

## تفكير الفلاسفة واللاهوتيين في الدين أو فلسفة الدين

■ محمد بوهلال

### المقدمة

سجّلت المعرفة الإنسانيّة في القرون الثلاثة الأخيرة تحولات جذريّة في مستويات المنهج والمجال والأدوات والنتائج والتطبيق، رافقتها تحولات اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة مماثلة لا تقلّ عنها جذريّة. وكان لجملة هذه التحولات أثر عميق في تقبّل الدين وفهمه عبّرت عنه بتفاوت واسع حركات دينيّة أو معادية للدين موزّعة على القارّات الدينيّة المختلفة، وجسّدت فروع علميّة حديثة تخصّصت في دراسة الدين من حيث هو ظاهرة ثقافيّة أو نفسيّة أو سوسيولوجيّة، مثل علم الاجتماع الديني والأنثروبولوجيا الدينيّة وعلم تاريخ الأديان وعلم الأديان المقارن. وكان الاتجاه العامّ لحركة التاريخ خلال هذه القرون الثلاثة هو تضاؤل الثقة في المفاهيم الدينيّة وتراجع الالتزام بتعاليم الأديان، حتّى أصبح ثابتاً لدى بعض المفكرين والفلاسفة - لا سيما من ذوي الاتجاه الوضعاني والمادّي - أنّ مآل الدين إلى التلاشي والاضمحلال.

■ أستاذ التعليم العالي في الحضارة الإسلامية بجامعة سوسة، تونس.

غير أنّ هذا التوقُّع المبني على ملاحظات عامّة وسطحيّة بدأ يتهاوى نتيجة ردّ فعل المؤسّسات الدينيّة خصوصاً في العالمين المسيحي والإسلامي التي أبدت اقتناعاً بضرورة مراجعة الفكر الديني الموروث وتمثّلات عموم المؤمنين للرسالة الدينيّة. وتجسّدت ردّة الفعل هذه في حركة إصلاح ديني واسعة، ومحاولات جريئة في تجديد للفكر الديني، تأسّست على فهم عميق لعلوم العصر وفلسفاته، وإنصّات مرهف لتحوّلات المجتمعات الحديثة وتطلّعاتها. وكان من ثمار هذه الحركة افتكاك موقع رئيس في الفكر الفلسفي، وُسم بفلسفة الدين، جذوره ضاربة في الفكرين الفلسفي والكلامي القديمين، وأغصانه متفرّعة في الفلسفة الحديثة بأقسامها المختلفة: الإبيستمولوجيا والأنطولوجيا والتأويل والتحليل.

نعرّف في هذا المقال بفلسفة الدين من خلال أربعة عناصر؛ خصّصنا أوّلها للتعرف على جذور هذه الفلسفة في النسق المعرفي الأرسطي. وخصّصنا ثانيها لدراسة إسهام الفلسفة الإسلاميّة فيها من خلال مبحث الإلهيّات. وخصّصنا ثالثها لتبيّن إسهام علم الكلام فيها. وخصّصنا رابعها لتقديم إطلالة على فلسفة الدين في العصر الحديث. وختمنا المقال بمختارات من عناوين الدراسات الحديثة في الموضوع بالعربيّة والإنجليزيّة والفرنسيّة.

## 1 - الجذور الأرسطيّة لفلسفة الدين

مثّلت مسألة الوجود مشكلة أساسيّة في الفلسفة الأرسطيّة شغلت أرسطو ودارسيه على حدّ سواء. وهي مشكلة ورثتها الأرسطيّة عن الفكر الميثولوجي والفلسفي السابق لها، وحاولت التوصل في شأنها إلى حلول جديدة على قاعدة التحليل المنطقي للخطاب والتصنيف الواقعي للظواهر. وتعلّقت باسمه وبموضوعه وبإمكاناته النظري وبعلاقته بغيره من العلوم.

وكان الاسم الشائع للعلم الذي تناول أرسطو في إطاره مشكلة الوجود هو «علم ما بعد الطبيعة» (métaphysique)، وهو الاسم الذي أعطاه أندرونيكوس الروديسي (Andronicos de Rhodes) للكتاب المخصّص لهذا

الغرض في أعمال أرسطو. وعلة اختياره لهذا الاسم هي نشره لكتاب ما بعد الطبيعة إثر كتاب الطبيعة، الأمر الذي أعطى هذا العنوان مدلولاً زمنياً محضاً؛ لكنّ دلالاته تحوّلت شيئاً فشيئاً من المعنى الترتيبي الزمني إلى المصطلح الثابت الدالّ على موضوع الكتاب<sup>1</sup>.

مثّلت مسألة الوجود مشكلة أساسية في الفلسفة الأرسطية شغلت أرسطو ودارسيه على حدّ سواء. وهي مشكلة ورثتها الأرسطية عن الفكر الميثولوجي والفلسفي السابق لها، وحاولت التوصل في شأنها إلى حلول جديدة

وقد ذهب كلّ من دوهم (P. Duhem) وجلسن (E. Gilson) وألكيه (F. Alquié) وريكور (P. Ricoeur) إلى أنّ المقصود بهذه التسمية (الميتافيزيقا) هو ما سمّاه أرسطو حيناً بالتيلوجيا<sup>2</sup> وحيناً آخر بالفلسفة الأولى وحيناً ثالثاً بفلسفة الوجود بما هو موجود<sup>3</sup>. وعلى نحو مخالف، ذهب هايدغر (M. Heidegger) إلى أنّ أرسطو أنتج ميتافيزيقا عامّة تتفرّع إلى ثلاثة

علوم عقلية خاصّة، الجامع بينها هو مفهوم الجوهر، هي: التيلوجيا وموضوعها الله، والكوسمولوجيا وموضوعها الكون، والسيكولوجيا وموضوعها النفس<sup>4</sup>.

تسلّم هذه العلوم الثلاثة بمبدأ مشترك يتمثّل في اعتبار الوجود الأجدر باسم الجوهر الموجود الأقلّ اتّصالاً بالمادّة وبمظاهر التغيّر؛ أي - بلغة أرسطو - الموجود الأكثر فعلاً وتاماً، والأبعد عن القوّة والإمكان. وفائدة هذا المبدأ أنّه يساعد في ترتيب الموجودات وبيان منزلتها الأنطولوجية في

1 - Alquié, *La Métaphysique*, E.U., t15, P.187 ; Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «Critique de la Raison pure»*, tr. Emmanuel Martineau, éd. Gallimard, 1982, P.33.

2 - مصطلح التيلوجيا أقدم من أرسطو، فأوّل من استخدمه أفلاطون، فعل ذلك في مناسبة واحدة موضعها الكتاب الثاني من مصنّفه الجمهوريّة. محمّد محجوب، مدخل إلى تاريخ الفلسفة القديمة، المركز القومي للبيداغوجي، جامعة الزيتونة بتونس، ط1، 1997، سلسلة دراسات، 8، ص37.

3 - Duhem, *Le Système du monde*, Hermann, Paris, s.d. t1, P.137; Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 2<sup>éd.</sup> 1987, PP.82-83; Alquié, *La Métaphysique*, E.U., t15, P.187; Ricoeur, *Ontologie*, E.U., t16, P.902.

4 - Heidegger, *Interprétation*, P.35.

الكون. فالجوهر يقع من بين معاني الوجود في المرتبة العليا، وأعلى الجواهر ما يتكوّن منه فلك الإلهي (la sphère du divin)، ومن بين موجوداته يقع الجوهر الإلهي (Substance divine) في المرتبة العليا<sup>1</sup>.

غير أنّ أوبنك (P. Aubenque) ذهب في الموضوع مذهباً آخر، فأكد أنّ الميتافيزيقا لا مكان لها في تصنيف أرسطو الثلاثي للعلوم (الطبيعة والأخلاق والمنطق)، وأنّ الميتافيزيقا وعلم الموجود بما هو موجود ليسا علماً واحداً؛ فالميتافيزيقا بمعناها المتداول لا تنطبق إلا على ما سمّاه أرسطو بالفلسفة الأولى (proté philosophia) أو التولوجيا. وفسّر التسوية بين العلمين المختلفين بخطأ ناتج عن إسقاط الشرح القدامى موضوع الميتافيزيقا الأفلاطونية - وهو المثلّ المفارقة للمادة - على الميتافيزيقا الأرسطية<sup>2</sup>. وسهّل وقوعهم فيه تمتّع العلمين معا بالأولية (Primauté) والكلية (Universalité)<sup>3</sup>. وقد جاءت هذه التسوية بين العلمين نتيجة تأويل جزئيّ لكتاب ما بعد الطبيعة استُمدّ من مقطع وحيد من مقالة الكاف (K) قطع أوبنك بأنّه منحول على أرسطو، وعضد رأيه بشكّ دارسين آخرين في صحّة نسبة المقالة بأسرها إليه.

ولم يكتف أوبنك بالتمييز بين الفلسفة الأولى أو التولوجيا وعلم الموجود بما هو موجود، بل أكد أنّ مكانة التولوجيا ثانوية في كتاب ما بعد الطبيعة؛ إذ لم يهتمّ بها أرسطو إلا في القسم الثاني من مقالة الألف الكبرى (A)، ورأى في عزوف ناشري كُتب أرسطو عن اختيار الفلسفة الأولى عنواناً للكتاب اعترافاً بغياب الاهتمامات التولوجية عن القسم الأعظم منه. ولكنهم لما لم يتصوّروا وجود علم فلسفي مغاير للعلوم الفلسفية المعروفة، ولم يدركوا أصالة علم الموجود بما هو موجود وخصوصيته وجدوا أنفسهم

1- Ricoeur, *Ontologie*, P.904.

2- نفسه، ص 28، 31.

3- Aubenque Pierre, *Aristote*, E.U., t2, P.965. لكنّ الكاتب ناقض نفسه حين أقرّ في كتابه «مشكل الموجود»، ص 35-36، بأنّ النصّ الأرسطي واضح في دلالاته على جزئية موضوع الفلسفة الأولى وكلية علم الموجود بما هو موجود.

أمام علم لا مكان له في التقسيم التقليدي للفلسفة ولا ضمن الأطر الأرسطية للتفكير، «هذا العلم الذي لم يكن له اسم ولا موضع - ولم يجدوا فيه التولوجيا التي يعرفون، ولا يريدون مع ذلك أن يعترفوا أنه شيء آخر غير التولوجيا - جعلوا منه طيلة قرون الميتافيزيقا»<sup>1</sup>.

رغم هذا الاعتراض من أوبنك يمكننا القول: إن فلسفة أرسطو كما كتبها صاحبها أو تمثلها تلاميذه وشراحه تُسند إلى التولوجيا بالفعل مكانة محورية، وتعدّ الوجود الإلهي المفارق وصلته بالعالم من مشاغها الرئيسة، وهو ما يسمح لنا بعدها تمهيداً لعلم الكلام وفلسفة الدين بمعنيهما القديم والحديث.

## 2- الإلهيات: فلسفة الدين عند الفلاسفة المسلمين

عدّ مؤرّخ الفلسفة الفرنسي جون جوليفه ابن سينا (ت: 428هـ) أوّل من أفحم في الفلسفة التعاليم الإسلامية الأساسية، جاعلاً بذلك فلسفته فلسفةً دينيةً<sup>2</sup>. وعدّه الشهرستاني (ت: 548هـ) «علامة القوم»؛ لأنه أدقّ فلاسفة الإسلام نظراً وأغوصهم على الحقائق<sup>3</sup>. وكانت المحاولة الأولى في هذا الاتجاه هي رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (ت: حوالي 252هـ) في الفلسفة الأولى، ثمّ تلتها محاولات الفارابي (ت: 339هـ) في إحصاء العلوم وفي كتبه الأخرى. وتوجّتها المقالة الافتتاحية من إلهيات الشفاء لابن سينا.

وبصورة عامّة كان فعل التفلسف العربي محكوماً باعتبارين: تمثّل الفلسفة اليونانية في ظلّ ظروف ومشاكل تاريخية خاصّة، من أهمّها امتزاج الأرسطية بتيارات فلسفية ودينية غربية عنها بسبب تنقلها المستمرّ من لغة إلى أخرى ومن ثقافة إلى ثقافة وابتعادها عن أصولها اليونانية الحيّة، وتنزيل هذه الفلسفة اليونانية في إطار ثقافي جديد هو الثقافة العربية

1- Aubenque Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 5 éd. 1983, PP.40-43.

2- J. Jolivet, *Le Déploiement de la Pensée Philosophique*, PP.50-52.

3- الشهرستاني أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم (ت: 548هـ)، *الملل والنحل*، ت. عبد العزيز الوكيل، دار الفكر، بيروت، دت، ص 414.

الإسلامية بمكوناتها اللغوية والدينية الخاصة. وهذا يسمح لنا مبدئياً بعد الفلسفة الإسلامية - وبصفة خاصة الفلسفة السنيوية - فلسفة دينية بجذور هليئية؛ فقد أطلقت هذه الفلسفة على أهم مشغل فيها - وهو علم الموجود بما هو موجود - اسم الإلهيات<sup>1</sup>.

وبصفة عامة، قسم ابن سينا العلوم الفلسفية إلى علوم عملية وعلوم نظرية، وقسم النظرية بحسب علاقة موضوعها بالحركة والتغير إلى ثلاثة أقسام: طبيعية ورياضية وأولية؛ فالطبيعية ما لا ينفك موضوعها عن الحركة والتغير. والرياضية ما من شأن موضوعها أن يجرده الذهن عن التغير وإن كان مخالطاً للتغير. والأولية ما موضوعها مستغن عن مخالطة التغير، «والفلسفة الإلهية جزء منها، وهي معرفة الربوبية»<sup>2</sup>. وأتبع هذا التقسيم الثلاثي في مصنّفاته الفلسفية الكبرى وتلاخيصها مثل الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات.

لم تكن الربوبية عند ابن سينا مشغلاً عادياً من مشاغل الإلهيات، ولم تكن الأشياء الإلهية مجرد جزئية من جزئياتها؛ وإنما كانت أساسها وموضوع اهتمامها الأول؛ فقد أكد أنّ معرفة الله هي الغاية القصوى التي ينشدها هذا العلم، وأنّ الربوبية هي أشرف جزء فيه، وأنّه من باب تسمية الكل بأشرف أجزائه سمّي هذا العلم بالإلهيات<sup>3</sup>.

وهذا ما ذهب إليه ابن رشد أيضاً؛ فعد علم ما بعد الطبيعة من أجلّ العلوم النظرية رتبة؛ لأنّ نسبته إليها «نسبة الغاية والتمام؛ لأنّ بمعرفته تحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها الذي هو المقصود من المعرفة الإنسانية». وأقرّ بأنّ الأول الحكيم هو «أشرف ما تفحص عنه الفلسفة»<sup>4</sup>.

- 1- ابن سينا الشيخ الرئيس الحسين أبو علي (ت: 428هـ)، الشفاء، الإلهيات، المقالة الأولى، ت. الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960، ص 5، 23.
- 2- ابن سينا، عيون الحكمة، ت. عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت ط 2 سنة 1980، ص 17.
- 3- ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 15 - 16، 23.
- 4- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ت. عثمان أمين، ط. مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1958 ص 6 - 7؛ تهافت التهافت، ت. مورييس بويج، دار المشرق، بيروت، ط 2، 1986 ص 524.

وهذا الاهتمام الواسع بالألوهية تبرّره المكانة المركزية لله في نظام الكون: «فمنه وجود الكلّ، وإليه رجوع الكلّ، وبه قوام الكلّ»، و«إليه تنتهي الموجودات في سلسلتي الترقّي والتنزّل»<sup>1</sup>.

وقد كانت لمفهوم الواجب الوجود أهمية مركزية في إلهيات ابن سينا، اتخذه موضوعاً لمعظم مسائلها، وذكره في أغلب عناوين فصولها. وهو مفهوم ذو جذور أرسطية<sup>2</sup>، يعني «ما لا يمكنه أن يكون بخلاف ما هو» (what cannot be otherwise)، وينقسم حسب أرسطو إلى نوعين من الواجب: ما كان غيره علّة كونه واجباً، وما لم يكن لكونه واجباً علّة<sup>3</sup>. ومن المحتمل أن يكون ابن سينا أخذ هذا المفهوم وفكرة انقسامه إلى قسمين عن أرسطو، لكنّه قدّمهما في سياق فيضي أفلاطوني محدث، فاضطرّ إلى تعديلها معاً<sup>4</sup>. وكان هذا الفيلسوف المسلم أوّل من حدّد القسمين حدّاً

لم تكن الربوبية عند ابن سينا مشغلاً عادياً من مشاغل الإلهيات، ولم تكن الأشياء الإلهية مجرد جزئية من جزئياتها؛ وإنما كانت أساسها وموضوع اهتمامها الأوّل؛ فقد أكد أن معرفة الله هي الغاية القصوى التي ينشدها هذا العلم

منطقيّاً صارماً، وشرحهما شرحاً ضافياً ووضع لهما عبارتين خاصتين هما الواجب الوجود بنفسه، والممكن الوجود بنفسه الواجب بغيره<sup>5</sup>، ارتقتنا بسرعة إلى رتبة المصطلح الفلسفي المقبول شرقاً وغرباً، وجعلهما أساساً صالحاً لتشييد صرح فكره الفلسفي.

1- ابن سينا، الرسالة العرشية، ضمن رسالة في الفعل والانفعال وأقسامهما، ص 10.

2- استعمله أرسطو في سياق بحثه في إمكانية قيام علم ينظر في الموجودات الأزلية والموجودات الكائنة الفاسدة. انظر: Aubenque, *Le Problème de l'être*, P.328

3- H. Davidson, *Avicenna's Proof of the Existence of God*, PP.171-172.

4- Fazlur Rahman, *The Eternity of the World and the Heavenly Bodies in Post-avicennan Philosophy*, in *Essays on Islamic philosophy and science*, edited by George F. Hourani, State University of N.Y. Press, Albany, first edition, 1975, PP.222-237, PP.222-223.

5- حدّد الواجب الوجود بكونه «الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال»، وحدّد الممكن الوجود بكونه «الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال». الأوّل ضروري والثاني لا ضرورة فيه بوجه سواء فرض موجوداً أو معدوماً. ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، دار الأفاق الجديدة، بيروت، د. ت.، ص 261. وذهب في =

لعلّ أبرز نتيجة تترتبت على تدارس الفلاسفة العرب للربوبية في إطار علم الموجود بما هو موجود - وما صحب ذلك من اعتراف للمبادئ الأولى بمكانة تفوق مكانة سائر موجودات العالم<sup>1</sup> - هي تلوين فكرهم الأنطولوجي بصبغة لاهوتية طاغية جعلت منه - شيئاً فشيئاً - أداة مسخّرة لخدمة التيولوجيا. فازدادوا بذلك قرباً من جوهر الموقف الكلامي<sup>2</sup> رغم حطّهم باستمرار من شأن علم الكلام، وازدادوا بُعداً عن الموقف الفلسفي بما في ذلك الموقف الذي يمثّله أفلاطون. وأدّى ذلك إلى دمج النظام الفلسفي بالنظام الديني، وإلى التسوية بين عالم المبادئ المعقولة وعالم الآلهة المقدّس<sup>3</sup>.

### 3 - علم الكلام: فلسفة الدين عند المتكلمين

فرضت الطبيعة الاستدلالية لعلم الكلام أن يكون متكوّناً من جزئين هما مادّة الاستدلال وأداته. وقد سمّى المتكلمون الجزء الأوّل - أي: المسائل التي هي أصل اعتقاد المسلم - «جليل الكلام» أو «جليّه»؛ لتعلّقه بالألوهية وتوابعها. وسمّوا الجزء الثاني - أي: المسائل التي تنحصر وظيفتها في إثبات ذلك الاعتقاد - «دقيق الكلام» أو «لطيفه»؛ لتعلّقه بأمور دقيقة لا يدركها إلاّ المحقّقون المجوّدون. ويمكن تفسير هذا الاختيار المصطلحي بقدرة هذا الزوج الاصطلاحي على التعبير عن تفاضل المسائل الكلامية بحسب درجة تعلّقتها بالموجود الأسمى الذي هو الله.

= الإشارات والتنبيهات، تح. سليمان دنيا، دار المعارف، ط3، القسم الثالث: الإلهيات، سلسلة ذخائر العرب، عدد 22 ص 66، إلى أنّ الواجب ثلاثة أنواع: واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره دائماً، وواجب الوجود بغيره وقتاً ما.

1 - يؤكّد ذلك تعريف ابن سينا الحكمة بكونها «أفضل علم بأفضل معلوم» وأفضل معلوم هو «العلم بالأسباب الأولى». إلهيات الشفاء، ص5، وقول الفارابي في وصف الأوّل: «إنّه بريء من جميع أنحاء النقص كلّها ووجوده أفضل الوجود وأقدم الموجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده، وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحاءه ومن كلّ الوجود في أرفع المراتب». رسالة في الملة الفاضلة، ضمن بدوي، رسائل فلسفية، دار الأندلس، بيروت، د.ت، ص 33-37، ص 35.

2 - ذهب ابن سينا إلى أنّ البحث عن الإله يكون على وجهين: «أحدهما البحث عنه من جهة وجوده والآخر من جهة صفاته»، إلهيات الشفاء، ص 6. وهذان الوجهان يمثّلان أهمّ مباحث علم الكلام.

3 - راجع: E. Gilson, L'être et l'Essence, P.41



وقد لاحظ ابن خلدون في مقدّمته أنّ الأشاعرة بدؤوا يهتمّون في نطاق علم الكلام بالمسائل النظرية المتعلقة بقضايا المعرفة والنظر والاستدلال وتطبيقاتها ويصوغون فيها قولاً مرتّباً منذ الباقلاني، وسمّى هذه المسائل «مقدّمات عقلية»؛ لأنّها تردّ في الأبواب الأولى من المصنّفات الكلامية، مهمّدة للموضوع الرئيس فيها، وهو الكلام على الله وصفاته وأفعاله، ولأنّها تعتمد على معطى العقل وحده<sup>1</sup>.

**عدّ الأشاعرة أعمّ المقولات الكلامية هي مقولة المعلوم، فاتخذوها مبدأ التفكير والباب الأوسع الذي منه ولجوا إلى مختلف القضايا الفرعية، ومنها قضية الألوهية**

كانت وظيفة هذه المقدّمات هي التأسيس لما يأتي بعدها؛ أي: للمقالات الدينية الاعتقادية، وهذا واضح من كلام الشريف الجرجاني (ت: 816): «وذلك لأنّ مسائل هذا العلم إمّا عقائد دينية - كإثبات القدم والوحدة للصابغ... - وإمّا قضايا تتوقف عليها تلك العقائد؛ كتركّب الأجسام من الجواهر الفردة، وجواز الخلاء وكانتهاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها في اعتقاد

كون صفاته تعالى متعدّدة موجودة في ذاته»<sup>2</sup>. وعلّل سعد الدين التفتزاني (ت: 791هـ) «تصدير الكلام بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض» بالحاجة إلى هذه الموجودات في الاستدلال على وجود الصانع وصفاته وأفعاله<sup>3</sup>. وهذا يجعل بنية الكلام الأشعريّ - والكلام السنّي عموماً - قائمة على إثبات وجود الله وصفاته وفعله في الكون.

وقد عدّ الأشاعرة أعمّ المقولات الكلامية هي مقولة المعلوم، فاتخذوها مبدأ التفكير والباب الأوسع الذي منه ولجوا إلى مختلف القضايا الفرعية،

1- ابن خلدون، المقدّمة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1989ج2، ص 565.

2- الجرجاني علي بن محمّد السيّد الشريف (ت: 816)، شرح المواقف، لعضد الدين الإيجي (ت: 756هـ)، تج. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1997 ج1، ص 35. انظر أيضاً: التهانوي محمّد علي بن علي (ت: 1158)، كشاف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت، د. ت. ج1، ص 23.

3- التفتزاني سعد الدين (ت: 791)، شرح العقائد النسفية، لنجم الدين أبي حفص عمر بن محمّد (ت: 537هـ)، ت. أحمد حجازي السقا، مطبعة موراقتلى، مصر، ط1، 1987، ص 12.

ومنها قضية الألوهية. في هذا الإطار عدّوا النظر أوّل الواجبات، وعدوا أوّل نظر واجب هو «النظر المؤدّي إلى معرفة الله»<sup>1</sup>. والذي نبّههم لوجود الله ليس كون الله موجوداً - فذلك أمر يحتاج إلى استدلال؛ لأنّ وجوده غير بدهي ولا ضروري - وإنّما هو كلام الرسل وتعاليم الشرائع. فالمتكلّمون علموا بوجود الله سمعاً قبل وقوفهم على وجوده عقلاً، ثمّ أقرّوا بأنّ كلّ محدث يجب أن يكون معلوماً قبل أن يوجد - فذلك شرط وجوده وتحققه في الواقع - وهذا ما تجسّده مقالة شيئية المعدوم عند المعتزلة ومقالة الوجود العلمي أو الوجود الأوّلي في اللوح المحفوظ عند أهل السنة.

إنّ الكلام الأشعري ينظر إلى الموجود من منظور إلهي صرف، ويصفه بما يمكن أن يصفه به «علم الله». وفي هذا العلم - أو ما سمّاه الشهرستاني معلومات الله - تنقسم الأشياء إلى موجودات ومعدومات، وإلى مستحيلات وجائزات وواجبات<sup>2</sup>. سمحت هذه الوجهة الخاصّة في النظر بمقاربة الموجود من جهة كونه معلوماً، وهذا جعل من المقاربة الكلامية ضرباً من الميتافيزيقا العقدية المشغولة بإثبات وجود الغيبات الدينية التي نصّ عليها الوحي واقتضاها الإيمان.

وقد كانت لهذا المنحى الخاصّ في معالجة مشكلة الموجود وظيفية إبستمولوجية وأخرى إيديولوجية، فمن جهة سوّغت التسوية بين جميع المعلومات - من حيث هي معلومات - للمتكلّمين أن يخلطوا بين المسائل الإلهية والمسائل الطبيعية، ويعالجوا إحداها بمبادئ الأخرى. وتجسّد هذا في مبدأ قياس الغائب على الشاهد الذي تحوّل عندهم إلى مبدأ إبستمولوجي عامّ لولاه لاستحالة كلّ خطاب كلامي في الغيب.

ومن جهة أخرى ساعد وضع المعلومات فوق الموجودات على إظهار تفوّق الكلام على الفلسفة والسماح للمتكلّمين بمنافسة الفلاسفة في أخصّ

1- عبد الجبار أبو الحسن بن أحمد قاضي القضاة (ت: 415)، الأصول الخمسة، ت. جيمريه،

Annales Islamologiques, tXV, le Caire, 1979, PP.47-96، ص 79.

2- الشهرستاني، الملل والنحل، ص 96.

مقالاتهم والمزايدة عليها. في هذا الإطار أكد الجرجاني أنّ المعلوم الذي هو موضوع علم الكلام «أعمّ الأمور وأعلاها»، وأنّه يتناول «أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله»، ومن ثمّ كان الكلام أفضل العلوم وأشرفها. وزعم أنّ أدلّة هذا العلم بلغت الغاية من الوثاقّة؛ لأنّها تجمع بين العقل والنقل، وأنّ مبادئه «إمّا بيّنة بنفسها أو بيّنة فيه»، وأنّها مبادئ غير من العلوم، ولا يجوز أن تبين «في علم أعلى غير شرعي، وإلّا لاحتاج رئيس العلوم الشرعيّة على الإطلاق إلى علم أعلى غير شرعي». وهذا باطل عنده؛ لأنّ الكلام «هو رئيس العلوم على الإطلاق»<sup>1</sup>.

#### 4 - فلسفة الدين في العصر الحديث

نشأت فلسفة الدين الحديثة نتيجة إكراهات معرفيّة وسياسيّة واجتماعيّة وانفتاح غير مسبوق على الفكرين العلمي والفلسفي في القرون الثلاثة الأخيرة. مدار فلسفة الدين على سؤال أساسي: ما الدين؟ وهي لا تقترح مقارنة واحدة لهذا السؤال بسبب تعدّد تجلّيات الدين ومستويات حضوره؛ بل تقترح عدّة مقاربات ينظمها اتّجاهان كبيران: اتّجاه الفكر الجوهراني (essentialiste)، وهو ينطلق من وجود إله أو عدّة آلهة، ويبحث عن الأدلّة المثبتة لوجودها المبيّنة لصفاتها. واتّجاه الفكر الوظيفي (fonctionnaliste)، وينظر إلى الدين من حيث مظاهره ووظائفه ونتائج العملية بقطع النظر عن القيمة المعرفيّة لتقريراته.

ولا تقف فلسفة الدين عند حدود سؤال ما الدين، فهذا السؤال مبدأً ومنطلق وليس نهاية المطاف فيها. تنطلق من ذلك السؤال لتتولّى دراسة المفاهيم التي تؤثت الاعتقاد الديني وتؤسّس معقوليّته وإمكانه. وهي تستعيد

1 - الجرجاني، شرح المواقف ج1، ص 37، 41 - 43.



القضايا اللاهوتية القديمة، من نوع: هل الله قديم أم محايت؟ هل لأدلة وجود الله قيمة علمية وفلسفية حقيقية؟ كيف نجمع بين مقالة خيرية الله وشيوع الشر في العالم؟ وتناول هذه القضايا تناوياً حديثاً باعتبارها قضايا تشغل الإنسان قديماً وحديثاً.

تضفي فلسفة الدين طابعاً إنسانياً على الفكر الديني؛ فالدين - من حيث هو حقيقة واقعية - إنساني وكوني، وهذا يجعل من التفكير في الدين جزءاً من التفكير الفلسفي في المنزلة الإنسانية. غير أن فلسفة الدين تعترف لغير المؤمن بحقه في ألا يؤمن ولا تحاكمه على ذلك.

تستلهم فلسفة الدين أفكارها وإشكالياتها ومقارباتها من فلاسفة أوروبيين مرموقين مثل: كانط (Kant) وشلينغ (Schelling) وهيغل (Hegel)، وشلايرماخر (Schleiermacher)، ومن آباء الكنيسة وقديسيها القدماء، مثل أوريجين (Origène) وأغسطين (Augustin) وطوما الإكويني (Thomas d'Aquin).

ويعود الفضل بصفة خاصة إلى كانط وهيغل اللذين أعطيا دروساً جامعية في الدين، وجعلا فلسفة الدين مادة دراسية جامعية. وبفضل ما سمّي بعودة المقدّس في العقود الأخيرة تزدهر اليوم فلسفة الدين التحليلية المنصبة على تحليل الخطاب الديني، وحيّاً كان أو فلسفة وتولوجيا.

تلخّ فلسفة الدين ذات المنحى الوظائفّي على البعد الإيتيقي للاعتقاد والممارسة الدينيين. وهي تقيّم الدين بحسب ثماره ونتائجه وآثاره المتمثلة في توصياته وتعاليمه الأخلاقية، وليس باعتبار قيمته المعرفية.

أمّا فلسفة الدين التحليلية فتفكّر في مقالات الدين وفي الفكر الذي يعدّ الدين أساسياً وضرورياً للإنسان. هي تحلّل العقائد والمفاهيم الدينية من خلال الخطاب والتقريرات التي تعبّر عنها.

ومن أبرز أعلام فلسفة الدين المعاصرة في شقّها المسيحي: كارل بارت (Karl Barth) (ت: 1968) وبول تيليتش (Paul Tillich) (1965) ورودلف بولتمان (Rudolf Bultmann) (ت: 1976) وبول ريكور (Paul Ricoeur) (ت: 2005) ويورغن مولتمان (Jürgen Moltmann).

### مراجع عربيّة حديثة في فلسفة الدين

- إقبال محمّد (ت: 1357/1938)، تجديد الفكر الديني في الإسلام، الطبعة الأولى (بالإنجليزية)، 1930.
- بوهلال محمّد، العقدي والمعرفي في علم الكلام، نشر كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة، ط1، 2008.
- جرادي شفيق، مقاربات منهجيّة في فلسفة الدين، معهد المعارف الحكميّة، بيروت، ط1، 2004.
- الحيدري كمال، فلسفة الدين مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع، جمع الشيخ علي حمود العبادي، مؤسّسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، مطبعة دار فراق للطباعة والنشر، قم، إيران، ط1، 2008.
- الرفاعي عبد الجبار (إعداد)، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، دار الهادي، بيروت، ط1، 2002.
- سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، تع. دلال عبّاس، دار الجديد، بيروت، ط1، 2002.

### مراجع غربيّة في فلسفة الدين

- **Roger Pouivet et Cyrille Michon**, Philosophie de la Religion - Approches Contemporaines, Vrin, 2010.
- **Nicholas Wolterstorff**, Les Origines de la Philosophie Analytique de la Religion, Traduction de Sébastien Réhault.
- **Oliver D. Crisp and Michael C. Rea**, Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology, Oxford, 2009.
- **Oliver D. Crisp et C. Michon**, Philosophie de la Religion, Approches Contemporaines, Vrin, coll. Textes-clés, Paris, 2010 (Textes choisis et préfacés).