الرّواسب الدّينية للفلسفة الغربية:

حيدرة فتيحة

جامعة الجزائر 2.

الملخص:

رغم ما حملته فلسفة الأنوار من ثورة على الدّين بدءا من ديكارت(مؤسس الأنوار)، ورغم هذه الحملة المضادّة للدين ولكلّ مايمد له بصلة، إلاأنها بقيت محتفظة ببعض الخلفيات و الرّواسب الدينيّة سواء أكانت مسيحية منها أو يهوديّة. ورغم معارضة الحداثة أيضا لذلك، إلاأن اغلب الفلاسفة و خاصّة في أواخر حياتهم، يأخذهم الاعتزاز و الحنين إلىأصولهم الدينية (هناك الكثير من النماذج على ذلك).

إلاّ انّه كثيرا ما توجّه سهام النّقد تّجاه بحوثنا الإسلامية بحكم انّها تمدّ بصلة للدّين الإسلامي، رغم أن هذا الأخير هو الدّين الحقّ، و روحه لا تتعارض مع التّفلسف الذّي ينشد الحقّ.

Résumé:

Malgré la révolution mise en place par la Philosophie de la Lumière sur la religion en commençant par Kant le fondateur des Lumières, malgré cette campagne contre la religion et tout ce qui a relation avec elle, la Philosophie de la Lumière a pu conserver quelques origines et sédiments religieux que ce soient chrétiens ou juifs. La modernité, quant à elle, a aussi contredit cette tendance, mais la majorité des philosophes surtout dans leurs derniers jours étaient nostalgiques à leurs origines religieuses (il y a plusieurs exemples).

Toutefois, nos recherches dans les domaines islamiques ont été souvent l'objet des critiques, malgré que l'Islam ne contredise pas la Philosophie.

مقدمة:

إن عملية التّفلسف ليست حكرا على أحد، بل تتقاسمها جميع الشعوب حتى و لو كان الأمر بدرجات متفاوتة. كما أنّ عملية التّفلسف لا توجد لها بداية واضحة بعينها. و انّ أنّ إرجاع " فعل التّفلسف" إلى حقبة ما إنّما هو بمثابة إجحاف في حق الشّعوب التّي سبقتها و إقرار بقصورها عن القدرة على التّفلسف، لذلك فالغوص في التّاريخ لاكتشاف أول "من تفلسف" إنّما هو بمثابة بحث لا طائل منه، و هدر للوقت مادام "التّفلسف" خاصيّة إنسانية ناتج عن تعقل الإنسان ماهيته [1].

فإذا نفى الغربيون سمة الفلسفة عن التفكير الدّيني (الإسلامي)، و أقصوا كل محاولة لها صلة بهذا الدين من ساحة التّفلسف و اعتبروا ذلك أصولية و دوغمائية.

ف:- لماذا يدخل الفكر اليهودي الجامعة الغربية، و ينغرس بكل ارتياح في العلوم الاجتماعية، بينما نصف كل محاولة للفكر الإسلامي منطلقها الدّين (بالأصولية)، وأنّها عبارة عن انتهاكات دينية "لحرمات" الحداثة [2] و العقلانية و الفلسفة ؟

- ألا يقودنا هذا إلى التّساؤل؟

- ألا يستوقفنا هذا لإعادة التّفكر في أصول الفلسفة، و الهويات الفكرية والمنطلقات المعرفية؟

- أليس حريّ بنا إعادة الاعتبار في الفلسفة الغربية و منطلقاتها (المسيحية واليهودية) ؟

ربّما هذا ما قاد هابرماس إلى طرح سؤاله: ما الفائدة من الفلسفة؟

فإذا كان طرح هذا التّساؤل مشروعا في مجتمع كانت الفلسفة صلبه منذ أكثر من عشرين قرنا، فما عسانا نحن إلاّ أن نطرحه و بكلّ جدّية و تمحيص و وعي و إدراك.

لقد حاولت في هذا البحث المعدودة صفحاته، أن ألقي و لو نظرة خاطفة عن هذه المسألة بغية الاستكشاف من جهة، و بغرض التّفكر و إطلاع القارئ على خفايا الأفكار التّي نتسرع في الانبهار بها دون تمعّن في معانيها و أصولها و خفاياها الدّينية و مرجعيتها من جهة أخرى.

و هذا ما جعل هابرماس يشهر عنوان كتابه: « الفلسفة الألمانية و التّصوف اليهودي»، إذ يرى و بأنّه منذ العصور القديمة القريبة، رأت الفلسفة نفسها ملزمة بربط علاقتها بالحقيقة المنقذة المتعلقة بالديانة اليهودية-المسيحية باعتبارها ديانة الخلاص[3].

كما أنّ الأمر الذي ساعد اليهود على التّوغل في مجالات الفكر و الثقافة العالمية و فرض أنفسهم يعود إلى: «...إنّ تفسير نصوص التّوراة...، هو الذّي أعدّ طوال قرون، الفكر اليهودي لممارسة التّأويل من خلال التّعليق و الشرح و التّحليل. أمّا انجذابه إلى نظرية المعرفة فيعود دون شك إلى أنّ هذه الطريقة توفّر شكلا معقلنا لإشكالية صوفية ضاربة في القدم.» [4].

فكل الفلاسفة اليهود تغذوا و نهلوا من ثقافتهم و ديانتهم اليهودية عن طريق التّعليم و التّنشئة الاجتماعية، إذ دأب سبينوزا منذ الخامسة عشرة من عمره على المحاجّة و المجادلة اللّتان كانتا تثيران حيرة عند رجال الدّين، و لكن سبينوزا سرعان ما اعتق من ربقة الكنيس اليهودي، فخيب بذلك أمل الأحبار فيه. ممّا اضطّرهم إلى حرمانه من الحقوق الدّينية و فصله و إبعاده عن الطّائفة اليهودية [5].

و هذا يعني أنّ الفلسفة لا تنال قدرا من الرّضا في الوسط الاجتماعي و الثقافي و الفكري، إلاّ إذا اشتملت على حد أدنى من المنطلقات التّي تمت بصلة للدّين السائد في ذلك المجتمع.

كما نجد بأنّ باسكال قد تلقى التّوراة عن والده منذ طفولته، حيث أصبح فعلا قارئا للكتاب المقدس بعد عام (1646 م)، و بعدها انتقل إلى حالة من الورع و الانفعال بعد عام 1654 م [6].

و باسكال مثل بونا فونتورا [Bonaventure]، و الفلاسفة الوسيطيين الآخرين حيث أنّه يجعل فهمه للكتاب المقدس بمثابة: « فكر مختبئ خلف الحرف أثناء قراءته الكون الذّي يحتفظ بأثر المشار إليه غير المرئي بالحب، من وراء المشير المرئي»[7].

فحتى فكرة التّعددية اللّغوية و أصل اللّغة[*] مستمدة من التّوراة، إذ نجد في (سفر التكوين) "أسطورة برج بابل". حيث ترى هذه الأسطورة أنّ الزّمان الذي كان قبل بابل، كان الناس ينطقون فيه لسانا و لغة واحدة، بينما الزّمان الذي جاء بعد بابل، فقد بلبل فيه الله الألسنة و بددهم حيث أصبح شائعا بأنّ "التعدد اللّغوي" هو عقاب من عند الرب نتيجة غرور البشر في سعيهم عن طريق البرج إلى الصعود إلى السموات [8].

إلاّ أنّ هذه الأساطير الدّينية تسيطر على العقل الجمعي للبشر و ترسخ في عقولهم لعشرات الأجيال[9]، و تنتشر هذه الأفكار و يذيع صيتها إلى المجتمعات الأخرى.

و ربّما هذا ما جعل رجل القانون الألماني النّازي كارل شميت، يفتتح مؤتمرا علميا بألفاظ جارحة مفادها أنّه: « لا بد لنا من تخليص الروحية الألمانية من كل هذه التّزييفات اليهودية، من تزييف مفهوم الرّوح الذّي سمح لبعض المهاجرين اليهود أن يعتبروا خطيئة ضدّ الرّوح و نيلا من الفكر...» [10].

فمثلا فيتجنشتاين و من خلال مؤلفه (Tractatus)، يظهر ميله العميق إلى الصمت في قوله: « ينبغي الصّمت عمّا لا يمكن الحديث عنه»[11]. ربما ذاك فيتجتشتاين الذّي عمل على هدم الميتافيزيقا من أصولها، و لكنه آخر الأمر جعل من التّصوف مدارا يصول حول الفلسفة. و هذه الملاحظة تحدّث عنها لرو نزويغ في قوله: « أهم ما يميز اليهوديّة إنّما حذرها أي تشكيكها العميق بقدرة الكلمات و ثقتها الكبيرة بقدرة الصّمت»[12]. و هذا دلالة على أنّ فلسفته إنّما هي انعكاس لفكره اليهوديّ. إذ أنّ هناك من يعتبر أنّ ما نسكت عنه هو "الأخلاق"، و هناك من اعتبره نظرة صوفية إلى الكون[13].

و من بين الفلاسفة اليهود و الذّين كان لهم تأثير كبير على المفكرين، الفيلسوف الألماني ليو ستروس[*]، فأغلب الأكاديميين الذّين كانوا من المحافظين الجدد و الذّين تبوؤوا مناصب مهمة في إدارة جورج بوش، إنّما كانوا من أتباع ستروس بحكم أنّهم كانوا تلامذة له و الذّين يؤمنون بفكرة سيطرة الأقلية[14].

و هارولد بلوم[*] شديد الاعتزاز بيهوديته و بتراثه الصوفي اليهودي، فهو شديد الفخر بهويته و بموروثه، و هذا ما نلمسه في مؤلفه (النّقد و القبالة) [15]. فبلوم يؤمن بالعبقرية و التّي يقتبس مفهومه انطلاقا من زاوية يهودية. ففي القبالة – و هي موروث صوفي يهودي- هناك تصور من حيث أنّ الذات الإلهية مركز الكون، و أنّ هناك عقول متفردة تحيط به. و أنّ الأكثر قربا من الذّات الإلهية هي العقول الأكثر تماهيا معها و حلولا فيها. لقد وضع بلوم عشر دوائر و

حدد لمائة شخصية عبقرية موضعها الخّاص بها. العبقريات الأولى هي أدبية و هي أكبرها و هي شكسبير و يتلوه أوغسطين و دانتي –الشاعر الإيطالي- و سرفانتس.

أمّا الدائرة الموالية فقد وسمها بتعبير عبري قبّالي هو "حكمه" "Hokmah"،

و تتضمن القديس بولس بالإضافة إلى سقراط، أفلاطون، غوته و فرويد، و كذا شخصيةالرسول محمدعليه الصلاة و السلام، فهذا دلالة على إعجابه برسول الإسلام و لا يمكن فهمه انتقاصا من مكانته إلاّ من حيث درجة التّصنيف. فبالإضافة إلى شخصية الرسول عليه الصلاة و السلام كشخصية غريبة عن المجتمع الغربي، هناك شخصية أخرى أيضا، هي أديبة يابانية مشهورة في الأدب الياباني القديم و هي: (موراساكي شيكيبو) و قد صنفها في الدائرة الرابعة[16].

على كل، فقد أصدر بلوم مؤلفه هذا تحت عنوان: (العبقرية: موزاييك لمائة عقل مبدع) ، مستندا في اختياراته إلى مصادر من المعرفة الغنوصية و الصوفية اليهودية (بحكم أنّه من أصل يهودي) [17].

كما أنّ هوركهايمر، و في أيامه القليلة قبل وفاته، انتقل إلى نوع من الفكر الدّيني، حيث جعل كانط و هيغل في مرتبة أسمى من ماركس، قائلا :« إنّ ماهو مهم في اللاّهوت هو الوعي بأنّ العالم مظهر، و أنّه ليس الحق المطلق، أو الغاية النهائية... وأنني لا اعتقد أنّ هناك أيّة فلسفة، يمكن أن أقبلها، و تكون غير مشتملة على عنصر لاهوتي»[18]. و نتيجة لطغيان العقلانية الأداتية و سلبها لحرية الإنسان و عدم قدرته على التحرر من الاغتراب و التشيؤ، ارتمى هوركهايمر في أواخر حياته في حضن اللاّهوت "الدين اليهودي". مؤسسا فلسفته الأخيرة من أصل لاهوتي، و مبنيا بأنّ التفكير الفلسفي لا يمكنه الانفصال عن البعد الديني[19].

و لو تأملنا الفلسفات المابعد-الحداثية، نجد جاك دريدا، زعيم التفكيكية، يقول: «أنا يهودي جزائري. يهودي لا-يهودي بالطّبع. و لكن لتفسير العسر الذّي أتحسّسه داخل الثقافة الفرنسية: (لست منسجما) إذا جاز التّعبير. أنا إفريقي- شمالي بقدر ما أنا فرنسي»[20]. و هذا دلالة على أنّ الخلفيّة الدّينية تبقى دائما موجهة لتفكير الفيلسوف أو المفكر.

ففي عصرنا، نجد سيلا بن حبيب (Seyla Benhabib) و التّي ترى ضرورة مراعاة الحقوق الدّينية للمقيمين و الأجانب. إذ يجب احترامهم و تقبلهم كمواطنين جد عاديين و أنّه لا توجد ثمة اختلافات عنهم عدا الجانب الدّيني، لذا نادت سيلا بضرورة إقامة منشآت دينية إسلامية بالقدر الذّي توجد به منشآت دينية مسيحية و يهودية. و هدفها هنا هو تبيان عدم المساواة و الإجحاف في حق المهاجرين و الأجانب. فهي تعتقد بأنّه و رغم كثرة الحديث عن التراث المسيحي اليهودي في المجتمع الأوروبي –خصوصا ألمانيا- إلا أنّ التراث اليهودي ليس حاضرا بالقدر الذّي يوصف، إلاّ أنّ هناك انتشارا واسعا للتراث المسيحي و بالأخص في الجانب المؤسساتي [21].

فالقراءة للخلفية الفلسفية لهذه الأفكار و المواقف و الآراء، نجدها ترتكز على خلفية دينية، و نابعة من الشعور بالإقصاء الدّيني و التّحيز. و بهذا فكل البناء الفكري و الفلسفي ناتج عن رؤية دينية في جوهرها، حيث أصبحت هذه الفئات المقصية و المهمشة تنادي: «بالتعددية الثقافية كعملية نقدية شاملة للسياسات الشمولية و القومية العنصرية»[22].

و لهذا فالنّاقدة و المنظرة السياسية (سيلا بن حبيب)، قد عالجت قضية اليهود و بعض الأقليات – من بينهم عائلتها- الذين كانوا متواجدين باسبانيا، و قد أطلقت على هذا الطرد اسم: (الاحتلال الثاني) (Second reconquista)[23].

و هذا ما جعل سيلا بن حبيب تغوص في مثل هاته التساؤلات:« كيف يمكن مصالحة كونيةحقوق الإنسان...مع هوّياتجماعات مميّزة لغويا و إثنيا ودينيا؟»[24].

و لكن:- ماهي تداعيات انشغال سيلا بن حبيب بضرورة عقد مصالحة بين ميثاق كوني، و فضاء حدودي ضيّق؟

إنّ النّظرية السياسية لبن حبيب تحمل قتامة تولدت عن الجرح المنقوش في الذّاكرة عن أزمة الهويّة، فهذا الشعور الأثني و الأنثوي جعلها تنتقد و تحفر في خبايا اليقينيات [25].

فالاختلاف هو جوهر الأنا عند بن حبيب، فهي تمتلك لغات خمس، فهذا الاغتراب الداخلي[26]و الصراع الخارجي بين الأنا و الآخر، هو الذّي أيقظ إشكالية الهويّة في ذات بن حبيب.

إن الواقع يبيّن بأنّ الفلاسفة الجدد يستلطفون اليهود، و يعتبرون "الإنسان اليهودي" نموذجا للإنسان المظلوم، المثالي و المناضل الذّي تنطبق عليه أفكارهم. ولكن حقيقة الأمر تكشف بأنّ معظم إن لم نقل جل هؤلاء الفلاسفة، إنّما هم أصلا من أصول يهودية. و هذا الولاء الذّي يولونه لليهود إنّما هو إعلاء من شأن أنفسهم و أصولهم اليهودية. غير أنّ الحقيقة التّي فاتتهم، هم أنّهم ما عادوا شعب الله المختار[27].

ارتكاز الفلاسفة في منهجهم الفلسفي في البحث عن الحقيقة إلى ركيزة أو عقيدة دينية، فمثلا توما الاكويني يرى البعض بأنّه: « لم يفهم نفسه كفيلسوف ذو نظرة شمولية يكرّسها لخدمة الإنسانية كلّها، فقد كان "يحارب... بما هو فيلسوف ولاهوتي" الفلاسفة الكافرين الذّين لا يدينون بالمسيحيّة على أرضهم» [28].

و من خلال دراسة تجليات الوعي الفلسفي اليوناني على مختلف العصور بما فيه العصر الوسيط المسيحي، و حتى الإسلامي، يرى البعض بأنّه لا يوجد هناك ما يدعى ب"الفيلسوفالدّيّن"،أيّا كانت ديانته: يهودية، مسيحية أو إسلامية، بل أنّ الفيلسوف الحق هو من يرتكز إلى التفكير العقلي لا غيره و لا يكون بحاجة إلى أي إعانة غير عقلية، و يعتبرون هذا الرفض لوجود "فلسفة دينية" أمرا لا ينقص من قيمة الدّين، بل أنّه يحفظ للدّين قداسته[29].

لقد ركنت الفلسفة الوسيطية إلى اللّاهوت: فالكنيسة قد أخضعت كل المفكرين إلى منطقها الكنسي، و قد انتقد البعض.

كما يرى البعض بأنّ توما الاكويني لا يساير طبيعة التفكير الفلسفي إلاّ إلى حد ما، لأنّه سرعان ما ينقلب تفكيره ضدّها لصالح الدّين، و بالتّالي فالفيلسوف **الحقيقي** هو الذّي ينهج في تفكيره **نهجا فلسفيا** يساير بمقتضاه ما يمليه عليه **العقل**. أمّا الأمر غير الفلسفي إطلاقا هو محايثة الفلسفة حينا و الانقلاب عليها حينا آخر ممّا يشكّل أمرا غريبا[30].

كما أنّ ديكارت قد انطلق من خلفية إرضاء رجال الدّين. فمؤلّف ديكارت «خطاب في المنهج» هو تنوّع يجمع بين ماهو حديث و ماهو دنيوي، و هو على شاكلة خطاب «بصيغة المتكلم» على كتاب (محاكاة المسيح). بينما يعتبر مؤلفّه «تأمّلات في الفلسفة الأولى»، إنّما هو تكييف للبحث الفلسفي بشكل مطور لخدمة أغراض التّأمل الدّيني. فقد تمّ استبدال قصّة المسيح و ألامه بعملية سرد مرتبطة بيقينيات ذات صلة بأمور الدنيا إلاّ أنّ مثل هذه البحوث تبقى متحفظة بجملة من خصائص النّموذج الدّيني[31]. و لكن لم يكن هذا إلاّ مجرد وشاح ارتداه ديكارت ليقي نفسه انتقاد الكنيسة و ليشهر فيما بعد عن تأسيسه لفلسفة الانوار و العقلانية معارضة للمنطق السكولائي و الكنيسة.

و قد احتل "الدّين" اهتماما بالغا في الثالوث النقدي الكانطي و حتى ما قبل النقدية، و قد تناوله في مؤلفه: «نقد العقل النظري»، كوظيفة كوسمولوجية، أمّا في «نقد العقل العملي»، فقد فتطرق إليه من حيث هو وظيفة أخلاقية، بينما في كتابه «نقد قوة الحكم»، فقد تناوله بوصفه وظيفة غائية. إلاّ أنّ كانط قد نظر إلى الدّين نظرة محايثة في مجمل أبعاده: (برموزه، طقوسه، وحيه، معاده،...)، في مؤلفه: « الدّين في حدود العقل البسيط »[32].

و هذا دلالة على أنّ "الله": «ظل فكرة متعالية و لحظة نظرية تضمن وحدة العالم و غائيته في الفلسفة الكانطية»[33]. فكانط لم ينكر العلاقة الوثيقة بين الأخلاق و الدّين، فالأخلاق تؤدّي إلى الدّين، كما لم ينكر كانط الجوهر الأخلاقي للدّين[34].

فكتاب كانط: «الدّين في حدود مجرد العقل» بقراءة ديريدية يعني : «أننا سوف لن نفهم شيئا من الدّين ما دمنا نعارض بحمق مابين العقل و الدّين، مابين النقد أو العلم و الدّين، مابين الحداثة التّقنية و الدّين»[35]. و هنا يكشف دريدا الحجب عن علاقة سريّة في شكل تواطؤ خطير ما بين الحداثة المبنية على العقلانية و عودة ماهو ديني[36].

أمّا فيما يخص "أصل الدّين و أصل الشّر الجذري"، يذهب كانط إلى أن التّأريخ للدّين إنّما هو في الأصل تأريخ للشّر الجذري. و قد اجتهد كانط و أجهد نفسه بهدف اكتشاف أصل عقلي للشر الجذري متجاوزا الأصل الأسطوري الذّي ورد ذكره في الكتب السّماوية. إلاّ أنّه ضحّى مرة واحدة بذلك التراث، بغرض تأسيس سلطة العقل المجرد، العقل بلا انتماء و بلا ذاكرة و هو أنّ الدّين المقصود عند كانط هو :"دين العقل" بغضّ النّظر عن كلّ محتوى جيوسياسي أو تاريخي[37].

و بهذا كشف دريدا عن العلاقة ما بين العقل الحديث و عودة الدّين في أكثر صوره العدمية و الخطرة. فكانط ينادي بالاستعمال المدني للدّين متجاوزا الدّين التاريخي المتضمن الانتماء، و بدين عقلي كوني، و الذّي يطلق عليه اسم: "العقيدة الفكرية" أو "الدّين الأخلاقي"[38].

و يعلق دريدا –بصيغة تحجب جانبا دينيا- بقوله بأنّ مؤلف "الدّين في حدود العقل" إنّما «يكشف عن ثقوبه الأكثر إثارة للهلع متى تعلق الأمر بضرب من المسيحية الأصلية الثّاوية فيه، فنحن نعتبر مسيحية كانط لا تزعجنا، طالما أنّه لا ينتمي إلى الدّين المسيحي على شاكلة العقل اليوميّ القائم على القصصو الأساطير،أو الدّوغماتي المتطرّف القائم على الأوهام»[39].كما ان البعض يرى بأن (مشروع السّلام الدّائم) ل: كانط مبنية على اساس التّسامح وهي فكرة في جوهرها، مسيحيّة، إلاّ أنّها بدأت تدريجيا تأخذ صبغة عالمية.

و قد تطرق دريدا في دراساته إلى ظاهرة الغفران (Le pardon)، أو ما يدعى بالعفو، من جرّاء ما حدث من تجاوزات و اختراقات لحقوق الإنسان في مختلف بقاع العالم. و هذه الظاهرة هي في أصلها ذات بعد ديني أدرجت في الممارسة السياسية للعفو الشّامل(amnistie) و هذا ما يصدق عليه (عولمة الغفران) [40].

لقد ظلّت الفلسفة محل شبهة في المجتمع الإسلامي لزمن طويل و السّبب لا يعود إلى خرق بعض ضوابط المجال التّداولي الإسلامي، (أي مجمل القواعد العامّة التّي تضبط العقيدة و أمور المعرفة و اللّغة)، و إنّما يرجع الأمر إلى خوضهم في أمور معرفية لا يثبت صدقها عمل و لا يرجى من ورائها نفع، و هذا ما جعل طه عبد الرحمن يعتبر الفلسفة –كشرط أساسي- ثنائية متلازمة من معرفة، وعمل نافع يبتغي الأخلاق السّامية، فالفلسفة قول وفعل [41]، « فإنّ الفلسفة لا تتوسل بالعقل فحسب، بل تتّخذه موضوعا تنظر فيه، حتى كان من التّعاريف التّي وضعت لها أنّها "علم العقل"، و لمّا كان هذا النّظر هو نفسه لا يفارق الرّجوع إلى العقل، فيكون أحرى بالفلسفة أن يقال فيها "إنّها العمل بالعقل" من أن يقال فيها: "إنّها العلم بالعقل" بناء على أنّه لا عمل بغير علم، و أنّ العلم قد يكون بغير عمل»[42].

و ممّا يلزم أن تكون الفلسفة كذلك، هو ما بيّنه الفقهاء و علماء الأمّة فيما يخص المقاصد الشّرعية. يقول الإمام الشّاطبي: « إذا ثبت أنّ الشّارع قد قصد بالتّشريع إقامة المصالح الأخروية و الدّنيوية، و ذلك على وجه لا يختلّ لها به نظام، لا بحسب الكلّ و لا بحسب الجزء، و سواء في ذلك ما كان من قبيل الضّروريات، أو الحاجيات أو التّحسينات، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا و كليا و عامّا في جميع أنواع التّكاليف و المكلفين و جميع الأحوال، و كذلك وجدنا الأمر فيها و الحمد لله»[43]. و هذا دلالة على أنّ الأعمال الشّرعية غير مقصودة لذاتها، و إنّما القصد منها هو إدراك المنافع و درء المصالح [44].

كما أنّه لا يعقل أن ينظر إلى الإسلام على أنّه مثل باقي الديانات الأخرى المحرّفة، بل هو دين مهيمن على ما قبله، محفوظ من التّحريف من عند الله تعإلى[45].

كما أنّ الدّين يدعو إلى اعمال العقل بغرض الاهتداء إلى الحقيقة من خلال تساؤلاته. الأمر الذّي يجعل الباحث متفاعلا دوما مع النّص، لا منقطعا عنه: « يسأله فيجيب... و يتحول الجواب إلى سؤال جديد... و يتحول السّؤال الجديد إلى جواب جديد» [46].

كما أنّ الإعلاء من رفعة العقل و شأنه إلى حد مبالغ فيه مثلما تزعّمته فلسفة الحداثة. إنّما أوقع العالم الغربي على جميع الأصعدة (أخلاقيا، دينيا، اقتصاديا و اجتماعيا) في فوضى لا عقلانية. إذ أنّه إذا جاز إخضاع المسيحية للعقل، فذلك لأنّها قد حرّفت، و لكن أن نخضع الأمور الثّابتة في الإسلام ثبوتا قطعيّا و المحفوظة بفضل قدرة الله تعإلى، فهذا أمر لم يستطع الغرب أن يستوعبه سواء فيما تعلق بأمر أنّ المسيحية قد حرفت، أو أمر أنّ الإسلام دين محفوظ من التّحريف[47].

و لكن يبدو لي حتى من لا عقيدة له، فهو ينطلق من عقيدة يعتقد بها و يعتنقها و هي "الإلحاد". لأنّ هناك من ينطلق في فكره من عقيدة التوحيد، بينما هناك من ينطلق من عقيدة تعدد الآلهة، بينما هناك من يعتقد بعدم وجود إله و انّ كل ما هنالك إنّما مجرد: «بطون تدفع، و ارض تبلع، و ما يهلكها إلاّ الدّهر» بتعبير الدّهريين. فكل مفكر ينطلق من قناعة ذاتية تخصه، فما العيب في أن ننطلق نحن المسلمين من عقيدتنا عن قناعة نعتقد في مطلقيتها و نحن على دراية بأنّ الإسلام «و ماهو بالهزل» [48]. أم أصبح المفكر المسلم يستحي أن يطرق أمورا لها أساسا دينيا؟!! و لكن لما لا يستح الغرب بذلك رغم يقينهم بأنّ الإسلام على حق، و لكنه يخوض في الدّين و يعتنق ديانات محرّفة لا طائل من صحة ما فيها!!

فالحضارة الإنسانية ليست مقتصرة على شعب بعينه مهما بلغ شأوا ماديا عظيما. ذلك أن العقل هو القسمة التّي يتساوى فيها بنو البشر على حد تعبير ديكارت. و أنّ عملية التّفلسف أو قل الفلسفة هي في إمكان حتى الشعوب المستضعفة و المقهورة، بل أنّها جزء من صلبه و بنيته البيولوجية. وقد بيّن سقراط ذلك في محاورته مع مينوت (العبد)، حيث أكّد على أنّ الإنسان يمتلك بالفطرة معرفة تحتاج إلى التعبير الواعي و الذّي يستلزم شيئا من التّعلم[49].

خاتمة:

إن انطلاق الفلسفة من الدّين أو العودة إليه لا يؤول إلى تثبيط عملية التّفلسف، أو التوقف عن طرح التساؤلات. لأنّه – و كما يقول كارل ياسبيرس - : «جوهر الفلسفة هو البحث عن الحقيقة لا في امتلاكها» [50].

فحقّا، الذّي يفرض نفسه واقعيا هو الذّي يسود، فالبقاء للأقوى دائما، مهما كان المجال الذّي نتعامل معه. فالفلاسفة اليهود قد فرضوا وجودهم فكريا و فعليا على الساحة العالمية. و بلا ريب، فإنّ فكرة "صدام الحضارات" التي قال بها هانتنغتن على حق لمّا أرجع الصراع إلى جذور عرقية و ثقافية و لغوية[51] فحتّى السياسة اليوم أصبحت تتخذ أبعادا ذات جذور عرقية و دينية في خطاباتها مع مختلف الشعوب.

ففي هذه الحيّاة إمّا أن نتّبع أو نتّبع، لذلك فالأجدر بنا أن نبني صرحا فكريا يجعلنا أهلا لأن نتّبع في هذا العالم المهول بالأفكار و المذاهب و المتشعب الرؤى.

إنّ الدّين الحق لا يحتاج إلى فلسفته، لذلك فهو في غنى عن الفلسفة و عن الفروض العلمية. و لكن في المقابل فإنّ الفلسفة لا تستطيع الاستغناء عن الدّين، بل هو مفتاح لعديد التساؤلات التّي تطرحها[52].

و هذا ما جعل هيغل يرى بأنّ الفلسفة هي :«توجه دائم نحو الله»[53]. بهذا المعنى، فإنّ الفلسفة تلتقي بالدّين لأنّ :«الحقيقة واحدة يأخذ بناصيتها الدّين، و تطمح إليها الفلسفة، و يلهث خلفها العلم خطوة بعد خطوة...» [54].

الهوامش:

(1). د.عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، بدون طبعة، 1991 م، ص 297.

(2). يورغن هابرماس: الفلسفة الألمانية و التّصوف اليهودي، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995 م، من مقدمة المترجم، ص 08.

(3). يورغن هابرماس: الفلسفة الألمانية و التّصوف اليهودي، ص (31،32)

(4). يورغن هابرماس: الفلسفة الألمانية و التّصوف اليهودي، ص 60.

(5). باروخ سبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة جمال الدّين سعيد، مراجعة: د. جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، 2009 م، من مقدمة المترجم، ص 07.

(6). برنار غراسيه: المعنى الباسكالي لكلمة روح (فكر) و المراتب الثلاث، ترجمة: د.علي بوملحم، مجلة فلسفات معاصرة، رئيس التحرير: د.عدنان نجيب الدّين، العدد الثالث، 2008 م، ص 20.

(7). برنار غراسيه: المعنى الباسكالي لكلمة روح (فكر) و المراتب الثلاث، ترجمة: د.علي بوملحم، مجلة فلسفات معاصرة، رئيس التحرير: د.عدنان نجيب الدّين، العدد الثالث، 2008 م، ص 37.

(*). القرآن الكريم لم يرد فيه عن الأصل الواحد للّغة، بل يتحدث في عدة مواضع عن اختلاف الألسنة و عن اختلاف الشعوب التّي خلقها الله تعالى من أجل التعارف. [انظر:لويس جان كالفي:حرب اللّغات والسياسات اللّغوية، ترجمة: د.حسن حمزة، مراجعة: د.سلام بزي-حمزة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ط1، 2008 م لبنان، (من الهامش تعليق المترجم)، ص67].

(8). لويس جان كالفي: حرب اللّغات و السياسات اللغوية، ص (62-64).

(9). لويس جان كالفي: حرب اللّغات و السياسات اللغوية، ص 66.

(10). يورغن هابرماس: الفلسفة الألمانية و التّصوف اليهودي، ص (88-89).

(11).من: (Ludwig Wittgenstein : Tractatus logico- Philosophicus)، القضية 7، نقلا عن: لود فيج فتجنشتاين: تحقيقات فلسفية، ترجمة و تقديم و تعليق: د.عبد الرزاق بنّور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، ص 38.

(12). يورغن هابرماس: الفلسفة الألمانية و التّصوف اليهودي، ص 65.

(13). لود فيج فتجنشتاين: تحقيقات فلسفية، ص 38 (انظر الهامش).

(*). ولد ستروس سنة (1899 م) من عائلة ألمانية يهودية، يعتبر واضعا لعلم جديد يدعى ب: «علم اجتماع الفلسفة»، و الذي يرى بأنّه يختلف عن «علم اجتماع المعرفة» (فيبر ومانهايم)، (سعد البازعي: الاختلاف الثقافي و ثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان،الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2008 م ، ص"291-295").

(14). سعد البازعي: الاختلاف الثقافي و ثقافة الاختلاف، ص 291.

(*). ناقد أمريكي.

(15). سعد البازعي: الاختلاف الثقافي و ثقافة الاختلاف، ص (326-327).

(16). سعد البازعي: الاختلاف الثقافي و ثقافة الاختلاف، ص (325-326).

(17). سعد البازعي: الاختلاف الثقافي و ثقافة الاختلاف، ص 324.

(18). نقلا عن: سالم القمودي: الإسلام كمجاوز للحداثة و لما بعد الحداثة، الانتشار العربي، بيروت لبنان، ط1، 2008 م، ص 40.

(19). نقلا عن: د.كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت(من ماكس هوركهايمر إلى اكسل هونيث)، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، دار الامان، الرباط، المغرب، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1431 هـ، ص 33.

(20). جاك دريدا: الكتابة و الاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب،ط 1، 1988 م، ص 56.

(21). نبيل محمد صغير: في التأسيس لمقبولية التعددية الثقافية: دراسة في النظرية النقدية لسيلا بن حبيب. من كتاب جماعي: تحرير و إشراف: د.علي عبود المحمداوي، د.إسماعيل مهنانة: مدرسة فرانكفورت النقدية: جدل التحرر و التواصل و الاعتراف(مجموعة مؤلفين)، ابن النديم، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 2012 م، ص318 .

(22). نفس المرجع السابق، ص 313.

(23). نفس المرجع السابق، ص 296

(24). سيلا بن حبيب: نقلا عن: عزيز الهلالي: سؤال الكونية الأخلاقية في فلسفة سيلا بن حبيب، من كتاب جماعي، تحرير و إشراف: د.علي عبود المحمداوي، د.إسماعيل مهنانة: مدرسة فرانكفورت النقدية: جدل التحرر و التواصل و الاعتراف، ص 333.

(25). نفس المرجع السابق، ص 333.

(26). نفس المرجع السابق، ص 333.

(27). د. عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص 305.

(28). نقلا عن: علي محمد إسبر: ماهيّة الوعي الفلسفي، دار التكوين للتأليف و الترجمة و النشر، ط1، 2010 م، ص 96.

(29). نقلا عن: علي محمد إسبر: ماهيّة الوعي الفلسفي، ، ص 97.

(30). د.علي محمد إسبر: ماهيّة الوعي الفلسفي، ص 95.

(31). د.سوزان روبين سليمان، انجي كروسمان: القارئ في النص: مقالات في الجمهور و التّأويل، ترجمة: د.حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط1، 2007 م، ص 390.

(32). د.محمد المصباحي: من أجل حداثة متعددة الأصوات:ورش لفلسفات الحق و الثقافة و السياسة و الدّين، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط1، 2010 م، ص 31.

(33). د.محمد المصباحي: من أجل حداثة متعددة الأصوات، ص 31.

(34). د.محمد المصباحي: من أجل حداثة متعددة الأصوات، ص (32).

(35). د.أم الزين بنشيخة-المسكيني: كانط راهنا: أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1، 2006 م، ص28.

(36). نفس المرجع السابق، ص 29.

(37). نفس المرجع السابق، ص 29.

(38). نفس المرجع السابق، ص 30.

(39). نفس المرجع السابق، ص 30.

(40). محمد شوقي الزين، الذّات و الآخر: تأملات معاصرة في العقل و السياسة و الواقع، منشورات الاختلاف (الجزائر العاصمة الجزائر)، منشورات ضفاف (بيروت لبنان)، دار الأمان (الرباط المغرب)، ط1، 1433هـ،2012م، ص 112.

(41). د.بوزبرة عبد السلام: طه عبد الرحمن و نقد الحداثة، جداول، بيروت لبنان، ط1، 2011 م، ص (110،111).

(42). د.طه عبد الرحمن: الفلسفة و الترجمة: ص 173، نقلا عن: بوزبرة عبد السلام: طه عبد الرحمن و نقد الحداثة، ص 111.

(43). الشّاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ص 7، نقلا عن: بوزبرة عبد السلام: طه عبد الرحمن و نقد الحداثة، ص ص (111،112).

(44). د.بوزبرة عبد السلام: طه عبد الرحمن و نقد الحداثة ، ص ص (112،113).

(45). د.سالم القمودي: الإسلام كمجاوز للحداثة و لما بعد الحداثة، ص 78.

(46). د.سالم القمودي: الإسلام كمجاوز للحداثة و لما بعد الحداثة، ص 42.

(47). د.سالم القمودي: الإسلام كمجاوز للحداثة و لما بعد الحداثة، ص 223.

(48). الآية الكريمة:14، سورة الطارق(القران الكريم).

(49). د.عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص 299.

(50). نقلا عن: سالم القمودي: الإسلام كمجاوز للحداثة و لما بعد الحداثة، ص 41.

(51). محمد شوقي الزين، الذّات و الآخر، ص 25.

(52). سالم القمودي: الإسلام كمجاوز للحداثة و لما بعد الحداثة، ص 38.

(53). نقلا عن : سالم القمودي: الإسلام كمجاوز للحداثة و لما بعد الحداثة، ص 37.

(54). سالم القمودي: الإسلام كمجاوز للحداثة و لما بعد الحداثة، ص 37.