تنازع الديني والفلسفي في الفكر الغربي الحديث والمعاصر

The dialectic of the religious and the philosophical in the context of the modern and contemporary Western philosophy.

بوساحة أحمد الشريف[1]

طالب دكتوراه جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية- قسنطينة

boussaha19ahmedelcharif@gmail.com

تاريخ الوصول 09 /2020/03 القبول 2020/10/05 النشر علي الخط 2021/09/15

Received 09 /03/2020 Accepted 05/10/2020 Published online 15/09/2021

ملخص:

تسائل هذه الورقة البحثية مسألة التنازع بين الدّيني والفلسفي في سياق الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، مبرزة صورة التنازع والتصادم وكذا الإئتلاف والتكامل، وتُبيّن الورقة أن فلسفة العصر الحديث لم تكن كما يتصور البعض نقدا جذريا للدين والتنكر له مطلقا، وفي مقابل ذلك أنها مجّدت العقل وحده، وأسّست لحداثة عقلانية قوامُها "الكل مادي"، كما تطرقت الورقة إلى الفلسفة المعاصرة وبيان كيف أعادت الروح لجسد العالم من جديد، بدل نزع القداسة عنه، باعتبار أن الدين فطرة و ضرورة وجودية وأخلاقية لابد منها.

ومن نتائج هذه الورقة البحثية أن فلاسفة العصر الحديث لم يتنكروا لروح الدين سواء باسم العقل أو العلم ، وإنما تنكروا لممارسات رجال اللاهوت، وبعد أن خَفَتَ صوت هؤلاء، فُسح المجال واسعا أمام عودة التلازم بين الديني والفلسفي في الفلسفة الغربية المعاصرة .

الكلمات المفتاحية: الديني والفلسفي، التنازع، التكامل، الحديث، المعاصر.

Abstract:

The basic idea of this research revolves around the relationship between the religious and philosophical in the context of modern and contemporary Western philosophy and raises the question of the relationship between them, in a constant question through the ages, highlighting an overview of conflict and collision as well as a relationship of coalition and complementarily, and indicate that philosophy of modern times was a radical critique of religion and an absolute disavowal of it . This philosophy has worked to transcend the mind and glorify it, to establish a rational and materialistic modernity based on "all material" and to remove the Holiness from the world .

The paper proceeded to contemporary philosophy kept pace with this vision or re-emerging the spirit of the world considering Religion as an existential and ethical humanitarian necessity .

It was decided through this paper that the philosophers of the modern era did not renounce the spirit of religion either in the name of reason or science, but rather deny the practices of the Clergy (theology), and after the voice of these people abated, we note the resurgence of religious and philosophical correlation in contemporary philosophy.

Key words: The religious, the philosophical, collision, coalition, modern, contemporary.

[1] المؤلف المرسل: بوساحة أحمد الشريف البريد الإلكتروني: **boussaha19ahmedelcharif@gmail.com**

مقدمة :

لاشكّ بأنّ المطالع لتاريخ الصّلة بين الدّيني والفلسفي، ليظفر بحقيقة جوهرية مؤدّاها المنهجي أنّ هذه الصلة تجلّت ضمن تعالقات وتعاقبات دائرية؛ إمّا هيمنة الديني على الفلسفي أوالفلسفي على الديني- أو بصورة ثالثة أرادت التّخفيف من قوة الصّدام بينهما، تمثلت في الإلتقاء والإئتلاف تارة أخرى، وهاته هي الحركة الثلاثية النّمطية التّكرارية لتصورات الفهم البشري للفِكْرين الديني والفلسفي، إنّها تعبّر عن متلازمة إنسانية وجودية ومعرفية عبر العصور .

وإذ عرف هذا، فإنّنا نصرف القول إلى أنّ العودة لهذه العلاقة من النّاحية التاريخية، والنظر إليها في ضوء الخبرة الإنسانية الطويلة المتراكمة سواء في الفلسفة اليونانية التي امتزج فيها اللاهوتي بالفلسفي أو العصر الوسيط الذي سيطر فيه الفكر اللاهوتي المسيحي على السلطة السياسية، أو الفترة الحديثة والمعاصرة موضوع الدراسة، يأخذ بأيدينا إلى مكاشفة عمق وأصالة الخبرتين لدى الإنسان، أي الخبرة الدينية والخبرة الفلسفية، ومن شأن هذه العودة أن تجعلنا على وعي بأن الدّيني والفلسفي ضروريان للإنسان، بما أنه يسكن هذا العالم، و تجعلنا على وعي كذلك، بأنَّ تواشج الخبرتين كان من بدايات الطفولة الفكرية الإنسان[1]. ولذا فإنّ مسار العلاقة السّجالية التاريخية بينهما، هو الذي أدىَّ إلى إعادة طرح المسألة وما يدور حولها من قلق معرفي ومنهجي، دفع بنا إلى صوغ تساؤلات دراستنا وفقا للصورة الآتية : هل يحق صرف القول إلى أنَّ علاقة الديني بالفلسفي هي علاقة تناقض، وصراع مستمر من حيثُ طبيعةُ الفكْرين رأساً ؟ أم أنّها علاقة ائتلاف وتكامل من جهة البنية التكوينية الأصلية ؟ وإذا نحن أقررنا بهذه التنازع و الصّدام واقعيا فهل من الملاءمة المنهجية صرف التّفسير إلى أن هذا التنازع ما هو إلاّ توظيف تحكّمي للبحث عن شرعية ومشروعية السّلطة، سواءً في بُعدها الديني أو في بُعدها الفلسفي ؟

بمعنى اعتبار أن الفكر الديني، هو كل ما تعلق بسلطة المقدس، والفكر الفلسفي هو كل ما تعلق بسلطة العقل، أي صراع اللاَّهوت والنَّاسوت للتحكم في زمام السلطة الزمنية .

وإذ تقرر هذا الأمر، وبانت تساؤلات دراستنا، فإننا نكتفي بهذا، ونصرف السعي إلى الوقوف على محطتين لافتتين في تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الحديثة والفلسفة المعاصرة، للبحث في عمق العلاقة؛ وإبراز الصُّورة من خلال استقراء الأوضاع السياسية والفكرية التي كانت سائدة، ورصد العلاقة بين الديني والفلسفي.

أولا : جدل الديني والفلسفي في الفلسفة الحديثة :

يعتبر المؤرخون فتح الأتراك للقسطنطينية سنة(1453)، نقطة التحول من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، وكان لهذا التحول أسباب عديدة منها، حركة الترجمة، حين "ابتدأت ترجمة العلوم العربية إلى اللاتينية في أروبا ببيزنطة، وصقلية، وإيطاليا، وإسبانيا، و قد عني المترجمون بالطب والكيمياء وأحكام النجوم، وتم نقلها أولا من العربية إلى اليونانية في أواخر القرن التاسع إلى

[1] " أصبح مما يتزايد وضوحا أن العناصر العقلية المكونة للتدين ، أي القدرة على أن يكون المرء متدينا، تبين وجود تصميم لفرض خاص وأن ممارستها في حياة المتدين اليومية (بأن تكون في شكل تصوف ، أو شعائر ، أو أساطير ، أو إحتفاليات ، أو تابوهات ، أو الخوف من الرب ، أو الأرواح ، أو السلف ، أو الضمير الحي) هي في المتوسط أمر وظيفي بيولوجي ، هذا هو السبب في أن التدين يمكن النظر إليه على أنه تكيف تطوري ينتمي إلى طبيعة الإنسان الشاملة باعتبار أنه مكون ثابت وراثياً " أنظر: إيكارت فولاند ، و وولف وشيفنهوفل ، **التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين**، ترجمة : مصطفى إبراهيم فهمي ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ط1 ، 2015 م ، ص :38 . وأنظر : كتاب ، ألفرد نورث هوايتهد ، **كيف يتكون الدين** ، ترجمة وتقديم ، رضوان السيد ، جداول للنشر والترجمة والتوزيع ، بيروت ، ط1 ، 2017 م ، ص : 28 و ما بعدها .

العاشر الميلادي ثم توسعت الترجمة، وانتقلت إلى مشرق أروبا، ووسطها وجنوبها في القرون الثلاثة : 12،13، 14، في بريطانيا ثم أسبانيا"[1].

وكذلك نضج الفلسفة الإسمية، في إنجلترا وفرنسا، التي ضعّفت من جهود المدرسيين في سبيل إقامة فلسفة تتفق مع الدين، وحطّمت العلم الطبيعي الأرسطي في جامعة باريس، وقد كانت لإيطاليا وبيزنطة علاقات ثقافية ترجع إلى القرن الثالث عشر بحكم التجارة بين البلدين، ومحاولات التقريب بين الكنيسة اللاتينية والكنيسة اليونانية، فنشط تعلم اللغة اليونانية والنقل منها إلى اللاتينية حتى صار الشغف بالأدب القديم عامًا في القرن الخامس عشر، ومن إيطاليا انتشر الأدباء إلى فرنسا وإنجلترا وألمانيا وهولندا، وقد ساعد في تسارع ذلك اختراع الطباعة في منتصف القرن الخامس عشر، فكانت "نهضة حقيقتها، أنها عودة إلى الثقافة القديمة، وثورة على ما استحدث العصر الوسيط من أدب وفلسفة وفن وعلم ودين"[2].

استُجلبت هذه الثقافة القديمة وهي ممزوجة بالأفكار والأخلاق الوثنية[3]، واعتقد كثير من الغربيين أن دراسة القدماء كفيلة وحدها بتكوين إنسان بمعنى الكلمة، فسميت هذه النزعة بالمذهب الإنساني وسميت الآداب القديمة بالإنسانيات، "وجاءت كشوف **كولومبوس** و**ماجلان** و**دريك**، في أواخر القرن الخامس عشر بمعلومات كثيرة عن شعوب كانت بمعزل عن المسيحية وكان لها أديان وأخلاق، فظهرت فكرة الدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية، وهكذا تكونت في الغرب المسيحي نظرية جديدة في الإنسان تكتفي بالطبيعة وتستغني عما فوق الطبيعة"[4].

ولكن من الواضح أن مفكروا تلك الفترة لم يدركوا حقيقة روح اليونان والرومان، فقد كانت المدنية اليونانية والرومانية تقوم على علاقة وثيقة بين المواطنين والآلهة، وكانت العقول مشغولة بما وراء الطبيعة وعالم الغيب وقد تأثّر بها أعاظم الفلاسفة، أمثال سقراط أفلاطون وأرسطو، حتى أن رجال الأفلاطونية الجديدة يرون أن الفلسفة في كمال الدين والتصوف، وضمن هذا السياق تقول المؤرخة الفرنسية **جاكلين روس** " أرضية الفكر الأوروبي معقّدة التّركيب، والتي هي ثمرة نضال بين رؤيتين للعالم، واحدة إغريقية وأخرى يهودية مسيحية، هما في مواجهة مستمرة منذ بدايات الإمبراطورية الرومانية، و لا تنفكّان تتجابهان . إن الثّقافة الأوروربية هي وليدة هذا الصّراع الذي دام ألفي سنة و الذي أنتج وعيا يجمع ما بين الفرادة والخصوصية، صراع لم ينته بعد، اذ مازال يلاحق أوروبا الثقافة حتى اليوم"[5]

1 – الفلسفة خصيمة الدين .

لقد كان من آثار النّزعة الإنسانية انسلاخ الفلسفة عن الدين أو بعبارات أدق، جعل الفلسفة خصيمة الدين وتوجيه النّقد اللاذع للفلسفة المدرسية (الأرسطية المسيحية) ومهاجمة العصر الوسيط، بجميع مظاهره ورميه بالجهل والغباوة والبربرية، وقد تسرّب المذهب الإنساني إلى المسيحية نفسها وأخذ يعمل على تقويضها من الدّاخل، فما كانت البروتستانتية في البدء إلا

[1] أنظر: عمار طالبي ، **تأثير الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الغربية**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، الجزائر ، د ط ، 2017م ، ص: 3و4.

[2] أنظر : يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ط5 ، دار المعارف ،القاهرة ، د.س.ن ، ص : 5 .

[3] تعمد الغربيون عدم نقل العلوم الدينية والتركيز على العلوم الكونية، خوفا من مصادمة رجال الدين (الكنيسة) حتى أن الفارو Alvaro وهو مؤرخ إسباني مسيحي، انزعج من أبناء قومه المسيحيين الذين يرغبون في قراءة الكتب العلمية العربية أكثر من رغبتهم في قراءة الإنجيل ، أنظر: تأثير الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الغربية ، مرجع سابق ، ص: 4 .

[4] تاريخ الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص : 6 .

[5] جاكلين روس، **مغامرة الفكر الأوروبي (قصّة الأفكار الغربية)**، ترجمة أمل ديبو ، مراجعة زهيدة درويش، ط1 ، 2011 م ، ص 17 و 18 .

"احتجاجات على الغفرانات" ودعوى إصلاح في الكنسية والعبادة، ثم زعمت أن الدّين يقوم على الفحص الحر، أي الفهم الخاص للكتاب المقدس، وعلى التّجربة الشّخصية بغير حاجة إلى سلطة تحدد معاني الكتاب، ثم تناولت العقائد بالفحص الحر فذهبت فيها كل مذهب، وبددت علم اللاهوت غير محتفظة إلا بعاطفة دينية باهتة خالية من كل موضوع، وقد قام **لوثر** (1483 – 1546)، و **زفنجل** (1484 – 1531)، و **كلفان** (1509 – 1564)، بزعزعة العقيدة السلفية وإنشاء الكنائس المستقلة، فكان التوجه العام نحو الإبتكار والإتقان وطلب أسباب القوة والترف واستخدام القوى الطبيعية وتحفيز الهمم إلى البحث عن قوانينها فخرج العلم الآلي وازدهرت الصناعات ونبغ علماء وفنانون كبار، وقد أعيد في هذه الفترة إحياء علم أرخميدس[1]، في القرن السادس عشر الذي طبّق العلم النظري الذي تحوّل إلى ميكانيكا جديدة فزاد سلطان الإنسان على الأرض، واتسعت السماء أمام الأنظار بفضل اختراع التلسكوب[2].

سيكون لكل هذا صدى قويا على الفلسفة التي ستستقل عن الدّين فتكون هناك عدة فلسفات إلحادية وروحانية مسيحية وفلسفة تشيد بالعلم وفلسفة تجمع كل هذه الوجهات المختلفة في بعض المذاهب مع تفاوت بينها، وهذا ما بات يعرف لدى مؤرخي الفلسفة ببدايات تحول الحقبة الحديثة، ومغادرة الرؤية الإغريقية للعالم وكذا الرؤية المسيحية للعالم أيضا، والشروع في بسط الرؤية الحديثة للعالم[3].

كان تقهقر ثقافة العصور الوسطى، و"إعادة اكتشاف الفلسفة اليونانية وتجديد المعرفة بأرسطو في القرن الخامس عشر، الحظ الأوفر في خلق الظروف التي مكنت من تأسيس العلوم الإختبارية، فصارت هناك تصورات ونظريات كافية من الفلسفة اليونانية – من جهة – ومنهج منطقي من التدريب على الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى – من جهة أخرى – كما برز اهتمام واع جديد باستغلال الطبيعة والسيطرة عليها، أي تحويل الإهتمامات إلى اهتمامات دنيوية (Secularization)، وهي مسألة نمطية ميزت عصر النهضة"[4].

كما ذكرنا آنفا أن الإنتقال الذي حدث في القرون الوسطى من الواقعية التصورية إلى المذهب الإسمي إلى الإهتمام بالأشياء المادية كان له دور في بزوغ فجر العلوم الطبيعية وذلك بمساعدة النظريات اليونانية التأملية فمثلا نظريات الذرات الميكانيكية عند **ديموقريطس** وكذلك الأفلاطونية الجديدة الواقعية التصورية الخاصة بالرياضيات، والتي كان لها تأثير كبير وبخاصة على المفكر **نيكولا الكوزائي** (ت.1464)،"في أوائل عصر النهضة ومن بعده **كوبرنيكوس(ت**.1543) **وكبلر(ت**.1630)، وبإختصار كان اليونانيون يملكون النظريات بينما حولها فلاسفة عصر النهضة إلى اهتمامات عملية فذة، إن الاهتمام بالنظرية وحده لم يكن كافيا عند اليونان ولا في القرون الوسطى لولا الجمع بينهما في الوقت نفسه وهذا ما حصل في عصر النهضة، وقبل نهاية القرن السابع عشر تأسست الميكانيكا التقليدية التي هي أساس العلوم الإختبارية والرياضية فصار هناك ثلاثة نشاطات فكرية هي: اللاهوت (الدين) والفلسفة والعلم الطبيعي"[5]، بالمقارنة مع ما كان في القرون الوسطى، ونعني حصرا اللاهوت والفلسفة ولذا كان من المهم

[1] أرخميدس : يوناني ولد (288 – 212 ق .م) يعتبر أحد كبار العلماء في العصور الكلاسيكية وهو عالم طبيعة ورياضي ومهندس وفلكي .

[2] تاريخ الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص : 7 .

[3] أنظر :كتاب ، ريتشارد تارناس، **آلام العقل الغربي، فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم** ، ترجمة فاضل جكتر، المملكة العربية السعودية العبيكان، ط 1 ، 2010 م ، ص : 337 .

[4] غنار سكيربك ونلز غيلجي، **تاريخ الفكر الغربي** ، تر: حيدر حاج اسماعيل ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط 1،2012 م ص: 329 .

[5] المرجع نفسه ، ص : 331 .

للفلسفة أن تحدد مكانها من العلم الطبيعي فكانت أعمال ديكارت ولايبنتز العقليين، وأعمال لوك وهيوم الحسيين، والفيلسوف الألماني كانط هي في صميم التأسيس للحدود الفاصلة بين العلم الطبيعي والفلسفة التي انحازت إلى علم اللَّاهُوت أكثر وخاصة عند ديكارت ولوك وبركلي .

كان النقاش حادًا ومثيرًا حول موضوع الإهتمام في بدايات عصر النهضة، الدين أم الفلسفة أم العلم الطبيعي، وبنفس درجة الإهتمام طرحت مشكلة المنهج كضرورة استراتيجية لتحرير البحث من المجال الاستنباطي النظري العقيم الذي ساد القرون الوسطى الذي لم يأت بالجديد بالنسبة للذين يبحثون عن معرفة جديدة وهذا لا يعني أنه غير صحيح، بل يعني أنه غير مثمر، دفع هذا النزاع الإبستمولوجي **فرانسيس بيكون** (ت. 1626)، إلى وضع منهج جديد (Organum Novum)، الأداة الجديدة الذي سيوفر لنا السلطة على الطبيعة، قضى المنهج الجديد على جنة الفردوس في الآخرة التي تصورها **أفلاطون** في عالم المثل أو اللاَّهوت المسيحي في نهاية التاريخ، ولم يعد التَّاريخ المقدس للخلاص هو جوهر التَّاريخ، بل صارت قدرة الإنسان على استغلال الطبيعة والسيطرة عليها هو جوهر التاريخ، فالتاريخ يتحرك قدما ولكن بتوجيه الإنسان، واستطاع **بيكون** تحليل كيف يتم تحريف الأفكار في أربعة أوهام تحدق بالعقل البشري وهي : "**أوهام القبيلة** وهي مفاهيم خاطئة تصدر عن الطبيعة البشرية، مثل التفكير الرغائبي – **وأوهام الكهف**، وتصدر عن المزاج الفريد لكل شخص وعن تربيته وخلفيته و **أوهام السوق**، وتتعلق هذه التحريفات بالاستعمال اللغوي فنحن نستعمل تعابير غامضة وكأنها ذات مدلولات واضحة مثل "القضاء والقدر"و"المحرك الأول"، وكذلك **أوهام المسرح**، وهي مفاهيم خاطئة تصدر عن التعليم الفلسفي[1].

إن مراجعات بيكون هي حفريات عميقة لترسبات وتراكمات تعاقبت عليها الأزمان حتى بدت وكأنها حقائق لا مناص منها، بينما إعادة النظر فيها يبين أنها أوهام، بدءًا من معطيات الطَّبيعة البشرية التي تدفعنا بحكم الرغبة والمتعة واللذة، فتُشكل هذه الرغبات عادات، وتناقلها وتوارثها من جيل إلى جيل لا يعني أنها حقائق، فهي تحريفات اجتماعية عامة، بالإضافة إلى تحريفات الفرد عن طريق ميوله الفردية، وهنا يشير إلى بعض الأفراد الذين صنعوا التاريخ والأحداث سواء كانوا فلاسفة أو رجال دين أو سياسيين أو علماء فشهرتهم قد تصنع تحريفات وأوهام، كما أشار بيكون إلى أهمية اللغة واستعمال المدلولات الغامضة، وما تشكله هذه الخيالات والمجازات من عوالم وهمية لا صلة لها بالواقع، كما انتقد التعليم الفلسفي وخاصة الموروث اليوناني وفلسفة القرون الوسطى .

لقد وضعنا "**بيكون**" أمام برنامج كامل للتنوير وللصراع ضد العادات والجهل والموروث، مؤذنًا بقدوم عصر التنوير في القرن الثامن عشر؛ وبسبب هذا، فإنه يمكن الإقرار بأن حقبة بيكون، هي مرحلة فاصلة بين نوعين من التفكير، بين الفكر اليوناني الممثل في المنهج الأرسطي الصوري النظري والمتنازع مع الفكر الديني الممثل باللاهوت المسيحي، والأرغانون الجديد منهج الإستقراء .

وكان **ديكارت** (ت. 1650)، في القرن السَّابع عشر يجهر باستبعاد كل سلطة غير سلطة العقل، الذي يجعل الحدس فيها المعيار الوحيد للحقيقة، ولكنه مع إيمانه بالعقل غلّب صوت الوحي على صوته، وجعل العقيدة الدينية فوق متناوله،"وأن الحقائق المنزلة التي تقود إليها تفوق أذهاننا ...ولم أجرأ على إخضاع [تلك الحقائق] لاستدلالاتي الضعيفة"[2]، و البحث فيها لا يكون إلا بمدد خارق من السماء، في محاولة توفيقية بين الفلسفة والدين، إمتدَّت فيما بعد وتعمقت مع مالبرانش في فرنسا وسبينوزا

[1] بيكون فرنسيس، **الأورغانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة**، تر : عادل مصطفى ، رؤية للنشر والتوزيع ، مصر ، ط1 ، 2013 م، ص : 28 و29 و30

[2] رينيه ديكارت ، **حديث الطريقة** ، تر : عمر الشارني ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2008 م ، ص : 60 .

في هولندا، وجون لوك في إنجلترا، ولم يكن تلاقي العقل الفلسفي والإيمان الديني عقيما، بل تكشّف عن إبداع فلسفي خليق بالإعجاب"[1].

ومن الواضح أن ديكارت هنا يخرج فقط عن مقاييس اللاهوت المدرسي في براهينه التقليدية عن وجود الله، ، فلم يصبح المسلك الإنطلاق من الطبيعة وصولا إلى الإله، بل يجب المرور عبر أفكار الذات كدليل على وجود الله ، وهذا ما يتجلى في براهينه الثلاثة المعروفة : – فكرة اللاتناهي في أنفسنا، و– الإنسان ليس سببا في وجوده و– وفكرة الكمال التي توجد خارج أنفسنا[2]

وقد توالى العلماء من أمثال **غاليليو** (ت. 1642) **ونيوتن** (ت.1727)، كممثلين للعلوم الطَّبيعية الرياضية الإختبارية؛ وهنا بدأ التنازع مع التعليم الأرسطي ورجال اللاهوت، وفي عام 1615 ذهب غاليليو في ذلك الوقت لعرض تلسكوبه على قداسة البابا الذي لم يكن معارضا له بشكل مباشر، لكن الكنيسة عارضته بشكل كبير، إنطلاقا من نص الكتاب المقدَّس الذي يؤيد نظام مركزية الأرض، لكن كفاح غاليليو وتأييده لنظرية كوبرنيكوس على مركزية الشَّمس، والذي صرَّح وقتئذ، أن مهمة الكتاب المقدس هي إبلاغنا كيفية الوصول إلى الفردوس، وليس تعليمنا كيف تتحرك الأجرام السَّماوية، والإشكالية الأكثر خطورة التي تمثلت في أفكار غاليليو الخاصة أن النظريات العلمية هي التي يجب أن تكون أداتنا في عملية تفسير نصوص الكتاب المقدس، لذا يجب أن يتكيَّف الكتاب المقدس مع العلوم الطبيعية، وعندئذ يكون العلماء في وضع أفضل من اللاهوتيين، ومما لا ريب فيه أن لا تقبل الكنيسة الكاثوليكية هذه النظرة، إن التشكيك الضمني لـ غاليليو في كفاءة اللاهوتيين في حل النزاعات بين الدين والعلم وحرمانهم من سلطة تفسير الكتاب المقدس عجّلت بالكيد له، "إن حملة غاليليو العلمية كانت عنيفة ولم يلبث البابا أن أحال المسائل المتنازع عليها والمتعلقة بالفلك واللاَّهوت إلى لجنة خاصة من اللاَّهوتيين، وفي عام 1616 وجدت اللَّجنة بالإجماع أن النظام الكوبرنيكي لا يمكن الدفاع عنه فلسفيا وعلميا وهو هرطقة، وفي الوقت ذاته منعت محكمة التفتيش نشر النظرة الكوبرنيكية وكانت هزيمة عظمى لـ غاليليو"[3] .

لكن **نيوتن** واصل المسيرة وبفضله أضحى علم الفيزياء مثلاً للانتصار على التعليم التقليدي وتلك التحيُّزات المنهجية، وقد ساعدت هذه الخبرات الجديدة في الفيزياء بعض الفلاسفة، من تكوين نظرة ميكانيكية للعالم إلى حد ما، وخاصَّة في المواقف العقلانية والتَّجريبية الحسية، لقد قدَّم نيوتن للفلسفة حوافز جديدة لإعادة وضع الأسس الإبستمولوجية لعلم الفيزياء الجديد وقد بدا ذلك واضحا عند **إيمانويل كانط** (ت.1804) الذي أدخل مقولة السَّببية كمُقَوِّم ثالث للمُقَوِّمَيْنِ الثَّابتين، وهما المكان والزمان، كثلاثة مقومات موجودة بصورة سابقة على التّجربة في معرفتنا .

2 – علمنة الدين ونزع القداسة عن العالم .

كان الفلاسفة طوال القرن السَّابع عشر والثامن عشر، ينزعون إلى التَّسامي بالعقل وتمجيده على حساب السُّلطة الدينية وكانوا يتظاهرون في حملاتهم على اللاَّهوت بأن تأملاتهم العقلية لا تسيء إلى العقيدة الدّينية، وقد آمن أكثرهم بالدين الطبيعي الذي يميزه قيام إله اهتدى إليه العقل بفطرته، من غير حاجة تدعو إلى الإيمان بالوحي المنزَّل والرسل والكتب المقدَّسة، وقد تصّدت

[1] توفيق الطويل ، **قصة النزاع بين الدين والفلسفة** ، دط ، الناشر مكتبة الآداب ، مصر ، د.س .ن ، ص : 4 .

[2] أنظر : السيد ولد أباه ، **الدين والسياسة والأخلاق ، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي** ، جداول للنشر والترجمة والتوزيع ، لبنان ، ط1 ، 2014 م ، ص : 290 و 291 .

[3] قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، مرجع سابق ، ص : 354 .

السُّلطة الدينية لهذه الأفكار الجارفة، لكن لم يكن نفوذها في ظل البروتستانتية كبيرا، ولم يجرؤ رجال الدّين في تلك المرحلة أن يقولوا، بأنَّ العقيدة الدينية فوق متناول البحث العقلي، ولما اشتدّ بهم الأمر لجأوا إلى التَّوفيق بين وجهات النَّظر، وأعلنوا أن مكتشفات العقل تؤيّدُ الدين وتوطّد دعائمه، وبدأت حركة تأويل النُّصوص المقدسة لتنسجم معاني النَّقل مع حقائق العقل الجديد، حُمّلت فيها الألفاظ ما لا تطيق وتضاربت الأبحاث العقلية والنُّصوص الدّينية، واحتدم الصَّراع من جديد، مع تفاوت بين انجلترا التي تعتنق البروتستانتية، وفرنسا التي تدين بالكاثوليكية تفاوتا ملحوظا، مردّه إلى نفوذ وقوَّة السلطة لكل منهما، حيث كان النّزاع في إنجلترا أخف، لأن نزوعها للحرية كان أبلغ، خَفَتَ الصَّراع بمرور الزمن وانتصرت فيه الفلسفة ودافعت عن الدين وتعاليم الكنيسة الجديدة، وبقيت معها في وئام حذر، هادنت الفلسفة الدّين، "حتى ظهرت موجة من النَّقد العقلي التاريخي للكتاب المقدس انطلاقا من نضج البحث العلمي، في مختلف المجالات العلمية،كعلوم الطبيعة والكيمياء والأحياء والفلك والرياضيات على أساس المنهج العلمي الحديث، المتمثل في الملاحظات والمشاهدات والتَّجارب وتحقيق النظريات العلمية تحقيقا تجريبيا وغيرها، وانتقل الصراع شيئا فشيئا من الفلسفة والدين إلى الدين و العلم"[1].

وإذ تقرّر هذا، فإنّه يمكن صرف القول إلى أنَّ مرحلة النصف الأول من القرن التاسع عشر، قد شهدت ظهور، المشروع التَّحديثي العقلاني المادي، الذي يستند إلى(الكل مادي) وتم إنجاز الإصلاح الديني وبداية علمنة الدين، وتهميش المقدس المسيحي وعزله في رقعة الحياة الخاصة لتتحرر الحياة العامة من كل المقدسات، وهو ما يسمى (نزع القداسة عن العالم)، "وظهرت الرؤية المعرفية العلمانية الشاملة التي ألّهت الإنسان، وهي رؤية تقوم مقام الديانة العالمية (world religion) التي تتسم الشمول، وتتفرع عنها منظومات معرفية وجمالية وأخلاقية ومعيارية كاملة في جميع المجالات"[2].

يتبيّن إذن؛ أنّ هذه المنظومة هي أمشاجُ وخليط من الدَّاروينية والماركسية والفرويدية وغيرها من الفلسفات التي تؤمن أحيانا بمقدرة الإنسان على هزيمة الطبيعة، وفي نفس الوقت ظهرت الرؤية المعادية للإنسان، والتي تعلي من شأن العلم و الإيمان به المنفصل عن القيمة والغائية الإنسانية، إنّها إحياء لفلسفة سبينوزا ورؤية نيوتن اللّتين، قامتا على تأليه الطَّبيعة وليس الإنسان الذي يجب عليه الإذعان للقانون الطبيعي المادي الآلي وللحتميات الطبيعية، فهيمنت الواحدية المادية وسادت مفاهيم السَّببية الصلبة في العلوم وتراجعت القيم المسيحية تدريجيا وكل المنطلقات والثوابت وبدأت مجالات حياة الإنسان تنفصل شيئا فشيئا، وإخضاع كل المنظومات القيمية لعمليات التفاوض المستمر، ومع اختفاء المعايير والمرجعيات تتساوى كل الأشياء والظواهر والقيم، فهي كلها تحت سقف مادي واحد، فتصبح كل الأمور نسبية[3] .

ضمن هذا السياق، صبَّ كارل ماركس (ت.1883) وفرويد (ت. 1939) سيلاً من النقد على الإيمان المتفائل بالعقل والحرية، فنقد ماركس الإيديولوجيا، ونقد فرويد العقل والإستقلالية، ومن هنا تم هدم عقلنة السُّلوك الحر والأخلاقي و فضحت المواقف بوصفها تبريرات وتحريفات غير واعية للحقيقة، "فلم يعد هناك شيء يمكن الإيمان به، فأصبحت القيم اللاهوتية والإنسانية أوهاماً وولى زمان الرجاء الكاذب"[4] .

---

[1] المرجع نفسه ، ص : 12 .

[2] عبد الوهاب المسيري ، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، ط1 ، 2006 م ، ص: 114 .

[3] أنظر : المرجع نفسه ، ص : 115 .

[4] غنار سكيربك ونلز غيلجي ، مرجع سابق ، ص : 935 .

أمّا ثورة نيتشه (ت. 1900)، بوصفها خلاصة للقرن التاسع عشر، فإنّها أعلنت "موت الإله" ونهاية عصر الميتافيزيقا والكليات، وادعاء مركزية الإنسان، وبشّر بعالم لا مركز له، ومع تزايد الإحساس بالورطة الحضارية تزايد الفكر العبثي والعدمي، ونشبت ثورة ضد الكلية والشّمول، سواء في شكلها المادي (الوضعية – الوظيفية) أو في بعدها المادي الذي يتلبّس لباسا روحياً (الهيجلية – البنيوية)، وكان ذلك مؤشرا على اقتراب نهاية المرحلة الصَّلبة ودخول المرحلة السائلة والسقوط في قبضة الصيرورة، وتظهر السيولة والتفكيكية وفكرة اللاتحدد في الطبيعة، والإنتصار الكامل للرؤية المتمركزة حول المادة على حساب الرؤية المتمركزة حول الذات الإنسانية، بحيث يختفي المركز الواعي للكون(الإنسان) ليحل محله الطبيعة المركز اللاواعي[1].

ثانيا : جدل الديني والفلسفي في الفلسفة المعاصرة :

لقد وجدت الفلسفة الغربية المعاصرة نفسها أمام ميراث فكري هائل أنتجه العقل الإنساني على مدى قرون طويلة ابتداء من العصر اليوناني، وتراث ديني فلسفي يرجع إلى العصر الوسيط، ونتاج علمي هائل بدأ منذ القرن السادس عشر وما ترتب عليه من حركات فكرية وتطورات اجتماعية واقتصادية وسياسية، ولا شك أن هذه البيئة تَمور بشتى أنواع التيارات المتقاربة والمتعارضة، ومن هذا الزخم تشكلت عقلية الفيلسوف المعاصر .

حيث ذهب عدة باحثين إلى تقسيم مذاهب الفلسفة المعاصرة كمحاولات تقريبية ومن بين هؤلاء **بوشنسكي** الذي أورد ستة اتجاهات للفلسفة المعاصرة، وهي تواليا :**الاتجاه المادي** : ويضم عدة مدارس في مقدمتها الواقعية المحدثة في انجلترا وأمريكا، والوضعية المنطقية، والمادية الجدلية، **والإتجاه الروحي**: فلسفة الفكر ويعبر عنه أنصار المذهب المثالي من أمثال (كروتشه) و (كاسيرر) و (برونشفيك) ، **والإتجاه الحيوي**: فلسفة الحياة ويعبر عن هذا الإتجاه (برغسون) و (البراجماتية)، **والإتجاه الفينومينولوجي**: فلسفة الماهية ويعبر عنه (هوسرل)، **و الإتجاه الأنطولوجي**: ويعبر عنه (وايتهد)و(الكسندر) و(هارتمان)، **والإتجاه الوجودي**: فلسفة الوجود ، وهو الإتجاه المعروف بإسم الوجودية ويعبر عنه (كيركجارد) و (هيدجر) و(ياسبيرس) و (سارتر) و (مارسيل جابرييل)[2].

ومن أبرز هذه الاتجاهات التي أخذت رواجا كبيرا في الفلسفة المعاصرة ، "الوجودية" و "البراجماتية"، التي عالجت بصورة مركّزة، قلق الإنسان إزاء الوجود المثقل بالهموم الأنطولوجية، وعكست شغف نزوعه إلى تجديد طاقته الروحية، كما اهتمت كذلك بتحليل وجوده، من خلال الشُّعور وظواهره والفكر وتعبيراته، كما تعزز التوجه إلى تقديم العمل النافع كأساس لفهم الوجود الإنساني ومتطلباته، ولا شك أن هذه الاتجاهات المختلفة قد حاولت تقديم إجابات تراوحت بين الديني والفلسفي .

1 – الوجودية بين أحضان الديني والفلسفي .

يعتبر **سورين كيركجارد** (ت. 1855)، أبو الفلسفة الوجودية، وهو من الفلاسفة الذين عاشوا ملتزمين بفكرهم ، وكانت حياته مجاهدة نفسية وفكرية متواصلة ليجد حقيقة نفسه التي من أجلها "يحيا" و "يموت"، لأن الحقيقة في نظره ذاتية ولا يمكن أن تكون إلا كذلك، وهذا ما يفسر نقده الشديد للتفكير الفلسفي المذهبي والنزعة النَّسقية التي نجدها مكتملة عند هيجل ، لم تسلم

[1] أنظر : دراسات معرفية في الحداثة الغربية ، ص : 116 .

[2] محمد مهران رشوان ، **مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة** ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ،، ط2 ، 1984 م ص : 37 و38 .

الوجودية بما زعمه فلاسفة عصر العقل بأن العقل قوة مطلقة قادرة على حل جميع المشكلات، ووقفوا مع القائلين بأن قوى العقل محدودة، ولا يمكن أن يقدم لنا تفسيرا لجميع أمور الواقع وعلى رأسها الأمور الإنسانية .

ويمكن رد الوجودية إلى أربعة منطلقات بمثابة أسئلة تعبر فيها عن توجهاتهم :

- هل طبيعة الأشياء مثل طبيعة الإنسان ؟
- هل يمكن للإنسان التمرُّد على الأشياء ؟
- هل الحقيقة تأتي من عالم الأشياء أم من داخل الإنسان ؟
- هل يرتجى من الإنسان الحصول على السعادة الإرتماء في المخاطرة وما يترتب عنها من قلق وضجر ؟

وللإجابة على هذه الأسئلة ظلَّ كيركجارد طول حياته في جزع ميتافيزيقي (ديني) دائم وضجر من الوجود كله بوصفه وجودا ناقصا متناهيا بينما غاية الإنسان بلوغ اللامتناهي أو التوق إليه، ولتجاوز هذه المحنة النَّفسية والفكرية لجأ إلى تحليل قصة نبيّنا "إبراهيم" عليه السلام ، وامتثاله للأمر الإلهي بذبح ابنه لغاية التضحية، فما كان للنبي إلا الامتثال بل والإذعان له، ولباه بكل إيمان وبشكل مطلق لا مشروط، وقد حاول كيركجارد الغوص في الحدث لإستكشاف عميق دلالاته، فرأى أنه كان على نبي الله إبراهيم أن يختار بين ما يتطلبه العقل والأخلاق من نهي عن القتل وتعلق بالحياة، وبين الأمر الإلهي بالتضحية بإبنه وذبحه ، ثم تساءل: ألا يحدث أحيانا أن يقتضي الإلتزام الديني تعطيل الإنسان الإعتبار العقلي والأخلاقي[1] ؟

هذا الحدث طرح فيما بعد عدة أسئلة جوهرية تتعلق بقيمة الإيمان الدّيني وهل يتطلب ذلك نفيا للعقل وتجاوزا له كما حدث مع إبراهيم عليه السلام – بنظر كيركجارد –، وهل يكون الإله دوماً فوق مقولاتنا وقيمنا العقلية المنطقية والأخلاقية ؟ .

ويوضح غارودي أن هذا التأمل الكيركجاردي ولّد فيه الحيرة وجعله يتساءل عن طبيعة الإيمان ، وهل هو من قبيل الأفكار العقلية الخاضعة للدَّليل المنطقي أو من قبيل المصادرة أو المسلمة التي تفترض التسليم الأولي و المبدئي دون برهان مسبق[2].

لقد كان كيركجارد يشعر بأن إيمان الكنيسة لا ينسجم مع روح المسيحية في عصره، بل كان يرى أن ما هو مسيحي في عصره مخالف لكل ما أحبه المسيح، كما كان يشعر بغربة إيمانه داخل مجتمعه ، ولكنه ركّز جهده في هدفه الذاتي وهو أن يحقق لنفسه تعاليها نحو الإلهي، كان يهدف إلى بلوغ حقيقة ذاتية، " أن أجد حقيقة ، الحقيقية ولكن بالنسبة إلى نفسي أنا، أن أجد الفكرة التي من أجلها أريد أن أحيا وأموت "[3]، ولم يكن غرضه تكوين نسق فلسفي ومذهب متكامل مغلق على النحو الذي قام به هيجل، وهو ينظر إلى الإنسان باعتباره ذاتية وحقيقة شخصية وعاطفة حية، لا بإعتباره عقلا أو مجرد كائن مفكر، وفي رأيه " أن الإنسان منفتح على الإلهي وأن عليه القيام بمجاهدات ذاتية للتعالي على كينونته وواقعه كي يكون مسيحيا" [4].

"فالإنسان فرد فريد لا يمكن تكراره، لا يوضع تحت معنى أعم، ومن هنا لا ينطوي في معنى مجرد، والوجود تناقض لأنه نقطة التلاقي بين المتناهي واللامتناهي بين الزمني والسرمدي فهو في فرديته المتناهية مغمور في الزمان، يعود إلى نفسه، ... ولكن

[1] محسن الميلي ، **روجيه غارودي والمشكلة الدينية** ، دار قتيبة للنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1 ،1993م ص :40 .

[2] المرجع نفسه ، ص: 40 .

[3] عبد الرحمن بدوي ، **دراسات في الفسفة الوجودية** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، دط ، د.س ، ص : 8 .

[4] محسن الميلي ، المرجع السابق ، ص : 181 .

الوجود بوصفه حضورا في اللامتناهي وفي السرمدي، إنما يعود إلى الله، إلى المطلق، وفي هذا التقاطع بين الفردية المنطوية على نفسها وبين الحضرة المشاركة في الرابطة مع الله"[1].

والملاحظ من وجودية كيركجارد أن الإجابة على قلقه الوجودي وجدها في عقيدته الدينية المسيحية ولكن بقراءته الخاصة للمسيحية، وليست في مسيحية عصره، وتنقسم الوجودية إلى اتجاهين : الوجودية المؤمنة التي تبدأ بتأملات كيركجارد الدينية وتضع الإنسان في علاقة مباشرة مع الإله، ويشترك معه في ذلك كارل ياسبيرس و مارسيل جابييل في نفس الإجابة باللجوء إلى النزعة الدينية لتجاوز الوقوع في اليأس و فتح باب الأمل نحو الخلاص المسيحي ، بينما تذهب الوجودية الملحدة : مع وجون بول سارتر[2] ماتن هيدجر الذي يرى "أن الفلسفة الحديثة من (ديكارت وكانط ونيتشه) تتحرك داخل الأفق الميتافيزيقي للعقيدة المسيحية ، وهذا الإفق هو أفق الذاتية بتصورها للعقل كتمثل وفهم للحقيقة كمطابقة (بين الذات والموضوع) ، ومع ذلك فإن الفلسفة لا يمكن أن تكون مسيحية، لأن سؤالها هو سؤال الوجود أو الكينونة وليس الوجود الأسمى"[3]، لقد نشر كلاهما فلسفته المغدقة في اليأس والإحباط والتي ترى أن الوجود مأساة جاثمة لا معنى لها ، والغير هو مصدر عذاب الذات، إنتشرت هذه الفلسفة في أوساط العامة بحيث تترك الإنسان وحيدا مهجورا بمعزل عن أي شعور ديني، وقد ساعد في ذيوع هذه الأفكار (الملحدة)، استعمال الفنون الأدبية الذائعة الصيت وقتئذ كالمسرح والروايات والقصص الأدبية والشعر، و ما نستنتجه عموما أن الفلسفة الوجودية كانت حاضرة ببعديها الديني (كيركجارد) والفلسفي (هيدجر وسارتر) .

وإذا كانت الفلسفة الوجودية في قلب اهتمامات الدنمارك وفرنسا، فإن الفلسفة البراغماتية كانت شغف الإمريكيين، انتقل فيها الإهتمام من مركزية البحث في قلق الوجود الإنساني، إلى مركزية البحث في غايات عملية تعود بالنفع على الإنسان، علما أن المذهب البراغماتي يشترك مع الفلسفة الوجودية في الثورة على الفلسفات التقليدية البالية التي تجاوزتها الأحداث، والسعي إلى بناء منهج عصري يساير حاجات الناس المتجددة وتقلب رغباتهم اليومية، وهو منهج يدعو إلى الإنصراف عن الفكر للفكر نحو العمل، استجابة لضرورات الحياة واستشرافا للمستقبل .

2 – البراغماتية وحق الإعتقاد في الديني والفلسفي .

ومن أعلام هذا المذهب **وليم جيمس** (ت.1910) و**تشارلز بيرس** (ت.1914)، و**جون ديوي** (ت. 1952)، فالبراغماتية[4]، مذهب فلسفي يجعل من كل منطلق أو مسلمة ذريعة لتحقيق منفعة للفرد أو الجماعة ومهما كانت طبيعة هذا المنطلق، حسية أو عقلية أو ميتافيزقية، إن البراغماتية إتجاه جديد في تحويل النظر بعيدا عن الأشياء الأولية (المبادئ)، النواميس، الفئات، الحتميات المسلم بها، وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة، الثمرات، النتائج، الآثار، الوقائع، الحقائق .

لقد ثار جيمس على المذهبين العقلي والتجريبي في مسألة الإيمان، ورفض الصدام الحاصل بينهما، حول مشروعية إمكان الإيمان، حيث يرى جيمس أن هذا الإمكان لا يمكن التحقق منه، فمسائل الإيمان لا يمكن التثبت منها في الوقت الحاضر، وكل

[1] عبد الرحمن بدوي ، المرجع نفسه ، ص : 9 .

[2] حبيب الشاروني ، **فلسفة جان بول سارتر** ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، دط ، د.س ، ص : 19 .

[3] نقلا عن ، **السيد ولد أباه** ، **الدين والسياسة والأخلاق** ، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط 1 ، 2014 م ، ص : 301 .

[4] وليم جيمس ، **البراغماتية** ، تر : محمد علي العريان ، المركز القومي للترجمة ، ،القاهرة ، د ط ، 2008 م ، ص: 65 .

إيمان مشروع[1]، ولكل إنسان الحق في الإعتقاد، واعتبر أن الإيمان فرض نافع يمكن تحقيقة، وإذا لم يتحقق الآن يمكن تحقيقه في المستقبل، والإيمان هو استعداد للعمل والسلوك، وقد نظر جيمس للإيمان نظرة دينية تفاؤلية[2]، وبناء على أسس مذهبه، يقول:وليم جيمس" إذا كان فرض الله يعمل إكفاء ورضا في أوسع معاني الكلمة، فهو فرض صحيح"[3].

ولا يمكن التغاضي عن دور جيمس الفعّالة في إضفاء الصبغة الدينية على فلسفته بشكل عام، كما جعل الكثير من أصحاب الدين واللاهوت يغيرون نظرتهم عن الفلسفة البراغماتية على أنها فلسفة إلحادية، وقد حاول جيمس نفسه تبرير فلسفته البراغماتية بقوله:" ولكنني عندما أقول لكم أنني كتبت كتابا عن خبرة الناس الدينية، أعتبره إجمالا بمثابة توكيد لحقيقة وجود الله، فربما تبرئون براغماتيتي من تهمة كونها نظاما إلحاديا "[4]، إن خبرة جيمس السيكولوجية جعلته يقف موقفا سلبيا من رجال اللاهوت والفلاسفة العقليين الذين أرادوا أن يضفوا على الدين صبغة عقلية، فهو يرى أن كل محاولاتهم قد باءت بالفشل، لأن الدين في جوهره أمر شخصي ولذلك تعددت التجربة الدينية بصورها المختلفة بعدد المتديّنين، فالدين يتصل بالحياة، وكل منا يعيش حسب مزاجه الخاص وبمقتضى مواهبه الشخصية، وعلى هذا النحو جاءت دراسة جيمس للدين دراسة سيكولوجية، فالدين بنظر جيمس" تجربة شخصية، ولكنه على الرغم من الأشكال المختلفة للخبرات الدينية، فهي مجرد حجاجات تلمع من خلال الوحدة الخفية، اهتداء النفس إلى الواحد، وشعورها بانجذابها له، وأنها مخلوقة له وملزمة في خدمته"[5].

لقد أعطى جيمس صفتين جوهريتين إلى الله، وهما القوة والعلم، ومن خلالها وجد أن الله مغاير للإنسان وهذا يتم عن طريق إحساس الإنسان نفسه بالله، وقد وجد أن الإنسان يتصف بالخير والشر أما الله فيتصف بالخير فقط، وعلى الرغم من هذه الصفات المقبولة التي نسبها جيمس إلى الله فإنه تعثر ولم يستطع استكمال ما له من صفات أخرى تجاوزت مفهوم جيمس للألوهية، فنسب إليه، أنه شخصية محدودة وليست مطلقة وهذا ما أدخله في مشكلات فلسفية عديدة زمانية ومكانية وحتى في صفة العلم التي نسبها إلى الإله، وكذلك من الصفات التي أطلقها جيمس على الإله صفة التعددية، فهناك تعددية إلهية وليس هناك إله واحد، فهو يقول في ذلك أن فرض الشرك ليس أقل إحتمالا من فرض التوحيد، "فلماذا لا نقول بوجود قوى متعددة تحكم الكون ... دون أن يكون بين هذه القوى العديدة أية وحدة مطلقة"[6]، وعندما تعرض جيمس إلى مسألة صفات الإله لم يتناولها تناولا ميتافيزيقيا متعاليا بل اعتقد أن " الإله والإنسان من طبيعة واحدة، وأن الاختلاف في الدرجة فحسب"[7]، فالإله الذي يعتقده يعتقده جيمس هو إله طبيعي وليس ميتافيزيقي .

لقد حاول وليم جيمس العمل على تكييف "إله" يتناسب مع فلسفته البراغماتية فامتجزت إجابته بين الديني والفلسفي متأثرا بالمسيحية التي ترى أن الإله، هو الأب والإبن وروح القدس ونزع عنه صفة القدسية المتعالية ليقربه إلى فلسفته الواقعية فجعله محايثا الإنسان، فهو إله طبيعي محسوس .

---

[1] المرجع نفسه ، ص : 328 .

[2] علي عبود المحمداوي وآخرون ، **فلسفة الدين** ، منشورات ضفاف ، دار الأمان ، الرباط ، ط1 م ، 2012 ، ص : 216 .

[3] وليم جيمس ، المرجع نفسه ، ص : 347 .

[4] المرجع نفسه ، ص : 348 .

[5] علي عبود المحمداوي وآخرون ، فلسفة الدين ،مرجع سابق ، ص : 223 .

[6] المرجع نفسه ، ص : 232 .

[7] المرجع نفسه ، ص : 231 .

كما رفض **جون ديوي** كل شكل من أشكال الأديان المطلقة والمتعالية فوق طبيعة الإنسان، فهو يعارض الأديان السماوية المنزلة ويرفضها رفضا قاطعا، معتبرا إياها من بقايا العصر ما قبل العلمي وما قبل التكنولوجي التي ليس لها مكان في العصر الراهن، فهي متحجرات اجتماعية مصنوعة من دوغمائيات بالية وتعليم أخلاقي غير علمي، وهو يعتقد أنها إلى زوال عن قريب وسوف تختفي عن المشهد الإجتماعي لأنها تصطدم مع فلسفته الطبيعية، التي لا تعير أي اهتمام إلا لما هو محسوس وخاضع للتجربة العلمية، "وجاء رفضه للدين لأنه يبحث في المسائل الميتافيزيقية التي لاتهتم بما يتصل بسيطرة الإنسان سيطرة عاقلة على الطبيعة، وهو كذلك يعيق البحث الفلسفي ويصبغه بصبغة قطعية جامدة، ويغلق عقول الناس دون ما في العلم الطبيعي من امكانات كامنة"[1].

ويفرق ديوي بين القيم الدينية والدين، فالدين عنده هو كل ما يختص بأمور سماوية غيبية، والذي يخص الأديان السماوية، أما القيم الدينية أو ما هو ديني، فهو ما يدخل في تجربتنا حينما ندرك اتجاها أساسيا في حياتنا، فنبدأ بتنسيق مختلف الأهداف التي ننشدها، "في ذات منظمة وفي موقف يستمر صامدا بالرغم من التغيرات التي تطرأ على محيطنا ... إن الموقف الديني هو متابعة المثل العليا الموجودة[2]، وهذه المثل طبعا تؤخذ من صميم التجربة المعاشة، وليست مُثلاً خارجة عن نطاق الخبرة ، لذلك يحدث تعارض بين القيم الدينية والأديان، وهذا التعارض في نظر ديوي لا يمكن تجاوزه فيجب القضاء على ذلك التماثل بين هذه القيم وبين عقائد الأديان وطقوسها، لسبب واحد فقط، وهو أن تحرر هذه القيم أمر بالغ الأهمية، كما أن هناك فرق آخر بيّنٌ أو كما عبر عنها بالإتجاه الديني وبين الدين، يقول ديوي:" أن الاتجاه الديني باعتبار أنه توجيه لإمكانيات الوجود، واخلاص لقضية تلك الإمكانيات، ومتميز عن التسليم بما يعطي في الوقت الحاضر، يخلص نفسه تدريجا من هذه الالتزامات الفكرية الضرورية، ولكن أيضا الدين قلما يقفون لملاحظة ما يقدم من أساس المنازعات الجارية مع كشوف العلم ليست هذه العقيدة الخاصة أو تلك، إنما هو الإنطواء تحت لواء نظم فلسفية تذهب إلى أن حقيقة كل شيء ممتاز وقوفه مما يكون جديرا بأسمى إخلاص يعتمد على دليل وجوده السابق"[3] .

فالدين يلتزم بإعطاء أدلة مسبقة تكون هي الأساس التي تعتمد عليه حقيقة الأشياء، أما الاتجاه الديني فلا يعتمد على أدلة مسبقة لتعكس حقيقة الأشياء .

أراد ديوي أن يكون الدين محايثا للطبيعة وليس متعاليا عليها، وهذ يتم من خلال رسم مثل أعلى لنا نحاول أن نسير وفقه بإرادتنا لا أن يفرض علينا فرضا، وهذا هو الإيمان الذي عبر عنه ديوي بقوله :" ويجب أن أصف هذا الإيمان بأنه توحيد النفس عبر الإخلاص لأهداف مثالية متضمنة، تتقدم به إلينا المخيلة، وتستجيب له الإرادة الإنسانية وكأنها جديرة بالسيطرة على رغباتنا واختياراتنا"[4].

ويخلص ديوي حسب اعتقاده إلى حقيقة لا يمكن إنكارها أو تغاضيها، ألا وهي أن الدين الحقيقي يجب أن يكون دين الإنسانية جمعاء على اختلاف أعراقها، وليس تعددية دينية، ذلك لأن تاريخ الإنسانية عبارة عن نسيج مترابط، عبارة عن تطور

[1] فؤاد كامل وآخرون ، **الموسوعة الفلسفية المختصرة** ، دار القلم ، بيروت ، دط ، د س ، ص : 205 .

[2] أنظر: راندال جون هرمان ، **مدخل إلى الفلسفة** ، تر : ملحم قربان ، دار العلم للملايين ، بيروت ، دط ، 1963 م ، ص : 318 .

[3] جون ديوي ، **البحث عن اليقين** ، تر: أحمد فؤاد الأهواني ، ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، دط ، 1960م ، ص : 6 م7 .

[4] راندال جود هرمان ، مدخل إلى الفلسفة ، مرجع سابق ، ص : 320 .

تراكمي لما حققته الإنسانية بأجمعها، لا يمكن أن يكون لكل فرد تجربة خاصة به معزولة عن الواقع المعاش، تصبح مسألة الألوهية أداة وظيفية تتوحد فيها المثاليات مع بعضها البعض ومع الظروف الواقعية، فهو يرفض فكرة الإله المنفصل عن العالم، ويرفض جميع الثنائيات ولكنه يقبل فكرة الإله باعتبار أنه المثل العليا الذاتية للخبرة الإنسانية والمستمدة منها، ويختم جون ديوي كتابه"إيمان مشترك" بقوله:" نحن الذين نعيش الآن أجزاء من إنسانية تمتد جذورها إلى الماضي السحيق، وهي إنسانية تفاعلت مع الطبيعة، إن الأمور العزيزة علينا في الحضارة ليست من صنع أيدينا، ولكنها موجودة ثمرة العَرَق والدموع للجماعة الإنسانية المتصلة ... وفي هذا تقوم جميع العناصر لإيمان ديني لن يقتصر على فرقة أو طبقة أو جنس، وقد كان مثل هذا الإيمان في صميم القلوب الإيمان المشترك لبني الإنسان "[1]، إله واحد، ودين واحد، وإيمان مشترك ، يتطور مع تطور الحياة، ولكن هذا الإله والدين والإيمان كله من صنع المخيلة الإنسانية والخبرة الدينية المتراكمة، لقد واجه هذا الفهم للدين من طرف المتدينين الذين يعتمدون في مذهبهم الديني على سلطة الكنيسة انتقادا لاذعا ووصفوه بالمذهب الطبيعي ورموه بالإلحاد والدَّهرية[2].

ومسألة الدين الواحد والإله الواحد والعقيدة الواحدة هي أفكار ليست جديدة في ثقافة الشرق ، لأن الإسلام كرّس هذه الفكرة مع جميع الأنبياء والرسل، أن الدين عند الله الإسلام، وهو دين إنساني وسماوي، ويؤمن فيه المتدين بالغيب، أما جون ديوي فالدين عنده إنساني وليس إلهيا، ويبدو أن هذه النظرة غير التأليهية للدين هي نظرة بعض البراغماتيين ، وهي ربما غالبا ما ترجع إلى طبيعة المنهج، ومع ذلك فهناك من أخضع المنهج البراغماتي للنظرة التَّأليهية للدين مثل ما نجده عند وليم جيمس .

لقد طرحت جملة من المذاهب والنظم الفكرية الحديثة والمعاصرة، كالوجودية و البراغماتية و العلمانية و الليبرالية ، عدة نقاشات، حيث ساهمت بدورها في تشكيل فكر مابعد التنوير، حول جعل الدين مسألة فردية خاصة بفصله عن المجال العام باعتباره شأنا داخليا في النفس البشرية، وهم يرفضون تأثير الدين في الشأن العام، وهذا الموقف يعبر في نظرهم على مدى تطور المجتمعات ونظرتها إلى الدين، بمعنى أن الناس كفوا عن حمل معتقداتهم الدينية وتوظيفها بهدف التأثير في الشأن العام، فقط هم يتبعون نمطا يعتمد على التقوى الشخصية، والعلاقة المباشرة للإنسان بخالقه، وهو نمط قريب من التدين البروتستانتي في بعض أشكاله .

3 – النظرية التواصلية بين الديني والفلسفي .

وفي ظل هذه الظروف ظهرت الأفكار التي انتقدت الحداثة والعقلانية ونظرياتها الفلسفية والاجتماعية، كما نشأت النَّظريات التي ترى ضرورة تعديل أفكار التنوير لا التَّضحية بها، والبحث عن تأسيس أفكار العدالة والحرية الاجتماعية بأدوات عقلانية جديدة في الظروف الاجتماعية الجديدة، وفي النهاية شملت التعديلات موقف الحداثة من الدين، وقد دعا **هابرماس يورغن** المولود (ولد.1929) إلى نموذج جديد عمل فيه على تغيير بنية المجال العمومي .

و الرؤية العقلانية للمجتمع المعاصر عند هابرماس تشتغل على تجاوز نموذج الفكر القروسطي والأصولي العنيف مرورا بتجاوز العنف المضاد من السياسة العلمانية، التي تهدف إلى إقصاء وتهميش الفكر الديني إلى نظرية في المجتمع ما بعد العَلماني، هذا المشروع يهدف إلى عقلنة الدّين من جهة، والإقلال من تحجرية العلمنة من جهة أخرى، وذلك تمهيدا للتنظير لفكرة التعايش في

[1] أحمد فؤاد الأهواني ، **جون ديوي** ، نوابغ الفكر الغربي ، ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 3 ، د.س ، ص : 141 .

[2] أنظر: كتاب طه عبد الرحمن، **يؤس الدهرانية**، حيث يضع مسلمة التبدل الديني والصيغ الأربعة للأنموذج الدهراني، الصيغة الطبيعية (روسو)، الصيغة النقدية (كانط)، الصيغة الإجتماعية (دوركهايم)، الصيغة الناسوتية (لوك فيري) .

المجتمع ما بعد العَلماني، يقول هابرماس :" مجتمع ما بعد علماني يلتمس استمرارية الجماعات الدينية في محيط يستمر بعلمنة نفسه، والدور الدافع للحضارة الذي يلعبه الحس المشترك المتنور بالديمقراطية هو دور محجوب فيها، ففي الصّخب الناشئ عما يعتبره كل فرد معركته من أجل الحضارة يشق طريقه كما لو كان حزبا (طريقا) ثالثا بين العلم والدين "[1].

ويذهب هابرماس إلى أن المراهنة على اختفاء الدين تدريجيا، أو أن الدين سينقرض في كل أنحاء العالم في خضم التحديث المتسارع، كل ذلك بدأ يتآكل، وفوق ذلك كله ، هناك ثلاثة ظواهر متطابقة تجتمع لخلق الإنطباع عن ظهور عالمي جديد للدين، وهي: الإمتداد التبشيري، الراديكالية الأصولية، والتَّوظيف السياسي للإمكانية المتوفرة للعنف المتأصلة في الكثير من ديانات العالم[2]، ويؤكد في هذا السياق علينا أن نعمل في مقابل ذلك على استنطاق عقلانيات الدين ومضامينه الإنسانية التي يمكن أن تُحِدّ من الظواهر العنفية والإمتداد الأصولي وفي مقابل ذلك تقع هناك على الدين مهمة كبيرة ، عليها أن تكون صنوا للحداثة لا عدوا لها ، على الدين في البداية أن يقبل ويغير بنيويا في آلية تعامله ليتقبل الخارج عن نصه، ويتطلب عليه أن يقوم بثلاث إنجازات وهي[3]:

1 – يجب على الوعي الديني أن يبذل مجهودا ليتجاوز التفاوت المعرفي الذي لا بد أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى .

2 – وعلى الوعي الديني أن يماشي سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم .

3 – ولابد أن ينفتح الوعي الديني على أولويات دولة الحق الدستورية، ففي كل مرة ينفجر فيها صراع جديد، لابد من متابعته في مراكز المجال العام الديمقراطي .

اعتبر هابرماس التنوير مشروعا غير مكتمل يجب اكماله وتصحيحه، ولهذا الغرض وضع نظرية العقلانية التواصلية في مواجهة العقلانية الأداتية والتي كتب عنها فيبر من قبل وحللها في سياق عمليات العقلنة والترشيد في الحداثة ، وعند هابرماس :" لا يكون الخروج من قفص العقلانية الأداتية الحسابية بالتخلي عنها والأخذ باللاَّعقلانية أو الإستعاضة عن النص الفلسفي والعلمي بنصوص نصف أدبية، بل بالعقلانية التواصلية"[4].حيث يعتمد في عقلانيته على أن فعل الكلام يتضمن غاية هي التواصل، وهدف الأخير تحقيق الفهم المتبادل، ويميز هابرماس بين نشاطين للعقل، النشاط الذي يوجهه إلى تفسير عالم الحياة للحصول على توافق، أما النشاط الثاني للعقل فالذي يوجهه إلى النجاح والإنجاز وهو فعل استراتيجي بمعنى تصميمه للتأثير في الآخرين للحصول على الهدف، إن ما يقترحه هابرماس هو سياسة عقلانية تداولية تقع بين التفكير الليبرالي الفردي الذي ينطلق من حرية الفرد وحقوقه والتفكير الجمهوراني الذي يؤكد الأسس المشتركة للمجتمع (المصلحة العامة)، فهو يرفض الرؤية الليبرالية الصرفة للعملية السياسية، كما يرفض الإفتراض الجمهوراني لوجود مواطنين موحدين في تحركهم بناء على عقيدة مشتركة أو مفهوم مشترك للخير، ويعتبر ذلك غير واقعي في عالم التعددية وفي العالم الحديث .

إن إمكانية التعايش هذه في المجتمع ما بعد علماني ممكنة جدا، فصل الكنيسة عن الدولة وحيادية الدولة في الشؤون الدينية وتبني نمط تعايش علماني واضح في المجتمع، والجديد في هذا هو قبول التعددية وشرعية المساهمة الدينية في المجال العام كثقافة

[1] هابرماس يورغن ، **مستقبل الطبيعة الإنسانية ، نحو نسالة ليبرالية** ، تر:جورج كتورة ،المكتبة الشرقية ، بيروت ، ط 1، 2006 م ، ص: 126.

[2] علي عبود المحمداوي وآخرون ، مرجع سابق ، ص : 345 .

[3] هابرماس يورغن ، نفس المصدر ، ص : 127 .

[4] عزمي بشارة ، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** ، المركز العربي الأبحاث ودراسة السياسات، ج2، مجلد1، ط1، 2015 م، بيروت، ص: 812 .

لجماعات غير علمانية، ولكن هذه الجماعات يفترض أن تسمح لأعضائها بالتفاعل مع بقية المواطنين في المجتمع السياسي كمواطنين أفراد يساهمون في انتاج المجال العمومي المشترك، وفي النقاش التداولي العقلاني في المجال العام وتحدد أيضا أشكال ممارسة التعددية الدينية ذاتها .

يركز هابرماس في كتاباته المتأخرة على ضرورة تطوير موقف المجتمع ما بعد عَلماني، وهو المجتمع الذي يأخذ في الاعتبار حيوية الدين في المجتمعات المختلفة، ولا يهمل إنجازاته المتراكمة على مستوى الهوية والأخلاق معا ، فوجهة النظر الدينية وحيويتها قد تساهم في مواجهة مخاطر عدة مثل الرأسمالية المعولمة والتي تبحث عن المصالح الفئوية لجماعة من الناس فقط، ولكن لتكون هذه الإنجازات في الفكر الديني فعالة في المجال العام لا بد من ترجمتها إلى لغة عقلانية متاحة للجميع، المتدين والعلماني معا، ممن يتشاركون في الإستخدام العمومي للعقل كما في نظرية الفعل التواصلي، إذا أراد العقائديون أن يساهموا في صنع المجال العام لابد أن يتكلموا لغة المجال العام، وهي لغة العقل والفعل التواصليين، وإلا سيكون كلامهم مفهوما لدى أتباع العقيدة ذاتها الذين يفهمون لغتها فحسب ، ومرفوضا لدى أتباع العقائد الأخرى، وهذا لا يؤدي إلى أي نوع من التعددية السياسية، يقول هابرماس:" يصطدم المواطنون سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين ببعضهم البعض من خلال القناعات التي كونوها عبر رؤيتهم للعالم ... تعددية النظرة للعالم ، فإذا تعلموا التكيف مع هذا الواقع، وقد وعوا إمكانية الوقوع في الخطأ وإذا دون كسر الرابط الإجتماعي للجماعة السياسية، فإنهم سيميزون ما تعني الأسس العلمانية للقرار، كما هي في الدستور، في إطار مجتمع ما بعد عَلماني"[1].

ويعتقد هابرماس أن الإعتراف بالجماعات الدينية خطوة معتبرة نحو الإعتراف من قبل الدول الليبرالية ويذهب بعيدا في رفع هذه الجماعات إلى مرتبة الشريك الديمقراطي الكامل، فحسبه: "يعتبر هذا التطلع الذي وضعته الدولة الليبرالية أمام الجماعات الدينية – في صالح هذه الجماعات – لأنه يفتح لها الإمكانية لكي تمارس تأثيرها الخاص عن طريق الرأي العام السياسي على المجتمع كله"[2] ، يعني أن المجتمع الديمقراطي يمكن أن يقبل اليقينيات الدّينية، فطالما ظلت هذه تساهم في تعزيز القوى الحافزة للعقل، فإنها تصبح من العناصر المكوّنة للفضاء العمومي، ويبدو أن هابرماس يعتبر أنه في حقبة ضعفت فيها الدوافع الاجتماعية المتصلة بالتضامن –مثل فعل الإحسان–، يمكن أن يكون استخدام المعتقدات الدينية محفزا لعودتها وتقويتها .

وللخروج من الأزمة التي وصل إليها المجتمع المعاصر بين العلمانية والدين يحث هابرماس الطرفين إلى ضرورة التفهم لصيرورة المجتمع يقول:" ويمكن للمجتمع العلماني وللدين على حد سواء ، إذا فهما علمانية المجتمع كصيرورة تعلم متكامل، أن يقدما مساهماتهما فيما يتعلق بالمواضيع التي يختلف عليها الناس في الحياة العامة ، وكذلك ولأسباب عقلية أن يأخذ كل واحد منهم الأخر محمل الجد"[3]، ويسعى هابرماس من خلال ذلك تجاوز الصراع الحاد بين السياسة العلمانية التي تهدف إلى إقصاء وتهميش الفكر الديني، وكذلك الفكر الديني الزاحف والمتطرف الذي لن ينقرض حسبه، هذا التجاوز يسمح بالمرور إلى مجتمع ما بعد علماني، ويقر هابرماس أن هذا الصراع إزداد حدة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، ويدعو إلى العودة لإستعمال العقل أو بالأحرى الفلسفة للخروج من هذا المأزق الدموي أو العنف الذي وصلت إليه المجتمعات المعاصرة سواء من طرف الدولة بإسم العلمانية أو

[1] هابرماس ، **مستقبل الطبيعة الإنسانية** ، مصدر سابق ، ص : 127 .

[2] هابرماس يورغن ،جوزف راتسنغر، **جدلية العلمنة (العقل والدين)** تع: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع ، لبنان ،ط1، 2013 م ، ص :61 .

[3] المصدر نفسه ، ص : 60 .

الجماعات الدينية المتطرفة بإسم الدين، فالمجتمع ما بعد علماني وكأنه طريق ثالث بين المجتمع العلماني والمجتمع الديني ويتم هذا كله بالنقاش الحر تحت لواء الفلسفة، "ذلك أن للفلسفة أسبابا تحتم عليها أن تكون مستعدة للتعلم من الوحي الديني"[1].

وهنا يجعل هابرماس الفلسفة شكلا من أشكال التفكير لحل الصراع بين العلمانية والجماعات الدينية لما تمتلكه من أسباب التفتح والتفهم لمختلف النظريات التي تفسر العالم والسلوك، فالفلسفة تستطيع أن تشكل خطابا حول العقل والدين لعقلنة الفعل السياسي وبناء مواطنة عالمية .

خلاصة : استجماع النّتائج واستكشاف الآفاق

جماع ما جاء في هذا البحث أنَّ، سمات الفلسفة الحديثة تتلخص في حركة الترجمة للعلوم العربية و في نضج المدرسة الإسمية في إنجلترا وفرنسا و تجاوز مرحلة العصر الوسيط والرجوع إلى الفلسفة اليونانية و الرومانية و رحلة كلمبوس واكتشاف العالم الآخر، وأن هناك شعوبا كانت بمعزل عن المسيحية، ولها أديان وأخلاق؛ ومنه ظهور فكرة الدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية، وحصر الدين المسيحي في بناية الكنيسة والتَّجربة الشخصية و ازدهار الفكر الفلسفي واستقلاله عن الدين، فكانت هناك فلسفات إلحادية وروحانية وفلسفة عِلمانية تم فيها تمجيد العقل على حساب الفكر الديني، والتَّأسيس للمشروع التَّحديثي العقلاني و ظهور المنهج التجريبي الأداة الجديدة للسيطرة على الطبيعة، وانتهاء عصر الميتافيزيقا وموت المقدس، وظهر ما يسمى أزمة الحداثة وتزايد الفكر العدمي والثورة ضد الكلية والشمول، فالفلسفة الحديثة أقصت شكلاً من أشكال الدين لتضع مكانه ديناً آخر يتلاءم مع الوضع الجديد، وهو الدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية .

أمّا في القرن العشرين فاالفلسفة المعاصرة نفسها أمام ميراث فكري عريق أنتجه العقل الإنساني ابتداء من العصر اليوناني ، وتراث ديني زاخر، يرجع إلى العصر الوسيط، ونتائج علمية باهرة بدأت منذ القرن السادس عشر، وامتزجت كل تلك الاتجاهات لتفضي إلى عدة مذاهب فلسفية متنازعة بين الديني والفلسفي وأحيانا متكاملة، فكانت الوجودية تبحث عن ملاذها في الديني مع كيركجارد ومع ملاذها في الفلسفي مع هيدجر وسارتر ثم في تواصلهما وائتلافهما مع هابرماس .

ومنه نستنتج ملاحظتين هامتين :

أولاهما: أن فلاسفة العصر الحديث لم يتنكروا لروح الدين سواء باسم العقل أو العلم ، وإنما تنكروا لممارسات رجال الدين (اللاهوت) الذين استعملوا المسيحية لأغراضهم السياسية، فتم استبعاد الفكر الديني من الممارسة السياسية (المجال العام) وحصره في مبنى الكنيسة والحياة الخاصة للفرد.

ثانيهما: عودة التلازم بين الديني والفلسفي في الفلسفة المعاصرة، حيث يدعو هابرماس إلى حوار نقدي جديد بين الدين والفلسفة، حوار "ما بعد الميتافيزيقية "و"ما بعد العَلمانية " بعدما انتهى الصراع في الغرب بين التصورات المتمحورة حول الإله وحول

[1] المصدر نفسه ، ص : 56 .

الإنسان، وقد أفضت هذه الحالة إلى خيار الديمقراطية التداولية والتقريب بين القناعات الفردية الدينية، والعقل السياسي العمومي، بعودة الدين إلى الشأن العام وليس كسلطة هيمنة مطلقة .

قائمة والمراجع:

1 - يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، القاهرة، ط5، د.س.ن، ص: 5 .

2 - وليم جيمس، **البراغماتية**، تر: محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، القاهرة،د ط، 2008 م، ص: 65 .

3 - علي عبود المحمداوي وآخرون ، فلسفة الدين، منشورات ضفاف، دار الأمان، الرباط ،ط1 م، 2012 م، ص : 216 .

4 - فؤاد كامل وآخرون ، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، دار القلم، بيروت ،دط، د.س.ن، ص : 205 .

5 - راندال جون هرمان ، **مدخل إلى الفلسفة** ، تر : ملحم قربان ، دار العلم للملايين، بيروت، دط، 1963 م ، ص : 318 .

6 - جون ديوي، ، **البحث عن اليقين**، تر: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دط، 1960م، ص : 6 و7 .

7 - أحمد فؤاد الأهواني، **جون ديوي**، نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف القاهرة، ط 3 ، د.س.ن، ص : 141 .

8 - هابرماس يورغن ، **مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبرالية**، تر:جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت ،ط 1، 2006 م ، ص: 126.

9 - عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**،ج2، مجلد1،المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بيروت،ط1، 2015 م، ص: 812 .

10 - هابرماس يورغن،جوزف راتسنغر،**جدلية العلمنة (العقل والدين)**تع:حميد لشهب،جداول للنشر والترجمة والتوزيع، لبنان، ط1، 2013م، ص:61 .

11 - عمار طالبي ، **تأثير الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الغربية**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع الجزائر ، د ط ، 2017م ، ص: 3و4.

12 - غنار سكيربك ونلز غيلجي، **تاريخ الفكر الغربي تر**:حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2012 م، ص: 329 .

13 - جاكلين روس، **مغامرة الفكر الأوروبي (قصّة الأفكار الغربية)**، ترجمة أمل ديبو ، مراجعة زهيدة درويش، ط1 ، 2011 م ، ص 17 و 18 .

14 - إيكارت فولاند، و وولف وشيفنهوفل، **التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين**، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2015 م، ص :38 .

15 - ألفرد نورث هوايتهد ، **كيف يتكون الدين** ، ترجمة وتقديم ، رضوان السيد ، جداول للنشر والترجمة والتوزيع ، بيروت ، ط1 ، 2017 م ، ص : 28 و ما بعدها .

16 - ريتشارد تارناس، **آلام العقل الغربي، فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم** ، ترجمة فاضل جكتر، المملكة العربية السعودية العبيكان، ط 1، 2010 م ، ص : 337 .

17 - بيكون فرنسيس، **الأورغانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة**، تر: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2013 م، ص: 28 و29 و 30 .

18 - رينيه ديكارت ، حديث الطريقة ، تر : عمر الشارني ، مرطز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2008 م ، ص : 60 .

19 - توفيق الطويل ، **قصة النزاع بين الدين والفلسفة** ، الناشر مكتبة الآداب، مصر، دط، د.س.ن، ص : 4 .

20 - عبد الوهاب المسيري ، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، ط1 ، 2006 م ، ص: 114 .

21 - محمد مهران رشوان ، **مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1984م، ص: 37 و 38 .

22 - محسن الميلي، **روجيه غارودي والمشكلة الدينية**، دار قتيبة للنشر والتوزيع ، بيروت ط1 ، 1993م ص : 40 .

23 - عبد الرحمن بدوي، **دراسات في الفسفة الوجودية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دط ، د.س.ن، ص : 8 .

24 - حبيب الشاروني، **فلسفة جان بول سارتر**، منشأة المعارف، الإسكندرية دط، د.س.ن، ص : 19 .

25 –السيد ولد أباه ، الدين والسياسة والأخلاق ، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط 1 ، 2014 م ، ص : 301 .