



مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث في الفلسفة الموسومة بـ :

سؤال الدين في الخطاب الفلسفي

إشراف :

إعداد الطالب :

أ . د : بوعرفة عبد القادر

سرقه عبد القادر

لجنة المناقشة

عبد اللاوي عبد الله	رئيسا	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2 محمد بن احمد
بوعرفة عبد القادر	مشرفا و مقرا	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2 محمد بن احمد
سواريت بن عمر	عضوا مناقشا	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2 محمد بن احمد
بشير خليفني	عضوا مناقشا	أستاذ التعليم العالي	جامعة جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر
موسى عبد الله	عضوا مناقشا	أستاذ التعليم العالي	جامعة جامعة مولاي الطاهر سعيدة

السنة الجامعية : 2024 / 2025

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

Université Oran 2 Mohamed ben Ahmed

جامعة وهران 2 محمد بن احمد

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة



مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث في الفلسفة الموسومة بـ :

سؤال الدين في الخطاب الفلسفي

إشراف :

أ . د : بوعرفة عبد القادر

إعداد الطالب :

سرقمه عبد القادر

لجنة المناقشة

عبد اللاوي عبد الله	رئيسا	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2 محمد بن احمد
بوعرفة عبد القادر	مشرفا و مقرا	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2 محمد بن احمد
سواريت بن عمر	عضوا مناقشا	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2 محمد بن احمد
بشير خليفني	عضوا مناقشا	أستاذ التعليم العالي	جامعة جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر
موسى عبد الله	عضوا مناقشا	أستاذ التعليم العالي	جامعة جامعة مولاي الطاهر سعيدة

السنة الجامعية : 2024 / 2025

الإهداء

إلى

أمي

إلى روح أبي الطالب سالم رحمة الله عليه

إلى زوجتي

وأسرتي

وأساتذتي وشيوخي

كلمة شكر

أُتقدم بالشكر الجزيل إلى

إلى الأستاذ المشرف بوعرفة عبد القادر : ممتنا له على كل ما قدمه لي من مساعدة وتوجيه وعلى الثقة التي منحني أياها مذكوبه الإشراف على هذا العمل ، وكذا القائمين على شؤون مخبر الابعاد القيمية للتحويلات الفكرية والسياسية بالجزائر كما أشكر لجنة المناقشة

كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ بهادي منير والذي لم يخل علينا بشيء وإلى كل الزملاء والزميلات في مخبر الفلسفة وتاريخها وكل القائمين على شؤونه

كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذة أمحمدي رياحي رشيدة والقائمين على شؤون مخبر بحث فلسفة .علوم وتنمية بالجزائر

فهرس الموضوعات

6 مقدمة

الفصل الأول : السياقات الفلسفية والأسس النظرية

1- التأسيس الفلسفي (السياقات الفلسفية) 12

2- السياق التاريخي والتكنولوجيا للدين 31

3- التجربة الدينية 51

4 - الدين في المسارح الأولى للعقل البشري 76

الفصل الثاني : الخطاب الفلسفي واللغة الدينية

1- النص فيما بين الفلسفة والتصوف والدين 95

2- من مركزية الله إلى مركزية الذات 116

3 - الاتجاه العقلي المثالي 140

4 - دين منافي للدين أو التوجه نحو وجود بلا إله 165

الفصل الثالث : مسألة الدين – مسألة الشيولوجيا في الفلسفة المعاصرة

1- إدموند هوسرل : الدين ومسألة تعليق الحكم 194

2 - دريدا ومسألة الشيولوجيا واتيقا الحرف 213

3 - ميشال هنري : الشيولوجيا وتجسد الله الله والحياة والإنسان 231

4 - ليفيناس و مسألة الشيولوجيا واتيقا الوجه 257

الفصل الرابع : الدين على مشارف مفهوم النقد والتأويل في الفكر العربي المعاصر

1- علم الكلام الجديد 283

2- في التجربة الجزائرية محمد أركون 303

3- في التجربة المصرية نصر حامد أبو زيد 339

4 - في التجربة الشيعية محمد باقر الصدر 356

خاتمة 375

مقدمة

لإشكالية علاقة الدين بالفلسفة جذور ضاربة في عمق التاريخ البشري، على اعتبار أن العلاقة بين الدين والفلسفة هي أقدم تجريبتين بشريتين متجانستين ومتناغمتين وأهمية التكامل بين هذين التجريبتين تكمن في تنمية وعي البشرية وتنتهي إلى إبراز جماليات العقل الفلسفي في مجال الدين، غير أنها لا تخلو من علاقات جدل بين الفلسفة والدين، ومن خلال هذا يمكن القول : انه لا يمكن دراسة العلاقة بين الفلسفة والدين إلا من خلال البعد الحضاري الإنساني الموضوعي، الذي يقدر الدين دون أن يلغي العقل والعكس، وأن الحوار المتكافئ بين الخطاب الديني والخطاب الفلسفي لن يحصل ما لم يراعى ذلك، وأن تحليل هذه المشكلة يواجه معضلة كبيرة مما يزيد الطين بلة وهي معضلة المرجعيات الفكرية الفلسفية والدينية والسياسية وخصوصا معضلة المؤمن بالدين والمؤمن بالعقل.

يتجه الفكر في زمننا الحاضر نحو قضايا الساعة، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ومن بين قضايا العصر (الإسلام والغرب - الشورى والديمقراطية - العلمانية والعولمة - الإرهاب والتطرف - السلام الدائم - محور الخير ومحور الشر.... ولو أردنا أن نجمع كل هذه القضايا في قضية واحدة لأمكننا ذلك وكل ذلك يدخل تحت إطار العلاقة بين الدين و الفلسفة وبتعبير أدق سؤال الدين ضمن الخطاب الفلسفي، إن هذه العلاقة تحضر بقوة وتتغذى من الحالة الحضارية بأبعادها المتشعبة لكل منهما في مواجهة الآخر، ومع أن المصطلحان الدين والفلسفة فكريان معنيان بدلالات ومفاهيم غير متسقة وقابلة للتأويل والنقض، إلا إنهما يشكلان مدخلا للكثير من الخطابات. ومع أن التضاد بين الفلسفة والدين ليس شاملا، رغم التقاطع الكبير بينهما (الممارس هو الإنسان) إلا أن ذلك لا يمنع اتحادهما كمدخل لقراءة العلاقة بينهما، والجدل القائم بينهما جدل إيديولوجي وثقافي وفكري وحتى جغرافي، ذلك أن مواجهة الدين للفلسفة تختلف عن مواجهته لأطراف أخرى، فصراع الدين مع العلم غالبا ما يتجه إلى الجانب الأخلاقي في حين أن صراعه مع الفلسفة يكون على أساس التبعية والاحتواء والذوبان وقد يصلان إلى ابعاد من ذلك إلى النفي والإقصاء.... ومع تطور الأحداث لازال العقل والدين يواصلان رؤيتهما لبعضهما البعض مبنية على الأساطير والمخاوف التقليدية وحالات عدائية شاملة ترفضها صراعات عرقية دينية وسياسية عسكرية واقتصادية....

الغرب رغم تطوره الفكري والعلمي إلا انه يرفض أن يرى الدين من زاوية السلام والتسامح والتعاون والعدل والإخوة وهي مبادئ أساسية في الدين الذي هو في حد ذاته دعوة إلى التعايش والتقدم والازدهار.... إلا أن الغرب لا يريد ذلك ولازال يرى فيه التخلف والتخندق والعصبية والتطرف والمنافس اللدود، بل أكثر من ذلك يرى فيه الشبح الهائل الذي يرخي سدوله على العالم، أو الموت القادم من كل مكان وبين هذا الأخذ والرد والكر والفر يأتي الصراع الفكري في المقام الأول، فاستعمل الغرب كل الوسائل لكبح جماح الدين وإيقافه عند حده فأعلن عليه الحرب سرا وعلانية من الداخل والخارج وتأتي النزعة اللادينية " الإلحاد والعلمانية والديمقراطية من اكبر وأوسع

الوسائل التي سخرها الغرب للقضاء على الدين ، ومن خلال هذه الفرضيات سنحاول في حوار فكري جاد وهادف الوصول إلى رصد طبيعة العلاقة الدين والفلسفة من باب قراءة جديدة حول فلسفة الدين كموضوع تفكير في شكل حوار يتيح التبادل النقدي من خلال دراسة واقعهما وآفاقهما ونتائجهما ومستقبلهما على جميع الأصعدة. غير أن القيام بمثل هذه المهمة لا يخلو من العديد من المخاطر نظرا لحساسية القضايا الدينية وتعدد القضايا الفلسفية، لكن هذه المعالجة لن تكون جزافا وإنما ستمر عبر تفكير طويل وعميق باعتبار أن هناك عدة قضايا وطنية وأخرى دولية شملت موضوع الاختيار ، فكانت الغلبة لقضايا الساعة و الأمة ، وما يضعنا أمام حتمية التوجه لمعالجتها - وان كان دافعنا هو نفسه الدافع الأساسي الذي دفع الفلاسفة الأوائل إلى تعاطي الفلسفة - وهو الدهشة ودفع الجهل ، و من خلال هذه الدراسة نطمح إلى إزالته عن طريق دراسة مقارنة وتحليلية ونقدية.

إن قضية سؤال الدين في الخطاب الفلسفي أصبحت اليوم محل موضوع الجماعة ، وحديث النقاد ، وأصبحت تخضع لتأويلات ومرجعيات فكرية ودينية وفلسفية وقومية وعرقية وسياسية ، مما جعل هناك تعارض كبير بين فلسفة الدين والدين نفسه والتطبيق " الواقع " ، من اجل هذا وذاك ارتأيت إلى محاولة تسليط الضوء على الداء من خلال تشخيص طبيعة هذه العلاقة ومحاولة وصف العلاج من خلال محاولة وضع آلية توفيقية بينهما من خلال إعداد دراسة علمية قدر الإمكان. وكل هذا يرتكن إلى طبيعة معالجة الفلاسفة لمثل هذه القضايا .

تكتسي قضية الفلسفة والدين أهمية بالغة ، وهذا راجع إلى جسامته الوضع الراهن الذي تعيشه البشرية في ظرف من أصعب الظروف (التفكيك - التأخر - الغزو - الحروب - العولمة - التكتلات بكل أنواعها: سياسية واقتصادية....) وكذلك محاولة دفع الحملات المسعورة على الإسلام (التعصب - التخندق - الإرهاب - الحريات....). وكل هذا شكل ميدان خصب للدراسة والتحليل .

الدراسات السابقة :

لقد سال حبر كثير وتم تأليف كتب كثيرة وضخمة تصب في هذه الإشكالية ، لكن ذلك بقي محصورا في الدراسات الأكاديمية و بين النخبة المثقفة (أصحاب التخصص) وقد اعتمدنا على بعض هذه الدراسات في إعداد بحثنا هذا ، ولكن هذه الأبحاث تعتبر قليلة جدا إذا ما قورنت بحجم الإشكالية وأهميتها وخصوبتها ، أما بالنسبة لمذكرات التخرج فان الموضوع يعتبر من الموضوعات الجديدة (محور فلسفة الدين) ولم يتطرق إليه من قبل خصوصا ، وهذا ما لمسناه من خلال بعض الحوارات الشفهية التي أجريناها مع العديد من الطلبة الباحثين وبعض الدكاترة و الأساتذة ورؤساء بعض المخابر والمجلات المحكمة خصوصا تخصصات الفلسفة وكذا العلوم السياسية والعلاقات الدولية وكذلك الحقوق العلوم الإسلامية والآداب وعلم الاجتماع.... ولم نثر على دراسات تصب في هذا الموضوع خاصة في الجزائر . وان بدا نجم الاهتمام بهذا التخصص يسطع هنا وهناك.

وما يشكل صعوبة حقيقية هو فهم المرجعيات الفكرية بسبب تأرجح المفكرين بين النزعات ، وعدم الالتزام بموقف ثابت ، وكذلك فقر المكتبات للكتب المتخصصة في هذا المجال واغلب الدراسات كانت في الدوريات الدولية التي يصعب الحصول عليها وهذه الأخيرة ليست في متناول الصالح العام ، بالإضافة إلى نظام الإعارة في المكتبات الجزائرية الذي لا يزال يعاني من تأخر كبير من حيث الخدمات ، نقص الكتب الأجنبية وخصوصا الكتب المترجمة من اجل تنوع مصادر البحث وإثرائه..... الخ .

وفي معالجة مثل هذه القضايا لا يمكن اعتماد منهج واحد أو منهجين ومع ذلك يمكن التركيز على منهجي التحليل أثناء عرض الإشكال خاصة في الفصول الثلاثة الأخيرة وهما أسلوبين ملائمين لتشخيص الإشكال وكذلك الاعتماد المنهج النقدي ومنهج المقارنة ، كما استخدام المنهج الوصفي والتقريبي في الفصل الأول وهو أسلوب مناسب لعرض وسرد الحقائق الدينية والفلسفية التاريخية والسياسية... والملائم لحبك الإشكالية ، من خلال تقسيم العمل إلى قسمين رئيسيين ففي الفصل الأول تم إبراز طبيعة التناول لموضوع فلسفة الدين كموضوع بحث وتفكير وموقف كل واحد من الآخر وفي بقية الفصول تم تحليل طبيعة العلاقة بينهما وصولا إلى مشاريع الحداثة الفكرية من خلال الموقف التركيبي الذي يجعل من فهم الدين بواسطة المناهج العقلية كل ذلك يصب في خدمة البشرية.

يعد تاريخ الفكر الديني والفلسفي تاريخ جدلا نظرا للنزاع والخصام الذي كان قائما بين المفكرين والفلاسفة منذ القديم وحتى وقتنا الحاضر، فالإنسان أثناء بحثه ومحاولة كشفه عن الأسلوب المناسب له في تنظيم أمور حياته، توصل إلى إدراك إشكالية هامة لازمت حضوره منذ عصر اسبق من العصر اليوناني حتى يومنا هذا ، فما هي هذه الإشكالية التي حظيت باهتمام الإنسان ونغصت عليه صفوه وعكرت مزاجه ؟.

إنها مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة موضوع تفكير والتي أثارت خلافا وجدلا محتدما بين المفكرين والفلاسفة ورجال الدين ، بين المحددين والمحافظين والمتكلمين والاشراقيين، وأقامت ضجة كبرى لا في العالم الإسلامي — على غرار الغزالي في كتابه " مقاصد الفلاسفة " و " تهافت الفلاسفة " وابن رشد في كتابه " تهافت التهافت " هذا الأخير الذي يصف الغزالي بالسفسطة والقصور والمكابرة وباللجوء الى التشويش على الفلاسفة ⁽¹⁾ ، فحسب بل حتى في العالمين اليوناني والمسيحي، وحتى في المجتمعات الوثنية (الوضعية) جمعاء ، إلا أننا سنحاول الاستقلال بنظرتنا إزاء الصراع وسنتصدى بحذب وموضوعية لهذه الإشكالية بعيدين عن كل تمذهب فلسفي وسياسي ومتحررين من كل مرجعية دينية لأن الإشكالية أعمق من ذلك إلى إشكالية إمكانية التحلي عن الدين وكيف ؟ وما هي انعكاسات ذلك ؟

¹ - رحاب خضر عكاوي، موسوعة عباقرة الاسلام في الطب والجغرافية والتاريخ والفلسفة، الجزء الثالث، الطبعة الاولى، دار الفكر العربي ، بيروت، لبنان، 1993، ص 253

تلك هي الإشكاليات الفرعية التي تنطوي تحت علاقة الديانات الوضعية والديانات السماوية خصوصا والدين والفلسفة عموما ، بحيث يشكل موضوع بحثنا هذا عرض مقارنة تاريخية وتحليلية ونقدية لهذه الإشكالية الهامة ، وعندما نتصدى لموضوع شائك مثل هذا فإنه لا تنقصنا الصراحة عندما نقول أننا ورطنا أنفسنا في دراسة يصعب الخروج منها بسلامة علمية نظرا لأن الموضوعات الدينية دقيقة وحساسة ولكن ذلك لم يمنعنا من خوض هذه الإشكالية التي تشكل عقبة يصعب تجاوزها في رسم منهج بحثنا محاولين الوصول إلى نتائج نسبية ومن هذه الفرضيات أن العلاقة بين الدين والفلسفة هي علاقة تكامل وتجانس أو ربما هي علاقة صراع وتضاد واحتواء، أو ربما لا توجد علاقة بينهما بل مجرد تقارب وظيفي، تلك هي الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها والفرضيات التي سنحاول تأكيد صحتها من عدمهما من خلال بحثنا هذا (2).

الفكر الفلسفي والديني مثل رواية لا تفهم حلقاتها إلا بتتابعها، فهو استمرارية عن طريق رد الفعل الذي يحدثه منهج أو واقع ما فإذا لم نفهم الترابط الزمني لكل تفكير فلسفي فكيف نعرف علاقته بغيره ، وما الجديد الذي استحدث عليه، ولا شك أن الفكر الفلسفي هو وليد عصره وظروفه الاجتماعية. ونفس الشيء بالنسبة للتفكير الديني وحتى لو استثنينا الديانات السماوية فإن ارتباطها بمجتمعاتها كان واضح جلي من خلال نقد واقعها ومحاولة تغييره.

لقد كانت فكرة الدين في العصور القديمة تقوم على أساس وجود مبررات لفهم قوى الطبيعة، وكيف شكل الدين سنداً للسلطة آنذاك وتفسير كل شيء وإعطائه الشرعية، أما في بعض الحضارات فإن الفكر الديني والفلسفي توأما ، وقد ارتبط الدين بالسلطة الروحية (الدين) فكان الحكام يجسدون الآلهة عبر مفهوم التفويض الإلهي.

أما في العالم المسيحي فنقف عند المبدأ الأول الذي يكمن في جواب المسيح إلى التلاميذ الفريسيين (ردوا ما لقيصر ، لقيصر وما لله ، لله).

أما في العالم الإسلامي فتوقف عند النظرة القائلة أن القرآن الكريم اشتمل على مبادئ عامة تركت للعمل الفقهي وأولياء الأمر مهمة التأويل والتفكير والتنظيم بما يناسب الصالح العام (3).

2- مجلة العربي - العدد 512 - ربيع الآخر 1422 هـ / يوليو 2001 م - مجلة ثقافية مصورة تصدر شهريا عن وزارة الإعلام الكويتية

2- جورج سعد- تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى - دار الالتزام للطباعة والنشر والتوزيع



الفصل الأول:

السياقات الفلسفية والأسس النظرية

1

التأسيس الفلسفي (السياقات الفلسفية)

توطئة :

الدين ذلك اللفظ الساحر الذي ما إن يسمعه أي إنسان حتى يهتز وجدانه، إنه روح الحضارات البشرية على مر العصور وان علا شأنه في بعض الحضارات وابتعد عن الصورة في بعضها الآخر، ومع ذلك يظل الدين أحد أهم المنجزات البشرية التي تضافرت فيها الفطرة التي فطر الله الناس عليها مع الرسائل السماوية التي بعثها الله لهداية الناس وتجنيب البشر الخوف من الكثير من الأساطير حول معبوداته التي ابتدعها منذ فجر التاريخ، وجعله يهتدي إلى الإله الواحد الأحد. ومع ذلك فلا تزال حتى وقتنا هذا الديانات الطبيعية التي يمكن أن نطلق عليها ديانات فلسفية باعتبارها صناعة بشرية إلى جانب الديانات السماوية، كما أنه لا تزال هناك دعوات وتيارات الحادية رافضة للإيمان بالوجود الإلهي على أي شكل من الأشكال، وهذا هو الإنسان وهذه هي جبلته التي خلقه الله عليها. وهنا يجب الإشارة إلى أن الله خلق الإنسان على الفطرة السليمة، أي مسؤولية الإنسان في اختيار ديانته، قال تعالى: (من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)⁽¹⁾ وقوله تعالى: (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها)⁽²⁾ وقوله أيضا (لكم دينكم ولي دين)⁽³⁾ وفي هذه الآية الأخيرة ما يشير حتما إلى أن الإنسان حتى لو كان من الرافضين للوجود الإلهي، فهذه أيضا تعد عقيدته ودينه الذي يؤمن به !!

الفلسفة والمعتقد الديني :

ماذا يجب أن يكون دور الفلسفة فيما يتعلق بالمعتقد الديني ؟
يصعب الإجابة على هذا السؤال لان الناس لديهم أفكار مختلفة حول ما يشكل الفلسفة والدين، ومع ذلك فإن الإجابة التقليدية هي أن الفلسفة يمكن أن تساعدنا في معرفة ما إذا كانت المعتقدات الدينية تستحق القبول أو لا، الفكرة هنا هي أنه يمكن للفلسفة تحديد معتقدات دينية معينة وطرح أسئلة مثل: هل هذا الاعتقاد يمكن الدفاع عنه بعقلانية؟ وهل يمكن دعم هذا الاعتقاد بالحجة أو اللجوء إلى الأدلة؟ ويكمن وراء هذه الأسئلة الافتراض بأن المعتقدات الدينية إما صحيحة أو خاطئة و أن حقيقتها أو زيفها يمكن تسويتها أو مناقشتها على المستوى الفكري.⁽⁴⁾

هل هذا الافتراض صحيح؟ يتعلق الكثير مما يلي بالحجج المؤيدة لوجود الله، لذلك من الجدير بالذكر في البداية على الأقل فيما يتعلق بالإيمان بالله، أن الكثيرين قد حثوا على أن هذا الافتراض خاطئ، لماذا؟ إحدى الإجابات التي تم إعطاؤها هي أن الإيمان بالله ليس صحيحا أو خاطئا لأن الله موجود أو يوجد إله، ليست تصريحات ذات مغزى وبالتالي فهي غير قابلة للدفاع عنها أو دحضها، إجابة أخرى هي أنه على الرغم من أن الله

¹ - الكهف، الآية 29

² - الشمس، الايتين 07-08

³ - الكافرون، الآية 06

⁴ - Baian Daives. An Introduction To The Philosophy Of Religion. Oxford University Press. New York 1993. p 10.

موجود أو يوجد إله لها معنى تام، فلن أولئك الذين يؤمنون بالله لا يحتاجون إلى إظهار أن إيمانهم يمكن تبريره في شريط العقل لبدء استكشافاتنا في فلسفة الدين دعونا إذن نبدأ في النظر إلى هذه المواقف⁽¹⁾

الفلسفة و الدين :

إن تحليل مكونات موضوعنا " سؤال الدين في الخطاب الفلسفي " يكشف انه يتكون من موضوعين أساسيين كبيرين هما (الفلسفة) و(الدين) .ولذلك اقتضى البحث في المفهوم المركب منهما (فلسفة الدين) من خلال تحليل أصله ألا وهو الفلسفة والدين من خلال السؤال : ما الفلسفة ؟، ما الدين ؟.

ما الفلسفة ؟ :

إن البحث عن ماهية الفلسفة عبر التاريخ أمر لا يتحمله نطاق هذه الدراسة،ولذلك سوف نعرف الفلسفة فقط من خلال المدخل الذي يساعدنا على بيان المقصود بمصطلحنا الأساسي وهو (فلسفة الدين). إذا كانت الفلسفة هي المضاف في التركيب اللغوي لمفهوم فلسفة الدين ،والدين هو المضاف إليه، ف إن هذا يعطيها الدور الفاعل في المفهوم،ويجعل المفهوم ينتمي برمته إلى الحقل الفلسفي لا إلى المجال الديني.والفلسفة هي : (إعمال للفكر في واقع الإنسان وواقع العالم وواقع الله وواقع التاريخ،وفي معضلة الوجود،ومعضلة المعرفة،ومعضلة المسلك الإنساني،وفي الجواهر والأسباب والغايات والمعاني،وفي أصول التفكير وأسس الاختبار وقواعد البناء النظري {...} وتسعى إلى صياغة إدراك شامل للكون توحد به توحيداً منهجياً ضابطاً جميع عناصر الواقع ومراتبه،وذلك من غير أن تتغاضى عن أي منها)⁽²⁾،أو هي (محاولة العقل الإنساني تكوين علم كلي بالوجود على كل مستوياته: الألوهية،والإنسان،والكون. من أجل تكوين رؤية شاملة للقوانين العامة التي تحكم الوجود ،وبنيته ومقاصده،وتسعى إلى الإجابة عن أسئلة الإنسان الأزلية: الإنسان.. من أين ؟..والى أين ؟..ما حقيقته ؟..والى أين يسير ؟ الوجود..لم كان ؟ ولم لم يكن بالأحرى عدما ؟... ومن هنا فالفلسفة ما هي إلا حركة سير الإنسان نحو محاولة معرفة الحقيقة.إنها مسار الفكر الذي لا يكتفي بلأن يفكر في المادة والحس،بل يقفز إلى عالم المجرد ،لكي يكتسب الوجود معنى يمكن أن يعيش الإنسان من أجله)⁽³⁾

والفلسفة لا تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة أو اليقين التام،فهي قد تصل إلى جزء من الحقيقة أو أجزاء منها،وقد تصيب وقد تخطئ ،وقد تتفق مع الدين أو تختلف معه.وربما يختلف منهج الدين عن منهج الفلسفة في بعض الحالات، وكذلك الموضوع والغاية، لكنهما قد يصلان إلى نتائج متشابهة أحياناً، ونتائج متباينة أحياناً أخرى. وكل هذا يتوقف على الطبيعة الخاصة لكل فلسفة من الفلسفات، كما يتوقف على طبيعة الدين نفسه عند كل طائفة

¹ - المرجع السابق نفسه

² - مشير باميل عون، نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، معهد الدراسات الإسلامية للمعارف والحكمة، بيروت، دار الهدى، الطبعة الأولى، 2003، ص83

³ - محمد عثمان الحشت، معجم الأديان العالمية، الجزء الثاني، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، الطبعة الثانية، 2016، ص683

من الطوائف⁽¹⁾. إذا الفلسفة هي إعمال العقل في كل شيء، في الوجود الطبيعي والبشري، في المعرفة وآلياتها المختلفة، في الأخلاق ومصادر الإلزام الخلقي، في الدين والفن والقانون، والسياسة، والفلسفة هي محاولات جادة وخبرات متراكمة لفهم الآن، والآخر والعالم من حولنا .

ومع ذلك يصعب تعريف الفلسفة تعريفا جامعا مانعا، أي جامعا لخصائصها وعناصرها وغاياتها، مانعا لدخول مناهج غريبة عنها، وذلك للطابع الشخصي الواضح فيها، إذ أن كل فيلسوف يعرف الفلسفة بحسب مذهبه الفلسفي الذي ينتمي إليه، أو بحسب نظرة عصره إلى الفلسفة. وفي ذلك يرى بعض الباحثين أن صعوبة تعريف الفلسفة يرجع إلى عاملين أساسيين: أولهما أن الفلسفة يختلف معناها باختلاف المذاهب الفلسفية المتباينة، وبناء عليه فإن التعريف الذي يقدمه المذهب التجريبي للفلسفة يرفضه المذهب المثالي، والتعريف الذي يقول به الفيلسوف الهيكلي يرفضه الفيلسوف البراغماتي. وثانيهما أن معنى الفلسفة نفسه يختلف باختلاف العصور التاريخية. فالتعريف الذي كان سائدا على سبيل المثال - في العصر اليوناني أو العصر الوسيط تغير في العصور الحديثة، كما تغير في الفلسفة المعاصرة⁽²⁾. فإذا كانت الفلسفة في العصر اليوناني هي إمكان الوصول إلى معرفة يقينية وكانت أيضا - بحثا عن المتعة العقلية الخالصة بغض النظر عن أي جانب عملي، فإنها في فترات أخرى من العصر اليوناني نفسه، وهو عصر الرواقيين والايقوريين، كانت المدبرة لحياة الإنسان. وفي العصور الوسطى كانت الفلسفة خادمة للدين، أي أن مهمتها الأولى والأساسية البرهنة على صحة القضايا الدينية وتبريرها عقليا.

وكانت عند الفلاسفة المسلمين أداة للتوفيق بين العقل والنقل أو الحكمة والشرعة، وفي الفلسفة الحديثة رفض فلاسفتها وصاية الدين على الفلسفة، وعمدوا إلى تحرير العقل، فتمثلت الفلسفة نقيضا للدين في معظم الأحيان. وفي الفلسفة المعاصرة بدت الفلسفة عند البراغماتيين وسيلة أو ذريعة لتحقيق المنافع العملية. كما تجلت عند ماركس والماركسيين طريقة للعمل على تغيير العالم، وتغيير نظمه القائمة، وتخليص الإنسان من الظلم، وطغيان الخرافات والأساطير.

وعلى الرغم من ذلك، فإنه يمكننا أن نضع بعض التعريفات العامة التي تقرب معنى الفلسفة للقارئ، فلا يشعر حيالها بالاغتراب.

فهي لفظة يونانية مركبة من مقطعين فيلو وسوفيا ومن ثم تصبح الفلسفة محبة الحكمة. والحكمة عند اليونان هي فن العيش وكيفية مواجهة الحياة. نوع من المعرفة يهدف إلى الوصول إلى العلل الأولى والعلل البعيدة لكافة

¹ - المرجع السابق، الموضع نفسه

² - امام عبد الفتاح امام، المدخل الى الفلسفة، الكويت، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السادسة، 1993، ص 31-32. وانظر ايضا: محمد عبد الله الشرقاوي، احمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامة، القاهرة، المجموعة المتحدة للنشر، 1995، ص 13.

الظواهر، وقد تغير هذا المفهوم في العصر اليوناني المتأخر فصارت تعني بمعرفة الأمور الإلهية جنباً إلى جنب بمحاولتها إدراك المعارف البشرية.

وقام المفهوم المسيحي للفلسفة في العصور الوسطى على أنها محاولة التوفيق بين الوحي والعقل والرغبة في جعل سلطة العقل القديم وسلطة الدين الجديد على وفاق واتساق، والبرهنة على أن الحقائق الموحى بها من الله ليست إلا تعبيراً عن العقل، ومن ثم كان الإيمان ضرورياً للعقل وشرطاً لصحة تفكيره كما قال القديس أنسلم (1109-1033) St. Anselm⁽¹⁾.

وفي المفهوم الإسلامي حددها الكندي أول فلاسفة العرب (+833 م) بأنها (علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف من علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق)⁽²⁾ ويذكر الكندي (الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان. أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة)، ومن ثم كانت عند ابن رشد صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة.

وفي الفلسفة الحديثة اختلفت الفلسفة اختلافاً بيناً، حيث أصبحت بحثاً عن أنسب المناهج للوصول إلى المعارف المختلفة. فقد اتجهت إلى البحث في المعرفة فكان الجدل العنيف الذي دار بين مذاهب المثاليين ومذاهب الواقعيين، ودارت الكثير من المباحث الاستيمولوجية فكان النزاع بين مذاهب العقلين والحدسيين من ناحية ومذاهب التجريبيين والوضعيين من ناحية أخرى، فكان التعارض بين أصحاب مذهب الشك ودعاة مذهب التقين، فإذا كانت الفلسفة القديمة اهتمت بالوجود ونظرت إلى المعرفة من خلاله، فإن الفلسفة الحديثة قد اهتمت بالمعرفة ونظرت إلى الوجود من خلالها⁽³⁾.

أما مفهوم الفلسفة في الفلسفة المعاصرة فقد تحول - بشكل كبير إلى ذلك الفرع من المعرفة الذي يهتم بدراسة الإنسان في وجوده الواقعي، بالنزوع إلى مقاومة الآلية، واحتضان النزعة الإنسانية، والنفور من الاعتقاد ب أن الطرق المادية وتطبيقات العلوم الإنسانية تتكفل بحل جميع المشاكل التي تقلق الإنسان، ويعود هيدجر Heidegger (1889-1976) بالفلسفة إلى أصولها اليونانية، فيرى أن السوفيا هي الإنسان الذي يداني الأشياء مدانة القربى والألفة ويدرك طبيعتها وحراكها ووظائفها وقوانينها. أما الفيلو فمعناها الشركة مع الأشياء وبذلك تصبح في معناها الجديد فن الشركة مع أشياء الوجود⁽⁴⁾، ويمكن تلخيص مواقف الاتجاهات المعاصرة في النظر إلى الفلسفة بأنها علم الوجود العام الكلي الذي يهتم بتحديد مكانة الإنسان في هذا الوجود الكلي وكيفية تحقيق

¹ - توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة السابعة، 1979، ص 48.

² - الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، منشور ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، د، ص 25.

³ - توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 52.

⁴ - مشير باسيل عون، نظرات في الفكر اللاحادي الحديث، ص 84-85.

الرفاه العام لهذا الإنسان .أو إنكار هذا الوجود العام والاقتصار على دراسة الواقع المحسوس كما عند التجريبيين باختلاف توجهاتهم،أو النظر إلى الفلسفة على أنها مجرد منهج هدفه تحليل اللغة تحليلًا منطقيًا كما عند الوضعيين المناطق،أو أنها البحث الذي يهدف إلى تغيير العالم وخلق مستقبل جديد للبشرية كما ذهب الماركسيون ،أو أنها البحث الذي يهدف إلى النظر في انسب الوسائل أو الذرائع لتحقيق المنافع العملية .وإعادة القراءة كما عند الهيرمينوطيقيين أو البنيويين أو التفكيكيين أو دعاة ما بعد الحداثة بصفة عامة.

تعريف مفهوم الدين :

الوضع المنطقي السليم في ترتيب أعمالنا العقلية يقتضي حين نطلب تفسير حقيقة معينة أن نبدأ بمعرفة عناصرها العامة،ومقوماتها الكلية،قبل أن نأخذ في البحث عن مميزاتها ومشخصاتها.إن الذي يريد أن يتعرف على كنه دين معين مثل الإسلام أو المسيحية أو اليهودية،أو حتى المجوسية أو الوثنية أو البوذية أو غيرها من الأديان التي ظهرت في الوجود،وجب عليه قبل كل شيء التعرف على المعنى الكلي الذي يجمعها،والقدر المشترك الذي تنطوي عليه في جملتها،إذ أنه من الواضح وإن تفاوتت الأديان في نفسها أو في مصادرها أو في أهدافها أو في قيمتها،فإنه كلها يجمعها " الدين " فلا بد أن تكون هناك وحدة معنوية تنتظمها،ويعبر عنها بهذا الاسم المشترك. فما هي تلك الوحدة ؟

ما الدين ؟

التعريف اللغوي :

للإجابة عن هذا السؤال لا غنى لنا عن العودة قبل كل شيء إلى معاجم اللغة العربية،لنستأنس بما دونه اللغويون فيها من وجوه الإستعمال لهذه المادة،نقول لنستأنس بما في هذه المعاجم ،ولا نقول لنجد فيها ضالتنا المنشودة،فكلنا نعرف مقدار الصعوبة التي يعانيتها المزاولون لهذه المعاجم ،ومبلغ إخفاقهم في استنباط المعاني المحددة من ثنايا تعريفاتها،وفرط المهم لهذا الحرمان.

أقرب مثال لذلك نجد في المادة التي نحن بصدددها.ففي العودة إلى القاموس المحيط أو لسان العرب لأبن منظور،أو غيرهما يظل في بيداء،ويخيل إليه أن هذه الكلمة الواحدة يصح أن تستعمل فيما شئت من المعاني المتباعدة، بل المتناقضة:فالدين هو الملك،هو الخدمة ،هو العز،هو الذل،هو الإكراه،وهو الإحسان،وهو العبادة،هو القهر والسلطان،وهو التذلل والخضوع،هو الإسلام والتوحيد،وهو اسم لكل ما يعتقد،أو لكل ما يتعبد الله به... الخ ، والدين في اللغة العادة ⁽¹⁾

والواقع إذا نظرنا في اشتقاق هذه الكلمة ووجوه تصرفها نرى من وراء هذا الاختلاف الظاهر تقاربًا شديدًا، بل صلة تامة في جوهر المعنى،إذ نجد أن هذه المعاني الكثيرة تعود في نهاية الأمر إلى ثلاثة معان تكاد تكون متلازمة

¹ - محمد عثمان الخشت،مدخل إلى فلسفة الدين،دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 11

بل نجد أن التفاوت اليسير بين هذه المعاني الثلاثة مردّه في الحقيقة إلى أن الكلمة التي يراد شرحها ليست كلمة واحدة، بل ثلاث كلمات، أو بعبارة أدق تتضمن ثلاثة أفعال بالتناوب. بيانه أن كلمة الدين تؤخذ تارة من فعل متعد بنفسه: "دانه يدينه"، وتارة من فعل متعد باللام: "دان له"، وتارة من فعل متعد بالباء "دان به" وباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة المعنوية التي تعطيها الصيغة.

فإذا قلنا: "دانه دينا" عنيّا بذلك أنه ملكه، وحكمه وساسه، ودبره وقهره، وحاسبه، وقضى في شأنه وجازاه وكافأه. فالدين في هذا الاستعمال يدور على معنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك من السياسة والتدبير، والحكم والقهر، والمحاسبة والمجازاة.

وإذا قلنا: "دان له" أردنا أنه أطاعه وخضع له. فالدين هنا هو الخضوع والطاعة، والعبادة والورع. وكلمة: "الدين لله" يصح أن منها كلا المعنيين: الحكم لله أو الخضوع لله. وأوضح أن هذا المعنى الثاني ملازم للأول ومطابق له. "دانه فدان له" أي قهره على الطاعة فخضع وأطاع.

وإذا قلنا "دان بالشيء" كان معناه أنه اتخذ دينا ومذهبا، أي اعتقده أو اعتادها وخلق به. فالدين على هذا هو المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء نظريا أو عمليا. فالمذهب العملي لكل امرئ هو عادته وسيرته، كما يقال: "هذا ديني وديدي" والمذهب النظري عنده هو عقيدته ورأيه الذي يعتنقه. ومن ذلك قولهم: (ديت الرجل) أي وكلته إلى دينه ولم اعترض عليه فيما يراه سائعا في اعتقاده. ولا يخفى أن هذا الاستعمال الثالث تابع أيضا للاستعمالين قبله، لأن العادة أو العقيدة التي يدان بها لها من السلطان على صاحبها ما يجعله يتقاد لها، ويلتزم إتباعها.

وجملة القول في هذه المعاني اللغوية أن كلمة الدين عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له. فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعا وانقيادا، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمرا وسلطانا، وحكما وإلزاما، وإذا نظرنا إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة، أو المظهر الذي يعبر عنها. ونستطيع الآن القول أن المادة كلها تدور حول معنى لزوم الانقياد في إن الاستعمال الأول، الدين هو إلزام الانقياد، وفي الاستعمال الثاني هو إلزام الانقياد وفي الاستعمال الثالث هو المبدأ الذي يلتزم الانقياد له. ولا يخفى من جهة أخرى، أن معنى اللزوم هذا هو المحور الذي تدور عليه كلمة الدين بفتح الدال. والفرق بين الدين بالفتح والدين بالكسر⁽¹⁾ هو أن أحدهما يتضمن في الأصل إلزاما ماليا، والآخر يقتضي إلزاما أدبيا. ونحن نعرف من سنن اللغة العربية في تصاريفها أنها حين تريد التفرقة بين الحسيات والمعنويات من جنس واحد قد

¹ - في شارح القاموس نقلا عن العرقي أن الأصمعي نقل عن بعض العرب فرقا طريفا فقال: إنما فتح دال الدين لأن صاحبه يعلو المدين، وكسرت دال الدين لابتناؤه على الخضوع، ضم دال الدنيا لابتنائها على الشدة.

تكتفي بتغيير يسير في شكل الكلمة مع إبقاء مادتها كما هي مثل (العوج، والعوج) و (الخلق، والخلق) و (الرؤية، والرؤيا) و (الكبر، والكبر).

وهكذا يظهر لنا جليا أن هذه المادة بكل معانيها أصيلة في اللغة العربية، و أن ما ظنه بعض المستشرقين ⁽¹⁾ - من أنها دخيلة معربة عن الفارسية أو العبرية في كل استعمالاتها أو في أكثرها بعيد كل البعد . ولعلها نزعة شعوبية تريد تجريد العرب من كل فضيلة، حتى فضيلة البيان التي هي أعز مفاخرهم. ونعود إلى موضوعنا الذي يعنينا هو الاستعمالات خاصة الاستعمالان الأخيران، وعلى الأخص الاستعمال الثالث. فكلمة الدين التي تستعمل في تاريخ الأديان لها معنيان لا غير. أحدهما هذه الحالة النفسية état subjectif التي نسميها التدين religiosité. والآخر تلك الحقيقة الخارجية fait objectif التي يمكن الرجوع إليها في العادات الخارجية أو الآثار الخالدة، أو الروايات الماثورة، ومعناها جملة المبادئ التي تدين بها أمة من الأمم، اعتقادا أو عملا. doctrine religieuse وهذا المعنى أكثر وأغلب.

بيد أن هذه التحليلات الاشتقاقية كلها إنما تكشف لنا عن جذر المعنى و أصله في اللغة، ولا تصور لنا حقيقته واضحة وافية، كما هي في عرف الناس واصطلاحهم بل لا تزال المسافة منفرجة بين المعنى اللغوي، والمعنى العربي. ذلك أنه ليس كل خضوع وانقياد يسمى في العرف تدينا، فخضوع المغلوب للغالب. وطاعة الولد لوالده، وتعظيم المرؤوس لرئيسه، كل أولئك قد يكون من معدن آخر غير معدن الدين، كما أنه ليس كل رأي أو مذهب، ولا كل سيرة وخلق يسمى دينا.

الدين في الأدبيات الإسلامية:

لقد استندت الأدبيات عند المسلمين في تعريف الدين وماهيته على سياقات النصوص (القرآن والحديث) وبعض التحاليل للوظائف التي يؤديها، على مستوى البعد النفسي، أو الفردي، أو الاجتماعي... والسياسي... الخ فقد وردت لفظة الدين في القرآن الكريم 47 مرة منها قوله سبحانه : { ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يابني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون } . وقوله تعالى: { إن الدين عند الله الإسلام } وقوله: { وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تعودون } وفي قوله: { هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله } .

كما ورد عن الإمام علي رضي الله عنه { أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده } .

¹ - انظر دائرة معارف الإسلام في كلمة { Din }

أما الجرجاني: الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم، والدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار⁽¹⁾.

والدين وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال. والفلاح في المآل. أما " الفارابي " والرازي " فيعتبران الدين والملة مترادفان كما جاء في كتاب " الملة " للفارابي وكتاب " مختار الصحاح " للرازي.⁽²⁾

في الإنجليزية والفرنسية (Religion) أما في اللاتينية (Religio)

الدين في اللغة العادة والحال والسيرة والسياسة والرأي والحكم والطاعة والجزاء ومنه (ملك يوم الدين)⁽³⁾ (كما تدين تدان)⁽⁴⁾.

ويطلق الدين عند فلاسفتنا القدماء على وضع إلهي يسوق ذوي العقول إلى الخير، والفرق بين الدين والملة والمذهب هو أن الشريعة من حيث أنها مطاعة تسمى دينا، ومن حيث أنها جامعة تسمى ملة، ومن حيث أنها يرجع إليها تسمى مذهبا، وقيل الفرق بين الدين والملة والمذهب، أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد. وكثيرا ما تستعمل هذه الألفاظ بعضها مكان بعض. ولهذا قيل أنها متحدة بالذات، ومتغايرة بالاعتبار. ويطلق لفظ الدين أيضا على الشريعة، وهي السنة، أي ما شرعه الله لعباده من السنن والأحكام.⁽⁵⁾

وللفظ الدين في الفلسفة الحديثة عدة معان:

1 - الدين جملة من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله، وعبادتها إياه، وطاعتها لأوامره.

2 - والدين أيضا هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدم، أو الإيمان بالجمال، أو الإيمان بالإنسانية، ففضل المؤمن بهذه القيم كفضل المتعبد الذي يحب خالقه ويعمل بما شرعه، لا فضل لأحدهما على الآخر إلا بما اتصف من مجرد، وحب، وإخلاص، وإنكار للذات.

3 - والدين الطبيعي (Religion naturelle) اصطلاح أطلق في القرن الثامن عشر على الاعتقاد بوجود الله وخيبرته، وبروحانية النفس وخلودها، وبالزامية فعل الخير من جهة ما هو ناشئ عن وحي الضمير ونور العقل. والفرق

1- مقاربات منهجية في فلسفة الدين، شفيق جرادي، معهد المعارف الحكيمة، للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، الطبعة الأولى، 1425هـ/2004م، ص44/43

2- محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، ص17

3- د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ص572-573

4- جميل صليبا، المرجع السابق

5- جميل صليبا، المرجع السابق

بين هذا الدين الطبيعي والدين الوضعي (Religion positive) : أن الأول قائم على وحي الضمير والعقل، على حين أن الثاني قائم على وحي الهي يقبله الإنسان من الأنبياء والرسول.

4 - وإذا أطلق لفظ الدين على الملة دل على جماعة معينة من الناس هدفها تمجيد الله وعبادته، كالدين المسيحي، فهو ملة ذات نظام خاص، لها قوانينها وتقاليدها وتعاليمها.

5 - والدين مؤسسة اجتماعية تضم أفراد يتحلون بالصفات الآتية:
أ - قبولهم بعض الأحكام المشتركة وقيامهم ببعض الشعائر.

ب - إيمانهم بقيم مطلقة وحرصهم على تأكيد هذا الإيمان وحفظه

ج - اعتقادهم أن الإنسان متصل بقوة روحية أعلى منه، مفارقة لهذا العالم أو سارية فيه، كثيرة أو موحدة.⁽¹⁾
التعريف الاصطلاحي:

1 - المفهوم الفلسفي :

نجد في هذا الاتجاه عديدا من المفكرين والفلاسفة الذين حاولوا الربط بين الفلسفة والدين أو بين العقل والإيمان، وسوف نشير إلى بعض هذه الآراء التي تناوّلها أصحاب هذا الاتجاه. فإذا أخذنا رأي الفيلسوف " كانت " Kant فإنه يرى أن : « الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة أوامر إلهية سامية »⁽²⁾.

ويعرفه الفيلسوف " ديكارت " Decartes في كتابه « مقال عن المنهج » أنه ينبغي لنا ألا نقبل شيئا على أنه حق ما لم نتبين ببداهة العقل أنه كذلك. ولكنه في كتابه مبادئ الفلسفة Principles of philosophy يذكر أن من واجبتنا أن نتخذ قاعدة معصومة أن ما أوحى به الله هو أوثق بكثير مما عده⁽³⁾.

وقد توصل برغسون Bergson إلى تعريف ما أطلق عليه اسم الدين الثابت بأنه رد فعل دفاعي تقوم به الطبيعة تجاه ما عسى أن يؤدي إليه استخدام القدماء من الانهيار لدى الفرد ومن الانحلال لدى المجتمع⁽⁴⁾. أو أنه رد فعل تقاوم به الطبيعة ما في ممارسة العقل مما يشل حركة الفرد ويقضي على تماسك المجتمع⁽⁵⁾.

ويرى " هيجل " أن الدين فن باطني يصور لنا الحقيقة الإلهية من الداخل عن طريق الشعور الباطني⁽⁶⁾.

ويرى القديس " أنسلم " St. Anselm أن العقيدة ليست سوى قوة يستعين بها العقل من أجل فهم حقائق الكون فهما عقليا.

¹ - جميل صليبا، المرجع السابق

² - أحمد الخشاب، الاجتماع الديني، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1964، ص 75

³ - زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، دار القلم، القاهرة، 1962، ص 192

⁴ - روجيه باستيد، ترجمة محمود قاسم، مبادئ علم الاجتماع الديني، الأنجلومصرية، القاهرة، 1951، ص 25

⁵ - علي سامي النشار، نشأة الدين، دار نشر الثقافة، الاسكندرية، 1949، ص 22

⁶ - زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مرجع سابق، ص 193

أما القديس "توما الاكويني" St.Thomas Aquin فلفه يذهب إلى أن العقل والوحي وسيلتان من وسائل المعرفة وهما قد صدرا عن أصل واحد مشترك فإن الله هو الذي أودع العقل في الإنسان وهو الذي أعلن للناس حقائق الوحي في حين أن القديس "اوغستين" عبر عن رأيه في عبارته الشائعة التي قال فيها : (العقل يسبق الإيمان والإيمان يسبق العقل وأنا أؤمن لكي أتعتل)⁽¹⁾ .

ويعرفه " شلايماخر " Schelimaecher « الدين هو خضوعنا لوجود لا يناله إدراكنا أو انه خضوع الإنسان إلى موجود أسمى منه »⁽²⁾ .

2 - المفهوم النفسي :

ويمثل هذا الاتجاه كل من " جوستاف لوبون " و " برجسون " . يرى " جوستاف لوبون " أن اعتقادات الجماعات مصطبغ بصبغة خاصة عبر عنها بالشعور الديني. ولهذا الشعور مميزات بسيطة للغاية كعبادة « ذات » يتوهم أنها فوق الذوات والخوف من القوة الخفية التي ييطن بها والخضوع الأعمى لأوامرها واستحالة البحث في تعاليمها والرغبة في نشرها والنزوع إلى معاداة مكن لا يقول بها. ومتى تكيف الشعور بهذه الصفة فهو من طبيعة الشعور الديني⁽³⁾ .

أما " برجسون " فقد ميز بين نوعين من الدين . الدين الديناميكي و الاستاتيكي الثابت وقد تم الإشارة إلى ما يعنيه برجسون الدين ، الدين الثابت في الاتجاه الفلسفي. وهنا أشير إلى ما يعنيه بالدين الديناميكي أو المتطور. وهو دين من خلق الإنسان من صفوة البشر أو من نخبة الناس سما إلى فكرة مثالية وحاول أن ينبثق من أعماقه دين أو فكرة تفيض على الإنسانية كلها. وقد حقق بعض كمال الخلق من أمثال المسيح فكرة هذا الدين⁽⁴⁾ .

ويعرف " فيورباخ " Feurebach « الدين هو الغريزة التي تدفعنا نحو السعادة »⁽⁵⁾ ويعرفه " ريفيل " Renville « الدين بأنه تحقيق الحياة الإنسانية بواسطة الإحساس بأن رباطا يصل الروح الإنسانية بالنفس الخفية التي تعترف الأولى بما لها من سلطان على العالم وعليها والتي يجب أن تكون شاعرة بالاتصال بها دائما »⁽⁶⁾ . وهذا ونجد في دائرة المعارف الفرنسية التعريف التالي للدين .

يرى " ريفيل " أن الدين هو أن تتأسس الحياة على الإحساس برابطة تضم الروح البشرية مع الروح الخفية التي تدرك سيطرتها على العالم وعلى الروح البشرية نفسها وتحب تلك الأرواح الخفية بعاطفة واحدة⁽¹⁾ .

¹ - زكريا ابراهيم، مشكلة الفلسفة، ص 185-186

² - روجيه باستيد، مبادئ علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص 23

³ - جوستاف لوبون، روح الاجتماع، ترجمة احمد فتحي زغلول، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ص 77

⁴ - علي سامي النشار، نشأة الدين، مرجع سابق، ص 22

⁵ - روجيه باستيد، مبادئ علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص 23

⁶ - علي سامي النشار، نشأة الدين، مرجع سابق، ص 22

المفهوم الحيوي :

يعرف أصحاب هذا الاتجاه الدين كما يلي :

يرى " سبنسر " Spencer « إن الدين هو الشعور بأننا نسبح في خضم من الأسرار » كما ذكر " روجيه باستيد " «هو الإحساس الذي تشعر به حينما تغوص في بحر من الأسرار»⁽²⁾ كما ذكر ذلك " سامي النشار " ⁽³⁾. وعرف " تايلور " Tylor الدين بأنه الاعتقاد في الكائنات الروحية أو الاعتقاد في الموجودات الروحية⁽⁴⁾ ويعرفه " ماكس مولر " Max Muller بأنه الشعور باللانهاية أو انه إحساسنا باللامتناهي⁽⁵⁾.

المفهوم الاجتماعي :

ونرى كثيرا من العلماء قد عرضوا لهذا الاتجاه من الوجهة الاجتماعية ومن هؤلاء " جوبلي الفييلا " G.d'Alviella و " ماك ايفر " Mec Iver و " شاتل " Chatel و " فريزر " . ثم نتعرض لرأي المدرسة الفرنسية التي يمثلها " دور كايم " Durkheim فيرى " جوبلي الفييلا " أن الدين هو الطريقة التي يحقق بها الإنسان علاقته مع الطاقات فوق الإنسانية أو الخارقة أو الخفية والتي يعتقد في حمايتها⁽⁶⁾. ويعرف " ماك ايفر وشارل بيج " الدين بأنه علاقة لا تقوم بين إنسان وإنسان آخر فحسب ولكن تقوم كذلك بين الإنسان وقوة أعلى منه⁽⁷⁾، ويرى " شاتل " أن الدين هو مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق⁽⁸⁾، ويرى " فريزر " أن الدين يبدأ بظهور فكرة الآلهة أو على أكثر تقدير بظهور فكرة أرواح الأفراد أو أرواح الطبيعة التي يتخيلها المرء على غرار أرواح البشر⁽⁹⁾، أو أن الدين يبدأ بظهور فكرة الآلهة وعلى الأقل بظهور النفوس الفردية ونفوس الموت والقرائن الطبيعية في شكل آدميين⁽¹⁰⁾. وترى المدرسة الفرنسية التي يمثلها " دوركايم " ب أن الدين هو عبارة عن مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالعالم المقدس، والتي تنظم سلوك الإنسان حيال هذا العالم بحيث تؤلف هذه المجموعة وحدة دينية تنظم كل من يؤمنون بها⁽¹¹⁾، أو أن الأمور الدينية هي أمور قدسية⁽¹²⁾.

¹ - دار المعارف الفرنسية، الجزء الثامن والعشرين، ص 346

² - روجيه باستيد، مبادئ علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص 23

³ - علي سامي النشار، نشأة الدين، مرجع سابق، ص 21

⁴ - أحمد أبو زيد، تايلور، مطبعة دار المعارف، القاهرة، 1957، ص 132

⁵ - روجيه باستيد، مبادئ علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص 23

⁶ - La Grand encyclopedie. Tome Vingt Huitième. Paris. P346

⁷ - ماك ايفر، المجتمع، ترجمة أحمد علي عيسى، مرجع سابق، ص 334

⁸ - أحمد الخشاب، الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص 91

⁹ - روجيه باستيد، مبادئ علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص 26

¹⁰ - علي سامي النشار، نشأة الدين، مرجع سابق، ص 22

¹¹ - E. Durkheim. Les Formes élémentaires de la vie religieuse. F. Alcan Paris. 1927. P65

¹² - روجيه باستيد، مبادئ علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص 8

وهناك مفاهيم أخرى للدين نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

تعريف " اميل برنوف " في كتابه علم الديانات. يقول فيه (الدين هو العبادة والعبادة عمل مزدوج فهي عمل عقلي به يعترف الإنسان بقوة سامية وعمل قلبي أو انعطاف محبة يتوجه به إلى رحمة تلك القوة)، أما " جويو " في كتابه " لا دينية للمستقبل " ⁽¹⁾ (الديانة هي تصور المجموعة العالمية بصورة الجماعة الإنسانية والشعور الديني هو الشعور بتبعيتنا لمشيئات أخرى يركزها الإنسان البدائي في الكون)، ومن جهة أخرى يعرف " ميشل ماير " الدين في كتابه " تعاليم خلقية ودينية " (إن الدين هو جملة العقائد والوصايا التي يجب أن توجهنا في سلوكنا مع الله و مع الناس وفي حق أنفسنا)، أما " سلفان بيرييه " في كتابه " العلم والديانات " يقول فيه (الدين هو الجانب المثالي في الحياة الإنسانية)، ويذهب " سالومون ريناك " في كتابه " التاريخ العام للديانات " إلى القول : (الدين هو مجموعة التورعات التي تقف حاجزا أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا) ⁽²⁾. وقد عرف " س.م. ينجر " الدين هو (نسق من المعتقدات والممارسات التي تستطيع بواسطتها مجموعة من الناس معاركة المشكلات الأساسية في الحياة البشرية.

ويقدم " لالاند " ثلاثة تعريفات في معجمه الفلسفي:

- أ - مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد المتحدين.
- ب - نسق فردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة موضوعها الله ، فالدين هو تحديد المطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان، إلى جانب وجهة نظر العلم.
- ت - الاحترام الضميري لقاعدة العادة، لشعور. دين كلام الشرف، إن هذا المعنى الذي قد يكون الأكثر قدما، كان في الماضي أكثر تداولاً مما هو عليه اليوم ⁽³⁾.

أما " وايتهد " فيعرف الدين فيقول، « إن الدين عيان لشيء يقوم فيما وراء الجرى العابر للأشياء المباشرة ، أو خلق هذا الجرى أو في باطنه، شيء حقيقي، ولكنه مع ذلك لا يزال ينتظر التحقق ، شيء هو بمثابة إمكانية بعيدة ولكنه في الوقت نفسه أعظم الحقائق الراهنة ، شيء يخلع معنى على كل ما من شأنه أن ينقضي ويزول ولكنه مع ذلك ينم عن كل فهم، شيء بعد امتلاكه بمثابة الخير الأقصى، ولكنه في الآن نفسه عصي بعيد المنال، شيء هو المثل الأعلى النهائي ولكنه في الوقت نفسه مطلب لا رجاء فيه » ⁽⁴⁾.

¹ - Guyau. Irreligion de l'avenir. Paris. 1880. p1-3

² - Salomon Reinach. Histoire genral des religion. Paris. 1909. p4

³ - لالاند، معجم لالاند الفلسفي التقني، 1204/3 وما بعدها.

⁴ - Whitehead(A-N) Science and the modern world. ch.12

نقلا عن ولتر ستيس: الزمن والازل، مقال في فلسفة الدين، ترجمة زكريا ابراهيم، منشورات مكتبة الاسرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013، ص 37

الدين عموماً:

عموماً فإن الدين من زاوية فلسفية في المعجم الفلسفي يعبر عن المطلق في إطلاقه، وعن المحدد في محدوديته، وعن العلاقة بينهما، ولهذا يتصف أي دين بما يلي:

- ممارسة طقوس وشعائر معينة
 - الاعتقاد في قيمة مطلقة لا تعد لها أية قيمة أخرى.
 - ارتباط الفرد بقوة روحية عليا، قد تكون هذه القوة متكثرة أو أحادية⁽¹⁾.
- ولعل هذا ما يقودنا إلى التأكيد أن ثمة خصائص تتميز بها الأديان - أي دين - كافة بعدة نقاط أهمها⁽²⁾:
- الإيمان بوجود إله أو كائنات فوق الطبيعية.
 - التمييز بين عالم الأرواح وعالم المادة.
 - وجود طقوس عبادية
 - وجود قانون أخلاقي أو شريعة.
 - رؤية كونية تشرح كيفية خلق العالم .
 - الصلاة، الثواب والعقاب.

وانطلاقاً من خلال هذه الخصائص نستخلص ثلاث مستويات أو حقائق مشتركة بين هذه الأديان⁽³⁾.

- 1 - الدين يقدم تفسير لعالم الموجود وموضع الإنسان (عقائد دينية)
 - 2 - من شؤون الدين أن يقول لأتباعه : تحركوا بمنهجية خاصة في واقع الحياة (التعاليم الأخلاقية) .
 - 3 - عبادات دينية : مجموعة الأعمال والسلوكيات الرمزية والشعائرية (تجسيد المستويين السابقين) .
- ومن ثم فإن الدين ينقسم إلى ثلاثة أقسام في الأغلب الأعم وهي:
- أ - العقائد الدينية ب - الأخلاق الدينية ج - العبادات الدينية .
- كما أن له أسس وثوابت محددة خمسة هي:
- مؤسسة الديانة، واسم الديانة، والكتاب المقدس، بالإضافة إلى التقويم، و أخيراً اللغة⁽⁴⁾.

¹ - يوسف كرم ومراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1979، ص 299

² - P4/دين او معتقد/ Wikipedia.org/wiki

³ - انظر، مصطفى ملكيان: طوائف الشبهات الدينية، ضمن كتاب، الفكر الديني وتحديات الحداثة، تعريب احمد القباجي، مؤسسة دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2009، ص.16-

⁴ - P4-5/دين او معتقد/ Wikipedia.org/wiki

مكونات الدين :

يتألف الدين من قسمين رئيسيين:

القسم الأول: العقيدة، ويسمى بأصول الدين، وهي مجموعة اعتقادات حقة محلها القلب، أي يجب الإيمان والاعتقاد بها، وتسمى بالأصول الإعتقادية، كالتوحيد والنبوة، والمعاد، وهذه الأصول تعد قوام الدين وأساسه، والإخلال بأحدها يعد إخلالا بالدين كله، ولذلك تسمى بأصول الدين، بخلاف الفروع، فإن الإنسان إذا لم يؤمن بأحدها اجتهدا فلا يخرج عن الدين ما لم يكن من الضروريات، أما لو أنكر واحدة من هذه الأصول فقد خرج عن الدين ولو عمل ما عمل، فلو أنكر المعاد مثلا وقام بكل ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينفعه ذلك أبدا. ومن هنا نجد عناية القرآن الكريم تتركز أساسا على بيان هذه المحاور و الأصول أكثر من غيرها من المسائل الأخرى⁽¹⁾.

القسم الثاني : التعاليم والأحكام العملية ويسمى بفروع الدين.

مفهوم فلسفة الدين :

التعريف بالمفهوم :

فلسفة الدين هي ذلك الفرع من الفلسفة الذي يختص بالتأمل الفلسفي حول الدين بصفة عامة، بهدف فحص الموضوعات الدينية، وبحث طبائع الاعتقاد بطرق عقلانية وبرهانية خالصة، دون الاعتماد على دين معين ودون الانحياز المسبق للدفاع أو التبشير أو الهجوم.

وتتعدد تعريفات فلسفة الدين ما بين تعريفات معجمية قاموسية اصطلاحية، أو تعريفات اشتراطية أو إجرائية، كما تتعدد التعريفات أيضا حسب منظور كل فيلسوف، وهذا الطابع التعدد هو طابع كل مجال ينتمي إلى الفلسفة بوجه عام، ومع ذلك يمكن تعريف فلسفة الدين بصورة تقريبية إلى حد كبير اعتمادا على القواميس والموسوعات، والمؤلفات المتخصصة، وخاصة في التعريف الاصطلاحي، فهي حسب قاموس " كامبريدج الفلسفي " « ذلك الحقل من الفلسفة الذي يكرس لدراسة الظواهر الدينية. فإذا كانت الأديان في العادة تتكون من مضامين معقدة من النظرية والممارسة وتشتمل على أساطير وطقوس غير معقولة، فإن فلاسفة الدين يهدفون إلى تقييم ادعاءات الحقائق الدينية من منظور عقلائي خالص»⁽²⁾.

وهي حسب موسوعة روتليدج الفلسفية المختصرة: the shorter routledge encyclopedia philosoph « فلسفة الدين هي التأمل الفلسفي في الدين »⁽³⁾ وترى هذه الموسوعة أن فلسفة الدين قديمة

¹ - تقدم البحث مفصلا عن أهمية هذه المحاور في أبحاث التوحيد للسيد كمال الحيدري، التوحيد... بحوث في مراتبه ومعانياته، بقلم جواد علي كسار، دار فراق، الطبعة السادسة.

² - the Cambridge Dictionary of Philosophy. General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, Second edition, 1999, p. 696

³ - the shorter routledge encyclopedia philosophy, edited by Edward Craig, Routledge, London and new YORK? 2005? P. 896

قدم الفلسفة ذاتها، وأنها جزء أصيل من الفلسفة الغربية في كل عصورها (؟؟ !!) وقد شهدت تطورا عظيما في النصف الأخير من القرن العشرين، وبرز لها مجموعة من الفلاسفة الذين تخصصوا في بحث الموضوعات الدينية بحثا فلسفيا.

منا تعرف فلسفة الدين بأنها « التحقيق العقلائي الفونوصي (النص المقدس) في حقيقة الدين وكيفيته وسببته ومقولاته وتعاليمه الأساسية » أو هي « البحث الفلسفي في الدين وفي شأن الدين »⁽¹⁾. ويعرف عادل ظاهر فلسفة الدين تعريفا إجرائيا فيقول: « تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بإمكان معرفة الله والعالم وكيفية فهم طبيعة الله (ماهيته) والعلاقة بين وجوده وماهيته. كذلك تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بطبيعة الدين نفسه وطبيعة اللغة الدينية بالإضافة إلى أسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية ودور الإيمان فيها وعلاقة الأخير بالعقل »⁽²⁾.

وهي التفسير العقلائي لتكوين وبنية الدين عبر الفحص الحر للأديان، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين، أي عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، ومن حيث هو نمط للتفكير في قضايا الوجود، وامتحان العقائد والتصورات الدينية للألوهية والكون والإنسان، وتحديد طبيعة العلاقة بين كل مستوى من مستويات الوجود والبحث في الطبيعة الكلية للقيم والنظم والممارسات الدينية ونمط تطور الفكر الديني في التاريخ، وتحديد العلاقة بين التفكير الديني وأنماط التفكير الأخرى، بغرض الوصول لتفسير كلي للدين، يكشف عن منابعه في العقل والنفس والطبيعة، وأسسها التي يقوم عليها، وطبيعة تصوره للعلاقة بين المتناهي واللامتناهي، والمنطق الذي يحكم نشأته وتطوره وضمحلالة⁽³⁾. وتستعين فلسفة الدين على تحقيق ذلك بمنجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية، مثل علم النفس الديني، وتاريخ الأديان، ومقارنة الأديان، وعلم الاجتماع الديني، والانثروبولوجيا الدينية، لكنها لا تقبل نتائج هذه العلوم قبولا مطلقا، بل تختبرها وتمحصها للتمييز بين اليقيني والمحتمل من نتائجها، وفي الكثير من الأحيان تستعين بنتائج العلوم الطبيعية التي دخلت إلى حيز الثبوت لا التي لا تزال في طور الفروض والنظريات، مثل علم الأحياء و الجيولوجيا، والفيزياء، والفلك.... الخ تستعين بها في تقويم العقائد الدينية عن طبيعة الإنسان والعالم. وتنتهج فلسفة الدين المنهج العقلائي النقدي في دراسة الدين، أو هكذا ينبغي أن تكون. وهناك من الفلاسفة من يفضلون مناهج أخرى مثل : المنهج التجريبي، أو المنهج

¹ - علي أكبر رشاد، فلسفة الدين، تعريب، موسى ضاهر، بيروت، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011، ص33

² - عادل ضاهر، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الثاني، تحرير معن زيادة، بيروت، معهد الانماء العربي، الطبعة الأولى، 1988، ص1000

³ - مدخل الى فلسفة الدين، محمد عثمان الخشت، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص35

الوضعي المنطقي، أو المنهج الفينومينولوجي، أو المنهج النبوي، أو المنهج التفكيكي، أو غير ذلك من المناهج الفلسفية⁽¹⁾.

ويمكن النظر إلى مفهوم فلسفة الدين بمعنيين أحدهما أوسع والثاني ضيق، ففلسفة الدين بالمعنى الواسع للكلمة هي مجموعة التوجهات الفلسفية الحالية والمحتملة، فيما يخص الدين، وجملة التصورات عن طبيعة الدين ووظائفه، وكذلك البراهين الفلسفية على وجود الله، والتأملات الفلسفية عن طبيعته وعن علاقته بالكون والإنسان، أما فلسفة الدين بالمعنى الضيق فهي تفكير فلسفي قائم بذاته وصريح عن الله والدين، ونمط خاص من التفلسف، وتعد فلسفة الدين بهذا المعنى صياغة متأخرة نسبياً من وجهة نظر تاريخية لموضوع الاهتمام الفلسفي الأساسي بالدين، الذي تحدثنا عنه أعلاه⁽²⁾.

فلسفة الدين والعلوم الإنسانية والاجتماعية:

يمكن دراسة الدين من بمناهج علمية متعددة حسب زاوية النظر إليه في كل علم من العلوم، والمقصود هنا بالمناهج العلمية، منهاج علم النفس الديني، وعلم الاجتماع الديني، وعلم تاريخ الأديان أو مقارنة الأديان. **علم النفس الديني:**

أما علم النفس الديني، فهو يدرس الدين من زاوية نفسية، وفي الحقيقة لا يوجد منهج واحد في علم النفس الديني، وإنما هناك مناهج متعددة بتعدد المدارس النفسية، ولعل أكثر هذه المناهج شيوعاً منهج التحليل النفسي الذي نشأ مع " فرويد " الذي بلور نظرية في التحليل النفسي للشعور الديني في كتابه " الحضارة ومساوئها " 1930 وفي كتابه " مستقبل وهم " 1949 .

ومن أهم الذين أسهموا في التحليل النفسي وطبقوه على الظاهرة النفسية الدينية، " اريك فروم " في كتابه " الدين والتحليل النفسي " وادخل فروم تعديلات على التحليل النفسي، من أهمها إدخال العوامل الاجتماعية في التحليل النفسي⁽³⁾.

علم الاجتماع الديني :

يعتبر علم الاجتماع الديني Sociology of Religion فرعاً هاماً من فروع علم الاجتماع، ويتناول هذا العلم دراسة النظم الدينية السائدة في المجتمعات الإنسانية البدائية والمتحضرة، ويهتم بدراسة العلاقات المتبادلة والمتفاعلة بين الدين من ناحية والمجتمع من ناحية أخرى، ودراسة صور التفاعل بينهما، وقد أوضح عالم الاجتماع " نوتنجهام " Nottingham أن عالم الاجتماع الديني يهتم بالدين كمظهر لسلوك الجماعة والأدوار التي لعبتها الديانات على مر العصور، وقد أشار أحد علماء الاجتماع أن علم الاجتماع الديني يهتم بالدراسة العلمية لتأثير

¹ - محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 35-36

² - فلسفة الدين الغربية المعاصرة، يوري أناتوليفتش كميليف، ترجمة هيثم صعب، 1989، ص 5-6-7

³ - محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 36

المجتمع والثقافة الشخصية في الدين ، كما يدرس أيضا تأثير الدين في المجتمع والثقافة الشخصية، كما يعرفه البعض :علم الاجتماع الديني بأنه العلم الذي يختص بدراسة النشاط الديني للمجتمعات ،والعوامل الاجتماعية التي أدت إلى اختلاف الشعائر الدينية باختلاف المجتمعات وعلاقة هذه الشعائر بالأوضاع الثقافية السائدة في كل مجتمع وتأثرها بعادات الناس وتقاليدهم⁽¹⁾

وبوجه عام فإذ علم الاجتماع الديني يهتم بدراسة النظم الاجتماعية Social Institution المتعلقة بالعقائد والعبادات وفهم العالم القدسي وما تشمل عليه الديانة التي تسير عليها المجتمع من قواعد وتعاليم. كما يشمل على دراسة وظائف الطقوس في المجتمع والتأثيرات الجماعية في الدين ودراسة الفرق والحركات الدينية وتأثرها في المجتمع ،ودور الدين في الحفاظ على الكيان الاجتماعي للمجتمع ومدى مساهمته في الرقي الروحي والحفاظ على التماسك الاجتماعي، باعتباره جانب رئيسي من جوانب سلوك الجماعة.

علم تاريخ الأديان :

يدرس ويصف ويؤرخ لنشأة وتطور المعتقدات والشرائع والممارسات الدينية في التاريخ، ومن أهم الكتابات في هذا المجال عند المسلمين كتاب " الملل والنحل " للشهرستاني. فتاريخ الأديان يبحث عن نشأة المعتقدات الدينية وتطورها ومركزاتها، لدى الشعوب البدائية المختلفة، والشعوب المتمدنة، فالغرض إذن من دراسة الأديان هو معرفتها⁽²⁾.

ولقد ارتسم في البحث الديني المعاصر موقفان أساسيان في فهم مادة تاريخ الدين ،يعنى الموقف الأول بالجمع البسيط للوقائع وتحليل المعطيات الوصفية، وكذلك بدراسة المصادر، وفي المقدمة منها النصوص الدينية القديمة. ويرى أنصار الموقف الثاني أن على تاريخ الدين أن يمتلك مدخلا نظريا أوسع من ذلك ،لتستخدم فيه معطيات المقارنة بين الأديان، والتصنيفات النظامية، ويتم فيه إعداد النماذج وإجراء التعليمات. وهذان الموقفان المشار إليهما ،لا يبرزان في الحوارات المنهجية ،إنما هما محققان في الأبحاث العلمية على نطاق واسع⁽³⁾.

علم مقارنة الأديان :

أما مقارنة الأديان أو تاريخ الأديان المقارن ف إنه يدرس خصائص ومميزات كل دين ،ويوازي بينها وبين خصائص ومميزات الأديان الأخرى⁽⁴⁾. و هو علم يقوم بالدراسة المقارنة الوصفية وأحيانا النقدية بين الأديان، من حيث المعتقدات والرؤى والكتب المقدسة ،ومن أهم الدراسات في هذا العلم عند المسلمين كتاب " الفصل في الملل والأهواء والنحل " لابن حزم. وهكذا نرى أن كل من علم من هذه العلوم يدرس الدين من زاوية خاصة، ومن

¹ - علم الاجتماع الديني، مهدي محمد القصاص، استاذ علم الاجتماع المساعد، كلية الاداب، جامعة المنصورة، 2008، ص 17-18-19

² - احمد عبد الرحيم السايح، بحوث في مقارنة الاديان، الدين نشأته، الحاجة اليه، دار الثقافة، الدوحة، ص 9

³ - فلسفة الدين الغربية المعاصرة، يوري أناتوليفتش كميليف، ص 193

⁴ - راجع الدكتور رشدي عليان و سعدون الساموك، الاديان دراسة تاريخية مقارنة، دار الحرية ،بغداد، القسم الاول، 1976، ص 18

جانب دون جانب، أما فلسفة الدين فتعمل على تفسير الوقائع التي تقدمها هذه العلوم من زوايتها، تفسيراً كلياً مترابطاً، فالعلم هو الخطوة الأولى، أما الفلسفة فهي الخطوة الأخيرة⁽¹⁾.

علم الكلام أو علم اللاهوت:

يهتم علم الكلام أو (علم أصول الدين) أو علم اللاهوت (علم أصول الدين المسيحي) في المقام الأول الدفاع عن العقائد الدينية ضد العقائد المضادة ومحاولة تفنيد العقائد المخالفة، فضلاً عن الدفاع عن عقائد فرقة دينية من الفرق داخل الدين الواحد ضد الفرق الأخرى، في نفس الدين، فعلم الكلام أو علم اللاهوت يبدأ من نقطة بدء يقينية تقوم بالتسليم المطلق بصحة العقيدة، ولهذا فهو يسير على مبدأ آمن ثم تعقل، ويتخذ من فهمه للنص الديني، معياراً للتمييز بين الحق والباطل، ويعتمد على المنهج الجدلي الذي يبدأ من مقدمات ظنية وليست يقينية بالتجربة أو العقل⁽²⁾.

¹ - محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 37

² - محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 37

2

السياق التاريخي والكرونولوجي للدين :

ظهور الدين:

يتمظهر الدين في التاريخ الإنساني، من خلال أربعة أبعاد أو تعبيرات، وهذه الأبعاد هي: الشعائر، والمشاعر، والإيمان والعقلنة. فالدين في تمظهراته يعني شعائر منظمة، ويعني أشكالا محددة ومنضبطة من الأحاسيس والمشاعر ويعني أيضا تعابير محددة عن الإيمان أو الاعتقاد. وهذه التمظهرات جميعا تنظم في منظومة متناسقة ومتماسكة تتلاءم عناصرها فيما بينها، بيد أن هذه الأبعاد أو التمظهرات لا تمارس التأثير نفسه في كل الأزمنة والتجارب التاريخية، فالفكرة الدينية ظهرت بالتدريج في الحياة الإنسانية، وكانت في البدايات منفصلة متمما عن الاهتمامات والمصالح الإنسانية. و لائحة التمظهرات هذه تقع في اتجاه معاكس لعمق أهميتها الدينية: الشعائر أولا، ثم المشاعر والأحاسيس المتحمسة، ثم الإيمان، وأخيرا التعقيل أو العقلنة. وهذا الظهور المرحلي للدين نشأ وتطور بالتدريج، وقد تبلور نتيجة تقوية عوامل الفاعلية. وربما كان خطأ اعتبار أن الأبعاد المتأخرة ما كان لها وجود في البدايات، بالطبع كان لسائر الأبعاد وجود لهذه الدرجة أو تلك، لكن عندما نعود إلى الوراء كثيرا نجد أن التصديق أو الإيمان أو العقلنة ما كانت لها تلك الأهمية، كما أن الأحاسيس والمشاعر نتجت في الغالب عن الشعائر، ثم صارت المشاعر على رأس العوامل، وصارت الشعائر قائمة على خدمة المشاعر، وأخيرا يتدخل الإيمان أو الاعتقاد باعتباره مفسرا لذلك المجموع من الشعائر والمشاعر. ومن خلال ظهور الاعتقاد نستطيع أن نلمس بذور العقلنة، وعندما يستقر الاعتقاد وتستقر العقلنة تعود الوحدة المتفردة إلى الظهور باعتبارها المسوّغ والمعلل لأهمية الدين، إن المشروعات الدينية الكبرى - كما تظهر في عوالم الإنسانية المتحضرة - هي مشاهد وتمظهرات لهذه الذاتية المتفردة. فبروميثيوس المربوط إلى صخرة، ومحمد الباحث في الصحراء، وتأملات بوذا، والإنسان الوحيد على الصليب، كل تلك التوحيدات إنما تشير إلى عمق الروح الديني، عمق الإحساس بالوحدة والوحشة والانتراك⁽¹⁾. توجد نظريات عديدة تحاول تفسير حركة ارتقاء الوعي الديني عند الإنسان، وتسعى إلى اكتشاف المنطق الذي يحرك سير الأديان عبر التاريخ، ويمكن تصنيفها إلى طائفتين :

01 - النظريات التطورية :

تذهب النظريات التطورية إلى أن شأن الإنسان مع الدين مثل شأنه مع مظاهر الحضارة الأخرى من فن وعلم وفلسفة، فإذا كانت حركة الحضارة الإنسانية عامة هي حركة تطور وارتقاء، فإن الدين بوصفه نشاطا إنسانيا قد مر بمختلف مراحل التطور والارتقاء من أدنى إلى أعلى... بدء من النظرة التعددية إلى الآلهة مروراً بالنظر إليها نظرة هرمية، حتى وصلت الإنسانية إلى الوجدانية، ومع اتفاق النظريات التطورية حول هذا المعنى العام لحركة الدين فإنها تعود لتختلف في تحديد طبيعة كل مرحلة من مراحل التطور، ولاسيما المرحلة الأولى، مرحلة النشأة. حيث نجد عدة تفسيرات، لعل من أهمها:

¹ - الفرد نورث هوابتهد، كيف يتكون الدين، ترجمة وتقديم رضوان السيد، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى، مارس 2017، ص 21-22

أ - التفسير المثالي المطلق : الذي يعتبر تطور الأديان هو شكل من أشكال تطور الروح المطلق الذي بدأ منغمسا في الطبيعة، وهو ما ظهر في أديان السحر، ثم تحرر منها شيئا فشيئا، عبر مراحل مختلفة، حتى وصل إلى الدين المطلق الذي تحرر فيه الروح تحررا كاملا.

ب - التفسير الطبيعي: الذي يحدد النشأة الأولى للدين في صورة عبادة مظاهر الطبيعة⁽¹⁾.

ج - التفسير الحيوي: الذي يزعم أن أقدم دين في تاريخ الإنسان هو الاعتقاد في الأرواح الفردية وعبادتها⁽²⁾.

التفسير الما- قبل الحيوي: الذي يرى أن الإنسان البدائي لم يكن يستطيع التمييز بين روح و روح، حيث لم يكن يعرف ويعبد إلا روحا كلية واحدة سارية في الوجود كله⁽³⁾.

د - التفسير الاجتماعي: بأشكاله المختلفة عند سان سيمون، وكونت، وفيير، ودوركايم⁽⁴⁾.

02- النظريات الاعتقادية:

هي تلك الطائفة من النظريات التي تأخذ بوجهة نظر الكتب المقدسة في تفسير نشأة الاعتقاد الديني. وهي تؤكد أن البشرية ما بدأت، أول ما بدأت بالتوحيد، الذي تكشف لها إما بالتأمل النظري أو بوحى الهي، والذي لم يكن الشرك إلا مظهرها من مظاهر فسادها، حيث حاد الإنسان عن التوحيد وسقط في الشرك والتعدد والوثنية. وهناك من الفلاسفة والعلماء الذين اخذوا بهذه الوجهة من النظر، ليس لأن الكتب المقدسة قالت بها، ولكن بناء على منهج علمي وضعي أو تحليل فلسفي عقلي، مثل باسكال، ولانج، و بتانزوني. نزعة التدين : أصالتها ،وماضيها، منبعا في نفوس الأفراد والمجتمعات.

أقدمية الديانات في الوجود البشري :

إلى أي حد تعد ظاهرة التدين ظاهرة عريقة في القدم؟ هل سبقت الحضارات المادية؟ أم تأخرت عنها في الوجود؟ أم اقترنت بها؟.

ذهب بعض كتاب القرن الثامن عشر. الذين مهدوا للثورة الفرنسية. إلى أن الديانات والقوانين ما هي إلا منظمات مستحدثة، وأعراض طارئة على البشرية حتى قال " فولتير " إن الإنسانية لا بد أن تكون قد عاشت قرونا متطاولة في حياة مادية خالصة، قوامها الحرث، والنحت، والبناء، والحداثة، والنجارة قبل أن تفكر في مسائل الدينيات و الروحانيات ⁽⁵⁾، بل قال: « إن فكرة التأليه إنما اخترعها دهاء ماكرون من الكهنة والقساوسة الذين لقوا من يصدقهم من الحمقى والسخفاء »⁽⁶⁾. كذلك نظر " جان جاك روسو " إلى فكرة القانون.

¹ - علي سامي النشار، نشأة الدين، حلب، مركز الانماء الحضاري، 1995، ص 61 وما بعدها.

² - محمود عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان، الكويت، دار القلم، 1990، ص 127

³ - علي سامي النشار، نشأة الدين، ص 55

⁴ - زيدان عبد الباقي. علم الاجتماع الديني، القاهرة، مكتبة غريب، 1977، ص 95 وما بعدها.

⁵ - Voltaire. Essai sur les mœurs, P, 14

⁶ - Id., Ibid, p, 133

هذه النظرة الساخرة إلى الأديان والقوانين ليست مبتكرة، وإنما هي ترديد لصدى مجون قديم، كان يتفكه به أهل السفسطة من اليونان، وكانوا يروجونه فيما روجوه من المغالطات والتشكيكات، فقدموا زعم هؤلاء السفسطائيون: « أن الإنسان كان في أول نشأته يعيش بغير رادع عن قانون، ولا وازع من خلق، وأنه كان لا يخضع إلا إلى القوة الباطشة.. ثم كان أن وضعت القوانين، فاختفت المظاهر العلنية من هذه الفوضى البدائية، ولكن الجرائم السرية، ما برحت سائدة منتشرة.. فهناك فكر بعض العباقرة في إقناع الجماهير ب أن في السماء قوة أزلية أبدية ترى كل شيء، وتسمع كل شيء، وتهيمن بحكمتها على كل شيء »⁽¹⁾. وهكذا لم تكن القوانين والديانات في تصويرهم إلا ضروبا من السياسة الماهرة التي تهدف إلى علاج أمراض المجتمع بكل حيلة ووسيلة.

ولقد أعان على بعث هذه الآراء وترويجها في أوروبا الحديثة سيبان: أحدهما الانحلال الخلقي عند نفر من رجال الكنيسة، والثاني ظلم القوانين الوضعية، وسوء توزيع الثروة العامة. فكان من السهل أن يظن الناس أن الدين والقانون كانا كذلك في كل زمان ومكان.

غير أنه لم ينقض القرن الثامن عشر نفسه حتى ظهر خطأ هذه المزاعم، حيث كثرت الرحلات إلى خارج أوروبا، واكتشفت العوائد والعقائد والأساطير المختلفة، وتبين من مقارنتها أن فكرة التدين فكرة مشاعة لم تخل عنها أمة من الأمم في القديم والحديث، رغم تفاوتهم في مدارج الرقي ودركات الممجة. وهكذا ظهر أنها أقدم في المجتمعات من كل حضارة مادية، وأنها لم تقم على خداع الرؤساء وتضليل الدهاة، ولم ترتكز على أسباب طارئة أو ظروف خاصة، بل كانت تعبر عن نزعة أصيلة مشتركة بين الناس.

يقول معجم (لاروس) للقرن العشرين: « إن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدها همجية، وأقربها إلى الحياة الحيوانية... وان الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية »⁽²⁾ ويقول أن هذه الغريزة الدينية لا تختفي بل لا تضعف ولا تذبل، إلا في فترات الإسراف في الحضارة وعند عدد قليل جدا من الأفراد⁽³⁾.

ويقول " هنري برغسون " : « لقد وجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات، ولكنه لم توجد قط جماعة بغير ديانة »⁽⁴⁾.

ديانة السحر :

يعد هذا الدين أول صورة من صور الدين في تاريخ تطور الروح، على اعتبار أنه يمثل المرحلة الأولى من مراحل الدين الطبيعي⁽¹⁾، ومن ثم فهو عبارة عن صورة بدائية لعلاقة اللامتناهي بالمتناهي، وهو محاولة تهدف إلى إخضاع

¹ - Voir P.de la Boullaye, ouvrage cité, I, 17-18, (2) الدين م

² - Laresusse du XXème siècle, article : Religion

³ - Laresusse du XXème siècle, article : Religion

⁴ - Henri Bergson. Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, p.105

القوى في العالم أو تطويعها لارادة الانسان وذلك من خلال مجموعة من الاقوال والافعال⁽²⁾، حيث لا تكاد تتصور ديانة السحر أي انفصال بين الاثنين، فهما في حالة اختلاط تام، بل لا يكاد يوجد أي نوع من الوعي بالانتهائي أو الكلي في هذا الدين، فكل ما هو موجود جزئي، ولا وجود للروح الخالص الكلي، ولا يعرف الإنسان الروح الإلهي في الديانة السحرية إلا باعتبارها قوة قادرة على التدخل في مجرى الطبيعة وتحويلها لصالح رغباته وأهوائه، والاتصال بالروح يكون عن طريق الإرادة السحرية التي تتحقق عبر طقوس وشعائر غاية في السطحية والفجاجة، وليس عن طريق الصلاة. ودين السحر لا يكاد يستحق اسم الدين لأنه غير جدير باسم الدين كما يقول هيجل: « أول مرحلة من دين الطبيعة هو دين السحر الذي ربما نعتبره غير جدير باسم الدين »⁽³⁾، ولا يزال هذا الشكل البدائي للدين باقيا عند بعض القبائل الإفريقية والاسكيمو، كما أن الرؤية السحرية للعالم لا تزال تسيطر على بعض من أتباع عديد الديانات التي كانت في الأصل تحررا من الرؤية السحرية.

وفي هذا الجو من السحر فإن المبدأ الرئيسي هو الهيمنة على الطبيعة عن طريق الإرادة، عن طريق الوعي الذاتي - بكلمات أخرى، والشامان من الكهنة السحرة بين المغول يشبهون تماما هؤلاء السحرة، إنهم يرتدون رداء مبهرجا معلقة فيه أشكال معدنية وخشبية وهم في هذه الحالة يعلنون ما سيحدث ويتنبؤون بالمستقبل، إن الساحر يتقاعد في جبل ويصف دوائر وأشكالاً في الرمل ويتلفظ بكلمات سحرية، ويصنع علامات في اتجاه السماء وينفخ نحو الريح، ويعب أنفاسه.

الدين في الحضارات الشرقية القديمة:

الدين في الحضارة المصرية القديمة:

تمثل الديانة المصرية آخر محطة في أديان التحول والنقطة النهائية في أديان الطبيعة، لأن أديان التحول تمثل الشق الثالث من أديان الطبيعة، حيث كانت ديانة السحر تمثل الشق الأول، بينما كانت أديان الجوهر تمثل الشق الثاني. وهي تمثل المحطة الأخيرة لأن الروح تجاهد فيها من اجل التحرر من قيود الطبيعة، وتنزع نحو الوحدة المعينية التي توصف بها الطبيعة فقط بوصفها الأساس لتجلي الروح، ومع الديانة المصرية أصبح هناك عنصران متناقضان يكاد أحدهما للتحرر من الآخر أي أن الروح الغارق في الطبيعة يكاد من اجل ليتحرر منها. ومن ثمة تصبح الديانة المصرية خاصة عند " هيجل " ديانة انتقالية من مرحلة أديان الطبيعة إلى مرحلة أديان الفردية الروحية وهي اليهودية واليونانية والرومانية. وبذلك كذلك على محاولة الروح التحرر من الطبيعة عند هيجل أن الأرض عند المصريين منقسمة إلى قسمين: أحدهما مملكة الحياة وثانيهما مملكة الموت، بل إن الآثار تدل على تلك الفكرة ذاتها من وجهة نظر هيجل فنصفها فوق الأرض والنصف الآخر تحت الأرض. ونظرا لأن محاولة تحرر الروح من الطبيعة

¹ - Hegel Lectures on the philosophy of religion, p223

² - فراس السواح، موسوعة تاريخ الأديان، الشعوب البدائية والعصر الحجري، الكتاب الأول، الطبعة الرابعة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، 2017، ص 27

³ - Hegel's Lectures on the philosophy of religion, 229-630

حسب القراءة الهيقيلية – لم تزل غير ناجحة فلإن الاثنين مازالا متحدين في الوعي الديني المصري، ولكن إذا كان المصريين القدامى قد عبدوا مظاهر الطبيعة، فإنهم قد أعطوها معنى روحيا، فالنيل رمز الحياة، والشمس رمز العطاء، وهو ما عبرت عنه أسطورة اوزوريس. ويمجد هيكل فكرة الخلود عند المصريين القدامى، ويعتبرهم أول مكتشف لخلود الروح الفردية، ورغم أن هذه الفكرة تعني أن الروح جوهر منفصل عن الطبيعة، فإن هيكل لا يريد أن يسجل وعي المصريين بهذا الانفصال، لأنه يصدع قراءته من أساسها والتي يؤكد فيها عدم قدرة الروح على التحرر والانفصال عن الطبيعة في الوعي الديني المصري⁽¹⁾.

في الديانة الزرادشتية :

تؤمن الديانة الزرادشتية بنوع من الثنائية الإلهية: الأول باسم " اهورامزدا " وهو الإله المضيء والظاهر في ذاته، ونقيضه " اهريمان " أي الظلام وهو نجس في ذاته. فإن اهورامزدا ليس ذاتا حرة متحررة عن الحس نظير إله اليهود، كما أنه ليس ذاتا روحية وشخصية نظير إله النصارى الذي يمثل كروح واع لذاته ولشخصيته الواقعية، بل يبقى من حيث هو نور غير قابل للانفصال عن الموضوعات الحسية رغم توجيه الابتهالات إليه باسم الملك والقاضي والأكبر.... الخ، إن اهورامزدا إذن هو كلية جميع أشكال الوجود الخاصة التي يتحقق فيها الإلهي والنقي مع النور والأنوار، لكن هذه الكلية لا تزال غير قادرة على التجرد من الموضوعات التي هي غارقة فيها، إن اهورامزدا يحتل مكانة فوق الخصوصي، ويعد هو الأول و الأرفع ولكنه لا يوجد إلا في كل ما هو مضيء ونقي مثلما لا يوجد اهريمان الا في كل ما هو قاتم ومظلم وفان ومريض...⁽²⁾

إن الواقع في الديانة الزرادشتية – وذلك في جانبه الخير – ممثل لوجود اهورامزدا، ذلك أن كل ما هو مصدر للنماء و الحياة، وكل ما يصون البقاء، متمركز في النور والطهر والنقاء، وبالتالي في اهورامزدا، والحقيقة والحب والعدل وكل كائن حي والروح، والغبطة... الخ، كل ذلك يعتبره زرادشت مضيئا وإلهيا في ذاته دون تمييز بين ظاهريات الطبيعة وظاهريات الروح. ومن ثم يذهب زرادشت إلى تجلي الخليقة يعبر عن جوهرية الروح والقوة وجميع أشكال الحركات الحيوية، لكن مملكة النور لا تستقل وحدها بالعالم عند زردشت وإنما تقف على النقيض منها مملكة الظلام وعلى رأسها اهريمان، وينتمي إليها الشر الروحي والطبيعي وبصفة عامة كل ما هو هدام وسلبى، غير أنه غير مسموح لاهريمان إله الشر أن يوسع نفوذه وييسط سلطانه، وفق هذا التصور لطبيعة الإلهي، تأتي العبادة في الزرادشتية، حيث ينبغي على الإنسان أن يكرس حياته كلها من اجل مملكة النور، فيعمل على تطهير جسمه وروحه، وإشاعة الخير حوله، وأن يعبد بالقول والفكر لاهورامزدا وكل ما هو منبثق عنه، ومحاربة اهريمان وكل نشاط منبثق عنه. إن المجوسي لا يوجه صلواته إلى اهورامزدا فحسب وإنما إلى كل ما انبثق عنه تبعا لدرجته ومقامه من الصلاح

¹ - محمد عثمان الخشت، مدخل الى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2001، ص 179-180-181

² - محمد عثمان الخشت، مرجع سابق، ص 175

والطهارة، فبعد الصلاة إلى هورامزدا يصلي المجوسي إلى الامششسباندات وهي الانبثاقات الأولى لاهورامزدا والأكثر سطوعا وتجليا، والتي تحيط بعرشه وتساعد في حكم العالم، إذن فلقد أصبح الإله مع الزرادشتية أكثر تحديدا فهو الخير، على العكس من براهما الذي كان بلا تحديد، وعلى عكس الجوهر عند البوذية الذي كان عدما، لكن لا يزال هذا الإله أحادي الجانب لأن هناك إله آخر يناقضه هو اهريمان إله الشر، فالكلي في الزرادشتية له آخر، وهذا عنصر روحي شخصي لا يزال غير كاف لأن هذا الأخير مستقل تماما عن الكلي، ومن هنا يعتبر إله الزرادشتية بين الجوهرية والروحية، وإن كان ما يزال قريبا أكثر من مرحلة الجوهر لان الثنائية الإلهية مفتقدة للوحدة التركيبية، وهذا هو ممكن القصور في المبدأ الفارسي، إذ انه لم يعترف بشكل تام على وحدة التعارض ⁽¹⁾ فالصراع يقع خارج الكلي وليس في داخله، والآخر ليس نابعا منه بل هو مستقل عنه تمام الاستقلال ⁽²⁾.

الديانة السورية : ديانة الألم

لقد كنا في التو نبحت عن أفكار النزاع والانتصار على الشر، وعلينا الآن أن ننظر كعرض للخطوة التالية أو المرحلة التالية في ذلك النزاع باعتباره (الألم). إن النزاع ك ألم يبدو تعبيرا مصطنعا، وعلى أي حال انه يتضمن أن النزاع لا يعود تعارضا خارجيا فحسب بل هو داخل ذات واحدة، وفي ذلك الشعور ذاته في تلك الذات. وعلى هذا فإن النزاع هو تموضع الألم. وعلى أية حال فإن الألم هو في الإطار العام أو سيرورة التناهي، ومن وجهة النظر الذاتية هو تحطم القلب. وهذه السيرورة لمسار التناهي، مسار الألم، مسار النزاع، مسار الانتصار، هو لحظة أو مرحلة في طبيعة (الروح)، ولا يمكن أن يكون غائبا في المجال موضع النظر حيث تحدد القوة باستمرار نفسها تجاه الحرية. وإن فقدان نفس المرء والتناقض بين الوجود الذاتي المحتوى و (الآخر) المتعلق به، وهو تناقض يلغي نفسه بالاستيعاب في الوحدة اللامتناهية- فهنا نستطيع أن نفكر في التناهي الحق وحده- إلغاء التعارض، وهذه التحديدات الماهوية في (الفكر العادية) عن (الروح) والتي تبتدي الآن. ومن الحق أننا (نحن) على وعي الآن بتطور (الفكرة العادية) ومسارها وكذلك لحظاتها أو مراحلها، وكتبتها تشكل (الروح). وهذه الكلية- على أية حال- لم تطرح بعد، بل تحظى بالتعبير في اللحظات التي تمثل في هذا المجال نفسها على نحو متتابع ⁽³⁾.

والمحتوى لم يطرح بعد في (الروح) الحرية، نظرا لأن اللحظات لم تجتمع بعد في وحدة ذاتية أنها توجد في حالة مباشرة، وينقذف بها في شكل (الطبيعة)، وهي تتمثل عن طريق سيرورة تقدمية طبيعية هي- على أيجال- مما يجري تصوره ماهويا على نحو رمزي وبالتالي ليست سيرورة تقدمية في الطبيعة الخارجية، بل هي سيرورة تقدمية كلية مقابل النظرة التي تشغلنا حتى الآن والتي منها لا تشاهد (الروح) بل (القوة) التجريدية على إنها هي الحاكمة. والعنصر التالي في الفكرة العادية هو لحظة أو مرحلة الصراع. فإن من الطبيعة الماهوية (للروح) أن تتأني إلى ذاتها.

¹ - هيقل، محاضرات في فلسفة التاريخ، 2، ص، 13.

² - محمد عثمان الخشت، مرجع سابق، ص 176-177.

³ - فريدريك هيقل، الأعمال الكاملة، محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الرابعة، ديانة الطبيعة وديانة الحرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، 2003، ص 109.

من آخريتها ومن التغلب على هذه الأخيرة، عن طريق نفي النفي و (الروح) تدفع نفسها قدما ، من خلال الغربة عن ذاتها. ولكن طالما لم تطرح بعد (كروح) فان مسار هذه الغربة والعودة منها لم تطرح بعد على نحو مثالي، وكل لحظة أو مرحلة (للروح) ولكن في التو، وعلى هذا في شكل ما هو طبيعي. وهذا التحديد — كما رأينا — قد أحرز شكلا محدد في ديانة الفينيقيين في ديانات آسيا السابقة بصفة عامة. وفي هذه الديانات ف (إن) (السيرورة) التي قد تحدثنا عنها مستمرة، وفي ديانة الفينيقيين حتى الموت، غربة الإله عن نفسه، وبعثه تبرز بشكل خاص، والتصور الشائع فيما يتعلق (بالعنقاء) معروف تماما: إنه طائر يحرق نفسه ومن رماده يتأتى طائر (عنقاء) فتى بقوة وقدرة جديدتين. وهذه الغربة هذه الأخيرة وهي تحدد على أنها نفي طبيعي، هي الموت، ولكنه الموت الذي في الوقت ذاته يجري تعديمه، فمنه يظهر إحياء وتجديد للحياة. إنها الطبيعة الخالدة (للروح) أن تموت عن نفسها لتصبح متناهية في الطبيعة، ومع هذا بهذا الإفناء لوجودها الطبيعي تتأتى لنفسها وطائر (الفينيق) أو العنقاء هو الرمز المعروف جيدا لهذا. وما لدينا هنا ليس صراع (الخير) مع (الشر) ، بل سيرورة إلهية تقتزن بطبيعة (الإله نفسه) وهي سيرورة في فرد واحد. والشكل الأكثر دقة الذي تظهر فيه هذه السيرورة التقدمية على نحو محدد يمثلها اله الخصب أدونيس وهذا التمثل قد انتقل إلى مصر واليونان وقد ورد في التوراة ⁽¹⁾، أيضا باسم تموز: ففي سفر حزقيال، الإصحاح الثامن الآية 14: « فجاء بي إلى مدخل باب بيت الرب الذي من جهة الشمال وإذا هناك نسوة جالسات يكيّن على تموز » ومن الاحتفاليات الرئيسة بإله الخصب أدونيس هناك احتفال في الربيع، وهو يقدم تكريما للميت، انه عيد للنحيب يستمر عدة أيام. ولمدة يومين كاملين يجري البحث عن اله الخصب مع النحيب، واليوم الثالث هو احتفال فرح، عندما يبعث الإله مرة أخرى من الموت. والاحتفال برمته له طابع مقدس للطبيعة والذي ينفث أنفاسه الأخيرة في الشفاء ويستيقظ ثانية في الربيع. وهكذا نجد بلن هذا هو سيرورة طبيعية، ولكن إذا نظرنا إلى الأمر من جانب آخر فيجب تناوله على نحو رمزي ك لحظة للإله ، كوصف للمطلق في الواقع ⁽²⁾.

إن أسطورة الخصب أدونيس مرتبطة بالأساطير اليونانية. ففي الأساطير اليونانية نجد إن ربة الجمال افروديت هي أم اله الخصب أدونيس فقد أخفته وهو طفل لعدد من السنين في صندوق صغير، ونقلته إلى (ايس) وعلى أي حال فان إلهة القمح برسيفون لن ترجع الطفل وتخرجه من الصندوق عندما تطالب به الأم، وقد حسم أبو الآلهة زيوس المسألة بلن أمر أن تحتفظ كل آلهة بإله الخصب أدونيس لفترة ثالثة من السنة. والثالث الأخير متروك لاختياره، وقد فضل أن يمضي ذلك الوقت مع الأم الكلية وأمه هو ألا و هي آلهة الجمال افروديت، وبالنسبة للتفسير المباشر فإن هذه الأسطورة — وهذا حق — لها مرجعية إلى الحبوب الكامنة تحت الأرض ثم تبرز

¹ - الاصل يقول جاء في الانجيل لكن سفر حزقيال وارد في التوراة او العهد القديم وليس في الانجيل او العهد الجديد ومن هنا جاء التغير في الترجمة (المترجم).

² - فريدريك هيجل، الأعمال الكاملة، محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الرابعة، ديانة الطبيعة وديانة الحرية، مرجع سابق، ص 110

منها. أسطورة التوأم كاستور وبوليدوس⁽¹⁾، حيث مقرها بالتبادل في العالم الآخر وعلى الأرض لها مرجعية أيضا مع هذا وعلى أي حال فلن معناها الحق ليس مجرد تعاقب الطبيعة بل التحول بصفة عامة من الحياة من الوجود الايجابي إلى الموت إلى السلب ثم مرة أخرى الانبعاث من هذا السلب - التوسط المطلق الذي ينتمي ماهويا إلى فحوى أو تصور (الروح) .

هنا - لهذا - فإن لحظة (الروح) هذه قد أصبحت ديانة⁽²⁾.

وللعلم فلن هيقل لم يذكر الديانة السورية إلا في محاضرات 1831، في حين انه تجاهلها أو جهلها في المخطوطة وفي كل من محاضرات 1824 و 1827 م⁽³⁾، وتمثل الديانة السورية، بوصفها ديانة الألم عند هيقل، مرحلة أكثر تقدما بالقياس للزرادشتية، لأن الانقسام فيها يقع داخل الكلي ذاته، فالإله يتضمن سلبه، ولا يعد هذا السلب خارجا مستقلا عن الإله. وفي ذلك يتحقق أكثر عناصر الروح أهمية وهو الانقسام والتمايز داخل الفكرة الإلهية. ويتم هذا من خلال أهم عقيدتين في تلك الديانة، وهما عقيدتا العنقاء وأدونيس. فالعنقاء طائر أسطوري يحترق داخلها ذاتيا، ثم بعد ذلك ينبعث من جديد مرة أخرى من رماده، أي انه يتضمن سلبه (موته) ومن ثم تشتمل الفكرة الإلهية في ذاتها وداخلها على الآخر وعبر ذلك الآخر تعود مرة أخرى إلى ذاتها⁽⁴⁾.

أما العقيدة الثانية فتتمثل في أسطورة ادونيس الذي يموت ثم يسترد حياته مرة ثانية.

وهنا يبرز مفهوم هام في المنظور الهيكلي، وهو أن السلب (الموت) كامن في الإله وليس متخرجاً عنه تماماً مثلما كان الأمر مع الديانة الزرادشتية، الأمر الذي يشير إلى نشوء، فكرة موت الإله، وهي فكرة عميقة ودليل على تقدم الروح، فيها يتحقق التطور الداخلي للفكرة الإلهية وفق المنظومة الهيكيلية، وهي أن الإلهي يتضمن نفيه، والآخر جزء من الذات الإلهية، أو بلغة المنطق: الجزئي كامن في الكلي، والشقاق بينهما هو شقاق داخلي. ويعتبر هيقل بروز هذا العنصر مؤشراً على ترقى الفكرة الإلهية من مرحلة الجوهر إلى مرحلة أكثر قرباً من مفهوم روحانية الإله وشخصانيته .

وربما يكون من الجلي أن السبب في أن هذه الديانة تكتسب أهمية خاصة عند هيقل، يرجع أنها تشكل جانباً أساسياً في تكون العقيدة المطلقة، لأنها تضع البذرة التاريخية لعقيدة موت الإله في المسيحية، وهي الديانة المطلقة عند هيقل.

¹ - ذكر هيقل ان الاسم هو بولوكس ولكن هذا في الاسطورة الرومانية وليس في الاسطورة اليونانية التي يذكرها هنا (المترجم) .

² - فريدريك هيقل، الاعمال الكاملة، محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الرابعة، ديانة الطبيعة وديانة الحرية، مرجع سابق، ص 111

³ - P.C.Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the philosophy of religion, p48-9

⁴ Hegel, Lectures on the philosophy of religion, p.309,314

الديانة الصينية :

يميز هيقل بين ثلاث حالات للديانة الصينية

الحالة الأولى: الدين الأقدم، دين السماء و هو دين الدولة للإمبراطورية الصينية.

الحالة الثانية: دين الداو أو الطاو (أي العقل)

الحالة الثالثة: البوذية الصينية التي نشأت في القرن الأول للميلاد⁽¹⁾

فيما يتعلق بالدين الأول، وهو الأقدم لسلالة " تشو " الحاكمة، حيث عرف هيقل أن هذه الديانة ليست

عبادة الإمبراطور فما هو إلا رمز ديني سام للسماء التي تمثل قوى الطبيعة بالإضافة إلى كونه ممثلاً للأخلاقية

الراقية⁽²⁾. والسماء تدل على الكلية المجردة وغير المحددة تماماً. ونظراً لما في السماء من تجريد، فإن الإمبراطور هو الرمز

المشخص المهيمن على الأرض بكل ما فيها من قوى طبيعية وأرواح، وهو حده المرتبط بالسماء الفارغة، وكل شيء

متعين مستمد من الإمبراطور وخاضع لسيطرته المباشرة⁽³⁾. ولهذا السبب فإن هيقل يرى أنها ما تزال ديانة سحرية.

ويطلق هيقل على دين الصين القديم: دين الطبيعة، فقوامه تكرم السماء بوصفها قوة عليا سامية والخوف

منها، وإجلال الأرواح الكائنة في جميع أنحائها، والإمبراطور وحده الذي يملك القدرة على الاتصال بها، وهو الوحيد

الذي يقدم القرابين في الأعياد، والشكر للسماء على وفرة الحصاد والتضرع إليها التماساً للبركة عند بذر

البذور، ويعتقد الصينيون أن السلوك الطيب يرضي السماء ويجلب البركة خلافاً للسلوك الآثم فهو يغضبها لأنها

تعاقب مرتكبها بلأن تلبسهم لباس الحاجة والفقر. وإذا كانت العلاقة العامة للإمبراطورية مع السماء متوقفة ومحصورة

في الإمبراطور، فإن هناك علاقة خاصة إذ يوجد روح حارس لكل مقاطعة وكل مدينة وكل جبل وكل نهر، وتخضع

كل تلك الأرواح لإمرة الإمبراطور⁽⁴⁾، والأخلاق التي يقوم عليها دين الطبيعة هي تلك التي تبلورت مع "

كونفوشيوس" الذي قام بتطوير وتقديم مذهب أخلاقي اعتماداً على عناصر أخلاقية موجودة في التاريخ

الصيني. وكونفوشيوس معلم أخلاقي وليس فيلسوف تأملياً من وجهة نظر هيقل⁽⁵⁾. الذي يطلق على هذه الأخلاق

أخلاق الدولة وهي ذات طابع أبوي بطياريكي، فهناك الواجبات تجاه الإمبراطور وواجبات الأبناء نحو الآباء

، وواجبات الآباء نحو الأبناء، وواجبات الأشقاء والشقيقات نحو بعضهم البعض.

ويرى هيقل أن في هذه الأخلاق نواحي عديدة ممتازة، لكن سرعان ما بدأ يكيل إليها الانتقادات العنيفة، إذ

يرى أن الواجبات الأخلاقية عندهم ذات طابع صوري شكلي غير نابع من الشعور الحر الداخلي ولا تركز على

¹ - Ibid., p.236.

² - P.C.Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the philosophy of religion, p.43

³ - Hegel, Lectures on the philosophy of religion, p.237.8

⁴ - هيقل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني، العالم الشرقي، ترجمة و تقديم وتعليق امام عبد الفتاح امام، وراجعته على الاصل الالماني، محمود حمدي زقزوق، القاهرة، دار

الثقافة، 1986، ص 86

⁵ - Hegel, Lectures on the philosophy of religion, p.246

حرية ذاتية، فالجميع بما فيهم العلماء خاضعون للمراقبة ولأوامر الإمبراطور. يقول: « السمة التي يتميز بها هي انه كان بعيدا عن كل ما يتعلق بالروح، أي عن الأخلاقيات الحرة، الذاتية منها أو الموضوعية، وعن الوجدان وعن الجانب الباطني للدين... »⁽¹⁾.

أما الديانة الأخرى هي الداو (العقل أو الطريق) فيعتمد هيكل في عرضها على ذكريات الجزويت وذكريات وآراء قابيل راموزا عن لاوتسي⁽²⁾، ويسمى أتباع هذه الديانة بالطاو - سيين، وهم ليسوا مثقفين أو موظفين، كما أنهم ليسوا مشاركين في دين الدولة وغير منتسبين إلى الدين البوذي، والذي طور هذا الدين هو لاو - تسي المولود آخر القرن السابع قبل الميلاد، وهو أقدم من كونفوشيوس، ولكنه عاصره في جزء من حياته. ويذكر هيكل انه ليس مؤسس للمذهب وإنما هو مطوره⁽³⁾، وتحتل أعمال لاو - تسي مكانا مرموقا عند الصينيين، وان كانت لا تحظى بالمرجعية التي تحظى بها أعمال كونفوشيوس. ويحتوي كتاب لاو تسي على جزئين هما : الطاو - كينج و الطي - كينج، ويشار إليه عادة باسم " طاو - طي " - كينج " أي كتاب القول والفضيلة، والطاو هو العقل الأصلي الذي خلق العالم والذي يسوسه مثلما يسوس الروح الجسد، ومعناه أيضا: الطريق، المنهج، الجوهر، المبدأ... وإذا ما تم فكشف كل هذه المعاني فإنها تلتقي في معنى رمزي ما ورائي يشير إلى الطريق بوجه عام، الاتجاه مجرى الأشياء وساس كل وجود كل شيء⁽⁴⁾، ويجب أن يكون الإنسان بدون هوى حتى يمكن أن يتأمله في بهائه، فالأهواء تجعل الإنسان لا يراه إلا في نقصه أي لا يراه إلا محدودا.

أما الطاو - سيين، فيعني أنصار العقل، وهم يكرسون حياتهم لدراسة العقل، ويؤكدون أن الذي يعرف العقل في جوهره يملك العلم الكلي، الوسيلة الكلية للخلاص، الفضيلة الكاملة، ومن ثم فإنه يكسب قوة تفوق الطبيعة. ويكون قادرا على الصعود إلى السماء، وهو يطير عبر الأجواء ولا يموت أبدا⁽⁵⁾، ويشير هيكل إلى مقطع شهير في كتاب لاوتسي يثير كثيرا من التساؤلات، ولا سيما من قبل المبشرين المسيحيين، يتحدث فيه لاوتسي عن أن العقل خلق الواحد، والواحد خلق الاثنين، والاثنان خلقا الثلاثة، ولكن الثلاثة خلقت العالم بأسره، ولقد اعتبر بعض المبشرين هذا المقطع محتويا على مفهوم قريب من مفهوم التثليث المسيحي⁽⁶⁾.

ويوضح هيكل فيها انه ذكر التثليث لان بعض المبشرين أرادوا أن يروا فيها أصلا لأشكال أخرى من هذا النوع. ولما كان عدم هو الوجود الأعلى في الديانة الطاوية، كما أنه كذلك في ديانة فو المنتشرتين في الصين بالإضافة إلى ديانة الدولة التي تنظر إلى الإمبراطور بوصفه الرئيس على الدولة والدين معا، فإن هذا ترتب عليه أن الأفراد أصبح

¹ - هيكل، محاضرات في فلسفة التاريخ، 95/2

² - P.C.Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the philosophy of religion, p.43

³ - Hegel, Lectures on the philosophy of religion, p.246

⁴ - Ibid., p.244

⁵ - Ibid., p.245

⁶ - Ibid., p.246, 7

لديهم عن أنفسهم أسوأ مشاعر الذاتية، ومن هنا يرى هيجل أن الديانة الصينية لا يمكن أن تكون هي ما نطلق عليه نحن اسم الدين. لأن الدين عندنا هو العمق الداخلي للروح في ذاتها، أي في أعماق جوهرها، وينسحب الإنسان في هذه المجالات، إذن، من علاقته بالدولة أيضاً، ويلجأ إلى عمقه الداخلي ويكون في هذه الحالة قادراً على انتزاع أنفسهم من سيطرت الحكومة الدنيوية. لكن الدين في الصين لا يرتفع إلى هذه الدرجة لأن الإيمان الحقيقي لا يكون ممكناً إلا حينما يكون وجود الأفراد في ذاتهم أنفسهم ولذا تم. (اعني حين يكون في استطاعتهم أن يوجدوا لأنفسهم) مستقلين عن كل سلطة قهرية خارجية. وليس للفرد في الصين أي جانب من جوانب هذا الاستقلال. ولهذا فهو في الدين لا استقلال له⁽¹⁾.

الديانة الهندوسية :

يؤكد هيجل على أن السمة الأساسية للديانة الهندوسية داخلية ضمن تصورات الشرق الكلية، ففي الحدس الشرقي بشكل عام، والحدس الهندوسي بشكل خاص، يوجد عدد كبير من المذاهب الفلسفية والدينية، المؤمنة والملاحدة، كلها مشتركة في قاعدة واحدة بسيطة جداً، حيث يمكن أن نميز في الديانة الهندوسية المسترسلة في الخيال - شيئاً آخر هو البراهما أو البرهمن وهو الذي حاز مرتبة الشرف في العلم والطهارة⁽²⁾، الذات العليا، العلة الأولى، روح الكون العليا وجوهره، إن البراهما هو الأساس و هو الوحدة العليا، ومن هذا الأساس ينطبق العالم بأسره، ومع ذلك فانه يمكن في الألوهة، في الوحدة مع الألوهة، إن كل شيء صادر عنه، وناشئ منه. وهذه المنتجات هي الآلهة والأبطال والقوى الكلية والتكوينات والظواهر من جهة، وهي الحيوانات والنباتات والطبيعة غير العضوية من جهة ثانية، أما موقع الإنسان فهو في الوسط بينهما. وليس من الصواب - في نظر هيجل - اعتبار هذا المعتقد الهندوسي هو النظرية المسيحية في الخلق أو شيء قريب منه، لأن الكون في نظر المسيحية هو العالم الحالي، وهذا العالم عادي، لكنه في نظر الهندوسية الهي مثل البراهما نفسه. ولذا فان الهندوسي يؤله بفضل خياله الخصب كل الحاضر لدرجة الإيهام. لكن من جهة أخرى فان الهندوسية تتصور المطلق على انه الكلي اللامتمايز و اللامتعين بالمرّة، ويفتقر هذا الغلو في التجريد إلى مضمون خاص، ولا تقابله أية شخصية عينية، ومن ثم لا يصلح لأن يصاغ و يقوّل من قبل الإدراك، فالبراهما ذلك الإله الأسمى المحايد يفلت من الإدراك الحسي، ولا يمكن التفكير فيه⁽³⁾، ومن ثم تعيينات أساسية للبراهما (المحايد) هي التريمورتي، أي الثالوث الإلهي.

أولهما البراهما المذكر، ثم الفيشنو وبالأخص في صورة كريشنا، ثم شيفا أو مهديفا، أما الضلع الأول من الثالوث وهو براهما المذكر فانه صاحب النشاط المنتج والمنجب، فاطر العالم، كبير الآلهة.. الخ، وهو يتميز عن البراهما المحايد الكائن الأعلى، أما هو أي البراهما المذكر - فهو أول مواليده لكنه من جهة أخرى يتداخل من جديد مع هذه

¹ - هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، 85/2

² - فرج عبد الله الباري، موسوعة العقيدة والاديان 12، النبوات بين الإيمان والانكار، الطبعة الأولى، دار الافاق العربية، القاهرة، 2006 م، ص 87

³ - Hegel, Lectures on the philosophy of religion, p.138, ff/- Hegel, Lectures on the philosophy of religion, p.270, ff

الألوهية المجردة⁽¹⁾، واله الترموريقي الثاني هو فشن واو كريشنا، الذي يحفظ ويصون والذي يتجسد في أشكال كثيرة لا حصر لها⁽²⁾، والثالث هو شيفا الإله الذي يدمر⁽³⁾.

والتجليات المقابلة لهذه الآلهة الثلاثة لا تقع تحت حصر، وإذا نظر إلى عمومية مدلولاتها فان نشاطاتها لا متناهية العدد وبعضها يتعلق بالظواهر الطبيعية، وبالأخص العنصرية، وعلى سبيل المثال فان فشنو يختص بكل مل له صلة بالنار. أما البعض الآخر فعبارة عن أنشطة روحية، علما بان كلا النوعين من الأنشطة يتداخل ويتراكب بصورة بالغة التنوع. وفي الواقع أن الإله الثالث في الثالوث الهندوسي، ليس هو الكلية العينية التي تجمع بين الإلهين الأول والثاني في المسيحية حسب منظور هيقل، بل هو فقط متمم للإلهين الآخرين، وبدلا من أن يرتد إلى ذاته، لا يتعدى كونه، تحولا، تغيرا، تدميرا.

ولهذا يذهب هيقل إلى انه لامناص من الامتناع عن طلب الحقيقة العليا في مثل هذه العقيدة التي ما هي إلا تعبير عن خطوات العقل الأولى، وإذا كان في هذه العقيدة نوع من التلميح إلى التثليث المسيحي، فليس من الجائز اعتمادا على التشابه الرقمي اعتبار هذا التثليث الأصل الأول الذي صدر عنه التثليث المسيحي، لأن الإله الثالث في الثالوث الهندوسي ليس وحدة مركبة من الإلهين الأولين، كما انه لا يمثل عودة الجزئي إلى الكلي في لحظة ثالثة هي لحظة الفردية، فضلا عن أن الآلهة الثلاثة ليست متضمنة في الجوهر وغير مؤثرة في طبيعته الداخلية، بل هي مجرد ثلاث تجليات خارجة للجوهر الواحد، ومن ثم فهي لا تمثل وحدة عينية مثل الفكرة الشاملة ومثل وحدة الأفانيم الثلاثة في المسيحية. وإنما هي تجليات متباينة⁽⁴⁾.

والأسلوب الذي يلجا إليه الهندوسي للقضاء على الهوة القائمة بين المتناهي واللامتناهي، هي الجهاد من اجل التماهي مع هذا الجوهر، وغاية الهندوسي هي الصعود بلا توقف نحو ذلك التجريد الأقصى، وقبل أن يفلح الإنسان في بلوغ درجته القصوى يكون كل شيء قد تلاشى وتبخر، المضمون العيني ووعيه بذاته على حد سواء، لهذا لا يعرف الهندوسي من تصالح أو تماه مع البراهما، بمعنى أن الروح الإنساني لا يعي هذه الوحدة، وإنما تتحقق الوحدة بالنسبة إليه متى زال كل شيء، ووعيه ومضمون العالم ومضمون شخصيته على حد سواء، ويعتبر هذا الفناء - الذي يصل إلى حد غيبوبة الوعي التامة - أسمى حالات الغبطة التي يفضلها يغدو الإنسان قادرا على الوصول إلى الله الأسمى وعلى صيرورته هو نفسه براهمانا.

إن غاية الهندوسي هي التوحد مع الواحد، الارتفاع إلى الوجود كفكر، ويكون الوجود كفكر مباشر لدى طبقة البراهمة باعتبارها أسمى طبقة، وهم يكتسبون ميزة الاتصال بما هو الهي بفضل مولدهم، وهم أيضا موضع تكرم من الآخرين كبراهمة، كآلهة. وتوجد طريقة أخرى يسلكها أولئك الذين ينتسبون إلى الطبقات الأخرى لكي يعودوا إلى

¹ - Hegel, Lectures on the philosophy of religion, p.275

² - Ibid., p.277

³ - Ibid., 279

⁴ - Ibid., p.429

ذواتهم، تتمثل هذه الطريقة في إماتة الذات والتخلص من الحياة الخارجية، ومن كل حيوية كما أن هناك من يمكنون مثلاً عشر سنوات واقفين فوق قاعدة، ثم يبقون جالسين لأمد مماثل، ويعتني أصدقاؤهم بمأكلهم ومشربهم. وبفضل هذا السلوك الذي يسمى باليوغا يجعل الهندوسي من نفسه فكراً خالصاً لا يفكر في أي شيء، وهذا الفكر هو البراهما ذاته الذي يعتبر الوجود فيه هدفاً أعلى للهندوسي، أما الإنسان المستغرق في الرغبات والحسيات بشكل عام فإنه لا يبلغ هذه المرتبة، ويكون بعد الموت في حالة جديدة وفق عقيدة التناسخ، فيبقى في الزمان/ في الوجود التابع، من خلال حالة حيوانية⁽¹⁾

وهكذا نلاحظ أن الهندوسية كما يفهمها هينل - هي دين الوحدة المجردة، دين الجوهر الواحد، وهذا الجوهر مجرد وغير متعين وبغير تمييز داخلي، ومن ثم فهو لا شكل له، وكل تعيين إنما يتمثل خارجه. ولذا فإنه ليس روحاً، لأن الروح كلي متعين، بل هو الذي يعين ذاته بذاته، حيث يخرج من داخله الجزئي - الذي أصبح آخر في داخله، حيث يصير هذا الآخر مضمون الكلي بعد أن استرد وحدته، وتصلح في الجانب الكلي مع الجانب الجزئي في شكل جديد هو الفردي.

الديانة البوذية واللامية :

تعتبر البوذية و اللامية آخر مرحلة من مراحل أديان الجوهر، ولقد اضطرب موقعها في نسق هينل الديني اضطراباً ملحوظاً، حيث جعلها تارة قبل الهندوسية وذلك في محاضرات 1827م و 1827م، بينما يضعها بعد الهندوسية في محاضرات 1831م، ولا شك أن الوضع الأخير هو الصواب إذا أردنا الدقة التاريخية حسب البحوث الأكثر حداثة، لأن البوذية جاءت كرد فعل على الهندوسية، أي أنها لاحقة عليها، ذلك لأن " سيد هارتا " (563 - 483 ق م) مؤسس البوذية الذي يطلق عليه اسم بودا أي الرجل المستنير أو الملهم أو اليقظ أو البصير - قد ارتد على الديانة الهندوسية بسبب فوارقها القبلية المقدسة، وطقوسها المعقدة في عبادة الآلهة والتضحية لها، وسعى إلى التحرر من الألم، بواسطة الكمال الأخلاقي الذي يمكن بلوغه بالانسحاب من الحياة (الإنعتاق الجميل) والانغماس في النيرفانا، وقد أنكر بودا وجود الله الخالق، وأنكر أيضاً ديانة الفيدا، ولكنه قبل تعاليمها عن دورة الميلاد والمات (السانسارا) وعن الجزاء (الكارما) التي تشير إلى أن تناسخ الأرواح لا يتوقف على حسنات الإنسان وسيئاته فقط.

إذن فخلاصة الأبحاث الحديثة حول البوذية تكشف عن أن الوضع التاريخي لها هو بعد الهندوسية وليس قبلها، ونظراً لأن بودا وضع ديانة بلا إله، فقد نظر إلى الجوهر بوصفه عدماً، فالأصل في الوجود هو العدم، والنهاية كذلك هي العدم، ولهذا فإن المبدأ الأساسي للوجود في حالة سكون ابدي بلا نشاط أو إرادة، ولا يمكن أن يتغير

¹ Ibid.,p3

في ذاته، والأشياء الموجودة في العالم ما هي إلا صور في حالة تغير، وعند تحليلها فإنها تفقد كقيمتها، حيث أن كل الأشياء واحدة في جوهرها الذي هو العدم⁽¹⁾.

ولقد جاءت طريقة الخلاص في هذه الديانة تبعا لتصورها للجوهر. فلما كان الجوهر هو العدم، فإن الخلاص يكون عن طريق التوحد مع العدم و الإنعتاق من الوجود — من الحياة بكل مظاهرها: الوعي، العواطف، الإرادة⁽²⁾، فالسعادة هي في الاتحاد مع العدم، والتحرر التام من الوجود، ويقترّب الإنسان من السعادة القصوى بمقدار تحرره من مظاهر الوجود، بل أن الإنسان يمكنه أن يتحرر من الشيخوخة والموت والمرض عن طريق التأمل والعودة إلى الباطن والوصول إلى حالة النيرفانا، وبوصول الإنسان إلى حالة النيرفانا يكون قد نجح في عملية التوحد والتحرر من عملية التناسخ⁽³⁾. ومن هنا يطلق على هذه الديانة وصف الديانة المستغرقة في ذاتها.

ويشير هيقل إلى أن بوذا يعبد في الهند بنفس هذا الاسم " بوذا " وفي الصين تحت اسم " فو Foo "، وفي سيلان تحت اسم " جواتاما " لكن البوذية تأخذ بين التبت والمغول في وسط آسيا وسييريا — شكل اللامية، حيث معبودهم يدعى اللاما ويفوق عدد أتباع البوذية عدد المسلمين، كما أن عدد المسلمين يفوق عدد

المسيحيين⁽⁴⁾، وتوجد ثلاثة من اللاما، أكثرهم شهرة هو " الدلاي لاما " الموجود في لاسا بالتبت، وثانيهم هو التشو — لاما الموجود في تشو — لامبو ويدعى أيضا بانتشن رينبوتشي، أما الثالث فهو الموجود بجنوب سييريا⁽⁵⁾.

وتعتبر اللامية متطور عن البوذية، والجانب المشترك بينهما هو وجود علاقة بإنسان ما بوصفه حاملا للوحدة الجوهرية للمطلق، لكن البوذية الأصلية عند هيقل، تدرك هذه العلاقة على أنها علاقة بإنسان ميت، بينما في اللامية هي علاقة بإنسان حي هو اللاما، لكن هذا لا يعني الارتباط بما هو جزئي في الإنسان، وإنما الارتباط بما هو كلي فيه، بما هو ماهوي فهو معبر عن الوحدة الجوهرية للروح، ومن ثم ف إن هذا البوذا أو اللاما يمثل نبع العطاء الروحي، لكن لا يعني هذا أنه سيد للطبيعة، بحيث يمكنه القيام بالسحر والمعجزات، وإنما يعني فقط أنه متميز عن الطبيعة بكل ما فيها من جزئيات. ومن هنا نفهم كيف أن البوذية و اللامية بوصفها صورة معدلة منها، قضت على الديانة الشامانية في منغوليا القائمة على السحر والمعجزات والشعوذة⁽⁶⁾.

ولقد انتشرت البوذية في الصين والهند وسيلان ونام وبورما — وأخذت شكل اللامية — كما سبقت الإشارة عند المغول. لكن هيقل لا يشير إلى تحول الكثيرين من المغول إلى الإسلام بعد غزوهم للعالم الإسلامي، وكيف أنه في الوقت الذي انهزم فيه المسلمون أمامهم، انتصر عليهم الإسلام⁽⁷⁾.

¹ - Ibid.,p256

² - Ibid.,p256

³ - Ibid.,p253ff

⁴ - Ibid.,p251

⁵ - Ibid.,p264

⁶ - Ibid.,p265ff

⁷ - انظر، فليب خوري حتى، تاريخ العرب، ج 2، ص 635

وينبغي الملاحظة انه يقل رغم وعيه بالفروق والتمييزات الدقيقة داخل الهندوسية ف إنه لم يكن على مستوى الوعي نفسه بالبوذية وفرقها المختلفة، ولم يعرف التيار الإنساني الأصلي داخلها، وهو المعروف بالهنايانا، والذي ينظر إلى بوذا على انه حكيم لا إله، كما أن معرفة هيقل بالتيار المؤله لبوذا، وهو تيار متأخر كانت ناقصة الى حد بعيد. فالبوذية تاريخ طويل تبدلت فيه عقائدها على مر الزمان، وتنوعت مدارسها تنوعا كبيرا⁽¹⁾.

الديانة اليهودية :

اضطرب موقع الديانة اليهودية في النسق الهيقلي إلى حد التناقض، فبينما يأتي لاحقا على الدين المصري في محاضرات 1824 و 1827 م، يأتي سابقا عليه في محاضرات 1831، ضاربا بالتاريخ الحقيقي عرض الحائط . وإذا كان الفن الرمزي يوازي أديان الطبيعة، والفن الكلاسيكي يوازي أديان الفردية الروحية، ف إن هيقل يضع اليهودية - وهي من أديان الفردية الروحية - في نطاق الفن الرمزي وليس في نطاق الفن الكلاسيكي⁽²⁾. وفي محاضرات في فلسفة التاريخ تأتي اليهودية قبل الحضارة المصرية، مع أن اليهودية نابعة من الحضارة المصرية والوعي الديني عند اليهود مسبق بالوعي الديني عند المصريين. ويعتبر هيقل أن التصور اليهودي للإله باعتباره الواحد المجرد مشكلا للانفصال بين الشرق والغرب⁽³⁾، وينسى أن اليهودية شرقية، بل كل الأديان الموحى بها شرقية وليست غربية.

هذا وبينما نظر كانط في " الدين في حدود العقل وحده " إلى اليهودية بوصفها مجرد تنظيم سياسي وغير مستحقة لاسم الدين، لافتقادها لعناصره الجوهرية، وهي خلود النفس، والنية الباطنية والمبادئ الأخلاقية المستندة إلى الضمير، ومفهوم الإله رب العالمين⁽⁴⁾، بينما نظر إليها كانط على هذا النحو، نجد هيقل يمجّد اليهودية باعتبارها دين دين الجلال الذي قطع مرحلة في تطور الروح أكثر تقدما من أديان الطبيعة. وباليته يقصد اليهودية الأولى، يهودية موسى وهارون، وإنما يقصد اليهودية اللاحقة المستندة الى العهد القديم في شكله الحالي الذي أثبت علم النقد التاريخي تحريفه وخضوعه للتشكل والتبدل عبر عصور متلاحقة، وهي دين الجلال عند هيقل لأنها آمنت بالله ذي الجلال والسمو، خالق الطبيعة وسيدها والأساس الأول والمطلق⁽⁵⁾، فالتصور الإلهي تحرر معها من كل ما هو حسي وطبيعي، وتراجعت الطبيعة إلى مكانها كشئ متناهي وعرضي ومخلوق وغير الهى ولم يبق في مرتبة الإجلال غير الله الواحد، الشخص المتعالي والمتحرر من كل ما هو حسي. فعندما تصور اليهودية الله متجردا من الشكل ولا ماهية له سوى الماهية الروحية المحض، بالتعارض مع العالم والطبيعة، فإنها تعتق الروحي من كل رباط له بالحسي والطبيعي، وتحرره من قيود الوجود المتناهي، وقدمت المثال النموذجي للجليل، وعبرت عنه أنقى تعبير، فأول مرة

¹ - د، سرفبالي راداكرشنا و د، شارلز مور، الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة ندره اليازجي، بيرو، دار القطة العربية، 1967، ص 353-355 وما بعدها.

² - هيقل، الفن الرمزي والكلاسيكي و الرومانسي، ص 106

³ - هيقل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص 180

⁴ - Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone, p.116-8

⁵ - Hegel, Lectures on the philosophy of religion, p.365

بالفعل تختفي فكرة التناسل، فكرة الولادة الطبيعية، لتحل محلها فكرة الخلق من قبل قوة روحية⁽¹⁾، قال الله للنور: كن فكان، ولا ريب في أن الرب السيد الجوهر الواحد، يتظاهر للخارج، لكن هذا التظاهر يأتي في منتهى النقاء، لا جسدياً: إنه الكلمة المعبرة عن المفكر بوصفه قوة روحية، بأمرها يسقط للحال كل ما هو موجود في حالة طاعة خرساء، بيد أن الله لا ينتقل إلى هذا العالم المخلوق وكأنه بالفعل واقعة، بل يبقى في وحدته المتوحدة، من دون أن تتولد عن هذا الانفصال ثنائية حقيقية، فما هو خارجي هو صنيعه الذي لا يتمتع بأي استقلال عنه، وهو لا يوجد إلا ليكون شاهداً على حكمته وأرقته وعدله، وليس الواحد حاضراً في أشياء الطبيعة، لكن أشياء الطبيعة هذه ما هي إلا أعراض عاجزة، وأقصى ما في استطاعتها أن تنم عن ظاهر الماهية، بدل أن تكون تجسدها الحقيقي، وما دام الله الواحد مفصولاً على هذا النحو عن عالم الظواهر العينية ومثبتاً في ذاته، وما دام العالم الخارجي من جهته متعينا على هذا النحو كعالم متناه وثنائي المنزلة فإن عالم الطبيعة وعالم الإنسان يظهران للمرة الأولى فارغين من الألوهية، فليست الطبيعة تجسداً لله، فالأرض أرض والنبات نبات والحيوان حيوان والإنسان إنسان⁽²⁾.

ونظراً لأن اليهودية تؤمن بلأن الإله الواحد ذي الجلال هو اله الشعب فإنها ديانة مانعة على نحو مطلق⁽³⁾، أما عقيدة الآخرة وخلود النفس، فليس لها مكان في النسق اليهودي، وفي هذه النقطة يتفق هيجل مع كانط، ولقد سبق لنا الإشارة إلى هذه المسألة عند الحديث عن موقف كانط من اليهودية، حيث تبين لنا أن خلود النفس من العقائد الخلافية بين فرق اليهود، وثمة تناقض بين نصوص العهد القديم بشأنها، وليس من الدقة ما ذهب إليه كانط وهيجل من نفي هذه العقيدة عن مجموع اليهودية.

ومن منظور هيجل، فلأن عدم إيمان اليهود بخلود النفس يرجع إلى عدم الشعور بالاستقلال الفردي، وعدم حرية الروح العيني، والفردية لا توجد في ذاتها ولذا، فليس مباح لأي شيء في هذا العالم أن يتطلع إلى الاستقلال، إذ أن كل شيء موجود بقوة الله، وليس لوجوده منه غاية سوى الشهادة على مجد الله وجلاله وعلى عرضية العالم. وفكرة الخلود غريبة عن تصور الجليل الذي ارتبط به لدى الإنسان إحساس بتناهيته وبالهوة التي لا قرار لها والتي تفصله عن الله الواحد الجليل. الذي هو وحده غير قابل للفناء، وكل شيء سواه متناه وغير حر وخاضع للولادة والزوال.

من هذا النص يولد الإحساس بدناءة الإنسان أمام الله، فالإنسان يتسامى إلى الله يقوم على الخشية من غضبه والرغبة في رضاه، ولذا جاءت العبادات اليهودية عبادات صورية.

أما الشريعة فهي نابعة من إرادة الجليل ذي الحكمة والقدرة على الفصل بين الخير والشر. ووضوح الفرد للشريعة التي انزلها الله يعلي من مقامه، ويضفي على علاقته بالله طابعاً إيجابياً. ثم لا يلبث أن يدرك أن كل الجانب

¹ - Ibid., p.360.

² - هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، 2، ص 182، هيجل، الفن الرمزي والكلاسيكي و الرومانسي، ص 110

³ - Hegel, Lectures on the philosophy of religion, p.371

السليبي من حياته و آلامه إنما هو عاقبة تمرده على الشريعة، بينما الجانب الايجابي من حياته ورغد عيشه ومسرته إنما هو ثمرة انصياعه للشريعة، وهنا تظهر الأخلاق الحق، لأن الله يمجّد عن طريق الاستقامة والعمل الصالح⁽¹⁾، وبينما يرى هيقل أن أخلاق اليهود أخلاق حق يفند كانط الأخلاق اليهودية، ويجزم بأنها ليست أخلاق حق، لأنها تفتقد عناصر الأخلاقية، وهي مجرد أفعال خارجية تخضع لقوانين إلزامية، وليست قائمة على النية الأخلاقية الباطنية أو الضمير. والمبادئ الأخلاقية لا تنتسب إلى اليهودية بما هي يهودية وإنما استعارها اليهود في العصر الهيليني من اليونان⁽²⁾، ويبدو أن الخطوة التي كان يقدمها كانط إلى الإمام كان هيقل مصرا على أن يرجعها إلى الخلف.

الدين اليوناني :

وفي الدين اليوناني تفوقت الروح على الطبيعة، حيث لم تصبح القوة الحقيقية للطبيعة، بل أصبحت للسياسة. وتتضح هذه العقيدة من خلال الإيمان بزيوس رب الأرباب والسلطة والقانون، الذي انتصر على العمالقة، قوى السماء والأرض والبحار. ولكن الروح تصالحت مع الطبيعة في الفن، حيث تم التعبير عن آلهة اليونان في شكل حسي، فالروح تجلّى في العمل الفني بتمامه، وغدا للآلهة شكل البشر وجسدهم بل وغايتهم، وتصالح المعنى مع المادة، مع العنصر الحسي، مع الكائن لشئ آخر، ويتجلّى الروح بتمامه في هذه الخارجية، وهذه الأخيرة تعنى الداخلي الذي يعرف بتمامه في شكله الخارجي⁽³⁾.

ومع انه يدعو هذه الدين بالدين الجمالي، أو دين الجمال في المخطوطة ومحاضرات 1824 و 1827م، ودين الحرية والجمال في محاضرات 1831م، ومع ذلك فلفه يعتبره محدود الأفق، ضيق المجال، ولكنه كان كذلك ممهدا للدين المطلق، لأنه تمثل الله على انه ذو طابع إنساني، وصور الإنسان على انه ذو طابع الهي، ومن هنا مهد لعقيدة التجسد المسيحي، غير انه ظل يفتقد لعنصر حرية الروح، لأنه جعل القدر والضرورة تحكم في كل الأشياء بما فيها الآلهة⁽⁴⁾.

الدين الروماني :

أما الدين الروماني فلن هيقل يدعو دين الغائية، فهو يجمع بين الجلال والجمال. ومع ذلك فهو دين نفعي، لأن أتباعه ينظرون إلى الآلهة بوصفها وسائل تحقق رغباتهم، وهم يصلون إليها ويعبدونها عندما يحتاجونها، ولا سيما في أوقات الضرورة والحرب⁽⁵⁾، وهو دين سياسي ينظر إلى الدولة بوصفها الغاية القصوى⁽⁶⁾، أما تصوره للإنسان فقد ظل يفتقد للكثير من العناصر، وأهمها الذاتية واللامحدودية، إذ أنه لا يعي أن الذاتية الخاصة وما تتيحه من تجاوز تتخطى إلى ما لانهاية كل نظام اقيم.

¹ - Ibid.,p372.

² - Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone, p.116.

³ - Hegel, Lectures on the philosophy of religion, p.333ff.

⁴ - Ibid.,p355.

⁵ - Ibid.,p385

⁶ - Ibid.,p387

وقد بلغ استلاب الإنسان منتهاه في الدين الروماني، لا لأن الآلهة أصبحت ذات وظائف نفعية للإنسان والدولة، وإنما لأن الإمبراطور أصبح مهيمنا على كل القوى الإنسانية، وتمركزت فيه كل السلطات الألوهية، وأصبح يملك قدرة قدرية تعسفية أكثر مما تملك الآلهة.

لقد تم تكريم الإمبراطور بوصفه السلطة العليا، وعظم كياله، لأنه هذه السلطة اللاعقلية التي تحكم الأفراد، ويعبر غارودي بشكل مكثف عن فكرة هيكل وتوصيفه لهذا الوضع فيقول:

" في الإمبراطور تركيز وتفرد كل سلطان البشرية المنخلع: كل الإلهي بات محتشدا في هذا الكائن المحدود، وفي الوقت نفسه، انه شقاء وألم الفرد الذي جرد من كينونته ومن كل سلطته، من كل مستقبله⁽¹⁾

ومن ثم أصبحت الثقة في قوانين الآلهة الأزلية ثقة خرساء، ولم تعد تماثيل الآلهة الآن سوى مجرد جثث هامدة فارقتها الحياة، ولم تعد الأناشيد الدينية سوى ألفاظ حاوية زال عنها أي مضمون إيماني، وختلت موائد الآلهة من أي مضمون روحي، ولم يعد في استطاعة الألعاب والاحتفالات أن تزود الوعي بذلك الإحساس السعيد بوجود وحدة بين البشر والآلهة، لقد تحولت نشوة اليقين الذاتي الذي لا يتزعزع - على نحو ما عبر عنه الوعي الرواقي لذاته في جرأة وشجاعة - إلى إحساس قوي بفقدان أي عنصر الهي في ضوء سيادة الوعي الشخصي المصحوب بقلق حاد... مما أدى إلى تداعي العالم الأخلاقي..⁽²⁾، يقول هيكل: الوعي الشقي هو علم هذا الضياع التام، وفيما يتعلق بهذا الوعي الشقي، ضاعت القيمة الداخلية لشخصيته المباشرة، والقيمة الداخلية لشخصيته المتوسطة، الشخصية المفكرة، سواء بسواء، لقد أصبحت الثقة خرساء في آيات النبوة التي كان عليها أن تعرف الخاص، والتماثيل التي هي الآن جثث هربت منها نفسها. والأناشيد كلمات بدون إيمان، وباتت موائد الآلهة بدون الغذاء والشراب الروحانيين، ولم تعد الألعاب والأعياد تعيد للوعي وحدته السعيدة مع الماهية، وتنقص أعمال ربات الإلهام قوة الروح الذي كان يرى يقين ذاته يتدفق من تصادم الآلهة والبشر. لقد صارت بالنسبة لنا: ثمار جميلة مفصولة عن الشجرة، منحنا إياها قدر صديق، كما تقدم فتاة جميلة هذه الثمار، بدون الحياة الفعلية لوجودها - هنا بدون الشجرة التي حملتها، بدون الأرض، بدون العناصر التي تؤلف ماهيتها، بدون المناخ.. أو تناوب الفصول التي تضبط صيرورتها.. ولكن كما أن الفتاة التي تقدم ثمار الشجرة هي أكثر من الطبيعة التي كانت تعرفها مباشرة، الطبيعة المنتشرة في شروطها وعناصرها، الشجرة الهواء، الضوء. الخ، لأنها تتركب في شكل أعلى كل هذه الشروط في بريق عينيها الواعية ذاتها وفي حركة تقديمها الثمار - كذلك فإن روح القدر الذي يقدم لنا هذه الأعمال الفنية هو أكثر من الحياة الأخلاقية لهذا الشعب ومن فاعليته، انه روح قدر المأساة الذي يستجمع كل هذه الآلهة الفردية، وكل هذه المحمولات للماهية في البانثيون الوحيد، في الروح الواعي ذاته كروح⁽³⁾.

¹ - روجيه غارودي، فكر هيكل، ص 238.

² - قارن، د، زكريا الراهيم، هيكل، أو المثالية المطلقة، ص 128

³ - هيكل، ظاهريات الروح، ج 2، ص 261، مقتبس من جارودي، فكر هيكل، ص 147-148.

الديانة المسيحية :

إن الألام الناشئ عن ذلك الوضع الذي آل إليه الدين الروماني، والشقاء الكلي، والتناقض بين المحدود واللامحدود، سيتغلب الروح عليها في الدين الحقيقي للروح الذي يقدم تصورا متكاملا للعلاقة بين المحدود واللامحدود، في الإنسان بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية، وما هذا الدين الحقيقي للروح عند هيجل إلا الدين المسيحي⁽¹⁾.

ويذهب هيجل إلى أن جميع الديانات السابقة على المسيحية ما هي إلا معبرة عن جوانب من المسيحية ذاتها، وعندما جاءت هذه الأخيرة استوعبتها استيعابا كاملا، رغم أن المسيحية تركز على الروح وملكوت الله أكثر مما تركز على الجسد والحياة، ورغم أنها تذيب الإنساني في الإلهي، ورغم أنها تفتقد إلى مفهوم التنزيه والتوحيد المجرد الذي يعتبر اسم العقائد في الله حتى الآن من منظور عقلائي، ورغم أن مفهوم الشريعة كمنهج للحياة العملية غائب عنها. ورغم الانتقادات التي وجهت إليها من قبل علم النقد التاريخي، وهو العلم الذي لم يستفد منه هيجل البتة. ولقد توقف العرض الهيجلي لتطور الأديان عند المسيحية دون ذكر للدين الذي جاء بعدها، وهو الإسلام.

الدين الإسلامي :

جاء الإسلام في المرحلة النهائية من مراحل ارتقاء الدين، واستوعب كل العناصر الإيجابية في الأديان السابقة عليه، وخلص مفهوم الإلهية من كل ما علق به من تصورات تشببه بالبشر، أو تخلط بينه وبين الطبيعة، أو بينه وبين أي مستوى من مستويات الوجود، فهو (ليس كمثل شيء) ، وهو الذي يجب تنزيهه عن كل ما يصفه البشر (سبحانه وتعالى عما يصفون) وهو الذي لا يعمل المسلم في كل صلاة من تكبيره: الله أكبر من كل تصورات البشر، أكبر من كل شيء، أكبر من كل قيمة، أكبر من كل ما هو طبيعي أو إنساني لو حيواني، وهو الذي لا يعمل المؤمن من تسيحه في كل صلاة، أي تنزيهه عن كل ما لا يليق به، تارة: سبحانه ربي العظيم ، في الركوع وتارة: سبحانه ربي الأعلى، في السجود.

والإسلام دين التوحيد المحض والبساطة في الاعتقاد، حيث ينظر إلى الله باعتباره، روحا خالصا، وباعتباره اله مجردا وليس محسوسا عيانا، وهذا التجريد هو المسؤول عن نبذ الإسلام للوسائط التشبيهية والتجسيمية وتحريم التصوير التجسمي، درءا لمشاهدة أعمال الله، فالله ليس له شبيه وكذلك أعماله.

وفصل الإسلام بين مستويات الوجود دون خلط بينها ودون طغيان مستوى على مستوى، فالإلهية غير الطبيعة، وغير الإنسانية وغير الحيوانية وكل طرف من هذه المستويات غير الآخر، والدخول من مستوى إلى مستوى ليس خاضعا لنوع من الإرادة العمياء، وتدخل الله في الطبيعة ليس عشوائيا، لأن القرآن يؤكد وجود سنن طبيعية وقوانين كلية لا تتغير ولا تتبدل، وأن الله خلق الأشياء وفق قانون أو قدر، قال تعالى: (إنا كل شيء خلقناه بقدر

¹ - Hegel, Lectures on the philosophy of religion, p.387.

(¹)، (سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلاً). والقرآن الكريم لا يتحدث عن صفات الله إمعاناً في التنزيه، وإنما يتحدث عن أسماء الله، فالله ليس سراباً مثل البراهما، وهي أسماء له باعتبار أفعاله: العدل، القوة، العلم، الرحمة... الخ، فالروح الإلهي يخرج من تجرده فيحقق ذاته في الكون عبر أفعاله الإبداعية. وأفعال الله إبداعية لكنها ليست سحرية بل (كل شيء عنده بمقدار) (²)، (والشمس والقمر حسبنا ذلك تقدير العزيز العليم) (³)، (وخلق كل شيء فقدره تقديراً) (⁴)، (وكان أمر الله قدراً مقدوراً) (⁵)... الخ. وهو رب العالمين: رب الموجودات كلها والبشر كلهم المؤمن والكافر، والتقي والعاصي. وهو ليس في زمان لأنه خالق الزمان ، وليس في مكان لأنه خالق المكان ومع ذلك (فأينما تولوا فثم وجه الله).

فالإسلام هو دين الروح المطلق، لأنه يكتشف فيه الروح من حيث هو روح كلي مجرد على نحو مطلق. والروح الإلهي ليس غارقاً في الطبيعة، بل تعال عليها، كما انه لا يحل في أي حيز أو مخلوق، ولا يتحد مع بشر في طبيعة واحدة ومع ذلك فقد نفخ الله في الإنسانية من روحه، فهو منبع الحياة العاقلة، لكن ليس معنى هذا وحدة الإنساني والإلهي، فمستويات الوجود متميزة، الإلهي، الطبيعي، الإنساني.

¹ - سورة القمر، الآية، 49

² - سورة الرعد، الآية 08

³ - سور الانعام، الآية 96

⁴ - سورة الفرقان، الآية 2

⁵ - سورة الاحزاب، الآية 38

3

التجربة الدينية :

ماذا نعني بالتجربة الدينية ؟

تهتم فلسفة الدين اهتماما كبيرا بالتجربة الدينية وبصفة خاصة منذ أن أولى الفيلسوف البرغماتي الأمريكي "وليم جيمس W. James (1842-1910) ذلك الموضوع أهمية كبيرة في كتابه القيم "تنوعات التجربة الدينية" الذي ظهر مع بدايات القرن العشرين، وعالج من خلاله التجربة الدينية من أهم جوانبها، كذلك لا يمكننا أن ننكر تلك الأهمية "لإدغار شيفلد برايتمان" وخاصة في كتابه "أسس التجربة الدينية" في الاهتمام بالتجربة الدينية كموضوع مهم في فلسفة الدين، هذا فضلا عن اهتمامات "شلايماخر" قبلهما بالتجربة الدينية وبيان أثرها في حياة المتدينين عموما، وكيف أنها تلعب دورا عظيما في التطور الديني لصاحبها، وتخلق نوعا من الرضا الباطني العميق لديه.

تعد التجربة الدينية القوام أو العماد الرئيس لأية ديانة بوجه عام ولكل فرد بنحو خاص، وذلك كونها تمثل المعطى الفعلي أو الواقعي لحقيقة تدينه، بعبارة أخرى إن أي فرد متدين لا يشعر بخصوصية تواصله مع الغيب إلا عبر تجربة روحية - ذات ذائقة شخصية مفرطة في خصوصياتها على الرغم من أنها تستلهم في الكثير من الأحيان من البيئة المحيطة معالمها الجوهرية من قبيل آليات التواصل المقدس⁽¹⁾.

وقد لعبت عوامل عديدة في طرح مفهوم التجربة الدينية في المجتمعات الغربية لعل أهمها: ضعف النظم الفلسفية الغربية في دفاعها العقلاني عن التعاليم الدينية، ونقد الكتاب المقدس، ومواجهة الأديان الأخرى، ومجارات العلوم التجريبية، ومحورية الإنسان، والرغبة في التحليل المادي للظواهر التي تبدو ما ورائية⁽²⁾، وقد اهتمت فلسفة الدين بصفة عامة ببيان ماهية التجربة الدينية وأنماطها وإمكانية معرفة صاحبها وتفسيرها، هل هي عاطفة وشعور بالتبعية للحقيقة الغائية؟ أو هي كشف وإشراق ورؤية حدسية روحية؟ وهل هي تجربة حقيقية أم مجرد تجربة زائفة لا وجود لها إلا في ذهن صاحبها؟ وهل هي تجربة حسية وإدراكية أم تجربة غير مدركة؟ وهل التجربة الدينية تتضمن حقيقة الدين وجوهره كما يدعي أصحابها أم أنها غير ذلك؟ يرى أديب صعب أن التجربة الدينية في أحد معانيها هي الدين كله، وإن أي فصل في كتاب حول فلسفة الدين لا يمكنه إلا أن يتناول التجربة الدينية من أحد جوانبها فالتجربة الدينية عند "جيمس" هي الصخرة التي يرتكز عليها الدين⁽³⁾، ولكن ما هو المقصود بالتجربة الدينية على وجه التحديد؟

¹ - جعفر نجم نصر، فصول في سوسولوجيا الدين، كاريزما النبوة عند ماكس فيبر السيد المسيح واتباعه النموذج، الطبعة الأولى، لبنان/كندا، مكتبة التنوير، 2016، ص 79

² - حسن يوسفیان، دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة محمد حسن زرقاط، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016، ص 330

³ - أديب صعب، التجربة الدينية، ضمن موسوعة فلسفة الدين - 2 (الايان والتجربة الدينية)، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، 2015، ص 79-80.

يعرفها برايمان بأنها (الوعي بالله من دون واسطة، وهذا الوعي لا يتأتى عن طريق العقل أو الإرادة الفردية أو الجماعية، وإنما يتأتى من الله مباشرة)⁽¹⁾ ويصفها عدنان المقراني (الصلة الحميمة بين الله تعالى والمؤمن)⁽²⁾ بينما يظل التعريف الرائج لها هو (الإحساس بالعلاقة والصلة بموجود متعال)⁽³⁾.

والتجربة الدينية مصطلح يستعمل في حقول الإلهيات، وفلسفة الدين و علم النفس الدين و ظاهريات الدين على معان ثلاث:

- 1 المعرفة الحضورية الشهودية بالله تعالى بدون واسطة.
 - 2 المعارف الدينية المتعددة حول الإلهيات التي يجدها الإنسان في نفسه من خلال تأملات المرء في ذاته.
 - 3 -هي المعرفة الناتجة عن تجربة ذاتية مع العون الإلهي والإحساس بحضور الله ورقابته في الحياة اليومية الدنيوية، والذي يتجلى من خلال حوادث خارقة وكرامات للأولياء و استجابة الدعاء، ومنها على سبيل المثال شفاء شخص عزيز من مرض عضال - وقف الطب البشري عاجزا أمامه، عقب الدعاء. وبناء عليه فإن هذه المعاني الثلاثة تسمى تجربة، لأن فيها جميعا معرفة مباشرة بدون واسطة.
- يرى البعض ان التجربة الدينية لا تقتصر على الأنبياء والرسل و المتصوفة والقديسين ، بل هي ممكنة لأي إنسان ينطلق من شعوره بالمخلوقية والمحدودية إلى فكرة الخالق من حيث هو الآخر المطلق، الأمر الذي يجعلها مفهوما مشككا، ترتقي من تجارب المؤمنين العادين إلى تجارب الأنبياء والرسل المعصومين، وهي في حقيقتها تجربة ذاتية جوانية لا يمكن إدراكها ولا قياسها بوسائل حسية و لا تفهم إلا في فضاء صاحبها، فلا يفهم طبيعة الحب إلا المحب . ويكفي لحدوثها استحضر الله في الأشياء والأمور كلها، وهذا في الأخير يطرح أسئلة تشكيكية أهمها كيف اعرف كنه هذه التجربة ما لم تكن لدي تجربة دينية؟ وهل كل التجارب الدينية مماثلة ام متنوعة ومختلفة بتنوع أصحابها ؟ وجزاء لهذا تعرضت التجربة الدينية لموجة من الانتقادات.
- اعتبار هذه التجربة متطرفة لذلك حاولوا إخراجها من كونها تجربة مغالية، فلا يصح السؤال عما تكون له الأولوية في السياق الزمن :إثبات وجود الله أم اختبار الله في حياتنا، ومن أمثلة التجربة الدينية عند الناس شعورهم بأنهم مخلوقون ومحدودون ومتناهو الإرادة وهي في تراتب أدناها تجربة المبتدئين و وأعلىها تجربة الخبراء⁽⁴⁾، كما يمكن أن تكال إليها الانتقادات من جهة معيار الصدق والكذب فيها، إذ لا يمكن لصاحبها ان يحمل أحدا على تصديق هذه التجربة، كما أنها لا تتفق إلا للقليل من الأشخاص، و لا تعطينا إلا القليل من المعارف وهي عبارة

¹ -نقلا عن :محمد لغنهاون، التجربة الدينية (ندوة شارك فيها مصطفى مليكيان و محمد لغنهاون)، ونشرت ضمن موسوعة فلسفة الدين، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، 2015، ص 158

² - عدنان المقراني، التجربة الدينية والنص، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 47- 48، صيف وخريف 2011، ص 19

³ - حسن يوسفان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص 305

⁴ - اديب صعب ، التجربة الدينية، ص 9

عن تجارب ذاتية مرتبطة بثقافة كل فرد واعتقاده الديني الخاص. بل انه من الممكن العودة بالتجربة الدينية إلى قضايا واتجاهات أيديولوجية إذ استخدمها شلايماخر ضد الطابع المؤسساتي الرسمي للدين بل قدمها على أنها هي التي تمثل جوهر الدين وحقيقته وليست المعتقدات والأحكام الكنسية، أي استخدمها كقوة لمجابهة قوة الكنيسة والمؤسسات الدينية في العصر، واستخدمها وليم جيمس نفس الاستخدام، إذ أنها تتضمن تدعيما واضحا للنزعة الليبرالية التي ترى الدين حالة تتصل بالضمير الفردي وتعتبره من الشؤون الشخصية لأدوار لها في المجتمع المدني والقضايا العامة، كذلك قال القائلون بمركزية التجربة الدينية أنها تدعم الإيمان بل من الممكن أن تكون علة لحدوثه كما يرى " الفين بلاتينجا " Alvin Plantinga (1932) وريتشارد سوينبرن Richrd

G.Swinburne (1934) أن التجربة الدينية معقولة ولذلك يستخدمونها للدفاع عن هذه المعتقدات، وهذا الموقف يمكن توجيه سهام النقد له فالتجربة الدينية يمكن أن تكون سند لهذه المعتقدات في نظر أصحاب هذه التجارب فقط دون غيرهم، كما يمكن لأي مدعي أن يدعي انه مر بتجربة دينية توصل من خلالها إلى معالم دين لعينه، طالما انه لا يمكن التحقق منها، مثال ذلك ما يراه عبد الكريم سروش أن كل إنسان له تجربته الدينية التي تصلح في جوهرها ان تكون دينا، بل يعتبر كل التجارب الدينية عبارة عن وحي، فكلها تمثل تجارب دينية وباطنية تحتاج إلى تفسير⁽¹⁾، ويبقى قول سروش بتراتبية الوحي فكرة غير مقبولة على الإطلاق (انه ذو مراتب دانية ومراتب عالية)، كما لا يمكن أن نمر على رؤية سروش للبوذيين الذين يعبدون الأوثان على أنهم أصحاب تجارب دينية لا بد من الالتفات إليها في ضوء التجربة الدينية. أن سروش جعل من التجربة الدينية هي الأصل في صحة الأديان وتعددتها، فقد ساوى بين تجربة الشعراء والعرفاء وقدم العرفاء في الذكر على الأنبياء، وساوى بين البوذية وغيرها من الأديان السماوية، الأمر الذي يرفضه كل مؤمن لأي دين أيا كان دينه.

هذا الموضوع كان لفترة طويلة حكرا على اللاهوتيين، وأصحاب التجارب الروحية والمتصوفة والعرفاء، باعتباره قضية تمس روح الدين وجوهره الحقيقي الغائب، في ظل حضور قوي للنقاب المتمثل بالغطاء الاحكامي الذي يلثم بعض مدعي التدين، والذين اكتفوا بالدوران حول سطح الدين، ودون التوغل في أعماقه. فالحديث عن التجربة الدينية إذن، يعني سير غور ذلك العالم والوصول الى جوهره وكنهه العميق، متجاوزا موضوعة التطبيق الشرعي أو الفقهي، والمتمثل في أداء الفرائض والأحكام والسنن والقوانين، والوصول الى عمقه المتمثل بأسير والسلوك والتدبر، والتي تدعى لدى أهل الاختصاص بالطريقة وصولا إلى الحقيقة الناصعة وجوهر الدين الذي تنصهر فيه معظم التجارب الروحية المختلفة، حيث فضاء المعنى الرحب الذي تتماهى فيه حقائق الأديان، وتلوح فيه شمس الإشراف على الأرواح المجردة، وهي تدعى لدى الخاصة بالحقيقة، وهي المرتبة العليا التي لا تبغها النفوس المدركة الساعية إلى الإمساك بجوهر التجربة الدينية الملهمه، وهي ذات المرتبة التي جعلت الحلاج يقول: (أنا الحق) أي أنا

¹ - عبد الكريم سروش، الصراط المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة احمد القباجي، بيروت، منشورات الجمل، الطبعة الاولى، 2009، ص 14

الحقيقة المطلقة، حيث فهمت كتعبير عن تعال متعاضم للذات، ما أثار بذلك الشكوك في إيمانه بحلول الذات الإلهية في النفس البشرية، من دون إدراك حقيقي لتلك المرحلة التي تعني الفناء أو التماهي مع المطلق. أو كما فعل الغزالي عندما تخلى عن وظيفته التعليمية في المدرسة النظامية ببغداد لأنه وجد أن زملاءه منغمسون في نزاعات وخلافات لا طائل من ورائها حول مسائل فقهية سطحية، دون تحل بذرة من الإيمان الحي، أو امتلاك بارقة من الاتصال بالذات الإلهية⁽¹⁾.

التجربة الدينية مصطلح يستعمل في حقول الإلهيات وفلسفة الدين وعلم النفس الدين وظاهريات الدين لثلاثة صنوف من الظواهر على الأقل، الأول نوع من المعرفة المباشرة غير الاستنتاجية تشبه المعرفة الحسية، معرفة الله بشيء مفارق ومتعال (The Transcendent) أو حالة مطلقة The Absolute أو امر جنائي The Numinous) لا يتمخض هذا النوع من المعرفة عن استدلال أو استنباط، وبالتالي فهو ليس معرفة غيبية للباري عز وجل، بل هو معرفة حضورية شهودية، والصنف الثاني نوع من الظواهر النفسية والمعنوية تتجلى للإنسان عبر تأملاته في ذاته، ويعتبرها المؤمنون المتدينون حصيلة المعرفة والميل الذاتي الفطري للإنسان نحو الله يقول الفيلسوف الألماني رودلف أويكن " 1846 – 1926 : « تنشط في داخلنا قدرة فوق الإنسانية تحررنا من الحدود الضيقة لوجودنا وحياتنا الفردية الخاصة، وتتفتح فينا روحا جديدا وتغير من علاقتنا مع أبناء جلدتنا » هذه الظواهر النفسية لا تقبل التفسير إلا بافتراض موجود ما فوق البشر تطلق عليه أسماء متعددة منها الله وهذا سر تسمية هذا النوع من الظواهر بـ " التجربة الدينية " ، أما الصنف الثالث فهو مشاهدة يد الله وتأثيره المباشر دون وسائط في الحوادث الخارقة و المعاجز والكشوف وكرامات الأولياء واستجابة الدعاء⁽²⁾.

والحديث عن التجربة الدينية يقودنا إلى الاعتقاد ب أن جميع الأديان تتشابه في النهاية، من حيث المؤدى والنتيجة، وأن جميع الأنبياء الذين أرسلوا لهداية الخلق، إنما يعتبرون في عداد السلسلة المتكاملة، وهذه الحقيقة يشير إليها الباحث التونسي عدنان المقراني في افتتاحية العدد المتميزة، حيث يقول: قال تعالى : (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل) ضمن سلسلة طويلة من الأنبياء، فهو ليس مؤسس الإسلام الأول بل مصلحه من خلال الوحي القرآني وخبرته الدينية، فهو أيضا عاش في وسط مفعم بتجارب سابقة متراكمة، بمعنى أن تلك التجارب الدينية السابقة تلقى قيمتها حاضرة في التجارب اللاحقة لما تحمله من أهداف مشتركة مؤكدا على استمرار الصلة بين الأرض والسماء حتى مع ختم الرسالة النبوية، وبما أن الحديث عن جوهر الدين وحقيقته مقابل العرضي، يشير إلى أن كل السياق التاريخي والثقافي هو عرضي وغير أساسي أو جوهري بالمرّة، بالمعنى أن المسلمات الواقعة ضمن

¹ - قضايا اسلامية معاصرة، مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر، رهانات الدين والحداثة (5) فلسفة الدين واتجاهات اللاهوت الحديث، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2012، ص 303/289

¹ - مصطفى مليكيان، العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين، ترجمة عبد الجبار الرفاعي و حيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1431 هـ - 210 م ، ص 481/482

سياق التاريخ الديني، ليست جزءاً أساسياً منه، بدليل أن أي افتراض لتاريخ أو واقع آخر يكون ممكناً ولا يلغي جوهر الدين أو حقيقته، إذ يتساءل: ماذا لو كان محمد هندياً معاصراً لبوذا مثلاً؟ ولكنه كان عربياً من القرن السابع الميلادي وهذا تاريخ لا بدليل عنه، إلا أنه عرضي وليس جوهرياً، عاد ذلك مدخلاً للتفريق بين الشكل والقيمة، إذ يرى في القيم خلافاً للإشكال بعداً عالمياً يتماهى والصفات الإنسانية، وهذا ما لا تتقبله أطراف أخرى ترى أن للقيم الإسلامية خصوصية تختلف عن غيرها من القيم الأخرى، هذا المعنى بشكل أو بآخر يأتي على لسان المفكر الراحل محمد أركون، حيث يقر بأن الإسلام كائن تاريخي، بمعنى أنك تجد مجتمعا إسلامياً في فترة زمنية مختلفاً تماماً في فترة زمنية أخرى، أو أنك تجد اختلافاً شاسعاً بين مجتمع إسلامي وآخر رغم أن كليهما ينتميان ويعتقدان بالدين الإسلامي فمجتمع السينغال غير المجتمع الاندونيسي، منتقداً الخطاب الأيديولوجي الرافض لمثل هذه الفكرة التي لا تنقص من الدين بقدر انتصارها لثقافته المرنة المتسامحة التي تغذي روحه على مر العصور. ⁽¹⁾ ولكن هذا ليس سبباً كافياً لركن النصوص الدينية وإتباع نصوص جديدة ربما تتناقض معها، بل إن في ذلك دعوة إلى عدم التوقف عند تلك النصوص باعتبارها أصلاً واحداً من دون ملاحظة أصول أخرى من الممكن مراعاتها في استنباط موقف محدد ومعاصر، وهو بذلك يؤكد مقولته استحالة التأصيل كونه تمسكاً بالفكر الأصولي المحدود والضيق، نتيجة ما يخلقه من سياجات وحدود دغماطية و إيديولوجية تعيق المعرفة و الوصول إلى الحقيقة. ويؤكد أركون اعتماداً في كل ذلك على منهجيته الإسلامية التطبيقية، والتي يعني بها فهم الإسلام ومعرفة الشكل الذي يكون عليه الدين داخل البيئة التاريخية والإنسانية والثقافية، معتبراً أن الإسلام يتكيف بالبيئة التاريخية والعنصرية واللغوية والثقافية والمؤسسية.

التجربة الدينية في التصور الفلسفي الديني :

إن أي بحث فلسفي معاصر لابد وأن يلامس بهذا الشكل أو ذاك المسائل المتصلة بالتجربة الدينية، وحديثنا هنا ينصب على ذلك النوع الخاص من التجربة الذي لا يمكن اختزاله إلى الأنواع الأخرى، والذي عادة ما يعتلي المتدينون بوجوده، وما الاهتمام الفلسفي إلا انعكاس إلى حد كبير للاهتمام بالتجربة الدينية سواء وسط المؤمنين أو في لاهوت المذاهب المسيحية الغربية، ويتحدد هذا الاهتمام بدوره وبدرجة ليست قليلة بالظواهر المأزومة في الحياة الدينية. وفي وقتنا الراهن لم يعد التدين يعتبر شيئاً بديهياً بذاته، يعول على واقعة حضور التجربة الدينية أن تصبح تأكيداً بذاتها لمشروعية التدين، لا بل لحالة تدين أصلية عند الإنسان، ولرابطة لا يمكن إبطالها بين الإنساني والديني. والتجربة الدينية في وقتنا الحاضر مثلما يفهمها بعض المؤمنين وكذا بعض اللاهوتيين كظاهرة يمكن أن نضعها في مقابل الأيديولوجية والمؤسسات الرسمية. وتبعاً لذلك يظهر أمل في الحياة الدينية ب أن هذه التجربة قد تصبح مصدر بعث أو تجديد ديني.

¹ - المرجع السابق نفسه.

علاوة على ذلك يرتبط اهتمام اللاهوتيين بالتجربة الدينية أيضاً، بوضع التعددية الدينية أيضاً والإقرار بالتنوع العالمي لإشكال الدين، وبالتوافق معه التنوع في أشكال التجربة الدينية. وشرع الأمر يستقر أن هذه التجربة الدينية يجب أن تكون موضوعاً للدراسة في فلسفة الدين، وليس في اللاهوت الذي ينبثق من المبادئ الثابتة للدين المسيحي.

واليكم ماذا يقول عن لاهوت التجربة "ماوروس هاينركس" في كتابه "الوحي المسيحي والتجربة الدينية في حالة حوار": (إذا أراد لاهوت التجربة أن يكون لاهوتاً أصيلاً فعلياً أن يعترف بحقيقة العقيدة الدينية، والأكثر من ذلك عليه أن ينطلق منها، ولا ينبغي له بأي حال من الأحوال أن يضع حقيقة الوحي بتبعية حصرية للتجربة⁽¹⁾ . إن المشكلة المركزية بالنسبة للاهوت التجربة هي مشكلة العلاقة بين التجربة الدينية والوحي، ويرى هاينركس أن التاريخ يرغمنا على إدراك أن الإلهي ليس مجرد وحي خالص لكنه (أي التاريخ) يفترض الله والإنسان في حالة حوار. وبصرف النظر عن الطابع المفارق لعملية الوحي فهي على الدوام تتجه نحو الإنسان، لذلك نتحدث عن الوحي المسيحي - يؤكد هاينركس - يتوجب علينا الآن ذاته أن نتحدث عن التجربة الدينية⁽²⁾ ، وللخروج وتجاوز الثنائية الجوهرية "مبدأ سماوي - مبدأ أرضي" لابد من تعقل التجربة الدينية، لذا يمكن إيجاد نماذج من التجربة والمعرفة بفضلها يمكن إزالة التضاد المستحكم بين العالم الإلهي والعالم الأرضي بان نتحدث عن هذا الرفع من الناحية الجدلية بحيث يكون الرفع في الوقت نفسه مصاناً ومتجاوزاً، وهو مطلوب منه أن يحفظ المبادئ الإلهية متجنباً المخاطر التي تنجر عن مذهب وحدة الوجود (Pantheism)⁽³⁾ ومذهب الكل في الله (Panentheism)⁽⁴⁾ في إدراك العلاقة بين الله والعالم، لذلك هناك عدة طرق لحل هذه الإشكالية من ذلك السعي إلى إحلال مفهوم "البعد" مكان مفهوم "العوالم" أو "الممالك" .

وفي الأخير نتصور الإلهي كبعد من الأبعاد وهو الأهم و الأثمن للعالم الواحد، والبعد الديني للتجربة الإنسانية يمثل بوصفه تعقل البعد الإلهي للعالم وجواباً على وجوب هذا البعد. وفي هذا الصدد يقترح "جيرى جيل" في كتابه إمكان المعرفة الدينية⁽⁵⁾ طريقة شبيهة لحل المشكلة التي هي غاية في الأهمية بالنسبة للإيديولوجية المسيحية، ويعترض جيل بشدة على النموذج التقليدي في تفسير جوانب عديدة من الواقع والتجربة بمصطلحات المجالات أو العوالم المختلفة. وتكمن المشكلة إلى كون مفاهيم الله والديني والروحي تنسب إلى عالم آخر يقع بطبيعته ذاتها خارج عالم التجربة والمعرفة البشريتين. فمن جهة من الصعب أن نتصور كيف يمكننا معرفة هذا العالم

¹ - Henrichs M. Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung in Dialog. Paderborn et al, 1984, S.25

² - Ibid. S.18

² وحدة الوجود هو مذهب يطابق بين الله والعالم، ويؤمن انصاره ان الله لا يوجد مستقلاً عن الاشياء، وانه نفس العالم، والاشياء مظاهر لحقيقته الكلية او مظهر لذاته، تصدر عنه بالتجلي او تفيض عنه فيض النور عن الشمس" (انظر المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، مديوني 2000، ص 938) المترجم

³ مذهب الكل في الله يرى بان العالم قائم في الله، غير ان الله لا يجل في العالم مثلما هو الحال في مذهب وحدة الوجود، وقد ادخل هذا المصطلح في التداول الفيلسوف الالماني كارل كراوزه في عام 1828. (انظر بالروسية المعجم الفلسفي الموسوعي، موسكو 1989، ص 459) المترجم.

⁵ - Gill J.H. The Possibility of Religious Knowledge. Grand Rapids, 1971

الآخر الروحي لأن الاعتماد على العقل ينفي الفريدة التي تتمتع بها مملكة الروح، والاعتماد على الوحي يعني بالضرورة الاصطدام بالسؤال عن معايير التمييز بين الادعاءات المتنازعة بعبوط الوحي. ومن جهة أخرى أن كل من يتعامل بإخلاص مع تحديات العالم المعاصر ذات الصلة بميوله الدينية، إلى التحدث بلغة تنفي صراحة أو ضمناً وجود مملكة الروح الفريدة. وهذا هو المصير الذي التي إليه حركات لاهوتية مثل: موت الإله ومخلص تجاه الله⁽¹⁾ فلما اصطدمت هذه الحركات بالخيار التقليدي بين كون العالم مكون من طابقين وكونه من طابق واحد، وجدت نفسها مرغمة على اختيار الثاني. يرى جيل أن المخرج الوحيد من هذا الموقف الحرج للغاية بالنسبة للدين المسيحي يقوم على رفض النموذج التقليدي المرتبط بتقسيم الوجود إلى مجالات وإحلال النموذج المرتبط بالأبعاد مكانه، إذن أن الآمال المعقودة على التجربة الدينية كوسيلة لتجاوز أزمة الدين الراهنة، والدور البارز لإشكالية التجربة الدينية في اللاهوت، هي دوافع شديدة الأهمية وحافزة على الاهتمام الفلسفي بالتجربة الدينية. وتجدر الإشارة إلى أننا تناولنا هنا المواقف الفلسفية المعاصرة من التجربة الدينية، أما الأبحاث التي ترى في التجربة الدينية مشكلة سيكولوجية فهي في الغالب تبقى خارج حقل النظر، حتى وإن كانت قليلة نوع ما، ويمكن عملها أنها تعتمد منهج المقارنة بين الثقافات إزاء التجربة الدينية بوصفها مشكلة سيكولوجية. وفي الأدب الفلسفي ينظر إلى التجربة الدينية من حيث أنها حالة محددة للوعي، للمجال العقلي-الانفعالي بأسره، ذات التجربة مع الحقيقة الإلهية السامية.

التجربة الدينية العادية :

ثمّة عدة تيارات فلسفية للبحث في التجربة الدينية العادية يمكن أن نبرز منها الآتي : طرائق التعبير عن التجربة الدينية، مشكلة ما إذا كانت هذه التجربة مجالا فعليا للتجربة مجالا فعليا للتجربة قائما بذاته، وأخيرا المسألة المتعلقة بقدرة هذه على التجربة على أن تكون وسيلة لإثبات وجود الله. جميع هذه المشكلات في الحقيقة مشكلات ابستمولوجية. إذ ينطلق الفلاسفة الدارسون للتجربة الدينية من محتوى أن هذه التجربة عند المؤمنين هو المعرفة عن الله والعالم ومعرفتهم عن أنفسهم بالذات. فمثلا مالكوم ويب (Webb M) يشير خصوصا إلى أن التجربة الدينية بالنسبة إلى المؤمنين هي حدث ابستمولوجي قبل أي شيء آخر، ويعلن أن أهم ما يمكن قوله عن التجربة الدينية يتلخص بأن ذوات التجربة الدينية يكتسبون عقيدة ما فيما يتعلق بحال الأشياء ويحسبون هذه الحال

⁵ هاتان الحركتان فرعان من تيار اللاهوت المسيحي العلماني (Secular Theology)، وهذا الأخير فرع خاص من اللاهوت البروتستانتي المعاصر، بدأ يتشكل في مطلع العقد السادس من القرن العشرين، وطرح جملة من الأفكار أهمها: تأسيس نموذج من المسيحية يكون منسجما مع العالم المعاصر، وهو نموذج ما يسمى آنذاك بالمسيحية العلمانية أو المسيحية اللادينية واعادت النظر بموضوع اللاهوت نفسه، والتخلي عن الاشكال التي عفا عليها الزمن من التفكير اللاهوتي، وإعلان العالم بأسره مسرحا للوحي الإلهي، واعتبار مشكلات الانسان الدنيوية وليس الله المتعالي، اله الغيب، هي ما يشكل موضوع اللاهوت ولاهوت موت الاله هو فرع من هذا التيار ظهر في ستينات القرن العشرين في الولايات المتحدة الامريكية بصورة خاصة ويرجع ظهوره الى الخطايط الدين التقليدي وعلمنة الحياة الاجتماعية، واستند هذا التيار الى افكار الفيلسوف الالماني البروستستاني ديتريخ يونغفهر (1906-1945)، الذي اعلن عن هذا الانفصال التام بين المسيحية التقليدية والعالم المعاصر "الذي بات علما راشدا"، ويرى هذا التيار ان اللاهوت مادام ينطلق من الواقع الراهن للانسان فعليه اذا ان يعلن فكرة موت الاله، أي ان اكثريه الناس اليوم تعيش و كأن الاله لا يوجد بالنسبة لهم، وان اله المسيحية التقليدية قد مات وبات جزء من الثقافة الماضية، وبالمحصلة فان نظرية التالاه القديمة قد ملئت بدورها. لذا على اللاهوت المعاصر ان يتصدى لمهمة تشكيل مسيحية ملحدة، او مسيحية دون الايمان التقليدي بالله. ان الله ككائن مفارق للعالم لا يمت بصله الى هذا العالم، والايمان المسيحي يجب ان يكون ايمانا علمانيا دنويا يسوع الانجيلي الذي من الناصرة. المترجم.

مصدرا للمعرفة، والناس لا يكتسبون عقيدتهم فقط على أساس التجربة الدينية إنما يتصرفون أحيانا وكأن العقيدة المكتسبة بهذه الطريقة اشد يقينا من أي آراء أخرى، وعادة ما يوازي المؤمنون بين التجربة الدينية والتجربة الحسية ويمنحون الأخيرة الدرجة ذاتها من اليقين، وواقعة إن هذه التجربة باتت أساسا للبرهان على وجود الله، هذا الوجود الذي يمتلك أنصارا غيورين، تظهر الأهمية الكبرى التي اكتسبتها التجربة الدينية⁽¹⁾.

تتفرع المشكلات المتعلقة بوسائل وطرائق التعبير عن التجربة الدينية إلى مجموعتين: مشكلات التعبير اللغوي عن التجربة الدينية، ومشكلات التعبير عن هذه التجربة في منظومة العقيدة الدينية. ويمكن النظر إلى العلاقة المتبادلة بين اللغة الدينية من وجهتين أساسيتين،

أولا : إنها مشكلة اللغة كوسيلة تعبير عن التجربة الدينية. فأني تجربة دينية تحرص بشكل أو بآخر على تعبير لفظي محدد، ما يدفع بطبيعة الحال باتجاه طرح أسئلة تتعلق بمدى ملائمة وسائل اللغة التعبيرية، أسئلة تتعلق بوظائف اللغة من حيث قدرتها على تكوين التجربة والتعبير عنها. وتطرح هذه الأسئلة بحدة خاصة عند بحث التجربة الصوفية.

ثانيا : في نطاق البحث الديني لا مناص من تظهر مسألة اللغة كوسيلة لوصف التجربة الدينية وإدراكها، وفي حقيقة الأمر مشكلة منهجية في البحث الديني

وفي الأعوام الأخيرة عولجت هذه المشكلة معالجة شاملة في نظرية الفيلسوف السويدي " كارل - رينهولد بروكنهيلم (Brakenhielm K-R) الذي عرضها في كتابه " التجربة الدينية ". بحيث يركز رينهولد بروكنهيلم جهوده على مشكلات التقييم الاستيمولوجي للتجربة الدينية التي يفهمها على أنها مشكلات تتعلق بما إذا كانت التجارب الدينية تبدو تجارب شيء ما واقعي، أم أنها عبارة عن أوهام، ويميز بروكنهيلم المشكلات الاستيمولوجية للتجربة الدينية عن المفاهيمية (Conceptual)، أعني عن المشكلات المرتبطة بتوضيح اللغة المستخدمة في التعبير أو في وصف التجربة الدينية، كما يقترح التعريف الآتي للتجربة الدينية: " أنها التجربة القصدية (Intentionality)، التي تمتلك خاصية التلقائية السيكلوجية، ويراها صاحبها تجربة مفارقة تحدث عنده انطبعا عميقا وملهما⁽²⁾. ومن ثم يجد نفسه مرغما على معالجة مشكلة الأسبقية فيما يخص العلاقة بين التجربة الدينية والعقيدة الدينية، والعقبة الجوهرية التي تعترض السبيل إلى اعتماد كامل هذه الإمكانية تمثلها التفسيرات الطبيعية أي تفسير نشوء التجربة الدينية وطابعها بتوسل الأسباب الطبيعية الخالصة. على هذا النحو تبدو التجارب الدينية في نظرية بروكنهيلم صادقة عموما لمجرد وجود منظومة ميثافيزيقية تفسيرية على غرار مذهب التأليه في الموروث اليهودي - المسيحي.

¹ - Brakenhielm K-R. Problem of Religious Experience. Uppsala, 1985

² - Ibid. P. 11

التجربة الدينية عند المسلمين وعند اليهود :

في البداية تبدو التجربة الأساسية التي عاشها اليهود على النقيض تماما من التجربة التي عاشها المسلمون، بالنسبة إلى اليهود فإن الله هو الإله الذي أخرجهم من مصر ووعدهم بأرض ثم أعانهم على فتحها والسيطرة عليها. لكن عصيانهم وخيانتهم جعل العقاب ينصب عليهم: فتعرضوا للهزيمة والأسر، لكن الله يغفر لهم ثم يمنحهم الحرية. على العكس من ذلك ف إن أتباع محمد الأوائل كان عليهم أن يهجروا ديارهم كي يحافظوا على عقيدتهم، فكانت الهجرة، كان عليهم أن يكافحوا من الحفاظ عليها ضد هجمات الوثنيين، ذلك هو الجهاد أو الحرب المقدسة. تخلى المهاجرون الأوائل عن كل شيء وتبعوا الرسول: منازلهم، أموالهم، وأهلهم. أما المجاهدون فقد خاطروا بحياتهم و صرفوا أموالهم من اجل تجهيز العتاد، وكل ذلك لأجل الله. لاشك أن الله كان يشملهم بعونه أثناء ذلك، لكنهم بدءوا بأن اسلموا أمرهم لله لأنهم استجابوا لدعوته، ما يطلبه الله من البشر هو استجابة مطلقة وغير مشروطة. حسب القرآن الكريم هذا بالضبط ما حدث أثناء الميثاق: قال تعالى: (وإذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا)⁽¹⁾. بالنسبة لليهود، وكما سبق أن رأينا ذلك، فإن الله هو وقبل كل شيء المنقذ والمخلص، يقول يهفيه لشعبه على لسان نبيه اشعيا: (وقلت لك: أنت عبدي اخترتك ولم ارفضك) 14.9. يأخذ الله مبادرة السلام والتحية: (لا تخف لأني معك. لا تلتفت لأني إلهك قد أيدتك وأعنتك وعضدتك يمين بري) نفس المرجع 10.41.⁽²⁾

المطلوب من الإنسان هو أن لا يحول داخل نفسه، دون الفعل المخلص لله، فالخضوع للشرعية هو الاعتراف بحب الله للإنسان، والذي نلمسه من خلال حبه لشعبه: (اذا صرت عزيزا في عيني مكرما، وأنا قد أحببتك، أعطيني أناسا عوضك وشعوبا عوض نفسك) اشعيا 43.4، نعرشنا على عبارات في غاية القوة (لا تخف لأني فديتك) نفس المرجع 41.1، ترتبط فكرة الافداء بمعناها المباشر بأحداث تاريخية: (إنني أنا الرب إلهك قدوس اسرائيل، مخلصك، جعلت مصر فديتك، كوش وسبا عوضك، اذا صرت عزيزا في عيني مكرما، وأنا قد احببتك. اعطي أناسا عوضك وشعوبا عوض نفسك) نفس المرجع 43، 3-4، من الناحية التاريخية يعني ذلك حسب دورم أن (يهفيه سلم هذه البلدان للغزاة الفرس مقابل حرية اسرائيل)، لكن كان من السهل إعطاء هذه الفكرة دلالة روحية لها قيمتها في حد ذاتها، بل أننا نجد أن هذه الدلالة متحققة أصلا في العهد القديم لأن بشارة الخلاص موجهة لكل الشعوب، يصبح افتداء منفيي اسرائيل ذا بعد جديد لأنهم ليسوا الأبناء الوحيدين لإبراهيم، إسحاق ويعقوب، الذين سقطوا في الأسر، هناك أيضا كل الشعوب التي ناصبت العداء لاسرائيل، التي انفصلت عنه والتي يجب وضع حد لشتاتها وإرجاعها داخل حضن الشعب المختار: (فلا يتكلم ابن الغريب الذي اقترن بالرب قائلا: " إفرأنا افرزني

¹ - القرآن الكريم : سورة الاعراف ، الاية 172

² - روجي ارناالديز، ثلاثة رسل لاله واحد، ترجمة سعدي رشيد، مكتبة المهتدين الاسلامية، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2011، ص 68-69

الرب من شعبه " ولا يقلل الخصي: " ها انا شجرة يابسة" لانه هكذا قال الرب للخصيان الذين يحفظون سبوتي ويختارون ما يسرني و يتمسكون بعهدي " إني أعطيهم في بيتي وفي أسواري نصبا واسما أفضل من البنين والبنات، أعطيهم اسما أبديا لا ينقطع، وأبناء الغريب الذين يقتنون بالرب ليخدموه و ليحبوا اسم الرب ليكونوا له عبيدا، كل الذين يحفظون السبت لي لا ينحسوه، ويتمسكون بعهدي، آتي بهم إلى جبل قدسي، وأفرحهم في بيت صلاتي، وتكون محرقاتهم وذبائحهم مقبولة على مذبحي، لان بيتي بيت الصلاة يدعى لكل الشعوب " يقول السيد الرب جامع منفي اسرائيل: " اجمع بعد إليه، إلى مجموعيه". اشعيا. 56.3 - 7 .

هكذا تصبح مفاهيم الخلاص والافتداء، الجمع المخلص، ذات بعد كوني، مما يؤدي إلى الانسلاخ عن الخصوصيات التاريخية ويفترض عملية استبطان. فالنستشهد ايضا بنبوءة صفنيا هذه (لأنني حينئذ أحول الشعوب إلى شفة نقية، ليدعوا كلهم باسم الرب، ليعبدوه بكتف واحدة، من عبر انهار كوش المتضرعون إلي، متبددي يقدمون تقدمتي) 3. 9 - 10. هكذا يكون الافتداء كمونيا ومرتبطة بطهارة الشفة رمز طهارة أفكار القلب، وستقوم المسيحية بتطهير هذا المفهوم إلى حد بعيد وذلك من خلال خلاص البشر على يد المسيح⁽¹⁾.

وصف التجربة الدينية :

إن عقائد الدين ومقولاته تظهر في تجربة الإنسانية، باعتبارها كشفا واضحا عن الحقائق المستورة وعلى المنوال نفسه تبدو مقولات الفيزياء وتجاربها، أن الدين هو قيمة الإيمان التي تنظف داخل الإنسان كما أن الحياة الدينية هي الفن والنظرية للحياة الإنسانية الداخلية، بقدر ما تتعلق بالإنسان ذاته، وبقدر ما تتعلق بطبيعة الأشياء، والدين أيضا وأيضا هو ما يفكر فيه المرء إطلاقا من وحدانيته وانعزاله. فالدين يتأسس بنتيجة عوامل وتواصل ثلاثة مفاهيم في لحظة من لحظات الوعي الإنساني هي:

- 1 - القيمة الذاتية للفرد الإنساني.
- 2 - القيمة التي تظهر للأفراد فيما بينهم في هذا العالم.
- 3 - قيمة العالم الموضوعي، باعتباره جماعة، والعلاقات المتبدلة والخصبة والصناعة للعالم وأفراده، والتي تبدو ضرورية لوجود كل فرد⁽²⁾.

إن لحظة الوعي الديني تنطلق من الإحساس بقيمة الذات ثم تتسع لتصبح مفهوما للعالم باعتباره فلكا وافقا تنتظم فيه القيم، إن العقل والروح يضعان نفسيهما تماما في السياق الكوني، وهما يتخذانه باعتباره تطورها الخاص، وعندما تسيطر الخبرة الدينية فلن الحياة تصبح من خلال هذا المبدأ الشكلي مشروطة به، وهو يكون فرديا وعاما في الوقت ذاته، كما يكون حقيقيا، وهو يتجاوز العلم المنجز، يقول الكثيرون ممن يميلون إلى السلب: إن الخبرة

¹ - المرجع السابق نفسه، ص 70

² - الفرد نورث هوابتهد، كيف يتكون الدين؟، ترجمة وتقديم رضوان السيد، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2017، ص 49-50

الدينية لا تعني حدسا مباشرا لدى الشخص المعين أو لدى الفرد المعين أنها فطرة الاتجاه للصحة ووجودها في طبيعة الأشياء، إن الشاهد على القول بالعمومية، حتى وإن كانت لا تعني توافقا كونيا مع التعاليم، لا يعني بالضرورة وجود رؤية مباشرة للإله الشخصي، فلا بد من فحص التفكير الديني في العالم المتحضر، وهنا تكون مصادر الشواهد ملاحظة وليست واضحة. في الهند والصين، وعندما نتأمل التفكير الديني بعناية نجد أنه لا يقول بالإله الأوحى في الكون أو بضرورة ذلك، وهذا يسري على الفلسفة الكونفوشيوسية والفلسفة البوذية والفلسفة الهندوسية. ربما يكون مكننا تجسد شخصيات لكن الأصل يبقى غير شخصي، وكذلك فإن اللاهوت المسيحي اتخذ بشكل أساسي موقفا يقول أنه بالحدس المباشر، ليس هناك جوهر واحد العالم. أنها تقول لوجود إله شخصي متفرد باعتباره الحقيقة، وهذا هو التعليم التقليدي للكنيسة الكاثوليكية بالمعنى الضيق، والتعاليم الأخرى تواجه من جانب الكنيسة الكاثوليكية - الرومانية بالاحتقار، شأن ما حصل مع الفلسفة الدينية لروزمينيز.

وسلك الفكر الإغريقي المسلك نفسه عندما اتجه لبحث الطقوس التقليدية، فكل المحاولات في اليونان القديمة لصياغة عقلانية للدين اصطدمت بالفيتاغوريين وتصوراتهم بشأن الحدس المباشر بعدالة طبيعة الأشياء، وقد اخذ ذلك باعتباره شرطا ونقدا ومثالا، فالذات الإلهية موجودة في الطبيعة إذا ما سرنا مع هذا الاستنتاج، وبالطبع كانت هناك شعائريات للشخص الإلهي في طبائع الأشياء. فالمسألة قيد النقاش تتعلق بشخص الهي يشكل خلاصة طبيعة الأشياء. إن السؤال بشأن الطبيعة الأصلية للخبرة الدينية المباشرة، شديدة الأهمية للموقف الديني في الأزمنة الحديثة، فإذا اعتبرنا أن الخبرة الدينية ناجمة عن الحدس المباشر بالإله، فإننا لا يمكن أن نأمل بالحصول على توافق كبير. إن التيارات الرئيسة للتفكير الديني تتقابل وتتناقض فيما يتعلق بهذا المسألة، وبالنسبة لأولئك الذين يسرون في هذا السبيل سبيل تأسيس الإيمان على الحدس المباشر، هناك أمل واحد وهو إحلال العاطفة والإحساس محل العقل وعندها يمكن البرهنة على كل شيء لكن ليس للأناس العقلاء، إن العقل هو الضمان الحقيقي لموضوعية الدين فهو يضمن له الاتساق العام الذي تفتقر إليه المستيريا⁽¹⁾.

وهناك اعتراض آخر على اتخاذ الحدس مرجعا، إذ أنه لا يمكن ملاحظته إلا في الظروف غير العادية، وهذا الاستنتاج يشجع على الذهاب إلى أن الحدس يصبح واردا في تلك اللحظات فقط، ويكون علينا أيضا أن نقرر فارقا معينا. فالحدوس يمكن لها أن تظهر بحيث تدخل في الوعي في الظروف غير العادية، بيد أن الفكرة المحددة تماما لا بد أن تعلم أو يشار إليها. ثم يكون عليها أن تثبت استقلالها عن غير المهم.

إن حكمة التيار الرئيس في اللاهوت المسيحي، تكمن في التصور القائل بأن الرؤية المباشرة للإله الشخصي لا ينبغي تشجيعها، وهي تظهر بوضوح هذه الأيام، إنما في هذا الشأن ليس هناك إجماع. وهذا لا يقصد به هنا مسألة الآلهة المتعددة في الديانات غير العقلانية أو الديانات الوثنية، لكن عندما نتعامل مع الديانات العقلانية فإن أكثرية

¹ - الفرد نورث هواتيهد، المرجع السابق، ص 51-52

الآراء تقع في مكان آخر .على أن التفسير العقلائي عندما يدخل في الحسبان،إن هذه الخطوة من الفردي إلى الكوني تستند إلى إحالة على الطبيعة العامة التي تقع في طبيعة الأشياء .وهذا الحدس ليس عبارة عن اكتشاف لشكل من الكلمات ،بل هو قول بنمط من أنماط الطبيعة ،وبالنسبة لروح العلماء وعقليتهم يصبح مقبولا تعظيم الكلمات،فالأهميات يستطعن الإيقان بأمر كثيرة في قلوبهم دونما قدرة على التعبير عنها بشفاههن.وهذه الأشياء الكثيرة،وهي معروفة،يبني عليها الحق الديني، والذي لا يمكن وراءه الاحتجاج بأمر آخر⁽¹⁾.

الدلالات الرمزية في التجربة الدينية :

يتضمن الدين بما هو عبادة تنطوي على الاعتقاد بعدا رمزيا ،تنجز العبادات أفعالا وطقوسا تتجاوز دلالاتها الحركات التي تستلزمها الشعائر والطقوس،يضحي بكبش لجعل الالهة عطوفة رحيمة،ويعمد الشخص بالماء لتطهيره من خطاياها.

تتحد كلمة رمز من الفعل اليوناني sumbalien الذي يعني الوقوع معا، tember ensemble،يعبر عن اندماج بين ما يعطى وبين ما يدل عليه الشيء المعطى (الماء والتطهير).إن العالم الديني إذا عالم رمزي يريد قول شيء له معنى.وهذه الحمولة الرمزية أو الدالة هي، بهذه الطريقة أو تلك حاضرة في ذهن من ينخرط في طقس ديني.إذا كان المرء يشارك في حفل أو موكب ديني فلا يشعر sapiens إن له معنى ،هاهنا يتدخل بعد الاعتقاد حتى وإن كان الاعتراف بوجوده قليلا أو غائبا كما تزعم طقوس الثقافات القديمة،إذ لا يمكن إنجاز طقس ما إلا لأننا نعتقد به ،وبمعناه الذي يمنح لعالمنا معنى.فالدين إذا في ماهيته عبادة قائمة على الاعتقاد،يتجلى فيه بهذه الدرجة أو تلك،بعد العبادة أو الاعتقاد عبادة رمزية تعترف لعالمنا ومن ثم لوجودنا بمعنى.

تنظر النزعة الاسمية إلى الوظيفة الرمزية بوصفها نشاطا يبينه الفكر،ومجرد إسقاط صادر عن العقل،يضاف إلى تجربة عالم هو قبل كل شيء مادي.يذكرنا الدين بلأن هذا ليس صحيحا،لأن العالم يطفح مسبقا برموز تحيل إلى ما وراء ما هو معطى بطريقة مباشرة،فالسحابة الكبيرة تعلن قرب قدوم العاصفة أو غضب الإله،والوجه الشاحب يخبر صاحبه عن إصابة بمرض،والرائحة الطيبة تسمح بتخمين أن الأمر يتعلق بطعام شهى أو بشريك مهم.فالواقع،إذا دال،وبالمعنى ليس ابتكارا خالصا للعقل⁽²⁾.

مثلا بين ذلك بطريقة جيدة بول ريكور " P.Ricoeur،ففي الواقع ذاته،حيث ينجز الإنسان تجربة المعنى ومن ثم تجربة المقدس:" يقرأ الإنسان المقدس،قبل كل شيء على صفحة العالم،على عناصره أو مظاهره،على السماء و الشمس والقمر...إذا فالشمس والقمر والمياه،أي الوقائع الكونية،هي التي تشكل رموزا".

¹ - المرجع السابق نفسه،ص 53 - 54

² - جان غرونديان،فلسفة الدين،نقله الى العربية عبد الله المتوكل،مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع،الطبعة الاولى، 2017،ص49

إن الدين الذي في الأغلب لا نفكر فيه على هذا النحو، هو تعبير عن هذا البعد الرمزي للواقع والحياة، فالواقع هو أكثر مما يتيح فهمه للوهلة الأولى، إن له معنى والتعبير الموضح لهذا المعنى في العبادات والمعتقدات هو الدين، وهذا التعبير فيه ما هو كوني⁽¹⁾.

أنواع التجربة الدينية :

التجربة هي حدث يعيشه المرء أما مشاركاً أو مراقباً وبواسطته يكون واعياً أو مدركاً، على سبيل المثال لكي نجرب الدورة العالمي لتنس الطاولة إما أن نلعب فيها أو نحضر ونشاهد اللعبة مباشرة أو نراها أو نسمعها عبر التلفاز أو المذياع. لدينا أنواع مختلفة من التجارب لكن ما يعيننا هو التجارب الدينية والتي تختلف عن التجارب العادية لأن موضوعها يسلم به المرء على أنه كائن أو وجود فائق للطبيعة (الله سواء في ذاته أو متجلى في فعل ما) كائن مرتبط بالله (تجل لله أو شخص مقدس مثل مريم العذراء) أو حقيقة ما مطلقة غير قابلة للوصف (مثل البراهما أو النيرفانا المطلقة اللاثنائية).

لذا يجب أن نميز بين امتلاك تجربة دينية والحصول على بصيرة دينية، وبناء لدينا تجربة بالله أو الحقيقة المطلقة بطرق متنوعة، يقترح " ريشارد سوينبورن " ⁽²⁾ Richarad Swinburene، خمسة أنواع من التجربة الدينية صنفت استناداً إلى كيفية حدوث التجارب⁽²⁾ وهو يعتبر تلك الأنواع مانعة جامعة لكل التجارب الممكنة.

1 - التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة التي عن طريق موضوع حسي ومشترك.

على سبيل المثال قد يرى شخص الله في تمثال أو في الغروب أو في المحيط، التماثيل أو الغروب ليست هي الله، لكن الله أو الكائن الفائق للطبيعة يتجلى من خلالها عبر الأرض البيضاء، في البرك الثلجية، في الشفق، تحت السماء الغائمة... استمتعت بانتعاش تام... في الخميعة حيث الشباب الأبدى. في مزارع الله تلك، وسلطان القداسة واللياقة، حيث تتحقق البهجة الأبدية... عدت نفساً بيضاء... إذ غسل رأسي بهواء بهيج، وارتقي في مكان لا متناه... وتلاشت كل أناية. أصبحت عينا شفافة، إنني لا شيء، وأرى كل شيء، لأن فيوضات الوجود الكلي تتدفق من خلالي، إنني مجرد جزء أو ذريرة من الله⁽³⁾.

2 - التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة عن طريق موضوع حسي عام وغير اعتيادي.

على سبيل المثال، قد تحصل للمرء خبرة بالمفارقة للطبيعة Supernatural من خلال ظهور مريم العذراء في الكنائس أو في أكمة تشتعل من دون أن تحترق، أما وقد حافظ موسى على رعية أبيه وفق الناموس... ظهر له

¹ - جان غرونديان، فلسفة الدين، المرجع السابق، ص 50

* استاذ الفلسفة في جامعة أكسفورد، ولد عام 1934، كان عضوا مؤثرا على مدى خمسين سنة في اللاهوت الطبيعي، عني بالحجج الفلسفية على وجود الله، من أهم مؤلفاته، هل كان يسوع الها؟ منشورات جامعة أكسفورد 2008، والإيمان والعقل 2007، والوحي 2005، ووجود الله 2004، Richarad Swinburene، en.wikipedia/wiki، المترجم

² - Richarad Swinburene, The Existence of God (Oxford University Press, 1979), pp. 249 - 52.

³ - Ralph Waldo Emerson, « Nature », Essays and Addresses, Selected Writing of Ralph Waldo Emerson (New York, New American Library, 1965), p. 189.

ملاك الرب في لهب النار خارج غمرة الأكمة، رأى وتعجب أن الأكمة كانت تحترق لكنها لم تتأثر بالنار.. ناداه الله خارج الأكمة "موسى يا موسى" (1).

الظهور شائع بين الناس، فالكثير من الناس يمكنهم نظريا ملاحظة ما حدث، وتحصل لهم معرفة بالله من خلاله، على أي حال أنه أمر غير اعتيادي، فالقليل منهم ادعى أنه شاهد مريم العذراء في الكنيسة، وموسى هو الوحيد الذي قال أنه شاهد الأكمة تحترق من دون أن تتلفها النار.

3 - التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة عن طريق موضوع خاص يمكن وصفه بلغة حسية طبيعية على سبيل المثال، قد تحصل للمرء خبرة بالله في حلم أو رؤية، كما فعل بيتر Peter، الذي رأى اثنا عشر الغيبوبة، رداء الكاهن وقد ملأ بحيوانات محرمة لحومها في الشريعة اليهودية، هبطت من السماء (2)، الأحلام والتعبيرات، وما شابههما على الرغم من أنها موصوفة بلغة حسية إلا أنها تحصل لشخص واحد فقط. كنت جالسا في مصلى الكنيسة، وبينما كنت مستمتعا بهجة الصلاة أو التأمل، شعرت فجأة بنار مبهجة وغير مألوفة داخلي، وعلى الرغم من أنني كنت مرتابا لمدة طويلة حتى مجيئها، تعلمت بالتجربة بان مصدرها الخالق وليس المخلوق، ومنذ اكتشافها أصبحت أكثر بهجة وممتلئ الطاقة (3).

4 - التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة عن طريق موضوع خاص لا يمكن وصفه بلغة حسية طبيعية. في هذه الحالة يشعر المرء أو يرى شيئا ما تحصل له خبرة به كموضوع يفوق الوصف infable، على سبيل المثال علاقة تيريزا (1515-1582) بالخبرة الآتية:

كنت مستغرقة في صلاة مبهجة في كنيسة سانت بيتر المجيد عندما رأيت المسيح إلى جنبي - أو بتعبير أفضل، أدركته ليس بعيني الجسد ولا بعيون النفس كما أرى أي شيء، فكرت أنه كان قريبا مني تماما، وأدركت أنه كان هو، وكما اعتقدت، كان يتكلم معي... في كل الأوقات بدا لي أن يسوع المسيح كان إلى جانبي، لكن هذه المرة لم تكن رؤية خيالية، لا استطيع أن احدد شكله: ما شعرت به بوضوح أنه الذي كان دائما على يميني، وشاهدا على كل شيء أفعله (4).

5 - التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة من دون توسط أي موضوع حسي:

¹ - Exod, 3, 1-4 (NIV°).

² - acts 10 :10-16 (niv)

³ - Richard Rolle, I Slept and my Heart Wakes, in Elmer O'Brien ed, Varieties of Mystic Experience (New York; Holt, Rinehart and Winston, 1964), p161.

⁴ - Allison Peers, ed, the life of teresa of jesus (Garden City, NY; Image Books, 1960; p249).

يدرك المرء الله حدسيا وبشكل مباشر. كتب التصوف الغربي " نيكولاس كوسا " ⁽¹⁾، لكنني أدرك ليس بعيني اللامعتين، التي انظر بهما إلى هذا التمثال خاصتي، وإنما بعيني عقلي وفهمي، الحقيقة الخفية لوجه الله، والذي هو متعين هناك وراء العتمة والتحديد، الوجه الحقيقي لله متحرر من أي تحديد، انه مطلق لا كمي ولا كيفي، ولا هو في زمان أو مكان، إذ هو الصورة المطلقة، وجه الوجوه ⁽²⁾ .

هذا النوع من التجربة الدينية غالبا ما عبرت عنه بثناء الحالات التأملية العالية للهندوسية والبوذية. بالنسبة للشخص الذي دخل في الغيبوبة الأولى انقطع عنه الصوت، والشخص الذي دخل في الغيبوبة الثانية توقف لديه التفكير والتأمل، والشخص الذي دخل في الغيبوبة الثالثة توقف لديه الشعور بالمتعة، بينما الذي دخل في الغيبوبة الرابعة توقف لديه الشهييق والزفير، والشخص الذي دخل في العالم اللامتناهي توقف أن إدراك الشكل، والشخص الذي دخل في عالم الوعي اللامتناهي توقف لديه إدراك عالم الوعي اللامتناهي ⁽³⁾ .

ربما القليل من التجارب تقع بشكل واضح ضمن هذا النوع المفترض على سبيل المثال، تبدأ التجربة التأملية لنيكولاس بتمثال أو صنم icon، في حين أن التجربة التامة بالله ليست حسية، ولذلك فان محاولة وصف كل تجربة اقل أهمية من فهم طبيعة التجربة الدينية بشكل عام. الملاحظة المهمة هي أن التجارب الدينية متنوعة، ويجب على طلابها أن يعتنوا بتنوعها لا أن يتجاهلوه. ⁽⁴⁾ .

هذه الوقائع الدينية من وجهة نظر وصفية بحتة. وليس من المناسب الوقوف عند هذا الحد من الشعور من الدراسة واستبعاد مسألة قيمة الشعور الديني كأنها مسألة فات زمانها، يرى وليم جيمس أن هناك نوعان من الأحكام: الوجودية ولها أصول، والأحكام الروحية أو الأحكام القيمة، ولا يمت النوع الأول إلى الثاني بصلة ما، ومن أين تأتي الفكرة إذا كانت مما تؤيدها الوقائع، وكان الانفعال خصبا وخيرا، وكان لهذه الفكرة ولهذا الانفعال كل الكمال الذي تمثله لفظة القيمة. هذا ويجب أن يكون تحديد القيمة كتحديد الواقع نفسه سائرا على منهج تجريبي بحث. فالفكرة والاعتقاد والعاطفة لها قيمة إذا أيدتها التجربة، أي إذا كان ما يحدث يحقق ما ينطوي عليه من رجاء. فإذا كان الأمر كذلك فإن اعتبار شروط وجود الدين وأصول نشأته لا أهمية لها عند من يسأل عن قيمة الدين، لأن قيمته فيما ينتجه. فالحكم على الشجرة عند وليم جيمس من ثمارها، بحسب ما جاء في الإنجيل، ولذلك

¹ - كاردينال في الكنيسة الكاثوليكية في ألمانيا، فيلسوف لاهوتي وقاضي ورياضي وفلكييعد واحدا من اشهر النشويين والانسكلوبيديين في القرن الخامس عشر، يحظى بالتقدير والاحترام لاسهاماته الروحية والعلمية والسياسية في التاريخ الاوروبي، ومن ضمنها اعماله الصوفية والروحية حول الجهل المكتسب، وافكار رياضية عبر عنها بعدد من المقالات، بالإضافة الى اسهامه في النزاع القوي بين روما وألمانيا حول دول الامبراطورية الرومانية المقدسة

² - Nicholas of Cusa, the Vision of God (New York:Frederick Ungarm,1960,p23.

³ - Samyutta- Nikaya,XXXVIIm115,in Henry Clarke Warren,ed,Buddhism in Translation (New York:Atheneum,1973),p384.

⁴ - فلسفة الدين مقول المقدس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مجموعة مؤلفين، تحت اشراف علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف ،بيروت،لبنان، منشورات

الاختلاف، الجزائر، الطبعة الاولى، 2012، ص482-482

سيبحث عن آثار الانفعال الديني، وهل هذه الآراء حسنة تحقق الأمل، وهل يمكن الحصول عليها بطريق آخر خلاف الدين⁽¹⁾.

بمعنى الكلمة، لا شك أن الزاهد لا يستخدم دائما أفضل قوى نفسه، لأنه ينسب بمحض اختياره لحياة البدن أهمية بالغة، ولكنه يظهر ما نستطيع الإرادة أن تفعله، ويخلق النشاط والقوة. ومن ذلك فمن الخان يمكن أن يعيش بغير مجهود، وإن البطولة قد ولى عهدا من الآن فصاعدا، ذلك أن الطبيعة ليست هي التي كونت الإنسان، بل الإنسان هو الذي يفرض نفسه عليها، فهو لا يعيش ولا يعظم إلا حين يستمسك بالنشاط الإنساني وينمي، وليس للإنسان وجود إلا إذا خلق نفسه وجدد خلقها باستمرار، قد لا يتلاءم القديسون بما يتمسكون به من مثال في المحبة والسلام مع الجماعة التي يعيشون فيها، ولكن ما الذي نستخلصه من ذلك؟ أهو القديس أو المتوحش الذي يشخص المنال، فإذا كان القديس منافرا مع زمانه فإنما ذلك لأنه يتقدم ببذل المجهود في الملائمة مع مجتمع أكمل يساهم في تحقيقه بفرض وجوده. وليس أثر الدين أخلاقيا فقط، ففي الإنجيل أن المسيح جاء ليشفي المرض دون تمييز بين أمراض البدن والروح، فكلماته تشفي أصحاب نفوس الخطايا، ويرد إلى العميان أبصارهم، والبكم سمعهم، والموتى حياتهم، ذلك أن طهارة القلب والإيمان بالخالق ذي الفضل العظيم، لهما على حالة الإنسان الجسدية نفسها أثر لا يمكن معرفة مداه⁽²⁾. ويمكن تفسير هذه الوقائع إذا سلمنا بأن الإنسان يتصل بسطر من كيانه أسمى من ذاته الشاعرة، بعالم غير ذلك العالم الذي يقع تحت حواسه، بكائنات يمكن أن نسميها روحانية، فهذه النظرية تقول أغرب الظواهر الدينية تأويلا مرضيا للغاية، مثال ذلك أن الهداية هي إدخال الميول التي تكونت وتجمعت بطريقة كامنة في قلب الأنا اللاشعورية إلى مجال الشعور العادي إدخالا مقحما قليلا أو كثيرا، وعلى هذا النحو تفسر بقيت الأحوال، وأخيرا الصلاة ليست شيئا آخر إلا دعاء الأنا العادية للقوى التي يمكن للأنا اللاشعورية - وهي أساس الأنا العادية - أن تتصل بها. وهكذا ينبت مذهب الأنا اللاشعورية وجود أساس موضوعي وقيمة علمية للاعتقاد الأول المباشر المنطوي في الظاهرة الدينية. هذا الاعتقاد عبارة عن إثبات وجود قوة خارجية يتأثر بها المتدين، وطبقا لمذهب ازدواج الأنا، فإن التحديدات التي تنفذ من الأنا اللاشعورية إلى الأنا العادية لما كان تاريخ هذه الأنا لا يفسرها، فإنها تأخذ صورة موضوعية تبعا للقانون العام لمدرستها الحسية، وتختل للشخص أنه محكوم بقوى غريبة، ولما كانت الأنا اللاشعورية إلى جانب ذلك تشمل ملكات أعلى واقوى من ملكات الأنا العادية، فلا تخطئ هذه الأنا عندما ترجع على الهامات التي تتلقاها إلى توسط كائن ليس خارجا عنها فقط ولكنه أعلى منها أيضا.

¹ - العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، أميل بوترو، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ص 246 - 247

² - العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، أميل بوترو، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ص 247 - 248

والأمر خلافا لذلك فيما يختص بالاعتقادات الخاصة المتصلة بالطبيعة المضبوطة للحقائق الصوفية التي تتصل بها ذاتنا اللاشعورية. فهذه الحقائق تعجز نظرية الأنا اللاشعورية عن البرهنة عليها، كما تعجز الفلسفة أو التصوف، أنها اعتقادات فائقة يضيفها الخيال والمزاج العقلي والخلقي للجماعات والأفراد. وتختلف بالضرورة شروط التأثير الديني باختلاف الأزمنة والأمكنة والمعارف والإفراد. يجب إذن على كل إنسان أن يقبل على مواجهة الظاهرة الدينية بل نرجو منه ذلك بالطريقة التي يراها ابلغ تأثيرا. أما وليم جيمس فإنه يصطنع في كثير من النقط الهامة ما تثبته الأديان الوضعية دون أن ينسب لاعتقاداته الفائقة نفس القيمة التي تنسب للاعتقاد الأساسي المباشر المترتب على الظاهرة الدينية. يقول وليم جيمس أن العالم غير المتطور ليس مثاليا خالصا، لأنه يحدث في عالمنا آثارا، فمن الطبيعي أذنان نتصوره على أنه حقيقة توازي ما تسميه الأديان الله، ومن الحق كذلك أن نعتقد إننا والله نتشارك الأمر، وإننا حين نعيش بتأثيره فإننا نحقق أسمى مصير لنا⁽¹⁾.

ولما كان مصير الإنسان مرتبطا بوضوح بمصائر غيره من الكائنات فالمتدين في حاجة إلى لكسب الثقة في الأشياء والسلامة الباطنة التي تصبو إليها نفسه إلى الاعتقاد ب أن الله نفسه الذي يتصل به يمسك العالم كله ويحكمه، بحيث لا يكون ربه فقط بل رب الكون. وأخيرا في هذه النقطة لا يخفي وليم جيمس أنه هجر ميدان العلماء ليقف إلى جانب البسطاء - لما كانت كل واقعة هي في آخر الأمر جزئية، ولما كانت الكليات ليست إلا تجريدات مدرسية لا حقيقة لها، فلا يليق أن نصف الله بالعناية العامة المتعالية فقط، لأن الإله لن يكون جديرا بصاحب الشعور الديني إذا لم يكن قادرا أن يجيب دعواتنا وان يلحظ حاجياتنا الشخصية، فالإله العملي الذي نؤمن به له القدرة على التدخل مباشرة في مجرى الظواهر، ويصنع ما نسميه بالمعجزات. أما الاعتقاد بخلود النفس فلا شيء يدل يقينا أنه اعتقاد غير مشروع، فلم يستطع أحد أن يثبت - ويبدو أن الأمر لا يقبل الإثبات - إن البدن الحاضر هو العلة الكاملة للحياة الروحية. وليس مجرد شرط حادث، ولكن هذه المسألة في حقيقة الأمر ثانوية، وفي ذلك يقول وليم جيمس : إننا إذا كنا على يقين من أن طلب الغايات المثالية العزيزة علينا مضمون أبدا، فلست أرى لم لا نميل جميعا بعد تأدية مهمتنا إلى أن نكل إلى غيرنا العناية باستمرار تعاوننا في الحياة الدينية⁽²⁾.

التجربة والرغبة :

فكأنما فرض الوجود الدنيوي قصور في التزام أمر، ورغبة في حياة التكاليف، وعلى قدر القصور وطبيعة الرغبة تكون حدود هذه الدنيا ونطاق التجربة الجديدة، على نحو يظهر من آيات القرآن الكريم وآحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: « ولنبلونكم بالشر والخير فتنة »⁽³⁾، آية تفيد معنى التجربة، وتحدد صور هذه التجربة أن

¹ - العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، اميل بوترو، مرجع سابق

² - العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، اميل بوترو، مرجع سابق.

³ - سورة الانبياء، الآية 31-35

كان ما أصاب الإنسان خيراً أو ما إن كان شراً، وقوله تعالى: « لتبلون في أموالكم وفي أنفسكم »⁽¹⁾، آية تؤكد فكرة التجربة وتبين انتشار مجالها إلى الأموال والأنفس، أي إلى كل ما يكون عناصر الوجود الفردي. وقوله تعالى: « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا »⁽²⁾، آية تهدف إلى أن يسوي الإنسان بين مستقبله وحاضره، فلا يسعى إلى خير الآخرة بإهمال الدنيا، إنما عليه أن يراعي وجوده في هذه الحياة وتلك رعاية كاملة بحيث تكون حياته الدنيا سبيلاً إلى حياة الآخرة. وقوله تعالى: « من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون »⁽³⁾، آية توضح مكان الرغبة في اختيار حدود التجربة. هل هي زينة الدنيا التي تغرق الإرادة في ملذات الحياة، أم هي بساطة واعتدال يدع الإرادة على توازن في التصرف. وكذلك قوله: « فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون »⁽⁴⁾، آية تبين أن مظاهر الحياة وزينتها ليست على الدوام حسناً لمن أوتيتها، إذ قد تكون عذاباً لهم فيها وفي الآخرة، بمعنى اتساع نطاق الاختيار إلى صعوبة وعسر يتأكد معها الإخفاق في اجتيازه⁽⁵⁾.

حدود التجربة :

وإذا ما اعتبرنا فكرة التجربة كمنارة تهدي الإنسانية عموماً، لنبحث في كنه التجربة وحدودها، راعنا إن الفهم الإسلامي جعلها - حقيقة - تجربة كاملة شاملة، فعلاقة الوجود العام بالوجود الفردي - فيما يتعلق بالظروف التي تحيط الإنسان والصورة التي ترسم بها ذاته وتشكل، ليست - في الفهم الإسلامي المتقدم - جبراً للسلوك بقدر ما هي أدوات التجربة وأسلوب الاختيار ولل فرد إن أراد نجاحاً أن ينجح رغماً عنها، وله أن لم يشأ ذلك أن يفشل دونها⁽⁶⁾.

فكأن حدود التجربة - على هذا المعنى - هي بذاتها حدود الحياة حول الفرد، قبل أن يستخلص لنفسه ذاتاً مريدة تفتقر الأسوار، وتتطاول إلى ما ورائها من عزم. وقصور الطاقة أو ضعف الإمكانية محسوب للفرد في محاولته لاجتياز التجربة، وكذلك الشأن فيما يحقق به من مصائب، فليست هذه جزاء فحسب، وليست تلك قوالب الجبر، وإنما هما على نحو ما سلف مقادير من بلاء وجزاء يتخذ أكثر من صورة تتشكل بها الحياة شيئاً فشيئاً في تجاوب بين الكون والذات، تتوالى على مدار

¹ - سورة آل عمران، الآية 03 - 152

² - سورة القصص ، الآية 28 - 77

³ - سورة هود، الآية 11 - 16

⁴ - سورة التوبة، الآية 9 - 85

⁵ - تاريخ الوجودية في الفكر البشري، سعيد العشماوي، الوطن العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1984، ص 91

⁶ - تاريخ الوجودية في الفكر البشري، سعيد العشماوي، مرجع سابق، ص 94

الأحداث، فكأن الحياة على مفهوم الفطرة، مجال حي لإعداد النفس إعداداً صحيحاً كاملاً، شأنها في ذلك شأن تمرين شاق يهيئ به امرؤ نفسه لاجتياز بطولة ما، والفوز بنصرها⁽¹⁾.

وليام جيمس والتجربة الدينية :

في الوقت الذي يبذل المفكرون المولعون بالتعاريف والاستدلالات والبراهين - نعتي رجال الدين والعلماء أو الفلاسفة - جهوداً مضنية لإثبات أن الدين والعلم والتوفيق بينهما أمر منطقي، كان يظهر في كل زمان قوم يعتبرون هذه المباحث الدقيقة أمورا عابرة، لأنهم كانوا يعيشون على اعتقاد مؤسس على مبدأ يسمى على كل استدلال ألا وهو التجربة، وهؤلاء هم أصحاب النفوس الذين يطلق عليهم اسم المتصوفة، فعندهم أن أمور الدين معطاة، واليقين بها مباشر، كالحال في الوقائع التي يبحث فيها العلماء لبلوغ القوانين، وقد نجد روح الطريقة الصوفية في بعض المذاهب المعاصرة خالية من سواغل الاعتراف، ولكنها مولعة قبل كل شيء باستلهاهم الحقيقة الحية، وابتدع مظهر لهذا الاتجاه هو مذهب التجربة الدينية كما يعرضه العالم النفساني، المفكر العميق الرقيق المبدع وليام جيمس⁽²⁾.

وليام جيمس والدين وطبيعة التجربة الدينية :

يرى وليام جيمس أن الأديان تتجلى في مظهرين، أحدهما خارجي والآخر باطني، ولكن المظهر الباطني هو الرئيسي ولا يهمننا كثيراً أن الأديان قد ظهرت من الناحية التاريخية في هيئة مؤسسات قبل أن تنمو إلى درجة الحياة الشخصية، فالدين الشخصي قد ابعده على مر الزمان المؤسسات التي لا تعيش إلا إذا أمسكتها نفوس المؤمنين والمخلصين، فالدين الشخصي عنده أساس الدين.

أما المنهج الذي سار عليه فهو في نظره ذلك الذي يتلائم مع علم النفس بمعنى الكلمة، والذي يمكن أن نسميه بالتجريبية المتطرفة، ولما كان في نظر علم النفس دائماً إعطاء مجال للشعور يتضمن حركة متصلة متعددة ومختلفة، وهذه الصورة الحقيقية الوحيدة التي يجب علينا أن نبلغ بها الظواهر الدينية.

دراسة الظواهر عند من تحدث فيهم بشكل أعمق كما الحال في العصبيين أو أصحاب الأمزجة الصوفية، تكشف لنا عن الخصائص التي تكون الأساس الذي ينمو فيه الضمير الديني، وكان هذه الخصائص التي تكون أساس الذي ينمو فيه الضمير الديني، وكان هذه الخصائص تنتمي إلى الطبيعة البشرية بوجه عام.

فالهلوسة مثلاً تحدث عند بعض الأشخاص حالة شديدة الغرابة، إذ بدلاً من أن تبلغ الهلوسة مداها في النمو الذي يتجلى في ظهور شيء محسوس في مخيلة الشخص، وهذا شبيه بما تطلعنا عليه الحواس، تقف عند مرحلة يشعر فيها الشخص بإحساس وجود حقيقة دون أن تظهر له أي صورة محدودة ولا حتى أي شيء كان وهذا الوجود

¹ - تاريخ الوجودية في الفكر البشري، سعيد العشماوي، مرجع سابق، ص 94

² - Wolliam James : The Varieties of Religius experience ,1902, The Will To Believe, 1897

البحث يولد الإيمان، ويحدد هذا الإيمان ، الأفعال ، وبعض الصوفية يجربون أحوالا شبيهة بذلك، فهم يرون شيئا كأنه الذات الإلهية، دون أن يكون لديه أي تمثل، ولكنه يعطي لهم كأنه واقع ويؤثر في قلوبهم وإرادتهم وإحساسهم بهذه الحقيقة⁽¹⁾.

ولم يستطع أبدا المذهب العقلي فيما يقول وليم جيمس أن يفسر تفسيراً مقبولا هذا الشعور بالوجود، مع غياب أي شيء معطى بالحواس ويظل هذا الشعور باقيا عند من يجربه على الرغم من أن كل الأسباب التي تبين له انه وهمي، وهذا مثل الاعتقاد في حقيقة موضوعات الحس ويلوح أن الأحوال المرضية لا تختلف إلا في الدرجة عن ظواهر الحياة العادية، وهذا كله يدفعنا إلى التسليم بوجود حاسة أخرى في الإنسان يبصر بها الحقيقة خلاف حواسه العادية .

وثمة طريق آخر يفضي إلى الشعور الديني : هو التفاؤل أو التشاؤم الطبيعيان، ونجده عند بعض العصبيين حين ينمو بشكل ملحوظ، ويمكن أن نصنف الناس صنفين : السعداء الذين لا يولدون إلا مرة واحدة، والمولودون أشقياء فيحتاجون إلى ولادة ثانية، أو بعبارة وليم جيمس « المولود مرة واحدة » و « المولود مرتين »، فالصنف الأول متفائلون بطبيعتهم وإلى أعماقهم . أما الصنف الثاني أصحاب الأمزجة المتشائمة الذين يمتلكهم شعور بالبؤس لا رجاء في الشفاء منه⁽²⁾.

وهكذا ليست المظاهر الدينية في الإنسان خصائص مبتدعة غريبة ولكنها جزء من مجموعة من المظاهر مستمدة من الطبيعة البشرية ذاتها. ليس معنى ذلك أن الظواهر الدينية يمكن أن تتطابق مع الأحوال المرضية التي تشابهها، فالعقلي كذلك، وكله بوجه عام تشترط فيه اختلال توازن أعضائه الحية وتصاحبه مظاهر شذوذ، لأن تركيز نشاطه في إحدى ملكاته يكون على حساب الملكات الأخرى، وكلما ازدادت الحماسة للدين أدى ذلك وكأنه بالضرورة إلى اختلال في التوازن، إلى الجنون .

وليس في الإمكان وصف هذا الانفعال ، لأننا إذا نظرنا إليه من خارج رأينا انه يدخل ككل شيء بنصره من خارج هذه المقولة أو تلك من مقولات الذهن، إذ النظر من خارج هو التمثل ولكنه بالنسبة إلى الشخص انفعال فريد وخصوبة وسعة غريبة فلا يستطيع أن يتحدث عنه إلا من جربه.

فالصلاة هي أبرز الأفعال الدينية بلا مدافع يستلزم الاقتناع بلأن بعض الأحداث بفضل موجود أسمى منا ومن عالمنا المحدود، قد تتحقق إما في أنفسنا وإما خارج أنفسنا، والهداية إلى الله مصحوبا بشعور بأثر الغيب الذي ، وفي الأحوال الصوفية يشعر الشخص باتصاله بالله كما يشعر بانتقال مركز نشاطه الشخصي كنتيجة لهذا الاتصال .

¹ - اميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة احمد فؤاد الاهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، رقم الايداع بدار الكتب 1973/3494، ص 242

² - المصدر السابق نفسه، ص 243

ولا يمكن مع ذلك أن تعتبر الأحوال الصوفية انحرافات للانفعال الديني، فهذه الأحوال صورة متطرفة لهذا الشعور بعظمة الكائن الناشئ من اندماجه بكائن أعظم منه والمرتبط بالدين الذي نحياه أو بمعنى آخر بالدين، ومع شعور المتدين بالاتصال بالله يخلع عليه سلاماً مع نفسه وسروراً وقوة لا يمكن بنفسه وحده أن يمنحها لنفسه، هذا الاعتقاد هو كل ما نجده من أثر فكري في التجربة الدينية الأولية، إلا أن خيال الإنسان وذكاءه المتعطشين لخلق نماذج للأشياء ثم تفسيرها، وتحول الدين إلى لاهوت وإلى فلسفة وهذا ازدهار بوجه ما طبيعياً ينشأ عن ميول للطبيعة البشرية⁽¹⁾.

أهمية التجربة الدينية وقيمتها :

هذه الوقائع الدينية من وجهة نظر وصفية بحتة، وليس من المناسب الوقوف عند هذا الحد من الدراسة واستبعاد قيمة الشعور الديني كأنها مسألة فات زمانها، وإلى أي حد تسوغ الاعتقادات أمام العقل وهذه المسألة الأخيرة يعالجها وليام جيمس من الوجهة البرجماتية فيقول: هناك نوعان من الأحكام: الوجودية أو التي لها أصول، والأحكام الروحية أو الأحكام القيمة، ولا يمت الضرب الثاني إلى الأول بصلة، وهذا يجب أن يكون تحديد القيمة كتحديد الواقع نفسه سائراً على منهج تجريبي بحث، فالفكرة والاعتقاد والعاطفة لها قيمة إذا أيدتها التجربة، أي إذا كان ما يحدث يحقق ما ينطوي عليه من رجاء، فقيمة الدين فيما ينتجه، فالحكم على الشجرة عند وليام جيمس من ثمارها بحسب ما جاء في الإنجيل .

إن ثمرة الحياة الدينية هي القداسة ومن مظاهرها الإخلاص والمحبة وقوة النفس والطهارة والتفلسف والطاعة والفقر والذل، وهذه كلها يبالغ فيها أحياناً وتكون قيمتها موضع شك، ومع بقاء أن القداسة تنمي في العالم بمجموع النشاط الخلقي والصالح والائتلاف والسعادة، من حيث أن القداسة تستلهم المبدأ الديني بمعنى الكلمة، قد لا يتلاءم القديسون بما يتمسكون به من مثال في المحبة والسلام مع الجماعة التي يعيشون فيها، ولكن ما الذي نستخلصه من ذلك ؟ أهو القديس أم المتوحش الذي يشخص المثال الأعلى الإنساني، وليس أثر الدين أخلاقياً فقط ففي الإنجيل أن المسيح جاء ليشفي المرضى دون تمييز بين أمراض البدن والروح، فكلماته تشفي نفوس أصحاب الخطايا، ويرد إلى العمى أبصارهم والبكم سمعهم والموتى حياتهم، ذلك أن طهارة القلب والإيمان بالخالق ذي الفضل العظيم، ومن قوال جيته في فاوست أن المعجزة بنت الإيمان العزيزة، وعلى هذا النحو يجلب الطبيب الشفاء الذي يعترف هو نفسه أن كل جانب من العلاج فيه جانب من الإيحاء يفترض الإيمان بقوة الطبيعة في العلاج وبقوة الإيمان ذاته وهو اعتقاد شبيه بالاعتقاد الديني، فالدين نافع وهو في بعض الأحوال مما لا يمكن استبدال غيره به، فالدين حق كما أن الاعتقاد في وجود الكائنات وفي القوى الطبيعية حق، وبناء على هذا هناك طريقتان حاول أصحابهما بيان مشروعيتهما: طريق التصوف وطريق الفلسفة .

¹ - المصدر نفسه، ص 145/146

يذهب المتصوفة إلى أن بعض الأشخاص بوجه خاص يوجد عندهم إدراك حسي بالله، وبالأمر الإلهية شبيهة بالإدراك المحسوس للعالم المادي ليس معنى ذلك أن الشخص يكون في حالة تجعله يعرف ويصف ما يظهر له، بل يشعر في بعض لحظات معينة شعورا لا يقاوم بأن عاطفته ضرب من المعرفة وأنه يصير بقلبه، ومع أن ألفاظنا وتصوراتنا قاصرة عن ترجمة هذا الحدس الغريب، ولا نزاع أن المتصوفة ييقنون عاجزين عن بيان حقيقة مشاعرهم الوجدانية، هذا إلى أن التصوف يقوي العاطفة الدينية .

ومن جهة أخرى يعتقد بعض المفكرين أن بإمكانهم بيان الحقيقة الموضوعية للتصورات الدينية بطريقة العقل وهؤلاء هم الفلاسفة، ويذهب وليام جيمس إلى أن جميع الأدلة الفلسفية الكلامية التي تهدف إلى إثبات وجود الله وتحديد صفاته أن هي أدلة وهمية، أما المفاهيم التي تترجم إلى اختلافات في السلوك العملي فهي وحدها التي لها مضمون واقعي، فكل هذه التركيبات النظرية لا أثر لها في الحياة، فهل معنى ذلك أن كل مجهود يبذل في وصل العاطفة الدينية بطبيعة الأشياء وفي تحديد مدلولها الموضوعي هو مجهود بالضرورة ضائع ؟

يرى وليام جيمس في الجواب عن هذا السؤال الأساسي أن أضواء جديدة ألقيت عليه بواسطة كشف لا يرجع إلى عام 1886،⁽¹⁾ ولكنه يلوح أنه سمي باسم أزهر مستقبل وهو الحالات النفسية المسماة باللاشعورية أو بحسب الاصطلاح الذي وضعه " مايرز " ⁽²⁾، وجرى عليه العرف « الأنا تحت الشعورية » أو « اللاشعورية » Moissubliminal، حيث كان لينتظر يردد هذا المعنى، وتعتبر نظرية مايرز تحويلا تجريبيا لهذه الانظار التي رآها لينتظر فالشخصية الإنسانية تتركب من ثلاث دوائر متداخلة هي البؤرة أو الجزء المركزي ثم الهامش الذي يمتد حول هذا المركز إلى نهاية يحدها الاختفاء، ويعتقد مايرز أنه أثبت بالتجربة وجود أنا أخرى وراء الأنا الهامشية ذاتها، الأنا اللاشعورية أو تحت الشعورية، وكثيرا ما تقع للإنسان العادي نفسه أمورا تبدو مما لا يقبل التفسير وتصلح هذه النظرية في تفسيرها، وبهذا تصبح الصلاة ليست شيئا آخر الادعاء الأنا العادية للقوى التي يمكن للأن اللاشعورية - وهي أساس الأنا العادية - أن تتصل بها، وهكذا ينشأ مذهب الأنا للاشعورية وجود أساس موضوعي وقيمة علمية للاعتقاد الأولى المباشر المنطوي في الظاهرة الدينية، هذا الاعتقاد عبارة عن إثبات وجود قوة خارجية يتأثر بها المتدين .

وبذلك نستطيع القول أن الشعور الديني حين يثبت صلته بذات أعظم منه يستمد منها النجاة والقوة والبهجة وإن حقيقة موضوع التجربة الدينية هو في هذه التجربة ذاتها، وعلينا أن نعترف أن الدين أمرا شخصيا مهمته نقل الإنسان من ميدان العواطف المادية إلى ميدان العواطف الروحية، وتختلف بالضرورة شروط التأثير الديني باختلاف الأزمنة والأمكنة والمعارف والأفراد، يجب على كل منا أن يقبل على مواجهة الظاهرة الدينية بل نرجو منه ذلك

¹ - المصدر نفسه، ص 248/249

² - Myers, Human Personality and its survival of bodily death , 1903

بالطريقة التي يراها ابلغ تأثيراً، أما جيمس فلإنه يصطنع في كثير من النقط الهامة ما تسببه الأديان الوضعية دون أن ينسب لاعتقاداته الفائقة نفس القيمة التي تنسب للاعتقاد الأساسي المباشر المترتب على الظاهرة الدينية. يقول وليام جيمس : « العالم غير المنظور ليس مثالاً خالصاً لأنه يحدث في عالمنا آثاراً فمن الطبيعي إذن أن نتصوره على أنه حقيقة توازي ما تسميه الأديان بالله » ومن الحق كذلك أن نعتقد أننا والله نتشارك الأمر، وأننا حين نعيش بتأثيره فإننا نحقق اسمي مصير لنا، أما الاعتقاد بخلود النفس فلا شيء يدل يقينا أنه اعتقاد غير مشروع ⁽¹⁾.

تعدد التجربة الدينية بين الأفراد :

إن التجارب الدينية متعددة ومتنوعة بتعدد أفراد البشر، وكل إنسان يمتلك فهماً خاصاً عن الله تعالى ، وبعبارة عرفانية أن الله تعالى يتجلى لكل إنسان بنحو من الأنحاء وكل هذه التحليلات محترمة ومقدسة، والدين الإلهي يقرر صحة كل هذه التحليلات بأجمعها، أما الشخص الكافر بالمعنى الواقعي للكلمة فهو الذي لم يتحسس طيلة عمره أية تجربة دينية ولم يذق طعمها ولذتها ولم يشعر في أي وقت من الأوقات بمهية القرب من الله تعالى، وقد جاء الأنبياء لتفسير هذه التجارب الدينية تفسيراً صحيحاً، وليعلموا الناس المعاني الغيبية التي تتضمنها هذه التجارب، وهذا المفهوم اليوم يعد من البديهيات خاصة في مجال العلم حيث يقال : أنه لا توجد تجربة بدون تفسير ، ويورد أحد الفلاسفة المعاصرين وهو " استيس " في كتابه " التصوف والفلسفة " كلاماً شيقاً في هذا المجال ويقول : « إن البوذيين يعيشون التجربة القلبية مع الله ولكنهم لا يملكون تفسير هذه التجربة » إذ لا يكفي أن يحصل الإنسان على التجربة القلبية بل لابد أن يعلم ماهية هذه التجربة وأي شيء يجرب ؟ ⁽²⁾ .

التجربة هي حدث يعيشه المرء (إما مشاركاً أو مراقباً) وبواسطته يكون واعياً أو مدركاً ولدنياً كما أسلفنا أنواع من التجارب وهي تختلف عن التجربة الاعتيادية لأن موضوعها يسلم به المرء على أنه كائن أو وجود فائق للطبيعة (الله سواء في ذاته أو متجل في فعل ما) كائن مرتبط بالله (تجل لله أو شخص مقدس مثل مريم العذراء) أو حقيقة ما مطلقة غير قابلة للوصف (مثل البراهما أو النيرفانا المطلقة الثلاثية) ، ويجب أن نميز بين امتلاك تجربة دينية والحصول على بصيرة دينية ، تشترط التجربة الدينية، كما نستخدمها مواجهة الله أو الحقيقة المطلقة، في حين لا تشترط البصيرة الدينية ذلك .

¹ - أميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة - المصدر السابق، ص 252/253

² - عبد الكريم سروش، الصراط المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة أحمد القباجي، ص 121 - 122

4

الدين في المسارح الأولى للعقل البشري

الدين اليوناني :

غالبا ما يطرح تساؤل حول ما إذا كان الدين ظاهرة يونانية، وإذا كنا نشك في ذلك، لأنه تعترضنا صعوبة إيجاد نظير مكافئ في اللغة اليونانية لكلمة (religio) اللاتينية، وإن وجدت نظائر لها فليس لها المعنى نفسه، لليونانيين مفهوم للتقوى (eusebeia)، تحدث عنه افلاطون في محاورتي أوطيفرون (Euthyphron) والقوانين (Les Lois) لا يفيد معنى النفس التقية بقدر ما يعني الالتزام بتطبيق الطقوس والصلوات التي تستلزمها العبادة المرعية في المدينة، عندما اتهم سقراط بإنكار آلهة المدينة أجاب أنه دوما حريصا على احترام وتبجيل شعائر المدينة⁽¹⁾.

إذا كان اليوناني لا يعرف كلمة الدين ، فإنه يتحدث طوعا عن « أشياء مقدسة » بصيغة الجمع المحايد، الذي لا يدل على المذكر أو المؤنث (ta hiera)، والمفرد (to hieron) محاورة أوطيفرون 4e) يشير في الأغلب إلى أضحية القربان)، أو عن " أشياء إلهية " (ta theia) أو عن أشياء ترتبط بالتقوى (osion)، تحيل هذه الأشياء الدينية إلى عالم الآلهة، التي كان وجودها بالنسبة إلى اليونانيين بديها، لأن الطبيعة في تصورهم وفي أساطيرهم كانت مملوءة بهم، إن تجربة الإلهي (theos) تجربة قوة عليا، والآلهة في الأغلب، ما كان يطلق عليها هوميروس (Himère) اسم " متفوقين " (kreittones)، وهي غير مرئية، بل يمكن التعرف عليها من خلال مفعولاتها، « ما يجعل من قوة ما إله ، هو كون سلطانها ذا " مفعولات " كثيرة، تبدو لنا في غاية التباين والتنافر، لكن اليوناني كان يجمع بينهما، لأنه كان يرى فيها التعبير عن القوة نفسها التي تمارس نفوذها وتأثيرها على مجالات مختلفة جدا، فإذا كانت الصاعقة والجبال هي لزيوس (Zeus)، فلأن الإله يتجلى في مجمل الكون من خلال كل ما يحمل علامة علو سام وتفوق »⁽²⁾.

يمتد هذا التفوق الإلهي ليشمل على وقائع ليست مادية، بل نفسية أو أخلاقية أو مؤسساتية، فالانفعال الذي يغمرنا أو يفارقنا هو من فعل إله، مثل الشجاعة والهدوء والغضب، بل والمكر أيضا، إن الإله أبولون (Apollon) في الإلياذة، هو الذي نفخ الشجاعة في نفس هيكتور (Hector) أثناء معركته مع أخيل (Achille)، الذي كان مدعوما من طرف الآلهة أثينا (Athéna) ابنة زيوس، عندئذ تساءلت الآلهة عما إذا كان ينبغي إنقاذ هيكتور الشجاع، فتدخلت أثينا، فمال ميزان زيوس لصالح أخيل، وعندها أدرك هيكتور أن إلهه تخلى عنه، قبل بمصيره وانهار.

لا يتمحور التفكير اليوناني في الإلهي حول الذات المؤمنة، بل حول القوة الإلهية التي تحكم العالم، وتحكم أيضا قوى القدر والحياة والنمو. وكما قال و.ف. أوتو (W.F.Otto) في كتابه (آلهة اليونان) (1929 م) les

¹ - جان غرونديان، فلسفة الدين، ترجمة وتعليق عبد الله المتوكل، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب، لبنان، ط 2017، ص 53

² - Vernant J.P. Mythe et religion en Grèce ancienne, le Seuil, 1990, p 13

(Dieux de la Grèce) : ترى النظرة اليونانية العالم كإله والإله كعالم، لكن الأمر لا يتعلق مع ذلك بدين الطبيعة، « فالصاعقة والعاصفة والجبال الشاهقة ليست هي زيوس، بل هي لزيوس »⁽¹⁾. إن الإله هو تعبير عن قوة عليا لا يعرف عنها الإنسان إلا القليل، هذا الفصل بين عالم الآلهة وعالم البشر أساسي، ويبقى كذلك بالنسبة إلى فلسفة الدين اليونانية، فالآلهة هي كائنات خالدة وسعيدة، بينما البشر هم كائنات فانية خاضعة للموت، مخلوقات بئسة تدبل بعد تفتح قصير الأمد (الإلياذة ، 464 ، 21).

هذه الرؤية الإلهية للعالم نقلتها مروييات تشكل غنى الميثولوجيا الإغريقية، التي لا توجد على صيغة واحدة مقننة، أشهرها مروييات هوميروس، وأكثرها نسقية مروييات هوزيود (Hésiode) الذي بين في قصيدة أنساب الآلهة (théogonie) كيف أن إمبراطورية الآلهة الأولمبية التي يحكمها زيوس قد فرضت ذاتها بعد معركة الجبابرة (titans) ضد آلهة الأرض القديمة، فالعالم إذ انتقل من السديم (chaos) إلى النظام الملبي، الذي أنشأه زيوس الذي ظهر متأخرا، لكنه مع ذلك هو « أبو الآلهة والبشر » في نظر هزويود.

إن آلهة الاولمب، زيوس وذريته، هي التي شكلت قبل كل شيء موضوع العبادة في اليونان الكلاسيكية، لكن عبادة آلهة أخرى قديمة أرضية وتحت أرضية استمرت في الوجود، فكل مدينة لها آلهتها الرسمية التي تخصها بعبادة خاصة (الآلهة أثينا ترعى أثينا وإسبارطة، بينما أبولون أهل طروادة)⁽²⁾.

هذا التصور اليوناني « التقوى » يلتقي في بعض سماته مع عبادات أخرى في العصر القديم، لها أساطيرها وانساب آلهتها ونظرة متشابهة إلى ما تتمتع به الآلهة من قوة هائلة، لكنه مهد للفلسفة، من خلال خاصيتين على الأقل :

1- إن الآلهة، ولا سيما آلهة الاولمب، مسؤولة عن نظام الطبيعة، وأيضا عن نظامي النفس والمدينة، ومن ثم ينظر إلى الواقع كشيء منظم و" عقلائي "، لأنه محكوم من طرف الآلهة، والفلسفة اليونانية انبثقتا عن هذا الاعتراف بكوسموس يحكمه العقل، لكنها عبرت عنه وفق منطقها الخاص، وان وظفت أحيانا في ذلك عناصر من الموروث الميثولوجي.

2- ستحافظ الفلسفة على هذا الفصل بين عالم الإلهي وعالم البشر، إذا كانت آلهة اليونان خالدة، دائمة الجمال دون عمر، وحكيمة، فلن البشر خاضعون للموت ولا يكونون حكماء إلا عندما يمثلون لإرادة الآلهة. يوجد هنا اختلاف يمكن نعتة بالميتافيزيقي، بين العالم الإلهي الذي يحدد بدوامه وحكمته والعالم الإنساني الذي ينظر إليه بوصفه متحولا وخاضعا للآراء المتغيرة، هذا الفصل يشتمل في الوقت ذاته، على الوجود والمعرفة، هناك من جهة الثبات والدوام والمعرفة، ومن جهة أخرى التغير و تبدل الآراء.

¹ - Vernant J.P. Mythe et religion en Grèce ancienne, le Seuil, 1990, p 13

² - جان غرونديان، فلسفة الدين المرجع السابق، ص 56

فلاسفة ما قبل سقراط والدين :

كان الشعراء أمث ال سقراط بيندار (pindare)، وكتاب التراجيديا (اسخيلوس) (Eschyle) وسوفوكليس (Sophocle)، وأوريبيدوس (Euripide)، يذكرون باستمرار بالهوة التي تفصل بين الخالدين و الفانين ، و الفرق الأساسي بينهما يكمن في القوة فالآلهة تتمتع بالخلود و السعادة ، و تدبر كل شيء تبعاً لإرادتها ، بينما سعادة البشر ن بفضل ذكائهم و مجدهم و طبيعة نفوسهم ، على سمات لها نوع من الشبه بسمات الإلهة ، فلأن احد الإلهة يساعدهم ، و لا يلومون ألا أنفسهم إذا سولت لهم معارضة قرارات الآلهة ⁽¹⁾ .

لم يكن ((الفلاسفة)) الأوائل يميزون دوماً رؤيتهم للعالم عن رؤية هذا الميراث الأسطوري له ، لكنهم كانوا يستخلصون منه ، قبل كل شيء دروساً في الحكمة . و أن طاليس (thalès) الذي قال عنه أرسطو : انه كان أول الفلاسفة لأنه حاول تفسير كل الأشياء انطلاقاً من مبدأ ، قد أكد أن مبدأ العالم مملوء بالآلهة (وهو ما احتفى به افلاطون في كتاب ((القوانين)).

وقد حاول هيراقليطس (Héraclite) الملقب ب ((الغامض)) التفكير في اللوغوس أي في ((الواحد)) الذي يوجد على الدوام ، لكنه أكد أن الناس يعجزون عن فهم معنى هذه الكلمة عند سماعها ، كما لو أنهم يسمعونها لأول مرة . ولما كان الصراع هو أصل الأشياء كلها ، فقد منح لبعضهم الشكل الإلهي ، مع العلم أن الآلهة تتميز بالفهم و الإنسان محروم منه (الشدرتان : 53-78). فالإنسان ، إذا بالنسبة إلى الآلهة بمثابة الطفل الصغير ، مثلما هو الطفل بالنسبة إلى الإنسان الراشد . وإذا كانت الأشياء كلها بالنسبة إلى الآلهة جميلة و حسنة و عادلة ، فقد ابتكر البشر فكرة أن بعض الأشياء غير عادلة و أخرى عادلة (الشدرتان : 79-102) ⁽²⁾ .

افترض بارمينيدس (PA) هذا التميز بين الآلهة والبشر ، لكنه فضل التعبير عن حكمته على لسان آلهة وهي الآلهة نفسها التي وظفها في بعض الأحيان أفلاطون بعده . عندما استعان في التعبير عن آرائه بالأساطير أو بوحى صادر عن آلهة ما . في قصيدته ، التي صيغت في نظم موزون على منوال أسلوب هوميروس وهيراقليطس ، يتعلق الأمر ببطل يترك نفسه تنقاد محمولة فوق عربة على الطريق الإلهي الشهير ، إلى حيث تقيم الآلهة ديكي (Diké) (العدالة) ، بنت (thémis) و (Zeus) ، شقيقة أثينا (Athéna) التي تحتفظ بباب مفتوح على السماء ، وقد سمحت له بالدخول ليستقبل من طرف آلهة أخرى كشفت له عن كل الأشياء ، وقد تلقى الحقيقة بقلب غير مضطرب ، عكس ما يصيب صدور الكائنات الفانية من ارتباك أمامها ، فتظل و تتبع ما ينبغي تجنبه ، أي طريق الظن . هذا الكشف عن الحقيقة يتعلق بمذهب في الوجود ، يقول عن الوجود انه موجود و عن اللاوجود إنه غير موجود . وما دام أنه لا يمكن أن يكون هناك انتقال من الوجود إلى اللاوجود ، فان الصيرورة والحركة لا

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص 57

² - المرجع نفسه ، ص 58

يمكن التفكير فيهما، إذا هما غير موجودتين. لا شك في أن الكائنات الفانية البائسة تعتقد في وجود الصيرورة، لكن ذلك يأتي نتيجة انخداعها بالمظاهر والكلمات التي ينبغي الحيطه منها⁽¹⁾.

يتبين لنا من مذهب بارمينيدس، وكذلك من تفكير هيراقليطس في اللوغوس، أن الفلاسفة كان بإمكانهم تملك تقليدهم الديني بحرية كبيرة، ومن جهة أخرى، فقد انتقد بعض الفلاسفة الأوائل طوعاً، ما يهيمن في هذا التقليد من نزعة إضفاء الصفات الإنسانية على الآلهة (Anthropomorphisme) وقد اخذ زينوفان (Xénophane) على الشعراء كونهم نسبوا إلى الآلهة خصائص إنسانية. «لو أن البقر والخيول والأسود كانت لها أياد تستطيع أن ترسم بها وتصنع آثاراً فنية كالإنسان، لرسمت أبدان الآلهة على صورة أبدان أنواعها المتعددة، ولجعلت الخيل الآلهة في هيئة الخيل، وعلى نموذج هيئتها ستنتقشها البقر»، «أنه إله واحد، وهو أعظم الآلهة والبشر جميعاً، ولا يشبه في هيئته أو عقله أي واحد من البشر» إن نقد هذه النزعة التشبيهية يبقى قاسماً مشتركاً بين جل الفلاسفة، لكن يجب الانتباه إلى أنه يتم باسم مبدأ يصدر هو الآخر عن الدين اليوناني، مبدأ التعالي الجدري لعالم الآلهة بالنسبة إلى عالم البشر.

سيذهب السفسطائيون بعيداً في هذا النقد، وبروتاغورس (protagoras) صاحب كتاب مفقود بعنوان (Sur Les Dieux) في الآلهة، يقول عنه المؤرخون أحياناً أنه كان ينكر وجود الآلهة، لكنه يقول عن ذاته بتواضع أنه يقف من هذا الموضوع موقف المتشكك، إذ يؤكد أنه ليس بإمكاننا معرفة ما إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، لأن أشياء كثيرة تحول دون ذلك، من بينها عدم قابليتها للرؤية وقصر الحياة الإنسانية، يتعلق الأمر هنا باعتراف بالتواضع أكثر مما يتعلق بتصريح الإلحاد، والذي يبقى نادراً في صفوف المفكرين اليونانيين إن لم يكن منعماً⁽²⁾.

أفلاطون وتحول الدين إلى ميثافيزيقا :

إن الآلهة مسؤولة عن النظام وعن الجمال والفضيلة، لكنها أيضاً متعالية، ما دامت تقيم في الالمب، إن مثل (idées) أفلاطون الشهيرة ستعوض، إلى حد ما، آلهة الميثولوجيا، وهو الأمر الذي لا يتم التذكير به دوماً، ومثلما هو الأمر في الميثولوجيا، فالمثل ستعرف باعتبارها صور (idos) الأشياء وجانبها الثابت، ستأسس حكمة أفلاطون الجديدة على هذا الثبات في مظهر الأشياء، والذي يمكن إدراكه بالفكر، أي بهذا العنصر الإلهي في الإنسان، و ستدعم هذه الحكمة ببعض الأساطير التي تكشف عن إعادة تملك أفلاطون التقليد الأسطوري، مع توجيه انتقادات قاسية إليه عندما يقول أشياء لا أخلاقية عن الآلهة⁽³⁾.

¹ - المرجع نفسه، ص 59

² - المرجع نفسه، ص 60

³ - المرجع نفسه، ص 61

إذا أمكن لوايتهيد (Whitehead) أن يقول: إن كل تاريخ الفلسفة يمكن أن يقرأ كتعليق متتالية على متن أفلاطون، فانه قول يصدق أكثر على فلسفته في الدين ، إن افلاطون بأفكاره ومفاهيمه، هو المفكر الذي مارس أعمق تأثير على التفكير في الألوهية وفي الدين وفي العالي، ولعل ما يدعو إلى السخرية هو أن افلاطون ذاته لا يتحدث عن الآلهة بطريقة مباشرة على الأقل، إلا نادرا، وذلك لأنه لا أحد قد سبق أن رأى الآلهة، كما قال في محاور فايدروس (phédre) إن الشعراء هم الذين حدثونا عن الآلهة ، ولكن خطابهم لم يكن دوما ذا مصداقية ومع ذلك بالإمكان أن نكون عنهم فكرة ملائمة بالقول : إن الأمر يتعلق بصددهم بـ " كائنات حية خالدة " (246c).

يبدو ان العديد من المبادئ في فكر افلاطون تقوم تقريبا بطريقة صريحة، مقام الإلهي.

- 1- هناك قبل كل شيء حالة المثل ذاتها، من حيث النماذج الأولية (archétypes) لنظام علمنا وتناغمه،
- 2 - وبصفة خاصة، يصدق ذلك على المبدأ الأكبر لمثال الخير الذي يحكم المثل الأخرى،
- 3- سيقول افلاطون في محاوره تيمائوس (Timée): إن العالم قد شكله صانع ، نفخ الروح في المادة متخذاً المثل ذاتها أنموذجاً، وهكذا يوجد ثلاثة مرشحين أو اثنان لشغل منزلة الإلهي عند افلاطون، مثال الخير أو المثل بصفة عامة والصانع (Demiurge) ، سيحاكي التقليد المسيحي هذه المبادئ الأفلاطونية عندما سينظر إلى الإله باعتباره الخير الأسمى، ويجعل منه خالق العالم، هذان المبدآن يقيان عند افلاطون متميزين، لان الصانع عنده ليس أبداً إلهاً خالقاً⁽¹⁾

التأسيس الافلاطوني للميثافيزيقا :

استعاد افلاطون من بارمينيدس ومن التقليد الأسطوري أيضا التمييز بين نمطين من المعرفة، الرأي والحقيقة أو (العلم) رابطا النمط الأول بالمعرفة المشتركة بين البشر، ومعتبرا الثاني في منزلة الوحي الإلهي (محاوره المأدبة) ، يتلاءم هذان النمطان من المعرفة مع مستويين مختلفين من الواقع، وهو طرح جديد، وان كان الدين يسمح بالتفكير فيه :

- 1- الواقع المرئي بطريقة مباشرة بواسطة عيني الجسد: يتعلق الأمر بالعالم المحسوس الذي تحكمه " ملكة " هي الشمس.
- 2- العالم المعقول الذي ينعكس في العالم المحسوس من خلال الجمال والعدالة والانسجام، والذي لا يمكن رؤيته على حقيقته إلا بواسطة عين النفس؟ أي بنظرة الفكر، بفضل حدس مباشر ليس في متناول من لم يتعود عليه، هذا العالم له أيضا ملك يحكمه هو مثال الخير⁽²⁾ .

¹ - المرجع نفسه، ص 62

² - المرجع نفسه، ص 62

يشكل هذان العالمان البناء الميثافيزيقي للأفلاطونية، وهذا التمييز بينهما ستستعيده " ميثافيزيقا " العديد من الديانات " السماء والأرض " التي تستلهم طوعا الثنائيات الأفلاطونية، مرئي / لا مرئي، ومحسوس / معقول، وجسد / نفس.

يستجيب هذا التمييز بين العالمين المعقول والمحسوس لمقصد التفسير العقلاني، يتعلق الأمر بتفسير نظام العالم والنفس والمدينة بطريقة عقلانية انطلاقا من مظاهر الثبات التي تتجلى في هذا العالم (مظاهر النظام هذه، هي بالضبط التي قادت الشعراء إلى الحديث عن حضور الإلهي، وهو ما لم يكن أفلاطون يشمئز منه دوماً، لأنه هو ذاته يمنح للمثل سمات الثبات والتطابق والجمال والخلود التي كانت سمات للآلهة) ، ينكشف العقل هنا على تحوم الدين والفلسفة والشعر، يشتغل مفهوم العقل، إذا على ثلاث مستويات على الأقل :

1- يطبع، أولا نظام العالم (لنفكر في لوغس هيراقليطس) الذي تحكمه المثل، العالم ذو طابع عقلي لان المثل والماهيات تتخلله،.

2- ثم إن العقل يرتبط بالتفسير العقلاني ذاته (برر logon didonai , rendre raison)، إن تفسير العالم بطريقة عقلانية معناه الانطلاق من فرضية الفكرة (idée)، التي ينبغي أن يكون بالإمكان تبريرها بطريقة صارمة، أي حجاجية أو (جدلية)، وان كان هذا النهج يتعين عليه أن يقود إلى رؤية خالصة وبسيطة للفكرة (idée) المنظور إليها بوصفها علة أولى.

3- لان العقل يشير أيضا إلى العقل بما هو ملكة للتفكير قادرة على التفكير في هذه الوقائع الأساسية أو فهمها، أي بما هو " عين النفس " أو الذكاء⁽¹⁾.

يجد مقصد التفسير العقلاني تنويجه في المبدأ المطلق لمثال الخير، ذلك أن العلة الأولى التي تكمن وراء نظام العالم هي على وجه الدقة غير مشروطة (anhypotheton)، وبما انها كذلك تتطابق مع ما سيسميه التقليد المطلق، يوحى حديث أفلاطون عن هذا المبدأ بأن الأمر يتعلق بمبدأ متعال (فيما وراء الوجود) (epekeina tes ousias, « au-dela de l'être)، لكن هذا التعالي يشير، ولاسيما في محاوره الجمهورية (509b)، إلى علو وسمو في الكرامة والقوة إزاء المثل الأخرى، لكن الأفلاطونيين الجدد سيرون في هذا المبدأ الاسمي تعاليا انطولوجيا جذريا يسمونه الواحد، وهكذا، قد بلور أفلاطون المفاهيم التي أتاحت لفلسفة الدين التفكير في تعالي الإلهي.

لجأ أفلاطون إلى تمثيلات ميثولوجية ليفكر في الانفصال بين المحسوس والمعقول، فقد قال انه كان بإمكاننا فيما مضى إدراك الحقائق الإلهية، أي المثل، قبل أن تسقط النفس في الجسد الذي هو بمثابة سجن لها، يتطلب التفكير في المثل بذل مجهود لتذكر الحقائق التي كانت تدركها النفس قبل سقوطها في سجن الجسد، وهو المجهود الذي يماهيه بالفلسفة، يتعين على الإنسان أن يتطلع إلى التخلص من العنصر الجسدي الذي يجذبه " نحو الأسفل "، يجب أن

¹ - المرجع نفسه، ص 63

يصبو إلى الواقع العلوي وان يصبح، ما أمكنه ذلك، " شبيها بالإله "، انما الفكرة الافلاطونية الأساسية في محاوره تياتيوس (Théétète, 17a) فكرة التشبه بالإله (l'homoiosis theos)، فإلهكان الانسان، ويجب عليه، أن يتشبه بالإله، ويبتعد من ثم عما هو جسمي و (إن كان بإمكان الجمال الجسدي، في سياقات أخرى، أن يشكل أرضية لإدراك المعقول)، لا يمكن أن نخط من قيمة الحضور المستمر لهذا التصور وتأثيره، التصور الذي يربط البحث في الإلهي بالابتعاد عن الحسي، إذ نجده حاضرا في الافلاطونية الجديدة وعند اغسطين وفي عدد من الديانات مثل المسيحية والإسلام، دون شك، ليس أفلاطون مبتكر هذا التصور، لقد وجد قبله في التقليد الاروفي اليوناني، وعند فيثاغورس (Pytagore) أيضا، لكن افلاطون هو الذي أضفى عليه الطابع المفهومي⁽¹⁾.

يمكن أن نتساءل عما إذا كانت هذه المفهمة الميثافيزيقية للشئيات، التي هي بدرجات مختلفة مستوحاة من الدائرة الدينية (مرئي / غير مرئي، وأسفل / أعلى، ومحسوس / فكر) لا تنتهي إلى إحداث تحول في الدين، لأن هذا الأخير أصبح هو ذاته، اقتفاء بالافلاطونية يفهم ذاته بطريقة ميثافيزيقية، لأن ما خضع له الدين من تسام ميثافيزيقي مع افلاطون يعزز فيه ويقوي عنصر التفكير او المعرفة، بما انه بوساطة الفكر نصل إلى معرفة الوقائع المعقولة. ستتغذى المعرفة (gnosis=connaissance)، التي سادت خلال القرون الأولى بعد الميلاد، على هذا التناول الافلاطوني الميثافيزيقي للدين، لكن ما هي وضعية الدين إذا كان يرتبط أكثر بالمعرفة من ارتباطه بالعبادة على سبيل المثال؟ هل يمكن مقارنة هذه " المعرفة " بتلك التي لدينا عن الوقائع الرياضية أو المحسوسة؟ لقد كان على ذرية افلاطون الميثافيزيقية أن توضح جيدا هذه الوضعية الاستيمية للدين، التي أضحت جد إشكالية (سرعان ما ستتولى كلمة « إيمان » « pistis » هذه المهمة، في حين أنها لم تكن تشير عند افلاطون إلا إلى اليقين الحسي)، لكن التدعيم للعنصر المعرفي، وان كان لطيفا، لا يقضي، ويضع في الظل عناصر شكلت دوما جزءا من الدين، من قبيل العبادة والأسطورة والطابع العريق للديني، الذي من هو كذلك لا يوضع موضع سؤال لا شك في أن هذه التطورات مهمة، بل حاسمة، حولت حتى الفهم الذي للدين حول نفسه، لكن تحولات الديني هذه، التي انبثقت عن إخضاعه للميثافيزيقا، غريبة عن افلاطون الذي لم يكن يميز بين دائرتي الدين والفلسفة بوضوح، ولم يكن يخشى استلها ميراث التقليد الميثولوجي لعرض افكاره.

وهكذا فالعديد من نصوص وأساطير افلاطون تتناول المصير الذي ينتظر النفس بعد الموت، ستمثل النفوس أمام محكمة ينصبها زيوس، حيث ستحاكم من طرف قضاة محايدون ونزهاء، ستكون مجردة من أجسادها حتى لا تحاكم بالنظر إلى ما كانت ترتديه من زي وما كان يضيفه عليها من مكانة وأهمية، سيؤخذ في الاعتبار، فحسب ما صدر عنها من أفعال الخير أو الشر، وستقاد النفوس الخيرة إلى جزيرة السعداء، أي إلى ما يعادل الجنة، بينما سترحل النفوس الشريرة إلى نهر تارتار (Tartare) في العالم السفلي، حيث سيعبد بعضها قابلا للشفاء وبعضها

¹ - المرجع نفسه، ص 65

الآخر غير قابل لذلك، وسينال ما يستحقه من عقوبات (محاورة جورجياس 526)، إن فكرة يوم القيامة قد استلهمت الكثير من عناصرها من هذه الأساطير التي تعترف بوجود معنى للحياة الإنسانية وبمصير ينتظرها في العالم الآخر، على المرء أن يعيش حياته كما لو أن الحساب لها بالمرصاد.

إذا كان افلاطون أكبر مؤسس للمفاهيم والأساطير، فقد اعترف بالتجربة الصوفية للواقع العلوي، إن الفكرة من حيث هي مبدأ أول، غير قابلة للتعبير عنها بالكلمات، ولا يمكن أن تكون إلا موضوع تأمل مباشر ولا تدرك إلا للحظة مفاجئة وخاطفة، لكنها تغمرنا بالغبطة، لأنه خلال هذه الهنيهة الدقيقة والالهية تستحق الحياة أن تعاش (محاورة المأدبة 211c)، عندئذ تجد النفس ذاتها ملأى بالواقع الإلهي، يعرف افلاطون، إذا إن الحجاج الفلسفي ليس الطريق الوحيدة التي تقود إلى هذا الواقع، أن الصعود نحو الواقع العلوي يتضمن أيضا شيئا من الشبقية (érotique)، فبواسطة الحب، بما هو هذيان صادر عن الآلهة (محاورة فايدروس، 245b)، منجذبين بواقع آخر، سيتهل كل المتصوفة من هذه المقاطع الافلاطونية ⁽¹⁾.

تذكرنا تجربة الحب بالمثل التي كان بإمكاننا رؤيتها في مراحل وجودنا السابقة عندما كانت نفوسنا تسير خلف موكب الآلهة السامي، إن الآلهة، بالفعل كائنات حية خالدة تشكل موكبا جليلا يقوده زيوس متبوعا بآلهة الأولمب التي تقضي حياتها في تأمل الوقائع الخالدة الموجودة في مكان فوق السماء، « غير أن هذا المكان فوق السماء كما يقول افلاطون » لا احد من شعراء هذا العالم الأرضي قدم أنشودة على شرفه، ولا احد منهم بإمكانه أن ينظم شعرا جديرا به « (محاورة فايدروس 247c) ترجمة روبان (Robin)، ندرك من خلال هذا أن افلاطون ليس فحسب أبا الميثافيزيقا، بل هو أبو اللاهوت السلي الذي يؤدي دورا حاسما بالنسبة إلى فلسفة الدين، لا احد يستطيع الكلام عن الآلهة بطريقة جدية بها، صحيح أن بعض الشعراء بذلوا كل ما لديهم من موهبة ومهارات للقيام بذلك، غير أنهم لم يفلحوا دوما في قول أشياء جدية بمقام الإلهي، لذلك يقول أيضا : انه ينبغي إخضاع إشعارهم للرقابة باسم تصور خالص للإلهي.

نقد الموروث الميثولوجي: خيرية الآلهة : (Aghatonisation du divin)

لا يعترض افلاطون على خوض الشعراء (هوميروس وهيزيود) في موضوع الآلهة، يقومون بذلك أحيانا بطريقة سلمية لكن مروياتهم في الأغلب صادمة، غير جدية بالآلهة، يوجه افلاطون في الجزء الثاني من الجمهورية انتقادات قاسية إلى هذه المرويات التي تحظى بمكانة مهمة في تربية اليونانيين، يتعلق الأمر ⁽²⁾، في هذا القسم من

¹ - المرجع نفسه، ص 67

² - ترجمنا مفهوم (Aghatonisation du divin) بـ " خيرية " الآلهة، استنادا على المعنى الذي يعطيه المؤلف لهذا المفهوم الذي اشتقه من الكلمة اليونانية (aghaton) التي تعني " خير "، والتي استعملها افلاطون في محاورة الجمهورية في معرض نقده للتصور الذي كرسه هوميروس وهيزيود حول الآلهة، والذي يحملها مسؤولية ما يصدر عن الانسان من خير وشر معا، يؤكد افلاطون، عكس ذلك، ان الآلهة كلها خير ولا يصدر عنها الا الخير، وهكذا يقصد صاحب الكتاب المفهوم الجديد، الذي اقترحه (Aghatonisation du divin)، ان افلاطون قد قام بعملية اضاء صفه الخير على الآلهة، وعداها تدخل في تحديد ماهيتها، اي انه قام بـ " خيرية " الآلهة وعقلنتها. (المترجم)

الكتاب بمسألة التكوين الذي ينبغي أن يتلقاه حراس المدينة المثالية المنشودة، من الواضح انه لا يمكن أن نحكي لهم قصصا كاذبة مثل تلك التي تحكيها المربيات للأطفال (محاوره الجمهورية، 377b، القوانين، 887d)، انه يقصد قصص هوميروس وهيزيود التي تنسب للآلهة مساوي البشر عندما تجعلنا نعتقد بأن معركة دارت بين الآلهة، وان كرونوس (Cronos) قد مثل بأبيه اورانوس (Ouranos)، قبل أن ينفيه ابنه زيوس إلى نهر تارتار، هل هذه سلوكات يمكن نسبتها إلى الآلهة ؟

يؤكد افلاطون على انه لا يمكن أن نرسم للآلهة إلا صورة حسنة، وإلا نقول عنها الا ما هو خير : " ولكن أليس الإله في ذاته خيرا، أوليست هذه هي الصفة التي يجب أن يمثل عليها ؟ وما هو خير (agathon) لا يمكن أن يكون ضارا (الجمهورية، 379b، ترجمة روبان Robin).

يقول هوميروس في احد أبياته : « على باب زيوس، يوجد وعاءان ممتلئان: احدهما للمصائر السعيدة و الآخر للمصائر التعسة »، وزيوس مصدر كل مأسينا وسعادتنا، هل الآلهة مسؤولة عن مأسينا؟ سيكون من باب التجديف ادعاء ذلك، ليست الآلهة علة كل الأشياء، بل علة الأشياء الخيرة فحسب، لا يمكننا القول: إن الآلهة ارتكبت أفعالا ظالمة إلا إذا وجدنا لذلك تبريرا (Logos) (محاوره الجمهورية، 380a)، وهو ما يفتح الباب أمام تأويل أخلاقي ومجازي للفعل الإلهي، ما يمكن أن يبدو صادما للوهلة الأولى يمكن أن يفهم بمعنى أخلاقي. يقوم افلاطون، من خلال هذا التصور، بما يمكن أن نطلق عليه، إذا جاز استعمال هذه اللفظة الجديدة، بـ " خيرية " الإلهي (une « aghatonisation » du divin)، أو بعبارة أخرى عقلنته، إن الإلهي هو معقل الخير وليس مسؤولا إلا عنه، وإذا كان الشعراء، بدافع خيالهم، يتحدثون عن الآلهة بطريقة أخرى، فيجب منعهم من ذلك، هذا مكسب كبير لفلسفة الدين، لا يسمح التفكير الفلسفي العقلاني في الدين بالحديث عن الإلهي بطريقة غير جدية بمقامه، قد نخشى هنا أن تملي الفلسفة على الدين شروطها العقلانية، لكن معيار الخير والعقل هذا يأتي قبل كل شيء من الدين اليوناني ذاته،، هذا الدين هو الذي علمنا أن عالم الآلهة هو عالم الخير، الفلسفة لا تطلب منه إلا أن يبقى منسجما مع ذاته.

من المهم أن نسجل في إطار هذا السياق الدقيق أن افلاطون هو أول من استعمل كلمة ثيولوجيا (theologia) (محاوره الجمهورية 397a) : « إن قضيتنا الأساسية، عندما نخوض في موضوع الآلهة، هب بالضبط معرفة الصفات التي ينبغي أن ننسبها إليهم »، كان اللاهوت، بما هو خطاب حول الآلهة، الموضوع الأساسي عند الشعراء بصفة خاصة، وقد حان الوقت لتقول الفلسفة كلمتها فيه .

افلاطون وديانة المدينة :

في محاوره أوطيفرون اتهم سقراط معلم افلاطون بإنكار الآلهة، وهي جريمة عظمى، لأنها تضع أسس المدينة موضع سؤال، يتعلق الأمر في نظر افلاطون باتهام باطل رفعه أفراد اقل تقوى من سقراط⁽¹⁾.

تتميز هذه المحاور التي تعود إلى مرحلة الشباب، بطابع إخراجي (aporétique)، لأنها لا تخلص إلى أية نتيجة نهائية، لكن الدروس التي تتضمنها واضحة، يحاور فيها سقراط منجما يتابع أباه بتهمة عدم التقوى، ما هي الجريمة التي ارتكبها؟ ذات يوم قطع احد عبيد أبيه رقبة عبد آخر، فقيد الأب القاتل ورماه في حفرة ليسجن فيها في انتظار عودة المرسول الذي بعثه إلى أثينا ليستفتي رجال الدين في أمر ما اقترفه هذا العبد، غير أن هذا الأخير قد أجهز عليه قبل عودة المرسول، وقد عد أوطيفرون أباه جانبا قاتلا فرفع دعوى ضده يتهمه فيها بعدم التقوى...، انه، إذا معلم كبير " للتقوى "، وعد سقراط بتعليمه (أفضل من أي معلم كان) ماهيتها، غير أن متابعة الحوار تجعل القارئ يذهب إلى الجحود الحقيقي ينطبق على الذي يتابع أباه من اجل جريمة غامضة، وان عدم التقوى ضد الآخرين، كما هو حال متهمي سقراط، نوقشت في هذا الحوار عدة تعاريف للتقوى، وفي لحظة من لحظاته دافع أوطيفرون عن فكرة أن الفعل التقوي هو الذي ينال رضا وقبول الآلهة، هنا ينبثق المشكل الذي يركز عليه سقراط، هل الفعل التقوي محبوب من طرفهم؟ يوجد هذا المشكل دور يبدو انه يربط التقوى بشكل من الحساب (calcul)، هل يتعين على المرء أن يكون تقيا لأنه يعتقد أن ذلك أمر يروق للآلهة ؟

سيظهر مشكل خطير إذا اعتبرنا التقوى تكمن في العناية التي نوليها للآلهة (therapeia theon)، عندئذ يتساءل سقراط ما إذا كانت الإلهة محتاجة حقا لعنايتنا بها، هل نريد بذلك، مصادقة، أن نجعلها أفضل ؟ ما الفائدة التي يمكن أن نتجنبها من قرايينا ؟

إذا كان افلاطون قد انتقد هوميروس وهيزيود، فإنه كان يبدي دوما احتراما كبيرا لشعائر الديانة الرسمية، كما تشهد على ذلك محاوره القوانين، آخر محاوراته وأطولها، والمخصصة لسن قوانين المدينة المثالية، تتحدث السطور الأولى من هذه المحاوره عن الإلهي، حيث طرح الغريب الأثيني مباشرة السؤال الآتي : « إلى من يمكن أن نسب فضل تنظيم قوانينكم أيها السادة ؟ هل إلى إله ما أم إلى بعض الناس ؟ » فكان الجواب بالإجماع كما يأتي : « ينسب إلى الإله إذا كان صحيحا، كما يذهب إلى ذلك التقليد القديم بأن الآلهة " تمسك بين أيديها بداية ووسط ونهاية كل ما يوجد "، وبالتالي فالواجبات الأولى يجب أن تكون تجاه الآلهة التي هي وحدها " مقياس كل الأشياء "، وليس هذا الإنسان أو ذاك (يقصد هنا بروتاغوراس) (محاوره القوانين 716c)، تتلاءم هذه الواجبات، بشكل كبير مع واجبات الديانة القديمة " أن يضحى الإنسان الخير من اجل الآلهة، وان يقيم معها علاقة تبادل دائم بواسطة الصلوات والقرايين، وبكل ما تتضمنه وتتقضي عبادة الآلهة، ذلك هو الأجل والأفضل والأكثر نجاعة

¹ - جان غرونديان ، فلسفة الدين ، المرجع السابق ، ص 71

بالنسبة إلى سعادة حياته " (محاوره القوانين، 716c) لنأخذ في الاعتبار هذه العلاقة بين الدين والسعادة، لأنهما يسيران معا جنباً إلى جنب بالنسبة إلى قطاع واسع في فلسفة الدين.

يجب أن تسن قوانين صارمة ضد عدم التقوى، لأن الإنسان إذا عد الآلهة موجودة لن يرتكب جحوداً، ومحاوره القوانين تنص على أن عدم التقوى يوجد في ظروف ثلاثة: ⁽¹⁾

1- إذا اعتقد (hegounmenos) المرء أن الآلهة لا توجد.

2- إذا اعتقد أنها توجد، لكنها لا تنشغل بمصير البشر.

3- إذا ظن أن الآلهة تستمال وتغوى بالقرايين والصلوات.

إذا كان الشكل الأول من عدم التقوى يستحق الاهتمام، فلأنه يقوم بإقحام فعل (verbe) يعبر عن

الاعتقاد (hegeomai) والذي يزعم بعضهم، عن خطأ أن الاعتقاد لم يكن موجوداً عند اليونانيين أن الفعل (

hegeomai) المتبوع بعبارة مصدرية (tinati)، المكافئة للعبارة المحمولة، يعني اعتبر (considéerer) وحكم (

juger) وخن أن، أو خال أن (estimer que)... هنا : خال أن الآلهة موجودة (ومثلما أن الفعل اعتقد (

croire) في اللغة الفرنسية لا ينحصر عند الدائرة الدينية (هكذا سيستعمل الفعل في العهد الجديد ذاته، 2th

3,5)، ليقول : أننا " نعتبر شخصاً ما عدواً " (on « tient quelqu'un pour un ennemi ») فان

أفضل طريقة لترجمته هي تقول : أننا " نعتبر الآلهة موجودة " (que les dieux exstent on tient) لا شك

أن في أن التركيز لا ينصب على فعل الاعتقاد (على الأقل في فترة افلاطون) بقدر ما ينصب على العبارة التابعة

التي تليه، نعتبر أن الآلهة موجودة وإنها تهتم بنا ... " لكن القول أن اليونانيين يجهلون كل مفهوم للاعتقاد فيه

مبالغة أو تجاهل لما تتضمنه محاوره القوانين من شهادة صريحة تكذب هذا الزعم .

لمعارضة من يريد وضع وجود الآلهة موضع سؤال، يجدر بلورة براهين على وجودها، هذه الحجج يجدها

افلاطون في نظام الكون، وبصفة خاصة في الحركة المنتظمة للأجرام السماوية، وأيضاً في كون اليونانيين والبرابرة

كذلك يسلمون " ((محاوره القوانين 889a): (nomizein, admettre, croie...) بوجود الآلهة.

تكمن الحجة الواضحة على وجود الآلهة، بالنسبة إلى افلاطون واليونانيين واللاتنيين أيضاً، في الانتظام البديع

للكواكب ذات الحركة الخالدة والكاملة، التي لا يمكن أن تكون علتها غير الآلهة، ما زالت هذه الحجة مستمرة في

الحضور من خلال الإعجاب الذي ما فتئ يثيره، نظام اللكون (لنفكر في اينشتاين)، يرى افلاطون في هذا النظام

حجة أخرى تكمن في أولوية النفس على الجسد، إذا كان الجسد يتحرك بوساطة النفس، فلأنه في مرتبة ثانية

بالنسبة إليها، فنفسنا إذا وجدت قبل أن تسقط في هذا الجسد أو ذاك، إن افلاطون بصياغته هذه الحجج كان

أول من مارس اللاهوت العقلي أو فلسفة الدين المفهومة باعتبارها تبريراً حجاجياً للمعتقدات الدينية الكبرى.

¹ - المرجع نفسه ، ص 73

لكن افلاطون لا يتصدى فحسب للذين يشككون في وجود الآلهة، بل يواجه أيضا الذين يعتقدون إن الآلهة لا تهتم بالبشر، إذ يهتمهم بالكسل واللامبالاة، فإذا كان الصناعات البسطاء يهتمون بأعمالهم فذلك أولى بالآلهة، هناك إذا عناية إلهية، سيهيمن في فلسفة الدين بعد افلاطون السؤال المتعلق بمعرفة ما إذا كانت الآلهة تعتني بالبشر أم لا ؟ حيث سنكون أمام موقف الابيقوريين الذي يستمد حججه من التعالي الجذري للآلهة، ويستبعد من ثم تدخل الآلهة في شؤون البشر، مقابل موقف الرواقيين الذي يستند على حجج افلاطون وعلى رؤيتهم الغائية للكون⁽¹⁾.

ينتقد افلاطون، أخيرا أولئك الذين يعتقدون أن الآلهة موجودة وتهتم بنا، لكنهم يظنون إنها تستمال وترشى بالهدايا، إن الآلهة ليست في حاجة إلى القرابين، وأولئك الذين يرتكبون الظلم لا يمكنهم استدرا عطفها بالصلوات أو الهدايا، إن أفضل عبادة يمكن أن نقدمها للآلهة هي ممارسة العدالة، لا يخامر افلاطون أدنى شك في أن هذه العبادة هي التي مارسها سقراط أفضل من أي إنسان آخر، وبهذا، يكون افلاطون قد تصور مسبقا ديانة تقوم قبل كل شيء على الأخلاق .

إله ارسطو :

ما هي منزلة " علم الإلهيات " في مذهب ارسطو؟ إن الستاجري، بعد أن يحلل أسباب الحقائق، ينتهي في كتابه " الميثافيزيقا " إلى النتيجة التالية، وهي انه لتحريك العالم لا بد من مرغوب اشرف يرغب فيه، هو في الآن نفسه الخير الاشرف والأمر الروحاني الاشرف ، وهو حقا الواجب، الساكن، و العلة الغائية للعالم⁽²⁾ ، « ذلك هو الأصل الذي تتعلق به السماء والطبيعة، فحياته هو، إنما تحقق الكمال الأسمى أما نحن فلا نحياها إلا زمنا قليلا، ذلك بأنه يتمتع دائما بتلك الحياة، مادامت تمتعه هو تحققه بالذات، ولذلك نصف الإله بأنه حي دائم كامل »⁽³⁾.

وواضح أن هذا المعنى الذي يقال في الإله لن يفوته أن ينبه في الفكر الديني مسيحيا كان أم مسلما، صدى يعيد الغور، وتقوم المشكلة كلها على العلم بهذا الإله الذي يكتشفه العقل في نهاية بحثه الشاق، فيما إذا كان هو الله الذي يطلعنا الوحي عليه، أو كان « إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب » كما يقول باسكال، هل يدع العلم الطبيعي العقلي بالإلهيات مجالا لمعرفة الله اشرف يمدنا بها الوحي وحده ؟⁽⁴⁾ .

لقد اختلفت بعض الفكر عن بعض اختلافا شديدا في حل هذه المشكلة. ذلك بان الاستهواء في التوحيد " إله الفلاسفة " وإله الوحي سوف يشتد على مر العصور بالقدر الذي تلقى به إله ارسطو مادة دينية غذي بها، إن جاز لنا القول، بتأثير الشارحين من الافلاطونية الحديثة المحدثه، فبدا على انه الواحد الذي تفيض منه الأشياء

¹ - المرجع نفسه ، ص 75

² - نعلم في الطبيعيات يرتفع الى المفهوم السبب المحرك الاول، عن مشكلة التوفيق بين المفهومين الارسطيين، مفهوم الله سببا غائيا والله سببا محركا، مع المراجع، انظر جرديه، " ابن سينا "

ص، 564 وحاشيته 2

³ - " ميثافيزيقا " ، ب، 1072، 7، 14-29، ترجمة تريكو، ج 2، ص 174 - 175

⁴ - لويس غردية و ج قنواي، فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية، نقله الى العربية الشيخ صبحي الصالح و الاب فريد جبر، دار العلم للملايين، الجزء الاول، بيروت، ص 181

كلها، وعلى أنه النور للعالم والشمس للأرواح، ولا عجب بعد ذلك أن اشتدت وطأة هذا الاستهواء على بعض الفلاسفة بحيث انتهى الأمر بهم إلى أن استسلموا إليها، والذي يزيد لها ضبطاً وتعييناً في الإسلام، هو إن غياب عقيدة التثبيث تتيح لنا القول، أن الإله الذي اكتشفه العقل والله الذي يوحي به القرآن هما إله واحد، فيصبح الكلام العلم الأسمى بما " بعد الطبيعة " ⁽¹⁾.

عقلنة الإلهي والتقليد عند الميتولوجي عند أرسطو :

أرسطو (Aristote) هو العملاق الآخر في الفكر اليوناني، الذي طبع بتفكيره كل التقليد الميتافيزيقي، غير أنه لم يتحدث إلا قليلاً في نصوصه التي وصلتنا، عن الدين أو الإلهي كما نقلتهما الميتولوجيا، لكنه يستعمل طوعاً التمثيل الموروث للإلهي ليقدم فكرته حول العلم بالمبادئ الأولى، الذي سيطلق عليه التقليد اسم " الميتافيزيقا يمكن أن نتساءل، يقول أرسطو، عما إذا كان بالإمكان أن تكون هذه الحكمة التي تتناول العلل الأولى في ملك الإنسان، هذا العلم بالوقائع الأولى هو بالأحرى، " إلهي " بمعنيين يميز بينهما بوضوح في كتاب " الميتافيزيقا " ⁽²⁾:

- 1- هذا العلم إلهي لأن الإله هو الذي يملكه (إله العلم بالعلل الأولى)
- 2- غير أن الرأي السائد يقول أيضاً عن الإله أنه علة كل الأشياء وأنه مبدأ (وهو بهذا موضوع هذا العلم) إن العلم الميتافيزيقي، إذا إلهي بسبب شرفه وموضوعه معاً (من حيث أنه ينصب على دراسة العلل الأولى فلا يمكن ألا يتناول موضوع الإلهي)، في نصوصه المؤسسة لميتافيزيقاه لا يقول أرسطو، دوماً، إن الإلهي يشكل موضوعه المفضل (يتحدث بالأحرى ، عن المبادئ الأولى أو عن الوجود بما هو موجود) لكنه يؤكد في أحد نصوص الكتاب السادس من الميتافيزيقا ⁽³⁾، إن العلم الذي يدرس موضوع الإلهي، والذي يسميه هنا " اللاهوتي " هو " علم كلي لأنه علم أول " فمادام ينصب على دراسة المبدأ الأول لكل الكائنات، الذي هو في الوقت نفسه المبدأ الذي ترتبط به كل الكائنات، يمكن القول أنه علم يتناول كل ما يوجد، إن العلم الأول بمبدأ كل الموجودات، بما هو كذلك، هو العلم بكل ما يوجد.

ما يلفت الانتباه عند أرسطو، أن مقارنته لموضوع الإلهي هي عقلانية أو علمية، إذ يتصور فيها الإله دون تردد، بوصفه مبدأ لتفسير حركة الأفلاك السماوية، في إحدى شذرات كتابه المفقود (De philosophia) يرى أرسطو أن هناك سببين لوجود الإله، انتظام حركة الأفلاك والعرافة (divination) أي القدرة التي للنفس على التنبؤ بما سيحصل في المستقبل، إذا كان أرسطو بحديثه عن انتظام حركة الكواكب كحجة على وجود الإله يردد ما

¹ - " ... اذ كثيرون من الناس سبق الى وفهمهم ان فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو القول في الباري سبحانه وتعالى والعقل والنفس وسائر ما يناسبها، وان علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه " : ديريشي، رسائل الفارابي الفلسفية، ليدن ص 85

² - Aristote , Métaphysique , A,2,Vnn

³ - ibid , E,I

ورد في محاوره القوانين لأفلاطون، فان كلامه عن العرافة، التي يرى فيها افلاطون أيضا عطاء إلهيا، ينسجم مع الرؤية اليونانية الدينية للعالم، في عالم مضور الآلهة كل شيء يمكن ان يعد علامة إلهية.

ميثافيزيقا الفكر :

توجد كل " فلسفة الدين " الخاصة بارسطو في دراسة مقتضبة شكلت المقالة الثانية عشرة أو اللامدا (مقالة اللام) من كتابه الذي سيطلق عليه الناشرون بعد وفاته اسم (الميثافيزيقا) انه نص حاسم، لأنه يعرض التصور الارسطي لمبدأ حركة الكواكب (ومن ثم تصوره للإلهي) ، وباختصار يتضمن تصوره للتقليد الميثولوجي (1).
يبين ارسطو في هذه ، على غرار ما قام به في الجزء الأخير من كتابه (الطبيعة) ، انه من الضروري لا القبول بعلية محرك أول إذا أردنا تفسير الحركة الأبدية للأجسام السماوية التي تتحرك حركات دائرية كاملة.
يجب أن يكون لهذه الحركة الأبدية علة أبدية ، هي المحرك الأول ، العلية التي يمارسها هذا المحرك ليست " فاعلة " لأنه لا بداية لها في الزمان، والحركة التي يتعين تفسيرها هي أبدية، وعليته بالأحرى غائيته، تدور الأفلاك لأنها تحاكي أو (تعشق) المحرك الأول، إنها تقريبا علية لا تمارس من الأعلى إلى الأسفل بل من الأسفل إلى الأعلى.
من المهم أن نسجل هنا، أن الأمر يتعلق باله (لان هذا المبدأ الأول هو ما نسميه عادة بـ " الإله " يقول ارسطو) يقتضيه العقل او الفلسفة، " اله الفلاسفة " وليس إلهيا يمكن أن نتوجه إليه بالصلوات، إن اله ارسطو ليس لازما إلا من اجل تفسير الحركة المنتظمة للأفلاك، ويوجد من الآلهة قدر ما يوجد من الحركات المنتظمة أي خمسة وخمسون(2).

تساءل ارسطو حول نشاط المحرك الأول الذي نعرف انه ينبغي أن يكون فعلا محضا لأنه خال من بعدي القوة والانفعال، إذا كان ينبغي أن يكون نشاطه أسمى نشاط ممكن، فلا يمكن أن يتعلق الأمر إلا بنشاط عقلي، لكن في ماذا يفكر ؟ من المؤكد انه يفكر في ما هو أكثر سموا، ومن ثم المحرك الأول لا يمكن أن يفكر إلا في ذاته، يمكن ان نستخلص من ذلك : ان الاله لا يعرف اي شيء عن عالمنا، اذ سيكون انشغاله بنا حطا من قيمته (سيتبنى الابيقوريون موقفه هذا) ، سينقل ارسطو بهذا ميراثا حاسما لفلسفة الدين.

1- يؤكد أولا ، التعالي الجذري للمحرك الأول بالنسبة إلى عالمنا، كانت فكرة الخير متعالية عند

افلاطون، لكنها توجد في عالمنا (" المليء بالآلهة " يقول طاليس) الذي تعتني به الآلهة، هذا الانشغال بعالم البشر غير جدير بالإله في نظر ارسطو، كان غادامر (Gadamer) على حق عندما قال أن ارسطو الذي كان ينتقد دوما عند أستاذه افلاطون فصله بين عالم المثل وعالم المحسوسات، ربما هو المفكر الحقيقي في مسألة الفصل هذه

1 - جان غروندان ، فلسفة الدين ، المرجع السابق ، ص 78

2 - جان غروندان ، المرجع السابق ، ص 79

عندما طرح فكرة التعالي المطلق للمحرك الأول ⁽¹⁾، إننا هنا أمام سؤال مهم بالنسبة إلى فلسفة الدين: هل الإله محايث لعالمنا، أو متعال عنه بصفة مطلقة؟ جواب أرسطو الصارم هو أن الإله لا يمكن أن يكون إلا متعاليا.

2- يكمن الإرث الأساسي الآخر الذي خلفه أرسطو لفلسفة الدين، في النظر إلى هذا المحرك الأول باعتباره عقلا محضا يعقل ذاته، وهو بذلك يؤسس لما سماه كرايمر (kramer) "ميثافيزيقا الفكر" لا شك في أن الميثولوجيا اليونانية كانت تنسب الحكمة والذكاء إلى آلهة الأولمب، والحال أن التصور الأرسطي، الأكثر استبصارا من التصور الميثولوجي للإله باعتباره عقلا للعقل (noesis noeseos)، كانت له نتائج رغبة، إذ يؤكد أن الإله ليس واقعا روحيا محضا فحسب، بل يعد نشاطه هو نشاط الفكر بامتياز، ومن ثم نشاط العقل، هكذا يتصور أرسطو الإله، أصلا كعقل أسمى، لكن ذلك لا يعني عنده أن العالم "صدر" عنه، كما سيذهب إلى ذلك، فيما بعد كل من ابن ميمون (Maimonide)، وليبنيز (Leibniz)، لان الإله في نظره لا يعرف عالمنا، لكن أرسطو بهذا يضع في الإله وفي عقله مبدأ عقلانية أولى وسامية سينبثق عنه في المستقبل، وقبل ذلك مع الابيقورية، المشكل الفلسفي لعلم الإلهيات، إذا كان الإله يجسد العقل الأسمى فلماذا سمح بوجود الشر؟ سيكون الإلحاد، بمعنى ما، جوابا عن هذا التحدي المتضمن في السؤال، أن العالم الذي يسمح بوجود الشر لا يتلاءم مع الإله المتصور كعقل أسمى، إذا فالإله غير موجود، أن ما يفترض هنا هو عقلانية الإله الكاملة.

أرسطو ونزعة الطابع الأسطوري عن الموروث الميثولوجي :

طبع أرسطو أيضا فلسفة الدين بتأكيد أن تصوره العقلاني للإلهي يشكل أساس حقيقة التقليد الميثولوجي، وهكذا مارس قبل الأوان نوعا من "نزع الطابع الأسطوري" عن هذا الموروث، أي قراءة نقدي للميثولوجيا تميز داخلها بين نواة عقلانية وبين ما يدخل في إطار الخرافة، ويوجه لعامة الناس، لا نعثر على هذا النزاع للطابع الأسطوري لديه إلا في مقطع من المقالة الثانية عشرة من كتاب الميثافيزيقا، لكنه مهم جدا، إذا كان صحيحا أن كل فلسفة في الدين يتعين عليها أن تقوم بمجهود لنزع الطابع الأسطوري عن الموروث الميثولوجي، أي أن تسعى إلى فهم عقلائي ملل تتضمنه الميثولوجيا:

« يعلمنا التقليد المتحدر من العصور الغابرة في شكل أساطير أن الجواهر الأولى هي آلهة، وأن الإلهي يشتمل على الطبيعة بأسرها، أما باقي ما يتضمنه هذا التقليد، فقد أنضاف إليه فيما بعد في طابع أسطوري بغرض إقناع "الجمهور" وخدمة القوانين والمصلحة العامة (...) إذا عزلنا من هذه الأساطير أساسها الأولي المتمثل في الاعتقاد بأن كل الجواهر الأولى هي آلهة ونظرنا إليه بمعزل عن أنضاف إليه من خرافات، فسنعرف عندئذ إننا أمام إثبات الهي حقيقي (...) هذه هي التحفظات التي بمقتضاها نقبل تقليد آباءنا وأجدادنا الأولين ⁽²⁾.

¹ - Grondin J ? Introduction a la métaphysique,, PU Montréal, 2004, p113

² - Aristote, Métaphysique, 1074, b 1 - 14 ; Tricot

ستكون هذه التحفظات بمعنى ما ،تحفظات كل فلسفة الدين،أنها توجد أمام ميراث عريق يتعين عليها أن تميز فيه بين ما يمكن للعقل أن يسلم به، وبين ما لا يدخل إلا في باب الأسطورة، غير انه ينبغي أن نسجل هنا أن معيار ما هو عقلي في الميثولوجيا ينبثق منها، هي من علمنا أن الإله متعال، وانه يصلح كمبدأ لعالمنا.

فلسفة الدين في العصر الهلينيستي :

ظلت المدارس التي أتت بعد ارسطو (الشكاك ، والايبيقورية ، والرواقية) سحينة فلسفات الدين الكبرى لأفلاطون وارسطو ، وقد وصلبتنا أعمالهم مبتورة ناقصة ، لكنها مع ذلك تشكل أرضا خصبة بالنسبة إلى فلسفة الدين،بالنظر إلى أن أسئلة هذا المبحث الفلسفي، التي بقيت ثانوية عند افلاطون وارسطو أصبحت مطروحة للنقاش في هذه المدارس الفلسفية،واستعادها الكتاب اللاتينيون لتنتقل بهم إلى العصر الوسيط ثم الحديث ،اذا كان افلاطون وارسطو قد صاغوا المفاهيم الميثافيزيقية الكبرى لفلسفة الدين ، فان مهد فلسفة الدين نعر عليه في هذه المدارس.

كانت المدارس الهلينيستية واعية بالمسافة التي تفصلها عن الفلسفات الكلاسيكية وعن التقليد الميثولوجي أيضا،التقليد الذي كان كل من افلاطون وارسطو قد انتقدها،ولكي يحافظ الرواقيون على المعنى الأخلاقي لهذا التقليد أولوه بطريقة مجازية،هكذا سيتم النظر إلى وجه زيوس، من خلال إحدى الشذرات النادرة للرواقية القديمة،" قصيدة زيوس " لكليانتس (Cléante) ،كتجسيد للعقل الذي يحكم الطبيعة،والذي ينبغي أن ننحني أمامه،إن الفلسفة بهذه القراءة المجازية قد قامت بإعادة تأويل عقلائي ونسقي للموروث الميثولوجي الذي انبثقت عنه .⁽¹⁾ لكن وبصفة أساسية،أن الفلسفة و الدين قد غيرا بعض الشيء وضعيتهما خلال هذه المرحلة،ذلك أن

الخلاص الشخصي للفرد أصبح انشغالا مهيمنا في الفلسفة، لم يعد مسعى الفلسفة في هذه المدارس كلها ،اكتشاف مبادئ العالم كما كان الأمر عليه لدى افلاطون وارسطو، بقدر ما أضحى هو ضمان طمأنينة نفس الفرد (Aatrxie) ، ومن ثم غدت الفلسفة تفهم ،قبل كل شيء ، باعتبارها بحثا عن السعادة،اقتربت كل واحدة من هذه المدارس طريقا الخاص و " ممارستها " الروحية الخاصة التي تستهدف صدنا عن الأشياء التي لا يمكن تغييرها وتوجيه انتباهنا نحو الواقع الأساسي،هذا التحول الذي طرأ على الفلسفة،مس الدين ذاته الذي أصبح يميل أكثر فأكثر إلى أن يظهر كطريق تقود إلى السعادة،وقد بين مؤرخو الدين إننا انتقلنا في العصر الهلينيستي من دين طقوسي ومدني يعطي أهمية كبيرة للتضحية بالحيوانات إلى دين يتمحور أكثر حول الالتزام الشخصي والإيمان⁽²⁾.

1 - جان غروندان ، فلسفة الدين ،المرجع السابق ، ص 82

2 - جان غروندان ، المرجع السابق ، ص 83

هذا الاستبطان الديني حاسم لسببين على الأقل :

1- يمكن القول بمعنى أساسي ، إن الدين والفلسفة قد امتزجا في هذه المدارس لأول مرة في تاريخهما، يتعين عليهما معا أن يقودا الفرد إلى شكل من السعادة أو الخلاص، وأيضا أليس في الأمر مصادفة إذا كان آباء الكنيسة سيرون في رسالة الإنجيل جوابا عن البحث عن الحكمة التي هي في الفلسفة، وبما أن هذا الجواب يرضي كل انتصارات الإنسان ، فإن كل الطرق الأخرى التي تدعي قيادته إلى الحكمة ستدان باعتبارها بدعة، سينفصلان فيما بعد، بل سيتعارضان، لكن شيئا من تناغمهما الهلينستي سيستمر، لأننا (ما زلنا) ننتظر من الفلسفة أن تقدم لنا دروسا في الحكمة، وأن تجيب عن سؤال معنى الحياة⁽¹⁾.

2- إن هذا التقليد في التمارين الروحية التي يتوجب عليها أن تؤدي إلى الحكمة، الذي تحدث عنه كثيرا كل من ب ، هادو (P ? Hadot)، و م. فوكو (M, Foucault) ، يقود إلى تعميق، إن لم يكن إلى اكتشاف، دواخل أو داخلية الفرد (l'intériorité)، وسيؤدي دورا حاسما في مسيرة الفكر الغربي وفلسفته في الدين، فالدين أصبح أكثر فأكثر، مسألة اعتقاد أو إيمان أي علاقة شخصية بالإله، إن الممارسة الطقوسية التي كانت أساسية في الديانات السابقة أصبحت ثانوية أو تحولت إلى أشغال للنفس على ذاتها، لا شك في أن هناك تعارضا بين تصورات هذه المدارس الهلينستية للإله (مهتم بالبشر في منظور الرواقيين وغير منشغل بهم بالنسبة للابيقوريين) وللسعادة (تدرك بالفضيلة بالنسبة إلى الرواقيين وباللذة حسب الابيقوريين)، لكن دمجهم الفلسفة بالدين واكتشافهم لداخلية الفرد سيؤثر في تاريخ الفكر⁽²⁾.

¹ - جان غروندان، المرجع السابق ، ص 84

² المرجع نفسه ، ص 84

الفصل الثاني:

الخطاب الفلسفي و اللغة الدينية

1

النص فيما بين الفلسفة و التصوف و الدين :

مفهوم التصوف Le mysticism :

التصوف سلوك قوامه التقشف والزهد والتخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل ، لتزكو النفس وتسمو الروح، وهي حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أعلى: قال الجرجاني: « التصوف هو الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا، فيرى حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال»، كما يقول ابن سينا: « إن للعارفين مقامات ودرجات يخصصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم وهم في جلايب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس، ولهم أمور خفية وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها، ونحن نقص عليك»⁽¹⁾ وأصل التصوف الإعراض عن الدنيا، والصبر، وترك التكلف، ونهايته العناء بالنفس، والبقاء بالله، والاتصال بحقيقة الحقائق، ويعتقد الصوفية انه بوسع الإنسان بلوغ الحقيقة بغير طريق العقل، وانه يستطيع أن يصدق بالشيء من دون أن تستبين له أسبابه العقلية لأن الحكم تابع للإرادة ، ويطلق لفظ التصوف على جميع الاستعدادات الانفعالية والعقلية والخلقية المتصلة بالاتحاد الباطني المباشر بين الفكر البشري و مبدأ الوجود، ويفضي هذا الاتحاد إلى حالة تشعر فيها النفس بالاتحاد بينها وبين حقيقة داخلية هي الموجود الكامل والموجود اللانهائي، أي الله.

* بولان A. Poulain : (نسمي تصوفا حالات فوقطبية تنطوي على معرفة من نوع خاص لا ننجح في إنتاجها رغم مساعينا ومهاراتنا).

* ديلاكروا H . Delacroix : (المتصوف هو من يعتقد انه يدرك الرباني إدراكا مباشرا، وان له شعورا باطنيا بحضوره، أن المتصوف بهذا المعنى هو أصل كل ديانة)

* بنسو A . Pounceau : (التصوف هو انصياع الفكر الشخصي لقوة تتجاوزه وتقوده)⁽²⁾ .

والتصوف Soufism هو التخلي بالأخلاق الإلهية، وخرقة التصوف هي ما يلبسه المريد من يد شيخه الذي في إرادته ويتوب على يده لأمر منها التزبي بزبي المراد ليلتبس باطنه بصفاته وهو لباس التقوى ظاهرا وباطنا، ومنها وصول بركة الشيخ الذي البسه من يده المباركة إليه، وقيل التصوف مذهب كله جد فلا يخلطه شيء من الهزل، وقيل تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية والمواظبة على سنن النبي صلى الله عليه وسلم ويوجد قسم منهم ليسوا على حق منهم الجبية والشمراخية والحالية والحوارية والواقفية والمتكاسلية والالهامية ... ، وما تسمية هؤلاء بالصوفية إلا من قبيل إطلاق السيد على غير السيد ، وهم مراتب الواصلون الكمل وهم الطبقة العليا، ثم السالكون في طريق الكمال، وهم الطبقة الوسطى وأخيرا سكان الأرض والحفر أهل المادة وهم الطبقة السفلى⁽³⁾.

¹ - عبد الرحمان بدوي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، الفلسفة والفلسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ص 65

² - جلال الدين سعيد ، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس 2004 ، ص 111/110

³ - محمد علي التهانوي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم تقدم واشراف ومراجعة رفيق العجم، الجزء الاول أ - ش ، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الاولى، 1996ص

عوامل ظهور التصوف :

أ - العامل الإسلامي : لتحديد العناصر الإسلامية التي كان لها أثرها في نشوء التصوف في الإسلام علينا العودة إلى القرآن والسنة وحياة قدامى المسلمين من الصحابة ومن تبعهم، فإذا عدنا إلى القرآن الكريم المصدر الأول للتفكير الإسلامي وجدنا فيه آيات عديدة تدعو المؤمنين إلى الإعراض عن الدنيا والسعي لكسب حياة الآخرة قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله، ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون » (سورة المنافقون الآية 09) وقوله أيضا : « واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه، ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا » وهي آيات تبرر ما بني عليه المتصوفة مبادئهم ..

ب - العمل الهندي : عرف المسلمون الرهبان الرحل من البوذيين أو من الذين قلدوا طريقة عيشهم وقد روى الجاحظ أن طريقتهم كانت تنحصر في صفات أربع: القداسة والطهر والصدق والمسكنة، ونحن لا نقر الدكتور طه حسين على قوله في كتابه " ذكرى أبي العلاء " « أن التصوف ليس مذهبا إسلاميا خالصا وإنما هو مذهب هندي، أخذ صبغة الفلسفة اليونانية عند الرواقيين الإسكندرانيين، ثم أخذ الصبغة الإسلامية في أيام بني العباس » فالتصوف الإسلامي ليس هنديا لكن قد يمكن الإقرار بأن عناصر هندية دخلت وأثرت فيه مثل فكرة فناء النفس الفردية في الوجود الكلي لم تدخل في التصوف الإسلامي إلا مع أبي زيد البسطامي المتوفى 261 هـ / 872 م⁽¹⁾ .

ج - العامل المسيحي : لعل هذا العامل أقدم العوامل وأبعدها أثرا في التصوف الإسلامي ومن يطالع الرسالة القشيرية يرى فيها الكثير من تعاليم الإنجيل وأقوال المسيح الداخلة في أقدم تراجم المتصوفين المسلمين، فالنفس المسيحية كان منتشرا في البلدان التي دخل إليها الإسلام.

د - عامل الأفلاطونية الحديثة : أول من جعل الفلسفة جزءا من التصوف هو ذو النون المصري الذي يصفه القفطي بأنه : (جابر ابن حيان في انتحال صناعة الكيمياء وتقليد علم الباطن والإشراف على كثيرا من العلوم الفلسفية)، وقد أثبت " نيكلن " أن أكثر آراء ذي النون تتفق مع ما نجده في كتابات ديونيسيوس الذي تعتبر مؤلفاته نقطة الانطلاق للتصوف المسيحي في القرون الوسطى.

هـ - العامل الإشرافي : إن حكمة الإشراف هي الحكمة التي يظهر فيها الكائن المباشر وبنوع من الحدس الصوفي، لا بدليل وبرهان، وهذه المعرفة هي التي سماها الصوفيون ذوقا وأطلق عليها متصوفة المسيحية في الغرب اسم Gustus اللاتيني ومعناه بالعربية الذوق⁽²⁾.

1 - حنا الفاحوري و خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دار الجليل ، بيروت، 1993 ص 295

2 - المرجع السابق نفسه ، ص 303

التصوف والفلسفة :

إذا كان حال الفلسفة والكلام انفصال أحدهما عن الآخر حتى القرن السادس كما رأينا، فهو أيضا حال الفلسفة والتصوف، بل الانفصال بينهما أشد والفرق أعظم، إنهما يختلفان منهجا وموضوعا، والفلسفة تنظر بعين العقل وتجري على طريق الاستدلال والمنطق، والتصوف يسلك طريق المجاهدة والمشاهدة، ويتكلم بلسان الذوق والحال، والفلاسفة أصحاب براهين والمتصوفة أرباب أذواق ومواحيد، وموضوع الفلسفة معرفة حقائق الأشياء من أي نوع كانت طبيعية أو رياضية أو ميثافيزيقية وراء الطبيعة، وفي هذا النوع الأخير تدخل معرفة الله تعالى، وهذا الموضوع هو النظر في الكون، أما النظر في الإنسان فيشمل البحث في سلوكه من جهة الأخلاق والسياسة، وهذا النظر هو الذي سماه القدماء من الإسلاميين فلسفة عملية، وموضوع التصوف أساسا معرفة الله سواء بطريقة العبادة الشرعية أو بطريق الإلهام والذوق، ولذلك سمى المتصوفة في ابتداء أمرهم منذ أواخر القرن الثاني وطوال القرن الثالث بالعباد والزهاد والفقراء لأنهم زادوا في العبادة وأحوال الزهد والورع عن الحد الذي أمر به الشرع، وليس التصوف في هذا الدور من أدواره سوى التخلق بالأخلاق الدينية ومن هنا جاء تعريف التصوف « الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق ديني » ثم انتقل بعد ذلك البحث في التصوف من أن يكون نسكا وعبادة إلى أن يكون تدرجا في أحوال ومقامات حتى يبلغ الصوفي الحال التي يكون فيها مع الحق ⁽¹⁾.

وقد تكونت نظريات صوفية تقول بالاتحاد والحلول أو وحدة الوجود، مما يدل على أن التصوف تأثر بالفلسفة، إلا أن ما حصل شبيه بما حصل لعلم الكلام حين ابتلع في جوفه مذاهب الفلاسفة، وليس أدل على تباين الفلسفة والكلام والتصوف مما أورده الغزالي في « المنقذ من الضلال » حيث يصور تقبله بين هذه الدراسات إذ يقول : « أما بعد فقد سألتني أيها الأخ في الدين أنابت إليك غاية العلوم وأسرارها، وغائلة المذاهب وأغوارها واحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق ... وما استنفدته أولا من علم الكلام وما اجتويته ثانيا من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام، وما ازدريته ثالثا من طرق التفلسف، وما ارتضيته آخرا من طريقة التصوف » ⁽²⁾.

وهذا خلافا للفلاسفة فإنهم لا يعارضون المتكلمين من جهة ويعارضون المتصوفة من جهة أخرى، و لك أن تقرأ كتاب ابن رشد " الكشف عن الأدلة في عقائد الملة " وإن كان يعيب على الفرقين ويقف إليهما بالمرصاد عدم واقعية حججهم وأدلتهم وإنها لا تبلغ يقين الأقيسة والبراهين المنطقية، ويعيب على المتصوفة أن طرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجردها من العوارض الشهوانية ⁽³⁾.

¹ - أحمد فؤاد الأهواني، قضايا إسلامية، الفلسفة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص 25 - 26

² - المرجع السابق نفسه، ص 27 - 28

³ - المرجع السابق نفسه، ص 29

الإسلام والتصوف :

كان الإسلام عدوا كبيرا للفلسفة إذا ما اعتبرنا الفلسفة بحثا ميثافيزيقيا أو وجوديا ولم تكن طبيعة الإسلام لتحتمل هذه الدراسات، وقد حدد القرآن وحددت السنة ميثافيزيقيا المسلمين، فما هو موقف الإسلام من التصوف — وهو شبيه بالفلسفة في نواح عدة ؟ فالتصوف أيضا بحثا ميثافيزيقيا من ناحية ويقوم من ناحية أخرى على فكرة الزهد، لقد نشأ التصوف أول الأمر في أحضان الكتاب والسنة في صورة الزهد، واسترعى أنظار بعض الخاصة من المسلمين " المعاني الرقيقة " في القرآن ذات الطابع الخلقي العميق، ورأوا فيها " حقائق خفية " أعمق مما يرى الناس، وسادت نزعات القلق في صدور الخلق من هؤلاء الناس حين اندفع المسلمون وتزاحموا في غمار الحياة، فلجأوا إلى هذه المعاني، يعمقون فيها ويمجدون فيها الملجأ، وبهذا نرى القرآن — الذي وضع الميثافيزيقا كما وضع الشريعة — يصبح كتاب " تأمل خفي " في رأي الكثير من مفكري الإسلام، كما حاول فلاسفة الإسلام أن يدخلوا عقائد اليونان الميثافيزيقية في عقول المسلمين، نرى بعض صوفية الإسلام يلجأون في التصوف إلى بحث ميثافيزيقي تأثر بكل ما حوله من فلسفات ... اخذوا من الفيدا الهندي واخذوا من الاشراقية الفارسية، واستمدوا من الفيض الافلوطيني، وتأثروا بأفلاطون وارسطو، ثم وجدوا مصدرا هاما في المجموعات الهرمسية، وانتهوا إلى عقائد مختلفة أهمها عقيدة الحلول، وعقيدة وحدة الوجود⁽¹⁾.

أما عقيدة الحلول، فلا يوافق الإسلام على حلول الخالق في المخلوق أو استغراق المخلوق في الخالق، والإسلام يميز طبيعة كل منهما، ولهذا أنكر على المسيحية فكرة الحلول، وما تؤديه من نقلة وحركة وتحيز تستحيل عند المسلمين على الله، ثم أنكر بعد — على الصوفية الحلولية — تلك الفكرة بعينها. ولا يتفق الإسلام مع عقيدة الوحدة لأن فيها انتقالا من عقيدته الأصلية " لا إله إلا الله " إلى عقيدة التصوف الفلسفي " لا موجود في الحقيقة إلا الله " وسياق كل عقيدة منهما ينتهي بنا إلى نتائج مخالفة اشد المخالفة لنتائج الأخرى، وقد أنتج كل هذا نزاعا بين الصوفية الفلاسفة والفقهاء من ناحية، وبين المتكلمين من ناحية أخرى وقد حدث هذا منذ القرون الأولى الإسلامية .

ولكن التصوف السني سار في طريقه، ينكر على التصوف الفلسفي أكثر عقائده وأخذه من مذاهب ناشئة، وبدأ يحدد معالمه ويسيطر على الجانب الخلقي في العالم الإسلامي، بدأ من القرآن والسنة وانتهى إليهما، ومثل التصوف السني — المجتمع الإسلامي من وجهة نظر خاصة، كان هذا التصوف ثورة اجتماعية على الترف العقلي من ناحية — متمثلا من وجهة نظر الصوفية في الفلاسفة والكلام، والترف الاجتماعي والاقتصادي متمثلا في الطبقة العليا من أغنياء الدولة وكبار التجار، وانتقل إلينا تأثير خالد يحوي مذاهب متناسقة كاملة التناسق، ويحدثنا عن أدق الحركات القلبية، ويضع المذهب الذوقي في الإسلام، ويكتشف فكرة الضمير، وهي فكرة لم تصل إليها أوروبا

¹ - علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، الطبعة التاسعة، دار المعارف، 1119 كورنيش النيل، القاهرة، ج . م . ع ، ص 53

إلا حديثاً على يد "بتلر" الأخلاقي الإنجليزي، كما أن التصوف السني إنما كان ثورة الضعفاء والفقراء على مجتمع سادته التحلل الاجتماعي والاقتصادي⁽¹⁾.

التجربة الصوفية :

تحفظ "جورج بطاي" في بنائه لمفهوم التجربة الداخلية من مصطلح التصوف وامتنع عن استعمال هذا المصطلح في توصيفها بدعوى الحمولة الدينية التي ينطوي عليها⁽²⁾، وبذلك اقترن التصوف في تصوره بالقبليات المذهبية وبالإلزامات التي تقود إلى أفق معلوم، في حين كان مسعاه هو إرساء تجربة لا تؤدي إلا إلى الضلال واللامعنى وتتخذ من الجهل مبدأ لها، التجربة بتحديد بطاي هي سفر الإنسان إلى أقصى ما يمكنه، بما هي كذلك فإنها ليست متاحة للجميع، إذ لا يمكن للإنسان إلا يقوم بهذا السفر، ولكن إن هو قام به فلن ذلك يفترض تنكراً للسلطة والقيم التي تحد الممكن، يؤاخذ بطاي على التجربة الداخلية في النسق الديني وفي بعض الأنظمة المعرفية كونها قادت إلى نهايات أخرى غير ذاتها، وبهذه النهايات حددت القيمة والسلطة فقد كان الله نهايتها في الإسلام والمسيحية، أما في الكنيسة البوذية فكانت لها نتيجة سالبة أي إلغاء الألم، كما كانت تابعة للمعرفة في انطولوجيا هيدغر، ولما كانت هذه النهايات غير مقنعة حسب بطاي فإنه اشتغل بالسؤال عن جدوى التجربة، وهو السؤال الذي ألقاه إلى أن عد، استهداء "بموريس بلانشو"، أن التجربة هي نفسها السلطة ولكن عندما تنتهي السلطة وفي ضوء ذلك عارض الفينومينولوجيا الألمانية عندما تجعل المعرفة نهاية للتجربة⁽³⁾.

إن التجربة الصوفية في الثقافة العربية القديمة لم تبلغ حد وضع كل شيء على محك السؤال كما هو شأن التجربة لدى بطاي، ولكننا حذرنا في الوقت ذاته من مزالق التماذي في اختزالها في البعد الديني، لأن هذا البعد هو نفسه خضع فيها لتحويل عميق، تأويل الصوفية حياتهم بوصفها سفراً نحو الأقصي، وقوموا هذا السفر بما يسفر عنه دون أن يكون الإسفار نهاية للسفر، فهو بداية متجددة دوماً ولا سيما إذا كان سفرته على حد تعبير ابن عربي الذي ميز بين ثلاثة أسفار يقول: « الإسفار ثلاثة لا رابع لها أثبتها الحق عز وجل وهي سفر من عنده، وسفر إليه وسفر فيه، وهذا السفر فيه هو سفر التيه والحيرة »⁽⁴⁾، والسفران الأولان لهما غاية ينتهيان إليها، أما سفر التيه فلا غاية له وفي هذا السفر كانت المعاني تنفتح والمفاهيم تتولد من داخل التجربة حتى ليتعذر الحديث عن التجربة الصوفية بصيغة المفرد، « لان كل نطق بما وقع له وأشار إلى ما وجدته في وقته » بتعبير عبد الكريم القشيري⁽⁵⁾. لم تكن نهاية الطريق الصوفي واحدة، كما لم تكن مدارجه ومسالكه كذلك، ولم تكن المعرفة التي سعى الصوفية إلى تحصيلها قارة ونهائية، فما عده بطاي نهاية التجربة الداخلية في الإسلام لم يكن بالنسبة "للشيلي" إلا منطلقاً

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص 53

² - George Bataille : L'expérience intérieure , op.cit, 5

³ - خالد قاسم ، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، الطبعة الأولى ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2000 ص 83 - 84

⁴ - كتاب الاسفار عن نتائج الاسفار، ضمن رسائل ابن عربي، م. ص 457

⁵ - الرسالة القشيرية ، م ، س ، ج 1 ، ص 602

ومفتتح طريق فقد سؤال الشبلي عن المعرفة فقال : « أولها الله وآخرها ما لا نهاية له »، ونص سهل بن عبد الله على أن للمعرفة غايتين هما الدهشة والحيرة، لأن الحيرة تعد أس التجربة لديهم، فالتجلي الذي يسعى الصوفي لبلوغه ينبني كما وضعنا سابقا على رفض التكرار، فتجربة التجلي سعي وراء مجهول يتجدد في مجهوله ذلك ما يدعوه "هنريكو بان" بالتأويل الدائم *Interprétation permanente* الذي ينهض على وصل الأشياء بدلالاتها في العوالم الانطولوجية العليا، فالحقيقة بالنسبة للصوفي هي الخلق الجديد ⁽¹⁾.

قد يكون تحديد التجربة الصوفية أو توصيفها مفارقة لأن هذا التوصيف لن يكون من جنس التجربة، فما هو داخلي يتعذر تقديمه من موقع خارجي وحتى من زاوية علمية صرف، لكن يمكن الاقتراب من التجربة الصوفية انطلاقا من محي الدين ابن عربي في أطوارها.

يعد كتاب الأسرار إلى المقام الأسرى الذي ألفه ابن عربي بفاس عام 594 هـ من أهم مؤلفاته التي رسمت من داخل الممارسة النصية أطوار تجربته الروحية في قوله المطلق وهي أطوار تتكشف منها مرابط السالك ورهاناته ⁽²⁾.
اللافت في سفر ابن عربي أنه لم يتم إلا بعد تحضير بدني، فارق فيه السالك عناصر تكوينه الأربعة، فقد فارق كما تشير "سعاد الحكيم"، عنصر التراب في «باب عين اليقين» عندما ألمح إلى التجريد عن الانية ⁽³⁾، وفارق عنصري النار والهواء في «باب العقل والأهبة للإسراء» حيث تجددت مفارقتها للنار لما رمي من قلبه حظ الشيطان بوصفه مخلوقا من نار، واتضحت مفارقتها للهواء لما زج به من صفات الصفا في الهواء، ثم فارق باب النفس المطمئنة والبحر المسجور عنصر الماء وبذلك تأتى له العروج حيث قال: «ثم عرج بي حين فارقت الماء إلى أول السماء» وهذا التحلل هو تحلل عن المسبوق والقبلي وعن الحجب التي بدأت تسقط كما تبدي في «مناجاة اللوح الأعلى» ⁽⁴⁾.
بالتحلل من العناصر الأربعة يبدأ السالك في التزقي الذي يهيئ له التحلي بما يحصل له من أسرار في كل سماء ومع أن السفر لا يتقيد بالمسافة المكانية، فإنه يشتغل بالقرب وبالبعد، على نحو ما يبتدئ من قول ابن عربي «سمعت كلاما مني لا داخلا في ولا خارجا عني»، بعد هذا الالتباس يواصل السالك سفره إلى يبلغ ما أسماه الشيخ الأكبر حضرة (أوحى). ولما كان السفر الصوفي لا يتقيد بالمكان فإن معراج ابن عربي لم يكن صعودا فحسب وإنما كان نزولا أيضا وبعبارة أدق كان صعودا في نزولا ونزولا في صعود لأن المعنى وجهته، وقد تكشف أن ابن عربي ما سافر إلا في نفسه أي في سمائه الداخلية، لأنه خوطب في نهاية سفره بالقول التالي : «أنت كمائي وأنت سيميائي، أنت اكسير القلوب، وحياض رياض الغيوب، بك تنقلب الأعيان أيها الإنسان، أنت الذي أردت وأنت الذي اعتقدت، ربك فيك إليك و معبودك بين عينيك، ومعارفك مردودة عليك، ما عرفت سواك ولا ناجيت إلا

¹ - خالد قاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، المرجع السابق، ص 85

² - المرجع السابق نفسه، ص 86

³ - يمكن قراءة هذا الكتاب بوصفه ارساء للتأويل بما هو تجربة، ذلك ان ابن عربي يعيد فيه كتابة حديث الاسراء والمعراج بضمير المتكلم، كما يمكن مقارنته بوصفه نموذجاً لادب المعارج انطلاقاً من آليات الخيال التي توجهه وينظم فقها.

⁴ - ص 86

إياك». وبذلك فلن سفره ينطوي على الرغبة في التحول إلى صورة، مما يجعل هذا السفر تأويلاً وجودياً لحديث الصورة⁽¹⁾

الكتابة الصوفية والتجربة العرفانية :

ميشال دو سارتو (1925 – 1986) هو من أشهر المفكرين الفرنسيين المعاصرين واحد رواد النقد التاريخي والأدبي والفلسفي إلى جانب فوكو ودريدا ودلوز، يتمتع بأسلوب علمي وأدبي يتراوح بين القراءة الاستيمولوجية والتنظير الفلسفي وبين التحليل العلمي والطرح النظري، فهو فضلاً عن كونه أشهر المختصين في التصوف المسيحي وعلم التصوف المقارن⁽²⁾، يجوب قارات الفكر ويتصفح وثائق التاريخ بحثاً عن الآخر المطموس وهو أيضاً مؤرخ واسع الاطلاع من خلال كتابه الشهير "كتابة التاريخ"⁽³⁾. ومحلل نفسي ربط علاقات متميزة مع "جاك لاكان" وكان عضواً في المدرسة الفرويدية التي أسسها، فضلاً عن كونه ألسنيا يتتبع باهتمام هندسة العبارة الصوفية ويتقصى إشاراتها الرمزية، وتكمن أصالة دو سارتو وجديته في توظيف آليات العلوم الإنسانية وخصوصاً الألسنية والنفسية منها في قراءة النصوص العرفانية، فمغامراته المعرفية تدعوا إلى الإعجاب بهذه الشخصية المتميزة التي استطاعت ببراعة وحذق أن تخضع النص الصوفي إلى الفحص والتشريح والتي غيرت نظرتنا تماماً لعلاقة النص بقارئه وخصوصاً إذا كان ذا بنية أسطورية بالمعنى الذي تتعالى فيه الدلالة ويتقدس الحرف (وحدة المبنى وتعالى المعنى) مثل النص الصوفي لا تزال نظرتنا لهذا النص تقديسية و تبجيلية وانتقائية تبحث فيه عن قداسة القصد والوحدة العضوية والحيوية لعناصره، إذا استثنينا طبعاً القراءات النقدية⁽⁴⁾، التي تفحص هذا النص من الداخل وتعيد قراءته وتقييمه في ضوء الأدوات الحفرية والنقدية المعاصرة، يعلمنا دو سارتو و أن النص الصوفي يتكلم بالعبارة وعبرها، فهناك انفصالات وانزياحات لا تنضب تغير باستمرار هذا النسيج العرفاني وتؤسسه كخطاب تحتويه آليات التحليل النفسي والحفري واللغوي بحذافيرها، فما دام النص الصوفي خطاباً مثبتاً بالحرف والعبارة، فهناك دوماً إمكانية معرفية في قراءته نقدياً، بمعزل عن كل إكراه دوغمائي أو اتجاه إيديولوجي⁽⁵⁾.

تعد نظرة ميشال دو سارتو إلى النص العرفاني يدفعنا إلى اعتبار التجربة الصوفية كممارسة فردية أو جماعية تقتنصها الكتابة والمؤسسة، فالتصوف حسب دو سارتو، لم ينشأ ولم يتطور سوى في علاقته الجدلية مع المؤسسة (المجتمع، الأطر القانونية، السياسة، المؤسسة العاملة الفقهية واللاهوتية، الانتظام الكنسي، التوجه العلماني ...) دون أن يكون خارجها أو بداخلها، ولم تكن الكتابة في محتواها الإجرائي سوى هذا التجلي الصوفي في ثنائيا المؤسسة

¹ - خالد قاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، المرجع السابق، ص 87

² Michel de Certeau, La fabel mystique, 1 paris, Gallmard, 1982

³ - Michel de Certeau, L'écriteau, de L'histoire, paris, Gallmard, 1975

⁴ - نشر على وجه الخصوص فيما يخص النص الصوفي في الثقافة العربية الإسلامية إلى بعض الباحثين الذين اعدوا الاعتبار إلى هذا النص من خلال قراءات نقدية وتمحيضية تخلو من الدوغمائية والتمذهب، نوه بأعمال نصر حامد أبو زيد، منصف عبد الحق، علي حرب ...

⁵ - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، الطبعة الأولى، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، دار الامان، الرباط، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1436 هـ، 2015 م، ص 96 / 95

والانعكاس المؤسسي في النص العرفاني، ولعل رسالة " التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية " لابن عربي هي نوع من المدينة الفاضلة أين يؤدي القلب والدماغ والأعضاء ادوار الملك والفكر والجسد الاجتماعي، لا نركز في معرض نصنا هذا على العلاقة المركبة والمعقدة بين التصوف (كنص وتجربة وظاهرة) والمؤسسة (كنظام وتنظيم وترتيب شؤون المجتمع)⁽¹⁾، وإنما نفحص العلاقة الوطيدة بين التجربة العرفانية والكتابة كتعبير عن هذه التجربة بمعنى آخر تجد التجربة العرفانية تجلياتها المعرفية و القيمية في " الحكاية Fable "، أي في نقل المحتوى الرمزي والدلالي والميثافيزيقي إلى " العبارة " وهو ما نصطلح عليه بالاسم الثلاثي : التعبير والتفكير والتدبير (اللغة / الفكر / الواقع)، فالتفكير الصوفي (الإطار الأدبي والفلسفي والمحتوى الرمزي) والتدبير (المحتوى الأخلاقي والقيمي والعلاقة الأفقية بين الأفراد والعمودية بين الفرد و معبوده) يجدان محتوياتهما ومضامينهما النظرية والعملية في " التعبير "، يبدأ سارتو إذن من " الحكاية " كتعبير في فحص النص العرفاني وتشخيصه⁽²⁾.

النص بين الفلسفة والتصوف أو الله والكتابة :

تماثل الطريقة التي يتكلم بها المفكرون الصوفيون عن الله من أمثال ابن عربي الطريقة التي يتكلم بها ما بعد النبيون من أمثال دريدا عن الكتابة، فلا الكتابة ولا الحق يصمدان بما يكفي ليكونا " مركز " أي شيء، ومع ذلك فإنهما يتعرضان لنقد عنيف كونهما إجتراء على وصف نظرائهم بالعمى وبالتعمي، فقد عجزت الاشاعرة عن فهم أن " مركز " لاهوتهم (الله المشبه " لم يكن اقرب إلى الحق من " مركز " لاهوت المعتزلة خصومهم المنافسين، وقد أدرك ابن عربي ودريدا إدراكا واضحا أن ثمة مجموعة متنوعة من الأوثان قد إلتبس على الفلاسفة واللاهوتيين - على مدى قرون - أنها هي المركز⁽³⁾.

وإذا كان ابن عربي ودريدا يشتركان في أمر ما بوجه عام - وهما مفكران مختلفان اشد الاختلاف - فلعل إدراكهما الكيفية التي توجد عليها التمثيلات الحاجبة التي تسبب ضلالا يصعب تجنبه، ومن ثم لا عجب أن يصف الميثافيزيقا بأنها أصفاد وعقد معقدة وأن يعتبر أن مشروعيهما سعي إلى حل هذه العقد وأن يريا حالة البلبلة والحيرة سبيلا إلى المعرفة الحقة و أن يدركا الذات بوصفها وجودا متأصلا في هاوية ... فارتياهما أصيل في الفكر العقلاني الميثافيزيقي.

وما من عجب أن يتخذ كل منهما موضوع مقارنة بالطاوية Taoism ، يرى إيزوتسو Izutsu في كتابه 1968 إن إنتاج شينج " عشرة آلاف شيء في التاو (تاو = شينج = وان وو) يعد النظر الطاوي الدقيق ل

¹ - لمزيد من التفاصيل راجع كتاب ميشال دو سارتو " الحكاية العرفانية " باريس غاليمار، 1982، ثم ان دوسارتو يحفر في الطبقات العرفانية والمؤسسية على حد سواء ليرى الممارسات العرفانية (زهد، مجاهدة، استماتة ...) تشبه الى حد مرعب الاليات التنظيمية السلطوية وممارسات التعذيب، فالمؤسسة حسب نظره تعتبر الانخراط والسلوك اللذين يلتزم بهما الجسد الفردي والذي نقرأ فيه الختم المؤسسي والرمزي والاجتماعي، حضور الممارسات العرفانية في المؤسسة لا تعني الطابع الروحي في دلالاته الدينية والمفارقة وانما صور الالتزام والمناجاة والتوسل التي تؤسس نموذج الانخراط في صورته المحايطة للدلالة الاجتماعية والفردية. «

² - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، المرجع السابق، ص 96 / 97

³ - ايان الموند، التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ترجمة وتقديم حسام نايل، مراجعة محمد ببري، الطبعة الاولى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011 ص 225 /

الحق في الإسلام، بمعنى : الكيفية التي يجلي بها الحق نفسه عند ابن عربي على الدوام في عالم الموجودات الممكنة (الحق = التجلي = الممكنات) وبالمثل ف إن نقادا من أمثال "مشل ياه" Michelle Yeh ادركوا الاعتراض المشترك بين دريدا والحكيم الطاوي شوانج تسو Chuang Tzu على انشاء تصورات ثنائية ويذهب نقاد آخرون إلى ابعد من ذلك من أمثال "دونالد ويزلنج" Donald Wesling الذي وصف فكر دريدا بأنه طاوية غير مكتملة.

ويبقى السؤال ما العوائد التي يجنيها التصوف والتفكيك من أي درس مقارنة بين ابن عربي ودريدا ؟ وحين نتكلم عن إعادة التشديد على امتناع الله والنص على التصور امتناعا جذريا، وعدم الثقة في الفكر الميثافيزيقي وثبات البلبلة وعدم تناهي التفسير، وهي الأمور المشتركة بين التصوف والتفكيك، فما النتائج المترتبة على هذه التشابهات بالنسبة إلى الطريقة التي يقرأ بها ابن عربي ودريدا ؟.

لقد كانت قراءة الناقد "حميد دبشي" في دراسته عن المفكر الصوفي الإيراني عين القضاة : « أن التصوف بعد عين القضاة فقد سحر ريته ومفارقته المركزية ففقد قدرته على فك العقل فكا حاسما » هذه القراءة لا يدعمها دبشي باقتباس واحد من اعمال ابن عربي وهو المتصوف الذي حملة دبشي مسؤولية الاغتيال الميثافيزيقي للتصوف، فعين القضاة هدم الميثافيزيقا هدمًا تفكيكيا أم ابن عربي فكان متواطئا تماما مع الميثافيزيقا، وبناء عليه فلن نسق ابن عربي مثال على الميثافيزيقا يفضي إلى موضع لا يوجد فيه (بتعبير البسطامي) صباح أو مساء، ولا توجد فيه أسماء أو صفات ⁽¹⁾.

فمن الممكن القول أن ابن عربي يضع مصطلحات مثل "اللاهوت و إله" تحت ما يسميه دريدا الشطب (قيد الشطب sous rature) فلن مصطلح قيد الشطب يأتي في حقيقته - من عمل هيدغر المنشور عام 1956 م نحو سؤال الوجود Towards A Question of being فيه يخبرنا هيدغر أنه لا توجد معلومات يمكن إعطاؤها عن العدمية والوجود ... وبرده هذا يبدو هيدغر شبيها بابن عربي في فهمه للحق بما هو الأمر الذي لا يدرك ويقول هيدغر أن هذه المشكلة تقودنا إلى ضرورة إيجاد لغة مختلفة والسبب عند دريدا في وضع الكلمات قيد الشطب أن في اللغة ثمة لعبة غير مستقرة وليس السبب القصور الدلالي عن التعبير عن مدلول مراوغ قائم في الخارج هناك. في أية مقارنة بين المفكر الصوفي ابن عربي في العصر الوسيط ودريدا - ما بعد البنيوي - يظل ما يترتب على منزلة الكتابة عند دريدا وتلقيها وإعادة تقييمها في النهاية أمرا أكثر دلالة سواء على مستوى الكيف أو على مستوى الكم، وأول النتائج المترتبة حتما تقدير العلاقة بين التفكيك وانساق الإيمان الروحية المقابلة له تقديرا جديدا، ولا يعني ذلك إعادة تعبئة التفكيك وشحنه على أنه تصوف ما بعد ديني، وإنما يعني بوضوح إدراك المنشأ اللاهوتي الذي تنبع منه بعض أفكاره .

¹ - المرجع السابق نفسه، ص 227 / 228

من الواضح وعند مقارنة دريدا بـ ابن عربي لا يمنع المرء نفسه من التفكير في أن هذا الاشتباه الحاصل عندهما في الوضوح والصفاء العقلائي بوصفه الأمر المضلل المقيد معا يفضي لاحقا إلى إثبات حالة اللابقيين التي عليها الله أو النص، حالة الغشاوة أو العتمة أو العمى أو الظلمة *ainigma* ، لقد أيقظت يقينيات التنوير في الفكر اليوناني الحنين إلى شعائر دينية صوفية قديمة، وهو حنين اسماء رائز ظلام الأزمنة الباكورة السابق على العصر الهيليني : ما يبحث عنه إنسان الآن هو الأمر الشاذ الغريب ... في مواجهة دعة الأزمنة الكلاسيكية الأومبية، غير أن ذلك لا يقدم دريدا بوصفه انتفاضة متأخرة ضد النسقية في التاريخ الجدلي - الملعب نوعا ما - بين النور والعتمة، العقل والشعور، البنية والتصوف، وإنما المقصود ببساطة بيان أن الإيماءة التفكيكية - وما أدته من عتمة أصيلة إلى أفكارنا الواضحة المغالية في الطموح بغائها - يمكن إعادة إدراجها في تاريخ ميثافيزيقي من التمردات ضد ما هو ميثافيزيقي⁽¹⁾.

لعل النتيجة الأكثر أهمية المترتبة عن قراءة تفكيك الستينات هي الوقوف على المعاني الصوفية المدهشة التي تحملها تعابير دريدا : اللاتناهي، لعبة بلا نهاية، ما لا يمكن تحديده، الأثر، القوة المراوغة التي هي " أقدم من الوجود نفسه"، وبطبيعة الحال، ما من وجود لـ الله *God* في عالم دريدا، الذي كان سيضفي على هذه التعابير معنى يتوافق مع " التصوف " فالنص اللامتناهي عند دريدا ناشئ - كما قلنا من قبل - عن الفراغ اللامتناهي لا عن عقل إلهي لا متناه، وإن كان استخدام هذه التعابير لا ينجو من أصداء فكرة الله، فلا يغفل من شبح الإلهي، كما قد تخوف دريدا من قبل - في اتجاه الله الذي يغيب فلا يحضر، والذي يتولد عنه كل شيء في علوم اللاهوت السلبية النافية، ولعل احتجاجات دريدا على هذا النوع من الفهم تشبه شبحا كبيرا صرخات مؤلف يريد لنصه المضى في اتجاه ما دون آخر.

إن ابن عربي ودريدا يثيران فينا توترا وقلقا مؤداه أن كل الأمور التي قد ارتحنا إليها (عن الله ، والحقيقة، والأدب ، الخ) لم نفكر فيها تفكيرا جذريا حقا فتشكلت انطلاقا من معتقداتنا وخبراتنا لا انطلاقا من جسدية الأشياء نفسها، وعلى نهج الانقطاع والتخلي، تطلب منا أعمال من قبيل الفتوحات المكينة ومقال البنية والعلامة واللعب أن نبقي منفتحين وبتعبير دريدا منفتحين على الآخر، وهو انفتاح مطلق على الآتي، أما في حالة ابن عربي يترجم ذلك إلى البقاء منفتحين على الله بـ " تفرغ المحل وتقديس القلب عن دنس الأفكار النظرية، وما أن يدرك العارف الكامل عند ابن عربي - في نهاية المطاف - إن المركز الذي يستقبله دوما في صلاته ليس هو المركز على الحقيقة فسوف يتمكن من قبول الحق في كل تجلياته، فلا يملأ محله بأبنيته اللاهوتية الخاصة به، وهذا التشديد على الانفتاح في الاستيمولوجيا الصوفية والتفكيكية معا يشكل الصلة الدالة - والأوضح - بين كاتبين

¹ - المرجع السابق نفسه، ص 230 / 231

جعلانا ندرك - كل بطريقته الأصيلة المتميزة - أن ما نسميه الله قد لا يكون هو الله وان ما نسميه الحقيقة قد لا تكون هي الحقيقة⁽¹⁾.

التصوف والتأويل الرمزي الاشاري Metaphorical Interpretation

بدأ أسلوب التأويل ضروريا للصوفية المتفلسفين وذلك كوسيلة حاولوا بها الجمع والتوفيق بين النصوص و الشرع المنزل والأنظار الفلسفية التي استمدوها من دوائر الفكر الأجنبي، ذلك أن التفسير المألوف المعتمد على المأثور مما لا يتسع المجال فيه كما يقول السهروردي : « إلا للقول المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته من بعده، أما التأويل فتمد العقول فيه بالباع الطويل »⁽²⁾ ، وهكذا وتوجيه النصوص الشرعية إلى معان غير تلك التي تدل عليها ظاهرها تمكن غلاة الصوفية من عبور الهوة السحيقة التي تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية والنتائج الفلسفية والصوفية التي تلزم عن مذهبهم⁽³⁾.

يقول ن "يكلسون" : « استطاع الصوفية متبعين - في ذلك الشيعة - أن يبرهنوا بطريقة تأويل نصوص الكتاب والسنة تأويلا يلاءم أغراضهم، على أن أية آية، بل كل كلمة في القرآن، تخفي وراءها معنى باطنا لا يكشفه الله إلا الخاصة من عباده الذين تشرق هذه المعاني في قلوبهم في أوقات وجدهم، ومن هنا نستطيع أن نتصور كيف سهل على الصوفية بعد أن سلموا بهذا المبدأ أن يجدوا دليلا من القرآن لكل قول من أقوالهم ونظرية من نظرياتهم أيا كانت »⁽⁴⁾، وقد اعتمد غلاة الصوفية في هذا الخصوص على الفكر الأجنبي المتمثل في النظرة الافلاطونية ومذهب الغنوصيين وزعموا ان المعرفة الحقة اليقينية لا تدرك الا بالتأمل الباطني العميق، وزعموا ان الوقوف على ظاهر نصوص الشرع حجاب يمنع من الوصول إلى حقائق الأمور وان العلم الظاهر يدخله الظن والشك، أما اثر الغنوصية فيظهر في اعتماد الصوفية عموما دعواها بأن المعرفة الحقة طريقها التأمل الباطني فتلاقي الغلاة مع مذاهب الغنوص في معارضتهم لنوعي المعرفة : العقلية التي طريقها الاستدلال والبرهان والاقيسة المنطقية، والمعرفة الدينية التي سبيل ثبوتها احترام النصوص الرعية والابتعاد عن استعمال الرخص والتأويلات التعسفية فيها. ولقد رافق هذا الاعتماد المتزايد على أسلوب التأويل الرمزي، ازدياد وتنديد بالفقهاء والمحدثين وأرباب النظر والاستنباط وعموم المفسرين، ممن صاروا يلقبون من قبل الصوفية بـ " علماء الرسوم والظاهر " يقول ابن عربي : « ما خلق الله اشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي ،

1- المرجع السابق نفسه، 232 / 233

2 - عوارف المعارف ، ص، 54، وانظر : الفصل الخاص بتعريف " التصوف "

3 - عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ، دار الجيل، الطبعة الاولى ، ، بيروت ، 1413 هـ / 1993 م ، ص 78

4 - نيكلسون ، في التصوف الاسلامي ، ص 76

الذين منحهم أسرارهم في خلقه وفهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام»⁽¹⁾.

والمعروف لدى العارفين بتطور الفكر الديني في الإسلام، أن التأويل الذي لا يلتزم بقواعد اللغة ودليل العقل والشرائط التي وضعها له العلماء بدأ في دائرة الفكر الإسلامي بغلاة الشيعة من أمثال المعمرية والخطابية والجناحية والمغيرية والعجلية، ممن اتخذوا من التأويل وسيلة لهدم الدين وتحريف أصوله وقواعده وجعلوه طريقاً ينتهي إلى إسقاط التكليف الدينية واستحلال الحرمات وادعاء النبوة والألوهية وابتداع مذاهب التلفيق والمزج والخلط بين عقائد الإسلام وعناصر الفكر الأجنبي المستمد من اليهودية والمسيحية والمجوسية والفيثاغورية والافلاطونية، وبلغ الأمر غايته عند فرق الإسماعيلية وجماعات إخوان الصفا والحلاجية وغيرها من الفرق التي ربطت التأويل الإشاري بألوان من العلوم المستترة الغامضة من كيمياء وسحر وشعوذة واشتغال بالأحرف والأعداد، يقول "كوربان": «يرى العرفان الإسماعيلي أن كل ظهور خارجي وكل مظهر، له معنى داخلي مستور وحقيقة باطنية، وهذه الحقيقة أسمى من الحقيقة الظاهرة إذ بفهمها يتقرر التقدم الروحي للمستجيب إذن فالظاهر صدفة لا بد من كسرهما نهائياً، فإذا ما تصرف المستجيب وفق المعنى الروحي سقطت عنه الالتزامات التي تفرضها الشريعة»⁽²⁾.

وأما إخوان الصفا: فتقول إحدى رسائلهم: «ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى - إلا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا لمذهب من المذاهب، لأن رأينا و مذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها، وكانوا يزعمون أن ظاهر الشريعة إنما يصلح للعامة فهو دواء للنفس المريضة الضعيفة، أما العقول القوية فغداؤها الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة»⁽³⁾.

ثم تلبست الصوفية بهذه المعاني المستترقة من مذاهب الغلاة والملاحدة وأسرفوا في استعمال الرخص والتأويلات التي من شأنها أن تحيل الشرع المنزل إلى آراء وأفكار لا تمت غير برهان عقلي قاطع يستدعي الصيرورة إليه، وقد حاول الإمام الغزالي أن يضع منهاجاً معتدلاً قوامه الموازنة بين الظاهر والباطن يقول الغزالي: «اعلم أن سالك سبيل الله تعالى قليل، والمدعي فيه كثير، ونحن نعرفك على علامتين تجعلهما أمام عينيك وتعتبر بها نفسك وغيرك، فالعلامة الأولى أن تكون جميع أفعاله الاختيارية موزونة بميزان الشرع، موقوتة على حد توقيفاته، إيرادا وإصدارا وإقداما وإحجاما، إذ لا يمكن سلوك هذا السبيل إلا بعد التلبس بمكارم الشريعة كلها»⁽⁴⁾ وكان "التستري" يقول: «كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فباطل»⁽⁵⁾، ويقول "الهوجويري" في الكشف: «الشريعة من غير الحقيقة

¹ - ابن عربي، الفتوحات، الباب 54، ص 279، ويقول الغزالي في وصف حال هؤلاء الغلاة «وفرقه أخرى ادعت علم المعرفة والمشاهدة للحق من عين القلب ومجاورة المقامات والاحوال، ويظن أن ذلك أغلى من جملة علم الأولين والآخرين، فهو ينظر إلى الفقهاء والمفسرين والمحدثين واصناف العلماء شزراً بعين الازدراء والاحتقار» الزبيدي، تحف السادة، ج 8، ص 480

² - كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 161

³ - عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المرجع السابق، ص 81

⁴ - الغزالي، ميزان العمل، ص 399

⁵ - القشيري، الرسالة، ص 12، السهري: عوارف المعارف، ص 539، (أورد على لسان ذي النون)

نفاق، والحقيقة من غير الشريعة إلحاد، وتداخلهما كتداخل الروح والجسد، إذا فصلت الروح عن الجسد يضحى بعدها بجثة هامدة، وتتلاشى الروح، كما تتلاشى الريح، وإقرار المسلم بالإسلام يشملها جميعاً، فقولُه: «لا إله إلا الله»، هو الحقيقة، وقولُه: محمد رسول الله هو الشريعة، فمن أنكر الحقيقة كفر ومن رفض الشريعة تزندق»⁽¹⁾، كان "السري السقطي" يقول: «التصوف اسم لثلاث معان: وهو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة، ولا تحمله الكرامات على هتك محارم الشريعة»⁽²⁾

رمزية اللغة الدينية واللغة الصوفية :

يردد المتصوفة مرار القول بأن تجاربهم الصوفية " تتجاوز الفهم " أو هي " تعلو على العقل " أو هي " فوق النظر العقلي " أخفى كل من خفى هي تلك الذات، فهي تتجاوز كل منطق ... أن البقطة التي عرفتها لا تأتي من خلال العقل " هكذا تقول " كاثا اوبنشاد " ⁽³⁾ ، وهذه الذات هي الذات الكلية بالطبع، وهي الواحد الذي يعرف من خلال التجربة الصوفية ، يقول افلاطون : « لقد تعطل العقل وكذلك التعقل » .

ما هو معنى كلمات " العقل " و " الفهم " و " التعقل " و " المنطق " وما هي علاقة الواحد منها بالآخر ؟ اعتقد انه لا اختلاف ولا فارق بينها حيث ما وصل إلينا من كتابات المتصوفة، فلا فارق بين " العقل " و " الفهم " فهما يشيران إلى قدرة الذهن على استخدام تصورات مجردة، فهما يعينان ما كان يقصده كانط " بملكة التصورات " والظاهر انه ليس ثمة فارق واضح بين " العقل " و " التعقل " ، ولا بين " العقل " و " المنطق " وربما كان من الممكن في بعض الأحيان التمييز بين هذه المصطلحات الأربعة، لكن الكلمات الأربع – بصفة عامة – يمكن أن تحمل هذا الجانب أو ذاك من استخدام الذهن للتصورات ⁽⁴⁾ .

النظريات التي علينا فحصها في هذا القسم تسعى إلى تفسير ما لا " يمكن وصفه " على أنه يعود إلى عجز الفهم أو العقل على العقل على التعامل مع التجربة الصوفية ، لكن لما كانت كل كلمة في اللغة – باستثناء أسماء الأعلام – هي تصور فلينه ينتج من ذلك أنه حيثما لا تكون التصورات ممكنة، فلا تكون الكلمة ممكنة، ومن هنا فلن التجارب الصوفية لا يمكن وضعها في تصورات فلينه لا يمكن كذلك وضعها في ألفاظ، لابد للنظرية أن تفسر لنا لماذا لا يمكن وضع التجربة الصوفية في تصورات ، والتي تخلو من كل مضمون تحريبي، فهي لا خواء لا شكل له، ولا يوجد فيها أي بنود يمكن تمييزها.

وربما كان لابد من تبني هذه النظرة لمواجهة حالة النوع الإنبساطي من التجربة والمشكلة هي أن الكثرة الحسية في مثل هذا النوع من التجربة لم تحذف وربما كان على المرء أن يقول على الرغم من أن كثرة الموضوعات الحسية لا تزال موجودة ، فلن الواحدة التي يمر بها الصوفي بتجربتها ، والتي تشع من فوق أو من خلف هذه الموضوعات لا

1 - الموحوي، كشف المحجوب ، (نقلا عن نيكلسون : الصوفية في الاسلام ، ص 90)

2 - عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ، المرجع السابق نفسه، ص 83

3 - الاوننشاد ترجمة سواني وفردريك مانستسر نيويورك المكتبة الامريكية لأداب العالم عام 1957 ص 08، المؤلف

4 - ولتر ستيس ، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم امام عبد الفتاح امام ، مكتبة مديبولي، القاهرة، 1999 ، ص 345

تنطوي في ذاتها على أية كثرة، فالتجربة مختلطة إن صح التعبير، فجزء منها حسي وفيزيقي إنه الأحجار والأشجار والحشائش ... وليس ذلك في ذاته جزءا صوفيا على الإطلاق، أما الجزء الآخر فهو الواحد وهو وحده العنصر الصوفي وهو ما لا يمكن صياغته في تصورات⁽¹⁾.

والمبدأ العام للنظرية وهو صياغة التجربة في تصورات تستند إلى دعم هام من افلوطين، وديونيسيوس الايوباعي وايكهارت، ومن خلفهم في الواقع تاريخ التصوف الغربي كله، وعلى ذلك فإننا نجد افلوطين يعلن: إدراكنا للواحد لا يشارك في طبيعة الفهم أو الفكر المجرد على نحو ما تفعل معرفة الموضوعات العقلية الأخرى، ومتجاوزين لديونيسيوس نجد ايكهارت يكتب بطريقة غامضة أكثر من افلوطين ومع ذلك فهو يدعم مثل هذه النظرة يقول: « يسير الأنبياء في النور .. وهم أحيانا يعودون إلى العالم ويتحدثون عن أشياء عرفوها ... ويعتقدون أنهم يعلموننا كيف نعرف الله، عندئذ ينعقد لسانهم ويقعون في البكم لثلاثة أسباب: أولا: لأن الخير الذي عرفوه " عندما نظروا إلى الله كان هائلا " وغامضا حتى أنه يصعب أن يتخذ شكلا معيناً أمام الفهم ... (2) و ثانيا: ما حصلوه من الله يضاهي ذات الله نفسه من حيث ضخامته، ولا يؤدي إلى أية فكرة ولا أي شكل يمكن التعبير عنه. وثالثا: لأن الحقيقة المختبئة التي وجدوها في الله، والسر الذي عشروا عليه، لا يمكن وصفه أو التفوه به (3). هذه الفقرة مختلطة ومشوشة جدا مادام السبب الثاني المزعوم لا يفعل شيئا سوى تكرار السبب الأول، والأسباب الثلاثة يمكن لإغراض عملية.

نظرية ما لا يمكن وصفه قد يقبل وقد لا يقبل، ونحن هنا معنيون بعرضها لا بنقدها، إذ الواقع أن المتصوف يستخدم لغة لها - على الأقل - مظهر وصف التجربة، فما هي في الواقع وظيفة كلمات المتصوف؟ هناك وجهتان من النظر للإجابة عن هذا السؤال يمكن أن نسميها على التوالي: نظرية ديونيسيوس ونظرية المجاز أو الاستعارة.

1- نظرية ديونيسيوس: لقد أعلن أنه ليس ثمة كلمات تنطبق على التجربة الصوفية، أو على الله ولقد كتب عن الإلهي يقول: « أنه ليس روحا ولا ذهنا .. ونظاما ولا ضخامة ولا ضالة، وهو ليس غير متحرك ولا متحرك، ولا ساكنا وليست له قدرة، ولا هو قدرة ولا نور، وهو لا يحيا وليس الحياة، وهو واحد ولا هو الألوهية أو الخير، وهو لا ينتمي إلى مقولة الوجود ولا إلى مقولة اللاوجود ... ولا ينطبق عليه إثبات ولا نفي .. » (4) إن نظريات ما لا يمكن وصفه تجد ملاذها عادة في السلب، فهي تذهب إلى أن الكلمات الإيجابية لا يمكن أن تنطبق على الموجود الأسمى، ولكن الكلمات السلبية - فيما يبدو - هي التي تنطبق عليه، ونظرية ديونيسيوس أبعد ما يكون عن الوضوح، ولكن مغزاها العام هو أن الله في ذاته يعلو على كل محمول حتى محمولات مثل " الواحد " و " الخير " و

1 - المرجع السابق نفسه، ص 346 / 347

2 - المرجع السابق نفسه، ص 347

3 - ف، فليفار " مايستر ايكهارت " ترجمة س. د. د. إيفانز، ص 236 / 237 (المؤلف)

4 - ديونيسيوس الايوباعي، " الأسماء الإلهية، واللاهوت الصوفي " ترجمة س. رولت نيويورك، شركة ماكميلان، 1920، الفصل الخامس (المؤلف)

" الحب " لكن الصفات التي يمكن أن ننسبها إليه هي محمولات خاصة بتجلياته أو فيوضاته نقولها على سبيل الرمز وتعني تجليات الله. لقد أراد ديوبسيوس التعبير عن علو الله ولتجاوزته لجميع الكلمات بالاستخدام المستمر لكلمة " أعلى " و " فوق " ، غير أن الموجود الأعلى في النهاية هو كلمة ، وإذا كان فوق كل الكلمات فلا بد أن يقال عنه انه " فوق " " ما هو فوق الامتياز " ... وهكذا إلى ما لا نهاية ⁽¹⁾ .

2 - نظرية المجاز أو الاستعارة : الفرق بين نظرية ديونيسيوس وهذه النظرية هو على النحو التالي : عند ديونيسيوس أن كلمة " س " لو انما استخدمت عن الله فإنها تعني أن الله هو سبب " س " أما عند نظرية المجاز أو الاستعارة فإنها تعني مجاز لشيء من الطبيعة الفعلية لله ذاته أو كما هو في التجربة الصوفية والنظريتان نسختان رمزيتان من اللغة الصوفية، أن نظرية المجاز للغة الصوفية يمكن أن تزعم افتراض واقعة أن كثيرا من اللغة التي يستخدمها الصوفية عن تجاربهم هي بغير شك مجازية ⁽²⁾ .

لقد طور " رودلف اوتو " نظرية المجاز بطريقة بارعة في كتابه " فكرة القدسي " فذهب إلى أن التجربة الدينية لما اسماء " بالقدس " أو " الخارق للطبيعة Numinous " غير قابلة أن تصاغ في تصورات، وعلى الرغم من أن الشخص المتدين يجد بعض التشابه - ربما يكون ضعيفا جدا - بين خصائص التجربة الدينية ، وبعض الكيفيات اللا دينية لشيء في العالم الطبيعي ، فهو أحيانا يستخدم اسم " الكيف الطبيعي " كمجاز لخصائص التجربة فيقول مثلا : « إن التجربة في احد جوانبها تنتج مشاعر " الرهبة الدينية " ومن هنا فلن الله هو - في هذا الجانب من وجوده - كما يقال يصيب الإنسان " بالرهبة " ، والرعب والقلق والخشية الخ وكلمات مثل مرعب و رهيب وغيرها من أسماء لكيفيات لا دينية للأشياء الطبيعية، ولا ينطبق كيف منها حرفيا على الله ، وخاصة التجربة الخارقة أو المقدسة التي يجاهد بها الصوفية للتعبير عنها، هي في الواقع ، لا يمكن وصفها ، لكن الرهبة والرعب الخ تحمل ضربا من التشابه للمشاعر التي تثيرها فهي اقرب المقابلات الطبيعية اللا روحية للمشاعر الروحية اللا طبيعية الأصلية، ومن هنا تستدعيه عند أولئك الذين لم تكن لهم هذه التجربة ⁽³⁾ .

وضع اللغة الدينية :

كما يعتقد العديد من المؤمنين بالدين بوجود شيء غير مناسب لدى محاولة فهم الدين على أساس عقلي محض ، يعتقد آخرون أنه من غير المناسب محاولة فهم اللغة الدينية على أساس اللغة الاعتيادية ، عندما يأخذ رجل الدين المسيحي ، على سبيل المثال ، الخبز والخمر في صلاة العشاء الرباني ويقول : « هذا جسد يسوع المسيح وهذا دمه » من الغباء فهم هذه الكلمات بمعانيها اليومية، في الحالة الاعتيادية إذا قلنا عن شيء انه جسد شخص ودمه، فذلك يعني أننا، إذا أردنا تحليل الشيء، سوف نرى أنه مركب من لحم ودم ، ويندر أن يظن أحد أن هذا هو الذي يحصل عندما نحلل خبز العشاء الرباني ونبذه، مهما كان المقصود من قولنا الخبز والنبذ فإن قولنا لن

¹ - ولتر ستيس ، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم امام عبد الفتاح امام ، المرجع السابق، ص 351

² - المرجع السابق نفسه، ص 354

³ - المرجع السابق نفسه ، ص 355

يعني ذلك. لكن يصعب الانتقال من هذا لكي نعثر على صورة لفهم اللغة الدينية تنال الرضا، منذ البداية يعتقد أن معظم المؤمنين بالدين يستخدمون لغة مجازية أو استعارية، ولكي نفهم، مثلاً، كيف أن يسوع هو ابن الإله، لابد من فهم «ابن» فهما مختلفا عن الفهم الاعتيادي، لكن المسيحيين بالتأكيد، لا يعنون أن يسوع ليس حقية ابن الإله، وأن عبارة "ابن الإله" هي استعارة فقط، إن النصوص الدينية قد تتضمن طبعاً استعارات لكن إذا فهمت اللغة الدينية كلها على هذه الصورة، فإن الاعتقاد بالدين لن يتطلب الاعتقاد بأي شيء حقيقي بمعنى الكلمة، لكن مجرد الإعجاب بنوع من مجموعة شعرية⁽¹⁾. على هذا تكون المعضلة التي تواجه المؤمنين بالدين كما يلي:

إذا فسرت اللغة الدينية كلغة اعتيادية فإن الكثير من المبادئ الدينية يبدو تماماً سخيفاً أو كاذباً لدى محاولة البرهان على صدقه، فيسوع لا يمكن أن يكون حرفياً كله وإلها وكله إنساناً، ولا يمكن أن يكون حرفياً ابن الإله، وخبر العشاء الرباني نبذه لا يمكن أن يكون حرفياً جسد المسيح ودمه، لكن إذا أخذت اللغة الدينية على سبيل المجاز أو الاستعارة فإن المعتقدات الدينية تفقد جوهرها، مثال ذلك الإيمان بالحياة بعد الموت لا يضيف شيئاً كثيراً إذا كان هذا إيماناً فقط بحياة مجازية بعد الموت، يستطيع ملحد أن يعتقد بذلك النوع من الخلود وإذا كان "ابن الإله" استعارة، فما الذي يجعل يسوع فريداً جداً؟ ألسنا جميعاً، إذا تحدثنا بلغة الاستعارة، أبناء الإله وبناته؟ لكن إذا كانت لغة الدين غير صادقة حرفياً ولا مجازياً، فما نوع الوضع الذي تملكه؟ أوليست كل المحاولة لإستثناء لغة الدين تبدو تدبيراً يائساً للحفاظ على الحقيقة والمعنى في كتلة من المعتقد معطلة عن العمل مع باقي معارفنا ومعتقداتنا؟

رأى بعضهم في القرن العشرين حلاً لهذه المسألة في الفلسفة المتأخرة "للودويغ وتغنستاین" (1951/1889) يبدو أن الصورة التي فهم بها وتغنستاین اللغة تفسح المجال لكي يكون لأنماط مختلفة من اللغة قواعد مختلفة، من دون الحاجة إلى منح الدين لغة خاصة، رفض وتغنستاین نموذج اللغة الذي يرى الكلمات والجمل كأنها ترتبط بالعالم مباشرة وراءها، بدلاً من ذلك، كما ترتبط بطاقات عناوين اللوحات باللوحة الفنية تحتها، مثال ذلك من الشائع التفكير بلأن جملة مثل "القطعة جلست على الحصيرة" تعني ما تعنيه، وأنها صادقة أو كاذبة، بسبب علاقات الكلمات في الجملة بأشياء في العالم الحقيقي - القطعة والحصير، وفق هذا النموذج تكون الحقيقة والمعنى مسألة كلمات وجمل فقط تطابق أو تحاذي أشياء في العالم⁽²⁾. والمشكلة هي أنك إذا نظرت إلى القواعد التي تتحكم في هذه المحادثة فإن الأشياء تأخذ بالظهور بمظهر أصعب جداً، مثلاً ماذا لو قلت "ماجدة تلعب لعبة"؟ ما القاعدة التي تحدد ما إذا كانت الكلمة تحاذي الحقيقة؟ قد تظن أن الجواب بسيط: الكلمة تحاذي إذا كان شخص اسمه ماجدة وهي تلعب لعبة، لكن ما القواعد التي تقول لي إن كلمة مثل "لعبة" مطبقة بصورة صحيحة؟ يمكن أن تكون المحاولة للإجابة عن هذا السؤال مخيبة، لأننا نعلم جميعاً علماً جيداً من ناحية ما الذي ينطوي

¹ - جوليان باجيني، الفلسفة، موضوعات مفتاحية، المعرفة - الاخلاق - العقل - الدين - السياسة، ترجمة ادب يوسف شيش، الطبعة الأولى، دار التكوين للتأليف والترجمة

والنشر، دمشق، سوريا، 2010، ص 210

² - المرجع السابق نفسه، ص 211 - 212

عليه لعبة اللعبة، لكن إذا حاولت ووضعت ذلك في مجموعة واضحة من القواعد، فإننا سوف نحقق حتما تقريبا، لأنه توجد صور كثيرة جدا يستطيع المرء أن يلعب بها أحد الألعاب، ثم إن الفاعلية ذاتها، مثل القتال Fight، يمكن أن تبدأ لا كلعبة وتصبح لعبة، أو عكس ذلك، أن للكلمة معنى مرنا ومائعا جدا فلا يمكن الإمساك به بمجموعة من القواعد. إن فكرة وتغنستين هنا هي أن استخدام كلمة بصورة صحيحة ليس مثل تعلم مجموعة من القواعد لكي تستطيع تسمية البنود في العالم بصورة صحيحة، إنها أشبه جدا بتعلم مهارة، نفهم ما تعنيه إحدى الكلمات حين نستطيع استخدامها بصورة صحيحة، قارن هذا بتعلم كيف يكون استخدام شيء مثل مضرب البيسبول، نعلم أن أحدهم تعلم كيف يستخدم مضرب البيسبول، لا عندما يتمكن من الذهاب إلى الملعب ويضرب الكرة جيدا، وبالصورة ذاتها يشبه تعلم استخدام اللغة استخدام الكلمات بصورة صحيحة وفي السياق الصحيح، نلمح هذا في نصيحة وتغنستين بأن عليك ألا تسأل عن معنى الكلمة لكي تفهمها بل يجب أن تسأل عن استخدامها.

ما علاقة هذا بلغة الدين؟ يرى بعضهم أن نظرية وتغنستين تنطوي على نبد أو رفض لأولئك الذين يطلبون من اللغة الدينية استخدام مصطلحات اعتيادية أو قابلة للتفسير علميا، إذا طلبت فحص الخمرة الربانية لمعرفة إذا ما كانت دما، مثلاً، فلنك تكون بصدد ارتكاب غلطة الإدعاء بوجود قاعدة واضحة تتحكم في استخدام كلمة "دم" وأن هذه القاعدة هي قاعدة علمية أساسا، لكن بالنسبة للمؤمنين بالدين، توجد استخدامات أخرى لهذه الكلمة، أن "للدن" معنى مقدسا واستخداما في صلاة العشاء الرباني لا يمكن شرحهما على أساس الاستعارة أو العلم فقط، والصور الوحيدة لفهم هذا الاستخدام حقا هو ب أن تعيش ضمن طائفة دينية وتستخدم الكلمة لنفسك، فكما أنك لا تستطيع استخدام مضرب البيسبول إلا في الملعب كذلك لا تستطيع تعلم كيفية استخدام اللغة إلا بممارستها في الجماعة التي تستخدمها، إذن لفهم لغة الدين، تحتاج رؤية كيف تستخدمها الطائفة الدينية نظرية وتغنستين دقيقة وغنية وتستحق المطالعة عن كثب وخطرها الأكبر هو إمكان استخدامها تبريرا لمذهب التعمية Obscurantism تغطية الأفكار الغامضة والملتبسة بقناع من لغة غير قابلة للاختراق أو النفوذ، وبعد كل شيء إلا يستطيع أي أحد، حين يرى الهجوم على معتقداته، أن يدير ظهره ويقول "أنت لا تفهم كيف تستخدم هذه الكلمات في جماعتنا اللغوية، وكفى؟ يضاف إلى هذا أن آراء وتغنستين يمكن أيضا أن تؤدي إلى مذهب نسبية المعرفة Relativism، حيث لا توجد معايير مشتركة للفصل بين ادعاءات الحقيقة المتنافسة، وحيث تمتلك كل جماعة حقائقها الخاصة بها، أن كثيرا من أنصار نظرية وتغنستين مستعدون للقبول بهذه النتيجة، لكنها تقلق كثيرين آخرين يعتقدون أن الصدق والكذب يعتمدان لا على ما نقوله ونظنه، لكن على ما تكون عليه الأشياء⁽¹⁾.

¹ - المرجع السابق نفسه، 214

التصوف - الكلمة و النص :

إذا أردنا الدخول في متاهات التسمية والمدلولات الاصطلاحية لكلمة التصوف ف إن الخروج من هذا المعترك الصعب لن يخرجنا بمعالم تنهض بالمعرفة الإنسانية بأي حال من الأحوال، فهذا المشكل الذي سود الكثير من الصفحات كان محاولة دفاعية من الجانب الملتزم بالمفاهيم الصوفية ضد من لا يؤمن بحركية التصوف في الإسلام أو من لا يجد أي مرتكز شرعي لوجوده وبالتالي لإستمراره كمنظومة روحية خاصة في الإسلام، لكنه في النهاية ورغم كل ذلك فإن التصوف الإسلامي أسس لنفسه تيارا عريضا ومتكاملا يستمد أصوله ومبادئه من الإسلام ككل. إذا قلنا أن مؤلفي النص الصوفي لم يعنوا بجدير المصطلح فقد نكون بعيدين عن الصواب قليلا ، وإذا قلنا أنهم لم يعنوا بالدرجة الأساس لتأسيس المصطلح فإننا نصيب في قولنا هذا، وك أن التأسيس اللغوي ليس مهما في مشروعهم الذي هو في حقيقته مشروع لغوي لكنه مشروع منفتح للتغيرات والتطورات التي تفتحها التجربة الصوفية، لذا فإن التأسيس الاصطلاحي لا يضفي الشرعية بنظرهم بل التجربة والمعاني الكامنة وراء اللغة هي التي تستجلب الشرعية لهذا التأسيس والكلام / الكتابة، والذي هو ليس بحسي ولا هو بعقلي بنظر دريدا، لأنه يحوي عمقا كبيرا ينفي الثنائية أو المتعارضات ليعود إلى الوحدة الأصلية من خلال الزعزعة وفك البنية للرجوع إلى جوهر (الاختلاف)⁽¹⁾ .

الشيء الذي يسترعي الانتباه في هذا الإشكال الذي يتداوله الخاصة بطروحاتهم التأصيلية للتصوف أو منهج الآخر في تقويض ذلك المشروع التأسيسي هو وقوف الجانب الأول على مغزى التجربة وعالميتها أو إنسانيتها وضرورتها في حياة الإنسان، و؟ إن كانت عملية تأصيلية لغوية إلا أنها لاقت الكثير من الردود، وبين الجانب الآخر الذي يقف على مدلولات الكلمة وتأصيلها لغويا على اعتبار أن للكلمة (التصوف) مركزية لوغوسية) يأتي تقويضها تقويضا وهدما لها بالكامل⁽²⁾ .

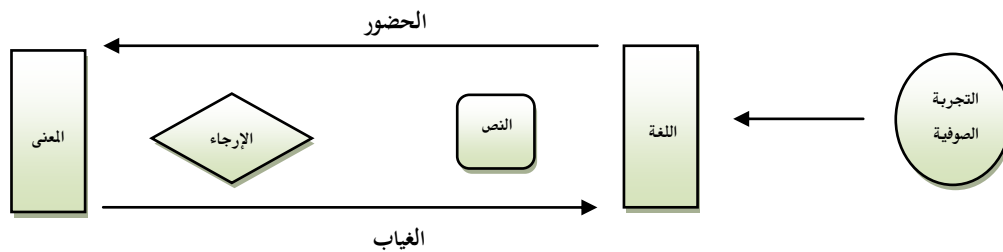
الجانب الصوفي والجانب المعارض يملكان رؤى متعارضة في المعرفة والفهم، فالأول الذي يؤسس إلى لغة ثانية ونص جديد مشرعن وفق مفاهيم النسبي الإنساني والمطلق الغيبي والانفتاح المعناني، هو في حقيقته تدشين للغة الأصلية كما هي عند دريدا، لكن بنكهة شرقية جديدة، وليس وفق المقاييس الفرنسية للغة، لذا فهي الأقرب للمدرسة التفكيكية، والثاني يحاول تفكيك ميثافيزيقا الكلمة بالإستناد إلى ميثافيزيقا اللغة، لذا فهو يقع في مركزية اللغة التي يملكها هو باعتبارها اللغة العليا للمفاهيم والمعاني، وهي في حقيقتها مركزية الحضور المشرعن بالغياب ليس وفق مفاهيم التفكيكية للمصطلحين بل باعتبار ما هو حاضر في اللغة يرتكز لمقومات ما هو غائب الذي يستند إلى اللغة بوصفها كائنا مقدسا، هذا الارتكاز الميثافيزيقي، هو إطلاق صفة المطلق على الزمن الماضي الذي ولدت فيه اللغة على اعتبار أن الزمن الفعلي للمفاهيم والمعاني المطلقة محدد مسبقا وفق مقاييس ذلك الزمن ، لذا ف إن

¹ - شريف هزاع شريف ، نقد / تصوف ، النص - الخطاب - التفكيك ، الطبعة الأولى ، الانتشار العربي ، بيروت، لبنان ، 2008

² - المرجع السابق نفسه ، ص 218 / 219

ولادة أي نص يحكم عليه بمقاييس ذلك الزمن أو تلك المفاهيم رغم الاختلاف البين بين الزمان والمكان المختلفين لولادة النص الجديد ومعيار التقييم ذاك .

هذا التعقيد بين مفاهيم الاتجاهين أو الخططين لا يمكن أن يلتقيا أبدا بأي حال من الأحوال لذا تأتي العملية النقدية هنا منطلقة من الكلمة ليس على أنها منطوق يملك الغياب ولا على أنها مكتوب يملك الحضور فكلاهما لعبة تولد العلامات في النص « فما هو كائن في العلامة يحرك الذهن باتجاه ما هو غير كائن فيها، ولهذا السبب فإن ما هو موجود في العلامة يحمل أثر ما هو غير موجود فيها ، وتستطيع العلامة اسر الذهن لأن بمقدورنا أن تذكرنا بما هو غير موجود فيها، وتستطيع عبر هذا التذكير تحفيز الذهن ودفعه إلى الحركة، وهكذا نقول أن العلامة اثر، وتحمل أثرها قوتين هما الاختلاف والإرجاء، وهكذا صار من الضروري أن يتغير مفهوم الكتابة مع ظهور مصطلحي " الاختلاف " و " الأثر " إذا ما عاد بالإمكان الإبقاء على تعريفهما بأشكال " الحرف " و " النقش المحسوس " و " الجسد والمادة " الخارجية بالنسبة إلى العقل، وعند محاولة دريدا تعريف الكتابة وضع ذلك قائلا : « أنها النقش عموما، سواء كان ذلك حرفيا أو غير حرفي حتى وإن كان ما تم توزيعه في الفراغ المكان » غريبا عن نظام الصوت ⁽¹⁾، والانطلاق من العلامة اللغوية ككل منطوقا كان أو مكتوبا - التصوف - ومعرفة حدودها الميثافيزيقية أو مركزيتها اللغوية أو اللوغسية يطمح إلى خلخلة النظام في النص لمعرفة لعبته وأسسها الاستراتيجية، قد يكون هذا تدميرا لكل مدلول يملك بعدا ميثافيزيقيا كما كان يأمل دريدا ، التسمية المختلفة أو المبتكرة ل (التصوف) أصبحت خارج اهتمام التشريع ومهمة التحذير والتأصيل بل أصبحت دالا علة جملة من المفاهيم المتنوعة والتكررة والتجارب الروحية والنصوص الكتابية والقوانين الداخلية (القواعد) وبالرجوع قليلا إلى الوراء نجد هناك تنوعا لا يمكن إلا أن نطلق عليه تنوعا جاء وفق المفاهيم التفكيكية فالاختلاف والأثر والإرجاء حاضرا في المصطلحات التي تؤسس لتأصيل التصوف، دائما، وهذا مفهوم أوسع من المفهوم التجريبي للكتابة الذي يشير إلى نسق دلالة تجريبي على جوهر مادي ، أي أنها الأثر الذي يجرح وراءه الاختلافات الكبيرة والمعاني المفتوحة الدلالة أو غير منتهية الدلالة إنه الأثر الغائب الحاضر لعوالم المطلق أو للقيمة الميثافيزيقية المركزية لا المتمركزة ⁽²⁾ . ويمكن أن نبين سير اللغة الصوفية بدءا من التجربة التي يتمخض منها النص ثم تكوينه المعنائي بين الاختلاف والإرجاء وفق النظرة التفكيكية بهذا المخطط التوضيحي :



1 - جاك دريدا ونظرية التفكيك

2 - المرجع السابق نفسه ، ص 220

فالتجربة الصوفية / روحية، تتحول إلى نص مكتوب عند المتصوف، يكون النص المنتج محملاً بالمعنى الذي هو في حقيقته منفتحاً إلى معانٍ عديدة بوصف الدال يحيل إلى دالٍ آخر، وأن المركزية حاضرة فيه ليس بوصفها تركزات بل بوصفها لبنات النص الرئيسة، وأن الوصول إلى المعنى لا يتم إلا من خلال تتبع الأثر والعلاقات بين الحضور والغياب المتفاوتة بين اللغة والمعنى بخط متعارض لا يلتقي إلا في فضاء فهم القارئ أو في حدود الكلمة الصورية التي تشكل المركزية في النص، وهو بدوره يحيل إلى المركز / اللوغس الصوفي الذي يكون في حالة تمامه واندماج مع النص، فالمعنى في حالة تأجيل أو (بين قوسين) كما في الهوسرلية التي تأثر بها دريدا رغم اعتراضه على مثاليته أو قصورها في الوصول إلى المعنى، لكنها الحقيقة التي يخفيها النص الصوفي رغم وضوحه وتعقيده المصطنع ⁽¹⁾.

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص 221 / 222

2

من مركزية الله إلى مركزية الذات

مركزية الله :

اليهودية :

موسى ابن ميمون:

ولد موسى بن ميمون في قرطبة باسبانيا خلال عام 1135 ،ووافته المنية في القاهرة في عام 1204،وكانت قرطبة في ذلك الحين عاصمة الأندلس واهم مدينة في اوروبا،وعاش اليهود حالة من الإزدهار الثقافي خلال حكم بني أمية للأندلس خلال أعوام (756-1031) وفي ظل حكم الخليفة المستنير عبد الرحمان الثالث خاصة،وكان الحي اليهودي الذي عاش فيه بن ميمون يقع على مقربة من الجامع الكبير والقصر الملكي الواقع في الجزء الجنوبي من المدينة،وفي ظل الخلافة تطورت حياة النخبة من اليهود حيث أكدت على ضرورة التوفيق بين التعاليم اليهودية والمعارف الدنيوية.

وقد انهارت البيئة الأندلسية بعد أن أسس محمد بن تومرت حركة الموحدين الأصولية في جبال الأطلس 1080-1130من اجل إقامة خلافة إسلامية متشددة ووحيد الموحدون شمال إفريقيا والأندلس في إمبراطورية واحدة ولم يعد اليهود مرحبا بهم ف إعتنق عدد كبير منهم الإسلام،واستنادا إلى كتاب "أخبار العلماء بأخبار الحكماء" للقفطيان أن ابن ميمون اعتنق الإسلام علانية و أنه عاش مثل المسلمين،فلما استتبت له الأمور ترك الأندلس مرتحلا مع عائلته إلى مصر التي كشف فيها عن هويته اليهودية⁽¹⁾.

بدأ بن ميمون دراسته التي استهلها بعلم التنجيم الذي تبين له فيما بعد أنه علم الجدوى غير أنه اهتم بعلم الفلك في التعرف على التقويم الديني،وخلال هذه الفترة درس مع تلامذة ابن باجة ومع ابن عالم الفلك جابر بن افلح وخلال هذه الفترة كتب ابن ميمون عدة كتب كان من بينها مقالة في صناعة المنطق ومقال آخر عن التقويم ،وفي عام 1120 استقرت عائلته في مدينة فاس التي كتب فيها بن ميمون رسالة عمن يكرهون تغيير عقيدتهم وقد كتب هذه الرسالة ردا على ما ذهب إليه الحاخامات بشأن الشهادة أفضل من تغيير العقيدة⁽²⁾.

وارتحلت العائلة عن المغرب في الرابع من شهر ابريل عام 1125 متوجهة إلى فلسطين ووصلت إلى عكا واستقرت بها حتى مايو من عام 1122 الذي ارتحلت فيه العائلة إلى مصر،ووصل وعائلته إلى الفسطاط في عام 1122 بعد إقامة قصيرة في الإسكندرية،تعرف خلالها على كتب الطائفة الإسماعيلية التي أكدت على أهمية المعاني التي لا يستطيع سوى الصفوة الوصول إليها وعلى نفي الصفات البشرية عن الذات الإلهية، وفي حكم صلاح الدين الأيوبي كان ابن ميمون ينعم بدعم القاضي الفاضل البيساني الذي كان باحثا حريصا على جمع الكثير من الكتب العربية والتي يمكن أن يكون ابن ميمون قد طالع العديد منها، حتى أصبح رئيسا لليهود في عام 1191وهنا تقلد ارفع المناصب في الطائفة اليهودية،وقد أشار أن أقصى أزمة قد واجهته هي وفاة أخاه غرقا في

1 - تمار رودافسكي،موسى بن ميمون،ترجمة جمال الرفاعي،المركز القومي للترجمة،طبع بدار آفاق للنشر والتوزيع،القاهرة،مصر 2013،ص 22/21

2- تمار رودافسكي،موسى بن ميمون،المرجع السابق،ص 24/23

المحيط الهندي. وواصل ابن ميمون تفرغه لشؤون الطائفة اليهودية ولاحتياجاته الفكرية فكتب في عام 1191 خطابا إلى تلميذه يوسف بن يهودا الذي ألفه من اجله كتاب دلائل الحائرين وأعرّب فيه عن معاناته من جدولته المزدهم. حتى مات ابن ميمون في 1204/12/13، ومن المفترض أن يكون قد دفن في طبرية غير أننا لسنا متأكدين من الموضوع الذي يرقد فيه جثمانه⁽¹⁾.

القدرة الإلهية :

انطلاقا من أن المادة تمثل لابن ميمون انعدام الخير غير أن القارئ الفطن لا يملك سور أن يقدم دليلا مضادا ويتساءل إن كان الرب خيرا وقديرا، لم يكن بإمكانه خلق الأمور على نحو لا تحمل فيه المادة في ثناياها بالضرورة أوجه النقص ؟ وكان ابن ميمون يدرك هذا التحدي ولهذا اهتم بأن يعرف على نحو دقيق حدود وقدرات الرب، وبالتالي يتناول الفصل الخامس عشر من الجزء الثالث من دلائل الحائرين مفهوم الاستحالة، ويصوغ ابن ميمون القضية في سياق الفكر الكلامي، فيزعم أن كل الفلاسفة يتفقون فيما بينهم على وجود ثمة استحالة غير أن القضية تتمثل في كيف في كيفية التعبير عما يسمى مستحيلا وعبر مفكرو الكلام عن هذه القضية بقولهم أن الاستحالة تندرج فقط فيما يمكن تخيله، وتساءلوا هل يمكن للرب جلب كل ما هو متخيل أم أن الخيال ليس عنصرا كافيا لتحديد قدر الرب؟⁽²⁾.

إن ما يندرج في الإمكان في سياق المعجزات واتفاق الفلاسفة عللا خلاف علماء الكلام أن الرب لا يغير القوانين التي لا تنطوي على تناقضات، وعلى حد قول ابن ميمون فإن الجميع يتفق بشأن الرب لا يستطيع جعل كل المتناقضات تأتي معا في ذات اللحظة وذات المكان، ولا يمكنه أن يؤثر على تحول الجواهر فلا يجعل العرض جوهرًا أو جوهر دون عرض، ولا يمكن للرب أن يجلب إلى الوجود ألوهية أخرى أو أن يفني ذاته أو أن يصبح جسدا، وهذه كل حالات الاستحالة المنطقية ، ولا يمكن أن ننسب أي شيء من هذه الأمور إلى الرب (GP3.15:460)، ويقع الخلاف بين الفلاسفة بشأن بعض الأمور الغامضة مثل هل يمكن للعرض أن يوجد دون جوهر، وهل يمكن خلق شيء مادي دون مادة؟ ورأى المعتزلة أن إجابة السؤال الأول تندرج في حيز الممكن، ومع هذا رأي ابن ميمون أن إجابة السؤال الثاني تندرج في حيز الممكن ويدل هذا الأمر على أن رؤيته تتناقض مع رؤية أرسطو ، ومن المثير ملاحظة ابن ميمون يقدم شاهدا آخر لإثبات رؤيته فيقول أن الفلاسفة يعترفون باستحالة خلق دائرة قطرها متساو الأطراف في حين أن من يجهلون الرياضيات قد يظنون أن هذا الأمر ممكن، ويخلص ابن ميمون إلى أنه توجد أشياء لا يستطيع الرب القيام بها أو تغييرها وأن من بين هذه الأمور القدرة على خلق المادة دون أن تكون لها خواص مكتملة، ولا يعني هذا الأمر نسب العجز إلى الرب، فيقول ابن ميمون: « لا تعني حقيقة عدم تغييره لهذه الأمور عجز القدرة » (GP3.15:461)⁽³⁾.

¹ - تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، المرجع السابق نفسه، ص 26/25

² - تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، المرجع السابق نفسه، ص 199

³ - تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، المرجع السابق نفسه، ص 200

« أن الله عز وجل قد تبرهن أنه واجب الوجود لا تركيب فيه، كما سنبرهن، وليس ندرك إلا آنيته فقط، لا ماهيته، فيستحيل أن تكون له صفات إيجاب، لأنه لا آنية له خارجا عن ماهيته فتدل الصفة على أحدهما »⁽¹⁾ .
المسيحية :

عصر آباء الكنيسة : Patristic Period

القديس اغسطين :

حسبنا من هذا العصر أن نتحدث عن علم من أعلام الكنيسة يمثل هذا العصر ويبين اتجاهه، هو « ارولوس اوغسطين » Aurelius Augustinus ولد في تجستي Tagaste، في شمال افريقيا سنة 353م، وكان أبوه وثنيا وأمه مسيحية تلتهب حماسه دينية، فشب الابن في صدر حياته على وثنية أبيه، ولكن الأم التقية الورعة لم تزل توعز إلى ابنها بالمسيحية بما تترتل من صلاة كل يوم حتى فتح اغسطين قلبه للدين الجديد وهو في سن الرابعة والثلاثين، ثم أنفق ما بقي من حياته في نشر المسيحية والدفاع عنها لا يفتري ولا يني حتى وفته المنية سنة 430م، ولعل أقوم ما جادت به قريحته في هذا السبيل كتابه المسمى de Civitate Dei دافع فيه عن الكنيسة دفاعا قويا بارعا، جعله ينزل من قلوب العالم المسيحي طوال القرون الوسطى منزلة الإمام الذي تقام به الحجة الصادقة، فحسب المجادل أن يشير إلى قول قاله اوغسطين حتى تنحسم كل أسباب الخصومة والنزاع، وها نحن نعرض فلسفته عرضا موجزا⁽²⁾ .

نظرية المعرفة :

أيقن اغسطين بوجود الله والروح والإدراك العقلي، لم يخالجه في ذلك شك، فلئن جاز للإنسان أن يرتاب فيما تأتي به الحواس من ألوان المعرفة، فليس يجوز له أن يشك في إدراك العقل لأنه حق ويقين ليس إلى الشك فيه من سبيل، والشك مهما اتسعت دائرته لا يتناول شعور الإنسان بإحساسه الباطني، ويشير اغسطين إلى أن الإحساس بالشيء الخارجي والشك فيه يتضمن - حتما - اليقين بوجود الذات، لأني إذا كنت شاكا فإنني بهذا الشك اعلم أنني موجود، ومعنى ذلك أن الشك نفسه يتضمن إثبات وجود الكائن الشاعر وجودا لا يتطرق إليه الخطأ، لأنني إذا كنت شاكا في كل شيء فلن أخطئ في وجودي إذ لا بد لكي أخطئ أن أكون موجودا⁽³⁾ .

وشعور الإنسان بوجود نفسه دليل على وجود الله، إذ كيف يتسنى لنا أن نشك في الأحاسيس التي ترد إلينا من العالم الخارجي إذا لم يكن لدينا إلى جانبها مقاييس للحقائق تختبر بها هذه المدركات الحسية، ف إن من يشك يجب أن يكون عالما بحقيقة، لأنه لا يشك إلا من اجل هذه الحقيقة وعلى أساسها، وبديهي أن هذه الحقيقة لم تجئه من العالم الخارجي بل من مصدر آخر هو الله، ثم يستمر اوغسطين فيقول : « أن للإنسان فوق الحواس عقلا يمكن به أن يدرك الحقائق المجردة، كقوانين المنطق وقواعد الخير والجمال - وهذه الحقائق لا تتغير بتغير الأفراد، بل

¹ - دلائل الحائرين، ج1، فصل58، ص141، من هذه العلية

² - زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1355هـ / 1936م، ص4

³ - المرجع السابق نفسه، ص5

هي واحدة لدى كل من يفكر...» والإنسان لا يستمد علمه كله من الأشياء الخارجية وحدها إنما يستقيها كذلك من معينها الدافق الفيض - من الله - وأول واجبات هذا العقل أن يلتمس الحقيقة لا لذاتها، بل لأنها وسيلة لازمة لسعادته، وسبيله إلى الحقيقة هو التأمل وطهارة القلب وممارسة الفضيلة، وكلما ازداد القلب من هذه الطهارة التي تمكن العقل من إدراك الحقيقة الإلهية إدراكا واضحا ازدادت في الإنسان قوته العقلية السامية التي ترتفع بالعقل عن مستوى المعرفة الحسية إلى حيث ينفذ إلى قوانين الكون، و إلى الجميل والخير، و إذن فالعقل أداة صالحة لتحصيل المعرفة الحقّة، ومعينها النهائي هو الله الذي يفيض على الأشياء كنهها وجوهرها بواسطة كلمته: Logos أو The Word of God التي هي حلقة الاتصال بين الله والعالم، فأنت تستطيع أن تعلم حقائق الأشياء كلها إذا عرفت الله، ولكن اغسطين يؤكد أن ليس في مقدور البشر أن يعرف الله معرفة تامة ما دام في الحياة الدنيا، وإن كان ذلك مستطاعا بعض الشيء عن طريق الدين والعبادة، لأن الله الذي ستتصل به في عبادتك فترسم في نفسك صورة منه هو نفسه الله معين المعرفة وينبوعها، وهنا يقرر اغسطين أن الإلهام مصدر قوي للمعرفة الصحيحة، وهو يشترط لمن يريد أن يتناول بعقله مسألة ما أن يبدأ بالعقيدة أولا : « لا بد لكي تعقل أن تعتقد ».

خلق الله للكون :

اتجهت إرادة الله منذ الأزل إلى خلق العالم، فأخرجه من العدم إخراجا، وأنشأه إنشاء، بعد أن لم يكن شيئا، فلم يكن إلى جانب الله شيء من مادة يصوغ منها الكون الذي يريد ولكنه خلقه خلقا دون أن ينبثق منه، وقد بدأ الخلق المادي حين بدأ الزمان، أما الله نفسه فليس له زمان و لا مكان، وقد تم خلق العالم على دهور متتابعة، وليست ستة الأيام التي قال موسى « إن الخلق قد تم فيها » إلا درجات متعاقبة من الكمال تتابعت على الكون في مسيره⁽¹⁾.

ولله قوة مطلقة تسيطر على الوجود بأسره فلا يحده شيء، وهو فعال لما يريد لا يخرج شيء عن إرادته، وإذن هو العلة لكل ما يقع في أنحاء الكون من أحداث، ولكن فيما يقع شر ورذيلة، افيكون الله يوما مصدرا للرزيلة والشر؟ كلا، بل إن ما ترى من الشر أن هو في حقيقة الأمر إلا امتناع للخير، أي انه ليس شيئا ايجابيا في ذاته له حقيقة واقعة، بل هو نقص في كمال الشيء وبعد عن مرتبة الخير الإلهي، ويريد له الله أن يداب في سيره صعدا حتى يبلغ الكمال، فلكل شيء عند الله حكمة وغرض، وليس في الوجود شيء يكون في حساب الله تافها أو حقيرا.

تحليل الروح :

لم يذهب اغسطين إلى ما ذهب إليه القدماء من أن البدن سجن قد زجت الروح في غياهبه وغلت بأغلاله، كذلك لم يرى ما ارتآه بعض الفلاسفة من أن الروح قد انبثقت من الله انبثاقا، إنما يقرر أنها قد بدأت في الزمان - أي أنها ليست أزلية - ولكنها مع ذلك خالدة إلى الأبد، وهي ليست مركبة وليست مادة وليس لها

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص 7

امتداد في المكان، ويختلف جوهرها عن جوهر البدن، ولو أنهما يعيشان في ود وانسجام، وإنما جاء خلود الروح واستعصاؤها على الفناء من أنها تحمل في طياتها حقيقة خالدة، أليس العقل والروح شيء واحد؟ ثم أليست مبادئ العقل خالدة ثابتة؟ فقيم القول إذن بفناء الروح؟ انه لمن الخطأ أن يقال أنها تحتوي الحياة لأنها هي الحياة نفسها، وتنقسم ملكات الروح قسمين: مرتبة سفلى تشمل الادراكات الحسية والشهوة والتخيل وذاكرة الحس، ومرتبة عليا فيها الذكاء والإرادة والذاكرة العقلية، والإرادة هي التي تحرك العقل نحو العمل وتدفع العقيدة إلى الرضى بما يعمل⁽¹⁾.

الأخلاق :

ليس من سبيل إلى الخير الأسمى إلا الاتحاد بالله بواسطة التأمل، ويستحيل أن يتم هذا الاتحاد في الحياة الدنيا، فهو مدخر للحياة الآخرة و واجب الإنسان في حياته أن يسير وفق القانون الإلهي تمهيدا لتلك السعادة الموعودة حافزا يحمله على الخير والفضيلة، و أن أقوى ما يدفع الإنسان إلى الفضيلة والخير هو الحب، حب الله وحب الإنسان، فمن حب الإنسان للإنسان ينشأ في قلبه الإحسان، والإحسان أساس الحكمة والشجاعة والعدل، أما حب الله فهو ينبوع الدافق الذي يستقي منه الإنسان حبه لنفسه وحبه للناس على السواء. ويذهب اغسطين إلى أن هناك طائفتين من الناس: « أهل مدينة الله » وهم قوم أراد الله لهم أن يعيشوا في نعيم خالد مقيم، وأهل « الدنيا » وأولئك هم أصحاب الرذيلة والشر الذين كتب عليهم ربهم البؤس والشقاء.

ابن عربي :

مصادر ابن عربي :

لا يستطيع المرء أن يتحدث عن أصول آثار كاتب صوفي ومصادرها بالمعنى التاريخي العادي، فالصوفي الذي بلغ غاية « الطريق » يتلقى الإلهام مباشرة على شكل عمودي ولا يعتمد على أية تأثيرات « أفقية »، انه يتلقى المعرفة عن طريق إشراق التجليات الإلهية في قلبه، أما اعتماده على مؤلفات الآخرين فليس إلا للبيان والتعبير عن تجاربه الباطنية فقط، وتلك هي حال ابن عربي أيضا فمصدره الأصلي هو معرفته العرفانية المتلقاة في حالة المشاهدة، وبفضل بركة النبي صلى الله عليه وسلم التي حظي بها عن طريق انتهاجه الطريقة الصوفية. أما على مستوى تأويل الفكر وصياغته، فيمكننا أن نتحدث عن المصادر التاريخية لابن عربي، بمعنى أن عقائد كثيرة لعدد من المدارس قد وجدت تفسيرها العميق في مؤلفات « الشيخ »، فمن داخل النطاق الإسلامي اتبع ابن عربي بوجه خاص الصوفيين المتقدمين لاسيما الحلاج، الذي شرح كثيرا من أقواله في مؤلفاته، والحكيم الترميذي الذي بات كتابه « خاتم الولاية » موضع الدراسة الخاصة لـ « الشيخ »، و بايزيد البسطامي الذي كثيرا ما يقتبس عباراته العرفانية، ثم الغزالي الذي اتبع آثاره الأخيرة وروج لأقواله بطرق عديدة، وقد تبنى أيضا نظريات في علم الكون مستمدة من الفلاسفة وخاصة ابن سينا، ناهيك بالنظريات الانبذقية الجديدة لابن مسرة كما استخدم أساليب

¹ - المرجع السابق نفسه ص 9

المتكلمين الجدلية، أضف إلى ذلك في الإمكان أن تنكشف في كتب ابن عربي⁽¹⁾ ، تأثيرات المؤلفات الهرمسية الإسلامية القديمة، كمجموعة جابر بن حيان ورسائل إخوان الصفا، بنزعتها الفيثاغورية الجديدة، وكتابات أخرى منسوبة إلى الإسماعيلية.

وأما من حيث العقائد التي يرجع أصلها إلى ما قبل الإسلام، فنجد لدى محي الدين شرح الهرمسية الاسكندرانية في أسنى مستوى وصلت إليه معانيها، حيث يتخذ مفهوم الطبيعة، نفسه شكلا يفوق درجة الظهور الصوري⁽²⁾. ونجد أيضا عقائد ترجع إلى الرواقيين وفيلون والافلوطينيين المحدثين والمدارس القديمة الأخرى، وقد فسرت ميثافيزيقيا وأدجت في النظرة العامة الرحبة لتصوف ابن عربي، فمن خلال مشور ذهنه، اكتسبت الآراء الكونية والنفسية والفيزيائية والمنطقية، بله العقائد العرفانية، بعدا ميثافيزيقيا وشفافية تبرز الارتباط بين أشكال المعرفة جميعا بالحكمة الإلهية التي يحررها الأولياء والحكماء، على غرار انغماس جذور الأشياء جميعا وجميع درجات الوجود في الوجود الإلهي.

وحدة الوجود :

العقيدة الأساسية للتصوف، وخاصة كما فسرهما محي الدين ابن عربي ومدرسته، هي عقيدة الوحدة المتعالية للوجود، التي من أجلها اتهمه كثير من العلماء المحدثين بأنه حلولي بالمعنى الفلسفي Pantheist (أي قائل الله في كل الأشياء) أو قائل بالوحدانية الوجودية، Panentheist وحديثا جدا بأنه من أتباع ما يعرف بالتصوف الطبيعي، إلا أن هذه الاتهامات كلها باطلة، فهم يخلطون بين عقائد ابن عربي الإلهية وبين الفلسفة ، ولا يأخذون بعين الاعتبار أن العرفان ليس منفصلا عن البركة الإلهية والولاية. فاتهام الصوفية بالحلولية لا شك باطل لأن الحلولية أولا نظام فلسفي ، على حين أن محي الدين وأمثاله لم يدعوا قط أنهم يتبعون أو يدعون أي نظام فلسفي .

ثانيا لان الحلولية تقتضي اتصالا جوهريا بين الله والكون ، على حين أن الشيخ أول من يقول بالتعالي المطلق لله على المقولات جميعا بما في ذلك مقولة الجوهر⁽³⁾، أما ما أغفله النقاد ممن يتهمون الصوفيين بالحلولية فهو الفرق بين التوحيد الذاتي بين الوجود الظاهر ومبدئه الوجداني وبين عينيتهما واستمرارها الجوهرية وهذا المفهوم محال عقلا ويتناقض مع كل ما قاله محي الدين ابن عربي والصوفيون الآخرون بخصوص الذات الإلهية.

¹ - لقد تناول مصادر ابن عربي، Asin Palacios في الجزء الثاني من كتابه EL Islam cristianizado و Nyberg في مقدمة كتابه Kleinere Schrifte ... وفي حواشي وملحقات بعنوان Doctrina Espiritual de Abenarabi كتاب H. Corbin، L'imagination créatrice، وفي ضميمته ابو العلا عفيفي لكتابه The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul-Arabi كمبردج، 1939 .

² - ارجع الى T. Burckhardt، في مقال Nature sait surmonter nature في مجلة Etudes traditionnelles، 51 : 10، 24 (يناير، فبراير 1950).

² - ان فلا سفة القرون الوسطى، كما وضح H.A. Wolfson مجلاء في آثاره وخاصة في Unfolding the Latent Processes of His Reasoning، 1948، Mass. (كمبردج، 1948، الجزء الاول الفصل الثالث و الرابع) كانوا على سنن واحد في رفع الله او الوجود المحض فوق الجوهر، فكيف اذن يستطيع المتصوفون الذين يعتقدون ان الذات الالهية التي تسمو حتى على الوجود، القول بان الله جوهرًا يشارك العالم فيه؟ راجع T. BURCKHARDT في inroduction to Sufi Doctrine الفصل الثالث، وارجع ايضا الى A.K. Coomaraswamy في مقال Pantheism ; Indian and Journal of Indian History، 16:249-252، 1937 حيث نرى ان الادلة التي قدمها المؤلف تصدق على التصوف تماما.

أما الاصطلاح القائل بأن الله حال في جميع الأشياء Panentheism الذي استخدمه "نيكلسون" وعدد من العلماء الآخرين-الذين كانوا يعلمون جيدا أن الحلولية لا تنطبق على الصوفيين فقد يبدو اقرب إلى المعقول، صحيح أن الله يحل في الأشياء، ولكن العالم لا يحتوي الله وكل اصطلاح يتضمن مثل هذا المعنى لا يصلح لأن يكون تعريفا مناسباً لعقيدة وحدة الوجود، كما أن اصطلاح الوحدانية الوجودية ليس تعريفاً مناسباً أيضاً، لأن الوحدانية مرة أخرى تفترض نظاماً فلسفياً عقلياً يقابل مثلاً الثنائية ولفظة وجودية تخلط بين الاستمرار الذاتي بين الأشياء ومبدئها وبين الاستمرار الجوهرى أو بين النظرة الأفقية والنظرة العمودية أن الوحدة عند الصوفيين هي حل التناقضات الظاهرية و التعارضات الوجودية، أنها اتحاد الصفات المتعددة التي تميز عالم الكثرة وليس لها أي علاقة بالوحدانية الفلسفية التي اتهم بها ابن عربي والآخرين.

هذا كما لا تصح نسبة التصوف الطبيعي إلى ابن عربي قط، فهذا الاصطلاح قد ادخله بعض المؤلفين الكاثوليك لتقسيم الأشكال العرفانية الأساسية للروحانية التي يقارنون بينها وبين التصوف (فوق الطبيعي) الموجود غالباً في المسيحية⁽¹⁾، فليس ثمة حد فاصل بين الطبيعي وفوق الطبيعي، له جانب طبيعي لأن أثره يوجد في أصل وجود الأشياء، والطبيعي له جانب فوق الطبيعي لأن آثار فوق الطبيعي إنما توجد في العالم المخلوق ولأن الفيض الإلهي والبركة تجريان في عروق الكون⁽²⁾، ، وعلاوة على ذلك فإن اعتبار التصوف⁽³⁾، فوق طبيعي في أحد الأديان وطبيعياً في الأديان الأخرى، أو أنه فوق طبيعي في حالات معينة فقط، على سبيل العرض يحد من رحمة الله فذلك يعني التزدي في إقليمية خطيرة، لا قبل للإنسان بها في حقبة بات إدراك الإشكال الروحانية الأخرى حاجة ملحة لها أهمية فورية.

إن عقيدة الوحدة المتعالية للوجود كما فسرهما ابن عربي والصوفيون الآخرون، ليست إذن الحلولية أو الوحدانية الوجودية، وليست ثمرت التصوف الطبيعي الذي يعجز عن التعالي عن العالم المخلوق المجرد عن هداية الحكمة والبركة السماويتين، فهي تعني بالأحرى أنه على حين أن الله متعال تعالياً مطلقاً بالنسبة للكون فإن الكون ليس منفصلاً عنه تماماً، أي أن الكون غارق على وجهه خفي في الله، أنها تدل على أن الاعتقاد باستقلال أي عالم من الموجودات عن الحق المطلق، يعني الوقوع في الخطيئة الكبرى في الإسلام أعني الشرك، وإنكار الشهادة بأن « لا إله إلا الله » التي تعني في النهاية أنه لا وجود قط عدا الوجود المطلق فصيغة الشهادة تبدأ هكذا بالنفي حتى لا

¹ - لقد عالج فكرة التصوف الطبيعي J. Maritin في بحثه L'expérience mystique naturelle et le vid في كتاب Quatre essais sur l'esprit mystique naturelle dans sa condition charnelle (باريس 1956) ، الفصل الثالث و LacombeO. في عدة دراسات متخصصة للبرهية. مثل mystique naturelle I.Garder و R.C.Zahener وخاصة في musulmaneLa mystique ص 90 وما يابها.

² - من أجل بحث عميق لهذه المسألة راجع F.Schuon في الفصل Is There Natural Mysticism في كتابه Enosis,Divien Wisdm، ترجمة G.E.H.Palmer (لندن 1957) الفصل الثالث

³ - نتحاشى بوجه عام استعمال الاصطلاح Mysticism نظراً لمعناه المبهم في اللغة الإنجليزية، فإذا استعمل بمعناه الأصلي أي فهم الأسرار، وميز بين معانيه الأخرى كما يميز في الألمانية بين Mystic و Mysticismus صح ان يطلق على التصوف لفظ MysticismIslamic.

تخصر المبدأ الأول في أي إثبات قط ، أن الكون وما فيه من الكائنات ليست الله، ولكن وجودها ليس شيئاً آخر غير وجوده، وإلا لكانت موجودات مستقلة تماماً، فعاد ذلك إلى القول أن ثمة آلهة عدا الله. ويذهب ابن عربي الذي كثيراً ما يتهم بالحلولية إلى التأكيد على تعالي الله وواحديته بالقدر الذي تسمح به اللغة البشرية كما جاء في رسالة « الاحادية »⁽¹⁾.

« إنه هو لا بعد معه لا قبل ، لا فوق لا تحت ، لا بعيد لا قريب ، لا اتحاد لا انفصال ، لا كيف لا أين لا متى ، لا زمان لا لحظة لا عمر ، لا كينونة لا مكان ، وهو الآن كما كان ، إنه الواحد بلا واحدية والفرد بلا فردية ، إنه غير مركب من اسم ومسمى لأن إسمه هو مسماه وهو ...

وعليه فافهم ... إنه ليس في شيء و لا شيء فيه سواء أكان داخلاً في أم خارجاً من ، ومن الضروري أن تعرفه بهذه الطريقة ، لا بالعلم ، لا بالعقل ، لا بالفهم ، لا بالتصور ، لا بالحس ، لا بالإدراك ، فلا يراه ، إلا هو ، ولا يدركه ، إلا هو ، يرى نفسه بنفسه ، ويعرف نفسه بنفسه ، لا يراه أحد غيره ، ولا يدركه سواه ، حجابيه واحدته ، ولا يحجب سواه ، حجابيه اختفاء وجوده في واحدته بدون أي كيفية ، لا أحد يراه سواه - لا نبي مرسل ولا ولي مكمل ، لا ملك مقرب يعرفه ، نبيه هو ، وإرساله هو ، وكلمته هو ، لقد أرسل نفسه بنفسه لنفسه »⁽²⁾.

من الصعب أن يتهم بالحلولية من يذهب إلى هذا الحد في تأكيد تعالي الله ، أن ما يريد ابن عربي أن يثبتته هو أن الوجود الإلهي متميز عن مظاهره ، وأنه متعال عليها ، إلا أن المظاهر ليست منفصلة من كل وجه عن الوجود الإلهي ، الذي يكتنفها بوجه ما ، وكما نرى من رمز الخاتم والفصوص الكريمة السابق بياخا ، فإن القابل لمظهر من المظاهر الإلهية أو لوحي ما يبدو وكأنه « يصبغ » الوحي الذي يتقبلها و بعبارة أخرى ، الوحي يتكيف بحسب طبيعة قابله ، أما من وجهة نظر أعمق ، فإن القابل نفسه يتعين من فوق بفعل الروح أو الوحي الإلهي ، وعليه فكلما المحتوي والمحتوى ، محاطان بالوجود الإلهي الذي يتعالى عنهما⁽³⁾.

ويصدق هذا المبدأ على المعرفة كما يصدق على الوجود ، يصدق على مشاهدة الماهيات السماوية في القلب ، وعلى النظر إلى الكون كتجل إلهي ففي كلتا الحالتين يعين القابل شكل التجلي و « يلونه » ولكنه في الحقيقة يتعين هو الآخر بفعل الذات الإلهية التي يصدر التجلي عنها ، وهي الاحدية المحيطة بالأطراف المتقابلة والمتضادة ، المركز الذي تتحد في كل أشكال التضاد ويتعالى على كل التنافرات والتناقضات في عالم الكثرة ، إنه مركز الدائرة

¹ - هذه الرسالة الصوفية الهامة التي تسمى أيضاً كتاب الاحوية وكتاب الالف ، تنسب أحياناً إلى أحيانا إلى صوفيين آخرين من بينهم البلباني والسيوطي ، ولكنها على أية حال خلاصة لابن عربي وتمت قطعاً إلى مدرسته ، وعلى الرغم من أن الأصل العربي لم ينشر حتى الآن ، فلها ترجمة ممتازة بالفرنسية قام بها عبد الهادي في مجلة Le Voie d'Iris 17-34:15 (يناير 1933) و 72-34:55 (فبراير 1933) ، وترجمة بالانكليزية قام بها Translation of T.H.Weir Arabic Manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University 825-809 Journal of the Royal Asiatic Society (1901)

² - في ترجمة T.H.Weir Translation of an Arabic Manuscript الصفحة 180-809 ، وفيما يتعلق بالوجود المستقل للمخلوقات ، يكتب ابن عربي : « ويستوي وجود الأشياء المخلوقة وعدم وجودها. وإذا لم يكن ذلك كذلك ، فلابد بالضرورة من حدوث شيء جديد لم يكن قبل في وحدته (تعالي) وهذا نقص ، ووحدته تتعالى عن ذلك علواً كبيراً ؟ » نفس المرجع ، ص 817-818.

³ - لقد وضع Burckhardt وجهة النظر هذه توضحاً تاماً في مقدمته لكتاب La sagesse des prophètes ، ص 9 - 11 ، أن استعمال الصيغ المتناقضة والبيانات المنقطعة التي تتصل بروح العرب البدوية ، من حيث تأكيدها على الجوانب المنقطعة للأشياء ، يرد تكراراً في كتابات ابن عربي .

التي يوجد الكل فيها والتي يقف العقل أمامه حائرا، فهي تشتمل على إجتماع « الأضداد » الذي لا يمكن أن يرد إلى مقولات العقل البشري أو إلى وحدانية تنعدم معها كل الفوارق الوجودية ويغفل الوضع المتعالي الذي يحتله المركز بالنسبة إلى كل المتناقضات التي تنحل جميعا فيه ⁽¹⁾. فالظاهر والباطن والأول والآخر ⁽²⁾، والحق والخلق والعاشق والمعشوق والعقل والمعقول ، كل هذه التناقضات الظاهرة تنحل في الذات الإلهية، التي تحيط وتشتمل على جميع هذه الأضداد دون أن ترد إليها.

مركزية الإنسان:

عصر النهضة :

ميكيافيلي : الفلسفة السياسية

اشتهر ميكيافيلي بكتابه الأمير الذي صور فيه واقع الأوضاع السياسية في إيطاليا تصويرا موضوعيا، محاولا تقديم الوسائل العملية التي تؤدي إلى تحكم الأمير (الحاكم) في زمام الأمور وتحقيق امن واستقرار وقوة الدولة. ومن هنا حاول ميكيافيلي أن يقدم جملة من النصائح للحاكم، إلا أن نصحه « لم يكن من قبل الوعد الديني أو تقديم نظرية فلسفية في الأخلاق ، وإنما كان صورة من تحرر النهضة الإيطالية من قواعد الدين والأخلاق ⁽³⁾ ، المسيحيين اللذين أعاقا التقدم والاستقرار.

في كتابه المطارحات علل موقفه من الدين في المجتمع ، وكذلك من رجاله منذ القدم وحتى عصره، وعموما هو لا يرفضه، بل يعتبره ضرورة لازمة لاستقرار الدولة، لهذا كان الساسة يوظفونه، بل إن الدين « هو الذي ذلل مجلس الشيوخ ولرجال روما العظام المشاريع التي عزموا القيام بها ... أهل المدينة كانوا أكثر خوفا من الحنث بيمين من مخالفة القانون، إذ أنهم يجلون سلطان الله أكثر من إجلالهم لسلطان الإنسان » ⁽⁴⁾، مستشهدا بحوادث من تاريخ روما لعب الدين فيها دورا هاما في تحقيق الوحدة حيث يذكر : « ويرى أولئك الذين يهتمون بالتاريخ الروماني أيضا كيف كان الدين عاملا مساعدا في السيطرة على الجيوش، وفي تشجيع العامة على إخراج أفضل الرجال وفي إلحاق العار بأسوئهم » ⁽⁵⁾.

هذا جعله يستنتج العلاقة بين التضحية والدين، والتي تستخدم في الحروب وبالتالي في تحقيق النصر أو الهزيمة « فحيث يوجد الدين يصبح من السهل تعليم الناس على استخدام السلاح، أما حيث توجد الأسلحة ولا يكون ثمة وجود للدين يضحى من الصعب إدخاله ونشره » ⁽⁶⁾.

¹ - « هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » الآية 3 السورة 58.

² - لقد نظم ووسع مدى الاصطلاحات: احدية وواحدية وغيرها، التي استعملها ابن عربي وسواه حتى استوعبت وصف جميع مراتب تنزل المبدأ وتعينه ابتداء بالذات المتعالية وانتهاء بدنيا بالصور الجسمانية، جماعة من الصوفيين المتأخرين المنتمين الى هذه المدرسة كالجلي وجامي.

³ - ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، دار الوفاء، مصر، 2000، ص 49

⁴ - ميكيافيلي، مطارحات ميكيافيلي، تعريب خيرى حماد، منشورات دار الفاق الجديدة، بيروت، ط 1979، ص 261

⁵ - المصدر نفسه، ص 262

⁶ - المصدر نفسه، ص 262

وهنا يشير إلى مسألة هامة مازلنا نلاحظها إلى يومنا هذا، فحروب كثيرة تشحن فيها الهمم بإثارة العاطفة الدينية لدرجة التضحية بالنفس والنفيس في سبيل هذه العاطفة. من هنا يرى ميكافيلي معتبرا ذلك قانونا عاما، أن الدين استغل ووظف من قبل المشرعين حتى وإن لم يؤمنوا به، فحسبه « لم يكن هناك في الحقيقة مشرعا واحدا جاء بقوانين غريبة إلى أي شعب من الشعوب لم يلجأ إلى القول بأن الله هو الذي أمر بما »⁽¹⁾. لأنه بهذه الطريقة أو هذه الحجة يضمن قبولها ليصل إلى ضرورة احترام الدين في الجمهورية حتى يضمن الولاء والاستقرار.

والذي يلاحظ على ميكافيلي أنه « قد نظر إلى وظيفة الدين في الدولة نظرة براغماتية (عملية)، فليس مهما على الإطلاق أن تكون العقيدة صحيحة أو باطلة ما دامت تساعد على إضفاء قدر من التماسك الاجتماعي⁽²⁾. لكنه بعد أن يبرر أهمية الدين بشكل براغماتي، فإنه يسمح ويعذر حتى بمعاقبة الخارجين عنه، الذين يتسببون في زعزعة الأمن، ليصل إلى الوضع السيئ الذي تعيشه إيطاليا، مرجعا السبب إلى الكنيسة ومعتقداتها وسلوك رجالها، محلا وضع الدولة المسيحية ككل التي ابتعدت عن روح المسيحية الأولى فحدث لها ما حدث.

لكن « لو احتفظ حكام الدول المسيحية بالروح الدينية التي رسمها لنا مؤسس المسيحية، لكانت دول النصرانية وجمهورياتها في وضع أكثر اتحادا وأكثر سعادة مما هي عليه الآن، ولو أراد أحد أن يخمن الأسباب التي أدت إلى تدهور هذه الروح الدينية، لما وجد خيرا من التطلع إلى تلك الشعوب التي تعيش على مقربة من كنيسة روما، وهي رأس ديانتنا، إذ يرى إن الدين اضعف لديها منه عند غيرها من الشعوب البعيدة، ولو درس المرء ديانتنا كما كانت عليه عند ظهورها، ثم رأى مدى الخلاف الذي يقوم بينها وبين ما هو واقع اليوم، لتوصل حتما إلى النتيجة القائلة بأن ديانتنا تقترب من الدمار أو م الكارثة »⁽³⁾.

في هذا النص المطول نقف على حس نقدي واعي للكنيسة وللبابوية في روما رغم أن ميكافيلي لم يمارس نقدا منصبا على النصوص والتحريف الذي لحق بها ولكنه نظر إلى جملة القيم التي دعا إليها كما سماه هو مؤسس المسيحية، وقارن مع الوضع الحالي خاصة لرجال الكنيسة فوجد المفارقة، رابطا كل هذا بالتوتر السياسي خاصة و أن لا أحد ينكر علاقة السياسي بالديني خلال فترة الوسيط، رادا السبب الكارثي إلى الكنيسة وأكثر من ذلك يحمل لها ميكافيلي التمرد الديني والإلحاد أيضا بقوله: « وهكذا فإن أول ما ندين به نحن الايطاليين للكنيسة ورجالها هو أننا صرنا ملحدين ومعوجين »⁽⁴⁾.

والنص في غنى عن أي تعليق، كذلك يرد تجزئه إيطاليا إلى دويلات وأمارات متناحرة بدلا من أن تكون وحدة متماسكة إلى الكنيسة مباشرة بقوله: « ولكننا ندين للكنيسة ورجالها بشيء أعظم، ولعله هو السبب الثاني فيما

1 - المصدر نفسه، ص 262

2. برتراند راسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1973، ص 32

3 - ميكافيلي، مطارحات ميكافيلي، ص 267

4 - المصدر نفسه، ص 268

لحق بنا من خراب فالكنيسة هي التي جزأت إيطاليا، وما زالت تحافظ على تجزئتها ⁽¹⁾. مقارنة بوحدة دول أخرى مثل اسبانيا وفرنسا مؤكدا دوما مسؤولية الكنيسة « ولا ريب في أن السبب في عدم وجود مثل هذا الوضع أي الجمهورية الواحدة أو الإمارة الواحدة يعود حتما وإطلاقا للكنيسة » ⁽²⁾. ميكيا فيلي حلل علاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية وكيف أن تدخل رجال الدين في كل شؤون الحكم واهتماماتهم بالمصالح الدنيوية أكثر من أي اهتمام، أدى إلى تمزق إيطاليا وإضعافها ليستنتج مستهزئا : « علينا نحن الإيطاليين أن نستنكر الكنيسة دون غيرها على هذا الوضع السيئ ⁽³⁾ ».

هذه نظرة نقدية متقدمة، قدمناها كنموذج عن تعفن الوضع من جهة وتشكل الوعي الصحيح بالمشكلة من جهة أخرى، فالداء يوجد في سلوك الكنيسة ورجالها وليس في الدين في حد ذاته، لأن ميكيا فيلي يذكر الدين بالإنجائية، ويرى ضرورة الاهتمام به من قبل الحكام، و أن عليه أن يؤدي الطقوس ولو مظهرًا، لكن المشكلة تكمن في رجال الدين الذين يعود إليهم الفضل في زعزعة الثقة من قبل عامة الناس، والذين ما إن وجدوا الفرصة حتى أعلنوا رفضهم وردتهم بل وإلحادهم رفضهم وردتهم وإلحادهم.

الفلسفة الحديثة :

من الصراعات خرجت بذور الاتجاهات الثلاثة القائمة في الفلسفات الحديثة عن الله، وأعني بها: نزعة الشك الفلسفية، والنزعة الإيمانية، والنزعة العقلانية ⁽⁴⁾، وقد برز من العقليين اتجاهان: اتجاه تجريبي قام بتحديد الإله و اتجاه عقلاني صرف تحدث عن الإله بوصفه وظيفة، وقد كانا متعاصرين تقريبا، إلا أن الاتجاه التجريبي قد بدأ مبكرا على يد فرانسيس بيكون، والاتجاه العقلي تزعمه ديكارت سبينوزا وليبنز و كانط.

الاتجاه التجريبي و التنويري :

فرانسيس بيكون :

على الرغم من أن فرانسيس بيكون (1626/1561) قد ادخل الطريقة العلمية في دراسة الفلسفة إلا أن له أيضا فلسفة دينية التي عبر عنها في عبارته الشهيرة التي رد فيها على من يتهم الفلسفة بأنها الطريق إلى الإلحاد، تلك العبارة التي قال فيها : « إن القليل من الفلسفة يعيل بعقل الإنسان إلى الإلحاد، ولكن التعمق فيها ينتهي بعقول الناس إلى الإيمان »، وذلك لأن « هناك عقلا كبيرا في السماء يرشد ويهدي عقولنا الصغيرة على الأرض »، و « كلما ازداد تنقينا في أعماق الفلسفة، ازدادنا يقينا بأن الناس ليسوا حيوانات انتصبت قاماتها بل هم آلهة خالدة »، و « الفلسفة تمكننا من أن نجد لنا نموذجا أو مثالا إلهيا »، و « إذا ما صادف عقل الإنسان أسبابا مبعثرة (في الطبيعة) فقد يقف أحيانا عندها لا يتابع السير إلى ما وراءها، ولكنه إذا أمعن النظر فشهد

1 - المصدر نفسه ، 268

2 - المصدر نفسه، 268

3 - المصدر نفسه ، 269

4 - جيمس كولنز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، 1973، ص 45

سلسلة الأسباب.. كيف تتصل حلقاتها فإنه لا يجد بدا من الإرتقاء في أحضان العناية الإلهية والتسليم بالله « ، و « ليس في العالم شيء عارض، فكل شيء مرسوم معين، أي أنه نتيجة نظام مخطط أصلا »، « فالمصادفة شيء لا وجود له »⁽¹⁾، فقد إرتأى بيبكون إذن أن التعمق في الفلسفة يؤدي إلى الإيمان بالله والاتصال بنموذجنا الإلهي، ورأى أن النظرة التجريبية العلمية إلى هذه الطبيعة ونظامها يرجعنا إلى أول السلسلة التي لا شيء وراءها، أي إلى العلة الأولى، فالنظام الذي عليه العالم يؤدي بنا إلى القول بوجود العناية الإلهية.

جون لوك: John Loke : الطابع العاقل للمسيحية

لقد اوحى الله بنور العقل لجميع الناس الذين يريدون استخدام هذا النور بأنه حليم ورحيم، وشرارة المعرفة نفسها الموجودة في الانسان والتي تجعله مساهما في الطبيعة الالهية، هذه الشرارة التي جعلت منه انسانا تجعله يرى القانون الذي كان يخضع له بصفته انسانا، كشفت له في الوقت عينه وسيلة طمأنة خالق كونه (Etre) الرب المفعم رحمة وحنانا ورأفة عند انتهاك هذا القانون ، بحيث أن كل من كان يستخدم شعاع النور هذا الآتي من الإله لكي يكتشف به ما كانت واجباته لم يكن باستطاعته التخلف عن أن يجد كذلك وسيلة المصالحة مع هذا الكائن السيد، والحصول منه على الغفران عن أخطائه عندما كان يتعد عن واجبه، إلا أنه من جهة أخرى، إذا لم يكن قد استعمل عقله لهذا الغرض، واهمل هذا النور أو اخمده، فلن يتمكن أبدا من التوصل إلى اكتشاف واجبه أو الوسيلة في أن يكون مرضيا من قبل الرب⁽²⁾ .

أما في ما يتعلق بالدين الطبيعي المنظور إليه في امتداده كله فأنا لا اعرف أنه قد اعتني في أي مكان بتأكيد الواجبات عن طريق جميع البواعث التي يمكن للعقل أن يقدمها، ومن خلال التقدم الضئيل في هذا الشأن علينا أن نقول أن وضع نظام كامل للأخلاق استنادا إلى مبادئه الحقيقية، بطريقة واضحة ومضخمة، عملية تتعدى قوى العقل إذا لم تأتأ نجدة من جهة أخرى، ومن الأکید على الأقل بالنسبة إلى الشعب العادي وإلى القسم الأكبر من الناس، أن الاسلوب الأضمن والاكثر اختصارا أن يأتي شخص كرسول للإله مزود ببراهين ملموسة عن حقيقة رسالته، بصفة ملك ومشروع لكي يعلمهم واجباتهم ويأمرهم بالقيام بها، بدلا من تفويض ذلك إلى استدلالات ذات نقاش طويل ومربكة في اغلب الاحيان، إذ أن معظم الناس ليس لديهم وقت فراغ كاف للدخول في تفحص كهذا، ولا التفكير الكافي للحكم عليه بسبب نقص الثقافة والخبرة، وهكذا نرى أن جهود الفلاسفة لم يكملها في هذا الموضوع نجاح كبير قبل مجيء يسوع المسيح، وكان الامر يحتاج إلى الكثير لكي تتضمن انظمتهم فكرة كاملة عن الاخلاق.

إننا كبشر عندنا الإله كملك ونحن نخضع لقانون العقل وكمسبحين ملكنا يسوع المسيح، ونحن نخضع للقانون الذي اوحى به في الانجيل، وإن كان كل مسيحي ملزما، باعتباره إلهانيا (اي يعبد الله وحده) ومسيحيا بأن يدرس

1 - يحي هويدي، مقدمة ترجمتها العربية لباركلي، المحاورات الثلاث، القاهرة، دار الثقافة العربية، 1976م، ص8

2 - جاكولين لاغريه، الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، الطبعة الاولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1413 هـ / 1993 م، ص 129

في الوقت عينه قانون الطبيعة والقانون الموحى به لكي يتمكن من أن يتعلم ارادة الرب وارادة يسوع المسيح الذي ارسله الرب إلى هذا العالم، فإننا لن نتمكن مع ذلك من أن نجد في هذا القانون أو ذاك نجبة من النقاط الاساسية المتميزة عما تبقى يمكن أن تكون معدة تماما لأن تجعله الهانيا أو مسيحيا، إلا أن كل من يؤمن بإلهه ⁽¹⁾ خالد وغير مرئي يعتبره سيدا له وملكا عليه ينقطع من ثم عنه أن يكون ملحدًا، ومن يؤمن بأن يسوع هو المسيح، ملكه ومؤتمر بالرب، يصبح بذلك عينه مسيحيا ويتخلص من قوة الظلمات وينتقل الى ملكوت ابن الرب، ويغدو حاليا في تحالف مع الغفران، ولديه إيمانا ينسب إليه بعدل بحيث أنه يبقى مرتبطا بإخلاص بخدمة ملكه، فيتلقى الحياة الابدية كشواب، (جواب على الاعتراض الأول : « بأن هناك بنودا أخرى اساسية من الضروري تصديقها لجعل انسانا ما مسيحيا عدا هذين البندين اللذين يقترحهما مؤلف La religion raisonnable ، وبأن هناك إلهها وأن يسوع هو المسيح، وقد استخرج الأول من الدين الطبيعي والثاني من الانجيل أو الدين الموحى به »).

الألوهية :

عندما وجه "جون لوك" سهام نقده نحو الافكار الفطرية شمل معها فكرتنا الفطرية عن وجود الله تعالى، ولا يعني ذلك أن جون لوك ينكر وجود الله، بل على العكس تماما فهو يعتقد بوجوده، لكنه ينكر فقط أن تكون فكرتنا عنه فكرة فطرية، ويرى أن معرفتنا بوجود الله معرفة برهانية، ويقصد بها قدرة ادراك العقل لما بين الفكرتين من اتفاق أو اختلاف ادراكا غير مباشر، وبالتالي فإن هذا النوع من المعرفة يحتاج لإثبات صحته إلى برهان، إذن فمعرفتنا بوجود الله برهانية تعتمد على مبدأ العلية، ذلك أن الموجود الحادث الذي هو أنا (الإنسان) يستلزم موجودا سرمديا عاقلا كلي القدرة، أكثر منا قوة ومعرفة وعلمًا ⁽²⁾ .

" فاللاوجود لا يمكن أن ينتج أي وجود، ولذا فهناك شيء أزلي ... فنحن إذا عرفنا أن هناك نوعا من الوجود الحقيقي وأن العدم لا يمكنه أن ينتج أي موجود حقيقي فسيكون برهانا واضحا على القول بأنه لا بد من وجود شيء ⁽³⁾ منذ الأزل طالما أن كل ما هو ليس منذ الأزل له بداية، وكل ماله بداية يجب أن يكون ناتجا عن شيء غيره... وهذا المصدر الأزلي لكل ما هو موجود يجب أن يكون مصدرا واصلا لكل قوة ⁽⁴⁾ .

ونحن نعلم مما سبق أن لوك اعتقد بأنه لا يوجد شيء لا يمكن معرفته إلا من خلال الإحساس، ولكنه استثنى من ذلك وجود الله تعالى The Existence of God ، فقد اعتقد أن وجوده لا يمكن إثباته إلا عن طريق المعرفة البرهانية، وقدم لوك برهانا يتكون من عدد من القضايا كل واحدة منها يمكن معرفتها بالحدس والبرهان

¹ - المصدر السابق نفسه، ص 130

² - Helm, Paul, Locke's theory of personal Identity, the journal of Royal Institute of Philosophy, edited by Renford Bam-brough Cambridge University press, vol, 54, N. 208. London, 1979, p 177

³ - ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، 2001، ص 291

⁴ - عرمي اسلام، جون لوك، ص 234/233 وايضا محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 177/178، وايضا يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص

معاً، فالإنسان على سبيل المثال - يعرف أنه موجود بالحدس، وأن عدم لا يمكن أن يوجد شيء كما أن هناك أيضاً الدليل النفسي Self-Evident وأن الموجود الازلي كامل القدرة وكلي العلم هو الله تعالى .

ولكن هناك تعارض واحد بين ما قاله "وليام رايت" في كتابه الشهير: "تاريخ الفلسفة الحديثة" (ص ص 160-161) وبين ما جاء في كتاب الدكتور "راوية عبد المنعم عباس" حيث قالت بالحرف الواحد في كتابها جون لوك : إمام الفلسفة التجريبية :

وإذا كانت الرؤية العلمية والتجريبية قد انسحبت على فلسفته برمتها، فإن الدين لم يستثنى من هذه الرؤية كذلك " ،ولكن وليام رايت يقول أنه إستثنى الدين من النظرة التجريبية الحسية الملموسة، وربما كان هذا التعارض ومثله كثير في كتب تاريخ الفكر الفلسفي، هو الذي أدى بكل من كتب عن لوك إما أن يتهمه بالإلحاد لأنه حاول تطبيق المذهب التجريبي الحسي على وجود الله تعالى ففشل، فلم يستطع ⁽¹⁾ اثباته، وإما أن يتهمه بالإيمان بوجود الله تعالى ويحاول تقديم البراهين العقلية أو المادية أو العقلية والمادية معاً عليه .

فإذا نظرنا إلى كتابه معقولة النصرانية The Reasonableness of Christianity نجده ينظر إلى الدين من منظور عقلي، ويحاول أن يضع معطيات النصرانية تحت ضوء العقل والمنطق، ومن آرائه أنه يجب النظر إلى الدين النصراني نظرة عقلية، وأن حقائق الوحي Revelation يجب اختبارها بالحك العقلي، وهذا ما رفضه "سورين كيركغور" تماماً في كتاباته عن النصرانية بل واتهم الدين النصراني أنه مناقض للعقل، وأنه يحتاج إلى قفزة إيمانية ونحن نغضض أعيننا عن مفرداته التي غلفها رجال الدين بما يعرف بالأسرار Secrets لتجنب اختبارها بالعقل الذي دعا إليه جون لوك قبل كيركغور بنحو مائة وخمسين سنة على وجه التقريب.

ويدافع لوك عن معقولة النصرانية على أساس أن هذه المعقولة غريزية، فالسيد المسيح كما - يدعي لوك - قد استرد خلود البشرية على أسس أو شروط ثلاثة هي :
أ- الاعتقاد في السيد المسيح كمسيح As the Messiah .
ب- التوبة Repentance .
ج- العفو عن الآخرين Forgiveness of others .

وهذه المبادئ إن صحت تسميتها بالمبادئ هي مبادئ جوهرية لتحقيق الخلاص Salation ، كما أن الاعتقاد في حقيقة ما ستؤدي عند دراسة الانجيل إلى قبول حقائق أخرى - كما قال بول "Paul" في رسائله epistles فهذه الرسائل قد كتبت في مناسبات مختلفة ولم تكتب دفعة واحدة فجاءت غير مترابطة ⁽²⁾ .
من هذا يتبين أن لوك يدافع عن النصرانية التقليدية، فإذا قارناه برجال عصر التنوير في القرن الثامن عشر وهم رجال من المؤمنين Deists نجده يتقدمهم على الرغم من أنه كتب دفاعه هذا في العقد الأخير من القرن السابع

¹ - إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم ، المرجع السابق، ص 292

² - Wright, A History ... , pp163-164

عشر، فلا شك إذن في أنه فتح الطريق للمؤمنين من ⁽¹⁾ رجال القرن الثامن عشر عن طريق وضع مبادئ قليلة للدين النصراني، وفي ذات الوقت رفض أي شيء يتعارض مع العقل، كما أنه وقف امام المجدفين بالله من امثال فولتير Voltaire وبقية الشكاك Skeptics والماديين Materialists .

وعلى الرغم من أن لوك تصور الله تعالى جوهرًا روحيا لا متناهيا، إلا أنه رفض أن تكون معرفة الانسان الذي يجهل ماهيته معرفة فطرية، ومن ثم فهي معرفة تحتاج لبرهان عقلي وفي نفس الوقت فإن العقل قاصر عن إدراك مثل هذه المعرفة، كذلك لم يستطع لوك تقديم براهين تثبت وجود الله تعالى بل أنه سلم بوجوده الأزلي تسليما استنادا إلى وجود الإنسان وهو الحادث المخلوق بعلة خالقة هي الله الموجود القديم الكامل، أما عن صفات الله تعالى فإن لوك يقول : " إننا لا نستطيع مجرد الأمل في معرفته كاملا كما هو كائن فعلا، لكننا نكون صورة أو فكرة عنه فحسب، هي فكرة مركبة a Complex idea مثل جميع الافكار المركبة، ونحن نتصور في الله جميع صفات الكمال والخير، وهي لبست صفات كالتي نتصورها فيما بيننا ⁽²⁾

إن الله تعالى إلها لا متناهيا خالدا يكمن فيه الخير الكلي والقدرة الكلية، حكيم حكمة ليست كحكمتنا، ولا نتصوره تصورا عقليا، لا نعرف عنه سوى قوة الحضور في حياتنا ذلك الحضور الذي نستمد منه القوة والأمان. **فكرة التسامح الديني :**

في عصر سبينوزا Spinoza (1677-1632) الذي قال عنه هيجل (Hegel 1770-1830) : « لن تكون فيلسوفا إلا إذا درست سبينوزا أولا » ⁽³⁾ ، وفي الفترة عينها كان لبيتز Leibniz (1716-1646) يؤمن بالخير الأسمى في خلق العالم، لأن كتابه التيوديسي (العدالة الإلهية) برأ فيه الخالق من صناعة الخطيئة وسائر الشرور إلى درجة أن فولتير Voltaire (1778-1694) سخر من هذا الاعتقاد الذي يتجاهل الموقف القائل : « ولو كان فيه ذرة لا نحمي منه هذا البؤس الذي يزهق ألوف الألوف من النفوس الكبيرة » وفي هذا السياق النقدي ناهض هيجل فكر لبيتز بقوله : « فلنسلم معه جدلا بأن هذه الدنيا خير ما يمكن خلقه، أفيكون هذا دليلا على خيرها وصلاحتها » ⁽⁴⁾ ، وفي هذه الدوائر الفلسفية بدأ جون لوك John Locke (1704-1632) هاويا للفلسفة، لأن الأسلوب الانجليزي في التأليف لا يركز على البحث الموسوعي أو الدراسات الشاملة، وإنما على المقالات القصيرة، وتجلّى هذا المنهج في رسائله في التسامح، ومثل هذه الملاحظة الشكلية لا تنقص من قيمة الفيلسوف الذي يوصف كأول فيلسوف في العصر الحديث ناقش مشكلة المعرفة: من أين تأتي المعرفة ؟ وكيف يدركها العقل ؟.

1 - ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، المرجع السابق، ص 293

2 - المرجع السابق نفسه، ص 294

3 - زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1936، ص 177

4 - المرجع نفسه، 193

إن هذا المدخل الاستيمولوجي سينتصر لقيم جديدة في زمن إحياء الآداب القديمة، والإصلاح الديني، ونهضة العلوم الطبيعية، تلك القيم التي ستعرف بالتنوير باعتبارها حركة فكرية وثقافية شاملة جعلت من العقل قضية حيوية تناضل من أجل توطيده في كل المجالات الطبيعية والإنسانية والعقائدية بدون استثناء، ولعل شخصية جون لوك بأبعادها العلمية والفلسفية و السياسية ستنتصر لأفكار العقل، والحرية والتقدم، لأن تكوينه بجامعة أكسفورد باعتبارها أحد مصادر المذهب التجريبي ستؤثر على اتجاهه الفكري شيئاً فشيئاً عن النزعة الدينية المتزمتة التي درج عليها منذ حداثة.. وجنوحه في أفكار التسامح لدى جون لوك من خلال قيم عصره أم من خلال نظريته في المعرفة ؟ .

شارك جون لوك في الحوار الفلسفي المناهض للأفكار الفطرية التي قد تعود إلى الفلسفة اليونانية، كما يبدو من محاورات أفلاطون ومؤلفات أرسطو، وفي الجدل الوسيط بين الإسميين والواقعيين معتمداً على الحجة القائلة بأن عدم معرفة الأطفال و المعتوهين بهذه الأفكار وبرهان على عدم وجودها ويضيف بأن الإنسان بإمكانه أن يعيش طويلاً ويموت ولا يدرك حقائق كثيرة برغم قدرة العقل على معرفتها. لقد جعل جون لوك من الأفكار محورا فلسفته كما يبدو من كتابه (مقالة في الفهم البشري) إذ قسمها إلى أفكار بسيطة أي صفات الأشياء مثل البرودة، والصلابة، التي تنبع من الاحساس فيحصل عليها العقل من الخبرة، وأفكار مركبة تنشأ بالتركيب والتكرار والتجريد. وفق هذه الرؤية تكشف القوى الإيجابية التي تمكن العقل من فهم معنى الانطباعات الحسية من خلال الإدراك باعتباره « الوجه السلي للعقل، بينما تمثل الإرادة الجانب الإيجابي له، لأنها تنبع رغبة العقل في تكوين الأفكار، وإصدار الأحكام⁽¹⁾ .

إن كل واقع مادي أو أخلاقي لابد من أن يكون قابلاً للتحليل، ولابد من رجوعه إلى عناصر بسيطة، تلك هي مرجعية العصر التي استلهم منها جون لوك انتقاله من البحث التقليدي عن الله إلى الدين الطبيعي وبعبارة أخرى لم يعد الدين خطاباً عن الله ومن أجله، بل علماً لا يهتم إلا بالإنسان وشؤون دنياه، وهذا الاختيار يظهر أول ما يظهر في جوابه عن سؤال صديقه حول حقيقة التسامح: « سألتني أيها الرجل النبيل، عن رأيي في التسامح المتبادل بين المسيحيين، وأني أجيب بإيجاز أن هذا فيما يبدو لي هو المعيار الأعلى للكنيسة الحققة »⁽²⁾ ، فالهدف من مقالته أعلنه من خلال تحديده لرمز ديني معين، لأن الكنيسة الحققة مسألة مثالية، وإن كانت هي أصل هذا الحوار، فالوقوف على معانيها الوجودية، قد يقتصر على الكنيسة الكاثوليكية التي عرفت التسامح الديني بالسماح السلبي للشر، أي أنه أمر تمليه الظروف، لأن عدم التسامح سيؤدي إلى شرور أكبر وهذا ما وضحه توما الاكوييني في الخلاصة اللاهوتية قائلاً : « إن الحكومات الإنسانية يجب عليها أن تتوافق مع الحكومة الإلهية التي هي صادرة عنها لكن على الرغم من أن قدرة الله ورحمته لا نهاية لهما، فإنه أبقى على وجود بعض الشرور في العالم، وكان في

1 - إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت 1993، ص 151

2 - جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، ص 65

قدرته أن يمنعها، لأن منعها سيؤدي إلى خيرات أكبر أو أحداث شرور أكبر»، ويذكر مثالا لذلك أن الكنيسة الكاثوليكية تستفيد فائدة حقيقية من تراث اليهود يمارسون شعائهم، لأن هذه الشعائر في نظره هي شهادة حقيقية على حقيقة الدين المسيحي⁽¹⁾.

يبدو أن فلسفة التسامح الديني ترتكز على قيم التعادل والنسبية، لأن كل دين حق وحسن، لأنه يرضي نزعات أتباعه، وهو يشمل على جانب من جوانب الحق، ولهذا كانت الأديان كلها ضرورية من أجل تحصيل الحق بأكمله، وربما لهذا السبب ميز جون لوك بين المعنى العلمي الخالص للدين، والمعنى العملي له عندما قال: «يبد أن الدين شيء آخر إنه لم يوجد للفخخة المظهرية، ولا السيطرة الاكليروس، ولا للعنف، بل وجد لتنظيم حياة الناس وفقا للفضيلة والتقوى»، وفي هذا السياق النقدي يقف عند حدود الدين الزائف الذي يتجلى في اضطهاد الآخرين باسم المسيح، لأن الإيمان لا يمكن أن يفرض بالقوة القاهرة كما لا يمكن إرغام العقل على اعتقاد شيء لا يعتقد به بنفسه.

يقول جون لوك: «أناشد ضمائر أولئك الذين يضطهدون، ويعذبون، وينهبون ويذبحون غيرهم من الناس بدعوى الدين، أن يخبروني هل يفعلون بدافع المحبة والإحسان؟... فإن كانوا يزعمون بسبب من المحبة والإحسان يسلبونهم أموالهم، ويشوهون أجسادهم، ويفرضون عليهم.. السجن والجوع.. فلماذا ينتشر بينهم الزنا والغش، والخبث وسائر الجديرة بالكفار»⁽²⁾، يمثل هذه الرؤية يدعوا جون لوك إلى تصحيح السلوك الديني، لأن أمير السلام الذي بعث بجواريه لإخضاع الأمم وحشدها في كنيسته دون أن يتسلحوا بالسيف أو القوة، وإنما بالإنجيل، رسالة السلام، والأسوة الحسنة في سلوكهم، ولو كان ينبغي هداية الكفار بقوة السلاح، ولو كان ينبغي رد الأعمى أو المعاذ عن ضلالتة بالجنود المسلحين، لكان أسهل عليه أن يفعل ذلك بجنود السماء، خيرا من أي حام للكنيسة، مهما كان قويا، هذا الموقف يدعونا إلى مراجعة طبيعة الخطاب الديني، وآليات فهمه ومدى ارتباط المعرفة الدينية بحامل الرسالة والمتأمل فيها، لتجاوز ثنائيات المؤمن وغير المؤمن، والمختص أي اللاهوتي وغير المختص أي الفيلسوف وتوضيح علاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة.

لقد ميز جون لوك بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة، لأن الأولى تقوم على جماعة من الناس التقوا بإرادتهم واتفاقهم من أجل العبادة العلنية لله على النحو الذي يرون فيه رضاه، ومن أجل نجاة أرواحهم، أما الثانية فتستند على شؤون الصالح العام والمحافظة على حياة المواطنين وحریتهم وممتلكاتهم فهو يقول: «من أجل هذا كله ينبغي التمييز بين أمور المدينة وأمور الدين، وأن توضع حدود دقيقة عادلة بين الكنيسة والدولة» ووفق هذا المبدأ يحدثنا جون لوك عن سلطة الحاكم المدني التي تختص بالمحافظة على الخيرات المدنية أي الحياة و الحرية وسلامة البدن وحمايته ضد الألم، وامتلاك الأموال الخارجية مثل الأرض والنقود والمنقولات، لأن رعاية النفوس ليست من مسؤوليته

1 - المصدر نفسه، ص8

2 - المصدر نفسه، ص66

لأن الله لم يكلفه بذلك، لأنه لا يتضح أبداً أن الله قد منح هذه السلطة لأحد على آخر رغم الآخرين على اعتناق دينه»⁽¹⁾، بهذا الموقف الحاسم لدور سلطة الدولة يراجع جون لوك حقيقة الفكر الكنسي الكاثوليكي عندما أيقن بمخالفته للنص كما ذكر إنجيل متى، ولإثبات التاريخي الذي برهن على وجود انقسامات منذ البداية، بين أولئك الذين عينهم المسيح أو سلسلتهم يجب أن تتواصل بواسطة التوالي الرسولي⁽²⁾، وفي ضوء هذا الاحتجاج يقف جون لوك عند واجبات الناس نحو التسامح :

1- يسمح بعدم التسامح بالنسبة لمن لم يلتزم بقوانين الكنيسة في حدود الدعوة والإنذار والنصيحة، لأن القوة من اختصاص الحاكم المدني، وبالتالي لا يجب أن يشمل من طرد الكنيسة كلمات مهينة أو ترتكب ضده أعمال عنف تضر به وبخبراته.

2- لا يسمح بإيذاء شخص بدعوى إيمانه بدين آخر أو يمارس شعائر أخرى لأن حقوقه الإنسانية والمدنية مقدسة بدليل أن العدالة يأمر بها الإنجيل، ولهذا فالسلام والعدالة والصدقة أمور ينبغي أن تراعى الكنائس المختلفة بعضها مع بعض، مثلما يراعى الأفراد دون أي مطالبة لواحدة على الأخرى.

3- تربية رجال الكنيسة لا تؤهلهم أن يتجاوزوا فسلطتهم حدود الكنيسة لأنه لا أحد يغضب من كون جاره يتصرف في شؤون بيته تصرفاً سيئاً، أو كونه يذمر حقله كما ينبغي... فكل هذا مسموح به، والناس يتكونون له في ذلك الحرية، أما إن لم يتردد على الكنيسة، ولم يلتزم التزاماً دقيقاً بالطقوس المفروضة.. هنالك لا يسمح في كل الجيرة إلا المهمات والتوبيخات والالتزامات.

وبعد تحديد مسؤولية المحكوم، انتقل جون لوك إلى تحليل واجبات الحاكم المدني تجاه التسامح باعتباره المسؤول على وضع القوانين والإجبار على تنفيذها عن طريق قانون العقوبات، لكن مثل هذه السلطة لا يجب أن تشمل رعاية النفوس لأن « الحق في فرض قوانين لا يكشف للحاكم عن الطريق المؤدي إلى الجنة خيراً مما يستطيع الشخص العادي أن يكشفه لنفسه بالدراسة والبحث، لنفرض أن بدني سقيم، فهل من حق الحاكم أن يفرض علاجاً، لأنه لا يوجد غير علاج واحد وهذا العلاج غير معروف من بين العلاجات المختلفة »⁽³⁾، وبعبارة أخرى لا يستطيع الحاكم أن يرغم رعاياه على اعتناق دينه، حتى ولو كان رأيه سديداً في أمور الدين.. إن الطريق الذي أسير فيه ضد ضميري لا يمكن أبداً أن يقودني إلى منازل السعداء، قد أصبح ثريا عن طريق مهنة أكرهها، وقد أشفى من مرض بأدوية أنا لا أثق فيها، لكنني لا يمكن أن انجوا بواسطة دين أنا استرهب فيه، أو عبادة أنا أكرهها⁽⁴⁾، ووفق هذا الموقف الذاتي في المسألة الإيمانية، يعترف جون لوك بتنوع الجماعات الدينية، وينظر إلى الهدف المشترك

1 - المصدر نفسه، ص71

2 - المصدر نفسه، ص75

3 - المصدر نفسه، ص87/88

4 - المصدر نفسه، ص91

أي نجاة الروح كقاسم مشترك بينها حتى لا تصبح الاختلافات في الشعائر والاجتماعات العامة عائقا للتسامح لأن العيش المشترك يقتضي ما يلي:

1- تقييد سلطة الحاكم في الأمور المستوية، أي الأعمال غير المستحسنة وغير المستهجنة، وفي اللاهوت المسيحي يقصد بها الأفعال التي لم يأمر بها الله ولم يحرمها، ويشرح لنا جون لوك هذا الموقف بمثال غسل الطفل حديث الولادة بالماء، فإذا كان بهدف العلاج أو الوقاية من المرض فيحق للحاكم أن يسن قانونا، ولكن لا يستطيع إلزام رعاياه بذلك إذا كان بهدف التعميد، لأن من بينهم قد يوجد يهود، فلا يجوز إجبارهم على أمر يتعارض مع عقيدتهم..

2- سلطة الحاكم تكمن في حماية الأفراد من الإضرار التي قد تمس حياتهم أو ما يملكون، ويدعوننا جون لوك إلى ضرورة التمييز بين ما هو ديني وما هو سياسي، فمن مصلحة الدولة « منع ذبح الماشية عند انتشار وباء فيها » لأن طبيعة التشريع السياسي تستجيب لمتغيرات الظروف، فتبيح ما هو محظور دون أن تنكر حقيقة المبادئ الدينية لأن ما هو شرعي في الحياة العادية، وخارج نطاق عبادة الله، لا يمكن منعه بقانون مدني في عبادة الله في الأماكن المقدسة⁽¹⁾.

3- التأكيد على دور السلطة المدنية في حماية الأقليات الدينية لأنه « لا يجوز أن يجرد المسيحيون في دولة أوروبية من أملاكهم إذا كانوا على خلاف مع كنيستهم الوطنية أيا كان ذلك الخلاف، كما لا يجوز انتهاك الحقوق المدنية أو تبديلها في أي مكان »⁽²⁾.

4- لا يسمح للحاكم أن يشرع لمعاقبة القيم التي يختلف عنها، خاصة إذا كانت تلك القيم لا تضر بالآخرين وبالسلم، لأن طبيعة القانون « لا تلزم احد غير من وضع لهم هذا القانون »⁽³⁾.

5- من الأهمية بما كان التمييز بين الشريعة اليهودية التي اقترنت بالسيادة السياسية وبدعوة السيد المسيح الذي علم الناس الإيمان والسلوك اللذين بفضلهما يمكن للأفراد أن يحصلوا على الحياة الأبدية، لكنه لم يؤسس دولة، ولم يضع نظاما جديدا للحكم يكون خاصة بأمته⁽⁴⁾، بهذه الأفكار التي انتصرت لمبدأ التعددية في الفهم الديني، وحق الفرد في الاختلاف، دعا جون لوك إلى عدم الخلط بين السياسة والدين، لان الخلط بينهما كالمخلط بين السماء والأرض، أو بين الجريمة والخطيئة ضد الله و خلاص الإنسان مرهون بذاته، والجريمة ضد المجتمع ومحاسب عليها الإنسان بالقانون المدني⁽⁵⁾. وهذا الطريق هو قاعدة الفصل بين الإيمان والعمل لأن الأول لا يمكن أن يفرض بواسطة القانون المدني وحجته أن « القوانين لا شأن لها بصدق الآراء وإنما يعينها أمن وسلامة الدولة

1 - المصدر نفسه، 99

2 - المصدر نفسه، 101

3 - المصدر نفسه، 102

4 - المصدر نفسه، 103

5 - فريال حسن خليفة، الفلسفة و التسامح و البيئة، مكتبة مدبولي، الطبعة الاولى 2006، ص41

وخيرات كل واحد من الناس»⁽¹⁾ وبهذا يظل الإيمان مسألة خصية لا يعلم حقيقتها إلا من يعتقد بها، أما الثاني فيرتبط باستقامة السلوك الذي يخضع لسلطي الحاكم المدني والضمير، «لأن رعاية نجات كل إنسان إنما تعود إليه وحده»⁽²⁾، مادام لا يهتك حقوق احد بعبادته الخاطئة أو يضر بالناس الآخرين بعدم مشاركته في آرائهم الدينية، وهذا ما يفسر التساؤل: «وماذا لو أن الحاكم أمر شيء يبدو غير مشروع في نظر ضمير الشخص الفرد؟» والجواب حسب جون لوك لو كان هذا الأمر نادر ما يقع لأن مه ام الحاكم في الدولة تتحرك من اجل الخير العام للمواطنين، وإذا ما حدث موقف حكم عليه الضمير بعدم المشروعية، فيجب أن يمتنع عن فعله ويتحمل مسؤولية عدم الالتزام به، لأن القانون صدر للصالح العام، وبالتالي لا يجب أن نتسامح مع من لا يعمل به، باستثناء القوانين التي تقع خارج سلطة الحاكم كأن يكره الشعب أو جزء منه على اعتناق دين أجنبي و اتخاذ شعائر جديدة»⁽³⁾، ومثل هذه الحالة تتناقض مع طبيعة المجتمع السياسي الذي يهدف أول ما يهدف إلى حماية الإنسان في شؤونه الدنيوية، ويرسم له وسائل الفصل في المنازعات التي يقي القانون هو السيد فيها حتى بالنسبة لأوامر الحاكم الخاطئة.

لقد اعتمد جون لوك على أسلوب جدلي في شرحه لموضوعات علاقة الإيمان بالعمل، فهو يشرح القضية وينقدها لينتقل لقضية أخرى وهكذا انتهى الى جملة من الاستنتاجات، هي كالتالي:

أ- إن طبيعة الدين سواء أكان صحيحا أو باطلا لا تؤثر على شؤون الإنسان الدنيوية.

ب- الالتزام بالقانون هو مقياس الحكم.

ج- لا حكم على الأرض بين المشرع والشعب.

وفي ضوء هذه المبادئ أراد جون لوك بناء منظومة أخلاقية تؤمن بقدرة الإنسان على اكتساب المعرفة التي تمكنه من تحقيق حياة خيرة ينعم فيها بالسعادة، التي يمكن تحديدها بالأسباب التالية: الصحة و السمعة الطيبة والمعرفة، وفعل الخيرات، والأمل الذي يتوقع به الإنسان السعادة الأبدية، وفي هذا السياق الشامل لما هو نظري وعملي، لأن «الأفعال الأخلاقية تنتسب إلى اختصاص المحكمة الظاهرة والمحكمة الباطنة على السواء، وخاضعة لكلتا السلطتين: الحاكم المدني و الحاكم الذاتي، اعني الحاكم المدني والضمير»⁽⁴⁾، ورغم إقرار جون لوك بقيمة الإنسان وحرية في الاعتقاد عندما يتحدث بأنه «لا ينتهك حقوق غيره بعبادته الخاطئة، أو يضر بالناس الآخرين بعدم مشاركته في آرائهم الصائبة ولما كان خسارانه لا يضر بسعادة الآخرين، فلن رعاية نجات كل إنسان إنما تعود إليه وحده»⁽⁵⁾، فقد حصر قيم التسامح بين المسيحيين فقط، لأنه تاجر بالعبيد كما ذكر صاحب كتاب (أوهام ما بعد

1 - جون لوك، المصدر نفسه، ص106

2 - جون لوك، المصدر نفسه، ص108

3 - جون لوك، المصدر نفسه، ص110

1 - جون لوك، المصدر نفسه، ص107

2 - جون لوك، المصدر نفسه، ص108

بعد الحادثة (قائلا : « أما جون لوك أبو الفكر الليبرالي الانجليزي،الذي كان يستثمر أمواله في تجارة الرقيق «⁽¹⁾ واعتبر المسلم كافرا لا يجب ان يتسامح معه الحاكم لأن عقيدته تتنافى مع أخلاق المجتمع المدني لأنه « من العبث أن يزعم إنسان أنه مسلم من حيث الدين فقط،ولكن فيما عدا ذلك مواطن خاضع لحاكم مسيحي،إذا كان في الوقت نفسه يقر بالطاعة العمياء لمفتي القسطنطينية الذي بدوره يطيع السلطان العثماني إطاعة تامة،ويؤول الوحي الذي يقوم عليه دينه بحسب مشيئة هذا السلطان،لكن هذا التركي المقيم بين المسيحيين سيكون اشد رفضا للحكومة المسيحية أن أقر بلأن نفس الشخص هو رئيس كنيسة وأيضاً الحاكم الأعلى » ،لقد انتهى جون لوك في خطابه من اجل التسامح إلى عدم التسامح عندما أعلن صراحة:

1- « لا يجوز أبدا التسامح مع من ينكرون وجود الله،ذلك أن الوعود والمواثيق والأقسام،التي هي روابط المجتمع الإنساني،لا حرمة لها ولا اعتبار عند الملحد «⁽²⁾.

2- « وإذا تحول امرؤ من الدين المسيحي إلى الإسلام فإنه لا يصير بهذا هرطيقا ولا منشقا،وإنما يعد مرتدا وكافرا «⁽³⁾.

في الختام،لقد وجدنا جون لوك منتصرا لمسيحيته التي تسدي النصائح وتمنع استعمال القوة،فكان بهذا يعبر عن قلقه الشخصي إزاء الأحداث الاجتماعية والسياسية السائدة في عصره،وهذا ما يظهر لنا جليا في فلسفته السياسية⁽⁴⁾.

دافيد هيوم: الفلسفة الدينية :

يعرض هيوم رأيه في الدين أو اللاهوت في مؤلفين رئيسيين احدهما هو " التاريخ الطبيعي للدين " Natural History of Religion،والآخر " محاورات في الدين الطبيعي " Dialogues Concerning natural Religion،والمقصود بكلمة " طبيعي " هنا هو نشأة العقيدة الدينية من أصول في طبيعة الإنسان وفطرته مفرقا في ذلك بين هذا الرأي الذي يرد الدين إلى طبيعة الإنسان وبين الرأي الآخر الذي يرده إلى التأمل العقلي من جهة والرأي الثالث الذي يرده إلى الوحي Revelation والتقليد Imitation من جهة أخرى،فالقائل أن الدين ينبع من طبيعة الإنسان لا يحتاج في تدعيمه إلى البرهان العقلي ولا إلى وحي هبط إلى الإنسان من خارج طبيعته الإنسانية⁽⁵⁾.

ويعتبر كتاب " محاورات في الدين الطبيعي " واحدا من أهم المراجع في فلسفة الدين،فهو نقطة تحول في تاريخ اللاهوت الفلسفي،وقد صاغه هيوم بشكل أدبي،مما سهل عليه تجنب كشف أوراقه في هذا المجال الشائك،كم إنه

3 - تيري إيجيلتون،اوهام ما بعد الحادثة،ترجمة منى سلام،مراجعة سمير سرحان،إصدارات أكاديمية الفنون،د.ط.ت،ص 171/172

4- جون لوك المصدر نفسه،ص114

5- المصدر نفسه،ص124

- صام عبد الحكيم،هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر،مؤسسة كنوزالحكمة للنشر والتوزيع،الجزائر 2011،ص 56/63

5 - زكي نجيب محمود،دافيد هيوم ،162/163

لم يشعر بحاجة إلى توجيه سهام منقده إلى المسائل الواضحة التي لا تخطها عين الإنسان الواعي، وخصص في كتابه هذا جانباً كبيراً لفحص الحجج التي تتصل بطبيعة الله تعالى ووجوده، المستمدة من التجربة أو المشاهدة أكثر من استقداها من الاستدلال أو التأملات الميتافيزيقية، ولقد حرص هيوم على عدم السماح بنشر محاوراته أثناء حياته خشية التعرض للهجوم من جانب رجال الدين وترك الكتاب كقنبلة موقوتة يفجرها الجيل الثاني، ولقد احدث هذا الكتاب الانفجار بالفعل.

وفي كتب هيوم التي تناولت (فلسفة الدين) يفسر المعتقدات الدينية على غرار تفسيره للأخلاق، فكمان الأخلاق لا تقوم في العقل بل في العاطفة، فكذلك الدين لا يقوم في الدين ولا في الوحي و النقل، بل يقوم في طبيعة الإنسان وفطرته بمعنى ما من المعاني، فالدين لا ينشأ مباشرة عن غريزة أصلية أو انطباع أولي في الطبيعة البشرية، بل ينشأ مما يتشعب عن غريزة أصلية. كذلك لم تنشأ المعتقدات الدينية عند الشعوب البدائية اعتنقت مذهب تعدد الإلهة. Polytheism والذي يسبقه الإيمان بوجود إله واحد Monotheism لا شريك له، لم تنشأ من تأمل العقل لحوادث الطبيعة، بل من اهتمام الناس بما يجري في الحياة من حوادث هي موضع أمالهم وآلامهم ومخاوفهم، وفي هذا تقوم العقيدة الدينية بتحليل الشعور الديني إلى مقومات ثلاثة : بداية تثير فينا وجدانات من خوف وأمل، ثم هذه الوجدانات نفسها وهي فطرية غير مكتسبة، وأخيراً نهاية تتعلق بها وجدانات الخوف والأمل على أن تكون في النهاية قوة خفية عاقلة، فالدين عقيدة عامة في الجنس البشري كله ⁽¹⁾. وعلى الرغم من أن العقيدة الدينية عامة في الجنس البشري إلا أن الناس يختلفون في عقائدهم الدينية بسبب اختلافهم في طبيعة القوة الخفية العاقلة التي تحكم العالم، ولم تصبح مسألة وجود الله تعالى هي الأساس بل أصبح الخلاف في طبيعة الله تعالى نفسه، وهو ما أنشأ عواطف الناس الفطرية، وأصبح الملحد الذي يعمل على البرهنة على عدم وجود الله تعالى بالأدلة العقلية عملاً من أعمال الضلال والعبث الذي لا طائل من تحته أمام هذه العواطف الفطرية ⁽²⁾.

ويرفض هيوم الأدلة التي قدمها الفلاسفة على وجود الله تعالى لأنها غير كافية لكي نعرفنا بطبيعة الله وصفاته، وكان نقده لهذه الأدلة على النحو التالي :

أ - يقوم دليل الغائية Finality على تمثيل العالم أو الكون بآلة صناعية وتمثيل الله تعالى بالصانع الإنساني، ولكن الصانع الإنساني علة محدودة تعمل في جزء محدود، فبأي حق نمد التشبيه إلى هذا الكل العظيم الذي هو الكون ، ونحن لا ندري إن كان متجانساً في جميع أنحاءه، ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتماً إلى الإله الذي يقصده أصحاب الدليل، إنما نستدل بما في الكون من نقص على أن الإله متناه... وهكذا.

¹ - شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ص 238/239، بتصرف وايضا، محمد علي ابو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 219

² - ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، اسكندرية، 2001، ص 350

ب - أما دليل المحرك الأول The First Mover فليس هناك ما يحتم التسليم به ونبذ المذهب المادي إذ يمكن أن تبدأ الحركة بالنقل أو بالكهرباء مثلا دون فاعل مريد ⁽¹⁾ .

ج - أما دليل الوجود الضروري فلا يستند إلى أصل في تجربتنا من حيث أن التجربة لا تعرض علينا انفعالا ضروريا، وإن المخيلة تستطيع دائما أن تسلب الوجود عن أي موجود كان، إن معنى الوجود الضروري ثمرة وهم المخيلة التي تمد موضوع تجاربنا إلى غير نهاية، فلن نمد المادة نفسها إلى غير نهاية فنعتبرها هي نفسها الله تعالى، وبأي حق نفترض الكون كالا محدودا حتى نبحت له في علة مفارقة ؟

وانتهى هيوم من بحثه في الفلسفة الدينية إلى الشك ولم يستطع أن يبرهن على وجود الله تعالى لتعارض اعترافه بوجود الله وصفاته مع حيثيات المذهب التجريبي، وفي نفس الوقت لم يستطع إنكار وجود الله تعالى لأنه حقيقة فينا لا تقبل الإنكار ، وقال عبارته الشهيرة: « أن وجود الله لا نصل إليه بخبرة حسية ولا بالاستدلال » ⁽²⁾ .

¹ - المرجع نفسه ، ص 350

² - المرجع نفسه ، ص 350

3

الإتجاه العقلي المثالي :

رونيه ديكارت :

فكرة الالهية وبراهين وجود الله :

يرى ديكارت (1596 – 1650) René Descartes أن (فكرة الله) قد غرست في الإنسان عند خلقه، ويمكن تقريب ذلك إلى الأذهان بما يفعله الفنان أو الصانع عندما يختم صفته باسمه⁽¹⁾.
ولله المثل الأعلى – لذلك يقول ديكارت: « والحق أنه لا يجب أن نعجب من الله حيث خلقني غرس هذه الفكرة لكي تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعته⁽²⁾..»، فإذا تحققت للإنسان معرفة الذات بصورة تامة، وأدرك أن اخص خصائص الإنسان يتمثل في الدافع نحو الكمال، فإنه حينئذ يعرف حقيقتين في وقت واحد: * الحقيقة الأولى : تتمثل في أنه شيء ناقص ومعتمد على غيره.

* الحقيقة الثانية : إن هذا الموجود الذي يعتمد عليه يملك بالفعل – وإلى ما لا نهاية – كل الكمال. وهكذا يتضح لنا أن معرفة الذات على هذا النحو تتضمن معرف وجود الله تعالى، وفي هذا الصدد يقول ديكارت: « و إني لا أتصور هذه المشابهة المتضمنة لفكرة الله بعين الملكة التي أتصورها بنفسى، أي أنني حيث اجعل نفسي موضوع تفكري ، لا أتبين فقط أي شيء ناقص، غير تام، ومعتمد على غيري، ودائم النزوع والاشتياق إلى شيء آخر احن وأعظم مني، بل اعرف أيضا وفي الوقت نفسه أن الذي اعتمد عليه يملك في ذاته كل هذه الأشياء العظيمة التي اشتاق إليها، والتي أجد في نفس أفكار عنها، وأنه يملكها لا على نحو معين أو بالقوة فحسب، بل يتمتع بها في الواقع وبالفعل وإلى غير نهاية، ومن ثم اعرف أنه الله⁽³⁾.
يلجأ ديكارت إلى ثلاثة براهين لإثبات وجود الله، مستندا إلى فكرة الكمال أساسا وهي الحجج الرامية إلى اثبات المعتقد الاساسي للدين Proof of the Existence⁽⁴⁾ وهي :

- 1- البرهان الأول : امتلك فكرة الكمال على الرغم من أنني كائن ناقص. يمكن لي إذن الاستنتاج أنني لا أستطيع، ككائن ناقص، أن أصوغ فكرة الكمال هذه، وبما أنه يستحيل على كائن يعتره النقص أن يعطيني إياها، لابد إذن من أن يكون ذاك الذي وضعها في عقلي كائنا كاملا، وأن يكون هذا الكامل موجودا.
- 2- البرهان الثاني : بما أنني واثق من وجودي، ومن أن كائنا كاملا وهبني فكرة الكمال لا أستطيع الافتراض بأنني خالق نفسي أو ادعاء ذلك، فلو كنت هذا الخالق لجعلت من نفسي كائنا كاملا لأنني امتلك معرفة بالكمال – وأن اجعل ذاتي تتحلّى بالكمال أيسر علي من أن اخلق نفسي من العدم. وهو ما يعني أن من أعطاني فكرة الكمال كائنا كامل خالق. وهو الله إذن.

2 - رونية ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، ط لاوى، القاهرة مكتبة الانجلو المصرية

2 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط (د.ن)، بيروت: دار القلم (د.ن).

3 - محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ط 3، القاهرة، دار الفكاك العربي، 1414هـ.

4 - م، روزنتال، باشراف، ب، يودين، الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والاكاديميين السوفياتيين، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم و جورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص 10

3 - البرهان الثالث : وهو البرهان الانطولوجي الذي يتعلق بضرورة وجود الله: إذا أجرينا تحليلا للعناصر الهندسية التي يتألف منها المثلث لوجدنا أنه مكون من زوايا ثلاث وأضلاع ثلاث أيضا، وإذا شئنا تركيب المثلث يستحيل علينا الاستغناء عن أي من هذه العناصر، فكل منها موجود بالضرورة. لذا لا بد من اعتبار صفة الوجود واقعا حتميا لعناصر المثلث. (1).

وهكذا ينبغي اعتبار صفة الوجود واقعا حتميا لكمال مطلق، ويستحيل علينا، بالتالي إغفال هذه الصفة، وإذا أردنا التأكيد أن الله هو هذا الكمال المطلق بالذات، فصفة الوجود هي إحدى الكمالات التي ينبغي أن نتصورها لدى الكائن الكامل، لأن الكمال المطلق يبطل أن يكون « مطلقا » إذا لم يكن موجودا، فالله موجودا لكونه الكمال بذاته. وإذا كانت هذه أدلة ديكارت فهناك مجموعة من الانتقادات وجهت له في هذا الشأن، وتتمثل في النقاط الآتية :

1- من أدرانا أن لدينا هذه الفكرة عن كائن كامل لا متناه، ثم من أدرانا أيضا أنها فكرة عامة، بمعنى أنها موجودة عند جميع الناس، ونحن نرى أناسا لا يشعرون بها، وكيف نفسر ظاهرة الإلحاد في العالم؟ (2).

2- ما يقال عن فكرة الكمال يقال عن فكرة العلية بمعنى أنه يمكن إنكار فكرة العلية دون الوقوع في التناقض، فليس قانونا منطقيا.

3- إن الكائن المتناهي لا يستطيع أن يحصل على فكرة عن كائن لا متناه، لأن اللامتناهي يكون فوق قدراته العقلية، والإنسان كائن متناه، أي محدود بقدرات معينة معرض لأوجه النقص المختلفة (3).

إذا نظرنا في كتاب ديكارت (التأملات في الفلسفة الأولى) نجد أنه برهن فيه بالأدلة الواضحة على وجود الله تعالى وخلود النفس، فإذا دققنا النظر وجدنا أوجه تشابه دقيقة بين براهين ديكارت على وجود الله وبراهين القديس اغسطين بصفة عامة وبراهين القديس أنسلم بصفة خاصة، مما يدل على أن ديكارت تأثر بفلاسفة القرون الوسطى واخذ على الرغم من هجومه عليهم، ولكنه لم يشر إلى هذا الاقتباس (4).

النفس والجسم في التصور الديكارتي:

يرى ديكارت أن الإنسان يتألف من جوهرين متميزين هما النفس والجسم، النفس روح بسيط مفكر، والجسم امتداد قابل للقسمه، فقد اشك في وجود جسمي وسائر الأجسام دون أن يؤثر هذا الشك في وجود فكري ونفسي. وهو بهذا الفصل يقيم الميثافيزيقا على حساب المادة (روحانية النفس في مقابل مادية فناء الجسم)، لكن يشير ديكارت إلى الاتحاد الجوهرى بين النفس والجسم فيقول : « بحيث لو جرح جسمي فلست اقتصر على

1 - عبد القادر تومي، اعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، ط1، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، ص75

- عبد القادر تومي، المرجع نفسه، ص75

3 - عبد القادر تومي، المرجع نفسه، ص76

4 - احمد امين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ط5، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1967 م

إدراك الجرح بالعقل بل أنه إليه بالألم، فالألم والجوع والعطش وسائر الانفعالات لا تنال النفس بما هي كذلك وإنما هي ناشئة من اتحاد النفس بالجسم⁽¹⁾.

فلاسفة ما بعد ديكارت :

اسبينوزا : الطبيعة الإلهية :

اسبينوزا في كتاب الأخلاق، الجزء الأول الخاص بالله، يعطينا ما يقصده بالتعريفات، ويعطينا أيضا المقصود بالمسلمات، ثم ينتقل بالحديث عن القضايا التي تخص وجود الله وإثباته وصفاته، وأنه الجوهر الوحيد ونحن نبتدئ بما كان قد أورده اسبينوزا عن التعريفات⁽²⁾.

أولا : التعريفات

- 1- يقول اسبينوزا : بالسبب في حد ذاته اعرف ذلك الذي تكون ماهيته هي عين وجوده، أو ذلك الذي لم تدرك طبيعته إلا موجودا.
- 2- الشيء المنتهي هو ذلك الشيء المحدود بشيء آخر من طبيعته مثلا : جسم ما يقال عنه متناهي، لأننا ندرك جسما آخر يكون أكبر منه ،لذلك الفكرة تكون محدودة بفكرة أخرى، ولكن الجسم لا يمكن أن يحده بفكرة، ولا الفكرة يمكن أن تحد الجسم.
- 3- بالجوهر اعرف ذلك الذي هو متقوم بذاته، ويدرك من خلال ذاته (أي يعرف نفسه أو ذاته من خلال ذاته أو نفسه).
- 4- بالصفة اعرف ذلك الذي يدركه العقل عن الجوهر، على أساس أنه يشكل أو يكون ماهيته.
- 5- بالحالة افهم آثار الجوهر، أو تلك التي هي في شيء آخر والتي تدرك من خلاله، بمعنى إنها لا تدرك من خلال نفسها، بل تدرك من خلال موضوع آخر بعكس الجوهر.
- 6- بمفهوم الله اعرف الوجود المطلق اللامتناهي، وبمعنى آخر ذلك الجوهر الذي له عدد لا متناهي من الصفات، والتي كل واحدة منها تعبر دخليا عن الماهية اللامتناهية.
- 7- ذلك الشيء الذي يقال عنه أنه حر، هو الذي يوجد من خلال ذاته ويوضع للحركة من خلال ذاته. بمعنى آخر ذلك الذي يقال عنه أنه ضروري، أو مجبور هو ذلك الذي يوضع للحركة والوجود عن طريق موجود آخر.
- 8- بالخلود أو الأزلية اعرف الوجود في حد ذاته، باعتبار أنه يدرك بالضرورة من التعرف الذي هو للشيء الخالد الأزلي.

ثانيا : المسلمات

- 1- الذي يوجد إما أن يوجد بنفسه أو يوجد عن شيء آخر.

¹ - عبد القادر تومي، اعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، مرجع سابق، ص76

² - Spinoza, the philosophy of Spinoza ed, Joseph Ranter, (New York ,1954), p123

- 2- الذي لا يدرك من خلال غيره يدرك عن طريق ذاته.
- 3- من السبب المحدد بالضرورة تأتي النتيجة، أو بمعنى آخر إذا لم يكن هناك سبب محدد أو معروفا ومفهوما، يكون من المستحيل الوصول إلى نتيجة، أو من المستحيل أن تكون هناك نتيجة.
- 4- المعرفة العلمية الخاصة بالنتيجة تعتمد على المعرفة التي تخص ذلك السبب الذي هو خاص بهذه النتيجة.
- 5- الأفكار الحقيقية لابد أن تتفق مع تلك التي هي أفكار لها.
- 6- ماهية ذلك الشيء الذي يمكن أن يدرك على أنه غير موجود، فإف تلك الماهية تكون غير موجودة⁽¹⁾.

ثالثا : القضايا

- القضية الأولى :** إن الجوهر بذاته أو أن الجوهر بطبيعته يكون متقدما على تأثيراته وأحواله.
- البرهان :** هذا يكون واضحا من التعريف الثالث والخامس⁽²⁾.
- القضية الثانية :** أي جوهرين يمتلكان صفات مختلفة لا يوجد بينهما شيء مشترك.
- البرهان :** هذا يبدوا واضحا من التعريف رقم (3) لأنه كل جوهر ينبغي أن يكون متقوما بذاته، وينبغي أن يدرك من خلال ذاته .
- القضية الثالثة :** إذا كان هناك شيان لا يوجد بينهما شيء مشترك، لا يمكن أن يكون احدهما هو السبب في وجود الآخر.
- البرهان :** إذا لم يوجد هناك شيء مشتركا بينهما، ولم يكن هناك شيء متبادلا بينهما لا يمكن (حسب المسلمة رقم 5) أن يدركا من خلال بعضهما بالتساوي، ولذلك حسب (المسلمة رقم 4) أن الأول منهما لا يمكن أن يكون السبب في وجود الآخر، أو الواحد منهما لا يمكن أن يكون السبب في وجود الآخر⁽³⁾.
- القضية الرابعة :** إذا كان هناك شيان أو أكثر مختلفين عن بعضهما، فإن هذا الاختلاف يرجع أما إلى اختلاف في صفات الجواهر، أو يرجع إلى الاختلاف في إحالة وتأثيرات تلك الجواهر.
- البرهان :** كل شيء يكون موجودا، أما أن يكون موجدا بذاته، أو هو موجودا من شيء آخر وهذا حسب المسلمة (رقم 1) أو بمعنى آخر حسب التعريف رقم 3 والتعريف رقم 5) وهو أنه خارج العقل لا يوجد هناك أي شيء سوى الجواهر وتأثيراتها أو صفاتها، لا يوجد هناك أي شيء والذي بواسطته مجموعة من الأشياء يمكن إن يتميز بعضها عن بعض سوى الجواهر، وهذا يتمشى مع التعريف رقم 4) أو تأثيراته أو صفاتها.
- القضية الخامسة:** في الطبيعة لا يمكن أن يوجد جوهران أو أكثر من نفس الطبيعة ومن نفس الصفات البرهان : إذا كان هناك جوهران أو أكثر متميزة عن بعضها، لابد أنها متميزة عن بعضها بسبب الاختلاف في الصفات، أو الاختلاف في التأثيرات أو الأحوال حسب القضية (رقم 4).

¹ Ibid, pp123-124

² - From Descartes to Kant, by T.V. Smith and Marjorie GRENE ?(u.s.a.Chicago.1957) Ethics Part I. of God. p296

³ - Ibid, p297

إذا كان الاختلاف راجعاً فقط إلى الصفات، فإن هذا يدل دلالة واضحة إنه لا يوجد أكثر من جوهر واحد له نفس الصفات.

ولكن إذا كانت مختلفة في التأثيرات، بما أن الجوهر يكون متقدماً بطبيعته عن أحواله حسب القضية (رقم 1) لذلك تكون الأحوال قد وضعت في جانب وأن الجوهر اعتبر في حد ذاته، وبكلمة أخرى، (تعريف رقم 3 والمسلمة رقم 6) فإن هذا الجوهر قد نظر إليه بصفة صادقة، وأنه لا يمكن أن يدرك على أساس متميز عن جوهر آخر، سوى جوهر واحد يمتلك نفس الطبيعة والصفات ⁽¹⁾.

القضية السادسة : لا جوهر واحد يمكن أن يخلق من قبل جوهر آخر.

البرهان : لا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران من نفس الصفات حسب القضية (رقم 5) أو بمعنى آخر، أو كما يقول في القضية (رقم 2) أي جوهرين يمتلكان صفات لا يوجد بينهما شيء مشترك، لا واحد منهما يكون السبب في وجود الآخر حسب القضية (رقم 3) أو كما يقول أحدهما لا يمكن أن يوجد بواسطة الآخر. في الطبيعة لا يوجد هناك أي شيء سوى الجواهر وأحوالها، كما هو واضح من المسلمة (رقم 1) والتعريف (رقم 3) والقضية (رقم 5) ولكن الجوهر لا يمكن أن يخلق من قبل جوهر آخر حسب القضية (رقم 6)، ولذلك وبصفة مطلقة لا يوجد هناك شيء آخر عن طريقه يمكن أن يستنتج أو يخلق الجوهر.

هناك برهان آخر، هذا الأمر ربما يبرهن عنه بسهولة وذلك باستعمال البرهان غير المباشر، لأنه إذا كان أي شيء يمكن أن يوجد بواسطة الجوهر، فإن المعرفة التي تخص الجوهر تعتمد على المعرفة بسبب ذلك الجوهر (المسلمة رقم 4)، وكذلك التعريف (رقم 3)، إذن لا يوجد هناك جوهر ⁽²⁾.

القضية السابعة : وجود الجوهر يرجع إلى طبيعته، أو طبيعة الجوهر تحوّل له وجوده.

البرهان : لا يوجد هناك أي شيء بواسطة يمكن أن يوجد الجوهر حسب القضية (رقم 6) ولذلك سوف يكون هو السبب في وجود ذاته، حسب القضية (رقم 1)، فإن ماهيته بالضرورة تتضمن وجوده، ماهيته هي عين وجوده.

القضية الثامنة : كل جوهر بالضرورة يكون لامتناهياً، أو يكون غير متناهي.

البرهان : الجوهر الذي له صفة واحدة لا يمكن أن يوجد إلا على أساس أنه جوهر واحد (حسب القضية رقم 5) وإلى طبيعة هذا الجوهر الواحد يعزى وجوده (القضية رقم 7)، ومن هنا ينبغي من طبيعته أن يوجد على أساس أنه متناهي أو غير متناهي ⁽³⁾.

ولكنه لا يمكن أن يوجد على أساس أنه جوهر متناهي لأنه (التعريف رقم 2) ينبغي إذا كان متناهي أن يكون محموداً بجوهر آخر من نفس طبيعته، الذي هو كذلك ينبغي أن يكون بالضرورة موجوداً (القضية رقم 7)

¹ - Ibid, p 297

² - Ibid, p 297

³ - Ibid, p 298

،لذلك يمكن أن يكون هناك جوهران يحملان نفس الصفات،وهذا مستحيل (حسب القضية رقم 5) وعليه فإنه لا يوجد إلا على أساس أنه جوهر لا متناهي.

برهان آخر :

- 1- مادامت فكرة التناهي تكون في الحقيقة من ناحية ما سلبا، فلن اللامتناهي بصفة مطلقة إثبات لوجود من نوع ما، فإنه يستنتج من القضية (رقم 7) فقط أن جميع الجوهر ينبغي أن يكون لا متناهي.
- 2- فإنني أتوقع بصفة شاملة أن أولئك الناس الذين يحكمون على الأشياء بصورة عشوائية مشوشة، و أن أولئك الناس الذين لم يعتادوا أن يتعرفوا على الأشياء، أو يفهمونها من خلال أسبابها الرئيسية، ف إنهم سيواجهون صعوبة التدليل على القضية (رقم 7)، ماداموا ليسوا قادرين أن يميزوا بين أحوال أو صفات الجواهر والجواهر ذاتها، وأنهم على جهل تام بالكيفية التي تخلق بها الأشياء.

ومن هنا حدث أنهم بجهالة يعززون إلى الجواهر بداية، شبيهة بتلك التي يلاحظون أنها خاصة، أو تمتلكها الأشياء المادية، لأن هؤلاء الذين يجهلون الأسباب الحقيقية للأشياء فإنهم يخلطون الأشياء بعضها ببعض، وبدون أي تمعن فكري فلنهم يظهرون الأشجار تتحدث مثل الإنسان، أو أنها تتخيل مثل الإنسان، أو يتوهمون أن الإنسان خلق من حجر، وأنه قد انبثق من بذرة ما ، كل هذه الصور يمكن أن قادرة أن تتحول إلى بعضها البعض. و إن أولئك الذين يربطون بين الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية، فإنهم على استعداد أن يعزوا إلى الإله تلك الصفات الإنسانية، وبصفة خاصة ما داموا على جهل بالكيفية التي تحدث بها المؤثرات في العقل. وإذا كان الناس أو البشر متفهمين لطبيعة الجوهر، فإنهم سوف لا يحملون أدنى شك في حقيقة القضية (رقم 7). وفي الواقع هذه القضية يمكن أن تختبر أو ينظر إليها بالكيفية التي ينظر بها إلى قضية أخرى عن طريق قضية أخرى عن طريق المسلمات، وأنهم سيعدون وسط تلك الأفكار العامة ما تعنيه هذه القضية (رقم 7) ، لأنه بالجوهر يفهم ذلك الذي هو قائم بذاته، أو متقوم بذاته و أنه يدرك من خلال ذاته.. وبالأحوال يفهم تلك الأشياء التي توجد في شيء آخر، أو تستنتج من المفاهيم التي تخص أشياء أخرى.

من هنا يكون في إمكاننا أن تكون لنا أفكار صادقة عن أحوال لم تكن موجودة، ما دام في إمكانها أنها لا توجد خارج العقل، فلن ماهيتها على الأقل تفهم من خلال شيء آخر، أو ماهيتها تفهم من غيرها، ولكن حقيقة الجواهر أنها لا توجد خارج العقل ما لم تكن بالجواهر ذاتها، لأنها أي الجواهر تدرك من خلال ذاتها، فإذا كان هناك أي شخص يريد أن يقول انه يمتلك أو لديه أفكار واضحة ومتميزة، ف إنه يعني أن لديه أفكارا صحيحة عن الجوهر⁽¹⁾

¹ Ibid, p 300

القضية التاسعة : كلما زاد الوجود أو الحقيقة التي يمتلكها الشيء ف إن هذا الشيء يمتلك صفات بقدر تلك الحقيقة، وهذا يمكن أن يبرهن عليه من خلال التعريف (رقم 4) أو أنه واضح بذاته من التعريف (رقم 4)⁽¹⁾

القضية العاشرة : كل صفة خاصة بالجواهر ينبغي أن تدرك من خلال ذلك الجوهر.

القضية الحادية عشر : الله أو الجوهر يتكون من عدد لا متناه من الصفات، كل واحدة من تلك الصفات، أنها تفسر تلك الحقيقة التي تخص الماهية غير متناهية، فلذلك تلك الماهية بالضرورة تكون موجودة.

القضية الثانية عشر : لا صفة تتعلق بالجواهر يمكن أن ندرك منها أن الجوهر يكون قابلا للقسمة.

القضية الثالثة عشر : الجوهر بصفة مطلقة لا متناهي وغير قابل للقسمة.

القضية الرابعة عشر : بجانب الله لا جوهر آخر يمكن أن يوجد ولا يمكن أن يدرك أن هناك جوهر آخر.

القضية الخامسة عشر : كل شيء يكون موجودا، فإنه يكون موجودا في الله، ولا شيء يمكن أن يوجد أو يدرك بدون الله.

بعد أن ذكرنا ما يخص الجوهر في التعريفات، والمسلمات، والقضايا ف إننا نعود إلى فهم وشرح ما يقصده اسبينوزا بماهية الله....

تفهم ماهية الله بالكيفية التالية: وهذه الماهية في الحقيقة تتضمن وجود أي وجود الله، لا تنفصل هذه الماهية عن الوجود لا ينفك عن ماهية ذلك الوجود اللامتناهي.

وعليه حسب رأي اسبينوزا، أن الله له عدد لا متناه من الصفات، وهذه الصفات كل واحدة منها تعبر داخليا عن تلك الماهية اللامتناهية ومن هنا :

1- كل شيء يوجد لا بد أن يوجد بسبب، وكل شيء توقف عن الوجود لا بد أن يكون هناك سبب قد أوقفه عن الوجود، مثلا فإذا وجد المثلث لا بد أن يكون هناك سبب قد أوجد هذا المثلث، وإذا لم يوجد هذا المثلث فلا بد من وجود سبب قد ألغى أو أوقف وجود هذا المثلث.

2- السبب الذي أوقف عن الوجود أو الغي، فليفه يكون قد ألغى أما عن طريق سبب داخلي أو عن طريق سبب خارجي.

بمعنى أن السبب اللاغي لوجود هذا السبب، أما إن يكون داخليا أو خارجيا، فهل هناك سبب لاغي للوجود يجعل الله غير موجود؟ فإذا كان هناك سبب لا بد أن يكون داخيا أو خارجيا.

ومن هنا فإننا لا نجد سببا لا غيا لوجود الله وذلك للأمر الآتي :

بما أن الله يستمد وجوده من طبيعته، وماهيته هي عين وجوده ف إنه يتصور أو لا يمكن أن نتصوره إلا موجودا، لأنه إذا كان فيه سبب داخلي يلغي وجوده، ف إنه لا يتصور في هذه الحالة ب أن يكون موجودا أو غير موجود. وهذا يعني (والله منزّه عن ذلك) أن الله، جل جلاله متناقض مع نفسه، ولكن مادام الله غير متناقض مع

¹ Ibid, p 300

نفسه، إذا الله موجود وليس هناك سبب داخلي يلغي وجوده، إذا لم يكن هناك سبب داخلي يمكن أن يلغي وجود الله، فينبغي أن نبحث عن سبب لاغي.

ويقول اسبينوزا عن هذه الحالة في البحث عن السبب اللاغي الخارجي ما يلي : « إذا كان الله غير موجود، فالغاء وجوده هذا نفترض فيه أنه يرجع إلى سبب خارجي، فإنه سيكون من المستحيل، لأن الله جوهر غير متناهي من الصفات، أو أنه جوهر يمتلك عددا لا متناهيا من الصفات، و أن الشيء غير متناهي لكي يكون متناهي لا بد أن يكون هناك شيء آخر من طبيعته حتى يكون محدودا أو متناهيًا، ولما كان في الطبيعة ليس هناك أكثر من جوهر واحد، إذ ليس هناك سبب خارجي يوقف الله عن الوجود، فهو بالضرورة موجود، وهذا الوجود مستمد من طبيعته على أساس أنه جوهر واحد لا متناهي، وليس هناك جوهر آخر يشاركه تلك الطبيعة لا اسما ولا أحدا، ولا وجودا لأنه في الطبيعة لا يمكن أن يوجد أكثر من جوهر واحد ⁽¹⁾.

اسبينوزا ومسألة وحدة الوجود :

لقد بدأ اسبينوزا حديثه حول الله بالتوحيد بينه وبين الطبيعة، فالجوهر عنده هو « الطبيعة الطابعة »، أي الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، وهو « الطبيعة المطبوعة » أي المخلوقة من حيث هو هذه الصفات والأحوال نفسها ⁽²⁾، فالله والطبيعة إذن خالدين، خالقين لذاتهما، وخلقهما لذاتهما يمتلك الصفات اللانهاية التي تمثل العلة لكل الأشياء، إذ أن كل شيء أقل من الله لا يستطيع أن يفسر تماما كفاعلية لصفاته الجوهرية الخاصة أو لجوهره، فالمعرفة والتفسير لأي شيء محدود في هذا الحس يعد إنتاجا لله الذي لا يشمل وجود هذه الأشياء فحسب بل كل صفاتها الجوهرية انعكاسا لوجوده وجوهره ⁽³⁾، فالعقل اللامتناهي أو « فكرة الله » التي هي معلول مباشر للقوة الفكرية الإلهية اللامتناهيّة، أي القوة الروحية الباقية هي أبدا في الطبيعة مع اختلاف الظواهر الروحية الجزئية، كمان الحركة باقية هي أبدا في الامتداد وما يصدق على أحوال الامتداد يصدق على أحوال الفكر، فلن ترتيب المعاني في الفكر صورة من ترتيب الأعيان في الامتداد، وإذا كان من طبيعة الموجود المفكر أن يكون معاني مطابقة، فمن الحق أن معانينا غير المطابقة آتية من كوننا جزء من موجود مفكر، و أن عقلنا مكون من معاني ذلك الموجود بعضها كامل وبعضها ناقص ⁽⁴⁾.

ويقول اسبينوزا موضحا عقيدته حول الإلهية في كتابه « الأخلاق » : « أن وجود الله وماهيته أمر واحد، ومن هذه القضية مشتقة تقول: ومن ذلك ينتج أن وجود الله حقيقة خالدة مثل ماهيته، والقضية الخامسة والعشرون تقول : ليس الله هو العلة المحايثة لوجود الأشياء فقط بل لماهيته أيضا ⁽⁵⁾، وهذه العبارة تكشف عن

¹ - Ibid, pp 302-305

² - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، 1962م، ص 111

³ - Hampshire (Stuart), Spinoza, Penguin Books London, 1953, P 48

⁴ - يوسف كرم ، نفس المرجع السابق، ص 113

⁵ - اسبينوزا، الأخلاق، نصوص منشورة في كتاب ستوارت هامبشير، عصر العقل، ترجمة ناظم الطحان، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974م، ص 133-135

إيمان اسبينوزا الواضح بوحدة الوجود وعدم التفرقة لديه بين الله والطبيعة، أما عن قضية الخلق فيبدو أنه يقر في إحدى ملاحظاته في « الأخلاق » أن خلق الأشياء قد تم بواسطة على وسيطة، فهو يقول في تلك الملاحظة، " ينبغي أن تكون بعض الأشياء مخلوقة من قبل الله مباشرة وبخاصة تلك الأشياء التي تنجم بالضرورة عن طبيعة الأشياء المطلقة، وهذه المخلوقات الأولية نظرا لكونها العلة الوسيطة المؤدية إلى أشياء أخرى، والتي لا يمكن مع ذلك أن توجد أو أن تتصور بدون الله، فإنه ينتج عن ذلك أن الله هو السبب الأقرب من تلك الأشياء، خلقها مباشرة، وليس كمن امتلك السبب من نوعه على الإطلاق، لأنه لا يمكن وجود آثار الله بدون أسبابها، وينتج عن ذلك أيضا أنه لا يمكن القول حقا بأن الله هو السبب البعيد للأشياء المفردة ما لم نميز هذه الأشياء من الأشياء التي يخلقها الله مباشرة أو أنها تصدر عن طبيعته المطلقة. لأننا نفهم من السبب البعيد السبب الذي لا صلة بينه وبين نتائجه بحال من الأحوال، غير أن جميع الأشياء الموجودة، موجودة في الله، وهي تعتمد على الله و بدونها لا يمكن لها أن توجد ولا أن تتصور»⁽¹⁾.

جوتفريد فيلهلم ليبنتز :

« هذا العالم هو أفضل جميع العوالم الممكنة »

كان ليبنتز من أرقى العقول في زمانه ولكنه كإنسان لم يكن باهرا. وفلسفة ليبنتز الشائعة نجدها « المونادولوجيا » *Monadology* علم الجواهر الفردة وفي « مبادئ الطبيعة والنعمة الإلهية » *Principles of Nature and grace* وقد أسس فلسفته مثل ديكارت وسبينوزا على فكرة الجوهر، ولكنه يختلف اختلافا جذريا عنهما بصدد العلاقة بين الذهن والمادة وبصدد عدد الجواهر⁽²⁾. وليبنتز يأخذ بلأن الامتداد ينطوي على التعدد ومن ثم يمكن أن ينتمي فقط إلى مجموع من الجواهر، كل جوهر مفرد يلزم أن يكون غير ممتد. واعتقد بالتالي في عدد لا متناهي من الجواهر التي دعاها " موناد " أي الجواهر الفردة. ما سيدفع ليبنتز في الأخير إلى إنكار واقعية المادة وأن يستبدل بها أسرة لا متناهية من النفوس. و ليبنتز يأخذ بلأن كل جوهر فرد يعكس العالم، لا لأن العالم يؤثر فيه، بل لأن الله قد وهبه طبيعة تنتج هذه النتيجة فثمة تناغم مسبق بين التغيرات في جوهر فرد واحد والتغيرات في آخر يولد شبيه التفاعل. مثل الساعتين اللتين تدقان في نفس الوقت لأن لكل منهما ميكانيزم دقيق دقة كاملة، وهو يبين مدى روعة الدليل الذي يقدمه ليبنتز على وجود الله.

ومقابلة ليبنتز بسبينوزا نجد أن ليبنتز جعل للإرادة الحرة مكانة أكبر في مذهبه، وكان لديه مبدأ السبب الكافي ، ولأفعال الله نفس هذا النوع من الحرية، فهو يفعل دائما للأفضل ولكنه لا يقع تحت تأثير قسر منطقي ليفعل ذلك، ويتفق ليبنتز مع القديس توما الاكويني في أن الله لا يمكن أن يفعل بما يتعارض مع قوانين المنطق، ولكنه يمكن أن يقضي بما هو ممكن منطقيا ، ويترك هذا له نطاقا كبيرا من الاختيار.

¹ - سبينوزا، الأخلاق، الترجمة السابقة، 135-136

² - برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص140

لقد مضى لينتز بالأدلة الميثافيزيقية على وجود الله إلى شكلها النهائي. ولهذه تاريخ طويل، فقد بدأت مع ارسطو أو حتى مع افلاطون وقد صاغها المدرسيون، واحد هذه الأدلة الحجة الانتولوجية، ابتكرها القديس أنسلم وهذه الحجة وإن كان رفضها القديس توماس فقد أعاد ديكارت إليها الحياة، و لينتز الذي كانت مهاراته المنطقية مهارة عليا، بسط الحجج بطريقة افضل مما بسطت به من قبل، هذا هو السبب الذي يدعونا إلى فحص هذه الحجج مرتبطة به⁽¹⁾.

وقبل أن افحص الحجج بالتفصيل، يجمل بنا أن ندرك أن اللاهوتيين المحدثين لم يعودوا يقولون عليها، فاللاهوت الوسيط مستمد من الفكر اليوناني، والله في العهد القديم هو الله القوة، والله في العهد الجديد هو الله الحب، ولكن الله اللاهوتيين من ارسطو إلى "كالفن" دعوته دعوة عقلية: فوجوده يحل بعض الألغاز التي بدون ذلك قد تخلق صعوبات جدلية في فهم العالم. وهذا الإله الذي يظهر عند نهاية قطعة من الاستدلال، مثل برهان قضية في الهندسة، لم يقنع روسو الذي ارتد إلى تصور عن الله اشد مجانسة لتصور الأناجيل، وقد تبع روسو في هذا الصدد عدد في الأساس اللاهوتيون المحدثون وبخاصة من كان منهم بروتستانتيا، وكان الفلاسفة أكثر محافظة، فاستمرت عند هيقل و لوتز و براد ليحجج من النوع الميثافيزيقي، بالرغم من أن كانط أعلن انه قضى على مثل هذه الحجج قضاء مبرما.

وحجج لينتز على وجود الله أربع :

1- الحجة الانتولوجية 2- الحجة الكونية 3- الحجة المستندة إلى الحقائق السرمدية 4- الحجة القائمة على التناغم القائم من قبل⁽²⁾، وهي التي يمكن تعميمها إلى حجة قائمة على التصميم، أو الحجة الطبيعية اللاهوتية Physico-theological، كما يدعوها كانط وسننظر في هذه الحجج على التعاقب.

وتعتمد الحجة الانتولوجية على التمييز بين الوجود والماهية. فأى شخص أو أي شيء عادي يؤخذ على أنه موجود من جانب وعلى أن له من جانب آخر الصفات المعينة التي تشكل ماهيته، "فهاملت" و إن كان غير موجود له ماهية معينة: فهو مكتئب وهو غير مستقر على قرار، وهو فكه... الخ، وحين نصف شخصا ف إن مسألة كونه حقيقيا أو خياليا تظل مفتوحة، مهما يكن من دقة وصفنا، ويعبر عن هذا بلغة مدرسية بالقول بأنه في حالة أي جوهر متناه، لا تنطوي ماهيته على وجوده، ولكن في حالة الله، معرفا بأنه أكمل كائن يأخذ "القديس أنسلم" ويتبعه "ديكارت" بأن الماهية تنطوي على الوجود⁽³⁾ على أساس أن الكائن الذي يمتلك جميع الكمالات الأخرى أفضل أن يوجد من ألا يوجد، ويترتب على هذا أنه إن لم يوجد فهو ليس أفضل كائن ممكن.

ولينتز لا يتقبل هذه الحجة تقبلا تاما ولا يرفضها رفضا تاما فهو يقول أنها تحتاج إلى أن ينضاف إليها دليل على أن الله معرفا على هذا النحو، ممكن وقد سجل دليلا على أن فكرة الله ممكنة، اطلع عليه سبينوزا حين رآه في

1 - المرجع نفسه، ص 143

2 - المرجع نفسه، ص 144

3 - المرجع نفسه، ص 144

"لاهاي"، وهذا الدليل يعرف الله بأنه أكمل كائن، أعني موضوع كل الكمالات، ويعرف الكمال بأنه «صفة بسيطة إيجابية ومطلقة تعبر دون حدود عن كل ما تعبر عنه»، ويبرهن ليبنتز بسهولة على أنه ليس ثم كمالان يعرفان على النحو السالف، يمكن أن يتنافرا ويخلص بالآتي، «هنالك من ثم أو يمكن تصور موضوع للكمالات، أو أكمل كائن ومن هنا يأتي أيضا أنه يوجد، ذلك لأن الوجود هو بين عدد الكمالات»

ويرد كانط هذه الحجة آخذا بأن الوجود ليس محمولا وثمة نوع آخر من الدحض ينتج عن نظرتي في الأوصاف، فالحجة لا تبدو مقنعة جدا لذهن حديث، ولكن من الأسهل أن نحس بأننا مقتنعون أنها يلزم أن تكون مغالطة، منا من أن نجد بدقة أين تقع المغالطة. والحجة الكونية أكثر قبولا من الحجة الانتولوجية، إنها صورة لجعل العلة الأولى المستمدة هي نفسها من حجة أرسطو عن المحرك غير المتحرك، وحجة العلة الأولى بسيطة، فهي تبين أن كل شيء متناه له علة، لها بدورها علة وهكذا، هذه المسألة من العلل السابقة، لا يمكن، وهذا ما يؤخذ ب أنها تكون لا متناهية، وأول حد في السلسلة يلزم هو نفسه إلا تكون له علة، ما دام إذا لم يكن الأمر كذلك فلن يكون الحد الأول، ومن ثمة فهناك علة لكل شيء ليس لها علة، وهذه كما هو واضح هي الله⁽¹⁾.

عند ليبنتز تتخذ الحجة شكلا مختلفا إلى حد ما، فهو يقيم الحجة بأن كل شيء جزئي في العالم فهو ممكن الحدوث ومعنى هذا القول بأنه من الممكن منطقيا له إلا يوجد، وهذا صحيح ليس فقط بالنسبة لكل شيء جزئي بل أيضا له بالنسبة للعالم بأسره وحتى لو افترضنا العالم وجد دائما، فليس ثمة شيء في العالم يظهر لم يوجد، ولكن يجب أن يكون لكل شيء سبب كاف، طبقا لفلسفة ليبنتز ومن ثم فالعالم ككل يجب أن يكون له سبب كاف يلزم أن يكون خارج العالم، هذا السبب الكافي هو الله⁽²⁾.

وهذه الحجة أفضل من الحجة المباشرة عن الأولى، ولا يمكن دحضها يمثل هذه السهولة التي تدحض بها الأولى، فحجة العلة الأولى تستند إلى افتراض أن كل سلسلة لا بد أن يكون لها حد أول، وهذا باطل فمثلا سلسلة الكسور الحقيقية لها حد أول ولكن حجة ليبنتز لا تعتمد على النظرة القائلة بأن العالم يلزم أن تكون له بداية في الزمان، فالحجة صحيحة بقدر ما نسلم تسليما بصحة مبدأ ليبنتز عن السبب الكافي ولكن إذا أنكر هذا المبدأ انهارت، أما ما عناه ليبنتز بمبدأ السبب الكافي فهذه مسألة متنازع عليها، «كويتر Couturat يأخذ بأنه يعني أن كل قضية صحيحة فهي "تحليلية" أعني أن نقيضها يتناقض مع ذاته، ولكن هذا التفسير الذي له سند في الكتابات التي لم ينشرها ليبنتز، ينتمي أن صح للنظرية الخفية، ففي أعماله المنشورة يأخذ بأن ثمة فارق بين القضايا الضرورية والقضايا الممكنة، مع استثناء وحيد هو وجود الله، فمع أن الله يوجد ضرورة، فلم يكن مجبرا بالمنطق لخلق العالم. بالعكس، كان هذا اختيار حرا تدفع إليه، لا تفرضه، خيريته⁽³⁾.

¹ - المرجع نفسه، ص 146

² - المرجع نفسه، ص 146

³ - المرجع نفسه، ص 146

ومن الواضح أن كانط على صواب في قوله أن هذه الحجة تعتمد على الحجة الانتولوجية. فإذا كان من الممكن أن يفسر وجود العالم بوجود كائن ضروري فقط، فيلزم أن يكون هناك كائن تتضمن ماهيته وجوده، وتمتد، يستطيع العقل وحده دون تجربة أن يعرف مثل هذا الكائن، الذي ينجم وجوده عن الحجة الانتولوجية، ذلك لأن كل شيء مرتبط بالماهية وحدها يمكن أن يعرف معرفة مستقلة عن التجربة-هذا هو على الأقل رأي لينتزر، والقبول الأكثر ظاهراً في الحجة الكونية كمقابلة للحجة الانتولوجية، هو من ثم قبول خادع⁽¹⁾.

والحجة المستندة إلى الحقائق السرمدية هي من الصعوبة بحيث لا نستطيع أن نبسطها بدقة، وربما كان الأفضل لنا أن نعرضها أولاً عرضاً موجزاً، وبعد ذلك نشرع في استكمال الصورة، والحجة بالتقريب هي: القضية مثل « السماء تمطر » أحياناً صادقة وأحياناً كاذبة، ولكن القضية اثنان و اثنان حاصلهما أربع « صادقة دائماً. فجميع القضايا المنصبة فقط على الماهية. لا على الوجود إما أن تكون صادقة دائماً أو لا تكون صادقة بالمرة، وتلك التي تكون صادقة دائماً تسمى « حقائق سرمدية » ولب الحجة هو أن الحقائق جزء من محتويات الأذهان، وأن حقيقة سرمدية يجب أن تكون جزءاً من ذهن سرمدى، وهناك عند افلاطون حجة ليست بعيدة الشبه عن ذلك، حيث يستنبط الخلود من سرمدية الأفكار، وهو يأخذ من السبب النهائي للحقائق الممكنة يتحتم أن نجده في الحقائق الضرورية، والحجة هنا كما هي في الحجة الكونية: يجب أن يكون هناك سبب للعالم الممكن بأسره، وهذا السبب لا يمكن أن يكون هو نفسه سبباً عارضاً، بل يجب البحث عنه بين الحقائق السرمدية، ولكن سبب ما يوجد يجب أن يكون هو نفسه موجوداً، ومن ثم فالحقائق السرمدية يلزم بمعنى ما إن توجد، يمكنها فقط أن توجد كأفكار في ذهن الله. هذه الحجة هي في الواقع صورة أخرى للحجة الكونية، وهي على أية حال معرضة للاعتراض الأبعد من ذلك القائل بأنه يمكن بصعوبة القول بان حقيقة « توجد » في ذهن يدركها⁽²⁾.

والحجة الآتية من التناغم القائم من قبل كما يبسطها لينتزر هي حجة سليمة فقط عند أولئك الذين يتقبلون جواهر الفردة التي لا نوافذ لها والتي تعكس جميعها العالم، والحجة هي أنه ما دامت جميع الساعات تحافظ على الوقت بعضها مع البعض دون أي تفاعل علي، فيلزم أن تكون هناك علة خارجية واحدة تنظمها كلها. والصعوبة بالطبع هي صعوبة تكتنف مذهب الجواهر الفردة بأسره: إذا لم تتفاعل الجواهر الفردة البتة، فكيف يعرف أي جوهر منها أن هنالك جواهر أخرى؟ فما يبدو على أنه يعكس العالم قد لا يعدوا مجرد حلم، والحق إذا كان لينتزر على صواب فإلهه محض حلم، ولكنه قد أكد على نحو ما أن لكل الجواهر الفردة أحلاماً متماثلة في نفس الآن، وهذا بالطبع شيء غريب ولم يكن ليبدو البتة قابلاً للتصديق اللهم إلا للتاريخ السابق للديكارتية⁽³⁾.

1 - المرجع نفسه، ص 147

2 - المرجع نفسه، ص 147

3 - المرجع نفسه، ص 148

ومع ذلك فيمكن تحرير حجة لينتز من اعتمادها على ميتافيزيقاه الغريبة وتحويلها إلى ما يسمى الحجة المستندة إلى التصميم، وهذه الحجة تتضمن أننا بنظرنا للعالم المعروف نظرة شاملة نجد أشياء لا يمكن تفسيرها تفسيراً مقبولاً كإنتاج لقوى طبيعية عمياء ولكن الأرجح عقلاً أن تعتبر شواهد على قصد خير.

وليس لهذه الحجة نقص منطقي صوري، فمقدمتها تجريبية، ونتيجتها تعني أننا نتوصل إليها بما يتوافق مع القواعد المألوفة للاستدلال التجريبي، ومسألة ما إذا كان علينا تقبل هذه الحجة أو لا تواجه من ثم، لا مسائل ميتافيزيقية عامة، ولمن اعتبارات تفصيلية نسبياً، وثمة فارق واحد هام بين هذه الحجة والحجج الأخرى، أعني أن الله الذي تبرهن عليه (إذا كانت الحجة سليمة) لا يحتاج إلى أن تكون له كل الصفات الميتافيزيقية المألوفة، فهو لا يحتاج أن يكون كلي القدرة وكلي العلم، ولكنه قد يكون احن منا واقدر منا في نطاق واسع، والشروع في العالم قد تعزى لقدرته المحدودة، وقد انتفع بعض اللاهوتيين المحدثين من هذه الإمكانيات في تشكيل تصوره عن الله، ولكن مثل هذه التأملات بعيدة عن فلسفة لينتز التي ينبغي أن نعود إليها الآن⁽¹⁾.

باركلي :

إذا نظرنا في فلسفة باركلي Berkley (1685 / 1753) الذي يعد أحد أهم فلاسفة الدين في عصره، كما يعد ممثلاً للالهوية اللامادية في الفلسفة الانجليزية، وجدنا تأثره بافلاطون واضحاً من ناحيتين، الطريقة التي استخدمها باركلي في الكتابة، إذ أنه استخدم أسلوب المحاورات، وإن كان قد استخدم هذه الطريقة في أشهر كتبه « المحاورات الثلاث » دون أن يتأثر بافلاطون، كما يقول الدكتور هويدي، فإنما قد تأثر بهذه الطريقة فترة متأخرة من حياته عندما عاود استخدام الحوار في متاب آخر له هو « السيفرون » أو « الفيلسوف الصغير » فظهر حينئذ تأثره بافلاطون، ليس فقط في صياغة الحوار وطريقة توجيه الأسئلة والإجابة عليها، بل أيضاً في الأفكار الفلسفية نفسها مما سيتضح أثره أكثر وأكثر في كتاب « الحلقات »⁽²⁾، أما الناحية الأخرى فقد تأثر باركلي بأفلاطون في فلسفته الإلهية وفي برهنته على وجود الله، وهذا ما ينفي الرأي السابق من أن باركلي لم يستخدم أسلوب المحاورات الافلاطونية إلا في فترة متأخرة من حياته.

وفلسفة باركلي تعلن أن هناك مبدئين للأخلاقية هما وجود الله وحرية الإنسان، فهو ينظر إلى القانون الأخلاقي — مثله في ذلك مثل جون لوك — لا على أساس أنه قانون شخصي، بل على أنه إعلان عن إرادة الله، ونداء من الشخص اللامتناهي إلى الأشخاص المتناهيين في استخدامهم للحرية، وغاية الوجود الإنساني المشاركة في حياة الإله الأبدية بأقصى ما يستطيع الإنسان من قدرة، فهو يقول : « إن الله وحده هو صانع الأشياء جميعاً والحفاظ عليها. ومن ثم فإنه الحق الذي لا يعتريه أدنى شك، المشرع لهذا العالم، والجنس البشري ملزم بكل روابط الواجب والمصلحة على الخضوع لقوانينه، وعلى هذا فإن الإله لم يدبر العالم لهذا الإنسان أو ذاك أو لهذه الأمة أو تلك أو

¹ - المرجع نفسه، ص 149

² - يحي هويدي، مقدمة، ترجمته العربية، ل باركلي، المحاورات الثلاث، القاهرة، دار الثقافة العربية، 1976م، ص 8

لهذا العصر أو غيره، بل إنه يريد الرفاهية للناس عامة وللأمم جميعاً، ولعصور العالم كلها، وهذا ما ينبغي أن تشارك فيها الأفعال المتضاربة لكل فرد»⁽¹⁾.

وهنا نلاحظ أن باركلي على الرغم من أن مثاليته تدعوا الحس كوسيلة للمعرفة على خلاف المثاليات المعروفة التي تستند إلى المعرفة العقلية والحدسية فإنه يربط بين الله صانع الأشياء وبين الأخلاقية والخيرية التي يجب على الإنسان أن يسعى لمشاركة اله فيها.

ولكن ثمة تساؤلاً حير باركلي، ولم يتركه هو وحده بغير حل، بل أن كانط ذاته قد تركه بلا حل، فلو كانت الطبيعة قد خلقت بواسطة العقل باعتبارها نتاج فعله التفكير، فما هو هذا العقل الذي خلق الطبيعة على هذا الوجه؟ واضح أن هذا العقل ليس العقل المكتفي بذاته، الذي يخص هذا الفرد أو ذاك، فلم يتبادر على الإطلاق إلى ذهن باركلي أو كان طاو فيلسوف من أتباعهما، أن كوبرنيك قد خلق النظام الشمسي، أو أن كبلر قد خلق مسارات الكواكب، أو أن نيوتن قد خلق العلاقة العكسية بين التجاذب بين جسمين ومربع المسافة بين مركزيهما، فلقد قرر باركلي بصورة قاطعة أن خالق العامل الفيزيائي ليس إنساناً و عقل متناه، بل هو عقل الهي أو لا متناه، أي الله في حالة تصوره فاعلاً مطلقاً أو مفكراً مطلقاً، وبذلك تخلص من مذهب وحدة الوجود الذي نادى به مفكرو عصر النهضة، كما تخلص من النظرية القائلة ب أن العالم الفيزيائي أو المادي هو جسم الله، وهي نظرية قد ظلت باقية في المذهب المادي الذي كان ما زال سائداً في أيامه، كما بقيت آثار له كذلك عند سبينوزا وليبنيز، واعتقد باركلي كما سبق أن اعتقد كل من افلاطون وارسطو اللاهوت المسيحي أن الله فكر خالص وليس له أي جسم فالعالم ليس الله ولكنه شيء خلقه الله، شيء قد خلقه بفعل تفكيره⁽²⁾.

ولعل النظر في المحاور الثانية من (المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس) والتي يتحدث فيها فيلونوس بلسان باركلي، ويعطينا برهاناً على وجود الله من خلال فكرة النظام الموجود في العالم والخيرية والغائية المنبثة فيه، والتي تدل على خالقه وعلته الأساسية وهي الله، فيقول : « ألا ترى هذه الحقول وقد اكتست بخضرة جميلة، أليس في رؤية الغابات والحمائل والأنهار والجداول الرقاقة ما يقر العين ويثلج الصدر ويسبح بالروح في آفاق بعيدة ؟ وعند رؤيتنا للمحيط الواسع العميق أو الجبل الضخم الذي تختفي قمته بين السحاب أو حتى الغابة الكثيفة، ألا تمتلئ أنفسنا بنوع من الخوف المشوق ؟ ، وحتى في رؤيتنا للصخور والصحاري، ألا نشعر بأننا أمام طبيعة متوحشة ولكنها ممتعة في الوقت نفسه ؟ فهل هناك إذن سرور أعظم من السرور الذي نشعر به عند تأملنا لنواحي الجمال الطبيعي الذي نزرع به الأرض ؟ ... وإذا تركت الآن هذه الأرض وتأملت النجوم المضئية التي تتألق في كبد السماء، فهل ترى معي أن حركة الكواكب المختلفة وأوضاعها التي تتخذها في السماء تفيدنا فائدة عظيمة في تنظيم شؤوننا وتدير الكون معاً ؟ ... أليست هذه الأجرام تستطيع وحدها قياس الشمس قياساً يتماشى تماماً مع

¹ جيمس كولنيز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غرب بالقاهرة، 1973، ص 163

² - كولنجرود، فكرة الطبيعة، ترجمة احمد حمدي محمود، مطبعة جامعة القاهرة، 1968، ص 136-137

الزمن الذي تحتاحه في قطعها ؟ فأى ثبات إذن تتصف به هذه القوانين الدقيقة التي يسير بها خالق الكون والطبيعة ؟ ⁽¹⁾.

فبركلي يرى أن العلة الحقيقية في الطبيعة هي الله واليه يرجع الأمر كله، وهو يقول في هذا أيضا : « أن صورة ما لا يمكن أن تكون علة لأخرى ، وإن قوة ما لا يمكن أن تكون قوة لأخرى، وإن العلة لجميع الأشياء الطبيعية هي الله وحده، ومن ثم فمن التفاهة أن نبحت بعد ذلك عن علل ثانوية، ومذهبي هذا يعطينا انسب صورة لما يجب أن يكون عليه الله » ⁽²⁾، وكأنه هنا يرفض حديث افلاطون عن العلل الثانوية والأرواح والآلهة الوسطى، فهو يضيف أيضا « ولا مشاركة في مذهبي بين الله أو الطبيعة وبين العلل الثانية » ⁽³⁾.

إيمانويل كانط :

لم يشهد تاريخ الفكر فلسفة بلغت من السيادة والسيطرة على الأفكار في عصر من العصور ما بلغته فلسفة عمانويل كانط Kant ، من النفوذ في القرن التاسع عشر، فلقد تمخض ذلك الفيلسوف بعد ستين عاما قضاهما في النمو والتدرج المهادئ المعتزل، عن كتابه المشهور " نقد العقل الخالص " الذي زلزل قوائم التفكير السائد، والذي لا يزال أثره قويا عميقا حتى اليوم ، فلم تكن المذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر، والتي نادى بها شوبنهاور وسبنسر ونيتشه، إلا موجات سطحية يتدفق تحتها تيار قوي مكين، هو تيار الكانتية الذي ما يزال يزداد عمقا واتساعا حتى يومنا هذا ، فلقد سلم نتشه بكل ما جاء به كانط ، ثم أضاف عليه، كما أعجب شوبنهاور بذلك الكتاب إعجابا شديدا حتى قال عنه أنه أهم كتاب في الأدب الألماني، وعنده أن الرجل يظل طفلا حتى يفهم "كانط". والأجدر بنا أن نقتبس العبارة التي قالها هيجل في سبينوزا فنقولها عن كانط ط « لكي تكون فيلسوفا فلا بد أن تدرس ما جاء به كانط أولا .. » ⁽⁴⁾.

لم يكن "كانط" فيما انتهى إليه من إثبات الدين إلى أساس الشعور بالواجب الأخلاقي رجعيا أو جبانا، بل كان على النقيض من هذا جريئا قائما على العقل ، مما أثار حفيظة رجال الدين في ألمانيا الذين اتهموا عليه بالنقد والاحتجاج، تطلبت منه شجاعة منقطعة النظير بلغت أقصاها حين نشر كتابه نقد ملكة الحكم ثم كتابه الدين في حدود العقل الخالص. و هو في أول هذين الكتابين يرفض الرأي القائل ب أن وجود غاية يقصد إليها العالم دليل على وجود الله. والجدير بالذكر أن "كانط" يقسم اللاهوت إلى قسمين، الأول منهما أطلق عليه اللاهوت العقلي، والثاني اللاهوت التاريخي. ولذلك يقسم اللاهوت العقلي إلى ثلاثة أجزاء هي: ⁽⁵⁾.

¹ - باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس و فيلونوس، المحاورات الثانية، الترجمة العربية للدكتور يحي هويدي، القاهرة، دار الثقافة العربية 1967م، ص 101-102

² - يحي هويدي، باركلي، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابع الفكر العربي، 1960م، ص 33

³ - نفسه، ص 33

⁴ - زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936م، ص 248/249

⁵ - ساهر رافع، كانط،، الدار العالمية للكتب والنشر الطبعة الاولى، مصر 2014، ص 9

أولاً : اللاهوت التأملي :

ويقرر كانط في هذا النوع من اللاهوت أن العقل يعرف موضوعه عن طريق المبادئ التأملية الخالصة وفي أحيان أخرى نجد كانط يطلق عليه اللاهوت الكوزمولوجي أو اللاهوت الانطولوجي ويوضح أن هذه الأسماء إنما هي مردودة إلى منهجية اللاهوت ذاته. وعندما يكون الهدف الأساسي للاهوت هو الاستدلال على وجود الموجود الأسمى من الخبرة العامة دون وجود أية إشارة دقيقة للعالم الذي تخصه هذه الخبرة ف إنه يسمى في هذه الحالة باللاهوت الكوزمولوجي. أما في حالة محاولة الاستدلال على الموجود الأول من خلال التصور العقلي المجرد دون محاولة استدعاء أي نوع من أنواع الخبرات فهو في هذه الحالة يسمى باللاهوت الانطولوجي حيث أنه في هذه الحالة يقوم بالبحث عن الموجود الأول من مجرد مفهومه أو تصوره و لهذا فإن هذا النوع من اللاهوت هو لاهوت مفارق حيث أنه يعتبر الله هو المبدأ لكل ممكن.

ثانياً : اللاهوت الطبيعي :⁽¹⁾ .

وهو القسم الثاني من اللاهوت العقلي، حيث فيه يستطيع الإنسان أن يصل إلى معرفة الموجود الأول من خلال تأليف وتنظيم العالم الحاضر أمامنا ومن خلال هذا التنظيم يستطيع كل شخص أن يستدل على وجود مبدع للعالم وصفاته.

ثالثاً : اللاهوت الأخلاقي :

وهذا اللاهوت هو القسم الثالث من أنواع اللاهوت العقلي وهذا النوع من اللاهوت هو الذي تتأسس عليه الحرية للبشر.

فإذا كان اللاهوت النظري نعرف من خلاله أن الموجود الأول هو علة هذا العالم عن طريق العقل المجرد على نحو خالص. ومن ثم فإننا نكون في اللاهوت لا نستطيع أن نقول أكثر من الموجود الأول أن هو إلا كائن أو موجود ولا نستطيع أن نقوم بتحديدده أو تعريفه بأكثر من ذلك. ولذلك فإننا في اللاهوت الطبيعي نتصوره باعتباره هو المبدع لهذا العالم وذلك بوصفه الله الحي وأيضاً بوصفه الموجود الحر الذي منح العالم وجوده بإرادته الحرة من خلال قدرته، أما في اللاهوت الأخلاقي فإننا نتصور الموجود الأول بوصفه المشرع الأخلاقي للعالم الذي أبدعه باختباره وإرادته الحرة دون وضع غاية أمام نفسه⁽²⁾ .

وفي فصل مشهور يعمد "كانت" إلى إلغاء جميع الأدلة العقلية الخالصة على وجود الله. ويجعل واضحاً لديه أسباباً أخرى للاعتقاد في الله ، و أنه سيسوقها فيما بعد في كتابه نقد العقل العملي ولطن هدفه آنذاك هدف سلبي خالص. ويقول أن ثمة فقط ثلاثة أدلة على وجود الله بالعقل الخالص، هذه هي الدليل الانطولوجي والدليل الكوني والدليل الفيزيائي اللاهوتي ..⁽³⁾ .

¹ - المرجع نفسه، ص 10

² - المرجع نفسه، ص 10

³ - برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص 321/322

والدليل الانتولوجي كما يشرحه كانط، يعرف الله بأنه الكائن الأشد واقعية enc realissimum، اعني انه موضوع لجميع المحمولات التي تنتمي للوجود على إطلاقه، ويكتفي أولئك الذين يعتقدون في صحة الدليل بأنه ما دام الوجود محمولا من المحمولات، فيلزم للموضوع ان يملك المحول " الوجود " أي يلزم أن يوجد ويعترض كانط بأن الوجود ليس محمولا. فمائة تالير⁽¹⁾، اقتصر على تخيله، لها-على حد قوله- نفس المحمولات التي تكون لمائة تالير حقيقية. ويقول الدليل الكوني أنه لو وجد شيء لتحتم أن يوجد كائن ضروري ضرورة مطلقة والآن أنا اعلم أنني موجود، وبالتالي يوجد كائن ضروري ضرورة مطلقة ويلزم أن يكون الكائن الأشد واقعية. enc realissimum. ويؤكد كانت أن الخطوة الأخيرة في هذه الحجة هي من جديد الحجة الانتولوجية، وبالتالي يدحضها ما سبق أن قيل.

والدليل الفيزيائي اللاهوتي هو الحجة المألوفة عن الخطأ، ولكن في رداء ميتافيزيقي، وهي تؤكد أن العالم يعرض نظاما هو شاهد على الغرض، ويتناول كانط هذه الحجة باحترام، ولكنه بين أنها على أفضل وجه، تثبت فقط وجود مهندس لا خالق وهي بالتالي لا يمكنها أن تمدنا بتصور ملائم لله، ويخلص إلى أن « اللاهوت الوحيد الممكن للعقل هو المؤسس على قوانين أخلاقية أو يسعى للاهتداء بها »⁽²⁾. ويقول أن الله و الحرية والخلود هي أفكار العقل الثلاثة ولكن رغم أن العقل الخالص يقودنا إلى تشكيل هذه الأفكار ف إنه لا يمكنه هو نفسه أن يثبت واقعيتها، وأهمية هذه الأفكار أهمية عملية، اعني أنها متصلة بالأخلاق، فالاستخدام الفكري الخالص للعقل يقود إلى المغالطات، والاستخدام الصحيح الوحيد له يتجه نحو غايات أخلاقية⁽³⁾.

فلاسفة ما بعد كانط

شلنج : الفلسفة الدينية

- تصدى شلنج لتصحيح فحتي، فقام تلميذ له يصححه هو ويفلح في تحويله عن الجادة، نشر هذا التلميذ كتيباً بعنوان: « الفلسفة في انتقالها إلى اللافلسفة » قال فيه : « إن الفلسفة عاجزة عن تفسير خروج الكثرة المتنوعة من الواحد المطلق، وأن الاعتقاد بإله خالق يحل هذا الإشكال، فالفلسفة تؤدي إلى الدين، وهو أعلى منها »، فعنى شلنج بهذه المسألة، واعترف في كتابه « الفلسفة والدين » باستحالة استنباط الكثرة والتضاد من الوحدة المطلقة، و آمن بإله شخصي، أي بإله هو إرادة أولا وقبل كل شيء، إرادة محض سابقة على كل تعقل وكل إرادة شعورية، إرادة نازعة إلى الوجود الشخصي والشعور، ولا تنمو الشخصية إلا بمصارعة قوى معارضة، فيجب التسليم بتعارض أصيل في الذات الإلهية، وهو تعارض ينتهي إلى الانسجام بتطور الحياة الإلهية، دون أن يعني هذا التطور تعاقبا في الزمان، إذ ليس في الله بداية ونهاية، بل هناك حركة دائرية سرمدية، وهذا النزوه الإلهي إلى الوجود أو هذه الأنانية الإلهية علة الأشياء جميعا⁽⁴⁾.

1 - عملة المانية في عهد كانت.

2 المرجع نفسه، ص 323

3 المرجع نفسه، ص 323

4 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، ص 273

ويسهب شلنج في تفصيل هذه الفكرة العامة، ويعود إليها في كتابه « ماهية الحرية الإنسانية » وهو أكبر كتاب دونه في فلسفة الدين، وما هذه الفكرة العامة الا صورة مأخوذة من الإنسان : فإن الإنسان في البداية جملة من القوى والنزعات المتعارضة، فيختار بينها، فتتعين شخصيته، وشلنج صادر فيها رأسا عن المتصوفين المربين، من ايكارت إلى جاكوب بوهمي، وقد عكف على قراءتهم، ولا تختلف فلسفته الدينية عن فلسفته الطبيعية إلا في تصور المطلق: فقد كان رآه مثالا صرفا وحاول أن يستخرج الأشياء منه بجدل عقلي، ثم عاد فرآه إرادة تخرج الأشياء منها بالنزوع. وقد دعا هذا الانتقال من الجدل إلى الإرادة، انتقالا من الفلسفة السلبية إلى الفلسفة الإيجابية، ووجد في هذه ميزة كبرى على تلك، هي أن الجدل لا يوصل إلا إلى الممكنات والقوانين الكلية، بينما الوجود العيني يقتضي قدرة وإرادة، ولكن لب فكره لم يتغير، وهذا اللب هو الأحادية أو وحدة الوجود مركبة على ضرب من الجدل هو اقرب إلى القصص الأسطوري منه إلى الاستدلال الفلسفي⁽¹⁾.

هيجل : فلسفة التاريخ بوصفها فلسفة إلهية

مفهوم هيجل للتاريخ فلسفي بمعنى مزدوج فليس التاريخ دراسة تجريبية للأحداث الإنسانية، ولكنه إعادة بناء تأملية للكشوف التجريبية، ومع ذلك فإنه لا يتلقى مبادئه التفسيرية من الوحي الإلهي، ومن ثم ف إنه ليس لاهوتا للتاريخ على طريقة اغسطين و بوسويه، ليست الفلسفة الهيقيلية للتاريخ تناولا تجريبيا أو لاهوتيا، بل هي بالأحرى امتداد للنظرية العامة عن الروح المطلقة في مجال الأحداث الإنسانية الزمانية، إنها تأمل للنموذج والأهداف التي ينبغي أن تسعى إليها الروح المطلقة في تلك المرحلة الحرجة من تقدمها بعد أن انتظم الوعي الإنساني وفقا للإشكال الاجتماعية، اعني على هيئة شعب ودولة وعصر.

ويعترف هيجل أن معالجته للتاريخ أولية a priori بمعنى ثلاثي⁽²⁾، فهي تفرض أن للعملية التاريخية غاية جوهرية وفعلية، وأن هذه الغاية تفعل فعلها خلال قانون ضروري للحوادث، و أن تلك الغاية وهذا القانون للتاريخ عقليان، أو من الممكن فهمهما فلسفيا، ومثل هذه النزعة الأولية لا تعني أن فيلسوف التاريخ يمكن أن يترخص من البحث الزائف، أو الحكم المتعسف، أو التحيز الذاتي الخالص الذي يستند إلى الهوى الشخصي. وتتخذ نظرية العقل المطلق في التاريخ هيئة الفلسفة الإلهية وربتها.

« إن طموحنا العقلي يهدف إلى معرفة " انتوتة " الحكمة السرمدية، وما " أنجزته " فعلا، بنشاطها الدينامي في العالم، في ملكوت الطبيعة وملكوت الروح معا. ومن هذه الناحية يعد منهجنا فلسفة إلهية، وتبريرا لله، وهو التبرير الذي حاوله لينتزر من الناحية الميثافيزيقية بطريقته حين لجأ إلى المقولات المجردة اللامتعينة⁽³⁾ .

وقد اخفق لينتزر في نهاية الأمر، لأنه جعل وجود الله متميزا عن العملية التاريخية وعن التناهي، والخطأ في التاريخ أما الروح المطلقة — كما تصورها هيجل — فلا تحوم فوق التاريخ وفوق الضعف المتناهي فحسب، بل إنها

¹ - المرجع نفسه، ص 273

² - العقل في التاريخ، هارتمان، 18، انظر: ج، مايتان، عن فلسفة التاريخ، 19 - 35، للاطلاع على نقد لدعوى هيجل وماركس اتحما يقدمان فلسفة تفسيرية للتاريخ.

³ فلسفة الحق، 340 - 348، ترجمة ت، م نويس، T. M. Knox، 215 - 218

تحيا و تنموا بواسطتهما، وفي نظرية العناية الإلهية يدرك العقل الديني هذه الحقيقة إدراكا غامضا، ولكنه يسيء تأويلها باستبقائه لعلو الله اللامشروط وحرته، والانتقال من اللاهوت إلى الفلسفة الإلهية للتاريخ معناه أولا النظر إلى العملية التاريخية على أنها التحقق الذاتي للروح المطلقة عن طريقة الوعي الإنساني والحياة الاجتماعية، وليس التاريخ- من المنظور الفلسفي - ترجمة ذاتية للإله، بل ترجمة ذاتية للروح المطلقة، وعلى ذلك ليست فلسفة هيكل عن التاريخ فلسفة إلهية بالمعنى الحرفي، أو تبريرا للإله، ولكنها فلسفة في النفس الإلهية (pneumato-dicy) أو تبرير للروح المطلقة في نموها الطبيعي والتاريخي⁽¹⁾.

ومن الممكن أن نلمس نتائج هذه النظرة إلى التاريخ في المشكلات الخاصة بالحرية، والشر، والزمان، وكان هيكل يريد أن يعرض التاريخ بوصفه نموًا للحرية دون أن يضحي بصرامة علمه البرهاني، ومن ثم فإنه يعيد تعريف الحرية - متفقا مع اسبينوزا بأنها تتألف من التعيين الذاتي الضروري للتصور المطلق، والعملية التاريخية تعلي من شأن الحرية، بالمعنى الحقيقي الخاص القائل ب أن الصيرورة التاريخية تحكمها من الداخل تماما القوانين الضرورية للروح المطلقة، وبأن هذه الصيرورة تتجه نحو التحقيق الفعلي لماهية الروح، هذا النوع من الحرية هو التلقائية الباطنة للعقل المطلق في أثناء تليبيتها لمطالب طبيعتها دون معوقات أجنبية، والأفعال التاريخية ينفذها الأفراد الإنسانيون بيد أن هؤلاء لا يتمتعون بأية أفعال تاريخية إلا بوصفهم أدوات حية للروح اللامتناهية، وضحايا لا حول لهم ولا قوة لمكرها.

وبينما يسعى الأفراد وراء مصالحهم الخاصة في خمس شديد، يتحدد الجوهر الحقيقي للتاريخ وفق ضرورة كاملة وبصيرة نافذة بواسطة الروح العاقلة، وما زال هذا المفهوم للحرية يسمح بفلسفة برهانية عن التاريخ، لأنه يستند إلى الضرورات التلقائية للمطلق، لا إلى الاختبار الحر الإلهي والإنساني. وتبرر فلسفة الروح المطلق تطور هذه الروح في العالم، ولا سيما بالنسبة لحضور الشر، ويتخذ هيكل نقطة انطلاقه من عبارة لشييلر قال فيها: " إن تاريخ العالم هو محكمة العالم القضائية، فيتقدم مبدأ لتبرير كل حدث تاريخي⁽²⁾، فلو سلم المرء جدلا بأن تاريخ العالم هو نفسه تحقيق الروح المطلقة لذاها لكان كل حدث مظهرا من مظاهر العملية الكلية، وهنا نحكم على الوقائع التاريخية بأنها مراحل في مسيرة المطلق وهذا الحكم هو نفسه تبريرها، أو على الأقل تبريرها الجزئي، إذ أن دلالتها الباطنة هي أن تسهم بنصيب ما في تطور العقل اللامتناهي في جدله التاريخي.

وهيكل لا يريد أن تعني فلسفة الروح المنطقة تخليا عن المعايير الأخلاقية، بل استخدامها استخداما اشد صرامة، وأكثر شمولاً، أما التبرير الكامل فينتهي إلى العملية التاريخية ككل، وفي هذا الحكم تتحقق المصالحة مع نقائص تجربتنا التاريخية وأخطائها وشروطها جميعا، فهي جميعا مظاهر للتناهي، ولحظات سلبية في النمو الديالكتيكي للعقل، وفلسفة الإلهيات القديمة تتحول بين يدي هيكل إلى فلسفة للتاريخ، لأن هذه الفلسفة الأخيرة

1 - جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، إفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017، ص 234

2 - موسوعة المنطق، 212 و 234، إضافة (والاس، 352 - 373)

تضع مكان التعارض بين الله والشر الأخلاقي، كلا يتم في داخله تبرير الشر بوصفه حدثا عارضا في التطور الزماني للمطلق.

ويجري على الزمان تحول مشابه داخل هذه النظرة المطلقة للتاريخ، وما يضمن يقين الحكم الفلسفي على التاريخ واكتماله معرفتنا بلأن العقل اللامتناهي هادف و أن غرضه قد تحقق⁽¹⁾، فعلا ولم يعد مجرد نية، ومع ذلك يعتقد هيجل أيضا أن التقدم الحقيقي يتم في مجال الروح الإنسانية المتميزة، عن الطبيعة، وهنا أيضا يلتقي على المستوى التاريخي بتلك المشكلة الباقية، وهي كيف يجمع في تركيب له معنى بين الوجود الفعلي الكامل للروح المطلقة وبين تطورها بوصفها تجربتنا التاريخية. وبعد أن استبدل هيجل إله التاريخ بالتاريخ نفسه بوصفه الروح المطلقة على هيئة الوعي الزماني والأشكال الاجتماعية، ومهما يكن من أمر فإن فلسفة هيجل في التاريخ، ليست إلا فلسفة إلهية ودفاعا عن العناية الإلهية بهذا المعنى وحده وهو أن العدالة ومعرفة الغيب اللتين دافع عنهما صفتان للروح المطلقة في تحليلها الزماني.

من الدين الى الفلسفة :

وصف هيجل الدين اليوناني في إحدى مقطوعاته المبكرة، بأنه راحة الخيال الجميل الحر، وهي تنشر الزهور على الحجاب الذي لا سبيل إلى النفاذ منه الذي يخفي الألوهية من عيوننا ومع أنه قد وضع المسيحية فيما بعد (أو أعاد وضعها فلسفيا على يديه) في مرتبة أعلى من الدين اليوناني، ألا أنه لم يتحول عن رأيه في أن وجهة النظر الدينية أساسا في إمطة اللثام الذي يحجب طبيعة الألوهية، الفلسفة وحدها هي التي تستطيع النفاذ والنظر إلى الألوهية في روعة صورتها الوجودية⁽²⁾. ويفسر هيجل في مذهبه الناضج الإلغاء الفلسفي للنظرة الدينية وفقا لخطين رئيسيين، فمن الناحية الظاهرية أو بالنسبة للتجربة الإنسانية نجد مفتاح الرئيس في عبارة " موت الإله " ومن الناحية الانطولوجية أو بالإشارة إلى المراحل المذهبية للتصور المطلق، يصوغ هذه الرأي بوصفه مشكلة إعطاء تعبير صوري متكافئ مع مضمون الوجود المطلق.

ولا يمل هيجل من تأمل ذلك السطر الشهير من ترنيمة لوتر الذي يعلن فيها رسالة الجمعة الحزينة بأن الإله قد مات⁽³⁾، وهو ينمي هذا الموضوع المتواتر على ثلاث مستويات من المعنى الحضاري والجدلي والنظري والمعنى الحضاري لموت الإله هو أن الإيمان الفعال بالله قد اخذ يتلاشى من العالم الغربي، ويشير هيجل إلى سيادة البواعث الاقتصادية في المجتمع الحديث، و إلى الاستخفاف العام بالأدلة على وجود الله، وفوق هذا كله - إلى الطريقة التي عزل بها التقويون والمؤلهة الله عن العالم، الغسق يهبط سريعا على حضارة الغرب التي قامت على المسيحية، وهي

² - « ظاهرة العقل »، (بيلي، 752-753-782)، ويعلق جان فال تعليقا مستفيضا في كتابه « شفاء الضمير في فلسفة هيجل »، 69-118 موضوع موت الاله الى الضمير الشقي والى تأثير ييمه و الرومانتيكية

² جيمس كولنيز، المرجع نفسه، ص 236

² - « ظاهرة العقل » (بيلي، 795-798، معدلة) وكان هيجل شغوبا بالاستشهاد بتوصية القديس انسلم « ما تؤمن به ينبغي ان نخرض على تعقله ولكنه كان يقصد ان الاعتقاد QUND CREDIMUS .INTELLIGERE الذي لا يداخله التفكير ينبغي ان يتحول الى معرفة فلسفية، على الاقل بأصحاب العقول الممتازة.

الحضارة نفسها التي جعلت فكرة الإله مجردة، خالية من الفعلية، خاوية من الواقع، وفي المواضيع التي مازال الاعتقاد في الله يحوم فوق الرؤوس، ينظر إلى الله على أنه إله غريب تماما عن المناطق العينية التي تستقر فيها مصالحنا جميعا، هذا النفي للإله من عالم التجربة هو أصل محنتنا الحضارية، وإحساسنا باليأس والضياع والعبث، على حد تعبير نيتشه، وبعض الوجوديين المتأخرين.

ويحاول هيجل - على أساس حدوده الجدلية أن يضيف طابعا دنيويا على الإنجيل المسيحي الذي يعلن ما ينطوي عليه الألم والموت من قيمة خلاقة، والتقدير المسيحي لموت الإله على الصليب يعني - وفقا للتفسير الفلسفي، أن العملية الجدلية تتضمن دائما اللحظة المضادة التي تتألف من السلب والانفصال والاعتراب عن الذات. وأن النتيجة تكون دائما صورة أكثر ثراء من صور الحياة، غير أن ما يقصره اللاهوت المسيحي يبسطه هيجل ليشمل القانون الجوهرى للمطلق، وموت الإله إحساس ديني غامض يسبق الحقيقة الفلسفية القائلة بأنه لا مندوحة للروح المطلقة عن معاناة الاعتراب الذاتي، والخروج على هيئة صور متناهية قبل أن تحقق امتلاكها التام لذاتها⁽¹⁾.

والمعنى الأساسي لموت الإله هو أنه لا مفر من يتجلى إله الدين في النهاية للمطلق الذي تنادي به الفلسفة الهيكلية، أن موت الإله هو جمعة حزينة نظرية - أو هو محنة أصابت الأسس الميتافيزيقية لمذهب الألوهية الفلسفي والديني على السواء، والبعث الذي تبشر به تلك الجمعة الحزينة، هو الحياة الجديدة التي تشع من مذهب هيجل النظري، وعلى العقل الإنساني أن يجتاز مرحلة الاعتقاد في إله شخصي متعال، متجها صوب فلسفة الروح المطلقة، هنالك حيث يتم استيعاب الحياة الإنسانية في الكل الإلهي، وهذا التجاوز للموقف الإلهي كامن في حركة المطلق الجدلية، ذاتها حيث أنها لا تستطيع أن تستكمل عودتها إلى نفسها من خلال الوعي الإنساني مادام هذا الوعي يصير على الاحتفاظ بالمسافة التأليهية بين الله والإنسان.

ولا تغلق دائرة التطور الحيوي تماما حتى يدرك الناس أن المعرفة المطلقة « ليست هي مجرد حدسنا عن الإلهي، بل هي الحدس الذاتي للروح الإلهية... الروح حين تعرف نفسها على هيئة الروح وبالتالي، حتى يتغلب الناس على نفورهم الألوهي من التوحيد الديالكتيكي بين المتناهي واللامتناهي⁽²⁾، الفلسفة الهيكلية هي وحدها تحتوي على هذه المعرفة المطلقة في صورتها العلمية الصحيحة، لأنها هي وحدها توجد أسمى معرفة للإنسان عن المطلق بمعرفة الروح المطلقة الكاملة بذاتها، وما دام مذهب الألوهية يحول دون توحيد الوعي بموضوعه الأسمى، ينبغي للفلسفة أن تنظر إلى الإله بوصفه قد مات إلى الأبد، وأن تبحث عن الوجود الفعلي الحي في الذات المطلقة الواحدة، أو في الكل الروحي الذي يجمع بين الوجودين المتناهي واللامتناهي، وحينئذ يلتقي الدافع الديني للعلو على الذات تفسيراً بطيئاً خاصاً وتحقيقاً منزهاً عن أوهام التميز الشخصي الذي يضعه مذهب الألوهية. ومن

¹ - جيمس كولينز، المرجع نفسه، ص 237

² - عن تلخيص لهذا الديالكتيك، انظر فلسفة العقل 553-577 ولاس، 291-316، محاضرات عن تاريخ الفلسفة، مقدمة هلدن - سميسون، - Hegels Lehre von Gott 61، والدلالة الصحيحة لمعالجة هيجل الديالكتيكية للإله والدين قضية تتعرض للخلاف، وينظر شميت، في كتابه

الممكن الوصول إلى النتيجة نفسها في حدود المذهب الجدلي، فالمرآحل العليا من مجهود الروح لاستعادة نفسها هي الفن والدين والفلسفة ⁽¹⁾. وهي تؤلف الثلاثي الأخير الذي يصعد إليه الفن والدين، ليتحولوا إلى مذهب فلسفي، ويتألف الاتفاق بين هذه المجالات الثلاثة من أنها تحتوي على مضمون واحد وتستهدف هدفاً واحداً هو الروح، المطلق، في أسمى مراتب وجودها الفعلي وعلى الرغم من مضمونها المشترك فإنها تتباين تبايناً حاداً، وترتب ترتيباً تصاعدياً وفق صوتها أو طريقتها في تجسيد المطلق، فالفن يحاول التعبير عنه في صورة حسية على حين يستخدم الدين شعور التقوى، والفكر التمثيلي الذي يلجأ إلى الصور. وما يصوره العقل الفني والعقل الديني على نحو رمزي متحجب يتجلى عن طريق الفلسفة في طبيعته الحقة.

ولا يذهب هيكل إلى القول بأن الدين يستخدم التشبيه لتوصيل أفكاره، وإنما يعتقد أن ثمة هوية كاملة في المضمون بين الدين بما في ذلك أعلى حالاته المسيحية، وبين الفلسفة والمسيحية بوصفها دين الوحي لا تستخدم التشبيه، لنقل معرفة متميزة تتجاوز - إلى حد ما - في شرط منها نطاق العقل الفلسفي، بل على النقيض من ذلك، المسيحية نفسها طريقة مجازية للتعبير عن الحقيقة الفلسفية الفريدة، ولا شيء غير ذلك، والدين في كل المستويات - ميثافيزيقية ظاهرية معلنة لجمهرة الناس الذين لا يستطيعون فهم التصورات الفلسفية المجردة، وإنما يحتاجون إلى مضمون الفلسفة في صورة سألقة، وأن تكون ناقصة أساساً ⁽²⁾.

وفلسفة الدين تقوم بعملية تعرية لصعود الروح الديني إلى الله، بحيث تكشف عن جوهرها كله، عبارة عن علاقة باطنة بين التعيين المتناهي للروح المطلقة، وبين مجموعها الحي، وموقف هيكل من الدين - وعلى الأخص من المسيحية - يتوقف على ما إذا كان يخضع طواعية للتحويل المقترح أو لا يخضع، وكلما اشتدت مقاومته للتثنية الجدلية، كان التنافر على أشده بين الدين والفلسفة، والواقع أن ما يدججه هيكل في مذهبه هو نظرة فلسفية تنوب عن المسيحية، أو طريقة مجازية لاستخدام المصطلحات العقائدية للتعبير عن تصورات المذهبية الخاصة، وعلى سبيل المثال، يسمح للشخصية الإلهية بالوجود، ولكن بشرط أن تدل على الروح العينية الكلية، في النزعة الواحدة الجدلية، والخلق يعامل على أنه تمثل رمزي للإنتاج الأبدي للأفكار - الصور والمضامين المادية، وعلى أنه الطريقة الشائعة التي تقرر أن المطلق أراد العالم ب أن أصبح هو هذا الأمل، ووشيجة الحب توحد بين المتناهي والروح اللامتناهية. غير أن الروح اللامتناهية هي نفسها مجموعة الفاعلين المتناهين في هويتهم الجدلية.

ينظر إلى هيكل بوصفه عن اتباع لوثر التمسكين بحرفية تعاليمه من حيث الاعتقاد ولكنه سجين جدله واسكاتولوجيته (علم اشرار الساعة) في المسائل النظرية.

ويصف ج، ماكت، ت، أ، ماكتاجارت J. MCT.E.Mctaggart في كتابه دراسات في علم الكون الحقيقي 247-251 بأنه اخطر خصم للمسيحية، لأنه يجعل المسيحية تابعة لكونه الفلسفي ويطلب باعادة صياغة الفكرة الدينية عن الاله لتجاوب مع الروح الاشخصية للشعب او المجتمع اما أ، كوجيف الذي يكتب من وجهة نظر ماركسية في كتابه، مقدمة لقراءة هيكل، فإنه يرى انه يقل اول من حاول اقامة فلسفة الحادية تامة ومتناهية، فيما يتعلق بالانسان، 525، والموقف الذي نتخذه في هذا الفصل هو ان رأي هيكل ليس مسيحياً كما انه ليس الحادياً، او متميلاً الى شمول الالهية، ولكنه واحدة متميزة للروح المطلق.

¹ - فلسفة العقل، والاس 305-315، الادلة، محاضرة 16، لاسون 124-135، سيزر - ساندسون، 327-312.

² - جيمس كوليتز، المرجع نفسه، ص 238.

ولعل أضخم عشرة في التفسير الفلسفي للدين بصورة كاملة. هو إيمان العقل الدين العنيد بالله، وهذا العناد مقرون بعناد الكائنات المتناهية فيما يتعلق بوجودها الفعلي المتميز الذي لا يقبل الإحالة إلى شيء غيره، وكلما أكد الفرد المتناهي طبيعته التي لا تقبل الرد، ولا هويته بالوجود الفعلي الخالص، بقي على مستوى الدين الذي لم يخضع للتنقية، وعلى مستوى مذهب الألوهية الذي لم يشيد من جديد، فليس الله أكثر من نسخة دينية غير متكافئة مع المطلق. أو هو الطريقة التي يتمثل بها العقل المتناهي صورة المطلق وعلاقته الخاصة به، ويتطلب الانتقال من الدين إلى الفلسفة أن يتخلى المرء عن أي دعوى بأن طريقة الإله المتعالي الخالق الحر صادقة من حيث الشكل والمضمون على السواء دون قيد أو شرط، ولما كان مصير مذهب كنه قد وضع في كفة الميزان، فإننا نستطيع أن نفهم لماذا يحرص هيكل هذا الحرص الشديد على إثبات أن الله هو التعبير الرمزي عن الروح المطلقة، من حيث أن العقل المتناهي لم يبلغ بعد القمة الفلسفية للمعرفة العقلية أو الواحدة الجدلية التي يشرف منها على النسبي والمطلق.⁽¹⁾

وينكر هيكل في الكثير من الأحيان أن فلسفته مذهب في شمول الألوهية pantheistic، فهو يفرق بين مذهب مبتذل في شمول الألوهية، ومذهب أكثر تدقيقاً⁽²⁾، أما النمط الشعبي من مذهب شمول الألوهية فيوجد ببساطة بين الله والعالم التجريبي للأشياء مأخوذة في وجودها العادي - ويسخر هيكل من هذا الموقف ويسميه "all-godism" لأنه يؤله الأشياء المتناهية دون أن يربطها أولاً بالمطلق، أما فيما يتعلق باسبينوزا والميثاليين الألمان الفلسفي في شمول الألوهية، فينتقد هيكل الطريقة التي يوحد بها بين المطلق والأشياء المتناهية، ولا يثار اعتراضه بسبب توحيد هؤلاء بين العالم المتناهي والمطلق على أنه روح تتطور وفقاً للديالكتيك، فإنهم لم يقدموا إلا تفسيراً سكونياً لإتحاده بالأشياء المتناهية ولمعرفتنا به، ويعارض هيكل مذهب شمول الألوهية كثيراً بوصفه هوية سكونية لا جدلية بين العالم والمطلق، وبوصفه مشجعاً لإيمان حدسي خالص بالمطلق، وفضلاً عن ذلك يستبقي مذهب شمول الألوهية كثيراً من مقدمات مذهب مذهب الألوهية عن الله والعالم بحيث لا تسمح هذه المقدمات لهيكل بقبوله عنواناً لمذهبه. ذلك أن نزعتة الواحدة عن الروح المطلقة وهويتها الجدلية، بالأشياء المتناهية بوصفها عينات جزئية للحياة اللامتناهية نفسها، تعد موقفاً متميزاً، وهي تفترق عن مذهب الألوهية افتراقاً أشد جذرية عن الأشكال المبتذلة والفلسفية من مذهب شمول الألوهية.

ويتحقق الوجود الفعلي المذهبي التأملية المطلق في النمو الحادف ومن خلاله، وفي طموح الوعي الإنساني إلى تجاوز وضعه المتناهي الحالي، ومن خلاله، ومع ذلك فالمطلق يمتلك منذ الأزل طبيعته الخاصة امتلاكاً دائماً بوصفها فكراً خالصاً.

¹ - جيمس كوليز، المرجع نفسه، ص 238

² - راجع، ف، جريجوار، دراسات هيكلية، 140-217، عن عدد من التأويلات لفكرة هيكل المطلقة وعن المعنى الذي تؤدي به إلى شمول مثالي للألوهية، لا تملك الذات المطلقة شعوراً متميزاً ولكنها تحققه فحسب من خلال صورها المتجزئة المتناهية.

وبحاول هيقل في تصور الروح المطلقة على حدة إلى وصف ارسطو للمحرك الأول بأنه فكر خالص يفكر في نفسه بفعل أزلي مكتف بذاته، أن ينضم إليه التوكيد المثالي الحديث على محاثة العملية الحية كلها للمطلق، بل إنه لا يتورع عن الإهابة بعقيدة التثليث المسيحية التي يفسرها على أنها توحد بين التوليد الأزلي للكلمة وبين الخلق الزماني للعالم المتناهي، ولكنه يخفق في تقديم أسس معقولة لاستبعاد الاستدلال العنيد المترتب على ذلك بأن عضو من التركيب المقترح بين الأبدى والزماني سطحي ووهمي، فإما أن يكون للوعي الأبدى وجود فعلي كاف في حد ذاته، فيعزو العملية الزمانية للطبيعة والإنسان إلى تلاعب وهمي للإشكال أو أن يكون هناك رد كامل للمطلق إلى الروح الإنسانية التي تتمتع وحدها في بيئتها الطبيعية بالوجود الفعلي الحقيقي، وعلى هذه المحرجة بين النزعة المطلقة للروح اللامتناهية في مقابل نزعة مطلقة عن الإنسان - في - الطبيعة - يتحطم المذهب الهيقلي ويتناثر شظايا، وقصة هذا الانحيار هي نفسها تاريخ مشكلة الله في القرن الرابع⁽¹⁾.

ولقد كانت المفارقة التي اتسم بها التفكير اللاحق لهيقل عن الله، هي الظهور السريع للفلسفات الملحدة والمتناهية والشخصانية، ولما كانت هذه الحركات الجديدة قد جاءت في أعقاب نزعة مثالية مجدت الإلهي واللامتناهي واللاشخصي. فيبدو أنها تنطوي على انقلاب تام في الاتجاه السابق، وأنها تضرب بحق - مثلاً أصيلاً عن الانفصال التاريخي وأياً كان الأمر، فإن الفحص الدقيق يكشف أن هذه المفهومات الجديدة تعتمد في شطر منها على حركات عقلية أخرى ظهرت في القرن التاسع عشر، وتعتمد في شطر آخر على تطوير بعض النغمات المتصارعة في فكر هيقل نفسه، فالجناح اليساري من الهيقليين قد شجعه بكل تأكيد الازدواج الذي أحاط بالوجود الفعلي للمطلق على استبعاد الروح المطلقة، وعلى إضفاء طابع المطلق على الطبيعة الإنسانية وعلى الحياة الاجتماعية، وقامت النزعة الملحدة أيضاً رداً على تهديد القيم الإنسانية العادية الذي ينطوي عليه تحليل هيقل للزمان المتناهي، وكذلك نجد بذرة الإله المتناهي الخاضع للصيرورة متضمنة في نظرية هيقل عن «عملية - حياة» المطلق، حتى وإن تطلبت لإزدهارها تربة الفكر التطوري، ولقد أثر هيقل - بما أثاره من معارضة، في التوطيد الذي جاء بعده على تناول إيماني لله، وعلى العلاقات الوجودية الشخصية الحرة بين الله والإنسان، والواقع أن تلك النقلة التي قام بها من الله إلى الروح المطلقة قد طغت على ما يزيد عن قرن من البحث في مشكلة الله والإنسان، حتى وأن عزا خلفاؤه إلى الله في كثير من الأحيان نتائج نزعته المطلقة في النظر إلى الروح⁽²⁾.

1 - جيمس كوليز، المرجع نفسه، ص 239

2 - جيمس كوليز، المرجع نفسه، ص 240

4

دين منافي للدين نحو وجود بلا إله

مفهوم الإلحاد l'athéisme

الإلحاد في اللغة هو الميل عن القصد والعدول عن الشيء، يقال الحد في الدين أي حاد عنه وطعن فيه. والإلحاد مذهب من ينكر وجود الله ، والملاحاة أو الدهرية « فرقة من الكفار ذهبوا إلى قدم الدهر واسناد الحوادث إلى الدهر ، وذهبوا إلى ترك العبادات رأساً لأنها لا تفيد، وإنما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه فما تم إلا أرحام تدفع وارض تبلع وسماء تقلع...» الكشف للتهانوي. وغالبا ما ينعت كل من يخرج عن تعاليم الدين بالإلحاد ، إلا أنه ينبغي التمييز بين الملحد الجاحد الذي ينكر وجود الله وبين من يؤمن بوجود الله، إلا أنه لا يتصور وجوده على غرار ما تتصوره العامة ، كالذين يؤمنون مثلاً بالتأليه الطبيعي (Déisma) أو بوحدة الوجود (Panthéisme)⁽¹⁾.

ظهور الإلحاد :

للإلحاد تاريخ طويل حافل، يظهر عادة عندما يهمل الإنسان بوضع تفسير عام للكون، ومع ذلك ف إن وجهة النظر هذه من أكثر وجهات النظر إفلاتا من التعريف، لأن لها في العادة دلالة نسبية، وربما كان أوسع معنى يعزى إلى الإلحاد هو إنكار التصور السائد عن الله أو عن الإلهي، ولكن لما كان هذا التصور يمكن أن ينتقل من عصر إلى آخر، لم يكن من المستبعد أن تكون ثمة نقلة مناظرة في معنى الإلحاد، فأحيانا يتأثر الملحد النسبي خفية بادراك أن النظرة الشائعة عن الله غير جديرة بالدلالة على أعلى قيمة، أو أنها تستتبع نتائج تجربته، ولا تتفق وإحساسه بالكرامة الإنسانية، مثل هذا الموقف لا يبتعد كثيرا عن مذهب نقدي في الالهوية يعيد بناءها، ويحاول أن يستبدل بالنظرة المضللة عن الله نظرة أخرى متكافئة نسبيا. صحيح أن كلمة "ملحد" قد أطلقت على " انكساغوراس " لأنه انتقد الفكرة الدينية اليونانية عن الآلهة، وأطلقت على الآباء المسيحيين الأوائل لهجومهم على تعدد الآلهة الوثني، وعلى اسبينوزا الذي ربط بين الله والعلم على نحو غير تقليدي، غير أن استخدام هذه الكلمة في مثل تلك المواقف لم يكن مناسباً، لأنها تتعلق بمسألة النزاع بين التصورات المختلفة عن الله ولا تنطوي على إنكار تام للإله⁽²⁾.

ومهما يكن من أمر فقد بذلت محاولات تاريخية لوضع نمط مطلق صريح من الإلحاد، واستبعاد الإله أيا كان شكل المذهب المقترح، ومن المفيد في دراسة هذه المحاولات أن نلجأ إلى التفريق بين مقصد الفيلسوف في إقامة مذهب الحادي مطلق، والمدى الفعلي الذي يصل إليه رفضه للإله، فعلى الرغم من أن الملحد المطلق يهدف من حيث المبدأ - إلى نقض كل نظرية عن الله التي احتلت مكان الصدارة في أثناء حياته، وهذا الجزء من البحث يتناول مجموعة من المفكرين اللاحقين على هيقل الذين عقدوا عزمهم على تقويض تصور الله على نحو حاسم أما المدى الذي يتحدد فيه هذا الهدف ينحصر فعلا نتيجة للمناخ الخاص الذي يشيعه المذهبان : التجريبي والمثالية

1 - جلال الدين سعيد ، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، دار الجنوب للنشر، تونس ، 2004 ، ص 51

2 - جيمس كوليتز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، افاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017 ، ص 241

المطلقة، فيمثل هامش التفاوت بين النية التي تهدف إلى وضع نقد شامل عن الله، وبين الانجاز الفعلي لهذا النقد، وبالتالي يمثل الفرصة المتاحة لنظر جديد إلى تلك القضايا⁽¹⁾.

وقد شهد القرن التاسع عشر مولد مذهب في الإلحاد - مذهب كامل التكوين يرمي إلى استبعاد الله بلا قيد ولا شرط⁽²⁾، وكان من النادر فيما سبق من عصور - أن يعتنق الإلحاد علانية مفكرون بارزون، إذ كان ينظر إليه على أنه موقف هدام، أما في خلال الفترة التي أعقبت هيكل فقد اعتنقه جهازا نهارا عددا من زعماء الفكر الذين أضفوا عليها نوعا من التوقير الذهني، بل من التداول الشعبي أيضا، وقد نجحوا في هذا بأن ربطوا بين الإلحاد وبين بعض الاتجاهات الرئيسة في حياتنا العلمية والثقافية والأخلاقية، وبدلا من يبقى موقفا سلبيا عقيما أضحي مقوما بناء من مقومات الاتجاه العلمي الإنساني في المجتمع الحديث، ومن الجلي أن مثل هذا الانقلاب في الأوضاع لم يكن من صنع حفنة قليلة من الفلاسفة، بل أننا لنجد داخل التراث الفلسفي نفسه تمهيدات طويلة المدى له في بعض جوانب مذهب الشك وعصر التنوير وغيرهما من التيارات. وكانت هناك أيضا ظروف مشجعة قوية في المجالات العلمية والثقافية والاجتماعية. ومع ذلك فقد اقتضى الأمر إسهامات متخصصة من طائفة الفلاسفة لتفسير اتجاهات الميادين الأخرى، ووضع أساس نظري مفصل للإلحاد.

وما تتمتع به النظرة الإلحادية من جاذبية راهنة ليست نتيجة لمذهب واحد ضخم، بل جاءت بتأثير التقاء عدد من الفلسفات، فعلى الرغم من وجود خلافات حادة بين الفلسفات على قضايا أخرى، إلا أنها تلتقي جميعا في النظر إليه على أنه نظرية محررة سواء في مجال البحث النظري أو في مجال تصريف الشؤون العملية، وتشارك جميعا في رجوعها إلى البواعث السائدة في النزعتين الإنسانية والطبيعية للدفاع عن الاعتقاد القائل ب أن الله غير موجود. ومع ذلك فلن كل مفكر من المفكرين الملحدين يعرض موقفه بنبرة فريدة، وفويرباخ يدين المطلق الهيكلي باسم النزعة الإنسانية، داعيا كل أنصار الطريقة الحسية المتناهية في الوجود إلى الإنكار الإلهي بوصفه مبدأ محطما للتكامل، ويكرز ماركس على التضاد الضروري بين الاعتقاد في الله والتحكم الفعال في قوى الطبيعة والمجتمع، وعند نيتشه تجتمع المضامين الانطولوجية للنظرية التطورية بمجموعة باطنة تماما من القيم الأخلاقية بحيث يتخذ مذهب الألوهية هيئة المذهب اللاواقعي اللاأخلاقي في أساسه، أما جون ديوي، ومدرسة النزعة الطبيعية الأمريكية فيقدمان أسبابا منهجية وميثاقية لتحويل الاهتمام والطاقة عن أي مجال وهمي يقع فيما وراء الطبيعة، والتركيز على مهام

¹ - المرجع نفسه، ص 241

² - يكرس فريش موتر، Fritz Mauthner، الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه «الإلحاد وتاريخه في الغرب» على أسلاف العصر الوسيط والاسلاف المحدثين للإلحاد القرن التاسع عشر، وهو يكتب وجهة النظر الإلحادية، ويضم نزعة التأليه deism، وشمول الألوهية، وأي مذهب يعارض الفكرة المسيحية العادية عن الإله، ويرى أن الإلحاد هو الظاهر في عصرنا، أما إذا اردت أن تلتصق التناولات الألوهية للإلحاد الحديث فانظر ه. دي لوباك H. de Lubac، «دراما النزعة الملحدة»، ترجمة إ. م. ريلي E. M. Riley، ج. ماريتان «نطاق العقل» الفصل الثامن: «معنى الإلحاد المعاصر» (103 - 117)، كورنيو فابور Cornelio Fabro 39 - 69 Dio، وبنقاش، ب. ديوك P. Descoqs إمكانية الإلحاد وتفوقه الحديث في كتابه «اللاهوت الطبيعي» - محاضرات في الالهيات «441 - 524، II»، والإلحاد الذي نقوم بتحليله في هذا الفصل هو مايسميه ديوك الإلحاد الوضعي (المنكر انكارا نهائيا) النظري أو الإلحاد القطعي (الدغماتي) بالمعنى الصحيح

هذا العالم وأهدافه، وفيما عدا هذه الاتجاهات الرئيسة الأربعة البارزة، ينبغي الاعتراف أيضا بما أسهم به في هذه القضية المشتركة كل من كونت، والجناح الإلحادي من الوجودية، والوضعية المنطقية.

نيتشه :

الدين عند نيتشه:

من المؤكد أن نيتشه لا يدين بأية عقيدة من العقائد المعروفة، ولا قال بأي دين من الأديان الموجودة في عالمنا ، بل على العكس من ذلك نراه يوجه إلى الأديان اعنف نقد وخاصة على فكرة وجود الأديان ، وفي رأيه أن الروح الدينية تفتقر إلى كل فهم للقوانين الطبيعية، وما الأديان بنظره إلا امتداد للتفسير البدائي ، الذي كان يفهم كل شيء من خلال السحر والخرافة، فلا شيء في نظر هذه الروح يحدث « طبيعيا » ، وإنما تتحكم إرادة واعية في كل الحوادث، وتصبغها بصبغة الخير والشر، وكلما عجزت عن فهم ظاهرة ما، أرجعتها إلى فعل هذه الإرادة الواعية، وكما كانت العقلية البدائية تملأ الكون بالقوى الخفية التي تتسبب في خلق الحوادث بطريقة إرادية ، فكذلك تفسر العقلية الدينية حوادث الكون تفسيراً مماثلاً ، سواء تعددت في نظرها تلك القوى الخفية أم توحدت، وإذا حدث ما يناقض فعل القوى الخيرة التي تتحكم في الكون ، نسب ذلك إلى قوة أخرى ، هي « الشيطان » ، واغفل كل تعليل طبيعي للشر ⁽¹⁾ .

ويرى نيتشه أن قطرة من الدم تزيد أو تنقص في المخ قد تسبب لحياتنا من الشقاء والألم ما يجعلنا نقاسي منها أكثر مما قاسى بروميثيوس من عقابه ، غير أن اخطر ما في الأمر هو أن لا ندرك أن تلك القطرة هي السبب ، بل نعزو ذلك إلى الشيطان ، أو الخطيئة .

ومن هنا يتبين لنا أن نيتشه ينظر إلى العقلية الدينية نقیض العقلية العلمية . باعتبار الأولى تفسر الأشياء من خلال قوى وإرادة واعية، والثانية تفسرها على أنها مستمدة من منطق الحوادث ذاتها ، لا من تشبيه حوادث الطبيعة بما يجري داخل الذات الواعية .

وإلى جانب كل هذا يعلل نيتشه هذه الأمور تعلیلاً نفسياً ، فيذهب إلى أن المتدين ⁽²⁾ يؤمن بالوحي ، أي أن الأفكار تقبض إليه من مصدر يعلو عليه، بحيث لا يكون ذهنه هو إلا أداة تتلقى الأفكار سلبيًا فحسب ، وهذه هي المشكلة النفسية الكبرى في الدين : فكيف يتسنى للمرء أن ينظر إلى إرادته هو عن الأشياء ، على أنها وحي ؟ تلك هي مشكلة أصل الأديان، وفي كل حالة سادت فيها عقيدة ما ، كان يوجد رجل يؤمن بالوحي ، بحيث إنه عندما كون فرضاً شاملاً عن العالم ، لم يتمكن أن يتصور أن هذا النظام والجمال الكوني من صنع ذهنه هو ، فينسبها إلى الوحي ، ولا شك أن المرء يضيف مزيداً من القوة إذا عزاه إلى ذلك الوحي ، ويجعله بعيداً عن النقد والشك باعتباره معصوماً. ما حقا أن مكانة المرء ستهبط عندئذ. فيصبح مجرد أداة، ولكن رأيه سينتصر في نهاية

¹ - مصطفى غالب ، نيتشه ، في سبيل موسوعة فلسفية، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت ، 1983 ، ص 63

² - نيتشه ، الفجر ف 62

الأمر ، حين يصبح فكرة إلهية ، ففي الدين يحط المرء من قدر ذاته عامدا ، حتى يضمن لرأيه الانتصار، ومن هنا يستنتج نيتشه إن الدين قد حط من قدر تصور الإنسان، فنتيجته النهائية هي أن كل ما هو خير ، وعظيم ، وحقيقي ، هو فوق الإنسان ، وما وهب له إلا تفضيلا ⁽¹⁾.

ومن الطبيعي جدا أن يشن نيتشه على الأفكار الدينية حملات نقدية مرة ما دامت الروح الدينية في اعتقاده ظاهرة منحرفة ، وما دام يدعوا إلى استبدال نظرة طبيعية بالنظرة الدينية غير العلمية ، ويجد نيتشه من المفروض فيه أن يحاول إعادة الثقة التامة الكاملة إلى الإنسان بذاته ، وهو يرجع إليه حقه الذي سلبه منه الوحي والدين بمجمله، لذلك نراه يحمل على فكرة الألوهية ، كونها بنظره عقبة كأداة تحول دوت تأكيد الإنسان لذاته ، طالما يؤمنون بوجود قوة إلهية فوق طاقة البشر ومستواهم العقلاني والفكري ، فلا بد إذن من أن يبشر بضرورة رفع الستار عن ماهية هذه القوة الخيالية التي أملاها الدين والوحي ، ليصار من بعدها إلى رفع شأن الإنسان وقدره ، باعتباره ارفع الموجودات قدرا.

ويلاحظ أن نيتشه يعلن حربه الشعواء السافرة على فكرة الألوهية لا يترك مجالا للشك في أنه قد ترك تماما هذه الفكرة ، ولم يرجع إليها في ذهنه أي دور تقوم به ، وربما اخذ نقده طابع من السخرية في كثير من الأحيان ، حيث نراه يقول مثلا : « إن وجود الله ذاته كان يغدو مستحيلا لو لم يكن يوجد أناس حكماء - هذا ما قاله لوتر ، وله الحق فيما قال ، ولكن - إن وجود الله كان يغدو أكثر استحالة لو لم يكن يوجد أناس بلهاء - هذا ما لم يقله صاحبنا لوتر » ؟ ⁽²⁾.

وقد ينهج نيتشه في نقده نهجا آخر يؤلف بمجمله الحقد الثوري الأرعن ، فيتساءل قائلا : « أليكون إلها خيرا ذلك الذي يعلم كل شيء ، ويقدر على كل شيء ولا يعبأ مع ذلك بأن تكون مقاصده مفهومة لمخلوقاتهإلا يكون إلها شريرا ذلك الذي يملك الحقيقة ، ويرى ذلك العذاب الأليم الذي تعانيه البشرية من الوصول إليها ؟ ⁽³⁾ وهذه الأنواع من نقد نيتشه لم تكن حاسمة بنظره فيرى أن المرء يسعى إلى أن يبرهن على أن ليس ثمة إله - واليوم يبين المرء كيف أمكن أن ينشأ هذا الاعتقاد بوجود إله ، و إلى أي شيء ترتد أهمية هذا الاعتقاد وقوة تأثيره، وفي هذه الحالة يكون البرهان الآخر على أنه ليس ثمة إله - يكون هذا البرهان سطوحيا ، ذلك لأنه عندما كان المرء من قبل يفند البراهين القديمة على وجود الله ، كان يظل هناك شك دائم في احتمال كشف براهين أفضل من تلك التي فندت ، وإذا تمكن الفيلسوف أن يثبت أن هذه الفكرة قد نشأت أي أن لها أصلا تاريخيا أو نفسيا معينة ، وإنها قد ظهرت لكي تفي بمقتضيات إنسانية خاصة في ظروف معينة ، فعندئذ يكون في نفس الوقت قد مضى على ما تنطوي عليه الفكرة من ثبات وأزلية وفي هذا إقصاء على الفكرة ذاتها.

¹ - نيتشه ، ارادة القوة ف 131

² - العلم و المرح ، ف 129

³ - نيتشه ، الفجر ف 91

ولكي يثبت نيتشه أن الأحوال النفسية المنحرفة تؤدي إلى ظهور الروح الدينية والآلهة ، يرى أن الفكرة قد نشأت من الوجهة التاريخية من تصور الله في مختلف الأديان ، مع وجود اختلاف أساسي بين هذه التصورات ، مما ييشر بالقضاء عليها جميعا ، وتصور المسيحية واليهودية مرتبط برغبة الإنسان في معاقبة نفسه ، ومرتبطة بشعوره بالذنب ، وهذه الرغبة والشعور هي التي تتجسم في فكرة الله ذاتها ، فتصوره على نحو مضاد للإنسان تماما، وتنسب إليه من الأوامر ما يقف في وجه الطبيعة البشرية ويعوق سيرها التلقائي⁽¹⁾ .

ويلاحظ نيتشه من جانبه أن الارتباط بين الأمرين ، أي تصور الألوهية وبين الحملة على الطبيعة البشرية، ليس ضروريا ، فهناك شعوب تصورت آلهتها على نحو مخالف تماما لفكرة الشعور بالذنب هذه ، فعند اليونان مثلا يؤله الإنسان ما هو إنساني - وربما ما هو حيواني - فيه ، وتختفي تماما فكرة الخطيئة والذنب ، ولا يدأب على لوم نفسه والخط من قدرها ، كما هو الحال في المسيحية⁽²⁾ . ومن المؤكد أن نظرة نيتشه إلى المسيحية كانت تتأثر بعاملين رئيسين : أولهما نقده للروح الدينية بوجه عام ، وهو النقد الذي إمتد ضرورة إلى المسيحية بوصفها الصورة الرئيسية لتلك الروح الدينية في المجتمع المحيط به ، وأما العامل الثاني ، فهو تعقله بكل ما هو يوناني ، حتى يكاد المرء يحس في كتاباته تمجيذا للعقائد اليونانية ذاتها ، لأنه يرى الحياة اليونانية أسمى بكثير من الحياة المسيحية ، ذلك لأن العقائد اليونانية لم تكن تقف في وجه نمو القوى الطبيعية للإنسان ، بينما كانت العقائد المسيحية واليهودية عقبة كبرى تحول دون نمو هذه القوى ، لاعتمادها على المشاعر أكثر مما تعتمد على العقل ، أي أنها كانت رد فعل على النزعات الفلسفية العقلية السابقة عليها، والتي سادت العصر اليوناني ، فالفضائل المسيحية ليست انتصارا للعقل على المشاعر ، كما قال الفلاسفة الإغريق ، بل إنها كلها تنبع من مشاعر أو انفعالات معينة ، مثل حب الله ، وخشية الله ، والإيمان بالله ، والأمل في الله⁽³⁾ .

ويحمل نيتشه على فكرة الخطيئة في المسيحية : فالإنسان والطبيعة برأيه أبرياء ، والخطيئة وهم ناتج عن انحراف نفسي ورغبة شاذة في معاقبة الذات وتأنيبها، والحس هو المجال الطبيعي لممارسة القوى الإنسانية ، وليس فيه ما يحط من قدر الإنسان في شيء.

وليست حملة نيتشه على المسيح باعتباره حسب مفهومه لم يسر في الطريق الذي اتخذه لنفسه إلا أنه أساء فهم دوافعه النفسية، وذلك ما أدى به إلى الشعور بالحاجة إلى الخلاص ، ولو أحسن فهم تلك الدوافع، وتخلص من أخطائه الذهنية والنفسية ، لما كان مسيحا على الإطلاق، سوى انفعالات نفسية أملت ظروف ذهنية معينة ، كوننا نلاحظ أنه في بعض الأحيان يخفف من حدة لهجته، وينبزي مدافعا عن المسيحية التي جاء بها المسيح ، مؤكدا أن النظام الذي سارت عليه الكنيسة فيما بعد ، بما فيه من قساوسة ، ولاهوت وطقوس هو ما كان يحاربه

¹ - مصطفى غالب ، نيتشه، المرجع السابق ، ص 68

² - نيتشه ، اصل نشأة الاخلاق، القسم الثاني ، ف 23

³ - نيتشه ، الفجر ، ف 58

يسوع بوجه خاص ⁽¹⁾، وهو الذي صبغ المسيحية بالصبغة الحالية التي كانت هدفا لحملاته ، وينسب كل هذه التغيرات إلى القديس بولس ⁽²⁾ .

ويرى نيتشه أن الإنسان الحديث، لم يعد يتحمل مثل هذه التعاليم، لوجود أفكار لا يكاد العقل يتصورها إذا محصها بشيء من الموضوعية فيقول : « عندما نستمتع في صباح الأحد إلى دقائق النواقيس القديمة، نتساءل: أهذا ممكن ! أن ذلك كله من اجل يهودي صلب منذ ألفي عام ، كان يقول انه ابن الله، وهو زعم يفتقر إلى البرهان، فلا جدال أن العقيدة المسيحية هي بالنسبة إلى عصرنا اثر قديم نابع من الماضي السحيق ، وربما كان إيماننا بهذا الزعم ، في الوقت الذي نحرص فيه على تقديم البراهين الدقيقة لكل رأي آخر، هو أقدم ما في التراث ، فلنتصور إلها ينجب أطفالا من زوجة فانية.... وخطايا ترجع إلى إله، ويحاسب عليها نفس الإله ، وخوفا من عالم آخر يكون الموت مدخلا إليه.... لكم يبدو لنا كل ذلك سخيفا ، وكأنه شبح قد بعث من الماضي السحيق ، أصدق أحدا أن شيئا كهذا لا يزال يصدق ؟ ⁽³⁾ .

ويبدو أن العقائد في كل صورها المعروفة لم تكن تنسجم مع تفكير نيتشه العقلاني، ولكنه رغم هذا لم يقف منها موقف الإنكار السلبي، ولكنه جسد في أواخر تفكيره الفلسفي ، عقيدته الذاتية المتعلقة بالعود الأبدي التي يرى أنها تشمل كافة المنطلقات التي افتقرت إليها العقائد الشائعة ، وتقول بعبادة الأرض والإنسان في هذا العالم ، وترتكز بشكلها العرفاني على التصور اليوناني للعالم ، وتعود في كثير من شروحيها إلى تعاليم فلاسفة اليونان .
فلاسفة ما بعد هيقل :

كارل ماركس : في المادية التاريخية :

في الرؤية الماركسية أو عند العودة إلى ماركس ، عندما كتب مع انجلز الايديولوجيا الالمانية، كانت القطيعة بين وجهة نظر الطبيعة و وجهة نظر التاريخ قد كانت تبدو حاسمة، وهذا ما سيبدأ يفهمه ماركس منذ الوقت الذي استخدم فيه برنامج الدنيوية التاريخي وهو (مذهب يقول بأن لا موجود غير المادة) ⁽⁴⁾ ، كان فردريش انجلز لا يزال يذكر التحمس الذي قوبل به ظهور كتاب فويرباخ " ماهية المسيحية " 1841 وبحوثه الأخرى ذات النزعة الطبيعية في الهيغيليين اليساريين ، وذلك حين شرع هو نفسه في الكتابة عن هذا الموضوع سنة 1888، أي بعد مرور أكثر من أربعين عاما على ظهور تلك المؤلفات، وقد وردت هذه البيانات البرنامجية في اللحظة المناسبة حين كان ماركس (1818-1883) يحتاج إلى هداية حازمة تقوده إلى نزعة إنسانية طبيعية ⁽⁵⁾ ، وكان ماركس يملك

¹ - نيتشه ، ارادة القوة ، ف 196

² - مصطفى غالب ، نيتشه ، المرجع السابق ، ص 71

³ - نيتشه ، امور انسانية ، ج 1 ، ف 113

⁴ - بيار ماشيه ، الايديولوجيا-الكلمة، الفكرة، الشيء، مجلة الاستغراب، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية العدد السادس، 1438هـ، بيروت، 2017م، ص 46

⁵ - يضم كتابه « لودفيج فويرباخ وحصوله الفلسفة الالمانية الكلاسيكية » ذكريات انجلز المبالغ فيها نوعا ما، وهذا الكتاب يدخل ضمن « مؤلفات كارل ماركس المختارة » الطبعة الانجليزية التي راجعها ك، ب، دات، | | C.P.Dutt، 428-249 ، ومن الجوهرى-للاغراض التاريخية والمذهبية، التمييز في وضوح بين الماركسية بوصفها خليطا فضفاضاً من ماركس -انجلز-لينين وبين الماركسية بوصفها المذهب الشخصي لكارل ماركس نفسه، وعن المعنى الاول، انظر ف، كونكلين CONKLIN.F، في مقالته « الفلسفة الماركسية في الاله » في

عقلا نظريا لعله اشد العقول نفاذا بين شباب الهيجليين في أربعينيات القرن التاسع عشر، فسرعان ما استوعب حجج فويرباخ ضد الروح المطلقة، وقد استطاع ماركس أن يصل سريعا بموقفه الفلسفي إلى النضج في عدد من المخطوطات التي ألفها قبل عام 1848 ، أي قبل أن تستغرقه المشكلات الاقتصادية والمناورات السياسية في حركة الشيوعية العالمية تمام الاستغراق، ومن رؤية الإنسان المعروضة في تلك المؤلفات المبكرة يتجه الماركسيون من كل صنف طلبا للإلهام، ومنها يستمدون نظرتهم الإلحادية.

لقد استمد ماركس فكرته الأولى من دراسته لأبيقور وفويرباخ وهيجل، وهذه المصادر هي الاكتفاء الذاتي الدينامي للإنسان - في - الطبيعة (das Durchsichselbstsein der Natur and des Menschen)، وأطلق على موقفه في شيء من اللامبالاة - اسم - ألم النزعة الإنسانية الطبيعية، أو النزعة الطبيعية الإنسانية، وأشار ماركس إلى قدرة العمل على التحويل في التاريخ، كدليل عيني ملموس على الاكتفاء الذاتي المتناهي، والمعنى الجدلي للتاريخ معنى باطن وديوي صرف، لأن جميع الثورات الاجتماعية تتجه في نهاية الأمر إلى تحقيق الكل الاجتماعي الذي يتألف من الإنسان العامل في الطبيعة، هذا إذن المطلق الجديد الذي قدمه ماركس ليحل مكان التحول الذي أراد هيجل لأن يصرف الإنسان نحو الروح اللامتناهية، وليكون وسيلة لصبغ نزعة فويرباخ بصبغة اجتماعية وتاريخية أكثر وضوحا.

كان لزاما على ماركس بعد أن اهتدى إلى المطلق الاجتماعي - أن يسعى إلى استبعاد الله من الفلسفة ومن الحياة العملية، وكان يتفق مع فويرباخ قلبا وقالبا على أنه بقدر ما يرفع الإنسان من شأن الله قدر ما يحط من شأن نفسه، الإله الذي يدينه ماركس هو الروح المطلقة الهيجلية، تلك الروح التي أخذت على أنها الذات الحقيقية الوحيدة في الوجود، ففي هذه الحالة لن يكون الإنسان والطبيعة أكثر من محمولين لهذه الذات الروحية الفريدة، ويصبح عالم الأشياء الطبيعي والعلاقات الاجتماعية جميعا غير جوهري في حد ذاته ، بل عالما موضوعيا لا يعبر عن الروح المطلقة إلا على نحو معزول، فإذا وحدنا بين كل ما هو موضوعي وبين هذه الحالة المعزولة ، كانت الطريقة الوحيدة أمام هذا الكائن المطلق لإزالة هذا الانعزال هي تقويض المجال الموضوعي بأكمله، وتغلب الروح الهيكلية المطلقة على اغترابها الذاتي معناه إلغاء كل معنى متميز في الوجود الحسي الطبيعي وفي العلاقات الموضوعية الاجتماعية.

ومن ثم فقد أهاب ماركس بالتقوى التي يشعر بها الناس نحو الطبيعة ، وبتقويرهم الإنساني للانجازات الحضارية بوصفها أسبابا كافية للموقف الإلحادي، وكان حكمه أنه من الآن فصاعدا لن يسلم بأي وجود إلهي فيما وراء

مجلة « الاسكلافية الجديدة » 28 (1954)، 38-57 ، اما الفصل الحالي فيقتصر على اراء كارل ماركس الشخصية عن الاله، وخاصة كما وضعها في كتاباته السابقة على سنة 1848 ، وهي التي تعد المصدر المشترك للتفكير الماركسي الحاضر عن الاله، وهذه الفترة المبكرة يجللها أ ، كورنو A.Cornu ، في كتابه « كارل ماركس : الانسان والعمل » ، أ ، كورنو « اصول الفكر الماركسي » و ه ، ب آدامز A.P.Adams ، « كارل ماركس في متاباته الاولى »

الطبيعة، أو بأي مبدأ روحي متميز عن الذكاء والعمل الإنساني إلا صاحب النزعة الإنسانية الذي لا يؤمن تمام الإيمان بفكره⁽¹⁾.

هذا النقد الموجه إلى الله يستند إلى مقدمتين مضمرتين: إنه يقل قد أحال نظرية الله برمتها إلى جدله المطلق، وأن فويرباخ قد أحال الله أو الروح المطلقة إلى طريقة في عزل العقل الإنساني والقوة الراغبة، وفي هذه الإحالة المزدوجة يندس عرق إنكار ماركس بدوره كنقطة انطلاق، وكثيرا ما يحذر ماركس من تبديد الطاقة في مهاجمة الله والدين، لأنه ينظر إلى النقد المضاد للالهوية على أنه اكتمل من حيث المبدأ على يد فويرباخ، والمقصود من ملاحظاته عن الموضوع أن تكون مجرد حواش على النص الرئيس، أو تعليقات على نقد اكتملت نقطه الرئيسة على يد سلفه، ولم يشعر ماركس بأي حاجة إلى تقييم جديد لله وللموقف الديني لأنه كان يقبل عرض فويرباخ ونقده بوصفهما نهائين في هذا الموضوع، ونستطيع أن نقيس تأثير هذا الموقف التاريخي المحدد في صحة موقع ماركس الإلحادي بفحص آرائه عن أدلة وجود الله في الإغتراب الديني⁽²⁾.

ومن السمات البارزة في ماركس ندرة إشارته إلى أدلة وجود الله، إذ يتناولها ماركس رسميا في موضوعين كلاهما ورد في مخطوطاته المبكرة التي كتبها قبل أن ينصرف اهتمامه تماما إلى نقد الاقتصاد السياسي، ففي ملاحظاته التي مهد بها لرسالة الدكتوراه، يوجه عددا من الهجمات على البدعة السائدة، وهي نسخة شلنج من مذهب الالهوية، ويستخدم في هذا الهجوم شيء من التلذذ الواضح - بعض عبارات شلنج المبكرة عن التنافر بين إله متعال واستقلال الإنسان الأخلاقي وحرية، فإذا حاول المثاليون أن يرجعوا قبولهم لله إلى أسس هيغيلية، كان ماركس متأهبا لإبراز السمات الضعيفة في الأدلة الهيغيلية على وجود الله. ويذكر ماركس بوجه خاص أربعة عوامل فاسدة في تلك الأدلة، ويورد:

أولا: ذلك العكس المتناقض ظاهريا للحجج الكونية: « فلقد عكس هيغل تماما تلك الحجج اللاهوتية، أعني أنه رفضها لكي يبررها »،⁽³⁾ وعلى حين درج اللاهوتيين على التدليل من الوجود الواقعي للعالم العرض إلى الله، يؤسس هيغل استدلاله على لا واقعية السمات العرضية العابرة للتجربة، هذا العكس لا يعيد الشباب إلى الأدلة البعدية، بل إنه الضربة القاضية في عصر يتعلم تقدير الأشياء العرضية المتناهية.

ثانيا: إن حجة هيغل الوجودية المفضلة تحصيل حاصل لأن معناها: « كل ما أتمثله لنفسي هو تمثلي فعلي لنفسي »، فإذا كان يؤثر به الإنسان في نفسه دليل على الحقيقة الموضوعية، كان لأشد الآلهة الوثنية إغرابا في

1 - جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، المرجع السابق نفسه، ص 153

2 - جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، المرجع السابق نفسه، ص 154

2- هذا الاستشهاد والذي يليه، مأخوذان من ملاحظات ماركس على التذليل الذي الحقه برسائله للدكتوراه والتدليل هو: Kritik der plutararchischen Polemick

gegen Epikurs Theologie، المطبوع في Marx-Engels Gesamtausgabe، تحرير د. ريازخانوف Dr; Riazxanov، و ف. ادوراتسكي

Die irreligiose Entwicklung von Kal W.Se ns موقف ماركس في الآله والدين في مقالته I.I.V. Adoratsky، ص 80-81، ويتابع ف. سنس W.Se ns

Marx، وب. رومييه B. Romeyer، « الاتحاد الماركسي » في مجلة « محفوظات الفلسفة »، 15 (1939)، 293-353

الخيال الحق في ادعاء الوجود الحقيقي، والنوع الوحيد من الوجود الذي ينطوي عليه الدليل الوجودي هو نوع متخيل أو نوع يحدده العرف.

ثالثا : هذا الدليل الوجودي مجرد انعكاس للوعي الإنساني ، لأن الشيء الوحيد الذي يوجد مباشرة على نحو ما — حين يتعلق الأمر بالفكر — هو تغيير في عقل الإنسان المفكر.

رابعا : يقول ماركس أنه لو كان اعتراضه الثاني واعتراضه الثالث صحيحين، فإن الأدلة لا تثبت إلا وجود جوانب من الوعي الإنساني « إن الأدلة على وجود الله ليست سوى أدلة على وجود الوعي الإنساني الذاتي الجوهري، والتفسير المنطقي له » ، وعلى هذا يستطيع المرء بتعبير أدق أن يسميها أدلة على عدم وجود الله، لأن التحليل يبين أنها ليست سوى إسقاطات وهمية لأفكار الإنسان عن نفسه ، ومن الممكن أن نقدها بإنكار أنها تنطوي على أي إشارة إلى كيانات وضعية متناهية.

غير أن هذا معناه إثبات الله على أساس ما في الإنسان والعالم من خواء ولا معقولية وشر — وهي طريقة في الاستدلال لن يحتملها أي عقل يعتنق النزعة الإنسانية أو الطبيعية.

ويعود ماركس في " المخطوطات الاقتصادية الفلسفية " ، عودا مختصرا إلى هذه القضية نفسها ، فيضيف نقدا خامسا ويتعلق هذا النقد بالدليل العلي ، في صورته التأليهية الشائعة ، فالمؤمن بالله يتساءل من الذي خلق الإنسان و الطبيعة ككل ؟ ويهاجم ماركس صحة هذا السؤال نفسها ، وبذلك يسبق تناول المستقل الذي قام به الطبيعيين الأمريكيين من أمثال وودبريدج و مبرخت.

« حين نتساءل عن خلق الطبيعة والإنسان ، تجرد من الإنسان والطبيعة ، فأنت تفترض مقدما أنهما غير موجودين ، ومع ذلك تطلب مني أن أثبت لك أنهما موجودان ، وأنا أقول لك الآن : دعك من تجريدك هذا ، وعندئذ ستتحلى عن سؤالك ، أما إذا تشبثت بتجريدك، فعليك أن تتقبل النتائج، حين تفكر في الإنسان والطبيعة على إنهما غير موجودين، اعتبر نفسك أيضا لا موجودا ، لأنك طبيعي وإنساني ، فلا تفكر ولا تسألني، لأنك ما إن تفكر وتساءل ، لن يكن لتجريدك من وجود الطبيعة والإنسان أي معنى ، أم لعلك أناني إلى درجة أنك تضع كل شيء على أنه عدم وأنك وحدك الموجود » ⁽¹⁾ ، ومن ثم فالسؤال عن الله بوصفه العلة ينطوي على عملية إنكار للذات تعفي الإنسان من مسؤولية الإجابة، ومشكلة وجود الله مستحيلة الوضع في حد ذاتها، لأنها تستتبع إما إعدام السائل نفسه، وإما التنازل عن فعل التجريد ، وبالتالي إسكات السؤال عن العلة الأولى.

هذه الانتقادات تكفل لنا الطريقة التي عرضت بها مشكلة الله نفسها لعقل ماركس ، وقد كانت إحاطته مباشرة بالحجة العلية كما وضعها عصر التنوير، وبالأدلة الهيكلية ، وكان على وعي أيضا بتحويل هيكل للحجة القائمة على الطابع العرضي للأشياء ولكنه اخفق في الربط بين هذا « القلب » وتبعية الله للروح المطلقة عند هيكل، وبالتالي فقد اخفق في أن يرى أن قلب هيكل للاستدلال يستلزم حرفيا رفضا لمذهب الألوهية الخاص

¹ - « الملكية الخاصة والشيوعية » ثلاث مقالات بقلم كارل ماركس (ستون ، 26)

ومبادئه، ولقد تجاهل ماركس متفقا مع فويرباخ القضية الرئيسية وهي : هل الله مرادف للروح المطلقة ؟ وهل يمكن استبدال أدلة مذهب الألوهية ومذهب الروح المطلقة بعضها بالآخر بعملية عكسية؟ ومن ثم ، هل يمكن للمؤله الدقيق أن يؤسس نظرية عن الله على الأساس العادم نفسه المطلوب للدليل على الروح المطلقة ؟ أن تقويميا جديدا ينبغي أن يؤكد التنافر بين مذهب الألوهية والنزعة المثالية عن المطلق ، وبالتالي يسمح بالاعتراف بنزعة طبيعية وبنزعة إنسانية لا تجدد كل منهما نفسها مرغمة على إنكار الله كمصادرة أولى⁽¹⁾ .

وكانت المجموعة الرئيسية من الاعتراضات الماركسية متعلقة بالدليل الوجودي ، إذ كان هذا الدليل يحتل مركز الصدارة في الفلسفة المهيكلية ، وقد تمرد ماركس بحق على الفكرة القائلة ب أن وعي الإنسان بذاته ينطوي على دلالة فحسب من حيث تقديمه للمادة اللازمة لتحقيق وعي مطلق ، وأيد فويرباخ بالمسافة القائمة بين المفهوم الديالكتيكي للوجود وبين الكائنات الواقعية ، وكذلك بين تصور الروح المطلقة ووجودها الفعلي، واستطاع بدفاعه عن طبيعة العقل الإنساني المتناهية غير القابلة للانعزال وتكامل الأشياء الحسية العرضية ، أن يدمر الدليل الوجودي على الروح المطلقة تدميرا فعالا ، أما أن هذا الدافع لم يمد ماركس بمنظور جديد عن الله ، فمرجعه إلى إخفاق المؤله المعاصرين في فهم أن مذهب الألوهية القائم على العلية الكافية ومذهب الواحدية الجدلية يعطيان للعالم المتناهي تقويمات متعارضة متعارضا حادا.

ولسوء الحظ لم يفعل ذلك النوع الوحيد من الحجة العلية المؤلف لماركس شيئا لتوضيح هذا الموقف ، فأبي محاولة للتفكير في أصل الكون المتناهي بالتقهقر إلى الأجيال السابقة جيلا بعد جيل حتى يصل المرء الى اللحظة الأولى لخلق الطبيعة والإنسان ، مآلها الفشل، فمثل هذا المشروع اليأس يقف موقف التضاد من الاستدلال الواقعي على العلة الكافية الأولى ، وهذه الحجة الأخيرة تستخدم سلسلة من العلل مرتبة ترتيبا عرضيا وتكون سابقة في الزمان على الأشياء الموجودة حاليا ، ومن ثم فإنها لا تستند على بداية زمانية للعالم ، كما أنها لا تتطلب ذلك العمل الفذ الذي حاليا يرمي إلى تجسيد اللحظة الأولى للخلق ، نحن لا ندلل على بداية ، بل على تبعية كاملة حاضرة في الوجود. و لا يحاول الاستدلال الواقعي تفسير شيء واقعي حاضر ، ووجود الموجود المركب هنا والآن يتطلب عللا تفعل في الوقت الحاضر بفضل اعتمادها على علة أولى موجودة فعلا ، وحاضرة تماما، وفيما يتعلق بالاستدلال العلي نطلق على الله اسم العلة « الأولى » ، من حيث وجوده المستقل ونشاطه ، لا من حيث اللحظة الأولى في سلسلة زمانية.

وهذا المأزق الذي يقع فيه ماركس لا يتصل بدليل ألوهي لا يقوم على إنتقال الإنسان بواسطة الخيال إلى فجر الخليقة، وعلى الفرد المنخرط في الاستدلال الواقعي على الله، بدلا من إلغاء نفسه، أو إلغاء السؤال العلي - إن يضع هذا السؤال لأنه يتمثل أمام ذهنه الوجود الحاضر لنفسه ، ولأشياء المتناهية الأخرى الداخلية في تجربته ، وليس السؤال عن وجود الله ممكنا إلا إذا وجد العقل السائل ، وحينئذ لا يكون هذا السؤال ممكنا فحسب، بل

¹ - جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة، المرجع السابق نفسه، ص 255

أمراً لا محيد عنه بالنظر إلى السمات المعطاة للإنسان الموجود وللکائنات الأخرى التي يألفها إلفاً مباشراً، وتوقف حقيقة القضية المتعلقة بوجود الله على الاحتفاظ بالموجود المتناهي في تكامل « وجوده » الخاص ، وعلى النفاذ إلى المطلب الفعلي للعلّة الأولى في « وجودها » الفعلي⁽¹⁾ .

وإلغاء الموجود المتناهي معناه هدم بنية الإستدلال العلي على الله ، كما تعني تماماً القضاء على الباحث في هذا الموضوع ، مثل هذا الإلغاء مطلوب في الدليل الديالكتيكي على الروح المطلقة نتيجة للهوة التي تفصل الروح المطلقة على الدليل العلي على وجود الله ، فعلى حين أن بداية العالم المتناهي جزء جوهري من دليل مذهب الروح المطلقة ، يبقى السؤال عن بداية من خلال الخلق وبداية من خلال اللحظة الزمانية الأولى متميزين أحدهما عن الآخر في الفلسفة الألوهية ، كما أنهما تاليان لمشكلة وجود الله بوصفه علة أولى .

و حين يدعي ماركس أنه ينبغي للباحث « أن يكون هناك حيث تم خلق الإنسان والكون » ، ينحرف عن الجادة لإقناعه بجدل هيجل عن البداية، وباستخدام فويرباخ الخاص جداً لكلمة " تجريد " ⁽²⁾ ، فلقد أخذ فويرباخ افلوطين و ابرقلس على أنهما نموذجان لكل تدليل ألوهي، متجاهلاً بهذا الخط التاريخي للنقد الألوهي الملح الموجه لهذه المدرسة لإخفاها في تقدير الدلالة الوجودية لله ، وفويرباخ يعتقد أن الوجد الديني الافلوطيني، أو صعود الواحد، أمر لا يختلف عن الأدلة النظرية على وجود الله، ومن ثم فقد فسر فويرباخ مثل هذه الأدلة على أنها تتطلب ص تجريد ص من الذات ومن العالم ، أو إلغاء منتشياً للذات ولكل ما هو متناه للوصول إلى الواحد الذي لا سبيل إلى التعبير عنه ، وكمزيد من الضمان على هذا التفسير ، أشار إلى الاندماج الهيكلي بين الإرتفاع بالروح وإثبات المطلق، وكذا إلى بحث المذهب المثالي عن بداية لم يسبق افتراضها للفلسفة، وعلى المرء أن يخلي العالم المتناهي الحسي من مضمونه كله ، لكي يبدأ مثل هذه البداية بالمطلق ، وكما يتطلبها هيجل في منطق وفي دليله الوجودي (الانطولوجي) على الروح المطلقة ، وعلى هذا فإن التجريد الذي يفرغ الموجود المتناهي من مضمونه شرط ضروري للوصول إلى المطلق.

وبهذين المعنيين التاريخيين المحدثين يقتضي الأمر حقاً فعلاً تفرغياً يقوم به التجريد للإتصال على نحو عملي بللواحد الأفلوطيني الذي يكمن وراء الكينونة والوجود ، وللبداء بداية منهجية بالروح المطلقة الهيجلية ، بيد أنه ما من واحدة من هاتين العمليتين يمكن أن نوحدها بينها وبين ما يصنعه مذهب الألوهية الواقعي في البرهنة على حقيقة القضية المتعلقة بوجود إله متعال ، هذا البرهان عملية نظرية ، وليس اتحاداً عملياً منتشياً ، إنه المرحلة الأخيرة في ميثافيزيقا عن الوجود الفعلي، وليس بداية لم يثبت إليها افتراض — لمذهب الواحدية الروحية ، وهي يستبقي الوجود المتناهي في فعليته الخاصة ، بدلاً من اذابته في صعود نشوان أو ديالكتيكي ، ومن هنا فلن المأزق الماركسي

¹ - جيمس كولنز، الله في الفلسفة الحديثة، المرجع السابق نفسه، ص 256

¹ - انظر فويرباخ « رسالة تمهيدية لإصلاح الفلسفة » (نقد ، 247 - 254) Grundsätze der Philosophie ، 13، 29، 14، der Zukunft) ،
نقد، 284-289-313-318) ، وعن علاقات ماركس العقلية بهيجل وفويرباخ راجع س ، هوك S.Hook : « من هيجل إلى ماركس » ، ف ، جريغوار F.Grégoire « إلى منابع فكر ماركس : هيجل وفويرباخ » وج ، هيبوليت : « دراسات عن ماركس وهيجل »

القائم على نتائج الفعل التجريدي لا يتناسب إنتسابا مناسباً إلى البرهان على وجود الله بوصفه متميزاً عن التسامي إلى الواحد وعن إدراك المطلق لذاته.

أما في موضوع الإغتراب الديني فقد إستعار ماركس الكثير من فويرباخ ، ولكنه أظهر روحاً أشد نقدياً لم يظهرها في مسألة وجود الله، ولم يكن راضياً عن محاولة فويرباخ للإبقاء على التفرقة بين اللاهوت والدين، وعن تشييده لنوع إنساني من الدين يخلوا من الله، وأغلق ماركس - رأساً تلك الفجوة الممتدة بين النظرتين اللاهوتية والدينية ، معلناً أن كل ضرب من الموقف الديني إغتراب لشطر من الماهية الإنسانية ، وبالتالي فإنه يسيء إلى بني الإنسان.

وكان هذا التوسع في معنى الإغتراب الديني سبباً في وصف ماركس بأنها مضادة للدين أكثر منها ملحدة، وأن طبيعتها Antireligious المضادة للدين تنبع من الأساس المنهجي الذي عارض التقنين المجرد Abstracthypostasization أكثر مما تنبع من التزام ميثافيزيقي بالوجود⁽¹⁾، بيد أن المرء لا يستطيع أن يقول أن ماركس مضاد للدين أكثر منه ملحد، مثلما يقول عن هيوم أنه يعارض كل دين علمي متميز، وفي نفس الوقت الذي يعترف فيه باحتمال وجود الله ، فماركس ملحد بهذا المعنى القاطع وهو إنكاره للوجود الحقيقي لأي كائن كامل كمالاً مطلقاً ومتميزاً عن العالم المنتاهي ، ولكنه يدخل إلحاده في سياق أوسع هو إعتراضه على الإغتراب الديني ، وبالتالي فإنه ليس ملحد بسبب لا واقعية الله فحسب ، بل لأنه يرى أيضاً أن التسليم بالله يعزل الإنسان عن نفسه وعن الطبيعة.

وأقوى من ذلك ، أن ماركس ينظر إلى الاعتقاد في الله على أنه أكثر أنواع الإغتراب الديني النظري نموذجية ، وأشدّها تطرفاً، ولهذا السبب فإنه يخصه بهجومه.

صحيح أنه يتهم فويرباخ وبرونو باور وارلوند روجه وماكس شترنر وغيرهم من الهيغيليين الشبان لمشاركتهم في الروح الدينية، وإن لم يعترف أي منهم بالله ، ومع ذلك لا يرجع هذا إلى أن مسألة الله تافهة أو محايدة، بل لأن ماركس يرى في الماهية الإنسانية عند فويرباخ، وفي الوعي الذاتي عند باور ، وفي الوضع الإنساني عند روجه، وفي الفرد الأناني عند شترنر - يرى في هذا كله ملامح ألوهية مشوهة، وبذور عبادة دينية لله.

فالروح الدينية كما يتمثلها عقل ماركس لا تتميز بمنهج الإحالة الموضوعية المجردة ، فحسب، بل تتميز أيضاً بدرجات القرابة مع الإله الديني والروح المطلقة الهيغيلية، فلا بد إذن أن يشمل النقد الماركسي للإغتراب الديني - في أكثر مواقفه تميزاً - إنكار الله المطلق ولمذهب المثالي (الذي لم يفلح قط في إبقائه متميزاً).

ولم يكن ماركس يرمي إلى إعادة عرض كل من إلحاد "دولباك وفويرباخ" ، بل كان نقده الرئيس للإلحاد الأول منصباً على طابعه السلبي الخاص ، صرف كثيراً من إنتباهه إلى اعتقاد الأولين في الله ، وسمح لفكره أن يتحدد

¹ - انظر س، هوك S.Hook : « العقل والاساطير الاجتماعية والديمقراطية » ، 100-101، وتؤكد استبعاد ماركس للاله ليس بالضرورة خلطه « بالحاد القرية » وإنما هو ببساطة احترام تخصيص ماركس للإغتراب النظري في مصطلح الوهي، ويوضح ج ، ي ، كالفيز J.Y.Calvez ، مركزية الإلحاد في ماركس والفكر الشيوعي، وذلك في كتابه « فكر كارل ماركس » ، 55-102-536-555

نتيجة لهذه المعارضة المتعينة إلى درجة أن ماركس كان يشير إلى إلحاد دولباك بأنه مجرد إعتراف سلمي بالله ، ولكنه كان من جهة أخرى يؤيد فويرباخ في تناوله التكويني (النشوءي) لفكرة الله ، غير أنه لم يكن راضيا عن إشارات سلفه الغامضة إلى تعاسات الإنسان الفردي ورغباته بوصفها الموطن الذي ولدت فيه فكرة الله، فلقد بحث ماركس عن أسباب أكثر تخصيصا وراء إسقاط الناس مثلهم العليا في عالم آخر ، ووجد هذه الأسباب في الأوضاع الاجتماعية والإقتصادية الطاحنة في الحياة، « لم يرى فويرباخ إذن إن المزاج الديني نفسه ما هو إلا نتاج اجتماعي، وأن الفرد المجرد الذي يقوم بتحليل ينتمي إلى شكل معين من أشكال المجتمع ، فكل حياة اجتماعية هي في جوهرها حيا (عملية) ، وكل الأسرار التي تدفع بالنظرية إلى التصوف تجد حلها المعقول في العمل الإنساني ، وفي فهم هذا العمل »⁽¹⁾.

ويتغذى مذهب الألوهية وغيره من مظاهر الروح الدينية على الأوضاع الإنسانية للوجود الاقتصادي و الاجتماعي ، والسياسي ، وعلى الرغبات العملية في التخلص من هذه الأوضاع ، والبحث عن السلام في ملكوت يتحرر من تعاسات الحيات اليومية، والإنسان يتورط في الإغتراب الديني وعبادة الله كإحتجاج على الطغيان الاجتماعي، وعلى الاستخدام الإنساني للقوة المادية ، ومنهج النشوء الاجتماعي - لا نفسي - هو الذي يكشف أخيرا عن الدافع الأساسي إلى تجسيد الإله وعبادته.

وعند هذه النقطة يندمج موقف ماركس المعادي للألوهية وللدين في نقده للاقتصاد السياسي ، ويصبح تابعا له ، فهو يرسم موازنة دقيقة بين الدين والملكية الخاصة ، الأول يؤلف الإغتراب النظري للإنسان ، والثاني يكون إغترابه العلمي ، أو إنشقاؤه مع واقعه الخاص ، وهذا النوع العملي من انفصال الإنسان عن طبيعته الخاصة ، وكونه أكثر أساسية وتأثيرا في « التحليل النهائي » ، يؤلف إحدى القضايا الرئيسة في مادية ماركس الجدلية والتاريخية، ولما كان مذهب الألوهية والدين ينتميان إلى الإغتراب النظري للإنسان ، لم يكونا في نظر ماركس - من القضايا الأولية غير المشروطة.

ولا يذهب ماركس إلى هذا القول ليخفف من معارضته للإله ، وللموقف الديني ، لأنه ينظر إلى إستبعادهما بوصفه أمراً جوهريا لأي حركة نقدية وثورية ، وإرجاع أصل فكرة الله إلى إحتياجاتنا الإنسانية الاجتماعية ، درس لا غنى عنه في تشريع الإغتراب ، وإن لم يكن كافيا لمحو هذه الفكرة نهائيا ، إذ لا يمكن أن يتم الإلغاء التام لكل نظرية عن الله وعن الدين حتى يكون ثمة تحول عملي للمجتمع بحيث لا يبقى شيء من الظروف التي يتولد عنها الاعتقاد في كائن متعال ، والتحول الثوري للمجتمع هو الذي يستطيع وحده أن يصل بعملية التغلب على الإغتراب الإنساني التي بدأت بنقد فويرباخ النظري لله والدين - إلى نتيجتها الكاملة.

« إن إلغاء الدين بوصفه سعادة الناس الوهمية شرط من شروط سعادتهم الحقيقية، ودعوتهم إلى التخلي عن أوهامهم فيما يتعلق بوضعهم ، هي دعوة إلى التخلي عن وضع يعيش عن الأوهام... وواجبنا المباشر هو أن نميط

¹ - « دعاو ضد فويرباخ » VIII.VII ، النسخة الملحقة بالأيديولوجيا الألمانية قسم 1،3 ،ترجمة ،ر، باسكال 199.R.Pascal

الثام عن الإغتراب الإنساني في صورته الدنيوية ، بعد أن رفعنا عنه القناع في صورته المقدسة. وهكذا يتحول نقد السماء إلى نقد للأرض، ونقد الدين إلى نقد للقانون ، ونقد اللاهوت إلى نقد للسياسة ⁽¹⁾.
ففي داخل المطور الماركسي يلقي مذهب الألوهية تفنيده الأساسي ، لا في التحليل النظري ، بل في النقد العملي للقانون والسياسة، أو بصورة أدق في التغيرات الاجتماعية المترتبة على ذلك النقد ، فالتغير الاجتماعي الفعلي يجعل مذهب الألوهية والنظرية الدينية بلا معنى ، فلا تدعو إليهما حاجة في نظام اجتماعي عادل ، حيث تكون الحياة منظمة تنظيما إنسانيا وطبيعيا.

وكان ماركس يأمل أملا كبيرا في أن يختفي الدين ، و أن تصبح مسألة الألوهية ضد الإلحاد غير ذات الموضوع في الكل الاجتماعي الذي يتألف من الناس العاملين في الطبيعة ، وهو ما كان يتراءى له على أنه هدف التغير التاريخي ، وقد كان هذا الأمل معقولا بما فيه الكفاية ، هذا إذا سلمنا بأن الإنسان يرتبط بالله بنفس الطريق التي يرتبط بها الظاهر النسبي بالروح المطلقة ، وبأن ثمة جدلا ضروريا بصورة مطلقة يتطور في الوعي الإنساني وفي التاريخ ومن خلالهما، أما غير المعقول فهي الطريقة غير النقدية التي قبل بها ماركس المعادلة بين الله والمطلق ، وكذلك عملية قانون تاريخي ، حتى بعد أن رفض مصدر هذه العملية وهو : الروح المطلقة.
ومن ثمة كان تفسيره لله على أساس ضروب الإغتراب النظرية والعملية يؤلف عكسا جدليا واضحا للروح المطلقة عند هيجل ، ولكنه فاتته أن يوجه النقد إلى مظاهر الوجود المتناهي التي تؤدي بالناس إلى الله، والمنهج الماركسي الذي جعل من « الإنسان الاجتماعي في الطبيعة »، مطلقا مضادا، هذا المنهج لا يستند إلى مراجعة شاملة للطرق الأخرى التي يمكن الدفاع بها عن الكرامة الإنسانية، بل على « فلسفة إلهية »، هيجيلية مقلوبة ، فلقد إستبدل ماركس بالتاريخ من حيث هو ترجمة ذاتية للروح المطلقة التاريخ بوصفه الترجمة الذاتية التي تبرر الإنسان الاجتماعي بعد أن أصبح مطلقا.

غير أن رؤية ماركس الإنسانية التي تذهب إلى أن الإنسان أساس الوجود ، و إلى أن الوجود والفعل الإنساني ليسا تحولات أو مواد لعملية أوسع منهما... هذه الرؤية تنفصل تمام الانفصال عن أسطورة مطلق اجتماعي وعن الإستعارة المضللة التي تعكس أو تقلب الكل الباطني عند هيجل ، فالناس يستطيعون أن يساندوا بكل قواهم المجهود الخاص بتأسيس الطبيعة والعالم الاجتماعي دون اللجوء إلى نزعة ماركس إلى إحالة الوجود والمنهج إلى شيء غيرهما ، ودون الإلتواء بذكائهم ورغبتهم إلى الداخل في حلقة مغلقة، ذلك أن الحرية الإنسانية تملك من القوة ما يكفيها للبقاء مفتوحة على الإبداع ، وعلى الوفاء بالتزاماتنا للطبيعة والمجتمع، والتطلع صوب إله وفي محب في آن معا .

¹ - نحو نقد الفلسفة الهيكلية عن الحق، في كارل ماركس « كتابات مختارة في علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية » تحرير ث. بوتومور T.Bottomore ، و م ، روبل M.Rubel ، ويقدم القسم الاول من « الايديولوجيا الالمانية (بسكال 3-78) عرضا فلسفيا مركزا لمادية ماركس الجدلية - التاريخية ويزه ه ، ب، آكتون H.B.Acton ، السياق الطبيعي للإلحاد الماركسي بوجه عام في كتابه « وهم العصر : الماركسية - اللينينية بوصفها عقيدة فلسفية » 51- 133 116 71 (بالاشارة الى دين ماركس الذي يدين به لفويرباخ)

جان بول سارتر :

إذا كان ولا يزال يعتبر إثبات وجود الله من أقدم المهام التي قام بها الفكر الإنساني عبر مر العصور، فلن تفنيد وإنكار وجود الإله خالق ومدبر لهذا الكون ، تعتبر من أخطر المهام التي تخترق كل الخطوط الحمراء عقائديا واجتماعيا⁽¹⁾، لكن نظرا لأن السياق التاريخي والتطورات الاجتماعية والثقافية، والتغيرات السياسية أفضت إلى منظومة اجتماعية سياسية لا تكيه لم تعد تعتبر الالتزام بالعقائد الدينية من مهامها، ولا يملك أي فرد أن يلزم الآخرين بذلك مهما كانت مبرراته ومكانته، فالدين صار ظاهرة عمومية، ضمن بقية المكونات الأخرى ، يعتبر هذا التطور بالذات أهم عامل ساهم في إنتشار الإلحاد المعاصر عامة فصار ظاهرة ولم يعد إستثناء، في هذا المناخ نبتت فلسفة ساتر فأنتجت إلحادا، بالإضافة إلى شخصيته المتحررة من كل القيم، والمتمردة على المعتقدات الدينية كما كانت فلسفته امتدادا للتيار الإلحادي لدى هيدغر، كما كان لفلسفة ماركس أثر عليه في أن هناك جملة من العوامل إجتمعت لتجعل من سارتر ملحدا، لا بد أن نشير هنا أننا لا نقدم مبررات لإلحاده، وإنما نبحث عن الأسباب لفهم هذا الموقف السلبي من الدين عامة، كما أنه يعبر عن ظاهرة ثقافية وفكرية في المجتمع الغربي المعاصر لا مجرد حالة فردية منعزلة.

وحتى يتبين الأمر أكثر قبل الولوج إلى فلسفة ساتر كان لا بد من تبين الموقف العام للوجودية من مسألة الدين، لذلك الوجودية قسمين ،وجودية مؤمنة وأخرى ملحدة، ويبدو إن الوجوديين المؤمنين قد انطلقوا قبل ظهور الوجوديين الملحدين، رغم ما يذهب إليه الوجودي كيركغارد بأن سقراط هو أول وجودي في تاريخ الفلسفة⁽²⁾ فالوجودية المؤمنة نقصد بها الفلاسفة الوجوديون الذين لم يخرجوا عن العقيدة المسيحية بل نصبوا أنفسهم مدافعين عنها ، وأبرزهم كيركغارد وغابريال مارسيل الذي إختار الإيمان وجعله نبراسا له ، ولذا نجد انه استطاع أن يتجاوز التشاؤم الذي سيطر على فلاسفة الوجودية الملحدة وقد كتب في إحدى مقالاته : « لم أعد أشك ، تغمرني سعادة خارقة هذا الصباح ، ولأول مرة يتسنى لي معايشة تجربة النعمة الإلهية ، هذه الكلمات مخيفة ولكن هكذا (...) ،والآن أرى نفسي بطريقة مباشرة ارتجالاتي »⁽³⁾.

لذلك نجد أن الإيمان في فلسفة غابريال مارسيل أثر عليها وجعلها ذات ملامح وصفات قطعا تختلف بل تعتبر على النقيض في حالة فقدتها البعد الإجتماعي ، فالإيمان عند مارسيل جعله يتحرك على أرضية صلبة، و أن يجد حلا على الأقل من وجهة نظره للمشاكل التي يقف الإنسان أمامها عاجزا تماما عن إيجاد تفسير لها، فالإيمان من وجهة نظره يعني « جلاء الحقيقة غير المرئية، إنني أردت على نفسي هذا الشكل المضيء، والذي لا يكون مضيئا إلا بعدما يحدث ، أنني أدرك أكثر فأكثر دور الإرادة في الإيمان، الأمر متعلق بالبقاء في حالة معينة وتلك الحالة

¹ - مصطفى غالب ، في سبيل موسوعة فلسفية، سارتر، دار مكتبة الهلال، بيروت ، 1978، ص 70

² المرجع نفسه ، ص 71

³ - محمد عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة الحديثة ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الاسكندرية ، ط 2005، 1، ص 209

أعلى مستوى للإنسان،إنها النعمة الإلهية ، أن هذا الإحساس يكون الإيمان فيه أساس للإخلاص ، ليس فقط بل يمثل أرقى أنواع الإخلاص»⁽¹⁾.

ويصف لنا مارسيل لحظات تعميده ، بأنه كان يشعر بأن هناك شيئاً ما يحدث بداخله ،يقول إنه اجتاز حينها مرحلة صعبة وممتعة ، ممر مليء بالعقبات،ولكنه صار بعد ذلك يعيش إحساس يعتبره كشفاً ، مؤكداً أن الذي ساعده وسانده على ذلك هو أنه لم يكن من أولئك الذين تنكروا للمسيح ،فالإيمان عند مارسيل لم يكن هروباً من كآبة الحياة،بل أن الإيمان وجد في نفسه في وقت كان فيه في حالة توازن روحي ، لذلك قال بعد تعميده « لقد تم تعميدي هذا الصباح وأنا في حالة لا أجروء على الطمع فيها ، لم اشعر بأية نشوة بل غمرني شعور بالسلام والتوازن والإيمان »⁽²⁾.

هذا فلن الإيمان عند مارسيل يعتبر على أنه « إيماناً فردياً شخصياً ، والوجود الإلهي اللامتناهي وجود مشخص ، والعلاقة بين الشخصيتين الإنسانية و الإلهية هي علاقة متبادلة وتحتل مكانة متميزة في الفلسفة العينية»⁽³⁾.

أما فيما يتعلق بالبرهان على وجود الله فإن مارسيل يرى « أنه لا يمكن البرهنة على وجود الإله عن طريق الوسائل العقلانية،إنما يلتقي الإنسان بالإله على نفس المستوى الذي يلتقي فيه بالآخر ، أي مستوى " الأنت " إطار المحبة والعبادة»⁽⁴⁾.

وفي الوجودية الملحدة يتموضع هيدغر الذي شكلت فلسفته مورداً أساسياً بالنسبة لساتر،غير أن بعض مؤرخوا الفلسفة بينوا أن هيدغر لم يختار المواجهة مع المؤسسة الدينية بل كان متحفظاً في ذلك،حتى موقفه السليبي من وجود الله لم يجاهر به بل نلمس ذلك من خلال كتاباته الفلسفية ، لذلك الكثير من الباحثين يرون أن بحث الالهوية لديه " مسألة شأنه " ،ففي الوقت الذي يصف فيه هيدغر نفسه في خطاب "لكارل لوفيت" عام 1921 م بأنه لاهوتي مسيحي ، ويبحث تلامذته أن يضعوه في مصاف الفلاسفة العظام نجده يقول في كتاب (ماهية العلة) أن التأويل الانطولوجي للموجود الإنساني بوصفه وجوداً - في العالم لا يقرر بالإيجاب ولا بالسلب شيئاً عن وجود الله»⁽⁵⁾.

بينما نجد أن ساتر الذي جاهر وأعلن مواقفه الإلحادية ، بل جاءت مؤلفاته الفلسفية والأدبية تنضح إلحاداً ، وكأن المعركة التي قادها ساتر من أجل تحرير الإنسان يبدو أن سهامها كلها كانت ضد المعتقدات الدينية التي تعتقد بوجود إله خالق لهذا الكون وهو الكفيل بتسيير أموره، و أنه يسير وفق العناية الإلهية كما تقول المعتقدات

1 - المرجع نفسه ، ص 212

2 - المرجع نفسه ، ص 213

3 - محمد عبد الحفيظ ، المرجع السابق ، ص 223

4 - إم بوشنسكي ، الفلسفة المعاصرة في اوروبا ،ترجمة عزت قرني ، عالم المعرفة ، الكويت، ب ط ، 1999، ص 301

4 - جمال محمد احمد سليمان ،مارتن هيدغر ، الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،دون طبعة ، 2009 ، ص 234-235

المسيحية ، حيث جاء موقف سارتر أكثر حدة من تلك المسألة الإرتيائية التي كانت مع كل من نتشه ، ماركس ، وفرويد ، والتي عملت على تقويض البنى العميق التي إعتقدت تلك الفلسفات أنها تشكل أساسا لعقيدة الألوهية وما يرتبط بها من معتقدات دينية، بينما جاء موقف سارتر الرفض والمنكر لوجود إله راديكاليا ، إن سارتر يعلن الإحادة من غير موارد ، أعلنه في ظروف تاريخية إنحصر فيها الفكر الديني بشكل كبير ، وحلت محله العلمانية على كل المستويات ، وعن إلحاده يقول في أحد كتبه الذي كتبه دفاعا عن الوجودية صراحة أنه يمثل الوجودية الملحدة . وفي ذات الموقف المدافع عن الوجودية يلح سارتر على أنه ملحد بعيدا عن كل التأويلات وفي هذا الصدد يقول « نرى من خلال بعض هذه التأملات أن لا شيء أشد ظلما من الاعتراضات التي وجهت إلينا، إن المنزع الإنساني ليس شيء آخر غير جهد يسمح باستخلاص كل الاستنتاجات لموقف ملحد منسجم ، إنه لا يبحث البتة في دفع الإنسان لليأس، لكن إذا سمينا يأسا كل موقف لا مؤمن كما يقول المسيحيون ، ف إن هذا الموقف ينطلق من يأس أصلي، أن المنزع الوجودي ليس بالضبط إلحادا بالمعنى الذي يستنزف ذاتيا للبرهنة على أن الإله غير موجود ، انه يعلن على الأرجح حتى وان كان موجود فان ذلك لن يغير شيئا ، هذه هي وجهة نظرنا وهذا لا يعني أننا نعتقد أن الإله موجود » ⁽¹⁾ .

نقد نظرية الخلق :

من الصعوبات التي يرى سارتر أنها تحول دون وصف جيد وجلي لظاهرة الكينونة، والتي قد تحدث تشويشا في رؤيتنا لها، تلك الصعوبات ناتجة عن أحكام مسبقة يحصرها ويدعوها سارتر نظرية الخلق . لذلك يرى سارتر أن « الكينونة كانت دائما مشوبة بسلبية معينة بسبب الاعتقاد الذي يفترض أن الله كان أعطى للعالم كينونته ، لكن الخلق من عدم غير قادر على تفسير إنشاق الوجود » ⁽²⁾ ، ويرجع ما يراه سارتر من عجز في نظرية الخلق عن تفسير خلق الكينونة إستنادا إلى فكرة الخلق من عدم ، إلى كون أنه إذا تصورنا الكينونة متضمنة في ذاتية يسميها سارتر الذاتية الإلهية ، ففي هذه الحالة يعتقد أنها ستبقى أسلوب وجود بالنسبة لتلك الذاتية ، أي الذاتية الإلهية ، ولما أنكر أن يكون في هذه الذاتية أي تصور للموضوعية، فرأى سارتر أنها لا تمتلك أية إرادة لخلق ما هو موضوعي .

لذلك يرى سارتر أنه : « عندما نظرية الخلق المستدام عن الوجود ما يدعو (...) الإستقلالية فإنها تجعله يضمحل في الذاتية الإلهية، إذا كان الوجود موجود وجهها لوجه مع الله ، فهذا لأنه لا يركز على دعامة خاصة به ، ولا يحتفظ بأي أثر من الخلق الإلهي » .

ويضيف سارتر أنه حتى وإن اعتبر أن الوجود مخلوق حقيقة ، إلا أنه أنكر تفسير الكينونة في ذاتها عن طريق الخلق، وذلك بسبب أنها تستمر في الوجود حتى بعد أن تنتهي عملية الخلق ، وهذا يساوي في رأي سارتر الرأي

1 - جان بول سارتر ، الوجودية مذهب انساني ، ترجمة محمد نجيب عبد المولىهير المدني، التنوير للطباعة والنشر، ط 1 ، بيروت 2012 ، ص 83

2 - جان بول سارتر، الكينونة والعدم، ترجمة نقولا متيني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 2009، ص 43

القائل : « الكينونة غير مخلوقة » ⁽¹⁾ ، كما أنكر القول بلذ الكينونة تخلق ذاتها لأن ذلك سيفضي إلى القول بأنها سابقة لذاتها ، وذلك لأن الكينونة في التصور السارتري هي ذاتها ، و أنكر أن تكون الكينونة في ذاتها من الممكن أو من الضرورة ، لإعتقاده أن « الضرورة تخص العلاقة بين الأحكام المثالية ، لا العلاقة بين الموجودات » ⁽²⁾ ، لذلك يرى إستحالة أن ترد وجود " كائن ظاهري " لموجود آخر ، وفي هذه الحالة يصف سارتر الكينونة في — ذاتها بالعرضية ، لإستحالة إشتقاقها من الممكن لأنه ميزة ما هو لذاته.

ولما رأى سارتر تعذر إشتقاق الكينونة من كائن آخر ولا من الممكن ولا من الضرورة ، إنتهى إلى أنها غير مخلوقة منكراً أن تكون لها أي علاقة مع كائن آخر ، فهو يعتقد أنه «لا يمكن أن تستند الظاهرة إلى أي كينونة أخرى غير كينونتها الخاصة ، ولا أن تكون الغشاء الرقيق من العدم الذي يفصل الكائن في ذاته عن الكائن المطلق» ⁽³⁾

نقد أدلة وجود الله :

يعمل سارتر في ثنايا " الوجود والعدم " إستكمال مشروعه الفلسفي الذي يحاول إقامة فهم جديد للوجود بعيد عن أي مبررات وغايات لاهوتية ، لهذا الغرض نجده يح اول أن يرسى قواعد نقد وجودي لكل الأدلة التي وضعتها الفلسفات التي سبقته لإثبات وجود إله خالق لهذا الكون وفي هذا السياق يقول أن : « البرهان الأنطولوجي كما البرهان الكوسمولوجي يفشل في إثبات كائن ضروري واجب الوجود ، فإنه لا يمكن البحث لدى هذا الكائن الضروري عن تفسير لكيونوتي ولا عن أساس لكيونوتي من حيث أنني كائن محدد » ⁽⁴⁾ ، فهو يعتقد في تحليله للبرهان الأنطولوجي ، إن المقدمات التي ينطلق منها هذا البرهان والتي تقول : " إن كل ما هو عرضي يجب أن يكون أساسه ضروري " ، تكشف عن الحاجة إلى أساس ، ولا تنم عن تفسير للعلاقة بأساس واقعي لذلك يرى سارتر أن الدليل الانطولوجي لا يملك أن يفسر تلك العرضية التي تميز ظواهر الوجود.

هكذا يوضح سارتر أن الوعي يستمد ذاته من كينونته من حيث هو وعي ، ولا يمكنه أن يحيل إلا نحو ذاته باعتبار أنه تعديم لذاته. كما يعتبر سارتر إن إدراك الكائن — لذاته وهو يتساءل عن مصدر وأساس وجوده ، بأنه ليس هو الأساس لذاته ، هذا ما يكشف عنه الكوجيطو الديكارتي المنعكس على ذاته ، والذي سينتهي من تأمله لوجوده ، إلى نتيجة مهمة في البرهان الديكارتي على وجود الله ، سينتهي إلى إدراك انه كائن ناقص ، مما سيدفعه للتساؤل عن مصدر فكرة الكمال التي بداخله ، مدركاً بذلك سعة ، وهول الفارق بينه وبين ذلك الكمال ، إستناداً إلى تعقل هذه العلاقة بين الكائن الناقص وفكرة الكمال سينتهي ديكارت إلى أن الله هو من وضع فكرة الكمال في أذهاننا ، وعن هذا يقول سارتر : « إن هذا الفرق الشاسع أو هذا النقص في الكينونة هو أصل

1 - المصدر نفسه ، ص 43

2 - المصدر نفسه ، ص 46

3 - المصدر نفسه ، ص 24

4 - المصدر نفسه ، ص 139

البرهان الثاني على وجود الله ⁽¹⁾، ويقصد بذلك أن الإنسان أدرك أنه ليس الأساس لذاته ، وأن أساس وجوده خارج عن إرادة ، وهنا يتجلى بقوة هاجس سارتر في محاولة البحث عن أساس أنطولوجي يبرر به كينونته، طالما أن المبررات التي تقوم على التصورات الذهنية لم تعد مقنعة بالنسبة إليه ، باعتبار أنه وجدها تتضمن الكثير من التناقضات والإلتباسات.

ولما كان سارتر قد أنكر فكرة الضرورة لتفسير الكينونة، أي أنه لا يمكن رد وجود الظواهر إلى واجب وجود ضروري، وتبعاً لذلك فلن تحليله للعلاقة بين الشعور بالنقص وإدراك فكرة الكمال ستكون منسجمة مع الموقف السالف، فهو يعتقد إن « الكائن الذي يحمل في ذاته فكرة الكمال لا يمكنه أن يكون هو الأساس لذاته ، وإلا سيخلق ذاته وفق تلك الفكرة، ولا يمكنه أن يتحمل أي فرق بين ما هو عليه وبين ما يتصوره ، لأنه سيخلق ذاته وفقاً لفهمه للكائن، ولا يمكن أن يتصور إلا ما هو عليه » ⁽²⁾ ، هذا الإدراك لنقصه من قبل الكائن لذاته في كينونته ، يرى سارتر أنه هو إدراكاً لكوجيطو لعرضيته، أمام الوجود، ولما كان سارتر افترض من قبل أن الكائن هو أساس العدم ، فذلك يقودنا إلى القول باستحالة أن يكون أساساً لذاته ، وتبعاً لذلك ف إنه حتى يتمكن من التأسيس لوجوده فلنأ عليه أن « يوجد على مسافة من ذاته، وذلك يستدعي تعديماً معيناً للكائن الذي تأسس وللکائن المؤسس (...) باختصار كل جهد يبذل لتصوير فكرة كائن هو أساس كينونته، إنما يؤدي رغماً عنه ، إلى تشكيل فكرة كائن يكون عرضياً من حيث وجوده في -ذاته ويكون أساساً لعدم الخاص » ⁽³⁾.

لذلك إعتقد سارتر أنه سيكون الفعل السببي الذي يكون به الله علة ذاته تعديماً، كحال استرجع الذات بواسطة الذات بمقدار ما تكون العلاقة الأولى الضرورية هي عودة إلى الذات، أي إستعداداً للانعكاس على الذات وتبدو هذه الضرورة الأولى مرتكزة على كائن عرضي ، وهو كائن موجود تحديداً كي يكون علة ذاته. ولما كانت فكرة الضرورة والإمكان كما قال بها ليبنتز غير كافية - في رأي سارتر - لتفسير الأساس الانطولوجي للكينونة ، فلن ذلك أفضى به إلى القول أنه : « لا يمكن للكائن إلا أن يستمد وجوده الضروري من إمكانية وجوده باختصار ، إذا كان الله موجود ، فهو عرضي » ⁽⁴⁾ .

ومن ذلك كله ينتهي إلى الوعي باعتباره كائن في - ذاته حتى يعدم ذاته من خلال التحول إلى كائن لذاته ، فلا يستمد كينونته من ذاته ، ولا يتلقاها من الآخرين ، لذلك قال من قبل بفشل البرهان الانطولوجي والبرهان الكوسمولوجي في إثبات كائن ضروري واجب الوجود. لذلك سارتر يعلن : « أن الأساس يأتي عامة إلى العالم بواسطة ما هو لذاته الذي يؤسس لذاته من حيث هو تعلم لما هو في - ذاته فحسب ، بل معه يظهر الأساس

1 - المصدر نفسه ، ص 137

2 - المصدر نفسه ، ص 137

3 - المصدر نفسه ، ص 138

4 - المصدر نفسه ، ص 139

أيضا لأول مرة» ⁽¹⁾ ، فالإنسان وحده كفيل بتحقيق وجوده ، أي خلق كينونته ، وهو بهذا يحاول أن يثبت للإنسان ، من الصفات ، والأفعال ما نفاه عن الإله.

نقد العقل الملحد :

نقد منهج الإستدلال عند العقل الملحد :

يقوم منهج الإستدلال عند العقل الملحد على جملة أصول أهمها خمسة وهي : المطالب بالدليل أولا الملحد أم المؤمن ، موقف العقل الملحد من قانون العلية أو السببية ، وكذا هدم العقل الملحد لمنطق العقل إنتصارا لإلحاده ، والشرط الذي يجب توفره في الأفكار لتكون علمية ومقبولة لدى العقل الملحد ، وأخيرا يقينية منهج الإستدلال عند العقل الملحد ، وفي ما يلي تفصيل في ذلك :

أولا : من تكلم الأول عن الله إثباتا أو نفيا فهو المطالب بالدليل ، فإذا تكلم الملحد عن الله وأنكره فهو المطالب بالبرهنة على صحة زعمه ولا يحق له أن ينكر وجود الله ثم يطالب المؤمن بإثباته ، وإذا رفض الملحد تحمل عبء البرهان أولا فهو يعلم أن موقفه ضعيف.

ثانيا : قانون العلية ، فلا شك أنه قانون يحكم الكون كله وكل من نفاها قديما وحديثا كان باللسان لكنه أثبتها بالفعل وقررها، والعقل الملحد تعامل معه بمهواه أو بجهل، لم يفرق بين السببية التي تحكم المخلوقات وعلاقتها فيما بينها وبين السببية الموجودة بين الخالق ومخلوقاته. ⁽²⁾ ، وهذا خطأ فادح لأن الخالق يجب أن يكون مخالف لمخلوقاته بذاته وصفاته.

ثالثا : فهو أصل هادم لمنطق العقل وبديهيته انتصارا للهوى كقول راسل أن الكون ظهر من عدم تلقائيا ولم يخلقه خالق ⁽³⁾، وهو قول جاهل لأنها زعمت أن العدم لا شيء خلق نفسه من عدم فتكون الكون، فكيف يوجد العدم نفسه من عدم وهو أصلا لا وجود له لأنه عدم ، ومن مظاهره الملحد "لورانس كراوس" أظهر عصبية للبدئية عندما زعم أن $2+2=5$ وكتبها على لباسه ..

رابعا : الشروط الواجب توافرها في الأفكار العلمية ، فرض الفلاسفة أن إلها خلق الكون مستندين إلى أننا لا نستطيع أن نثبت ذلك بحواسنا وما لا نستطيع أن نرصده بحواسنا لا وجود له ⁽⁴⁾، فالمشكل بسيط وهو أن حواسنا كلها نسبية ومحدودة بحكم أن الإنسان مخلوق محدود القدرات ولا يمكنه تجاوزها و عليه لا تصح أن تكون حواسنا هي المقدمات التي ننطلق منها.

¹ - المصدر نفسه ، ص 139 - 140

¹ - برتراند راسل، النظرة العلمية، ترجمة عثمان نويه، مؤسسة المدى، بغداد، دمشق ص 108-109 ، وبرتtrand راسل، لماذا لست مسيحيا؟ مبحث الجدل حول السبب الاول، موقع وغرفة الاتجاه المعاكس للفكر النقدي والتنويري <http://itijahmu3akes.blogspot.com>

³ - المصدر السابق نفسه ص 108-109

⁴ - عمر الشريف: رحلة عقل، الطبعة الرابعة ، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2011، ص 81

خامسا : والمتعلق بيقينية منهج الاستدلال عنده ،وانطلاقا من أقواله السابقة فإنه يعني بالضرورة أن مواقفه وعقائده الإلحادية لا يمكن أن تكون صحيحة ولا يقينية ، لأن اليقين لا يصل إليه إلا بمقدمات يقينية وهذا لم يتوفر عند العقل الملحد فلا يمكنه أن يصل إلى يقين في إنكاره لوجود الله خلافا للمؤمن الذي يجزم بوجوده فطريا ومن أمثلة زعم الملحد مقولة "لستيفن هوكينغ" الذي قال « لا أحد يستطيع أن يثبت وجود الخالق »⁽¹⁾ ، لكن عندما سئل هل تؤمن بالإله أم لا ؟ أجاب قد يكون الإله موجودا⁽²⁾ ،

الاستدلال بالأهواء والظنون والأوهام :

إنطلاقا من التعصب للباطل لذلك سنكتفي بالشواهد الآتية من باب التمثيل لا الحصر :

أولا : الملحد "ريتشارد دوكينز" وصف نشأة الحياة والعقل بأنها كانت حادثا عارضا نتيجة لضربة حظ⁽³⁾ ، ووصف الملحد الأمريكي "دانييل دينيت" نشأة العقل بقوله " ثم حدثت المعجزة " ⁽⁴⁾ ، هل يعقل أن تنشأ الحياة من حادثة عرضية نتيجة لضربة حظ عجز العلماء أن ينشئوها في مخبرهم ، ثم إنها معجزة حقا وآية قطعية على وجود الخالق،ولماذا لم يبحث عنها دانييل ؟ وهل توجد معجزة بلا فاعل؟ ومن هو الفاعل الذي قام بضربة حظ فأوجد الحياة والعقل ؟ .

ثانيا : "دوكينز" اعترف أنه لا يمتلك دليلا يثبت ما يعتقد أنه عن نشأة الكون ومع ذلك قال : « أنني اعتقد أن الكون نشأ تلقائيا من العدم .. »⁽⁵⁾ ، فالرجل لم يقيم إعتقاده على دليل من علم ولا من عقل وإنما أقامه على إعتقاد شخصي .

ثالثا : منهج الملاحظة يقوم على الهوى والظن والتمني ، مثال ذلك الملحد "ستيفن واينبرج" ذكر عن نفسه أنه كان يتمنى نظرية الكون الثابت الأزلي لأنها أكثر جاذبية و أبعد عما نادت به الأديان⁽⁶⁾ ، ولذلك يقول "انتوني فلو" فيلسوف الإلحاد في القرن العشرين قائلا : « يقولون إن الاعتراف يفيد الإنسان من الناحية النفسية،وأنا سأدلي باعترافاتي أن نموذج بداية الكون شيء مخرج جدا بالنسبة للملحين ، ذلك لأن العلم أثبت فكرة طالما دافعت عنها الكتب الدينية »⁽⁷⁾ .

رابعا : الفيلسوف الملحد "توماس ناجل" صرح أنه : « ببساطة لا يود أن يوجد هناك كائن ذو صفات كالله » وهذا إنحراف كبير عن منهج العلم ، إنه لا يود ولا يرغب أن يكون الله وموجودا ، ولا أن يجد أدلة توصله إليه،وكان الأحرى به أن يبحث فقد تتوافر لديه الأدلة فيستقيم موقفه.

¹ -العالم البريطاني ستيفن هوكينغ الفيزياء الحديثة لا تترك مجالا للإيمان بأي خالق للكون،شعب برس،جريدة اليكترونية، 2014/10/2

² - ستيفن هوكينغ:نص من مقابلة ستيفن هوكينغ مع المذيع لاريك نج بقناة:السي،أن أن ،موقع الحارة العمانية،على الشبكة المعلوماتية.

³ -- عمر الشريف،المرجع السابق،ص 39

⁴ - المرجع السابق،ص 39

⁵ - المرجع نفسه ، ص 41 ،وعمر الشريف،خرافة الإلحاد،ط1، مكتبة الشروق الدولية،القاهرة،2014،هامش ص 323

⁶ - طلعت هشيم،كيسولات اسكات الملحين،الكيسولة السابعة:الاكوان المتعددة،ص 72

⁷ - المرجع نفسه ،ص 72

خامسا : القول بالتطور العضوي من ذلك تطور الأسماك إلى البر هي سمكة "الكويلاجيث" وجدوا لها حفرة وأعطوها عمر يصل إلى 70 مليون سنة وأقاموا الدنيا ، ففوجئوا في 22-12-1938 بلصطياد أحد الصيادين لسمكة "كويلا" كانت في أعماق المحيط الهادي ، بعد أن أعلنوا أنها منقرضة لدرجة أن قال عالم الكيمياء بجامعة "رودس" "ج،ل،ب،سميت" والرئيس الشرقي لمتاحف أسماك جنوب إنجلترا : « لو أُنِي قابلت ديناصورا يسير في الشارع ، لما كانت دهشتي أشد من دهشتي الآن » بل توصلوا إلى أن ما كان يدعيه التطوريون من وجود مخ كبير في رأس السمكة لا وجود له أصلا ⁽¹⁾ .

سادسا : وهو يتعلق بحفريات "بليتداون" 1912 مكونة من قحف وأسنان وفك، فأما القحف و الأسنان فهما يشبهان الإنسان وأما الفك فشبيه بفك القرد وانطلاقا من هذا زعموا أنها حلقة تطويرية بين الإنسان والقرد ، لكن اللعبة انكشفت في سنة 1953 عندما أخضعت تلك المكتشفات للتحليل العلمي وأن إنسان "بليتداون" ليس إلا قضية تزوير وخداع فالجمعية عادت لإنسان معاصر أما عظام الفك فهي لقرد "اورانجتون" بعمر 10 سنوات ، وكان عالم التشريح الألماني "فرانز ويدنريج" صرح عام 1940 بوضوح وبشجاعة قائلا : « يجب ح ذف إنسان بليتداون من سجل المتحجرات ، لأنه ليس سوى تركيب اصطناعي بين جمجمة إنسان وفك قرد الأورانج ووضع أسنان في هذا الفك بشكل اصطناعي » ⁽²⁾ .

يزعم التطوريون أن أصل الطيور من الديناصورات ، فأيدي الديناصورات تحولت إلى أجنحة أثناء مطاردتها للذباب ، فقليل لهم وكيف ظهرت أجنحة الذباب؟ فبهت الذي كفر ⁽³⁾ ، يقول "لاري مارتن" : « إني أشعر بالخلجل في كل مرة اضطر فيها للنهوض والتحدث عن هذا الموضوع » ⁽⁴⁾ .

نقد العقل الملحد في إنكاره لوجود الله :

أولا : نقد العقل الملحد بأن الكون خلق نفسه :

كان العقل الملحد يقول بأزلية الكون لينكر وجود الله ، فلما أثبت العلم أن الكون مخلوق لا زمان لا مكان لا مادة ولا طاقة ، له بداية وستكون له نهاية ⁽⁵⁾ ، فإنه ظل مصرا على إلحاده ولم يعترف بأن له خالق خلقه ، وإنما زعم أن الكون خلق نفسه ⁽⁶⁾ ، ومنهم "ستيفن هوكينغ" الذي عبر عن إلحاده بقوله : « وبفعل ذلك يظهر لنا أن

⁶ - أبو حب الله، صعوبات نظرية التطور، مدونة أبو حب الله على الشبكة المعلوماتية، ومحمد برياب: نقد نظرية التطور، منتديات حراس العقيدة موقع

<http://www.hurras.org> على الشبكة المعلوماتية

² - المجمع نفسه، أكاذيب تطورية.

³ - اقوال وتعليقات العلماء المتخصصين على السجلات الاحفورية والتطور والتحول الخيالي المزعوم واستحالةته/مدونة أبو حب الله على الشبكة المعلوماتية.

⁴ المرجع نفسه على الشبكة المعلوماتية.

⁴ - انظر مثلا محمد باسل الطائي، صيرورة الكون...مدراج العلم ومعارج الايمان، عالم الكتب الحديث، الاردن 210، ص210، ومحمد باسل الطائي، خلق الكون بين العلم

والايمان، دار الفائق، بيروت 1998، ص102، ومحمد احمد داود، هل تحدث الكون عن نشأة الكون، جمعية المعرفة، سلسلة حوار الايمان والاحاد (01)، ص26 - 64 .

وعبد الدائم الكحيل، الكون سير باتجاه الزوال، موقع الكحيل للاعجاز العلمي www.kaheel7.com/ar ، وبرتراند راسل، النظرة العلمية، ترجمة عثمان نويه، مؤسسة المدى

بغداد، دمشق، ص104 وما بعدها، ونخبة من العلماء الامريكين، الله يتجلى في عصر العلم، ترجمة الدمرداش عبد المجيد سرحان، دار القلم، بيروت ص 91 وستيفن هوكينغ وليونارد

ملوندينوف، تاريخ أكثر اجازا للزمان، ترجمة احمد السماحي، وفتح الله الشيخ، ص78، وعمرو شريف خرافة الاحاد، ط1 مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2014، ص108

⁶ - برتراند راسل، المصدر السابق نفسه ، ص 108 - 109،

الكون ظهر تلقائيا ليبدأ بكل طريقة ممكنة له أن يبدأ بها. وبعبارة أخرى لم يظهر كون واحد، وإنما عدد لا نهائي من الأكوان...»⁽¹⁾، وقال أيضا: «يمكن أن نعتبر أن الكون له مكونان فقط، هما الطاقة والفراغ»، والسؤال لا زال مطروحا، من أين جاء هذان المكونان؟ والإجابة جاءت عبر عقود من جهود العلماء، فالطاقة قد تم إنتاجهما عن طريق حدث عشوائي يعرف الآن لنا باسم الانفجار العظيم، ففي لحظة الانفجار العظيم كون كامل مليء بالطاقة جاء إلى الوجود ومعه فراغ، وكل شيء بداخله يظهر ببساطة من عدم⁽²⁾، وهذا ما حدث بالضبط لحظة الانفجار العظيم، فلا يمكن أن تأتي بوقت قبل الانفجار العظيم، لأن الوقت نفسه بدأ لحظة الانفجار، وأخيرا وجدنا شيئا يحتاج إلى مسبب لأنه لم يكن هناك زمن ليحدث فيه هذا السبب. وهو ما يبطل قانون العلية فمادام الكون لم يكن موجود قبل خلقه بما فيه فإن قانون العلية هو أيضا لم يكن موجودا ولا كان له فعل تأثير، أما طرح الفيلسوف "برتراند راسل" يبقى مجرد زعم فقط لأنه فقط لم يجد مبرر لرفض إستنادا إلى فكرة إستنساخ خالق هو إستنساخ علة ولا يسلم بالاستنتاجات العلية في العلم إلا حين تبدأ من قوانين عليية محسوسة وهو ما أبطلناه سابقا وما قيل عن قانون العلية يقال عن باقي القوانين.

في نقد العقل الملحد من خلق الله؟

وهذا الطرح مستمد من السؤال: إذا كان الله هو من خلق الكون فمن خلق الله؟ يذهب برتراند راسل إلى الإستناد دائما إلى مبدأ السببية قائلا: «لربما كانت قضية السبب الأول هي أسهل وأكثر النظريات قابلية للفهم، وهي تعني أن كل شيء نراه في هذا العالم له سبب، وعندما تذهب إلى أبعد حلقات هذه السببية ستجد المسبب الأول وهو ما يسمى بالله»، الرد يأتي من قول "جون ستوارت مل" الذي قال: «لقد علمني والذي إجابة السؤال عمن خلقتني، وبعدها مباشرة طرحت سؤالاً أبعد من هذا، من خلق الإله؟، إن هذه الجملة القصيرة علمتني إلى الآن، كيف أن مبدأ المسبب الأول هو مبدأ مغالط، فإذا كان لكل شيء سبب فيجب أن يكون لله مسبب أيضا، وإذا كان كل شيء بلا مسبب فسيكون العالم هو الله، لهذا وجدت أنه لا مصداقية في هذه الفرضية.» إنها تماما مثل الفرضية الهندوكية والتي تقول أن العالم رقد على ظهر فيل، وأن الفيل رقد على ظهر سلحفاة، ثم إنه حين يقال وماذا عن السلحفاة؟ يبادر الهندي بالإجابة "دعنا نغير الموضوع" أن السببية ليست بأفضل حالا من السلحفاة، إن فكرة وجود بداية لكل شيء سببها فقر مخيلتنا عن هذا العالم..⁽³⁾ والرد الأمثل والأوضح عن هؤلاء الملاحدة هو أن هذا السؤال لا يصح طرحه أصلا وليس في محله، وهو سؤال خطأ، وهو أولا أن اعتراض برتراند راسل فيه جهل كبير بالمنطق وأنه لمن المأسى أن يلحد فيلسوف مشهور من رؤوس علم الرياضيات والمنطق، بسبب عدم التفريق بين الخالق والمخلوق، والأزلي والحادث، وبين المطلق

1 - حسن بن احمد اللواتي، المصمم الاعظم، علق عليه محمد بن رضا اللواتي، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2014، ص101

2 - ابو حب الله، الرد على محاضرة العالم ستيفن هوكينغ عن انكار وجود الاله، موقع منتدى التوحيد، ص14

3 - خالد كبير علال، نقد العقل الملحد، دار قرطبة للنشر والتوزيع، المحمدية، الجزائر، طبعة 2016، ص138

والنسبي، وبسبب جهله بمجال تطبيق السببية وكيفية تطبيقها، والفرق بينهما أساسي في الذات والصفات، ولا يصح الحكم عليهما بمنهج ومقياس واحد.⁽¹⁾

إن الرجل لم يكن يفهم أم لم يرد أن يفهم أن مبدأ السببية الذي هو معروف لدى البشر ومن البديهيات العقلية والعملية هو مبدأ يتعلق بالمخلوقات لا بالخالق ويعني أن لكل مخلوق سبب أوجده، ولا يعني أن للخالق سبب أوجده، وتصور ذلك يبين الفرق بينهما فالمخلوق هو المعلول ولا بد له من خالق، ولو كان مخلوقاً ما كان خالقاً أزلياً، ولهذا لا يصح وصف الخالق بأنه السبب الأول مثال ذلك إذا تركنا حقيبة كبيرة وثقيلة و وقطاً مثلاً داخل سيارة وتركنا باب السيارة مفتوحاً وعند عودتنا وجداً أن الحقيبة والقط قد إختفيا فتسائلنا من أخذ الحقيبة ؟ ومن أخذ القط ؟ فهل السؤالان صحيحان ؟ واضح من ذلك أن الأول صحيح والثاني غير صحيح، لأنه من الصواب القول من أخذ الحقيبة، لأن الحقيبة من طبيعتها لا تتحرك من مكانها إلا إذا أخذها إنسان أو كائن آخر قادر على حملها، ولكن ليس من الصواب ولا من المنطق القول من أخذ القط ؟ لأن القط من طبيعته أنه كائن حي يتحرك حسب إرادته واختياره، فالسؤال هنا خطأ ولا يصح طرحه فلا يصح القول من خلق الخالق لأنه ليس مخلوقاً ولا يصح البحث عن بداية للأزلي لأنه لا بداية له وهذا انحراف منهجي.

نقد قول العقل الملحد بأن قوانين الطبيعة أوجدت الكون :

أكثر من تكلم فيها وبالعالم في الاهتمام بها هو الفيزيائي الملحد "ستيفن هوكينغ"، من ذلك أنه قال : « طالما انه يوجد قانون كالجاذبية، فالكون يستطيع وسيقوم بخلق نفسه من لا شيء... »⁽²⁾، وزعم أن الجاذبية والنظرية الكمية الكوانتم تسببتا بنشوء الأكوان عفويًا من عدم، وعلل ذلك معتمداً على نظرية "إم" التي اشتهرت بها⁽³⁾، وعندما سئل كتبت أنه بسبب وجود قانون كالجاذبية، يستطيع الكون أحداث نفسه من العدم، أخبرنا من أين جاء ذلك القانون ؟ فأجاب " الجاذبية هي نتيجة لنظرية - إم " ، والتي هي النظرية الموحدة الوحيدة، فالسؤال هنا يشبه السؤال عن سبب كون اثنان زائد اثنان يساوي أربعة⁽⁴⁾.

ومنهم الملحد "ريتشارد دوكنز" زعم أن قوانين الطبيعة تقف وراء النشأة التلقائية العشوائية للكون و الحياة، وشبهها بصانع ساعات أعمى لا يدري ما يفعل⁽⁵⁾.

فقوانين الفيزياء لها بداية ظهرت فيها بعد خلق الكون من عدم، ولم تظهر إلا بعد ظهور الطاقة والمادة و الزمان والمكان⁽⁶⁾، ومن المعروف فيزيائياً أن الكتلة اسبق من الجاذبية، فلا جاذبية دون مادة، فمع أن كل كائنات الكون مخلوقة إلا أن بعضها أسبق من بعض، فالمادة والطاقة اسبق من الجاذبية، وعليه لا يصح تأليه الجاذبية ، وفي

1 - خالد كبير علال ، المرجع السابق، ص 139

2 - الرد على ستيفن هوكينغ ونقد التصميم العظيم، موقع منتدى التوحيد على الشبكة المعلوماتية. خالد كبير علال، ص 151

2 - ستيفن هوكينغ، نص من مقابلة ستيفن هوكينغ مع المذيع لاري كينغ بقناة السي، ان، موقع الحارة العمانية، على الشبكة المعلوماتية، خالد كبير علال، ص 152

4 - المرجع السابق نفسه، خالد كبير علال ص 152

5 - عمرو الشريف، المرجع السابق، ص 130

6 - مصطفى قديح ، ازلية الكون بين العلم و الزيف، مجلة براهين، العدد 2015، 4، ص 17 - 19

ذلك نجد الفيزيائي "مصطفى قديح" يقول « إن الجاذبية ناتجة عن وجود الكتلة وليس العكس ،فعلى حسب كلام كلا من "نيوتن واينشتاين" يتبين أن الجاذبية ما هي إلا قوة ناشئة عن الكتلة (مفهوم نيوتن) ،أو مجال ناتج عن وجود الكتلة (مفهوم انشتاين) .

وقد تصدى لكلام "هوكينغ ودوكينز" العديد من العلماء الفيزيائيين من أمثال "محمد باسل الطائي" أستاذ الفيزياء الكونية بجامعة اليرموك بالأردن قائلا : " قوانين الفيزياء على الحقيقة بحاجة إلى مشغل ، هذا ما نتعلمه من ميكانيكا الكم،فجميع الصياغات القانونية في ميكانيكا الكم تتخذ الصياغة الرياضية الإجرائية ، وهذه الصياغة تخفي في مضمونها وجود المشغل.

ومنهم عالم الرياضيات "جون لينوكس" الذي افرد كتابا بعنوان " الإله وستيفن هوكينغ ..لمن التصميم إذا " حدثنا قائلا « أن القول بأن الفلسفة قد ماتت ، خطير جدا عندما لا تتوقف أنت نفسك عن استخدامها،ولأن هوكينغ لديه فهم مغلوط لكل من الفلسفة والدين ، فهو يريدنا أن نختار بين الله وقوانين الفيزياء،إن قوانين الفيزياء لا يمكن أن تخلق شيئا فهي مجرد الوصف الرياضي للظواهر الطبيعية».

ومنهم الفيزيائي الأمريكي الذي قال : « إن الفيزياء الحديثة علمتني أن الطبيعة أعجز من أن تنظم نفسها أو تسيطر على نفسها»⁽¹⁾، وإن حدث ذلك أدى إلى نوع من أنواع ضياع النظام أو تصدع البناء العام.

نقد العقل الملحد في الاحتجاج بالمادة على عدم وجود الله :

القول أن الكون أسبق نشأة وبعده ظهر العقل والذكاء⁽²⁾، وأن الحياة وجود مادي وأن العقل البشري من نتاج الانتخاب الطبيعي⁽³⁾، والحياة ظاهرة مادية نشأت بمحض الصدفة⁽⁴⁾، و" لا إله والحياة مادة " ولكن هل المادة تنفي وجود الله ؟

قال تعالى : « لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » ،الحشر 21 ، « ثم استوي إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين » فصلت، 11 ،ومن هنا فالأمر لا يتعلق بالمادة ولا بالروح ولا بالعقل وإنما يتعلق بمن خلق الكون من عدم ، وهو الخالق وكل ما حدث في الكون فهو من فعله، والمادة وحدها لا تكفي لتكون دليلا قطعيا على وجود الله لأنها مخلوقة من عدم،وهذا الطرح فيه تقزيم للعقل والروح كون أن المادة اسبق منهما ظهورا وأنها هي أصل الكون ،وأنها هي الملحدة ،وفي هذا محي والعلم ،ولكنه مجرد تدليس فلا يحق للملحد اعتبار أن العدم أوجد نفسه وبعدها أوجد المادة،والمادة أوجدت العقل والروح، فبطلان المقدمة يستلزم بالضرورة بطلان النتيجة،ثم إن في هذا الطرح تسليم بعدم وجود المستحيل ،وأصبح كل شيء ممكن،فما أن العدم أوجد نفسه من العدم فأصبح

1 - نقلا عن نخبة من العلماء الامريكيين،الله يتجلى في عصر العلم،ترجمة الدامرداش عبد المجيد سرحان،دار القلم ،بيروت،ص 96

2 - عمرو الشريف، خرافة الالحاد،ص366

3 - عمرو الشريف ، رحلة عقل،ص41

4 - عمرو الشريف ،خرافة الالحاد ،ص137

كونا، فلا يهم بعد ذلك إن اظهر العقل والروح أم لم يظهر، فما المانع من أن يحدث أي شيء من تلقاء نفسه ؟ فلماذا لا يخلق العقل نفسه ؟ ولماذا لا تخلق الروح نفسها ؟ ،إن المادة لا يمكن أن تكون دليلا قطعيا على عدم وجود الله بل هي دليلا قطعيا على وجوده.

أسباب الإلحاد :

الأسباب الفكرية والعلمية والدينية : نذكر منها :

- خطأ تصور الملاحدة لله وأفعاله وعلاقته بالكون مثل "راسل وهوكينغ وفلو" ما دفعهم إلى تأليه الطبيعة.
- عدم الاطلاع الواسع ورفض الانجازات العلمية الأخيرة التي هدمت الإلحاد ونصرت الإيمان.
- وجود أباطيل وأخطاء في الكتاب المقدس كتفنيد "دوكينز" للكتاب المقدس في كتابه " وهم الإله ".
- تعرض بعض الناس للشكوك والشبهات أثناء مطالعتهم وانشغالهم بالقضايا الفكرية.
- يتعلق بضعف وفقر بعض المكتبات إلى بعض الأعمال الناقدة للإلحاد.
- ادعاء بعض الملاحدة وانطلاقا من مراكزهم العلمية أن أدلة وجود الله غير كافية،أو غير مقنعة.
- الخطأ في الفهم في فهم العلاقة بين الله والكون فمنهم من جعله جزء من الكون فلم يفرق بينه وبين مخلوقاته.
- تحيز بعض الملاحدة واضطرابهم من ظاهرة الألم والشر والأمراض والظلم في العالم.

الأسباب النفسية : نذكر منها

- قلة علمهم وكرههم للدين ونفورهم من الإيمان وعبادة الله فكانت سببا في إلحادهم.
- الإصرار على رفض الإيمان بالله واختيار الإلحاد مثل "توماس ناجل" لا أود أن يكون هناك كائن ذو صفات الله⁽¹⁾.

- رفض الإيمان بدعوى الحرية والتحرر من العبودية (عبودية الله).
- البعض يعاني من عقد نفسية واجتماعية بسبب نظرة المجتمع إليهم ، فيلحدون تحريا وتخلصا منها،منه ما ذكره عالم النفس "بول فيتز" الذي قال : « إن بعض الشباب أُلحدوا بسبب إصابتهم بعقد نفسية كونهم من أسر أصولية كالمورمان،والمعمدانية الجنوبية،وبعض اليهود الذين كانوا يعيشون في مناطق منبوذة.... فأصبحوا يفرون من الايمان وكل ما يتعلق به »⁽²⁾.

- فرار البعض من القيام بالواجبات الدينية وطلبا للشهوات التي يجرمها الدين وهذه أكثر انتشارا وشهرة وهو ما شهد به "بول فيتز" عن نفسه (إشباع شهواتهم المادية والجنسية).
- البعض يكون له رد فعل نفسي عكسي مثل النشأة في بيئة متشددة في الالتزام بالدين
- اليأس والتشاؤم (القلق الوجودي) والاكتئاب من الدنيا والعجز والمستقبل المظلم ...

1 - جاري جيتينج،والفن بلانتنجا،هل الإلحاد لا عقلاني،تحقيق وتعليق عبد الله بن سعيد الشهري،مجلة براهين،هدية العدد،ص 7

2 - ابراهيم الرماح،جولة في ناصية ملحد،موقع منبر التوحيد على الشبكة المعلوماتية.

- التهميش في المجتمع فيتخذ من الإلحاد مطية للشهرة والصيت (قاعدة خالف تعرف).
- الأسباب التربوية والاجتماعية : نذكر منها
- ضعف التربية الدينية والإيمانية والروحية (فقدان الحصانة الدينية) .
- التربية الدينية القائمة على التصورات والمفاهيم والعقائد الزائفة (وجود تناقضات) .
- انتشار الإلحاد بين العلماء فيدرس على يد ملاحدة وبعضهم أتى إلى هذا المجال أصلاً ملحدًا.
- تشجيع دول الغرب على الإلحاد والعمل على نشره بين الناس بدعوى مواجهة الجماعات الدينية المتطرفة.....

الفصل الثالث:

مسألة الدين – مسألة الشيولوجيا
في الفلسفة الغربية المعاصرة

1

إدموند هوسرل : الدين ومسألة تعليق الحكم

إدموند هوسرل :

1859 كانت ولادته في برونزنتز في مورافيا، 1916، درس في جامعة فريبورغ، 1927 خلفه هيدغر في رئاسة جامعة فريبورغ، مفهومه عن الحقيقة إنها تقوم على مثل مستقلة وفق نموذج قريب من نموذج افلاطون ولكن يمكن أن تبلغها معرفتنا العقلية، ويمكن أن تسمح بتحويل الفلسفة إلى علم صارم 1938، مات في فريبورغ وأوصى قبل موته أن⁽¹⁾ يحرق كي لا يدنس النازيون قبره، وكان "هوسرل" هو الشخص الذي وقعت عليه مهمة إعادة تأسيس دعاوى الفلسفة الخاصة ضد الامبريالية العلمية، ولبولوج هذه الغاية كان عليه أن يبرهن على شيئين : أولاً كان من الضروري بالتحديد بيان حدود الغزو الذي قامت به العلوم التجريبية الخاصة للمجالات الفلسفية السابقة، وثانياً لابد للفلسفة من أن تتحرر من مظهر النزق والعشوائية – من حيث أنها لم تعد أكثر من رؤية شاملة للكون – ولهذا ينبغي إثبات أنها في الأقل ند للعقلانية العلمية إن لم تكن تعلوها⁽²⁾

الفينومينولوجيا :

إن التعريف العام للفظ الفينومينولوجيا (المذهب الظاهري) يحدد علماء المنهج كون علم الظواهر علماً علم يدرس الظواهر من حيث اقترانها بأسباب حدوثها، ويخلص إلى تحديد العلاقة المبنية على أساس العلة والمعلول وعلم يهتم بالدراسة الوصفية لمجموع الظواهر كما هي عليه في الزمان والمكان⁽³⁾، وهي مختلفة عن دراسة أسباب هذه الظواهر وقوانينها المجردة الثابتة، أو عن البحث في الحقائق المتعالية المقابلة لها أو عن النقد المعياري لمشروعيتها، وتتمثل مهمتها إذن – حسب اشتقاق اللفظة ذاتها – في وصف الظواهر بكل دقة والبحث في نمط ظهور أي شيء كان.⁽⁴⁾

الفينومينولوجيا هو الاسم الذي أطلقه "إدموند هوسرل" على الاتجاه الفلسفي الذي أسسه مطلع القرن العشرين والذي يعتبر من الاتجاهات الأساسية في الفلسفة المعاصرة، في البداية كان لإعمال هوسرل تأثيراً حاسماً على الفلسفة الألمانية في العقود الأولى من القرن الماضي وعلى الفلسفة الفرنسية في منتصف ذلك القرن⁽⁵⁾ وعلم الظاهريات يدور حول الوعي، وحول كل أصناف التجارب المعيشة والأفعال وما يتضاهي معها⁽⁶⁾، إذن المطلوب هو القيام بدراسة الوعي أو الشعور في مجموعه، ولكن إذا كان الوعي دائماً وعياً بشيء ما، فإن الدراسة الماهوية تتضمن دراسة ماهوية لدلالة الوعي بما هي كذلك وعلى دراسة موضوعية الوعي بما هي كذلك، ومن ثم

¹ – روجيه – بول دروا، اساطين الفكر، عشرون فيلسوفاً صنعوا القرن العشرين، ترجمة وتقدم علي نجيب إبراهيم، دار الكتاب العربي، أكتوبر 2012، ص 78

² – رودريجر بونير، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 29

³ – عبد القادر بوعرفة، المنهج الفينومينولوجي: الحقيقة والابعاد، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، العدد الأول، المركز الجامعي مصطفى اسطيمبولي، معسكر، الجزائر، جانفي – ديسمبر 2007، ص 279/280

⁴ – نبيه قارة، الفلسفة والتأويل، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان يناير 1998، ص 34

⁵ – إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية، ترجمة اسماعيل المصدق، مراجعة جورج كتورة، الطبعة الأولى، المنظمة العربية

للتأرجح و مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2008، ص 9

⁶ – إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللأسئلة الظاهرية، ترجمة أبو يعقوب المرزوقي، الطبعة الأولى، جداول للنشر والتوزيع، قموز بيروت، لبنان، 2011

الاهتمام بأحوال وجود الموضوعية كمعطى ، واستنفاد ماهيتها في عمليات " التوضيح " التي تخصها، وهذا ما أدى بهوسرل إلى الكلام عن علم جديد لم يصل معاصروه إلى تصور مداه الواسع، صحيح أنه علم للوعي (الشعور) لكنه مع ذلك ليس علما للنفس، إن هدفه هو إقامة علم للظواهريات الوعي أو الشعور في مقابل علم طبيعي عن الوعي أو الشعور.⁽¹⁾ أو مثلما أعلن عنها نص " L'origine de la Géométrie " إنها فينومينولوجيا الوعي لوحدة حركة الانعطاء⁽²⁾

ولعل أهم تعريف للفينومينولوجيا وضعه هوسرل هو : « إنها العلم الكلي Universal Science للمعرفة الإنسانية ولكافة العلوم الممكنة، وإنها اسبق من شتى المعارف والعلوم الأخرى، وهي المنبع الذي يجب أن تنبثق منه كل هذه المعارف وتلك العلوم، التي لا بد أن تستمد شرعية وجودها من الفينومينولوجيا باعتبارها الفلسفة الأولى First Philosophy لكل المعارف الممكنة، وهي أيضا العلم الدقيق الذي سيصبح معيارا لبقية العلوم الأخرى⁽³⁾، الفينومينولوجيا الخالصة (Die reine phänomenologie) أو الترسندنتالية هي الفلسفة الأساس أي " علم جديد (ein wesentlich neue)⁽⁴⁾ .

الظواهرية :

الظواهرية هي علم وصف الظاهرة وصفا مستقلا عن الوسائط المادية التجريبية، إذ يعتمد على تحليل الظاهرة تحليلا عقليا مبنيا على القصدية في الشعور، مرتكزا على التالي في عملية التحليل كما انه يتحدد بدور الشعور المحض او الخالص (PHENOMENOLOGIE DE L'ESPRIT)⁽⁵⁾

إذن لضخامة الأفكار لا نستطيع الإيفاء لما تريد الإيفاء به الفينومينولوجيا، ولأن الدين والمسؤولية التي حملها وتحملها أو حملتها، هوسرل وفينومينولوجيا الناشئة يفوق اعتبار أي ممارسة فلسفية، ليس انبهارا بقدر المحاولة للإيفاء لما تريد الإيفاء به، إذن الفينومينولوجيا أصبحت بالقول الثقيل " إنها فلسفة ترنسندنتالية تضع جانبا تبريرات الموقف الطبيعي⁽⁶⁾، الفينومينولوجيا منهج في الفينومان ونقد المعرفة أي علم للماهيات تقوم أولا على فكرة القصدية أي مثلما يعرضها نص " Logosche Untersuchungen " ترابطات الذات (noesis) و

¹ - هوسرل ، الفلسفة علما دقيقا ، ترجمة وتقديم محمود رجب ، الطبعة الاولى ، المشروع القومي للترجمة ، 2002 ، ص 14

² - Husserl Edmund , L'origine de la Géométrie, tr :Jacques Derrida, Presser Universitaires de France France, 2010, p150.

³ - سماح رافع ، الفينومينولوجيا عند هوسرل ، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، الطبعة الاولى ، دار الشؤون الثقافية العامة " آفاق عربية " بغداد، 1991 ، ص 93

⁴ - Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologie philosophie ; Allgemeine einfuehrung in die reine phänomenologie, Den Haag Mqrtnus Nijhuff, s3

⁵ - عبد القادر بوعرفة، المنهج الفينومينولوجي : الحقيقة والابعاد، المرجع السابق، ص 280

⁶ - Merleau-ponty Maurice, la phénoménologie de perception , Gallimard-paris, 1945, pl.

الموضوع (noema) في علاقة وعوية معيشية فكل " الأفعال تدل على المعيشات " ⁽¹⁾، وتخالف الفينومان الكانطية البسيطة في تموضعها ، لأن " الفينومينولوجيا تحاول الكشف عن الفينومان " ⁽²⁾

إن الفينومينولوجيا الوصفية تندرج تحت ثلاثة عناوين رئيسية هي " القصصية " و " العيان المقولي " و " ومفهوم القبلي " ولا بد من التوجه إلى هذه العناوين ولو باختصار :

القصصية إن قصد الشيء، أو عينه هو التوجه إليه، هذا ما أخذه هوسرل عن برنتانو الذي كان متمرسا في فلسفات المدرسين، كل فعل معيوش يتوجه إلى شيء ، فإذا بالإدراك إدراك لشيء، والتمثل تمثل لشيء، والتذكر تذكر لشيء، والتوقع توقع لشيء، والحكم حكم لشيء ، والحب حب لشيء، والأمل أمل بشيء وهلم جرا، ومن هنا استطيع أن أدرك عند الآخرين ، الحب والكره ، والشغف والنفور، والفهم والطملة ، والانتباه والشروع .. الخ ⁽³⁾

الدين عند هوسرل :

قد يبدو أن الفينومينولوجيا لا علاقة لها بموضوع الدين ، وأنها نظرية معرفية خالصة استطاعت أن تتخلص من الأساس الديني البروتستانتى للمثالية الألمانية كما وضعها كانط وأصبحت الفلسفة على يديها علما محكما أو منهجا للعلوم الإنسانية ، وقد أيد كل من هيدغر وسارتر وميرلوبونتي هذه النظرة بتطبيقهم المنهج الفينومينولوجي على الوجود العام أو الخاص (فالله عند هيدجر معلق بين السماء والأرض، لا يدخل في كثير أو في قليل في تحليل الوجود الإنساني أو في حكمه على الوجود العام ، كما أنه مرفوض عند سارتر و ميرلوبونتي وان اتصفت الحرية بالتعالي عند الثاني ببعض صفات الله في التصور التقليدي له مثل الإطلاق والتجاوز ⁽⁴⁾ .

ومع ذلك نستطيع أن نلتمس في أعمال هوسرل المنشورة حتى الآن (اثني عشر جزء) ⁽⁵⁾ بعض الإشارات إلى موضوعات الدين ، خاصة إلى موضوعه الرئيسي وهو الله « ووضعه خارج الدائرة » كما نستطيع أن نجد في مخطوطاته K III تحليلات عديدة للمشاكل الخلقية والدينية وظهور الله كغائية في التاريخ كما كان يقول من قبل كانط ولسنج وهردر . كما نستطيع ثالثا أن نجد في حياة هوسرل الخاصة وفي اعترافاته التي أسر بها وهو على فراش الموت لخصائمه وتلاميذه وعلى رأسهم " اديت شتين " نزعة صوفية خالصة، وإيمانا عميقا بالله وبالكتب المقدسة على ما هو معروف في البروتستانتية الحرة حتى نتساءل في نهاية الأمر ، هل الفينومينولوجيا نزعة صوفية ؟ ⁽⁶⁾

¹ - Edmund Husserl, recherché logiques tome 2, recherché pour la phenomenology et la théorie de la connaissance, deuxième partie, recherches III, V, traduit par Elie (H), Kelke (A – L) et Schérer (R), paris-PUF , 2002, p142

² - Henri Arvon , la philosophie allemande, Seghers – paris, 1970, p 133

³ - انطوان حوري ، مدخل الى الفلسفة الظاهرية ، الطبعة الاولى ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، 1984 ، ص 39 / 40

⁴ - العبارات الموضوعية بين قوسين هي التي حذفها الرقيب ولم تظهر في المقال المنشور ، وهي أكثر دلالة من المقال نفسه على عقليتنا المعاصرة التي يسودها التصور الاشعري وعلى عدم تفرقة الرقيب بين الموضوع العلمي والموضوع الديني السياسي .

⁵ - وصلت الان سبعة عشر جزءا .

⁶ - حسن حنفي ، في الفكر الغربي المعاصر ، الطبعة الرابعة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، 1410 هـ / 1990 م ، ص 269

أولا – الله كموضوع خارج الدائرة :

يعد هوسرل بمنهج الظاهري العلمي الجسر الذي قامت عليه الوجودية الحديثة، وجودية هيدغر وساتر وظواهريته، انطلاقاً من مؤلفات هوسرل (تأملات ديكارتية او مدخل الى الفينومينولوجيا)⁽¹⁾.

يستعمل هوسرل عدة مصطلحات وتعبيرات ليدل بها على الخطوة الأولى في المنهج ونعني بها « تعليق الحكم » مثل الوضع بين قوسين ، الإخراج عن دائرة الاهتمام أو الوضع خارج الدائرة⁽²⁾، ويعني التعبير الأخير أيضاً عدم إصدار الحكم على الموضوع أو إخراجه عن دائرة الاهتمام . فلقد خصص هوسرل لموضوع الله فقرة كاملة (الفقرة 58) في الجزء الأول من « الأفكار » بعنوان « تعالي الله خارج الدائرة » أي أن التعالي عند هوسرل ليس هو ما يتجاوز حدود الطبيعة أو يند عن الإدراك الحسي بل هو ما يند عن الشعور وما يخرج عنه سواء كان هذا التعالي خارج الطبيعة كما هو الحال في التصور التقليدي لله أو داخل الطبيعة كما هو الحال في الأشياء الطبيعية ، فالتعالي عند هوسرل وهم fiction أي أنه ليس موضوعاً أو ليس وجوداً أو أن شئنا ليس ماهية مستقلة . التعالي إدراك خاطئ ، أو موقف زائف للشعور أو غياب لكل صلة بين الشعور والعالم . و إن شئنا الرجوع إلى مقولات هيكل ، التعالي ينتمي إلى منطق الذات لا إلى منطق الموضوع . فإذا كان وجود الإنسان و وجود الله وجوديين متعالين ، الأول من حيث هو موجود طبيعي والثاني من حيث هو موجود خارج الطبيعة ، وكلاهما (من حيث هما) موجودان خارج الشعور (كان وجودهما مجرد وهم وهذا مما يزعم الميثافيزيقي واللاهوتي على السواء) الأول لأن بناءه الفلسفي يقوم على افتراض التجاوز والتعالي في صورة مطلق يند عن الطبيعة ، والثاني لأن مهمته إلحاق العالم الحادث بموجود قديم يكون مصدراً له . تعالي الجوهر اللامتناهي مثل تعالي الجواهر المتناهية ، كلاهما خارج الشعور (بل إن الله نفسه لا يستطيع أن يدرك الشيء المتعالي) ، وكل ما يتصف بطابع الشيء المكاني لا يمكن إدراكه من البشر (أو حتى من الله – من حيث أنه ممثل مثالي للشعور المطلق) – إلا عن طريق المظاهر التي يبدو هذا الشيء من خلالها بل يجب أن يبدو من وجهات نظر مختلفة طبقاً لأحوال كثيرة متجددة تنمو في اتجاهات مختلفة ، فالله نفسه من حيث هو نفسه من حيث هو شعور مطلق لا يقدر على إدراك الأشياء المتعالية أي الأشياء المكانية ومن ثم يعطي هوسرل التعالي معنى فريداً لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي ويعني به المكاني . وبعد ذلك تأتي الخطوة الثانية من المنهج أعني (البناء) فبعد وضع الله خارج الدائرة من حيث هو موجود متعال يمكن إعادة بنائه من حيث هو موضوع شعوري أي من حيث هو موضوع حال في الشعور مباطن فيه ، ومن ثمة تظهر التفرقة الرئيسية بين التعالي والحلول ، الموضوعات المتعالية هي الموضوعات المكانية ، والموضوعات الحالية هي الموضوعات الزمانية ، الأولى خارج الدائرة والثانية داخل الدائرة ، الأولى يقع عليها تعليق الحكم والثانية موضوع للبناء . ويستدل هوسرل بلفظ « ترنسندنتال » الذي أصبح عنواناً للفلسفة النقدية لفظ « حال »)

¹ - ندبة عيتاني، هل تأثر هيدغر بالشيرازي - وكيف ؟ ضرورة العثور على الحلقة الضائعة، مجلة الاستغراب، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد الخامس، بيروت، 1437هـ/2016م، ص 323

² - انظر مقالنا : الفينومينولوجيا وازمة العلوم الروبية في هذا الكتاب

بتشديد اللام) وكلاهما يفيد نفس المعنى ، وقد خصص هوسرل لذلك كتابا بأكمله « فكرة الفيومينولوجيا »⁽¹⁾ الجزء الثاني من الأعمال الكاملة) وهي خمس محاضرات ألقاها سنة 1905 .

يمكن إذن للشعور أن يتناول موضوع الله كموضوع حال فيه كشعور بالمطلق أو كحلول للمطلق فيه وهو ما سماه "شيلر" بعد ذلك في فيومينولوجيا الدين لديه « الخالد في الإنسان » أو كما قال اغسطين من قبل « الخلود في الزمان » يتم إذن بناء الله في الشعور الداخلي بالزمان خطوة خطوة ودرجة درجة (الله إذن ليس كما يقال ، في التصور التقليدي ، اللاهائي ، الأول ، الآخر ، الكامل ، الثابت ، الأزلي ... إلى آخر هذه الصفات التي تدعي تنزيه الله عن الحدوث بل هو الموضوع الشعوري المتغير الذي يتم بنائه ، موضوع من ملء الشعور لقصدته) وهذا هو معنى المطلق « المطلق الذي ينبثق في الشعور ويتكون من خلاله بعد ان ينشأ فيه ».

يقول هوسرل : « إن المطلق الترنسندنتالي الذي علقنا إحكامنا عليه ليس في الحقيقة هو الحل النهائي بل إنه شيء يتكون بنفسه على نحو فريد وبدلالة عميقة » فمثلا لا تشير قضية « الله يساعدني » إلى صفات الله أو إلى أفعاله بل تشير إلى تجربة معاشية يمكن تحليلها بالفكر (فالله ليس موضوعا متميزا بذاته بل هو كسائر الموضوعات مثل الملاك ، والحضارة والمجتمع و القيمة يدرس كتيار حي في الشعور) .

ويحاول هوسرل التفرقة بين نوعين من الحلول في الشعور ، الأول حلول المطلق فيه وينتج عنه الشعور بالمطلق ، والثاني حلول الموجودات الطبيعية وينتج عنه الشعور بالأشياء ، يقول هوسرل : « ليس الله متعاليا بالمعنى الشائع للكلمة ، وليس حالا كما تحل التجربة الحية في الشعور ببل هو مطلق يظهر في الشعور المطلق ، ولما كان وجود الله بالمعنى الشائع (المتعالي) مستحيلا ، ولما كان حلول الله من ناحية أخرى في الشعور المطلق لا يمكن أن يكون كحلول الموجود في الشعور كتجربة حية ، وجب أن يكون هناك ، في التيار المطلق للشعور وفي مظاهر لا نهائية مطابقة للمظاهر الأولى » ، ولكن لا يكفينا مع ماكس شيلر أن نوحّد بين جميع الموضوعات في الحالة في الطبيعة الأخلاقية والدينية وبالتالي لا يكون هناك فلا فرق بين دراسة الله كموضوع حال في شعوري و بين دراسة الكرسي أو المنضدة أو القلم كموضوعات حية في الشعور أو بين دراسة الحياة والخلج وتأنيب الضمير .

الله إذن يدخل في علاقة مع الشعور، كما يدخل العالم في علاقة معه، ويكون الله والعالم كلاهما في علاقة مع الشعور، الله إذن ليس واقعة مفروضة بل إنه لا يفرض هذه العلاقة على نحو حادث من الخارج بالتأمل أو من الداخل كفكرة فطرية بل مجرد موضوع في علاقة مع الشعور ما دام الشعور هو شعور بشيء كما أن الله ليس واقعة مفروضة على العالم فرضا عليا على نحو مشروع كما كان يفعل اللاهوتيون في العصر الوسيط عندما يقولون : لكل معلول علة. ومن ثم فالله ليس مشكلة ، ولا يمكن إثباته بالبراهين لأنه ليس واقعة خارجية بل هو تيار حي في الشعور... أما البراهين على وجود الله في الذاتية الترنسندنتالية (ديكرت) فهي من بقايا العصر المدرسي

¹ - حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص 270

(1) مليئة بالغموض و الاشتباه ، وكان يمكن استخدامها من اجل تخليص الأنا الترنسندتالية من شرك الاتجاه النفسي ، ولكن ذلك لم يحدث .

وظلت ثنائية العصر الحديث كما هي : فكر مجرد وعقلانية خالصة من ناحية ، واتجاه نفسي وتجربة طبيعية من ناحية أخرى ، مثلاً بورديو يدمج التحليل الظاهراتي لعالم الحياة في صدر نظرية معرفة متصلة بعلم الأداء Praxiologie الخاصة بالعالم الاجتماعي الذي يعرضه في L'Esquisse d'une théorie de la pratique إنه يربط كيفية الوصف هاته المتحدرة من اعمال هوسرل.(2)

(ولا يمكن اعتبار الله عند هوسرل قبلية ذاتيا لأن القبلي الذاتي يسبق وجود الله و العالم ، بل ويسبق وبلا استثناء كل ما يوجد بالنسبة للذات كموجود مفكر ، الله إذن من صنع شعوري الخاص ، ومن ثم فإنني لا أستطيع أن أشيح بوجهي خائفا قلما مما يظن أنه تجذيف على الله ، القبلي الذاتي سابق على وجود الله ، ومن ثمة ليس هو الأول الذي يصدر عنه كل شيء في المعرفة أو في الوجود ، كما أن شعوري يدخل في علاقة مباشرة مع العالم ، وهي علاقة البناء ، أو إن شئنا استعمال المصطلح الديني علاقة الخلق) ، فالعالم مخلوق في شعوري في لحظة شعوري به كتجربة حية ، وما حلله هوسرل في مخطوط له عن أصل العالم ، ولا يعني بالمصدر أو بالنشأة النظرية الكونية التي تتحدث عن خلق العالم كما يفعل مثلاً تيار "دي شاردان" ، فالعالم الطبيعي الكوني بين قوسين ، ولكنه يعني نشأة الكون في شعوري وبنائي له كتجربة حية . (الله والعالم كلاهما تجربتان شعوريتان بوضع وجودهما الفعلي فيهما بين قوسين ، ويمكن التفكير فيهما كمعطين مباشرين للشعور عندما ندرك الوحدة التأليفية لأفعاله المعطية للمعنى ، فالشعور خالق الوجود ومعطي معناه في آن واحد) . الإنسان موجود في العالم والعالم موجود في الإنسان ، (وإذا كان الله خالق للإنسان على ما هو الحال في التصور التقليدي ، فالعكس بالنسبة للإنسان وواضعه في الشعور) ومن هذا التحليل خرج ماكس شيلر وصاغ نظريته في الوجود المتبادل بين الله والإنسان ، هذه النظرية لأجلها ترك الكنيسة الكاثوليكية والمسيحية الرسمية .

ولما كان الله عند هوسرل من وضع الشعور ، ولا يظهر إلا من خلاله بفعل الشعور فإنه لا يتدخل في الإدراك الحسي أو يضمن موضوعيته و صحته ، وقد خصص هوسرل لذلك فقرة كاملة (فقرة 43) من الأفكار (الجزء الأول) بعنوان « إيضاح خطأ من حيث المبدأ » يدحض فيه النظرية القائلة بأن الإدراك الحسي عاجز عن إدراك الشيء ذاته لأن الحواس خداعة و أن الله وحده هو القادر على ذلك وهو المعرفة الكاملة على الإطلاق في حين أننا موجودات متناهية لا تقدر على إدراك الأشياء المتناهية وبالأولى الأشياء غير المتناهية ، ووجه الخطأ في هذه النظرية هو إغفالها التمييز بين التعالي والحلول ، وتصورها للمدركات الحسية بالنسبة للإنسان مدركات في الزمان ، كما تخطأ هذه النظرية عندما تتصور أن الله يدرك الأشياء ذاتها وهي في المكان ، والله نفسه فينومينولوجي كبير

¹ - المرجع السابق نفسه، ص 271

² - ستيفان شوفالييه و كريستيان شوفيري ، معجم بورديو ، ترجمة الزهرة ابراهيم ، الطبعة الاولى ، ALNAYA للدراسات والنشر والتوزيع و Dar Djazair ، و الشركة الجزائرية السورية للنشر والتوزيع ، 2013، ص 200

يدرك الأشياء أيضا في الزمان . الله إذن فرض لا يستخدم في بناء العالم في الشعور أو لصدق المدركات الحسية . وفيما يتعلق أيضا بنظرية الإدراك الحسي عند هوسرل يرفض ثانيا النظرية القائلة بأن الشيء مكان مليء له صفات مطلقة لا يمكن معرفتها وبالتالي فهو يند عن الإدراك الحسي ، لأن التجربة الحية عند هوسرل هي المدخل الوحيد للعلم . ولذلك حاول هوسرل في آخر عمل له وهو « التجربة والحكم » الذي نشر سنة 1938 إقامة نقد للتجربة وتحليل الأحكام السابقة على العمل ⁽¹⁾ المنطقي أي تحليل المادة الأولى التي يقوم عليها كل علم وهي التجربة الشعورية قبل أن تصاغ في أحكام .

ويرفض هوسرل ثالثا النظرية القائلة بوجود وحدة ذهنية بيننا وبين الله يتحد فيها الشيء في ذاته مع الظاهر بحيث ندرك الظاهر ويدرك الله الشيء في ذاته ، وباتحاد الذهن الإنساني مع الذهن الإلهي يتم الإدراك (لأن هذه النظرية تفترض أن الله مصاب بعمى الألوان Daltonien لأنه سيدرك الشيء على غير ما هو عليه ، كما أن هذه النظرية توجب أن يكون الله جسم وحواس وتمحي هذه المشكلة إذا فرقنا بين الصفات الأولى والصفات الثانية وقلنا إن الإدراك لا يرمي إلا إلى الصفات الثانية دون الوقوع في موضوعية علوم الطبيعة التي تجعل الشيء مرادفا لهذه الصفات الثانية أو النسبية الخالصة التي تجعل الصفات الثانية مختلفة تماما عن الشيء) .

ما هو الضامن إذن للإدراك الحسي ما دام الله لا يتدخل فيه ولا يضمن صحته ؟ هنا يبرز دور الآخر وأهمية التجربة المشتركة أو العلاقة بين الذوات . فالإدراك الحسي يكون صادقا عندما يشترك فيه الآخرون ، وعندما يتطابق الإدراك ويتفق الجميع على نفس الرؤية ، فالآخر هو الضامن لصحة الإدراك أي أن الآخر يقوم بنفس دور الدور الذي يقوم به الله كضامن للإدراك في النظرية المرفوضة . وهذا هو معنى الموضوعية الجديدة ، تطابق إدراك الذات مع إدراك الآخر وليس تطابق الحكم مع الواقع على ما هو معروف في النظرية التقليدية للصدق أو الموضوعية ، بالإضافة إلى مقاييس أخرى مثل وجود الماهيات المستقلة والحقائق الموضوعية سواء في عالم المثل أو في مناطق الشعور الانطولوجية أو مثل الشعور الفردي الذي هو صورة للشعور المطلق .

(وفضلا عن أن الله لا يتدخل في الإدراك الحسي فإنه أيضا لا يتدخل في العالم ، وليست له أية وظيفة في حفظ العالم الخارجي في صيغة عناية إلهية أو في خلقه كواقعة ، « حتى وإن علم طبيعة إلهي لا يستطيع أن يغير إلى حدوس بسيطة تحديدات الواقع التي يقوم بها الفكر بمقولاته كما أن قدرة الله المطلقة لا تستطيع أن تجعل مصابا بالصرع مسكا بالكمان أو عازفا عليها » ، ويقول هوسرل أيضا « إن الطبيعة عالم لا يعتمد على شيء أو على شخص أو حتى على الله نفسه » ليس على هوسرل إذن هذا التصور لله المريد الفاعل الذي يخلق العالم أو يصنعه Demiurge ، هذا الإله الشخصي الذي يتصوره الإنسان على منواله : إرادة وعقل ، صفة وذات ، فعل و إنفعال ، بل إن العالم نفسه كالله بين قوسين ، ومن ثم فلا مجال لمعجزة أو للاهوت طبيعي ، الله والعالم كلاهما موضوعان متعاليان بين قوسين) .

¹ - حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص 272

ولا يتدخل الله أيضا في النظام العقلي وفي قوانين الرياضة، « لا يستطيع أي إله أن يغير أي شيء أيًا كان كيانه و لا يستطيع أن يمنع أن يكون $3 = 2 + 1$ أو أن يمنع وجود حقيقة ماهية أخرى » والله أيضا لا يستطيع أن يضع قانونا يقوم على الموازنة بين الظاهرة النفسية والظاهرة الفيزيائية، كما لا تستطيع أية ألوهية يكون لها عقل لا نحائي إدراك ماهية الأحمر على غير ما يبدو ، هناك إذن حقائق مستقلة ومطلقة وقوانين رياضية ثابتة، « الحقيقة واحدة سواء كانت عند البشر أو عند من يفوقون البشر ⁽¹⁾ surbommes عند الملائكة أو عند الآلهة الذين يدركونها في أحكامهم . لا يهم إذا كان هناك إله واحد أم آلهة الأوليمب » فالله إذن لا يستطيع أن يقلب الحجر ذهباً و العصى ثعباناً على ما يقول الغزالي و الاشاعرة لأنه عند هوسرل مثل لثبات القضية الرياضية ، فقضية « الله عادل » لا تعني حكماً على كمال الله أو تعبيراً على إحدى صفاته ، بل هي قضية منطقية متميزة مثل قضية $2 \times 2 = 4$ ، الصفات الإلهية مثل المعادلات الرياضية بل إن الله نفسه خاضع لضرورة مطلقة ولنظام عقلي ثابت على ما يقول المعتزلة « الله نفسه خاضع لضرورة مطلقة بديهية مثل $3=2+1$ » (ولا يوجد علم الهي مستقل عن ذات الله ، لا يخضع لتيار شعوره الحي من حيث هو شعور مطلق ، ولا يستطيع أن يحصل الله من شعوره ومن مضمون شعور على فكر مستمد منه ، فالله نفسه فينومينولوجي كبير كما أن الإنسان فينومينولوجي صغير) ، والرياضة هي علم مطلق يمكن أن تكون لغة حوار ممكن مع الله . الرياضة هي العلم الإلهي الذي يجمع الله والإنسان في علاقة واحدة . « إذا كان الإنسان صورة الله فالله هو الإنسان المتناهي في البعد ».

لقد استطاعت الفلسفة بتحويلها العالم إلى رياضة إلى تحويل الله إلى مثال أي إلى رياضة شاملة للعالم ، ولكل عالم ممكن وإلى قوانين مضبوطة لوجود الأشياء معا في الزمان والمكان ، ولكل موجودات ممكنة ، و إلى قوانين عليّة وإلى نظرية الكثرة وتطبيقها في عالم الروح ، وبالتالي تكشف مشكلة الله مشكلة العقل المطلق باعتباره المصدر الغائي لكل عقل ولكل حس في العالم كما تكشف أيضا عن مشاكل أخرى لا تقل عن مشكلة العقل أعني مشاكل الخلود والحرية ، فالله عند هوسرل أساسا هو نظام العقل الثابت حيث الفينومينولوجيا أساسا هي نظرية في المعرفة والوجود متضمن فيها ، ولكنها معرفة بالماهيات المستقلة وبالحقائق المطلقة ، ومن ثم كان الله رمزا للخلود والحرية من حيث أن كليهما حقيقتان نظريتان مطلقتان .

كما يرفض هوسرل أية وظائف لله كتصور حدي في التحليلات الاستيمولوجية . فالتصور الحدي هو الذي يفصل بين مجالين حتى لا يتم الخلط بينهما (الشيء في ذاته عند كانط تصور حدي لأنه يفصل بين المظاهر موضوع التجربة الحسية والمعرفة الإنسانية وبين الحقيقة ذاتها موضوع الإيمان) إذ أن كل شيء يحل في الشعور ، الله والعالم والآخرين ، ويخضع لتحليل الفكر . وعلى هذا النحو يقضي هوسرل على الثنائية التقليدية المشهورة التي تضع الإنسان بين عالمين وترى أن الدين هو بالضرورة تأكيد لكل ما يفوق أو يتجاوز أو يتعدى على ما هو معروف في الحروف اللاتينية مثل Sur . Trans وغيرها.

¹ - المرجع السابق نفسه، ص 273

(ويرفض هوسرل أيضا أية وظيفة لله كضامن للبداهة او للموضوعية ، فلا تستطيع قدرة الله أن تضمن صحة العشارى المنتظم (المساحة ذات العشرة أضلاع) دون المقياس كما لا تستطيع أن تقيم دائرة مربعة لأنها تحتوي على تناقض نظري ، كما لا يضمن الله بقاء الأشياء وموضوعيتها لا يستطيع إله مطلق أن يخلق شعورا بالبداهة يضمن الوجود الطبيعي على الإطلاق كما لا يمكنه أن يخلق تجربة حية تكفي بذاتها والتي مهما كانت متميزة عن خبرتنا الحية تعطي موضوعها نفسه بطريقة يقينية و متسقة ⁽¹⁾ .

وهنا يتصدى هوسرل لنظرية « الصدق الإلهي » عند ديكارت ، ضامنا لكل شيء ، ضامنا لوجود العالم وذلك لأنه مبرهن عليه بعد الكوجيتو وقبل العالم ، وضامنا للحقائق الرياضية من الشيطان الماكر . فالله عند ديكارت ضرورة علمية وضرورة انطولوجية في آن واحد بل هو خالق العالم والنفس ، والحقيقة أن نظرية الصدق الإلهي حاولت القضاء على الشك والنسبية بالهجوم إلى العواطف الصوفية خاصة الشعور بالكمال (ولكنها لم تستطع ذلك لأنها أقامت العلم على أساس خارج عنه وبالتالي لم يستطع ديكارت تجاوز الشك إلى اليقين) . ولما كان هوسرل في مساره الفلسفي لم ينشأ سستاما فلسفيا ناجزا إستنادا إلى حدس أولي على نحو ما حصل مع هيجل مثالا، بل انخرط في مسار راح يتعدل ويكتمل خلال أكثر من أربعين ألف صفحة لم ينشر منها في حياته إلا القليل ولم تطبع بكاملها بعد ، واتباع دروبا تبدو للوهلة الأولى كثيرة الشعب والتنوع، إلا أنها تعود لتندرج في منحنيين اثنين، يتقدم الأول منهما أي (المنحى الديكارتي) مباشرة وقفزا نحو الغاية التي بدأت تتضح تباعا لتصير إقامة فيمياء* مجاورة، أي فلسفة تتصدى أخيرا لمهمة فهم كيف يتأتى أن تستقدم الموضوعية فيها إلى المعرفة ؟ أي كيف يتأتى أن تصير ذاتية ؟ ، أو كيف يمكن حل المسألة التي أثارها التفكير الفلسفي منذ ديكارت ولم يجد لها حلا مرضيا أي علميا من دون فروض ميتافيزيقية ؟ ، وينشغل المنحى الثاني بالمنطق بخاصة، لكن أيضا بالايستطيقا والإطيقا والمجتمع والتاريخ، بوصفها دروبا ممكنة وحقولا تطبيق للفيمياء المجاورة ⁽²⁾

ثانيا - الله كموضوع حضاري :

كل حقيقة عند هوسرل لها جانبان : البناء والتطور أو على ما يقول البنائيون دراسة الموضوع في المعية الزمانية Synchronisme ودراسته في التابع الزماني Diachronisme أو على ما يقول هوسرل نفسه دراسة الحقيقة على أنها فكرة أو مثال Eidos ثم دراستها على أنها غاية أو اكتمال Telos . فالله كموضوع خارج الدائرة يمثل

¹ - المرجع السابق نفسه، ص 274

* تعرض الفيمياء المحض ميدانا للابحاث الحياضية، وفيها تجد العلوم المختلفة جذورها، فهي من جهة مفيدة للسيكولوجيا بما هي علم اميري، وهي بمنهجها الحدسي المحض، تحلل وتصف معيشتات التصور والحكم والمعرفة، التي تخضعها السيكولوجيا لبحثها العلمي الاميري، اذ تتصور اميريا كاصناف من الاحداث الواقعية تتعالق مع الواقع الطبيعي الحيواني - تصفها وتحللها في ماهيتها، وبخاصة بما هي فيمياء للتفكير والعرافان، وتكشف من جهة اخرى عن المنابع التي تصدر افاهيم المنطق المحض الاساسية وقوانينه الامثلية التي ينبغي الصعود اليها ان شئنا ان نضفي عليه " الوضوح والتميز " الضروريين لفهم نقدي - معرفي للمنطق المحض ، ويتضمن تأسيس المنطق المحض على نظرية المعرفة او بدقة أكبر : على الفيمياء بحوث ذات صعوبة كبيرة اما ايضا ذات اهمية لا نظير لها . انظر : ادموند هوسرل ، مباحث منطقية ، مباحث في الفيمياء ونظرية المعرفة، الكتاب الثاني ، الجزء الاول ، الطبعة الاولى ، كلمة ، ابو ظبي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2010 ، ص 8 - 9

² - ادموند هوسرل ، مباحث منطقية مقدمات في المنطق المحض ، الكتاب الاول ، ترجمة موسى وهبه، الطبعة الاولى ، كلمة ابو ظبي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2010 ، ص

الجانب الأول ، الله كفكرة أو مثال أو بناء ، والله كموضوع حضاري يمثل الجانب الثاني ، الله كتطور وكغاية وكإكمال.

ويبدوا الله كموضوع حضاري في الخلط بين الفلسفة واللاهوت في الشعور الأوروبي ابتداء من ديكارت كما وضح ذلك في نظريته عن « الصديق الإلهي » ومن ثم كان ديكارت بهذا المعنى استمرارا للفلسفة المدرسية في العصر الوسيط ، ففي هذه النظرية يقضي الله على استقلال العلم والطبيعة معا .

وتمثل نظرية الواحد صورة أخرى من صور الخلط بين الفلسفة واللاهوت ، هذا الواحد الذي يصدر عنه العالم على ما يقول افلوطين وأنصاره، أنها نظرية مغرية حقا من الناحية الانطولوجية ولكنها منفرة من الناحية الفلسفية واللاهوتية ، على السواء ، اللاهوت إذن ليس علما بل هو خليط من الفلسفة والدين ، من العلم والإيمان ، من العقلانية والتصوف ويقوم هذا الخليط على التوفيق بين الاعتبارات العلية وربط أي طرفين في علاقة علة ومعلول . ولكن الواحدة الميثافيزيقية – ويعني بها هوسرل مذهب سبينوزا – استطاعت وحدها التخلص مما يقتضيه الدين الوضعي – ويعني به هوسرل الدين الرسمي القائم بكنهوته ومؤسساته وطقوسه وشعائره – واللاهوت وذلك باعتبار الله جوهرًا مطلقًا، والتوحيد بين الله والعالم واستنباط نظام العالم من جوهر الله ، (ورفض تصور علاقتهما كعلاقة علة ومعلول) ، وقد تم ذلك تبعا لمقتضيات دينية وأخلاقية ، ولكن الواحدة الميثافيزيقية إنتهت إلى القضاء على الحرية، وعلى كل لاهوت منفصل عن العالم ، ولكن الذي ينقصها في رأي هوسرل هو روح المنهج ، وهو ما أكملته الفينومينولوجيا باعتبارها نظرة واحدة : التوحيد بين المعرفة والوجود ، بين العقل والتجربة ، بين قالب الشعور ومضمون الشعور ، بين الأنا والآخر... الخ ، ولكن في صورة منهج⁽¹⁾.

أما المونادولوجيا (لينتزر) فقد كان هدفها التوفيق بين الحقيقة الرياضية والعلمية من ناحية وبين الحقيقة الدينية واللاهوتية من ناحية أخرى ، أي أنها لم تكن بحثا نظريا خالصا منزها عن الغرض شأنها في ذلك شأن الفلسفة المدرسية فقد كان الله هو خالق هذا النظام الرائع للعلاقات بين الذرات في الطبيعة العامة . أما المثالية النقدية (كانط) فهي أيضا خليط بين المعرفة والإيمان ، بل وهدم حقيقي للمعرفة من أجل إرساء قواعد الإيمان ، وفي ذلك يقول كانط في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه « نقد العقل الخالص » : « وكان لزاما عليا هدم المعرفة لإفساح المجال للإيمان » لقد تغلب مذهب القنوط Piétisme على العقلانية ، وغلب الإيمان الموروث عصر التنوير ، وخرجت الفلسفة النقدية داعية لله ضامنا للأخلاق وللقانون والحرية ، ولا تجدد قوى النفس كما لها إلا في الله ، لم تتجاوز الفلسفة النقدية إذن التوفيق بين الحقيقة الموضوعية والحقيقة اللاهوتية ، وبين وجود العالم ووجود الله ، بين إرادة الإنسان وإرادة الله ، بين العقل البشري والعقل القدسي ، ولكن اللاهوت ليس هو الفلسفة ، والعقيدة ليست هي العلم ، لقد ضاعت الذاتية الترنسندنتالية في الدين والأخلاق عند كانط كما ضاعت من قبل في الكوجيتو عند ديكارت ، وانتهت إلى الوقوع في التناقض عد ا فيما يتعقل « بمثل العقل »

¹ - حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص 275

الذي يعطيه ما سلبه عن الحس والتجربة ، فالله ، وهو واحد مثل العقل ، هو يعلم وحده كل قبلي دون أن يكون في حاجة إلى تجربة الشيء لأن الله هو الذي خلق من قبل ، الله وحده هو الذي يضع القوانين للأشياء ويعلمها كلها بطريقة تأليفية وهي نظرية تنتهي إلى الدغماتيقية والحسية معا ، الفلسفة النقدية عند كانط كالمثالية الذاتية عند ديكارت ، كلاهما يقوم على الله كضامن للمعرفة والوجود ، في حين أن قوانين الأشياء ثابتة ولا تستطيع أي إرادة تغييرها ، وكذلك قوانين الأخلاق والحياة العملية ، وكل مثل العقل ، والله احدها ، ليس لها إلا وجود مصطنع ! .

ثم سقطت الفلسفة الرومانسية عند هيجل وشلنج لتدخل الله والدين واللاهوت في الفكر والتوحيد بين الفلسفة والدين حتى أصبح الدين أي المسيحية ، هو الفلسفة وأصبحت الفلسفة هي الدين خاصة و أن الدين فيها كان ديناً أسطورياً كما كانت الفلسفة عاطفية أي أن الفلسفة الرومانسية كانت انحرافاً عن الفلسفة النظرية الخالصة لقيامها على الأسطورة والعاطفة معا .

ثم حاول افلاطون وكمبريدج إقامة علم نفس لاهوتي يقوم على فكرة الله في مقابل علم النفس التحريبي بل وأضافوا الأخلاق إلى علم النفس ، ولكن ظلت البدهاة لاهوتية غرزاها الله في روح كل فرد ، أما المثالية الحسية عند بركلي وخاصة في نظرية التجريد فقد خلق الله العلاقة بين الأفكار ، ولكن يرجع الفضل لعلم النفس التحريبي في انه حرر الأفكار من التمثيلات الغامضة (لوك) وإنكار أي ارتباط على علم النفس يربط الله بالعالم (هيوم)⁽¹⁾. هذا الخلط بين الفلسفة واللاهوت في العصر الحديث يشير إلى ظهور الدين كأحد مظاهر الحضارة ، فقد حدث خلط مستمر بين الدين والفلسفة أو بين العلم كما وضع في المذاهب الفلسفية الكبرى في الفلسفة الحديثة ، وأدى الإيمان بالله أو بالحقيقة المتعالية إلى تكوين موجود ميثافيزيقي متعال مشخص ثم إلى اعتبار العالم صادراً عنه في منبعه الأول وفي قاعدته المطلقة ، أما الفلسفة فقد أصبحت علماً لكل موجود حتى ولو ميزت بين الموجودات المتناهية والوجود اللاهوتي ، واتخذت المطلق في الدين أو في الفلسفة أو في العلم موضوعاً لها كما كان الحال في العصر الوسيط ، ولكن هذا العصر قد انتهى إلى الأبد وأصبح عدم تدخل الإيمان شرط تأسيس العلم الحديث ، وأصبح الاعتقاد جزءاً من تصور الفرد الشخصي للعالم .

الدين إذن جزء من تصور العالم في الحضارة ، ولم يحدث ذلك فقط إبان العصور الحديثة بل كان موجود في الحضارة اليونانية ، فقد كان الموقف بالنسبة للآلهة وأنصاف الإله و الشياطين جزء من الموقف العام في الحضارة اليونانية ، ولكن لم تؤخذ الآلهة على أنها تصور مثالي بل كانت تعبر عن وجود قوى أسطورية مختلفة أو ترمز إلى موضوعات طبيعية في العالم ، وهو ما يحدث في دين كل قوم على آلهة خاصة لشعوب معينة لا تضع أي مشكلات نظرية ، الدين الأسطوري له جذوره في التاريخ ، ويرتبط بالتكيف والتأقلم مع البيئة وهو الدين الذي درسه علماء الاجتماع.

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص 276

ولقد ظهر هذا الدين أيضا في الحضارات غير الأروبية كالحضارات الشرقية في الصين والهند ، فهي حضارات مرتبطة بغايات عملية ، وتقوم في تصورهما للكون على الدين الأسطوري ، فالعالم في التصور الهندي مجرد افتراض لأنه لا يخضع لعلم عقلي موضوعي ، والعالم في التصور الصيني بل وفي التصور اليوناني وحتى "صولون" عالم ذاتي شخصي يقوم على تشخيص الطبيعة .

أما الحضارة الأروبية ، فبالرغم من خلطها بين اللاهوت والفلسفة كما وضع في الفلسفات الحديثة ، فإنها استطاعت تحويل الدين إلى بحث نظري خالص حتى أصبح الله هو العقل الشامل ، يظهر من خلال الإنسان في تجربة ذاتية ويتحول إلى مثال كما تحول العالم أيضا إلى مثال أو كما تحولت الطبيعة إلى رياضة على يد "جاليليو" ، لقد استطاعت الحضارة الأروبية تحويل الدين إلى موضوع علم شامل ، والله إلى منطق ، وأعطت لكل محتويات الدين معان مستقلة يمكن التعبير عنها بصور خالصة كعلامة الجذر التريبي في الجبر (فلم يكن باستطاعة ذهن الإنساني أن يهدأ أمام إله مشخص ، وعالم مخلوق ، وذات فانية ، وهو الموقف الساذج الذي يقع فيه التفكير الديني ، ولم يرضى إلا بحقيقة يقينية لا يمكن الشك فيها أو بنظرية بديهية نتيجة للموقف النظري الذي يحل محل النبوة ، لقد قاوم الشعور الأروبي التراث القديم ، كله حتى ينتسب إلى الدين الطبيعي إلى علم شامل . لقد قضى أولا على الآلهة والشياطين وأثبت استقلال الطبيعة ثم قضى على الطبيعة من خلال تحويلها إلى رياضة . وقد تم ذلك للشعور الأروبي بعد جهد طويل ، ولم يستطع صياغة العلم الشامل الذي أعطته الفينومينولوجيا صورته النهائية والذي حل محل الدين إلا بعد انقضاء خمسة قرون من الزمان ، فقد كان هذا العلم مشروع الوعي الأروبي الذي ظل يبحث عنه ، وهذا يفسر لنا سر الغائية الكامنة في هذا الوعي ، وكأن يدا خفية تدفعه للسعي وراء المطلق والبحث عن الكمال ⁽¹⁾ . الله إذن على ما يقول هيجل هو العقل في التاريخ ، والتاريخ يحتوي على العلم الشامل » ضمن المسار العام لتحويل العالم إلى مثال الذي بدأته الفلسفة بتحويلها الله إلى منطق حتى يصبح حاملا للوغوس المطلق .

وهكذا يصف هوسرل الشعور الأروبي وكان الله يقوم على رأس الجماعة الإنسانية ، فالله هو عقلانية العالم والتاريخ معا تتحد فيه الذوات العاقلة من أجل انتصارها على الموت ، يظهر الله من خلال الجماعة البشرية دليلا على كمالها ، « ليس الله هو مجمع المونادات بل الكمال الأول الموجود فيها ، الله هو غاية الإنسانية طبقا للعقل المطلق ، الله هو مركز المونادات .، الله هو الأحد اللانهائي ، الحياة الكاملة في الشخصية الإنسانية والموجود المطلق ، « وهنا يلحق هوسرل بما قاله كانط وهردر ولسنج من قبل ان الله هو مسار الحقيقة في التاريخ و أن الإرادة الإلهية تتحقق من خلال تقدم التاريخ ، وبقوانينه ، فلا فرق بين العناية الإلهية والتقدم البشري كما يلحق بهيجل لأن الله ليس فعلا بقدر ما هو صيرورة وغائية ، وليس ثمة وجود ، إلا لعملية أو مسار أو الالهوية تحقق نفسها ،

¹ - المرجع السابق نفسه، ص 277

وكان الإله المشبه المجسم الذي رفضه الشعور الاروبي منذ بدايته يظهر من جديد في صورة عقل مطلق في المنطق أو في التاريخ . ويصبح الدافع المحرك للشعور الاروبي في البحث عن الحقيقة بحثا نظريا خالصا .

ثالثا – هل الفينومينولوجيا نزعة صوفية ؟

هوسرل إذن موقفان : الأول عندما يضع الله خارج الدائرة (فيقضي على الله المتعالي المعروف في اللاهوت والدين) وبالتالي يكون احد الرافضين للدين الرسمي (وللموقف الساذج) والثاني عندما يعيد بناء الله كعقل مطلق في الشعور أو في التاريخ ، ويدوا هنا وكأنه احد المؤله للرياضة أو للحقيقة في التاريخ .

ولكن بصرف النظر عن هذين الموقفين الواضحين من خلال نصوص هوسرل التي ذكرناها عن الله نجد موقفا آخر من خلال حديثه عن المنطق الفلسفي الذي هو في الحقيقة على ما هو معروف في تاريخ الفلسفة الحديثة صورة أخرى لله في الدين ، فإذا كان الموقفان الأولان موقفين مباشرين من الدين يكون حديثه عن المطلق موقفا غير مباشر أيضا من الدين ، فقد تحدث هوسرل عن بعض الموضوعات الفلسفية التي هي في الحقيقة أشكال أخرى لنفس الموضوعات الدينية بعد أن تم نقلها على مستوى الشعور ، والتعبير عنها بلغة إنسانية شاملة مفتوحة مثل : المطلق ، الماهية ، المستقلة ، الفكرة الخالصة حتى يمكن أن يقال أن كل الفلسفة الحديثة على الأقل في جانبها الديني ، خاصة المثالية الترنسندنتالية هي إشكال أخرى للموضوعات الدينية القديمة .

فمثلا يتحدث هوسرل عن المطلق عندما يظهر في صورة منطقية خالصة أو عندما يدوا في تيار الشعور أي إن المطلق يظهر أما في الشمول أو الفردية ، ويتصف المطلق لديه بالشمول والموضوعية (ليس الموضوعية العلمية بل وجود مناطق انطولوجية في الشعور) ، كما يدوا المطلق ⁽¹⁾ كفعل حال في الإدراك الباطني الذي هو ميدان المطلق وموطن الآخر . وعندما تتحقق التجربة الحية في فعل تتحول إلى واقعة مطلقة ، والكل طرف متضائف مع الشعور بالمطلق والفكر من هو إحساس باطني له صدق مطلق ، بل إن الفينومينولوجيا نفسها بحث عن المطلق ورفض كل صور الشك والنسبية ، فتحليلات الفينومينولوجيا للمطلق ومظاهره المختلفة في الشعور بالمطلق وفي الماهية الخالدة تشير إلى هذا الدين .

كما يظهر الموقف الديني غير المباشر في حديث هوسرل عن ميدان الأخلاق والعمل المستتر وراء المنطق والرياضة ، فإذا كانت أخلاق الجازم المرتبطة بالقنوط الفينومينولوجيا لا تقل قنوطا عنها لأن التمييز بين التعالي والحلول مطلب ديني محض ، فالتجربة النفسية الحية المتعالية حادثة نسبية في حين إن التجربة الحية الترنسندنتالية ضرورة مطلقة ، أما عالم الذات وما يتخلله من مناطق انطولوجية فإنه أيضا محيط للقيم وعالم الخير ، توحى الفينومينولوجيا خاصة في مراحلها الأخيرة وفي المخطوطات التي لم تنشر حتى الآن بأنها نقد للعقل العملي قبل أن تكون نقدا للعقل النظري كما تدل على أولوية الأخلاق على المعرفة ، ولولا هذا الستار الرياضي المنطقي لبدت

¹ - المرجع السابق نفسه، ص 278

الفينومينولوجيا على أنها طريق صوفي لإعلاء الروح أكثر كما تبدوا الآن وكأنها نظرية في المعرفة ، ولو لم يستطع هوسرل تحويل الأخلاق إلى رياضة لكان الطرق الصوفي أكثر وضوحا ، بل إن كثيرا من المشكلات الخلقية مثل الحرية لتظهر على استحياء في التحليلات الفينومينولوجية تحت ستار معرفي : فنشاط التصور نشاط حر ، ونشاط الخيال نشاط حر ، وأفعال الشعور أفعال حرة ، ولو لم يحول هوسرل مشكلة الحرية من المستوى الخلقي إلى المستوى المنطقي لكانت الحرية أساسا لفلسفة عملية .

وبالإضافة إلى حديث هوسرل عن المطلق ، وهو إله العقل عند الفلاسفة ، نجد أن الفينومينولوجيا نفسها باعتبارها علما أو فلسفة أو منهجا توحى بأنها طريق نحو الخالص ، والخالص هو الشامل أو العقلي أو المثالي ، بل أن هوسرل كثيرا ما يستخدم لفظ الطريق من ... ليوحى بأن الفينومينولوجيا منهج لرفع العالم المادي من الموقف الطبيعي الذي ساد العلوم الإنسانية خاصة علم النفس إلى العالم الروحي ، صحيح أن هوسرل لا يستخدم لفظ (روح) كما هو الحال عند هيجل ولكنه يستخدم لفظ (العقل) للدلالة على نفس المعنى ، فالإتجاه النفسي الذي دعا إليه هوسرل في فلسفة الحساب هو في الحقيقة دعوة إلى الاقتراب من « أقرب الأشياء إلينا والصقها بنا » بلغة العصر الوسيط ، ومن « نفسي التي هي اقرب من نفسي » بلغة اغسطين ، والاتجاه المثالي في « بحوث منطقية » دعوة إلى الأعلى وإلى الانتقال من المادة إلى الروح ، ومن الحس إلى العقل ، أي أن طريق هوسرل هو من الخارج إلى الداخل ثم من الداخل إلى الأعلى ثانيا على ما يقول "لاشيليه" ملخصا حركة المذهب المثالي المؤمن ، والمنهج الفينومينولوجي نفسه الذي بدا في « الأفكار » بأجزائها الثلاثة قد يكون أكبر معبر عن موقف ديني مستتر ، فتعليق الحكم موقف ديني ضمني لأنه تحرير للنفس من سيطرة الموقف الطبيعي بقلب النظرة من الخارج إلى الداخل ، ومن المكان إلى الزمان ، ومع أن تعليق الحكم يبدوا وكأنه شك في الحقائق الموضوعية أو جزع من العالم أو خطوة⁽¹⁾ إلى وراء إلا أنه يدل في الحقيقة على إيمان لا يتزعزع بحقيقة مطلقة ادخرها هوسرل لوقت آخر حين البناء كما ادخر كانط من قبل الله و الحقيقة من العقل النظري إلى العقل العملي . فالبناء هو تحويل العالم الكبير إلى العالم الصغير وتحويل للبصر إلى بصيرة والرؤيا إلى رؤيا .

أما أنماط الاعتقاد فهي تدل في الحقيقة على درجات الإيمان الذي يزيد وينقص على ما تقول الفرق الكلامية أو يغيب أو يصبح موضوع شك ، أما حياد الشعور أو الشعور المحايد فهو رفض لسيطرة الاتجاه التجريبي عليه أو على ما يقول الصوفية التخلي عن العلائق والتعلق بالحقائق ، أما منهج الإيضاح فقد يكون رغبة في الرؤيا الصادقة ، واستبصارا للأمور وتحليلا للحقائق في الشعور . أي أن الفينومينولوجيا كما وضحت في « التجربة والحكم » ، على أنها دراسة للتجارب السابقة على الحمل المنطقي قد تكون علما لبواطن القلوب على ما يقول الصوفية وهو ما اعترف به هوسرل نفسه في التأمل الخامس في « التأملات الديكارتية » عندما أراد شعارا لعلمه

¹ - المرجع السابق نفسه، ص 279

الجديد فوجده في شعار سقراط « اعرف نفسك » لذلك كان احكم البشر على ما وصفته كاهنة معبد دلفي ، أو في عبارة اغسطين « أيها الإنسان ، الحقيقة تكمن في باطنك ».

أما حديث هوسرل عن الله باعتباره غائية في التاريخ واكتمالا للشعور الاروبي ، وبحثا منه عن الحقيقة المطلقة فهو أشبه بما يسميه اللاهوتيون دراسة اخروية Eschatologie أو ما يسميه لاهوتيو الكتاب المقدس انتظار المخلص Messianisme إيماننا بلأن الله يرعى التاريخ ، وأن كل نبي يكشف عن حقيقة يكملها النبي الذي بعده حتى تكمل النبوة في آخر الأنبياء وتكتمل الحقيقة .

قد يبدو هذا التفسير الديني للفيونينولوجيا متعسفا ولكن اعترافات هوسرل في أواخر حياته تؤيد هذا التفسير من أن الفيونينولوجيا نزعة صوفية اشراقية . وتدور هذه الاعترافات التي أدلى بها هوسرل إلى خالصاته وتلاميذه وهو على فراش الموت والتي نشرها "اوستريشر" Osterreisher ضمن كتابه « سبعة فلاسفة يهود أمام المسيح » في قضايا ثلاث :

- رفض هوسرل للدين الرسمي بعقائده وطقوسه وشعائره ومؤسساته كما يفعل الصوفية عندما يرفضون تصور الفقهاء للدين على أنه شريعة وليس حقيقة أو كما يفعل الفلاسفة عندما يبينون تناقض العقائد ، يقول هوسرل معلقا على كيركجارد « إني متفق معه على كل شيء فيما عدا التناقض » فهو مؤمن مع كيركجارد ولكن الإيمان لديه ليس إيمانا بالتناقض بل بالعقل ، فالتناقض ضد العقل ، والفيونينولوجيا تحليل عقلي للتجربة الحية وإدراك ماهيتها المستقلة ، فهو مؤمن بإيمان الفلاسفة بقدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة . ويرفض هوسرل كل الجانب العقائدي في الدين لأنه يند عن العقل أو على الأقل تحتاج كل عقيدة إلى دراسة وافية قد تستغرق العمر كله حتى يمكن فهمها « إني الآن رجل مسن ، وقد قمت طوال حياتي بعمل كل شيء بعناية حتى أنه يجب علي قضاء خمس سنوات في كل عقيدة ⁽¹⁾ . انظر كم سأبلغ من العمر حتى أصل إلى النهاية وأحقق غرضي » فلو عرفنا أن العقائد المسيحية وعلى رأسها التثليث تند عن العقل لأنها سر إلهي لا ينفذ إليه إلا بالإيمان لعرفنا مدى رفض هوسرل للعقائد الدينية .

كما يرفض هوسرل كل الطقوس والشعائر في الدين ويمح هذا الجانب الاحتفالي في العقيدة « انتم الكاثوليك تجلسون على المائدة (القداس) وكأنكم تجلسون في حفل » وذلك لأن تقديس الله على هذا النحو « ليس بمثل هذه السهولة » وهو يود لو فعل ذلك « لو أنني أستطيع ذلك ! » ولكنه في الحقيقة لا يستطيع ممارسة أساليب الوثنية في العبادة والتقديس ، ولا يرى إلا كفيلسوف يعتبر الله رمزا للعقلانية في الشعور وفي التاريخ .

— يرفض إذن هوسرل الموقف الديني الرسمي كمنهج وكموضوع وكغاية ، فهو يرفض الإيمان المسبق بالعقائد كما تمليه الكنيسة على أنه الطريق الموصل إلى الله ، ولا يرضى إلا بإيمان الفيلسوف أي بالوصول إلى الحقيقة بمجده الخاص دون مساعدة خارجية من الكنيسة أو حتى من الله ، « حياة الإنسان ليست إلا طريق نحو الله ولقد

¹ - المرجع السابق نفسه، ص 280

حاولت الوصول إلى هذه الغاية دون براهين ومناهج ومساعدات لاهوتية ،أي أن أصل إلى الله دون مساعدة من الله ،يجب علي على نحو ما إن أبعد الله عن فكري العلمي حتى اشق طريقا نحوه لهؤلاء اللذين ليس لهم يقين الإيمان عن طريق الكنيسة إني اعلم أن هذا الطريق خطر بالنسبة لي أن لم تكن لدي ارتباطات عميقة بالله وإيمان بالمسيح » ،يرفض هوسرل كل المساعدات الخارجية ولا يرضى إلا بالبحث الحر ، ولكن هذا البحث نفسه مرتبط بإيمان سابق دفين وهو الباعث على السعي وراء الحقيقة ، وهو معنى عبارة المسيح « لن تبحث عني إن لم تكن قد وجدتني من قبل » ويفسر هوسرل نفسه الفينومينولوجيا على أنها بحث خالص عن الحقيقة ، أو على أنها الحقيقة نفسها : فهي موضوع ومنهج في آن واحد ويعتبر « تعليق الحكم » وسيلة للحصول على الحقيقة دون الاعتماد على أي شيء سوى الذات . « إن الذين لا يقومون به يخشون الدخول إليها حتى من اجل البرهنة على الأسس اللاهوتية للحقيقة ، إنهم يخشون إن طلبنا منهم أن يخرجوا من أذهانهم ولو للحظة واحدة ، الوحي والعقيدة والله نفسه ، لأنهم يخشون الوقوع في جحيم الشك المطلق ! » فهو سرل ينعى على الفلسفة الحديثة هذا الموقف (المزري على حد قوله) الذي وضعها فيه ديكرت عندما أراد أن يقضي على الشك عن طريق الإيمان بالله (وهو موقف متخاذل أمام الحقيقة ولا يتعدى موقف المؤمنين الذين يصلون إلى الإيمان بالإيمان أي الذين يصلون إلى اليقين الفلسفي بالإيمان بالله) وينتهي هوسرل إلى القول بثنائية الحقيقة : الحقيقة العقلية للفلاسفة والحقيقة الدينية للعامة ، وثنائية المنهج : المنهج العقلي للفلاسفة والوحي للعامة وثنائية الموضوع : الأشياء ذاتها للفلاسفة والرمز للجمهور ، ولكن الفينومينولوجي هو الذي يحاول الأخذ بالطريقين معا لأنه لا تعارض حقيقي بينهما « هناك مساران يبحث كل منهما عن الآخر دائما ، ويتقابلان ويبحثان عن بعضهما من جديد ، وهما طريقا المعرفة الإنسانية والمعرفة الإلهية ، المعرفة العقلية والمعرفة عن طريق الوحي »⁽¹⁾

— ولكن في الحقيقة هناك بعض الاعترافات الأخرى التي تدل على أن هوسرل يجد في العهد الجديد خاصة في الوصايا على الجبل ، كما هو الحال عند "برغسون" أيضا ، ما يغنيه عن الفلسفة وعن التحليل الفينومينولوجي « انظر إلى عهدي الجديد ، أنه دائما على مكتبي ولكني لا افتحه مطلقا لأنني اعلم إنني إذا شرعت في قراءته ف إنه ينبغي علي أن اترك الفلسفة ! » ومع أن هوسرل كان يحس إحساسا جادا برسائله ، وبأنه هو الذي أكمل المثالية الألمانية ، وبأنه هو الذي أنهى الشعور الاروبي الذي بدأه ديكرت ، وقد كان هذا الإحساس حريا ب أن يؤدي به إلى غرور الفيلسوف الذي تكتمل الحقيقة في عقله ، فقد ظل متواضعا مؤمنا بالعهد الجديد وب أن عبارة من عبارات المسيح « ماذا ستكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك ؟ » قد تلخص الفينومينولوجيا كلها أو قد تغني عن الحقيقة نفسها ، « منذ شبابي صارعت كل قوى الغرور ، والآن انتصرت عليها ، حتى غرور وظيفتي واحترام طلبتي وإعجابهم بي ، وبدونها لا يستطيع أي أستاذ أن يعمل ، كنت أفضل قبل أن أموت الاتجاه إلى العهد الجديد كما فعل نيوتن وألا اقرأ شيئا سواه فما كان ذلك أجمل من أمسية » ، وبذلك يمكننا أن نقول

¹ - المرجع السابق نفسه، ص 281

بوضوح تام أن المثالية الترنسندنتالية بوجه خاص إن هي إلا عودة إلى الوصايا على الجبل ولجوهر الإنجيل في الدعوة إلى أولوية الباطن على الظاهر ، و أن الشوط الذي قطعه الفلاسفة المثاليون عبر عدة قرون قد طواه المسيح في الإصحاح الخامس من إنجيل متى في غمضة عين « بعد أن حققت رسالتي كفيلسوف كنت أود أن أكون حرا في أن اعمل لمعرفة نفسي لأنه لا يمكن لإنسان أن يعرف نفسه إن لم يقرأ الكتاب المقدس » وفضلا عن ذلك يؤمن هوسرل بالله إيمانا صوفيا أي إيمانا بسر لا يمكن النفاذ إليه « الله خير ، ولكن لا يمكن النفاذ إليه ، وهذا امتحان كبير لي » الله عند هوسرل هو القريب منه البعيد عنه على ما يقول الصوفية « إني اعلم أنه معي ولكن لا اشعر انه قريب مني » لقد تحول هوسرل في أواخر حياته من اليهودية إلى المسيحية بل وإلى الكاثوليكية بوجه اخص ، ولا يعلم ذلك إلا خلساؤه وأحباؤه كما قبل على يد تلميذه وصديقه الفيلسوف البولندي "رومان إنجاردن" Roman Ingarden طقس العماد ⁽¹⁾.

وقد عبر هوسرل في أيامه الأخيرة عن بعض المواجهات التي يعانيتها الصوفية في لحظات جذبهم ، فنحن نجد الكثير من العبارات الرمزية المتناثرة تقترب من لغة النور التي يستعملها كبار الصوفية . فبعد أن قرأ الإنجيل مرة جلس في الشمس وقال : « اليوم سطعت شمسان علي ... » ثم أردف « من النور ثم من الظلمات ظلمات كثيرة ثم إلى النور من جديد » وكان هوسرل قد عرف حكمة الإشراق ولغة النور والبرزخ ، وقد ارتبطت لغت النور بلغة الكشف « لقد رأيت شيئا رائعا .. بسرعة اكتب .. » ثم اخذ يملئ ، وفي أيامه الأخيرة كان إيمانه حاضرا دائما لا خوفا من الموت أو طمعا في حياة أفضل بل تعبيرا عن الأساس الديني المستتر وراء الفينومينولوجيا التي أراد لها أن تكون علما محكما ، قال هوسرل لإحدى الراهبات التي أتت لزيارته في أيامه الأخيرة وقد راج المنهج الفينومينولوجي في الأوساط الدينية رواجا كثيرا « آه أتعشم أن تكوني حاضرة لحظة موتي » تقرئني الإنجيل بصوت عال أثناء دخولي الخلود « فقد إنتابت هوسرل عدة مواجهات صوفية قد تكون آخرها الإحساس بالطمأنينة والغبطة ، « ما أعظم يوم الجمعة المقدس ، لقد غفر لنا المسيح جميعا » ⁽²⁾ .

ومع ذلك يظل هوسرل مؤمنا بإمكان الوصول إلى الحقيقة بالجهد البشري الخاص ، و إن كان مؤمنا بها من قبل ، صحيح أن الفضل الإلهي هو حرية الله في أن يهب من يشاء ولكن « الإنسان لا يقترب من الله بالفضل بل بمجهوداته الخاصة الدائمة » وبذلك يكون المسيح هو رائد كل باحث عن الحقيقة « يسير الناسك ، وكل مسيح على طريق ضيق ومرتع ، يستطيع أن يقع بسهولة ولكنه أيضا يمكنه أن يرتفع » وهكذا تدل أقوال هوسرل واعترافاته الأخيرة على أن الفينومينولوجيا نزعة صوفية في صياغة عقلية تعد بحق بمثابة حكمة الإشراق في الوعي الأوروبي ، وتكون الفينومينولوجيا احد الاتجاهات الروحية المعاصرة وريثة المثالية الترنسندنتالية التي هي بدورها وريثة الإيمان التقليدي ، لذلك يصرح هوسرل في آخر كتاب « أزمة العلوم الأوروبية

¹ - المرجع السابق نفسه، ص 282

² - المرجع السابق نفسه، ص 282

« مستهدفا إعطاء لرؤى جديدة روحية جديدة قائلا : « إن لمحنة الوجود الأوروبي مخرجين فقط : سقوط أوروبا في غربتها عن معنى حياتها العقلي وسقوطها إلى درك العداء للروح والبربرية أو ولادة أوروبا من جديد من روح الفلسفة من خلال بطولية العقل التي استطاعت القضاء نهائيا على الاتجاه الطبيعي . فلنكافح ضد حصر الإخاطر باعتبارنا أوروبيين طبيين في شجاعة لا يتوانى كفاحهم الدائم ، ومن هذا الاحتراق الناتج عن العدم الذي يرتد إلى عدم الاعتقاد ونار الشك الحارقة في رسالة الغرب الإنسانية ، من رماد الجهد الكبير لفونكس⁽¹⁾ تبعث حياة داخلية جديدة ، وتعود الروح كضمان لمستقبل كبير وطويل للإنسانية⁽²⁾ .

¹ ix فونكس ، phonon - طائر خرافي كلما احترق بعث من جديد من خلال الرماد .

² - حسن حنفي ، في الفكر الغربي المعاصر ، ص 283

2

دريدا و مسألة الشيولوجيا و إتيقا الحرف

العالم حروف مخطوطة مرقومة في رق الوجود المنشور ولا تزال الكتابة فيه دائمة أبدا لا تنتهي ... ابن عربي

جاك دريدا : ولد دريدا في الجزائر عام 1930، إنه الفيلسوف الفرنسي المعاصر الأكثر شهرة والأكثر أهمية في الخارج، واضع مصطلح "تفكيكية" * منهجا وفلسفة وهي رمز فكره، والتفكيكية أسلوب فريد يستهدف مساءلة الافتراضات المسبقة للخطاب الفلسفي وبمعزل عن تبسيطات تبدو له بمثابة خيانة، يعلق هنا على أعماله الشهيرة الصعبة، لأنها عميقة وخطيرة⁽¹⁾، و من هنا يتحدد سؤال التفكيك، وكيف يتحدد لديه؟ ويأتي الجواب بإيجاز مفهوم، وهو « إنه لا يعني الهدم، وهو ليس مسعى سلبيا، بل هو تحليل جينيولوجي لبنية متشكلة نريد نزع طبقاتها المترسبة »⁽²⁾، إن هذا الاتجاه يحاول أن يقدم مقارنة جديدة لقراءة النص الفلسفي، أي عبارة أخرى يعلم الواحد كيف يمكن له الاقتراب من النصوص الفلسفية وقراءتها والتعاطي معها بشكل إيجابي، إن المهم والشأن الأول لدريدا من خلال طرح هذا الاتجاه الجديد كفيلسوف كان منصبا على دراسة عميقة لنوعية العلاقة القائمة بين الفلسفة واللغة وطبيعتها⁽³⁾، لكننا نتفق بتسرع أن "déconstruction" بالمعنى الدقيق ليست طريقة لتأويل (interprétation) النصوص، لكن القراءة التي تجد بصير الغموض في النفوس⁽⁴⁾

يقول دريدا : « لا شيء يمكن القيام به كان سيكون ممكنا لولا الانفتاح على عمل هيدغر »⁽⁵⁾، ليس فكر دريدا فيما كتب أو فيما كتب عنه غريبا عن القارئ العربي، فقد استقر بعض من هذا الفكر مسائل للتداول والنظر حيننا عند المشتغلين بالفكر الفلسفي المعاصر و " التطبيق " أحيانا عند سائر المهتمين بالحقول المجاورة للحقل الفلسفي – الأدب، التحليل النفسي، العلوم الإنسانية، فلسفة اللغة... والذي اتخذ له عنوان التفكيك في غالب الأحيان و " مجاورة الميتافيزيقا " أو نقدها⁽⁶⁾، الأمر لا يخلو من مفارقة، فكيف لفلسفة قامت على تقويض كل أصل وكل مرجع وكل مدلول متعالي أن تتبنى لها جذور في اللاهوت؟

الحقيقة أن هناك استراتيجيات ومقولات في التفكيك لا تفهم إلا في إطار لاهوتي مثل " الكتابة الأصلية " و كل " شيء كتابة أو نص " و " لا شيء خارج النص " والتفسير والتأويل اللانهائي للنص.

مهما يكن فمن المحقق أن دريدا لم يكن مشغولا ببناء فلسفة يهودية جديدة وهو ما تشهد عليه فلسفته المتعددة المستويات ومفهومه عن الآخر الذي ينقض أسطورة النقاء ودعوى شعب الله المختار، وحتى في حال تأثره بعناصر الديانة اليهودية فلن يكون مختلفا، والحالة هذه عن الماركسيين الشهيرين: " فالتر بنيامين " الذي وحد

* - يقظة التفكيكية تمنح الشهادات والاعتراف، وعظمة الميتافيزيقا جعلت الأيام الصاعدة للفلسفة مبهرمة، وتفاهتها انتجت تلك الأيام الجيدة في الفكر الفرنسي Jacques

Derrida, De l'esprit ; Heidegger et la question, Galilée-paris, 1987, p15

¹ - جاك دريدا، انفصالات، ترجمة عزيزة توما وتقديم إبراهيم محمود، الطبعة الأولى، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية 2005، ص 155

² - جاك دريدا، المهامز، أساليب نبش، ترجمة عزيز توما وتقديم ومشاركة في الترجمة إبراهيم محمود، الطبعة الأولى، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 2010، ص 48

³ - جاك دريدا، في الروح هايدغر والسؤال، ترجمة عماد نبيل، الطبعة الأولى، دار الفارابي، بيروت، لبنان 2013، ص 15

⁴ - Louis-Marie Morfaux, Jean Leranc, Nouveau Vocabulaire de la philosophie et des Sciences Humaines, Armand Colin-paris, 2005, p118

⁵ - جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سينا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2000، ص 47

⁶ - جاك دريدا، الصوت والظاهرة، مدخل إلى فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة فتحي انقزو، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص 5

بين الأحياء والأموات من أجل الوصول إلى قيامة أخيرة ، "وارنست بلوخ" القائل بالأمل الذي يضع المدينة الفاضلة داخل الإنسان لا خارجه⁽¹⁾

إن وجود صلة بين التفكيك والتقاليد اليهودية في تفسير الكتاب المقدس، قد لفتت نظر الباحثين منذ وقت مبكر، وكان أصدقاء دريدا: "ميلر" و " بلوم" و " هارتمان" الذين أسسوا معه أول حلقة تفكيكية بجامعة ييل – هم أول من لفت الأنظار إلى الجذور اللاهوتية للتفكيك.

فمثلا في تعليق له على كتاب دريدا " Glas" (نواقيس) الذي صدر سنة 1974 تحدث " جوفيري هارتمان" عن براعة دريدا في التلاعب اللفظي بالكلمات قائلا: « من غير الرباني أو الحاحام دريسا Reb Derissa أن يفعل ذلك »⁽²⁾. وذلك في إشارة إلى توقيع دريدا لإحدى مقالات كتابه (الكتابة والاختلاف) بعبارة: " Reb Derissa الحاحام دريسا"⁽³⁾ "والرب أو الرباني، هو الرباني في العربية، وقد وردت كلمة « ربايون » في القرآن الكريم صفة لأحبار اليهود.

وقد أشار " هارولد بلوم" في كتيبه (القباله والنقد الأدبي) " Kabblah and Criticism" الصادر سنة 1975 إلى تأثير دريدا في نظريته حول الكتابة بالتصوف اليهودي (القبالة)⁽⁴⁾.

وأول من تناول هذه الظاهرة من خارج الحلقة التفكيكية الباحثة الأكاديمية " سوزان هاندلمان" ثم الفيلسوف الألماني الكبير " يورغن هيرماس" يقول " هيرماس في كتابه الهام (الخطاب الفلسفي للحدثا) ThePhilospphical Discourse of Modernity الصادر سنة 1985 : « رغم كل الإنكارات إلا أن دريدا ظل لصيقا جدا بالصوفية اليهودية » ويضيف موضحا : « باجتراحه لمفهوم كتابة أصلية تبدو آثارها في كل عملية تفسير في حاجة إلى تفسير، قد جدد دريدا مفهوما صوفيا في التراث ينظر إلى حقيقة النص بوصفه حدثا مؤجلا على الدوام، أن سلطة النص الدينية سوف لن تظل محتفظة بسطوتها إلا إذا حافظت على إخفاء وجهها الحقيقي لتعمل على إثارة شعمار المفسرين على الدوام ».⁽⁵⁾

أما " سوزان هاندلمان" في كتابها (قتلة موسى : انبثاق التفسير الرباني في النظرية الأدبية الحديثة) الصادر سنة 1980، فلا تقتصر المسألة على جاك دريدا بل حاولت التدليل على أن النظرية الأدبية الحديثة كلها في الغرب ذات جذور لاهوتية، وأن معظم كبار منظري النقد الأدبي الحديث ينطلقون في تنظيرهم من تراث الكتاب المقدس.

¹ - جاك دريدا - اليزابيت رودينيسكو، ماذا عن غد، محاوره، ترجمة سلمان حرفوش، تقديم فيصل دراج، الطبعة الأولى، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الاعلامية، دمشق

2008، ص 13.

² - Cited by Susan Handleman, Slayers of Moses, p,170

³ - Derrida, Writing and Difference, Translated by Alan Bass, Chicago University Press 1978, p,300

³ - القباله لفظة عبرية تطلق على التصوف اليهودي، واصل الكلمة العبرية استنادا الى " الويكيبيديا" بما يفيد انما من الفعل قبل يقبل وهو فعل مشترك بين العربية والعبرية ولعل المقصود بما القبول الالهي او استقبال الفيض او الواردات والمعارف الالهية (المؤلف)

⁵ - Jurgen Habermas, the Philosopphical Discourses of Modernity, MIT Press ,ed1990, p,181,182

تقول : « إذا كان الكتاب المقدس قد فقد مكانته بوصفه كتابا مقدسا فلن فكرة " النص " وبالتحديد النص النقدي قد احتل مكان النص الديني، لقد صار النقد الأدبي نوعا من اللاهوت البديل، ⁽¹⁾ أن معظم المفكرين الذين يتعاملون مع إشكالات النص ينطلقون في ذلك من تراث الكتاب المقدس أو بالتماس معه ⁽²⁾. وبالرغم من استقصاء " تأثير الخلفية اليهودي و على كثير من اليهود العلمانيين، عمل شاق ومعقد إلا أن الحقيقة تظل أن هناك علاقة بنوية عميقة ومؤثرة بين أعمال معظم مفكرينا المعاصرين من أمثال " فرويد ودريدا وبلوم " وبين الأساليب الربانية Rabbinic (الحاخامية) اليهودية في التفسير ⁽³⁾.

ويبدو أن علاقة التفكيك بالتراث اليهودي هي من القوة بمكان بحيث أن أنصار التفكيك قد أخذوها حقيقة مسلم بها، فهذا " كريستوفر نوريس " أهم شراح دريدا المخلصين في نظر التفكيكيين، يشير في كتابه " دريدا " 1987 إلى تبني دريدا: تكتيكات عديدة لينبه القارئ إلى تورطه السري مع مصادر وتقاليد كهنوتية، وهي تأخذ شكل توقيعات محيرة Reb Derissa (الرباني دريسا) أو شكل تلميحات إلى مناهج الشروحات التلمودية أو شكل حيل مضاعفة وحيل كتابية أخرى، بين النصوص الأولية والثانوية، ترفض أي تحديد واضح ⁽⁴⁾. لذلك لم يجد "نوريس" بد من التسليم بصحة نتائج دراسة "سوزان هاندلمان" فيصفها بالرائعة: « لقد قدمت سوزان هاندلمان في كتابها (قتلة موسى) تقريراً مفصلاً على نحو رائع عن كيف أن الخاصية اليهودية في التأويلات النصية تغلف السطح في كتابات فرويد ودريدا و عدد آخر من المفكرين في التقليد التأويلي الخاص بفكر يخضع الكتابة لخدمة حقيقة مساوية للكلام وللحضور والأصول.. غرضها على وجه التحديد زعزعة وتشويش أفكارنا الموروثة فيما يتعلق بالقراءة ⁽⁵⁾.

وتلاحظ هاندلمان أن تأثر دريدا العميق بالتراث اليهودي قد ظهر مبكراً في ثلاث مقالات نشرت قبل أو بالتزامن مع كتابه (في القراماتولوجي) وقد جمعت هذه المقالات الثلاث ونشرت بكتابه (الكتابة و الاختلاف) 1967.

كانت المقالة الأولى عن فكر الفيلسوف الفرنسي اليهودي "إيمانويل ليفناس" (1906-1995) وجاءت بعنوان (العنف والميثافيزيقا: مقالة في فكر إيمانويل ليفيناس) والمقالة الثانية عن الشاعر اليهودي المصري ما بعد حداشي، "ادموند قابي"، وجاءت بعنوان (ادموند قابي وسؤال الكتاب)، أما المقالة الثالثة فقد كتبت تحت عنوان (محذوفات) تحدث فيها دريدا عن اللاهوت السليبي، بوصفه كتابة تتجاوز مفهوم الكتاب المغلق إلى انفتاح النص، وقد وقع دريدا هذه المقالة باسم Reb Derissa "الرباني دريسا" وكانت هذه العبارة آخر الكلمات

¹ - Susan A , Handleman, Slayers of MOSES ? THE IMMERGENCE of Rabbinic Interpretation in the Modern Literary Theory, the State University of New York Press, 1982, p, viii, xix

² - Ibid, p, xv

³ - Ibid, p, xv

⁴ - كريستوفر نوريس، دريدا: فصل، تنشئه و فرويد و ليفناس: حول اخلاقيات التفكيك، ترجمة حسام نايل ونشره بكتابه: صور دريدا : ثلاث مقالات حول التفكيك، المجلس الاعلى

للثقافة، القاهرة، الطبعة الاولى 2002، ص 173 و 174

⁵ - المصدر السابق، ص 174

بالكتاب⁽¹⁾. وترى هاندلمان أن تغيير اسم Derrida الى دريسا Rerissa أو ريدا ridda إلى ريسا rissa « يعد في الفرنسية نوعا من التلاعب بالكلمات الذي يغرم به دريدا. فإذا أخذنا risee بمعنى يضحك أو ضاحك في الفرنسية، فرما أراد دريدا أن يضحك ضحكته الأخيرة علينا، بوصفه Reb Derissa الرباني (الحاخام) دريدا»⁽²⁾.

ولكن قبل " أن نترك دريدا يضحك ضحكته الأخيرة، التي تبدو أن كثير من النقاد يرغبون فيها، علينا إلا نقرأ نص دريدا على أساس نظرية اللعب الحر التي هي جزء من تراث نشته والتي تتيح لدريدا مهربا نقديا من أي هجوم نظري عليه بزعم أنه لا يوجد معنى صحيح وحقيقي على الإطلاق " علينا عوضا عن ذلك " أن نأخذ الرباني دريسا Reb Derissa الضاحك، بروح المدارس (التلمودي) لا بروح نشته و أن ننظر إلى لعبه كلعب جاد بوصفه شرحا أو امتدادا مدراشيا للنص⁽³⁾.

وبالإطلاع على مقالة (ادموند قابي وسؤال الكتاب) نجدها تحتشد بالإشارات إلى اليهودية والتراث اليهودي وعلاقة ذلك بالتفكيك، واهم هذه الإشارات هي توحيد دريدا بين اليهودية والكتابة، آلام الكتابة وحب الحرف وعبء تحمل الحرف نفسه الذي لا يعرف موضوعه: هل هو اليهودي أم الحرف نفسه⁽⁴⁾ ثم يضيف " لقد اختار اليهودي الكتابة والكتابة اختارت اليهودي "⁽⁵⁾.

أما مقالة (عنف الميثافيزيقا: مقالة في فكر إيمانويل ليفيناس) فنجد إن دريدا قد صدرها باقتباس من الأديب والناقد الإنجليزي الكبير " ماثيو آرونند " بمقالته الشهيرة (الثقافة والفوضى) ويكشف هذا الاقتباس عن الصرع الثقافي الخفي الذي يتحكم في مسيرة الفكر الغربي بين اليهودية والتراث الإغريقي.

يقول الاقتباس « العبرية والهيلينية: بين قطبي النفوذ هذين يتحرك عالمنا، في أوقات معينة أنه منجذبا وبقوة إلى احد القطبين، وفي أوقات معينة أخرى يبدو منجذبا نحو القطب الآخر، وهكذا ينبغي أن يكون إذ لا توجد حالة توازن سعيدة بين الاثنين »⁽⁶⁾.

واستنادا إلى ذلك تكشف سوزان هالدمان عن حرب ثقافية تجري تحت سطح النظرية الأدبية والنقدية بين النزعة اليهودية والنزعة المسيحية الإغريقية في التفسير. تقول : « في اثر الثورة التي أطاحت بكل اليقينيات المطلقة أخذ النقاد اليوم يكشفون عن إيديولوجيات وقيمون نظم وجماعات ليخوض من خلالها أتباعهم حروبهم شبه الدينية، الحقيقة أن النقد كان دائما بمعنى ما يخوض حروبا دينية ولكننا لا ندرك عمق الجذور اللاهوتية لعلم التأويل

¹ - Susan A , Handleman, Slayers of MOSES ? THE IMMERGENCE of Rabbinic Interpretation in the Modern Literary Theory

² - Ibid, p, 165

³ - Ibid, p, 169

⁴ - Derrida, Writing and Difference, Translated by Alan Bass, p, 64

⁵ - Ibid, p, 65

⁶ - Ibid, p, 90

الحديث، أن الهيرومنوطيقا الحديثة يعود تاريخها في الأساس إلى هيرومنوطيقا الكتاب المقدس، والمصدر الآخر لمفهومنا للتأويل هو الفلسفة الإغريقية وبصفة خاصة أرسطو»⁽¹⁾.

وفي ضوء هذه الحرب الثقافية التي تدور في الخفاء بين التيارات النقدية الحديثة في الغرب يمكن أن نجد تفسيرات للمقاولات المفتاحية للتفكيك مثل انخياز دريدا للكتابة وإصراره على أسبقيتها للكلاموتباكيه على قمع واضطهاد الكتابة المزعوم في الغرب، وكذلك يمكنك أن تجد تفسيراً لمقولة « كل شيء كتابة أو نصا » ومقولة « لا شيء خارج النص »

فعندما يميز دريدا في كتابه (في علم الكتابة) بين كتابة - الحديث عن الكتابة بسبب عزل الكتابة، وحديثنا عن اللوغس بسبب حضوره، ذلك هو منشئ الثقافة الغربية و الميثافيزيقا الظلامية من افلاطون إلى دوسوسير، أن التفكيك واسراتيجية التفكيك بشكل منفرد تحاول أن تعيد استرجاعها مهمة الكتابة ثم أهميتها و " أن تنتج خلخلتها" ⁽²⁾ - سيئة وكتابة حسنة أو خيرة، بين كتابة الجسد وكتابة الروح، « لهذا على الكتابة أن تنتج فضاء جسم الورقة ذاتها ⁽³⁾، على حد تعبير " بيرس Pierce" فكل شكل من أشكال التواصل في حقيقته كتابة ⁽⁴⁾ » فهو إنما يشير بذلك إلى الحرب التأويلية بين اليهود من ناحية وبين المسيحية والإغريقية من ناحية أخرى، فالمسيحية تقيم تمييزاً حاسماً بين الحرف Letter أي النص / الكتابة وبين الروح Spirit فعندما جاء المسيح بدعوته إلى اليهود، جادلوه بالحرف / النص أي بالكتاب المقدس (التوراة) فرد عليهم بأن الكلمة تجسدت في اللحم والدم أي المسيح، والمسيح هو كلمة الله المجسدة، بمعنى أن حقيقة النص قد تجسدت في اللحم والدم، ولكن اليهود تمسكوا بالنص ولا يزالون، أما المسيحيون فالحرف صار بالنسبة لهم بعد التجسيد ميتاً ومضللاً ومفسداً.

إن الأوصاف التي يطلقها دريدا على الكتابة المضطهدة في التراث الغربي هي أوصاف لاهوتية بامتياز كما تقول سوزان هالدمان مثل وصفه : « سحر صورة الحرف المغوي » ، « خطيئة التوثين » ، « الإغواء الذي ينبت الشياطين » ، « انحراف الطبيعة » ، « المنفية والمدانة بالضلال والعمى » ، « الآخر المطرود » الخ ..

أما وصفه لللوغس بأنه : « عنف تاريخي للكلام يحلم بوجوده الممتلئ ، يحيا حياته كأنه تكرر لنفسه .. نتيجة تلقائية لكلام يقال إنه حي ... لوغس يؤمن أنه أب نفسه وقد رفع فوق مستوى الخطاب ⁽⁵⁾ » ، فإنه من الواضح كما تقول هالدمان أن هذا هو اللوغس المسيحي حيث الابن يحلم أن يكون أباه، أن يولد في اللحم الحي و أن يرفع فوق كل النصوص والخطابات، أما ذلك التائه الحزين ، حامل الحرف، ساحر الكتابة المدان المنبؤ والمتهم بحمل الخطيئة الأصلية فداء فهو اليهودي حامل الحرف وساحر الكتابة ⁽⁶⁾.

¹ - susan A. Handleman, Slayers of Moses; the immergence of Rabbinic Interpretation in the Modern Literary Theory, p.viii

² - Jacques Derrida, df la grammatologie, Collection « Critique» paris, 1967, p14

³ - Jacques Derrida, L'écriture et la différence , SEUIL – Paris , 1967 , p 311

⁴ - Pierce , S, écrits sur le signe, tra ; Gérard de Lc dalle , SEUIL-Paris. 1978, p248

⁵ - Ibid. p.169

⁶ - Ibid. p 169

جاء في إنجيل يوحنا : « في البدء كانت الكلمة » وفي الأصل اللاتيني « في البدء كان اللوغس » Logos وكما سبقت الإشارة أن اللوغس في الإغريقية هو الكلام والعقل والمنطق ثم صارت تعني في المسيحية : كلمة الله (المسيح) والله ، وجاء في إنجيل يوحنا أيضا : « الكلمة تجسدت في اللحم الحي وصارت تسكن بيننا » أي أن اللوغس تجسد في المسيح، وبلغه دريدا الحرف (الدال) Signifier تجسد في المدلول المتعالي Transcendental Signified في اللوغس ، وهدف دريدا هو تحرير الدال (المحسوس) من المدلول (المعقول) تحرير الدال من اللوغس وبالتالي تحرير الكتابة وإطلاق حرية النص وفتحه على التأويل اللانهائي .

كأنما دريدا بطريقة غير مباشرة رد الاعتبار للفكر الرباني اليهودي الذي ينطلق في إدراك الوجود من الحرف و الكتابة، ويقدس النص، وهنا علينا استعادت قول دريدا في سياق حديثه عن الشاعر اليهودي ادmond قابي : « اليهودي اختار الكتابة والكتابة اختارت اليهودي »

تقول هالدمان : « إن ما يميز الفكر الرباني اليهودي على نحو فريد هو هروبه من طريقة التفكير الإغريقية المسيحية الانطو-لاهوتية، فالكتابة أو النص المقدس لها حق في الامتياز في الفكر الرباني اليهودي ، فهي لا تسبق الكلام فحسب بل تسبق وجود العالم الطبيعي كله، أن الفكر الرباني لا يتحرك من المحسوس إلى المدلول المثالي المتعالي ولكنه يتحرك من المحسوس إلى النص، وهذا هو بالضبط ما يشكل مسار حركة دريدا: من الانطولوجيا إلى القراماتولوجي ، من الوجود الى النص »⁽¹⁾ .

إن النص في نظرية المعرفة الربانية اليهودية هو أصل الواقع وأساسه، الوجود هو النص ذاته ، فالتوراة ليست نتاج العالم بل العالم هو نتاج التوراة، جاء في التلموذ : « التوراة سبقت وجود العالم »⁽²⁾ ، وجاء في المدرش في شرح الإصحاح الأول من سفر التكوين : « نظر الواحد القدوس في التوراة ثم خلق العالم »⁽³⁾ .

وكتب "ناشميديس" (1270/1195) في مقدمة شرحه الكلاسيكي للتوراة : أن الله فسر لموسى كل أسرار الخلق تفسيرا ظاهرا وباطنا، ويقول التلموذ : « إن هذه الأسرار قد كتبت في التوراة، في الكلمات وفي الحروف في شكل الحروف وفي تغيير شكل الحروف » لذلك يركز الفكر الرباني تركيزا شديدا على الكلمات وعلاقتها ببعضها البعض بما في ذلك الشكل الفيزيائي لرسم الحروف وحتى روابط وفواصل النص .

ويحدثنا التراث الربانية : « عندما جاء الرباني مير إلى الرباني "اشماعيل" (إسماعيل) يطلب فيه الإذن أن يصير كاتباً للتوراة، قال هذا الأخير : إن ذلك يتطلب عناية فائقة: فلن أنت نسيت حرفاً أو كتبت حرفاً زائداً فلنك بذلك تكون كمن قوض العالم »⁽⁴⁾ .

وجاء في المدرش : (من درس يدرس) أن "بن باق باق" يقول : «اقرأ التوراة وتدبرها، اقرأها فكل شيء فيها » أو بعبارة دريدا « لا شيء خارج النص »⁽¹⁾ .

¹ - Ibid. p . 168

² - Ibid. p . 37

³ - Ibid. p . 38

⁴ - Ibid. p . 27

في حديثه عن أنواع الكتابة أورد دريدا بالفصل الأول من كتابه (في القراماتولوجي) قول الرباني "إلغار": « لو صارت كل البحار مدادا و صارت كل الأنهار مزروعة بشجر الأقلام وكانت السماوات والأرض رقاعا وكل البشر يعرفون فن الكتابة فلن يستنفذوا كل التوراة التي تعلمتها أنا وسوف لن ينقص ذلك من التوراة الأقدار ما تحمله سنة قلم غرست في ماء البحر »⁽²⁾ .

فالنص لا ينفذ وحقيقته لا تكتمل فكل قراءة تقود إلى قراءة أخرى وكل تأويل يحو ما سبقه من تأويل، وهكذا إلى ما لانهاية.

جاك دريدا والتصوف :

لقد أنكر دريدا بشدة أي علاقة له (للتفكيك) بالصوفية وذلك في سياق رده سنة 1986 على الإتهام الذي وجه له من قبل سوزان هالدمان ويورغن هابرماس بوصفه : « الابن الضال لليهودية » و أن هناك الكثير الذي يجمعه بالتصوف اليهودي إذ يقول ردا على هذا الاتهام :

« لسوء الحظ أو لحسن الحظ، كيفما تريد، أنني لست صوفيا وليس هنالك ما هو صوفي في أعمالي، في الواقع إن أعمالي هي تقويض وتفكيك لما قامت عليه الصوفية من قيم : مثل الحضور والرؤية وغياب العلامة اللغوية وما هو غير قابل للتعبير عنه، وعندما أقول لست صوفيا أو بالتحديد لست ذلك اليهودي كما زعم هبرماس ف أنا لا أقول ذلك لكي أحمي نفسي وإنما أقول ذلك ببساطة لأن هذه هي الحقيقة، ليس لأنني لست صوفيا وحسب بل لأن لا شيء مما كتبت ينم عن أثر من آثار الصوفية »⁽³⁾ .

غير أن هذا الإنكار لم يقنع الدارسين وخاصة أولئك المتخصصون في الدراسات اليهودية بتقصي آثار التصوف اليهودي في التفكيك، وكان دريدا نفسه قد تقصى أثر التصوف اليهودي (القبالة) في أشعار الشاعر اليهودي المصري ادموند غايي، وذلك في مقالته (ادموند غايي وسؤال الكتاب) المنشور بكتابه (الكتابة والاختلاف) حيث جاء قول دريدا : « أن غايي كان واعيا بالأصداء القبالية في كتابه » وقد علق بعض الباحثين على أن كثيرا مما ينسبه دريدا إلى غايي من آثار قبالية (صوفية) تنطبق عليه هو نفسه، كما سنرى لذلك تواتر الدراسات التي تربط التفكيك بالصوفية اليهودية وتكشفت هذه الدراسات في نهاية التسعينات ومطلع الألفية الثالثة.

وابرز هذه الدراسات قدمها ثلاثة من المختصين في الدراسات اليهودية وهم " اليوت ويلفسون " و⁽⁴⁾، و " موشيه عايدل " ⁽¹⁾ و سانفورد دروب " ⁽²⁾ وقد ناقش الأخير آراء كل من ويلفسون وعايدل لذلك سنكتفي باستعراض ما جاء في ورقته المعنونة : Jacques Derrida and the kabbalah (دريدا والقبالة)⁽³⁾ .

¹ - Ibid. p . 22

² - Derrida Of Grammatology, Translated by Gayatri Spivak John Hopk University Press, 1997, p16

³ - Derrida, " A Silkworm of one's own " 1996. In his Acts of Religion, Edited with an Introduction by Gil Anidjar, New York; Routledge, 2002, p. 343

⁴ - Derrida, Writing and Difference, Translated by Alan Bass, p64

يرى "سانفورد" أن "موشيه عايدل" قد ذهب إلى أن هنالك تأثيرا مباشرا للقبالة (التصوف اليهودي) على فكر دريدا، بينما يعتقد "اليوت ويلفسون" أن العلاقة بين دريدا والقبالة ينبغي أن تفهم في إطار الالتقاء والاتفاق لا في إطار التأثير المباشر ، أما سانفورد دروب نفسه فيرى أنه إذا لم يتأثر دريدا بصورة مباشرة بالقبالة فإنه على الأقل على وفاق مع الكثير من افكارها المفتاحية. أن الالتقاء والالتقاء بين دريدا والقبالة طبقا لويلفسون يتضح جليا في مواضيع عديدة في فكر دريدا ويشمل ذلك دراسته حول الهدية gift والسر secrecy كما يشمل " اعتقاده أن مادية الوجود نصية " ، ويرى ويلفسون الالتقاء والاتفاق وليس التأثير حتى في المواضيع التي يستخدم فيها دريدا الأفكار والرموز اليهودية استعمالا محددًا مثل استخدامه لطقس الختان والربط بينه وبين " اللغة والسر والهدية " بطريقة تتوافق حسب ويلفسون مع القبالة.

إن إحالات دريدا إلى الصوفية اليهودية حسب ويلفسون " عرضية وجانبية " فهو لم يقدم " تحليلا مخصصا للصوفية كما إنه لم يزعم أن فهم القبالة ضروري لفهم فلسفته، إضافة إلى أنه لم يقدم نفسه كمفكر يبحث عن مكانة له في اليهودية "، على أن مفتاح العلاقة بين التفكيك واليهودية كما يراه ويلفسون يكمن في الرؤية الصوفية اليهودية القائلة أن " الواقع نص " و أن العناصر الأساسية التي يتكون منها العالم هي الحروف الأبجدية الاثنان والعشرون للسان المقدس والتي تتكون بدورها من الحروف الأربعة للاسم الأعظم YHVH " يهوا " ⁽⁴⁾. كذلك يرى ويلفسون أن هنالك علاقة وثيقة جدا بين هيرمانيوطيقا القبالة وبين قراماتولوجيا دريدا حول الفكرة القائلة أن التفسير لا يقود إلى الحقيقة الأصلية ولكنه يقود دائما الى نص يحتاج هو الآخر إلى المزيد من التأويل والتفسير، ويقتبس ويلفسون هنا القول القديم لأستاذ الهسيديك Hasidic الحاخام "زادوك ماكوهين" من لوبلن: " وهكذا علمت أن الله خلق العالم كله كتابا وجعل التوراة تفسيرا لهذا الكتاب "، ويقارن ويلفسون بين هذا القول وقول دريدا: " لا شيء خارج النص " ⁽⁵⁾، وفي قوله: " الوجود قواعد نحوية " وقوله " كل شيء يعود إلى الكتاب السابق للوجود لكي يبرز إلى حيز الوجود في العالم " ⁽⁶⁾، غير أن ويلفسون يميز في هذا الصدد بين فكر دريدا والقبالة من خلال نظرة كل منهما إلى اللاهوت السلبي، فبينما تؤمن القبالة بلأن الاسم الأعظم غير القابل للنطق به يشير في النهاية إلى الوجود فوق الجوهر الذي هو موضوع الإيمان، يرى دريدا أن شرط الإيمان هو أن هذه الإحالات لا تشير إلى غياب كامل وعدم مطلق.

ويتفق كل من ويلفسون وموشيه عايدل في أن التفكيك والقبالة يختلفان اختلافا بينا حول الجوهر السامي للإله، فالقبالة بعكس دريدا كما يرى ويلفسون " تعتقد في وجود حقيقة وراء اللغة " وبذات القبالة يرى "عايدل"

¹-Elliot R, Wolfson, Assaulting the Boarder: Kabbalistic Traces in The Margins Derrida.Journal of Americcan of Religion,Sep2002;70,3,,pp.475-514

²- Moshe Idel, Absorbing Perfections, New Haven:YALE university Press,2002

³- Sanford Drob, Jaques Derrida and The Kabbalah <http://www.newkabbalah.com/JDK.PDF>

⁴- Wolfson cites Derrida,Politics of Friendship.Trans.byGeorge Collins,London:Verso,pp.173 -4

⁵- Derrida, Of Grammatology,Translated by Gayatri Spivak?P.158

⁶- Derrida,Writing and Difference,Transladed by Alan Bass,p

أن تعددية تفاسير الكتاب المقدس ولا نهائيتها تشير في القبالة إلى مصدر سلطوي لانهائي بينما تشير عند دريدا ببساطة إلى اللعب اللانهائي للقراءات مستقلة عن أي قصد سلطوي. وبينما يتحدث أهل التأويلية الحديثة عن indeterminacy عدم قابلية النص للتحديد، يفضل أهل القبالة النظر إلى التوراة بأن له عدد غير محدود وأن لم يكن غير نهائي من التفاسير والتأويلات determinate المحددة.

ولذلك يرى "عايدل" أن دريدا قد "تأثر بالقبالة في نظريته إلى طبيعة النص" ومن الأمثلة التي يسوقها على ذلك اهتمام كل من دريدا وملازميه بالصفحة البيضاء وبالفكرة القائلة أن الخلفية البيضاء للحروف السوداء هي نفسها مصدر للمستقبل ولمعنى غير معلوم وهذا "يدلل على مساهمة الصوفية اليهودية في الفلسفة المعاصرة للنص"، وهذه الأفكار كما يرى "عايدل" قد جرى التعبير عنها في كتابات الحاخام أو الرباني الحسدي Hasidic اسحق من بيرديتشيف وتم جلبها إلى الخطاب الفكري المعاصر عن طريق Gershom Scholem جيرشوم اشكوليم.⁽¹⁾

كذلك يعتقد عايدل أن مبدأ دريدا الشهير "لا شيء خارج النص" يحمل بصمات التأثير القبالي بشكل جلي جدا، ويقول أن المتصوف القبالي الحاخام الايطالي "مينهام ريكتاني" هو الذي كتب في بواكير القرن الرابع عشر قائلا: "كل العلوم تلتبس في التوراة لأنه لا شيء خارجها.. ولذا فإن الواحد الأقدس هو السلام، لا يمثل شيئا خارج التوراة وأن التوراة لا تمثل شيئا خارجها، ولهذا قال حكماء القبالة أن الواحد الأقدس هو التوراة". ويعلق عايدل قائلا إن هذه الفقرة لم تترجم أبدا ولم تكن معلومة خارج الدوائر القبالية قبل مناقشتها من قبل "جيروشيم اشكوليم" في مؤتمر ايرانوس باسكونا سنة 1954 حيث جرى ترجمة الفقرة المذكورة وترجمة تعليق "اشكوليم" عليها إلى الفرنسية والانجليزية ونشرت بمجلة Diogenes وقد انجز الترجمة الفرنسية الباحث البارز في الدراسات اليهودية جورج فاجدا وقد برزت الترجمة في نحو عامي 1955/1956 وتبدأ ترجمة العبارة كما يلي «لا شيء خارج التوراة» ويعلق عايدل بالقول "أن توفر الترجمة سنة 1957 والتي تطابق بين التوراة والله، يفسر انبثاق واحدة من أكثر العبارات حداثة في النقد الأدبي وهي عبارة «لا يوجد شيء خارج النص» فدريدا الذي أبدى اهتماما خاصا بالقبالة قد استبدل في كتابه (في القراماتولوجيا) الذي صدر سنة 1967 "كلمة ومفهوم التوراة بكلمة النص"⁽²⁾.

ولكن برغم التشابه اللافت بين عبارات "روكتاني ودريدا" يرى عايدل أن مطابقة القبالة بين الله والنص والعالم تفتح المجال للنظرية الميثافيزيقية التي يرفضها دريدا بالكامل، فدعوى دريدا أن «لا شيء خارج النص» لا توحى بوجود تطابق بين النص والمؤلف (الله) ولكنها تعمل على إلغاء المؤلف نفسه، لقد تبنى دريدا الصيغة القبالية لكنه ابعد نفسه عن تضميناتها الميثافيزيقية، غير أن محاولة دريدا ترك مسافة بينه وبين القبالة وكل الميثافيزيقيات الأخرى

¹ - عبد المنعم عجب الفيا، من التفكير إلى التأويل، الطبعة الأولى، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سورية، 1438 هـ/ 2017 م، ص 103

² - المرجع السابق، ص 104

لم تنجح وفقا لموشيه عايدل إذ " ظل الكتاب هو المجاز الرئيسي للواقع حتى بعد محاولة دريدا التخلص من الإله ". ويمضي عايدل إلى القول أنه في قراءاته المتواضعة وجد أن دريدا يفهم النص بوصفه حاملا لمعان غير متناهية بصورة تجعل فهمه هذا، بقليل من العلمنة، قراءة أخرى للصيغة القبالية: النص الديني هو الله " غير أن الإله الذي يساوي عايدل بينه وبين نص دريدا " ليس كائنا متعاليا يطلق المعنى من النص الأدنى ولكنه عبارة عن الوهية حلولية تعمل على ضمان لا نهائية المعاني داخل النص البشري " .

وبذلك يمكن لكل من القبالي المحافظ " روكتاني " والرايديكالي المابعد حدثي " دريدا " أن يتفقا على " المركزية المطلقة للكتاب " فبينما يفهم الأول الكتاب بوصفه وسيلة للكشف عن وجود الله المطلق يفهم الأخير الكتاب بوصفه منشورا ضوئيا يواجه من خلاله معاني حرة عائمة لا نهائية .

فإذا " كانت طبيعة اللاتناهي بين كل من " روكتاني ودريدا " متغيرة فلن العبارة المطلقة الخاصة بشمولية النص غير متغيرة " وهكذا يمضي عايدل إلى إضفاء بعد لاهوتي لوجهة نظر دريدا، ويقول أن حديث دريدا عن التعدد اللامتناهي لمعاني النص هو بمثابة حديث عن البعد الإلهي للنص، وبهذا المعنى يكون الله هو المصدر الكلي لأي أدلة مهما كانت تستنبطن التأويل اللامتناهي لأي نص. ⁽¹⁾ .

وفي ختام قراءته يحاول عايدل أن يرسم صورة لمشروع دريدا تتجاوز مجرد الحديث عن تأثيره بالقبالة في فهم النص فهو يعتقد ان مشروع دريدا يهدف إلى " السماح لدور أكبر لأنماط المعرفة التي تشكلت وجرى تداولها في العصور الوسطى وعصر النهضة ولكن تم تجاهلها وكتبتها من قبل مؤرخي الثقافة الأوروبية " ويرى أن ما بعد الحداثة هي عودة إلى اهتمامات فكرية معينة سبقت العصر الحديث . أما " سانفورد دروب " فيبدأ بعلاقة دريدا بالطقوس اليهودية مثل الختان ويقول: أن دريدا الذي يعلن أن أبنائه لم يحتنوا يقر بلأن: " الختان هو كل ما تحدث عنه طرا " بمعنى أن كل خطابه عن الكتابة والهامش والفارمكون والنقش الجسدي وغيره هو متعلق بهذا الرمز اليهودي .

فالختان يرمز لدى دريدا إلى الشرخ اللغوي الأولي وإلى دخول الإنسانية في الكتابة وإلى الاغتراب عن الحضور الذي تجلبه معها الكتابة بالضرورة وبذلك يغدو الختان يهوديا بصفة خاصة، غير أن هذا الاغتراب عن الحضور تظل الكتابة تشير على معنى حتى بعد أن يختفي المرجع لمدة طويلة) يمثل لدى دريدا شرط الحقيقة. ⁽²⁾ .

وفي سؤال عن حدث ختانه هل كان حدثا أساسيا حول الاعتراف ؟ رد دريدا وباحترافية متسترا وراء غطاء اللغة من الإشارة إلى أي بعد ديني عموما أو يهودي خصوصا : « كثيرا ما أتساءل هل يوجد خلف هذا الاسم ختان) ويمثل حول الاعتراف كذلك مسار هذا السؤال أو هذا التساؤل حدث حقيقي لا يمكنني محاولة تذكره طبعاً، بل إعادة إعداده وإحيائه (لكن من أين تأتي إذن مزينة ؟) وشاشة مخصصة لعرض مصور لعدة أحداث أخرى من نفس النوع لتضللني بقدر ما توجهني ، يعني الختان فيما يعنيه أثرا ما تركه الآخرون ولحق بنا في السلبية المطلقة، فبقي

¹ - المرجع السابق ،ص 105

² - المرجع السابق ،ص 106

في الجسد وهو واضح ولا ينفصل بلا ريب عن الاسم الذي يسنده إلينا الآخر أيضا، والختان هو لحظة التوقيع أيضا (توقيع الآخر وتوقيع الذات) ونقبل عبر هذا التوقيع الانضواء إلى مجموعة ما أو إلى ارتباط لا يزول: لا يتعلق الأمر بولادة بيولوجية بل بولادة الذات مثلما أشرت إلى ذلك منذ قليل، لكن يلزم الجسد والأثر الذي لا يزول، وكلما وجد هذا الأثر وهذا الاسم (ولا يقتصر ذلك على الثقافات التي تمارس الختان المسمى بالحقيقي) فرضت صورة الختان نفسها علي أي حال، ماذا تعني الصورة هنا؟ هذا ما يدور حوله حول الاعتراف ..⁽¹⁾

ويرى "سانفورد دروب" أن آراء دريدا في الاغتراب المتأصل في الطبيعة وتجربة اليهود المعاصرين (الاغتراب المتأصل في طبيعة الإنسان عموما) يمكن أن نفهم على خلفية الرمز الصوفي Shevirat ha-kelim شيفرات الكلیم أي « Breaking of vessels " تحطيم المواعين " ويوحى هذا الرمز بأن كل الحياة والتجربة الحياتية بل وكل الوجود في حالة منفي وتيه سيكولوجيا وميتافيزيقيا ونتيجة لتحطيم المواعين وفقا "لجيروم شكوليم"، لا شيء يبقى في مكانه الصحيح فكل شيء في مكان آخر غير مكانه، وكل وجود في حالة منفي وفي غير مكانه. وهكذا طبقا لهذا الفعل البدائي كل الوجود في حالة منفي وفي ضوء ذلك يأخذ وعي دريدا المقلوب بيهوديته ولعبه لدوره كيهودي وغير يهودي (عدم توافقه مع نفسه) صيغة قبالية شديدة الوضوح.

أما أهم نص يكشف علاقة دريدا بالقبالة فيرى " دروب " أنه مقال دريدا عن الشاعر اليهودي ادموند غابي ففي سنة 1964 وقبل عدة سنوات من نشر ورقته حول " الاختلاف المرجئ " نشر دريدا مقالة حول ديوان (سؤال الكتاب)⁽²⁾ للشاعر اليهودي والكاتب ما بعد الحداثي "ادموند قابي" (1991/1912) وفي هذه المقالة لم يكتفي دريدا ببيان الإحالات والإشارات القبالية لقابي بل كشف عن عدة إحالات له هو نفسه إلى القبالة، ويمضي إلى القول، الحقيقة أن قراءة منصفة لمقالة دريدا حول ديوان قابي The Question of the Book (سؤال الكتاب) تجعلنا نتفق مع "اورفات" " إن كثيرا من الاستنتاجات التي ينسبها دريدا إلى قابي تكشف عن الإشارات الغامضة لهوية دريدا اليهودية " .

ومن ذلك أن دريدا كتب يقول : « الأفكار المتصدعة للسؤال داخل الإله وللنفي داخل الإله بوصفها تحررا للتاريخية ولل كلام الإنساني ولكتابة الإنسان بوصفها رغبة وسؤال للإله (والوجود المضاعف قبل أن يصبح وجود نحويا أو قبل توطين الوجود الانطولوجي والنحوي داخل الحرف) وللتاريخ والخطاب بوصفها غضب الإله منبثقا عن نفسه وغيرها.. هذه الأفكار لم تظهر هذه الأفكار لأول مرة لدى بوهام والرومانتيكية الألمانية وهيكل وشيلر الأخير وغيرهم بل إن النفي داخل الإله والمنفي ككتابة وحياة للحرف كانت هنالك مسبقا في القبالة والتي تعني التراث نفسه ولقد كان قابي واعيا بالأصداء القبالية في كتابه "⁽³⁾ .

¹ - مجموعة من الكتاب ، مسارات فلسفية ، ترجمة محمد ميلاد، الطبعة الأولى، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، 2004 ، ص 69 - 70

² - Ibid . p . 64

³ - Ibid . p . 74

الحقيقة أن الأصداء القبالية لدريدا نفسه موجودة في عدد من تعليقاته على عمل "قاي" على حد تعبير دروب، فهو يكتب هنا بوحى مباشر من الرمز القبالي Tzimtzum "تزمزم" قائلا: « لقد فصل الإله نفسه لكي يسمح لنا أن نتكلم ولكي يدهشنا ويستنطقنا، وهو لم يفعل ذلك بالكلام وإنما بـ أن يظل صامتا وبأن يترك الصمت يربك صوته وعلاماته وأن يترك الألواح تتكسر .. هذا الاختلاف، هذا النفي في الإله هو حريتنا »⁽¹⁾.

هذه الأفكار التي يعبر عنها دريدا هنا تجد صداها في الأفكار القبالية "لإسحاق لوريا" الذي يؤمن أن تزمزم (الكمون والخفاء الإلهي) مع شيفرات الكلم (تبعثر العالم على أمل أن يستعاد وجوده ومراجعته من قبل الإنسان) هو أصل الحرية الإنسانية. ومرتسما الخطى القبالية و"المسدية" Hasidic* في أن التزمزم تتجلى من خلال حروف الكتابة والكلام المقدس الإلهي يجزم دريدا القول: « الغياب هو الإذن معطى للحروف بأن تظهر نفسها وأن تدلل ولكن أيضا ماذا تقول: الحرية والفراغ المعطى الذي يتشكل بانغلاقه في الحروف ».

ويرى دروب أنه يمكن للمرء أن يسمع صدى الرمز القبالي شيفرات الكلم، عندما يكتب دريدا: « بين شظايا الألواح المتكسرة تنمو القصيدة ويتجذر الحق في الكلام »⁽²⁾. ويرى دريدا: « إن التعليق على الشعر، صورة من الكلام المنفي، مثل الضرورة الشعرية تماما »⁽³⁾. لأن الألواح المتكسرة broken Tabets تمثل للقبالي رمزا للوجود حيث العالم المثالي الأصلي مبعثرا ومنفيا وحيث يبدأ تدشين الحرية والإبداع الإنساني.

ومثل القباليين يعتقد دريدا أن الانسحاب والستر هو أصل الكشف والحقيقة يقول في كتابه (التشتيت): « أن إخفاء الحقيقة كحضور وانسحاب الأصل الحاضر للحضور هو شرط تظاهرات الحقيقة، أن اللاحقيقة حقيقة واللاحضور حضور وأن الاختلاف المرجئ أي اختفاء أي حضور أصلي هو شرط إمكانية وعدم إمكانية الحقيقة »⁽⁴⁾.

وهكذا إن فكر دريدا كما يقول دروب، لا يعكس فقط مبدأ الستر القبالي (تزمزم) الذي هو شرط الكشف والوحي ومنه يردد أيضا صدى الفكرة القبالية القائلة أن التحطيم destruction (شيفرة) هو إشارة اللاحقيقة، وبذلك يمكن المجادلة أن كل مشروع التفكيك الدريدي تكرار لفكرة شيفرات الكلم القبالية أي تحطيم أو تكسير المواعين والأواني، على أن يفهم ذلك في صيغة لغوية مفهومية وليس بمصطلحات ميتافيزيقية في تعليقه على قول قاي: « لا تنسى أنك نواة الشرخ » يقول دريدا: « إن تكسير الألواح يدل في المقام الأول على الشرخ داخل الإله كأصل للتاريخ »⁽⁵⁾.

وفي اعتقاد الصوفي القبالي أن الشيفرة (الكسر أو الشرخ) قد تم ترميزها بالطرد من جنة عدن وبتكسير الألواح وهذه علامات على البدايات التاريخية، أكثر من ذلك أن الشيفرة ترمز إلى أن كل المفاهيم والقيم والنظم

¹ - Ibid . p .67

² - Ibid . p .67

³ - Ibid . p .67

⁴ - Derrida, Dissemination, Translated by Barbara Johnson, p.168

⁵ - Derrida, Writing and Difference, Translated by Alan Bass, p 67

والمعتقدات التي تمثل مضامين غير ملائمة للظواهر التي تحتويها، وبذلك يمثل تكسير أو تحطيم المواعين تحذيرا ضد عدم الاستغناء بكل التفاسير والتأويلات والبناءات التي نقيمها للتجربة والنصوص والعالم، وهذا التحذير يصب في قلب المشروع التفكيكي بحسب دروب، ويرى دروب أن القبالة بإقرارها أن كل المفاهيم مختزقة (الخير، الشر، الله و غيرها) وبمنظرها أن كل المفاهيم تتضمن أو تعتمد على ما يناقضها ومن خلال إصرارها على أن هنالك عدد لا متناهي من التفاسير والتأويلات لأي ظاهرة أو فعل لغوي تنجز تفكيكا للأفكار الفلسفية التقليدية تسبق به التفكيك المعاصر على نحو واضح وجلي .

إن فكرة أن الواقع نص وأن الهيرومنيوطقا هي الوسيلة الأساسية الأولى للمعرفة (وهي الفكرة العنوان للقبالة) تطل عند دريدا باكرا في مقالاته حول ديوان قايي، فقبل أن يعلن عن مقولته « لاشيء خارج النص » يكتب دريدا : « في البداية كانت الهيرومنيوطقة » ويخبرنا أنه وجد عند قايي آراء تقول : « العالم في كل أجزائه رسالة مشفرة وأن كل شيء يعود إلى المتابأي شيء لا يولد إلا بمقارنته للكتاب لا يموت إلا إذا فشل في استبصار الكتاب »⁽¹⁾.

وفقا لدروب أنه في اعتقاد القبالي أن الله خلق العالم بنماذجه على أصل لغوي هو التراث والمبدأ الذي نشأ في المصادر القبالية ومن بعض المصادر الحسدكية هو أن التراث جوهر وأساس ومنشأ العالم و أن الله نفسه متطابق مع توراته. وقد ظهرت فكرة دريدا حول أولوية النص، كما يرى دروب في مقالاته المنشورة سنة 1964 حول قايي من خلال توسله بتعليقاته المستوحاة من القبالة حيث يقول : « وجد العالم لأن الكتاب موجود » ويقول: « فإذا كان الله موجود فالأمر موجود في الكتاب »⁽²⁾. ويمضي دروب إلى القول في الوقت الذي يماثل فيه دريدا صراحة بين اليهودية والكتابة يقيم تميزا بين الهيرومنيوطقة التي يمارسها الرباني « الحاخام » وبين تلك التي يمارسها الشاعر. وهذا التمييز التأسيسي بالنسبة للتفكيك والفكر ما بعد حداشي، وهو تمييز كما يقول "ألن باص" « مترجم دريدا » بين الذي يجاهد للعودة إلى الحقيقة الأصلية والنهائية وهو الرباني rabbi وبين ذلك « الذي لا يبحث عن حقيقة أو أصل ولكنه يعمل على إثبات لعبة التفسير والتأويل وهو الشاعر ».

وهاتان الفكرتان للتأويل، كما يرى دروب، في حالة توتر في اعتقاد القبالي كما يتضح ذلك في الفقرات القادمة، وفقا لدريدا هو "رباني شاعر" بالفعل أن أهل القبالة يسمحون لأنفسهم بمساحة هيرومنيوطقية تمكنهم من تأويل ليس فقط كل كلمة وكل حرف في التوراة عن طريق إعادة ترتيب الكلمات والحروف، وكذلك يتبين أن فكرة « لعبة التأويل » التفكيكية وجدت مسبقا في هيرومنيوطقا قباليين من امثال "ابو لافيا وكود فيرو ولوريا". ويرى "درو" كذلك أن ملاحظات دريدا في مقالته حول (سؤال الكتاب) لقايي، توحى بمبدأ توافق الأضداد الذي يلعب دورا مهما في رؤية القبالي للعالم. ويضيف ضروب هنا لا اعني بذلك أن دريدا قد استمد ولعه بالأقطاب والأضداد وفكرته المعروفة بأن المفاهيم الكلية تؤسس نفسها على ما تعمل لنفيه وإقصائه، من المصادر

¹- Ibid . p 67

²- Ibid . p .76

القبالية (فهذه الأفكار كانت حاضرة على طول تاريخ الصوفية وفي فلسفة هيكل) قصدت فقط إلى القول أن فكرة توافق الأضداد ظاهرة جدا في هذه المقالة المبكرة حول عمل قايي ذو الخاصية القبالية العالية .

ويتجلى ذلك في تعليقات دريدا ذات الصبغة الهيكيلية مثل قوله : « الحرية تتحالف وتبادل نفسها بذلك الذي يقيدها » ويتجلى ذلك أيضا في تعليقه على رؤية قايي للغة: « وهكذا يصح القول أن الأشياء توجد وتفقد الوجود بالتزامن مع تسميتها »⁽¹⁾. « وان الوجود نحو لغوي » . ويمضي دروب إلى القول أن هذه التعليقات التي تقضي على التمييز بين الدال والمدلول وتؤدي بالتالي إلى انحلال التعارضات بين الكلمات والأشياء وبين الأقطاب الأخرى، نجد صداها يتردد في عمل دريدا الأخير حيث نقرا مثلا : « اللاحقيقة حقيقة واللاحضور حضور »، وهي ليست غير مسبقة حيث يظهر مقال دريدا حول قايي إن كتابات القباليين قد سبقت إليها.

ويرى دروب أن دريدا تناول في مقالته dissemination (التشتيت) المنشورة سنة 1971 (صدر كتاب لدريدا يحمل اسم المقالة) رواية Numbers (الأعداد) لفيليب سولرز الصادرة سنة 1968 وفي سياق المناقشة للرواية أحال دريدا إلى العديد من الرموز الصوفية اليهودية. فهو يحيل إلى ما اسماء « عمود الهواء في زهر Zohar غير القابل للامساك به » و إلى الصوفية العددية في القبالة وشجرة الأعداد " سفيروز " sephiroth ويقول أن الكلمة العبرية " سفر " تعني " يحسب " و أن سفيروز تترجم أحيانا إلى numerations " التعديدات " و أن شجرة التعديد سفيروز هي نقش لكل شيء وتصل إلى " جذر الجذور " في عين صوفي En sofi ويقول أن كل هذه البنية القبالية يمكن التعرف عليها في رواية " سولرز " ⁽²⁾.

أكثر من ذلك أن دريدا يشير أيضا في هذه المقالة المشار إليها إلى " نيران التوراة " : " النار السوداء والنار البيضاء " وهو يعزو محقا هذه الرؤية إلى الرباني " ليفي إسحاق " من القرن الثامن عشر، ويضيف دريدا : « النار البيضاء تمثل النص المكتوب بحروف لا تزال غير مرئية وتصير مقروءة بالنار السوداء للتوراة الشفهية الذي يأتي فيما بعد ليخط الحروف الصوامت ويبرز الحروف الصامتة »⁽³⁾. وطبقا للباحث ليفي إسحاق أن الفراغات والمساحات البيضاء في رقاع التوراة تنهض أيضا بين الحروف ولكننا لا نستطيع قراءتها، ويمضي دريدا إلى القول : « عندما يُلْقَى عهد المسيح فلن الله يكشف النقاب عن التوراة الأبيض غير المرئي لدينا الآن وهذا هو المقصود من عبارة: التوراة الجديد ⁽⁴⁾، وكشف التوراة عن المساحات البيضاء أمر مهم فلسفيا لدى دريدا لأنه كما يقول : « يتيح للنص أن يصبح متجددا دوما طالما أن المساحات البيضاء تفتح بنيتها لتحول تشتيتي لانهائي » ⁽⁵⁾، ووفقا لدروب يتكشف التأثير القوي لطرائق التأويل الصوفي في فكر دريدا في مقالته حول سيرته الذاتية (اعترافات الحتان) حيث يحيل إلى طرق التفسير القبالي في العصور الوسطى التي تكشف عن أربع مستويات للنص المقدس هي :

¹ - Ibid . p. 70

² - Derrida, Dissemination, Translated by Barbara Johnson, p. 343-45

³ - Ibid . p. 344

⁴ - Ibid . p. 345

⁵ - Ibid . p. 344

peshat وهو المعنى الحرفي و remez المعنى الرمزيو derash وهو المعنى homiletic الوعظي أو الأخلاقي و sod هو المعنى الصوفي العميق. ويذهب دريدا إلى حد القول أن هذه " الأساليب الرباعية للخطاب الفردوسي للعقلانية اليهودية التي تجري في دمه " (1).

وينتهي سانفورد دروب إلى القول: « من واقع تعليقات دريدا على القبالة يمكن تمييز الكثير من الاتجاهات والميول القبالية المهمة في فكر دريدا نفسه ومع أنني اتفق مع ويلفسون أنه لا يمكننا الجزم بأن أفكار دريدا حول اللغة والتأويل والله والمنفى والاعتراب والتحلال التناقض بين التعارضات متأصلة تأصيلا مباشرا في القبالة الجديدة، فلن مراجعتنا لتعليقاته المؤسسة تأسيسا مباشرا على أعمال "قابي وسولرز وشكوليم" وغيرهم تكشف عن توافق كبير بين فهم دريدا الخاص للقبالة وبين آرائه الفلسفية الخاصة ».

صندوق العجب أو دريدا الإنسان :

لقد إعتنى دريدا باللغة عناية فائقة إذ تعتبر عنده رحلة ممتعة لمن يتذوق لعبة بل والتواءاتها، واستثناءاتها الغربية على الطريقة " الدريدية " لكن هذه التحفة اللغوية تخفي في جانبها أفكارا ومواقف ينتصب فيها تاريخ دريدا الإنسان عاريا بكل آتاته الزمانية الانطولوجية. الماضي – الحاضر – المستقبل ينتصب فيها تاريخه الذي يحيل إلى لا تاريخ، ولغته التي تحيل إلى لا لغة وأحاسيسه التي تحيل إلى ما لا يشعر. إن مجيء اللغة هو مجيء اللعبة، وترتد اللعبة اليوم على حد ذاتها ، فتمحو الحد الذي تصورنا أن بمقدورنا، تنظيم حركة مرور العلامات انطلاقا منه، وتأخذ في غمارها كل المدلولات الباعثة على الاطمئنان، وتقلص كل الأماكن الحصينة وجميع المناطق التي كانت تحرس حقل اللغة خارج اللعب، وهذا يعني بكل صراحة تدمير مفهوم " العلامة " وكل المنطق المرتبط به (2).

ولو رجعنا إلى كتابه " حب مزدوج اللغة " (1983) والذي يحاور فيه " الخطيبي " هذا الأخير في نظر دريدا يمارس بوحه الدفين الخاص باللغة – لغة يمارسها ويعتقد أنها ليست لغته، ولغة يحبها ولا يستطيع أن يمارسها، انطلاقا من هذا يقوم دريدا بممارسة بوح من نوع خاص حاول من خلاله أن يفتح صندوق العجب الذي يضم تاريخه (3)، ما خفي منه وما ظهر ، الوطن ، المواطنة ، الفرنسية، الجزائرية ، العرب ، البربر ، اليهود ، اليهودية ، نقاط ارتكاز أو لانية لبحث قضية يعتقد دريدا أنه حان الوقت لبحثها وهي : من هو المفكر الحقيقي ؟ من هو المفكر الفرانكو – مغاربي الأصل ؟ فهما وإن تفرقا من حيث المولد فيبقى دريدا جزائري المولد، وعبد الكبير مغربي المولد، فعن ما يجمعهما هو أوثق بكثير من رائحة من رائحة الدم والأرض، إنها اللغة ، اللغة الفرنسية، من هنا كان سؤال دريدا المحوري، والذي يمكن أن نسميه بأنه الفكرة المحورية للكتاب : هل يمكن للغة أن تكون أساسا للهوية، ومن ثمة أساسا للمواطنة ؟ وهل في مقدور اللغة لحاها أن تشكل ماهية الهوية والمواطنة على حد سواء؟

¹ - Derrida, Circumfession, the University of Chicago Press, p.110-11

² - جاك دريدا ، في علم الكتابة ، ترجمة وتقديم انور مغيث و منى طلبة، الطبعة الثانية ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008 ، ص 66

³ - جاك دريدا احادية الاخر اللغوية، ترجمة وتقديم عمر مهيل، الطبعة الاولى، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 1429 هـ / 2008 م، ص 9

هذا الاستشكال النظري يفضي بنا إلى سؤال أكثر ملموسية وهو : هل يمكن أن نعد اللغة الفرنسية أساسا لما يمكن أن نطلق عليه هوية مغربية موحدة يكون عنوانها الأوحـد : الفرانكو- مغربية؟ وبالمحصلة نعود إلى سؤالنا الرئيس الأول وهو : من هو المفكر الفرانكو - مغربي الحقيقي والأصيل إذن ؟

لاشك أن دريدا، وعبر تدويرات لغوية معقدة، وأساليب تعود بنا الى تقنيات التفكيك الكتابية التي مارسها في طقوسها القصوى في كتاباته الأولى، استطاع أن يتخلص من مجمل الأسئلة المقلقة التي فتح صندوقها هو بذاته وأهمها على الإطلاق المتعلقة بمسألة إنتمائه الهوياتي المتأرجح بين ارض اسمها الجزائر ، ودولة اسمها فرنسا ، وطائفة اسمها الطائفة اليهودية، بمعنى آخر هل الإنتماء الحقيقي يكون للأرض أم للدولة أم أنه لا هذا ولا ذاك لأن الانتماء الحقيقي والأصيل يكون للغة التي نتحدث بها ونبدع بها وفيها؟⁽¹⁾

ينطلق دريدا من مقولة أساسية هي بمثابة مسلمة بالنسبة إليه ومنطوقها : « نعم أنا لا امتلك إلا لغة واحدة، ومع ذلك فهي ليست لغتي » ليسندها فيما بعد بافتراضين اثنين جاء في شكل نقيضين :

الإفتراض الأول : " لا يمكننا أن نتكلم أبدا إلا لغة واحدة فقط "

الإفتراض الثاني : " لا يمكننا أن نتكلم لغة واحدة فقط ."

وواضح منذ البداية أن الاستشكال القائم هنا تتم معالجته في مستوى لغوي أفقي لا أكثر، مما يسمح بالقفز فوق تناقضات انطولوجية، كينونة لا يمكن مجاوزتها لو تم النظر إليها من زوايا أخرى، مفاد ذلك أن دريدا يتبع في بسط مقارنته منهجا ارتداديا متناقضا تجاه حالة واحدة قائمة، فتارة ينطلق من وضعه الخاص ليصل إلى نتائج أعم، وتارة أخرى ينطلق من وضع عام ليسقطه على ذاته هو ، لأن هدفه الأساس هو مقياس النجاعة عبر إظهاره لهذه الحمية النوستالجية المتعلقة بوضعه كيهودي يعيش في بلد لا وطن له وهو الجزائر، ودولة لا بلد لها وهي فرنسا، وطائفة لا لغة أم (أصلية) لها هي الطائفة اليهودية .

والواضح أن دريدا يريد أن يستثني بعض الأسئلة المقلقة أهمها : ما هي الجزائر التي يتحدث عنها ؟ وما هي فرنسا التي يتحدث عنها ؟ وما موقفه الحقيقي مما كان يجري في الجزائر عدا بعض الإشارات العابرة حول حرمان العرب والبربر من الإمكانات الكثيرة التي كانت متاحة حصريا للفرنسيين الاصلاء ؟⁽²⁾ وما موقفه مما قام به يهود الجزائر للجزائر ؟ ما موقفه الحقيقي وغير البراغماتي من اللغة الفرنسية ؟ لماذا ينظر إليها بما هي اللغة الوحيدة التي يتحدثونها، ومع ذلك فهي ليست لغته الأم (الأصلية) لأن لغته الأم (الأصلية) كان يفترض أن تكون العربية أو العبرية إلا أنه لم يتعلمهما ؟ بل لم يتمكن من فعل ذلك فيما يقول ؟ وكأنه هنا يرفض الاختلاف أو يتهرب منه وليس الاختلاف المقصود هنا كأحد اسلحته في الكتابة⁽³⁾ هذا يفضي إلى سؤال مكمل آخر أكثر استشكالا وهو

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص 10

² - المرجع السابق نفسه ، ص 11

³ - الاختلاف ، على هذا النحو ترجمنا مفردة دريدا LA DIFF2RANCE التي يجتزمها بإحلاله حرف " a " محل الحرف " e " في المفردة الفرنسية التي تدل على الاختلاف différence، وبما يشير الى الاختلاف لا بما هو تميز ، ساكن بل بما هو مغايرة فعالة، وإحالة الشيء نفسه الى محـا آخر " ابدا " وقد حاكى البعض تفكيكنا هذا للمفردة

: هل اللغة، أية لغة يمكن أن تكون عنصرا أساسيا من عناصر المواطنة، أم للمواطنة عناصر أخرى تبني عليها؟ بمعنى هل أن دريدا مواطن جزائري يهودي أم مواطن يهودي جزائري أم مواطن يهودي جزائري فرنسي في الجزائر الفرنسية؟ طبعا بكل ما يترتب عن هذه الترتيبية انثروبولوجيا وتاريخيا وسياسيا وحتى سيما نطقيا في النهاية . ولكي يستجلي وضعه كيهودي في علاقته باللغة الفرنسية وبالمحيط القائم حولها، يلجأ مرة أخرى، وهو على كل أمر يتفق فيه مع بقية اليهود فيه مع بقية اليهود، للاستنجاد بفكرة التشتيت، أي البحث فيما هو مفكك، مشتم، مبعثر، قصد الوصول إلى موحد ومتناسق، وهنا يقدم لنا بعض الأمثلة تخص مفكرين يهود كثيرين، حيث عمل على تحليل مواقفهم من اللغة، الهوية، المواطنة، الأنا، الآخر، الذاتية – المتماهية، المغايرة إلى آخر الكلمات – المفاهيم التي تشكل المخيال الإبداعي اليهودي في المهاجر وبلدان الاغتراب، وقد استقر رأي دريدا في النهاية على نماذج ثلاثة متكاملة متناقضة في الوقت ذاته: متكاملة لجهة أم ١ مسألة اللغة شكلت هاجسا محوريا لديها بخاصة أنها تعيش في بلدان الاغتراب كما ذكرت ⁽¹⁾، ومتناقضة لجهة أن مواقفها من اللغة، ومن اللغة الأم (الأصلية) تحديدا، متباينة اشد التباين، هذا بالإضافة إلى الفروق الداخلية فيما بينها " أي بين اليهود الغربيين أو الاشكيناز واليهود الشرقيين أو السفرديم، هذه النماذج هي على التوالي : "فرانز روزانزفيغ"، "أنا أرندت" "إيمانويل ليفيناس" ⁽²⁾

العربية، فكتبوا الاختلا (ا) ف، لا لشيء الا ليوازوا بالالف حرف " a " الذي اضافته دريدا، والذي يظل الفارق بينه وبين ال " e " الاصلية في الكلمة غير محسوس لدى التلغظ، وهذا لا معنى له، لان الاساسي في مثل هذا الاستخدام للاقواس هو التمكين من قراءتين، تاخذ الاولى بجميع حروف الكلمة وتسقط الثانية ما بين القوسين . واذا اسقطت " الالف " هنا لم تنل كلمة ذات معنى، بخلاف الاخ (ت) لاف التي تقرا فيها كلا من الاختلاف والاختلاف وتشير المفردة الاخيرة الى المغايرة و " اخلاف ف الاختلاف موعده مع منتظري تحديده او زاعمي تاطيره ، او احتجازه، ويقترح الكاتب هشام فودة ترجمة المفردة ب " البنية " ومع انه يتلاقى هنا " حيلة " دريدا الشكلية، فهو يقترب من جوهر المفردة – الحركية التي يظل صحيحا انها تعمل في " الما بين " اي في الفرق والمفارقة والارجاء . انظر جاك دريدا ، لزوميات المقال ، صيدلية افلاطون، ترجمة كاظم جهاد ، دار الجنوب للنشر ، تونس ، 1998 ،

3

ميشال هنري : الثيولوجيا وتجسد الله والحياة والإنسان

الفينومينولوجيا لفظ يدل على علم وعلى نظام ⁽¹⁾، هكذا يظهر من جديد مهمة الفينومينولوجيا من حيث هي علم بالفينومان الأصلية، فهنري يجعل للفينومينولوجيا أربعة مبادئ وهذا ما عبرت عنه الفقرة IV§ «Quatre principes de la phénoménologie» من نص (2003) المعنون «De laphénménologie ; I» التي هي نقاط أساسية : أولا مبدأ " قدر ما يظهر (d'apparence)، قدر ما يوجد " وثانيا مبدأ المبادئ الذي يتأسس بالنسبة إلى هوسرل في نص : Idee I ضمن الفقرة § 24 على فكرة الحدس (l'intuition)، وثالثا مبدأ " العودة إلى الأشياء ذاتها " (zu den Sachen selbst) ورابعا المبدأ الذي شكل انفتاح إلى Jean-Luc Marion أي مسألة " الرد والعطاء " (Réduction et donation) ⁽²⁾.

إشكالية التجسيد :

يشغل التجسيد مركز المشاكل التي نقترح معالجتها من خلال هذا النص، بالشعور الأول، التجسد يتعلق بجميع الكائنات الحية على الأرض لأنها كائنات مجسدة، هذه الملاحظة الأولى تضعف أمام صعوبات هائلة، الذي يمكن الكائنات المجسدة هو أن لها جسم، فالكون يتكون من أجسام تعتبر منذ زمن طويل من قبل الفلاسفة ومعظم العلماء كأجسام مادية، هل الجسم الذي ينتمي إلى الكائنات الحية هو نفسه الجسم المادي الذي تشغل به فيزياء الكم والذي يدعم العلوم الصعبة الأخرى كالبيولوجيا والكيمياء ؟ إن تفكير الكثير من الناس بهذه الطريقة في عصرنا والذي هو عصر العلم أن هناك هوة تفصل الأجسام المادية التي تشغل الكون ومن جهة جسم كائن متجسد كالإنسان، فالتجسد متعلق بالجسد لا الجسم، " فالجسم قبل أن يكون السطح الذي يتناسب مع المظهر هو الجسد " ⁽³⁾.

من اجل تسليط الضوء على هذه الهوة سنأخذ أول قرار ويتعلق الأمر بترك الكائنات الحية غير البشر خارج مجال الاستقصاء، هذا القرار ليس عشوائيا ولكن له تبريره المنهجي وهو أن نتكلم على الذي نعرفه بدلا من الذي لا نعرفه، بالنسبة للجميع، كل رجل وكل امرأة وفي كل لحظة من وجودها يختبر جسده على الفور، يختبر المشقة في الصعود أو المتعة في تناول مشروب منعش في الصيف، أو ريح خفيفة على الوجه ⁽⁴⁾.

في حين أن علاقته بجسم الحيوان مثل وحيدة الخلايا، الجمبري أو الحشرات التي هي من نوع آخر وترتيب مختلف، لدرجة أن بعض المفكرين يعتبرون كل هذه الكائنات الحية ب إستثناء الإنسان كأجهزة الكمبيوتر التي لا تفهم شيئا مما تفعل.

أما إطلاق الوصف على جسد الرجال أيضا بهذه الطريقة كحاسوب أيضا أكثر تقدما، فإن هذا الفكر الذي ينشر يوما بعد يوم يواجه اعتراضا كبيرا، وهذا يزيد من حجم الهوة، جسم جامد مشابه للأجسام الموجودة في الكون المادي، بل ويمكن بناؤه باستخدام الأجزاء المادية المتفككة منه وتنظيمها ودمجها حسب قوانين الفيزياء، هذا

¹- Michel Henry , L'essence de la manifestation , Presses Universitaires de France- Paris , éd2, 1990,p62

²- Michel Henry, phénoménologie de la vie ; Tom e I : De la phénoménologie , PUF- France, 2003, p77

³- Miche la Marzano, présentation/Ducorps, qu'en est-il ? Presses Universitaires de France « Cités » 2005/1n, p13

⁴- Michel Henry, Incarnation ; Une philosophie de la Chair, SEUIL- paris, 2000, 7

الجسم لا يشعر بشيء ولا يتفاعل مع أي شيء ، لا يشعر بنفسه ولا يختبر نفسه لا يحب نفسه و لا يشعر بها وقل من ذلك لا يشعر بمن حوله ، وفقا للملاحظة العميقة لـ " هيدغر " : « الطاولة لا تلمس الأرضية التي توضع عليها ». بالعكس فإن طبعاً جسم كأجسامنا هو بحيث يشعر كل جسم قريب منه، فهو يدرك كل صفة من صفاته ، يرى الألوان يسمع الأصوات يشم الروائح، يقدر صلابة الأرض باستعمال قدمه، يعرف بيده مدى نعومة النسيج، يستشعر كل ذلك ،أنواع كل الأشياء التي تشكل بيئته ، يختبر العالم الذي يحيط به من كل جهة، ذلك لأنه يختبر نفسه أولاً.

هذا الاختلاف بين الجسمين اللذين ميزناهما للتو جسمنا الذي يختبر نفسه وفي نفس الوقت يشعر بما حوله، وجسم جامد من الكون من جهة أخرى، سواء كان حجراً ملقى على الطريق أو جسيمات فيزيائية دقيقة التي من المفترض أن تشكله⁽¹⁾.

سنثبت من اللحظة مصطلحات خاصة، سنسمي الأول جسدا ونحفظ للآخر مصطلح الجسم، لأن جسداً ليس إلا ذلك الذي يحاول ، يعاني ، يدعم نفسه ويستمتع بنفسه وفقاً للانطباعات المتولدة، لهذا السبب تشعر الجسد الخارجي، أن تلمسه ويلمسها هذا يتعلق بالجسم الخارجي، الجسم الجامد في الكون غير قادر على ذلك من حيث المبدأ.

سيكون توضيح الجسد أول موضوع نتطرق له في بحثنا، نريد الحديث عن الكائنات المتجسدة أي نحن البشر، بهذه الحالة المتفردة التي نمتلكها، لكن هذا الشرط ، فعل التجسيد لا يتمثل في وجود جسد ، في اقتراح الذات ككائن مادي، وعلى هذا النحو المادي فهو جزء لا يتجزأ من الكون المادي الذي يصدر منه نفس المؤهل.

التجسيد يتوقف على وجود « جسد » وربما أن تكون جسداً، وبالتالي الكائنات المتجسدة ليست أجساماً جامدة لا تشعر ولا تختبر، لا تمتلك وعياً لا بنفسها ولا بالأشياء، الكائنات المتجسدة هي كائنات تعاني، يملكها الخوف والرغبة وتشعر بمجموعة من الانطباعات المتعلقة بالجسد، لأنها مكونة لجوهرها فهي لذلك تبدأ أو تنتهي بما تشعر به.

فلذلك لا يمكن خلط الجسم بالجسد بل نستطيع القول أنهما يعارضان بعضهما البعض مثل الشعور وعدم الشعور، ما يستمتع به من ناحية والمادة العمياء المبهمة الخاملة من جهة أخرى، وهذا الاختلاف جذري إلى الحد الذي يجعل من الصعب أم لم يكن من المستحيل أن نفكر فيه بحق بقدر ما يظهر واضحاً . وهذا لأنه يستقر بين مصطلحين أحدهما في النهاية يفلت منا ، إذا كان من السهل معرفة جسداً طالما أنه لا يفارقنا ويلتصق بجلدنا في شكل الانطباعات المتعددة التي تؤثر علينا باستمرار، بحيث يعرف الجميع معرفة مطلقة ما هو جسده؟ حتى لو لم يكن قادراً على التعبير عن المعرفة من الناحية المفاهيمية، والأمر الآخر هو معرفتنا بالأجسام الخاملة في الطبيعة المادية ، إنها تضيع وتنتهي في تجاهل مكتمل⁽²⁾.

¹- Ibid, p 8

²- Ibid, p 10

لا يتعلق الأمر بالصعوبات التقنية التي تواجهها فيزياء الكم التي يتسبب كل « قياس » إلى اضطراب أو عدم تحديد المعالم في النهاية بدلا في فهمه، إنها ابروبا ميثافيزيقية ونهاية تشدد طريقنا لأن العنصر المادي يجب أن يصل إلينا بطريقة ما ، ولا يمكن الاستغناء عن هذه الحقيقة النهائية، فالضوء على الشاشة مثلا يفسر على أنه صدمة فوتون والشعور بالنور الذي يتسرب إلى أجسادنا لا يحدث في أي مكان إلا حين يثير هذا الجسد إعجابه بنفسه، ما سيكون في الفيزياء خارج هذه الإشارة الحتمية « الشيء في حد ذاته » وقد سماه كانط « نومين » يبقى المجهول وغير المعروف.

وبعيد على أن تحليل الجسم الذي يصبح تحليلا لأجسادنا ومبدأ لتفسيره في يوم من الأيام ف إن العكس صحيح فقط في جسدنا من يسمح لنا أن نعرف ضمن الحدود المسطرة في هذا الافتراض شيئا مثل « الجسم »، وهكذا يلوح في الأفق أمام نظرنا انعكاس فريد، الرجل الذي لا يعرف شيئا سوى ما يعرض له جسده من المعاناة، ربما يعرف أكثر من عقل كلي في زمن يشهد تطورا مثاليا للعلم، وهو الذي يرى حسب الوهم المنتشر المستقبل مثل الماضي حاضرا في هذين. أن التوضيح المنهجي للجسد والجسم وعلاقتهما الغامضة ستسمح لنا بمعالجة الموضوع الثاني من بحثنا، التجسيد بالمعنى المسيحي.

هذا ما نجده في اقتراح « يوحنا De Jean » (الكلمة أصبحت جسدا) (ت 14) إلى أي مدى ستثير هذه الكلمة الإستثنائية صدى بين أولئك الذي بمجرد أن تظهر ما يسمى بـ « المسيحية » سيسعون جاهدين للتفكير فيها ويشهد أول فكر لـ " بول " عليها، كذلك الشأن بالنسبة للإنجيليين⁽¹⁾.

الرسول ورسالاتهم، آباء الكنيسة، الهرطقة وخصومهم، المجامع، باختصار مجموع التطور الروحي والثقافي الذي لا مثيل له، أن العديد من الاتجاهات الفكرية التي أُلقت هذا التسلسل الحاسم من الفلسفة واللاهوت، المتشابكة معها آنذاك قد اختفت، ضحايا مثل معظم نصوص العصور الوسطى القديمة.

كذلك حطام السفينة لا يمكن إهمال أهميته، وهذا ناتج أن كلمة « التجسيد » سرعان ما تصبح مثيرة، مما يؤدي إلى مواجهة بين أولئك الذين يسعون جاهدين لفهمها، حتى لو لم يملكو الوسائل لفعل ذلك، وأولئك الذين يرفضونها دون أي شرط لأنها لا تتوافق مع فلسفتهم التي لم تأتي بجديد وليست أقل من الفلسفة اليونانية. وأولهم هم المتحولون اليهود واليونانيون والوثنيون من جميع الأنواع، الذين يريدون منح ذكائهم لمن أعطوا إيمانهم، الآخرون هم اليونانيون، فلنسمع أولئك اليونانيين أم لا زالوا يفكرون باليونانية لا يستطيعون التفكير في كلمة « Jeam » الغامضة.

من ناحية تكشف اللوغس اليونانية عن جوهرها من العالم المحسوس وكل ما ينتمي إليه من حيوانية ومن مادة جامدة، يختبر هذا الجوهر في التأمل في الكون، أن هذا التأمل يجعل عالم الأشياء الذي يوفر النموذج الأصلي لا

¹ - Ibid, p 11

يغير أي شيء في وضعيته الأساسية حيث معارضة المحسوس والمعقول، الذي سيهيمن على الفكر الغربي ويغرف من مصدره.

من ناحية أخرى، فلن عدم التوافق الجذري للمفهوم اليوناني للمحسوس مع فكر تجسده سيصل إلى ذروته بمجرد أن يحمل المعنى الخاص به في المسيحية، هذه في الواقع الأطروحة التي نقول أنها « حاسمة » ومبدأ كل اقتصادها. فتح الفكر اليوناني أمام الإنسان الطريق الأمثل للخلاص الممكن أن لم نقل المعقول⁽¹⁾.

الإنسان من خلال هذا الفكر هو حيوان يحمل شعارات (logos) من خلال حيوانيته، بجسمه الطبيعي فهو حساس، وفي هذا الصدد إنه كائن قابل للعلف، محكوم عليه بالتحلل والموت لكن مع تزويده بالشعارات، وبالتالي القدرة على تأمل النماذج الأصلية المفهومة للأشياء ومن خلالها، النور المطلق الذي يضيئها، وهي روح أيضا أو بالأحرى « هو لا شيء منفصلا عن روحه (ALCIOIDE 38) فهي تبتعد عن العالم المحسوس للتحدّد مع الزوايا الأبدية وتذوب معه في التأمل المعقول، وسيكون أبدية مثله، كانت هذه المخططات أفلاطونية والتي ستكون مخططات غنوصية معروفة لجميع اليونانيين، وهاهي المسيحية تضع الخلاص في الجسم، إنها لهذا الجسم المادي والفساد الذي فريسته التحول بل مقر الخطيئة، جهاز الجذب الحساس الضحية المقدرة لجميع الخداع والأصنام، الذي يعهد إليه بمهمة تمزيقنا من الموت، سوف تنتج وسائل تحليل اقتصادا لخلاص الغريب الذي كان لإثارة فرحة اليونانيين، عندما حاول "Poul" أن يشرح « Aréojage » أثينا كيف أن خلود الإنسان يعتمد على قيامة الأجساد؟ سخر منه مستمعوه وغادروه « على هذا سنستمع إليك مرة أخرى »⁽²⁾ وبقدر ما كانت العقيدة الثنائية كان موقف الذين دعموها لم يتحفظوا عليها أكثر من ذلك، الذين وافقوا على لعب المسيحية على أطروحتها إلا بعد التصديق، صحيح أن المفارقة كانت بعيدة على أن تكون نفسها بالنسبة للجميع « اليهود – المسيحيين » أولئك الذين أدركوا في يسوع المسيح وبشكل عام أولئك الذين كانوا في الثقافة اليهودية لم يتفقوا على المفهوم اليوناني بخصوص ثنائية الروح والجسد، في اليهودية الإنسان ليس مقسما من مادتي متفرقتين وليس ناتجا عن جمعها، ولذلك فلا يوجد أي تسلسل هرمي بينهما، الإنسان هو حقيقة وحدوية له خصائص مختلفة ولكن معرف بنفس الشرط⁽³⁾.

وبعيدا على أن نكون هدفا لأي تشويه للمصادقية وحتى لو ظل خاضعا لأوامر الصارمة للقانون فإن ما يأتي من الجسد الأبوة أو الأمومة على سبيل المثال يمثل لليهودي انجازا أو رغبة سامية هوية المفاهيم المتعلقة بالجسد في اليهودي ووالدين الجديد، الذي لم يكن في بدايته إلا طائفة هرطقية ستكسر بمجرد ظهور هذا الأخير، من هذا الانفصال الذي يعتبر نضال مأسوي فلن الدافع مزدوج.

¹ - Ibid, p 12

² - اعمال الرسل 32/17

³ Michel Henry, Incarnation, Ibid, p 13

أولا هناك فكرة اليهودية عن الله وخلقه، لقد خلق الله العالم خارج ذاته، فهو منفصل عنه وعن الإنسان الذي أوجده من مادة العالم حتى قبل تغلغل الهيكلية اليهودية تحمل فكرة مرتبطة بالجسم الأرضي، فكرة الإنسان البائس المحكوم عليه بالموت فقط عمل الله بمشيئته المطلقة يسمح لخادمه بالحفاظ على الأمل في أنه لن يسلم للجحيم، كان من الصعب تقريبا اليهودي أن يؤمن بالقيامة (وكثيرون لم يؤمنوا بها) كما هو الأمر بالنسبة لليونانيين مخلوق اغرضي مصمم في الأرض بدا مقدر أن يعود إليها من خلال أصله وخطيئته « تذكر انك تراه » من القطيعة الموحشة بين اليهودية وطائفة المسيح يكمن الدافع الثاني في التجسد من الأبدية ، إله إسرائيل البعيد وغير المرئي الذي يخفي دائما وجهه في الغيوم وخلق الأشجار ، والذي يسمع الصوت (الذي هو بالمناسبة صوت) إلى العالم ليتولى مسؤولية جسد أرضي ليعاني من عذاب مخز مخصص للعبيد ، هذا أمر سخيف ، في النهاية بالنسبة للحاخام المتعلم كما هو الحال بالنسبة لحكم من العصور القديمة الوثنية، أن هذا الإنسان البائس يدعي انه الله هذا هو البهتان الذي يستحق صاحبه الموت⁽¹⁾.

إذا كان الرفض اليهودي رفض كهنة الهيكل ورؤساء الكهنة و الكتبة و des pharisiens des laddecéens وفي نهاية المطاف (على الرغم من التحول السري لعدد منهم وعلى الرغم أيضا من فكرتهم أن الجسد مجموع عضوي للإنسان) عنيفا مثل الرفض اليوناني للشثائية، نعود بعد ذلك إلى ملاحظتنا الأولى، إلى الطابع الاستثنائي للإيمان غير المشروط جميع من تحولوا في دياناتهم ،اليهود أو اليونانيين أو الوثنيين في تجسد الكلمة أي في المسيح، مع الإدراك المتأخر يصبح التجسد بالمعنى المسيحي موضوعا لتأمل فكري محدد حتى لو كانت « معركة البشري في هذه الحالة سلسلة من الاضطهادات الرهيبة اليهود أولا ، ثم الرومانية، لا تتوقف عند مرافقة المعركة الروحية »مثل هذا التأمل انكب هؤلاء المفكرون العظماء الذين هم بابوات الكنيسة، لقد أدركنا بالفعل كيف بعد إن افترضوا المفارقة المسيحية التي تفترض مجيء الله في جسد بشري كشرط ميثافيزيقي لخلاص الإنسان ،اجبر على مواجهة فئتين اليهود واليونانيين.

عكس اليهود، كما يظهر من خلال النقاش الذي أجراه " جاستن " مع الحاخام " تريفون " الذي لم يستطع أن يفهمه بدقة كيف وضع المسيحيون رجاءهم « في رجل صلب »⁽²⁾ لكن سموه إله إسرائيل هو الذي يجعل تجسده في الأخير غير مفهوم ،يهو إله غيور، غيور جوهره الإلهي هي القدرة على الوجود « أنا الذي أنا ». الذي يوجد فيه فقط ، لذلك فلن ادعاء الإنسان بأنه الله نفسه يبدو سخيفا، التوحيد اليهودي دون خطأ. أن غيرة إسرائيل اتجاه البشري من بين جميع أصنامهم ، المال، السلطة، الآلهة الأجنبية وما إلى ذلك من كل ما يمكن أزيد عن أنه يحل محل يهوه في العبادة، ليس سوى نتيجة لهذه الغيرة الانطولوجية الأولى والتي هي غيرة مطلقة، وصحيح أن الآلهة بصيغة الجمع إذا جاز التعبير لا يمكن تصوره في الوجود من اجل كل ما هو عليه، وما يحتمل أن يكون عليه هو

¹ - Ibid, p 14

² - جاستن، حوار مع تريفون، ترجمة فرنسية، ج، أركاميلوت، باريس 1909. X. 491.3 -

الكائن الموجود حقاً⁽¹⁾، الذي يستمد من نفسه قوة وجوده سوف نرى كيف أن المجامع العظيمة للكنيسة وكذلك ابرز مفكرها قبل الغزو الأرسطي في القرن 13 تخلت عن جميع أشكال الانطولوجيا وخاصة تلك التي وجدت في اليونان تحقيقها اللغوي الأكثر ظهوراً للحفاظ على اللغة فقط، هذا هو الثمن الذي يدفع الذي يفعل لحماية الحدس المؤسس للتجسيد، وهكذا فإن الهيلينية ينقص بروزها أو تحتل مكاناً ثانياً عندما تصبح الفلسفة المسيحية أكثر ملائمة لموضوعها وفقاً لملاحظة . "لبرناند سيسوي" بخصوص جمعية أساقفة Nicée فإن هيلينية اللغة تشير إلى جانب إزالة العقيدة⁽²⁾، لكن هل نقول من الفكر أولاً هذا هو التسلسل المثالي المتفرد الذي يمكن أن يعتبر تاريخياً تسلسل آباء الكنيسة والمجامع الكبرى، ولكن مضمونه ناتج عن التطور الداخلي للافتراضات العدائية، بمجرد أن تفلت المسيحية من بيئتها العبرية الأصلية، فإنها تواجه برغبتها في عالمية الثقافة اليونانية إلى حد كبير، لذلك تجعل يقبل ما هو أكثر تناقضاً وغير مفهوم له، وبعبارة أدق حقيقة جسم المسيح في التجسد كشرط لتماهي الإنسان مع الله ومن ثمة فإن المفاهيم اليونانية هي التي تتطلب ذكاء الحقيقة الأكثر معاداة لليونان، وهذا هو التناقض الذي يجد الآباء والمجامع أنفسهم فيه أكثر من مرة⁽³⁾.

إن التبشير في الوسط القديم ليس السبب الوحيد لنهج متناقض مثلما يراود فهمه، المسيحية بنفسها ليس لديها مفاهيم كافية لحقيقتها العالية، وهذا ليس من تأثير عوزه الفكري والذي م شأنه أن يجعل المسيحيين الأوائل يضطرون إلى التعليم من الفلاسفة الحقيقيين، الفلاسفة اليونانيين ولكن لهذا السبب الراديكالي أن حقيقة المسيحية ليس الفكر، وعبرية آباء الكنيسة سواء كانوا يونانيين أم لا، العلامة الفارقة للتسلسل الإيديولوجي الذي كان يصنع شيئاً فشيئاً من خلال حدسهم المبهّر. كان كذلك بالتحديد، فهم حقيقة المسيحية في تأكيدها الأكثر باعثة على الحيرة، وهو تأكيد التجسد، ليس تأكيد القول الحقيقة بل تأكيد الذي سيضع تأكيد الفكرة أو على الأقل يقدم نفسه للحكم ولكن في ما يفلت من كل فكرة في جسم وفي جسد.

في الواقع الكفاح الذي خاضه الآباء وتابعوه بعزم منذ نهاية القرن الأول مروراً بالقرون التي تليه والمجامع المتعاقبة يبدو غير عادي، إنه النضال من أجل التأكيد والدعم والإثبات بكل الوسائل المتاحة لكن أيضاً بمساعدة الحدس الجديد والاضاءات المفاجئة، أن المسيح كان له جسم حقيقي، جسد حقيقي يشبه أجسادنا، وإن إمكانية الخلاص لا تكمن إلا فيه، قلنا⁽⁴⁾: الحرب الموجهة ضد الفكر اليوناني والإنزال من قيمة الإحساس والجسم، مع ذلك فإن الهدف من هذا النقد لا يتحول إلى الماضي أن انجازات الثقافة اليونانية وانبعاثاتها، وبدائلها، تكشفها في كل مكان حولها قبل أن تعترف بها برعب في حد ذاتها عند جميع أولئك الذين يتقبلون فكرة مجيء كلمة الله على الأرض لا يقبلون فكرة التجسيد الحقيقي. إذا كان التجسيد لا يمكن تصوره بدون أخذ الجسد، دون التوجه إلى

¹- Michel Henry, Incarnation, Ibid, p 15

²- فيرنارد دو سوسير (المسيح في تقليد الكنيسة) اليسوع ويسوع المسيح، العدد 17، باريس، ديسكلي، 1993، ص 100

³- Michel Henry, Incarnation, Ibid, p16

⁴- هل من الضروري أن نذكر هنا أن الفكرة التي حافظ عليها تنشأ وانتشرت على نطاق واسع بأن المسيحية التي تعلم ازدراء الجسم هي كذب صارخ؟

الجسم بأي شكل من الأشكال فلن جسد المسيح مع ذلك قد يكون مجرد جسد ظاهر ليس إلا، أو أن مادة هذا الجسد ليس تلك التي صنع منها الإنسان، هي مسألة « نفسية » أو وحي « روحية » والحق يقال أن جسد هو بالأحرى جسد /روح أو روح /جسد ..الخ.

كل هذه البقايا من الفكر اليوناني أو الأحكام المسبقة القديمة لا يتم رفضها فقط من خلال الغنوصية المختلفة بل يتم إعادة تشكيلها في كتلة مدمجة، الهرطقة كل ما تحت أقنعة مختلفة من خلال الإنشاءات الزائفة ينكر الحقيقة أي حقيقة التجسد، تصبح الغنوصية بدعة هرطقة في نظر المسيحية، وبقدر ما يرفض تأكيدها المركزي، ضد الهرطقات إدانة وتفنيد الغنوص باسم الكذاب Inenée . تجسد الكلمة ضد Les Aruens . Athanase.ets، هل سيكون من قبل الصدفة أن ينشأ التنديد الأكثر عنفا بالغنوصية في النص نفسه الذي يؤكد التجسد: حيث يقول والكلمة صارت جسدا ؟ لأن يوحنا يقول أيضا : « لقد انتشرت العديد من الأشياء الكذبة في هذا العالم، هكذا ستعرفون إذا كان روح الله يلهمهم كل ملهم يعلن أن عيسى المسيح بعث إلينا في جسد فهذا ينتمي إلى الله » (يوحنا 1/4-2)⁽¹⁾، فقط من الضروري أن تذكر المعنى الذي يفترضه هذا التأكيد غير المشروط لتجسد « كلمة الله » ليس فقط عند يوحنا، لكن في جميع الأناجيل والكتابات التي تعتبر تشريعية . وهو تأسيس إمكانية الخلاص، لكن كيف ؟ لماذا وكيف سيكون المحي في الجسد الفاني صنما للخلود⁽²⁾ .

مشكلة اللحم – الخلاص و الحياة

على الرغم من هذه المفارقة فلن العديد من المفاهيم تتداخل هنا لدرجة أنها تصل حتى عمق الديانة المسيحية وسنقدم بالتخريج عليها سريعا قبل أن نقترح التفسير لاحقا، في المسيحية عموما كلمة تجسد يقصد بها التحول إلى رجل أي إلى جسد المسيح مشابها لأجسادنا، هذه الأطروحة هي التي تم استغلالها في الانتقادات العاطفية الموجهة إلى الزنادقة الذين يسعون إلى التقليل من حقيقة جسد المسيح ويسعون جاهدين لمسحها، ويسعون كذلك لرفض أطروحات "مارسيون" من ورثة "فالنتين" والتي وفقها فلن المسيح لا جسد له وهو مختلف عنا « يقف ترتليان على العكس من هذا » فالمسيح لا يمكن أن يطلق عليه اسم الإنسان إلا إذا كان من لحم « وشريطه أن يكون لحمه مثل لحمنا.

المسيح أتى في جسد واحد، وفي جسم واحد وفي جسم مثل جسمنا، فالكلمة اشترطت أن يكون إنسانا وتقول أنه أصبح " جسدا " وأنه أصبح هكذا لأجل كلمة الحق في هذا الجسد ومن خلاله كذلك أصبح إنسانا. ولكن هل من الضروري إثارة هذا التساؤل كلما تم الحديث عن المسيح ؟ أم أن مفهوم التجسد في اليونانية يشمل حتى الحيوانات، ولكن بشرط إضافة القدرة على ابتكار المعاني والكلام واستيعاب الأفكار (اللوغس)⁽³⁾،

¹ - ومرة أخرى: « لقد انتشرت العديد من المختدعين في جميع أنحاء العالم، فهم لا يعلنون إيمانهم بمحيء عيسى المسيح في جسد » (يوحنا 7)

² - Michel Henry, Incarnation ,Ibid, p 17

³ - Ibid . p . 18

ولكن ليست فقط الرؤية المسيحية للإنسان التي تريد أن تحدد حالة الإنسان فقط في الجسد ومن خلاله تواجه بوحشية المفهوم اليوناني.

كما تمت كذلك مواجهة تفسيرين للوغوس ليسا اقل اختلافاً، أن تصبح جسداً في اللوغوس اليوناني يعني إلا تصبح إنساناً على العكس من ذلك أن تتخلص من جوهر البشرية وإلا تكون أكثر من حيوان وستعني علينا العودة إلى هذه النقطة الحاسمة إذ أن عالم الفكر يتغير بالكامل.

مع تعريف الإنسان على أنه لحم يتم الكشف على دلالة جديدة لنا، إذا كان تجسيد الكلمة يعني الدخول في الحالة البشرية وطالما أن الكلمة هي كلمة الله فهي علاقة الله بالإنسان، وطالما أن هذه العلاقة قائمة على مستوى روحي تتكشف من الروح والنفوس والوعي والعقل الإنساني أو الروح تجاه الإله الذي هو نفسه العقل والروح، فهذه العلاقة قابلة للتصور ولكن يصبح من الصعب تفسير ما إذا كان الإنسان منفصلاً عن الجسد فأين هي إمكانية وجود علاقة بين هذا الرجل الجسدي والله عندما يتم تحديد هذا الأخير بوضوح مع اللوغوس ؟

ألا يضع هذا التعريف المزوج في قلب كلمة يوحنا كتعريف لثنائية الإله / الرجل أو (الرجل الإله)، هذا يزيد الأمر غموضاً، إذ عند فحص كلمة يوحنا باهتمام أكبر نجد أنه من المسلم به أن العلاقة العامة بين الله والإنسان ليست فقط في الشكل الجديد للعلاقة بين الكلمة والجسد، ولكن بالإضافة إلى ذلك فإن هذه العلاقة المتناقضة توضع داخل شخص واحد وهو المسيح ⁽¹⁾ ثم حصر علاقة الله بالإنسان بين مصطلحين (الكلمة / اللحم) داخل جسم المسيح.

وهكذا سيكون محط اهتمام دائم للبريز، موضوع جميع المجالس الكبرى – المشاركون الإيسويون الذين جمعهم في القرون الأولى والذين تم الاحتفاظ بهم إلى الأبد حول شخصية المسيح وحول إمكانية توحيد وجوده في طبيعتين مختلفتين أحدهما إلهية والأخرى بشرية، فالكلمة في حد ذاتها هي المصطلحات المستخدمة لتأكيد الوجود الحقيقي والفعال والمفرد والفعلي للواحد الذي يوجد في نفس الطبيعتين فيبقى هو نفسه (كالإنسان ومثل الله)

سيضعف اللجوء إلى التصور اليوناني ومن خلاله إلى علم الانطولوجيا اليوناني حيث تصبح مشكلة طبيعة المسيح أكثر حدة لأن الباباوات لن يتمكنوا آنذاك من إخفائها تحت كلمة واحدة، إضافة كذلك إلى حقيقة وجود المسيح أو تأكيده العقائدي، على أية حال، أصبحت المشكلة أكثر دقة، إذ أن اتحاد الطبيعتين يعني اتحاد خصائصهما وبشكل أكثر دقة من سلسلتين من الخصائص إحداها ملك لله والأخرى ملك للإنسان. ⁽²⁾ لأن هذه الطريقة التي يعبر بها اليونانيون أنفسهم عن معنى كلمة المسيح من حيث كونه بشراً فهل يمكن أن تلائم خصائص البشر ؟ لأنه من الصعب جدا اتحاد صفة أو مجموعة من صفات المسيح لأن ذلك يزيد من غموض قضية وجوده أصلاً.

¹- Ibid . p . 19

²- Ibid . p . 20

فعلى سبيل المثال المسيح يعرف كل شيء، ولكن كونه كرجل ف إنه يعجز عن التنبؤ بالمستقبل وبالتالي ف إن سلسلة الأطروحات الناتجة في كل مرة عن وجود خاصية إلهية أو غيابها أو تقييدها في الإنسان يتم حلها مسبقا، « فهم غير محدود لله، فهم ليس مثل فهمنا » ، يقول كانط : « لا يمكن الوصول إلى إله خالد، ذلك صعب على المتهمين، إنما تاريخيا يمكن التطرف إلى حياته من جانب الشجاعة والضعف العطش والمعاناة كما هو معلوم في القصة الرهيبة لموت المسيح » .

هنا يعبر التجسد مرة أخرى عن طريقة تفكيرنا، فطالما تم تعريف الإنسان من قبل العقل تماما مثل ما فعل اليونانيون فلذلك قدرة الإله الأول على امتلاك خصائص الإله الأخير أمر منصوص عليه في المبدأ « أفضل جزء من كيانه » ومع تعريف الإنسان على أنه " لحم " أصبحت سلسلتنا الخصائص الخاصة به غير قابلة للاختزال وتفصل بينهما مسافة فاصلة إذ كيف يمكن تصور أن المسيح يصاب بالتعب المفاجئ ويطلب بوسادة ويشعر في البكاء لدى علمه بوفاة صديق وإعجاب امرأة بحديثه وجلوسها إلى جانبه تستأنس به وتترك هذه التمثيلات غير الملهمة هي الشيء يرفضها الغنوص وهي اشد ما يعارضونه⁽¹⁾.

يشير "تيلتيان" في خطبته اللاذعة ضد "ماريكون" فضح الكراهية المفرطة للولادة قائلا : « دعنا نذهب ونحلم الآن بهذا النظام الذي وضعناه في البطن مع الأعضاء الحيوية وهذه التجلطات الدموية البشعة الممزوجة بالماء ... (ص 223) فمن الصعب بطبيعة الحال التفكير في العلاقة بين الإله والإنسان بعد التحلي عن المثل العليا لليونان من عالم علوي إلى كلمة الله التي انتهى بها الأمر إلى ولادة سيئة نهاية يحكمها الموت. - مثل معظم الباباوات في أماكن أخرى لا تقصر تيرتليان حقيقة الإنسان على حقيقة جسده إذ أعلن في بداية "دي كارن De Carne Christi" إنه يتحدث عن هذه الحقيقة فقط وهي « أن المسيح جسد وروح » ولا يوجد أي نقد لهذا التعريف الكلاسيكي على أنه يتكون من هذين العنصرين اللتين تظلان على العكس من ذلك على أساس معاهدة "دي كارن" ولكنهما سيتكرران صراحة عدة مرات وأكثر من ذلك بكثير بعد ذلك. ولا يوجد شيء من هذا القبيل في إصحاح "يوحنا" الذي يفترض أن يصبح الله إنسانا مثل قوله : « أن يصبح جسدا » ، إذ أنه لا يضيف شيئا إلى تعريف الإنسان الذي تقدم سابقا وهو تعريفه على أنه من « لحم ودم »

وبعيدا عن التلميح إلى " المادة الروحية " وإلى " النفس " فإنه يمكن تكرار هذا التعريف « كونه سكن بيننا » أي أنه أثبت أن المسيح سكن بين الرجال " السكن " ⁽²⁾.

المشكلة النظرية التي تقتصر عليها إمكانية الاتحاد بين الخصائص البشرية والإلهية هي مشكلة الخلاص نفسها لذلك من الضروري أن نقول المزيد عن هذا الأمر و أن نتذكر النمط الذي سيضعه " حبيس بيريز من خلال المجالس المختلفة ، إذ أصبح رجل الله يؤسس أن يصبح إله الإنسان، الخلاص المسيحي لا يحسب في إعفاء نعمة

¹- Ibid . p . 21

²- Ibid . p . 22

معينة وجميع النعم البارزة ولا يمكن تأليه الإنسان إلا إذا حمل في داخله الحياة الإلهية التي هي الحياة الأبدية وسوف يهرب من الموت لكي يتمشى مع الحياة الأبدية.

في الديانة المسيحية يجب أن يتمشى الإنسان مع الكلمة لكي يتجسد في الذات الإلهية لكن إمكانية الخلاص هذه التي لن يتم تأكيدها بعد الآن بشكل تخميني على مستوى الفكر ولكن أيضا على مستوى الواقع ، كما تفترض وحدة جسدنا مع جسد المسيح مسبقا، أي أن تكون وحدة الكلمة والجسد ممكنة و أن تحقق عندما تصبح الكلمة جسدا، مشكلة وجود المسيح لا تعني شيئا آخر إذ أنها ليست مشكلة وجوده التاريخي ولا يزال متعلقا بيسوع والسؤال هو إذا كان يسوع موجودا بالفعل، وما إذا كان قد قال ما قاله ، و أنه المسيح ، والمسيح، والمخلص المتوقع – وليس مجرد تبني لا احد اليوم – باستثناء الجاهل أو الطائفي – يشك في هذا الوجود، مشكلة وجود المسيح هي ما إذا كان هذا الرجل اسمه يسوع، الذي كان موجودا، والذي أطلق على نفسه اسم المسيح (لهذا السبب وحده تمت إدانته) كان حقا كذلك، ومن وجهة النظر الفلسفية⁽¹⁾، التي يستلزم بها بدقة في هذا المقال، فلن السؤال يطرح تجسيد الكلمة شيء آخر غير مجرد احتمال – على وجه التحديد وجوده مجرد احتمال هو التفكير، أبدا وجودا، استطاع أن أتخيل أن لدي قطعة من النالي في جيبي، و تأكيدها، وجود القطعة لن ينتج أبدا عن فعل من أفكار، إن وجود المسيح كوجود فوري المتجسد يتجاوز مفهومي له بلا حدود، على افتراض أنني استطاع ذلك، هل ستأتي إذن ؟ كيف يكون وجود الشخص الذي هو واحد ونفس الكلمة وكجسد من المرجح أن يصل إلينا، أن يعطوا أنفسهم لإظهار أنفسهم لنا ؟ (1 تيموثاوس 3:16)⁽²⁾ ويكشف لنا المتيف النهائي للتجسيد الذي يحتوي على إمكانية الخلاص .

إن تجسيد الكلمة فهو وحيه مجيئه بيننا، فإذا تمكنا من الدخول في علاقة بالله وخلصنا في هذا الاتصال به فذلك لأن كلمته صارت جسد في المسيح، لذلك فلن كشف الله للرجال هنا هو حقيقة الجسد. الجسد نفسه هو الوحي، إذا كان الأمر كذلك ف إن سؤاليين جديدين تماما ومدعشين بنفس القدر، يفرضان علينا: ما الذي يجب أن يكون الجسد في حد ذاته وفي حد ذاته محترما ؟ ولكن ماذا يجب أن يكون الوحي ل يتم كجسد، لينجو عمل الوحي في الجسد وبه ؟ .

لكن هذا سؤال جديد ، ليس اقل مراوغة، كلمة الله وفقا للاهوت ولمن ربما أيضا في نظر انعكاسا فلسفي مدرك بما فيه الكفاية، ليست سوى وحي الله، أو بعبارة صارمة اكتشافه لذاته، في هذه الحالة لن يكون جوهر الكلمة معارضا تماما للجسد الذي ينظر إليه على أنه وحي في حد ذاته، من شأن التقارب السري أن يوحداهم على العكس من ذلك طالما أن نفس القوة التي تجلي، ستسكنهما، سيكون البيان الحاسم في كلمات جون اقل تناقضا

¹ - Ibid . p . 23

² - (1 تيموثاوس 3:16)

مما يبدو أن عمل الكلمة، إتمام وحي الله سيستمر. ⁽¹⁾ بطريقة ما داخل الجسد بدلا من الاشتباك معه كمصطلح غامض وأجنبي.

عند التفكير في هذا السؤال الأخير، نرى انه من المحتمل أن يتلقي معنيين مختلفين - وإلا فإن الكلمة أخذت الجسد لتكشف عن نفسها للصنوبر وفي هذه الحالة فلن الوحي هو بالفعل عمل الجسد.

وبالنسبة لها هو اسر، أما كشف الله في كلمته فهو حقيقة الكلمة نفسها، في ماذا إذن تحتاج هذه الكلمة إلى تطلب من الجسد قوة ملكه، وهو الوحي الذي أنجزه بالفعل بنفسه؟ لا تزال هناك فرضية ثالثة، فالكلمة، للكلمة التي تحملها فيها يجب أن يكون الجسد وحيها، وهذا لأنه بعد أن اخذ الجسد فيه، سيكون هو الذي فيه، سيقوم بعمل نفس الوحي الذي هو له والذي يدين الجسد نفسه بقوة تقديسه.

تظهر الفرضية الأولى أكثر من قوة بين الآباء، سواء كان ترتوليان أو اثاناسيوس أو اوريجانوس أو حتى في حالات نادرة، هذا صحيح، إيريناوس، فلن مجيء الكلمة إلى لحم الإنسان يفسر على أنه الطريقة التي تظهر بها كلمة الله غير المرئية نفسها للرجال والنساء في شكل جسد موضوعي مثل جسمهم (1 تيموثاوس 3:17) فالكتاب المقدس سيتم الكشف عن البناء الغريب الذي سيقود إليه مثل هذا التصور اثاناسيوس في لحظة وكيف سيسعى إلى بناء حدس الكلمة غير المرئية على المظهر الخارجي لجسده وأفعاله. ⁽²⁾

كيف لا نلاحظ مع ذلك أن أطروحة ظهور الكلمة في الجسم المرئي التي وضعها وافترضها - وهي أطروحة غنية عن القول وتحدد كما يعتقد، أطروحة المسيحية تواجه صعوبتين هائلتين؟ الأول هو إذا كانت كلمة الله قد ألبست نفسها لتظهر للرجال جسدا من نفس مظهرهم فلن من سيكشف لهم بهذا المظهر سيظل جسدا مشابها لجسدهم في الواقع، ولا يوجد دليل على أنه ليس بالضبط جسد نبي. ⁽³⁾

كل تجسد فقط " أن تنخر " بمعنى " أن تصبح جسدا " لأن الأمر لم يعد مسألة " شكل "، " جانب "، " مظهر " بل الواقع في حد ذاته في جوهره ككلمة تصبح الكلمة جسدا.

إذا كان هذا هو السر منذ البداية المخفي في قلب الأشياء فهل سنكون قادرين على رؤية مؤامرة منه الآن؟

طالما أن تجسد الكلمة إلى على عاتق جسد بشري يقترح كإضافة إلى كيانه غير المرئي والأبدي لعنصر غير متجانس، هي هذا الجسم المادي المعرض للتحلل فلفه في وجود الأمور المبهمة والمستحيلات التي نجد أنفسنا بصدد مواجهتها، منذ الاقتراحات الأولى De carne Christi ، سؤال عن نوع الجسد الذي يمكن أن يكون عليه المسيح، بما في ذلك " من أين يأتي؟ كونه جسد مثل أجسادنا مكون من الأرض، إن إضافته بطريقة غامضة إلى كلمة الله التي يساء فهمها هو نفسه، وهذا ما يؤدي إلى سلسلة من الإلغاز.

¹- Ibid . p . 24

²- Ibid . p . 25

³- Ibid . p . 26

"يوحنا" لا يقول شيئاً من هذا القبيل، وحسبه أن جسد "الكلمة" لا يأتي من طحن الأرض بل من الكلمة نفسها – بنفسه صار جسداً، بالفعل سنجعل أطروحة "جان" خاصة بنا قبل طرحها في الأرض لا يوجد سوى أجسام، شيء من الجسد قابلاً للقسم ولا يكون من جسيمات ولا من تراب، بل من الملذات والمعاينة من الجوع، من العطش، الرغبة، التعب، القوة والفرح، ومن الانطباعات الحية⁽¹⁾.

كلمة وكانت فيه فقط، ليست في الشعارات اليونانية التي تتشكل فيها المعاني والمفاهيم أو التمثيلات أو الصور ومن يتحدث ومن يفكر بطريقة الرجال، ومن يفكر مثلهم، ولكن في "الكلمة" القديمة، قبل أي عالم يمكن تصوره وحيث لا يوجد علم حتى الآن، في الجسد الذي هو خاص به، في معاناته كما في وجوده كما فهمها يوحنا "كلمة الحياة" (1Jean). وكذلك قارئ (1Jean)، حينما يسمع بالتدفق والانضمام إلى المقترحات على الرغم من أنه تمت صياغته هنا لأول مرة في الفكر البشري، إلا أنه يبدو واحداً مع الآخرين، ليس لديه في أي وقت من الأوقات انطباع بأنه يعبر مسارا وعرا، ويأتي هادما جدار الابوري، أنها ليست وأضحت بالمعنى العادي، صحيح أنها مجموعة من الأسباب، ناهيك عن الطريقة السوداء لأدراك العالم أو أنفسنا، أن الوضوح من هذا النوع هو مسألة فكرية، وقدرته على إظهار كل شيء هو تشكيل عالم مرئي، مجموعة من الأشياء التي يمكن رؤيتها بالفعل والتي يصبح بها المرء "صحيح" "عقلاني" و "واضح" إلى الحد الذي يمكن للمرء رؤيتها بالفعل.

- من مقدمة يوحنا، ينشأ نوع آخر من الوضوح وهو وضوح Archi والذي يشوش على طريق التفكير، تعني أن طريقة الوحي تدخل حيز التنفيذ بشكل مختلف عن تلك التي يصبح العالم مرئياً من خلالها، ولهذا السبب فإن ما يكشفه يتكون من حقائق غير المرئية في هذا العالم دون أن يلاحظها الفكر، تسرد المقدمة هذه الروايات الحياة التي يتكون فيها الوضوح Archi للحياة، الجسد الذي تتطابق فيه كلمة الحياة أخيراً مع كل شيء حي من الذي نحن عليه، نحن الرجال، هكذا جاء تعريف جديد تماماً للإنسان⁽²⁾، فالإنسان يحيا والحياة تعطي الولادة إلى كل جماعة، لأن "جوهر الجماعة هي الحياة"⁽³⁾.

- Archi intelligibilité ليوحنا تعني شيء آخر، بعيداً عن القدرة في تقليص التعداد، على وجه التحديد إلى سلسلة الأشياء الفكرية المرتبطة وفقاً للتقارير الضرورية – يتعلق الأمر بالواقع وأكثر من ذلك الواقع المطلق الذي تسميه الفلسفة هكذا، ويسميه الدين "الله" الإله الذي هو حسب يوحنا الحياة.

أن تعيش يعني أن تختبر نفسك، فجوهر الحياة يتركز على هذه الحقيقة النقية المتمثلة في اختبار الذات، والتي على العكس من ذلك خالية من كل ما ينتمي إلى المادة وبشكل أعم إلى العالم. هذا التعريف البسيط "لله" من خلال التعريف البسيط للحياة على أنها اختبار للذات (الأصعب غالباً ما يكون بسيطاً، مما يعني الأبسط غالباً ما

¹ - Ibid . p . 27

² - Ibid . p . 28

³ - Michel Henry , phenomenology matérielle , PUF-paris,2012,p161

يكون الأصعب) يضعنا أمام الحس الذي سينتهي إليه بحثنا والذي هو بالضبط Archiintelligibilité الذي سنتحدث عنه .

ينتمي Archi intelligibilité إلى الحركة الداخلية للحياة المطلقة التي تولد نفسها، لوفاً سوى الطريقة التي يتم من خلالها الدخول إلى نفسها. إلى الحال الخاصة بها والتي تختبر فيها الذات، الآن يمكن إجراء تجربة ذاتية إذا لم يكن هناك شيء مثلها و مثل حالتها وهي Ijiseité، التي هي ذات أهمية لها تشير ijéité إلى فكرة أن يكون المرء ذاتياً، بقدر ما تحدث الحياة الحقيقية (ليست مجرد فكرة أم مفهوم للحياة) طالما أن التجربة الذاتية للحياة في حد ذاتها هي تجربة حقيقية تم اختبارها وعيشها بالفعل – وبالتالي متفردة حتماً وحقيقية. الذات الأولى الحية التي تولدها الحياة كما تختبرها وتكشف عن نفسها في هذه الذات، التي هي الكشف الذاتي عن الذات⁽¹⁾ « في البدء كانت الكلمة »

.... حتى من الحياة المطلقة، حركة جيلها الذاتي كوشي ذاتي لها في كلماتها، كلمة داخلية في هذه الحركة باعتبارها نفس الطريقة التي يتم إنجاز هذه الحركة بها « في البداية كانت الكلمة ». لا توجد حياة محتملة لا تحمل بداخلها أول نفس حية بحيث تصبح ذات النفس ضحية، ما أتى به القانون الأول من وضوح يوهانين آرثشي، لا توجد حياة بدون شهر مشمس من نفس القبيل و إلا ستعيش بلا حياة ، هذا القانون فك رموز جوهر الحياة المطلقة إذ يتعلق بكل أشكال الحياة الممكنة وبالتالي حياتنا كذلك. لذلك وجدنا واحدة من أكثر طرق الحياة معاناة « الذات التي تعاني والتي لا يمكنها تحمل المعاناة وبالتالي ف إن الحياة لا تعدو كونها سوى نفق من الفكر الحديث غير الذاتي الأعمى.

السؤال الذي حفزنا لإنجاز هذا البحث معروض علينا الآن: هل ستنشأ الكلمة التي تظهر في الآية " 14 " من المقدمة الشهيرة والتي يقال فيها : هل التجسد من ذكاء جوهانين ؟

بعيدا عن كونها سخيصة في هذه الحالة كما كان الأمر بالنسبة للإغريق أو عربية فإنها تشير إلى الحياة، إلى حياة مفهومة ومألوفة بحسب الآية الأولى (2) .

منذ ذلك الحين استولى المفكرون المسيحيون على مفهوم التجسد كطريقة لإظهار كلمة الله، و إن أصابنا الشك في أن هذا النمط من إظهار الجسد و الكلمة قد يكون جيدا ولكي تكون الحياة هي نفسها فهي إذن توضيح منهجي، بحكم هذا التجسد الذي هو مطلوب .

هذا العلم موجود ، أنها ظاهرة ، لذلك ينبغي التساؤل عن كيفية التعامل مع هذه الظاهرة التي هي موضوع بحثنا، إذ أن علم التسميات الذي اخترعه هوسرل في بداية هذا القرن أدى إلى ظهور واحدة من أهم الحركات المهلكة وربما في كل العصور.

¹-Michel Henry, Incarnation ,Ibid . p .29

²- Ibid . p .30

– أن الملاحظات الموجزة في هذه المقدمة تسمح لنا على الأقل إن الفلسفة يمكن أن تكون وسيلة للوصول إلى حقيقة التجسيد (المجيء في هذا الجسد وتجسيده) أو خاصة في معناه المسيحي بصرف النظر عن كون هذه الفكرة فكرة يونانية فهل تعني الظواهر بهذا الشرط الأول؟ تحت أي ظرف من الظروف ف إن هذا هو السبب في إنه من الواضح بالفعل أن اللجوء إلى علم الظواهر لن يكون مستمرا إلا إذا كان قادرا على قلب الظواهر نفسها. إذن فلماذا هذا اللجوء إلى الظواهر ؟ ولماذا تبدأ بنقيض الأشياء ؟ لأنه كافتراض يوناني مسبق للظواهر المعاصرة يتم إخفاء صعوبة اشمل من هذه متعلقة بفلسفة أخرى إذا انفصلت الحياة البرزخية عنها من قبضة الفكر فكيف يمكننا الاتصال بها والتحدث عنها ؟⁽¹⁾.

الحياة :

لا يقتصر حضور الثقافة – أي الحياة إذ تكشف عن نفسها في نموها الذاتي – على أشكالها العليا في كل مجتمع ينهل من مورده السري (بالمثل ، لا تغيب عن مجتمعنا الذي يضع مبدأ تنظيمه خارج الحياة) . ذلك أنها تلج إلى الطبقات التحتية من المجتمع البشري، هناك حيث يستجيب النشاط إلى الحاجات الأساسية من مأكل وملبس وكل إنتاج لـ " المتاع " على العموم، أو أيضا إلى العلاقات الملموسة بين أفراد هذا المجتمع، لذا ثمة ثقافة لكل شيء للسكن والعمل والعلاقات الايروتيةكية ولل علاقة بالأموات، وهي العلاقة التي تتيح تعريفا أوليا لـ " الإنساني " . لكن لماذا الحياة هي القيمة المطلقة والأساس الوحيد للقيم كافة ؟⁽²⁾ .

تتولى الحياة الإجابة عن هذا السؤال بلسانها الخاص. على سبيل المثال، تفيد المعاناة المعاناة، وهي بذلك تحمل الرغبة العصية على التذليل في التغيير كذا هو التقويم الأول، المطابق للجوهر الفينومينولوجي لعيشنا، والتحفيز الشجوي لكل فعل ممكن، يمكن أن نذهب بهذا الحافز إلى أقصى حد له ويعود بنا إذ ذلك إلى منابع الثقافة والحياة أن نظرنا إلى المعاناة في علاقتها بالألم الابتدائي الذي تخبر فيه الحياة نفسها وتبلغ نفسها في نموها واستمتاعها بنفسها، أي يعود بنا إلى ثمل الحياة الذي هو القيمة المطلقة.

خلافا لذلك لا قيمة لشيء أو كل يتساوى بالقيمة – زمن العدمية الحقبة – عندما تنسحب الصيرورة الداخلية للحياة وجميع المعارف المرتبطة بها والأشكال الثقافية التي تعبر عنها أمام المعرفة الغفل المؤلفة من عمليات مجانسة لتلك التي تدرسها الفيزياء، إن الإمارة الأكثر فظاظة على استبدال الموت بالحياة هو انبثاق تقنية غير معروفة حتى الآن، تقنية ما عادت تجدد في الأجساد الحية مستقرا لها، هذه الأجساد التي كانت " الأدوات " مجرد " استطالة " لها⁽³⁾ .

على أية حياة نتكلم هنا ؟ ما هذه القوة التي لا تنفك تستمر وتزداد نموا ؟ ليست في أي حال من الأحوال الحياة التي تشكل موضوعة البيولوجيا وموضوع علم من العلوم . ليست هذه الحزيمات أو تلك الجسيمات التي

¹ - Ibid . p. 31

² - ميشل هنري ، المحمية زمن علم بلا ثقافة ، ترجمة جلال بدلة ، الطبعة الاولى، دار الساقي ، 2022 ، ص 12

³ - المصدر نفسه ، ص 13

يسعى العالم إلى بلوغها بمجهره، والتي يعد طبيعتها بإجراءات عدة، بغية التوصل منها بشق الأنفس إلى مفهوم مهما بلغت درجة ملاءمته يبقى قيد المراجعة وإعادة النظر، لذا إن الحياة التي نحن بصدد الحديث عنها لا تختلط مع موضوع معرفة علمية، أي الموضوع الذي تبقى الدراية به وفقا على أولئك الذين يحوزون هذه المعرفة وتعيين عليهم اكتسابها، بل الأخرى هي ما يعرفه الناس كافة لكونها ذلك الذي نكونه ⁽¹⁾.

لكن كيف لـ "الناس كافة" أي كل فرد بما هو كائن حي أن يعرف ما الحياة إلا على أساس أن الحياة تعرف نفسها وأن هذه المعرفة الأصلية بالنفس تشكل قوام ماهيتها الخاصة ؟ ذلك أن الحياة تحس بنفسها وتخبر نفسها فلا شيء فيها إلا وتخبره أو تحس به إن فعل الإحساس بالنفس هو ما يجعل منها بالتحديد الحياة.

كلام الله ، الكتابات (La parole de Dieu , les Ecritures)

سؤال الكلام يقصد (كلام الله ، الكتابات) فرض علينا من أول لقاء لنا مع المسيحية (Lechristianisme) ، طالما كان هذا الكلام في شكل نص (d'un texte) ، بادئ ذي بدء ، إن نص العهد الجديد (Nouveau Testament) هي بالفعل قدمت لنا بشكل مختلف عن بقية النصوص ، وهذا بسبب أصلها (provenance) الإلهي . يتجلى هذا في أن النصوص التي تروي الأحداث المتعلقة بوجود المسيح (Crist) هي منهكة بسبب الاقتباسات التي تعرض أقوالا أخرى والتي لا تتعلق بهذه الأحداث . أو متى (Matthieu) أو مرقس (Marc) ، ولوقا (Luc) أو يوحنا (Jean) . لكن تلك التي تتعلق بالمسيح ذاته أي الله ، « طوبا لكم أيها المساكين ، لأن لكم ملكوت الله ! » [لوقا 6 . 20] ، إذا كان حصولنا على كلام الله مثل حصولنا على سيف حاد ليس بسبب أنه ذو طبيعة مذهلة فحسب ، وإنما لأنه بالتحديد هو أنه هو الذي يتكلم (Lui que parle) .

إن الصعوبة (difficulte) الأولى . تكمن في أن المسيح من يتكلم ، لكن هذا الكلام لم يصلنا إلا من خلال علاقتنا لما قدمه متى ، ومرقس ولوقا وكذا يوحنا في نصوص الأناجيل (Le text des Evangiles) ، وإعادة ربط (إدخال) هذه العلاقة ، مع النص ، أصبحت كلمة الكتاب المقدس مرة أخرى مشابهة (semblable) للكلمة التي يتكلمها الناس، فهو مجموعة من المعاني غير الحقيقية (irréelles) ، التي لا تقدر أن تنقل الحقيقة — ذاتها ، ناهيك على وجه الخصوص حقيقة الذي يحدث من خلالها ، حقيقة المسيح والله (La reàlité du Christ et de Dieu) ، وتبين من ثمة الحلقة الأولى ، عجز الكلام بما فيه عجز الوصية والقانون (La Loi) والأمر ⁽²⁾ [269] الإتيقي (ethique) الذي يدعوا يفرض إلى إنتاج العمل (الفعل) وأن هذا العجز هو الذي أثار التحول الحاسم الذي تمارسه الإتيقا (léthique) ، ذلك التحول من القول (parole) إلى العمل

¹ - المصدر نفسه ، ص 28 / 29

² - Michel Henry, C'est moi la Vérité ;pour une philosophie du christianisme ,SUIL,Paris,1996 ,p269

(L'agir) ، عمل غريب عن اللغة وخارج عنها ، خارق في الحياة (lavie) حيث يتوافق الفعل حتى مع تحركات هذه الحياة .

لقد انكشف إذن جانب واحد أسئلة (la question) الإتيقا وأسئلة الكتابات إذ يكشف الستار في جميع تلك الكتابات (des Ecritures) عن عجز الكلام ، إلا أنه مع إدراك عجزه القول الإتيقا (éthiquele) (dire) يستدعي غريزيا العمل الذي تعهد إليه المهمة الوجودية للإدراك الانطولوجي (Ontologique) ، غير أن الكتب هي ليست مجرد إتيقا ولا تنحصر في مجموعة من التعاليم ، مهما كانت أهميتها ، إن الشيء الذي يجعلها أكثر ضرورة والذي تتوقف عليه شرعية التعاليم ذاتها - حسب ما رأيناها - هو مطلب الأصل الرباني (Divine) ، ولكن إلى أي هيئة سيعتمد كلام الكتب حتى يؤسس طبيعته الربانية ؟ ما هو المرجع الذي ستزود به حتى تتجاوز (تتغلب على) القصور الوجداني المتأصل في عالم المعاني وعالم اللغة ؟ إن استبدال القانون القديم بالقانون الجديد - على مستوى إتيقي - قد أزال الصعوبة ، فقد أزال هذا الجديد - وصية الحي التي وصفها يوحنا (Jean) بفرض مبدأ العمل مكان التعاليم المثالية مع إنها غير مجدية ، القوة الفعالة التي تعلوا قوة الأنا البسيطة ، القوة العليا للحياة المطلقة مع الوزن العظيم لعزائمتها المثيرة للعواطف : معاناة ، فرح ، حب ، حيث - قد أزال فجأة الإتيقا التقليدية وأزال معها شرعيتها الرسمية وأذابها العاجزة وكل نتائج هذا العجز : مراوغتها و نفاقها ، ولكن فيما يخص الكتب ، فعلى أي أساس يمكن للكلام أن يؤسس حقيقة ما يقول إذا كان هو ذاته عاجز على أن يقوم بذلك ؟

ينساق لنا إذن نوع آخر من الحدس الحاسم هو المسيحية (Le christianisme) أو ذاته دائما ولكن بشكل آخر ، وهو السبب الذي نحن من اجله تحت إرادته ، وأن هذا الحدس هو غالبا ما يكون مغفلا⁽¹⁾ [271] ولكنه واضح لأنه ثمة كلام آخر ليس مثلما يتكلم الناس ، كلام يتكلم خلاف كلام الإنسان ، وما يقوله يختلف عما يقوله الكلام الإنساني ، وهذا لأنه يتكلم عكس ما يتكلم شيء آخر ، وما بين ذلك فهي الطريقة التي يستهوي بها الآذان للاستماع ، المختلفة عما تسمع إليه من كلام الإنسان ، وهذا الكلام هو كلام الله (Laparele de Dieu) .

عندما نقول كعادتنا وكعادة المؤمنين (Les croyants) بأن الكتب (Ecritures) هي كلام الله (La parole de Dieu) ، فلن هذا التأكيد يظل مبهما (مربكا) إلى حد كبير وفي هذه الحالة فإننا نفهم ذلك كالتالي ، حتى تخاطب هذه الكتب الناس ، فإنها تستعمل الكلام الذي يستعملونه ، ومنه ف إن هذا الكلام هو كلام إنساني شكلا وأسلوبا . لكن محتواه هو ليس إنسانيا إطلاقا ، بل مقدس ويتصل هذا الكلام للإنسان - استلهاما من الله - ما يريد الله قوله لهم وما يريد كشفه ، وأن محتوى هذه الكتب هو وحي سماوي (divine) لكنه ينقل للإنسان باللغة التي يستعملها ، ، لكن كيف يمكن إذن أن تكون لغة الإنسان قادرة على تتلقى ثم تنقل

¹ - Ibid, p 270/271

وحيا سماويا (une révélation divine) ؟ أو من زاوية أخرى ، كيف لوحى سماوي أن يتخذ شكل لغة إنسانية ولماذا هو مطالب للقيام بذلك ؟ وبتعبير آخر فإن الوحي السماوي لا يهيم وحيا وإنما يصير مثلما يعبر عنه في كلام إنساني بغية أن يفهمه الناس ، لكن إذا كان هذا الوحي متاحا (مفهوما) للناس في قالب لغة إنسانية وواضح بالنسبة لهم في قالب هذه اللغة التي هي لغتهم ، كيف يمكن لها - أي اللغة - أن تبين أنها ذات طابع سماوي ؟ وكيف يمكن لهذا الكلام - إلى حد يفوق طبيعته الإنسانية - أن يرقى إلى درجة يثبت فيها غه كلام الله ؟ وفي هذه الحالة فلن الله بدوره يجب أن يسعى للكشف عن وجوده إلى كل الناس وفي كل الأحوال ، وذلك بقوة الوحي التي تخالف حقيقته الجوهرية .

ما نحتاجه للخروج من هذا التناقض الجم ، هو التوضيح الجذري لجوهر الكلام⁽¹⁾ (l'essence de la parole) . [272] إذ أن توضيحا كهذا قابل لإثبات أن هناك نوعين من الكلام ، الكلام الإنساني (La parole humaine) ، المؤلف من كلمات حاملة للمعاني ، و ممثلة في الكتابة المباشرة التي هي من نوع كلام الكتاب المقدس ، ومنه فإن الكلام المقدس هو مجموعة من النصوص الخاضعة للقوانين العامة للغة ، والتي يستعملها الناس للتواصل والتفاهم ، أما النوع الآخر من الكلام الذي نحن بصدد تحليله ف إن طبيعته تختلف اختلافا تاما عن الكلام الإنساني ، فهو كلام لا يتألف من كلمات و من معاني ، لا من دال ولا مدلول ، وليس له مرجع ، إنه كلام لا ينشأ من كلام خطيب و لا يخاطب أي شخص كان وهو الذي يسمح لنا بفهم كلام الكتاب المقدس وإنما هو - أعلى بكثير - من أصل سماوي ، إن هذا الكلام الآخر هو الذي يسمح لنا بفهم محتوى كلام الكتب وكذا أصلها السماوي ، إنه الكلام الوحيد ، إنه كلام الله (La parole de Dieu) لذلك ينبغي أن ندرس طبيعة كلا الكلامين : كلام الكتاب المقدس (E'critures) المشابه للكلام الإنساني ، وهذا الكلام الآخر العريق المختلف اختلافا جذريا ، و الوحيد الذي نحن مدينون سماع كلام الكتاب المقدس ومحتواه واصله .

الكلام الإنساني (La parole humaine) يقوم على اللغة التي تتألف من كلمات وهي عبارة عن رموز تعبر عن أشياء ومن هذا المنطلق تبدوا الكلمة وكأنها أداة ووسيلة تضيفي اسما على شيء من الأشياء الذي هو في الوجود مسبقا ، وهذا حتى (لأجل) تضبطه وتروضه للتعامل مع الظواهر ، لكن مهما كانت الطريقة التي نتصور بها هذا الشيء ف إن هذه العملية - التي تكون فيها الكلمة أداة - تقوم على أساس فينومينولوجي (Phénoménologique) ولهذا الأساس جانبان :

من جهة حينما تصف كلمة شيئا سواء كان يرمز هو أو مسموع ، فإن على هذه الكلمة أن تبرز ، حتى و إن كنا لا نولي اهتماما للكلمة ذاتها في سياق كلامنا العادي ، وإنما نوليها فقط على الشيء الذي تصفه هذه الكلمة .

¹-Ibid, p 272

من جهة أخرى فإنه يجب على هذا الشيء أن يبرز كذلك لاسيما أنه المستهدف من الكلمة وبشكل جلي ، ومنه فلا يمكن للكلمة أن تسمي الشيء إلا إذا أظهرته (apparaitre) وما تظهره الكلمة حقيقة هو ليس الشيء فقط⁽¹⁾ [273] لكن كذلك ما تعبر به عن هذا الشيء : أي مجموعة الخصائص والمستندات التي تنسبها إليه .

غير أنه إذا نظرنا في خاصية الظهور (apparition) المطبقة في أية لغة (langage) وفي خاصية فينومينولوجية التي تقوم عليها ، لا بد لنا جليا أن خاصية الظهور هذه لا تغدوا أن تكون ما ندعوه طول دراستنا بحقيقة العالم (la vérité du monde) وأنه لتظهر في العالم الأشياء التي تصفها الكلمات ، وتظهر كذلك بنفس الطريقة مجموعة المسندات (prédicats) (حقيقة عقلية أو مثالية) التي تضيفها عليها سواء كانت حقيقية أم مثالية ، وأنه لتظهر في الوجود الكلمة بذاتها مسموعة ومقروءة (لكن كذلك الجانب المثالي الذي تحمله) ، وكل هذا الظهور سواء أكان ظهورا زائلا أم هامشيا . وبسبب أن هذا الظهور قد وجد قاعدته الفينومينولوجية في هذا العالم ، و بسبب أن كل مكوناته – كلمات ، معاني ، أشياء مستهدفة (معينة) ، مسندات تنسب إلى هذه الأشياء – تظهر كذلك ذاتها في العالم ، فإن الكلام الذي يتحدث به الناس ينتمي إلى هذا العالم وبهذا المعنى الجذري ، لأنه بحر فيه أساسه الفينومينولوجي الحتمي ، لذلك فإننا ندعوه كلام العالم (la parole dumonde) لان ما يعبر عنه الكلام الإنساني ظاهر في العالم ، وطريقته في التعبير هو الدعوة إلى الرؤية ، وهذه الدعوة لا تكون إلا في أفق المرئي (l'horison de visibilité) « خارج » (l' au-de hors) . وما يقال إذن تحديدا في كلام العالم هو عدد معين من الصفات التي هي نتيجة مباشرة لطريقة الإظهار التي يستعملها : يقدم نفسه من خلال إظهار نفسه في العالم على شكل صورة .

يقدم نفسه على انه غير واقعي ، بالنظر إلى المقطع الأول من شعر تراكل (Trakl) تحت عنوان « في عشية شتاء » (Un soir d'hvior) :

عندما يتساقط الثلج على النوافذ

جرس المساء يرن منذ زمن

حيث الموائد مفروشة

والمنازل على قدم وساق

بالنظر إلى هذا المقطع – فالثلج ، الجرس ، المساء – التي ذكرها الشاعر بذكر أسمائها ، تحضر بحضورها⁽²⁾ [274] في عقولنا (تخيلاتنا) ، ورغم أنها لا تشغل حيزا ضمن الأشياء التي تحيط بنا ، فإنها حاضرة ، ولكن في شكل غياب ، أنها حاضرة لأن الشاعر ذكرها في كلامه وبذلك تظهر ، وهي في الوقت نفسه غائبة لأنها ليست حاضرة أمامنا على الرغم من ظهورها ، هذا هو اللغز الكامن في كلام الشاعر : إذ يظهر الشيء وبذلك يمنح له

¹ - Ibid, p 273

² - Ibid, p 274

وجودا . لكن على الرغم من ذكرها في كلامه فلن يكون لها وجودا فعليا ومنه فلن يكون الكلام يمنح للشيء وجودا وذلك لاحتدابه أي يقدم الشيء لكن ليس كأنه موجود .

غير أنه ليس كلام الشاعر هو الوحيد الذي يمنح الوجود للشيء الذي يقدمه على هذا النحو ، وذلك بحكم طريقته في التقديم ، جل الكلام الإنساني يقوم بالشيء نفسه، فهو لا يقدم ما يسميه إلا في وجود مستعار (زائف) و بهذه الطريقة فلن يكون الشيء المسمى ليس موجودا حقيقة ، طالما أنه ليس له حضور، إلا في هذه التسمية ومن خلالها ، طالما اقتصر بالقول « الكلب هو صاحب وفي للإنسان » فإنه ليس ثمة في الحقيقة بهذا القول أي كلب حقيقي ولا أي إنسان ، هذا هو عجز الكلام الإنساني (Telle est l'impuissance de la parole humaine) ، وأن عجزه الجذري هذا الذي يقدم إلى الوجود يؤثر في كل ما يقول و أن هذا العجز ، أي عجز الاتيقا التقليدية (l'éthique traditionnelle) – المتمثلة في مبدأ القانون القديم – في إنتاج العمل الذي تدعوا إليه ما هو إلا حالة خاصة ، إلا أنه هذا العجز في تقديم الشيء المسمى إلى الوجود حقيقة هو عجز لا يعود عشوائيا إلى بعض العقبات الخارجية الطارئة بل إلى الطريقة ذاتها التي يتحدث عنه و أن الطريقة في الظهور في المظهر الخارجي للعالم وذلك بوضع كل شيء خارجا عن ذاته – هي التي جردته من واقعه فلم تدع فيه إلا الظهور فارغا (apparence vide) ، إذا جردنا أي شيء من واقعيته بطرحه خارج ذاته في المظهر الخارجي للعالم ، فلا يقدم كلام العالم بذلك للعيان ، إلا ظهورا فارغا مختزلا في « مظهر » (aspect) خارجي ، فكيف يمكن إذن لهذا النوع من الكلام أن يربطنا بالحياة؟ (la vie) – هذه الحياة الأجنبية عن العالم ، والتي لا تظهر بتاتا في هذا الكلام ، وليس لها أي « مظهر » ولا أي « خارج »⁽¹⁾ (de hors)؟ [275] الحياة التي لا تفارق ذاتها بتاتا ، وإنما تشد نفسها في فورية جسدها (لحمها) (chair) المثير للعواطف (pathétique)؟ الحياة التي تحبس في ذاتها كل ما هو واقعي (réalité) (حقيقي)، لكن تمنع عن نفسها بالقدر نفسه كل ما هو غير واقعي (حقيقي) هذا لأن الحياة تعبر عن ذاتها في كل تفاصيل وجودها وهنا حيث الحياة في حياتها ، حيث لا ماض ولا مستقبل و لا حاضر بمفهوم العالم ، حيث لا خيال ولا أي معنى ولا أي « محتوى لفكر » (contenu de pensée) لا شيء غير انغماسها في المعاناة والاستمتاع بوجودها الذاتي المثير للعواطف ، جل هذا الحدس الحاسم للمسيحية (christianisme) والذي هو من فينومينولوجيا الحياة (phénoménologie de vie) يمثل كتلة واحدة ، فهو يواجه كلام العالم (la parole du monde) الذي يخاطبنا بجزء من واقعية الحياة (حقيقة الحياة) (la réalité de la vie) إن لم يكن في معنى شكل فارغ كما ينبغي القول أيضا أنه ليس هذا الكلام ولا العالم في حد ذاته هما من أصل هذا المعنى ، إذ لا يظهر هذا المعنى بتاتا في سياق خبرتنا ، إن لم يكن قد قدم لنا في كلام آخر ، وهو آخر حدس للمسيحية ، والفينومينولوجيا الحياة . كلام آخر ، كلام الله ، هو الحياة (la parole de Dieu , c'est la vie) الحياة كلام لأنها مثل أي كلام فينومينولوجية من الطرف إلى

¹ Ibid, p 275

الطرف الآخر ، لأنها تظهر للعيان ، ولهذا السبب فإن كلام الله يحضر بحيث يمكن لشيء ما – من خلال هذه الآيات أن يظهر ، لكن هنا يكمن أيضا اختلاف جذري بين كلام الله وكلام العالم إذ أنه حتى نفهم كلام الله ينبغي أن نغفل ما نسمعه عادة في إطار هذا الكلام ، وهو ذلك الذي يتكلمه الإنسان الذي يدعونا إلى رؤية ما يقوله في العالم ، إذا كان الكلام السماوي هو كذلك فينومينولوجي في جوهره ، وهو وحي أيضا ، فالسؤال المهم الذي يظهر مثله مثل السؤال الجذري للفينومينولوجيا هو : كيف ينكشف الكلام السماوي ؟ وفي أي صور الظهور يصدر ؟ أو كيف يتكلم كلام الله الموحى ؟ وماذا يقول ؟ وهكذا ينكشف كلام الله ويتكلم كالحياة ، إن كلام الله هو كلام الحياة (la parole de vie la parole de Dieu est) ، لوغوس الحياة الذي يقر به يوحنا ، الحياة تتكلم وتعبّر عن نفسها لأنها في جوهرها كشف⁽¹⁾ [276] أصلي وذاتي (l'auto-révélation) إذ أنه ما يكشف عن ذاته ما هو إلا حقيقة الكشف عن ذاتية الذات.

كيف تنكشف الحياة ؟ (Comment la vie révèl-t-elle ?) في المعاناة والاستمتاع بحياتها في فينومينولوجية إشارتها للعواطف (phohos) . ما الذي تكشفه في فينومينولوجيتها المثيرة ؟ وعلى هذا قد تأسست جل تحليلاتنا ، الحياة تكشف بذاتها وتتأثر كذلك ، ولا بأي شيء سواه وعلى عكس العالم الذي ينحرف عن ذاته ويتكلم عن أشياء أخرى ، أشياء خارجة عنه ، أشياء خارجة عن جوهرها ومشوهة وضعيفة ومسلوخة عن حقيقتها (Réalité) . مفرغة من مادتها ومختزلة في صورة وفي مظهر خارجي و إلى محتوى فارغ مبهم – كلام الحياة يكشف الحياة ويمنح الحياة ، كلام الحياة هو العطاء الذاتي للحياة (l'auto-donatin dela vie) ، انكشاف ذاتي في التمتع بذاتها ، إن لوغوس الحياة كلام الله هو فينومينولوجيا الحياة المطلقة ، والتي تدرك من خلال العملية الخارقة (أو ذات القوة العظمى) لتكوينها الذاتي (auto-génération) في كشفها عن ذاتها .

فالكلام عادة ينسب عامة إلى القوة ، فإنها ترتقي إلى الذروة حين تستقبل معنى انطولوجي وهذا يعني إذن قوة الخلق أي الإنشاء في الوجود ، هكذا فعل تسمية الأشياء له خاصية جعلها موجودة ، وهذه القدرة الانطولوجية للكلام (Cette capacité ontologique de la parole) بإضفاء الوجود للشيء الذي يسميه ، عادة ما نحفظ بها الله ، وهنا تكمن كذلك قدرته المطلقة في الكلام – وببيرة بسيطة من صوته – ينشئ النظام كله من العدم وذلك قبل أن يقدم تفاصيل نظامه وفي هذا السياق كذلك ، فإن الله لا يستغرق وقتا طويلا حتى يكون له مقلدون أو منافسون ، إذ يبدع عملا من المستحيل أن يكون أكثر ثراء وأعظم إعجابا لا ، بل بل إنه احدث من الطبيعة التي خلقها الله (créée par Dieu) . فإن هذه الـ الله ، الفنان يستطيع أن يعلموا على الله ذاته .

¹ - Ibid, p 276

فينومينولوجيا المسيح Phénoménologie du Christ

تتمثل فينومينولوجيا المسيح في قضية ظهور المسيح وتبلورت هذه القضية في مظاهر مختلفة ، بل وصيغت في حد ذاتها في صيغ متعددة لا يمكن لنا أن نكتفي - بأن نحصيها في صورة من صور الظهور إلا إذا القينا نظرة خاصة في بقية الصور، وتستدعي إذا فينومينولوجيا المسيح أسئلة أو تساؤلات كهذه : أين ولد المسيح ؟ من كان أبواه ؟ من أين جاء أبواه ؟ هل كان للمسيح إخوة ؟ وما إلى ذلك نجد في الأناجيل مراجع معلومات متنوعة عن هذا الموضوع وهي ليست مجرد دلالات بسيطة حيث تشكل مسألة نسب المسيح مقدمة طويلة في كتاب متى Matthieu « نسب المسيح هو ابن داوود ابن إبراهيم ، إبراهيم ولد إسحاق وإسحاق ولد يعقوب ، ويعقوب ولد يهوذا وإخوته [...] و اليعازر ولد متان ومتان ولد يعقوب ويعقوب ولد يوسف رجل مريم التي ولد منها يسوع الذي يدعى المسيح ... » (1-16) واخذ لوقا Luc سلسلة النسب هذه إذ قال « وكان يسوع عند بدء رسالته في نحو الثلاثين من عمره ، وكان الناس يحسبونه ابن يوسف بن عالي(في مصادر أخرى هالي) بن متان(متهات) (...) ابن انوش ، ابن شيت ابن آدم ابن الله » (3-23).

يحتل موضوع نسب المسيح في نصوص الأناجيل مكانا حيويا رغم أنها تحمل في طياتها تعديلا مباشرا(وإنما يقصد " تحريف " فقط غير المصطلح) ، إن يوسف الذي ذكره " متى Matthieu " هو ليس ذلك الذي ذكره لوقا Luc والذي هو أب المسيح ، وهو نسب غريب لا يمكن بمجرد ظهوره - إلا دحضه بشكل فوري ، كما أن مسألة (حالة) مريم العذراء Vierge التي أريكت كثيرا علماء اللاهوت ⁽¹⁾ إلى درجة أنهم لم يجدوا حلا لهذا الارتباك (الإحراج) إلا صياغة مادة الإيمان ومنه فلا تدل هذه المادة بأنه حال من الأحوال إلا بقاء المنحرف والتأكيد على نسب المسيح الإنساني ، وهذا إن كان حقيقة في حالة مريم العذراء لم تحمل إلا عن طريق تدخل روح القدس ، أي الله حتى وإن كان موضوع مريم يسبب إحراجا بالنسبة للمؤمنين أو يبعث على السخرية عند غير المؤمنين (الكفار) فإن إثبات عذرية مريم تخفي وراء محتواه السخيف ظاهريا الفرضية الأساسية (الجوهرية) للمسيحية وهي أنه لا يوجد أي رجل ابن لرجل ولا لامرأة وإنما هو ابن فقط لله .

لا يخفى ظهور هذه الميزة الخاصة (الفريدة) في نسب المسيح الإنساني عندما قام لوقا Luc باستئنافها في كتاباته وذلك في موضعين ، إذا كان الأول في شكل تعديل طفيف « وكان الناس يحسبونه ابن يوسف ... » أما الثاني ففي تلك السلسلة الغربية حيث صرح فجأة بلن آدم هو ابن الله وذلك عندما وصف كنعان Cainan على أنه ابن انوش و انوش ابن شيت وشيت ابن آدم ثم أخيرا آدم ابن الله . هذا كما لو أننا نستطيع وضع هاتين السلسلتين من البنوة (النسب) في خط واحد، أو أن يكون ابن إنسان أم ابن الله هو في الحقيقة أمر واحد ، أو أن آدم - بصورة أكثر تحديدا لم يتدخل إلا بشكل نظري نوعا ما لأنه لا يمكن لأي إنسان آخر أن يتقدم ليكون أبا للأول (يقصد المسيح) أنه لم يعد من الممكن أن يعهد و يسند بهذا الدور إلا إلى إله مفترض .

¹ - Michel Henry, C'est moi la Vérité; pour une philosophie du christianisme, SUIL, Paris, 1996, p 90

لكن لو أنه لا يمكن القول بلأن آدم هو ابن الله مثلما يمكن القول بان شيت Seth هو ابنه الحقيقي (أي ابن آدم) فينبغي لنا أن نتساءل بكل جرأة عن الفروق بين هذين الشرطين : أن تكون ابنا لإنسان أو ابنا لله . ومنه فإننا نصوغ الإجابة التالية : أن الفرق الجوهرى بين أن تكون ابنا لإنسان أو ابنا لله يكمن في الحقيقة vérité وبالتالي ففي نوع الحقيقة التي نتعامل معها في كل مرة نفهم أن كل رجل في حقيقة العالم هو ابن لرجل وبالطبع لامرأة ، وهو (أي الإنسان) ابن للحياة في حقيقة الحياة ، أي ابن لله ، ومن اجل الحديث عن الميلاد في كلتا الحقيقتين فإننا نتحدث عن إمكانية قدوم إنسان ما إلى الحياة ⁽¹⁾ ، وواحدة من هاتين الحقيقتين هو الأكثر حدوثا دون شك والسبب انه لا يمكن لشيت Seth أن يكون ابنا لآدم إذا لم يكن آدم ابنا لإلا الله (قد يكون المقصود منه ما لم آدم ابنا لله) ومنه فمن المفترض أن نقرر دون التباس : يمكن أن يكون الإنسان ابن من ؟ لإنسان آخر أو فقط لله .

لا يخفى على إنسان اليوم حقيقة ميلاد الإنسان في حقيقة العالم ، ومن ثمة شرط البنوة ، وهذا بمساعدة التقدم أو التطور السريع في البيولوجيا أو بالضبط علم البيولوجيا وانتشار النظريات التي نعتقد بأنها نظريات خاصة بها ، لن نشير إليه (حقيقة العالم) إلا إشارة خاطفة خاصة أن فينومينولوجيا الولادة قد أشارت إلى سخافة كل التأويلات الدنيوية للولادة ، أي التي جاءت للعالم أو هي نتيجة لعملية تنسب لهذا العالم ، عملية موضوعية على سبيل المثال ، وسبب السخافة يكمن فيما رأيناه حيث لا " حياة " ممكنة في العالم وفي مظهر " خارجه " ومن ثمة لا إنسان حي .

فيما يخص شرط البنوة ومنه الميلاد (الولادة) في حقيقة الحياة فإننا سنطلبه من المسيح . من جهة حقيقة فلإن المسيح يظهر على أنه « حقيقة الحياة » وذلك حسب مقولة أساسية سقناها من قبل ، فهو يمثل هذه الحقيقة الأصلية التي هي الحياة ومن جهة أخرى فإنه يحلل ويستعرض Analyser شرط بنوته على ضوء هذه الحقيقة ، هل يمكن لنا أن نعالج شرط البنوة على ضوء حقيقة أخرى مثل حقيقة الحياة ؟ هل يمكننا التحدث عنها بشكل مختلف عن المسيح إذا لم تكن بنوة ولا ولادة إلا في الحياة ، وإذا لم يكن تصور القدوم إلا من خلالها ؟ لقد اعتبرنا منذ بداية هذه التحليلات – الخطاب الذي يحمله المسيح عن نفسه هو المحتوى الأساسي للمسيحية ويبدو أن هذا الخطاب لا ينطبق فقط على المسيح ولكن كذلك على كل إنسان طالما انه ابن ، ففي حقيقة الأمر ليس ثمة بنوة إلا في الحياة وكل ابن هو ابن للحياة ، وطالما أن هناك حياة واحدة وهذه الحياة هي الله فإن جميع الأبناء هم أبناء الله . وإذا كان المسيح ليس مجرد الابن المثالي والسامي المنغمس في تعايشه ⁽²⁾ الأبدى مع الأب ، وإذا كان في أعين الناس شخصية مثالية تجعلهم ينتفضون من أعماقهم ، ف إن هذه الشخصية هي مثال لفطرتهم الحقيقية / مهما كان شرط بنوتهم ومنه فإن الخطاب الذي يحمله المسيح عن نفسه والذي يفسر شرط البنوة تفسيراً أولياً يتجاوز (الخطاب) فجأة مجاله الأولي الخاص – وهو التمتع الذاتي (المستقل) بالإلهية

¹ - Ibid, p 91

² - Ibid, p 92

وبنظام الكفاءة الذاتية للحياة وللکائن الحي الأول - يتجاوز ليتدفق على الشرط الإنساني بأكمله ويضعه (هذا الشرط) تحت الضوء ، فلا يجرأ أي فكر أو فلسفة أو ثقافة أو علم أن يطفوا عنه (أي يسمو عليه) .

لذلك يظل هذا الخطاب - الذي يمكن أن يثير عواطف الناس - يظل مع ذلك مبهما بالنسبة لهم ، لأنهم لا يفهمون ذواتهم إلا من خلال حقيقة العالم . البتة بالنسبة لهم هو أن يكون الإنسان ابن أمه وأبيه ، والولادة تعني القدوم إلى العالم والظهور في وقت ومكان معين والخروج من بطن أمه في ذلك الوقت والمكان ، وقبل ولادته رضيعا أو جنينا كان موجودا في العالم على شكل بذرة في جسم أبيه وأمّه إن هذا التفسير للولادة وبالطبع شرط البتة هو متعلق بالإنسان الحالي (المعاصر) الذي يفهم كل شيء في حقيقة العالم ، و إن فكرة المصدر / الأصل الإلهي - في هذه النظرة للأصل الإنساني - هي متقاربة بين الشعوب القديمة بصورة مذهلة وبعيدا عن التحيز للأحكام المسبقة تعتبر مثل هذه الفكرة تعبيرا تلقائيا عن الحياة الحقيقية للناس وكذلك حياتهم السامية أو الروحانية والخفية مثل التي يعيشونها حاليا ، وبالرغم من الصعوبة القصوى وبسبب ميزتها الخفية Invisible لم يستطيعوا أن يضعوا لها تصورا صحيحا بل وحتى صورة . وتتصل se lient عندهم - حسب اعتقادهم الميتافيزيقية الدينية أو الدينية الميتافيزيقية - تتصل بالتمثيلات الواقعية بصورة مروعة ، ومن هذا التوازن أتى التفكير المعاصر لقد حملت اختزالية غاليلي والعلم بإبعادنا عمدا عن الحياة السامية من مجال الفكر الإنساني المنحصر حاليا في المعرفة الموضوعية للفضاء المادي⁽¹⁾ - حملت إلى المطلق التفسير الديني للولادة وبالطبع شرط الولادة ، وهي في ذاتها قد تفرعت من هذا الفكر إذا كان الخطاب الذي تتخذه العصرية عن الإنسان يؤدي إلى تشويبه وتحقيره إلى حد إقصاء خصوصيته من أجل عمليات غير واعية ومجهولة ومن ثمة نفية نفيها تاما ، ذلك بأنه يدفع بالتفسير الديني للولادة والإنسان وشرط البتة إلى نهايته ، في حين أن الولادة والبتة والإنسان ما هي إلا (مجازات) في نهاية المطاف . وبسبب هذا التفسير الديني للولادة فلذلك خطاب المسيح الذي يتحدث فيه عن نفسه سيذهب غناء ويتبدد .

بما أننا نتحدث عن المسيح تحديدا على إنه الإبن والمولود المثالي والسامي الأول ، فيبدو بشكل بارز أن بوسعه إضفاء معناه الحقيقي على الولادة (أحيانا يذكر الولادة وأحيانا أخرى الميلاد ، وهما معنى واحد) وذلك يجعل ميلاده المثالي في الحياة مرجعا لكل ولادة يمكن لنا تصورها وبالتالي فإننا نجد أن كل ولادة تفهم وكأنها سامية في ذاتها ، تتولد الحياة المطلقة ومن خلالها وفي نفس الوقت نجد أن مفهوم الولادة وهو البتة مشوها ومفصولا عن كل تفسير طبيعي . إلا أن شرط البتة هذا ، البتة المتصورة تصورا ساميا والنابعة من ولادة سامية هو ذلك يتعلق بالإنسان ومنه فإن الإنسان المفصول عن الطبيعة والمعاد إلى الحياة وبالتالي فإن جعل مفاهيم الولادة و البتة تحت غطاء البتة المثالية السامية هو إشارة ضرورية في حقيقة الأمر إلى الحياة المطلقة حيث البتة المثالية ما هي إلا تحقيق للذات على شكل ظهوره الذاتي ، وهذا ما يستدعي حتما إلى حقيقة غير حقيقة العالم وهي حقيقة الحياة حيث لا وجود خارجها لولادة ولا بتة ولا حي مهما كان نوعه .

¹ - Ibid, p 93

إن المسيح لينفي بعنف شديد فكرة النسب الإنساني أي الديني ويمكن لهذا النسب أن يقال عنه دينوي لأن الناس ليفسرون نسبهم في حدود العالم حيث يبدو لهم هذا النسب « إنساني » لأن فيه كل إنسان يقدم نفسه على أنه ابن لمن سبقه وأب لمن تبعه، ومنه فإن فهم شرط البنوة ⁽¹⁾ الخاص بهذا النسب الإنساني هو أن يكون كل إنسان ابنا لأبيه ومن خلاله ، وهو الشرط الذي سيصبح لاحقا له ، وهذا ما يدفعنا فوراً للإشارة إلى سبب تفاهة هذا النسب الإنساني الديني ، وبالتالي فإذا أردنا أن ننسب إلى كل مصطلح الأب معناه الحقيقي فإن الأب يعني منح الحياة ، فكل أب إنساني – يقال أو يظن ما هو قبل كل شيء إلا حي (Vivant - م ج . أحياء) في الحياة وهو بعيد كل البعد عن أن يمنح لها أو لنفسه حياة ، فالحي يعتمد على الحياة سواء كان ابن أو أب ولا يمكن إلا أن للحياة أن تمنح الحياة والحي ما هو إلا افتراض دائم فيها ، وإذا قلنا بأن الله هو حي ووصفناه كأنه « إله حي » فهو مختلف تماماً بمعنى أنه قادر أن يمنح الحياة وهو فقط يقدر ما يكون قادراً على منحها لنفسه أولاً ، ذلك يعني قبل أنه أن يكون حياً فهو في الحياة ذاتها ، إذ أبدية تنشأ في ذاته التي تستمد منه الحياة نشوؤها الأبدي ، وتسمى في هذا النشوء الذاتي للحياة – الحياة الأبديّة تلك التي تسبق بصورة أبدية وستظل كل حي ، وهو ذلك الذي يسميه المسيح بالأب ، وبسببه يقول في لغة مبهرة عن الحياة المطلقة « ولا تدعوا لكم أباً على الأرض ، لأن أباكم واحد الذي في السماوات » (متى 23 ، 9) .

إن إضافة عبارة « الذي في السماوات » هي ليست إضافة من دون فائدة ، فهي كافية بلا شك أن تخط من قدر المسيحية في أعين أولئك الذين يؤمنون بالعالم في العصر الحالي ، فالسماوات – في حقيقة العالم – لا تمثل إلا جزء من هذا العالم ، وهو الجزء الذي يكتشفه رواد الفضاء ، أما ما هو خارج هذه « السماء » فسيصبح العلم عاجزاً عن الإجابة عن هذا المصطلح « سماء » المسيحية هي ذلك الفراغ والمكان الخيالي حيث يتم الإشباع التخيلي للرغبات التي لا يمكن تحقيقها في العالم السفلي ، ومنه ف إن الاتصال المستمر الذي يحدده خطاب المسيح بين الأب والسماء ليمنح السماء قيمة ذات مفهوم قوي وهو مفهوم الحياة التي لا تظهر في أي عالم ولا تنكشف إلا بذاتها وهي في نشوؤها الذاتي المطلق – الأب حيث المسيح هو الابن ، وذلك بسبب إنه ليس للمسيح إلا – في خطابه الذي يرى فيه نفسه ذلك الابن المثالي الذي نشأ في التوليد (النشوء) الذي للحياة المطلقة – إلا أن يطرح تماماً فكرة نسبه الإنساني الديني والذي يأتي في صيغ مختلفة تتوافق دائماً مع مكر أو حماقة مخاطبيه أي محاوريه. ⁽²⁾

لقد بين أولئك بشكل واضح – علماً أن يسوع لا يمكن له أن يأتي إلا من خلال الله – عندما نفوا عن المسيح أن يطالب بهذا الاسم « ولكن هذا نعلم من أين هو ، وأما المسيح فمتى جاء ؟ لا يعرف احد من أين هو ؟ » (يوحنا ، 7 ، 27) وهي نفس الحجة التي صاغها اليهود ولكن بصورة أكثر بساطة إذ كانوا يتذمرون عليه لأنه قال « أنا هو الخبز الذي نزل من السماء » وقالوا « أليس هذا هو يسوع بن يوسف الذي نحن عارفون بأبيه

¹- Ibid, p 94

²- Ibid, p95

وأمه ؟ فكيف يقول هذا : أني نزلت من السماء ؟ » (يوحنا ، 6 ، 41) فكان جواب المسيح يبدأ كالعادة أحيانا بشرط « تعرفوني وتعرفون من أين أنا ؟ » (- يوحنا ، 7 ، 28) فكل ما يعرفونه أو يعتقدون أنهم يعرفونه هو عن نسب المسيح الإنساني ، وظهوره في حقيقة العالم ، لذلك فلإن شرط المسيح هذا ما هو إلا خدعة إذ هو النقيض أو الظهور أو الوهم في خلفية غامضة سينسف به شرطه الحقيقي كيسوع أو مسيح (أي أن الشرط الوهمي الديني سينسف شرطه الحقيقي) ويتمثل هذا الشرط في الابن المثالي الناشئ / المولود من عملية المجيء إلى الحياة بذاته كهوية ذاتية Ipséité أساسية حيث تظهر هذه الحياة وتنشأ بذاتها كأنها الحقيقة (وهل ثمة حقيقة أقوى من الظهور الذاتي بصورة مطلقة ؟) وبهذه الصورة تعرف الحياة بهويتها الذاتية الأساسية سوى فقط مكان هذا الظهور الذاتي للحياة التي تظل مع ذلك مجهولة في العالم وأجنبية عن حقيقته وبعد أن صرح المسيح قائلا : « تعرفوني وتعرفون من أين أنا » قال مباشرة : « وأنا لم آت من عند ذاتي ، ولكن الذي أرسلني هو حق وانتم لا تعرفونه ، أما أنا فلأعرفه ، لأنني منه وهو الذي أرسلني » (يوحنا ، 7 ، 29 ، 30)⁽¹⁾.

ليس النسب الإنساني للمسيح بسيطا للغاية وتافه إلى حد إمكانية ضربه عرض الحائط ، أفلا نجد في هذا النسب - إلى جانب النجار المتواضع الذي ليس هو بالضبط أب المسيح - نجد أسلافا كراما هم الأنبياء ، وإنما مؤسسوا الدين الذي نشأ فيه المسيح كداوود و إبراهيم حتى لا نتحدث إلا عنهم ؟ والشيء المدهش الذي لم يخفى على المتدينين (رجال الدين) في عصره هو رؤية المسيح يتعهد عن عمد بمقارنة نفسه بأولئك الأعمدة ، أي باليهودية إن صح التعبير ، وهذا من أجل أن يبين بوضوح علو جوهره علوا تاما أما بالنسبة لليهودية ، أي شرط بنوته المثالي على وجه التحديد بالمعنى الذي قلناه ، أي مساواته بالله .

أما بالنسبة لداوود ، فانظر إلى السخرية التي تتضمنها الحجة المعقدة للغاية لخصومه المذهولين إذ لا يمكن لها أن تخفي طابعها الحاسم فلو اعتبروا داوود المسيح هو مبعوث من عند الله ومساو له وكأنه الإله في حد ذاته ، فكيف يمكن للمسيح أن يأتي من داوود حسب سلسلة النسب الإنساني ؟ وفيما كان الفريسيون مجتمعين سألهم يسوع قائلا : « ماذا تظنون في المسيح ؟ ابن من هو ؟ » قالوا : « ابن داوود » قال لهم : « فكيف يدعو داوود بالروح ربا ؟ قائلا الرب لربي ؟ اجلس عن يميني حتى أضع أعداءك موطئا لقدميك ، ف إن كان داوود يدعو ربا فكيف يكون ابنه ؟ » (- متى ، 22 ، 14 ، 46)⁽²⁾.

¹- Ibid, p 96

²- Ibid, p97

4

ليفيناس و مسألة الثيولوجيا وإتيقا الوجه

الظاهريون و دراسة الدين

تنصب دراسة أصحاب هذا المنهج على المسيحية من وجهة بروتستانتية متحررة وهي التي تنظر إلى الجوهر الدين ليس هو الكتاب المقدس أو الله أو أي كائن غيبي ، بل الجوهر عندهم هو المقدس أو التقوى أو الصلاة ، وهم لا يبحثون عن الأسس التي تقف وراء هذه المظاهر ، إذ التقوى أو الصلاة مجرد مظاهر للدين وليس الدين في حقيقته ، لأن الحقيقة إنما تركز في العقيدة . ومن ثم يكون هؤلاء الفينومينولوجيون قد ركزوا على القشور وأهملوا اللب ، أو أنهم اعتبروا القشور هي اللب ، أما اللب فليس له وجود وذلك أن نقطة البداية عند أصحاب الفكر البروتستانتية المتحررة هي أن الدين من نتاج العقل البشري ، وليس مصدره قوة عليا .

وبذلك فهم يجمعون بين النقيضين في دراسة الدين ، أي بين الذاتية والموضوعية ومن ثم كان هذا المنهج على جميع المناهج السابقة عليه – التي سبق الحديث عنها – أحدث هذه المناهج وناقدها والداعي إلى بطلانها ⁽¹⁾ .

– كيف حكم فكر التصوف اليهودي الفلسفة الغربية الحديثة ؟ إن إجابة هابرماس عن هذا السؤال تدعونا إلى الكثير من التأمل ، لقد أمنت سيادة الميثافيزيقا في الغرب توازنا بين الدين والفلسفة قوامه التجاور والتضاد « إن الفلسفة والدين قد اكتفيا حتى هيقل بالاضطلاع بوظائف مختلفة » حيث كانت الفلسفة تركز إلى الحقيقة الدينية رغم نقدها لها .. ولكن بعد هيقل ، بعد عصر الفلسفة الكلاسيكية ، ماذا جرى وأية علاقة هي التي قامت بين الفلسفة والدين ؟

هذه العلاقة لا تفهم ولا تظهر إلا من خلال تتبع نفاذ الفكر اليهودي من الشرخ الذي أحدثه انخيار هذا التواصل المركب بين الدين والفلسفة في العصر الكلاسيكي ، ولقد نفذ هذا الفكر انطلاقا من ميزتين : التأويل والدعوة الصوفية الكابالية Kabbale المتحورة حول فكرة الخلاص ، فليسم شمولية العلم الحديث وتحوله إلى مرادف للفكر ، طوع المفكرون اليهود الفلسفة لتصبح ظاهرا " نظرية معرفة " أو إبستيمولوجيا .

أليس غريبا للنظرة الأولى أن تنبع إبستيمولوجيا العلوم الحديثة من الاشكالية الصوفية اليهودية الضاربة في القدم ؟ .. كان لابد للطلعية اليهودية كما يشير هابرماس ، من القفز فوق حقيقة المجتمع الألماني الذي ارتطمت به ، فوجهت الفكر نحو العمل على ذاته ، ولكن ما لا يلحظه هابرماس هو أن هذه اللحظة التأويلية العلمانية كانت ضرورية لتقدم الفكر اليهودي إيجابيا واحتلاله من خلال مفهوم الخلاص الصوفي ، ما تركه انحسار الميثافيزيقا من فراغ .⁽²⁾

لقد فكك الفكر اليهودي نفسه واقتحم الفكر الجامعي من زوايا متعددة ، ثم لحم أجزائه في الداخل ، و أنه لمن المدهش فعلا أن نتبع مع هابرماس هذا التلاقي العجيب بين وجودية روز نزويغ وماركسية بلوخ والتصورات الكابالية حول الخلاص وتكون الله وعزلته ، الصمت أبلغ من الكلام والتفكير بالعلم يلغي الفلسفة

¹ - Allen , Douglas :Op.cit,p.57

² - يورغن هابرماس ، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي ، ترجمة وتقديم نظير جاهل ، الطبعة الأولى ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء 1995 ، ص 6 / 7

الكلاسيكية، والتفكر على إسهام اليهود في تشكل الفلسفة يحجب تاريخ اليهود الحديث : يهود هابرماس هم أنبياء يدعون إلى السلام وقد تم القضاء عليهم، وهو يكيهم في السبعينات وبعد سنوات على حرب حزيران 1967 ؟ إنها مفارقة عجيبة مفارقة الداخل الغربي الذي يسلط علينا عنفه نحن الخارج الملغى من خلال ضحايا ماضيه الذين يصادرون اليوم مستقبلنا .

إيمانويل ليفيناس : المسار – المرجعيات

المسار الذي اتبعه إيمانويل ليفيناس (1905 - 1995)، هذا الفيلسوف الليتواني الأصل الفرنسي الجنسية، والذي استطاع أن يرسم لنفسه مسلكا متميزا بين دروب الفينومينولوجيا والانطولوجيا وفلسفة القيم، يمكن اعتباره واحدا من الورثة المغمورين للفلسفة الألمانية، بصمات هوسرل وهيدغر بادية على أعماله وهو الذي تتلمذ على يديهما بجامعة فريبورغ سنة 1928 - 1929، وتوج ذلك بنجاز اطروحة جامعية سنة 1930 حول نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل ⁽¹⁾ " la théorie de l'intuition dans la «phénoménologie de Husserl» ⁽²⁾

تعلم هذا الأخير البدء بالسؤال: أين نحن ؟ وتكثفت الفينومينولوجيا لديه في هذه الدلالة، لا تنفلت منها فيما وراء رؤية الجواهر الشائعة، اكتشف ليفيناس مارتن هيدغر باقترابه من هوسرل، في الواقع اكتشف " الوجود والزمن " وبالنتيجة اكتشف " الانطولوجيا " كفلسفة أساسية لفعل الوجود وفهمه، فاغتنت الفينومينولوجيا بالانطولوجيا لدى ليفيناس مثلما تأثرت نظرية الحدس لدى هوسرل بالوجود والزمن، بالقلق والوسواس، غير أن ليفيناس قام بالإلتواء والدوران بأسلوب منهجي على أفكار هوسرل في تبرير مفهوم ودور الفينومينولوجيا ثم طرق هيدغر في الفينومينولوجيا الجديدة وزمن الكينونة (sein) في عالم المعيش (lebenswelt) ليقدّم بناء غير البناء المتداول على يد الفينومينولوجيين الشبان على وجه الخصوص وإن كان يعتمد في فهم وتحليل، لهذا لا يمكن إنكار الرجوع إلى هوسرل وهيدغر كونهما رئيسيان في كل بناء فينومينولوجي خالص، وبغض النظر عن الفينومينولوجيين المتقدمين بعد هوسرل وهيدغر، والذي يطلق عليهم إجماعا " فلاسفة مدرسة الفينومينولوجيا " ⁽³⁾

ورغم الانعطاف الوجودي (سارتر) الذي أخذته المفاهيم، استمر ليفيناس معجبا باجتهادات هيدغر الفلسفية إلا في نقطتين: الأولى بسبب التزاماته السياسية (1933) والثانية بسبب اختفاء الطابع الفينومينولوجي من أعماله التي جاءت بعد " الوجود والزمن " ⁽⁴⁾ .

¹ - ادريس كثير و عز الدين الخطابي، مدخل الى فلسفة إيمانويل ليفيناس، من الفينومينولوجيا الى الايثيقا، ترجمة ادريس كثير و عز الدين الخطابي، منشورات اختلاف، ط 1، المغرب، 2003، ص 3

² - Havé Boillot, Petit la Rousse de la Philosophie, la Rousse-France, 2007, p797

³ - Jean-François Lyotard, la phénoménologie, presses Universitaires de France, éd1, 1954, p6

⁴ - المرجع السابق نفسه ، 4/3

اعتقد ليفيناس أن الذي يشتغل على الفلسفة في القرن العشرين لا يمكنه إلا يخترق هايدغر حتى ولو كان للخروج منها⁽¹⁾، أجل لا يمكنه تجاهل فلسفة هايدغر لكنه يمكنه الخروج منها وهذا ما حققه ليفيناس في مرحلة الالتيقا.

منذ الستينات ركز ليفيناس اهتمامه على الكليانية بما فيها الفلسفية وعلى الاهتمام بالذاتية وبالجمتمع الذي يحترم أسرار أفرادها، " الكليانية واللاهائي " هو المؤلف الذي فتح هذه الأفاق، لكنه مكث متأثرا بالفلسفة وتاريخها، حتى المؤلفات الخاصة مثل " من الوجود إلى الوجود " (1947) و " الزمن الآخر " (1979) تنظر إلى الوجود لا من حيث هو وجود ولا من حيث هو السؤال والأساسي بل تنظر إليه من زاوية أخلاقية أي من خلال التعب والجهد والذات والوجه

وستتلو ذلك أعمال أخرى، معلنة عن ظهور فيلسوف متفرد على مستوى المواقف والسلوكات منفتح على قضايا العصر ومستثمر لثقافته اليهودية وللانجازات الفلسفية الكبرى (افلاطون)، ديكارت، كانط، برغسون) مما يسمح له بمقاربة مواضيع متميزة في مجال الفكر الفلسفي مثل : الهروب، والموت، والغربة، والعنف، والمقدس. ويمكن اختزال أعمال ليفيناس في ثلاث محطات أساسية :

- هناك حوار دائم مع أعمال هايدغر الذي سيختلف معه جذريا من خلال مقارنة الوضع الإنساني من زاوية أخلاقية وليس من زاوية انطولوجية.

- حوار مع التأويلات والتفسيرات التوراتية عبر دراسته التلمودية العديدة ومحاولته ربط العديد من اشكالياته الفلسفية بالتراث اليهودي⁽²⁾.

- حوار مع قضايا العصر : كمسألة العلاقة بالآخر وحرية الفكر وحقوق الإنسان والسلم والحوار بين الثقافات ويمكن القول أن هذه المحطة الأخيرة هي التي جعلت ليفيناس منظرا للمجال الأخلاقي بامتياز، فقد وسمت أعماله الدراسات المعاصرة في مجال الأخلاق من خلال مفاهيم فلسفية عميقة مثل : الكلية واللاهائي والتعالوي والحضور و الآخر والموت ...

حياته :

ولد ونشأ في ظل ثقافة يهودية والتي كانت محترمة آنذاك من قبل المثقفين يقول ليفيناس : « تعلمت أولا قراءة التوراة بالعبرية وكنت قد التقيت بباريس بعد الحرب العالمية الثانية بأستاذ متميز في التأويل التلمودي، وكان هذا الشخص يمتلك سرعة في البديهة جد فائقة، وهو الذي علمني قراءة نصوص الحاخامات »⁽³⁾، فر مع عائلته عام 1914 إلى مدينة خاركوف في اكرانيا، تعرف على الأسئلة الميتافيزيقية الكبرى عبر قراءته للأدب الروسي، كان يافعا عندما جرت أحداث قضية داريفوس، مثلت هذه القضية بالنسبة له نموذجا قويا للأخلاق المنتصرة على

¹ - Emmanuel Levinas , Ethique et infini , biblio-essais, 1982 , p 33

² - ادريس كثير و عزالدين الخطابي، مدخل الى فلسفة إيمانويل ليفيناس، المرجع السابق، ص 4

³ - Richard kearney, de la phénoménologie à la l'éthique, entretien avec Emmanuel Levinas, Esprits, p126

السياسة⁽¹⁾. كما أعجب ليفيناس باليونان مثلما أعجب هوسرل وهيدغر، لان الفلسفة الغربية تبدو ملوثة أو قمع للآخر ولا تساعد على التفكير في مشكلة الهروب⁽²⁾، والهروب من الدين للفينومينولوجيا نحو الآخر ثم الاتيقا. عند اندلاع الحرب العالمية الثانية عمل ليفيناس كمترجم عن اللغة الروسية وكونه حاز على الجنسية الفرنسية التحق بالجيش الفرنسي لـتتم أسرته وإرساله إلى ألمانيا ويقضي خمس سنوات هناك تكثفت في هذه الأثناء قراءاته، وبدأ بكتابة من الوجود إلى الوجود، قتلت عائلته التي بقيت في ليتوانيا، واستطاعت زوجته وابنته اللجوء والهروب إلى قرب أورليان في فرنسا- لاعتبار ليفيناس المؤسس الأول في فرنسا **. لقد شكلت الفينومينولوجيا الألمانية المتفجرة فتح مبين لمشكلات غير محدودة تجاوزت حدود ألمانيا وأصبحت تـمس مواقع جغرافية بعيدة، فكانت العودة إلى " Ego " ⁽³⁾

نصحه جان وول بانجاز دكتوراه دولة نشرها عام 1961 بعنوان الكلائية واللامتناهي، لـتفتح له أبواب الجامعات على مصراعها وتمنحه الشهرة، درس عام 1961 في بواتيه وانتقل بعدها إلى نانتيير لـيقي فيها من 1998 حتى 1972، تابع بحذر الأحداث الطلابية عام 1968 وذلك على العكس من زميله بلانشو الذي انخرط فيها إلى جهة المحتجين، أصبح أستاذًا في السوربون عام 1973 وبقي فيها حتى 1976، تقاعد عن التدريس عام 1979 كتب في هذه الإثناء : إنسانية الإنسان الآخر 1972 و غير الكينونة أو ما وراء الماهية 1974 - أسماء علم 1976 - حول موريس بلانشو 1976 - عن الله الذي يطرأ على فكرنا 1982 - الأخلاق واللامتناهي 1982 - التعالي والمعتولية 1984 - بيننا 1991 ، توفي عام 1995⁽⁴⁾.

فلسفة ليفيناس :

ربما يعود إقحام السؤال عن الزمان أو عن الآخر أو عن الأخلاق أو عن الوجه ... ضمن جوهريات التفكير المعاصر إلى الجهد الذي بذلته الفينومينولوجيا مع هوسرل، ثم مع هيدغر. على أن ليفيناس بما هو قارئ لهوسرل وبما هو أول مترجمه ومقحميه في الفلسفة الفرنسية، لا يمكن أن يكون بعيدا عن هذا الانشغال الفينومينولوجي الأصلي بمسألة الزمان، فطبيعة التكوين التي تلقاه ليفيناس في أحضان مدرسة الفينومينولوجيا والأبحاث التي قام بها في هذا الشأن، قد كانت بمثابة الشاهد على مدى تأثره بفلسفة صاحب التأملات الديكارتية⁽⁵⁾. وتطبيقها على أهم موضوعات فلسفته وخاصة فيما يتعلق بمسألة الدين .

العنوان الأبرز والأساس لفلسفة ليفيناس هو " الأخلاق كفلسفة أولى "، أي الأخلاق كميثافيزيقا. الفلسفة الأولى (أو الميثافيزيقا)، وفق انطلاقتها الأولى مع أرسطو، هي المبحث المعرفي في العلل الأولى التي تفسر مع

¹ - إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، ترجمة جلال بدلة، الطبعة الأولى، معابر للنشر والتوزيع سوريا، 2014 ، ص 5

² - Ernst Wolff, De l'éthique à la justice ; langage et politique dans philosophie de Lévinas, Springer, 2007, p94

³ - Paul Ricoeur, A l'école de la phénoménologie, Librairie philosophie J, VRIN-paris, 1993, p20

⁴ - المصدر السابق نفسه، ص 8

⁵ - عمر بدري، ليفيناس ومسألة الزمان الاتيقي، مجلة منيرفا الفلسفية، مخبر انثروبولوجيا الأديان ومقارنتها وفريق تـكـرين ماستير « الفلسفة و التنوع الثقافي » ومشروع الدكتوراه - الفلسفة

والتشكلات الثقافية المعاصر - ابنو وممارسات « جامعة تلمسان، عدد مزدوج 5/4، جوان 2016 ص 121

الكيثونة، بهذا المعنى يقول ليفيناس أن الأخلاق وحدها القادرة على تبيان الدلالة الأولى التي أعطت الكيثونة الإنسانية معناها وحدها القادرة على فهم الحدث الأول الذي أسس لسؤال معنى الكيثونة الذي طرحه هيدغر في كتابه الكيثونة والزمان، وهي بذلك تتقدم على الانطولوجيا (أي علم الوجود) لأنها تشير إلى فضاء أكثر أصلية من هذه الأخيرة ⁽¹⁾ .

فالأخلاق تشير إلى مستوى ميثافيزيقي لا يمكن للانطولوجيا بلوغه وهو : الاخريّة. وبالتالي أن أولوية الأخلاق تقوم على أولوية الآخر ، وذلك بالتعارض مع الأولوية التي تمنحها الانطولوجيا للذات أنها أولوية ميثافيزيقية يقول ليفيناس في الصفحات الأخيرة من كتابه " الأساس الكلاسيكية و اللامتناهي " : الأخلاق « ليست فرعاً من الفلسفة وإنما هي الفلسفة الأولى » ⁽²⁾ ، ولفهم معنى الأخلاق ينبغي نفيه عن معنى الأخلاق التي تسن الأوامر القطعية، فهي لا تقول لنا ما يجب فعله في هذه الحالة أو تلك على العكس من ذلك تعبر أخلاق ليفيناس عن ضرورة ترك هذا النوع من القوانين التي تمحي ما في الوجود الإنساني من فردية واستثناء، وهنا يجب التمييز بين الأخلاق بمعنى الاتيقا éthique والأخلاق القطعية moral تبعاً لهذا التمييز فالأخلاق الليفيناسية éthique حيادية أخلاقياً moralement. إن الضابط الأخلاقي الوحيد في فلسفة ليفيناس هو لقاء الأنا مع الآخر، أي الواجهة – لوجه، ينتج عن هذا اللقاء، وضع تلقائي وحريري موضع تساؤل وشك وذلك نتيجة لغرائبية الآخر أو عدم إمكان اختزاله إلى الأنا، وليفيناس يقيم تعارضاً بين السياسة (الاسم الآخر للانطولوجيا) والدين: فالسياسة تنزع نحو الاعتراف المتبادل ونحو المساواة، لتضمن بذلك السعادة و القانون السياسي هو صراع من أجل الاعتراف، أما الدين فهو رغبة وليس صراعاً، هو الفاضل الممكن في مجتمع يقوم بين متساوين.

لذا ينبغي فهم الزمان والآخر داخل هذا السياق ، وسؤال ليفيناس في أولى سطور هذا الكتاب هو في الحقيقة جواب عن سؤال هيدغر السابق : " هل الزمان تحديد الكيثونة أم علاقة هذه الكيثونة المتناهية مع الله ؟ " حيث انتبه ليفيناس إلى الاختلاف الذي أقامه هيدغر بين فعل (الكيثونة) و اسم (الكائن) ، لذا لا يرى ليفيناس نتيجة أخرى ل الكيثونة والزمان. يقول في الإطار : « نتكلم عادة عن الكلمة كيثونة كما لو أنها اسم إلا أنها فعل

¹ - إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، ترجمة جلال بدلة، الطبعة الأولى، معابر للنشر والتوزيع سوريا، 2014، ص 08

² - Totalité et infini, p 281

* من موقع جغرافيا (فنقول هناك فينومينولوجيا فرنسية) منبثقة خالصة، لكن بالدور الذي يمكننا من تحديد الحدود بنوع من المناظرة الفلسفية ونقول بعد ذلك " توجد فينومينولوجيا فرنسية معاصرة " متمثلة من طرف أسماء أكثر، هذه المئات هي التي جعلت من الممكن جزئياً الظفر بالفينومينولوجيا من جديد في بداية الثمانينات وجدت تعبيراً فيظهور جيل من الباحثين يؤكدون هذا (براش، بياراس، براغو، كوليت، شاريتيان، كورتين، داستور، اسكوبا، فرانك، لاكوست، ماريون، ريشر، رودريغو انظر)

zarader Jean -Pierre, phénoménologie : Un siècle de philosophie ; Husserl, Heidegger, Merleau-ponty, Arendt, Patocka, Levinas, Dufrenne, Maldiney, Henry, Marion, Richir, édition ellipses-Paris, 2002, p53

* وان كان لابد من الاعتراف على حد قول دومينييك جانيكود من خلال كتابه " La phénoménologie dans tous ses états الذي يوضح التجربة

الفينومينولوجية الألمانية التي كانت بالنسبة للفرنسيين صدمة " le choc husserien " وان هذه الابحاث لم تقدم الا توضيحات وثيقة الصلة بالمشروع الهوسرلي ، انظر

Dominique Janicaud, La phénoménologie dans tous ses états ; le tournant théologique de la phénoménologie française suivi de la phénoménologie éclatée, folio essais, Gallimard-France, 2009, p65

بامتياز، في الفرنسية يمكننا القول الكينونة l'être أو كائن un être مع هيدغر انبثق من جديد أصل الكلمة كفعل، وهو بذاته حدث ⁽¹⁾.

هذه الطرق كلها انطولوجية وستقود إلى اختزال أخرية الآخر.

تشكل فكرة الانفصال الحجر الأساس في أخلاق ليفيناس فالانفصال ضروري لامتلاك فكرة اللامتناهي، إلا أن هذا الانفصال ليس أثراً لهذه الفكرة وإلا وصلنا إلى تواز يفضي إلى كلانية، يسمى ليفيناس هذه العلاقة – الـ من دون علاقة الدين.

إنه لمجد أن يستطيع الخالق خلق كائن قادر على الإلحاد يقول ليفيناس: " إن الانفصال الإلحادي للكائن المنفصل تتطلبه فكرة اللامتناهي، والعلاقة بين الأنا والآخر لا تلغي الانفصال وإنما تثبت داخل التعالي " ، لا تقوم أعجوبة الخلق على الخلق من العدم وحسب، وإنما على بلوغ كينونة قادرة على تلقي تجل، وهي تعلم أنها مخلوقة لتبدأ بوضع نفسها موضع تساؤل، إن أعجوبة الخلق تقوم على خلق كائن أخلاقي، وهذا يفترض الإلحادية ⁽²⁾، الكائن الملحد يمكنه الاتصال بالآخر، هذا الاتصال لا يتم بواسطة المشاركة، أي التعالي لا يتم عبر الاتصال المتعالي، وحده الكائن المنفصل الملحد يمكنه استقبال تجلي الآخر، الإلحادية تشترط علاقة حقة مع إله حق، هذه العلاقة تختلف عن المشاركة وعن المعرفة بسميها ليفيناس دين، أو " ضيافة الوجه " علاقة من دون عنف، وسلام محض مع الاخريّة المطلقة أو سماع الكلام الرباني " إن سماع الكلام الرباني لا يعني معرفة موضوع، إنما يعني الدخول في علاقة مع جوهر مجاور للفكرة التي أحملها عنه، مجاور لما كان ديكارت يدعوه الوجود الموضوعي " ⁽³⁾، الانفصال شرط سماع الكلام الرباني، وهذا ما يظهر في تأويل ليفيناس لقصة إبراهيم، اهتم ليفيناس بالصوت الذي منع إبراهيم بالتضحية بلبنه وأمره أن يستبدل حملاً به، هذا الصوت هو القانون الأخلاقي: " أن يطيع إبراهيم – يكتب ليفيناس – الصوت الأول أمر مدهش، لكن أن يكون قد احتفظ إزاء هذه الطاعة بمسافة كافية ليكون قادراً على سماع الصوت الثاني – هذا هو الجوهر " ⁽⁴⁾، هذه المسافة هي التي منعت محنة إبراهيم من أن تتحول إلى جريمة دامية ⁽⁵⁾.

الاتيكا والأخلاق عند ليفيناس :

إن التمييز بين الاتيكا والأخلاق جد هام في نظر ليفيناس، فهو يعني بالأخلاقية سلسلة من القواعد المتعلقة بالسلوكيات الاجتماعية والواجب الوطني، لكن في الوقت الذي تشتغل فيه الأخلاقية داخل النظام السوسيو- سياسي، من أجل تحسين وتنظيم بقائنا الإنساني، فإنها تتأسس في آخر المطاف على مسؤولية أخلاقية تجاه الآخر

¹ Ethique et infini. P 28

² - Totalité et infini. p 88

³ - Ibid . p 75

⁴ - Noms propres . P.113

⁵ - إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، ت. جلال بدلة، المرجع السابق، ص 19/18

ولا يمكن للايتيكا ذاتها كفلسفة أولى أن تضع القوانين للمجتمع أو تضع قواعد للسلوك، يمكن للمجتمع أن يتحول جذريا بواسطتها.

إن الاتيكا لا تشتغل على مستوى البيان أو الدعوة إلى حفظ النظام، فهي ليست آدبا للسلوك وحينما أتحدث عن الاتيكا كتجرد من مصلحتنا في الوجود، ف إنه لا يقصد بذلك اللامبالاة، بل يريد فقط القول بأنها شكل من السلبية اليقظة أمام نداء الآخر الذي يسبق مصلحتنا في الوجود، يسبقها كوجود في العالم مرتبط بالملكية من خلال تملكه لما هو غير ذاته، أن الأخلاقية هي ما يحكم عالم المصلحة السياسية والتبادلات الاجتماعية بين الموظفين داخل المجتمع وتصبح الاتيكا كإنكشاف قصي وكحساسية الذاتية تجاه الآخر كأخلاقية، كما أنها تمن عودها حالما تلج إلى العالم السياسي لضمير « هو » غير المشخص عالم الحكومة والمؤسسات والمحاكم والسجون والمدارس واللجان... الخ

إلا أن المعيار الذي يجب أن يلهم ويوجه النظام الأخلاقي باستمرار هو معيار التفاعل الإنساني المستمد من الاتيكا، وإذا ما تخلى النظام السياسي – الأخلاقي عن أساسه القيمي، فإن عليه أن يقبل كل أشكال المجتمع بما فيها الفاشيستيّة والكليانية، لأنه لن يتكمن أبدا من تقييمها أو التمييز بينها، إن الدولة تفضل عادة على الفوضى لكن ليس دائما، وفي بعض الحالات كما هو الشأن مثلا في الفاشيستيّة أو الكليانية، ف إن من الممكن أن يكون النظام السياسي للدولة عرضة للتحدي بفعل معيار مسؤوليتنا الأخلاقية تجاه الآخر، ولذلك وجب ان تظل الفلسفة الأخلاقية هي الفلسفة الأولى⁽¹⁾.

لا يمكن للإله أن يظهر كسبب أو كخالق للطبيعة، فكلمة الله تتحدث عبر مجد الوجه، وتدعوا إلى استبدال أخلاقي أو قلب للطبيعة، وما ندعوه بالأخلاقية اللائكية أي عظفا إنسانيا على رفاقنا من البشر، يتكلم مسبقا بصوت الإله، غير أن الأسبقية الأخلاقية للآخر على ذاتي لا يمكنها أن تأتي إلى الوجود ما لم يكن هناك سبب خارج عن طبيعتها يدعوها إلى ذلك، فالوضعية الأخلاقية هي وضعية إنسانية تتجاوز الطبيعة، وتحضر في إطارها فكرة الإله Gott Follu mir ein، ويمكننا القول بهذا الصدد بأن الإله هو الآخر الذي يقبل طبيعتها رأسا على عقب ويجعل رغبتنا في الوجود محط تساؤل، فنداء الوعي الأخلاقي هذا يسمع بكل تأكيد داخل أنظمة دينية أخرى غير النظام اليهودي – المسيحي، لكنه دعوة دينية في الأساس، فالإله يعاكس الطبيعة بالفعل لأنه ليس من هذا العالم، إن الله هو وجود مغاير⁽²⁾.

¹ - ادرس كثير و عزالدين الخطابي، مدخل الى فلسفة إيمانويل ليفيناس، من الفينومينولوجيا الى الاتيكا، ترجمة ادريس كثير و عز الدين الخطابي، منشورات

اختلاف، ط1، المغرب، 2003، ص 23

² - المرجع نفسه، ص 18

المسؤولية من أجل الغير والظهور المقدس للوجه :

تتجلى هذه الغيرية وهذا الانفصال المطلق في الظهور المقدس للوجه ضمن المواجهة، إنه تجميع مغاير كلية للتركيب، فهو يقيم قربا مخالفا للقرب الذي ينتظم بفعل تركيب المعطيات ويربط فيما بينها ضمن " عالم " من الأجزاء داخل الكل .

ويخضع " الفكر " المنتبه إلى الوجه أو بفعل الوجه إلى اختلاف غير مختزل، فهو ليس فكرا حول Pensée de ولكنه على الفور، فكر من اجل Pensée pour، إنه غير اللامبالاة تجاه الآخر الذي يقطع توازن الروح المساوية له والتي لا يهتمها أن تعرف، دلالة الوجه هي بمثابة يقظة أمام الإنسان الآخر في هويته غير المميزة وتبادل معه بشكل غير مختزل في التجربة.

إنه قبل أي تعبير خاص للغير – وضمن أي تعبير مناصر كحمولة معطاة مسبقا لذاتها – بمثابة انكشاف وافتقار إلى كل تعبير بما هو كذلك. عرض عن قرب وتسليم للمحاصر والمتابع – وهو متابع قبل أية متابعة وأي تعقيب – إنه وجه شبيه بفناء الإنسان الآخر ذاته.

لكن هناك ضمن واجهة الوجه هاته وضمن الفناء، تعيين وطلب يخصان الأنا ويخصاني، وكأن الموت الخفي الذي يواجهه وجه الغير، كان شأنا خاصا بي، أن موت الإنسان الآخر يتهمني ويضعني موضع تساؤل، وكأن الأنا أصبح بفعل هذا الموت متواطئا بلا مبالاة، ومطالباً بتحمل مسؤولية موت الآخر هذا وعدم تركه يموت وحيدا . وبالضبط ففي هذا التذكير بمسؤولية الأنا عن طريق الوجه الذي يعين الآخر ويطلبه ويلتمسه يكون هذا الآخر قريب الأنا، انطلاقا من الاستقامة بين الغير والأنا، استطعنا فيما مضى أن نكتب بأن الوجه هو بالنسبة للأنا – هو بالنسبة لي أنا – في نفس الوقت الرغبة في القتل وقاعدة " لن تقوم بالقتل أبدا " التي تلمسني مسبقا وتطلبني.

إن قرب القريب هو بمثابة مسؤولية الأنا من اجل الآخر، فالمسؤولية من اجل الإنسان الآخر واستحالة ترك هذا الإنسان وحيدا أمام لغز الموت هو ما يمكن تلمسه عبر كل كفاءات العطاء وحساسية الهبة النهائية المتمثلة في الموت من اجل الغير، فالمسؤولية هنا لا تعتبر إلزاما قانونيا محايدا.

وهنا تكمن خطورة حب القريب – وهو حب بدون شهوة – والذي تركز عليه الدلالة الفطرية لهذه الكلمة المنهكة والتي تفترضها مسبقا كل الثقافات الأدبية وكل المكتبات والتوراة برمتها حيث تحكي فعل تقديسها وانتهاكها.⁽¹⁾

¹ – المرجع نفسه ، ص 90/89

فينومينولوجيا الوجه The Face

في الكلية واللا نهاية تتكلم بإسهاب وبشكل كبير ومطول عن قوة وعظمة ما يتعلق بالوجه، إنه أحد الموضوعات الراهنة التي تتكرر بكثرة، ما الذي تتكون منه فينومينولوجيا الوجه؟ (ما هي ظواهر الوجه؟) إن هذا التحليل لما يحدث عندما انظر إلى الآخر وجهها لوجه، وما هو الغرض والهدف منه؟ لا اعرف ما إذا كان بالإمكان للمرء أن يتحدث عن فينومينولوجيا للوجه، لأن الفينومينولوجيا تصف ما يظهر، لذا أيضا أتساءل عما إذا كان بإمكان المرء أن يتحدث عن نظرة موجهة نحو الوجه، لأن المظهر هو المعرفة والإدراك،، اعتقد بالأحرى أن الوصول إلى الوجه أمر أخلاقي مباشر، أنت تتجه نحو الآخر بنفس رؤيتك للأشياء عندما ترى أنفاً وعينين وجبهة وذقن،، وبإمكانك وصفها، أفضل طريقة لمقابلة الآخر هي عدم ملاحظة لون عينيه، عندما يلاحظ أحد أحدهما لو العينين، هنا لا يكون المرء على علاقة اجتماعية مع الآخر ⁽¹⁾. العلاقة مع الوجه يهيمن عليها الإحساس،، يمكن التأكيد على أن الإدراك يهيمن على الوجه، ولكن ما هو الوجه تحديداً، هو ما لا يمكن اختزاله إلى ذلك.

هناك أولاً استقامة الوجه، انكشافه المنتصب، بدون دفاع جلد أو بشرة الوجه يبقى عارياً منكشفاً وواضحاً رغم فقره للملامح، هو أيضاً الأكثر فقراً، فهناك فقراً جوهري في الوجه، والدليل على ذلك أن المرء يحاول إخفاء هذا الفقر من خلال وضع الوقفات واتخاذ الوجه، الوجه مكشوف، مهدد، وكأنه يدعونا إلى التصرف بعنف، ولكن في الوقت نفسه، الوجه هو الذي يمنعنا من القتل.

قصص الحرب تخبرنا في الواقع إنه من الصعب قتل شخص ينظر إليك مباشرة، الوجه له دلالة (هو دال) بدون محتوى أو بدون أهمية، اعني أن الآخر في استقامة وجهه ليس شخصية ضمن سياق، عادة ما المرء « شخصية » أستاذ في جامعة السوربون، قاض في المحكمة العليا، ابن فلان - و - لذا، كل ما هو موجود في جواز سفر المرء، وطريقة اللبس، وتقديم نفسه، وكل دلالة بالمعنى المعتاد للمصطلح مرتبطة بمثل هذا السياق: معنى الشيء في علاقته بشيء آخر هنا، على العكس من ذلك، الوجه يعني كل شيء في حد ذاته، أنت كما أنت، بهذا المعنى يمكن القول أن الوجه غير « مرئي » أنه ما لا يمكن أن يصبح المحتوى الذي فكرت به ⁽²⁾، سوف يحتضنه، أنه لا يمكن احتواؤه، لأنه يقود إلى أبعد من ذلك، في هذا هو إن دلالة الوجه تجعله يهرب من الوجود، باعتباره ارتباطاً بالمعرفة، الرؤية، على العكس من ذلك هي بحث عن كفاية، هذا هو ما يمتص بامتياز الوجود، لكن العلاقة بالوجه أخلاقية مباشرة، الوجه هو ما لا يستطيع المرء قتله، أو على الأقل هو المعنى الذي يتألف معناه من القول: « لا تقتل »، القتل، صحيح حقيقة مبتدلة: يمكن للمرء أن يقتل الآخر، الضرورة الأخلاقية ليست ضرورة وجودية، التحريم على القتل لا يجعل القتل مستحيلاً، حتى لو كانت سلطة التحريم مصانة في ضمير سيء على

¹ - Emmanuel Levinas , Ethics and Infinity, Conversation with Philippe Nemo, translated by Richard A. Cochert, Duquesne University Press Pittsburgh, 1985. p85

² - Ibid . p .86

فعل الشر الخبيث. ويظهر أيضا في الكتاب المقدس، الذي تتعرض له إنسانية الإنسان بقدر ما هي منخرطة في العالم ولكن لتكلم بصدق فإن الظهور في الوجود لهذه الخصائص الأخلاقية- إنسانية الإنسان هي قطعية في الوجود، أنها مهمة حتى ولو كانت تستأنف وتستعيد نفسها.

الآخر هو الوجه، لكن الآخر، على قدم المساواة، يتحدث إلي وأنا أتحدث معه، أليس الخطاب البشري طريقة أخرى لكسر ما تسميه « الكلية »، بالتأكيد الوجه والخطاب مقيدان، الوجه يتكلم، إنه يتكلم، وفي هذا يجعله ممكنا ويبدأ كل خطاب⁽¹⁾. لقد رفضت للتو مفهوم الرؤية لوصف العلاقة الحقيقية مع الآخر، هذه العلاقة الأصلية هي الخطاب، وبشكل أكثر تحديدا الاستجابة أو المسؤولية. ولكن بما أن العلاقة الأخلاقية تتجاوز المعرفة، ومن ناحية أخرى يتم افتراضها بشكل أصيل من خلال الخطاب نفسه ليس شيئا من نظام المعرفة ؟

في الخطابات لطالما ميزت في الواقع بين القول والقول، أن تحمل هذا القول هو ضرورة من نفس النظام الذي يفرض مجتمعا به قوانين ومؤسسات وعلاقات اجتماعية، لكن المقولة هي حقيقة أنني قبل الوجه لا أبقى هناك أفكر فيه، بل أرد عليه. إن القول هو سبيل لتحية الآخر ولكن تحية الآخر هو استجابته بالفعل. من الصعب أن تصمت في حضور شخص ما، هذه الصعوبة لها أساسها النهائي في هذه الدلالة الخاصة بالقول مهما حدث، ولكن الكلام للرد عليه والرد عليه بالفعل، في مواجهة الآخر تقول أن هناك « ارتقاء » و « ارتقاء »، والآخر أعلى مني، ماذا تقصد بذلك؟⁽²⁾

الكلمة الأولى للوجه هي « لا تقتل » إنه أمر، هناك أمر في مظهر الوجه، كما لو أن السيد تكلم معي. ولكن في نفس الوقت وجه الآخر فقير، إن القراء هم الذين يستطيع أن يفعل كل شيء من أجلهم والذين أدين لهم بكل شيء، وأنا مهما كنت، ولكن بصفتي « أول شخص »، فأنا هو الذي يجد الموارد اللازمة للرد للإجابة على النداء. يغري المرء أن يقول لك نعم في بعض الحالات، لكن في حالات أخرى، على العكس من ذلك يحدث اللقاء مع الآخر بأسلوب العنف والكراهية والازدراء.

بالتأكيد لكنني اعتقد أنه مهما كان الدافع الذي يفسر هذا الانقلاب، فإن تحليل الوجه مثل الذي قمت به للتو، مع التمكن من الآخر وفقره مع خضوعي وثروتي هو أساسي، إنه المفترض في جميع العلاقات الإنسانية إذا لم يكن الأمر كذلك، فلن نقول أمام باب مفتوح، « بعدك يا سيدي » إنها نسخة أصلية من « بعدك يا سيدي » حاولت أن أصفها، لقد تحدثت عن شغف الكراهية فقد كنت أخشى اعتراضا أكثر خطورة: كيف يمكن أن يعاقب المرء ويقمعه؟ كيف يكون هناك عدالة؟ أجيب إن حقيقة تعدد الرجال ووجود شخص آخر بجانب الآخر هي التي تحدد القوانين وتؤسس العدل⁽³⁾. أنا وحيد مع الآخر، أنا مدين له بكل شيء، لكن هناك شخص آخر، هل اعرف ما علاقة جاري بشخص آخر هل اعرف ما إذا كان شخص آخر لديه تفاهم معه أو ومع ضحيته؟ من هو

¹- Ibid . p .87

²- Ibid . p .88

³- Ibid . p .89

جاري؟ وبالتالي من الضروري أن نزن ونفكر، ونحكم، في مقارنة ما هو متناسق، العلاقة الشخصية التي أقوم بها مع الآخر يجب أن أقيمها مع رجال آخرين، وبالتالي هناك ضرورة لتخفيف هذا الامتياز الممنوح للآخر. من أين تأتي العدالة، العدالة التي تمارس من خلال المؤسسات، والتي لا مفر منها، يجب أن تخضع لفحص العلاقة الأولية بين الأشخاص .

التجربة الحاسمة هنا في الميتافيزيقا الخاصة بك تلك التي تسمح بالهروب من انطولوجيا هيدغر " Heidegger " بإعتبارها انطولوجيا للمحايد، وانطولوجيا بدون أخلاق، هل تبدأ من هذه التجربة من هذه التجربة الأخلاقية التي تبنى « أخلاقا » من أجل ما يلي فإن الأخلاق تتكون من القواعد، هل من الضروري وضع هذه القواعد؟

مهمتي لا تتمثل في بناء الأخلاق. أحاول فقط أن أجد معناه. في الحقيقة لا اعتقد أن كل الفلسفة يجب أن تكون براجمية ، هوسرل " Husserl " قبل كل شيء هو الذي طرح فكرة برنامج الفلسفة ، يمكن للمرء بدون شك بناء أخلاقيات في وظيفة ما قلته للتو، لكن هذا ليس موضوعي الخاص ⁽¹⁾.

هل يمكنك تحديد ما يخالف هذا الاكتشاف الأخلاقي في الوجه في فلسفات الكلية ؟ المعرفة المطلقة التي طلبتها الفلسفة ووعدت بها أو أوصت بها ، هي فكرة المساواة ، يتم احتضان الوجود في الحقيقة ، حتى لو تم اعتبار الحقيقة على أنها ليست تعريفا أبداً، فهناك وعد بحقيقة أكثر اكتمالا وكفاية. لا شك في إن الوجود المحدود الذي نحن عليه في الحساب النهائي لا يمكن أن يكمل مهمة المعرفة، ولكن في الحد الذي يتم فيه انجاز هذه المهمة فإنها تتمثل في جعل الآخر يصبح هو نفسه من ناحية أخرى ، فان فكرة اللانهائي تعني فكرة اللامتكافئ، أبداً من الفكرة الديكارتية عن اللانهائي، حيث أن فكرة هذه الفكرة أي ما تهدف إليه هو أكبر بلا حدود من الفعل الذي يفكر فيه المرء من خلاله ، هناك تفاوت بين الفعل وذلك الذي يمنحه الوصول إليه ، بالنسبة إلى ديكارت هذا احد الأدلة على وجود الله ، لا يمكن للفكر أن ينتج شيئاً يفوق الفكر، هذا شيء يجب أن يوضع فينا لذلك يجب على المرء أن يعترف باله غير محدود وضع فكرة اللانهائي فينا ، لكن ليس الدليل الذي سعى إليه ديكارت هو ما يهمنا هنا ، أفكر هنا في الدهشة من هذا التناقض بين ما يسميه « الواقع الموضوعي » و « الحقيقة الشكلية » لفكرة الله ، والمفارقة – المعادية جدا – اليونانية لفكرة « وضعت » في داخلي على الرغم من سقراط " Socrates " ⁽²⁾ يعلمنا أنه من المستحيل وضع فكرة في فكرة دون العثور عليها بالفعل هناك الآن، في وجه ما أصفه ، يتم إنتاج نفس تجاوز الفعل الذي يؤدي إليه، في الوصول إلى الوجه هناك بالتأكيد إمكانية الوصول إلى فكرة الله « الرب » ، عند ديكارت تظل فكرة اللانهائي فكرة نظرية ، تأملا ، معرفة ، من ناحيتي اعتقد أن العلاقة بالانهائي ليست معرفة ، بل رغبة ، لقد حاولت أن اصف الفرق بين الرغبة والحاجة بحقيقة أن الرغبة لا يمكن إشباعها ، إن الرغبة بطريقة ما تغذي نفسها على جوعها وتزيد من إشباعها، إن الرغبة هي مثل الفكر الذي يفكر

¹- Ibid . p .90

²- Ibid . p .91

أكثر مما يعتقد أو أكثر مما يعتقد، أنها بنية متناقضة بلا شك، لكنه ليس أكثر من هذا الوجود اللانهائي في عمل محدود⁽¹⁾.

تأثير الفلسفة اليونانية والتقليد اليهودي – المسيحي :

إن الخاصية الجوهرية للفلسفة بالنسبة إلى ليفيناس هي بمعنى من المعاني، خصوصا ضمن الفلسفة اليونانية، التفكير والكلام، والفلسفة هي قبل كل شيء مسألة لغة فبتعرفنا على اللغة المتضمنة في خطابات خاصة، يمكننا الإقرار إذا ما كانت هذه الخطابات فلسفية أو لا، إن الفلسفة تستخدم سلسلة من الألفاظ والمفاهيم مثل الشكل Morphé والجوهر Ousia والعقل Nous والفكر Logos والغاية Telos... الخ، وهذه السلسلة تجدد قاموسا للمعقولية ذات خصوصية يونانية.

ولا تعمل الفلسفة الفرنسية أو الألمانية – حسب ليفيناس – وبالتالي كل الفلسفة الغربية، إلا على النهل من هذه اللغة الخاصة، وهذا دليل على العبقرية اليونانية التي نجحت في وضع لغتها في حضن أوروبا، لكن وبالرغم من كون الفلسفة يونانية في جوهرها، إلا أن الأمر ليس مطلقا، فهذه الفلسفة اليونانية جذور غير يونانية، وما نسميه بالتقليد اليهودي المسيحي مثلا، يقترح مقارنة بديلة للمعنى وللحقيقة، طبعا فان الصعوبة تكمن في الحديث عن هذا التقليد البديل، نظرا للطبيعة الفلسفية للغة اليونانية أساسا، وتزداد حدة هذه الصعوبة من واقع كون هذه الثقافة قد تم إدماجها تاريخيا داخل الفلسفة اليونانية.

ويبدو من المستحيل على الفلسفة اليوم اللجوء إلى لغة دينية خالصة، وكل ما يمكن قوله هو أن السبعينية وهي ترجمة الحكمة التوراتية إلى اليونانية، ظلت غير مكتملة، وأهم شيء يمكن القيام به للتعرف على الاختلاف الأساسي بين المقاربتين اليونانية والتوراتية للحقيقة، هو العمل على تحديد الخاصية المميزة للفلسفة اليونانية قبل التسريبات التاريخية للثقافات اليهودية والمسيحية، ولربما كانت الخاصية المميزة الأكثر بروزا بالنسبة للغة الفلسفية اليونانية هي معادلتها للحقيقة بمعقولية الحضور، وتعتبر هذه المعقولية بأن الحقيقة هي ما يكون حاضرا أو حاضرا بالشارك هي ما يمكن تجميعه ومطابقته داخل كلية يمكن أن نسميها العالم أو الكوسموس.

إن المعقولية حسب النموذج اليوناني هي ما يمكن أن يصبح حاضرا، ما يمكن تقديمه ضمن نوع من الهناء والآن الخالد، ما يمكن كشفه وإظهاره علانية فمطابقة الحقيقة بالحضور، بهذا الشكل تفترض بأنه مهما برزت اختلافات طرفي علاقة مثل « الإلهي والإنساني » ومهما برز انفصالهما بعد مدة زمنية معينة مثلما هو الحال في الماضي والمستقبل، فلن بإمكانهما في الأخير أن يصبحا متناسبين ومتزامنين، متمثلين ومتضامنين في تاريخ يجمع الزمان داخل بداية أو نهاية أو بداخلهما معا، وهو ما يعرف بالحضور، وليس المفهوم اليوناني للوجود في أساسه سوى هذا الحضور⁽²⁾.

¹ - Ibid . p . 92

² - مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، من الفينومينولوجيا إلى الإيتيقا، ترجمة إدريس كثير و عز الدين الخطابي، منشورات اختلاف، ط 1، المغرب، 2003، ص 12 - 13

يشكك ليفيناس بمعنى الاخروية Eschatologie فلفظ eschaton يعني أن هناك غاية ،هناك نهاية للعلاقة التاريخية الأخلاقية بين الإنسان والآخر المطلق واختزال للفاصل الذي يحفظ غيرية المتعالى المتجه نحو كلية الذات، فتحقيق،l'eschaton، سيعني إذن باستطاعتنا الإمساك بالإله وامتلاكه كغاية Teles، والحط من قيمة العلاقة اللامتناهية بالآخر عبر عملية إدماج متناه، وهذا هو الأمر الذي يرجع إليه الجدل الهيكلي كنفى جذري « للقطيعة » بين ما هو انطولوجي وما هو أخلاقي ،أن خطر هذا المذهب الأخروي يتمثل في الميل إلى اعتبار العلاقة بين الإنسان والإله كحالة ثابتة ودائمة للأشياء وقد سبق وأن وصفت المسؤولية الأخلاقية كسهاد أو يقظة ،لأنها عبارة عن واجب دائم من الحذر ومجهود لا يجب أبدا أن يغفى،وبإمكان الانطولوجيا كحالة للأشياء أن تسمح لنفسها بالنوم لكن الحب لا يمكنه أن ينام ولا يمكنه أن يكون هادئا أو دائما،فالحب هو اهتمام مستمر بالآخر،ولا يمكنه أبدا أن يقنع أو يرضى بالنموذج البرجوازي للحب كراحة منزلية أو كتملك متبادل لشخصين يعيشان أنانية مشتركة.

وإن كان ليفيناس يرفض لفظ أخروي إلا أنه يقبل لفظ مهدوي فقط إذا ما فهم وفق القاعدة التلمودية التي تقول : « لن يهدأ للفقهاء بال،لا في هذا العالم ولا في الآخر ،فهم ينتقلون من لقاء لآخر ويتناقشون باستمرار،لأن هناك دائما مجالات أكثر للمناقشة،ولا يمكنني أن اقبل شكلا للمهداوية قد ينهي الحاجة إلى النقاش و يضع حدا لحذرنا » ⁽¹⁾ .

المسألة الدينية :

ينظر ليفيناس إلى الدين كونه يتجسد اتيقيا بدءا من العلاقة مع الآخر،أي يبدأ مع الوجه،وبالتالي يلغي النظرة الميثافيزيقية والمجردة والتي يمكن أن نكونها عن علاقتنا بالدين،وعلى الرغم من دروب التخلق و حب الغير التي ترسمها الديانة التلمودية،فإن ليفيناس لا يجعلها مرجعا للاتيقا،لأن الاتيقا التي ينشدها ليفيناس تستند على تجربة وجه الغير لا على تجربة المقدس ⁽²⁾ .

يعتبر الدين والاتيقا ⁽³⁾ من أهم القضايا التي اهتم بها إيمانويل ليفيناس في فلسفته محاولا تحديد طبيعة العلاقة بينهما،ومدى إسهامهما في تجسيد فكره الفلسفي،فلقد كان لنشأته ضمن بيئة يهودية يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار ،لأن جمهورية ليتوانيا كانت معقلا للدراسات التلمودية التي تركت أثرها على معظم أعماله في هذا المجال

¹ - المرجع السابق نفسه،ص 24

² - رجيم عمر،فينومينولوجيا الوجه والايروس عند إيمانويل ليفيناس،مذكرة لنيل شهادة الماجستير، أشراف مونس بخضرة،قسم الفلسفة،جامعة ابو بكر بلقايد،تلمسان،2016/2015،ص 44

³ - بالنسبة للاتيقا éthique عند ليفيناس ليس فرع للفلسفة،لأنها بمثابة الفلسفة الاولى،وترتبط الاتيقا مباشرة بالعلاقة مع الغير،فيسمى ليفيناس وضع عفوية الانا موضع سؤال امام حضور الغير اتيقا،الاتيقا بمعنى المسؤولية الشاملة على الغير،والاتيقا الليفيناسية هي ضد الانطولوجيا المعاصرة التي تختزل الآخر وتخضعه لمقولات الوجود،فذلك الشعور بالمسؤولية وخاصة القريب الي هو ذاته الاتيقا،اما في الفرق بينها وبين الاخلاق morale فانها المطبقة،فما تعتبر الاخلاق النظرية من تعنى بمجموعة القواعد والسلوك لتحديد الحق من الباطل،لتعريف الاتيقا ينظر: Rodolphe Calin,François-David sebbah,le vecabulaire deb levinas,ellipses,paris,2002,p23

على غرار الحرية الصعبة Difficile Liberté سنة 1963، وكذا القراءات التلمودية الأربعة quatrelectures talmudiques سنة 1968 والتي تلاها بالشروحات الخمسة الجديدة للقراءة التلمودية سنة 1977.

من دون شك أن المبدأ الديني يصلح كإطار أساسي لتحديد الخير والشر، وهو بمثابة أساس لمنظومة القيم الأخلاقية، وما يثير الإشكال هنا هو مدى مساهمتهما في تأسيس اتقيا ليفيناس الموجهة نحو الغير، أو بمعنى آخر الجوهر الذي يتغذى منه فكره – المنهل اليهودي – ألا يخضع الاتقيا للمبدأ العقلي أو الجانب الإنساني؟ وبالتالي يجب البحث عما يحدد ماهية الإنسان، أكانت الذات أم الواقع الذي يفرضه الدين، وهنا نطرح الإشكال التالي: إلى أي مدى تغذى المنبع الإتيقي لليفيناس بالتجربة الدينية اليهودية؟ وهل تعد أساسا مطلقا لإتيقا الوجه عنده؟ يسعى ليفيناس في اتقيا الوجه إلى تبيان مدى ارتباط الأخلاق بالدين، وتحديد الرابطة التي تجمع بينهما فالوجه الذي يتحدث عنه دائما يتعلق بغير هذا الوجود، وكذلك علاقته بالإله، أما ما ينبغي توضيحه هو أنه في حالة اتخاذ الاتقيا للدين مرجعا، يكون الإنسان مقيدا منقادا لأوامر الرب، وإن كان الأمر كذلك فإنه لن تكون له حرية في المعاملة مع الغير، أما في حالة العكس فإن الأنا لا يخضع لأي مرجع أو منهل حتى يكون اتقيا تجاه الآخر⁽¹⁾. فلسفة ليفيناس كلها قائمة على فينومينولوجيا الوجه، أو بالأحرى على تجربة الآخر، فالمفكر المشبع بالثقافة اليهودية – التوراة والتلمود، لم يجعل للغيرية أساسا دينيا، بل كل ما هنالك لإقامة تلك الاتقيا شرطا واحدا وهو حضور الآخر بوجهه، فمقاربة الوجه تظل فينومينولوجيا الوجه تشترط المسؤولية وتنبذ العنف من سلطة الأنا وتخضع للاستجابة للقريب، إنه بهذا يكون ليفيناس قد جعل الوجه بديلا عن الدين، وهو في هذا يصرح أنه يقيم تميزا واضحا بين ما يكتبه من النصوص الفلسفية والدينية، وهذا ما يتجلى في مؤلفاته التي تقيم فيها المتعلقة بالاتقيا استقلالية عن الإستشهاد بالنص المقدس، أما عن هذه القراءات التلمودية هي مجرد تعقيبات وشروحات لنصوص عبرانية و لمؤوليتها، وهذا التمييز اقتضى منه وضع تمييز واضح بين الاتجاهين فيجب بذلك على سؤال "ريتشارد كيريني": كيف توفقون بين الأبعاد الفينومينولوجية والدينية لفكرتكم؟ قائلا: "أؤكد ببساطة أنه من الضروري إقامة خط فاصل بين هذين النمطين (الفينومينولوجيا والدين) كونهما مناهج تأويلية مختلفة وكذا لغات منفصلة، فلن أقوم أبدا بإدراج مقطع تلمودي أو توراتي في أحد نصوصي الفلسفية من أجل محاولة تأكيد وتبرير حجة فينومينولوجية⁽²⁾، فإتيقا الوجه تفهم انطلاقا من الأهمية المنهجية للفينومينولوجيا، التي تحاول أن تنفذ إلى ما وراء ظاهره وتعطيه أبعاد وإمكانات أخرى، ليفيناس هنا كان دائما يعتبر نفسه من المنتمين إلى التيار الفينومينولوجي بالرغم من روحانية التوراة والحاخامات، حتى الدليل على أهمية الإله يبدأ من الدين، لأنه يستند على تجربة الوجه، والبرهنة على وجود الإله يمكن أن تتجسد اتقيا كمسؤولية تجاه الغير وعبر الوجه فقط يمكن للإله أن يعبر من خلاله، من إنسان إلى آخر، وعليه ف إن الصلة التي تتم مع الآخر، أي المسؤولية تؤسس لإتيقا

¹ - المرجع السابق نفسه، ص

² - Richard Kearney, de la phénoménologie, entretien avec Emmanuel Levinas, espirit, n234, paris, p 126

ليست بدينية، وذلك ما يقرأ بوضوح " وجهها لوجه " ليس مع الغريب، لأنه بالاتيقا يتحول إلى قريب وأخ، وكأن الإله ينزل من تعاليه وتجريده ليتحدث إلينا باسم الآخر، تقول " جاكولين روس " في عملها : " الفكر الأخلاقي المعاصر " يتضح إذن أنه من المتعذر النظر إلى الاستشهاد التوراتي على أنه سلطة، فالأخلاق النظرية تفهم انطلاقاً من تجربة الوجه، وغاية ما في الأمر أن الفلسفة هي المتقدمة عند ليفيناس، وأن الأخلاق النظرية تستند إلى تجربة الآخر وليس إلى تجربة المقدس، ولئن كانت تتغذى من التقليد التوراتي أو التلموذي فإنها لا تخضع له ⁽¹⁾، كان هذا موقف روس من اعتماد ليفيناس الاستشهاد التوراتي، فالعودة إلى المسؤولية على الغير يستند دائماً على الأهمية القصوى للوجه، والذي عليه تبنى الاتيqa، فكل القيم التي تلتزم بها الأنا ترجع ظهور الوجه والاستجابة للآخر، فما أن ينظر الآخر إلى الأنا حتى تكون الأنا مسؤولة عنه، حتى أن ليفيناس قد جعل من الوجه قداسة أكثر من المقدس ذاته، أي إنه استبدل الدين بالاتيqa. وتخلّى عن دروب التخلق التي ترسمها المناهل اليهودية فأسبقية الوجه إلى الغير على حساب التوجه للإله، لكن رغم ذلك يبقى الوجه مفتوح على الإله، والولوج للوجه هو ولوج للإله. يقول ليفيناس: « بالنسبة لي الدين الحقيقي هو الذي تفكر فيه انطلاقاً من إلزام وأمر كلام الإله الموجود في وجه الإنسان الآخر » ⁽²⁾، الدين هنا إستبدله ليفيناس بالعلاقة الاتيقية مع الإنسان الآخر، أما عن الإله فإن الاتيqa تكون شاهده عليه، أما فيما يخص قراءة التوراة تكون مختلفة ومتباينة، وهي في هذا تجعل من كل شخص بإمكانه تناول قراءة التوراة، وبهذا ليفيناس يكون قد خطى خطوة نحو القراءة التأويلية الشخصية التي تسمح لكل شخص بفهم الحقيقة الدينية إذ يعبر عنها قائلاً : « قراءة التوراة بالرغم من تعددها، تعبر في تعددها هذا إنه بإمكان أي شخص تناول التوراة، فشرط الذاتية للقراءة ضروري للقراءة النبوية prophétique، ولكن يجب أن يضاف إليه بالتأكيد ضرورة المواجهة (المقابلة) وكذا الحوار حينئذ يظهر مشكل استدعاء التقاليد، والذي ليس طاعة رهبانية ولكنه تأويلي (تفسيري) herménéutique ⁽³⁾.

ويرى ليفيناس أن هذا الشعور بأن الإنجيل هو كتاب الكتب – حيث تقال الأشياء الأولى، تلك التي يجب أن تقال لكي يكون للحياة البشرية معنى وبأنها تقال تحت أشكال التي تفتح أبعاد في العمق للمعلقين – ليست مجرد بدائل عن الحكم الأدبي على وعي المقدس، بل إنه ذلك الحضور الرائع للأشخاص وذلك الكمال الأخلاقي وهنا النقد بين به ليفيناس أن مهما كان الإنجيل موزع على حقبة تاريخية مختلفة، فإنه لا يمكن أن يغير شيئاً من القناعة التي تؤمن أن الاتيqa هي المسيطرة على الكتاب، وأنها أساس للعلاقات الإنسانية، وقوامها المسؤولية، ويقول في هذا الموقف : « ولكن التوراة نتيجة للنسبة التي تشهد له، وأنا لا أقو لأن التجربة الاتيقية مودعتنا على شكل كتابة من هذا كله أنا مقتنع، لكن هذا يتفق تماماً مع إنسانية الإنسان باعتبارها مسؤولية من أجل الآخر التي كانت معرضة

¹ – جاكولين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001، ص 35

² – Emmanuel Levinas, de l'oblitération, entretien avec François Armengaud à propos de l'œuvre de Sosno, édition de différence, paris, 2ème édition, 1990, p26

³ – Emmanuel Levinas, éthique et infini, librairie arhene fayard et radrie, France, 1982, p114

في مؤسستنا» ⁽¹⁾ وإذا كان ليفيناس قد استبدل الاتيقا بالدين، فإنه يعي أن المقدس يتجلى بالسؤال على إنسانية الآخر، وأنه ليس من العيب التحدث عن الاتيقا بهذا المعنى بدلا من الدين نفسه. ⁽²⁾.

اللانهائي والوجه :

إن بالمواجهة مع الآخر سيكون اللانهائي يتصدى في وجهه وجهه، حيث إنه مهما كان الوجه هشاً وقابلاً للإنجراح والضعف، وإمكانية ممارسة أي فعل عليه من قبيل العنف أو الموت إلا أنه لا يتيح أية فرصة لمثل هذه الأفعال بمقاومة مطلقة لا نهائية لا يمكن التصدي لها، فالوجه يستعاد باللانهائي الذي يفتحنا أكثر على الوجود وعلى الغير لأن غيرية الآخر تكمن في اثر اللامتناهي وفي ندائه الذي يتوجه مباشرة إلى الإنسان فهذا النداء الذي يأمر لا يحمل شكل السلطة بقدر ما يحمل وجه الآخر، فالوجه لا يدل إلا على معنى اللانهائي يتعالى على الحياة وعلى الموت وبالتالي عن مدى إمكانية استصعابه، فدلالة أساسية على مجده هو من يلزمنا بأن نقول للآخر عبارة : " ها أنا ذا " ⁽³⁾، فإذا كان اللانهائي أو الإله يتعالى إلى حد الغياب ف إن حضوره وسماعه ممكن جدا في وجه الآخر، وأمره هو بمثابة الواحد من اجل الآخر L'un-pour-L'autre، هي المهمة التي تجسد عظمتها بالأوامر التي يدلي بها، يقول ليفيناس : « اللانهائي يأمرني بالـprochain كوجه دون أن يعرض لي، فيكون أكثر إلحاحا بتضييق المجاورة » ⁽⁴⁾، لأن أمره أشبه من الحد من حريقي التي نرمي بها كلها لصالح الآخر لهدف واحد وهو الحرص على الغير.

يرى ليفيناس أن كلمة الإله تتحدد عبر الوجه، كونها تدعو إلى استبدالها من طبيعتها التأملية المجردة إلى الاتيقا التي ترفق بالآخر وتعوّض مسألة الوجود بمسألة الإنسان، حتى وإن كان من غير الممكن البرهنة على وجود الإله بالمقولات العقلية، فإننا يمكننا التوجه إليه كآخر مطلق عبر الإنساني كما سيقول : « التوجه إلى الإله — allant-à dieu لا يحتوي أي معنى إلا إذا نظرنا إليه بمعنى توجيهي الأصلي نحو الشخص الآخر. غلا يمكنني التوجه نحو الإله إلا إذا كنت معنيا أخلاقيا بالشخص الآخر ولأجله » ⁽⁵⁾، فالتفكير في اللانهائي يكون من خلال الآخر، من خلال وجهه، كون السبيل الوحيد للاتيقا الليفيناسية هو التطلع إلى النهائي الذي لا يختزل في أية مقولة انطولوجية أو ما ورائية، لأنه ببساطة وجه. إن فكرة اللانهائي تحيل إلى ما يبقى خارجا عن الفكر هو مصدر لكل الشكوك حول حقيقته، لأنه لا يمكننا إدراكها عينا، ولا تكوين فكرة عنه بفعل عقلي لأنه مجاور لها، وفي نفس الوقت يبقى لكل حقيقة ايتيقية، يقول ليفيناس في هذا الصدد : " ففي فكرة اللانهائي نفكر عما يبقى دائما خارج الفكر،

¹ - Ibid, p 113

² - رحيم عمر، فينومينولوجيا الوجه والايروس عند إيمانويل ليفيناس، المرجع السابق، ص 18

³ - Emmanuel Levinas, autrement qu'être ou au-delà L'essence, p 226

⁴ - Ibid, p 234

⁵ - Richard Kearney, de la phénoménologie à Léthique, entretien avec Emmanuel Levinas, p 131

* يرفض ليفيناس فكرة ديكارت حول اللانهائي، إذ اعتبر الإله أو الكامن هو الضامن للمعرفة، وهو فكرة عقلية محضة يمكن تمثيلها، لكن ليفيناس سيأخذ اعتبار ديكارت للإله

بالكامل، لكن سيرفض النظر إليه كفكرة، لأن السبيل الوحيد للنظر إليه أو إقامة علاقة معه يكون بالرغبة: ينظر Emmanuel Levinas totalité et infini, p82

فهو شرط لكل الشكوك، كما هو أيضا شرط لكل حقيقة موضوعية ⁽¹⁾، ففكرة اللاهائي شبيهة بروح تكشف ذاتها بذاتها، ويعتبر عمل ليفيناس " الكلية واللاهائي " totalité et infini " تبيان لأهمية وأسبقية اللاهائي كونها من تصون العلاقة بين الأنا والآخر، بالإنفصال لا بالكلية، فترسم معالمها دون أي اعتبار أو إرادة من ذاتنا، وبلوغ اللاهائي يعني الوصول إلى فكرة يستحيل تجاوزها ، بحيث تسيطر على ذاتنا وتتجلى في كل علاقاتنا الغيرية والتي غالبا ما يشير إليها ليفيناس باستقبال الآخر كأدب ضيافة.

الشرط الوحيد لتجسيد علاقتنا باللاهائي يكون بعلاقتنا بالغير، أو المطلق الآخر، لأن الآخر يحمل الجسر الذي يقودنا إليه، ذلك ما نلمسه في وجهه، وكأن الغير ليس بغير إلا إذا تكلم بعظمة اللاهائي وعلى الإله. يقول ليفيناس أن مفهوم التعالي transcendencia يدل بالتحديد على الفعل الذي لا يمكننا به أن نفكر في الإله والوجود معا ⁽²⁾. فالتعالي يمكن التفكير فيه فقط من الوجود، لا على أنه موضوع مفارق ويحمل تأويلات ميتافيزيقية، لأن تعالي الوجه هو الذي يرسم علاقتنا بالإله وبالغير، يصبح التعالي هو الذي يحفظ المسافة التي تفصل كل العلاقات الاتيقية من جهة، ومن جهة أخرى هو الذي يقودنا إليها، التعالي ضروري لأنه يحفظ معاني الحشمة والهشاشة التي تمس الوجه، هو من يعطي إشارة التفكير في الإله أو اللاهائي، لأنه يوارى تجليات الوجه ليكشفه في أسمى المعاني، اللاهائي ليس إلا صورة من تعالي الوجه إلى حد الغياب ، و إلى بروزه الاتيقي لا يكون من السهل التفكير في اللاهائي على مرمى الاستقلال من الآخر ، ما يعني أن الإله سيصبح حضورا من خلال الوجه بدلا من الغياب الذي يتمثل في العقل، فالتعالي يفهم على أنه من يوجهنا إلى الآخر وليس من يبعدنا عنه، ليس له وجود في العقل، لأنه موجود أمامنا وجها لوجه.

ينظر ليفيناس للإله كونه إله للفلسفة الاتيقية، حيث تكون الأخلاق عبر علاقة لا متناهية مع الآخر، وليس مع الوجود، أنها تبقى مع اله الأنبياء كما يسميه ليفيناس، " الإله المضطهد الذي يظل في علاقة مع الإنسانية " ⁽³⁾، ذلك هو إله الفلسفة، فالتحليلات التي قدمها في فينومينولوجيا الوجه ضرورية لأفعالنا اليومية وخاصة المتعلقة بالطيبة وكرم الضيافة حيال الآخر، وهي تتجاوز أن تكون شبيهة بالعلاقات الطوباوية التي نكونها عن الإله بعيدا عن الاتيقا فيوجد في الإنسان إلهام بالاستجابة للغير، وكان فيها هذا الإلهام مسؤولية أمام وحي الهي، فهو الذي يتوجب أن يسود في الوجه و أن ننظر إلى الآخر بهذا المعنى، لأنه نفسه تعالي الغير هو الذي نستمد منه تعالي اللاهائي، و الغير شرط لإله ، وهو يتجلى حتما من خلال ارتكاب العنف والقتل، أشبه أن يكون الوجه يتحدث بلسان إلهي، ولا تكون لنا فرصة في هذا سوى الخضوع له. ⁽⁴⁾

¹ - Emmanuel Levinas totalité et infini, p 10

² - Emmanuel Levinas, éthique et infini, p 71 , 72

³ - Richard Kearney, de la phénoménologie à Léthique, esprit, p 139

⁴ - رحيم عمر، فينومينولوجيا الوجه والايروس عند إيمانويل ليفيناس، المرجع السابق، ص 54

وحقيقة التعالي في هذا هو الموافقة بين الخطابات والأفعال وذلك مع الغير ب إعتباره وجهه، لأن هذا الخطاب يعبر عن حقيقة اللاهائي التي نعجز عن فهم فحواه دون اللقاء بالغير باعتباره تعالي، والذي يتم به معنى المتعالي (الإله) . والاتيقا هنا تكون هي السبيل الذي يربطنا بالتعالي يقول : « الغير هو المكان ذاته للحقيقة الميتافيزيقية، وهو ضروري لعلاقتي مع الإله » ⁽¹⁾ ، فالعلاقة مع الوجه تعني بالضرورة الدخول في تجاوز الوجود الظاهر، ولأن الإله لا يتموضع non thématizable في الفكر فلن أثره يلتمس في نداء المسؤولية، " إن الذات التي تقول " ها أنا ذا " للإقتراب من الغير (المتناهي) تكون مستشهدة باللاهائي وعبر هذه الشهادة حيث لا تغدو تمثلا أو إدراكا، ينتج ويتولد وحي اللامتناهي، ومن خلال هذه الشهادة يعتز مجد اللامتناهي، وهي في ذاتها بدلالاتها الأخلاقية شهادة عن الله اللامتناهي حيث يعجز عنه أي حضور وأية فعلية... ⁽²⁾، هكذا يصبح الإله عند ليفيناس متجليا في غيابه أكثر من حضوره. يقول ليفيناس : « كلمة الإله تتحدث عبر مجد الوجه، وتدعو إلى استبدال أخلاقي أو قلب للطبيعة ... فالوضعية الأخلاقية هي وضعية تتجاوز الطبيعة، وتحضر في إطارها فكرة الإله وفي هذا الصدد يمكن القول أن الإله هو الآخر الذي يقلب طبيعتنا رأسا على عقب ويجعل رغبتنا في الوجود محط تساؤل » ⁽³⁾ .

إن اللاهائي (الإله) يتجلى من خلال وجه المتناهي (الغير) ، إذ يصبح المرغوب فيه Le désiré حاضرا كإتيقا تلزم باحترام الآخر، والأهمية القصوى لللاهائي هنا تكمن في تحويل علاقتنا بالغير إلى علاقات إحاء ومسؤولية، يمكن به أن نقر أن الإله عند ليفيناس يتحول إلى مشروع إنساني تداولي ويكون في مواجهة التكنولوجيا التي تراه أنه وجود مفارق، فكلام الإله يتكلم عبر مجد الوجه، ويدعو لمحادثة إيتيقية، هكذا فقط يمكن أن نرسم الكمال الخاص بالمطلق الآخر (الإله) ، وكل معالم العلو والنبيل التي تصاحبه، وهكذا يتحرر الإله من قبضة الميتافيزيقا التي تعكف على الانطولوجيا لأن الاتيقا لا تنحدر منها، وهي بمثابة نقيض لها، فيكون الله هو الإله هو إله للغيرية وليس معنى هذا أننا نرى الإله في الغير وإنما نسمعه على شاكلة نداء يتوجه نحونا، يقول ليفيناس : « إنني لا أقول أن الآخر هو الله، بل أقول أنني اسمع في وجد الآخر كلام الله » ⁽⁴⁾ ، فبلوغ الوجه إذن هو بلوغ فكرة الإله، فيفهم انطلاقا من كونه أساس للتفاعل الإنساني، إنه أساس الثقافة التي توجد داخل المسؤولية، بعدما تعدت وحشية الوجود، هي ثقافة أخلاقية لا تحيد الآخر، وإنما تعمل لأجل كرامته التي لا تختزل في عين الذات، فقط تنظر إلى الغير على أساس إنه كذلك، هو الممهد لثقافة الاختلاف والإنسانية التي تجسد تعالي الوجه، الذي يتجاوز قدرتي، فعلاقتي بالإله تبدأ مع الغير وتتجلى كأساس أو إلزام إيتيقي به أدرك أهمية الآخر، إذ « يظهر أمامي كوجه يمثل الأثر العظيم للامتناهي في الآخر، وليس كما أتصوره تجريبييا عن الآخر، ويتصف الوجه بذلك الضعف ما

¹ - Emmanuel Levinas totalité et infini, p77

² - عبد العزيز بومسيلي، مبادئ فلسفة التعايش، إفريقيا الشرق، الغرب، 2013، ص 117

³ - Emmanuel Levinas , en découvrant avec Husserl et Heidegger, p 246

⁴ - Emmanuel Levinas , entre nous, p 128

يضطربني أخلاقيا لتلبية ندائه، من دون أن أطلب بأي مقابل» ⁽¹⁾، تلك هي أهمية اللاهوائي والشرط الأول للقاء بالآخر.

فاللاهوائي عند ليفيناس يتجلى في الوجه عبر الإلزام والمطلب الأخلاقي، فكأن الكلام الذي يدلي به الآخر هو نفسه كلام الإله، ونظرتنا للاهوائي أو الإله تكون عبر الوجه فقط ولا تكون علاقة تأملية مجردة، وإنما نستشعرها بمجرد رؤية وجه الغير، وبذلك كان وصف ليفيناس لهذه العلاقة بالرغبة التي لا يمكن إشباعها نظرا للمحدوديته وتعديه لقدرة الإنسان ⁽²⁾.

إله الإتيقا وإله الفلاسفة :

يرى ليفيناس أنه بالنسبة للإتيقا لا يمكن للإله أن يمر إلا من خلال العلاقة اللامتناهية بالآخر حيث يمكن أن نجد آثارا لهذا الإله، هكذا فإن هذا الأخير يتجلى أثر وليس كحضور انطولوجي سبق لارسطو أن حدده كفكر يتفكر ذاته، كما سبق للميثافيزيقا السكولائية أن حددته كوجود بذاته ولذاته Ipsum Esse Subsistens، أو كواحد سبب ذاته Causa sui. أن اله التوراة لا يمكن أن يحدد أو يبرهن على وجوده بواسطة المحمولات والإسنادات المنطقية بل أن صيغ التفضيل المتعلقة بالحكمة والقدرة السببية المقدمة من طرف الانطولوجيا الوسيطية تعتبر غير متلائمة مع الغيرية المطلقة للإله، إذ لا يمكننا التفكير في الله بواسطة الصيغ التفضيلية بل يمكننا ذلك عبر محاولتنا تحديد الأحداث التفاعلية الإنسانية الخاصة التي تفتح الطريق أمام المتعالي وتظهر آثار المرور الإلهي.

إن إله الفلسفة الأخلاقية ليس هو الوجود الأقوى بالنسبة للخلق بل هو إله الأنبياء المضطهدين والذي يظل على الدوام في علاقة مع الإنسان بحيث لا يعتبر اختلافهما Difference لا مبالاة Indifference، لهذا السبب حاول ليفيناس التفكير في الإله انطلاقا من الرغبة التي لا يمكن تحقيقها أو تلبيةها، وذلك بالمعنى الذي يدل فيه لفظ Satis، (من Satisfaction أي الرغبة) على مقدار التحقق، فانه لا يمكننا أن نحقق الاكتفاء في علاقتنا بالله، لأنه يتجاوز حدودنا دائما ويظل متجاوزا لرغبتنا باستمرار، وبهذا المعنى فإن رغبتنا في الله لا نهاية لها أو لا حد نهائي لها: فهي لا تنتهي ولا متناهية لأن الله يتجلى كغياب أكثر من تجليه كحضور.

إن الحب هو عشرة الإله والإنسان، غير أن هذا الأخير يعتبر أكثر سعادة لأن رفيقه هو الله في حين أن رفيق الله هو الإنسان، أكثر من ذلك فنحن حينما نقول بأن الإله لا يمكن أن يلي رغبة الإنسان، فيجب أن نضيف بأن عدم الاكتفاء هذا هو نفسه شيء عظيم، إن ما يعتبر نقصا في النظام المتناهي يصبح امتيازاً في النظام اللامتناهي، ففي هذا النظام الأخير يكون غياب الإله أفضل من حضوره، كما أن القلق الناجم عن الهاجس وعن

¹ - دومينيك فولشيد، المذاهب الفلسفية الكبرى، ترجمة مروان بطش، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 2011، ص 172

² - رجييم عمر، فينومولوجيا الوجه والايروس عند إيمانويل ليفيناس، المرجع السابق، ص 79

البحث عن الإله من طرف الإنسان أفضل من حالة الاستهلاك والراحة، وكما عبر كيركغارد عن ذلك : « ف إن الحاجة إلى الله هي سعادة عظيمة »⁽¹⁾.

ولكن أين يمكن أن توجد علاقة أخلاقية متحقق ؟ يجب ليفيناس: هو أن كون هذه العلاقة طوباوية لا يمنعها من الإحاطة بأفعالنا اليومية المتعلقة بالكرم والإرادة الطيبة تجاه الآخر، بل إن أنفه الحركات، وأكثرها ابتذالا، مثل قولنا « من بعدكم » حينما تجلس إلى المائدة أو نريد المرور عبر الباب، تكون مطبوعة بميسم الأخلاق، أن هم الآخر يظل طوباويا بالمعنى الذي يكون فيه دائما في غير موضعه U- Topos داخل العالم يكون فيه دائما شيئا مغايرا « للمألوف » لكن توجد أمثلة أخرى كثيرة في العالم.

المسؤولية والمشروعية ، الأخلاق :

إن الاعتراف بالآخر يمثل " الانتقال إلى الأخلاق " انتقالا أساسيا لا نرجسيا ومع ذلك فهو لا يعرف جوهر الأخلاق كلية حيث يرى ليفيناس في إحدى دروسه " الآخر يراني " بالمعنى المزدوج لكلمة " يراني " في اللغة الفرنسي " يعايني، و يعنيني " فالعلاقة المبسطة بهذا الشكل ليست فقط علاقة تقبل واعتراف وتحمل واحترام أنها علاقة مسؤولية⁽²⁾، يمكن القول أن الاختيار صعب، أما قبول مسؤولية الآخر وإما اعتماد الجواب الكثيب لقابيل الذي رفض حراسة أخيه. وبما أن مفهوم المسؤولية جزء أساسي من الخطاب الأخلاقي يليق بنا التعامل مع كل اعوجاج يمكن أن يطاله بيقظة، وفي الحقيقة يمكن للمسؤولية أن تشكل الملاذ الأخير للمجرمين السياسيين من حيث أنها قادرة على تقسيم المبررات العامة والعملية لأفعال عرقية مشينة، خاصة تلك المتعلقة بأوضاع لها صلة بالحرب والسلم فمسؤولية الآخر عند ليفيناس تشكل النقيض تماما لهذه المسؤولية تجاه دولة الأمة أو تجاه الجماعة المستعملة للعنف والظلم كتبرير.

ولما نقر بأن الأخلاق تتطلب المعرفة والاعتراف بوجه الآخر الملموس وليس المجرد يجب أن نكون حذرين أمام واقعة وجود بعض الوجوه التي لن نراها أبدا، بعبارة أخرى أن مشكل استعمال العنف من طرف الجماعة لا يحد من العنف الموجه ضد الجار، ولكنه يمتد أيضا إلى العنف المفروض من طرف شعوب نائية، كيف نتعامل مع الآخر، المجهول والبعيد؟ إن الأساس الأخلاقي الذي نعتد عليه لتجنب استعمال العنف أو السماح به يمكنه أن يظل هو نفسه، لكن هذا الأساس لا يقدمنا بما فيه الكفاية وقد بيني نسبة مغلوطة بين الابتعاد الجغرافي والثقافي للآخر وبين درجة إمكانية تطبيق المعايير الأخلاقية (العنف الاستعماري مثلا يشكل ظاهرة بارزة لهذه النسبية) إننا نعثر على توجه مفيد لدى ليفيناس، فبالنسبة إليه الضمائر الملائمة ليست هي " أنا " و " أنت " فقط بل " هم " و " أولئك " أيضا كما يشير إلى ذلك في كتابه " عن الله الذي يطرأ على الذهن " ولأجل بناء كون أخلاقي يجب

¹ - ادريس كثير وعز الدين الخطابي، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، مرجع سابق، ص 25-26

² - المرجع السابق نفسه، ص 49

الانطلاق من حرية الذات (الأساسية لكل فعل أخلاقي) لكي تنتقل إلى احترام " الأفق " المؤسس على الاعتراف والمؤدي للتضامن .

لكن هناك مكون ثالث : أولئك – وهم هؤلاء الذين يشكلون حتما الطرف الثالث وبسبب كونهم لا يدخلون في علاقة ملموسة معنا – يجب في التعامل معهم أن نحترم القواعد و أن نترك ذواتنا توجه من طرف العدالة، فكل القوانين بما فيها القانون الدولي " تنتمي إلى هذا المستوى " .

المهم في هذا هو أن هذه المستويات الثلاثة هي دوما مترابطة ولإثبات ذلك لنفكر في النتائج الممكنة لعدم ترابطها فما قيمة حرية الذات بدون احترام الآخر والعدالة؟ وفي هذا الإطار إنه لأمر دال أن نرى المتحمسين الأكثر جذرية للنزعة الفردانية القصية، العدميين – من ننشئ إلى باطاي – يستعملون لفظا مميزا للخطاب الخاص بالشؤون الدولية ألا وهو " السيادة " ⁽¹⁾، إن الفرد المستقل، شبيه بدولة ذات السيادة التي تمتلك مرجعيتها الذاتية حتى في ميدان الأخلاق، وهو مثل الدولة ذات السيادة يطالب بحقه في القتل لإنجاز أهداف بعينها.

لكن ما معنى الاعتراف بالآخر بدون عدالة ؟ يجب العودة إلى المفهوم الأساسي لما هم جزئي فالآخر الذي لا يمكنه أن يكون موضوع علاقة مباشرة، ولا يمكنه أن يكون فردا " متفردا " قد يغرب في الحدود الغامضة للمسؤولية الأخلاقية وقد يتم التعامل معه بطريقة غير متساوية مع تلك التي نتعامل بها مع الآخر الأكثر مباشرة والأكثر تجسيدا، بمفردها تسمح العدالة كصمام أمان بالتحديد الضروري للتجربة الملموسة وللصعوبة الموضوعية التي تعترض البحث عن وجه الآخر.

لكن مرة أخرى – ما هي العدالة – القاعدة – بدون حرية الأنا ؟ أليست خضوعا من الناحية الأخلاقية للسلطة ؟ وما هي العدالة بدون " أنت " الملموس ؟ إن العدالة بدون تضامن ولا رحمة تتحول إلى نقيض للأخلاق، ذلك أن تحرير وتطبيق القواعد يتطلب نظاما ولا لضبط الدولة الأمة حتى لا تتحول العدالة المجردة والقاعدة المجردة (ولقد كانت كذلك) إلى طريق يؤدي إلى العنف ضد أولئك الذين لا تنطبق عليهم القاعدة، إذا لم تخضع القاعدة المجردة في الدولة لطابعها النسبي من طرف الأنا والانت ستكون فعليا واحدة من تجليات عنف الجماعة: فالعنف الملغى على المستوى الداخلي بتطبيق القاعدة يكون مبررا من الإلغاء على المستوى الخارجي ولأن تطبيق القاعدة (والعدالة التي من المفروض أن تطبقها القاعدة) ما هو إلا تطابق مع النظام الشرعي، أي الدولة وفي هذا الإطار سيكون من العبث الادعاء بأن الفلسفة والعلوم السياسية الألمانية من هيكل إلى شميث أي اطلاقية الدولة ذات الثنائية المركزية (صديق / عدو) أنتجت الظاهرة النازية لكن يمكننا القول بأن هذه الفلسفة وهذه العلوم السياسية كانت متلائمة معها.

إن عنف الجماعة في حاجة إلى دولة ذات عقلية نرجسية، فهي تتطلب عبادة الأشخاص أي جعل الجماعة وحقوقها وحاجاتها وقانونها ونصرها أمرا مطلقا، هذه الاطلاقية توظف في الدولة الأمة سواء للدفاع عن نفسها أو

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص 50

بقائها عندما تكون موجودة أو خلقها ونشأتها عندما يكون منسجما مع رؤية غير تقديسية للدولة الأمة أو للجماعة .

وخلاصة القول يمكن التمييز بين الأخلاق والعدالة، ألا أنهما يتداخلان، هناك تمييز لأن الأخلاق بادئ ذي بدء هي في حاجة للآخر الملموس، في حين العدالة غير ملموسة ⁽¹⁾، الأخلاق تتعلق بالعمق أما العدالة فتتربط بالدفعات الشكلية، الأخلاق لا تتوقف على المؤسسات في حين أن العدالة لا تطبق خارج إطارها، لكن بينهما تداخل لان كل واحد في حاجة للآخر كحدود.

وذلك من جهة تجنب مفارقة " الأخلاق الجائرة " إن الأمر يتعلق فقط بالامتياز الاعتباري الممنوح للآخر القريب مع ضرب العدالة عرض الحائط، ولكن يتعلق الأمر أيضا بغياب التساوي على مستوى التضحية الكلية بالذات، التضحية الكلية مع النسيان أن العدالة يجب أن تطبق أولا على الذوات كما يقول ذلك " يانكلفيتش"، فبدون عدالة كحد خارجي يمكن للأخلاق فعلا أن تتطرف وتصبح " الآخر سواء كان على حق أو على بباطل ومن جهة أخرى لتجنب انحراف العدالة للأخلاقية فاللفظ " عدالة " مستعمل هنا كمرادف للفظ مساواة وليس بالمعنى الأخلاقي الذي غالبا ما يمنح له، أن تعارض العدالة والمساواة ما هو إلا طريقة أخرى لتحويل اللفظ الأول إلى مجال الأخلاق وجعل الأشياء أكثر لبسا وغموضا. ⁽²⁾.

التعاليم الدينية للأخلاق النظرية عند ليفيناس :

كان المقدس يبدو على أنه عاجز عن مقاومة علمنة العالم المعاصر، وكان يبعث، مع احد طرزه، وهو الطراز الديني، ويغذي حداتنا: حركة مرئية، مثلا لدى (هنري اتلان H . Atlan)، ولكنها تحدد منذ زمن بعيد جدا التفكير الأخلاقي لـ (ايمانويل ليفيناس) الذي لا يتخذ الديني أساسا، ولكنه مع ذلك، يرى أن هذا الأخير بؤرة أو أصل يهب الأخلاق النظرية حياتها .

إن إعادة الشكل والمضمون إلى الأخلاق النظرية هما إذن رجوع إلى مناهل اليهود (التوراة والتلمود) التي ترسم درب التخلق دون أن تكون قوام مبادئه وأسسها بالتأكيد، ثم إن ذلك يعدل أيضا إخضاع الفكر النظري – العملي لنقد مزدوج : نقد الشمول ونقد أولوية الانطولوجيا .

إن الشمول أو مطلب الشمول، يشكّلان المثل العليا التي تسود الفكر الغربي : دمج ، وتوحيد، وشمول: ألا يمثل ذلك الأمنية القصوى لمسعاها ؟ كما أن الفكر لا يمكن أن يهدأ ، ولا أن يرضى، إلا عبر تراكيب مسالمة، ومن البين أن الأخلاق النظرية الغارقة في علاقة ما بين الأفراد، شأنها شأن ذلك الرضا، هي ما لا يقبل التركيب، ما يتعذر إرجاعه إلى سواه ففي كتاب " الشمول واللا نهاية " (1961) يعنى (ليفيناس) بنقد الشمول والتركيب نقدا جذريا ⁽³⁾، وإنما إرجاع كل التجربة، وكل ما هو معقول، إلى شمولية يلم فيها الشعور بالعالم، عبر فحص تاريخ

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص 51

² - المرجع نفسه ، ص 52

³ - جاكولين روس ، الفكر الاخلاقي المعاصر ، ترجمة وتقديم عادل العوا ، عويدات للنشر والطباعة، بيروت ، لبنان ، الطبعة الاولى 2001 ، ص 63

الفلسفة، وهو ينم عن تركيبة كلية، هذا الإرجاع لا يدع خارجه أي شيء ويصبح على هذا النحو فكراً مطلقاً⁽¹⁾، مشروع مائل في التقليد الفلسفي الكبير حيث يغدو وعي الذات و وعي كل شيء ،وقد وجد ليفيناس لدى "فرانز روزنويك" F.Rozensweig (1886 – 1929) المفكر اليهودي نقدا جذريا للشمول، نقدا للرؤية الشمولية ذلك إن "روزنويك" الذي نشر كتاب "هيقل والدولة" تخطى الفلسفة الألمانية ورجع إلى الينابيع اليهودية، فقد مضى من فكرة الشمولية المرتبطة بالنظر الإجمالي الفلسفي شطر "نبضة الحياة ذاتها" شطر فحص هذه الوقائع التي لا تنحل إلى سواها – الإنسان ، الهو هو ، سرمد الحب، ففيما وراء الشمولية أو الشمول، ما وراء تركيب المعرفة ، يبحث ليفيناس، على منوال روزنويك عن نمط تجربة ، تجربة قصوى ولا تنحل إلى سواها .

"يوجد لدى روزنويك انفجار الشمول ، وانفتاح درب آخر مغاير في البحث عن المعقول⁽²⁾ ، ولكن العلاقة المجردة مع الكائن، وفكرة الانطولوجيا هي شيء أساسي وأول وأنها تبدو كذلك ضاريتين كفكرة الشمول، والحق إن "هيدغر" هو المقصود هنا ، بينما كان المذهب الهيكلي ورؤيته الشمولية موضوع مناقشة سلف .

أليس هيدغر في الواقع ، هو المفكر المعني بمسألة الكائن، ذاك الذي يطرح أولوية الكائن المنسي ، المرفوض ، الذي أنكرته الميثافيزياء الغربية ، ولكن ثقافتنا أنكرته أيضا ؟ وعنده أن الكائن هو هذا "الأصل"⁽³⁾ ، وهذا المفترض المسبق لجميع الكائنات ، المفترضة الذي يختبئ وينكمش في حضارتنا الحديثة والمعاصرة ، و أن المسيرة الروحية الحقيقية هي إذ ذاك أمينة على مسألة الكائن، وإنما يغدو من الممكن فهم هذا الكائن الذي هو الإنسان في أفق الكون ، وذاك هو تحليل هيدغر الذي يمضي على هذا المنوال في سنن تقليد قدم مجددا وحيانا أنطولوجيا سائدا أو أساسيا مثل تذوق المنظومة، ترى هلا تمنح العلاقة بالآخر أكثر حسما من فحص علاقة مجردة بالكائن ؟ هل الانطولوجيا شيء مركزي حقا ؟ إن الأخلاق النظرية في المركز، العلاقة بين الأفراد هي الأولى، لقد استعاض ليفيناس بأولوية الأخلاق النظرية عن أولوية المذهب، المعرفة ، التجريد .

ولكن ماذا تعني الأخلاق النظرية بوجه الدقة ؟ إمكان التركيب بالدرجة الأولى ، تجربة لا تنحل إلى سواها على أنها ليست التركيب، بل ال "وجه" للناس : إنها بكل بساطة، علاقة لقاء مع "الآخر" ، إدراك لمسؤوليتي أمام الوجه. وعلى هذا النحو ينبثق مطلب الأخلاق النظرية وهو يدل على معنى اللغز، والسر ، والمسؤولية التامة ، إن الالتقاء "بالآخر" هو دفعة واحدة ، مسؤولية تجاهه ، إن رؤيتي (الآخر) هي اضطلاعي بمصيره، لأن وجهه نقش الأمر القائل : "لن تقتل" ماذا يوجد في الوجه ؟ الأخلاق النظرية بوصفها لقاء ومسؤولية ، إن بلوغ الوجه يبدو أخلاقيا نظرية دفعة واحدة، وأمام المنظر العاري للوجه، أدراك المعنى اللاهائي ، وإذا كان القتل حادثا مبتدلا ، وكان يبدو أن يطرح على المناقشة مسؤوليتي الأخلاقية حيال الآخر ، ف إن مطلب الأخلاق النظرية هو مع ذلك مطلب متمم مع الوجه، فأمام الوجه أمر إلى الأخلاق النظرية و إلى الله، وهكذا تتيح فينومينولوجيا الوجه البشري

¹ - إيمانويل ليفيناس ، الأخلاق النظرية واللاهائية مكتبة محاولات ، كتاب الجيب ص 69

² - المرجع السابق نفسه ص 70

³ - جاكولين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر ، المرجع السابق ، ص 64

للفينانس تجاوز انطولوجيا هيدغر المذكورة – انطولوجيا محرومة من الأخلاق – والإعراب عن الأخلاق النظرية بوصفها مسؤولية/مسؤولية غير متناظرة⁽¹⁾، أنني مسؤول عن الآخر دون أن انتظر مقابلا، إن علي أن أتحمّل كل شيء .

هكذا يهيب التعالي الديني هذه الأخلاق النظرية معنى أنني في الوجه أدرك واسمع كلام الله، الحضور الحقيقي لله، « إنني لا أقول أن الآخر هو الله، بل أقول إنني اسمع في (وجهه) كلام الله »⁽²⁾

ندرك أن الأخلاق النظرية عند إيمانويل ليفينانس إنما تنهل من التعالي التوراتي : إدراك (الآخر) ، إن الأخلاق النظرية تمر إلى تجربة (اللاهائي) ، إلى كلام الله، وعوضا عن مسألة الكائن التي تحتل مركز مسعى هيدغر، يكرر ليفينانس أمامنا أن الأخلاق النظرية أمر أول ، و أن عري الوجه يدعو الكوجيتو الأخلاقي، ولكنه يكشف أيضا في حركة واحدة اللاهائي المنقوش أمامي، في هذا الإهمال المطلق للوجه، والوجه بأن واحد واه، مهدهد و مقدس، وهو يفرض علي، وعلى الأقل حكما منع العنف⁽³⁾ .

بعيد عن الأفق الذي فتحها المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا وفي إطار الفكر اليهودي والذي تبناه ليفينانس، حيث استطاع هذا الأخير من بناء حوار والهيرمينوطيقا الفلسفية، مؤكدا أنه لا يمكن أن تنحصر في مستوى الفهم ، ولهذا فان تفكير ليفينانس لا يرفض تماما الهيرمينوطيقا بل يبحث في مدى تجذرهما وتأصلهما انطلاقا من الاتيقاما يجعلها تابعة لها لكي تتعالى نحو معنى كما تبقى مفتوحة عند ليفينانس على فائض من المعنى ومنفتحة على إمكانية تجاوزها تجاوزا لا يقلل من أهميتها⁽⁴⁾ . هذا ماشكل بالنسبة للفينانس دافعية في مفهوم فكرة أخلاق الوجه لوجه لأن الفينومينولوجيا باستطاعتها " تفعيل الأخلاقية ضمن وصف الوجه "⁽⁵⁾، لأن التماثل الايغولوجي قدم وجهة نظر ذات فاعلية ف " وصف الفينومان "⁽⁶⁾ هو وصف للوجه .

لذلك يحاول ليفينانس وانطلاقا من الإتيقا وضع مجموعة من الشروط لتحسين العلاقة مع الآخر، العيش في سلام لا يستدعي الاسراف في البذخ والترف الحضاري ، وكذا ضرورة عودة القيم وتحمل المسؤوليات من أجل إبعاد الخطر (الحرب)، وأخيرا اختيار العزلة كي نكتسب القوة⁽⁷⁾

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص 65

² - إيمانويل ليفينانس ، فيما بيننا ، أشكال كرامة، ص 128

³ - جاكولين روس ، الفكر الاخلاقي المعاصر ، المرجع السابق ص 66

⁴ - سلمى بلحاج مبروك ، منزلة الهيرمينوطيقا في آثار ليفينانس ، من هيرمينوطيقا المعنى الى هيرمينوطيقا الوجه، الهيرمينوطيقا واشكالية النص ، سلسلة ملفات بحثية ، الفلسفة والعلوم

الانسانية، تقدم الطيب بوعزة و يوسف بن عدي، مؤمنون بلا حدود، 2016/04/19، ص 37

⁵ - Emmanuel Levinas, En découvrant avec Husserl et Heidegger, Librairie philosophique, (J) VRIN-paris, 2001, p237

⁶ - Ibid, p31

⁷ - سلمى بلحاج مبروك ، اتيقا المسؤولية تجاه الآخر عند إيمانويل ليفينانس او الانا حارس للآخر ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، 2015، ص 7 ، / www.mominon.com

info@ momininon.com

الفصل الرابع:
الدين على مشارف مفهوم النقد و
التأويل في الفكر العربي المعاصر

1

علم الكلام الجديد

الكلام الجديد : المفهوم والمصطلح

دخل مصطلح الكلام الجديد حديثاً إلى التداولات الكلامية، وقد أدى طرحه إلى بروز أكثر من جدال حول مفهوم الكلام الجديد، وهذا ما يقود إلى أسئلة عديدة في موضوع الكلام الجديد والمسائل التي يبحث فيها ومنهجها ومطلوبية تقسيم الكلام إلى كلام جديد وكلام قديم.. وبداية لابد من تبين مفهوم الكلام.

مفهوم علم الكلام :

يمكن القول إن علم الكلام هو العلم الذي يبحث عن الله تعالى وصفاته الذاتية والفعلية، أو هو العلم الذي يبحث في العقائد الإيمانية ويلاحظ أن منطلق تبين مفهوم علم الكلام هو موضوعه، وقد جعل الموضوع في العبارة الثانية موضوعات المسائل (العقائدية الإيمانية) بينما جعل في العبارة الأولى الجهة الجامعة لموضوعات تلك المسائل وهي الله تعالى وصفاته.⁽¹⁾

مفهوم علم الكلام الجديد :

بعد أن تبين لنا مفهوم الكلام الكلاسيكي يصبح من السهل تبين مفهوم الكلام الجديد وتحديد معناه. يذهب البعض إلى أن الكلام الجديد هو الكلام القديم لكن بشكل أكثر تكاملاً، أو هو مرحلة متأخرة من الرشد العلمي والنضج الفكري لعلم الكلام، وهو لا يختلف عن الكلام القديم إلا في مسأله ومبادئه، وعليه يعقب بالقول إنه علم ألقى على عاتقه مهمة تبين وإثبات المفاهيم والعقائد الدينية ودفع الشبهات التي توجه إلى الدين⁽²⁾. ويرى آخرون أن الكلام الجديد على مستوى التعريف لا يختلف عن الكلام القديم سوى أن الوظائف التي كان يقوم بها الكلام القديم - ومع ظهور حشد مختلف من الشبهات الجديدة - قد تنوعت وأخذت مجالات أخرى لم يعهدها الكلام القديم⁽³⁾.

ملامح التجدد في علم الكلام : يوجد هنا سؤال أساسي لابد من طرحه، وهو هل يوجد لدينا كلام قديم وكلام جديد ؟ وإذا كان كذلك فما هي ملامح الجدة في علم الكلام ؟ فهل هو تجدد المسائل أم الأهداف أو الموضوع ؟ أم أن الأمر يتعلق بالمنهج أو اللغة أو المبادئ، أو أن التجدد يرتبط بالهندسة المعرفية لعلم الكلام، أو أن الملامح تحتوي على أكثر من عنصر :

ملامح التجدد :

(أ) التجدد في المسائل : دائماً ما تطرح على الدين أسئلة عديدة ويتعرض لإشكاليات وشبهات متنوعة، فينبغي علم الكلام للإجابة على الأسئلة التي تطرح في موضوع العقائد الدينية ويرد الشبهات ويعالج الإشكاليات، لكن يحصل أحياناً أن تحدث طفرة معرفية وفكرية على مستوى المعارف البشرية، فعندها يختلف الدال المعرفي كما

¹ - الكلبي، كافي علي، ماهو علم الكلام، قم، انتشارات دفتر تليغات، 1418 هـ، ق، ط 1، ص 30/29

² - أوجي علي، كلام جديد، دكتور اندیشه ها، تهران، مؤسسة فرهنكي، 1375 هـ، ش، جاب أول، ص 55

³ - ن م، ص 117

وكيفاً، بين المنظومة الدينية وبقية المعارف البشرية، فتطرح أسئلة جديدة كل الجدة، وتلقى إشكاليات لم يكن لها سابقة في علم الكلام، بحيث المتأمل في المسيرة التطورية لعلم الكلام يلحظ وجود مساحة خصبة ومختلفة كثيراً عما عداها، مما قد يبرر منهجياً فصل هذه المرحلة الكلامية عن سابقتها لتلبس ثوب الكلام الجديد⁽¹⁾.

لكن من الممكن أن يقال أنه لا يمكن أن تكون ملامح الجدة في المنظومة الكلامية لأن التغيير في المسائل سوف يقود إلى تغيير في المنهج والمبادئ واللغة. وعليه إذا كان هناك من جدة وتحدد فهو بسبب تظافر جهود كل هذه العوامل مجتمعة، ولا يمكن أن ينسب إلى إحداها منعزلاً عما سواه، بل لابد في تقييمنا لعملية الجدة الكلامية أن نأخذ بالحسبان كل الأبعاد المعرفية، فضلاً عن أنه ليس من المعلوم أن تكون الجدة المسائلية مبرراً منهجياً لعملية فصل كلامي بين ما هو قديم وما هو جديد⁽²⁾.

ب) التجدد في الموضوع : قد يذهب البعض إلى أن ملامح الجدة هو الموضوع إذ أن أهم ما يلحظ في المسيرة الكلامية هو التبدل المحوري، إذ يوجد اختلاف جذري بين المركز المحوري الذي كانت تدور حوله الأبحاث الكلامية سابقاً وبين المركز المحوري الذي تدور حوله حالياً، وهذا ما يبرر الفصل بين كلام جديد وكلام قديم، لكن قد يناقش هذا المعطى من جهتين:

أولاً : قد لا يكون من الصحيح القول بالتبدل المحوري للأبحاث الكلامية بل الصحيح أن يقال بالإتساع المداري لتلك الأبحاث، إذ أن وجود أبحاث جديدة لم يجعل محورا جديدا تدور حوله تلك الأبحاث، بل أن تفتح هذه الأبحاث أوسع المدار الكلامي لذلك المحور أو أنتج مدارا جديدا تدور فيه تلك الأبحاث، مع التأكيد على أن المحور الكلامي المبرز في هذه الرؤية ليس محورا ضيقا لا يستوعب مدارات كلامية جديدة بل هو محور مرن يمتلك قوة جذب قوية لمدارات كلامية جديدة، أو لمدارات يمكن أن تستجد لاحقا.

ثانياً : حتى لو سلمنا بالتبدل المحوري – فلن التجدد لن يقتصر عندها على المحور، بل سيشمل المنهج واللغة وبقية الأبعاد المعرفية، وعندها لن يكون من الصحيح نسبة التجدد إلى الموضوع فقط.

ج) التجدد في الهدف : يرى البعض أن الهدف الذي يسعى إليه علم الكلام الجديد يختلف عن الهدف الذي يسع إليه علم الكلام القديم، فبينما كان الكلام القديم يقوم بوظيفتي الدفاع والتحصيل، أي تحصيل المعارف والدفاع عن العقائد الدينية، فلن الكلام الجديد قد أضاف إلى هاتين الوظيفتين وظيفة أخرى ألا وهي وظيفة تبين حقيقة الإيمان الديني، وعليه يمكن جعل الهدف ملامح للتجدد في علم الكلام، وبما أن الهدف كان عرضة للتغيير فيمكن تقسيم الكلام إلى قديم وجديد.

د) التجدد في المنهج : هناك من يذهب إلى أن علم الكلام سابقا كان يعتمد على منهج معرفي واحد هو المنهج الجدلي، أما علم الكلام الجديد حاليا فهو يعتمد على أكثر من منهج معرفي، فقد يستخدم المنهج التاريخي

¹ - الشيخ محمد شقير، دراسات في الفكر الديني في فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1429 هـ / 2008 م، ص 15

² - ن م ، ص 105 - 106

أو البنيوي أو التحريبي.. وما أن الهوية المنهجية يمكن أن تكون ملامح للتجدد، فيمكن القول أن علم الكلام ينقسم إلى كلام قديم وكلام جديد⁽¹⁾، وهذه الدعوى هي عرضة للنقاش من أكثر من جهة، فعلم الكلام سابقا لم يكن يعتمد على منهج واحد، فبالإضافة إلى المنهج الجدلي كان يعتمد أيضا على المنهج العقلي والتاريخي، ومن جهة ثانية لو سلمنا بكون التعدد المنهجي حصريا للكلام الجديد، فهل هذا يبرر منهجيا إيجاد شرح في المنظومة الكلامية بين ما هو قديم وما هو جديد؟⁽²⁾.

هـ) التجدد في اللغة: يمكن القول إن سريّة الجدل الكلامي إلى حقول معرفية جديدة تمتلك أنماطا لغوية مختلفة سوف يؤدي إلى نوع محاكاة لغوية كلامية تتناسب مع تلك الأنماط اللغوية، وهو ما يؤدي إلى إيجاد أكثر من تغيير في اللغة الكلامية والتعبير الكلامي، لكن ما ينبغي قوله هو أن التغيير التعبيري والاصطلاحي في اللغة الكلامية ليس مبررا منهجيا للقيام بعملية فصل منظومي في بنية علم الكلام، بل هو أحد وجوه الجدة الكلامية التي تحكي عن تغيرات تحت – أرضية على مستوى المضمون والمنهج وما سوى ذلك، وعليه ليس من الصحيح جعل التجدد اللغوي ملمحا للتجدد الكلامي⁽³⁾.

و) التجدد في المبادئ: لا شك أن علم الكلام يقوم على مجموعة من المبادئ تشكل بإجماعها الأسس الفكرية للمنظومة الكلامية، وليس من الضروري أن تنتمي هذه المبادئ إلى علم معرفي واحد، بل قد تكون من عوالم معرفية شتى وجودية ومنطقية وفلسفية وطبيعية. تنطوي جميعها في توليفة واحدة مكونة الأرضية الفكرية لعلم الكلام، ونتيجة الجدل المعرفي الحاكم في عالم المعرفة قد تتعرض هذه المبادئ أو بعضها لشيء من التغيير أو التعديل، مما ينعكس آليا على المنظومة الكلامية تغييرا أو تعديلا لأنها بناء فوق أرضي بالنسبة إلى تلك المبادئ – الأسس وعليه يمكن جعل تلك المبادئ ملامحا للجدة، وعلى أساسها تنقسم المنظومة الكلامية إلى قسمين:

أولا: صحيح أن مبادئ جديدة قد دخلت في الأسس الكلامية لكن هذا لا يعني أنها نسخت كل المبادئ السابقة بل أقصى ما يمكن قوله أن بعض المبادئ قد تغيرت وبعضها أضيف، لكن بقيت مبادئ كثيرة تكون العمدة في الاسس الكلامية.

ثانيا: عندما نريد أن نضع فواصلًا في مسيرة معرفية ما يجب أن لا نغوص في مرحلة معرفية معينة بحيث يشع نظرنا عن بقية المراحل المعرفية مما يؤدي إلى شعورنا بالانتماء المعرفي إليها أكثر من غيرها، بل يجب أن نلاحظ المسيرة المعرفية بأكملها، مع التسليم بضرورة تمايز المراحل واختلافها⁽⁴⁾.

ز) التجدد في الهيكلة المعرفية: إن الجدل المعرفي الحاكم في عالم المعرفة كما تصح حاكميته في كل الجغرافيا المعرفية، كذلك تصح حاكميته في منظومة معرفية كعلم الكلام مثلا، وعليه فإن التغيرات المعرفية التي يصل تأثيرها

1 - كلام جديد، ص 107

2 - الشيخ محمد شقير، دراسات في الفكر الديني في فلسفة الدين والكلام الجديد، المرجع السابق نفسه، ص 18

3 - المرجع السابق نفسه، ص 19

4 - المرجع السابق نفسه، ص 20

إلى المنظومة الكلامية لن تهب هذا التأثير إلى بعض الأجزاء الهيكلية الكلامية، والتغيير الهيكلي العام هو الذي يبرر منهجياً إعطاء صفة التجدد والجددة لمرحلة كلامية ما، أي أن كل الأجزاء الهيكلية مجتمعة من مسائل ومنهج وهدف ولغة مبادئ هي التي تبرر منهجياً دعوى جدة الكلام ولا يصح إبراز بعضها وإهمال ما سواها. وعليه يمكن القول أنه مع احتفاظ علم الكلام بهويته السابقة ووحدة شخصيته، ومع أن التغيير ليس تبديلاً بحيث تنزل منظومة كلامية بأكملها وتحل محلها أخرى، لكن إذا أصاب التجدد الهيكلية العامة للمنظومة الكلامية وليس لبعض أجزائها دون البعض يمكن عندها ملاحظة طفرة كلامية تبرر انعطافاً غير عادي في المسيرة الكلامية، مما يؤسس لمرحلة مزدهرة وخصبة جداً تختلف اختلافاً كبيراً عن سابقتها الكلامية على أكثر من مستوى. ولكن هذا التجدد ينتسب إلى عوامل تحديدية محددة، تحافظ على المسيرة الكلامية التطورية، وتبقي على الهوية الكلامية القديمة⁽¹⁾.

تاريخ علم الكلام الجديد :

تعود بذور التفكير الكلامي الجديد على الساحة الإسلامية إلى القرن التاسع عشر الميلادي، أي إلى زمن شروع التحديات الفكرية والثقافية الغربية التي رافقت الاستعمار الغربي الفرنسي والبريطاني للعالم الإسلامي، وقد كان للمستشرقين دور فاعل في تكوين هذا الجو العام نتيجة الإنتقادات الحادة التي وجهوها إلى مرافق الفكر الإسلامي كافة، لاسيما السنة النبوية الشريفة، وقد إنبرى جيل من العلماء في تلك الفترة لمواجهة هذا الواقع الفكري المرفوض في الوسط الديني، وكان أبرز هؤلاء السيد جمال الدين الأفغاني في رده على الدهريين، وجاء بعد ذلك جيل آخر تمثل بالشيخ محمد عبده، والشيخ محمد رشيد رضا، وغيرهما، فسجلوا أبحاثاً هامة على هذا الصعيد إلى أن وصل الأمر إلى أمثال العلامة الطبطبائي وتلميذه مرتضى مطهري والدكتور علي شريعتي والسيد قطب، والسيد محمد باقر الصدر، ومالك بن نبي وغيرهم، فأغنوا علم الكلام بالكثير من الدراسات والأبحاث القيمة مع عشرات من العلماء الآخرين في شتى أنحاء العالم الإسلامي⁽²⁾.

وقد أدى إنتصار الثورة في إيران - كما يشير بعض الباحثين⁽³⁾ - إلى تشكل واقع ضاغط على علم الكلام فآثر وبصورة مكثفة العديد من التساؤلات الكلامية على أكثر من صعيد، ودفع هذا الأمر إلى تعاظم حجم المسؤوليات الملقاة على كاهل هذا العلم، كما أدى هذا الانتصار (الثورة الإسلامية الإيرانية) وما تلاه من حركة إسلامية عالمية في شتى البلدان إلى تحول المشكلات الكلامية من طابع الإجابة عن أسئلة واستفهامات، وملاحظات أثارها ظاهرة الاستشراق أو الظاهرة العلمانية والقومية المتعاضمة أو التيار الماركسي... إلى تقديم صياغات متكاملة لمشاريع فكرية كبرى صارت تمثل تحديات، فلم تعد القضية مجرد الإجابة عن تساؤل وإشكالية واردة، وإنما صارت هناك مسؤولية جدية لتقديم مكون متكامل وشامل، وموضوع المرأة لم تعد كامنة في إشكاليات الحجاب أو التستر... وإنما في عرض نظرية متكاملة متناغمة متناسقة حول هذا العنصر البشري.

¹ - را : ن م ، ص 111 - 115 و ص 122 - 124

² - مجموعة من الباحثين، العقلانية الإسلامية والكلية اعتمام الجديد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، الطبعة الأولى، بيروت، 2008، ص 14

³ - أحمد قراملكي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 14، 2001 م

هذا التحدي ضغط بثقله على النشاط الكلامي مع المد الإسلامي، ولا سيما بعد حرب الخليج الثانية التي أعادت رسم الخرائط في المنطقة الإسلامية التي لا ينزل علم الكلام عنها وعن أحداثها، فحال علم الكلام الجديد ما قبل الثمانينات وما بعدها كحال علم الكلام القديم قبل الطوسي والغزالي والفخر الرازي... وبعدهم أو كحال علم الحديث قبل الموسوعات الكبرى كالكاظمي وصحيح البخاري و... وبعد هذه الموسوعات.⁽¹⁾

وظائف علم الكلام الجديد :

إن الوظائف الرئيسية التي يمارسها علم الكلام الجديد تتمثل في - وفق ملاحظات جملة من الباحثين⁽²⁾ في أمور ثلاثة :

- 1 - محاولة شرح وتبين المفاهيم الإعتيادية بالصورة المناسبة القادرة على إحتواء وإستعداد المضمون إلى ابعاد الحدود، ونقله بأمانة ودقة، وبالتالي تحجيم وتقليص الأخطاء والإشتباكات التي يمكن أن يسببها سوء قصور الخطاب والعرض الكلامي، ويأتي هنا دور تحديد المصطلح السليم الذي يبعد عن حدوث التداخلات والإختلاطات، بحيث يعكس بوضوح ما يريد أن يحكي عنه بأقل قدر ممكن من الإنفلات والتضييق.
- 2 - محاولة إثبات المفاهيم الاعتيادية وإقامة الأدلة والبراهين عليها، من خلال توظيف مختلف أنواع الإثبات المنطقية والمعتبرة قياسا واستقراء و... على المستوى العقلي، أو النصي، أو التاريخي، أو التجريبي، أو غير ذلك.
- 3 - محاولة رد ودفع الإشكالات والشبهات الموجهة إلى المعتقدات الدينية والمذهبية. ويعتقد هؤلاء الباحثون أنه سواء قبلنا بعلم الكلام الجديد أم رفضناه، فإن الوظائف المتوجبة عليه اليوم هي نفسها الوظائف التقليدية الثلاث المتقدمة.⁽³⁾

عجز علم الكلام التقليدي

الحاجة إلى الأحياء والتجديد والتي انتقل إليها التفكير الكلامي تولدت عن عجز علم الكلام التقليدي عن الوفاء بالمتطلبات العقدية للمسلم المعاصر، وهنا ينبغي التذكير أن علم الكلام كغيره من العلوم الإسلامية، تحكمت في مساره وتحديد وجهته مجموعة من المكونات والعناصر التي واكبت نشأته، وتلك العناصر كما هو معلوم، تنتمي إلى عصر مضى وانقضى، ولم يبق منه سوى ما خافه لنا التاريخ، ولم يكن الفكر الكلامي الذي ولد في ذلك العصر إلا مرآة ارتسمت فيها الأسئلة والهموم المتداولة آنذاك، فلماذا نسعى لتعميم الآراء والمفاهيم الكلامية التي تبلورت في فضاء تلك الأسئلة والتحديات؟، أسئلة تطرحها حياتنا الراهنة، وتنبثق من تحديات تختلف عن التحديات الماضية اختلافا تاما؟⁽⁴⁾

1 - مجموعة من الباحثين، العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، المرجع السابق، ص 15

2 - اشار إليها الدكتور عبد الكريم سروش في « قبض وبسط تزويق شريعت »، ص 65-66، وايضا الشيخ مجتبي المحمودي، مجلة « الفكر الاسلامي »، العدد 16:208، وعلي اوجي في « كلام جديد در ذر اندیشه ها »، ص 42، 43، ومحمد مجتهد الشيرازي في « مدخل الى علم الكلام الجديد » كتاب قضايا اسلامية معاصرة ص 27 - 30، ترجمة علاء زيد، وابو القاسم فنائي في كتاب « در آمدي بر فلسفة دين وكلام جديد »، ص 97 - 99 وغيرهم.

3 - مجموعة من الباحثين، العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، المرجع السابق، ص 16

4 - المرجع السابق نفسه، ص 58

في ضوء ذلك ينبغي أن نشير إلى أبرز أبعاد القصور في التراث الكلامي بغية اكتشاف البواعث الموضوعية للدعوة لتجاوز الكلام التقليدي، وإعادة بنا التفكير الكلامي في إطار استفهامات العصر ومعارفه، وهو ما نسعى لإيجازه في ما يأتي :

أ - هيمنة المنطق الأرسطي : بالرغم من رفض المتكلمين للفلسفة وطرائق تفكير الفلاسفة، لكنهم قبلوا قضايا المنطق الأرسطي وتعاملوا معها بوصفها مسلمات أساسية في البحث الكلامي، واستندوا إلى المنطق في بناء علم الكلام، وركزوا على القياس الأرسطي وأشكاله كقوالب أساسية في الاستدلال على المسائل والآراء بحيث أضحي الخصمان يحاول كل منهما نقض حجة الآخر بالتوكؤ على أساليب المحاججة الأرسطية نفسها، فقاد ذلك إلى خطأ المتكلمين في استعمال هذا المنطق « فجعلوا حكم الحدود الحقيقية وأجزائها مطردا في المفاهيم الإعتبارية، واستعملوا البرهان في القضايا الإعتبارية التي لا مجرى فيها إلا القياس الجدلي ... ويبرهنون في أمور ترجع إلى الواجب تعالى ، بأنه يجب عليه كذا ويقبح منه كذا، فيحكمون الإعتبارات على الحقائق ويعدونه برهانا، وليس هو بحسب الحقيقة إلا من القياس الشعري » ⁽¹⁾، ولقد اتسعت مآسي الإنسان المسلم واضطربت حياته وتشوهت واهترت منظومة معارفه فلم يعد المنطق الأرسطي يفي بمقتضيات حياته المتجددة ⁽²⁾ .

ب - النزعة التجريدية أو الفصام بين النظر والعمل : لقد كان لإسراف المتكلمين في استعارة المنطق الأرسطي وتوظيف مفاهيمه في صياغة علم الكلام في ما بعد، نجم عنه تشرب التفكير الكلامي بمنهج هذا المنطق فانحرفت وجهته، وراح يفتش عن عوالم ذهنية مجردة، بعيدة عن الواقع وتداعياته ومشكلاته، فتقلبت بالتدرج النزعة التجريدية الذهنية عن المنحى الواقعي في التفكير الكلامي، وتحول علم الكلام إلى مشاغل عقلية تتوغل في صناعة آراء ومفاهيم لا علاقة لها بحركة الحياة وشجونها، وأمست مهمة المتكلم التفتيش في عوالم أخرى غير الحياة البشرية وعالمها، والتدقيق في مسائل افتراضية ترتكز على محاججات منطقية، من دون أن يكون لها ارتباط بالواقع.

ج - تفرغ علم الكلام من محتواه الاجتماعي : أراد القرآن للتوحيد أن يكون سبغة لسائر مرافق حياة الإنسان « صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة » ⁽³⁾، أي تفكير الإنسان وفعالياته، وسلوكه اليومي يجب أن يصطبغ ويتلون بالتوحيد، حتى تصير « كل قضية، علمية كانت أو عملية، هي التوحيد قد تلبس بلباسها، وتنزل في منزلها، فبالتحليل ترجع كل مسألة وقضية إلى التوحيد، وبالتركيب يصيران شيئا واحدا لا مجال للتجزئة ولا للتفريق بينهما » ⁽⁴⁾ . غير علم الكلام الذي تمت صياغته لاحقا بالإستناد إلى أدوات المنطق الأرسطي لم يقتصر على تعميق البعد النظري في العقيدة ، بل تجاوزه إلى تفرغ التوحيد من مضمونه العملي والتعامل مع المعتقدات بوصفها مفاهيم ذهنية مجردة

1 - الطبطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، 1991 م، ج5، ص286

2 - مجموعة من الباحثين، العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، المرجع السابق، ص60

3 - سورة البقرة، الآية 138

4 - الطبطبائي، محمد حسين، علي والفلسفة الإلهية، طهران، مؤسسة البعثة، 1402، ص19

لا صلة لها بالواقع⁽¹⁾، وتعرض المجتمع إلى انقسامات شتى وأمسى جماعات وفرقا متعددة، أهدرت الكثير من قدرات الأمة في سجالات أفضت إلى موقف عدائية⁽²⁾.

د - تراجع دور العقل وشيوع التقليد في علم الكلام : يتمثل تراجع دور العقل في ترسخ نزعة تقليد أعلام المتكلمين في كل مذهب ومع أن المعروف هو عدم جواز التقليد في أصول الدين، غير أن التمسك بآراء الأشعري في أصول الدين مثلاً شاع بنحو أضحى الدفاع عنها دفاعاً عن الدين والتفكير خارجها تفكيراً خارج الدين، فنجد طائفة واسعة من دارسي الكلام أنفسهم لمحاربة أية محاولة للخروج على فكر الأشعري، ووصموا مثل هذه المحاولات بالإبتداع والمروق من الدين، وهكذا الحال مع غير الأشعري، من أعلام المتكلمين الذين أضحى تقليدهم واقتفاء أثرهم أحد الأعراف المتوارثة في القرون المتأخرة، وأفضى ذلك إلى تعطيل العقل الكلامي، وتوقف الإبداع والإجتهد في علم الكلام. يقول الطبطبائي: « إن اعتماد هذا المنهج في البحوث العلمية يشبه من الزاوية العرفية، أن يتخذ المرء قراراً إزاء عمل معين ثم يبادر بعد ذلك لطلب المشورة »⁽³⁾.

قلق الفكر العربي المعاصر والإسلامي :

قلق الفكر العربي فرع من القلق المعرفي الذي يدفع بالذات إلى تمثّل وجودياتها عبر السؤال وإنتاجية الأفق المؤثت بالرؤيا « بالتأكيد فإن القلق المقصود هو ما ينتج عن عدم الاطمئنان إلى الجاهز والسهل من الأجوبة والحلول، وليس القلق المرضي الناتج عن خلل نفسي »⁽⁴⁾، حسب الدكتور "سعد البازي". يستمر قلق الفكر العربي منذ المحاولات الأولى لإستهناض الذات العربية، حتى تتبين موقعها من خارطة التغيير الكونية، محاولاً في بعض اتجاهاته عدم إعادة إنتاج المتداول، وذلك عن طريق استبطان العالم الخارجي عبر صورته الثابتة في لحظة معينة ومواجهته بأسئلة الداخل المدرجة على جدول أعمال قلق ذات اللحظة الترحيلية للعالم، ومن هذه المواجهة يتأسس الفكر الخلاق المساهم في ترميز الكينونة ورسم مداراتها عبر صدمة الأسئلة والشك الفلسفي المراهن على درء هوية الاكتمال⁽⁵⁾.

تمتحن الذات قلقها الفكري على بقى التجربة، لهذا تلعب الكتابة السير - ذاتية دوراً بالغ الأهمية في تحريك رواكد الفكر، لأنها منتج حركة في التاريخ استطاعت أن تستلهم معالم كينونة الفاعل الفكري وتقديمها عبر مراحل سيرورتها المتسائلة والمتفاعلة مع اللحظة الوجودية الصائرة إلى نهايتها، كما أنها تمثل قلق البحث عن الشظايا المتناثرة للذات عبر الزمن ومحاولة العثور على شكل النسق الوجودي في تمثلاته الأشد انخراطاً في العالم، ولعل الفكر العربي عانى كثيراً من النقص في هذا المجال الذي تعج به الحالات الفكرية المغايرة، فالسيرة الذاتية توفر الأداة الإجرائية

1 - الصدر محمد باقر، موجز في اصول الدين، تحقيق: عبد الجبار الرفاعي، قم، مكتبة سعيد بن جبیر، 1417 هـ، ص 12، مقدمة المحقق

2 - مجموعة من الباحثين، العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، المرجع السابق، ص 63

3 - الطبطبائي، محمد حسين، الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان، قم، مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر، 1416 هـ، ص 82 - 83

4 - نقلاً عن جريدة الرياض، العدد 15193، 28 يناير 2010

5 - عبد الحفيظ بن جلوي، الفكر العربي المعاصر، نقد الفكر وفكر النقد، محمد اركون و سعيد يقطين، دار قرطبة للنشر والتوزيع، ط 1، 1437 هـ، 2016 م، الجزائر، ص 09

والنظرية التي تحرر المبادرة لكشف عناصر الإنطلاق وترتيب أرضية المواجهة مع بديهيات الواقع والمعاني المطروحة على الطريق، كما يقول الجاحظ، فكل يحيط بالذات في غياب التساؤل يعتبر عاديا إلى أن يتخلله التساؤل فتتكشف مفردات غرابته.

تتعدد الخطابات، ويمتلك المفكر العربي لحظته الخطابية، التي لا يستطيع الانفلات من تحدياتها المؤرقة، فيباغته سؤال الهوية لينطرح " خطاب الهوية " كمحور أساسي في السيرة الفكرية، حيث تتأسس محصلة المفكر التجريبية الوحيدة التي ترسم ملامح هويته الأصيلة كإطار فكري لا يملك غيره كي يعلقه على جدار الكتابة المناضلة من أجل نحت البدايات ومحرك الفكر لدى المفكر يبدأ من عتبة " الشك " والحذر كما يبين علي حرب في سيرته الفكرية يقول عن نفسه : « ولكنه حذر بطبعه ومنذ ولادته أمه، شكاك بالخبرة، والإستفادة، وكان يكفيه أدنى دليل لكي يظن إلى حقيقة ما يجري ولكي يستدل على وجهة تطور الأحداث » ⁽¹⁾ ، فالحذر والشك هما العاملان الأساسيان لترتيب الدليل، حيث تخشى الذات المفكرة استنفاد قواها في عملية فكرية أشبه بأجراء عملية حسائية تنكشف نتيجتها بمجرد الطرح أو الجمع أو غيرهما، فتعتمد إلى الشك الذي يقرأ الوجود والعالم والواقع كمنجزات لا نهائية تختلف علامات تظهرها كلما ترتب أفقا لها ثابتا، ولا يمكن خرق نظام الثبات إلا عن طريق الشك المنهجي أو الفلسفي ⁽²⁾ .

يمتحن الفكر دلالات استمراره، وقلقه من حيث اختباره لمفاصل سيرته الفكرية التي لا تقف عند حدود الفاعل الفكري بقدر ما تتجاوز إلى الآخر، لأن طبيعة التجربة الفيضانية تفرض عناصر البحث فيها والتفتيش عنها، لهذا لا يستطيع الإنسان الانفكاك من هاجس التواصل .

إضافة إلى ظاهرة الاستعمار والتخلف والقهر وغيرها، في مثل هذه الظروف ولد علم الكلام يحدد نفسه بنفسه، إتباعا للتقليد القديم، ولكن هذه المرة لم يكن الأمر مجرد خلاف في وجهات النظر، لأن قديما كانت الدولة مستتبّة وكانت الخلافة قائمة، وكان المسلمون منتصرين، وكانوا رواد علم وعلوم، تترجم علومهم إلى جميع اللغات وخاصة في اوروبا، أما الآن فالوجود هو المهدد، لم يعد الأمر مجرد وجهة نظر في خلق الأفعال أو في القضاء والقدر أو الحسن والقبح العقليين، إننا محتلون، إننا مقهورون، متخلفون، مجزؤون، وبالتالي فأصبح علم الكلام للدفاع ليس عن العقيدة، فالعقيدة ليست في خطر ولكن الدفاع عن ثروات الأمة، وعن مصالحها وعن وجودها ومستقبلها، لأننا سنسأل ما هو علم الكلام؟ كما قال الغزالي في " المنقذ من الضلال " : « هو الذب عن العقيدة ضد المخالفين والناقدين لها، فلهمجوم قديما كان يأتي للعقائد، أما الهجوم حاليا لا يأتي للعقائد من من لا يؤمن أن الله واحد؟ إنما الهجوم يأتي للثروات وللأراضي، فلسطين وكشمير وكوسوفو... الخ والتي يسلبنا الإستعمار إياها وضد الصهيونية

¹ - علي حرب، خطاب الهوية، سيرة فكرية، طبعة جديدة، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ط 2008، ص 2

² عبد الحفيظ بن جلوي، المرجع السابق نفسه، ص 10

والفقر والقهر في الداخل، وبالتالي ينشأ علم الكلام الجديد من هذه الحركية الاجتماعية التاريخية التي تدافع عن مصالح المسلمين، لذلك ارتبط كثيرا بأصول الفقه ومقاصد الشريعة والدفاع عن مقاصد الشريعة.⁽¹⁾

إذن علم الكلام الجديد إنما هو تعبير عما تريده الحركة الإصلاحية في كل العالم الإسلامي، وكل حركات التحرر الوطني إنما نشأت من الحركة الإصلاحية فعالم الكلام الجديد سيسأل يوم القيامة ليس فحسب عن الله ذاتا وصفاتا وأفعالا فهذه معركة قد كسبناها من قبل ولكن سيسأل ماذا قلت عن فلسطين؟ ماذا قلت في الرد على اليهودية والصهيونية، القضايا التي تربط الإنسان والأرض بالله... وبالتالي فهو ربط جديد بين الواقع السياسي والواقع الاجتماعي، ومصالح الناس، دفاعا عن الإسلام الكلي الشامل، لأن الثقافة المعاصر تعطي مادة جديدة وهي الإيديولوجيات السياسية لعلم الكلام الجديد، وبالتالي فهو مسؤولية ضخمة، على أن يملأ هذا الفراغ النظري الموجود في الأمة الإسلامية حاليا، بين علم الكلام القديم الذي لم يعد يعبر عن المصالح، وإيديولوجيات غربية سياسية وافدة من الخارج.⁽²⁾

أزمة الاتجاهات الجديدة في علم الكلام

الزمان الأول : يتمثل بتأسيس المعتقدي على العقل والعلم، كما في آثار الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، ومحمد فريد وجدي، وحسين الجسر، وهبة الدين الشهرستاني، وغيرهم..

الزمن الثاني : فهو يتمثل بالتأسيس الفلسفي لعلم الكلام، مثلما نلاحظ في آثار محمد إقبال والظاهرة القرآنية لمالك بن نبي ومحمد عبد الله دراز ومحمد حسين الطبطبائي...

الزمان الثالث : فيتمثل بالتأسيس المنهجي لعلم الكلام، كما في الأسس المنطقية للإستقراء لمحمد باقر الصدر.⁽³⁾

علم الكلام يدخل ضمن إطار مشروع كلي في مشروع يسمى التراث والتجديد، فبعد الهزيمة السياسية دخلنا في هزيمة الإرادة العربية الإسلامية والكل الآن يتحالف مع الاستعمار والصهيونية ويدخل سوق العولمة باستثناء القلة التي مازالت تحافظ على كرامتها، والكل يعيش في مثلث متساوي الأضلاع⁽⁴⁾ :

الضلع الأول : إرادة تحرير الذات العربية من الداخل وهي التي تعيش في قفص من الحواجز أهمها التراث القديم ماذا نفعل به ؟ أنجده أم نغيره ؟

الضلع الثاني : يتمثل في الخشية من أن تمر الذات العربية من قيد القدماء فتقع في قيد جديد، وهو قيد الغرب لذلك يجب أن نحمي أنفسنا من تقليد الغرب ونخفف من عقدة الدونية حتى نصل إلى مستوى الندية

¹ - عبد الجبار الرفاعي، الدين واسئلة الحداثة، محمد اركون ومصطفى ملكيان وعبد الحميد الشريفي و حسن حنفي /مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ودار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2015، ص144/145

² - المرجع نفسه، ص146

³ - المرجع نفسه، ص146

⁴ - المرجع نفسه، ص150

الضلع الثالث : وهو المهم ويتمثل في الخوف من أن تتحرر الذات العربية الإسلامية من نصوص الضلع الأول أو ما يسمى بالكتب الصفراء وأن تحرر من نصوص الضلع مما يسمى الكتب البيضاء أو الحمراء وجعلها تتعامل مع الواقع المباشر دون أن تقرأه بنصوص، وصياغة نظريات جديدة اعتمادا على التراث القديم و اعتمادا على التراث الغربي، فالإسلام طول عمره منفتح على الثقافات ويحاور الحضارات، وهو من منطلق قوة عندما كان فاتحا، ولا تجد حضارة احترمت الثقافات الأخرى كالحضارة الإسلامية، احترمت ثقافة اليونان والرومان وفارس والهند مع أنهم كانوا هم الفاتحون، هذا إذن مشروع التراث والتجديد وهو موضوع كلي⁽¹⁾

الوعي الوجودي ورهانات الفكر:

تستحضر الذاكرة العربية ضمن مأساوية وجودية تعيد استرجاع الإستلاب أو تتمثله كلما إستفز وعيها الوجودي، ذلك أن الفكر العربي المعاصر ما فتئ يعمل على ترميم الفجوة الوجودية التي أحدثتها الاستعمار والحداثة في إطار الصدمة التي خلخلت البنى الراكدة في كينونته الفكرية، ولعل صدمة الاستعمار من حيث طبيعته المهيمنة كرست فعل الاغتراب داخل البنية الذهنية العربية، فلا تلبث الفعالية الفكرية العربية أن تؤكد على الدوام امتثالها للذات القومية المتأرجحة ما بين الجغرافيا الوطنية والقومية، كتكريس للهوية الثابتة في التاريخ ولعل الشخ الاغترابي الذي تسبب فيه العامل الإستعماري قد أوقد في الفكر العربي الرغبة في اللجوء إلى الذات كلما أمكن ذلك خلال العملية التأسيسية لمعالم الفكر، وهو الهاجس الذي يضع "هشام شرابي" أمام معضلة الإغتراب لحظة ضياع الوطن، حيث يسترجع الذاكرة الوجودية المهددة: "أسأل نفسي الآن وأنا اخط هذه الكلمات بعد مرور سنين عديدة، كيف غادرنا بلادنا، والحرب قائمة فيها، واليهود يستعدون لإبتلاعها"⁽²⁾ يوازن "هشام شرابي" هذه المعادلة القائمة في أساسها الفكري على غياب مرآوية الإنعكاس الذاتوي على صفحة المعرفي، حيث الربط بين الاغتراب والمثقف، وبالتالي تصبح الذات في تشظياتها الفكرية والوجودية مدار عملية استقصائية تبحث عن المنفلت من خارطة الوعي والناقص في الكينونة عبر تحدي الفكر الراهن برهانات مفقودة، تستحوذ على اللحظة الإغترابية وتنتج مآلات ممارستها من حيث الإصرار على كسب رهان إنتاج الفكر العربي الإسلامي المعاصر، لهذا يصبح رواد الفكر العربي الإسلامي المعاصر - "يقدمون أنفسهم على أنهم أصحاب مشاريع فكرية فلسفية وسياسية وحضارية، يحضر فيها الفكر الغربي كمفاهيم ومقولات"⁽³⁾.

إن هذا الإصرار على ترتيب هوية الذات الفاعلة والمؤثرة لمجالها الفكري يدخل في إطار إثبات الهوية المهددة على الدوام بالاغتراب نظرا لمسلكتها المأساوية في تجربة الاستعمار، وفقدان الأرض التي تعني بالضرورة فقدان الهوية، التي تتمظهر كصورة أولية تطل حتى النهايات طبقا للشعور الإغترابي المصاحب للذات، فتفكر هذه الأخيرة

¹ - المرجع نفسه، ص 150/151/152

² - هشام شرابي، الجمر والرماد، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1978، ص12

³ - كيجل مصطفى، الانسنة والتأويل في فكر محمد اركون، منشورات الاختلاف، ط1، 2011، ص11

" خارج المكان " ⁽¹⁾، لأن الحيز الوجودي يحمل هوية الكينونة التي تنطرح في تضاريسه إنتاجيات هوياته تسرح به في مدار الكونية، والإحساس بفقدان ناصية منح المكان تلك الهوية التي يتبادلها مع الذات، يؤجج الذاكرة ويؤكد فيها الإسترجاع الإغترابي، الذي بقدر ما هو سلبي، لكنه يشكل الدافع على مستوى الفكر العربي الإسلامي المعاصر إلى تفجير المعقولة المفكرة المتشبهة بالسند الوطني القومي، والمختلفة في أساليب إنتاج المعرفة ولو انطلاقاً من انفتاح الوعي الذاتي على أساس التطور الغيري، وتجربة هشام شرابي الإغترابية تعول على التنبه للمهم في الوعي الذاتي المتساكن مع عناصره يقول: « عند التحاق في جامعة شيكاغو إكتشفت أن هناك تعابير في اللغة الانجليزية كنت أعرف معناها لكنني لم أستعملها إلا نادراً، مثل على الأرجح، نوعاً ما، إلى حد ما، وهذه التعابير تستعمل للتخفيف من حدة الجزم فتسبغ على الكلام اتزاناً واعتدالاً » ⁽²⁾.

إن اللحظة الإغترابية في واقع الذات الشرايية لم تكن مسلوقة طبقاً لإفتراضات المس السلبي للهوية المهاجرة، بل كانت في حقيقتها واقفة عند المفاصل الحساسة التي تنبني عليها المعرفة وترقد مجالية الفكر، وبالتالي تتحرر الرؤية الفكرية من الوثوقية واليقينية اللتان يتعلق بهما العقل المفكر متشبهاً بالإنطوائية التاريخية، المحتمية بالموقف المعرفي الناجز في لحظة تاريخية سابقة، فدحض الوثوقية واليقينية يؤسس للرؤية النقدية التي تضع الذات ومنجزها على محك التحقق الواقعي في مضمار المنازلة الفكرية الباعثة للأنا التاريخية محاصرة بالشك المنهجي والاستخلاص التأويلي.

مشاريع الكلام الجديد التنوير ، الحداثة

أولاً : التنوير

نشأة التنوير في الفكر العربي والإسلامي

يمكن القول أن حركة التنوير العربية الحديثة، قد بدأت من الحركة التي تبناها مفكرو النهضة العربية (الإسلامية)، والتي كانت مستمدة من مواصفات وخصائص التنوير الذي تأسس في الفكر الغربي في القرن الثامن عشر، فقد كان من أسس ذلك الفكر: إحداث التقدم والتطور، وإنشاء الدستور وتأسيس النظام النيابي، والسماح بالتعددية السياسية والحزبية، وتطبيق الحريات في أشكالها المختلفة على مستوى التعليم والصحافة والتفكير، والممارسة السياسية، وعموماً أحقية الإنسان في المجتمع الذي يعيش فيه بالتمتع بكل حقوقه التي تؤهله للتفكير الحر، والمسؤولية بغض النظر عن مذهبه ودينه وقبيلته، حيث أصبح الوطن عند مفكري التنوير هو مكان الالتقاء وتحديد الانتماء، وهذه خصوصية تبناها الغرب، وجسدها في مشروعه.

ومن ثم كانت جذور التنوير في الفكر العربي الحديث تعود في أساسها إلى الغرب، وقد تعددت أشكال التنوير، بتعدد مذاهبيه وتياراته، التي تبنت أفكاراً ورؤى مختلفة، بين القبول من جهة، والرفض من جهة أخرى، وفي

1 - إدوارد سعيد، خارج المكان، ترجمة فواز طرابلسي، دار الادب، بيروت، ط 2000، 1

2 - الجمر والرماد، م س ، ص 31

أحيان أخرى تقوم بالتوفيق بين تلك الأفكار الجاهزة، وهكذا حملت لواء التنوير مجموعة من الحركات والتيارات، امتثلت لضوابطه وأطره، فقد تمثل أسسه العلمانيون والإصلاحيون والتحرريون والإجتماعيون والسلفيون، وكان التنوير هو الطابع الفكري لكل رواد حركة النهضة العربية، أمثال "الأفغاني" وعبد الطهطاوي، الذي يعد كتابه "تخليص الإبريز" كما يقول "محمد عمارة"⁽¹⁾، أول نافذة أطل منها العقل العربي على الحضارة الأوروبية الحديثة، إضافة إلى "خير الدين التونسي" و"البستاني"، وفرح أنطوان "ولطفي السيد"، وقاسم أمين"، وشبلي شميل"، ويعقوب صروف"، كل على حد سواء، وأن كانوا يختلفون في مظاهر التنوير وأسس.

ولذلك نلاحظ أن الفكر العربي الحديث كان أمام ثلاث إختيارات أساسية، في الإنتصار للتنوير : (التيار الإصلاحي الذي يبدأ بأنه لا يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير فهمنا للدين أولاً، والتيار الليبرالي الذي يبدأ بأنه لا يتغير شيء في الواقع أن لم نبين الدولة الحديثة أولاً... والتيار العلمي العلماني الذي يقصره دعاة التنوير وحده على التنوير يبدأ بأنه لا يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير فهمنا للطبيعة ونبدأ بالعلم أولاً)⁽²⁾.

وقد كانت هذه التيارات تعبر فعلاً عن مستوى راقي من التنوير ومثلته على نفسها، في تعاملها مع ذاتها ومع الآخر حيث كانت كما يقول "حسن حنفي"⁽³⁾ متكاملة وموحدة. حيث كان "الأفغاني" من التيار الإصلاحي صديق "شبلي شميل" من التيار العلماني، ونفس الصورة كان عليها بناء النهضة من جميع المذاهب والتيارات. غير أن هذه الحركات التنويرية قد اصطدمت بوجود حلقة مفقودة بينها وبين الواقع الذي تريد التعبير عنه وهو الجمهور أو المجتمع، إذ لم تجد صدى عاماً عنده، لإختلاف التصور والرؤية والإدراك من مفكر إلى آخر، وعدم إنطلاقها من عمق الواقع العربي المشخص وتحليله ونقده وتقديم البدائل المناسب له.⁽⁴⁾

ثانياً التنوير والدين :

لقد تم الربط بين التنوير والدين من خلال المعالجات غير المباشرة التي توجهت لها أنظار رواد النهضة، والمتعلقة بتصحيح الفكر والرأي السائد حول الدين، الذي لا تتعارض مع أسس التنوير، فالدين في رأيهم يتضمن قواعد جوهرية صالحة للحياة البشرية، وأول ما بدأ به أولئك الرواد هو تغيير نظرهم إلى الآخر ولاسيما تلك النظرة المبنية على أسس عقديّة مزيفة، فتحررت نظرهم من الرؤية المتزمتة المبنية على الخرافة التي كانت تطبع فكر كثير من المفكرين، وأضحت نظرهم الإصلاحية ترى في الدين الإسلامي هو دين التسامح والإنسانية، وهو الدين الذي يساير كل التطورات والبعيد عن كل تعصب .

ومن هذه الرؤية كان "الطهطاوي" من أوائل المسلمين في عصر النهضة الذين دعوا إلى حماية الدين الإسلامي، ولن من دون تعصب، بما أن الطهطاوي يرفض التعصب في ذاته و، ويعتبره من دلائل التخلف والانحطاط والجمود

1 - محمد عمارة، العرب والتحديث، عالم المعرفة، يصدرها المجلس الأعلى للثقافة والفنون والادب، الكويت، 1980، ص 196

2 - حسن حنفي، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1998، ص 220

3 - المرجع نفسه، 220-221

4 - اسماعيل زروخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2002، ص 15

والركود ولاسيما إن كان التعصب الديني من الملوك والحكام، حيث قال : « إن الملوك إذا تعصبوا لدينهم، وتدخلوا في قضايا الأديان ، وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم فإنما يحملون رعاياهم على النفاق، ويستعبدون من يكرهونه على تبديل عقيدته، وينزعون الحرية منه، فلا يوافق الباطل الظاهر ، فمحض تعصب الإنسان لدينه لإضرار غيره لا يعد إلا مجرد حمية وأما التشبث بحماية الدين لتكون كلمة الله هي العليا فهو المحبوب المرغوب » ⁽¹⁾، إن منحى الطهطاوي في هذا المعنى يعبر في حقيقته عن ما يحتويه الدين الإسلامي ذاته الذي يدعوا إلى حرية الضمير في الاعتقاد، والمعادية تماما للإكراه في الدين ⁽²⁾ .

وقد كانت المجتمعات الإنسانية تقسم، قبل عصر النهضة، ولاسيما في عصر الانحطاط، عصر التعصب، والانغلاق إلى .. " مؤمنة " و " كافرة " ، أي على أساس ديني، بينما اتخذ الطهطاوي تقسيما مغايرا، حيث قسم البشر على أساس من التحضر والتمدن، والتخلف والانحطاط ، لا على الإيمان والكفر ، و على هذا التقسيم كان البشر موزعين على ثلاث مراتب ، وهي :

المرتبة الأولى : مرتبة الهمل المتوحشين . **المرتبة الثانية :** مرتبة البرابرة الخشنيين . **المرتبة الثالثة :** مرتبة أهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن والتمصر المتطرقين ⁽³⁾، وعلى هذا التقسيم، يمكن أن يكون بعض المسلمين في مرتبة أدنى من مرتبة الأوروبيين، لأن : معرفتهم بأمور الدين لا تضعهم في مرتبة أهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن والتمصر لأنهم مفتقرون إلى الترقى في أمور المعاش والعمران والصنائع البشرية والعلوم العقلية والنقلية ⁽⁴⁾ ، من اجل ذلك، دعا الطهطاوي إلى مخالطة الأوروبيين والتفاعل مع حضارتهم، والإقتداء بهم والأخذ عنهم بما لا يخالف الشريعة والدين ⁽⁵⁾، لأنهم - في رأيه - أعلى مرتبة في التحضر من المسلمين في عصره، وهذه المخالطة هي سمة من السمات التي دأبت الإنسانية على السير على سننها منذ اليونانيين، لأن (مخالطة الأعراب، ولاسيما إذا كانوا من أولي الأبواب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب) ⁽⁶⁾، وتحقق للإنسانية السعادة والفضيلة.

إن الفضيلة الإنسانية، لا يرقى إليها الإنسان بالزهد والانعزال، بل بالمخالطة والمعايشة لذوي الأبواب، واكتساب آلياتهم الفكرية والحضارية و في ذلك قال الطهطاوي : « القوم الذين رؤوا الفضيلة في الزهد، وترك مخالطة الناس، وتفردوا عنهم ، أما بملازمة المغارات في الجبال ، وأما ببناء الصوامع في المفاوز، وأما بالسياحة في البلدان للدروشة، لا يحصل لهم شيء من الفضائل الإنسانية المدمنة المعهودة » ⁽⁷⁾، ولعل هذه الصورة

¹ - الطهطاوي ، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1973 م، ص556-557

² - محمد عمارة، العرب والتحديث، عالم المعرفة، يصدرها المجلس الاعلى للثقافة والفنون والاداب، الكويت، 1980 ، ص198-199

³ - المصدر السابق، ج2، ص16

⁴ - المصدر نفسه، ج1، ص96

⁵ - محمد عمارة، العرب والتحديث، ص197

⁶ - الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص398

⁷ - المصدر نفسه، ص266

الصورة كانت أيضا من صور القساوسة في الديانة المسيحية لذلك ترى نظرة الناس إليهم كما يقول الطهطاوي هي اعتبارهم أنهم أعداء للأنوار والمعارف ⁽¹⁾. إن هذه الرؤية، وهذه المواقف كانت بلا شك قد أدت إلى إعادة تكوين وتشكيل الفكر العربي على أسسه الصحيحة، وأعادته له هويته المفقودة، وكسرت في الوقت نفسه فاعليته لبناء مشروع نهضوي عربي .

على أن تلك المظاهر التي كان عليها العالم العربي كانت متشابهة في كل مناطق العالم العربي الإسلامي تقريبا آنذاك، مما أدى إلى تقارب بين الرؤى عند أغلب المفكرين في تلك الفترة في أي مكان كانوا، ولعل ذلك ما نلمسه من التشابه والتقارب بين فكر الطهطاوي وخير الدين التونسي في نظرتهم لدور الدين في التنوير فيظهر من خلال تصفحنا لكتاب هذا الأخير " أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك " العناية التي أولاها لموضوع علاقة العقل بالنقل، وبرزت له المسألة بشكل أساسيا عندما تعمق، واخترق بوعيه الذاتي المقومات الأساسية التي بنيت عليها النهضة الأوروبية، وتبين له أن تلك إلا نهضة لم تقم لولا اعتمادها على سلطان العقل بوجه خاص، وبذلك حاول تقريب الشريعة من العقل التي هي في أساسها لا تتعارض معه، بل تأيده، وتعتمد عليه، لأن الشريعة، تهدف إلى ما يهدف إليه العقل، وكانت وسيلة الطهطاوي في تلك المقاربة، هي عملية التماثل والتناظر والتشابه ⁽²⁾، حيث قال في هذا الشأن : « هذا ما دعت الحاجة إلى تحريره من أسباب التقدم والتأخر للأمة الإسلامية، ملخصا جله من الكتب الإسلامية والإفريقية. وبه يعلم من لا خيرة له بأحوال الإسلام من الأوروبيين وغيرهم ما كانت للأمة من التقدم في المعارف وغيرها، وقد نفوذ الشريعة في أحوالها ودخول الولاة تحت قيودها و أن الشريعة لا تنافي تأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن ونمو العمران ، كما يعتقد الكثير » ⁽³⁾ ، ومن ثم حاول الطهطاوي التقريب بين كل الحضارات والثقافات.

كذلك سعى خير الدين جاهدا إلى تبيان الدليل على أن النهضة الأوروبية، لم تقم على الوازع الديني " الروحي " وحده ، بل لقد قامت على القوانين العقلية التي تراعي الدنيوي " الزمني " ، وهي نفس الدعاوي التي جسدها الدين الإسلامي نفسه، وأشار إليها ابن خلدون، وغيره من الفلاسفة المسلمين من قبله، فلا تعارض بين النقل والعقل، ومما يدل على هذا النمط الفكري هو إبتعاد خير الدين في كثير من الأحيان عن النقل في تقديم الحجة، وإنما اعتمد المنهج المنطقي العقلاني، الذي حاول من خلاله إخضاع المنظومة العقلية القائمة على مبادئ وانساق فلسفية إنسانية منطقية، تعيد للفلسفة العربية الإسلامية مجدها، الذي خفت أنواره منذ ابن رشد، لكنه لم ينطفئ ، « فكان لذلك منهجه : مزيجا من العقل والنقل ومن القديم والحديث ، ومن العربي والغربي، ومن العلوم والأخبار... ويتضح أنه قد تشبع بالأصول اليونانية كما تشبع بثقافة فلسفية كلامية ، فاعتمد القياس بالأحداث

¹ - المصدر نفسه، ج2، ص155

² - منجية عرفة منسية، سلطة الكلمة عند مفكري الإصلاح- الطهطاوي وخير الدين التونسي- الدار التونسية للنشر، تونس، 1993م، ص157

³ - خير الدين التونسي، أقوم المسالك، في معرفة أحوال الممالك، تحقيق المنصف الشنوفي، الشركة التونسية لفنون الرسم، تونس، 1972م، ص165

والظروف وأتجه مبدأ العلية حيناً ثم مبدأ المماثلة أحياناً أخرى» ⁽¹⁾ ، وبهذه المناهج أقام المقارنة والموازنة بين العقل الغربي الذي يستند في نسقه على معطيات الواقع وأسبابه والعقل العربي الذي يتعد في كثير من تفسيراته عن الواقع نفسه، ومن ثم تصبح الأسباب المدركة، والأنساق المبنية، غير معبرة عن نطاق ذلك الواقع، وتحدث شرخاً في عدم تطابق الذهن مع مشخصاته.

ورغم المنحى العقلي الذي اتسم به خير الدين، إلا أنه كان يرى في الدين رافداً من روافد التفكير، ولعل ذلك يعود إلى تشبعه بروح عقيدته الدينية الإسلامية التي يراها مبدأ أساسياً في التوحيد الاجتماعي والسياسي، وأخيراً العقلي، ومن جهات أخرى إلى ظروف عصره، وإلى المسؤولية التي كان منوطاً بها، والتي لا مناص فيها من الالتزام بمجموعة من الضوابط .

ما يمكن استخلاصه من هذه الرؤيا المتعلقة بالتنوير، هو إنه عملياً يجب أن لا يمارس بصورة معاكسة لمضمونه أو محتواه، أي رفض الآخر، وإقصاءه، واستبعاده، ورفض كل الحوار معه، لأن التنوير يعني ضمناً تبادل الآراء و الأفكار وفي الوقت نفسه تبادل المنافع البشرية التي هي هدف كل فاعلية إنسانية، مهما كانت وسائلها، وأساليب تحقيقها. ولعل فشل مشروع التنوير، بعد عصر النهضة يعود كما يقول علي حرب، إلى أن التنوير في العالم العربي يتنافى مع التأسيس والتشريع ⁽²⁾ ، أي انعدام التطابق بين التصور أو الرؤية والممارسة أو العمل كما أنه يعود أيضاً إلى عدم امتداد حركة التنوير واستمرارها في كل مستويات المجتمع العربي، وتحولها إلى تيار رئيسي فاعل ، وذلك يرجع من وجهة نظرنا إلى أن تلك الحركة قامت وبقيت في أوساط النخبة من الشعب وهم المثقفون ولم تمتد إلى الجمهور بكل فئاته وشرائحه ، حتى تصبح حركة كلية عامة ، كما هو الحال بالنسبة للحركة نفسها في أوروبا، رغم ظهور بعض الملامح الشعبية عند بعض المفكرين في تلك الفترة من أمثال جمال الدين الأفغاني الذي يمكن أن يصنف بأنه مفكر الشعب الذي استطاع أن يخرج حركة التنوير من يد الدولة وأجهزتها، إلى الشعب وفئاته، وعن تلك المدرسة التي أسس من خلالها الأفغاني التنوير الشعبي، يقول محمد عمارة : « تلك كانت إحدى الجبهات التي إرتادت هذه المدرسة الجديدة، من مدارس النهضة والتنوير .. جبهة الشعب والأمة والأهالي . فلم يعد التنوير وفقاً على " الدولة " محكوماً بما تضعه له من حدود ومواصفات » ⁽³⁾ ، وكذلك عدم قوة فاعلية الدولة، تعود - كما ذكرنا ذلك مراراً - إلى أنها لم تنبع من داخل كيان الواقع العربي ، ولم تعبر عن هواجسه في الكثير من الأحيان، ولم تندمج معه .

غير أن هذه الملاحظات لا تشيننا عن السعي الحثيث في البحث والدراسة العلمية العميقة والكشف عن مكامن النقص، التي يمكن تفاديها لتطوير الحرك التنويرية ، ولا نقول إبداعها لأنها لم تكن جديدة عن واقعنا الفكري، ولا يمكن القول في الوقت نفسه أن العقل العربي قد إنخرم، فلا زالت محاولات جادة تظهر بين الفينة

¹ - المرجع السابق، ص 158

² - علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 1999، ص 207

³ - محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، لبنان، 1980، م، ص 176

والأخرى هنا وهناك، تحاول استعادت أدوات التنوير ومحدداته ⁽¹⁾، وتدعو إلى مزيد من العقلانية، والإستعداد للحضارة وآلياتها.

الحداثة والعلمانية

الدين والحداثة (الإسلام)

إن الحداثة في البلاد العربية والإسلامية لم تقتحم الفكر والمجتمع والمؤسسات بفضل تطور ذاتي مماثل للتطور الذي أدى إليها في الغرب. و أن الحركة الوهابية التي تعتبر عادة أولى الحركات الإصلاحية الحديثة (ق. 18 م) ليست في الواقع إلا امتداد للحركة التي تزعمها ابن تيمية (ت 728 هـ / 1328 م) وتلميذه ابن القيم الجوزية (ت 751 هـ / 1350 م)، فكانت منطلقاً وأهدافها أبعد ما تكون عن مشاغل فلسفة التنوير التي عاصرتها، بل هما على طريقي نقيض، كانت الحركة الوهابية حركة سلفية مثلها الأعلى في العودة إلى ماضٍ ذهبي مجسم في عصر النبوة والخلفاء الراشدين، بينما كان رواد التنوير يتطلعون إلى تقدم لا نهائي وكان مثلهم الأعلى أمامهم لا وراءهم لا هو في المبادئ الإنجيلية كما تدعو إليها الكنيسة، لا كما تطبقها طبعاً، ولا حتى في ديمقراطية اليونان أو تنظيمات الإمبراطورية الرومانية في عصرها الزاهر ⁽²⁾.

لقد عرف العرب الحداثة في شكل صدمة حين أفاقوا على "بونابرت" يغزو مصر ثم على القوى الامبريالية الأوروبية تحتل البلاد العربية والإسلامية الواحدة تلو الأخرى، وقد شعروا بالخصوص بأن هذا الاحتلال من نوع جديد ولا يشبه ما عرفته شعوب المنطقة في تاريخها الطويل من غزوات متعاقبة، إذ أنه حمل معه حضارة جديدة وأنماط حربية واقتصادية وتنظيمية وقيماً ثقافية لا عهد لهم بها، فزعزع كل ذلك اطمئنانهم وأقنعهم بضرورة رد الفعل لحماية كيانهم ⁽³⁾.

لكن ما هو دور الدين (الإسلام) في هذه القضية ؟ إنه في الواقع دور مزدوج: دور العائق دون تبني الحداثة ودور الحافز على رفع التحدي الذي يمثله الغرب الغازي في نفس الوقت، لقد مثل الإسلام عنصر مقاومة شرسة للحداثة لأن كل تغيير يطرأ على بنية المجتمع يبدو وكأنه تنكر للدين عموماً وللإسلام خصوصاً، إذ أن الدين كان يطبع جميع مجالات الحياة وجميع المؤسسات في عالم تغلب عليه القداسة، ومن الطبيعي أن يقاوم عملية التهميش الذي تستهدفه، ولذا يتحتم النظر في الوسائل التي تصدى بها الدين وخاصة الإسلام خصوصاً أو بالأحرى ممثلوه والناطقون باسمه لما يعتبر خطراً على وجوده وتشويهها لجوهره في أفضل الحالات، ولأن الدين كان متغلغلاً في المجتمع فإن أية محاولة لإنقاذ هذا المجتمع بدت مستعصية ما لم تستغل الدين لهذا الغرض، إما بتأويله يتلاءم ومقتضيات النضال السياسي والاجتماعي الجديد، وإما بتحجيده على الأقل، وقد اتخذ هذا الاحتواء أشكالاً متعددة .

¹ - يشير كمال عبد اللطيف إلى المحاولات التنويرية التي يقوم بها الآن كل من : محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وهي جديرة بالبحث والدراسة والوقوف على أسسها ومنطلقاتها، لأنها تمثل استمراراً لحركة التنوير التي بدأها العرب في بداية عصر النهضة، كمال عبد اللطيف، «قرارات في الفلسفة العربية المعاصرة»، ص 50 وما بعدها.

² - عبد الحميد الشرفي، الإسلام والحداثة، دار الجنوب، تونس، 1998، ص 26/23

³ - محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، الحداثة وانتقاداتها، دار توبقال للنشر، ط 1، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 37

والمشكل الذي يعترض الباحث في هذا المضمار هو الإلمام بجميع المواقف من هذه العلاقة بين الإسلام والحداثة، لا فقط الضغط الاجتماعي يمنع من التعبير عن كثير من الآراء المخالفة للتأويل الرسمي أو حتى المخالفة للتأويل المألوف، ولكن كذلك لأن الإنتاج الفكري المتصل من قريب أو بعيد بهذه القضية إنتاج غزير جدا في مختلف البلاد العربية والإسلامية و لا يمكن بحال ادعاء الشمولية في حصره وتحليله، لذا كان لزاما علينا اختيار المواقف الأكثر تمثيلا للاختيارات المعروضة في الساحة الفكرية العربية الإسلامية، أي دون اعتبار الكم معيارا مناسباً لمعرفة قيمة الحلول المطروحة، لاسيما حينما تكون نسبة هامة من أديان الإسلام ترديدا وإعادة لنظريات تقليدية معهودة ولا تحتوي على أدنى قدر من الطرافة ⁽¹⁾.

وبما أن الغرض في سبيل معرفة أفضل لمشاغل المفكرين العرب المسلمين المحدثين، هو محاولة فهم الكيفية التي يؤول بها المسلم القيم الدينية والنصوص المعبرة عن تلك القيم على ضوء وطأة الحداثة، وبناء على هذا يمكن النظر إلى هذه المشكلة من منظورين بحثيين، الأول : يتعلق بالناحية النظرية أو المنهجية أي بالفكر الديني في حد ذاته ويمدى تطور الخطاب الإسلامي في مجالات العقيدة والتفسير والحديث والفقه وأصوله بالخصوص، بينما يتعلق الثاني بالناحية التطبيقية أي بالأغراض التي شغلت بال المفكرين بصفة لم يسبق لها مثيل كما هو الشأن في قضايا تحرير المرأة والحكم من وجهة نظر إسلامية، وبذلك يتسنى لنا إدراك نوعية العلاقة بين الإسلام والحداثة وهل أمكن التوفيق بينهما أم أن هناك صراعا قائما أو غلبة أحد الطرفين أم ازدواجية؟ كما يسمح لنا هذا التحليل بتبيين درجة الوعي بالمشاكل التي تطرحها الحداثة على الضمير الإسلامي باعتبار ذلك الوعي شرطا ضروريا وخطوة أولى في طريق مراجعة العديد من المسلمات لمواجهة التحديات المصيرية ⁽²⁾.

تحولات الحداثة والعالم الإسلامي :

من المفيد هنا أن نذكر أن التاريخ الفكري للغرب منذ خروجه من عصر الآباء والإرهاصات الحديثة

الشارلمانية إلى يومنا هذا قد تردد بين ثلاث مراحل ثقافية كبرى:

المرحلة الأولى : مرحلة ما قبل الحداثة الموجهة بالمرجعية الدينية المسيحية وبجملة أشكال التفكير التي يرى

الحداثيون المتصلبون إنها تتعلق بفكر ديني روحاني مضاد للتقدم منكر للعقل والعلم وللحرية الإنسانية ⁽³⁾

المرحلة الثانية : المرتبطة بوعي المصير الذي ولدته الحضارة الإسلامية وقواها الضغطة على العالم اللاتيني والموجهة

بما يسمى بالعقلانية الموضوعية المنحدرة من الرشدية اللاتينية والعقلانية الإسلامية على وجه الخصوص المقترنة

بالعلم الطبيعي الصاعد من القرن السادس عشر، المتجهة بخطى حثيثة ثابتة نحو قطع الرابطة بين السماء والأرض

ونحو مفهوم صريح للعلم بما هو قدرة، أي للعلم المولد للتقنية، وهو ما يسمى بالعقلانية الاختيارية أو الذرائعية ⁽⁴⁾

1 - المرجع نفسه، ص 38

2 - المرجع نفسه، ص 38

3 - فهمي جدعان، الماضي في الحاضر، بيروت، 1997، ص 509/8

4 - محمد سبيلا وعبد السلام بنعيد العالي، المرجع السابق، ص 81

المرحلة الثالثة : وهي مرحلة ما بعد الحداثة المتولدة من الاستخدام المسرف لآليات العقلانية التقنية وهو الاستخدام الذي تترتب عليه تفجر عالم الحداثة التقليدية وتحوله إلى عالم محكوم بأخلاق المنفعة وينفي الاجتماعي .

إن عالم الإسلام الحديث يحيا اليوم هذه الأشكال الثلاثة في الآن نفسه، بدرجات متفاوتة وبصورة غير منتظمة، وذلك برعم التناغمات الصريحة وجهود التكيف والاستجابة المنطقية المتماسكة التي أفصحت عنها الشرائح الفكرية العربية والإسلامية منذ مطلع القرن التاسع عشر إلى هذا اليوم⁽¹⁾

فقد كان واضحا أن مطالع النهضة الحديثة في بلادنا قد فتحت عيونها واسعة على ماهية الحداثة الغربية ومخاطرها، وكانت الاستجابة " التركيبية " التي عبر عنها الرواد الأوائل استجابة أولية أصلية تمثلت في هاجس التكيف مع الحداثة العلمية والاختيارية أو التقنية. وفي الاستجابة استدعي الإسلام نفسه ليس فقط لتسوية تمثل العلم الأوروبي والتقنية الأوروبية وإنما أيضا لتوجيه الحياة الإسلامية نفسها والسير على محور التراث - والحداثة، ولم تكن هذه الاستجابة نظرية فحسب وإنما كانت عملية أيضا، والتنظيمات والإصلاحات التي تمت الدعوة إليها والحث عليها خير شاهد على هذه الاستجابة التكيفية العملية. وليس بالأمر الجديد أن نقرر جملة الدول التي قامت في عالم الإسلام الحديث في الحقب العثمانية أولا، ثم غداة الاستقلال عن الدولة العثمانية في مرحلة أولى، والتحرر من الدول الاستعمارية في مرحلة ثانية، قد وضعت نصب أعينها - نظريا على الأقل - أهدافا عملية أساسية تتجسد في التطوير والتنمية المستندين إلى العالم والتقنية، أي إلى الحداثة، أما الإنفاذ الفعلي لهذه المقاصد المعلنة والنجاح في إدراكها فذلك أمر آخر⁽²⁾

نقد الحداثة أو ما بعد الحداثة :

إذا كانت عملية التحديث في الغرب قد انطلقت من عقلنة الفكر العلمي وعقلنة الفكر السياسي وعقلنة القول التاريخي وعقلنة القول الديني، فلذلك مرحلة ما بعد الحداثة التي ولجها الغرب الراهن في سياق التصديات العالمية الأخيرة، تحمل الوشم المناقض والمناهض له والمشهر، فالفكر العلمي والسياسي والقول التاريخي يعيش الآن في إيديولوجيا ما بعد الحداثة أزمة انشطار وابتلاع، كما أن عقلنة الدين وما تستتبعه من إصلاح ديني تأسيسي وتسييق تاريخي قد تراجعت وارتدت⁽³⁾

الخصائص الرئيسية لما بعد الحداثة

* ضياع الثقة في مشروع الحداثة، والدعوة إلى التعددية، والشك العميق في المعتقدات التقليدية، ورفض الرؤية الكليانية، والإعتقاد بأن العالم كلية عامة.

¹ - المرجع السابق نفسه، ص 81

² - المرجع نفسه، ص 81

³ - عن جريدة المنعطف، العدد الصادر يوم 27 مارس 2002

* الإحياء الديني الاثني والأصولية الدينية.

* الاستمرارية مع الماض.

* تأثير متعاضم للعواصم.

* تمازج الخطابات وتجاوزها وغزارة الانتقائية.

ويلاحظ من ذلك أن ما بعد الحداثة تبشر بعصر أو بعصور متغيرة ومختلفة اختلافا كلياً عن العصور السابقة، وهذا التغير والاختلاف يكتسب طابعاً سوسيو-ثقافياً واقتصادياً، حيث يعني-بحسب الموقف ما بعد الحداثي- ظهور مجتمعات ما بعد صناعية أو ما بعد الرأسمالية التقليدية، أي الصناعية⁽¹⁾

ولعل من شأن ذلك أن يضيف على ما بعد الحداثة شيئاً من الدينامية والحيوية، وإن كان كذلك بالمعنى التقويضي الاستفزازي، فهي في تأكيدها الجزم على ولادة هويات جديدة وعلى إثارتها لفكرة بروز نخب سياسية جديدة، وفي شكلها الجامح والحازم في العلوم والفنون والآداب والمذاهب السياسية وكل ما أنتجه عصر الأنوار بركيزته الحداثية، تضع نفسها موضع من يدين الترهل الفكري والسياسي والحمود الأدبي والفني والقيمي، وعليه ف إن هنالك في فعلها هذا ما يمكن أن يعتبر عنصراً حافزاً على التجديد وإعادة البناء، شرط أن لا ينطلق في عملية التجديد وإعادة البناء هذه من القواعد المنهجية العدمية التي تستهلكها هي، أي ما بعد الحداثة⁽²⁾.

وربما يلاحظ، بصيغة أخرى، أن ما بعد الحداثة- في بعدها التفكيكي- تثير من المسائل والإشكالات والقضايا ما يدعو حقاً إلى التفكير. وإذا كانت هي من يشير وي طرح ذلك كله فإنها تخرج نفسها من دائرة من عليه أن يقدم إجابة وبعض إجابة وعلى هذا، فهي- بالإعتبار الاستيمولوجي- فكرة أزمة لا يمكن أن تحل إلا بتجاوزها عبر بديل نظري ينطوي، على الأقل، على احتمالات أن يكون قابلاً لتجاوز القديم والتمهيد للجديد ضمن روية جدلية تاريخية.

إن ما بعد الحداثة أن دخلت الفكر العربي وبعض مؤسساته الأكاديمية، فإنها أحدثت تحدياً لها، على الأقل- في حالة الإضمار، وقد ترافق ذلك مع دخول أفكار أخرى تقاطعت معها وعملت معاً على إحداث مشكلات جديدة في إطار المشكلات القائمة. فنهاية التاريخ "لفوكو ياما"، وصدام الحضارات لهنتنغتون يتقاطعان مع ما بعد الحداثة ليفضيا إلى: إقصاء التاريخ العربي، وهذا شأنه أن يضعنا أمام سؤال كبير: ما موقع ما بعد الحداثة في فكرنا العربي الراهن ومستقبلاً؟⁽³⁾

¹ - محمد سبيلا وعبد السلام بنعيد العالي، ما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2007، ص 74

² - المرجع السابق، ص 74

³ - المرجع نفسه، ص 75

2

في التجربة الجزائرية محمد أركون :

الملاحح العامة للمشروع العام لمحمد أركون :

يصنف أركون أعماله - من تمييز في إطارين نظريين هما " الإسلاميات المطبقة " و " نقد العقل الإسلامي " و تحليل العبارتان إلى سياقين منهجيين متباينين :

إن عبارة " الإسلاميات المطبقة " مستمدة من مفهوم " العقلانية المطبقة " الذي بلوره المؤرخ الفرنسي "غاستون باشلار" في حقل الابدستيمولوجيا (أي الفكر العلمي) واستخدمه عالم الانتروبولوجيا "جورج باستيد" في كتابه الأنترولوجيا المطبقة . أما مقولة " نقد العقل الإسلامي " فتحيل إلى كتاب الفيلسوف الالماني الشهير "إيمانويل كانط" (نقد العقل الخالص).

إن كلمة نقد عموماً ظلت مطولا ذات معنى إزدرائي في استعمالها المجازي: موقف مقصود وقليل الصدق أو على الأقل مبني على أساس التأثير في الآخر وخاصة عندما ينظر إليها من منظور الهدم والتقويض والتشكيك... الخ لكن مع اركون سيكون لها أهمية بالغة⁽¹⁾، تحمل العبارة الأولى طموح اركون لتطبيق مناهج العلوم الإنسانية المعاصر على النص الإسلامي ، وتحمل العبارة الثانية طموحاً أوسع بتمديد تركة " الإصلاح الديني " و التأويلية النقدية إلى التقليد الإسلامي على غرار ما حدث في التقليدين اليهودي والمسيحي ، وصولاً إلى غاية علمنة المجتمع الإسلامي وتنويره⁽²⁾

" أما الإسلاميات المطبقة " فيعرفها « أنها تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الانتروبولوجيا الدينية » .

ومن هنا كانت المنهجية التي حاول اركون تطبيقها على النص القرآني ، وهي منهجية كانت قد طبقت على النصوص المسيحية. وتتلخص في إخضاع القرآن الكريم " لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني التفكيكي، والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته واتهامه ".

الإسلاميات المطبقة إذا هي ممارسة تتطلب تعدد التخصصات ، وتفترض إشترك جهود الدارسين ، وهو ما دأب اركون على الدعوة إليه باعتباره أمراً يقتضيه تعدد الحقول المعرفية في مشروع " الإسلاميات المطبقة " التي تعطي مباحث عديدة يحملها اركون في ما يلي :

- القرآن وتجربة المدينة - جيل الصحابة - رهانات الصراع من أجل الخلافة أو الإمامة - السنة والتسنن -
- أصول الدين، أصول الفقه، الشريعة - مكانة الفلسفة المعرفية وآفاقها - العقل في العلوم العقلية - العقل والمخيال
- في الأدبيات التاريخية والجغرافية - العقل والمخيال في الشعر - الأسطورة، العقل والمخيال في الآداب الشفهية -
- المعرفة المدرسية و المعرفة التطبيقية أو التجريبية - العقل الوضعي والنهضة - العقل، المخيال الاجتماعي والتراث -
- رهانات العقلانية وتحولات المعنى.

¹ - اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول A - G ، الطبعة الثانية، منشورات عويدات، بيروت ، لبنان، 2001 ، ص 114

² - السيد ولد اباه ، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، الطبعة الأولى، بيروت 2010، ص 140

إنها خطة العمل التي دأب أركون على تتبعها في دراسات جزئية محدودة، من دون تقديم نسق موحد يجمعها . ويرى أركون أن تحقيق هذه الخطة يتم عبر إزاحة مسلمات " الإسلاميات الارثوذكسية " ، أي التقليد الإسلامي الوسيط الذي لا يزال هو مرجعية مسالك النظر القائمة عند عموم المسلمين . وأساس هذه المسلمات - بالنسبة إلى أركون- هي أحادية الحقيقة المطلقة المنحصرة في الرسالة الدينية ، والموقف المقدس للأنبياء من منظور " الخلاص الأخروي " ، وعدم الشك في صحة " الحكايات " الخارقة التي تنقل عجائب أمورهم . إنها مسلمات " التراث الإسلامي الكلي " (أي التقليد الجماعي المشترك بين المسلمين) التي تؤدي بحسب أركون إلى وظيفة إيديولوجية في صراع الشرعية المعرفية والسياسية الذي يخترق كل مراحل التاريخ الإسلامي . ولتجاوز هذه " العوائق " الارثوذكسية " ، يقترح أركون مقارنة ثلاثية تجمع بين مكونات متعددة وحقول معرفية متنوعة:

- **المقاربة السيميائية اللغوية :** التي يعني بها الأدوات اللسانية الحديثة ومباحث الدلالة والمعنى المتفرعة عنها ، فالسؤال هنا هو سؤال إنتاج المعنى وظروف تشكل الدلالات وشروط التخاطب وسياقات تلقي الخطاب .
- **المقاربة التاريخية أو السوسولوجية :** التي تستخدم تاريخ الأفكار في رصده لتاريخية العمليات الثقافية ، فتنتظر إلى النص الديني في سياق " تشكله " الاجتماعي بعيدا عن " الرؤية الدينية للتاريخ " القائمة على الأسانيد والروايات ومنطق الإيمان الغيبي ، كما تستخدم هذه المقاربة السوسولوجيا الثقافية التي ترصد العلاقة بين النص والفئات المتلقية له وتبين العلاقة المركبة بين الملفوظات وسياقات تأويلها العملية⁽¹⁾
- **الموقف الثيولوجي (أي اللاهوتي) :** بإحضار المباحث الكلامية لمعطيات الانثروبولوجيا الدينية وعلم النفس المعرفة ، للوقوف على خلفيات الإيمان وأسبابه في مستويات الشعور النفسي والمخيال الجماعي ومضامين الذاكرة .

وقد حاول أركون تطبيق هذه المنهجية على بعض سور القرآن الكريم (الفاتحة ، الكهف) لكنه اكتفى إجمالا بتقديم المقترحات المنهجية من دون تطبيقها إجرائيا .

أما عبارة " نقد العقل الإسلامي " ف إن كانت برزت على يد أركون في المرحلة نفسها التي استخدم فيها الجابري مقولة " نقد العقل العربي " إلا أنها لم تعني أكثر من الطموح الانثروبولوجي التاريخي لدراسة الإسلام خارج مقاييس الإسلام التقليدي :

" إنه مشروع تاريخي وانثروبولوجي في آن معا، إنه يثير أسئلة انثروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ، ولا يكتفي بمعلومات التاريخ الراوي المشير إلى أسماء وحوادث وأفكار وآثار دون أن يتساءل عن تاريخ المفاهيم الأساسية المؤسسة كالدين والدولة والمجتمع والحقوق والحرام والحلال والمقدس والطبيعة و العقل والمخيال والضمير واللاشعور واللامعقول، والمعرفة القصصية والمعرفة التاريخية والمعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية.. " .

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص 142

فعبارة " نقد العقل الإسلامي " لا تترجم تحولا في المقاربة، وإنما تعبر عن اتساع المشروع نفسه وشمولية رهاناته ومطامحه، بحيث يحمل اركون منهجه الانثروبولوجي مضامين نظرية وتعبوية واسعة، فلا يكتفي بالأطروحات الأكاديمية المحايدة.

فهو من جهة مشروع نقدي للإسلاميات الكلاسيكية في تصورهما لأصل ثابت وجوهر غير متغير للدين. ومن جهة أخرى نقد للأطروحات الاستشراقية التي تنطلق من التصور الجوهري التاريخي للإسلام. وهو كذلك نقد جذري " للعقل اللاهوتي عند أهل الكتاب " الذي كان أساس شرعية امبراطوريات حاكمة يلسم الدين ، في مقابل الديانات المحلية غير الرسالية.

ومن شأن نقد العقل الإسلامي أن يفسح في المجال أمام الحداثة والأنوار، باستيعاب " جملة الفتوحات اللاهوتية والعلمية والفلسفية التي حصلت في اوروبا منذ القرن السادس عشر ، وشكلت قطيعة واضحة بالقياس إلى المناخ العقلي للقرون الوسطى " ويعني هنا حركة الإصلاح الديني والقطائع الاستيمولوجية المرتبطة بالثورة التقنية وميلاد العلم التجريبي ، والحركة الفلسفية الممتدة من ديكارت إلى نيتشه.⁽¹⁾

وهو ينيط أيضا بإستراتيجية نقد العقل الإسلامي مهمة تهيئة الأرضية للإصلاح الديمقراطي من خلال العمل الفكري والسياسي والاجتماعي " لإنجاز ديمقراطية ملائمة للأوضاع الخاصة بكل مجتمع و موفية في الوقت نفسه ، مما يتوخاه عقل ما وراء الحداثة من إجماع شامل للناس " .

وقد نتج عن هذا التصور الشمولي لمقاربة نقد العقل الإسلامي تأرجح بين منطق القطيعة و الانفصال (مع التراث) انسياقا مع التأويلات النقدية ومنطق التواصل مع النص الديني واستثمار دلالاته الخصبية انسياقا مع التأويلات الإنشائية (التي تنظر إلى النص كأفق مفتوح للقراءة الإبداعية المتجددة).

إنه من جهة يحرص على التمييز بين المفكر واللامفكر فيه وما لا يمكن التفكير فيه داخل النسق الإسلامي ، محددا تخوما سميكة بين " العقل اللاهوتي " و العقل الحديث ، إلا إنه في الوقت نفسه يتحسر على التقليد الإنساني الوسيط الذي كانت تسود فيه حرية التفكير ، ويذهب إلى إعادة الاعتبار لبعض المواقف التراثية كنظرية خلق القرآن لدى المعتزلة التي " ينبغي أن نحفر عنها اركيولوجيا و أن ننبشها من تحت الأرض ونذكر الناس بها ، وكل ذلك من أجل أن نفتح ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ " .

وفي الاتجاه نفسه، يدعو اركون إلى قراءة حرة ومفتوحة للنص القرآني في ما وراء التقليد التفسيري الوسيط الذي ينعته بأنه كان متأثرا بالفلسفة الأرسطية وما تقوم عليه من تصور منطقي واستدلالي للعقل.

ما يميز القرآن الكريم هو أنه نص استعاري مجازي " لا يمكن إحتزاله إلى معنى أحادي الجانب ، لا يمكن سجنه في قوالب جامدة كما فعل الفقهاء والمتكلمون والمفسرون والكلاسيكيون في ما بعد لتلبية حاجات المجتمع المفهومة أوانها " .

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص 143

إن ما نريد أن نبينه هو أن اركون يوظف قاموساً اصطلاحياً معقداً و متنوعاً ينتمي إلى حقول نظرية متعددة ومتعارضة أحياناً: التاريخ الحفري للأفكار الجينالوجيا التشوية، (أي البحث عن أصل القيم وقيمة الأصول)، الدراسة اللسانية والسميائية (الدلالية)، التأويلية الظاهرية، و مقولات التفكيك (لدى دريدا)... مدججاً هذه المباحث المتنوعة في علمه الذي أطلق عليه " الإسلاميات المطبقة " وأراد به مقارنة نقدية للعقل الإسلامي بمضامين تنويرية وإصلاحية لها خلفية نضالية وتعبوية صريحة.

مفهوم العقل ، العقل الإسلامي :

الإسلام هو الإسم الذي عرف به الدين الذي جاء به النبي محمد بن عبد الله منذ عهده الأول ، ولم تكن هذه التسمية اجتهاداً من الرسول صلى الله عليه وسلم، وإنما كانت من الله تعالى : « ورضيت لكم الإسلام ديناً »⁽¹⁾.

العقل الديني والعقل العلمي :

إن الجدال بين العقل الديني والعقل العلمي هو ما تتمحور حوله كتابات اركون من جهة، كما أنها تلقى بعض الاضواء والتوضيحات على الممارسات الراهنة للفكر الإسلامي من جهة أخرى ، كما يؤكد اركون على ضرورة تجاوز العقل الديني الممارسات التقليدية التي تنحصر في حالة إذا ما واجه الفكر الديني اعتراض علمي أن يتخذ بصدد ذلك موقفين : رفض صحة الاعتراض العلمي و التصريح بأفضلية الاستدلال الديني، أما الجدال بين العقل الديني والعقل العلمي فلا يعني المقارنة بين نوعين من المعرفة والتصريح بأفضلية إحدهما على الأخرى كما ولم يعد بالإمكان الاعتماد على مناهج القدماء للجمع بين رأي الحكمين أو التوفيق فيما بين الموقفين من اتصال ، إنما أصبح يهدف إلى إبراز ما يتسم به كل عقل من مواقف ومناهج ومبادئ ومقدمات وطرق استدلال وتعبير عن حقائق الأمور في لغة علمية دقيقة ومعبرة وليس في لغة لاهوتية تجريدية بالاستناد إلى ما توصل إليه العلماء في مجال علوم الإنسان والمجتمع من اكتشافات ونتائج ، لأن حقائقها غيرت من نظرة الإنسان اتجاه المادة والعالم والكون والإنسان والله. وذلك منذ أن دعا فلاسفة الحداثة الأوروبية بضرورة تغيير معادلة العلاقة من شكلها اللاهوتي من مركزية الله للعالم إلى مركزية الإنسان للعالم. وهي الصعوبة الكبرى التي يواجهها الفكر الإسلامي في كيفية تحرير العقل النقدي من القيود الاستيمية والاستيمولوجية التي فرضها عليه العقل الدوغمائي.

العقل ودلالاته الاصطلاحية :

العقل الدوغمائي : إنه " قوة بنيوية تكوينية (...) "⁽²⁾ كما يرى " كلود كوهين " وهو التعريف الذي يستعيره " اركون " باعتباره قوة بنيوية بمعنى إنه ليس وليد لحظة تاريخية معينة وإنما هو وليد تراكم لحظات تاريخية متراسبة ، ومصطلح السياج الدوغمائي المغلق La colature dogmatique من اختراع اركون ويعني به المؤمن المسيحي

¹ - المصحف الشريف ، سورة المائدة ، الآية الكريمة 3

² - محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم ؟)، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت ، ط 2، 2000، ص 7

مثلا مسحون داخل عقائده الإيمانية التي يعتبرها مطلقة وكل ما عداها خطأ وضلال ، غير أن اركون يرى أنه ينبغي التمييز بين ما فرضه العقل الدوغمائي على الفكر الإسلامي وبين ما يفتح الخطاب القرآني من آفاق عديدة متجددة للتفكير والتأويل ، فأدى ذلك إلى تغلب ما يفكر فيه على ما يجب التفكير فيه .

العقل الاستطلاعي La raison émergente :

يقول محمد اركون « اقصد بالعقل الجديد الذي يطمح إلى التعرف على ما منع التفكير فيه وابعده عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف »⁽¹⁾ أي أنه العقل النقدي المتمرد على التقليد والاجترار والطامح إلى معرفة " ما منع التفكير فيه " وذلك من اجل الحفاظ على مشروعية⁽²⁾ السلطة وقدسيتها حتى تبقى مؤثرة في المخيل الديني والسياسي والاجتماعي ومن بين المميزات التي يتميز بها العقل الاستطلاعي الجديد عن العقول الأخرى :

- إنه يصرح بمواقفه المعرفية وبطرحها للبحث والمناظرة ويخترق حاجز ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يفكر فيه بعد خلال مرحلة بحثه ونقده فالعقل الاستطلاعي الجديد هو " تمرد عقلي "
- يعتمد على نظرية التنازعات بين التأويلات (Le conflit des interprétations) بدلا من التعصب لطريقة أو لوجهة نظر واحدة، العقل الجديد « لا ينحاز للغرب أو للشرق إلى الدين أو الدنيا ، إلى سياسة شرعية لاهوتية أو فلسفية ايجابية علمانية »⁽³⁾ .
- الإيمان بأن لا سبيل لوساطة العقل البشري بين الخطاب الإلهي والخطابات البشرية دون أن يخضع الأول للنقد والتأويل.

- يستطيع أن ينتقد تجربة كل العقول السابقة يقول اركون: « إن العقل الذي نحلم بظهوره هو عقل تعددي، متعدد الأقطاب متحرك، مقارب، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبي، تأملي ذو خيال واسع، شمولي ، إنه يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحية حاليا (أي في كل الثقافات البشرية المعاصرة »⁽⁴⁾ ، فمهمة العقل الاستطلاعي قلب المنظور اللاهوتي القديم المسيطر والدخول في المنظور الاجتماعي والتاريخي

العقل الإسلامي ونقده :

" العقل الإسلامي " « العقل العربي والعقل التركي والعقل الإيراني والباكستاني الخ (أي) كل عالم الإسلام »⁽⁵⁾ بمعنى العقل الذي اشتغل ومارس دوره ووظيفته في تحليله الديني الإسلامي في مختلف المجتمعات التي شملتها الظاهرة

1 - المصدر السابق نفسه، ص 8

2 - المشروعية : ينبغي الاشتغال على زحزحة المشروعية الإسلامية وتفكيكها داخليا من اجل التوصل الى مشروعية اخرى جديدة كونية او قابلة لان تعمم كونيا،واقصد تلك المشروعية الواسعة التي تبنى بمساهمة كل الشعوب وكل الفئات العرقية وكل الثقافات المتنافسة من اجل ترسيخ مشروعيتها. هذا هو السؤال الذي اصبح ضروريا الان في نظري، وليس سؤال الاصلاح الديني او بعث المشروعية التقليدية من جديد في آواخر هذا القرن العشرين... فمن الواضح ان بعث القديم لن ينجح. وهي مشروعية لها معناها من ثلاث نواحي. - محمد اركون: الاسلام، اوروبا، الغرب، (رهانات المعنى وارادات الهيمنة)، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لبنان ط 2001: 3 م، ص 115-116

3 - محمد اركون ،المصدر السابق ، ص 9

4 - المصدر السابق نفسه، ص 328-329

5 - محمد اركون ، في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص 290

الإسلامية وليس فقط المجتمعات العربية، بمعنى إنه محكوم بمقولات العقل الإسلامي لا العقل العربي ⁽¹⁾، إذ الهدف من الدراسة التاريخية للعقل الإسلامي هو الإمساك بالظاهرة الدينية في عمومياتها الشاملة التي تتجاوز من حيث الاتساع الدائرة اللغوية والقومية الواحدة سواء كانت عربية أم لا. وأن نقد العقل العربي يمثل هدف مشروع لا غبار عليه، وهو مرحلة تؤدي إلى نقد العقل الإسلامي بشرط أن يتحاشى الأحكام التيولوجية المسبقة ومن بينها تلك التي تقول بتفوق اللغة العربية والعرب والمسلمين ⁽²⁾.

وانطلاقاً من تفكيك العقل الغربي والعقول المنافسة له يمر اركون إلى تفكيك العقل الإسلامي، وأول مشكلة يطرحها هي: أين وكيف يمكن القبض على العقل الإسلامي؟ ولما هو إسلامي؟، ويعتبر اركون أن القرن الثالث الهجري يمثل العقل الأصولي المؤسس للمنهج الإسلامي كما تبلور لدى "الشافعي" أي علم أصول الفقه. وهو ما سيصبح السياج الدوغمائي الذي حكم العقل الإسلامي تماماً كالعقل اليهودي أو المسيحي أو العقل المختبئ وراء المزاعم الوضعية (العقل الوضعي، الماركسي) ⁽³⁾.

معنى نقد العقل:

لا يقصد بكلمة "النقد" التشكيك أو التجريح، وإنما يقصد بها "الكشف التاريخي عن كيفية تشكل هذا العقل لأول مرة، وكيفية اشتغاله في المجتمعات العربية والإسلامية منذ ذلك الوقت إلى يومنا هذا" ⁽⁴⁾ وهي عملية تعرية تاريخية واجتماعية وفلسفية للتراث الديني الكلي ⁽⁵⁾، والتراث الإسلامي على وجه التخصيص، لأن «نقد العقل لا يعني التخلي عن العقل وإنما يعني تصحيح مساره وتوسيعه وجعله أكثر إنسانية و أقل أنانية» ⁽⁶⁾، تستخدم فيه المنهجية النقوية الجينولوجية، ومنهجي الحفر الأركيولوجي عن أعماق المعارف والعلوم المتشكلة في السياق الإسلامي ومنهجية تفكيك انظمة الفكر التي سادت في هذا السياق ⁽⁷⁾، ويتهم اركون عصر الأنوار

¹ - لان المقولات التي يستخدمها العقل هي مقولات إسلامية، حتى ولو كان هذا العقل يتكلم العربية، فالعربية هنا ليس إلا أداة للتعبير، ولو أنه عبر باللغة التركية أو الفارسية وهو مسلم لقال الشيء نفسه، فنحن داخل أرضية العقل الإسلامي. يعرفه "الجابري" بقوله: «أنه الفكر بوصفه أداة للانتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصياتها هي الثقافة العربية بالذات» (1) وبهذا التحديد يترجم الجابري كلمة "عقل" بعبارة الفكر بوصفه أداة للانتاج النظري، ويربط عروبة هذا بالثقافة التي ينتمي إليها، وهي الثقافة العربية الإسلامية، وهو سبني تحديده على التمييز بين نوعين من الفكر، الفكر كأداة لانتاج الافكار، والفكر كمحتوى، أي كمجموع هذه الافكار ذاتها (2). (1) - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، ايلول 1991 م، ص 13-14. (2)، علي بوملحم: أزمة الفكر العربي المعاصر، ص43

² - محمد سيلا وعبد السلام بن عبد العالي: العقلانية وانتقادها، دار تويقال للنشر، ط2، 2006، الدار البيضاء، المغرب، ص77

³ - اسماعيل الزروخي واساتذة آخرون: التيارات الفلسفية الحديثة وأثرها على الفكر العربي، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، جويلية 1424هـ/2003م، دار الهدى للطباعة والنشر، عيم مليلة، الجزائر، ص151

⁴ - محمد اركون، المصدر السابق، ص274

⁵ - التراث بالمعنى القوي والعالي للكلمة: فإن التراث (بالمعنى الكبير والمثالي للكلمة) هو الوعاء الذي يلتقي كل الحقائق الناتجة عن التجارب الوجودية المشتركة للطائفة الأثوذكسية المختارة أو الرشيدة، محمد اركون: القرآن (من التفسير إلى تحليل الخطاب الديني): ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، آذار (مارس) 2005م، ص44، ومفهوم التراث الكلي: وهو مفهوم خاص بأركون وحده فهو الذي اشتغل به وبلوره لكي يتجاوز ب هبه مفهوم التراث المتبوتر الخاص بكل فئة منعزلة على حدة، بمعنى السنة الكلية الشاملة للسنة العديدة والمتفرعة كما يصبو إلى ذلك.

⁶ - محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص321

⁷ - محمد اركون/الاسلام، أوروبا، الغرب، وهانات المعنة وإرادات الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان ط2001، ص108

الغربي المتأسس على فكرة " موت الإله " بأنه احل العقل محل العقيدة دون الاكتراث بشرط المعقولة المتفاوتة ، سواء في الثقافة الغربية أو الثقافات الأخرى..

إذن فالنقد الاستيمولوجي للعقل المعني ينبغي أن يطبق على المقولات الدينية التي بلورها القرآن في الساحة العربية وكل الساحات الإسلامية غير العربية، وإلا فلا معنى لنقد العقل العربي أو الإسلامي ، ومادام العرب وغير العرب من المسلمين لم يخرجوا حتى الآن من إطار المعقولة الدينية للقرون الوسطى ، فلا معنى إطلاقاً لنقد العقل العربي قبل نقد العقل الإسلامي⁽¹⁾

الأنسنة عند اركون :

مصطلحات النزعة الإنسانية و الانسانية .. تأتي في اللغة العربية من ترجمات الكلمة أو المصطلح الفرنسية Humanisme والذي يشتق من الكلمة اللاتينية Humanistas والتي تعني تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات ، لتعني بعد ذلك من يتعاطى الدراسات الأدبية، موروث الفروع الليبرالية عند قدامى الكتاب اللاتينيين، إذ ارتبط ظهور الأنسنة أو المذهب الإنساني بعصر الإصلاح الديني وعصر النهضة في اوروبا⁽²⁾ .

الدراسات الأدبية الفلسفية للقرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي ، تتيح لنا أن نتأكد من وجود نزعة فكرية متمركزة حول الإنسان في المجال العربي الإسلامي ، وهذا ما ندعوه بالأنسنة العربية . بمعنى أنه يوجد في ذلك العصر السحيق في القدم تيار فكري يهتم بالإنسان وليس فقط بالله ، وكل تيار يتمحور حول الإنسان وهومومه ومشاكله يعتبر تياراً إنسانياً أو عقلانياً او علمانياً⁽³⁾، وهي نزعة إنسانية تشبه النزعة الإنسانية الغربية في عصر النهضة ، لكنها نزعة لم تدم طويلاً عكس النزعة الإنسانية الغربية التي استمرت في الصعود منذ القرن السادس عشر حتى يومنا هذا.

والتيار الإنساني العقلاني العربي الإسلامي ، لم يكن يمثله فقط الفلاسفة الكبار أمثال الفارابي ، وابن سينا وابن رشد و الكندي والرازي.... الخ وإنما كان يمثله أيضاً مفكرون اقل شهرة من مثل مسكويه و الجاحظ و التوحيدي... الخ، وتتميز النزعة الإنسانية العربية في العصر الكلاسيكي بعدة خصائص منها :

أولاً : انفتاحها على العلوم المدعوة بالأجنبية (أو الدخيلة بحسب اللغة الكلاسيكية للفقهائ المضادين لهذه العلوم، وكانوا دائماً موجودين بقوة إلى جانب الخط الإنسي المنفتح على العلوم الأجنبية، ينبغي أن لا ننسى ذلك) ، هذا الانفتاح لم يحجم من قبل أسبقية دوغمائية أو لاهوتية⁽⁴⁾، وهذا معناه أن الموقف الإنساني يعترف بالتعددية بالتعددية المذهبية والثقافية واللغوية.

1 - محمد اركون ، الاسلام والحداثة ، مجلة مواقف، ص 341

2 - محمد بن حليمه، قراءة في فكر محمد اركون، مجلة الحوار الثقافي، مخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم، جامعة عبد الحميد بن باديس، العدد 9، الجزائر، 2016، ص 49

3 - محمد اركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ، (لندن)، ط 1، 1997، ص 605

4 - المرجع نفسه، ص 618

ثانيا : حصول عقلنة للظواهر الدينية وشبه الدينية آنذاك ، وذلك عن طريق ضبطها ومراقبتها، بل وصل الأمر ببعضهم آنذاك إلى حد إلغاء المعجزة والأشياء الخارقة للطبيعة والشعوذات ، وبذلك بات الإنسان مصدر المعرفة ومرجعها الأول بدل النص المقدس، عن طريق العقل.

ثالثا : إعطاء الأولوية للاهتمام بالمشاكل الأخلاقية و السياسية⁽¹⁾، فلقد عمل مسكويه مثلا في نظر اركون على تخليص الأخلاق من قيدها الديني و الميثافيزيقي ليلحقها بالإنسان ، كما أن التوحيدي قد عرف بنزعة التمرد الفكري ورفض كل إكراه يمارس على العقل.

رابعا : حصول تنمية للفضول العلمي وللحس النقدي ، الشيء الذي أدى إلى تنظيم جديد للمعرفة (بمعنى أنه حصل انقلاب في نظام المعرفة التقليدية)⁽²⁾.

خامسا : ظهور قيم جديدة لم تكن معروفة من قبل إلا قليلا (كفن العمارة ، والديكور ، والأثاث ، والرسم و الموسيقى ... الخ.

سادسا : سيطرة غير كافية على عالم الخيال أو المخيال⁽³⁾.

وبالتالي فلئن الموقف الإنساني هو موقف مفعم بالعقلانية النقدية ، وروح البحث العلمي وإرادة الإنفتاح على الثقافات والحضارات ، والرغبة في مد الجسور مع كل إبداعات العقل البشري ورفض التقوقع حول الذات. ويعتبر التوحيدي عند اركون نموذج " الانسية " ويفضله على مسكويه، لأن التوحيدي رفض النزعة الإنسانية الشكلية والسطحية ، وأراد أن يطبق شعار : العلم بالعمل والعمل بالعلم ، وبالتالي ف إن التوحيدي بمؤلفاته كان يمثل حداثة فكرية في عصره ، والنزعة الانسية (هيومانيزم) ليست حكرا على اربو والغرب ، و إلى جانب التوحيدي ومسكويه يذكر اركون شخصية ابن سينا الذي لديه نزعة إنسانية تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من اجل التوصل إلى استقلالياته الذاتية وهي تعترف بالرمزية الدينية بصفتها بعدا روحيا من اجل البحث عن المعنى .

ويأسف اركون كثيرا لموت الأنسنة وعدم استمراريتها في الفكر العربي بالرغم من بلوغها الذروة في القرن الرابع الهجري ، أما عن الأسباب التي تحكممت بظهور النزعة الإنسانية العقلانية في القرن الرابع الهجري فيحددها اركون بإضعاف هيبة الخلافة من قبل الأمراء البوهيين، ثم ازدياد أهمية الدور الذي يلعبه العقل الفلسفي من اجل تجاوز الصراعات المتكررة والحاصلة بين الطوائف ، والمذاهب ، والعقائد ، يضاف إلى هذه الأسباب التوسع والانتشار الذي عرفته الثقافة العلمية و الفلسفة اليونانية في المناخ الإسلامي.

¹ - المرجع نفسه ، ص 618

² - المرجع نفسه ، ص 618

³ - المرجع نفسه ، ص 618

ويمكن أن نوجز أسباب تطور نزعة الأنسنة الكلاسيكية في الفكر العربي الإسلامي والتي دشنها جيل من الأدباء و الفلاسفة أمثال الجاحظ والتوحيدي ومسكويه إلى تراجع هيبة الخلافة ، وغلبة العقل الفلسفي الارثوذكسي المذهبي الطائفي ، وانتشار روح التسامح عن طريق تعدد الثقافات واختلافها. ولكن هذه الظروف سرعان ما تغيرت وتبدلت وبدأت الأنسنة العقلانية في التراجع والاختفاء وهذا التراجع الذي يصيها، هو بمثابة انتكاسة كبيرة للثقافة العربية عند اركون وهو التراجع الذي يصفه بالقدر التراجيدي الذي لا تزال نتائجه الكارثية مستمرة إلى اليوم. و يحدد اركون أسباب تراجع النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري برد الفعل السيئ في القرن الخامس الهجري على الدولة البويهية ذات المذهب الشيعي المعتدل والمتسامح ، وهو رد الفعل الذي قام به السلجوقيون وهم الذين أسسوا المدرسة وأشاعوا فيها التعليم التقليدي المدرساني ، الذي يشبه التيار السكولاستيكي الذي ساد اوروبا في القرون الوسطى ⁽¹⁾ ، وحركة التراجع هذه لا ترتبط بشخص الغزالي وإنما بدأت قبله ، ولم يفعل هو إلا أنه ركب الموجة بذكاء بتكليف رسمي من السلجوقيين. ومن المعلوم أن الخليفة القادر أعلن حربا شعواء على فكر المعتزلة واستطاع أن يقضي عليه في النهاية ⁽²⁾.

وعلى عكس مما يذهب إليه الكثير من المفكرين العرب عندما يحملون أبا حامد الغزالي مسؤولية تراجع العقلانية والفكر الفلسفي ، فلن اركون يعتبر موقف الغزالي مندرج داخل الانخيار العام الذي يتجاوزته كشخص ويحتضنه في آن معا ⁽³⁾ ، ومع صعود الهيمنة الكوليانية بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية تجذرت أكثر الارثوذكسية الدينية بسبب المخاطر الخارجية التي تهدد الهوية الثقافية والدينية للأمة حيث أن الموقف الدفاعي لا يقدم الفرصة لتطوير الفكر النقدي (إيديولوجيا الكفاح) . وبعد أن حققت الدول العربية والإسلامية استقلالها نجد أن النخب السياسية والثقافية التي احتكرت هذه الدول بعد الاستقلال لم تكن قادرة على استعادت التراث العقلاني والفلسفي لأنها سقطت في الدعوة التبجيلية التي تضخم الهوية وتحرض على عدم نقدها ، وكان هاجس هذه النخب هو كيف نأخذ السلطة ؟ وكيف نحافظ عليها ؟ ومن ثمة فإنها مضادة لكل نزعة إنسانية عقلانية نقدية. أما بالنسبة للتحويلات الخارجية فإن الأمر يتعلق بصعود ونجاح الغرب ، ذلك أن النجاحات التكنولوجية للغرب قد جعلت الخطاب الانسي والنزعة والإنسانية تبدو هامشية ، لقد مات الإنسان ، ولم يبق في الساحة إلا إرادات القوة الجماعية واستراتيجيات السيطرة عن طريق التقدم التقني والإنتاجية الاقتصادية ⁽⁴⁾.

ورغم ذلك لا يتوقف اركون على الدعوة إلى ضرورة استعادة ذكرى كبار مفكري العصر الكلاسيكي والاستئناس بهم وتحيينا عمالهم الفكرية والنقدية ، وذلك من أجل رآب الصدع وتحقيق الإتصال المبدع مع الحداثة

1 - محمد اركون قضايا في نقد العقل الديني ، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ط 2000 ، ص 300

2 - المرجع نفسه ، ص 301

3 - محمد اركون ، نزعة الانسنة في الفكر العربي ، ص 624

4 - محمد اركون ، الفكر الاسلامي قراءة علمية ، ص 77

العربية الكلاسيكية التي ظهرت في القرن الرابع الهجري ،حتى لا تكون الحداثة العربية المأمولة في هذا العصر شيئا غريبا على الثقافة العربية وإنما إعادة بعث لمشروع الحداثة الكلاسيكية.

أشكال الأنسنة :

يميز اركون بين عدة أنواع من النزعات الإنسانية ، وهي أنواع ذات تلوينات دينية أو الأدبية ، أو فلسفية ⁽¹⁾.

أ- الأنسنة الدينية Humanisme religieuse

سواء كانت مسيحية أو إسلامية : فهي تحمل عدة تغيرات مختلفة تمتد من الورع المهادئ والمرتاح للمؤمن المعتدل إلى الزهد الصارم والقوى للمؤمن المتعبد أو الناسك، ولكن الانسية الدينية تنتظم في جميع الحالات بالتسليم الوثائق لله والارتباط المستمر به ⁽²⁾، فالديانات تقدم نفسها على أنها مجموعة من العقائد واللاعقائد، ولذلك تتجلى على هيئة الحقائق المطلقة في التصورات و السلوكيات الموجهة للإنسان والملزم بها، ومصير الإنسانية في الأنسنة الدينية مرتبط بالتعاليم الإلهية المنزل ، والإنسان أصبح ظاهرة قابلة للدراسة والفحص تقبل المراجعة والنقد.

الانسنة الأدبية Humanisme littéraire أو التيار الانسني الأدبي :

ويجدها اركون بأنها ترتبط بأرستقراطية الروح والمال والسلطة، ففي زمن نجد أن الرجال الموهوبين لا تفتح مواهبهم الا في ساحات الامراء او في صالونات الاغنياء الكبار، وهذا النمط من الأنسنة سيطر على كل الحقب الالامعة لتاريخ الثقافات ⁽³⁾

ب - الأنسنة الفلسفية Humanisme philosophique

وهي عند اركون تدمج عناصر من الأنسنة الدينية والأنسنة الأدبية ولكنها تتميز عنهما بنظرية فكرية أكثر صرامة ، كما تتميز بالبحث القلق والأكثر منهجية ، والأكثر تضامنا في بحث حقيقة العالم والإنسان والله ⁽⁴⁾، وهذا النوع من الأنسنة يركز على الإنسان من حيث هو عقل مستقل ومسؤول وفي حالة تفاعل مع عقول إنسانية أخرى تقارب المسألة الدينية بمنهجية مقارنة الأديان ، وتتجاوز التضاد بين المعرفة الدينية المرتكزة على الإيمان غير النقدي وبين المعرفة العلمية المنتجة عن طريق العقل المستقل ، وذلك هو الطريق إلى ما يسميه اركون " الأنسنة الكونية ".

د - النزعة الإنسانية الكونية Humanisme Universelle

يحلم اركون بالتوصل إلى نزعة إنسانية كلية وشاملة ، تستطيع أن تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراق، نزعة إنسانية حقيقية لا تستثني إنسانا واحدا، والنزعة الكونية الإنسانية في تصوره هي النزعة التي ينبغي

¹ - كجيل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، الطبعة الاولى، منشورات الاختلاف ، 1432 الجزائر، دار الامان ، الرباط هـ / 2011م ص 72

² - Mohamed Arcoun, L'humanisme Arabe, au IV/Xeme Siècle, Miskawayh philosophe et historien, Librairie philosophique, I, URIN, Second Edition, paris, 1982, p356

³ - Mohamed Arcoun, L'humanisme Arabe, au IVe/Xe Siècle, Miskawayh philosophie et histoire, OP, Cit, p357

⁴ - Ibid, p357

عليها أن تشمل " جميع أفراد الجنس البشري بغض النظر عن أصولهم الجغرافية أو الدينية أو المذهبية أو العرقية أو اللغوية، صحيح إن الإنسان يولد داخل دين معين أو لغة معينة أو مذهب محدد، ثم يترى اجتماعيا منذ نعومة أظفاره من خلال النوااميس الأخلاقية والقانونية لأصله هذا، فأنسنة العلاقات الاجتماعية أمر ضروري ". أما العائق الذي يقف أمام الوصول إلى النزعة الإنسانية الكونية الواقعية وليس التجريدية أو الشكلائية هو عائق العنف . غير أن "علي حرب" يدعوا إلى مراجعة الأنسنة لأنها تعبر نرجسية الإنسان ومركزيته وذلك أن ما تتأسس عليه وتحجبه الأنسنة بما هي دفاع عن القيم الإنسانية، هو أن الإنسان أحق بالوجود وأعلى قيمة من بقية الكائنات، الأمر الذي يجعله يتعامل مع نفسه بوصفه مالك الملك الذي يتصرف في ملكه كما يشاء، هذه الفكرة هي أساس الدمار الذي تشهده الطبيعة والمسوغ الذي يعطي للإنسان الحرية في الاعتداء على الكائنات، كما أن نزاع الاصطفاء هو أصل العداء في مجتمعات الإيمان واللاهوت القائمة على نبذ الآخر والانتقاص من قيمته وكرامته، بسبب التباين العقائدي أو الاختلاف المذهبي والفقه⁽¹⁾

مفهوم التراث :

لعل أول ما واجه الفكر العربي عموما على الخصوص هو تحديد معنى التراث والمجال الذي تستوعبه دلالة هذا المفهوم:

يتكلم اركون في الموضوع من منطلق إجمالا عن المنهج الذي يجب أن نأخذ به في دراسة التراث - وهو موضوع سنعرض له في الفقرة الموالية - والتراث عنده هو النص ، وخصوصا النص القرآني :

« يغدو النص الديني عند اركون ممارسة خطابية ، خاضعة لآليات التأويل القائمة على التفكيك ممارسة استلهمها اركون من فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة الاروبية ، ولم يجد أي حرج في التعامل مع هذه الآلية، بل يصبر على أعمالها ويدعونا لأجل فهم النص الديني من خلالها لأنها الضامن الوحيد للفهم الموضوعي المنفلت من قبضت الإسلاميات الكلاسيكية الاستشراقية، التي تحاول حرمان العقل الإسلامي من قراءة النص القرآني وهو يشحذ مناهجه من العلوم الإنسانية الغربية المنهج ، ويمثل اركون أهم أقطاب العقل الإسلامي والقارئ الممتاز للنص برؤية حداثة، وتحمل تحريته خصوصياتها ونمط وجودها وقانونها الداخلي وإحالاتها الممكنة ، يؤكد اركون على ضرورة النظر إلى النص على أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية ، إن هذه القرون المترتبة بعضها فوق بعضها الآخر مثل طبقات الأرض الجيولوجية ، ولا يمكن أن نتوصل إلى فهم حقيقة عمق هذه الطبقات السطحية والوسطى رجوعا في الزمن إلى الوراء ، والتفكيك يمثل آلية مهمة لاخترق تعرية طبقات النص التي حاولت أن تختفي من وراء النظريات المختلفة والتشكيلات الإيديولوجية المتنوعة ، لأجل نزاع البداة ورداء القداسة عن النص.

¹ - محمد اركون ، نزعة الانسنة في الفكر العربي ، ص 37

إنني في قراءتي للفكر الإسلامي ، يشير اركون إلى الحرص و على الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الثمن الإيديولوجي والسيكولوجي والاجتماعي ، غير أن ثمة صعوبات تواجه اركون في قراءته التطبيقية على النص ، والتي مثلت بالنسبة إليه سياجا دوغمائيا يعيق فهم أعماق النص وأسراره وفي قمة هذه الصعوبات نجد تركيز الفكر الإسلامي على ثيولوجيا تفوقية المؤمن / غير المؤمن ، المسلم / غير المسلم ... كما حاول البعض إضفاء طابع القدسية والتبجيلية على المعنى الواسع المرسل من قبل الله ووحدانيته بالإضافة إلى تكريس دوغمائية القيم الأخلاقية والدينية «⁽¹⁾».

وهكذا فلن النص القرآني يغدو بالنسبة لأركون من اجل إقامة فكر حدائثي وتأسيس حداثة فكرية ، إنه لا يفصل بين النص المقدس وبين كل ما أنتج على مدى تاريخ الفكر العربي الإسلامي من قراءات وتأويلات سواء منها ما تعلقت بالنص أو بكل مجالات المعرفة التي عرفها تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، وهنا يتحدث اركون على مفهوم التراث ، وموقع النص القرآني منه ،ضمن مجموعة أخرى من المفاهيم والمصطلحات التي حاول أن يجعل منها عناصر أساسية في نسقه التأويلي والنقدي للتراث ومن اجل بناء دعائم حداثة فكرية عربية ،يتحدث اركون عن مفهوم " الظاهرة القرآنية " ويقصد به " القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ و بشكل أدق ... التحلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماما (الزمان هو بدايات التبشير والبيئة الاجتماعية - الثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية). ألح هنا على الطابع الشفهي للقرآن في البداية ، لأنه لم يكتب أو يدون إلا فيما بعد . وهذا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعي يدعى : محمد بن عبد الله ، لقد رافق ممارسته التاريخية المتنوعة الجوانب طيلة عشرين عاما (أي حتى وفاته) «⁽²⁾».

إن أهمية هذه الفكرة تتمثل لدى اركون في انتقال من الطابع الشفوي إلى الطابع المكتوب، وما رافق ذلك من عمليات جعلتنا عاجزين وبشكل نهائي عن معرفة النص القرآني على حقيقته التي ظهر بها لأول مرة، « إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة الخطاب المدون والمكتوب لم يؤخذ بعين الاعتبار حتى الآن لا من قبل المفسرين المسلمين المهتمين بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ من اجل بلورة الأحكام الفقهية ، ولا من قبل المستشرقين الذين يتبعون المنهجية الفيلولوجية ، الوضعية و التاريخية . فالخطاب الشفهي تلفظ به النبي طيلة عشرين سنة وفي ظروف متغيرة وإمام جمهور محدد من البشر . ونحن لا يمكن أن نتوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية والطارئة للخطاب مهما حاولنا ، فقد انتهت بوفاة أصحابها ، لقد ضاعت إلى الأبد » «⁽³⁾» ، وإذا كان اركون يأخذ على المستشرقين وعلى الدارسين العرب كونهم لم يهتموا بأهمية هذا الانتقال مما هو شفوي إلى ما هو مكتوب ، فإنه من جهة أخرى ينتقدهم في طريقة تعاملهم مع المصحف - النسخة الرسمية التي بقيت إلى الآن - وكأنه

¹ - عبد القادر بودومة : النص و آليات القراءة عند محمد اركون ونصر حامد ابو زيد ، مجلة انسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية والعلوم الاجتماعية، وهران وحدة البحث في

الانثروبولوجية الاجتماعية والثقافية/ ماي / اوت 2000 ، ص 27/26

² - محمد اركون ، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم، ص 186

³ - المصدر نفسه، ص 189

نص لا يحتاج إلى أي تعليق . « إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (أي مرحلة المصحف) ، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف و الانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق ، نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلقت كمصحف "ابن مسعود" مثلا ، وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية، وهذا ما أثبتته النقد الفيلولوجي الإستشراقي، وهنا تكمن ميزته الأساسية (....) . إننا لم نشهد تلك النقاشات الحامية التي دارت حول تثبيت النسخة الرسمية من المصحف، ولا نعرف عنها إلا ما قاله لنا التراث المرسخ بعد أن انتصر من انتصر وانهزم من انهزم، والتراث الرسمي المفروض بقوة السلطة لا يحتفظ عادة إلا برواية الخط المنتصر وحذف بقية الروايات الأخرى (...)، هكذا نجد أن هناك صيرورة تاريخية معقدة و مليئة بالصراعات ، وهي التي أدت في نهاية المطاف إلى تشكل المدونة الرسمية، المغلقة والنهائية بصفتها امرأ واقعا⁽¹⁾.

إن القرآن الكريم لم يعد داخل الفكر النقدي المعاصر، كما مارسه علماء الإنسانيات والفلاسفة وعلم مقارنة الأديان والمؤرخون للفكر البشري ، لم يعد نصا خارجا عن ضرورة المساءلة النقدية ، و إن كانت مثل هذه المحاولة تحتاج الى شجاعة وتضحية فكري كبيرتين، إن كلمة القرآن كما هي منتشرة الآن « مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية - الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين ، إلى درجة انه يصعب استخدامها كما هي ، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من اجل الكشف عن مستويات المعنى والدلالة التي كانت قد طمست وكبتت ونسيت من قبل التراث التقوي الورع ، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصانية أو المغرقة في التزامها بالنص⁽²⁾.

إن هذه المقتطفات كلها تؤكد أن النص القرآني ليس نصا مستثنى من القراءة على أساس ما جد في العلوم الإنسانية وخصوصا منها العلوم اللغوية والميادين التي موضوعها الدراسة المقارنة للأديان وجميع الدراسات في مجال الانتروبولوجيا والعلوم الإنسانية عموما والتي نجد أنها تؤكد على أن هنالك تشابها كبيرا بين الأسس التي تقوم عليها كل هذه الأديان ، إنه جزء من التراث وليس نصا متعاليا مقدسا لا يمكن المساس بقدسيته وحقيقته ، واستثنائه من الخضوع لآليات البحث والتحليل والتفكيك والنقد ، إنه موضوع علمي كباقي الموضوعات ونص لغوي كباقي النصوص ، خاضع في إنشائه وتركيبه لمفهوم التاريخية التي يجب أن يعالج على أساسها .

يقول محمد اركون : « كانت المناقشة الخاصة بالتراث أو (السنة) قد افتتحت على نطاق واسع منذ ظهور القرآن ، ونلاحظ أن كل الرسالة القرآنية تقدم نفسها وتمارس دورها على هيئة " حادثة " تقلب كل شيء بالقياس إلى العقائد والعادات التقليدية التي خلفها " الآباء " أو " الأولون " ، نجد أن الكلمة الأولى قد تكررت 63 مرة

1 - المرجع السابق نفسه، ص 189/188

2 - اركون، الفكر الاصولي و استحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي، ص 29

في القرآن والكلمة الثانية 38 مرة، وقد رمي التراث العربي السابق على الإسلام كلياً في دائرة الجهل والفوضى والظلم والضلال والوثنية والشن والتعسف : أي بكلمة واحدة رمي كلياً في " ظلمات الجاهلية " . أما التراث بالمعنى الكبير والمثالي للكلمة فهو تراث الهي لا يمكن للبشر أن يغيروا فيه شيئاً ، إنه تعبير عن الحقيقة الأبدية المطلقة، وقد حاول هذا التراث على مدى 20 عاماً من النضال في مكة والمدينة أن يرسخ نفسه داخل ساحة اجتماعية وثقافية معادية ومضادة ، ثم أصبح بعدئذ التراث الإسلامي⁽¹⁾ .

التراث معاصراً لنا :

أحد أهم الأهداف التي تدفعنا إلى تعريف مفهوم التراث هو جعل هذا التراث معاصراً لنا ، أي قادراً على الاستجابة لمتطلبات العصر ، وهذا ما يسميه البعض بالتراث المعاصر، ونظراً لتعدد أوجه هذا المشروع ف إنه يمكن على الأقل أن نحدد صنفين من أصناف هذا العمل :

* **الصنف الأول :** من المفكرين أراد أن يجعل التراث معاصراً من أجل أن يكون أداة للصراع السياسي و الإيديولوجي .

* **الصنف الثاني :** أراد أن يجعل من التراث معاصراً من أجل أن يحدث ثورة فكرية تدخل في نطاق التحديث الفكري للفكر العربي . وفي ضوء هذا الأخير نعرض لمشروع مفكرنا :

أركون يعتبر القراءة في عمومها لا تخرج عن هذا المنحى النقدي ، نقد الفكر العربي ونقد الآليات التي يشتغل بها والتي تجعله في علاقة غير واضحة سواء مع ذاته أو مع عصره، إذا أردنا أن ننخرط في الحداثة ف إن أولى الأولويات هي أن نجعل التراث مفهوماً لنا بطريقة معاصرة ، أي بناء على الأدوات العلمية التي يعرفها العصر في مجال النقد الديني . حيث يتحدث أركون في مجال التراث عن الظاهرة الدينية عموماً : وعصرنة التراث بالنسبة لأركون إذن تعني القيام بنقد ضخيم للماضي الديني بالأساس أي فهم التراث الديني انطلاقاً من منجزات العلم في هذا المجال . " الشيء الجديد و الحديث فعلاً هو أن نكشف عن حقيقة أهداف الأديان ، وعن وظائفها التاريخية ، وعن منجزاتها الثقافية ، ومكانتها التي لم تستطع أي نزعة إنسية حديثة أن تملأ الفراغ الذي خلفته حتى الآن بشكل كامل، اقصد بمكانتها هنا تلك المهمة التي لا تنتهي أبداً بالنسبة للإنسان والتي تكمن في انسنة الإنسان، والسيطرة على العنف وضبط المتخيلات الجماعية ورفض الإيديولوجيات الاستبدادية والتوتاليتارية التي تتلبس بلباس العلم و الأديان أيضاً " ⁽²⁾ .

العصرنة إذن تعني أن نعطي معنى جديداً للدين والتدين، ننزع عنه صفته الاستعلائية والطائفية ليأخذ طابعاً إنسانياً ، أي أن الأمر يتعلق ببحث عن قيم دينية كونية وليس عن قيم مرتبطة بدين معين ، البحث في الظاهرة الدينية وإعطائها صبغتها الإنسانية هو المعنى الذي يحمله معنى العصرنة ، وبه يجب بدء مقارنة التراث الديني

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، 1987، ص 19

2 - محمد أركون ، من فيصل التفرقة الى فصل المقال ، اين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية ، 1995، ص 42

عموما والإسلامي على الخصوص ، بهذا نستطيع تجاوز التوجهات الإيديولوجية المرتبطة بالأديان كما تحاول التيارات الأصولية إحياءها، وهنا يجب اللجوء إلى الثورات العلمية المعاصرة في ميدان العلم والدراسات الانتروبولوجية على الخصوص لبناء فهم جديد للأديان وصياغة علم جديد لتاريخ الأديان ، وللقيام بذلك فإنه " ينبغي علينا أن نهتم بالأبعاد الثلاثة التالية للمعرفة : أي المعرفة القائمة على الأسطورة ، والمعرفة التي ينتجها علم التاريخ النقدي ، ثم أخيرا المعرفة التي يؤمنها لنا النقد الفلسفي"⁽¹⁾.

وهنا نكون أمام تحد تربوي وتعليمي جديد يفرض علينا عصرنة رؤيتنا وعصرنة مناهجنا الدراسية من اجل إدماج تاريخ الأديان كبعد إنساني معرفي ومن اجل ترسيخ الفكر العلمي والفهم الفلسفي المعاصر للفكر والعقل ، أي أنه يجب القيام بعملية نقد شاملة للتراث الديني من اجل جعله معاصرا ومستجيبا لتحديات الحداثة التي فرضت نفسها علينا : يتساءل اركون : ما الذي نريد أن نتوصل إليه بعد كل هذا ؟ ويجب على ذلك ، وهو يشير إلى بلدان المغرب العربي بالقول : « ينبغي على الجزائر وعلى جاراتها أن تفكر بالحداثة ليس فقط عن طريق استيراد التكنولوجيا المعقدة من اجل التصنيع ، وإنما التفكير بشيء آخر أهم وأعمق ، ينبغي عليها للمرة الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي أن تعيد التفكير في الظاهرة الدينية ، ينبغي أن تطرح الدين بشكل جديد ومختلف جذريا عما سبق ، وبعد أن تقوم بذلك يمكنها أن تكتشف الآفاق الفكرية والحدوديات المعرفية للثقافة العربية وللغة العربية التي هي وسيلتها الناقلة ...

« قلت بأنه على المغاربة أن يفكروا بالظاهرة الدينية لا أن يفكروا بالإسلام مباشرة، لأن الإسلام ليس إلا احد تجلياتها، وإذا ما عرفوا كيف يفكرون بالظاهرة الدينية بعين جديدة ، فان الفكر المغاربي سوف يساهم ثقافيا وتاريخيا في البلورة الجارية حاليا للحداثة ، ولا يعودون يذهبون لاستيراد قطع متفرقة من الحداثة من اجل تطبيقها على قطاعات مختارة كالقانون ، والجهاز الرسمي للدولة، والمؤسسات السياسية والعمارة والاقتصاد الخ⁽²⁾.

هذه هي إذن بعض ملامح العصرنة ، والتي يمكن أن نضيف إليها القيام بعملية أرخنة للنص الديني المؤسس، وهذه الأرخنة سوف تكون نقطة الإنطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغوية والدلالية والانتروبولوجية واحتمالا اللاهوتية للوحي، وهذه العملية دقيقة وحرحة جدا لأنها تخص ليس فقط التجسيد القرآني لما يدعيه اللاهوتيون بالوحي وإنما يخص أيضا التجسيد التوراتي والإنجيلي⁽³⁾، وهنا نلتقي من جديد بنفس العملية التي انطلقنا منها والتي تخص ضرورة العمل على إعادة تحديد طريقة دراسة تاريخ الأديان والبحث من جديد على موقع كوني للدين في فكرة الأنسنة وتجاوز التمييز الذي يؤدي في آخر المطاف مع الحركات الإيديولوجية الدينية والارتودوكسية إلى اللاتسامح والفهم المغلوط للدين.

¹ - المرجع نفسه، ص 42

² - قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الاسلام اليوم ، ص 39/38

³ - المرجع نفسه، ص 53

يقول محمد اركون : « هناك سببان اثنان يدعوني للتحدث عن التجربة الإنسية من اجل موضوعة الإسلام في التاريخ بشكل أفضل ، الأول هو أن هذه التجربة كانت قد نسيت وأهملت من قبل الفكر العربي - الإسلامي نفسه منذ أن كان قد حصل رد الفعل السني في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي (المقصود رد الفعل ضد المعتزلة والفلاسفة وبقية الاتجاهات الإسلامية أيام المتوكل والقادر ». إنها ليست منسية فقط وإنما هي منكورة ومرفوضة بشكل مزدوج من قبل الاستشراف الذي يرفض أن يخلع على الإسلام اسم تلك التجربة الشهيرة التي شهدتها الغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر والتي اعتبرت خاصة به دون غيره (ليس هناك نزعة إنسانية إلا إنسانية الغرب) ، كما أنها مرفوضة من قبل التيار الأصولي الإسلامي المعاصر الذي يريد التشديد على الأصل الإلهي الصرف للرسالة الإسلامية، وأما السبب الثاني فهو فلسفي ،ذلك أن النجاحات التكنولوجية للغرب قد جعلت الخطاب الإنسي والنزعة الإنسية تبدو هامشية وباطلة، لقد مات الإنسان كما مات الإله ولم يبق في الساحة إلا إرادة القوة الجماعية واستراتيجيات السيطرة عن طريق التقدم التقني والإنتاجية الاقتصادية، لذا نجد أن إعادة التأمل من جديد بالتجربة الإنسية لكي نتجاوز هذا الرفض المزدوج تبدو لنا بمثابة ضرورة ملحة بالنسبة للمفكر المعاصر⁽¹⁾.

هناك أسئلة ملحة تبقى مطروحة في هذا الموضوع من مثل : هل يمكن أن تكون لعملية عصرنة التراث آثار حقيقية على إشاعة مناخ حدائي داخل الفكر العربي عموماً والمغاربي خصوصاً ؟ ومن جهة أخرى هل نستطيع من خلال عصرنة التراث الوصول إلى تحديث الحياة ؟ إن مثل هذه الأسئلة تحيلنا إلى علاقة الفكر بالواقع من جهة ، وإلى إمكانية استعادة المسار الغربي في التحديث وتطبيقه على الفكر والواقع العربي.

التراث أداة من أدوات التحديث :

يعرض الدكتور "هاشم صالح" منهج اركون والغاية التي يتوخاها من مشروعه النقدي فيقول : « هكذا نجد أن التفكير يتمثل في اكتشاف الأجزاء المخفية أو المطموسة من خطاب ما أو من نصب اثري أو من أي عمل أو اثر ثقافي، ثم نقوم بعد ذلك بفرز هذه الأجزاء المخفية بعد نبشها ونشرها على طاولة التحليل لمعرفة كيف تمارس دورها ضمن البنية العامة للفكر، وبالتالي معرفة نقاطها الضعيفة و القوية ، الصالحة والطالحة، وعندئذ نتوصل إلى إمكانية أكبر وفعالية أكثر في نقد شروط إنتاج ثقافة معينة والوظائف التي تملؤها هذه الثقافة وتقوم به، إن الهدف الأقصى للتفكير يتمثل بإتاحة معرفة أفضل للظواهر البشرية والاجتماعية والتاريخية ومعرفة كيف تشكلت وانبتت، كما أنه يقوم بوظيفة تحريرية وتطهيرية مؤكدة⁽²⁾.

هذه الوظيفة التحريرية والتطهيرية التي يجب أن تعيد تشكيل كثير من المسلمات الفكرية المعيقة للتقدم، و أن تقوم بجهد نقدي للتعرية على الأفكار المرتبطة بمفاهيم الإسلام والإيمان وتاريخ الأديان ودور الدين في حياة الفرد

1 - محمد اركون، الفكر الاسلامي، قراءة علمية ، ص 77/76

2 - هاشم صالح، مقالات التراث العربي الاسلامي والظاهرة العلمية الحديثة، مجلة الوحدة، الرباط، العدد 20، ص 33

والاجتماع ، وهي أهم القضايا التي تستغلها التيارات الأصولية من اجل تكريس فهم خاص وخاطئ وغير علمي للدين، أنها المهمة التي يجب انجازها والتي تعتبر مجتمعاتنا الإسلامية في حاجة إليها.

يقول محمد اركون : « ولكننا لو استطعنا أن نقوم بكتابة تاريخنا بشكل نقدي لحررنا الأجيال التالية من التصورات الإيديولوجية والتبجيلية للتراث، لكننا قدمنا صورة تاريخية عن التراث تحل محل الصورة التقليدية الموروثة، ولكننا قطعنا الطريق عندئذ على انتصار الايدولوجيا الماضوية بعد ثلاثين سنة من ذلك التاريخ أي (من تاريخ الاستقلال)، ولكن كل هذا لم يحصل في أوانه فكان أن وصلنا إلى ما وصلنا إليه من ازدهار للحركات الأصولية، لذلك فإني أتحدث عن التحرير الثاني للمغرب العربي (ولكل البلدان العربية والإسلامية) باعتبار أن التحرير الأول قد حصل (اقصد التحرير السياسي) ، ولكن ما ينقصنا الآن هو التحرير الفكري ... ولأن هذا التحرير الفكري لم يحصل فلقد استطاعت الأصولية أن تنتصر شعبويا وأن تحل محل الايدولوجيا القومية لا والتدينية السابقة التي فقدت مصداقيتها ، ونجد أنفسنا الآن أمام مهام جسيمة يحسب لها ألف حساب ، فنحن لسنا مهئين حتى الآن للانخراط في المهمة الكبرى أو في التحرير الأكبر المتمثل بقراءة نقدية – تاريخية مسؤولة للتراث العربي الإسلامي، يمكن أن نفعل ذلك في اللغات الإسلامية الأساسية وأولها اللغة العربية، وقد وصلت الأمور من التأزم إلى درجة لم نعد نستطيع أن نكتفي فيها بمجرد إصلاح ديني يتم داخل الأطر التقليدية لإصلاح القرن التاسع عشر .

لا نحن الآن بحاجة إلى ثورة فكرية حقيقية تذهب إلى أعماق الأشياء وتغير منظورنا جذريا للتراث، وهكذا وبدلا من أن يستمر التراث كقوة تحريرية تساعدنا على الإقلاع والانطلاق الحضاري ، ولكن هذا لن يتم قبل القيام بمسح تاريخي شامل للتراث»⁽¹⁾، هكذا إذن وبهذه الطريقة سيصبح التراث عامل تقدم وليس عملا يستغل لتكريس التخلف ورفض الحداثة.

قضية الإصلاح والنهضة :

إن قضية الإصلاح و النهضة تعتبر من المهام الكبرى التي ندب الفكر العربي الحديث نفسه لها، سواء من خلال مشاريع الإصلاح الديني أو الإصلاح الثقافي و الاجتماعي ، وعبر تيارات هذا الفكر المختلفة.

عندما نعرض لمحمد اركون فإننا نجد أنفسنا أمام مقارنة أخرى لقضية النهضة والإصلاح، أن الأمر لا يتعلق بالنسبة إليه بالخيار المطروح بين الأطروحة السلفية أو الليبرالية أو غيرها، بل إن القضية هي أعمق من هذا، إنها تعود الى الخيار المنهجي في دراسة الفكر الاسلامي ككل في تاريخه، انطلاقا من المناهج الحديثة التي موضوعها الظاهرة الدينية في سيرورتها التاريخية، أو ما يسميه بالنقد العلمي للفكر الإسلامي أو بالقراءة النقدية للتراث الإسلامي، تعامل قديم استغلالي للتراث وتعامل علمي انطلاقا من التطورات العلمية في مجال علوم التاريخ وعلوم الاجتماع، مشروع اركون في النهضة والإصلاح إذن هو مشروع فكري كبير يعتمد أدوات معرفية ومنهجية متعددة

¹ - محمد اركون ، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم؟ ص 224/223

، إلا أن الملاحظة الأساسية التي يجب أن نبديها أولاً هي أن اركون يفتقد لكثير من الوضوح في الكثير من الموضوعات التي تقتضي في بعض الأحيان الوضوح والحسم ، وسنأتي إلى تفصيل هذه المسألة في الباب الموالي، غير أننا نشير إليها الآن لتكون واضحة في التحليل لبعض الأفكار التي قد يطالها الغموض، وقد سبق و إن قدمنا مثل هذه الإشارة في عنصر سابق، أن هناك ضرورة لإقامة حدثة فكرية تنبني على قراءة علمية التراث الفكري الإسلامي لزحجة كل القراءات الخاطئة وغير التاريخية والتي تستغل التراث لأغراض سياسية وتعبوية وتقديسية. في حوار مع "فريتز بولكستين"، زعيم الحزب الليبرالي الهولندي، والذي جعله اركون موضوعاً لكتابه : "الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة" ⁽¹⁾ ، سأل "بولكستين" "اركون" السؤال التالي : متى ستحصل حركة الإصلاح في الإسلام ؟ وكان ملخص إجابة اركون كالتالي:

إن مفهوم الإصلاح ليس مفهوماً حديثاً وإنما ارتبط بكل النزاعات التي حاولت أن ترجع إلى "الآفاق الروحية التي دشنها الوحي النبوي" ⁽²⁾ ، والتي غايتها الفوز بـ "عفو الله ومرضاته" ⁽³⁾ ، إن هذه الرغبة يمكن تفسيرها حسب اركون نفسياً وانتروبولوجياً، وهي حركة تواجه الصراع في الإنسان بين الرغبة في التعالي والضرورات الأرضية الواقعية، "وبين هاتين الظاهرتين المتعارضتين" يتموضع الإصلاح كحركة ومشروع لا ينتهي إلا لكي يبدأ من جديد، إنه يهدف إلى إصلاح الإنسان، إلى تكوينه وتهذيبه من جديد إلى تزويده بالوسائل التي تمكنه من أن يصبح قادراً على معانقة الله، على نيل مرضاته ⁽⁴⁾ ، ولهذا نلاحظ أنه قد ظهر على مدى تاريخ الإسلام أناس يدعون بمصلحين، وكان مشروع إصلاحهم يتمثل في التنافس على مدى قرب مشروعهم من النموذج الأول، نموذج المدينة، فهذا ليس أمراً جديداً في تاريخ الإسلام بل يمكن تعميمه على تاريخ كل الديانات ، وهذه هي نفسها الدعوة الإصلاحية التي حملها رواد الإصلاح المحدثين المعروفين، "وكانت هذه الحركة الإصلاحية كسابقاتها ذات جوهر أسطوري، بمعنى أنها كانت تبشر بالعودة إلى نواميس الحياة التي سادت في عهد السلف الصالح، أي في عهد الجيل الأول من المسلمين الذين شهدوا عصر الوحي والنبوة وتأسيس نموذج المدينة الأمثل، كانت تدعو للعودة إلى ذلك الزمن الصافي النقي الخالي من كل البدع الدنيوية التي لحقت به فيما بعد وأفسدته (الفساد ضد الإصلاح) ، اقصد أفسدت الرسالة الأصلية وألحقت بها الشوائب" ⁽⁵⁾ ، وهنا يأتي اركون ليقرن بين حركة الإصلاح التي عرفتها أوروبا وحركة الإصلاح في العالم الإسلامي ، مبرزاً أن الأولى قد أغنت الساحة الفكرية الأوروبية بينما الثانية قد كانت عبارة عن إفقار فكري للساحة الفكرية في العالم الإسلامي لصالح ازدهار إيديولوجيا الكفاح والجهاد، وانطلاقاً من هذا التصور يطرح اركون التساؤل التالي : هل ينبغي علينا أن نستمر في التحدث عن

¹ - ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 2001

² - المرجع نفسه، ص 112

³ - المرجع نفسه ، ص 112

⁴ - المرجع نفسه ، ص 112/113

⁵ - المرجع نفسه ، ص 114

هذه المسائل بعبارة " الإصلاح " من اجل بعث إسلام " أصيل " و " نقي " و " حقيقي " متوضع دائما في لحظة تدشينية نموذجية (لحظة النبوة) ؟ ، أم ينبغي علينا أن نشتغل على زحزحة المشروع الإسلامية وتفكيكها داخليا من اجل التوصل إلى مشروعية أخرى جديدة كونية، أو قابلة لأن تعمم كونيا ؟ الخيار الذي يطرحه اركون هو الثاني، إذ لم يعد هنالك مكان في الوقت الحالي لإصلاح ديني بالمعنى التقليدي ولا للمشروع الدينية، إنما أمام مشروعية كونية تساهم فيها كل الشعوب، والسبب في ذلك هو أن المشروع الدينية بكل تجلياتها الإسلامية والمسيحية واليهودية وغيرها قد ارتبطت قديما بالرغبة في الهيمنة السياسية من طرف الأنظمة التي كانت تحملها، ومن جهة أخرى إنها لم تكن مشروعية مستندة إلى العقل أي إلى الحوار الفكري لفلسفي الحر، وهذا ما يدعوا إلى تأسيس مشروعية أخرى تتجاوز المشروع التقليدية وتكون في نفس الوقت عقلية وكونية، متخلصة من إرادة السيطرة والهيمنة، وهذا ما يدعونا إلى القيام بعملية تفكيك وزحزحة لكل المشروعات التقليدية.

إن الإصلاح في الفكر الإسلامي إذن يعني العودة إلى القيام بهذا المشروع داخل هذا الفكر، إنما نشهد لحد الآن داخل المجتمعات الإسلامية نوعا من الانتشار للحركات الداعية إلى تكريس المشروع القديمة، مشروعية الهيمنة، وهذا غير مقبول فلسفيا في اللحظة الفكرية الحالية، وهذا ما يدعوه اركون بنقد العقل الإسلامي وقراءته قراءة علمية، وتكون غاية هذا النقد هو دراسة الأشكال التي كرس بقاء المشروعات التقليدية ثم العمل على زحزحتها، لقد أدت هذه المشروعات دورها في لحظتها لكن مبدأ التاريخية يجعلها غير قادرة على الاستمرار في الوقت الحالي، « إن نقد العقل الإسلامي يهدف إلى تفكيك كل هذا البناء الشامخ والمقدس الذي يحتمون به اليوم من اجل الحصول على المشروع أو من اجل المحافظة عليها، ولكنه لم يتعرض أبدا في تاريخه لهذا النقد التفكيكي - التركيبي الذي ادعوا إليه منذ سنوات عديدة » ⁽¹⁾ ، وغاية هذا النقد وهذا التفكيك حسب اركون هو تجاوز الدراسات الاستشراقية من جهة ، وتقديم نظام جديد للمشروع داخل العالم الإسلامي يعوض اللجوء إلى التقليد أو اللجوء إلى الغرب للبحث عن أنظمة المشروع من جهة أخرى، إن نقد العقل الإسلامي هو الحل للنقص الذي تشهده البلدان الإسلامية على المستوى التشريعي وضرورة تجاوز الأنظمة الموجودة الآن والتي تلتجئ إلى المشروع التقليدية لفرض هيمنتها، إن مثل هذا المشروع قد أثار ويشير معارضة كبرى من طرف التيارات الإسلامية التقليدية التي لا تستطيع فهمه ولا تريد تجاوز المطلقات التي تؤمن بها ، إنها تقف ضد كل مشروع نقدي تفكيكي نقدي يريد إعادة بناء الفكر الإسلامي.

هكذا إذن نجد أنفسنا إما تصور جديد لقضية النهضة والإصلاح يبنى أساسا على الإصلاح والنهضة الفكرية الداعية إلى بناء مشروع كوني تتواصل في الأفكار وتتجاوز فيه الأنساق الدينية المغلقة والمغلقة بغطاء أسطوري لم يعد له مكانة في اللحظة الحضارية الحالية وفي هذا الاتجاه يجب أن يسير مشروع النقد العلمي التاريخي للفكر الإسلامي الذي يطرحه اركون ، انطلاقا من أسس فلسفية ومنهجية دقيقة.

¹ - المرجع نفسه ، ص 117 / 118

قضية العلاقة مع الآخر :

يعرض اركون رؤيته في قضية البحث عن المعنى وعلاقتها بالرغبة في السيطرة والهيمنة داخل الفكر الديني والإيديولوجي سواء في بعده التاريخي أو الواقعي يحاول أن يقدم تصوره للأسس التي يجب أن تبنى مع عليها العلاقة مع الغرب وهنا فلننه يميز بين الغرب كفضاء فكري وبين اوروبا كفضاء جغرافي، لذلك فإنه يتساءل: " كيف يمكننا أن نقلب السلب إلى إيجاب " ، والخصام إلى وئام والحرب إلى تعاون وسلام بين الإسلام واربوا والغرب؟، كيف يمكن أن نتوصل إلى علاقات جديدة بين هذه الأقطاب الثلاثة، أو هذه المناطق الجغرافيا - الإستراتيجية الثلاث ؟، كيف يمكن أن نتوصل إلى علاقات بناءة لا مدمرة، علاقات واحدة بالمستقبل وقادرة على تحرير الوضع البشري أينما كان في هذه الجهة أو تلك ؟ نقول ذلك ونحن نعلم أن هذه الأقطاب الثلاث تتصارع الآن كما في العصور الوسطى ، من اجل الهيمنة، ولكنها تقنع هذا الصراع أو تغطي عليه بواسطة التظاهر بالبحث عن رهانات المعنى المتعالية (أي البريئة من كل هم سلطوي ، فلا احد يعترف بالحقيقة)، ففي العصور الوسطى كانت تقول بأنها تريد أن تنشر الدين الصحيح وتقضي على الكفار من اجل أن تنال مرضاة الله، ولكن تحت هذا الزعم كانت تكمن بشكل واع أو لا واع إرادة الهيمنة والتوسع والسيطرة، وفي العصور الحديثة حلت التغطية الإيديولوجية محل التغطية اللاهوتية فيما يخص الجهة الإسلامية وذلك لأن اللاهوت القديم لا يزال قادرا على تجييش الجماهير في هذه الجهة حتى الآن وهكذا انضافت الايدولوجيا إلى التيولوجيا ⁽¹⁾.

غير أن اركون من جهة أخرى يسجل في كثير من نصوصه ما يسميه النظرة الانتقاصية التي ينظر بها الغرب إلى العالم الإسلامي، مستحضرا تلك النظرة القديمة، وهي نظرة تناقض مع الحداثة، ويعطي اركون لهذه النظرة في الكثير من الأحيان بعدا شخصيا من خلال عدم اهتمام الغرب بالجهود العلمي الذي يقوم به في دراسة الفكر الإسلامي وإيصال صورة هذا الفكر إلى الغرب، وكثيرا ما يردد هذا الكلام وخصوصا في موقفه من قضية سلمان رشدي، والتي آثار من خلالها كثير من الغربيين بما فيهم بعض المثقفين ضجة كبرى ضده، وكأننا هنا أمام مواقف متقربة في نظرة الواحد إلى الآخر، إن هذه المظاهر التي لنزال نرى الكثير منها تجعل الجواب على الأسئلة المطروحة شائكا، إن الجواب على هذه الأسئلة يحتاج إلى بحث دقيق في الأسباب التي تؤدي إلى التباعد بين الفكر العربي / الإسلامي وبين الفكر الغربي، يقتضي البحث عن هذه الأسباب القيام بتشخيص للوضع القائم الآن سواء في بعده التاريخي أو السياسي أو الاجتماعي أو الديني، إن كل هذه المستويات منفصلة أو مجتمعة تؤدي بكل طرف إلى إنتاج المعنى الذي يحيل في النهاية إلى فكرة التباعد ، من هنا يفرض علينا الوضع القيام بنوع من إعادة البناء الفكري لتجاوز ما يلي :

- التيارات اليمينية المتعصبة في الغرب التي تحاول استغلال بعض المظاهر السياسية والتاريخية لتكريس العداء للمسلمين.

¹ - محمد اركون، الإسلام، اوروبا، الغرب، رهانات المعنى واردة الهيمنة، ص 30

- التصور الغربي المتمركز حول الذات والذي يفصل بين تاريخ ضفتي المتوسط وينظر بنوع من الاحتقار إلى الضفة الجنوبية.

- تجاوز الإرث الاستعماري الذي راكم مجموعة من التصورات حول الآخر من الطرفين.

- تجاوز التيارات الإسلامية التي تستغل إنتاج المعنى داخل الفضاء الإسلامي لنشر العداء ضد الغرب وضد الحداثة.

إن مثل هذه العملية كفيفة ب أن تضعنا في موقع آخر للتفاهم والتواصل، وهذا من اجل أن ندخل عصر الحداثة الذي هو انجاز إنساني لا يجوز للغرب احتكاره ولا للمجتمع العربي رفضه، للوصول إلى هذه النتيجة يرى اركون أنه من الواجب إخضاع الوضع الفكري سواء منه العربي الإسلامي أو الغربي لدراسة علمية، ويبدو أن مثل هذا المشروع قد قطع أشواطاً داخل الفكر الغربي بعكس ما يسود في المجتمع العربي الذي لا يزال يسود فيه خطاب التحجيش الاسلامي ضد كل فكر حديثي بدعوى الارتباط بالأصول. "إنها إذ تستخدم الشعارات الدينية في عملية النضال والتحجيش السياسي تكشف عن الرهانات المادية والزمنية لأهدافها ومقاصدها" (1).

الحداثة والتحديث :

يقدم لنا اركون تصوراً يمكن اعتباره في الظرف المقابل لتصور الجابري وإن كانت الأدوات واحدة والهدف هو نفسه :قراءة التراث من اجل التأسيس للحداثة الفكرية العربية أو بالأحرى الإسلامية، ونبدأ بهذا القول باعتبار الموقف من التراث عند الباحثين ، إننا أمام خيارين: أما الانخراط في التراث من اجل إعادة نقده وقراءته، وعلى هذا الأساس نعيد بناء آليات التفكير والعقلنة في الفكر العربي ،وأما نقد التراث من اجل كشف ما خفي من أسرارهِ، مما شكل ويشكل عائقاً أمامنا والانخراط في الحداثة بمفهومها الكوني ،وذلك من اجل تجاوز المقولات التراثية لأنها لا تحمل قيم العصر ولا يمكنها الانخراط فيه.

يتميز أسلوب اركون بطابعه النقدي الحاد للتراث، لكن في نفس الوقت تحس وأنت تقرأه بنوع من الإنبهار يبيده تجاه تاريخ الفكر الحديث ،ومن هنا فلننه يؤكد دائماً على مفهوم الحداثة الكونية وعلى مفهوم القطيعة الذي لم يتحقق بعد داخل الفكر الإسلامي والذي هو شرط الانخراط في الحداثة، وهذا هو التوجه العام الذي يمكن من خلاله قراءة تصوره للحداثة، وأيضاً فإن هذه نقطة الخلاف الكبرى بينه وبين الجابري، أي كيفية النظر الى التراث الغربي في علاقته بالتحديث والحداثة وفكرة الكونية .

يتعرض اركون إلى نقد كل من الدراسات الاستشراقية والدراسات الأصولية والموجودة للفكر الإسلامي، مبيناً أن الفكر الإسلامي لا يزال لم يعرف بعد مجموعة من الانجازات المنهجية التي طبقت وتطبق على الفكر الديني والتي استطاع الفكر الغربي أن يدخل فضاءات معرفية جديدة، وهذا هو شرط دخول الحداثة الفكرية، الحداثة إذن يجب أن تكون في البداية حداثة فكرية، ومثل هذه الحداثة لا تزال غير معروفة في الفكر الإسلامي لأنه لم يستطع

¹ - محمد اركون ، الفكر الاسلامي، قراءة علمية، ترجمة هشام صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية ، 1996 ص 11

بعد تطبيق المناهج النقدية والتفكيكية في النقد، ولم يعرف بعد اللحظات التي كانت شرطا في دخول الإنسانية الحداثة وهي : النهضة والنقد الديني وعصر الأنوار، هذه اللحظات التي أحدثت قطيعة في الفكر الغربي وجعلته يدخل عصر الحداثة وما بعد الحداثة/ مما لا يزال لم يحصل عندنا بعد ، بل إن الأمر بالنسبة لاركون هو اخطر من هذا بعد ظهور الحركات " الاسلاموية " والتي تريد العودة بالمجتمع إلى الماضي معتمدة في ذلك على " التجيش " الجماهيري، من اجل دخول الحداثة يجب إحداث قطيعة مثل التي حدثت في الغرب، ومعها ظهرت مجموعة من المفاهيم التي لا تزال غير معروفة عندنا بسبب سيطرت الفكر الديني، ومن هذه المفاهيم مفهوم الأنسنة ومدونة لحقوق الإنسان ومفهوم العلمانية وغيرها، كانت هذه اللحظات إذن حاسمة في التاريخ الغربي، لقد كان هذا حدثا عظيما، وقد مثل هذا الحدث قطيعة بسيكولوجية كبرى في تاريخ البشرية، فعندما يختفي التصور الديني من الأفق البشري لا يعود هناك الأفق الاجتماعي، هذا لا يعني بالطبع إن الإنسان لا يستطيع أن يفعل أعمالا عظيمة داخل الأفق الاجتماعي أو الحياة الاجتماعية بغياب الأفق الديني، كما لا يعني بالضرورة إن الإنسان سينجز أعمالا عظيمة عندما يكون مستظلا بالأفق الديني. هذا شيء ينبغي توضيحه ، وتجربة الغرب التاريخية منذ أكثر من قرنين تثبت لنا على أن الغرب ما استطاع إنجاز أعماله الكبرى إلا بعد أمد ، تخلص من الأفق الديني القروسطي (أي التصور المظلم والمرعب للدين) ، التصور الذي يقتل في الإنسان حس المبادرة والحركة ويدعوه للاستكانة والاستسلام ورفض الانخراط في العالم ⁽¹⁾ .

هذه هي الشروط التي دخل الغرب بها الحداثة ، والتي يجب أن تكون نموذجا كونيا للحداثة في أية امة، هنا إذن يجعل اركون من الحداثة الغربية الحداثة المرجعية التي لا سبيل إلى مخالفتها، وهذا أيضا ما يحدد تصوره لفكرة الحداثة، أنها حادثة فكرية يجب أن نقوم من خلالها بالقطيعة مع الماضي وأيضاً يجب إدخال كل المستحدثات المنهجية الغربية في دراسة تراثنا من اجل الكشف عما هو مستحيل التفكير فيه داخل هذا التراث حسب ما هو مطبق إلى الآن من مناهج، وهنا أيضا سنكون بإزاء قطيعة معرفية منهجية ، إن كل هذا هو ما يعتبره اركون الحداثة الفكرية أو العقلية والتي هي « جملة الفتوحات اللاهوتية والعلمية والفلسفية التي حصلت في اوروبا منذ القرن السادس عشر ، وشكلت قطيعة واضحة بالقياس إلى المناخ العقلي للقرون الوسطى. فقد حصلت قطيعة لاهوتية مع ثورة لوثر واحتجاجه الشهير في بداية القرن السادس عشر، وحصلت قطيعة ابستمولوجية في مجال علم الفلك مع الثورة الكوبرنيكية، واكتشافات غاليليو ، وتغير تصورنا للكون والعالم فانتقلنا من التصور المغلق والمحدود الذي هيمن على البشرية طيلة العصور القديمة اليونانية – الرومانية وحتى أواخر العصور الوسطى إلى التصور المنفتح واللامحدود ثم توالى الاكتشافات العلمية والفتوحات الفلسفية في القرن الثامن عشر – عصر التنوير – وما بعده، وحصلت القطيعة الكبرى مع اللاهوت المسيحي أو قل مع هيمنته على الحقيقة المطلقة أو احتكاره لها ... ثم تواصلت الحداثة وترسخت في القرن العشرين على يد العلوم الحالية. هذه هي مغامرة العقل

¹ - محمد اركون من فيصل التفرة الى فصل المقال، اين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 2، 1995، ص 30

الكبرى في الغرب، وهذه هي فتوحاته ذكرناها بسرعة شديدة، وكل هذه الفتوحات العقلية لم يشارك فيها العقل الإسلامي بذرة واحدة، لقد بقي غريبا عليها كلها، أو مهملا على قارعة الطريق، وكأن الأمر لا يعنيه، فتخيل معي الوضع، تخيل حجم الهوة التي تفصل بيننا وبينهم⁽¹⁾.

غير أن تطور الأمور زاد الأمر تعقيدا في نظر اركون مع اشتداد الحملة الاستعمارية والنضال من اجل الاستقلال، ولكن أيضا - وهذا هو المهم في رأينا - ظهور العقل النضالي ذي الطابع الإيديولوجي في صورته القومية، فيما مضى، وفي صورته الاسلامية التجيشية الحالية، وهنا نعود إلى صلب المشروع الحداثي الذي يقترحه اركون وهو القيام بثورة منهجية وقراءة التراث قراءة علمية لتصفية التركة التراثية التي تجثم على العقل وتحول بينه وبين التحديث، هذه القراءة التي يجب أن تنقل المناهج المعاصرة في النقد إلى الفضاء الفكري الإسلامي، هذه المناهج التي لا تعرف بعد في هذا الفضاء أو على الأقل بأنها تتعرض لرفض من قبل أعداء الحداث والتحديث،» إن تطبيق هذه المناهج الحديثة على القرآن، والحديث والفقه والتفسير، وعلم الكلام، والأدبيات البدعية (علم الفرق، والملل والنحل)، والشرعية، والسيرة النبوية... الخ ظل مؤجلا حتى الآن. ونحن نعلم أن التحرير الداخلي مرتبط بهذه العملية ارتباطا لازما، لأنك لن تستطيع أن تنطلق إلا إذا صفيت حسابك مع ماضيك، إلا إذا قمت بعملية تهوية في أحشاء الماضي⁽²⁾، إن مثل هذه التجربة قد خاضها الغرب فاستطاع أن يقطع مع ماضيه ويفتح لنفسه آفاقا جديدة، ونحن لسنا بدعا في هذا، إن الإسلام هو مثله مثل الديانات الأخرى، وأن العقل الإسلامي لا بد أن يخوض نفس التجربة التي خاضها الفكر الغربي من اجل أن يدخل عصر الحداث ويؤسس لتاريخ جديد.

المنهج عند أركون :

المهاجس الأساسي الذي يوجه كل أبحاث اركون هو إعادة قراءة التراث من منظور معاصر ومحاولة إدخال الدراسات الإسلامية مرحلة جديدة تستجيب لمتطلبات العلمية المعاصرة، إن هذا أيضا يضعنا مباشرة في خضم النقاش الدائر في الفكر الإسلامي المعاصر والمتعلق بمفهوم الحداث في الفكر الإسلامي، إن نفس المهاجس هو الذي يوجه أبحاث الجابري وغيره من المفكرين المسلمين والذين يريدون تأسيس فهم جديد للتراث وإقامة علاقة جديدة ومتجددة بين ماضي المسلمين وحاضرهم من جهة وبين حاضرهم والعصر الذي يعيشون فيه، كل هذا لا يتأتى حسب اركون إلا بإعادة قراءة التراث قراءة علمية جديدة وإعادة بناء منهج جديد يتجاوز علم الأصول كما وضعه القدماء، ذلك أن العرب بشكل عام يعانون من قطيعتين مزدوجتين على مستوى الخلق والإبداع لا قطيعة واحدة : الأولى : بالقياس إلى الفترة المنتجة والتأسيسية تراثهم (القرون الهجرية الخمسة الأولى) التي يعتقدون أنهم يعرفونها في حين الواقع غير ذلك أبدا والثانية بالقياس إلى العقلانية الغربية ومغامراتها الخلاقة بدء من القرن السادس عشر وحتى اليوم والتي لا تزال تتطلب معرفة منهجية دقيقة، مختلفة عن تلك المعرفة المشتتة والناقصة التي

1 - محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم، ص 289 / 299

2 - المرجع نفسه، ص 292

حصلت في مرحلتي " النهضة " و " الثورة " ، يضاف إلى ذلك ضرورة الاطلاع على الثورة المعرفية التي حصلت خلال الثلاثين عاما الماضية في مجال علوم الإنسان والمجتمع والتي شكلت تجاوزا للحدثة الغربية الكلاسيكية نفسها وافتتاحا لحدثة فكرية أخرى أكثر اتساعا ، إن النهضة العربية الفعلية (إذا ما أريد لها أن تحصل) تتطلب الاتصال بماتين الفترتين وتطبيق منهجيات الفترة الثالثة عليهما لقراءتهما من جديد واستكشافهما، وهذا هو الشرط الأساسي لكي نخرج من دائرة المفكر أو المسموح التفكير فيه داخل إطار اللغة العربية والمجال العربي ، عندئذ نستطيع أن نتحمل مسؤولية التراث والحدثة على السواء وعندئذ نستطيع أن نطرح مسألة الأصالة والمعاصرة بشكل جديد ومختلف تماما ⁽¹⁾.

إنها الأرضية التي يجب الانطلاق منها لبناء المنهج في الفكر الإسلامي، منهج يريده اركون أن يكون نقديا تفكيكيا، حفريا قادرا على إمطة اللثام عما لا يمكن التفكير فيه داخل الفكر الإسلامي، بنظرة تاريخية تضع مسلمائنا أمام آلية النقد المنبثق عما وصلت إليه علوم الإنسان ومنهجيات قراءة النص.

يضعنا اركون أمام نوعين من المناهج في دراسة الفكر الإسلامي : منهج قديم له أبعاده المعرفية والتاريخية ومنهج جديد متلائم مع التطورات الفكرية التي يعرفها العالم ، وهذا ما يشير إليه اركون بالتقابل بين " الإسلاميات الكلاسيكية " و " الإسلاميات التطبيقية " هي التي يؤسسها أو يحاول أن يؤسسها اركون ، والتي تستفيد من كل المنجزات العلمية والمنهجية المعاصرة في ميادين العلوم الإنسانية وخصوصا اللسانيات.

تعتبر بعض مؤلفات اركون ومقالاته موجهة في هذا المنحى المنهجي، ويمكن أن نشير هنا إلى كتبه : قراءات في القرآن ، تاريخية الفكر الإسلامي، الفكر الإسلامي : قراءة علمية، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، وغيرها ... بل يمكن القول أن اغلب مؤلفات اركون تذهب إلى هذا المذهب في نقد المناهج السائدة في دراسة التراث الإسلامي، لا نجد عند اركون تعريفا لمفهوم المنهج كمفهوم نظري باستقلال عن الخيارات المنهجية التي يطرحها، فالمنهج هو كل الطرق التي يجب إتباعها لإقامة منهج حديث في الفكر الإسلامي، منهج علمي مقابل المناهج القديمة ومنهج المستشرقين والتي لم تستطع أن تقدم لنا معرفة حقيقية عن التراث ، هذه المعرفة التي تعتبر كفيلة بقيام عقلانية حديثة في الفكر الإسلامي، والمنهج أيضا هو التحليل النقدي لأنظمة الفكر الإسلامي للكشف عن اللامفكر فيه وعن المستحيل التفكير فيه داخل هذا الفكر على أساس عقلي يميظ اللثام عن ذلك " السياج الدوغمائي المغلق " والقيام بعملية تفكيكية لكل ما هو مسكوت عنه في الفكر الإسلامي ومما يدخل في المستحيل التفكير فيه بسبب عوامل سياسية وتاريخية وثقافية واجتماعية ، ويمكن أن نحدد بعض عناصر المنهج الكفيل بتأدية هذه المهام كالتالي:

¹ - هاشم صالح ، بين مفهوم الارتودوكسية والعقلية الدغمائية، تقدم لكتاب الفكر الاسلامي، قراءة عصرية لمحمد اركون، ص 9

- أولوية المقاربة السيميائية أو الدلالة اللغوية : أن هذه المقاربة ستعلمنا كيف نقيم مسافة بيننا وبين النصوص التراثية من أجل أن " نتوصل إلى المعرفة التامة والكلية والصحيحة بشكل مطلق ونهائي " (1).

- المقاربة التاريخية والسوسولوجية : وهي المقاربة التي تتخذ من الحداثة بكل منجزاتها الفكرية والمنهجية منطلقاً لإعادة بناء التراث وقراءته وتحليله من النظرات الأسطورية والدوغمائية التي تعمل على إثبات التاريخ من أجل تحقيق أغراض سياسية وإيديولوجية، يجب إذن إعادة موضوعة مراحل تاريخ التراث في موضعها الصحيح وقراءتها قراءة تتخذ من فكرة التطور والتغير والوضع التاريخي معالمها الأساسية في التحليل والفهم، وأول ما يجب فعله هو " تبيان كيف أن بعد الغريب الساحر والمدهش أو البعد الأسطوري والرمزي والمجازي كان يتغلب آنذاك على المقولات العقلانية والمنهجيات المنطقية في تشكيل المخيال الاجتماعي وطريقة وظائفه وممارسته لعمله ، من المعروف أن هذه العمليات الأخيرة (أي المقولات العقلانية) لن تنشأ وتتطور إلا بعد اختراع الورق وانتشار الخطأ العربي وتحسنه وإتقانه التاريخي المتدرج ثم دخول العقلانية المنطقية أو المركزية اليونانية إلى ساحة الثقافة العربية الإسلامية، ينبغي أن تستعاد دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي الإسلامي ضمن هذا المنظور المزدوج للتنافس بين العاملين : الشفهي / والكتابي ، والأسطوري / والعقلاني، والغريب الساحر / والمحسوس الواقعي ، والمقدس / والديني الأرضي، نجد تاريخياً أن التراث بصفته نسيجاً نصياً ومعنى مضمونياً (أي كشكل ومضمون) يحمل علامات هذه المنافسة وآثارها، وهذا ما يجعل لازماً ومحتوماً اليوم إعادة تقييم الشك والمعنى لأن كل المفاهيم الأساسية المضطلع بها في المعاش الضمني للمؤمنين (من تقديس وغرائبي مدهش أو ساحر وأسطورة وعامل شفهي أو كتابي أو خيال أو عقلاني أو لا عقلاني ..) هي الآن في طور الانتقال إلى حالة المعروف الصريح بفضل الاكتشافات الجديدة لعلوم الإنسان والمجتمع (2) ، إن مثل هذه القراءة هي التي عمل الفكر الغربي على تطبيقها فيما يتعلق بالمسيحية والتي أعطت نتائج هامة على هذا الصعيد .

- الموقف التيولوجي : إن من الواجب اتخاذ موقف نقدي من كل الأسس التيولوجية التي تقوم عليها الديانات الثلاث انطلاقاً من أساليب علمية جديدة و أن مثل هذه الخطوة قد ظهرت في الفضاء الفكري الغربي غير أنها لا تزال غير موجودة ، من القضايا التي تستحق البحث والتي خاض فيها الفكر الغربي هي قضية بعث المسيح وبالمقابل فإن قضية صحة النص القرآني هي من القضايا التيولوجية الكبيرة التي لم تعرف بحثاً داخل الفكر الإسلامي انطلاقاً من منجزات المعرفة الحداثية.

1 - محمد اركون ، الفكر الاسلامي قراءة علمية ، ص 34

2 - المرجع نفسه ، ص 36

أي منهج نطبق ؟

هذا هو التساؤل الذي حاول اركون الإجابة عنه من اجل بناء الحداثة الفكرية في الفكر الإسلامي ، إن اركون يبدأ مع الفترة التأسيسية ، فترة ظهور النص المؤسس ، النص القرآني ، يحدد اركون أشكال المقاربات المنهجية التي تسود الساحة الفكرية الإسلامية أو التي سادت منذ فترة من الوقت في أربع :

- 1- الخطاب الإسلامي الحالي الذي يميل للسيطرة على كل الخطابات الأخرى بواسطة التجييش السياسي.
 - 2- الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يفصح عن التراث أو يوضح التراث و بينيه في مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعات نصية موثوقة أو صحيحة.
 - 3- الخطاب الإستشراقي الذي يطبق على مرحلة التشكيل أو التأسيس أو التثبيت منهجية النقد الفيلولوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر .
 - 4 - الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع والذي يهدف إلى إعادة النظر في الخطابات الثلاثة السابقة من اجل الكشف عن الأسئلة المطموسة فيها والمربية في دائرة المستحيل التفكير فيه ودائرة اللامفكر فيه.
- والسؤال المطروح هو أي من هذه الدراسات والمناهج قادر على إمدادنا بالمعرفة الصحيحة والعلمية والعقلية ؟ ، يضع اركون نفسه في سياق الاختيار الرابع فهو حديث وينحو نحو الكونية ، يقول هاشم صالح معلقا عن إحدى النصوص الأركونية : " فهذه الدول المتشكلة حديثا بدلا من أن تعمل لتتوارى التراث أو لنقده من الداخل وتحريرنا من شحنته القروسطية ، راحت تدعم التريث والعقل التراثي الماضي ، وهكذا حصدنا كنتيجة لذلك انتشار الحركات الأصولية بعد ثلاثين سنة من الإستقلال ، واركون يدعو لتحرير الدراسات القرآنية من كل ذلك " ⁽¹⁾ ، يكرر اركون في كل نصوصه انتقاده للتوجه الاستشراقي في دراسة النص الإسلامي لأنها لم تقدم حسب رأيه ما وعدت به ، " ويسلم بأن هناك نوعان من العلماء المستشرقين ، المؤمنين وغير المؤمنين ، المؤمنين يحملون معهم ثقافتهم اللاهوتية وغير المؤمنين يطمسون مسألة المعنى أو يتجاهلوها تماما ، وهكذا يرفضون الدخول في مناقشات حول مضامين الإيمان ليس بصفتها قواعد حياة وسلوك مستنبطة من قبل مؤمن ، وإنما بصفتها تركيبات نفسية - لغوية و اجتماعية وتاريخية ⁽²⁾ ، كما لا يقتصر انتقاد اركون المنهج الاستشراقي بل إنه وجه نقدا لاذعا للتيارات السلفية الجديدة التي تستغل الدين للتجييش السياسي والطائفي والتي تقف حائلا أمام قيام نهضة منهجية حديثة ، أما على مستوى المنهج فلن هناك انتقادات كثيرة يوجهها اركون لهذا التيار الفكري :
- اعتقاد هؤلاء أن الإسلام يؤثر على كل شيء ولا يتأثر بشيء ، قادر على حل كل المشاكل .
 - الإسلام تحول على يد الجماعات الأصولية إلى فاعل إيديولوجي أعظم ومحرك للجماهير .
 - انغلاق الفكر السلفي داخل سياق دوغمائي مغلق .

1 - محمد اركون ، الفكر الاسلامي ، قراءة علمية ص 17 / 18

2 - محمد اركون ، الفكر الاصولي واستحالة التأصيل ، ص 20

- عدم قدرة الفكر السلفي على الاستفادة من منجزات الفكر العلمي والمنهجي المعاصر .
- لذا كان من الضروري تعريف المفهوم " الإسلاميات التطبيقية " وتعني إخضاع الإسلام والخطابات الإسلامية إلى متطلبات الميادين العلمية المختلفة في مجال علوم الإنسان والمجتمع ،قادرا على مساءلة المخيال الاجتماعي ،انه يتعلق بإقصاء الدين ووضع مقارنة علمية ولكن فقط إخضاعه للمساءلة، ومن اجل ذلك يقترح علينا اركون مجموعة من المفاهيم (الحدث الإسلامي ، الحدث القرآني وأيضاً الدين - القوة والدين - الصور والدين الفردي..)، وإنتاج معارف تستجيب للتساؤلات الحاضرة دون أن تسقط في العلمية⁽¹⁾، وترتكز الخيارات المنهجية لاركون على ما يلي:
- 1- دراسة الإسلام والفكر الإسلامي من خلال الإسلاميات التطبيقية وتجاوز كل المنهجيات الكلاسيكية وخاصة الاستشراقية ، وهنا يلتقي اركون مع المستشرق الألماني " جوزيف فان ايس " ونقد العقل الإسلامي هنا يعتبر مشروعاً علمياً شمولياً جماعياً. يهدف إلى القراءة التحليلية المقارنة ،هذا هو مشروع نقد العقل الإسلامي بالمعنى الذي اقصده⁽²⁾ .
 - 2 - وجوب الانتقال في التعامل مع الفكر الإسلامي من آليات التفكير الوسطوية إلى آليات التفكير الحديث كما ترسخ منذ القرن السادس عشر.
 - 3 - وجوب الإرتكاز إلى معطيات العلوم المعاصر في دراسة النص الديني وفي دراسة الدين عموماً ،لأنها أكدت فاعليتها.
 - 4 - تريد الإسلاميات التطبيقية لمستعانتها بالمناهج الحديثة والمعاصرة في دراسة الفكر إبراز الطابع التاريخي للنص الديني والفكر الإسلامي. إن الإسلام هو دين كباقي الأديان وهو جسد مؤلف من عدة عوامل ،النفسي والتاريخي والسوسيولوجي ،ولا شك في أن تقسيم العمل يبقى أمراً محتوماً لمن يريد أن يكتشف مجالا واسعا ومعقدا كهذا المجال⁽³⁾ ، " وهي أن نخضع القرآن إلى محك النقد التاريخي المقارن والتحليل الالسنّي التفكيكي، والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانحدامه " ⁽⁴⁾.
 - 5 - إن عملية القراءة تقتضي فهما شاملاً للمعنى الذي تؤديه النصوص والأفكار والقدرة على القيام بعملية تفكيك وتأويل النصوص والوقائع من اجل اكتشاف أكثر دقة ووضوحاً للمعنى ، يجب القيام بعمل نظري منهجي واضح وهادف لتحقيق الأهداف التالية .
 - 6 - العمل على تقويض كل ما بناه العقل الدوغمائي من تصورات حول الإسلام والدين والذي يبنى على عقلية سكولاتية و ارتودوكسية ثابتة في الماضي ورافضة لكل نقد.

¹ - Penseurs maghrébins contemporains (par Hassan Benaddi ,Mohamed El Ayadi,Hammadi Safi..et al. ;préf.de Abdou Filali Ansary,Mohamed Tozy) - casablanca ;Eddif ;1993,p 44

² - محمد اركون،قضايا في نقد العقل الديني،ص 46 / 47

³ - محمد اركون، الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، ص 58

⁴ - المرجع نفسه،ص 56

7 - إعادة النظر في دور اللغة وعلاقتها بالفكر، ومن هنا فالأمر يتعلق باللغة العربية الفصحى المشحونة بالتصورات اللاهوتية والتي تسيطر على الفضاء التواصلية.

8 - قراءة الفكر الإسلامي مشروعا ضخما تتداخل فيه مجموعة من الاختصاصات ويقتضي مجهودا جماعيا لمجموعة من الباحثين .

ممارسات عملية :

يقترح اركون إجراء قراءة حديثة للتراث، هذه القراءة التراثية كانت قد طبقت على النصوص المسيحية وقدمت إنتاجا رائعا على هذا المستوى، مما يستدعي عنده تطبيقها على نصوص الفكر الإسلامي ومن الأمثلة التطبيقية لدى اركون :

1- المبادئ المنهجية عند اركون هو دعوته إلى تطبيق مناهج العلوم الإنسانية والمعاصرة على الظاهرة الإسلامية بمختلف تجلياتها في التاريخ والواقع وسنقدم نصا لأركون في مؤلفه " الفكر الإسلامي قراءة علمية " عنوان الفصل " تطبيق علوم الإنسان والمجتمع على دراسة الإسلام " حيث يلح على وجوب القيام بعمل معرفي جدي وإحداث قطيعة مع المنهجيات الكلاسيكية، وامتلاك الشجاعة على تطبيق علوم الإنسان مثل الاستعانة بالدراسات اللسانية المعاصرة، ويقدم لنا اركون مثالا عن دراسته لسورة التوبة " هكذا نجد أن كل الخطاب القرآني يتموضع داخل التاريخية الأكثر اعتيادية ويومية، ولكن هذه التاريخية تتمحور وتتحول إلى نوع من تاريخ الخلاص الأخرى "(1)، ويتميز هذا التاريخ منذ تلك الفترة إلى اليوم بتكريس الوعي الأسطوري التاريخي، " فالفكر الماهوي أو الجوهري الذي يسقط على زمن التاريخ (الزمن التاريخي المحسوس) الجمود الخيالي للزمن الأخرى يستمر في رفضه لنسبية العقل ونسبية الحقيقة المثالية وخصوصا نسبية كلام الله " (2)، ولكي ننخرط في الحادثة فانه ما علينا سوى أن نكرس تطبيق علوم الإنسان والمجتمع على كل التراث الإسلامي ، " لكي نحلل وندرس وضع الإسلام الراهن في مواجهة الحادثة بشكل صحيح ، ف إنه من الضروري أن نوسع من مجال التحري والبحث لكي يشمل، ليس فقط الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وإنما القرآن نفسه ، لا بد منه، إذا ما أردنا أن نعالج بشكل دقيق المكان الذي أتيح للتاريخية أن يحتله في الإسلام "(3).

من هذا المنطلق سوف نقدم تحليل اركون لبعض المقاطع من سورة التوبة ، يعنون اركون دراسته ب : " اقتراحات من اجل قراءة سورة التوبة "، كون هذه السورة تتميز بكونها الوحيدة التي لا تبتدئ بالبسملة، وأهميتها بالنسبة له كونها دعوة صريحة الى الجهاد بأسلوب واضح، وهو مادة خصبة للتشويه من لدن القراءات التقليدية من خلال نزع الصبغة التاريخية عنها واعتماد هذه التفسيرات على ما يسمى أسباب النزول ، إن الدراسات التاريخية تقتضي نزع صفة المطلق عليها والتخلي عن صفة القداسة، والوعي بالإبعاد الزمانية ، من اجل أن نعيد إلى

1 - محمد اركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 93

2 - المرجع نفسه، ص 92-93

3 - المرجع نفسه، ص 113/114

التاريخية معناها، "وهكذا سواء أخذنا بعين الاعتبار الموقف الكلاسيكي الإسلامي أو الموقف الإسلامي المعاصر أو الموقف التاريخي الوضعي المدعو حديثاً (وخصوصاً ذلك الذي ازدهر في القرن التاسع عشر ثم وسعته وعمته المادية الديالكتيكية) فلن التاريخية تبدو بمثابة البعد الخاص بحياة المجتمعات التي لم تحلل ولم تدرس بشكل صحيح حتى الآن والتي لم تدمج في كتابة التاريخ، فالتاريخ الماهوي والجوهري الذي يسقط على زمن التاريخ (الزمن التاريخي المحسوس) الجمود الخيالي للزمن الأخروي يستمر في رفضه لنسبية العقل ونسبية الحقيقة المثالية وخصوصاً نسبية كلام الله " (1).

كيف يمكن إذن ومن خلال هذه الملاحظات المنهجية قراءة الآية التالية : « فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم » التوبة ، الآية 5.

أول ما يلاحظ إنها عند المسلمين المعاصرين موقفين اثنين متعارضين ولكنهما يتعاملان مع النص القرآني بطريقة لا تاريخية، باعتبارها نصوص خالدة ، أما ما يختلفان فيه ، ف أحدهما يريد الالتفاف على الآيات وتفسيرها انطلاقاً من نصوص أخرى أكثر مرونة ، وهكذا يلجأون إلى الحديث عن حقوق الإنسان في الإسلام، أما الثاني فلأنه يرى أن هذه الآيات لا تزال تحدد علاقتنا بالآخر، مما جعل اركون يختار أن هذه الآية " تشكل الذروة القصوى للعنف الموجه لخدمة المطلق (الله المطلق) (2)، لهذا يقترح علينا اركون منهجاً علمياً لتحليل هذه الآية يعتمد على تفسيرها من " الناحية السيميائية الدلالية ثم الانتروبولوجية " (3).

بالنسبة للمستوى الأول فإن اركون يستعمل كل الأدوات السيميائية من أجل فك رموز الآية والعلاقات الداخلية التي تربط بين اجزائها من أجل خلق الدلالات التي تقدمها ، وكل هذا يحيل على الكثير من الصور الخيالية التي تشكل المخيال الاجتماعي للفئات المؤمنة ، والكشف على الأدوار المختلفة التي يقوم الفاعلون وتجاوز التفسيرات التبولوجية التي سادت في التراث الديني الإسلامي ، فإذا استخدمنا المفردات القرآنية تخليناً عن اللغة النقدية لعلم السيميائية ينبغي أن لا ننسى أن الله والنبي والمؤمنين والكفار ما هي إلا تسميات تدل على أدوار محددة داخل التشكيلة السيميائية. إنها هي وحدها التي تجربنا على استخدام المنهجيات والتحليلات الألسنية والسيميائية والتاريخية والاجتماعية والانتروبولوجية والفلسفية في آن معا وبشكل متضافر.

هكذا يضمن التحليل السيميائي الولوج إلى تحليل تاريخي وانتروبولوجي يمكننا من إعادة النظر في الفكر الديني الكلاسيكي ، على أساسه يدخل الفكر الإسلامي زمن الحداثة، حيث يستخدم اركون كل الأدوات المفاهيمية والمعرفية : مفهوم السلطة ، السيادة العليا ، الوساطة ، التضاد الإيديولوجي ، الموديل النموذجي ... الخ، لكي

1 - المرجع نفسه 93/92

2 - المرجع نفسه ، ص 93

3 - المرجع نفسه ، ص 93

تتجاوز النموذج الذي ساد من قبل ، " يعتقد المناضلون الإسلاميون الحاليون إنهم يقعون ضمن المنظور ذاته ويعبدون تطبيق الموديل القرآني الأكبر في التاريخ.... "

2 - المثال الثاني هو الذي طبقه اركون على سورة الفاتحة في كتابه " القرآن من التفسير إلى الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ، يقول : « سوف نحدد أولاً الشيء الذي سنقرؤه، ثم ننتقل إلى تنفيذ القراءة المعينة بالذات، أو ما اسميه : اللحظة الألسنية أو (اللغوية) . وأخيراً سوف نتأمل قليلاً في ما يمكن أن ندعوه بـ " العلاقة النقدية " ⁽¹⁾ ، إن هذا النص قيل داخل ظروف خاصة ومع ذلك ف إنه مدونة مفتوحة بآياته و سورته ، ولذلك هناك ثلاثة بروتوكولات لقراءة سورة الفاتحة وهي القراءة الطقسية أو الشعائرية، والبروتوكول التفسيري والبروتوكول الألسني النقدي، وينتقل اركون إلى تقديم الأدوات اللغوية الألسنية، المثال على ذلك المحددات أو المعارف والضمائر والأفعال والأسماء والتحويل والبنيات النحوية والنظم والإيقاع ،وهي كلها عناصر تشكل بنية السورة، والغاية من كل هذا التحليل حسب اركون ، هو إننا لم نعد في حاجة للانطلاق من المسلمات اللاهوتية الدوغمائية من اجل فهم هذه السورة ، ويستغل اركون الكثير من النظريات اللسانية ليطبقها على تفكيكه لسورة الفاتحة. وهو ما طبقه في قراءته لعديد السور مثل سورة الكهف .

المفاهيم الحديثة :

لعل من مميزات التأليف الفلسفي عند اركون هو إبداعه الكبير للمفهوم ، بل إن فكر اركون يتجه قبل بناء أي مفهوم إلى نقد المفاهيم السائدة، فما يقدمه هو بديل لما هو موجود، والمميز في فكر اركون هو نقل مجموعة من المفاهيم المتعلق و بالبحث في العلوم الإنسانية وتوظيفها في فهم الفكر الإسلامي، فبدون مفاهيم حديثة ومعاصرة لا يمكن إحداث تلك النقلة . كمثال على ذلك يمكن أن نقدم نموذجاً من نص اركون وهما مفهومان قديمان يحتاجان إلى إعادة قراءة وتحديد يقول : « هل ينبغي عندئذ والحالة مقارنة مفهوم التراث أو درسه (بالمعنى المثالي والتعاليم) استناداً إلى مفهوم الإسلام المتعالي أيضاً ؟ لأنه (أي الإسلام) يمثل التعبير المستقيم » (الارتودوكسي)، أم انه ينبغي علينا إعادة تحديد الإسلام بصفته عملية (أو سيورة) اجتماعية وتاريخية ، فهناك في هذا المجال قراءتان مختلفتان لهذين المفهومين، قراءة تراثية هدفها التمجيد وقراءة لا ترى في التراث شيئاً جامداً ، بل تنظر إليه نظرة تاريخية وغير منغلقة ، إذن علينا العودة والكشف عن مجموعة من المفاهيم الخادعة المجيشة للجماهير ، وهي كانت ذات دلالة في اللغة العربية لما قبل الإسلام وأعيد بناؤها في القرآن ، ويعطي مثالا عن مصطلحات : سنة وخير واثر وسماع وغيرها ثم أخذت معنى آخر في القرآن. " كان لكل هذه المفردات أو المصطلحات معنى شائع ضمن الاستخدام اللغوي العربي السابق على الإسلام، ولكن تمت بلورتها وإعادة صياغتها من جديد داخل منظور القرآن داخل السياق المعنوي أو السيميائي الذي أوجده القرآن وتجرننه المدينة الكبرى (تجربة محمد) لكي يدل

¹ - محمد اركون ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، الطبعة الاولى، 2001، ص 112

على تراث ديني في طور التشكل والانبثاق معا " ⁽¹⁾، وهذا كله يدعو إلى إعادة بناء وإحياء للمفاهيم المستبعدة وقراءتها من جديد بآليات جديدة.

أما فيما يتعلق بالمفاهيم المأخوذة من الرصيد المفاهيمي للفكر الغربي المعاصر والذي أثبت صلاحيته، سنأخذ مثال أو مثالين، وهما: " مفهوم الخطاب " و " مفهوم النص المشترك " لكن قبل ذل تجدر الإشارة إلى عرض المفاهيم الأكثر تداولاً عند اركون مثل " المفكر فيه و اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه "، يعتبر " مفهوم الخطاب " من المفاهيم الحديثة في الفكر الفلسفي ويعرفه "لالاند" على النحو التالي: « عملية فكرية تتحقق عبر سلسلة من العمليات الجزئية والمتتابعة، وبشكل خاص فالخطاب هو تعبير ونمو في الفكر عن طريق سلسلة من الألفاظ والقضايا المتسلسلة » ⁽²⁾، وقد اهتمت اللسانيات المعاصرة بهذا المفهوم لذلك ركز على هذا المفهوم كأحد المفاهيم الهامة والمفيدة في تحليل طبيعة الفكر الإسلامي وتأويله. يحلل اركون مفهوم الخطاب في إطار دراسته وقراءته لرسالة الشافعي في أصول الفقه، هذه الرسالة التي تمثل خطاباً تيولوجياً لا يزال سائداً بمقولاته إلى الآن، يستعمل الأدوات الدينية والخيالية والنفسية واللغوية ليبرهن على المعرفة العليا المطلقة، وهذا يحتاج إلى تفكيك أو نقد إبستمولوجي لمبادئه وموضوعاته واللامفكر فيه الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير فيه ⁽³⁾.

إن طبيعة كتابة الرسالة نفسها تكشف أن هذه الكتابة لم تكن تخضع لقواعد الخطاب كما ترسخت في الفكر اللساني المعاصر ولهذا يعتمد اركون إلى تعريف معنى الخطاب كالتالي: " نقصد هنا بكلمة الخطاب كل تشكيلة للمعنى طبقاً لما يلي:

- 1- الاكراهات والضرورات الخاصة بحالة معينة ومستوى معين من اللغة.
 - 2 - ضغط انتخاب عناصر المعرفة التي يظهرها أو يبدئها في كلامه الفكري التأملي كل ناطق أو مؤلف يمثل عضواً أو منخرطاً في تاريخ محدد.
 - 3 - الإنتفاضات والحدوس والاحتجاجات وابتكارات الذات المنخرطة في تجربة وجودية فريدة من نوعها.
- لم نستعر هذا التعريف من مدرسة السنية معينة بل نستخدمه بسبب قيمته الاستكشافية أو الافتراضية، أن الشيء الذي يهمنا هنا هو ليس المعلومات المتراكمة وإنما هو المبادئ المعرفية التي توجه بنيتها وتشكيلها، والسبب العميق الذي يثبت معناه ويقره (= التوجه الدلالات) ⁽⁴⁾، إن دراسة أشكال الخطاب التيولوجي في الإسلام تبين لنا بعد هذا الخطاب عن المفهوم العلمي لاعتماده على السرد الأسطوري للإحداث وتكريس السيادة العليا الدينية

¹ - محمد اركون، القرآن قراءة علمية، ص 22

¹ - لالاند، مادة خطاب discours، ص 237/238

³ - محمد اركون تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص 66/65

⁴ - المرجع نفسه، ص 82

والإلهية، ويظهر هذا جليا في سيرة ابن هشام مثلا، ومن هنا كان لابد من استخدام مفهوم الخطاب كأداة لتحقيق أهداف الدقة والعلمية.

أما فيما يتعلق بمفهوم " النص المشترك " المستعمل من اجل تفكيك النص التراثي الكلاسيكي، فيفيدنا في معرفة أشكال الحذف والتحريف التي خضع لها النص الإسلامي بموجب اعتبارات سياسية ومذهبية، وقد استعمل هذا المفهوم في علم الاجتماع المعاصر وخصوصا من قبل بيير بورديو لدراسة الظواهر الثقافية في وحدتها وتعددتها. يقول اركون: « نقصد بالنص المشترك (أو المجموعة النصية المشتركة Coepus) تلك النصوص والطقوس والعقائد التي تتيح لنا أن نتكلم كالأشعري، عن جماعة الإسلاميين، وفي القرن الرابع الهجري حصل إجماع - بعد فترة طويلة من الاحتجاج والخلاف - على شكل ومضمون النص القرآني الذي انضاف إليه مؤخرا الحديث النبوي المنجز من قبل البخاري ومسلم بالنسبة للسنين، ومن قبل الكليني بالنسبة للشيعة... هكذا نجد أن الدلالات المتولدة تصبح محفوظة وراسخة في الذاكرة عن طريق أعضاء الجماعة أو الفئة المعينة وذلك بارتباط وثيق مع لعبة عوامل الهيمنة الخاصة وموازن القوى التي تحسم وجود المجتمع بكليته وتحدد له وجهته »⁽¹⁾، العقل الارتودوكسي الذي ألغى كل الخيارات الفكرية الأخرى عن طريق الإقصاء و الإدانة، هكذا يتبين لنا أهمية توظيف المفاهيم المعاصرة بعد أن نجعلها ملائمة لدراسة موضوعنا وهو الفكر الإسلامي فيما كان مسكوتا عنه أو مستحيلا التفكير فيه.

أسس المفهوم الحدائي :

يختلف اركون عن غيره عند تقديم أسس المفهوم الحدائي ، أن المشروع النقدي لاركون ينطلق أساسا من محاولة دراسة التراث ، أي القرآن والسنة، وهذا يتطلب استخدام مفاهيم جديدة ملائمة، ولكن كيف سنؤسس هذه المفاهيم؟ وكيف يطرح اركون ويعالج القضية ، إذا كانت الفلسفة هي إنتاج للمفاهيم فلإن التأليف الفلسفي لاركون يمثل هذه الخاصية بشكل كبير، يقول علي حرب : « ننتقل من ظاهرة تتميز بكتابات اركون ولا يمكن إلا أن تلفت نظر قارئه والمتتبع لنتاجه، ونعني بذلك الحشد الهائل من الأدوات الفكرية التي يطالعنا بها نصه في كل صفحة من صفحات كتبه تقريبا، فلإن اركون يخوض معركته من اجل تحرير التراث أو من اجل قراءة حرة ومنفتحة له وهو مدجج بسلاح المفاهيم التي أمدته بها اطلاعه ومواكبته لكل ما ينتجه البحث العلمي المعاصر في مختلف الميادين »⁽²⁾، أننا لا نمر من نص إلى آخر دون أن نجد هناك مفهوما أو مفاهيم جديدة للتفسير والتأويل والقراءة، أن هناك فكرا عالميا يجب أن يسود هو الفكر العلمي ، حجتنا الأولى هي التأكيد المستمر لأركون في كل تأليفه الفكري على ضرورة العودة إلى المفاهيم التي قدمها الفكر العلمي المعاصر، وحجتنا الثانية هي متن اركون نفسه

1 - المرجع نفسه ، ص 83

2 - علي حرب، النص والحقيقة 1، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1993، ص 82

، ذلك المتن الغني جدا بالمفاهيم، والتي يعتمد في توليفها على المرجعية الغربية، أن الغاية هنا هي إقامة فكر حديثي مكان الفكر الأصولي المسيطر على الساحة الإسلامية،

وهنا يمكن الإشارة إلى شيء مهم وهو أن اركون ينظر إلى الانجاز الغربي بشيء من الإعجاب في بعده العلمي، خلافا للفكر الإسلامي وفي هذا تأثر بالنص الاستشراقي. أساسا بناء المفهوم بالنسبة لاركون هو الأساس الغربي، هذا ما يؤكد المتن اركوني في عمومته، أنه يقابل على الدوام بين نسقين فكريين وينظر إليهما نظرتين مختلفتين، وهذا يقتضي وضع علاقة جديدة بينهما أحدهما يمكن أن يكون مرجعية علمية معاصرة بالنسبة للآخر. **الحداثة وإعادة بناء المفهوم في الفكر العربي الإسلامي :**

إن الأطروحة التي ينطلق منها اركون في تعامله مع المفهوم، هو أن نجدد المفهوم للوصول إلى البناء الحديثي، ولأن المفهوم القادر على أن يضعنا أمام الحقيقة بمعناها العلمي كما نتجه الغرب، فإنه من الواجب التعامل بكل وضوح مع هذا المفهوم، إن لهذا العمل نتيجتان : إنه سيمكننا من فهم الفكر الإسلامي فهما علميا ومن جهة أخرى سيمكننا من مواجهة التفسيرات الأصولية اللاعلمية للتراث بكل اتجاهاتها، لا حادثة إذن بدون بناء المفهوم الذي نتعامل به مع ذاتنا ومع العلم من حولنا والذي نحن جزء منه، إننا في الوضع الحالي للفكر الإسلامي في أزمة تتمثل في عدم قدرة العقل المسلم على فهم واستيعاب المستجدات العلمية الطارئة في الغرب والتي تمثل الحداثة، وتجدد الأزمة في مجموعة من المظاهر والعقبات الفكرية، لهذا يتساءل اركون: كيف يمكننا تجاوز عقبات هائلة كهذه؟ أنها معركة يجب خوضها حسب اركون على وجهات عدة ومن ثمة فهي تحتاج إلى جهود متعددة للعلماء المستوعبين لفكر الحداثة ولمنهج الحداثة، وهذا يحتاج إلى تدريب وتمرين على تطبيق العلوم الإنسانية على مثل هذه المواضيع " وعلوم الإنسان والمجتمع هي نتاج مجتمعات بشرية محددة تماما في لحظة معينة من تطورها التاريخي : إنها المجتمعات الغربية ⁽¹⁾، إنها إذن دعوة واضحة إلى وجوب احتذاء الطريق الغربي في التحديث وفي الأخذ بالحداثة، والسبب في ذلك أن المجتمعات الإسلامية والعربية لم تعرف المسار الذي عرفه الغرب، وأيضا لم تستطع أن تنجز ما أنجزه، أنه ليس لدينا في هذا الموقف من خيار إلا هذا، ومنها المفاهيم التي بنيت في الغرب ويجب الأخذ بها، وهي أساسية في دراسة الفكر الإسلامي مفهوم التاريخية، هذا المفهوم هو فقط مثال وإلا فلن اركون يقدم لنا في هذا الموضوع كتلة مكن المفاهيم الكفيلة بالإجابة عن التساؤلات التي سبق طرحها، إذن فإنه إذا كانت الحداثة والتحديث ضروريين فإن هذا لا بد وأن يمر عبر استعمال المفهوم المنتج في الغرب، إنه وحده طريق الحداثة، يذكرنا هذا بموقف ابن رشد من المنطق الارسطي ومفهوم التأويل عنده في اخذ هذا المنطق، أن الحقيقة الحداثية إذن هي في المفهوم العلمي الغربي ويجب على ضوئه تأويل وقراءة ما عندنا من مفاهيم لتصبح صالحة لتأدية وظيفة التحديث وإقامة الفكر الحديثي، بناء المفهوم من خلال الفكر العلمي المعاصر ضرورة للتحديث.

¹ - محمد اركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص 90

المفهوم : ومحاولة التصنيف :

يعتبر اركون المفهوم أداة أساسية من اجل التحديث، ولهذا فالمتن الاركوني ممتلئ بالمفاهيم، وفي ما يلي عرض لأهم المفاهيم التي تبدو أساسية وذات أهمية :

- التاريخية : أهم ما شغل اركون إعادة فهم وكتابة تاريخ الفكر الإسلامي، من الكشف عن المفكر فيه واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، يقول اركون : « فيما وراء المشاكل التي يطرحها تاريخ الفكر والثقافة رحت ألح أيضا في كتابي قراءات في القرآن الكريم على الضرورة الملحة التالية ، أرخنة الخطاب القرآني نفسه ، وهذه الأرخنة سوف تكون نقطة الانطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغوية والدلالية والانتروبولوجية و احتمالا اللاهوتية للوحي ، وهذه عملية دقيقة وحرحة جدا لأنها تخص ليس فقط التجسد القرآني لما يدعوه اللاهوتيون بالوحي وإنما تخص أيضا التجسيد التوراتي الإنجيلي » ⁽¹⁾، إن هذا العمل التاريخي هو ضروري الآن في نظره من اجل السير في ركاب الحداثة ، وهو ما أدى به إلى تأليف كتاب اسماء " تاريخية الفكر الإسلامي " .

- الدوغمائية : الأفكار التي أصبحت فيما بعد مغلقة ومحاطة بسياج دوغمائي غير قابل للاختراق، وهذا باعتراف المسلمين أنفسهم، وهذا يعني ضرورة العودة إلى الفكر الإسلامي وإعادة قراءته قراءة علمية من اجل اختراق السياج الدوغمائي الذي تكون على مدار تاريخ هذا الفكر .

- السيادة العليا : وهو يعني أن للسيادة بعدا قانونا وسياسيا، زيادة على البعد الديني " لقد أوصل الله وحيه محمد في لغة عربية ناصعة وواضحة مفهومة من قبل كل الشعوب الناطقة بالعربية، وبهذا الشكل أصبحت اللغة العربية متعالية ومقدسة من جهة ثم مؤكدة في بعدها البشري من جهة أخرى " ⁽²⁾، إن دراسة مفهوم السيادة يفيدنا في تفسير صور وأشكال التقديس، وعناصر السيادة هي أربعة، (السيادة العليا أو المشروعية العليا الدينية ، القرآن بصفته مصدرا صريحا للمعايير المرتكزة على السيادة العليا الإلهية ، السنة والسيادة العليا للنبي وأخيرا الإجراءات أو العمليات البشرية من اجل بلورة السيادة العليا احترامها .

- العجيب المدهش : وهو من منجزات علم اللسانيات والانتروبولوجيا المعاصرة، النص القرآني في نيته اللغوية وفي إنشائه يتوجه إلى إثارة إدراكنا إلى ما هو عجيب ومدهش، ضمن هذا المعنى نلاحظ أن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية سوف تتلقى بصفقتها تعابير أدبية، أي تعابير محورة عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية يمكن فقط للتحليل التاريخي والسوسيولوجي والبيسيكولوجي واللغوي أن يعريها ويكشفها " ⁽³⁾ .

مجتمعات أم الكتاب / الكتاب : الأمر هنا لا يخص الإسلام بل كل أصحاب الديانات الأخرى، وخصوصا السماوية، إن هذه الإشارة الأخيرة تحيلنا إلى القول بأن اركون عندما يستعمل المفاهيم النقدية فلن ذلك يكون من

¹ - محمد اركون ، قضايا في نقد العقل الديني، ص 53

² - محمد اركون ، الفكر الاسلامي قراءة علمية ، ص 172

³ - المرجع نفسه ، ص 191

منطلق عام بغض النظر عن هويته الدينية والقومية. والمفهوم اللاهوتي للكتاب (بمعنى الكتابات المقدسة) لا يمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي والانتروبولوجي للكتاب (بالمعنى العادي للكلمة)، غير أنه من الصعب متابعة كل الإنتاج المفهومي الضخم لاركون، إن هذا العمل يحتاج الى عمل خاص ومستقل ، ويمكن ان يكون وحده مادة ثرية لبحث جامعي.⁽¹⁾

تناقضات اركون :

من الأمثلة الواضحة على التناقض الصارخ، عند بعض المشتغلين بالفكر، بين ما يدعونه من تبين لقيم الحرية والديمقراطية، وبين مواقفهم العلمية إزاء بعض الأحداث حديث محمد اركون لقناة العربية يوم 2003/11/12 عندما راح يدافع عن الإجراءات الفرنسية ضد الفتيات والنساء المسلمات المتحجبات والتي حرمن بسببها من حقوق أساسية كالتعليم والعمل، كما لو كان وزيرا للداخلية، يفعل ذلك في الوقت الذي تعج كتاباته بالدعوة إلى قيم الحداثة في الحرية الشخصية والحرية الدينية⁽²⁾ وما إلى ذلك ...

ولعل ما يفسر هذا التناقض، العقلية الدغمائية نفسها التي لا تعرف معنى لاحترام الآخر في أفكاره وممارساته، وهو ما يجعل من الأفكار التي يدعو إليها اركون مجردة من الصداقة التي تعطي للمفكر ثقة الآخرين. وهذه العقلية نفسها التي طالما هاجمها في غير مكان من كتبه مطلقا عليها (إسم السياج الدوغمائي المغلق) و أن اركون نفسه لا يزال حبيس هذا السياج ذلك أن رفض الآخر المختلف، والسعي من اجل استئصاله من خلال أساليب المداورة والتشويه لا يعني شيئا غير الانكفاء نحو روح إيديولوجية ودغمائية وديماغوجية تنطع بالمفاهيم العقلانية والروح العلمية والعلمانية⁽³⁾.

كان بإمكان الأستاذ اركون أن يدافع عن حرية المعتقد وحرية الملبس في بلد يدعي أنه أب الديمقراطية الحديثة وهذا لن يوقعه في مطب الانقلاب على العلمانية التي يتبناها ويدعو إليها، إلا إذا فهمنا العلمانية على أنها الدين الجديد الذي يستبعد الأديان الأخرى، ويسعى في خرابها بعيدا عن مفاهيم الحرية والتعددية وحقوق الإنسان وهي المفاهيم التي أصبح من الواضح أنها تتراجع اليوم على مستوى فرنسا التي يمنع فيها الحديث عن حقائق تاريخية تتعلق بجرائم الاستعمار الفرنسي في المغرب العربي، وتعترف أخيرا بأنها تمارس العنصرية ضد المسلمين، بل على مستوى العالم الغربي بمرته.

⁴ - الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، محمد اركون-محمد الجابري- هشام جعيط ، عبد الرحمان يعقوبي، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الاولى ، بيروت ،

2014 ، ص 336

² - قاسم شعيب، تحرير العقل الاسلامي، المركز الثقافي العربي ، منبر مؤمنون بلا حدود ، الطبعة الثانية، 2013 ، ص 111

³ - المرجع نفسه ، ص 112

3

في التجربة المصرية نصر حامد أبو زيد :

يتمحور مشروع نصر حامد أبو زيد حول هم واحد هو إشكالية التأويل وطرق قراءة واستثمار دلالات النص الديني والتراثي من منظور أراده أن يكون تأسيساً لـ : "هرمنوطيقا" عربية جديدة. وعلى الرغم أن أبو زيد حصر اهتمامه في مؤلفاته الأكاديمية بأنماط وآليات تأويل النص الديني المقدس (القرآن الكريم)، سواء من خلال دراسة علوم القرآن أو البحث في التفسير العقلي الاعتزالي (موضوع المجاز في القرآن)، أو عرض و استقصاء نهج التأويل العرفاني الصوفي للقرآن الكريم لدى ابن عربي، فإنه لم يهتم ببلورة وصياغة إطاره المنهجي النظري ، بل إن الكتابات المذكورة غلب عليها مسلك العرض والتلخيص، ولا نلمس بوادر تلك الرؤية المنهجية إلا في أعماله الأخيرة التي توزعت بين تأويلية النص التراثي ونقد الخطاب الديني المعاصر⁽¹⁾.

وبخصوص " النص التراثي " نلاحظ أن نصر حامد أبو زيد يدرج منهجه في تأويل النصوص تحت عنوان " الوعي العلمي بالتراث " أي دراسته من حيث " الأصول التي كونته والعوامل التي ساهمت في حركته وتطوره " .ومن هنا يتم النظر إلى النص من حيث أبعاده اللغوية ومجال تنزله العيني ، أي من حيث هو " منهج ثقافي " ، لا ينفصل عن مسار تشكله في الواقع والتاريخ حتى لو كان مصدره إلهيا فالوعاء اللغوي للرسالة الإلهية يدمجها في النظام الثقافي ويخضعها لأرضية الواقع المعيش.

وتأسيساً على هذه المصادرة الأولية التي تتكرر كثيراً في أعماله الأخيرة، يتم النظر إلى القرآن الكريم من حيث هو رسالة لغوية تقتضي علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل ، حسب نظام شفري، لذا فإن الدراسة " العلمية " لهذا النص المؤسس تكمن في دراسة ظروف استقباله والمناخ الثقافي الذي يتم فيه ذلك الاستقبال، مع الوعي بعدم إمكانية دراسة المرسل.

ويعتمد أبو زيد في تحديد هذه العلاقة المعقدة المتشابكة (الجدلية بحسب عبارته) ما بين النص والثقافة على المنهج اللساني اللغوي، من خلال إشارات عامة ، الغرض منها إبراز الوظيفة الإعلامية الاتصالية للغة ، مع الميل الواضح إلى البحث في تطور السياقات الدلالية بحسب التحولات الاجتماعية والرهانات الإيديولوجية⁽²⁾ . يعبر عن هذا التصور بقوله : « أصبح في حكم الحقائق المسلم بصحتها أن الفكر البشري ، أي فكر بما في ذلك الفكر الديني ، نتاج لمحمل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره »، ومن هنا تتبلور ضمناً نظرية التأويل لدى نصر حامد أبو زيد ، كما يطبقها في دراساته المختلفة حول أنماط تلقي النص القرآني وقراءته ، انطلاقاً من قاعدة " تماثل " ، النصوص الدينية وغيرها من النصوص اللغوية، من آليات الإنتاج المعرفي (التي يحكمها النسق الدلالي في حقبة معينة) ، ومن حيث الآثار الاجتماعية – الإيديولوجية.

¹ - السيد ولد اباه ، اعلام الفكر العربي مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى ، بيروت 2010 ، ص 177

² - المرجع السابق نفسه ، ص 178

وبالرجوع إلى أكثر كتبه شمولية في تناول النص القرآني " مفهوم النص " ، " دراسة في علوم القرآن " ، نلمس التجسيد الأكثر جلاءً لمنهجه التأويلي ، ويتناول أبو زيد في هذا الكتاب ثلاثة مباحث عامة هي :

- النص في الثقافة : مفهوم الوحي ، نمط تلقيه ، المكى والمدني ، أسباب النزول ، الناسخ والمنسوخ .
- آليات النص ، الإعجاز ، المناسبة بين الآيات والصور ، الغموض والوضوح ، العام والخاص ، التفسير و التأويل .
- تحويل مفهوم النص ووظيفته : أنماط التأويل ومستوياتها ومكانة الفقهاء والمتكلمين .

وعلى الرغم من الجهد الكبير الذي يبذل في العودة إلى المراجع التراثية المعتمدة (السيوطي ، الأزركشي ، والزنجشري ...) ، ملخصا المقولات والمفاهيم المألوفة في علوم القرآن الكلاسيكية ، مع مراعاة تأويلها من منطلقاته المنهجية ، إلا أنه ينتهي في الغالب إلى استعادة الأطروحات المألوفة في الدراسات الاسلامولوجية العتيقة (المدرسة الاستشراقية والمدرسة الاجتماعية التاريخية المتأخرة بالأطروحات الماركسية) .

وفي دراسته للخطاب الأصولي ، يستخدم المنهج ذاته ، مبرزاً أهميته علم الأصول المحوري ودوره في التراث الإسلامي . ويطلق أبو زيد على هذه النزعة الأصولية التي صاغت بنية العقل الإسلامي وكيفته عبارة " الايديولوجيا الوسطية " ، وبرز رموزها ثلاثة : الشافعي (وهو أهمهم في مجرى الثقافة الإسلامية) ، والأشعري (في مجال العقيدة) ، والغزالي (في مجال الفكر والفلسفة) ⁽¹⁾ . ما يريده أبو زيد هو دحض القول بـ " جوهرية " هذه النزعة الوسطية الذي من شأنه أن يرفع تياراً فكرياً ذا سمات وملامح إيديولوجية - في سياقه التاريخي الاجتماعي - إلى مستوى الحقائق العقلية الحضارية الثابتة الراسخة ، ولا يتأتى هذا الكشف إلا ببيان الطبيعة الإيديولوجية لذلك التيار الوسطي التوفيقي أولاً ، " حتى يتعرى من ثياب القداسة التي البست له في تاريخنا الثقافي والعقلي " .

في هذا السياق يعمد حامد أبو زيد إلى تنزيل فكر الشافعي في سياق الصراع الفكري المحتدم في عصره (بين أهل الرأي والحديث في مجال الفقه والشرعية وبين المعتزلة والمشبهة والمرجئة في مجال العقيدة) والصراع القومي الإيديولوجي منى جهة أخرى (النزاع الشعبي بين العرب والفرس) والصراع الاقتصادي - السياسي المتعدد الأوجه .

وعندئذ يبدو أن الشافعي هو المسؤول عن تقنين أصول الشريعة وفق اتجاه نقلي يقوم على تحويل السياقات الانصية إلى المجال النصي ، ما ينتج عنه تقييد الاجتهاد العقلي وتضييقه بحصره بنص مستحدث ، انسياقاً وراء نوازع إيديولوجية ، يجتهد أبو زيد في إبرازها من خلال تحليل مفصل لمصادر الأصول (الكتاب والسنة والإجماع والقياس) ، كما تقدمها " رسالة الشافعي " .

وقد سلك أبو الحسن الأشعري المسلك نفسه - بحسب أبو زيد - فحارب عقلانية المعتزلة ، ورفض مبدأ التحسين والتفويض بالعقل ، مكرساً " سلطة النقل " وأكمل أبو حامد الغزالي المسار ذاته، فنزع إلى تفويض الفلسفة

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص 179

وتكفير وتبديع المشتغلين بها، ودعم بشكل نهائي الرؤية الاشعرية للعالم، مضيفا إليها ص منظومة عرفانية غنوصية " قائمة على الإلهام والوهب ⁽¹⁾ .

الصراع إذا لم يكن مجرد صراع فقهي كلامي ، بل كان يستهدف " صياغة قوانين الذاكرة الجمعية للأمة " أي قوانين تشغيل تلك الذاكرة و آليات إنتاج المعرفة ، بفرض مركزية النص وإزاحة العقل وتكريس سلطة الماضي . وهكذا فإن انتصار التيار الأصولي الأشعري في هذا النزاع العقدي – الإيديولوجي هو الذي سمح بتحديد قوانين إنتاج المعرفة بحسب سلطة النص ، وحصر الجهود العقلية في آلية " توليد النص " التي جعلت من التراث الديني الإطار المرجعي الأوحى للعقل العربي، أما " الخطاب الديني " فيعني بالنسبة إليه مختلف الحساسيات الفكرية والسياسية التي تنتمي إلى التيارات المعروفة بالإسلام السياسي أو الأصولية حسب العبارة السائدة . ويرفض أبو زيد بقوة التمييز داخل هذه التيارات بين نزعات معتدلة ومتطرفة معتبرا أنها تصدر عن الآليات والمنطلقات الفكرية، وإن اختلفت في درجة الالتزام بها ، ويجمل أبو زيد هذه الآليات في العناصر الخمسة التالية:

- 1- التوحيد بين الفكر والدين ، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع.
- 2- تفسير الظواهر كلها بردها جميعا إلى مبدأ أولي ، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية.
- 3- الاعتماد على سلطة السلف أو التراث ، وذلك بعد تحويل النصوص التراثية – وهي نصوص ثانوية – إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل في الكثير من الأحوال عن النصوص الأصلية.
- 4- اليقين الذهني والحسم الفكري القطعي ، ورفض أي خلاف ⁽²⁾ فكري من ثم ، إلا إذا كان الفرع والتفاصيل دون الأسس والأصول.
- 5- إهدار البعد التاريخي وتحمله ، ويتجلى هذا الإهدار في البكاء على الماضي الجميل . يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الراشدة وعصر الخلافة التركية العثمانية.

ولتدليل أطروحته الشاملة ، يحيل إلى مواقف شتى لمجموعة كبيرة من رموز الفكر الإسلامي ، تتفاوت في علاقاتها بتيارات " الإسلام الاحتجاجي " وطبيعة تقويمها لأنظمة الحكم القائمة، ولأعراف والمسلوكيات الحديثة . ويرفض أبو زيد المماهة بين أطروحة " الخطاب الديني " وبعض اتجاهات الفكر التراثي (تراث المدرسة الحنبلية وخصوصا أفكار ابن تيمية وابن القيم)، ذلك أن هذه المقاربة تغفل الوسائط التاريخية والاجتماعية التي تمكن من " إعادة إنتاج " الفكر التراثي من خلال مواقع إيديولوجية خاصة.

ويربط أبو زيد بين آليات الخطاب الديني المذكورة بمنطلقاتها الفكرية، التي تلخص في مقولة " الحاكمة " ذات الحضور الكثيف في الأدبيات الإسلامية (خصوصا لدى المودودي وسيد قطب)، ويرجع أبو زيد في تحديده

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص 180

² - المرجع السابق نفسه ، ص 181

لمفهوم الحاكمية إلى خلفياتها التراثية البعيدة، أي احتواء الاتجاه السلفي على العقل بتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها.

وتقوم مقولة الحاكمية على مرتكزين أساسيين - بحسب أبي زيد - هما: محاربة العقل ورفض التعددية ، ووضع الإنسان مقابل الإلهي وتعميق الهوة بينهما. وينتهي أبو زيد إلى الحكم على فكرة الحاكمية بأنه يعطس ظروفًا مماثلة لتلك التي ظهر فيها أول مرة مع (مراعاة المستجدات الحالية) ⁽¹⁾، وهي استخدام الدين ورقة في الصراع على السلطة ، أي نقل الصراع الأرضي إلى صراع ديني لـ "تزييف" وعي الناس و "تحذيرهم" للوصول إلى السلطة ، فهي إذن مجرد غطاء إيديولوجي للنزوع الاستبدادي ، والحرص على افتكاك السلطة بالقوة على حساب الحريات العامة والشخصية.

وفي سعيه لإجلاء محددات نظرة الخطاب الديني إلى النصوص ، يقف أبو زيد طويلاً عند "إلغاء البعد التاريخي" لهذه النصوص ، والاكتفاء بفهم الفقهاء لها وحصر الاجتهاد في "شريحة رقيقة من النصوص" (النصوص التشريعية).

الخطاب الديني بهذا الاختزال والتضييق والتجسيم للآفاق الرحبة للنصوص يفوته "أن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة والمصدر الإلهي لا يخرجها عن هذه القوانين" ⁽²⁾.
مسألة النسخ :

تعد مسألة النسخ من أكثر المسائل التي حاول الحداثيون استغلالها ، لتأييد وجهات نظرهم ودعمها كالقول بتاريخية القرآن الكريم ، وعدم صلاحية المناهج القديمة في تفسيره إلى غيرها من المسائل. غير أنه بالقدر الذي حاولوا فيه التوسع في عرض مسألة النسخ والاستفادة منها لدعم وجهات نظرهم وتأييد أفكارهم بالقدر الذي كشفوا فيه من مزيدا من التذبذب الفكري الذي ينتقل من الشيء إلى نقيضه دونما أي حرج في ذلك.

يعد النسخ حجة قاطعة عند بعض الحداثيين على تاريخية القرآن الكريم وانصياعه إلى الواقع ، وتأثره به ظهورا وتشكلا كما هو ديدن نصر حامد أبو زيد ومن نحاه نحوه إذ يقول : «تعد ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص الأكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع» ⁽³⁾ ، ولقد حاول أبو زيد بطريقة ذكية عند عرضه لمسألة النسخ وفق هيكلها المعهود في كتب التراث تحقيق هدفين اثنين ، أولهما مسألة تاريخية القرآن الكريم السابقة الذكر ، والثاني بيان ضحالة الفكر الديني قديمه وحديثه وعدم قدرته حسب رأيه على النقد والتحليل العلمي ، "إن منهج الوحي هنا رغم وضوحه من حيث دلالاته على الارتباط الوثيق بالواقع الإنساني ، يغيب تماما في الفكر الديني الرسمي المعاصر ، وهو في فكر دعاة تطبيق الشريعة اشد غيابا لأنهم يريدون الوثب على قوانين الواقع بالفرض والقسر وبقوة الحديد والنار . وفي حدود هذا الفهم لظاهرة النسخ لا يسلم القدماء من الخطأ النابع

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص 182

² - المرجع السابق نفسه ، ص 183

³ - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، المغرب ، المركز الثقافي العربي، ص 117، وانظر كذلك نفس المصدر ، ص 125 و 134

من حرصهم على عدم اتخاذ موقف نقدي من مرويات علم الناسخ والمنسوخ واعتمادهم على مجرد النقل من القدماء والتوفيق بين الآراء والاجتهادات والروايات " (1).

وهذه الاطلاقات والتعميمات يكفي في إظهار تهافتها الآتي :

1- عبارة ابن الجوزي التالية في النسخ التي دعا فيها صراحة إلى ضرورة نقد ما سبق من الأقوال في النسخ ، وبيان صحيحها من سقيمها " ثم إني رأيت الذين وقع منهم التفسير صحيحا قد صدر عنهم ما هو أفظع فآلني ، وهو الكلام في الناسخ والمنسوخ ، فأثم أقدموا على هذا العلم فتكلموا فيه ، وصنفوه ، وقالوا بنسخ ما ليس بمنسوخ ، ومعلوم أن نسخ الشيء رفع حكمه ، وإطلاق القول برفع حكم آية لم يرفع ، جرأة عظيمة " (2) ، زيادة على هذا فإن الأوائل لم يكونوا على خط واحد في القول بالنسخ ، بل منهم من أنكر وجود ذلك أصلا (3) ، فكيف يمكن حشرهم في زمرة واحدة ؟

2 - والحقيقة أن أبا زيد لم يصدر في أحكامه واطلاقاته هذه عن جهل بغيرها ، فكتابات تدل على اطلاعه الجيد على التراث ، خاصة وان مثل هذه الأقوال مما لا يحتاج فيه إلى عناء كبير ، فهي مثبتة في معظم الكتب التي عنت بهذه المسألة ، وإنما السبب الرئيس في ذلك هو موقفه السلبي من التراث وأهله ، وتعصبه الفكري ورغبته الملحة في القضاء على خصومه الايديولوجيين كلما عن له ذلك ، وهذا ما صرح به في غير ما موضع من كتاباته.

التفسير والتأويل :

إذا صح افتراضنا أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة نص يصح أيضا أن نقول أنها حضارة " تأويل " ، وذلك أن التأويل هو الوجه الآخر للنص ، وإذا كان مصطلح " التأويل " في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح " مكروه " لحساب مصطلح " التفسير " فإن وراء هذا مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني " المعارضة " سواء على مستوى التراث أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة . إن وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر " تأويلي " يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة " الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة " ويتجاوب مثل هذا التصنيف تجاوبا تاما مع الخطاب السياسي المباشر الذي يصمم كل تحركات المعارضة أو الاحتجاج السياسي ضد قرارات السلطة التنفيذية بأنها حركات تستهدف إثارة " الفتنة " .

وكان الإمام ابو القاسم حبيب النيسابوري يعاني من أمثال هؤلاء من علماء السلطة والسلطان حين قال :
« وقد نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتموا إليه ، لا يحسنون القراءات تلاوة ، ولا يعرفون معنى السورة أو الآية ، ما عندهم إلا التشيع عند العوام ، والتكثير عند الطغام ، لنيل ما عندهم من

¹ - المصدر السابق ، ص 125

² - ابو الفرج : عبد الرحمن بن الجوزي ، نواسخ القرآن ، تحقيق محمد اشرف علي المباري ، المدينة المنورة ، الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ، 1984 ، ص 75

³ - انظر مثلا : شعبان محمد اسماعيل ، نظرية النسخ في الشرائع السماوية ، ص 23

الخطام ، أعفوا أنفسهم من الكد والطلب ، وقلوبهم من الفكر والتعب ، لإجتماع الجهال عليهم ، وازدحام ذوي الإغفال لديهم ، لا يكفون الناس من السؤال ، ولا يأنفون من مجالسة الجهال ، مفتضحون عند السر والذواق ، زائفون عن العلماء عند التلاق ، يصادرون الناس مصادرة السلطان ، ويختطفون ما عندهم اختطاف السرحان ، يدرسون بالليل صفحا ويحكونه بالنهار شرحا ، إذا سئلوا غضبوا ، وإذا نفروا هربوا ، القحة رأس مالهم ، والخرق والطيش خير خصلهم ، يتحلون بما ليس فيهم ، ويتنافسون فيما يرذلهم ، الصيانة عنهم بمعزل ، وهم من الخنى والجهل في جوف منزل وقد قال صلى الله عليه وسلم : (المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زورا) «⁽¹⁾.

وليس في هذا المسلك في الفكر الديني الرسمي في حقيقته مغايرا لمسلك الاتجاهات الرجعية ، في التراث التي وصمت بدورها كل التأويلات المناقضة لتأويلاتها بأنها تأويلات " فاسدة " أو " مستكرهة " وأنها في أحسن الأحوال " تفسير بالرأي " المذموم والمنهي عنه من الرسول والصحابة ، وفقد تم تصنيف أصحاب هذه التأويلات بأنهم أهل " بدع " وذلك في مقابل " أهل السنة " والجماعة ، وهو تصنيف يستهدف مصادرة الفكر النقيض ومحاصرته وحجسه في دائرة " الكفر " في مقابل " الصدق " و " الإيمان " الذي يرمي إليه مفهوم " أهل السنة " وقد تم حصر هذا الفكر النقيض في اتجاهين هما : المعتزلة والمتصوفة ، ويرجع خطأ المعتزلة في تأويل القرآن الكريم عند أهل السنة إلى خطأ في جانبي الدليل والمدلول ، بينما يرجع خطأ الصوفية إلى خطأ في الدليل دون المدلول ، بمعنى أن المعتزلة اخطوا في الدلالات حملوا عليها ألفاظ القرآن الكريم فكان خطأهم نابعا من خطأ المعاني ومن الخطأ في حمل ألفاظ القرآن عليها. ويرتد خطأ المتصوفة إلى حمل ألفاظ القرآن على معان هي في ذاتها صحيحة ولكن الألفاظ لا تدل عليها ، فهو خطأ في المدلول دون الدليل . وإذا كان الاشاعرة - وهم خصوم المعتزلة - يذهبون إلى تأويل آيات الصفات فإنهم يشاركون المعتزلة في " بدعتهم " التأويلية وإن كانوا أقرب إلى أهل السنة لاتفاقهم معهم فيما سوى ذلك ، أن معيار التفسير الصحيح عند من يطلقون على أنفسهم " أهل السنة " سواء في التراث أم في الفكر الديني الرسمي المعاصر هو ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو عن الصحابة الذين شهدوا نزول الوحي ، وكانوا أقرب من ثم إلى فهم دلالته ، فالتفسير عندهم لا بد أن يستند إلى " النقل " لأن الاستدلال يؤدي دائما إلى الخطأ في زعمهم.⁽²⁾

وأما ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين حدثا بعد تفسير الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان فإلف التفسير التي يذكر فيها كلام هؤلاء صرفا لا يكاد يوجد فيها شيء من هاتين الجهتين... ، قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن الكريم عليها ، وآخرون فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه و المخاطب به. ثم إن الأولين كثيرا ما

¹ - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص 152

² - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص ، المصدر السابق، ص 220

يغلطون في صحة المعنى الذي فسروا به القرآن الكريم ، كما يغلط في ذلك الآخرون ، وان كان نظر الأولين إلى المعنى اسبق ونظر الآخرين إلى اللفظ اسبق.⁽¹⁾

إن التفسير الصحيح عند من يطلقون على أنفسهم " أهل السنة " - قديما وحديثا - هو التفسير الذي يعتمد على سلطة القدماء . وبصرف النظر عن هذا التقسيم الشكلي إلى دليل ومدلول فان خلاف القدماء حول تفسير النص يحتاج إلى نوع من " التأويل " حتى يصح الاستناد إلى سلطتهم في فهم النص . والخلاف بين السلف قليل و غالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا إلى اختلاف تضاد⁽²⁾ ، لكن هذا " التأويل " لخلاف القدماء ، لا يحل كثيرا من الإشكاليات الموجودة في التفسير " المأثور " سواء في ذلك ما ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم أم ما ينسب إلى الصحابة ، خاصة ما ينسب إلى ابن عباس . أن فيما يروى من هذه التفاسير أن " الرد " ملك يسوق السحاب ، وهو تفسير يروى من طرق عدة (أخرجه احمد والترمذي وصححه النسائي/أخرجه ابن مردويه عن عمر بن نجاد / وعن جابر ابن عبد الله). الحديث⁽³⁾ .

والتمسك بهذا التفسير بوصفه التفسير الوحيد الصحيح استنادا إلى سلطة القدماء، يؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي والإطار الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين ، وهذا قد يؤدي إلى أمر خطير أن يتمسك الناس بحرفية هذه التفاسير ويحولونها إلى " عقيدة "، وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه الحقائق " الأزلية " بوصفها حقائق نهائية، والتخلي عن " التجريب " في درس الظواهر الطبيعية و الإنسانية . إن تفسير الرد بوصفه ملكا يسوق السحاب بسوطة يمكن أن يكون تفسيراً يرتد إلى خطأ في الدليل والمدلول معا إن شئنا أن نستخدم منهج " أهل السنة " في النقد، ولكن مع ذلك نرى أن هذا التفسير تفسير مشروع في إطاره الزماني والثقافي. والمفسر الحديث حين يدافع عن هذا التفسير يجد نفسه في صدام مباشر مع حقائق العلم فليجأ إلى الالتفاف " التأويلي " وذلك حين يذهب إلى أن الملائكة جنود من جنود الله لا يعلم عددها ألا هو فلعل هناك ملكا موكلا بأحداث الرد حين تتوفر أسبابه وشروطه.

إن الخطأ في موقف أهل السنة قديما وحديثا هو النظر إلى حركة التاريخ وتطور الزمن بوصفها حركة نحو " الأسوأ " علة جميع المستويات، ولذلك يحاولون ربط " معنى " النص ودلالته بالعصر الذهبي، عصر النبوة والرسالة ونزول الوحي متناسين أنهم في ذلك يؤكدون زمانية الوحي لا من حيث تكون النص وتشكله فقط ، بل من حيث دلالته ومغزاه كذلك . وليس هذا خطأ " مفهومي " ولكنه تعبير عن موقف إيديولوجي من الواقع ، موقف يساند التخلف ويقف ضد التقدم والحركة ، ولذلك يرتبون أمهات مآخذ التفسير في أربعة ، تبدأ بالأخذ عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، رغم ما قاله احمد بن حنبل عن مرويات التفسير من ضعف في طرق تحملها وأدائها، ثم الأخذ بقول الصحابي ، ثم الرجوع إلى أقوال التابعين ، ثم يأتي في الرتبة الرابعة والأخيرة التفسير اللغوي

¹ - المصدر السابق نفسه، ص 221

² - السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص 178

³ - المصدر السابق، ص 196

(1). إن التفرقة بين " التفسير " و " التأويل " ورفع مكانة التفسير على حساب التأويل تعد جزءاً من هذا الخطأ في فهم " أهل السنة " وفي موقفهم الفكري قديماً وحديثاً ، ولذلك يتعين علينا أن نحدد الفرق بين المفهومين ونحدد مجالات استخدام كل منهما.

1- الفرق بين التفسير والتأويل (الدلالة اللغوية)

هناك خلاف بين اللغويين حول الأصل الاشتقاقي لكلمة " تفسير " هل هي من " فسر " أم من " سفر " ، وإذا كان " الفسر " كما ورد في اللسان " نظر الطبيب إلى الماء و " التفسرة " هي " البول الذي يستدل على المرض ، وينظر فيه الأطباء يستدلون بلونه على علة العليل " ، فنحن أمام أمرين : المادة التي ينظر فيها الطبيب للكشف عن العلة وهي " التفسرة " وفعل النظر من جانب الطبيب ، وهو الفعل الذي يمكنه من فحص المادة واكتشاف العلة. ومعنى ذلك أن التفسير هو اكتشاف علة المريض يتطلب المادة (الموضوع) و النظر (الذات) ولا يمكن لأي إنسان أن يقوم بعملية التفسير هذه ، بل لابد أن يكون المفسر طبيباً أي إنسان لديه معرفة بعملية التفسير هذه ، فهو لا يفسرها من فراغ بل من خلال معرفة مسبقة تسمح له بالتفسير ن وبدون هذه المعرفة المسبقة تتحول المادة إلى لا شيء لا دلالة له على الإطلاق. (2)

وفي مادة " سفر " تقابلنا دلالات عديدة مركزها الانتقال و الارتحال ، ويتفرع عن هذه الدلالة دلالة الكشف والظهور " وسمي المسافر مسافراً لكشفه قناع الكن عن وجهه ، ومنازل الحضر عن مكانه ، ومنزل الخفض عن نفسه، وبرزه إلى الأرض الفضاء، وسمي السفر سفراً لأنه يسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم فيظهر ما كان خفياً منها " ، وفي التنزيل العزيز : « وجوه يومئذ مسفرة » قال الفراء : أي مشرقة مضيئة ، ومن هذه المادة " السفير " وهو الرسول بين القوم والجمع سفراء ولعل هذه الدلالة تربط بمعنى الانتقال والحركة " سفرت بين القوم إذا سعت بينهم في الإصلاح " لكن دلالة " السفر " بمعنى الكتاب و " السفرة " بمعنى الكتبة وهما استعمالان وردا في القرآن الكريم: « بأيدي سفرة كرام بررة » و « كمثل الحمار يحمل أسفاراً » يمكن شرحهما على النحو التالي قال ابن عرفة : سميت الملائكة سفرة لأنهم يسفرون بين الله وبين أنبيائه ، وفي الحديث : « مثل الماهر بالقرآن مثل السفرة » جمع سافر والسافر في الأصل الكاتب ، سمي به لأنه يبين الشيء ويوضحه ، وعلى ذلك يكون " السفر " هو الكتاب وتكون الكلمتان " سفر " و " سافر " بمعنى كتاب وكاتب ، ولا شك أن دلالة الكتاب مثل دلالة الكلام من حيث أنها تكشف عما كان مخبئاً أو مجهولاً ، وهو ما يشير إليه القدماء دائماً بقول الشاعر :

إن الكلام لفي الفؤاد ودائماً جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

1 - السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص 179، والزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص 161/156

2 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 224

وعلى ذلك يستوي أن يكون التفسير مشتقا من " الفسر " أو من " السفر " فدلالة المادتين واحدة في النهاية وهي الكشف عن شيء م مختبئ من خلال وسيط . لذلك ذهب ابن فارس إلى أن معاني العبارات التي يعبر بها عن الأشياء ترجع إلى ثلاثة : المعنى ، والتفسير ، والتأويل ، وهي وإن اختلفت فالمقاصد بها متقاربة، فالمعنى هو القصد والمراد ، والتفسير فهو الإظهار والكشف والبيان كما جاء في القرآن الكريم : « ولا ياتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا »⁽¹⁾، وأما التأويل فقد وردت في القرآن سبع عشرة مرة ، في حين كلمة تفسير لم ترد سوى مرة واحدة ، ولا شك أن هذا يدل على أن كلمة تأويل كانت أكثر " دوران " من كلمة " تفسير " ولعل السر أن التأويل كان مفهوما معروفا في الثقافة قبل الإسلام ارتبط بتفسير الأحلام أو تأويل الأحاديث كما نعلم من تأويل رؤيا ربيعة بن مضر التي قام بها كل من سطيح وشق بن اثمار⁽²⁾، وحلم سيدنا يوسف وحلم الملك الذي قام بتأويله سيدنا يوسف و تأويله حلم السجينين وكذلك قوله تعالى « وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث »⁽³⁾، ومعنى التأويل في هذا السياق بمعنى الإخبار عن حدوث أمر قبل وقوعه بالفعل ،وهو ما أكدده سيدنا يوسف لزملائه في السجن من خلال قدراته التأويلية بعدما اخبراه بما رآه في النوم. ويتجارب مع هذا الاستخدام الذي يكون موضوع التأويل فيه " حدثا " لم يقع بعد تأويل " الأفعال " في سورة الكهف من خرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار بدت أفعالا غير ذات دلالة في نظر موسى وتناقض مع ما يبدو عليه العبد الصالح ولذا كان اعتراض موسى فذكر بالشرط وهو عدم السؤال عن أي شيء حتى يتطوع هو بتفسيره « قال هذا فراق بيني وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا »⁽⁴⁾.

إن معنى التأويل هنا هو الكشف عن الدلالة الخفية للأفعال وهي لا تكشف إلا من خلال أفق غير عادي هو " العلم اللدني " الذي أوتيهِ العبد الصالح، وبهذا يكون معنى التأويل هو العودة إلى أصل الشيء ، سواء كان فعلا أو حديثا ، وذلك لاكتشاف دلالاته ومغزاه. لكن كلمة " تأويل " كما تعني الرجوع إلى الأصل تعني أيضا الوصول إلى هدف وغاية، وإذا كان الرجوع إلى الأصل حركة عكسية فان الوصول إلى الغاية والهدف حركة متطورة ونامية وعلى ذلك المعنى جاء " التأويل " في بيت الأعشى :

على أنها كانت تأول حبتها تأول رعي السقاب فأصبحا

ويفسر ابو عبيدة البيت أن حبتها كان صغيرا في قلبه فلم يزل يثب حتى اصحب فصار قديما كهذا السقب الصغير لم يزل يشب حتى صار كبيرا مثل أمه وصار له ابن يصحبه ، ومعنى التأول على هذا التفسير هنا هو الرعاية والتعهد الذي ينقل الشيء من حالة إلى حالة في حركة متطورة.⁽⁵⁾ وبالتأويل حركة ذهنية لإدراك الظواهر

¹ - سورة الفرقان، الآية 33

² - انظر السيرة النبوية، الجزء الاول ص 13-16

³ - سورة يوسف ، الآية 6

⁴ - سورة الكهف ، الآية 76

² - اللسان ، وقد اخطأ ابو عبيدة حين قال: تأول حبتها اي تفسيره ومرجعه، لان ذلك يتناقض مع فهمه للبيت

ومعنى ذلك أن الحركة الذهنية حركة في اتجاه هدف وغاية لأنها حركة أتباع لا حركة رجوع ، وهو ما يتجارب مع ابتغاء " الفتنة " من أتباع المتشابه فهي غايته وعاقبته . وهو التأويل المنهي عنه بفحوى الخطاب وهو التأويل الذي يستهدف الفتنة ، والتأويل الذي لا يعلمه إلا هو " الغاية " و " العاقبة " المجهولة للبشر⁽¹⁾.

الدلالة الاصطلاحية :

لاحظنا في التفرقة اللغوية بين التفسير والتأويل أن ثمة فارقا هاما بينهما يتمثل في أن عملية التفسير تحتاج دائما إلى التفسير، وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسر فيحصل إلى اكتشاف ما يريد ، أما التأويل عملية لا تحتاج إلى دائما إلى هذا الوسيط بل تعتمد أحيانا على حركة الذهن في اكتشاف " أصل الظاهرة " أو في تتبع " عاقبتها " وبكلمات أخرى يمكن أن يقوم التأويل على نوع من العلاقة المباشرة بين الذات والموضوع في حين أن هذه العلاقة في عملية التفسير لا تكون مباشرة ، بل تكون من خلال وسيط قد يكون نصا لغويا ، وقد يكون " شيئا " دالا ، وفي كلتا الحالتين لابد من وسيط يمثل " علامة " من خلالها تتم عملية فهم الموضوع من جانب الذات⁽²⁾.

وفي تفرقة العلماء بين التفسير والتأويل اصطلاحيا يمكن أن نلتبس بعض جوانب هذه التفرقة اللغوية ، من هذه الجوانب إنهم يقصرون التفسير أحيانا على الجوانب المختلفة الخارجية للنص دون النص ذاته، فيكون التفسير . هو علم نزول الآية وسورتها واقاصيصها ، والإشارات النازلة فيها ، ثم ترتيب مكيتها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها ، وناسخها ومنسوخها ، وخاصها وعامها ، ومطلقها ومقيدها ومحملها ومفسرها ، وزاد فيها قوم : علم حلالها وحرامها ، ووعدها ووعيدها ، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها، وهذا الذي منع فيه القول بالرأي.

وأما التأويل فاصله في اللغة الأول ، ومعنى قولهم : ما تأويل هذا الكلام ؟ إلام تؤول العاقبة والمصير .. وقيل أصله من الايالة ، فكأن المؤول للكلام يسوس الكلام ويضع المعنى فيه موضعه⁽³⁾.

إن التفسير هنا يبدو خاصا بالجوانب العامة الخارجية ، مثل العلم بأسباب النزول و القصص المكّي والمدني والناسخ والمنسوخ، وكلها علوم نقلية تعتمد على الرواية عند القدماء ، ولا مجال فيها للاجتهاد سوى الترجيح بين الروايات ، أو محاولة الجمع بينها . والتفسير إما أن يستعمل في غريب الألفاظ، كالبجيرة والسائبة والوصيلة، أو في وجيز مبين بشرح كقوله تعالى « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » ، وأما في كلام مضمن بقصة لا يمكن تصويره إلا بمعرفتها كقوله تعالى : « إنما النسيء زيادة في الكفر » ، وإما التأويل فانه يستعمل مرة عاما ومرة خاصا، نحو " الكفر " يستعمل تارة في الجحود المطلق وتارة في جحود الباري ، ولهذا التفسير يتعلق بالرواية والتأويل يتعلق

3 - هذا الفهم الذي نطرحه هنا لولاية يخالف فهما سابقا لنا طرحناه في مكان آخر من جانبين : الاول ان سبب النزول بناء على الفهم يتحتم ان يكون محاولة اليهود معرفة مدة حكم الاسلام من خلال تأويل الحروف المقطعة في اوائل السور على حساب الجمل ،الجانب الثاني اننا نرجع قراءة الامة على الوقف والاستئناف، ولكننا لا نستنتج من ذلك - كما فعل ذلك القدماء - كراهية التأويل أو استأثار الله بعلمه، ثم انظر الفهم السابق في الاتجاه العقلي في التفسير، ص 142-143

2 - نصر حامد ابو زيد ،فهوم النص ،ص 232

3 - الزركشي،البرهان في علوم القرآن ، الجزء الثاني ، ص 148-149

بالدراية.. قال أبو نصر القشيري : ويعتبر في التفسير الإتيان والسماع وإنما الاستنباط فيما يتعلق بالتأويل . وقال أبو القاسم بن حبيب النيسابوري والبغوي والكواشي وغيرهم : التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها ، تحمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط⁽¹⁾.

إن التأويل يرتبط بالاستنباط في حين يغلب على التفسير النقل والرواية، وفي هذا الفرق يكمن بعد أصيل من أبعاد عملية التأويل ، وهو دور القارئ في مواجهة النص والكشف عن دلالاته، وليس المقصود هنا إخضاع النص لأهواء الذات ، بل يشترط المعرفة والعلم ببعض العلوم الضرورية المتعلقة بالنص والتي تندرج تحت مفهوم التفسير ، فالمؤول يجب أن يكون على علم بالتفسير حتى يتمكن من التأويل حتى لا يخضع النص للميول الشخصية والإيديولوجية وهو ما يعتبر محظورا عند القدماء.

ومن أمثلة ذلك تأويل الروافض لقوله تعالى : « مرج البحرين يلتقيان » إنهما علي وفاطمة ، وقوله : « يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان » يعني الحسن والحسين ، وكذلك قالوا في قوله : « وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل » انه معاوية ، وغير ذلك⁽²⁾.

وفي مثل هذا التأويل يصبح النص في خدمة إيديولوجية بصرف النظر عن معطياته اللغوية والمفهومية ، وهكذا يصبح النص رسالة لا يفك شفرتها إلا الإمام المعصوم وحده ، وكان المتصوفة قاربوا في تأويلهم هذه الحدود ، فالفارق بينهم وبين الشيعة أن المتصوفة يدخلون في تأويلهم في باب الإشارات التي يحتملها النص من حيث المغزى لا من حيث الدلالة فليست هذه الإشارات سوى معان ومواجيد يجدونها عند التلاوة ، كقول بعضهم في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار » إن المراد النفس ، فأمرنا بقتال من يلينا ، لأنها أقرب شيء إلينا وأقرب شيء إلى الإنسان نفسه .

إن التأويل الذي لا يعتمد على التفسير هو التأويل المرفوض والمكروه ، فالاستنباط لا يعتمد على مجرد التخمين ولا على إخضاع النص لأهواء المفسر وإيديولوجيته مهما كانت النوايا حسنة، وإنما لابد أن يستند إلى حقائق النص ومعطياته اللغوية من جهة أخرى⁽³⁾.

إن هذه التفرقة بين ما تعرفه العرب في كلامها وما لا يعذر احد بجهالته هي في حقيقتها تفرقة بين مستويات النص من حيث طريقته في إنتاج الدلالة ، والتفرقة بين التفسير والتأويل وقصر التفسير في الرواية وإطلاق التأويل على الدراية يعطي للقارئ - أو المؤول دورا نشط في اكتشاف دلالة النص ، وهو دور لا يقتصر على حدود العلم بعلوم القرآن علوم اللغة فقط، بل يتجاوزهما إلى الاجتهاد للترجيح الدلالي حين يصل تكثيف الدلالة - فيما يطلق عليه القدماء اسم الاحتمال - إلى مستوى يتجاوز القارئ العادي والمفسر معا .

المجاز والتأويل :

¹ - السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص 149-150

² - الزركشي، البرهان في علوم القرآن ، الجزء الثاني، ص 152

³ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 235

المحكم والمتشابه كأساس للتأويل :

لقد صدق سيدنا عثمان عندما قال : « لقد كانت الأمصار النائية اشد اختلافا من القرية، بل وأكثر نزاعا » وما هذا النزاع وما هذا الاختلاف إلا بأسباب اعتبارية واقعة: مثل جهل أكثر الناس يومئذ بالأحرف السبعة المنزلة في القرآن الكريم، وانعدام المصاحف - بل والمصاحف الموحدة - بين أيدي الناس، وكذا اختلاف طريق الأداء والأوجه بين المتحملين لها ⁽¹⁾، افرد القاضي عبد الجبار ضمن مؤلفاته العديدة كتابا كبيرا من قسمين لتأويل متشابهات القرآن وردها إلى المحكمات، وقدم بين يدي هذا الكتاب مقدمة ضافية وضع فيها الأسس والقواعد التي ينبغي أن تتحكم عملية التأويل وتضبطها، هذا علاوة على المواضع الكثيرة التي تناول فيها هذه القضية في موسعته الضخمة " المعني في أبواب التوحيد والعدل " وفي شرحه للأصول الخمسة كذلك، و الأساس عنده أن القرآن كلام الله ، والكلام ليس صفة من صفات الذات ، وإنما هو صفة من صفات الأفعال (لأنه محدث على وجه مخصوص) ⁽²⁾، وهو كلام قصد به منفعة البشر وهدايتهم ولذلك لا بد من أن يكون دلالة ، وإلا انتفت عنه صفة المنفعة، وانتفت الحكمة - بالتالي - عن فعل من أفعال الله، " والقول إذا كان بلغة مخصوصة فقد وضع ليدل على المراد ، فمتى خاطب به الحكيم الذي لا تصح عليه الحاجة إلا ليفيد به المخاطب، فقد خاطب به على وجه يقبح " ⁽³⁾.

وإذا كان القول - وكلام الله قول - بلغة مخصوصة ف إنه يدل بشرطين : الشرط الأول هو وجود مواضعة سابقة والشرط الثاني هو معرفة قصد المتكلم أو المخاطب بهذا القول، " لأن الخبر لا يعلم بصيغته أنه صدق أو كذب حتى إذا علم حال المخبر صح أن نعلم ذلك ، وقد علمنا أن ما أخبر جل وعز عنه في القرآن الكريم لم يتقدم لنا العلم بحال مخبره، فيجب أن لا يعلم أنه صدق إلا بعد العلم بحال المخبر وانه حكيم " ⁽⁴⁾. ومعنى أن هذا الاستدلال بالقرآن الكريم، أو اعتباره دلالة لا يصح إلا بعد معرفة المتكلم بكل صفاته من التوحيد والعدل ، بما يتضمنه مبدأ العدل من أن الله حكيم لا يختار القبيح ولا يأمر به و لا يكذب في إخباره ، وإذا كانت كل هذه الأشياء من صميم النظر العقلي لا من الاستدلال السمعي ، فإن القرآن نفسه لا بد أن يخضع في الاستدلال به في للنظر العقلي ، والواقع أن المعتزلة لم يتصوروا للحظة واحدة إمكانية أن يدل العقل على خلاف ما يدل عليه القرآن ، غاية الأمر إنهم كانوا في جدلهم المستمر مع غير المسلمين أو مع مخالفينهم من المسلمين يريدون أن يحتكموا إلى مبدأ ظنوا انه لا يخطئ إذا استخدم استخداما سليما ، ولذلك هاجموا خصومهم هجوما عنيفا على أساس أن نظرهم في القرآن الكريم كان ناقصا وخاطئا ، " لأنهم إنما أتوا في ذلك من جهة الجهل بما يجوز على الله تعالى ، و (ما) لا يجوز وبطريقة اللغة ، فأما مع المعرفة بذلك وتأمل الآيات فلا بد من

¹ - عبد القادر منصور ، موسوعة علوم القرآن، الطبعة الأولى، دار القلم العربي ، حلب، سورية، 1422 هـ / 2002 ، ص 104 / 105

² - متشابه القرآن / 10

³ - نصر حامد ابو زيد ، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، الطبعة الثالثة ، 1996 ، ص 181

⁴ - متشابه القرآن / 1 ، انظر ايضا المغني 395 / 16

أن ينكشف انه لا اختلاف في دلالة ، وهذا كما نقول من أن قول الله تعالى « ليس كمثله شيء » ⁽¹⁾ موافق لقوله « وجاء ربك » متى حمل ذلك على أنه تأويله وجاء ومتحملو امر ربك ... ونحو قوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » أنه موافق لقوله تعالى « وذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس » إذا حمل على أن المراد به العاقبة ... أن المتعلق بمثل ذلك لا يخلو من أن يزعم أن القرآن دلالة على التوحيد والعدل ، أو يقول : لا نعلم صحة دلالة إلا بعد العلم بالتوحيد والعدل ، وبيننا فساد القول الأول ، بأن قلنا : أن من لا يعرف المتكلم ، و لا يعلم أنه ممن لا يتكلم إلا بحق ، لا يصح أن يستدل بكلامه ، لأنه لا يمكن أن يعلم صحة كلامه إلا بما قدمناه ، لأنه لا يصح أن يعلمه بقوله : أن كلامه حق ، لأنه إذا جوز في كلامه إن يكون باطلا يجوز في هذا القول أيضا أن يكون باطلا ، وإذا وجب تقدم ما ذكرناه من المعرفة ليصح أن يعرف كلامه تعالى حق ودلالته " ⁽²⁾ .

وإذا كان القرآن لا تعرف دلالة إلا بعد تقدم المعرفة العقلية بتوحيد الله وعدله وسائر صفاته ، ف إن الحاجة للقرآن وللسمع عموما تصبح تابعة للعقل ، ويبدو أن المعتزلة في هذه الحالة يعطون الأولوية للعقل على النص .

ولكننا لا ينبغي أن ننسى أن العقل الضروري - العلوم الضرورية - هبة من الله للبشر جميعا منحها لهم وعلى أساسه كلفهم بعد أن نصب لهم الأدلة ، في هذه الحالة لا يحس المعتزلة أي تناقض بين العقل والقرآن لأن كليهما من عند الله ، وكلاهما يتفقان بالضرورة ، وإنما يأتي خطأ من يستدل بالقرآن من خطئه في الاستدلال العقلي ، أو من إهماله لقضية الاستدلال العقلي إهمالا تاما ، ، وعلى ذلك فالمعتزلة حين يردون الخصم إلى أدلة العقل ، لا يردونه إلى شيء خارج القدرة الإلهية أو النعمة الإلهية ، الفارق الوحيد بين أدلة العقل وأدلة القرآن ، إن أدلة العقل لا يدخلها الاشتراك و المجاز والاستعارة كما يدخل في أدلة القرآن ، التي هي لغة من طبيعتها الاشتراك والمجاز والاستعارة ، أما الفارق الثاني فهو أن اللغة لا تدل على إلا على بعد معرفة القائل ، على العكس من الفعل الذي يدل بمجردده على الفاعل ، وبوقوعه محكما على أن فاعله عالم ، والفعل في هذه الحالة يدل دون أن نضع الفاعل في اعتبارنا ، والأمر على عكس ذلك في اللغة التي لا بد من اعتبار حال الفاعل وقصده حتى تقع دلالة فلن " كل فعل لا تعلم صحته ولا وجه دلالة إلا بعد أن يعرف حال فاعله ، لا يمكن أن يستدل به على إثبات فاعله و لا على صفاته ، وإنما يمكن أن يستدل به على سوى ذلك من الأحكام ، لأنه إن دل على حال فاعله ، ولا يعلم صحته إلا وقد علم فاعله ، أدى إلى أن لا يدل عليه إلا بالمعرفة به ، ومتى علم الشيء استغني عن الدلالة عليه " . وهكذا يعود بنا القاضي عبد الجبار إلى الأساس الذي سبق أن ناقشناه ، وهو الأساس الذي يضع اللغة نوعا من أنواع الدلالة العقلية ⁽³⁾ .

وإذا كانت اللغة نوعا من الاستدلال المؤدي إلى المعرفة ، فمن الطبيعي والحالة هذه ، أن يكون فيها - كأنواع الأدلة عموما - ما هو واضح ، ومنها ما هو غامض ، وعلى مستوى القرآن سيكون المحكم هو الدليل الواضح ،

¹ - نصر حامد ابو زيد ، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، المصدر نفسه ، ص 181

² - المغني ، 16 / 394 - 395

³ - نصر حامد ابو زيد ، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، المصدر نفسه ، ص 182/181

وسيكون المتشابه هو الدليل الغامض الذي يحتاج إلى لمزيد من النظر حتى يدل ، أما على مستوى اللغة العادية - كلام البشر فسيصبح الكلام الخالي من القرينة والذي يدل بظاهره هو الدليل الواضح ، والغامض هو الذي لا يدل بظاهره وإنما يحتاج لمضامة القرينة حتى يدل ، وكل ذلك يتساوى في النهاية ، أي يتساوى مفهوم المحكم والمتشابهة ، مع مفهوم اللغة الحقيقية واللغة المجازية ، وبالتالي يصبح التأويل في المتشابهات هو الوسيلة لرفع غموضها بردها إلى المحكم ، ويصبح المجاز هو الأداة الرئيسية لعملية التأويل هذه .⁽¹⁾

وهذه المقابلة بين الاستدلال اللغوي والاستدلال العقلي يعقدها القاضي عبد الجبار بشكل يؤكد ما نذهب إليه ، يقول : « اعلم أن الغرض بكتاب الله جل وعز التوصل به إلى العلم بما كلفناه وبما يتصل بذلك من الثواب والعقاب ، والقصاص وغيره ، والعلوم قد يجوز أن يكون الصلاح فيها أن تكون ضرورية وإن تكون مكتسبة ، ومتى كانت ضرورية فقد يكون الصلاح في أن ينجلي طريقه ، وقد تكون المصلحة في يغمض ذلك ، وصارت العلوم في هذا الوجه بمنزلة سائر الأفعال التي يفعلها الله والتي يكلفنا إياها ، فإذا ثبت ذلك فكما ليس لأحد من أصحاب المعارف أن يقول : ما الفائدة في أن نكلف اكتساب المعرفة بالله عز وجل وتوحيده وعدله ؟ وهلا جعل ذلك اجمع في العلوم الضرورية ، ليكون اجل ولتنزل الشبه والشكوك ؟ فذلك لا يجوز لهذا السائل مثله في طرق الأدلة فيقول : « هلا جعلها الله عز وجل منفعة في الوضوح ؟ وبمثل ذلك أبطلنا قول من قال بنفي القياس والاجتهاد إذا عول على النصوص تنزل عنها الرب فيجب أن تكون الأحكام مستدركة بها ، فقلنا أن المصلحة قد تختلف في طرق الأحكام كما تختلف في نفس الأحكام ، فكما لا يجوز أن يقال فيها : انه يجب أن يجري على وجه واحد ، فكذلك القول في طريقها وأدلتها »⁽²⁾ ، وهذا الاختلاف بين الأدلة في وضوح بعضها وغموض بعضها الآخر يرد إلى مصلحة خاصة بالمكلف ، وهي لا مصلحة ترتد إلى إثارة العقل ، " لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح في بعض الأدلة أن يستقيل بنفسه فيعرف المراد به بانفراده ، وفي بعض أن لا يعرف المراد به إلا مع غيره ، ألا ترى أن العادة قد جرت أن نعلم المدركات الواضحة بالإدراك ولا نعلم بالإخبار ما تتناوله إلا إذا تكررت ، وكذلك المدركات إذا غمضت ، فإذا جاز اختلاف المصالح فيما يفعله تعالى من العلوم ، فيفها ما يفعله تعالى ابتداءً ، وفيها ما يفعله عن سبب واحد ، ، وفيها ما يفعله عن أسباب ، بحسب ما يعلم من الصلاح⁽³⁾ ، وبفكرة الصلاح يعود القاضي عبد الجبار للرد على التساؤل الذي يمكن أن يثار حول أهمية القرآن إذا كان العقل وحده يستطيع أن يعرف الله بكل صفاته من التوحيد والعدل⁽⁴⁾.

¹ - المصدر نفسه ، 183

² - متشابه القرآن / 23 - 24

³ - متشابه القرآن / 18

⁴ - نصر حامد ابو زيد ، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، المصدر نفسه ، ص 184

ومن الضروري لاكتمال جوانب دراستنا - أن نعرض لبعض جهود القاضي عبد الجبار في التأويل ، ولما كانت جهود المعتزلة في التأويل تنصب أساسا على آيات التوحيد والعدل بكل تفاصيلهما ، ولما كنا قد عرضنا لكثير من هذه الآيات في الفصول السابقة . لذا سنوجز قضية التأويل عند القاضي عبد الجبار في قضيتين : قضية رؤية الله :

وتعلق بقضية الرؤية وجوازها على الله وعدم جوازها عليه ، من بين القضايا الهامة التي ثارت بين المعتزلة وخصومهم وأثارت من الجدل والنقاش . وترتبط هذه القضية - في مفاهيم المعتزلة - بقضية التوحيد ونفي الجسمية عن الله ، ذلك أن إثبات الله مرئيا يقتضي كونه في جهة ومحتيزا في المكان ، وذهبوا إلى نفي الرؤية في الدنيا وفي الآخرة على السواء ، ومع ذلك فقد واجهوا اعتراض من خصومهم بمجموعة من الآيات لم يكن من سبيل أمام المعتزلة سوى تأويلها تأويلا يتفق مع وجهة نظرهم. ونظروا إليها على أنها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم ، أما الآيات التي تتفق مع وجهة نظرهم فقد نظروا إليها على أنها من المحكم الذي ترد إليه آيات الخصوم المتشابهة. وكان من الطبيعي أن يلجأ الخصوم إلى نفس الحيلة فيعتبروا ما يدعم وجهة نظرهم محكما ، وما يدعم وجهة نظر المعتزلة متشابهة ، وكان من الطبيعي أيضا أن يدعي كل طرف لنفسه صفة الراسخين في العلم القادر على التأويل الصحيح⁽¹⁾.

والملفت للنظر في هذه الخصومة أن المعتزلة لا يلزمون خصومهم الكفر على القول بجواز الرؤية، وان كانوا لا يتساهلون مع خصومهم بل يلتمسون لهم العذر إذا هم جوزا الرؤية من غير كيفية ، ويستدلون بقوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو اللطيف الخبير » فالزحشري كمفسر معتزلي لم يتناول الإبصار على أنها المبصرون كما فعل القاضي عبد الجبار ، ولكن من جهة هذا الأمر سينتهي بالمعتزلة إلى إيراد دليلهم المحكم من السمع ، ويدفعون الاعتراض الذي يثيره الخصوم على هذا الدليل ، وهو ما يؤدي بهم إلى الخوض في مسائل لغوية ودلالية حول معنى اللفظ منفردا ومعناه في تركيب معين، وفي هذه النقطة قد افلح القاضي عبد الجبار في تفسير الآية بما يتفق مع وجهة النظر الاعتزالية ، غير أن تأويله للأبصار بمعنى المبصرون أوقعه في إشكالات راح يدفعها ، غير أننا يجب أن نثبت أن القاضي عبد الجبار له كتابان : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، وشرح الأصول الخمسة ، و أنه في الكتاب الأول لم يورد هذا التأويل الذي أوقعه في الإشكالات ، بل ورد هذا التأويل في كتابه الثاني شرح الأصول الخمسة وهو كتاب يختلف في أسلوبه وطريقة عرضه عن الكتاب الأول ، الأمر الذي يجعلنا نظن أن هذه التأويلات من صنع شارح الكتاب والمعلق عليه و هو احد تلاميذ القاضي عبد الجبار. ويورد المعتزلة دليلا آخر في قصة موسى وطلبه الرؤية وقوله تعالى « لن تراني » فالمعتزلة في بادئ الأمر أنكروا أن يكون موسى طلب الرؤية ، حتى اضطر أبو الهذيل العلاف وابو علي الجبائي إلى تأويل النظر في قوله « رب ارني انظر إليك » بأنه المعرفة، ولم يسلم القاضي عبد الجبار بهذا التأويل من مشايخه، ربما لان قول الله تعالى « لن تراني » إجابة لهذا

¹ - المصدر نفسه ، ص 190

الطلب يؤكد أن موسى طلب الرؤية ومن ثم اخذ الآية على ظاهرها، ولكن القاضي عبد الجبار حولها إلى محكم يستدل به المعتزلة على عدم جواز الرؤية على الله عز وجل⁽¹⁾.

أما فيما يتعلق بالأحاديث النبوية التي يوهم ظاهرها جواز رؤية الباري عز وجل، لا يجد المعتزلة كبير عناء في ردها، والأساس الذي يستندون إليه في رد هذه الأحاديث هي أنها أحاديث آحاد لا يؤخذ بها في أصول الدين وأن اخذ بها في فروعها. ولهم في ذلك ثلاثة أسلحة، السلاح الأول اعتبارها أحاديث آحاد، والسلاح الثاني أن تعارض بأحاديث أخرى تؤكد وجهة النظر الإعتزالية، أما السلاح الثالث فهو التأويل، وهو نفسه السلاح الذي يواجه به المعتزلة خصومهم على صحة قولهم من القرآن الكريم، غير انه الوحيد عندما يتعلق الأمر بالقرآن الكريم⁽²⁾، وهو واحد من بين عدة أسلحة إذا تعلق الأمر بالأحاديث خاصة إذا اتصل الأمر بأصولهم العقلية، وبنفس الطريقة يؤولون الأحاديث التي تفيد الرؤية بمعنى العلم، غير أن تأويل الرؤية بمعنى العلم يحتاج إلى تأويل آخر، ذلك أن الرؤية إذا كانت الرؤية بمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين، وإذا كانت بمعنى الإدراك تتعدى إلى مفعول واحد.

يلخص القاضي عبد الجبار أدلة خصومه على المراد بالرؤية بالحاسة وأساسها النظر بالترفة بين " النظر " و " الرؤية " .. فالنظر هو طريق للرؤية فينا فأما أن يكون هو الرؤية في الحقيقة فمحال. وذلك أننا نعلم بالمشاهدة كون الناظر ناظرا ولا نعلمه رائيا إذا كان المرئي مما يدق ويخفى. لكن المسألة تتحول إلى جدال بسلاح النحو، وهو ما سيستخدمه القاضي عبد الجبار اعني سلاح الحذف حين يرد على الخصوم في تمسكهم بقوله تعالى « تحيته يوم يلقونه سلاما » الأحزاب الآية 44، وهو أساس لغوي فاللقاء عندهم ليس هو الرؤية، ليبقى أمام المعتزلة آية واحدة يردون عليها أمام خصومهم « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » وأولوا الزيادة بمعنى الرؤية وهو قول هزيل لا سند له من اللغة ولذلك لا يجد المعتزلة أدنى عناء في رده بل والسخرية منه. انطلاقا من محنة نصر حامد ابو زيد يعتقد الكثير من المفكرين أنه حقيق بنا الاعتراف بأن مدلول التعددية الدينية في عالمنا اليوم يتلاحم مع مفاهيم فلسفية عميقة تركز في جوهرها على تقبل الآخر المختلف عني عقديا، والتمايز عني دينيا ولاهوتيا، ربما نتفق في معبودية الإله الواحد ولكننا نختلف حول طبيعة هذا المعبود، فذاك يتصوره مفارقا للطبيعة بقوميته السرمدية الأحادية، وهذا يتصوره ثاوثا مؤقنما، والآخر يحايته بالطبيعة او بالكيانات البشرية أو الحيوانية أو التمثالية، والمدلول الجوهراني للتعددية الدينية ليس يعني بالضرورة ان يكون شخص واحد مصدرا للحقيقة المطلقة⁽³⁾.

¹ - المصدر نفسه ، ص 201

² - انظر لسان العرب لابن منظور، المجلد الاول ، دار صادر ، بيروت ، لبنان « يسمى القرآن بكلام الله تعالى الذي أنزله على نبيه، صلى الله عليه كتابا وقرآنا وفرقانا، ومعنى القرآن معنى الجمع، وسمي قرآنا لانه يجمع السور فيضمها ، وقوله تعالى « إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه » أي قراءته، قال ابن عباس رضي الله عنهما: (فإذا بيناه لك بالقراءة فاعمل بما بيناه لك.) ص 127

³ - كمال طيرشي، فلسفة التعددية الدينية، ملف بحثي، التعددية الدينية ومنطق التعايش أو في الحقيقة المفتوحة، تقدم الحاج ذواق، مجلة مؤمنون بلا حدود

الرباط، المغرب، 2015/06/23، ص 5

4

في التجربة الشيعية محمد باقر الصدر :

يمثل محمد باقر الصدر حالة فريدة في الفكر العربي المعاصر ، فهو درس في الحوزات العلمية بالنجف ولم يكن يقرأ باللغات الأجنبية، لكنه اظهر حسا فلسفيا قويا ، واطلاعا واسعا على النصوص الفلسفية المترجمة إلى العربية، كما كان اهتمام مكين بالأدبيات الاقتصادية.

تتوزع أعماله على ثلاث جهات :

- الكتابات الفلسفية وأهمها كتابه : " فلسفتنا " (1959) و " الأسس المنطقية للاستقراء " (1971)
 - الكتابات الاقتصادية وأهمها كتابه : " البنك اللاروي في الإسلام " و " اقتصادنا " (1972)⁽¹⁾ .
 - الكتابات الإسلامية المختصة في الفقه وعلم الكلام والأصول ، والتي من أهمها أعماله الأخيرة غير المكتملة في منهج تفسير القرآن الكريم وفي النظام الإسلامي للحكم.
- وبخصوص الكتابات الفلسفية ، نلاحظ أن الصدر ألف كتبه الأولى في سياق الصدام الفكري والإيديولوجي القائم أوانها مع الماركسية التي كانت مهيمنة على قطاع واسع من الثقافة العربية ، ففي مدخله فلسفتنا ، يبين بوضوح أن هدفه هو إبراز تفوق التصورات الإسلامية على النهج الغربي برافديه الرأسمالي والشيوعي.
- ويعالج الصدر في كتابه الفلسفي الرئيسي فلسفتنا نظريتي المعرفة والوجود في الفلسفات الغربية ، مركزا في الجانب الأول على موضوعات تقليدية في المباحث الفلسفية ، مثل مصادر المعرفة وإشكالية السببية، وعلاقة العقل بالتجربة ، ومركزا في الجانب الثاني على تصورات العالم لدى التيارات المثالية والتجريبية.
- ولا يختلف كتاب الأسس المنطقية للاستقراء على هذا الاتجاه ، حيث يعمل الصدر على تقديم نظرية جديدة في الاستقراء يثبت فيها يقينته بالإستناد إلى حساب الاحتمالات ، مقترحا منهجا جديدا في المعرفة مغايرا للأطروحات الأرسطية التي كانت سائدة في علم الكلام الشيعي سماه بالمذهب الذاتي للمعرفة ، وارداه بديلا عن المذهبين العقلي والتجربي.

ويلاحظ إجمالا أن باقر الصدر ظل تقليديا في مقارنته الفلسفية ، محتفظا بالتصورات الميتافيزيقية الكلاسيكية للعقل والمعرفة، على الرغم من الطاقة الذهنية الكبيرة والقدرة الفائقة على الصياغة التجريدية المفهومية. أما الكتابات الاقتصادية⁽²⁾ فتدخل في نطاق المحاولات التي عرفها الفكر الإسلامي منذ الستينات لصياغة اقتصاد إسلامي بديل عن المنهجين الرأسمالي الاشتراكي ، فكان الصدر بذلك من أوائل الذين بلوروا خط " اسلمة المعرفة " الذي تطور لاحقا في حقل الدراسات الإسلامية.

أما الكتابات الإسلامية، فتتوقف من بينها على مشروعه غير المكتمل لتقديم " تفسير موضوعي للقرآن الكريم " الذي بلوره في إطاره النظري في سنوات حياته الأخيرة. حيث يقدم الصدر مقارنته الموضوعية بتمييزها عن المنهج " التجزيئي " الذي يتعامل مع القرآن الكريم وفقا لتسلسل تدوين الآيات في المصحف الشريف ، إنه منهج يسعى

¹ - السيد ولد اباه ، اعلام الفكر العربي مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للابحاث والنشر، الطبعة الاولى ، بيروت 2010 ص 146

² - المرجع السابق نفسه ، ص 147

إلى تفسير غوامض الألفاظ مستعينا بالأحاديث النبوية وعلوم البيان المساعدة، والمشكل الذي يؤدي إليه هذا المسلك هو " تأجيج التناقضات المذهبية العديدة في الحياة الإسلامية " بما يقوم عليه من نزعة حجاجية جدلية متعصبة للمذهب والطائفة.

أما المنهج الموضوعي فينطلق من الموضوع (العقدي أو الاجتماعي أو الكوني) لا النص الجزئي ، إنه يسعى إلى إبراز النظرة الإسلامية للكون والمجتمع في سياقها النسقي الشامل ، في حوار دائم مع القرآن الكريم إنصاتا واستنطاقا له لرصد جوابه الديناميكي الحي على الإشكالات التي تطرحها التجربة الإنسانية ، وهكذا " يلتحم القرآن مع الواقع ، لان التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن ، لا أن يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن فتكون عملية منعزلة عن الواقع منفصلة عن تراث التجربة البشرية، بل هذه العملية تبدأ من الواقع وتنتهي بالقرآن بوصفه القيم والمصدر الذي يحدد على ضوئه الاتجاهات الربانية بالنسبة إلى ذلك الواقع " (1).

رسالة الدين : دور الدين :

يقوم الدين برسائلته الكبرى التي لا يمكن أن يضطلع بأعبائها غيره، ولا أن تتحقق أهدافها البناء وأغراضها الرشيدة إلا على أسسه وقواعده، فيربط بين المقياس الخلقي الذي يضعه للإنسان وحب الذات المتمركز في فطرته (2). وفي تعبير آخر : إن الدين يوحد بين المقياس الفطري للعمل والحياة وهو : حب الذات ، والمقياس الذي ينبغي أن يقام للعمل والحياة ، ليضمن السعادة والرفاه والعدالة

إن المقياس الفطري يتطلب من الإنسان أن يقدم مصالحه الذاتية على مصالح المجتمع ومقومات التماسك فيه، والمقياس الذي ينبغي أن يحكم ويسود هو : المقياس الذي تتعادل في حسابه المصالح كلها ، وتتوازن في مفاهيمه القيم الفردية والاجتماعية (3).

فكيف يتم التوفيق بين المقياسين وتوحيد الميزانين ، لتعود الطبيعة الإنسانية في الفرد عاملا من عوامل الخير والسعادة للمجموع، بعدما أن كانت مثار المأساة والنزعة التي تتفنن في الأنانية وأشكالها ؟ إن التوفيق والتوحيد يحصل بعملية يضمنها الدين للبشرية التائهة وتتخذ العملية أسلوبين:

الأسلوب الأول : هو تركيز التفسير الواقعي للحياة وإشاعة فهمها في لوئها الصحيح كمقدمة تمهيدية إلى حياة أخروية ، يكسب الإنسان فيها من السعادة على مقدار ما يسعى في حياته المحدودة هذه في سبيل تحصيل رضا الله، فالمقياس الخلقي - أو رضا الله تعالى - يضمن المصلحة الشخصية في نفس الوقت الذي يحقق فيه أهدافه الاجتماعية الكبرى، فالدين يأخذ بيد الإنسان إلى المشاركة في إقامة المجتمع السعيد، والمحافظة على قضايا العدالة

1 - المرجع السابق نفسه ، ص 148

2 - محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، مطبعة النعمان، النجف الاشرف، سنة 1384 هـ ، ص 81

3 - المصدر السابق نفسه ، ص 81

فيه التي تحقق رضا الله تعالى، لأن ذلك يدخل في حساب ربحه الشخصي ما دام كل عمل ونشاط في هذا الميدان يعوض عنه بأعظم العوض وأجله⁽¹⁾.

فمسألة المجتمع هي مسألة الفرد أيضا في مفاهيم الدين عن الحياة وتفسيرها ، ولا يمكن أن يحصل هذا الأسلوب من التوفيق في ظل فهم مادي للحياة، فإن الفهم المادي للحياة يجعل الإنسان بطبيعته لا ينظر إلا إلى ميدانه الحاضر وحياته المحدودة ، عل عكس التفسير الواقعي للحياة الذي يقدمه الإسلام، فإنه يوسع من ميدان الإنسان ، ويفرض عليه نظرة أعمق إلى مصالحه ومنافعه ، ويجعل من الخسارة العاجلة ربحا حقيقيا في هذه النظرة العميقة / ومن الأرباح العاجلة خسارة حقيقية في نهاية المطاف :⁽²⁾

« من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها »⁽³⁾

« ومن عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب »⁽⁴⁾

« يومئذ يصدر الناس أشتاتا ليروا أعمالهم * فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يراه ومن يعمل مثقال ذرة شرا يراه »⁽⁵⁾

« ذلك بأنهم لا يصيبهم ظلما ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يظنون موطنًا يغيب الكفار ولا ينالون من عدو نيلا إلا كتب لهم به عمل صالح إن الله يضيع أجر المحسنين ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون واديا إلا كتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون »⁽⁶⁾

هذه بعض الصور الرائعة التي يقدمها الدين مثالا على الأسلوب الأول الذي يتبعه للتوفيق بين المقاييس وتوحيد الميزانين ، فيربط بين الدوافع الذاتية وسبل الخير في الحياة ، ويطور من مصلحة الفرد تطورا يجعله يؤمن بلأن مصالحه الخاصة والمصالح الحقيقية العامة للإنسانية - التي يحددها الإسلام - مترابطتان⁽⁷⁾

الأسلوب الثاني : الذي يتخذه الدين للتوفيق بين الدافع الذاتي والقيم أو المصالح الاجتماعية فهو : التعهد بتربية أخلاقية خاصة تعنى بتغذية الإنسان روحيا ، وتنمية العواطف الإنسانية والمشاعر الخلقية فيه ، فإن في طبيعة الإنسان - كما المعنا سابقا - طاقات واستعدادات لميول متنوعة ، بعضها ميول مادية تتفتح شهواتها بصورة طبيعية كشهوات الطعام والشراب والجنس ، وبعضها ميول معنوية تتفتح وتنمو بالتربية والتعاهد ، و لأجل ذلك كان من الطبيعي للإنسان - إذا ترك لنفسه - أن تسيطر عليه الميول المادية، لأنها تتفتح بصورة طبيعية، وتظل الميول المعنوية واستعداداتها الكامنة في النفس مستترة⁽⁸⁾ ، والدين باعتباره يؤمن بقيادة معصومة مسددة من الله ،

1 - المصدر السابق نفسه ، ص 82

2 - محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة، بيروت ، 1430 هـ/ 2009 م ، ص 86

3 - سورة فصلت ، الآية : 46

4 - سورة المؤمنون ، الآية : 40

5 - سورة الزلزلة ، الآيات : 6 - 8

6 - سورة التوبة ، الآيات : 120 - 121

7 - أنظر اقتصادنا ، المادية التاريخية والمشكلة

8 - محمد باقر الصدر ، المدرسة الإسلامية ، الإنسان المعاصر والمشكلات الاجتماعية، المصدر السابق، ص 83

فهو يوكل أمر تربية الإنسانية وتنمية الميول المعنوية فيها إلى هذه القيادة وفروعها، فتنشأ بسبب ذلك مجموعة من العواطف والمشاعر النبيلة ويصبح الإنسان يحب القيم الخلقية والمثل التي يريه الدين على احترامها، ويستبسل في سبيلها، ويزيح عن طريقها ما يقف أمامها من مصالحه ومنافعه، وليس معنى ذلك أن حب الذات يمحى من الطبيعة الإنسانية، بل إن العمل في سبيل تلك القيم والمثل تنفيذ كامل لإرادة حب الذات، فإن القيم بسبب التربية الدينية تصبح محبوبة للإنسان، ويكون تحقيق المحبوب بنفسه معبرا عن لذة شخصية خاصة، فتفرض طبيعة حب الذات بذاتها السعي لأجل القيم الخلقية المحبوبة تحقيقا للذة الخاصة بذلك⁽¹⁾

فهذان هما الطريقتان اللذان ينتج عنهما ربط المسالة الخلقية بالمسالة الفردية، ويتلخص أحدهما في إعطاء التفسير الواقعي لحياة أبدية، لا لأن يزهد الإنسان في هذه الحياة، ولا لأجل أن يخنع للظلم ويقر على غير العدل، بل لأجل ضبط الإنسان بالمقياس الخلقي الصحيح الذي يمدد ذلك التفسير بالضمان الكافي. ويتلخص الآخر في التربية الخلقية التي ينشأ عنها في نفس الإنسان مختلف المشاعر والعواطف التي تضمن إجراء المقياس الخلقي بوحى من الذات فالفهم المعنوي للحياة، والتربية الخلقية للنفس في رسالة الإسلام هما السببان المجتمعان على معالجة السبب الأعظم للمأساة الإنسانية. ولنعتبر - دائما - فهم الحياة على أنها تمهيدا لحياة أبدية بالفهم المعنوي للحياة، ولنعتبر أيضا - عن المشاعر والأحاسيس التي تغذيها التربية الخلقية بالإحساس الخلقي بالحياة⁽²⁾.
فالفهم المعنوي للحياة، والإحساس الخلقي بها، هما الركيزتان اللتان يقوم على أساسهما المقياس الخلقي الجديد الذي يضعه الإسلام للإنسانية وهو رضا الله تعالى، ورضا الله - هذا الذي يقيمه الإسلام مقياسا عاما في الحياة - هو الذي يقود السفينة البشرية إلى ساحل الحق والخير والعدالة⁽³⁾.

فالميزة الأساسية للنظام الإسلامي تتمثل فيما يركز عليه من فهم معنوي للحياة، وإحساس خلقي بها، والخط العريض في هذا النظام هو: اعتبار الفرد والمجتمع معا، تأمين الحياة الفردية والاجتماعية بشكل متوازن، فليس الفرد هو القاعدة المركزية في التشريع والحكم وليس الكائن الاجتماعي الكبير هو الشيء الوحيد الذي تنظر إليه الدولة وتشعر لحسابه، وكل نظام اجتماعي لا ينبثق عن ذلك الفهم والإحساس، فهو أما نظام يجري مع الفرد في نزعه الذاتية، فتتعرض الحياة الاجتماعية لأقصى المضاعفات واشد الأخطار، وأما يحبس الفرد في نزعه ويشل فيه طبيعته، لوقاية المجتمع ومصالحه، فينشأ الكفاح المبرر الدائم بين النظام و تشريعاته، والإفراد ونزعاتهم، بل يتعرض الوجود الاجتماعي للنظام - دائما - للانتكاس على يد منشئه ما دام هؤلاء ذوي نزعات فردية أيضا، وما دامت هذه النزعات تجدد لها - بكبت النزعات الفردية الأخرى وتسلم القيادة الحاسمة - مجالا واسعا وميدانا لا نظير له للانطلاق والاستغلال⁽⁴⁾.

1 - محمد باقر الصدر، المرجع نفسه، ص 87

2 - محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، الإنسان المعاصر والمشكلات الاجتماعية، المصدر السابق، ص 85

3 - المرجع السابق نفسه، ص 88

4 - المرجع السابق نفسه، ص 89

وكل فهم معنوي للحياة وإحساس خلقي بها لا ينبثق عنهما نظام كامل للحياة يحسب فيه لكل جزء من المجتمع حسابه، وتعطى لكل فرد حريته التي هذبها ذلك الفهم والإحساس، والتي تقوم الدولة بتحديددها في ظروف الشدود عنهما، أقول: إن كل عقيدة لا تلد للإنسانية هذا النظام فهي لا تخرج عن كونها تلطيفا للجو وتخفيفا من الويلات، وليست علاجا محدودا وقضاء حاسما على أمراض المجتمع ومساوئه، وإنما يشاد البناء الاجتماعي المتناسك على فهم معنوي للحياة وإحساس خلقي بها، ينبثق عنهما، يملأ الحياة بروح هذا الإحساس وجوهر ذلك الفهم. وهذا هو الإسلام في أخصر عبارة وأروعها، فهو عقيدة معنوية وخلقية، ينبثق عنها نظام كامل للإنسانية، يرسم لها شوطها الواضح المحدد، ويضع لها هدفا أعلى في ذلك الشوط، ويعرفها على مكاسبها منه.

وأما أن يقضى على الفهم المعنوي للحياة، ويجرد الإنسان عن إحساسه الخلقي بها، وتعتبر المفاهيم الخلقية أوهاما خالصة خلقتها المصالح المادية، والعامل الاقتصادي هو الخلاق لكل القيم والمعنويات، وترجى بعد ذلك سعادة للإنسانية واستقرار اجتماعي لها، فهذا هو الرجاء الذي لا يتحقق إلا إذا تبل البشر إلى أجهزة ميكانيكية يقدم على تنظيمها عدة من المهندسين الفنيين⁽¹⁾

وليست إقامة الإنسان على قاعدة ذلك الفهم المعنوي للحياة والإحساس الخلقي بها، عملا شاقا وعسيراً، فإن الأديان في تاريخ البشرية قد قامت بأداء رسالتها الكبيرة في هذا المضمار، وليس لجميع ما يحفل به العالم اليوم من مفاهيم معنوية، وأحاسيس خلقية ومشاعر وعواطف نبيلة تعليل أوضح وأكثر منطقية من تعليل ركائزها وأسسها بالجهود الجبارة التي قامت بها الأديان لتهديب الإنسانية والدافع الطبيعي في الإنسان وما ينبغي له من حياة وعمل.

وقد حمل الإسلام المشعل المتفجر بالنور بعد أن بلغ البشر درجة خاصة من الوعي، فبشر بالقاعدة المعنوية والخلقية على أوسع نطاق وابعد مدى، ورفع على أساسها راية إنسانية، وأقام دولة فكرية أخذت بزمام العالم ريع قرن، واستهدفت إلى توحيد البشر كله، وجمعه على قاعدة فكرية واحدة ترسم أسلوب الحياة ونظامها، والدولة الإسلامية لها وظيفتان: أحدهما تربية الإنسان على القاعدة الفكرية، وطبعه في اتجاهه وأحاسيسه بطابعها، والأخرى مراقبته من خارج وإرجاعه إلى القاعدة إذا انخرط عنها عمليا⁽²⁾.

ولذلك فليس الوعي السياسي للإسلام وعيا للناحية الشكلية من الحياة الاجتماعية فحسب، بل هو وعي سياسي عميق، مرده إلى نظرة كلية عامة نحو الحياة والكون والاجتماع والسياسة والاقتصاد والأخلاق، فهذا النظرة الشاملة هي الوعي الإسلامي الكامل. وكل وعي سياسي آخر فهو إما أن يكون وعيا سياسيا يدرس العالم من زاوية معينة، ولا يقيم مفاهيمه على نقطة ارتكاز خاصة أو يكون وعيا سياسيا يدرس العالم من زاوية المادة البحتة، التي تمون البشرية بالصراع والشقاء في مختلف ألوانه وأشكاله.

1 - المرجع السابق نفسه، ص 89

2 - المرجع السابق نفسه، ص 90

مقومات دين التوحيد :

إن تبني البشرية لمثل هذا المبدأ الأعلى الحق الذي يحدث هذه التغيرات الكيفية والكمية على اتجاه المسيرة وحجمها يتوقف على عدة أمور:

أولاً : يتوقف على وجود رؤية واضحة فكريا وإيديولوجيا لهذا المثل الأعلى، وهذه الرؤية الواضحة هي التي تقدمها عقيدة التوحيد - على مر التاريخ- حيث أن عقيدة التوحيد التي تنطوي على الإيمان بالله سبحانه وتعالى، فتوحد بين كل من المثل والغايات والطموحات و التطلعات البشرية، وتجعلها تحت ظل هذا المثل الأعلى الذي هو علم وقدره كله، عدل ورحمة كله، وانتقام من الجبارين كله، أن هذا المثل الأعلى الذي تتوحد فيه كل الطموحات والغايات هو الذي تعطينا عقيدة التوحيد رؤية واضحة له، وتعلمنا أن نتعامل مع صفات الله، وأخلاق الله، لا بوصفها حقائق عينية منفصلة عنا كما يتعامل فلاسفة الإغريق، وإنما نتعامل مع هذه الصفات والأخلاق بوصفها رائدا عمليا وهدفا لمسيرتنا العملية، وبوصفها مؤشرات على الطريق الطويل للإنسان نحو الله سبحانه وتعالى، إذن فعقيدة التوحيد هي التي بإمكانها أن توفر هذه الرؤية الواضحة فكريا وإيديولوجيا للمثل الأعلى.⁽¹⁾

ثانياً : لابد من طاقة روحية مستمدة من هذا المثل الأعلى لكي تكون هذه الطاقة الروحية رصيда ووقودا مستمرا للإرادة البشرية- على مر التاريخ وهذا الطاقة الروحية، وهذا الوقود الذي يستمد من الله سبحانه وتعالى يتمثل في عقيدة يوم القيامة، وفي عقيدة الحشر والامتداد⁽²⁾. إذ أن عقيدة يوم القيامة تعلم الإنسان أن هذه الساحة التاريخية الصغيرة التي يلعب فيها الإنسان⁽³⁾، مرتبطة ارتباطا مصيريا بساحات برزخية، وبساحات حشرية في عالم البرزخ والحشر، وأن مصير الإنسان في تلك المساحات مرتبط بدوره في هذه الساحات التاريخية، ولهذا ف إن هذه العقيدة هي التي تعطي تلك الطاقة الروحية وذلك الوقود الرباني الذي ينعش إرادة الإنسان ويحفظ له دائما قدرته على التجديد والاستمرار.

ثالثاً : إن هذا المثل الأعلى الذي سبق أن تحدثنا عنه يختلف عن المثل العليا الأخرى التكرارية والمنخفضة - التي تحدثنا عنها سابقا - وذلك على أساس أن هذا المثل منفصل عن إنسان ، وليس جزءا من الإنسان، أو من إفراز الإنسان ، وهو واقع عيني قائم هناك ، قائم في كل مكان ، وليس جزءا من الإنسان وهذا الانفصال يفرض وجود صلة موضوعية بين الإنسان وهذا المثل الأعلى ، وهي الصلة التي لابد منها، بينما المثل الأخرى السابقة إنسانية

¹ - محمد باقر الصدر ، التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية، تقدم وتنقيح و تعليق جلال الدين علي الصغير ، الدار العالمية ، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى

1409 هـ/ 1979 م ص 152

² - يسميها المصنف- رضوان الله عليه- عقيدة الامتداد، وذلك باعتبار انها تمثل العقيدة التي بموجبها يعتقد الانسان ان حياته الدنيوية او الاخرية انما هي نقطة ومرحلة على طريق مسيرته، فيوم القيامة انما هو امتداد لنهاية حياة البشرية في الدنيا، مما يعني ان هذه الحياة لا تنقطع بموت الانسان ولا تنبت بدفنه تحت التراب، وانما تمتد بعد ذلك الى عالم البرزخ الذي يمثل الفترة الزمنية والتاريخية التي يقضيها الانسان بين يوم دفنه وبين اللحظات التي تسبق حشر الناس وجمعهم في يوم القيامة، ثم لتمتد ايضا في عالم الحشر وهو العالم الذي تجتمع فيه اشلاء الانساع روحه مرة ثانية، ويبعث من جديد ومن ثم يجد نفسه وسط جموع البشرية قاطبة وهو يروي اليوم الذي تصفى فيه الحسابات ف، : « من عمل صالحا فلنفسه ومن

اساء فعليها وما ريك بظلام للعبيد » ، سورة فصلت ، الاية 41/42

³ - دوره الفردي والاجتماعي عليها

، وكانت إفرازا بشريا ،ولا حاجة إلى افتراض وجود صلة موضوعية، لأن الإله في هذه الأخيرة كان وهما وكان وجودا ذهنيا وكان إفرازا إنسانيا، أما هنا فالمثل الأعلى منفصل عن الإنسان ولهذا لا بد من صلة موضوعية تربط هذا الإنسان بذلك المثل الأعلى ،وهذه الصلة تتجسد في النبي صلى الله عليه وسلم وفي دور النبوة⁽¹⁾

رابعا : إن البشرية بعد أن تدخل مرحلة يسميها القرآن مرحلة الاختلاف والتي تعني مرحلة انتصاب تلك المثل المنخفضة أو التكرارية ،وتعني وجود تلك الآلهة المزورة على الطريق كما أنها تعني وجود تلك الحواجب والعوائق عن الله سبحانه و تعالى ، وهذا ما يفرض على البشرية أن تخوض معركة ضد الآلهة المصطنعة، وضد تلك الطواغيت والمثل المنخفضة التي تنصب من نفسها قيما على البشرية، وحاجزا وقاطع طريق بالنسبة للمسيرة التاريخية، ولا بد من معركة ضد هذه الآلهة ،ولا بد من قيادة تتبنى هذه المعركة، وهذه القيادة هي الإمامة، وهي دور الإمامة، حيث أن الإمام هو القائد الذي يتولى هذه المعركة، إن دور الإمام يندمج مع دور النبوة في مرحلة من النبوة يتحدث عنها القرآن وسوف نتحدث عنها⁽²⁾، إن شاء الله تعالى، ونقول بأنها بدأت في أكبر الظن مع نوح عليه السلام ،ولكنه يمتد حتى بعد النبي فإذا ترك النبي الساحة وبعد لا تزال المعركة قائمة، ولا تزال الرسالة بحاجة إلى مواصلة هذه المعركة من اجل القضاء على تلك الآلهة، حينئذ يمتد الإمامة بعد انتهاء النبي، وهذا هو الشرط الرابع في تبني المسيرة البشرية لهذا المثل الأعلى⁽³⁾

أصول الدين في تصوير هذا المنهج :

في هذا الضوء، سوف نكون رؤية واضحة لما نسميه بأصول الدين الخمسة فهنا سوف تقع أصول الدين الخمسة في موقعها الطبيعي، وفي موقعها الصحيح السليم من مسار الإنسان، وأصول الدين الخمسة هي :⁽⁴⁾

01 - التوحيد : هو الذي يعطي الشرط الأول ،أي أنه هو الذي يعطي الرؤية الواضحة فكريا وإيديولوجيا، وهو الذي يجمع ويعبئ كل الطموحات وكل الغايات في مثل أعلى واحد، وهو الله سبحانه وتعالى.

02 - العدل : إن العدل هو جانب من التوحيد، ولكن إنما فصل لميزة اجتماعية فالعدل صفة من صفات الله سبحانه وتعالى حال العدل وحال العلم كما هو مماثل للقدرة، حيث لا توجد ميزة عقائدية في العدل في مقابل العلم أو في مقابل القدرة، ولكن الميزة هنا هي ميزة اجتماعية ،وهي ميزة القدوة، لأن العدل هو الصفة التي تعطي للمسيرة الاجتماعية، وهي التي تغنيها، وهي التي تكون المسيرة الاجتماعية بحاجة إليها أكثر من أي صفة أخرى، ولقد ابرز العدل هنا كأصل ثاني من أصول الدين وذلك باعتبار المدلول التوجيهي والتربوي لهذه الصفة، وكنا

1 - محمد باقر الصدر ،المرجع نفسه، ص 153

2 - وهي التي اشار اليها القرآن الكريم في بيات عديدة أبرزها دلالة ما تمثل في قوله سبحانه وتعالى « يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم » سورة النساء ،الاية 59، حيث تظهر الاية الكريمة وجود تمييز بين الرسول صلى الله عليه وسلم وافة اولي الامر في نفس الوقت الذي طلب فيه اطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، وافة اولي الامر بشكل مطلقا يعني عصمة الفئتين على حد سواء

3 - محمد باقر الصدر،المرجع نفسه، ص 157

4 - المرجع السابق نفسه، ص 157

قد قلنا بلن صفات الله وأخلاق الله سبق أن علمنا الإسلام أن لا نتعامل معها كحقائق عينية ميثافيزيقية⁽¹⁾ ، فوقنا لا صلة لنا بها وإنما نتعامل معها كمؤشرات وكمناورات على الطريق.

ومن هنا كان العدل مدلوله الأكبر بالنسبة إلى توجيه المسيرة البشرية ولأجل ذلك افرز وفصل، وإلا فإن العدل في الحقيقة داخل في إطار التوحيد العام، وفي إطار المثل الأعلى.

03 - النبوة : وهي التي توفر الصلة الموضوعية بين الإنسان وبين المثل الأعلى ، وكما قلنا ف إن المسيرة البشرية حينما تبنت المثل الأعلى الحق المنفصل عنها والذي هو ليس من إفرازها وإنتاجها المنخفض كانت بحاجة إلى صلة موضوعية، أن هذه الصلة الموضوعية التي يجسدها النبي صلى الله عليه وسلم، النبي على مر التاريخ، والأنبياء صلوات الله عليهم هم الذين يجسدون هذه الصلة الموضوعية⁽²⁾.

04 - الإمامة : إن الإمامة في الحقيقة تلك القيادة التي تندمج مع دور النبوة فالنبي إمام أيضا، إن النبي إمام، ولكن الإمامة لا تنتهي بانتهاء النبي، فإذا ما كانت المعركة قائمة وإذا ما كانت الرسالة لا تزال بحاجة إلى قائد يواصل المعركة إذن سوف يستمر هذا الجانب من دور النبي ولكن من خلال الإمامة.

05 - الإيمان بيوم القيامة : وهو الذي يوفر الشرط الثاني من الشروط الأربعة التي تقدمت ، فهو يعطي تلك الطاقة الروحية، وذلك الوقود الرباني الذي يجدد دائما إرادة الإنسان وقدرة الإنسان، ويوفر الشعور بالمسؤولية والضمانات الموضوعية.

مما ذكرناه نوضح أن الإنسان هو مركز الثقل في المسيرة التاريخية، لا بجسمه الفيزيائي وإنما بمحتواه الداخلي، وأن الأساس في بناء هذا المحتوى الداخلي هو المثل الأعلى الذي يتبناه الإنسان ، إذن بناء المثل الأعلى، وتبني المثل الأعلى هو في الحقيقة الأساس في بناء المحتوى الداخلي للإنسان، ومن هنا ظهر دور هذا البعد الرابع⁽³⁾.

تصور الإسلام للمشكلة الاقتصادية :

الإسلام يرى أن المشكلة الاقتصادية القائمة على أساس تصور واقعي للأمور لم تنشأ من ندرة موارد الإنتاج وبخل الطبيعة.

صحيح أن موارد الإنتاج في الطبيعة محدودة، وحاجات البشر كثيرة ومتنوعة.

وحقا أن مجتمعنا أسطوريا يتمتع بموارد غير محدودة وافرة وفرة الهواء يظل سليما من المشاكل الاقتصادية، ولا يوجد فيه فقير، لأن كل فرد فيه قادر على إشباع جميع رغباته في هذا الفردوس⁽⁴⁾.

¹ - الميثافيزيقا: مصطلح يشار به الى الظواهر التي تكمن وراء الطبيعة، او الظواهر الغيبية التي لا يقام للتدليل عليها دليل حسي تجريبي، ولكن السيد باقر الصدر لأول مرة استطاع ان يبرهن على امكانية الحصول على الدليل الاستقرائي التجريبي بالنسبة لفكرة وجود الله سبحانه وتعالى وذلك في كتابه " الاسس المنطقية للاستقراء "

² - المرجع السابق نفسه، ص 158

³ - الى هنا انتهت المحاضرة الحادية عشرة ما بعدها هو مفصل المحاضرة الثانية عشرة التي القيت يوم الاربعاء الموافق فيه الخامس والعشرون من جمادى الثانية عام 1399

⁴ - محمد باقر الصدر ، اقتصادنا ، الطبعة الرابعة عشر، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، 1401 هـ / 1981 م ، ص 673

ولكن هذا لا يعني أن المشاكل الاقتصادية التي تعانيها البشرية في هذا الواقع نابعة من عدم وجود الفردوس ، بل ليست محاولة تفسيرها على هذا الأساس إلا لونا من التهرب عن مواجهة الوجه الواقعي للمشكلة القابلة للحل بإبراز وجهها الأسطوري الذي لا يمكن حله بحال من الأحوال ، ليكون ذلك مبررا للاعتراف بحتمية المشكلة وحصر علاجها النسبي في تنمية الإنتاج بوصفها عملية مقصودة بذاتها، وبالتالي يؤدي ذلك إلى وضع النظام الاقتصادي في إطار المشكلة – بدلا عن اكتشاف النظام الذي يقضي عليها كما صنعت الرأسمالية حين أبرزت الوجه الأسطوري للمشكلة، فخيّل لها أن الطبيعة ما دامت بخيلة أو عاجزة عن إشباع حاجات الإنسان جميعا فمن الطبيعي أن تتصادم هذه الحاجات وتتعارض، وعندئذ لا بد من وضع نظام اقتصادي ينسق تلك الحاجات ويحدد ما يجب إشباعه منها.

إن الإسلام لا يقر ذلك كله، وينظر إلى المشكلة من ناحيتها الواقعية القابلة للحل كما نجد ذلك في قوله تعالى :

« الله الذي خلق السموات والأرض وانزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار و سخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار ».

فإن هذه الآيات الكريمة بعد أن استعرضت مصادر الثروة التي أنعم الله تعالى بها على الإنسان أكدت أنها كافية لإشباع الإنسان وتحقيق سؤله : « وآتاكم من كل ما سألتموه » فالمشكلة الواقعية لم تنشأ عن بخل الطبيعة أو عجزها عن تلبية حاجات الإنسان، وإنما نشأت من الإنسان نفسه كما تقرره الآية الأخيرة « إن الإنسان لظلوم كفار » فظلم الإنسان في توزيع الثروة وكفرانه للنعمة بعدم استغلال جميع المصادر التي تفضل الله بها عليه استغلالا تاما هما السببان المزدوجان للمشكلة التي يعيشها الإنسان البائس منذ أبعد عصور التاريخ، وبمجرد تفسير المشكلة على أساس إنساني يصبح بالإمكان التغلب عليها، والقضاء على الظلم وكفران النعمة بإيجاد علاقات توزيع عادلة، وتعبئة كل القوى المادية لاستثمار الطبيعة، واستكشاف كل كنوزها⁽¹⁾

طريقته في التعامل مع النص :

أولا : الإبتعاد عن التفسير المذهبي ، وهو الذي يجعل النص تابعا لرأي سابق في ذهن واعتقاد المفسر وهو ما عبر عنه بخطر الذاتية⁽²⁾ ، وذكر عدة أسباب بوصفها أهم منابع خطر الذاتية منها تبرير الواقع، ودمج النص ضمن إطار خاص وتحرير الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه واتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص⁽³⁾ ، فالإمام الصدر

¹ - راجع الكتاب الاول من اقتصادنا ص 328

² - محمد باقر الصدر، اقتصادنا ، ص 404

³ - المصدر السابق نفسه، ص 404

جعل النص متبوعا وحاكما والعالم المفسر تابعا في علاج الوقائع أو المسألة المطروحة ⁽¹⁾، والتفسير المذهبي واضح جلي في تراثنا وقد ألف بعضهم كتابا سماه " حجج القرآن لجميع أهل الملل والأديان " ⁽²⁾

ثانيا : الإعتماد على ما تعطيه الآية والنص من مفهوم، وهو ما يعبر عنه بحجية الظهور، كقوله في تفسير آية « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم » ⁽³⁾، وفي هذا إشعاع بأن الخلافة في الأصل للجماعة وأن الأموال أموالها بالخلافة بالإشارة إلى أهداف الخلافة ورسالتها فوصفت الأموال قائلة: أموالكم التي جعل الله لكم قياما (فالأموال قد جعلها الله للجماعة ⁽⁴⁾، وفي قوله « خلق لكم ما في الأرض جميعا » حق الجماعة كلها في مورد الثروة، وهذا التفسير يعني أن كل فرد له الحق في الانتفاع بثروات الطبيعة والعيش الكريم منها، والدولة هي المسؤولة عن ضمان مستوى الكفاية من العيش الكريم لجميع الأفراد بطريقة معينة ⁽⁵⁾.

ثالثا : الاستفادة مما ذكره المفسرون قبله، وذلك حينما يتحدث عن مفهوم أو ما تعنيه آية : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا » ، ب أن الأموال قد جعلها الله للجماعة أي انه استخلف الجماعة عليها لا ليذروها أو يجمدوها، وإنما ليقوموا بحقها ويستثمروها ويحافظوا عليها، فإذا لم يتحقق ذلك عن طريق الفرد فلتقم الجماعة بمسؤوليتها ⁽⁶⁾، وعلق في هامش الصفحة بقوله : « اتبعنا في فهم الآية احد الوجوه المحتملة التي ذكرها المفسرون في تفسيرها، ولكنه لم يذكر المصدر. ⁽⁷⁾

رابعا : الاستفادة من أسباب النزول، كما جاء في تفسيره لآية : « أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله لا يستون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين » ⁽⁸⁾، وقد جاء في تفسير الآية أن شيبه بن عبد الدار والعباس بن عبد المطلب افتخرا بعملهما الاجتماعي في حماية الكعبة ورفادة الحاج، فقال شيبه في أيدينا مفاتيح الكعبة فنحن خير الناس بعد رسول الله، وقال العباس في أيدينا سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام فنحن خير الناس من بعد رسول الله، فمر بهما علي ابن أبي طالب فحدثاه فقال هل أدلكما على من هو خير منكما ؟ فقالا ومن ؟ فقال : هو الذي أدخلكما في الإسلام وآمن بالله وجاهد في سبيله.. فاحتكما جميعا عند النبي صلى الله عليه وسلم فأنزل الله الآية الكريمة ليؤكد أن العمل في إطار الإيمان وبدافع إلهي لا يقارن بأي عمل آخر، خارج هذا النطاق مهما بدا عظيما ⁽⁹⁾.

1 - المدرسة القرآنية ، ص 35

2 - نخبة من المثقفين ، محمد باقر الصدر، دراسات في حياته وفكره، دار السلام، الطبعة الاولى، 1416 هـ / 1996 م، ص 443

3 - سورة النساء، الآية 4 / 5

4 - محمد بتقر الصدر ، اقتصادنا ، المصدار السابق، ص 566

5 - المصدار السابق نفسه، ص 703

6 - المصدار السابق نفسه، ص 566

7 - نخبة من المثقفين، محمد باقر الصدر، المرجع السابق نفسه، ص 444

8 - سورة التوبة ، الآية 19/9

9 - العمل الصالح في القرآن ، ص 38

خامسا : الاستفادة من الاثر، أي توظيف الحديث النبوي وحديث الأئمة من أهل البيت وما ورد عن الصحابة والتابعين في فهم النص وصياغة الأحكام، كما ورد في تفسيره لآية الفيء « وما أفاء الله على رسوله منهم » فيقول من الواضح ظهورها في الحديث عن موضوع واحد وهو الفيء ، فالآية الأولى تنفي حق المقاتلين في الفيء لأنه مما لم يوجفوا عليه بخيل ولا ركاب، والآية الثانية تحدد مصرف الفيء أي الجهات التي يصرف عليها الفيء، ومن الواضح أن كون المساكين أن كون المساكين وابن السبيل واليتامى مصرفا للفيء لا ينافي كونه ملكا للنبي والإمام باعتبار منصبه كما دلت على ذلك الروايات الصحيحة⁽¹⁾.

سادسا : الاستفادة من الآراء الفقهية لعلماء الامامية وعلماء المذاهب الإسلامية الأخرى، وهنا جسد الصدر التقريب بين المذاهب الإسلامية، فهو حينما ينقصه الدليل الفقهي من علماء الامامية يتوجه إلى علماء المذاهب الإسلامية الأخرى، وحينما يجد عندهم بغيته يأخذها دون تردد... وترى ذلك واضحا في كتابه اقتصادنا حينما يتحدث عن توزيع الزكاة والخمس حيث استند إلى في ذلك إلى الإمام موسى بن جعفر في ذلك الشأن وأضاف قائلا: وهذا ما نجده في كلام الشيباني وهو (محمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة النعمان) على ما حدث عنه شمس الدين السرخسي في المبسوط ثم ينقل النص⁽²⁾.

سابعا : نفي التعارض بين آيات القرآن الكريم، إذ أن القرآن يفسر بعضه بعضا، فيعالج الإمام الصدر التعارض الظاهري في مدة (اليوم) في قوله تعالى : « ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده و أن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون »⁽³⁾، ومدة اليوم في قوله تعالى : « تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة فاصبر صبرا جميلا إنهم يرونه بعيدا ونراه قريبا يوم تكون السماء كالمهل »⁽⁴⁾، فيقول إن اليوم الأول في الآية الأولى هو يوم توقيت نزول العذاب الجماعي وفقا لسنن التاريخ، فاليوم الواحد في سنن التاريخ ألف سنة أما اليوم الثاني فهو يوم القيامة يوم تكون السماء كالمهل وبهذا عند الجمع بين الآيتين فلا موضع للتعارض⁽⁵⁾.

موقفه من علوم القرآن :

ثبوت النص القرآني :

كان للرواية التي أخرجها البخاري في صحيحه⁽⁶⁾، وبعض أصحاب الصحاح والمسانيد عاملا أساسيا في دفع المستشرقين إلى ترويج شبهة التحريف في القرآن وراحوا يسلطون الضوء على ما يؤكد إشاعتهم في ذلك، فذاك المستشرق اليهودي المجري " جولد تسيهر " يقول في كتابه " مذاهب التفسير الإسلامي " : « فلا يوجد كتاب تشريعي اعترفت به طائفة دينية اعترافا عقيدا على أنه نص منزل أو موحى به يقدم نصه في أقدم عصور تداوله

1 - محمد باقر الصدر، اقتصادنا، المصدر السابق نفسه، ص 05 / 08

2 - المصدر السابق نفسه، ص 771/9

3 - سورة الحج، الآية 22/47

4 - سورة المعارج، الآية 4-8

5 - المدرسة القرآنية : 92 بتصرف

6 - صحيح البخاري باب جمع القرآن : 6 / 98

مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات كما نجد في نص القرآن «⁽¹⁾ فكانت شبهة التحريف مجال الاستغلال المتنوع للطعن في القرآن الكريم من قبل مختلف التيارات الكافرة التي يواجهها المسلمون... وكان موقف الصدر من هذه الشبهة هو ردها وتزييفها اعتمادا على أساس البحث الموضوعي وما تفرضه طبيعة الأشياء، بالإضافة إلى النصوص الثابتة من القرآن والسنة.⁽²⁾»

وطبيعة الأشياء تلك هي مجموع الظروف والخصائص الموضوعية والذاتية التي عاشها النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمون والقرآن، وهذه العوامل تؤكد على قيام النبي صلى الله عليه وسلم بجمع القرآن، وليس الصحابة في عهد أبي بكر أو عهد عمر.

ومن تلك العوامل أن القرآن هو دستور الأمة ومصدرها الأساس لثقافتها وحضارتها، وقد عكف المسلمون عليه حفظا ودراسة وتطبيقا، يضاف إلى ذلك أن الرسول القائد كان قد خبر الحياة الإنسانية بممارسة عملية الدعوة في مكة والمدينة، وقد علمه الوحي تاريخ الرسالات الإلهية ونهايتها على يد المحرفين وتجار الدين، مما يدفعنا إلى عدم الشك في إدراك الرسول مدى ما يمكن أن يتعرض له النص القرآني من خطر حينما يربط مصيره بغيره وهو الحريص على معجزته الخالدة مع توفر أدوات الكتابة في عهده، إذ لا يفصل عهده عن التاريخ الذي انتبه فيه عمر - كما الرواية - إلى خطورة ترك القرآن مبعثرا في عهد أبي بكر سوى أشهر.

موقف الصدر من قضية المحكم والمتشابه :

اختلف العلماء والمفسرون في تحديد المعنى المراد من المحكم والمتشابه الذي ورد في قوله تعالى: « هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكماتهن أم الكتاب و آخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب » (آل عمران 7) ويورد الإمام الصدر عدة اتجاهات لعدد من العلماء والمفسرين ثم يناقش تلك الاتجاهات، ولكنه يرى أن طبيعة البحث تفرض تقديم رأيه المختار أمام الاتجاهات الأخرى ليكون الضوء مسلطا على تلك الاتجاهات لبيان مدى صحتها وانسجامها مع المدلول اللغوي والمحتوى الفكري للآية الكريمة فيقول : إن تفسير النص القرآني تارة يكون بتحديد المفهوم اللغوي العام الذي وضع له اللفظ، وتارة يكون بتجسيد ذلك المعنى في صورة معينة ومصادق خارجي خاص، والتشابه الوارد لا يقع في تحديد المفهوم اللغوي للنص أي لا يقع في نطاق العلاقة بين اللفظ والمعنى إذ أن المعاجم اللغوية للغة العربية كفيلة ببيان ذلك، والقرآن انزل عربيا، ولكن التشابه يقع في تجسيد صورة المعنى وتحديد مصداقه الخارجي الموضوعي، فحين نأتي إلى قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوي » ، نجد للفظ الاستواء مفهوما لغويا معينا اختص به، وهو الاستقامة والاعتدال مثلا وليس بينه وبين معنى آخر في علاقته، باللفظ تشابه، هو كلام قابل للإتباع، لكن التشابه في التردد والاختلاط

1 - مذاهب التفسير الاسلامي : 4

2 - نخبة من المثقفين، محمد بقر الصدر، المرجع السابق نفسه، ص 447

في تحديد صورة هذا الاستواء في الواقع وتحسيد المصداق الخارجي بشكل يتناسب والخالق سبحانه الذي ليس كمثلته شيء.⁽¹⁾

ويقابل ذلك تفسير المحكم الذي لا تشابه ولا تردد في تعين وتحسيد صورة المعنى في الواقع وتحديد مصداقه الخارجي، ففي قوله تعالى : « ليس كمثلته شيء » نجد الصورة الواقعية لهذا المفهوم متعينة فهو ليس كالإنسان ولا كالسماوات ولا كالأرض ولا كالجبال... الخ، فالمحكم ما يدل على مفهوم معين لا نجد تردداً أو صعوبة في تحسيد صورته في مصداق معين والمتشابه ما يدل على مفهوم معين تختلط علينا صورته الواقعية ومصداقه الخارجي.⁽²⁾

موقفه من الإعجاز القرآني :

المعجزة عند الصدر هي أن يحدث النبي تغييراً في الكون يتحدى به القوانين الطبيعية التي ثبتت عن طريق الحس والتجربة... فإذا استطاع إنسان أن يحدث ذلك فهو إنسان يستمد قدرة استثنائية من الله تعالى، ويستدل الإمام الصدر على ذلك بإحداث التغيير الاجتماعي والسياسي والحضاري الذي أحدثه القرآن الكريم والنبي صلى الله عليه وسلم في المجتمع حينئذ وبني أمة ملكت أعظم المقومات والمؤهلات⁽³⁾

وراح الإمام الصدر كعادته في الاستدلال بطبيعة الأشياء والظروف الموضوعية يستدل على كون القرآن معجزة وأنه من الله تعالى وليس من عند محمد صلى الله عليه وسلم، منطلقاً من واقع المجتمع العربي الذي بعث فيه النبي وانزل القرآن، إذ أن مكة لم تمارس أي لون من ألوان الحضارة والمدنية ومن الطبيعي أن يكون الكتاب انعكاساً لعصره وواقعه الثقافي والحضاري، إما أن يطفر الكتاب طفرة هائلة ويأتي بدون مقدمات وبلا إرهابات بثقافة من نوع آخر لا تمت إلى الأفكار السائدة بعمله، بل تقلبها رأساً على عقب فهذا ما لا يتفق مع طبيعة الأشياء في حدود التجربة التي عاشها الناس في كل عصر، والنبي إنسان من ذلك المجتمع إضافة إلى أنه لم ينل أي لون من ألوان التعليم « وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذا لارتاب المبتلون » (العنكبوت 49) وكما قال الوليد بن المغيرة: « والله لقد سمعت من محمد كلاماً ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن وإن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة وإن أعلاه لمثمر وإن أسفله لمعذوق وإنه ليعلو وما يعلى عليه »⁽⁴⁾. فلا بد أن يكون هذا الكتاب من الله تعالى وهو معجزة النبي الخالدة.

نموذج من اجتهاده في فهم النص :

الأنبياء المرسلون يأخذون الرسالة مرتين ويتلقون الرسالة مرتين، المرة الأولى استعاب المعارف الإلهية على وجه الإجمال، والمرة الثانية نزول الرسالة على سبيل التفصيل محرقة ومتحركة مع الأمة وموجهة لها في حل مشاكلها وبناء كيائها، فنرى موسى عليه السلام قد خاطبه الباري عز وجل في حوار سيناء في الوادي المقدس وحمله الرسالة

1 - نخبة من المثقفين، محمد باقر الصدر، المرجع السابق نفسه، ص 448

2 - محاضرات في علوم القرآن : 135 ، 136

3 - المصدر السابق نفسه ، ص 232 ، 233

4 - المصدر السابق نفسه ، ص 234 ، 235

بكل أبعادها، فاتضحت معالم الرسالة لموسى عليه السلام، وانطلق في ضوء ذلك بكل قوة وثبات وجراً لإنذار فرعون، فدخل عليه بعصاه ونعليه وملابس الرعاة وابلغه رسالة ربه، ثم راحت الرسالة تنزل مفصلة هادية بني إسرائيل في إدارة الصراع مع فرعون وملأه⁽¹⁾

وذلك عيسى عليه السلام قال : « قال إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا » ثم انزل عليه الإنجيل والتعاليم، وجاء محمد صلى الله عليه وسلم انزل عليه القرآن بمعالمه الرئيسية وأبعاده الإستراتيجية وتصوره عن الكون والحياة والإنسان، ثم نزل عليه القرآن تنزيلاً متحركاً مع حركة الأمة وموجها لها، وكذلك إتباع الأنبياء والرسل، أما وصل إلى سمعك قول علي كرم الله وجهه « علمني رسول الله ألف باب من العلم يفتح من كل باب ألف باب » وحينما تواجه مسألة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ربع قرن يجيب عليها ويقول « هذا ما علمنيه رسول الله »، والإمام الصدر اخذ القرآن أخذاً إجمالياً ودرس القرآن درس استيعاب، فتجلى القرآن كله لقلبه وارتسمت أبعاده في ذهنه ثم راح يرسم أبعاد القرآن في الدولة، والسياسة والاقتصاد والفلسفة فعاد إلى القرآن ثانية لينحت منه حلاً لمشكلات العصر ويفهم القرآن بذهنية العصر « ذلكم القرآن فاستنطقوه » فكانت أطروحاته العملاقة هي نتاج محاوراته مع القرآن وتسجيله لما نطق به القرآن أثناء المحاورة.⁽²⁾

نماذج من إنفراد الصدر في التفسير :

أولاً : « بأسهم بينهم شديد تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون » (سورة الحشر 14) كانت آراء المفسرين في هذه الآية متقاربة، قال العلامة السيد الطبطبائي في الميزان : « أي هم فيما بينهم شديدوا البطش غير أنه ماذا برزا لحربكم وشاهدوكم يجنون بما ألقى الله في قلوبهم من الرعب » (الميزان 19 / 213)، وقال القرطبي في " الجامع لأحكام القرآن " : « يعني عداوة بعضهم لبعض » 36 18، وقال الطبرسي في المجمع : « عداوة بعضهم لبعض شديدة يعني أنهم ليسوا بمتفقي القلوب » (المجمع : 264/5، وقال الزمخشري في الكشاف : « ولا يرمون عن قوس واحدة » 507/4

وفصل المراغي في تفسيره بقوله : « فلا يمكن أن يقاتلوا عدوا لهم وهم في تحاذل وانحلال، ومن ثم استكانوا وذلوا... وفي هذا عبرة للمسلمين في كل زمان ومكان، فإن الدول الإسلامية ما هدد كيائها واضعفتها أمام أعدائها إلا تخاذلوا أفراداً وجماعات، وانفرط عقد وحدتها ومن ثم طمع الأعداء في بلادهم. وعسى الله أن يأتي بالفتح ونصر من عنده فيستيقظ المسلمون من سباتهم ويتوبوا إلى رشدهم فيستعيدوا سابق مجدهم... » ج 50/28 .

1 - نخبة من المثقفين، محمد باقر الصدر، المرجع السابق نفسه، ص 453

2 - المرجع السابق نفسه، ص 454

ويستفيد الإمام الصدر من كل هذه الآراء ويوظفها في منهجه ويصوغها صياغة جديدة بلغة عصرية، ينقلها من عصرها إلى عصره، ثم يغوص في أعماق الآية ليأتي بعلم جديد أنه يبحث عن حقيقة الظاهرة عن فلسفة هذه الآية ما السبب الذي جعل الأمة والجماعة والحركة بأسها شديد ويتركها متداعية خاوية على عروشها؟⁽¹⁾

فيطرح ذلك بلغة العصر وثقافة العصر، وي طرح الجواب بلغة حركية واعية تدفعها خلفيته الثقافية والحركية ووعيه للواقع وتصوره عن علاج وتغيير الواقع، القرآن كتاب حركي انزله الله تعالى ليصنع أمة ويغير تاريخ ويقود العالم، إن مفاهيمه وأحكامه تأبى الجمود والتحجر، وتنتفتح على الكون والوجود والواقع، وتأخذ بنظر الإنسان إلى المستقبل البعيد جدا...، وكل مفسر يتعامل مع القرآن انطلاقاً من خلفيته الثقافية وتصورات الخاصة.⁽²⁾

الإمام الصدر يرى أن علة ذلك تعود إلى المحتوى الداخلي للإنسان إذ هو الأساس لحركة التاريخ، والمحتوى الداخلي يجسد الغايات التي تحرك التاريخ، وبالتالي فالمستقبل والأمل هو المحرك لأي نشاط والمحتوى الداخلي يتمثل في الفكر والإرادة. فالبناء الاجتماعي العلوي مرتبط بهذه القاعدة، فالعلاقة بين المحتوى الداخلي للإنسان والبناء الفوقي للمجتمع علاقة تبعية وهي تمثل سنة تاريخية « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم »⁽³⁾.

في فلسفة المهدي المنتظر :

ليس المهدي تجسيداً لعقيدة إسلامية ذات طابع ديني فحسب، بل هو عنوان لطموح اتجهت إليه البشرية بمختلف أديانها ومذاهبها، وصياغة لإلهام فطري، أدرك الناس من خلاله - على الرغم من تنوع عقائدهم ووسائلهم إلى الغيب - أن للإنسانية يوماً موعوداً على الأرض تتحقق فيه رسالات السماء بمغزاها الكبير، وهدفها النهائي وتجد فيه المسيرة المكدودة للإنسان على مر التاريخ استقرارها وطمأنينيتها، بعد عناء طويل، بل لم يقتصر الشعور بهذا اليوم الغيبي والمستقبل المنتظر على المؤمنين ديناً بالغيب، بل امتد إلى غيرهم أيضاً وانعكس حتى على أشد الإيديولوجيات والاتجاهات العقائدية رفضاً للغيب والغيبيات، كالمادية الجدلية التي فسرت التاريخ على أساس التناقضات، وآمنت بيوم موعود، تصفى فيه تلك التناقضات ويسود فيه الوئام والسلام، وهكذا نجد أن التجربة النفسية لهذا الشعور التي مارسها الإنسانية على مر الزمن من أوسع التجارب النفسية وأكثرها عموماً بين أفراد الإنسان.⁽⁴⁾

وحينما يدعم الدين هذا الشعور النفسي العام، ويؤكد أن الأرض في نهاية المطاف ستمتلئ قسطاً وعدلاً بعد أن ملأت ظلماً وجوراً، يعطي لذلك الشعور قيمته الموضوعية ويحوّله إلى إيمان حاسم بمستقبل المسيرة الإنسانية، بل مصدر عطاء وقوة، فهو مصدر عطاء لأن المهدي إيمان برفض الظلم والجور حتى وهو يسود الدنيا كلها، وهو مصدر قوة ودفع لا تنضب لأنه بصيص نور يقاوم اليأس في نفس الإنسان، ويحافظ على الأمل المشتعل في صدره

1 - المرجع السابق نفسه ، ص 455

2 - المرجع السابق نفسه ، ص 455

3 - سورة الرعد ، الآية 11

4 - محمد باقر الصدر، بحوث حول المهدي ، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ، لبنان، 1398 هـ / 1977 م، ص 8

مهما ادلهمت الخطوب وتعملق الظلم، لأن اليوم الموعود، يثبت أن بإمكان العدل أن يواجه عالما مليئا بالظلم والجور فيزعزع ما فيه من أركان الظلم ويقيم بناءه من جديد، وأن الظلم مهما تجبر وامتد في أرجاء العالم وسيطر على مقدراته، فهو حالة غير طبيعية، ولا بد أن ينهزم وتلك الهزيمة الكبرى المحتمة للظلم وهو في قمة مجده، تضع الأمل كبيرا إمام كل فرد مظلوم، وكل أمة مظلومة في القدرة على تغيير الميزان وإعادة البناء.

وإذا كانت فكرة المهدي أقدم من الإسلام وأوسع منه، فإن معالمها التفصيلية التي حددها الإسلام جاءت أكثر إشباعا لكل الطموحات التي أنشدت إلى هذه الفكرة منذ فجر التاريخ الديني وأغنى عطاء وأقوى إثارة لأحاسيس المظلومين والمعذبين على مر التاريخ، وذلك لأن الإسلام حول الفكرة من غيب إلى واقع/ ومن مستقبل إلى حاضر، ومن التطلع إلى منقذ تتمخض عنه الدنيا في المستقبل البعيد، المجهول إلى الإيمان بوجود المنقذ فعلا، وتطلعه مع المتطلعين إلى اليوم الموعود، واكتمال الظروف التي تسمح له بممارسة دوره العظيم، فلم يعد المهدي، " عليه السلام " فكرة تنتظر ولادتها ونبؤة نتطلع إلى مصداقها، بل واقعا قائما ننتظر فاعليته وإنسانا معنا يعيش بيننا بلحمه ودمه نراه ويرانا، ويعيش مع آمالنا وآلامنا ويشاركنا أحزاننا وأفراحنا ويشهد كل ما تزخر به الساحة على وجه الأرض من عذاب المعذبين وبؤس البائسين وظلم الظالمين، ويكتوي بكل ذلك من قريب أو بعيد، وينتظر بلهفة اللحظة التي يتاح له فيها أن يمده إلى كل مظلوم وكل محروم وكل بائس ويقطع دابر الظالمين⁽¹⁾ وقد قدر لهذا القائد المنتظر أن لا يعلن عن نفسه ولا يكشف للآخرين حياته على الرغم من أنه يعيش معهم انتظارا للحظة الموعودة. ومن الواضح أن الفكرة بهذه المعالم الإسلامية تقرب الهوة الغيبية بين المظلومين والمنقذ المنتظر وتجعل الجسر بينهم وبينه في شعورهم النفسي قصيرا مهما طال الانتظار. ونحن حينما يراد منا أن نؤمن بفكرة المهدي بوصفها تعبيراً عن إنسان حي محدد يعيش فعلا كما نعيش ويتقرب كما نتقرب، يراد الإيجاء إلينا بلأن فكرة الرفض المطلق لكل ظلم وجور التي يمثلها المهدي، تجسدت فعلا في القائد الراض المنتظر، الذي سيظهر وليس في عنقه بيعة لظالم كما في الحديث، وأن الإيمان به إيماننا بهذا الرفض الحي القائم فعلا ومواكبة له، وقد ورد في الأحاديث الحث المتواصل على انتظار الفرج، ومطالبة المؤمنين بالمهدي أن يكونوا بانتظاره، وفي ذلك تحقيق لتلك الرابطة الروحية، والصلة الوجدانية بينهم وبين القائد الراض، وكل ما يرمز إليه من قيم، وهي رابطة وصلة ليس بالإمكان إيجادها ما لم يكن المهدي قد تجسد فعلا في إنسان حي ومعاصر⁽²⁾

وهكذا نلاحظ أن هذا التجسيد أعطى الفكرة زخما جديدا وجعل منها مصدر عطاء وقوة بدرجة أكبر إضافة إلى ما يجده أي إنسان رافض من سلوة وعزاء وتخفيف لما يقاسيه من آلام الظلم والحرمان، حين يحس أن أمامه وقائده يشاركه هذه الآلام ويتحسس بها فعلا بحكم كونه إنسانا معاصرا يعيش معه وليس مجرد فكرة مستقبلية. ولكن التجسيد المذكور أدى في نفس الوقت إلى مواقف سلبية تجاه فكرة المهدي نفسها لدى عدد من

¹ - المصدر السابق نفسه، ص 10

² - المصدر السابق نفسه، ص 10

الناس الذين صعب عليهم أن يتصوروا ذلك ويفترضوه، فهم يتساءلون إذا كان المهدي يعبر عن إنسان حي، عاصر كل الأجيال المتعاقبة منذ أكثر من عشرة قرون، وسيظل يعاصر امتداداتها إلى أن يظهر على الساحة، فكيف تأتي لهذا الإنسان أن يعيش هذا العمر الطويل، وينجوا من قوانين الطبيعة التي تفرض على كل إنسان أن يمر بمرحلة الشيخوخة والمهرم، في وقت سابق على ذلك جدا وتؤدي به تلك المرحلة طبيعيا إلى الموت، أو ليس ذلك مستحيلا من الناحية الواقعية؟ ويتساءلون أيضا لماذا كل هذا الحرص من الله - سبحانه وتعالى - على هذا الإنسان بالذات، فتعطل من أجله قوانين الطبيعة، ويفعل المستحيل لإطالة عمره والاحتفاظ به لليوم الموعود، فهل عقلت البشرية عن إنتاج القادة الأكفاء؟ ولماذا لا يترك اليوم الموعود لقائد يولد مع فجر ذلك اليوم، وينمو كما ينمو الناس، ويمارس دوره بالتدرج حتى يملأ الأرض قسطا وعدلا بعد أن ملأت ظلما وجورا؟⁽¹⁾

ويتساءلون أيضا إذا كان المهدي اسما لشخص محدد هو ابن الإمام الحادي عشر من أئمة أهل البيت عليهم السلام الذي ولد سنة 256 هـ وتوفي أبوه سنة 260 هـ، فهذا يعني إنه كان طفلا صغيرا عند موت أبيه، لا يتجاوز خمس سنوات، وهي سنن لا تكفي للمرور بمرحلة إعداد فكري وديني كامل على يد أبيه، فكيف وبأي طريقة يكتمل إعداد هذا الشخص للممارسة دوره الكبير، دينيا وفكريا وعلميا؟ ويتساءلون أيضا إذا كان القائد جاهزا فلماذا كل هذا الانتظار الطويل مئات السنين؟ أوليس في ما شهده العالم من المحن والكوارث الاجتماعية ما يبرر بروزه على الساحة وإقامة العدل على الأرض؟ ويتساءلون كيف نستطيع أن نؤمن بوجود المهدي، حتى لو افترضنا أن هذا ممكن؟ وهل يسوغ لإنسان أن يعتقد بصحة فرضية من هذا القبيل دون أن يقوم عليها دليل علمي أو شرعي قاطع؟ وهل تكفي بضع روايات تنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعلم مدى صحتها للتسليم بالفرضية المذكورة؟⁽²⁾

ويتساءلون أيضا بالنسبة إلى ما اعد له هذا الفرد من دور في اليوم الموعود؟... كيف يمكن أن يكون للفرد هذا الدور العظيم الحاسم في حياة العالم، مع أن الفرد مهما كان عظيما لا يمكنه أن يصنع بنفسه التاريخ ويدخل به مرحلة جديدة، وإنما تحتتم بذور الحركة التاريخية وجذوتها في الظروف الموضوعية وتناقضاتها، وعظمة الفرد هي التي ترشحه لكي يشكل الواجهة لتلك الظروف الموضوعية والتغيير العملي عما تتطلبه من حلول؟ ويتساءلون أيضا؟ ما هي الطريقة التي يمكن أن نتصور من خلالها ما سيتم على يد ذلك الفرد من تحول هائل وانتصار حاسم للعدل ورسالة العدل على كل كيانات الظلم والجور والطغيان، على الرغم مما تملك من سلطان ونفوذ وما يتواجد لديها من وسائل الدمار والتدمير وما وصلت إليه من المستوى الهائل في الإمكانيات العلمية والقدرة السياسية والاجتماعية والعسكرية؟

¹ - المصدر السابق نفسه، ص 13

² - المصدر السابق نفسه، ص 14

هذه أسئلة قد تتردد في هذا المجال وتقال بشكل و آخر، وليست البواعث الحقيقية لهذه الأسئلة فكرية فحسب، بل هناك مصدر نفسي لها أيضا، وهو الشعور بمهابة الواقع المسيطر عالميا وضالة أي فرصة لتغييره من الجذور، وبقدر ما يبعثه الواقع الذي يسود العالم على مر الزمن من هذا الشعور تتعمق الشكوك وتترادف التساؤلات، وهكذا تؤدي الهزيمة والضالة والشعور بالضعف لدى الإنسان، إلى أن يحس نفسيا بإرهاق شديد لمجرد تصور عملية التغيير الكبرى للعالم التي تفرغه من كل تناقضاته ومظالمه التاريخية، وتعطيه محتوى جديدا قائما على أساس الحق والعدل وهذا الإرهاق يدعوه إلى التشكك في هذه الصورة ومحاولة رفضها لسبب و آخر.⁽¹⁾

¹ - المصدر السابق نفسه، ص 16

خاتمة

لم يغادر التفكير الفلسفي بحث وتحليل قضايا الدين والمقدس والإله، منذ نشأة هذا التفكير حتى اليوم، فليس هناك فيلسوف لم يتناول هذه القضايا ويعالجها، إثباتاً أو نفيًا، وفي وقت مبكر صنف الفلاسفة الحكمة النظرية إلى " الإلهيات " ، " الرياضيات " ، " الطبيعيات " ، فدرسوا في الإلهيات بالمعنى الأعم الوجود المطلق، أي البحث عن أحوال الموجود من حيث هو موجود ، فيما درسوا في الإلهيات بالمعنى الأخص وجود الله و توحيده وصفاته وأفعاله وما يرتبط بذلك من مسائل، وقد كانت الإلهيات الطبيعية تستخدم مناهج البحث العقلية في الدفاع عن الإلهيات بالمعنى الأخص والبرهنة عليها، أما الفلاسفة الإسلاميون من الكندي إلى الشيرازي، فقد استوعبت الإلهيات بالمعنى الأخص، وما يتصل بها من مباحث النبوت والوحي وغيرها، مساحة واسعة من مؤلفاتهم.⁽¹⁾

إن دور الدين في الحياة يتمثل في أنه يوجه فكر الإنسان إلى النظرة العميقة والهادفة نحو الحياة من خلال إتباع الشرائع السماوية لأجل إيصال الإنسان إلى الغاية التي خلق من أجلها وهي سعادته في الدنيا والآخرة، لذلك يقول الله تعالى : « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » ، وهذا النداء من أروع أساليب الحث على النظر إعمال الفكر، قال تعالى : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » ، كما يعد الدين من الدعائم الأساسية للأخلاق وتحكيم أصولها في المجتمع ، فإن الإنسان تدفعه الميول النفسانية والغرائز المتعدية التي لا تعرف لنفسها حدا وهي تريد أن تنال كل لذية وملائم سواء وافق القيم أم لم يوافقها، وهذا شيء يلمسه كل إنسان بوجوده، وهذا من جانب ومن جانب آخر : فإن الفطرة الإنسانية توحى إلى أصحابها بحفظ القيم والعمل، وعند ذلك يجد الإنسان في نفسه صراعاً عنيفاً، فلا بد لنجاحه في هذا المعترك من عامل يرجح جانب الاعتدال وعدم التجاوز على حقوق الآخرين .

من هنا يأتي دور الدين لإيجاد التوازن في نفس الإنسان ، من خلال الاعتقاد بأن كل ما يعمل به الإنسان من خير وشر في هذه الدنيا سيحاسبه الله سبحانه عليه بأشد الحساب وأدق.⁽²⁾

ولما كان الدين ضرورة اجتماعية فالإنسان بفطرته لا يملك أن يستقر في هذا الكون الهائل ذرة تائهة معلقة ضائعة، إذ لابد له من رباط معين في هذا الكون يضمن له الاستقرار ومعرفة مكانه في هذا الكون الذي يعيش فيه ، ولذلك لابد له من عقيدة تفسر له ما يحيط به وتفسر له مكانه فيما حوله، فالدين ضرورة فطرية شعورية لا علاقة له بملايسات العصر والبيئة وكم كان شقاء الإنسان وحيرته وضلاله حين أخطأ فهم حقيقة هذا الارتباط وهذا التفسير، أي أن حاجة الإنسان إلى الدين فطرية مركزة في طبيعته النفسية ومغروسة في شعوره وممتزجة في دمه وأعصابه وحسه، ولكنه قد يضل عن إدراك هذه الحقيقة فيشقى ويجار ويفقد الاستقرار، وهذه الحاجة الفطرية في

¹ - عبد الجبار الرفاعي، موسوعة فلسفة الدين، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، الطبعة الأولى، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014

² - السيد كمال الحيدري، مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع، بقلم الشيخ علي حمود العبادي، الطبعة الأولى، دار فراق للطباعة والنشر، قم، إيران، 1429 هـ /

الإنسان إلى الدين هي التي يتحقق بقضائها معرفته بحقيقة مكانته في هذه الحياة ورسالته وعمله ودوره الذي يجب عليه أن يؤديه مع إنسان آخر يقوم بدوره في الحياة.

والدين باعتباره شريعة وعقيدة أي كنظام اجتماعي يحكم حياة كل فرد ويحدد له قواعد سلوكه وكيفية معيشته في أسرته وكيفية تربية أولاده وكيفية تعامله مع الناس بالعدل والفضيلة حتى يقوم المجتمع على أساس متفاهم ومتعاون على أداء الوجبات والحقوق ثم يتكامل هذا النظام الاجتماعي بوضع الأسس والقواعد والحلول التي تعالج قضايا المجتمع العامة اقتصادية كانت أم سياسية أم أخلاقية .

أما من جانب العقيدة أو التصور الإعتقادي فهو الإيمان بالله ونحن المسلمين خاصة بإيماننا بالله وحده، وكل الذين آمنوا في الدنيا بألهة أخرى كان إيمانهم بها وهما وظنا بأنها آلهة تضر وتنفع أو على الأقل تشفع لهم لدى الإله الأكبر أو تقرهم إليه زلفى .

وأن الإيمان بالإله الحق الفرد الصمد فطرة الناس عليها وإنما يضلون عنها بعض الوقت أو كل الوقت ثم يعدون إليها ولو عند فراق الحياة أو عند نزول الكوارث و الأحداث.⁽¹⁾

إن الدين هو الذي يمنح الكائن البشري معنى لحياته وسلوكه ، ففي المجتمعات الغربية ، التي نظن أن الدين اختفى من حياتها، الدين مازال حاضرا لديها، لكن طبيعة حضوره في هذه المجتمعات مختلفة عنها في مجتمعات أخرى، فمثلا في أثينا مازال الناس في وسائل النقل والأماكن العامة يلبسون الصليبان، شباب وشيوخ ونساء وأطفال، كما تبدو على ملابسهم رموز دينية، معنى ذلك أن الدين مازال مترسبا في البنية العميقة للمجتمع ، بل إن المغنيين في العالم الغربي كله بالكاد نجد واحدا منهم لا يضع صليبا وهذا يدخل ضمن ثقافتهم العامة، صحيح إن الدين لا يتجلى كمظهر بوضوح في الحياة الاجتماعية أو المدنية أو ينعكس على الإرادة والعلاقات والشأن العام بشكل مباشر، لكنه مازال لابثا في وعيهم وفي لا وعيهم، بمعنى إن الدين ليس غائبا ولم يندثر أو يختفي، و إن كان مجال حضوره لديهم غيره عند العرب ، إنه حاجة بشرية ماسة لا يستغنى عنها في أي مجتمع كان رغم اختلاف تجليات حضوره ، إنه موجود لدى الفنانين والرسامين المعاصرين في إبداعاتهم من رسوم وصور ولوحات فنية وتماثيل من مختلف عصور التاريخ الأوروبي، وخاصة الحديثة ، لكن من يجهل اللاهوت والميراث الديني المسيحي والكتاب المقدس يتعذر عليه فهم عدد كبير من هذه الآثار ، وحسب قول " إمبرتو إيكو " : « من الصعوبة بما كان فهم ثلاثة أرباع الفن الغربي تقريبا إذا ما كنت تجهل أحداث العهد القديم والجديد ، إضافة إلى قصص القديسين »

المقدس هو موضوع الدين في مبحث العلوم الاجتماعية، وفي سوسيولوجيا الدين تحديدا، وقد ركز السوسيولوجيون الأوائل، أمثال " اوغست كونت " و " جيمس فريزر " و المتأخرون عنهم أمثال " دوركايم " و "

¹ - عبد الله الخرجي، علم الاجتماع الديني، الطبعة الأولى، رامتان جدة، المملكة العربية السعودية، 1410هـ / 1990

فير " على أن الدين يبحث فيما هو مقدس، ويحتكر هذا المفهوم في الوقت الذي تفتح فيه العلوم الاجتماعية الأخرى على تخوم المعرفة دون احتراز، فالعلم حسب علماء الاجتماع لا ينكص عن الولوج إلى عوالم ما قد يعد مدنسا بحسب المقولات الدينية، على أن هذا الموقف قد سبق الفصل الحاسم بين ما هو ديني وما هو دنيوي، إذ أن هذا الفصل ارتكز في مفاهيمه لا حقا على الربط بين الدين وبين موضوعه الختمي وهو المقدس، وقد أصبح هذا الموقف المفاهيمي منذ النصف الثاني من القرن العشرين مثار جدل وبحث عميقين ومستمرين لدى اللاهوتيين ولدى علماء الاجتماع على السواء⁽¹⁾

إن مارتين هيدغر يقول : « إن الإنسان هو الكائن المسكون بمشكلة منح معنى للوجود » ، عندما تعود إلى الميراث الفلسفي واللاهوتي، تجد احد أهم الأسئلة وأعمقها، والذي نفسه هو التساؤل عن معنى الحياة، وبرز التيارات الفلسفية، خاصة الفلسفة الوجودية، التي ظهرت في التأريخ القريب للبشرية، مهمة هذه الفلسفة هي البحث عن معنى للحياة، ومعنى للوجود، ومعنى لهذا العالم، فإذا كانت مهمة الدين هي إنتاج المعنى، فإن هذه المهمة من اخطر المهام في الحياة، وفي العالم الذي نعيش فيه مضافا إلى إنتاج المعنى، يقدم الدين جهازي تفسير وتأويل، وهو على ما يبدو النظام العلاماتي الوحيد الذي يولد المعنى، ويقوم على تفسيره وتأويله، على عكس الأنظمة الأخرى التي تترك « للمستلم / المتلقي / القارئ » حرية فهم المعنى وتحليله وتفسيره وتأويله، كما أن الدين يخترق مجال الخيال، فيشكله ويصوغه ويعيد تكوينه، فمثلا المسيحية استطاعت صياغة هذا المجال، من خلال اللوحات الفنية والتماثيل والإيقونات والكاتدرائيات والكنائس والأديرة، فضلا عن السينما والمسرح ويذهب بعض المفكرين إلى أن معركة المستقبل سيحسمها من يستطيع السيطرة على مجال الخيال .

إذن لا ضرر من إثارة الأسئلة التي تخص الوجود والدين ونشوءهما، كما لا توجد خطورة أو مشكلة من إثارة مثل هذه المواضيع، هناك مثال تبسيطي يذهب إلى أن هذا السؤال الذي يثار ينبغي أن يكون جوابه جاهزا من اجل أن لا نثير حالة من الارتباك والشك، وكأنه يفترض أن لكل سؤال جوابا، ولا بد أن يكون هذا الجواب نهائيا، بينما هناك أسئلة ظهرت في الحياة البشرية منذ فجر الوعي البشري، وما زالت هذه الأسئلة تتكرر وإجاباتها أيضا يعاد تكوينها، كما تنبثق لها إجابات جديدة باستمرار، من هنا يمكن تفسير اتساع دائرة التيارات والمدارس الفلسفية واللاهوتية وتنوع الآراء والمقولات والاجتهادات لديها على مر التاريخ، فمثلا ذكرنا موضوع معننة الحياة، وكيف أن الإنسان مسكون بمنح معنى للوجود والحياة، هذا احد الأسئلة الكبرى في الوعي البشري، أفاضت الفلسفات وأيضاً اللاهوت بتقديم أجوبة متنوعة عن هذا السؤال، وظيفه الأسئلة وظيفه أساسية، وهي التي تسمح لنا أن ننقد و أن نراجع، وأن يدحض العقل ويكذب شيئا مما كان لومن طویل يعد من الحقائق الأزلية واليقينيات، طب جالينوس وفلك بطليموس وغير ذلك من علوم الأوائل ظلت لعشرات القرون مسلمات، غير أن

¹ - عبد الجبار الرفاعي، انقاذ النزعة الانسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، الطبعة الثانية بغداد، 1434 هـ / 2013 م

العلم الحديث نسخها، تاريخ العلوم ينطوي على سلسلة من التكذيبات وهو بمثابة مقبرة للنظريات العلمية، التساؤل والتشكيك يسمحان لنا باستئناف النظر في طائفة من الجزميات، والقطيعات والمسلمات والبدايات وقيمة الفكر الحديث والمعاصر إنه يستأنف النظر بالمسلمات، على حد تعبير ادغار موران : « اللايقين يقتل المعرفة البسيطة لكنه يحيي المعرفة المركبة » ، وقد كان للمتكلم الفخر الرازي المعروف بإمام المشككين وغيره من المجتهدين في علم الكلام والفلسفة أثر بالغ في تطوير التفكير الديني في الإسلام، وحين نعود إلى اللحظات الحاسمة في إنتاج رؤى واجتهادات وأفكار وابتكار آراء جديدة في التفكير الديني نجدها تتوالد باستمرار في فضاء التساؤلات وتنبثق من خلال المواقف العقلية والإرتيابية.

وبالتالي لا توجد منطقة محرمة في التفكير ، فالنقد يرتكز على : أن لا شيء ممنوع من النقد ، ما لا يمكن نقده هو فقط الممتنع التفكير فيه، لا شيء مما يخص الإنسان – أي بإمكانه منطقيا أن يكون موضوعا لتفكيره به – يمتنع التفكير فيه عليه، وما يطاله المنع منه يفترض أن يكون خارجا عن عالمنا وعقولنا كآدميين ، أي أن يكون المنع عنه عائدا في الحقيقة إلى كونه مستعصيا على قدراتنا المعرفية، وبالتالي فإن هذا الوضع يقضي أن تكون القضية « الممنوع التفكير فيها » مساوقة لكونها « فارغة المضمون » بالنسبة لنا.



قائمة المراجع والمصادر

قائمة المراجع والمصادر:

- * - المصحف الشريف (القرآن الكريم) برواية ورش عن نافع
- 1- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1355هـ / 1936 م
- 2- سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 1986
- 3- موسى بن ميمون القرطبي الاندلسي، دلائل الحائرين، عارضه باصوله العبرية والعربية وترجم النصوص التي اوردها المؤلف بنصها العبري الى العربية وقدم له حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، 14، ميدان العتبة.
- 4- تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، ترجمة جمال الرفاعي، المركز القومي للترجمة، طبع بدار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 2013
- 5- ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكرت الى هيوم، دار الوفاء، مصر، 2000
- 6- صايم عبد الحكيم، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر 2011
- 7- عبد القادر تومي، اعلام الفلسفة العربية في العصر الحديث، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، الجزائر 2011
- 8- محمد محمد بالروين، الفلسفة الحديثة قضايا واء، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الاولى بيروت، 1997.
- 9- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.
- 10- - ساهر رافع، كائط، الدار العالمية للكتب والنشر الطبعة الاولى، مصر 2014
- 11- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، الطبعة الخامسة. 1986
- 12- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، افاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017
- 13- مصطفى غالب، نيتشه، في سبيل موسوعة فلسفية، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1983
- 14- مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، سارتر، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1978
- 15- خالد كبير علال، نقد العقل الملحد، دار قرطبة للنشر والتوزيع، المحمدية، الجزائر، طبعة 2016
- 16- السيد ولد اباه، مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الاولى، بيروت 2010
- 17- الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الاخيرة والقرآن الكريم، دراسة نقدية، دار النهضة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1427هـ / 2006

- 18 - - نصر حامد ابو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، ط 2، 1996.
- 19 - نصر حامد ابو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، المغرب ، المركز الثقافي العربي .
- 20 - قاسم شعيب، تحرير العقل الاسلامي، المركز الثقافي العربي ، منبر مؤمنون بلا حدود ، الطبعة الثانية، 2013
- 21 - - الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، محمد اركون-محمد الجابري-هشام جعيط ، عبد الرحمن اليعقوبي، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الاولى ، بيروت ، 2014
- 22 - محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة، بيروت ، 1430 هـ/ 2009 م
- 23 - محمد باقر الصدر ، التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية، تقديم وتنقيح و تعليق جلال الدين علي الصغير ، الدار العالمية ، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى ، 1409 هـ/ 1979 م
- 24 - محمد باقر الصدر ، اقتصادنا ، الطبعة الرابعة عشر، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، 1401 هـ / 1981 م.
- 25 - نخبة من المثقفين ، محمد باقر الصدر، دراسات في حياته وفكره، دار السلام، الطبعة الاولى ، 1416 هـ / 1996 م.
- 26 - محمد باقر الصدر، بحوث حول المهدي ، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ، لبنان، 1398 هـ / 1977 م .
- 28 - الشيخ محمد شقير، دراسات في الفكر الديني في فلسفة الدين والكلام الجديد ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، بيروت، لبنان ، 1429 هـ / 2008 م
- 27 - محمد باقر الصدر، المدرسة الاسلامية، الانسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، مطبعة النعمان، النجف الاشرف، سنة 1384 هـ.
- 28 - مجموعة من الباحثين، العقلانية الاسلامية والكلام الجديد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، الطبعة الاولى، بيروت، 2008.
- 29 - عبد الحفيظ بن جلولي، الفكر العربي المعاصر، نقد الفكر وفكر النقد، محمد اركون و سعيد يقطين، دار قرطبة للنشر والتوزيع، ط 1، 1437 هـ/ 2016 م، الجزائر.
- 30 - اسماعيل زروخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر.
- 31 - عبد الجبار الرفاعي، الدين واسئلة الحداثة، محمد اركون ومصطفى ملكيان وعبد المجيد الشرفي و حسن حنفي /مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ودار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط 1، 2015.
- 32 - محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، الحداثة وانتقاداتها، دار توبقال للنشر، ط 1، الدار البيضاء، المغرب، 2006.

- 33 - محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة ،دار توبقال للنشر،الدار البيضاء،المغرب،ط1،2007.
- 34 - لويس غردية و ج قنواقي،فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ،نقله الى العربية الشيخ صبحي الصالح و الاب فريد جبر،دار العلم للملايين،الجزء الاول،بيروت،ص 181.
- 35 - جان غرونديان،فلسفة الدين،ترجمة وتعليق عبد الله المتوكل،مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع،المغرب،لبنان،ط1،2017 م.
- 36 - عبد المنعم عجب الفيا،من التفكيك الى التأويل،الطبعة الاولى،دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع،سورية،1438 هـ/2017.
- 37 - ادريس كثير و عز الدين الخطابي، مدخل الى فلسفة إيمانويل ليفيناس،من الفينومينولوجيا الى الايتيقا،ترجمة ادريس كثير و عز الدين الخطابي،منشورات اختلاف،ط1،المغرب،2003.
- 38 - إيمانويل ليفيناس،الزمان والآخر،ترجمة جلال بدلة،الطبعة الاولى،معايير للنشر والتوزيع سوريا،2014
- 39 - ميشل هنري ، الهمجية زمن علم بلا ثقافة ، ترجمة جلال بدلة ، الطبعة الاولى ، دار الساقى ، 2022
- 40 - اميل بوترو،العلم والدين في الفلسفة المعاصرة،ترجمة احمد فؤاد الاهواني،الهيئة المصرية العامة للكتاب، رقم الايداع بدار الكتب 1973/3494.
- 41 - مصطفى مليكيان ،العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين،ترجمة عبد الجبار الرفاعي و حيدر نجف،مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد،الدار العربية للعلوم ناشرون،بيروت،لبنان ،الطبعة الاولى، 1431 هـ - 210 م
- 42 - عبد الكريم سروش،الصراطات المستقيمة،قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية،ترجمة احمد القباجي
- 43 - جعفر نجم نصر، فصول في سوسيولوجيا الدين،كاريزما النبوة عند ماكس فيبر السيد المسيح واتباعه انموذجا،الطبعة الاولى،لبنان/كندا،مكتبة التنوير،2016
- 44 - - خالد قاسم ، الكتابة والتصوف عند ابن عربي،الطبعة الاولى ،دار توبقال للنشر،الدار البيضاء،المغرب، 2000.
- 45 - احمد فؤاد الاهواني،قضايا اسلامية ، الفلسفة الاسلامية،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1985.
- 46 - محمد شوقي الزين،تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر،الطبعة الاولى،كلمة للنشر والتوزيع،تونس،دار الامان،الرباط ،منشورات ضفاف،بيروت ،منشورات الاختلاف،الجزائر، 1436 هـ ، 2015 م .
- 47 - ايان الموند،التصوف والتفكيك،درس مقارن بين ابن عربي ودريدا،ترجمة وتقديم حسام نايل،مراجعة محمد بربري،الطبعة الاولى،المركز القومي للترجمة،القاهرة ، 2011.
- 48 - حنا الفاخوري و خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية،الجزء الاول،الطبعة الثالثة،دار الجيل ،بيروت،1993.

- 49 - علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، الجزء الاول، الطبعة التاسعة، دار المعارف، 1119
كورنيش النيل، القاهرة، ج م . ع ، ص .
- 50 - عرفان عبد الحميد فتاح ، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ، دار الجيل ، الطبعة الاولى ، ، بيروت ، 1413
هـ / 1993 م .
- 51 - ولتر ستيس ، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم امام عبد الفتاح امام ، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.
- 52 - جوليان باجيني ، الفلسفة ، موضوعات مفتاحية، المعرفة - الاخلاق - العقل - الدين - السياسة ، ترجمة
اديب يوسف شيش ، الطبعة الاولى ، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر ، دمشق، سوريا، 2010 .
- 53 - شريف هزاع شريف ، نقد / تصوف ، النص - الخطاب - التفكيك ، الطبعة الاولى ، الانتشار العربي
، بيروت، لبنان ، 2008 .
- 54- جورج سعد- تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى- دار الالتزام للطباعة والنشر والتوزيع.
- 55 - عبد الجبار الرفاعي ، موسوعة فلسفة الدين، تمهيد لدراسة فلسفة الدين ، الطبعة الاولى، مركز دراسات فلسفة
الدين بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014.
- 56 - عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، الطبعة الاولى، رامتان جدة، المملكة العربية السعودية، 1410هـ /
1990.
- 57 - عبد الجبار الرفاعي، انقاذ النزعة الانسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، الطبعة الثانية بغداد
، 1434 هـ / 2013 م
- 58 - جاك دريدا ، الصوت والظاهرة ، مدخل الى فينومينولوجيا هوسرل ، ترجمة فتحي انقزو، المركز الثقافي العربي،
الطبعة الاولى الدار البيضاء، المغرب ، 2005.
- 59 - جاك دريدا احادية الاخر اللغوية، ترجمة وتقديم عمر مهيل، الطبعة الاولى، منشورات الاختلاف، الجزائر،
الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 1429 هـ / 2008 م.
- 60 - جاك دريدا ، الكتابة والاختلاف ، ترجمة كاظم جهاد ، تقديم محمد علال سينا، دار توبقال للنشر، الدار
البيضاء، المغرب ، الطبعة الثانية ، 2000.
- 61 - جاك دريدا ، انفعالات ، ترجمة عزيزة تزما وتقديم ابراهيم محمود، الطبعة الاولى، دار الحوار للنشر والتوزيع
، اللاذقية، سورية 2005.
- 62 - جاك دريدا - اليزابيت رودينيسكو ، ماذا عن غد ، محاورة، ترجمة سلمان حروفش ، تقديم فيصل دراج، الطبعة
الاولى، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الاعلامية ، دمشق، 2008.
- 63 - جاك دريدا ، في علم الكتابة ، ترجمة وتقديم انور مغيث و منى طلبة، الطبعة الثانية ، المركز القومي
للترجمة، القاهرة، 2008.

- 64 - مجموعة من الكتاب ، مسارات فلسفية ، ترجمة محمد ميلاد، الطبعة الاولى، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، 2004.
- 65 - جاك دريدا ، المهماز اساليب نيتشه، ترجمة عزيز توما وتقديم ومشاركة في الترجمة ابراهيم محمود، الطبعة الاولى، دار الحوار للنشر والتوزيع ، سورية، 2010.
- 66 - جاك دريدا ، لزوميات المقال ،صيدلية افلاطون، ترجمة كاظم جهاد ، دار الجنوب للنشر ، تونس ، 1998
- 67 - جاك دريدا ، في الروح هايدغر والسؤال ، ترجمة عماد نبيل ، الطبعة الاولى ، دار الفاربي ، بيروت، لبنان 2013.
- 68 - إدموند هوسرل ، افكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص ولل فلسفة الظاهرياتية ، ترجمة ابو يعقوب المرزوقي ، الطبعة الاولى ، جداول للنشر والتوزيع ، تموز بيروت ، لبنان ، 2011 .
- 69 - ادموند هوسرل ، ازمة العلوم الاربوية والفينومينولوجيا الترسندنتالية، مدخل الى الفلسفة الفينومينولوجية، ترجمة اسماعيل المصدق، مراجعة جورج كتورة، الطبعة الاولى، المنظمة العربية للترجمة و مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 2008 .
- 70 - هوسرل ، الفلسفة علما دقيقا ، ترجمة وتقديم محمود رجب ، الطبعة الاولى ، المشروع القومي للترجمة ، 2002.
- 71 - ادموند هوسرل ، مباحث منطقية مقدمات في المنطق الخض ، الكتاب الاول ، ترجمة موسى وهبه، الطبعة الاولى ، كلمة ابو ظبي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2010.
- 72 - ادموند هوسرل ، مباحث منطقية ، مباحث في الفيمياء ونظرية المعرفة، الكتاب الثاني ، الجزء الاول ، الطبعة الاولى ، كلمة ، ابو ظبي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2010 .
- 73 - رودريجر بوبنر ، الفلسفة الالمانية الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،
- 74 - نبيه قارة ، الفلسفة والتأويل، الطبعة الاولى ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، لبنان يناير 1998.
- 75 - سماح رافع ، الفينومينولوجيا عند هوسرل ، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، الطبعة الاولى ، دار الشؤون الثقافية العامة " آفاق عربية " بغداد، 1991.
- 76 - انطوان خوري ، مدخل الى الفلسفة الظاهرتية ، الطبعة الاولى ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، 1984.
- 77 - - روجيه - بول دروا ، اساطين الفكر ، عشرون فيلسوفا صنعوا القرن العشرين ، ترجمة وتقديم علي نجيب ابراهيم ، دار الكتاب العربي ، اكتوبر 2012 .
- 78 - يورغن هابرماس ، الفلسفة الالمانية والتصوف اليهودي ، ترجمة وتقديم نظير جاهل ، الطبعة الاولى ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1995 .

- 79 - جاكين روس ، الفكر الاخلاقي المعاصر ، ترجمة وتقديم عادل العوا ، عويدات للنشر والطباعة، بيروت ،لبنان ،الطبعة الاولى 2001 .
- 80 - سلمى بلحاج مبروك ،منزلة الهيرمينوطيقا في آثار ليفيناس ، من هيرمينوطيقا المعنى الى هيرمينوطيقا الوجه، الهيرمينوطيقا واشكالية النص ، سلسلة ملفات بحثية ،الفلسفة والعلوم الانسانية،تقديم الطيب بوعزة و يوسف بن عدي، مؤمنون بلا حدود، 2016/04/19.
- 81 - حسن حنفي ، في الفكر الغربي المعاصر ،الطبعة الرابعة ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت،لبنان ،1410هـ / 1990م.
- 82 - كيجل مصطفى،الانسنه والتأويل في فكر محمد اركون،الطبعة الاولى ،منشورات الاختلاف ،1432الجزائر،دار الامان ،الرباط هـ/ 2011.
- 83 - محمد اركون ،الفكر الاسلامي،قراءة علمية ،ترجمة هشام صالح،مركز الانماء القومي،بيروت،و المركزالثقافي العربي،الدار البيضاء،الطبعة الثانية ،1996.
- 84 - نصر حامد ابو زيد ،الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة،المركز الثقافي العربي،الدار البضاء ،الطبعة الثالثة ، 1996.
- 85 - فلسفة الدين:المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن،د،غيطان السيد علي،الطبعة الاولى،لبنان،بيروت،العتبة العباسية المقدسة،المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية،1440 هـ / 2019 م.
- 86 - الدين:بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان،د،محمد عبد الله زوراز،دار القلم،كويت.
- 87 - علم الاجتماع الديني:عبد الله الخريجي،رامتان،جدة،المملكة العربية السعودية،الطبعة الثانية،1410 هـ/1990.
- 88- مقاربات منهجية في فلسفة الدين،شفيق جرادي،معهد المعارف الحكيمية،للدراسات الدينية والفلسفية،بيروت ،الطبعة الاولى،1425هـ/2004م.
- 89- مدخل جديد الى فلسفة الدين،مصطفى النشار،الدار المصرية اللبنانية،الطبعة الثانية،القاهرة، 2015 .
- 90 - مدخل الى فلسفة الدين،محمد عثمان الخشت،دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،القاهرة، 2001،
- 91 - علم الاجتماع الديني،مهدي محمد القصاص،استاذعلم الاجتماع المساعد،كلية الاداب،جامعة المنصورة،2008
- 92 - فلسفة الدين الغربية المعاصرة،يوري أناتوليفتش كميليف،ترجمة هشام صعب،1989
- 93 - احمد عبد الرحيم السايح،بحوث في مقارنة الاديان،الدين نشأته،الحاجة اليه،دار الثقافة،الدوحة.

- 94 - فلسفة الدين مدخل لدراسة منشأ الحاجة الى الدين وتكامل الشرائع، كمال الحيدري، بقلم علي محمود العبادي، دار فراق للطباعة والنشر، قم، ايران، الطبعة الاولى، 2008/1924 .
- 95 - الفرد نورث هوايتهد، كيف يتكون الدين، ترجمة وتقديم رضوان السيد، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الاولى، مارس 2017،
- 96 - فريدريك هيجل، الاعمال الكاملة، محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الرابعة، ديانة الطبيعة وديانة الحرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، 2003.
- 97 - فريدريك هيجل، الاعمال الكاملة، محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الثالثة، ديانة الطبيعة وديانة الحرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، 2003.
- 98 - روجي ارنالديز، ثلاثة رسل لاله واحد، ترجمة سعدي رشيد، مكتبة المهتدين الاسلامية، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2011
- 99 - جان غرونديان، فلسفة الدين، نقله الى العربية عبد الله المتوكل، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، 2017،
- 100 - فلسفة الدين مقول المقدس بين الايديولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية، مجموعة مؤلفين، تحت اشراف علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الاولى، 2012،
- 101- العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، اميل بوترو، ترجمة احمد فؤاد الاهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973،
- 102 - تاريخ الوجودية في الفكر البشري، سعيد العشماوي، الوطن العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1984،
- 103- ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، 2001 .
- 104- جاكولين لاغريه، الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، الطبعة الاولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1413 هـ / 1993 م .

المراجع و المصادر بالأجنبية :

المراجع والمصادر بالفرنسية :

1- Husserl Edmund , L'origine de la Géométrie, tr :Jacque Derrida, Presser Universitaires de France France, 2010.

2-Merleau-ponty Maurice, la phénoménologie de perception , Gallimard-paris, 1945.

- 3- Edmund Husserl, recherché logiques tome 2, recherché pour la phenomenology et la théorie de la connaissance, deuxième partie, recherches III, V, traduit par Elie (H), Kelke (A – L) et Schérer (R), paris-PUF, 2002.
- 4- Henri Arvon, la philosophie allemande, Seghers – paris, 1970.
- 5- Jean-François Lyotard, la phénoménologie, presses Universitaires de France, éd1, 1954.
- 6- zarader Jean –Pierre, phénoménologie : Un siècle de philosophie ; Husserl, Heidegger, Merleau-ponty. Arendt, Patocka, Levinas, Dufrenne, Maldiney, Henry, Marion, Richir, édition ellipses-Paris, 2002.
- 7- Dominique Janicaud, La phénoménologie dans tous ses états ; le tournant théologique de la phénoménologie française suivi de la phénoménologie éclatée, folio essais, Gallimard-France, 2009.
- 8- Paul Ricoeur, A l'école de la phénoménologie, librairie philosophie J, VRIN-paris, 1993.
- 9- Richard Kearney, de la phénoménologie à la l'éthique, entretien avec Emmanuel Levinas, Esprits.
- 10- Ernst Wolff, De l'éthique à la justice ; langage et politique dans philosophie de Levinas, springer, 2007.
- 11- Emmanuel Levinas, En découvrant avec Husserl et Heidegger, Librairie philosophique, (J)VRIN-paris, 2001.
- 12- Jacques Derrida, De l'esprit ; Heidegger et la question, Galilée-paris, 1987.
- 13- Louis-Marie Morfaux, Jean Leranc, Nouveau Vocabulaire de la philosophie et des Sciences Humaines, Armand Colin-paris, 2005.
- 14- Jacques Derrida, de la grammatologie, Collection « Critique » paris, 1967
- 15- Jacques Derrida, L'écriture et la différence, SEUIL – Paris, 1967.
- 16- Pierce, S, écrits sur le signe, tra ; Gérard de Lacan, SEUIL-Paris. 1978.
- 17- Michel Henry, L'essence de la manifestation, Presses Universitaires de France- Paris, éd2, 1990.

- 18- Michel Henry, phénoménologie de la vie ;Tom e I : De la phénoménologie ,PUF- France,2003.
- 19- Miche la Marzano ,présentation/Ducorps,qu'en est-il ?Presses Universitaires de France « Cités »2005.
- 20-Michel Henry , phénoménologie matérielle , PUF-paris,2012.

بالإنجليزية :

- 1- Baian Daives. An Introduction To The Philosophy Of Religion.Oxford University Press.New York 1993

بالألمانية :

- 1- Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen phanomenologie und phnamenologie phlosophie ; Allgemeine einfuhrung in die reine phanomenologie,Den Haag Mqrtinus Nijhuff,s3

النصوص بالأجنبية :

- 1- Emmanuel Levinas , Ethics and Infinity ,Conversation with Philippe Nemo, translated by Richard A , Cochert ,Duquesne University Press Pitttsburgh,1985.
- 1- Michel Henry, C'est moi la Vérité ;pour une philosophie du christianisme ,SUIL, Paris,1996 .

المعاجم والموسوعات:

- 1 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.
- 2 - جلال الدين سعيد ، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، دار الجنوب للنشر، تونس ، 2004
- 3 - موسوعة الابحاث الفلسفية للرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة، الفلسفة العربية المعاصرة، اشراف اسماعيل مهنانة، تصدير فتحي المسكيني، دار الامان، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، ط1، 2014.
- 4- محمد علي التهانوي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم تتقدسم واشراف ومراجعة رفيق العجم، الجزء الاول أ - ش ، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الاولى، 1996.

- 5 - م، روزنتال، باشراف، ب، يودين، الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والاكاديميين السوفياتيين، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم و جورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت .
 - 6 - فرج عبد الله الباري ، موسوعة العقيدة والاديان 12، النبوات بين الايمان والانكار، الطبعة الاولى، دار الافاق العربية، القاهرة، 2006 م ،
 - 7 - فراس السواح، موسوعة تاريخ الاديان، الشعوب البدائية والعصر الحجري، الكتاب الاول، الطبعة الرابعة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، 2017.
 - 8 - عبد الرحمان بدوي، موسوعة الحضارة العربية الاسلامية، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
 - 9 - رحاب خضر عكاوي، موسوعة عباقرة الاسلام في الطب والجغرافية والتاريخ والفلسفة، الجزء الثالث، الطبعة الاولى، دار الفكر العربي ، بيروت، لبنان، 1993.
 - 10 - عبد القادر منصور ، موسوعة علوم القرآن، الطبعة الاولى، دار القلم العربي ، حلب، سورية، 1422 هـ / 2002.
 - 11 - ج ، ج باكسون، موسوعة مشاهير العالم ، الجزء الاول ، دار الصداقة العربية للطباعة والنشر الطبعة الاولى ، بيروت ، لبنان، 2002،
 - 12 - ستيفان شوفالييه و كريستيان شوفيري ، معجم بورديو ، ترجمة الزهرة ابراهيم ، الطبعة الاولى ، ALNAYA للدراسات والنشر والتوزيع و Dar Djazair ، و الشركة الجزائرية السورية للنشر والتوزيع ، 2013،
 - 13 - اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد الاول A - G ، الطبعة الثانية، منشورات عويدات، بيروت ، لبنان، 2001 .
 - 14 - لسان العرب لابن منظور، المجلد الاول ، دار صادر ، بيروت ، لبنان
- المعاجم الاجنبية :

1- Havé Boillot, Petit la Rousse de la Philosophie ,la Rousse-France,2007

الدوريات :

- 1- عبد القادر بوعرفة، المنهج الفينومينولوجي : الحقيقة والابعاد، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، العدد الاول، المركز الجامعي مصطفى اسطمبولي، معسكر، الجزائر، جانفي - ديسمبر 2007.
- 2- كمال طيرشي، فلسفة التعددية الدينية، ملف بحثي، التعددية الدينية ومنطق التعايش أو في الحقيقة المفتوحة، تقديم الحاج ذواق، مجلة مؤمنون بلا حدود ، الرباط، المغرب، 2015/06/23 .

- 3- نديمة عيتاني، هل تأثر هيدغر بالشيرازي - وكيف ؟ ضرورة العثور على الحلقة الضائعة، مجلة الاستغراب، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد الخامس، بيروت، 1437هـ/2016م .
- 4- محمد بن حليمة، قراءة في فكر محمد اركون، مجلة الحوار الثقافي، مخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم، جامعة عبد الحميد بن باديس، العدد 9، الجزائر، 2016 .
- 5- عمر بدري، ليفيناس ومسألة الزمان الاتيقي، مجلة منيرفا الفلسفية، مخبر انتروبولوجيا الاديان ومقارنتها وفريق تكزين ماستير « الفلسفة و التنوع الثقافي » ومشروع الدكتوراه - الفلسفة والتشكلات الثقافية المعاصر - ابنيو وممارسات « جامعة تلمسان، عدد مزدوج 5/4، جوان 2016.
- 6- بيار ماشريه ، الايديولوجيا-الكلمة، الفكرة، الشيء، مجلة الاستغراب، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية العدد السادس، 1438بيروت، هـ/2017 م .
- 7- قضايا إسلامية معاصرة، مجلة متخصصة تعنى بالهجوم الفكرية للمسلم المعاصر، رهانات الدين والحداثة (5)فلسفة الدين واتجاهات اللاهوت الحديث، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد. العدد 49/2012، 50
- 8- مجلة العربي - العدد 512 - ربيع الآخر 1422هـ / يوليو 2001 م - مجلة ثقافية مصورة تصدر شهريا عن وزارة الإعلام الكويتية .

المذكرات :

- 1 - نعيمة ادريس، ازمة المسيحية بين النقد التاريخي والتطور العلمي، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة الجزائر، 2007/2008.
- 2 - براشد بخدة ، الايمان والاحاد في الفلسفة الفرنسية المعاصرة عنري برغسون وجون بول سارتر نموذجين ، اطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة ، جامعة وهران 2 ، الجزائر ، 2018 / 2019.
- 3- رحيم عمر، فينومينولوجيا الوجه والايروس عند ايمانويل ليفيناس، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، أشراف مونس بخضرة، قسم الفلسفة، جامعة ابو بكر بلقايد، تلمسان، 2015/2016 .

المواقع الاليكترونية :

- * - سلمى بلحاج مبروك ، اتيقا المسؤولية تجاه الآخر عند ايمانويل ليفيناس او الانا حارس للآخر ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، 2015ص 7 ، www.mominon.com / info@mominon.com

الملخص :

يقترح الدين الاجوبة الاقوى والاقدم والاكثر تشعبا بالاعتماد عن سؤال معنى الوجود، ولهذا السبب لا يمكنه الا ان يثير اهتمام الفلسفة في بحثها عن الحكمة او الحقيقة، ويمثل الاله، بما هو الموضوع الاسمي لجل الديانات، هذا الترابط او التلازم بين الفلسفة والدين يفضي الى قيام علاقة بينهما في اطار ما يمكن تسميته بفلسفة الدين، هذه الاخيرة تأخذ على عاتقها مهمة التأمل في معنى هذا الجواب والذي يقدمه الدين باعتبارها تفكيراً في الدين، وفي قضايا الدين، انما فرع من الفلسفة يقوم بتأملات عقلية حول حقيقة الدين وظاهره، وهو موضوع بحثنا ومنهجنا في التناول أكثر تجرداً وتناولاً للأسئلة الأكثر عمومية والادق خصوصية في الوجود والموجودات ومن زوايا مختلفة ومتنوعة وعبر فلسفات متعددة.

الكلمات المفتاحية : الفلسفة - الدين - الوجود - الاله - التأمل - العقل - العلاقة - الحقيقة

Summary :

Religion offers the strongest, oldest, and most complex answers to the question of the meaning of existence. For this reason, it cannot help but arouse the interest of philosophy in its search for wisdom or truth. It represents God, as the highest subject of most religions, this connection or interdependence between philosophy and religion leads to the establishment of a relationship between them in the context of what can be called the philosophy of religion. The latter takes on the task of contemplating the meaning of this answer which religion provides as a thinking about religion and in the issues of religion. It is a branch of philosophy that engages in mental reflections on the truth of religion and its appearance. This is the subject of this research, and our approach in dealing with it is more abstract and addresses the most general and most specific questions about existence and beings from different and diverse angles and through multiple philosophies.

Keywords : Philosophy, Religion, Existence, God, Contemplation, Mind, Relationship, Truth

Résumé :

La religion suggère les réponses les plus fortes, les plus anciennes et les plus ramifiées en s'appuyant sur la question du sens de l'existence, et pour cette raison, il ne peut que susciter l'intérêt de la philosophie dans sa recherche de sagesse ou de vérité. Dieu, en tant que sujet de la plupart des religions, représente cette interdépendance ou corrélation entre la philosophie et la religion conduit à une relation entre elles dans le cadre de ce que l'on peut appeler la philosophie de la religion. Ce dernier se charge de méditer sur le sens de cette réponse, qui est présentée par la religion comme une réflexion sur la religion et sur les questions de religion ; c'est une branche de la philosophie qui fait des méditations mentales sur la réalité de la religion et de son apparence. Cela l'objet de nos recherches et de notre approche pour traiter de manière plus abstraite les questions les plus générales et les plus précises dans l'existence et les actifs et sous des angles différents et divers, à travers des philosophies multiples.

Mots-clés : Philosophie, Religion, Existence, Dieu, Méditation, Raison, Relation, Vérité