تمهيد

تعاريف الدين

اولا:التعريف اللغوي

قبل التطرق إلى التعريفات الاصطلاحية للدين، سأتوجه صوب المُعجمات والموسوعات وبعض الكتب ذات الاختصاص (المعنيّة بالموضوع)؛ لمعرفة الاشتقاق اللفظي (اللغوي) لكلمة "دين"، فنلاحظ أن بيان الاشتقاق اللفظي لكلمة "دين"، يؤخذ عن طريق أشكال ثلاثة هي.

١.من فعل متعدٍ بنفسه: مثل قولنا **"دانه ديناً"**، بمعنى ملكة وحاسبه وقضى في شأنه.

٢.من فعل متعدٍ باللام: مثل قولنا **"دان له"**، بمعنى أطاعه وخضع له.

٣.من فعل متعدٍ بالياء: مثل قولنا **"دان بالشيء"**، بمعنى اعتقد به واعتاد عليه.

وعند قراءة الأشكال الثلاثة السابقة، نجد الآتي:

١-أن كلمة "دين" في الشكل الأول تُعبّر عن معنى المحاسبة، وقد ورد هذا المعنى في الحديث الشريف: «الكيّس من دان نفسه، وعمِل لما بعد الموت»، أي حاسب نفسه في الدنيا قبل أن يُحاسب في الآخرة، لهذا سُميّ يوم القيامة (اليوم الذي يُحاسب الناس فيه على أعمالهم الدنيوية) بيوم الدين، كما ورد في الآية الكريمة (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ).

٢-أن كلمة "دين" في الشكل الثاني تُعبّر عن معنى الخضوع والانقياد، كقولنا في الدعاء: "يا من دانت له الرقاب"، أي يا من خضعت له الرقاب، وفيها تتحقق صفة الديّان (من صفات الله سبحانه). التي تعني القهّار، وهي مأخوذة من قهره سبحانه لعباده عن طريق طاعتهم له.

٣-أن كلمة "دين" في الشكل الثالث تُعبّر عن المنهج الذي يسير عليه المرء على وفق اعتقاده، وعن طريق سلوكه، كقول الرجل: "هذا ديني وديدني"، أي اعتقادي وعادتي، فكلمة الدين هنا تمثل نمط التفكير، وطريقة السلوك التي يأخذ المرء بها ويعتاد عليها، كأن يُقال "دان الرجل بديانةٍ ما"، أي اعتقد بها، واعتاد هو ومن يؤمن بها على أحكامها.

ثانيا: التعريف الاصطلاحي للدين

بعد التعرّف على أصل الاشتقاق اللفظي لكلمة "دين" "Religion"، أتوجه الآن صوب مجموعة من كتب الباحثين الذين أدلوا بدلائهم في تبيان معنى الدين عن طريق إعطاء تعريف محدد له، وسأُصنّف تلك التعريفات في مجالات متنوعة، وعلى النحو الآتي:-

١-التعريف النفسي للدين

تعددت التعريفات التي طرحها علماء النفس لإيضاح مفهوم الدين تبعاً لتعدد مدارس علم النفس، غير أني سأحاول قطف بعضٍ منها؛ لتكون هذه التعريفات معبّرة عن الرؤية

السيكولوجية تجاه ما يعنيه الدين، ومن ثمار تعريفات علماء النفس الآتي:-

أ- تعريف وليم جيمس

يُصرح جيمس بأن الدين (هو الأحاسيس والخبرات التي تعرض للأفراد في عزلتهم، وما تقود إليه من تصرفات، وتتعلق هذه الأحاسيس والخبرات بنوع من العلاقة، يشعر الفرد بقيامها بينه وبين ما يعدّه إلهياً).

ب-تعريف ألبرت ريفيل

أما ريفيل فيرى أن «الدين هو محاولة توجيه الإنسان لسلوكه وفقاً لشعور بالصلة بين روحه وبين روح خفيّة يعترف لها بالسلطان عليه وعلى سائر الكائنات الأخرى، ويحاول أن يكون على صلة دائمة بها».

٢. التعريف الاجتماعي للدين

نظراً لتماثل تعريفات علماء الاجتماع لمفهوم الدين؛ سأحاول ذكر أبرز تعريف في هذا المجال وهو تعريف دوركايم، وكما موضح في أدناه:-

تعريف اميل دوركايم

يُصرح دوركايم بأن «الدين مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالأشياء المقدسة ـ مميزة وناهية ـ بحيث تؤلف هذه المجموعة في وحدة دينية متصلة كل من يؤمنون بها».

وبالإمكان استنباط بعض الأمور من التعريف وهي:-

١-الدين يمثل نسقاً مترابطاً من العقائد والممارسات التي تتصل بالرمز المقدس.

٢-إحلال مفهوم المُقدّس محل مفهوم الإله أو الكائن الروحي.

٣-الرمز المُقدّس في موضع متميز ومنفصل عن سائر الأشياء؛ لتحريم المساس به بشكل غير لائق.

٤-الدين يمثل علاقة بين مجموعة أفراد مع المقدس.

٥-جمعُ هذه المؤسسة الدينية أتباعها في جماعة واحدة لها قيم مشتركة.

٣-التعريف الأخلاقي للدين

أنتقل الآن إلى مجال آخر من مجالات البحث الإنساني والاجتماعي؛ للبحث بين طيّاته عن تعريف مفهوم الدين، وإن كنا سنرى بعض أوجه التشابه من حيث المضامين، إلا أن إنعام النظر في تعريفاته سيكشف عن استقلالية هذا المجال عمّا سبقه، فأحدى اهم تعريف في هذا المجال هو تعريف كانط:-

-تعريف كانط

يقول كانط: «الدين هو معرفة الواجبات كلها بوصفها أوامر إلهية».في هذا التعريف نجد أن الواجبات الأخلاقية إذا التُزِمَ بها بدافع صدورها عن إله، فإنها تصير التزاماً دينياً؛ ومن ثَم يكون جوهر الدين هو الالتزام الأخلاقي بناءً على أمر

إلهي، وينسجم هذا التعريف مع فلسفة كانط ذات الطبيعة الأخلاقية التي تنظر إلى الأخلاق بوصفها المقصد الأسمى، ليس للدين فقط، بل للفلسفة أيضاً.

٤-التعريف السماوي للدين

نظراً لكثرة ورود تعريفات رجال الدين لكلمة "دين" في مؤلفاتهم وتماثل مضمونها؛ سأعمد إلى اقتناء تعريفين من هذه التعريفات، وهما:

أ- التعريف الموسوعي

ورد في الموسوعات الإسلامية أن «الدين وضع إلهي سائق لذوي العقول، باختيارهم إيّاه إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل، وهذا يشمل العقائد والأعمال».

نلاحظ في هذا التعريف الآتي:-

١.الدين مصدره الله تعالى، ومورده الإنسان (المتميز بعقله).

٢-الدين يشتمل على جانبين، أحدهما نظري متمثل بالعقائد، والآخر عملي متمثل بالعبادات.

ب-تعريف الطباطبائي

يُعرّف الطباطبائي الدين بقوله: «الدين يُمثل مجموعة من العقائد والأحكام العملية والتعاليم الأخلاقية التي جاء بها الأنبياء عن الله؛ لهداية البشر».

٥-التعريف الميتافيزيقي للدين

التعريفات الميتافزيقية للدين كثيرة ’لذلك سوف احاول ان اوضح تعرفين فقط:-

أ-تعريف هيجل

من أبرز تعريفات هيجل للدين نصه على أن الدين «هو ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي».

ب-تعريف ماكس مولر

نتوجه الآن صوب باحث من خارج نطاق الفلسفة، غير أن تعريفه يصب في المجرى نفسه، ذاك هو ماكس مولر إذ يقول: الدين «هو السعي نحو تصور ما لا يمكن تصوره، وقول ما لا يمكن التعبير عنه، إنه التطلّع إلى اللامتناهي».

بناءا على ما سبق اعلاه ان التعريف الميتافيزيقي للدين يركز على العلاقة بين المطلق أو اللامتناهي أو القوة التي تحكم الكون والإنسان،الذي هو الله سبحانه وتعالى.

٦-تعريف عام للدين

أصل الآن إلى محاولة إعطاء تعريف عام للدين، وهو: الدين يمثل علاقة بين طرفين، أحدهما كائن عادي (الإنسان)، والآخر كائن مقدس (القوة الخفيّة التي تحكم الكون وتؤثر فيه)، وتشتمل هذه العلاقة على جانبين: أحدهما نظري يشتمل على المعارف الفكرية التي تؤسَس عليها هذه العلاقة، والآخر عملي يشتمل على الأحكام العملية التي تضم

الممارسات التعبدية والمعاملات والتعاليم الأخلاقية، وتؤثر هذه العلاقة الثنائية في كل الذين ينتمون إليها تأثيراً فردياً وجمعيّاً.

الفصل الأول

جدلية العلاقة الدين والفلسفة

سوف اسلط الضوء في هذا الفصل بالحديث عن العلاقة بين الدين والفلسفة ومضوعات فلسفة الدين وعلاقته بالعوم الاخرى والعلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة،فضلا عن المذاهب الدينية في المجتمعات البدائية.

المبحث الأول

العلاقة بين الدين والفلسفة

قبل الدخول الى محاور العلاقة بين الدين والفلسفة اود ان اطرح سؤالا ماالفلسفة ومماالدين،يمكن وضع تعريف عام للفلسفة(وجهة نظر عقلية تجاه موضوعا ما اومشكلة او حدث ما.

اما تعريف عام للدين تحدثنا عنه في المحاضرات السابقة،وقلنا ان الدين علاقة بين طرفين الاول الكائن العادي الانسان والطرف الثاني الكائن المقدس(الله).

والان نعود ان نوضح ونقول ان العلاقة بين مجال الدين ومجال الفلسفة من أربع جهات هي:-

اولا:من حيث الموضوع: توجد موضوعات مشتركة بين الدين والفلسفة تتمثل بمجموعة من الأسئلة التي يحاول كل من الدين والفلسفة الإجابة عنها مثل: ما اصل العالم؟ما اصل الانسان ومصيره بعد الموت؟،اين تكمن السعادة الحقيقية؟ ماهي الموضوعات الميتافزيقية الغير حسية التي انشغل الفلاسفة بالحث عنها(الله خلود النفس والروح..الخ.) وما إلى ذلك. لكن الذي يفصل بين الميدانين هو طريقة معالجة كل منهما للإشكالية المُثارة، فضلاً عن أن هناك موضوعات متميزة لكل ميدان مثل: العبادات والمعاملات في ميدان الدين، ومشكلة المعرفة في ميدان الفلسفة.

ثانيا:من حيث المنهج: المنهج الذي يتميز به ميدان الدين هو المنهج الإيماني، وأدواته تعتمد على الوحي والنقل والمكاشفة، ويؤدي النص الدور الرئيس في الدين. أما ميدان الفلسفة فيتميز بالمنهج العقلي، وأدواته التأمل والتحليل والتركيب والاستنتاج على وفق قواعد منطقية دقيقة، ويؤدي الاستدلال العقلي الدور الرئيس في الفلسفة. وهذا يعني أن الدين قد يقبل قضايا معينة على أنها موضوعات للإيمان من حيث كونها تصديقاً، في حين أن الفلسفة لا تقبل ذلك.
والإيمان في معناه الشائع هو قبول مجموعة من الحقائق غير المستمدة من المصادر الحسية أو العقلية، والمصدر هنا إلهي أو خارق للطبيعة مثل الكتب المقدسة أو الأحاديث النبوية أو التجارب الصوفية وغيرها. ويستعمل بعض رجال الفكر الديني المنطق والعقل، ويُحرزون في ذلك نتائج رائعة عند

شرحهم لتفاصيل هيكل التفكير الديني، غير أن المنطق والعقل يستعملان هنا لزيادة أدلة عقلية على ما يقبلونه هم وسائر المؤمنين على أساس الإيمان، والدليل على هذا الأمر أنه في حال ظهور تعارض بين العقل والإيمان فإن الأول سيخضع للثاني سوى بعض المذاهب الدينية، أما الفلسفة فان العقل يحتل فيها مكان الصدارة. ويمكن أن يُقال إن الفيلسوف يطلب الرضا العقلي، في حين يطلب رجل الدين الرضا العاطفي.

ثالثا:من حيث المسلّمات المبدئية: المفكر الديني يتعامل مع موضوعات بحثه عن طريق التسليم مبدئياً بأصول عقيدته، أما الفيلسوف فإنه يبذل جهداً لتجنب المسلمات الخفيّة أو اللاواعية؛ لأنه يعتقد أن وجود مسلمات غير معترف بها يمثل إحدى العقبات الكبرى في وجه التفكير الصحيح، أما رجل الدين أو اللاهوتي فهو لا يفعل ذلك، ومثال على هذا الأمر مشكلة الألوهية ودراستها عند اللاهوتي، فهو يؤلف الكتب الكثيرة لمناقشة طبيعة الله وعلاقته بالكون والإنسان وما إلى ذلك، ومهما اتسعت المناقشات فإنها تستند في النهاية إلى افتراض أن الله موجود، فهو في بحثه لا يُشكك البتة في وجود الله، ويحاول العثور في بحثه على أدلة عقلية للبرهنة على المبدأ الذي يؤمن به.

رابعا:من حيث الغاية: إن من أهداف الدين إعطاء الإنسان أماناً وإحساساً بالطمأنينة، وهو هدف عملي، أما الفلسفة فمن أهدافها السعي إلى المعرفة من غير الاهتمام بالمصاعب التي

تواجه الفيلسوف عند سلوك هذا الطريق وهو هدف نظري؛ لذلك يُعد الدين ــ عند الكثيرين ــ أهم من الفلسفة. ولا ريب أن من يُكرس حياته للعمل الفلسفي يحرص على إيضاح أن الدافع إلى المعرفة لا يقل تأصلاً في الإنسان عن الرغبة في الحصول على الأمان والطمأنينة الروحية، وأن الدافعين لا يوجدان بالقوة نفسها لدى الناس عامة، فمعظم الأشخاص يرون أن الوعد الذي يُقدّمه الدين أقوى جاذبية بكثير، وهم يشعرون بضرورة حصولهم على ضمان بأن الحياة جديرة بأن يُعاش فيها، ويؤمنون بأن الدين قادر على أن يُعطيهم هذا الضمان على نحو أيسر مما تقدر عليه الفلسفة؛ لأن الفلسفة إن استطاعت تقديم مثل هذا الضمان فإن ذلك لا يكون إلا بعد تفكير طويل. وفي النهاية نجد الفيلسوف يحاول صياغة فلسفة للحياة تصلح للتطبيق عملياً، إلا أن الناس يُدركون أن الفلسفة تهتم بالنظر أكثر من اهتمامها بالعمل، وهم يعتقدون أن الفيلسوف سيواصل تأملاته بالإصرار نفسه سواء أدت هذه التأملات إلى نتائج عملية أم لم تؤد، أما المفكر الديني ــ وإن كان تفكيره يكتسب طابعاً لاهوتياً تجريدياً في بعض الأحيان ــ فإن هدفه الأول يظل دائماً إيجاد الأساس العقلي لنشاط عملي وهو بلوغ سلام الروح وطمأنينة القلب.

المبحث الثاني

موضوعات فلسفةالدين وعلاقته بالعلوم الاخرى

المقصد الأول موضوعات فلسفة الدين

لكل مجال معرفي موضوعاته التي تخصه، وتميزه من باقي المجالات المعرفية، ويستطيع الباحث في ذلك المجال التحرك في إطار بحثه، بمعرفة الموضوعات المنضوية تحت ذلك المجال، لذلك سأحاول التطرق إلى مجموعة مهمة من موضوعات فلسفة الدين:-

اولا:تحديد معنى الدين: يُبحث في هذا الموضوع عن ماهيّة الدين، بإيجاد صيغة تعريفية شاملة لمفهوم الدين بشكل عام، وما تشتمل عليه تلك الصيغة من جوانب نفسية واجتماعية وأخلاقية وما إلى ذلك.

ثانيا:نشوء النزعة الدينية: يُبحث في هذا الموضوع عن أصل الحس الديني لدى الإنسان: أفطري هو أم مكتسب؟ وإذا كان من النوع الأول: أفيكون مصدره الله أم يكون مصدره شيئاً آخر؟ وإذا كان من النوع الثاني فما أسباب ظهوره: أهو الخوف أم هو الجهل أم هو الطبقية أم هو شيء غير ذلك كله؟ وتُطرح في هذا المجال نظريات عدة لتعليل ظاهرة التدين، منها ما يصب في الجانب السيكولوجي، ومنها ما يصب في الجانب السوسيولوجي وما إلى ذلك.

ثالثا:طبيعة اللغة الدينية: يُبحث في هذا الموضوع عن طبيعة اللغة الدينية من خلال عدة اسئلة هل ألفاظهاتحمل

دلالة معرفية أم أنها فارغة لا تحمل معنى؟ وهل للّغة الدينية منطق خاص بها يختلف عن منطق البحث العلمي، ومنطق اللغة الاعتيادية، ومنطق اللغة الفنية والأدبية، وغيرها؟وهل طبيعة قضايا اللغة الدينية إخباريةأم إنشائية؟ وهل تحمل تلك القضايا دلالة مجازية ام دلالة حقيقية ؟ وهل يستطيع الإنسان المخلوق المحدود بحدود كثيرة أن يعرف الله؟ وكيف يصفه؟ وما هي قيمة توصيفاته؟

رابعا:التجربة الدينية: يُبحث في هذه الموضوع عمّا يجده المؤمن في نفسه من إيمان بحقيقة متعالية وخضوع وانقياد لها، فما حقيقة هذه التجربة؟ وما مصدرها؟ وما الفرق بين التجربة الدينية والتجربة الأخلاقية؟ وما المعيار في اختبار التجربة الدينية وإثبات صدقها من عدمه؟

خامسا:المبادئ المشتركة بين الأديان: يُبحث في هذا الموضوع عن إمكان وجود جوهر مشترك بين الأديان وتعرّف حقيقته إن وجِد، كذلك يُبحث عن المبادئ التي تسري موضوعاتها في معظم الأديان، مثل الألوهية ومشكلة الشر ومصير الإنسان بعد الموت وما إلى ذلك.

المقصد الثاني :علاقة فلسفة الدين بالعلوم الاخرى

بعد معرفة أبرز الموضوعات التي يتناولها فيلسوف الدين في مجال عمله، أنتقل الآن إلى أبرز العلوم التي يستفيد منها فيلسوف الدين في نطاق دراسته،من خلال الحديث عن ثلاث علوم مستفيدة فقط وهي:-

أولاً: علم النفس الديني

فرع من فروع علم النفس العام،يدرس هذا العلم الدين من وجهة نظر سيكولوجية، ويعمل على تقصي نوعية الأثر الذي يتركه الدين على نمط تفكير الفرد المتدين وسلوكه، ويناقش الدوافع الموجبة لاعتناق الإنسان الدين، ويتناول بالتحليل والتعليل والاختبار الديني الواقع المعيشي للإنسان بمفرده، ويحدد هذا الاختبار الديني بأنه مجموع بُنى ذهنية ودوافع وأنماط سلوكية ومواقف وتصورات أحدثها الدين في نفسية الفرد.

ثانياً: علم الاجتماع الديني

يُعد علم الاجتماع الديني علماً وصفياً تقريرياً، يرمي إلى دراسة المجتمعات الدينية وما تشتمل عليه من نُظم وظواهر وعبادات وطقوس دينية؛ لبيان تأثيرها في المجتمع وتأثرها به، وبيان ما هو كائن لا ما ينبغي أن يكون. ويدرس هذا العلم تأثير المؤسسة الدينية والحركات الدينية في المجتمع، كما يدرس تأثير لغة النص الديني في لغات المجتمعات المؤمنة بذلك النص، ويدرس تأثير الدين في تقاليد مجتمعٍ ما وأعرافه وأخلاقه وقوانينه، كذلك يدرس هذا العلم تأثير الدين في الفن الجمعي والجانب الاقتصادي لمجتمع محدد. ولا يهتم علم الاجتماع الديني بالدفاع عن عقيدة دينية محددة أو تسويغ طقس ديني لجماعة دينية معينة، بل يحاول أن ينظر

إلى الأمور نظرة موضوعية ويتجرد من النزعة الشخصية، ويعالج الظواهر الدينية بوصفها نُظماً اجتماعية لا من حيث مصدرها، وإنما من حيث أثرها في الحياة البشرية، وتأثرها ببقية النظم الاجتماعية القائمة.

ثالثا:علم مقارنة الأديان أو علم الأديان المقارن

يهتم هذا العلم بالمقارنة الوصفية تارة، وبالدراسة النقدية بين الأديان تارة أخرى، من حيث المعتقدات والرؤى والكتب المقدسة. ويتناول هذا العلم دراسة ديانات العالم الماضية والحاضرة، وتتوخى هذه الدراسة الديانات في ذاتها، واكتشاف ما بين الأديان من نقاط تشابه واختلاف، واستخلاص مفهوم الدين بشكل عام، وإيضاح السمات المميزة للشعور الديني، ويفحص هذا العلم جميع المعتقدات التي قدمتها المنظومة الدينية بصرف النظر عن مُنشئها سواء أكان سماوياً أم وضعياً، ومن ثَم يكشف عن أوجه الشبه والخلاف في تصوراتها بشأن العالم والإنسان والألوهية والمنشأ والمصير وغيرها، ويبحث هذا العلم في نشأة دينٍ ما وارتقائه وانحطاطه، وأشكال تحوله وبقائه أو فنائه، وذلك في إطار الحياة الجماعية، وفي إطار التاريخ المقارن للأديان.

وبناء على ما سبق هناك علوم اخرى لها علاقة مع فلسفة الدين ،لكنني اكتفيت بالحديث عن ثلاث منها فقط للمزيد راجع كتاب فلسفة الدين في الفكر الغربي المعاصر ل احسان الحيدري.

المقصد الثالث:الفرق بين فلسفة الدين وعلم اللاهوت

يخلط كثير من الباحثين بين مجال فلسفة الدين ومجال علم اللاهوت، ولتوضيح الفرق بين المجالين؛ سأسلط الضوء على تلك الصورة لإظهارها على حقيقتها، والفرق يكمن في الموازنات الآتية:-

١-تهتم فلسفة الدين بالبحث عن المشتركات بين الأديان، في حين أن علم اللاهوت في كل دين يهتم في المقام الأول بالدفاع عن أصول عقيدة ذلك الدين بإزاء العقائد الأخرى، ومحاولة تفنيد العقائد المخالفة، فضلاً عن الدفاع عن عقائد فرقة دينية معينة من الفرق المنضوية تحت الدين الواحد إزاء الفرق الأخرى في الدين نفسه.

٢-تمثل فلسفة الدين التفكير الفلسفي في الدين، في حين أن علم اللاهوت يمثل الدفاع العقلاني عن الدين، وهنا يتضح أن الدين في فلسفة الدين يكون في خدمة العقل، أما في علم اللاهوت فيكون العقل في خدمة الدين.

٣-وظيفة فلسفة الدين ليست دفاعية ولا مشغولة بدين معين دون آخر، بل هي معنيّة بالدين كله من حيث هو دين، وتنطلق من نقطة بدء موضوعية وعقلانية خالصة، أي تبدأ بداية غير منحازة، لكنها قد تنحاز في نهاية التحليل لدينٍ ما بناءً على أُسس عقلية محضة؛ لأنها تنتهج المنهج البرهاني، ويتخذ فيلسوف الدين العقل والواقع المُتعين معياراً للتمييز بين الحق والباطل. أما علم اللاهوت فينطلق من نقطة بدء

ذاتية تقوم على التسليم المطلق بصحة عقيدةٍ ما؛ لذلك فهو يسير على مبدأ "آمن ثم تعقّل"، ويتخذ اللاهوتي فهمه للنص الديني معياراً للتمييز بين الحق والباطل، ويكون علم اللاهوت من بدايته إلى نهايته منحازاً إلى دين معين، وينتهج المنهج الجدلي لتسويغ أصول عقيدةٍ ما.

٤-يمثل فلسفة الدين معرفة بشرية للدين من خلال دراسة المعارف والمعتقدات الدينية كافة،اما علم اللاهوت يؤمن بالمعارف والمعتقدات لدين معين وينقلها للاخرين باثبات عقلانيتها.

٥-يتخذ العقل موقع الريادة في سياق منهج فلسفة الدين؛ لوجود تلازم قائم بين المنهج العقلي وأي جهد فلسفي، أما العقل في سياق المنهج اللاهوتي فيتخذ موقعاً ثانوياً؛ لأنه مسبوق بالمعرفة التي مصدرها الوحي ومُسخّرٌ لخدمتها. والعقل في فلسفة الدين يجمع في آن واحد بين كونه أداة في الاستدلال والإثبات، وكونه مصدراً في المعرفة الفلسفية التي يفترض أن تكون غير مسبوقة إلا ببديهيات العقل ومُسلّماته، أما في اللاهوت فالعقل محكوم بالنتائج المستمدة سلفاً من الوحي، والمطلوب منه البحث عن المقدمات المُفضية إليها.

٦- العقل في فلسفة الدين يمثل العقل التحرري والموضوعي ويوصف بـ"العقل المعرفي"، في حين أن العقل في علم اللاهوت يكون خاضعاً لمعتقدات لا يمكنه الحياد عنها ويوصف بـ"العقل التبليغي".

المبحث الثالث

العلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة

عند تصفحي كتب تاريخ الفلسفة وجدت مسارات عدة تجلّت فيها علاقة الدين بالفلسفة، وقد قُسّمت على عصور عدة منها:-

اولا:العصر اليوناني القديم: ارتبطت الفلسفة بالدين ارتباطاً قوياً منذ فجر التاريخ، حتى قيل: إن كل محاولة تهدف إلى الفصل التام بينهما تنتهي لامحالة إلى العجز عن فهم كليهما، فقد مهدت الأساطير الدينية لنشأة التفكير الفلسفي، فالديانات البابلية والمصرية القديمة والفارسية كانت لها آراء خاصة في تفسير الكون والإنسان وما بينهما من علاقة، والأمر نفسه ينطبق على الديانة اليونانية القديمة، إذ ظهرت مؤشرات العلاقة بين الإنسان والعالم في قصائد هوميروس وهزيود، غير أن فلاسفة اليونان القدماء لم يلبثوا أن تبينوا أن تلك الأساطير الدينية لا تخرج عن كونها خيالات بشرية اصطنعها الناس على صورهم ومثالهم لوصف الآلهة، ولا سيما أن الديانة اليونانية كانت تصور الآلهة على أنهم يحبون ويكرهون ويتخاصمون ويحقد بعضهم على بعض كما يفعل البشر تماماً؛ لهذا صرح إكسانوفان بأن الناس هم الذين استحدثوا الآلهة وخلعوا عليها هيئاتهم وعواطفهم ولغتهم، ولو كان في وسع الثيران أن ترسم لنا صورة لآلهتها لصوّرتها على مِثالها؛ لذلك لم يشأ هذا الفيلسوف اليوناني أن

يخلع على الآلهة صفات البشر، بل ذهب إلى تصوير الإله بوصفه عقلاً خالصاً.

ثانيا:العصر الوسيط: ساد التفكير الديني في هذاالعصرحول العقل والايمان، وكانت الفكرة السائدة تتمثل في عدم إمكان العقل وحده أن يصل إلى الحقائق كلها، فضلاً عن أن من الحقائق لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الوحي بغض النظر عن دقة العقل وصحة برهانه؛ واستناداً إلى ذلك كانت الحقائق الدينية تمثل نقطة البداية التي يبدأ منها فلاسفة هذا العصر، ويستعملون العقل في محاولة البرهنة والتدليل على هذه الحقائق، لكن من الخطأ الظن أن هؤلاء الفلاسفة قد قصروا اهتمامهم على قبول وسائل الدين بطريقة ساذجة، بل على المرء أن لا يقتصر على الإيمان الساذج الذي لا أثر فيه للعلم أو العقل؛ ذلك لأن في استطاعة العقل أن يبرهن على صحة أعقد المسائل الدينية وأكثرها غموضاً كما صرح بذلك أنسلم، أما توما الأكويني فيذهب إلى أن العقل والوحي وسيلتان من وسائل المعرفة وقد صدرا عن أصل واحد، فالله هو الذي أودع العقل في الإنسان وهو الذي أعلن للناس حقائق الوحي، ومعلوم أن الحقيقة لا يمكن أن تعارض الحقيقة؛ لأن القضيتين المتناقضتين لابد أن تكون إحداها صادقة بالضرورة والأخرى كاذبة بالضرورة، فالحقيقة لابد أن تكون واحدة؛ ومن ثَم سيؤدي كل من العقل والإيمان الحقيقة نفسها، غير أن الإنسان لا يستطيع أن يصل بالعقل وحده إلى كل الحقائق الدينية، ومن هنا لابد أن يُعزَز العقل

بالوحي ليتمكن الإنسان من إدراك الأسرار الفائقة للعقل، فالعقل والنقل ليسا بنقيضين، بل يمثلان خطوتين متتاليتين تُكمل إحداهما الأخرى.

ثالث:العصر الحديث: في هذا العصر بدأت الفلسفة بالاستقلال عن اللاهوت، وعادت إلى الاعتزاز بالعقل، فكان تصريح ديكارت مفتاح الدخول إلى هذا العصر حين صرح بأنه ينبغي علينا أن لا نقبل شيئاً على أنه حق ما لم يظهر لنا أمام العقل أنه كذلك، ثم جاء كانط وفصل الفلسفة عن الدين، ورأى أن المحاولات التي تُبذل لإقحام العقل في دائرة اللاهوت محاولات عقيمة، وحاول أن يُثبت استحالة البرهنة على وجود الله بالأدلة العقلية؛ ذلك لأن هذه القضية تخرج عن حدود المعرفة البشرية وتدخل في مسلّمات فلسفة الأخلاق؛ لهذا رأى أن المذهب الأخلاقي يقتضي أمرين: التسليم بخلود النفس الإنسانية والتسليم بوجود إله قادر وخيّر، لهذا كان وجود الله في نظر كانط مُسلّمة أخلاقية ضرورية تستلزمها طبيعة مذهبه الأخلاقي.

المبحث الرابع

المذاهب الدينية عند المجتمعات البدائية وطبيعة اللغة الدينية

سوف احاول ان اتحدث في هذا المبحث عن ثلاث نظريات او مذاهب دينية بدأت معها نشوء النزعة الدينية وكذلك سوف اقوم بالحديث عن طبيعة اللغة الدينية،وعلية سوف ابدا بالمذاهب الدينية:-

المقصد الاول: المذهب الحيوي

اشتهر عالمين في تفسير نشأة الدين وفق المذهب الحيوي وهما "ادوارد تايلور" والعالم "سبنسر"، هربرت سبنسر هو اول من قام بنشر افكاره في مقال كتبه عام ١٨٥١م، ثم نشر تلك الأفكار في كتابه (المبادئ الأولى) عام ١٨٦٢م، وبعد ذاك أخذ تايلور(بها وطوّرها لتترتب الأفكار على شكل نظرية متكاملة، وعرضها في كتابه (الثقافة البدائية)ولذلك يعتبر تايلور اول من استخدم مضطلح المذهب الحيوي،

وقدطرح أن أقدم دين في الوجود هو الاعتقاد في عبادة ارواح الاسلاف،ولهذا يرى أن الإنسان الأول (الإنسان البدائي القديم) كان يعتقد وجود حياة مزدوجة يحياها، شطرها في يقظته، وشطرها الآخر في منامه، وأن كل ما يراه في أثناء نومه من أحلام يُعبر عن حياة حقيقية عاشها تمتلك كل مقومات الحياة الحقيقية التي يحياها في يقظته، فحين يحلم البدائي ــ مثلاً ــ أنه يزور أشخاصاً له ارتباط

معهم أو يزور أماكن بعيدة وقريبة، فإنه يعتقد ــ يقيناً ــ أنه فعل ذلك حقيقة؛ ومن ثَم يتوصل إلى نتيجة هي وجوده في كائنين، يتمثل الأول بالجسد الذي يمتلك صفات التحيُّز المكاني من طول وعرض وعمق، ويتمثل الثاني بالنفس التي تمتلك القدرة على التنقل من مكان لآخر في وقت قصير مهما امتد البُعد المكاني، وتنتقل النفس حين يكون الجسد ساكناً ساعة النوم. وازداد اقتناع البدائي بكونه يعيش في كائنين؛ ما كان يراه في أحلامه من نفوس قريبة له ساعة الحلم، على الرغم من كونها قد تكون بعيدة عنه جسدياً.

يُعد الكائن الثاني (النفس) في نظر البدائي كائناً يحمل كثيراً من الصفات المادية التي يتمتع بها الكائن الأول (الجسد)، إلا أنه أكثر حركية وأكثر شفافية، وباستطاعته النفاذ من خلال الجسد عن طريق الأنف أو الفم؛ لهذا يُعد الكائن الثاني مادياً لكنه من مادة لطيفة أثيرية شفافة تختلف عمّا يعرفه الإنسان تجريبياً، وإن خروج النفس من الجسد يمثل خروجاً للمبدأ الحيوي عند الإنسان ــ مبدأ الحياة والحركة والنشاط الذهني والعضوي ــ وإن الخروج المؤقت للنفس من الجسد في أثناء النوم، يقابله خروج أبدي ساعة الموت، وعندها سوف تتحول النفس إلى روح يُطلق لها العنان في التنقل أنّى شاءت، وتسكن في أي جسد جديد أرادت، وسيكون لها تأثير مادي في الجسد الذي تستقر فيه؛ لكونها تمتلك صفات مادية.

اعتقد الإنسان الأول (البدائي) أن ازدياد خروج النفوس من الأجساد الحية وتحوّلها إلى أرواح بعد الموت؛ أسهم في

تكوين عالم خاص بهم هو عالم الأرواح، وهو عالم غير مرئي للأحياء، لكنه مؤثر فيهم سلباً وإيجاباً، إذ تستطيع تلك الأرواح أن تُنزل النكبات بالأحياء، وأن تحاربهم من وراء عوالمها غير المنظورة، ولا سيما أنه كان يعتقد أن النفس تمتلك قدرة مادية على الإيذاء؛ نتيجةً لما كان يلاحظ من حالات إغماء وفقدان للوعي تُصيب بعض المرضى، وكان هذا الأمر يُعلل بأن خروج النفس من الجسد ساعة اليقظة؛ أفقدت ذلك المريض وعيه وآذته مادياً، فكيف الحال إذا انتقلت النفس إلى روح؟! إذ ستزداد قوة وقدرة على الإيذاء. وسبب اعتقاد بقاء روح الإنسان بعد موته؛ رؤية البدائي بعض الموتى في أحلامه التي ولّدت لديه قناعة تامة ببقاء أرواحهم، وأنها تحوم حوله وتؤثر فيه، وعند ذاك بدأ يفكر بتجنب سخط الأرواح وكسب رضاها؛ فاخترع طقوساً معينة يستطيع عن طريقها الاتصال بالأرواح، وطلب المساعدة منها، وتقديم القرابين إليها؛ كي يتجنب سخطها، وفي ساعة التفكير تلك نشأت النزعة الدينية عند الإنسان الأول.

وصل البدائي إلى قناعة بأن الأرواح تحتفظ بمشاعر وأحاسيس تجاه من عاشت معهم عندما كانت أسيرة في جسد الإنسان الحي؛ ومن ثَم سيكون تأثيرها فاعلاً في النفوس الحيّة، فُتسيطر على من تحب بما لها من قدرة على النفاذ، وتبعث فيه الحيوية والنشاط، وتكمن فيمن تكره فتُسبّب له أفظع الآلام؛ لذلك نسب البدائي إلى تلك الأرواح كل ما يصيبه من نفع وضرر معنويين وجسديين في هذه الحياة،

فأما مصدر النفع فيما يخصه فروح صالحة، وأما مصدر الضرر فروح شريرة. وعلى وفق هذه الصورة التي رسمها البدائي بوساطة مخيلته أصبح سجين عالم مُتخيّل كان هو خالقه، وأصبح هو مثاله.

تلك هي فكرة النفس التي انتقلت من مبدأ حيوي في جسم الإنسان، إلى أن أصبحت روحاً خيّرة أو شريرة، ثم ارتقت لتكون في مصاف الآلهة؛ ونتيجة لذلك صرّح أصحاب المذهب الحيوي بأن أول عبادة إنسانية كانت موجّهة إلى الموتى، وأول القرابين تَمثّل في الأغذية التي تُشبع حاجات الموتى، وأولى المذابح التي تُقام عليها تلك القرابين تمثلت في القبور.

بناءا على ما سبق يمكننا ان نصل الى النتائج التالية:-

١-الفكرة المحورية التي استند إليها أصحاب المذهب في طرحٍ لفكرتهم هي فكرة الحلم التي كانت بمنزلة حياة واقعية لدى البدائي.

٢- الانتقال من عبادة أرواح الأسلاف إلى عبادة مظاهر الطبيعة

٣-المبدأ الأساسي الذي أُتخذ نقطة انطلاق لهذه النظرية هو الكائن القرين للجسد المتمثل بالنفس الإنسانية الفردية التي تمثل مبدأ الحياة والنشاط الفكري والجسدي.

٤-امتلاك البدائي إمكانية عقلية مكّنته من تفسير ما يراه من أحداث في أحلامه، وفي إعطاء رؤية واقعية تؤثر في مجرى حياته اليومية.

٥-اعتقاد البدائي أن النفس مادية على الرغم من امتلاكها قدرة النفاذ واختراق الأجسام؛ لتعليل التأثير المادي في الجسد، لأن تغاير الطبيعتين (النفس والجسد) يخلق مشكلة تفسير العلاقة التأثرية بينهما التي ما زالت قائمة إلى يومنا هذا على الرغم من كثرة الآراء التي قُدمت بصددها.

٦-النفس أسيرة ما دامت في الجسد على الرغم من امتلاكها بعض الحرية في أثناء النوم، وينفك عنها قيد الأغلال ساعة الموت حين تحولها إلى روح، وتنقلب ساعتها من نفس مُسخّرة إلى روح مُسيطرة.

٧-احتفاظ الروح بالمشاعر والأحاسيس التي كانت تمتلكها عندما كانت نفساً في جسد على الرغم من الانفصال الأبدي عن الجسد؛ وذلك لبقاء العلاقة قائمة مع عالم الأحياء.

٨-على الرغم من التأثير المادي للروح في الأحياء إلا إنها غير مُشخّصة، ولا يمكن إدراكها بوساطة الحواس الخمس، ويجري الاتصال بها عن طريق بعض الممارسات الخاصة.

٩-نشوء أول نزعة دينية عند الإنسان الأول ساعة تبجيله أرواح الموتى، وممارسة بعض الطقوس؛ لكسب رضاهم، وتجنب سخطهم.

١٠-النفس ساعة وجودها في الجسد الحي تمثل كائناً اعتيادياً، وساعة تحولها إلى روح بعد الموت تتحول إلى كائن مقدس تُقدم له القرابين وتُمارس بحقه الصلوات.

١١-النزعة الدينية ناشئة عن خوف واضطراب النفس الفردية؛ ومن ثَم فهي وليدة أسباب سيكولوجية.

المقصد الثاني:نظرية المذهب الطوطمي

طرح كثير من العلماء أفكاراً ورؤىً أسهمت في صياغة المذهب الطوطمي، لكنني سأختار أفكار أبرز من أدلى بدلوه في هذا المضمار، ذلك هو دوركايم، إذ توجه صوب القبائل الأسترالية البدائية (سكان أستراليا الأصليين)؛ للبحث عن أصل الدين لاعتقاده أن تلك القبائل هي أقدم المجتمعات على وجه الأرض، ولاحظ أن أهم ما يميز الحياة الاجتماعية في تلك المنطقة، وجود العشيرة التي يختلف مضمونها عمّا هو مُتعارف عن العشائر من ناحية التكوين الداخلي، إذ وجد أن أفراد العشيرة لا يرتبط بعضهم مع بعضهم الآخر عن طريق صلة الدم أو المصاهرة، إنما يرتبطون عن طريق الالتفاف حول رمز محدد يُجسّد كائناً محسوساً يُطلق عليه اسم "الطوطم". والرمز الطوطمي قطعة من الخشب أو حجارة على شكل بيضوي يُنقش عليها صورة الطوطم الذي يمثل كائناً حيوانياً أو نباتياً، ونادراً ما يكون صورة لشيء جامد (جماد) أو مظهراً من مظاهر الطبيعة مثل الشمس والقمر والنجوم وغيرها.

كان البدائي يعتقد وجود صلة قرابة بينه وبين طوطم عشيرته، وتنوّعت الأساطير في تفسير هذا الأمر، وكانت صورة الطوطم عند البدائيين تُنقش على أسلحتهم ومتاعهم وأكواخهم، وتُرسم وشماً على أجسادهم، وكانوا يحملون جزءاً من الطوطم معهم في أثناء الحروب؛ ليساعدهم في الغلبة على الأعداء، وعند الصيد لتيسير أمر الصيد، فمثلاً إذا كان الطوطم نسراً فالبدائي يتخذ من ريشه رمزاً يلبسه على رأسه؛ ليمنحه الدعم الكامل في قضاء حاجاته، وكان شعار الطوطم يمثل رمزاً لتوحيد العشيرة، وعنصراً أساسياً في ممارسة الطقوس الدينية، ويُحرم أكل الطوطم إلا في بعض المناسبات الدينية، ومن خالف ذلك فجزاؤه الموت؛ والسبب في هذا الأمر أن في الطوطم عنصراً مقدساً لا يجوز أن يدخل مكاناً غير مقدس (جوف الإنسان)؛ لذلك سُمح لبعض الأفراد المُتطهّرين بأكله في بعض المناسبات الدينية.

كانت المجتمعات البدائية تُحرّم قتل الطوطم إن كان حيواناً أو قطعه إن كان نباتاً إلا في حالات استثنائية، مثل تفادي هجوم الطوطم إذا كان حيواناً مفترساً. والجدير بالذكر أن تقديس تلك المجتمعات للطوطم ــ كالأسد مثلاً ــ لا يُقصد به شخص أسد محدد، إنما الأسد بوصفه نوعاً؛ لذلك لا نجد مشاركة للطوطم في المناسبات الدينية. وتُمارس الطقوس الدينية حول رمز ذلك الطوطم الذي يُعد أكثر قداسة من الطوطم نفسه، إذ لا يُسمح بلمسه أو رؤيته لغير المتطهرين، في حين أن الحيوان أو النبات (صاحب الصورة الطوطمية

المنقوشة على الرمز) بالإمكان رؤيته ولمسه؛ لذلك كانت العشيرة تخفي الرمز الطوطمي في باطن الأرض أو في الكهوف كي لا يراه أحد. وتعتقد العشيرة وجود قوة خفية تفيض من المكان الذي يُحفظ فيه ذلك الرمز فتضلل العشيرة، ويُعد فقدانه نكبة عظيمة للعشيرة؛ لذلك هو يمثل كنزاً جماعياً عظيماً تُقدم له العشيرة الاحترام والتبجيل، وتعتني به أحسن العناية، وعند نقله من مكان إلى آخر تُمارس حينها طقوساً خاصة بذلك الأمر.

وزيادة على الطوطم الجمعي يوجد طوطم فردي يختص بأحد أبناء العشيرة دون سواهم، إذ يشارك ذلك الفرد طبيعة طوطمه، فمثلاً إن كان الطوطم الفردي صقراً فإن صاحبه سوف يمتلك مواهب عدة منها قوة البصيرة، فيستطيع رؤية المستقبل من بعيد.

ويحرص الفرد على حماية طوطمه والعناية به، ويمتنع عن أكله أو إيذائه، وموت الطوطم الفردي يعبر عن وجود خطر يهدد حياة ذلك الفرد.

ونلاحظ هنا أن الطوطم الفردي يختص بفرد محدد من النوع الطوطمي، وتجري عملية اكتساب الطوطم الفردي عن طريق ممارسة خاصة للفرد بمعزل عن العشيرة، إذ يعتزل الفرد عند وصوله إلى سن البلوغ في مكان منعزل عن الآخرين، ويخضع لسلسلة من الرياضات الروحية والتمرينات البدنية القاسية وممارسة طقوس خاصة، وبعد مدة من الزمن ــ تتفاوت نسبياً من شخص لآخر ــ يُصاب

الفرد بالتوحّد بطابع معين، وتراوده سلسلة من الأحلام، وتطرأ عليه هلوسات غريبة، عندها سيقع اختياره على طوطمه الخاص به الذي يستمد منه العون ويجعله الحامي له وجزءاً منه، واختياره لطوطم محدد من غيره؛ نابع من أن هذا الطوطم قد راوده في أحلامه يأتي لمساعدته وينقذه من محنته، وهنا تبدأ نقطة الدخول في الحياة الدينية.

إن تقديس البدائيين للرمز الطوطمي وممارسة الطقوس حوله لم يكن لتلك القطعة الخشبية أو الحجارة البيضوية، بل لاعتقادهم وجود قوة مقدسة داخل هذا الرمز، والطقس العبادي يؤدى لتلك القوة الكامنة في هذا الرمز التي يصفها دوركايم بقوله: «إنها مستقلة عن كل الأشياء الجزئية التي تحل فيها، وهي سابقة عليها في الوجود، وباقية بعدها، يموت الأفراد وتتعاقب الأجيال وهذه القوة باقية حاضرة على الدوام في حيويتها وثباتها، تهب الحياة للأجيال الحاضرة كما وهبت لأجيال الماضي، وستهب لأجيال المستقبل. إن الرمز الذي تتجه إليه كل عبادة طوطمية بالتقديس والتبجيل هو إله غير مشخص لا اسم له ولا تاريخ، يفيض على العالم وينبث فيما لا يحصى ولا يُعد من الأشياء».

إذن هذه القوة الكامنة في الرمز موجودة في الحيوان أو النبات الذي استوحى منه الرمز صورته، فضلاً عن وجودها في الأفراد الذين يقدسون هذا الرمز، غير أن هذا الوجود تتفاوت درجته ابتداءً من الرمز ثم الحيوان أو النبات، نزولاً إلى أفراد العشيرة ابتداءً بالمتطهرين، ثم باقي الأفراد، وهكذا

إلى باقي الأشياء، ولا يمتلك أيٌّ ممن ذكرنا تلك القوة غير المشخصة وحده، إنما هي مُنبثة في كل الوجود، وفي الوقت نفسه مستقلة عن كل الجزئيات. والبدائي لم يدرك الطوطمية في صورتها المجردة؛ لذلك اتجه إلى المحسوسات ليدركها، فاتخذ صوراً لأشكال حيوانية أو نباتية؛ ليجعلها معبّرة عن تلك القوة المجردة، وهذا المبدأ غير المشخص هو موضوع العبادة الحقيقية، وهو قوة فعّالة تنتج كل ما هو موجود في الكون من إنسان وغيره، إنها قوة كهربائية سيّالة تنتج الموت كما تنتج الحياة، وتنتج المبدأ الحيوي في غير الإنسان.

بناءً على ما ذُكر وصل دوركايم إلى نتيجة تتلخص في أن الطوطمية تعبير مادي عن حقيقة مجردة، وترمز لشيئين مختلفين، فهي الصورة الخارجية المحسوسة لما يسمى بالإله الطوطمي من جهة، ورمز خاص للعشيرة تميزها من باقي العشائر من جهة أخرى، وعلى هذا الأساس ظن دوركايم أن الإله والجماعة ليسا سوى شيء واحد، أي إن إله العشيرة هو العشيرة نفسها، ومن ثَم لم تعبد العشيرة إلهاً بل عبدت نفسها؛ لذلك تكون أول ديانة في الوجود هي عبادة المجتمع نفسه، والدين ليس فكرة خارجية أو حقيقة علوية إنما انبثق عن الجماعة، ونشأت النزعة الدينية عن طريق الجماعة التي تستطيع وحدها أن توقظ في الفكر الإنساني ذلك الإحساس الإلهي بما لها من تأثير بالغ في الإفراد، والتمعّن في أثر الجماعة في أفرادها يُرينا مشابهة لتأثير الإله في المؤمنين

به، من حيث إن الجماعة والإله يطلبان الطاعة العمياء، ويُصرحان بتعاليم الأمر والنهي إلى من يعبدهما.

يعتقد دوركايم أن الدين لم ينشأ عن خوف واضطراب، بل نشأ عن حب واطمئنان، وكان البدائي يمتلك عاطفة احترام نحو المبدأ الذي يوحّد أفراد العشيرة، ويُشعرهم بالواجبات الاجتماعية بين أبناء العشيرة الواحدة؛ لذلك كان الرمز يمثل مبدأً أخلاقياً، فضلاً عن تمثيله مبدأً دينياً واجتماعياً.
والجماعة كالإله في جعلها الأفراد يعتقدون انهم متصلون بها أوثق اتصال، وليس في استطاعتهم العيش من غيرها، فهي مركز القدرة والنشاط وإليها يتجهون على الدوام، وأن العمل المتواصل وتنشيط القوى المختلفة مهم للعشيرة، كما أن العبادة تصل إلى الإله، وأن الأمرين سيمتزجان بعد ذلك حين يصبح العمل نفسه عبادة.

وقد حاولت العشيرة أن توقظ في نفوس الأفراد فكرة وجود قوة خارجة عنهم، قوة تسيطر عليهم وتتحكم فيهم، وهذه القوة هي القوة الدينية، وهي في حقيقتها ليست سوى العقل الجمعي في صورة مبدأ غيبي، وعند هذه النقطة نفهم كيف استطاع الدين أن يعيش قوياً ثابتاً لزمن طويل وفي حضارات مختلفة؛ لأنه لم ينشأ عن أوهام ومخاوف أو ضلالات، إنه لم ينبثق عن حلم غامض باهت، ولا عن التباسات لغوية، إنه يشير إلى شيء حقيقي واقعي، يشير إلى الوجود الإنساني الاجتماعي، وإلى الجماعة نفسها، إذ أرادت الجماعة فرض

سلطانها على الأفراد والتحكم بهم وتنفيذ رغباتها فأوجدت لهم الدين.

المقصد الثالث:انظرية التوحيد البدائي

أيّد لانج أفكار المذهب الحيوي، لكنه تحول عنها نتيجةً لدراساتٍ وأبحاثٍ في علم تاريخ الأديان توصل بها إلى وجود فكرة "الموجود الأسمى" عند القبائل البدائية، مستنداً في ذلك إلى اكتشافات مجموعة من الباحثين الميدانيين في كل من أستراليا وأفريقيا وأمريكا الشمالية، فصرح بأن كل إنسان يحمل في نفسه فكرة العليّة، وهذه الفكرة كافية لتكوين اعتقاد بوجود إله صانع وخالق للكون، يتصف بالعظمة وبصفات غير طبيعية، يُباين بها الإنسان من حيث القدرة والخلق، وتُنسب إلى هذا الكائن العظيم صفات الخير والرأفة والعطف.

ويذهب **لانج** إلى أن البدائيين اعتقدوا وجود خالق لهذا الكون، فضلاً عمّا امتلكوه من أفكار عقائدية أخرى مُغايرة، ونتيجة لمنهج البحث العلمي؛ ظهر أن العنصر الديني لدى البدائيين كان في حالة من الطهارة والنقاء، ثم تلاه العنصر الأسطوري فأخفى وراءه هذا العنصر الجميل، وكان العنصر الديني ناتجاً عن التأمل والنظر الإنساني ويدفع إليه الاستسلام العقلي، أما العنصر الأسطوري فكان ناتجاً عن المخيلة وتدفع إليه النزوات المضطربة، وهذان الطرازان موجودان في المسيحية أيضاً، وقد استطاع العنصر الثاني إخفاء

العنصر الأول ليظهر على السطح، على أن العنصر الأول لم يختفِ، بل بقي كامناً في النفس الإنسانية.

إن السبب وراء تحول اعتقاد البدائي من فكرة الإله الواحد إلى مجموعة من الآلهة تتمثل بالأرواح والأشباح ــ بحسب رأي لانج ــ هو طموح الإنسان الأول لتحقيق مطامع فردية؛ فقدّم القرابين لهذا الإله الواحد، غير أن النتيجة كانت على عكس ما أراده ذلك الإنسان، إذ لم يُتقبّل قربانه؛ فاتجه صوب مخلوقات روحية لتحقق له ما يريد، وكانت النتيجة ــ بمرور الزمن ــ أن أُهملت الفكرة الصافية عن الخالق، وبرزت فكرة وجود آلهة متعددة يختص كل إله منها بشأن معين، وعُدّ الإله الواحد واحداً منها، وبدأت تُقدم القرابين للإله المختص بتلبية حاجة ذلك الإنسان، إلى أن جاءت المسيحية والإسلام فظهر التوحيد بأبهى صورة، لكننا الآن نراه عالقاً بشوائب العنصر الأسطوري؛ وهذا ما سبب تشويهاً لجمال الصورة التوحيدية، وعلى هذا الأساس كان مصداق فكرة المذهب الحيوي لاحقاً لمصداق فكرة التوحيد.

ظهرت بعد لانج أبحاث لمجموعة من العلماء المختصين توصلوا بها إلى نتائج مماثلة منهم على سبيل المثال لا الحصر **كروبر** الذي نشر أبحاثاً متعددة عن هنود كاليفورنيا، وأثبت فيها أن تلك القبائل أقدم القبائل في أمريكا الشمالية، وعُثِر عندهم على وجود فكرة إله سامٍ، فضلاً عن أن تلك القبائل كانت تملك أفكاراً عقائدية عن قصة الخلق، وتصرح

تلك العقائد بأن العالم خُلق عن طريق ذلك الموجود الأسمى الذي تُنسب إليه كل أفعال القدر.

أما **شمت** فقد توجه صوب وسط قارة أفريقيا ونحو الأقزام تحديداً، وصرح بأن الأقزام يمثلون أقدم الأقوام البشرية، ولم يُعثر عندهم على عبادة مظاهر الطبيعة ولا على عبادة أرواح الأسلاف، ووجد عندهم عبادة الموجود الأسمى الذي يمثل الخالق وسيد العالم، وقد وصف الأقزام ذاك الموجود الأسمى بصفات التعالي والتفوق على غيره، كالسرمدية والعلم والقدرة، وأنه مصدر الخير في العالم، وأن بيده الثواب والعقاب، وعلى الرغم من وجود كائنات عليا غير طبيعية عندهم، إلا إنها في مستوى وجود أدنى من مستوى وجود الإله الأسمى وهي خاضعة له. وكانت عبادات الأقزام للإله تتمثل بمجموعة من الصلوات وتقديم القرابين، وكان من عقائدهم تقديم ثمار الفاكهة والخضروات عند أوان قطفها هدية لإله السماء، وكانوا يقذفون بدم مرتكب الخطيئة نحو السماء في أثناء مرور العاصفة والتماع البرق وقعقعة الرعد. وعُدّت اكتشافات شمت هذه تحولاً كبيراً في سير علم تاريخ الأديان.

أتوجه الآن صوب عالم آخر هو **بروكلمان** الذي حاول معالجة مشكلة التوحيد قبل ظهور النبي محمد (ص)، إذ أنكر الفكرة القائلة إن التوحيد السامي مأخوذ من مصادر يهودية أو مسيحية بأدلة طرحها في كتابه (الله والأصنام)، كذلك أنكر أن تكون فكرة وجود الله قد تطورت عن الإله العربي

القديم "هُبل"، وتوصل في أبحاثه إلى أن العرب كانت لديهم فكرة واضحة عن إله واحد، وهي فكرة فطرية في العالم السامي العربي، وأن الله عندهم موجود قبل كل شيء، خلق العالم والإنسان، وهو مالك العالم والمُتصرف فيه، وهو الذي يُنزل الغيث من السماء، وهو المُطّلع على السرائر وأفعال الجوارح، وبيده الثواب والعقاب، وهو إله خالد أزلي قديم لا يتغير، وهو رحيم ورحمن، ويؤكد بروكلمان أن كلمة "الرحمن" وتعبير "الحمد لله" عُرفتا في الجاهلية.

أخلُص من نظرية التوحيد البدائي بعض النتائج الآتية:-

١-فكرة الموجود الأسمى موجودة لدى أغلب المجتمعات البدائية.

٢-نقاء تلك الفكرة يتفاوت من مجتمع إلى آخر.

٣-النزعة الدينية موجودة بالفطرة.

٤-النزعة الدينية موجودة بالفطرة.

٥-أول ديانة عرفتها البشرية هي ديانة التوحيد.

٦-نشوء الديانات الوضعية ناتج عن انحراف في العقيدة التوحيدية؛ بسبب ممارسات فردية هدفها تحقيق المكاسب الشخصية.

٧-السبب وراء نشوء الديانات السماوية؛ إزالة الغُبار عن صورة التوحيد الحقيقية.

المقصد الرابع:طبيعة اللغة الدينية

هناك الكثير من الفلاسفة والعلماء تكلموا عن طبيعة اللغة الدينية،ساحاول ان اسلط الضوء على اراء توما الاكويني و

اولا:توما الأكويني

حاول الأكويني سبرَ غور العبارات الدينية التي يوحي مضمون بعض ألفاظها بحالة تشابه بين الله والإنسان إذا ما فُسّرت تفسيراً ظاهرياً، فصرح بأن كلمة "خيّر" ــ على سبيل المثال ــ لا تُطلق على الله والإنسان بالمعنى نفسه، فكلمة "خيّر" لا تملك دلالة الاشتراك المعنوي؛ لأن الله لا يكون خيّراً بالمعنى الذي يكون فيه الإنسان خيّراً، كذلك لا تملك كلمة "خيّر" دلالة الاشتراك اللفظي؛ لأن إطلاق صفة الخير على الله والإنسان لا يعني أنهما يحملان صفتين ذواتي معنين متغايرين تماماً، ومع ذلك توجد علاقة بين الخير الإلهي والخير البشري.

إنّ صفة الخير التي لا تنطبق على الخالق والمخلوق لا على نحو الاشتراك المعنوي، ولا على نحو الاشتراك اللفظي، نجدها تنطبق في استعمال الأكويني على نحو القياس التمثيلي الذي قسمه على قسمين هما:-

١.**التمثيل النازل:** المقصود بهذا التمثيل هو التمثيل النازل من الإنسان إلى أشكال أدنى منه فسيولوجياً مثل الكلب، فحين وصفنا الكلب بأنه أليف ووفي، ووصفنا إنساناً بأنه وفي أيضاً، استعملنا الكلمة نفسها استناداً إلى وجود تشابه بين

بعض الخصائص التي تبدو في سلوك الكلب، وحالة الولاء الإرادي لشخصٍ تجاه مسألةٍ ما عند البشر، وهذا ما نسميه "وفاءً"، وبسبب هذا التشابه لا نستعمل كلمة "وفي" على نحو الاشتراك اللفظي، ومن ناحية ثانية نلاحظ وجود فارق كبير في الخصائص بين موقف الكلب وموقف الإنسان، فموقف الإنسان أسمى من موقف الكلب فيما يتعلق بالمسؤولية والتفكير الواعي، وعلاقة مواقفه بالمقاصد والأهداف الأخلاقية، وبسبب هذا الفرق لا نستعمل كلمة "وفي" على نحو الاشتراك المعنوي، بل نستعملها على نحو التمثيل؛ لنشير إلى خصائص موجودة على مستوى وعي الكلب تماثل ما نُسميه على المستوى البشري "وفاءً"، علماً أننا ندرك التشابه في بنية الموقف أو أُنموذج السلوك الذي أدى بنا لاستعمال الكلمة نفسها على البشر والحيوان، وهنا يتضح أن الوفاء الحقيقي هو ذلك الذي نعرفه مباشرة في أنفسنا، وأن وفاء الكلب هو وفاء غير كامل وأدنى منه مرتبة.

٢- **التمثيل الصاعد**: المقصود بهذا التمثيل هو التمثيل الصاعد من الإنسان إلى الله، وهو عكس ما ورد في النقطة السابقة، إذ نجد الصفات التي ندركها مباشرة في أنفسنا من خير وحكمة وغيرها تعبر عن ظل خفيف للخصائص الإلهية الكاملة التي لا يمكن معرفتها إلا عن طريق التمثيل، فحين نقول: "إن الله خيّر"، فهذا يعني وجود خاصية من خصائص الموجود المطلق الكمال تُماثل ما نسميه "خيّراً" على مستوى السلوك البشري، وفي هذه الحال تكون الخيرية الإلهية هي

الحقيقية والمعيارية، وما تظهره البشرية في أحسن أحوالها ليس سوى انعكاس ضعيف ومجتزإٍ ومشوّه لهذه الخاصية، أما الوجود الكامل الصرف فهو لله وحده، فهو وحده الذي يعلم ويحب، وهو وحده الحكيم والحق بالمعنى الصحيح والكامل.

ثانيا:جون هيك

يعتقد هيك أن عبارات اللغة الدينية تُعبر عن مضامين مجازية وليست حقيقية، فحين يُقال: "عظيم هو الرب"، فهذا لا يعني أن الرب يشغل حيزاً كبيراً من الفضاء، وحين يُقال: "قال الرب ليوشع"، فذلك لا يعني أن للرب جسداً وأعضاء يتكلم بها ويُرسل موجات صوتية تصل إلى أذن يوشع، وحين يُقال: "إن الله خيّر"، فذلك لا يعني أن هناك قيماً خلقية مستقلة عن الطبيعة الإلهية يُحكم عن طريقها على الله بالخيريّة، والألفاظ المذكورة في هذه العبارات الدينية تستعمل في لغة الحياة الاعتيادية، إلا أن الفرق هو أن كثيراً من هذه الكلمات تُعبر عن معانٍ حقيقية عند استعمالها في اللغة الاعتيادية، وتُعبر عن معانٍ مجازية عند استعمالها في اللغة الدينية، وعند هذه النقطة يستنتج هيك أن المعنى المجازي قد وُظّفَ لغرض ديني استناداً إلى ما يحمله المعنى الحقيقي المستعمل في اللغة الاعتيادية.

ويُصرح هيك بأن بعض رجال الفكر المسيحي يعتقد أن مبدأ التجسّد ــ الذي اختصت به المسيحية من باقي الديانات السماوية ــ يُقدم حلاً جزئياً لإشكالية المعنى اللاهوتي، وذلك

بالتمييز بين الصفات الإلهية الميتافيزيقية مثل الأبدي والأزلي واللامحدود وغيرها، وبين الصفات الإلهية الأخلاقية مثل الحكمة والمحبة والخير وغيرها، فيرى أصحاب عقيدة التجسد أن الصفات الإلهية الأخلاقية قد تجسّدت على نحو معين في شخص المسيح المحدودة، وهذا الرأي يمكننا من الإشارة إلى شخص المسيح بوصفه مظهراً لما تعنيه بعض العبارات والقضايا مثل، "الله خيّر"، و"الله يحب مخلوقاته البشرية"، فالصفات الإلهية الأخلاقية تجاه البشر تجسّدت في المسيح وعُبّر عنها حسياً في تعاطيه مع البشر. ويرى هؤلاء أن محبة المسيح للمرضى هي محبة الله لهم، وغفرانه لخطايا المذنبين يمثل غفران الله لهم، وعلى هذه الشاكلة تنساق بقية تطبيقات الصفات الإلهية الأخلاقية؛ واستناداً إلى هذا الاعتقاد فإن حياة يسوع كما صُورت في الإنجيل هي الأساس في التعبير عن الله؛ لذلك نجد بعضاً منهم حاول التعبير عن تلك الرؤية من خلال تصريحه بأن ما نعبر به عن الله، مبني على أساس أقوال المسيح وأفعاله الذي تكلم بلغة بشرية مستعملاً الأمثال، على أن الحقيقة لا تطابق ما يُعبر عنه المثل، بل تُعرف عن طريق تأويلها، ومهما كانت الرؤية غير واضحة فإننا نثق بها؛ لأننا نثق بمصدر الأمثال.

ثالثا:الوضعية المنطقية

يذهب أصحاب الوضعية المنطقية إلى أن الدين يشتمل على معتقدات تتعلق بطبيعة الله والعالم والإنسان وهي قضايا ذات

طابع ميتافيزيقي، إذ لا يمكن معرفة صدق هذه القضايا أو كذبها تجريبياً حتى من حيث المبدأ، فحين يقول المؤمن: "إن لهذا العالم خالقاً يتخطى الزمان والمكان، وإن هذا الخالق كليّ المعرفة وكليّ القدرة وكليّ الخير، وإن كل ما هو موجود يستمد وجوده منه"، فقوله يستهدف إثبات حقائق ميتافيزيقية معينة

ولتسليط المزيد من الضوء سأعمد إلى تمييز القضايا الحقيقية ــ من وجهة نظر الوضعية المنطقية ــ من القضايا الزائفة (الخالية من المعنى)، إذ تقسم القضايا الحقيقية على نوعين هما:-

١-القضايا التحليلية: وهي قضايا ذات أحكام قبليّة سابقة على التجربة مثل قولنا: "الجسم ممتد"، "الكل أكبر من جزئه"، ومثل هذه الأحكام يُصدّقها العقل متى عرف مفاهيم حدودها، وأن إنكار القضية التحليلية يتضمن تناقضاً، وهي صادقة في كل الأحوال، وتُعد تفسيرية إذ يُستخرج محمولها من موضوعها من غير زيادة؛ لذلك يقول بعضهم إنها لا تُنبئ عن علم جديد، أي أنها تحصيل حاصل، ويتمثل هذا النوع من القضايا في قضايا العلوم الصورية مثل المنطق والرياضيات، ومعيار الصدق فيها اتساق الفكر مع نفسه؛ استناداً إلى قانون عدم التناقض.

٢-القضايا التركيبية: وهي قضايا تشتمل على عبارات تزيد محمولاتها على موضوعاتها ما يُنبئ عن علم جديد؛ ومن ثَم كانت تحتمل الصدق أو الكذب، ومعيار الصدق فيها مطابقتها

الواقع (العالم الخارجي)، وهي بعديّة تُكتسب بالتجربة مثل قولنا: "المغناطيس يجذب الحديد"، وتتمثل هذه القضايا بالعلوم الطبيعية، وميزتها إمكان التثبّت من صوابها أو خطئها بالرجوع إلى الطبيعة، وكل عبارة لا يتيسر التثبت من صدقها أو كذبها في حدود الخبرة الحسية لا تحمل معنى.

باستثناء النوعين السالفين من القضايا يُعد سائر القضايا في نظر الوضعيين المناطقة أقرب إلى التعبيرات العاطفية الانفعالية منه إلى المعرفة العلمية، فتلك القضايا كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو الكذب؛ لذلك تُستبعد من مجال البحث العلمي العبارات الإنشائية عند النحويين ــ مثل الأمر والنهي والتعجب والاستفهام وغيرها ــ كما تُستبعد قضايا القيم المعبرة عمّا ينبغي أن يكون في مجال الخير والحق والجمال؛ لأن ما ينبغي أن يكون ليس بكائن بالفعل فيمكن التثبت منه بالخبرة الحسية، وتُستبعد قضايا الميتافيزيقا والدين مثل قولنا: "النفس خالدة"، "الله موجود"، فهذه العبارات في رأي الوضعيين المناطقة قضايا لا تدخل في مجال القضايا التحليلية؛ لأن محمولاتها ليست متضمنة في موضوعاتها ولا هي تساويها فتُعد تفسيراً لها، ومن ثَم لا يمكن عدّها تحصيل حاصل، ولا تدخل في نطاق القضايا التركيبية؛ لأن التثبت منها بالخبرة الحسية مستحيل فليس في العالم الخارجي كائن يخضع للحس اسمه "الله"

نلخص من كل ما تقدم مايلي:-

١-القضية التحليلية هي القضية التي يُستنبط محمولها من موضوعها، أي إنها تحصيل حاصل مثل: "الأرملة زوجها ميت"، إذ لم تُقدّم لنا معلومة جديدة، فضلاً عن قضايا المنطق والرياضة مثل: "الكل أكبر من جزئه".

٢-القضية التركيبية هي القضية التي تمدنا بمعرفة جديدة، أي إنها قضية ذات بنية معرفية بالإمكان التثبت من مضمونها بالواقع الحسي، مثل قضايا العلوم الطبيعية نحو: "الماء يغلي في درجة حرارة مئة مئوية".

٣-يرى الوضعيون المناطقة أن القضية الدينية لا تشتمل على مضمون ذي دلالة صورية أو ذي دلالة واقعية، ولمّا كانت القضية المعرفية يجب أن تشتمل على إحدى الدلالتين المذكورتين؛ كانت العبارات الدينية مجردة من الدلالة المعرفية.

٤-معيار المعنى لدى الوضعية المنطقية يعتمد على افتراض وجود مُسوّغ منطقي أو تجريبي، لذا أُستبعدت قضايا الدين لافتقارها إلى هذا المُسوّغ على ما يرون.

٥-السؤال من وجهة نظر الوضعية المنطقية بشأن عبارات أو قضايا اللغة الدينية، لا يتعلق بكون الله موجوداً أو غير موجود، بل يتعلق باحتمال كون عبارة "الله موجود" ذات معنى، أي أتعبر عن قضية حقيقية (إخبارية يمكن التثبت منها)، أم تعبر عن قضية زائفة (مجرد قضية إنشائية)؟

المقصدالخامس:التجربة الدينية

تعد موضوع التجربة الدينية من الموضوعات المهمة التي انشغلت ذهن الفلاسفة تجاه علاقة الإنسان المؤمن بالله عن طريق دخول ذلك الإنسان في تجربة دينية فريدة من نوعها، ومن أصحاب هذه الرؤى الفلسفية أختارسورين كيركجورد ووليم جيمس:-

اولا:سورين كيركجارد

سورين كيركجارد فيلسوف دنماركي ولد في مدينة كوبنهاكن، من انصار الفلسفة الوجودية المؤمنة،تربى كيركجارد تربية دينية صارمة من قبل والده،حيث دخله الى الكنيسة،بدا بدراسة الدين حنى وصل الامر به القولبإمكان الإنسان التعالي على ذاته وتجاوز عالمه؛ بُغية الوصول إلى ذات الخالق عبر تجربة ذاتية حرة.

وعلى هذا الاساس ان أفكار كيركجارد وآراؤه وتأملاته الدينية ثورة على رجال الدين بقدر ما هي ثورة على الطقوس والتعاليم الدينية التي حالت بين الإنسان وبين إدراكه للدين الحقيقي النابع من الذات الإنسانية الحرة.

إن الله في نظر كيركجارد ليس فكرة نتأملها أو موضوعاً نثبت وجوده، بل هو ذات تنكشف للمرء في أعمق أعماق وجوده، فليس الإنسان ذاتاً مغلقة على نفسها، بل هو موجود ماثل منذ البداية وجهاً لوجه أمام الله.

اذن ان العلاقة بين الله والإنسان ــ بحسب رؤية كيركجارد ــ خالية من التجانس المطلق؛ لأنها تُعبر عن علاقة اللامتناهي بالمتناهي.

كما لا يمكن أن تقوم الصلة بين الله والإنسان إلا على الصراع والتناقض والمجاهدة والمواجهة المستمرة،.

ومن ثَم فالموجود البشري لا يملك أن يقرب السر الإلهي إلا في حالة أليمة من الخوف والقلق والعذاب واليأس، ومهما وقع في الظن من أنه لا موضع لليأس في قلب المؤمن، فإنه لا بد للمؤمن من أن يجتاز أعنف تجارب اليأس وأقسى حالات القلق حتى يعرف طريقه إلى الله، وكأن الله يريدنا أن نلمس قاع الهاوية حتى يمد يده فينتشلنا من قاعها.

إن الحالة الإيمانية عند المؤمن وهو يخوض غمار التجربة الدينية ــ على وفق رؤية كيركجارد ــ تتجلى في حركة وجدانية حارة، وتوتر في باطن الكائن الموجود بأسره، إنها حركة تسعى إلى الغبطة الأبدية والطمأنينة الكاملة، وهذه الحركة تمثل جوهر الدين، وغاية يُعنى بها الإنسان على نحو غير متناه. ويرى كيركجارد أن ليس المهم ما نؤمن به، إنما المهم هو كيف نؤمن به؛ لأن موضوع الإيمان ينبثق على نحوٍ ما من التوتر الباطني، من الحماسة الوجدانية، ومعنى أن نريد على نحوٍ غير متناه هو في الوقت نفسه أن نريد غير المتناهي، وليست الغبطة الأبدية شيئاً نصادفه في طريقنا، لكنها الطريقة التي بها نحصل على هذه الغبطة، وسيضع الإيمان المؤمن في مواجهة الله، وما حياة الإيمان إلا حياة

المحبة والصلاة والزهد، والحب هو المبدأ والملجأ الأخير، وبالحب تكون معرفتنا بالله، والصلاة هي تنفّس الروح فهي لا تجعل الله يلتفت إلينا، بل تجعلنا ملتفتين إلى الله، وهي الفعل الذي به ننصت إلى الله في الصمت والعبادة؛ ومن ثَم كان فعل المحبة وفعل الصلاة شيئاً واحداً، وكل منهما شيء واحد مع التسليم أو الفناء في الله. وحين يفنى الإنسان في الله يكسب نفسه ويجد ذاته التي فقدها من قبل، بعد أن يلغي كل ما يحول بين الأنا والأنت، لكن حياة المؤمن في المجال الديني لا بد من أن تكون عذاباً ومعاناة، إذ يتخلى فيها المؤمن عن كل غاية أرضية نسبية، ويزهد في كل متعة وسعادة؛ ليقتحم عالماً يموج بالفتن والمحن والاختبارات، ويُقبل على مخاطرة شاملة يوضع فيها وجوده كله في الميزان؛ لأنه يسعى حينئذ إلى المطلق، أما كيفية الإقدام على الحياة في هذا المجال الأخير، فإنها لا تكون إلا بوثبة وجودية نتخذ فيها قراراً حاسماً وعزماً لا رجعة فيه، ولهذه المرحلة الأخيرة جدلها الباطني الذي يدفع المؤمن إلى الصعود المستمر، والذي يجعله يُدرك استحالة أن يتوقف أبداً في حركة من التعالي على نفسه لا تنقطع أبداً صوب اللامتناهي.

وبناءا على ما تقدم من رؤية كيركجارد بشأن التجربة الدينية نلخص ونضيف بعض الامورمايلي:-

١-التجربة الدينية مشاركة بين الإنسان والله.

٢-لا يهتم كيركجارد بموضوع إثبات وجود الله بالأدلة العقلية.

٣-المواجهة في التجربة الدينية تكون بين كائن متناهٍ (الإنسان المؤمن)، وكائن غير متناهٍ (الله).

٤-كلما ازداد شعور الإنسان بالنقص؛ ازداد يقيناً بوجوده مع الله.

٥-العذاب النفسي يُمثل حليفاً للخبرة الدينية.

٦-العزلة عن الآخرين من مقدمات الاتصال بالله.

٧-لا يهتم كيركجارد بموضوع الإيمان بقدر اهتمامه بالكيفية التي يتجلى فيها ذلك الإيمان،ذلك اعتبر ان الايمان اساس العقل.

٨-حياة المؤمن في الدين لابد ان يكون عذابا ومعاناة للاتحاد بالله.

٩-التجربة الدينية تُمثل جوهر الدين.

١٠-الصلاة هي صلة العبد بمعبوده.

١١-تكلم كيركجارد عن قصة النبي ابراهيم الخليل (عليه السلام) مع ابنه اسماعيل،سوف نوضح هذا داخل المحاضرة.

ثانيا:وليم جيمس

وليم جيمس فيلسوف وعالم نفس امريكي ومؤسس البرجماتية.قبل الدخول الى موضوع التجربة الدينية لابد لنا ان نوضح مامعنى البرجماتية من خلال وضع تعريف لهذا المصطلح بحسب روية وليم جيمس البرجماتية تعني العمل او المنفعة لذلك قال وليم جيمس ان القيمة الحقيقية لاي فكرة يجب ان يتعمد على نجاحها في الحياة العملية وان يكون من ورائها منفعة.

الان نعود الى موضوعنا التجربة الدينية والتي نبدا بها بسؤال هل هناك فرق بين الخبرة الدينية والتجربة الدينية ام انهما يؤديان الى نفس الغرض،فالاجابة على هذا السؤال يتضح من خلال وضع تعريف بسيط لكل منها

١-الخبرة الدينية :حالة وجدانية مصحوبة بالمشاعروالاحاسيس التي يصدر من الانسان تجاه الله او المقدس.

٢-**التجربة الدينية**: هو الدخول في ممارسة روحية مع الله او المقدس.

نستنتج من هذين التعريفين انهما يؤديان الى نفس الغرض.

وفضلاعن هذا هناك نوعين من التجربة ،الاول تجربة فردية يمارسها الفرد بمعزل عن الناس،والثاني تجربة جماعية يمارسها الفرد بشكل جماعي .

مثال على ذلك مثل اقامة الصلاة،هناك من يفضل الصلاة بشكل فردي وهناك من يفضلها بشكل جماعي.

وبناءا على ما سبق اجرى وليم جيمس تجارب عديدة على الناس المؤمنين استنتج من خلالها نظريتة في التجربة الدينية حيث راى ان التجربة الدينية ذاتية شخصية يعبر عنها الفرد بمشاعر واحاسيس ينعزل عن العالم الحسي من خلال الابتعاد عن شهوات الدنيا وملذاتها،يختلف هذه التجربة من شخص الى اخر ومن دين الى اخر.

اوضح وليم جيمس ان العبرة ليست بالطقوس والفرائض والصلاة والحركات الشكلية،وانما بالتجربة الباطنية الروحية التي يمر بها الانسان من خلال الاتصال بالله.

إن بعض المؤمنين عند خوضهم التجربة الدينية ــ بحسب رؤية جيمس ــ يشعرون بحالات عرفانية أو صوفية، وهذه الحالات تتسم بخصاص أربع هي:-

١-التعالي عن الوصف: ينتاب العارف أو الصوفي جرح عميق حين يعود إلى حالته الاعتيادية، فيعجز عن وصف ما رآه وشاهده، شأنه في ذلك شأن الموسيقي الذي لا يقدر على شرح جماليات الموسيقى للآخرين.

٢-معرفيّة التجربة: التجربة الدينية لاتقدم لنا معرفة ما في الخارج ونما يكون باطن اواعماق الانسان يتصل بالله عن طريق تجربة ذاتية ومعرفية هذه التجربة لاتتم عن طريق

الحس ولا عن طريق العقل ومنا عن طريق الايمان الباطني كما قلنا اعلاه.

٣-السرعة واللامكوث: بإمكاننا النظر إلى شيء ما ساعات عدة إذا شئنا ذلك، أما التجربة الدينية للعارف فهي تجربة خاطفة لا تدوم لوقت طويل.

٤-الانفعالية: عندما يدخل العارف في تجربة دينية اثناء الانفعال يحدث تغيرات فيسولوجية داخل الانسان يشعر الفرد بانه أصبح مسلوب الإرادة، وكأنه تحت تصرف قدرة وإرادة أعلى منه.(مثال الدراويش)(مثال عن الامام علي).

لذلك يقرروليم جيمس أن الشعور الديني هو شعور بالانسجام الباطن العميق، شعور بالسلام والراحة والاغتباط، شعور بأن كل شيء يسير على ما يرام في داخلنا وفي العالم الخارجي أيضاً.

واخيرا وليس اخرا نقول ان التجربة الدينية عند وليم جيمس نسبية وليس مطلقة تختلف من شخص الى اخر.

الفصل الثاني

مقولات فلسفة الدين

سوف احاول في هذا الفصل بالحديث عن اهم مقولات فلسفة الدين من خلال ثلاث مباحث المبحث الاول اتكلم عن الالوهيةواشكالية الشر والمبحث الثاني اتحدث عن الدين والاخلاق وعالم مابعد الموت.

المبحث الأول

الالوهية والشر

المقصد الأول: الالوهية

سوف احاول أن أُسلط الضوء على ثلاثة نماذج فلسفية اختلفت رؤى أصحابها في رسم الصورة الإلهية، هم مالبرانش واسبينوزا وفيورباخ:-

اولا:مالبرانش

يفترض مالبرانش استحالة وجود أي معنى نستطيع به معرفة الله؛ لأن معرفته تحصل بمجرد التصور، والتصور يُعبر عن رؤية الله بوصفه كائناً لا متناهياً، وافتراض وجوده الفعلي، واشتماله على جميع الكمالات الحقيقية؛ وبهذه الكيفية يحول مالبرانش فكرة اللامتناهي من موضوع برهان إلى حدس أو رؤية لوجود الله، ويستحيل فهم أي معنى عن الله عن طريق أي مضمون متناهٍ معقول.

ففكرة الله لا تخرج عن رؤية الواقع اللامتناهي أو تصوره أو حدسه على وفق ما يتجلى للعقل الإنساني، إذ إن مجرد

التفكير في الله يستلزم وجود ذاته، وهذا يعني أن معرفة الله ٠لا يمكن تصورها إلا عن طريق الرؤية في الذات أو بتعبير مالبرانش "الرؤية في الله" من حيث كونه يمثل خالقاً متسامياً لا متناهياً يستحيل على شيء جزئي أن يتمثله من حيث عدم رؤيته إلا في ذاته، كما لا يمكن تصوره إلا بالتفكير فيه، أي بتأمله والاستغراق في محاولة معرفته.

يُعد الله عند مالبرانش السبب الفعّال لخلق كل شيء في هذا العالم، وما عداه ينضوي في إطار الأسباب الثانوية، وهذه الأخيرة تُعد من فعل الله أيضاً، فالله منبع الأشياء والأفكار ولا يحدث شيء إلا بأمره، ومثال على ذلك إذا أراد الإنسان تحريك إحدى ذراعيه فإنه لا يستطيع تحريكها لأن الله وحده الذي يمكنه فعل ذلك بخلق هذه الحركة، ومثال آخر أن احتراق يد إنسانٍ ما لا يؤدي إلى إحساسه بالألم، بل ينتج مناسبة لله كي يتدخل بشكل مُعجز بنفسه ليسبب الألم.

اهم مرتكزات مالبرانش في مسالة الألوهية

١-يُخرج مالبرانش الألوهية من مجال البرهان العقلي إلى مجال التصور الحدسي.

٢-لا يستطيع الإنسان (بوصفه مخلوقاً جزئياً)، أن يتمثّل الله (بوصفه كائناً لا متناهياً)، إلا بالتفكر في الله.

٣-لا يستطيع الإنسان الفرد أن يتعرف ما حوله من أشياء، إلا بالأفكار الكلية الكامنة في العقل الكلي الإلهي الذي سيكون لنا كالمرآة التي نرى من خلالها العالم وما يشتمل عليه.

٤-الله عند مالبرانش يمثل العلة الفاعلة والحقيقية والوحيدة لكل ما يجري في العالم من أحداث، وما عداها من علل ظاهرية ليست في حقيقتها سوى مناسبات للفعل الإلهي.

٥- العلل المناسبة ليست في حقيقة أمرها سوى ترتيبات ووقائع داخلة في مجال النظام العام الذي رسمه الله في خلقه للعالم.

٦-الله هو مصدر المعرفة الإنسانية.

٧-جعل مالبرانش العقل والجسم جوهرين مستقلين، وصرح بأن تأثير أحدهما في الآخر لا يكون عن طريق الغدة الصنوبرية التي سبق أن صرح بها أستاذه ديكارت، بل عن طريق الله منبع الأفكار.

ثانيا:سبينوزا

يرى سبينوزا أن الكون أو الطبيعة يعبر عن حقيقة شاملة اسمها "الله أو الجوهر"، ولا يعني بالجوهر مادة الشيء أو عنصره، بل يقصد به الحقيقة الكامنة وراء الأشياء، وأما الأشياء التي تقع تحت الحس فأعراض زائلة فانية. والطبيعة أو الكون أو الجوهر له مظهران، فهو فعّال خالق من ناحية، وهو مُنفعل مخلوق من ناحية أخرى، فأما الجانب الفعّال فيسميه سبينوزا "الطبيعة الطابعة"، وأما الجانب المنفعل فيسميه "الطبيعة المطبوعة".

إن استعمال سبينوزا مفهومي الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة وتوحيدهما في جوهر واحد، كان رد فعل على

ثنائية ديكارت، إذ رأى سبينوزا أن العلاقة بين الروح والمادة على وفق تفسير ديكارت غير مفهومة، في حين أن المنهج العقلي يقتضي وضوح نظام العلاقة بين أي طرفين، وأراد سبينوزا أن لا يلغي أحد الجوهرين على حساب الآخر سواء أكان الروحي أم المادي، كما حدث مع بعض الماديين في إلغائهم للجوهر الروحي لصالح الجوهر المادي، فحلّ سبينوزا هذا الإشكال بتوحيده الجوهرين وجعلهما جوهراً واحداً لكن بماهيتين، فصرح بأن الله والعالم جوهر واحد، وأن العقل والمادة أو الفكر والامتداد أو النفس والبدن محمولان لهذا الجوهر الإلهي.

ولكن في النهاية يرى ثمة جوهر واحد هو الله، وهذا الجوهر يُنظر إليه من جهتين، فمن جهة يمثل الفكر، ومن جهة أخرى يمثل الامتداد

بناء على ما تقدم يمكننا ان نلخص مذهب سبينوزا في الألوهية بالنقاط التالية:-

١-الله عند سبينوزاالجوهر الأوحد وممثلاً الكون كله.

٢-الله أو الطبيعة مفهوم واحد لمعنيين مزدوجين: الأول هو الطبيعة الطابعة، والثاني هو الطبيعة المطبوعة، والمعنى الأول يمثل الجانب الفعّال، في حين يمثل الثاني الجانب المنفعل.

٣-الماهيّة الإلهية ماهية مطلقة، وهي علة وجود جزئيات العالم الحسي وديمومتها.

٤-الله علة ذاته، ووجوده واجب.

٥-النظر إلى الله يكون عن طريق صفاته (الفكر والامتداد)، أما النظر إلى العالم فيكون عن طريق أحوال الله.

ثالثا:فيورباخ

يعتقد فيورباخ أن إدراك الله هو إدراك الإنسان ذاته، ومعرفة الله هي معرفة الإنسان ذاته، فكلاهما واحد، والله هو الجوّانية التي تظهر في الإنسان، والدين هو إظهار لتلك الجوّانية، وربما لا يشعر الإنسان بأن إدراكه الله هو إدراكه ذاته، لذلك يمكن القول إن الدين هو إدراك الإنسان ذاته على نحو غير مباشر.

فالصفات الإلهية صفات إنسانية ــ بحسب رؤية فيورباخ ــ وعدم الاعتراف بذلك شك وعدم اعتقاد، بل جبن وضعف وخنوع، وإذا كانت الصفات إنسانية فالذات كذلك إنسانية. ويلاحظ أن الإنسان قد جعل الحب صفة لله؛ لأنه يحب، وتصور أن الله حكيم وخيّر؛ لأنه يتصور أن الحكمة والخير أسمى ما فيه، ويعتقد أن الله موجود؛ لأنه موجود، والفرق بين الاثنين هو عزو الصفات إلى الله بالتوسط والى الإنسان بالمباشرة، فالصفة حقيقة الذات، والذات صفة مُشخّصة، والذات والصفة مثل الوجود والماهيّة، ونفي أحدهما يمثل نفياً للآخر، وهذا التمييز بين الإنسان والله لا يوجد إلا في هذا العالم، ووجود الإنسان فيه سببه الاغتراب الناتج من تمايز الذات من صفاتها، ثم تشخّص صفاتها في ذات مستقلة عنها.

لقد أحدث فيورباخ ثورة نقدية انقلابية في الدين حين جعل الإنسان علة لوجود الله؛ برسم الأول صورة للثاني، ومنحها صفة الوجود وصفة الألوهية، فنجده يقول: «يخلق الإنسان الله على صورته ومثاله بغير إرادته، وعلى غير وعي منه، ثم يخلق الله الإنسان على صورته ومثاله بإرادته وبوعي منه».

إذ نجد النصوص الدينية تصرح بأن الله هو الإنسان الشخصي المنفصل عن الذات المتخارج في العالم، وأن الإنسان هو الله بعد أن دفع الإنسان بذاته خارجاً عنه مغترباً عن نفسه في آخر، إنه الدين الذي ينكر الله الذي ليس هو الإنسان، ثم يجعله موضوعاً للفكر حين يُحيل الله على الإنسان، ثم يأخذ صفات الإنسان وينسبها إلى الله، ثم يؤلهه ويعبده، فلم يفعل فيورباخ ــ بحسب اعتقاده ــ أكثر من إذاعته السر المسيحي وكشفه عن زيف اللاهوتيين وخداعهم وتناقضاتهم،مُبيناً أن الله ما هو إلا الجوهر الإنساني مفصولاً عن الإنسان ومُقاماً في المطلق، غير أن الله يتميز من الإنسان باللامحدودية، فنجده يقول: «إن الجوهر الإلهي ليس شيئاً آخر سوى جوهر الإنسان، ولكن مُحرراً من حدود الطبيعة».

المقصد الثاني:الشر

يعتبر موضوع واشكالية الشر في الفكر الفلسفي والديني قديم جدا حيث تطرق الفلاسفة ورجال الدين الى هذا الموضوع وبين كل فريقر وجهة نظره حول الموضوع اذ نحن بدورنا

سوف نقوم بالاعتماد على فيلسوفين لبيان افكارهما حول اشكالية الشر هما افلوطين ولايبنتز:-

اولا:افلوطين

يقف أفلوطين موقفين مختلفين من مسألة الشر، فنراه حيناً يُنكر على العالم المحسوس كل قيمة وينعته بالشر، ويذكر أن من الخير الخلاص منه، وأنه مصدر كل فساد؛ ونتيجة لذلك يكون عالمنا الحسي شراً، وحيناً نجده يُصرح بأن هذا العالم المحسوس ليس شراً كله،وانما العالم المحسوس هو من نتاج العالم المعقول، وقد أُنتج العالم الأول على صورة العالم الثاني، فكيف يمكن بعد ذلك أن نقول إن هذه الصورة تناقض الأصل، ويحاول أفلوطين توضيح الأمر بالالتجاء إلى تشبيهاته المعتادة، فيصرح بأن العالم المحسوس يُمثل مرآة العالم المعقول، فحينئذ لا يُشك في أن الصورة التي في المرآة وإن لم تكن هي الأصل تختلف اختلافاً كلياً عن الأصل، فضلاً عن أن ما نراه من تعدد في العالم المحسوس لا يدل على وجود الشر بهذه الكيفية،لذلك راى افلوطين انه ليس أمامنا سوى سبيلين:-

الأولى:أن نقول إن الأصل شر، فينتج أن الصورة شر كذلك.

والثانية أن نقول إن الأصل خير، فالصورة خير بالضرورة.

وقد حاول أفلوطين أن يفسر وجود الشر في العالم بقوله: «لمّا كان الشر عدم الخير وكان الخير وجوداً؛ كان الشر عدم الوجود، ولما كانت المادة عدم التعيّن، أي عدم الوجود وكانت الصورة خيراً؛ كانت المادة هي الشر بالذات»

فالشر إذن عند أفلوطين مطابق للمادة؛ ومن ثَم تصبح المادة شراً بالذات، ومن المعلوم أن المادة عند أفلوطين تأتي في نهاية سلسلة الفيض أو الصدور، إذ تُعد نتاجاً أخيراً لعملية الانبثاق أو الصدور، وتوجد في قلب العالم المحسوس. ويميز أفلوطين بين نوعين من المادة: **الأول** هو المادة المحسوسة المُدركة حسياً وتمتاز بالتغير، **والثاني** هو المادة المعقولة المُدركة عقلياً وتمتاز بالثبات، ويرى أفلوطين أنه إذا كانت المادة المحسوسة أساس التعدد أو الكثرة في النفس، فإن المادة المعقولة أساس الصور في العقل.

ويرفض أفلوطين عدّ المادة المعقولة مبدأ النقصان، ويؤكد أنها تنتمي إلى العالم المعقول، وأن لها حياة محددة وذهنية على العكس من المادة المحسوسة، وإذا كان العقل طريقاً لرؤية الواحد، فالعالم المحسوس طريق لرؤية النفس عن طريق المادة، ويبدو أن مفهوم المادة يطابق مبدأ التعدد، لذلك نستطيع القول: إن التعدد أساس عدم الكمال عند أفلوطين؛ لأن مبدأ التعدد يسبب نقص الحقيقة المتولدة أو الصادرة عن الحقيقة العليا.

بأختصارسأحاول بيان اراء افلوطين حول مسالة الشرعلى النحو الاتي :-

١-أن هناك تبايناً في المواقف تجاه ارتباط الشر بالعالم.

٢-الموقف الأخير لأفلوطين يوضح أن العالم المحسوس مرآة للعالم المعقول.

٣-الوجود مساوق للخير.

٤-العالم الحسي يمثل أدنى درجات الخير قياساً إلى عالم الخير المحض.

٥-الشر يمثل العدم، والمادة تمثل اللاتعين؛ فالمادة إذن تمثل الشر.

٦-أن ثمة وجود نوعين من المادة: أحدهما يمثل مادة مُدركة عقلياً وتمتاز بالثبات، والآخر يمثل مُدركة حسياً وتمتاز بالتغير، ومبدأ التغير يمثل مبدأ عدم الكمال.

٧-فسّر أفلوطين مبدأي القوة والفعل للمادة من حيث علاقتها بالصورة، فكانت المادة المعقولة تمثل الوجود بالفعل؛ لارتباطها الدائم بالصورة، في حين أن المادة المحسوسة تمثل الوجود بالقوة؛ لإمكان انفصالها عن الصورة.

٨-العالم الذي نعيش فيه يسير على وفق العناية الإلهية التي تُعبر عن العناية الكلية لا العناية الجزئية.

ثانيا:ليبنتز

يقول ليبنتز: «إن الله هو العلة الأولى للأشياء، ويجب أن يكون ذا كمال مطلق في قدرته وحكمته وفعله للخير، وعند اجتماع حكمته السامية في خلقه للعالم وفعله غير المتناهي

للخير، نستنتج أنه يختار أفضل العوالم؛ لأنه لو لم يكن الأفضل من بين جميع العوالم الممكنة لما اختار الله منها هذا العالم، إذن فالله قد خلق أفضل العوالم الممكنة، أعني العالم الذي يحقق أكبر قدر ممكن من الكمال».

وإذا كان العالم الذي نعيش فيه يُمثل أفضل العوالم الممكنة ــ على وفق ما صرح به ليبنتز ــ فكيف نفسر إذن وجود الشر؟! وهنا نعود لما يُصرح به ليبنتز في هذا الصدد بقوله: «إن تصور عالم بلا آلام أو شرور هو ضرب من الخيال أو اليوتوبيا، ذلك لأنه لو مُحي الشر من الوجود أصلاً؛ لم يصبح هذا العالم على الصورة التي هو عليها الآن، ولم يكن بذلك افضل العوالم الممكنة، فقد يتبع الشر أحياناً الخير، وربما يؤدي اجتماع شرين إلى الخير، إذن من المبالغة أن نقول: إن الشر يفوق الخير في العالم».

وتصريح ليبنتز السابق يوضح أن مملكة الله تمثل أفضل مملكة ممكنة، إذ تهيمن عليها الفضيلة والسعادة على أكمل وجه على وفق ما يقتضيه مبدأ الأفضل، وليست الشرور وضروب البؤس التي يسمح بها لأسباب عليا شيئاً يذكر إذا ما قورنت بضروب الخير، بل إنها تؤدي إلى ضروب أكثر من ضروب الخير، ولمّا كان من الواجب أن توجد هذه الشرور؛ وجب أن يوجد أشخاص يكونون موضوعاً لها، ومن يُنعم النظر في العالم يجد الخير في حياة الإنسان يفوق الشر، والأرض تمتلئ بالمساكن أكثر من امتلائها بالسجون، ومن عيوب المؤرخين أنهم يهتمون بضروب الشر أكثر من

اهتمامهم بضروب الخير، ويتخذون هذا الأمر وسيلة للوعظ والإرشاد. ويرى ليبنتز أن الشر يبدو مثل كارثة لا تُحتمل حين ننظر إليه من الخارج، أي من خلال مظهره الجزئي، لكن الأشياء لا يُحكم عليها بمدى وقعها في النفس، بل بنسبتها إلى النظام العام الشامل الذي يمتد عبر الزمن، وهذا النظام يجعل من وجود الشر باعثاً على خير أكبر وأكمل في العالم .

لقد حاول ليبنتز معالجة مقولة الشر بتقسيم الشر على ثلاثة أنواع هي:-

١-الشر الميتافيزيقي: هذا النوع من الشر يُعبر عن النقص الذي يبدو لنا إذا ما نظرنا إلى المخلوقات نظرة جزئية، أما النظرة الكلية التي تضع المخلوقات في سياق العالم فتبين أن النقص فيها ضروري من أجل الكمال المطلق، وهذا النقص الموجود في المخلوقات تعبير عن حالة منطقية، وهو نابع من استنتاج منطقي، إذ لمّا كان الله هو الكامل الوحيد وجب أن تكون الكائنات التي خلقها أقل كمالاً منه، أي ناقصة ومحدودة، وإلا كانت هي الله نفسه، والله ليس سبب هذا النقص في كمال هذه المخلوقات؛ لأن هذا النقص ملازم لطبيعتها، ونجده في أي عالم يخلقه الله، فالنقص ينبع من الحدود المباطنة لكل مخلوق، لكن إذا عرفنا أن الله لم يخلق أي موجود إلا وقد لحظ مكانه في الكل، وخلق العالم بوصفه أفضل العوالم الممكنة، استنتجنا أن كل مخلوق حاصل في كل لحظة على الكمال الذي يستحقه إذا نظرنا الى الأشياء في

جملتها، لكننا لا نستطيع أن ندرك الأشياء إلا متفرقة؛ لذا يبدو لنا المخلوق أقل كمالاً مما كان يمكن أن يكون.

٢-الشر الأخلاقي: هذا النوع من الشر مردّه إلى الإرادة الإنسانية أو هو سوء استعمال الحرية حين ينبذ الإنسان الخير الدائم المتمثل في طاعة الأوامر الإلهية، ويبحث عن خير زائل، ولقد حدث أن استعمل الإنسان إرادته استعمالاً سيئاً حين وقع في الخطيئة الأولى، وعند هذه النقطة يتبادر إلى أذهاننا سؤال وهو: كيف وهب لنا الله حرية تخطئ، وهل معنى هذا أن الله سبب الخطيئة؟! إن الله لا يريد الشر أو الخطيئة ــ كما يرى ليبنتز ــ لكنه سمح به كي يدخل في إطار مبدأ الأفضل، أي أن أفضل عالم ممكن لابد أن يحتوي على ضروب عارضة من الشر، وإذا أسهم الله على نحوٍ ما في وقوع الشر الأخلاقي (الخطيئة)، فإنه يوجهه بحكمته نحو الخير، والخطيئة ليست شراً إلا بالإضافة الى من يخطئ، ومن الممكن دائماً اجتناب الخطيئة إذا أفاد الإنسان من عقله ولم يك طائشاً ضالاً.

٣-الشر الطبيعي: هذا النوع من الشر ناتج عن النقص الميتافيزيقي أو هو أثر من آثار الخطيئة التي تستوجب المحاسبة والجزاء، وقد تكون الآلام والكوارث الطبيعية وسائل لتحقيق خير أعظم، والشر الطبيعي المتمثل في الفيضانات والزلازل والبراكين وما شاكلها مثّل اعتراضاً مهماً على ذلك التناغم الجميل الذي يقدّم الطبيعة في صورة نظام يتميز بنوع من الاستقرار، ويثور الإنسان أكثر ما يثور

على الشر الطبيعي أو الألم، بل إنه لا يُعنى أكثر الأحيان بالشر الميتافيزيقي إلا لصلته بالشر الطبيعي، لكن من اليسير بيان خطأ ذلك ــ بحسب ليبنتز ــ فالحق أن خطأ الشرور الطبيعية أدنى مما يتوهم المتشائمون، فلو أتممنا حساب وقائع الحياة لألفينا نصيب الفرح فيها يفوق نصيب الحزن، وعلينا أن نؤمن بأن للألم وظيفة ضرورية، ومثال على ذلك أن اتساق اللحن لا يُعرف إلا بالأصوات النافرة (النشاز).

المبحث الثاني

عالم ما بعد الموت وثنائية الدين والاخلاق

المقصد الاول:عالم مابعد الموت

ان الحديث عن هذا الموضوع بكل تفاصيلها يستغرق وقتا طويلا لذلك سوف اتطرق اليه بشكل مختصر وبالاعتماد على نموذجين من فلاسفة اليونان هما الفيثاغورية وافلاطون:-

اولا:الفيثاغورية

ظهرت الفيثاغورية على هيئة مدرسة كانت في بداية انطلاقها تدعو إلى الاصلاح الديني ومكارم الأخلاق، فاتخذت منحىً صوفياً ساعيا إلى فصل إرادي بين الروح والجسد، الذي هو سجن لها يهدف الارتفاع بها نحو الاتصال بالآلهي .

وقد استخلص فيثاغورس نظرية الروح التي كانت متخمة في المعتقدات الاورفية وجعلها جزءاً لا يتجزأ من نظرية كونية شاملة؛ لذا نجد ان تعاليمهم تستند إلى اثبات ان الروح ذات جوهر إلهي وانها خالدة.

امن فيثاغورس بفكرة تناسخ الارواح حيث كان يرى ان الروح تنتقل من جسد الى اخر عندما يموت،فعندما يموت شخصا صالحا تذهب روحه الى جسد انسان صالح اما اذا مات شخص طالح فتذهب روح الى جسد حيوان او نبات.

ويقال ان فيثاغورس راى شخصا يضرب كلبا ،فقال له توقف عن ضرب هذا الحيوان لان روح صديقه فيه.

ومن الجدير بالذكر هنا ان فيثاغورس قال ان المادة الاولى لهذا العالم هو العدد ،وقال هناك اربع اعداد اساسية الرقم واحد يعتبره الله والثاني العالم والثالث الطبيعة والرابع النفس الانسانية، ويعتبر الرقم عشرة مقدسا لديه لان يمثل ناتج الارقام الاربعة.

وفضلا عن هذا يعتبر فيثاغورس اول من اطلق لفظ الفلسفة وقال لست حكيما فان الحكمة لاتضاف لغير الله فما انا الا فيلسوف اي محب الحكمة. على اعتبار ان الانسان مها بذل من جهد وطاقة فانه لن يصل الى مرتبة الكمال، لان الكمال لله وحده.

ثانيا:افلاطون

تكلم افلاطون عن عالم ما بعد الموت من خلال حديثة عن ثنائية النفس والجسد، وهل ان النفس خالدة وازلية ام انها فانية' لذلك سوف نتحدث عن هذا الموضوع من خلال بيان ماهية النفس وقواها وخلودها:-

١- ماهية النفس

تناول أفلاطون موضوع النفس بشكل رئيسي في محاورة فيدون، ويتطرق لذلك الموضوع في محاورات أخرى كالجمهورية ومينون، وفايدروس وطيماوس، وكان هدفه من ماهية النفس هو تمييزه بينها وبين الجسد، ويتضح ذلك من خلال تفرقته بين نوعين من الحقائق، أحدهما: حقائق منظورة والآخر غير منظورة، فالحقائق غير المنظورة تحتفظ دائما بذاتيتها، إما الحقائق المنظورة فلا تحتفظ بذاتيتها.

اذن فان فينا شيئين: أحدهما: الجسد، والآخر النفس، والجسد يشبه العالم المنظور، أما النفس فتشبه الشيء غير المنظور. وهنا نجد أفلاطون يرتفع بمستوى تجريد النفس إلى الحد الذي يستحيل معه رؤيتها، وانها تستخدم الجسم كأداة لبحث مسألة ما بوساطة البصر أو السمع أو أيّ حاسة أخرى، فالجسم هو الاله عندما يكون البحث بوساطة الحواس.
والنفس تشبه من كل وجه، ذلك النوع الذي يبقى هو هو دائما، اكثر من ذلك الذي لا يكون.... اما الجسد فهو مشابه للنوع الثاني، ثم يذهب أفلاطون إلى القول: "ان ما هو إلهي، وخالد، وذو صورة واحدة، وما هو غير قابل للانحلال، وهو

دائما بذاته، فهذا هو ما يشبه النفس أكثر ما يمكن، وبالعكس ان ما هو انساني فان وغير معقول وذو اشكال متعددة وما هو عرضة للانحلال وما لا يبقى هو ذاته، هذا هو بالعكس ما يشبهه الجسد أكثر.

ويأتي أفلاطون بنص آخر يوضح فيه اختلاف النفس عن الجسد إذ يقول: "أليس الانحلال السريع هو الذي يلائم الجسد، واما النفس فعلى العكس يلائمها عدم الانحلال المطلق أو أي حالة اخرى قريبة من ذلك.

وبعد ان بيّن أفلاطون الاختلاف بين النفس والجسد، عدّ النفس جوهراً روحانياً بسيطاً، وانكر ان تكون نتيجة لفعالية الجسم أو التكوين الطبيعي (الفيزيائي)، وكذلك رفض ان تكون كالنغم فضلا عن القيثارة؛ لأنها ستكون عندئذٍ نتيجة للبدن وتموت بموته، وتبقى ببقائه، وبما انها تتحكم فيه وتقاوم مطالبيه، فهي سبب فعالية الجسم، وسبب تناسق وظائف الكائن ووجودها مستقل عنه، وهي تحرك الجسم، الذي لا حركة له من ذاته وتدبره .

ان النفس عند أفلاطون كانت موجودة قبل حلولها بالبدن، وانها هبطت من الملأ الأعلى فحلّت فيه، وانها تحركه لغاية، فهي اذن ازلية خالدة، عاقلة صادرة عن عاقل، محركه، وما دامت ازلية، فانها لا تفنى بفناء الجسد.

اننا لا نستطيع ان نعرض كل آراء الباحثين حول علاقة النفس بالجسم، ولكن يمكننا ان نقول ان اغلبية الباحثين كانوا

يرون ان النفس عند أفلاطون خالدة فهي جوهر روحاني سماوي، وأكدوا بفناء الجسد، وهذا التأكيد لمسناه في صفحات سابقة عند أفلاطون.

٢- قوى النفس

يقيم أفلاطون تفرقة واضحة في كثير من محاوراته، كالجمهورية، وفايدروس، وطيماوس، بين قوى النفس الإنسانية، فيجعلها ثلاث: العاقلة والغضبية والشهوانية.

لذلك نجد الدكتور محمد جديدي في كتابه الفلسفة الاغريقية يعطي لكل قوى تعريفها، فيبدأ **بالنفس الناطقة** التي يقول عنها هي جوهر روحي تجهل حقيقته وهي خالدة تدير الجسم وتقوده إلى الرفعة بالتفكير ومقرها الرأس.

اما **النفس الغضبية** فانها مادية فانية مقرها الصدر تتصل بالاولى (الناطقة) بواسطة العنق.

و**النفس الشهوانية** هي كذلك مادية فانية مقرها البطن، وهي مرتبطة بالاكل والشرب واللذة والشهوة وهي مصدر التوالد والانتاج في الكائنات الحية.

وهذا التقسيم ذاته يؤكده أفلاطون في محاورة طيماوس إذ يذهب إلى القول: "لقد قلنا ورددنا مرارا، ان للروح ثلاثة أنواع، وان هذه الأنواع قد حلّت، وسكنت فينا في ثلاثة أقسام، وان كل نوع أو جنس منها قد لقي حركاته. وعليه لابد من القول الآن أيضا بأقصى الايجاز، ان كل نوع من هذه الانواع يعيش في البطالة، ولا يزاول حركاته الذاتية ليخلد

بعدها إلى السكينة، يمسي بحكم الضرورة ضعيفا هزيلا جدا، اما النوع المنصرف إلى رياضاته الخاصة، فيصير في غاية القوة، ولذا لابد ان يحرص المرء على ان تنال هذه الاقسام من الروح، حركات متوازنة متعادلة فيما بينها"

اما في محاورة فايدروس فيرمز إلى أقسام النفس الثلاثة بعربة يقودها حوذي وهو العقل أو النفس العاقلة، ويجرها حصانان احدهما يريد الارتفاع لها إلى طريق المثل، والآخر: يريد الهبوط بها إلى العالم الارضي، والعربة في السماء، أو بين الارض والسماء، ويرمز لاحد الحصانين الذي يريدها إلى المثل بالغضبية وللآخر بالشهوية.

وفي محاورة الجمهورية جاء هذا التقسيم الثلاثي للنفس نتيجة تحليل طبيعة النفس، فهو يدعو القسم الذي به نعقل، بالقوة الناطقة، ويدعو بالقسم الذي به نجوع ونعطش بالقوة الشهوانية. اما القسم الذي به نغتاظ فهو القوة الغضبية، والعدالة هي الموازنة بين هذه القوى الثلاث، وانقياد القوتين الغضبية والشهوية لتوجيه القوة العقلية، فهي المديرة والمسيطرة عليهما.

٣-خلود النفس

يؤمن أفلاطون إيمانا قطعيا بأن نفوسنا كانت قبل هبوطها إلى عالم الجسد، كانت موجودة في عالم المثل، وهو يؤمن أيضا بخلودها بعد الموت، أشبه ما تكون بالإلهي الخالد غير المتحلل، وله على خلودها عدة أدلة وبراهين،اهمهاحجة

تعاقب الأضدادوحجة التذكر والبساطة والحركة وحجة المثل ... الخ تناول أفلاطون عرض هذه الأدلة في محاورات فيدون ومينون والجمهورية وفايدروس.

المقصد الثاني:العلاقة بين الدين والاخلاق

تعتبر العلاقة بين الدين والاخلاق من اهم مقولات فلسفة الدين،حاولوا الفلاسفة البحث عن هذه العلاقة من خلال مفاهيم اخلاقية مشتركة،مثل الواجب وحرية الارادة والخيروالشر ووجود الله والسعادة والمحبة والعدالة والفضائل والاعمال الصالحة التي يقوم بها الانسان لصحة الايمان.

وعليه وجدت فلاسفة قد وحدوا بين الدين والأخلاق، وآخرين فصلوا بينهما، ومن جهة أخرى وجدت فلاسفة قد جعلوا ميدان الدين سابقاً لميدان الأخلاق، وآخرين جعلوا الدين مؤسَساً على الأخلاق.

غير أن من أبرز من صال وجال في موضوع صلة الدين بالأخلاق هو الفيلسوف الألماني كانط، وهو الشخصية التي سأتناولها لتكون الأُنموذج الذي أصل به إلى رؤية فلسفية بشأن هذه المقولة.

اولا:ايمانويل كانط

ان ما يميز فلسفة ايمانويل كانط في علاقة الاخلاق بالدين ،ان الاخلاق هو دين، لذلك ذهب الى دراسة هذا الموضوع من خلال طرح روية اخلاقية تدعو إلى تأدية الواجب

بوصفه غاية في ذاته، وذكر أن الدافع الأعلى للعمل الخلقي هو الواجب من أجل الواجب، لا الواجب الذي يُسفر عن مكافأة أو ثناء، وإلا انحطت الأخلاق عن رتبتها؛ وهذا يؤدي إلى أن للأخلاق شأناً قائماً في ذاته ومستقلاً عن الدين.

لكن كانط لا يقف عند هذا الحد، إذ يبحث عن المُسوّغ الأعلى للواجب، فيتساءل عن جواز أن يُضحّي المرء بكل شيء من أجل الواجب؟! ووصل إلى قناعة بوجود مسوّغ لهذه التضحيات ويقدم في الوقت نفسه معنى للحياة، ووجد هذا المسوغ في مفهوم "الخير الأقصى"، لكن الخير الأقصى لا يمكن تحقيقه كاملاً في هذه الحياة الفانية؛ لذلك لا بد من وجود حياة أخرى غير هذه الحياة تكون خالدة لتكتمل فيها صورة الخير الأقصى، وهنا تبدأ حالة الانتقال من الواجب إلى الله، ومن الأخلاق إلى الدين؛ لأن الخير الأقصى بوصفه مكافأة على الواجب غير ممكن بعيداً عن الكائن الخلقي الأعلى الذي يضمنه، فيتضح أن الإيمان بالخير الأقصى المتمثل بالفضيلة والسعادة يُفضي إلى الإيمان بوجود الله.

ويرى كانط ان تحقيق السعادة والفضيلة لايتحقق في العالم الحسي المادي ولابد من وجود عالم ثاني(عالم قائم بذاته) لتحيقيق السعادة والفضيلة والذي هو الحياة الثانية .

لان في الحياة الحسية يحقق المرء فيها كماله، وينال الثواب والعقاب اللذين يستحقهما بحسب أعماله وأفعاله؛ لذا ينبغي لنا أن نسلّم بخلود النفس وإن كنا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن هذه النفس، ولا عن حياتها الأخرى.

فالقانون الأخلاقي ــ بحسب التعبير الكانطي ــ يقودنا عبر مفهوم الخير الأقصى ــ بوصفه موضوع العقل العملي المحض وغايته النهائية ــ إلى الدين، أي إلى معرفة كل الواجبات بوصفها أوامر إلهية لا بوصفها عقوبات.

وفضلا عن هذا إن الأخلاق ــ من وجهة نظر كانط ــ ليست في حقيقتها المذهب الذي يعلّمنا كيف نجعل أنفسنا سعداء، بل الذي يعلمنا كيف نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة،هذايتجلى في الوصول الى تحقيق الخير الاقصى.

في ضوء ما سبق نجد أن كانط يميز بين نوعين من الخير **خير طبيعي وخير أخلاقي**، والخير الطبيعي هو السعادة بوصفها جملة مسرات حسية، أما الخير الأخلاقي فهو الفضيلة وقوامها الجهود التي تبذلها الإرادة للتحرر من أسر الحواس؛ كي تستطيع القيام بأعمالها احتراماً للقانون وحده، ولمّا كان العقل يميل بطبعه إلى الوحدة ــ بحسب رأي كانط

ــ فهو يود أن يوجد هذين النوعين من الخير ويرجعهما إلى مبدأ واحد هو الخير الأقصى.

ومن الجدير بالذكر يرى كانط ان العبادة الحقيقية تكمن في الالتزام بالقانون الأخلاقي للعقل العملي المحض، ولا تكمن في ممارسة طقوس وحركات شكلية،على اعتبار ان إرضاء الله بالطقوس والشعائر والقرابين من غير الالتزام الخلقي يجعل الله يبدو وكأنه صنم.

بالاضافة الى هذا كله يمكننا ان نقول ان كانط عندماقام بالبحث عن اثبات وجود الله من خلال كتبه الثلاثة(نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم) كان متشككا في اثبات وجودالله في الكتاب الاول،ومسلما وجوده في نقد العقل العملي،ووجد الله في كتابه الثالث نقد ملكة الحكم وفقا للمثال الاتي(شيئان يملاني عجبا السماء المرصعة بالنجوم فوق راسي والقانون الخلقي في ذاتي).