

فلسفة الدين مشروع رؤية توحيدية

شريف الدين بن دويه

أستاذ مساعد -شعبة الفلسفة - جامعة سعيدة

- عضو في مخبر: سيفما جامعة وهران1

مدخل:

تحيلنا القراءة البسيطة للتراث البشري في المعرفة، والعلم، والفلسفة، إلى وحدة في الأصل، وفي المسار، والمآل لبني البشر، فالعجز، والمحدودية التي تحدّ من قابليات الكائن البشري مقدّمة للتسليم بالقوة المتعالية التي تلجأ إليها البشرية، والتي تتباين شكلا في التعبير عنها، وتتقاطع في الدلالة، والمعنى، فالخصائص التي تمنحها الثقافات البشرية للإله لا تختلف إلا في التسمية، والاصطلاح، فالإيمان بوجود الله مبدأ ومركز لتوحيد الرؤية البشرية للكون، وللإنسان.

والانتماء إلى شخص يشكّل أبا لكل بني الإنسان، اجتمعت فيه الخصائص الكلية للإنسان، وإن اختلفت التعبيرات في التعبير عنه - آدم عليه السلام - يعتبر من المرتكزات الرئيسة في توحيد البشرية، ولو اعتمدنا التفسير العلمي لوجدنا أن الصفات العضوية المورفولوجية، والفيزيولوجية للإنسان واحدة، والتنوع التي تتضمنه السخية البشرية ليس عاملا للفرقة، والاختلاف، بل عاملا، وأرضية للوحدة والاتفاق.

كما نجد في فكرة الشخصية الكارزمية، النموذج الذي يجد فيه الإنسان ميلا فطريا، نزوعا نحو الانقياد إليه، والذي تعبّر عنه الديانات التوحيدية بالأنبياء عليهم السلام دليلا على الشراكة البشرية التي فرقها الثقافات التي أنتجتها بأيديها، فحضور النبوة، والرسالة في الوعي البشري بجميع تجلياته دليلا على ثابت ستاتيكي قادر على توحيد المختلف، وبوتقته في رؤية كونية توحيدية.

من هنا نجد في هذه المقدمات مبررا انطولوجيا، ومنهجيا لفلسفة الدين، التي حاولت إذابة الجليد الذي بناه المتخيل مفرقا فيه بين الفلسفة، والدين.

فلسفة الدين وسؤال المفهوم:

يتغير معنى الفلسفة بموقعها في الجملة، فوقوعها في مقدّمة العبارة في صورة النكرة، تمنحها دلالة التأصيل، والتنظير، فتصبح بذلك الأسس النظرية القاعدية للمفهوم الثاني الذي هو الدين، ففلسفة الدين تعني بالبحث في الأسس النظرية للدين، والتي تفترض العمومية، والتعالي على قاعدة التعالي التي تميّز النظرية، وتاريخ النظرية مقترن بحالات طلاق مستمر بينهما، وبين زوجها الواقع، وهذا راجع لهشاشة الأرضية التي بني عليها المنزل المعرفي (دينيا كان أو فلسفيا).

ويشكل التجريد لحظة الميلاد الأولية للنظر، ولل فلسفة ككل، والذي يقوم على تجاوز المائز الحسي لكل معطى واقعي، والبحث عن مشترك ذهني بين الأشياء، ثم تليها اللحظة الفلسفية ممثلة في التعميم. وعليه تصبح فلسفة الدين دراسة نظرية تنهج الأسلوب العقلي للظاهرة الدينية باحثة عن العام، والمشارك بين المتعدد في الديانات، مؤسسة بذلك رؤية توحيدية، وواحدة للكون، وللإنسان. يضع المفكر يوري أناتوليفتش كميليف دلالتين لفلسفة الدين، ضيقة، وواسعة "فلسفة 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.... ومن ثم فإن فلسفة الدين بالمعنى الواسع للكلمة، أي بوصفها موقفاً فلسفياً صريحاً أو ضمناً من الدين، موجودة منذ زمن بعيد هو زمن الفلسفة ذاتها"¹

أما المعنى الضيق لفلسفة الدين عند كميليف: "... فهي تفكير فلسفي قائم بذاته وصريح عن الله والدين، ونمط خاص من التفلسف. فلسفة الدين بمعنى الكلمة الضيق تمثل إما كموضوع خاص، يكون هو الموضوع المسيطر في أحيان كثيرة، فصل خاص في المنظومات الفلسفية الكبرى، وإما كمبحث فلسفي منفرد بذاته. وإن أحدهما لا يلغي الآخر بطبيعة الحال. فالعنصر أو المكون الموافق في المنظومة الفلسفية يشكل أحد مكونات فلسفة الدين بوصفها مبحثاً فلسفياً مستقلاً. وتعد فلسفة الدين بهذا المعنى صياغة متأخرة نسبياً من وجهة تاريخية لموضوع الاهتمام الفلسفي الأساسي بالدين."²

وهي عند المفكر المصري المعاصر محمد عثمان الخشت: "... التفسير العقلاني لتكوين وبنية الدين عبر الفحص الحر للأديان، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين، أي عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، ومن حيث هو نمط التفكير 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

¹ يوري أناتوليفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة: هيثم صعب، الهيئة العامة السورية للكتاب، ص: 5

² المرجع نفسه، ص: 07

³ محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص: 35

المنطلقات الأولى في فلسفة الدين حسب الخشت تتمثل في الطموح إلى تفسير دقيق، للمسائل الدينية، وليس فهماً، لأن التمييز بين الفهم والتفسير يفضي إلى تفرقة بين نوعين من المعارف: الفلسفة والعلم.

وتوظيف الخشت لمصطلح التفسير بغرض محاكاة النتائج في فلسفة الدين لقوانين العلم التي تتسم بالشمولية، والكلية، فمبحث فلسفة الدين يندرج بالأصالة إلى الفلسفة، وابنها الشرعي، ولكن الخاصة المميزة لهذا المبحث، التجاوز، والتفرد بخصوصية تتحدّد بالأمل في الموضوعية والدقة كمعرفة ممكنة بخلاف الأم التي عايشته عبر تاريخها تباينات على مستوى النتائج، والمناهج.

ويجعل الخشت من العقلانية عنواناً للمسار، ولآل فلسفة الدين، فالتطابق مع العقل مقياس التفسير السليم، والصحيح، فالعقلانية المطلوبة تتمثل في اعتماد معايير موضوعية للعقل، وهي " ما يجعل الشيء معقولاً، ونعني به بذلك جملة المقاييس المنطقية التي توجه الفكر فتجعل منه أمراً معقولاً.

وفي الحقيقة.. فكل نشاط علمي سواء كان ذهنياً أو عملياً هو معقول من حيث ارتباطه بالمبادئ المنطقية العقلية والتجريبية.. فالعقلانية محدّدة منطقياً بمعطيات: تماسك النسق الذي به يمكن للواقع أن يتصور في الذهن، واستقلالية العقل بالنسبة إلى الأنماط الأخرى لتناول الواقع والبحث فيه مثل العواطف، والاعتقاد والوحي، وقابلية الواقع أن يتصور بالعقل بمعنى أن الوجود والعقل متوحدان في المعنى كما ذهب بارمنيدس، وقابلية العقل في التمثيل داخل مختلف العلوم والممارسات القولية بواسطة ما يسمى بالمعقولية الميدانية التي ترتبط بالعقل من حيث هو ضرورة كونية شمولية، وبخصوصية الميدان الذي يعمل فيه العقل بصفة آنية..¹ فالمعقولية إذن فضاء وإمكان جديد ومتجدّد للعقل، يصبح العقل زئبقي في مستوى الانطباق، وإن كان هو الأصل في المفهومين المتجاورين: العقلانية، والمعقولية، فعلى مستوى العقلانية يكون العقل أداة توظيفها الأيديولوجيا في مجابهة الاتجاه التجريبي في دعواه، وفي المعقولية يكون العقل قاعدة مصدريّة ومرجعية في بناء العمليات الذهنية.

وموضوع البحث في فلسفة الدين يكون الدين نفسه، أي نؤمن الدين إذا جاز لنا استعارة الاصطلاح الكانطي، فالظاهرة الدينية، أو الدين كظاهرة، يكون دوماً مرتبطاً بظروف، وسياقات ثقافية، تدخل في تكوينه، فالعرف مثلاً عند الأصوليين من المسلمات المرجعية في التشريعات الفقهية، والعرف نتاج ثقافي، يعكس طبيعة المجتمع كمجتمع تاريخي، وعليه نجد خصوصيات تطبع الدين، والباحث في فلسفة الدين يسعى جاهداً إلى التمييز بين الأصل في الدين، أو الماهوي، والعرضي،

¹ فتحي التريكي، العقل والحرية، تبار الزمان، تونس 1998 ص. 37: 38.

ونقصد بها الحالات الخاصة التي يصطلح عليها الفقهاء عموماً، وعندنا في المدرسة المالكية بالنوازل [نوازل الونشريسي مثلاً].

ففيلسوف الدين يجعل من المشترك الثابت في الديانات مطلباً لديه، لأن الاعتماد على المتغيرات الدينية لا يؤسس لوحدة بشرية، كما يكون التعاطي مع المنظومة العقدية للدين، أي مع الأفكار، والمعتقدات الموجودة داخل الدين، والمتعلقة بمقدسات مؤسّسة للاعتقاد، وللعمل الديني عند المعتقد، والباحث في فلسفة الدين مهمته بيان العام، والمشارك في المقدس، وفي الممارسة.

والقصد الرئيس هو البحث في الرؤية الكونية، التي تتأسس من مجموعة أفكار، تتعلق بموقف الإنسان من مصيرية الكون، ومن آلية التكوين، أو الخلق التي صدر بها الكون، بما هو عليه، وفحص هذه الأفكار، ودراستها تمكّن الباحث الصادق، والموضوعي من إدراك المشترك الإنساني في الاعتقاد.

فالعقيدة الإسلامية مثلاً تقرّ بأن الغرض من الخلق، والتنوع في أشكاله، بغرض التعارف، يقول تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ"¹.

فالتنوع القائم بين بني البشر لا يؤسس للخلاف، بل للوحدة، فالتعارف كفعل بشري، يستمد مقوماته، وطاقاته من المعرفة، فالمعرفة تقتضي التنوع، والتعدد، فلو افترضنا امتلاك المعرفة الكلية، وحصولها لامتنع الأصل في الحياة، والسيرورة، وهذه الآية تحدد نوعية العلاقة القائمة بين أبناء المجتمع البشري، فالآخر ليس عدواً لي، بل هو عنصر مكمل لسعادتي، وكينونتي، فالآخر ليس هو الجحيم كما يعتقد البعض، فنظرة المسلم للآخر تقوم على ضرورة معرفة الآخر، والتعرّف على ما يملكه من حكمة، فهي ضالة المؤمن أينما وجدها، فهو أحقّ بها.

ومن المهام التي تستأثر البحث في فلسفة الدين بيان العلاقة بين التفكير الديني وأنماط التفكير الأخرى، التفكير الفلسفي، والتفكير العلمي، حيث يتضمن الدين منظومة فكرية متعددة: مسائل علمية طبيعية بشقيها الجامد، والحيوي، وعلى سبيل المثال يمكن تصنيف المسائل البحثية في القرآن الكريم تبعاً لعنوان السورة، فسورة: الرعد، الدخان.. تندرج ضمن الطبيعة الفيزيائية، والنمل، والنحل ضمن المسائل الحيوية، وهذا اللون من البحث يصل في الأخير إلى تفسير كلي للدين، يجد مرجعيته في الأصول الفطرية، والثابتة للعقل، والنفس، والطبيعة.

ويلفّ تاريخ العلاقة بين الفلسفة والدين كثيراً من الجدل، حيث شهد الفلاسفة، والنخبة العلمية خلال التاريخ البشري، أزمت، بغت حد المطاردة، والإعدام، ولم يعرف التاريخ يوماً استقراراً في أوضاع الفلاسفة، والنخبة من الجماعة، فمحنة الفلاسفة الإغريق، وعلى رأسهم سقراط تظهر علاقة الصدام بين الفلسفة والدين، وابن رشد في العصر الوسيط الذي لم يعرف الاستقرار حتى بعد

¹ سورة الحجرات، الآية: 13

موته، حيث رحلت رفاته، وكتبه على متن بغل إلى الأندلس، وبذلك تكون الفلسفة قد رحلت من شمال إفريقيا على حد تعبير عبد الفتاح كيليطو.

الألوهية:

من المسائل الرئيسة في فلسفة الدين قراءة الألوهية بعيدا عن الحساسيات، والتشنُّجات الثقافية، فهي موضوعة مشتركة بين جميع العقائد التي عرفتها البشرية، وعلى الأخص الديانات التوحيدية: اليهودية، المسيحية والإسلام.. والملاحظ أن جميع الديانات تعتبرها تحريفات، وانحرافات فكرية تمس العقيدة، أو رؤيتها من المسألة باستثناء الإسلام الذي هو دين التوحيد الأصيل، وحجَّتنا في ذلك موضوعة الخاتمية التي تمتلكها الرسالة المحمدية، التي تقتضي اكتمال التشريع، وكمال التعريف بخالق الكون سبحانه، وتعالى عما يشركون، ولبيان أكثر لم نعرف بعد النبي محمد (ص) نبيا في التاريخ، إلا بعض المدعين للنبوة، في مناطق ضيقة، وانتهت تلك النبوة المزعومة بموت صاحبها.

كانت مسألة الألوهية حاضرة بقوة في الفكر الشرقي، وبصور متعددة، حيث نلمس إرهاصات الجينية في الفكر الأخلاقي المصري، فال (ماعث) كرمز أو تمثيل أضفاه قدماء مصر إلى الصدق، والعدالة يشير إلى كونية الخالق، وأخلاقيته، رغم التعددية التي تلفّ التصور المصري لها، فميثولوجيا هي: "الهة الحق والعدالة والابنة المدللة للإله الخالق (رع) والمؤتمنة على أسرارها، وزوجة معلم الآلهة تحوت إله الحكمة الذي كان يدعى (سيد ماعث) وقد صورت (ماعث) كامرأة واقفة أو جالسة على عقب قدميها، تعتمر على رأسها بريشة نعام رمزا لاسمها (الحقيقة أو العدالة)"¹.

ونجد في الفلسفة اليونانية بعضاً من التعاطي الفلسفي لمسألة الألوهية في شذرات اكسينوفين Xénophane² حيث يصنف ضمن فلاسفة الدين الأوائل، حيث يتفق جلّ المؤرخين أنه من دعاة التوحيد حيث: "أكد قدم الله بدلا من حدوثه، وثباته بدلا كمن تغيره، ويزهه بدلا من تشبيهه، ويمنع أن تكون صفاته صفات محدودة سواء من الناحية الطبيعية أو الأخلاقية فهو يقول أولا إن الله قديم، لأن كل ما هو حادث فهو فان، بينما صفة الفناء لا تناسب الله، ولذا فالله قديم، وقال ثانيا إن الله لا يتغير، بل هو ثابت لأن كل تغير هو تغير إلى أسوأ وهذا يتنافى مع مقام الألوهية، وقال ثالثا ن الناس قد أساءوا إلى الله فصوروه كل بحسب حاله..³

وقراءة النص التالي يذكرنا بالتوحيد الاعتزالي، الذي يعتقد أن كل تصوّر لله يكون مختلفا في الحقيقة، كل ما خطر ببالك، فالله مخالف لذلك.

¹ خزلع الماجدي، الدين المصري، دار الشروق للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1999 ص: 280

² فيلسوف يوناني ولد حوالي : 570 ق.م في كلوفون (حاليا في تركيا)

³ عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مركز بدوي للإبداع، القاهرة الطبعة الأولى 2010 ص: 157

يقول اكسينوفين: "إن الناس هم الذين استحدثوا الآلهة وأضافوا إليهم عواطفهم وصوتهم وهيتهم، فالأحباش يقولون عن آلهتهم أنهم سود فطس الأنوف، ويقول أهل تراقي أن آلهتهم زرق العيون حمر الشعور، ولو استطاعت الثيرة والخيال لصورت الآلهة على مثالها. وقد وصفهم هوميروس وهزيود بما هو عند الناس موضوع تحقير وملامة إلا أنه لا يوجد غير اله واحد، أرفع الموجودات السماوية والأرضية، ليس مركبا على هيتنا، ولا مفكرا مثل تفكيرنا، ولا متحركا ولكنه ثابت، كله بصر، وكله فكر، وكله سمع، يحرك الكل بقوة عقله وبلا عناء".¹

التوحيد حاضر في الفكر، والثقافة الإنسانية، والاعتقاد القائم على التقليد، والتسليم لا يكشف مثل هذه الحقائق، فالجراحة التي كان اكسينوفين يمتلكها في الاعتقاد بمطلقية الحقيقة، وتعاليمها عن المعتقد البشري تستمد منابعها من الفلسفة الإلهية، الفلسفة المتعالية التي تضع في محور اهتمامها الحقيقة فقط.

كما نجد في فلسفة هيرقليطس [480/544 ق.م] رؤية تحتل قراءات تأويلية متعددة، أهمها القراءة التوحيدية، فالقول باللوغوس كمبدأ كوني تنظيمي للكون يتضمن مقاربة توحيدية، تهدف إلى تفسير العلة المصدريّة، حيث تقوم فلسفته على القول باللوغوس Logos المبدأ الذي تلتقي فيه كل المتناقضات، واجتماعها فيه انطولوجيا يحمل من الإشكالات الكثيرة على مستوى الفهم. ففي العصر القديم اعتبر كليمانت الاسكندري لوغوس هيرقليطس "بذرة العقيدة اليهودية المسيحية في الله .. وفسر الكاتب السوفيائي دينك اللوغوس كمذهب عن القانون العام للحركة.. ويقول: "أ. لوسيف أن لوغوس هيرقليطس ليس مجرد مقولة فلسفية أو موضوع للعقل، بل هو أيضا ماهية فيزيائية وكائن أسطوري".² اللوغوس مبدأ، وأصل الوجود، وطبيعته المتعالية تفترض صعوبة في معرفته، والتعرف عليه، يقول هيرقليطس في الشذرة الأولى: "اللوغوس الموجود دائما حقيقي، والبشر لا يفهمونه قبل أن يستمعوا إليه أو حتى بعد ذلك. وبالرغم من أن كل شيء يحدث وفقاً لهذا اللوغوس، فإن البشر يبدو أنهم يفتقرون إلى التجربة في محاولتهم التقرب من أفعاله، وأقواله".³

يظهر لنا من الشذرة أن تجليات اللوغوس نظرية متعلّقة بالحقائق، وسلوكية مرتبطة بالفعل الإنساني بجميع تجلياته أخلاقية والسياسية، والاقتصادية، ومحدودية بني الإنسان ظاهرة في عجزهم عن إدراك، وبلوغ المرتبة المثلى المطلوبة من قبل اللوغوس، فوحدة الحقيقة عند هيرقليطس تعبير عن الوحدة الجامعة بين الموجودات، والحقيقة هذه من الأمور التي يصعب على العامة إدراكها، فهي على حد توصيف برييه: "الحقيقة العليا التي لا يلحظها العامي العاجز عن الانتباه إلى الأشياء التي يصادفها

¹ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم بيروت، ص: 28

² ثيوكاريس كيسيديس، هيرقليطس جذور المادية الديالكتيكية، ترجمة حاتم سلمان، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، الجزائر، الطبعة الثانية 2001 ص: 175

³ هيرقليطس، الشذرات الكاملة، المرجع نفسه، ص: 65

في طريقه، وذلك هو التبر الذي بلا يعثر عليه المرء إلا إذا نبش عميقا في الأرض وقلب ترابا كثيرا، والذي يحلو للطبيعة أن تخفيه".¹

وفي الشذرة الثانية يؤكد هيراقليطس على وجوب الالتزام، وطلب اللوغوس، حيث يميز فيها بين المطلوب الحقيقي، واليومي الذي يعيشه الإنسان، فعلى البحث عن المشترك الذي يجمعنا، من قبيل البحث عن الحب، والسعادة، التي تتقاطع فيها الرؤى البشرية، وكل ما يؤدي بنا إلى الاختلاف فلا علاقة له باللوغوس، ونكون بذلك قد ضللنا الطريق، طريق الحكمة، والسعادة الحقيقية التي خلقنا من أجلها، يقول هيراقليطس: "لذلك لابد أن نتبع المشترك اللوغوس المشترك، بالرغم من أن اللوغوس الحقيقي مشترك فإن البشري يعيشون وفق معتقداتهم الذاتية".²

نجد في الأنساق الفلسفية تضمنا أوليا لفلسفة الدين، فهي تتضمن الجوانب المشتركة، والركائز الفطرية للمعتقد البشري في الألوهية، وفي المسائل العقدية كلها، والديانات السماوية التوحيدية تقدم المسلمات العقيدية في شكل واحد، على قاعدة الوحدة في المصدر، والوحدة في الغاية التي وجدت لأجلها الشرائع.

وفي العصر الحديث نجد التأصيل الفلسفي للظاهرة الدينية مع فريدريك هيغل، حيث يقر بأن الدين علاقة معرفية ووجدانية تجمع بين الخالق والمخلوق، وهي علاقة لا يمكن إلغائها واحتقارها أو التقليل من شأنها، مهما كانت الأشكال التعبيرية عن هذه العلاقة والتي عرفتها البشرية في تاريخها ساذجة، فالفصل كما يقول ولترستيس بين العقل الكلي، وهو الله، وبين العقل الجزئي وهو الإنسان قائم بالفعل ويشعر به الوعي وهدف جميع الديانات هو بالضبط عبور هوة الانفصال هذه، أو التوفيق والمصالحة بين الله والإنسان".³

أي أن التسليم بالبعد الانطولوجي لله، يجعل من الكائن الإنساني وجودا مفتقرا ويعيش حالة الاحتياج إلى الله الواحد والقادر على تلبية الحاجيات الفطرية، والنفسية للوجود الإنساني، وإذا كان الدين هو الوعي الذاتي بالمطلق، والقانون الثابت في ماهية الوعي هو الصيرورة الجدلية، أو الحركة التي تجد في نقائضها الذاتية أو الموضوعية مادة لتغيرها، يكون الناتج اللازم عن هذه المقدمات هو تطور الدين ذاتيا وموضوعيا، يقول هيغل: "من المؤكد أن الشعوب وضعت في الديانات طريقة تمثلها جوهر العالم، مادة الطبيعة والروح وعلاقة الإنسان بهذا الموضوع، هنا يكون الوجود المطلق موضوعا لوعي الشعوب، وإذا درسنا على نحو أدق هذه الموضوعية، يكون هذا الموضوع في نظرها هو الآخر، الماوراء

¹ إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص: 75

² المرجع نفسه، ص: 68

³ ولترستيس، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة 3 2005 ص: 179

البعيد، الخَيْرُ أو المرعب والمعادي ففي الصلاة والعبادة يستبعد الإنسان هذا التعارض ويرتفع إلى وعي الوحدة مع جوهره، إلى الإحساس بالنعمة الإلهية وثقته فيها.¹

ولذا يعتقد هيجل أن المسار الديني للوعي مرّ بثلاث مراحل هي الديانة الطبيعية، ديانة الفردية الروحية، الديانة المطلقة أو المسيحية.. والديانة الطبيعية وهي الديانة التي تنضوي تحتها (جميع تلك الديانات التي لم تستطع فيها الروح السيطرة بعد على الطبيعة، ولم يعترف بعد بالروح على أنها الكائن الأسى والمطلق.

وحيثما يدرك الله أو المطلق على أنه شيء أقلّ من الروح كالجوهر مثلاً، أو القوة، فإن المبدأ الروحي في جميع الحالات بصفة عامة لا يعترف بأنه الخالق أو الحاكم أو المسيطر على الطبيعة.. ومثل هذه الديانات تنظر إلى الروح البشري على أنه لا يزال داخل سيطرة الطبيعة..²

وهذا النموذج الأولي البدئي إذا جاز التعبير بدلاً عن البدائي التي اقترنت بصورة التخلف الفكري في الانثروبولوجيا الغربية. يكشف عن المستوى الأدنى في إدراك الوعي لذاته، فالشعور بالعجز أو النقص دفعه إلى اعتبار المطلق كائن سالب لحرية وإرادة الكائن البشري المتناهي، وعلى حدّ تعبير زكريا إبراهيم: "الروح الذي لا يبلغ درجة الوعي التام بذاته، أو الذي لا يرى في الوجود الفعلي صنيعته الخاصة، لابد من أن ينظر إلى نفسه باعتباره واقعة غريبة، وكأنما هو مجرد تمثّل أو تصوير حسي وبسط صورة هي التي تتخذ طابع المباشرة الطبيعية، حيث نرى الإنسان ينشد صورة مكافئة لروحه في عالم الطبيعة، وبذلك يعتمد إلى تأليه بعض الموضوعات الطبيعية.³

ومن أهم الصور التي تعبّر عن هذه اللحظة الدينية الصور السحرية والتي يعبر عنها بالديانة المباشرة أو إذا جازت الترجمة الآنية Magic, Immediate Religion التي تعكس سذاجة الوعي الإنساني وأوليته، فهو في هذه المرحلة عاجز عن إدراك الكلي الله، لأنه لم يدرك بعد العلاقة الثابتة بينه وبين الخالق أو العقل الكلي، بل هو جزء من عالم الأشياء الموجودة في هذا الكون، يقول هيجل الديانة الطبيعية هي اللحظة التي يكون فيها (الروح العالم بالروح إنما هو الوعي بنفسه، ويكون لنفسه على صورة الموضوعي أي أنه يكون وهو في ذات الحين الكون. لذاته أنه يكون لذاته، وهو وجه الوعي بالذات، ويكون لا محالة بإزاء جانب وعيه أو جانب الارتباط بالذات من جهة ما هي موضوع"⁴.

والصورة الثانية للتمظهر الديني هي ديانة الجوهرية، أي الديانة التي يمنح فيها الإنسان الله السمة الجوهرانية، والتعالّي عن العرضية، فهو جوهر خالص وصرف، أما الإنسان فهو الكائن المتناهي الذي يبتلعه العدم أمام كلية المطلق، فالإنسان في هذه النماذج فاقد للحرية، وبالتالي يكون عاجزاً عن

¹ هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة المرجع السابق، ص: 45

² المرجع نفسه، ص: 179

³ زكريا إبراهيم، هيجل، مكتبة مصر، القاهرة 1970 ص 412 (د.ط)

⁴ هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2006 ص: 672

أداء نشاطات أخلاقية على قاعدة انه عدم أمام المطلق الذي هو الله .. ويقدم لنا هيجل نماذج تعبر عن هذه اللحظة التطورية التي عايشها الوعي الذاتي وهي الديانة الصينية، الهندوسية، البوذية؛ ومضمون الديانة الصينية يظهر في الاعتقاد بأن الدين هو في طاعة الإمبراطور، فهو الإله أو ظل الله في الأرض، وصاحب السلطة المطلقة في الأرض، أما الهندوسية فقد تضمنت حسب البعض من المفكرين جذور التثليث المسيحي وهي كلمة Trimurti والتي تعني الثالوث الهندوسي المقدس والذي هو براهما وهو يقابل الكلبي، وفيشنو يقابل الجزئي وشيفا Siva اللحظة الفردية فالله في الهندوسية جوهر غير متعين مجرد من المضمون ..

أما البوذية فهي في اعتقاده لحظة النهاية لديانة الجواهر، أما المراحل التالية فقد عرفت تطورا فكريا للاعتقاد الديني حيث أصبح الله يملك بعضا من التحديدات مثل وصفه بصفة الخير، وهذا ما وجده هيجل في الديانة الزرادشتية (أهورا مازدا . اهريمان) والديانة السورية (ادونيس . العنقاء) والديانة المصرية (ايزيس . اوزيريس) .. واللحظات الكبرى التي عرفت فيها الديانات بعضا من الاكتمال أو بالأحرى بلوغ الكمال مع الديانة المسيحية، فالديانة اليهودية أو دين الجلال هو إحدى مظاهر الديانة الفردية الروحية، والسبب هو تحديدها الأساسي لله بأنه شخص¹، ونلاحظ إن الانتقال الهيجلي لحركة وتطور الديانات ينم عن رغبته في التأسيس النظري والمنطقي لصحة العقيدة المسيحية، والدفاع عنها، فالانفصال الذي عايشته المسيحية مع الفلسفة دفع الفيلسوف إلى البحث عن تنظير فلسفي لها، إذ يقول في: "إذا كانت الديانة المسيحية والفلسفة تعتبران في العالم المسيحي منفصلتين، فإن الأمر خلاف ذلك في التاريخ الشرقي القديم حيث اعتبرت الديانة، والفلسفة مسألة لا تقبل الفصل حتى وإن كان المضمون يرتدي فيهما شكل الفلسفة² .

وما تعرضت له الديانتين التوحيديتين: اليهودية، والمسيحية من تحريف على مستوى الأصول استتبعه انحرافا في الفروع أيضا، فقد جعل أحبار اليهود من إلههم حاكما قوميا لشعب اليهود فقط، وبالتالي أصبحت سيادته مرتبطة بشعب إسرائيل المنتخب، فغابت علامة العالمية : اله العالمين. وفي المسيحية أيضا نجد فعل التقسيم للذات الالهية، فأصبح الواحد متعددا، والمتعدد واحدا، وفقدت الالهية قداستها، وتعاليمها في اللاهوت المسيحي، واللطف في الأمر أننا نجد مع الفيلسوف الألماني كانط محاولات تأسيسية حاول فيها التنبيه للهزات القيمة التي تنتج عن الاعتقاد في مثل هذه الأفكار، حيث بين أن القول بالهية المسيح يفقد المشروعية لكل التعاليم الأخلاقية التي جاء بها المسيح لأنها صادرة عن شخص فوق بشري، والفوق بشري فكرا، وسلوكا مسألة متعذرة على المرء.

¹ ولترستيس، فلسفة الروح، المرجع السابق ص: 192

² هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص: 48

مشكلة النبوة:

عرف لفظ النبوة في الديانة الإسرائيلية دلالات متعددة، حيث بدأت النبوة تاريخيا في التاريخ الديني اليهودي مع سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام، ومن بعده (هارون) كرسول لموسى عليه السلام، ومن ثم موسى، والنبوة على حد تعبير فؤاد حسنين علي: "ليست قاصرة على الرجال بل منحها (يهوه) للنساء أيضا فنحن نجد (مريم عليها السلام) ودبور¹، وحلده، ونوعديا²."

والنبي في اليهودية من الناحية الاجتماعية، والاقتصادية دون خط الفقر، كما تمنح اليهودية أتباع النبي الاسم أيضا، فهم أيضا أنبياء، والنبي يتميز بشدة تعلقه بـ (يهوه)، ويمكن أن يحل فيه يهوه. كما أن مدلول النبي قد تطور، حيث: "لم يبق دائما الهائم على وجهه والذي يرقص ذاكرة (يهوه) على أنغام الموسيقى متفوها بعبارات ومصوتات أصواتا بل سرعان ما نجد النبي عبارة عن رسول أيضا أعني رسولا للاله، (يهوه) لا النبي هو الذي يتكلم على لسان النبي وهكذا نجد العبارة التي يتفوه بها النبي تأخذ صفة خاصة ففيها قوة (يهوه) وجبروته لذلك فهي التي تكيف المستقبل وتعيّنه³."

ومع الديانة الإسلامية عموما، والقرآن خصوصا بدأت المفاهيم البشرية حول الأنبياء، والرسول تأخذ طريقها نحو الدقة، والضبط، فالأصل في بعثة الأنبياء عليهم السلام هو الاختلاف الحادث بين البشر، جاء في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُخَكِّمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾⁴.

فالنبوة لطف الهي بالبشر، لأن الطبيعة البشرية محدودة، وقابلة للانحراف في أية لحظة، بحكم الميول الحيوية التي هي من سخرية العضوية نفسها التي تؤسس للحياة كميل نحو البقاء. وتقدم السيرة النبوية مجموع الإمكانيات الذاتية للنبي كإنسان في بناء الشخصية النموذجية، التي تكون مثالا، وأسوة حسنة يقتدي بها في الحياة الفردية، حيث تتضمن سيرة النبي الأكرم محمد (ص) إمكانيات الإنسان الشخصية في تجاوز المعطيات البيئية - والتي أصبحت عند الكثير مبررا للتفسخ، والتهرب من المسؤولية - التي تتحكم في الشخصية كمحددات لا يمكن الخروج من ريقها. فقد كانت البيئة التي ترعرع فيها النبي (ص) نسخة مكررة للحياة الاجتماعية، والتي لازالت أيضا قائمة لحد الآن، وتوصيفها بهذه الحيثية كنسخة مكررة، يأتي في سياق بيان التقاطع الأزلي بين

¹ انظر العهد القديم: سفر قضاة. الآية: 4 "ودبورة امرأة نبية زوجة لفيدوت هي قاضية إسرائيل في ذلك الوقت".

² فؤاد حسنين علي، التوراة الهيروغليفية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ص: 83

³ المصدر نفسه، ص: 84

⁴ البقرة (213-214)

مؤثرات الجماعة على الفرد عبر العصور، وإن اختلفت صورها، فهي واحدة، ولذا يمكن استثمار الأفعال وردود الأفعال التي صدرت عن الرسول الأكرم، فقد كان مدرسة تربوية بامتياز، أو إذا جاز التعبير مدرسة إلهية للإنسان، حيث أظهر القدرة على تمثّل المعطى الاجتماعي، واستثماره في الحصول على القرب الإلهي، يقول: "إن محمداً فوق البشر ودون الإله، فهو رسول بحكم العقل، ودلالات المعاجز تعضد ذلك، وإن اللغز الذي حله محمد في دعوته، فكشف فيها عن القيم الروحية ثم قدّمها لأمتّه العرب ديناً سماوياً، وسرعان ما اعتنقوه هو أعلى ما رسمه الخالق لبني البشر..¹"

كانت بيئة الرسول الأكرم ثنائية المبدأ القيمي، قال الثقافة العربية قبل البعثة المحمدية تحاكي الثقافات المجاورة في وجود بعض مظاهر الانحراف الفكري والعقدي والعاطفي، وإن كانت في سلّم التقييم الشرعي والأخلاقي تحتل مرتبة خطيرة في التقييم من حيث نسبة الانحراف، فالرسالة المحمدية لم تكن موجهة فقط للعرب، بل كانت عالمية، وإنسانية، وهذا يدلّ على أن الانحراف لم يكن عند العرب وحدهم، بل كان شاملاً لكل المجتمعات البشرية، واختيار النبي من العرب دليل على الأهلية التي استطاع محمد (ص) من خلال المقومات الشخصية والثقافية والتاريخية حيازتها، فقد كان الشخص الوحيد المؤهل لحمل الرسالة الإلهية، فالبيئة المدنية إذن معلم أساس في بناء الشخصية النموذجية، والفاعلة في المجتمع، والفرق بين البدو والحضر في مقتضيات التكوين المستقل للشخصية، ظاهر وجليّ للباحث، المدقق، والفيلسوف ابن النفيس يشير في الرسالة الكاملية لأهمية المدينة كمحدد لشخصية الرسول الأكرم، يقول فيها: "أنه لما ثبت عند كامل أنه يجب أن يكون أعلم الأنبياء وأفضلهم، فكر في أي الموضع من الأرض ينبغي أن يكون منها؟ فقال في نفسه: أنه يجب أن لا يكون من أهل البر كالأعراب ونحوهم، فإن سكان البراري يجب أن تكون عقولهم وآراؤهم أنقص ممّا يكون في أهل المدن، فإن أهل البر لا يجدون من يتشبهون به من العقلاء بخلاف أهل المدن. فإذا لابد وأن يكون هذا النبي من أهل المدن²"

فالمدينة عند ابن النفيس فضاء مدني متميّز، يسمح للملكات، وقدرات الأبناء على التفتّق، أحسن من العيش في البراري، والإشارة التي نستقرئها من النص الذي يقدّمه ابن النفيس أن الشخصية المحمدية كنموذج بشري، ومعيّار تستقطبه البشرية، كانت نتاج بيئة مدنية مميزة، وممكنة للجميع، خصوصاً إذا توفّر الشرط المعرفي، وسيرة النبي الأكرم تمنحنا هذه الدلالات التربوية، فالمثل أو النموذج بالنسبة لأهل البر هو إنسان المدينة، وعليه تكون التنشئة التربوية في القرية قائمة على نموذج، أمّا المدينة فالنموذج بدوره يحتاج إلى نموذج آخر، وعليه كان المحيط (المدينة) أحسن نموذج قدمته البشرية في تجمعاتها المدنية، والغريب في الأمر أن المدينة التي ترعرع فيها الرسول الأكرم هي

¹ خليل ياسين، مرجع سابق، ص 101

² ابن النفيس، الرسالة الكاملية في السيرة النبوية، تحقيق عبد المنعم عمر، منشورات وزارة الأوقاف، مصر، 1987 ص: 172

النموذج، والمثل الأعلى للمدينة البشرية، وهي مكة، يقول ابن النفيس: "و يجب أن يكون من أهل المدن الأشرف فإن أهل المدن الخسيسة يستقلون عن الناس، وفضيلة المدن تكون بأمور: منها اعتدال الهواء، ومنها رخاء الأسعار، ومنها كثرة الثمار، ومنها كثرة المياه ونحو ذلك، ومنها العظمة الدينية في نفوس الناس، وهذا هو أولى الأمور التي يس بها ترجح المدينة التي يكون منها هذا النبي (ص)."¹

وشرف المدينة التي ينتمي إليها النبي الأكرم، ليس شرفاً على النحو الذي يفهمه العموم من الناس، بالإضافة من قبل سلطة مقدسة أو متعالية، بل شرف مكة من تاريخها، ومن الرموز التي تستبطنها، وفرض زيارة المدينة لم يكن بميلاد النبي الأكرم بل كان قبل ميلاده بكثير، وهذا ينم على المعاني الجليلة التي تملكها، ويمكنني الاستئناس بقراءة المفكر علي شريعتي، فمدينة "مكة" التي تستقر فيها الكعبة كمعلم، والتي لا تقديم في النظرة الأولى للناظر غير غرفة مكعبة فارغة.. والتي تقوم بدور الإشارة أو العلامة والدليل والمرشد، فهي ليست نقطة النهاية، وإنما لتدلك على الاتجاه... إنك تبدأ الحج حينما تقرر أن تتحرك تجاه الأبدية.. إنها حركة أبدية نحو الله لا نحو الكعبة.. فالكعبة ما هي إلا بداية.. لقد سمّي البيت بالعتيق وهو عتيق أنه يمثل التحرر²، فشرف مدينة مكة من رمزيتها، فهي قطب الوحدة والاتحاد البشري، وليست قطبا خاصا بالمسلمين لوحدهم، فهي المرجعية المكانية للمطلق الإلهي، والذي ليس حكرا على المؤمنين وحدهم، الله للجميع : ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾³

أما المحيط الديني الذي نشأ فيه النبي الأكرم، فيستدعي منا استعراضه تاريخيا، حيث نجد الحضور الفعلي للديانات السماوية في شبه الجزيرة العربية من يهودية ومسيحية، والتي تعرضت للتشويه والتحريف من قبل أتباعها، حيث تذكر السيرة النبوية قصة ميلاد الرسول الأكرم في التراث اليهودي، وانتظار اليهود للمخلص من عندهم، والذي كان دأهم في انتظار الأنبياء أن يخرجوا من أصلاهم، وإن كانوا في أصلا ب أخرى كادوهم، واغتالوهم.

والتاريخ اليهودي يروي بالتفصيل المعاني التي نشير إليها، وفي سيرة ابن إسحاق كثير من هذه الإشارات: "وحدثني عاصم بن عمر بن قتادة عن رجال من قومه ... إن ممّا دعانا إلى الإسلام لما كنّا نسمع من رجال يهود، وكنا أهل شرك أصحاب أوثان، وكانوا أهل كتاب، عندهم علم ليس لنا، وكانت لا تزال بيننا شرور، فإذا نلنا منهم بعض ما يكرهون، قالوا لنا إنه قد تقارب زمان نبي يبعث الآن نقتلكم معه قتل عاد، وإرم، فكنّا كثيرا ما نسمع ذلك منهم".⁴

¹ ابن النفيس، مرجع سابق ص 172

² علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ترجمة عباس أميرزاده، دار الأمير بيروت، الطبعة الأولى 2003، ص. ص: 96/97

³ الإسراء الآية 20

⁴ ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا، مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده مصر ط/2 1955 ص : 211

ويذكر المؤرخون أن تعددية الآلهة عند العرب، من نتائج التأثير اليهودي، "مع اشتداد ساعد اليهودية في العريتين (العربية الشمالية، العربية الجنوبية) .. كان من الطبيعي أن تشيع الميثولوجيا اليهودية في الأوساط العربية، وأن تنغرس في الذهنية العربية المفاهيم اليهودية والطقوس المرافقة لها. ولعل أهم المفاهيم الموسوية التي شاعت في الأوساط العربية، وتركت تأثيرها البالغ في الذهنية العربية، هو مفهوم الآلهة المتعددة أو ما يصنفها المؤرخون، والباحثون تحت عناوين "وثنية أو صنمية أو إشراك".¹

ونجد عند ابن النفيس حجاجاً عقلياً ومنطقياً على المؤشر الديني في بيئة الرسول الأكرم، وعلاقته بمسألة التميز، والسمو الذي كان النبي محمد (ص) أهلاً له، فالانتماء الديني عند ابن النفيس يضعف، وينقص من العظمة عند الشخص النموذج الذي تقدّمه السيرة النبوية، يقول ابن النفيس: "ويجب أن يكون هذا النبي (ص) غير منتسباً أولاً إلى ملة غير ملته فلا يكون أولاً يهودياً ولا نصرانياً ولا مجوسياً ونحو ذلك، لأنه لو كان من أهل ملة لكان عند دعواه النبوة والدعوة إلى الدين الذي يحدثه كافراً عند تلك الملة، لأنه يكون قد خرج عن دينهم فيكون عندهم مبتدعاً كافراً وذلك مما يدعوه إلى تنفير الناس عنه حتى ولو كان مقرراً لدين الملة.. لذلك وجب أن يكون خاتم النبيين ليس منسوباً في أول أمره إلى ملة أخرى..²

مشكلة الشر:

شكلت مشكلة الشر في التاريخ الإنساني إشكالية ثقافية بالأصل، فحيرة الإنسان أمام نسبية الخير، وتعلق النسبوية بمسألة الشر، فالمفهوم بحد ذاته يعسر ضبطه، وتقييده، فهل الخير مستقلٌّ بانطولوجيته، أم مجرد وجود شرطي مقيد بوجود الشر؟ حيث أن التعرف عليه لا يمكن إلا بغياب الطرف الثاني.

وقد اختلفت الرؤى في تفسير مسألة الشر في تاريخ الفكر الفلسفي، والديني، فمنها من فسّر الظاهرة بإعطاء انطولوجيا مستقلة لظاهرة الشر، وتمثلتها في صور تعبيرية متعددة، مثل: إله الشر، التنين، الأفعى، كائن أسطوري.

ونجد في الفيدية والتي هي ديانة هندية قديمة تجسيدا لقوى الشر في اصطلاح (مايا)، والتي هي كلمة " مشتقة من الجذر may بمعنى غير، وفي الريح فيدا تعني مايا: التغيير المدمر أو المنكر أو المنافي للغير، والتغيير الشيطاني والمخادع الذي يؤدي الى خلخلة نظام الكون، وأيضا فساد الفساد"³

¹ جورج كنعان، محمد واليهودية، بيسان للنشر، بيروت ط1/1999 ص 335

² ابن النفيس، مرجع سابق، ص: 170

³ محمد عثمان الخشت، مرجع سابق، ص: 127

ومن أمثلة التجسيد الانطولوجي للشر ما نجده في الديانات القديمة التي تتضمن شبه إجماع بينها حول صراع حصل بين اله الخير، وإله الشر، مثلاً: "الصراع بين رع و أبوفيس في الديانة المصرية القديمة، وبين الإله السومري نيفورتا وأساج، والمعركة بين الإله مردوخ، وتيمات في أسطورة الخلق البابلية، والمعركة بين الإله الحيثي الأفعى الويانكا، وبين زيوس وتيفون(عند الإغريق) وبين البطل الإيراني ترايتورا والتنين ذي الرؤوس الثلاثة".¹

وتتقاطع الديانات السماوية في بعض المسائل منها التسليم بوجود قوة شريرة هي إبليس، أو الشيطان، حيث يقول الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعي في شأن الشيطان مايلي: "إن الكتاب المقدس، تارة تحت اسم الشيطان بالعبرية satan المقاوم، وتارة تحت اسم إبليس باليونانية diabolos : المشتكي زورا يشير إلى كائن شخصي غير مرئي في حد ذاته، ولكنه يظهر بعمله أو بتأثيره إما من خلال نشاط كائنات أخرى (شياطين وأرواح نجسة) وإما من خلال التجربة".²

وقد اتسمت الدراسات الفلسفية الهادفة إلى تفسير ظاهرة الشر، بالطابع الكلامي، حيث حاولت كل مدرسة قراءة الظاهرة من زاوية عقدية، فعلماء اللاهوت في المسيحية حاولوا تنزيه الألوهية بإسناد الشرية إلى المادة، ولكنهم وقعوا في دور منطقي، وهذا ما نلمسه في النص التالي للقديس أوغسطين: "إن جميع الأشياء مخلوقة منك، وإن ما خلقه الله حسن، أما الشر الذي كنت أبحث عنه جهدي، فلم يكن في الأشياء الموجودة، إذ لا شيء يوجد بدونك، ولا قوام لشيء إلا بك، فلا يستطيع شيء من الخارج أن يتسلل إلى داخل هذا النظام المرتب الذي رتبته أنت، ليقوم ببث الاضطراب والتشويه بداخله".³

الشر إذن لا يصدر عن الله، بل فعل بشري محض، فنزوع الإرادة البشرية نحو اللذة، والسعي في طلب السعادة هو سر الشر، وعلى حد تعبير جان كلود فريس يعود الشر عند أوغسطين: "إلى الإرادة الإنسانية وتفتيشها الشرعي الزائف عن السعادة والتجارب الخادعة التي أرادت أن تعملها بحريتها، والنهائية التي بدت له ضرورية ومع ذلك أدانها، ليس لأنها تجهل الله، لكم لان هذا لم يساعده".⁴

موقع الشر كمقابل لأنطولوجيا الخير، الذي يتجسد في الخير المطلق الذي هو الله يؤسس لتجربة مميزة في يومي الإنسان، لأن الارتباط بين الخير والشر يبقى واقعة إنسانية، ضرورية لاستنطاق القواعد التنظيمية، أو ما يمكن التعبير عنه بفقه الحياة، والبحث المستقل الذي نجده في فلسفة الدين كفيل لبلوغ السعادة الإنسانية، فالتحيز لمعتقد معين، يؤدي بنا حتما إلى الاختلاف ثم إلى الخلاف.

¹ المرجع نفسه، ص: 129

² نقلا عن محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص: 130

³ إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر الطبعة الأولى 2005 ص: 130

⁴ جان كلود فريس، القديس اوغسطين، ترجمة عفيف رزق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية 1982 ص: 51

الدين والأخلاق:

ومن المسائل الرئيسة في فلسفة الدين المشكلة الأخلاقية، والتي تتمظهر في طبيعة القيمة الخلقية، وأساسها، حيث تتموقع الإشكالية الأخلاقية في مسألية الطبيعة حول مصدرية، ومعلولية القيم الأخلاقية، من حيث الإنتاج، والمواقف التقابلية في فلسفة الأخلاق تصنف إلى اتجاهين: ذاتي، وموضوعي، حيث يرجع الذاتي القيم الأخلاقية إلى الفاعل الخلق، كفرد من خلال تجربته الانفعالية، والحسية، والمدرسة السفسطائية تعبر عن هذا المنحى في تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان، وعلة ذلك راجعة إلى ضعف المؤسسة الدينية آنذاك، ولا نقصد بذلك ضعف السلطة عند المؤسسة، بل القصد هو بنية التصور الديني عندهم، فاختلاط الخرافي، مع الوهمي، مع العادات والتقاليد الاجتماعية كان أمراً واقعاً عندهم، ولذا توجه جل الفلاسفة عندهم إلى تأسيس المؤسسة الأخلاقية على العقل الموضوعي [الفلسفة السقراطية]، أو الذاتي [السفسطائية].

وموقف الدين من القيم الخلقية جليّ، وبارز في جميع الديانات، فالفرد عاجز عن إدارة شؤونه اليومية، فردية كانت أو جماعية، ولذا فهو مسير بطبيعته إلى النزول عن ذاتيته، والإصغاء إلى عالم السماء، عالم العلو، والتعالي، وهو ما يعرف بالاتجاه الموضوعي في تأصيل القيم الأخلاقية. فمحدودية الكائن البشري، موضوعة عقلية في بيان حاجة الإنسان للقيم، والضوابط الأخلاقية، وحاجة الجماعة الملحة لتسيير، وتنظيم شؤونها العامة تتطلب جهوزية القاعدة الأخلاقية، ولذا تكون الشرعية دوماً مع المؤسسة الدينية، فهي متعالية، وفوقية على الإرادة البشرية، وهي كاملة بالأصل، حيث أن المصدر الذي نستمد منه قيمنا، هو في نفس الوقت علتنا المصدرية، والخالق عالم بالأصل لحاجات، الإنسان، ومتطلباته، فالقيم إذن توقيفية، وليست توفيقية.

التعددية الدينية:

تعتبر من أسخن المسائل الراهنة التي تصطدم بها فلسفة الدين، حيث يطرح التساؤل عن حقيقة التعدد الديني، من حيث هو تجلي لمطلقية الله، ومن حيث هو تباين في الزوايا المنظور بها إلى المسائل الدينية، فإذا كانت الحقيقة متعالية على البشر، فهل يعني هذا مشروعية الطرق المتبعة في إدراك الحقيقة؟! على قاعدة القول المأثور: "الطريق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق".

وقد أخذت المسألة في راهننا منحنى خطيراً حيث استثمرت الخلافات المذهبية داخل الدين الواحد في خدمة مصالح، وأغراض سياسية بحتة، والغريب في الأمر أن المستفيد من هذه الحملة قد بلغ ما لم يبلغه إبليس في صراعه مع الإنسان منذ البدء، حيث غاب نداء الضمير، وتم تخدير الفطرة، وأصبحت الطبيعة الثانية (العادة) كما يصطلح عليها أرسطو، والشريرة منها هي عنواننا للفطرة الإنسانية.

وينبغي قراءة، وفهم التعددية الدينية من خلال القبول بالرأي الآخر، والعيش ضمن المختلف، وليس ضمن المماثل، فالحياة تصبح جحيماً مع المماثلة، فلا إبداع، ولا تقدم، كما نعتقد في قدرة

الدين الإسلامي على احتواء الأزمة، فمواطنة الذمي في الشريعة الإسلامية حل لهذه التعددية، حيث لا يمكن فكّ الروابط العاطفية بين الأرض، وبين المواطن، كما لا يمكن التسليم بثبات النظام السياسي، خصوصاً مع الإقرار بحقّ الشعب في الديمقراطية، فالتعايش مسألة ضرورية، ولأزمة حياتية قبل أن تكون منطقية.

الشعائر الدينية:

العقيدة بالأصل مجموعة من الأفكار، والمسلمات يعتقد المكلف بصحتها، ومعيارية الصدقية والالتزام الصحيح تظهر في السلوك، أوفي ما يصطلح عليه بالمعاملات، فالدين معاملة كما هو مأثور في التراث الإسلامي، وقد اختلفت الدراسات في قراءة، وتفسير هذه الطقوس، والشعائر، فالبعض ينظر إليها باعتبارها عادات، وتقاليـد اجتماعية، مثل المدرسة الاجتماعية الفرنسية (ليفـي بريل [Levy Brühl]، أوغست كومت [Auguste Comte]، إميل دوركايم [Émile Durkheim]) وهو يحمل جانباً من الصحة حيث تجعل من العادة الشعيرة الدينية مفرغة من محتواها الروحي، فالمتعوّد في صورته بشراً، ولكن بروحه يكون مجرد آلة.

ونجد في التراث الإسلامي تنبهاً لوجوب الاهتمام بالمعاني، والغايات الروحية والأخلاقية التي ترمي إليها الشعائر، وقوله تعالى واضح في السياق: "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر"¹ فالغاية من الشعائر التربية، وتنمية روح التعايش مع الآخر، فالعبادات التي لا تتقدم أخلاقياً بالمتعبد فاقدة للدلالة، وفارغة من المحتوى، والقصدية.

والتعاطي الفلسفي مع المسائل الشعائرية في الفلسفة الإسلامية موجود بكثرة، وسنستأنس بالفيلسوف ابن سينا في قراءاته للصلاة، وروحيتها، يقول في رسالة له بعنوان (ماهية الصلاة): "أن الصلاة منقسمة إلى قسمين: قسم منها ظاهر، وهو الرياضي وما يتعلق بالظاهر، وقسم منها باطن، وهو الحقيقي فيلزم الباطن. أما الظاهر فهو المأمور شرعاً.. وهذا القسم الظاهر الرياضي مربوط بالأجسام، لأنه مؤلف من الهيئات والأركان، كالقراءة والركوع والسجود، والجسم مركب من العناصر والأركان... علم الشارع أن جميع الناس لا يرتقون مدارج العقل، فلا بد لهم من سياسة ورياضة بدنية تكلفية تمنعهم من التشبه بالبهائم وسائر الحيوانات.."²

يكشف لنا ابن سينا في هذا النص عن الوجه الظاهري لشعيرة الصلاة، فهي حركات، ورياضة بدنية، تعتبر مقدّمات ضرورية لمعراج الروح إلى بارئها، ويكون الوجه الرباني، والروحي هو الغاية الأساس في الشعيرة، ويوضح ابن سينا موضحاً القسم الثاني من الصلاة قائلاً: "وأما القسم الثاني فهو الباطن الحقيقي، فهو مشاهدة الحق بالقلب الصافي والنفـس المجردة المطهرة من الأماني.. والمعول في

¹ سورة العنكبوت، الآية: 45

² يوحنا قمير، ابن سينا، ج: 2: المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1956 ص: 72

العقل على هذه الصلاة.. إن الصلاة الحقيقية هي المشاهدة الربانية، والتعبد المحض هو المحبة الإلهية والرؤية الروحانية.."¹ فالغاية الأساس في فلسفة الديني هي البحث عن المشترك الذي يسير بنا نحو المصدر، والأصل: الله سبحانه وتعالى.

¹ المصدر نفسه، ونفس الصفحة.