الفصل الأول

مفهوم الأديان وميادين دراستها

- تحليل فلسفي للمفهوم اللغوي للدين
- المفهوم الاصطلاحي للدين
- الفرق بين الدين والملة
- نقد المفهوم الاجتماعي للدين
- نقد مفهوم التحليل النفسي للدين
- موازنة المفاهيم الفلسفية للدين
- المفهوم الأشمل للدين
- ما الفلسفة؟
- مفهوم فلسفة الدين
- دراسة الدين بين العلوم الإنسانية والاجتماعية
- علم مقارنة الأديان
- علاقة فلسفة الدين بعلم أصول الدين أو اللاهوت

يفحص علم مقارنة الأديان جميعَ المعتقدات التي قدمتها المنظومات الدينية، بصرف النظر عن منشئها سواء كان سماويًّا أو وضعيًّا، ومن ثم يكشف علم مقارنة الأديان عن أوجه الشبه وأوجه الخلاف في تصوراتها حول العالم والإنسان والألوهية والمنشأ والمصير... إلخ.

بينما تدرس العلوم الإنسانية والاجتماعية الدين على أنه ظاهرة، ومن شأن طبيعة العلوم أن تفحص الظاهرة من زاويتها الخاصة، وتدرس الدين دراسة جزئية، في حين أن فلسفة الدين تفحص الدين فحصًا كليًّا، ومن ثم فهي تستوعب في جوفها كل العلوم الجزئية المعنية بدراسة الدين دراسة علمية، ثم تجمع بينها لتؤلف نظرة كلية إليه، وهذه هي طبيعة الفلسفة بشكل عام. ونلمس هذه النظرة الكلية عندما نشرع في تحديد «ما الدين؟»؛ فإحدى مهام فلسفة الدين هي تحديد جوهر وماهية الدين من حيث هو دين، أي تعريف الدين تعريفًا ينطبق على كل الأديان، وفي الوقت نفسه يميز الدين عن غيره من الظواهر الإنسانية والاجتماعية، مثل الفن أو العلم أو الأيديولوجيا أو الفلسفة. وتستعين فلسفة الدين على ذلك بعلوم متنوعة، لا لكي تنحاز إلى علم دون آخر، ولا لكي تستبدل نظرة جزئية بنظرة جزئية أخرى، وإنما لكي تستخلص منها جميعا المعنى الكلي للدين، والجوهر المشترك الذي يسري في كل الأديان، سواء كانت صحيحة أم باطلة.

ومن هنا، فإننا سنقدم فيما يلي تعريفات العلوم المختلفة للدين ـ مثل :علم اللغة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، فضلًا عن تعريفات الفلاسفة. مع تحليل لكلٍّ منها، بهدف الوصول إلى تعريف كلي للدين من وجهة نظر فلسفة الدين ومقارنة الأديان. مع التوكيد على أن هذه الدراسة هي للدين من حيث هو دين، وأننا عندما نستخدم مصطلح الدين فإننا نستخدم المفرد بمعنى الجمع، ومن ثم فنحن نقصد الأديان بوجهٍ عام، لا دينًا بعينه، إلا إذا أشرنا إلى ذلك في حالات التخصيص.

تحليل فلسفي للمفهوم اللغوي للدين

عرف الرازي الدين لغويًا، فقال:«الدِّينُ بالكسر: العادة والشأن. ودَانَهُ يدينه دِينًا، بالكسر: أذله واستعبده، فَدَانَ. وفي الحديث: «**الكيِّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت**». و الدِّينُ أيضًا: الجزاء والمكافأة، يقال: دَانَ يدينه دِينًا أي جازاه، يقال: «كما تُدِينُ تُدَانُ»، أي كما تُجازِي تُجازَى بفعلك وبحسب ما عملت. وقوله تعالى: ﴿أَءِنَّا لَمَدِينُونَ﴾[الصافات:٥٣] أي لمجزيون محاسبون. ومنه: الدَّيَّانُ في صفة الله تعالى. والمَدِينُ العبد، والمَدِينةُ الأمة؛ كأنهما أذلهما العمل، و دَانَهُ ملكه؛ وقيل: منه سمي المصر مَدِينةً. والدِّينُ أيضًا الطاعة؛ تقول: دَانَ له يدين دِينًا، أي أطاعه. ومنه الدِّينُ، والجمع: الأَدْيَانُ. ويقال: دَانَ بكذا دِيَانَةً، فهو دَيِّن، و تَدَيَّنَ به، فهو مُتَدَيِّنٌ، و دَيَّنَهُ تَدْيِينًا: وكله إلى دينه»[1].

وإذا حللنا فلسفيًا هذا التعريف اللغوي للدين، فيمكن تسجيل الملاحظات التالية:

١- الدين في اللغة هو العادة. وربما اُعتُبر الدين عادة؛ لأن الناس لا تعيش غالبًا بدون دين سواء كان سماويًا أو وضعيًا؛ فالدين عادة إنسانية.

٢- كذلك يكشف التعريف اللغوي للدين عن أنه «شأن»، وقريب من هذا أن الدين هو «الحال»؛ قال ابن سلام: «والدين: الحال. قال لي أعرابي: لو رأيتني على دين غير هذه، أي حال غير هذه»[2].

والدين: «شأن» و«حال»، ربما لأن الدين شأن إنساني محض، وحالة إنسانية بحتة، فالدين نظام اجتماعي، الحيوان بلا دين؛ لأنه ليس لديه هذا النظام، كما أنه لا يرتفع ـ فيما يشير هيجل ـ عن مستوى الإحساس، إلى مستوى التفكير، ولا يصعد إلى مستوى المطلق عن طريق الفكر.

وفي المنظور الإسلامي ليس معنى أن الحيوان بلا دين أنه بلا إيمان، فالقرآن يقول: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤٤﴾﴾[الإسراء:٤٤]، وفي رأي آخر التسبيح هو تسبيح طاعة ولا يشترط أن يكون ذلك إيمانًا. كما أن الدين شأن إنساني؛ لأن الأنبياء بشر، لكن الدين موجه أيضًا ـ حسب القرآن ـ إلى الجن (انظر: سورة الجن).

(١) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، (القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ) ج ٢ / ص ١٤٨.
(٢) الرازي، مختار الصحاح، ص ٩١.

٣- تشتق كلمة الدين في بعض الأحيان من فعل متعدٍّ بنفسه: «دان يدينه دينًا، بالكسر»، أي «أذله واستعبده»، والمراد: أخضعه، وحكمه، وملك أمره، وقهره. وينطوي الدين بهذا المعنى على نوع من إخضاع أتباعه لنظام وقواعد، والتحكم في سلوكهم، وامتلاك أمور حياتهم بتدبيرها وتصريفها. ولذا، نجد أن من «أسماء الله تعالى الدَّيَّان، قيل: هو القهَّار، وقيل: هو الحاكم والقاضي. وهو فعَّالٌ من دانَ الناسَ، أي قَهَرَهم على الطاعةِ، يقال: دِنْتُهم فدانوا، أي قَهَرتُهم فأطاعُوا. ومنه شِعْر الأعشى الحِرْمازي يُخاطبُ النبيَّ ﷺ: يا سَيِّدَ الناسِ ودَيَّانَ العَرَبِ». ومنه الحديث: «**كان عليٌّ دَيَّان هذه الأمةِ**»...[٣].

٤- تؤخذ كلمة الدين كذلك من فعل متعدٍّ باللام: «دان له»، أي خضع له وأطاعه؛ ولذا فإن اللغويين يذكرون من معاني الدين: «الطاعة»، كما هو في التعريف المذكور أعلاه الذي يقول فيه الرازي: «الدِّينُ أيضًا: الطاعة، تقول: دَانَ له يدين دِينًا، أي أطاعه»[٤].

ومنه قول النبي ﷺ لعمه أبي طالب: «**أريدُ من قُرَيْشٍ كلمةً تَدينُ لهم بها العربُ**»، أي تُطِيعُهم وتَخْضَع لهم[٥].

ولذلك فإن الجرجاني اعتبر أن الشريعة تسمى دينًا لأنها تطاع، يقول: «الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينًا»[٦].

٥-من الدلالات اللغوية لكلمة الدين: الجزاء، من ذلك قولهم: «كما تدين تدان»[٧].

٦- من معاني الدين: الحساب، يقول ابن سلام: «الدين أيضًا الحساب، قال الله تبارك وتعالى في الشهور: ﴿مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [التوبة:٣٦]، ولهذا قيل ليوم القيامة: يوم الدين، إنما هو يوم الحساب»[٨].

فيطلق على يوم القيامة يوم الدين؛ لأنه يوم حساب الناس على أعمالهم، هكذا قال المفسرون.

---

(٣) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج ٢ / ص ١٤٨.
(٤) الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الإبياري، (بيروت، دار الكتاب العربي الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ)، ص١٤١.
(٥) ابن سلام، غريب الحديث، ج ٣ / ص ١٣٦.
(٦) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٧) ابن سلام، غريب الحديث، ج ٣ / ص ١٣٦.
(٨) المرجع السابق، الموضع نفسه.

لكن لا مانع ـ من وجهة نظري ـ من أن يكون يوم القيامة سُمي بيوم الدين؛ لأنه اليوم الذي تخضع فيه الإنسانية خضوعا مطلقًا لله تعالى تأسيسًا على الفعل «دان له»، ولأن الله يخضعها إخضاعا قهريًّا تأسيسًا على الفعل «دانه يدينه»، وهو يوم الدين كذلك لأنه اليوم الذي يظهر فيه الدين الحق ظهورًا مطلقًا. فوصف يوم القيامة بأنه يوم الدين يتضمن المعاني المختلفة لكلمة الدين وليس معنًى واحدًا.

٧-كلمة الدين مشتقة أيضًا من فعل متعدٍّ بالباء هو: «دان بكذا» أي: آمن به واعتقده.

وفي الإنجليزية والفرنسية والألمانية، نجد أن اشتقاق كلمة «الدين ـ Religion» ـ كما يقول لالاند ـ موضع جدل. فيستخرج معظم القدماء (لاكتانس، أوغسطين، سرفيوس) «الدين ـ Religio» من «religare»، ويرون فيه فكرة الربط: سواء الربط الواجب تجاه بعض الممارسات، أو الربط الجامع بين الناس، أو بين البشر والآلهة.

من جهة ثانية يشتق شيشرون الكلمة من «relire» بمعنى تحديد الرؤية بدقة.

ويرى ج. لاشلييه أن كلمة «Religio»، تبدو بنحوٍ عامٍّ، أنها تعني في اللاتينية: الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير، بواجبٍ ما تجاه الآلهة. ولم يكن لدى القدماء سوى كلمة «Religions» ديانات. وعند لوكريس، تعني كلمة «Religio» المفردة دينًا ما، الدين بوجه عام[٩].

المفهوم الاصطلاحي للدين

عرَّف أهل الاصطلاح ـ من أصحاب المعاجم وكتب التعريفات العربية ـ الدينَ بتعريفات متنوعة، تركز في مجملها على أن الدين رسالة من الله تعالى إلى البشرية بواسطة الرسل، يدعوهم فيها إلى الإيمان بوحدانيته، ومعرفة قدرته وهيمنته على الوجود وعظمته اللامتناهية، وتنبههم إلى العلامات الدالة على وجوده في الظواهر الكونية، وتدعوهم إلى ما فيه خيرهم في الدنيا والآخرة. وقد توزعت هذه المعاني السابقة للدين ـ بين التعريفات المعجمية الثلاثة التالية ـ عند المسلمين:

---

(٩) لالاند، معجم لالاند الفلسفي التقني، مترجم إلى العربية تحت عنوان: «موسوعة لالاند الفلسفية»، ترجمة د.خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصرًا: أحمد عويدات (بيروت ـ باريس، دار عويدات، الطبعة الأولى ١٩٩٦ ج٣) ص١٢٠٣-١٢٠٤.

١- الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول.

٢- وضع إلهي سائق لذوي العقول، باختيارهم المحمود، إلى الخير بالذات.

٣- دين الله المرضي الذي لا لبس فيه ولا حجاب عليه ولا عوج له، هو إطلاعه تعالى عبدَه على قيوميته الظاهرة بكل بادٍ وفي كل بادٍ وعلى كل بادٍ وأظهر من كل بادٍ وعظمته الخفية التي لا يشير إليها اسم ولا يحوزها رسم وهي مداد كل مداد[١٠].

الفرق بين الدين والملة

عرفنا فيما سبق التعريف اللغوي للدين، ولكن في كثير من الأحيان نجد من يطلقون على الدين مصطلح الملة، فما الملة؟ وما الفرق بينها وبين الدين؟.

الملة: هي مجموعة من العقائد والأفكار النظرية والسلوكيات العملية التي يقود بها نبيٌّ من الأنبياء مجموعةً من الناس ويوحدهم في جماعة واحدة، مثل ملة إبراهيم عليه السلام.

ومن هنا، تكاد المِلّة ترادف الدينَ، فهو يحمل المعنى نفسه غالبًا؛ ولذا قال الرازي: «المِلَّةُ: الدِّين والشريعة»[١١].

لكنهما يختلفان حسب السياق وطريقة الاستعمال ووجهة النظر التي ننظر منها إلى كلٍّ منهما، **وتتمثل هذه الفروق فيما يأتي:**

١- تضاف الملة إلى النبي، ولا تكاد توجد مضافة إلى الله، ولا إلى آحاد الأمة. فالدين ينسب إلى الله تعالى، والملة تنسب إلى الرسول، والمذهب ينسب إلى المجتهد.

٢- لا تستعمل «الملة» إلا في جملة الشرائع دون آحادها، أي تطلق على الشريعة ككل، لا على الجزئيات.

٣- الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينًا، ومن حيث إنها تجمع تسمى ملة، ومن حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهبًا[١٢].

---

(١٠) المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق د. محمد رضوان الداية (بيروت، دمشق، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى،١٤١٠م) ص ٣٤٤.

(١١) الرازي، مختار الصحاح، ص ٢٦٤ .

(١٢) انظر: (المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص ٦٧٤). و(الجرجاني، التعريفات، ص١٤١).

نقد المفهوم الاجتماعي للدين

يعرف دوركايم «الدينَ» فيقول: «إن أي دين هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، أي منفصلة، محرمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع في إيلاف أخلاقي واحد، يدعى جامعا، كل الذين ينتمون إليه»[١٣].

وأصبح هذا التعريف الذي قدمه دوركايم للدين هو الأكثر شيوعًا في علم الاجتماع الديني؛ حيث ظهر في قاموس أكسفورد لعلم الاجتماع، لكن مع بعض التفصيل؛ إذ تم تعريف الدين على أنه: مجموعة من المعتقدات والرموز والممارسات (كالشعائر مثلًا) التي تنهض على فكرة المقدس، والتي توحد بين المؤمنين بهذه المعتقدات في مجتمع ديني اجتماعي. وتقابل كلمة «المقدس» كلمة «العلماني أو الدنيوي»؛ لأن الأولى تتضمن مشاعر الخشية والرهبة والإجلال. ويعرف علماء الاجتماع الدين بالإشارة إلى المقدس، وليس على أساس الإيمان بإله أو آلهة؛ لأن ذلك يجعل المقارنة ممكنة من الناحية الاجتماعية. فهناك بعض المذاهب من العقيدة البوذية مثلًا لا تتضمن الإيمان بإله. كذلك يوضع الدين في مقابلة مع السحر؛ لأن الثاني يُنظر إليه باعتباره ممارسة فردية وغائية (تستهدف تحقيق أغراض معينة)[١٤].

ونلاحظ من خلال هذين التعريفين ـ تعريف دوركايم وتعريف قاموس أكسفورد ـ أن علم الاجتماع ينظر إلى الدين على أنه ظاهرة اجتماعية تتصف بأنها:

١ – منظومة أو نسق مترابط من العقائد، والرموز، والممارسات، التي تتميز بكونها مقدسة.

٢– وهي في موضع متميز ومنفصل عن سائر الأشياء؛ لأنها موضع خشية ورهبة، ومن المحرم المساس بها بشكل غير لائق.

٣– تقوم هذه المنظومة الدينية بالجمع بين أتباعها في جماعة واحدة لها قيم أخلاقية مشتركة.

٤ – تقابل فكرة «المقدس» فكرة «العلماني أو الدنيوي»، فهي في موضع تقديس يسبب للمؤمنين بها الخوف منها والرهبة. بينما الأمور الدنيوية أو العلمانية لا تنشئ مثل هذه المشاعر.

---

(١٣) دوركايم، الصور الأولية للحياة الدينية، ص ٦٥ . عن: لالاند، معجم لالاند الفلسفي التقني، ج٣/ ص ١٢٠٦.

(١٤) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة د. محمد الجوهري وآخرين (مصر، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠، الطبعة الأولى)، ٢٠٠٠م ج٢/ ص٧٥١.

٥- يركز علماء الاجتماع في فهمهم للدين على مفهوم «المقدس»، لا على مفهوم «الألوهية»؛ لأن الألوهية ليست أمرًا مشتركًا بين كل الأديان، فهناك بعض الفِرَق من الديانة البوذية لا تؤمن بالألوهية. والتركيز على «المقدس» باعتباره سمة مشتركة بين الأديان يفتح المجال لعلماء الاجتماع كي يقارنوا بين المجتمعات الدينية. لكن من وجهة نظرنا أن البوذية عندما كانت لا تؤمن بإله، فإنها لم تكن دينًا، وكذلك إذا كانت بعض فرقها لا تزال غير مؤمنة بإله فإنها تخرج من دائرة الدين، وإن كانت لا تزال في دائرة الفلسفة أو المذاهب الفكرية؛ فتصور الألوهية محوري في الدين.

٦- لا يوحد علماء الاجتماع بين الدين والسحر؛ لأن الدين ممارسة جماعية، بينما السحر ممارسة فردية وغائية (تستهدف تحقيق أغراض معينة).

وهنا يمكن التحفظ على السبب المذكور للتفرقة بين الاثنين؛ لأن ليس السحر وحده الذي يستهدف أغراضًا معينة؛ فالدين كذلك يستهدف أغراضًا دنيوية فردية بجوار استهدافه لأغراض أُخروية. وكثير من الأديان تقوم في جوهرها ـ من هذه الزاوية ـ على الرؤية السحرية للعالم، مثل الهندوسية، ومن هنا فإن السحر قد يتقاطع مع بعض الأديان.

لكن ما من شك أن بعض الأديان غير متقاطعة مع دائرة السحر على مستوى الرؤية والممارسة، مثل الإسلام، وفي هذه الحالة فإن الفروق الـحقيقية بين الدين والسحر ـ من وجهة نظرنا ـ تكمن في الجوانب الآتية:

١- تقوم الممارسة الدينية على علاقة بين المتناهي واللامتناهي، أي على العلاقة بين الإنسان والله، بينما السحر يقوم على العلاقة بين المتناهي ومتناهٍ آخر، وإن كان ذا قدرة أكبر، أي على العلاقة بين الساحر والجن أو الأرواح.

٢- يعتمد السحر على التأثير في الأشياء عن طريق كائنات شيطانية أو أرواح، أما الممارسات الدينية فتهدف ـ من بين ما تهدف ـ إلى التواصل مع الإله عن طريق الروح.

٣- إذا ما هدفَ الإنسانُ ـ في الدين ـ إلى تحقيق مطالب دنيوية؛ فإنه يتوجه في الصلاة إلى الله توجهًا نحو إرادة مطلقة يمكنها أن تحقق مطلب الإنسان أو لا تحققه. بينما الإنسان ـ في الممارسة السحرية ـ يريد أن يحقق رغباته الذاتية بواسطة الأرواح أو الشياطين التي هي تحت سيطرته، ثم يجبرها على فعل ما يريده.

٤- يهدف الدين إلى التأثير في الإنسان، بينما يهدف السحر إلى التأثير في الطرف الآخر: الجن أو الأرواح. ولذا، فقد خالف «كَنْت» الصواب عندما ذهب إلى اعتبار الصلاة نوعا من السحر؛ لأنها تهدف إلى التأثير على الله، والموجودات الإنسانية ـ فيما يرى كَنْت ـ تلجأ في الصلاة إلى التفكير فى الأشياء عن طريق الروح وليس بوسائل طبيعية[١٥]. ومن وجهة نظري ربما يفهم بعض المتدينين الصلاة على هذا النحو الخاطئ، لكن في الحقيقة: الصلاة مقصود بها التأثير في الإنسان، وليس في الله. فتهدف الصلاة ـ من بين ما تهدف إليه ـ إلى إعادة التوازن الروحي الذاتي، وإعادة ضبط الضمير، والتأكيد على الطابع المتناهي للحياة الدنيا عبر ربط الإنسان بالعالم الأرحب، عالم المطلق والأبدية.

نقد مفهوم التحليل النفسي للدين

توجد تعريفات مختلفة للدين في علم النفس، وتختلف هذه التعريفات تبعا للمدرسة النفسية التي تدرس الدين من زاوية نفسية، وتبعا للموقف الديني الذي يتبناه صاحب التعريف؛ فمنهم من يؤمن بالدين، ويمارس طقوسه وشعائره أو لا يمارسها، ومنهم من يعتبره عرضًا من أعراض الصراعات النفسية التي لم يتم علاجها. ومنهم من ينظرون إلى الدين نظرة مباينة للفريقين السابقين.

ومن أشهر التعريفات النفسية للدين تعريف فرويد الذي حدد الأفكار الدينية على أنها «معتقدات، توكيدات تتعلق بوقائع العالم الخارجي (أو الداخلي) وعلاقاته، وهذه المعتقدات تعلمنا أشياء لم نكتشفها بأنفسنا، وتتطلب من جانبنا فعل إيمان»[١٦].

ففي هذا التحديد يعين فرويد «الدينَ» بأنه مجموعة من الأفكار التي يؤمن بها الإنسان، وتتعلق هذه الأفكار بالعالم، سواء العالم الخارجي (أي كل ما هو خارج الإنسان) أو العالم الداخلي (أي كل ما يقبع في نفس الإنسان وشعوره ولا شعوره). كما تقدم هذه الأفكار رؤية عن العلاقات التي تحكم العالمين سواء داخل كل عالم أو في تفاعله مع العالم الآخر. وتعد هذه الأفكار معتقدات تعلم الإنسان تفسيرات وتقدم له وقائع لم يكتشفها هو بنفسه، ومن ثم فهي تستلزم أن نؤمن بها.

---

(15) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone , tr., T. M. Greene and H. H. Hudson. Chicago, The Open Court Publishing Company (Ger. 1793). pp.182-3.

(١٦) فـرويد، مستقبل وهم، ترجمة: جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨م) ص٣٤.

ولعل من الواضح أن هذا التحديد مجرد تحديد لمجال الأفكار الدينية لكي يميزه عن غيرها من الأفكار الأخرى العلمية والفنية...إلخ. ولا يشتمل على أي نوع من التقويم الإيجابي أو السلبي، كما أنه لا يشتمل على بيان أصل الدين ومستقبله وفق نظرية التحليل النفسي الفرويدي. وهذا ما سوف نرجئه بعض الوقت، وندخره لحديث لآخر عن طبيعة الدين في التحليل النفس.

ومن التعريفات التي قدمها علماء النفس تعريف إريك فروم في كتابه «التحليل النفسي والدين»؛ حيث يعرف الدين بأنه:

«أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، ويعطي للفرد إطارًا للتوجيه وموضوعا للعبادة»(١٧).

ويفهم إريك الدين على هذا النحو؛ لأنه قد وجدت ـ وما زالت ـ أديان كثيرة خارج التوحيد، ومع ذلك فإننا نربط تصور الدين بمذهب يدور حول الإله والقوى الفائقة على الطبيعة، كما نميل إلى اعتبار الديانة التوحيدية إطارًا لفهم جميع الأديان الأخرى وتقويمها. وهكذا يصبح من المشكوك فيه أن نطلق بدقة اسم «الأديان» على أديان لا إله فيها كالبوذية والطاوية والكونفوشيوسية، وثمة مذاهب دنيوية مثل «مذهب التسلط المعاصر ـ Authoritarianism» لا نطلق عليها اسم الأديان، وإن كانت تستحق هذا الاسم من الناحية النفسية. والأمر ببساطة هو أننا لا نملك كلمة نشير بها إلى الدين بوصفه ظاهرة إنسانية عامة بحيث لا يتسلل تداعٍ ما بنمط معين من الدين، فيُلَون تصورنا. ونظرًا لافتقارنا لمثل هذه الكلمة، فإن إريك فروم يستخدم كلمة دين بالمعنى المذكور في التعريف أعلاه.

ويؤكد إريك فروم على أنه لا توجد حضارة في الماضي، ويبدو أنه لا يمكن أن توجد حضارة في المستقبل دون أن يكون لها دين بهذا المعنى الواسع الذي يذهب إليه تعريفه. ومهما يكن من أمر، يرى فروم أننا لسنا بحاجة الى الوقوف عند هذه العبارة الوصفية وحدها، ذلك أن دراسة الإنسان تسمح لنا بإدراك أن الحاجة إلى مذهب مشترك للتوجيه وإلى موضوع للعبادة ـ تضرب بجذورها عميقًا في أحوال الوجود الإنساني. وقد حاول فروم فى كتابه «الإنسان لنفسه»، تحليل طبيعة هذه الحاجة(١٨).

(١٧) إريك فروم، التحليل النفسي والدين، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٧٧م، ص٢٥.
(١٨) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ولعل من المفيد في هذا الإطار معرفة رؤية الطب العقلي للدين، وعلى سبيل المثال فإن كيزي Casey يحدد الدين بقوله: «بما أن الدين ناتج تلقائي في أغلب الأحيان، فإنه ربما يُعد نمطًا من لغة مشتركة في الطبيعة الإنسانية؛ تعالج وتعبر عن الصراعات الإنسانية وحلولها كلما أمكن ذلك»[١٩].

ومشكلة تلك المفاهيم التي يقدمها التحليل النفسي أو الطب العقلي أنها تستمد استنتاجاتها من الحالات الشاذة، ومن ثم لا تصلح للتعميم، عدا محاولة إريك فروم التي تجاوزت الأفق النفسي في تعريف الدين.

موازنة المفاهيم الفلسفية للدين

يتعدد التعريف الفلسفي للدين بتنوع الفلاسفة؛ إذ لا يوجد اتفاق بين الفلاسفة على تحديد ماهية الدين، فكلٌّ منهم ينظر إليه من وجهة نظر خاصة، وهذه هي طبيعة الفلسفة، فالفلسفة ليست كيانًا واحدًا مثل العلم الرياضي أو الطبيعي، وإنما تتنوع بتنوع الفلاسفة، وفيما يلي بعض أهم التعريفات التي قدمها الفلاسفة للدين:

يعرف جابر بن حيان الدين، فيقول: «إن حد الدين هو الأفعال المأمور بإتيانها للصلاح فيما بعد الموت»[٢٠].

ومن الواضح في هذا التعريف أن جابرًا يركز على الجانب الأخلاقي السلوكي في الدين، وهو ما سوف نجده بعد قليل في تعريف الفيلسوف الألماني كَنْت.

أما إخوان الصفا، فيعرفون الدين بأنه: «شيئان اثنان: أحدهما هو الأصل وملاك الأمر وهو الاعتقاد في الضمير والسر، والآخر هو الفرع المبني عليه القول والعمل في الجهر والإعلان»[٢١]. ومن ثم فالدين هو اعتقاد وقول وعمل.

---

(19) R. P. Casey, The Psychoanalytic Study of Religion, Journal of Abnormal and Social Psychology, October 1938. p. 439.

(٢٠) جابر بن حيان، مختار رسائل، تحقيق ب. كراوس (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٣٥م) ص١٠٨.

(٢١) إخوان الصفا، الرسائل، تحقيق خير الدين الزركلي، (القاهرة، المطبعة العربية، ١٩٢٨م) ج ٣ ـ ص ٤٢٢.

وإذا ذهبنا إلى الفلسفة الغربية؛ نجد أن كَنْت يعرف الدين تعريفًا أخلاقيًّا فيقول: «الدين هو معرفة الواجبات duties كلها باعتبارها أوامر إلهية divine commands»[٢٢]. فالواجبات الأخلاقية إذا تم الالتزام بها بدافع أنها صادرة عن أوامر إلهية فإنها تصير التزامًا دينيًّا، ومن ثم يكون جوهر الدين هو الالتزام الأخلاقي بناءً على أمر إلهي. وينسجم هذا التعريف مع فلسفة كَنْت ذات الطبيعة الأخلاقية والتي تنظر إلى الأخلاق باعتبارها المقصد الأسمى ليس للدين فقط وإنما للفلسفة أيضًا.

أما هيجل، فيرى أن «الدين هو الروح واعيًا جوهره...، هو ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي»[٢٣]. وهكذا، فإن مفهوم الدين عند هيجل يتحدد ـ باختصار ـ على أنه سمو وحركة المتناهي نحو اللامتناهي، علاقة الإنسان بالمطلق. ولقد أودعت الإنسانية ـ فيما يعتقد هيجل ـ أفكارها التي كونتها عن هذا الموضوع في الأديان، بالإضافة إلى آرائها عن موقف الروح الإنساني من الألوهية والخلود[٢٤].

ومن هنا، فإن الدين بشكل عام هو علاقة للوعي الذاتي بالله أو بالروح المطلق الذي يحقق ذاته في ذلك الوعي الذي من أجله بالذات يكون وجوده، يقول هيجل:

«لا يكون الله هو الله إلا بمقدار ما يعي ذاته بذاته، وفضلًا عن هذا فإن معرفته بذاته هي وعيه بها بواسطة الإنسان، ومعرفة الإنسان بالله تتحقق في معرفته بنفسه في الله»[٢٥].

فعند هيجل: المطلق لا يعي ذاته إلا عبر الإنسان، ومن ثم فإن الدين هو معرفة الروح الإلهي لنفسه عن طريق الروح المتناهي. ويتعين الله في الدين بوصفه ما بعد المتناهي[٢٦]، وفي الدين يرتفع الإنسان من المحدود إلى اللامحدود[٢٧]، ويذهب إلى ما بعد الفردي ويرتقي إلى الكلي.

---

(22) Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, p. 142.

(23) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , Lectures of 1827. Ed. P.C. Hodgson, tr. by R.F. Brown, P.C. Hodgson, and J.M. Stewart with the assistance of H.S. Havis. University of California Press, 1988. p.405.

(24) Ibid. ,p.57.

(25) Hegel, Enzyklopadie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), ed. F. Nicolin and 0. Poggeler. Hamburg: Felix Meiner, 1969.para.,564.

(26) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion ,p.162.

(27) Ibid.

فالدين هو ما يشعره الإنسان في وعيه بعدمية المحدود وتبعيته، فيبحث عن العلة ولا يسترجع صفاءه إلا بأن يضع نفسه أمام اللامحدودية.

ويقدم لالاند ثلاثة تعريفات في معجمه الفلسفي:

أولًا: مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلافٍ من الأفراد المتحدين بواسطة رابطة من الروابط الآتية:

١- أداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ.

٢- الاعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه.

٣- إرجاع الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان. وهذه يُنظر إليها باعتبارها إما قوة منتشرة، وإما كثيرة، وإما وحيدة، هي الله.

ثانيًا: نسق فردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة، موضوعها الله. فالدين هو تحديد المطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان، إلى جانب وجهة نظر العلم.

ثالثًا: الاحترام الضميري لقاعدة، لعادة، لشعور. «دين كلام الشرف». إن هذا المعنى، الذي قد يكون الأكثر قدمًا، كان في الماضي أكثر تداولًا مما هو عليه اليوم[٢٨].

وربما يكون تعريف لالاند هو الأكثر شمولًا من التعريفات الغربية السابقة عليه؛ لأنه نظر إلى الدين من أغلب الزوايا، حيث أشار إلى ما في الدين من جوانب اجتماعية ونفسية وأخلاقية، كما أبرز الجانبين الاعتقادي والطقوسي في الدين.

المفهوم الأشمل للدين

المفهوم الذي نميل إليه بعد كل تلك التحليلات السابقة، والذي يميز الدين عن غيره من المجالات الأخرى، فضلًا عن شموله لخريطة الأديان العالمية، هو: أن الدين حركة الشعور ونزوعه نحو المطلق، وتجلي هذا النزوع في منظومة متكاملة من المعتقدات حول الوجود بجانبيه المرئي واللامرئي، باعتباره راجعا إلى قوة غيبية واحدة أو متكثرة، باطنة أو متعالية، وأن هذا الوجود لا

(٢٨) لالاند، معجم لالاند الفلسفي التقني، ج٣/ ص١٢٠٤ وما بعدها.

يقف فقط عند ما هو ظاهر، بل تكمن حقيقته فيما هو أبعد من هذا الظاهر، وأن الحياة الدنيا مجرد مرحلة في الوجود الإنساني، سواء كانت مرحلة اختبارية أو تطهرية، والنجاح فيها يتوقف على توافق السلوك الإنساني مع مجموعة التعاليم الأخلاقية والقوانين التشريعية بوصفها مطلبًا إلهيًّا، وعلى مدى الالتزام بالطقوس والشعائر المقدسة، والاحترام للبنية التنظيمية التي تحكم علاقات مجتمع المؤمنين.

ما الفلسفة؟

لا يمكن تمييز الدين عن مجال منافس له في كثير من الأحيان، وهو الفلسفة، إلا بإلقاء الضوء على طبيعة الفلسفة، خاصة أن الفلسفة ربما تتقاطع مع الدين عند بعض الفلاسفة، فهيجل مثلًا يرى أن الدين والفلسفة لهما موضوع واحد، لكنهما يختلفان في المنهج. الأمر الذي يستلزم، بعد معرفتنا بمفهوم الدين، أن نحدد مفهوم الفلسفة.

فما الفلسفة إذن؟

الفلسفة Philosophy هي محاولة العقل الإنساني لتكوين علم كلي بالوجود على كل مستوياته: الألوهية، الإنسان، الكون. من أجل تكوين رؤية شاملة للقوانين العامة التي تحكم الوجود، وبنيته، ومقاصده.

ومن هنا، فالفلسفة ما هي إلا حركة سير الإنسان نحو محاولة معرفة الحقيقة. إنها مسار الفكر الذى لا يكتفي بأن يفكر فى المادة والحس؛ بل يقفز إلى عالم المجرد؛ لكي يكتسب الوجود معنًى يمكن أن يعيش الإنسان من أجله.

وتلك المحاولات قد تصيب وقد تخطئ، وقد تصل إلى جزء من الحقيقة وتغفل عن أجزاء أخرى. وقد تلتقي تلك المحاولات مع الدين، وقد تبتعد جزئيًّا أو كليًّا. وربما يختلف منهج الدين عن منهج الفلسفة في بعض الحالات، لكنهما يتفقان معًا في الموضوع، وربما في الغاية لا سيما في الفلسفات ذات الطابع الديني، كما قد يصلان إلى نتائج متشابهة أحيانًا، ونتائج متباينة أحيانًا أخرى. وكل هذا يتوقف على الطبيعة الخاصة لكل فلسفة من الفلسفات، كما يتوقف على طبيعة الدين نفسه عند كل طائفة من الطوائف.

والفلسفة ـ لفظًا ـ معناها: أم حب الحكمة، وهي تعريب لكلمة إغريقية «فيلو صوفيا» يقال إن أول من استخدمها كمصطلح هو فيثاغورس. وكانت الفلسفة تضم كل العلوم حتى مطلع العصور الحديثة، يتأكد هذا المعنى من خلال النص الديكارتي في مقدمة كتابه «مبادئ الفلسفة» الذي يوضح فيه العلاقة بين العلوم في سياق حديثه عن الإنسان الذي يتطلع إلى الهداية والوصول إلى الحقيقة، فيقول: إنه يجب عليه «أن يبدأ في جد بالإقبال على الفلسفة الحقة، التي جزؤُها الأول هو **الميتافيزيقا** التي تحتوي على مبادئ المعرفة، ومن بينها تفسير أهم صفات الله، ولا مادية النفوس وجميع المعاني الواضحة البسيطة المودعة فينا. والثاني هو **الفيزيقا**، ويبحث فيها على العموم، بعد أن يكون المرء قد وجد المبادئ الحقة للأشياء المادية، عن ماهية الكون كله، وعلى الخصوص عن طبيعة هذه الأرض وطبيعة الأجسام التي توجد حولها، مثل الهواء والماء والنار والمغناطيس والمعادن الأخرى. وبعد ذلك يحتاج أيضًا إلى أن يفحص على الخصوص عن طبيعة النبات وطبيعة الحيوان وخصوصًا طبيعة الإنسان لكي يستطيع المرء بعد ذلك أن يجد العلوم الأخرى التي فيها منفعة له. فالفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسية هي الطب والميكانيكا والأخلاق»[٢٩].

فقد جرى العرف السائد في تاريخ الفلسفة على جعل الطبيعيات سابقة على الميتافيزيقا، اتباعًا للترتيب الذي قام به أندرونيقوس الروديسي Andronicus of Rhodes لكتب أرسطو حوالي عام ٦٠ق.م. لكن عندما أراد ديكارت أن يؤسس العلم الكلي القائم على وحدة المعرفة، عكس الوضع؛ إذ جعل الميتافيزيقا هي الأصل ونقطة المبتدأ لسائر العلوم؛ ومن ثم وضع الميتافيزيقا قبل الطبيعيات؛ لأنها عنده بمثابة المقدمة التي تجعل قيام العلوم ـ ومنها الطبيعيات ـ ممكنة [٣٠]. ويعني هذا ـ فيما يعني ـ أن ديكارت رفض الاعتراف بالاستقلال التام للعلم الطبيعي، وأن الميتافيزيقا تلعب دورًا أساسيًّا في تكوين الطبيعيات.

وعندما تطور العلم وازدادت المعارف ازديادًا كبيرًا وتفرعت المسائل العلمية ودخلت في مناطق جديدة، ونضجت العلوم، أخذت في الاستقلال عن الفلسفة، مثلما يستقل الأبناء عن أمهم.

---

(٢٩) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص٤٢ – ٤٣ .

(٣٠) قارن بينه وبين د . فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة (القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٩١) ص ١٢٩.

ومع ذلك، ظلت الفلسفة متميزة ومحتفظة بطابعها الكلي الشمولي؛ إذ ظلت الحاجة إلى تكوين نظرية للوجود ورؤية كلية ونظرة شاملة للكون وقوانينه العامة، كما استمرت الحاجة إلى معايير الحكم من أجل التمييز بين الصواب والخطأ والوصول إلى منهج محكم للتفكير العام في الموضوعات والمجالات المتنوعة والمشكلات النوعية للفلسفة، مثل فلسفة الدين، وفلسفة السياسة، وفلسفة الفن، ونظرية المعرفة، وفلسفة القيم... إلخ. وبعد أن فقدت الفلسفة دورها كأمٍّ للعلوم، أصبحت تأخذ دورًا جديدًا، ومن ثم أصبحت «علم العلوم»، أي فلسفة للعلوم بمعناها الشامل وليس فقط العلوم الطبيعية والرياضية، كما أنها صارت معنية بضبط مناهج العلوم، مثل الاستنباط والاستقراء.

وهناك من الفلاسفة من ينقدون الفلسفة، مثل الوضعية المنطقية، لكنهم بنقدهم هذا للفلسفة التقليدية يقدمون فلسفة جديدة قائمة على التحليل اللغوي المنطقي! وكأن هذا دليل على أن من ينقد الفلسفة لا بد أن يتفلسف!.

وعلى مدار التاريخ كانت الفلسفة موضع خلاف، مع أن الفلسفة ليست شيئًا واحدًا، بل هي فلسفات متنوعة ومتباينة ومتضاربة، ومن ثم فما يصدق في الحكم على بعضها لا يصدق على البعض الآخر. وعلى سبيل المثال: الفلسفة ليست بالضرورة ضد الدين، فهي تيارات واسعة وتركيبات متشعبة ومتنوعة تضم المؤمن وغير المؤمن؛ لأن العقل الفلسفي بطبيعته نسبي فيما ينتهي إليه من نتائج. وعلى سبيل المثال: اعتقد لوك Locke (١٦٣٢- ١٧٠٤) أن المبادئ الإلهية والأخلاقية قابلة لإقامة البرهان العقلي عليها، أما هيوم Hume (١٧١١-١٧٧٦) فأنكر ذلك، أي رفض أنها قابلة للبرهنة[٣١]. فلا شك أن بعض الفلاسفة ضد الدين، لكن لا شك أن كثيرًا منهم يؤمنون بالدين، ويضعون الله ـ تعالى ـ في قلب منظومتهم الفلسفية، ويؤمنون بالوحي ويسعون للتوفيق بين العقل والنقل بطرق مختلفة. بينما انحرف بعضهم بالعقل في موقفه من الدين مثل أبي بكر الرازي.

وما كان رَفْضُ ابن تيمية للفلسفة إلا رفضًا للإلهيات في الفلسفة اليونانية، أما الطبيعيات فقد امتدحها: «لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد، وهو كلام كثير واسع، ولهم عقول عرفوا بها ذلك، وهم قد يقصدون الحق لا يظهر عليهم العناد، لكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى الغاية، ليس

(31) S.Blackburn, The Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford University Press, 1996. p.98.

عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ»[٣٢]. وهو شخصيًّا قدم فلسفة إيمانية يتفق فيها صريح المعقول مع صحيح المنقول، ويرتفع فيها تعارض العقل والنقل، بالارتكاز على القرآن الكريم، فابن تيمية بدأ قرآنيًّا وانتهى قرآنيًّا. وهذا سر تماسك تصوراته للألوهية. والإسلام لا يرفض الاستدلال العقلي الفلسفي بكل أنواعه ومستوياته، إنه فقط يرفض العقل غير المنضبط بقواعد البرهان، ويدعو في المقابل إلى التعقل المبني على برهنة محكمة كمرحلة من مراحل التفكير من أجل الوصول إلى الحقيقة (تحول إبراهيم عليه السلام من الشرك إلى الإيمان نموذج حي لهذا) . ولهذا يخاطب القرآن الكريم ذوي الألباب أو أهل العقول، ويدعو الجميع للتفكر في الأنفس والآفاق.

فما الفلسفة إلا إعمال العقل في فهم النفس والكون والمجتمع. وتصبح الفلسفة في بعض الأحيان ليس مجرد فهم للعالم، بل سعيًا متواصلًا نحو تغييره إلى الأفضل، وهنا تتحول من النظر إلى العمل. وتتحول من علم للتفسير إلى علم لتغيير النفس والمجتمع والقوانين والاقتصاد والسياسة؛ طلبًا لعالم أكثر عدالة وحرية ومساواة.

مفهوم فلسفة الدين

هي التفسير العقلاني لتكوين وبنية الدين عبر الفحص الحر للأديان، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين، أي عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، ومن حيث هو نمط للتفكير في قضايا الوجود، وامتحان العقائد والتصورات الدينية للألوهية والكون والإنسان، وتحديد طبيعة العلاقة بين كل مستوى من مستويات الوجود، والبحث في الطبيعة الكلية للقيم والنظم والممارسات الدينية، ونمط تطور الفكر الديني في التاريخ، وتحديد العلاقة بين التفكير الديني وأنماط التفكير الأخرى؛ بغرض الوصول لتفسير كلي للدين، يكشف عن منابعه في العقل والنفس والطبيعة، وأسسه التي يقوم عليها، وطبيعة تصوره للعلاقة بين المتناهي واللامتناهي، والمنطق الذي يحكم نشأته وتطوره واضمحلاله.

وتستعين فلسفة الدين على تحقيق ذلك بمنجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية، مثل: علم النفس الديني، وتاريخ الأديان، ومقارنة الأديان، وعلم الاجتماع الديني، والأنثربولوجيا الدينية.

---

(٣٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين (بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ) ص ١٤٣.

لكنها لا تقبل نتائج هذه العلوم قبولًا مطلقًا؛ بل تختبرها وتمحصها للتمييز بين اليقيني والمحتمل من نتائجها. وفي كثير من الأحيان تستعين بنتائج العلوم الطبيعية التي دخلت إلى حيز الثبوت لا التي لا تزال في طور الفروض والنظريات، مثل: علم الأحياء، والجيولوجيا، والفيزياء، والفلك...إلخ، تستعين بها في تقويم العقائد الدينية عن طبيعة الإنسان والعالم.

وتنتهج فلسفة الدين المنهج العقلاني النقدي في دراسة الدين، أو هكذا ينبغي أن تكون. وهناك من الفلاسفة من يفضلون مناهج أخرى، مثل: المنهج التجريبي، أو المنهج الوضعي المنطقي، أو المنهج التحليلي، أو المنهج البراجماتي، أو المنهج القَبْلي، أو المنهج الفينومينولوجي، أو المنهج البنيوي، أو المنهج التفكيكي، أو غير ذلك من المناهج الفلسفية.

ولقد أصبحت «فلسفة الدين» حقلًا معرفيًّا مستقلًّا، ومبحثًا فلسفيًّا منفصلًا، له حدوده ومناهجه وموضوعاته، منذ نهاية القرن الثامن عشر، أي منذ ما يزيد عن قرنين من الزمان.

ومع ذلك، فإن الإسهامات العربية فيها لا تزال شحيحة، وفي كثير من الأحيان تخلط بينها وبين علم الكلام أو اللاهوت، أو بينها وبين الميتافيزيقا، أو بينها وبين مقارنة الأديان وتاريخها، وفي بعض الأحيان تخلط بينها وبين الفلسفة اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية أو الفلسفات الدينية بشكل عام.

وفي الواقع، أن فلسفة الدين مبحث مستقل عن كل تلك المجالات، وقد بدأ كمبحث فلسفي نسقي ومنظم، مع كَنْت في كتابه «الدين في حدود العقل وحده». لكن ـ ولا شك ـ كان لهذا المبحث إرهاصات قبل ذلك؛ حيث كان للفلاسفة السابقين غالبًا نظرات وتحليلات فلسفية لبعض الموضوعات الدينية، لكنها لا ترقي لتشكل وتكوِّن فلسفة للدين متكاملة العناصر والأركان ومحكمة المنهج، تعتمد على العقل وحده ومبرأة عن الانحياز أو الدفاع اللاهوتي أو العقائدي.

والأمر هنا شبيه بنشأة علم المنطق مع أرسطو، فهو ليس مخترعا له من عدم؛ حيث كانت هناك إسهامات منطقية سابقة عليه، سواء في الشرق أو الغرب، لكنها كانت إسهامات متناثرة ومختلطة بمبحث نظرية المعرفة وغيرها من المباحث الفلسفية. وجاء أرسطو فجعل المنطق مبحثًا فلسفيًّا مستقلًّا، ومجالًا معرفيًّا محكم المنهج ومحققًا لشروط العلم. وهو بالضبط ما فعله كَنْت مع فلسفة الدين، لا سيما وأنه فحص الحقائق الدينية فحصًا عقلانيًّا حرًّا، وحلل نقديًّا الدين من حيث هو دين، وتجنب طرق اللاهوت وأغراضه.

ورغم أن كثيرًا من الفلاسفة لهم مواقف محددة من الدين، سواء عند اليونان أو في الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة المسيحية واليهودية في العصور الوسطى، فإن هذه المواقف لا ترقى لكي تشكل بحثًا منظمًا ونسقيًّا في فلسفة الدين وفق المعنى الذي ذكرناه لفلسفة الدين. وإنما كانت هذه المواقف متناثرة، ولا تخرج عن كونها لاهوتًا في بعض الأحيان، أو نقدًا لجانب معين من الدين في أحيان أخرى.

ولذا، فليس بصواب ما ذهب إليه ميخائيل أنوود من أن تاريخ فلسفة الدين يستهلها «ج. ل. فون موزهيم» (١٦٩٤-١٧٥٥م) اللاهوتي الألماني بكتابه «المبادئ التاريخية الكنسية للعهد الجديد» (عام ١٧٣٧م) الذي يشير إليه هيجل في «وضعية الديانة المسيحية». وطوَّره أم تلميذه «هردر»، والمستشرق الألماني «ج. ف. كلوكر»، و «ف. ل. جراف ستولبرج» الذي كتب «تاريخ ديانة يسوع/ المسيح» (عام ١٨٠٦-١٨١٨م). ويعتقد أنوود أن «شلايرماخر» أعطى دفعة قوية لدراسة الدين عندما قال فى كتابه «أحاديث عن الدين إلى محتقريه من المثقفين» (١٧٩٩م): «إننا لا بد أن نقلع عن الرغبة العابثة الباطلة التي تقول: إنه لا بد أن تكون هناك ديانة واحدة فحسب»، «وأن ننظر نظرة غير متحيزة بقدر الإمكان إلى جميع تلك الديانات التي تطورت بالفعل»[٣٣].

فهذا الرأي الذي طرحه أنوود غير دقيق؛ لأن ما أشار إليه لا يعدو أن يكون كتابات لاهوتية، وليست في فلسفة الدين بالمعنى الدقيق.

ومن جهة أخرى، لا يعد ديفيد هيوم مؤسسًا لفلسفة الدين؛ لأن أعماله وإن كانت تتناول بعض جوانب فلسفة الدين، فإنها لا ترقى لكي تشكل عملًا نسقيًّا متكاملًا في فلسفة الدين.

ولم يظهر البحث الفلسفي المنظم والنسقي في الدين من حيث هو دين، كميدان معرفي مستقل عن سائر فروع الفلسفة، إلا ـ كما ذكرنا أعلاه ـ على يد الفيلسوف الألماني كَنْت في كتابه «الدين في حدود العقل وحده» (١٧٩٣م)؛ الذي قدم فيه تفسيرًا عقلانيًّا نقديًّا للدين بشكل كلي، من منظور العقل النظري والعقل العملي، وأخضع فيه المعتقدات الدينية والعلاقة بين الإنسان والله كما يقدمها الدين للبحث الفلسفي المستفيض، محكمًا المعايير العقلية وحدها.

---

(٣٣) ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة د.إمام عبد الفتاح (مصر، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠م). ص ٣٢٨-٣٢٩.

أما مصطلح «فلسفة الدين»، فلم يظهر إلا في بداية القرن التاسع عشر؛ حيث بدأ شيوعه واستخدامه للدلالة على مجال فلسفي مستقل ومنفصل، ويرجع الفضل في هذا ـ إلى حد كبير ـ إلى الفيلسوف الألماني هيجل في كتابه «محاضرات في فلسفة الدين» (المنشور سنة ١٨٣٢ وما بعدها)، لكن هيجل ألقاه كمحاضرات على طلابه قبل ذلك سنة ١٨٢١م، وسنة ١٨٢٤م، وسنة ١٨٢٧م، وسنة ١٨٣١م وهي سنة وفاته.

ثم تناول شيلنج الفيلسوف الألماني فلسفة الدين في كتابه «محاضرات في الوحي والأساطير» (سنة ١٨٤٣م). وكتب جون ستيوارت مل (المولود ١٨٠٦ـ والمتوفى ١٨٧٣م) «ثلاث مقالات في الدين» ونشر بعد وفاته سنة ١٨٧٤م. وفي سنة ١٨٨٠م، أصدر ج. كيرد كتاب «مدخل إلى فلسفة الدين». وفي سنة ١٨٨٢م، ظهر كتاب لوتزه «فلسفة الدين» وهو كتاب صغير الحجم لكنه غني المضمون، ومارس تأثيرًا كبيرًا على عدد من فلاسفة الدين في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، مثل الهيجليين الجدد: بوزانكيت، ورويس، والفلاسفة الأقل تأثرًا بهيجل، مثل: بون، ولاد . وفي سنة ١٨٨٧، أصدر بون «فلسفة الألوهية». وفي ١٨٨٨م، صدر في مجلدين كتاب «دراسة للدين» لـمارتينو. وفي العام نفسه، صدر كتاب «فلسفة الدين» لفون هارتمان. وفي ١٨٩٣م، صدر كتاب «تقييم الدين» لمؤلفه «إ. كيرد». وفي سنة ١٨٩٤م، صدر كتاب بالفور «أسس الاعتقاد».

ومع دخول القرن العشرين، بدأ التدفق في الإنتاج الفلسفي حول الدين، سواء كنصوص فلسفية، أو كدراسات بحثية عن إنتاج الفلاسفة. وسنشير إلى أهمها فيما يلي:

في سنة ١٩٠١م، أصدر هوفدينج الفيلسوف الدنماركي «فلسفة للدين»، رفض فيه الاعتقاد في شخصانية الله، كما رفض الاعتقاد في الخلود الشخصي. وقد ترجم هذا الكتاب إلى لغات عديدة، وصدرت ترجمته الإنجليزية سنة ١٩٠٦م، وحقق شهرة كبيرة.

وألقى وليام جيمس في عامي ١٩٠١و١٩٠٢م عدة محاضرات نشرت بعنوان «تنوعات الخبرة الدينية»، عمل فيها على تسويغ الخبرة الدينية، وسعى لبث الثقة فيها كخبرة أصيلة، من منظور نفسي وفلسفي في آن واحد.

وكذلك ألقى وليام جيمس محاضرة في نادي الجمعيات الفلسفية لجامعتي ييل وبراون بأمريكا، نشرت بعد ذلك تحت عنوان «إرادة الاعتقاد».

ونشر جوزيا رويس الفيلسوف الأمريكي «العالم والفرد» سنة ١٩٠٤م، وكان قد كتبه عامي (١٨٩٩ و ١٩٠٠م)، ونظر فيه إلى الدين في ضوء مذهبه وهو المثالية المطلقة، الذي تأثر فيه بهيجل. وفي سنة ١٩١٣م، نشر في مجلدين «مشكلة المسيحية».

وفي سنة ١٩٠٥م، أصدر سنتايانا (١٨٦٣-١٩٦٣م) «العقل في الدين» وهو الجزء الثالث من كتاب «حياة العقل» الواقع في خمسة أجزاء. ويرى فيه أن الدين يقوم بدور مهم ذي قيمة أخلاقية في التقدم، لكن من الخطأ إصراره على تشبيه الطبيعة بالإنسان، وهو يقصد اليهودية والمسيحية بشكل خاص. لكن الدين ليس خرافة، وهو كذلك ليس عقلانيًّا، ومن غير الصواب تفسيره بطريقة تجعله متفقًا مع العلم. فالدين في منطقة وسط بين الخيال من جهة والحقيقة من جهة أخرى. وفي السنة نفسها، أصدر «ج. ت. لاد» كتاب «فلسفة الدين».

وشهد عام ١٩١٢م، صدور كتاب و. إ. هوكنج «معنى الله في الخبرات الدينية»، الذي قدم فيه فلسفة مثالية للدين من منطلقات تجريبية. وهو العام نفسه الذي صدر فيه كتاب مهم في مجال معرفي آخر هو علم الاجتماع الديني، وهو كتاب دوركايم «الصور الأولية للحياة الدينية»، وترك هذا الكتاب أثرًا لاحقًا ليس فقط في ميدان علم الاجتماع، ولكن كذلك في ميدان فلسفة الدين.

وفي ١٩١٧م، نشر رودلف أوتو كتابه «فكرة المقدس (أو المحرم)». وقد حقق هذا الكتاب نجاحا كبيرا. وأصدر ج. ب. برات «الوعي الديني» (عام ١٩٢٠م). وكتب جويس وأصدر كتاب «مبادئ اللاهوت الطبيعي» (١٩٢٣). وتتبع فيه التراث الإسكولائي (المدرسي) لعلماء اللاهوت المسيحي في دراسة الدين. وهو أقرب إلى اللاهوت منه إلى فلسفة الدين. وفي العام نفسه، نشر «س. أ. بينيت» كتاب «دراسة فلسفية للتصوف».

وكتب وأصدر وايتهد «الدين في تكونه» (عام ١٩٢٦م). وكتب تينانت «اللاهوت الفلسفي» في مجلدين (١٩٢٨-١٩٣٠م). وكتب روزنبرج من وجهة الشيوعية القومية كتاب « أسطورة القرن العشرين» (عام ١٩٣٠م)، عالج فيه الدين على أنه أسطورة، تم تجاوزها في القرن العشرين بأسطورة أخرى، هي أسطورة الدم والعرق. ثم قدم كنودسون «**نظرية الله**» (عام ١٩٣٠م). ثم «نظرية الخلاص» (عام ١٩٣٣م).

ومن أهم الإسهامات كتاب الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون «منبعا الأخلاق والدين» (عام ١٩٣٢م). وقدم كالفرتون من وجهة نظر ماركسية عدائية للدين كتاب «زوال الآلهة» (عام ١٩٣٤م)، يتحدث فيه عن الدين كأداة للرأسمالية.

وناقش إير المعرفة الدينية: تساءل: هل المعرفة الدينية أمر ممكن؟» في كتاب «اللغة والصدق والمنطق» (الصادر سنة ١٩٣٦م). وفي ١٩٣٩م، أصدر ج. إس. بيكسلر «دين من أجل العقول الحرة». وفي العام نفسه، أصدر عالم النفس الشهير يونج «علم النفس والدين»، وفي ١٩٤٨م، أصدر «رموز الروح»، وكلاهما ترك أثرًا كبيرًا في فلسفة الدين، مع أنهما مكتوبان من منظور علم النفس. كما أصدر إريك فروم «التحليل النفسي والدين» (عام ١٩٥٠م). وله تأثير ملحوظ كذلك في فلسفة الدين.

ثم تتابعت الأعمال في فلسفة الدين، ومعظمها لم يخرج عن الاتجاهات التي أرستها المؤلفات السابقة، لكن حدث ثمة توجه جديد في مرحلة ما بعد الحداثة، وهي المرحلة التي جَمَعَ قاسمًا من نصوصها وكتاباتها جراهام وارد في كتابه «إله ما بعد الحداثة» (عام ١٩٩٧م)، مثل ما كتبه جاك دريدا الفيلسوف الفرنسي التفكيكي.

وتوجد أعمال أخرى لم نشر إليها في هذا المجمل التاريخي، لكونها تنتمي إلى علم اللاهوت أكثر مما تنتمي إلى فلسفة الدين، مثل أعمال كارل بارت المتوفى ١٩٦٨م، الذي أسس ما أُطلق عليه «لاهوت الأزمة»، ثم «لاهوت الوجود».

دراسة الدين بين العلوم الإنسانية والاجتماعية

يمكن دراسة الدين بمناهج علمية متعددة حسب زاوية النظر إليه في كل علم من العلوم. والمقصود بالمناهج العلمية، مناهج علم النفس الديني، وعلم اجتماع الدين، وعلم تاريخ الأديان أو مقارنة الأديان.

أما علم النفس الديني، فهو يدرس الدين من زاوية نفسية، وفي الحقيقة لا يوجد منهج واحد في علم النفس الديني، وإنما هناك مناهج متعددة بتعدد المدارس النفسية، ولعل أكثر هذه المناهج شيوعا منهج التحليل النفسي الذي نشأ مع فرويد، الذي بلور نظرية في التحليل النفسي للشعور الديني في كتابه «الحضارة ومساوئها» (عام ١٩٣٠م)، وفي كتابه «مستقبل وهم» (١٩٤٩م).

ومن أهم الذين أسهموا في التحليل النفسي وطبقوه على الظواهر النفسية الدينية، إريك فروم في كتابه «الدين والتحليل النفسي»، وأدخل فروم تعديلات على التحليل النفسي، من أهمها إدخال العوامل الاجتماعية في التحليل النفسي.

أما علم اجتماع الدين، فينظر إلى الدين كظاهرة اجتماعية جمعية من حيث المعتقدات والمؤسسات والسلوك، والوظائف الاجتماعية للدين، ويقوم بدراستها وفق المناهج الاجتماعية المعروفة. ومن أهم الذين أسهموا في علم اجتماع الدين دوركايم في كتابه «الصور الأولية للحياة الدينية» (عام ١٩١٢م)، وماكس فيبر في كتابه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» (عام ١٩٠٥م)، وكتابه «علم اجتماع الدين» (١٩٢٢م).

وهكذا نرى أن كل علم من هذه العلوم يدرس الدين من زاوية خاصة، ومن جانب دون جانب، أما فلسفة الدين فتعمل على تفسير الوقائع التي تقدمها هذه العلوم من زاويتها، تفسيرًا كليًّا مترابطًا؛ فالعلم هو الخطوة الأولى، أما الفلسفة فهي الخطوة الأخيرة.

علم مقارنة الأديان

يقوم علم مقارنة الأديان بالدراسة المقارنة الوصفية وأحيانًا النقدية بين الأديان، من حيث المعتقدات والرؤى والكتب المقدسة.

وكان علم مقارنة الأديان في السبعة قرون الأولى من عمر الحضارة الإسلامية، علمًا احتكر المسلمون الإبداع فيه، ومن أهم الدراسات في هذا العلم عند المسلمين كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم. وهناك حالات يقوم فيها علم مقارنة الأديان بنوع من العرض التاريخي، فيدرس ويصف ويؤرخ لنشأة وتطور المعتقدات والشرائع والممارسات الدينية في التاريخ أو في جزء منه حسب المعلومات المتاحة. ومن أهم الكتابات في هذا المجال عند المسلمين كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني، إضافة إلى كتب ابن تيمية، وابن القيم، والقرطبي، وغيرهم.

لكن مع بداية السبعة قرون التالية، من الثامن الهجري إلى الرابع عشر، جاءت مجموعة من العلماء الذين اقتصرت جهودهم على الشرح والتلخيص والتجميع، وهنا دارت الدورة الحضارية، وبدأ الأوروبيون في الترجمة عن المسلمين، وأخذوا في تطوير هذا الميدان، وصبغوه بصبغتهم الحضارية الخاصة، وكانت جهودهم في جانب منها امتدادًا لجهود العلماء المسلمين. لكنهم للأسف لم يعترفوا بذلك إمعانًا في الأنانية الحضارية، وتعصبًا للمركزية الأوروبية المزعومة!.

وكان الأوروبيون قد حرصوا منذ بداية عصر الاكتشافات الجغرافية، على دراسة أديان الأمم المختلفة، لا رغبة في معرفة الحقيقة في ذاتها، ولكن بهدف فهم الأمم الأخرى التي يريدون

استعمارها، وإن كان هذا لا يمنع وجود تيار علمي رصين ركز جهوده على الدراسة الموضوعية العلمية بعيدًا عن الأغراض السياسية.

وقد سعى الأوروبيون إلى دراسة الأديان من مختلف زوايا البحث: التاريخية، والاجتماعية، والنفسية، والأنثروبولوجية، إلخ. واستخدموا مناهج علمية متعددة، مثل: منهج مدرسة الأشكال الأدبية، ومنهج النقد التاريخي، والمنهج الفينومينولوجي، ومنهج التحليل النفسي، إلخ. وكان أغلب العلماء الذين يستخدمون هذه المناهج ينطلقون من خلفية غير كنسية. أما علماء اللاهوت الكنسيون فقد ظلوا سائرين في إطار النزعة الاعتقادية الجامدة التي ورثوها عن العصر الأوروبي الوسيط.

ومع بداية القرن الرابع عشر الهجري، قام نفر من علماء المسلمين بالسعي للخروج بالدراسات الإسلامية في مجال مقارنة الأديان وفلسفتها، من دائرة النقل والتلخيص والاجترار، إلى دائرة الأصالة، ومحاولة استعادة الدور الحضاري الإسلامي في هذا المجال، وأدركوا أن استعادة هذا الدور لن يتم إلا بشرطين:

أولهما: تمثل جهود العلماء المسلمين الأوائل.

ثانيهما: استيعاب المناهج الغربية الحديثة في مجال دراسة الأديان.

وكان من بين هؤلاء العلماء والمفكرين: عباس محمود العقاد، ود. محمد عبد الله دراز، ومالك ابن نبي. ومن أسف، فإن الجيل التالي لهؤلاء لم يكمل جهودهم؛ حيث حدثت كبوة، وانقطع التواصل مع جيل من الأكاديميين الذين تقمصوا دور الموظف الأرشيفي باستثناء حالتين أو ثلاث فعادوا مرة أخرى إلى دائرة التلخيص والاجترار.

ومن الملاحظ أن علم مقارنة الأديان قد أصبح علمًا له ميدانه الخاص في الدراسات الإنسانية الأكاديمية، يعرف بـ «الدين المقارن» منذ أكثر من قرن من الزمان. فقد كان بطيئًا في الاستقلال كعلم عن الدراسات الدينية أو اللاهوتية، لا سيما في الغرب، حيث كان مرتبطًا باللاهوت المسيحي الذي كان يوظفه لخدمة أغراضه، وربما يصح الأمر نفسه في حالة الدراسات الإسلامية خاصة في علم الكلام أو أصول الدين، باستثناء دراسات الشهرستاني وابن حزم وبعض العلماء المسلمين،

لكن دراساتهم ركزت بشكل خاص على المقارنة مع المسيحية واليهودية وفي أحيان أخرى مع الزرادشتية أو المجوسية بشكل عام.

والآن أصبح علم «مقارنة الأديان» أو «الدين المقارن» يتحرك في دائرة واسعة من المعلومات عن الأديان العالمية والمحلية. وتوجد مناهج عدة مستخدمة حسب طبيعة كل مدرسة علمية، مثل: البحث التاريخي، وتحليل النصوص، والنقد المقارن، وفحص الأشكال الأدبية.

ونرجو أن تقدم الدراسة الحالية تناولًا مغايرًا؛ حيث تضم الفلسفات إلى الأديان، وتفتح مجالًا جديدًا للمقارنة لا بين الأديان فحسب، بل مع الفلسفات أيضًا. ومن ثم، يكون أمامنا حقل أوسع هو «مقارنة الأديان والفلسفات». وربما تكون هذه مهمة إضافية لمهام فلسفة الدين؛ فمقارنة الأديان في حدود العقل النقدي من منظور فلسفي تحليلي، قد تدخلنا إلى جوهر فلسفة الدين من حيث هو دين، أي إلى فلسفة الأديان بعامة.

علاقة فلسفة الدين بعلم أصول الدين أو اللاهوت

يهتم علم الكلام Dialectical Theology (علم أصول الدين الإسلامي، ويقابله في المسيحية علم اللاهوت) بالدفاع في المقام الأول عن العقائد الدينية ضد العقائد المضادة، ومحاولة تفنيد العقائد المخالفة، ورد الشبهات، فضلًا عن الدفاع عن عقائد فرقة دينية من الفرق داخل الدين الواحد ضد الفرق الأخرى في نفس الدين أو في دين آخر. يقول ابن خلدون: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد»[٣٤].

ومن أسماء علم الكلام: علم أصول الدين، وعلم التوحيد والصفات، والفقه الأكبر؛ فالأصول هو موضوع علم الكلام، والفروع هو موضوع علم الفقه[٣٥].

ويبدأ علم الكلام أو اللاهوت من نقطة بدء يقينية تقوم بالتسليم المطلق بصحة العقيدة والشرع؛ ولذا فهو يسير على مبدأ «آمِنْ ثم تَعَقَّلْ»، ويتخذ من فهمه للنص الديني معيارًا للتمييز بين الحق والباطل، ويعتمد على المنهج الجدلي.

---

(٣٤) ابن خلدون، المقدمة (بيروت، دار القلم الطبعة الخامسة، ١٩٨٤م)، ص ٤٥٨.

(٣٥) الشهرستاني، الملل والنحل ، تحقيق : محمد سيد كيلاني، (بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٤) . ج ١ ص ٤١.

ويوجد اختلاف بين منهج الفلسفة ومنهج علم الكلام. فالفيلسوف في صورته النموذجية (لا كل الصور) يبدأ بالشك المنهجي، ويعتمد على المقدمات البدهية، ويتدرج من المقدمات إلى النتائج وفق قواعد ومبادئ المنطق، بينما يبدأ المتكلم من مسلَّمات عقائدية يقوم عليها الدين، ويأخذ في الدفاع عنها بالأدلة العقلية. ومن أقرب فروع الفلسفة إلى علم الكلام ـ من حيث الظاهر ـ فلسفة الدين، لكن فلسفة الدين في الحقيقة تختلف عن علم الكلام أو اللاهوت؛ لأنها ليست دفاعية، ولا مشغولة بعقائد فرقة دون أخرى، بل هي معنية بالدين ككل من حيث هو دين، وتختبره اختبارًا عقليًّا مقارنًا في كل عقائده، وتسعى لتفسير الشعور والتفكير الديني من حيث المنهج والبنية والتكوين، وتبدأ من نقطة بدء موضوعية وعقلانية خالصة، أي تبدأ بداية غير منحازة، لكنها ربما تنحاز في نهاية التحليل لدين ما؛ بناءً على أسس عقلانية محضة؛ لأنها تنتهج الأسلوب البرهاني وتتجنب المنهج الجدلي أو الانفعالي. كما أن العقل الواضح والواقع المتعين هما المعيار فيها للتمييز بين الحق والباطل، وتبدأ ـ أو هكذا ينبغي أن تكون ـ من مقدمات يقينية بحكم التجربة أو بحكم العقل. أما علم الكلام أو اللاهوت فهو منحاز من البداية إلى النهاية، وينتهج أساليب تبريرية وجدلية في أكثر الأحيان، وهذا ما لا تفعله فلسفة الدين إلا استثناءً... أو هكذا ينبغي أن تكون[٣٦].

وأهم الفرق الكلامية: المرجئة، والجهمية، والقدرية، والجبرية، والمجسمة، والمعطلة، والمعتزلة، والأشاعرة، والماتريديَّة.

وسبب تسمية هذا العلم بعلم الكلام: «إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها. وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنًّا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان»[٣٧]. و«إما لما فيه من المناظرة على البدع، وهي كلام صرف، وليست براجعة إلى عمل، وإما لأن سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي»[٣٨].

وقد تعرض علم الكلام لنقد شديد من بعض علماء السلف وأهل السنة، مثل: مالك بن أنس، وأبو حنيفة، والشافعي، وابن حنبل، وسفيان الثوري، وداود بن علي الأصفهاني،

(٣٦) د. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، (القاهرة، دار الثقافة العربية، الطبعة السابعة، ٢٠٠٦م) ص ٢٦.
(٣٧) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ٣٠.
(٣٨) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٦٥.

وابن تيمية، لكن ابن تيمية ميز بين الكلام الباطل المخالف للكتاب والسنة والمخالف للعقل من جهة، والكلام الحق القائم على الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به ورسوله[٣٩].

لكن هناك «عبدالله بن سعيد الكلابي وابن العباس القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف، إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، وصنف بعضهم، ودرس بعض...» [٤٠].

ورغم الدور الذي قام به كثير من علماء الكلام في الدفاع عن الإسلام ورد الشبه، وتفنيد عقائد الأديان الباطلة، إلا أنهم خاضوا في مسائل تتجاوز نطاق العقل، مثل الطبيعة الإلهية والذات والصفات وقدم أو حدوث كلام الله وطبيعته، وهي مسائل كان ينبغي التوقف فيها؛ لأن الله (ليس كمثله شيء)؛ ومن ثم لا يمكن معرفة طبيعته، ولعل هذا هو السبب في وقوعهم في آراء متناقضة. فالله ـ سبحانه ـ لا يقدره فهم؛ ولا يصوره وهم، ولا يدركه بصر ولا عقل، ولا يبلغه علم، وكل ما خطر ببالك فهو بخلافه[٤١]. وقد اتفق أهل السنة على أن (الله ليس كمثله شيء) لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله[٤٢]، وهو لا ينتهي إليه وهم ولا يحيط به علم[٤٣]، والله ـ تعالى ـ لا يعلم كيف هو إلا هو سبحانه وتعالى[٤٤]. والسلف متفقون على أن البشر لا يعلمون لله حدًّا وأنهم لا يحدون شيئًا من صفاته، قال أبو داود الطيالسي: «كان سفيان، وشعبة، وحماد بن زيد، وحماد بن سلمة، وشريك، وأبو عوانة لا يحدون، ولا يشبهون، ولا يمثلون، يروون الحديث ولا يقولون: كيف؟»[٤٥]. فالكيف مجهول كما قال الإمام مالك. والعلم الإلهي «لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي يستوي أفراده؛ فإن الله ـ سبحانه ـ ليس كمثله شيء؛ فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية يستوي أفرادها.

(٣٩) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٣/ ص ١٤٧؛ حيث يقول: «والسلف لم يذموا جنس الكلام؛ فإن كل آدمي يتكلم، ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذى أمر الله به رسوله والاستدلال بما بينه الله ورسوله، بل ولا ذموا كلامًا هو حق، بل ذموا الكلام الباطل وهو المخالف للكتاب والسنة، وهو المخالف للعقل أيضًا، وهو الباطل. فالكلام الذي ذمه السلف هو الكلام الباطل وهو المخالف للشرع والعقل».

(٤٠) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ / ص ٩٣.

(٤١) انظر: جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد الغزنوي، كتاب أصول الدين، تحقيق عمر وفيق الداعوق، (بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٨).

(٤٢) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، (بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٣٩١ هـ) ص ٩٩.

(٤٣) المرجع السابق، ص١١٩.

(٤٤) المرجع السابق، ص ١٢٠.

(٤٥) المرجع السابق، ص ٢٣٩- ٢٤٠.

ولهذا لما سلكت طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها»[٤٦].

إذن فعلم الكلام أو اللاهوت يبدأ من نقطة بدء يقينية تقوم بالتسليم المطلق بصحة العقيدة؛ ولذا فهو يسير على مبدأ «آمِنْ ثم تَعَقَّلْ»، ويتخذ من فهمه للنص الديني معيارًا للتمييز بين الحق والباطل، ويعتمد على المنهج الجدلي الذي يبدأ من مقدمات ظنية وليست يقينية بالتجربة أو العقل.

أما فلسفة الدين فتختلف عن علم الكلام أو اللاهوت؛ فهي ليست دفاعية، ولا مشغولة بدين دون آخر، بل هي معنية بالدين ككل من حيث هو دين، وليس بدين محدد، وهي تسعى لتفسير الشعور والتفكير الديني، وتبدأ من نقطة بدء موضوعية وعقلانية خالصة، أي تبدأ بداية غير منحازة، لكنها ربما تنحاز في نهاية التحليل لدين ما ؛ بناءً على أسس عقلانية محضة؛ لأنها تنتهج الأسلوب البرهاني وتتجنب المنهج الجدلي أو الانفعالي . كما أن العقل الواضح والواقع المتعين هما المعيار فيها للتمييز بين الحق والباطل، وتبدأ ـ أو هكذا ينبغي أن تكون ـ من مقدمات يقينية بحكم التجربة أو بحكم العقل. أما علم الكلام أو اللاهوت فهو منحاز من البداية إلى النهاية، وينتهج أساليب تبريرية وجدلية في أكثر الأحيان، وهذا ما لا تفعله فلسفة الدين إلا استثناءً.. أو هكذا ينبغي أن تكون.

* * *

(٤٦) المرجع السابق، ص ١٢٢.