لاسيَّما موهبة التنبُّؤ (الاتصال بعالم الغيب ومحاولة اكتشافه)، لأنَّ ذلك برأيه سوف يعزِّز - ويقوِّم مؤسسة الجماعة (الكنيسة)، إذ نجده يقول: اسعوا وراء المحبة، وتشوِّقوا إلى المواهب الروحية، بل بالأحرى موهبة التنبُّؤ. ذلك لأنَّ الذي يتكلَّم بلغة مجهولة يخاطب لا الناس بل الله. إذ لا أحد يفهمه، ولكنه بالروح يتكلَّم بالغاز، أما الذي يتنبَّأ، فهو يخاطب الناس بكلام البنيان والتشجيع والتعزية. فالذي يتكلَّم بلغة مجهولة يبني نفسه؛ وأمَّا الذي يتنبَّأ، فيبني الكنيسة (church)^[2].

تأسسًا على ما سبق، يجدر القول أنَّ معاني ودلالات مفردات المواهب الروحية أو موهبة التنبُّؤ، أو ما سواها من مفردات، أشار إليها بولس حول (عطايا الرب)، قد وجدت مجالها اللغوي في الكلمة اليونانية "kharismata" والتي ينظر إليها بعض الباحثين بوصفها الأصل اللغوي لمفردة "charisma" اللاتينية والتي تعني "الموهبة"، حيث استخدمها المسيحيون الأوائل للدلالة على المواهب التي يختصُّ بها الله أفراداً معيَّنين، ثمَّ انتقلت إلى الفلاسفة اللاهوتيين المسيحيين^[3]؛ والبعض الآخر يقول: إنَّ هذا المصطلح "charisma" يشير عند الإغريق إلى النعمة الإلهية، أو إلى

[1]- الكتاب المقدس، العهد الجديد، الرسالة الأولى إلى أهل كورنثيوس، إصحاح (13).

[2]- الكتاب المقدس، المصدر السابق نفسه، إصحاح (14).

[3]- ينظر: د. إبراهيم مدكور، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص 480، وبرتران بادي، بياريرنبوم، سوسيولوجيا الدولة، ت: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، د. ت، ص 17.

خاصية خارقة تتميز بها شخصية فرد معين، تجعل صاحبها كأنه يمتلك قدرات ومواهب، تفوق ما هو إنساني، وما هو طبيعي؛ ولهذا، فإنَّ المصطلح برأيهم يُستخدم في نطاق الأدب ليشير إلى الهبة الإلهية "gift of grace"^[1].

بين الكاريزما والكرامة

من جانبنا، نعتقد أنَّ هنالك مقابلة - ومقاربة بين الكاريزما التي هي من صفات وقابليات القديسين في الفكر المسيحيِّ عمومًا، والكرامة التي هي من صفات وقابليات الصوفيِّين في الفكر الإسلاميِّ الصوفيِّ خصوصًا؛ والكرامة، بلغة العرب وبالأصل الدقيق، من مصدر (كرم) (بفتح الكاف وضمِّ الرَّاء)، ولكنَّها في الاستعمال اسم معناه يشبه الإكرام والتكريم بين إنسان هو كريم بالنسبة إلى أيِّ شخص. في هذا السياق، يقول ابن منظور: كرم يعني الكريم، وهي من صفات الله وأسمائه، والكريم اسم جامع لكلِّ ما يُحمد، والكرم بنظره نقيض اللُّوم يكون في الرجل بنفسه، والاسم منه: الكرامة. بدوره، قال اللَّحياني: إفعل ذلك وكرامة لك، ويقال نعم وحبًّا وكرامة... والكرامة: اسم يوضع للإكرام، كما وضعت الطَّاعة موضع الإطاعة، والغارة موضع الإغارة^[2].

أمَّا أبو القاسم القشيريُّ فرأى: أنَّ ظهور الكرامات على الأولياء جائز، والدليل على جوازه أنَّه أمر موهوم حدوثه في العقل لا يؤدِّي حصوله إلى رفع أصل من الأصول، فواجب وصفه سبحانه القدرة على إيجاده، وإذا وجب كونه مقدورًا له سبحانه فلا شيء يمنع جواز حصوله^[3]. ولا بدَّ برأيه من أنَّ تكون هذه الكرامة فعلًا ناقضًا للعادة في أيام التكليف ظاهرًا على موصوف بالولاية في معنى تصديقه في حاله^[4].

هكذا أصبح لمن لديه حظوة أو مكانة عند الله تعالى أن تكون له كرامة؛ وكأنما هي صيغة مبالغة لتصف الكرم الإلهيِّ الذي اختصَّ بفرد معين، وذلك لاعتبارات عقائدية وطقوسية أداها على أكمل وجه وبحسب مرجعيته الصوفية.

فلقد أشار الشيخ محي الدين بن عربي إلى أنَّ الكرامة يمنحها الله لمن يشاء ممَّن يمارسون الفضيلة، جزاءً وقيًّا عنها، ولكن الله سبحانه، وفي كثير من الأحيان، يمنحها أيضًا لمن لا يمارس الفضيلة إلَّا على نحو ناقص، وفي مثل هذه الأحوال فإنَّ الكرامة بدلًا من أن تكون جزاءً وفضلًا يمنح للنفس، تتحوَّل إلى محنة وابتلاء يبتلي الله بها العبد ليعرف صدقه في احتقار شؤون هذه الدنيا، ورسوخ تواضعه، والاستقامة الخلقيَّة، وأداء أوامر الله^[5].

[1]- د. عبد الهادي الجوهري، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص 54.

[2]- جمال الدين أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، دار لسان العرب، بيروت، د. ت، ص 247-248.

[3]- أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، د. ت، ص 273.

[4]- المصدر السابق نفسه، ص 274.

[5]- أسين بلايوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ت: (عبد الرحمن بدوي)، مكتبة الأنجلو المصرية، 1965، ص 205.

عمومًا، اتَّفَق القول في الفكر الصوفيّ على توافق التصوّف والكرامة، إذ لا تصوّف من غير القول بالكرامة، لأنّ الأمر عبارة عن تحوّل من عالم يتحكّم فيه العقل ومقولاته، والأسباب وما يلزم عنها، إلى عالم لا يعرف التقييد،...، فحصول الكرامة يُعدُّ نتيجة لمعرفة الصوفيّ الله والقرب منه والوصول إليه والتفرّد به حتى تنكشف عنه الحُجُب، وهو في مرتبة العرفان، فيشهد من علم الله ما لم يشهده غيره، وعندئذٍ تتحقّق الكرامة عنده^[1].

ولقد ميّز ابن عربي بين نوعين أساسيين للكرامات: الظاهرة والباطنة، فالكرامات الظاهرة أو الماديّة هي التي تُشاهد أو تتأيد من حيث كونها ظواهر فيزيائيّة أو موضوعيّة، تظهر خارج الشخص، ويمكن إدراكها بالحواسّ الظاهرة للمشاهد، ومثالها كرامات: المشي على الماء، والمشي في الهواء، وتحويل المادّة، وإبراز قوى جسمانيّة هائلة، إلخ. أمّا الكرامات الباطنة أو الروحيّة فهي تلك التي تتحقّق في نفس الصوفيّ أو غيره، وتبعًا لذلك فإنّ حقيقتها لا يمكن أن تُعرّف وتُتأيد إلّا في الحالة التي يظهرها صاحبها ويذيعها؛ ومن هذا النوع الكشف عن أسرار العالم الماديّ والنفسيّ والإلهيّ، ممّا يتلقّاه بعض الصوفيّة بتوفيق من الله في أحوال الوجد والجذبة. وإلى هذا النوع الثاني من الكرامات الروحيّة الطابع، يرد ابن عربي بعض المواهب الخارقة التي يسمّيها اللاهوتيون النصاريّ باسم (صانعات اللطف) "Facientes gratiam"^[2].

عودًا على بدء، وتعزيزًا لما تقدّم، يرى المستشرق الإسبانيّ المعروف آسين بلاثيوس أنّ كلمة (كرامة) العربيّة ذات علاقة وثيقة جدًّا من الناحية المعنويّة بالكلمة اليونانيّة اللّاتينيّة (charisma)، التي أدخلها القديس بولس (الرّسالة الأولى إلى أهل كورنثيوس)، للدلالة على المواهب والأفضال الاستثنائيّة وفوق المعتادة التي يشرف بها الله النفوس المختارة، والكلمة العربيّة (كرامة) حسب رأيه من ناحية الاشتقاق مرادفة لكلمة موهبة، عطية - فضل يمنح (تكريماً) للشخص^[3].

من هنا، فإنّ الحاصل على هذه الموهبة (الكريزما- الكرامة) يكون هو القديس "saint" عند المسيحيين، والوليّ "wali" عند المسلمين (المتصوّفة خصوصًا)؛ ومن الواضح أنّه عندما تسري روايات أو قصص تلك الكرامات والكاريزميّات بين أفراد المجتمع، تتحوّل إلى عالم من (البطولة)، إذ يغدو صاحبها بطلاً شعبيّاً تتضخّم صورته وتُحاك حوله القصص والنوادر، حتى يبلغ الأمر ذروته في البحث عنه والاستعانة به للاتصال بالعالم الغيبيّ لأجل احتياجات يغلب عليها الطابع الماديّ.

في هذا المجال، وعلى صعيد عالم الكرامات التي تتوازي مع عالم الكاريزميّات، يبرز الرأي الناقد لعلّي زيعور الذي يوازي بين الكرامة والأسطورة ذاهبًا إلى القول: لم ينفك الارتباط قائمًا

[1]- د. نظلة أحمد الجبوري، خصائص التجربة الصوفيّة في الإسلام/ دراسة ونقد، بغداد، بيت الحكمة، 2001، ص-389-390.

[2]- آسين بلاثيوس، المصدر السابق نفسه، ص194.

[3]- المصدر السابق نفسه، ص193.

وشديداً بين الأسطورة والكرامة؛ نشأ الاثنان في مناخ مجتمعي فكري واحد، وتبادلا التأثير والتفاعل؛ لكن الكرامة....، اختصت بكونها أساطير طائفة معينة، وبمحدودية المرامي التي تودُّ بثَّها. وهي في سيرورتها نحو غايتها، قد أخذت الأسطورة التي وافقتها، بل وابتلعت حتى التخمة عشرات الأساطير والمعتقدات الوثنيَّة، فأنت تصوُّرات تخيُّليَّة عن بطل يشابه الإله من حيث قدرته الخارقة، ويتحكَّم في منطق القوانين، ويسير الزمان والمكان وفق إرادته المطلقة. ولا تكلُّ الإرادة المطلقة هذه، ولا تعرف عائقا، ولا يوقفها حاجز لكونها تتوحد مع المطلق، وتندمج في إرادة الله^[1].

ولكن، رغم الرغبة التي تستحوذ على (القديس والولي) في التوحد والاندماج والتماهي في إرادة الله، والتي يصفها زيعور نفسه بأنَّها إحدى مولِّدات أو منشآت الأسطورة المتديَّة، أو أسطورة رجال كابدوا طلباً للتحقُّق بواسطة الدين أو فهم خاص للدين - تعبيراً عن تاريخ تجربة رويَّة مملوءة بالصراع بين المعطيات البدنيَّة والواقعيَّة من جهة والقيم العليا من جانب آخر، وهو صراع (برأيه) من أجل تمثُّل الذات الخالدة ودعمها في الذات الفرديَّة^[2]؛ فإنَّ الأعمَّ الأغلب منهم ظلَّ مُصرّاً على ضرورة وجود أمرين أساسيين لا يمكن تجاوزهما، ألا وهما:

أولاً: التأكيد الدائم على أهميَّة المقدَّس الرئيس (الواسطة)، أي النبي، وعدم التجاوز على مكانته الروحيَّة العليا.

ثانياً: الاقتناع الدائم بأنَّ الفرد يحوِّل نفسه إلى قديس أو وليٍّ عبر رياضة رويَّة وسلوكيَّة عباديَّة ذات خصائص ومعالم متَّفِق عليها ضمن الجماعة الدينيَّة (المتصوِّفة أو الرُّهبان).

وتأكيداً على هاتين المسألتين وأهميَّتهما، نجد أنَّ المتصوِّفة المسلمين خصوصاً يؤكِّدون ضرورة التفرقة بين الكرامات والمعجزات حتى تتَّضح خصوصيَّة كلٍّ من (النبي والولي)، فابن عربي مثلاً يرى: أنَّ الفرق بين الكرامة والمعجزة يكمن في أنَّ الكرامة تصدر عن قوَّة همَّة العبد وعلى علم منه، على حين أنَّ المعجزة لا نصيب لهمة النبي فيها، فهو (النبي) العبد المحض الكامل العبوديَّة، ولا يتدخَّل النبي مطلقاً في منشأ المعجزة ولا علم له بها^[3]. مقابل ذلك، فإنَّ صاحب الكرامة إنَّما مُنح إيَّاهَا بعد مجاهدة ورياضة رويَّة وسير في الطريق الصوفي، وهو عالمٌ بها متوقَّع لها (إذا صحَّ التعبير)، يستدعيها بأيِّ زمان ومكان لإمضاء مشيئة ما أو إثبات برهان ما، خلافاً للمعجزة التي هي برأي ابن عربي منحة إلهيَّة للنبي وليس هو مُنشئاً لها، ولا علم لديه بها، ولعلَّها هي دائماً مقرونة بإظهار حقِّ النبوة. وهذا المعنى يؤكِّد عليه الجرجانيُّ في تعريفاته، فيقول: إنَّ المعجزة أمر خارق للعادة داعية إلى

[1]- د. علي زيعور، الكرامة الصوفيَّة والأسطورة والحلم / القطاع اللاواعي في الذات العربيَّة، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1984، ص61.

[2]- المصدر السابق نفسه، ص62.

[3]- د. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، الناشر: دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981، ص964.

الخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة، يُقصد بها إظهار حقٍّ من ادَّعى أنه رسول من الله^[1].

على السياق نفسه، أكّد فيبر أنّ المعجزة هي بمثابة أدوات تدعم كاريزما النبوة، فلقد أوضح ذلك بقوله: إنّ شرعيّة السلطة الملهمّة (الكاريزماتية) تعتمد من الناحية العمليّة على بعض البراهين الدامغة أو المقبولة، وعلى بعض الأعمال السحريّة (حسب رأيه) أو الخارقة للعادة^[2]؛ ولقد كان دائماً يؤكّد على الدمج بين الكاريزما والمعجزة بالنسبة إلى النبيّ، ولعلّه محقٌّ في ذلك، إذ إنّ دعوى إنسان ما أنّه مرسل من السماء، وأنّه مؤيّد من قوّة فوق طبيعيّة، يستدعي إظهار مصداقيّته بامتلاك تلك الكاريزما، وهذا لا يتمّ بالطبع إلّا عبر المعجزات التي يقوم بها الأنبياء أمام الجماهير لكسب الأتباع ودحض آراء المكذّبين.

في ختام توضيح مسألة الصّلّة بين (الكاريزما والكرامة)، نخلص إلى القول بأنّ كليهما استمدّتا كينونتهما من قوى فوق طبيعيّة، وأنّهما مارستا دوريهما على أرض المجتمع من خلال تجسّدهما في شخصيّات إنسانيّة حاولت عبر ملكاتها تلك (التي تؤمن بها على اعتبار وجودها في أتباعها، أو أقنعتهم بوجودها أو تجسّدها بهم)، أن تسهم ليس في صناعة وصياغة وعي دينيٍّ مفارق أو مُحايث عمّا متعارف عليه فحسب، بل حاولت أيضاً أن تقود الجماعة المتديّنة الخاصّة بها أو المنبثقة منها كيما تحاول في النهاية إحداث تغيير اجتماعيٍّ - يصطدم في كثير من الأحيان مع التوجّهات السياسيّة والدينيّة القائمة في المجتمع. هذا في منحنى المقاربة الأولى لهما، أمّا في المقاربة الأخرى فنجدهما قد دخلا في نطاق (السكونيّة)، إذ ظلّت الكرامة وعالمها أو مجالها التي انبثقت منه، (ألا وهو التصوّف الإسلاميّ)، محكومةً في إطار "الإسلام الأيديولوجي" المصنوع من قبل (الفقهاء والسلّاطين) والذين تقاسموا السلطتين ضمن صفقة علمانيّة مستترة أزاحت المتصوّف من المجال الاجتماعيّ - السياسيّ وجعلته يعيش في مجال خاصّ به.

من الجدير بالقول أنّ مصطلح "الكاريزما" مرّ بمرحلة تحوّل - ونقطة أهْلته لأن يخرج من قبضة اللاّهوتيّين المسيحيّين - وعالم الدّير والرّهبة، ليدخل عالم المعرفة والدراسات الأكاديميّة، وبالتالي لم يعد حكراً على (المقدّس والمتقدّسين)، بل أصبح مصطلحاً سياسياً ك(نوع من أنواع السلطّات الفبيريّة) مثلاً، ومصطلحاً اجتماعياً يطلق في بعض الأحيان على المغنّين والرياضيّين وممثلي السينما... الخ؛ وهذا التحوّل والديناميّة هي ما سنحاول الوقوف عليها في الفصول القادمة.

البركة في الاصطلاح والمعنى:

من المفيد القول أنّ الكاريزما والكرامة كانتا بمثابة مصطلحين يُراد بهما التعبير عن السلوك أو الفعل الخارق للعادة، أو ما ألفه الناس في حياتهم اليوميّة، لكونهما إشارة إلى قوّة رويّة - غيبيّة

[1]- أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، طبع دار الشؤون الثقافيّة، بغداد، 1، ط1، 1976، ص121.

[2]- براين تيرنر، علم الاجتماع والإسلام/ دراسة نقديّة لفكر ماكس فيبر، ت: د. أبو بكر باقادر، دار القلم، بيروت، 1، ط1، 1987، ص44-45.

مؤثرة؛ وعليه، نجد أن الكاريزما على صعيد أو صلة أخرى تقترب من معاني مفردة (البركة)، التي يرد ذكرها في القرآن الكريم والمرويات والأدبيات الإسلامية، والتي تشير في معانيها إلى الكثرة والسعة في الأشياء المادية والمعنوية، فضلاً عن كونها تشير إلى الديمومة والاستقرار في أداؤها لعملها بالنسبة إلى أي شيء تحيطه عناية ورعاية؛ إذ إن البركة في اللغة تعني: النماء والزيادة، ويقال تبركت به أي تيمنت به، وروى ابن عباس عن معناها فقال: البركة: الكثرة من كل خير، وتبارك بالشيء: تفاعل به^[1].

إلى هذا، البركة عبارة عن نوع من القوى السحرية الخفية التي التجأ إليها البدائيون، فهي المانا عند أهل ماليزيا، وهي أوريندا "orenda" أو واکان "wakan" أو مانتيا "manita" عند هنود أميركا الشمالية، وهي التي يُقال لها في شمال أفريقيا بين الحاميين والبربر (البركة) التي هي برأيهم القوة التي تمكن الإنسان من توافر السيطرة... ولا يمكن تفسيرها، ولا يمكن إثباتها بأسانيد، ولكنها تؤثر في أعمال كل يوم بالنسبة إلى الفرد، ومن ثم ارتبطت ببعض الاعتقادات التي اعطتها جانباً في القداسة وصارت لها طقوس يجب أن تصحبها^[2]، فلهذا نجد أنه إذا ما تضاعفت ماشية الرجل، أو زاد محصول مزرعته، فليس هذا لأنه دؤوب على العمل، ولا لأنه يعتني بأرضه، فكل فرد يعرف أن (اليام) (البطاطا) ينبت بعد أن تغيب البذور بطن الأرض، ولكن المحصول لا يتوافر بكثرة مذهلة إلا إذا توافرت (مانا)^[3].

في هذا المجال، يعتمد فيبر على الطروحات الأنثروبولوجية ذات المصادر الإثنوغرافية ليعطينا صورة تحليلية تحمل في معانيها استدماجاً لقضية (البركة) مع الكاريزما، والتي يجدها تظهر بأشكال متعددة، فنجد يقول: إن الرجل البدائي يدرك كل المؤثرات الخارجية التي تشكل حياته الخاصة، بوصفها أفعال قوة خاصة متلازمة في الأشياء والرجال، وأنها تحيي وتموت، كما وتعطيهم القوة لفعل ما هو طيب، وأيضاً ما هو مؤذٍ، وكل الأدوات المفهوماتية للقبائل متضمنة الطبيعة والحيوانات الخرافية في خيالاتهم وقصصهم، إنما هي منبثقة من هذه الافتراضات، كما أن مفاهيم المانا "mana" والأوراندا "orenda" وما شابهها مما يمنحنا إيّاه المعنى الإثنوغرافي، تشير إلى قوى معينة تتمتع بخاصية فوق طبيعية، ناشئة من حقيقة أنها ليست مختصة بأي شخص، وإنما هي مرتبطة ببعض الحاميين لها المحددين من الأشخاص أو الأشياء، والصفات السحرية والبطولية لا تعني شيئاً وإنما هي تخص حالات مهمة لقوى محددة عادية تخلق معتقدات كاريزمية، والتي هي ثابتة، وتباعاً تصنف مرة أخرى من خلال مجرى الحياة اليومية^[4].

ولا بد من الإشارة إلى أن تلك البركة التي جاءت جرّاء أجواء كاريزماتية ارتبطت بإنسان معين،

[1]- ابن منظور، المصدر السابق نفسه، المجلد الأول، ص-2000 2001.

[2]- محمد عبد الفتاح إبراهيم، الثقافات الأفريقية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1965، ص119.

[3]- المصدر السابق نفسه، ص-118 119.

[4]- Max Weber, Economy and Society, University of California press Ltd, London, 1978, p.1133.

أو حيوان معين، أو بحادث جماعي، أو بمظاهر الطبيعة، قادت في نهاية الأمر إلى اعتبار تلك البقعة (على سبيل المثال لا الحصر) من دون سواها، مباركة لا ينبغي تدينسها، وهذا يقودنا إلى قضية التماهي مع الأجواء الخارقة للطبيعة والذي ولّد تلك المشاعر الكبرى للتقديس، ومن ثمّ اعتبار كلّ ما يمتُّ إلى تلك البقعة مقدّساً. وذلك التماهي ما كان له الحدوث إلّا بوجود تعاليم (من نوع معين) مسبقة تؤكّد هذا التماهي، أو بوجود أساطير أو خرافات متوارثة تدعو إلى التماهي مع الأجواء الكاريزماتيّة، التي نجحت جرّاء عمليّة الانبهار والدهشة بذلك الجوّ الإعجازي، أو ربما تكون كلّ هذه الأسباب مجتمعة. ولقد تولّد عن ذلك التماهي في لحظاته الأولى، اعتبار زمانه ومكانه مقدّسين - مباركين، وبالتالي تأسيس معتقدات تترتّب عليها في ما بعد طقوس دينيّة تنسجم وأشكال الأحداث الكاريزماتيّة التي جرت آنذاك، أي أنّ تلك الطقوس تعتمد إلى إعادة توليد وبعث الحدث إلى الحياة مرّة أخرى، وهذا لأجل استشعار تلك الطاقة الكاريزماتيّة التي انتشرت في تلك البقعة آنذاك، والمحافظة على ديمومة ذلك الاستشعار الذي لا يتمّ إلّا عبر هذه الطقوس الدينيّة المستمرّة، فضلاً عن المحافظة على قدسيّة ذلك الحدث وبركاته من أيّ تدينس ينجم جرّاء توالد الأجيال والثقافات وأنواع الاحتكاكات الحضاريّة.

تكمن أهميّة المحافظة على (البركة) من التدينس في مسائل متعدّدة، على رأسها المسائل الاقتصاديّة، وفي هذا يقول وستر مارك "wester Marck" بعد أن يعرف البركة، كما يستخدمها أهل المغرب، بأنّها: "قوة غامضة تعمل العجائب والتي تعتبر نعمة من الله"^[1]. فإذا ما توافرت من دون أن تتلوّث أو أن تدنّس، توافر المحصول حتى زاد وفاض، وكثر النسل، وأخصبت النساء، وعمّ البلاد الرّخاء، وإذا قلّت حدث الجذب، وعمّت المجاعة، وتساقطت الثمار عن الشجر قبل أن تنضج^[2]. ولقد اقترنت هذه البركة لدى مارك مع الوليّ الصوفيّ الذي يقابل لديه القديس saint. فبركة الوليّ برأيه، كعدوى مقدّسة صالحة للانتقال إلى أيّ غرض أو إلى أيّ مكان.. ويمكن أن تتوافر في بئر، أو نبع ماء، أو أشجار، أو صخور، أو كهوف، ومن ثمّ فإنّها تعدّ محرّمة على الأفراد لا يستخدمونها حتى لا يقلّلوا قدسيّتها، ولا يستخدمونها إلّا بتوجيه صاحب البركة، ولهذا يترك الجزء الباقي من المحصول المبارك في الحقل لا يلمسه أحد حتى تنتقل البركة إلى المحصول الذي يولد من جديد من (عروس الحقل) في الموسم القادم^[3].

في الإطار عينه، يفسّر وستر مارك مديّات البركة في قضية النسب، أي في كلّ من يدّعي انتسابه إلى نبيّ أو وليّ معين يستمدُّ منه البركة عبر التوارث الدموي. ولهذا، يجد أنّ من يمتلك درجة

[1]- Edard Alexander Wester Marck, Ritual and Belief in Morocco, New York, 1968, Vol.1, p.35.

[2]- Ibid, p. 39.

[3]- Ibid, p. 106.

غير عادية يطلق عليه قدسًا أو سيدًا، وخلفه ومن ينتسب إليه يُدعون أشرافًا. فلقد أشار إلى أن عدد الأشراف في المغرب كان كبيرًا جدًّا، وهم يتكاثرون في المدن الصغيرة وبين عرب الجبال في الشمال من مراكش، ولكن الأشراف برأيه يوجدون كذلك بين القبائل الناطقة باللغة البربرية، وقد يكون هؤلاء منحدرين من مهاجرين ينتمون إلى عوائل نبيلة دينية من بين الفاتحين العرب، واستقرُّوا هنالك.. وقد ينحدرون من عوائل بربرية أصيلة، والذين كان ادَّعَاؤهم أنَّهم الأشراف من ذوي الصلة القرابية بالنبي من نسج الخيال^[1].

على أيِّ حال، إنَّ مسألة الطعن بالأنساب ليست قضيتنا هنا، ولكن يُستفاد من تلك المديات التي استوعبتها البركة والتي كَيْفَتْ نفسها سوسولوجيًا في عقول العامة للانتقال إلى الأنساب لتعمل عليها، وكأنَّها هنا عملية إعادة توارث للنبي وللولي بصيغة التوارث (بركة أو قدسية الجسد). ولعلَّ المسألة تعتمد على إسقاط الإنجاز الفردي لِيُستعاض بالدماء الكاريزمية عنها لأجل توفير أسباب العيش الاقتصادي والمنزلة الاجتماعية في الوقت نفسه، وتحتجُّ على كلِّ الأنساب الأخرى بنسبها الكاريزمي، وتسقط عليها تلك المظلة الدينية المتوارثة، فتغدو "الدماء النسبية" قياسًا بأصحاب الدماء الكاريزمية مهمَّشة سوسولوجيًا، ويغدو المجتمع في قبضة الوريث الكاريزمي من دون سواه.

لقد بحث الكثير من الأنثروبولوجيين في قضية الأولياء ونسبهم الديني ودورهم الاجتماعي في شمال أفريقيا، أمثال (ديل إيكلمان وكليفور غيرتز) وغيرهما الكثير؛ ولا يخرج عن هذا السياق أرنست غيلنر الذي تحدَّث عن دورهم هذا وبتفصيل دقيق في كتابه المثير للجدل (مجتمع مسلم). إذ يرى أنَّ أهمَّ مؤسسة دينية مميزة للإسلام الريفي القبلي هي وجود وليٍّ أو رجل صالح حيٍّ، غالبًا ما يسمَّى في اللغات الأوروبية (بحسب رأيه) درويشًا أو وليًّا. ثمَّ يذهب إلى القول: ولكن علينا أن نحترس هنا لأنَّ الخلفية الأوروبية قد تكون مضللة، ففي المسيحية القداسة عبارة عن كلِّ أداء فرديٍّ فعَّال وفاضل. والقداسة، كالعبرية، أمر يمكن التنبُّؤ به في مظهره الخارجي. ومفهوم الكاريزما الذي أصبح واسع الانتشار في علم الاجتماع وبه، يصدر هذه الفكرة: القديس / الولي شخص يملك الكاريزما، وهي بالضبط نوع من الهالة والسلطة ليس لها قواعد وتظهر بشكل غير متوقَّع^[2].

يتابع غيلنر قوله: "بطبيعة الحال، توجد حالات كاريزما غير نمطية في الإسلام. لكن الوليَّ العادي يأخذ شكلًا نمطيًا روتينيًا ومن ثمَّ يتبدَّد وهجه: وتبرير كاريزميته (وليس تلاشيها) هو وراثيتها وتفسيرها على أساس النسب ولاسيما الانتساب إلى النبي. وهكذا، فإنَّ من مزايا الولي أنَّ له نسبًا مقدَّسًا. وتعدُّ القداسة من دون مثل هذا النسب نادرة نسبيًا، وعندما تنجح في فرض نفسها،

[1]- Ibid, p.39.

[2]- أرنست غيلنر، مجتمع مسلم، ت: أبو بكر باقادر، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2004، ص 88.

تميل إلى إبداع نسبها بشكل استرجاعي، وبالتالي تقلد النمطية وتطمح إليها. وكما هو الحال في مجتمعات أخرى، فإن النسب المخترع هو امتداد الموهبة المؤدية إلى الامتياز^[1].

بشكل عام، نجد أن هنالك نوعاً من الالتقاء بين الكاريزما وصفاتها والبركة وتجلياتها، فكلتاها تنطلقان من مرجعية فوق طبيعية وفوق بشرية، تفرز عن الواقع الاجتماعي بدعواها لتعيد تأسيسه على بناءات سوسولوجية تعبر الواقع بتصوراتها وغاياتها، أي تكون صاحبة تعبيرات فكرية - عقائدية - شعورية في الوقت نفسه، وتعود لترسم على الواقع طقوسها الدينية أو توظيفاتها السياسية أو الاثنين معاً، فالكاريزما والبركة تتركان بصماتهما الواضحة ضمن مديات إنسانية واسعة.

إلى هذا، اختلف الباحثون حول أول من استخدم مصطلح "charisma" استخداماً أكاديمياً، فقال بعضهم إنه أرست ترولتش^[2] "Ernst Troeltsch"^[3] وقال آخرون إنه "Max Weber"^[4]، لكن عند الرجوع إلى الأدبيات الإنكليزية، نجد أن الترجيح قائم بين أرست ترولتش ورودولف سوم "Rudolf Sohm" لكونهما كتبا عن التنظيم الاجتماعي للكنيسة المسيحية المبكرة^[5]، والحديث عن هذه الكنيسة يستدعي الحديث، ولو بشكل عام، عن موضوع "هبات القديسين" أي عن ملكاتهم الخارقة للطبيعة.

من جانبنا، نميل إلى الاعتقاد بأن رودولف سوم كان مرجعاً رئيسياً لماكس فيبر في استخدام وتطوير مصطلح "charisma"، ومرجع هذا الاعتقاد يستند إلى رأيين مهمين:

- الرأي الأول: يعود إلى رينهارد بيندكس "Reinhard Bandix" الذي أشار في متون تعليقاته على أعمال فيبر، إلى أنه اعتمد بشكل متكرر على تحليل القيادة الكاريزمية وتنظيمات الكنيسة المسيحية المبكرة "لرودولف سوم"، والذي كان تحليله صورة تاريخية محدّدة ومقارنة للقيادة الدينية؛ وبهذا فقد آمن (حسب رأيه) القاعدة التي صيغت عليها الصفة الاصطلاحية للكاريزما^[6].

- الرأي الثاني: بعد أن يعرف قاموس العلوم الاجتماعية مصطلح "charisma" بأنه استخدم في اللاهوت ليعني موهبة أو منحة سماوية "diving grace"، يعرج على القول بأنه مصطلح دخل علم الاجتماع عندما استخدمه فيبر في كتاباته مستعيراً إياه من "Rudolfh sohm"^[7].

[1]- المصدر السابق نفسه، ص 89.

[2]- وهو عالم اجتماع ألماني (1865-1923)، اشتهر بكتابه ذائع الصيت: "The Social Teachings of Christian Churches".

[3]- د. عبد الهادي الجوهري، المصدر السابق نفسه، ص 54.

[4]- د. إبراهيم مذكور، المصدر السابق نفسه، ص 480.

[5]- للاستزادة حول تفاصيل أكثر عن بعض هذه الكتابات، انظر مراجعات: د. محمد أحمد محمد بيومي، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 2، 1985، ص 113-114.

[6]- Reinhard Bendix, Max Weber an intellectual Portrail, London, 1962, pp. 325- 326.

[7]- Julius Could, William Lkolb, A dictionary of the Social Sciences, copyright by the united nations Educational, 1964, p.84.

هكذا يتّضح لنا أنّ ماكس فيبر لم يكن مبتكراً للتوظيف أو الاستخدام الأكاديمي لمصطلح الكاريزما، بل هو استعاره وقدمه بحلّة سوسيولوجيّة تحليليّة جديدة ذات آفاق استخدام متنوّعة إلى جانب المقولات التي تمّت معالجتها في ضوء سوسيولوجيا الدين من قبيل مقولات "الألوهيّة"، و"المحرّمات Taboo"، و"الأخلاق الدينيّة Religious Ethics"، إلى عدّه مصطلحاً ديناميكياً ضمن سياقات "النموذج المثالي" كنوع من أنواع السلطات، بجانب السلطة التقليديّة والسلطة العقلانيّة أو القانونيّة.

ما تنبغي الإشارة إليه، أنّ فيبر لم يقف عند حدود اقتباس المصطلح فحسب، بل إنّ المسألة أبعد من ذلك بكثير، فمن المعلوم أنّ مفكراً مثله كان يستند إلى نظريّات ورؤى تحليليّة لعدد من الباحثين، عند معالجته أو تحليلاته لظاهرة ما أو مسألة ما، ولهذا نعتقد أنّه طوّر أطروحات فكريّة لبعض المفكرّين خصوصاً في ما يتعلّق بمسألة الكاريزما، استندت إلى جذور فكريّة أعمق. من هنا، نرى أنّه تأثّر بطروحات كلّ من الفيلسوف الإنكليزيّ توماس كارلايل "Thomas Carlyle"، والفيلسوف الألمانيّ هيغل "Hegel"؛ فلقد طرح كارلايل في كتابه الذائع الصيت "الأبطال وعبادة البطولة Heroes and Hero- Worship" نظريّته حول الرجل العظيم، والتي تلتقي في كثير من جوانبها مع السلطة الكاريزميّة، تلك النظريّة التي تخصّ الإنسان صاحب المواهب والقدرات الخارقة، ساحر الجماهير وقائدها؛ وحول مرجعيّات هذه النظريّة يعتقد الأستاذ الكعبي أنّ هذا الكاتب (كارلايل) قد نفر متقزّزاً من التحلّل والتفسّخ اللذين رافقا الثورة الصناعيّة، وكان يائساً من قابليّة الإنسان الاعتياديّ لأن يحكم بحكمة وتعقّل، ولهذا بالغ في فضائل المستبدّ الفاضل "Renevolent despot" الذي يتمثّل في شخصيّة البطل، والذي نظر إليه كمنقذ وقائد للقوى الاجتماعيّة الواسعة^[1].

يبقى القول أنّ التشابّه، أو حتى التماثل، ظاهرٌ في كثير من الجوانب بين مفهوم (البطل) أو (الرجل العظيم) لدى كارلايل وهيغل، ومفهوم الكاريزما لدى فيبر، فكلاهما يمتلكان القدرات الفائقة أو المتجاوزة لما هو بشريّ- وطبيعيّ، بل إنّ كليهما أي (البطل وصاحب الكاريزما) يسهمان، بحسب نظرهما، في صنع التاريخ وقيادة المجتمع، وذلك نظراً لما يمتلكان من تلك القدرات والقابليّات التي لم تُنتج أو تُجتزح ضمن السياقات المؤسّساتيّة، أيّا تكن تلك السياقات.

[1]- د. حاتم الكعبي، السلوك الجمعي، طبع جامعة بغداد، د. ت، ص 84.

قائمة المصادر والمراجع

1. إبراهيم مدكور، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، وبرتران بادي، بياريرنبوم، سوسيولوجيا الدولة، ت: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، د. ت.
2. أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، طبع دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 1976.
3. أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، د. ت.
4. أرنست غيلنر، مجتمع مسلم، ت: أبو بكر باقادر، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2004.
5. أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ت: (عبد الرحمن بدوي)، مكتبة الأنجلو المصرية، 1965.
6. براين تيرنر، علم الاجتماع والإسلام/ دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ت: د. أبو بكر باقادر، دار القلم، بيروت، ط1، 1987.
7. جمال الدين أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، دار لسان العرب، بيروت، د. ت.
8. حاتم الكعبي، السلوك الجمعي، طبع جامعة بغداد، د. ت.
9. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، الناشر: دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981.
10. عبد الهادي الجوهري، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979.
11. علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم/ القطاع اللاوعي في الذات العربية، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1984.
12. الكتاب المقدس، العهد الجديد، الرسالة الأولى إلى أهل كورنثيوس، إصحاح (13).
13. محمد أحمد محمد بيومي، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 1985.
14. محمد عبد الفتاح إبراهيم، الثقافات الأفريقية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1965.
15. نظلة أحمد الجبوري، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام/ دراسة ونقد، بغداد، بيت الحكمة، 2001.
16. Max Weber, Economy and Society, University of California press Ltd, London, 1978.
17. Edard Alexander Wester Marck, Ritual and Belief in Morocco, New York, 1968, Vol. 1.
18. The Encyclopedia of religion, Mirace Aeliade, editor in chief, Volume 3, Macmillan Pupils, copyright, 1987.
19. Reinhard Bendix, Max Weber an intellectual Portrail, London, 1962,
20. Julius Could, William Lkolb, A dictionary of the Social Sciences, copyright by the united nations Educational, 1964.

نقد هايدغر لفلسفة الدين

بيان لآراء ثلاثة من مفكرى الكانطية الجديدة

آرنولد ديوالك

باحث وأستاذ محاضر في فلسفة الدين - جامعة لياج- كندا

ملخص إجمالي:

تنظر هذه المقالة في صلة هايدغر بفلسفة الدين وتحديدًا في تموضعها الخاص ضمن نظامه الميتافيزيقي. وعلى نحو أكثر تخصيصاً، فهي تعالج هذه القضية الإشكالية في سياق الأفكار التي تطورت فيها مع عدد من تلامذته وأتباعه، وبخاصة مع ويليام ويندلبان وهاينريخ ريكتر وأرنست ترولتش. المعروف أن ويندلبان، الذي كان مؤرخاً للفلسفة، ينتمي إلى مدرسة هايدغر التي عرفت بالكانطية الجديدة. وفي استذكار هذه الحقبة من التاريخ الألماني سيكون لهذه المدرسة تأثير وازن وكبير على المجال الفلسفي. وهنا لا بد من الإلفات إلى شأن جدير بالاهتمام وهو التالي: قبل أن يتخلّى هاينريخ ريكتر عن كرسيه لهوسرل كي يلي ويندلبان، فقد كان أستاذاً في فرايبورغ. ولقد تابع هايدغر الشاب دروسه وشارك في محاضراته وبرز في «ميدان فلسفة القيم». ورغم أن أوائل أعماله الجامعية كانت متأثرة بالأبحاث المنطقية لهوسرل، فقد أظهر في ما بعد تحفّظات جدية في ما يخصّ التطابق والإنسجام في التحليلات الريكترية. ويمكننا هنا رؤية أحد الأسباب الرئيسية - رغم سلبيتها - لتكوّن الأثر الهايدغري.

كيف قارب هؤلاء الثلاثة تعامل مارتن هايدغر مع الدين، وكيف بدا الإيمان الديني في المنظومة الفلسفية الهايدغرية؟

* * *

مفردات مفتاحية: فلسفة الدين - النقد الهايدغري - ظاهريات الدين - هايدغر ويندلبان - ريكتر - ترولتش.

- عنوان البحث بلغته الأصلية: - Arnaud Dewalque- LA CRITIQUE HEIDEGGÉRIENNE DE LA PHILOSOPHIE DE LA - (RELIGION (WINDELBAND, RICKERT, TROELTSCH

- مصدر البحث: www.erudit.org/revue/Rphi/2001/v14/n2/801266ar.pdf

- ترجمة ومراجعة: جلال المنشاوي - مراجعة إدارة التحرير.

تمهيد:

يكتب هايدغر ما يلي في رسالة بعث بها إلى صديقه وتلميذه هاينريخ ريكتر في الخامس عشر من آذار (مارس) 1921:

«إنني أعتبر المواجهة مع ترولتش طارئةً وضروريةً. وأعتقد أنك تعاملت معه بحذر وخشية أكبر في ما يخص فكره الدّهريّ عن الميتافيزيقا. إذا كان يمكن الاعتماد عليه قليلاً وبالتحديد حول هذه النقطة، فإن أرنولد ديوالك بدا أكثر حسماً وصرامة في فلسفته الخاصة بالدين. ولقد واجهته على نحو بين ومفصل خلال محاضرة جاءت تحت عنوان «مقدمة علم ظاهرات الدين»^[1].

ما كان الهدف من البحث التالي تقديم دراسة تفصيلية لعلاقة هايدغر بالعمل الضخم لترولتش، هو أقل أيضاً من تحديد علاقته بالدين أو بعلم اللاهوت عموماً. هذه العلاقة، في الواقع، معقدة جداً. يكفي على سبيل المثال، وللاقتناع، الكشف عن التباين في التأويلات حول هذه النقطة: عدّ الفكر الهايدغري، بالتناوب، كـ«نتيجة للاندفاع في علم اللاهوت الأساسي» (غدامير)، كـ«إلحاد كامل» (كوجاف) أو، مؤخراً، كنقطة انطلاق لـ«التيار اللاهوتي» لعلم الظاهرات الفرنسي (جانيكود). من جهة أخرى، هذه العلاقة بين الفلسفة واللاهوت لدى هايدغر كانت منذ عقود عدة خلت موضوع عدد لا بأس به من الأعمال، لا سيما باللغة الألمانية^[2].

من دون أن ندعي قلب هذه المسألة رأساً على عقب، سنحاول التركيز، في إطار هذه الدراسة، على أحد جوانبها عبر تناوله من زاوية محدّدة: نقد الفلسفة الكانطية الجديدة للدين. المسألة تتعلق بالتالي باستبطان الدور الذي تلعبه، لتطوير الفكر الهايدغري، والقراءة النقدية التي دفعت ثمنها المقاربة الهايدغرية للدين.

الفرضية المطروحة هنا هي: بالنسبة إلى هايدغر المقاربة المحورية للدين تثير مشاكل منهجية داخلية يمكن فقط للمقاربة الظاهرية التوجّه، أن تعالجها. أهمّ هذه المشاكل هو بلا شك، وبشكل

[1] - Martin Heidegger, H. Rickert, Briefe [رسالة العام 1913-1912], Frankfurt/Main, Klostermann, 2002, p. 53-54

[2] للاطلاع على التعليقات المتأخرة قارن على سبيل المثال

P.-L. Coriando (éd.), Herkunft

aber bleibt stets Zukunft: Martin Heidegger und die Gottesfrage, Klostermann,

1998; Id., Der letzte Gott als Anfang: zur ab-gründigen Zeit-Raumlichkeit des

Übergangs in Heideggers, Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)', Fink, 1998;

M. Jung, Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von

Philosophie und Théologie bei Martin Heidegger, Königshausen und Neumann,

1990; G. Ruff, Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur

christlichen Religion in den ersten 'Freiburger Vorlesungen', Duncker & Humboldt, 1997; P. L. Weber,

Heidegger und die Théologie, Centaurus, 1997.

عاماً جداً، الرّبط بين المثاليّة والواقع. لتحقيق أهميّتها هنا، لا بدّ أولاً من توضيح فكرة الكانطيّة الجديدة لفلسفة الدين، انطلاقاً من نفسها. ثمّ، ستمكّن من الكشف عن النقد الهایدغريّ لهذه الفكرة ومداه المنهجيّ.

(1) فكرة فلسفة الدين (ويندلباند-ريكرت-ترولتش).

تجنّب هايدغر، لفكرة ظاهريّة الحياة الدينيّة (التي قدّمت بشكل رئيسيّ في محاضرات فصل الشتاء في العام 1920-21)؛ (3) المدى المنهجيّ لهذا التجنّب (فكرة الظاهريّة كـ «دلالة شكلية» - فكرة تبلغ حدّها الأقصى في محاضرة العام 1927 بعنوان «علم الظاهريّة وعلم اللاهوت»).

تتميّز مدرسة هايدغر الكانطيّة الجديدة بمسعاها نحو بلورة «فلسفة القيم: التي تربط في وقت واحد المقاربة المنطقيّة والمقاربة التاريخيّة. تجد «نظريّة القيم» التي تمثّل الأساس في هذه المدرسة أصلها في (منطق) هيرمان لوتز (1874). يميّز هيرمان بين أربعة أنماط من الفعاليّة: وجود الأشياء (زمانيّة - فضائيّة)، حدوث العروض (الزمنيّة، المثبّته في تيّار الوعي)، «تكوّن» العلاقات و«تساوي» المعاني (الزمنيّة بشكل دقيق)^[1]. ولقد لعبت هذه التمايزات دوراً أساسيّاً في نقد المذهب النفسيّ الذي تطوّر بشكل خاصّ لدى ريكتر، ولكن أيضاً في الأبحاث المنطقيّة لـ هوسرل، وفي الأعمال الجامعيّة الأولى لهايدغر. الإنجازات الحاسمة لهذه النظرية هي بلورة حقل للكيانات المثاليّة البحتة. هذه الكيانات مثاليّة، لأنّها ذات قيمة في كلّ الأماكن وفي كلّ الأوقات، وهي الوحيدة المؤهّلة لضمان عالميّة المعرفة الفلسفيّة، وبالتالي فهي توفر أرضيّة صلبة للفلسفة النقديّة. هذا يتعلّق في المقام الأوّل بـ المعاني التي درسها عالم المنطق (شرط أن تكون مستقلة عن كلّ العمليّات النفسانيّة التي من خلالها يصل فردٌ بعينه إليها كالكائنات الفريدة التي تشير إليها)، ولكن يمكن أيضاً أن تُحدّد هذه الكيانات المثاليّة أكثر وعلى نطاق واسع، كمجموعة القيم المتساوية مثاليّاً.

تبعاً لهذا المعنى سعى ويندلباند إلى فهمها، ثم راح يمدّد هذا المفهوم ليُطوّل الفلسفة بأكملها. من خلال طرح وجود الكيانات المثاليّة البحتة المتساوية عالميّاً، فتح لوتز الطريق لنظريّة القيم التي شكّل نشوؤها المهمّة الأساسيّة للفلسفة. نظريّة القيم تتقبّل هنا مدّى عريضاً جداً، وهي نفسها تقوم على نظريّات عدّة فرعيّة. في حوض دائرة القيم، يميّز ويندلباند في الواقع وبطريقة تصنيفيّة، بين ثلاثة مجالات خاصّة بعلم القيم: مجال الحقيقيّ، ومجال الخير، ومجال الجميل. في المقابل، تشتمل الفلسفة على ثلاثة مناهج أساسيّة: المنطق، الأخلاقيّة والجماليّة. هذه الثلاثيّة ذات الإيحاء الكانطيّ، هي نفسها محاكاةً لمختلف وظائف العقل: العرض والإرادة والإحساس.

[1] قارن الفقرة 316 الشهيرة لـ H. Lotze, Logik. Drittes Buch. Vom Erkennen, Hamburg, Meiner, 1989, p. 511.

في سياق هذه النظرة الفلسفية للقيم، ذات الميزة المنتظمة جداً، يحدّد ويندلبناند فكرة فلسفة الدين. لقد عرض مفهومه في العام 1902 في النصّ المعنون «المقدّس» (بدايةً لفلسفة الدين) ثمّ في ما بعد، في العام 1914، في الفقرات من 20 إلى 22 في مدخل إلى الفلسفة^[1]. الفرضية المركزية لويندلبناند هي التالية: يجب أن تلقى دراسة الدين مكانةً في فلسفة القيم، فهي تتبع بالتالي لمقاربة علم القيم. رغم ذلك، فهذا لا يعني أنّه يجب إعادة فلسفة الدين إلى المناهج الثلاثة المذكورة آنفاً. لا يمكن لفلسفة الدين «أن تُعامل كجزءٍ أو ملحق للمنطق»^[2]. لماذا؟ لأنّ الدين يحدّده بُعدٌ خاصٌّ، لا يتجزأ إلى الحقيقي والخير والجميل: أي إلى «المقدّس». ولكن من جهة أخرى، إن لم يكن تابعاً لمجال أهليّة أحد المناهج المذكورة، فإنّ فلسفة الدين لا تُشكّل بالنسبة إلى ويندلبناند منهجاً رابعاً في علم القيم الذي كان يمكن أن يكون مستقلاً نسبياً بالنسبة إلى الثلاثة الأخرى.

بالإمكان هنا، تحديد «المعيار» المثاليّ الذي يحكم الدين (المقدّس)، وهو لا يشكّل نمط صلاحية أو مجال القيم المحدّد الذي كان يحتلّ مكاناً إلى جانب الحقيقي والخير والجميل. بالنسبة إلى ويندلبناند، على العكس، إنّ دائرة القيم سبق أن أنهكتها القيم المنطقية والأخلاقية والجمالية. لا توجد قيم غير هذه. بالتالي لا يمكن لـ «القيم الدينية» أن تكون غير هذه القيم المنطقية والأخلاقية والجمالية نفسها - مزوّدة بشيء من «التلوين»^[3]. هذا يعود إلى أنّ الدين نفسه، كما يشير ويندلبناند، يبدو لنا على شكل حقائق وتنظيمات خلقية وتحف فنية^[4]. لفلسفة الدين ذلك الشيء الخاص الذي لا يمكنها أن تحدّه بمقاربة نظرية - منطقية، عملية - أخلاقية (كانط) أو جمالية (شلايرماخر) للدين، ولكنها يجب أن تدرك الظاهرة الدينية في كماليتها، في ضمّها لهذه المقاربات الثلاث.

الآن، يمكن أن نسأل: متى تتلقّى القيم هذا النوع من «التلوين الديني»؟ بالنسبة إلى ويندلبناند، إنّ خاصيّة القيم «المقدّسة» يجب أن تُربط بالفعالية فوق الحسية. صرّح بهذا المعنى في الفقرة 20 من مقدّمته: «نحن لا نفهم بالتالي من «المقدّس» أي طبقة من القيم الفارغة عالمياً، مثل تلك التي تشكّل الحقيقي والخير والجميل، ولكن من باب أولى كلّ هذه القيم نفسها، لا تعني أنّها تحافظ على علاقة مع الفاعلية فوق الحسية^[5]». بتعبير آخر، في الدين - بالمعنى الواسع للكلمة - القيم التي تنضوي

[1]- Wilhelm Windelband, «Das Heilige (Skizze zur Religionsphilosophie Präludien)», t. II, Tubingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1911, p. 272- 309 ; Id., Einleitung in die Philosophie, Tubingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1914, p. 388 -432.

[2]. Wilhelm Windelband, «Das Heilige...», Präludien, t. II, [مصدر سابق، ص 274]، p. 389. [مصدر سابق، ص 389].

[3]. Wilhelm Windelband, Einleitung..., op. cit., respectivement

[مصدر سابق، الصفحتان: 388 و 389]

[4]. Wilhelm Windelband, «Das Heilige...», Präludien, t. II, [مصدر سابق، ص 274].

[5]. المصدر نفسه، ص 390.

تحت الحقيقي والخير والجميل تم امتصاصها في رؤية متسامية. بشكل ملموس، هذا يعني أنها لا تتعلق بكيان تجريبي معطى، ولكن بشيء «ميتافيزيقي» بالمعنى الحرفي أكثر للعبارة. لكن هذا يفترض مسبقاً أن تكون هذه القيم المنطقية والأخلاقية الجمالية مُعطاة. بهذا المعنى، رغم أن فلسفة الدين لا يمكن اختزالها بهذه الأمور، فهي تفترض مسبقاً وبشكل ضروري المناهج الثلاثة الأساسية^[1]. هي لا تُشكّل بالتالي، بالمعنى الدقيق للكلمة، منهجاً رابعاً مستقلاً نسبياً.

مع ذلك، فإن هذه المجموعة من الدلالات لا تزال جزئية أيضاً ولا تتناسب مع ما هو أساسي. إن محور هذا المفهوم هو المحل الذي تنعقد فيه الصلة بين مقارنة علم القيم والمقاربة التاريخية للدين. ووفقاً للمميزات التي طرحها لوتر، يجب أن يتم تمييز فاعلية القيم عن الفاعلية النفسية. من جهته، استخدم ويندلاند مفهوم الفاعلية (فيركلتشكيت) بالمعنى الضيق، ليشير إلى ما يتعارض تماماً مع الصلاحية. بالقيام بذلك، هو يحافظ على المواجهة الحاسمة بين الواقع والمثالية وبين وقتية الأشياء وخلود القيم، إن لم نقل يُبرزها أكثر. ويشدد بهذا المعنى على أن «العلوم الفلسفية الأساسية الثلاثة تشير، في المجالات الثلاثة للحياة النفسية، إلى المعارضة التي تهيمن أينما كان بين الفعلي والنفسي والطبيعي، وبين الواقعي (réal) والمثالي، وبين ما يحدث زمنياً وما هو خالد^[2]». لكن هذا التمييز، إذا كان ضرورياً لحماية المعرفة الفلسفية من النسبية، فهو إشكالي للغاية، لأنه ينوجد «معلقاً» أو أنه على أقل تقدير منسوباً إلى المفهومين: مفهوم التاريخ ومفهوم الله.

في الواقع، يفهم التاريخ هنا بشكل عام كتحقق للقيم المثالية من خلال أشكال عدة للحياة الفعلية. إن مبدأ هذا التحقق نفسه هو الوحدة النسبية للمثالي و«الواقعي» (réal). هذه الوحدة تبقى نسبية طالما أن التحقق لم يتم بشكل كامل. بالنسبة إلى الإنسان، إنه يصبر دائماً على البعد غير القابل للنقصان بين المعيار المثالي وتجسده المحسوس: «يعلن ويندلاند بدقة أن المعنى الأقرب للمؤقتة هو الفارق الذي لم يُلغ أبداً بين ما هو كائن وما يجب أن يكون؛ و، لأن هذا الفارق (...) يشكل الشرط الأساسي للحياة البشرية، فإن معرفتنا لا يمكنها أبداً أن تتخطاه كي تفهم أصله^[3]».

إن ما يشير إليه ويندلاند هنا كأصل يستحيل وصول الإنسان إليه - ولكنه مع ذلك هدف غائي - هو ما يشير إليه رجل الدين من خلال مفهوم الله أو المقدس. إن مبدأ الدين نفسه يقوم على وضع علاقة بين الإنسان والفاعلية فوق الحسية، للتفكير بأن الإنسان كائن غير كامل نسبة إلى الوجود المطلق. لكن هذا المطلق في حد ذاته، يقدم نفسه على مستوى علم القيم، نفسه كالتحقيق الكامل

[1]. Wilhelm Windelband, «Das Heilige...», Präludien, t. II, [276 ص، مصدر سابق].

[2]. المصدر نفسه، ص 277.

[3]. Wilhelm Windelband, Einleitung..., [432 قارن على سبيل المثال], «Sub specie aeternitatis», مصدر سابق، ص 432 [320 ص، مصدر سابق]: «Das Ewigkeit will nicht erkannt, -sie will erlebt sein».

التأم للمثاليّة بفاعليّة فوق الحسيّة. إن لم تكن القيم المثاليّة من حيث المبدأ متحقّقة تمامًا في العالم المحسوس (متيحّة المجال لتعدديّة الأشكال التاريخيّة)، فهي كذلك في العالم فوق الحسيّ. تعرّف فلسفة الدين المقدّس كـ «تجسيد للمعايير» الذي يحرك المجالات الثلاثة لعلم القيم في فعليّة متفوّقة، فوق حسيّة وكاملة (الله). أو أيضًا، بكلمات أخرى، تستند قداسة الله على «فعليّة كلّ ما هو مثالي»^[1]. في الله، ألغى البعد بين القيمة المثاليّة والفعليّة. هذا التعريف، يجب أن نشير إليه، له قيمة بصرف النظر عن حقيقة كون الله موجودًا أم غير موجود. المسألة تتعلّق هنا فقط بمفهوم «الله»، بفكرة الألوهيّة بالمعنى الأوسع للكلمة. هذا المفهوم هو مفهوم المعيار المُستحدث، والمثاليّة المحقّقة، «تقرير فعليّ» بشكل مطلق وتام. وهذا مفهوم الألوهيّة ينطوي على فكرة الأبدية (الخلود)، فهذا بشكل دقيق لأنّه يمثل في منظور علم القيم التلاؤم التام للمعيار والانعكاسيّة. تدلّ هذه النقطة الثانية على أنّ فلسفة الدين ووجهت مباشرة بمشكلة أساسيّة هي مشكلة وحدة المثاليّ و«الواقعيّ». يرى ويندلband فعليًا في هذا «التعايش التعارضيّ» للمثاليّ و«الواقعيّ» - الذي يتضمّنه مفهوم الله بشكل مثاليّ - «الفعل الأوّل» الذي انطلقًا منه تتطوّر جميع مشاكل الفلسفة النقدية؛ ولكنّه يضيف: هذا الفعل يمكنه فقط أن يُشار إليه، ولا «يُدرّك من حيث التصوّر»^[2]. بالنسبة إلى الفلسفة، هذه الوحدة للمثاليّ و«الواقعيّ» هي «المشكلة الأخيرة»؛ ولكن هذه المشكلة التي من حيث المبدأ يستحيل حلّها^[3]، هي نوع من «بقعة غير مرئيّة» في عمق نظريّة القيم. على الصعيد الدينيّ، هذا يعني أنّه ليس بالإمكان معرفة الله، ولكن فقط يمكن الإيمان به. نعرف ذلك، وسبق لكانط أن أعلن في مقدّمة الطبعة الثانية لـ نقد العقل الخالص، عن ضرورة تعليق المعرفة لإفساح المجال للإيمان^[4].

هذا المبدأ يلقي تبريرًا في نظريّة القيم. في النهاية، إنّ استحالة تحقيق تناسب التأم بين القيم والفاعليّة هي التي تفسّر وجود الخلافات الدينيّة الإيجابيّة: هي تمثّل مع ذلك مبادرات - عن طريق مبدأ محكوم بالفشل - لجمع المثاليّ والفعليّ، والوصول إلى الكمال الإلهيّ ولتحويل الإيمان إلى معرفة^[5]. على الصعيد الفلسفيّ، تصبح العلاقة نفسها بين الفلسفة والدين إشكاليّة. تواجه الظاهرة الدينيّة الفلسفة عند حدود النظريّ والعقلانيّ.

أشار هاينريخ ريكتر إلى هذه المشكلة الحاسمة بعد ويندلband. ولكن من المناسب قبل

[1]. المصدر نفسه، ص 291.

[2]. المصدر نفسه، ص 279.

[3]. Wilhelm Windelband, Einleitung... [مصدر سابق، ص 422] respectively («Wie verhält sich das Sollen zum Sein (...)? Das ist das letzte Problem») و ص 431 («Es liegt im Wesen der Sache, daß dies letzte Problem unlösbar ist»).

[4]. E. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XXX.

[5]. Wilhelm Windelband, «Das Heilige...», Präludien, t. II, [287-286، ص مصدر سابق،]

كلّ شيء أن نذكر الخلاف بين مقارنة ويندلاند ومقاربة ريكتر للدين. إذا كان ريكتر يستأنف بالفعل وجهة نظر ويندلاند حول فلسفة الدين، إلّا أنّه مع ذلك يعدّها في نقطة أساسية. لم يتمّ تصوّر الدين أبداً كعلاقة بين القيم وما هو فوق الحسّ. بالنسبة إلى ريكتر الأمر يتعلّق بدراسة القيم الدينية الخالصة، التي تُشكّل المجال الرابع في علم القيم المستقلّ نسبياً إلى جانب قيم المنطق والأخلاق والجمال^[1]. يشكّل المقدّس الكيان الدينيّ كما هو. فضلاً عن ذلك، ينقسم المجالّ القيميّ المقدّس نفسه بشكل منتظم إلى نوعين: يمكن أن يكون له ميزة تأملية (صوفيّة) أو ميزة نشطة. هذا الاختلاف المعترف به، يتعلّق هنا أيضاً بالربط بين المقاربة التاريخية وما فوق الحسّ. يوجد هنا أيضاً نقطة مشتركة بين الدين والفلسفة: كلاهما يهدفان من حيث الجوهر إلى الخروج من التاريخ، ولكن عليهما بالضرورة الخروج من التاريخي. بالنسبة إلى ريكتر، «فقط من خلال التاريخي يمكن للطريق أن يؤدي إلى ما هو فوق التاريخي» - ولكن باتّباعه هذا الطريق، يقود الفيلسوف أخيراً إلى القضاء على التاريخي لمصلحة نظرية القيم الخالصة^[2]. بالإضافة إلى ذلك، يعرض ريكتر مشكلة العلاقة بين المثالية والواقعية بعبارات ويندلاند نفسها. وعلى غرارهِ يرى في وحدة الفاعلية وفي الصلاحية «المشكلة الأخيرة» للفلسفة. يعلن في هذا المعنى: «رغم ذلك، مع مفهوم نظرية القيم الخالصة، ولم يُنهك مفهوم الفلسفة بعد. يجب أن تكون المشكلة الأخيرة هي وحدة القيمة والفاعلية^[3]». لكن، مرةً أخرى، فإنّ مبدأ الدين هو إقامة علاقة بين الإنسان و«قوة العالم» (ويلتاتش) التي تتخطّاه والتي تقدّم نفسها بشكل دقيق على المستوى القيميّ كوحدة القيمة والفاعلية. يعرف ريكتر بدقّة الله (شخصي) أو الإلهي (غير شخصي)، في كتابه نظام

[1]. Heinrich Rickert admet cependant que la religion tend à traverser les différents domaines de la vie et de l'existence tout entière et peut ainsi apporter une «coloration» religieuse à d'autres phénomènes, في حين أنّ هاينريخ ريكتر قبل بأنّ الدين يميل لعبور كل مجالات الحياة والوجود وبإمكانه بالتالي أن يحمل «تلويحاً» إلى الظواهرات [Heinrich Rickert, «Die Religionen und das Göttliche», System der Philosophie, Tubingen, Mohr, 1921, p. 343. الأخرى]، قارن

[2]. Heinrich Rickert, «Vom Begriff der Philosophie», في Id., Philosophische Aufsätze, Tubingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999, p. 2021-: «Nur durch das Historische hindurch kann der Weg zum Überhistorischen führen».

[3]. المصدر نفسه، ص 21.

الفلسفة (1921)، مثل الـ «دمج» «الريال» للقيم الدينية^[1]. هنا أيضاً، هذه الوحدة الأساسية بين الصلاحية والفاعلية تقطع الطريق على المقاربة النظرية المحض للدين. يصرّح ريكتر بهذا المعنى فيقول:

«القيم الدينية تقدّم نفسها، ولا أحد سيلاحظها، مع الإدعاء بمجاراتها بشكل موضوعي. في الواقع، هذه، من جهة، إحدى المشاكل الضرورية للفلسفة، وتتطلب من جهة أخرى معالجة من وجهة نظر فلسفة القيم، معالجة تمنع تحويل فعل الإيمان اللانظري إلى الميتافيزيقا النظرية، ومن هنا تنقله إلى دائرة القيم الغريبة^[2]».

سوف يوسّع ريكتر هذا الإشكال في نصّ متأخّر مؤرّخ في العام 1934. الإشكال المنهجي الذي يشكّل مفهوم الله والإلهي، على مستوى نظرية المعرفة، جُمع في هذا النصّ ضمن عبارة: الإلهي هو «القيمة - الفعالية». طالما أنّه ليس قابلاً لتكوين مفهوم ولا يمكنه أن يكون هدفاً لعلم بالمعنى الدقيق، ترسم إمكانيّتان لفلسفة الدين: إمّا أن نحافظ على وجهة النظر النظرية ولا يمكن إلّا عرض (من دون حلّه) إشكال وحدة القيمة الفعالية. وإمّا أن نجتاز حدود النظرية، ونترك المفهوم لمصلحة الرّمز. بالنسبة إلى ريكتر، الفلسفة هي بالضرورة نظرية. في الحالة الأولى، نبقي إذًا في الفلسفة، ولكنّها ليست سوى «فلسفة صلة الوصل»، التي لا يمكنها حلّ المشكل المطروح. ولكن فقط الإشارة إليه مع توحيد المفهومين بوساطة شرّطة: Wert-Wirklichkeit؛ في الحالة الثانية، نترك الفلسفة لمصلحة الفكر الرمزي^[3].

بإمكاننا أن نستنتج ممّا سبق أنّ فلسفة الدين لدى ويندلبناند كما لدى ريكتر، عدّت كنظام داخليّ لنظرية القيم. النتيجة الأكثر مباشرة لهذه المقاربة هي نتيجة مزدوجة: (1) التعددية التاريخية للأديان الإيجابية محدّدة كتجسيد دائم متعلّق بالقيم؛ (2) أبدية الإلهي محدّدة كتجسيد مطلق للقيم.

ورث إرنست ترولتش، الممثل الأهم لفلسفة الدين في ألمانيا خلال منعطف القرن، وجهة

[1]. Heinrich Rickert, «Die Religionen und das Göttliche», in System der Philosophie, [338, مصدر سابق, ص]. («reale Verkörperung»). Le caractère antinomique du sacré, déjà mis en avant par Windelband, Rickert le relève ainsi à son tour: «Il y a dans le concept du sacré comme perfection surhumaine, absolue, l'idée que sa réalisation (Realisierung), d'une part, se tient inaccessible au-dessus de nous, d'autre part, vaut toutefois comme idéal inévitable, auquel nous mesurons toute oeuvre humaine».

[الميزة التعارضية للمقدّس، التي ادّعاها ويندلبناند، أثارها بالتالي ريكتر، وهي الفكرة التي يبقى تحقّقها من جهة غير وارد وفوق طاقاتنا، ومن جهة أخرى تعادل مع ذلك مثالية لا يمكن تجنّبها، ونحن نقيس عليها أيّ عمل إنسانيّ»، المصدر نفسه، ص 340.

[2] - المصدر نفسه، ص 343.

[3]. Heinrich Rickert, «Systematische Selbstdarstellung»,

في للمؤلّف نفسه Philosophische Aufsätze,

المادة. مصدر سابق، ص 405.

النظر هذه جزئياً. لقد ركّز بصراحة على فائدة هذا المفهوم: فلسفة الدين التي فُهمت كعلم خاصّ إلى جانب المنطق والأخلاقيّة والجماليّة «هي شيءٌ ما غير فلسفة الدين بالمعنى القديم للكلمة، والذي شكّل على الدوام تنشئة فلسفيّة ونقدًا وتأييلاً أو حتّى تدميرًا للكيان الديني»^[1]. وسبق أن عبّر ويندلاند وريكرت عن ضرورة فهم الدين المُعاش فعليّاً وليس الدين «الحقيقي». إنّه يتجسّد من دون شكّ بوضوح في أنّهما كليهما يركّزان على أنّ الظاهرة الدينيّة لا تُختزل بمجالات قيم الحقيقيّ والخير والجميل، وإنّه يتغلّت من حيث المبدأ من المقاربة التاريخيّة المحض. بالنسبة إلى ترولتش، تؤيّد المقاربة القيميّة أوّلّيّة دينيّة خاصّة. من هنا يمكن إعلان «قانون الصلاحيّة» للدينيّ: هذا يكمن في «إحساس وحدة النهائيّ واللّانهائيّ»، وحدة تغلّت من المفاهيم ولا يمكن أن تُعطى سوى رمزيّاً^[2].

مع ذلك، إذا كان ترولتش متأثراً بمقاربة ويندلاند وريكرت القيميّة، فقد كان طور في الوقت نفسه موقفاً أوسع وأصيل تماماً. تكفي الإشارة إلى اتساع مفهومه لفلسفة الدين. حسب رأيه، لا يمكن لها ممارسة مهمّتها - تحديد جوهر الدين - من طريق تساؤل وحيد. بل على العكس لا يمكنها ممارستها علمياً إلّا من خلال أربعة أبحاث متخصصة سمّاها على التوالي: علم النفس الدينيّ، نظريّة معرفة الدين، تاريخ الدين، وميتافيزيقا الدين. بالتالي، يجب على ظاهرة الدين أن تُعاد على التوالي إلى مجموعة عمليّات نفسيّة مُعطاة (قبل كلّ شيء إلى الظاهرة المركزيّة وهي الإيمان)، إلى نسبة الحقيقة أو الصلاحيّة التي تحكم هذه العمليّات (تحديد الأوّلّيّة الدينيّة)، إلى دراسة الأشكال التاريخيّة التي تحقّقت فيها الصلاحيّة، وأخيراً إلى فكرة الله المؤكّدة في هذه الأشكال التاريخيّة بعنوان الكيان الموجود (كحالة للشيء). إذا كان «توليف» هذه الأبحاث الأربعة يُشكّل «الفهم العلميّ للدين وهو من الصعب الوصول إليه»، فإنّ هذه الدراسة الأخيرة، «ميتافيزيقا الدين»، هي فقط تشكّل «فلسفة الدين بالمعنى الأدقّ للكلمة»^[3]. المقاربة القيميّة من حيث الصلاحيّة هي إذاً هنا متكاملة في حُضن مقاربة أوسع، ولكن التاريخ لا يزال يُتصوّر انطلاقاً من القيم، طالما أنّ الأشكال الدينيّة التاريخيّة فُهمت كتجسيد أو «تحديث» للصلاحيّة. هي تماماً هذه النقطة، فهمُ التاريخيّ انطلاقاً من المثاليّ، الذي سينتقده هايدغر بصراحة من خلال توسيع فكرة ظاهرة الحياة الدينيّة في دروسه.

فكرة ظاهريّة الحياة الدينيّة

امتدّت انطباعات هايدغر الأولى التي كُرّست مباشرة للظاهرة الدينيّة من العام 1916 إلى العام

[1]. Ernst Troeltsch, «Wesen der Religion und Religionswissenschaft» تمّ تناوله مجلّداً في كتاب للمؤلف نفسه، Gesammelte Schriften, t. II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Aalen, Scientia, 1981, p. 461.

[2]. المصدر نفسه، ص 480.

[3]. المصدر نفسه، الصفحتان 492 و496.

1922. هذه الحقبة تميّزت بالقراءات العديدة المتعلقة بمفهوم التاريخ والمقدّس. لقد اهتمّ بـ شلايرماخر، دلتاي، ريناخ وأوتو. ولكن بشكل خاصّ بدت له فلسفة الدين الكانطية الجديدة إشكالية أكثر وأكثر، وسيدفع ثمن قراءة نقدية حقيقية. نقطة انطلاق هذه القراءة تكمن في المشكلة المركزية التي أثارها سابقاً ويندلاند وريكرت: مشكلة الوحدة بين الفعالية والصلاحية، التي تُحتّم مشكلة التاريخ ومشكلة الله. هذه المشكلة أُعيدت صياغتها منذ نهاية أطروحة هايدغر لدرجة الأستاذية (في العام 1916). مرحلة عظيمة أثار فيها الوحدة «الحية» التي ترتبط فيها بشكل وثيق الفردية والصلاحية العالمية: «لقد عُرضت بموضوعية، انطلق فيها من مشكلة العلاقة بين الزمن والأبدية، بين التغيير والصلاحية المطلقة، العالم والله، المشكلة التي تنعكس، من وجهة نظر نظرية العلوم، في تكون القيمة والفلسفة (صلاحية القيمة)^[1]».

هذه المشكلة، الموجودة داخل فلسفة القيم، ستجعل هايدغر يرفض المفهوم الكانطي الجديد، باسم التجربة الدينية أو بدقة أكبر باسم ضرورة النقد الذي كونه ويندلاند وريكرت: فهم الدين في خصوصيته، من دون «تنظيره»، ومن دون تحويله إلى ديني «حقيقي» (ويندلاند)، ومن دون نقله إلى دائرة القيم الغريبة (ريكرت)، أو من دون «تدميره» من خلال إعطائه تأويلاً فلسفياً (ترولتش). ورغم أنّ هذه الضرورة تمّ تكوينها بوضوح وتتقدّم بصراحة على مقارنة القيم، لكنّ هذه الأخيرة فشلت برأي هايدغر في تلبيتها. حتّى من خلال تخصيص مكانة جانبية للظاهرة الدينية في نظام القيم، فإنّ فلسفة الدين لا تعطي أكثر من وصفٍ نظريٍّ وغير ملائم^[2].

هذا الرفض للمقاربة القيمية من قبل هايدغر هو رفض مزدوج: فمن جهة، يرفض فكرة النظام، لأنّ المقاربة المنظّمة جدّاً تفشل برأيه في التمسك بالبعد الديني في حيويته الخاصة^[3]؛ ومن جهة أخرى، يرفض فحص التجربة الدينية وتاريخيتها بقياس الصلاحية التي تبقى دائماً، برأيه، ملطّخة

[1]. Martin Heidegger, Gesamtausgabe (G A 1, Frankfurt/Main, Klostermann, تمّ اختصارها في ما بعد في), 1978, p. 410 (ترجمة Gaboriau F., Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot [بحث في الفئات والمعنى لدى دانس سكوت], Paris, Gallimard, 1970, p. 230 — ترجمة معدّلة).

[2]. قارن:

GA 60, p. 325: le simple fait d'établir une analogie entre la validité propre à la sphère religieuse et les autres domaines de valeurs (esthétique par exemple) «ne suffit pas», «quand il ne mène en général d'emblée sur une fausse piste»..

[الحقيقة البسيطة لإقامة تشابه بين الصلاحية الخاصة بالدائرة الديني والمجالات الأخرى للقيم (الجماليّ علي سبيل المثال) «غير كافية»، عندما تؤدي عمومًا إلى طريق خاطئ].

[3]. قارن على سبيل المثال:

GA 60, p. 313: «Das System schließt ein ursprüngliches genuines religiöses Werterlebnis innerhalb seiner völligkeit aus». T. Kiesel, «Theo-logical Beginnings: Toward a Phenomenology of Christianity», في

The Genesis of Heidegger's Being and Time, Berkeley — Los Angeles — London, University of California Press, 1993, p. 73.

بالنظرية. النقد يندفع أيضاً على فكرة «فلسفة الدين» نفسها. وهو يعلن في ملاحظة له في العام 1918: «ليست فلسفة الدين تلك التي تحلّق عاليًا جدًا (...)». لأنني كرجل دين، لست بحاجة إلى أقلّ فلسفة للدين. الحياة لا تُقضي إلا إلى الحياة، وليس إلى الرؤية المطلقة كما هي^[1].

بشكل عام، هذا النقد يستند إلى الفكرة التي ترى أنّ - الظاهرة الدينية في فلسفة الدين، هي بحدّ ذاتها لاعقلانية، وبالتالي مشوّهة: «اللاعقلانية اعتبرت دائماً كردّ فعل أو بمعنى أدقّ كحدّ، ولكن لم يُنظر إليها أبداً في أصلاتها وتكوينها الخاصّ»؛ يجب تجنّب «تطعيم» اللاعقلي بالعقلي واعتبار المقدّس كـ «فئة التقييم»^[2]. هذه تماماً وجهة نظر فلسفة القيم الدينية، التي تصوّر المقدّس كتجسيد مطلق للقيم بالمقياس الذي تُقاس فيه الإنجازات البشرية للقيم. في هذا السياق يقول هايدغر إنّ ويندلاند قدّم، في نصّه حول «المقدّس»، ملخصاً للظواهر الدينية في «صياغة عقلانية جداً»^[3]. ولتجنّب هذه العقلة أو التنظير غير الملائمين للظواهر الدينية، سيقوم هو، في دروسه حول الظاهراتية الدينية، بانتقال مفهوميّ رئيسيّ. هذا الانتقال، الذي تمّ باسم التجربة الظاهراتية، باسم ما يُطلق عليه «تجربة الحياة المتمرّدة»، يقوم على استبدال مفهوميّ الكانطية الجديدة لـ «الكيان» و«القيمة» بمفهوميّ «العالم» و«الدالية». ربّما يفهم هذا الانتقال الذي أجراه، بجعل المشكلة النظرية للصلاحيّة ثانويةً بكلّ معنى الكلمة، في تعبيريّ «الوجود والزمن»، هذه المشكلة «مشتقّة» أو «غير أصلية». بحسب هايدغر، ليس هنالك ما يُقال له كيانٌ دينيٌّ بما تعنيه الكلمة، ولكن يوجد في الأساس عالمٌ دينيٌّ، هو هذا العالم الذي هو على علاقة مباشرة بالحياة، وليس مجموعة كيانات لها هذه القيمة أو تلك. معيارُ الفارق بين الكيان والعالم، الذي نعرف أهميّته الكبيرة بالنسبة إلى تحليليّة الوجود في العام 1927 (أنظر أيضاً الفقرة 13 من «الوجود والزمن»)، هو بالتحديد الحياة: «العالم، كما يشير هايدغر، هو شيء ما يمكن أن نعيش فيه (لا يمكن أن نعيش في كيان)^[4]». ولكن في إجراءاته لهذا الانتقال التصوريّ الأوّل، يحتفظ هايدغر بتوزيع «الخيرات» (الأشياء ذات القيمة) إلى أربعة مجالات (المنطقيّ، الأخلاقيّ، الجماليّ والدينيّ)، والتي تُعدّ كـ

[1]. GA 60, p. 309.

[2]. GA 60, p. 333. Plus radicalement, c'est le sens même du mot «théorique» qui devient problématique.

[إشكالاً، قارن: أصبح المعنى نفسه لكلمة «نظري» إشكالاً، قارن:

GA 60, p. 311: «On désigne quelque chose de juste: le vivre religieux n'est pas théorique. Mais que veut dire théorique et que veut dire non théorique?»

[نشير إلى شيء من الصواب: عيّن الدينيّ ليس أمراً نظرياً. ولكن ما الذي يعنيه غير النظريّ؟].

[3]. GA 60, p. 334.

[4]. GA 60, p. 11.

«عوامل الحياة» الأربعة المختلفة.^[1]

لفهم أكثر دقة للفارق بين فلسفة القيم الدينية وظاهراتية الحياة الدينية، يجب فهم الانتقال التصوري الثاني: تصوّر القيمة ترك المجال لـ «الدلالية» (سيتم تناولها في ما بعد في الفقرة 14 من الوجود والزمن). كما أنّ الكيان في نظرية القيم هو دعامة القيمة، فالعالم، الذي يفهم ظاهراتياً، هو مميّز بالدلالية. هذا يكمن عملياً، بالنسبة إلى كيانات العالم، في «إعطاء معنى» مباشر للانضمام إلى تركيبة المعنى، في شبكة الدلالات التي تكوّن ضمناً التجربة الأصلية للوعي. كما أنّ مفهوم القيمة يجعلنا ندرك أنّ الشيء لا يكون تكديساً لمادة لا قيمة لها، ولكنه على العكس ذو قيمة نوعيّة تميّزه عن البقية^[2]، فإنّ مفهوم الدلالية يدلّ على حقيقة أنّ الأشياء هي في الحال «ذات مغزى»، أي، بمعنى ما «مهمّة». هذه القرابة العامة بين القيم والدلالية يجب أن لا تُخطئ.

كان هايدغر يدرك ذلك عندما حدّد أنّ: «الدلالية تبدو الشيء نفسه كالقيمة، ولكن القيمة هي في الأصل نتاج التنظير ويجب عليها على غرار كلّ تنظير أن تختفي من الفلسفة^[3]». وهو لم يجد التنظير الدينيّ فقط عند ويندلاند، ومن دون أن يزعم أنّه انكبّ على نقدٍ حقيقيّ لتحليلات ترولتش، قام مع ذلك أيضاً بإدانة النقد عند هذا الأخير. فعلى غرار ويندلاند وريكرت وبرتلتش، أخضع الدين لمقاربة منتظمة تتطابق ليس مع التجربة الدينية، بل مع تصوّر محدّد للفلسفة كعلم. هذا التصوّر للفلسفة برأيه مفترضٌ مسبقاً في فلسفة الدين ولا يؤيّد الظاهرة الدينية. ذاك هو تماماً معنى انقسام فلسفة الدين إلى أربعة مناهج: علم النفس، ونظرية المعرفة، والتاريخ، والميتافيزيقا.

في الواقع، يشير هايدغر إلى أنّ هذه المناهج ليست خاصّة بمقاربة الدين: هنالك أيضاً علم النفس، ونظرية المعرفة، والتاريخ، وميتافيزيقا العلم والفنّ. «في الحال، عدّ الدينيّ وصنّف

[1]. Theodore Kisiel a souligné ce point avec une grande acuité,

«Un contre-coup curieux de ces années néokantiennes réside dans le fait que»

Heidegger, longtemps après s'être détourné de la simple conception téléologique de Windelband concernant l'histoire orientée d'après la seule raison, retient encore la division néokantienne des valeurs sous forme d'une pluralité de 'mondes de la vie', le monde scientifique, éthique, esthétique, et religieux».

أشار تيودور كيسيال إلى هذه النقطة بنضج كبير، (مصدر سابق، ص 86): «يكنّ ردّ الفعل الغريب لهذه السنوات الكانطية الجديدة في حقيقة أنّ هايدغر، بعد مدّة طويلة من الانعطاف من تصوّر وندلاند البسيط اللاهوتيّ المتعلّق بالتاريخ الموجه من قبل دافع واحد، يتمسّك بتقسيم الكانطية الجديدة للقيم على شكل تعددية «عوامل الحياة»، العالم العلميّ، الأخلاقيّ، الجماليّ، والدينيّ».

[2].. On peut tirer un exemple de la religion elle-même: l'hostie, pour le croyant, n'est pas un banal morceau de pain, mais porte la valeur du sacré.

[بالإمكان النظر إلى مثال الدين نفسه: إنّ ما يُقدّم للمؤمن على العشاء ليس مجرد رقائق خبز، ولكنه يحمل قيمة القداسة].

[3]. GA 60, p. 16.

ككيان؛ تتعلّق الفلسفة، لدى ترولتش، بالدين على صيغة المعرفة الهادفة^[1]. هذا يعني، عملياً، أنّ فلسفة الدين تبدأ بتجريد الدلاليّة الخاصّة بالظاهرة الدينيّة لتجعل منها كياناً كالأخر، كياناً مختلفاً نحاول في ما بعد تزويده بقيمة تُظهر معناه الدينيّ. وأمام هذه المقاربة، يوكد ضرورة النظر إلى الدين في «زيفه» أو في «وقائعته»، قبل أن يفرض عليه تصوّراً فلسفياً محدّداً^[2].

نعرّف بسهولة، ممّا سبق، على ضرورة ظاهريّة العودة «إلى الشيء نفسه». في هذه الرؤية، لم يُحدّد الدين بدائرة قيم معيّنة، بل بـ: «يجب النظر إلى استقلاليّة الحياة الدينيّة وعالمها كقصديّة أصليّة تامّة»؛ «لا ينبغي النظر إلى المقدّس كمشكلة كـ نُويّم (نتيجة عمليّة التفكير) نظريّ - وليس كنظريّة لاعقلايّة -، ولكن كلازمة لميزة عمل «الاعتقاد»^[3]. بالنسبة إلى ما هو من الدين، هذه الضرورة الظاهريّة تبلغ ذروتها في العام 1920، مع نقد التصوّر «القيميّ» للتاريخ والتاريخيّ^[4]. ما إن تُتهم مطابقة مفهومَي الكيانات والقيم، حتّى ينبغي على التصوّر التاريخيّ نفسه أن يتلقّى المراجعة الأساسيّة. إنّ ما هو تاريخيّ يبدو في الواقع غير مبالٍ بالفلسفة التي تُفهم كبحت عن شيء ما من «الصلاحية الأبدية»^[5]، أي لفلسفة القيم. هذه الفلسفة لا ترى فيه سوى خاصيّة شيء متجسّد في هذه القيم أو تلك، بطريقة نسبيّة. وإنّ كان هذا التجسّد التاريخيّ للقيم يشكّل جيّداً المدخل الضروريّ للقيم نفسها، كما كان يشير ريكتر، فإنّ هذه القيم يجب أن تُربط في النهاية بنظام مثاليّ محض يُدمر كلّ التاريخيّة. من وجهة النظر الهایدغريّة، هذا التصوّر لا يؤيّد التاريخ: إنّ تصوّره لـ «التاريخيّ» استباقيّة على الكيان^[6]. إنّ الكيان (حامل القيم) هو الذي يُسمّى «التاريخيّ». لكنّا

[1]. GA 60, p. 2829-. L'idée d'une «validité a-théorique» ne change rien à la rationalisation du problème religieux dans l'approche apriorique à laquelle le soumet Troeltsch, GA 60, p. 323.

[2]. إنّ فكرة «الصلاحية اللانظريّة» لا تغيّر شيئاً في عقلنة المشكلة الدينيّة في المقاربة القبلية التي يخضعها لها ترولتش. GA 60, p. 30.

[3]. GA 60, p. 322 et p. 333. Theodore Kisiel souligne en ce sens l'idée d'une «réduction religieuse», qui serait appelée à jouer un rôle similaire à la réduction phénoménologique, قارن:

T. Kisiel, مصدر سابق ص 113 et aussi مصدر نفسه ص 115 «Les structures phénoménologiques de l'intentionnalité et de l'intuition catégoriale déjà en place en 1915 étaient donc guidées par le paradigme pré-théorique de la conscience religieuse»

[يشير تيودور كيسيل بهذا المعنى إلى فكرة «التقليص الدينيّ»، التي ستُستدعى للعب دور مطابق للتقليص الظاهريّ، قارن كيسيل، مصدر سابق، ص 113 وأيضاً مصدر نفسه، ص 115: «البنّي الظاهريّة للقصديّة وللحدس الفئويّ التي كانت في مكانها في العام 1915 كان يوجّهها أنموذج ما قبل اللاهوتيّ للوعي الدينيّ»..

[4] قارن:

GA 60, p. 323: «L'un des éléments de sens les plus importants, fondateurs, dans le vécu religieux est l'élément historique»

[«في عيش الدين، أحد عناصر المعنى الأكثر أهميّة، هو العنصر التاريخيّ، المؤسّسون»]

[5]. GA 60, p. 31.

[6]. GA 60, p. 32.

رأينا أنَّ الظاهرة الدينية لم يكن من الممكن التعامل معها ككيان سوى من الناحية النظرية وليس على المستوى الظاهراتي. والتصور النظري للتاريخي ينبغي إذاً أن ينسحب أمام التصور الظاهراتي، أو أيضاً، سيقول هايدغر مردداً تعبير ماينغ، التاريخي كما هو عليه هو «من دون وطن». عندما يفهم بشكل صحيح، لا يجد مكاناً في أيٍّ من مجالات الدراسات التي حدّدها فلسفة القيم (أكان الأمر يتعلّق بمجالات ريكتر المنطقية، والأخلاقية، والجمالية والدينية، أو بمجالات ترولش في علم النفس، والأبيستمولوجيا و«التاريخي» والميتافيزيقي). أمام المقاربة القيمية يصرّح هايدغر بالقول: «نحن نوّكد على أهمية التاريخي بمعنى تفلسف بشكل عام، قبل أي مسألة تناول الصلاحية^[1]». وهو يحدّد هذا المعنى الأصلي للتاريخي باختصار كـ «ميزة حيّة فورية» أو «القلق» الخاص بالوجود، بالوجود البشري^[2]. من خلال تصوّر التاريخ كتطبيق جزئي للقيم الدائمة من حيث المبدأ، فإنّ فلسفة القيم تشكّل جزءاً من «الميل إلى العلمنة» التي تستند إلى توضيح التاريخي (جعله موضوعياً)، ومحو ميزته المقلقة من خلال اعتبار الزمني كـ «تكوّن خارجي لما فوق الزمني»؛ بهذه الصفة، فإنّ المقاربة القيمية لا تزال مهيمنة من خلال التقييم الأفلاطوني للمحسوس على قياس ما فوق المحسوس^[3].

بالنتيجة، يتمثّل النقد الهايدغري لمصلحة ثلاث تعارضات مفهومية محدّدة: تعارض الكيان - العالم، تعارض القيمة - الدلالية وتعارض الصلاحية - الوقائية (التاريخية). انطلاقاً من هذه التعارضات الثلاثة يُقاس اتساع الانتقال الذي أجراه هايدغر بصدد فلسفة القيم. بالإمكان تلخيص مسعى هايدغر في نقطتين مركزيّتين. أولاً، الفكرة الموجهة التي تقود هذا النقد وهي التالية: فلسفة الدين الكانطية الجديدة تطبّق على ظاهرة الدين تصوّراً للفلسفة مقررّاً سلفاً، لمعرفة فكرة الفلسفة كعلم نظري للقيم. إنّها تبدأ بـ «تقطيع» أو تقسيم الظاهرة الدينية إلى أنماط مختلفة للفعالية المتعلقة بمختلف المجالات التي تجمعها الفلسفة: الفعالية النفسية، الفعالية المنطقية، الفعالية التاريخية والفعالية الميتافيزيقية. هذا التقسيم الأنطولوجي (متعلّق بعلم الوجود) مفترض على الدوام اعتباطي بشكل تامّ. هي تدمّر وحدة الظاهرة الدينية. ثانياً، السؤال الذي يمنح الحياة لدروس هايدغر هو: كيف نتجنّب هذا الخطر؟ كيف نتعامل مع الديني كما هو معاش وليس كما يُتصوّر انطلاقاً من فكرة الفلسفة؟ يبدو أنّ هايدغر أحالَ إلى البديل الذي سيثيره ريكتر في العام 1934: إمّا البقاء على المستوى النظري والفشل في التعامل مع الديني كما هو؛ وإمّا تركّ المستوى النظري (الفلسفي)

[1]. GA 60, p. 35.

[2]. GA 60, p. 33 et p. 52.

[3]. GA 60, p. 46 et p. 47.

لصالح الرمز. بحسب ريكتر، ليس هنالك طريق ثالث. مع ذلك، يبدو جيّدًا أنّ المقاربة الظاهراتيّة التي تبناها هايدغر، من خلال المطالبة بفلسفة غير علميّة أو («قبل علميّة»)، تُشكّل حلًّا ثالثًا. هذا الطريق الثالث يشير مع ذلك صعوبةً مهمّةً للمنهجيّة: كيف نتساءل حول معنى ظاهراتيّة الظاهرة الدينيّة، كيف نتساءل حول ميزته التاريخيّة على النحو الذي كانت يبدو فيه في التجربة المعاشة، من دون افتراض مسبق لفكرة الدين، لفكرة التاريخيّ؟ بعبارة أخرى، الدين، كونه ظاهرة «تاريخيّة» يقود إلى التساؤل: «أيّ معنى للتاريخيّ في الوجود الزائف للحياة؟ تظهرُ الصعوبةُ التالية: ما الذي تعنيه هنا كلمة «التاريخيّ»؟ استخدمتُ من قبل في السؤال معنىً محدّدًا لكلمة «التاريخيّ»^[1]؟ في سبيل حلّ هذه المشكلة أدخل هايدغر في دروسه في العام 1920-21 تصوّرَ «الإشارة الشكليّة». وهذا ما يكونُ المنحى الإيجابيُّ للنقد الكانطيّ الجديد والنقطة المفصليّة للظاهراتيّة ولعلم اللاهوت.

الظاهراتيّة وعلم اللاهوت: مفهوم الإشارة الشكليّة

في دروس العام 1920-21، قدّم هايدغر التعريف التالي: «نحن نطلق تسمية «الإشارة الشكليّة» على الاستخدام المنهجيّ للمعنى الذي أصبح الموجّه للتجربة الظاهراتيّة^[2]». هذا التعريف لا يزال جزئيًّا. لا يفهمُ معنى تصوّر الإشارة الشكليّة إلّا من خلال التمييز الهيسيرلينيّ بين التعميم والشكّنة^[3]. يكمن الخلاف في هذا بمجرد أن تمّ توجيه التعميم على مجال موضوعيّ خاصّ، فإنّ الشكّنة مستقلّة عن مثل هذا المجال. أيضًا، يجب القول بأنّ التحديد العامّ لكيان يُعيد هذا الكيان إلى ميزته الموضوعيّة أو الماديّة: على سبيل المثال، «الأحمر» أُعيد إلى مجاله الماديّ «اللون» الذي هو نفسه أُعيد إلى المجال الموضوعيّ (الميزة المحسوسة) كما إلى نوع كيانيّ أعلى. التعميم يؤدّي بالتالي إلى تدرّج هرميّ. في المقابل، الشكّنة لا تتعلّق أبدًا بما هو كيان، وبـ «ماهيتّه»، ولكنّها تحدّد الطريقة التي تُتناول أو تُطرح فيها «كيفيّته»، وهذه تمّ تناولها بدورها كـ «كيان» (مقابل)^[4]. إذًا، على عكس التحديد المعمّم، التحديد الشكليّ أو «المشكّلن» لا يحكم مسبقًا على ماهيّة الكيان. بالإمكان الاستنتاج من هذا أنّ الإشارة الشكليّة تمتلك نوعًا ما مدّى أكثر عموميّة من الإشارة «الماديّة»، التي هي من خلال التعريف محدودة بنوع ماديّ معيّن. فالإشارة الشكليّة لا تحكم مسبقًا على تجزئة «الوجود الكلّي»

[1]. GA 60, p. 54.

[2]. GA 60, p. 55.

[3]- قارن:

GA 60, p. 57: Heidegger renvoie notamment au 13 des Idées I

[هايدغر يحيل بشكل خاصّ إلى الفقرة 13 من الأفكار].

[4]. GA 60, p. 58.

إلى أنواع مادية مختلفة، كانت ستوضع إلى جانب بعضها البعض كما على لوحة الشطرنج^[1]. بل على العكس هي تساوي «شيئاً ما» عموماً. هذا يعني بشكل ملموس، وبحسب تصوّر «التاريخي»، أنّ مسألة (مفهومة ظاهرياً) معرفة معنى التاريخي في التجربة الزائفة لا يفترض أيضاً أي نوع من المادي الذي كان ينتمي إليه ما هو تاريخي. بإمكاننا على سبيل المثال تعريف التاريخي كـ «ما يحصل مع الوقت». هذا التعريف هو عام جداً، قد يفهم بعنوان إشارة شكلية، في السؤال: ما معنى «التاريخي» على المستوى الظاهري؟ في هذه الحالة، هو لا يشكل بعد أي قرار نظري يقلص مدى المسألة، لأنّ المعنى نفسه لـ «ما يحصل مع الوقت» لن يتحدّد («يرتسم مسبقاً» بحسب قول هايدغر) إلا عن طريق التجربة الزائفة وفيها، وليس عبر النظرية الفلسفية للزمن. وهكذا، «إذا تمّ تناول التاريخي على غرار ما أُشير إليه شكلياً، فلا يتمّ التأكيد على أنّ التحديد الأعمّ لـ «التاريخي» كـ «شيء ما يحصل مع الوقت» يرسم (يرسم مسبقاً) المعنى الأخير^[2]. لماذا؟ لأنّ معنى «الزمن»، في هذه الإشارة، يبقى غير محدّد: «لا نعرف بعد عن أيّ زمن نتكلّم»^[3]. على عكس المقاربة القيمية التي تصوّر الزمن في الحال كزمن مادي والتاريخية كميزة خاصة بالكيان، فإنّ المقاربة الظاهرية تترك المجال مفتوحاً لزمن غير مادي. إذا تبقى مسألة الزمن بشكل أساسي، بحيث يطرح دائماً السؤال لمعرفة ما تعنيه، في التجربة الزائفة، تصوّرات الماضي والحاضر والمستقبل^[4].

بالإمكان بسهولة تحديد أثر تصوّر الإشارة الشكلية وفي الوقت نفسه دور نقد المقاربة القيمية في فكر هايدغر وفي علاقته بعلم الإلهيات. فقد صرّح في دروسه التي ألقاها في العام 1920-1921 بالقول: «تقع المنهجية اللاهوتية خارج إطار اعتباراتنا. فقط من خلال الفهم الظاهري يفتح طريق جديد بالنسبة إلى اللاهوت»^[5]. وبدلاً من أن يستبعد، يبلغ النقد المثبتي في الدروس ذروته في المحاضرة المعنونة: «الظاهراتية وعلم اللاهوت» والتي أُلقيت لأول مرة في تينجن في 9 آذار/مارس 1927. كان هدفه من هذه المحاضرة توضيح العلاقة بين الفلسفة وعلم اللاهوت. لكن حول هذا الأمر، سبق أن تضمّن في «الوجود

[1]. L'image de l'«échiquier» (Sachbrett) est employée par Heidegger dans les cours de 1920-1921 - à propos des concepts d'Objekt, de GegenstandeX de Phänomen, cf. GA 60, p. 36. On trouve la même idée en 1927 dans la conférence «Phénoménologie et théologie», cf. GA 9, p. 63: phénoménologiquement, on ne peut isoler les concepts fondamentaux les uns des autres et les répartir comme des «pions» (Spielmarke) sur un échiquier. Cette image vise directement la pertinence d'une «doctrine des catégories».

[استخدم هايدغر صورة «لوحة الشطرنج» في دروس العام 1920-21 حول تصوّرات الكيان لـ Gegenstande و Phänomen قارن GA 60، ص 36. نجد الفكرة نفسها في العام 1927 في محاضرة «الظاهراتية واللاهوت»، قارن GA 60، ص 63: ظاهرياً لا يمكن عزل التصرّوات الأساسية عن بعضها البعض وإعادة تقسيمها كبيادق على لوحة الشطرنج. هذه الصورة تهدف مباشرة إلى مطابقة «عقيدة الفئات»].

[2]. GA 60, p. 64.

[3]. GA 60, p. 65.

[4]. نفسه.

[5]. GA 60, p. 67.

والزمن» بعض الإشارات التي تعلن عن موضوعها: الفلسفة وعلم اللاهوت هما من حيث المبدأ منهجان مستقلان مقابل بعضهما البعض. ربما عُدَّت هذه الفرضية، إلى حدٍّ كبير، كنتيجة لنقد الكانطية الجديدة: طالما أنَّ المقاربة الكانطية الجديدة تدعم ظاهرة الدين ليتطابق مع تصوُّره الفلسفي (العلم النظري للقيم)، لتجنَّب هذا «الاغتصاب» للدين أو اللاهوت، يجب تحقيق استقلاله إزاء الفلسفة بشكل عام (والعكس صحيح). في الوجود والزمن، هذا الاستقلال لا يرتسم مخطَّطه سوى من خلال تأكيد أوليَّة علم الوجود الأساسي على العلوم كعلم الأحياء والفيزياء وعلم النفس والرياضيات، ولكن أيضًا اللاهوت:

اللاهوت، كما يحدِّده هايدغر في الفقرة 3، هو بحث عن تأويل أكثر أصالة عن وجود الإنسان بالنسبة إلى الله، الذي هو مرسوم مسبقًا من خلال معنى الإيمان نفسه ويبقى فيه. وببطء بدأ من جديد يفهم تلخيص لوثر الذي وفقًا له تستند منهجيَّته العقائدية إلى أساس لا ينطلق أبدًا من تساؤل وِرِعٍ أوليًّا، والذي ليست مفهوميته غير كافية للإشكالية اللاهوتية فقط، ولكنها أيضًا تغطيها وتشوِّهها^[1].

هذه الملاحظة المعزولة تؤكد اعتباراتنا السابقة: لقد تمَّ إدخال الدين في مفهومية غير مناسبة، شوَّهت معنى الإيمان بالشكل الذي كان مُعاشًا. ولكن هنالك أكثر من ذلك: لقد تمَّ تصوُّر علم اللاهوت هنا بعنوان علم «إيجابي». فعليًّا في الوجود والزمن، أثير اللاهوت دائمًا في الوقت نفسه مع علم الأحياء، فكلاهما يشكِّلان برأي هايدغر، تأويلًا ثانويًّا للوجود^[2]. وأكثر من ذلك، كانا ينفيان مسألة صيغة الوجود إلى النسيان. على الصعيد اللاهوتي، وجود الإنسان «يأتي من نفسه» لكونه «شيئًا مخلوقًا». يشكِّل هذا التصوُّر الذي وفقًا له الإنسان هو «حقيقة صورة الله»، أحد الابنَيْن المباشرين للأنترولوجيا [علم الإنسان] التقليدي الذي يُبطِّن مشكلة صيغة الوجود النوعي للإنسان^[3]. لهذا السبب يجب أن يكون اللاهوت أيضًا ثانويًّا ومميِّزًا للفلسفة.

هذا التميُّز تمَّ بطريقة مباشرة أكثر وبتفصيل أكثر في محاضرة «الظاهراتية وعلم اللاهوت» التي تناول هايدغر فيها من جديد نقده الضمني للكانطية الجديدة. نذكر أنَّ الظاهرة الدينية لدى ترولتش كانت مقسَّمة إلى مجالات عدَّة من الفعالية كان يجب أن تُدرس من خلال مناهج عدَّة: النفسي، نظرية المعرفة، التاريخ والميتافيزيقا. وهنا يصرِّح هايدغر: «في كلِّ تفسيرات اللاهوت (كعلم التاريخي، التأملي، إلخ.)، فكرة هذا العلم تُركت في الحال، أي أنَّها لم تُستخلص من اعتبار إيجابيتها العلمية، ولكن تمَّ الحصول عليها من الاستنتاج ومن تخصُّصية العلوم غير اللاهوتية

[1]. Sein und Zeit, Tübingen, Niemeyer, 1993, p. 10 (ترجمة E. Martineau, Être et temps [الوجود والزمن], Paris, Authentica, 1985, p. 31).

[2]. قارن: Sein und Zeit, مصدر سابق، ص 269، 275.

[3]. Sein und Zeit, مصدر سابق، ص 48.

وحتى المختلفة تماماً في ما بينها: الفلسفة، التاريخ وعلم النفس^[1]. وفي تحريره للآهوت من الفهم الخارجي وغير المتوافق، يصرّح على العكس: «علم الآلهوت هو علم أنطقي [كينوني] مستقل تماماً»^[2]. والآهوت المستقل ذاتياً في مقابل العلوم الأخرى «الإيجابية» (التاريخ، علم النفس، إلخ.)، هو أيضاً من الفلسفة.

هذا هو بالتحديد الهدف من إقامة هذه الاستقلالية الذاتية التي تناول هايدغر من جديد مفهومها كإشارة شكلية. الفلسفة، بمعنى الآلهوت الأساسي، تكتفي بإرساء المفاهيم اللاهوتية في بنية وجود الوجود، بشكل تكون فيه «مرسومة مسبقاً» انطلاقاً من التجربة الزائفة للإيمان وليس انطلاقاً من الفكرة الاعتبارية (النظرية) له. المثال الذي اتّخذها هايدغر ليس التصوّر التاريخي، ولكن تصوّر «الخطيئة»: وكي يفهم هذا التصوّر بشكل صحيح يجب أن يُعاد إلى التصوّر الوجودي «للخطأ»، لا أن يُعاد إلى نظرية الخطأ، ولكن هذا يعني أن يُعاد إلى حقيقة «أن يكون على خطأ»، كما عاشه الضمير الغائب (بحسب تعبير الوجود والزمن: كما عاشه الوجود الذي هو وجودي أنا في كلّ مرة). إلا أن هذا الاعتبار الأنتولوجي في حدّ ذاته لا يتعلّق باللاهوتي: إنّه مفترض مسبقاً ولكنه لم يُوضّح في الآلهوت. لهذا السبب لا تُفيد الإشارة الشكلية لإرساء الوجودي الخاصّ بمفهوم الخطيئة إلا في «تصحيح» المعنى المغلوط فيه احتمالياً، أي أنتولوجياً غير مناسب»، (بمعنى أن نقول بأنّه «غير مناسب» الكلام عن هذا الشيء أو ذاك في وضع ما)، باختصار هو معنى لا تناسب مع الظاهرات. وهكذا أعاد هايدغر إدخال مفهوم الإشارة الشكلية: «إلا أن التصحيح لا يقدّم سوى إشارة شكلية، أي أن التصوّر الأنتولوجي للخطأ لاهوتياً ليس أبداً كما تمّ تناوله بالنسبة إلى الموضوع»^[3]. الأمر يتعلّق هنا بتأكيد الاستقلالية الذاتية للآهوت في مقابل الفلسفة من خلال هذه الإشارة الشكلية، الفلسفة لا تزعم تعريف تصوّر الخطيئة أو تصوّر الإيمان، ولكن فقط إعطاء حقّ القبول لظواهرات الخطيئة والإيمان. يصرّح هايدغر في هذا المعنى:

ليست مهمّة الإشارة الشكلية للتصوّر اللاهوتي أن تُقيّد بسلاسل، ولكن على العكس أن تُحرّر وتسعى إلى الكشف بشكل أصليّ نوعي، أي يتناسب مع الإيمان، عن التصوّرات اللاهوتية. المهمّة بالتالي تتميّز باللاهوتية وليست توجيهية لكنّها فقط «مساعدة استقرائية» للتصحيح. إضافة إلى ذلك، هذه المهمّة تبقى بالنسبة إليه خارجيّة وغير أساسية. الإيمان يبقى في الواقع «العدو

[1]. «Phänomenologie und Théologie» في GA 9, p. 60 (ترجمة M. Méry,

Emst Cassirer, M. Heidegger, Débat sur le Kantisme في الظاهراتية واللاهوت في «Phénoménologie et théologie» 1931-et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929 (مارس 1929) ونصوص أخرى من العام 1931-1929, p. 114, (Beauchesne, Paris, 1972).

[2]. GA 9, p. 61 (الترجمة المذكورة ص 115).

[3]. GA 9, p. 65 (الترجمة المذكورة ص 118).

الفاني» للفلسفة: الأمر يتعلق بنمطين من الوجود مختلفين جذرياً^[1].

أشار هايدغر إلى ذلك في العام 1924، في محاضراته عن تصوّر الزمن التي ألقاها أمام اللاهوتيين في ماربورغ: «الفيلسوف لا يؤمن أبداً^[2]». عبّر في محاضرة العام 1927 عن تلك الصورة الشهيرة التي سيتم تناولها مجدداً في مدخل إلى الميتافيزيقا (1935): «لا شيء يشبه الفلسفة المسيحية، التي هي بكل بساطة «حديد من خشب». ولكن ليس هنالك أيضاً لاهوتٌ كانطيٌّ جديد ولا لاهوتٌ خاصٌ بفلسفة القيم ولا لاهوتٌ ظاهراتي (...)»^[3].

كان الهدف الأساسي من هذه الدراسة هو التعرف على دور القراءة النقدية التي طالت الفلسفة الكانطية الجديدة للدين في ظهور الفكر الهايدغري وفي علاقته باللاهوت. يبدو هذا الدور من بعض الجوانب رئيسياً بشكل تام. ليس فقط لصالح هذا النقد الذي اتخذ معناه في العام 1920-1921 التصورات الأساسية لـ «العالم»، و«الدلالية» و«التاريخية»، التي نعرف أهميتها بالنسبة إلى تحليلية الوجود. ولكن من جهة أخرى، نرى أنّ هذا النقد مفترضٌ ضمناً في محاضرة العام 1927 حول الظاهراتية واللاهوت، بحيث أنّ تصوّر المركزي لهذه المحاضرة، وتصور «التصحيح» أو «الإشارة الشكلية» يتخذ أيضاً معنى في إطار نقد المقاربة القيمية.

مع ذلك، تبقى هذه البضع إشارات جزئية. لكن علينا أن نتساءل، على سبيل المثال، إلى أي مدى تقاوم فلسفة الدين الكانطية الجديدة أو لا تقاوم هذا النقد - أو أيضاً، إذا كانت «الإشارة الشكلية» تشكل وحدها أداة منهجية على مستوى المهمة التي تتطلبها «الفلسفة النقدية». وبدقة أكبر، هذا التصور للإشارة الشكلية يتطلب أن يكون معمقاً في اتجاهين على الأقل: أولاً، ينبغي وبشكل أعم تأسيس مداه المنهجي، من خلال تبين المخاطر التي يواجهها في النقاش بين الظاهراتية والكانطية الجديدة؛ وثانياً، من المناسب تحديد هذا المدى المنهجي على مستوى نظرية الفئات أو معتقدها.

[1]. GA 9, p. 66 (الترجمة المذكورة ص 119).

[2]. Der Begriff der Zeit, Tübingen, Niemeyer, 1995, p. 6. Selon l'expression proposée par Philippe Capelle, la relation entre philosophie et théologie présentée dans la conférence de 1927 est conçue comme «un non-rapport essentiel et un rapport non essentiel: non-rapport essentiel puisque la question qui occupe la philosophie et celle qui occupe la théologie sont sans commune mesure; rapport non essentiel qui obéit aux exigences de la théologie en élaboration conceptuelle de sa systématisme», Philippe Capelle, Philosophie et théologie dans la pensée de Martin

إبحسب تعبير فيليب كابيل، عُدّت العلاقة بين الفلسفة واللاهوت التي عُرضت في ندوة العام 1927 كـ «علاقة غير أساسية: علاقة غير أساسية طالما أنّ السؤال الذي يشغل الفلسفة والسؤال الذي يشغل اللاهوت لا سبيل للمقارنة بينهما؛ علاقة غير أساسية تلبي متطلبات اللاهوت من خلال إعداد تصوّرٍ لنسقتها».

Heidegger, Paris, Cerf, 1998, p. 42.

[3]. GA 9, p. 66 (أنا ترجمت).

قائمة المصادر والمراجع

1. Martin Heidegger, H. Rickert, Briefe [1913-1912 رسالة العام], Frankfurt/Main, Klostermann, 2002,
2. aber bleibt stets Zukunft: Martin Heidegger und die Gottesfrage, Klostermann,
3. 1998; Id., Der letzte Gott als Anfang: zur ab-gründigen Zeit-Raumlichkeit des
4. Übergangs in Heideggers, Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)', Fink, 1998;
5. M. Jung, Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von
6. Philosophie und Théologie bei Martin Heidegger, Königshausen und Neumann,
7. 1990; G. Ruff, Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten 'Freiburger Vorlesungen', Duncker & Humboldt, 1997; P. L. Weber, Heidegger und die Théologie, Centaurus, 1997.
8. H. Lotze, Logik. Drittes Buch. Vom Erkennen, Hamburg, Meiner, 1989,
9. Wilhelm Windelband, «Das Heilige (Skizze zur Religionsphilosophie
10. Präludien. II, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1911,. Id., Einleitung in die Philosophie, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1914
11. Heinrich Rickert admet cependant que la religion tend à traverser les différents domaines de la vie et de l'existence tout entière et peut ainsi apporter une «coloration» religieuse à d'autres phénomènes, Rickert, «Die Religionen und das Göttliche», في System der Philosophie, Tübingen, Mohr, 1921,.
12. Heinrich Rickert, «Vom Begriff der Philosophie», في Id., Philosophische Aufsätze, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999, p. 2021-: «Nurdurch das Historische hindurch kann der Weg zum Überhistorischen führen».
13. Heinrich Rickert, «Die Religionen und das Göttliche», في System der Philosophie, («reale Verkörperung»). Le caractère antinomique du sacré, déjà mis en avant par Windelband, Rickert le relève ainsi à son tour: «Il y a dans le concept du sacré comme perfection surhumaine, absolue, l'idée que sa réalisation (Realisierung), d'une part, se tient inaccessible au-dessus de nous, d'autre part, vaut toutefois comme idéal inévitable, auquel nous mesurons toute oeuvre humaine»
14. Ernst Troeltsch, «Wesen der Religion und Religionswissenschaft», Gesammelte Schriften, t. II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Aalen, Scientia, 1981,
15. GA 60, p. 325: le simple fait d'établir une analogie entre la validité propre à la sphère religieuse et les autres domaines de valeurs (esthétique par exemple) «ne suffit pas», «quand il ne mène en général d'emblée sur une fausse piste»..
16. The Genesis of Heidegger's Being and Time, Berkeley — Los Angeles — London, University of California Press, 1993,

اختبارات الأمر الديني لدى أفلاطون

إيمان بالوحدانية ونزوع إلى الصوفيّة

مصطفى النشار

رئيس الجمعية الفلسفيّة - أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة - مصر

ملخص إجمالي:

عُدَّ أفلاطون أكبر الفلاسفة الإلهيين عند اليونان، فهو أول مَنْ وضع بينهم مذهباً مفصلاً يجعل الفكرة مقدّمة على المادّة، وسابقة عليها في المرتبة وفي الزمان. وهو الذي يعطينا صورة جليّة من إيمان الفيلسوف الذي يرفض التسليم بما نسجته مخيلة الكهنة ويقرّر تنزيه الإله عن الرذائل التي نسبها هوميروس إلى الآلهة. ذاك يدل على عقيدة روحانيّة إلى أبعد حدود الروحانيّة باتفاق السواد الأعظم من العاملين في تاريخ الفلسفة.

مع ذلك، فهذا لا يلغي حقيقة ما تنطوي عليه عقيدته من المشكلات والنواقص، مثل قوله بوجود إله وجعل الخالق غيره، وجعل المثل أصل الأشياء ونبعها، وجعل الله محرّكاً أول فحسب، وجعل المثل قديمة لا بدء لها ولم يخلقها خالق، وجعل لها كلّ الشأن في الوجود. فما قيمة الأشياء المحسّنة وما حقيقتها وما فائدة الإله إذا لم يكن ثمة إلّا المثل، لا جواب على ذلك عند أفلاطون.

بالطبع فهذه النواقص لا تقلّل من جهد أفلاطون الخارق للوصول إلى أرقى صورة عقلية لمفهوم الألوهيّة والبرهنة على وجود الله وضرورة الإيمان به.

مفردات مفتاحية: الله - الألوهيّة - المثل - النزعة الصوفيّة - الفلسفة الدينية - أفلاطون.

تمهيد:

لا شك في أنَّ أفلاطون بما قدّمه من تأملات في قضية الدين والألوهية يمثل علامة فارقة في تاريخ الفلسفة والدين على حدّ سواء، وذلك رغم أنّه ظلّ متأرجحاً بين الإيمان الصريح بوحديّة الإله ووحدانيّته وبين عقيدة التعدّد التي كانت سائدة في عصره. والسؤال الصعب هنا هو: ماهي الصورة الحقيقيّة للإيمان بالألوهية عنده؟!

الإجابة تتطلّب منا بداية أن نحدّد أولاً معنى التّأليه حتى نعرف متى يكون لدينا فلسفة إلهيّة، فالتّأليه هو المذهب الذي يثبت وجود الله، وينقسم إلى تّأليه طبيعيّ Déisme-Deism، وتّأليه دينيّ Thése-Theism. التّأليه الطبيعيّ، وإنّ أثبت وجود الله بالأدلة العقلية الطبيعيّة، إلّا أنّه يرفض التسليم بالوحي والتغلغل في معرفة صفات الله وعنايته. أمّا التّأليه الدينيّ فإنّه يثبت وجود إله متعال واحد، ويعتمد على العقل والنقل في تحديد صفاته وأفعاله. وإذا كان مذهب التّأليه الدينيّ يجعل عناية الله محيطيّة بكلّ شيء فإنّ مذهب التّأليه الطبيعيّ لا يسلم بتدخّل إرادة الله في العالم^[1].

وإذا تساءلنا عن موقع أفلاطون الحقيقيّ بين هذين المذهبين التّأليهيّين، لوجدنا أنّه لا يدخل بدقّة في أيّ منهما لأنّه إذا كان يميل بالطبع إلى أصحاب التّأليه الطبيعيّ فإنّه يختلف عنهم في أنّه لم ينكر إرادة الله بل على العكس قال بعناية الله في العالم وتنظيمه إيّاه ومراقبة ذلك النظام، وهو بالإضافة إلى ذلك قد عاش في فترة تلت نزول الديانة اليهوديّة على نبيّ الله موسى عليه السلام، وإنّ كان من المرجّح أنّه لم يقرأ شيئاً مما أنزل على موسى، فإنّه بلا شكّ قد تأثّر بدعوته لأنّه زار مواطن نزولها وتعرّف على مبادئها بالضرورة رغم بُعد الشّقة بينه وبين نزول تلك الدعوة.

أفلاطون، إذن، وإنّ كان صاحب مذهب تّأليهيّ فلسفيّ، قد انطلق بالضرورة من دوافع دينيّة وأخلاقيّة^[2]، شارك فيها الدين والتراث اللاهوتيّ الشرقيّ السابق عليه، بالإضافة إلى الفلاسفة السابقين عليه من الإغريق وغيرهم. كما أنّ تصوّره للإله قد تأثّر به كلّ الفلاسفة التالين عليه؛ فأرسطو الذي انتقده مراراً، لم يكن تصوّره للألوهية إلّا تصوّر أفلاطون نفسه في أغلب المواضع، فقد كان كلما أمارت اللثام عن رأيه في الإله لا يرى إلّا الصورة المألوفة لإله أفلاطون والفلاسفة الشرقيين^[3]. وأفلوطين قد تصوّر المطلق، على غرار إله أفلاطون، له صفة الفعل لأنّه لولا المطلق في نظره لما وجد الكون، وهو غاية الكون لأنّ كلّ مَنْ فيه يسعى إلى العودة إليه عن طريق جدل

[1]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، لبنان، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1978م، ص 231.

[2]- Russell (B.): *Mysticism and Logic*, London, Union Books, 4th Imp., "On Scientific Methods in Philosophy", p. 75.

[3]- هنري توماس: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة: متري أمين، مراجعة وتقديم: د. زكي نجيب محمود، القاهرة دار النهضة العربيّة، 1964م، ص 119.

صاعد يبدأ من المادّة وينتهي إلى العنصر الإلهي^[1].

وإلى جانب هذه الصورة الفلسفية التي وجدت للإله الأفلاطوني لدى تلاميذه المباشرين، فإنّه قد أكّد على بعض المبادئ التي نادى بها الدين اليهودي من قبله والمسيحية والإسلام من بعده، حينما أقرّ بالعناية الإلهية من ناحية، وحينما رأى ضرورة أنّه سيكون هناك حساب على أفعالنا الدنيوية بعد الموت، وذلك ليجعل الناس يتمسكون بواجباتهم ويقومون بها خير قيام^[2].

وهذان الجانبان اللذان جمع بينهما أفلاطون، قد جعلوا الكثيرين يختلفون حول تصنيف فلسفته، فقد قدّمه مؤرخ مثل إميل برييه غير الذي قدّمه لنا فستوجير، وأيضاً غير الذي قدّمه لنا مورو. فالأول رأى أنّ أفلاطون عقليّ ممهّد لأرسطو، والثاني رآه فيلسوفاً دينياً تحتاج المعرفة عنده إلى تطهير النفس من أدران الحسّ وذميم الأخلاق. ومورو رأى أنّه فيلسوف فيثاغوريّ رياضيّ، يرى الوجود مجرد علاقة كالعلاقة الرياضية أو المنطقية^[3].

وإذا قصرنا الأمر على مَنْ أرادوا تصنيفه من ناحية فلسفته الإلهية، فإنّنا نجد البعض يقول إنّّه أكبر الفلاسفة الإلهيين عند اليونان لأنّه أول مَنْ وضع بينهم مذهباً مفصلاً يجعل الفكرة مقدّمة على المادّة، سابقة لها في المرتبة وفي الزمان^[4]، وهو الذي يعطينا صورة رائعة من إيمان الفيلسوف الذي يرفض التسليم بالخرافات التي نسجتها مخيلة السحرة والكهّان، حينما يقرّر تنزيه الإله عن الرذائل التي نسبها هوميروس إلى الآلهة، ويرفعه عن أخذ القرابين والهدايا التي فرضها سادنو المعابد قصد استغلال عامّة الناس. ولذا فعقيدة أفلاطون - في نظر هؤلاء - روحانية إلى أبعد حدود التروحن، نقيّة من الخرافات صافية من البدع^[5].

والبعض لا يرى في أفلاطون كلّ هذا، بل يراه قائلاً بالثنائية بين النفس والجسد وهو المسؤول عن تدعيم تلك الثنائية في ما يتعلّق بالإنسان خاصّة وبالعالم بصفة عامّة^[6]. والبعض يأخذ عليه - رغم عقيدته - قوله بالتناسخ ويقول إنّّه كان بوسعه محوها^[7]. والبعض الآخر يرى أنّ نقطة الضعف في فلسفته الإلهية هي: إذا كانت المثل دون غيرها هي الموجود الحقيقيّ وعلة سائر الأشياء، فما فائدة الإله ووجوده يا ترى؟ يجيب أفلاطون - في نظر هؤلاء - "إن الله مثال الخير الأعلى" وبالتالي مثال الكمال وهو مشغول بكماله مباشرة في العالم، فالقول بوجود إله وجعل الخالق غيره

[1]- عبد الكريم المراق: الإلهيات عند الفارابي، الجمهورية العراقية، منشورات وزارة الإعلام، أعمال مهرجان الفارابي، 1975م، ص 8.
[2]- Dickson (G. Lowis.): Plato and his dialogues, London, George and Unwin LTD., 1931, p. 171.

[3]- محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية بيروت 1974، ص 44-45.

[4]- عباس العقاد: الشيخ الرئيس ابن سينا، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1967م، ص 32.

[5]- محي الدين عزوز: علاقة الدين بالفلسفة قبل الإسلام، مقال بمجلة «الهداية»، تونس، إدارة الشعائر الدينية بالوزارة الأولى، السنة الخامسة، العدد الرابع، مارس 1978م، ص 80-81.

[6]- إمام عبدالفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، 1977م، ص 336-337.

[7]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة 1953 ص 92.

تناقض غريب في فلسفته كما يرون، حيث جعل المثل أصل الأشياء ونبعها وجعل الله محرّكاً أولاً فقط، وجعل المثل قديمة لا بدء لها ولم يخلقها خالق وجعل لها كل الشأن في الوجود. فما قيمة الأشياء المحسّنة وما حقيقتها وما فائدة الإله إذا كان لا ثمة إلا المثل، فلا جواب على ذلك عند أفلاطون^[1].

كل هذه النقائص التي كشف عنها بعض أصحاب تلك الاتجاهات، تؤكد عكس ما قال به سارتون من أن أفلاطون الإلهي قد بدا وكأنه معصوم من الخطأ، لا يستطيع أحد أن يسيء الظن به^[2]. ونحن إذا كنا نوافق على كثير ممّا كشف عنه السابقون من نقائص، فإننا نؤكد ردّاً عليهم وردّاً على سارتون أيضاً، أننا حينما نتحدّث عن أفلاطون فإنما نتحدّث عن فيلسوف عاش قبل الميلاد، وكلّ ما قاله يُعدّ خروجاً على ما كان في تلك البيئة من خرافات وأساطير، ورغم أنّه عكس بعض آثار هذه البيئة إلا أنه قد فتح براءة أفقاً جديداً للتأليه نزيهاً وبعيداً عن تشويهاً وأقاول الشعراء، ومهما كانت الانتقادات الموجهة إلى أفلاطون، فإنّ له فضلاً كبيراً في تجريد مفهوم الألوهية لم يصل إليه بعض الفلاسفة المعاصرين الذين عاشوا في كنف أديان سماوية موحاة من عند الله.

ورغم ذلك، فإنّه ينبغي أن نعلم تماماً أن مفهوم أفلاطون للألوهية - رغم أنّه يكشف عن رجل من ذوي الإيمان العميق - ليس هو الصورة التي ظنّ بعض الفلاسفة المسيحيين أنّها قريبة من الدين المسيحي، إذ أنّه - كما يقول أتين جيلسون - إمّا أن يكون الله عند أفلاطون إلهاً واحداً، أو أن يكون هناك كثرة من الآلهة، ذلك لأن الإله الأفلاطوني "الذي يشبه تقريباً الدين المسيحي" ليس هو الدين المسيحي على الإطلاق^[3]. وليس هو الله الذي يصوّره إيماننا المألوف بالمسيحية، على حدّ تعبير فيلد Field^[4]. وما يسري على علاقة الدين المسيحي وفلاسفته بإله أفلاطون، يسري على علاقة الدين الإسلامي وفلاسفته بإله أفلاطون.

فالحق أن الكتب المقدّسة "كالتوراة" و"الإنجيل" و"القرآن" قد تحدّثت عن إله مبدع للكون من عدم، بحيث يكفي أن يأمر الإله بوجود شيء حتى يوجد وقد تأكّد هذا المعنى في القرآن الكريم في آيات عديدة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾،^[5] ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾،^[6] ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.^[7]

[1]- السيد محمود أبو الفيض المنوفي: كتاب الوجود، مطبعة حجازي، القاهرة، 1947م، ص 66.

[2]- جورج سارتون: تاريخ العلم، الترجمة العربية - الجزء الثالث، دار المعارف 1970، ص 65-66.

[3]- أتين جيلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، عرض وتعليق: د. إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1974م، ص 68-69.

[4]- Field (G. E.): Greek Thinkers (II - Plato), essay in "Philosophy", 1944, p. 289.

[5]- سورة يس، الآية 86.

[6]- سورة القصص، الآية 69.

[7]- سورة فاطر، الآية 1.

كما تحدّث القرآن عن العلم الإلهي الذي أحاط بكل شيء ظاهراً كان أم خفياً. ونجد هذا في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾،^[1] ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^[2] ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾،^[3] ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾،^[4] ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾.^[5]

إن هذا الإله المبدع للكون، الذي تحدّث عنه القرآن، والمحيط علمه بكل شيء هو إله واحد متفرد ليس له شبيه أو مثيل، ويقصر إدراك البشر عن فهم حقيقته وماهيته. وقد ذكر القرآن هذا الجانب في عديد من المناسبات، من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4)﴾^[6]، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^[7]، ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾،^[8] كما أكد في غير آية أن الله فوق كل إدراكات البشر ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾.^[9]

ولعل تلك الفروق بين إله أفلاطون، والله المسيحي والإسلامي، تتضح إذا ما استعرضنا تلك المواضع التي ذكر فيها أفلاطون كلمة "الإله" مفردة، لنعرف على أي صورة كان يتصوره، وأي صفات كان يخلعها عليه هذا إن نحنا جانباً تلك المواضع الكثيرة التي استخدم فيها كلمة "الآلهة" والصفات المتعددة التي كان يلصقها بموجودات محسوسة ويعدها آلهة - كما جمعها Morris في قاموس مصطلحات أفلاطون^[10] الذي أعده وهي كما يلي:

" كلمة الإله ، يجب أن أعتبرها كما أعتقد، في البداية "^[11].

" الإله (الروح) لا يمكن أن يمتزج بالإنسان (المادة) "^[12].

[1]- سورة يونس، الآية 61.

[2]- سورة المجادلة، الآية 7.

[3]- سورة يوسف، الآية 76.

[4]- سورة النمل، الآية 76.

[5]- سورة الأنعام، الآية 75.

[6]- سورة التوحيد، الآية 4-1.

[7]- سورة الشورى، الآية 11.

[8]- سورة الصافات، الآية 180.

[9]- سورة الأنعام، الآية 104.

[10]- Plato's Dictionary, Edited by Morris Stockhommer, Phiosophical Library, New York, 1963, pp. 101- 102

[11]- Plato, Apology, (21).

[12]- Plato, Symposium, (203).

”الإله يريد أن تكون الأشياء خيرة ولا شيء شرير (سييء) استطاع أن يكون كاملاً“^[1].

”الإله الذي يحوز الكمال في الروحانية السامية، يكون بوضوح فوق كل من السرور والألم، على الرغم من امتلاكه الحكمة الكلية“^[2].

”الإله، كما يوضح التقليد المتوارث، في يديه البداية، الوسط والنهاية لكل ما يوجد. فكل موجود يتحرك وفقاً لطبيعته في خط مستقيم نحو تمام غايته“^[3].

”الإله بسيط تماماً وصادق في أقواله وأفعاله“^[4].

”وعلى ذلك، فالإله ما دام خيراً، فيو ليس علّة كل شيء، كما يشيع بين الناس وإنما هو علّة أشياء قليلة فحسب، على حين أنّه ليس علّة معظم ما يحدث للناس، إذ أنّ الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى الله، أمّا الشرّ فلنبحث له عن مصدره غيره“^[5].

”الإله أيضاً لم يخبرنا بشيء عن قدرته على النضال ضدّ الضرورة“^[6].

”الإله وليس الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً“^[7].

”الإله هو خالق السرير وكل الأشياء الأخرى“^[8].

”إنّ الإله يفقد الشعراء صوابهم ليتّخذهم وسطاء كالأنبياء والعرفان الملهمين حتى يدرك جميع السامعين، أن هؤلاء لا يستطيعون أن ينطقوا بهذا الشعر إلّا غير شاعرين بأنفسهم. وأن الإله نفسه هو الذي يكلمنا ويحدّثنا بألستهم“^[9].

”إنني لا أعتقد أنك تجهل أن كلّ ما يصل إلى الخلاص ويبلغ الخير، في الحال الراهنة للمجتمع، إنما هو بواسطة عناية وقدرة الإله“^[10].

”إن كانت هذه هي إرادة الإله فمرحباً بها“^[11].

[1]- Plato, Timaeus, (30).

[2]- Plato. Epinomis, (985).

[3]- Laws. IV, (715).

[4]- Republic, II, (382).

[5]- Republic. II, (379).

[6]- Laws, X, (901).

[7]- Laws, IV, (718).

[8]- Repubilc, X, (597)

[9] - وترجمة الفقرة مأخوذة من الترجمة العربية لمحمد صقر خفاجة وسهير القلماوي لـ «أبون»؛ (534) Plato, Ion,

[10]- Plato, Republic, VI, 492.

[11]- Crito, (44).

”إذن، دعني أتبع تنبيهات وإشارات إرادة الإله“^[1].

”الإله هو وحده المستحق لأن يكون الموضوع الأهم لسعي الإنسان ومحاولته“^[2].

”إن الإنسان لديه المقدرة على بلوغ معرفة معيّنة بالإله“^[3].

”هم يقولون إننا لا يجب أن نتقصى ونحقق سمو الإله، وأن علم اللاهوت ملحد ولكن على العكس من ذلك تمامًا، تكون الحقيقة“^[4].

”إن من يحاول اختبار صدق خلط الألوان بالتجربة، سوف ينسى الاختلاف بين الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية. أما الإله وحده هو الذي لديه المعرفة والقوة التي تمكنه من مزج عدة أشياء في شيء واحد وفرض الواحد إلى كثير. لكن سوف لا يكون لدى أي إنسان القدرة لينجز أيًا من هذه العمليات“^[5].

والملاحظ أن في هذه الكلمات ما يؤكد أننا أمام فيلسوف متدين، مؤمن بوجود إله سام، خير، قادر، عليم. لكنه في الوقت نفسه إله خير تمامًا وهذا يعني لدى أفلاطون أنه ليس مسؤولاً عما في العالم من شر، وأنه يناضل ضد الضرورة، وأنه قد صنع هذه الأشياء لا من عدم بل من مثال ومادة سابقة. فهو قد وهب تلك المادة المشوشة صورتها ونظامها ... إلخ.

وإذا كان الفلاسفة المسلمون والمسيحيون قد أسأوا فهم أفلاطون في بعض النقاط واعتبروه أبًا روحياً لهم، ممّا دعا البعض إلى القول بأن أفلاطون قد أحدث تأثيره الأعظم على هؤلاء الذين أسأوا فهمه، وبالذات المدارس التي أتبعته وحملت اسمه، فقد أظهرت في الواقع بعض تعاليمه فقط^[6].

إذا كان الأمر كذلك، فإن العلماء في القرن الثامن عشر قد آمنوا هم أيضًا بإله قريب من الإله الأفلاطوني تاركين ما أعطته لهم المسيحية من إله مجرد يسمو على كل النقائص، فقد رأوا أن الرب الخالق حينما تخلّى عن عمله في الأرض - حسب نظرياتهم العلمية - ناط بالعلل الثانوية أمر إدارة الطبيعة، ولم يعد الناس والحيوانات الفلكية والأرضية مثلما كانت تمامًا من قبل، أيام كانت الخوارق تتدخل في شؤون الكون، أي يوم كانت تتدخل في تغييرها ”قوة غير منظورة“. وكان لابد لعالم الإنسان من أن يصبح في النهاية طبيعيًا. وعند نهاية القرن الثامن عشر كان عالم الإنسان ما

[1]- Crito, (54).

[2]- Laws, VII. (803).

[3]- Letter, VI. (232).

[4]- Laws, V, (821).

[5]- Timaeus, (68).

[6]- Field (G.C.), Op. cit., p. 284.

يزال يُعتبر من أصل إلهي خلقه الله ليكون مثابة ومستقراً للإنسان. ولم يستكشف الناس أنه عالم ليس فيه اتزان الكمال المتزن إلا في تاريخ متأخر. وحينئذ لم يعد العالم الصغير - أي الإنسان - يمثل العالم الكبير، ولم تعد الساعات الكونية تدق بنظام محكم^[1]، فالقرن الثامن عشر - رغم ما كان عليه من أسلوب عقلي غلاب ومنهج علمي نافذ - كان يجد صعوبة في تمثله للفكرة القائلة بأن الأجناس يمكن أن تُمْنى بالانقراض التام. وكانت عقيدة "المؤلهين" هي الفلسفة السائدة في تلك الأزمنة. وقد أنكرت هذه العقيدة على الناس الفكرة القائلة بأن الله قد فرض في الحال مشيئته على الطبيعة. بل إنه بالأحرى قد عهد بالقوى إلى العلل الثانوية التي كانت تعمل بنفسها^[2].

ولم يكن علماء القرن الثامن عشر وحدهم هم الذين تبوّوا بعض آراء أفلاطون الإلهية، بل إنَّ وابتهد، في القرن العشرين، قد أبان في "Process and Realit" أنه يسير على نهج الخطّ الفكريّ الأفلاطوني. إذ أنه - على حدّ تعبيره - لا يقدّم في ذلك الكتاب إلا محاولة لإعادة تفسير أفلاطون وبثّ الخطّ الأفلاطوني في الفكر الأوروبي. فلو أننا رجعنا إلى أفكاره وآراء أفلاطون العامة مع بعض التغيرات الطفيفة التي قدّمها التجربة البشرية خلال ألفين من السنين في النظام الاجتماعي، في علم الجمال، في العلم الطبيعي، وفي الدين، فإننا نستطيع أن نشرع في بناء فلسفة عضوية^[3] philosophy of organism.

ونحن وإن كنا نرى في انتشار فلسفة أفلاطون الإلهية في أرجاء العالم الغربي، وبالذات بين العلماء والماديين، ظاهرة صحيّة مبشّرة بأنهم سيؤمنون يوماً بإله أحد يفوق كلّ تصوّرات الفلاسفة ومنهم أفلاطون الذي نشعر الآن تجاهه بإجلال وتقدير لفكره، وهذا ما كان ليكون لولا أننا تعلّمنا من أخطاء السابقين علينا^[4]، فالحق أنّ الأفكار التي شغلت في القرنين الماضيين بالصراع مع الماديّة ونوابها المعتمدين الذين يسمّون بالطبيعيين، كان الغرض الأول منها، تركية الروح الدينيّة السامية وإثبات صحّة الاعتقاد في الله^[5].

وإذا كان أصحاب تلك الأفكار الدينيّة قد أخذوا من كلّ الفلاسفة الإلهيين، أدلّة تعينهم في صراعهم مع الماديين، فإنّ هذا لا يجعلنا نغفل عمّا في تصوّرات أولئك الفلاسفة من بعض القصور الذي يجب أن نتجنّبه بعد معرفته، وما أشبه اليوم بالأمس، فذلك الصراع الناشب اليوم بين الدين

[1]- لورين إيرلي: مدار الزمن، ترجمة: عبدالرحمن ياغي، لبنان، بيروت، منشورات المكتبة الأهلية، 1962م، ص36.

[2]- نفسه، ص48-49.

[3]- Whitehead (A. N.): Essays in Science and Philosophy, New York, Philosophical Library, 1948, p. 53.

[4]- Field (G. C.), Op. cit., p. 254.

[5]- Mathews, (W.R.): The Idea of God, An Introduction to the Philosophy of Religion, An essay in "An Outline of Modern Knowledge", Edited by Dr. William Rose, London, Vector, Gollancz LTD, 6th imp., 1939, p.78.

وأصحابه والماديين في القرنين الأخيرين والممتد إلى قرننا هذا، أشبه بذلك الصراع الذي خاضه أفلاطون وأستاذه سقراط مع الماديين في عصرهما. وإذا كان أفلاطون ومثاليته قد انتصرا على الماديين في ذلك العصر، فإنَّ النصر النهائيَّ يكون دائماً للتدين والإيمان بالله، ولا يتمُّ ذلك الإيمان الحقيقيُّ إلَّا باستلھام ما جاءت به الكتب المقدَّسة مع الاستعانة بآراء أولئك الفلاسفة الإلهيين العظام. ولكن ذلك لا يتمُّ بصورة صحيحة إلَّا إذا نقَّينا تصوُّرات أولئك الفلاسفة وعلى رأسهم أفلاطون الذي فاقت إلهاماته وتأثيراته كلَّ ما عدها من الفلاسفة على مرِّ العصور.

سنسعى بالنقاط لتالية لتقديم تصوُّر أفلاطون الحقيقيِّ للألوهية:

أولاً: إن فلسفة أفلاطون أكثر صعوبة وغموضاً وعمقاً مما يبدو في التفسيرات المعتادة التي لا تفتأ تتحدَّث عن ثنائية أفلاطونية، وذلك بتنفيذ مخطَّط لمجالين في الوجود مترابطين ومختلفين مع ذلك: الأول لعالم المثل والثاني لعالم الأشياء المحسوسة. ومثل هذا المخطَّط كاف ليحوِّل كلياً من دون إدراك المشكلة الأفلاطونية، إذ يُنظر حينذاك إلى المثل وكأنها ضرب من الأشياء، وكأنها أشياء أوفر استقراراً بلا شكٍّ من الأشياء المحسوسة بما أنها لا تولد ولا تفنى ولا تقع في مكان ولا ديمومة لها. إنَّ الأفلاطونية تضع فارقاً بين الموجود الأصيل والموجود اللاأصيل. ويصبح معيار كلِّ وجود في النهاية "المطلق" والإلهي، ويُقاس كلُّ موجود آخر بالرجوع إلى هذا الأخير. ويقوم خلف العالم المحسوس عالم فوق المحسوس، عالم ثانٍ، عالم أصيل، وخلف العالم المادي عالم ميتافيزيقي. وخلف حدود الأشياء المتناهية، إله لامتناه.

ويتحوَّل الفارق الأنطولوجيُّ الأصيليُّ بين الموجود الأصيل والموجود اللاأصيل إلى "فارق لاهوتي" إلى فارق بين النسبي والمطلق، بين الأشياء المصنوعة والإله الصانع. ويتحوَّل ما كان يُدرك في البداية على أنه "عالم" إلى موجود، إلى إله يُخصَّص بمميَّزات خاصَّة كاللأنهاية والقدرة الكلية.. إلخ.. هذه الميزات التي كان وجود العالم يتجلَّى فيها في الأصل. ويتَّخذ "الأصيل" و"الموجود في عالم الموجود" صورة "موجود أعلى" هو الأعلى باعتباره موجوداً، ويعتبر بمثابة "الخير" وحسب، وتزود سائر الأشياء بمقاس وجودها بالرجوع إليه وتضحى على الدوام "خيرة" إذ ما نُظر إليها من منظورة.^[1]

إنَّ فلسفة أفلاطون تبلغ قمَّتها في مثال "الخير" الذي هو حدُّ أعلى تقف هذه الفلسفة وبالذات في "الجمهورية" عنده في تعجُّب وحيرة، ويخوض أفلاطون بحثه في مثال الخير بحذر شديد، وكأنه موضوع مقدَّس لا ينبغي ولا يمكن الاقتراب منه إلَّا في حدود معيَّنة لا يستطيع العقل البشريُّ

[1]- أويغن فنتك: فلسفة نيتشه، ترجمة الياس بديوي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا 1974 ص 173.

تجاوزها. فما أشبه لهجته حين يتحدث عن الخير باللاهوت السلبي الذي يكتفي بالصفات السلبية للالوهية تأكيداً لعلو الفكرة على الأفهام، أو يستدل على صفات الخالق من مخلوقاته تعبيراً عن استحالة الوصول إلى هذه الصفات بطريق مباشر^[1].

ثانياً: إن الموضوع المحدد للتدريب الفلسفي لدى أفلاطون هو التدين، فلغة "الجمهورية" و"الخطاب السابع" لغة تشع بالتجربة الدينية فرؤية مثال "الخير"، التي يسميها البعض رؤية الله مع أنه لا يمكن القول بأن الخير والله مترادفين، تُعد تجربة دينية إذ أن لها السمات نفسها التي لاحظها وليم جيمس في كل التجارب الصوفية. إنها نوع من المعرفة لا يمكننا توصيله أو نقله باللغة العادية. ومن أجل هذا كان من المناسب أن تنتهي محاوره "الجمهورية" بأسطورة دينية. وأياً يكن فكر أفلاطون حول تفاصيل هذه الأسطورة، فمن الواضح أنه قد قصد إلى التعبير بصورة شاعرية وصفية عن الاعتقاد الديني والفلسفي العام لمحاوره "الجمهورية" القائل بأن الديني مجرد ظل للأبدي الخالد، وأن الروح البشرية ليست مسؤولة عن نفسها بل هي مسؤولة من الإله^[2].

والقول "بالصانع" إلى جانب "مثال الخير" جعل اللاهوت الأفلاطوني يتأرجح بين درجتين: ذلك الخير اللأشخصي في ذاته. والإله الشخصي ذو الإرادة المبدعة السامية. وعلى أي حال فالكون الإلهي كان ذا مسحة جمالية، أخلاقية، ولكن المشاركة بين الإلهي والشخصي الإنساني، بالضبط، كالمشاركة بين التصور الجميل الذي نتأمله وأنفسنا وليست كالمشاركة بين الإنسان والشمس السماوية، تلك التي تهب الضوء، الحياة، والدفء للأرض. فنحن نشاق للإله ونعيش في الإلهي ولكن الإله لا يشاق كوجود واع للعيش فينا^[3].

ثالثاً: إن أفلاطون مصلح ديني، صفى الدين من البدع والخرافات، وهاجم بشدة تلك المخازي التي تُرتكب باسم الدين وأقام وجود الله وصلته بالعالم^[4]، وذلك لأنه قد نظر إلى هذا العالم المليء بالجور والظلم، فاقتنع بأن يحفظ حياته فيه غير ملطخة بالاثم والأفعال الخارجة عن الدين impious actions لدرجة أنه أراد أن يترك هذا العالم بأمل كامل فيما يليه من سلام وطمأنينة مع نفسه ومع الإله. وهذه السمة من شخصية أفلاطون لم تغب أبداً عن كتاباته^[5]. ولذا كانت تشع

[1]- فؤاد زكريا: دراسته لجمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974م، ص 149.

[2]- Lee (H.P.): Introduction to his Translation Plato's Republic, Penguin Books, London, 1962, pp. 3536-.

[3]- Long (Wilbur): Religion in the Idealistic Tradition, An essay in " Religion in Philosophical and Cultural Perspective ", p. 40.

[4]- أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوايغ الغرب، من دون تاريخ، ص 129.

[5]- Crossman (R. H.), Plato Today, Ruskin House, 1959 p. 75.

بالتجربة الدينية كما أشرنا - بل الصوفية - فهو - كما قال أحد الباحثين بحق - كان الصوفي، ولكنه لم يكن بالصوفي العملي^[1].

رابعاً: إن أفلاطون كان آخر الكتّاب العظام للأسطورة ذات المغزى، وأفضلهم جميعاً كشاعر وأعمقهم كصوفي، ومن من الرجال الآخرين في كل تاريخ الفلسفة من كان رياضياً منطقياً، فيلسوفاً سياسياً، معلماً أخلاقياً ودينياً، ومتصوفاً في آن واحد!! لقد كان أفلاطون كل هؤلاء^[2]. ولذا فقد اختلطت لديه كل تلك الشخصيات بحيث كان يريد أن يحققها جميعاً في أي مبحث فلسفي يتعرّض له، وقد اتضح ذلك أكثر في بحثه في الألوهية، فقد كان يريد البحث فيها فلسفياً وأخلاقياً وفي نفس نفسه محيطاً ذلك بتجربة دينية ومشاعر صوفية، محاولاً بعد كل ذلك الوصول إلى تجريد منطقي رياضي - في أواخر حياته - لمفهوم الإله.

وهذا لا ينبغي، بل يثبت، أن أفلاطون كان أول مؤلّف منهجي وضع الألوهية كنظرية فلسفية في بلاد الإغريق، بل إن تاريخ البرهنة الفلسفية على وجود الإله قد بدأ - كما أفرّ جانيه وسياتي - من عصر أفلاطون إذ كان يرى أن وجود الإله أمر لا سبيل إلى إنكاره أو إلى الارتياب فيه، ولكن ألوهيته لم تكن مفروضة فرضاً في كتبه على نحو ما تفعل الديانات. بل هي ليست مقررّة تقريراً واضحاً صريحاً، وإنما هي مستنبطة استنباطاً من نصوصه المتفرقة^[3] ولذلك فإنّ الاكتفاء بأحد هذه النصوص "كطيماوس" أو "الجمهورية" كما فعل المدرسيون، المسيحيون والمسلمون، لا يكمل صورة الألوهية كما بحثها أفلاطون، بل لا بدّ من النظر في كل ما كتب أفلاطون من "محاوَرات"، و"خطابات" وما ألقاه من "دروس شفهيّة" نقلها عنه تلاميذه.

خامساً: إنه من المهم، بالإضافة إلى ما مرّ، أن ندرك تماماً، أنه بينما نعتقد نحن في أفلاطون أنه مؤسس الفلسفة التأملية Speculative Philosophy فإن هذا لم يكن بأي وسيلة الضوء الذي بدا فيه أفلاطون لنفسه، فلا شيء أوضح من أنه قد شعر بنفسه سابحة في بحر الظنّ العاصف وغارقة في مناقشة ظلّت متأجّجة لقرون؛ فأی موضوع ذو شأن علمي قد اكتسب لديه صبغة حيّة مدركة، وهذه الصبغة بالنسبة لنا مفقودة تقريباً^[4].

ولذلك، فإنّ بحثه في الألوهية، لم يدل فيه برأي نهائي، فلم نلاحظ في أي من محاوراته أنه قد قطع برأي معين وعدّه نهائياً، بل إن كل ما كان يسعى إليه هو تأكيد الروحية ومحاولة إضفائها على كل موضوعات بحثه، ومحاولة سبر أغوار كل شيء والوصول إلى كل ما هو إلهي فيه. وترك لنا

[1]- Garvie (A. E). Reflection on Plato's Republic, an essay in "Philosophy", Vol. Xii 1935, p. 425.

[2]- Dickson (G.L): Op. cit., pp. 76 -77.

[3] - محمد غلاب: مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية 1947م، ص 33-34.

[4]- Bosanquet (B.): A companion to Plato's Republic, Rivingtons London, 4th Imp. 3d ed., 1925, p. 8.

من بعده أن نصعد ونحاول الوصول إلى التجريد التام النهائي للإله الذي لم يستطع هو أن يحدده تماماً رغم إشاراتة العديدة إلى ذلك الموجود الواحد الأحد الذي يعلو على كل وصف وينأى عن أي تحديد الذي أشار إليه في الكثير من محاوراته وسمّاه بأسماء متعددة فهو "الخير في ذاته"، وهو "الحب في ذاته" وهو "الإله الصانع" وهو "الجمال في ذاته"... الخ .

وإذا كان أرسطو وأفلوطين قد حاولا بعد ذلك بجديّة التوصل إلى ماهيّة هذا الإله وسبر أغوار ذاته وصفاته، فإنّ فلسفة العصور الوسطى مسيحيّة وإسلاميّة، لم تقدر هذا الجهد وتواصله، بل قد نظرت إليه على أنه نهائيّ وحاولت فقط التوفيق بينه وبين ما أتى به الوحي. وهذا ما جعلهم يدورون في حلقة هؤلاء الفلاسفة دونما إضافة شيء يُعتدّ به في مجال الفلسفة الإلهيّة رغم أن الوحي قد أثار لهم طريقاً ساطعاً، لم يُقدّر لأفلاطون أن يراه، رغم أنه عاش في ظلّ أحد الأديان السماويّة.

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. آتين جيلسون: روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، عرض وتعليق: د. إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1974م،
3. أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابع الغرب، من دون تاريخ،
4. إمام عبدالفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، 1977م،
5. أويغن فتك: فلسفة نيتشه، ترجمة الياس بديوي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا 1974.
6. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، لبنان، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1978م،
7. جورج سارتون: تاريخ العلم، الترجمة العربيّة - الجزء الثالث، دار المعارف 1970،
8. السيد محمود أبو الفيض المنوفي: كتاب الوجود، مطبعة حجازي، القاهرة، 1947م،
9. عباس العقاد: الشيخ الرئيس ابن سينا، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1967م،
10. عبدالكريم المراق: الإلهيّات عند الفارابي، الجمهورية العراقيّة، منشورات وزارة الإعلام،

- أعمال مهرجان الفارابي، 1975م،
11. فؤاد زكريا: دراسته لجمهوريّة أفلاطون، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب 1974م،
 12. لورين إيرلي: مدار الزمن، ترجمة: عبدالرحمن ياغي، لبنان، بيروت، منشورات المكتبة الأهلية، 1962م،
 13. محمد ثاب الفندي: مع الفيلسوف، دار النهضة العربيّة بيروت 1974،
 14. محمد غلاب: مشكلة الألوهيّة، دار إحياء الكتب العربيّة 1947م،
 15. محي الدين عزوز: علاقة الدين بالفلسفة قبل الإسلام، مقال بمجلّة «الهداية»، تونس، إدارة الشعائر الدينيّة بالوزارة الأولى، السنة الخامسة، العدد الرابع، مارس 1978م،
 16. هنري توماس: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة: متري أمين، مراجعة وتقديم: د. زكي نجيب محمود، القاهرة دار النهضة العربيّة، 1964م،
 17. وترجمة الفقرة مأخوذة من الترجمة العربيّة لمحمد صقر خفاجة وسهير القلماوي لـ
"ايون"؛ Plato, Ion, (534)،
 18. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة 1953.
 19. Bosanquet (B.): A companion to Plato's Republic, Rivingtons London, 4th Imp. 3d ed., 1925,
 20. Crossman (R. H.), Plato Today, Ruskin House, 1959.
 21. Dicknson (G. Lowis.): Plato and his dialolgues, London, George and Unwin LTD., 1931,
 22. Field (G. E.): Greek Thinkers (II – Plato), essay in " Philosophy ", 1944,
 23. Garivie (A. E). Reflection on Plato's Republic, an essay in " Philosophy ", Vol. Xii 1935,

24. Lee (H. P.): Introduction to his Translation Plato's Republic, Penguin Books, London, 1962,
25. Long (Wilbur): Religion in the Idealistic Tradition, An essay in "Religion in Philosophical and Cultural Perspective",
26. Mathews, (W.R.): The Idea of God, An Introduction to the Philosophy of Religion, An essay in "An Outline of Modern Knowledge", Edited by Dr. William Rose, London, Vector, Gollancz LTD, 6th imp., 1939,
27. Plato's Dictionary, Edited by Morris Stockholmer, Philosophical Library, New York, 1963,
28. Russell (B.): Mysticism and Logic, London, Union Books, 4th Imp., "On Scientific Methods in Philosophy",
29. Whitehead (A. N.): Essays in Science and Philosophy, New York, Philosophical Library, 1948,

فلسفة الدين من حيث هي فلسفة دينية مفارقات التفكير اللاهوتي في أعمال بول تيليش

أنطوني تيسلتون

مفكر وباحث في اللاهوت وفلسفة الدين - بريطانيا

ملخص إجمالي:

ينظر هذا البحث في المباني الأساسية للتفكير الديني كما تظهر في أعمال الفيلسوف واللاهوتي الألماني بول تيليش. ومع أن بعضاً من المحققين مالوا إلى تصنيفه في زمرة المشككين أو اللادريين، لكن كثيرين وجدوا فيه فيلسوفاً ولاهوتياً أصيلاً سعى لإجراء مصالحة عميقة بين الإيمان الديني والعقل العلمي. وهو بهذا المسعى يكون قد حظي بشهادة الإيمان رغم نزعة النقدية الحادة حيال سلوك الكنيسة كسلطة، وحيال العلمانية المحضة كأيديولوجيا إقصائية للإيمان.

سوف يظهر لنا من خلال أعمال تيليش كيف جرت مساعيه في الفلسفة الدينية وفلسفة الدين باتجاهات مختلفة: محاولة عصرنة اللاهوت، ودعوته إلى الاستقلال الفكري إزاء المناقشات اللاهوتية حول طبيعة المسيح، هذا فضلاً عن النقد التاريخي للكتاب المقدس، واللاهوت الدفاعي، ومفهوم الخلاص، وعلاقة اللاهوت بالتطور العلمي، ولغة الدين. وهذه السمات المتداخلة في تفكيره ستكون موضع تناول معمق من جانب المفكر واللاهوتي البريطاني أنطوني تيسلتون.

* * *

مفردات مفتاحية: بول تيليش، الفلسفة الدينية، فلسفة الدين، اللاهوت، النقد التاريخي للكتاب المقدس، الإيمان الديني، العقل العلمي، العلمانية.

عنوان البحث بلغته الأصلية: The Theology of Paul Tillich.

- المصدر: موقع الدراسات الإنجيلية في لندن. <http://biblicalstudies.org.uk>

- ترجمة: جانب أبي نادر ومراجعة فريق التحرير.

تمهيد:

من المتعذر تصنيف بول تيليش (Paul Tillich 1965-1886) ضمن شريحة محدّدة من شرائح اللاهوت المعروفة. بالطبع هذا لا يعني إنكار حقيقة أنّه يدين بالكثير لتأويليّة الألمانيّ شلاير ماخر ولسواه من المفكرين. غالبًا ما كان يعبر عن أسفه حيال «الطريقة الرخيصة والحمقاء في تقسيم اللاهوتيين إلى طبيعيين naturalists وفوق طبيعيين supernaturalists أو ليبراليين وأرثوذكس». من هنا على وجه الخصوص، يمكن تحديد مجال واتجاه اهتماماته من خلال التركيز على أربعة موضوعات أساسية في أعماله، هي:

أولاً: يفكر تيليش ويكتب انطلاقاً من كونه لاهوتياً مدافعاً عن المسيحية Apologist. فقد حاول أن يدرس المسيحية من الخارج كما يدرسها من الداخل، وبالتالي كان شديد الاهتمام بالآزمات الإنسانية في القرن العشرين. يقول في هذا الصدد: «إنّ معظم كتاباتي تسعى لتحديد طريقة ارتباط المسيحية بالتراث العلماني»^[1]. ولعلّ أهمّ مؤلفاته وهو «اللاهوت النسقي» (Systematic Theology) الموزع على ثلاثة مجلّدات- تمّ عرضه على شكل خمس مجموعات من الأسئلة والأجوبة صيغت بلغة دفاعية:

في المجلّد الأوّل، نقاش مفصّل للمنهج، يليه أسئلة حول العقل الإنسانيّ، وهذا يوحى بإجابات ترتبط بالوحي. بعد ذلك طُرحت أسئلة حول «الوجود» واقتُرحت لها إجابات رمزيّة تشير إلى «الإله».

في المجلّد الثاني، أسئلة عن الوجود الماديّ موصولة بأسئلة فرعيّة إضافية تتعلّق بالمسيح بوصفه الوجود الجديد.

أمّا في المجلّد الثالث، فسنقرأه وهو يتاخم غوامض الحياة التي ترتبط بعقيدة الروح؛ فضلاً عن تساؤلات حول معنى التاريخ ذات إجابات لاهوتيّة في عقائد متعلّقة بمملكة الله.

من الرّكائز التي تقوم عليها أعمال تيليش أنّ «الدفاعيّات، ورغم ما يكتنفها من غموض، تفترض وجود أرضيّة مشتركة»^[2]. وتأسيساً على ذلك، يصف اللاهوت الدفاعيّ بأنّه لاهوت جوابيّ answering theology. حيث يقول: «باستخدام منهج التضاييف، يستمرّ اللاهوت النسقيّ على الشكل التالي: إنّّه يحلّل الحالة الإنسانية التي تُثار منها الأسئلة الوجوديّة، ويبيّن أنّ الرموز المستعملة في الرسالة المسيحية تحمل أجوبة عن هذه الأسئلة»^[3].

[1]- P. Tillich, *Theology of Culture* (New York 1964) p. v. a.

[2]- Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1 (London 1953) p. 6. Hereafter abbreviated as S. T.

[3]- Ibid. p. 70.

مع هذا كله، قد نخطئ إذا تصوّرنا أن تيليش يفرط في العقلانية عندما يشخص أسئلة الإنسان العلماني. ففي أكثر كتبه رواجاً يقول «الشجاعة في أن تكون» the courage to be وها هنا يسبر غور القلق الإنساني حول المصير والموت، وتجربته في الخواء واللامعنى، وفي شعوره بالذنب والإدانة^[1]. وهذا يعود على الأرجح إلى ميوله الوجدانية والرومانسية من موسيقى وعمارة وأدب، وبصورة خاصة الرسم الذي يحتل مكانة مهمة في حياته. لذا، لا يشكّل اللاهوت الدفاعي بالنسبة إليه، مسألة تفكير مجرد يعتني بمشاكل الحياة، وليس بالمشاكل الفكرية فحسب، حيث تمثل مواقفه السياسية المتعاطفة مع الاشتراكية على سبيل المثال وجهاً من هذا الاعتناء المتعدد الجوانب.

ثانياً: كان تيليش يعتقد أن المطلق ينبغي أن يصدق على الله فقط. ويمكن التعبير عن هذه النقطة بالطريقة السالبة: لا يمكن ادّعاء الإطلاق أو اللاتناهي لأي حقيقة متناهية سواء أكانت شخصاً أم رمزاً أو حدثاً أو حتى كتابة مقدّسة. النعمة غير مقيدة بأي شكل متناه، سواء أكان كنيسة، أم كتاباً أو سرّاً مقدّساً. وأمّا القيمة الأكثر إيجابية لجميع هذه الصيغ الدينية فهي كامنة فقط في إمكان إشارتها إلى المطلق الذي يتجاوز ذواتها. وهذا المبدأ ينطبق كما سوف نرى على الصيغ المفهومية الدالة على الله. إذ لا شيء سوى «الله» الذي هو فوق ووراء هذه الصيغ منزّه عن النقد والنسبوية من بين جميع الموجودات المتناهية الأخرى.

يطلق تيليش على الاعتقاد بأن أي شيء في العالم، حتّى التعاليم والكتاب المقدّس والكنيسة، يجب أن يخضع للنقد، تسمية «المبدأ البروتستانتي»، ويجعله محوراً أساسياً في فكره اللاهوتي. ومع ذلك فهو لم يكن صاغراً حيال هذا المبدأ، بل يقول إنه يلزم عن مبدأ الإصلاح البروتستانتي أن تكون البروتستانتية نفسها عرضة للمناقشة. وعليه يعلن «الحاجة إلى تحوّل ديني وثقافي بروتستانتي عميق وواضح... فنهاية المرحلة البروتستانتية ليست العودة إلى المسيحية الأولى، ولا هي خطوة نحو شكل جديد من العلمانية. إنّها شيء يتجاوز جميع هذه الأشكال، شكل جديد من المسيحية، يجب توفّعه والتحضير له، لكن لم تتمّ تسميته بعد»^[2].

ثمة عامل إضافي في ولاء تيليش لمبدأ البروتستانتية، هو حبه المبكر للبحث الفلسفي. في كتابه Autobiographical Reflections يستذكر كيف ساهمت الفلسفة في مساعدته بمناقشاته اللاهوتية المبكرة مع والده، الذي كان قسيساً لوثيرياً. فقد بدأ يشعر بضغط هائل جرّاء التحقّق اللاهوتي لوالده الذي كان أيضاً يتبنّى الرؤية اللوثرية الكلاسيكية والتي تفيد بأن أي فلسفة أصيلة لا يمكن أن تناقض مع الحقيقة النابعة من الوحي. وهو يشير في هذا المجال إلى المدّة الزمنية التي استنفدتها

[1]- P. Tillich, The Courage to Be (London 1952) especially pp. 37 -59.

[2]- P. Tillich, The Protestant Era, p. xviii.

النقاشات الفلسفية بينهما، حتى «من موقع فلسفي مستقل انتشرت ظاهرة الاستقلالية في جميع الاتجاهات»^[1]. ثم يمضي إلى وصف هذه التجربة بأنها «خرق باتجاه الاستقلالية التي جعلتني محصناً من أي نظام فكري أو حياة تطلب التنازل عن هذه الاستقلالية»^[2].

ثالثاً: يصرّح تيليش بأنه يؤدي مهمة وسائطية، ويؤكد هذا الأمر بشدة في سيرته الذاتية المطولة التي وضع لها عنواناً معبراً: «على الحدّ» on the boundary. حيث يعلن أنه يتمنى أن يقوم بدور الوسيط أو المترجم على الحدود بين اللاهوت والفلسفة، بين الدين والتراث، بين اللوثرية والاشتراكية، بين الحياة العقلية الألمانية ونظيرتها الأميركية، وهلمّ جراً^[3]. إنه يشنّ حرباً على الانقسام والتجزئة، فالتشظّي والأخذ بالجزئيات وإهمال الكليات يُرمز إليه مباشرة بالشيءاني فقط. غايته إذاً، رَأْب الصدع الذي يحجب الرؤية بطريقة تعيق النظر إلى الحياة والفكر ككل واحد. كذلك يعتقد أنّ نقصان المعرفة وقلة الاهتمام يضيّقان آفاقنا لنصل إلى المستوى الذي لا نرى فيه الكليات، بل نرى الأشياء أجزاءً مستقلة ومجالات تخصّصية. وهذا، بالنسبة إليه، يشرح على نحو جزئيّ، سبب فشل الإنسان الحديث في عصر التكنولوجيا والتخصّص، في طرح أسئلة عن الوجود، أو عن الإله الذي يشكل أساس كل الموجودات.

رابعاً: بالإمكان في هذا المجال أن نذكر بإيجاز، وكمقدمة لمناقشة لاحقة تتناول محاولات تيليش الجمع بين ثلاث دوائر من الأفكار التي يستلّها من المفكرين الذين أثروا فيه: أولاً: هو مدين جداً لسيكولوجيا يونغ Young، الذي كان لرأيه في الرموز واللاوعي أثر عميق في مقاربتة للرموز الدينية. ثانياً: هو مدين بالكثير إلى نظرية شلايرماخر في التجربة الدينية^[4]. هنا يذكرنا كارل براتن Carl Braaten بأنّ تيليش يتذكّر عندما كان شلايرماخر «مرفوضاً كصوفي»^[5]. ثالثاً وأخيراً، أنّ تيليش يأخذ عن مارتن هايدغر ضرباً من التفكير أو الصور المفهومية التي يمكن استخدامها في اللاهوت. أو بتحديد أكثر وضوحاً يقبل اقتراحه أنّ اللّغة حول «الوجود» أو «الإله» سوف تتعالى على مقولات الذات - الموضوع في التفكير المفهومي. وهذا يقدّم له مساعدة في محاولته تجنّب الخطاب المعرفي حول الله كبديل للّغة الرمزية.

عندما نضع هذه الموضوعات الأربعة معاً، لن نتفاجأ بتعبير بعضهم عن إعجابه بأعمال تيليش،

[1]- P. Tillich, 'Autobiographical Reflection' in C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.). The Theology of Paul Tillich (New York 1964) p. 8.

[2]- Ibid.

[3]- See the chapter headings of P. Tillich, On the Boundary-An Autobiographical Sketch (Eng. London 1967) which is a revised translation of Part I of The Interpretation of History (New York 1936).

[4]-For Tillich's view of Schleiermacher see especially P. Tillich, Perspectives on Nineteenth and Twentieth Century Protestant Theology (London 1967) pp. 90114 .

[5]-Ibid. p. XXX.

ولا بأن يرى فيه آخرون عدوًّا للإنجيل. فهناك من اعتبر كتاباته لاهوتًا دفاعيًا وسائطيًا، فرى ت. م. غرين T. M. Green مثلاً يصفه بأنه «اللاهوتي الأكثر تنويرًا في زماننا»؛ كما يسميه و. م. هارتن W. Horton m. الأمل الأكثر إشراقًا من أجل لاهوت للمصالحة المسكونية^[1]. من جهة أخرى، يبرز التفكير في المبدأ البروتستانتي، حيث يعلن كنه هاملتون Kenneth Hamilton أن الشيء الوحيد الذي لم يقصده تيليش مطلقًا هو أن «اللاهوت المسيحي» رسالة سلطوية يجب القبول بها^[2]، و«أن فهم نظام تيليش ككل يعني أن نعرف أنه متعارض مع الإنجيل المسيحي»^[3]. ومن جديد لن نتفاجأ بأن بعض الكتاب «الروم - كاثوليك» سجلوا هذا الموقف^[4]: يضعنا تيليش أمام السؤال التالي: إلى أي حد يمكننا توسعة آفاقنا اللاهوتية قبل أن يفقد لاهوتنا مسيحيتة؟ كم من المكونات يمكننا ضحها في الفكر الديني من قبل أن يصل إلى الانفجار تحت وطأة ضغط هذه المكونات؟ بالتأكيد لا ينبغي أن نختلف حول حقيقة أن تيليش كان مدركًا هذه الصعوبات، وأنه قصد تجنبها. لكن مسألة النية تختلف عن مسألة النجاح.

اللاهوت الدفاعي وإشكالية الانفتاح

أوجزنا في ما مر معنا، الخطوط العريضة لمنهج الأسئلة والأجوبة الدفاعية الذي اعتمده تيليش في مؤلفه «اللاهوت النسقي» (Systematic Theology). والآن ينبغي أن ندرس بعض العقبات. فهو يؤكد صراحة أن لطبيعة اختيار وصياغة أسئلته تأثيرًا بيّنًا على شكل ومضمون إجاباته^[5]. ويصف علاقة السؤال-الجواب هذه بعلاقة التضايغ. إلا أنه بهذه الطريقة يثير شكًا فوريًا من جهتين. فمن جهة يعتقد جمع من اللاهوتيين أن أسئلته تحدّد إجاباته بشكل انتقائي وهذا ما يؤدي إلى التحريف. ومن جهة أخرى، يعتقد عدد من الفلاسفة أن المعرفة المسبقة لإجاباته المفترضة تشحن الأسئلة وتوجه صياغتها. من خلال توقع هذه الانتقادات، يؤكد تيليش أن محتويات إجاباته «لا يمكن أن تستمد من الأسئلة، أي من تحليل الوجود الإنساني». إنها «منطوقة» للوجود الإنساني من وراء هذا الوجود، وإلا لما كانت أجوبة^[6]. إنه يدعونا لاختبار دفاعياته عن طريق السؤال بانتظام، كما يفعل هو،

[1]-C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.) op. cit., p. 50 (T. M. Greene), and pp. 43 -44 (W. M. Horton).

[2]-K. Hamilton, The System and the Gospel (London 1963) p. 21.

[3]-Ibid. p. 227.

[4]-See T. A. O'Meara and C. D. Weisser (eds.), Paul Tillich in Catholic Thought (London 1965) e.g. E. D. O'Connor, Paul Tillich: An Impression' p. 33; cf. also pp. 292 -299.

[5] - يبين بعض الكتاب أنه وفقًا لتيليش يكون السؤال والجواب مترابطين في الشكل، ولكن من حيث المضمون سوف يكونان منفصلين ومستقلين؛

cf. B. Martin, Tillich's Doctrine of Man (London 1966) p. 29. But in contrast see S.T. vol. 1, p. 68: 'The method of correlation.

[6]-S. T. vol. 1, p. 72.

«هل يمكن للرسالة المسيحية أن تتكيف مع العقل الغربي من دون أن تفقد خاصيتها الأساسية والفريدة؟^[1] يؤكد تيليش أنه «من الضروري أن نسأل في كل مسألة خاصة ما إذا كان انحراف اللاهوت الدفاعي أضعف أو لم يضعف الرسالة المسيحية»^[2]. لكن في الإجابة، علينا أن نقرر أنه، وانطلاقاً من منهج التضاييف، قد صاغ أسئلته بصيغة غير مرضية دائماً للاهوتيين آخرين رغم أنه ينبغي تقدير كل مسألة جزئية بحسب أهليتها.

المشكلة من جهة الفلسفة مازالت أخطر. فعندما بدأ تيليش بكتابة «اللاهوت النسقي» Systematic Theology عام 1925، قصد التفكير بـ «الفيلسوف» كشخص شديد الاهتمام بنوع من المسائل والمناهج التي عالجها هايدغر في كتاب «الكيونة والزمن». لكن، رغم أن أهم أعماله صدرت في مرحلته الأميركية الأخيرة، فإننا لا نملك دليلاً يشير إلى أنه غير جذرياً تصوّره للفيلسوف الذي يخاطبه. فإذا قارنا الفيلسوف في كتاباته مع الفلاسفة الحاليين، سنزداد معرفة بأن بعضهم فقط، وربما قليل جداً منهم، قد يندرج في الفئة التي يقصدها. وليس من شك أن هذا التقدير صحيح في بريطانيا وأميركا، حيث يندر وجود فلاسفة مثل هايدغر.

ربما كانت الحقيقة أن تيليش نتيجة للتناقص السريع في الاهتمام بالميثافيزيقا والأنطولوجيا، قد اضطر إلى اتخاذ مواقف فريدة. ففي كتاب «بواعث الإيمان» «Dynamics of faith» مثلاً، أعلن أن للفيلسوف «تصوُّراً مأزوماً للكون والإنسان»^[3]. فالفلسفة بمعناها الحقيقي يمارسها أناس يتحد في داخلهم عشق اهتمام مطلق مع ملاحظة جليّة ومنفصلة لطريقة تجلّي الحقيقة المطلقة في صيرورات الكون^[4]. لكن يبدو أن هذا التعريف للفلسفة لا يصف الموضوع كما يزاوّل عادة في التقليد الأنغلو-أميركي.

إذا طُلب إلى الفيلسوف أو السائل أن يضمّ الشغف العاطفي إلى الانفتاح الفكري فإننا نحصل عندئذ على لاهوتي. في هذا الخصوص، يرى تيليش أن: «كل لاهوتي ملتزم ومنعزل فهو دائماً في حالة إيمان وشك». إنّه داخل الدائرة اللاهوتية وخارجها^[5]. لا يمكننا الشك في أن تيليش ينوي البقاء جزئياً داخل دائرة اللاهوت المسيحي. ذلك بأن مكانته في السياسة الألمانية ورفضه للنازية يدلّان على شيء واحد، وهو استحالة أن يتنازل عن منزلته اللاهوتية. ولكن هل يمكن، حقاً، للاهوتي أن يعيش «في إيمان وشك» في الوقت نفسه؟ هنا يجب الاعتراف بحقيقتين:

[1]- Ibid. p. 8.

[2]- Ibid. Systematic Theology vol. 2 (London 1957) pp. 14-17.

[3]- P. Tillich, Dynamics of Faith (London 1957) p. 92.

[4]- Ibid.

[5]- S.T. vol. 1, p. 13 (Tillich's italics); cf. 11-14.

الأولى: يمكن أن يكون للشك دورٌ تطهيريٌّ وإيجابيٌّ في اللاهوت والدين من خلال فتح الأفق لإمكانية النقد الذاتي. لو لم يكن الشك موجوداً قط، لما كان بمقدور المرء أن يختبر ويمتحن أفكاره، ولما تسنى له تطويرها.

الثانية: كلُّ مدافع يقف خارج الدائرة اللاهوتية لا يمكن إلا أن يكون متعاطفاً ومؤيداً. لكن تيليش لا يقول ببساطة «لو كنت خارج الدائرة اللاهوتية...». إنه في الواقع يتوقف هنا. غير أن هذا قد يحصل فقط من خلال إبدال فكرة الإيمان التقليدية بوصفها ثقة والتزاماً بمفهوم الإيمان المميز عنده كـ «اهتمام مطلق». في إحدى ندواته الحديثة أبدى ملاحظة حول الالتزام المسيحي: «للكلمة بالنسبة إليّ وقع سيّء جداً. أنا لا أحبه... إننا لا نستطيع أن نلزم أنفسنا بشيء على نحو جازم»^[1]. مثلاً، إنَّ أيَّ ميثاق أبديٍّ «مستحيل، لأنَّه يعطي للحظة المتناهية التي نريد فيها فعل هذا الالتزام سموّاً مطلقاً على جميع اللحظات اللاحقة في حياتنا»^[2]. فطلب الالتزام يعني التغافل عن «نسبية الدين الإنساني»^[3].

الاهتمام بالله اهتمام بالمطلق

الواضح أنَّ دون رغبة تيليش بإبدال هذين المفهومين صعوبات كثيرة، لا سيّما في ضوء إعلانه عدم التنازل عن أيّ جزء من أخبار الكتاب المقدس»^[4]. على سبيل المثال: إنَّ لغة بولس الحاسمة حول موت وقيامه المسيح تفقد معناها لو أراد مسيحيُّ الرجوع إلى وجهة نظره المذكورة سابقاً. في المقابل، لا ريب في أنَّ بإمكان تيليش تبين أنَّ بولس بالنسبة إلى اليهود أصبح كاليهود و«لأولئك الخارجين عن القانون أصبحت كواحد خارج القانون» (كورونتنس الأولى 9:20-21). لكن بينما يبدو أمر التصدي لتخليه عن أهمية الالتزام مغرياً وربما ضرورياً، إلّا أنَّ الأمر الأكثر إلحاحاً هو دراسة ما يقترحه كبديل، أي فكرة الاهتمام المطلق.

ترتبط فكرة الاهتمام المطلق عند تيليش بتصوره للإله، وباعتبارات أخرى تتعلق باللاهوت الدفاعي. ويمكن أن نعرّف الموضوع من خلال توصيف وجهة نظر دفاعية قد يتعاطف معها حتى أكثر المفكرين تحفظاً. هو يفترض أنَّ الكافر يتصور، أحياناً، أنَّه رفض الله، فقط عندما يرفض صورة طفليّة أو مفهوماً وضعه أحد اللاهوتيين. وهو بهذا يعتقد أنَّه حسم الجدل في مسألة «الله»

[1]-D. M. Brown (ed.) *Ultimate Concern-Tillich in Dialogue* (London 1965) p. 195.

[2]- Ibid.

[3]- P. Tillich, *On the Boundary*, p. 40; cf. pp. 36 -45.

[4]- Cf. S.T. vol. 1, p. 40ff. لمناقشة موقف تيليش الإيجابي تجاه الكتاب المقدس. cf. also D. H. Kelsey, *The Fabric of Paul Tillich's Theology* (Yale 1967) pp. 18-. 'Can a Man Serve Two Masters?' in *Theology Today*, vol. xv (1958) pp. 59 -77.

بشكل نهائي. في حين أن كل ما حسمه هو موقفه من فكرة ما. وهكذا يدعو الباحث إلى إعادة فتح مسار بحثه على أساس أن فهم الحقيقة الإلهية أعمق من «إله» تعبر عنه صورة مفهومية جزئية. «قد نكون قادرين على طرده من وعينا لمدة من الزمن، وعلى مناقشة عدم وجوده بإقناع... لكن في النهاية سنعرف أنه ليس هو من رفضنا ونسينا، وإنما صورة مشوهة عنه»^[1]. ولكي يتخلص من هذه الصور المشوهة يحاول إعادة ترتيب بعض الرموز التقليدية المتعلقة بالله. إذاً، يمكن فقط من خلال استعمال مجموعة من الرموز الخلقة بما يكفي، والمرنة و«غير المطلقة»، اجتناب الخلط بين «الله» وغيره من «الآلهة».

غير أن الحجة نفسها يمكن أن تقلب رأساً على عقب، وهي تنطبق بالمستوى نفسه والتأثير على موقف المؤمن. ومثلما نستطيع دفع غير المؤمن إلى رفض مجرد رمز، كذلك نستطيع دفع المؤمن إلى قبول مجرد رمز، بوضع الرمز مكان الله. فكلما وجد مزيداً من القبول، كلما ازداد المأزق حرجاً، ذلك بأن مجرد الرضا بالرمز الديني لا يضمن بالضرورة صدقاً يصل إلى مستوى يتجاوز الحالة النفسية. ولا ريب في أن تيليش مدرك تماماً هذا الخطر، ولهذا يصفه بالوثنية من دون أية مراعاة، ثم يعلن صراحة أن «الإله الذي يمكننا تحمله بسهولة، والإله الذي لا نضطر إلى إخفائه، والإله الذي لا نكرهه في بعض اللحظات... ليس إلهاً البتة»^[2].

من المؤكد أن تيليش لا ينفرد وحده في عرض هذه المسألة^[3]، إلا أن الإجابة التي يقدمها تنطوي على إعادة تعريف اللاهوت بصورة جذرية. فعنوان أحد كتبه «زعزعة الأسس» the shaking of the foundations يعبر عن وجهة نظر المؤمن، وهذا بالضبط ما يريده. هو يرغب في أن يصدمه بتقدير الموقف من زاوية مختلفة تماماً. لذا يؤكد أن سؤال ما هي العقيدة التي على المرء الإيمان، أو أي دين عليه أن يعتنق.. لن يحل المشكلة. وهذا يعود إلى أن أي إنسان يمكنه أن يفكر في أسباب تؤدي إلى اعتناق عقيدة جذابة بما يكفي. ما يهم وما ينبغي أخذه بالحسبان هو موقف المرء تجاه ما يؤمن به، فلا يمكن تجنب الوثنية إلا إذا كان هذا الموقف هو «اهتمام مطلق». إذا عبر هذا عن وجهة نظره يكون كل شيء في موضعه. إذ مهما كان مضمون إيمانه النوعي، فإذا كان يوصل إلى اهتمام مطلق، فهو يشكل رموزاً صالحة توصله إلى الله الذي يسمو على أي إله.

يشكل «الاهتمام المطلق» مصطلحاً تقنياً في مفردات تيليش، ويعمل هذا المصطلح أحياناً أكثر من مجرد مرادف للإيمان. فهو يقول: «الإيمان هو حالة من الاهتمام المطلق؛ فديناميات

[1]- P. Tillich, The Shaking of the Foundations (London, 1962) p. 49.

[2]- Ibid. p. 50.

[3]- الملاحظة نفسها وردت في أعمال عد محدّد من الباحثين أمثال:

Dietrich Bonhoeffer, Letters and Papers from Prison (Fontana ed. 1963) pp. 9495- and 107 -108.

الإيمان هي ديناميات الاهتمام المطلق للإنسان»^[1]. لكن الإيمان يعني، أيضاً، أكثر من ذلك، فهو برأيه يشير إلى الموقف الإيماني للإنسان، وإلى موضوع الإيمان المقدس معاً، ويعتقد أن «فعل الإيمان المطلق والمطلق في فعل الإيمان متطابقان ومتحدان»^[2].

في الواقع، تمسك ناقدو تيليش، وبشيء من الإنصاف، بهذه العبارة كنموذج متعمد للغموض الذي صاغه ليستخدمه في دعم مواقفه اللاهوتية. فإذا رغب أحد بالدفاع عنه أو بفهمه بطريقة فيها تعاطف، قد لا يستطيع شرح العبارة إلا بشكل مخالف لخلفية تصوّره للمقدس وللعلاقة بتجاربه الأولى. فهو يتذكر في سيرته الذاتية «autobiographical Reflections» الكنيسة القوطية Gothic church الجميلة التي شغل فيها والده موقع أحد الآباء الناجحين، كما يتذكر الأشخاص والمدرسة التابعة للكنيسة، ويشرح كيف منحت هذه البيئة شعوراً بالقدسية، تجربة يصفها في ما بعد بأنها لا تقل عن كونها «أساس كل أعماله الدينية واللاهوتية». ثم يتابع «عندما قرأت للمرة الأولى كتاب «فكرة القدسي» The Idea of the Holy لرودولف أوتو Rudolf Otto فهمته مباشرة على ضوء تلك التجارب القديمة... حدّدت منهجي في فلسفة الدين، حيث بدأت باختبارات للقدسي، ثم ارتقيت إلى فكرة الله، لا بالطريقة المعكوسة»^[3].

كل ما مرّ يساعدنا في أن نفهم لماذا عرّف تيليش الاهتمام المطلق بغموض متعمد. فهو يتبنّى مواقف أوتو وشلاير ماخر الدينية نفسها. فوصف أوتو للقدسي يتطلّب وصفاً للمواقف والمشاعر الإنسانية تجاه القدسي، لكنّه يؤكّد أن هذه المواقف تشير إلى شيء يتجاوز الإنسان ذاته. هنا يعترض تيليش، ففي هذه النقطة بالتحديد تمت إساءة فهم شلايرماخر بشكل كبير»^[4]. إن تصوّره لـ «الشعور» في الدين لم يكن قط «مجرد» شعور، بل كان شعوراً موجّهاً إلهياً، إنّه شعور بالمطلق. كما أن هايدغر يعالج الموضوع نفسه. فقط لأنّ المشاعر أصبحت تُرى «مجرد» مشاعر، وجد نفسه مكرهاً على صياغة مصطلحات مثل «الحالة الشعورية» أو «القلق الوجودي». إذاً، تيليش ليس فريداً بإصراره على عدم إمكان تجنّب هذا الغموض، لكن هذا يضعه قطعاً في صفّ أوتو وشلايرماخر.

لا بدّ من أن هذا الأمر يثير مشاكل هائلة تتعلّق بمحاولة التمييز بين التصوّر «الصحيح» والتصوّرات الخاطئة لله. على الأقلّ هذا ما يحصل من وجهة نظر الأرثوذكس أو التقليديين. إذ لم يعد لدينا معياراً لاهوتياً يتعلّق بالمضمون المعرفي العقلي. لكنّ الله موجود مهما كان موضوع الاهتمام المطلق؛ وموجود مهما كان مصدر اختبار القدسي. هنا يكتب تيليش: «الله هو الاسم

[1]-P. Tillich, Dynamics of Faith p. 1.

[2]-Ibid. p. 11.

[3]-P. Tillich, 'Autobiographical Reflections' in C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.) op. cit., p. 6.

[4]-S.T. vol. 1, pp. 18, 47 and 170; cf. J. Macquarrie Studies in Christian Existentialism (London 1966) pp. 31-42.

الذي لأجله يهتم الإنسان على نحو مطلق. هذا لا يعني أن هناك أولاً موجوداً يُدعى «الله» ثم يطلب من الإنسان أن يهتم به اهتماماً مطلقاً، بل يعني أن أي أمر يهتم الإنسان على نحو مطلق يصير إلهاً بالنسبة إليه»^[1]. لكن رغم ما في هذا الرأي من مشاكل من وجهة نظر أرثوذكسيّة، إلا أنه ينسجم كلياً مع نظام تيليش اللاهوتيّ. لا حاجة لأن نعتبر أن مفردات الاهتمام المطلق متناقضة بحيث لا يمكن للمرء أن يختار منها إلأى واحدة. لكن ليس فيها واحدة تماهى حرفياً مع «الله». يمكننا اختبار مواضيع الاهتمام المطلق على أساس معيار واحد فقط، وهو أنه ينبغي لها أن تشير إلى ما يتجاوزها. وعندما يفقد أي موضوع هذه الخاصيّة يفقد مقامه كاهتمام مطلق. وهذا ما يزيد في إيضاح سبب عدم مطابقة تيليش للاهتمام المطلق بجانب ثابت من العقيدة. إذ إن اهتمام الإنسان بمعتقد يمكن أن يصبح بذاته غاية، وبذلك يمكن أن يتوقّف عن الإشارة إلى الله. لكن «اللاهوت البروتستانتيّ» الذي بقي عليه «يعترض باسم مبدأ البروتستانتيّة على تماهي اهتمامنا المطلق مع أي مخلوق كنسيّ، بما في ذلك الكتاب المقدّس»^[2]. بدل ذلك يقترح تيليش ما يسمّيه «معيّاران أساسيان لكلّ لاهوت» أولاً، «إن موضوع اللاهوت هو ما يهتمنا اهتماماً مطلقاً. فالقضايا اللاهوتيّة هي فقط القضايا التي تتعامل مع موضوعها على قدر قابليّته لأن يصير اهتماماً مطلقاً بالنسبة إلينا»^[3]. ومعيّاره الثاني، ببساطة، يربط الاهتمام المطلق بـ «الوجود أو اللاوجود». «فاهتمامنا المطلق هو الذي يحدّد وجودنا أو عدم وجودنا. والقضايا اللاهوتيّة هي فقط القضايا التي تتعامل مع موضوعها بقدر ما يصبح مسألة وجود أو لا وجود بالنسبة إلينا»^[4].

تجدر الإشارة إلى أن «الوجود» و«اللاوجود» في معجم تيليش يتشاركان بوظائف ذات هدف مزدوج تشبه وظائف «الاهتمام المطلق». فأحياناً يتضمّن «الوجود» معنًى أوليّاً هو الشعور بالتغلّب على الشكّ أو القلق، في حين أن «اللاوجود» يصف شعور الإنسان بأنّ ثمة خطراً يتهدّد وجوده. من جهة أخرى «الوجود» و«اللاوجود» يدلّان على حقائق تتجاوز الإنسان حيث يفترض أن تنبثق تلك المشاعر.

غير أن الاهتمام المطلق في فكر تيليش يشكّل مقولة أوسع من المقدّس. يبدو أحياناً كأنّه يمثل أيّ اهتمام يستحوذ على الإنسان ويوحّد كلّ طاقاته ومطامحه في مطلب أو هدف شامل. وعلى هذا الأساس، يقارن في إحدى عِظاته بين اهتمام مريم بـ «الشيء الواحد»؛ واهتمام مارتا بأشياء كثيرة»^[5]. لكن ألا يمكن لهذا الاهتمام أن يشمل بعض الأنظمة الشموليّة كالماركسيّة مثلاً؟

[1]-S.T. vol. 1, p. 234.

[2]-Ibid. p. 42.

[3]-Ibid. p. 15 (Tillich's italics) cf. pp. 14 -18.

[4]-Ibid. p. 17 (his italics).

[5]-P. Tillich, *The New Being* (London 1956) pp. 152160-; cf. D. M. Brown (ed.) op. cit., p. 7ff.

كان تيليش يستبق هذا النوع من الحرج، فهو في مكان آخر يعرف الاهتمام المطلق بأنه «الترجمة المجردة للوصية الكبرى: «الرب، ربنا، الرب واحد؛ أحب الرب إلهك من كل قلبك، ومن كل نفسك، ومن كل قُدرتك، ومن كل فكرِك»^[1]. لكن وكما يرى، فإن هذه «الترجمة» للاهتمام المطلق ما زالت تغطي مجالاً ملحوظاً من المواقف. يقول في تعليق له: «لقد شرحتها في بعض الأحيان بنجاح... كما يُعامل شيء بجدية مطلقة... مثلاً، ما هو الشيء الذي يمكن أن تكون جاهزاً لتألم أو حتى لتموت لأجله؟»^[2]. ثم يتابع «سوف تكتشف أنه حتى الساهر يأخذ سخريته بجدية مطلقة، ويمكن الحديث عن آخرين ممن قد يكونون طبيعيّين naturalists ماديّين شيوعيّين أو أي شيء آخر»^[3]. يعتقد تيليش، عملياً، أن موضوعات الاهتمام المطلق تحقق شرطين: فمن جهة، ينبغي أن يكون لها خصائص يكون الإنسان مستعداً للتضحية بكل شيء من أجلها. لكن من جهة أخرى، ينبغي أن تشير بعيداً عن ذواتها إلى شيء يتجاوز هذه الذوات. وانطلاقاً من المرجعية الخاصة للشرط الثاني يرجع إلى المسيحية.

مكانة الله والإيمان المسيحي

إذا حدّد تيليش «المعيار لكلّ لاهوت» على أساس الشكل لا المضمون، فكيف يمكننا التحدّث عن تميّز، أو فريدة الإيمان المسيحي؟ لو عدنا مجدّداً إلى شلاير ماخر لوجدناه يقول إنّ «اللاهوت التحرريّ محقّ في رفضه زعم أيّ دين من الأديان الخاتمية أو الأفضلية»^[4]. لقد تتبّع تيليش التسلسل المنطقيّ لهذا الزعم مشكّكاً بمحاولات المبشرين المسيحيين تحويل الناس عن أديانهم^[5]. فهو يستنتج أنّ «المسيحية كمسيحية لا هي خاتمة ولا هي عالميّة. أمّا بالنسبة إلى ما تشهد عليه فهو خاتم وعالميّ»^[6]. لكنّه مع ذلك يزعم أنّه يكتب بوصفه مدافعاً مسيحياً. فهو يعتقد أنّ «اللاهوت الدفاعيّ يجب أن يبيّن أنّ المسارات البارزة في جميع الأديان والثقافات تسير باتجاه الحلّ المسيحيّ»^[7]. ثمّ يضيف، «اللاهوت المسيحيّ أساس يتسامى بإطلاق على كلّ الأسس في تاريخ الدين وهو ما يمكن وسمه بـ «اللاهوت»»^[8]. هذا الأساس هو ظهور يسوع بصفة المسيح^[9].

[1]-S.T. vol. 1, p. 14.

[2]-In D. M. Brown (ed.) op. cit., pp. 7 - 8.

[3]-Ibid. p. 8.

[4]-S.T. vol. 1, p. 150.

[5]-P. Tillich, Christianity and the Encounter of World Religions (Columbia, USA 1964) pp. 94 - 95.

[6]-S.T. vol. 1, p. 150.

[7]-Ibid. p. 18.

[8]-Ibid. p. 21.

[9]-Cf. P. Tillich, Christianity and the Encounter of World Religions, p. 79.

برأي تيليش تشكّل رمزية الصليب تعبيراً متسامياً لا يعلى عليه عن الاهتمام المطلق. فموته على الصليب، وفي الحياة التي كانت متوجّهة كلياً إليه، وجّه يسوع بوصفه مسيحاً بعيداً عن نفسه، وإلى ما وراء وجوده المحدود المتمثّل بيسوع الناصري. يقول تيليش «المسيح هو المسيح فقط لأنّه لم يطلب مساواته بالله، بل تبرّأ من هذا... والآهوت المسيحيّ يمكنه تأكيد نهائية الوحي في يسوع بوصفه المسيح، فقط على هذا الأساس»^[1].

هذا بطبيعة الحال، يعني أنّ المسيحيّة في تأويله تكون مطلقة فقط بقدر ما تنكر الإطلاق عن نفسها، على فرض اتّباع مثل يسوع في إشارته لله وحده. وهو يقرُّ بأنّ هذا الأمر يتضمّن توتراً يسمّيه «التوتر بين المسيحيّة كدين والمسيحيّة كنفي للدين»^[2]. لكنّه يبيّن أنّ هذا انعكاس لمفارقة الصليب. فرمز الصليب يعبر عن قبول الإنسان بمحدوديّته ويؤكد إطلاق الله وحده^[3].

في هذا السياق، تقدّم تيليش دعماً لهذا التأويل للمسيحيّة من عقيدة التبرير بواسطة النعمة من خلال الإيمان^[4] واصفاً ذلك بأنّه: «المقولة التي تصمد بها البروتستانتية أو تسقط»، وبأنّه «المبدأ الذي يتخلّل كلّ دفاع في النظام اللاهوتي»^[5]. وفقاً لروايته لهذا التعليم، فإنّ ذلك يعني أنّ الانتماء إلى أيّ معتقد، إضافة إلى أنّه لا تقدّم شيئاً لوقوف الإنسان مع الله، يجب أيضاً الشكّ فيه كادّعاء دينيٍّ مزيف أو كعمل فكريٍّ جيّد. فهو يؤكد أنّ الله «لا يمكن إدراكه بالعمل الفكريّ كما لا يمكن الوصول إليه بالعمل الأخلاقيّ»^[6]. وكلّ ما يهمُّ هو أنّ «على الانسان أن يقبل أنّه مقبول وعليه القبول بالقبول»^[7].

يجب القول هنا - ولا سيما تجاوز أنّ هذه الحجّة غير مقنعة - أنّ تيليش، وبغياب أيّ حسّ نقديّ، يحذو حذو معلّمه اللاهوتيّ مارتن كاهلر Martin Kähler^[8]. يؤكد الأخير عدم جواز القول أنّ تبرير الإيمان يرتبط بالمعرفة التاريخية أو اللاهوتية، والسبب أنّه في هذه الحالة قد يكون للمثقف أفضليّة على أبسط المؤمنين المسيحيين. لكن ادّعاء أنّ تبرير الإيمان يحوي عنصر اعتقاد

[1]-S.T. vol. 1, p. 149.

[2]-P. Tillich, Christianity and the Encounter of World Religions, p. 81.

[3]-Cf. S.T. vol. 1, pp. 147ff. and vol. 2, pp. 182 ff.

[4]-Cf. S.T. vol. 2, pp. 204207-, and Systematic Theology vol. 3 (London 1964) pp. 238 - 243.

[5]-S.T. vol. 3, p. 238.

[6]-Ibid. p. 242.

[7]-S.T. vol. 2, p. 206.

[8]-Cf. P. Tillich, On the Boundary, pp. 4749- (or The Interpretation of History, p. 32). Paul Althaus exposes the difficulties of Kahler's position in an excellent essay 'Fact and Faith in the Kerygma' in C. F. H. Henry (ed.), Jesus of Nazareth: Saviour and Lord (London 1966) pp. 201 - 212. Several other essays in this book relate to this question.

عقلاني لا يعني أنَّ الممارسة تحوّل الإيمان إلى عمل^[1]. الكاتب للعبرانيين لا يطرح مبدأ استحقاق مقنّع عندما يعلن أنَّ «من يقبل على الله عليه أن يؤمن أنَّه موجود...» (عبرانيون 11:6)؛ إنَّه ببساطة يكشف جزءاً من معنى الإقبال على الله. وعلى نحو مشابه، القول أنَّ الإيمان يحوي عنصر اعتقاد لا يعني جعل الإيمان نوعاً خاصاً من العمل، بل شرح لجزء ممّا يشتمل عليه التبرير بالإيمان. الإيمان بيسوع المسيح كربّ يصبح بلا معنى إذا لم يحمل معه مضمون إيمان معرفيٍّ بيسوع المسيح.

وكما أنَّ المسيح بالنسبة إلى تيليش هو مطلق فقط بمقدار ما يشير بعيداً عن نفسه إلى الله، إذاً لا شيء يمكن أن يقال عن الله ذاته الذي هو «مطلق» باستثناء أنَّه هو «الوجود ذاته». «لا شيء آخر غير رمزيٍّ يمكن أن يقال عن الله بوصفه الله»^[2]. يحاول تيليش هنا أن يكون عادلاً مع ألوهة الله مع هذه الغيرية المتعالية. فالله ليس ذاك النوع من الوجود الذي يمكن الحديث عنه بالمصطلحات نفسها التي نستخدمها للكائنات. بالتالي يكتب: «وجود الله لا يمكن فهمه كوجود كائن إلى جانب الكائنات أو فوقها. إذا كان الله موجوداً بهذا المعنى يكون عرضة للمقولات المتناهية خصوصاً مقولتي الجوهر والمكان. حتى لو سُمّي «الموجود الأسمى» بمعنى الوجود «الأكمل» و«الأقوى» فإنَّ الوضع لا يتغيّر. فعند تطبيق صيغ التفضيل على الله تصبح صيغاً تصغيرية. إنَّهم يضعونه في مستوى الموجودات الأخرى عندما يرفعونه فوقها جميعها؟»^[3].

لهذا السبب، لا يستطيع تيليش قبول ما يسمّيه التصوّر «فوق الطبيعي» لله. إذ وفقاً لهذا التصوّر، فإنَّ الله أوجد الكون في لحظة معيّنة، وهو يديره وفقاً لخطة، ويتدخل بين الحين والآخر في مجريات أحداثه العادية^[4]. وهو يعلّق بالقول: «الحجّة الرئيسيّة ضدّه هي أنَّه يحوّل لاتناهي الله إلى تناء هو مجرد امتداد للمقولات المتناهية»^[5]. لكنّه، بالمستوى نفسه، يرفض المذهب الطبيعيّ أو وحدة الوجود. لا ينبغي أن يتماهى الله مع مجموعة الأشياء، لأنَّ هذا أيضاً سينفي المسافة المتناهية بين الكلّ المتناهي للأشياء وأساسها اللامتناهي^[6]. المقصد الأساسي لعقيدته في الله هو صياغة وجهة نظر ثالثة «تجاوز المذهب الطبيعيّ ومذهب ما فوق الطبيعة».

لكن، هل يمكن اعتبار المسألة التي يطرحها تيليش والحلّ الذي اقترحه جديدين؟ كان الفلاسفة اللاهوتيون مدرّكين دائماً حقيقة أننا إذا أردنا أن نكون عادلين مع العالي الإلهي، فعلينا

[1]-Cf. D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Oxford 1964) pp. 161 - 5.

[2]-S.T. vol. 1, p. 265; cf. especially pp. 234 - 279. Tillich summarises the basic points in S.T. vol. 2, pp. 511-, and in *Theology in Culture*, pp. 59ff.

[3]-S.T. vol. 1, p. 261.

[4]-S.T. vol. 2, p. 6.

[5]-Ibid.

[6]-Ibid. p. 7.

ألاً نفكر بالله كأنه شيء من الأشياء الأخرى في عالمه هو، ولا كموجود خارج الكون تماماً، وبالتالي لا علاقة له به. وفي السياق عينه، يؤكد أن الأدلة والبراهين التقليدية على وجود الله تقدم خدمة جليلة في الطرح الحاد لهذه المعضلة. إلا أنه يذهب إلى ما لم يذهب إليه أكثر اللاهوتيين عندما يبين أننا إذا أردنا أن نجعل الله موضوعاً للتفكير المفهومي علينا وضعه في العالم كأى مخلوق من مخلوقاته الأخرى. فقد قال: «في الحقل المعرفي، كل ما يوجه إليه الفعل المعرفي يعتبر موضوعاً سواء أكان إلهاً أم حجراً. فخطورة التشيؤ أنه أبعد ما يكون عن المنطق... فلو أدخلنا الله في بنية الذات - الموضوع للوجود، لا يعود الإله الذي هو الله بحق»^[1].

الرؤى الدينية ودلالاتها

الواضح أن تيليش رضي بمصطلحات المسألة كما صاغها مارتن هايدغر. وعليه، فإن من الأهمية بمكان ملاحظة أن ما يدعوه إلحاداً، لا يندرج في سياق اللاهوت، بل في سياق الأسئلة الفلسفية حول صياغة المفاهيم، أو المقولات الفكرية. لهذا يصير على أن «الاستدلال على وجود الله يعني إنكاره»^[2]. نحن لا «نعرف» الله بالتفكير المفهومي، بل بالاهتمام المطلق. هذا أحد أسباب استخدام لغة الرموز الدينية في الحديث عن الله بدل الخطاب المعرفي.

يفضل تيليش التحدث عن اللغة الدينية بمصطلحات رمزية أكثر من التحدث عنها بالأمثلة أو بالخطاب التشبيهي. ولذلك سببان:

أولاً: إن استخدام التشبيه يشتمل على خطاب معرفي يحكى فيه عن الله من خلال استخدام المفاهيم. لكن كما سبق ورأينا أن الله من وجهة نظر تيليش لا يبقى «الله» عندما نحاول وصفه أو عندما ندافع عنه بواسطة المفاهيم، إذ يفترض تجنب هذه المشكلة عند استخدام الرموز، «الرموز الدينية... هي تمثيلات لما يتجاوز الدائرة المفهومية بشكل لا مشروط... الرموز الدينية تمثل المتعالي... إنها لا تجعل الله جزءاً من العالم المادي»^[3]. إنها تتعالى على الحقل «المقسوم بين الذاتية والموضوعية»^[4].

ثانياً: رغم الغموض الذي يلف المسألة، نجد أن تيليش مدين كثيراً لعلم النفس اليونغي psychology of Jung. ففي هذا السياق يعتقد يونغ أن الإنسان الحديث يعاني من شح الرموز.

[1]-S.T. vol. 1, p. 191.

[2]-Ibid. p. 227.

[3]-P. Tillich, 'The Religious Symbol' in S. Hook (ed.) Religious Experience and Truth (Edinburgh 1962) p. 303.

[4]-Ibid.

فإنَّ جزءاً من مرض واضطراب الوعي الحديث ينبعث من فساد الصور والرُّموز التي كان لها في الماضي قوّة حيويّة. وهو يبيّن أنّ النتيجة النهائيّة لهذا الاتجاه، سوف تكون شللاً وتعطُّلاً؛ لأنَّ الرُّموز حيويّة من أجل التفاعل الضروريّ بين الوعي واللاوعي. هكذا يؤكّد تيليش، تماشياً مع يونغ، أنّ السرّ المقدّس، بخلاف الكلمة المجرّدة، إذا كان حيّاً، يستحوذ على لاوعينا وعلى وجودنا الواعي. فهو يستحوذ على الأساس الخلاق لوجودنا^[1]. وبما أنّ الله أيضاً بالنسبة إلى تيليش، أساس لوجودنا، نستطيع القول أنّ الرّمز الذي يتغلغل إلى لاوعينا يدلّ على الله. عندما تُوضّع هاتان المجموعتان من الاعتبارات جانباً لن يكون مفاجئاً عندما يؤكّد تيليش أنّ «مرتكز عقيدتي اللاهوتيّة في العلم هو مفهوم الرّمز»^[2]. «الرّموز الدينيّة... هي الطريقة الوحيدة التي يعبرُ الدين من خلالها عن نفسه مباشرة»^[3].

يقدم تيليش عدداً من التقريرات المتشابهة عن الرّموز، في كلّ واحد منها يضع الخمس أو الست خصائص نفسها للرّموز في قائمة. أولاً، الرّمز وكأيّ علامة عاديّة يمثّل شيئاً مغايراً، ومن هنا فهو يشير إلى ما وراء ذاته. لكن ثانياً، الرّمز يختلف عن العلامات التقليديّة، لأنّها يفترض أنّ «تشارك في ما تشير إليه»^[4]. وبمحاولة لشرح هذه الفكرة الغامضة يبيّن تيليش من خلال تشبيه كيف أنّ العلم «يشارك في» كرامة الأيّمة. (ربّما علينا التفكير هنا بصورة خاصّة في مكانة العلم في الحياة الأميركيّة). وهذا بدوره يوحى بميزة ثلاثة، يصفها بـ «الوظيفة الأساسيّة للرّمز، أي فتح مستويات الواقع التي تكون مخفيّة والتي لا يمكن إدراكها بأيّ طريقة أخرى»^[5].

تأسيساً على تأثير الرّموز على لغة الدين، سيكون علينا أن نفحص عن قرب العوامل المؤثّرة في هذه المسألة. يضرب تيليش مثلاً من المجال الفنيّ، عندما يعلّق على منظر طبيعيّ لروبنز Rubens: «ما يحاول هذا الرّسم إيصاله لك لا يمكن التعبير عنه بأيّ طريقة أخرى غير الرّسم»^[6]. ثمّ يتابع، «الأمر نفسه يصبح أيضاً في علاقة الشعر بالفلسفة. قد يكون الجمال غالباً في التشويش على المسألة من خلال إقحام عدد كبير من المفاهيم الفلسفيّة في القصيدة. والآن المشكلة الحقيقية هي؛ أنّ المرء لا يستطيع فعل ذلك. فإذا استعمل اللّغة الفلسفيّة أو اللّغة العلميّة، فإنّ هذه اللّغة لا تستطيع

[1]-P. Tillich, *The Shaking of the Foundations*, p. 86; cf. F. W. Dillistone, *Christianity and Symbolism* (London 1955) pp. 285 - 290.

[2]-P. Tillich, 'Reply to Interpretation and Criticism' in C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.) op. cit. p. 333.

[3]-P. Tillich, 'The Meaning and Justification of Religious Symbols' in S. Hook (ed.) op. cit. p. 3.

[4]-P. Tillich, *Dynamics of Faith*, p. 42; cf. *Theology of Culture*, pp. 5455-.

[5]-P. Tillich, *Theology of Culture*, p. 56.

[6]-P. Tillich, *Theology of Culture*, p. 57.

التوسط في إيصال الأمر نفسه الذي تتوسط في إيصاله لغة الشعر من دون مزجها بأي لغة أخرى»^[1].

في هذه الحالة، ماذا يمكن أن نقول عن إنسان لا يكثرث للمواضيع الجمالية؟ يجب تبليش، بتحديد ميزة خامسة للرموز. وكما أشرنا سابقاً فإنَّ الرَّمز يتغلغل عميقاً في اللاوعي. إذا كان صحيحاً للإنسان المعنوي، فهو يستطيع أن يحدث فعل الدلالة التي يقتضيها. وهنا يؤكد بالقول «لكلِّ رمز حدان: الانفتاح على الواقع، والانفتاح على الروح»^[2]. «إنَّه يستكشف الأعماق المخفية لوجودنا»^[3]. وعلى هذا الأساس «لكلِّ رمز وظيفة خاصة وحصرية ولا يمكن إبدالها برموز أكثر أو أقل مناسبة»^[4]. كما يمكن أن تكون الرموز مرعبة بقدرتها. فهي تستطيع أن تخلق أو تدمر، وتستطيع تضميد الجروح وتوحيد الحياة وجعلها أكثر استقراراً. لكنَّها تستطيع أيضاً إفساد الحياة وزعزعة استقرارها.

ترتبط علامتا الرَّمز الخامسة والسادسة بولادته واحتمال اضمحلاله. وينجذب تبليش بشدة إلى علم النفس الحديث، خصوصاً كما قلنا سابقاً، إلى أعمال يونغ. فهو يعتقد أنَّ الرموز «تنمو في اللاوعي الفردي أو الجمعي، ولا يمكن أن تؤدي وظيفتها من غير أن تكون مقبولة من البعد اللاواعي لوجودنا... إنَّها كالموجودات الحية، تحيا وتموت»^[5]. وهذا ينطبق على الرموز الدينية التي: «تفتح على تجربة العمق في نفس الإنسان. إذا توقَّف رمز ديني عن أداء وظيفته، فإنَّه يموت»^[6]. وهكذا بالعادة، تتطلَّب العلاقة المتغيرة مع الله رموزاً دينية جديدة. والبديل أن يكون التغيير مطلب وجهاً نظر ثقافية جديدة، وكمثال على ذلك، عندما يكون لـ «ملك» دلالة غير مرغوبة في جمهورية متطرقة.

سوف نلاحظ صعوبات كبيرة في نظرية الرموز عند تبليش إذا تمَّ تبنيها كنظرية شاملة للغة تتعلق بالله. لا أحد يشكُّ في قدرة الرموز، أو قيمتها كوسيلة لغوية مكتملة تساعد في إيصال ما يمكن إيصاله بطريقة مختلفة عن الخطاب المعرفي. لكنَّه يرى في الرموز ركيزة لفكره اللاهوتي. فلاهوته يدعم ويرسخ نظريته في الرموز الدينية والعكس صحيح. أرغب في أن أعلن، وسوف أحاول الآن أن أبين، أنَّ تقرير تبليش عن اللغة الدينية لفت الانتباه بشدة إلى الصعوبات التي تكتنف جدياً نظامه اللاهوتي.

الإشكال على رموزية تبليش

يؤكد تبليش أنَّ الرموز الدينية لا يمكن أن تفلح في إيصال «معلومات عمماً فعله الله في الماضي

[1]-Ibid.

[2]-Ibid.

[3]-P. Tillich, Dynamics of Faith, p. 43.

[4]-P. Tillich, Theology of Culture, pp. 5758-.

[5]-P. Tillich, Dynamics of Faith, p. 43.

[6]-P. Tillich, Theology of Culture, p. 59.

ولا عمّا سيفعله في المستقبل»^[1]. لا تمكّننا الرّموز من كتابة تقارير عن الأحداث التاريخية؛ فهي «بمنأى عن أيّ نقد تجريبي»^[2]. غير أنّ موقفه العامّ من التاريخ، ومن المسيحية خصوصاً بوصفها الإبلاغ عن الأحداث التاريخية، لا يخلو من غموض والتباس. ثمّ إنّ لاهوته عن المسيح بوصفه الوجود الجديد يفترض التجسّد مسبقاً: «يسوع بوصفه مسيحاً هو... حقيقة تاريخية»^[3]. من جهة أخرى، وتأثراً بتشاؤم ألبرت شفيتزر Albert Sweitzer حول أسئلة تتعلّق بالمسيح التاريخي، فقد كلّف نفسه بمهمّة السؤال التالي: «كيف يمكن تصوير الإيمان المسيحيّ إذا صار لوجود يسوع التاريخي غير ممكن من وجهة نظر تاريخية»^[4]. يبدو أنّه سلّم بأنّ شيئاً ما سيبقى يمكن تسميته الإيمان المسيحيّ. فهو يقول «عندما يضمن الإيمان المسيحيّ حياة شخصيّة يقهر فيها الوجود الجديد الوجود القديم، فإنّه لا يضمن أن يكون اسمه يسوع الناصري»^[5]. من هنا، فإنّ استحالة استخدام الرّموز لإنتاج عبارات معرفيّة حول أفعال الله بشخص يسوع لا يقلق تيليش، بل ينسجم مع مجمل مقاربتة ويدعمها. ولكن إذا كانت الرّموز «هي الطريقة الوحيدة التي يمكن للدين أن يعبر من خلالها عن نفسه» سيشكل هذا الفراغ اللغويّ صعوبة جدّية لأولئك الذين يتبنّون تراثاً لاهوتياً أرثوذكسياً في إعلان أنّ أفعال الله الخلاصيّة في التاريخ أساسيّة للتواصل والتعبير عن الإيمان المسيحيّ.

جدير القول أنّ حقيقة عدم قدرة الرّموز الدينيّة على إيصال أوصاف الحوادث التاريخية، يشكل جزءاً من مشكلة أكبر سببها موقف تيليش من المفاهيم وصياغة المفاهيم. فهل يمكن وجود شكل من اللّغة لا يستدعي صياغة مفهوميّة؟ يثير هذا السؤال بعض المشاكل المعقّدة جدّاً التي لا ينبغي الخلط بينها وبين غيرها من المشاكل.

أولاً: إنّ إحدى أهمّ البديهيّات في اللّسانيّات العامّة منذ أعمال فرديناند وسوسير عام 1900 على الأقلّ، هي أنّ للّغة وظيفة، أو أنّ لها معانيّ تقوم على التعاقد. فليس ثمة انطباق «طبيعيّ» بين اللّغة والواقع، وإلاّ لاستحال شرح ظواهر مثل الاشتراكات اللفظيّة (حيث يكون للفظ الواحد معان عدّة مختلفة)، والانسجام، والاعتباطيّة في قواعد النحو، والتغيّر التاريخي للّغة، والحقيقة الأولى أنّ كلمات مختلفة تعبر عن شيء واحد في لغات مختلفة. يؤكد دي سوسير أنّ المبدأ الأوّل

[1]-P. Tillich, Dynamics of Faith, p. 47.

[2]-P. Tillich, Theology of Culture, p. 65.

[3]-S.T. vol. 2, p. 113.

[4]-P. Tillich, On the Boundary, p. 50; cf. S.T. vol. 2, pp. 112135-.

[5]-S.T. vol. 2, p. 131.

للدراصة اللغوية هو «اعتباطية الإشارات»^[1]. لقد أكدت على أهمية هذا التصور بالنسبة للاهوت في مقالة نشرت في مكان آخر^[2]. لكن محاولة تيليش تجاوز المفهمة في اللغة الدينية تركز جزئياً على اعتقاده أن الرّموز «تشارك في» ما ترمز إليه. بكلام آخر، إنه يعتقد أن الإشارات تتوقف فقط على الاصطلاح من أجل معناها، في حين أن الرّموز بعض الارتباط المباشر والطبيعي بالواقع.

لا بدّ من الإشارة إلى أن هناك من انتقد تيليش في هذه النقطة. فقد ناقش فنسنت توماس Vincent Tomas نظريته في الرّموز من خلال استحضار صورة البساط المزخرف برسم وحيد القرن في متحف الكلواسترز Cloisters بنيويورك، لا بدّ من الاعتراف أن لهذه النقوش المزخرفة «طاقة أصيلة ترمز إلى حيوان لطيف جميل ذي قرن واحد. لكنّه واقعاً لا يرتبط بحيوان من هذا النوع، ولا يمكن أن يشارك بلطفه وجماله لأنّه لا وجود لهذا الحيوان... وحيد القرن «الموجود في الصورة» لا يمكن أن يشارك في... وحيد القرن «خارج الصورة» التي يُشير إليها، لأنّه لا وحيد قرن خارج الصورة... فجميع الرّموز تشير إلى ما وراء ذاتها»، لكن... الشيء المشار إليه قد لا يكون موجوداً»^[3].

أشكّ في أن يكون ما يعنيه تيليش هنا هو حيث تأسيس العلامات على الاصطلاح وعادات الكلام التي يعتمدها الأفراد، تنشأ الرّموز عن الاستعمالات المنتشرة والأولية للعلامات التي تتحوّل إلى عادات كلامية لمجموعة أو ربّما لعرق، يمكن لها وفقاً للنتائج التي توصل إليها يونغ، أن تجد أصداء حتى في العقل اللاواعي. لكن القول أنها مرتبطة باللاوعي يعني شيئاً مختلفاً عن ادّعاء أنطولوجي يلاحظ أنها «تشارك في» الحقيقة التي تشير إليها. بكلام آخر، إنه قول شيء عن فاعلية الرّموز لا عن حقيقتها.

عندما نعود إلى السؤال عن المفهمة، نلاحظ أن مبدأً أساسياً آخر في اللغة والتواصل هو الموضع الضروريّ للتعارض أو الاختلاف الدلاليّ. فكلمة ما قد تدلّ على شيء أو آخر، وجملة ما قد تميّز ظرفاً عن غيره. وتنبغي الإشارة إلى أن إيضاحنا لهذه النقطة لا يعني التزامنا بنظرية مقترحة في اللغة بل هو اعتراف بمسألة أولية في الألسنيّات وفي فلسفتها وهي أنّه من دون فرق في المعنى، لا يمكن أن يكون ثمة معنى. وربما بعد اعتراف جزئيّ تقريباً بهذا المبدأ، يسمح تيليش لإمكان جملة واحدة على الأقلّ غير رمزية عن الله لكن من جهة أخرى «قد تؤدّي الحجة بأكملها إلى دور منطقيّ»، و«تدوب اللغة الدينية في النسبية»^[4] ولكن عملياً ما الذي يمكن أن يقال من غير رموز؟ فتيليش لا

[1]-F. de Saussure, Cours de linguistique genirale (edition critique, parR. Engler, Wiesbaden 1967) pp. 146157-. Cf. J. Lyons, Introduction to Theoretical Linguistics (Cambridge 1968) pp. 4272, 75-59, 38, 8-and 403; and S. Ullmann, Semantics (Oxford 1962) pp. 80115-.

[2]-A. C. Thiselton, 'The Supposed Power of Words in the Biblical Writings', forthcoming in Journal of Theological Studies.

[3]-V. Tomas, 'Darkness on Light?' inS. Hook (ed.) op. cit., p. 81 (my italics).

[4]-P. Tillich 'The Meaning and Justification of Religious Symbols' in S. Hook (ed) op. cit., p. 6.

يسمح إلاً بجملة واحدة غير رمزية عن الله، هي بالتحديد «الله هو الوجود بذاته... لا شيء آخر يمكن أن يقال عن الله بوصفه الله ولا يكون رمزياً»^[1].

لكن ما هي الظروف التي تختلف، وتتميز، أو تستثنى، بتأكيدنا أن الله هو الوجود بذاته؟ عملياً لا يمكن لتيليش أن يقصد بهذه الجملة تقريراً وصفيّاً، لأن ذلك قد يقوِّض كلّ ما قاله عن عدم فهمنا لله كموضوع «موجود». إن استعمالاته لمفردات «وجود» «عدم» أو «لا شيء» شبيهة باستعمالات هايدغر لها؛ ووفقاً لكارناب وآير، أن القصد من هذه المفردات في فلسفة هايدغر هو أن تُوظف ببساطة «لتدلّ على شيء متميّز بغموضه»^[2]. بكلام آخر، إن التأكيد غير الرمزيّ الوحيد عن الله يرجعنا إلى فكرة الاهتمام المطلق التي يكشف فيها الموقف السيكلوجيّ بعض الأسس الافتراضية لواقع يتجاوز الإنسان نفسه.

معضلة المفاهيم وضرورتها

لو تخليّنا عن «المفاهيم»، سيصعب علينا أن نحدّد كيف يمكننا القول أن الله هو هذا أو ذاك. ومن البين أن سماح تيليش بجملة لارمزية واحدة عن الله لن يساهم في حلّ هذه المشكلة. لكن علينا قبل إنهاء هذا الموضوع أن نضيف أنه اقتراف خطأ لغوياً فاضحاً إضافياً. فهناك مبدأ ثالث مقبول بشكل عام في علم الألسنيّات، هو أن الجملة، أو بدقّة أكثر الفعل الكلامي، هو الوحدة الأساسية للمعنى وليس الكلمة. مجدّداً، لقد ناقشت هذه النقطة بالتفصيل في مكان آخر^[3]، إن رمزاً مثل «الملك» أو «الوجود الجديد» لا يقول شيئاً إلاً بعد أن يأخذ مكانه في شبكة من الكلمات والتعابير. وإن فشل «نظريّة الصورة» في المعنى لفتغشتاين تُوضح الأمر أكثر من البنية الدلالية لسوسير وترابر Trier and Saussure. لكن بحسب تيليش في أيّ أنواع الخطاب تؤدّي الرموز وظيفتها؟

يمكن الشعور بمزيد من التعاطف مع محاولات هايدغر، خصوصاً في أعماله الأخيرة، في الوصول إلى فكرة اللغة الألاتشيّة عندما يتكلّم عنها كأنّها خلق «عوالم» واقعية سابقة للفصل الديكارتيّ بين الذات والموضوع الذي ينتج منه مفهومة معرفيّة^[4]. لأنّه، وبعده هينريش أوت Heinrich Ott، وجزئياً فوكس وأبلنج Fuchs and Ebeling، يجيزون خلق عوالم من هذا النوع

[1]-S.T. vol. 1, p. 265.

[2]-A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic* (London 1946) p. 44.

[3]-A. C. Thiselton, 'Semantics and New Testament Interpretation' in I. H. Marshall (ed.) *New Testament Interpretation* (forthcoming).

[4]-See A. C. Thiselton, 'The New Hermeneutic' especially the section • "World" in Heidegger and the Parables', *ibid.*; and 'The Parables as Language Event Some Comments on Fuchs's Hermeneutics in the Light of Linguistic Philosophy' in *Scottish Journal of Theology* 23 (1970) pp. 437-488.

لا من خلال رموز بسيطة، بل من خلال الشعر والأمثال، أو الأعمال الفنية المنتشرة. فضلاً عن ذلك، وبعيداً عن الانبثاق من اللاوعي كما في لاهوت تيليش، فإنَّ «الحدث اللغوي» عند هايدغر نشأ من الجذّة، «الحدوث» الذي يواجه ويتحدّى ويصحّح وجود الفرضيات والتوجّهات قبل - الواعية للإنسان^[1].

لكن علينا أن نقول إنَّ بول فان بيرن Paul Van Buren ووليام هوردن William Hordern بيّنّا أنَّ تخصيص اللّغة ليس غير ضارٍّ فحسب، بل هو أيضاً ضروريٌّ بالتأكيد إذا رغبتنا بالكلام عن الأشخاص كأشخاص^[2]. إذ يمكن للرموز أن تدلّنا على الأنوثة، والجمال، واللّطافة وغير ذلك من الصفات. لكن هذه الصفات الأولى لا تصف شخصاً محدّداً. كما يعلّق هوردن بحق: «عند الحديث عن الأشخاص نكون مهتمّين بالدرجة الأولى بالفرد. فالشاب لا يقع في حبّ طبقة محدّدة من النساء، في العشرين من عمرها، جميلة، محبوبة وهكذا. على العكس، إنّه يقع في غرام ماري جونز»^[3]. للتقرير عن «ذات» الشخص فإنّنا لا نضع لائحة بـ «مراتب» صفاته مثل «رجل أعمال في منتصف العمر»؛ لكن «علينا أن نبدأ بإخبار قصص عنه، نصف موقفاً وكيف تصرف إزاءه»^[4]. فعندما يتحدّث الكتاب المقدّس عن الله كشخص يجذب الانتباه إلى «خصوصية الوحي اليهو - مسيحي»^[5]. فهو يخبر كيف تصرف الله في مواقف محدّدة ولا ينقل كثيراً عن «الحقائق العامّة» عن طبيعته.

لقد قيل إنَّ إحدى المشاكل الأساسيّة التي تجعل لاهوت تيليش غير مقنع هو فشله في الوصول إلى تصالح مع «عقبة الخصوصية» التي تمثّلها المسيحيّة. فتاريخ الكتاب المقدّس هو بالتحديد تاريخ اختيار الله وفعله لهذا الأمر دون ذاك. مع ذلك، يعتبر أنَّ الخصوصية شيئاً يقوّض غيرة الله ويجعله مجرد إله. المشكلة الأساسيّة الثانية في لاهوته تظهر من خلال محاولة ربط الله كأساس لوجودنا، بـ «الأعماق» اللاواعية في الإنسان. ثمّة انطباع أوجده J. A. T. Robinson في كتاب Honest To God أنَّ هذا بالأساس مسألة تحدّ لتصورنا عن الله، حيث أنَّ اللّغة حول الله «في عليائه» يمكن إبدالها برموز تشير إلى الله «من الداخل»^[6].

لكنّ هاتين الطريقتين ليستا متناوبتين في الكلام عن الإله نفسه. فإله نظام تيليش مختلف

[1] - Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen 1960) and J. M. Robinson and J. B. Cobb (eds.), *New Frontiers in Theology: 1, The Later Heidegger and Theology* (New York 1963) *passim*.

[2]-P. van Buren, *Theological Explorations* (London 1968) pp. 79105-; and W. Hordern, *Speaking of God* (London 1965) pp. 131183-.

[3]-W. Hordern, *op. cit.*, p. 147.

[4]-Ibid. p. 149.

[5]-Ibid. p. 163.

[6]-J. A. T. Robinson, *Honest to God* (London 1963) pp. 2950-45, 32-, and 5461-.

جدًا عن إله اللاهوت المسيحي التقليدي. وعندما نستثني الرُّموز من المعيار الذي يضعه الفكر العقلي، يمكن أن يكون «الله» لا شيء أكثر أو أقل من طفو مفاجئ للصور اللاواعية، والأهواء، أو المخاوف. وهذا ما قد يضيفي علينا شعورًا بالقدسي، أو قد يدلُّ على شيء مختلف كليًا. لكن يبدو أن تيليش قد سقط في الفخ نفسه الذي سعى الجميع لاجتنابه، أي جعل الله على صورة الإنسان. لا بدَّ هنا من تأكيد انتشار هذه المشكلة بطريقتين مختلفتين:

أولاً: يذكرنا بيفان Bevan مرةً أخرى بأنَّ قوَّة الرُّموز لا تضمن حقيقتها. فالذين يعانون من بعض الأمراض العقلية، مثلاً، قد يحولون أيَّ شيء أو كلَّ شيء إلى رموز. وقد يرون «أشياء حولهم مشحونة بمعنى شرير أو مرعب... كما قد ينظرون إلى طاولة أو باب ويشعرون بالخوف إلى حدِّ الرُّعب...»^[1] لكن هذه «الرُّموز» لا أساس لها من الصحة.

ثانياً: رغم مقارنة يونغ، تكلم علماء نفس آخرون عن «شريعة غاب» اللاوعي. ففي بعض الحالات - كما يقول أ. ن. دكر E. N. Duker - البحث عن الله كأساس لوجوده هو «تهكُّم شيطاني»، يعني أنَّه يحتاج الوصول إلى خارج ذاته إلى خالقه ومخلَّصه^[2].

في مقابل تحذيرات الكتاب المقدس من خداع «قلب» الإنسان، يحتمل أن يكون قلق تيليش حول التأثيرات التحريفية لإضفاء الطابع المفهومي على «الله» تصل إلى درجة التفاهة مقارنة بالتحريف الذي يمكن أن ينتج من البحث عنه من خلال الرُّموز والاهتمام المطلق. والواقع أننا لم نعالج كلَّ المشاكل التي أثارها حديثه عن لغة الدين. فمثلاً، يمكن أن نسأل ما العلاقة بين رفضه الالتزام، وبين استخدام لغة تفويضية في تعابير الانشغال بالذات؟ مثل «أنا أوَّمن» أو «أنا أعتقد»^[3]. فهل يمكن أن نتخلَّص من اللُّغة التفويضية في الدين؟ وإذا كنَّا لا نستطيع، ألا يجدر بنا أن نستعيد فكرة «الالتزام» حتى لو بقيت متنكِّرة في شكل عبارات اهتمام بالذات؟ ليس لدينا متسع لمناقشة مزيد من هذه الأسئلة، لقد قيل ما يكفي للكشف عن وجود مشاكل جدية في ما قرَّره عن اللاهوت واللُّغة الدينية.

تيليش واللاهوت الأنكليكاني الرَّاهن

نزولاً عند رغبة المحرِّر، أضفت ملاحظة استنتاجية عن العلاقة بين لاهوت تيليش والأنكليكانية راهناً. فقد يبدو للوهلة الأولى أنَّ اهتماماته محصورة بالأسئلة الكبرى التي ترتبط بطبيعة المسيحية

[1]-E. Bevan, Symbolism and Belief(Fontana ed. London 1962) p. 244.

[2]-E. N. Ducker, Psychotherapy-A Christian Approach (London 1964) p. 112.

[3]-Cf. D. D. Evans, The Logic of Self-Involvement (London 1963) pp. 27- 78.

ذاتها، وعلاقتها بالثقافة العلمانية. من ناحية أخرى، ما زال كثير من توجهاته التفكيرية ذات سمة ألمانية بامتياز رغم وجوده لسنوات عديدة في الولايات المتحدة الأميركية. ولم يكن الأثر الذي تركه كتاب مخلص لله لـ ج. أ. ت. روبنسون J. A. T. Robinson's Honest to God في الاتحاد الإيماني الأنكليكاني مرتبطاً تماماً بأسئلة حول تيليش، فلست مقتنعاً بأن الكتاب نجح في إيصال المسائل الأكثر أهمية في فكره. ولقد رأينا أن الأمر ليس مجرد مسألة تغيير «لتصورنا» عن الله، بل طرح أسئلة أساسية وعميقة. كما يمكن تحديد بعض الأمور الأساسية التي ترتبط بالاهتمامات الأنكليكانية:

أولاً: يطرح لاهوت تيليش أسئلة حول الشمولية العقديّة وعلاقتها بمكانة المعايير العقديّة أو الاعترافية. فالمادة الثامنة من المواد التسع والثلاثين تركّز الانتباه على قيمة قواعد الإيمان الثلاث، حيث وصف مؤتمر لامبث Lambeth الذي عقد عام 1920 كتاب الصلاة بـ «المعيار الأنكليكاني للعقيدة والتطبيق». وهو، من جهة أخرى، يرفض فكرة تحديد «المعايير اللاهوتية» انطلاقاً من مضمون عقديّ معين شرطاً أن يكون «الله» موضوع الاهتمام المطلق الذي يمكن أن يكون غير محدّد وتقريباً شاملاً لكل شيء من الناحية اللاهوتية. إذ لا يمكن لأي مجموعة من الرموز التي تحكي عن الله أن تكون أكثر «نهائية» (final) من غيرها، طالما أنها تشير إلى ما وراءها. وبسبب هذه السعة أو الشمولية، رأى البعض في لاهوت تيليش إلهاماً للحركة المسكونية، وحقّة للاستغناء عن الاعترافات وأسس الاعتقاد.

لقد بيّنت مناقشتنا أنه لا فكرة الاهتمام المطلق عند تيليش، ولا لغته حول «الوجود» تملأ الفراغ الذي تخلّفه إزالة المعايير اللاهوتية التقليدية. ويصعب فعلاً تسويغ تسمية ما يطرحه «معايير لاهوتية». في النهاية، مهما كانت مقاصده يصعب تمييز «الله» في لاهوته من خلال إحياءات دينية صادقة للإنسان. «الله هو الاسم الذي يهتم له الإنسان اهتماماً مطلقاً». يرى البعض أن هذه المقاربة المرتبطة بشلايرماخر هي المقاربة الصحيحة. لكن آخرين كثيراً لا يرون ذلك. وعليه، فإن لمقاربة تيليش هذه قيمة أساسية لأنها تحدّثنا من الوصول إلى طريق مسدود في حال سعينا للتخلّص من جميع المعايير الاعترافية.

ثانياً: يطرح لاهوت تيليش أسئلة حول المكان النسبي وسلطة الكتاب المقدّس، والإكليروس، والقانون الكنسي، والتقاليد المذهبية. فمن جهة، هو لا يرغب بوضع التقليد اللاهوتي جانباً أو تجاهله، يقول: «التقليد المذهبي مصدر حاسم بالنسبة إلى اللاهوتي النسقي، حتى لو استعمله على مستوى عالمي»^[1]. هنا يقف تيليش إلى جانب الأنكليكان ضدّ من يرغبون في العودة إلى القرون الأولى والبدء من جديد. ورغم تأكيده أن المعتقدات ليست «معايير» لاهوتية، «مع ذلك حتى الكنائس البروتستانتية

[1]-S.T. vol. 1, p. 43.

عليها أن تشكّل أسسها الاعتقاديّة وتدافع عنها ضدّ الهجمات من جانب ممثليها أنفسهم^[1]. من جهة أخرى، رأينا أنّه يستخدم «المبدأ البروتستانتيّ» للتشكيك في مطلقية ونهائية أيّ مؤسسة متناهية أو كنسيّة على عكس الله ذاته. فمن جهة، قد يبدو منافحاً ضدّ التقليد الأنكليكانيّ حول سلطة الكتاب المقدّس، لأنّه يدرج الكتاب المقدّس بين السلطات التي لا يمكن أن تكون «نهائية». لكن من جهة أخرى، يضيف بُعداً نسبياً على السلطات الكنسيّة الأخرى كما يؤكّد على الصلة بالتقليد المِلّي، ويتبنّى الأنكليكانية عبر وسائل الإعلام. بينما تدافع المادتان 20 و 21 عن السلطة المحدودة للكنيسة والمجامع العامّة، فإنّهما تؤكّدان أيضاً أنّ المجالس «قد تخطئ». لم تكن الشموليّة في الحياة الكنسيّة سمة من سمات الأنكليكانية قطّ، فقد بينّ تيليش بحق أنّ هذا المبدأ مدين بالكثير للحركة الإصلاحية. على هذا الأساس لا يمكن لسلطة الأساقفة أن تكون جزءاً ضرورياً من «ماهية» الكنيسة حتى لو كانت مقبولة كجزء من «التقليد المِلّي».

ثالثاً: عند تيليش نظائر مثيرة للاهتمام، كما لديه بعض الاختلافات عن الإصلاح والآراء الأنكليكانية في العالم والأسرار المقدّسة، والتبرير بالنعمة، وكهانة جميع المؤمنين.

إنّه لا يرغب بالفصل التام بين الكاهن والمؤمن العاديّ. مثلاً، «يمكن للمؤمن العاديّ الذي يستحوذ عليه الروح القدس أن يكون وسيط وحي بالنسبة إلى الآخرين». من جهة أخرى، «يمكن لكلّ مؤمن أن يكون قديساً بقدر انتمائه إلى الاتحاد الإيمانيّ للقديسين... فكلّ قديس هو مؤمن عاديّ، بقدر انتمائه إلى الذين يحتاجون غفران الذنوب»^[2]، لأنّ الكنيسة تساهم في غموض الحياة عموماً، هي أيضاً تمثّل «الحياة الواضحة للجماعة الروحية».

يتبنّى تيليش أيضاً التمييز التقليديّ بين الكنيسة المرئيّة والكنيسة غير المرئيّة^[3]. فقد سبق ورأينا أنّ التبرير بالنعمة من خلال الإيمان فائق الأهمية بالنسبة إليه، وبالفعل لو وُجّه أيّ نقد لهذا، يكون فقط تحميلاً لهذا التعليم ما لا يحتمله أو مبالغة في تطبيقه. رأينا أيضاً أنّه يشدّد على القيمة الإيجابية للأسرار المقدّسة، على الأقلّ لأنّها بوصفها رموزاً تمتدّ لتشكّل جسراً بين الوعي واللاوعي. إنّه يتكلّم بقناعة كيف ينبغي للعظة أن تترافق مع الأسرار المقدّسة، وعن «ثنائية الكلمة والأسرار». فلا يجب اعتبارها مجرد وسائل تقنيّة للنعمة. لكنّه يعتقد أيضاً أنّ رموز الأسرار المقدّسة «أقدم من»، أو «سابقة» على الرّموز اللفظيّة^[4]. وهذا يتوافق تماماً مع نظريّته في «عدم مفهومة» الرّموز، وقد نقدنا مقاربتة في هذه المسألة.

[1]-S.T. vol 3, p. 188.

[2]-S.T. vol. 1, p. 135.

[3]-S.T. vol. 3, p. 176184-.

[4]-Ibid. p. 128; cf. pp. 129133-, and vol 1, pp. 135 and 157.

بالمقابل، يؤكد الإصلاحيون أنفسهم أن إمكان فهم السرّ، في ثنائية الكلمة والسرّ المقدّس، يتوقف على الكلمة. لكن إشارات افتراق تيليش عنهم لا تفاجئ من منظور خصائص نظامه ككل أكثر من نقاط كثيرة أظهرت رغبته بتبني هذه الآراء. والأهميّة هنا لعدد المرّات التي لجأ فيها هذا اللاهوتي «المسكوني» المعاصر إلى الإصلاحيين وبشكل خاصّ إلى لوثر من أجل الهداية والإلهام^[1].

خاتمة

ختاماً، نستطيع أن نجد تطابقاً إضافياً بين لاهوت تيليش والتقليد الأنكليكانيّ حول العلاقة بين الكنيسة والمجتمع العلمانيّ. وهذا ينطبق في طريقتين: أولاً، لا تيليش ولا اللاهوتيون الأنكليكانيون يعتبرون أن الكنيسة منظوية على ذاتها، ومتحفظة وجماعة غيتوية. ففي إنكلترا، على الأقل، يمكن القول أن الكنيسة جزء من الأمة، أي وفقاً للنموذج التقليديّ للحياة الأبرشيّة، يمكن لاهتمامات الكنيسة والأمة أن تتشابه. وهنا يقارن تيليش بين هذا النمط «الكنسي» المفضّل لدى لوثر وزفنكلي وكالفن وبين النمط «الطائفي» الذي يفضّله «المبشرون الإنجيليون». حيث يكتب أن «النموذج الإكليريكيّ للكنيسة هو الأمّ التي جئنا منها. إنّه مختلف تمام الاختلاف عن كنائس الأصوليين المتحمّسين، حيث يكون الفرد... هو الطاقة الخلّاقة للكنيسة». ووفقاً لوجهات نظر لاحقة، «الكنيسة المرئيّة يجب أن تُظهر وتُنظّف... من أيّ شخص ليس عضواً في الكنيسة على المستوى الروحيّ. هذا يفترض أننا نستطيع مسبقاً معرفة من يكون عضواً روحياً في الكنيسة. لكن هذا ما لا يقدر عليه إلاّ الله وحده. لم يستطع الإصلاحيون قبول هذا الأمر لأنهم عرفوا أنّه ليس ثمة من لا ينتمي إلى «المأوى» الذي هو الكنيسة»^[2]. إنّ هذا ينسجم إلى حدّ كبير مع اعتقاد تيليش بأنّ اللاهوت المسيحيّ يرتبط بكلّ أبعاد حياة الإنسان في الدنيا، من لاهوت أو فنّ أو فلسفة، أو سياسة، أو علم نفس، أو علم اجتماع.

يظهر التطابق أيضاً في الأهميّة التي أعطاها لاهوت تيليش الدفاعيّ للعقل والحجج المنطقيّة، فقد رفض الرأي القائل إنّ الإنجيل يمكن أن «يُرمى كالحجر» على السامع، انطلاقاً من اعتقاده، كما في اللاهوت الأنكليكانيّ الكلاسيكيّ، بتقديم الحقيقة بالطرق المنطقيّة والإقناع العقليّ. لكن لا ينبغي الخلط بين هذا وبين الرأي المختلف تماماً بإمكان الوصول إلى الله عن طريق العقل من دون الوحي. في هذا السياق، يحاول تيليش الوقوف مكان السامع بصدق، ليتشارك معه في المناقشات والمحاجمات الدفاعيّة. فعندما يخاطب نفسه بمنتهى الدقّة وي طرح أسئلة لا يطرحها إلاّ جيل سابق في ألمانيا، هذا لا يضعف شرعيّة المبدأ العامّ، لاعتقاده أنّ محتويات الإنجيل، ورغم بقائها على حالها، يجب أن تقدّم بمصطلحات جديدة لكلّ حقبة وجيل.

[1]-P. Tillich, A History of Christian Thought (London 1968) pp. 227- 256.

[2]-Ibid. p. 252; cf. On the Boundary, pp. 58- 68.

قائمة المصادر والمراجع

1. A. C. Thiselton, 'Semantics and New Testament Interpretation' in I. H. Marshall (ed.) New Testament Interpretation (forthcoming).
2. A. J. Ayer, Language, Truth, and Logic (London 1946).
3. C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.) op. cit., p. 50 (T. M. Greene), and pp. 43 -44 (W. M. Horton).
4. cf. B. Martin, Tillich's Doctrine of Man (London 1966) p. 29. But in contrast see S.T. vol. 1, p. 68: "The method of correlation.
5. Cf. D. E. H. Whiteley, The Theology of St. Paul (Oxford 1964).
6. Cf. M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache (Pfullingen 1960) and J. M. Robinson and J. B. Cobb (eds.). New Frontiers in Theology: 1, The Later Heidegger and Theology (New York 1963) passim.
7. Cf. P. Tillich, On the Boundary, pp. 4749- (or The Interpretation of History, p. 32). Paul Althaus exposes the difficulties of Kahler's position in an excellent essay 'Fact and Faith in the Kerygma' in C. F. H. Henry (ed.), Jesus of Nazareth: Saviour and Lord (London 1966). Several other essays in this book relate to this question.
8. Cf. S.T. vol. 2, pp. 204207-, and Systematic Theology vol. 3 (London 1964).
9. D. M. Brown (ed.) Ultimate Concern-Tillich in Dialogue (London 1965).
10. Dietrich Bonhoeffer, Letters and Papers from Prison (Fontana ed. 1963).
11. F. de Saussure, Cours de linguistique genirale (edition critique, parR. Engler, Wiesbaden 1967) pp. 146157-. Cf. J. Lyons, Introduction to Theoretical Linguistics (Cambridge 1968) pp. 4272,75-59,38,8- and 403; and S. Ullmann, Semantics (Oxford 1962) pp. 80115-.
12. J. A. T. Robinson, Honest to God (London 1963).
13. P. Tillich, 'Autobiographical Reflection' in C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.). The Theology of Paul Tillich (New York 1964).
14. P. Tillich, 'Reply to Interpretation and Criticism' in C. W. Kegley and R. W.

- Bretall (eds.) op. cit.
15. P. Tillich, Christianity and the Encounter of World Religions (Columbia, USA 1964).
 16. P. Tillich, The Courage to Be (London 1952) especially.
 17. P. Tillich, The Shaking of the Foundations; cf. F. W. Dillistone, Christianity and Symbolism (London 1955)
 18. P. van Buren, Theological Explorations (London 1968) pp. 79105-; and W. Hordern, Speaking of God (London 1965).
 19. S.T. vol. 1, p. 265; cf. especially pp. 234 - 279. Tillich summarises the basic points in S.T. vol. 2, pp. 511-, and in Theology in Culture,
 20. S.T. vol. 1, pp. 18, 47 and 170; cf. J. Macquarrie Studies in Christian Existentialism (London 1966).
 21. See A. C. Thiselton, 'The New Hermeneutic' especially the section • "World" in Heidegger and the Parables', *ibid.*; and 'The Parables as Language EventSome Comments on Fuchs's Hermeneutics in the Light of Linguistic Philosophy' in *Scottish Journal of Theology* 23 (1970).
 22. See T. A. O'Meara and C. D. Weissner (eds.), *Paul Tillich in Catholic Thought* (London 1965) e.g. E. D. O'Connor, *Paul Tillich: An Impression*.
 23. See the chapter headings of P. Tillich, *On the Boundary-An Autobiographical Sketch* (Eng. London 1967) which is a revised translation of Part I of *The Interpretation of History* (New York 1936).
 24. Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1 (London 1953) p. 6. Hereafter abbreviated as S. T.
 25. V. Tomas, 'Darkness on Light?' in S. Hook (ed.) op. cit. (my italics).

وحيانيّة الفلسفة في الحكمة المتعالية بصدّد حاضرة الكلام الإلهي في منظومة ملأ صدرها الفلسفية

محمود حيدر

مفكر وباحث في الفلسفة والإلهيات- لبنان

ملخص إجمالي:

تتوخى هذه الدراسة تظهير نموذج مفارق في تاريخ الفلسفة الإسلامية جاز القول فيه انه يترجم «وحيانيّة الفلسفة» وأفقها على نحو شديد الفريدة. ما ذاك إلا لبينة تحتاج إلى تأصيل ومفادها أن الحكمة المتعالية التي أرسى مبانيها الكبرى الحكيم الإلهي ملأ صدرها الشيرازي تشكل النموذج الأكثر بياناً على ما يمكن أن نصلح عليه بـ «الفلسفة الدينية». ولتظهير هذه الخاصيّة التي تميّز الحكمة المتعالية عن المدارس الفلسفية على اختلاف أزمانها وألوانها ووجهاتها، سوف يكون هذا البحث مركزاً حول صلة الفلسفة الصدرائية بالقرآن والكلام الإلهي.

تأسيساً على الدائرة القرآنية سوف نجد كيف تنجلي خصوصية المسار الفلسفي الذي ابتكره صاحب الحكمة المتعالية وظهر في تألف خلاق بين البرهان والقرآن والعرفان كمثلاث معرفي غايته التعرف إلى حقيقة الوجود. ذاك يدل على أن الجمع بين أركان هذا المثلث هو الذي سيمنح الميتافيزيقا الصدرائية صفة التعالي والتجاوز، ويميزها بالتالي عما سبقها منذ الأرسطية إلى الأفلوطينية الجديدة إلى حكمة الإشراق، ثم إلى سواها من الانعطافات الكبرى التي شهدتها تاريخ الفلسفة. عند هذا التخصيص على وجه الحصر سوف تتخذ الميتافيزيقا الصدرائية نعوتها المنفردة ليتأتى تعاليها من قدرتها على الوصل الجوهرية بين طورين مفارقين في علم الوجود: هما: علم الواقع وعلم الغيب.

مفردات مفتاحية: وحيانيّة الفلسفة - الحكمة المتعالية - الحكمة البالغة - علم الواقع - علم الوحي - ملأ صدرها.

تمهيد:

تشتغل هذه الدراسة على تظهير حقيقة شديدة البدهة في حقل العلاقة بين الأمر الديني والشأن الفلسفي في منظومة ملاً صدرًا. الداعي إلى ذلك يعود أولاً، إلى الجدل المستأنف في الفلسفة المعاصرة حول ثنائيات الغيب والحضور، والعقل والنقل، والاستدلال والكشف، ناهيك عن العلم والدين.. وثانياً إلى ضرورة إجراء تسييل معاصر للمنجز المعرفي الكبير الذي برع صدر المتألهين الشيرازي في بلورة قواعده ومبانيه، في مقدمها توحيد القول المتشظي في مباحث الوجود ولم شملها وتجاوز ثنائياتها^[1].

وإذا كانت غاية الحكمة المتعالية، تشكيل منظومة إدراكية لحقيقة أصالة الوجود، فإن تلك الحقيقة تبين الحكمة نفسها، لا يمكن أن تُنال عند الساعي لإدراكها إلا بالآيات والتجليات. ولما لم يكن للعقل القياس من سبيل إلى إدراك ذات الله، كان النهي عن التفكير في بها: كقوله تعالى: «ويحذركم الله نفسه». ولهذا لا نجد فيما يشتمل عليه القرآن من معرفة الذات في الأغلب، إلا على تقديسات محضة وتنزيهات صرفة كقوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^[2] ولقوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^[3] وكما يبين ملاً صدرًا أن لا نزاع بين العقلاء لجهة عدم إمكان إدراك ذات الحق الأولى بالكنه أي (بالذات)، لأنه تعالى لغاية إحاطته وسلطته على الأشياء لا يمكن إدراكه، لأن إدراك الشيء بكنهه فرعٌ على الإحاطة به. والله تعالى لا يصير محاطاً^[4].

تمهيدات كهذه سوف تحمل صاحب الحكمة المتعالية على قول فلسفي قوامه إخراج المباني العقلية والقواعد النظرية من كونها فلسفة صرفة واستدلالاً نظرياً بحثاً، إلى فضاء أكثر سعة ورحابة، وذلك بوساطة الكتاب الإلهي وتأيد الذوق والكشف والشهود. وسيُرسَم هذا الاعتقاد سبيله إلى مقام التحقق عبر مجمل مصنفات وحواشي الحكمة المتعالية. وهو ما ألفيناه أيضاً في سيريات التوفيق بين القواعد العقلية والحقائق الواردة في الكتاب والسنة^[5].

وما من ريب، أن قاعدة التوفيق هذه، ذات منزلة محورية في إبداعات صاحب الحكمة المتعالية. وهي تظهر في طائفة واسعة من أركانها النظرية والعملية، من أصالة الوجود واعتبارية الماهية،

[1]- محمد بن إبراهيم القوامي، المعروف بصدر المتألهين الشيرازي والملقب بـ «ملا صدرًا»، ولد في مدينة شيراز جنوب إيران عام 979هـ - 1571م. وكان والده صاحب نفوذ على المستويين الاجتماعي والسياسي. وحاكماً على إحدى مقاطعات البلاد. هو حكيم وفيلسوف وعارف وفقه فضلاً عن إلمامه بالرياضيات والمنطق. من أشهر مؤلفاته كتاب «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة».

[2]- سورة البقرة، الآية 255.

[3]- سورة الصافات، الآية 180.

[4]- تعليقة السبزواري - على كتاب صدر الدين الشيرازي - المظاهر الإلهية - تحقيق جلال الدين الأشتياني - مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي - قم - إيران 1419 هـ. ص 62.

[5]- ملا هادي السبزواري - تعليقات على الشواهد الربوبية - مقدمة سيد جلال الدين الأشتياني - دار إحياء التراث العربي - ط 2 - 1981 (ص 11)

إلى البرهان على المعاد الجسماني. وما كانت هذه القاعدة التوفيقية بين العقل والشرية لتكون، لولا حاضرة القرآن في تسديد الجهود التنظيرية المفارقة عند ملاً صدرًا. فالحكمة عنده صنو الشريعة. وما بينهما عروة وثقى وعلاقة منية توالدية، لا انفصام لها. فإذا كانت الحكمة النظرية، أو الفلسفة بما هي علم رؤية الأشياء كما هي في الواقع، فالشرية هي العلم الهادي إلى واجبية إدراك الوجود وفق ما جاءت به الحكمة القرآنية البالغة. سيكون لنا بدءاً من هذا المحل، أن نشير إلى الميثاق المبرم بين الكلام الإلهي والحكمة المتعالية. وهنا بالذات يمكن جلاء المفارقة التي أجراها ملا صدرًا في عالم الميتافيزيقا. على الأخص، لمّا دفع بمشروعه إلى التوضع في المنطقة الوسطية بين حكمة الطبيعة وحكمة الوحي. غير أن هذه المنطقة الوسطية لا تعني - كما قد يُظن - التباين أو الفصل بين الحكمتين، بل التكامل بينهما على نشأة التعالي والإنسجام. من ذلك جاء الصدراتية بفلسفة متعالية يراد منها، رفع التعقّل بالوجود والارتقاء بفهمه إلى فضاء معرفي تنتفي فيه الانفصالات الموهومة بين الواقع والغيب، وبالتالي بين الشريعة الوحيانية والحكمة الفلسفية الباحثة عن معرفة الموجود بما هو موجود. وكما هو معلوم من ملاً صدرًا، فإن الحكمة هي العلم بحقائق الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر، ونظم الوجود نظاماً محكماً ومتقناً، وأنه تعالى فاعل بالعناية، وأن النظام الكياني طبقاً للنظام الربّاني. من أجل ذلك، فحين يُناشد الله تعالى بالحكيم، أو بالدعاء المأثور عن النبي ﷺ «يا ذا الحكمة البالغة»، فإنما يُراد بذلك الإشارة إلى تطابق نظام الخلق مع نظام الحق. وهو ما نجده في القرآن الكريم بما هو كشف الحق تعالى عن نظام الخلق بالكلام الموحى به إلى النبي ﷺ.

ولسوف يتبين لنا وفقاً لما ذكر، أن هندسة إدراك الحقائق في الحكمة المتعالية تنبسط على نصاب مفارق للمدارس الفلسفية السابقة عليها وكذلك المعاصرة لها كالمشائية والفهلوية والهندية والإشراقية. فلئن كانت المعرفة على ما اتفق عليها الفلاسفة - وفلاسفة المشائية على الخصوص - هي الصور والأحكام الحاصلة في العقل نتيجة تأملات فكرية ونظرية في القضايا، فإنها بحسب الإشتغال الصدراتي تبقى مشوبة بالفقر ما لم تُسدّد بالإلهام والحدس، وإشراقات القلب الذي هو مستودع المعارف الأعظم. وعلى أي حال، فإن هذه الهندسة لدى ملاً صدرًا ستسفر عن نهائية ركبّت باتقان، وتقوم على تجاوز تعقيدات الجدل الفلسفي والكلامي حول العلاقة بين الله والعالم. والآن، نأتي لنسأل ونسائل الحقل الذي أنشأته الصدراتية وجمعت فيه على نحو ودود بين الفلسفة والدين.

1. حاضرية الكلام الإلهي وقيوميته

ظهرت حركة القرآن سيّالة في متن الحكمة المتعالية، حتى فاضت بها. ولأنها كما شاء واضعها، أن تؤلف نظيراً فلسفياً للكلام الإلهي، فقد كانت أدنى إلى وعاء يُفاض عليه، ثم ليتولى هذا الوعاء بدوره الإفاضة على ما دونه. وكلما كانت قابلية الإفاضة أقوى، اتسع لها الوعاء، ليبدأ طوراً آخر من الفهم، يشق سيره عبر تلقي المزيد مما تلقى عليه الحكمة الإلهية البالغة.

لقد دلّ هذا على أن الخريطة المعرفية للحكمة المتعالية بلغت تمامها بفعل تلك الفيوضات، وبسبب من قيومية الحكمة البالغة عليها نظامها الفلسفي ومبانيها المعرفية. إذ بناء على هذه القيومية ستصبح المرجعية القرآنية عاملاً مكوناً وتأسيسياً لمجمل المسارات الهادية للمشروع الصدراي. ولما كانت آليات عمل الفلسفة تنطلق من الأدنى إلى الأعلى لفهم العالم، كموجود بما هو موجود، انبرت اشتغالات ملاً صدرا إلى البناء على نهائية معاكسة مؤداها الأخذ بالمتعالي، عبر إنجاز فهم الوجود بما هو وجود، من الأعلى إلى الأدنى. وذلك ما يظهر المائز العميق في سيريات ومناهج كل من العلم الحسولي والعلم الحضورى لجهة الاختلاف الجوهرى في المقدمات والنتائج. ولنا في هذا الصدد تمثيل:

- المتفق عليه أن مقدمات العلم الحسولي تقوم، على الإستدلال العقلي بواسطة المنطق والمفاهيم الكلية، أي بواسطة الماهيات. لذا فإن من المنطقي عندما يكون ابتداء العلم الحسولي بالماهيات أن يكون منتهاه إلى الماهيات. ومدار هذا العلم ينحصر ضمن حدود الإمكان أو عالم الوجود الفقري كما يصفه صدر المتألهين.

- أما مقدمات العلم الحضورى، فهي تقوم على السعي إلى إدراك حقيقة العالم عبر الإتصال بالملكوت، أي من الأعلى إلى الأدنى. وذلك ما بيّته الحكمة المتعالية، حين اتخذت سبيلها لبلوغ غايتها القصوى، بتنقية الباطن، وتصفية القلب، وتنوير الروح.

مع ذلك يبقى التنبّه ضرورياً إلى أن إثبات الوجود في العلم الحضورى هو إثبات شخصي (فردى) من جانب المثبت. وبالنسبة إليه هو حقيقى وإدراكى وحسى وشعورى، لكن لا يقدر مثبته لنفسه أن يثبت غيرهِ. لأن ما تمّ له عن طريق الكشف لا يستطيع أن ينقله إلى الغير عن طريق البيان باللسان، وبالتالي لا يستطيع الغير أن يتلقاه بالإدراك الحقيقى والحسى والشعورى إلا إذا شهدهُ بالمعينة.

وبوصف كونها علماً جامعاً للعلم بالماهيات وحقائقها وعلماً حضورياً في الآن عينه كان لنا أن نرى إلى نمو الحكمة المتعالية في إطار حركة مثلثة الأبعاد: تبدأ من الألوهة، ثم إلى الطبيعة، ثم

عودة إلى الألوهية.

وليست أسفار العقل الأربعة سوى تأصيل لهذه الأبعاد على مبدأ الظهور والسير من الوحدة إلى الكثرة، ثم الرجوع والسير المعاكس من الكثرة إلى الوحدة.

مع هذه الجدلية يصير كل شيء في الوجود أصيل وحقيقي.

- فالوحدة موجودة (حقيقة)

- والكثرة موجودة (حقيقة)

- وظهور الوحدة في الكثرة (حقيقة)

- ورجوع الكثرة إلى الوحدة (حقيقة)

نفس الجدلية في حركة الوحدة والكثرة هي ثمرة ما ذهب إليه صدر المتألهين، عندما رأى أن للسلاك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة:

أولها من الخلق إلى الحق

وثانيها بالحق في الحق

وثالثها يقابل الأول وهو السفر من الحق إلى الخلق بالحق

ورابعها يقابل الثاني لأنه سفرٌ بالحق في الخلق^[1].

أما الأطوار التطبيقية لهذه الأسفار فهي تجري، حسب صدر المتألهين، مجرى السير والسلوك المؤيد بالآيات وعلى مبدأ لا إفراط ولا تفريط بل أمرٌ بين الأمرين. وكان ذلك يتطلب بالنسبة إليه إنجاز أربع مراتب سلوكية وهي:

- التخلية: بترك مذمومات الأفعال

- التجلية: بالتزام الإعتقادات (أركان الدين)

- التحلية: بإتباع الصفات المحمودة (الأخلاق)

- الفناء في الله (العرفان والإتصاف بصفات الله) وهي السفر الأخير في الرحمانية.

[1]- ملا صدرا- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة- المجلد الأول - مقدمة سيد محمد خامنئي - تحقيق د. غلام رضا أعواني - طهران- المكتبة الوطنية- (ص 18)

2. في إشكال الجمع بين الحكمتين

مرّ معنا أن المنهج المُعتمد في الفلسفة هو (المنهج البرهاني)، وهو قوام الفلسفة وشرطها الجوهرية؛ باعتبار أن الفلسفة هي علم معرفة الوجود عقلاً لا مُطلق معرفة الوجود. ويترتب على ذلك، أن معيار كون القضية الصادقة فلسفية، لا يرجع إلى ملاحظة مضمونها المُرتبط بمعرفة الوجود فقط، بل يرجع أيضاً إلى المنهج المُعتمد في تحديد صدقها. ولذا لا يمكن النظر إلى القضية الصادقة التي تتضمن قانوناً وجودياً بوصفها قضية فلسفية إلا إذا كان طريق إثبات صدقها هو طريق البرهان. وبناء على هذا لا يصحّ لنا اعتبار القضية الوحيانيّة، أو التي يتم التوصل إليها عن طريق الكشف العرفاني، بديلاً للإستدلال الفلسفي، أو بديلاً لمقدمة من مقدمات ذلك، ولو كان صدق مثل هذه القضية أكثر يقيناً من صحّة الإستدلال المذكور أو صدق مقدماته^[1].

هذه المقدمة تفتح الطريق على إجراءات مصالحة ضمن حقول مزمنة من الخلاف. وهو ما سعت الحكمة المتعالية إليه على الرغم من ديمومة الجدل في هذا الشأن. ففي حقل الإشكال بين الحكمة القرآنية والفلسفة، كان يطرح السؤال التالي:

هل منهج الحكمة المتعالية هو كسائر النظم الفلسفة الإسلامية يعتمد على البرهان؟ الجواب كما تقدمه الحكمة المتعالية هو أن البرهان لا يقتصر أمره على كونه طريقاً يُطمأن إليه للوصول إلى أحكام صادقة، وطريقاً مرضياً للوصول إلى الحق والحقيقة:

”البرهان طريقٌ موثوقٌ به، موصلٌ إلى الوقوف على الحق“^[2]. و”العقل أصلُ النقل، فالقدح في العقل، لأجل تصحيح النقل، يقتضي القدح في العقل والنقل معاً“^[3].

كما لا يمكن بموجب هذا الشرط أن نجعل من حاصل الكشف العرفاني - دون أن يكون مُلهماً من الإستدلال العقليّ الموافق له - مُستنداً للأحكام الفلسفية، بل إنّ الكشف الصحيح والتأم في الأمور العقلية الخالصة لا يتيسر إلا عن طريق الحدس والبرهان. ونعني بالحدس هو الذي يكون نتاجاً للرياضات العقلية والشرعية ونتيجةً للمجاهدات العلمية والعملية.

سؤال آخر يلقي على الإشكال إياه:

هل يمكن لملاً صدرا الإلتزام بهذا الشرط (الحدس والبرهان)، في مقام العمل، مع ما في كتبه

[1]- عبد الرسول عبوديت- النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية- الجزء الأول- تعريب علي الموسوي- مراجعة خنجر حمية- مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي- بيروت- 2010 (ص 99)

[2]- الأسفار، ج 5، ص 91.

[3]- أنظر أيضاً: الأسفار، ج 3، ص 475؛ ج 5، ص 33؛ وص 296، و 91. رسالة في الحدوث، ص 52؛ شرح الهداية الأثيرية، ص 278؛ شرح أصول الكافي، ص 294.

الفلسفية والحكمية من وفرة في الآيات والروايات وكلمات العرفاء والأئمة والمُعطيات الشهودية؟
كان ملا صدرا نفسه يقول بشغف:

”تباً لفلسفة لا تكون قوانينها مطابقة للكتاب والسنة“^[1].

إلا أنه من وجه آخر لم يكن يرى من صحة في إطلاق صفة الحكمة على الفلسفة التي لا تكون مؤيدة بالكشف، كما لا يُطلق تسمية الحكيم على الفيلسوف الذي لم يصل إلى هذا المقام ذلك أن
”حقيقة الحكمة عند ملا صدرا إنما تُنال من العلم اللدني، وما لم تبلغ النفس هذه المرتبة فلن تكون حكيمة“^[2].

هل يستلزم هذا الأمر أن نعتبر أن الحكمة المتعالية في الوقت الذي ترى صحة الاستناد إلى الوحي والكشف، لا ترى أن يكون المنهج البرهاني هو شرط الفلسفة وقوامها؟ الجواب هو النفي ذلك لأن طريق الاستفادة من هذا النوع من القضايا في الحكمة المتعالية يتم بنحو لا يتنافى مع الشرط المذكور، ولا يشكل نقضاً له. وذلك لأن الشرط المذكور لا يجعل الاستفادة من الوحي والكشف في الفلسفة ضمن دائرة الممنوع مطلقاً، بل يمنع من ذلك في دائرة محدّدة. وهي أن تكون حكماً يتم من خلالها تحديد صدق القضايا وكذبها. فبناءً على هذا الشرط لا يصح جعل الوحي والكشف بديلاً عن البرهان أو مقدمة من مقدماته، كما لا يصح جعل ذلك منهجاً في تعيين صدق القضايا الفلسفية، أو بديلاً في النقض العقلي. من هنا يظهر أن الاستفادة من أقوال الأكابر في الحكمة المتعالية، وفي أي نظام فلسفي، إذا كان في غير مقام الحكم، لا تشكل نقضاً لهذا الشرط، وهو لا مانع منه^[3].

3. من برهان الأرض إلى برهان السماء:

لم يكن من باب يطرقه صدر المتألهين يستدل منه على حقيقة الوجود، سوى إمعان النظر في المنطقة المعرفية الوسطى. فقد راح يتدبر الكلام الإلهي والسنة النبوية، والمأثور من روايات أهل البيت، ليتوصل إلى برهان يقوم على إثبات وجود الخالق من دون توسطات المخلوق. وهذا ما انشهر قبله ومعه بما سمي «برهان الصديقين». وهو الطريق البرهاني الذي كان أخذ به كل من الفارابي وابن سينا من دون أن يؤصّلاه أو يتوسّعا به كما فعل صدر المتألهين، إذ جعله ركناً تأسيسياً

[1]- الأسفار، ج 8، ص 303. أنظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 5، ص 205، 206؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 326 و327؛ المصدر نفسه، ج 8، ص 303؛ مفاتيح الغيب، ص 143؛ المبدأ والمعاد، ص 4: «رأيت التطابق بين البراهين العقلية والآراء النقلية وصادفت التوافق بين القوانين الحكمية والأصول الدينية».

[2]- مفاتيح الغيب، ص 41 أنظر: الأسفار، ج 7، ص 326: «إن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير».

[3]- عبد الرسول عبوديت- مصدر سبق ذكره- (ص 101- 102- 103)

في مشروعه الفلسفي. و«الصدّيقون» على ما اتفق عليهم هم أولئك النفر القلائل الذي اعتقدوا أنهم عندما يتأملون الواقع يرون الحق المتعالي قبل أي شيء آخر. ليس فقط أن هؤلاء يدركون أو يعلمون الحق تعالى بالتصور والنظر، وإنما يشهدون وجوده.. ومعادلة نظر الصدّيقين هي بالترجيح بين العلم المتحصّل بالتأمل الرياضي المجرد، والشهود المتحصّل بالكشف والمعينة. ولأنهم يرجّحون الثاني ويأخذون بناصية الكشف والشهود، سيكون لهم بالآيات البيّنات مبتدأ السفر الأول باتجاه التصديق. حيث جعل تعالى في كتابه مقام الصدّيقين بعد مقام النبوة في قوله: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾^[1]...

وعلى منشأ الآيات يمضي «الصدّيقون» إلى الأخذ بالعلوم الكشفية للأنبياء والأوصياء والأئمة. وثمة الكثير مما ورد في هذا المجال: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وفي الدعاء «يا من دلّ على ذاته بذاته» أو ما جاء عن الإمام علي في النهج: توحيده تمييزه عن خلقه. وحكم التمييز بينونة صفة، لا بينونة عزلة «أو «بك عرفتك وأنت دلتني عليك» أو «ما رأيتُ شيئاً إلا ورأيتُ الله قبله وبعده وفيه»^[2].

في حيز العقلي فإن برهان الصدّيقين ينطلق من حقيقة أن وجود الله بديهي، والبديهي لا يحتاج إلى دليل عليه، وأن قضية أن (الله موجود) هي قضية أولية.

لم يبلغ صدر المتألّهين ما بلغه في حقل العثور على سبيل برهاني مخصوص لاستكمال بيان الحكمة المتعالية إلا بعد اختبارات مضنية أجراها مع أهل الاستدلال والكلام والصوفية وأرباب الكشف. من هنا جاءت طريقة ملا صدرا متميزة من سائر الطرق. فهي جمعت بين مسلك الكشف والشهود وطريقة الرأي والفكر. ولهذا جاء كتابه «الحكمة المتعالية» مشتملاً على أكمل البراهين النظرية وأندر القواعد الكشفية، وكان كمال المطلوب لديه - كما بيّن في مقدمة الشواهد الربوبية - هو إكمال هاتين الناحيتين. ذلك أن نهاية تكميل القوة النظرية وغايتها، تكمن في تصوير النفس الناطقة بصورة الوجود ونظام عالم الوجود، وبالتالي «صيرورتها عالماً عقلياً» مضاهياً للعالم العيني ومشابهاً «لنظام الوجود». وحقيقة الأمر أن تصور نظام الوجود على ما هو عليه يجعل من النفس مادة ومحلاً لصور الأشياء، ومعدناً لتصوير جميع الحقائق. لا بل تصبح النفس الإنسانية - حسب الحكمة المتعالية - متحدة بحقائق عالم الوجود بناء على اتحاد العاقل والمعقول^[3].

[1]- سورة النساء، الآية 69.

[2]- نهج البلاغة- تصنيف وجيه ليب بيضون- ص 153

[3]- ملا هادي السبزداري - تعليقات على الشواهد الربوبية - تعليق وتصحيح ومقدمة سيد جلال الدين آشتياني - دار إحياء التراث العربي - ص 15.

هذا الفن من الحكمة- كما يبين صدر المتألهين - هو ما يظهر في دعاء النبي ﷺ: [رب أرنا الأشياء كما هي]. وهو ما نجده أيضاً في دعاء النبي إبراهيم (ع) "رب هب لي حكماً". والحكم المطلوب في الدعاء الإبراهيمي هنا، هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم والمطابق لتصورها. وأما (الأخذ بهذه) العملية فثمرتها، مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الإستعلائية للنفس على البدن، والهيئة الإنقيادية الإنقهارية للبدن حيال النفس. وإلى هذا الفن أشار صاحب الحكمة المتعالية إلى ما جاء في القرآن "ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم" وهي صورته التي هي من طراز عالم الأمر. "ثم رددناه أسفل السافلين" وهي: مادته التي هي من الأجسام المظلمة الكثيفة. "إلا الذين آمنوا" وهي الإشارة إلى غاية الحكمة النظرية.. وعملوا الصالحات" إشارة موازية ومتصلة، إلى إتمام الحكمة العملية^[1]. وعند منتهى هذه النقطة تكون النفس الكاملة قد دخلت رحاب الحكمة البالغة لتتلقى منها ما يؤيد القلب ويربط على الفؤاد.

4. سبيل السير والسلوك

يقرر ملا صدرا بعد أن أقام فلسفته على ركن برهان الصديقين، أن بلوغ كمال معرفة التوحيد لا منا ص له من السير والسلوك المسدد بالتقوى. ذلك أن من أهم الأركان الأساسية لإدراك الحقائق من وجهة نظر ملا صدرا هو تقوية العقل العملي وتكميل النفس عن طريق العبادات والرياضات، وترك المشتبهات، والإعراض عن المعاصي، وتطهير النفس، وتعزيز أسس المعرفة، والإستعداد الروحي لتلقي الأنوار القدسية (...). فالعقل - بحسب الناظر - ليس بمقدوره أن يرتقي إلى درجة معينة في المسائل المتعلقة بعلم الإلهيات وحقائق المبدأ والمعاد ما لم يتنور بنور الشرع؛ لأن إدراك مسائل من هذا القبيل، فقط باستخدام القوة النظرية ليس ميسوراً، رغم كون صاحب هذه القوة يقع في أعلى مراتب الإدراك (...). ومن هنا كانت أمرية التقوى في القرآن الكريم شرطاً لتعلم الحقائق الإلهية «إتقوا الله يعلمكم الله» (...). ومن هذا المنطلق راح صدر المتألهين يستكشف ويختبر ليستنبط أساس المعارف والمباني المتعلقة بعلوم المبدأ والمعاد. وهو ما بينه في كتبه مما حصّله من معارف وحقائق تلقاها من مشكاة النبوة والولاية.

ولبيان الغاية العليا من مشروعه سيمضي صدر المتألهين إلى الأخذ بسبيل السير والسلوك وفقاً لمنظومة الأسفار العقلية.

ومثل هذا السبيل لا يتباين ولا يفارق الصلة الوطيدة الجامعة بين المنازل الثلاثة للحكمة

المتعالية: القرآن والبرهان والعرفان. وهو ما يستدل عليه من القاعدة التي تنظم حركة السير والسلوك:

فالسالك وجود

والمسلك وجود

والسلوك منه وجود

والمسلوك إليه وجود

وإذا فعلى هذه يتحقق السالكون من حقيقة سلوكهم حين يدركونه بالمعينة أنه تعالى، واجب الوجود دالّ على ذاته بذاته... ..

وإذا فإن برهان الصديقين هو برهان ينتسب بولادته ومآله إلى علم الحضور. ربما لهذا السبب كان ابن سينا يقول قولته الشهيرة: «وا عجزاه أن تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الحق الذي هو مبدأ كل شيء»... .. وعندما علّق ملاّ صدرا على برهان الصديقين للشيخ الرئيس قال: «وهذا المسلك هو أقرب المسالك إلى منهج الصديقين لأن هناك في الحكمة المتعالية يكون النظر إلى حقيقة الوجود وها هنا (أي عند ابن سينا) يكون النظر إلى مفهوم الوجود. ذلك يعني أن الفيلسوف هو الذي يطلب علم اليقين بينما مطلب الحكيم العارف، هو عين اليقين... ..

5-هرمنيوطيقا الوحي في أفهام العرفاء

عندما يسائل العارف الآيات لا يقع تساؤله ضمن الدائرة التي اعتادها أهل الجدل. من الفلاسفة وعلماء الكلام، وإنما ينطلق من اليقين المشوب بالحيرة في فهم الكلام الإلهي. وسؤال العارف من هذه المنطلق هو ضربٌ من الترجّي لبلوغ كُنْه الآيات وغاية المتكلم. والترجّي عند العارف داخل في صميم منظومته المعرفية ويؤسس لمنطق مفارق تتغاير مقدماته ونتائجه عما يتبعه العقل الاستدلالي في التعرف على معاني الكلمات وحقائق الموجودات. يدرك العرفاء ان معاني الكلام مرتبطة أصلاً بمقاصد المتكلم، لا بحدود ألفاظ كلامه، وهم يفرقون بين فهم الكلام وفق قراءتهم له، وبين الفهم عن المتكلم. ففي تأويله لكلامه تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾^[1] يقول ابن عربي في الفتوحات المكية ان معنى الآية دالّ على أن الله يفهم الناس معاني القرآن فيعلموا مقاصد المتكلم به. والفهم أن يفهم ما قصده المتكلم بذلك الكلام، هل قصد جميع الوجوه التي يتضمنها ذلك

[1]- سورة البقرة - الآية 282.

الكلام أو بعضها، لذا لك أن تفرق بين الفهم للكلام أو الفهم عن المتكلم وهو المطلوب، فالفهم عن المتكلم ما يعلمه إلا من نزل القرآن على قلبه وفهم الكلام للعامة، فكل من فهم من العارفين عن المتكلم فقد فهم الكلام، وما كل من فهم الكلام فهم عن المتكلم ما أراد به على التعيين إما كل الوجوه أو بعضها^[1]. حسب تأويلية ابن عربي، إن فهم معاني - كلام أي متكلم - ليس محصوراً في وجوه الدلالة اللغوية، التي اتفق عليه أهل ذلك اللسان، فدلالة الكلام مستوى واحد فقط من مستويات الحقيقة عنده، إنما الفهم الحقيقي لمعاني كلام المتكلم هو أن يفهم القارئ ما قصده المتكلم بذلك، فالمعنى ليس بالضرورة متضمن داخل جسد اللغة، فقد يكون المعنى يسكن في قلب المتكلم، والقارئ العارف هو من يفهم عن المتكلم ولا يفهم الكلام فحسب.^[2] وهكذا فإن التأويل في هذا المورد من الفهم، مرهون بمعرفة قصد المتكلم، وقصد المتكلم مرتبط بشرطية الفناء في صاحب الكلام، عبر التسليك الروحي والتعالي في منازل التقرب. وحينئذ يتجلى الله له، ويتولى تعليمه وتفهمه دقائق التنزيل ورقائق التأويل. ولا شك أن الفهم عن المتكلم هو أوسع وأدق وأصدق وأعمق من فهم الكلام، لا، التأويل الأتم الأكمل، هو ذاك الذي يفهم المخاطب مآلات الخطاب كله، ويفهم جميع ما تؤول إليه إشارات ومقاصد صاحب الكلام. ومن هنا جاء التنظير عند العرفاء لفكرة لا محدودية ولا نهائية التأويل، حيث يصبح كلام الله تعالى مفتوحاً على جميع التأويلات، لأن كلام الله هو علمه تعالى وعلم الله مطلق لا نهاية لتأويله، وجميع التأويلات صحيحة وشرعية في موضعها، و«علم التأويل - كما يقول أحد شراح الشيخ الأكبر - هو علم الباطن، وهو وجه خاص من وجوه الشريعة الذي لا يعلم إلا عن الكشف الإلهي والذي لا يحصل إلا بعد تحصيل الولاية، وهو أصل علم الشريعة وروحه، ولا مخالفة بينهما إلا عند أهل الحجاب^[3]».

أ- العلم من الله عن الله بالله

من أجل ذلك يأخذ الفهم التأويلي بهذا المنزلة مسلكاً معراجياً من داخل النص الإلهي نفسه. فالفهم هنا من الله وعن الله وبالله، وليس ثمة من رأي مستقل للمتلقي. والآية التي مرت معنا أشارت بوضوح إلى أن التقوى هي شرط التعلم، وهي إحدى أعظم السبل التي يستهدي بها العارف

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، تصوير دار صادر بيروت عن طبعة بولاق، القاهرة، سنة 1293هـ ج3 ص 123.

[2]- حمو، فرعون، عقيدة التجليات عند شيخ الصوفية الأكبر - ضمن كتاب "المتن الأكبر" إشراف وتقديم: رزقي بن عومر عبد القادر بلغيت- دار نبوي - دمشق 2018 ص 299.

[3]- بالي أفندي، شرح فصوص الحكم، طبعه الطبعة النفيسة العثمانية سنة 1309هـ ص 56.

الى فهم الكلمة الإلهية على حقيقتها. وبهذا المعنى يتاح للذين اتقوا ان يعلمهم الله المنهج الذي يجنبهم فتنة التفسير بالرأي، فيأمرهم بالصبر والدعاء كسبيل قويم لفهم كلامه. وهو ما يستدل عليه من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾^[1]

وسؤال التأويل عند العرفاء مرتبط أصلاً بمعنى القرآن، ومعنى القرآن عندهم مرتبط بمعنى ودلالات كلام الله، وكلام الله يحيل مباشرة الى تصور معنى الله، ومعنى الله عند الصوفية لا يمكن أن نعيه خارج عقيدة التجليات. فالقرآن دال عقيدة التجلي ليس فقط مصحفاً متلوّاً ومكتوباً بين أيدي الناس، إنما هو «حقيقة مجردة متعالية ترجع الى الذات الإلهية، وتنزلها وتجليها في عوالم الوجود يأخذ أشكالاً تتناسب مع تلك الرتب الوجودية، الى أن يبلغ هذا الكتاب عالمنا المادي فيظهر على شكل ألفاظ ومصحف وكلمات»، وإذا كان القرآن هو كلام الله، فإن الوجود أيضاً هو كلام الله، باعتبار أن الكون كله خلق بالأمر الإلهي «كن»، فالكون هو تجلٍ لكلمة «كن» الإلهية، فيكون الوجود كلمات الله المسطورة في الآفاق والقرآن كلمات الله المسطورة في المصحف، ويصبح القرآن في تصور صوفية وحدة الوجود هو كلمات الله المرقومة التي توازي الوجود وترمز إليه، وكما أن كلام الله الوجودي المنظور لا يمكن حصره ونفاذه ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾^[2]. ﴿وَلَوْ أَنَّ فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِذْتُ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾^[3]. فإن كلام الله المسطور في المصاحف لا محدود ولا نهائي في تأويله، وانطلاقاً أيضاً من مماثلة أخرى يجريها صوفية وحدة الوجود بين لا محدودية التأويل وبين لا محدودية علم الله، الثابتة نصاً وعقلاً في قوله تعالى ﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾^[4].

ب- التناهي واللاتناهي في الكلام الإلهي

بين لا تناهي كلام الوحي ومحدودية المتلقي، يذهب العرفاء الى بيان ان الحقيقة الغيبية في إطلاقها غير متعقّلة ولا متوهمة، إدراكها هو التحير فيها. والحيرة هنا، تأتي في مقام التعقّل والتدبّر، لا تلك التي ارتكن فيها الإنسان الى قبضة الفكر المحض. فثمة فرق عند الشيخ الأكبر بين حيرة المتدبّر وحيرة الباحث عن معنى الكلمات في ظاهر الحرف والعبارة. فإن حيرة الأخير تقع في مرتبة ناقصة

[1]- سورة طه، الآية 114.

[2]- سورة الكهف، الآية 109.

[3]- سورة لقمان، الآية 27.

[4]- سورة طه، الآية 98.

وعلاقتها تعطيل الأفهام والحؤول دون تلقي القول الإلهي على الحقيقة^[1]. أما حيرة المتدبر الذي حرّر قلبه وأطلقه من التعلقات والميول والرغبات الدنيوية، فحيرته عبارة عن تحول القلب وتبدله انسباقاً مع تنوع الحقيقة في صورها المختلفة، أي إدراك الوحدة في الكثرة، والتنزيه في التشبيه، والحقيقة في المجاز. وبالتالي إدراك الثبات في التنوع والتنوع في الثبات. وحده الذي يستطيع إدراك هذا التنوع، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^[2]. وفي آية ثانية: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^[3].

ومع ان للتأويل عند ابن عربي منزلة مؤسّسة لمنظومته المعرفية، إلا أننا نجده في مواقف معينة يحذر من المركب التأويلي الى الحد الذي يخال فيه الناظر ضرباً من التناقض. غير انه سعى إلى حل هذا المشكل من منظور المفارقة التي يخترنها الكتاب الإلهي.

على سبيل المثال يعتقد ابن العربي أن مفارقة «هو ولا» تؤلف أساس الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ومن هذه الآية الكريمة ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^[4] التي يقول فيها: ان مبني الأمر الإلهي أبداً على هو لا هو فإن لم تعرفه كذا فما عرفته وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى فهذا عين ما قلناه من انه هو لا هو وهنا حارت عقول من لم يشاهد الحقائق على ما هي عليه... وجدت العالم مع الحق بهذه المثابة موضع حيرة هو لا هو ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى فختم بما به بدا فياليت شعري من الوسط فإنه وسط بين نفي وهو قوله وما رميت وبين اثبت وهو قوله ولكن الله رمى وهو قوله ما انت إذ أنت لكن الله أنت... لأنك تنظر اليه من وجه فتقول هو حق وتنظر اليه من وجه فتقول هو خلق وهو في نفسه لا حق ولا غير حق... فإذا هم مظلّمون حيارى..... ثم صدق الله هؤلاء الخواص في حيرتهم بقوله لا خص خلقه علماً ومعرفة وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى نفي عين ما اثبت فما أثبت وما نفي فأين العامة من هذا الخطاب فالعالم بالله حيرة والعلم بالخلق حيرة^[5].

ج- مفارقات التأويل

مدار المفارقة في فهم الكلام الإلهي، لدى العرفاء يقوم على التلقّي من المتكلم نفسه. أي من

[1]- محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج4، ص 197.

[2]- سورة محمد- الآية 24.

[3]- سورة النساء- الآية 82.

[4]- سورة الأنفال، الآية 17.

[5]- ابن عربي- الفتوحات المكيّة - الجزء الرابع - ص 198.

الله لا من فكر المتلقي مهما بلغ من السعة والذكاء. وهم في هذا يتبعون صراط الإنصات والتدبر والصبر على الفهم وهذا ما يوحى به قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾^[1]. فالقصد الإلهي من الآية هو تعليم الناس وهدايتهم الى ان فهم كلماته على حقيقة الصراط لا يأتي إلا بالصبر والدعاء.

ولا يقبل العارف حصر ظواهر القرآن بهذه المعاني التي تتبادر الى أذهان بعض الأشخاص من ظاهر الكلام. وفي المقابل ثمة من يرى ان «الظاهر» هو معنى محدد لا يجوز نسبة غيره الى القرآن، والعرفاء يرون أن هذا الموقف التفسيري غير صحيح، فإن دائرة الظاهر وجوهاً ومعاني عدة، ولا ينبغي ان نسد باب استفادتها من القرآن سواء كان هذا المستفيد عارفاً أو غير عارف. وعليه فإن من حق العارف أن يفهم من القرآن معنى ويني استفادته وفهمه على مبادئ وجودية ومعنائية، حتى لو كان هذا المعنى لا ينسجم مع منهج الأدباء وأهل اللغة في التفسير ونسبة المعاني الى الألفاظ. لذا يؤمن العارف بأنه إذا حصرنا معاني الكلمات وظواهر القرآن بناسوت الوجود والفكر العرفي المحدود، فلن يبقى ثمة مجال لهيرمينوطيقا مقبولة. فعنده ان هذه الطريقة تحصر العلاقة بين المعنى وبين المستوى الحسي والناسوتي للوجود؛ ولكن ثمة مستويات أخرى تتجلى وتظهر «فيها المعاني بطريقة مختلفة. وعلى هذا الأساس يمكن القول ان الهيرمينوطيقا العرفانية أو التأويل العرفاني يقدم على أنه تفسير ظاهري واستظهار بعض المعاني التي عجز الآخرون عن استظهارها وفهمها من القرآن. وإذا أردنا نقد الفكر الهيرمينوطيقي العرفاني وعرض تأويلات العرفاء على محك النقد، لا يصح لنا أن نبدأ من المرحلة الأخيرة أي مرحلة استفادة المعنى من الألفاظ؛ بل لا بد من البدء من المباني الوجودية التي يبني عليها منهجه ورؤيته التفسيرية. واعتماد الخيار الأول أي البدء من المرحلة الأخيرة والاعتماد على اللغة لنقد تأويلات العرفاء فيه من الخلل المنهجي ما لا يخفى^[2].

يعني تأويل الشيء أو الكلمة كما اتفق اكثر العلماء والعرفاء وإعادته الى «أصله الأول»، وهو الرجوع وفي تأويل الكتاب الإلهي يدل على صرف الآية الى ما تحتمله من المعاني، وقيل من الإيالة وهي السياسة كأن المؤول للكلم ساس الكلام ووضع المعنى في موضعه^[3]، أما المدارس الإسلامية على اختلاف مشاربها، من فقهاء ومتكلمين أشاعرة ومعتزلة وغيرهم، يتفقون على حصر

[1]- سورة طه - الآية 114.

[2]- ربيع، مسعود حاجي- التأويل عند ابن عربي- الهيرمينوطيقا- مصدر سبق ذكره.

[3]- جلال الدين السيوطي، الانقاف في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، ج2، 1973م، ص 173.

حدود التأويل بحددين اثنين الحد الأول مواضعه اللسان، وما تعنيه الكلمة في مجال التداول اللغوي، والثاني حد العقل وما يؤثر عليه من فهومات ومصاديق، خاصة عند التيار الاعتزالي، والفوراق الكبير.

من حيث المنطلقات المنهجية بين أهل التصوف والعرفان وبين أهل اللسان والبيان من الفقهاء ورجال الدين عموماً، أن الألفاظ هي فقط السبيل الوحيد لفهم مقاصد المتكلم عند أهل البيان، بينما الامر على العكس من ذلك تماماً عند أهل التصوف والعرفان، فإن فهم مراد المتكلم عندهم هو السبيل لفهم كلامه، يعبر عن ذلك الامام أبو حامد الغزالي حين يقول «والذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلاً والألفاظ تبعاً وأمر الضعيف بالعكس اذ يطلب الحقائق من الألفاظ^[1]. وإذا كانت اللغو عند الفلاسفة واللغويين هي "كل نظام علامات يمكن استعماله وسيلة اتصال"^[2]، فإنها عند الصوفية صارت تجربة وليست مجرد وسيلة إبلاغ فقط^[3]. مع انه قد ثبت في النصوص أن القرآن الكريم له وجه ظاهري وآخر باطني، فقد جاء في الحديث أن رسول الله عليه السلام قال: "أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل حرف منها ظهر وبطن، ولكل حرف حد، ولك حد مطلع"^[4]، وعلق الامام الشاطبي في موافقاته على هذا الحديث فقال «فُسر بأن الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة، والباطن هو الفهم عن الله لمراده، لأن الله تعالى قال «فما له هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً»^[5]، والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، ولم يرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام، كيف وهو منزل بلسانهم؟ ولكن لم يحظوا بفهم مراد الله من الكلام، وحاصل هذا الكلام ان المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه^[6]، فيكون الظاهر لأهل البيان، والباطن لأهل العرفان^[7].

د- المفارقة الإلهية

يستعمل الشيخ الأكبر مصطلحي (التنزيه) و(التشبيه) بمعنى (الإطلاق) و(التقييد)، فالله منزّه

[1]- أبو حامد الغزالي مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964، ص 65.

[2]- André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, puf, edition 1962, pp 553554.

[3]- حمو، فرعون- عقيدة التجليات عند شيخ الصوئية الأكبر ابن عربي - بحث ضمن كتاب "المتن الأكبري- أشراف وتقديم: رزقي بن عومر وعبد القادر بلغيت- دار نينوى- دمشق- 2018 ص 304.

[4]- الحديث رواه الامام الطبري في تفسيره ج 1 ص 16، ورواه ابن حزم في كتابه الإحكام في أصول الأحكام ج 1/ 288، ورواه الامام البغوي في شرح السنة، ج 1 ص 241، ورواه الامام الحافظ جلال الدين السيوطي في كتابه الجامع الصغير وقال انه حديث حسن ص 2727.

[5]- سورة النساء، الآية 78.

[6]- أبو اسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، 1991م، ص 208.

[7]- حمو، فرعون - مصدر سبق ذكره - ص 305

من حيث ذاته، فهو يتعالى عن كل وصف، وكل تقييد، فهو، بهذا الاعتبار، غني عن العالمين، يحيط بكل شيء، ولا يحيط به شيء، ولا يدركه علم، فلا يصدق عليه بهذا المعنى غير وصف الاطلاق، وفي الاطلاق تنزيهه، لكن الله من جهة أخرى مبه، من حيث تعيينات ذاته في صور الوجود، فهو السميع البصير مثلاً، لا بمعنى أن له سمعاً وبصراً يشبهان سمع المخلوقات وبصرهم، وإنما بمعنى انه متجل في صورة كل من يسمع ويبصر، أو انه جوهر كل ما يسمع ويبصر.

ولا شك في أن تفسيره للتنزيه والتشبيه يخرجهما عن معناهما الأصلي، ولكنه تفسير لا غنى عنه في تكوين فلسفته العامة في طبيعة الوجود. والتنزيه والتشبيه، بهذا المعنى، متضايقان متكاملان، لا يقوم احدهما من دون الآخر، فهما وجهان لحقيقة وجودية واحدة^[1].

ومن خصائص هذا التجلي الإلهي الخاص «انه تعالى لا يتجلى في صورة واحدة لشخصين، ولا في صورة واحدة لشخص مرتين»، تنبيهاً على الاتساع الإلهي، والجد اللامتناهي. إن ابن عربي، بثباته هذا المفهوم الجامع، يكون قد تجاوز مفهوم الحلول، واستبدل به مفهوماً أشمل وأوسع، وأبعد عن الاشكال، وأرسخ من حيث الأصل في الاستعمال القرآني، فهو من الآية: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾^[2].

من خلال هذا المفهوم افتتح ابن عربي نافذة غير مسبقة لتأسيس نظرية معرفة تعين على فهم مفصل من أعقد مفاصل الربط الوجودي بين الوحدة والكثرة وكيفية نشوء الكثرة من الوحدة، وظهور العالم عن الله. فعن طريق التجلي الاقدس ظهرت الأسماء الباطنة في الذات الإلهية، وعن طريق التجلي المقدس ظهر العالم بمراتبه المختلفة، ولا وجود لأي فارق زمني بين تلك المراتب المختلفة، والمستويات الوجودية المتعددة، فالوجود، في حقيقته، واحد، وان تعدد في الذهن، أو العقل، أو التصور، ويشبه ابن عربي ذلك تقريباً للفهم بلمح البرق، فيقول: «حقق يا أخي نظرك في سرعة البرق اذا برق، فإن برق البرق إذا برق كان سبباً لانصباغ الهواء به، وانصباغ الهواء به سبب لظهور أعيان المحسوسات به، وظهور أعيان المحسوسات به سبب في تعلق ادراك الابصار بها، والزمان في ذلك واحد، مع تعقلك تقدم كل سبب على مسببه، فزمان اضاءة البرق عين زمان انصباغ الهواء به، عين زمان ظهور المحسوسات به، عين زمان إدراك الأبصار ما ظهر منها، فسبحان من ضرب الامثال، ونصب الاشكال، ليقول القائل: ثم وما ثم، او ما ثم وثم، فوعزة من له العزة

[1]- بن الطيب، محمد - عقيدة التوحيد الوجودي عند ابن عربي - دراسة ضمن كتاب جماعي بعنوان: الإيمان في الفلسفة والتصوف الإسلاميين - المصدر نفسه - ص 262.

[2]- سورة الأعراف، الآية 143.

والجلال والكبرياء ما ثم الا الله الواجب الوجود، الواحد بذاته، الكثير بأسمائه وأحكامه، القادر على المحال، فكيف الإمكان والممكن وهما من حكمه؟ فوالله ما هو الا الله، فمنه واليه يرجع الامر كله». فالوجود حقيقة واحدة تنقسم في الذهن. أما ترتيب مراتب الوجود على التدرج؛ الذي أسهب ابن عربي في شرحه، وبيانه، فما هو الا تدرج عقلي، وترتيب ذهني بحث^[1].

هـ- التجلي في الجمع بين الأضداد

يوضح الفيلسوف والمستشرق الفرنسي هنري كوربان في سياق اشتغاله على ما ذهب اليه ابن عربي هذا الصدد لقد أشار الى واحدة المنهج الأكبر في فقه التعرف على النظام الدقيق الذي تنحكم إليه صلات الوصل بين وحدة الحق ووحدة الخلق. «فالقول بأن التجلي الإلهي شيء آخر غير الله-كما يلاحظ كوربان-. لا يعني القدح في ذلك التجلي باعتباره «وهمياً»، بل بالعكس تثمينه وتأسيسه بوصفه رمزاً يحيل على المرموز الإلهي، الذي هو الحق، وبالفعل فإن الظاهر هو خيال وتجل، وفي الآن نفسه فإن حقيقته الباطنة هي الحق. إن الظاهر خيال، ويتطلب ضرورة تأويلاً للصورة المتجلية فيه، أي تأويلاً يؤول بتلك الصور الى واقعها الحقيقي. ليس عالم المنام وحده، بل العالم الذي نسميه عادة عالم اليقظة أيضاً بحاجة بالمقدار نفسه للتأويل^[2]. ثم يقدم كوربان الفرضية التالية: «إذا كان العالم خلقاً متجدداً وتواتراً للتجليات، وإذا كان من ثم بحاجة للتأويل، فذلك لأن الخلق الجديد، الذي لا تدركه الحواس، والذي يجعل في نهاية المطاف أن العالم خيال وبحاجة الى التأويل مثله مثل الأحلام. والعبارة المنسوبة الى النبي القائلة: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» تجعلنا نفهم أن كل ما يراه بنو البشر في حياتهم الدنيا هو من نفس طبيعة الرؤى المشهودة في الأحلام. إستناداً إلى هذا الفهم يلاحظ كوربان أن مجرد تداعي الخيال يتداعي التأويل، يضيف: ولأن ثمة التأويل، فثمة الرمز: ولأن ثمة الرمز فثمة بعدان للموجودات. ثم إن هذا الادراك المتميز يظهر في كل الثنائيات الاصطلاحية التي تميز تصوف ابن عربي: الحق والخلق، اللاهوت والانسوت، الرب والعبد. وكل زوج اصطلاحى ينمذج وحدة يقترح كوربان تسميتها فناء. ويشكل الجمع بين طرفي كل ثنائية وحدة أضداد، أي تزامناً للمتناقضات لا للمقابلات التي هي متكاملات. ثم ان خاصية الخيال الفاعل تكمن في القيام بهذا الجمع، الذي يعين حسب الصوفي الكبير ابي سعيد الخراز معرفتنا للألوهة. لكن ما يلزم ملاحظته هو ان هذا الجمع العجيب الذي

[1]- بن الطيب، محمد - المصدر نفسه - ص 263.

[2]- كوربان، هنري- الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي - ترجمة: فريد الزاهي - منشورات مرسوم - الرباط - المغرب - 2006 - ص 179-180.

يجمع بين الضدين هي وحدة تجل، وهي ليست بأي حال من الأحوال «وحدة أقنومية». «فالوجود الكلي هو وحدة الرب مع عبده. من ثم فإن كل وجود، باعتباره كلية، يقدم نفسه بعبدين، فلا يمكننا أن نقول حق - خلق، ولا لاهوت - ناسوت عانين بذلك ان كل بعد يساوي الآخر. فإذا كان البعدان معاً يحيلان على وجود واحد، فإنهما يحيلان الى كلية ذاك الوجود: إنهما يتزايدان (أو يتضاعفان)، ولا يمكنهما أن يعدم أحدهما الآخر، ولا أن يختلط أحدهما بالآخر أو يستبدل أحدهما الآخر.

يبدو ان هذا البعد الثنائي، وهذه البنية بوجود ذي بعدين تتعلق بفكرة جوهر او عين ثابتة باعتبارها النموذج الأصل لكل موجود من موجودات العالم المحسوس، وفراسته المضمرة في عالم الغيب التي سيسميها ابن عربي أيضاً روحاً، أي «ملك» ذلك الوجود. إن الأفراد «المجوهر» من قبل الحق وهو يتكشف لذاته، تتولد هكذا أبدياً منذ عالم الغيب. وأن يعرف كائن دنيوي عينه الثابتة وجوهره النموذجي الأصل، يعني معرفة «ملاك»، أي عينه الثابتة كما تنجم عن ظهور الحق وهو يتكشف لذاته. يعني «الرجوع الى الرب» تحقيق هذه الثنائية الأزلية المكونة من المؤمن وربه، الذي هو ليس الحق في عمومته، وإنما تفرد في هذا الاسم أو ذاك من أسمائه. لهذا فإن اسقاط هذا التفريد الحاصل في عالم الغيب، يعني بالنسبة للكائن الأرضي تحطيم بعده النموذجي الأصل او خاصية التجلي لديه، أي تحكيم «ملاك». وإذا ما عادت الموجودات غير قادرة على الرجوع الى ربها فإنها ستكون تحت رحمة كيان كلي القدرة غير معلوم، متباعدة فيما بينها وفيما بينها وبين الرب ومتمازجة تمازجا في المجموعة الدينية او الاجتماعية. وهكذا يسوغ لهذا أن تخلط بين ربها الذي لا تعرفه من حيث هو كذلك، والحق في ذاته، والادعاء بفرضه على الكل. وقدر رأينا أن ذلك هو «التوحيد الأحادي البعد» الذي من خلاله يمر «الحق الذي في المعتقد». إن كل أنا حين تفقد العلاقة مع ربها النموذج الأصل الخاص (أي حين تفقد وعيها بنفسها) تصاب بالتضخم وتتحول بسهولة الى هيمنية روحانية: من ثم فالمهمة تكمن لا في أن يتحد كل واحد بربه، بل فقط بفرض «الرب نفسه» على كل الناس. من هذه «الامبريالية» بالضبط تحمينا وحدة الأضداد التي عبر عنها ابن عربي بشتى الاشكال، والتي تتمثل كلها في الحفاظ المتزامن على الوحدة والكثرة، وهو التوحيد الذي من دونه لا يمكن أبداً تصور البعد المزدوج لكل موجود أي وظيفة التجلي لديه. وإذا ما نحن وزننا كل عبارة من هذه العبارات حق وزنها، فإننا سندرك أن ابن عربي لا يتحدث تماماً كرجل التوحيد الذي عليه أن يكونه ولا كالوثن الذي غالباً ما يتهم بكونه إياه.^[1] «إن تلك الحضرة

[1]- كوربان - المصدر نفسه - ص 181.

التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة، مثلها مثل الكتاب الذي قال الله فيه ”ما فرضنا في الكتاب من شيء“ فهو الجامع للواقع وغير الواقع. ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآنا في نفسه، ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾^[1].

لقد أخذ القرآن هنا جناسا بمعنى العطف والاقتران والتزامن، والفرقان بمعنى التفرقة والانفصال. وهكذا فنحن نصادق من جديد الموضوعة المهيمنة. فأن يكون المرء قرآنا يعني حال الإنسان الكامل الذي تتجلى له مجموع الأسماء والصفات الإلهية، والذي يكون واعياً بالوحدة الجوهرية بين الحق والخلق، أي الحق الخلق أو الخالق المخلوق. لكنه في الآن نفسه يفرق بين نمطي إيجاد هذه الوحدة الجوهرية، والتي فيها يكون العبد الذي من دونه لا يكون ربه، والتي فيها أيضا من دون هذا الرب لا يكون العبد أيضاً شيئاً يذكر. من ثم التأويل الشخصي جدا الذي يتناول بن ابن عربي الآية القرآنية، آخذاً كلمة المتقي لا في معناها الجاري (الذي يخشى ربه) وإنما بجعلها اشتقاقاً من كلمة وقاية. ومن ثم فالعبد وره وقاية أحدهما للآخر، وضمانة أحدهما للآخر. يقابل حال القرآن حال الفناء الذي وقفنا عليه من قبل على أحد المعاني الدقيقة التي يتلبسها لدى ابن عربي. هنا يتوضح أمر جديد. فحال الفناء باعتباره تحطيماً للفرق، هو الاختبار الأول، لأن التفرقة الحقيقية لا يمكن أن تأتي إلا في منتهى التربية الروحية. وفعلاً، حين يميز المؤمن بين الحق والخلق من دون أن يكون قد جرب الفناء فإن ذلك من باب عدم الوعي بوحدتها الجوهرية بالحق، أي بالترابط بلا شرح بين اللاهوت والناسوت. لكنه بعد تجربته في الفناء، حين يقوم بالتمييز، فذلك تبعاً لوعي حقيقي بما هما الحق والخلق، واللاهوت والناسوت: فبالرغم مما بين الاثنين من وحدة جوهرية، فإن الخلق يتميز عن الخالق كما تتميز الصورة عن المادة التي هي صورة لها. فإذا كان المرء قرآناً موافقاً لحال الفناء فالقرآن يوافق حال البقاء، أي أن ثمة فرقاً بعد التوحيد. وقد يكون ذلك هو الجانب الأكثر خصوصية الذي يشير إليه مصطلحاً الفناء والبقاء، أي الرجوع إلى الذات بعد الفناء، والبقاء بعد الفناء.

و. مفارقات القصّ القرآني

لما كانت المفارقات هي الأرض الفسيحة التي حفلت بها النصوص المابعد ميتافيزيقية، فسأنتني في ما يلي إلى بيان أبرز المفارقات كما جاءت في القرآن الكريم. في القصّ القرآني يمكننا أن نرى

[1]- سورة الأنفال - الآية 28.

شكلاً للمفارقة هو أقرب شيء إلى المفارقة البنائية^[1]، التي تكمن وظيفتها في تدعيم بنية الدلالة في النص الإلهي وتأكيدها. وهذا النوع من المفارقة يجد تمثيله القرآني في سورة الكهف من خلال قصة موسى والعبد الصالح. يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا... ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾^[2]. فبعد قراءة للقصة وما جرى فيها من أحداث نجدها تتضمن معنى المفارقة البنائية من خلال الحديث بين نبي الله موسى والخضر (عليهما اسلام) وكذلك الأحداث الثلاثة:

ز- اللطف الإلهي كمصدر للفهم الصدراي

تنطوي العملية التأويلية عند الفيلسوف الإلهي صدر الدين الشيرازي على أهمية معرفية خاصة لجمعها المنهجي بين البرهان والقرآن والعرفان، حيث يأخذ التأويل تبعاً لهذا الجمع معنى الكشف عن مراتب المعنى وبواطنه^[3].

ولكي لا يشتبه الحال على المأخوذ بتعبير الباطن، يرفض صدرا بشدة مصطلح التأويل المشبه بالباطنية، ويؤكد على التفسير بما له من المعنى الشامل للتأويل، ووفق طريقة الراسخين في العلم الذين خصهم الله تعالى بالتأويل. وهذه طريقة تحفظ الظاهر بقدر ما تعتني بالباطن. فتأويل الشريعة يعني أسرار العبادات، وتأويل الطريقة يعني أسرار النفس، وتأويل الحقيقة يعني أسرار الوجود. لا يبتعد صدر الدين الشيرازي في مسلكه التأويلي عن مذاق أهل المكاشفة؛ بل يتابعهم في مقولة الظاهر والباطن، ليرى أن للقرآن ظهراً وباطناً ولبطناً سبعة هي مراتب المعنى القرآني الذي يتصاعد من المعنى الظاهر إلى المعنى المتخيل بالحواس الباطنية ثم إلى المعنى العقلي المجرد ثم إلى المعنى الأمري الذي هو عالم الروح. وهذان المعنيان الأخيران هما من عالم الآخرة، حيث يرى الشيرازي أن لكل منهما درجات ومراتب ومنازل ومقامات تتجاوز حدود العقل فضلاً عن الحس، وهي معانٍ لا يدركها إلا الأوحدي من الأنبياء والأولياء، أما لو تصاعدنا في المعنى فسنجد مرتبة فوق كل هذه المراتب لا يدركها أحد حتى الأنبياء إلا إذا فنوا عن العوالم وتجردوا عن النشآت وبلغوا مقام الوحدة.

على أن ما يرمي إليه الشيرازي من مقولة البطون، التي تتجاوز السبعة في الواقع إلى ما شاء الله

[1]- جاسم، نوال مطشر- المفارقة في الخطاب القرآني - مجلة كلية التربية - جامعة واسط - العراق - العدد الحادي والثلاثون 2018.

[2]- سورة الكهف، الآيتان 60 و82

[3]- فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي- علي أمين جابر - مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي - بيروت - ط 1 - 2014 - من ص 141 - 150.

تعالى، هو الإشارة الى تكثر المعنى القرآني كثرة لا تقف عند حد لأنها كلمات الحق تعالى التي لا تنفذ: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [1].

فهم الكلام الإلهي وفق التأويلية الصدرائية ليس مجرد مرتبة مدرجة ضمن الهندسة المعرفية لمراتب الحكمة المتعالية. انه، بحسبها، كل المراتب بوصف كونه حاضراً فيها، محيطاً بها عميق الإحاطة. وهو في الآن نفسه مفيضاً عليها الوجود والعلم والتسديد. والى هذا فإنه لا يغادر أي منها الا لكي ينشئ لها ظلاً وجودياً في القرآن. فالقرآن يتسع للمراتب الوجودية كلها. وضمن هذه الدالة فهو جامع الوجود. كما في الآية ﴿مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ [2].

سيكون لنا مع المنجز الهرمنيوطيقي لصاحب الحكمة المتعالية منعطفاً بيناً في قراءة الوحي. هي تلك عرفها بـ «قراءة الراسخين في العلم». إذ أن فهم الكلام الإلهي عند هؤلاء الذين وصفهم الرسول ﷺ بأنهم ليسوا بأنبياء ويغبطهم النبيون - ليس شرطه الظهور بكسوة الألفاظ والحروف ولا بتمثل المتكلم بصورة شخصية، وإنما القاء معنوي الى قلب مستمع من الله مباشرة أو من وراء حجاب [3].

وكلامه تعالى - حسب ملاصدرا - ليس كما قالت الأشاعرة من أنه معانٍ نفسية قائمة بذاته تعالى، ولا كما ذهب اليه المعتزلة من أنه خلق أصوات وحروف، دالة على المعاني في جسم من الاجسام، والا لكان كل كلام، كلام الله؛ بل ان حقيقة التكلم إنشاء كلمات تامات وإنزال آيات محكمات وأخر متشابهات في كسوة الألفاظ والعبارات. والكلام قرآن وهو العقل البسيط والعلم الاجمالي، وفرقان وهو المعقولات التفصيلية وهما جميعاً غير الكتاب، لأنهما من عالم الأمر وعالم القضاء وحاملها اللوح المحفوظ. واما القلم والكتاب فهما من عالم الخلق والتقدير ومظهره عالم القدر الذهني والقدر العيني والأولان غير قابلين للنسخ والتبديل، لأنهما فوق الزمان بخلاف الثالث؛ لأنه موجود زمني ومحله لوح قدري نفسي هو لوح المحو والإثبات، والكتاب يدركه كل أحد وأما القرآن فـ ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [4].

[1]- سورة الكهف - الآية 109.

[2]- سورة الكهف - الآية 49.

[3]- صدر الدين محمد الشيرازي - المظاهر الإلهية- تحقيق جلال الدين الأشتياني - مركز انتشارات دفتر تليغات إسلامي - ط 2 - طهران. ص 104.

[4]- المصدر نفسه ص 106.

6. معالم التأويل في الفلسفة الصدرائية

تنحو تأويلية الحكيم الألهي صدرالدين الشيرازي لآيات القرآن الكريم، نحواً لا سَبَقَ لعالم التفسير به من قبل. وبعد القرن العاشر الهجري، وهو الزمن الذي عاش فيه بما يقرب من خمسة وسبعين سنة، لم يأت بعده، على ما يظهر، الا اولئك الذين اشتغلوا على نصّه شارحين او مفسرين او مؤوّلين، وإما ناقلين لبعض اطروحاته الوجودية. ومع ذلك فهؤلاء لم يتجاوزا البناءات المعرفية التي شيدها في فضاء القرون الوسطى ولما تزل على جريانها الإحيائي في الفكر الفلسفي الإنساني والاسلامي المعاصر.

نضع هذا المؤشر في نطاق الكلام على فريدة الحكمة الصدرائية، لجهة اتخاذها صفتها الحدائية في زمنها، وفي الأزمان التي تلت. حتى ان ثمة من ذهب الى توصيف تلك الرؤية، بأنها تمثيل نموذجي لـ «ما بعد حادثة الحضارة الاسلامية». فانطلاقاً من مبدأ أن لكل حضارة لحظة حداثتها، وما بعد حداثتها، فسيكون للحكيم الألهي في ما انجزه إحاطة العارف باللحظتين الحضاريتين معاً. ولئن كانت مزيتا النقد والتجاوز هما اللتان ربطتا على قلب «النص الصدرائي» لتمنحاه خصوصيته، لاسيما في منجزه المعرفي الضخم «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة»، فسيُنظر إلى «تأويليته القرآنية» بوصفها ذروة ما وصل اليه فضاء التفكير لديه.

ومع ان كثيرين من قُرّاء الأسفار أعربوا عن حيرتهم حيال طابعه المفارق، لجهة كونه نسيج إحالات لا متناهية من منقولات الشريعة ومقامات الحكمة، فقد وجدوا فيه فتحاً معرفياً استثنائياً في عالم الفلسفة الإلهية. من هذا الوجه سيبدو النص الصدرائي عبارة عن تناصٍ يتماهى مع نصوص متعددة ويفارقها في الآن عينه. كأن صاحبه يوحى لك بأنه لا يريد ان ينسب لنفسه أي شيء جديد. خصوصاً حين يتعلق الأمر بلحظة التعامل مع الكلام الإلهي. صحيح ان صاحب الحكمة المتعالية لا يخفي اعتزازه بجودة افكاره وابداعاته التي يعتقد انه لم يسبقه اليها غيره، وهذا ما يجعله يتعد عن حساسية ما بعد الحداثة، التي تنفر من كبرياء المبدعين القائلين بالخلق والأصالة. غير انه بمجرد ان يعلن انه مبدع هذه الفكرة او تلك، يسرع الى نسبتها الى الحكمة العرشية وبوصف كونها من عطاءات الله. وهو إذ يرتضي لنفسه دور الوسيط لتظهير أسفار العقل الأربعة، صعوداً ونزولاً بين الحق والخلق. وهكذا يكون الشيرازي نجح في الجمع بين التاريخ وما بعد الطبيعة فهو ينص على السابقين عليه، يورد اقوالهم ثم يفسرها وينتقدها. وهو ما تزخر به اعماله حين نقد كبار الحكماء

كالشيخ الرئيس ابن سينا، السهروردي، وقبلهما حكماء المشائية. لكنه عند لحظة الابداع يروح يحيل ما انجزه من اشراقات في مجال اصالة الوجود، والحركة في الجوهر، وسوى ذلك الى الذات العليا التي تلهمه. وانه بدلاً من ان يحبس خياله في عالم من المرايا التي تعكس بعضها بعضاً، عمل على ان يفتح على آفاق ما بعد الطبيعة.¹

ما تقدم هو ضربٌ من قراءة تأخذ مساراتها التجريبية في فضاء التأويل المعاصر حيال تعامل صاحب الحكمة المتعالية مع النص القرآني.

لكن هذا الضرب من القراءة الحداثية لا يملك ان يحيط بطبقات الحكمة المتعالية ما لم يُحِط بمقاربتة للكلام الآلهي. فالقرآن وفق التأويلية الصدرائية ليس مجرد مرتبة مدرجة ضمن الهندسة المعرفية لمراتب الحكمة المتعالية. انه، بحسبها، كل المراتب بوصف كونه حاضراً فيها، محيطاً بها عميق الإحاطة. وهو في الآن نفسه مفيضاً عليها الوجود والعلم والتسديد. والى هذا فإنه لا يغادر أي منها الا لكي ينشئ لها ظلاً وجودياً في القرآن. فالقرآن يتسع للمراتب الوجودية كلها. وضمن هذه الدالة فهو جامع الوجود ﴿مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾^[1].

إن صفة "الجامعية والوحدة" هي ما ينبغي إضفاؤها على التأويلية الصدرائية. وذلك ما يُضادُّ الصفة التي خلعت على تيارات ومدارس ما بعد الحداثية، لجهة تعلُّقها بمزايا الفرقة والتشطي. ان هذه الجامعية المستمدة من النص القرآني، لم تغادر المنازل الوجودية للحكمة المتعالية على اختلاف مراتبها.

إن تشييد عمارة الفعل التأويلي على ارض العلاقة المتعالية، شرطها مفارقة الأنا المبتلية بالشرك. ذلك ان بقاءها أسيرة نفسها، ولزومها منزل الأنانية، سوف يرتب كلامها الخاص. وما دامت على كلامها الخاص فلن تفلح بإجراء الاتصال الداخلي الحميم بكلام الحق الذي لا شريك له. فإن في مبدأ «الشركة» هنا فراق يوازي فراق الوجود والعدم. . .

لم يكن صدر المتألهين ليملك اجتياز المصالحة بين الفلسفة والشريعة بغير القرآن. كان عليه لكي يستيسر عبور ضفتي التضاد هذه، أن يغيّر خط الانطلاق. كأنن يتبدى أسفاره العقلية بـ «سَيْرِيَّة تفكير» تفارق سابقه ومعاصريه من المشاء والصوفية واتباع شيخ الإشراق. فإنه بدل ان يبدأ من «الأنا الفلسفي» المحض الذي سيوصله الى التهلكة، يبدأ بـ «الهو» المتعالي أي الله أحد. فأن كل

[1]- سورة الكهف، الآية 49.

قول شاء له أن يشرق في سماء الحكمة المتعالية، ينبغي له أن يعتصم بالقول الإلهي ويتسدد به ثم ليعود إليه عند كل ظلمة تصيبه في وعاء السفر. فلو جئنا الى سورة التوحيد (الإخلاص) (قل هو) لوجدنا الأمرية الالهية بالتوحيد الخالص. ذلك ان شرط التوحيد، حاصل بإقامة الحد على أنانية الأنا، وإلا وقع الشرك. مبتدأ العبور من الثنوية الى الأحدية، ومن التكثير الى التوحيد بهاتين المفردتين الأمريتين. فإنهما تقتضيان صيغة الأمر. أي: لا تقل أنا «قل هو»؛ نفي وإثبات. بذلك يكون فعل الأمر جعلاً إلهياً مقضياً بالتوحيد. والآيات الواردة في توحيده كثيرة منها قوله: «لا تدع مع الله إلهاً آخر لا اله الا هو» - القصص - الآية -88. وقوله «قل إنما يوحى اليّ» «أنما إلهكم إله واحد» - الأنبياء - الآية -108 وقوله «لاتتخذوا إلهين اثنين انما هو إله واحد - النحل - الآية 51.

وإذا، محو «الأنا» تشكل مبتدأ النظر في الكلام الإلهي عند صاحب الحكمة المتعالية. ربما أدرك من خلال مكابداته الاستدلالية والكشفية ان حضور «الأنا» في المكابدات لا يفضي إلا الى توليد الحُجُب. وإذاك تَوَبَّدَ الجاهلية، وينأى الفؤاد من رؤية المقصود من القرآن.

لكن السير بالآيات لدى صدر المتألهين سوف يمضي به الى حدوده القصوى لكي ينجز علياء المحو. ولعل رحلته العقلية المديدة في الأسفار الأربعة، هي التي ستفتح له على فضاءات التأويل المتعالي. وفي «المظاهر الإلهية» و«مفاتيح الغيب» و«الشواهد الربوبية» وهي المنجزات المعرفية المشهودة، سوف نجد ظهورات مسعاه على نحو جلي.

لقد سعى صاحب الحكمة المتعالية، وهو يفكك مذاهب المفسرين، الى بيان حقيقة ان بقاء الأنا المفسرة على عرشها الأرضي، سيؤدي الى انغراسها وسكونها، ثم الى يباسها في تربة الاحتجاب والجهل...

في كتاب مفاتيح الغيب يعرض صدر المتألهين أربعة مسالك تفسيرية للقرآن هي: مسلك أهل اللغة، ومسلك أهل التأويل الذين يصرفون الألفاظ عن مفهومها الأول.. ومسلك أهل الجمع بين التفسير الحرفي والتأويل، ثم ينتهي إلى الأخذ بما يسميه مسلك الراسخين في العلم.

خاصية أهل هذا المسلك الذي يتبناه ملا صدرا، أنهم - كما يقول - ينظرون بعين صحيحة منورة بنور الله في آياته من غير عَوَرٍ ولا حَوَلٍ ويشاهدونه في جميع الأكوان من غير قصور ولا خلل. إذ قد شرح الله صدورهم للإسلام، ونور قلوبهم بنور الإيمان، فلانشرح صدورهم، وانفتح روزنة قلوبهم يرون ما لا يراه غيرهم. ويسمعون ما لا يسمعون. ليس لهم حرارة التنزيه ولا برودة

التشبيه، ولا الخلط بينهما، كالفاتر من الماء. بل كالخارج عن عالم الأضداد كجوهر السماء. فالخارج عن الضدين ليس كالجامع للطرفين^[1]..

تأويلية صدر المتألهين تنتمي إلى الصفات التي وضعها لمسلك الراسخين في العلم هي تأويلية أبدعت مفاتيح جديدة في عالم التفسير تقوم على استنباط طبقات النص عبر استئناف مستمر ودائم لعمليات الفهم. أما التأويل عنده فيركز إلى آليات مثلثة الأضلاع هي النص والعقل والكشف. وهو ما لم ينصرف إليه على الجملة جمع المفسرين في عصره.

ولئن كان ثمة ما يستشير الإشكال حول مصطلح التأويل، فلهذا المصطلح عند ملا صدرا معنى خاص، وهو أن التأويل يعني التفسير نفسه ولكن مع استئناف لا ينقطع من أجل استكشاف المزيد من فهم حقائق الآيات.

لكن هذا النوع من التأويل (أي التفسير المستأنف) عند ملا صدرا له قواعده ومعانيه وضوابطه. نذكر منها على وجه الحصر ما يلي:

دحض طرق التفسير التي تفصل بين اللفظ ودلالته.

وصل ظاهر اللفظ بظاهر المعنى، وظاهر المعنى بباطنه وهكذا دواليك وصولاً إلى ما يسميه بالكشف.

دحض ثنائية المجاز والحقيقة في معرض تفسير المحكم والمتشابه من الآيات. إذ ثمة اتصال ووحدة بين المجاز والحقيقة. ذلك أن كل القرآن حقيقة لا مجاز في مقام الكشف.

عند (ملا صدرا) رؤية خاصة في تفسير النص انطلاقاً من تعريفه للتفسير على أنه مسعى لفهم نفس الكلام الإلهي. ونستطيع أن ندرج قراءتنا لفهمه الكلام الإلهي ضمن ما نسميه بالتأويل الجمعي. و«التأويل الجمعي»، هو ذلك النوع من العمل التفسيري، الذي يلمُّ بأشتات المناهج والآليات والطرق التفسيرية المتعددة، ثم ليأخذ منها على الجملة، من دون أن يغويه أيٌّ منها فيتحيّز فيه. ذلك ما لم يشأ ملا صدرا أن يفعلهُ ويتعقّل مسبقاً. فإنما مراده من وراء جمعها أن ينشئ معها صلات اتصال، وتداول، ومخاطبة، ومحاكاة ثم ليفارقها جميعاً، من دون تمام القطيعة معها. إلا أنه سيستأنف رحلته نحو نسميه بـ «الجمع المتعالي». فلا يكون ثمة، بعدئذٍ، مع ما تم جمعه، فصل تام ولا وصل تام. بل جدلية من الفصل والوصل تتسامى فوق التحيز، والتحديد، والمجادلة، ثم

[1]- ملا صدرا- مفاتيح الغيب- مصدر سابق- ص 153.

لتقييم بنيانها على مساحة الكلمات التامّات. ذلك على التعيين ما سندهب اليه، إذ نرى الى مبدأ الفهم والتفسير عند صدر المتألهين، على أنه فهم نفس الكلام الإلهي. وضوابط العلم الكلي. وربما لهذا السبب صحّ أن يقال فيه إن: كتبه الدينية، والتفسيرية هي إمتداد لفلسفته في صورة أخرى. . . (.) على حين ان كتاب «مفاتيح الغيب»^[1] على سبيل المثال هو نتاج عناصر موحّدة كثيرة إندمجت في صورة تركيبة واحدة، وهي الفلسفات المشائية والإشراقية، والآراء العرفانية، والمعطيات الدينية ناهيك عن التفسيرات والآراء الكلامية لعلماء ومتكلمين مثل الرازي والغزالي، كما أدرج فيه غير قليل من آرائهم وآراء غيرهم من الفلاسفة والعرفاء (. . .) وفي هذا المعنى يُنظر الى عمل ملا صدرا في «مفاتيح الغيب» بصفة كونه خلاصة ما آلت اليه الحكمة المتعالية في مسعاها الى تطابق العقل والشرعية وتوافق القرآن والوجود، وتساق الفلسفة والدين. فكتاب مفاتيح الغيب- كما يقول العلامة محمد خواجهي- كتاب من طراز الفلسفة التطبيقية (المركبة) في حين يحتفظ في الوقت نفسه بأصول الحكمة المتعالية وقواعدها.^[2]

7. آليات وقواعد التفكير بالآيات

ينطلق ملاّ صدرا في التأسيس لقواعد قراءة القرآن من أن الكتاب المنزّل هو نسخة عن الوجود. فأصول القرآن وخطوطه ومسائله إنما هي أصول الوجود وخطوطه ومسائله، ولذلك وُصِفَ القرآن على لسان الحق تعالى بـ «الحكيم والمحفوظ والمبين» وغيرها من أسماء المجد وأسماء الجمال. ومن هنا كان تفسير القرآن من وجهة نظر ملا صدرا تفسيراً للوجود. وكانت مفاتيحه مفاتيح للوجود. وعلى هذا النحو سنرى كيف يعود ليتصل بأصول القراءة على نشأة التدبّر والإستيعاء والتلقي وها هو يعرض في «مفاتيح الغيب» للآليات والشروط الضرورية، الفكرية والأخلاقية والسلوكية الواجب اتباعها في محاكاة الكلام الإلهي. وهذه الآليات والشروط أوردتها ملا صدرا في كتابه المعروف بـ «مفاتيح الغيب» في إطار عشرة إجراءات تدخل على الجملة ضمن الحقل المفتوح للسير والسلوك:

الأول: فهم عظمة الكلام. وفيه يدعو صاحب المفاتيح كل متأمّل لينظر في فضل الله ورحمته، وكيف لطف بخلقه في إيصال كلامه الى أفهامهم وأذواقهم، وكيف جذبهم الله اليه بحبل القرآن العظيم على شكل أصوات وحروف هي من صفات البشر.

[1]- الشيرازي- مفاتيح الغيب

[2]- أنظر مقدمة «مفاتيح الغيب» - ص 56

الأول: فهم عظمة الكلام. وفيه يدعو صاحب المفاتيح كل متأمل لينظر في فضل الله ورحمته، كيف لطف بخلقه في إيصال كلامه الى أفهامهم وأذواقهم، وكيف جذبهم الله اليه بحبل القرآن العظيم على شكل أصوات وحروف هي من صفات البشر.

الثاني: تطهير القلب من خبائث المعاصي وأرجاس العقائد الفاسدة، على أساس القاعدة القرآنية في الآية 79 من سورة الواقعة «لا يمسسه إلا المطهرون».

الثالث: حضور القلب وترك حديث النفس، وهذه الصفة تتولد من ما قبلها. وهي طهارة القلب عن شوائب الأغراض النفسانية.

الرابع: التدبُّر. إذ لا خير في عبادة لا فقه فيها، وفي قراءة لا تدبُّر فيها - الإمام علي^(ع)

الخامس: الإستنباط، ومؤداه- حسب صدر المتألهين- أن يستوضح القارئ من كل آية ما يليق بها. إذ ما من علم إلا وفي القرآن أصله وفرعه ومبدأه ومنتهاه.

السادس: التخلي عن موانع الفهم. ومؤدى هذا المفتاح- كما يبيِّن صدر المتألهين- ان لفهم معاني القرآن موانع. إذ أن القلب لجهة إدراك حقائق الأشياء هو بمنزلة المرأة لإنشراح صورها المرئية. وكلما كانت الشهوات أشد تراكمًا كانت معاني القرآن أشد احتجابًا. فالقلب مثل المرأة، والشهوات مثل الصدأ، ومعاني القرآن كالصور التي يترأى فيها، والرياضة للقلب تكون بتمويت الشهوات وهي كتصقيل جلاء المرأة. «وإنما يتذكر أولوا الألباب».

ثم يورد صدر المتألهين أربعة أنواع من الحجب التي تؤلف على الجملة موانع الفهم ويدعو الى مفارقتها كشرط لإستقبال الآيات الى القلب.

أن يكون الإنسان مصروف الهمم الى تحقيق الحروف من العبادات ليصرف وجه القلب عن عالم المعاني.

التقليد لمذهب سمعه من أحد الشيوخ وجحد عليه وثبت في نفسه التعصب له(...)

أن يكون مستغرقاً بعلم العربية ودقائق الألفاظ (اختصار القراءة على ظاهر اللغة وقواعد الصرف والنحو والبيان والخ). في حين ان المقصود الأصلي من إنزال القرآن ليس إلا سياقة الخلق الى جوار الله بتكميل ذواتهم وتنوير قلوبهم بنور معرفة الله وآياته.

الجحود والوقوف على ما قرأه من التفسير. وان يعتقد ان لا معنى لكلمات القرآن إلا ما يتناوله على النقل عن ابن عباس وابن قتادة ومجاهد وغيرهم، وان ما وراء ذلك تفسير بالرأي. ومن فسّر

القرآن برأيه. فقد تبوأ مقعده من النار. علماً، والتعليق لصاحب المفاتيح- انه لو كان المعنى مقصوراً على الظاهر المنقول، لما وقع فيه الاختلاف بين الناس.

السابع: التخصيص. أي ان يقدّر العبد انه هو المقصود بكل خطاب. فإذا سمع في القرآن امرأً او نهياً او وعداً او وعيداً، قدّر ان الخطاب موجهٌ اليه فليعمل بمواده «وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم». «هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين».

الثامن: التأثير والوجد. وهذا المفتاح الشرطي لبلوغ الكلام الإلهي ضروري في التفسير عند صدر المتألهين. أي أن يتأثر القارئ ليتخلّق بكل آية من الآيات. فيكون له بحسب كل فهم. وجدّ وحال: من الحزن والخوف والخشية والرجاء والفرح. فعند الوعيد يتضاءل من خيفته، وعند التوسع ووعد المغفرة يستبشر كأنه يطير من الفرح، وعند ذكر صفات الله وأسمائه ينحني خضوعاً لجلاله وعظمته. وعند ذكر الكفار ما يستحيل عليه، أي الله. كذكرهم لله ولداً وصاحبه، يغضّ صوته وينكسر في باطنه حياءً من قبح مقالته. وعند ذكر الجنة ينبعث من باطنه شوقٌ إليها. وعند وصف النار ترتعد فرائصه خوفاً منها (. .) وهكذا فإن الصلة الأحوالية بالقرآن هي التي تنقل «التالي» (أي القارئ) من طور الحاكي الذي لا يتعدى كلامه حركة اللسان، الى طور معايشة الآية واختبارها في نفسه واختبار نفسه بها. والقرآن إنما يُراد لاستجلاء هذه الأحوال. إذ بهذه الأحوال تزداد درجة القرب والمنزلة عند الله وهي أشد مراتب المعرفة، والمعرفة هي المبدأ والعناية.

التاسع: الترقّي: ومفاد هذا المفتاح المعرفي التدبُّري، ان يترقّى القارئ لكي يسمع الكلام من الله لا من نفسه. ومن هذا الوجه يريد صدر المتألهين ان يشير الى الدرجات الثلاث من القراءة وهي:

الأولى ان يقدّر العبد كأنه يقرأ على الله واقفاً بين يديه، وهو ناظرٌ اليه، ومستمع منه. فيكون حاله عند هذا التقدير السؤال والتضرع والابتهاال. وهذه الدرجة يصفها صدر المتألهين بأدنى الدرجات كونها تخص عوام الناس. أولئك الذين لم يتعدوا حروف الآيات الى معناها وطبقاتها، لكنهم يؤمنون بها على سبيل التسليم والتكيف والإلتزام التعبدية.

الثانية ان يشهد العابد بقلبه كأن ربّه يخاطبه بالطافه، ويناجيه بأنعامه وإحسانه، فمقامه في هذه الدرجة، الحياء والتعظيم والإصغاء والفهم.

الثالثة وهي أعلى الدرجات. أي درجة القرب. وفيها يكون حال القارئ، او المستمع لكلام الله حال من يرى في الكلام المتكلم. وفي الكلمات الصفات، فلا ينظر الى نفسه، ولا الى تعلّق الإنعام

به من حيث انه منعّم عليه، بل يكون مقصور الهمّ على المتكلم، موقوفُ الفكر عليه، حتى ليبدو كأنه مستغرقٌ بمشاهدة المتكلم عن غيره.

وعن هذه الدرجة التي يصفها صدر المتألهين بأنها درجة المقربين، يقول الإمام جعفر الصادق (ع): «والله لقد تجلّى الله لخلقه في كلامه، ولكنهم لا يبصرون». وعن أحد الحكماء قوله: «كنت أقرأ القرآن فلا أجد له حلاوة حتى تَلَوْتُهُ كَأَنِّي أَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) عَلَى أَصْحَابِهِ، ثُمَّ رُفِعْتُ إِلَى مَقَامٍ فَوْقَهُ، فَكَنتُ أَتْلُوهُ كَأَنِّي أَسْمَعُهُ مِنْ جِبْرَائِيلَ (ع) يَلْقِيهِ عَلَى الرَّسُولِ. ثُمَّ جَاءَ بِمَنْزِلَةٍ أُخْرَى فَأَنَا الْآنَ أَسْمَعُهُ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ. فَعِنْدَهَا وَجَدْتُ لَذَةً وَنَعِيمًا لَا أَصْبِرُ عَنْهُ. وَهَنَا يَحْقُقُ الْعَابِدُ التَّوْحِيدَ الْخَالِصَ - كَمَا يَقُولُ الْمُصَنِّفُ - بِحَيْثُ لَا يَرَى فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا اللَّهَ الْوَاحِدَ الْقَهَّارَ.

العاشر: التبرُّؤ. والمراد بهذا المفتاح التدبُّري على ما بيِّنَ واضعُهُ - أن يتبرَّأ القارئ من حوله وقوَّتِهِ، والإلتفات إلى نفسه بعين الرضا والتزكية. وعندما يتحقق للقارئ هذا المقام (التبرُّؤ) يستطيع أن يفارق مما هو فيه إلى ما هو أرقى منه. ودليل القارئ لمعرفة حقيقة الوصول إلى مقام التبرُّؤ، انه إذا «رأى نفسه بصورة التقصير كانت رؤيته سبب قربه، فإن من أشهد البعد (الحضرة الالهية) في القرب لُطْفٌ له الخوف، حتى يسوقه إلى درجة أخرى في القرب وراءها، ومن أشهد القرب أي (أنانية الأنا) في البعد مَكْرَ به الأمن وذلك ما يفضيه إلى درجة أخرى في البعد أسفل مما كان فيه. وإذا جاوز حد الإعراض عن نفسه، ولم يشاهد إلا الله في تلاوته، انكشف له الملكوت. وبعد أن يتبرَّأ من حول النفس وقوَّتِها، ولم يلتفت إليها، تقع له مكاشفات بحسب أحوال المكاشف، فحيث يتلو آيات الرجاء، يغلب على حاله الإستبشار، وتنكشف له صورة الجنة كأنه يراها عياناً. وإن غلب عليه الحزن كوشف بالنار، حتى يرى أنواع عذابها، وذلك لأن كلام الله مشتمل على السهل اللطيف، والشديد العسوف، والمرجو المخوف، وذلك بحسب اوصافه. إذ منه الرحمة والطف والإنتقام والبطش. فبحسب مشاهدة الكلمات والصفات ينقلب القلب في اختلاف الحالات، وبحسب كل حالة منها يستعد للمكاشفة بأمر يناسبها، إذ يستحيل ان يكون حال المستمع واحداً والمسموع مختلفاً. ذلك أن فيه كلاماً راضياً وكلاماً غضباناً، وكلاماً منعماً وكلاماً منتقماً، وكلاماً جباراً متكبِّراً، وكلاماً حناناً متعطِّفاً لا يهمل، وهكذا^[1] . . .

بين الحكمة المتعالية والحكمة البالغة صلة قيام وتظهير. بالثانية قامت معارف الأولى، وبالأولى ستظهر الآيات البيّنات على حسن مقامها في عالم الفلسفة ومسارات التفكير.

[1]- ملا صدرا- مفاتيح الغيب- (ص 136- 137- 138- 139- 140- 141)

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. ابن عربي، الفتوحات المكية، تصوير دار صادر بيروت عن طبعة بولاق، القاهرة، سنة 1293هـ ج3.
3. أبو اسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، 1991م.
4. أبو حامد الغزالي مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964.
5. بن الطيب، محمد - عقيدة التوحيد الوجودي عند ابن عربي - دراسة ضمن كتاب جماعي بعنوان: الإيمان في الفلسفة والتصوف الإسلاميين.
6. جاسم، نوال مطشر- المفارقة في الخطاب القرآني - مجلة كلية التربية - جامعة واسط - العراق - العدد الحادي والثلاثون 2018.
7. جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، ج2، 1973م.
8. حمو، فرعون- عقيدة التجليات عند شيخ الصويرة الأكبر ابن عربي - بحث ضمن كتاب «المتن الأكبر- أشراف وتقديم: رزقي بن عومر وعبد القادر بلغيت- دار نينوى- دمشق 2018.
9. ربيع، مسعود حاجي- التأويل عند ابن عربي- الهيرمينوطيقا- مصدر سبق ذكره.
10. صدر الدين الشيرازي- المظاهر الإلهية - تحقيق جلال الدين الأشتياني- مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي- قم- إيران 1419 هـ.
11. عبد الرسول عبوديت- النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية- الجزء الأول- تعريب علي الموسوي- مراجعة خنجر حمية- مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي- بيروت- 2010.
12. فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي- علي أمين جابر - مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت - ط 1 - 2014.
13. كوربان، هنري- الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي- ترجمة: فريد الزاهي - منشورات مرسوم - الرباط - المغرب - 2006.
14. ملا صدرا- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة- المجلد الأول - مقدمة سيد محمد خامنئي - تحقيق د. غلام رضا أعواني- طهران- المكتبة الوطنية.
15. ملا هادي السبزداري - تعليقات على الشواهد الربوبية - تعليق وتصحيح ومقدمة سيد جلال الدين أشتياني- دار إحياء التراث العربي.
16. André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, puf, edition 1962, - pp 553-554.





حقوق التنظير

محاضرة

الفلسفة الدينية ضدّ فلسفة الدين

- شفيق جرادي

المناهج الفلسفيّة الغربيّة وأثرها في قراءة الدين

- هاشم الميلاني

مصير النفس بين الفلسفة الأولى والفلسفة الدينية

- حلال إسماعيل

ماهية فلسفة الدين وهويتها

- خضر إبراهيم

محاضرة

الفلسفة الدينية ضد فلسفة الدين

شفيق جرادي

مفكر إسلامي - رئيس معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية - لبنان

تقديم:

في هذه المحاضرة التي تجيء تحت عنوان إشكالي: «الفلسفة الدينية ضد فلسفة الدين» يسعى المفكر الإسلامي الشيخ شفيق جرادي إلى التنظير لمنسح معرفي مفارق في ميدان فلسفة الدين. ما يجوز استخلاصه مما تذهب إليه المحاضرة، هو تأصيل حقل فلسفي ينظر إلى الدين والإيمان الديني ببعديه الغيبي والتاريخي. ومن الألف ان عنوان المحاضرة يستظهر خلاصة الفكرة المحورية لهذا المشروع التنظيري. ولعل الإعراب الصريح عن مقصد المشروع المشار إليه بـ «ضدية» الفلسفة الدينية لفلسفة الدين، إنما يشير إلى معضلة باتت راسخة في البيئة الفكرية والأكاديمية ومفادها الغفلة عن ضرورة التمييز بين منهجين فلسفيين متعاكسين حيال الدين. القضية هنا لا تتوقف فقط عند تعريف مصطلح ومفهوم فلسفة الدين كما وضعت حداثّة الغرب، وإنما في ما يؤول إليه المنهج الحداثوي من نتائج وترتيبات لا تنظر إلى الإيمان الديني إلا بوصفه ظاهرة محدّدة بأحكام الزمان والمكان مثل سائر الظواهر في تاريخ الإنسان.

نشير إلى أن النص التالي الذي خُصص لـ «علم المبدأ» هو محاضرة أُلقيت في معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية في بيروت، بتاريخ 13 آب (أغسطس) 2024.

* * *

تمهيد

كان من المفترض، بداية، أن يتمّ التطرّق إلى تحديد معنى الفلسفة والدين، لكن ملّت عن هذا الأمر لأسباب كثيرة، منها أننا حين نتحدّث عن فلسفة الدين أو الفلسفة الدينية سنكون أمام حشد هائل من التحديدات المختلفة، حيث عملت كلّ مدرسة على إنتاج تحديد يتبع لها، وهذا الأمر لا يستقيم هنا بالتأكيد.

من هذا المنطلق، سأُتجه مباشرة نحو مبدأ الضديّة، وهو محور الحديث، لمعالجة اتّجاهين: الأول هو فلسفة الدين، والثاني هو الفلسفة الدينيّة.

أولاً: في فلسفة الدين والفلسفة الدينيّة

1. فلسفة الدين: نلفت هنا إلى أنّ فلسفة الدين ليست جزءاً من التعاليم الدينيّة، كما أنّها في معالجتها لا تنطلق من الاعتقاد الديني. فالملحد والمشبكّ والمؤمن جميعهم يستطيعون التفلسف حول الدين. وعليه، فهي ليست فرعاً من فروع اللاهوت، ونقصد باللاهوت الصياغة المنهجية للاعتقادات الدينيّة، إنّما هي فرعٌ من فروع الفلسفة، تدرس المفاهيم والمنظومات الاعتقاديّة الدينيّة، كما تدرس ظواهر التجربة الدينيّة على المستوى العقليّ.

وإذا أردنا أن نقرب الفكرة، وأخذنا موضوع الأدلّة المقدّمة حول وجود الله، نلاحظ أنّ فلسفة الدين لا تهتمّ بالقول أنّ الله موجود أو غير موجود، إنّما تعمل انطلاقاً من الوظيفة المناطة بها، وهي تتعلّق بفحص الأدلّة التي قدّمت وتقييمها فلسفياً، انطلاقاً من مجموعة أسئلة منها: هل هذه الأدلّة تصلح؟ هل لها وزن؟ أي أنّها تقوم بالتدقيق بما قدّم وبطريقة السؤال ومن دون مرجعيّة خارج حدود العقل؟. كما تدرس ظواهر التجربة الدينيّة، وأرى أنّه يجب أن نضع عشرين سطرًا تحت كلمة الظواهر، فأغلب ما قامت به هي دراسة الوقائع الدينيّة وأعمال العبادة والتأمل ومن وجهة نظر خاصة. نصل إلى القول أنّ فلسفة الدين تنفصل عن مسائل وموضوعات الدين، ولا تشكّل جزءاً من المنظومة الدينيّة رغم ارتباطها بها.

وهنا يُطرح سؤالٌ عن نوعيّة هذا الارتباط بالدين؟

في هذا السياق، اعتبر الباحثون أنّنا مرّةً نبحت الموضوع في المسائل الدينيّة من داخل الدين، وهذا ما أطلقوا عليه معرفة من الدرجة الأولى، أي من داخل المعتقد الدينيّ، ومرّةً نبحثه من خارج الدين على أرضيّة تنطلق من أنّه أمرٌ غير مسلّم به، ويجري التعامل معه كظاهرة موجودة، ولا بدّ من إخضاعه للعقل وفهمه، وعلى هذا الأساس هو علم من الدرجة الثانية. وعليه، فإنّ فلسفة الدين تبحت الدين، بمعنى آخر تمارس دوراً عقليّاً في دراسته عبر العمل على المنظومات الاعتقاديّة وأدلّتها من خلال دراستها نظريّاً وبطريقة موضوعيّة ومحيدة، ويقرّر من خلال ذلك ما يراه في هذا الإطار.

2. الفلسفة الدينيّة: أي التفكير بالدين من داخله، ومن خلال مبتنيات الوجود الإلهي والوحي، وهي تجعل من القضايا الاعتقاديّة أصلاً في مشروعها. إنّه التأمل الفلسفيّ في الدين من داخل الدين.

بعدما استعرضنا حضور الفلسفة في فلسفة الدين والفلسفة الدينيّة، نجد كلمة فلسفة مشتركة بينهما، وهذا ما يستدعي فحصها، حيث سأنتقل للحديث عنها، وهذا أمر ضروريّ للوصول إلى النتائج المتوخّاة من هذه الورقة. ولمعالجة هذا الموضوع، سأنتقل من مجموعة من الأسئلة:

- هل الأصل في الفلسفة هو أن ندخل إلى المباحث الفلسفيّة باعتبارها علماً من العلوم؟

- هل وظيفة الفيلسوف أن ينظر في الفلسفة باعتبارها علماً؟

- هل الفلسفة هي التي تجعل الفيلسوف فيلسوفاً؟ أم أنّ هناك إنساناً لديه مميّزات تجعله ينتج فلسفة؟

- هل الفلسفة هي من تصنع الفيلسوف؟ أم هو الذي يصنعها؟

... هذا فضلاً عن جملة من الأسئلة في هذا الإطار.

ثانياً: في ماهيّة الفلسفة

حينما عُولِجت المسألة الفلسفيّة، اعتبر الباحثون أنّ البذور الأولى للفلسفة والسبب الداعي لها هو الدّهشة، ورأوا أنّ مقارنة الفيلسوف للواقع مختلفة عن الآخرين، فهو عندما ينظر إلى الواقع والوجود بعينه يرى من خلالها الأمور بطريقة يصبح فيها المألوف أمراً غير مألوف. بمعنى آخر، عندما ينظر إلى الطبيعة والكون لا يراها بعين التكرار السكونيّة التي لا تحرّك شيئاً، إنّما ينظر إليها بعين تبحث عن مصدرها عن ارتباطاتها التي تثير في الإنسان الدّهشة.

فالدّهشة هي التي تحرّك العقل انطلاقاً من مجموعة من الأسئلة، ما القصّة؟ لم هي هكذا؟ ما الأمر فيها؟ ما هي؟ ما المراد منها؟ إلى أين تتّجه؟

كلّ هذه الأسئلة التي يمكن أن تتوافق مع الدّهشة، وهي التي أنتجت جملة من المعارف التي صُنّفت في ما بعد لتكون بالترتيب التاريخيّ والمسار التاريخيّ للفلسفة. هذا الكلام يعني أنّه من خلالها صار للفلسفة بنيته وصيغتها وعمدتها الخاصّة، وتمّ تبني مقولاتها باعتبارها فلسفة وسُمّيت

مرةً بالميثافيزيقا وأخرى بالفلسفة الأولى.

وهنا، يُطرح سؤال: هل تقتصر الدهشة على الشخص الذي ينظر إلى الواقع فقط، أو بإمكان الفيلسوف أن يشارك الآخرين بها، حيث يمكنهم أن يندهشوا في الأجوبة التي أطلقها وفي الأسئلة التي حرّضهم على الإجابة عنها في أفقه الفلسفي وفي أفقه المعرفي؟

بمعنى آخر، هل يستطيع أفلاطون أن ينتج أرسطو من خلال مشاركته بالهموم في أفقه الفلسفي؟ أم أنّ الدهشة شأنٌ فرديٌّ، تتحفّز من خلاله النفس السائلة التي تسعى لمعرفة أسرار الأمور؟ من هنا، من هذه الروح التوّاقة للمعرفة والنظر إلى المألوف بنظرة غير مألوفة التي تريد أن تقتبس الحقائق، وأن تبعد الحقيقة عن أيّ وهم، يمكن أن يكون متصوراً كيف تنشأ الفلسفة؟ أم أنّ هناك علاقة تنشأ بين الطّرحين، حيث يشارك الفيلسوف الدهشة مع أصحاب النفس المتحفّزة والتي تمتلك الروح نفسها ونفس الرؤية نفسها؟

إذا ذهبنا إلى تطبيق عمليٍّ، وأخذنا مفهوم الوحي، وأردنا أن نتعامل معه انطلاقاً ممّا تحدّثنا عنه سابقاً، سنجد أنفسنا نتعامل معه مرةً باعتباره مسلّمةً، ومرةً أخرى باعتباره واقعاً يثير الدهشة. أي أنّ هذا الوحي مُعطى وهو حقيقة من الحقائق أثارها، وأريد أن أعرّف إليه وأثبتته عميقاً، هل يتحوّل الوحي إلى فلسفة؟ وبمثل هذا الحال هل يتحوّل الأمر الاعتقاديُّ أو الأمر الدينيُّ إلى موضوع فلسفيٍّ؟ وهنا الفلسفة لا تجعل من مسلّماتها الأمور الدينية بل الأمور الدينية تتحوّل عند الفيلسوف إلى أمر يجب أن يقاربه بنظرة الناقد العقليّ الفاحص المستدلّ، فإذا برهن عليه تحوّل إلى بُعد دينيٍّ الآن للمدهوشين كلّهم يندهشون سواء كانت القصة من خلال الدين أم من غيره.

وأسمح لنفسي بعد الذي أوردته، أن أقدم أمراً مستفزاً، فأغلب الذين يقدّمون لنا فلسفات يصيغونها بطريقة تعليمية أكثر ممّا هي صياغة تثير الدهشة وحسّ السؤال والنقد فينا - للأسف - حيث نجد أنفسنا أمام منهج تعليميٍّ سواء من خلال طريقة الطرح التقليديّة أم من خلال المعالجة التي تأتي جامدة ولا تحرك العقل الفلسفيّ أو النقديّ. ومع ذلك صاروا يطلقون على هؤلاء أحياناً كثيرة اسم "فيلسوف"، بينما هم في أفضل الأحوال متّهمًا بها وصاحب مهنة. بالتالي، ما يُقدّم لا يُحرّك في الإنسان الروح الفلسفيّة، نصل إلى القول أنّ المعالجة والطرح هي التي تحدّد الفلسفة ومنها الفلسفة الدينية.

ثالثاً: في الفلسفة الدينيّة

في الفلسفة الدينيّة، يجب أن يكون البرهان حاضراً، وكذلك الأدلّة التي تقدّم، بالإضافة إلى اللّغة. فلهذه الفلسفة خصوصيّتها التي تجعلها مختلفة عن غيرها، فهي تختلف شيء اسمه علم كلام. ونلاحظ ذلك على مستوى اللّغة، حيث انشغل الثاني بإثبات الحقيقة بينما الأول يسلب الأمور أكثر ممّا يثبتها. فأصل المشروع الكلامي هو الردّ على الردّ وإفحام الخصم، لأنّه يريد تبيان الأمر وإحقاقه كما هو.

لا بدّ من القول أنّ الفلسفة الدينيّة تفتقر عن فلسفة الدين التي شكّت طريقاً طويلاً جدّاً، واستطاعت أن ترسي فرعاً فلسفياً، واتفقت على جملة من الأمور، منها أنّها:

- أبعدت كلّ ما ليس له ارتباط بسيادة غير الإنسان، فهم رفضوا كلّ سلطة فوق عقل هذا الإنسان فوق حضور هذا الإنسان.

- افترضت نفسها غير مقيّدة بسلطة الله المعرفيّة وبعض المسائل الناتجة منها مثل الهداية، وحينما أبحثها، أتعاطى معها على أساس أنّها غير موجودة في حقل عملي واشتغالي.

- تبحث في الدين ليس لأنّه ظاهرة في حقيقته، موجود كواقع يتمّ التعامل معه انطلاقاً من حيثيّاته الداخليّة، وإنّما تبحثه مع المسائل المتعلّقة كالأمور الاعتقاديّة لفحصها وإظهار انعكاساتها بسلوك الجماعة أو بسلوك الفرد. بناء عليه، فليُسمح لنا أن نقول إنّ ما أطلق عليه اسم فلسفة الدين تتعامل مع ظواهر الأشياء وما تخفيه من حقائق يعني التاريخ باعتباره هو الذي يفصح عمّا تخبّئه الوقائع مستعينة بعلم الاجتماع والأنتروبولوجيا وعلم النفس واللّغة والثقافة. وهم استطاعوا تغيير معنى هذه العلوم بشكل جديّ، وحينما يتحدّثون مثلاً عن علم النفس يقيّدون هذه الدراسة بعلم النفس المتعلّق بالظاهرة الدينيّة، بمعنى آخر، لا يأخذونه على إطلاقه، وإلّا فهو مختلف عمّا يدرس في الاختصاص الذي يحمل هذا العلم. الأمر نفسه ينطبق على علم اجتماع الدين، حيث نلاحظ أنّه قد رُتبت فيه جملة من المناهج. وعلى هذه الشاكلة، قدّموا ما قدّموا، وهي قابلة للنقاش.

طبعاً ما قدّم في فلسفة الدين، يوفر إمكانيّة دراسة الظاهرة دينيّة، التي ترتبط بالتدين لا بالدين؛ إلّا أن نقول - وأظنّهم اعتبروا ذلك - بما أنّه لا يوجد حقيقة واضحة خارج التزاماتنا كبشر لا بدّ من الدمج بينهما، فهم اعتبروا الإنسان هو الأصل، ولا يوجد شيء خارجه، ومن خلال هذا الفهم،

صارت مسألة الدمج بين التدين والدين على طريقة الحركة والمتحرّك، وقالوا إنّ الحركة هي عين المتحرّك، فالإنسان المتدينّ الذي يصير عنده هذا الحال من النزوع تتولّد منه فكرة الدين. فالكلام عن الدين ليس خارجاً عن إطار التدين، إذن ليس خارج إطار الظاهرة. ورغم أنّ هذا الكلام يخالف الاعتقاد الدينيّ، إلّا أنّ أغلب الذين تحرّكوا في إطار فلسفة الدين جاءوا من مناخات لاهوتيّة واشتغلوا فيها، وإن طوت مجموعة من الحركات الإلحاديّة في ذاك العالم، واستوعبت كذلك التجربة المسألة التأويليّة التي كان فيها غادامير وفلسفة التأويل التي عملت على إعادة دراسة فلسفة الدين على ضوء علم التأويل، وأنصح في هذا المورد، لمن يريد الإطلاع على الجانب التاريخيّ، بقراءة كتاب "العوسج الملتهب" لجون جريش.

بعدما عرضنا الفروقات وإظهار خصوصيّة الفلسفة الدينيّة، نسأل: من يستفيد منها، وهل توقّفت اليوم؟

ذهب الكثير من الباحثين إلى أنّ هذه الفلسفة توقّفت عند ابن رشد، ولكن هذا الموقف واجه اعتراضاً في إيران، حيث قالوا إنّ هذا الكلام غير دقيق، فقد بقيت فاعلة ونشطة هناك، ووصلت إلى ذروتها مع صدر الدين الشيرازيّ، وهذا الأمر صحيح، لكنّه لا يعفينا من طرح سؤال: هل استمرّت الفلسفة فاعلة بعد ذلك، أم توقّفت عند ملأ صدرها؟ هناك وجهة نظر تقول بأنّ هذه المدرسة تحوّلت إلى التعليميّة وانتهت الفلسفة الإسلاميّة عندها وتصرّمت. هذا في إيران، أمّا في العالم العربيّ، فالفلسفة تتراجع عموماً، وهي لا تتعدّى كونها مادّة في المعاهد والجامعات.

للإجابة عن السؤال السابق، وللإنصاف نقول إنّ الجانب التعليميّ للفلسفة في إيران هو في تطوّر عجيب، ويشهد تقدّمًا واسعاً في الجامعات والمعاهد الدينيّة، لذا نرى ضرورة العمل البحثيّ في الفلسفة الإسلاميّة، ولو بمثالها الأعلى الصدراتيّ، ولكن خارج إطار التقنين التعليميّ. بمعنى آخر، علينا أن نبحت عن روح اشتغال الفيلسوف فيها، وكيف نشاركة الأفق في السؤال والإنتاج، وكيف انتظمت المسائل في داخلها لنستطيع أن نعيش اللّحظة التي نحن فيها، ولا أقصد اللّحظة الزمنيّة بل اللّحظة الثقافيّة في المنهجيات، وفي العلوم، وفي الطرق المعالجة. لذا، علينا أن نطرح السؤال التالي: كيف يمكن لنا أن نتفاعل معها بحيث نوّسس الاستكمال لهذا الأفق الفلسفيّ ولهذه الروح الفلسفيّة التي ينبغي أن تبقى حاضرة؟ وهل لهذا الأمر إرهاباته؟

للإجابة عن هذا السؤال، دعوني أقول إنَّ الفلسفة بطريقتها التعليمية أسست لنا أمرين مهمين جداً، هما:

1 - القواعد والأركان.

2 - بنية المقولات الثلاث: الهوية والمنطقية والفلسفية.

كما أنَّ هذه الطريقة أسست لنا المقولات التي يمكن أن ندخل فيها إلى الفلسفة وأن نتفكر فلسفياً، وإذا كان ذلك ممكناً، هل من الممكن أخذ الوحي كمادة للتفكير الفلسفي؟ انطلاقاً من هذا الأمر، نطرح أسئلة على شاكلة: هل توقفت موضوعة الوحي وموضوعة العقل وموضوعة الوجود الإلهي عند الوجود، بمعنى السبب الأول والمثل والعقول المفارقة وغير المفارقة؟ وهل كان حديث الوحي لنا عن أنَّ هناك عالماً آخر يعني المصير أم أنَّه دخل إلى جملة مسائل ترتبط بالحياة والإنسان؟ وهل الدهشة تقتصر على مسائل الوجود فقط أم أنَّ كلَّ ما له علاقة بكلمة آية في الآفاق تستحقُّ منا الدهشة، وبالتالي تستحقُّ السؤال المؤسَّس لإيجاد منظومة من المفاهيم القائمة على فلسفة دينية؟

بتقديري، ثمة إرهابات نجدها في مباحث الفلاسفة الكبار، حيث عالجوا موضوعات تتعلق بالتاريخ والاجتماع والإنسان والصراع، وكثير من الموارد الآخر كالعبادة والمرأة والأسرة. نأخذ مثلاً على ذلك نموذج الشهيد مرتضى المطهري، أو ما يضحُّ به كتاب "تفسير الميزان"، حيث يمكن أن نجد جملة من المسائل التي قد هيأت الأرضية لمثل هذا الأمر. واليوم هناك طرح جديد بدأ في إيران أدعو الله أن يوفق بالاستمرار، وأن يؤسَّس لمرحلة جديدة، وهو لتلميذ الشيخ عبد الله جوادى آملی الشيخ يد الله يزدن بناء، الذي عمل من خلال تدريسه للبحث الخارج بمادة الفلسفة على إنتاج ما سمَّاه فلسفة الفلسفة، التي تسعى لبذل جهد من أجل إنتاج علم جديد، والذي يلفت فيه إلى أنَّه يفرِّق بين فلسفة تأخذ الطابع العام لكلِّ المسائل، ويعتبر أنَّ عمدتها ما هو متعارف عليه من مداخل فلسفية، لكنَّه يرى أنَّه من الممكن أن ندخل من الفلسفة إلى دراسة نظم الحياة، وهو اتَّجاه جديد يفتقر عمماً هو سائد في العالم الإسلامي من عملية إعادة نظر في الفلسفة عبر الحديث عن أنَّ الفلسفة الإسلامية موجودة في أصول الفقه، وهذا المشروع موجود بشكل واضح عند مصطفى عبد الرازق. كما أنَّ مشروع يزدن بناء يفتقر عمماً قدَّمه إتيان جيلسون في كتابه "روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط"، حيث نلاحظ أنَّ هذا الأخير كان يعيش هاجس إثبات وجود

فلسفة مسيحيّة، الأمر الذي دفعه إلى إثبات هذا الأمر عبر سرد تاريخيٍّ، لكن لم يقدّم لنا قراءة في المقولات والأسس الفلسفيّة للفلسفة المسيحيّة، فجاء عمله أقرب ما يكون إلى التحليل والتركيب. هذا ما يجعل مشروع يزدن بناءً جديداً، إذ هو لم يتحدّث عن بديل للفلسفة، كما أنّه لم يستغرق بالتأريخ لها، إنّما سعى لإنتاج فرع جديد يمكن أن نسمّيه فلسفة دينيّة.

في الختام، يجب البحث والعمل على فلسفة دينيّة سواء لدين واحد، أم من خلال نظرة شاملة للأديان، ومن أجل الوصول إلى هذه الغاية نعمل للاستفادة من التراث الفلسفيّ ومن ضديّة فلسفة الدين، وأدعو لأن نلاحظ هذه المرة، عند حديثنا عن الفلسفة وعلاقتها بدين، أنّ الكلام لا يمكن أن يقتصر على الله وعالم العقول والملائكة حصراً، إنّما علينا أن نعمل على إثارة الموضوعات وأخذها إلى ما له علاقة بالحياة والإنسان، لأنّ هذا الأخير هو القطب والأصل في السؤال، وهو المقصد في هذه الرسالة الإلهيّة، ونحن بذلك مدعوّون إلى أن نسلّك مسلك التفلسّف قبل أن نسمّيها فلسفة.

المناهج الفلسفية الغربية وأثرها في قراءة الدين مسعى تحليلي انتقادي

هاشم الميلاني

رئيس المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - النجف الأشرف - العراق.

ملخص إجمالي:

شاع انتشار المناهج المتصلة بفلسفة الدين خلال الأحقاب التاريخية التي افتتحت ما عُرف بعصر النهضة في أوروبا وما أعقبه من تطورات علمية وثورات معرفية كانت للمسألة الدينية خلالها مكانة محورية. لقد كان من أبرز النتائج المترتبة على هذه التطورات أن بادر جمعٌ من الفلاسفة والمفكرين إلى تقديم رؤاهم ومناهجهم حول الدين في سياق السجال المحتدم بين العلمنة والإيمان الديني، بدءاً من القرن الرابع عشر، وصولاً إلى القرن العشرين. تلقاء ما جرى في الغرب، لم يقتصر التأثير بهذه المناهج في مجتمعاتنا على المستوى الأكاديمي والفكري، أو في المجال العلمي والتقني فحسب، بل تعدى ذلك أيضاً إلى أعماق شؤون الحياة الفردية والجمعية، ونعني بذلك الإيمان الديني. وعليه، فقد ظهرت تيارات ومدارس تقرأ النصوص المقدسة في ضوء تلك المناهج، بقطع النظر عن مدى ملاءمتها للبيئة الثقافية الإسلامية، وبفعل ذلك تولدت قراءات مختلفة، ليبرالية، وماركسية، أو تلفيقية، شوّهت هذه النصوص، وجعلتها نظريةً كسائر النظريات التي أنتجها الفكر البشري.

في هذا البحث المناهجي حول فلسفة وعلم الاجتماع الديني في الغرب، مقارنة تحليلية نقدية لمنهجيات الغرب حيال الدين، وخصوصاً المنهج التجريبي الوضعي، كما تطرّق لأهمّ وأبرز المناهج الغربية حيال قراءة النصّ الديني وخصوصاً تلك التي تأثّر بها العالم الإسلامي.

* * *

مفردات مفتاحية: القراءة الدينية، المناهج الغربية، الوضعيّة المنطقيّة - المنهج التجريبي - النصوص المقدسة.

تمهيد

نلفت بدايةً إلى أنَّ بحثنا النقديّ للمناهج الغربيّة حيال الدين لا يعني رفضاً أو تقويضاً لها جملةً وتفصيلاً؛ إذ ربّما توجد مناهج صحيحةٌ ونافعةٌ فيما لو جرى استعمالها في مناخها ومجالها الخاصّ. من ذلك على سبيل المثال استخدام المنهج التجريبيّ في العلوم الطبيعيّة والطبّ وما شاكل، لا بل نرفض تعدّي هذه المناهج حدودها الموضوعية لها، إلى نطاقٍ أوسع ليس لها حقّ الخوض فيه.

في معرض اشتغالهم على المباحث المعاصرة حول العلم والدين، وبيان قصور المنهج التجريبيّ، يشير حكماء معاصرون إلى أنَّ هذا التعارض المذكور بين العلم والنقل لا يمكن أن يتحقّق فيما يقع خارج نطاق التجربة؛ إذ العلم هنا ساكتٌ، فهناك أمورٌ غيبيةٌ كالمعجزة، وأثر الدعاء، والصدقة، وصلة الرحم وغيرها، لا تدخل في نطاق التجربة، فلا معنى للقول بحصول تعارض بينها. فالعلم التجريبيّ في مثل هذه الأمور لا يحقُّ له أن يردّ أو أن يؤيّد ولا أن يشكّ؛ لأنّها خارجةٌ تخصّصاً عن نطاقه، فهو ساكتٌ حيالها^[1]. حيث أنَّ للتجربة العلميّة حقّ الحديث عن فرضيّاتها ونتائجها، وما يخضع لتجربتها، ولكن ليس لها أن تحصر جميع الأمور في طرائقها هذه لتنفّي باقي الطرق المعرفيّة غير التجريبيّة^[2].

في الجانب الإيجابي، بمعنى ما يمكن أن تقدّمه العلوم التجريبيّة للدين، ثمة رأيٌ مؤدّاه أن «من الخدمات التي تتمكّن العلوم التجريبيّة من تقديمها للدين، أن تستخدم بعض نتائج هذه العلوم لإثبات بعض قضايا الدين، فبعض هذه القضايا تحكي عن حقائق يمكن أن نستعين في إثباتها ببعض نتائج العلوم بعنوان إحدى مقدّمات البراهين الفلسفيّة (الصغرى). وعلى سبيل المثال، يتمكّن علم الأحياء مثلاً من أن يكشف بمنهجه الروابط المعقّدة الموجودة بين أجزاء الجسم الحيّ، والمساعدة على النموّ واستمرار الحياة. فلو أدخلنا هذه النتائج العلميّة في قوالب فلسفيّة، وأضفنا إليها مقدّمةً عقليّةً (كبرى) تقول: (كلُّ نظمٍ يدلُّ على ناظمٍ عليم) أمكننا الاستنتاج أن الكون مع هذا النظم الدقيق مخلوقٌ لناظمٍ عليمٍ، وبهذه الحالة تعين نتائج العلوم التجريبيّة لإثبات أصل من أصول الاعتقاد في الدين»^[3].

من الجليّ أن هذه المناهج قد أثّرت في الرؤية الكونيّة التي قدّمها علماء مسلمون طيلة قرون

[1]- منزلت عقل در هندسه معرفت ديني للشيخ الاملي: 118-119.

[2]- المصدر السابق: 121.

[3]- رابطہ علم ودين للشيخ المصباح: 292.

عدّة، وجرّاء ذلك ولد تيّارٌ علمانيٌّ فسّر الكون وما فيه على وفق تلك المناهج، وكان لها تأثيرها البينّ على المنظومة السياسيّة، والاقتصاديّة، وكذلك على منظومة القيم والأخلاق والتعليم والتربية، في العالم الإسلاميّ، لكن مثل هذا التأثير - رغم أهميّته - ليس محور الدراسة، وإنّما البحث عن التأثير المباشر لهذه المناهج على قراءة الدين وتعاليمه السامية بنحوٍ عامٍّ من جانب التيّار العلماني المتمسك بهذه المناهج.

من هنا، ينبنى تقييمنا للمناهج الغربيّة على دعامين:

- الأولى: التقييم النظريّ: وهو البحث في الأسُس النظرية الصرفة للمنهج، هل هو متّسق ويمكنه حلُّ أزمت البشريّة أو الدفع بعجلة العلم؟ وهنا نستعين بالعقل والفطرة السليمة والعرف العام، ونستفيد ممّا ورد في نقد المناهج سواء في العالم الإسلاميّ أم في الغرب، إذ لا يسلم منهجٌ من نقدٍ موجهٍ إليه من جانب خصومه.

- الثانية: التقييم الإسلاميّ: ويعني قدرة هذا المنهج على خوض دراسة الدين بجميع جوانبه الماديّة والمعنويّة، وفي هذا الحقل تكون الاستعانة بتعاليم الدّين، كما بالعقل وما يقتضيه. فالتنقد هنا تارة يكون نظريّاً، وتارة دينيّاً.

وعليه، سوف نخطو في هذا البحث خطوات عدّة:

أولاً: تبين المنهج، وذكر مبانيه المعرفيّة وتاريخه في الغرب.

ثانياً: الإشارة إلى أهمّ تطبيقاته في العالم الإسلاميّ على يد عدد من الكتّاب والمفكرين.

ثالثاً: التحليل والنقد في ضوء العقل والنقل.

رابعاً: اتّباع طريقة التسلسل الزمنيّ لذكر المناهج، الأقدم فالأقدم مهما أمكن، فالقرن التاسع عشر يعجّ بالمناهج المتقاربة زمنّاً. ولكن مع هذا، سوف نحاول أن نراعي التسلسل الزمنيّ في ذكر هذه المناهج، فنبدأ ببدايات عصر التنوير، ثمّ عصر الحداثة، وأخيراً ما بعد الحداثة، وهذا لا يعني انعدام المنهج المتقدّم في المدّة المتأخّرة، بل كثيرٌ منها مستمرٌّ إلى اليوم وله أنصاره، غير أنّنا نحاول أن نشير إلى نقطة الانطلاق الأولى، ومحاولين رعاية زمن دخوله إلى العالم الإسلاميّ أيضاً.

خامساً: عند سرد أسماء مفكرّي التيّار العلمانيّ في العالم العربي، ومتابعة مدى تأثرهم بالمناهج الغربيّة، نلاحظ أنّ بعضهم مثل محمد أركون، وحسن حنفي، قد تمسّكوا بأكثر من منهجٍ غربيّ لقراءة الدين وتفسيره وفق المعطيات الجديدة، ولم يلتفتوا إلى أنّ بعض هذه المناهج متناقضةٌ ينفي

بعضها البعض الآخر، ولكن أذهلهم الغرب وأخذ بجوامع قلوبهم، وأوقعهم في التيه والضلال، فأصبحت كتاباتهم متهافة، ومناهجهم متناقضة.

سادساً: عندما نذكر تجليات المناهج الغربية في العالم الإسلامي، إنما نقصد تجلياتها عند التيار العلماني المتأثر بها حصراً، وعند سرد أسماء المنتمين إليه نقصر على أقطابهم الذين كان لهم أثر بارز في تغريب القراءة الدينية؛ ولذا أهملنا غير المنتمين، أو الذين استعانوا ببعض تلك المناهج أحياناً في كتبهم ودراساتهم، كما أهملنا المنتمين الذين لم يكونوا من الرعيل الأول.

سابعاً: لا فرق في التيار العلماني هذا، بين مسلم وغير مسلم، فهناك من أعلن إلحاده جهراً، وهناك من سكت عن ذلك، بل ربّما كان متمسكاً بالطقوس الدينية، لكنّه يفسّر الدين وتعاليمه وفق المنظومة الغربية الوافدة.

ماهية المنهج العلمي (التجريبي - الوضعي) [1]

للمنهج العلمي تاريخ طويل، ولعلّه من أقدم وأشهر المناهج الغربية في القرون الأخيرة، وتعود جذوره بالمعنى الحديث إلى ما قبل عصر التنوير. وقبل البدء بتعريفه لابدّ من الخوض في تعريف العلم كي يتبيّن المراد. وعليه، سنذكر في ما يأتي تعريف العلم وتاريخه، ثمّ نعرّج على المنهج العلمي.

قد يُراد من العلم الإدراك والمعرفة العامّة، والإنسان مجبّولٌ عليه في فطرته، وبه يسدّ حوائجه، ويحقّق الارتباط مع أقرانه ومحيطه. وقد يُراد منه العلم الآليّ الدالّ على الاختراع وصناعة الأدوات والحرف المختلفة، وهذا النوع موجودٌ مع الإنسان أيضاً منذ القدم، وربّما يقال بأنّه «أقدم من التاريخ» [2]. وفي هذا الصدد يقول ليفي بريل: «لكي يخرج الإنسان من ذهوله العقليّ البدائيّ، لم يكن بدّ حينئذٍ من أن تستحثّ بعض الظروف الملحّة نشاطه العقليّ، بل لم يكن بدّ من أن تقهره هذه الظروف على استخدام هذا النشاط. وقد كانت تلك الظروف - من دون ريب - هي ضرورات الصيد، وأخطار الحرب، والرغبة في تجنّب الألم والموت بصفة عامّة» [3]. وحينئذٍ «عرف الإنسان كيف يصنع الأواني الفخاريّة والخزفيّة من الطين والصلصال، وابتكر عجلة الفخار، وعرف كيف

[1]- Scientific Method (Empiricism - Positivism).

[2]- قصة العلم، كرواثر: 18.

[3]- فلسفة أجوست كنت، ليفي بريل: 59.

يستخلص أنواعاً معيّنة من المعادن من خاماتها، ويحوّلها إلى أدوات مفيدة.. منذ حوالي خمسة آلاف عام»^[1].

جرّاء هذه المعارف والعلوم، تكوّنت حضارات الشرق في الصين، والهند، وإيران، ومصر، وجرّاء الثقاف والتبادل الحضريّ، سرت هذه العلوم إلى الإغريق وتطوّرت هناك. وهنا يقول جورج سارتون: «مما لا شكّ فيه أنّ معرفتنا العلميّة الباكّة، مهما يكن أمرها، تعود بأصلها إلى الشرق»^[2]. فهم تعرّفوا عليها من خلال الرخالة والتجارة، وأذهلوا بما وجدوه من علوم ومعارف مختلفة؛ لذا «كانت أُمّية الإغريق تقليد المصريين، بحيث تكون لهم ثروتهم المعماريّة الشامخة في بلادهم»^[3]. وقد يُراد من العلم التعقّل والبعد النظريّ، وهو «بحث في الأشياء ذاتها من أجل الوصول إلى الحقيقة بشكلٍ منفصلٍ تماماً عن تطبيقاتها العمليّة على الموضوعات المختلفة، والتي من أجلها كان البحث العلميّ منذ البداية»^[4].

على سبيل المثال، عندما قام طاليس المولود عام 630 ق.م تقريباً، بزيارة مصر لأسبابٍ تجاريّة، تعرّف على الهندسة المصريّة، وعندما عاد إلى ملطية بدأ يفكّر بنحوٍ نظريّ في الحقائق الهندسيّة التي تعلّمها، مع قطع النظر عن تطبيقاتها العمليّة في الأبنية والقصور، ممّا يعني انفصال المنهج الاستنباطيّ عن المنهج الاستقرائيّ^[5].

ينبغي القول هنا أنّ الفلسفة اليونانيّة، بما تحتوي من علوم نظريّة استنباطيّة مختلفة كالطبيعيّات، والرياضيّات، والميتافيزيقا، كانت فلسفةً علميّة، «فالبحت الميتافيزيقيّ في مثال المُثل عند أفلاطون، أو في المحرّك الأوّل عند أرسطو، كان عندهما يدخل في صميم العلم، بل ربّما كان هو العلم على الحقيقة، مع أنّه بمقاييس المناهج العلميّة الحديثة أبعد ما يكون عن العلم»^[6].

كما أنّ العقلانيّين من فلاسفة عصر التنوير، أمثال: ديكارت واسبينوزا ولايبنتس، لم يُطلقوا على أعمالهم الفكريّة غير الصفة العلميّة^[7]. ومنهجهم كان منهجاً علمياً.

نلفت في هذا السياق، إلى أنّ العلم في الأعمّ الأغلب استمرّ على هذه الحالة في العصر اليونانيّ

[1]- قصّة العلم، كراوتر: 16.

[2]- تاريخ العلم والإنسية الجديدة، جورج سارتون: 137.

[3]- قصة العلم، كراوتر: 32.

[4]- م.ن: 32.

[5]- قصة العلم، كراوتر: 33-34.

[6]- آفاق الفلسفة، فؤاد زكريا: 374.

[7]- راجع: روش شناسي انتقادي حكمت صدرابي، بارسانيا: 23.

وطوال القرون الوسطى، ويذكر أحد أنصار المنهج الوضعي هذه الفترة ويصفها بأسوأ الأوصاف إذ يقول: «وطوال الألف ومائتي سنة التي دامت هذه المرحلة، لم يُحرز العلم تقدماً حاسماً في أيِّ مجال، ولم يظهر تغييرٌ جديدٌ في مفهوم العلم، بل لقد احتفظت هذه العصور بأسوأ عناصر المفهوم اليوناني للعلم... أمّا من حيث مضمون الفكر العلميّ في العصور الوسطى الأوروبية، فيلاحظ عليه بوجه عام، أنّه لم يكن معنياً بتلك العلوم التي تركز اهتمامها على فهم العالم من أجل تغييره والسيطرة عليه»^[1].

والحقّ على خلاف ما يقوله فؤاد زكريا، إذ هو متأثرٌ بالمنهج الماركسي الذي يريد من الفلسفة أن تُغيّر العالم لا أن تفسّره، مضافاً إلى أنّ العلوم تخترع والمناهج تصاغ بحسب المستجدات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والعسكرية وغيرها، فكم كانت المخترعات الصناعية وغير الصناعية المتعلقة بتحسين المعيشة وسدّ الحاجات في القرون التي يزدريها زكريا، إذ العلم تراكم، والماضي يُعين الحاضر، ويفتح آفاق المستقبل.

أمّا المعنى الأخير للعلم فقد ولد في خضمّ معارك عصر التنوير، وأطلقت الصفة العلمية على العلوم التي تحصل من الحسّ والتجربة فحسب، وكان في بداياته يرى نفسه قسماً من أقسام سائر المناهج كالعقلية والدينية، غير أنّه تطوّر على يد فلاسفة أمثال أوغوست كانت فأصبح المنهج الوحيد لدراسة الطبيعة والعلوم الإنسانية حصراً، مع إلغاء باقي المناهج.

في المقابل، ثمة من يذهب إلى أنّ بداية العلم الحديث بالمعنى التجريبيّ، كانت من إيطاليا حيث ظهرت فيها حركة تجارية ثقافية مكثّفة، مع رجوع إلى مادية عصر الإغريق. ثمّ تطوّر الأمر وسرى إلى باقي الدول الأوروبية^[2]. وشيئاً فشيئاً انفصل العلم عن الفلسفة بعد أن كانت الفلسفة من دعائه، بحيث أنّ «فئة العلماء المستقلين عن الفلاسفة في تفكيرهم استقلالاً تامّاً، أصبحت فئة معروفة»^[3]. وهناك من يدّعي أنّ الثورة العلمية في أوروبا، كانت ثورة فلسفية في بدايتها^[4]. ثمّ ابتعدت عن الفلسفة إلى علميّة بحتة. وهذه العلمويّة هي من أنتجت المنهج العلميّ الذي يعتمد على الملاحظة، وجمع البيانات والتجربة^[5].

إلى هذا، ثمة من حاول إرجاع المنهج العلميّ بمعناه الماديّ والحسيّ إلى العصور القديمة

[1]- التفكير العلمي، فؤاد زكريا: 105-106.

[2]- راجع: قصة العلم، كرواثر: 73، فما بعد.

[3]- التفكير العلمي، فؤاد زكريا: 114.

[4]- فلسفة العلم، مقدّمة معاصرة، أليكس روزنبرج: 209.

[5]- م.ن: 50.

فقال: «بدأت منذ ذلك العصر الأوّل بعض بذور المعرفة التي يغلب عليها الطابع الوضعي»^[1]. وهو ادّعاء من دون دليل، إذ إنّ المعطيات والوثائق -إن وجدت لتلك الحقبة الزمنية واثائق- لا تدلّ على أكثر من وجود معرفة آليّة عند الإنسان لصناعة قضايا يدويّة لتمرير معاشه وسدّ حاجاته، ولا يمكن إثبات أنّ هذه المعرفة كانت وضعيّة أو لاهوتيّة أو فلسفيّة.

لا بدّ من القول هنا أنّ تغيير وجهة المعرفة في الغرب من اللاهوت والفلسفة إلى العلم، لم يكن بين ليلة وضحاها وبنحو اعتباطي، بل مضت مدّة زمنيّة ظهرت فيها تغييرات سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة وثقافيّة، أدّت إلى تغيير المباني، وبتغيير المباني تغيّرت المعرفة والمناهج.

«قبل أن يتمّ تغيير معنى العلم، تمّ تغيير مبانيه الإستمولوجيّة، فأصبح مصداق العلم منحصرًا بالمعارف التجربيّة القابلة للتحقّق، وبهذا انصرف العلم عن مصاديقه غير التجربيّة واستعمل في المعنى الجديد، وانتشر هذا المعنى في ظلّ اقتدار الدولة الغربيّة بسرعة، وسخر الأندية العلميّة جميعًا»^[2].

مراحل تطوّر المنهج العلميّ

في ما يأتي، سوف نحاول شرح المنهج العلميّ من خلال أبرز مفكرّيه، منذ نشأته الأولى إلى يومنا الحاضر، ضمن المراحل الأربع الآتية:

1 - المنهج العلميّ التجريبيّ.

2 - المنهج العلميّ الوضعيّ.

3 - الوضعيّة المنطقيّة.

4 - ما بعد الوضعيّة المنطقيّة.

فضلاً عن ذلك، سوف نفرد مبحثاً خاصّاً للمنهج الماركسيّ الذي ادّعى العلميّة لنفسه أيضاً، ولكن لأهمّيّته وسعة انتشاره في حينه، لا بدّ من أن يُبحث بشكلٍ مستقلّ.

1 - المنهج العلميّ التجريبيّ^[3]

للمنهج العلميّ التجريبيّ خطواتٌ نوجزها في ما يأتي:

[1]- فلسفة أجوست كنت، ليفي بريل: 59.

[2]- روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، بارسانیا: 24.

[3]- Scientific Empirical Method.

-الملاحظة والتجربة: المراد من الملاحظة العلمية توجيه الذهن والحواس إلى ظاهرة أو مجموعة من الظواهر الحسية رغبة في الكشف عن صفاتها وخصائصها، وتوصلاً إلى كسب معرفة جديدة. وأمّا التجربة فهي ملاحظة يتدخل أثناءها الباحث في مجرى الظاهرة؛ ليعدّل من ظروفها، أو يغيّر من تركيبها حتى تبدو في أنسب وضع صالح لدراستها. وصاحب الملاحظة والتجربة لا بدّ من أن يتجرّد من معلوماته، ويصغي إلى الطبيعة ويتبعها، بل ربّما يغيّر مواقفه ومعلوماته المسابقة لصالحها.

-وضع الفروض: في هذه المرحلة يضع الباحث فروضاً يفسّر بها الظاهرة التي يدرسها بالكشف عن العلاقات الثابتة التي تربط بينها، حتى يتيسّر وضع قانون عام يتكفّل بتفسيرها. تحقيق الفروض: يكون ذلك بمحاولة التثبت من صحّة الفرض، أو خطأه^[1].

وقد أشرنا في ما مضى إلى موجز عن المنهج العلمي، وقلنا إنّ بداياته ظهرت في القرن الثالث عشر على يد روجر بيكون (1220-1292) الذي كان أوّل من وضع أسس التجربة في علوم الطبيعة، وزعم أنّها من الطرق المؤدّية إلى المعرفة على غرار أقوال رجال الدين والقياس المنطقي. علماً أنّ البحث التجريبيّ لم يقتصر عليه، بل يذكر بعض مؤرّخي العلم مجموعة من الباحثين اتّجهوا إليه، تاركين تعاليم الفلسفة واللاهوت^[2]. وهذه الدراسات، وما أُضيف إليها من أعمال لاحقة قام بها أمثال كوبر نيكوس (1473-1543)، ووليم هارفي (1578-1657)، وغاليليو (1564-1642)، وكثيرون غيرهم، دعمت المنهج التجريبيّ، ثمّ قام ببلورته بشكل منتظم فرانسيس بيكون (1561-1626)، وكتب «الأرغانون الجديد» ليعلن بداية انهيار المنطق الأرسطيّ وما يبتني عليه من آراء لاهوتية لاحقة.

أبرز مفكّري المنهج العلميّ التجريبيّ

سنقوم في ما يأتي بشرح المنهج العلميّ التجريبيّ من خلال أبرز مفكّريه، ونبيّن مشروع كلّ منهم بإيجاز لتكتمل الصورة:

فرانسيس بيكون (1561-1626)

حصلت مجموعة عوامل دفعت بيكون إلى أن يسأم من النظام التعليميّ السائد في الجامعات، حيث كان يعتمد على تعاليم أرسطو لا سيّما المنطقية منها، إضافة إلى التعاليم اللاهوتية التي باتت

[1]- راجع: أسس الفلسفة، توفيق الطويل: 125-129، ونحوه مناهج البحث العلمي للبدوي: 128.

[2]- راجع: قصة العلم، كرواثر: 66.

متزلزلة جرّاء الكشوفات العلميّة. و«أتّضح له منذ البداية أنّ الفلسفة التي تلقّاها إنّما هي فلسفة ألفاظٍ عقيمة، لا تفيد من الناحية العمليّة شيئاً، ولا تقدّم أيّة معونة للإنسان في كفاحه الأساسي من أجل السيطرة على الطبيعة والنهوض بحياته»^[1].

من أجل ذلك كلّ، سعى ليكون «لكشف القيم الجديدة التي تتضمّنّها الحضارة العلميّة الحديثة في أوّل عهودها، ولإستخلاص المضمونات الفكريّة لعصر الكشوف العلميّة والجغرافيّة، والتعبير بصورةٍ عقليّة عن التغير الذي تستلزمه النظرة الجديدة إلى الحياة»^[2]. ومن هذا المنطلق كتب «الوسيلة الجديدة لاكتساب المعرفة» وضمّنه «الأرغانون الجديد»، وأخبر الملك البريطانيّ جيمس بعمله هذا وكتب له: «هذا العمل هو بالتأكيد جديدٌ كلّ الجدّة، إنّهُ عملٌ من نوعٍ جديدٍ تماماً.. لن تكون العلوم والفلسفة تمخر عباب الفضاء على غير هدى، بل ستستقرّ فوق أسسٍ راسخةٍ مبنيةٍ على تجارب مدروسةٍ بعناية»^[3].

ولأجل الدعوة إلى المنهج الطبيعيّ والتجريبيّ الذي التزم به ليكون، لابدّ من تحطيم الفلسفة القديمة والمنطق الأرسطيّ، وهذا ما قام به بشكلٍ جادّ، فجعل الحكمة اليونانيّة مرحلةً علميّةً طفوليّةً، بل تعدّى وزعمها ميتة فقال: «لو لم تكن تلك العلوم ميتةً بالكامل، لما كنّا نعانى من مثل هذه الحال على امتداد قرونٍ عدّة حيث راوحت العلوم في مكانها، ولم تقدّم أيّة تطوّراتٍ يمكن أن تنعكس إيجاباً على الجنس البشريّ»^[4].

وهو عندما ينتقد الحكمة اليونانيّة (الفلسفة والعلوم)، ويشبّهها بالتماثيل التي تثير الإعجاب غير أنّها لم تتطوّر أبداً، يشيد بالفنون الحرفيّة من خلال تطوّرها وتكاملها^[5]. أمّا المنطق فيراه فاشلاً؛ لأنّه مشغولٌ «بتصحيح الأخطاء بدل كشف الحقيقة»^[6]. وأنّه عديم النفع في ما يتعلّق باكتشاف العلوم^[7]. وأنّه مؤذٍ بنحوٍ قاطع^[8]. ولم يكتفِ بهذا بل بدأ بنقد أرسطو مباشرة؛ لأنّه «استعبد فلسفته الطبيعيّة ووضّعها في خدمة منطق، كما جعل منها مادّة للخصام»^[9]. وأنّه «قام بفرض أشياء أخرى لا تعدّ ولا تحصى على الطبيعة بمزاجه هو.. ولم يقيم وزناً للتجارب باعتبارها الأساس في قراراته...

[1]- آفاق الفلسفة، فؤاد زكريا: 78.

[2]- المصدر نفسه: 88.

[3]- الأرغانون الجديد، فرانسيس بيكون: 57.

[4]- المصدر نفسه: 59.

[5]- المصدر نفسه: 60.

[6]- م. ن: 89 / المقدمة.

[7]- م. ن: 98 رقم 10.

[8]- م. ن: 99 رقم 12.

[9]- م. ن: 114 رقم 54.

وبعدما اتخذ قراراته بشكل اعتباطي، بدأ يسوق لمبدأ التجارب التي حرف مسارها لخدمة آرائه أي جعلها أسيرة أهوائه^[1]. وهو في كلامه هذا يشير إلى استخدام أرسطو للاستقراء في خدمة القياس. والواقع أنه لم ينتقد أرسطو فحسب، بل انتقد أيضاً جميع الفلاسفة العقلانيين الذين لا يعتمدون التجربة، بل اعتمدوا على التأمل والحراك الذهني^[2].

من هنا يبدأ بكون عمله، ويطلق على المنطق القديم والفلسفة عبارة (حدس الطبيعة)، أمّا عمله هو فيعتبره (تفسير الطبيعة)، لأنّها المنطق الذي يُستنبط من الأفكار بالطرق الصحيحة^[3]. فالحدس غير مجدٍ عنده إذ «حتى لو قُدِّر للعقول من مختلف العصور والأزمنة أن تجتمع وتبذل قصارى جهودها، وتتواصل فكرياً مع بعضها بعضاً، فإنّها لن تحرز تقدماً عظيماً في مجال العلوم من خلال الحدس»^[4]. غير أن «تفسير الطبيعة يتمتع بفرصة أن يكون حقيقياً، ولابدّ من إنجازه من خلال الأمثلة والتجارب المناسبة والموائمة، بحيث يمكن للحواس حينها إطلاق حكم على الطبيعة وعلى الشيء ذاته»^[5].

ولأجل القيام بتفسير الطبيعة يشترط بكون الاهتمام بتنظيف العقل وتطهيره قبل كلّ شيء^[6]. لأنّ «الأوهام والنظريات المزيّفة التي أمسكت بتلابيب الفكر الإنساني في الماضي، والتي ما تزال متجذّرة في أعماقه حتّى الآن، لا تحجب الرؤية عن عقولهم وحسب، بحيث يصبح من الصعوبة بمكان على الحقيقة أن تظهر...»^[7].

وقد صنّف بكون هذه الأوهام إلى أربعة: 1- أصنام القبيلة 2- أصنام الكهف 3- أصنام السوق 4- أصنام المسرح^[8]. فأصنام القبيلة متجذّرة في الطبيعة البشرية نفسها، وفي صلب الجنس البشري، وأصنام الكهف مجرّد أوهام من نتاج الإنسان الفرد، لأنّ كلّ إنسان له كهفه الخاصّ به، وأصنام السوق هي الأوهام التي تظهر بالاتّفاق ومن خلال ارتباط النّاس بعضهم ببعض، وأخيراً أصنام المسرح هي الأوهام التي استقرّت في عقول البشر من خلال العقائد المختلفة التي أنتجتها فلسفات مختلفة^[9].

[1]- م. ن: 121-122، رقم 63.

[2]- الأرغانون الجديد، فرانسيس بكون: 120 رقم 62.

[3]- م. ن: 102 رقم 26.

[4]- م. ن: 103 رقم 30.

[5]- م. ن: 112 رقم 50.

[6]- الأرغانون الجديد، فرانسيس بكون: 129 رقم 69.

[7]- م. ن: 106 رقم 38.

[8]- م. ن: 106 رقم 39.

[9]- الأرغانون الجديد، فرانسيس بكون: 107-108، أرقام: 41-44.

وعليه، يلزم التخلص من هذه الأوهام و«صياغة النظريات والبدهيّات بواسطة الاستقراء الحقيقيّ، هي الطريق الأمثل من أجل تحطيم الأصنام والتخلّص منها»^[1]. ومن خلال تجديد العلوم بالاستناد إلى التجربة^[2].

إلى ذلك، يشرح بيكون المنهج التجريبيّ بقوله: «يقتضي نظام التجربة الصحيح بإنارة المصباح أولاً، وهو بدوره سوف يوضح الطريق من خلال الضوء المنبعث منه بدءاً بالتجربة التي يتمّ استيعابها وتنظيمها بدلاً من التعامل بطريقة تراجعيّة وعشوائيّة، ومن خلال ذلك يتمّ الاستدلال على البديهيّات، وبالتالي على التجارب الجديدة استناداً إلى البديهيّات التي تمّت صياغتها»^[3]. وهو يشبّه التجريبيين بالنمل؛ لأنّهم «يقومون بعملية التجميع ومن ثمّ الاستعمال». أمّا المنطقيّون، برأيه، فهم كالعنكبوت «ينسجون شبكتهم التي يستخرجون خيوطها من أنفسهم». لذا، هو يدعو إلى منزلة بين منزلتين: بين ما هو تجريبيّ وما هو منطقيّ، ليكون كالنحل «يأخذ المادّة الأولى من أزهار الحقائق والحقول، إلّا أنّ لديه القدرة على هضم ما يأخذه والقيام بتحويله»^[4].

في ضوء ما تقدّم، ثمة من لخصّ عمل بيكون في ثلاث نقاط:

- تحريره للعلم من حفظ المعارف وترديدها، ومن طريقة النقل والرجوع إلى التراث التي كانت سائدة في أعظم الجامعات في ذلك الحين.

- دعوته إلى الفصل بين العلم البشريّ والوحي الإلهيّ.

- مناداته بفلسفة جديدة ترتكز على أساس متين من العلم الطبيعيّ لا من الميتافيزيقا التجريدية^[5].

على هذا الأساس، تجاوز منهجه نطاق بيئته البريطانيّة، وانتشر في جميع أوروبا، وتجلّى في نشوء سلسلة جمعيّات علميّة للبحث التجريبيّ، من قبيل: مدرسة الطبيعّين الفلورنسيّين عام 1657، والجمعيّة الملكيّة في لندن عام 1645، وأكاديميّة العلوم في فرنسا عام 1666، ثمّ الأكاديميا دل شمنتو في إيطاليا، وشاع إنشاء مثل هذه الجمعيّات في أوروبا كلّها، وعلى نمطها نشأت مراراً باريس عام 1667، وغرينتش عام 1677^[6].

في المقابل، يرى باحث آخر أنّ منهج بيكون يحتوي على جانب سلبيّ وجانب إيجابيّ، أمّا

[1]- م. ن: 106 رقم: 40.

[2]- م. ن: 161 رقم: 97.

[3]- الأركانون الجديد، فرانسيس بيكون: 143 رقم: 82.

[4]- م. ن: 159 رقم: 95.

[5]- آفاق الفلسفة، فؤاد زكريا: 117-118.

[6]- راجع: قصة النزاع بين العلم والدين، توفيق الطويل: 206، وأسس الفلسفة له أيضاً: 137.

السلبى فهو نقد المنطق الأرسطى، والإشارة إلى بعض الأخطاء التي يقع فيها العقل البشرى حيث تعوقه عن الفكر السليم، أما الجانب الإيجابي فهو موقفه من الاستقراء الجديد^[1].

توماس هوبز (1588-1679)

لم يكن توماس هوبز تجريبيًا بالمعنى الدقيق للكلمة، بل كان عقلانيًا ماديًا، فهو أقرب إلى ديكرات في المنهج منه إلى بيكون، غير أن موقفه من العلوم الإنسانية تجعله في عداد أصحاب المنهج العلمي التجريبي، حيث حاول أن ينظر للعلوم الإنسانية، ويُطبّق عليها المناهج الطبيعية^[2]، الأمر الذي شاع واتسع استعماله في المدرسة التجريبية والوضعية.

وقد اعتمد هوبز على المنهج الرياضي كثيرًا في بدايات أمره، ثم عرّج على المنهج التحليلي التركيبي^[3]. كما أنه اعتقد بمادية جميع الأشياء المادية وغير المادية^[4]، واهتم بالجسم، وفسّر الله تفسيرًا جسميًا^[5]، وأعطى تفسيرًا ماديًا لنشأة الدين^[6]، وجعل الغيبات خارج نطاق الفلسفة والعلم، إذ الفلسفة والعلم عنده متحدان، فأنكر التفسير الفلسفي والعلمي لله والملائكة وغيرهما^[7].

ونظرًا للتعقيدات الواردة في منهجه، وقع مؤرخو الفلسفة الغربية في حيرة لدى تصنيفه، فهذا كوبلستون، رغم اعترافه بمادية فلسفة هوبز ومنهجه، وأن فلسفته «لا تضع اعتبارًا لأي شيء غير الأجسام»^[8]، يقول: «كان هوبز بالطبع بعيدًا للغاية عن أن يكون فيلسوفًا تجريبيًا فحسب، رغم وجود جانب تجريبي مهم في فكره بالتأكيد»^[9].

من جهته، ذهب راسل إلى أن هوبز «فيلسوف يصعب تصنيفه، لقد كان فيلسوفًا تجريبيًا مثل لوك، وباركلي، وهيوم، ولكنه على خلافهم كان معجبًا بالمنهج الرياضي ليس فقط في الرياضيات البحتة بل أيضًا في تطبيقاتها، وكانت نظريته العامة مستلهمة من جاليلو أكثر من كونها مستلهمة من بيكون»^[10].

[1]- راجع: الاستقراء والمنهج الفلسفي، محمود زيدان: 62.

[2]- روش شناسی تحقیق در علوم انسانی، مصطفی ملكيان 2: 18.

[3]- راجع: توماس هوبز فيلسوف العقلانية، إمام عبد الفتاح: 98-99.

[4]- م.ن: 144.

[5]- م.ن: 416.

[6]- راجع: توماس هوبز فيلسوف العقلانية، إمام عبد الفتاح: 404-409.

[7]- م.ن: 90، 161.

[8]- تاريخ الفلسفة، كوبلستون 5: 22.

[9]- م.ن: 5: 33.

[10]- تاريخ الفلسفة الغربية، راسل 3: 87.

جون لوك (1632-1704)

أظهر جون لوك منذ بداية تحصيله الجامعيّ عدم اعتنائه بالفلسفة القديمة، و«كان ينظر إليها بكراهية شديدة، ويعتبرها مبركةً ومحيّرةً، بما لها من مصطلحات غامضة، ومسائل لا طائل وراءها»^[1]. وبعدما تأثر بديكارت ومنهجه العقلانيّ، حافظ على قدرٍ من العقلانيّة رغم تجريبيّته؛ إذ بنى نظريّة المعرفة على التجربة بنحو كبير مع فسخ المجال للعقل. والبحث عن المعرفة لم يقتصر عليه وحده، بل بحثها كثيرون، غير أنّه كان «أول فيلسوف بالفعل يخصّص عمله الأساسيّ لبحث في الفهم البشريّ ومجاله وحدوده، ونستطيع أن نقول: إنّ المكان البارز الذي شغلته نظريّة المعرفة في الفلسفة الحديثة يرجع إليه إلى حدّ كبير»^[2].

للوصول إلى المنهج التجريبيّ، أنكر لوك المعرفة الفطريّة، ودليله في ذلك عدم وجود إجماع عامّ على صدق أيّ مبدأ فطريّ، سواء كان بديهيّاً أم أخلاقياً أم عمليّاً^[3]. والبحث المعرفيّ الذي قام به، يُعدّ أساساً «لفلسفة نقدية تُعدّ تجريبيّة بمعنىين: أولهما أنّها لا تُصدر مقدّماً حكماً يحدّد نطاق المعرفة البشريّة كما فعل العقلانيّون، وثانيهما أنّها تؤكد عنصر التجربة الحسيّة. لذلك كانت هذه النظرة بداية للتراث التجريبيّ...»^[4].

بهذا الخصوص ينقل راسل كلام لوك حول منهجه التجريبيّ حيث يقول: «فلنفترض إذن أنّ الذهن على حدّ قولنا صفحة بيضاء، خالية من جميع الحروف وبدون أيّة أفكار، فكيف يحدث أن يملأ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع الذي تطبعه فيه مخيلة الإنسان المشغولة التي لا حدّ لها، بتنوّع يكاد لا تكون له نهاية؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة. من ذلك تأسّس جميع معرفتنا، ومن ذلك تستمدّ ذاتها نهائياً»^[5].

ولا يخفى على راسل أن يشير إلى تناقض لوك في مكان آخر من كتابه، حيث جعل المعرفة على ثلاثة أنواع: 1- المعرفة الحدسيّة كمعرفتنا بوجودنا الخاصّ بنا. 2- معرفة برهانيّة كمعرفتنا بوجود الله. 3- معرفة حسّيّة كمعرفتنا للمحسوسات^[6]. فهو، وإن لم يكن فيلسوفاً عميقاً -على حدّ تعبير راسل^[7]- ترك تأثيراً عميقاً في الغرب، ودفع بعجلة المنهج التجريبيّ إلى الأمام، حيث تطوّر على يد باركلي وهيوم، وتعدّى حدود إنكلترا، ووصل إلى فرنسا.

[1]- تاريخ الفلسفة، كوبلستون: 5: 95.

[2]- تاريخ الفلسفة، كوبلستون: 5: 100.

[3]- م.ن: 103.

[4]- حكمة الغرب، راسل: 2: 84.

[5]- تاريخ الفلسفة الغربيّة، راسل: 3: 178.

[6]- تاريخ الفلسفة الغربيّة، راسل: 3: 181.

[7]- حكمة الغرب، راسل: 2: 88-89.

ديفيد هيوم (1711-1776)

يُعدُّ ديفيد هيوم من أبرز الفلاسفة المناصرين للمنهج التجريبي، وقد سار به إلى أبعد ممَّا سار به التجريبيون من قبله، «فسارع إلى إنكار الجوهر الروحي.. وقوَّض غير ذلك كثيراً من النظريات الإبستمولوجية والميتافيزيقية التي تحمَّست لها المذاهب العقلية، والتي كان ينادي بها بعض الفلاسفة التجريبيين»^[1].

وقد أشار مؤرِّخ الفلسفة الغربية كابستون إلى أهميَّته في التنظير للمنهج التجريبي بقوله: «ينظر الفلاسفة التجريبيون المحدثون إلى هيوم على أنَّه جدُّ الفلسفة التي قبلوها... هيوم يظلُّ الفيلسوف البارز حتَّى نهاية القرن الثامن عشر الذي أخذ المذهب التجريبيَّ جدِّية، وحاول أن يطور فلسفةً تجريبيةً متَّسقة»^[2].

كان هيوم يهدف إلى معالجة «عيوب الفلسفات السابقة، تلك الفلسفات التي كانت تبدو لهيوم قائمةً على افتراضاتٍ غير يقينية، ومعتمدةً على الاختراع أكثر من اعتمادها على التجربة، وذلك بإقامة الأسس لعلم تجريبيٍّ صحيح عن الطبيعة الإنسانية»^[3]. ويتبلور موقفه التجريبيُّ ضمن آراء ونظريات محوريةٍ عدَّة أبرزها: 1- موقفه من الإدراك -2 موقفه من العليَّة -3 موقفه من الاستقراء.

الإدراك: يذهب فيه إلى أنَّ العقل لا يتألَّف إلَّا من الإدراكات الحسِّية، وهي على نوعين: انطباعات، وأفكار. الانطباعات هي المدركات الحسِّية، والأفكار هي الصورة الذهنية، وهي نسخةٌ باهتة عن الأولى، فالانطباعات على نوعين: انطباعات الحسِّ الأوليَّة، والانطباعات الثانويَّة التي تنشأ نتيجة لأفكارنا، كما أنَّ الأفكار أيضاً على نوعين: بسيطة ومركَّبة، وكلاهما يرجعان إلى الانطباع. وهكذا ينتهي إلى القول بأنَّ «أفكارنا جميعاً مستمدَّة من التجربة، وموضوعات أفكارنا مقصورة على ما قد وقع لنا في الخبرة أو ما نتصوَّر أنَّه من الممكن أن يقع لنا فيها بوساطة الحواسِّ أو الشعور الباطني»^[4].

العليَّة: لم ينكر هيوم العليَّة بتاتاً، بل حاول أن يربطها بالتجربة، وذلك أنَّه ينكر الضرورة المنطقية بين العلة والمعلول، ويجعلها عادةً ذهنيَّة، وترابطاً طبيعياً بين فكرتين «فالارتباط المتكرَّر لموضوعين من نوعٍ معيَّن في الإدراك الحسِّي يكون عادةً ذهنيَّةً تؤدِّي بنا إلى الرِّبط بين الفكرتين اللَّتين تتنجهما الانطباعات، وعندما تبلغ هذه العادة حدًّا كافياً من القوَّة، فإنَّ مجرد ظهور موضوع

[1]- الاستقراء والمنهج العلمي، محمود زيدان: 103.

[2]- تاريخ الفلسفة، كابستون 5: 331.

[3]- الموسوعة الفلسفية المختصرة، جوناثان ري وآخرون: 402.

[4]- م: 402.

واحد في الحسِّي يستدعي في الذهن ترابط الفكرتين، فليس في هذا شيء حتميٌّ أو ضروريٌّ، وإنما العليَّة عادة ذهنيَّة»^[1].

الاستقراء: يعتمد أطراد الحوادث، بمعنى استنتاج المستقبل بالقياس على الماضي والحاضر، واستنتاج الحكم العام من الخاص، إذ إنَّ صدق القضية الجزئية لا يستلزم صدق القضية الكلية المتداخلة معها، بيان ذلك: «إننا نعتقد بصدق كثير من القضايا العامة التجريبية مثل: النار تحرق، تتمدد المعادن بالحرارة، الزرنيخ سامٌ ونحو ذلك. تلك نتائج عامَّة استقرائية، وصلنا إليها بعد ملاحظات عديدة حاضرة وماضية تثبت صدقها، ونميل إلى تصديقها في حالات مستقبلية، ولكننا في الآونة الحاضرة لسنا على يقين من أنَّ تلك القضايا سوف تكون صادقة في المستقبل، فقد يأتي في المستقبل حالات تغيب عنا الآن، وتشككنا في هذا الصدق»^[2].

وليم هيول (1794-1866)

يُعدُّ هيول رائداً من رواد المنهج العلمي، ومن الدعاة إلى الاستقراء فيه^[3]. وتبلور ذلك في كتابه المهم «تاريخ العلوم الاستقرائية». ورغم علميته وتجربته ناقش التجريبية المتطرفة المقتصرة على النسق العلمي البحث، بل أفسح للعقل مجالاً في أعماله الفكرية، ولذا قيل إنَّ فلسفته عقلانية استقرائية^[4].

حاول هيول أن يجمع بين الاستنباط والاستقراء؛ ليطور المنهج التجريبي، فأخذ «صورة المنهج الفرضي الاستنباطي الذي يعني إبداع فروض علمية تمَّ اختبارها تجريبياً، والحكم عليها والاختبار بينها وفقاً لنتائج التجريب». وقد عُرِفَت قيمة عمله لاحقاً عندما أدخلت الفروض في المنهج التجريبي، وجرأ ذلك «أدرك بجلاء أنَّ المسألة أعمق من التعميم الاستقرائي، وأنَّ المعرفة العلمية ليست محصَّلة التجريب، بل محصَّلة تفاعل العقل مع معطيات الحواس، وبينما انشغل أصحاب النزعة الاستقرائية بالوقائع الجزئية الملاحظة، انشغل هو بإبداع الفرض العلمي وبالنظرية، ودور العالم وإمكاناته العقلية، مؤكِّداً أخطاءهم في إهمال الفرض والتعويل على التعميم»^[5].

جون ستيوارت مل (1806-1873)

إذا كان المنهج العلمي بدأ رحلته مع بيكون، فقد تطوَّر على يد جون ستيوارت مل وُرُفِعت

[1]- حكمة الغرب، راسل 2: 102، وأيضاً الاستقراء والمنهج العلمي، محمود زيدان: 107.

[2]- الاستقراء والمنهج العلمي، محمود زيدان: 109-110.

[3]- الموسوعة الفلسفية المختصرة، جوناثان ري: 409.

[4]- فلسفة العلم في القرن العشرين، يمني الخولي: 134.

[5]- م. ن.

نواقصه واستحكم، وقد قال عنه مؤرّخو المناهج إنّه «افتتح عصرًا جديدًا في تاريخ المنطق، فبسط مجال هذا البحث، ووسّع دائرة أفقه، بالإضافة إلى أنّه وضع أساسًا منهجيًا جديدًا لهذه الدراسة»^[1]. فهو كأسلافه انتقد المنطق القديم، وأنكر المجرّدات والمبادئ الفطريّة غير التجريبيّة، ووضع منطقًا جديدًا يعتمد على ملاحظة الظواهر الحسيّة، وإجراء التجارب عليها، وتفسير العلاقات الثابتة التي تقوم بين بعضها وبعضها الآخر، فالمنطق «كفيل بأن يثبت لنا أنّ الفلسفة الميتافيزيقية شيء زائد عن الحاجة، ويبرهن على أنّ البحث في الحقائق الأولى القصوى لا معنى له ولا جدوى من ورائه»^[2]. وهو لم يكتفِ بذلك بل حاول إخضاع العلوم الأدبيّة والعقليّة لمنهج العلوم الطبيعيّة، فعالي في منهجه التجريبيّ، وجعل الاستقراء «منطق العلم، والعمل، ومنطق التفكير، ومنطق الحياة، والسييل المعرفيّ الواحد والوحيد المثمر الذي يمتلكه الإنسان»^[3].

يتبع مل ثلاث خطوات في الاستقراء: 1- مرحلة الملاحظة والتجربة. 2- مرحلة تكوين فرض نظنّ أنّه يفسّر تلك الملاحظات والتجارب. 3- مرحلة تحقيق ذلك الفرض تحقيقًا تجريبيًا. فإنّ أيّده الوقائع التجريبية في الحاضر والمستقبل القريب، كان الفرض ناجحًا أو صاعدًا، واتخذ صورة القانون العام.

وبعد أن يجعل إمكان التحقيق التجريبيّ من الشروط الأساسيّة لتكوين وتحقيق الفروض، يرسم لهذه المرحلة، أي مرحلة تحقيق الفروض، أربع أو خمس قواعد وطرق أساسيّة، وهي:

- طريقة الاتفاق.

- طريقة الاختلاف.

- طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف.

- طريقة التعبير النسبيّ.

- طريقة البواقي^[4].

وبعد هذه الخطوات الثلاث، والقواعد أو الطرق الخمس، صاغ القوانين العامّة التي تكشف سير الطبيعة وفقًا لها، غير أنّ الوصول إلى هذه العموميّة يبتني على أصليين مهمّين: 1- أصل اطّراد

[1]- جون ستيورت مل، توفيق الطويل: 133.

[2]- م. ن: 139.

[3]- فلسفة العلم في القرن العشرين، يمني الخولي: 137.

[4]- راجع لتوضيح هذه القواعد: الاستقراء والمنهج العلميّ محمود زيدان: 74-96، جون ستيوارت مل، توفيق الطويل: 145-148، مناهج البحث العلمي، بدوي: 163.

الحوادث في الطبيعة -2 أصل العلية. ومن هنا انبرى لدعم هذين الأصلين، وأشبع البحث فيهما؛ إذ لولاهما لما أنتج الاستقراء، وتشكيكات هيوم في العلية والاستقراء، قوّضت هذين الأساسين نوعاً ما^[1].

كلود برنارد (1813-1878)

يتراوح عمل كلود برنارد بين اتجاهات متخالفة، فهو يحاول أن يوفق بين العقلانية والتجريبية، وبين القياس والاستقراء، فهو تارةً تجريبيٌّ، وتارةً وضعيٌّ، وتارةً ثالثةً عقلانيٌّ، ومهما يكن من أمر فإنه يُصنّف ضمن التيار العلميّ الملتزم بالمنهج التجريبيّ، إذ قام بالتنظير له، وأسّسه على الفروض التي أنكرها بكون محاولةً منه للتوفيق بين العلم والفلسفة.

يرى برنارد أن الإنسان لا يكتفي بالنظر والملاحظة، بل يريد التعرف على الظواهر التي شاهدها؛ ولذا يقوم بالاستدلال «وهذا النوع من الثبوت عن طريق الاستدلال وملاحظة الوقائع هو التجربة بمعناها الصحيح»^[2]. ويدعو أيضاً إلى «أن ينشط العقل والحواس معاً أثناء البحث»^[3]، كما يرى أن التجربة هي امتياز العقل؛ لأنّ الذي فقد العقل لا يتعلّم من التجربة، وإنّ للإنسان وحده فناً سامياً، ذلك هو فنّ العقل أي الاستدلال^[4].

والعقل عند برنارد مقيّد بالتجربة إذ «ليس للعقل في نفسه إلاّ الشعور بعلاقةٍ ضروريةٍ بين الأشياء، لكنّه بغير التجربة عاجزٌ عن إدراك صورة تلك العلاقة»^[5].

وقد دعا إلى استخدام الفروض قائلاً: «قد أخطأ الذين عابوا استخدام الفروض والأفكار السابق تصوّرها في الطريقة التجريبية... صحيح أنّ من الواجب تسجيل نتائج التجربة بذهن خلا من الفروض، وتجرد من الأفكار السابق تصوّرها، ولكن واجب المجرب في الوقت نفسه أن يحذر العدول عن استخدام الفروض والأفكار... والعالم الحقّ هو الذي يحيط بالنظرية وبالممارسة التجريبية في وقت واحد»^[6].

والواقع أن برنارد يخالف الفصل بين الاستقراء والاستنتاج إذ يقول: «يبدو لي أن ليس في الإمكان

[1]- للمزيد راجع: الاستقراء والمنهج العلمي، محمود زيدان: 75-83.

[2]- مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، كلود برنارد: 3.

[3]- م. ن: 4.

[4]- م. ن: 10.

[5]- م. ن: 11.

[6]- مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، كلود برنارد: 23.

عملياً أن نبرّر هذا التفريق بين الاستقراء والاستنتاج، أو أن نفصل بينهما فصلاً واضحاً صريحاً^[1]. ويضيف قائلاً: «إنَّ الاستقراء والاستنتاج ملكٌ لكلِّ العلوم على السواء، ولست أظنُّ أنَّهُما يؤلِّفان في حقيقة أمرهما صورتين للاستدلال مختلفتين اختلافاً جوهرياً»^[2]. ولكن، مع هذا فالتفسير الذي يعطيه لهذا الاقتران، يكون بتبعية الاستدلال للاستقراء، وذلك أنه يقول: «توجد في العلوم من وجهة النظر التجريبيِّ أفكارٌ نسمِّيها قبلية؛ لأنَّها نقطة بدء الاستدلال التجريبيِّ، لكنَّها في الحقيقة أفكارٌ بعدية إذا نظرنا إليها من ناحية أصل تكوين الأفكار. وقصارى القول: «أنَّ الاستقراء كان من غير شكٍّ صورة الاستدلال البدائيِّ العامِّ، وإنَّ الأفكار التي لا يفتأ يعدُّها الفلاسفة والعلماء أفكاراً قبلية، ليست في جوهرها إلَّا أفكاراً بعدية»^[3]. وعليه فالاستقراء والتجربة هما الأساس، والاستدلال يأتي بالتبع.

2 - الوضعية^[4]

وُلدت الوضعية من رحم التجريبية، واحتلَّت مكانةً طليعيةً في الفلسفة الاجتماعية للقرن التاسع عشر^[5]، فهي تيارٌ علميٌّ جارفٌ أخذ على عاتقه تفسير العالم تفسيراً علمياً بحثاً بمنأى عن الميتافيزيقا والدين والعقل الكلاسيكيِّ، وهي ليست مجردَ نظرية، بل «مذهب في الحياة ينفذ في جماع الفكر والعمل: نظرية المعرفة، علم النفس، علم الاجتماع، الأخلاق، علم الجمال، الدين، الفن، السياسة، علم التربية»^[6].

والمنهج الوضعيُّ هذا يعتمد على مبانٍ أنطولوجية وإبستمولوجية وأثنوبولوجية، فينظر إلى الكون كمادّة معزولة عن الغيب، وكيان مستقلٌّ قائم بذاته، كما ينظر إلى الإنسان من بُعدٍ واحد، وأنَّ غايته هي الوصول إلى ملاذ هذه الدنيا إذ لا شيء وراءها، أمَّا المعرفة فهي التي تؤخذ من روافد ماديةٍ تجريبيةٍ بوساطة الحواسِّ حصراً.

تعتمد الوضعية مجموعة أُسس، هي:

- العلوم التجريبية هي علومٌ بعدية لا تستفيد من العلوم القبلية المعتمدة على الفرضيات العقلية أو الدين أو غيرهما، فالمعرفة تعتمد على الإدراك الحسيِّ والمشاهدة أولاً، لتصل إلى الفرضية والمعرفة، فالإدراك الحسيُّ مقدّمٌ على النظريات.

[1]- م. ن: 45.

[2]- م. ن: 47.

[3]- مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، كلود برنارد: 46.

[4]- Positivism.

[5]- قواعد جديدة للمنهج، جیدنز: 242.

[6]- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، بنروبي: 7.

- اعتماد الموضوعية المجردة ونبذ الذاتية.

- اعتماد الاستقراء للوصول إلى القانون والنظرية، وهو السير من الجزئيات للوصول إلى قانون عام كلي. فذهن الإنسان منفعل أمام المشاهدات التجريبية، ومن خلالها يصل إلى قوانين كلية من دون أن يكون له حكم سابق حولها^[1].

- تعميم المنهج الوضعي المستعمل في العلوم الطبيعية على جميع العلوم الإنسانية، والقول بوحدة المنهج في جميعها.

وإذا كان المنهج الوضعي قد ظهر في القرن التاسع عشر، غير أن بواده ومؤثراته كانت متجذرة قبل هذه المدة، ففي القرن السابع عشر ظهرت مجموعة من المفكرين التحرريين، الذين اجتمعوا على نقد الدين الرسمي بسريرة تامة^[2]، لكن أول من استخدم مصطلح وضعي (Positif)، هو سان سيمون (1760-1825)، وكان «يتبنأ بقرب مقدم عصر الأفكار الوضعية التي ينبغي أن تحل محل الأفكار الخارقة للطبيعة، ويطرح كل تفكير نظري ميتافيزيقي، ويتحدث عن إمكان وضرورة دراسة المجتمع دراسة علمية خالصة، ويود أن يستبدل بالنزعة التأليهية نزعة طبيعية، أي نوعاً من دين العلم»^[3].

في ما يأتي نشير إلى أهم المؤسسين للوضعية:

أغوست كنت (1798-1857)

يُنسب إلى أغوست كنت تأسيس علم الاجتماع، كما أنه أسس المنهج الوضعي وأحكم مبانيه وأسسها، وقد اعتمد منهج السير من المحسوس إلى المحسوس؛ لذا لم يبدأ من المنطق وهو علم التصورات، بل بدأ من الرياضيات وهي علم واقعي، والرياضيات هذه مدينة بصورتها العلمية إلى البحث في القوانين الوضعية وحدها، وهكذا يدرس الوقائع الخلقية والاجتماعية تحت مظلة علم الاجتماع، على غرار دراسة الطبيعة من خلال علم الكيمياء والفيزياء^[4].

هذه المساعي جاءت مع الثورة الفرنسية التي كان لها الدور البارز في صياغة أفكار كنت، وبعد انهيار المنظومة المعرفية والسياسية والدينية السابقة، ولد سؤال محوري لدى المفكرين وهو: (ما الذي يجب أن يكون عليه النظام العام الذي ستوضع أسسه بعد الثورة؟)، وكانوا كلهم يرون

[1]- روش شناسی علوم اجتماعی، خسروناه: 119-120.

[2]- علم الأديان، ميشال مسلان: 43.

[3]- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، بنروبي: 9.

[4]- راجع: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، أميل بوترو: 42.

لزوم إنشاء مجتمع جديد ليصل الإنسان من الاضطراب إلى الاستقرار، وهكذا انبرى كنت لوضع قواعد المجتمع الجديد، واستحدثت ديانة جديدة تحل محل الكاثوليكية السائدة على مقدرات الناس والمجتمع آنذاك، فاتجه نحو الوضعية، وقام بتدوين أفكاره في كتابه المهم «دروس الفلسفة الوضعية» محاولة منه لإعادة تنظيم المجتمع من جديد بوساطة وضع فلسفة جديدة تقوم بتنظيم الحياة العقلية من جديد عبر إصلاح الأخلاق والدين والسياسة، وباعتماد المنهج الوضعي^[1]. وهو يقول في هذا الشأن: «ستكتسب الفلسفة الوضعية بسبب إنشاء علم الاجتماع، طابع العموم الذي ما زال ينقصها، وستصبح بهذه الوسيلة قادرة على احتلال مكان الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية التي يعد ذلك العموم الخاصية الحقيقية الوحيدة لها في الوقت الحاضر»^[2].

للوصول إلى هذه الغاية اعتمد كنت على نظريتين: قانون الحالات الثلاث، وتصنيف العلوم.

النظرية الأولى تعني تقسيم أدوار العقلية البشرية إلى ثلاث حالات، وهذا ما بينه كنت في رسالته المسماة: «خطة البحوث العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع»، حيث قال: «بناء على طبيعة العقل الإنساني نفسها لابد لكل فرع من فروع معلوماتنا من المرور في تطوره بثلاث حالات نظرية مختلفة متتابعة: الحالة اللاهوتية أو الخرافية، والحالة الميتافيزيقية أو المجردة، وأخيراً الحالة العلمية أو الوضعية»^[3].

وأضاف في كتابه «دروس الفلسفة الوضعية»، قوله: «وبعبارة أخرى: يستخدم العقل الإنساني بطبيعته في كل بحث من بحوثه، ثلاث طرق فلسفية متتابعة يختلف طابعها اختلافاً جوهرياً بل قد يكون مضاداً، وهي أولاً الطريقة اللاهوتية، ثم الطريقة الميتافيزيقية، وأخيراً الطريقة الوضعية. ومن هنا تنشأ ثلاثة أنواع من الفلسفة، أو من المذاهب الفكرية العامة عن مجموع الظواهر، وتتنافى هذه الأنواع الثلاثة بعضها مع بعض. والأولى نقطة بدء ضرورية للذكاء الإنساني، وأمّا الثالثة فهي حالته النهائية الثابتة، وأمّا الثانية فقد قدر لها أن تستخدم فقط كمرحلة انتقال»^[4].

يقول كنت أيضاً: «ألا يتذكر كل امرئ منا في ما يتعلق بأهم ما يشغل عقله من مسائل أنه كان لاهوتياً في طفولته، وميتافيزيقياً في صباه، وعالم طبيعة في مرحلة نضجه؟»^[5].

فهذا القانون هو القانون الجوهري الذي يبنى نظريته الاجتماعية عليه، ومنه يتفرع الأمر الثاني

[1]- راجع: فلسفة أوجيست كنت، ابني بريل: 22 فما بعد.

[2]- م. ن: 34.

[3]- راجع: فلسفة أوجيست كنت، ابني بريل: 35.

[4]- م. ن: 35.

[5]- م. ن: 51.

عنده، وهو تصنيف العلوم، إذ يعدُّ تكملةً ضروريةً لقانون المراحل الثلاث، وللوصول إلى العلم الوضعي، مع أنه يقتصر على العلوم النظرية المجردة ويصنّفها على النحو الآتي: العلوم الرياضية، علم الفلك، علم الطبيعة، علم الكيمياء، علم الحياة أو وظائف الأعضاء (الفيزياء) علم الطبيعة الاجتماعية أو علم الاجتماع^[1]. وهذا التسلسل المنطقي لهذه العلوم يبتني على أساس سرعة انتقال كل واحد منها من اللاهوت إلى العلم^[2].

وينقسم علم الاجتماع عند كنت إلى قسمين: الأول خاص بدراسة المجتمع في حال استقراره، والثاني يدرسه في حال تطوره، ويسمى الأول (الإستاتيكا الاجتماعية)، الذي يدرس الأسرة والمجتمع والحكومة، ويسمى الثاني (الديناميكا الاجتماعية)، الذي يفسّر طبيعة الظاهرة الاجتماعية وتقدمها، وهو أهم من الأول^[3].

أميل دوركايم (1858-1917)

يُعدُّ أميل دوركايم من أهم مناصري المنهج الوضعي بعد كنت، وأبرز من واصل عمله؛ فقد كان يسعى لجعل علم الاجتماع علمًا طبيعيًا مستقلًا بذاته، وتخلّى عن كل الاعتبارات الغائية، وخضع لسحر موضوعية المنهج العلمي القائم على الملاحظة الخارجية، وقد ناضل لاستقلال علم الاجتماع من الفلسفة^[4].

وذهب بنروبي إلى أن دوركايم كان يرنو إلى أن يصبح ديكارت علم الاجتماع، وأن كتابه «قواعد المنهج الاجتماعي»، هو بمعنى من المعاني معارضة اجتماعية لـ «مقال في المنهج» لديكارت^[5].

القاعدة الأساسية التي يعتمد عليها دوركايم في المنهج الاجتماعي، جعل الظواهر الاجتماعية أشياء، وهذا ما سبّب صدور ردود كثيرة عليه، حتّى اضطرّ للدفاع عن نفسه في مقدّمة الطبعة الثانية من كتابه قائلاً: «من القضايا التي أثارت أكبر قدر من الاعتراضات، القضية القائلة بوجوب دراسة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء، وهذه القضية بالذات هي الأساس الذي تقوم عليه طريقتنا»^[6].

ثمّ يدافع عن نفسه بالقول أنه لا يريد أن يجعل الظواهر الاجتماعية أشياء مادية، بل يقول: «إنّها جديرة بأن توصف بأنها أشياء، كالظواهر الطبيعية تمامًا، وإن كان وصفنا لها بذلك على اعتبار

[1]- راجع: فلسفة أوجيست كنت، ايفي بريل: 51.

[2]- راجع: المنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم: 319.

[3]- راجع: المصدر نفسه: 324-325.

[4]- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، بنروبي: 128، 132.

[5]- م. ن: 131.

[6]- قواعد المنهج في علم الاجتماع، دوركايم: 31.

آخر». ويضيف بعد ذلك: «وحينئذ فليس معنى أننا نعالج طائفة خاصة من الظواهر على أنها أشياء، هو أننا ندخل هذه الظواهر في طائفة خاصة من الكائنات الطبيعية، بل معنى ذلك أننا نسلك حيالها مسلكاً عقلياً خاصاً»^[1]. والمسلك العقلي الخاص الذي يدعو إليه هو أننا نجعل كل شيء عن حقيقة هذه الظواهر، وأننا لا نستطيع كشف خواصها الذاتية، أو أسبابها المجهولة التي تخضع لها عن طريق الملاحظة الداخلية.

3 - الوضعية المنطقية^[2]:

أطلق هذا الاسم على مجموعة من المفكرين والعلماء في تخصصات مختلفة رياضية، واجتماعية، وفلسفية، وفيزيائية، ظهوروا في أوائل القرن العشرين امتداداً للمدرسة الوضعية ومنهجها التجريبي المادي، وقد تكونت هذه المجموعة رسمياً عام 1929م وأطلق عليها نويرات اسم (حلقة فيينا)، وفي عام 1931 أطلق عليها اسم الوضعية المنطقية من قبل بلومبرج، وفايجل.

وفي عام 1930م أصدرت مجلة «المعرفة»، وأشرف على تحريرها كارناب ورايشنباخ، وكانت سبباً في مدّ التواصل مع النخب والباحثين^[3].

تميّزت الوضعية المنطقية بسمات عدّة منها:

- إنكار الميتافيزيقا، والاعتقاد بأنّ الفلسفة توضيح أفكار وقضايا، لا إقامة نظريات فلسفية.

- المجال الوحيد المشروع للفلسفة هو منطق العلوم أو فلسفة العلوم، وعنوا به أنّ الأفكار والقضايا التي يحلّلونها هي قضايا العلم الطبيعي، لا من حيث محتواها فذلك شأن علماء الطبيعة، وإنّما من حيث صورتها، وهي دراسة تركيب النظرية العلمية وصلتها بالوقائع، ودراسة المناهج العلمية، وتوضيح تصوّرات المعنى والصدق والاحتمال.

- نظرية في المعنى وأطلق عليها مبدأ التحقق، ومعناه أنّ كلّ معنى القضية هو تحقيقها تحقيقاً تجريبياً مباشراً أو غير مباشر^[4].

والواقع أنّ الوضعية المنطقية لم تولد من فراغ، بل تأثرت بالمناخ الفكري المعرفي المنتشر في أوروبا أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فقد تأثرت بآراء هيوم التجريبية، وآراء رسل ووايتهد المنطقية والرياضية، وبآراء أرنست ماخ الحسية حيث كانت حلقة فيينا في البداية تعرف

[1]- م. ن: 31-32.

[2]- Logical Positivism.

[3]- الموسوعة الفلسفية المختصرة، جوناثان ري، 413.

[4]- راجع: مناهج البحث الفلسفي، محمود زيدان: 84.

بعنوان (جمعية ماخ)، كما تأثرت بأعمال فيتغنشتاين المنطقية الأولى^[1].

وفي ما يأتي نشير إلى أهم رواد الوضعية المنطقية:

فردريك ألبرت مورتيز شليك (1882-1936)

هو فيزيائي ألماني، كان يصف الأشياء بطريقة العلوم الطبيعية، وقد بنى نظرية المعرفة على «أساس التمييز بين المنطوقات التجريبية (التركيبية القبلية)، وبين قضايا العلم المنطقية (التحليلية)، ونبذ الإشكاليات الميتافيزيقية الخاطئة»^[2]. كما كان من رواد الفلسفة التحليلية.

رودولف كارناب (1891-1970)

هو يهودي ألماني، وجه الوضعية المنطقية نحو ما سماه (التجريبية العلمية)، أو (حركة وحدة العلوم)، وقد أنكر الميتافيزيقيا، وحصر الفلسفة في منطق العلوم والتحليل المنطقي للغة، وطور مبدأ التحقق، وكان يعتقد بإمكان رد كل قضايا العلوم إلى قضايا فيزيائية^[3].

ألفرد جولز آير (1910-1989)

هو فيلسوف بريطاني أنكر الميتافيزيقا على غرار باقي التجريبيين الوضعيين، وذهب إلى أن نظرية المعرفة هي أساس الفلسفة التي تعد عنده بحثاً في منطق اللغة لبيان عبث المشكلات الفلسفية التقليدية، لكنه رأى - مثل مور ورسل - أن البحث اللغوي فيها وسيلة ضرورية لتحليل التصورات الفلسفية تحليلاً أدق وأوفى^[4].

4 - ما بعد الوضعية المنطقية^[5]

يُطلق مصطلح ما بعد الوضعية المنطقية على الشرح الذي أحدثه كارل بوبر (1902-1994) ومن تبعه ضد الوضعية المنطقية، ورغم أنه كان يتردد على حلقة فيينا، ويستمع إلى محاضرات أعضائها، وربما يحاضر هو أيضاً هناك^[6]، فإنه لم ينخرط فيها، وحافظ على رؤيته النقدية تجاه ما يطرحه أصحاب الحلقة من رؤى منهجية ومعرفية، وكان كتابه «منطق البحث العلمي» بمنزلة رد صارم على الوضعية المنطقية، وما تبنته من رؤى وأفكار لا سيما ما يخص الاستقراء ومبدأ التحقق.

[1]- راجع للمزيد: دائرة فيينا، حميد لشهب: 59-74.

[2]- المصدر نفسه: 24.

[3]- مناهج البحث الفلسفي، محمود زيدان: 84-85.

[4]- م. ن: 85.

[5]- Post-Positivism.

[6]- يشرح بوبر ذلك في مقدمة الطبعة الألمانية الثانية لكتاب (منطق البحث العلمي).

وهكذا، أصبح بوبر قرين الوضعية المنطقية؛ وصحَّ أن يقال إنَّ هذا المذهب هو مفتاح شخصيته الفلسفية، كما ذكر فيكتور كرافت أن أعماله «لا يمكن أن تُفهم فهماً تأصيلياً بغير الإشارة إلى دائرة فيينا التي هي ذات أهمية عظمى في تطوُّره الفلسفي»^[1]. وهو طرح آراء وأفكاراً مختلفة سياسية واجتماعية وفلسفية، وما يهمُّنا هنا اثنان منها:

موقفه من الاستقراء.

موقفه من العلم والألّعلم.

فقد ذهب إلى أن الاستقراء غير منتج لليقين، وقال بهذا الصدد: «إنَّه من غير الواضح إطلاقاً إنَّ كان من الصواب منطقيّاً أم لا، استخلاص قضايا عامّة من قضايا خاصّة مهما بلغ عددها؛ إذ من الممكن أن يكون هذا الاستنباع مخطئاً. من المعروف أنَّه مهما بلغ عدد البجعات البيضاء التي رأيناها، فإنَّه لا يسمح لنا بالقول أنَّ كلَّ البجع أبيض»^[2].

أمّا بخصوص المورد الثاني فإنَّ النظرية العلمية هي التي تقبل التنفيذ والتكذيب، عكس ما ورد عند الوضعية المنطقية، إذ قال بوبر: «النظريات غير قابلة للتحقق التجريبي على الإطلاق»^[3]. ويضيف قائلاً: «إنَّ ما يميّز الطريقة التجريبية التي نقرحها هو تعريضها للتنفيذ»^[4].

وأخيراً يقع بوبر في نسبة معرفية عارمة، وذلك أنَّه يجعل مهمّة الفلسفة مهمّة واحدة تهمُّ كلَّ ذي فكر، وهي مشكلة الكوسمولوجيا أي مشكلة فهم العالم^[5]. كما يعتقد أنَّ الفلسفة تبتني على نظرية المعرفة: «هناك أمورٌ عديدة تدعو للاعتقاد أنَّ نظريّاتنا في المعرفة تؤثر تأثيراً حاسماً في فلسفاتنا»^[6]. ونظريّته المعرفية تبتني على التقرب من الحقيقة من دون الوقوف عليها: «إنَّ العلم اليقيني ممتنعٌ علينا، إنَّ علمنا علمٌ مخمَّن نقاد، إنَّه شبكة من الفرضيات، ونسج من التخمينات»^[7]. وهذا ما يُنتج النسبية العارمة.

[1]- فلسفة كارل بوبر، يمني الخولي: 213-214.

[2]- منطق البحث العلمي، بوبر: 63.

[3]- منطق البحث العلمي، بوبر: 75.

[4]- م. ن: 77.

[5]- م. ن: 35.

[6]- م. ن: 49.

[7]- م. ن: 50.

قائمة المصادر والمراجع

1. الأرغانون الجديد، فرانسيس بيكون، ترجمة منذر محمود، دار الفرقد، ط1، 2016م.
2. الاستقراء والمنهج الفلسفي، محمود فهمي زيدان، دار الجامعات المصرية، 1977م.
3. أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، العلامة الطباطبائي، وتعليق الشهيد مطهري، دار الهادي، إيران، 1403هـ.
4. إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، مجموعة مؤلفين، دار الفتاح، ط1، 2014م.
5. إسماعيل مظهر، جدل العلم والدين والحرية، أحمد صلاح الملا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2018م.
6. أصول الفلسفة الماركسيّة، جورج بوليتنر وآخرون، ترجمة شعبان بركات، المكتبة العصريّة، صيدا.
7. أطلس الحضارة الإسلاميّة، إسماعيل راجي الفاروقي ولويس لمياء الفاروقي، العبيكان، ط1، 1998م.
8. أطياف الاستشراق تشكّلات الآخر في روايات أمين معلوف، إبراهيم بو خالفه، دار رؤية، ط1، 2018م.
9. الأعمال الكاملة لياسين الحافظ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 2005م.
10. آفاق الفلسفة، فؤاد زكريا، دار التنوير/المركز الثقافي العربي، ط1، 1988م.
11. الأثروبولوجيا في الوطن العربي، أبو بكر باقادر وحسن رشيق، دار الفكر دمشق، ط1، 2012م.
12. الأيديولوجيا العربيّة المعاصرة، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، ط2، 1999م.
13. الأيديولوجيا واليوتوبيا مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، كارل مانهايم، ترجمة محمد رجا الديري، شركة المكتبات الكويتيّة، ط1، 1980م.
14. البحث العلمي في العالم العربي، مجموعة مؤلفين، هيئة الدراسات العربيّة في الجامعة الأميركيّة، 1956م.
15. البراجماتيّة، وليام جيمس، ترجمة محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، 2008م.

16. تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة، 2010م.
17. تاريخ النظرية الأنثروبولوجية، توماس هايلاند ايركسون وفين سيفرت نيلسون، ترجمة لاهاي عبد الحسين، صفاف، ط 1، 2013 م.
18. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط 3، 1998م.
19. التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 4، 1992م.
20. التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة، دار الشروق، ط 3، 2013م.
21. التفكير في زمن التكفير ضدّ الجهل والزيغ والخرافة، نصر حامد أبو زيد، مؤمنون بلا حدود، والمركز الثقافي العربي، ط 1، 2014م.
22. التفكيكية النظرية والممارسة، كريستوفر نوريس، ترجمة صبري محمد حسن، دار الميرخ رياض، 1989م.
23. توماس هوبز فيلسوف العقلانية، إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985م.
24. جاك دريدا والتفكيك، مجموعة مؤلفين إعداد أحمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، ط 2، 2015م.
25. جريانهما وسازمانهاي مذهبي سياسي ايران، رسول جعفریان، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، ط 4.
26. الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، دار الفكر سوريا، ط 3، 2010م.
27. الحقيقة والمنهج، هانز جورج غادامير، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، ط 1، 2007م.
28. حكمة الغرب، برتراند راسل، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة كتب عالم المعرفة رقم 72، 1983م.
29. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتألهين، وزارة الثقافة الإيرانية، ط 1، 1414هـ.
30. دائرة فيينا، حميد لشهب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط 1، 2019م.

مصير النفس بين الفلسفة الأولى والفلسفة الدينية

مسعى مقارن بين أرسطو وابن سينا

حلّال إسماعيل

باحث في الفكر الفلسفي. جامعة مولاي إسماعيل، المغرب

ملخص إجمالي:

يحتلّ الخطاب الفلسفي الأرسطيّ في النفس منزلةً أساسيةً لدى فلاسفة الإسلام. وهي منزلة تتسم بالتكرار والاختلاف، وبالوفاء للنصّ في مقابل الخروج والانزياح عنه. هذا ما سنتناوله في موضوعنا من خلال المقارنة بين التصور الأرسطيّ والسينويّ لإشكالية النفس ومآلاتها بين الفناء والبقاء. يبدو أنّ حضور المعلّم الأوّل عند ابن سينا يكتسي دلالة تأويلية خاصة؛ من هنا تتجلى أهميّة الانطلاق أولاً، من سياق تلقّي أرسطو لدى فلاسفة الإسلام، وإبراز طبيعة التأويلات التي عرفها المتن الفلسفيّ السيكولوجيّ الأرسطيّ في السياقات الإسلامية، خصوصاً عند ابن سينا.

لدراسة هذا الموضوع، سنعتمد المقاربة المنهجية التاريخية والإيستمولوجية لتعقّب طبيعة حضور نظرية النفس الأرسطية في فلسفة ابن سينا، والهدف النظريّ والمنهجيّ هو السعي نحو إعادة قراءة تاريخ الفلسفة الوسيطية قراءة نسقية كونية من خلال التركيز على أبرز المفاهيم المحرّكة لتطور ودينامية الخطاب الفلسفيّ لكشف أوجه الجدة والإضافات التي قدّمها ابن سينا في تأويله للمتن الفلسفيّ اليونانيّ والأرسطيّ على وجه الخصوص.

* * *

مفردات مفتاحية: النفس، التلقّي، التأويل، التكرار، التجاوز، الفناء، البقاء، أرسطو،

ابن سينا.

تمهيد

تُعَدُّ فلسفة أرسطو Aristote نموذجًا لخطاب فلسفي متكامل، لأنَّ المعلم الأول أسَّس أول براديجم في تاريخ الفكر النظري، براديجم متناسق يتضمَّن مختلف التصوُّرات والإشكالات التي كانت مطروحة للتفكير في مرحلة ما قبل أرسطو. لهذا، فإنَّ فلسفته في النفس لا تخلو من حوار نقديٍّ مع الفلاسفة السابقين أمثال بارمنيدس Parmenides وهيراقليطس Héraclite وأفلاطون Platon، حيث اعتمد منهجيَّة الانطلاق من الخطابات السابقة لتأسيس خطاب فلسفيٍّ جديد، وهذا ما نجده واردةً في كتاب «النفس». وقد كان لتصوُّراته السيكلوجيَّة تأثيرٌ وامتدادٌ عميقٌ لدى فلاسفة الإسلام، وخصوصًا عند ابن سينا الذي اكتسب عنده أرسطو صورة مغايرة عن تلك التي سيكتسبها لدى بعض فلاسفة الإسلام مثل ابن رشد، إذ، يمكن أحيانًا استحضار فيلسوف قرطبة لفهم الانزياح الذي أحدثه الشيخ الرئيس في علاقته بالمتن السيكلوجيِّ والميتافيزيقيِّ الأرسطيِّ، الشيء الذي جعل ابن رشد في كثير من الأحيان ينتصر لفلسفة المعلم الأول من خلال انتقاده لتصوُّرات ابن سينا.

والواقع أنَّ العلاقة التي تجمع بين الفيلسوفين هي «علاقة اختلاف، ترتفع حدَّتها أحيانًا لتتخذ صبغة سجالية». والوقوف عندهما يمكن اعتباره وقوفًا يختزل كلَّ الفلسفة الإسلاميَّة؛ لأنَّ ابن سينا يمثل قمَّة تطوُّر الفلسفة الإسلاميَّة في المشرق، بينما يمثل ابن رشد قمَّة تطوُّرها في المغرب والأندلس^[1]. ولا ريب في أنَّ هذا الاختلاف بينهما هو اختلاف جوهريٍّ في الخطاب الفلسفيِّ الذي أسَّسه كلُّ منهما في السيكلوجيا والميتافيزيقا، اختلافٌ سيكون له امتداد وتأثير في الخطاب الفلسفيِّ الوسيطِيَّ بشكل عامٍّ، وخصوصًا في الغرب اللَّاتينيِّ بعد ترجمة نصوصهما إلى اللُّغة اللَّاتينية ابتداءً من منتصف القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر، حيث سيظهر في الفلسفة السكولائيَّة المسيحيَّة ما يُسمَّى بالسنيويَّة اللَّاتينية والرشدية اللَّاتينية.

سنقارب هذا الموضوع من خلال الأسئلة الآتية: ما هو السياق التاريخيُّ والنظريُّ لتلقِّي الخطاب الفلسفيِّ السيكلوجيِّ الأرسطيِّ عند ابن سينا؟ وما طبيعة التأويلات التي قدَّمها الشيخ الرئيس للخطاب الفلسفيِّ الأرسطيِّ؟ وهل استطاع ابن سينا الخروج والانزياح عن تصوُّر أرسطو في النفس، أم أنَّ تأويلاته ظلَّت وفيةً لفلسفة المعلم الأول؟

[1]- مزوز، محمد، جدل الطبيعيات والإلهيات بين ابن رشد وابن سينا، الطبعة الأولى، مؤسَّسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، الرباط، 2017، صص، 10-11.

منزلة كتاب «النفس» في المتن الفلسفي الأرسطي

يحتل الخطاب الفلسفي الأرسطي مكانةً فريدةً في تاريخ الفكر الفلسفي، إذ لا يمكن أن نقرأ الأنساق الفلسفية بعد أرسطو من دون العودة إلى إشكالاته ومفاهيمه الفلسفية، لذلك نجد أغلب الفلاسفة والشُّراح يدورون في فلك نسقه، شرحاً وتعليقاً وتأويلاً، ردحاً كبيراً من الزمن، خصوصاً في النفس، إذ عرفت تصوُّراته امتداداً وانتشاراً نظرياً واسعاً في الأنساق الفلسفية اللاحقة، تحديداً في التقاليد الفلسفية الوسيطة. من هنا نتساءل أولاً: ما طبيعة المكانة التي يحتلها كتاب «النفس» في المتن الفلسفي الأرسطي؟

يندرج الكتاب ضمن تصنيف المنظومة الفلسفية الطبيعية (الطبيعيّات). فما السبب والحيثيات النظرية التي جعلته جزءاً من المنظومة الطبيعية الأرسطية؟ وكيف سينعكس تصنيفه في الطبيعيات على الخطاب الفلسفي الأرسطي، وهل هذا الخطاب في إشكالية النفس يكتسي دلالة طبيعية وإمبيريقية، أم يكتسي طابعاً فلسفياً يمزج بين المعجم الطبيعي السيكولوجي والمعجم الفلسفي الميتافيزيقي أيضاً؟ ألا يمكن القول أنّ الكتاب حلقة وصل أساسية بين الخطاب الفلسفي السيكولوجي والخطاب الفلسفي الميتافيزيقي في المتن الأرسطي؟

لا شك في أنّ كتاب «النفس» من أهمّ مؤلفات أرسطو التي طبعت نسقه الفلسفي السيكولوجي، وكذلك الأنساق الفلسفية اللاحقة، لأنّه يشكّل مدخلاً أساسياً لفهم خطابه الفلسفي حول الإنسان وحول نظرية المعرفة والقوى المعرفية التي يدرك بها الإنسان الأشياء كالعقل والحسّ. كما يُعدّ أيضاً حلقة وصل بين الطبيعيات والميتافيزيقا على مستوى نظرية المعرفة والتعقّل، ومن أبرز النصوص التي مهّدت لتأسيس الخطاب الفلسفي السيكولوجي الذي سيعرف امتداداً إلى حدود العصر الحديث، بل امتدّ تأثيره إلى الأبحاث السيكولوجية المعاصرة، لأنّ المعلم الأول جعل دراسة النفس من مباحث العلم الطبيعي ممّا أضفى على تصوّره للنفس طابعاً تجريبياً، ويتجلى ذلك في تأكيدهِ أنّ النفس وثيقة الصلة في كلّ أحوالها بالبدن، ومعظم أفعالها لا يمكن تفسيرها بمعزل عنه، ومن أبرز الأفعال التي تخصّها فعل الإحساس والتفكير. لهذا نتساءل: ما علاقة التفكير بالنفس في سيكولوجيا أرسطو، هل يمكن الحديث عن فعل التفكير من دون استحضار البدن، وما العلاقة القائمة بين النفس والعقل والبدن في المتن السيكولوجي الأرسطي؟

من هنا، فإنَّ أهميَّة كتاب «النفس» لا تكمن في الخطابات والنقاشات التي أثارها في الدراسات الفلسفيَّة والنفسية اللاحقة فحسب، بل تتجلى قيمته النظرية أيضًا في الإشكالات التي تضمَّنَّها، منها قضية العلاقة بين النفس والجسم، وبين النفس والعقل. فالنفس واحدة في كلِّ الكائنات لكنَّها تختلف من حيث وظائفها عند النبات والحيوان والإنسان، إذ تقتصر مهمَّتها في وجودها في النبات على ممارسة وظائف التَّغذية والنموِّ والتوالد، وعند الحيوان تُضاف وظيفة أخرى هي وظيفة الإحساس، أمَّا عند الإنسان فتُضاف وظيفة ثالثة تميِّزه عن النبات والحيوان هي وظيفة التفكير العقليُّ، أو ما يسمَّى بالنفس الناطقة.

بناءً على ذلك، إذا كان الإنسان والحيوان يشتركان في وظيفة الإحساس والقدرة على الإدراك الحسيِّ، فإنَّ الإنسان يميِّز عن الحيوان بالقوَّة العاقلة التي تقوم بممارسة وظيفة التفكير والتعقُّل. وتعدُّ هذه القوة الناطقة المميِّزة للإنسان مدخلًا لنظرية المعرفة عند أرسطو، وهي النظرية التي تعدُّ نقطة الارتكاز الأساسيَّة في هذا الكتاب، إذ سيميّز بين المعرفة الحسيَّة والمعرفة العقليَّة، إضافة إلى تمييزه الدقيق بين درجات المعرفة العقليَّة عند الإنسان؛ فمنها المعرفة العقليَّة الاستدلاليَّة المبنيَّة على الخبرات الحسيَّة، ومنها المعرفة العقليَّة الحدسيَّة التي يمارسها العقل بقوَّته الفاعلة فقط، والتي بفضلها يدرك الإنسان الوجود الإلهيَّ المُفارق لهذا العالم المحسوس^[1]. وفي هذا السياق، أثَّرت إشكاليَّة العقل وكيفيَّة إدراكه للمعقولات، وخصوصًا بعد أرسطو من طرف الشُّراح، والتساؤل عن مدى مفارقة العقل للجسم في عمليَّة التعقُّل.

ويجدر القول هنا أنَّه، إذا كان أرسطو في كتاب «النفس» قد ركَّز على إشكاليَّة العقل وقواه المختلفة من منظور معرفيٍّ، فإنَّ هذه الإشكاليَّة ستَّخذ في خطاب الشُّراح دلالات ميتافيزيقيَّة من خلال البحث في مفهوم العقل الفعَّال في علاقته بالعقل المنفعل. لهذا نجد الشُّراح الأوائل قد اهتمَّوا بإشكاليَّة العقل الأرسطيَّة ومن أبرزهم «الإسكندر الأفروديسي»^[2] و«ثامسطيوس». لهذا، فإنَّ

[1]- لتعميق النظر في هذا الموضوع المتعلِّق بأهميَّة كتاب «النفس» وأبرز القضايا الفلسفيَّة والمعرفيَّة التي تضمَّنَّها يمكن العودة إلى التصدير الذي وضعه الدكتور مصطفى النُّشَّار للكتاب في طبعته الثانية سنة 2015.

[2]- الإسكندر الأفروديسي: فيلسوف يونانيُّ ولد في أفروديسيا بأسيا الصغرى، وذلك في النصف الثاني من القرن الثاني الميلاديِّ، وقد تفقَّه في الفلسفة على يد أساتذة أرسطو طالين. وهو يعدُّ من أكبر شُراح أرسطو أثرًا وأبعدهم صيتًا، حتى لقبوه بأرسطو الثاني. له كتب ومؤلَّفات عدَّة من أبرزها «رسالة في النفس» يحاول فيها أن يوضح مذهب أرسطو في النفس والعقل. وقد استخرج منه حنين بن اسحق رسالة العقل والمعقول التي استقى منها الفلاسفة الإسلاميون نظريَّاتهم في العقل، والعقول عنده أربعة: العقل الهيولانيُّ، والعقل بالملكة، والعقل الفعَّال، والعقل المستفاد. العقل الهيولانيُّ يدعو كذلك لأنَّه بالقوَّة كاليولي، والعقل بالملكة هو العقل الهيولانيُّ وقد حصل على موضوع معقول ولكنَّه لا يتعلَّقه بالفعل، والعقل الفعَّال يجرِّد موضوعات الإحساس من تشخيصاتها الماديَّة بفعل نورانيٍّ، ويجعلها معقولة فيخرج العقل الهيولانيُّ من القوَّة إلى الفعل.

انطلاقاً من متن التصوّر الأرسطيّ في النفس ليس لغرض عرض نظريّته بشكل كليّ، بل لاعتبارات نظريّة مهمّة، وهي تعقّب طبيعة تلقّي النظرية الأرسطيّة في النفس في الخطابات الفلسفيّة اللاحقة في العصر الوسيط. وإذا افترضنا أنّ نظرية النفس عند المعلّم الأول^[1] تُعدّ بمثابة حلقة وصل بين الخطاب الطبيعيّ السيكولوجيّ والخطاب الفلسفي الميتافيزيقي، فهل سيّمتد هذا التلازم المفترض في الخطابات الفلسفية ما بعد أرسطو وخاصة عند ابن سينا.

تلقّي الخطاب السيكولوجيّ الأرسطيّ عند ابن سينا

يبدو أنّ تحليل الخطابات الفلسفيّة وتعقّب تطوّر دلالة المفاهيم والإشكالات من نسق إلى آخر هو السبيل الممكن لفهم طبيعة التحوّلات والإضافات التي يقدّمها كلّ فيلسوف في تناوله لقضايا ومفاهيم فلسفيّة أخرى. وفي هذا السياق، أيضاً، يمكن فهم طبيعة تلقّي الخطاب الفلسفيّ الأرسطيّ عند ابن سينا، إذ يعدّ الشيخ الرئيس من أبرز فلاسفة الإسلام الذين تناولوا المتن الفلسفيّ الأرسطيّ تناوّلًا فلسفيًا لا يتّسم بال تكرار فقط، بل يتميّز بالتجاوز والاختلاف، وخصوصاً تصوّراته في النفس، إذ «كثيراً ما حيرت المنزلة الأنطولوجيّة للنفس الإنسانيّة (أو الناطقة) ابن سينا الذي أراد أن يتعد بعض البعد عن أرسطو في هذه المشكلة. فأرسطو لا يبدو كتابه في النفس أنه أولى النفس الإنسانية منزلة ممتازة بما أنها، شأنها في ذلك شأن أيّة نفس أخرى في فلك ما تحت القمر، صورة البدن الجوهريّة ولم يصرّح بما إذا كانت خالدة أم لا»^[2]. من هنا، يتّضح أنّ نظرية النفس تُعدّ سبيلاً منهجيًا لكشف تجلّيات المنهجية النقدية التي عند ابن سينا الذي لم يكرّر كلّ ما قاله أرسطو في النفس، إذ لم يجد حرجاً في إبطال تصوّرات المعلّم الأول وتقديم تصوّراته الخاصة.

حضور الخطاب السيكولوجيّ الأرسطيّ عند ابن سينا: من التلقّي إلى التجاوز

شكّل كتاب «النفس» لأرسطو موضوعاً للشروحات والتأويلات عبر تاريخ الأنساق الفلسفيّة منذ الشّراح الأوائل، خصوصاً مع الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس، وصولاً إلى شرح وتأويل النصّ السيكولوجيّ الأرسطيّ مع ابن سينا وابن رشد. ويُعدّ الكتاب نصّاً في فهم الإنسان من

[1]- لفهم منزلة تصوّرات أرسطو في النفس والمعرفة أنظر بهذا الصدد: فخري ماجد، أرسطو المعلّم الأول، الطبعة الثانية، بيروت، 1977، صص، 27-33.

[2]- تيريز- آن درو آرت، «تشخّص النفس الإنسانية وبقاؤها بعد موت البدن: العلاقة العليّة بين البدن والنفس عند ابن سينا»، ضمن سلسلة دراسات تاريخيّة في الفلسفة والعلوم في الحضارة العربيّة - الإسلاميّة (3): بين الفلسفة والرياضيات من ابن سينا إلى كمال الدين الفارسي، إشراف الدكتور رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الأولى، بيروت، 2016، ص. 203.

خلال فهم أحوال النفس وأحوال الجسم، وتُعدُّ علاقة النفس والجسد من أبرز الإشكالات المحرّكة لتطور الخطاب السيكولوجي عند أرسطو وابن سينا، كما تعتبر نظرياً مدخلاً أساسياً لفهم الإشكالات المعرفية؛ إذ، من خلال إشكالية النفس يمكن مقارنة إشكالية المعرفة في بعدها الإيستمولوجي، انطلاقاً من السؤال الآتي: كيف يعرف ويدرك الإنسان الموضوعات، هل يعرف بواسطة الحس أم بواسطة العقل؟

ترتبط النفس بالجسم ارتباطاً وثيقاً عند أرسطو، فالنفس في معظم الأحيان لا تفعل ولا تنفعل إلا في ارتباطها بالجسم من خلال الإحساس، ومن أهمّ الأفعال التي تخصّ النفس هو فعل التفكير أو التعقّل. ولكن السؤال هنا، هل يمكن أن يتمّ فعل التعقّل بمعزل عن الجسم وانطلاقاً من فعل الإحساس عند أرسطو؟ وهل يمكن الحديث عن وجود النفس من دون الجسم؟ هل النفس خالدة بعد موت الجسم أم تنفنى بفنائها؟

تشكّل هذه الأسئلة مدخلاً أساسياً لمقاربة التحوّل النظري الذي أحدثه ابن سينا في الخطاب السيكولوجي المرتبط بإشكالية النفس، الذي انطلق في نظرية النفس من تصوّر أرسطو، ويعتبر أنّ النفس صورة الجسم، أو هي كمال أول لجسم طبيعيّ آليّ، لينتهي إلى القول بأنّها جوهر قائم بذاته، بل أكثر من ذلك أضاف تحديداً آخر في تعريفه لها وهو القول بأنّها جوهرٌ روحيّ، «ففي سعيه إلى أن يمنح النفس الإنسانية منزلة أنطولوجية فريدة، جعل منها جوهرًا كاملاً لا يمكن أن يكون صورة البدن الجوهريّة»^[1]. وهنا، يبدو أنّ الشيخ الرئيس لم يبق حبيس التصرّ السيكولوجي الأرسطيّ، بل تجاوزه ليؤسّس بذلك خطاباً سيكولوجياً سينيّاً خالصاً. فإذا كان أرسطو يعتبر أنّ العلاقة بين النفس والجسم هي علاقة لا تقبل الانفصال؛ لأنّ النفس تنفنى بفناء الجسم، فإنّ ابن سينا سيقدم تصوّراً جديداً يقوم على الانفصال بين النفس والجسم، ليؤسّس بذلك لما يسمّيه ديميتري غوتاس بـ «ميتافيزيقا النفس الناطقة»^[2]. وهذا ما يمكن إبرازه من خلال المقارنة بين القول الأرسطيّ والسينيّ، إذ يقول أرسطو: «يبدو أنّ النفس في معظم الحالات لا تفعل ولا تنفعل بغير البدن: مثل الغضب، والشجاعة، والنزوع، وعلى وجه العموم الإحساس. وإذا كان هناك فعل يخصّ النفس فهو التفكير. ولكن إذا كان هذا الفعل نوعاً من التخيّل، أو لا ينفصل عن التخيّل، فإنّ

[1]- المرجع نفسه، ص. 203.

[2]- Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition : Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Leiden Brill, 1988, pp.254- 261.

الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك من دون البدن»^[1].

من خلال هذا القول، يتّضح أنّ التصوّر السيكولوجيّ الأرسطيّ يقرُّ بارتباط النفس بالجسم، وهذا ما جعل تصوّره يكتسي طابعاً فيزيائياً وواقعياً، لأنه لا يشير إلى خلود النفس بعد فناء الجسم، بل إنّ مجال حيويّتها لا ينفصل عن مجاله، وهذا ما يؤكّد مدى التطابق القائم بينهما في الخطاب الفلسفيّ الأرسطيّ. أمّا ابن سينا فيقول بإمكانية وجود النفس بمعزل عن الجسم، ويثبت بأدلة أنّها يمكن أن توجد حتى في غياب الجسم، وهذا ما يؤكّده بقوله: «يجب أن يتوهّم الواحد ممّا كأنّه خلق دفعة وخلق كاملاً، لكنّه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوى في هواء أو خلاء هوى لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا ما يحوج إلى أن يحسّ، وفرّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماسّ، ثمّ يتأمّل أنّه هل يثبت وجود ذاته ولا يشكّ في إثباته لذاته موجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، ولو أنّه أمكنه من تلك الحالة أن يتخيّل يدًا أو عضواً آخر لم يتخيّله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته»^[2].

من هنا يتبيّن أنّ الخطاب السيكولوجيّ السينويّ اكتسب طابعاً فلسفياً مختلفاً عن الخطاب الأرسطيّ؛ لأنّ المعلّم الأول تناول إشكاليّة النفس تناولاً فلسفياً طبعياً، حيث لا يمكن فهم الخطاب الأرسطيّ في النفس بمعزل عن منظومته الفكرية الطبعيّة، وما يؤكّد ذلك هو انتماء إشكاليّة النفس إلى البراديغم الطبعيّ، ممّا يجعل النفس تفنى بفناء الجانب الطبعيّ وهو الجسم، في حين اعتبر ابن سينا أنّ النفس الإنسانيّة لا تفنى بفناء الجسم، لأنّه يمكن الحديث عن النفس بمعزل عن الجسم، لأنّ كمال النفس لا يتوقّف على البدن، كما أنّ «النفس تشخّص أولاً بتفكيرها وتعلّقها إذا ما أصبحت عقلاً بالفعل؛ وثانياً بشعورها بذاتها الذي لا يشترط البدن بما أنّه مباشر، ولكنّه يتضمّن إدراك المرء لذاته؛ وثالثاً بأفعالها الخلقية»^[3].

هكذا، يتّضح أنّ الشيخ الرئيس استطاع تأسيس المعالم الفلسفيّة الأولى لخطاب فلسفيّ جديد حول النفس مغاير للتصوّر الأرسطيّ، حيث انطلق من خطاب أرسطو في النفس، ثمّ انزاح عنه، ممّا

[1]- أرسطو، النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاتة قناتوي، تصدير ودراسة مصطفى النشار، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، القاهرة، 2015، ص 6.

[2]- ابن سينا، الشفاء، النفس، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، تحقيق الأب جورج قناتوي وسعيد زايد، بمناسبة الذكرى الألفيّة للشيخ الرئيس، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1975، ص 13.

[3]- تيريز- آن درو آرت، «تشخّص النفس الإنسانيّة وبقاؤها بعد موت البدن: العلاقة العليّة بين البدن والنفس عند ابن سينا»، م.م، ص 211.

جعل خطابه يتَّسم بنوع من الاختلاف والتجاوز. وهو لم يكتف بتكرار تصوُّرات المعلِّم الأول في النفس^[1]، حيث استطاع بذلك أن يؤسِّس لخطاب فلسفيٍّ وميتافيزيقيٍّ مغاير حول نظرية النفس، الشيء الذي جعل تصوُّراته في النفس تحظى باهتمام كبير في العصر الوسيط، خصوصاً في الغرب اللاتيني بعد ترجمة نصوصه في النفس والإلهيات التي تضمَّنتها كتاب «الشفاء» إلى اللاتينية بعد منتصف القرن الثاني عشر الميلادي.

خاتمة

ارتباطاً بما سبق، يتَّضح أنَّ نظرية النفس، تُعدُّ مدخلاً نظرياً ومنهجياً لاستيعاب طبيعة التأويلات والإضافات التي قدَّمها ابن سينا في سياق البحث في إشكالية فناء النفس وبقائها، حيث انطلق من المفاهيم الأرسطية، لكنَّه منحها دلالاتٍ ومعانيَ جديدة، ليؤسِّس بذلك خطاباً سيكولوجياً يتَّسم بالاختلاف والتجاوز، من خلال إبطاله لبعض مواقف أرسطو من دون الوقوف على تكرار خطابه وتصوراته في النفس. وهو بذلك أحدث تحوُّلاً في تاريخ الخطاب السيكولوجي الوسيط. وقد ساهمت الخلفية الثيولوجية في هذا الانزياح الذي أحدثه ابن سينا عن الأرسطية، ويتجلى ذلك في البحث عن إمكانية البرهنة على وجود النفس بمعزل عن الجسم، والبرهنة عن خلودها بعد فناء. وهو استدل على ذلك في مجموعة من نصوصه، خصوصاً في الفصل الرابع من المقالة الخامسة من كتاب «النفس» من موسوعة «الشفاء».

على أنَّ النفس الناطقة على وجه التحديد لا تموت مع موت البدن، وبناءً على هذا التصوُّر تشكَّلت عند ابن سينا ما يسمَّى بميتافيزيقا النفس الناطقة، ويُعدُّ هذا التصوُّر مدخلاً لفهم نظرية المعرفة والإدراك في فلسفته. وانطلاقاً من نظريته هذه يتبيَّن أنَّه لم يكرِّر كلَّ مواقف أرسطو، بل استطاع التفكير معه وضدَّه في الآن نفسه، ليؤسِّس بشكل نقديٍّ لنظرية جديدة في النفس سيكون لها تأثيرٌ نظريٌّ عميقٌ في المدارس والتيارات الفلسفية اللاحقة، خصوصاً في الغرب اللاتيني، وصولاً إلى العصر الحديث مع ديكارت الذي تبدو تصوُّراته أقرب إلى تصوُّرات ابن سينا في إشكالية الفصل بين النفس والبدن، رغم اختلاف السياقات النظرية وطبيعة الإشكالات. فإذا كانت الخلفية الثيولوجية هي دفعت ابن سينا إلى الفصل بين النفس والبدن من أجل البرهنة على خلودها،

[1]- لتعميق النظري في إشكالية النفس عند ابن سينا، وفهم طبيعة الإسهامات السيكولوجية التي قدَّمها الشيخ الرئيس، أنظر بهذا الصدد: المنوزي، حسن، ميتافيزيقا العودة عند ابن سينا، الطبعة الأولى، مكناس، 2021، صص 17-23.

فإنَّ الخلفيّة العلميّة الفيزيائيّة هي التي دفعت رونه ديكارت في كتابه « تأملات ميتافيزيقيّة »^[1] إلى الفصل بين النفس والبدن من أجل تأسيس الفيزياء الحديثة.

إذاً، كيف نفسّر هذا التقارب بين إشكاليّة الفصل بين النفس والبدن عند ابن سينا وديكارت، رغم اختلاف الخلفيّة النظريّة والتاريخيّة؟ هل اطلع ديكارت على بعض نصوص ابن سينا في النفس بشكل مباشر، أم أنّ ذلك حدث بشكل غير مباشر نتيجة لانتشار وامتداد الإشكالات والمفاهيم السنيويّة في المدارس الفلسفيّة الغرب الّلاتينيّ وصولاً إلى العصر الحديث؟

تلك أسئلة وافتراضات، تتطلّب المزيد من البحث واستئناف النظر من جديد في فلسفة ابن سينا، وذلك بتنوع المقاربات وزوايا النظر، من خلال تعقّب مدى حضور وتأثير تصوّرات والمفاهيم السنيويّة في النفس والميتافيزيقا في العصر الحديث، خصوصاً في فلسفة ديكارت وسبينوزا.

قائمة المصادر والمراجع

-المصادر والمراجع بالعربيّة

1. أرسطو: النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاتة قنواطي، تصدير ودراسة مصطفى النشار، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، القاهرة، 2015م.
2. ابن سينا، الشفاء، النفس، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، تحقيق الأب جورج قنواطي وسعيد زايد، بمناسبة الذكرى الألفيّة للشيخ الرئيس، الهيئة المصريّة العامة للكتاب. القاهرة، 1975.
3. المنوزي، حسن: ميتافيزيقا العودة عند ابن سينا، الطبعة الأولى، مكناس، 2021م.
4. عابد الجابري، محمد: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، الدار البيضاء، 1993م.
5. فخري، ماجد: أرسطو المعلّم الأول، الطبعة الثانية، بيروت، 1977م.

[1] - Descartes, Méditations Métaphysique, Présentation et traduction de Michelle Beyssade, Librairie Générale Française, 1990.

6. محمد، منادي إدريسي: «تلقي «مابعد طبيعة ما بعد الطبيعة» أرسطو في العصر القديم». ضمن: مجلة «عالم الفكر»، العدد 192، أكتوبر - دجنبر، الكويت، 2023م، ص 5.
7. مزوز، محمد: جدل الطبيعيات والإلهيات بين ابن رشد وابن سينا، مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، الطبعة الأولى، الرباط، 2017م.
8. تيريز- آن درو آرت، «تشخيص النفس الإنسانية وبقاؤها بعد موت البدن: العلاقة العلية بين البدن والنفس عند ابن سينا»، ضمن سلسلة دراسات تاريخية في الفلسفة والعلوم في الحضارة العربية - الإسلامية (3): بين الفلسفة والرياضيات من ابن سينا إلى كمال الدين الفارسي، إشراف الدكتور رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 2016.

-المراجع بغير العربية-

1. Octave. Hamelin, Le système d'Aristote, Paris, 1931.
2. Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition : Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Leiden Brill, 1988.
3. Descartes, Méditations Métaphysique, Présentation et traduction de Michelle Beyssade, Librairie Générale Française, 1990.

ماهية فلسفة الدين وهويتها مقاصد المفهوم ودلالاته في بيئة الحداثة

خضر إبراهيم

كاتب وباحث في علم الاجتماع . لبنان

ملخص إجمالي:

بحسب المتداول في الحقل الأكاديمي المعاصر تعني فلسفة الدين، البحث الحرّ والمفتوح في مناشئ ومقومات وطبيعة النظرة إلى الدين، وكذلك منظومة القيم التي يحملها إلى العالم. هذا المعنى هو أقرب إلى التوصيف الموضوعي، كونه ينطوي على أوجه فهم وتأويل لا حصر لها، ويقبله المتدين والملحد على السواء وكل من منظوره.

ولقد شهدت أحقاب الحداثة المتعاقبة في الغرب الأوروبي مساجلات حادة بين الفلاسفة في ما بينهم على اختلاف تياراتهم، وبين الإتجاه الفلسفي اللاهوتي حول الصلة بين الفلسفة والدين وكيف يُنظر إلى المباني الدينية وخصوصاً الغيبة منها من وجهة نظر فلسفية.

الواقع أنّ التعريفات كثيرة لمفهوم فلسفة الدين، لكنّها لم ترسّ على تعريف جامع في القاموس الفلسفي الحديث. وعليه، فإنّ هذا المفهوم يفترض التمييز بين الفلسفة والدين. فمعنى هاتين الكلمتين وتركيبهما الإضافي هما محلّ نزاع ونقاش طويلين.

* * *

مفردات مفتاحية: فيلسوف الدين - منظومة القيم - علم المعرفة - الفلسفات
المضافة - الحداثة.

تمهيد

في دراستنا لمفهوم فلسفة الدين، تبرز أربعة تعريفات أولية تتمتع كلها بخصوصيات مهمة، بحيث تُرجع إليها باقي التعريفات بطريقة أو بأخرى:

أولاً - فلسفة الدين عبارة عن استعمال الطرق الفلسفية (Philosophical methods) للإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالمواضيع الأساسية في الفكر الديني. وليس المراد من الفلسفة هنا التعريف الاصطلاحي، بل الفلسفة الموجودة في الجامعات الغربية، أي سلسلة المباحث التاريخية والميتودولوجية. في الواقع، إنَّ طريقة الفلسفة الأساسية هي خليط من الدراسات التاريخية والتحليلات المنطقية (Logical Analysis)، والمفهومية (Conceptual)، وعلم اللغة (Philology).

ثانياً - فلسفة الدين، هي التفكير الفلسفي حول الدين، فتكون بهذا البيان جزءاً من الفلسفات المضافة، و فرعاً من علم المعرفة (Epistemology) بالمعنى الأعم، ذلك لأنها تتطرق - بالانطلاق من موضوعها، أي استقلالية الدين ومن الخارج - إلى البحث والتحقيق في الأمور والموضوعات الدينية.

ثالثاً - إنَّ فلسفة الدين هي علم ثانوي، لأنها ليست جزءاً من المواضيع الدينية، بل هي كفلسفة الحقوق بالنسبة إلى الدراسات الحقوقية والمفاهيم والأدلة القضائية.

رابعاً - إنَّ ميدان فلسفة الدين هو الدراسات الدينية الفلسفية. أي التفكير الفلسفي حول الدين، لا الدفاع الفلسفي عن المعتقدات الدينية. وفي هذا الصدد، يمكن القول أنَّ الالتباس الحاصل بين فلسفة الدين ضمن مهمتها الحيادية، وبين علم الكلام أو علم اللاهوت ضمن مهمتهما الدفاعية والتبريرية عن المعتقدات، إنما هو التباس ناجم عن تداخل وتشابك الأدوار، وطريقة الاستخدام. وثمة من رأوا أنَّ فلسفة الدين تهدف إلى إيجاد تبرير وتبيين عقلي لأديانهم، بينما اعتقد آخرون أنَّ في ذلك سعيًا لتبرير وتوجيه إلحادهم، وكان عند فئة ثالثة مجرد سعي لدراسة وبحث ساحة أخرى من ساحات التجربة الإنسانية. في موازاة هؤلاء انصرف بعضهم إلى القول أنَّ فيلسوف الدين لا يلزم أن يكون فرداً عقائدياً، بل يمكن أن يكون مُنكراً لله، أو مؤمناً، أو لا أدرياً. وعلى أي حال، ليس بالضرورة أن يكون ملتزماً بدين معين حتى يمارس مهمته الفلسفية، ذلك أنَّ كلمة الدين في فلسفة الدين، هي كلمة مطلقة وغير مقيدة بأحد الأديان من دون سواه، أي أنها غير مقيدة لا بالإسلام ولا بالمسيحية ولا باليهودية، ولا بسوى ذلك من الأديان غير الوحيانية.

في البحث التالي تعريف بـ «فلسفة الدين» كمصطلح ومفهوم، وعرض لأهم الأطروحات التي قدّمها باحثون ومفكرون - غربيون ومسلمون - في هذا المجال، والمناهج التي اعتمدت حياله في حقل الدراسات الدينية والسوسيولوجية والفلسفية.

1 - بين فيلسوف الدين وفلسفة الدين

ثمة تعريفات لفلسفة الدين وفيلسوفها سبق لها أن جُعِلت كمنطلقات للبحث الفلسفي. وهي

مع ذلك تبقى مفتوحة على الاجتهاد والتأويل. ومن المنطقي القول أننا حين نفهم طبيعة ومقاصد فلسفة الدين، سوف نتوصل إلى معرفة من هو فيلسوف الدين.

بالنسبة إلى فلسفة الدين، فهي تمارس كفعل معرفي، ضمن أحوال شتى أهمها:

- حين يُدرّس الدين وفقاً للمقولات الفلسفية، أنطولوجياً ومعرفياً وتاريخياً.

- حين يُدرّس الدين كموضوع يتناوله الفلاسفة كل على طريقته.

- حين يُدرّس الدين فلسفياً على أرض المقولات الدينية.

وبالنسبة إلى فيلسوف الدين فهو الذي يسلك - انطلاقاً من كونه فيلسوفاً - طرائق متعددة للدراس والبحث والتأويل. أمّا صفاته وأعماله فيمكن إدراجها ضمن التعاريف التالية:

أ- كل فيلسوف يتكلّم عن الدين كموضوع، أو كل من يستند إلى مقدّمات فلسفية من خارج الدين للبحث في القضايا الدينية.

ب- كل فيلسوف يعمل بمقدّمات فلسفية من خارج الدين ويصل إلى الدين من دون أن يقصد بالضرورة إثبات الدين.

ج- كل فيلسوف يشتغل بالسؤال الفلسفي للبحث في الدين بوصفه ظاهرة بشرية.

د- كل فيلسوف يتعامل مع الدين بقصد إجراء بحوث مقارنة مع أديان أخرى.

هـ- لا تتوقّف إشارات الاستفهام عند هذا الحدّ، لذا فإننا لا نلبث حتى ندخل في إشكاليات استفهامية أخرى حول ما إذا جاز لفيلسوف الدين أن يكون متكلماً، أو فقيهاً أو عارفاً؟

و- هناك من يذهب إلى أنّ بالإمكان أن تتعدّد صفات فيلسوف الدين؛ غير أنّ التراث الفلسفي الغربي حرص على العمل وفق المنهج «الخارج ديني» ليدخل إلى دائرة الدين، ويتعامل معها بعقلانية صارمة شأنه في هذا كشأنه في سائر العلوم الإنسانية.

2 - فلسفة الدين بما هي فلسفة مُضافة

تدخل فلسفة الدين ضمن ما يُعرف علمياً بـ «الفلسفات المضافة» مثل: فلسفة التاريخ - فلسفة العلم - فلسفة الجمال - فلسفة اللغة - الفلسفة السياسية - فلسفة الأخلاق إلخ... وهذه كلها تكون في مقابل الفلسفة الأولى، أي الميتافيزيقا وتحت ظلّها. وهذا هو سبب إضافتها لأنّ لكل منها صلة ما بالميتافيزيقا من حيث كونها موصولة بأحد أحكامها الكلية. أي ترصد ماهيات الحقائق في العلوم المختلفة والبحث العقلاني عنها.

يمكن تعريف الفلسفة المضافة - كما يوضح الدارسون - على شكلين:

الأول: الشكل التاريخي والتحقيقي، وذلك من خلال الالتفات إلى المصاديق القائمة - وفهم

أصحاب هذا الحقل، كلٌّ من خلال سيرته الذاتية وتجاربه التاريخية.

الثاني: بالشكل المنطقي والمطلوب، وكما ينبغي لها أن تكون. وبسبب التطورات الحاصلة في الواقعية التاريخية للعلوم، وبسبب التفاوت بل التهاوت الموجود بين أصحاب النظر والتأثير في الحقول المعرفية المتنوعة، وكذلك بسبب وجود الخلط في بيان طبيعة وصفات وذات وأبعاد الفلسفات المضافة، ومن يدعي الاختصاص في هذا الحقل، حيث يبدو من الصعب تقديم صيغة واحدة مقبولة لدى الجميع في تعريفها.

لكن، يمكن القول أن موضوع الفلسفات المضافة هو «الحقول والمنظومات المعرفية أو غير المعرفية» الخاصة. أما موضوع الفلسفة المطلقة فهو الوجود المطلق. وبذلك تحتفظ الفلسفة العليا بصفتها «رئيسة العلوم» بالقياس إلى الفلسفات المضافة أيضاً. رغم أن مصبَّ البحث في كلا النوعين من الفلسفة (المطلقة والمضافة) هو الأحكام الكلية والعامة، إلا أن الأحكام العامة تمثل موضوعاً لذلك النوع الخاص، كما أن كلا نوعي الفلسفة مدينٌ في فلسفيته إلى الاتجاه والأسلوب والمنهج العقلاني، وإن هذه الصفة مشتركة بين أنواع الفلسفة^[1].

ولا بدّ من الإشارة إلى أن الفلسفات المضافة تختلف عن «العلوم المضافة»، من قبيل: علم الاجتماع المعرفي، وعلم الاجتماع الديني، وعلم الاجتماع السياسي. ففي «العلوم المضافة» بمقتضى علميتها تتم دراسة المضاف إليه بشكل تجريبيٍّ وجزئيٍّ. بمعنى أنها ناظرة إلى اكتشاف وتوظيف العلاقات القائمة بين الظواهر. كلٌّ ذلك رغم أن بعض المسائل قد تبحث في الفلسفة المضافة إلى موضوع، وفي علم ذلك الموضوع أيضاً، كما هو الحال بالنسبة إلى مسائل من قبيل: ماهية الحقوق، والنسبة القائمة بين الحقوق والأخلاق، وأقسام الحقوق، ومناشئ ومصادر الحقوق، وسوى ذلك، حيث تبحث في «فلسفة الحقوق»، وفي «علم الحقوق» أيضاً. وهذا الأمر يحصل أحياناً بسبب الخلط بين مسائل العلوم، ولذلك يجب تجنُّبه، وأحياناً يتم إدراج وبحث مسألة - بلحاظ الاختلاف في الحيثية والأسلوب والاتجاه والغاية أو جهة أخرى - في حقليْن، وهذا بطبيعة الحال لا مانع منه، بل لا يمكن اجتنابه.

ويجدر القول أن الفلسفات المضافة ليست حصيلة بسط رؤوس العلوم الثمانية؛ لأنَّ النسبة المنطقية القائمة بينهما هي نسبة العموم والخصوص من وجه؛ فإنَّ مسائل من قبيل: دراسة الجذور التاريخية لعلم من العلوم، والكلام عن المؤسَّس والمدوَّن لها، والشخصيات البارزة فيها، وتسميتها، وطرق تعليمها، تدرج ضمن الرؤوس الثمانية، بيد أنَّ هذا النوع من المسائل؛ حيث يكون له صبغة تاريخية، لا يمكن طرحه بوصفه جزءاً من المباحث الذاتية للفلسفات المضافة. ومن ناحية أخرى، فإنَّ مباحث من قبيل: طبيعة القضايا في العلم المضاف إليه، والمقدمات المعرفية وغير المعرفية المؤثرة في المضاف إليه، وأسباب وأنواع تطورات العلم في الفلسفات المضافة،

[1]- علي أكبر رشاد، الفلسفة المضافة، الهوية والمفهوم والارتباط، ترجمة: حسن علي مطر، فصلية «نصوص معاصرة» العدد 38 - 39 ربيع وصيف 2015.

تخضع للفحص والدراسة، ولكنها لا تعدُّ جزءاً من مباحث رؤوس العلوم الثمانية أبداً. والأهمُّ من ذلك أنَّ الرؤوس الثمانية تنحصر مهمَّتها في بيان المسائل العامَّة ومقدِّمات العلوم، في حين أنَّ المُضاف إلى الفلسفات المضافة ليس من العلوم دائماً، والفلسفات المضافة إلى الأمور (أو الموجودات المنظوميَّة) تُؤلَّف مجموعة كبيرة من الفلسفات المضافة^[1].

في المقابل، يبدي الباحث في فلسفة الدين أوليفر ليمن (Oliver Leaman)^[2] رأياً آخر يبيِّن فيه ميَّزات فلسفة الدين عن سائر الفلسفات المضافة. وها هو يقول: إنَّ أحد الأشياء المختلفة تماماً في ما يتعلَّق بفلسفة الدين هو أنَّ لديها ارتباطاً شديد الخصوصية بما هو شخصيٌّ. وقد اتَّخذ الكثير من المفكرين موقفاً خاصاً من الدين ربما بالإيجاب أو بالسلب. وربما هم يرون أنَّ فلسفة الدين تكتسب لديهم أهميَّة أكثر من مجرد الأهميَّة النظرية. ومع ذلك، من الممكن أن يكون اهتمام المؤمن بالدين، بفلسفة الدين، أكثر من مجرد الاهتمام الأكاديمي، ربما ليعبر عن مبادئ، أو أساسيات دينية بطريقة عقلانية، أو حتى ليؤسِّس له ويبرهن على صحَّته. وبحسب ليمن، فإنَّ الكثيرين من المؤمنين يرغبون في انتهاج هذا النحو من الاهتمام، حيث أنَّه سيكون من المُستغرب إذا هم انهمكوا في الفلسفة لاستخلاص منهج عقلائيٍّ لقضايا يمكن الجدل حولها في الوقت الذي لا يطبقون هذا المنهج العقلانيَّ على العقيدة الخاصة بهم^[3].

3 - الفهم المشرقي الإسلامي للمفهوم

تناول الباحثون المسلمون مفهوم فلسفة الدين ضمن الإطار العامِّ لبحوثهم في العلوم الدينية والفلسفية. وهم استهلَّوا بحثهم بتعريف الدين نفسه. وقد جاء في التعريف أنَّ المراد من الدين هو الصورة المُلهمة والمنزلة للمشيئة التكوينية (المتحقِّقة) والإرادة التشريعية (المتوقَّعة) لخالق وربِّ الكون والإنسان. وبعبارة أخرى: إنَّ الدين عبارة عن «مجموعة من القضايا والتعاليم التي ألهمت وأبلغت من قبل مبدأ الوجود في الدنيا والآخرة». أمَّا بحوثهم في فلسفة الدين فهي مبنية على تحقيق هذه الموارد:

- ماهية الدين (ومباحث الدين الماهوية): ونبحث تحت هذا الفصل العناوين التالية:

أ- تعريف الدين كمصطلح وغاية.

- جواهر الدين وأهدافه، أو ألبابه وقشوره.

رقعة الدين (مساحة الشريعة).

- كمال الدين وشموليَّته وخلوده.

[1]- علي أكبر رشاد - المصدر نفسه.

[2]- أوليفر ليمن، مستقبل الفلسفة في القرن الحادي والعشرين، ترجمة: مصطفى محمود محمد، سلسلة عالم المعرفة (301) الكويت، آذار (مارس) 2004 - ص 65.

[3]- ليمن، المصدر نفسه، ص 65-66.

- الإيمان.

- القيادة.

- أهداف الدين.

- آليات الدين.

- منشأ الدين، وتحت هذا العنوان يجري بحث موضوعات من قبيل: التصورات النفسية، واللغوية، والتاريخية، والاجتماعية وما إلى ذلك. كما يتمُّ البحث في حقل ظهور الدين، والنزعة الدينية لدى الإنسان، ونظرية المشيئة الإلهية، والفطرة الإنسانية.

إلى هذا، تتناول فلسفة الدين مجموعة من القضايا الأخرى مثل: التعددية الدينية (مسألة وحدة وتنوع الأديان)، معرفة الدين: وفي هذا الفصل نبحث ونحقق في المسائل التالية: إمكان فهم الدين، المنهج في فهم الدين، لغة الدين (الوحي)، ولغة الدين (لغة الكلام عن الله)، مصادر ومستندات معرفة الدين، نسبة الدين وعلاقته بكلٍّ من الفلسفة والعرفان والأخلاق والعلم والثقافة والفن والتاريخ والحضارة، وما إلى ذلك^[1].

في هذا الجانب من اشتغالات فلسفة الدين يتمُّ أولاً التحقيق والتعمُّق في «إثبات المعتقدات الدينية»، و«مفهومية القضايا الدينية»، والانتقال بعد ذلك إلى العناوين التالية:

أ- الله (المفهوم، وأدلة الإثبات والنفي). وتعدُّ هذه المسألة من أهمِّ مسائل فلسفة الدين، وأوسعها رقعة.

ب- الصفات.

ج- الشرور والنقص (مسألة العدل، وحكمة الله، والغاية من الحياة، والنظام الأحسن).

د- الخلق وطريقة ظهور الوجود (ومسألة المبدأ).

هـ- المجرد والمادي.

و- الوحي والنبوة والتجربة الدينية.

ز- الإعجاز.

ح- مفهوم الحياة.

ط- الاختيار.

ي- الشعائر والآداب والمناسك الدينية.

[1]- علي أكبر رشاد - المصدر نفسه.

ك - المصير والنظام الأخلاقي في العالم (ومسألة نهاية التاريخ).

ل - خلود النفس.

م - المعاد (السعادة والشقاء الأبدي).

4 - فلسفة الدين في الفلسفة الإسلامية

في الأدبيات الإسلامية الحديثة تعني فلسفة الدين: العلم الشامل للفلسفة الإسلامية والتوجهات. وموضوع هذا العلم الشامل عبارة عن: الفلسفة الإسلامية والاتجاهات المشائية والإشراقية والصدراية، وما توصّلت إليه الشخصيات البارزة في الحكمة الإسلامية^[1].

أما غاية وهدف هذا العلم فهو وصف وتحليل مدارس ومذاهب الفلسفة الإسلامية، وتقييم وكشف نقاط ضعفها وقوتها، وأن هذا الهدف يتم في إطار الالتفات إلى جدوى الفلسفة ودورها في حقل الإلهيات والعلوم والفلسفات المضافة والثقافة والفن، وتطبيقها وتطويرها بما يتناسب والحاجة المعاصرة للعالم والآخرة، والحياة المادية والمعنوية، والفردية والاجتماعية. وفي نهاية المطاف، يتم تقديم بنية ومنظومة جديدة مقترحة للفلسفة الإسلامية. وبعبارة أخرى: إن الهدف النهائي هو اكتشاف وتقديم بنية منظّمة للفلسفة الإسلامية، تتمتع بالخصائص التالية:

اتّصافها بالفلسفة، وتمتّع جميع مسائلها بالمنهج العقلي.

ب - اتّصافها بالإسلامية، بمعنى التناغم بين المسائل الفلسفية والتعاليم الإسلامية، أو في الحد الأدنى - عدم مخالفتها للإسلام بشكل صريح.

ج - الجدوائية والحدائث، بمعنى اضطلاعها بدورها في الإلهيات والعلوم والفلسفات المضافة والثقافة والفن، وغيرها من احتياجات الإنسان المعاصر.

ولكي نفهم المسائل المذكورة آنفاً، لا بدّ من بيان وشرح الألفاظ الرئيسة في الفلسفة الإسلامية، من قبيل: أسلوب ومنهج التحقيق، والاتجاه، والمعطيات، بشكل شامل.

فمنهج التحقيق بالمعنى العام، عبارة عن جمع المعلومات بشأن نظرية ما، وتوصيفها، والحكم بشأنها، وفهمها. ويُطلق على القسم الأول منه مصطلح فنّ التحقيق، ويتمّ تقسيمه إلى: الميداني والمكتبي. ويتمّ تقسيم الميداني إلى: تحقيقي؛ وتقييمي؛ وإحصائي. أمّا القسم الثاني فيُطلق عليه مصطلح منهج التحقيق بالمعنى الخاص، ويتمّ تقسيمه بمختلف اللّحظات إلى أقسام متنوّعة، ففي لحاظ فنّ التحقيق، يقسم إلى: المنهج التوصيفي؛ والمنهج التعليلي؛ والمنهج التحليلي؛ والمنهج الاستدلالي؛ والمنهج النقدي.

[1]- عبد الحسين خسرويه، فلسفة الفلسفة الإسلامية، ترجمة حسن الهاشمي، فصلية «نصوص معاصرة» السنة العاشرة، العددان الثامن والتاسع والثلاثون، ربيع وصيف 2015م - 1436هـ.

- المنهج الوصفي: يعمل على تقرير النظرية أو الظاهرة.
- المنهج التعليلي: يعمل على بيان أسباب وعلل ظهور النظرية.
- المنهج التحليلي: يعمل على اكتشاف مقدمات ولوازم النظرية.
- المنهج الاستدلالي: يعمل على إثبات المعتقد والمبني.
- المنهج النقدي: يعمل على الحكم بشأن النظرية (الاكتشاف، والمطابقة مع الواقع وعدم المطابقة معه)^[1].

فضلاً عن هذا، فإن المنهج الاستدلالي هو وسيلة تحويل المتبني إلى متبني صادق ومبرر ومستدل، وهو الذي يقبل التقسيم إلى: أدوات عقلية؛ وتجريبية؛ ونقلية (الأعم من التعبدية والتاريخية والحضورية).

والمنهج التعليلي عبارة عن بيان علل وعناصر ظهور نظرية ما، من قبيل: العناصر التحفيزية؛ والميكانيكية؛ والتنظيمية؛ والإلهية؛ والاجتماعية؛ وما إلى ذلك.

بلحاظ آخر، يتم تقسيم منهج التحقيق بالمعنى الخاص إلى: المنهج الهرميونيوطيقي؛ ومنهج علم الظواهر؛ والمنهج البنيوي؛ والمنهج الحوارية^[2].

5 - الفهم الغربي لفلسفة الدين

في الأدبيات الكلاسيكية الأوروبية حول الدين سبق أن فهم الفيلسوف الديني بمعناه الشائع أي الدفاع عن المعتقدات الدينية، وقد اعتبر مكملاً للآهوت «الطبيعي» (natural) الذي يتميز عن الآهوت «الوحياني» (revealed)، وكانت غايته الاستدلال العقلي على وجود الإله، وهكذا يكون قد مهد الطريق لدعاوى الوحي. انطلاقاً من هذا الفهم، يذهب فيلسوف الدين الإنكليزي جون هيج إلى تسمية الدفاع الفلسفي عن العقائد الدينية (apologetics) «علم الدفاع عن العقائد الدينية»، والاحتفاظ باسم «فلسفة الدين» لما تعنيه بالضبط؛ أي التفكير الفلسفي حول الدين، (تشبيهاً بفلسفة العلم، وفلسفة الفن...). فلسفة الدين إذاً، ليست جزءاً من التعاليم الدينية، ولا ينبغي أن تعالج من وجهة نظر دينية. فالملحد والمشكك والمؤمن جميعهم يستطيعون التفكير حول الدين. وعليه، ليست فلسفة الدين فرعاً من فروع الآهوت (نقصد «بالآهوت» الصياغة المنهجية للاعتقادات الدينية)، بل هي فرع من فروع الفلسفة؛ ولذا فهي تهتم بدرس المفاهيم والمنظومات الاعتقادية الدينية، كما تدرس ظواهر التجربة الدينية، وأعمال العبادة والتأمل التي تركز عليها وتنشأ منها هذه المنظومات الاعتقادية. هكذا تكون فلسفة الدين نشاطاً من درجة ثانية، منفصلاً عن مسائل موضوعه، وهي لا تشكل جزءاً من المنظومة الدينية رغم ارتباطها بها، كارتباط

[1]- المصدر نفسه.

[2]- المصدر نفسه.

فلسفة القانون بالظاهرة التشريعية والمفاهيم القضائية وطرق التفكير؛ وكرتباط فلسفة الفن بالظاهرة الفنية، وموضوعات الجمال على اختلافها^[1].

في هذا الإطار، يشير فيلسوف الدين جون هيج إلى أنَّ هناك عددًا من التعريفات المختلفة للدين: منها ما هو ظاهراتيُّ يحاول عرض ما هو مشترك بين أشكال الأديان المعروفة، مثل: «الدين اعتراف بشريٍّ بوجود قوَّة فوق بشريةٍ مسيطرة، هي الإله أو الآلهة الذين يستحقُّون الطاعة والعبادة» (Oxford Dictionary Concise)، ومنها ما هو تأويليُّ، وسيكولوجيُّ مثل «الدين عبارة عن أحاسيس وأعمال وتجارب البشر في العزلة حين يشعرون بالارتباط بشيءٍ يعتبرونه إلهًا» (وليام جيمس). وهناك تعريف سوسيولوجيُّ للدين مثل: «الدين مجموعة اعتقادات، وممارسات، ومؤسَّسات اجتماعية طوّرها البشر في مجتمعات مختلفة» (تالكوت بارسونز) (Talcott parsons)، ويعرّفه آخرون - كالطبيعيين، بأنَّه «مجموعة وساوس وشكوك تعيق ممارسة الأعمال بُحرية» (سالمون ريناخ) (Salamon Reinach)، أو بشكل أكثر تعاطفًا: «الدين هو القيم الأخلاقية التي تعالت واشتعلت بالمشاعر» (ماثيو أرنولد) (Mathew Arnold)، وهناك طبعًا تعريفات دينية للدين مثل: «الدين هو الاعتراف بأنَّ كلَّ الأشياء هي مظاهر لقوَّة لا نستطيع إدراكها» (هيربرت سبنسر) (Herbert spencer)، أو: «الدين استجابة الإنسانية للألوهة»^[2].

لكن، لا بدَّ من التذكير بأنَّ تعريفات كهذه تبقى محكومة بشروطها، ذلك لأنَّها تقرِّر كيف تستعمل المصطلح وتفرضه على شكل تعريف. وربما كان ثمة وجهة نظر أكثر مرونة تنفي أن يكون لكلمة «دين» معنى واحد صحيح، بل إنَّ الظواهر المختلفة التي تندرج ضمنها تتعلَّق بها بالطريقة التي يشبهها الفيلسوف لويدفيغ فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) بالعائلة؛ مستخدمًا مثلاً خاصاً على ذلك كلمة «لعبة» game، فأنت لا تستطيع أن تُعرِّف اللعب بأنَّه ما يؤدي إلى التسلية (لأنَّ بعض الألعاب تُلعب للكسب)، أو للتنافس (فبعضها يكون تمثيليًّا)، أو ما يتطلَّب مهارة (لأنَّ بعضها يتعلَّق بالخط)، فهي بالفعل لا يمكن أن تُنظر من جهة واحدة.

تعتمد هذه الأنواع المتداخلة من الألعاب، في خصائصها على أنواع أخرى تتداخل بدورها وبطريقة أخرى مع أنواع أخرى، والتشكيلة التي تتفرَّع منها تترايط ضمن شبكة معقَّدة من التشابهات والاختلافات كتلك التي تظهر في العائلة، ويمكن تطبيق فكرة فتغنشتاين على كلمة «دين»، إذ ربما لا توجد خصائص موحَّدة لشيءٍ يسمَّى: «الدين»، بل «عائلة من المتشابهات»^[3]. ففي كثير من الأديان توجد عبادة الإله أو الآلهة، ولكن في النيرفانا والبوذية مثلاً لا يوجد مثل هذا الأمر. وغالبًا ما يدعو الدين إلى اللحمة الاجتماعية، وأحيانًا يتَّصف بأنَّه: «ما يفعله الإنسان في عزلته» (A.N.Whihead). وأحيانًا يُعبَّر الدين عن انسجامٍ داخليٍّ للفرد، فيما يبدو بعض دعاة الأديان

[1]- جون هيج، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2010، ص 3.

[2]- هيج، مصدر سابق الذكر، ص 6.

[3]- Philosophical Investigations, 2nd ed. Trans. G.e.m.Amscombe. Oxford: Basic Blackwell and Mott L.T.D 1958, PP. 66.

العظام لمعاصريهم مختلي التوازن وحتى مجانيين. وهذا النوع من التشابه العائلي، حاضر في الفروق الموجودة بين الأديان الكبرى من جهة، وفي الاعتقادات غير الدينية من جهة أخرى، كالماركسيّة التي لها مثالا الأخرى وهو المجتمع اللأطقي، ومبدؤها في الحتمية التاريخية، وكتبها، وأنبيائها، وقديسوها وشهادؤها. وهي في بعض مظاهرها تبدو كشريك ضمن عائلة الأديان، رغم نقضها لبعض، المقومات المركزية للدين وربما لأكثرها. فمسألة اعتبار حركة ما دينية لا تعني أن يكون لها كل مقومات الدين، بل إنها مسألة موقع في شبكة واسعة الأرجاء من التشابهات والاختلافات.

ينبغي القول أن في هذه المجموعة المتشعبة من التشابهات العائلية Family resemblances ميزة منتشرة انتشاراً واسعاً لكنها ليست شاملة، تتعلق بما يسمى «خلاصاً» أو «حرية». وبإكمالها للبنية الخلاصية تعرض عائلة المتشابهات طرقها الخاصة إلى المطلق - من خلال الإيمان والاستجابة للنعمة المقدسة، أو من خلال وهب النفس كلياً للإله، أو من خلال انضباط ونضوج روحي يؤدي إلى الحرية والتنوير. وفي كل حالة يتشكل الخلاص أو الحرية من نوعية وجود جديدة وفضلى، تنشأ نتيجة للتحوّل من مركزية الذات إلى مركزية الواقع^[1].

6 - التعددية في فلسفة الدين

في ما يعني ظاهرة التعددية، يُجمع فلاسفة الدين الغربيون على وجود تمييز بين الحق والمطلق والمقدس بذاته، وبين الحق كما يتصوره ويختبره البشر. والفرضية المنتشرة في ثقافات الأديان الكبرى، وخصوصاً في تياراتها الأكثر روحانية، أن الحقيقة المطلقة لا متناهية، وهي بذلك تفوق الفهم والفكر واللغة البشرية. وبالتالي، فإن مواضع العبادة والتأمل القابلة للوصف والاختبار ليست هي المطلق في حقيقته اللامحدودة، إنما هي المطلق في علاقته بالمدرَك المحدود.

لقد وقر إيمانويل كانط (من دون أن يقصد ذلك) إطاراً فلسفياً يمكن أن تتطور ضمنه فرضيات كتلك التي ذكرت، حيث ميّز بين العالم كما هو في ذاته، والعالم كما يتبدى للوعي الإنساني الذي يسميه عالم الظواهر. ويمكن تفسير كتاباته بطرق مختلفة، لكن بحسب أحد التفسيرات، يُعدّ عالم الظواهر هو العالم في ذاته كما يختبره البشر، إذ إن الخيوط الحسّية التي لا تُحصى جمعت في الوعي الإنساني - وفق ما يعتقد - بواسطة منظومة من المفاهيم أو المقولات العقلية (مثل «الشيء» «السبب»، التي من خلالها نعي محيطنا. وهكذا، فإنّ محيطنا كما نفهمه ما هو إلّا نتاج الصلة بين العالم نفسه وبين نشاط الفاهم المختار المفسّر والموحد.

نلاحظ هنا أنّ كانط اهتم، بالدرجة الأولى، بالمساهمة السيكلوجية في وعينا للعالم، لكن يمكن رؤية فوائد المبدأ الأساس أيضاً على المستوى الفيزيولوجي، فجهازنا الحسي لا يقدر على الاستجابة إلّا لأجزاء صغيرة جداً من المجال الكامل للموجات الصوتية والكهرومغناطيسية - الراديو،

[1]- جون هينغ - فلسفة الدين - مصدر سابق الذكر - ص 177.

والضوء، والأشعة تحت الحمراء، والأشعة فوق البنفسجية، وأشعة X وأشعة غمّا - التي تصطدم بنا على الدوام. وبالتالي، فإنّ العالم كما نختبره يمثل عيّنة جزئية - بشرية بامتياز - من غنى وتعقيدات العالم الهائلة كما هو في ذاته. ونحن نختبر هذا على بعض مستويات الكون والإنسان. فما نختبره ونستعمله كلوحة ثابتة قد يكون بالنسبة إلى المراقبة المجهرية عالماً من الإلكترونات والنيوترونات والكوركات التي تدور كالدوامة في حركة سريعة متواصلة تستنفد طاقاته. نحن نفهم العالم كما يبدو لنا بالتحديد بوصفنا كائنات لها أجهزتها الخاصة الفيزيائية والسيكولوجية. والطريقة التي يظهر فيها لنا كما هو بالنسبة إلينا وكما نسكنه وتفاعل معه. كما قال توما الأكويني: «الشيء المعلوم موجود في العالم بحسب ما يظهر له».

في ختام مناقشته للموضوعات الأكثر حساسية في فلسفة الدين، يتساءل جون هيغ عما إذا كان بالإمكان تبني التمييز الكانطيّ الواسع بين العالم في ذاته والعالم كما يبدو لنا من خلال أدواتنا المعرفية، وتطبيقه على العلاقة بين الحقيقة المطلقة والإدراك البشريّ المتفاوت لتلك الحقيقة؟ ثمّ يجيب: إذا كان الأمر كذلك، فعلياً اعتبار أنّ الإله الموجود في ذاته واحداً، وأنّه كما يتبدّى لنا متعدّد ومختلف. وبالتالي، يمكننا أن نصوغ فرضية اختبار البشر للحقّ في ذاته على أساس أحد المفهومين الدينيين:

الأول، هو مفهوم الإله أو الحقّ المختبر بوصفه شخصياً، وهو السائد في الأشكال الألوهية من الدين.

الثاني، هو مفهوم المطلق، أو الحق المختبر بوصفه غير شخصي، وهو السائد في الأديان الّلاتأليهيّة. بيد أنّ كلّاً من هذين المفهومين أصبح أكثر واقعية ويشبه سلسلة من التصورات الجزئية للإله أو المفاهيم الجزئية للمطلق.

يبقى القول في الختام، أنّ ما ذكرناه في هذه المقالة هو إطلالة عامّة وإجمالية حول فلسفة الدين من ناحية المصطلح والمفهوم، إلّا أنّ موضوعاً دقيقاً كهذا يحتاج إلى بحوث تفصيلية عميقة سواء في مجال الدرس الفلسفيّ الغربيّ أم في المجال الإسلاميّ.

قائمة المصادر والمراجع

1. علي أكبر رشاد، الفلسفة المضافة، الهوية والمفهوم والارتباط، ترجمة: حسن علي مطر، فصلية «نصوص معاصرة» العدد 38 - 39 ربيع وصيف 2015.
2. أوليفر ليمان، مستقبل الفلسفة في القرن الحادي والعشرين، ترجمة: مصطفى محمود محمد، سلسلة عالم المعرفة (301) الكويت، آذار (مارس) 2004.
3. عبد الحسين خسروبنه، فلسفة الفلسفة الإسلامية، ترجمة حسن الهاشمي، فصلية «نصوص معاصرة» السنة العاشرة، العددان الثامن والتاسع والثلاثون، ربيع وصيف 2015 م - 1436 هـ.
4. جون هيغ، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكيمية، بيروت، 2010.
5. Philosophical Investigations, 2nd ed. Trans. G.e.m.Amscombe. Oxford: Basic Blackwell and Mott L.T.D 1958.

Synopses of Essays in the Fifth Issue of

‘Ilmol-Mabda’

“Religious Philosophy vs. Philosophy of Religion” is a lecture by the Islamic intellectual Sheikh Shafiq Jaradi in which he seeks to theorize a different epistemological approach in the field of philosophy of religion. The objective is to establish a different philosophical field that considers religion and religious faith in accordance with their metaphysical and historical dimensions. The essay directs a foundational criticism of Western philosophy of religion which views religious faith only as a phenomenon defined by the laws of time and place like all other phenomena in human history.

“Western Philosophical Methodologies and their Impact on Reading Religion” by the researcher in religious thought Dr. Hashim al-Milani, provides a critical approach to Western methodologies regarding religion, especially the positivist empirical approach. The essay critiques the most important and prominent Western approaches to reading religious texts, especially those that have exerted an influence on the Islamic world.

Under the title “The Fate of the Soul between the First Philosophy and Religious Philosophy,” the Moroccan researcher Hallal Ismail explores the nature of the presence of the Aristotelian theory of the soul in the philosophy of Ibn Sina by focusing on the most prominent concepts driving the development and dynamism of philosophical discourse.

The final study entitled “The Essence and Identity of the Philosophy of Religion” by the Lebanese researcher Khodor Ibrahim examines the essential nature of the philosophy of religion and the purposes of the concept in its terminological and historical connotations, especially as has been theorized in the environment of European modernity.

Abstract

researcher and academic Arnold Dewalk presents a study centered on German philosopher Martin Heidegger's criticism of the philosophy of religion by clarifying the opinions of three of his students who adhere to the philosophical movement called "neo-Kantianism": Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, and Ernst Troeltsch.

The essay "Examinations of the Religious Imperative according to Plato" by the Egyptian researcher and professor Mustafa al-Nashar demonstrates that the Greek sage was the first to develop a detailed doctrine that puts ideas ahead of matter. This article provides a clear picture of the faith of this philosopher who refused to accept the products of the imagination of ancient priests and decided to acquit God from the vices which Homer attributed to pagan gods.

In "Philosophy of Religion as a Religious Philosophy: Paradoxes of Theological Thinking in the Work of Paul Tillich," the late British researcher Anthony Thiselton, a specialist in theology and philosophy of religion, analyzes and critiques the basic precepts of religious thinking as they appear in the work of the German philosopher and theologian Paul Tillich. Although some scholars tend to classify Tillich as a skeptic or agnostic, many find him to be an authentic philosopher and theologian who strove to generate a deep reconciliation between religious faith and scientific reason.

"The Revelatory Aspect of Philosophy in Transcendental Wisdom" is a study by Mahmoud Haidar on the religious dimension in the philosophical system of the divine sage Mulla Sadra. The study revolves on the formative connection of divine speech in Sadra's Transcendental Philosophy.

The section "Fields of Theorization" includes the following content:

philosopher Hegel as a model to demonstrate the antagonism between philosophy and religion through the theories which Hegel has presented on religion and religious faith.

“The Theory of Epistemology of Religion as a Religious Philosophy” is a research article presented by the academic and lecturer in philosophy and theology, Muhammad Hussein Zadeh. The essay presents the basic facets of religious knowledge which are considered among the tools which are employed to evaluate knowledge in the religious field in particular. However, the most important issue in the essay is determining the necessary frameworks of knowledge in religion and the limits of their sufficiency.

Under the title “The Future of Religion from a Socio-Philosophical Perspective,” the late theologian and professor at the University of Toronto, Gregory Bohm, works to establish his critical vision based on the works of Emile Durkheim and Max Weber. This essay also sheds light on the most prominent features of the discussion which has emerged in the contemporary West on the future of religion, and the extent of its subsequent compatibility with post-modern societies.

“The Philosophy of Spiritual Faculties,” a study by Jaafar Najm Nasr, professor of anthropology at Al-Mustansiriya University in Iraq, addresses the moral status of the *qiddīs* and the *walī* (terms which denote sainthood) from the perspective of social sciences. This essay holds that this moral position exerts a major impact on the psychological structure of human societies regardless of the prevailing religions and beliefs within these societies.

In “Heidegger’s Critique of the Philosophy of Religion: A Clarification of the Perspectives of Three Neo-Kantian Thinkers,” the Canadian

Abstract

as a concept which unites between the revelatory aspect and the historical reality of religion.

The issue folder includes the following research studies:

“The Essence of Religion in Modern Philosophizing” by the American researcher on religious sociology Robert Milton is an epistemological examination of the definition of the term “religion” as it appears in the studies of three prominent philosophers and sociologists from Europe and North America: German philosopher and theologian Paul Tillich, American psychologist Abraham Maslow, and American anthropologist Melford Spiro.

Proceeding from Transcendental Wisdom, the essay entitled “Philosophy’s Need for Religion” by the contemporary Islamic philosopher Yadollah Yazdan Penah examines the process of mutual benefits between philosophy and religion. This contentious subject matter has occupied a vast space in the philosophical system of Transcendental Wisdom and has led to the emergence of debates and misconceptions regarding the philosophy of Mulla Sadra Shirazi.

“Christian Theology Against the Philosophy of Religion” by the French philosopher and theologian Étienne Gilson studies the main outlines of the theological movement and its cognitive precepts which have led to the rejection of philosophy for the sake of theology and have emphasized the failure of the mind in providing poof for the existence of God.

“The Controversy of Contradiction between Philosophy and Religion” is a study by the researcher on the philosophy of religion and professor at the University of Baghdad, Ihsan Ali Al-Haidari. This study is a critique of Western thought on religion, taking the experience of the German

Abstract

Synopses of Essays in the Tenth Issue of 'Ilmol-Mabda'

'Ilmol-Mabda': Post Philosophy of Religion

The tenth issue of the quarterly journal 'Ilmol-Mabda' examines the theme of post philosophy of religion. It includes a set of deep research essays which explore the theoretical and practical problems present in the philosophy of religion. The aforementioned discipline falls under the category of philosophies established by Western modernism which rely on an epistemology which removes the aspect of the unseen from religion and limits religion within the bounds of historical phenomena and within an anthropological scope.

A number of scholars, intellectuals and academic professionals from the Arab and Islamic worlds, joined by intellectuals from Europe and North America, have contributed to this issue of 'Ilmol-Mabda'. The studies present therein are marked by profound critique efforts, especially with respect to interpretive theses on religious philosophy which may be designated "post philosophy of religion." In what follows is a brief summary of the research essays on this topic.

In the introductory presentation under the heading "Post Philosophy of Religion Followed by Post-Metaphysics," the Editor-in-Chief Mahmoud Haidar provides a theoretical attempt based on critiquing the classical Western thesis on philosophy of religion, and proposes post-metaphysics



Table of Contents

- “The Fate of the Soul between the First Philosophy and Religious Philosophy: A Comparison Between Aristotle and Ibn Sina”

- Hallal Ismail 276

- “The Essence and Identity of the Philosophy of Religion: The Purposes and Connotations of the Concept in the Modernist Environment”

- Khodor Ibrahim 286



Table of Contents

-“The Philosophy of Spiritual Faculties: Qiḍḍīs and Walī from the Perspective of Social Sciences”

- Jaafar Najm Nasr 138

- “Heidegger’s Critique of the Philosophy of Religion:

A Clarification of the Perspectives of Three Neo-Kantian Thinkers”

- Arnold Dewalk..... 150

- “Examinations of the Religious Imperative according to Plato:

A Belief in Monotheism and an Inclination Toward Sufism”

- Mustafa al-Nashar 170

- “Philosophy of Religion as a Religious Philosophy: Paradoxes of Theological Thinking in the Work of Paul Tillich”

- Anthony Thiselton 184

- “The Revelatory Aspect of Philosophy in Transcendental Wisdom: Divine Speech in the Philosophical System of Mulla Sadra”

- Mahmoud Haidar 210

Fields of theorization

- “RELIGIOUS PHILOSOPHY VS. PHILOSOPHY OF RELIGION”

- Sheikh Shafiq Jaradi..... 243

- “Western Philosophical Methodologies and their Impact on Reading Religion: An Analytical and Critical Endeavor”

- Hashim al-Milani 250



Table of Contents

INTRODUCTION

- Post Philosophy of Religion Followed by Post-Metaphysics

- Mahmoud Haidar 7

Issue Folder

- The Essence of Religion in Modern Philosophizing: Defining the Concept according to Three Western Modernist Philosophers and Thinkers”

- Robert Milton 34

- Philosophy’s Need for Religion: A Lesson from Transcendental Wisdom”

- Yadollah Yazdan Penah 44

- “Christian Theology Against the Philosophy of Religion”

Étienne Gilson 68

- “The Controversy of Contradiction between Philosophy and Religion: Critique of Hegel’s Perspective”

.Ihsan Ali Al-Haidari..... 86

- “The Theory of Epistemology of Religion as a Religious Philosophy: How Can We Recognize what is Necessary and Sufficient in Religion?”

- Muhammad Hussein Zadeh 106

- “The Future of Religion from a Socio-Philosophical Perspective: A Critical Theorization of the Work of Emile Durkheim and Max Weber”

- Gregory Bohm 126

Board of Trustees



Pr. Izhar Nuri	Indonesia
Pr. Toufiq Bin Amer	Tunisia
Pr. Jad Hatem	Lebanon
Pr. Zaim Khanshalawi	Algeria
Pr. Sidi Ali Maaulainain	Morocco
Pr. Abdullah Falahi	Yemen
Pr. Azmuddine Ibrahim	Malaysia
Pr. AlSadeq AlFakih	Sudan
Pr. Fouad Sajwani	Sultanate of Oman
Pr. Velin Belev	Bulgaria
Pr. Muhammad hussain Al Yasin	Iraq
Pr. Mahmud Erol Kılıç	Turkey
Muhammad Taher Al-Qadri	Pakistan
Pr. Muhammad El-Mokhtar Jieye	Senegal
Pr. Muhammad Ahmad Ali	Syria
Pr. Mol Badi	Brunei
Pr. Muhammed Salem Al-Sufi	Mauritania
Pr. Yadullah Yazdan	BanahIran

ILMOLMABDAA

10

A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
The Tenth issue- 1446 A.H. – Summer 2024 A.D.

Editor-in-Chief

Mahmoud Haidar

Scholarly Advisor

Sayed Ali Moussawi

Suleyman uludag

Mustafa Al-Nashar

Managing Editors

Ihsan Haidari - AlHuthaili AlMansar- Mohammad Ali Mirzaii

Idriss Hani - Ghaidhan Sayyed Ali- Dilaver Gurer- Talal Atrisi

Scientific Peer-revision Council

(Mohamed Mahjoub (**Tunis**

(Muhammad Yahya Babah (**Mauritania**

(Habibullah Babaii (**Iran**

(Kenza AlQassmi (**Morocco**

(Yassin Bin Obeid (**Algeria**

(Bakri Alaa Addin (**Syria**

(Saber Aba Zeid (**Egypt**

(Jaafar Najm Nasr (**Iraq**

(Amin Youssef Audeh (**Jordan**

(Hoda Niimah Matar (**Lebanon**

Director-in-Charge

Qassem Toufaily

Executive Editor

Khodor Ibrahim Haidar

Design and Art Direction

Red Design Company

For Contact

Website: www.ilmolmabdaa.com

Email: ilmolmabdaa@gmail.com

Tel: 009611 – 305347

00961 – 13540762

00961 – 1908993

PO Box: 113/ 5748 - Beirut, Lebanon

ISSN: 3078 -1949

ILMOLMABDAA



A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
The Tenth issue- 1446 A.H. – Summer 2024 A.D.

