

أسئلة فلسفة الدين في كتابات عزمي بشارة¹

قراءة في الجزء الأول من كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي

بقلم: د. كمال طيرشي

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (الدوحة) - قطر

ملخص:

نسعى في هذه الدراسة تقديم نظرية عزمي بشارة في فلسفة الدين والمقدس، صحيح أن بشارة لم تكن نيته أن يكتب نظرية في الدين، أو كما تعرف في الفلسفة الغربية المعاصرة بفلسفة الدين، ولكنه وجد نفسه بينما كان يكتب مقدمة لمشروعه الضخم الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ضرورة أن يُفرد جزء من الكتاب للتفصيل النظري في بعض المفاهيم التي سيحتاجها في مشروعه عن الدين والعلمانية، فكان كتاباً نظرياً بامتياز، ويمكن أن يصبح مرجعية لكل متخصص في فلسفة الدين المعاصرة ووفق منظور مفكر عربي، وهذا هو منحنى الاستثناء ههنا، لهذا كان تعاملنا في هذا المقال منصّباً بالأساس على الجزء الأول والذي نخالف فيه المؤلف ونعتبره كتاباً مستقلاً، وعملاً فريداً يُتناول بحثاً ودراسةً لوحده بعيداً عن الأجزاء التي تأتي بعده والتي تكون تفصيلاتها نحو تاريخ فكرة العلمانية (الذي أصبح نوعاً من تاريخ الفلسفة الغربية منظوراً إليه من زاوية الموقف من الدين) في المجلد الثاني، والعلمنة في المجلد الثالث، كما ساعرض تصورات بشارة حول التجربة الدينية والمقدس، العلاقة بين الدين والسحر، ماهية الأسطورة وعلاقتها بالدين، العلاقة بين الأخلاق والدين، في الدين والتدين والفرق بينهما.

كلمات مفتاحية: الدين، التدين، التجربة الدينية، المقدس، الأسطورة، السحر، الأخلاق.

¹ مفكر وباحث عربي معروف. نشر مئات الأوراق والدراسات والبحوث في دوريات علمية بلغات مختلفة، ومن أبرز مؤلفاته: المجتمع المدني: دراسة نقدية؛ في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي؛ من يهودية الدولة حتى شارون؛ الدين والعلمانية في سياق تاريخي (جزآن في ثلاثة مجلدات)؛ في الثورة والقابلية للثورة؛ الجيش والسياسة؛ إشكاليات نظرية ونماذج عربية؛ مقالة في الحرية؛ الطائفية، الطائفية، الطوائف المتخيلة؛ في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟ تنظيم الدولة المكنى 'داعش'؛ إطار عام ومساهمة نقدية في فهم الظاهرة؛ في الإجابة عن سؤال ما الشعبوية؟ ومنها كتبٌ أصبحت مرجعيةً في مجالها.

Abstract:

In this study we seek to present Azmi Bishara's theory of religion and the sacred. It is true that Bishara did not intend to write on the theory of religion, or (the philosophy of religion, as the subject is known in contemporary Western philosophy), but he found himself doing precisely this while writing the first volume, which was meant to serve as an introduction to his major work entitled *Religion and Secularism in a Historical Context*. The first volume of Bishara's work can and should be treated as self-standing piece of work which merits independent study, despite the fact that it is put to use in the subsequent parts of the work. This part of his work, which is theoretical, should serve as a reference work by an Arab thinker on the subject of the philosophy of religion. The present article focuses on the first volume of Bishara's work, where it will be suggested *pace* Bishara, that it is an independent book, and a unique work that deals with research and theory alone, in contrast to the subsequent volumes which deal with the history of the idea of secularism (in the second volume of he work) and the process of secularization (in the third volume). The article will also present Bishara's conception of religious experience and the sacred, the relationship between religion and magic, the essence of myth and its relationship to religion, the relationship between morality and religion, and the contrast between religion and religiosity.

Keywords: religion, religiosity, the sacred, magic, myth, morality.

مقدمة:

أخذت فلسفة الدين المعاصرة حظها من التمحيص والنظر من لدن الكثير من المفكرين في الغرب، واصبحت تخصصاً فلسفياً هاماً يُدرس في أعرق الجامعات الغربية سواء في أوروبا أو أمريكا. وتمظهرت أولى إرهاصاته في نهاية القرن الثامن عشر، وهو نوع من الفلسفة يعتمد العقل في بحث وتحليل المقدسات والمعتقدات والظواهر الدينية وتفسيرها، ولا تتوخى الدفاع عن هذه المعتقدات وتسويغها، مثلما يفعل اللاهوتيون وعلماء الكلام، إنما تهتم بشرح وبيان بواغث الدين ومنابعه في الروح والنفس والعقل، ونشأة المقدس وتجلياته في حياة الإنسان، وصيرورته وتحولاته في المجتمعات الإنسانية، وبكلمة موجزة فلسفة الدين هي التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين، شرحاً وتفسيراً وبياناً وتحليلاً، من دون أن تتكفل التسويغ أو الدفاع أو التبرير أو التبشير

د. كمال طيرشي أسئلة فلسفة الدين في كتابات عزمي بشارة
قراءة في الجزء الأول من كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي

والمناقحة. وتتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بإمكان معرفة الله (ماهيته) والعلاقة بين وجوده وماهيته. وكذلك تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بطبيعة الدين نفسه، وطبيعة اللغة الدينية. بالإضافة إلى أسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية، ودور الإيمان فيها، وعلاقة هذا الأخير بالعقل.¹

الغريب أننا في فكرنا العربي المعاصر لم نقف على منتج فلسفي عميق وموضوعي يندرج في إطار هذا الضرب من الدراسات، طبعاً مع وجوب الاعتراف ببعض المحاولات العربية الجادة التي قام ويقوم بها بعض الأساتذة العرب كالباحث العراقي عبد الجبار الرفاعي² وما طرحته كتاباته من اهتمام بفلسفة الدين وعلم الكلام الاسلامي الجديد³ تحديداً، أو حتى المحاولات الأولى للباحث المصري محمد عثمان الخشت⁴ وغيرهم. لكننا إذا تأملنا هاته الأعمال التي قام بها هؤلاء لا نجد بأنها

¹ عادل ضاهر، فلسفة الدين، في: عادل ضاهر وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير: معن زيادة، مج2 (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1988)، ص 1000.

² باحث ومفكر عراقي مختص في الفلسفة الاسلامية وفلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، من أهم كتبه: الدين والاغتراب الميتافيزيقي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، علم الكلام الجديد، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، العقلانية والمعنوية، الدين والظلم الأنطولوجي، الدين وأسئلة الحداثة...إلخ.

³ بدأت ارهاصات هذا العلم الجديد منذ النصف الأول للقرن التاسع عشر للميلاد وحتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين، تميزت هذه الفترة بالدعوة لحياء علم الكلام. واعتقد أن النشأة الأولى لهذا العلم بمعناها الحقيقي كانت مع شبلي النعماني العلامة الهندي (1878-1914) وهو أول من دعا إلى تجديد علم الكلام وألف كتاب بعنوان: علم الكلام الجديد. وصدرت ترجمة له عن المركز القومي للترجمة ونقلها إلى اللسان العربي جلال السعيد الحفناوي (2012) تطرق في هذا الكتاب إلى طريقة تدوين علم الكلام الجديد معتبراً أن علم الكلام القديم كان منصباً فقط على بحث العقائد الإسلامية لأن المخالفين للإسلام في ذلك العهد كانت اعتراضاتهم تتعلق بالعقائد ولكن في الوقت الحاضر يبحث في الجوانب التاريخية والحضارية والأخلاقية للدين، وإن عقائد أي دين عند الأوروبيين لا تكون جديرة بالاعتراض إلى هذا الحد ما لم تكن هذه المسائل قانونية وأخلاقية، وفي رأيهم أن إباحة تعدد الزوجات والطلاق والرق والجهاد في أي دين لهو أكبر دليل على بطلان هذا الدين، بناء على هذا سيتم بحث هذا النوع من المسائل في علم الكلام، وهذا الجزء الكامل عن علم الكلام الجديد: انظر: عبد الجبار الرفاعي وآخرون، علم الكلام الجديد، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2016)، ص 45-46.

⁴ أستاذ فلسفة الأديان والمذاهب الحديثة والمعاصرة، من أهم كتبه: تطور الأديان، الإله والإنسان: إشكالية التشابه والاختلاف، فلسفة العقائد المسيحية، مقارنة الأديان: الفيدية، البرهمية، الهندوسية، مدخل إلى

د. كمال طيرشي أسئلة فلسفة الدين في كتابات عزمي بشارة
قراءة في الجزء الأول من كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي

أفردت الموضوع حقه من النظر والتعمق بقدر ما كانت إما تعريفات ببعض المجالات التي تسعى فلسفة الدين لدراستها وتقديم شروح يمكن للباحث أي يستعين بها في سبيل ولوجه لهذا النوع من الفلسفة أو أنها كانت متاخمة لقضايا في الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي المعاصر تحديداً. أو أنها جاءت محاولات متداخلة مع ما يُنعت بعلم الكلام الجديد الذي وجد ضالته عند بعض المفكرين في إيران.¹

لكننا حينما ننتج عربياً في فكرنا العربي المعاصر تحديداً حول الموضوع لا نجد ما يمكن أن نصنفه فعلياً في إطار فلسفة الدين كالتى نقرأها في العالم الغربي مع كتابات جون هيك، وايمانويل كانط، وبول تيليش وغيرهم. إلا أن المثير في الآن عينه أننا نجد في المقابل من ذلك عملاً عميقاً درس فلسفة الدين دراسة موضوعية برغم أن نية هذا الباحث في بداية الأمر لم تكن تخصيص مؤلفاً كاملاً لدراسة فلسفة الدين والمقدس، والقصد ههنا يقع على كتاب عزمي بشارة²، هذا الأخير الذي تشبع بفلسفة هيغل وكارل ماركس من منهالها الألمانية وذلك في أقدم

فلسفة الدين، الشخصية والحياة الروحية في فلسفة الدين عند برايتمان، المعقول واللامعقول في الأديان بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة.

¹ استؤنف الدرس الكلامي الجديد في الهند مقارباته ومطاراته مع تيارات التفكير الديني في إيران، وأعيد إنتاجها على نحو خلاق مع كل من: وعلي شريعتي وعبد الكريم سروش ومحمد مجتهد شبستري ولعل هذين الأخيرين (عبد الكريم وشبستري) خير من نهل من المعين الهندي والأكثر تأثراً بأحمد خان ومحمد اقبال. وفي الدرس الإيراني الكلامي المعاصر يبدأ التركيز على الدين في جوهرانيته وكيانيته البعيدة عن المعتقدية المعينة مقتفياً في ذلك تحصيل المعرفة الحقانية المؤتمنة بالدليل الأميري بعيداً عن المعرفة المجردة المتعلقة بالبرهنة العقلانية النظرية فأصبحنا ههنا نتحدث عن ضروب من التدين تشابه تلك التي حاجج عنها سورن كيرككورد في كتابه هجوم على العالم المسيحي وكذلك في انتقاده للدين الجماهيري (التدين الجمعي الغالب العوامي) المرتبط بالبيئة التي نشأ فيها إلى التدين المدلل المرتين بالحجة والدليل البرهاني وهذا ما نجده عند عبد الكريم شروس تحديداً.

² تلقى عزمي بشارة في مرحلة الطفولة تربية دينية متينة، ويعود الفضل في ذلك إلى والده الذي عرف عنه نهمة الكبير بالقراءة والاطلاع الواسع، وهو بدوره كان يشجع عزمي لما كان طفلاً على قراءة القرآن الكريم، طبعاً بالاضافة إلى قراءته واطلاعه العميق على الإنجيل والتوراة (انظر: برنامج وفي رواية أخرى، ضيف الحلقة الأولى عزمي بشارة، التلفزيون العربي - Alaraby TV على اليوتيوب، في: 2017/3/6، في:

<https://www.youtube.com/watch?v=PXcOgqY3lk&t=744s>، شوه في: 2020/8/13.

د. كمال طيرشي أسئلة فلسفة الدين في كتابات عزمي بشارة
قراءة في الجزء الأول من كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي

جامعة في برلين "جامعة هومبولت". وهي الجامعة نفسها التي عمل فيها أستاذاً للمنطق ونظرية المعرفة لمدة سنة كاملة¹.

وفي هذه الآونة بالضبط بدأ اهتمامه بدراسة مواضيع الدين والدولة، ودرسها من منظور علاقتها بألمانيا النازية، وقد عُرف عنه الانتاج الفكري والفلسفي والأدبي الغزير، كما أن دراساته وكتبه صارت مرجعاً مهماً فيما يتعلق بمجمل قضايا المجتمع المدني، ونظريات القومية، والتنظير لقضايا التحول الديمقراطي المواطنة والعلمانية وذلك وفق منهج بحثي وتحليلي عابر للتخصصات.² إلا أن المشروع الفكري المركزي الذي نجد فيه اسهاماً مفصلاً في تناول قضايا الدين والتدين والمقدس والتجربة الدينية، والذي عده بشارة مقدمة نظرية لمشروع بحثي كبير لا يزال إلى يومنا هذا يحفر فيه ويُغنيه حمل عنوان: الدين والعلمانية في سياق تاريخي. لكنني ههنا يجب التأكيد على أن طريقة التناول التي التزم بها بشارة في كتابه التأسيس -إن صح هذا التعبير- لما يمكن نعتة بفلسفة الدين والمقدس، ستكون وفق منحى تاريخي، إلا أنه ليس تاريخاً مغرقاً بالأحداث وإنما يتتبع السياقات وفق رؤية مفكر وليس كمؤرخ جملَةً.

وهو الذي نجده ينظر في فلسفة الدين عن غير قصدية منه³، وبالرغم من أنه حاول التأكيد في مستهل الجزء الأول من كتاب الدين والعلمانية على أنه لم يكتب هذا البحث ليكون كتاباً نظرياً في الدين عموماً، بحكم أنه جُهد ما عاد مثمراً أو حتى ممكناً في رأيه.¹

¹ انظر: حوار مع عزمي بشارة في التلفزيون العربي - Alaraby TV على اليوتيوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=gdx679xPTlg>

² انظر: موقع عزمي بشارة على هذا الرابط الإلكتروني: <https://tinyurl.com/yyrd49ec>

³ يعقب عزمي بشارة على ذلك بقوله: "بدأت بكتابة مؤلف نظري عن (الدين والعلمانية)، ووجدت نفسي أتوسّع باطراد في الكتابة عن الدين تحضيراً لفهم مفهوم العلمانية والعلمنة بشكل أدق، أي أنني خلال كتابتي عن الدين والتدين وما يميزهما من بقية الظواهر الاجتماعية، إنما كتبت تحضيراً لفهم العلمانية والعلمنة في سياقهما التاريخي، من خلال الخوض في حقل النقاش النظري الشاسع في الأكاديميات الغربية في شأن موضوع نظرية العلمنة، والنقاشات الدائرة عربياً في شأن العلمانية. لكن ما كان يفترض أن يكون فصلاً عن الدين والتدين تحوّل إلى كتاب، لأنني اضطررت إلى توضيح كثير من القضايا التي يشوبها تشويش وغموض بسبب استقطاب النقاش بين من يحرمون الخوض في هذه المسائل، ومن ينتقدون الدين كأنهم ينتقدون مجموعة من الخرافات والأساطير من دون معالجة البنية الفكرية الإيمانية والظاهرة الاجتماعية، وهي ظواهر قائمة سوف نصادفها كثيراً في المجتمعات

ومع ذلك يجب أن نُؤكد ههنا أن النظرة الفلسفية في تناول الدين من منظور بشارة سلكت نهجاً موضوعياً بخلاف بعض المحاولات العربية التي تأدلجت بصورة أو بأخرى أثناء تناولها وتحليلها للمفاهيم الدينية ظاهرة ومصطلحاً. مما يجعل الرؤية الفلسفية لعزمي بشارة بمثابة محاولة فكرية رصينة تنفتح على كل الدارسين باختلاف رؤاهم وتصوراتهم المتدينين منهم وغير المتدينين، المقتنعين منهم وغير المقتنعين أيضاً. ولهذا لا يتوقع القارئ العربي أن تكون نظرية بشارة في فلسفة الدين المنافحة عن معتقد ديني بعينه، ودحض كل الرؤى التي تفنده منتهجاً في ذلك طرائق المتكلمين القدامى ويستفيض في شرح الأصول والقيمة والقدسية لعقيدة بعينها على حساب أخرى، وتبديع من يخالفها، أو حتى أن تكون نظريته في الدين دحض الخزعبات والترهات والأساطير القائمة في كل معتقد ديني، لأنه بحسب رأيه هذا الضرب من النقد استهلك وأكل عليه الدهر كما يقال، واشبع بحثاً وكتب فيه الرهط الكثير من العلماء وأهل الفكر والبرهان، كما أن مشروع فلسفة الدين عند بشارة ليست في امتاع أهل الالحاد، واشفاء غليلهم، كما أنه ليس شرطاً أن يمنح المتدين نفحات إيمانية تنحو به إلى الطمأنينة، بل هو مشروع فلسفي نظري يحل خصوصية الظاهرة الدينية ويدرسها بوسائط فكرية نظرية موضوعية. لأنه لا علاقة لفلسفة الدين بإيمان فيلسوف الدين والباحث والدارس في هذا الحقل أو عدم إيمانه، كما هو حال المتكلم في علم الكلام واللاهوتي في علم اللاهوت. ذلك أن الباحث في فلسفة الدين يُفترض أن يكون محايداً منهجياً، يتحرى الموضوعية، وما يقود إليه العقل والأدلة في بحثه، فهو لا يعنيه تكريس المعتقدات الدينية مثلما لا يعنيه نفيها، ولا يتوقف تفكيره عند حدود أو سقف معين لا يتخطاه في بحثه، كما يفعل اللاهوتي والمتكلم الذي ينطلق من مسلمات اعتقادية، ولا يكف عن التدليل

والدول المعلمنة، وفي الثقافة وأنماط الوعي والأيديولوجيات العلمانية أيضاً. (انظر: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1، ص 8). "ويلحق بشارة كذلك على مناقشات ندوة أقيمت حول كتاب الدين والعلمانية قائلاً: "كنت قد بدأت بكتابة مقدمة حول الدين والتدين والفرق بينهما لكي يفهم ماذا أقصد بأنماط التدين، وقد تحولت هذه المقدمة إلى كتاب كامل أمل أن يتضمن فعلاً مساهمة نظرية في سوسيولوجيا الدين وفي فلسفة الدين، وفي تطوير مفهوم للدين". انظر: تعقيب عزمي بشارة على مناقشات ندوة كتاب الدين والعلمانية التي عقدت بتونس 2016، ص 5. في: <https://tinyurl.com/y42pkglo>

¹ عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1، ص 8.

د. كمال طيرشي أسئلة فلسفة الدين في كتابات عزمي بشارة
قراءة في الجزء الأول من كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي

علمها، من خلال الأدلة النقلية والعقلية. ففيلسوف الدين باحث يتحرى الحقيقة، كما هو الباحث في أي حقل من حقول الفلسفة، ربما يكون فيلسوف الدين مؤمناً، مثل: كانط وكيركغورد، وربما يكون ملحداً أو لادربياً، يقول جون هيك: "فلسفة الدين¹ ليست وسيلة لتعليم الدين، وفي الحقيقة لا ضرورة لتناولها من منطلق ديني، من لا يؤمن بالله ومن لا يملك أي رأي حول وجوده من عدمه، ومن يؤمن بوجوده، جميعهم يستطيعون أن يتفلسفوا في الدين، وهو ما يحدث الآن بالفعل، إذاً، فلسفة الدين ليست فرع من الإلهيات أي التدوين الممنهج للعقائد الدينية، بل هي فرع من فروع الفلسفة، تتكفل بدراسة المصطلحات والأنظمة العقائدية وممارسات من قبيل: العبادة، والتأمل والمراقبة، التي تُبنى هذه الأنظمة العقائدية عليها ومنبثقة منها".²

إشكالية البحث:

أما الإشكالية العامة للبحث فيمكن أن أجملها في سؤال يمثّل نسيجاً ضاماً هو: ما منزلة الدين وفلسفته في فكر عزمي بشارة؟ هذا السؤال المركزي الذي يتفرّع بدوره ويتشعب إلى أسئلة جزئية هي: كيف نظر عزمي بشارة للظاهرة الدينية؟ وهل يمكن عدها ظاهرة إجتماعية هي الأخرى؟ وما العلاقة بين الدين والتجربة الدينية وما الفرق بينهما؟، وكيف نظر بشارة إلى مسألة التدين وعلاقته بالمقدس والإيمان؟، وماهي التعريفات التي حددها عزمي بشارة لمفهوم الدين، وهل يمكن أن تساعد الباحث في الظاهرة الدينية على فهمها؟. وما علاقة الدين بالأخلاق والقيم عنده؟.

¹ حينما ننتفتح على أهم الاتجاهات الأساسية التي تعنى بها فلسفة الدين نجد بول ريكور يصنفها حتى أواخر العقد الثامن من القرن الماضي إلى خمس اتجاهات: اتجاه الوجود-معرفة الله، واتجاه نقد الدين في الفلسفة التحليلية، والاتجاه المتأثر بالعلوم الإنسانية، واتجاه الفنون اللغوية وفعل الكلام الديني واتجاه هيرومينوطيقا لغة الدين. هذا وتبحث فلسفة الدين القضايا المشتركة بين الأديان: كماهية الدين ومفهومه وبواعث الدين، وجود الله من حيث طبيعته وبراهين وجوده وعلاقته بالإنسان، مشكلة الشر، الإيمان بالعقل والقلب، التجربة الدينية، الوحي والإيمان، المعجزات والكرامات، الخلود والبعث والقيامة، الدين والعلم، المعرفة الدينية، الدين وعلاقته بالأخلاق، مسألة التعددية الدينية، لغة الدين، والهيرومينوطيقا. انظر: عبد الجبار الرفاعي، الدين والاغتراب الميتافيزيقي (بيروت / بغداد: دار التنوير، مركز دراسات فلسفة الدين، 2018)، ص ص 245-248.

² جون هيك، فلسفة الدين، ترجمة: طارق عسيلي، بيروت: دار المعارف الحكيمة، 2010، ص 3.

ومن أجل تحليل بنيات إشكالية البحث اعتمدتُ على المنهج التحليلي، حيث نستعملُ المنهج التحليلي بغية توضيح واستجلاء نصوص بشارة الغارقة في التخصص التي أوردها في الكتاب المركزي الذي سندستعين به (الجزء الأول من كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي)¹، والتنقيب داخلها وذلك لتوضيح الموقف الديني وتمظهراته في ثنايا كتاباته.

¹ صراحة أنا أختلف مع عزمي بشارة بخصوص عنوان هذا الجزء من الكتاب، والذي أرى أنه كان من الأفضل أن يكون كتاباً مستقلاً بالكلية عن سلسلة أجزاء مشروع كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي، لأن ما يعزز استقلالية الكتاب هو التوسع في موضوعة الدين والتدين والبعد النظري العميق لدراسة الظاهرة الدينية، والتي تشابه ما يطرحه الفلاسفة في الغرب لما يتناولوا دراسة الدين بآليات الفهم العقلي والاستعانة بمنهج البحث الفلسفية، إلا أننا نجد بشارة يعلق على هذه المسألة ويتحفظ منها بقوله: "على الرغم من الجهد النظري المبذول، لم يُكتب هذا البحث ليكون كتاباً نظرياً عن الدين عمومًا؛ فهذا جهد ما عاد مثمرًا أو حتى ممكنًا برأيي، على الرغم من استمرار دور النشر الأكاديمية الغربية الرئيسة في إصدار كتب ودراسات تتضمن محاولات عامة من هذا النوع في الغرب تحت عناوين مثل فلسفة الدين أو نظرية الدين. كُتب هذا الكتاب في إطار بحث عن الدين والعلمانية في سياق تاريخي، لذلك، مع ثقتي بأن هذا المجلد هو كتاب مستقل بذاته، إلا أنني لم أطلق عليه تسمية مختلفة، بل هو الجزء الأول من كتاب واحد هو الدين والعلمانية في سياق تاريخي؛ ذلك لأنه بنظري أشبه بمقدمة طويلة للكتاب اضطرت فيها إلى أن أوضح مفاهيم وظواهر من الضروري إيضاحها، حتى لو كلف الأمر تحدي مصطلحات مسلم بها في الفلسفة الغربية ومناقشتها وأخرى مسلم بها في الفكر العربي." انظر: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1، ص 9. كما اختلف كذلك مع فتحي المسكيني الذي قدم ورقة بحثية في إطار ندوة عقدت بتونس لمناقشة كتاب الدين والعلمانية إذ يقول فيها: "ما جلب انتباهنا عند قراءة هذا المؤلف هو العلمانية وليس الدين. ويبدو لنا أن حضور الدين سواء في العنوان أو في ثنايا الكتاب بمجلداته الثلاثة هو حضور إجرائي فقط. هو محاور غائب. إذ لا نعثر فيه على نقد للدين ولا على أبولوجيا دينية. لا فيورباخ هنا ولا كيركغارد. بل شيء آخر (...) وأن القارئ يكون قد لاحظ أن الفصلين الأول والثاني السابقين لا يؤسسان أي فلسفة أو نظرية في الدين، بل رسم مسطح إذ يمكن تحقيق أمرين. أولهما تمييز الديني عن المقدس، وثانيهما بيان أنه "لا دين من دون تدين". وهكذا خرج الدين بالمعنى (العقدي) الدقيق من أفق الإشكالية المطروحة وصار من الممكن التحرك بحرية تفكير أوسع نطاقاً." ولا أتفق مع هذا الرأي، فليس حضور الدين إجرائياً في المجلد الأول، فالدين موضوع، وهو ليس إجرائياً حتى في عنوان المشروع الدين والعلمانية في سياق تاريخي. فالدين أيضاً يدرس في هذا الكتاب. ومع أن نية الكاتب دراسته في سياق تاريخي، إلا أنه يدخل في نقاش عميق مع فلاسفة الدين، وبلور هو مفهومه لخصوصية الدين. كما اعتقد كذلك أن اللاهوتي كيركغورد كان حاضراً هو الآخر وإن بطريقة غير مباشرة عند الكاتب وذلك لما بحث الدين وأهميته من منظور أبعاد وجودية وشعورية أخرى، تتجاوز مسألة علاقته بالأخلاق انظر:

أولاً: في العلاقة بين الدين والتجربة الدينية عند بشارة:

أ- ماهية التجربة الدينية:

احتكم بشارة في مستهل كتابه التأسيسي لنظرية في الدين منهج العقل والحواس، وهو عينه الذي استند إليه فلاسفة أوروبا في الأزمنة الحداثية، من أمثال الفيلسوف الفرنسي رونييه ديكرت واضع معالم وقواعد العقلانية في صورتها الحداثية، هذا بالإضافة إلى فلاسفة التجريب الحسي الانكليز كجون لوك وداوفايد هيوم، وبالتالي فهو لم يخرج عن الخيط الناظم الذي تحتكم إليه لغة الفلسفة وكأنها لغة عالمية يُجمع عليها كل الفلاسفة وأهل الفكر في تناول أية قضية تؤرقهم ويسعون للبحث عن خباياها والمفاهيم المدثرة لها، وخبرتنا عن القضايا التي تعرض لنا سواء في الحياة أو المجتمع أو الدين مؤلفة أساساً من توليفة النفس البشرية (حس وعقل) هذا الحس الذي يتأثر بانفعالات العقل والحواس، كما أن خبرتنا عن المقدس سواء أكانت خبرة يبطنها التأمل أو الوجع هي في النهاية لا تخرج البتة عن وعي الكائن البشري وفقاً للزاوية التي يتعقل بها هذه الأمور، كما أن التجربة الدينية باعتبارها تجربة للمقدس في ضررها الفردي تتمخض عن خبرة جوانية تعاطفية تؤلف ذات الانسان.¹

والانفعال بالمقدس هو، عنده، الملكة عينها التي تجعل من الكائن البشري ينفعل بالجمالية وكل ما هو راقٍ ونبيل، ويتوق إلى التعلق باللامتناهي برغم أنه يخضع لعالم الفناء والزوال والنهاية، وفكرة المقدس قديمة قدم الوجود، حتى أنه من الممكن القول عنها أنها من أولى المفاهيم التي انبجست لدى الانسان منذ الأزل، ولا نستغرب صراحة حينما نجد المهتم بالجمالية والفن له حنين خاص في عودته للمقدس واستحضاره حتى في الأعمال الفنية، ولكأن التواق إلى الجمالية يستنجد بالمقدس ليعيد ترتيب الأشياء التي تبعثرت في العالم وأفل عمقها وفقدت حميميتها، لهذا

فتحي المسكيني، العلمانية: ملاحظات على كتاب عزمي بشارة "الدين والعلمانية في سياق تاريخي"، حدود ملف ندوة تقديم ومناقشة كتاب: الدين والعلمانية في سياق تاريخي، تونس، 5 شباط/ فبراير 2016، في:

<https://tinyurl.com/y3q2rgx6>

¹ عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1، ص 19.

يكون النهم والشغف بمنحى المقدس يجبل البشرية في الأزمنة الراهنة ولكنه يتمظهر بصنوف شتى إما أن نجده يغرقنا في دوامات من العنف أو في طقوس شعاعية وأفراح واحتفالات بهيجة لا تقتدر الشعوب باختلاف ثقافاتهما أن تكمل حياتها من دونها.¹

ويعتقد بشارة أن اكتناه المطلق بطريقة مباشرة أو الاطلاع المباشر على اللانهائي في عالم الفناء، هو الدأب والديدن الذي يتوق إليه الانسان الذي يسعى لاختبار كل ما يثلج صدره ويزرع جوانيته²، برغم أن الأمر يقع في دائرة غير الممكن عقلاً ومنطقاً إذا ما حاولنا حذقه بأدوات العقل المجرد³، إذ يقول عزمي بشارة: "حدس المطلق مباشرة، أو رؤية اللانهائي في النهائي، والمطلق في النسبي، هو أساس التجربة التي تهز الكيان والوجدان. وهو ما يستحيل تناوله بالفكر المحض لأنه يؤدي بالضرورة الى استحالات منطقية. يقوم التعامل مع المقدس ومع الجمالي في الكون على أساس الإحساس بالمطلق، أكان هذا المطلق فينا، أو في الكون، أو في الأخلاق، أو على وجود المطلق والانهائي في مجال محدد، أي نهائي، يكمن فيه. قد يتخذ التواصل المباشر مع المطلق شكل تجربة دينية وحدس نبوي، أو تواصل مع الله في الدين. وقد تتخذ محاولة الإحساس بالمطلق أو تأمله أو محاولة تصويره أشكالاً مختلفة في الأدب والفن وغيرهما. كما أن محاولات رؤية المطلق في

¹ أم الزين بنشيخة المسكيني، الفن والمقدس، نحو انتماء جمالي إلى العالم (بيروت: مؤمنون بلا حدود، 2020)، ص 23-24.

² والتوق إلى معانقة المطلق وتبصر اللانهائي في عالم التناهي هو شغف البشرية منذ الأزل، والأنبياء لم يكونوا بمنأى عن هذا التوق والتزوع أيضاً ولعل ما حصل مع النبي موسى أفضل برهان على هذا الطموح لما طلب من الله أن يريه ذاته في عالم الفناء، والقصة واردة في القرآن الكريم، في قوله تعالى: "وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ" {الأعراف: 143}، وقد روى الحاكم في المستدرک وصححه ووافقه كذلك الإمام الذهبي عن ابن عباس: أن موسى بن عمران لما كلمه ربه أحب أن ينظر إليه، فقال: "وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي. حف حول الجبل الملائكة، وحف حول الملائكة بنار، وحف حول النار بملائكة، وحف حول الملائكة بنار، ثم تجلى ربك للجبل ثم تجلى منه مثل الخنصر فجعل الجبل دكا وخر موسى صاعقاً ما شاء الله ثم إنه أفاق، فقال: سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين.

³ بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1، ص 20.

الجماعات الإنسانية المحدودة وتصويرها إنما تنقل مثل هذا الانفعال العاطفي الأشبه بالحب إلى شعور بالانتماء إلى الجماعة. "وهذا الأمر التفت إليه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في تأكيده على أن مقولات العقل الخالص غير قادرة البتة على اكتناه المفاهيم الغيبية الميتافيزيقية التي تقع خارج حدود الفاهمة البشرية، وهو تصور اعتقد بأنه متأثر فيه بالفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي اعتبر أن هذا العالم لا يدان لنا بفهمه إلا بما نضعه نحن فيه، بحكم أن العقل هو المصدر الأوحده للمعرفة بالنسبة للمثالية عموما، ولكن هذا العقل يجب أن لا نفهمه أبدا على أنه عقل مطلق وإنما هو في حقانية الأمر مُثقل بالتناهي أو بالأحرى محكوم بالتناهي، وتغالبه حدود منها ماهو داخلي (موجودة في الذات). ومنها ماهو خارجي (موجودة في العالم ذاته)، والعلم الحقيقي في معتقد كانط هو الذي يعترف بوجود حدود عامة وأن العالم لا يمكن معرفته كما هو، بل كما تقدمه لنا التمثيلات عن طرق قوة الفاهمة (النهي)¹، وبذلك فالفلسفة عند كانط هي العلم بحدود العقل البشري، فكانط والمثاليين عموما يقولون أن الجهال لا يدركون جهلهم، لكن العلماء والمتفلسفة يدركونه، وبناءا على هذا يعرف كانط العلم بأنه معرفة الذات لجهلها من خلال النقد، والإقرار بالجهالة هو في حقيقة الأمر طريقة سقراطية قديمة، عرفت بالمايوتيقا² أو "فن التوليد" ونجدها جلية في محاورتي "مينون" و"تيتاتايوس"، لكن النقد الكانطي يذهب إلى أبعد من المحاورتين فالعقل البشري عند كانط ليس ناقصا أو غير كامل، بل هو خاضع "للتناقض" إذ أن العقل يجد نفسه منقسما على نفسه، والشئ الجديد الذي اضافه كانط هو أن العقل خاضع للنقائص، والمعرفة عند كانط تذكر، لكن لا يكفيه تجاوز الجهل بحكم "لاإمكانية" تجاوز المعارف المندسة في

¹ النهي: حبذت ههنا اعتماد اللفظة القرآنية "النهي" باعتبارها أقرب معنى ودلالة للمصطلح الكانطي (قوة الفاهمة)، النهي: جَمْعُ النَّهْيَةِ. والنَّهْيُ يعني الْعَقْلُ الحَصِيف، السَّديد، السليم، الفاهم... (انظر المعجم الوسيط: مادة نهية جمع نهي)

² المايوتيقا (Maïeutique): أو فن توليد الأفكار يستعمل هذا اللفظ في الغالب للدلالة بلهجة تهكمية على الفن الذي كان يمارسه سقراط، إذ يستولد الأفكار من الأرواح التي تحتويها دون أن تعلم، تجلت هذه الطريقة التوليدية في محاورات عديدة لأفلاطون لاسيما في محاورته مينون (انظر أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت/باريس، ط2، 2001، ص763).

خبايا النفس، وسقراط كان يحاول انتزاع المعارف من الشخص الذي يحاوره، أما عند كانط فالأمر ليس مرهونا فقط بانتزاع المعارف من العقل، بل هو يكافح ضد الإنشقاق داخل العقل. و فكرة النقائض هي من أشهر أفكار كانط على الإطلاق، ولسنا ههنا بصدد ولوج تفصيلاتها الدقيقة، بقدر ما ستكون مهمتنا بيان قيمتها في مسألة الإيمان الديني والإعتقاد في وجود الله كحقيقة نوميانية، وهذا بالضبط ما جعل هيجل يشيد بطريقة عرض كانط للنقائض اذ يقول في كتابه الموسوم بـ "موسوعة العلوم الفلسفية" ((النقائض هي من أعظم ما انجزت الفلسفة النقدية))¹، ومكانة دافيد هيوم وأهميته بالنسبة لفكرة النقائض الكانطية تتجلى منذ اللحظة الأولى التي يطرح فيها كانط فكرة النقائض في كتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما" حيث يقول فيه ((إن نقائض العقل الخالص مفيدة كعامل قوي بصورة كبيرة في ايقاظ الفلسفة من سباتها القطعي، وينبئنا إلى العمل الشاق المضني المنوط بها في القيام بالإمتحان النقدي للعقل في حد ذاته))²، ويعترف كانط في مراسلة متأخرة بعثها إلى "غارفي" (Garve) (1721-1798) أن دافيد هيوم ليس هو من ايقظه من سباته الدوغمائي وإنما نقائض العقل (L'antinomie de la raison pure) إذ يقول: "إن نقائض العقل المحض... هي أول شيء أيقضني من سباتي الدوغماتيقي، وقادني إلى نقد العقل ذاته، لكي أحل فضيحة التناقض الصوري للعقل مع ذاته"³.

ولكن بشارة في المقابل من ذلك يعقب على الشعور بالمقدس من منطوق أنه ملكة روحانية تعشعش في كوامن نفوسنا، ويستحضرها وعينا، طبعاً مع اعتباره دوماً وأبداً توليفة رئيسية للدين البشري برمته، إلا أنه لا يمكن اختزاله في كونه هو "الدين"، فالدين لا يمكن حصره على تجربة

¹ فريدريك هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، لبنان، 1988، ص 166.

² Kant, Prolegomena to any future metaphysics, that will be present itself as a science, trans by ; Lucas, Lucas, Manchester University Press, p86.

³ محمد عثمان الخشت، العقل وما بعد الطبيعة (تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2008، ص 123.

انفعالية بالمقدس، بحكم منحاه السوسيولوجي، فهو ظاهرة اجتماعية تخضع للتفاعل البشري في إطار الجماعة، لأننا حينما نلتفت إلى الدين من زاوية سوسيولوجية بحثة ونؤسسه على ذلك نستحضر ههنا عالم الاجتماع إميل دوركهايم خصوصاً في عمله المركزي عن الدين: الأشكال الأولية للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا.¹ وبذلك قدم دوركهايم قراءة علمية للدين بوصفه ظاهرة اجتماعية، لا يدان لنا بحذقها وفهم جنباتها إلا من خلال الكشف عن طبيعة الوجود السوسيولوجي للدين وممارسته، وضروب التنظيم السوسيولوجي الموجودة في مجتمع بعينه، خصوصاً وأن فكرة المجتمع هي من تشرعن وتضع جوهر الدين والتمظهرات الدينية ليست في حقيقة الأمر إلا تمظهرات جماعية، تنبجس عن ظواهر جماعية، والطقوس الشعائرية الدينية ليست إلا ضروب لهذا المسلك، تتمخض داخل جماعة محددة، وتسعى إلى المحافظة على حالات عقلية جماعية. أما المفاهيم ذات الجذر الديني فما هي في حقانية الأمر إلا أشياء سوسيولوجية وتمحضات للفكر الجمعي الذي يكشف عن الحالة الراهنة لمعارفنا.²

وربما ههنا علينا الاعتراف أن الملكة الذاتية التي يمكن أن يتمظهر فيها المقدس تتواشج بصورة أو بأخرى مع مناحي دينية واستيطيقية وإتيقية كذلك نجد هناك غريزة سوسيولوجية تدفع البشر إلى الاجتماع والسعي للمحافظة على كيان الجماعة وذلك عبر توريثها العادات والتقاليد التي يُحتفل بها في جو مهيب من الطقوس وربما الشعائر، ثم تتشارك هذه الجماعات البشرية أبجديات ممارسة هذه الممارسات الطقوسية وتغدق عليها معنى يُجمع عليه الكل، وههنا يحصل التفاعل ويكون لها سبب وجيه في بقاء هذه المجتمعات، كما تتصارع من أجل البقاء وتنتج حياتها المادية

¹ صدر عن سلسلة "ترجمان" في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات سنة 2019 كتاب الأشكال الأولية للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا، وهو ترجمة العربية للباحثة السورية رندة بعث للطبعة الخامسة من كتاب إميل دوركهايم المنشورة بالفرنسية Les Formes élémentaires de la vie religieuse – Le système totémique en Australie، والصادرة في باريس في عام 1968. انظر: إميل دوركهايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا، ترجمة: رندة بعث (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019).

² انظر: زكرياء الإبراهيمي، "حول الدين في العلوم الاجتماعية"، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم: الدراسات الدينية، في: 2013/9/30، شوهدي في: 2020/8/12، في: <https://tinyurl.com/y2zchftj>

وتتكاثر وتنظم حياتها السياسية وتتفاعل مع الطبيعة، والدين هو أحد هذه الضروب التفاعلية مع الطبيعة والجموع، طبعاً هذا بمنأى عن النظر إلى وظائفه وخصوصيته.¹ ويؤكد كذلك بشارة على أنه لا يمكن تجاهل الفرق بين جماعات ومجتمعات تكون فيها الطقوس والسرديات أداة إعادة إنتاج الجماعة، وأداة التعبير الاجتماعيّ الرئيسة، ومجتمعات لا تخلو من الطقوس والشعائر، لكنّها تستخدم أدوات تعبير أخرى تفرد للحرية الفردية حيّزاً أوسع من جهة، وتقوم في إعادة إنتاج ذاتها على تفاعل البنى المؤسسية في الدولة والمجتمع. كما أن هنالك فرقاً بين طقوس وشعائر تمارس شكلياً في نوع من العرف والتعارف الاجتماعيّ وأخرى تُمارس على أنها شكل من أشكال إخضاع الوعي لرهبة المقدّس الكامن في الخشوع الجماعي أو الهتاف الجماعي، دينياً أكان موضوع هذه الطقوس أو دنيوياً.²

ويتساءل عزمي بشارة عن إمكانية أن يكون لدى الأطفال دين يعتقدونه ويعتقدونه، وهل يمكننا أن نلقن الأحداث مبادئ عقيدة إيمانية معينة وتتغلغل مفاهيمها في أفئدتهم، ويعقب على ذلك بقوله أن الأطفال لا يتعاملون مع العقيدة الدينية بمعقولية لاهوتية بل يتغلغل الدين في نفوسهم بنوع من الدهشة والرهبة من سحر القصص الدينية التي تشخصن المقدس والتي يعتقدون بها حرفياً، لكنهم في المقابل من ذلك يؤمنون بأمور أخرى تقال لهم كما ينمّهون بأمور أخرى مثيرة أو يصيهم الوجع بالطريقة عينها من ظواهر يعتبرها أهلهم دينية³، ومن ظواهر لا تعتبر دينية لكن بشارة لا يعتقد أنه يمكن المقارنة بين الانفعالات بالمقدّس في طفولة الإنسان، والانفعالات في طفولة البشرية التاريخية. يمكن القول إن الحس الديني يتطوّر في الدين، ويتميز من الحسّ الجمالي وغيره، كما يتطور الوعي بما يسميه الإنسان الناضج الحقائق الدينية والعقائد. لكن مسار التطور يشير إلى أصل واحد للانفعال في نفس الإنسان، ومن هذا الأصل الواحد يُشتقّ الانفعال الجمالي والانفعال الأخلاقي والانفعال الديني. ولا شك في أن التعبير الفني والتعبير الديني عن الرائع والمجهول والخفي اجتماعاً في طفولة البشرية. وهو سؤال أرق الفيلسوف كانط كذلك

¹ بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1، ص 21-22.

² المرجع نفسه، ص 21-22.

³ المرجع نفسه، ص 23.

وذلك في بحثه عن طريقة التعامل مع الدين بالنسبة للأطفال الصغار، وهل من واجبنا أن نقحمهم في الشعائر والطقوس على حداثة عمرهم.¹

يتساءل كانط عن امكانية تلقين الأطفال مفاهيم دينية منذ سن مبكرة، فكيف لنا أن نلقن الأطفال لاهوتا دينيا وواجبات اتجاه الله الخالق، وهم لم يحذقوا أنفسهم والعالم بعد ؟ كيف يتأتى لهؤلاء الأطفال الذين لم يعرفو بعد حقيقة الواجب أن يفقهوا واجباتهم المباشرة بمنحى الله الخالق ؟ وتأكيذا على هذا يقول كانط: "من الأكيد أنه لو صادف أن أطفالا لم يشهدوا أبدا إجلالا للكائن الأعلى، ولو يسمعو أبدا حتى اسم الله، لكان مما يتفق عندئذ ونظام الأشياء لفت انتباههم إلى الغايات وإلى ماهو جدير بالإنسان، وتدريب ملكة الحكم لديهم، واحاطتهم علما بنظام صنع الطبيعة وجمالها، (...) وأخيرا مكاشفتهم على هذا الأساس بمفهوم كائن أسى".² ويخشى كانط من اللاهوت أن يرفضه الأطفال، فيظل الدين عالقا في مخيالهم كزمرة مفارقات ومتناقضات مما يجعله يقع في اللامبالاة أو اللامعقولية³، ولهذا يكون من الأجدر لنا حتى نجنيهم هذه المجافاة أن نسعى جاهدين إلى تلقينهم مفاهيم لاهوتية دينية منذ سن مبكرة، والسبيل والبيغة المرتجاة من ذلك لا بد لزوما أن تجانب الطبيعة، وحتى وإن لم يتشبع الأطفال بمفهومية الواجب كتصور مجرد، ولم يستوعبو بعد مفاهيم سلوكية من صميم الحسن أو القبيح، فيدركون أنه يوجد ما يمكن أن نعتبره "قانون للواجب"، ولا بد للمعلم كذلك أن يربي أطفاله وفقا لضرورة أن لا يختاروا الانقياد للشعور باللذة والمنفعة، وأن يكون المربي في نفسيته وجوانيته الإهابة والإحترام لقانون الواجب.⁴ ويدعونا كانط إلى لزومية أن يرتن كل مفهوم تربوي أخلاقي مع الطبيعة، وأن تحاith هذه الأخيرة الله، لأن كل شيء محكوم من أجل المحافظة على الأنواع وفي الآن عينه من أجل البشري بحيث يقتدر على أن يصبح كائنا سعيدا، وتكون أيسر طريقة لإيضاح وتفسير مفهوم الله للطفل،

¹ المرجع نفسه، ص 24.

² إيمانويل كانط، تأملات في التربية، ما الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟، ترجمة محمود بن جماعة، سلسلة أضواء (صفافيس: دار محمد علي للنشر، 2005)، ص 74.

³ المصدر نفسه، ص 74

⁴ المصدر نفسه، ص 75

د. كمال طيرشي أسئلة فلسفة الدين في كتابات عزمي بشارة
قراءة في الجزء الأول من كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي

بضرب الأمثلة، فمثلاً يماثل المربي بين مفهوم الله الخالق الراعي للبشرية، وبين الأب البيولوجي الذي نعيش تحت كنفه، بالإضافة إلى الوحدة الحميمية الرابطة بين الكائنات الإنسانية باعتبارهم جميعاً أمة وعائلة واحدة.¹

وتبقى بذلك التجربة الدينية عند بشارة ما يجبلها هو منطلقها الذي يكون تحت طائلة الحاجة القابعة في كوامننا بشكل قبلي إلى تجربة المقدس، والبحث عن المطلق واللا نهائي، والغائية القصوى كشغف لا محدود، كما أن الغوص في غياهب تجربة المقدس والبحث النهم عن الأوحاد لا يكون بالعقل فقط ولا بالعاطفة الجياشة كذلك وحدها، بل بذاتنا القيومية بشموليتها والتجربة الدينية تبقى دوماً متأصلة في التواصل مع الكوني برمته، وهي التجربة البشرية الأكثر كثافة كما يقول بشارة، وإذا ما كانت التجربة الدينية فعلية حقانية وليس مجرد شعائر أو تقليد مجتمعي، فإنها تسمو على الخبرات البشرية جميعها، وخلافاً لمن يعتنق ويؤمن بديانة معينة، أو يسير بمسلكها فقط وفقاً للولادة والتقليد الصرف، يُخضع المتدين المؤمن التجارب البشرية الأخرى للتجربة الدينية، كما تدفع هذه التجربة الكائن البشري عادة إلى الفعل، إذ أن لها تواشجية بالممارسة سواء أكانت ذاتية أم جموعية، وهذا ما يميزها من الانفعال الناجم عن الحس الجمالي، لكنه يواشجها مع الحس الأخلاقي.

ب- دور الأسطورة والأرموزة² الدينية في التعبير عن المقدس:

تعرف الأسطورة عند العرب على أنها حادثة مجازية تمتاز بالقداسة، وفي لسان العرب لابن منظور يعرف الأسطورة بأنها من السَّطَرُ والسَّطَرُ، أي الصَّفُّ من الكتاب والشجر والنخل ونحوها، والجمع من كل ذلك أَسْطَرٌّ وَأَسْطَارٌ وَأَسَاطِيرُ، ويقال: بَنَى سَطْرًا وَغَرَسَ سَطْرًا. والسَّطَرُّ: الخَطُّ والكتابة، وهو في الأصل مصدر. يقال سَطَرْتُ من كُتُبٍ وَسَطَرْتُ من شجر معزولين، وقال

¹ المصدر نفسه، ص 75.

² هي أمثولة أو بالأحرى قصة رمزية تحمل أكثر من معنى، ومعظم القصص الرمزية تتضمن معاني فلسفية، أخلاقية أو دينية، وقد كان للقصص الرمزية شهرة كبيرة خلال العصور الوسطى والنهضة في أوروبا. وقد اعتمد كيركجارد هذا الضرب من القصص الرمزية بغية إيصال معاني دينية ولاهوتية وعاطفية.

الزجاج في قوله تعالى: وقالوا أساطير الأولين (الفرقان، آية 5)¹؛ حَبَّرَ لابتداء محذوف، المعنى وقالوا الذي جاء به أساطير الأولين، معناه سَطَّرَهُ الأولون، وواحدُ الأساطير أُسْطُورَةٌ، كما قالوا أُحْدُوثَةٌ وأحاديث. وَسَطَرَ بِسَطْرٍ إذا كتب؛ قال الله تعالى: ن والقلم وما يسطرون؛ أي وما تكتب الملائكة؛ وقد سَطَرَ الكتابَ يَسْطُرُهُ سَطْرًا وَسَطَرَهُ واسْتَطَرَّهُ. وفي التنزيل: وكل صغير وكبير مستطَرٌّ. وَسَطَرَ يَسْطُرُ سَطْرًا: كتب.²

ويعتبر بشارة الأسطورة المنحى التعبيري الأول عن المقدس، فمن خلاله يتعالق الديني مع ماهو مقدس، قبل أن يتم الافتراق بينهما عن طريق الإدراك، وتتميز الأسطورة بعدم ارتباطها بالزمن، بحكم أنها تبقى في مخيال الأمم تنضخ بالمفاهيم والتفسيرات التي تتخطى الضرب الظاهري للتأويل، لتصبح بعد ذلك لون من التأويل وتبقى عنده، وحينما نسعى للتوغل أكثر في جنباتها نجد بأنها التجلي الأكبري لشغف الانسانية لتحصيل الاجابة عن سؤال: لماذا؟، وهو سؤال ميتافيزيائي يحفر في الغايات النهائية والعلل القصوى التي تنتهي عندها العقول، وتستعين الأسطورة بوسائل تساعد في البحث عن الاجابات المقنعة في حدود الإمكان، ومن هذه الوسائل الخيال، والرمزية، والحدس الجواني، والاشراق، وبذلك تصبح الأسطورة الانبجاس الأولاني لأي معرفة دينية ممكنة، أما التمعض الثاني لهذا الضرب من المعرفة فهو يتجلى أساساً في المعتقد الديني باعتباره الجزم

¹ القول في تأويل قوله تعالى: { وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا } . ذَكَرَ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي النَّضْرِ بْنِ الْحَارِثِ ، وَأَنَّهُ الْمُعْنَى بِقَوْلِهِ: { وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ } . حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ ، قَالَ: ثنا يُونُسُ بْنُ بُكَيْرٍ ، قَالَ: ثنا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ ، قَالَ: ثنا شَيْخٌ مِنْ أَهْلِ مِصْرَ ، قَدِيمٌ مُنْذُ بَضْعِ وَأَرْبَعِينَ سَنَةً ، عَنْ عِكْرِمَةَ ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ، قَالَ: كَانَ النَّضْرُ بْنُ الْحَارِثِ بْنِ كَلْدَةَ بْنِ عَلْقَمَةَ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ بْنِ عَبْدِ الدَّارِ بْنِ قُصَيٍّ مِنْ شَيْطَاطِينَ قُرَيْشٍ ، وَكَانَ يُؤْذِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيَنْصِبُ لَهُ الْعَدَاوَةَ ، وَكَانَ قَدِيمَ الْحَيَاةِ ، تَعَلَّمَ بِهَا أَحَادِيثَ مُلُوكِ فَارِسَ وَأَحَادِيثَ رُسْتَمَ وَأُسْفنديارَ ، فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جَلَسَ مَجْلِسًا فَذَكَرَ بِاللَّهِ وَحَدَّثَ قَوْمَهُ مَا أَصَابَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْأُمَمِ مِنْ نِقْمَةِ اللَّهِ ، خَلَفَهُ فِي مَجْلِسِهِ إِذَا قَامَ ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا وَاللَّهِ يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ أَحْسَنَ حَدِيثًا مِنْهُ ، فَهَلُمُّوا فَأَنَا أَحَدِنَاكُمْ أَحْسَنَ مِنْ حَدِيثِهِ ! ثُمَّ يُحَدِّثُهُمْ عَنْ مُلُوكِ فَارِسَ وَرُسْتَمَ وَأُسْفنديارَ ، ثُمَّ يَقُولُ: مَا مُحَمَّدٌ أَحْسَنَ حَدِيثًا مِنِّي ! قَالَ: فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي النَّضْرِ ثَمَانِي آيَاتٍ مِنَ الْقُرْآنِ ، انْظُرْ: تَفْسِيرُ الطَّبْرِيِّ:

<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura25-aya5.html>

² ابن منظور، لسان العرب، مجلد 6، باب السين:

<http://wiki.dorar-aliraq.net/lisan-alarab/%D8%B3%D8%B7%D8%B1>

القطعي المرتين بالواقع، والذي لا يطاله الظن أو الريبة بمحني المعرفة الدينية، كما أننا نصل إلى كون هذا الانبجاس للعقيدة الدينية الايمانية له يحمل معاني أسطورية للعالم، وذلك بحكم أن المفاهيم المقارباتية اللاهوتية التي جالت في الادراك الانساني في محاولة منه لبسط تأولات وتفسير للعالم في بداية الخلق هي بمثابة الطريق الأول الذي نهل منه الانسان تبصره ونظرته الأولى عن العالم وما يدثر شتى جوانبه، وهذا ما نحذقه عند أفلاطون الإلهي مثلاً الذي اعتبر أن هذا العالم الذي نعيش تحت كنفه ماهو إلا ظلال لعالم آخر علوي تتمظهر فيه الحقائق على شكلها الحقاني اللانهائي والمطلق¹، لهذا يمكن الاقرار ههنا بأن أية محاولة مقارباتية لاهوتية حاول الكائن البشري تقديمها منذ العهود الغابرة لا يمكننا أبداً أن نعتقها عن الحقيقة الدينية أو التسجد الأصلائي الأول للدين.²

كما أن الدين بصفة عامة لا يدان لها بتلويته بلون الأسطورة فقط، بحيث لا يكون تعبيراً عنها لوحدها، فاغداقنا القداسة على نعوت محددة هو من تأثيرات الأسطورة في الدين، وقد

¹ يعتقد أفلاطون أن العالم المادي الذي نتعالق به، ونجربه عن طريق فعل الحواس، هو عالم غير حقاني البتة، بل هو في الأساس عالم مقارب تصويرياً للعالم الحقاني، وبصورة غير تامة المعالم. ووفقاً لنظريته؛ ففي عالم الشهادة (العالم الدرنى الزائل) تتغاير الموجودات، تأتي وتذهب. لهذا؛ هو عالم مليء بالهفوات والمزلات والخطايا، وفي المقابل، يرى أفلاطون أن هناك عالماً آفاقياً توجد فيه كل الموجودات على حقانيته التي تتصف بالكمالية، ولها مثيلاتها التي تشبهها أو تكون عبارة عن صورة طبق الأصل عنها (نسخة منها) في العالم الدرنى المحسوس. ونعت أفلاطون هذا العالم بعالم الحقائق المطلقة؛ فهو مستقل عن كل الموجودات ولا يتأثر باللاحق والمتغيرات التي عبثت بالعالم الذي نعايشه بالتجربة المحسوسة المباشرة، ومجد المعرفة الحقانية عند أفلاطون لا تتأني له سؤدديته القيومية إلا عن طريق التذكر؛ فيه وحده يعود الإنسان إلى عالم المثل ليعيش الحقائق الصادقة الصحيحة، وحينما نعود إلى أفلاطون نجده يتساءل عن سر هذه المثل الذي تحصل في النفس، على الرغم من أنه ليس بيننا وبين العالم المعقول من اتصال مباشر، ليحدو بنا إلى التأمل الذي نستكشفه في نفوسنا بالتفكير، فلما تعرض لنا قضية تحيرنا في العالم المحسوس ونشعر بالجهالة اتجاهها، يتبين لنا ظن صادق يتحول إلى علم بالتفكير الخاص؛ كأن نسأل شخصاً لا قبل له بالمفاهيم الرياضية الهندسية فيجبنا إجابات صحيحة ويستنبط من نفسه مبادئ هذا العلم، وبهذا ما دمنا نقدر من ذواتنا على استخراج مفاهيم ومعارف لم يلقنا إياها أحد، فلا بد أن تكون النفس قد اكتسبتها في حياة سابقة على الحياة الراهنة. انظر: وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة: دار الثقافية للنشر والتوزيع، 1984)، ص 159-160.

² بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 58-59.

جابهت الأسطورة رؤى نقدية من لدن العلم الذي يقصي خلال تقدمه التفسير السحري للظواهر التي يدرسها. لهذا نهج العلم مسلكه بمنحى نقض الأسطورة، وهذا بخلاف العلمنة التي لا يشترط فيها أن تنفي الأسطورة لزوماً، بل تعتمد بصورة أو بأخرى إلى استحضار أساطير جديدة، وبذلك تسعى النزعات العلمانية إلى احقاق ووضعنة لون جديد للدين الوضعي أو ما يمكنه وصفه بالدين البديل أو الدنيوي، كما أن الأسطورة عبارة عن قصة ذات طابع سردي وتحمل في كوامنها معنى أرموزياً وأمثولياً، وهي باتفاق جل المؤرخين حكاية نشأة وبداية، ومن أهم أساطير النشأة الأولى أسطورة الخلق.¹

ليس كل الحكايات هي عبارة عن أساطير، ولكن الأساطير هي بالضرورة عبارة عن حكايات، فقصة خلق آدم والعالم وردت في الكتب السماوية واتفقت ربما في أغلبها على حكاية تروي نفس السرد ولو بأسماء مختلفة ومتباينة، وقد كتب الكثير من العلماء خصوصاً في العالم الإسلامي عن قصة بدء الخليقة ولا زالوا يكتبون إلى يوم الناس هذا.² ولعل ابن كثير هو من الشخصيات الإسلامية الذين كان لهم السبق في الكتابة وفق هذا اللون القصصي الديني، خصوصاً في كتابه: البداية والنهاية، وهو عمل موسوعي تاريخي ضخيم ويعرض فيه لتاريخ بدء الخليقة منذ خلق الله السماوات والأرض، إذ يقول ابن كثير واصفاً الكتاب "فهذا الكتاب أذكر فيه بعون الله وحسن توفيقه ما يسره الله تعالى بحوله وقوته من ذكر مبدأ المخلوقات، من خلق العرش والكرسي والسماوات والأرضين وما فيهن وما بينهن من الملائكة والجان والشياطين وكيفية خلق آدم عليه السلام وقصص النبيين، وما جرى مجرى ذلك إلى أيام بني إسرائيل وأيام الجاهلية حتى تنتهي النبوة إلى أيام نبينا محمد صلوات الله وسلامه عليه. ونذكر سيرته كما ينبغي فنشفي الصدور والغليل، ونزيع الداء عن العليل. ثم نذكر ما بعد ذلك إلى زماننا، ونذكر الفتن والملاحم وأشرط الساعة، ثم البعث والنشور وأحوال القيامة."³

¹ كمال طيرشي، "في مفهوم الأسطورة والأرموزة عند عزمي بشارة"، موقع عزمي بشارة الإلكتروني، في: 2018/2/24، في: <https://tinyurl.com/y2hldvq2>، شوهد في: 2020/8/13.

² صدر مؤخراً كتاب لعلي الصلابي كتاب بعنوان: قصة بدء الخلق وخلق آدم عليه السلام عن دار ابن كثير.

³ ابن كثير، البداية والنهاية (بيروت: بيت الأفكار الدولية، 2004)، ص 25.

وتسعى الأسطورة إلى محاولة الاجابة عن السؤال العلي النهائي لماذا؟ وهو سؤال يبحث في الأسباب العليا التي أوجدت العالم، ولا تعنى بالتفسيرات العلمية التي تحاول أن تجعل لكل علة معلول، وأن نفس الأسباب تؤدي بالضرورة إلى نفس النتائج، في محاولة منها لايجاد تبرير فيزيقي أدى إلى وجود الكون، صحيح أن أغلب ما يجبل الأساطير هو في محاولتها توضيح وحكي بداية تكون الخليقة وسرها والحديث عن الرب موجدتها، إلا أنها ومع ذلك لا تبقى مرتينة فقط بحكاية الخلق بل تحاول هي الأخرى تفسير النهايات، فهي تتنبأ بما سيحدث وكيف ستنتهي البشرية وتنتهي معها قصة العالم، كما تهينا رؤية استشرافية عن المصائر الممكنة للإنسانية وما سيحصل في آخر الزمان، لتقتدر على خلق حلقة وجودية كونية (أسطورة العود على بدء) مثل الفردوس المفقود، وحكم الإله على الأرض في استعادته للفردوس المفقود في نهاية التاريخ، والمخلص الموعود الذي تعتقد به جل الديانات سواء السماوية منها والوضعية، وههنا تحديداً نتحدث تحديداً عن مفهوم ملخص الموعود في الاسلام والمسيحية واليهودية.¹

كما يعتقد بشارة أن الأسطورة ليست بالضرورة علماً بالعلل الأولى، بل هي تسعى لأن تمنح المعنى للموجودات والحيوات، باعتبار أن هذه الموجودات ستفقد قيمتها الوجودية ومعناها في عالم الحياة ما لم تغدق عليها الأسطورة بفيض الغايات العليا لوجودها، وكأنها في ذلك ضرب من التأويل الماورائي للأشياء المتمظهرة في هذا العالم والتي هي بحاجة إلى فهم غائيتها النهائية، كما تمنح

¹ تباين مفهوم المخلص الموعود أو المهدي المنتظر عند أرباب الديانات السماوية، فاليهود يعتبرون أن الرب سيبعث لليهود مخلصاً ينقذهم من البلاء، ويضع لهم مكانة قيومية تقتضيها فكرة الاختيار، ونعتوا هذا ملخص الموعود بالمسيح المنتظر الذي يعود نسله إلى النبي داوود عليه السلام، والذي سيبعث ليعيد الاعتبار إلى مجد بني اسرائيل، ويلعلم شتات اليهود في فلسطين، ويجعل أحكام التوراة نافذة في كل ربوع العالم، كما تعتبر فكرة ملخص في الديانة المسيحية مرتبطة أساساً باليهودية، ويبقى الفرق الجوهراني بينهما في كون مسيح اليهود المنتظر سيأتي، بينما مسيح النصارى تم صلبه، ولكنه سيبعث من جديد، فالرجى الأولى قد تمت عن طريق عيسى ابن مريم، وأن له عودة ثانية، أما المهدي المنتظر في الاسلام (مع الخلاف في مفهومه طبعاً بين السنة والشيعة) لم يولد إلى حد الآن وأنه سيولد في آخر الزمان ويعتبر من علامات الساعة الصغرى التي ستكون في آخر الزمان، وأنه سيكون إماماً للمسلمين ونسبه من نسب محمد ﷺ وتكون خلافته على مسلك النبوة، ويعمد إلى ملء الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً (انظر: علوية الحسيني، "المهدي في الأديان"، موقع مدونة الكفيل الإلكتروني، شوهدي: 2020/8/13، في: <https://tinyurl.com/y6dx8cw9>)

المعنى المحذوق لعللة وجودنا نحن ككيانات بشرية في هذا الكون والبُغية من خلقنا في هذا العالم ولماذا بالضبط وجدنا. لسنا نحن فحسب بل كل الكائنات الحية برمتها، حتى لا يكون وجود كل هذه الموجودات جميعها وجوداً عبثياً.¹ ينحو إلى الفناء العمهي في النهاية، ولا يحتكم البتة إلى قصدية علياً لا نهائية. ولهذا يعتقد بشارة أن الأسطورة مكون جوهرى للحضارة، ولا توجد أي حضارة من الحضارات السالفة إلا واعتبرت الأسطورة ركناً لقيامها، وهذا ما ندركه من الحضارات الشرقية العتيقة (الرومانية، اليونانية... وغيرها)، كما يرى بشارة أن الأسطورة ترتحل من ديانة إلى ديانة أخرى لكنها تأخذ تشكيلات مختلفة، كأن تعتمد إلى التغيير في طريقة كتابة الأسماء والأمكنة والأزمنة، لكنها ومع ذلك يبقى هناك خيط ناظم لها واحد لا يتبدل، وهذا ما نقرأه في أسلوب تقديم القرايين وتقديس الأماكن والأزمنة وغيرها من شعائر ومناسك العبادات، لهذا يمكن اعتبار الأسطورة الدينية لبنة أساسية لبناء العقيدة الدينية بالنسبة لأي أمة من الأمم، وتعتبر أفضل طريقة وأسلوب يمكن التعبير به عن الأسطورة في هو ممارسة الطقوس والشعائر. فالأسطورة تعتمد دوماً إلى إعادة انتاج ذاتها من خلال الممارسة النسكية الشعائرية بحكم أن الطقس ماهو إلا إعادة لتجسيد الأسطورة الدينية، كما يعتمد البعض إلى الاحتكام إلى الأسطورة بُغية اجلاء وتوضيح بعض الشعائر الدينية التي تمتاز بالغموض والغرابية، والتي في بعض الأحيان لا يدان لأحد بتفسيرها وتوضيح مقاصدها بلغة دينية معقولة ومعلومة عند الناس. ويعتقد بشارة أننا لا نجد ديانة بعينها سواء أكانت وضعية أم سماوية لا تحتكم إلى ضرب الأساطير في الاستشهادات، حيث

¹ ورد في القرآن الكريم آية تعبر عن هذه النظرة التي قد تغالب البعض من منطوق الوجود العبي في هذا العالم، وعماء الوجهة التي يسلكها الانسان في حياته الدنيوية، والتي يكون فيها وجوده لا معنى له وأن الفناء والوجود سواء بالنسبة له، ولا غائية نهائية وعليه قصوى له. يقول تعالى: "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ" (المؤمنون، 15). أي: أفحسبتم أنها الخلق أنما خلقناكم عبثاً : أي: سدى وباطلا، تأكلون وتشربون وتمرحون، وتتمتعون بلذات الدنيا، وتهركم لا نأمركم ولا نهاكم ولا نثيبكم ونعاقبكم؟ ولهذا قال: وأنكم إلينا لا ترجعون لا يخطر هذا ببالكم، فتعالى الله : أي: تعاضم وارتفع عن هذا الظن الباطل، الذي يرجع إلى القدح في حكمته، الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم فكونه ملكا للخلق كلهم حقا في صدقه ووعدته ووعدته، مألوهها معبودا، لما له من الكمال رب العرش الكريم فما دونه من باب أولى يمنع أن يخلقكم عبثاً. انظر: تفسير السعدي على الرابط <https://tinyurl.com/y5ngbx3m> الإلكتروني

أن مقصودية الدين يبقى دوماً معانقاً للأسطورة. وتعتمد الأسطورة بغية ايصال فحواها على الأرموزة، وهي نوع خاص من الحكاية الدينية الرمزية التي توضح للأفراد الطريقة التي ظهرت وانجست على اثرها مناسكهم وسرها القابع فيها والمقصدية من وراء إقامتها، والمصادر الأولى لتكون الخير والشر والعلة النهائية القصوى من وراء هذا الكون والكائنات جميعها، كما أننا نجد في المقدس بصورة عامة. وفي الديانات البدائية كما توصف عند علماء التاريخ بدرجة خاصة، ترابط وثيق مع الدنيوية مما يجعل للأسطورة دور محوري في العقيدة الدينية الايمانية لكل فرد، كما أن المقدس في الأديان السماوية جميعها أو كما ينعتها بشاراً بالأديان المأسسة وذات المعتقدية الراسخة ينأى بنفسه على الدنيوية، وهذا ما يتمخض عنه وجود وساطة منطقيّة لاهوتياً، ويقابلها الاتحاد بلغة أهل التصوف والعرفان، حيث أن الفرد وعن طريق نهج الجذب والفناء في الطلق، بمستطاعه أن يسمو حتى يصل إلى وحدة الوجود، بعد أن يمر بوحدة الشهود، وحينما يتوقف في وحدة الوجود تتوقف الكثرة وتحصل وحدة الإنسان-العالم-الإله. إلا أن الأسطورة في هذه الضروب تبقى مكوناً في العقيدة الدينية، لكنها مع ذلك تفقد مركزها والوظيفة الأصلية لها. وتبقى حية في الدين الشعبي.¹

ج- السحر وعلاقته بالدين:

يعتقد بشاراً أنه لا يوجد أية فروقات جلية بين الغاية المرتجاة من السحر والعلم، حيث نجد بأن بينهما نفس الخيط الناظم الجامع بينهما من حيث الوظيفة، فسعي الساحر عموماً من خلال انتهاج طرائق طقوسية شعائرية الهدف من ورائها التأثير في عالم الطبيعة، وهي طقوس مادية تستند إلى وسائل محسوسة، وتعتمد إلى التأثير في مصائر بعض الناس الذي يسلكون طريقها، وويفترض أن فعل السحر قد يؤثر في المسحور إذا تمت الطقوس وفقاً للخطوات المدروسة والدقيقة، أما في حالة الفشل نجد الساحر يعمد إلى المراوغة بخصوص الاعتراف بالفشل، كأن يبرر فشله من خلال التحجج بالاتقان للعملية، أو أن القصص والنية لم تكن صادقة من طرفه، أو أن الأرواح الخفية غضبت عليه وافشلت عمله، لهذا سنجد صعوبة كبيرة في البرهنة على فعل

¹ طيرشي، المرجع نفسه.

السحر وهل هو عمل دقيق له قواعده وضوابطه ونتائج اليقينة التي لا يغالها اللغظ أو التفنيد، إلا في حالة واحدة وهي التي يجرب فيها التملص تماما من فكرة السحر عينه، والغيبيات التي تميطة، بحكم أن علل لا مرئية أخرى قد يؤتى بها لتبرر فشل الساحر كما تجلب لتفسيره النجاح. من الناحية الشكلية.¹

و عند المسلمين تندرج حقيقة السحر في باب الحقائق الإيمانية التي يجمع عليها أهل القبلية، بالدليل القطعي المثبت من القرآن الكريم، كما أن أبجديات السحر وطريقته تمت عن طريق التعلم ولم يبتكرها الانسان هكذا من عقله ويسعى لابتكارها، وقد ورد الدليل من القرآن في قوله تعالى: "وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ² وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ" (البقرة، 102). ويعقب الطبري في تفسيره لهذه الآية أن الشياطين كانت تصعد إلى السماء فتقعد منها مقاعد للسمع، فيستمعون من كلام الملائكة فيما يكون في الأرض من موت أو غيث، أو أمر، فيأتون الكهنة فيخبرونهم، فتحدث الكهنة الناس فيجدونه كما قالوا، حتى إذا أمنتهم الكهنة كذبوا لهم، فأدخلوا فيه غيره، فزادوا على كل كلمة

¹ بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 102-103.

² من ملائكة الله المكرمين، الذي لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، أنزلهما الله تعالى من السماء إلى الأرض في زمن استفحل فيه أمر السحر، وكثرت فيه السحرة، حتى لبسوا على الناس دينهم، وافترروا على نبي الله سليمان، واتهموه بالسحر، وأن المعجزات العظام التي أجراها الله على يديه من الريح التي تجري بأمره رخاء حيث أصاب، والجن الذين يعملون له ما يشاء من محارب وتمانيل وجفان كالجواب وقدور راسيات، وتسخير المخلوقات له من الجن والانس والطير، وتعليمه منطق الطير، وعظيم الملك الذي آتاه الله، وكل هذه المعجزات ونحوها، صوروا للناس أنها من قبيل السحر، حتى كفروا سليمان لذلك، فجاء هذان الملكان بعلم السحر الذي ألهمهما الله إياه، ليعلموه الناس كي يفرقوا بينه وبين المعجزة وليعلموا أن النبي سليمان لم يكن ساحراً، وإنما كان رسولاً نبياً. انظر: عيادة بن أيوب الكبيسي، قصة هاروت وماروت في ميزان المنقول والمعقول (بيروت: دار ابن حزم، 2003)، ص ص 51-52.

د. كمال طبرشي أسئلة فلسفة الدين في كتابات عزمي بشارة
قراءة في الجزء الأول من كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي

سبعين كلمة، فاكتتب الناس ذلك الحديث في الكتب، وفشا في بني إسرائيل أن الجن تعلم الغيب، فبعث سليمان للناس فجمع تلك الكتب، فجعلها في صندوق، ثم دفنها تحت كرسيه، ولم يكن أحد من الشياطين يستطيع أن يدنو من الكرسي إلا احترق، وقال: لا أسمع أحد يذكر أن الشياطين يستطيع تعلم الغيب إلا ضربت عنقه، فلما مات سليمان وذهب العلماء الذي كانوا يعرفون أمر سليمان، وخلف بعد ذلك خلف، تمثل شيطان في صورة إنسان، ثم أتى نفرًا من بني إسرائيل فقال لهم: هل أدلكم على كنز لا تأكلونه أبدًا؟ قالوا: نعم، قال: فاحفروا تحت الكرسي، وذهب معهم فأراهم المكان، وقان ناحية، فقالوا له، فادن، قال: لا ويكني ههنا في أيديكم فإن لم تجدوه فاقتلوني، فحفروا فوجدوا تلك الكتب، فلما أخرجوها قال الشيطان: إن سليمان إنما كان يضبط الإنس والشياطين بهذا السحر، واتخذت بنو إسرائيل تلك الكتب، فلما جاء محمد خاصموه بها، فذلك حين يقول الله: وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا.¹

وفي حالة اليهودية كما يقول بشارة، يبدأ الانعتاق التدريجي من عمل السحر عن طريق عقد ضرب من المعاهدات مع الرب. ولا نستغرب أن تُنعت العلاقة مع الرب ههنا بالعهد. ويسمي المسيحيون التوراة "العهد القديم"، أما الإنجيل فيُسمى العهد الجديد.² ويميل بعض الباحثين المختصين في فكر الأنطولوجي الألماني مارتن هيدغر إلى ترجمة لفظ عهد بالحدث الخاص، بحكم أنه حدث اللقيا القدرية بين الكينونة والزمان في الدازاين أو الكائن-هنا بلغة هيدغر، هو ضرب من "التعاهد الذي حصل بين الزمان والكينونة في انفتاح الدازاين كنقطة تواشجهما، وهو ما جعل كلا من الباحثان المسكيني ومحمد محجوب يقترحان كلمة العهد؛ كلفظة عربية مأخوذة من القرآن الكريم، إذ يقول الباحث التونسي محمد محجوب: "إذا ما استقر المجهود الهيدغري في موقف العهد، فليس عن العهد لدى صاحب الزمان والوجود قول كثير، بخاصة فإن العهد غير الحيز الزماني، وعنه في نهاية الأمر لا يكاد المرء يجازف بأكثر من كون العهد يعهد، ومن كونه الاقبالية الحرة للإنسان والوجود، ولكن الاقبالية ههنا بعيدة عن القبلية التي تتراءى في ميتافيزيقا الحداثة

¹ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج2 (القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، 2001)، ص ص 313-314.

² بشارة، الدين والعلمانية، ج1، ص 104-105.

كقبليّة تعالوية للذات الواضحة بعد أن تراءت في ميتافيزيقا الاغريق وفي ميتافيزيقا القرون الوسطى كقبليّة متعالية للذات الخالقة، وبالتالي فالوجود عهد، وليس في ذلك أكثر من كونه يعهد بالإنسان إلى الوجود مقاما له، وبالوجود إلى الإنسان راعيا له.¹ فالكائن البشري في منتهى التحليل يتمظهر بالمقربة من الوجود باعتباره حارس وراعي للوجود من الأفول والسقوط في صمت الوجود، فمعنى الرعاية هو المقام الذي يكون فيه الكائن البشري انفتاحا وضاءة لحدث الزمن، وبالتالي متلقيا لهذه الهبة من الوجود، ويعقب مارتن هيدغر على ذلك بقوله أن الزمن ليس من صنع الإنسان والإنسان ليس من صنع الزمن، لا يوجد هنا صنع لا يوجد هنا فعل، ثمة إذن هبة وتلقي، وتعيّن وهي معاني العهد، إن العهد هو آخر التخريجات التي يريدها هيدغر أن تتجاوز الميتافيزيقا بتجاوزها الوجود نفسه، حيث أن تجاوز الميتافيزيقا هو الحدث المستحوذ Ereignis الذي بداخله يتم تجاوز الوجود نفسه، يتضمّن العهد إذن؛ الوجود بوصفه هاوية بلا قرار، بلا عزم، الوجود كنسيان وغياب للأساس، وهو ما يعزز ترجمة الـ Ereignis بالعهد على مسار الآية القرآنية المتضمنة لكل معاني العهد: "وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا" (طه، 115).²

يؤكد بشارة على أنه لا يكاد يخلو دين من شروط توضع على الإنسان تسمى عبادة، أو ديانة في مقابل رعاية الله الجماعة بالعون في الحرب أو غيرها من الملمات، ورعاية الإنسان الفرد في حالات أخرى بالخلاص ومغفرة الخطايا، وغير ذلك. ومع تطور الدين تتطور العبادة إلى طقوس وشعائر منظّمة ويبدأ عنصر الإيمان باحتلال المرتبة المركزية، كما تتحوّل الشعائر إلى عادة ملتزمة مواصفات دقيقة. والتكرار في حالة العبادات لا يعني التأثير في الله سحرًا بواسطة التمسك بمعادلة وتقنية دقيقة، بقدر ما يعني أن المقدّس ثابت لا يتحوّل وكذلك العلاقة به³، وفي الحالة

¹ محمد محجوب، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا (تونس: دار الجنوب للنشر، 1996)، ص 64.

² إسماعيل مهنانة، "الإلهي والمقدس والدين في فكر هيدغر"، مجلة الكلمة، العدد 46 (فبراير 2011)، شوهد في:

<http://www.alkalimah.net/Articles/Read/3383>، في: 2020/8/14

³ مثل شعيرة الصلاة عند المسلمين فهي فعل تكراري خمس مرات في اليوم والليلة ووفقاً لحركية محددة، الأساس الشعائري فيها ليس التأثير في الله، وإنما هي ضرب من اقرار وتوكيد ثباتية المقدس، وثبات علاقتنا به. وقد فصل المفكر واللاهوتي الدانماركي سورن كيركغورد في مفهوم هذا الثبات واقرار عدم تزعزعه عند المؤمن الحقيقي ولكن في الديانة المسيحية بقوله: "إذا عمّدَ إنسان يعيش على وقع مسيحية العصور الوسطى الولوج إلى بيت الرب، أعني

التي ينعقد فيها السحر عن الدين، يحجم الدين عن التحدث إلى قوى الطبيعة والأرواح العلوية التي تعتمد إلى تحريكها، ويبقى من هذا الدين سوى مخاطبة قوى غير فيزيقية أو إلهية ليس إلا، وهي بمنأى عن العلاقات العلية، والسحر في الغالب يرتحل بتدرجية إلى خارج الدين، خصوصاً أن الجاذبية الكاريزمية تجمع النبي إلى الساحر، وعند بعض أرباب الديانات يتحدى الأنبياء والرسل السحرة وهذا بغية البرهان على صحة نبوتهم وأن قوتها لا تقل عظمة عن السحر وهي تختلف عنها جوهرياً كونها تعتمد إلى أحداث تغيير فعلي في قوى الطبيعة، وأن الرب الذي يعتقد فيه النبي أقوى مما يأتي به السحرة ولا أدل على ذلك من تحدي النبي موسى عليه السلام لسحرة فرعون، والذين أكرههم الفرعون على تعلم السحر، ولكن لما رأوا المعجزة الإلهية أدركوا حينها بما لا يدع أي مجال للشك أن جاء به النبي موسى من معجزات إيمانه هو نوع من سحر فائق، يبز سحرهم وينفيه في الوقت ذاته، ولهذا سجدوا لله لما تجلت لهم الحقيقة. لكن ومع ذلك تبقى النزوعية العامة هي ارتحال السحر وانتقاله إلى سياقات خارج الدين الرسمي المؤسس على الأقل، ويبقى مرتين بالتعايش مع العقائد عينها في التدين الشعبي بتعبير بشارة، حيث لا تكفي البتة وساطة الكهانة مع المقدس، ويسعى المتدين حثيثاً لإيجاد تأثير مباشر فيه لتلبية حاجته، حتى ولو أدى به الأمر في المقابل من ذلك إلى الأخذ بمقدسات عتيقة تندرج في إطار ما قبل الدين الذي يؤمن به حالياً،

بيت الرب الحقاني بالتصوّر الحقاني عن الرب في معرفته الذاتية، ويصلي فإنه يصلي في اللاحقيقة، والإنسان الذي يعيش في الأرض الوثنية العامة بالأصنام، ولكنه يصلي بكلّ شغفٍ وانفعال باللامتناهي والمطلقية بالرغم من أنّ نظرتة مثبتة على الصنم، فأين إذاً تتجسد الحقيقة القصوى بركم؟، إنه إنسان يصلي في الحقيقة للرب بالرغم من أنه يعبد صنماً، والآخر يصلي في اللاحقيقة للرب الحقيقي ولهذا فهو يعبد في حقانية الأمر وثناً" انظر:

Soren Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript, Trans by: David Swenson and w. Lowrie, Princeton University Press, New Jersey, 1941, p 35.

وهنا يتهم سورن من الشعيرة التي يكررها الفرد يومياً وبطريقة جوفاء من دون أن تكون نيته الخالصة اتجاهها، فهو مشابه لذلك الذي يقف أمام وثن، ولكن عاطفته الجياشة هي في الحقيقة اتجاه الرب، لأن المشاهد المحسوس لا يعبر عن الحقيقة الايمانية التي تبطن في قلب ذلك المؤمن، والعكس بالعكس، قد تجد إنسان مواضب على تكرار حركات صلاة أو طقوس عبادية معينة، وفي نفس المكان والتوقيت، ولكن قلبه مشغول بحقيقة أخرى لا تتعلق بالمكان الموجود فيه يومياً وبصورة ثابتة. وبالتالي فهو يصلي في اللاحقيقة، فيكون المقدس ثابت فقط في المكان المتخارج عن ذاته، وليس في العلاقة التي تجمع الفرد المؤمن به.

وحتى لو نحنا به ذلك إلى الأخذ بمقدسات الأغيار وأوليائهم وحتى رجالات الدين عندهم، وهذا الايمان وهذا التكافل في سد الحاجات والمتطلبات هو من أسس التسامح في التدين الشعبي الكلاسيكي.¹

وتبقى معضلة السحر مع آلهة الدين الذي يعتمد إلى تطوير معتقد في مركزة آلهة هي في الحقيقة كيانات لها عقل، وتنعم بإرادة فاعلة خلافاً للأرواح التي يتوسط معها الساحر، فالآلهة قد تستجيب وقد لا تفعل ذلك، أما الأرواح العلوية فيلزمها الاستجابة إذا استعملت التقنية السليمة في ذلك. والسحر يوفر للساحر المكنة عليها مثل استحواذ العلم على قوى الفيزيكا غير الواعية، ويتطور الايمان بإرادة الكيان اللاهوتي العاقل حتى تصل في الديانات إلى المطلقة الإلهية التي تقتضي اقضاء أية إمكانية للتأثير فيها. وبذلك فالسحر والعلم يعمدان إلى القيام بنفس الوظيفة ويتفاعلان مع القوى عينها، لذلك فهما يتناقضان، بحكم أن ما يحكمهما فيه ماهو تشاركي بيئي، فالميتودولوجيا مختلفة تماماً عندهما، مع أن المرامي النهائية وهي التأثير في العالم بما فيه الطبيعة والإنسان متشابهة. لذلك لا يتعايش السحر مع العلم، أما الدين فيمكن له أن يتعايش مع العلم، ولكن بشرط أساسي ألا وهو التملص نهائياً من عناصر السحر القائمة في كوامنه، لأنه يعتمد إلى مخاطبة قوى خارج مجال فعل العلم، خارج مجال عالم الحياة عموماً، قد يتفاعل العلم والدين، لكن في المقابل من ذلك يجد العلم صعوبة بالغة في أن يتقبل السحر، وإذا ذلك كذلك يحصل التناقض بين العلم في علاقته بالدين من خلال ضربين: الأول حين يستعمل الدين الأسطورة لولوج مناحي العلم، وهو تفسير الظواهر (ظواهر الفيزيكا)، والثاني حين يعتمد الدين إلى الاحتفاظ بعناصر من السحر. أي الإيمان بفاعلية السحر باعتباره تقنيات تؤثر هي الأخرى عبر التأثير في الأرواح.² وهي الرؤية ربما التي نجدتها عند بعض الناس الذين يستعينون بالسحر لفك طلاسم أو ارتباطات بالسحر بالنسبة لشخص مسحور، أي اعتماد السحر لمجابهة سحر آخر أقوى منه، ولكن بحجة دينية مفادها القضاء على السحر بالسحر لتخليص المؤمن مما

¹ بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 106.

² المرجع نفسه، ص 107.

مسه منه. إلا أنه في الدين الإسلامي يحرم الفقهاء الاستعانة بالسحر لمعالجة المصاب بالسحر حتى وإن كان ذلك مجدياً من ناحية التأثير في الأرواح التي سببت الأذى لجسد المسحور.

كما يصعب الفصل في كثير من الحالات بين السحر والطقس الديني من الناحية الشكلية المحضة. لكن الفصل مسألة لاهوتية متعلقة بالعقيدة. وهي أيضاً مسألة شعورية متعلقة بتغيير طريقة تعامل المؤمنين في عصرٍ من العصور مع الطقس الديني، ولا سيما في إطار ما يمكن تسميته التدين الشعبي¹؛ فالطقس الديني نفسه قد يعتبره المتدين وسيلة للتأثير في قوى روحية عبر المخاطب في هذا الطقس، وقد يتعامل معه المتدين بصفته تضرعاً عبادياً لله، أو يتعامل معه باعتباره منوالاً ضرورياً لإعادة إنتاج الحياة الدينية. لكن من المؤكد أن تعامل المتدين المؤمن عموماً مع موضوع التضرع والعبادة هو علاقة خشوع وتواضع. وهذه لا تميز بالضرورة علاقة الساحر مع القوى الروحية التي يرغب في مساعدتها، أو تسخيرها لفعل ما، أو السيطرة عليها أو اتقاء شرها. لأن أغلب السحرة يقيمون طقوسهم بناءً على مقابل تطلبه هذه الأرواح، وفي بعض الحالات يكون هذا المقابل تضحية بكائن حي، أو الدوس وتدنيس كتاب مقدس يعتقد به الساحر أو المصاب

¹ ينعت سورن كيركغور هذا الضرب من التدين، بالتدين الحشدي أو الجماهيري وهو يقف على الضد تماماً بحكم نصرته الدائمة واعلانه للفرد باعتباره الأساس الحقيقي للإيمان والارادة والحرية وتأكيد على أهمية الفرد، ليس بدون أساس أو سبب مقبول، ورأى أن في الحشد والجموع مجرد أدوات تتلاعب بها الصحافة وتحولت مهمتها لخلق الفرد وتجهيله، (...) وأن الأكثرية من البشر لا تمتلك رأياً وأن هذا العائق يتم معالجته بواسطة الصحفيين الذين يحصلون على قوتهم عبر نشر الآراء، لأن الحشد يتبع ما يقال له، ويمكن التلاعب به (...). وهكذا وجد سورن أن رسالته تتلخص في أن ينبه ويوقظ البشر لكي يروا في الحشد علامات بؤس وشر وخراب، وقد عبر عن ذلك في وضوح كبير أن الحشد يماثل اللاحقيقة. انظر: ص 46، سورن كيركغور، في نقد الدين الجماهيري، ترجمة: قحطان جاسم (بيروت/الجزائر/العراق: منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار أوما، 2015)، ص 46. ومن الأمور المثيرة التي يوردها جان فال (Jean Wahl) (1888-1974) في كتابه دراسات كيركغوردية موقف استطاع أن يزعمه كيان كيركغور الطفل ويخلق في نفسه التمرد على الدين الحشدي المسير من لدن المجموع الغفل إذ يقول والد كيركغور لابنه: "إن الجموع هي التي بصقت في وجه المسيح الذي هو رمز الحقيقة والحياة، وهنا نفهم بأن الحقيقة تمت إهانتها، كما كان يعلمه دوماً بأنه لكي يكون الإنسان محبوباً من طرف الإله عليه أن يهجره، فالله ليس إله الأتقياء، وإنما هو إله المذنبين، ولكي يحبك الرب ويرعاك ويقربك إليه، لا بد من أن تكون إنساناً أثماً تتقرب إليه ليغفر لك" p 2, Jean Wahl, Etudes Kierkegaardianes (Paris: Editions Montaigne, 1938).

بالسحر، أما في حالة العبادة فيعتمد الشخص إلى الخنوع للرب والتضرع إليه بغية استجابة الدعاء، ويكفيه أن يدعو الله خوفاً وتضرعاً، جهرًا وخفيةً أو بحسب الحالة التي يكون عليها المتضرع ووفقاً للشعيرة التي يقيمها في حال التضرع. صحيح أن شكل الشعيرة قد يتشابه بين الساحر والمتعبد فقط من الناحية الشكلية كما يقول بشارة، وهذا فعلاً ما نجده في شعائر المسلمين وربما أحد أهم شعائر الإسلام التي يقوم بها المسلمون مع كل عيد أضحي بحيث يقدم هؤلاء القرايين وهذا بُغية التقرب إلى الله، وإراقة الدم ههنا تأخذ قداسة كبيرة في هذا اليوم بالذات وقد ورد في فضلها الكثير من الأحاديث النبوية الصحيحة، وإراقة الدم ههنا شعيرة، أما ما يقوم به الساحر فتعويذة واستخدام لأداة، والمقصد مختلف، لأن الساحر يذبح ليؤثر في القوى الخفية، أو مقابل نجاح سحره وتمكينه من طرف هاته الأرواح. والساحر في النهاية قد يقوم بهذه الطقوس اتقاءً لشر هذه الأرواح التي قد تنتقم منه على أي حال.

هـ- العلاقة بين الدين والأخلاق:

يعتقد بشارة أن عملية التفكير في العلاقة بين الدين والأخلاق باعتبارهما متمايزين متمفصلين أمر مستحدث، ولكن قضية استحدثته تفرضها روح كل عصر من العصور، وبقى المنحى الجدي في الفلسفة عموماً هو انفصال التفلسف والتنظير حول الاتيقا في البرهنة العقلانية عن الحجاج في الدين في علاقته بالقضايا اللاهوتية. ثمة تواشجات وتمايزات بين الدين والإتيقا، وقد يتحايثان عند المتدين، لكنهما ومع ذلك ليسا شيئاً واحداً، ولا نفتقد الإقرار على أنهما ينصهران في بوتقة واحدة، بحيث لا يمكن أن نرهن الأخلاق بالدين، فتصبح ديناً، ولا الدين نرهنه بالأخلاق فيصير أخلاقاً، وفي حقانية الأمر أن النزعة الأخلاقية لدى الطفل الصغير من حيث كونها تطور للمكلة الذهنية البشرية، تتطور قبل النزعة الدينية، وكذلك قبل حذق العقيدة والنحلة التي يدين بها الإنسان، كما تطورت أطر إيتيقية بشرية، لا تتعرض لواجبات الكائن البشري الدينية والايمانية، ولا لواجبات الآلهة الإيتيقية، ولا تنهل مبادئها الإيتيقية من الدين، كما أن هنالك أديان ونحل دينية تنحو بالمتدين إلى النسكية والتأمل أكثر مما تنزع به أو تحرضه على فعل الخيرات، وهذه هي الضروب المغالية التي لا تجسد السواد الأعظم للحالات. وقبل الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط كانت الرؤى النقدية الإيتيقية لفلاسفة الأنوار تتجه حثيثاً ضد الدين عموماً، أو

نقضهم وتفنيدهم لإقامة الأخلاق على الدين، على فكرة العقاب والثواب يوم الدينونة، وتحديدًا على تأويلات إتيقية للدين، ومن أمثلة ذلك على أن الدين وفق منظور الناقد يعضد الأخلاق لدى من تجبل نفسيته الهشاشة والذي هم بحاجة إلى تحذير من تبعات السلوك غير القويم أخلاقياً في عالم مابعد الموت، أي الذين لا يعدون الفعل الاتيقي أمراً يستحق أن يقوم به الكائن البشري بحد ذاته. وهذا يوضح من منحنى رويتهم أن الدين بإشارته إلى الثواب والعقاب والحساب يوم الدينونة يطمس إمكانية التطور الأتني لقوى البشري الإتيقية الحرة، ينضاف إلى كل ذلك نقد الاستعمال الانتقائي لمفهوم الرحمة الربانية والغفران في الدين، وفي الميعاد الذي يبشرنا به الإله (العفو عن السيئات والذنوب)، وذلك بعدم إمكان تقييد حرية الإله في العفو عن الخطايا، وتحصيل الخلاص، فهو بحكم أنه خالق الكون الكبير ويتسم بالكمالية والتمامية والمطلقية والقدرة التي وسعت كل شيء، ليس ملزماً بأن يغفر لأي كائن كان، ولا هو مدين بالمغفرة لأحد سواء أكان هذا الواحد من أهل الخيرات أو من أهل السوء، وهو أمر مربك إذا ما تم تصوره من زاوية إتيقية، فجاء الرد على هذا الضرب من النقد للعلاقة بين الدين والاتيقا في فلسفة الأنوار للقرن الثامن عشر للميلاد، وقام رهط منعلماء اللاهوت بالدفاع فلسفياً عن الدين وذلك عن طريق توسيع مفهوم الدين إلى ما يتجاوز مسألة الأخلاق.¹

ولعل من أهم هؤلاء الفلاسفة فريدريك شلايرماخر، وذلك في كتابه: **عن الدين: خطابات لمحتقره من المثقفين**²، حيث يتشكل هذا الكتاب من خمسة خطابات جعلها شلايرماخر

¹ بشارة، الدين والعلمانية، ج1، ص 120-122.

² يعلق الباحث العراقي عبد الجبار الرفاعي على هذا الكتاب قائلاً: "كتاب شلايرماخر كتاب إيماني، والكتب من هذا النوع عادة ما يحضر فيها البيان ويشح فيها البرهان، إنه كتاب يستمع إليه القلب قبل أن تصغي إليه الأذن، يخاطب المشاعر قبل أن يحاجج العقل، يطغى على مساحات واسعة منه أسلوب وجداني، وكأنه قصائد منشورة تلونها روحانية متوهجة. بل كأنه نصوص مقدسة، مشبوبة بالعاطفة وتأجيج المشاعر، إذ يتحسس من يستمع إليها صوت الله يتردد في ألحان عباراتها كأورترار قيتارة تعزف عليها أنامل عازف محترف. ومثل هذا اللون من الكتابة لا ينشغل بالأدلة، بل ينشد إيقاظ الضمير، وإثارة العواطف. (انظر تقديم عبد الجبار الرفاعي لكتاب: فريدريك شلايرماخر، **عن الدين: خطابات لمحتقره من المثقفين**، ترجمة: أسامة الشحمان، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي (بيروت/بغداد: دار التنوير، مركز دراسات فلسفة الدين، 2017)، ص7.

محصورة بإعادة هيبة الدين وكرامته بوصفه نظاماً فكرياً وأخلاقياً، وليس محصوراً بفئة من الناس، وإنما هو لكل المجتمع، بل هو موجه أولاً إلى طبقة المتعلمين والنخب الثقافية، ولعل المطلع على مسارات نظرية التأويل، لا يحتاج إلى الكثير من التأمل، لمعرفة ما شهده هذا اللون من الفلسفة من تطور وانقلاب مهم جداً، بعد هذا الكتاب الذي يدين له الاتجاه التأويلي بدفعه من دائرة الدراسات اللاهوتية إلى فضاء أرحب وهو دائرة التأويل. ثم الانتقال به من ماهية النص إلى ماهية الفهم، والحرص على تتبع خيوطه، والكشف عن طبائع بناء وتركيبه.¹

وليس ببعيد عن شلايرمخر نجد اللاهوتي والمفكر الدانماركي سورن كيركغورد وفلسفته في الدين التي لا يمكن أن ندرسها من دون ربطها بحياته الخاصة، كما لا قدرة لنا بدراستها بعيداً عن أحضان الدين، لأنها عبارة عن جُماع مكابدته الروحية وعزلته النفسية العميقة. وسلك سورن كيركغورد النهج السقراطي ليتسنى له فهم المتوحد (den Enkelte) وعالمه الجواني الذي يتلخّص في عبارة مقتضبة قالها ذات مرة سقراط "اعرف نفسك بنفسك"، واتّسمت سجلاته الفلسفية بالتهكم حتى يجيب القارئ إجابة صريحة وصادقة من نقاوة فؤاده، ولا بد لنا أن نلتفت إلى مهمة مركزية مفادها أن كيركغورد لم يكن مشغولاً بالتبشير للمسيحية، بل يعمد لطرح يتمحور حول إمكان أن يكون الإنسان المسيحي مسيحياً حقاناً. كما أنّ المتأمل الحصيف لأعمال هذا الأخير يجدها تبلور أساساً حول المسألة الدينية والإيمانية حيث لم يكن إلّا خادماً للمنى الديني معتبراً الإيمان فعلاً وجودياً فردياً وليس طقوساً تقوم بها الجماعة الإنسية، فالإيمان إيمان أعماق وليس مظاهر تزلفية للإله الغائب، وليس يعني الإيمان أن تذهب كل يوم أحد إلى الكنيسة وتؤدي صلاتك، ويفرق كيركغورد بين الدين والتدين، فالدين هو اتّباع لجماعة وممارسة الشعائر والطقوس معهم مع الحشد والجمهور، أمّا الإيمان العميق فهو في حب الإله. وفلسفة سورن كيركغورد تأتي أهمية إشكاليته في أنها تجسيد لراهنية اللاهوت الذي صاغه سورن وأهمية بيانه لقيمة المتوحد في مسألة الإيمان، ويعدّ تدين كيركغورد أكثر تسامحاً وانفتاحاً على كل الأديان

¹ انظر: مقدمة كتاب شلايرمخر، عن الدين، ص ص 17-18.

والمعتقدات؛ لأنه لا ينظر إلى المظاهر والسلوكيات الخارجية، بل ينظر إلى جوهر الإيمان، وهذه العاطفة النفسية التي حباها بها الإله، والتي تحاول أن تجد لها تعبيرات وصوراً ومرايا تتجلى فوقها¹. ويعتبر عزمي بشارة أن هناك فلاسفة سبقوا كيرككورد وشلايرمخر في الرؤية، معتبراً إياه أول مفكري التنوير، وهو الذي قدم نقداً لا ينفاج فيه عن البنية القائمة للدين بل يقصره على الأخلاق، تماماً كما يدمج الإله بالكل، وهو في إطار ذلك يقوم بعملية تخليق (من الأخلاق) للدين بحيث يشكل كل ما يستحق تسمية الدين محبة الله ومحبة الناس. وقد آمن شبينوزا بأن ما يُسمى «الروح القدس» ليس مفهوماً لاهوتياً ميتافيزيقياً، بل هو الرضا الذي يشعر به الإنسان في قرارة نفسه، عندما يؤدي أعمالاً خيرة. أما حقيقة الأمور النظرية المحضة وبقينها فلا تشهد به أي روح، بل إن العقل وحده صاحب السلطة في مملكة الحقيقة. كان لتعرف هذا الأخير ذي الأصول اليهودية على شتى النحل البروتستانتية المتحررة من سلطان الكهنوت نتيجته قاسية على حياته وعرضته للطرد من جماعته اليهودية، حيث نشر في عام 1670 كتابه المركزي: رسالة في اللاهوت والسياسة باسم مؤلف مجهول وهو الكتاب الذي وجه فيه نقداً فلسفياً عقلانياً لاذعاً للتوراة وعبر فيه عن حرية التفلسف من منطوق أن حرية التفلسف لا تمثل أية خطورة على التقوى الدينية والسلام داخل الدولة، بل العكس حيث أن القضاء على حرية التفكير والنظر العقلي يؤديان بالضرورة إلى ضياع واضمحلال السلام والتقوى الدينية عند الناس².

و دعا شبينوزا إلى الدفاع عن الحرية الدينية ضد أولئك الذين يعتبرون أنه يتعين عليها الخضوع للوصاية من طرق اللاهوتيين الذين يستندون إلى الكتاب المقدس، ودعا إلى ضرورة اتباع العقل وكذا تطهيره وشفائه حتى يكون قادراً على قراءة الظواهر الفكرية، ليتأسس خطابه في مسألة النص المقدس حدثاً هاماً عبر إخضاع التوراة للنقد التاريخي داعياً إلى القراءة الداخلية للنص المقدس انطلاقاً من وجوب الإحاطة بكل ما يتعلق باللغة العبرية التي دونت أسفار التوراة

¹ هشام مبشور، روح الإصلاح الديني في فلسفة كيرككورد، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، العدد 23، يناير 2018، ص 81.

² سفاري عبد الله، فكرة الدين عند شبينوزا، رسالة ماستر، كلية العلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة محمد بوضياف، مسيلة، الجزائر، 2017، ص 26-27.

بالأساس، كما يقترح منهجاً لتفسير التوراة لا يختلف عن منهج تفسير الظواهر الطبيعية بغية الوقوف على فحواها ومعناها الحقاني، كما سعى سبينوزا إلى رفع وصاية رجال الكهنوت والكنيسة خصوصاً تلك القيود التي فرضتها سلطة الكنيسة مؤكداً وبصورة قطعية على أن يكسر العقل الحاجز بينه وبين الخطاب الذي بقي صعباً على العقل لردح من الزمن، ليقوم العقل بعدها ببعث الدين الحقاني وتطهير النصوص المقدسة من الشوائب التي التصقت بها وتسببت في انحرافها عن رسالته في توجيه السلوك الإنساني وتهذيبه، كما اهتمت فلسفة الدين السبينوزية بالبحث في وجود الرب بالبراهين والأدلة انطلاقاً من فكرته القائلة بواحدية الجوهر، أي أن أصل الوجود يعود إلى جوهر واحد هو الله، والله هو العلة الفاعلة في الكون فقد أرجع أصل الكون إلى الله، كما يعتبر سبينوزا أن النبوة مجرد انطباعات حسية تتعلق بالخيال وهي مجرد خرافات وأسطورة، أما عن المعجزة فهو يرى أن الأفعال التي تحدث مخالفة لنظام الطبيعة ويسمى الناس معجزة إنما لجهلهم بعلمها ليس إلا. وبهذا يمكن أن نخلص إلى القول بأن سبينوزا قارب الدين كنتاج بشري. إذ يمكننا في نهاية المطاف أن نخضع الدين القدسي للتطهير والتصحيح في ضوء الحقيقة الفلسفية.¹ ويؤكد بشارة أن الأخلاق تتقاطع مع الدين، ولكنها ليست جوهر الدين، بل إن جوهره هو الإيمان والعلاقة الفردية والاجتماعية بالمقدس، وهما ما يسمى عبادة. لكن كثيراً من مفكري التنوير "في جميع العصور" في نقدهم البنى الدينية والاجتماعية والممارسات الطقسية القائمة إنما يؤكدون الجوهر الأخلاقي للدين، وإن ما ليس خلقياً لا يستحق أن يسمى ديناً أو تديناً. وهذا تفسير أخلاقي للدين، وممارسة أخلاقية ذات طابع ديني، وليس جوهر الدين. وحين نرى مثل هذا التبرير للدين سائداً بين المتدينين فإن ذلك يكون بسبب استيعاب هذه الفكرة التنويرية في نمط تديّنهم بواسطة نفهمها جدلياً. هكذا نجد في كل عصر أمثال ليو تولستوي الذي آمن بأن المسيحية فلسفة أخلاقية عملياً، وبأن الموعظة على الجبل ليست موجهة إلى العالم بل إلى المؤمن الذي يعيش بين العوالم، أي بين العالم الدنيوي والعالم المتجاوز متوقعاً الخلاص. ومع أن هذه الفكرة تبدو دينية، إلا أن أصلها موجود في فكر التنوير وفي تعامله مع المسيح باعتباره مفكراً أخلاقياً نقدياً. وأصلها

¹ المرجع نفسه.

موجود في الديانات عمومًا في نزعة لاشكلائية تدعو إلى التخفيف من العقيدة وتأكيد محاكاة أخلاق الأنبياء والرسل والناس الصالحين.¹

ولعل من أهم القضايا التي اعتبر أنها مربكة صراحة في علاقة الأخلاق بالدين والإيمان ما طرحه بشارة بخصوص تعليق العمل بالأخلاق، أو بالأحرى الكيفية التي من خلالها نراهن على الأخلاق في مقابل الأمر الإلهي والعكس، وهي الحالة التي قد لا يتطابق الدين فيها مع مفهوم الأخلاق في عصرنا، وهو القائم على خيارات الفرد المستقل والحر الإرادة، ولكنّه يشمل في بعض أشكاله الرئيسة كما نفهمه إضافةً إلى العقيدة والعبادات، نظرةً أخلاقيةً لأفعال البشر، تجعلهم مسؤولين بشأنها أمام الله. هذه المسؤولية التي تجعلنا في وضعية متماز بالمفارقة وربما تجعلنا أمام امتحان صعب ومعقد مشابه للذي حصل مع النبي إبراهيم عليه السلام وابنه الذي أمره الله بذبحه. حيث يتجلى كما يقول بشارة وقوف الإنسان وحده أمام الله في الديانة التوحيدية في قصة إبراهيم الذي طلب منه الله التضحية بابنه، وهي لم تكن قصةً جديدةً في تاريخ الديانات. فقصة إبراهيم تقدّم البديل عن التضحية بالبشر.² هنا امتحان تقدم الطاعة لله على كل شيء، بما في ذلك المشاعر الطبيعية من الأب لابنه، وأيضا الأخلاق الطبيعية المتجسدة في أمر: لا تقتل.

ولفهم حركية هذا الإيمان فهمًا صحيحًا علينا أن نقرأ قصة النبي إبراهيم إذ كانت بحق تجسيدًا للمفارقة الأخلاقية والإيمانية، حيث استطاع ههنا أن يستعيد وجوده المهدور من خلال فعل التضحية، إذ يطلب الرب من نبيه التضحية بولده في موقفٍ إذا ما تمّت معالجته وفق المنظورية الأخلاقية نجده هتكٌ للقيم وسفكٌ للدم، وهذا الفعل جريمة يُعاقب عليها القانون الأخلاقي والوضعي.³ يبدأ الأمر بعناية إلهية ورحمة تتجلي في منح الله إبراهيم مولودا وهو شيخ

¹ عزمي بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، 123.

² المرجع نفسه، ص 151.

³ وهي الصورة عينها التي نتجّلاها في قضية الخضر مع النبي موسى، إذ يأمر الرب الخضر بالقيام بأفعالٍ لامعقولة في منطق البشري كما أنها تحمل مفارقة أخلاقية كبيرة، ومن هذه الأفعال التي طلبها الرب من الخضر أن يخرق سفينة بها أناس ويقتل غلامًا... وهذه الأفعال إذا ما تمّ قياسها بالمنطق السديد نجدُ بأنّ العقل النظري والعقل الأخلاقي لا يتقبّلانها بتاتًا، لكن حركية الإيمان أسبق من حركية العقل في مثل هذه المسائل هذه الحادثة قصّها علينا القرآن الكريم في سورة الكهف، لقوله تعالى: "فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا

كبير طاعن في السن، ثم يعمد الرب إلى أمر نبيّه بالقضاء على هذه المعجزة حين أمره أن يقوم بذبحه، وههنا نستحضر تعقيب سورن كيركغورد على هذه الحادثة بقوله: "تُرى مَنْ هذا الذي يقضي على ذرية إبراهيم؟ أين الرحمة برجل طاعن في السن وبولد طاهر بريء؟ لقد ضاع كل شيء"¹. ويعلّق اللاهوتي ماير على إيمان إبراهيم قائلاً: "لقد قدّم إبراهيم في الإيمان فضيلة وشجاعة رجولية، حيث إن من صفاته الجوهرية كانت تقواه، وشعوره الدائم بحضور الرب في حياته وتكريس حياته له، أينما كان ينصب خيمته، كان اهتمامه الأول هناك هو أن يُقيم مذبحاً"².

ونعت سورن النبي إبراهيم بفارس الإيمان³، هذا الأخير وتبريراً لإيمان إبراهيم يقول سورن: "وبالإيمان خرج إبراهيم من أرض آبائه، وأصبح مُقيماً في أرض الميعاد، ترك شيئاً واحداً وراءه، وأخذ شيئاً واحداً معه. ترك فهمه الدنيوي وأخذ معه الإيمان"⁴، ويقول سورن كيركغورد في

علمًا (65) قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَني مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا (66) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (67) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (68) قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (69) قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (70) فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكَبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا (71) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (72) قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا (73) فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا (74). (الكهف، آية 62-74).

¹ Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, Trans by: walter lawrie, Princeton University Press, 1970.p 24.

² ف.ب.ماير، إبراهيم معجزة قفزة الإيمان، ترجمة: هدى بهيج، الناشر والمحرر العام لسلسلة الكلاسيكيات المسيحية، الناشر سامي فوزي، 2014، ص 225-226.

³ لا بد من التنويه ههنا بأنّ فارس الإيمان المثالي في نظر سورن كيركغورد لا يمكن تقييمه بمعايير الخير والشر، وههنا نجد نوعاً من التشابه بين كيركغورد ونيتشة، وإن لم يكن ب دقة استخدام نيتشه نفسها لهذا التعبير (انظر: توماس أرفين، الوجودية: مقدمة قصيرة جداً، ترجمة: مروة عبد السلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1، 2014، ص 37).

⁴ سورين كيركجارد، خوف ورعدة، ص 33.

موضع آخر: "أما إبراهيم، فأنا لا أستطيع أن أفهمه¹ ولا أستطيع أن أتعلم منه شيئاً، بمعنى من المعاني إلا الدهشة، ولو تخيل الناس أنهم بتأمل حصيلة هذه القصة قد يتركون أنفسهم للتأثر بالإيمان، فإنهم يخدعون أنفسهم، ويريدون أن ينتزعوا الله في أول حركة للإيمان، وهي التسليم اللامتناهي، إنهم بذلك يمتصّون الحكمة الدنيوية من المفارقة، وربما نجح واحد أو أكثر في ذلك، لأنّ عصرنا ليس مهيباً للوقوف على الإيمان، وعند معجزته في تحويل الماء إلى نبيذ، وإنما يمضي إلى أبعد من ذلك، فيقوم بتحويل النبيذ إلى ماء"².

كما يضرب لنا سورن كيركغورد مثال غاية في الروعة عن الطريقة التي ينفصل فيها الواشح الروحاني الجامع بين النبي إبراهيم وابنه إسحاق، مشيهاً لحظة الانفصال بالطعام بالنسبة إلى الطفل في علاقته مع ثدي أمه³، حيث طفل صغير تقرّبه أمه من صدرها في مشهد حميمي تعاطفي ليرضع ثديها، ثم يكبر هذا الطفل وتأتي اللحظة التي ينفصل فيها عن ثديها ويتوقّف هذا

⁴ الرجعي مفهوم ملغز بالنسبة إلى سورن وطريقة حصوله هي من الأمور التي لم يقتدر هو نفسه على فهمها، معتبراً إياها من الأمور الخارجة عن إطار الفهم البشري الدنيوي، أي أنّ الرب لم يركب في الفاهمة البشرية إلا قدرتها على اكتناه ما هو متعلّق بالطبيعة أمّا الأمور الغيبية والتي تحصل كالمعجزات والخوارق هي زلة أمام العقل، يحكم أنّ هذا العقل حدوده تتجلى على تخوم المفارقة لأنها خارج الفهم البشري الممكن، الرجعي ما هي في الحقيقة إلا ضرب من المفارقة، لأنك لو عمّدت إلى البحث عن السبب الذي حدا بالرب إلى ابتلاء أيوب وإرجاع صحته وزوجه وأصدقائه مرة أخرى في لحظة بعثية روحية وحسّية جمالية ستقع في المستحيل حتمًا، لأنّ المنطق لا يستطيع حلّها وكشف حقايقها، فالمفارقة ههنا تهرب من كلّ فكر وفهم لأنها ببساطة لا تخضع لتسلسل منطقي ولا ترتبط بعلة ومعلول وتتجاوز كلّ القوانين وتدخل كلّ منهج وتهدم كلّ نسق إنها قريبة كلّ القرب من الحبّ الأعشى، وإذا كان للمتوخّد القيومية على ذاته أن يُلجّ حبّ حقيقي صادق، وأن يتمتع في المقابل من ذلك بهذا الحب، أمّا إذا فتح عينيه واستعمل العقل ونور الفكر فإنّ الحب عنده لا بد وأن ينقلب حبًّا شاحبًا فاترًا على تدفق العاطفة، وثورة الشعور، فبفضل هذا الإيمان المفارقاتي يقفز المتوحد إلى الهاوية دون تترتّب أو تفكير (وههنا لو أنّ إبراهيم سلّم نفسه إلى منطق العقل، ورفض منطق الذبح والتضحية بابنه، لعارض الإله في أمره وطلب تبريرًا عقليًا ومنطقيًا عن هذه الفعلية، ولحكّم عليها بأنّ جريمة أخلاقية واجتماعية يعاقب عليها القانون الطبيعي للبشر) ولهذا تكون المفارقة في الرجعي ما هي إلا إسقاط للعقل. (للتعمق أكثر عن دور العقل وحدوده في ضوء المفارقة يرجى الاطلاع على كتاب: علي عبد المعطي محمد، سورين كيركجارد: مؤسس الوجودية المسيحية، ص 176-177-178).

² سورين كيركجارد، خوف ورعدة، ص 52

³ المرجع نفسه، ص 09.

التعالق الروحاني والجسماني في الآن عينه، وحينما يقترب موعد الفطام تعمّد الأم إلى تخضيب ثديها بالسواد إذ إنه من العار قطعاً أن يظهر الثدي مغرياً حينما لا يقتدر الطفل الوصول إليه، يؤمن الطفل إيماناً راسخاً بأنّ ثدي أمه قد تغيّر، ولكن تبقى الأم كما هي لم تتغيّر، وحبّها الوجداني بمحني ابنها بقي كما هو لم يأفل ولم يضمحلّ، وبقيت تنظر لابنها بعاطفة الأمومة عينها كم هو محظوظ فعلاً ذلك المتوحد الذي لا يحتاج إلى وسائل مخيفة لكي يفطم طفله¹.

حتى أنّ كيرككورد يتعمّق أكثر في توضيح مفهوم المفارقة في كونها ممّا لا يقتدر غير المؤمنين على فهمها، بحُكم أنّ الخارقة الإعجازية إذا ما عرضت على الكفار فإنهم لا يستطيعون تفسيرها، لأنّها تندرج خارج حدود مقدرتهم العقلية، ولا سبيل لإقرارها إلّا بالإيمان والتسليم، وما دام أنّ هؤلاء منكرون للمعجزات فليس لهم الإمكان على فهم هذه المفارقات الأخلاقية التي حصلت مع النبي إبراهيم لما أمر بذبح ابنه، مع أنّ الفعل جريمة أخلاقية لا يتقبّلها العقل، وبرهاناً على ذلك يقول كيرككورد في كتابه الرجعى على لسان المستشار قنسطنطين في وصفه للشاب المجهول: "إن مثله كمثل كلمنت ألكسندريوس يكتب بطريقة بحيث لا يفهمه الكفار"².

فسورن هينا يستحضر شخصية كلمنت ألكسندريوس وهو واحد من آباء الكنيسة اليونانية بمدرسة الإسكندرية اللاهوتية، وأهم ما في دراساته هو ذلك الواشج التعالقي الرابط بين الفلسفة الإغريقية واللاهوتية المسيحية، فكانت معظم كتبه بصورة عامة موجّهة بمحني العالم الهيليني والثقافة الإغريقية، فقد جاهد ألكسندريوس لكي يبرهن للعالم أنّ المسيحيين ليسوا برابرة غير متعلّمين، فأعماله تتحدّث عن فلسفة مسيحية متقدّمة وهي معروفة لأصحاب الشجون الروحي، لكنها غير معروفة للعامة من المسيحيين وهو بهذا الصدد يشبه الغنوصيين وهو في الحقيقة يصف الحكيم المسيحي بالغنوصي، ولكن في الآن عينه الذي ادّعى فيه الغنوصيون امتلاكهم تعليمًا سرّيًا، نهلوه من الرسل، اعتقد ألكسندريوس بأن الفلسفة المسيحية المتقدّمة كانت متاحة للعامة في الكتاب المقدّس، لكنه جادل أولئك الذين يمتلكون

¹ المرجع نفسه، ص 09.

² المرجع نفسه، ص 09.

بصيرة روحية عميقة وحدهم القادرين على النظر لما وراء المعنى البسيط للكلمات وتفهم المعنى الأعمق لكلمات الكتب المقدسة¹، وبذلك نفهم أنّ في استحضار ألكسندريوس من طرف سورن دليل على تأثره بالمذهب الغنوصي الصوفي لهذا الأخير وكذا إشارة واضحة بأنّ الإيمان بالمفارقة ذا حمولة غنوصية صوفية عميقة، ولهذا نجده يطمس بعض أرموزاته بلغزية المشهد وغياب حذقه من الناس العاديين من غير الغنوصيين، حتى أننا نجد كيركغورد يصف النبي إبراهيم في كتابه خوف ورعدة على لسان يوحنا الصامت: "لا يوجد مَنْ هو بعظمة إبراهيم، مَنْ له القدرة على فهمه"². أيّ مَنْ يملك القدرة العقلية ووسائلها المحدودة لتفسير ما حصل مع النبي إبراهيم. ويصل بذلك إلى نتيجة مفادها أنّ في أمثولة النبي إبراهيم نتائج مفارقاتية عجيبة تبرز لنا المفهوم الحقاني للحظة الإيمانية الخالصة وتجسيد العلاقة السرية للفرد مع الربّ المستور والنأي بتأتا عن أيّ وساطة برانية مهما كان نوعها، حيث نركن فيها إلى التسليم بالقلب ونضع العقل جانباً لأنه غير قادرٍ على فهم وحذق مثل هكذا أمور، فالنبي إبراهيم ناضل من أجل اللحظة الأبدية الفارقة، وهو النبي المؤمن غير الشاك وحتى وإن جال في عقله شيء من مغالبة الظنية فإنه بحسب اعتقاد كيركغورد شكّ من أجل شيء جليل، حيث إن إبراهيم كان على علم يقين بأن الله هو الذي طلب منه أن يذبح ابنه وكان على علمٍ راسخ لا يتزعزع بأن هذا هو البلاء المبين وأقصى تضحية ممكنة في عالم الفناء والمحسوس، وأظهر السكين وقد تجلت اليد التي كانت بالأمس تربت على كتف الولد إسحاق هاهي اليوم تريد ذبحه، وههنا نستحضر نصّاً جمالياً رائعاً أورده كيركغورد في كتاب خوف ورعدة: "يا إبراهيم، أيها الوالد العظيم في سبيلك الذي نهجت من الجبل إلى بيتك لا تحتاج البتة إلى ترانيم وجدية تشيد بك، لقد فزت بكل شيء وفوق ذلك أرجع إليك ابنك ولم يأخذه منك الرب، والأجمل أنك في المقابل من ذلك مكثت معه في الخيمة يغشاك الحبور، ولكأنك في بسطتك تلك تعيش ذلك العالم السرمدى حيث الظل الظليل الأبدى"³.

¹ القس حنا الخضري، تاريخ الفكر المسيحي، الجزء الأول، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2013، ص 44.

² المرجع السابق، ص 85.

³ Kierkegaard, Fear and Trembling, p 65.

اللحظة الأكثر إبهامًا في مفارقة إبراهيم وسرّ إيمانه تكمن في أنه كان يعتقد اعتقادًا راسخًا لأرب فيه أنّ الرب قادر على فعل كلّ شيء مستحيل (والمستحيل على العقل تصديقه وتقبله)، فإن إبراهيم في الوقت الذي كان يريد القيام بالتضحية بولده إسحاق، كان على يقين راسخ بأنّ ولده سيرجع ويعود إليه، وذلك بحكم أنّ الرب كان قد وعد إبراهيم بأن يجعل نسله في صلب إسحاق، وطبقًا لهذا الوعد الربّاني كان النبي إبراهيم يؤمن بالمستحيل، وكان ينشد المحال عند الرب، وكان المحال ههنا يتمثل في الحفاظ على سلامة إسحاق واعادته إليه حيًّا، وكان هو بنفسه مندهشًا من يقينه بما ستؤول إليه الأمور في نهاية المطاف، ولكن من خلال حركة مزدوجة، عاد الإيمان إلى حالته السابقة وحصل على إسحاق بشكل أكثر سعادة من الحالة الأولى¹. كما أنّ النبي إبراهيم كان في غنى عن إقامة البرهان العقلي على ما حصل له، لأنّ هذا ضربٌ من الإيمان كما يقول عبد الجبار الرفاعي في كتابه: الدين والظلم الأنطولوجي: "الإيمان هو حالة أنطولوجية لا تستطيع الإطاحة بها، حتى لو قرّرت التخلي عنها، إنها تنحو من الإشراق الروحي الذي لا يمكن توصيفه بوضوح، لأنه ممّا يوجد لا ممّا يدرك، وكما نصطلح في المنطق هو نوع من الحضور الوجودي الذي يتوطن القلب، وليس نوعًا من العلم والتصور والفهم المرتسم في الذهن"².

وهو ما أكده كذلك عبد الكريم سرّوش في اعتباره الإيمان ضرب من الحالات الروحية وانعقاد الخاطر على شيء، ويصرّح بأن الإيمان ليس من سنخ المعرفة والتصديقات الذهنية، بل هو من سنخ الميل النفسي، أي أنه وضع وشأن روحي خاص يحصل للإنسان، ويستدل على قوله هذا بأن معظم المؤمنين لا يقدرّون على إقامة البراهين والأدلة على اعتقادهم لكنهم يتحلون في

¹ نعيمة بور محمدي، "اللاهوت العاطفي عند كيرككورد"، ترجمة: حسن الهاشي، ضمن كتاب: علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، تحرير: عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين (العراق)، دار التنوير (لبنان)، ط1، 2016، ص 340-341.

² عبد الجبار الرفاعي، الدين والظلم الأنطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين (العراق)، دار التنوير (لبنان)، ط1، 2016، ص 83-84.

الوقت ذاته بإيمان قوي¹، فنجد ههنا كيركغورد يقع في تناقضٍ صارخ كونه يبرّر للعقل استعمالاته من طرف النبي إبراهيم، بحُكم أنّ المنطق العقلي يقول بأنّ إسحاق لن يذبح، لأنّ الرب وعدّه بأن يكون في ذريته النبوة، وفي هذا اعتماد على العقل بصورة واضحة في إحقاق المعجزة، لكن في المقابل من ذلك يقرّ سورن بأنّ إبراهيم كان يؤمن بأنّ إسحاق سيرجع إليه، لأنه يؤمن بالمستحيل والمستحيل هو حالة لا يتقبّل العقل حصولها منطقيًا لكن يمكن للمرء الإيمان بها قلبيًا، هذا الترنح وقع فيه الفيلسوف كيركغورد كثيرًا وبالخصوص في كتابه خوف ورعدة، ممّا يحدونا إلى القول بأنّ إيمان كيركغورد هو إيمان قلق يترنّح بين التصديق العقلي تارة والتسليم القلبي تارة أخرى.

لهذا نجده يعطي تبريرًا لإيمان النبي إبراهيم الذي لم يتملّص من الدينانية في طلبه للدينونة، فإبراهيم أبقى على فهمه العقلي للأشياء والأمور الحسيّة، باستثناء حادثة إسحاق التي تركها للفهم الأخروي (الإيمان بالمفارقة والمستحيل أو اللامعقول)، إذ يقول تأكيدًا على ذلك: "ظلّ إبراهيم على إيمانه، وكان يؤمن بهذه الحياة الدنيوية، أجل، لو كان إيمانه قاصرًا على أن يكون إيمانًا بحياة أخرى، لكان ألقى بكلّ شيء حتى يُسارع بالخروج من هذه الحياة التي لا ينتهي إليها، غير أنّ إيمان إبراهيم لم يكن بهذا النوع، وإن كان لمثل هذا الإيمان وجود، فالحقّ أنّ هذا ليس إيمانًا، ولكنه أبعد إمكان للإيمان الذي يشعر بموضوعه في الحدّ الأقصى من الأفق، ومع ذلك ينفصل عنه بهوة عميقة يقوم اليأس بداخلها بلعبته، فأما إبراهيم فكان يؤمن حقًا بهذه الحياة الدنيا، وبأنه سيهرم في أرض آبائه وسيقوم الشعب بتكريمه وسيتذكره الناس إلى الأبد في إسحاق"²، لكن يبقى التسليم بالمفارقة شرط ضروري للحصول على اللحظة الإيمانية المتعانقة مع المطلق إذ يقول تأكيدًا على ذلك: "التسليم باللامتناهي هو المرحلة الأخيرة السابقة على الإيمان، بحيث إن الشخص الذي لم يقم بهذه الحركات لا يبلغ مبلغ الإيمان، لأنه بالتسليم

¹ محمد جعفر، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ص 60.

² سورين كيركجارد، خوف ورعدة، ص 36-37.

اللامتناهي وحده أصبح واضحاً أمام نفسه فيما يتعلق بالأبدية، وهنا فحسب يمكن أن نكون
بصدد الإمساك بالوجود بفضل الإيمان"¹.

وبهذا نفهم بأنَّ سورن كيركغورد يستحضر أرموزة النبي إبراهيم بغية تفسير المنحى العلائقي
الذي يربط المتوحد بغائيته النهائية في مطلقيتها، والتي من خلالها نستطيع التمييز بين الرب
والعالم المحسوس (الطبيعة)، وبين الرب والمتوحد كذلك، وبهذا يكون إيمان إبراهيم بما أمره به
ربه في التضحية بابنه (هذا الأخير الذي يرمز للعالم الطبيعي)، لا يلغي البتة التزامه الإيتيقي
ناحية ابنه بحكم حبه وواجباته الأخلاقية نحوه، وبذلك ففعل الذبيحة لا يمكن اعتباره تعدياً
وتجاوزاً على الطبيعة فقط وإنما هو كذلك تناول على القيمة الأخلاقية التي تعتبر أمر الذبح
جريمة لا تجوز، وهنا يقع إبراهيم في مفارقتين الأولى إنسانية والثانية أخلاقية، كما يجب أن
نؤكد ههنا أنَّ النبي إبراهيم بقي ملتزماً بواجبه الأخلاقي اتجاه ابنه إسحاق من طريق عاطفة
المحبة في مقابل تلييته التسليمية بالأمر الرباني الذي أمره بذبحه، وهذه المواجهة بين المطلب
الديني والمطلب الأخلاقي ززعت في قلب إبراهيم الخوف والقشعريرة بحكم أنَّ الأمر أصبح محمولاً
بمفارقة كبيرة مفادها أنَّ الواجب الأخلاقي لم يعد هو الدأب والديدن الذي يجب أن ننساق إليه
ونُشرعنه، بل تحوّل إلى نوع من الغواية أو بالأحرى تمّ تعليق العمل به لصالح الإيمان، ولو
استخدم سورن عقله لقارنَ بينه وبين الرب في مطلقيته فيصطدم بالمستحيل².

زُدَّ على ذلك فلو كان فعل الذبيحة هذا التزام أخلاقي شمولي، لأجمعت عليه كلَّ العقول
البشرية، وبالتالي لاقتدرت على فهم وضعية إبراهيم مع إسحاق، لهذا كانت حالته مختلفة تماماً
بحكم فرديتها واستثنائيتها، هذا بالإضافة إلى أنَّ طبيعة التزام النبي إبراهيم مع العالم كانت
ضعيفة إذا ما قارناها بواجباته اتجاه الرب، ولكأنه ههنا أضعف التعلّق بالعالم المحسوس وبهذا
شارك إبراهيم في العلاقة المطلقة مع المطلق على حدّ توصيف سورن³، وبذلك نفهم أنَّ إبراهيم

¹ المرجع نفسه، ص 62.

² Soren Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript, Trans by: David Swenson and w. Lowrie,
Princeton University Press, New Jersey,, pp 365-366.

³ Kierkegaard, Fear and Trembling, p 66.

استسلم للمطلق في آفاقته ولكن لا نفهم ههنا أنه قطع واشج القربى مع العالم المحسوس الذي يعيش فيه، بل ظل معتنقا له متشبثا به ولو بصورة نسبية، ورافضا في المقابل من ذلك أن يكون هذا العالم المحسوس هو سر وجوده، عارفا بأن الرب هو الذي أنشأ الوجود العام، وفي هذا دلالة على أن علاقة المتوحد المطلقة بالمطلق وعلاقته النسبية بالنسبي يرتبطان بطريقة ديالكتيكية قوية، وتبريرا لذلك يقول كيركغور: "تنتمي العلاقة النسبية إلى العالم، وتنتمي العلاقة المطلقة إلى المتوحد ذاته"¹، وبذلك فعلاقة المتوحد بمبتغياته النسبية تصبح علاقة نسبية فيما يتعلق بعلاقته المطلقة بذاته، وبهذا تكون الطريقة الوحيدة والمثلى التي يقتدر من خلالها المتوحد أن يصبح وجوده وجودا أصيلا في العالم المحسوس هي من خلال ذاته (أي أن يصبح في علاقة مطلقة مع ذاته)، فدخل إبراهيم المتوحد في التناقض الظاهري وما هو أبعد من الحياة بشكل عام، وتحت طائلة إغراء القيم الأخلاقية في علاقة مطلقة مع الفكرة المطلقة في حقيقة حبه، حيث اتحدت مفارقات الحب والفهم².

ومعنى ذلك أن هناك حالات استثنائية نعجز فيها تماما على إحقاق مفهوم الكلية والشمولية في الأخلاق، فنعمد إلى تعليقه بغية الحصول على هدف أسى وأعلى. ويطرح عزمي بشارة وههنا يتوافق مع اللاهوتي كيركغور حينما يستحضر ثلاثة ضروب من الأمثلة للبطل المأساوي الأول في الميثولوجيا الإغريقية والثاني من سفر القضاة في العهد القديم، والثالث من التاريخ الروماني، فالمثال الأول من الميثولوجيا الإغريقية هو موقف أجا ممنون البطل اليوناني وقائد الحملة اليونانية التي ذهبت لتدمير طروادة، غير أن أسطوله لم يقتدر على الإبحار من أوليس بسبب الرياح العاتية القوية التي كانت عائقا كبيرا لهذا الإبحار، وأعلن أحد الحدائق والفاهمين أن الملك أجا ممنون كان قد أذلّ الإلهة آرتميس فأرسلت هذه الرياح الشديدة وهي لن تصفح له عن عمله إلا إذا وهب لها ابنته إيفيجينا كقربان مقدس للتكفير عن الخطيئة، ممّا اضطر أجا ممنون أن يعمد للتضحية بابنته فلذة كبده، وبالتالي للتخلي عن أحد الواجبات

¹ Kierkegaard, Concluding Unscientific , p 378.

² شانتال آن، الحب في فكر سورن كيركجور، ترجمة: محمد رفعت عواد، مراجعة إبراهيم فتحي، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2011، ص 119.

الأخلاقية وهو حبّ الوالد لابنته والمحافظة عليها في سبيل غاية وهدف أعلى وأسمى متجسّد في رغبة الآلهة، أمّا المثال الثاني فقد وَرَدَ في سفر القضاة في العهد القديم عن أحد القضاة من بني إسرائيل يُدعى يفتاح الجلعادي والذي قَادَ شعبه في حربهم الشعواء ضد بني عمون وفي هذه المعركة الضارية نذر يفتاح أن يقدّم للإله إذا انتصر طبعاً أول من يلقاه بعد عودته، واستجاب الإله لدعائه واقتدر على الانتصار في الحرب، لكن لسوء حظه جعل ابنته الوحيدة أول من يخرج للقاءه بعد عودته منتصراً فقدّمها فداءً، أمّا المثال الثالث من التاريخ الروماني فهو موقف بروتس الذي اشترك أولاده في مؤامرة لإعادة الملك الذي طرده روما، فرأى بروتس أنّ واجبه كحاكم يحتم عليه أن يأمر بإعدامهم، والخاصية المشتركة بين هذه الأمثلة هي أنّ الأب يجد نفسه في موقف يضطرّ فيه للتخلي عن التزامه الأخلاقي نحو أبنائه في سبيل هدف أسمى. وثمة تفسير أنّ الغاية الأعلى ههنا غاية أخلاقية أيضاً ومن ثمة فلن يكون الصراع ههنا بين الإله والعالم، بل بين غاية أخلاقية وغاية أخلاقية أخرى أعلى منها، فانخرطَ البطل المأساوي ههنا في قضايا عامة ممّا أدّى إلى مواقف أصبح فيها الأخلاقي العام والأخلاق الشخصية الذاتية في حالة صراع انتصرت فيه الأخلاق العامة على الأخلاق الذاتية الخاصة¹. ولا يتفق هذا مع رأي بشارة الذي يرى أن جوهر الدين هو ليس الأخلاق بل الإيمان والعبادة. وقد يتناسجان أو يفترقان. وقد يخضع الدين الأخلاق لغايات إيمانية أسمى منه، وليس أخلاقية أسمى. واعتبار هذه مجرد قيم أخلاقية مختلفة متنافسة، لا يمكننا من تفسير حالات الفصل بين الدين والأخلاق، كما في حالات تهميش الأخلاق لـ "غايات أسمى" عند أنواع من التعصب الديني، مثلاً عند بعض التيارات الدينية السياسية المتشددة التي تصبح الأخلاق لديها هامشية مقارنة بغايات الدين الحق التي قد يتطلب تحقيقها في نظرها القتل والكذب وإخفاء النوايا والسطو، كما في حالة تنظيم الدولة الإسلامية. وهي حالة متطرفة فقط من نزعة يراها بشارة خطيرة لإحلال الدين محل الأخلاق، في مقابل تدين يعتبر دينه رديفاً للأخلاق مرتبطاً بها كما في عبارة "مخافة الله" عظيمة الدلالة في

¹ إمام عبد الفتاح إمام، كيركجارد رائد الوجودية، ج2، ص 273-274.

التدين الشعبي، حيث من يخاف الله هو الإنسان ذو الخلق، وحيث من يكذب ويسرق يقتل هو شخص "لا يخاف الله".

ثانياً: في معنى التدين عند بشارة:

الخوف والمقدس والمدنس وخصوصية الإيمان الديني الشعورية:

يعتقد بشارة أن التجربة الدينية هي اللبنة الجوهرية للدين، وذلك إذا اقتدرت على تجاوز تجربة المقدس إلى التجربة الدينية، وأن دلالات الحلال والحرام مرتبطة بالمقدس حثيثاً، كما أن المفاهيم المرتبطة بالمقدس والحرام مترابطة فيما بينها، وأن تجربة المقدس الدينية تتضمن في عمقها شعوراً بالخوف والرهبة، أو الخشوع¹ كما هو معلوم عند المسلمين، حيث أن هناك دلالات كثيرة واردة في القرآن الكريم تعبر عن هذه التلازمة، مثلاً في قوله تعالى: "تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ" (السجدة، 16)، وفي ذلك دلالة على الرهب والخشوع الذي يغالب روح المؤمن مستشعراً قوة القداسة في باطنه.

يقابل المقدس الشعور بالمدنس² في حالة الدين، وهما يختلفان عن بعضهما من ناحية المدلول والفحوى لكنهما يتفقان في النزوع الطاقوي (المقدس: طاقة ايجابية) و(المدنس: طاقة

¹ ربط الله تعالى فلاح المؤمنين بمدى خشوعهم في الصلاة، في قوله: قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ، الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ {المؤمنون: 2/1}، قال ابن جزي في التفسير: الخشوع حالة في القلب من الخوف والمراقبة والتدلل لعظمة المولى ﷻ، ثم يظهر أثر ذلك على الجوارح بالسكون، والإقبال على الصلاة، وعدم الالتفات والبكاء والتضرع... والصواب أنه أمر زائد على حضور القلب، فقد يحضر القلب ولا يخشع. انظر: "معنى الخشوع وأهميته وكيفية حصوله"، موقع إسلام ويب، في: 2015/2/1، شوهد في: 2020/8/16، في: <https://tinyurl.com/y4ucxdvm>

² المدنس في لسان العرب، من الدنس في الثياب، أي لطح الوسخ، ونحوه حتى في الأخلاق، والجمع أدناس. وقد دنس يدنس دنساً، فهو دنس، أي توسخ.

³ الصراحة قد اختلف مع بشارة في هذه الدلالة، فالمدنس قد يحمل عند بعض مستشعريه من أهل الاعتقاد ضرب من الرهبة والوجل، خصوصاً إذا كان ما يتعلق به يمنح الإنسان شعوراً وطاقة إيجابية، خصوصاً وأن الدناسة ليست اجماعاً بين البشرية جميعها فمأهو مدنس عند شخص ما قد لا يكون كذلك عند غيره. طبعاً هذا إذا أجمعنا على ماهية المدنس عند كل من يعتقد بالمفهوم، فهناك البعض يستعين بمأهو مدنس على اعتقاد بقداسته وهو الذي يبدو لغيره مدنساً. كما أن الاجتماع على ماهية المدنس لا فصل فيها قطعي، فعند بعض أهل العرفان والتصوف قد يعتقدون في الحياة الدنيا على أنها رجس، وأن المؤمن الحقيقي عليه أن يعزف عن طبيعتها

سلبية). فالمقدس هو القوة الخفية التي تتجلى من خلال الأشياء، يصح ذلك على المقدس أكثر من المهندس الذي يكون عبارة عن شيء تلوث وغالبته الرجسية، وتجليات القداسة وفق منظور بشارة قد تتمظهر في الكثير من الموجودات وفي أي شيء مخلوق على وجه البسيطة مهما كانت عظمة خلقه أو درجته الخلقية ومنزلته، فقد يكون ينبجس المقدس في نباتات معينة تميطها هالة القداسة والرهبة، أو في حيوانات معينة أو جمادات (أصنام، حجارة تكتسي قداسة كبيرة عند أهلها) أو حتى أشخاصاً ولعل تاريخ الديانات في العالم كانت خير شاهد على ذلك.¹

والحلال والحرام من الناحية الاشتقاقية قريبان من المقدس، مع الفرق في كون الحلال هو ما لا يعتمد المقدس إلى تحريمه، والمحلل والمحرم قائمان على منحنى الدنيوية، في حين أن الحرام تابع للمقدس، تماماً مثل حالة بيت الله الحرام، فإن ما يقرر المحلل هو المحرم، بمعنى أن الطرف المحدد في هذه المعادلة هو المحرم، وليس المحلل، ومع ذلك فقد درج في العقلية الانسانية منذ الأزل أن من يعتمد إلى الخلط بين الحلال والحرام هو الجاهل في أمور الدين، على عكس العارف أو العلامة الذي يحول التمييز بين الحلال والحرام وتفسيره وتعليمه للناس إلى اختصاصات له، ولهذا فهو اختصاص يحتم وظيفة رجل الدين، وحتى بالنسبة إلى الأديان التي لا تعتقد بوجود الوساطة

وملذاتها ليفوز في الآخرة، أو حتى ما تعلق بتطور دلالة تحريم الخمر في الاسلام، ليصل إلى المرحلة الأخيرة الرجسية، بمعنى أن الدناسة التي أصبحت متعلقة بالخمر لم تكن قبلاً وإنما هي من تبعات أفعال المسلمين بعد ذلك (صدهم عن عبادة الصلاة، وعن ذكر الله). ومن دلالات ذلك أيضاً تحريم بعض الطوائف الدينية أو أرباب الأديان لتناول بعض الأطعمة على أنفسهم، برغم أنها حلال عند ربهم ولم يأمرهم بالتوقف عن تناولها. أو حتى اعتقادهم في أن بعض المطاعم والمشروبات هي من الدناسة برغم أن الإله لم يجعلها كذلك في معتقدتهم. أو أنهم حرموا على أنفسهم ما كان حلال عندهم، أو أحلوا ما حرم الله عليهم وشواهد ذلك كثيرة في القرآن الكريم، خصوصاً مع بني اسرائيل. مثل قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ" (المائدة، 87)، وقوله: "وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَأَجَلَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ، وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا" (آل عمران، 50)، وقوله: "كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ" (آل عمران، 93)، وقوله تعالى: "وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ الْخَوَاطِ أَمْحَطَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّطَهَّرٍ" (الأنعام: 146). فصار ما هو حلال عند بعض الديانات السماوية الأخرى حرام عند اليهود.

¹ بشارة، الدين والعلمانية، ج1، ص 178-179.

بين الرب والانسانية، فإنها تحتاج إلى رسم حدود بين الحلال والحرام وتحتاج إلى حراسة لهذه الحدود. وفي الاسلام هناك ضرب من التفصيل في هذه المسألة خصوصاً فيما يتعلق بأي خلاف في تحديد ماهية الحلال في مقابل الحرام، وهناك أحاديث نبوية أكدت ذلك ومنها حديث رواه النعمان بن بشير، عن رسول الله (ص): "إن الحلال بين وإن الحرام بين، وبينهما أمور مشتهيات لا يعلمهن كثير من الناس¹، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه، ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب"²

ويؤكد بشارة على أننا غالباً ما نجد في النصوص الدينية دلائل على ارتحال جلي من تجربة المقدس إلى التجربة الدينية عن طريق تعريف مكثف للدين وفق منظورية المعبود، وهناك درجات من استشعار المقدس، فبعضها يعبر عن ذاته من خلال الفنون والآداب أو في الموسيقى والرسم والنقوش الحجرية، والبعض الآخر يعبر عنه في التدين أو في كليهما، المهم ههنا أن الشعور الذي ننتعه بتجربة المقدس هو شعور قائم خارج الدين أيضاً. وحتى ينحو به الأمر لأن يصير ديناً يجب أن يتم ذلك من خلال الإيمان، أو أن يؤدي إلى الإيمان، والمقصود ههنا هو الإيمان بحد أدنى من العقيدة التي تمفصل الدينونة إلى حرام وحلال، مقدس ومدنس على الأقل، والإيمان بالمغيبات والكيانات الروحانية العلوية العاقلة تتلوه العبادة وهي تواصل مع هذا الغيب، أي مع وجود غير الموجود بالمعنى العادي، فالعبادة هي تعرف إليه أو تلق منه أو هي هذه النعوت جميعها، أكان هذا

¹ يعلق الإمام النووي على هذا الحديث بقوله أن الحلال بين بمعنى أنه واضح لا يخفى حله، وإن الحرام كذلك بين ظاهر غير خفي، وبينهما أي: بين الحلال والحرام الواضحين أمور مشتهيات غير واضحات الجل والحرمة، والمراد أنها تشبه على بعض الناس دون بعض، والأشياء ثلاثة أقسام: حلال بين واضح لا يخفى حله، كالخبز والفواكه والزيت والعسل، وحرام بين، كالخمر والخنزير والميتة والبول والدم المسفوح، والمشتهيات غير الواضحة الحل والحرمة؛ فلها قال: لا يعلمهن؛ أي: لا يعلم حكمها كثير من الناس، وأما العلماء فيعرفون حكمها بنص أو قياس أو استصحاب أو غير ذلك (انظر: شرح مسلم للنووي (11/23 ح 1599).

² حديث صحيح: رواه البخاري (52)، ومسلم (1099)، وأبو داود (3329)، والترمذي (1205)، وأحمد (4/267)، (269).

الوجود كينونة عاقلة أو روح أو غير ذلك، والعبادة ممارسة هنا والآن تجري في إطار مؤسسة للإيمان بوجود متجاوز للهنا والآن.¹

والإيمان وفق منظور عزمي بشارة على ضربين، الأول إبستي متعالي أساساً بالاعتقاد الديني، والثاني عرفاني صوفي يبطن في عالم الوجدان، ولعل هذا الفارق بينهما يبدو ملغزاً بادئ الرأي، ولكن بشارة يعتمد إلى استجلاء بعض كوامنه من خلال الاقرار بأن الإيمان الإبستي هو نوع من الإيمان لا نستطيع الحجاج عليه بطرائق العلم والتجربة المحسوسة أو من خلال منطق العقل، مع أن المعتنق بمثل هكذا إيمان يبدو مستحيلاً من ناحية إخضاعه للمجاجة البرهانية العقلية إلا أنه يسعى إلى المنافحة عن إيمانه والسعي لتأييده عن طريق الانطباع العقلاني والحميمي الوجداني. كما أن هناك فرق واسع بين المؤمن بوجود الله كمعرفة والمؤمن بوجود الله كعرفان، فالأول إيمان بوجود والثاني إيمان بالله وهيمات أن يجتمع المفهومان فالفرق بينهما شاسع جداً، فالضرب الأولاني من الإيمان قد يكون أكثر أو أقل عقلانية لكونه معرفي، ومادام أنه كذلك فليس يعني أيضاً أن بمقدوره أن يصل إلى منزلة المعرفة العلمية مهما حاول الكثير من العلماء وأهل الفكر الخوض فيه ومحاولة اثباته. لكنه يتأثر بالمعرفة العلمية وتطور أنماط الوعي، وقد يتعرض إلى هزات. أما ما يتعلق بالنوع الثاني من الإيمان (العرفاني) يستحضر بشارة إيمان النبي إبراهيم عليه السلام، صاحب قفزة الإيمان والذي آمن بالمستحيل وآمن بالمفارقة وآمن بالله على علمه بأن الله أمره بأن يقوم بذبح ابنه وأن الله لا يأمر بفعل كهذا وهو يعلم أن هذا ابنه فكيف يعقل أن يأمره بذبح ابنه، وفي الآن عينه هو يصدق الرؤيا التي رآها في منامه وأن الله يأمره فعلياً أن يقوم بذبح ابنه، فيؤمن ههنا إبراهيم بالمستحيل ويخضع هذا اللون من الإيمان إلى التسليم القلبي والجوارحي والوجداني، وهو يقع في مجال الامتحان الرباني، والحال عينه عند النبي أيوب عليه السلام.²

¹ بشارة، الدين والعلمانية، ج1، ص 188-189.

² كمال طيرشي، "فلسفة الإيمان عند عزمي بشارة"، موقع الحوار المتمدن، في: 2018/4/18، شوهد في: 2020/8/16، في: <https://tinyurl.com/yx8o8jz3>

ويلمح بشارة إلى قضية غاية في الأهمية فحواها أن دراسة الدين وضروب التدين والدخول في تمفصلاتها، قد يجعلنا بصورة أو بأخرى ننأى بأنفسنا عن رحابة الإيمان باعتبار أنه أمر جوهري يميز أي حالة تبين مهما كان نوعها، وههنا يقع القصد على الإيمان الموشج بالتجربة المتلازمة بالمقدس والمنفصل عنها في الآن ذاته، فالإيمان بكل ماهو روجي غيبي هو الخيط الناظم الذي يلزم أن يتفاعل مع المقدس وفي كل تحول إلى تجربة في إطار ديني، فتطورية الإيمان الديني عبر فرز سياقات الاجتماعي والديني، وحتى عبر فرز سياقات المقدس ذاتها فيما بينها، وانفصاله في تنظيمه العقائدي عن تجربة المقدس، وهو يتطور حتى يصبح شأناً فردياً بالنسبة إلى المواطن في المجتمعات الحديثة. هذا ويعتقد بشارة أن الإيمان الديني في حالة الديانات التوحيدية على الأقل، هو الإيمان بالله، بولاء وطاعة وإخلاص ومحبة ورهبة من دون سؤال، وهذا هو الفهم الإسلامي لمفهوم الإسلام بمعنى التسليم لله، وعلى ذلك تكون الديانات التوحيدية كلها ديانات مسلمة، وهذه صفات عند المؤمن يمكن التدرب عليها بموجب دين أو عقيدة أو مذهب، وذلك بمؤثرات متعدد مثل الفروض الدينية التي تقام بغض النظر عن فهم معناها، وبالصلاة في جماعة والطقوس والتلاوة وخوض تجارب الروحية وتدريب الشعور على الرضا وفعل الخير بحد ذاته أو كما يحدده الدين أو كليهما، وهذا ما يعادل اختزال العبادة في عادة أو اختزال التجربة الدينية الكلية ذات الفضاء الطليقي في شعائرية ذات فضاء محدود.¹ كما يعتبر بشارة كذلك أن الدين لا يدان لنا بتعقله وتمثله في عقولنا من دون متدينين يعمدون إلى إقامة شعائره، وأنه لا داعي أو بالأحرى ليس من اللازم أن تتكرر تجربة كشف المقدس للمتدين، فلا دين يستمر من دون الرؤنة المنوالية و"المأسسة" التي تصل إلى مرحلة يكفي فيها أن تقوم الجمل والعبارات الإيمانية والعبادات والشعائر الطقوسية محل تجربة المقدس ورهبته الانفعالية بعملية التوسط وبالتالي القيام بالمهمة، كما أن العقيدة الإيمانية تبقى عبارة عن نسقية من عبارات وجمل إيمانية يمكن تلقينها وتعليمها، برغم التعقيد والهالة التي يمكن أن تحيط بالمطلق وسعينا الدؤوب نحن أصحاب العقول المغلوبة بالفناء البرهنة عليه واعتماد المحاججة العقلانية عنه. وتبقى حضورية الوساطة الدينية ماثلة في كل الأديان سواء

¹ المرجع نفسه.

د. كمال طيرشي أسئلة فلسفة الدين في كتابات عزمي بشارة
قراءة في الجزء الأول من كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي

أكانت سماوية أم وضعية، حيث يكون الإمام الديني (رجل الدين، الإمام... إلخ) وفي إطار الخضوع لمؤسسة دينية (مسجد، كنيسة... إلخ) التي تخول له القيام بدور الوساطة حتى وإن كانت مضمرة لا تبدو للعيان، والتدين لا يمكن اخراجه عن محيطه الاجتماعي لأنه في حقانية الأمر ممارسة اجتماعية.¹

ثالثاً: في نقد نقد الدين عند بشارة:

يعتقد عزمي بشارة أن الدين² ومهما حاولت الرؤى والتفسيرات اللادينية واللاأدرية التناكر للأمر هو ليس عبارة عن خزعبلات وترهات وأفكار خاطئة تشيع بين البشر، كما أن النزعة الالحادية ليست نظرية علمية، إذ يقول: "ليست الظاهرة الدينية نظرية، أو مجموعة نظريات، وعقائد باطلة، ونصوصاً خاطئة كما تبدو في نظر المادي؛ ولا هي مجرد خرافات كما تبدو للملحد. إنها ظاهرة اجتماعية سياسية روحية نفسية عظيمة الأثر. ولا يمكن فهمها من دون طرح نظريات تفسر أنماطها وأثرها وتأثيرها، ولا يمكن فهمها أيضاً من دون تحليل الممارسة الدينية ذاتها."³ ويستحضر بشارة طريقة التناول الكانطية لموضوع العقل معتبراً إياها رؤية مختلفة عن موضوع الدين، وأن الشيء بذاته ليس موضوع للعقل بل هي تندرج ضمن التسليم بالإيمانيات، وموضوع الإيمان الحقاني مرتبط بسؤال: ماذا أستطيع أن آمل، وكون الفلسفة كذلك تناولت في مساقها

¹ بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 223.

² من معاني اللفظ العربي للدين في القرآن الطاعة والانقياد وحتى معنى الشريعة والقانون والعرف كما في دين الملك أي قانون فرعون، وأن محمداً كان على دين قومه، أي على أعرافهم وعاداتهم، والجزاء والحساب في يوم الدين، وفي فرض لفظ الدين على ثقافات ليس فيها تحديداً لظاهرة الدين. انظر: محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين (القاهرة: دار قباء للنشر والتوزيع 2001)، ص 15-16. كما تعمق عزمي بشارة في تحديد معنى لفظ "دين" وخصص له مبحثاً كاملاً في آخر كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي في الجزء الأول منه محاولاً تتبع تطور اللفظ في متون التراث العربي الإسلامي ولكنه لم يبحث عن تعريفات له بقدر ما كان اهتمامه بحث الدلالات المرتبطة باللفظ ذاته أصلاً والتي لها دلالات شتى بحسب سياقاتها المعرفية في داخل حقول معرفية متعددة: كعلوم التفسير والحديث والتصوف والتاريخ والأخبار والآداب، إذ يصعب من خلال ذلك التوصل إلى دلالة دقيقة للمصطلح، لكن ومع ذلك فإن أصول اللفظ قد تساعدنا كثيراً في فهمه. (انظر: الفصل الأخير من كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1، والذي حمل عنوان: "في التعريفات وقصورها"، ص 348-402.

³ المرجع نفسه، ص 248.

التاريخي موضوعات الدين ذاتها، كما يستحضر بشارة كذلك موضوعات العقل اللاهوائي أو المطلق الذي يتعالى عن العقل الواسطي (الفهم) متناولاً الشيء بذاته، وما الشيء بذاته إلا روح، أو عقل مطلق، وفي كون أن كلتاها تعالج قضايا وجودية للكائن البشري، وفي كون كذلك أن الفصل بين العقل والإيمان لا يكفي البتة لفهم التفاعلية الثقافية والتاريخية والأخلاقية بين الدين والفلسفة.

1- كانط ونقض عملية تفنيد الدين:

يعتبر بشارة أن منهج إيمانويل كانط مثلاً على فصل العقل والمحاکمات العقلية عن الإيمان والفعل الإيماني. حيث يقدم كانط في كتابه "إيضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية" الصادر سنة 1755 دلائل وبراهين كثيرة مفندة للأطروحات المثالية، بدءاً بتقويضه للإثبات الأنطولوجي¹ القائل بإمكانية استنباط الوجود الضروري بمجرد تحليل معناه أو بالأحرى أن وجود الله ممكن استخلاصه من تحليل فكرة ماهيته²، ويرفض بذلك كانط أي إحالات تعتقد الوجود محمولاً منطقياً، وبالتالي فهو لا يقبل رد الوجود إلى تصور، وهو طرح مغاير للمثاليين الذين عمدوا إلى إرجاع الوجود إلى تصور عقلي³، ويعلق كانط على ذلك بقوله "إن الشكل المنطقي للحكم هو التحديد (...)، والتحديد يعني وضع محمول مع استبعاد نقيضه وإحاقه بموضوع القضية، وأن ما يحدد هذا الموضوع في علاقته بذلك المحمول أي ما يجمعهما منطقياً يسمى علة⁴ وتبريراً لذلك يؤكد كانط أن تصور الإله لا يبين وجوده الإمبريقي، بل بمثالية ذهنية ليس إلا، أي أننا نتكهنه فقط الوجود الفكري العقلي، لا الوجود الواقعي، وعليه فبعد تمثل الوجود الذي لا يمكن أن نصور أكمل منه وجب البحث متسائلين: هل هذا التمثل له وجود وقائي والزلل المغالب للحجة الأنطولوجية هو في خلطها بين المثالي العقلي وبين الوقائي؟⁵، ويعقب الباحث "محمد عثمان

¹ محمد عثمان الخشت، فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للكانطية، دار غريب للطباعة والنشر، 1993، ص 23.

² عبد الله محمد الفلاح، نقد العقل بين الغزالي وكانط، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص 366.

³ محمد عثمان الخشت، مرجع سابق، ص 24.

4 Kant, E, Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique, trad. Jean Ferrari, œuvres- philosophiques-paris-Gallimard-(collection La pléiade).P119.

⁵ عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، ص 126.

الخُشت"، على تصور كانط وموقفه من الحجة الأنطولوجية¹ معتبرا موقفه هذا المعاكس للمثالية تماما لأنه يقوم على أن الوجود الواقعي يحتفظ بطابع يمكن تسميته خارج حدود التصور الذهني ولأن الوجود لا يمكن رده إلى الفكر، وأن الإمكان الواقعي يظل متباينا عن الإمكان المنطقي².

هذا ويدحض الفيلسوف كانط "اللاهوت الفيزيقي" بحكم اعتبار الوجود غير محمول، ومن ثمة لا نقدر البتة أن نستنبطه من أمر تقتضيه الماهية، بما في ذلك "الماهية الإلهية"، ويقسم كانط في كتابه "الاساس الممكن الوحيد لاثبات وجود الله" البراهين المقدمة في تاريخ اللاهوت الطبيعي على وجود الله إلى أربع أدلة، معتقدا أنها ترجع في النهاية إلى برهان أوحده، ويؤكد بأنه يوجد منطلقين نعمدهما للبرهنة على وجود الله؛ المنطلق الأولاني يكمن في "التمثل الذهني للممكن المحض" والمنطلق الثاني يكمن في "التمثل الإمبريقي للموجود" أما برهان كانط فيرتفع من النتيجة إلى المبدأ، أي من الممكن على اعتباره أنه نتيجة إلى الموجود الضروري الكامل باعتباره شرطا. كما بلغ ايمانويل كانط من خلال كتابه "أحلام وسيط روحاني مفسرة بأحلام الميتافيزيقا" قمة التجريبية، إذ يصر على القول بأن العلائق السببية لا هي معقولة ولا هي مؤسسة في العقل، لكنها تتجلى لنا بوصفها كذلك، وهذا لكونها مما نألفه عن طريق التجربة المتكررة، وهذا ما أكدده دافيد هيوم في كتابه الموسوم "رسالة في الطبيعة الإنسية" إذ بين أن الاعتقاد السائد بين الناس من أن المعلول يتبع العلة بالضرورة ماهو إلا عادة ذهنية اعتاد عليها العقل لا أكثر، وانطلاقا من التحليل التجريبي يتهم كانط من ادّعاءات "سويدنبرج" الذي كان يزعم بأنه على صلة بعالم الأرواح (وسيط روحاني)، وفي الآن عينه يفند مهارات الثيولوجيون والميتافيزيقيون التأمليون، فهم حسب اعتقاد كانط يشبهون ذلك الوسيط الروحاني، ومكمن التشابه بينهما هو "الأحلام"، ولكن أحلام

¹ إن البرهان الأنطولوجي نستشف حيثياته وتجلياته بأشهر مطارحاتها في كتابات القديس أنسلم، وكذلك عند الفيلسوف العقلاني الفرنسي صاحب كتاب "تأملات ميتافيزيقية": رينيه ديكارت، وتحاول هذه الحجة الأنطولوجية إثبات أن الله يجب أن يوجد كأمر ضروري، وأنه يمكن لنا أن نحذقه ونتعرفه بمجرد دراسة ما يدل وما يعنيه مفهوم الإله، وبالتالي تحاول هذه الحجة إثبات أنه من التناقض القول بأن الله غير موجود (نقلا عن جوليان باجيني، الفلسفة: موضوعات مفتاحية، ترجمة أديب يوسف شيش، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط 1، 2010، ص 216)

² محمد عثمان الخُشت، مرجع سابق، ص 25.

الوسيط الروحاني "سوينبرج" تنشأ عن مخيال واسع، بينما أحلام الميتافيزيقيون واللاهوتيون
فتتمخض عن "العقل" الذي يتجاوز حدود التجربة، وتصبح تبصراته منافية لما هو واقعي تماماً.¹

2- كارل ماركس والدين:

يعتقد بشارة أن قضية تناول كارل ماركس للدين على اعتبار أنه مؤسسة اجتماعية تسعى إلى
تطوير مناحي طبقية في المجتمع الاقطاعي دليلاً على نباهة رؤية ووسائط المادية التاريخية
ونجاعتها، أثر في المطارحات الفلسفية التي بقيت تنغز في فلسفته هنا وهناك، أما الوسائط المادية
التاريخية فأكدت على قيمة وأهمية أكثر حيث اعتمدت في تفكيك وشائج علاقات القوة الماثلة
والمؤسسات وحتى ضروب التدين، على الرغم من أن ماركس لم يتسعن بها لدراسة الديني العيني
والتدين الواقعي كما يمارس في الواقع الأمر فعلياً، وحينما نهج ذلك لم يبحثها بطريقة معمقة كما
فعل علماء الاجتماع وعلماء التاريخ في عهده ومن جاء بعده أيضاً، وبذلك سلك هذا التوجيه الذي
يتذبذب بين المنحى التبسيطي والتعقيدي صورة هشة عندما يتعالق الدين بالأيديولوجيا
الطبقية، فيتحول هو إلى مجرد نزوع أيديولوجي، أي فقط عبارة عن إدراك مغلوطة ومقلوب يمحي
معه فهم الواقع ويحرف الفهم والادراك، هنا تصبح الماركسية في حد ذاتها عبارة عن أيديولوجيا،
لأنها علاوة على الفهم المغالطاتي الذي تمددنا به الأيديولوجيا، فإنها تربطها مباشرة بالمصالح
الطبقية الاقتصادية وتحصرها فيها.²

3- هيغل والدين:

يصرح بشارة أن العلاقة بين اللاهوت والفلسفة علاقةً نظريةً وتاريخيةً عند هيغل. فبعدما
استعرض تفنيدات كانط لبراهين وجود الإله بحكم أنها من أعمال قوة الفاهمة التي هي خلافاً
للعقل لا تحتل التناقضات في الموجودات متوجهاً إلى فهم وظيفة الدين بالعقل³، فإنه ربط بين

¹ المرجع نفسه، ص 27-30.

² كمال طيرشي، "كارل ماركس والدين: قراءات في كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي لعزمي بشارة"، موقع

الحوار المتمدن، في: 2018/7/25، شوهدي في: 2020/8/17، في: <https://tinyurl.com/yxfzgzmav>

³ يعتقد هيغل أن وحدة التناقضات المفارقة في شخص يسوع وحدة صعبة على الفاهمة البشرية وما لا يمكن
أن ندركه بقوة الفهم البشري من الممكن أن نجد له حلاً إمكانيًا من طريق العقل الجدلي. وهذا تكون حقانية تجسد

الفهم الفلسفي والتاريخي للدين ولله نفسه. إذ اعتبر الدين مرحلةً لزومية في تعرّف الروح إلى نفسها في التاريخ، ثم في تاريخ الفكر، وفي تاريخ الأديان عينه. فالدين بالنسبة إلى هيغل هو تعرّف الروح النهائية إلى ذاتها، أو إدراكها لذاتها عبر الروح النهائية، أي عبر التدين الإنساني. وبما هي تعرّف الروح النهائية إلى الروح اللانهائية أو انشغالاً بها، فهي مرحلة ضرورية للفلسفة التي تتعامل مع قضاياها نفسها. يحسن هيغل القول في محاضراته عن فلسفة الدين: تُهمّ الفلسفة بأنها تضع نفسها فوق الدين. وهذا الادعاء غير صحيح... فهي تضع نفسها فوق شكل الإيمان فحسب، ويبقى المضمون ذاته¹

خاتمة:

صفوة للقول لنا أن نعتز في نهاية هذا البحث أن عزمي بشارة عمد بحق إلى تقديم نظرية رصينة في فلسفة الدين عربياً، وهي محاولة سعت بصورة أو بأخرى لأن تكون موضوعية في مناحي كثيرة، والمهم في فلسفته الدينية أنها انطلقت من دون نزوع منافحاتي دفاعي كما نجده لدى بعض المختصين في علم الكلام أو فلسفة الدين العرب خصوصاً، فهذا اللون من الكتابة لم يكن مألوفاً في سياق التنظير له عربياً، فإما أن يكون الباحث متديناً يدافع عن عقيدة معينة أو مذهبية يعتنقها ولو بطريقة غير مباشرة، أو أن يكون معادياً للدين عموماً ويحاول أن يضع تصوره وموقفه

الرب في اليسوع المدرع بالبشري تصويراً جلياً من الممكن حذقه من خلال فكرة التوسط الهيجلي التي يكون مؤداها تحول في الوعي البشري، ومن ثمة يصبح المتوحد على وعي بوحدة المتناقضات المفارقة المتجلية في شخص اليسوع، وتمثّل فكرة التجسيد عند هيغل لحظة في تطور الروح وفي تحقّقها كحرية مطلقة، ولهذا كانت لفكرة التوسط الهيجلية دور بارز في التأسيس لفلسفة هيغل برمتها حيث تمّ تطبيقها في شتى ضروب المعرفة الممكنة. انظر: أمل مبروك، فلسفة الوجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2011، ص 59. كما أن قضية وحدة الرباني مع البشري في المسيحية هي بالنسبة إلى هيغل أمر عادي، صحيح أنها تتعارض مع الفاهمة البشرية لكنها لا تتعارض مع العقل الجدلي، ذلك لأنه لا يوجد اختلاف كيفي في هذه الوحدة بين ما هو مقدّس وما هو بشري وهكذا لا تعدّ وحدة المتناقضات مفارقة، وعلى وهاد الديالكتيك الهيجلي يعتبر ظهور الأقداس الثلاثة حادثة في الزمان وبالتالي يصير الزمان هو الطريقة التي يتمّ من خلالها ظهور هذه الأفكار القداسية، وهنا يعدّ الزمان بالنسبة إلى هيغل أساساً وقاعدة للعملية التاريخية الكاملة، انظر: جان هيبوليت: مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيغل، ترجمة أنطوان حمصي، وزارة الثقافة، دمشق، 1963، ص 55.

¹ عزمي بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 273.

بالحجاج والبرهنة.¹ أما بشارة فقد بحث في مسألة الدين كظاهرة في محاولة جديدة منه لتطوير مفهوم في الدين، وميزته التي تخصه عن غيره من الظواهر الأخرى، وكانت البغية الأساسية من وراء هذا التنظير في الظاهرة الدينية هو لتوضيح لزومية الارتحال من البحث في المجال الديني إلى البحث في المجال العلماني، وهذا بغية فهم الظواهر الاجتماعية الكبرى المحيطة بنا في حياتنا الراهنة مثل التعثر السافر في الديمقراطية بالنسبة لنا نحن كعرب، فتحول بحثه ههنا بصورة أو بأخرى إلى تقديم نظرية شاملة في فلسفة الدين والمقدس، بعيداً عن أي صراع ايديولوجي فكري، واضعاً حدوداً علمية موضوعية وفق ضابط مفهومي وتاريخي محدد. ولهذا كان التحدي الأكبر لبشارة هو السعي لتطوير مفهوم الدين من الصبرورة التاريخية والبرهنة على حقانيته وكنهه في العلاقة مع ذاته ومع الظواهر الأخرى، وبهذا كانت البغية الأولى للباحث تطوير مفهوم كوني للدين، وليس يعني ههنا دين بعينه كأن يكون الاسلام أو المسيحية أو غيرها، بل الدين بوصفه ديناً ولهذا فهو عمل يحمل تنظيراً فلسفياً خالصاً في اعتقادنا، مع سعي الباحث إلى تقديم شروحات مستفيضة تفرق وتمايز بين الدين والتدين، وكيف يتأتى لنا الوصول إلى نتيجة مفادها أن التدين يمكن له أن يصير هدفاً بحد ذاته إلى درجة الانفصال العلائقي بينه وبين الأخلاق، وحتى مع الدين ذاته، بحيث تخضع العقيدة للتدين وليس التدين للعقيدة.²

¹ لعل من أهم الباحثين العرب الذي نافحوا عن هذه الرؤية الباحث التونسي محمد المزوغي خصوصاً في كتاب: تحقيق ما الالحاد من مقولة، إذ يصرح فيه قائلاً: "هذا الكتاب هو نقد للدين في العمق، لا مهادنة فيه ولا مراوغة، حاولنا التوجه إلى صلب الموضوع مباشرة، ودون تردد، والتصدي للمحور الأساسي الذي يركز عليه الدين، ومحور الدين وأساسه هو الاعتقاد في وجود الله. الذي بدونه لا تقوم ترسانته الخرافية فإن المنظومة برمتها ستهوي على نفسها ولن يبقى منها شيء يذكر، وهو ما رمنا القيام به في عملنا هذا. انظر محمد المزوغي، تحقيق ما للالحاد من مقولة (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2014)، ص 9

² انظر: تعقيب عزمي بشارة على ندوة كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ص 8

*** قائمة المراجع:**

العربية:

1. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول، المجلد الأول (بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).
2. عادل ظاهر وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير: معن زيادة، مج 2 (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1988).
3. عبد الجبار الرفاعي وآخرون، علم الكلام الجديد، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2016).
4. عبد الجبار الرفاعي، الدين والاغتراب الميتافيزيقي (بيروت/بغداد: دار التنوير، مركز دراسات فلسفة الدين، 2018).
5. جون هيك، فلسفة الدين، ترجمة: طارق عسيلي، بيروت: دار المعارف الحكمية، 2010.
6. فتحي المسكيني، العلمانية: ملاحظات على كتاب عزمي بشارة "الدين والعلمانية في سياق تاريخي"، حدود ملف ندوة تقديم ومناقشة كتاب: الدين والعلمانية في سياق تاريخي، تونس، 5 شباط/فبراير 2016، في: <https://tinyurl.com/y3q2rgx6>
7. أم الزين بنشيخة المسكيني، الفن والمقدس، نحو انتماء جمالي إلى العالم (بيروت: مؤمنون بلا حدود، 2020).
8. انظر أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت/باريس، ط2، 2001.
9. فريدريك هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، لبنان، 1988.
10. محمد عثمان الخشت، العقل وما بعد الطبيعة (تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2008.
11. إميل دوركهايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا، ترجمة: رندة بعث (بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019).
12. زكرياء إبراهيمي، "حول الدين في العلوم الاجتماعية"، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم: الدراسات الدينية، في: 2013/9/30، شوهده في: 2020/8/12، في: <https://tinyurl.com/y2zchftj>

13. ايمانويل كانط، تأملات في التربية، ما الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟، ترجمة محمود بن جماعة، سلسلة أضواء (صفاقس: دار محمد علي للنشر، 2005).
14. وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة: دار الثقافية للنشر والتوزيع، 1984).
15. كمال طيرشي، "في مفهوم الأسطورة والأرموزة عند عزمي بشارة"، موقع عزمي بشارة الإلكتروني، في: 2018/2/24، في: <https://tinyurl.com/y2hldvq2>، شوهدي في: 2020/8/13.
16. ابن كثير، البداية والنهاية (بيروت: بيت الأفكار الدولية، 2004).
17. علوية الحسيني، "المهدي في الأديان"، موقع مدونة الكفيل الإلكتروني، شوهدي في: 2020/8/13، في: <https://tinyurl.com/y6dx8cw9>.
18. عبادة بن أيوب الكبيسي، قصة هاروت وماروت في ميزان المنقول والمعقول (بيروت: دار ابن حزم، 2003).
19. محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج2 (القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، 2001).
20. محمد محجوب، هيدغرومشكل الميتافيزيقا (تونس: دار الجنوب للنشر، 1996).
21. إسماعيل مهنانة، "الإلهي والمقدس والدين في فكر هيدغر"، مجلة الكلمة، العدد 46 (فبراير 2011)، شوهدي في: 2020/8/14، في: <http://www.alkalimah.net/Articles/Read/3383>.
22. سورن كيركغورد، في نقد الدين الجماهيري، ترجمة: قحطان جاسم (بيروت/الجزائر/العراق: منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار أوما، 2015).
23. فريدريك شلايرمخر، عن الدين: خطابات لمحتقره من المثقفين، ترجمة: أسامة الشحماني، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي (بيروت/بغداد: دار التنوير، مركز دراسات فلسفة الدين، 2017).
24. هشام مبشور، روح الإصلاح الديني في فلسفة كيركغورد، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، العدد 23، يناير 2018.
25. سفاري عبد الله، فكرة الدين عند سبينوزا، رسالة ماستر، كلية العلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة محمد بوضياف، مسيلة، الجزائر، 2017.
26. ف.ب.ماير، إبراهيم معجزة قفزة الإيمان، ترجمة: هدى بهيج، الناشر والمحرر العام لسلسلة الكلاسيكيات المسيحية، الناشر سامي فوزي، 2014.

27. توماس أرفين، الوجودية: مقدمة قصيرة جداً، ترجمة: مروة عبد السلام، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، مصر، ط1، 2014.
28. علي عبد المعطي محمد، سورين كيركجارد: مؤسس الوجودية المسيحية، دار منشأة المعارف بالإسكندرية، ط4، 2000.
29. القس حنا الخضري، تاريخ الفكر المسيحي، الجزء الأول، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2013.
30. عبد الجبار الرفاعي، الدين والظلم الأنطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين (العراق)، دار التنوير (لبنان)، ط1، 2016.
31. محمد جعفري، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ترجمة: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2، 2015.
32. شانتال آن، الحب في فكر سورن كيركجور، ترجمة: محمد رفعت عواد، مراجعة إبراهيم فتحي، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2011.
33. إمام عبد الفتاح إمام، كيركجارد رائد الوجودية، الجزء الثاني، دار الثقافة، القاهرة، 1982.
34. كمال طيرشي، "فلسفة الإيمان عند عزمي بشارة"، موقع الحوار المتمدن، في: 2018/4/18، شوهد في: 2020/8/16، في: <https://tinyurl.com/yx8o8jz3>.
35. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين (القاهرة: دار قباء للنشر والتوزيع 2001).
36. محمد عثمان الخشت، فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للكانطية، دار غريب للطباعة والنشر، 1993.
37. عبد الله محمد الفلاح، نقد العقل بين الغزالي وكانط، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
38. عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
39. عن جوليان باجيني، الفلسفة: موضوعات مفتاحية، ترجمة أديب يوسف شيش، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2010.
40. كمال طيرشي، "كارل ماركس والدين: قراءات في كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي لعزمي بشارة"، موقع الحوار المتمدن، في: 2018/7/25، شوهد في: 2020/8/17، في: <https://tinyurl.com/yxfgzmvav>

41. أمل مبروك، *فلسفة الوجود*، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2011.
42. جان هيبوليت: *مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل*، ترجمة أنطوان حمصي، وزارة الثقافة، دمشق، 1963.
43. محمد المزوغي، *تحقيق ما للالحاد من مقولة* (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2014).
- الأجنبية:
44. Kant, *Prolegomena to any future metaphysics ,that will be present itself as a science* ,trans by ; p _ Lucas ,Lucas ,Manchester University Press .
45. Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Trans by: David Swenson and w. Lowrie, Princeton University Press, New Jersey, 1941.
46. Jean Wahl, , *Etudes Kierkegaardiennes* (Paris: Editions Montaigne,1938).
47. Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, Trans by: walter lawrie, Princeton University Press, 1970.
48. Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Trans by: David Swenson and w. Lowrie, Princeton University Press, New Jersey.
49. Kant , E ,*Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique*, trad. Jean Ferrari, œuvres- philosophiques- paris-Gallimard-(collection La pléiade).