الجمهوريــة الجزائريــة الديمقراطيــة الشعبيــة

République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليـم العاليو البحث العلمـي

Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة مصطفى اسطمبولي Université Mustapha Stambouli

معسكر Mascara

كلية:العلوم الإنسانية والاجتماعية.

قسم: الفلسفة.

مخبر:حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم_جامعة مستغانم.

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث

تخصص: فلسفة اللغة بين المعرفتين الدينية والأدبية

فرع: علوم اجتماعية_ فلسفة

العنوان:

سؤال الدين في الفلسفة التحليلية

برتراند راسل أنموذجا

تقديم الطالبة:عبيد الله زهرة

يوم:12 جوان 2023

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	
خليفي بشير	أستاذ	الرئيس	جامعة معسكر
كرد محمد	أستاذ	المناقش	جامعة معسكر
الشادلي هواري	أستاذ محاضر "أ"	المناقش	جامعة سعيدة
درقام نادية	أستاذة	المناقش	جامعة وهران2
مقدم مختارية	أستاذة محاضرة "أ"	المناقش	جامعة معسكر
بلحنافي جوهر	أستاذة	المقرر	جامعة معسكر

السنة الجامعية: 2023/2022

شكر وعرفان

الحمد والشكر لله الذي أرسل رسوله بالهدى وهدنا إلى دين الحق، ونشكره ونحمده على نعمه التي أنعم بها علينا وجعلنا من أهل العلم أما بعد:

أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من كانت له يد أو حتى كلمة عون في إتمام هذا العمل؛ وبالأخص الأستاذة المشرفة "**بلحنافي الجوهر**" والتي كانت خير المُوَجِهة والنَاصِحة وسُعدت برفقتها العلمية. لا يسعني أيضا إلا أن أشكر الأستاذ الدكتور "**كرد محمد**" على نصائحه القيمة وعلى كرم معاملته لنا طوال هذا المسار العلمي؛ وكذا الدكتور المتميز دائما بجميل أخلاقِه وسُمُو نصائحه الأستاذ "**خليفي بشير**" الذي كان ولا يزال قدوة يُحْتَذَى بها في البحث العلمي وَنُبْلِ فضائله،

وخالص الشكر **لزوجي** وصديقتي ورفيقة دربي **سحابات مليكة**؛ اللذان كان لي دعما روحيا دفع بي للسير قُدُما في إتمام هذا العمل.

إهـداء

إِلَىَ رُوح فَارقَت الدُنْيَا؛ وَلَكِنْ تَفَاصِيلَهَا لَمْ تُفَارِقْ حَياتِي

إِلَى مَنْ رَحَلَ مِنَ الدُنْيا؛ لَكِنَه لَمْ يَرْحَلْ مِنْ قَلْبِي

إِلَىَ مَنْ كَانَ يَسْعَد بِانْجَازاتِي العِلْمِيَة؛ لَكِن شَاءَتْ الأَقْدَار أنْ يَرْحَلَ قَبْلَ أَنْ أُسْعِدَهُ بِهَذَا الانْجَازْ

إلى روح أَبِي.....

مقدمة

مقدمة:

لقد تميز التفكير الفلسفي المعاصر بتعدد أساليب الفهم والبحث عن حقيقة الأشياء وذلك باعتماد مجموعة من المناهج والوسائل التي تجاوزت تلك المناهج التي كانت تعتمدها الفلسفات السابقة، ومن بين هذه المناهج نجد المنهج التحليلي والذي عرف انتشارا كبيرا في هذا العصر، وقرر أن يقيم علاقاته ومباحثه على التحليل بدلا من التركيب، لأن التحليل هو الطريقة المناسبة لمعالجة المسائل الفلسفية، فظهرت الفلسفة التحليلية المعاصرة بتفرعاتها المتعددة ومارست هي الأخرى هذا المنهج على اللغة بشكلي أساسي؛ باعتبار أن هذه الأخيرة هي أداة التفكير وهي الأجدر بأن تكون موضوع الفلسفة في الفكر المعاصر.

إذ ظهر ما يعرف بالتحليل اللغوي وتَشَكل في مجموعة من التيارات والمدارس التي اهتمت بتحليل اللغة وما تؤديه هذه الأخيرة من معنى وما تعبر عليه من وقائع موجودة في العالم، فتشكل المنعطف اللغوي وعلاقاته بالوقائع التجريبية الموجودة في العالم الخارجي، فطُرحت الأسئلة من جديد حول ما إن كانت ما تجود به اللغة له معنى وله ما يقابله في العالم الخارجي.

إن القضايا أو الوقائع التي تتشكل في العبارات اللغوية متعددة وثرية بثراء الأبعاد الفكرية للإنسان باعتبار الفكر نشاط عقلي متواصل ومستمر لا يتوقف أبدا، واللغة لا تخرج عن كونها أداة للتعبير عن الأفكار، فمن منظور بعض الفلاسفة التحليليين يمكن تقسيمها إلى ثلاثة قضايا: القضايا التي لها معنى، القضايا الفارغة من المعنى، والقضايا التي بدون معنى، هذه الأخيرة تستهدف مجمل العبارات الميتافيزيقية وهي دعوة إلى هدم هذا النوع من القضايا، هنا تشكل موضوع بحثنا حيث أن هذا النوع من القضايا يشمل مسألة الدين، إذن فقد شكل موضوع الدين جدلا قائما بذاته في صلب المدرسة التحليلية، ولا يمكن أن نمر مرور الكرام دون أن يستوقفنا موقف أحد زعماء هذه المدرسة حول الموضوع، "برتراند راسل" وتميز بفكره المبني على الصرامة المنطقية حتى ولو طلب منه ذلك التراجع

عن رأيه كما حدث معه عندما تراجع عن رأيه في كتابه " مقالة حول أسس الهندسة " متأثرا بكانط، ورسم هدفه العلمي الذي كان الوصول إلى الحقيقة وترسيخ الحق في جميع الميادين سواء كانت أخلاقية إنسانية أو علمية معرفية.

لم يخلُ فكر راسل من البحث في مسألة الدين الأمر الذي جعلنا نطرح إشكالا حول هذا الموضوع الذي، ونبني عليه موضوع دراستنا كمحاولة لتبيين كيفية ممارسة التحليل المنهجي لقضايا الدين عند راسل وإن كان الأمر ممكنا عنده، كما مارسه في مختلف المواضيع العلمية والمنطقية، لكن طبيعة الموضوع الدينيعن تختلف عن المسائل التي تناولها العلم المادي إذ أنه يدخل في صميم البحث الميتافيزيقي، وهذا ما يشكل مفارقة عند محاولة تطبيق منهج واحد على طبعتين مختلفتين.

وغير بعيد عن هذا فان قدم راسل مؤلفه "الدين والعلم" وطرح مسألة علاقة الدين بالعلم وذلك الصراع المحتدم بين رجال اللاهوت المسحيين ورجال العلم. أو كما حددها راسل بان الجدل كان قائما بين الدين والعلم كمجالين معرفيين، فينطلق راسل في تحليل الموضوع من قول أحد رجال الدين بأن "العلم ليس كافيا"، نحاول تبيين موقف راسل في مسألة أساس الحقيقة بين التنزيل الإلهي والعلم، ويحاول من هذا التصريح أو من بناء هذا الفكر تحصيل الحقيقة حسب نظرته وطرح الدين كمصدر يعتبره رجال الدين الأساس الموثوق للإلمام بجميع الحقائق دون الخضوع إلى التجربة في حين يعتبر العلماء أن المعارف والحقائق يجب أن تقام على أساس تجريبي. هذا يعتبر أمرآخر شكل مفارقة في موضوع هذا البحث باعتبار أن العلم في مرحلة متقدمة كان ينتصر للموضوعية ويتطلع للمعرفة العقلية الحرة، أما الدين فقد طرح حقائقه على أنها مطلقة لا يجب الخوض فيها ومناقشتها.

ونحاول من خلال هذا البحث الوقوف عند جميع امتدادات موقف راسل من الدين وبالضبط ما هو موقفه الفكري من الدين وكيف مارس عقلانيته على الدين، ونظرته إلى الدين كمؤسسة أخلاقية.

إن دراسة مسألة الدين عند راسل لن تخرج عن إطار الفلسفة التحليلية ومبادئها وخصائصها وكيفية تطبقيه لمنهجه التحليلي في نظرته للدين على الرغم أن الدين مسألة ميتافيزيقية، وكانت قد أعلنت الفلسفة التحليلية موقفها الصريح من المسائل الميتافيزيقية، إذن من هنا يتشكل عندنا **الإشكال الأساسي التالي؟**

إلى أي حد استطاع راسل الحفاظ على مبادئه التحليلية في السؤال الديني؟

وللإجابة عن هذا الإشكال كان علينا الوقوف على مجموعة **من المشكلات الجزئية** تبلورت في الأسئلة التالية: هل نظرة الفلاسفة التحليليين إلى الدين كانت ناقدة أم مدافعة؟

وما هي أهم المحطات الدينية التي استوقفت راسل، وشكلت فكره الخاص من الإيمان والدين؟

وكيف تبلورت العلاقة بين العلم والدين في نظر راسل؟ أو أية علاقة تحكم هذين المجالين هل هي علاقة اتصال أم انفصال؟

لحل هذه الإشكالية وضعنا مجموعة من فرضيات كانت كالتالي:

- تمكن راسل من ممارسة التحليل على القضايا الدينية من خلال تحليل مختلف المسائل العقائدية الأساسية للدين. ومن خلال هذا التحليل يمكنه الوصول إلى الحقائق العقائدية.
- اعتمد راسل على منهج آخر غير المنهج التحليلي فممارسة هذا المنهج على هذا النوع من المسائل يتعذر لأنها تختلف بطبيعتها عن المسائل العلمية والمنطقية التي نجح راسل في تحليلها وبناء منهجه التحليلي.
- استطاع راسل الاعتدال في ممارسة التحليل على مسائل الدين بتكييفه لهذا المنهج وبطريقة مختلفة عن المسائل المنطقية والرياضية.

إن طبيعة موضوع البحث هي التي تحدد منهجيته؛ ففي هذا البحث لم نكتف بمنهج واحد نظرا لطبيعة الموضوع لأن يحقق الغاية المتوخاة منه وينظم الأفكار من اجل الوصول

إلى الحقيقة، فقد استعنا بالمنهج الوصفي، والتحليلي، والنقدي؛ فاعتمدنا على المنهج الوصفي في وصف أهم المحطات الفكرية لفلسفة راسل ،أما الممارسة التحليلية تمثلت في تحليل آرائه من مختلف المعتقدات الدينية، والانتهاء باستنتاج موقفه العام بعد هذا التحليل،وفي الأخير قمنا بتسليط النقد على مختلف تصوراته حول الدين للكشف عن موضع الخطأ فيها بالاعتماد على مختلف الآراء الفلسفية والدلائل العلمية والعقلية، كما اعتمدنا على هذه المناهج أيضا في تناولنا لبقية الأفكار الدينية التي تعرضنا لها في الفصول الأخرى كالفصل الخاص بالطرح الفلسفي للسؤال الديني من الفكر القديم إلى الحديث، وفي الفصل خاص بفلسفة الدين التحليلية.

ولمعالجة موضوع هذه الأطروحة المعنون بـ: سؤال الدين في الفلسفة التحليلية: برتراند راسل أنموذجا" ارتأينا رسم خطة تقوم على تقسيم البحث إلى ثلاثة فصول وهي:

الفصل الأول: جاء موسوما بعنوان: **الدين من الميتوس إلى اللوغوس**؛ حاولنا من خلاله الوقوف على الطرح التاريخي للدين من التفكير الشرقي القديم إلى غاية الفلسفة الحديثة، وأهم المشكلات الفلسفية الدينية التي ميزت كل مرحلة، تناولنا في المبحث الأول نشأة الدين وتعدد الآلهة، ومشكلة العلاقة بين الحكمة والشريعة في الفلسفة الوسيطية وهذا في المبحث الثاني، أما في المبحث الثالث تناولنا فكرة الله بين الغياب والحضور في الفلسفة الحديثة.

أما الفصل الثاني عنوناه:**الفلسفة التحليلية وقراءتها للقضايا الدينية**، وقد تطرقنا إليه من خلال أربعة مباحث؛ المبحث الأول: الفكر الفلسفي المعاصر والسير نحو تجاوز الدين، المبحث الثاني: ميلاد فلسفة التحليل والتأسيس لتجاوز الميتافيزيقا، والمبحث الثالث تناولنا مشكلة معنى اللغة الدينية في مذهب الذرية المنطقية، أما المبحث الرابع تعرضنا إلىالوضعية المنطقية وتجاوز الميتافيزيقا.

أما الفصل الثالث كان موسوما بعنوان: **سؤال الدين عند برتراند راسل،** وتم دراسته من خلال أربعة مباحث:

فالمبحث الأول تناولنا : راسل؛ فلسفته؛ عقيدته؛ منهجه التحليلي، المبحث الثاني: موقف راسل من الدين، المبحث الثالث: العلم والدين في ميزان راسل، المبحث الرابع: قراءة ابستمولوجية لاعتقادات راسل الدينية.

أما عن أسباب اختيار الموضوع؛ إنها الرغبة الحثيثة في الكشف عن الدوافع الخفية لموقف راسل من الدين، فبالرغم من أن له مكانة كبيرة في الفكر الفلسفي خاصة تلك التي تناولت موضوع المنطق واللغة لكن إسهامات المفكرين، والتوقف عند فلسفة راسل الدينية كانت متحفظة جدا فأردنا أن نخوض فيها غمار لرفع الستار عن الموضوع والكشف عن موقفه الجريء والدوافع الفكرية والعلمية الكامنة وراء هذا الفكر الخاص، كما اختيارنا لموضوع سؤال الدين في الفلسفة التحليلية " برتراند راسل أنموذجا" باعتباره يمثل موضوعا أساسيا في تخصص فلسفة اللغة بين المعرفتين الدينية والأدبية ،إذ إنَّ الموضوع يستوقفنا عند جميع محطات هذا المجال بدءا بفلسفة اللغة وربطها بالخطاب الديني.

من الصعوبات التي واجهتنا في هذا البحث أنَّ موقف راسل في الدين كانت له تشعبات كثيرة لارتباطه بمختلف النظريات العلمية ومختلف المسائل الاجتماعية والأخلاقية. ومشكلة الترجمة لأن الكتابات المتوفرة في هذا الموضوع كانت أغلبها وأهمها باللغة الانجليزية.

إن الدراسات السابقة والتي لها علاقة مباشرة بموضوع السؤال الديني عند برتراند راسل يمكن القول عنها بأن تكاد تنعدم، إلا بعض الرسائل التي تناولت بعضا من جوانب فلسفة برتراند راسل نذكر منها:

- أطروحة دكتوراه الطور الثالث (ل.م.د)، في الفلسفة بعنوان: حدود النزعة الإنسانية في فلسفة برتراند راسل، من إعداد الطالب عبد الحق نغاز ،جامعة أبو القاسم سعد الله، جامعة الجزائر02.

- أطروحة دكتوراه الطور الثالث (ل.م.د)، في الفلسفة بعنوان: البعد الحضاري في فلسفة برتراند راسل،من إعداد الطالبة فاطمة بويحي، جامعة أبو القاسم سعد الله، جامعة الجزائر 02.
- أطروحة دكتوراه بعنوان: راسل في المنطق والميتافيزيقا، Russell on logic and metaphysics من إعداد، هاي مايكل تشارلز من جامعة لندن.
- أطروحة دكتوراه في الفلسفة بعنوان: برتراند راسل والميتافيزيقا التحليلية، Bertrand Russel et la métaphysique analytiqueمن إعداد كريستين ريتشارد، من جامعة نانسي الفرنسية.

أما عن آفاق هذا البحث فنأمل في إثرائه وزيادة رصيد البحوث العلمية، خاصة تلك التي تتناول مسألة الدين والتي تشهد نقصا باعتبار هذا الموضوع مسكوت عنه، أي طابو لا يجب الخوض في نقاشات حوله باعتباره شيئا مقدسا لا جدل فيه، وهذا ما يعكس أهمية البحث من زاوية أخرى ،إذ أن الدين يعتبر من أهم مقومات الأساسية للوجود ككل فلا بد من نفض الغبار عنه، وتناول مختلف النظريات الفلسفية التي تناولت موضوع الدين بالنقد والتحليل لتثبيت العقيدة والدفاع عنها مهما اختلفت النظرات المعادية لها، إن هذا البحث لا يخرج عما تحققه بقية البحوث الفلسفية التي تهدف للوصول إليها،وهو الوصول إلى الحقيقة خاصة الحقيقة الدينية واللاهوتية.

الفصل الأول

الدين من الميثوس إلى اللوغوس

مقدمة الفصل:

إن الضرورة المنطقية والمنهجية تقتضي تتبع المشكلة من جذورها وتتبع مراحل نشأتها وتكونها، بل والكشف عن بنياتها البعيدة؛ من الناحية النفسية والاجتماعية وكذا الثقافية، فأي بحث في أي مفهوم كان يتطلب البحث عن لحظة النشأة للكشف عن المستويات الإبستيمية، وهذا ما ينطبق على مفهوم الدين باعتباره موضوع البحث الذي نحن في صدد إنجازه، لذا يجب الغوص في الجذور الأولى للطرح الديني في الفكر البشري وكيفية تحول هذا الطرح عبر التاريخ.

إن البحث في الدين هو بحث في الطبيعة الإنسانية بالدرجة الأولى لأنه يضرب في أصول الوجود الإنساني، فلا يمكن الفصل بين ما هو أنطولوجي وما هو ميثولوجي. فالإرهاصات الأولى في البحث عن حقيقة الوجود اصطدمت بحقائق ميثولوجية، فقضية الوجود بوصفها أهم قضية في الفكر البشري أثارت إشكالية العلاقة بين الوجود والموجودات، ومصدر هذا الوجود انبثقت عنها أسئلة بشأن هذه المسألة.

ومن الأسئلة المهمة التي لازمت الوجود الإنساني وأرقته؛ فمثلما فكر الإنسان في بداية الكون، فكر أيضا فكر أيضا في نهايته هي: كيف؛ ومن خلق هذا الكون؟ وكان السؤال المرادف الآخر هو ما مصير الإنسان بعد الموت؟ وكيف سيكون شكل العالم الأخر؟ وما طبيعته روحه، وهل سيبعث روحا أم جسدا أم كلاهما؟ لان عالم ما بعد الموت جزء من عالم الغيب.

بدأت رحلة البحث عن إجابة لهذه الأسئلة، رحلة بدايتها الخلق ونهايتها الموت، وفي هذا الجمع بين بداية ونهاية الوجود الإنساني، ظهر ما يعرف بالسؤال الديني وشكلت هذه الاستفهامات المطروحة سابقة المجال الحيوي له، فربط الدين بين الوجود

والخلق والموت، والإجابة التي قدمها الدين كانت الإرهاصات الأولى لظهور ما يعرف بفكرة الألوهية وتمظهرها في أساطير.

إن الانتقال الابستيمي في الحقيقة الدينية لم يعرف الثبات عند تصور واحد؛ وفي نفس الوقت لم يتوقف البحث في الموضوع باعتباره حاجة اجتماعية ضرورية لا يمكن تجاهلها ولا استئصالها،فهي تعمل على حفظ النظام الاجتماعي وتحقيق التوازن فيه (فإذا اختلفت التصورات الفكرية للدين إلَّا أن الظاهرة الدينية هي حقيقة ثابتة في كل المراحل التاريخية)، بل تميز بالتطور والتغير بتطور الفكر ومرونة الوعي وقطيعة ابستمولوجية بين التصور السابق واللاحق للرؤية الدينية والتناول الفكري الفلسفي للمسألة. عدم الاستقرار هذا نتجت عنه قراءات مختلفة للحقيقة الدينية تعبر عن وجود عمليات تطويرية في المجتمعات الإنسانية وفي حركة الفكر البشري، حيث تغيرت الرؤى بطريقة تتناسب أكثر مع سيرورة هذا الانتقال.

تبلور الدين في بداية الوجود الإنساني كفكرة ليصبح أكثر عقلانية، فالتساؤلات الأنطولوجية المطروحة وَجَدَت ضالتها في حدود الحقيقة الدينية، ليترسخ الدين كنسق يلامس الذات الإنسانية ووعيها، فالدين هو نتيجة لذلك التصادم بين الحيرة والانفعال النفسي والقوة العقلية التي يمتلكها الإنسان، وانتهى به الأمر إلى تصور الاعتقاد بوجود **المقدس (الله)**، فالشكل الجديد للدينات انتقل من الطرح التعددي إلى التوحيد والإيمان بوجود إله واحد في ظل ظهور الديانات التوحيدية، هذا الوجود المطلق ليس مستقل عن الوجود الإنساني، فالله لا يوجد خارج الإنسان. أخذت القضية بعدا فلسفيا موضوعها الأساسي فكرة الله حيث ظهرت كحقيقة مطلقة أحيانا عمل الفلاسفة على إثباتها والبرهان عليها باستدلالات مختلفة، وأحيانا على أنها غامضة ومجهولة، فتحول الأمر إلى صراع فكري قذف بالدين إلى فضاء إيديولوجي سُلْطوي يختلف عن الطرح التقليدي السابق،في

ظل هذا الانتقال الفكري والثقافي ومن خلال هذا الطرح الانثروبولوجي وجب علينا أن نتساءل: **إذا عرف الفكر البشري انتقالا من مرحلة لاعقلانية ساذجة إلى مرحلة أكثر عقلانية ليصل إلى حالة وضعية فهل تَطَور مفهوم الدين بتطور الفكر البشري؟ والى أي مدى استطاع الحفاظ على وجوده في ظل هذه السيرورة؟ كيف تشكل الدين في الثقافات الإنسانية؟ وكيف تبلور مفهوم المقدس داخل البنيات الاجتماعية عبر التاريخ الفكري والفلسفي ؟**

المبحث الأول: نشأة الدين وتعدد الآلهة:

1. مفهوم الدين

لطالما كان الدين من بين المفاهيم الأساسية التي ارتبطت بشكل وثيق بالوجود الإنساني وبكيانه؛ فقد عرف منذ القديم وارتبط بحياة الإنسان منذ وجوده في الأرض، بل وقد ساهم الدين بشكل من الأشكال في التغيرات التي شهدتها حياة الإنسان، وأثر في شخصيته وساهم في رسم حاضره ومستقبله. ومنه يعتبر هذا المفهوم حلقة مهمة في الحياة البشرية، ولهذا اهتم الفلاسفة والعلماء والمفكرون بمفهوم الدين وحاولوا ضبطه سواء على المستوى اللغوي أو الاصطلاحي والفلسفي. لكننا في هذا الاستعراض لمفهوم الدين لا نحاول الدفاع عن مفهوم محدد أو تبني سياق مفاهيمي معين، بل إن دراسة تجليات الظاهرة الدينية في تاريخ الفكر البشري يستدعي الوقوف عند تحديد المفاهيم وضبطها أولا.

المعنى اللغوي للدين: لابد أن التعرف عن حقيقة أي مفهوم لن يكون إلا بضبط المعنى اللغوي لهذا المفهوم، كذلك هو الحال بالنسبة لمفهوم الدين؛ خاصة وأن هذا المفهوم لا يرتبط بمعنى محصور في حدود دين واحد، وإنما نجد الأديان تختلف من أديان سماوية إلى أديان وضعية تشترك في وحدة لغوية واحدة وهي "د_ي_ن". فما المعنى اللغوي للدين؟

أ- في اللغة العربية:

سنحاول ضبط المعنى اللغوي للدين بالاستعانة بمجموعة من القواميس والمعاجم العربية وبعض المؤلفات التي حاولت استقصاء هذا المفهوم والكشف عن حقيقته اللغوية، والاصطلاحية.

"إذا نظرنا إلى هذه الكلمة من حيث الاشتقاق ووجوه تصريفها نجده تختلف، ووراء هذا الاختلاف الظاهر تقاربا شديدا، بل صلة تامة في جوهر المعنى؛ اذ نجد أن التفاوت اليسير بين هذه المعاني مرده في الحقيقة أن الكلمة التي يراد شرحها ليست كلمة واحدة بل ثلاث كلمات، أو بعبارة أدق أنها تتضمن ثلاثة أفعال بالتناوب، بيانه أن كلمة "دين" تؤخذ تارة من فعل متعد بنفسه (دَانَهُ، يَدِينُهُ)، وتارة من فعل متعد باللام (دَانَ لَهُ)، وتارة من فعل متعد بالباء (دَانَ بِه)"[1].

أي أن كلمة دين لا تعود في اشتقاقها اللغوي إلى فعل واحد وإنما إلى ثلاثة أفعال المتعدي بنفسه أي يعود على الفاعل بمعنى (دانه شيء) أي:ملكه، والاشتقاق الثاني من الفعل المتعدي باللام (دان له)، فأن تدين لشخص أو لشيء هذا يعني أن تصبح خاضعا له، ومن هنا كان الدين هو الخضوع لله سبحانه وتعالى، أما الاشتقاق الثالث وهو من الفعل المتعدي بالباء (دان بشيء) وتعني الاعتقاد بشي ما ومن هنا كان الدين هو الاعتقاد بعقيدة ما وإتباعها.

ب- في اللغات الأجنبية:

في اللغة الأكدية: "كلمة (دين Den)؛ تعني القضاء والحساب، وهي ترجمة لكلمة (أور) السومرية والتي تعني (المدينة)؛ لان المدينة كانت هي مكان دار القضاء والعدالة.

في اللغة الآرامية:(Deno دينو)؛ تعني القاضي والديان.

في اللغة الهندية: كلمة دين هي (Dharma دارما)؛ وهي مصطلح يشير إلى الترتيب الخفي، ويقصد بها الفهم الصحيح للطبيعة أو السير الصحيح للمخلوقات وللحياة الإنسانية وفق هذا النظام والترتيب"[2].

---

[1] محمد عبد الله دراز، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**،:مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1،2016، ص 29.

[2] الماجدي خزعل، **علم الاديان: تاريخه،مكوناته، أعلامه، حاضره، مستقبله**، مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربية، ط1 ،2016، ص ص 26،27.

ومن هنا يظهر لنا ذلك التقاطع بين كلمة دين في اللغة العربية و(Den)الأكدية والتي تعني القضاء والحساب، ولها اشتقاق أيضا من اللغة الآرامية (Deno) والتي تعني الديان أي القاضي، فأصبحت الكلمة في اللغة العربية تدل على نفس المعنى تقريبا في المفهوم الاصطلاحي للدين القاضي Deno هو الله و Den هي دار القضاء والحساب في حدود الدين، فمعنى الدين في اللغة عربية يجمع بين المصطلح الآرامي و الأكدي.

في اللغة اللاتينية: يقول أندري لالاند André Lalande(1867-1963): " إن كلمةٌ Religio اللاتينية تعني الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب الضمير، بواجب ما نحو الآلهة"[1]. ومن هذه الكلمة اللاتينية اشتقت كلمةٌ religion« المأخوذة من religare بمعنى: جمع، وربط"[2]، فالدين مرتبط بفكرة الربط الذي يكون بين الناس والآلهة من خلال ممارسة العبادات التي تمثل صلة هذا الربط.

المعنى الاصطلاحي للدين: نجد الفرنسي لالاند يقدم لنا تعريفات اصطلاحية للدين حيث يعرفه أولا: " بأنه مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد المتحدين: بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ؛ بالاعتقاد في قيمة مطلقة: لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه؛ بتنسيب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، وهذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة، وإما وحيدة، وإما كثيرة وهي الله. وثانيا: بأنه نسق فردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة؛ موضوعها الله".[3]

إن هذين التعريفين الذين قدمهما لالاند يحملان فكرتين مختلفتين، فالفكرة الأولى تقدم لنا الدين على أنه ظاهرة اجتماعية تربط أفراد المجتمع في ممارستهم الدينية

---

[1] لالاند، أندري،**موسوعة لالاند الفلسفية**، ج1،ج2،ج3،تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 2002،ص 1203.

[2]NoellaBraquin, et des autres, **Dictionnaire de philosophie**, Armand colin, 3em Edition, 2005, p 299

[3] لالاند،أندري، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مرجع سابق، ص 1204.

والاعتقاد المشترك عند جميع هؤلاء الأفراد، والنظر إلى المقدس كمطلق لا بد من حفظه والانصياع له والإيمان به.

أما الفكرة الثانية وهي أكثر تحديدا لمعنى الدين تقدم لنا الدين كممارسة فردية، تعكس علاقة مباشرة بين الذات والمقدس، انه ذلك الشعور الخاص اتجاهه والإيمان بعقيدة ما، وممارسات موضوعها الأساسي هو الله.

وفي نفس المعني فان الدين "يحمل جانبا مزدوجا: فهو ذلك التفاني الذي يربط بين الإنسان واللاهوت، وممارسة للطقوس ذات الطابع المؤسساتي"[1]. فالإيمان باللاهوت والإخلاص له لن يكون إلا بممارسة الطقوس الدينية في إطار مؤسساتي وفق العقيدة التي يؤمن بها كل فرد أو مجتمع معين، فهو الربط الواجب بين الإيمان بالله وممارسة العبادات التي تقرر هذا الإيمان والتفاني.

كما أنه يمكن تلخيص تعريف الدين في أربعة أنماط كبرى: على المستوى العقلي والوظيفي والاستيطيقي والعملي:

"فعلى المستوى العقلي، باعتباره اعتقادا في كائنات خارقة للطبيعة؛ وعلى المستوى الوظيفي، باعتباره قوة الإدماج الاجتماعي، وعلى المستوى الاستطيقي باعتباره شعور بتبعية مطلقة، وعلى مستوى الحياة باعتباره رابطة مع قيم تتجاوز ما هو يومي".[2]

يبدوا أنه من الصعب تحديد معنى اصطلاحي واحد ودقيق لمعنى الدين، فهذا راجع لاختلاف الرؤى باختلاف الديانات التي عرفتها البشرية، ولارتباطه الوثيق بالجانب الذاتي للأفراد فلا يمكن فصله عن العواطف والاعتقادات والدوافع التي تحكم الأفراد، من هنا اختلف تصورهم لماهية الدين، ولكن يمكن اختصار التعاريف الاصطلاحية للدين في ما يلي:

---

[1] Baly,Michel, **Dictionnaire des concepts philosophique**, Larousse_CNRS édition, 1er édition, 2006, p712

[2] صاند كولرهانس، **مدخل الى فلسفة الدين**، تر:فتحي المسكيني، مجلة ألباب، العدد3، 18يناير 2014، مؤمنون بلا حدود، الرباط، ص3

1. مجموعة معتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بها جماعة معينة، يسد حاجة الفرد والمجتمع على السواء، أساسه الوجدان وللعقل مجال فيه.
2. وضع الهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول.
3. وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل.
4. إدراك الواجبات على أنها أوامر إلهية.
5. تجربة فردية خاصة تمثلها العلاقة الشخصية بالله، تعبر عن نفسها، في شعائر يؤديها الفرد.[1]

هذه التعاريف تختصر لنا جملة كبيرة من تعريفات الفلاسفة للدين فلم يجتمع الفلاسفة على ضبط مفهوم محدد للدين وإنما كل عرفه من زاويته الخاصة ومن منظور خاص على اختلاف المستويات السابقة الذكر، ولتقصي الأمر سنحاول ضبط مفهوم الدين عند بعض الفلاسفة الذين اهتموا بالمسألة الدينية.

2. نظريات تفسير نشأة الديانات البدائية:

إن موضوع نشأة الدين من الناحية الفلسفية أخذ تفسيرا متنوعا بتنوع النظريات التي فسرت النزعة الدينية، فظهرت مجموعة من النظريات من بينها:

النظرية الحيوية: وهي نظرية جاء بها **هربرت سبنسير**(1820-1902) **Herbert Spencer**وإدوارد تايلور (1832-1917)**Edward Tylor**، وتذهب الى تفسير نشأة الدين عند الانسان البدائي بتقديسه الأرواح وعبادتها،"فيذهب المذهب الحيوي إلى تأكيد هذا التفسير، حيث يفسر نشأة الدين نتيجة الاعتقاد في الأرواح وعبادتها، وأن الأرواح قادرة على الانفصال عن الجسد، غير أن هذا التفسير الخرافي الذي يأخذ طابعا أسطوريا

[1] بركات دويدار ، **الوحدانية**، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2006، ص16.

كان نتيجة سوء فهم التجارب الإنسانية كالأحلام. ومن هنا كان تقديس الأرواح".[1] ومن الديانات الابتدائية القديمة التي قدست الروح نجد ديانة اسمها "أنيميسم" وتعني عبادة الروح وهي مأخوذة من كلمة أنيم وتعني التحريك والهيجان والروح، فعبادة الروح تعتبر من أقدم الأديان في العالم.

" فالإنسان البدائي اعتقد بوجود حياة مزدوجه يحياها، الأولى مرتبطة بجسده ويعيشها في يقضته، والثانية مرتبطة بروحه يعيشها في نومه، وهذا الوجود الروحي هو الأكثر حيوية، فالروح يمكنها الخروج مؤقتا أثناء النوم والخروج الأبدي عند الموت. هذا الخروج الأبدي للروح شكل عالما للأرواح، الذي تسمر فيه حيوية الروح ونشاطها وتَخلُد بعد الموت حتى إنها قادرة على تسبب في الأذى للأشخاص. لذلك عبدها الإنسان البدائي وقدسها بتقديم القرابين لها لتجنب أذاها"[2].

فالقبائل البدائية كانت تعتقد بوجود الروح التي لا يمكن رؤيتها فقد ساد الاعتقاد في القديم أن هناك أرواح تسكن مختلف مظاهر الطبيعة ويجب عبادتها والسجود لها، وهذا ما نجده في تتبعنا للديانات عبر التاريخ حيث نجد أن الإنسان القديم عبد الأرض والسماء والشمس والرياح والحيوانات....

"إن أساس الاعتقاد بعبادة الروح، هو الاعتقاد بأصالة الروح باعتبارها قوة رمزية موجودة في الإنسان وفي الأشياء على حد سواء، فالأنيمستيون يعتقدون بعبادة الروح، ويعتبرونها قوة رمزية موجودة في الأشياء والإنسان".[3] وفي موضوع تقديس الروح يرى

---

[1] إسماعيل إبراهيم، **تصنيف الأديان–رؤية نقدية من منظور علماء الأديان المسلمين**، المجلة الجزائرية للدراسات الإنسانية، المجلد1، العدد2، ديسمبر2019، الجزائر ص31.

[2] إحسان علي الحيدري ، **فلسفة الدين في الفكر الغربي**، دار الرافدين، ، كلية الآداب، جامعة العراق، ط1، 2013، ص ص 52،53.

[3] علي شريعتي ، **تاريخ ومعرفة الأديان**، تر: حسين النصيري، دار الأمير، بيروت–لبنان، ط1، 2008، ص140.

بعض الباحثين أن مفهوم الإلوهية أُخذ بمدلول ضيق، خصوصا حينما يتعلق الأمر بالأديان التي تعتقد بوجود كائنات روحية كأرواح الموتى ومختلف تمظهرات الروح فهي لا تنضوي تحت مفهوم الآلهة، لان هذا المفهوم يمثل مرحلة متطورة من من الحياة الدينية، لذلك يجب أن نستبدل مفهوم الالهة بمفهوم كائنات روحية".[1]

إن الحضارات الشرقية القديمة عرفت إرهاصات التفكير الديني وتجلت في شكل أساطير ومعتقدات، تضمنت مسائل خاصة بالآلهة والخلق والمصير، "جسدت هذه الأساطير أدوات للتفكير في العلاقة بين الإنسان والآلهة والوجود فتناولت طبيعة الآلهة، وصفاتها، وعلاقته بنشأة العالم والمصير".[2]

النظرية الطوطمية:

في كتاب الأشكال الأولية للحياة الدينية لدوركايم، بحث عن الجذور والبداية الأولى للديانات التي عرفتها البشرية محاولا ممارسة البحث الحفري للكشف عن هذه البداية من خلال التوغل في الحياة البدائية للإنسان، ويتعلق الأمر بقبائل أسترالية وطقوسها الدينية، "حيث أفضت الكثير من الدراسات التاريخية أن أستراليا هي الحقل الميداني المفضل لدراسة الطوطمية[3]"، حاول من خلالها العودة إلى أصول هذه المجتمعات من تكوين نظرية ومذهب خاص يفسر النشأة الأولية للحياة الدينية، وقد أخذ هذا التفسير بعدا اجتماعيا بحتا فالمقدس في النظرية الطوطمية لا يخرج عن المجتمع أو هو المجتمع

[1] فراس السواح ، **دين الإنسان بحث في ماهية الدين منشأ الدافع الديني**، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق–سوريا، ط4، 2002، ص 24

[2] هواري حمادي، **الدين من الفلسفات الدينية إلى فلسفة الدين**، مجلة دراسات إنسانية ، العدد9، جانفي 2019، الجزائر ص159.

[3] دوركايم إيميل، **الأشكال الأولية للحياة الدينية**،تر: رندة بعث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2019، ص 130.

ذاته. فمن خلال هذه الديانة يبرز تمجيد المجتمعات للدين، بل ظهور الدين كضرورة اجتماعية، فلا يمكن تصور أي مجتمع بشري بدون الظواهر الدينية.

" تتلخص الطوطمية حسب دوركايم بكونها تعبير مادي عن حقيقة مجردة، وترمز لشيئين مختلفين، فهي الصورة الخارجية المحسوسة لما يسمى بالإله الطوطمي من جهة، وتميزها عن باقي العشائر من جهة أخرى، وعلى هذا الأساس اعتقد دوركايم أن الإله والجماعة ليسا سوى شيء واحد؛ أي أن إله العشيرة هو العشيرة نفسها، والطوطمية هي أول ديانة في الوجود وهي عبادة المجتمع نفسه"[1].

إن المذهب الطوطمي يُظهر ذلك التلازم الضروري والحتمي بين نشوء المجتمعات البشرية البدائية وظهور الدين، فالإيمان الديني يأخذ طابعا جماعيا لذلك نجد المجتمعات تضع لنفسها إلها تؤمن به. فأي مجتمع يكون لنفسه صورة متكاملة لحياة دينية خاصة بها كصورة رمزية تمثل هذا المجتمع.

3. تعدد الآلهة في أساطير الديانات الشرقية :

تزعم الأساطير أن هناك قوة خفية تُحرك العالم؛ تُحرك وجود الإنسان من جهة وتتحكم في الظواهر الطبيعية من جهة أخرى. هذا الاعتقاد أخذ بعدا خياليا رمزيا. فالشعوب القديمة حاكت لنفسها أساطير تؤمن بها. وتتدخل فيها قوى وكائنات تتجاوز البشر تأخذ طابعا دينيا وتشكا نظاما متماسكا لتفسير الكون. فإذا كانت الأسطورة هي قصة خيالية تعبر عن قدرة الإبداع في المجال الفني من جهة، وتفسير ديني لمختلف الظواهر الكونية من جهة أخرى، مثلت الأسطورة تلك المرحلة الفكرية التي عبرت عن الحقيقة الدينية عند الحضارات القديمة والتي رسخت بالدرجة الأولى الفكر التعددي، وعلى العموم حاولت الأسطورة أن تمزج بين المجال الفني القائم على الخيال، والدين لذي يجب

[1] إحسان علي الحيدري ، **فلسفة الدين في الفكر الغربي**، مرجع سابق، ص65.

أن يرضي فضول العقل من خلال الإيمان بوجود المقدس، إذا كانت الأسطورة هي قصة خيالية تعبر عن قدرة الإبداع في المجال الفني من جهة، وتفسير ديني لمختلف الظواهر الكونية من جهة أخرى، فكيفت استطاعت الأسطورة أن تمزج بين المجال الفني القائم على الخيال، والدين القائم على الإيمان والتصديق العقلي؟

مفهوم الأسطورة:

"الأسطورة في اللغة العربية من السطر أي الصف من الكلمات وجمعها أسطر وسطور، أو أساطير. كما وردت في القرآن الكريم بمعنى أحاديث وحكايا الأولين: **(وَقَالُوا أَسَاطِيرَ اَلأَوَلِينْ اكْتَتَبَهَا فَهي تمُلى عَلَيْه بُكْرَةً وَأَصيلاً)** الفرقان الآية "05،[1]وهذا ما أشار إليهابن منظور في معجمه فقال: إن الأسطورة في اللغة هي كل ما يسطر أو يكتب والجمع أساطير وفي المعاجم: "الأباطيل والخرافات والحكايات"، فهي حكاية تتجاوز الواقع إلى ما هو خيال وتتضمن مجموعة من الحوادث الخارقة التي تلعب الآلهة الدور الرئيسي لها، و هي تختلف باختلاف الأمم.

يذكر لالاند عدة تعاريف للأسطورة تتلخص فيما يلي:

- "حكاية خرافية، شعبية الأصل وغير متروية.
- عرض فكرة أو مذهب في صورة شعرية وروائية مقصودة، حيث يسود الخيال ويخلط متخيلاته مع الحقائق الكامنة.
- خيلة مستقبل وفي الأغلب مستحيل التحقق تعبر عن مشاعر جماعة وتستعمل لوقوع الفعل"[2].

[1] روجيه كايوا، **الانسان والمقدس**، تر: سميرة ريشا، مركز دراسات الوحدة الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010، ص65.

[2] لالاند أندري، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مرجع سابق، ص ص850،851 .

أي أنها قصة خرافية يمثل أبطالها قوى طبيعية فهي أقرب إلى الخرافة أكثر من العقلاني، لها طابع شعبي واجتماعي لارتباطها بتراث مجتمع معين كما تأخذ الأسطورة طابعا فنيا يتحدد أساسا في فن الشعر أو الرواية وتفسر الحقائق بطريقة خيالية كما هو الحال في أسطورة الكهف عند أفلاطون، وبالتالي اقترابها من الفن ليجعلها أكثر عاطفية فقد أشار لالاند إلى أنها تعبر عن مشاعر الجماعة.

إن التفكير الأسطوري هو تفكير الشعوب في العصور التي لم يكن العلم قد ظهر فيها بعد، ولم ينتشر لدرجة تأثيره على حياة الإنسان ويختلف التفكير الأسطوري عن التفكير الخرافي في أنه تفكير يقوم على إنكار العلم ورفضه رفضا تاما، ومنه يمكن أن يكون التفكير الأسطوري تفكير سابق للمرحلة الوضعية، أما التفكير الخرافي فيكون ملازما للعلم ويعمل على تقويضه.

الأسطورة والدين:

إن تفسير نشأة الدين اختلفت باختلاف النظريات التي فسرت الظاهرة الدينية، غير أنها لم تختلف في ارتباط الدين بالأساطير ارتباطا مباشرا، فأغلب النصوص الدينية تحوي أسماء الآلهة التي تعبر في الواقع عن قوى طبيعية.

فأغلب الحكايات الأسطورية مأخوذة من الكتب المقدسة فجميع الدراسات الميثولوجية لا يمكن أن تنفصل عن الدين، خاصة الأديان الشرقية القديمة.

إن خصائص الأسطورة يغلب عليها الطابع الديني المقدس فنجدها مرتبطة بالآلهة من جهة حيث أن شخصياتها الرئيسية تلعبها الآلهة وأنصاف الآلهة، كما أن الزمن الذي تجري فيه أحداث الأسطورة هو زمن مقدس يختلف عن زمن القصص الواقعية. كما أن

الأسطورة يغلب عليها طابع القدسية لأنها تسيطر على عقول البشر وتمارس سطوة عليهم.

"فالأسطورة ترتبط بنظام ديني مقدس وتعمل على توضيح معتقداته إلى درجة أنها تفقد مقوماتها إذا انهار النظام الديني المرتبطة به، فهي حكاية مقدسة ذات مضمون عميق يكشف عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان" [1].

فلقد اعتبر الإنسان في العصور القديمة الأسطورة كحقيقة، لأن رؤيته للكون كانت بعيدة عن الرؤية العقلية المنطقية، فالأسطورة ما هي إلا شكل من أشكال الحقيقة الشرقية، وقد استعملت للتعبير عن الحقيقة أيضا كما هو الحال في الفلسفة اليونانية مع مثالية أفلاطون في تجسيد الحقيقة في أسطورة الكهف، فقد عبر هذا الأخير عن الحقيقة بشكل رمزي في شكل أسطورة.وارتبطت أيضا بالدين باعتباره المجال الحيوي لتفسير حقائق الكون وظواهره.

حتى أن كلمة ميتوس في اللغة الإغريقية أشارت إلى معنى الحقيقة، وبما أن الحقائق الدينية شكلت في شكل أساطير فلا بد أن تكون هناك علاقة وطيدة بين الأسطورة والطقوس الدينية، ما يجعل للأسطورة وظيفة دينية؛ فقد نجد الأساطير ملتحمة بالطقوس، وتحليل الوظيفة الشعائرية للأسطورة تحفظ لها طابعا خاصا حول الخطاب الديني، وقد أكدت الدراسات أنه توجد رابطة بين الأسطورة والطقس، فتبدو منسوجة في ذكريات وشهادات طقوس حول ممارسة جارية في مجتمع ما"[2].

---

[1] فراس السواح،**الأسطورة والمعنى،دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية**، ، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة ، دمشق–سوريا، ط2، 2001، ص14.

[2] ميشال مسلان ، **علم الأديان مساهمة في التأسيس**، تر: عزالدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2009؛ ص ص 274،275.

إن أغلب الأساطير مستمدة من الشعائر الدينية ويصعب فصلها عن النظام الديني للمجتمعات القديمة، إذ تظهر كتعبير عن العالم المقدس والإلوهية، فالوظيفة الأساسية للأسطورة هي التعبير بشكل رمزي عن الشعائر الدينية، حيث قدمت للإنسان نموذجا عقائديا تعبر من خلاله عن الطقوس التي تحتذ بها هذا الأخير.

"ويؤكد مرسيا إلياد أن كل الطقوس أن كل طقس من الطقوس التي تعبر عنها الأسطورة يملك نموذجا إلهيا، معتمدا الكثير من الأمثلة التي تؤكد مدى ما تظهر عليه الطقوس من محاكاة لأفعال قديمة تتعلق بالإلهة"[1].

الأسطورة والديانة الزرادشتية:

إن الحديث عن الديانات الشرقية القديمة يقودنا إلى التساؤل عن الموقع الجغرافي لكلمة الشرق، ولقد أشار علي الشريعتي إلى هذا الأمر، وحدد المنطقة الشرقية في بلاد الصين والهند وإندونيسيا واليابان وإيران والشرق الأوسط وآسيا الصغرى وغيرها، ويشير الشريعتي أنه في الحديث عن الفكر الشرقي يجب أن يؤخذ بمعناه الاصطلاحي والتاريخي، وهناك من يأخذ المعنى الجغرافي على أنه المعنى الجغرافي والثقافي[2].وفي أطار هذه الدراسة سنحاول الوقوف عند أهم وأبرز الديانات الشرقية التي عرفتها هذه المناطق الجغرافية، ولوقوف عند الجانب الأسطوري الرمزي الذي ميز هذه العقائد، من خلال إبراز الأسطورة التي تحملها كل ديانة ، ومحاولة تفكيك جانبها الرمزي العقائدي.

لقد ظهرت في شرق آسيا ما يعرف بالأديان التعددية الشرقية وهي تختلف عن الديانات التوحيدية في أن اهتمامها ينصب حول "الذات البشرية"، حيث يعتقد أصحاب هذه الأديان بأن سعادة الإنسان تنبع من داخله أي من ذاته، فإذا استطاع أن ينقي ذاته

[1] المرجع السابق، ص278

[2] شريعتي علي، **تاريخ ومعرفة الأديان**، مرجع سابق، ص279

ويهذبها بكبح جماح شهواته وكبريائه يستطيع عندها أن يتحد من الإله وينال "السعادة الأبدية"، فالجنة والنار هما في داخل الإنسان وليس في خارجه.[1]

فهذه الديانات الشرقية لا تهتم بخلق العالم وإنما تهتم أكثر شيء بالذات الإنسانية وكيف لهذه الذات أن تحقق السعادة في حياتها على الأرض، ويؤمن الشرقيون بتعدد الآلهة حيث ان هذا التعدد جاء نتيجة وظائف هذه الآلهة فالخالق هو إله واحد وأزلي لكنه يظهر للإنسان بصورة و آلهة متعددة الوظائف، ومن الديانات الشرقية نجد الهندوسية، الكونفوشيوسية، الزرادشتية، الطاوية والبوذية.

ففي الفكر الهندي القديم تعددت الديانات، وتعددت الآلهة بتعدد هذه الديانات، والنصوص التأليهية، ومن أقدم النصوص التأليهية "الهندية كتب فيدا المقدسة" ثم تحولت الهند من التراث الفيدي إلى التراث الهندوسي نسبة للهندوسية وهي الديانة الرئيسية في الهند، حيث يؤمن الهندوسيون بتعدد الآلهة و أولها آلهة الفيدا، وتنقسم إلى جيل آلهة السماوات و الأرض وجيل قوى السماوية والأرضية، وجيل الآلهة الهندوسية (براهما وفشنو وشيفا)، والجيل الرابع هو آلهة الأوينشاد[2].

فالكتاب المقدس عند الهندوس يحمل عدة أجزاء لا يخلو محتواها من الحضور الفني والأدبي حيث جاء على شكل مجموعة من الأناشيد الدينية التي يتضرع بها الهندوس لآلهتهم ويرتلونها في صلواتهم، كما أخذ الطابع النثري جانبا في هذا الكتاب كعبارات يتغنون بها في صلواتهم، وتصويره للحياة الهندية كان تصويرا أسطوريا يجمع بين قوى إلهية خارقة تأيد الخير وقوى شيطانية تحاربها الآلهة، فالأسطورة الهندوسية تصور الإله الواحد بأشكال متعددة بتعدد أعماله ووظائفه.

---

[1] عويس وهدان، **أديان البشر – عرض موجز ومقاربة**، دار أزمنة، الأردن، ط1، 2005، ص67.

[2] مصطفى النشار ، **مدخل جديد إلى فلسفة الدين**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط2، 2005، ص14.

إن كل من مفهوم الأسطورة والعقائد والطقوس تمثل الكلمات المفتاحية التي تجعلنا نفهم أي ديانة كانت، فالأسطورة ارتبطت بشكل كبير بالديانة الزرادشتية. إن الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية هو كتاب الأفيستا، وتقول الأسطورة أن الوجود كله يمرّ بثلاثة مراحل، مرحلة يسودها الخير، مرحلة يحكمها الصراع بين الخير والشر، والمرحلة الأخيرة ينتصر فيها الخير على الشر ويعود الخير الكامن.

ففي المرحلة الأولى كان يوجد الإله أهورامازدا، والذي يعرف بالفكرة المضيئة، فقد وجه زرادشت أتباعه إلى الإيمان بالإله أهورا مازدا وتوحيده فهو قديم أزلي قادر على كل شيء، ومعين لا معين له حي لا يموت، وصفته الأساسية هي الخير المطلق لا يصدر عنه الشر[1].

انتهت المرحلة الأولى عندما أعلن الإله خلق الكائنات ويعطيها حرية الاختيار والإرادة، وهنا ظهر الصراع بين الخير والشر في الأرض وسينتهي هذا الصراع وفي الأخير ينتصر الخير عن الشر بفضل الإنسان الذي جاء زرادشت يبشر بقدوم المخلص الذي يقود قوى الخير للفوز على الشر وتنتهي حياة البرزخ.

الديانة الكونفوشيوسية:

هي ديانة صينية تنتسب إلى كونفوشيوس الذي دفعته الظروف الاجتماعية السائدة في المجتمع الصيني آنذاك إلى وضع أسس دينية لإصلاح هذه الأوضاع؛ التي كانت تنادي بالحياة الطبيعية والانحلال الأخلاقي والديني، فجاء كونفوشيوس كمصلح اجتماعي، ومحاولا رفع هذا الانحطاط الذي ساد عصره.

[1] سعدون الساموك، **موسوعة الأديان والمعتقدات الدينية**، دار المناهج، بيروت، الطبعة1، 1998، ص82.

"وجوهر فكرة الدين هو البحث عن الوحدة الشاملة فيما بين ظواهر الكون المختلفة والانسجام والوئام بين العالمين السماوي والأرضي، والبحث عن التناغم والانسجام بين قواعد السلوك الحسن واطراد النظم الطبيعية. وفي حديثه عن المعبود الصيني يتحدث كونفشيوس عن السماء، والسماء عند قدماء الصينيين قسم مشترك بين القبة الزرقاء المحيطة بالأرض و بين الإله، وأسموها بالملك العلّي، واعتقدوا أن الملك العلّي هو عليم قدير، يُصرف السماوات والأرض وما بينهما، وتنفذ مشيئته في النفوس كما تنفذ في الكائنات، أما السماء عند كونفشيوس تشير إلى قوة كونية معنوية غامضة لا تقهر[1]، فالنظام الديني عند كونفشيوس لا يعدو كونه أسطورة.

لم تقتصر التفسيرات الميثولوجية للاديان على بلاد فارس والحضارة الصينية فحسب، بل شملت أيضا أنونيسيا فتأسست الميثولوجيات حول نشأة الكون. فتجلت في فكرة التضاد والدمج التوحيدي. فجاءت أسطورة الخلق في الميثولوجيا الاندونيسية بالرواية الآتية:

إن فكرة الخلق ومعها تصور الحياة الكونية والمجتمع البشري، بأمارة التقاطب. ويفترض هذا التقاطب وجود وحدة كلية أولية سابقة. لكن عملية الخلق بحد ذاتها كانت نتيجة جهود الإلهين، إلتقاءا عدائيا أو تعاونيا. فلم ينشأ الكون عن إرادة واحدة، بل يوجد زوج من الآلهة. والعالم هو إما نتيجة زواج مقدس بين إله وإلهة، وإما نتيجة زواج مقدس بين كائنين إلهيين[2]. ففي الديانة الاندونيسية الشرقية الأسطورة التي تفسر نشأة الكون، وتنص على زواج حصل بين السماء والأرض، أو بين الشمس والقمر والحياة كانت نتيجة هذا التزاوج، ويعتبر زواجا مقدسا ويحتفل به أتباع هذه العقيدة.

---

[1]–رسلان صلاح بسيوني، **كونفشيوس رائد الفكر الإنساني**، منتدى مكتبة الإسكندرية، مصر، دط، دت، ص127.

[2] إلياده ميرتشيا، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، تر: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت–لبنان، ط1، 2007، ص299.

4. فكرة الألوهية في الفلسفة اليونانية:

لم يقتصر التفكير الأسطوري وربطه بالإرث الديني على الحضارات الشرقية القديمة، بل استمر الأمر إلى الفكر اليوناني، وظهرت عند شعراء اليونان في إلياذتهم التي تحكي قصص الخلق ومراحل توالد الآلهة، فالمرحلة البدائية لتشكل الفكر اليوناني هي مرحلة دينية لاهوتية لاعتمادها على المذهب الأسطوري في سرد الحقيقة الدينية، ومن أبرز شعراء تلك المرحلة: "أوفيوس"، "موزايوس"، و "هوزيود"، وغيرهم من الشعراء. "فهوزيود في ملحمته الشعرية عالج بصورة خيالية وشعرية مشكلة بداية الموجودات السماوية والأرضية، ودور الآلهة في ملحمة الخلق الكبرى، والإشادة بدور الآلهة في السيطرة على الكون والتأسيس للعدالة فيه"[1].

ما ميز تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني هو اختلاف مراحلها وتنوعها، ولم تخل أن مرحلة من هذه المراحل من البحث الديني والإلوهية من خلال محاولة الإجابة عن الأسئلة الميتافيزيقية كسؤال ما أصل الكون؟

فالفلسفة الطبيعية الكوسمولوجية التي مثلت المرحلة الأولى في هذا الفكر ظهرت مع الحكماء الطبيعيين الذين بحثوا عنالعلة الحقيقية للوجود الذي أرجعوه إلى أصل مادي وكان ذلك في القرن السابع والسادس قبل الميلاد. وكانت فلسفتهم خارجية وكونية أساسها مادي أنطولوجيتهتم بفهم الكون وتفسيره تفسيرا طبيعيا وكوسمولوجيا باحثين عن أصل الوجود بما هو موجود. يعد طاليس(621-550 ق.م) أول فيلسوف يوناني مارس الاشتغال الفلسفي وعليه، فطاليس يرجع أصل العالم إلى الماء باعتباره العلة المادية الأولى التي كانت وراء خلق العالم:" فقد كان طاليس المالطي أول من فسر الكون تفسيرا

[1] ماجد فخري ، **تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس**، دار العلم للملايين،بيروت_لبنان،ط1،1999،ص8.

منطقيا معقولا، بعيدا عن التفسير الخرافي الأسطوري وقوى الآلهة، بل بنى رأيه على أساس عقلي يربط فيه بين العلة والمعلول وأرجع الكون كله إلى عنصر واحد"[1].

ذهب **أنكسمانس** (588- 524 ق.م) إلى أن الهواء هو أصل الكون وعلة الوجود الأولى: إن الشتات الذي تتقدم به الأشياءالمتنوعة في الاختلاف، ليس سوى قرص مسطوح يسبح في الهواء.

ثم انتقل هذا التفسير لأصل الكون من تفسير مادي إلى تفسير أكثر تجريد مع فيثاغورس الذي أرجع كل الوجود إلى " العدد"، وإذا انتقلنا إلى **هرقليطس (540 – 480 ق.م)** أرجع الكون إلى التغير والتحول، أي أن الكون أساسيه التغيروالصيرورة والتحول المستمر،فالأشياء تتغير باستمرار ومصدر ذلك النار؛ لأن طبيعة النار، أن تحترق، والاحتراق تغير، فكل الأشياء في العالم ظواهر لا تكف عن الاحتراق؛ وبهذه العملية يتحول الشيء باستمرار إلى الآخر؛ و ليست هذه الحياة التي تدبفي الأحياء، وهذا النشاط العقلي الذي يميز الإنسان ليس إلا قسما من تلك النار؛ فكلما كثرت النار في الجسم، ازدادت حيويته واشتد نشاطه؛ و كلما أظلم الشيء – قل ما فيه من نار – كان أقرب إلى الموت واللاوجود.

يعتقد **أنكساغوراس(500 ق.م)** أن أصل الكون هو عدد لا نهاية له منالعناصر أو البذور يحركها عقل رشيد بصير: وراء الأشياء قوة عاقلة مجردة ذكية، وبصيرة تدبّر شؤونها، فتولد الحركة في الأشياء، فتتكون منها العوالم. حيث يرى: " أن جميع الأشياء تحتوي على جزء من جميعها، لكن العقل لا متناه وحاكم لذاته، وغير

[1] مرحبا محمد عبد الرحمن مرحبا، **مع الفلسفة اليونانية**، منشورات عويدات ، بيروت–لبنان، ط1، 1988، ص82

مختلط بأي شيء، بل قائم بذاته .. وهو أجمل الأشياء وأصفاها ،ويدرك كل شيء إدراكا تاما، ويتصف بقدرة عظمى. وجميع الأشياء الحية، خاضعة لحكم العقل[1]".

وأساس هذا الاعتقاد، انبهاره من نظام الكون وجماله وتناسقه، وكذا استنتاجه بأنه يستحيل على قوة عمياء، أن تخرج هذا العالم في هذه الدقة والتناغم و الجمال. إلا أن العقل لم يخلق المادة من العدم، بل هما عنصران قديمان أزليان، نشأ كل منهما بذاته، ثم طرأ العقل على المادة، فبعث فيها الحركة والنظام.

" إن جميع هذه التفسيرات للحكماء الطبيعيين قامت على أساس عقلي ونظرت إلى العالم في إطار من الكلية الشاملة واستوعبته في فكرة واحدة، وأذابت الفوارق بين الأشياء وتجاهلت ما بينها من اختلافات وجعلتها شيئا واحدا بعد أن كانت أشتاتا مبعثرة"[2].

لكن هذه التفسيرات الطبيعية اهتمت بتفسير الجانب المادي الطبيعي للكون، ولم تهتم بالإنسان كوجود ذاتي متميز في هذا الكون، أما السفسطائيون فتجاوزوا البحث المجرد ولم يعترف هؤلاء بأي وجود خارج العالم الحسي، وربطوا الآلهة بالطبيعة وبكل ما يحقق النفع للإنسان.

الألوهية عند سقراط وأفلاطون

" تجاوز كل من سقراط وأفلاطون التصورات القديمة عن الإلوهية، خاصة التصور المادي الحسي الذي تميز به السفسطائيون، هذا ما أعرض عنه سقراط وأفلاطون وأقاموا

[1] ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين**، مرجع السابق،ص 47.

[2] محمد عبد الرحمن مرحبا ، **مع الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص88.

فكرهم الإلهي على أساس عقلي مبرهن متأثرين ببعض الفلاسفة الذين سبقوهم كفيثاغورس وبارمنيدس"[1].

ظهر موقف سقراط من الدين في محاورة "أوطيفرون"، حيث جرى الحوار لتبيين مفهوم الدين أو التقوى، وانتهى الأمر إلى ربط الدين بالجانب السلوكي وعلاقة الإنسان بالله. "فرغم الصعوبة في تعريف الدين أو التقوى والاختلاف حول هذا التعريف، إلا أن سقراط من خلال محاورته يؤمن بضرورة الدين، ويفسر طبيعة العلاقة بين الإنسان والإله، من خلال محاولة الإجابة عن السؤال: هل الدين هو فن التبادل التجاري بين الإنسان والآلهة أو فن الأخذ من الآلهة ثم إعطائهم؟"[2]

فالتقوى أو الدين عند سقراط لم تخرج عن ذلك التبادل (الأخذ والعطاء) بين الآلهة والإنسان، كنوع من أنواع السلوك الصحيح والواجب الأخلاقي اتجاه آلهة، فهو علم طلب ما نحتاجه من الآلهة، وان نضحي بما وهبتنا إياه كهبة له، فالدين فعلا هو فن التبادل التجاري بين الإنسان والآلهة.

غير أن ما يجدر ذكره هو أن سقراط استخدم مفهوم **الإله في محاوراته** " الدفاع وأقريطون"، بدل مفهوم الآلهة، وهنا ظهره طرحه المختلف عن ذلك الذي كان سائدا في عصره وعند من سبقوه، فقد أمن سقراط بوجود إله واحد وهو السبب الذي أدى به إلى الموت واتهامه بالإلحاد. لا لشيء إلا لان تصوره لفكرة الله والدين كانت مغايرة لما كان متعارفا عليه في مجتمعه.

---

[1] مصطفى حسن النشار ، **فكرة الإلوهية عند أفلاطون أثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية**، مكتبة مدبولي، القاهرة،ط1988،،2 ص86.

[2] المرجع نفسه، ص90

وظهر هذا الإفراد للآلهة عند سقراط خاصة في محاورته "الدفاع" في قوله: " وعلى أي حال فلتسر الأمور بالنحو الذي يراه "**الإله**" حسنا، وفي قوله أيضا: إني أعزكم أيها الأثينيون وأحبكم لكني أطيع الإله أكثر مما أطيعكم"[1].

" اعتقد سقراط في الإله ذي العقل السامي، المسئول عن نظام العالم، وفي نفس الوقت مُبدعُ الإنسان، وللإنسان علاقة خاصة مع الإله، فعقول البشر الخاصة تتحكم في أجسامهم، كما أن الإله يتحكم في حركات العالم، فسقراط يؤمن بوجود علة عاقلة تبحث في تكوين المخلوقات وأن الكون يخضع لتدبير وعناية إلهية"[2].

لم تقتصر فكرة الإله عند سقراط على كونه العلة الأولى لنظام الطبيعي للكون والوجود الإنساني، بل حتى القانون الذي ينظم العلاقات بين الأفراد الذي اعتبره شيئا مقدسا، فالقانون لابد أن يكون صادرا عن قوة حكيمة عادة وسامية.

إن كل ما في الحياة من وجود: الطبيعة، الإنسان، القانون، يُفضي إلى الاعتقاد بوجود عقل مدبر وما يحدث في الكون يسير وفق ما يرتبه هذا العقل الإلهي، ولا بد من الخضوع لهذا الإله وإقامة شعائر له في إطار ما يمليه الدين بالمفهوم السقراطي الذي سبق ذكره.

ارتبط البحث في فكرة الإلوهية عند **أفلاطون Platon(427 ق م- 347 ق م)** بنظريته في المثل؛ إذ لا يمكن فصلها عنها. فالمثل العليا التي تصورها أفلاطون تجلت في مختلف المباحث (الأخلاق، الفن، السياسة). وبدورها لا يمكن لهذه المثل أن توجد مستقلة عن سياق الإلوهية، فهي مثل سامية ومنزهة تتصف بالأزلية التي يتصف بها الإله.

---

[1] المرجع السابق، ص92.

[2] المرجع نفسه، ص94.

ما ميز الفكر الألوهي عند أفلاطون هو سيره في طريق مخالف لما كان معتقدا به في الوثنية اليوناني وتعدد الآلهة بتعدد أفعالها، وربط هذه الأفعال بسلوكيات أخلاقية قد تكون خيرا أو شرا، هذا الأمر رفضه أفلاطون واعتبر الإله الخالق يتصف بالخيرية المطلقة، فيبدو أن الشرور الطبيعية خارجة عن إرادة الإله الخالق، "فقد جاء في كتابه أسطورة الخلق أن الله خير دائم منزه من الحسد، وقد أراد من خلقه أن يسيروا على نهجه، فالإله الذي افترضه أفلاطون يدعو إلى الخير المطلق، فالله خير ولا يصدر منه إلا الخير".[1]

لم يجعل أفلاطون من الإله العلة الوحيدة لما يجري في الكون، بل له تدخل في بعض الأمور والبعض الآخر تفرضه الضرورة؛ أي أن هناك علتان تحكمان العالم الأولى هي الإله الخالق والثانية هي الضرورة، " فقد تبنى أفلاطون رؤية كوسمولوجية خاصة تؤكد أن الإله الخالق ليس وحده من نظم الكون وأفلاكه، بل خلق أجزاءه بشكل عقلي وفق قواعد هندسية، وهنا أقحم مفهوم الضرورة، وقسم العلل إلى، علل إلهية وعلل ضرورية نشأت تبعا للضرورة التي اقتضت وجودها على أرض الواقع، استعان بها الإله لتحقيق مقاصده ودورها ثانوي فقط"[2].

أرسطو وفكرة المحرك الذي لا يتحرك:

في اهتمام أرسطو بالبحث في العلوم النظرية كواحدة من تصنيفات العلوم التي انتهى إليها في بحثه، تناول دراسة للوجود من زوايا مختلفة؛ الوجود من حيث هو وجود بالإطلاق، والوجود من حيث هو مقدار وعدد، والوجود من حيث هو متحرك ومحسوس، وبالتالي يكون قد تناول الوجود الميتافيزيقي، والوجود الرياضي والمنطقي، وأخيرا الوجود

[1] محمد فيروزكوهي ، علي أكبر أحمدأفرمجاني، **مسألة الشر عند أفلاطون**، مجلة الاستغراب، العدد 21، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2020، ، العراق، ص 17.

[2] المرجع نفسه، ص18.

المادي. ما يهمنا هنا هو الوجود من حيث هو وجود بالإطلاق؛ " وهو ما لا يحتاج وجوده المنطقي ولا في وجوده الخارجي إلى المادة، وذلك كالمحرك الأول. وهذا هو علم ما بعد الطبيعة أو العلم الأعلى أ العلم الإلهي أو الفلسفة الأولى"[1].

تناول أفلاطون موضوع الدين والإلهي في هذا القسم من فلسفته والتي تعرف بالميتافيزيقا أو العلم بالمبادئ الأولى والذي شكل موضوع الإله أهم مباحثه كمبدأ أول لكل الموجودات فهو المحرك الذي لا يتحرك؛ من هنا نتساءل لماذا ربط أرسطو الحركة بالإله؟ وهل كان تصور للوجود الإلهي عقلاني أم تقليد ميثولوجي؟

" ينظر أرسطو إلى هذا المحرك باعتباره عقلا محضا يعقل ذاته، وتصوره كان مختلفا عن التصور الميثولوجي التقليدي للإله فقد كان أكثر استبصارا باعتباره عقلا للعقل، فهو يتجاوز كونه واقعا روحيا محضا فحسب، بل يعد نشاطه نشاط الفكر بامتياز، فقد تصور أرسطو الإله كعقل أسمى، غير أن العالم لم يصدر عنه، بل إن الإله لا يعرف عن عالمنا شيء"[2]. في نظر أرسطو يكون الإله مفارق ومتعالي عن هذا العالم وذلك بتساميه الذي لا يتماشى مع الطبيعة البشرية التي قد تحط من صفة التعالي التي يتصف بها، فيصبح لها نشاط خاص بعيد عن العالم البشري نشاط فكري محض؛ وهنا يلتقي أرسطو مع أفلاطون في تصوره للعالم المثالي المستقل عن العالم الواقعي، وكان الإله في تصور أرسطو يستقر في عالم عقلاني يصل إلى حد المثالية وأقصى التجريد، ولا يكون له نشاط إلا في حدود العقل المحض أو ميتافيزيقا الفكر.

" إن المقاربة التي صاغها أرسطو في تصوره للإله كانت مقاربة عقلانية علمية، إذ يتصور فيها الإله ، دون تردد، بوصفه مبدأ لسير حركة الأفلاك السماوية. فالإله ينظم

---

[1] محمد عبد الرحمن مرحبا ، **مع الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق ص 159.

[2] جان غروندان ، **فلسفة الدين**، تر: عبدالله المتوكل، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط–المغرب، ط1،2007، ص79.

حركة الأفلاك والعرافة، أي القدرة على التنبؤ بما سيحصل في المستقبل. فالانتظام في حركة الكواكب تعتبر حجة على وجود الله، كما إن العرافة تعبر عن عدم خروجه عن التصور اليوناني لرؤية الدينية"[1]. في برهانه على وجود المحرك الأول أستخدم مبدأ العليه، فالحركة لا بد أن تكون لها علة أي أن أي شيء يتحرك هناك علة تحركه ولا بد أن تكون هذه العلة هي المحرك الأول الذي يُحرك ولا يتحرك، يقول أرسطو: " كل متحرك فواجب ضرورة أن يتحرك عن شيء ما. فإما إن لم يكن مبدأ حركته فيه فظاهر أنه إنما يتحرك عن شيء أخر، وذلك أن المحرك له يكون غيره"[2].

5. النتائج:

يمكن استخلاص النتائج التالية:

- إن الفكر الأسطوري يعتبر أهم مظاهر النظام الديني والثقافي بصفة عامة، فهو يشكل جزءا أساسيا من ثقافات الأمم والمجتمعات منذ بداية الوجود الإنساني. وتطور الأمر إلى أن وصل للتفكير الفلسفي، حيث أثر هذا الفكر على الفلاسفة في مراحل متباينة، ومَثَّلَ هذا الفكر المرحلة التمهيدية للتفكير الفلسفي. فتقاطعت التفسيرات الميثولوجية والمباحث الفلسفية في مواضيع مشتركة كالبحث في أصل الكون، وعملية الخلق، والحياة والموت، والنفس والخلود....
- لم يقتصر التفكير الأسطوري على الديانات الشرقية والحضارات القديمة فقط، بل استمر الأمر إلى الديانات السماوية واليهودية، ففكرة الخلق وانبثاق العالم؛ جسدتها أسطورة الصراع بين الخير والشر، وهي الأسطورة التي تقول بها الديانة الزرادشتية والتي

[1] المرجع السابق، ص 77.

[2] أرسطو طاليس ، **الطبيعة**، ج2، تر: اسحاق بن حنين ، تحقيق عبدالرحمان بدوي، المكتبة العربية،القاهرة، دط، 1960، ص733.

تنتهي بفكرة الخلاص الموجودة في الديانة المسيحية، وتتقاطع أيضا مع الديانة الإسلامية في فكرة التوحيد ووحدانية الله.

- ارتكزت الأساطير الدينية في الحضارات الشرقية القديمة علة تقديسها للجانب الروحي ووصف الإله بصفات روحية، وحركت فكرة الروح الاعتقاد بوجود الإله وبنداء نظام ديني، فجاءت الأساطير تفسر أسرار الروح وتربطها مباشرة بجانب مقدس مما أدى إلى ظهور الدين.
- إن الأسطورة هي حكاية أبطالها قوى إلهية؛ ما يفسر أن الديانات القديمة آمنت بتعدد الآلهة، وهذا التعدد نتيجة لتعدد أفعال الآلهة ولا تغدو أن تكون هذه الأفعال سوى تعبيرا عن ظواهر طبيعية، وبالتالي فمفهوم الإله في هذه الأساطير تجاوز المفهوم الحقيقي المنزه عن الماديات ليرتبط بمظاهر الطبيعة كالسماء والأرض الشمس والقمر الرياح، الأمطار.....
- تنوعت أشكال التعبير الفني عن الأسطورة، فتارة تأخذ شكل رواية أو حكاية أدبية يغلب عليها العاطفة والسرد والأسلوب الأدبي البعيد عن المنطقية العقلاني، وفي شكل شعر تارة أخرى. كما جاء في أساطير إلياذة هوميروس وهيزيود حيث تناولت هذه الأساطير الشعرية مسائل دينية حول النفس والخلق والحياة والموت، كما جاءت النصوص الدينية المقدسة القديمة كنصوص الفيدا والأفيستا عبارة عن أناشيد ارتبطت بشكل وثيق بطقوسهم الدينية. فالديانات الشرقية القديمة جمعت بين الأسطورة والفن والدين في شكل منسجم ومتماسك ولا يمكن الفصل بينهم.
- عرف التفكير الديني نوعا من التجاوز للتفكير الأسطوري وبداية ظهور بوادر التفكير العقلاني وتجاوز فكرة التعدد، وذلك من خلال ربط أصل الوجود بعناصر طبيعية مع الفلاسفة الطبعيين، فالعلة الأولى عند هؤلاء هي مادة أولية طبيعية وهي السبب

الخفي الكامن وراء كل ما يحدث في هذا الوجود من ظواهر طبيعية، فبدأت ملامح التفكير العقلي تتبدى وتتجلى أكثر.

- أقام كل من سقراط وأفلاطون فكرهم الإلهي على أساس عقلي برهاني، وربطوا بين الآلهة وصفة الخيرية والسلوك الأخلاقي الخير، ليشكل أرسطو ذروة الطرح العقلي عندما اعتبار الإله عقلا محضا يعقل ذاته، والعلة الأولى للوجود.

المبحث الثاني: مشكلة العلاقة بين الحكمة والشريعة في الفلسفة الوسيطية

إن البحث الفلسفي وما يؤديه من مهمة وهي إثارة المشكلات لم يتوقف في العصر الوسيط. هذا العصر الذي ميزه انتشار الديانات السماوية من جهة وظهور حركة فلسفية فكرية من جهة أخرى، فقد سبقت وأن عالجت الفلسفة المشكلة الدينية والإيمان ونشأت علاقة ودية تارة وعدائية تارة أخرى بين الفلسفة والدين؛ غير أن الدين هذه المرة كان مختلفا وبعيدا عما ينتجه العقل الإنساني أو ما تفرضه القوانين والقواعد الاجتماعية، ليس ذلك الدين الوضعي الذي أدركه الإنسان بالعقل وسنَ شرائعه وفق ما يقتضيه عقله الإنساني، بل هو دين أنزله الوحي بالنقل ليس ذلك الدين الذي تفرضه الحكمة الإنسانية؛ بل هو شريعة ربانية.

فأثار هذا التنزيل المقدس مفارقة فلسفية جديدة من نوعها لم يسبق لها مثيل ولم يطرحها الفلاسفة القدماء لتزامن ظهور هذه الديانات السماوية مع هذا العصر؛ وكانت بداية جدلية جديدة بين العقل والنقل؛ وبين الحكمة والشريعة؛ فإذا كان العقل هو نور روحاني تُدرِك به النفوس الحقيقة؛ والحكمة لا تخرج عن هذا المعنى باعتبارها معرفة أفضل الحقائق بأفضل العلوم وهي الفلسفة، وإذا كان النقل ما نقله الوحي عن الله، وكانت الشريعة ما شرعه الله لعباد؛ فهل يمكن أن تتوافق الإدراكات العقلية مع التشريعات الربانية؟ أو هل يمكن أن تعارض الحكمة الشريعة وأن يرفض العقل النقل؟

وقبل كل هذا يجب أن نتحرى حقيقة هذه الديانات، وما الذي يميزها؟ وهل كل دين هو شريعة؟

1. ظهور الديانات السماوية:

ظهرت فكرة التوحيد وترسخت أكثر مع ظهور الديانات السماوية وانتشرت؛ بعدما سادت فكرة التعددية عند مختلف المجتمعات البشرية القديمة؛ وأتاحت هذه التعددية للناس

شكلا من أشكال الحرية في الممارسة الدينية، وتفسير مختلف مسائل الكون بناءا على مجموعة من الأساطير التي شكلت مجالا حيويا للحقائق. وهي عبارة عن رسالات جاءت من عند الله تعالى بواسطة الرسل وعن طريق الوحي يقول تعالى: " وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا أَنَا فَاعْبُدُونِ "* وهذه الديانات هي:

أ-الديانة اليهودية:

وهي أولى الديانات السماوية؛ وسميت يهودية نسبة الى يهودا ابن يعقوب، وهي الديانة العبرية المنحدرة عن ابراهيم عليه السلام، ويعرف اليهود بالأسباط من بني اسرائيل، يتبع هؤلاء شريعة موسى عليه السلام، وتتمثل عقيدتهم في الوصايا العشرة التي تلقاها موسى عليه السلام وهي:

1. الله إله واحد وعلى الانسان ألا يعبد غيره، وألا يسجد لاي صورة أو نصب أو تمثال.
2. أن يحب الانسان "الرب الاله"، من كل قلبه وفكره.
3. أن يحب قريبه كنفسه.
4. ألا يقتل.
5. ألا يسرق.
6. ألا يزني.
7. ألا يشتهي امرأة قريبة أو مما يملك.
8. ألا يشهد الزور.
9. أن يكرم أباه وأمه.
10. أن يحفظ يوم " السبت"[1].

هذه الوصايا التي جاء بها موسى لليهود، لكن اليهود لم يلتزموا بها وشككوا في نبوة موسى عليه السلام وعادوا إلى عبادة الأصنام، وقد وضع موسى مجموعة من الشرائع

* سورة الأنبياء، الآية 25.

[1] عويس هويدان، **أديان البشر**، مرجع سابق، ص 13.

التي تنظم حياتهم، وكان كتابهم المقدس هو **التوراة**؛ بأسفاره الخمسة: التكوين، والخروج، واللاويين، العدد والتثنية.

أما **التلموذ:** "والذي يعني لغة: الدرس والتنظيم؛ وقد كتب باللغة العبرية والآرامية، ويتكون من:**أ- المشنا:** أي التوراة الشفوية-من التثنية- ، **ب-الكمرا** أي الشروح والتفاسير والتعاليق التي تعتمد أساسا نص التوراة، وهي أعمال قام بها تلاميذ الاكاديميات اليهودية الفلسطينية والبابلية. والتلموذ تلموذان أحدهما فلسطيني ويدعى بروشميلي، وثانيهما بابلي وهو الأهم"[1].

ب- الديانة المسيحية:

المسيحية نسبة إلى السيد المسيح؛ عيسى عليه السلام ، أو النصرانية نسبة إلى ناصرة وهي قرية المسيح عليه السلام بفلسطين، وهي الرسالة السماوية التي أنزلت على سيدنا عيسى عليه السلام، وهي المكملة لرسالة موسى عليه السلام. يؤمن المسيحيون بعقيدة التثليث: "الأب كخالق ومهيمن على الكل، والابن بتجسده وولادته من مريم العذراء وهو المسيح، وروح القدس كوحي هادي للأنبياء والناس"[2].

أما كتابهم المقدس فهو **الإنجيل** أو ما يعرف بالعهد الجديد، حيث أنهم يؤمنون بالعهد القديم وهو **التوراة** ويعتبرونه أيضا كتابا مقدسا. وبهذا يكون الكتاب المقدس للمسحيين يتكون من جزأين:

- "الجزء الأول، وهو العهد القديم ويشمل أسفار موسى الخمسة، بالإضافة إلى الأسفار اللاحقة لها.

[1] أحمدشحلان ، **ابن رشد والفكر العبري الوسيط**، ج1، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط1، 1999، ص 25.
[2] عويس هويدان، **أديان البشر**، مرجع سابق، ص 24.

- الجزء الثاني، وهو العهد الجديد "**الانجيل**" وهي كلمة يونانية تعني البشارة، بصيغة الثلاثة التي وضعها تلاميذ المسيح الثلاثة: **متى** و**مرقس** و**يوحنا**، والصيغة الرابعة التي وضعها لوقا، وهو أحد أتباع المسيح. يضاف أليهم كتاب "أعمال الرسل" وهي من وضع لوقا أيضا، ويضاف اليها رسائل القديسين **بولس** و**بطرس** و**يوحنا** و**يعقوب** و**يهوذا**، وأخيرا كتاب **الرؤية** المنسوب إلى **يوحنا**".[1]

وبهذا يمكن القول بأن الديانة والمسيحية جاءت مكملة للديانة اليهودية ومصححة لها، فقد انحرف اليهود عن عقائدهم وخانوا الأمانة التي جاء بها موسى، فمس هذا التحريف الاعتقاد والسلوك والمعاملة على حسب ما تمليه عليهم أهوائهم وشهواتهم.

ج- الإسلام:

من الاستسلام بمعنى الخضوع والانقياد، وله معنيان العام: وهو التوجه إلى الله تعالى في خضوع واستسلام والانقياد لأمره ونواهيه؛ وهذا التعريف يصدق على جميع الأديان. لان مفهوم الدين لا يخرج عن الخضوع والاستسلام لله سبحانه وتعالى.وقد أشار إلى هذا الشهرستاني في كتابه الملل والنحل:" بأن المتدين هو المسلم المطيع المقر بالجزاء والحساب يوم التناد والمعاد"[2]. فمفهوم الإسلام كدين معين، لا يخرج عن مفهوم الدين بصفة عامة باعتبار الانقياد والخضوع للمقدس.

أما المعنى الخاص: فهو الدين الذي أنزل على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام عن طريق جبريل عليه السلام من الله إلى الناس كافة.

وتقوم عقيدة الإسلام على الإيمان بالأركان الستة التي جاء بها جبريل عليه السلام وهي: أن نؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وأن نؤمن بالقضاء خيره وشره.

---

[1] المرجع السابق، ص 25.

[2] الشهرستاني أبو الفتح، **الملل والنحل، ج1**، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، دط،1967، ص 37.

أما أركان الإسلام فهي خمسة: الشهادتان، الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج لمن استطاع إليه سبيلا.

والكتاب المقدس للإسلام هو **القرآن الكريم**؛ وهو كلام الله تعالى المنزل على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، المنقول عليه بالتواتر، وهو منزه من الخطأ، وقد جاء الإسلام كآخر ديانة سماوية لتصحيح ما هو محرف في الديانات السابقة. وإتمام ما لم تممه الشرائع السابقة، وتجديد مضامين التشريعات الإلهية بما يتناسب مع جميع الناس وفي مكان وزمان حتى تقوم الساعة.

وعلى الرغم من هذا إلى أن الأمور سارت شيئا فشيئا نحو طريق التوحيد، " والتوحيد هو عقيدة تؤمن بوجود إله واحد فقط؛ وهذا الإله هو الذي أظهر الكون من العدم، وهو الذي يحفظه ويدير شؤونه إلى النهاية الدهر، أما الوحدانية فترتكز على عبادة إله واحد فقط دون إنكار وجود آلهة أخرى"[1]. أي أن الوحدانية في العبادة كانت موجودة إلى جانب تعدد الآلهة، أما عقيدة التوحيد تعني الإيمان بوجود إله واحد فقط وهو ما يميز الديانة الإسلامية والمسيحية.

أما المسيحية فتنكر عقيدة التوحيد "فالعقيدة التي يؤمن بها موسى بقيت في حيز وحدانية العبادة حتى اختتام الأسفار التوراتية. فحسب النص التوراتي؛ فان إله موسى كان إلها لشعب بعينه ولم يكن إلها لجميع البشر، أي الشعب الذي اختاره لنفسه أمة كهنة بالتعبير التوراتي".[2]

إن الأديان السماوية تشترك في كونها إبراهيمية (يهودية، مسيحية، إسلامية). لكنها تختلف في عقيدة التوحيد فتصنف المسيحية والإسلام بوصفها ديانات توحيدية؛ أما اليهودية فهي عقيدة وحدانية؛ كما تختلف هذه الديانات التوحيدية عن اليهودية في نظرتها

[1] فراس السواح ، **الله اوالكون والإنسان** ، دار التكوين، دمشق، ط1، 2006، ص 89.

[2] المرجع السابق، ص 89.

لعقيدة الشيطان؛" فالشيطان كمبدأ كوني للشر لا وجود له في التوراة، بل هناك شخصية ملائكية شريرة تدعى الشيطان؛ والاسم العبري لها هو "شطن" يعمل تحت إمرة "يهوه" الذي يوكل إليه مهام شريرة[1]".

فالعقيدة الوحدانية في اليهودية خلصت إلى تجريد الله من صفة الخيرية المطلقة، وهذا ما يفسر عدم وجود الشيطان واعتباره ملاك يقوم بمهام شريرة بأمر من الإله؛ كشكل لإنزال المصائب.

وقد ظهرت الفلسفات الدينية مع ظهور الديانات السماوية المبنية على فكرة الوحي؛ فنجد الفلسفة الدينية المسيحية والفلسفة الدينية المسيحية والإسلامية؛ ومن مظاهر هذه الفلسفات الدينية ظهور ما يعرف **بعلم الكلام؛** " وله صنفان: علم الكلام العقلي Rational-theologyوعلم الكلام النقلي Historical-theology فقد يكون علم الكلام منتسبا إلى فلسفة الدين العقلي الدينية؛ وقد يكون منتسبا إلى فلسفة الدين المنزل الدينية، فالأول تفرعت عنه البحوث الوضعية في تاريخ الاديان وعلم اجتماعها وعلم نفسها وعلم مقارنتها، والثاني تفرع عنه الجدل الديني بين النحل داخل نفس الملة[2]".

2. الدين أم شريعة:

كثيرا ما يتقاطع مفهوم الدين مع مفهوم الشريعة، الأمر الذي أدى بالباحثين في مجال الشبكة المفاهيمية إلى تحديد وضبط هذين المفهومين، لتوضيح مدى تطابقهما أو اختلافهما، كما انه من التساؤلات التي أفضت إليها هذه العلاقة نجد التساؤل حول إن كانت كل الأديان شرائع؟ أن هناك فرق بين الدين والشريعة ؟

---

[1] المرجع نفسه، ص 101.

[2] المرزوقي أبو يعرب،**فلسفة الدين من منظور إسلامي**،دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1، 2006، ص 47.

الإجابة عن هذا السؤال تستدعي من أولا ضبط لمفهوم كل من الدين والشريعة، وقد سبق تحديد مفهوم الدين، أما الشريعة فهي جملة الأحكام السلوكية التي ينبغي على الأفراد الأخذ بها لتنظيم مصالحهم العامة، "ويرى ابن عربي أنه للشريعة ظاهرا وباطنا؛ فكما أن للإنسان ظاهرا وباطنا، والوجود كذلك، فالخطاب الإلهي يتضمن بالضرورة هذين الجانبين..الظاهر والباطن. ومن المنطقي إذا أن يكون للشريعة ظاهرا وباطنا؛ فالشريعة تضل في النهاية بنية تعبيرية لغوية تاريخية متغيرة من حيث الظاهر، لكنها ثابتة من حيث الباطن"[1].

هذا التمييز الذي وضعه الشيخ ابن العربي يميز من خلاله بين المتصوفين الذين يهتمون بالجانب الباطني في الشريعة حيث يأخذون بالبعد الروحي العميق في ممارسة الشعائر وتنفيذ الأحكام الشرعية، أما من اهتموا بالجانب الظاهري للشريعة فهم غير المتصوفة من العامة والفقهاء الذين اهتموا بالجانب العملي في الممارسات الشعائرية دون اتخاذه كوسيلة لنفاذ إلى الجانب الروحي العميق.

أما الشهرستاني فيقول: " ولما كان نوع الإنسان محتاجا إلى اجتماع مع آخر من بني جنسه في إقامة معاشه والاستعداد لمعاد، وذلك الاجتماع يجب أن يكون على شكل يحصل به التمانع والتعاون حتى يحفظ بالتعاون ما هو أهله، ويحصل بالتعاون ما ليس له؛ فصورة على هذه الهيئة هي الملة، والطريق الخاص الذي يوصل إلى هذه الهيئة هو المنهاج، والشرعة[2]". فالشريعة هي المنهاج والطريق الذي يحدد سلوك ومعاملات النوع الإنساني في اجتماعاتهم، ويقيم الشهرستاني فصلا بين الدين والملة والشريعة.

---

[1] حامد نصر أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 2002،ص211.

[2] الشهرستاني أبي الفتح محمد عبد الكريم ابن ابي بكر أحمد، **الملل والنحل**، مرجع سابق ص38.

ونظرا للتعدد المصالح باختلاف الظروف؛ فهذا يستوجب اختلاف الشرائع. ويبدو أن هذا ما يفسر اختلاف الشرائع السماوية. لكن هل الأمر يعني أن طبيعة الاختلاف التي تلازم الشريعة تفرض اختلاف الأديان؟

يبدوا أنه يوجد فيصل فارق بين الشرائع السماوية والدين، من حيث أن الدين هو الخضوع والاستسلام لله سبحانه وتعالى، أما **الشَريعة**؛ "الشرع بفتح الشين لغة: مشرعة الماء، وهو المورد الشاربة، والشريعة كذلك، واصطلاحا: ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام. سواء كانت متعلقة بكيفية عمل وتسمى فرعية و عملية، أو بكيفية الاعتماد وتسمى أصلية و اعتقاديه، قد يسمى الشرع بالدين والملة. فإن الشريعة من حيث إنها تُطاع دين، ومن حيث أنها تجمع مِلة، ومن حيث إنها مشروعة شَرع، ومن حيث إنها يُرجع إليها مذهب".[1] فإذا كانت الشريعة بهذا المعنى تلتقي مع الدين والملة والمذهب إلا أنها لا تتطابق معهم.

الشريعة هي جملة الأحكام الشرعية التي شرعها الله عز وجل لتنظيم حياة البشر، أو هي جملة الأحكام التي تَنَزل بها الوحي على الأنبياء لتنظيم الحياة. فهي مرتبطة أساسا بمصالح الأفراد، وقد اختلفت مصالح الأفراد بين الضروريات والحاجيات، فالضروريات هي المصالح الأساسية التي إذا فُقدت اختلت وحدثت الفوضى. نجد في الشرائع السماوية دعوة إلى العبادة والتوحيد وتحريم الشرك والكفر. قال تعالى"وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ "*. وحفظ النفس، فقد حرمت جميع الشرائع قتل النفس بغير حق قال تعالى:"وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا "*، بالإضافة إلى حفظ المال والعرض وحاجيات أخرى التي تسهل حياة الناس وترفع عنهم المشقة والحرج.

---

[1] دويدار بركات، **الوحدانية**، مرجع سابق، ص ص17،18.

* سورة الذاريات، الآية 56.

* سورة النساء، الآية 29.

تختلف الشريعة عن الدين في كون الشريعة متغيرة والدين واحد وثابت، فالشرائع السماوية مختلفة باختلاف مصالح الأفراد وأوضاعهم، أما الدين فثابت قال تعالى "إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ"[**]

"يرى المتصوف الإسلامي محيي الدين بن عربي أن الأديان تلتقي في العقيدة، من حيث هي الإيمان بالله واليوم الآخر أي الثواب والعقاب، ولكنها تتمايز من حيث الشرائع والأحكام. والدليل من القرآن على وحدة الدين،[1] نجد قوله تعالى"شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ "[***] وقوله تعالى" وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ "[****] .

فالعمل الصالح والإيمان بالله، واليوم الآخر تمثل المبدأ العام للدين الواحد وهو الإسلام بالمعنى اللغوي للكلمة، وهذه المبادئ تشترك فيها الديانات السماوية الإبراهيمية، فجميع الأنبياء أُمروا بالإيمان بالله واليوم الآخر والعقاب والثواب والدعوة إلى العمل الصالح، والنهي عن المنكر. من هنا كان جميع الأنبياء مسلمين لله تعالى، وكان الدين واحد، لكن الاختلاف كان في المنهج والشرائع، قال تعالى" لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا "[*****] وقال تعالى في سورة الحج «لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ "[******] .

لقد توضح لنا مما سبق أن هناك شرائع متعددة ومختلفة وإن الدين واحد وهو الإسلام، غير أن نظرة الإسلام إلى الشرائع السابقة له والمختلفة عنه وقع فيها الاختلاف

[**] سورة آل عمران، الآية 19.

[1] حامد نصر أبو زيد، **هكذا تكلم ابن العربي**، مرجع سابق، ص 208.

[***] سورة الشورى، الآية 13.

[****] سورة آل عمران، الآية 85.

[*****] سورة المائدة الآية 48.

[******] سورة الحج الآية 67.

أيضا، فإذا كان الدين الإسلامي قد نص عليها؛ فهل هذه النصوص جاءت بمثابة الإلزام بها؟ أم مجرد إشارة إليها فقط؟

" فالأحكام المتعلقة بالشرائع السابقة أربعة أنواع:

1. ما ثبت نسخه بالنسبة لنا، وأنه كان خاصا بهم، أي قد يُحرم على الشرائع الأخرى ما هو جائز في الشريعة الإسلامية، فمثلا اليهود عاقبهم الله عز وجل بتحريم بعض الطيبات وهذا وارد في القرآن.
2. ما هو مُشرع لنا ومشرع على من مِن قبلنا، وجاء ذكره في القرآن[1] والسنة [2] .
3. ما هو وارد في شرائع الأنبياء السابقين، ولكنه لم يرد له ذكر في القرآن، ولا في السنة.
4. ما ورد ذكره في القرآن أو السنة، من غير أن يَنُص على اعتباره وإنكاره. وهذا كان محل خلاف".[3]

إن مشكلة العلاقة بين الشريعة والدين تبقى مشكلة شائكة، لأنه يصعب الفصل فيها بين المفهومين، وإذا كان هناك فصل فهو فصل مذهبي وعقائدي على الأرجح، وتبقى من المشكلات الذاتية التي يصعب الاحتكام فيها لأحكام موضوعية. وما يمكن الوصول إليه هو أنه ليس هناك دين بلا شريعة.

---

[1] قال تعالى " يَا أَيُهَا الذِينَ آمَنثوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَكُمْ تَتَقُونْ" الآية 183، سورة البقرة

[2] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ضحّوا فإنها سنة أبيكم إبراهيم عليه السلام"

[3] محمد اسماعيل شعبان، **مصادر التشريع الإسلامي وموقف العلماء منها**، دار المريخ للنشر، الرياض، دون طبعة، 1985، ص ص263، 264.

3. التوافق بين الحكمة والشريعة:

إن أغلب المدارس الفلسفية وبعض رجال الدين في العصر الوسيط أوجبوا جود توافق بين الحكمة والشريعة، بل لا بد أن يكون هناك انسجام بين ما ينقله الدين وما يُدْركه العقل. فكل من الحكمة والشريعة لا يخرج عن كونه معرفة تقود الإنسان إلى معرفة الحقيقة وهذا ما أكده فلاسفة اليهود والمسيحيون والمسلمون على حد سواء.

- **في الفلسفة اليهودية:**

لم يستطع الفلاسفة اليهود إنشاء فلسفة بعيدا عن الدين فكان المصدر الأول لفلسفتهم هو الكتب اليهودية المقدسة؛ كالتلمود الذي يعبر عن روح الشريعة اليهودية وتعاليمها ويعد المرجعية الأولى لأي محاولة فكرية وفلسفية يهودية في العصر الوسيط هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يتحرر الفلاسفة اليهود من تأثيرات الفلسفة اليونانية. فنجد أن تراثهم الفكري والفلسفي جمع بين تعاليم اليهود والفكر اليوناني.

"أين نجد **فيلون الاسكندراني**؛ والملقب **بأفلاطون** اليهود يمثل حيث يمثل هذا الفيلسوف اليهودي الانعكاسات الأكثر دلالة في النزعة التوفيقية في النصف الثاني من القرن الأول ميلادي، تلك التوفيقية التي يلاقي فيها بين الفكر اليوناني والفكر العبري, وبرزت معه نزعات إشراقية، فبرزت الحقيقة الدينية بصبغة فلسفية لأول مرة مع فيلون[1]".

فقد مزج فيلون بين التعاليم الدينية اليهودية والتي يعتبرها حقيقة مطلقة صادرة عن الروح الإلهية ولا يمكن أن تكون غير ذلك وبين الفلسفة الأفلاطونية خاصة، وقد اعتبر فيلون أن الفلسفة اليونانية تأثرت بالديانة اليهودية، كما أن الديانة اليهودية استعارت التأويل من الفلسفة اليونانية لتقيم عليه تفسير نصوصها المقدسة، " فقد وجد فيلون في

[1] نقلا عن محمد عفيان، دروس في الفلسفة اليهودية والمسيحية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية قسم العلوم الاجتماعية، جامعة طاهري مولاي، سعيدة، 2018-2019، ص18.

طريقة التأويل الرمزي والمجازي سبيلا لتوضيح طبيعة الإنسان، وذلك لأنه من أغراض المجاز الأساسية تحويل أشخاص التوراة إلى نحو حسن أو سيء من وجود النفس، فتمثيل النفوس عنده يقوم على ثنائية الفضيلة والرذيلة حسب طبيعة الإنسان[1]"، وهي نفس الطريقة التي استخدمها اليونان في تفسير تراثهم الميثولوجي. ولم يقتصر فيلون على تفسير الطبيعة الإنسانية بالتأويل كما وردت في التوراة فقط، بل شملت تأويلاته فكرة الخلق والتكوين عموما كما جاءت في شريعة موسى.

أما **أبو عمران موسى بن ميمون** ألف كتابا بعنوان " **دلالة الحائرين**"، " واعتبره دليلا يقود الحائر في مسلكي الفلسفة والدين؛ بين الفلسفة والتقاليد الدينية من جهة، والفلسفة الأرسطية من جهة أخرى[2]". ففي الوقت الذي كان قد ألف ابن رشد كتابه " فصل المقال"، كتب بعده مباشرة موسى بن ميمون كتاب دلائل الحائرين وكان لهما نفس الغرض.

ويعتبر موسى بن ميمون من فلاسفة قرطبة اليهود، والذي تتلمذ على يد ابن رشد وتأثر به واتفق معه في الكثير من النقاط المتعلقة بالدفاع عن الشريعة بالنظر العقلي وبالرد على المتدينين المتعصبين في اليهودية والإسلام، فقد انتهج هو الأخر المنهج العقلي في تأويل النصوص الدينية. " حيث اعتبر بن ميمون أن النص الديني فيه ظاهر وباطن، والغرض من النص الظاهر أن يكون طريقا للعامة، ليفهموا حسب فهمهم وضعف تصورهم، أما الباطن فهو يكشفه الكاملون[3]". وهذا الكشف يكون عن طريق التأويل العقلي لباطن النصوص. وكذلك البرهان العقلي له نصيب من إدراك الحقائق حيث يقول بن

---

[1] محمد ماهر عبد القادر و عباس عطية حربي ، **دراسات في فلسفة العصور الوسطى**، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، دط، 2000 ص ص 54،53.

[2] أحمد شحلان ، **ابن رشد والفكر العبري الوسيط**، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط1، 1999، ص138

[3] المرجع نفسه، ص 206.

ميمون: "كل شيء عُلمت حقيقته بالبرهان العقلي لا اختلاف فيه ولا مجاذبة ولا ممانعة إلا من جاهل يعاند العناد الذي يسمى العناد البرهاني"[1].

من هنا أقام موسى بن ميمون تصنيف للناس حسب قدرته على إقامة البرهان العقلي على أسس سليمة ومدى قدرتهم على فهم باطن النصوص؛ بين العامة وأهل العلم." فالجمهور من عامة الناس عليهم أن يكتفوا بالإيمان اعتقاديا دون تعمق؛ فهم غير مُعَدُون لفهم أسرار النص، ويكفيهم أن يؤمنوا حسب قدرتهم[2]". أما أهل العلم فلهم القدرة على تأويل النصوص وإقامة البرهان العقلي، كما أشار إلى أن هناك أمور يمكن للعقل الخوض فيها وإدراكها وأمور أخرى لا يمكن للعقل بلوغ حقيقتها. كما كانت لموسى بن ميمون الكثير من المساهمات في البحث في العلم الإلهي والتوحيد واستنكار الوثنية، والبحث في الصفات الإلهية.

إن البحث اليهودي في مشكلة العلاقة بين الحكمة والشريعة استمد أصوله من صميم الديانة اليهودية باعتبارها المصدر الأول، واعتبروا الحقيقة الدينية المسلمة الأساسية التي انطلق منها فلاسفة اليهود في رحلة البحث عن ترسيخها؛ ليصطدموا بالفلسفات الخارجية؛ كالفلسفة اليونانية والفكر أفلاطوني مع فيلون فكانت هناك تبادلية فكرية للتقارب الزمني بين بداية ظهور إرهاصات فكرية يهودية وازدهار الفلسفة اليونانية؛ هذا كان كمحاولات أولى لنشوء الفلسفة اليهودية، واستمرت هذه الفلسفة إلى غاية ظهور الفلسفة الإسلامية وازدهار الحضارة الإسلامية في بلاد الأندلس أين تأثر الفلاسفة اليهود في هذه الفترة بفلاسفة الإسلام، فكانت قراءتهم للموضوع تكاد تكون متقاربة جدا مع ما جاء به ابن رشد وفلاسفة الأندلس وظهر هذا جليا في فكر موسى بن ميمون حيث كان فكره خليطا بين الفلسفة الإسلامية واليونانية محاولا التوفيق بين الحكمة والشريعة اليهودية.

[1] موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، **دلالة الحائرين**، مكتبة الثقافة الدينية، دط، دت، ص 68.

[2] أحمد شحلان ، **ابن رشد والفكر العبري الوسيط**، مرجع سابق، ص 205.

- **في الفلسفة المسيحية:**

ارتبطت الفلسفة بالدين أيضا في الفكر السكولائي المسيحي، حيث تميزت الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط بظهور مجموعة من الفلاسفة وآباء لكنيسة الذين حاولوا عقلنة الدين وديننة العقل أو التأسيس للبناء العقلي للدين، وأولى المحاولات قام بها "القديس أوغسطين" في محلته للتوفيق بين الحكمة والمسيحية. ففكرة الخلاص التي تقوم عليها المسيحية والكثير من العقائد والتعاليم المسيحية تكون بالإيمان والتمسك بالمسيحية؛ من خلال الاطلاع على النصوص المقدسة وتقصيها عن طريق العقل؛ فالعقل والإيمان يسيران جنبا إلى جنب رغم التمايز الذاتي الموجود بين الحكمة والمسيحية.

تلتقي الحكمة والدين في نظر أوغسطين في فكرة السعادة والخير الأعظم؛ فالغاية القصوى من الحكمة والفلسفة هي بلوغ السعادة والخير الأعظم وهذا لا يكون خارج الدين والإيمان بالله؛ فهل تؤدي الفلسفة هذه المهمة وتدرك الله وتحقق الإيمان؟

" يرى **القديس أوغسطين** أن العقل البشري قاصر على بلوغ الحقيقة الكاملة ومنها حقيقة الله والنفس؛ غير أن المسيحية تملك هذه الحقائق لأنها توفر الوسائل الممكن لتحقيق السعادة، فإذا أردنا الحكم والسعادة وَجبَ علينا الإيمان. وهذا الأخير ما هو إلا القبول العقلي للحقائق وليس عاطفة؛ ومن هنا تكون مهمة العقل التي تأتي بعد الإيمان هي محاولة تفهم العقائد الدينية. وفي هذا يقول أوغسطين "آمن لكي تتعقل"[1]". فوظيفة العقل تأتي بعد طرح بعض المسائل الدينية التي جاءت بها المسيحية مثل: وجود الله، وفكرة خلود النفس فهذه القضايا العقائدية يبحث فيها العقل لبلوغ الحقيقية وإدراك السعادة التي تتوخها الحكمة.

[1] يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2012، ص ص30،31.

- **في الفلسفة الإسلامية:**

أما في الفلسفة الإسلامية نجد الكثير من فلاسفة الإسلام على غرار الفارابي وابن طفيل وابن رشد وآخرون أوجبوا النظر العقلي في أمور الشريعة، وأكدوا على التوافق بينهما على اعتبار أنه أمر التوافق بين الفلسفة والشريعة أمر توجبه الطبيعة فيدركه المؤمن والمفكر والفيلسوف.

فكانت محاولة الفارابي في التوفيق بين المجالين نتيجة لتأثره الشديد بالفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية؛ فوجد في المنهج العقلي سبيلا للتوفيق بينهما، فمن خلال اطلاعه على أعمال أفلاطون وأسطو من جهة وتعاليم الدين الإسلامي من جهة أخرى استطاع أن يظهر الانسجام بينهما في العديد من القضايا؛ نذكر منها فكرة الله كما جاء بها الإسلام تتوافق مع فكره المحرك الأول لأرسطو؛ حيث يعتبر الفارابي وجود الله بديهية يجب التسليم بها وهو أزلي موجود بذاته ليس له علة أوجدته وليس له صورة ولا مادة، وبالتالي فهو لا يتحرك نحو غاية وإنما هو المحرك لجميع الموجودات. يقول الفارابي في هذا الموضوع:" الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، .... وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب، أو عنه، أو له، كان وجوده. فانه ليس بمادة، ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلا"[1]. فهو العلة الأولى التي لا تسبقها أي علة، وهو منزه عن أي مادة لأنه لو كانت له مادة لكانت هي علته، وليس له غاية وإنما وجوده لتم تلك الغاية.

وفي فكرة الخلق كان قد صاغ الفارابي نظرية الفيض، والتي سبقه إليها أفلوطين وهي تصور لنا كيفية صدور الموجودات عن الموجود الأول وهو الله؛ بعدما أن الموجود الأول السبب الأول للوجود.

[1] الفارابي أبو نصر، أراء **أهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق، المكتبة الكاثوليكي، بيروت–لبنان، دط، 2000، ص ص37،38.

" فوجود الكائنات يتبع حتما وجود الأول وهي فيض منه، والكائنات الفائضة منه متصلة ببعضها، وصادرة بعضها عن بعض، فمن الأول يفيض الثاني الذي هو أيضا جوهر لامادي، وعقل خالص، ويعقل ذاته ويعقل الأول، ومن هذا التعقل المزدوج تصدر بقية العقول والأفلاك الثابتة والمتحركة وعددها سبعة (زحل، المشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، القمر)، وهذه العقول تعقل ذاتها وتعقل الأول، وفي ذلك سعادة هذه العقول"[1].

أما فيلسوف قرطبة وزعيم الفلسفة الإسلامية **ابن رشد**؛ فقد كان من أكثر العلماء براعة في الفلسفة، وكان أسلوبه في المقاربة بين الفلسفة والشريعة هو أسلوب ومنهج فلسفي يتمثل في البرهان العقلي.

فبما أن الفلسفة قائمة العقل فانه لا حكمة إلا به، وبالتالي يتوجب عقلنة الدين في محاولة لتبيين أن الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية بوجه خاص لا يتعارضان. فقد جعل ابن رشد الفلسفة في خدمة علم التوحيد، ويؤكد على النظر في الموجودات بالقياس العقلي وعلى استنباط المجهول من المعلوم، فالبرهان لا يخالف الشرع، إنما هو حق؛ والحق لا يُضَادُ الحق بل يشهد له ويوافقه.

" ففعل الفلسفة لا شيئا أكثر من النظر في الموجودة واعتبارها؛ والشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك؛ تارة باستعمال فعل الأمر كما في قوله تعالى: "فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَار"،*وتارة تفيد الطلب كما في قوله تعالى: " أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي

[1] المرجع السابق، ص 24

* سورة الحشر، الآية 2.

مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ "*، فالمسألة محصورة، من زاوية الحكم الشرعي، في قسم المأمور به"[1].

فقد كان ابن رشد يعمل على تبيين أن هناك حقيقة واحدة تحمل وجهان الحكمة والشريعة. كما أن يعتبر أول فيلسوف إسلامي أفرد مؤلفا للبحث في العلاقة بين الحكمة والشريعة وهو (فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة)، بالإضافة إلى مؤلفه (تهافت التهافت) الذي جاء كرد على الغزالي في (تهافت الفلاسفة).

لا شك في أن الفلسفة شيء والشريعة شيء آخر وليسا بالأمر الواحد، فهناك أمور في الدين تتفق مع الشريعة، وهناك أمور لا يتفقان فيها، هنا نلجأ إلى التأويل " ويعرفه ابن رشد بأنه إخراج دلالة اللفظ من الحقيقة الظاهرة إلى المجاز المقصود، فإذا أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما سَكت عنه الشرع. فلا إشكال هناك لأنه بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي"[2].

أي أن التأويل العقلي لا يخرج عن مضمون الشرع، لأنه يقوم باستنباط الأحكام غير الظاهر في الشرع، فيما يوجبه الشرع ولا يخرج عنه.

لكن ابن رشد كان يقوم بكتمانه ومجاراة العامة في الظاهر. فهو يرى أن هناك طبقتين في المجتمع؛ طبقة العامة ويستعمل معها أساليب الموعظة الحسنة، أما الطبقة الثانية فهي طبقة الخاصة ويستعمل معها الحكمة والطرق البرهانية والمنطقي. ففكرة التوافق بين الحكمة والشريعة لا يدركها إلا الخاصة لأنها أمر متعلق بالفيلسوف.

---

* سورة الأعراف، الآية 184.

[1] ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، ط1، 1997، ص59.

[2] المرجع نفسه، ص63.

لقد جمع ابن رشد بين الدين وفلسفة أرسطو خاصة فقد كان من أشد المعجبين بفلسفته وعلمه واعتبره فيلسوف إلهي. حيث قال عنه: "فلا ريب في أن اجتماع هذا العلم في إنسان واحد أمر عجيب غريب يوجب تسميته ملكا إلهيا لا بشرا. ولذلك كانوا يسمونه القدماء أرسطو الإلهي"[1]. لكن هذا الجمع لم يكن لنصرة أرسطو أو الفلسفة اليونانية رغم إعجابه الشديد بها وشروحاته لفلسفة أرسطو بل لنصرة الدين والشريعة الإسلامية. فقد نصر ابن رشد الشريعة الإسلامية بوجوب التأويل العقلي للنصوص الشرعية، وبتبيين عدم خروج الفلسفة عما أمر به الشرع.

4. النتائج: ما يمكن أن نخلص إلية من خلال هذا المبحث ما يلي:

- رغم الاختلاف الموجود في عقائد الديانات السماوية؛ إلا أن ظهور هذه الديانات في هذا العصر الوسيط كان حدثا تاريخيا واجتماعيا وفكريا صنع ثورة إنسانية فريدة من نوعها؛ وأثبت قوتها من خلال استمرارها التاريخي رغم كل الممارسات النقدية التي مورست عليها وعلى عقائدها. وكان التوحيد هو السمة الأساسية لهذه الديانات المقدسة النزيهة؛ والمتعالية عن كل ما هو إنساني؛ لتأخذ بعد ذلك أبعادا فلسفية وتكون هي العامل الأساسي لتأسيس الطرح الفلسفي لهذه الفترة. فساهمت هذه الديانات في إثراء البحث الفلسفي وخصوبته وتنوعه وكانت أولى البدايات لظهور فلسفات دينية خالصة.
- إن العلاقة بين الدين والشريعة؛ هي من أكثر العلاقات الشائكة والتي يصعب إقامة الفرق فيها والموضوع هنا يتعلق بالأديان والشرائع السماوية لان الأمر يخضع لإحكام ذاتية عقائدية وليست موضوعية، رغم أن الاختلاف في المفهومين كان جليا.

بعد هذه القراءة للمشكلة الفلسفية الأكثر بروزا في العصر الوسيط وهي علاقة الحكمة بالشريعة

[1] أنطوان فرح، **إبن رشد وفلسفته**، دار الفارابي، بيروت –لبنان، دط، 2012، ص 88.

يمكن القول بأن فلسفات الدينية في هذا العصر (يهودية، مسيحية، إسلامية)، في محاولة خوضها في هذه المسألة كانت فلسفات ذات صبغة دينية مؤمنة، وجعلت منهجها هو المنهج العقلي منطقي يعبر عن صميم الفلسفة اليونانية، فالخوض العقلي في المشكلة بين الحكمة والشريعة في المرحلة الوسيطة ما هو تجذير وتأصيل لحضور النسق الفلسفي المنطقي في البحث الديني، وبالتالي فهي تثبيت وترسيخ لثنائية متلازمة (الدين-الفلسفة)؛ رغم بعض المحاولات التي حاولت تفكيك هذه العلاقة واتهام الفلسفة بالتكفير والتغليط الديني والزندقة.

فما ميزه هذه الفلسفات هو تقديسها للفكر الديني وحفاظها على نصوص الدين المتعالية، فالبحث الفلسفي في رحاب الفلسفة الوسيطية لم يحط من قدسية الدين رغم استعانتها بأساليب وأدوات فلسفية (التأويل، البرهان العقلي، الأسلوب المنطقي)تختلف عن الشريعة في الطبيعة، لكن توافقها في الغاية.

المبحث الثالث: فكرة الله* بين الغياب والحضور في الفلسفة الحديثة

تجلت فكرة الله في الفلسفة الحديثة بشكل كبير، بل لم تخل أية فلسفة عريقة من السؤال حول فكرة الله، فقد ظهرت الدراسات الفلسفية الدينية التي تناولت المسألة قديما في ما يعرف بالميتافيزيقا، حيث عني هذا المجال بالبحث في ما وراء–الطبيعة ووجود الخالق. وفي محاولة لضبط هذا المفهوم سنجد بأن الاعتقادات حول فكرة الله كانت مختلفة عبر التاريخ، فالبعض يؤمن بوجود إله واحد فقط (التوحيد)، بينما يؤمن البعض الآخر بتعدد الآلهة وبأنها تتجلى في رب واحد، فاختلف مفهوم الله باختلاف التصورات الدينية، وعرف المفهوم انتقالا يوازي مراحل البحث الذي قطعها الإنسان في الوصول إلى حقيقة الخالق ليصل تصوره إلى المفهوم الأكثر تعقل للإله، فأصبح الله هو الحقيقة المطلقة.

كانت الميتافيزيقا في فلسفة أرسطو قد عُنِيت بالبحث عن فكرة المسبب الأول وقدم فكرة واضحة وصف من خلالها الله بالمحرك الذي لا يتحرك، فكانت هذه النظرة بمثابة الشعلة الأهم في الأبحاث الفلسفية التي أوقدت لهيب الفلاسفة، فبحث الفلاسفة المسلمين في كل ما يتعلق بالمسألة وطرحت الأسئلة حول ماهية الله ووجوده وأسماءه وصفاته، في وسط نوع من التعنت والرفض من قبل رجال الدين مما صعب مهمة فلاسفة ذلك العصر، ليظهر مفهوم اللاهوت الطبيعي من قبل الفلاسفة العقلانيون في أوروبا العصر الحديث، معلنين بذلك عن إسهاماتهم في المسألة محاولين دراستها دراسة عقلانية وفق ما يتطابق مع عقيدتهم ومنهجهم.

---

*يعرفه لالاند من عدة زوايا، أ– من الزاوية الوجودية: مبدأ وحيد ورفيع للوجود الكلي والفعالية الكلية، ب–كتصور إجتماعي: كائن شخصي، فوق البشر حليف وحام لجماعة تعبده،ج– من الزاوية الطبيعية كائن شخصي، فوق البشرية، يضرع إليه بالصلوات والدعاء،د– من الزاوية الأخلاقية: كائن شخصي بحيث يكون بعقله وبمشيئته المبدأ الارفع للأخلاقية وكافلها. (أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص ص 276، 277).

ومن أبرز العقلانيين تأثيرا ومن أولهم تأسيسا لهذه النزعة المناهضة للتجريبية نجد الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت ولا يقل عنه أهمية الهولندي باروخ سبينوزا، فقد أعطى هؤلاء للعقلانية اسما ومكانة في ظل الضغوطات التي كانت تمارس ضد كل تحرر عقلي خاصة إذا تعلق الأمر بالبحث في المسائل الدينية وحاول كل منهما البحث في حقيقة وجود الله، فإذا كان المبدأ الذي انطلق منه كل ديكارت وسبينوزا واحدا وهو السير على تجذير العقلانية وتجاوز الفكر السكولايي، لم يقتصر الأمر على الفلاسفة العقليين فحسب حتى الفلسفة التجريبية بزعامة ديفيد هيوم كان لها رأي في المسألة الدينية بالاعتماد على الأسس التجريبية التي شكلت عماد هذه الفلسفة.

أما الفلسفة النقدية بزعامة كانط فوضعت الدين موضع النقد كبقية المسائل الفلسفية وحاولت تهذيب هذا الطرح في القالب الذي عهدنا عليه كانط، محاولا كما جرت العادة التركيب بين ما هو عقلي وعملي فهل هذا يعني أن منهج ديكارت العقلاني وصرامة سبينوزا الفكرية استطاعتا أن يلتقيا أيضا في بحثهم عن الله؟ أم أن سبينوزا لم يسر شاكلة ديكارت ووجد لنفسه عقلانية تتماشى مع فكره الخاص حول الله؟

1. فكرة الله عند ديكارت:

من القضايا الأساسية التي أخذها **رونيه ديكارت (1596_1650)RenéDescartes**على عاتقه هي العمل على حل "أزمة اليقين" وتجاوز كل معرفة ترتد إلى الشك، وذلك بالاعتماد على أسس منهجية ديكارتية تعد السبيل الديكارتي الخاص في تأصيل الحقيقة وإثباتها وقد ظهر الشك كمنهج عند ديكارت في عدة قضايا معرفية وتأصلت في أعماله التي نذكر منها "تأملات ميتافيزيقية" وكتابه "مقال في المنهج".

وكان الهدف الأسمى لديكارت في هذه الممارسة الشكية هو تجاوز تلك الأزمة سابقة الذكر والعمل على بلوغ الحق عن طريق الشك، الأمر الذي يجعلنا نحاول تقصي القضايا التي تناولها ديكارت بالشك من أجل التيقن منها، ولعل فكرة "الكائن الكامل" التي أدى إليها الكوجيتو الديكارتي لها هي الأخرى جذور شكية عمل ديكارت على محاولة إثباتها انطلاقا من أسس عقلانية لا تخرج عن العقيدة العقلانية لهذا الفيلسوف، الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن مكانة فكرة الله في فكر ديكارت، فهل استطاع ديكارت إثبات وجود الله في خضم المنهج الشكي الذي جعله سبيل للشك سبيل الحق؟ وماهي الأدلة التي تجاوز بها ديكارت الشك ليثبت وجود الله؟ أو بتصور عام كيف تمظهرت فكرة الله كحقيقة مطلقة في ثنايا الشك الديكارتي؟

"ما يمكن أن يجعلنا نشك في الأشياء التي نتصورها بوضوح هو أن الله ربما قد شاء إضلالنا، ومنه إذن فلينبغي إذا أردنا أن نكون على يقين من شيء أن نبحث هل هناك إله مضل"[1]، هذا ما جاء في التأمل الثالث من تأملات ديكارت الميتافيزيقية، وهو ذلك لتأمل الذي تناول فيه ديكارت الله وأنا موجود، ويتناول ديكارت في الموضوع نفسه في التأمل الخامس الذي بحث فيه ماهية الأشياء المادية والعودة إلى الله، "فالبحث في الأشياء المادية هو بحث يدفعنا إلى البحث في الخصائص المادية لهذه الأشياء(الامتداد، الشكل، الحركة)، فهذه الأشياء المادية وخصائصها تشكل فكرة واضحة ويقينية وثابتة لأنها لم ترتد إلينا من الحواس الخادعة وهذه الضرورة المطلقة تلزم عنها وجود الله كحقيقة تعادل في اليقين أية حقيقة رياضية"[2].

فالمعرفة بالأشياء تتوقف على معرفة الله فهذه الأخيرة تيسر الوصول إلى الوضوح التام للأشياء المادية الجسمانية التي ترتبط ارتباطا وثيقا بعلم الهندسة باعتبارها مصدر

[1] ديكارت رونيه، تأملات في الفلسفة الأولى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، دط، 2009، ص133.

[2] المرجع نفسه ص204.

الوضوح واليقين. "لم يرد ديكارت أن تكون معرفتنا لوجود الله عن طريق العالم –كما تصورها قبله بعض الفلاسفة واللاهوتيين– وإنما رأى أن المعرفة بوجود العالم هي التي تفتقر إلى وجود الله."[1]

فالمعرفة الكاملة بجميع الموجودات لا تحقق إلا بيقين فكرة اللامتناهي، فبدون معرفة الله لن تتحقق أي معرفة أخرى.

الميتافيزيقا الديكارتية:

لطالما شكلت الفلسفة الديكارتية منعطفا متميزا في الفكر الفلسفي، واعتبر ديكارت الفلسفة هي المعرفة الحقة لشموليتها للعلم، بل اعتبرها والعلم شيئا واحدا يجمع بينهما ذات المنهج، فهذه العلاقة التكاملية بين المعرفتين حددتها شمولية الفلسفة والتي تتضمن عدة فروع وجعل مبدأها الأول هو الميتافيزيقا، ليحافظ بهذا ديكارت على التصور الكلاسيكي للفكر الفلسفي، ولم يواكب التطورات التجريبية التي لازمت عصره، وتميز نوعا ما عن الطرحين باعتماده معيار الوضوح واليقين في منهجه الرياضي الذي يستمد يقينه من اتساق النتائج مع المقدمات، فالميتافيزيقا الديكارتية هي علم يقيني ودقيق يثبت صدقه من البراهين الرياضية. فقد جعل ديكارت المنهج الرياضي هو المنهج الوحيد الملائم للفكر في جميع الميادين سواء كانت ميتافيزيقية أو فيزيقية، " وقد أيقن ديكارت أنه لو طبق على كل علم المنهج الذي يتبعه الرياضيون في الوصول إلى براهينهم، لبلغت العلوم درجة الرياضة من حيث استقرار النتائج ولم يبقى شيء يبرر اختلاف العلماء ومجادلاتهم".[2]

[1] مصطفى النشار مصطفى، **مدخل جديد إلى فلسفة الدين**، مرجع سابق، ص100

[2] ديكارت رونيه، **مقال عن المنهج**، تر: محمود محمد الخضيري،دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة،ط2،1968، ص92.

إن الميتافيزيقا هي المبدأ الأول للمعرفة بما في ذلك معرفة الله ومن خلال بيان صفات الله، فجميع العلوم ترتد إلى حقيقة أن الحقيقة ليست علة ذاتها بل مرتبطة بعلة أخرى، فالحركة سببها حركة أخرى لهذا كان هم العلماء هو البحث عن هذه العلل وليس البحث عن الحقائق في حد ذاتها، مما جعل الحقائق العلمية حقائق مقتصرة على معرفة الأشياء المتناهية فقط، دون البحث فيما وراء الأشياء(الميتافيزيقا)، هذه الأخيرة التي جعلها ديكارت المبدأ لجميع الحقائق،" فالمظاهر الزائلة للحياة المادية لا تقوم بنفسها وإنما يجب أن تكون وراءها قوة خفيه أزلية أبدية، هي علة الموجودات وهو الذي تسميه لغة الدين–الله– لهذا كانت الحاجة ماسة إلى علم يبحث عن هذه المدركات المتقدمة التي تنتفع بها العلوم الأخرى وهذا العلم هو ما بعد الطبيعة".[1]

فالميتافيزيقا هي علم يبحث في العلل الأولى للموجودات ويتجاوز المادة إلى ما وراء المادة ليجسد حقيقتها الأولى، حيث صرح:" رأيت أن وجود هذا الفكر هو المبدأ الأول، واستنبطت منه المبادئ التالية: أن هنالك إلها هو خالق كل ما في العالم. ولما كان هو مصدر كل حقيقة فانه لم يخلق أدهننا بحيث تكون عرضة للخطأ فيما تقرر من أحكام على الأشياء التي نتصورها تصورا واضحا جدا ومتميزا. تلك هي المبادئ التي اصطنعتها من الأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية، ومنها استنبطت بتمام الوضوح مبادئ الأشياء الجسمانية أو الفيزيقية، أي أن هناك أجساما ممتدة طولا وعرضا وارتفاعا، وأن لها أشكال وتتحرك على صور مختلفة"[2].

هذا يقودنا إلى الحديث عن المنهج الديكارتي الذي جعله السبيل الأمثل لجميع العلوم، وهو منهج حدد فيه أربعة قواعد، ويعتبر ديكارت هذه القواعد بمثابة الطريق الموثوق والسهل لبلوغ الدقة والحق والابتعاد عن الباطل ويمكن تطبيقها ببساطة في

[1] رابوبرت.أ.س، **مبادئ الفلسفة**، تر: أحمد أمين، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2012،ص 19.

[2] ديكارت رونيه، **التأملات في الفلسفة الأولى**، مصدر سابق، ص9

مختلف المجالات. " تتمثل القاعدة الأولى فيما يسمى بقاعدة اليقين: التي تنص على انه لا يجب أن أقبل شيء علة أنه حق، ما لم أعرف يقينا أنه كذلك، أما القاعدة الثانية فتسمى بقاعدة التحليل؛ أي أن تقسم المعضلة التي تدرس إلى أجزاء بسيطة على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه، والقاعدة الثالثة؛ تسمى بقاعدة التحليل والتركيب؛ أي السير بالأفكار بنظام، بادئ بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيبا،أما القاعدة الأخيرة فهي قاعدة الاستقراء التام أو الإحصاء التام؛ بغرض التحقيق والمراجعة الكاملة الشاملة ما يجعلنا على ثقة من أننا لم نغفل شيئا".[1]

فالقواعد جاءت مرتبة ترتيبا تدريجيا يسهل الوصول الى الهدف، بدءا من التجاوز الأحكام المسبقة والأفكار غير الواضحة لأنها كثيرا ما تكون سبب الوقوع في الخطأ فلا يجب قبول إلا ما هو واضح وجلي للعقل أي المعارف البديهية.

لينتقل بذلك إلى القاعدة الثانية والتي تأتي للتحقق من صحة الأفكار التي لا تتميز بذلك الوضوح الذي تناولته القاعدة الأولى، ففي هذه الحالة لا بد من تحليل هذه الأفكار الغامضة إلى أجزائها الأولية لتتوضح جزئياتها وتستكشف حقائقها، لتكتمل العملية مع القاعدة التي تليها وذلك من خلال إعادة تركيب الأجزاء المتحقق منها.

وتأتي القاعدة الأخيرة وهي بمثابة المراجعة العامة لجميع المراحل السابقة وتكتمل بهذه القاعدة عملية تحصيل معرفة يقينية ضرورية وشاملة لا يشوبها الشك، وهذه المنهجية صالحة لكل أنواع البحوث والمعارف دون استثناء.

أدلة وجود الله عند ديكارت:

[1] ديكارت رونيه، **مقال عن المنهج**، مرجع سابق، ص 95،98.

في دفاعه عن الإيمان واثبات وجود الله انتهج ديكارت أدلة فلسفية عقلانية، معتبرا إياها الأكثر نجاعة من أدلة اللاهوت (أي الأدلة الدينية)، وذلك من أجل إقناع غير المؤمنين بوجود الله اله فلا ينبغي أن نعتقد بوجد الله لان الكتب السماوية جاءت بذلك، وإنما ينبغي الإيمان به لان الأدلة والبراهين العقلية تؤكد ذلك. وجاء هذا الدفاع في شكل ثلاثة أدلة وهي كالأتي:

الدليل الأنطولوجي :

ويقوم هذا الدليل على الاستدلال على وجود الله من بالاستناد إلى وجود فكرة الله الكامل في الذهن حيث يقول ديكارت" كل فكرة لا بد للها من علة يكون لها من الوجود الفعلي بقدر ما يكون لتلك الفكرة من وجود موضوعي، وإذن ففكرة الكامل قد جاءتني من وجود كامل"[1]، ويمكن صياغة هذا الدليل على شكل القياس التالي:

1. "الله أو الكائن الكامل هو الكائن الحائز على جميع أنواع أو صفات الكمال
2. الوجود أحد أنواع صفات الكمال.

النتيجة: الله الكائن الكامل موجود".[2]

فينطلق من مقدمة بديهية تقر بأن الله كائن كامل بصفات الكمال التي يتصف بها، وينتقل إلى قضية بديهية أخرى تقر بأن الوجود هو أحد صفات الكمال، فإذا كان الله كامل ووجود احد صفات هذا الكمال فان الله موجود بالضرورة، لكن الذي يجعلنا نتساءل عما معيار صدق وصحة المقدمات التي انطلق منها ديكارت على أنها قضايا صادقة صدقا مطلقا وكليا.

[1] ديكارت رونيه، **تأملات في الفلسفة الأولى**، مرجع سابق، ص 119.

[2] فضل الله مهدي، **فلسفة ديكارت ومنهجه**، دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1،1983، ص132.

" يرى ديكارت أن هناك جملة من الأفكار الفطرية التي يمتلكها الذهن أو تمتلكها النفس بالفطرة فكرة الكائن الكامل اللامتناهي، الحائز على كل أنواع الكمال؛ هذه الفكرة لم يستمدها من الحواس، ولا من إبداع الذهن وإنما خلقت معنا مثلها مثل فكرة المثلث الذي يقتضي منا التسليم بأن زواياه مساوية للقائمتين"[1]، فكذلك فكرة الكائن الكامل الحائز علة جميع الصفات، وفكرة الوجود كأحد هذه الصفات تقتضي منا التسليم بها تسليما ضروريا، ويصبح بهذا الكائن الكامل موجود فعلا.

" جاء في رد ديكارت عن الاعتراضات التي طالته، أن الله هو الجوهر الذي ندرك أنه كامل الكمال الأسمى والذي يدرك أنه كامل الكمال الأسمى والذي لا يتصور فيه أي شيء يتضمن أن حدد الكمال، من هنا كانت ماهية الله تتضمن وجوده الضروري الذي يتجاوز الوجود الممكن".[2]

فقد شكلت فكرة الجوهر عند ديكارت أهمية كبيرة ولا تخرج هذه الفكرة عن معنى ماهية وحقيقة الشيء فهي صفة أساسية في الشيء الموجود التي يمكن أن تعقل غير أن فكرة الجوهر كصفة لله تختلف عن جوهر الأشياء الخارجية، يوجد بواسطته شيء ندركه أي خاصة أو كيف مما لدينا عنه فكرة حقيقة، فالجوهر بهذا المعنى يشمل الصفات الجسمية للأشياء الطبيعية مثل الامتداد والشكل.... حيث جاء في التأمل الثالث لديكارت" إن الأفكار التي تمثل جوهر تحتوي على قدر من الوجود الذهني أكثر من تلك التي تمثل صفاتا أو أعراض والفكرة التي تمثل الجوهر اللامتناهي تحتوي على أكثر من تلك التي تمثل الجواهر المتناهية"[3].

---

[1] المرجع السابق، ص 133.

[2] لوقا نضمي، **الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت**، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، دط، دت، ص29.

[3] ديكارت رونيه، **التأملات في الفلسفة الأولى**، مرجع سابق، ص 130.

الدليل الثاني: الدليل الإنساني أو التجريبي

يذكر ديكارت أن الأفكار متعددة من بينها ما يعرف بالأفكار الفطرية، وهي أفكار موجودة في النفس بالفطرة تتضمن هذه الأفكار الفطرية فكرة "الكائن الكامل" الذي يتوفر على جميع صفات الكمال الذي تفتقر إليه الذات الإنسانية ومن هنا كان منطلق هذا الدليل.

" إن وجود فكرة الكائن الكامل اللامتناهي في النفس تجعلنا نتساءل عن مصدرها هل هو الإنسان نفسه؟ ليس هو بالطبع لأنه ناقص، فهو يشك ويخطئ ويظن وهذه الصفات ناقصة، بل إن أو عدم الكمال هو الذي دفع الإنسان إلى امتلاك الإنسان الكامل اللامتناهي، وهو سبب أيضا في شعوره بالنقص وبالتالي دلالة على وجود الله"[1]. ففكرة الكائن اللامتناهي الكامل لم تشكلها الذات في النفس أو الذهن لأنها أقل كمال، وبالتالي لا يمكن أن تكون الذات باعتبارها جوهر متناه على الكامل اللامتناهي، لان المبدأ القائل بأن لكل معلول علة يفرض أيضا أن تكون هذه العلة موازية للمعلول والأمر ليس كذلك، يقول ديكارت:" كل فكرة لا بد لها من عله يكون لها من الوجود الفعلي بقدر ما يكون لتلك الفكرة من وجود من الوجود الموضوعي، وإذن ففكرة الكامل جاءتني من وجود كامل".[2] أي أن فكرة وجود الكائن الكامل علتها الكائن الكامل نفسه لأنها العلة الوحيدة المكافئة لوجوده، " يستحيل أن تكون الصور الذهنية للكمال التام مستمدة من العدم، كما يستحيل أن تكون من نفسه، إذن لابد أن تكون قد ألقيت إليه بواسطة كائن طبيعته أكثر كمالا، بل ولها ذاتها كل الكمالات وهذا الكائن هو الله".[3]

[1] فضل الله مهدي، **فلسفة ديكارت ومنهجه**،مرجع سابق،ص141

[2] ديكارت رونيه، **التأملات في الفلسفة الأولى**، مرجع سابق ، ص119.

[3] ديكارت رونيه، **مقال عن المنهج**، مرجع سابق،ص89.

هنا يستند ديكارت إلى مبدأ العلية الذي يفترض أن العلة يجب أن تكون موجودة، وان يكون وجودها كامل ككمال وجوده(الكائن كامل الصفات). وتأكيدا لهذا يذكر ديكارت في تأملاته "أنه إذا بلغ الوجود أو الكمال الموضوعي لفكرة من أفكاري درجة تجعلني أعرف في وضوح أن هذا الوجود أو الكمال ليس فيا على جهة الصورة أو جهة الشرف، وبالتالي لا أستطيع أنا نفسي أن أكون أنا علته"،[1] فبهذا الإقرار باستحالة أن تكون الذات الإنسانية هي علة لوجود الله، يمكننا أن نطرح تساؤل عكسي، فهل يمكن أن يكون الكائن الكامل علة لوجود الكائن المتناه؟

الدليل الثالث: دليل الخلق المستمر

وهو دليل يستمد مصداقيته من الدليل السابق، الذي أثبت من خلاله صفة الدليل السابق، الذي أثبت من خلاله ديكارت صفة الكمال وأن الله موجود وهو علة ولا يمكن أن تكون له علة أدنى منه كالذات الإنسانية مثلا، باعتبار الذات كائن متناه وليس له من صفات الكمال، فصفاته قاصرة وناقصة أثبت قصورها فعل الشك الذي يلازمها وانطلاقا من مسلمة ديكارت التي تقول بأن كل معلول لابد له من علة أكمل منه، فلابد أن للذات علة أكمل منها وتتميز بالكمال التام.

في بحثه عن هذه العلة ينفي ديكارت أن يكون الوالدين عله لوجود الذات حيث جاء في التأمل ثالث من تأملاته" وأقول أخيرا أنه فيما يتصل بأبوي الذين يبدوا إني قد ولدت منهما، مع أنه كل ما اعتقدته عنها حق، فإنها لا يلزم عن ذلك أنهما العلة في حفظ وجودي ولا خلقي وإيجادي باعتباري شيء مفكر".[2] ففكرة الوجود الجوهري بل الوجود الجسماني لا يحقق فكرة الوجود الجوهري، بل إن الوجود الجسماني المسئول عنه الوالدين

[1] ديكارت رونيه، **التأملات في الفلسفة الأولى**، المرجع السابق، ص148

[2] المرجع نفسه، ص162

ما هو إلا وجود يعقب الوجود الحقيقي الذي تسببه علة أخرى تتمثل في الموجود المطلق الكامل، وهذه الفكرة عن وجود كائن مطلق الذي هو علة وجودي خلقها الله معنا وهي موجودة في النفس، " والحق أنه لا ينبغي نعجب أن الله حين خلقني غرس هذه الفكرة لتكون علامة للصانع مطبوعة على صنعته".[1]

فلا يمكن أن يكون الإنسان خالق لنفسه لان خلقه لا بد أن يكون مرتبط بخالق من شأنه أن يحقق استمرار وجود الإنسان في الزمن،" حيث إن استمرار وجود الإنسان في الزمن، ككائن مخلوق حي، يحتاج أيضا إلى قوة تكون هي السبب وراء هذه الاستمرارية والخلق الدائم في كل لحظة، ولما كان الله، هو الذي خلق الإنسان، فان الله هو الذي يخلق الإنسان في كل لحظة خلقا جديدا".[2]

ففكرة اللامتناهي هي فكرة تستمد صدقها من قضية وجود الذات، كقضية بديهية وواضحة، ولما كانت قضية بديهية، فلابد لهذه الفكرة من أصل يتميز بالكمال والعظمة وعلينا أن نسلم به تسليما مطلقا وهي وجود الإله الكامل كفكرة فطرية أودعها الله في الإنسان ولا يمكن التشكيك فيها.

2. الله عند سبينوزا:

كبداية الحديث عن فكرة الله عند باروخ سبينوزا **Baruch Spinoza 1632-1677)**، يستوقفنا ذلك القول الذي صرح به ألبرت أينشتاين **Albert Einstein1879-1955)(**؛ بأنه يؤمن بإله سبينوزا الإله الذي تجلى في تناغم الكون؛ فهل هذا يعني بأنه جسد الإله في العالم الطبيعي؟ وما علاقة الكون بالإله الذي يؤمن به سبينوزا؟

---

[1] المرجعالسابق،ص163.

[2] فضل الله مهدي، **فلسفة ديكارت ومنهجه**، مرجع سابق،ص144.

النقد التاريخي للدين:

"يرى سبينوزا أن هناك نمطين من المعرفة بالله مختلفتين كلية في طبيعتهما، هناك من جهة؛ المعرفة العقلانية الواضحة والمتميزة؛ ومن جهة أخرى المعرفة المؤسسة على الوحي التي يربط بها المرء بالإيمان، وتفترض أن المؤمن لا يملك هذه المعرفة الفلسفية، هذه الأخيرة جعلها سبينوزا موضع النقاش ولم يسبق لغيره أن خاض فيها".[1]

هذا الأمر الذي جعل سبينوزا يكون محل الرفض والاستهجان خاصة من طرف رجال الدين واتهامه بالإلحاد، وهذه النظرة الرافضة له كانت نتيجة الأحكام المسبقة للاهوتيين وعدم قبولهم لحرية التفلسف، وقد رد سبينوزا عن هذه الاتهامات عندما أعلن عن رغبته في رسالته في اللاهوت والسياسة، معلنا من خلالها أن حرية التفلسف لا تشكل خطرا على الإيمان ولا على سلام الدولة، بل إن القضاء عليها يؤدي إلى ضياع السلام والتقوى في آن واحد، ويبين سبينوزا أن غرضه من نشر هذه الرسالة هو التصدي للأحكام المسبقة للاهوتيين التي تعتبر أكبر عائق أمام الفلسفة، والرد على اتهامه إياه بالإلحاد، والتصدي لكل من يقف أمام حرية التفكير والتعبير التي أصبحت أمرا مستعصيا".[2]

رغم اتهام سبينوزا بالإلحاد إلا أنه جعل من **الله** موضوعا خصبا ومهما في دراساته خاصة في كتابه "علم الأخلاق"، الذي حاول من خلاله وصف الإله والحديث عن الحب الإلهي، أما كتابه "مقالات في اللاهوت السياسي" تكلم بشكل مفصل عن رُقم موسى ودور الإله في تطور القانون المدني. وقام بممارسة النقد التاريخي على النصوص الدينية حيث" اعتبر أنه لا يوجد فرق بين الظاهرة الطبيعية والنص الديني، فكلاهما يخضع للعقل

[1] غروندان جان، **فلسفة الدين**، تر: عبدالله المتوكل، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المملكة المغربية–الرباط، دط، دت، 124.

[2] المرجع نفسه، ص ص124،123

وقواعده، وقد كان سبينوزا أول من حمل لواء النقد التاريخي للدين"،[1]انطلاقا من هذا التشابه بين الظاهرة الطبيعية والنص الديني مارس سبينوزا النقد على النصوص الدينية، "فكان نقده نقدا عقليا يقوم على استعمال العقل الرياضي الهندسي، ويقوم على فكرة النور الفطري التي ميزت الطرح السبينوزي، ونقد علمي يُخضع النص الديني للقواعد الثابتة كقواعد المنهج التجريبي في دراسة الظاهرة الطبيعية".[2]

كان نقد سبينوزا متميزاً جمع فيه بين المنهج العقلي والمنهج العلمي؛ منتهجا طريقا علميا عقليا في تحليل ونقد النصوص الدينية مما جعل هذا العمل لا يختلف عن العلم نفسه؛ بل اعتُبر هذا النقد علما جديدًا أدرك سبينوزا أهميته وأخضعه للتحكيم العقلي والمنهج التجريبي رغم صعوبة الموضوع.

والهدف من هذا النقد هو لتبيين الزيف والعمل على التحقق من صحة الكتاب المقدس كوثيقة تاريخية، " فقد رفض سبينوزا وجهة النظر المحافظة التي تثبت المصدر الإلهي للكتاب المقدس قبل إخضاعه للنقد قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخي، وتكون مهمة النقد في هذه الحالة تبرير محتوى الكتاب؛ فقام بتحليل أسفار التوراة مبينا حقيقتها، فالأسفار الخمسة لم يكتبها موسى بل كتبها إنسان آخر"،[3] فرغم عناد اللاهوتيين ورجال الدين على الإيمان بالكتاب المقدس وادعائهم بأنه محفوظ ولا يشُوبه الخطأ والتزييف، وأنه لا داعي لممارسة النقد والتمحيص على النصوص الدينية إلا أن هذا لم يمنع سبينوزا من تجاوزهم، وتجاوز حتى الصدق البديهي الذي آمن به ديكارت آنذاك، وقدم ملاحظات نقدية بينت التناقض الموجود في الروايات الدينية والأسفار وشكك في مصدر الأسفار وأن

---

[1] سبينوزا باروخ، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، تر: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، ط1،2005، ص19.

[2] المرجع نفسه، ص 21.

[3] المرجع نفسه،ص 22.

يكون موسى هو من كتبها، معتمدا على التمحيص التاريخي والتتبع التاريخي للأحداث كما ذُكرت، وعمل على تبيين تناقضاتها باعتماده على مجموعة من الخطوات حصرها في ثلاث وهي:" معرفة خصائص طبيعة اللغة التي دُونت بها أسفار الكتاب المقدس، جمع النصوص وفهرستها في موضوعات رئيسية، معرفة الظروف والملابسات التي حدثت فيها الرواية"[1].

وفي انتقاده للمعرفة بالله المؤسسة على الوحي بواسطة "النبي"؛ حيث أن النبي يؤول ما أوحى به الله له، لكن الأشياء اختلفت تأويلاتهم، واستعانوا بالصور للحديث عن الله. غير أن سبينوازا رفض تلك التمثلات التي أخذت طبيعة مادية وحسية، فقد حكا الأنبياء عن الله تمثلات مختلفة مستعينين بصور مادية، فمنهم من تمثله بالنار، والأخر تمثله بأنه مستوي على العرش، ومنهم من رآه عجوزا ملتحفا بالبياض،أو نورا ساطعا....، هذه الصور المادية المختلفة المرتبطة بالسياق التاريخي بعيدة كل البعد عن المعرفة العقلية بالله المجردة عن طابعها الحسي،" وبهذا فصل سبينوزا بين المعرفة بالله التي تصدر عن العقل، وتلك التاريخية.[2]"

كان موقف سبينوزا من الأديان خاصة السماوية منها رافضة حيث وصفها بأنها خرافة منظمة مما جعله عرضة للمهاجمة خاصة من رجال الدين رغم أنه نشأ في عائلة يهودية متدينة، ويبدو أن الوضع الاجتماعي والفكري الذي كانت تعيشه هولندا آنذاك فتح المجال لهذا المفكر للإدلاء برأيه الرافض للأديان تحت لواء الحرية المطلقة في اعتناق العقيدة التي يريدونها والتسامح الديني؛ في وقت كانت فيه الحرية الفكرية أمر مستصعب في الكثير من المجتمعات.

[1] المرجع السابق، ص ص37،39.

[2] غروندان جان، **فلسفة الدين**، مرجع سابق، ص126.

صفات الله واقترانه بالطبيعة:

الله عند سبينوزا هو مركز التفكير والاهتمام. الله هو الطبيعة هو كل شيء وُجد ويوجد وسيوجد، فقد حاول سبينوزا في كتابه "علم الأخلاق" أن يوضح الأمر بوصف الله حيث يقول في التعريف السادس في مؤلفه: " أعني بالله كائنا لا متناهيا إطلاقا، أي جوهرا يتألف من عدد لا محدود من الصفات تعبر كل واحدة منها عن ماهية أزلية لا متناهية"،[1] ووصفه هذا قريب من وصف المتصوفة، فعرّف الله بأنه مجموعة لا نهائية من الجسيمات والتي تتجمع لتشكل أي شيء وكأنها مجموعة من الذرات حيث يقول في القضية الخامسة عشر في كتابه علم الأخلاق: «كل ما يوجد إنما يوجد في الله ولا يمكن لأي شيء أن يوجد أو يُتصور بدون الله".[2]

أي لا يمكن لأي شيء أو أي موجود في ذاته أن يوجد خارج الله، فكل شيء يرتبط بجوهر، وهذا الجوهر يمثل حقيقة الطبيعة الإلهية فلن يُتصور أي شيء خارج الله.

في هذا الوصف يظهر التباس، فإذا كان الله جوهر لامحدود من الجسيمات ويوجد في كل شيء والمقصود بهذا الأشياء المادية، فهل هذا يعني أن إله سبينوزا ذو طبيعة مادية؟ ومن هذا المنطلق فالأمر كذلك، يبدوا أن سبينوزا يرى بأن المادة ما هي إلا تعبير عن الله يعبر عن المادية وبعيد كل البعد عن الوصف الروحاني، فالله عند اسبينوزا هو الطبيعة.

إن حديث سبينوزا عن الطبيعة وأفكاره عنها يتكرر دائما فيها ربط الطبيعة بالجوهر، "والجوهر عند سبينوزا يعني ما يوجد في ذاته، ويُتصور بذاته: أي ما يتوقف بناء بناء

[1] سبينوزا باروخ، **علم الأخلاق**، تر: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009 ، ص40.
[2] المرجع نفسه، ص45.

تصوره على تصور آخر"،[1] فالجوهر هو ذلك الكائن الذي ليس فوقه شيء أنه حقيقة تلك الحقيقة التي لا تحتاج سبب لتشكلها، على غرار الأشياء الأخرى التي تحتاج إلى عله لوجودها، حيث يوضح سبينوزا هذا في القضية السادسة:" لا يمكن لجوهر ما أن ينتُج عن جوهر آخر"[2]، أي أن سبينوزا يرفض مبدأ السببية ويرفض أن يكون أي جوهر علة في تكون جوهر آخر، فطبيعة الجوهر تكمن في أنه موجود أنه موجود وأنه علة لذاته وماهيته تتحقق في وجوده مباشرة.

ومن هنا يتطابق مفهوم الطبيعة عند سبينوزا مع الطرح المسلم به لفكرة الله، حيث يقول:" الله أعني جوهرا يتألف من عدد لا محدود من الصفات المعبرة كل واحدة عن ماهية أزلية ولا متناهية–واجب الوجود"[3]، فالجوهر من طبيعته أنه موجود وأزلي لا متناه ولا محدود، بل لا يمكن أي يكون الله غير الجوهر بمفهوم سبينوزا. لكن إذا ثبت عن هذه الأفكار بأن الله هو الطبيعة، فالطبيعة تفتقر إلى الوعي تخضع للعشوائية إذا كانت جوهر موجود بذاته فماذا يترتب عن هذا التصور للإله من نتائج ؟

ديكارت وسبينوزا بين التوافق والتعارض حول فكرة الله:

بعد هذه القراءة لتجليات الفكر الديكارتي والسبينوزي حول فكرة الله يمكننا القيام بمقاربة في تفسيراتهما في الوصول إلى إثبات وجود الله وتحديد صفاته. ونلمس ذلك في النقاط التالية:

"يتفق ديكارت وسبينوزا حول إقامة البرهان الأول القبلي على فكرة صادقة تعبر عن بناء الماهية الإلهية الحقيقي واندفاعها الدينامي في أثناء وضعها لواقعها الوجودي

[1] المرجع السابق، ص31.

[2] المرجع نفسه، ص35.

[3] االمرجع نفسه، ص40

الخاص"[1]، أي أنهما ينتقلان في هذا البرهان من مبدأ الماهية الواقعية للإله ليلزم عن هذا بالضرورة حقيقة وجوده إثبات هذا الوجود، أي أن الله هو علة لذاته وعلة للموجودات وهو جوهر الذي لا يخرج عن ماهية الكائن الكامل عند ديكارت، والجوهر ككائن ليس فوقه شيء على حد تعبير سبينوزا.

يبدوا أن الانتماء العقلاني لكل من الفيلسوفين جعلهما يلتقيان أيضا من جديد في معالجتهما للمسألة، حيث جعل كل من ديكارت وسبينوزا المعرفة العقلية هي السبيل الأوثق للوصول إلى الحقيقة الدينية وتجاوز الطريقة التقليدية التي لم تتجرأ على معالجة القضايا الدينية بممارسة فلسفية.

"فقد اتفقا في أن العقل هو السبيل إلى رد كل هجمات الشك، وان المنهج العلمي يمكن أن يتكيف داخل فلسفة تجعل الأولوية لهذا العقل في تسوية القضايا، واتفقا –فضلا عن ذلك– على أنه لابد أن تقوم نظرية على الإله بدور رئيسي في إعادة بناء فلسفية"[2]، حيث كانت قراءة كل منهما مساهمة فريدة في الفلسفة الحديثة؛ احتلت فيها فكرة الله مكانة كبيرة واهتماما فريدا ، وشكلت بهذا فكرة الله تمظهرا جديدا في أرجاء المذهب العقلاني.

لم يسلم كل من ديكارت وسبينوزا بعد خوضهما في المسألة الإلهية من الانتقادات اللاذعة والاتهام بالإلحاد، فحاول كل منهما الدفاع عن عقيدته، فجاءت ردود ديكارت في كتابه تأملات ميتافيزيقية مبينا أن منهجه الجديد هو في صالح الدين والعقيدة؛ بل هو سلاح ضد اللإيمان، نفس الشيء قام به سبينوزا حيث كانت ردوده تبين أن الغرض من النقد التاريخي للدين هو في خدمة الدين وأن المعرفة العقلية من شأنها أن تقف على الحقائق وتثبيت العقيدة الصحيحة الخالية من التناقضات.

---

[1] كولينز جيمس،**الله في الفلسفة الحديثة**، تر: فؤاد زكريا، الناشر مكتبة غريب، د ط، 1983، ص93

[2] المرجع نفسه، ص 113.

من خلال هذا يمكن القول أن سبينوزا مشى على خطى ديكارت وأكد الكثير من القضايا الديكارتية،"واعتبره البعض الديكارتي الوحيد الذي استطاع أن يطبق المنهج الديكارتي خاصة في مجال الدين، رغم اختلافاته معه"[1]. فأين تكمن هذه الاختلافات؟

إن وصف سبينوزا لله كان وصفا اقترن فيه الله بالطبيعة، فجعل الله والطبيعة شيئا واحدا، فالله بوصفه جوهرا في فلسفة سبينوزا ربطها بالجسيمات المادية وتصبح بهذا الطبيعة الإلهية طبيعة مادية، عكس ديكارت الذي تصور الله كجوهر بطبيعة أخرى مجردة بعيدة عن كل ما هو مادي حيث يرى بأن فكرة الجوهر وجودها ذهني وصفات اللامتناهي بعيدة كل البعد عن الصفات المادية المتناهية، يقول ديكارت في وصفه لله: "أقصد بلفظ الله جوهرا لا-متناهيا، أزليا، منزها عن التغير، قائما بذاته، محيطا بكل شيء، أنا وجميع الأشياء"[2]، ففكرة الجوهر اللامتناهي عند ديكارت هي فكرة موجودة في النفس ومستقلة عن أي وجود متناه (جميع الموجودات بما في ذلك العالم الطبيعي).

إن فكرة اللامتناهي عند ديكارت يعتبرها نقطة انطلاق كما صرحنا من قبل، لم يتوصل إلى إثباتها في البداية، بل لم يتمكن من ذلك إلا بعد إثبات وجود الأنا المفكرة،"فبعد أن أثبت ديكارت وجود الذات المفكرة جعل منها قاعدة لإثبات وجود الله، حيث أن كل قضية تبلغ من الوضوح ما بلغته قضية "أنا أفكر إذا أنا موجود"، قضية صادقة ويقينية."[3] من هنا تصبح فكرة الذات هي المنطلق ومن خلالها أثبت وجود الله كمبدأ أول، لكن سبينوزا لم ينطلق من الأنا المفكرة بل ينطلق من الله ذاته أو من الطبيعة، فيبدوا أن طريق سبينوزا كانت أكثر اختصارا من مراحل الشك الديكارتي.

---

[1] النشار مصطفى، **مدخل جديد الى فلسفة الدين**، مرجع سابق، ص102.

[2] ديكارت رونيه، **تأملات في الفلسفة الأولى**،مرجع سابق، ص153.

[3] محمود زكي نجيب، **قصة الفلسفة الحديثة**، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، دط، دت، ص115.

3. الدين والميتافيزيقا عند دافيد هيوم:

إن الدراسات الفلسفية التي قدمها **دافيد هيوم-1711) David Hume (1776)**متعددة، وقد اختلفت مساعيه باختلاف المباحث التي تناولها، فقد نجد بحثه في نظرية المعرفة وأعلن فيه عن أسسه التجريبية في مختلف ميادين المعرفة، ولعل مبحث الدين وجد فيه هيوم أرضية خصبة في نظريته المعرفية، فاهتمامه بالدين لا يقل أهمية عن اهتمام معاصريه من المحدثين بل لا يقل أهمية عن اهتمام فلاسفة العصور الوسطى حتى وإن كانت الرؤى مختلفة بين الإيمان أحيانا والتجديف ومناهضة الدين أحيانا أخرى.

تصوره لأصل الدين:

"لقد أكد هيوم أن كل بحث في الدين يعد بحثا مهما، فهو يتناول الموضوع من زاويتين؛ الزاوية الأولى: تتعلق بأصل الدين في العقل، والثانية: تتعلق بأصله في الطبيعة الإنسانية، فالطرح الأول يتيح لنا حلا واضحا حيث يدل الإطار الكلي للطبيعة على مبدع عاقل، أما الثاني المتعلق بأصل الدين في الطبيعة الإنسانية يبين أن تحليل الطبيعة البشرية يكشف أن الدين ليس فطريا فيها، ولا غريزة من غرائز النفس البشرية"[1].

إذن فالسؤال الذي يطرحه هيوم حول أصل الدين في العقل يدعوا إلى الإيمان بوجود مبدع عاقل وهذا ما تفرضه الطبيعة بعد التأمل والنظر فيها. غير أن الطبيعة الإنسانية والنفس البشرية كحقيقة مطلقة وكلية بل كحقيقة متغيرة موضوعية، وأن المعتقدات تختلف من شعب إلى آخر وليس ثمة دين مشترك، فالدين والاعتقاد به لا يتطابق مع الدوافع البشرية والفطرية الموجودة في نفس الإنسان ويتجاوز العواطف والغرائز التي تمثل معطى أولي وفطري.

[1] الخشت محمد عثمان، **الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، دت، ص8.

اعتبر دافيد هيوم الدين صناعة بشرية خالصة وأرجعه إلى عوامل نفسية عند الإنسان أهمها الخوف أي الخوف من المجهول حول الظواهر الطبيعية، وما تجود به الطبيعة من حوادث وظواهر، تحت هذا التأثير عبد الإنسان الظواهر لكي يتجنب غضبها حسب اعتقاده، هذا ما مهد للتفكير الديني عند الإنسان في بداية وجوده وظهر ما يعرف بتعدد الآلهة، وعلى هذا الأساس جاءت الطقوس الدينية، فكان الدين حسب هيوم إنتاج بشري غرضه رفع الالتباس والغموض الذي لازم عقل الإنسان وإبعاد مخاوفه.

الشك في الدين:

يُعَدُ هيوم محطة مهمة في الفلسفة التنويرية وهَدْم كل الأفكار العقلية والحقائق المطلقة من خلال الشك في جميع المعارف العقلية، فمثلا شك هيوم في مبادئ العقل (مبدأ السببية) ورد على من اعتبره مبدأ عقلي وقبلي، ورفض هذا الفهم وهَدَم الطرح الميتافيزيقي والمعتقدات التي تَدَّعِي المطلقية وأَسَّس لتثبيت التجريبية ؛ وهذا الشك الذي اعتمده وجهة للمنظومة الدينية من خلال نقده للدين والماورائيات.

"فقد شك هيوم في وجود الله معرفيا، حيث فند كافة الأدلة والبراهين على وجود الله، فاليقين عنده مطلب البرهان التجريبي، والتجربة لم تكشف له إلا عن وجود انطباعات وأفكار تتصل ببعضها البعض، حتى يقول أنا لست سوى حزمة من الادراكات الحسية[1]".

الدين ليس سوى صناعة بشرية. إنه مجرد أساطير الأولين هذا ما أشار إليه دافيد هيوم في كتابه التاريخ الطبيعي للدين وحوارات حول الدين الطبيعي، واعتمد المنهج الشكي لانتقاد أدلة وجود الله، مثل انتقاده للدليل الكوسمولوجي الذي يستدل على وجود الله من خلال وجود نظام ثابت يحكم الطبيعة ومنظم، ووضع حججا تفنده وتفند كل الأدلة،

[1] السيد علي غيضان، **الالحاد ومشكلة الشر دراسة نقدية للالحاد القائم على مشكلة وجود الشر في العالم**، مجلة متون، المجلد 14، العدد2، 1-12-2021، الجزائر، ص 31.

فمن بين الحجج التي اعتمدها هيوم في إبطال أدلة وجود الله حجة تقتضي عدم إمكانية المقارنة بين المصنوع البشري والمخلوق الطبيعي بسبب اختلافهما. فالموجودات الطبيعية لا تشبه المصنوعات البشرية، فمثلا عندما نفترض بأن وجود أي مصنوع بشري كان لوجود سبب صنعه وهو الإنسان، فلا يمكن إسقاط هذا الأمر على المخلوقات الطبيعية، والأمر يختلف لأن طبيعتها مختلفة. فالصناعة لا تدل على الصانع إلا إذا رأيناه يصنعها.

الحكم هنا مبني على استدلال طبيعي فهل شاهدت الكون يُصنع؟ بناء الحكم على جعل موضوعات غيبية كسبب في صناعة الكون وخلقه هو استلال غير صحيح، "فهو استدلال تمثيلي ووفق هذا الاستدلال يجب أن يكون هناك شبه تام بين طرفي التمثيل وأن يكونا من نوع واحد، غير أن هذا الاستدلال العلي التمثيلي لإثبات وجود الله هو في الواقع استدلال فيه نواقض كثيرة ومعقدة في رأي هيوم، بل هو استدلال بلا قاعدة فإذا كانت فرادة العالم عقبة تحول دون استخدام الاستدلال العلي لكشف علة ذلك، فإنها لا تعد في الاستدلال بلا قاعدة عقبة تمنع استخدام هذا الاستدلال، ومن يتبنى هذا البرهان أو الاستدلال بلا قاعدة في نظر هيوم أنه لا يحتاج لإثبات الشبه بين آثار الطبيعة والمصنوعات البشرية، لأن هذا الشبه بديهي ولا يقبل الإنكار".[1]

لكن السببية تقول أن لكل موجود سبب. وهذا ما يكذبه هيوم أيضا فلا وجود لمبدأ السببية كمبدأ عقلي قبلي، وإنما هذه السببية ما هي إلا عادة؛ فقد تعودنا على رؤية الأشياء والظواهر تحدث وراء بعضها البعض وليس هناك أي ضرورة تفرض أن الأولى سبب في الثانية.حيث يقول دافيد هيوم: "ثمة مبدأ آخر ما يدفع إلى استنتاج حدوث موضوع من ظهور موضوع آخر هذا المبدأ هو العادة (custom) أو الإلف (habit).

[1] محمد فتح علي خاني ، **فلسفة الدين عند ديفيد هيوم**، تر حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2016، ص389،390.

ذلك أنه كلما نتج عن تكرر فعل مخصوص أو عملية مخصوصة ما ميل إلى تجديد ذلك الفعل أو تلك العملية، فإن نقول دائما هذا الميل هو من أثر العادة".[1]

ويعتبر دافيد هيوم هذا المبدأ كرد على كل استنتاج يقتضي أن أحد هذين الموضوعين هو سبب للآخر فلا يوجد ما يبرر هذا الاستنتاج ولا ما يؤكد يقينه في التجربة. فالمبدأ الوحيد الذي نرضى به هو العادة لأنه مأخوذ من استنتاجات تجريبية "إن العادة هي الدليل الأكبر للحياة الإنسانية. إذن فهذا المبدأ هو وحده الذي يجعل تجربتنا مفيدة لنا، ويجعلنا نتوقع من المستقبل نسقا من الأحداث مماثلا لتلك التي كانت قد ظهرت في الماضي"[2]

لكن هيوم يتناقض مع ذاته عندما يقول بأنه يجب أن يكون هناك سبب لوجود الكون من جهة، و يجب أن يكون هذا السبب مرئيا وله وجود حسي وليس وبين رفض هيوم لمبدأ السببية إطلاقا من جهة أخرى. فإما أن تكون السببية مبدأ ساري المفعول على كل شيء؛ وإما أن لا يكون.

الدليل الأخلاقي على وجود الله:

اهتم دافيد هيوم بفكرة الدليل الأخلاقي على وجود الله ومارس انتقاده على هذا الأخير أيضا، انطلاقا من المفارقة القائلة بوجود إله خيّر مقابل وجود كم هائل من الشر في هذا الكون، فكيف يقبل إله خيّر بوجود شر في العالم؟ فهناك صفات يتصف بها الله تتناقض مع ما هو موجود من شر، ومن بين هذه الصفات أن يكون علمه مطلق، أن تكون قدرته مطلقة، وأن يكون هو الخير المطلق، فجميع من عمل على إثبات وجود الله

[1] هيوم ديفيد ، **تحقيق في الذهن البشري**، تر محجوب محمد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت– لبنان، ط1، 2008، ص72.

[2] المرجع نفسه، ص74 .

كان قد حدد صفا لهذا الوجود الإلهي وتمثلت في الصفات المذكورة، فالدليل الكسمولوجي يثبت بأن هنالك تناغم ونظام ثابت يحكم الكون وهذا التناسق في الخلق يستلزم وجود مخلوقات متكاملة غير ناقصة وخيّرة ولا تحمل الشر، فهذا يُسقط صفة قدرته المطلقة، غير أن هذا الشر ينسبه اللاهوتيون إلى الإنسان أو أي شيء آخر غير الله وهو مجرد تبرير غير منطقي في نظر **هيوم**.

يقسم **دافيد هيوم** الشر إلى أنواع منها شر طبيعي مثل الكوارث الطبيعية، وشر أخلاقي صادر عن الإنسان ويتمثل في جميع الصفات المستهجنة التي يتصف بها الإنسان كالجهل، العدوانية، والظلم؛ فهذه الشرور طبيعية كانت أو بشرية لا تنسجم مع الصفات الإلهية فلا يمكن أن تتناسب القدرة المطلقة والعلم المطلق والخير المطلق مع وجود هذه الشرور في العالم. كما أن فكرة وجود الآخرة يرى **دافيد هيوم** بأنها مجرد تبرير أيضا بوجود هذا الشر في العالم، " فوجود الشر في العالم لا يجعل الإنسان ولا أي حيوان آخر سعيدا في هذا الكون، ومن ثم فالإله لا يريد سعادتهم ! وهذا لا يليق أبدا بمقام الإله إذا كان موجودا. أي هكذا يرتاب هيوم في وجود الله نتيجة لوجود الشر في العالم[1]".

4. الدين الأخلاقي عند كانط:

الدين هو مبدأ عقلي فهو ليس مجرد ممارسات عملية بل نظرية أخلاقية تتجاوز جميع الطقوس والعبادات التطبيقية، فهذه الممارسات والطقوس كدلالة على الفعل الديني مرفوضة في دين كانط. حيث حل تلك الجدلية التاريخية القائمة بين الدين والأخلاق، وقدم مشروع الدين الأخلاقي" كدين عالمي. يدعو من خلاله كانط إلى تأسيس دين

[1] السيد علي غيضان، **الإلحاد ومشكلة الشر دراسة نقدية للإلحاد القائم على مشكلة وجود الشر في العالم**، مرجع سابق، ص 56.

أخلاقي عالمي في مقابل الأديان التاريخية(السماوية).فالدين العالمي هو الدين الذي تمليه علينا الأخلاق. نابع من مبدأ ذاتي (استعدادات العقل).

فالدين الحق هو ذلك الدين الذي يقوم على فكرة الإرادة الحرة غير المشروط بالعبادات والالتزامات؛ بل على السلوكات الخيرة التي تمليها علينا ضمائرنا، هكذا كان مشروع كانط للتأسيس لدين عالمي عقلي يشمل جميع البشر منزه من الطقوس الدينية التي تدعوا إليها العقائد المختلفة، والتي من شأنها أن تجعل البشر يختلفون. هذا ما يطرح لنا تساؤل حول طبيعة العلاقة بين الدين والأخلاق وأيهما أساس للأخر؟

للإجابة عن هذا الإشكال لا بد من الوقوف عند مفهوم كل من الفعل الخلقي والدين عند كانط، فمن المعروف أن الفعل الخلقي عند كانط هو فعل ذاتي مرتبط بالمبادئ لا بالنتائج ومنزه عن جميع الإلزامات والشروط، فهو فعل تمليه إرادة الإنسان الحرة؛ لا يسعى إلى تحقيق منفعة أو مصلحة بل إن كل فعل يبتغي مصلحة يعتبره كانط بعيدا كل البعد عن المسار الأخلاقي، والتي ترتبط بمجال الأخلاق باعتباره اجتهاد إنساني يدفعنا إلى التفكير في وجود الله الذي يضمن للابسان السعادة التي هي غاية الفعل الخلقي"[1]. وفي نفس السياق يعرف كانط الدين بأنه " معرفة وإدراك كل الواجبات كما لو كانت أوامر إلهية"، أي أن الواجب الأخلاقي لا يقل أهمية عن الأوامر الإلهية "[2]، فالدين والأخلاق يلتقيان في المصدر الذي تحكمه الإرادة الحرة للإنسان وفي كونهما منزهين من أية غاية وباعتبار كل منهما مبدأ عقلي ثابت.

[1] السيد علي غيضان ، **فلسفة الدين عند كانط**، مجلة الراصد العلمي، العدد الثالث، يناير 2010، مصر، ص85.

[2] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرد العقل العقل**، تر: فتحي المسكيني، الدجداول للنشر والتوزيع، ط1، 2012، ص203.

"إن الأخلاق عند كانط مرتبطة حتما بالدين؛ بل إنها تتسع لتصبح فكرة مشروع أخلاقي يقع خارج حدود الانسان، فالدين يقوم في معرفة كل واجباتنا من من حيث هي أوامر ألهية، وهو الإيمان الذي يقوم على أخلاقية الإنسان"[1].

فقد اعتبر كانط فكرة الله مسلمة من مسلمات الأخلاق وربط بين هذه الفكرة والأخلاق، وهذا التوظيف لفكرة الله كان توظيف يجمع فيه بين الجانب الديني والجانب الأخلاقي، ففكرة الألوهية تؤدي وظيفة مرتبطة بالفلسفة النظرية أي مرتبطة بالجانب النظري للفلسفة كالأفكار والاستدلالات وليس بالجانب الواقعي والممارسات الأخلاقية مرتبطة أيضا بوجود الله بوصفها ضرورة ووسيلة تعكس نتائج الإلزام الخلقي.

الحجة الطبيعية لوجود الله عند كانط:

يرفض كانط مبدأ العشوائية في النظام الطبيعي واقتران هذا الرفض بالألوهية، كما يرفض الرأي االقائل بأن وجود غاية يقصد إليها العالم دليل على وجود الله".[2] فهناك من يستدل على وجود الله ببرهان النظام الطبيعي على أساس أنه في النسق الفيزيائي الطبيعي لا يمكن الاستغناء عن الميكانيكية و الآلية لأن هذا المبدأ يستغني عن الله بوصفه أساس التفسير العلي للقوانين الطبيعية. فكما أن الطبيعة تحمل النسقية والثبات أحيانا تحمل أيضا العبثية و الفوضى أحيانا أخرى. ففلا يمكن قبول مبدأ الحتمية ورفض مبدأ الفوضى أو العكس لأن الطبيعة تحمل المبدأين على حد سواء.

[1] عبد الرحمن بدوي ، **فلسفة الدين والتربية عند كانت**، ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 1980، ص ص10،11.

[2] محمود زكي نجيب، **قصة الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص 303.

"من هنا يذهب كانط إلى أنه يمكن التوفيق بين النزعتين الميكانيكية والألوهية. بإزالة مقدمة ضمنية يشترك فيها المتدين الجبان، والطبيعي المتهور."[1]

فالمتدين من هذا المنظور يرجع النظام الكوني إلى علة خارجية وهي الله وهذا يجعل الله خالقا للنظام الكوني وليس للمادة ومنه لن يكون الله. أما إذا حصرنا النظام الكوني بتفسير ميكانيكي هذا يؤدي إلى خلل في فكرة علية الله الشاملة بوصفه خالقا وبالتالي تستغني النظرية الطبيعية عن فكرة الألوهية. "نصل إلى نتيجة مفادها أن المادة باعتبارها مادة لغرض حكيم أسمى لابد أنها وضعت بالضرورة في علاقات منسجمة بواسطة علة أولى تتحكم فيها، وهكذا يتأكد وجود الله".[2]

فالعلاقات المنسجمة في العملية الطبيعية ترجع إلى مصدر لانهائي هو الله، والمادة وقوانينها تعتمد على الله.

الدين الأخلاقي مقابل الدين التاريخي:

يرى كانط أن الدين الحقيقي واحد وكلي ولا يجب أن يُختلف حوله، وأن الاختلاف الموجود بين الديانات ما هو إلا اختلاف في العقائد يستند إلى الكتب المقدسة لها، حيث تحوي هذه الكتب الدينية مجموعة المعتقدات السائدة في كل دين، وهنا يكمن الاختلاف بين هذه الملل المختلفة وبين الدين الحق الواحد الذي يشير إليه كانط، فالأول يستند إلى أسس تاريخية مرتبطة بتلك الملل وعقائدها، أما الثاني فهو يقوم على مبادئ عقلية ثابتة تمليها عليه إرادة كاملة أخلاقية على أنها أوامر إلهية، حيث يقول كانط: " ينبغي تعليم

[1] كولينز جيمس، **الله في الفلسفة الحديثة**، تر كامل فؤاد، مكتبة غريب، القاهرة، دط، 1973، ص234

[2] المرجع نفسه ، ص 234

الإنسانية أنه لا يوجد إلا دين حق واحد؛ إلا أنه يمكن أن يكون ثمة كثير من المعتقدات لذلك يجب استخدام عبارة (المعتقد) بدل الدين حين نخاطب الجمهور"[1].

ويعتبر كانط هذه الملل المختلفة ما هي إلا وسائل تستخدمها الشعوب للتعبير عن إيمانها لملة معينة لا على أنها دين معقول في ذاته.

"يؤكد كانط مرارا أن بعض العقائد الدينية هي مجرد وسائل خاصة لملة معينة ولا تؤلف حقيقة الدين، فيفرق بين الدين بالمعنى الحقيقي وبين وسائل الدين ويقر بأن الدين الحقيقي لا يمكن أن يفترق إلى فرق لأنه واحد، كلي، ضروري. وبالتالي لا يقبل الاختلاف، أما الإيمان بملة معينة فيكرس للاختلاف المرفوض في الدين الحقيقي"[2].

من هذه التفرقة يتضح الفرق بين الدين الوضعي بوصفه دينا تاريخيا تسوده الاختلافات في الممارسات العقائدية، ويقوم على عقائد تاريخية لذلك أخذ طابعا اجتماعيا لارتباطه بشعب من الشعوب، فهو إيمان تاريخي يصح عند قوم وقد لا يصح عند أقوام أخرى لا تربطهم به أية رابطة تاريخية.

"يرى كانط أن مثل هذا الإيمان التاريخي ليس حيا ولا موجبا للنجاة ولهذا لا يمكن أن يعد ضروريا، بل هو في ذاته ميت ومن غير المعقول أن يكون سببا لنجاتنا"[3].

فالممارسات العملية التي تعكس العقائد والطقوس المرتبطة بهذا النوع من الدين، والتي يعتبرها المؤمنون به أمرا ضروريا بل العماد الأساسي لدينهم هي في حقيقتها لا

---

[1] كانط إيمانويل، **الدين في حدود العقل**، مرجع سابق، ص22

[2] عبد الرحمن بدوي، **فلسفة الدين والتربية عند كانت**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص17.

[3] المرجع السابق، ص14

تعبر عن الدين الحقيقي؛ لأنها لا تحمل أية قيمة أخلاقية منزهة عن الشروط العملية، فالدين الحق هو دين غير مشروط بالممارسات والطقوس.

"فكانط يرفض إحلال التجربة في أمور الدين محل النزعة العقلية؛ وذلك باعتبار الممكن المحض أمرا واجبا وضروريا في ذاته"[1].وهذا ما يرتكز عليه الدين العقلي القائم على الصدق الكلي الذي تتفق فيه جميع العقول ويكون فيه العقل أساس الدين والأخلاق معا. غير أن العقل هنا يقصد به كانط العقل العملي لان الإيمان عند كانط يتأسس على الأخلاق، التي يقودها العقل العملي. بمعنى أن الأخلاق تقود على نحو لا بد منه إلى الدين. لأنها مؤسسة على سلوكيات الإنسان وهي مكتفية بذاتها بفضل العقل المحض العملي. فالإنسان لا يتحلى بالأخلاق لأنه متدين، وإنما يتدين لأنه أخلاقي.

ففلسفة كانط الدينية لم تخلو من ممارساته النقدية ويظهر ذلك جليا في ثلاثيته النقدية "نقد العقل النظري"، "نقد العقل العملي"، "نقد ملكة الحكم"، يشتمل النقد الأول منها على بيان إخفاق المحاولات النظرية للبرهان على المسائل الميتافيزيقية، والثاني يطرح المناقشة الخلقية، والثالث يركز على النظام والجمال والغائية في الكون"[2].

ويخلص بعد هذا النقد إلى إثبات وجود الله بالاعتماد على البرهان الطبيعي ويربط هذا الوجود بالجانب العملي الذي تفرضه السلوكات الأخلاقية وهذا ما يقتضيه العقل العملي ويفرض على العقل النظري أن يمتثل له، وبالتالي فكانط يرفض تلك الحجج الرافضة لوجود الله من جهة ويفند الحجج العقلية لوجود الله؛ من جهة أخرى وبهذا يظهر رفضه لأدلة وجود الله عند الفلاسفة العقلانيين وعلى رأسهم رونيه ديكارت.

---

[1] المرجع السابق، ص15

[2] عبد الجبار الرفاعي ، **تمهيد لدراسة فلسفة الدين**،، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2014، ص10.

5. نتائج وملاحظات نقدية:

في الأخير يمكن القول أن فكرة الله تمثل حلقة مهمة من الظاهرة الدينية باعتبار هذه الأخيرة ظاهرة اجتماعية بمفهوم دوركايمي، وليست فكرة بسيطة إنما معقدة ومركبة باعتبار أن مصدرها غير ثابت بين النفس عند ديكارت والطبيعة عند سبينوزا والتجربة عند هيوم والأخلاق عند كانط وما يمكن أن نخلص إليه من هذا العرض هو ما يلي:

- فقد أكمل سبينوزا عمل ديكارت بقراءته للفلسفة الديكارتية وعمل على تقصي المسألة، لكنه خالفه في توجهه المادي وقال بفكرة وحدة الوجود التي تقر بأن الكون والله شيء واحد وليس نظريتين مختلفتين (روحي ومادي) كما عبر عنها ديكارت، فالله هو حقيقة خالدة في جوانب الكون وقوانين الطبيعة ما هي إلا تعبير عن الإرادة الإلهية، ومن هنا يمكن القول بأن سبينوزا أحدث قطيعة مع فكر ديكارت الميتافيزيقي وجعل العلة والجوهر والله شيء واحد.

إذن مما تقدم وكمحاول للفصل في الإشكالية المطروحة يتضح لنا أن مسار سبينوزا الذي انطلق فيه من الميتافيزيقا الديكارتية ذاتها والمبدأ المشترك في تجاوز الفكر اللاهوتي الأرسطي والسكولائي خلص إلى تجاوز العلية التي بنى عليها ديكارت براهينه على وجود الله، خاصة انطلاقه من الذات واثبات وجود الله فوجود العالم. استبدل إذن سبينوزا هذا النظام بنظام آخر أكثر مادية وتصور الكمال الإلهي في الطبيعة بوصفها الجوهر الحقيقي، على غرار ديكارت الذي تصور جوهر لامتناه مختلف صادر عن الفكر وحيويته ومتصل بالنفس بعيد عن كل ما هو مادي، وجسدي انفعالي.

- إن موقف دافيد هيوم من مبدأ السببية ومن مشكلة الشر في العالم، واتخاذه سببا **للإلحاد**[1] عند بعض الفلاسفة وهيوم خاصة، كان معرضا للانتقاد الشديد من الفلاسفة ومن بينهم فولتير على أساس أن هذا النوع من التفنيد ليس مجرد سفسطة يجب أن تهز معرفتنا اليقينية والثابتة.

" فيمكن دحض موقف هيوم بأن موقفه لا ينم عن موقف عقلاني بقدر ما ينم عن موقف انفعالي ساعد في تكوينه رؤيته الحسية التجريبية التي لا تعترف إلا بما هو مادي[2]".

- لقد وضع إيمانويل كانط تسوية بين العقل والأخلاق والدين، يكتسي بموجبها العقل صبغة عملية؛ تظهر في الأوامر المطلقة التي يقتضيها الواجب الأخلاقي والتي تجسد الفعل الديني، مما يجعل الفعل الخيّر كواجهة للأخلاق من جهة والدين من جهة أخرى هو خير في ذاته بعيد عن الدوافع البشرية ما يجعل العقل أساس لهذه المبادئ الأخلاقية والدينية.

غير أن العقل العملي حسب فلسفة نيتشه ليس سوى ملكة تمّ خلقها من أجل حاجة سيكولوجية يتمكن من خلالها الإنسان من إقناع نفسه بأنه يتصرف وفقا لمنطق العمل.

"ويعارض شوبنهاور كانط في اعتباره وجود الشيء في ذاته خارج التجربة ولهذا السبب لا يمكن معرفته. وعلى الرغم من أنه يتفق مع كانط في كون المرء لا يمكنه التعرف على الشيء في ذاته؛ لان المرء لا يرى إلا ما يمكن لحواسه التعرف عليه، فانه

---

[1] يعني الاعتقاد بأن جوهر العالم مادي، وأن حقيقة الوجود أو الكون والعالم هي المادة، ولا وجود لأي روح ولا أي شيء مادي في العالم، وتعتقد المادية أن المادة هي منبع المعارف والوعي والعقل، ولا تؤمن بوجود الله، ولا بالنفس، ولا بالنبوة، ولا باليوم الآخر، ولا بأي عقيدة غيبية أو دينية (عماد الدين إبراهيم عبد الرزاق، النقد الغربي للإلحاد، عن هشاشة المفهوم وأوهام التطبيق، اللاهوت المعاصر، التعاريف والكليات، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط1، 2017، ص 450)

[2] عبد الجبار الرفاعي، **تمهيد لدراسة فلسفة الدين**، مرجع سابق، ص 66.

يؤكد انه بإمكان الإحساس بهذا الشيء في ذاته. فبملاحظة ذواتنا مثلا يمكننا التأكد من وجودنا وكيفية عيشنا لهذا الوجود"[1].

فشوبنهار يوجه انتقاده لكانط على أساس انه انحاز للرؤية العقلية وأهمل الرؤية الرؤية التجريبية في فكرة الشيء في ذاته. ولهذا يجب أن يتمظهر الوجود حسيا أيضا. فكانط يقيم المعرفة القبلية على فكرة الزمان والمكان والسببية غير أن الشيء في ذاته يتجاوز هذا ويعتبر سبب ليس له سبب. فلا يمكن أن يكون هناك موضوع دون ذات ولا فكرة دون وجودها الخارجي.

[1]شوبنهاور آرثر، **نقد الفلسفة الكانطية**،تر: أحمد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت–لبنان، ط1،2014، ص 47.

خلاصة الفصل:

إن التجول في تاريخ الدين والبحث عن الأصول البعيدة في نشأته من أجل كشف الحقائق التي تُلوح في أفقه، يجعلنا نجد أن البشرية عرفت من الديانات عدد لا حصر له، يدعي كل منهم أنه هو الدين الحق، فالبحث الديني لا يغدو أن يكون مجرد بحث تاريخي خاصة إذا تعلق الأمر بنشأة الدين وأصوله. حتى إن البحث عن ماهية الدين ومحاولة ضبطه كتصور يُلازم الوجود البشري وجميع المحطات التاريخية لوجود الإنسان فان هذا المفهوم لم يكن ثابتا بل عرف معيارا نسبيا ارتبط بسرد علاقة تاريخية بين الدين والفلسفة أحيانا، وبالتعبير عن النظرة الذاتية التي تعبر عن نسق أو نظرية فكرية معينة تَخُص صاحبها.

إن الدين كموضوع للبحث الفلسفي طرح عدة أسئلة متعلقة بصميم والوجود والموجودات، هي أسئلة تدخل في صميم الفلسفة والدين على حد سواء، فتناول هذا البحث الفلسفي تلك التراكمات الفكرية للصيرورة التاريخية للدين في مختلف الفلسفات انطلاقا من الفلسفة اليونانية، بالإضافة إلى تلك النظرة التأملية للدين باعتبار الدين موضوع خصب للنظر والتأمن من قِبل الفلاسفة. وهذا ما تجسد في ما يُعرف بفلسفة الدين، "باعتبارها فرع من فروع الفلسفة المختص بالتساؤلات الخاصة وطبيعة الوجود الإلهي وفحص التجربة الدينية[1]"، أي البحث في المعتقدات الأساسية والممارسات المتعلقة بالأمور المقدسة، ومن حيث هو نمط للتفكير في قضايا الوجود، وفعلا هذا ما شكل موضوع أساسي في الفلسفة التقليدية وكانت بهذا الميتافيزيقا مبحثا أساسيا في الفلسفة اليونانية إن لم نقل أن والفلسفة تعني الميتافيزيقا أساسا وهي البحث عن العلل القصوى

[1] Alston William**, Problems if philosophy og religion**, Encyclopedia of phylosophy, New York, Mocmillan publishing , 1967, p 17

للوجود. فالبحث الفلسفي اليوناني كان بحثا دينيا تمثل في حدود القراءة العقلية الفلسفية للدين بعدما كان هذا الموضوع يأخذ طابعا لا عقلاني في التفكير الشرقي القديم.

كما أن الفلسفات الدينية في العصر الوسيط انتهجت منهجا عقليا منطقيا يعبر عن صميم الفلسفة اليونانية يُعبر، فالطرح العقلي للمشكلة ما هو إلا تجذير لحضور النسق المنطقي الفلسفي في البحث الديني، وبالتالي فهي تأصيل لثنائية (الفلسفة، الدين)، رغم أن ما ميزها تقديسها للدين وحفاظها على النصوص الدينية المقدسة، فالبحث الفلسفي الديني في رحاب الفلسفة الوسيطة لم يحط من قدسية الدين رغم استعانته بأساليب فلسفية غريبة عنه.

إن هذا الاعتناء الكبير بقُدُسية الدين في العصور الوسطى لم يدم طويلا سرعان ما أخذ الأمر يميل إلى نوع من الجرأة مع الفلاسفة المحدثين؛ من خلال البحث في فكرة الله والعمل على الأسس الفلسفية التي تثبت أو تفند وجوده كمبدأ أساسي يقوم عليه الدين. فتراوحت الأفكار بين إثبات الحضور من خلال الحجج العقلية التي تثبت وجوده وهو الشأن مع رونيه ديكارت، وبين الغياب المبني على أسس النقد الذي يمثل أداة للتفلسف منذ زمن سقراط، فبدأ الموضوع يُعرض للنقد بالاعتماد على أسس تاريخية كما هو الحال عند سبينوزا في النقد التاريخي للديني، وعلى أسس تجريبية كما هو الحال عند دافيد هيوم، واستمر النقد مع كانط للطرح المجرد للدين وقيامه على مبادئ أخلاقية وعملية.

الفصل الثاني

الفلسفة التحليلية وقراءتها

للقضايا الدينية

مقدمة الفصل:

تميز الفكر الفلسفي المعاصر بظهور فلسفة التحليل؛ حيث كادت الفلسفة المعاصرة عموما أن توصف بأنها فلسفة تحليلية بالدرجة الأولى، وارتبط ميلاد هذا التيار الفلسفي تزامنا مع ما عرفه هذا العصر من تطور علمي وانتصار التقنية، وفي المجال الاقتصادي فقد برزت أفكار براغماتية تبنتها السياسة الأمريكية ومعظم دول العالم، كل هذا أحدث صدى على الصعيد الفلسفي وواكبت الفلسفة هذه التغيرات التي شهدها العالم على جميع الأصعدة، فتمخض عن هذا ميلاد فلسفات تجريبية ومادية وبراغماتية.

أما على الصعيد الديني فقد تميز هذا العصر، وسبق أن أشرنا بعقلية فلسفية سارت نحو الإلحاد ونهاية الدين بل وقُتل اللاهوت في العصر المعاصر، وأخذ هذا التيار اللا-ديني المعاصر عدة أشكال تنوعت بتنوع التيارات الفلسفية التي عرفتها هذه الفترة، فإذا كان العلم قد بسط نفوذه في الفضاء المعاصر، فقد كان هذا دافعا قويا ليرسم أحد أشكال الإلحاد التي تنتصر للعلم على حساب الدين، وهذا ما كان جليا مع النزعة الوضعية بزعامة **أوغست كونت**، وأكدته بحجج علمية قوية وصارمة النظرية الداروينية.

أما الشكل الآخر للإلحاد فقد كان بقتل اللاهوت من أساسه والإعلان عن موت الإله، وهذا ما تجرأ على قوله **فريديريك نيتشه**، أما الماركسية بزعامة **كارل ماركس** وأيده **إنجلز** فقد رفضت الدين لأسباب مادية نابع من صميم المجتمع السياسي، وانعكاسا للواقع الاقتصادي للدولة الألمانية.

ليتنكر أيضا الفلاسفة المعاصرين للدين ويرفعوا راية الإلحاد باسم تأليه الإنسان والإعلاء من قيميته، وتحميله المسؤولية المطلقة لتحرر من أي تقيد لاهوتي وهذا ما جادت به الفلسفة لوجودية الملحدة، كما كانت هناك دواعي نفسية للثورة على الدين ونبذه مع مدرسة التحليل النفسي بزعامة النمساوي **سيغموند فرويد**، وكانت هناك مظاهر اللامبالاة الدينية مع فلاسفة الهرمونيطيقا ودعوتهم إلى مجاوزة الميتافيزيقا من الأساس.

كما شكلت الفلسفة التحليلية نقطة تحول أساسية في الفكر الفلسفي المعاصر، وذلك من خلال تجاوزها للطرح الفلسفي التقليدي الشمولي عامة، والطرح المثالي خاصة وذلك من خلال رفضها للأسس التي كانت تقوم عليها الفلسفة كالاهتمام بالميتافيزيقا، والبحث في مفاهيم الوجود باختلافها، وبهذا انتقلت الفلسفة على يد رواد التحليل من البحث في موضوعات الوجود إلى مجال البحث اللغوي بالتحليل اللغوي، لأن أساس كل المشكلات الفلسفية هو أساس لغوي بالدرجة الأولى وعدم فهم منطق اللغة.

فإذا كانت الفلسفة التحليلية تمثل انعطافا متميزا في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر، وكان الدين قدأخذ منعطفا جديدا في هذا العصر الذي سيطر فيه الإلحاد على الوضع؛ فكيف تناولت الفلسفة التحليلية المسألة الدينية؟ هل سارت هي الأخرى نحو إقصاء الدين وتجاوز الميتافيزيقا؟ أم أنها انحرفت عن الركب وكان لها رأي آخر؟

المبحث الأول: السير نحو تجاوز الدين في الفكر الفلسفي المعاصر

إن التطور على مختلف المستويات الذي وصل إليه العصر المعاصر جعل الأمر يطال المجال الديني أيضا، فقد عرف هذا العصر انتعاشة ونهضة فكرية، سياسية، اجتماعية، اقتصادية، وثقافية، وبدأت بذور العلمانية بالظهور، فتغيرت المفاهيم بما في ذلك مفهوم الدين وكل ما يمت له بالصلة.

لقد حدث انحراف في مفهوم الألوهية، والإيمان، والعبادة، وكل ما يمثل المجال الحيوي للممارسة الدينية والاعتقادات الخاصة به، الأمر الذي أدى إلى تراجع الدين وفقد سلطته التي حُظي بها خاصة في العصور الوسطى والدفاع العقلي في الفلسفة الحديثة، وأصبح الفكر يسير نحو نهاية الدين،فأين تجلت هذه السيرورة في الفلسفة المعاصر؟

1. تجلي فكرة الروح المطلق في الدين عند هيغل:

الدين عند هيغل هو أحد تجليات الروح المطلق، فهذه الأخيرة تعتبر المرحلة الأخيرة التي ينتهي إليها التطور الجدلي للروح، كعمل ضروري يقوم به العقل من الناحية التاريخية عرفت أيضا تطورا جدليا انتهى إلى الروح المطلق كمرحلة نهائية لهذه السيرورة الدينية التاريخية. فكيف كان التصور الهيغليللدين؟ وكيف تجلت الروح المطلق في الدين؟

مفهوم الدين عند هيغل:

"الدين عند هيغل هو ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي".[1]

" فالدين يعبر عن سمو المتناهي وحركته نحو اللامتناهي فهو يعبر عن علاقة الوعي الذاتي بالله او بالروح المطلق؛ إذ يحقق الأخير (الله) ذاته من ذلك الوعي، فالمطلق لا يعي ذاته إلا من خلال الروح المتناهي، فالمطلق ما بعد المتناهي[2]". إن الدين

[1] محمد عثمان الخشت،**تطور الأديان قصة البحث عن الإله**، مكتبة الشروق الجديدة، مصر الجديدة، ط1، 2010، ص23.

[2] إحسان الحيدري، فلسفة **الدين في الفكر الغربي**، الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2013، ص39.

عند هيغل ليس سوى تلك العلاقة الجدلية بين المتناهي واللامتناهي، إنه ذلك الارتقاء من الوجود الذاتي إلى الوجود المطلق، الوجود الذاتي بوصفه وجود إنساني (المتناهي)، والوجود المطلق أي (الروح الإلهي)، فكل من الوجودين لا يتحقق إلا بوجودهما معا كنقيضين في علاقة جدلية يتحقق فيها وجود الإنسان من خلال الروح المطلق والشعور بالتبعية لهذه الروح، كما أن الوجود المطلق لا يتحقق إلا من خلال الوجود المتناهي.

الديالكتيك التاريخي للدين:

فقد عرف الفكر البشري في بداية الوجود الديانات الطبيعية، وتمثلت في شكلين حسب هيغل؛ الديانة الأولى والتي كانت مُبَاشرة أخذت طابع السحر، ويحاول الإنسان من خلال هذا السحر السيطرة على الطبيعة باستخدام القوة لتحقيق أغراض خاصة،وهذه الروح التي تسيطر على الأشياء لا ترتقي إلى المستوى الروحي الخالص بل هي تجعل من الإنسان جزء من الطبيعة.

ثم تطور مفهوم الديانة من السحر إلى فكرة الجوهر (الإله)، وبالتالي أصبح الدين ذو طابع روحاني أكثر ومستقل عن الإنسان، فأصبح هناك تصور روحي لفكرة المطلق المستقل عن الإنسان والمتعالي عنه، ولقد جسدت هذه المرحلة مجموعة من الديانات التي عرفتها الديانات الشرقية القديمة:

1. "الديانة الصينية: والإله في هذه الديانة هو وجود كلي لكنه فارغ لا مضمون له، وله وجود مادي مقابل هو "السماء".
2. الديانة الهندوسية: فالجوهر هو الإله "براهما" وهو يمثل الوحدة المجردة تنبثق عنها جميع الموجودات، وعلى الإنسان أن يتحد مع المعبود ويحقق وحدة معه كنوع من العبادة

3. الديانة البوذية: وهي أيضا لا تختلف عن سابقتيها باعتبارها ديانة جوهرية، ويتمثل الجوهر هنا في الإله "بوذا"، والعبادة فيها تكون ببلوغ العدم والابتعاد عن كل ما هو دنيوي من رغبات وأهواء"[1].

بعد الديانة الطبيعية يتحدث **هيغل** عن ديانة أكثر تجرد من الطبيعة،وهي ما يعرف ب"الديانة الفردية الروحية"، فالله لم يعد مجرد جوهر بالشكل الذي ظهر فيه في الديانات الجوهرية سابقة الذكر، بل "روحا" أو ذاتا ". فهو يمثل الكلي الذي ينبثق عنه الجزئي، والديانة الذاتية تميل أكثر الى الحرية والممارسة الأخلاقية كشكل من أشكال العبادة؛ فهي تتجه نحو الحياة التي تنظم قوانينها الدولة وتتحقق الحرية كشكل من أشكال الروح المطلق والديانات الروحية في تصور هيغل هي:

1. "الديانة اليهودية: الله هو الروح وعلى الإنسان أن يمجده، فهذه الروح تسمو عن كل ما هو حسي ولا يمكن أن تتجسد في صورة حسي.
2. الديانة الإغريقية: فهي الأخرى ديانة روحية؛ وديانة البشر الأحرار لان الإنسان في هذه الديانة له وجود مستقل.

أما عن تجلي الروح المطلق كشكل نهائي لهذه السيرورة الديالكتيكية فيكون بصفة كاملة في **الديانة المطلقة** وهي الديانة المسيحية؛ إن التحديد الأساسي الموجود في الديانة المسيحية هو القول بأن الله هو الروح العيني، فهو ذلك الكلي الذي ينشطر منه الجزئي **(العالم)**"[2].

فالكلي هو الله والجزئي هو الإنسان ويصبحان شيئا واحدا شيئا لان روح الله توحد في الإنسان لا الإنسان بوصفه إنسانا جزئيا، وإنما في جماعة من الناس في الكنسية، ومعتقدات الكنيسة المسيحية هي التي تمثل الحقيقة الجوهرية.

---

[1] ولترستيس،**فلسفة هيجل**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1996، ص663.

[2] المرجع نفسه، ص 674.

وهكذا يحدث الجدل التاريخي لفكرة الروح المطلق أو الحرية المطلقة، عن طريق المسيحية لأنها تمثل خلاصة ديالكتيك متواصل بين مملكة الروح وهي الكنسية، ومملكة الدنيا وهي الدولة لتقوم على إثر هذا مملكة الفكر.

2. الماركسية والدين:

تعرف الماركسية بأنها تلك النظرية المادية التي تنطلق من واقع المجتمع، وتؤسس لحركة مادية تاريخية، من خلال الثورة على الطبقية وجعلها مرحلة تاريخية ماضية، والتأسيس لحاضر ينتصر لمجتمع بلا طبقات، فالماركسية كفلسفة مادية تنطلق من الواقع المادي وتتجاوز كل ما هو لامادي، وهي ثورة علمية تَتَنَكرُ لكل ما هو ميتافيزيقي وتسعى إلى تحرير الإنسان من قيود المثالية والوعي الزائف والاستغلال الطبقي تحريراً مادياً هو الآخر يعود إلى أبعاد اقتصادية واجتماعية وتاريخية.

فإذا كان الدين من طبيعة أخرى وكان اللاهوت ميتافيزيقياً، فهل يمكن أن تجد الماركسية في الدين أبعادا مادية وتؤسس لدين مادي، أم أن ماركس سيرى في الدين عائقا أمام التحرر المادي الذي يسعى إليه؟

الدين أفيون الشعوب عند ماركس:

أن الجملة الشهيرة **لكارل ماركس KarlMarx(1818-1883)** عن الدين، هي أن الدين أفيون الشعب. من هنا يبدو أن ماركس يعلن عن نهاية الدين؛ أو عن تصور سلبي نحو الدين." ما يقصده ماركس من هذه العبارة ليس الهجوم على الدين من حيث هو دين، بل الهجوم على الشروط الاجتماعية البائسة التي تنتج الدين، بشكل يومي وهي صرخة لاجتثاث البؤس وتغيير العالم، وتولد هذه الشروط المشوهة ديالكتيكيا و وعيا مشوها[1]".

[1] فيصل دراج ، **الماركسية والدين**، دار الفارابي، بيروت –لبنان،ط2 ،2017 ص 38.

دائما ينطلق مارس في قراءاته للمواضيع من الخلفية الاجتماعية والتاريخية والأوضاع التي تعيشها الشعوب، والأمر كذلك في قراءته للدين باعتبار الدين أحد مقومات المجتمع، فهذه الأوضاع الاجتماعية كانت سبيل ماركس في تكوين نظرته النقدية للدين.

وتتمظهر المشاكل الاجتماعية في الاستلاب الاجتماعي والعجز النفسي، "فالاستلاب الاجتماعي يعني أن الأفراد أضاعوا كل الرقابة على حياتهم، وتبدوا لهم غريبة تتجاوزهم وتسيطر عليهم، فيستلبون لأنفسهم دون أن يدرك ذلك، وبأنهم فريسة للعجز فسيلجئون للتاريخ باسم العناية الإلهية، ويحتوي هذا الاستلاب الاجتماعي على عجز نفساني، فعندما يصنع الفرد الرقابة على علاقته الاجتماعية سيفقد بالضرورة الرقابة على نفسه، هذا العجز النفسي ينتج بدوره عجزا آخر يقدم بدوره غذاء للشعور الديني"[1].

فالدين ما هو إلا رد فعل عن الأوضاع الاجتماعية المزرية التي تعيشها الشعوب، فيأتي الدين لعلاج هذه المشاكل الاجتماعية، ولكن لا يعالجها من الجذور وإنما فقط يقوم بتخديرها لتسكن حركتها.

إن نقد ماركس للدين هو نقد مادي يتجاوز بها ذلك النقد المثالي أو الميتافيزيقي للدين، فقد قدم ماركس تصورا ماديا للدين من خلال ممارسته للنقد على الدين.

فهناك من الفلاسفة من كانوا سباقين إلى نقد الدين قبل ماركس ولكن نقدهم كان على أسس روحية ومعنوية ذاتية، وليست مادية وربطها بالمشكلات الروحية والأخلاقية لا بمشكلات اجتماعية ومادية.

فإذا كان الدين له عدة انعكاسات على مختلف المجالات فقد انتقى ماركس الانعكاسات المادية التي يمكن ملاحظتها على أرض الواقع؛ وهي من صميم المجتمع الإنساني.

---

[1] قيرية ميشال، **الماركسيون والدين**، تر: خضر خضر، دار الطليعة، بيروت–لبنان،ط 1،1978، ص13.

كان ماركس ينظر إلى الأفيون من زاويتين السلبية والايجابية، وسبب هذه الازدواجية هو أن في أوروبا في القرن الثامن عشر كان الفقراء يستعملونه لتهدئة آلامهم وأوجاعهم ويعتبر كذلك هذا الأفيون مصدرا للإلهام عند البعض، لكن أيضا هناك أثر سلبي تدميري للأفيون أدركه الشعب بعد مدة من الزمن فهو يسبب الكثير من الآفات كالإدمان والتي قد تؤدي إلى الموت، فهذا المفهوم "الأفيون" يحمل الشيء ونقيضه في نفس الوقت وهذا ما تَمَثله ماركس على تفسيره.

فالدين ليس إلا مشكلة عويصة وعرض لأمراض أخرى، فهو مجرد مخدر يجعلنا ننسى بأن هناك مشكل من الأساس، وهذا ما ينتج توهم بعدم وجود مشاكل اجتماعية وهو نسيان مؤقت للواقع الأليم الذي تعيشه الشعوب، لهذا اعتبره ماركس مجرد سعادة وهمية تحتاج هي الأخرى إلى علاج لتصبح سعادة حقيقية." لذلك يجب إلغاء الدين من حيث هو سعادة زائفة للشعب، ويجب المطالبة بالسعادة الحقيقية، فالسعادة يجب أن تُعاش لا أن تُتَخيل"[1].

فالدين لا يساهم بهذا الشكل إلا في تأزم الأوضاع؛ ففي الوقت الذي يُوهم بالسعادة تكون المشاكل قد زادت في طغيانها في المجتمع ،كما يزيد المرض في فتكه للجسم إذا تم تسكينه وتخديره دون علاج حقيقي وفعال.

فكما أن الأفيون لا يمكنه علاج الأمراض والآلام التي يُستعمل فيها للتخفيف من حدتها، كذلك الدين لا يمكن اعتباره علاجا وحلا للمشاكل الاجتماعية، بل لا بد من نقد الدين لان هذا النقد هو أساس كل نقد.

التأسيس لنقد الدين:

بعد أن بين كارل ماركس الطبيعة الحقيقية للدين والأوضاع المزرية التي خلقته، اعتبر أن نقد الدين بات ضرورة لا بد منها، وعلى أسس مادية كما ألفنا ماركس شن

[1] فيصل دراج،**الماركسية والدين**، مرجع سابق، ص32.

هجومه على الدين واعتبره موضوع ميتافيزيقي من المواضيع البعيدة عن الواقع، فبدل من النظر إلى السماء يجب النظر إلى الأرض والواقع، " فيجب أن ننطلق من مقدمات واقعية وليست خيالية، وأن ننطلق من الأفراد الواقعين في شروطهم المادية، فالصعود يجب أن يكون من الأرض إلى السماء، أي أنه لا يجب أن ننطلق من الوعي إلى الفرد بل من الفرد إلى الوعي"[1]. هذا كان تجاوز لفلسفة هيغل ومبادئه المثالية، حيث ينطلق من الوعي ويعتبره أساس كل وجود، فحتى وإن كان الانطلاق من الوعي بدل الذات فان ما يصل إليه هو الوجود ذاته ثم هذا الوعي ليس إلا وعيا ذاتيا.

يقول ماركس في كتابه نقد فلسفة الحق عند هيغل: " الدين هو أساس كل نقد، ذلك أن الإنسانيضيع في الدين، مع أن الدين في الواقع هو ظاهر الإنسان لا أكثر، لان الإنسان الذي يبحث عن في واقع السماء، لم يعثر إلا على انعكاس ذاته[2]". فالدين ليس سوى اغتراب الإنسان عن واقعه وعالمه المادي، والانسياق وراق عالم لامادي، وبرفض الدين يسترجع الإنسان حريته وإنسانيته التي سلبها منه الدين التاريخي. وقد انتقد كل من ماركس و**لودفيغ فويورباخLudwig Feuerbach(1804_1872)** فلسفة هيغل المثالية وأسس لفلسفة مادية.

إن هذه الفلسفة المادية تستبعد كل تأمل ميتافيزيقي وأي تصور ينتج عن هذا التأمل، من هنا جاء نقد ماركس للدين والإله كجوهر ميتافيزيقي، ويعتبر الإله مجرد صورة لكمال الإنسان، وهذا الكمال لا يكون إلا برفض الدين التقليدي وفكرة الله التقليدية، "حيث نجد ماركس يحارب الإله ويعتبره حصيلة لخوف الإنسان وعجزه، ووسيلة لتهدئة الإنسان وترميم عجزه"[3].

---

[1] فهيمة بوحفص، **نقد كارل ماركس لفلسفة الحق عند هيغل**، مجلة دراسات فلسفية، المجل د12، العدد 12، 30-12- 2015، الجزائر، ص 75.

[2] فيصل دراج،**الماركسية والدين**، مرجع سابق، ص36.

[3] المرجع نفسه، ص27.

فقد رفض ماركس كل الآلهة على اختلافها سواء آلهة اليونان أو حتى إله فويورباخ الذي حاول أن يؤله الإنسان، ففي حين اتفق ماركس مع فويورباخ في رفض المثالية الهيغلية والتأسيس للمادية والانطلاق من واقع الإنسان، اختلف معه في كون فويورباخ حاول تأليه الإنسان في حين أن ماركس رفض فكرة الإله من الأساس.

لقد خلقت الماركسية صراعا بينها وبين الدين وذلك من لان الدين لا يتوافق بتاتا مع ما تدعو إليه، فقد وقف الدين ضد العلم باعتباره نسقا دوغمائيا يتعصب لما ينتجه العلم، ولما كانت الثورة إحدى المبادئ الأساسي التي تقوم عليها الماركسية؛ فقد وقفت الكنائس في الديانة المسيحية ضد الثورة على الأنظمة الإقطاعية والرأسمالية، وانتصرت لتلك الأنظمة التي كانت الماركسية،قد أعلنت الثورة عليها من أجل تحقيق عدالة اجتماعية وإقصاء الطبقية والظلم كغاية قصوى تسعى الماركسية لتحقيقها.

بهذا التعارض الإيديولوجي يبرز الدين كضد للإنسانية عموما لذلك وجب النضال ضده، "فالنضال ضد الإيديولوجية الدينية له معنى إنساني بالنسبة للنزعة المادية الماركسية. وبهذا المعنى يشكل واحدة من النقاط الأساسية لنزع الاستلاب عن الوعي والتي تبقى مسألة إزالة الاستلاب من الوجود ناقصة"[1].

إن الهدف الأساسي للماركسية هو الثورة على الدولة الرأسمالية التي جعلت الدين وسيلة لتجذير مبادئها، فثورة ماركس هي ثورة اقتصادية وسياسية،" فالدولة هي هيئة تشريعية أسستها الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج للحفاظ على مصالحها المادية، وتدعم هذه الطبقة الحماية المادية؛ بالنظريات الفلسفية والدينية، فالدين من إنتاج الدولة"[2].

والدين كان عاملا أساسيا لتخذير الثورة ضد هذه الأنظمة الفاسدة، فبرزت الدعاية الدينية كأحد جوانب الدعاية الثورية. " لكن الدعاية ضد الدينية ليست مطلوبة إلا بالقدر

[1] قيرية ميشال، **الماركسيون والدين**، مرجع سابق، ص168.

[2] فهيمة بوحفص، **كارل ماركس من نقد الدين إلى نقد السياسة**، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد 03، العدد 5، 1-6-2020، الجزائر، ص 95.

الذي يبرز فيه الدين بعلاقة الإنتاج، ويخفي نضال الجماهير ضدها، إذن بالنسبة للماركسية فان صراع الأفكار يقوم أولا على الصعيد السياسي والاقتصادي، وليس على الصعيد الديني"[1].

إن نقد الدين ومعارضته لم تكن هي المهمة الأساسية للماركسية، بل حافظت على هويتها الاقتصادية والسياسية، وإذا كان نقد الدين هو أساس كل نقد، فهذا يكون فقط عندما يكون الدين في خدمة الأنظمة الاقتصادية والسياسية التي ثارت ضدها الماركسية.

3. موت الإله ونهاية الميتافيزيقا:

إن العصر المعاصر تزامن مع ولادة الإنسان المتمرد، حيث تميز بتمرده على كل ما هو مقدس، مما أدى إلى تغيير المفاهيم في هذا العصر، وأفول مفاهيم أخرى، خاصة ما تعلق منها بالمفاهيم الأخلاقية: " في إيثولوجيا الخير: ما يحسبه عصر ما شر، فهو في العادة راسب غير عصري لما حُسب في عصر سابق خيراً، – هو إحياء لأمثل قديم[2]". لعب الإنسان الخارق دورا مهما في هذه التغييرات التي مست هذا العصر، فماذا عن مفهوم الميتافيزيقا؟ وهل تَغَير الدين في التصور النيتشوي للمفاهيم؟

تنطلق الميتافيزيقا من الظواهر الطبيعية، فلا يمكن فصلها عن الطبيعة، لأنها تحاول تفسير ما وراءها فلولا ما تجود به الطبيعة ما كانت للميتافيزيقا أن تكون، إذن فالميتافيزيقا هي محاولة تفسير مختلف الظواهر الطبيعية بردها إلى ما وراءها(أي أن المصدر الحقيقي للطبيعة يقع وراءها، من هنا جاء تصور الفلاسفة اليونان لوجود عالمين: عالم ميتافيزيقي وآخر مادي، فالعالم الميتافيزيقي هو الأصل لوجود العالم المادي، وهذا ما فسر به أناكسيموندر العالم الميتافيزيقي، أما أفلاطون فسر الأمر بما يعرف بنظرية المثل، حيث جعل الوجود وجودين، وجود مادي مشوه، و آخر مثالي

[1] قيرية ميشال، **الماركسيون والدين**، مرجع السابق، ص169.

[2] نيتشه فرديريش، **ما وراء الخير والشر**،تر: جيزيلا فالور حجاز، دار الفارابي، بيروت–لبنان، ط2، 2033 ص118.

حقيقي ومنه نستمد الوعي، "وعن كيفية الاختراع هذا العالم الميتافيزيقي، يجيب نيتشه انه في القديم اعتقد الإنسان أن هناك عالم آخر، هذا العالم أقرب ما يكون إلى العالم الميتافيزيقي وهو عالم حقيقي، من هنا آمن هؤلاء بوجود عالمين، وجاءت أيضا فكرة الفصل بين الروح والجسد".[1]

اختلف تفسير فريديريك ويليام نتشيه**Friedrich Wilhelm Nietzsche(1844-1900)** لنظرية الميتافيزيقا، وهذا التفسير الذي يقر بوجود عالم آخر مثالي لا يمكن إدراكه، فبالضرورة لا يمكن التفكير فيه من الأساس، يقول نيتشه حول منشأ الميتافيزيقا: "إن ما أوجد الميتافيزيقا وما جعل هذه الفرضية قوية وذات قيمة لدى الميتافيزيقيين، إنما هو الهوى والخطأ ومغالطة النفس، أسوء مناهج المعرفة على الإطلاق"[2].

إن السؤال المؤرق لدى نيتشه هو كيف استطاع هذا التفسير القديم وغير المعقول التي جاءت به تفسيرات الفلاسفة الأولين، وأن يتمركز في العقل البشري ويأخذ مساحة فيه رغم لا منطقية هذا التفسير؟

إن الاعتقادات الميتافيزيقية ما هي إلا استنتاجات مزيفة، نشأت باعتماد على منهج مبني على مغالطة النفس والخطأ ويعتبر هذا المنهج فاسدا لا يظفر بالحقيقة. وهو كان الأساس للميتافيزيقا وكل الحقائق التابعة لها كالدين. هذا الأمر كفيل بدحض هذه الحقائق والإقرار بعدم فائدتها حتى وان ظلت قائمة.

يقول نيتشه: "إن الدين ليس سوى حالة جزئية وخاصة من المثل العليا النُسكية التي تسربت إلى كل من الفن والفلسفة والعلم وحتى الإلحاد"[3].

1نبيل فياض وآخرون، **نيتشه والدين**، ص 41.

[2] نيتشه فريديريك، **إنساني مفرط في إنسانيته**، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بغداد، ط1،2014، ص29.

[3]نيتشه فرديريش، **في جينيولوجيا الأخلاق**، تر: فتحي المسكيني، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010 ص24.

لم يختلف نيتشه في تفسيره للأمر عن الفلسفات التجريبية السابقة التي رفضت كل ما هو ميتافيزيقي، وإرجاع هذا التصور إلى أبعاد عاطفية نفسية أكثر منها عقلانية، ووجود تفسير ميتافيزيقي لأصل هذه الظواهر التي يجود بها الكون.

يرى نيتشه أن الإقرار بوجود عالم ميتافيزيقي أزلي وسرمدي ليست فيها حقائق زائلة وهو الأسبق والأصل في مقابل العالم المادي، كان نتيجة لمعاناة نفسية، فهؤلاء الفلاسفة الجبناء اخترعوا عالم ميتافيزيقيا وهميا لتجاوز هذه المعاناة وكل ما يشوه العالم الواقعي. فهذه الحاجة النفسية إلى الاستقرار جعلت هؤلاء يؤلفون حياة أفضل في عالم ميتافيزيقي.

إن رفض نيتشه للميتافيزيقا يستلزم رفضه للمبدأ الأكثر تداولا عندهم والذي يبرر العلة الميتافيزيقة التي يؤمن بها كل الميتافيزيقيين ألا وهو: (مبدأ الحتمية الطبيعية)."حيث يقول أن الحتمية الطبيعية هي نتيجة التفسير والفقه السيئ للغة من قبل الميتافيزيقين، كما أن الفيزيقا هي أيضا مجرد تأويل أي إجابة محضرة سلفا عن العالم وليست شرحا له."[1]

يورط نيتشه اللغة في الأمر (الخوض في المسألة الميتافيزيقية)، فاللغة ما هي إلا انعكاس للأشياء الموجودة في العالم الواقعي: وجود الشيء=وجود الكلمة الدالة عليه، وهذا ما وضحته النظريات التقليدية حول نشأة اللغة، فاللغة هي انعكاس لتفكير يفرض علاقة إلزامية بين الموضوع والمحمول بلغة المنطق، هذه الضرورة تفرض أيضا العلاقة الثابتة بين هذا الشيء والفعل الناتج عن هذا الشيء، أي أن الفعل لا يكون بدون وجود الفاعل، من هنا جاء الاعتقاد بوجود علاقة ضرورية بين مفهوم "الله، العالم".

فعلة وجود العالم هي "الله"، هذا الأمر يرفضه نيتشه، "هذا التفسير كله الذي يرتبط ارتباطا وثيقا باللغة، حدث نتيجة خطأ العقل في اللغة (لا يمكن فصل اللغة عن العقل ولا

[1] نبيل فياض وأخرون، **نيتشه والدين**، مرجع سابق، ص 34.

عن التفكير) فيصل إلى رؤية متطرفة بقوله: أخشى أننا لا نزال نعتقد بالله، لأننا ما نزال نعتقد بقواعد النحو".[1]

يرى نيتشه أننا مكرهون ومجبرون على الخطأ وما يدفعنا إلى ذلك لغتنا. إن ميتافيزيقا اللغة وارتباطها بالعقل يفرض أنها لا ترى سوى أفعال وكائنات فاعلة تؤمن بالإرادة كعلة. "يؤمن بالأنا بما هو كينونة، بالأنا بما هي، وتسقط على سائر الموضوعات إيمانها بماهية الأنا، هكذا يُخلق مفهوم الشيء....في كل مكان، بخداع.... لقد كان الخطأ المميت، في بدء الأشياء هو الاعتقاد بأن الإرادة شيء يُفعل، بأن الإرادة ملكة"[2].

من الأخطاء التي يُبنى عليها الدين هي الاعتقاد بمبدأ السببية والحتمية أو العلاقة بين العلة والمعلول، فتلك الحتمية الناتجة عن العلاقة الضرورية بين الشيء ونتيجته، هي إحدى الاستنتاجات الخاطئة التي يقوم عليها الدين،فهناك تغيير مستمر يفرض التغير في العلل والمعلولات، وما ينتج عنه من خلط بينهما.

إن هذه العلاقة السببية أيضا يعتبرها نيتشه مزيفة لأنها تربط بين واقعين مختلفين الأول غير موجود(لأنه مجرد عالم فكري)، و آخر موجود وهو العالم الواقعي، كما قد تكون هذه الأسباب مجرد تفسيرات خيالية مزيفة لا أساس لها من الصحة. " وجود عالم آخر يعتبره نيتشه يحدث تحت سيطرة أفكار دينية، بحيث أن غياب الهذيان الديني يخلق إحساسا بالحرمان وفراغا مزعجين- ومن ثمة يولد هذا الإحساس بالقلق عالما آخر ميتافيزيقيا وليس دينيا... والذي يدعوا إلى قبول هذا هو خطأ في تفسير بعض الظواهر الطبيعية"[3].

كما أنه لا توجد إرادة حرة تحرك أفعالنا كما يرى كانط،" إن الاعتقاد في حرية الإرادة خطأ بدائي مشترك...، كما أن الاعتقاد في وجود جواهر لا مشروطة وفي الأشياء

---

[1] المرجع السابق، ص33.

[2] – نيتشه فريديريك، **أفول الأصنام**،تر: حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، ط1996،1، ص30.

[3] – نيتشه فريديريك،**العلم المرح** ،تر: حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، ط1، 1993،ص 142.

الثابتة خطأ لا بدائي أيضا، وبما أن الميتافيزيقا بكليتها انشغلت بالجوهر وحرية الإرادة فإنه يحق لنا أن نعتبرها العلم الذي يهتم بالأخطاء الجوهرية للإنسانية، لكن كما لو أنها حقائق جوهرية"[1]. فهذه الإرادة الحرة هي الأخرى مجرد افتراض يبرر مسؤولية الإنسان اتجاه أفعاله، فلا يمكن إقامة مسؤولية دون الإقرار بوجود إرادة حرة، فهي فكرة تبرر الجزاء الديني، لعقاب والثواب. فما يفسره كانط بالإرادة الحرة يفسره نيتشه بالغريزة، أي أن الغريزة هي التي تحرك أفعال الإنسان كقوة حيوية. "إن الكنيسة تعمل على محاربة النزوات ومهاجمتها غير أن هذه المهاجمة في نظر نيتشه تعني مواجهة للحياة من الجذر، فما ترفضه الكنيسة معاد للحياة".[2] هذه الغريزة التي هي الأصل الذي يحرك ما يفعله الإنسان.

موت الإله:

يقول نيتشه:" إننا نحن الفلاسفة نحن العقول الحرة عندما نسمع خبر أن الإله قد مات نحس وكأن أشعة فجر جديد قد لامستنا، يفيض قلبنا بهذا الخبر بالنكران، بالدهشة، بالتوجس، بالانتظار"[3]. أعلن بهذا نيتشه موت الإله، والإله يقصد به الإله المسيحي الذي فُقدت في الثقة، بعدما شكل في مرحلة قديمة ثقة عميقة وعمياء، وهاهو اليوم يفقد ثقته في أوروبا، لكن ماذا بعد موت الإله؟ وماذا يقصد نيتشه بهذا الموت؟

من خلال هذا الموت يتم إقصاء الميتافيزيقا ونفيها، فبعدما كان للإله دور مهم في الحياة والذات البشرية حيث تعالج فكرة وجود الإله كل نقص يعاني منه الإنسان، فإذا كان الإنسان غير مكتمل، فالإله هو الكمال في جميع الأديان، وأصبحت الحقيقة المطلقة حكرا عليه، لأن الإنسان لم يستطع بلوغ هذه الحقيقة، وعاش الإنسان في تيه ميتافيزيقي

[1] نيتشه فريديريك، **إنساني مفرط في إنسانيته**، مرجع سابق، ص41

[2] نيتشه فرديريك،**أفول الأصنام**، مرجع سابق، ص36.

[3] نيتشه فرديريك، **العلم المرح**، مرجع سابق، ص204.

بوجود الإله، وأصبح الاهتمام بهذا العالم الفوقي كبيرا أمام تجاهل العالم الواقعي، وأصبحت الاجتهادات البشرية تسلط الضوء على إثبات وجود هذا الإله.

يبدوا أن الأمر وصل إلى حد إهمال الإنسان الذي يمثل مركز هذا الوجود، وما لا يمكن تجاهله هو أن الفلسفة المعاصرة كان هدفها الأول هو إعادة الاعتبار للإنسان، والصعود به إلى قمة الاهتمام، هذا الأمر ساهم في إرسائه نيتشه وبدأ في بناء مشروع (الإنسان الخارق) أو (الإنسان الأعلى)، هذا الإنسان لا يمكنه أن يأخذ مكانه في القمة بوجود كائن أعلى منه يعبر عن الكمال المطلق والمقدس، تبدوا هذه هي الملابسات و الخلفيات التي جعلت نيتشه يعلن موت الإله ليحل محله الإنسان، فجاء زرادشت معلنا هذا في الساحة العامة:"نحن جميعا متساوون أمام الله، ولكن الآن مات الإله، لكن أمام الجماهير لا نريد أن نكون متساوين"[1].

ففي هذا الخطاب الذي وجهه زرادشت للعامة الذين كانوا يؤمنون بالمساواة بين الأفراد أمام الله، أنكر هذه المساواة وأعلن موت الإله، وتغيرت جميع المعتقدات التي كانت سائدة في وجود الإله فلا مساواة بعد الآن ولا حتى قيم مثلى، فهو يحطم الفكر القديم المثالي الميتافيزيقي، وأسس لبناء صرح جديد إنساني متحرر من كل ما هو غيبي وميتافيزيقي، وارتقى بالإنسان بدل الارتقاء إلى عالم غيبي لا يوجد ما يثبته.

الإنسان الخارق الذي جعل منه نيتشه الحل الأمثل هو الإنسان القادر أن يتخطى منظومة القيم الأخلاقية المسيحية، وأن يخلق قيمه خاصة ويفرضها على الحياة يقول نيتشه: " أن البشر هم الذين ابتدعوا لأنفسهم كل الخير والشر،...الإنسان هو الذي ابتدع القيم أولا، من أجل البقاء–هو الذي ابتدع معنى للأشياء، معنى إنسانيا ! لذلك يسمي نفسه "إنسانا"؛ يعني أنه المقيم"[2].

[1]Nietzche Friedrich , **Ainsi parlait Zarathoustra**, un livre tous et pour personne , Edition du groupe (Ebooks libres et gratuits), p420

[2]Ibid,p 126.

إن القيم الأخلاقية في التصور الجينيالوجي هي من صنع الارستقراطيين(الطبقة العليا–الأسياد)، وبالمقابل توجد أخلاق خاصة بالعبيد، هذه الأخيرة جاءت كرد فعل عن الأولى، فالبحث التاريخي في تطور المفهوم الأخلاقي يشير إلى وجود أشكال متعددة من للأخلاق كما سبق الذكر، وكما أشارت إلى ذلك المصادر المختلفة لهذا التنوع الأخلاقي ، لم يقتصر التحول على المصادر والأشكال فقط، إنما على المفهوم الخلقي في حد ذاته، فان تكون "جيدا "عند الارستقراطيين يعني أن تكون "سعيدا"، وتحصيل السعادة يكون بوسائل أهمها القوة (الجسدية والمادية).

وعلى العكس من ذلك أن تكون سيئا يعني أن تكون "عبدا" باختصار لأن "العبيد" لا يملكون وسائل تحقيق السعادة. من هنا نشأت الأخلاق التي هي من صنع الضعفاء، وأصبح الحديث عن الأخلاق هو حديث عن " الخير والشر"، فالخير هو كل صدق وكرم وحسن معاملة للأخر، والشر عكس ذلك.

فهذه الأخلاق في نظر نيتشه تولدت عن أزمة نفسية سببها حقد هؤلاء، وفي الفترة التي نادى بها البعض إلى المساواة والديمقراطية سمح هذا الأمر باندماج العبيد داخل المجتمع تحت لواء المساواة متجاهلين التفاوت الذي فرضته الطبيعة. ومن هنا كان الأساس الحقيقي للأخلاق هو القوة في نظر نيتشه، ولا يجب أن تقوم على أساس من الشفقة كما هو الحال في المسيحية أو أخلاق العبيد.

وأما عن الدواعي التي أدت إلى موت الإله فلا بد أن نيتشه في كتابه "جينيالوجيا الأخلاق"؛ تحدث عن تلك الأخلاق الإرتكاسية التي يمارسها الإنسان الإرتكاسي، وهي أخلاق شفقة ناتجة عن إرادة عدم لا عن إرادة قوة، إن الإنسان هو من قتل الله ولم يعد يطيق هو ذاته تلك الإرتكاسية التي تلازم حياته وتُبنى عليها أخلاقه، "من قتل الله هو

الإنسان الإرتكاسي، لم تكن الإرادة الإلهية، إرادة العدم تتسامح مع حياة غير الحياة الإرتكاسية، وهذه الأخيرة لم تحتمل إلها."[1]

4. نتائج وملاحظات نقدية

من أهم النتائج المتوصل إليها:

- إن فلسفة الدين المعاصرة بداية مع هيغل سجلت المحاولات الأولى لتقديس الإنسان ومحاولة الانفلات من الطرح الميتافيزيقي للمقدس والدين، حتى إن كان هيغل لم يرفض الدين إلا أنه طرحه بشكل علاقة جدلية بين المتناهي واللامتناهي، فاللامتناهي لا يبرز وجوده إلا من خلال الإنسان المتناهي، فجعله رقما مهما في الدين، كما أن فكرة الروح المطلق التي ينتهي إليها الديالكتيك لا تعبر إلا عن العقل والوعي الذاتي، فعند قراءة فلسفة هيغل بتمعن يمكن التمييز بين الظاهر والباطن فيها، ففي ظاهرها هي نسق فلسفي ميتافيزيقي مثالي ومتعالي عن كل ما هو مادي، لكن في الباطن ينكشف جوهر آخر هي تعبير عن حقيقة الذات الإنسانية والعقل الإنساني.
- أن الماركسية كفلسفة مادية تقوم على أسس اقتصادية وسياسية، لم تستطع الفصل بين الدين والجانب الاقتصادي والسياسي للدولة، وقد اشتركت مع الهيغلية في فكرة ربط الدين بالدولة رغم ذلك التناقض الكبير بينهما، وحاولت تحرير الإنسان من خلال رفضها للدين وثورتها ضد الدولة التي تستخدم الدين كوسيلة لنشر مصالحها المادية التي تضطهد الأفراد وتنشر الطبقية، ولكن نقدها للدين كان مبني على أسس ذاتية تتوافق مع المبادئ الخاصة لهذه النزعة، فلو وجدت الماركسية في الدين دعما وموافقة لمبادئها فلا يمكن أن تنقد الدين بهذا الشكل، كما أنها هي أخرى سعت إلى تقديس الإنسان عندما جعلت هدفها الأساسي هو تحرير الأفراد رغم رفضها للفلسفات التي ألهت الإنسان كفلسفة فويورباخ.

---

[1] دولوز جيل، **نيتشه والفلسفة**، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، ط1، 1993، ص199.

- إن فكرة موت الإله على اختلاف التفسيرات والقراءات، إلا أنها حاولت استقراء التاريخ المعاش للإنسان المعاصر، وكيفية تعامله مع القيم واستغنائه عن التعاليم الدينية التقليدية، والقيم الخلقية والتقليدية التي تستند على أسس دينية لاهوتية، وأصبح المعيار لبناء الأسس الأخلاقية إنساني بالدرجة الأولى صادرة عن إرادة القوة لا عن التعاليم المسيحية التي تنادي بأخلاق صادرة عن الضعف والتسامح والمحبة، لكن هل هذا الاستقراء النيتشوي كان صحيحا مقارنة بما يعيشه الإنسان المعاصر اليوم؟
- إن فكرة إنكار الإله والإعلان عن موته، تعني الإعلان عن ميلاد الإلحاد واعتناقه والتخلي عن العبادة، لكن هل فعلا يمكن للإنسان عن التخلي عن الشعور بوجود المقدس وعن العبادة؟ طبعا لا يمكنه؛ ذلك فهي تعبر عن كينونته غير الكاملة نفاذا أنكر الإنسان المعاصر الإله (كمفهوم ميتافيزيقي) لكنهم عبدوا كل ما هو إنساني، فهذا الطرح النيتشوي لموت الإله لم يقضي على ثبات الدين وحضوره عند الإنسان المعاصر.
- لقد مات نيتشه، ومات زرادشت، ولم يستطع الإنسان المعاصر أن يعلو بنفسه إلى مرتبة الإله، فلا أفكار نيتشه بقيت، ولا تعاليم زرادشت ترسخت، بل أصبح الإنسان المعاصر يعيش نكسة بعد أخرى، فلا هو تحرر وارتقى إلى الفوق، ولا استطاع أن يُخَلص نفسه من وحل الدونية ومن الشعور بالعدمية، ولا يزال يغرق في أوبئة تزيد الهوة بينه وبين مفهوم الإعلائية والمثالية التي يجب أن يتصف بها الإنسان الخارق.
- إن الفلسفة المعاصرة تميزت بخصوبتها وبتشعب مذاهبها وتياراتها، فلم تقتصر على الفلسفة الهيغلية أو الماركسية والنتشوية فقط، بل ظهرت العديد من التيارات كا**لوجودية** بزعامة **جون بول سارتر وكيركغارد** وهي فلسفة أرادت إعادة الاعتبار للذات الإنسانية، وإعادة الإعلاء من قيمته في ظروف تاريخية واجتماعية قاسية أهملت الأبعاد الروحية والشعورية للإنسان وقامت بإقصائه من دائرة الاهتمامهذه العوامل جعلت هذه الفلسفة تتبنى عقيدة إلحادية وتقديسها للإنسان هي أخرى. أما النزعة **البراغماتية** بزعامة **وليام جيمس،وجون ديوي، تشارلز بيرس**جعلت من كل منطلق وسيلة لتحقيق غاية

نافعة، وصبغت هي الأخرى الدين بهذه الصبغة المادية وجردته من طابعه الروحاني المقدس، وبهذا يمكن القول أن الفكر الفلسفي المعاصر كانت وُجْهَتُه نحو نهاية الدين.

المبحث الثاني: ميلاد التحليل اللغوي والتأسيس لاستبعاد الميتافيزيقا:

1. تعريف الفلسفة التحليلية:

إن السمة الأساسية للفلسفة الانجليزية منذ القرن السادس عشر هي الصفة التجريبية التي أسس لها فرانسيس بيكون مرورا بدافيد هيوم وجون لوك وجون ستوارت مل، وغير بعيد عن الحدود الانجليزية سيطرت نزعة فلسفية مثالية في ألمانيا كان عميدها "هيغل"، فالمثالية الهيغلية استطاعت أن ترمي بشباكها في وسط الساحة الفكرية الانجليزية؛ لتأسس لمثالية برادلي، الأمر الذي استفز بعض الفلاسفة الذين يبدون ولاءا كبيرا للتجريبية.

لم يقوى الفلاسفة الانجليز على تقل المثالية في عقر دارهم، فثار فلاسفة كمبردج ضد مثالية برادلي، وكل محاولة لنقل التراث المثالي إلى الأوساط الانجليزية. وبالمقابل شهدت العلوم الرياضية والطبيعية في القرن التاسع عشر تطورا كبيرا الأمر الذي ساعد فلاسفة كمبردج على الثورة ضد المثالية، والتأسيس لفلسفة تقوم على أسس رياضية وعلمية وتجريبية، هذه الحركة قادها الأساتذة الكبار لجامعة كامبريدج " مور" و "راسل" و"فتجنشتين"، ومن هذا المنطلق أسس هؤلاء لفلسفة جديدة اكتسحت الأوساط الفلسفية في العصر المعاصر حتى أصبح هذا العصر يعرف بعصر "**التحليل**"، نسبة إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة التى أرسى أسسها هؤلاء.

« **إن الفلسفة التحليلية** اسم يُطلق على نوع من فلسفة القرن العشرين والتي تتميز بالخصائص التالية:

1. اعترافها بدور اللغة الفعال في الفلسفة، أو –بعبارة أخرى– ما يمكن أن نسميه اتجاهها الشعوري المتزايد نحو اللغة.
2. اتجاهها إلى تفتيت المشكلات الفلسفية الى أجزاء صغيرة لمعالجتها جزءا جزءا.
3. خاصيتها المعرفية.

4. المعالجة البين ذاتية intersubjective* لعملية التحليل وتضم هذه الفلسفة مواقف كل من مور، راسل، فتجنشتين، والوضعية المنطقية، ومدرسة أكسفورد[1]".

فالفلسفة التحليلية هي فلسفة تتجاوز جميع المناهج الفلسفية التقليدية وبالخصوص المنهج التأملي العقلي الذي كان المنهج الأساسي لكل فكر ميتافيزيقي، وهذه كانت البداية لاستبعاد البحث في جميع المشاكل الميتافيزيقيا التي كانت تشكل مبحثا أساسيا في الفلسفة كالبحث في مسألة الوجود، والنفس، والمطلق والجوهر....

مفهوم التحليل: هو تفكيك المركب وإرجاعه إلى عناصره الأولية البسيطة من أجل الوصول إلى توضيح الأفكار وضبط المعارف ولا يخرج هذا المعنى للتحليل عن استعماله الفلسفي (أي أنه في مجال الفلسفة يستخدم بنفس المعنى)، "ولا يفيد التحليل معنى واحد فقط، بل يدل على معاني كثيرة أهمها:

1. تحليل المفاهيم والأفكار بغية اكتشاف المبدأ الكامن وراءها كما هو الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو.
2. تحليل الفكر والمعرفة إلى عناصرها الحسية الأولية، مثلما فعل لوك وباركلي وهيوم.
3. تحليل اللغة دلالة وتركيبا، كما هو الحال عند فلاسفة التحليل المعاصرين أمثال مور وراسل وفتجنشتاين والوضعية المنطقية ومدرسة كامبريدج وأكسفورد"[2].

وبهذا يمكن استنتاج أن التحليل في الفكر الفلسفي أخذ عده أشكال يمكن تحديدها في شكلين، الشكل الأول تقليدي وفكري من أجل الكشف المعرفي، والشكل الثاني لغوي يستهدف تحليل معاني الألفاظ ودلالتها، وهذا الأخير تشتغل عليه فلسفة التحليل اللغوي.

---

* أي لابد للفظ التحليل أن يقتصر استعماله على التحليلات الخاصة باللغة المشتركة بين الذوات.

[1] عبد الحق صلاح إسماعيل، **التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط1،1993، ص 7.

[2] المرجع السابق، ص 6.

فالتحليل كمنهج فلسفي لم يظهر مع فلاسفة التحليل المعاصرين وإنما يضرب بجذوره في الفكر الفلسفي التحليل عند فلاسفة اليونان.

2. تفنيد المثالية والمنهج التحليلي عند مور:

يعتبر جورج ادوارد مور **(George Edward Moor 1873-1958)**أحد مؤسسي الفلسفة التحليلية، ومن أكبر المعارضين للمثالية اهتم بتحليل القضايا والتصورات المنطقية وليس بتحليل العبارات اللغوية، فالفكرة هي موضوع التحليل، ولكنه لم يكن من أنصار اللغة المنطقية بل وافق وناصر اللغة العادية التي اعتبرها أكثر وضوحا وسهولة. أما توجهه الديني فقد اتخذ موقف اللاأدرية[*]

ففي الفترة التي كان يجب عليه أن يلتحق بجماعة دينية تدعو لحب المسيح، كان مور يرى أنه إذا كان ما جاء به العهد الجديد صحيحا، وكان المسيح ابن الله لوجب التفكير فيه وحبه على نحو أكبر"[1].

" قسم مور مواضيع الفلسفة إلى ثلاثة مباحث أساسية وهي:

1. تحصيل كشف جرد ميتافيزيقي للكون.
2. نظرية المعرفة، التي يجب أن تشمل الطرق التي بواسطتها يمكن أن نعرف الأشياء.
3. الأخلاق"[2].

---

[*] Agnosticisme: وتعني أنه لا يوجد دليل قاطع على وجود الله، كما لا يوجد دليل على عدم وجود (بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ص 477).

[1] محمد مدين ، **جورج إدوارد مور بحث في منطق التصورات الأخلاقية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1982، ص16.

[2] بدوي عبد الرحمن، **الموسوعة الفلسفية، ج2**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 1984، ص 477

يجعل مور الميتافيزيقا إحدى المباحث الأساسية للبحث الفلسفي، " فيرى بأن موضوع الميتافيزيقا هو البحث في التركيب الكلي للكون، وقسم الأشياء الموجودة في الكون إلى أشياء موجودة وأشياء هناك لكنها ليست موجودة، هذه الأخيرة اعتبرها أشياء متخيلة، فهي مجرد خيالات " chiméras"، كما أن هناك ثلاث معايير لتمييز بينهما:

1. الأشياء الموجودة لها خاصية الوجود، بينما غير الموجود ليست لها خاصية الوجود.
2. الأشياء الموجودة يمكن أن تحمل أسماء، أما الأشياء المتخيلة يمكن فقط أن توصف برموز ناقصة.
3. إذا كان وجود الشيء كونه مدركا percipi، فانه يكون موضوعا متخيلا وليس موجودا بالفعل[1]".

وملخص هذا التقسيم بين الأشياء الموجودة وغير الموجودة في الكون هو الأساس الواقعي، فالأشياء الموجودة في الواقع يمكن أن تحمل صفة الوجود، وبالتالي يمكن أن تحمل أسماءً موجودة في الواقع أيضا، أو بصياغة أخرى يمكن القول أن الاسم يكون حقيقيا إذا عبر عن شيء موجودا في الواقع، أما إذا عبر عن أشياء متخيلة فهذه الأسماء لا تعدو أن تكون مجرد رموز ناقصة، هذا ما يجعل الأشياء المتخيلة موضوعا للإدراك وليست موضوعا للوجود.

وعلى هذا الأساس يقيم جورج إدوارد مور فلسفته الواقعية، ويحدد معنى الوجود في علاقته بالواقع؛ لا بعلاقته بالإدراك.

هذا التقسيم له علاقة بالمنهج التحليلي الذي يعتمده مور، حيث أنه كان نتيجة التمييز بين نوعين من التحليل: (التحليل المنطقي وهي الذي يعتمده فلاسفة التحليل، والتحليل الفلسفي وهو ذلك التحليل الذي اعتمده الفلاسفة التقليديون وعلى رأسهم

[1] المرجع نفسه، ص 479.

أفلاطون). " فهناك فرق بين هذين النوعين من التحليل، ويمكن ابراز هذا الفرق من خلال إبراز الاختلافات الموجودة في الألفاظ أي بين الأسماء والعلاقات، فالأشياء تسمي أشياء موجودة في الواقع، أما العلاقات فهي لا تسمي أشياء في عالم الأشياء[1]". " فهو يدحض المبدأ القائل بأن الوجود إدراك، باعتباره ضروريا لكل مثالية وإن كان غير كاف، فالوجود لا يعني الإدراك، وان كانت العلاقة بينهما كلية ضرورية فينبغي أن تكون تأليفية[2]"، هنا يظهر العداء الشديد للمثالية، حيث أن المثالية لم تميز بين الوجود والإدراك.

" فمور يوضح ذلك بالتأكيد أن ما جعل المثاليين يعتقدون أن الذات والموضوع مرتبطين داخل الخبرة والإدراك ارتباطا ضروريا هو عدم قدرتهم على ملاحظة أنهما شيئان متمايزان[3]". على غرار الفلسفة المثالية يُبْدي مور أيضا عداءا للفلسفة التأملية التقليدية كبقية الفلاسفة التحليليين المعاصرين، ويرى بأن الوسيلة للحكم على القضايا هي " الفهم المشترك*"، " فبالفهم المشترك نعرف أن العالم المادي موجود، ويضيف مور بأنه بالفهم المشترك والعلوم، لا حاجة لنا إلى الميتافيزيقا"[4].

وهذا يعني أن صدق القضايا يكون بوضوحها بديهيا، وهذا النوع من الإدراك المُتَحصَل عليه بالفهم المشترك لا يمكن الشك فيه حتى من قبل الميتافيزيقيين أنفسهم، فالحقائق الناتجة عن الفهم المشترك والتي تتميز بالصدق المطلق هي نفسها تلك الحقائق التي تتطابق مع الواقع؛ إنها مجرد قضايا واقعية، وأية قضية تتناقض مع الواقع كاذبة.

---

[1] محمود زكي نجيب، **خرافة الميتافيزيقا**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دط، 1953، ص 155.

[2] محمد مدين،**جورج إدوارد مور بحث في منطق التصورات الأخلاقية**، مرجع سابق، 1982، ص 44.

[3] ياسين مشتة، **أصول مميزات وخصائص فلسفة التحليل اللغوي الفيلسوف جورج إدوارد مور أنموذجا**، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 10، العدد 08،3-10-2022، الجزائر، ص 85

*الفهم المشترك حسب زكي نجيب محمود يعني بأن إدراك الشيء يمكن للناس جميعا، بفطرتهم وبداهتهم التي لا تحتاج إلى تعلم وتدرب.

[4] محمود زكي نجيب، المرجع السابق، ص143.

"وقد لاحظ مور أن الفلاسفة التأمليين قد دَرَجُوا على استعمال الألفاظ والعبارات على نحو يختلف عما يجري في استعمال الناس العاديين، ولهذا فمن واجب الفلسفة التحليلية أن تقوم بتحليل المفاهيم والتصورات التي تمثل موضوعات تلك الألفاظ والعبارات، وذلك بالانتقال من التصور المركب الغامض إلى التصورات البسيطة"[1].

التحليل عند مور: إن جورج إدوارد مور يقصد بالتحليل تقسيم التصور الفلسفي إلى تصوراته البسيطة التي يتألف منها، وبذلك يكون موضوع التحليل هو القضايا المركبة لا البسيطة، لأن هذه الأخيرة لا يمكن تقسيمها. فموضوع التحليل عند مور هو التصورات، " ويجب أن نفهم أن التصورات عند مور ليست تجريدات؛ ليست بناءات ذهنية تتكون على أساس المادة التي تقدمها المعطيات الحسية، بل هي بالأحرى حقائق واقعية موضوعية"[2]. ثم يجب القيام بعملية الإحصاء لجميع الاستخدامات الممكنة للفظ الذي يدل عليه التصور، من أجل اكتشاف الخاصيات والكيفيات المشتركة بينها وتمييزها عن غيرها من التصورات الأخرى. " فمنهج مور يتلخص في فصل المشكلات بدقة؛ الواحدة عن الأخرى لكي يقوم من بعد بفحص كيانها المستقل، وخصائصها المميزة أكمل فحص، وتكوين فكرة واضحة، وبهذا يكون منهج مور " ميكروسكوبي""[3].

فالتحليل عند مور يقوم على أساس وجود " موضوع التحليل" وهذا الموضوع نعبر عنه بعبارة تسمى بـ: "عبارة التحليل"، فتحليل التصور يكون بتفكيك عبارة هذا التصور.

والتحليل ما هو إلا ترجمة للتصور الذي يشكل موضوعه، فالترجمة لم تأتي بالمعنى اللفظي للكلمة، بل المقصود بها نقل المعنى للتصور إلى ما هو أبسط منه. أي

---

[1] محمد رضا نقاز ، **ميلاد فلسفة التحليل الفلسفي للغة في الفلسفة الانجليزية المعاصرة**، المجلد 10، العدد 2 ، 15-9-2016، الجزائر، ص108.

[2] كوبلستون فريديريك، **تاريخ الفلسفة، المجلد الثامن من بنتام إلى راسل**، تر: محمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة،القاهرة، ط1،2009، ص 581

[3] فؤاد كامل ، **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص41.

ممارسة التقسيم لنصل إلى التكافؤ بين موضوع التحليل ومحمول التحليل، فالتكافؤ المنطقي بين الموضوع والتصور يكون من خلال التعريف المنطقي للموضوع، أي أن الترجمة تكون بتعريف الموضوع وهذا التعريف هو التصور. الأمر الذي يحدث تكافؤا منطقيا بينهما فيكون هناك ترادف بين طرفي التحليل.

وهنا تجدر الإشارة إلى العلاقة بين التحليل والتعريف عند الفلاسفة التحليليين؛ "فهناك فضل للتحليل على التعريف، فحينما يتعذر تحليل حد ما تعريفا مباشرا، نلجأ ألى تحليل العبارة التي يَرِدُ فيها ذلك الحد، فإذا ما استبدلت بعبارة أخرى تساويها في المعنى مع الاستغناء عن الحد المراد تعريفه؛ كانت بمثابة تعريفا لذلك الحد بطريقة غير مباشرة[1]".

أهداف التحليل عند مور:

إن الهدف الأساسي من ممارسة التحليل عند مور هو توضيح الأفكار والتصورات، "فالتحليل عنده مرتبط أشد الارتباط بالتوضيح، فهو منهج يُتبع بغرض الكشف عن حقيقة الكثير من المشكلات الفلسفية، التي لو حللناها لتبين لنا سوء الفهم في تلك المشكلات[2]".

وبهذا يجسد مور الهدف الأساسي للتحليل في الفلسفة التحليلية عامة، وهذا الأمر يكون بإبراز التناقضات الموجودة في النظريات الفلسفية، وبترجمة ما هو عيني أي نقل الفلسفة من شكلها المجرد إلى شكلها العيني. لكن من ناحية مطابقتها للغة لا من ناحية مطابقتها للواقع.

[1] محمود زكي نجيب، **خرافة الميتافيزيقا**، مرجع سابق، ص 147.

[2] ياسين مشتة، **أصول مميزات وخصائص فلسفة التحليل اللغوي الفيلسوف جورج إدوارد مور أنموذجا**، مرجع سابق، ص 82.

فالترجمة في التحليل لا تعني ترجمة لغوية من عبارة إلى أخرى أو من لغة إلى أخرى، "بل لا بد أن تجيء العبارة الثانية التي هي تحليل للعبارة الأولى وأكثر إبرازا للعناصر التي تنطوي عليها العبارة الأولى، فيجب أن تتوخى العبارة الثانية الوضوح[1]".

وبهذا يكون مور قد أكد المهمة الأساسية للفلسفة بالنسبة لفلاسفة التحليل وهي توضيح الأفكار توضيحا منطقيا، حيث يقول في كتابه مبادئ الأخلاق: " المشكلة عند مور لا تتعلق بماذا نعرف، بل بـ: ماذا نعني بهذا الذي نقول أننا نعرفه؟ وبالتالي فغاية الفلسفة ليست اكتشاف الحقائق التي لا نعرفها، بل هي توضيح ما سبق لنا معرفته، ووسيلة هذا التوضيح هي تحليل اللغة العادية"[2].

فلقد عُرفت الفلسفة التحليلية عامة بخاصيتها المعرفية، وهذا الأمر أيضا شَكَلَ هدفًا أساسياً في فلسفة مور التحليلية، فلا بد من إضافة معارف جديدة فيما يخص العالم والأشياء.

3. القضايا الدينية في ظل القطيعة المعرفية في فكر فتجنشتين:

إن فتجنشتين كان له منطق تجريدي مميز، ويعتبر أحد الممهدين لفكر ما بعد الحداثة، حاول تجاوز المساهمات السابقة وقد وُصف بالفيلسوف الذي ناقض نفسه من خلال مواقفه المترددة وأرائه المختلفة. ومن بين ذلك التعارض الموجود في نظريتي المنطق اللتان قدمهما في تراكتاتوس (رسالة منطقية فلسفية)، "أوضحت هذه الرسالة أن المنطق ما هو الا صورة للفكر كما يتمثل في اللغة، وكل ما يمكن التفكير فيه يمكن التعبير عنه بوضوح"[3].

---

[1] محمود زكي نجيب، **خرافة ميتافيزيقا**، مرجع السابق، ص 147.

[2] عبد الحق صلاح إسماعيل، **التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد**، مرجع سابق، ص23.

[3] يمنى طريف الخولي ، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، مؤسسة هنداوي، دط، 2014، ص252.

فقد دعا فتجنشتين إلى اللغة الرمزية واعتبرها اللغة التي بإمكانها التعبير عن الفكر بشكل جيد ومحاكاة ما يحدث في العالم وفي كتابه التحقيقات كان له رأي آخر،" حيث تخلى عن الطريقة المنهجية الصارمة للرسالة وتبنى مشروع اللغة العادية، ودعا الفلاسفة الى التخلي عن أية محاولة لإقامة لغة مثالية[1]". ففتجنشتين كان من بين المفكرين الذين يقودنا الحديث عنه إلى تشطيره إلى قسمين: فتجنشتاين المبكر* والمتأخر؛ فقد شهد مرحلة انتقالية في فكره الفلسفي.

وكان هدفه الأساسي من كل هذه الآراء المترددة هو السعي إلى محاولة توضيح الأفكار من خلال حل المشاكل الفلسفية الناتجة عن سوء استخدام اللغة. ففي " بحوث فلسفية" الذي عبر عن المرحلة الثانية من فكره " يؤكد فتجنشين أنه لا يزال يبحث عن المعنى والفهم والقضية والمنطق وأصول الرياضيات وحالات الوعي وما إلى ذلك، غير أنها عولجت من اتجاه مغاير لقد باتت العبارات اللغوية مقطوعة الصلة بالخبرة التجريبية، فبعد أن كانت وظيفة اللغة في الرسالة تصوير الوقائع أصبحت وظيفتها التواصل مع الآخرين[2]".

ما يهمنا في الانتقال الفكري عند فتجتنشتين هو موقفه من القضايا الدينية، فاذا كانت المرحلة الأولى ربطت بين وقائع العالم والقضايا التجريبية في محاولة تصوير الوقائع باللغة وكانت المرحلة الثانية مرحلة تجعل من اللغة ملتزمة بقواعد مضبوطة وكأنها لعبة لها قواعد لا يجب الخروج عنها؛ فهل يمكن تصوير القضايا الدينية كقضايا غير موجودة في العالم؟ وهل يمكن أن تخضع هذه القضايا إلى تلك القواعد اللغوية المضبوطة التي تميز بين لغو اللغة وصحيح الكلام؟

---

[1] غالية أرغون ، **تحليل المشكلة الفلسفية عند لدفيج فتجنشتاين من خلال اللغة العادية–مقاربة علاجية**، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 9، العدد 2، 2021، الجزائر، ص 538.

*تبدأ فلسفة فتجنشتاين الأولى من 1913–1921 (نقلا عن بشير خليفي من كتاب الفلسفة وقضايا اللغة.)

[2] يمنى طريف الخولي، المرجع السابق، ص ص 253، 254.

إن فتجنشتين المتقدم في الرسالة المنطقية الفلسفية يعلن موقفه من الله بقوله: " إن الله لا يظهر نفسه في العالم"، هنا يبدو ذلك الربط بين اللغة والعالم والفكر عند فتجنشتاين من الزاوية التحليلية، فاللغة ما هي إلا تصوير للعالم؛ والله لم يصور نفسه في العالم؛ لكن هل يعني فتجنشتاين بهذا رفضه وإقصاءه لفكره الله وللقضية الدينية عموما؟

إن هذا التصريح لفتجنشتين لا يحمل أي موقف واضح من فكرة " الله"، " فهناك من اعتبر أن الجوانب الفلسفية الدينية في تصور الفلسفة الرسالة المنطقية الفلسفية هي تأملات عما هو صوفي، فيعلن أن الشعور بالعالم ككل محدود، هذا هو الشعور الصوفي[1]".

بهذا الشكل فانه لا يعلن كبقية الفلاسفة التحليليين إقصاء العبارات الدينية وإنما بطرحه الصوفي هذا فهو يعترف بالعبادة الصامتة للإله، " إذ يعد الصمت في العديد من الموروثات الدينية إحدى أكثر الطرائق المماثلة والمعادلة للموقف من الحقيقة الربانية[2]".

إن فتجنشتاين في ربطه اللغة بتصوير وقائع العالم الخارجي، الأمر جعله يحصر العبارات في تلك القضايا التي تعبر عن وقائع تجريبية وبالتالي يمكن التعبير عنها من خلال تصويرها ووصفها.

لكن هذا لا يعني أنه يقوم بإقصاء القضايا التي تقع وراء التجربة والواقع. "فهو يرى بأن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية، ليست كاذبة، بل هي خالية من المعنى، فلسنا نستطيع أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل وكل ما يسعنا هو أن نقرر عنها أنها خالية من المعنى[3]". ففي الرسالة أشار إلى مفاهيم تدل على هذا النوع من القضايا مثل مفهوم ((المتعالي)) التي عبر به عن القضايا القيمية عند إبراز موقفه من

---

[1] يوري أناتوليفيتش كميليف، **فلسفة الدين الغربية المعاصرة**،تر: هيثم صعب، سلسلة كتاب النشر الإلكتروني، ص43.

[2] المرجع نفسه، ص 44.

[3] أنس الوالي ، **نظرية المعنى عند فتجنشتين من دقة التحليل المنطقي إلى قوة الاستعمال**، مجلة اللغة العربية، المجلد24، العدد 3، 2022، الجزائر، ص 1157.

موضوع الأخلاق والجمال. فقد أشار فتجنشتين إلى وجود قضايا تتعلق بالذات لا بالعالم وهي من قبيل القضايا الجمالية والأخلاقية. " فقد تحدث في الرسالة عن الأخلاق بالقول بأنها ليست مما يمكن التعبير عنه، لان الأخلاق متعالية[1]". فهو يقر بوجود قضايا متعالية تقع وراء التجربة.

" إن تصنيفه لقضايا الخير والجمال بأنها أشباه قضايا لا تحمل معنى، لأنها تقوم على الوصف، وهذا الوصف ليس إلا تعبيرا عن إضافات ذاتية تعبر على ما ينبغي أن يكون وليس على ما هو كائن, فما هو على شاكلة الخير والجمال لا يمكن التعبير عنه بصيغ رياضية صارمة، ولا يمكن التعبير عنها أنها متعالي"[2]. فإذا كان " الله"هو " الخير المطلق"، فالأمر كذلك ينطبق على هذه القضية فهي متعالية لا يمكن التعبير عنها. فإذا كانت هذه القضايا المتعالية مرتبطة بالذات لا بالعالم فماذا عن هذه الذات؟

كذلك تحدث فتجنشتاين عن " الذات الميتافيزيقية" أو " الأنا الوحدية*"، كمفهوم ميتافيزيقي يقع خارج العالم، فلم ينكر فتجنشتين وجودها لمجرد أنها تقع خارج العالم ولا يمكن التعبير عنها. " ففي تطبيق منهج الأناوحدية نجد هناك نبرات صوفية في المرحلة الاولى من فكره، في التعامل بداية من اعتبار أن حدود اللغة هي حدود عالمي، ويتأكد هذا الحضور الصوفي في قوله بأن الإحساس بالعالم ككل محدد، يشكل الجانب الصوفي، وفي قوله أيضا بأن ثمة ما لا يمكن التعبير عنه وهو يظهر نفسه بوصفه الجانب الصوفي[3]". فإذا كانت لا تظهر الذات في إدراكنا للعالم الخارجي إلا أنها موجودة وتساهم في إدراك ووعي هذا العالم، بل إنها تقوم بإقصاء الذات المشخصة مما يجعلها

---

[1] جمال حمود ، **فلسفة اللغة عند فتجنشتين** ، منشورات الاختلاف، الجزائر ،دط، دت ، ص 99.

[2] بشير خليفي ،**و قضايا اللغة قراءة في التصور التحليلي**، منشورات الإخلاف، الجزائر، ط1، 2010 مرجع سابق، ص 134.

*Solipsisme وتعني أن الإنسان لا يستطيع يعرف شيئا على أنه موجود إلا إذا وقع في خبرته. (خليفي بشير، الفلسفة وقضايا اللغة، رؤية في التصور التحليلي ص 105).

[3] بشير خليفي، المرجع السابق، ص 174.

الأهم، " فهو يرى بأنها لا تنتمي إلى العالم لأنها ليست هي الكائن البشري، وليست هي الجسد البشري، وليست هي الروح البشرية التي تهتم بها علم النفس ولكنها الأنا الميتافيزيقي، التي هي حد وليست جزءا من العالم"[1].

ها هو فتجنشتين يقر من جديد بوجود كائنات ميتافيزيقية لم تسجل حضورها في العالم التجريبي، لكنها تَحُدُ العالم وتثبت وجودها، وعدم وجودها في العالم الواقعي يستلزم عدم القدرة عن التعبير عنها ربما؛ لأنها غير قابلة للتصوير والوصف التجريبي.

لقد قرر فيتجنشتين من خلال ممارسته للتحليل على اللغة والفكر، أن كل المسائل الميتافيزيقية والأمور الفلسفية التي شغلت الفلاسفة دون أن يصلوا إلى حل ونتائج يمكن الأخذ بها. " وهي قضايا ليست كاذبة بل هي خالية من المعنى، فلسنا نستطيع إذن الإجابة عن الأسئلة من هذا القبيل، فكل ما يسعنا هو أن نقرر بأنها خالية من المعنى[2]".

رغم أن هذه القراءات تشير إلى أن هذا نوع من التردد في الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة؛ وأن هذه المشكلات الفلسفية تعود كلها إلى اللغة وفهم منطق اللغة، وكذلك عن سوء التعبير عن الأفكار باستخدام اللغة العادية لذلك لا بد من استخدام لغة رمزية تخضع لأسس منطقية صارمة ومضبوطة. وكأن اختيار الصمت في هذا النوع من القضايا كان بسبب مشاكل متعلقة باللغة. فهو لم يحدد موقفه منها لا بالحكم عليها بالصدق ولا الكذب، وإنما أخذ موقفا خاصا وهو الصمت. الذي عبر عليه ب (اللامعنى)، أما في مرحلته الفكرية الثانية فقط ربط معنى الكلمة بالاستعمال.

فقد بين فتجنشتين من خلال نظريته الذرية أن صدق القضايا مرهون بوجودها في الواقع؛ فإذا كانت القضية الأولية (وهي أبسط أنواع القضايا) صادقة فهذا يعني أن الواقعة

---

[1] جمال حمود، **فلسفة اللغة عند فتجنشتين**، مرجع السابق ص 100.

[2] أنس الوالي ، **نظرية المعنى عند فتجنشتين، من دقة التحليل المنطقي إلى قوة الاستعمال**، مرجع سابق، ص 1157.

المقابلة لها موجودة في العالم الخارجي وهذا ما يعطي لها معنى، أما إذا لم تكن كذلك فهي لا تحمل معنى.

كل هذا يعني أن الصدق يرتبط بتصور القضايا في العالم، أما اللامعنى فلا يعني الكذب ولا الصدق، بل هذا يعني أن القضية ليس لها ما يقابلها في العالم الخارجي.

" وبالتالي فهذه القضايا هي مما لا يمكن قوله، كما لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة لأنها تقع خارج حدود اللغة والعالم ولا تنتمي إليهما، مادامت حدود اللغة تنتهي عند صياغة الواقع الفعلي القابل للتحقق"[1].

وهذا ملخص ما تمليه النظرية التصويرية باعتبار أن اللغة هي رسم للواقع الخارجي. أما نظرية **الألعاب اللغوية**[*2]فتربط اللغة باستعمالاتها. حيث يقول فتجنشتاين: "إن مدلول لفظة ما هو استعمالها في اللغة"[3].

فليس للكلمة معنى إلا في استعمالها داخل نسق لغوي، فبعدما كان المعنى مرتبط بالواقع والعالم الخارجي، أصبح المعنى مرتبط بالاستعمال داخل نظام العلامات اللغوية الذي ينتمي إليه.

---

[1] نعيمة بن خدة، **الفلسفة وقضايا اللغة من فلسفة التحليل إلى فلسفة اللغة**، مجلة جسور المعرفة، المجلد 07، العدد 2، 1-6-2021، الجزائر، ص 244.

[*] في هذه النظرية يقرب فتجنشتاين اللغة من اللعبة، بل يعتبر أن اللغة تتمثل في مجموعة من الألعاب اللغوية الممكنة. وأوجه الاستعارة متعددة، فاللعبة تتضمن قواعد تماما مثل اللغة، واللغة فعل مثل اللعبة، واللغة مكونة من الألفاظ مثلما تكون اللعبة من قطع وأشكال، واللغة نظام يأخذ فيه كل لفظ مكانه باعتبار محيطه، كذلك تكتسب كل شكل أو قطعة قيمتها من القطع الأخرى، كما أن اللغة مؤسسة اجتماعية فكذلك اللعب لا يمكن أن يقوم بها فرد واحد. (فتجينشتاين لودفيغ، تحقيقات فلسفية، ص66).

[3] فتنجنشتاين لودفيغ، **تحقيقات فلسفية**، تر: عبد الرزاق بنور، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص 61.

وبهذا نخلص إلى أنه " إذا كانت مشكلة الفلسفة في أعماله الأولى تكمن في عدم فهم منطق اللغة التي صيغت بها المشكلات الفلسفية، فإن مشكلتها حسب أعماله الأخيرة هو سوء استخدام اللغة العادية"[1].

" والمعروف عن فتجنشتين أنه كان يتبنى في البداية القول بأن اللغة تتسع فقط لوصف الوقائع ذات الأساس التجريبي القابل للتجريب، لكنه عاد فتراجع فيما بعد عن رأيه هذا، حين التفت إلى حقيقة تعاطي اللغة مع الأوامر مثلا، ثم عطف فاعتبر اللغة الدينية ذات منطق مختلف[2]". فالبحث اللغوي كان ولا يزال الأساس في أفكار فتجنشتين الفلسفية والدينية والانعطاف الديني في حياته كان يلزم عنه انعطاف لغوي كذلك، وهذا كان واضحا في نظريته حول الألعاب اللغوية فقد ربط اللغة العادية بجميع مجالات الحياة بما في ذلك المجال الديني، لتتشكل لعبة اللغة الدينية، " فلعبة اللغة الدينية تحصل على معناها، بالاعتماد على الخطاب اللغوي العادي الذي يعد جزءا أساسيا من النشاط البشري"[3].

4. نتائج وملاحظات نقدية:

- ما يمكن أن نخلص إليه من هذه النظرة البسيطة لفكر فتجنشتين في مرحلتين أحدث هو نفسه بينهما قطيعة ابستمولوجية، تمثلتفيصعوبة استخلاص موقف فتجنشتين من القضايا الدينية، فالفكر الفلسفي التحليلي عامة، وفكر فتجنشتين خاصة؛ هو ذلك الفكر الذي أراد ربط اللغة والعالم ولا يوجد حد ثالث بينهما.

" فقد عبر فتجنشتين عن أفكاره في سبع عبارات وهي:

---

[1] نعيمة بن خدة، **الفلسفة وقضايا اللغة من فلسفة التحليل إلى فلسفة اللغة**، مرجع السابق، ص 246.

[2] ابراهيم عدنان، مطرقة البرهان وزجاج الإلحاد، مركز سلطان بن زايد للثقافة والإعلام، دط، 2014، ص 87.

[3] Vettiyalil Abraham, **Toward a meaningful talk about religion , prospectes and problems of Ludwig Wittgenstein's philosophy religiontheisis**, Department of philosophy, University of Calicut, 2015, p 86.

1. العالم هو جميع ما هناك.
2. إن ما هو هنالك هو وجود الوقائع الذرية.
3. الفكر هو الرسم المنطقي للوقائع.
4. الفكر هو القضية ذات المعنى.
5. القضايا عبارة عن دلّات صدق للقضايا الأولية.
6. إن الصورة العامة لدالة الصدق هي (قَ،ع،نَ(ع).
7. إن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه ينبغي أن يصمت عنه "[1].

هذه العبارة هي التي صنعت الغموض في فكر فتجنشتين، فيبدو أن هذه القاعدة طبقها على تلك القضايا ذات الطابع الديني، فهو اختار الصمت أو السكوت عنها. فلا هي تقع داخل العالم لتحمل معنى، ولا هي بالخاطئة لتقصى من اعتباراته.

- من زاوية أخرى في تصنيف فتجنشتين للقضايا، فقد كان المعيار هو المعنى، وبالتالي يمكن تصنيف القضايا غلى ما يحمل معنى وما لا يحمل معنى، "فالقضايا التي تحمل معنى هي قضايا التجريبية، والخالية من المعنى صنفها إلى صنفين: تحصيل الحاصل كقضايا المنطق والرياضيات، وأشباه القضايا وهي قضايا الخير والجمال والقضايا الميتافيزيقية "[2].
- وبالتالي يمكن تصنيف القضايا الدينية في أشباه القضايا لأنها أقرب للقضايا الميتافيزيقيه وأكثر ارتباطا بقضايا الخير والجمال.
- الإعلان عن الصمت هو إعلان العجز وتحري الحقيقة حول هذا النوع من القضايا، وهذا يدل على فشل المنهج التحليلي المنطقي الصارم في معالجة قضايا من قبيل القضايا الميتافيزيقية والدينية، فاستبعاد وإقصاء هذه العبارات من النظام اللغوي،

[1] بشير خليفي، **الفلسفة وقضايا اللغة، رؤية في التصور التحليلي**، مرجع سابق، ص ص84،85.

[2] المرجع نفسه، ص105.

وتجاهل هذه القضايا في الواقع والعالم الخارجي؛ أمر يبدو مستحيلا، لأنها تمثل جوهرا أساسيا في الواقع، ومبحثا أساسيا في الفكر على الإطلاق.

وهذا ما أكده بطريقة غير مباشرة في مرحلته الفكرية الثانية عندما تراجع عن هذا التصنيف للعبارات اللغوية بوصفها تصوير للواقع. ليعود ويربط اللغة بالاستعمال، فالاستعمال يفرض وجود هذه القضايا على الرغم من عدم تصورها في العالم الخارجي. فإذا كانت هذه القضايا غير مصورة في العالم الخارجي غير أنها مصورة في الاستعمال؛ وبهذا المعيار الأخير لا يمكن إقصاؤها أو حصرها في دائرة اللامعنى، فقد تأخذ معناها في حدود استعمالها اللغوي.

ففي المرحلة الفكرية الثانية أصبحت العبارات عند فتجنشتين تأخذ مدلولها من استعمالها حيث يقول: " إن استعمال العلامة هو دلالتها، لان مدلول اللفظة هو استعمالها في اللغة"[1].

- " رغم أن فتجنشتين يشير إلى أنه من غير المجدي أن نسعى للتعبير عن العبارات الفارغة؛ إلا أن فكره لا يخلو في مجمله من التصورات الميتافيزيقية، ويظهر ذلك في مناقشة مسائل الوجود، وفي تشبيهه لله بأنه رب الجميع كما أن الأب رب للأسرة.

وفي حديثه عن الإيمان بالله فقد ربطه بمعنى الحياة، بل إن الوعي بالنسبة للإنسان يمثل صوت الله"[2].

[1] فتجنشتاين لودفيغ، **تحقيقات فلسفية**، مرجع سابق، ص79.

[2] بشير خليفي، **الفلسفة وقضايا اللغة، رؤية في التصور التحليلي**، مرجع سابق، ص 173.

المبحث الثالث: مشكلة معنى لغة الدين في مذهب الذرية المنطقية

لا يمكن الحديث عن الفلسفة المعاصرة دون الوقوف عند المنعطف اللغوي، والذي شكل محور اهتمام الفلسفة التحليلية، حيث جعلت هذه المدرسة البحث الفلسفي بحثا لغويا بامتياز وذلك من خلال تحليل العبارات اللغوية والكشف عن معناها ورفع التباساتها.

ففلسفة اللغة هي المحور الأساسي للفلسفة التحليلية، حيث حاول بعض روادها ربط هذا المحور؛ بمحور فلسفي آخر وهو المنطق، ونشأت عن ذلك عدة توجهات فكرية ذات توجه منطقي لغوي في كان من أهمها مذهب الذرية المنطقية.

عملت الفلسفة الذرية المنطقية على إخضاع العالم لممارسة تحليلية من خلال تحليل منطقي للغة، فالعالم لا يمكن تحليل وقائعه خارج إطار اللغة والكشف عن المعنى الذي تحمله القضايا اللغوية المعبرة عن حوادث العالم، غير أن الانشغال بمشكلة معنى العبارات اللغوية أخذ امتدادات واسعة حيث وصل إلى العبارات اللغوية الدينية؛ والتي أخذت طابعا ميتافيزيقيا غير مجسد في العالم الخارجي الذي تعمدت الفلسفة التحليلية بصفة عامة والذرية المنطقية بصفة خاصة إلى تحليل وقائعه من خلال تحليل قضاياه.

هذا ما مهد لظهور فلسفة الدين التحليلية التي حافظت على المبادئ الأساسية لهذا الاتجاه وهو ممارسة التحليل المنطقي على اللغة، لكن القضايا هنا ليست قضايا واقعية تجريبية، وإنما قضايا تقع فيما وراء العالم، فإذا خَلُص التحليل المنطقي الذي مارسته الفلسفة الذرية المنطقية إلى أن معنى اللغة يؤخذ أساسا من معطيات العالم الخارجي ووقائعه، وكان الدين خطاب ميتافيزيقي يقع خارج حدود هذا العالم، فإلى أي مدى استطاعت الفلسفة الذرية المنطقية باعتمادها على التحليل المنطق ضبط حدود معنى اللغة الدينية التي تعبر عن معطيات ما وراء العالم الخارجي؟

1. مفهوم لغة الدين:

قبل الكشف عن المعنى الذي يحمله مصطلح لغة الدين لا بد أن نقوم بتفكيكه فينحل إلى مفهومين وهما: مفهوم اللغة من جهة، والدين من جهة أخرى. فما مفهوم اللغة وما مفهوم الدين؟ وهل توجد علاقة تجمع بينهما؟

فاللغة: "هي كل وسيلة لتبادل الأفكار والمشاعر كالإشارات والألفاظ وهي ضربان:

طبيعية: كبعض حركات الجسم والأصوات المهملة، ووضعية وهي مجموعة الرموز والإشارات والألفاظ متفق عليها لأداء المشاعر، والأفكار"[1].

كما يعتبر مصطلح يستعمله الناقد واللساني للدلالة على الرموز والتعرف عليها صوتيا ودلاليا داخل المجتمع، وهي تتكون وتتشكل بعيدا عن إرادة الفرد".[2]إن اللغة هي الوسيلة الأساسية في عملية التواصل التي تحدث بين أفراد المجتمع

أما الدنماركي اللغوي لويس هيلملسف فهو يشير إلى اللغة من زاوية بنيوية حيث يقول: "إن البحث في اللسانيات العامة، أصبح مؤخرا موضوع اهتمام، حيث تناولت اللغة كبنية تتألف من شكلين: الأول هو المضمون، والثاني هو التعبير"[3].

أي ان للغة شكل خارجي ومضمون داخلي، أما المضمون: فهو يوحي بالفكرة التي تحضنها اللغة تعبيرا' فالتعبير يمثل ما يمثله الدال باعتباره الشكل الخارجي للوحدة اللغوية في حين أن المضمون يمثل الجانب الباطني والداخلي للغة، أي ما يحتويه التعبير ويتضمنه هو ما يقابله مفهوم المدلول في الدراسات اللسانية المعاصرة. أما مفهوم الدين سبق تناوله في الفصل الأول،و من تناولنا للمفهومين يتوضح لنا جليا التقاء كل من اللغة

[1] إبراهيم مذكور، **المعجم الفلسفي**،الهيئة العامة لشؤون مطابع الأميرية، القاهرة–مصر، دط،1983، ص 162.

[2] سمير سعيد حجازي،**قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر**،دار الأفاق العربية، القاهرة–مصر، ط1، 2001،ص 77.

[3] Louis Hjelmslev ,**Essais linguistique** collection arguments, dirigée par kostas a sclos, les éditions de minuit ,paris ,France ,1971 ,p 91.

والدين في قالب اجتماعي واحد، فاللغة هي همزة وصل بين أفراد المجتمع، والدين أيضا يعتبر مقوم أساسي من مقومات المجتمع ويمتن التماسك بين أفراده، ويبقى كل منهما حاملين أساسين للهوية الثقافية .

ومن جهة أخرى لا يمكن أن يقوم دين بدون لغة لتتأسس لنا لغة الدين أو لغة خاصة بالخطاب الديني، " فلغة الدين بالمعنى الواسع للكلمة هي جميع المكونات اللغوية المستخدمة في الايدولوجيا النظرية والممارسة الدينية، وبصفة عامة فان موضوع البحث الفلسفي لا يتعدى التعبير اللغوي عن المبادئ الأساسية للعقيدة الدينية في الموروث المسيحي غالبا ".[1]

حيث أن الفلسفة التحليلية عموما وبما أن موضوعها الرئيسي هو تحليل اللغة، وربط الوقائع بالعبارات اللغوية، فان هذا يفترض أن تبحث فلسفة الدين التحليلية في عالم اللغة والعبارات الدينية، ففلسفة الدين التحليلية لا تعنى بالمبادئ والعقائد للدينية كممارسات عملية وموروث ديني مقدس، وإنما تعنى بما يعبر عن هذه المعتقدات من عبارات لغوية.

إن مصطلح لغة الدين يطرح لنا مشكلة إن كان المقصود منها لغة دينية خاصة فقط بالدين أم استخدام ديني للغة وتكييف اللغة وفق ظرف ديني خاص. لكن الدين يظهر لنا على شكل خطاب ولا يمكن له ان يظهر خارج هذا الإطار، " فالدين هو خطاب للعقل الفردي فحسب بناءا على قواعد الفطرة والتحليل المنطقي، بل هو خطاب ادعت جماعة من الناس أنها تحمله من الله إلى البشرالأديان، من جهة مصدرها خطاب بين الله أو الحقيقة المطلقة من ناحية والبشر من ناحية أخرى"[2].

[1] يوري أناتوليفيتش كميليف، **فلسفة الدين الغربية المعاصرة**،مرجع سابق، ص37.

[2] أديب صعب،**دراسات نقدية في فلسفة الدين**، دار النهار للنشر، بيروت،ط1،2005،ص 55.

فالدين لا يخرج عن كونه خطاب موجه من المقدس إلى البشر، فاللغة الدينية تشمل جميع العبارات اللغوية للنصوص الدينية والتي تأخذ طابعا ميتافيزيقيا لأنها تشير إلى وجود ميتافيزيقي.

وإذا كانت اللغة هي أداة تواصل بين أفراد المجتمع فلغة الدين هي واسطة بين المقدس والبشر من جهة، ومكون أساسي للممارسات الدينية من جهة أخرى. وبالتالي يمكن القول أن المفهوم يشير إلى لغة دينية في إطار النصوص الدينية والخطابات الدينية، واستخدام ديني للغة باعتبار اللغة هنا ليست لغة خاصة، وإنما الدين يشكل ظرف خاص تستخدم فيه اللغة ووظيفة تخدم من خلالها اللغة الدين.

2. مذهب الذرية المنطقية:

إن الذرية المنطقية كمشروع فلسفي منطقي عمل عليه كل من الانجليزي برتراند راسل BertrandRessul(1872-1970) والنمساوي لودفيغ فتجنشتين (1889-1952)، وتم التصريح عنه في أعمالهما، فأعلن عن هذا المذهب راسل في محاضراته حول الفلسفة الذرية المنطقية، أما فتجنشتين فتضمنت رسالته الفلسفية المنطقية مبادئ هذا المذهب الذري.

وقد تناول هذا المشروع وقائع العالم وربطها بالمنهج التحليلي الذي اعتبره كل الفلاسفة التحليليون منهج مثمرا للخوض في مختلف المسائل الفلسفية.

ولا بد من تسمية هذا المذهب بالذرية المنطقية بعيدا كل البعد عن الطرح الفيزيائي، فهو يتناول الذرات المنطقية وليست ذرات فيزيائية، ولا بد أن هؤلاء استعاروا فقط مفهوم الذرة للإشارة إلى تصور جديد في الفلسفة عموما والمنطق بوجه خاص.

" الذرية المنطقية مفهوم صاغه راسل ويعني به أن العالم بأجمعه عبارة عن وقائع ذرية، وفلسفة الذرية المنطقية كما يراها راسل هي التعددية في صورة متطرفة، لأنها تؤكد على وجود كثرة من الأشياء الفردية تنكر عليها اي وحدة أو تكامل".[1]

فراسل صور العالم على أنه يخضع لمبدأ التعدد، متجاوزا بذلك مبدأ المطلقية التي نادت به بعد الفلسفات المثالية مثل فلسفة هيغل والمثالية المطلقة عند برادلي والذي أقر بأن الحقيقة هي كل منتظم، في حين يقر راسل أن العالم يتكون من ذرات وأجزاء مستقلة عن بعضها البعض وإنما تربط بينها علاقات منطقية خالصة.

فالذرات المنطقية هي ذرات نتجت عن تحليل وقائع العالم إلى أبسط أجزائها، هذا التحليل ينتهي إلى " وقائع ذرية"، " حيث يقر راسل بأن السبب الذي جعله يسمي هذه النظرية بالذرية المنطقية هو أن هذه الذرات التي يريد أن يتوصل إليها من حيث هي الخلاصة النهائية للتحليل هي ذرات منطقية وليست فيزيائية فهناك الكثير من العبارات التي تبدو واضحة وهي في حقيقة الأمر مبهمة لذلك يتوجب تحليلها إلى عناصرها الأولية لتتشكل لنا وقائع ذرية"[2].

فالوقائع الذرية هي تصور للوقائع في أبسط صورها فهي بهذا المعنى تشكل العالم في مجموعة من الوقائع البسيطة، وعلى أنه كثرة لكن هذه الكثرة ليست مادية، ولا روحية بل هي ذات طبيعة منطقية.

والواقعة الذرية كما يتصورها فتجنشتين هي أبسط الوقائع التي ينحل إليها العالم ويصل اليها التحليل، " ووضعها على النحو التالي: كل بيان من معقدات يمكن تحليله

[1] عبدالله عبد السلام سلحب ، **الذرية المنطقية برتراند راسل**، لودفيع فتجنشتين، مجلة جامعة سبها(العلوم الإنسانية)، المجلد السادس، العدد الثاني،2007، ص62.

[2] مصطفى بلبولة، **برتراند راسل واللغة الكاملة منطقيا**، مجلة الأبعاد، عدد خاص، جانفي2014، الجزائر، ص68.

إلى بيان عن أجزائها المكونة لها والى تلك المقدمات التي تصف تماما المعقدات"[1]. وهنا يظهر البعد المنطقي في تحليل الوقائع حيت ينطلق من أشياء معقدة وهي ما يقابلها في المنطق المقدمات التي تأخذ طابعا كليا معقدا، وصولا إلى نتائج تترتب عنها وقائع بسيطة، أي الانتقال من كل مركب إلى جزء بسيط.

ولكن هل فعلا الواقعة الذرية هي أبسط شيء في العالم؟ الإجابة هي بالنفي؛ لأن هناك الأشياء وهي أبسط من الوقائع، " وفي هذا اختلف راسل مع فتجنشتين؛ لأنه رأى بأن الأشياء التي تشكل جوهر العالم تتحد معا لتكون الواقعة الذرية، ومن هنا تصبح الواقعة الذرية معبرة عن تشكل هذه الأشياء مع بعضها البعض"[2].

ففتجنشتين يرى بأن الأشياء المكون للوقائع الذرية هي أبسط منها وأبسط ما في العالم وليست الواقعة الذرية، فالعلاقة التي تربط بين مجموعة من الأشياء هي التي تكون الواقعة الذرية، وتظهر هذه الأخيرة على أنها بنية تشكلها مجموعة من الأشياء في صورة معينة. أما راسل فيصل في تحليل العالم إلى أربعة مكونات وهي الجزيئات والصفات، و العلاقات والوقائع، وأبسط الوقائع هي الوقائع الذرية.

"إن التحليل في الذرية المنطقية يستند إلى نظرة ميتافيزيقية إلى العالم، إذ يرى فتجنشتين أن العالم يتألف من وقائع تقبل التحليل إلى أبسط وقائع بسيطة، حيث تكون صورها المنطقية للوقائع المقابلة لها"[3].

[1] راسل برتراند، **ما وراء المعنى والحقيقة**، تر: محمد قدرى عمارة، المشروع القومي للترجمة،ط1 ،2005، ص252.

[2] عبدالله عبد السلام سلحب ، **الذرية المنطقية برتراند راسل، فتجنشتين**، مرجع سابق، ص67

[3] جمال حمودة، **فلسفة اللغة عند لودفيغ فتجنشتين**، مرجع سابق، ص118

فالتحليل في الذرية المنطقية ما هو إلا تبيين للعلاقة المشتركة بين الواقعة البسيطة والقضية البسيطة وللتي تتجلى في صورة منطقية، فكل واقعة تقابلها قضية، من هنا نتساءل عن طبيعة الوقائع والقضايا؟ وما علاقة اللغة بهذه الصور بالوقائع والقضايا؟

3. لا-معقولية اللغة الدينية في الفلسفة الذرية المنطقية

قبل الحديث عن مشكلة اللغة الدينية في الفلسفة الذرية المنطقية، لا بد الوقوف عند إشكالية العلاقة بين الواقائع والقضايا، ومكانة اللغة في هذا المذهب، فلقد تناولت الذرية المنطقية عدة جوانب من بينها الجانب اللغوي وشكل الموضوع الأساسي لها، فلم تخرج الذرية عن الإطار العام للفلسفة التحليلية في الانشغال بالبحث اللغوي، فتناولت الصور المنطقية للوقائع وعلاقتها بالقضايا من جهة، وبالتحليل المنطقي للغة من جهة أخرى.

"فالذرية المنطقية تعني فهما محددا للعلاقة بين العالم واللغة والتفكير. وتبدوا هذه العلاقة على أنها تشكل بنيوي-منطقي. فالعالم والتفكير واللغة يمتلكون تركيبا أو بنية منطقية واحدة، ما يجعل وظيفة اللغة التعبيرية، التصويرية ممكنة".[1]

إن الوقائع مرتبطة ارتباطا وثيقا بالعالم حيث تصف ما يحث في العالم الخارجي، وهذه الوقائع يجب أن توضع تحت التحليلي حسب الفلسفة الذرية وتصل في نهاية التحليل إلى وقائع ذرية، فوقائع العالم تنقسم الى وقائع ذرية وكل واقعة ذرية أساسها مجموعة من الأشياء في نظر فتجنشتين وهذه الأشياء تتميز بصفة الثبات مما يجعلها جوهر العالم، أما راسل فلا يتحدث عن الأشياء وإنما عن الجزيئات، التي تختلف طبيعتها عن طبيعة الأشياء. و"يذهب فتجنشتين إلى تحليل اللغة إلى أبسط وحداتها، فكما أن العالم حينما يوضع تحت مجهر التحليل المنطقي، ينقسم إلى وقائع، وكل واقعة من الوقائع تتكون من

[1] يوري أناتوليفيتش كميليف، **فلسفة الدين الغربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص41

وقائع ذرية أخرى، فان اللغة كذلك تنقسم إلى قضايا، وكل قضية من هذه القضايا، إنما تنحل بالضرورة إلى ما هو أبسط منها وهو القضية الأولية التي قوامها الأسماء"[1].

فإذا كان العالم ينحل إلى أبسط واقعة وهي الواقعة الذرية، كذلك اللغة تنحل إلى أبسط قضاياها وهي القضية الأولية، والواقعة هي الأحداث الواقعة في العالم وتتشكل من أشياء مادية، أما القضية فهي تعبير لغوي عن هذه الوقائع وتتكون من مجموعة أسماء، فالقضية الأولية هي أبسط وحدات اللغة، والوقائع متنوعة فمنها المركبة والبسيطة وبالتالي تقابلها القضايا المركبة والبسيطة بهذا الترتيب.

فراسل يقسم الوقائع إلى وقائع جزئية ووقائع عامة يمكن من خلالها وصف العالم، غير أن الوقائع الجزئية لا يمكنها أن تصف العالم وصفا دقيقا، حتى ولو ذكرنا جميع الوقائع الجزئية الواصفة لواقعة معينة دون ذكر الوقائع العامة، حيث ذكر راسل محاضراته حول مذهب الذرية المنطقية ما يلي: " ومن ثم فيجب ألا تأمل في وصف العالم بدون الاستعانة بالوقائع العامة تماما مثل الوقائع الجزئية"[2].

فهنا يظهر تصنيف راسل للوقائع إلى صنفين، وقائع جزئية بسيطة وأخرى عامة مركبة، ويمكن التعبير عن الواقعة سواء كانت جزئية أو مركبة بعبارة لغوية أي بجملة، فلا يمكن التعبير عن واقعة بمفردة.

فالجملة كاملة هي الواقعة، أما الأشياء المفردة المتضمنة في هذه الجملة لا يمكن أن تكون واقعة، فالواقعة يجب أن يكون متضمنة في جملة، والجملة على العموم

[1] محمد على ماهر عبد القادر، **فلسفة التحليل المعاصر**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، دط،1985، ص254.

[2] المرجع نفسه، ص164.

ستتضمن شيء وخاصية أو علاقة، فالشيء الذي يعبر عنه بمفر أو خاصية أو علاقة منفصلين لا يعبرون عن واقعة.

" وذلك لأن الاسم المفرد لا يمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب، في حين أن العبارة اللغوية التي تعبر عن قضية معينة يجب أن تحمل الصدق أو الكذب، مثلا عندما نقول " سقراط ميت"، سقراط حي"، كلاهما عبارتان إحداهما صادقة والأخرى كاذبة، فسقراط ذاته، أو أي شيء كجزء من العبارة بذاته لا يجعل أي قضية صادقة أو كاذبة، ويمكن التمييز أيضا بين الوقائع الموجبة والوقائع السالبة، وهي مختلفة عن التمييز السابق للوقائع الكاذبة والصادقة، مثل "سقراط كان حيا" واقعة موجبة، و" سقراط ليس حيا" واقعة سالبة ".[1]

فالحكم على القضية عند راسل يكون من ناحية الصدق أو الكذب حسب مطابقتها للحقيقة التجريبية، فإذن القضية واقعة فعلا وتعبر عن حقيقة موجودة فهي صادقة، وان كانت غير ذلك فهي كاذبة، فإذا كانت القضية صادقة تكون نقيضتها كاذبة بالضرورة والعكس صحيح، أما التقسيم الثاني فأقامه على أساس الكيفيات، فإذا كان كيف القضية موجب تصبح القضية موجبة، وإذا كان الكيف سالبا تكون القضية سالبة.

" ويختلف تفسير فتجنشتين عن تفسير راسل للوقائع السالبة والموجبة، فبالنسبة لفتجنشتين يصنف الواقعة الذرية إما إلى موجبة، أو سالبة، ذلك لان الوجود الخارجي وجود وعدم، فوجود الواقعة الذرية يجعلها واقعة موجبة، وعدم وجودها يجعلها واقعة سالبة".[2]

[1] محمد على ماهر عبد القادر، **فلسفة التحليل المعاصر**، مرجع سابق،ص163.

[2] المرجع السابق، ص247.

بعد استعراض التقسيم الذي أقامه كل من راسل وفتجنشتين للوقائع والقضايا، تبين لنا ذلك الارتباط الوثيق بين العالم واللغة والمعنى، فتظهر لنا مشكلة المعنى كموضوع أساسي في الفلسفة الذرية المنطقية.

إن اللغة الحاملة للمعنى هي التي تعبر عن العالم، وتعكس صورتها المنطقية بنية الحوادث، فكل حادثة في العالم يمكن التعبير عنها بقضية ناتجة عن ترابط قضايا ذرية، فامتزاج القضايا الذرية تعبر عن معلومة أو حادثة حول العالم تبرهن عليها المعاينة التجريبي، أين التأكد من حقيقتها يستدعي ملاحظة تجريبية، " فالدراسة التجريبية تعطيك مثلا لشيء له صورة منطقية معينة، وحقا فإننا لا نستطيع التأكد بأن هناك أشياء لها صورة منطقية فيما عادا إيجاد مثل، في حد ذاته تجريبي. وبهذه الطريقة فان الوقائع التجريبية متصلة بالمنطق في نقاط محددة"[1]. لكن ماذا عن القضايا التي تقع خارج الدراسة التجريبية وخارج العالم الخارجي؟ وماذا عن العبارات الدينية والميتافيزيقية؟

إن مشكلة معنى لغة الدين كانت محور اهتمام فلاسفة التحليل في بحثهم الديني. حيث حاول هؤلاء البحث عن موضع تعقل العبارات اللغوية بصفة عامة والعبارات اللغوية الدينية بصفة خاصة، باعتبار الانشغال الديني هو انشغال لغوي بالدرجة الأولى ويجب تحليل قضاياه ومعناها.

" وفي عملية تحليل معنى القضايا الدينية على وجه التحديد، وفي المقام الأول تلك التي تعبر عن العقيدة تنظم فلسفة الدين التحليلية إلى البحث الفلسفي الابستمولوجي للعقائد الدينية"[2]. أي أن هناك توازي وتلازم بين إبستمولوجيا الاعتقادات الدينية وفلسفة الدين التحليلية لأنها أخذت طبيعة ناقدة للدين والعبارات الدينية أكثر منه مدافعة، ونفس

[1] المرجع نفسه،ص211.

[2] يوري أناتوليفيتش كميليف **فلسفة الدين الغربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص38.

الشيء ينطبق على الذرية المنطقية في تناولها للقضايا الدينية. "ثمة أسباب كافية للقول بأن النظرية الذرية المنطقية تعد بالفعل نظرية في معنى لغة الدين، حيث تناولت نفي إمكانية التعبير اللغوي عن أي حقيقة موضوعية خارج العالم، فلغة الدين كلغة مناسبة مع هذه الحقيقة، لا يمكن النظر إليها كوسيلة للتعبير اللغوي، وهذا ما اختصره فتجنشتين في قوله أن الله لا يظهر نفسه في العالم".[1]

فالذرية المنطقية التي ترى بأن العالم يمكن التعبير عن وقائعه في شكل عبارات لغوية، ولا بد لهذه الوقائع أن تكون حاصلة في العالم وغير خارجة عنه، فجميع الوقائع بما في ذلك الوقائع الذرية التي تشكل أبسط وقائع العالم يمكن التعبير عنها في لغة لها معنى، في حين أن ما يتضمنه الدين من لغة ومواضيع ووقائع غير متحققة في العالم وتقع خارجه، ما يجعل هذه اللغة بدون معنى فهي لا تقع في أي جزء من وقائع العالم حتى تلك الوقائع الذرية لا يمكنها احتواء الحقيقة الدينية كالله مثلا وهذا ما يثبت لامعقولية اللغة الدينية برؤية ذرية منطقية.

"تبدو لنا معالم المرحلة الذرية بوضوح في فكرة فتجنشتين من نقد اللغة، فالقضية المركزية التي أقيمت حولها أبحاث الرسالة المنطقية تتمثل في نقد اللغة كوظيفة مشروعة للفلسفة. فإذا كان الفكر يتمثل في كونه القضية ذات معنى وبالتالي تصبح اللغة في حد ذاتها، مجموعة من قضايا ذات معنى، والفكر يعبر بالضرورة عن إذا كان الوجود بالنسبة لأمور الواقع التي تكون موضوعا لتفكيره، فيما يمكن التفكير فيه وهو كذلك ممكن الوجود"[2].

[1] المرجع نفسه، ص 42.

[2] محمد علي ماهر عبد القادر، **فلسفة التحليل المعاصر**، مرجع سابق، ص91.

يرفض راسل من الزاوية المنطقية أفكار كل من **ويليام جيمس(WILLIAM JAMES)1842-1910وجون ديوي JOHN DEWY(1859-1952)**حول موضوع الاعتقاد حيث أن تناولهم لموضوع الاعتقاد يختلف تماما عن نظرة راسل للموضوع. وكيف يتناول موضوع الاعتقاد حيث يقول في محاضراته حول الذرية المنطقية: "إنهم يظنون بأنك حين تعتقد في الله أو هومر؛ فإنك تعتقد في شيء.... والتقريب الأولى الذي يقترحونه هو أنك تؤمن بصدق عند وجود مثل هذا الشيء. وإنك تعتقد كذبا في حالة عدم وجوده...، فموضوع المعتقد عندهم أشياء مفردة قد توجد أو لا توجد وهذا الرأي خطأ مطلق وجذري، لأنك إذا ما اعتقدت بأن شيئا موجود وهو غير موجود، فالشيء غير الموجود هو لا شيء ولن يكون تحليلا صحيحا للاعتقاد الكاذب لتعتبره كعلاقة لما هو فعلا لا شيء."[1]

فمثلا إذا قلت إنني أعتقد أن الله ...، ولا يوجد هناك هذا الموضوع "الله" في العالم الحسي، فهذا الموضوع إذا ليس له وجود، في حين أن كل واقعة في العالم يجب أن تكون لمكوناتها وجود وإلا لن يكون التحليل صحيحا.

إن صدق القضية أو كذبها، إنما يرجع مباشرة إلى وجود الواقعة أو عدم وجودها. ولما كانت القضايا الميتافيزيقية غير موجودة في العالم الحسي فهي قضايا لا يمكن التحقق منها. زمن هذه الفكرة التي أشار إليها كل من راسل وفتجنشتين في مذهب الذرية المنطقية طهرت بوادر مبدأ التحقق الذي اعتمدته الوضعية المنطقية فيما بعد، والتي سبق لفتجنشتين أن أعلن قبول هذا المبدأ.

"ويعرف كارناب هذا المبدأ بأن أي معنى لعبارة أو قضية يؤخذ من تحقيقيها. وكل عبارة لا تقول إلا ما هو قابل للتحقيق. وهذا لان العبارة يجب أن تتضمن ما هو قابل

[1] المرجع نفسه، ص 212.

للتأكيد في الواقع التجريبي، وكل شيء يقع وراء التجربة لا يمكن التعبير عنه، ولا التفكير فيه.."[1].

" فالقضايا الميتافيزيقية في الفلسفة الذرية المنطقية هي قضايا لا معنى لها، فهي لا صادقة ولا كاذبة؛ بل لغو، وذلك لعدم إمكانية البحث عن صدقها، ومعاينتها المنطقية، فهي خارج نطاق العلم والتجربة العلمية، وأي أحد يمكن أن يقول شيء عن الميتافيزيقا سيخفق في إعطاء أي معنى لعلامات معينة في قضاياه"[2].

فلغة العلامات هي لغة تحاول أن تصور العالم تصويرا له معنى دقيق، وتصبح العبارات اللغوية من هذا المنظور كلها ذات معنى، فتحمل كل مجموعة منطقية من العلامات، مجموعة منطقية من المعاني تصدق عليها، وهذا يبدوا واضحا في نظرية التصوير عند فتجنشتين التي أشار إليها في الرسالة المنطقية الفلسفية، وفي مشروع راسل في تأسيس لغة كاملة منطقيا، ففي نظرية التصوير جعل فتجنشتين وظيفة اللغة تنحصر في تصوير وقائع العالم، وبالتالي لا يمكن تصوير الميتافيزيقا لأنها تقع خارج العالم التجريبي و أي محاولة للتعبير عنها ستكون فاشلة.

4. نتائج وملاحظات نقدية:

بعد استعراض بعض أفكار الذرية المنطقية حول مشكلة المعنى فيما يخص العبارات اللغوية الدينية خلصنا إلى مجموعة من الملاحظات النقدية والتي جاءت كالأتي:

[1]Carnap Rudolph,. **Le dépassement de la métaphysique et la proposition analytiquepar l'analyse logique du la langage,** Antonia Soulez (dir) , Paris,P.U.F , 1985,P173

[2]مها أحمد السمهوري،**اللغة والمعنى عند فتجنشتين**، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد 9، العدد 3، 2016، الأردن،ص 362.

إن لامعقولية اللغة الدينية عند مذهب الذرية المنطقية لا يعني بالضرورة النفي المبدئي لوجود حقيقة دينية، فالذرية المنطقية كما هي مطروحة في تصور الرسالة المنطقية الفلسفية، تعترف بما هو صوفي وتعترف بإمكانية العبادة الصامتة للإله، فمحاولة القول بأن اللغة الدينية لا معنى لها يتنافى تماما مع التوجه الصوفي الذي لازمه فتجنشتين متأخرا مما يثبت لامعقولية نفي معقولية لغة الدين.

إن الذرية المنطقية من خلال تحليلها للعبارات اللغوية المعبرة عن وقائع العالم، قامت بإبعاد الوقائع الموجودة خارج العالم والتي يمثل الدين جزء منها باعتبارها قضايا ميتافيزيقية لا معنى لها، هو في حقيقة الأمر تصور ميتافيزيقي "فالفكرة التي تقر بأن العالم في تصورنا له مكون من وقائع بسيطة مستقلة ومنفصلة عن بعضها البعض هي فكرة ميتافيزيقية في الأساس"[1].

فوجود وقائع ذرية كما تصوره كل من راسل وفتجنشتين يعبر عن قضايا أولية تحتاج هي الأخرى إلى تأكيدات تجريبية باعتبارها تفسير ميتافيزيقي، "فالتحليل في الذرية المنطقية يستند إلى نظرة ميتافيزيقية إلى العالم، إذ يرى فتجنشتين أن العالم يتألف من وقائع تقبل التحليل إلى وقائع بسيطة، تكون صورها المنطقية دليلا جيدا لفهم الصور المنطقية للوقائع المقابلة لها."[2]

إن اللغة كي تؤدي أداء منطقيا سليما وفقا للنظرية الذرية المنطقية يجب ان تكون قد تبلورت في أشكال أو بنية موحدة تتفق مع أشكال وأبنية الواقع الحقيقي." فهذا الشرط وحده يمكن التحقق من توافره أو عدم توافره ولكن لا يمكن تحديده في عبارات لغوية. وهذا ما جاء في المبدأ العام للبحث المنطقي الفلسفي والذي يقول: لا يمكن أن نعبر عما

[1] بشير خليفي، **الفلسفة وقضايا اللغة قراءة في التصور التحليلي**، مرجع سابق، ص174.

[2] جمال حمود ، **فلسفة اللغة عند لودفيغ فتجنشتين**، مرجع سابق، ص118.

يمكننا أن نشير إليه، وقد تعرض هذا المبدأ لهجوم شديد على أساس عدم إمكان مقارنة القضايا المنطقية بما يجري في الحقيقة".[1]

فمبدأ التحقيق الذي كان قد أشار إليه فتجنشتين والذي انتهى من خلاله الى أنه يجب استبعاد الميتافيزيقا لأنها تفتقر إلى السمة العلمية التجربية وبعيده عن إمكانية التحقق في الواقع التجريبي، غير انه في حقيقة الأمر لا يوجد انفصال بين الميتافيزيقا والعلم، "فالتفسير الميتافيزيقي ما هو إلا توسيع للتفسير العلمي، أما المنهج الميتافيزيقي، فهو من حيث المبدأ، تطوير وامتداد للمنهج العلمي. ويمكن القول أن العلم يختص بأحد مجالات الميتافيزيقا المختلفة. حيث تهدف الميتافيزيقا إلى وضع نظام مفاهيمي شامل تصبح على ضوئه التجربة ككل مفهومة ومنتظمة".[2]

فالميتافيزيقا في حقيقتها تمثل نظرة كلية وشاملة لوقائع العالم وتحاول البحث في أصل الوقائع التجريبي وليست بحث خارج العالم الواقعي كما أشار إلى ذلك كل من راسل وفتجنشتين.

"هناك عبارات ميتافيزيقية لها الشكل المنطقي للعبارات الوجودية المحضة؛ مثل العبارات الدينية التي تقر بوجود الخالق، وعلى الرغم من أنها لم تتحقق أبدا لكنها مبدئيا قابلة للتحقيق، فالعبارات الميتافيزيقية لا يخلو منها حدث أو مجال، وإقصاؤها يتطلب

[1] عبد الفتاح الديدي ، **الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة**، ، الهيئة المصرية لطباعة الكتاب، القاهرة، ط2، 1995، ص261 .

[2] علي حسين، **الأسس الميتافيزيقية للعلم**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،القاهرة،دط، 2003، ص 109.

استقراء هذا الكون اللانهائي"[1]. فمن المنظور الاستقرائي فان الحكم على العبارات اللغوية الديني بأنها بدون معنى ولا معقولة هو اعتقاد خاطئ.

[1] عبد الواحد العلمي، **هل ابستيمولوجية الاعتقادات الدينية ممكنة؟ قراءة في فلسفة الدين التحليلية**، ندوة" فلسفة الدين: قراءة في النظرية والإشكال"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 25و26 أكتوبر 2014، الرباط- المغرب،ص 7

المبحث الرابع: الوضعية المنطقية واستبعاد القضايا الميتافيزيقية

1. تعريف الوضعية المنطقية وموقفها من الميتافيزيقا:

تعتبر الوضعية المنطقية واحدة من التيارات التي تفرعت عن الفلسفة التحليلية ومثلتها، إذ سارت على نفس مبادئ الفلسفة التحليلية، " وهي اسم أطلقه **بلومبرج** Bloomberg**وهيربرت فايجل** Figel(1902-1988)، عام 1931 على الحركة الفلسفية الصادرة عن جماعة فيينا. وتسمى أيضا بالتجريبية المنطقية، ويرأسها**مورتيس شيليك** ويعتبر **رودلف كارناب** من أبرز أعضائها بالإضافة إلى عدد لا يُستهان به من الأعضاء الذين تختلف توجهاتهم **(رياضيين، فيزيائيين، علماء اجتماع)**"[1].

إن الفلسفة الوضعية المنطقية تعتبر أبرز تيار مثل الفلسفة التحليلية في القرن العشرين؛ ولقد تأثر الوضعيون بما أنتجه كل من راسل وفتجنشتين، فكانت مبادئهم محاولة لجعل الفلسفة علمية؛ وبناء معرفة تقوم على أسس رياضية.

إذا أن المبدأ الأساسي لهذه الحركة وهو السير على خطى النهج العلمي والتجريبي، ورفض كل ما ليس بتجريبي، وهذا كان واضحا من خلال تسميتها، ما يجعلنا نعود إلى جذورها التاريخية؛ فالوضعية لم تعرف مع **حلقة فيينا** بل هي فلسفة مستقلة سبق وأن أسس لها **أوغست كونت**، " ويرى كارل بوبر أن كونت قدم مفهوم الوضعية وكان يعني من خلال هذا التعبير أن هناك معرفة واعية وضعية، أعني غير فرضية، وهذه المعرفة لا بد أن تُحْفَظ كنقطة بدء وأساس"[2].

---

[1] محمود زكي نجيب،**الموسوعة الفلسفية المختصرة**، تر: فؤاد كامل وآخرون، دار القلم، بيروت، دط، دت، ص537.

[2] كارل بوبر، **بحثا عن عالم أفضل**، تر: أحمد ميستيجر، الهيئة المصرية العامة، الإسكندرية، دط، دت، ص115.

حيث أعلن عن دخول الفكر في مرحلة جديدة هي المرحلة العلمية التي يعلن من خلالها أن البحث الميتافيزيقي واللاهوتي قد تم اعتزاله والانتقال إلى مرحلة تجريبية أو عملية بحتة.

كما أن لها جذور بعيدة تعود إلى تجريبية دافيد هيوم ومل، التي كانت السباقة إلى إنكار كل ما تجريبي، وإقصائها من دائرة الحقيقة والمعرفة دون أن ننسى ارنست ماخ وفلاسفة التحليليين كراسل وفتجنشتين.

" فقد اعتبر دافيد هيوم انه لا يمكننا الوصول إلى المعرفة الصحيحة لمواضيع الميتافيزيقا من نفس وحرية وألوهية وغائية وغيرها من المعارف الإنسانية فهي معارف نسبية واحتمالية، والمعرفة اليقينية الوحيدة هي معرفة الأشياء الحسية التجريبية"[1].

ومن هنا استمدت الوضعية المنطقية تقديسها للمعارف التجريبية واستبعادها لتلك المعارف التي لا تتميز بالمطلقية بسبب ابتعادها عن الواقع كمواضيع الميتافيزيقا. وجعلوا معيار الحقيقة معيارا تجريبيا بحتا.

إن وجهة نظر الوضعية المنطقية ومبادئها تتقاطع في الكثير من الأحيان من تجريبية دافيد هيوم؛ " خاصة في تقسيمهم للقضايا المفيدة إلى فئتين، قضايا صورية – مثل قضايا المنطق والرياضيات– وقضايا واقعية يتطلب أن تكون قابلة لتحقق المنطقي"[2]. أما هيوم فقد قسم القضايا إلى تحليلية وتركيبية هي تلك القضايا الرياضية والتجريبية.

---

[1] حميد لشهب ، **دائرة فيينا(الوضعية المنطقية) نشأتها وأسسها المعرفية التي قامت عليها**، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية،بيروت، ط1، 2019، ص66.

[2] وايزيمان فيرديك،**كيف أرى الفلسفة، كيف يرى الوضعيون الفلسفة**، تر: نجيب الحصادي، الآفاق الجديدة، دط، د ت، ص 30.

أما **اوغست كونت Comte(1798-1857) Auguste** مؤسس الفلسفة الوضعية، والتي تعتبر حلقة فيينا استمرارا لها؛ فقد قسم الفكر الإنساني إلى ثلاثة مراحل أطلق عليها اسم "مسار الفلسفة الوضعية":

1. المرحلة اللاهوتية: يمثل فيها الناس العالم والطبيعة طبقا لتمثلاتهم الدينية وتدخل الكائنات المقدسة.
2. المرحلة الميتافيزيقية: يفسر فيها الناس الوجود بناءا على معارف ثابتة، متعالية، مطلقة، وتأملية، ليس لها أي صلة بالواقع.
3. المرحلة الوضعية: يستعمل فيها المنهج الوضعي في الحقيقة ويتأسس هذا المنهج على الملاحظة والاستنتاج"[1].

إن العلاقة بين هذه المراحل الثلاثة أو ما يعرف بقانون الحالات الثلاثة لكونت، رغم الاختلاف الكبير بينها من حيث الطبيعة الفكرية والمعرفية لكل مرحلة، إلا أنها لا تشكل حلقات منفصلة، بل هي هناك تواصل أو كامل وتشكل معارف متواصلة لا انفصالية، فالمرحلة السابقة ما هي إلا تمهيد للمرحلة التي تليها، " فالمرحلة المتافيزيقية تعتبر تطورا للمرحلة اللاهوتية، وأن الذهن الإنساني لا ينتقل من المرحلة اللاهوتية إلى الوضعية مباشرة، وعن تحول جذري، وإنما بواسطة التنقيح وتدريجيا، فكونت يعتبر المعرفة الإنسانية تراكمية[2]".

من خلال هذا التقسيم يظهر للوهلة الأولى أن أوغست كونت قد أقصى الميتافيزيقا من الفكر الفلسفي، وهنا يظهر ذلك الامتداد لفلسفة كونت في الوضعية المنطقية؛ " ويرى رودولف كارناب أن الوضعية المنطقية ووضعية أوغست كونت يتفقان في أن كلهما

[1] حميد لشهب ، **دائرة فيينا(الوضعية المنطقية) نشأتها وأسسها المعرفية التي قامت عليها**، مرجع سابق ، ص 67

[2] سامح رمضان حسن المحاريق،(2012)، **الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر**، رسالة ماجستير في الفلسفة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، ، ص14.

ينتقدان الميتافيزيقا، ولهما موقف إيجابي ومستحسن من العلم التجريبي، الذي يجعل القضية العلمية هي القضية القابلة للملاحظة التجريبية[1]."

غير أن كونت في حقيقة أمر لم يُقْصي الميتافيزيقا وإنما قام بتعديلها وإحداث تغييرات عليها، " فمعارضة بيكون للميتافيزيقا كانت أقل عنفا من معارضة المناطقة الوضعيين، لأنه فقد تجاوز الطرح التقليدي للميتافيزيقا ولم يستبعدها نهائيا، ذلك الطرح القائم على منهج تأملي فلسفي فرفض كونت هذا المنهج واستبدله بالمنهج العلمي، ليؤسس لميتافيزيقا علمية تقوم على الملاحظة والاستقراء"[2].

بهذا أعلن كونت دخول الفكر البشري مرحلة جديدة هي المرحلة الوضعية تقوم على أسس علمية وعلى تقديس العلم، وحاول كونت من خلال هذا العمل الربط بين الأوضاع الاجتماعية السائدة والتي أهم ما ميزها الثورة الفرنسية واضطراب العلاقات التي تحكم الطبقات المختلفة للمجتمع هذا من وجهة، وبين التطور الذي شهده العلم في هذه الفترة خاصة العلوم الفيزيائية.

فمن خلال المكانة الفعالة التي استطاع العلم أن يُسَيْطر بها على الأوضاع بتقدمه الهائل اعتبره أوغست كونت الحل الأمثل بل ويمكن وصفه بالمقدس الجدي تغيرت النظرة إلى المقدس التقليد والى الدين. " فدور التفكير الديني يمثل حالة بدائية للإنسانية في مرحلة طفولتها، فلما كبرت عن الطوق خلعتها لتستبدل بها ثوبا وسطا في مرحلة المراهقة، ولما اكتمل رشدها أخذت حلتها الأخيرة من العلوم التجريبية[3]". فجميع المقدسات التقليدية تسقط أمام العلم في هذه الفترة.

---

[1] بلخيري سارة، **مبادئ المنهج العلمي عند الوضعية المنطقية: رودولف كارناب أنموذجا**، مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية والاجتماعية، العدد السابع، ديسمبر 2019، الجزائر،ص67.

[2] محمود رجب،**الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين**، دار المعارف، القاهر–مصر، ط2، 1986، ص253.

[3] محمد عبد الله دراز، بحوث **ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، دار هنداوي، القاهرة، دط، 2012، ص85.

ولاكتمال الصورة حاول ربط العلوم الفيزيائية بالعلوم الاجتماعية والتأسيس لما يعرف بالفيزياء الاجتماعية، كمحاولة لتفسير الظواهر الاجتماعية بأسس فيزيائية وعلمية.

" وبهذا أسس أوغست كونت لعلم وضعي وموضوعي جديد، يحدث قطيعة مع كل الاعتبارات الميتافيزيقية للفلاسفة وهو " الفيزياء الاجتماعية" أو ما يعرف بعلم الاجتماع، كعلم مماثل للعلوم الأخرى. على اعتبار أن القانون الاجتماعي ليس إلا تعبيرا عن الوقائع الملاحظة بطريقة حيادية[1]." يقول كونت:" إن الظواهر الاجتماعية تم اختزالها من الآن وصاعدا على غرار كل الظواهر الأخرى إلى قوانين ثابتة[2]".

إن الفكر الغربي منذ ظهور المنهج التجريبي بداية العصر الحديث، وهو يتبع المسار العلمي ويحاول مسايرته؛ وأخذت المذاهب الفلسفية تواكب التغيرات الطارئة في المجال العلمي، فالتطورات العلمية مازالت تُحْدث تحولات في مسار الفكر الغربي حتى القرن العشرين، فالانتصارات العلمية أصبحت عظيمة؛ الأمر الذي ساهم في بروز الفلسفة العلمية بشكل كبير في هذا العصر وهذا ساهم أيضا في تسارع الخطى لميلاد الفلسفة الوضعية المنطقية.

فبعدما شكلت تجريبية هيوم ووضعية كونت المحفزات الأولى لظهور هذه الحركة، نجد الفيلسوف النمساوي **أرنست ماخ ErnestMach(1838-1916)** قد عمل هو الآخر على وضع أسس الوضعية المنطقية، انطلاقا من عدائه الواضح للميتافيزيقا، فالتطور الذي يشهده العلم يمثل في الجهة المقابلة قتلا للميتافيزيقا، من خلال رفضها ومحاولة إقصائها باعتبارها مجالا لا-تجريبيا أظهرت الحقيقة في ثوب المطلقية، في حين أن العلمية والفلسفات الوضعية أثبتت بأن المعارف نسبية ولا تتميز بالثبات.

---

[1] الأخضر غريسي، **الوضعية ولعنة الميتافيزيقا**، مجلة الباحث، المجلد 6، العدد2، 31-12-2014، الجزائر، ص299.

[2]August Comte , **Système de politique positive** , extraits des tomes 2 et3 publies entre 1851-1854 , p 15.

" ينطق ماخ من مناهضة الميتافيزيقا، وكانت هذه هي النقطة الأساسية التي تجمع بين ماخ وأوغست كونت رغم وجود اختلاف بين الطرحين، إلا أن ماخ تقدم بالوضعية المنطقية، ويعتبر المعلم الأساسي في تقدمها من الأصول الكونتية اتجاه الوضعية المنطقية أو الوضعية الجديدة، وساهم بإضافات كبيرة في مسار الوضعية المنطقية"[1].

إن خلفية ماخ الفكرية؛ حيث أنه اهتم بالفيزياء والرياضيات وعلم النفس ساهمت بشكل من الأشكال في توجه الفكري التجريبي العلمي، ويمثل المرحلة البدائية أو التمهيدية لتأسيس الوضعية الجديدة.

" فالواقع أن الاسم الأول الذي اختاره رواد دائرة فيينا أو " **جمعية ماخ**" كان الغرض منه تسجيل معارضتهم للميتافيزيقا وفي حُلَتها التقليدية التي رفضها ماخ أيضا، فجمعية أرنست ماخ تعتبر الحاضنة الأولى للوضعية المنطقية[2]".

إن الوضعية الجديدة لم تستند في نشأتها على الفلسفات الوضعية والتجريبية فقط بل أيضا تأثرت بالتيارات المنطقية خاصة المنطق الحديث الذي بُني على أسس رياضية، فالحركة هذه لم تتأسس إلا بعد ظهور المنطق الرياضي؛ " فالنشأة الرياضية للمنطق الحديث لم تمنع الفلسفة التحليلية عموما من اللجوء إليه بوصفه أداة فعالة في حل المشكلات الفلسفية التقليدية، الأمر الذي دفعها إلى إجراء مزاوجة بين التطورات العلمية المعاصرة وبين المنطق الحديث "[3].

فتسمية الوضعية المنطقية بهذا الاسم كان كافيا للدلالة على ازدواجية الطرح التجريبي والمنطقي لهذه الحركة الفكرية، فقد وَجدَتْ في المنهج العلمي القائم على

---

[1] سامح رمضان حسن المحاريق، **الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 20.

[2] حميد لشهب،**دائرة فيينا(الوضعية المنطقية) نشأتها وأسسها المعرفية التي قامت عليها**، مرجع سابق، ص ص68، 69.

[3] رشيد الحاج صالح، **النظرية المنطقية عند كارناب–دراسة فلسفية لجدل العلاقة بين المنطق والفلسفة**، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2008، ص18.

الملاحظة والتجربة، وفي المنطق الحديث القائم على أسس رياضية بحتة وتجاوز ذلك الطرح التقليدي العقيم للمنطق الأرسطي أرضية خصبة لقيام فلسفتها، ومن هنا يمكن تلخيص مبادئ الفلسفة الوضعية المنطقية فيما يلي:

1. "محاولة جعل الفلسفة علمية، والعمل على وحدة العلم.
2. بناء المعرفة على أسس تجريبية ومنطقية، فالرياضيات البحتة منطقية، والعلوم الطبيعية والتجريبية أساسها التجربة والخبرة.
3. رفض جميع التأملات الفلسفية التي ينقصها التحليل والدقة والوضوح، وبذلك لا تجد الميتافيزيقا التقليدية مكانا لها في المعرفة العلمية"[1].

ومن هنا يمكن استخلاص أن أساس رفض الوضعية المنطقية للميتافيزيقا؛ كون هذه الأخيرة تمثل فرعا فلسفيا تأمليا غير قابل للتحليل المنطقي، ويقع خارج المعرفة المبنية على أسس تجريبية، وهنا وجب أن تتغير مهمة الفلسفة من ممارسة التأمل على مختلف المواضيع واحتواء الميتافيزيقا كممارسة تأملية بالدرجة الأولى، إلى ممارسة التحليل وتوضيح ما تقدمه المعرفة العلمية من نتائج.

وبهذا تجاوزت الفلسفة التقليدية التي تختلف والعلم في الموضوع والمنهج والنتائج، ويعتقد "**فريديك وايزيمان**"، " أن البراهين الفلسفية التقليدية هي براهين غير حاسمة لخلوها من الصرامة المنطقية"[2]. أما **موتس شلك** فيعتقد بأن الوضعية المنطقية كانت نقطة تحول في الفلسفة، " وذلك من خلال التجاوز الصراع القائم بين الأنساق الفلسفية بمناهج منطقية جديدة طبقت على كل مشكلاتها"[3].

---

[1] المرجع السابق، ص 47.

[2] وايزيمان فيرديك،**كيف أرى الفلسفة، كيف يرى الوضعيون الفلسفة**، مرجع سابق، ص75.

[3] شلك موتس، نقطة **التحول في الفلسفة**، المرجع نفسه، ص110.

فالمشكلات الفلسفية الجدية أصبحت ذات طابع تجريبي لا ميتافيزيقي، أما منهجها فهو تحليلي منطقي رياضي، وبهذا أصبحت مهمة الفلسفة عملية تطبيقية وتجاوزت كونها مجرد تأملات وأنساق معرفية مجردة.

2. مبدأ التحقق:

بعد التعرف على حركة الوضعية المنطقية اتضح بأن أهم مبادئها هو ثورتها ضد الميتافيزيقا، وكل القضايا التأملية التي ليس لها أساس تجريبي، فقد بات أمر إقصاء الميتافيزيقا أمر ضروري، لكن هذه الضرورة تفترض ضرورة أخرى وهي إيجاد وسيلة تعتبر معيار لهذا النوع من القضايا(الميتافيزيقية)، وهذا الاستبعاد للميتافيزيقا كان نتيجة اعتماد هذه الحركة على التحليل المنطقي، حيث أن هذا التحليل لا يمكن تطبيقه على هذا النوع من القضايا.

من هنا لا بد من تقسيم القضايا إلى قضايا ميتافيزيقية، وقضايا غير ميتافيزيقية، التي ليس لها معنى لان ليس لها أساس تجريبي، أما ثانية فهي تستمد معناها من الواقع لأنها تجريبية.

" ويقسم كارناب القضايا التي تحمل معنى إلى ثلاث فئات:

1. قضايا صادقة بالنسبة لصورتها وحدها (أي الأحكام التكرارية أو التحليلية). وهذه القضايا في رأيه لا تقول شيئا عن العالم الواقعي، ويدخل كارناب ضمن هذه القضايا، قواعد المنطق والرياضيات.
2. قضايا تنطوي على تناقض منطقي: وهذه كاذبة بالنسبة لصورتها.
3. القضايا التجريبية، وهي قضايا تتعلق بالعلم التجريبي، وقد تكون صادقة أو كاذبة"[1].

[1] علي حسين، **الأسس الميتافيزيقية للعلم**، مرجع سابق، ص67.

أي أن القضايا الرياضية والمنطقية رغم أنها قضايا لا تحمل معنى عن الواقع، إلا أنها تدخل في إطار القضايا التي تحمل معنى لأنها قابلة للتحليل المنطقي، والأمر كذلك بالنسبة تلك القضايا المنطقية الكاذبة لأنها تحمل تناقضا منطقيا؛ أي أن القضايا المنطقية سواء كانت صادقة أو كاذبة يصنفها كارناب في قسم القضايا المنطقية، والتي تستمد صدقها أو كذبها من أحكام المنطق كما أنها مجرد تحصيل حاصل (تحليلية). أما القضايا التجريبية والتي هي موضوع العلم فهي تستند إلى أحكام التجربة الواقعية ومنها تحمل حكمها.

وما يقع خارج هذه القضايا يعتبر قضايا خالية من المعنى، وهي الأخرى يقسمها كارناب إلى نوعين:

1. "قضايا تحتوي على لفظ يُعتقد خطأ أن له معنى.
2. قضايا تحتوي على ألفاظ لها معنى، ولكنها وُضعت مع بعضها بطريقة لا تخالف قواعد اللغة، ورغم ذلك ليس لها معنى كقضايا"[1].

أن هذه القضايا هي القضايا الميتافيزيقية، والتي تختلف بطبيعتها عن النوع الأول من القضايا، كما أنا الوضعية المنطقية تقحم قواعد اللغة في الأمر، فهي تستعين باللغة وربطها بالعالم الخارجي، وهذا يظهر جليا من خلال العمل الذي قام به رودولف كارناب والذي جاء بعنوان؛ " **استبعاد الميتافيزيقا من خلال التحليل المنطقي للغة**"، وعمل على إعادة بناء المفاهيم المعرفية بناءا عقليا جديدا لتصبح أكثر وضوحا وأكثر دقة، وهذا كان واضحا في كتابه " **البناء المنطقي للعالم**".

ويجب تبين قبل كل هذا الفرق بين الطرح الميتافيزيقي الذي استبعده كارناب، والطرح الوضعي الذي يتبناه هؤلاء، " فالمقدمات التي يعتمدها الميتافيزيقي في استنتاج المعرفة هو "الحدس" **(intuition)** أما الوضعيون فيستعينون بمصادر حسية لتحديد

[1] المرجع السابق، ص 68

المعنى، والتأسيس للغة منطقية تعتمد بشكل نهائي على ما سماه كارناب بقضايا "بروتوكولية"[1].

" لقد تبرأ كارناب من الفلسفة الميتافيزيقية، بالمعنى الذي يجعل الميتافيزيقا بحثا في الأشياء التي لا تقع في مجال الحس، مثل " الشيء في ذاته" و"المطلق" و"المثل الأفلاطونية" و"العلة الأولى للعالم"، و"العدم" و"القيم الأخلاقية والجمالية""[2].

ما يهمنا من هذه المفاهيم الميتافيزيقية؛ تلك المفاهيم المرتبطة ارتباطا وثيقا بالدين واللاهوت، فإذا كان الله هو العلة الأولى للعالم؛ ودائما عُرف بأنه ذلك الكائن المطلق، **فهل يمكن فعلا أن يقع خارج التحليل المنطقي؟ ولا يخضع للتحقق كمبدأ أساسي لقبول القضايا لدى الوضعيين؟ وهل القضايا الدينية هي قضايا خالية من المعنى؟**

" فاذا كانت هناك عبارات دينية فلا بد أن تمر بالتحليل المفاهيمي، فتكون بذلك صادقة أو كاذبة/ لكنه الظاهر بداهة أنه حسب معيار المعنى المذكور ستخرج معظم القضايا الدينية أن لم تكن كلها من حيز قابلية التحقيق"[3].

لقد بات من الضروري إذن وضع معيار للفصل بين المعنى واللامعنى، وتحديد الفصل بين القضايا التي تحمل معنى والقضايا الزائفة والتي تخلو منه، وهذا ما تجسد في " **مبدأ التحقق**"، وأصبح هذا المعيار مبدءا ثابتا في الفلسفة الوضعية المنطقية، " ومفاده أن معنى القضية مطابق لطريقة تحقيقها، أي أن القضية تعني مجموعة من الخبرات أو

[1] مبارك بوعلي، مشكلة **معيار المعنى في فلسفة الوضعية المنطقية**، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، النجف الأشرف، المجلد 2، العدد 41، أكتوبر 2006، العراق، ص 541.

[2] محمود زكي نجيب، **خرافة الميتافيزيقا**، مرجع سابق، ص 201.

[3] عبد الواحد العلمي، **هل ابستيمولوجيا الاعتقادات الدينية ممكنة؟ قراءة في فلسفة الدين التحليلية**، مرجع سابق، ص8.

التجارب التي تكون مجموعها معادلة أو مكافئة لكون القضية قضية صادقة"[1].وهذا كان تعريف فتجنشتين للمبدأ التحقق حيث أن الوضعية المنطقية لم تكن السباقة لهذا المعيار.

أما أقطاب الوضعية المنطقية فتختلف وجهات نظرهم للأمر، "فوجهة النظر الأساسية التي بني عليها موقفهم تقوم على أساس أننا نختبر الفروض أو النظريات عن طريق مواجهتها بالخبرة أو التجربة"[2].

أي أن معنى أي قضية يتوقف على مدى قابليتها للتطبيق التجريبي، فلا يمكن تحديد معناها إلا إذا تحققت تجريبيا وكانت موضوعا للخبرة الإنسانية. فما هو إلا أداة ووسيلة للحكم على القضايا، فإذا كانت القضية خاضعة للتحقق التجريبي فهي قضايا ذات معنى، أما إن كانت تقع خارج دائرة التحقق التجريبي فهي بذلك لن تكسب أي معنى وبالتالي فهي على الأغلب قضايا ميتافيزيقية خالية من المعنى، فالمعنى يتلازم مع التحقق والتجربة.

"وقد كان شليك أول من صاغ صياغة محددة لمبدأ التحقق في عبارته التي يقول فيها؛ انه حتى نفهم قضية ما ينبغي أن نكون قادرين على أن نشير بدقة للحالات الفردية التي تجعل القضية صادقة، وكذلك الحالات التي تجعلها كاذبة. وهذه الحالات هي وقائع الخبرة، فالخبرة هي التي تقرر صدق القضايا أو كذبها"[3].

أي أن القضية تكون صادقة إذا أكدتها التجربة، وتكون كاذبة إذا لم تؤكدها التجربة. فالتجربة هي معيار صدق القضايا. وبهذا كان مبدأ التحقق معيارا لرفض الميتافيزيقا وتجاوزها، يقول كارناب: " إن معنى القضية يكمن في منهج التحقق منها، فالقضية لا

[1] صليحة بوزيان، **التحليل المنطقي للغة في فلسفة رودولف كارناب**، مجلة آفاق فكرية، العدد 6، 2017، الجزائر، ص147.

[2] محمد علي ماهر عبد القادر، **فلسفة التحليل المعاصر**، مرجع سابق، ص 279.

[3] المرجع نفسه، ص 280.

تقرر سوى ما يمكن التحقق منه بالنسبة إليها. لهذا السبب، فانه لا يتسنى استعمالها إلا لتقرير قضية تجريبية"[1].

بهذا المعنى أصبحت مهمة الفلسفة لها شكلا جديدا، تجاوز ذلك الطرح الميتافيزيقي الذي كاد يُنْهك الفلسفة التقليدية، فأصبحت عملية تطبيقية أكثر منها نظرية تأملية. فقد أصبحت الفلسفة بما قدمه الوضعيون المناطقة لها تُعنى بمعاني القضايا الفلسفية لا بالقضايا الفلسفية نفسها التي يثبتها العلم فيما بعد. وبهذا تجاوزات الفلسفة ذلك العيب الذي تسببت فيه القضايا الميتافيزيقية حين كانت تتجذر في صميمها قبل هذا التحول الذي طرأ عليها.

3. الاعتراضات على استبعاد الميتافيزيقا عند الوضعية المنطقية:

إن الوضعية المنطقية أو الوضعية الجديدة عندما رفضت القضايا الميتافيزيقية وحددت مهمة الفلسفة، كان هذا الأمر رفضا لأسسها التاريخية وجذورها. وقد استدعى الأمر إلى قيام فكر نقدي يتجاوز التحليل العلمي الذي تبنته هذه المدرسة؛ بل ويفضح حتى إيديولوجيا العلم نفسه بنفس المبدأ الذي أراد أن ينهي به الوضعيين الميتافيزيقا، وأسس الفلسفة ولعل هذه الحركة النقدية قادها العديد من الفلسفة الغرب والعرب وحتى الوضعيين أنفسهم.

لقد تبين من خلال ما سبق أن مبدأ التحقق هو المبدأ الأساسي الذي اعتمدته الوضعية المنطقية في تصنيفها للقضايا وفي ترتيبيها للعالم؛ باعتبارها ربطت التحقق بالقضايا التجريبية المتحققة في العالم. بالإضافة إلى المبادئ الأساسية التي تعتمدها هذه الحركة من جعل مهمة الفلسفة التحليل والتوضيح، والعمل على استبعاد كل ما يقع وراء التجربة.

---

[1] كارناب رودولف، **حذف الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للغة، كيف يرى الوضعيون الفلسفة**، تر: نجيب الحصادي، الآفاق الجديدة، دط، دس، ص165.

هذه المبدأ كان محل الرفض والتفنيد وشهد هجوما كبيرا وأُعلن عن هشاشته في تصنيف القضايا العلمية، فمبدأ التحقق الذي كان الغرض منه تبيين مدى تحقيق القضايا الامبريقية في الواقع فشل في هذا، وكان سلاحا ضد هذه القضايا لتظهر هي الأخرى بأنها غير قابلة لتحقيق وبهذا تقف جنبا الى جنب مع القضايا الميتافيزيقية التي عملت الوضعية وكل فلسفة تجريبية عن استبعادها منذ تجريبية دافيد هيوم.

" ومما يدل على فشل هذا المبدأ هو تراجع بعض الوضعيين المناطقة وذلك من خلال القول بدرجات التحقيق القوي والضعيف والترجيح والتأييد؛ بدل التحقيق. كل هذا من أجل ترميم نقائص هذا المبدأ التي ساهمت في تصدئه، غير أن جميع الحلول باءت بالفشل؛ بل ووقعت في الدور"[1].

لم ينجح هذا المبدأ لا بأسسه التجريبية ولا المنطقية، وكان أمر صياغته صياغة منطقية يكاد يكون مستحيلا، فلا هو كان قادر على التحقق من القضايا البسيطة ولا المركبة ولا حتى دوال القضايا. " فقد وقعوا في الخلط بين ((القضية)) و((دالة القضية))، فالقضية تقبل التحقق لأنها تشير إلا جزئي، دوال القضايا من قوانين ونظريات العلم تتحدث عن كليات لا عن جزئيات وبهذا فهي لا تقبل التحقق"[2].

إن كل البدائل التي قدمها الوضعيون المناطقة هي مجرد محاولات لتغطية ضعف طرحهم وأبرزت مشكلات جديدة أدت إلى انتهاء الوضعية المنطقية.

إن جعل مهمة الفلسفة تنحصر في التحليل والتوضيح هو أمر يتنافى مع ماهية الفلسفة وشموليتها وعمقها؛ وان كان الغرض منه استبعاد الجانب الميتافيزيقي من الفلسفة الا انه أدى إلى استبعاد الفلسفة من الأساس. وهذا ما جعل كارل بوبر **Karel Raimund Popper (1902-1994)** ينتقد الوضعية المنطقية فيقول في كتابه بحثا عن عالم أفضل: "إن التقدم العلمي لا يكمن في تجميع وقائع وتوضيحها، وإنما في أفكار

[1] الأخضر غريسي، **الوضعية ولعنة الميتافيزيقا**، مرجع سابق، ص306

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ثورية جسورة، تنتقد بعد ذلك بحدة وتختبر"[1]. وقد عارض كارل بوبر الوضعية المنطقية في مبدأ التحقق أيضا فهذا المبدأ في نظره لا يؤدي الى هدم القضايا الميتافيزيقية بل حتى العلمية، وهذا ما هو إلا ظل للاستقراء. " فالداعي إلى رفض التحقق عند كارل بوبر جاء من باب رفضه ودحضه للاستقراء، وذلك التحقق ليس سوى صورة أو ظلا للمنطق الاستقرائي"[2].

إن الحل الذي قدمه كارل بوبر لمشكلة الاستقراء* من خلال مبدأ قابلية التكذيب**ومعيار التمييز بين العلم واللا–علم، جعلته يصل إلى نتيجة مفادها أنه لا يمكن رفض القضايا الميتافيزيقية، فهي وان لم تكن علما لكنها " تسهم أحيانا في انطلاق الأفكار العلمية، وبصورة أصيلة، كما ان كونها ليست علما ليس دليلا كافيا على اعتبارها بأنها بلا معنى، عدم تصنيفها في اللا–علم لأن قضاياها لن تناظر أي واقعة موجودة في العالم الخارجي"[3].

وبهذا تم استبعاد الوضعية المنطقية وأفكارها الدوغمائية ذات الأسس التجريبية العلمية، بدل استبعاد الميتافيزيقا؛ فمحاولة إقصاء القضايا الميتافيزيقية هي محاولة تكاد تكون مستحيلة وتصعب حتى على التجريبيين أنفسهم، فان لم تخضع هذه القضايا لمعايير التحقيق على الواقع ولا حتى الوصف، فهذا لا يعني رفضها وتجاهلها لا على الصعيد العلمي ولا الفلسفي.

---

[1] كارل بوبر، **بحثا عن عالم أفضل**، مرجع سابق، ص117.

[2] يمنى طريف الخولي،**كارل بوبر، منهج العلم.... منطق العلم**، الهيئة المؤسسة الهنداوي للنشر ، دط، 2020، ص293.

*ويعني الانتقال من الأحكام الجزئية إلى الأحكام الكلية، بمعنى تعميم الحكم على الكل من خلال ثبوته على الجزء، وقد اختلف الفلاسفة حول مشروعية الاستقراء، بين القائل بمشروعيته، والذي رفض هذه المشروعية وعلى رأسهم دافيد هيوم.

**يعني أن الافتراض القابلة للتكذيب يجب أن تكون قابلة للإخضاع التجريبي، وهو مبدأ للتمييز بين العلم واللا–علم

[3] بوبر كارل، **منطق الكشف العلمي**، مرجع سابق،ص33

خلاصة الفصل

إن فلاسفة التحليل ساهموا وبشكل غير مباشر في إثراء رصيد الفلسفة الدينية المعاصرة، حيث أخذت منحى حجاجي واستدلالي لمضامينها المنطقية، وهو الأساس الذي تقوم عليه فلسفة الدين عموما أي الاعتماد على المنهج العقلي في البحث الديني.

فرغم أن الهدف الأساسي لهذه الفلسفة هو إعادة إحياء الفلسفة بشكل معاصر من خلال استبعاد القضايا الميتافيزيقية واللاهوتية من البحث الفلسفي، غير أن هذا العمل في حد ذاته (محاولة تجاوز الميتافيزيقا) هو بحث فلسفي ديني.

فقد اشتغل فلاسفة التحليل خاصة المدرسة الوضعية المنطقية في البحث عن الأسس المنطقية السليمة في استبعاد الميتافيزيقا بما تحتويه من مسائل دينية. فالاهتمام اللافت باللغة كان من أجل التمييز بين العلم والفلسفة؛ أو بعبارة أدق بين اللغة العلمية المنطقية الصارمة وبين اللغة الفلسفية التي يمكن اعتبارها نشاط ميتا–لغوي لأن تقع خارج حدود اللغة العلمية، وذلك لاهتماماتها بالطموحات الأنطولوجية والميتافيزيقية.

إن هذا التمييز بين الخطاب العلمي والخطاب الفلسفي ينصب كله نحو مهمة واحدة تدخل في صميم الفلسفة الدينية، وهي تخطي الميتافيزيقا والتأسيس لتبيين عدم مطابقتها للواقع. بناءا على نوع من الحجاج والاستدلال المنطقي.

فإذا كان ظاهريا يبدو أن الفلسفة التحليلية تبدي عداءا لفلسفة الدين، إلا أنها من خلال طرحها المناقض للمسائل الدينية والمواضيع الأساسية لفلسفة الدين فهي تساهم في التأسيس لها بشكلها المعاصر.

ففلسفة الدين التحليلية ظهرت على أنقاذ تلك المحاولات المعاصرة التي اتجهت نحو تجاوز الدين والميتافيزيقا أساسا، وكان هدفها الأساسي يتمثل في تحليل الشروط المنطقية للقضايا الدينية التي طرحت مسائل لا تقل أهمية عن تلك التي من قبيل البحث

في العلاقة بين العقل والنقل، والمسألة الأخلاقية وعلاقتها بالدين، والتي شكلت مواضيع أساسية في فلسفة الدين.

الفصل الثالث

سؤال الدين في فلسفة برتراند راسل

مقدمة الفصل:

يُعتبر فلاسفة التحليل منُ دعاة النزعة المادية والواقعية الجديدة؛حيث اهتموا بتطبيق المنهج التحليلي على مشكلات الفلسفة بغرض إيضاحها، ولعل من أبرز سيمات الفلسفة التقليدية خاصة هو اعتناؤها بالبحث الميتافيزيقي والأسئلة الما–ورائية، فقد وجه هؤلاء نقدا لاذعا للطرح التقليدي في ما يخص هذا النوع من البحث، ولما كان الدين يمثل أحد الجوانب الأساسية للبحث الميتافيزيقي عموما والبحث الفلسفي التقليدي على وجه الخصوص، فقد بات وضع هذا الموضوع صوب عين التحليل من قِبل هؤلاء الفلاسفة.

هذه المهمة خاض فيها أعمدة الفلسفة التحليلية فقد اختلطت الفلسفة الدينية بالمنهج التحليلي، من خلال الخوض في صميم العبارات اللغوية الدينية، على اعتبار أن المنهج التحليلي الذي أسس له رواد التحليل المعاصر هو تحليل لغوي استهدف العبارات اللغوية كما سبق تبيين ذلك.

فالمسائل الدينية تقع خارج التحليل اللغوية إذا كانت تقع خارج الوقائع المادية هذا ما يفرضه مبدأ أساسي عند رواد الفلسفة التحليلية من قبيل فتجنشتين المتقدم، والوضعية المنطقية؛ حيث تقاربت آراء هؤلاء الفلاسفة في هذا الموضوع وذلك لاحتكامهم بنفس المبادئ التي كادت تمثل ثوابت لا يمكن زعزعتها عندهم.

بالمقابل نجد الفيلسوف الانجليزي **برتراند راسل** كواحدٍ من المؤسسين للمدرسة التحليلية المعاصرة؛ والذي يعتبر أكثرهم انتشارا وشهرة، والذي عُرِف بفكره الجريء، وبخوضه في مسائل اجتماعية وسياسية وأخلاقية ودينية، بالإضافة إلى خوضه في المسائل العلمية من قبيل العلم الرياضي والهندسة والمنطق. مبرزا شخصه من خلال هذه الأطروحات كفيلسوف علم، فقد اعتبر بأن للفلسفة قيمة بالرغم من أنها لا تستطيع أن تحرز تقدما عظيما مثلما فعل العلم، لكنه من الجائز أن يقال بمنطق راسل أنه لولا دور

الفلسفة في إثارة التساؤلات، لما قامت للعلوم قائمة؛ فعندما يجيب العلماء فإن إجابتهم غالبا ما تُثْني بفضل الأسئلة الفلسفية.

إن الأسئلة الفلسفية هي تلك الأسئلة المتعلقة بصميم الوجود والموجود، وهي تلك الاستفهامات التي تُطْرح بغرض كشف العلل القصوى للوجود، فحقيقة الوجود غالبا ما ارتبطت بالحقيقة الدينية التي حاولت أن ترفع الستار عن غموضها، وتُقدم إجابة مقدسة لا يعتريها الخطأ عند أولئك الذين يؤمنون بها.

هذا الأمر شكل مادة دسمة في الفكر الفلسفي عموما، وطَرَح راسل هو الأخر "السؤال الديني"، واتخذه كموضوع هام في دراساته، باعتباره موضوعا فيه من بواعث الإثارة ما يكفي أن يثير فيلسوف كبرتراند راسل. فالدين يعتبر مجال حيوي وقوة هائلة تدخل في صميم حياتنا الروحية والاجتماعية والفكرية، إنه يمثل جزءا لا يتجزأ من سلوكنا وعاداتنا فهو يحيط بحياة الإنسان من كل جوانبها.

فإذا كان راسل يحمل لواء الفلسفة التحليلية؛ التي تحلل المواضيع انطلاقا من تحليل العبارات اللغوية التي تترجمها، وكان هذا الأخير يتأرجح بفكره على كل المواضيع التي تدخل في صميم الحياة الإنسانية والدين واحد منها؛ فهل أجاب راسل على السؤال الديني من خلال ممارسة التحليل على معتقداته الأساسية؟ وما هو موقف راسل الصريح من الدين؟

المبحث الأول: راسل؛ حياته؛ عقيدته؛ منهجه التحليلي

1. أهم المحطات الفكرية في حياة راسل:

برتراند آرثر وليم راسل Bertrand Arthur William Russel**فيلسوف** ورياضي وأحد أعمدة المنطق الرياضي؛ ناهيك عن كونه ناقدا اجتماعيا ومؤرخا. هذا ما كان ظاهرا من خلال مؤلفاته وإسهاماته الفكرية "ولد في الثامن عشر من شهر مايو عام 1872م في أسرة إنجليزية عريقة، فقد كان والده مفكرا حرا، وجده سياسيا ليبراليا ترأس الوزارة البريطانية مرتين، أما أمه فهي أيضا سليلة عريقة، فوالدها هو ستانلي اللورد الدولي الثاني، وله أخ وأخت، غير أن والديه توفيا وهو في سن الرابعة[1]".فبعد وفاة والديه اهتم به جده لمدة قصيرة وتوفي هو الآخر وهو في سن صغيرة، لتتولى جدته **الكونتيسة راسل** الاهتمام به وتربيته طوال مرحلة طفولته ومراهقته. وقد أقام راسل مع جدته وشقيقة في بمبروك لودج وهو منزل أهدته الملكة لجد راسل ليقيم به مدى الحياة، ورغم أن راسل حظي بتربية جدته إلا أن ما ذكره في سيرته الذاتية يوحي بأنه كان للخدم دورا كبيرا في حياته أكثر من أفراد أسرته.

تأثر راسل بإقليدس وقرأ له في سن مبكرة وأعجب بهندسته التي تلقاها على يد أخيه،ويقول:" وفي سن الحادية عشر بدأت دراسة هندسة إقليدس، وكان يقوم أخي بتدريسها لي، وكان ذلك أهم أحداث حياتي، وقد بهرتني كأنه الحب الأول[2]".

إن حبه وولعه برياضيات كان سببا كافيا لراسل في إقلاعه عن فكرة الانتحار التي راودته في مراهقته. ولم يجد أي صعوبة في تعلمها، وأظهر ذكاءه في دراستها. كما تأثر راسل بالفيلسوف **جون ستوارت مل** وقرأ له ولخص كتبه، وقرأ أيضا وتأثر **بهربرت**

[1] مهران محمد، **فلسفة برتراند راسل**، دار المعارف، القاهرة، دط، دت،ص3.

[2] راسل برتراند، **سيرتي الذاتية**، تر: عبد الحافظ عبدالله وآخرون، دار معارف بمصر، القاهرة، دط، 1970، ص44.

سبنسر. تلقى راسل تعليما خاصا في المنزل على يد معلمين خصوصيين حتى سن السادسة عشر، ثم أُرسل للدراسة عند أحد المدرسين الملحقين بالجيش للتحضير لمسابقة الالتحاق بجامعة كومبريدج، وفعلا فقد تحصل على منحة للدراسة فيها عام 1989م. ودرس هناك الرياضيات والفلسفة وعلم الأخلاق، والتقى فيها **بهوايتهد** الذي كان مدرسا له، **وبجورج إدوارد مور** الذي كان زميلا له. وأنظم هناك إلى جمعية خاصة وانتخب كأحد أعضاء لها بطلب من وايتهد نظرا لتميزه في الدراسة.

كان راسل مولعا بالفلسفة ويجد متعة في دراستها إلى جانب دراسته للرياضيات، فقرأ الكثير من الكتب لعظماء الفلاسفة واهتم خاصة بفلسفة الرياضيات، " فكان جيمس وورد يزوده بكتب جديدة، وأهداه كتابين استفاد منهما راسل كثيرا وهما كتاب جورج كونتور " معرفة التعددية " وكتاب فريجه " تحديد المعنى""[1].

لقد عاش راسل مرحلة طفولة يمكن القول عنها بأنها مستقرة وسعيدة رغم فقده لوالديه بسن مبكرة، على عكس مرحلة المراهقة التي تعرف نضوجا عقليا وفكريا وعاطفيا، وفهم لما يجري بشكل أوضح واتخاذ مواقف خاصة منها.

" فقد كانت سنوات المراهقة يملؤها الإحساس بالوحدة والشقاء، وكانت اهتماماته موزعة بين الدين والجنس والرياضيات والفلسفة، بالإضافة إلى اهتمامه بالشعر، فقرأ الكثير من الأشعار والقصائد، للشاعر تنيسون وهو أمير الشعراء الانجليز، وأشعار ملتون واللورد بايرون وعددا كبيرا من مسرحيات شكسبير، وللشاعر شيللي أيضا"[2].

أما عن انتمائه الفكري فقد كان راسل عقلانيا من جهة، وداعما للمادية ضد كل ما هو مثالي من جهة أخرى، وبذلك يمكن القول أنه كان عقلي مادي،" فقد انتصر راسل

[1] المصدر السابق، ص95

[222] راسل برتراند، **سيرتي الذاتية**، مرجع سابق، ص52

للواقعية الجديدة بجانب مواطنه جورج إدوارد مور، وتقول هذه النزعة بوجود ما هو واقعي فعلي في العالم الخارجي، وبأن وجود هذا العالم الخارجي لا يتوقف ويعتمد على إدراكنا إياه، لان وجوده مستقل عن إدراكنا له"[1].

كان راسل رجلا متحررا من أهم المدافعين عن الحرية فكان توجهه السياسي ليبراليا وداعيا للسلام. "فقد أحدث ثورات عظيمة في تاريخ الفكر والفلسفة والأخلاق والسياسة والتربية، كثورته على السلطة الوالدية في تربية الأطفال، وثورته على التوحيد بين الشر واللذة (اللذة الجنسية)، وثورته على التقاليد الدينية، وهذا ما أدى به إلى ممارسة مضايقات عليه في انجلترا وأمريكا"[2].

ما شهده راسل من حروب عالمية وإبادة بشرية جعلته يغادر مقاعد الدراسة متوجها إلى الكتابة؛ داعيا إلى السلام ووقف الحرب والاحتكام بأحكام العقل لا القوة والظلم، لكن لن يجد راسل لدعواه آذان صاغية توجه إلى دعوة الشباب إلى التمنع عن الخدمة العسكرية والجهاد وهذا الأمر جعله يستدعى من قبل المحكمة لمحاكمته ومارس حالة من العصيان المدني لامتناعه المثول لعقوبة المحكمة.

وظل راسل ثابتا على رأيه المناهض للحرب. وطرد من الجامعة وسُحب منه جميع ألقابه العلمية التي تحصل عليها من قبل. وتم القبض عليه وسجنه لمرتين متتاليتين، عمل راسل كأستاذ في جامعة نيويورك وبعد اندلاع الحرب العالمية الثانية فرضت قيود على حركة راسل خوفا من موقفه المعارض للحروب.

---

[1] الكبيس محمد محمود، **فلسفة العلم ومنطق البحث العلمي**، بيت الحكمة، بغداد، دط، 2009، ص 153.

[2] شيحة عبد المجيد عبد الوهاب، عبد الله المسند شيخة، **برتراند راسل فيلسوفا ومربيا**، حولية كلية العربية، العدد12، 1416هـ، 1995، جامعة قطر ، ص194.

تحصل راسل على جائزة نوبل للآداب في سنة 1950 وتم تقدير جهوده في الدعوى إلى السلام فيما بعد الحروب العالمية، وبقي راسل يدعوا إلى الحوار والحلول السلمية بدل رفع السلاح والحروب والنزاعات، ومن مؤلفاته الأكثر تأثيرا نجد:

1. **النظرة العلمية:** تناول فيه الطرح العلمي ومميزاته، بإبراز نقاط القوة والضعف للعلم، وقوفا عند أهم النظريات العلمية والعلماء الذي تركوا أثرا في تاريخ العلم.
2. **أصول الرياضيات بجزأيه:** يحاول راسل من خلال هذا المُؤَلف أن يشير إلى تلك العلاقة بين الرياضيات والمنطق (فالقضايا الرياضية تتخذ في الكثير من الأحيان صورا منطقية)، فقد عمل راسل على تطوير مسائل المنطق والرياضيات في هذا العمل."وفي هذا العمل قدم راسل حلا لما يعرف بمفارقة راسل، القائلة: أن (س) عنصر في المجموعة (س) في حالة واحدة فقط ؛ وذلك عندما لا تكون (س) عنصرا في (س)، وطور نظرية البديهية للمجموعات"[1].
3. **تاريخ الفلسفة الغربية:** يعتبر من أهم الكتب التاريخية، بل ومن أهم الكتب على الإطلاق التي كتبها راسل. بأجزاء ثلاثة يسرد في هذا العمل الكثير من الحقائق التاريخية محاولا التأريخ للفلسفة الغربية في محطات تاريخية معينة.
4. **الدين والعلم:** يتناول هذا الكتاب جدلية تاريخية من أكثر الجدليات تأثيرا في الفكر البشري؛ إنه ذلك الصراع بين الدين والعلم كمجالين حيويين يتوق إليهما الإنسان، فحاول راسل سرد هذا الصراع الذي اشتد في العصور الوسطى ومزال قائما على يومنا هذا.
5. **أثر العلم في المجتمع:** كتاب يُلمُ بمجموعة من المحاضرات المختلفة، فيتحدث عن تأثير العلم السلبي والايجابي، ويتنبأ بما ستحرزه الثورة التقنية من رخاء غير أن استخدام العلم في الحياة يجب أن يكون بشروط ليؤثر إيجابا.

[1] راسل برتراند، **أثر العلم في المجتمع**، تر: الملوجي صباح صديق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص9.

6.**ما الذي أؤمن به:** وهو كتاب صغير طبع سنة 1925، واستخدم كدليل ضد راسل في محاكمته بنيويورك على أنه لا يصلح للتدريس الجامعي.

7.**لماذا لست مسيحيا وعبادة الإنسان الحر** الكثير من مقالات متفرقة لراسل عالجت مسائلا دينية بالإضافة إلى مواضيع أخرى: الأخلاق، الحرية، العلم، الفلسفة، الرياضيات...

بالإضافة إلى العديد من المؤلفات الأخرى إذ أن فيلسوفنا عرف بغزارة إنتاجه فقد قاربت مؤلفاته ال100 مؤلف، أثبت من خلاله التعددية الفكرية وخصوبة الإنتاج الفكري لديه، فكتب في السياسة والدين والمجتمع والرياضيات والتاريخ والمجتمع، فلم يترك راسل مجالا إلا وأبدى رأيه فيه وكتب له.

لم يكف راسل عن إبداء أرائه السياسية والجريئة حتى في نهاية حياته، " فقبل وفاة راسل بيومين أرسل رسالة إلى المؤتمر البرلماني العالمي الذي كان منعقدا بالقاهرة يندد فيها بانسحاب إسرائيل من الأراضي العربية، وتوفي راسل في الثاني من فبراير 1970م"[1].

2. موقف راسل من الفلسفة:

إن موقف راسل من الفلسفة تَكَوَنَ نتيجة تأثره بالكثير من التيارات الفلسفية السابقة له من جهة، ورفضه لتيارات فلسفية أخرى، فلا شك أنه تأثر بالاتجاهات الفلسفية التجريبية والعلمية التي سادت في العصر الحديث خاصة فلم يخرج عن مواقف الفلاسفة التجريبيين كجون ستوارت مل وغيره من التجريبيين الانجليز خاصة.

فأسلوب راسل الفلسفي غلب عليه الطابع العلمي التجريبي لإيمانه الشديد بالعلم؛ وظهر هذا الاهتمام الشديد بالعلم في كتاباته خاصة كتابه **النظرة العلمية**، فهذا الأخير يلخص لنا الأهمية القصوى التي يلعبها العلم في العالم، ويجب أن يقترن العلم بالفلسفة

[1] مهران محمد، **فلسفة برتراند راسل**، دار المعارف، القاهرة–مصر، دط، 2004، ص6.

والحكمة التي من شأنها أن تُصوب العلم وتقوده على أهداف وغايات صحيحة، كما أن العلم هو المصدر الأول للمعرفة في نظر راسل في تثمين آخر للعلم.

فالمنهج العلمي يجعل حقائقه تُدرك ببساطة فان كان ظاهريا يبدو بأنه معقد إلا أنه في حقيقة الأمر يعتمد طريقة تجعلها أكثر وضوحا وبساطة، فان كانت حقائق العلم غير كاملة ولا مطلقة إلا أن مواضيعه يمكن التحقق منها بوسائل خاصة. من هذا المنطلق يجب أن تكون الفلسفة علمية.

فلقد أسس راسل لإحدى أهم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة التي لها أبعاد علمية، فنجده ينتمي إلى الواقعية الجديدة تارة والمدرسة التحليلية تارة أخرى؛ دون أن يترك الاهتمام بالنزعة المنطقية والرياضية، وعمل على تمتين العلاقة بين الفلسفة والعلم، فمن زاويته التحليلية أراد راسل أن يجعل الفلسفة تحليلا لقضايا العلوم شأنه في ذلك شأن جماعة الوضعية المنطقية، " فالوضعية المنطقية تعتبر القضايا الميتافيزيقية خالية من المعنى، وعلى الفلسفة أن تتجاوز البحث فيها وتشتغل بتحليل قضايا العلوم، فموضوع الفلسفة هو نفسه موضوع العلوم التجريبية والرياضي، فإذا كانت العلوم تنطلق من نقطة مفروضة الصدق، فعلى الفلسفة أن تستخرج ما هو مضمر في تلك النقطة المفروض، فمهمة الفلسفة هي توضيح العلم"[1].

هذا الأمر الذي سار عليه راسل في موقفه من الفلسفة ومن الميتافيزيقا فلابد أن تجعل الفلسفة العلم الوسيلة التي تتخلص بها من خرافاتها الميتافيزيقية، " فهو يرى بأن الفلسفة يجب أن تكون علمية في جوهرها، وتستخرج أحكامها من علوم الطبيعة وعليها أن تبتعد عن الدين والأخلاق في أحكامها"[2].

[1] محمد محمود الكبيس ، **فلسفة العلم ومنطق البحث العلمي**،بيت الحكمة، بغداد، دط، 2009، ص152.

[2] بوشنيكي. إ.م،**الفلسفة المعاصرة في أوروبا**, تر:قرني عزت، عالم المعرفة، دط، 1992، ص 75.

فالعلم لا بد أن يكون هو المثل الأعلى للفلسفة في نظر راسل. بل بات من الضروري استبعاد كل ما هو ميتافيزيقي ولاهوتي، فالفلسفة أصبحت تسيرا جنبا إلى جنب مع العلم وذلك بفتح له مجالات التساؤل لا الإجابة عنها فمهمتها هي إثارة المشكلات. " فمهمة الفلسفة الأساسية مهمة نقدية، وينبغي على الفيلسوف أن يوضح المفاهيم والقضايا والبراهين العلمية، وذلك عن طريق وضعها جميعا تحت مجهر التحليل المنطقي"[1].

3. عقيدة راسل الدينية:

إن الحياة التي عاشها راسل والتنشئة الاجتماعية والفكرية التي نشأها كانت سببا رئيسيا في تحديد موقفة وانتمائه الديني، فقد تعدد الآراء حول عقيدة راسل الدينية؛ فنجد بعض الكتابات تشير إلى أنه فيلسوف لا أدري، وهناك من يشير إلا أنه ملحد إلا أن الأكيد هو موقفه الرافض للدين، وسنحاول من خلال سيرته الذاتية وكتاباته تحري انتماءه الديني بشكل أقرب إلى الصواب فهل كان راسل فيسوفا ملحدا أم أنه لاأدريا؟

في البحث عن انتماء راسل الدين لا بد من العودة إلى الظروف الدينية التي عاش فيها راسل والديانة التي كان يدين بها أهله، فما ذُكر عن والدي راسل (اللورد إمبرلي والكونتيسة راسل) أنهما كانا ذو فكر راديكالي حر يتميز بالجرأة، فقد جاء في سيرته الذاتية على لسانه ما يلي: " كانا كلاهما متشيعين متحمسين للإصلاح، ومستعدين لتطبيق أية نظرتين كانا يعتنقانها، وقد تعرضت والدتي في بعض الأحيان إلى متاعب ومضايقات نتيجة لأرائها المتطرفة"[2].

فقد هناك تشارك في بينهما وبين راسل في التفكر الحر والمتمرد في مختلف المجالات ولم يمتنعا هما أيضا من الثورة على الآراء التي يرفضانها، فمن مواقفهما

[1] المرجع السابق، ص76.

[2] راسل برتراند، **سيرتي الذاتية**، مرجع سابق، ص 12.

المتطرفة تشييعهما لتحديد النسل وحق المرأة في التصويت، كما أن والد راسل كان صديقا للفيلسوف التجريبي جون ستوارت مل الذي له موقف خاص من الدين وأعجب به، وكتب في مجال الذي، « كتب والده كتابا ضخما نشر بعد وفاته أسماه " تحليل العقيدة الدينية، وكان يملك الكثير من الكتب الدينية كالبوذية والكنفوشيوسية ، وغير ذلك"[1].

كل ما ذُكر عن والدي راسل يشير إلى تحررهما حتى في المجال الديني، وخوضه في تحليل العقيدة الدينية. حتى أن شقيقه الذي يكبره بسبع سنوات كان قد اعتنق الديانة البوذية.

أما جدته التي تولت عناء تربيته فكانت لها أراء متحفظة جدا من الدين، غير أنها كانت مؤيدة للأفكار الداروينية. ويذكر راسل في سيرته الذاتية عن جدته؛ " بأنها كانت اسكتلندية الأصل، تعتنق المذهب الكنسي المسيحي، كما أنها كانت ليبرالية في معتقداتها السياسية والدينية، ثم أصبحت تؤمن بالوحدانية في سن السبعين"[2].

في بداية حياته، آمن راسل بمذهب التوحيد الذي كان يتلقاه في البيت، حتى سن الخامسة عشر تغير الأمر عندما أصبح راسل قادر على تمحيص الحجج العقلية التي تساق لإثبات الأركان الأساسية التي تقوم عليها العقيدة المسيحية، وبعد هذا التمحيص لبراهين العقيدة الذي قام به راسل أصبحت تتسلل إلى نفسه أفكار التوقف عن الإيمان بالله، وبحرية الإرادة والخلود، وهي المعتقدات الأساسية للإيمان، ولازمه في نفس الوقت شيء من الخوف من الشقاء إذ هو تخلى عن هذه المعتقدات، لكن رغم ذلك لم يقتنع بأسباب هذا الخوف.

[1] المصدر السابق ص 13.

[2] المصدر نفسه، ص19.

يقول راسل: " وأول ما تخليت عنه هو الاعتقاد في حرية الإرادة، ففي سن الخامسة عشر أصبحت مقتنعا أن حركة المادة جامدة كانت أو حية، تتبع تبعية تامة قوانين الديناميكا، ومن ثم لا يمكن أن يكون للإرادة أثر على الجسم، كما أصبحت أعتقد أيضا أنه لا توجد حياة بعد الموت"[1]. فقد لازم راسل الشك في العقيدة وكان قرار الإلحاد صعبا عليه في بداية الأمر، ويسبب له نوعا من الإزعاج، ولكنه تخلص من هذا الشعور وارتاح تماما لموقفه من العقيدة وهو في شبابه.

أراد راسل تطبيق النهج العلمي على جميع القضايا على اختلاف طبيعتها، سواء تعلق الأمر بالقضايا المادية والفلسفية والأمر أيضا طال القضايا الدينية، " فراسل يرى أن حتى القضايا الدينية يجب ألا تقبل إلا إذا كان لها سند كالسند المطلوب في القضايا العلمية[2]". فكل ما هو خارج العلم مرفوض وما لا يستند على الحجج العلمية لا يمكن أن يقبل، فهل يجد راسل حججا علمية تؤكد القضية الدينية والإلهية.

عمل راسل في شبابه على البحث عن الحجج العلمية التي تدفعه للإيمان بالله، فعاد إلى حجة القانون الطبيعي التي تفترض أن قوانين الطبيعة ثابتة لوجود قوة إليه مسيطرة؛ لكنه لم يجد ما يبرر هذا علميا." فهو يرى أن الإيمان يجب ألا يخضع للسلطة أو الرعب، وإنما يجب أن يخضع للأدلة، فالعاقل يقبل أو يرفض أي بيان ليس لأنه يريد ذلك بل لأن الادلة تبدو له جيدة أو سيئة"[3].

لا يؤمن راسل بالحياة الأبدية لأنه لم يجد نظرية علمية كافية تثبت ذلك؛ يقول راسل: " أتمنى أن أؤمن بالحياة الأبدية إذ أنه ..... كثيرا أفكر أن الإنسان أنه مجرد آلة

[1] المصدر السابق، ص 52.

[2] مرجع نفسه، ص 53.

[3] Erik. Wielenberg, **God and the reach of Reason, C.S.Lewis and Bertrand Russell**, Cambridge University, New-York, 2007, p 155.

منحت الوعي. على أنه ليس هناك نظرية أخرى تتماشى مع القدرة الشاملة لله التي يقدم العلم الشواهد الكافية عنها. وهكذا فليس هناك من سبيل إلا أن أكون ملحدا أو غير مؤمن بالخلود"[1]. الأمر نفسه ينطبق على رأيه حول الإرادة الحرة، فالإيمان بوجود الله يقتضي الإيمان بالإرادة الحرة الخلود.

يجد راسل صعوبة في تفسير فكرة الإرادة الحرة، فالإنسان مجرد آلة أضيف لها الوعي ويخضع لنفس القوانين التي تخضع لها المادة الصماء، فهو مجرد جسم كيميائي يخضع لحركة جزيئات المخ، وتختلف حسب سرعة تفاعل هذه الجزيئات مع المخ.

يقول راسل: الله والخلود؛ العقائد الأساسية في الدين المسيحي لا تجدان الدعم من العلم. ولا يمكن القول أيا منهما جوهري للدين، لأنهما غير ثابتان في جميع الأديان، والإيمان بهما كان بداعي أنهما يبعثان السرور"[2].

قد صرح راسل في الكثير من المرات في سيرته الذاتية بأنه كان ملحدا ولا يؤمن بوجود الله؛ لكن لم يستقر على الإلحاد وإنما انتهي به الأمر إلى الانتماء إلى اللا–أدرية. فراسل يرى بأنه إذا كان الإيمان يحتاج إلى أدلة علمية تثبت وجود، كذلك الإلحاد له نفس شأن الإيمان فهو الآخر يحتاج الى حجج علمية تؤكده. فما لا يثبته العلم لا يمكن أن نثق به. يقول راسل: " إن القضية الدينية يجب ألا تقبل إلا إذا كان لها سند كالسند المطلوب في القضية العلمية[3]." فكما أنه لا يوجد سند للقضية القضية الدينية لا يوجد أيضا سندا للقضية العلمية.

---

[1] راسل برتراند، سيرتي الذاتية، المصدر السابق، ص 65.

[2] راسل برتراند، **مالذي أؤمن به، مقالات في الحرية والدين والعقلانية**، تر: عدي الزعبي، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، ،2015 ص 19.

[3] راسل برتراند،،**سيرتي الذاتية**، مصدر سابق، ص53.

في موقف راسل المتشعب من الدين ومن مركب من مواقف متعددة يُجمع فيها على العقلانية ويحترم فيها حرية التفكير؛ فقد دافع راسل عن المتدينين وعن حقهم في التعبير عن معتقداتهم بكل حرية ولم يرفض من المتدينين سوى ذلك التعصب الذي يتنافى مع الحرية ورفض الدين في شكله المؤسساتي القائم على القمع؛ ونفس الموقف أخذه راسل من الملحدين في وجوب قبول رأيهم الحر من المسألة العقائدية، لكننا نجده يعطي تأييدا واضحا للتيار اللاأدري في مقابل التيارات الأخرى سواء كان دينية أو لا دينية، يقول راسل: " أرى بأن الرأي الذي يقول به اللا–أدريين حول الكون هو الخط المعقول جدا[1]".

4. المنهج التحليلي عند راسل:

يعتبر المنهج التحليلي من بين أكثر المناهج التي شكلت نقطة اختلاف بين الدارسين؛ بين من يعتبره منهجا يمكن اعتماده كطريقة للدراسة، وبين من يرفض هذا الطرح ويعتبره مجرد آلية يعتمد عليها المنهج الوصفي.

وذلك لاعتبار أن التحليل ما هو إلا تفكيك للظاهرة ما إلى أجزائها الأساسية، فالتحليل بهذا المنظور ليس إلا آلية يعتمدها المنهج الوصفي فهو لا بخرج عن كونه محاولة لوصف الظاهرة بتحليل مكوناتها.

غير أن هذا الأمر يختلف في أوساط المدرسة التحليلية، إذ أجمع كل أقطابها على اعتبار التحليل منهجا منسبا للدراسة الفلسفية. ولم يخرج راسل عن هذه القناعة إذ اعتبر التحليل طريقة تحقق التعمق في المعرفة والتفكير، فهو الوسيلة الأمثل للوضوح والدقة.

" فقد أكد راسل على أهمية التحليل انطلاقا من رفضه للفلسفات التقليدية (فلسفة كانط وهيغل)، فالتحليل هو الوسيلة المناسبة لحل المشكلات الفلسفية، فبواسطته يصبح

[1] راسل برتراند، **لماذا لست مسيحيا**، تر: عبد الكريم ناصيف، دار التكوين، دمشق،ط1، 2015 ص24.

التقدم ممكنا وعن طريق تحليل الطبيعة والمادة يمكن حل مشكلة العلاقة بين العقل والمادة. وبهذا يتفتح المجال لحل مشكلات الفلسفات التأملية التقليدية. والسير بالفلسفة نحو التقدم"[1].

فمهمة الفلسفة في نظر راسل هي محاولة لفهم العالم فهما دقيقا وواضحا، وهذا لا يتأتى إلا بالتحليل كمنهج مضاد للتركيب، يعمل على تحصيل معارف جديدة من خلال تحليل عناصر المشكلة. ومن خلال هذا التحليل نصل إلى نسق معرفي جديد.

وليس الهدف من التحليل عند راسل هو تحصيل معارف جديدة فقط، بل " التقليل من من العدد الكائنات في العالم، ووفقا قاعدة " **نصل أوكام***" يجب ألا تتعدد الكائنات بلا ضرورة، ووفقا لهذا المبدأ استبعد راسل الكائنات الميتافيزيفية؛ كالعقل والمادة والعنصر والجوهر، والتي كانت سببا في مشكلات الفلسفة"[2].

إن محاولة اختزال العالم في عدد قليل من الكائنات عن طريق التحليل نتج عنه أيضا محاولة لتحليل رمزي لغوي، هذا ما استلزمته تلك العلاقة التلازمية بين العبارات اللغوية والوقائع، فالتقليل من كائنات العالم يستلزم بالضرورة التقليل من العبارات اللغوية.

" حيث يقسم راسل العبارات اللغوية إلى نوعين: عبارة وصفية عامة، وعبارة وصفية خاصة؛ الأولى: تعبر عن مجموعة من الصفات التي قد لا يكون لها مسمى في الواقع. أما الثانية: فهي لا تنطبق إلا على فرد واحد شأنها شأن إسم العلم، أي أنها قد تشير إلى اسم علم ولكن لا تحل محله[3]".

---

[1] الأنصاري أحمد، **الأخلاق الاجتماعية عند برتراند راسل**، مركز الكتاب للنشر،القاهرة–مصر، ط1، 2003، ص21

*نسبة إلى الفيلسوف وليام الأوكامي، ويطلق أيضا عليه مبدأ الاختزال.

[2] المرجع نفسه، ص 26.

[3]المرجع نفسه، ص27.

نعني بهذا أن العبارة الوصفية العامة قد تشير إلى صفات موجودة في العالم، ولكن لا تشير إلى أفراد معينون يحملون هذه الصفة، وبما أنها لا تشير إلى فرد فهنا لا يمكن الحكم عليها. فمثلا كأن نقول "رئيس" فهذه العبارة لا تشير إلى فرد معين في العالم الخارجي وبالتالي لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب ولن تحمل حكم إلا إذا خضعت إلى التحليل وأشارت إلى فرد في العالم.

أما العبارة الوصفية الخاصة فهي مجموعة من الصفات التي تشير إلى فرد معين كما يشير إليه اسم العلم، فهي لها نفس وظيفة اسم العلم بكونها تشير إلى فرد من الأفراد الموجودين في العالم ولكنها ليست اسم علم. كأن نقول "رئيس الجمهورية الجزائرية"، فهذه العبارة تحمل مجموعة من العبارات الوصفية العامة وبتحليلها تؤدي معنى. فوضوح العبارة الوصفية الخاصة يقوم على تحليل العبارة الوصفية العامة.

"ويوضح زكي نجيب محمود الفرق الجوهري بين العبارة الوصفية العامة والعبارة الوصفية الخاصة، هو أن الثانية تخصيص الفرد المسمى، بينما الأولى لا تخصص فردا بذاته"[1].

كل هذا يؤدي إلى تحصيل معرفة جديدة، يقول راسل: " الذين ينكرون شرعية التحليل مرغمون على الإصرار أن هناك معرفة لا يمكن التعبير عنها بالكلمات، وحيث إنه لا من الصعب إنكار أن الجمل مكونة من كلمات، فبالتالي يمكن تحليل الجمل إلى سلسلة من المنطوقات اللفظية، فلو تم إنكار ذلك، فمن الضروري إنكار أن الجمل سلسلة من الكلمات، وفي هذه الحالة تصبح شيئا غير منطوق"[2].

[1] محمود زكي نجيب، **خرافة الميتافيزيقا**،مرجع سابق، ص 179.

[2] راسل برتراند،**ما وراء المعنى والحقيقة**، تر: محمد قدرى عمارة، المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة، ط1، 2005،ص 312.

فاللغة تعتبر أهم مجالات ممارسة التحليل عند راسل، محاولا ربط اللغة بالمنطق والرياضيات من أجل تحصيل معارف جديدة واختزال تلك المعارف تلك المعرف التي والقضايا الميتافيزيقية خاصة.

فالاختزال الذي يفرضه راسل ليس اختزالا سلبيا بهدف التقليص والبتر؛ إنما له هدف إيجابي هو تحصيل معارف جديدة، والتوضيح بدل الغموض والنهوض بالفلسفة من عتم الميتافيزيقا إلى واقعية العلم. وبهذا ساهم راسل في التأسيس للفلسفة التحليلية، " التي تعالج المشكلات من خلال تحليل العبارات المركبة وردها إلى عناصرها الأكثر بساطة، وهدفها هو البحث عن أسس البرهان وصلاحيته، وتحرير العقائد الفلسفية من الغموض"[1].

5. النتائج:

- حياة راسل عموما وفكره لم يكن نمطيا؛ بل كان كثيفا ومتشعبا الأمر الذي جعل منه فيلسوفا متميزا في القرن العشرين، فقد أحدث ضجة فكرية، فلسفية، أخلاقية، اجتماعية، دينية، وعلمية.

فعلى المستوى الفلسفي، كانت فلسفته نتيجة التأثير تارة والدحض التأثر تارة أخرى، بفلسفات سبقته، وأخرى تزامنت معه. فقد تأثر راسل، بالفكر الأفلاطوني واليوناني عموما، حين اهتم بالمنطق والرياضيات، ومحاولته البحث عن الحقيقة وبلوغ اليقين وهذا كان الهدف العام للفلسفة اليونانية. واستمر اهتمامه بالفكر الفلسفي الرياضي حين تأثر بكانط في التأسيس لهندسته، كما أسس للواقعية تحت تأثير زميله جورج إدوارد مور، محاولا بذلك إحياء تجريبية هيوم ولوك ومل. بهذا التهذيب بين النزعات المتناقضة صنع راسل

[1] سفيان عمران،**جدلية العلم والدين عند برتراند راسل**، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق–سوريا، ط1، 2019، ص 52.

لنفسه فكرا فلسفيا خاصا به. وسعى لتأسيس لفلسفة علمية بعيدة عن كل ما هو ميتافيزيقي.

- في نظرية المعرفة تبنى راسل نظرية معتدلة، التي تُرجع كل معرفة بالعالم الخارجي ومصدرها إلى الإدراك الحسي، وينتهي في نظريته هذه للمعرفة بالتمييز بين الإدراك وموضوع الإدراك، فالإدراك ذهني والموضوع فيزيائي، وبهذا يسلم راسل بثنائية العقل والمادة.
- الفكر السياسي لراسل كان الأكثر جرأة في مساره، ما سبب له الكثير من المتاعب في حياته، فلم يكن متحفظا في إبداء رأيه حتى ولو كان معارضا، وقد عايش راسل أهم الأحداث التاريخية والسياسية التي عرفتها البشرية كالحربين العالميتين وكانت آراؤه السياسية عموما تهدف إلى المناداة بالحرية والديمقراطية وتشجيع الفكر اللبيرالي.
- امتدادا للفكر اللبيرالي نجد راسل ينادي بالحرية الفردية على الصعيد الاجتماعي في إطار احترام حرية الأفراد والدعوة إلى حماية حقوقهم. ولم تخرج فلسفته الأخلاقية عن والسياسية والاجتماعية بل كانت نسقا واحدا متكاملا يسير نحو بلوغ السعادة والفوز بها.
- الإيمان الديني هو نتاج حالة شعورية أساسها الخوف، وهذا يتعارض مع الأساس العلمي الذي تقوم عليه الحقائق، الأمر الذي جعل راسل يعتنق عقيدة لا-أدرية، فهو لم يجد الدلائل التجريبية المقنعة لإثبات وجود الله، أما الدلائل الواردة فهي كانت عرضة للنقد لا التأييد على أسس عقلية.
- لعل أهم ما قدمه راسل كفيلسوف، لم يكن في السياسة أو الأخلاق أو الدين، بقدر ما كان مسهما بشكل كبير في التأسيس لفلسفة التحليلي المنطقي واللغوي، فقد ساهم في إنتاج فلسفة تحليلية معاصرة وجديدة، موضوعها الأساس اللغة وأداتها التحليل المنطقي، والهدف الأساسي للتحليل هو الاختزال كجوهر للتحليل.

المبحث الثاني: موقف راسل من الدين

يعتبر موقف راسل من الدين عموما ينبع من إيمانه القوي بحرية التفكير، من خلال قراءته العقلانية للدين بمنظور علمي منهجي، لم يكن راسل ملحدا وإنما يعد لا–أدريا، لأن الإلحاد كمذهب يأخذ شكلا ميتافيزيقيا أكثر منه عقلاني.

فإذا كان راسل يؤمن بالعلم وما يثبته العلم ، يستحيل تطبيقه لإثبات الإلحاد لا علميا ولا في حدود ما تقتضيه العقلانية، فالدين هو موروث مزروع في العقل البشري بالوراثة، كان له موقفا عنيفا ضد المسيحية بالإضافة إلى عدم إيمانه بوجود الله بعد وضعه المسيحية تحت المجهر العقلي؛ فالعقيدة الكاثوليكية المسيحية تقول بالبرهان على وجود الله بالعقل المحض، فهذا الاعتقاد المسيحي لا يوجد ما يبرره عقليا لان هذا العقل المحض ،الذي أشار إليه كانط من قبل ليس له القدرة على إثبات قضايا من هذا النوع الميتافيزيقي بل يمكنه إثبات ما هو حسي وتجريبي، فقد فند راسل جميع هذه الحجج العقلية التي دافعت بها الكنيسة الكاثوليكية على وجود الله. **فما هي الحجج التي فندها راسل؟ وما هي الدوافع الأساسية التي شكلت موقفه الخاص من الدين؟**

1. تفنيد حجج وجود الله:

حجة السبب الأول: والتي تعتبر أن كل شيء في الكون له سبب لنصل إلى السبب الأول وهو " الله"، فهذه الحجة ليس لها أثر وأهمية لان مفهوم السبب تغير عن الطرح التقليدي، فالتساؤل عن الأسباب سيأخذنا مباشرة إلى التساؤل عن حقيقة الخلق والخالق.

إن التساؤل عن السبب الأول هو تساؤل لا معنى له لأننا لن نصل إلى إجابة، هذه الفكرة راودت راسل حين قراءته للسيرة الذاتية لجون ستوارت مل، من هنا كانت لراسل قناعة كبيرة في تفنيد حجة السبب الأول؛ فإذا كان مبدأ السببية يقر بأن لكل شيء سبب، فلا بد أن يعمم الأمر أيضا عن سبب وجود الخالق.

بدأ راسل شيئا فشيئا ينفلت من الاعتقادات الدينية، ويعارضها في مرحلة مبكرة من حياته وكان يؤمن بوجود الله باعتباره علة الوجود سرعان ما تغير الأمر مع قراءاته لكتابات جون ستوارت مل حيث يقول: « **ولما** بلغت الثامنة عشر من عمري وقُبيْلَ التحاقي بكومبردج وقعت على كتاب جون ستوارت مل (سيرتي الذاتية)، فقرأت له أن والده علمه أن هذا السؤال: من خلقك؟ لا يمكن العثور له على جواب شافي، وذلك لأنه يوحي إلى سؤال آخر مباشرة وهو: من الذي خلق الله؟ وصرفني هذا عن حكاية العلة الأولى ، وأصبحت ملحدا"[1].

وقد كان لراسل رأي خاص فيما يخص مبدأ السببية عموما، حتى تلك السببية التي قال عنها جون ستوارت مل بأنها علية مادية علمية، حيث أن مبدأ السببية هو مبدأ يعتبر كبديهة يجب التسليم بها، فالعلم ما هو إلا البحث عن الأسباب الكامنة وراء الظواهر، غير أن هذا التصور في نظر راسل بات أمرا تقليديا تجاوزته العلوم المتقدمة؛ حيث يقول: " فالعلوم المتقدمة مثل علم الفلك التجاذبي لا تُستعمل كلمة سبب مطلق، فالفيزياء لم تعد تسعى لذلك إلى ذلك أبدا، فبالنسبة لا يجب افتراض هذه الوظائف التشريعية، والسبب في رفض الفيزياء لهذا المبدأ هو لعدم وجود قانون السببية، وأنا اعتبر بأنها من بقايا عصر بائد"[2].

فقد استخدم راسل أسلوبا عقليا من أجل تفنيد الفكرة القائلة بوجود خالق للعالم، كما يفند أيضا أن يكون العالم قد خلق من العدم، لان العلم يؤمن بالقوانين العلية المادية، فالفكرة القائلة بأن الكون وجد بدون ما علة (أي من العدم)، لا يوجد ما يبرره أيضا علميا، كما أن الفكرة القائلة بأنه يوجد للعالم خالق فهي تقوم على علة استنتاجية وليست تجريبية، وبالتالي هذا يتعارض مع العلية العلمية؛ يقول راسل:" إن استنتاج خالق هو

[1] راسل برتراند، **سيرتي الذاتية**، مصدر سابق، ص 52.

[2] راسل برتراند،**عبادة الإنسان الحر**، تر: محمد قدرى عمارة ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1،2005، ص179.

استنتاج علة، ولا يسلم بالاستنتاجات العلية في العلم، إلا حين تبدأ من قوانين علية محسوسة. والخلق من العدم أمر لم يره أحد، فإذن فليس مبرر الظن بأنه غير ذي علة فهما يتعارضان على السواء بقوانين العلية التي نستطيع مشاهدتها"[1].

إذن فراسل ووفقا لمبدأ العلية العلمية التي يؤمن بها، ليس هناك ما يبرر وجود الخالق بدون سبب واعتباره المسبب الأول، كما لا يوجد ما يبرر علميا أيضا أن العالم وجد تلقائيا، فهو يوافق **جون ستوارت مل (JOHN STUART MILL) (1806-1873)** في رفضه لما يعرف بالعلية الميتافيزيقية (الأنطولوجية)، إذ يصنف نوعان من العلل، العلة الميتافيزيقية وهي علة المسبب الأول، والعلة العلمية وهي التي تأسس عليها الحقائق العلمية وهي الأكثر قبولا عند الفلاسفة التجريبيين والماديين، وهذا الموقف منالسببية كان قد سبق إليه مواطنهما؛ دافيد هيوم؛ " حيث يرى هيوم بأن السببية لا تقع فيما يقع للإنسان من خبرة، ولا يمكن إقامة البرهنة عليها.إن الإنسان في -رأي هيوم- حين يشهد كرة تصدم كرة أخرى فتحركها؛ لا يرى سبب بين كرتين؛ وكل ما يراه بعينه؛ من هذه الحادثة هو أن الكرة الأولى تحركت والكرة الثانية تحركت عند لحظة زمنية معينة؛ هي اللحظة التي تماست فيها الكرتان على هذا النحو لا تكون حوادث الطبيعة مرتبطة بهذا الرباط السببي الذي زعمناه"[2].

غير أن هذا التصور التجريبي للسببية الذي أخذ به زعماء التجريبية الانجليزية وراسل؛ قد سبق ورد عنه كانط حين أكد أن مبدأ السببية وهذا الربط بين العلة والموضوع هو ليس موضوعا للخبرة الإنسانية كما تصور جون ستوارت مل ولا موضوعا للتجربة كما تصوره هيوم ولا يمكن أن يكون طرحا علميا بتصور راسل؛ إنما هو موضوع ومقولة من مقولات العقل لا يمكن للتجربة الكشف عن أسراره.

---

[1] راسل برتراند،**النظرة العلمية**، تر: عثمان نويه، دار المدى، دمشق، ط1، 2008، ص109.

[2] زكي نجيب محمود؛ **خرافة الميتافيزيقا**، مرجع سابق، ص66.

حجة القانون الطبيعي:

وهذه الحجة تعتبر من الحجج القوية خاصة في العصر الحديث والتي أيدها نيوتن، فحركة الكواكب ونظام الكون تعود إلى قوة إلهية تنظم هذه الحركة والقوانين التي تضبط الكون، غير أن المبادئ التي وضعها نيوتن كدليل على ثبات القانون الطبيعي ونظام الكون في نظرية الجاذبية، في العصر المعاصر أصبحت النظرية هذه أكثر تعقيدا وتغير المفهوم مع أنشتاين، فقوانين الطبيعة هي قوانين من ابتكار العقل البشري وهناك أجسام لا تخضع لهذه القوانين كما هو الحال بالنسبة للذرات، حيث يقول راسل: "لنفترض أن الكون نشأ مصادفة، فهل نتوقع أن كل ذرة تتفاعل في ظروف معينة تفاعلا مماثلا تماما لتفاعل ذرة أخرى؟ أعتقد انه إذا كانت الذرات خالية من الحياة فلا ننتظر منها تفاعل دون قوة مسيطرة، ومن ناحية أخرى إذا فرض بأنها زودت بإرادة حرة فهذا يعني إن جميع الذرات تخضع لقوانين، وهذا فرض سخيف، وهذا يدفعنا إلى الإيمان بالله. ولكن إثبات وجود الله بهذه الطريقة يجعلنا ننكر وجود المعجزات، لان فيها انحراف عن هذا القانون وهو عيب لا يمكن أن يرد إلى قوة إلهية"[1].

فالذرات تخضع لإرادة حرة؛ فمن بين الأمور التي أكدها راسل في بداياته هي فكرة الإرادة الحرة، فخضوع الذرات للإرادة الحرة يعني أنه ليست هناك قوة إلهيه تتحكم فيها،ووجود قوة إلهية يعني وجود قوانين ثابتة ومنتظمة غير أن التسليم بهذه القوانين يتنافى مع حقيقة عقائدية أخرى وهي وجود المعجزات. كل هذه الافتراضات تجعل من حجة القانون الطبيعي العقلية لا عقلية.

فالقوانين بالنسبة لراسل ما هي إلا إحصاءات واحتمالات لما يحدث في الكون بمحض الصدفة وليست قوانين ثابتة بالمفهوم التقليدي الذي عُرفت به، فحتى وان كان

[1] راسل برتراند، **سيرتي الذاتية**، مصدر سابق، ص 64

هناك ثبات في الكون غير أن ليس هناك ما يثبت ذلك فما تخضع له الطبيعة ليست قوانين ثابتة وإنما متوسطات إحصائية كما يحدث مع حجر النرد، فكما لا توجد خطة تضبط سقوط النرد وتنظمه، كذلك لا توجد خطة تنظم القوانين الطبيعية. فما يحكم الكون هو مبدأ الصدفة والاحتمال وليس الثبات والمطلقية.

يقول راسل:" فقوانين الطبيعة مجرد متوسطات إحصائية كما يمكن أن تنبثق من قوانين الصدفة، فالفكرة القائلة بقوانين الطبيعة كانت نتيجة الخلط بين القوانين البشرية والقوانين الطبيعية، فالأولى هي أوامر تقوم على الاختيار، لكن قوانين الطبيعة هي وصف للكيفية التي تتصرف بها الأشياء في الواقع"[1].

فالادعاء القائل بوجود القوانين الطبيعية ما هو إلا خلط بين القوانين الإنسانية والقوانين الطبيعية، فالأولى تخضع للإرادة الإنسانية، أما الثانية فهي وصف لما يحدث في هذا العالم، هذا ما يجعلنا نفكر لماذا اختار هذه القوانين وليس قوانين أخرى؛ فالسبب من وجود هذه القوانين عند رجال الدين هو اعتبار أن الله بهذه القوانين سيخلق أفضل كون يمكن خلقه، لكن إذا كانت لهذه القوانين سبب فلابد أن يكون الله خاضع لهذا السبب أيضا. والسبب دائما وجوده سابقا أي أنه سابقا عن الله ذاته، وهذا يتنافى مع حقائق وجود الله فلا يمكن أن يسبق الله وجود سبب لهذه القوانين التي وضعها الله.

يقول راسل: " وعن البحث عن الدواعي العلمية للإيمان بالله يجب أن نعود إلى بداية الخلق، ونحن نعلم أن قوانين الطبيعة كانت ثابتة على الدوام. فكمية المادة والطاقة نفسها كانت موجودة حتما منذ الأزل، لكن **نظرية السدم*** تشير إلى أن الكون ممتلئ بخليط لا يمكن تمييزه من المادة السديمة، ولذا فمن الممكن أن تكون المادة والطاقة

[1] راسل،برتراند، **لماذا لست مسيحيا**، مصدر سابق، ص20.

* هي نظرية تتحدث عن كيفية تشكل الكواكب والنجوم، نتيجة مادة في السحب الغازية (السدم)، فتشكل أولا الأجنة الكوكبية ثم تتابع تشكلها لملايين السنوات.

خلقتها قوة إلهية. وإذا فرضنا أنها كانت موجودة منذ الأزل فمن أين أتت هذه القوانين التي تنظم تفاعل الطاقة بالمادة؟ هذا يفسر وجود قوة إلهية مسيطرة خلقتها، لكن هل توجد هل هناك حجج عقلية تثبت ذلك؟[1]

وفي الأخير يدلي راسل بأن هذه الحجة المتعلقة بالقانون الطبيعي لم تعد قوية كما كان حالها في القرون السابقة لأنها لم تجد أي دعم من العلم المعاصر، فجميع الافتراضات التي تقوم عليها هذه النظرية هي افتراضات سخيفة ومتناقضة ولا يمكن إثباته.

حجة الخطة والتصميم:

"وهذه الحاجة تقتضي أن كل ما هو موجود في العالم وجد لغاية محدد وهي لنعيش في هذا العالم، فلو وجدت الأشياء بطريقة مختلفة غير هذه التي وُجدت بها لما استطعنا العيش في هذا العالم لأنه يصبح غير مناسب، فكل ما هو في الكون وُجد بطريقة منظمة جدا تحفظ لنا العيش والتفاصيل التي أتى بها الكون وظواهره وكل ما يحكمه دقيق ومحكم ولو حدث تغير طفيف لن يكون هذا العالم مناسب للعيش"[2].

يرى راسل بأن هذه الحجة تتميز بالغرابة وتدعو إلى السخرية، فهذه الحجة هي الأخرى لم ترق لراسل وقام بانتقادها، على أساس أن النظرية الداروينية[**]قامت بتفسير الأمر بطريقة مغايرة تماما، هذه النظرية التي تقوم على مبدأ الغائية وتتلخص في أن

[1] راسل برتراند، **سيرتي الذاتية**، مصدر سابق ص64.

[2] راسل برتراند، **لماذا لست مسيحيا**، **مصدر** سابق،ص21.

[**]يختصر داروين نظريته في أن الطبيعة مكتفية ذاتيا، ولا وجود خلل فيها؛ ولهذا لن يكون هناك حاجة لعوامل غير طبيعية لتبيين الظواهر الطبيعية، ومن هنا فان التغيرات الحيوية التي تطرأ على الموجودات الحية تحدث على سبيل الصدفة والاتفاق والاصطفاء الطبيعي، ينتقي أنسب التغيرات مع الظروف المحيطة (الطبطائي فخر الدين، نفي علل ما وراء الطبيعة في نظرية دوكينز دراسة نقدية، ص134).

الكائنات الحية تُكيف وظائفها حسب البيئة التي تعيش فيها، وليست البيئة هي المناسبة وخُلقت بطريقة مناسبة للعيش. " فمنذ زمن داروين نحن نفهم على نحو أفضل بكثير لماذا المخلوقات الحية تتكيف مع بيئتها، فليست البيئة هي التي صُنعت لكي تكون مناسبة لتلك المخلوقات، بل إن المخلوقات تنمو وتتطور بحيث تصبح مناسبة للبيئة وليس هناك أدلة على الخطة"[1]. وما يحدث في العالم من ظلم ومخالفات وتجاوزات لا يتناسب مع فكرة النظام الذي تقول بها هذه الحجة.

يقول راسل: " لو كان هناك عدل عند الله– فهو يختلف عن معناه عندي. وأظن أن معناه عندي أسمى. فلو صح أن العالم الذي نعيش فيه قد خلق وفق خطة وجب أ نعد نيرون قديسا اذ قورن بمراسم هذه الخطة، لكن مع ذلك لا يوجد لحسن الحظ برهان على هذه الخطة"[2].

الحجة الأخلاقية لوجود الله:

هذه الحجة التي سبق وأن أثبت من خلالها كانط وجود الله في كتابه " نقد العقل العملي"، والتي تتلخص في كون المبادئ الأخلاقية ثابتة ومُتَرسّخَة. هذا ما يزيدها قوة وما يزيدنا إيمانا بها، فكانط يعتبر الدين بأنه " معرفة وإدراك كل الواجبات كما لو كانت أوامر إلهية "[3]، وهنا يقصد كانط الواجبات الأخلاقية، فالأوامر الإلهية تحدد ما هو خير؛ ففي طرح كانط الديني؛نجد ربط بين المجال الأخلاقي والديني والعقلي؛ وتجاوز بذلك جميع الاتجاهات التي تحدث قطيعة بين العقل والمعرفة الأخلاقية والدينية،" أما راسل فيرى بأن المسائل المتعلقة بالقيم–أي المرتبطة بما هو خير وشر في ذاته بغض النظر

[1] المصدر السابق، ص 22.

[2] راسل برتراند،**النظرة العلمية**، مصدر سابق، ص120.

[3] كانط ايمانويل،**الدين في حدود العقل**، مرجع سابق، ص203.

عن نتائجه– تقع خارج نطاق العلم، بل إن القيم تقع خارج نطاق المعرفة وهي مسألة مرتبطة بالجانب الذاتي والعاطفي"[1].

ففي حين ربط كانط المعرفة الأخلاقية والدينية بالعقل؛ باعتبار أن العقل قادر على الإمساك بالمعارف الأخلاقية والدينية ووضعها في قالب واحد يمزج بين ما هو عقلي وما هو عملي، نجد راسل بعد فترة يربط الأخلاق والدين بما هو عاطفي ويفصل بينهما رغم أنهما مجالين تتحكم فيهما عوامل عاطفية ولكن بطريقتين مختلفتين؛ فهو يربط الأخلاق والقيم بالجانب الذاتي لأنها تلامس ذواتنا ومشاعرنا الخاصة، في حين أن المعرفة تتوخى الصدق العقلي، وهذا الحكم لا ينطبق على القيم الأخلاقية التي تخضع لمعيار الخير والشر والمعبرة عن رغباتنا يقول راسل: " لقد اخترع كانط، حجة أخلاقية جديدة لوجود الله، وقد صارت شائعة في القرن التاسع عشر، ومن بين المسائل التي تدلي بها هي أنه لولا وجود الإله ما كان هناك حق وباطل"[2].

غير أن هذا الأمر يرفضه راسل من الناحية العقلية؛ " فإذا كان الإله هو الخير، يتوجب القول بأن مفهومي الحق والباطل مستقلين عن أمر الإله، فالأوامر الإلهية تقضي بالخير وليس بالشر، وإذا كنت ستقول ذلك عليك وأن الحق والباطل وجودهما مستقل عن الإله، بل هما في جوهرهما لهم أسبقية على وجود الإله"[3].

إن القيم الخلقية مستقلة عن الأوامر الإلهية، لان المثل العليا لا تحتاج إلى أن يحددها الدين، فالإنسان باستطاعته أن ينشئها لأنها مطلب في حياته ونابعة من شعوره الوجداني الذي تتحكم فيه المحبة، ليس هذا وفقط بل إننا نجد راسل يضع فصلا قاطعا بين الدين والأخلاق، لأن نشهد اقتران المذاهب الدينية بقيم لا تتوافق مع مفهوم الخير

[1] راسل برتراند،**الدين والعلم**، تر: رمسيس عوض، دار الهلال، د ط، د ت، ص232.

[2] راسل برتراند، **لماذا لست مسيحيا**، مصدر سابق، ص24.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والعدل والسلام والمحبة، فراسل يرى بأن الدين والوحشية يسيران جنبا إلى جنب. وتخطي هذا لن يكون إلا بطغيان العلم وانتصاره.

فإذا كان الشعور هو الذي يتحكم في الأخلاق فإنها تعتبر قيما ذاتية، فهي ليست مجرد أوامر ونواهي بل أحكاما ذاتيا قابلة للتغيير؛ "فالأخلاق تتضمن بيانات قد تكون صحيحة أو خاطئة، وأساسها الشعور والإحساس، الشعور بالتحبيذ والإحساس بالاستمتاع أوالاكتفاء"[1]، فالمشاعر والأحاسيس هي التي انبثقت منها المفاهيم الأخلاقية وما هو مرغوب ومستهجن؛ وهو أساس التمييز بين الخطأ والصواب كذلك.

ومن دواعي اعتراض راسل على ربط الأخلاق بالأوامر الإلهية أيضا؛ هي أن هناك اختلاف جوهري بين الأديان حول المشيئة الإلهية، فان الذين يربطون بين الأخلاق والدين يدعون أن الفعل يجب أن يكون حسب مشيئة الله؛ فإذا كانت الأخلاق تُعنى بما يجب أن يكون عليه السلوك؛ فما يجب أن يكون عليه الفعل حسب المتدينون هو ما يأمر به الله، ويعتبرون هذا الأساس الأخلاقي هو أساس موضوعي؛ غير أنه في حقيقة الأمر ليس كذلك وإلا كيف نفسر اختلاف المتدينون أنفسهم حول (ما–يجب–أن–يكون) فهناك اختلافات بينهم في مسائل كثيرة، "كاختلاف البروتستانت واليهود في اليوم الذي يعترض الله العمل فيه، واختلاف اليهود والمسلمون مع الهندوس حول تحريم لحم الخنزير ولحم البقر؛ والخلاف حول المسألة تسبب في مذابح كبيرة، ومنه لا يمكن القول أن مشيئة الله تهيئ أساسا لنظام أخلاقي موضوعي"[2].

حجة تصحيح الظلم:

[1] برتراند راسل، **المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة**، المكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، دط، د ت، ص104.

[2] المصدر نفسه، ص 105.

أو حجة العدالة الإلهية وهي حجة لا تخرج عن سياق الحجة الأخلاقية؛ فلا يمكن إنكار وجود ظلم في هذا العالم وما نشهده من حروب ومن استغلال وهضم للحقوق واستعباد لبعض البشر يدل على أنه ليس هناك عدل في العالم، كرد على هذا فان القائلين بهذه الحجة يعتقدون بوجود إله سيحقق عدالة بالعقاب والحساب يحقق التوازن في الآخرة. " يرى راسل بان معظم الناس يؤمنون بالله لأنه تم تعليمهم ذلك منذ الطفولة المبكرة؛ وهذا السبب الرئيسي، ثم أعتقد أن السبب الأقوى التالي هو الرغبة في الأمان"[1]. فالرغبة الشديدة في الأمان تعتبر من الأسباب الأساسية للإيمان، وهذا ما يبرر هذه الحجة ويقويها فالظلم السائد في الكون جعل هؤلاء يتوقون إلى العدل الرغبة في التحرر من الظلم وتجاوزه.

لكن من الناحية العلمية التجريبية لا يوجد واقع حقيقي غير هذا الواقع الملموس والعالم الذي نعيش فيه، فإذا كان هناك احتمال بوجود عالم آخر غير هذا العالم فيعتقد راسل أنه سيكون أكثر سوءا من هذا العالم، حيث يقول: " إذا نظرنا إلى المشكلة من وجهة النظر العلمية سنقول: بعد كل شيء، أنا لا أعرف شيئا عن حقيقة الكون، يمكنه أن يقول إنه من المحتمل أن يكون هذا العالم عينة حسنة، وإذا كان فيه ظلم، فان الاحتمال هو أن يكون هناك ظلم، فان الاحتمال هو أن يكون هناك ظلم في كل مكان أيضا"[2]. وسيكون الظلم أعظم فما يحدث في العالم المرئي سينعكس في هذا العالم المحتمل فلن يكون الأمر مختلفا إلا إذا زاد سوءا من الناحية العقلية وحتى العلمية. فما يجعل الناس يؤمنون بالله هو فقط البحث عن الأمان نتيجة الظلم الموجود في هذا العالم وليس هناك أساس عقلي لهذا الأمان سوى هذا الأساس النفسي والأخلاقي، وبهذا يفند الحجة الأخلاقية لوجود الله بنفس الداعي الأخلاقي.

[1]Russell Bertrand, **WhyI am not a Christian** ; and other essays on religion and related subject,Taylor & Francis e Library,2005 ,p10.

[2]برتراند راسل، **لماذا لست مسيحيا**، مصدر سابق، ص24.

ويتحدث راسل عن نهاية هذه الحياة بطريقة علمية تُصولا بأن الحياة البشرية سيكون مصيرها الزوال بعد ملايين السنين، لكن الأمر لا يدعو إلى القلق لان هذا سيحدث بعد زمن طويل، " وهذه النهاية ما هي إلا مرحلة من مراحل تحلل المنظومة الشمسية، حيث في مرحلة معينة من التحلل، يتوصل إلى نوع من الشروط المتعلقة بدرجة الحرارة، تكون ملائمة لنمو الخلية الحيوانية الأولية، فتسمر بعدها الحياة لمدة قصيرة في المنظومة الشمسية ككل"[1].

2. نقد الديانة المسيحية:

ككثير من الفلاسفة الذين مارسوا النقد على دياناتهم كالفيلسوف الهولندي سبينوزا والهدف من هذا النقد هو لتبيين الزيف والعمل على التحقق من صحة الكتاب المقدس كوثيقة تاريخية، "فقد رفض سبينوزا وجهة النظر المحافظة التي تثبت المصدر الإلهي للكتاب المقدس قبل إخضاعه للنقد قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخي، وتكون مهمة النقد في هذه الحالة تبرير محتوى الكتاب؛ فقام بتحليل أسفار التوراة مبينا حقيقتها، فالأسفار الخمسة لم يكتبها موسى بل كتبها إنسان آخر"،[2] لم يتهاون راسل في نقد الديانة المسيحية هو الآخر واعتمد على أسس عقلية وعلمية وحتى التاريخية وهي نفس الطريقة التي اعتمد عليها سبينوزا في نقده للكتاب المقدس لليهودية.

شخصية المسيح:

إن راسل في انتقاده للديانة المسيحية بطريقة جريئة؛ استهدف شخصية المسيح وهاجمها؛ انطلاق من الاعتقاد السائد حول المسيح؛ فجميع الحروب والكراهية التي عرفتها الشعوب كانت بسبب تعاليم المسيحية؛ وما جاءت به الروايات حول المسيح كله

[1] المصدر السابق، ص22.

[2] سبينوزا باروخ، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، مرجع سابق، ص22.

يستدعي النقد والرفض بدل إتباعه واعتناق عقيدته؛ حيث يعتقد البعض أن كلمة المسيحية باسم المسيح تدعو إلى الشمولية، غير أنه في الواقع هي ليست على ذلك الحال؛ فكان للمسيح دور غير ذلك الدور المسالم الذي يُشاع عنه؛ فبدل التكريس للسلم والمحبة بين الشعوب والعدالة؛ فقد كرس المسيح للكراهية والفردانية وبث الخوف. وقام راسل بانتقاد شخصيته من خلال تتبع أقواله والأخلاق المسيحية

يعود راسل إلى معنى مفهوم المسيح حيث يعني في الاعتقاد الشائع أنه ذلك الشخص الذي يسعى إلى حياة أفضل؛ وبهذا يأخذ هذا المعنى بشكل سطحي عند أغلب الناس؛غير أن راسل يرفض هذا المعنى ولا يعتبره يعبر عن المعنى الحقيقي لكلمة المسيح.

غير أنه كانت هناك شروط للتدين بالمسيحية ومن بينها التعصب؛ أي التعصب لمبادئ هذه الديانة قبل التدين بها، كالتعصب لفكرة وجود الله والإيمان بوجود حياة أبدية فلن تكون مسيحيا لكن يبدوا بأن هذا الشرط وارد عند الكثير من الأديان فهي تؤمن بوجود الله كما تؤمن بيوم القيامة، فهل هذا يعني بأنهم جميعا مسيحيين؟ بالطبع لا لان هناك شرط أخر يجب التحلي به لتكون مسيحيا.

وهذا الشرط يتعلق بشخصية المسيح؛ فعليك أن تؤمن أيضا بأن المسيح هو أعظم وأكثر البشر حكمة على مر التاريخ، فهذه الصفة أساسية ويتصف بها فقط المسيح ومن هنا يضع راسل مرة أخرى شخصية السيد المسيح تحت المجهر؛ فهل فعلا السيد المسيح هو أكثر البشر حكمة؟

فقد تم فعلا الاتفاق أن المسيح هو أكثر الرجال حكمة لكن راسل لا يؤمن بهذا أبدا، فقد أتفق معه في الكثير من النقاط أكثر من أي شخص مسيحي؛ لكن لا يمكن أن اتفق معه في جميع أقواله؛ ويقوم راسل بتحليل أقوال المسيح في الإنجيل؛ فنجده يقول في

الإنجيل: " **لَا تُقَاوِمِ الشَرَ بَل مَن لَطَمَكَ عَلَى خَدكَ الأَيمَنَ فَحَول لَهُ الآخَرَ أَيضًا**"[1]، "لكن هذا القول ليس بالقول الجديد لكي نعتبر أن هناك تعاليم دينية يجب أن تكون هذه التعاليم أصيلة لم يستخدمها أحد قبل لكن قد سبق لاو–تسي و بوذا المسيح إلى هذا القول قبل مئات السنين لكن هذا الأمر لا يقبله المسيحيين؛[2]" فهل يمكن فعلا للمسيحيين أن يقبلون هذا الأمر؛ فهل يمكن لشخص أن يصفع رئيس الوزراء مثلا؛ رغم أن هذا الأخير متشبع بالمسيحية ومؤمن بها؟ بهذا الأسلوب الساخر يرد راسل على قول المسيح هذا ؟

كما يقول المسيح " **لا تُدينُوا لكَيَ لَا تُدَانوا**"[3] هذا المبدأ لا يوجد في الواقع المسيحي المعاش يقول راسل: " ذلك المبدأ لا أظن أنك ستجد شائعا في محاكم القضاء في البلدان المسيحية. ولقد عرفت في حياتي عددا كبيرا من القضاة مسحيين أتقياء، لكن ما من أحد منهم شعر بأنه يتصرف بما يناقض المبادئ المسيحية فيما يفعل"[4]. فهناك خلاف ظاهر في أوساط المسيحيين بين ما يدعو إليه المسيح وما هو ممارسة عمليه عندهم، حتى ولو تعلق الأمر بأولئك المتشبعين حد التقوى بتعاليم المسيحية.

أما في قوله: " **إذا أردْتَ أَنْ تَكُونَ كَاملاً فَاذْهَبْ وَبِعْ أَمْلاَكَكَ وَأَعْطِي الفُقَرَاءَ وَيَكُونُ لَكَ كَنْزٌ في السّمَاء وَتعَالَى وَاتْبَعْني**"؛ لا شك في أن هذا مبدأ أخلاقي ونبيل ولكنه مثالي لا يمكن العيش بها ولا تطبيقها على أرض الواقع فليس هناك مسيحي يمكنه أن يقوم بهذا الأمر[5]". فقد توجه راسل إلى صلب الديانة المسيحية ومبادئها من خلال النصوص الواردة في الإنجيل ومارس الرد عليها، فدائما كان راسل معاديا لكل ما هو مثالي وينحو نحو

---

[1] انجيل متى 5: 39

[2] راسل برتراند، **لماذا لست مسيحيا**، مصدر سابق، ص 26.

[3] إنجيل متى 7: 1

[4] مصدر نفسه، ص 27.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الواقعية والممارسة العملية والتطبيق؛ هذا ما جعل راسل ينتقد ما جاء به المسيح لأنه مثالي وبعيد عن واقع المسيحيين.

لا يمكن قراءة أي نص أو مفهوم منفصلا عن التاريخ، فالنصوص المقدسة لها علاقة بممارستها في مر التاريخ فتنزيه النص الديني ليس من العقلانية في شيء، فمن بين الاستقراءات التاريخية حول شخصية المسيح هناك من يرى بأنه لم يوجد أصلا، لكن هذه الرواية التاريخية لا يَعْمَد راسل إلى إثباتها أو نفيها لأنها مهمة صعبة وخارجة عن نطاقه، فكل ما يَعْمَدُ إليه راسل هو النقد المبني على أسس واقعية ومادية وعقلانية أحيانا.

" توجد الكثير من النصوص في الإنجيل تؤكد عودة المسيح؛ بل إن عودته ستكون قريبة جدا، حتى إن ظهور للمسيح المكلل بالمجد. وأشارت النصوص في الأناجيل إلى أنه سيكون في حياة بعض البشر الذين ماتوا دون أن يظهر المسيح"[1].

إن هذا يكشف عيوب التعاليم المسيحية والحقائق المزيفة التي جاءت في الأناجيل عن شخصية المسيح، والتي أصبحت غير مقبولة واقعيا بل عَطَّلت أعمال البشر الذين يؤمنون بها.

انطلاقا من الخطابات المقدسة للديانة المسيحية والواردة في الأناجيل والتي جاءت على لسان المسيح؛ يواصل راسل انتقاده لشخصية المسيح؛ فقد كانت قاسية جدا في رأي برتراند راسل وهذا يعكس الجانب الأخلاقي لشخصية المسيح، فإذا كان المسيح يحمل رسالة إنسانية؛ فلا بُد أن يكون ذو نزعة إنسانية، غير أن هذا لا يظهر في نصوص الأناجيل؛ فقد كانت خطاباته تحمل نوعا من السخط والقسوة والانتقام، هذا الأمر يراه راسل بأنه خلل خطير جدا في شخصية المسيحية الأخلاقية، ومن أسباب هذا الخلل فكرة العقاب الأبدي كانتقام من الذين لا التي وردت في الإنجيل؛ يقول راسل: " أنا نفسي لا

[1] راسل برتراند، **ماالذي أؤمن به**، مصدر سابق، ص 74.

أشعر أن شخصا ذو نزعة إنسانية عميقة يمكن أن يؤمن بالعقاب الأبدي، إذ يجد المرء بصورة متكررة سخطا انتقاميا على أولئك الذين لا يصغون إلى تعاليمه"[1].

فقد كان راسل في كل مرة يبدي سخطه من شخصية المسيح؛ ويثني بالمقابل على شخصية سقراط وبوذا أحيانا لان شخصية هذين الأخير تتمتع بروح أخلاقية عالية في نظره؛ رغم أن كل هؤلاء يحملون رسالة عقائدية وإيمانية، فالجانب الأخلاقي هنا مهم وضروري لتأدية هذه الرسالة وخطاب الوعد والوعيد بالعقاب الأبدي خاصة ينافي مع المبادئ الأخلاقية.

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد فحسب؛ بل إن الكنائس المسيحية كانت سببا مباشرا في تأخر التقدم؛ فحسب راسل لم يستطع العلم أن يقدم أي مساهمات للحضارة خاصة على الصعيد العلمي؛ ففي مقالة نشرها راسل سنه 1930؛ أكد أن الدين الذي يمثل ظاهرة اجتماعية دوغمائية ضربت وتأصلت في المجتمع، وموروست تحت سيطرة نظام مؤسساتي حيث شكل قوة رغم أن هذا لم يقدم إسهامات حضارية؛ سوى خدمتين لم يستطع راسل إنكارهما، ويقول في هذا الموضوع: " لا أستطيع أَن أُنْكرَ أنه قدم بعض مساهمات للحضارة؛ فقد ساعد في الماضي في ضبط التقويم، وجعل الكهنة المصريين يؤرخون ظاهرة الكسوف والخسوف ويتنبئون بهما"[2]. فالدين لم يكن يوما مفيدا بالنظر إلى ما سببه من ألم وعذابات للبشرية لا تُحصى أمام هذين الخدمتين، فهذه التعاليم المسيحية التي جاء بها المسيح لا يمكن البرهنة على حكمتها ولا يمكن ارتباطها بما هو إلهي ومقدس؛ كما تم تصوريها بالأناجيل؛ لم يتوقف الأمر عند هذا الأمر فحسب.

العامل العاطفي في نقد الديانة المسيحية:

[1] راسل برتراند **لماذا لست مسيحيا**، مصدر سابق، ص 34.

[2] راسل برتراند،**ما الذي أؤمن به**، مصدر سابق، ص83.

بالنسبة لراسل فان العامل العاطفي والنفسي كان له دورا كبيرا في نشأة الدين بالأساس؛ ففكرة العبادة في نظره عرفت تطورا وكانت نتيجة الضعف الذي عاشه الإنسان خاصة في بداية وجوده، هذا الإنسان الذي لا يملك الشجاعة الكافية لفهم ولا لمواجهة قوة الطبيعة، فانتهى به الأمر إلى الاستسلام بالعبادة.

يجب أن تكون هناك قوة معترف بها وهي تستحق العبادة؛ شيئا فشيئا ومع تطور الوعي تطور مفهوم الآلهة ليصبح الإله من طراز عال غير ذلك الذي عرفه الإنسان البدائي؛ يقول راسل: " هكذا يخلق الإنسان إلها جبارا، وطيبا، في وحدة صوفية لما هو كائن وما يجب أن يكون"[1]، " وقد أعرب راسل عن أسفه لتأثير العواطف على تكوين المعتقدات، ومن بين هذه العواطف الشعور بالخوف من المجهول من جهة، والرغبة في الشعور بأن لديك نوعا آخر من الأخ الأكبر الذي سيقف إلى جانبك في كل مشاكلك وخلافاتك"[2].

كما يرى راسل أن الإيمان بالديانة المسيحية هو مجرد إيمان دوغمائي؛ تتحكم فيه عوامل نفسية عاطفية. فقد سبق في نقده لحجة تصحيح الظلم في العالم التي يُعتقد بأنها من الحجج العقلية لإثبات وجود الله وتفيد بالاعتقاد بأن هناك إله سَيُحدث التوازن في الآخرة بعدما كان الظلم يسود العالم، فعلى هذا الأمل العاطفي يؤمن المتدينون بصفة عامة والمسيحيون بصفة خاصة بفكرة الجزاء والعدالة الإلهية، غير أن هذا الجانب العاطفي في نظر راسل هو ورقة خاسرة في الديانة المسيحية وهو سبب آخر يستدعي الرفض والنقد لأنه لا يقوم على أسس عقلية ومنطقية.

[1] راسل برتراند،**عبادة الإنسان الحر**، محمد قدرى عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1،2005، ص12.

[2] Erik. Wielenberg, **God and the reach of Rerason, C.S.Lewis and Bertrand Russell ,** Op cit, P 157.

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد وفقط ،بل إن الديانة المسيحية تعتبر من لا يؤمن بها من الأشرار، غير أن راسل يرى العكس ذلك، لان الذين يؤمنون بالدين إيمانهم دوغمائي بشكل كبير، ما يجعلهم يتعاملون بعنف ضد أولئك الذين لا يؤمنون بمعتقداتهم. يقول راسل: "إننا سنصبح جميعا أشرار إذ لم نؤمن بالديانة المسيحية. يبدو لي أن الذين يؤمنون بها كانوا معظمهم أشرار بشكل كبير. فكلما كان الإيمان بالدين شديدا في رأيه، كلما كان الإيمان الدوغمائي عميقا، وكلما كانت الوحشية أعظم وحال الأمور أسوء بكثير"[1].

فقد تعرض الكثير من الناس إلى الظلم والعقاب في أوروبا في الفترة التي شهدت سيطرة الكنيسة، وارتكبت الكثير من المجازر باسم الدين خاصة فيما عرف بالحملات الصليبية. ولم تكن هذه الحروب ضد الملحدين فقد، بل حتى ضد التيارات الدينية الأخرى، كالحرب الدينية المقدسة التي مارسها الكاثوليكيين ضد البروتستانت في القرن السادس عشر وحتى ضد اليهود وفي وصف هذه الحروب يقول راسل في كتابه تاريخ الفلسفة الغربية: "وكان نتيجة لتلك الحروب، ذبح عدد كبير من اليهود؛ ومن لم يذبح منهم كان يجرد من ممتلكاته ويُرغم على التنصير إرغاما"[2].

يبدو أن راسل يتفق مع كانط في فكرة دموية الدين والذي أسماه كانط بالدين التاريخي وميز بينه وبين الدين الأخلاقي وهو الدين الحق في نظره" فكانط يرى بأن ما يبرر أحداث الرعب في تاريخ دول العالم أنها تأسست بموجب اللاهوت التاريخي"،[3]ويري راسل أن المسيحيون يعتقدون بأن مثل هذا العقاب وقتلهم هو من علامات الرفق بهم.

---

[1] راسل برتراند، **ما الذي أؤمن به**، مصدر سابق، ص79.

[2] راسل برتراند، **تاريخ الفلسفة الغربية، ج2، الفلسفة الكاثوليكية**، تر: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 2010، ص202.

[3] فريال حسن خليفة، **الدين والسلام عند كانط**، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص 55.

وقد وقفت الكنيسة ضد كل محاولات لتوقيف الظلم والحروب، وتغليب الشعور الإنساني والدعوى إلى السلام وإحلال التقدم الأخلاقي بدل التعسف الديني؛ يقول راسل: "سوف نجد أينما نظرنا في هذا العالم أن كل تقدم للشعور الإنساني، كل تحسين في القانون الجنائي، كل خطوة اتجاه التحقيق من الحروب، والمعاملة الأفضل للعروق الملونة، وتخفيف من العبودية، وكل تقدم أخلاقي؛ قد تمت معارضته من قبل كل كنيسة منظمة في العالم. أنا أعتقد وبكل قناعة، أن الدين المسيحي كما هو منظم في كنائسه، هو العدو الأساسي لأي تقدم أخلاقي في العالم"[1].

3. الأخلاق الجنسية في المسيحية:

لم يتوقف راسل في قراءته المعادية للدين والمسيحية خاصة؛ وفي انتقاده للأدلة الميتافيزيقية والبراهين العقلية لوجود الله، ولشخصية المسيح فحسب؛ بل تناول موضوعا أخرا واعتبر من أهم المواضيع التي تتعلق بطبيعة الإنسان البشرية وهو الجنس."حيث يعتبر راسل الجنس من أكثر المواضيع التي ننظر إليها بطريقة غير العقلانية من قبل الأغلبية وذلك لأنه مرتبط بالجانب العاطفي للحياة البشر، لكن الظروف الحديثة تغيير الموقف العام اتجاه الجنس"[2].

فالأخلاق الجنسية؛ كنمط من أنماط العلاقات الأخلاقية التي تحكم الحياة الإنسانية يجب تسير وفق ضوابط وتحكمها معايير وقواعد؛ هذه الضوابط حددتها أيضا التعاليم المسيحية؛ غير أن راسل استنكر بشده الأخلاق الجنسية المسيحية واعتبر أن أسوء ما في المسيحية هو موقفها من الجنس.

[1] راسل برتراند، **ما الذي أؤمن به**، مصدر سابق، ص79.

[2] Russel Bertrand, **Why i'm not Christian** , Op cit **,** p102

إن الموضوع الجنس دائما يتم إقرانه مباشرة بالمرأة؛ التي حاولت الديانات تحسين مكانتها وخاصة عندما يتعلق الأمر بالعلاقات الجنسية، " غير أن راسل يرفض أن تكون المسيحية فعلت ذلك –أي أنها حسنت أوضاع النساء– أكبر خطا في التاريخ لان المسيحية نظرت إلى النساء على أنها مصدر للفتنة. وقامت بتحديد وظيفتها الجنسية، وربط عفتها بالعذرية أو الزواج، فمن الأفضل أن تتزوج على أن تحرق"[1]. بل ان المسيحية تقدس فكرة العزوبية عن الزواج وتجعلها سبيلا للخلاص، فالأخلاق المسيحية فيما يخص الأسرة تقوم على مبدأين وهما: تقديس الزواج، وتفضيل العزوبية على الزواج. لأنها إرادة إلهية يقول اليسوع: "يوجد خصيان خصوا أنفسهم لملكوت السموات".[2]

" ففي هذا القول يطلب اليسوع من تلاميذه أن يقضوا على كل الرغبات الجسدية لديهم وأن يمارسوا العفة، ولذا لم يبقى الزواج هو المقصود في الخطة الإلهية بل العزوبة"[3]. ويعود راسل من جديد إلى استنكار فكرة الخطيئة والعقاب والوعيد في الديانة المسيحية؛ والخطيئة هنا هي خطيئة أخلاقية. إن هذا الوصل بين الجنس والخطيئة يحمل الكثير من الأذى والظلم، فربط السلوك الجنسي بالخطيئة يحمل الكثير من الأخطار على الصحة العقلية والنفسية، ففي الوقت الذي يكون فيه الجنس أمر طبيعي ويجب أن يكون موضوعا للمعرفة؛ فان التعاليم المسيحية تقر بأنه موضوع غير لائق ومعرفة غير مرغوبة خاصة بالنسبة للأطفال الأمر الذي يؤدي إلى الجهل بسبب الخوف من الإحساس بالخطيئة، ولتوضيح انعكاس الأمر على الأفراد يعطي راسل مثالا توضيحيا قائلا: " كل الشبان مهتمون بالقطارات، افرض أننا أخبرنا أحدهم أن الاهتمام بالقطارات أمر شرير، ولنفرض أننا أبقينا عينيه معصوبتين كلما كان في القطار أو المحطة، ولم نسمح له أبدا

[1] برتراند راسل، **مالذي أؤمن به**، مصدر سابق، ص 86.

[2] إنجيل متى 19: 11

[3] بايه ألبير، **أخلاق الإنجيل**، تر: عادل العوا، دار الحصاد، دمشق–سوريا– دط، دت، ص 89.

بالإشارة على كلمة "قطار" في حضوره.. فلن تكون النتيجة أنه سيقل اهتمامه بالقطارات، بل على العكس سوف يصبح أكثر اهتماما، لكن أمر الخطيئة سيصيبه بشعور بالخطيئة"[1].

الأمر نفسه ينعكس على الجنس وكبت موضوع المعرفة الجنسية، فما جاءت به التعاليم المسيحية عن الجنس وتحفظ حول الموضوع سيولد كبتا، يسبب نتائجا أكثر سوء. خاصة عندما يتعلق الأمر بدوافع غريزية متجذرة في الطبيعة البشرية. فينشأ نتيجة هذا الأمر الشباب مصابون بمرضي عصبي أو مرض نفسي نتيجة الشعور بالخطيئة والكثير من الأمراض النفسية الأخرى. فراسل يرى بأنه لا يوجد أي دافع عقلاني يدفع إلى الجهل بالمعرفة الجنسية ولا الجهل في أي موضوع آخر.

إن فكرة الخطيئة عموما تخلق نوعا من الألم الفظيع في العالم؛ وفكرة التحريم تخلق فكرة الهوس بالفعل المُحرم؛ يقول راسل: " إذا كنت سأنجب طفلا وأنا أعرف بأنه سيصبح مهووسا بالقتل، فأنا أتحمل مسؤولية جرائمه. إذا علم الله مقدما الخطايا التي سيرتكبها المرء، فهو يتحمل مسؤولية كل ما ينتج عن هذه الخطايا لأنه قرر خلق هذا الأمر. كما أن حجة المسيحية أن العذاب هو تطهير للخطايا هي حجة تسوغ للسادية، وحجة غير مقنعة"[2].

إن ثنائية الدين والأخلاق تحمل تناقضا بين الطرفين في التعاليم المسيحية الأساسية، لان الأخلاق في المسيحية في رأي راسل فيها قدر كبير من الانحراف الأخلاقي، فهناك اعتقاد بأنه بدون إيمان بالله لن يكون الإنسان سعيدا ولا فاضلا، " غير أن راسل يعتقد بأن الفضائل المهمة هي اللطف والذكاء، غير أن العقيدة المسيحية تعرقل

[1] راسل برتراند، **ما الذي أؤمن به**، مصدر سابق، ص88.

[2] المصدر السابق، ص 89.

الذكاء، والإيمان بالذنب والعقاب يعرقل اللطف[1]". ولهذا يعتبر راسل أن الانحلال العقائدي وعدم الالتزام بالتعاليم المسيحية لا يؤدي إلا إلى الخير؛ يقول: "ما يحتاجه العالم ليس عقيدة، بل موقفا من البحث العلم، يعتقد أن تعذيب الملايين ليس أمرا مرغوبا فيه".[2]

4. النتائج:

ما يمكن أن نخلص إليه هو أن قراءة راسل للدين تعتبر من أكثر المواقف اعتراضا على الدين، وأرجع على الاعتراض إلى دوافع عقلية وأخلاقية.

فمن الناحية العقلانية يعتبر راسل أنه لا يوجد ما يبرر صحة أي من الديانات كما أن الأدلة الميتافيزيقية والتي اعتبرت على أنها عقلية في الكثير من الأطروحات الفلسفية لا يوجد ما يؤكدها تجريبيا ولا حتى عقليا في نظر راسل. فقد ناقش راسل وبشدة السؤال: هل الله موجود؟ وجميع الحجج التي تعمل على إثبات وجوده. ولم يجد أي برهان يؤكد صحة التعاليم الدينية عموما. حتى أنه كرس لقتل هذا المفهوم " الله". واعتبر أن هذا الطرح هو طرح تقليدي قديم ساد في مرحلة كان فيها المعنى محدد لهذه الكلمة. وقد أصبح هذا الطرح معرضا للهجوم والاستنكار في العصر المعاصر. كما حطم راسل كل المبادئ الجوهرية للعقائد الدينية كالخلود والإرادة الحرة على أسس عقلانية.

أما الاعتراض الأخلاقي فقد كان واضحا عند راسل من زاويتين:

الأولى: حين اعتبر راسل أن الدين كان نتيجة الخوف ويسير جنبا إلى جنب مع الوحشية، فلا يمكن أن تستقيم جدلية الدين والأخلاق. بل إن الديانات وقفت واعترضت أي تقدم أخلاقي، وأقامت مفهوم الخير والشر على أسس غير عقلانية تتعارض مع التجربة. كما أن الديانات أعاقت حتى التطور والتقدم الحضاري.

[1] Bertrand Russell,Why Iam not a Christian,Op.cit,p164.
[2] Ibid,P 165.

الثانية: في انتقاده للديانة المسيحية؛ التي شن عليها راسل هجوما لا هوادة فيه؛ ركز فيه على الجانب الأخلاقي كدافع قوي لانتقاده. فاعتبر الإيمان بالمسيحية هي نوع من التعصب والدوغمائية والتهديد والعقاب الذي يتعارض مع الحرية الفكرية والسلام العام والتكريس للظلم، بالإضافة إلى انتقاده لشخصية المسيح الأخلاقية؛ فأخلاق المسيح لا تتناسب مع مكانته؛ واعتبر أن النصوص المقدسة التي جاء بها المسيح، والروايات التاريخية حول شخصية المسيح تشير إلى أخلاق تتعارض مع الرسالة الإنسانية العقائدية.

ومن الناحية الأخلاقية دائما رفض راسل الأخلاق الجنسية المسيحية؛ التي تمارس نوعا من الضغط على المسيحيين وتسبب لهم أذى عقلي ونفسي؛ وعارض فكرة أن تكون اللذة الجنسية شر؛ فالديانة المسيحية حددت سلوكات للمؤمنين قد لا تحقق السعادة ولا تحمل أي خير.. بل الخير في عدم الامتثال للتعاليم المسيحية.

ومن هذا يكون راسل قد حطم فكرة الله، والمسيح، والكنيسة المسيحية التي يعتبرها هي المؤسسة المنظمة للعقائد والتعاليم الدينية، فالدين المسيحي كما تنظمه الكنيسة هو العدو الأساسي للأخلاق والعقلانية على حد سواء.

المبحث الثالث: الدين والعلم في ميزان راسل

لقد كان الصراع الأصولي بين العلم والدين حاضرا منذ القديم وخاصة في العصور الوسطى، حتى أصبح هذا الصراع نظرية تاريخية ومعرفية اختلفت واشتدت فيها النزاعات بين رجال الدين والعلماء، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن حقيقة هذا الصراع ولماذا زادت فجوة النزاع بين الدين والعلم وإذا ما كانت هناك ضرورة حتمية تفرضه. فهذه الإشكالية العامة التي خلقتها الجدلية والصراع السجالي بين العلم والدين؛ يأخذنا إلى البحث عن حقيقة العلم والدين في ظل هذه العلاقة؛ وان كان المقصود بالعلم النظريات العلمية كنتيجة ضرورية أم تأويلاتها، وماذا عن الدين فهل المقصود النصوص الدينية الثابتة المقدسة، أم المحاولات البشرية في تفسيرات وتأويلات هذه النصوص.

إن هذا الموضوع بقي نصبَ عيني العلماء والفلاسفة ورجال الدين حتى الفترة المعاصرة، فلم يمر الموضوع مرور الكرام على فيلسوفنا **برتراند راسل**، وقد كان موضوع حديثه في كل مقام، فكل من موضوع الدين والعلم هما نقطة اهتمام أساسية في حياة راسل الفكرية والشخصية لأنهما يعكسان انتماءه الفكري والديني، فَتوَجُهُ راسل العلمي وموقفه المتشعب من الدين؛ حرك قلمه في موضوع العلاقة بينهما فكان له هو الآخر موقف خاص من العلاقة بين الدين والعلم، فإذا كان راسل يبرز كفيلسوف علم ويؤمن بكل ما هو تجريبي فهل من الممكن أن يخضع الدين لمناهج علمية تخضع للمشاهدة والتجربة وهل من الممكن أن يقوي العلم الدين إذا نجح في إثبات حقائقه بصورة تجريبية؟ أم أن التمايز والتعارض الظاهر بين طبعتيهما لا يمكن إلا أن يكرس للصراع والاختلاف بينهما في رأي راسل؟

1. أشكال العلاقة بين الدين والعلم:

إن العلاقة بين العلم والدين عرفت عدة أشكال أولها علاقة انفصال؛ فقد يكون تناقض بينهما وهذا يفرض وجود أحدهما دون الآخر فإما الدين أو العلم، أي أن الحقيقة يمتلكها إما الدين أو العلم والعلاقة المنطقية ترفض اجتماعهما لأنهما متناقضين. حيث نجد رجال الدين يرفضون العلم باعتباره صناعة إلحادية ولا يثقون به، والعلماء يرفضون الدين باعتباره خرافة لاعقلانية ليس هناك ما يثبتها تجريبيا. كما انه قد تكون هناك علاقة استقلالية بينهما وهذا النوع من العلاقة يفرض وجود انفصال بينهما ولكن لا ينفي أحدهما؛ يقول أي أن لكل منهما مجاله المستقل عن الأخر؛ فقد يكون كلاهما على صواب في المجال والسياق الذي يخصه فمجال هو الوسيلة والمادة، ومجال يميل إلى البحث الغائي والماورائي بالدرجة الأولى، فلا يملك أحدهما كلمة في مجال الآخر فهما لا يتناقضان لسبب واحد وهو أن اهتمامهما مختلف ومجالاتهما المستقلة.

وقد تحدث **طه عبد الرحمن** عن هذه العلاقة الانفصالية في مؤلفه "كيف نفكر في الصلة بين الدين والعلم"، وحدد لها ثلاثة أشكال: التناقض والتمايز والتباين، " فالتناقض يفرض حضور أحدهما دون الآخر، أما التمايز فيفرض ألا يلتقيان ولا يتضادان، أما الشكل الثالث فهو القائل بالتباين بينهما في طرحهما لنفس الموضوع"[1].

فالصراع بين الدين والعلم يتضمن ذلك التناقض الشديد بينهما، فكل منها يحاول الانتصار لنفسه على الآخر فقد كان الأمر شبيها بالحرب خاصة في العصور الوسطى؛ " فقد كان الأمر جليا في أوروبا وفي العصور الوسطى وبداية نهضتها في وقت كان فيه الصراع بين الدين والعلم على أشد عندما كان العلماء يتجهون اتجاها معاكسا تماما لاتجاه الكنيسة وباباواتها مع تدهور نظام الكنيسة، وضعف واضح في سلطتها التي بلعت أوجها

[1] بدران مسعود بن لحسن،**العلاقة بين الدين والعلم في ضوء القرآن الكريم**، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، المجلد العاشر، العدد الأول، كلية قطر للدراسات الإسلامية، 2017، قطر، ص 409.

في العصور الوسطى، وقوة نسبية اكتسبها العلم نتيجة ما توصل إليه من نتائج أبهر بها الناس واكتسب بها ثقتهم"[1].

فالصراع بين الدين والعلم في العصور الوسطى انتصر في بادئ الأمر لصالح الدين عندما كانت السلطة والكلمة الأولى والأخيرة للكنيسة، لكن الأمر يدم طويلا حين وجد الإنسان الإجابة عن استفساراته حول مختلف مباحث الوجود وحقائق العالم المادي وحتى اللامادي، انتهى الأمر بالانتصار للعلم، وسط تأييد شبه كلي له في بداية العصر الحديث."فمرغريت ورتيم ترى بأن العلم والدين لا يلتقيان أبدا بل يتناقضان، لأن الدين هو سبب كوارث ومصائب الإنسان. وأن العالم وأوروبا ما قامت فيها من نهضة إلا بعد أن تخلصت من الدين بفعل العلوم الحديثة"[2].

فهذا الصراع سيطر عليه عداء شديد من رجال العلم على الدين يسوده الاحتقار والاتهام بعدم عقلانية الدين وتسبب في التخلف والحق الضرر بالإنسان، كما أن العلم هو الآخر لم يسلم من الانتقادات الموجهة لما وصل إليه من نظريات حطت من الإنسان وجردته من بُعده القيمي، فقد ظهرت العلاقة بين العلم والدين كصراع طغى عليه التناقض القائم بينهما، فتراوحت هذه العلاقة بين الانتصار للدين تارة، وللعلم تارة أخرى.

لكن هذا الشكل التعارضي بين العلم والدين ليس قطعيا فالاستقلالية بينهما؛ أمر يكاد يكون مستحيل لأنها بعيدة عن الواقع، فما يقدمه الدين من بحث في الغيبيات وما يفرضه من ادعاءات غائية، لا تخرج عن كونها ادعاءات علمية، فهناك تداخل بين العلم والدين لا يمكن إنكاره. كما ذلك الهجوم العنيف لرجال العلم على الدين ليس له ما يبرره لأن هؤلاء لا يدركون حقيقة الدين وليسوا على دراية به، خاصة وقد حير تعريف الدين

[1] المرجع السابق، ص 410.

[2] المرجع نفسه، ص 411.

العلماء كثيرا، " فلم يستطع العلماء الاتفاق حول تعريف يضبط حقيقة الدين، وعجزوا عن تحديد عناصر الدين، فالعلم لم يكشف الحجب عن أسرار الدين، فكيف له أن يهدم هذا البناء المتين وهو لم يستطع حتى الكشف عن كيفية بنائه"[1].

أما الشكل الثاني فتمثلته علاقة الاتصال والاتفاق بين العلم والدين؛ فقد يكون هناك حوار بين الدين والعلم فيستفيد أحدهما من الآخر. وبالتالي يقدمان معا معرفة حول موضوع ما، وهذه العلاقة يحكمها نوع من الاحترام لرأي الآخر؛ فهناك ضرورة لتعاونهما لبلوغ جادة الصواب وتحصيل الحق، وقد ينتهي بهما الأمر إلى التكامل الذي يؤكد الاندماج بينهما فالعلم يحتاج إلى الدين والدين يحتاج إلى العلم. " فمثلا في مسألة حركة الشمس فقد كان هناك اتفاق بين ما جاء به العلم الحديث وما هو وارد في الدين الإسلامي، فقد اعتقد الناس أن الشمس ثابتة لا تبرح مكانها، ثم جاء العلم فقرر حركتها إلى نجم "الجاثي"، والدين بدوره وبصريح العبارة قرر هذه الحقيقة مسبقا، قال تعالى: "وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ"[*] ، وهذا مستقر تعني أن للشمس نهاية تنتهي عندها"[2].

يجدر الإشارة إلى أن الشكل الأول للعلاقة مع الدين لم يكن مع العلم مباشرة وإنما مع الفلسفة، لان العلم كان تحت لوائها ولخدمتها، ولم يكن قد استقل عنها بعد، وكانت الفلسفة هي السياق المعرفي العام الذي يتناول دراسة للحياة والعالم والإنسان بمنهج تأويلي عقلي، لكن هذه الجدلية انتهت بالتوافق بينهما، بل أصبح هناك دين فلسفي، فالتصور اليوناني القديم أعطى له طابعا فلسفيا، فلم يخرج الدين عن العقل والبحث الفلسفي كان بحثا دينيا، ويمكن القول بأن العقل هو القاسم المشترك بين الفلسفة والدين وحتى العلم.

---

[1] عبد الرزاق مصطفى، الدين **والوحي والإسلام**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2012، ص20.

[*] سورة يس، الآية 38.

[2] شوقي أبو خليل،**الإنسان بين والدين والعلم**،دار الفكر، دمشق، ط2، 1977، ص67.

" فقد بذل فلاسفة اليونان جهدهم في رفع شأن العقل وتقوية دعائمه، واستخلصوا بذلك دوره الذي يلعبه في الطبيعة، فقد أشار أرسطو إلى أن الطبيعة بأسرها متعلقة بالعقل لكنها لا تبلغ مرتبته، وذلك العقل الكامل هو الإله"[1]. فعندما اعتبر الفلاسفة العقل المبدأ الأول والمطلق بعد تجاوز ذلك التصور الخرافي الساذج البعيد عن العقلانية، المتمثل في الرؤى الأسطورية والميثولوجيا الشعبية للاعتقادات الدينية.

إن البحث الفلسفي في مرحلته الأكثر جدية مع اليونان صور الدين على وفاق مع العقل والمادة، " فطبيعة المادة وطبيعة العقل متقاربان، وقد برهن هذا أرسطو على أن المادة مهما بلغت في ظاهرها من عدم التعيين فإنها لا تعرى عن الصورة، وان المادة في جوهرها ليست إلا الصورة بالقوة، فالعقل موجود، وهو مع وجوده فعال، إذ بدونه لا موجود يوجد على الهيئة التي هو عليها"[2]. فما قام به العلم هو تأكيد حقائق كان سبق وقد جاء بها الدين خاصة تلك الحقائق الطبيعية التي هي من اشتغال العلم.

غير أن هذه الجدلية القائمة بين العلم والدين انتهت في العصر المعاصر بانتصار العقل عليهما، والتزم كل من الدين والعلم بحدوده، فلا نتائج العلم المبهرة استطاعت أن تختصر الحقيقة المطلقة، ولا سلطان الدين استطاع أن يفرض سيطرته، بل إن المعرفة الإنسانية والحقيقة تبقى نسبية لا يدركها أي مجال ألا في حدود كفاية العقل الإنساني النسبي." فقد تبين لأهل العلم أن وظيفة العلم تنحصر في وصف حقائق الأشياء، هنالك

[1] إميل بوترو،**العلم والدين في الفلسفة المعاصرة**، تر: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،دط، 1973، ص12.

[2] المرجع نفسه، ص 11.

نامت عاصفة العلم وانتصرت الطبيعة على نَزَعات الوهم السائدة فيها، وهنالك تحددت كفايات العقل الإنساني، فترك الدين سلطانه، وحدد العلم حيزه[1]".

إن هذا الحد هو بمثابة الاستسلام لكل من الدين من العلم والدين ومحدودية قدرة استيعاب كل من المجالين،"حيث يرى اينشتاين أنه لا يوجد ما يسمى بالصراع بين العلم والدين، وعلى هذا فهو يرى أن العلم بدون دين أعرج عاجز، والدين بدون علم أعمى يتخبط في الظلام، ويعتقد أن السبب الرئيسي الذي أدى إلى الصراع بينهما كان في المفهوم، فلد تم الاتفاق حول مفهوم العلم، لكنه صعُبَ تحديد مفهوم الدين.[2]"

ليتأكد من جديد أن الصراع هو صراع بين التفسيرات النظريات العلمية وتأويلات النصوص الدينية المقدسة، وبين هذه التفسيرات والتأويلات تتربع الاجتهادات البشرية القاصرة عن بلوغ المطلق، حتى ولو كان كل من العلم والدين مطلقين.

2. المعرفة العلمية عند راسل:

عاش راسل في فترة زمنية مميزة في مختلف المجالات بما في ذلك الصعيد العلمي، فالقرن العشرين عرف تطورا علميا لا يستاهن به واكتشافات علمية غيرت طبيعة الحقيقة العلمية، كالنظرية النسبية عند أنشتاين ونظريات الكم ونظرية داروين وتطور تكنولوجي هائل والثورات تقنية مختلفة، فقد عاصر راسل الكثير من العلماء والمفكرين، كل هذا كان دافع وسبب لتكوين راسل العلمي وسببا قويا لانتمائه العلمي وتقديسه للعلم

[1] وايت ديكسون أندرو، **بين العلم والدين تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى**، تر: مظهر إسماعيل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2014، ص 23.

[2] نوال بورحلة ، **علاقة الإيمان بالعلم عند ألبرت أنشتاين**، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم الآداب والفلسفة. العدد12، جوان 2014 ص 13.

يعرف راسل العلم: " بأنه محاولة عن طريق الملاحظة وإعمال العقل القائم على هذه الملاحظة لاكتشاف الحقائق الخاصة بالعالَم، ثم اكتشاف القوانين التي تربط الحقائق بعضها ببعض"[1]. فالعلم هو محاولة الكشف عن القوانين التي تربط بين حقائق العالَم.

" فراسل يرى أن الطريقة العلمية تتلخص في ملاحظة تلك الحقائق التي تمكن من يلاحظها من اكتشاف قوانين عامة تسري على حقائق من نفس النوع، فالمرحلتان وهما الملاحظة أولا، واستنتاج القانون ثانيا كلتاهما قابلتين للتهذيب إلى غير حد قريب"[2]، فالوصول إلى هذه القوانين يكون بالانطلاق من الملاحظة كخطوة أساسية في المنهج العلمي، معتمدين أيضا على عمل العقل ولا بد أن يظهر عمل العقل في تلك الفرضيات التي يفترضها العالم قبل إخضاعها للتجريب، ليكون القانون هو آخر خطوة تتوج مسار البحث العلمي وتكشف عن علاقات ثابتة تعبر عن هذه الحقائق.

غير أن هذه الطريقة لو أنها تبدوا بسيطة إلا أن الوصول إليها لا يكون كذلك، ويشير راسل إلى أنه يجب التفرقة بين هذه الطريقة العلمية بخطواتها الإجرائية وبين الطريقة التي يعتمدها الرجل العادي بنفس الخطوات تقريبا فهذا الأخير أيضا يمكنه الملاحظة والتعميم والوصول إلى نتيجة، بما أن العلم نتائجه تتميز بالدقة الكمية في تجاربه والمهارة والتبصر، بالإضافة إلى استخدام الوسائل العلمية الخاصة، على عكس الرجل العادي الذي يلاحظ ويصل إلى نتائج معتمدا على التعميم فحسب، غير أن هذا التعميم قد لا يصدق في حالات أخرى مشابهة لأنها خطواته ليست تفتقر الدقة العلمية.

كما أن المعرفة العلمية تتميز بمجموعة من الخصائص وهي:

[1] راسل برتراند، **الدين والعلم**، مصدر سابق، ص2.

[2] راسل برتراند، **النظرة العلمية**، مصدر سابق، ص 11.

1. خاصية البناء النسقي: أي أن المعارف العلمية تشكل نسقا علميا، وذلك من خلال الجمع بين المعارف السابقة واللاحقة، وذلك بعد أن يقوم العلم بنقد وتمحيص النظريات السابقة دون أن يلغيها.
2. التركيز على الوقائع: أي أن العالم يحرص على ملاحظة الوقائع كما هي في الواقع، وليس كما تبدو لنا، فالعلم يتوخى الموضوعية، إلى جانب التأكيد على أهمية التجربة التي تعتبر محك الصدق في بناء المعرفة العلمية.
3. استخدام القياس والدقة والتكميم: فما يكسب المعرفة العلمية الموضوعية في علوم الطبيعة هو استخدامها للقياس Mesure، وارتكازها على الدقة والتكميم.
4. التحليل: أن المعرفة العلمية في نظر راسل هي الأخرى يجب أن تقوم على التحليل أيضا، فالتحليل ليس مقتصرا على الفلسفة وقضايا اللغة والمنطق فقط، بل يمثل أيضا أحد خصائص المنهج العلمي، وهو بمثابة نظرة نقدية يتناول بها العلم ما يواجهه من حوادث مركبة ويقوم بتحليلها إلى عناصرها البسيطة"[1].

من خلال هذه الخصائص نلاحظ أن راسل أضاف على المعرفة العلمية صبغة خاصة به، بالإضافة إلى الخصائص الثابتة في معرفة العلمية قبله، فهو أكد على فكرة النسقية بين النظريات العلمية دون إحداث قطيعة ابستمولوجية، أما الدقة والموضوعية فقد أكد عليها العلم منذ عهود ماضية، والتكميم باعتبارها مبادئ أساسية ثابتة في المعرفة العلمية ولا يمكن تجاهلها.

ويؤكد راسل من وجهة نظره الواقعية على عالم الأشياء الخارجية، والتي هي موضوع العلم الطبيعي، فيجب التركيز عليها من خلال وصفها وصفا موضوعيا في

[1] بشير ولد وحشية، **فلسفة العلم عند برتراند راسل**، مجلة أبعاد، العدد05، جامعة وهران2، جانفي 2018،الجزائر، ص158.

دراستها التجريبية، وهذه الوقائع المادية هي أيضا تمثل موضوعا للتحليل عند راسل، باعتبارها أحداث مركبة يجب أن يقوم العلم بتحليلها لبلوغ حقيقتها.

فإذا كان العلم يسعى إلى اكتشاف الحقائق الخاصة بالعالَم عن طريق إعمال العقل وباستخدام الملاحظة وبالاعتماد على وسائل تجريبية خاصة، فما على العالم إلا أن يقوم بتحليل هذه الوقائع إلى عناصرها البسيطة، ويتم هذا التحليل عن طريق الكشف عن العلل الكامنة وراء كل حادثة، فقد يكون حادثة واحدة تتحكم فيها مجموعة من العلل، فيجب تحليل هذه العلل إلى علة واحدة للكشف على الواقعة المدروسة.

"فهناك مشكلة واحدة تبدو في الظاهر أنها مجموعة من المشكلات، لذلك يجب تدخل التحليل لفصل الظواهر والعلل على ذلك النحو ثم إعادة تركيبها، فهذا يعتبر واحداً من الإجراءات الأساسية في المنهج في نظر راسل"[1]. فراسل يرى " بأن العلم منصرف إلى فهم علل العمليات التي نشاهدها أكثر من انصرافه إلى تحليل العناصر التي تتركب منها هذه العمليات"[2].

لقد كانت الخرافات تعتري مختلف ميادين المعرفة وسادت المجتمع لمدة طويلة من الزمن، وصعُب التخلص منها لولا تدخل العلم لأنها أصبحت راسخة في المجتمعات والأذهان، " غير أن العلم كان عاملاً أساسيا في تبديد الخرافات البدائية، فالخسوف والكسوف كانا أول ظاهرتين خرجا من حيز الخرافات إلى نطاق العلم"[3].

فقد ربط رجال الدين والرهبان مختلف الظواهر الطبيعية بتفسيرات خرافية، فربطوا ظواهر الخسوف والكسوف والنجوم المذنبة بموت الأمراء وبالغضب الإلهي، ومختلف

[1] المرجع السابق، ص 158.

[2] راسل برتراند، **النظرة العلمية**، مصدر سابق، ص 117.

[3] راسل برتراند، **أثر العلم في المجتمع**، مصدر سابق، ص21.

المعتقدات الساذجة، ولم يتم التخلص من هذه المعتقدات حتى مع النهضة العلمية التي أحدثها عمالقة الفكر التجريبي كنيوتن وغاليليو كوبرنيك، وبدأت ثورة مناهضة للاعتقاد بالسحر والسَحَرة وضد كل التصورات اللاعقلانية، فانتصر الفكر للعقلانية العلمية، وأصبحت مختلف العلوم تقوم على تفسير تجريبي، كعلم الطب الذي كان يسيطر عليها الاعتقاد بوجود أرواح شيطانية تتسبب في مختلف الأمراض، إلى أن تآكلت هذه النظرة كليا في القرن 18.

يقول راسل: " إني أعتقد بوجود ثلاثة مكونات ذات أهمية خاصة في تكوين النظرة العلمية التي سادت القرن الثامن عشر:

1. أن العالم المادي يتمتع بنظام ذاتي الفعل، وذاتي الديمومة، تخضع كافة التغيرات فيه إلى قوانين الطبيعة.
2. أن بيانات الحقائق يجب أن تبنى على الملاحظة وليس على استشهاد غير مسند.
3. أن الأرض ليست مركز الكون، ومن المحتمل أن الانسان ليس غاية الكون (في حال كان للكون غاية)، وأن الغاية–إضافة إلى ذلك– مفهوم غير ذي نفع علمي"[1].

3.دواعي الصراع بين العلم والدين عند راسل:

لقد أشار **برتراند راسل** في مؤلفه الشهير **الدين والعلم** إلى أن هناك صراع بين رجال الدين والعلماء في أوروبا استمر لمدة عصور واختلفت صور الصراع باختلاف العصور، وبوضعية كل من الدين والعلم ومكانتهما في كل عصر، غير أن هذا الصراع لمدة قرون من الزمن ما كاد ينتهي، ولا بد أن هناك دواعي لهذا الجدل القائم بينهما ومن خلال هذا المؤلف حاولنا استخلاص أسباب هذا الصراع في نظر راسل من خلال ما قدمه في هذا الكتاب، ولقد انحاز راسل باعتباره ذو نزعة علمية إلى الانتصار للعلم وتبيين أحقيته في

[1] المصدر السابق، ص ص 26،27.

رفض الدين. فمن الدواعي رفض العلم للدين النهج الذي يسير عليه الدين،من خلال تلك المحاجات العقلية التي يقوم عليها الدين في بناء افتراضات، فمن بين الأعمدة الأساسية التي يُبنى عليها الدين العقيدة باعتبار هذا الأخير مجرد ظاهرة اجتماعية في نظر راسل؛ هذا إلى جانب الكنيسة (في الدين المسيحي) والنظام الأخلاقي. " فالعقائد في المصدر الفكري للصراع المحتدم بين الدين والعلم، لكن الحدة التي اتسمت بها معارضة الدين للعلم ترجع إلى الصلة التي تربط العقيدة بالكنيسة، كما تربطها بنظام الأخلاق. فالذين يعبرون عن شكوكهم في العقيدة يضعفون سلطة رجال الكنيسة وقد يقللون دخلهم"[1].

أمام هذا التعنت الديني استخدم رجال اللاهوت المنهج العقلي لترسيخ الحقائق الدينية، كالبرهان العقلي على وجود الله وهو الأسلوب الذي اعتمده اللاهوتيين في العصور الوسطى، " وهذا الأسلوب المنطقي في نظر راسل يحمل نقاط قوة كما يحمل نقاط ضعف، وترجع قوته إلى أن كل ما يقبل إحدى مراحل المحاجاة عليه أن يقبل صحة جميع مراحلها التالية، أما الضعف فيرجع إلى أن كل من يرفض أياً من مراحل المحاجاة اللاحقة عليه أيضا أن يرفض تلك الباكرة منها"[2].

لم تسلم هذه المحاجاة من الرفض في العصر الحديث لما انتبه الناس إلى ما فيها من أخطاء التي سبق وقد أكدتها الكنيسة في العصور الوسطى. يقول راسل:" إن حضور الدين في الحياة الاجتماعية والفكرية وقدرته على التأثير التي سادت قبل القرن التاسع عشر؛ وسرعان ما تلاشت مع مطلع القرن العشرين، أمام "الإرادة الحرة، التي ازدادت قوتها واعتمدها العلم ليتجاوز بها تعاليم الكنيسة"[3].

[1] راسل برتراند، **الدين والعلم**، مصدر سابق، ص7.

[2] المصدر نفسه، ص 8.

[3] راسل برتراند، **النظرة العلمية**، مصدر سابق، ص94.

كما أن هناك محاجاة تقوم على ما تنصه الكتب المقدسة (كتحريم القتل في الوصايا العشر في عقيدة موسى)، وحقيقة الأرض الثابتة التي فندها غاليلي، " مثل هذه المحاجاة تقوم على سلطة الكتاب المقدس ككل. وعندما يبدو أن الكتاب المقدس يقول أن الأرض لا تدور، فعلينا أن نخضع لهذا القول على الرغم من محاجاة غاليلو"[1].

فالدافع الوحيد لقبول هذه الحقائق هو ما مارسته الكنيسة من سلطة على المجتمع في العصور الوسط، لكن سرعان ما تغيرت هذه الحقائق واضمحلت هذه السلطة في العصر الحديث والمعاصر،يقول راسل:" فرغم أن القليلون يقبلون هذه المحاجاة في الوقت الراهن؛ فلا يمكن اعتبارها محاجاة سخيفة ومضحكة، كما أنه لا يمكننا أن نوجه اللوم والتقريع الأخلاقي إلى الذين بنو تصرفاتهم على أساس هذه المحاجاة"[2]. أي أن هناك حقائق في الدين المسيحي يمكن إثباتها بالعقل والأخرى جعلت من الوحي والتنزيل أساسا لإثباتها، غير أن كلا المحاجتين قابلة للرفض والتفنيد لأنها لا تقوم على أسس تجريبية وقابلة للملاحظة.

إن الملاحظة والتجربة العلميتين أظهرتا عدم نجاعة المحاجات والمنهج العقلي والوحي الذين تقوم عليهما الحقيقة الدينية، فإذا كان الاتساق المنطقي يفرض الانتقال من مبادئ عامة؛ فان هذه المبادئ العامة الأولية قد تكون خاطئة وبالتالي تقودنا إلى نتائج خاطئة بالضرورة، فليس هناك ما يثبت صحة هذه المنطلقات التي يقوم عليها هذا الشكل المنطقي. يقول راسل: "فالتجربة أظهرت خطر التعميم والبدء بالمبادئ العامة لاستنباط الحالات الفردية منها، وذلك لسبب أولهما أن هذه المبادئ العامة قد لا تكون صحيحة وثانيهما لان الاستدلال العقلي القائم عليهما قد يكون خاطئ"[3].

---

[1] راسل برتراند، **الدين والعلم**، مصدر سابق، ص6.

[2] المصدر نفسه، ص 7.

[3] المصدر نفسه، ص 9.

إن العلم رسم لنفسه طريقا آخر مغايرا وأكثر صواب. معتمدا على منهج أساسه الملاحظة والتجربة، وبدلا من الانتقال من مبادئ عامة غير مؤكدة وغير ضرورية، فهو ينتهي بقاعدة عامة، منطلقا منها باعتبارها كافتراض ويعمل على إثباتها أو نفيها لا على أنها حقيقة مؤكدة، ومن هنا تظهر الفرضيات العلمية على أنها حقيقة مؤقتة. لا على أنها مبادئ دوغمائية كما هو الحال في الدين، هذا ما يعطي للعلم خاصية النسبية والتحديد، وبالمقابل تتصف الحقائق الدينية بالثبات والمطلقية، يقول راسل: " أن العلم يتخلى عن البحث عن الحقائق المطلقة ويستبدلها بما يسمى بالحقيقة التقنية المنتمية إلى أي نظرية يمكن استخدامها بنجاح في الاختراعات أو التنبؤات بالمستقبل"[1].

فالحقيقة العلمية أخذت طابعا براغماتيا وأصبحت تهتم بما تحققه من مكاسب مادية حتى ولو كانت بصلاحية مؤقتة، " فالحقيقة العلمية تحولت إلى حقيقة تقنية عملية ونافعة على جميع المستويات اقتصادية واجتماعية، فلقد ترك العلم الأسئلة الأساسية المرتبطة بالغايات والأصول، وأصبح يهتم بالحلول العملية الناجحة، ويشير راسل إلى أن هذه البراغماتية الجديدة للعلم حولت الحقيقة العلمية إلى حقيقة دوغمائية علمية شبيهة بتلك الدوغمائية الدينية التي شهدتها العصور الوسطى[2]".

ومن دواعي الانفصال بين الدين والعلم في نظر راسل، هو الاختلاف الموجود الذي تفرضه طبيعة كل من الدين والعلم، هذا الاختلاف كان على مستوى المنهج، والسياق المعرفي والنتائج وحتى الانفعال النفسي الذي يحكمهما،فمن ناحية المنهج فقد سبق وأن أشرنا إلى أن العلم منهجه هو التجريب يقوم على أسس مادية تحكمها الملاحظة والتجربة ويخضع إلى قوانين حتمية صارمة.

---

[1] المصدرنفسه، ص10.

[2] محمد لشقر ،**علاقة الدين بالعلم عند برتراند راسل**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ندوة الدين والعلم من منظور فلسفي، 01.02 أفريل 2015، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة شعيب الدوكالي، ص18.

أما الدين فقد أقام دعاته حجاجا عقليا لإثبات حقائقه بالإضافة إلى الإيمان القوي بالوحي جعل حقائقه تبدوا كحقائق ثابتة لا يشوبها التغيير أو الرفض، هذا ما جعل راسل يعتقد أن العلم هو المصدر الأول للمعرفة لأن حقائقها تؤكدها التجربة مقابل المعرفة الدينية غير المؤكدة لأنها مجرد معرفة نظرية، يقول راسل: " فالعلم هو المصدر الأول للمعرفة والأمثل لأنه لا يؤيد الاعتقاد في الألوهية ولا في خلود النفس"[1].

فالعلم يتجاوز الدين ويرفضه؛ لأنه لا يؤمن بالعقائد الدينية في القول بمسائل خلود النفس والاعتقاد بالألوهية ويعتبرها عقائد غير معقولة. إن راسل يعتبر واحدا من الفلاسفة الذي يؤمنون بكل ما هو طبيعي ويعلون من شأن العلم والطبيعة مقابل ما هو روحي، فالإنسان في نظر هؤلاء هو جزء من الطبيعة وتنجر عليه المناهج المادية، وما هو خارج الطبيعة والمادة ليس له معنى، "فهؤلاء فلاسفة العلم ومن بينهم راسل ينكرون أن تكون التجربة الأخلاقية والجمالية أو الدينية مصدر للمعرفة، ويقف راسل موقفا قويا معارضا للدين"[2].

وفي هذا الطرح يتفق راسل مع شيلر ماخ وإميل بوترو " حيث قرر شيلر أن التقوى ليست معرفة مباشرة ولا فعلا بل تحديدا من العاطفة المباشرة أو الشعور المباشر".[3]

كما أن الاختلاف بين الدين والعلم يشمل طبيعة النتائج التي يصل إليها كل منهما، ما يوسع هوة الانفصال بينهما، " فراسل يرى بأن العقيدة الدينية تتميز عن نظيرتها العلمية كون الأولى حقائقها مطلقة وأزلية، أما الثانية فهي ذات طابع نسبي مؤقت قابلة للتطوير

[1] راسل برتراند، **الدين والعلم**، مصدر سابق،ص5.

[2] بوشنكي.إ.م، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، تر: قرني عزت، عالم المعرفة، الكويت،دط ، 1992. ص 70.

[3] إميل بوترو **العلم والدين في الفلسفة المعاصرة**، مرجع سابق، ص177.

والتعديل فيما سيكشف عنه لاحقا، لأنه يقوم على يقوم على منهج منطقي ولا يستبق الأحداث، وبناء استدلال هام ونهائي"[1].

إن اعتبار الحقائق الدينية حقائق مطلقة جعل للدين مكانة قوية نظرا لان المنهج الديني كما سبق الإشارة هو منهج عقلي استنباطي، الأمر الذي جعل الدين ينجح في التصدي للعلم خاصة في العصر الوسيط وبداية العصر الحديث، مقابل المعرفة العلمية التي تعتمد على التجربة والتي تُبنى على مبادئ مؤقتة ونصل إلى نظريات غير ثابتة.

كما أن كلا من العلم والدين يقومان على مبدأين عقليين مختلفين، فالدين أساسه الغائية في حين أن العلم يؤمن بالسببية، هنا نجد رفض راسل لمبدأ الغائية والذي تقوم عليه الحقائق الديني وهو ما يجعلها تختلف عن الحقائق العلمية، فراسل يرفض رفضا تاما مبدأ الغائية ويعتبره غير مفهوم من الأساس، حيث يقول راسل:" إلا أننا رأينا أن الغاية ليست مفهوما ذو فائدة عندما نبحث عن قوانين علمية، فالكتاب المقدس يخبرنا أن القمر وجد ليضيء في الليل؛ لكن رجال العلم مهما كانت تقواهم لا يتفقون مع هذا كشرح علمي لأصل القمر"[2].

إن الأساس الذي يقوم عليه الدين والذي يقول بأن لكل موجود غاية، لا يصلح أن يكون مبدءا لتفسير الظواهر الطبيعية والتي هي موضوع العلم، فتفسير الدين لمختلف الظواهر الطبيعية هو تفسير غائي لا سببي ما يجعل هذه الحقائق من هذه الزاوية مرفوضة عند العلماء، فلا يمكن التسليم بأن الغاية من وجود القمر هي الإضاءة في الليل. لان العلم في نظر راسل يتجه بالدرجة الأولى إلى فهم العلل وليس الغايات.

4. النتائج:

[1] محمد لشقر، علاقة **الدين بالعلم عند برتراند راسل**، مرجع سابق، ص 6.

[2] راسل برتراند، **أثر العلم على المجتمع**، مصدر سابق، ص33.

ما يمكن أن نَخلص من موقف راسل من العلاقة بين الين والعلم هو ما يلي:

- الدعوى الصريحة لانتصار العلم على الدين، فذلك الصراع التاريخي الذي احتدم خاصة في العصور الوسطى بين رجال الكنيسة ورجال العلم كانت كل دعائم الغلبة فيه تنتصر لصالح العلم.
- سبب تأخر التطور في جميع مجالات الحياة كان سببه الاعتقادات الدينية الموروثة ومحاولة تفسير جميع مظاهر الحياة وربطها باللاهوت.
- لم يقتصر انتصار العلم على النتائج المادية التي انعكست فيما بعد على العالم، بل أخذ هذا الانتصار طابعا إنسانيا أيضا، وكان أحد أسباب الفوز بالسعادة كمطلب أساسي للوجود البشري.
- العلم بات وسيلة لتطور الأخلاق، وظهرت علاقة وِفَاقِية بين العلم والأخلاق؛ فأصبح العلم في خدمة الأخلاق، وهذا ما شكل أسس البراغماتية حيث أصبح العمل المنتج الذي يحققه العلم والتقنية هو أساس الأخلاق.

لكن هل بقي راسل وفيا للعلم أم أنه وجد بديلا آخر؟

المبحث الرابع: قراءة ابستمولوجية لاعتقادات راسل الدينية

1. راسل من العلم إلى التصوف

إن كل المؤشرات تشير إلى تشبث راسل بالنزعة العلمية التجريبية، وقد كانت جميع مواقفه نابعة من انتمائه العلمي على غرار موقفه الديني، هذا ما يوحي ظاهريا بتعصبه نحو كل نزعة مادية ونفوره من كل نزعة روحانية.

لكن بالمقابل نجد راسل قد كتب مؤلفا خاص أثنى فيه على إحدى الظواهر الروحانية والتي شكلت منهجا أساسيا في مختلف الديانات كطريقة للوصول إلى معرفة الله والاتحاد به وهي " التصوف[*]".

فقد كتب راسل مقالا خاصا بعنوان " التصوف والمنطق"؛ هذا العنوان أثار استفهاما جديدا حول موقف راسل من الأمر، فإذا كان التصوف عقيدة دينية ومنهج للمتدينين للوصول إلى الحقيقة الإلهية ووسيلة للاتحاد بالله، وكان راسل يرفض وجود الله من الأساس؛ فهل هذا يعني أنه ناقض نفسه ووجد في التصوف عقيدة دينية يؤمن بها؟ أم أن نظرته إلى التصوف كانت مختلفة؟

لقد كان الأساس العلمي هو الدافع الرئيسي لإدراك الحقائق رغم ذلك الصراع القائم بين نزعتين إنسانيتين؛ إحداهما يحكمها منطق الروح والأخرى تحتكم لمنطق العلم ولقد قام راسل رغم انحيازه العلمي بمحاولة إيجاد تناغم بين هذين النزعتين، فرغم العداء الشديد بين العلم والتصوف إلا أن هناك حاجة ماسة لخلق تناغم بينهما ولعل السبيل إلى ذلك

[*] هو سلوك خاص يشمل مجموعة قواعد، ورسوم مقصودة ينشدها السالك، ويستهدفها في رياضته الروحية، من أجل الوصول إلى معرفة الله (عبد الحميد فتاح عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1994، ص 141).

هو "المنطق". إن هذه المحاولة للجمع بين العلم والتصوف هي حاجة يشعر بها كل من له نزعة فلسفية منذ العهد اليوناني. " فقد أكد راسل أن ما جاء به هيرقليطس حول أن أصل الكون هو النار؛ هو طرح صوفي يقضي بالجمع بين الحقيقة العلمية والصوفية. فقد نجح هيرقليطس بالمزج بينهما، وهذا ما نجده أيضا عند أفلاطون من خلال أسطورة الكهف، حيث نجد إشراقة صوفية عبر من خلالها عن نظرته في المعرفة[1]".

هذا النوع من التصوف المنطقي الذي نجده عند فلاسفة اليونان ومنهم أفلاطون كان قد سبق إليه " **بارمنيدس" Parmanides(540 ق م _480 ق م)**، " حيث يصف راسل تصوف بارمنيدس بأنه تصوف منطقي، وأساس هذا التصوف هو أننا لا نعرف اللاوجود، وما لا نعرفه ليس موجودا"[2].

يُقيم راسل مقارنة بسيطة بين العلم والتصوف من خلال المنهج الذي يعتمده العلم في اختباراته والمنهج الصوفي، فالمتصوف يدعي بأنه على ثقة تامة بامتلاكه الحقيقة، في حين أن العلم يقيم حقائقه على نوع من الاستدلال التجريبي، كما أن المتصوفين على اختلافهم يتفقون على مجموعة من الحقائق صنفها راسل في ثلاث حقائق وهي:

1. "إن كل مظاهر الانقسام والانفصام غير حقيقية لأن الكون وحدة واحدة لا تتجزأ.
2. إن الشر لا يعدو أن يكون وهما منشؤه النظر الزائف إلى الجزء أنه قائم بذاته.
3. أن الزمن ليس له وجود حقيقي، وأن الحقيقة الخالدة ليست بمعنى أنها سرمدية، بل أنها خارج نطاق الزمن تماما"[3].

[1] سفيان عمران،**جدلية العلم والدين عند برتراند راسل**، مرجع سابق، ص 151.

[2] محمد على محمود، **التصوف والمنطق عند برتراند راسل**، ص16.

[3] راسل برتراند، **الدين والعلم**، مصدر سابق، ص178.

غير أن هذا الاتفاق حول هذه المسائل الثلاثة لا يمكنه أن يُغطي شساعة الاختلاف الكبير بينهم، فالمتصوفون على اختلاف دياناتهم يختلفون في تفسير الأمور، كما يختلفون في أساليبهم الصوفية في اختبار الحقائق التي يؤكدون صحتها.

ويرى راسل أن هذه الأساليب ليست مجدية وحقائقها مؤقتة وليست ثابتة، فجميع الحقائق الصوفية حتى تلك التي يتفقون فيها جميع المتصوفة وهي (العالم لا يتجزأ، الشر مجرد وهم، الزمن ليس له وجود)، لو أخضعناها للتحقق التجريبي العلمي فان هذا الأخير لا يؤكدها.

يقول راسل: " إن يقين المتصوفين وإجماعهم إلى حد ما في الرأي، لا يعتبر سببا يدعونا إلى قبول شهادتهم فيما يتعلق بحقائق الدنيا. فعندما يرغب رجل العلم في أن يشاركه الآخرون في وجهة نظره فانه يقوم بتجهيز مجهره أو تليسكوبه؛ أي أنه يقوم بإجراء تغييرات في العالم الخارجي، ولا يُطلب من الرائي غير قوة الإبصار، وعلى النقيض من ذلك نجد المتصوف يطلب إجراء تغيرات في الرائي نفسه عن طريق الصيام، والتدريب التنفس، والامتناع الحريص على مراقبة الخارج"[1].

من هذه المقارنة بين الطريقة العلمية والطريقة الصوفية في إدراك الحقائق يُعلن راسل عدم نجاعة المنهج الصوفي وعدم موضوعيته، وينتصر من جديد للعلم، فالتصوف كعقيدة دينية لا يمكنها إقامة أي دليل على صحة الحقائق، بل هو ناشئ من عاطفة يغلب عليها التظليل الذاتي لذلك يجب التخلص من هذه العواطف المرتبطة بالمعتقدات الخاطئة.

[1] المصدر السابق، ص 186

" فراسل يعتقد بأن التصوف كعقيدة دينية خاطئة، لكنه يؤكد في نفس الوقت أنه يمكن أخذ التصوف على أنه أسلوب للتعامل بحكمة مع الحياة، فحتى ذلك الذي يسعى للحقيقة العلمية، يستعمل نوعا من الإلهام الذي تتحرك به الصوفية، وتعمل بمقتضاه"[1].

فرغم هذا الاختلاف الشديد بين العلم والتصوف كعقيدة دينية، والذي يُشَكل –أي الاختلاف بينهما– أحد أوجه الصراع بيه العلم والدين، حاول راسل أن يهذب العلاقة بينهما،" فلم يرفض راسل التصوف رفضا تاما لوجود جانب من الحكمة فيه"[2].

فقد تقبل راسل التصوف باعتباره منهج يحمل نوعا من الحكمة، لا باعتباره عقيدة دينية تسعى لمعرفة الله، فلم يغير راسل موقفه من الدين عند بحثه في التصوف، وإنما استعار من التصوف الحكمة.

2. البرهان العقلي ضد التفسيرات الطبيعانية:

إن البحث الفلسفي في مجال الدين كان له نصيب كبير في الكشف عن الأدلة العقلية لإثبات وجود الله، منذ الفلسفة اليونانية غير أنه في المقابل وخاصة في العصر المعاصر أخذ البحث الديني شكلا عكسيا حاول من خلاله الفلاسفة الملحدين البحث عن الأسس العقلية التي تفند هذه الأدلة العقلية لإثبات وجود الله، ولعل برتراند راسل قدم أكثر المساهمات تأثيرا في هذا الموضوع وهذا ما استعرضاه في المباحث السابقة.

غير أن عمق هذا الموضوع وصلاحية هذا البحث في كل زمان ومكان؛ جعل من هذا البحث يتميز بنوع من السيرورة والصيرورة في آن واحد، فلم تكن هناك نقطة نهاية رغم تلك الفواصل والاستفهامات الكثيرة التي أثارها هذا الموضوع.

---

[1] سفيان عمران ، مرجع سابق، ص 148.

[2] راسل برتراند، **الدين والعلم**، مصدر سابق، ص 183.

فمازالت هنالك ردود متداولة تحاول التصدي لجميع محاولات تجاوز الدين وتفنيد حجج وجود الله الأمر نفسه ينسحب على محاولة راسل في نقد هذه الأدلة معتمدا على أسس مادية تجريبية وحتى عقلانية حسب رأيه.

ولعل أول الحجج التي فندها راسل كدليل على وجود الله هي حجة العلية أو السبب الأول، التي تفترض بأن هناك سبب مطلق لوجود هذا العالم، فقد رفض راسل قانون السببية لأنه لا يوجد في العلم سبب مطلق؛ واستنتاج وجود خالق بهذه الطريقة هو استنتاج علة ليس هناك ما يبرره ماديا؛ من خلال هذا حاول راسل البحث في قانون العلية من زاوية علمية لا عقلية؛ " غير أن البحث عن قانون العلية يدخل في مجال الفلسفة والأمور العقلية، ولا يمكن نقضه أو إثباته وفق وجهة النظر التجريبية والطبيعانية، فمن الصعب جدا إثبات أن العلة المؤثرة في ظهور ظاهرة هي نفسها تلك العوامل المُكتشفة في محيط التجربة، وأنه ليس هناك عامل غير محسوس وغير مُكتشف دخيل فيها[1]".

إن الماديين عموما يؤمنون بأن لكل معلول علة مادية؛ هذا ما يشكل تسلسلا ماديا بينهما (علة –معلول)، فلا يمكن أن تكون هناك علة غير معلولة في هذا التسلسل الضروري، "غير أن اجتماع أو تسلسل المعاليل بدون الانتهاء إلى علة غير معلولة هو بمثابة اجتماع وتوالي أصفار لا تنتج عدادا، ما لم يقف في شمالها عدد صحيح[2]«، فكما أن اجتماع الأصفار لا تعبر ألا عن العدم، كذلك وجود معلولات بدون الانتهاء بعلة غير معلولا عديم المعنى. ويعتقد **عدنان إبراهيم*** أنه بعد إدراك هذا السبب اتجه الماديون إلى

[1] فخر الدين الطبطائي ، **نفي علل ما وراء الطبيعة في نظرية دوكنيز دراسة نقدية**، مجلة الدليل، العدد السادس، السنة 2، 2019، ص 140.

[2] إبراهيم عدنان، **مطرقة البرهان وزجاج الإلحاد**، مركز سلطان بن زايد للثقافة والإعلام، دط، 2014، ص 119.

* داعية ومفكر إسلامي فلسطيني ولد بغزة في سنة 1966، ويعرف بهجومه العنيف ضد الإلحاد والملحدين.

القول بالصدفة لتبرير فكرهم الإلحادي ورفضهم لبرهان النظام. " وقد قام هذا الأخير بتصنيف المسائل الخاضعة للبحث والتقصي من حيث الصعوبة إلى صنفين:

" الأول: مسائل منشأ صعوبتها لا يكمن في تصورها، مثل مسائل الرياضيات، بل تبرز صعوبتها عند محاولة حلها. والثاني: مسائل صعوبتها غير كامنة في حلها بل في تصورها، فيسهل حلها لكن بعد إحسان تصورها"[1].

ولا شك أن المسائل من قبيل إثبات وجود الله تدخل في صنف القضايا التي يصعب حلها لسوء تصورها لا لصعوبتها، وهذا ما يبرر موقف الفلاسفة الوضعيون عموما وبرتراند راسل خاصة من قضية إثبات وجود الله، فقد عجز هذا الأخير عن تصور هذه القضية في سياقها الخاص بل وأساء تصورها.

إن التجربة الحسية قد تعجز أحيانا عن كشف العلاقة السببية الضرورية بين الظواهر المادية فمن المستحيل إثبات عمومية هذا القانون (العلية)، كما أنه لا يمكن اعتباره قانون تجريبي وموضوع للبحث التجريبي، وإنما هو موضوع للبحث العقلي.

فقد أثبت الفلاسفة المسلمون من قبل كيف يمكن أن يكون الله علة للمعلولات الطبيعية، " من خلال علة الاتحاد والخلق المستمر للموجودات المادية في عالم الطبيعة وستكون صورها كذلك متواصلة في الاتحاد والخلق، فتصبح هذه العلل قابلة للمشاهدة والمتابعة، بالإضافة إلى التغييرات المُشَاهدة التي تسببها الصور فللموجودات تغيرات غير محسوسة وجوهرية لا يمكن إدراكها وإثباتها بالعقل والبراهين العقلية وهذا ما يُعرَف بـ "الحركة الجوهرية"[2].

[1] المرجع السابق، ص 113.

[2] فخر الدين الطبطبائي ، **نفي علل ما وراء الطبيعة في نظرية دوكنيز دراسة نقدية**،المرجع السابق، ص 156.

فحسب الحركة الجوهرية كل جسم هو في حالة تجدد ووجود مستمر مع جميع عوارضه في لحظة، والإيجاد والخلق المستمر يكون من قبل الله في كل لحظة، هذه الحركة الجوهرية مرتبطة بفكرة الوجود الزمني الذي يستمر في كل لحظة، وهذا الحدوث الزماني لا يمكن أن يكون موضوعا للتجربة أو قانون العلية المادية. قال تعالى: "وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۖ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ"*

بالإضافة إلى هذا وبارتباط الموجودات بالزمان " فانه كلما زاد عمر الموجود المادي أكثر في ظرف الزمان؛ سيكون هذا التعلق أشد وأقوى، ولا تُسْتثنى المادة الأولى للعالم، المادة التي يعتبرها العلميون أزلية، فحاجتها إلى العلة الفاعلة ليست غير زائلة وحسب بل تتزايد أكثر"[1].

كما قد سبق وأشار كل من سبينوزا وابن رشد إلى أن هناك توافق بين قوانين الطبيعة والإرادة الإلهية، " فالقوانين الطبيعية ليست مجرد أوامر إلهية أزلية وإرادات إلهية، وكلما ازدات معرفتنا بالأشياء الطبيعية ازداد تصورنا وضوحا لكيفية اعتمادها على العلة الأولى، وازددنا معرفة بالله وإرادته"[2].

إن تلك الحجج التي هي من قبيل الدلائل العقلية التي استخدمها راسل في معارضة البراهين العقلية، لم يستطع من خلالها تحطيم راسل الموقف المسيحي ولا تحطيم فكرة وجود الله، فهذه الأدلة العقلية تتعارض مع فكرة الإيمان عموما، " فقد ذكر باسكال في **كتابه Pensses** أن القلب هو الذي يخبر الله، وها لا يعني أنه لا مكان للعقل في

* سورة النحل، الآية 12.

[1] المرجع السابق، ص158.

[2] مصطفى النشار،**مدخل جديد إلى فلسفة الدين**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط2، 2015، ص253.

الديانة المسيحية؛ لكن يمكن للعقل أن ينتج إلها يخالف الإله الشخصي للكتاب المقدس[1]". فمن منظور آخر إن السبيل الذي اتخذه راسل في البحث عن الأدلة العقلية لوجود الله في حدود العالم الحسي غير ممكن تحقيقه، وذلك لعجز العقل عن التأسيس لاستنتاجات منطقية من هذا القبيل.

ويعتقد **دانييل آرنولد Daniel Arnold(1965)**، أن موقف راسل من المعتقدات الدينية واعتبارها قائمة على أساس الخوف، " يمكن اعتباره مجرد مغالطة اجتماعية، وتحدث هذه المغالطة عند محاولة البحث في أصل الشيء، وفي هذه الحالة حاول راسل إثبات أصل المعتقد الديني، فيتم بناء بحث اجتماعي باستخدام بيانا وصفيا كما لو كان تعريفا معياريا، فهو يصف فقط حالة حاضرة في بعض الأشخاص الذين يؤمنون بالله"[2].

3. مبررات رفض راسل للكنيسة والمسيح:

رفع راسل مطرقته ضد المعتقد الديني عموما، وخص بالتحطيم الكنيسة المسيحية وجميع المعتقدات الدينية الأساسية المسيحية، فبعد رفضه لأدلة وجود الله والمسيح، شعر بأنه مضطر للتأرجح بفأسه على الكنيسة المسيحية المنظمة، وذلك لأن الكنيسة كانت تقف معترضة لجميع محاولات الارتقاء بالأخلاق والتقدم بالشعور الإنساني وأي محاولة للتقدم في العالم. ففي رأي راسل الدين المسيحي يمثل العدو الأول لأي تقدم خاصة إذا تعلق الأمر بالتقدم الأخلاقي. لهذا حاول راسل التأسيس لعقلانية إنسانية بدلا للدين المسيحي، غير أن هذه التصورات اعتبرها كل من حاول الدفاع عن الدين المسيحي ضد راسل مجرد مغالطة اجتماعية كما وسبق أن بين ذلك دانيال آرنولد.

[1] Arnold Daniel Weigl , **B-D-A Critique of BertrandRussell's** , P 145

[2] Ibid , p 144

" ويعتقد هذا الأخير أن راسل لا يفهم طبيعة الرجاء المسيحي، وبالتالي دحضه المفترض ليس له قيمة تذكر، كما أن فكرة الخلود مثلها مثل جميع الأحداث المستقبلية لا يمكن إثباتها تجريبيا الآن"[1].

إن الروح هي عثرة حجرة أخرى بالنسبة لراسل، فهو يدعي أن الإيمان بخلود الروح كمبدأ أساسي مسيحي لا يمكن قبوله، لأنه من المنطق الافتراض أن الحياة العقلية تتوقف عندما تتوقف الحياة الجسدية، فراسل بهذه النظرة يساوي بين الروح والعقل، فالروح هي ذلك الجوهر اللامادي الذي يدخل في تركيبة الحياة، أما العقل فهو ملكة إنسانية يتميز بخاصية الإدراك والتفكير والشعور. كما يضيف آرنولد دانييال بأن هناك مسائل لا يمكن محوها على أساس فلسفي كما هو الحال بالنسبة لفكرة "القيامة" و" خلود الروح".

أما عن حرية الإرادة والتي بها يمكن الاستغناء عن كل تبعية للمقدس، فهذا التصور غير صحيح كذلك، بل إن الدعوى إلى الحرية المطلقة هي مغالطة اجتماعية أيضا تدفع إلى نوع من الفوضى الأخلاقية، والتي ظهرت نتائجها في المجتمعات التي تؤمن بحرية الإرادة وطغيان الفساد، " فمحاربة الدين من طرف الماديين للنهوض بالواقع الاجتماعي لم يخفف من معاناة البشر بل زاد في تغذية الفساد وتشجيع القتل الجماعي والفعل الإرهابي".[2] أما عن المسيح هل هو أفضل الخلق وأحكمهم، يجيب راسل بـ "لا"، فقد جادل راسل في أن المسيح أخطأ في تقدير مجيئه، وآمن بالجحيم وتحدث عن العقاب لكل من يرفض أن يؤمن به، "هذا الأمر فنده دانييال آرنولد بناءا على ما جاء في الكتاب المقدس نفسه، فاليسوع كان في الواقع مخطئا لكنه في الوقت نفسه، اعترف بجهله في هذه المسألة المتعلقة بمجيئه؛ حيث قال المسيح: هناك من يقفون هنا لن يذوقوا الموت حتى يأتي ابن

[1] Ibid , p148.

[2] عبد الرحمن حسن حبكة الميداني، **كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة**، دار القلم–دمشق، ط2، 1991، ص 477.

الإنسان إلى ملكوته (متى 16: 28)، لكنه أكد بعد ذلك بقليل، (لكن في ذلك اليوم أو تلك الساعة لا يعلم أحد، ولا حتى الملائكة في السماء ولا الابن، إلا الأب) (متى 24: 36؛ مرقس 32: 13) ".[1]

كما أن أسلوب الترهيب والتهديد بالعقاب الذي جاء في المسيحية، كما هو وارد في جميع الديانات، هو أسلوب من أجل بلوغ الحق وخلق نوع من التنظيم الاجتماعي، كما أنه قابله نوع من الترغيب ووعد بالثواب العظيم، فراسل كان منحازا إلى النظر إلى الجانب الذي يخدم عقيدته وموقفه الخاص وكان بعيدا عن الموضوعية في هذا الطرح.

وقد كشف **الميداني عبد الرحمان حسن حبكة** زيوف راسل في هذا الأمر واعتبر أن الشتائم التي صبها راسل على الدين في ادعائه أن الدين لا يقوم إلا على التهديد والترهيب، أمر كذب وذلك لأن الدين له عناصر أساسية يقوم عليها وهي:

1. "الهداية الفكرية التي تشتمل على وسائل الإقناع، والتعليم، والتربية، والخير
2. الترغيب بالثواب العظيم، لمن آمن واستقام، وهذا الترغيب يحث على الاستقامة والخير والأعمال الصالحة، وأعد الله لهؤلاء ثواب وجزاء في دار النعيم.
3. الترهيب من العقاب للذين كفروا ويعملون السيئات"[2].

" لقد شكلت كتابات راسل حول الدين ومجادلته ضد الدين مع علماء دين بارزين محاولة لتدنيس المقدسات، وقد أبدى سرورا في إطلاق سخافات معادية للدين، مثل رده بأنه عندما يظهر أمام العرش السماوي، فانه سيوبخ خالقه لأنه لم يقدم أدلة كافية على وجوده[3]"، فمهاجمة راسل للدين المسيحي كان أساسها السخرية والتهكم على المعتقدات

---

[1]Ibid, p 150

[2]عبد الرحمن حسن حبكة الميداني ،المرجع السابق، ص 498.

[3]Louis Greenspan, Stefan Andersson**, Russell on religion**, selctions from the writings of Bertrand Russell,published by ROUTLEDGE ,London and New York, 1999, p 2

المسيحية المقدسة ومن بين علماء الدين المسيحيين الذي أجرى مجادلة مع برتراند راسل نجد **فريديريك كوبلستون** حيث أقام مناظرة حول وجود الإله تم نشرها في برنامج إذاعي وفي كتاب **لجون هيك** ،"ويعتقد كوبلستون أن راسل يميل إلى المغالاة في جدله ضد المسيحية ويميل أحيانا إلى أن يضحي بالدقة من أجل النكتة والتهكم. ومع ذلك فان ما يتصل بالموضوع بصورة كبيرة، هو اعتبار مؤداه أنه لم يحاول، على الإطلاق، بصورة نسقية أن يفصل ما ينظر إليه على أنه ذو قيمة في الدين عن الاعتقاد اللاهوتي. ولو أنه فعل ذلك, فربما كانت لديه أفكار ثانية عن موقفه"[1].

4. العلم يؤكد الدين:

إن النظرة الاستعلائية للعلم التي كرس لها راسل في جدلية الدين والعلم ليس لها أي تبرير إلا عند الماديين الملحدين، فالتعنت لمثالية العلم رغم التعثرات التي تعرض لها على مر التاريخ لم تكن محور نقاش عند هؤلاء لذلك سنحاول الوقوف عند هذه العثرات هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك محطات في العلم أكدت حقائق كان الدين سباق إليها.

"فلم يشرف القرن التاسع عشر على الختام حتى ودعه العلماء باكتشافات خطيرة، وتيقن أهل العلم أن للعلم حد يقف عنده، وترك العلم ادعاءه بحق التفرد بالوجود والتسلط وحده على كفايات العقل البشري؛ إذ بان لأهله أن وظيفة العلم تنحصر عند وصف حقائق الأشياء"[2].

وقد اعترف راسل بنفسه بأن العلم ترك الأسئلة الأساسية المرتبطة بالغايات والأصول، وأصبح يهتم فقط بالنتائج البرغماتية، "فالشك الذي لازم راسل في موقفه من

---

[1] كوبلستون فريديريك، **تاريخ الفلسفة من بنتام إلى راسل**، المجلد الثامن، تر: سيد أحمد محمود، المركز القومي للترجمة، ط1، 2009، ص 689.

[2] وايت أندرو ديكسون، **بين العلم والدين تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى**، مرجع سابق، ص 23.

الدين لحقه حتى في رأيه حول المعرفة العلمية حيث يقول بأن حتى المعرفة العلمية التي تمدنا بها الطبيعة لا تعدو أن تكون مجرد معرفة احتماليه"[1]، فالتشكيك في كل شيء أصبح صفة تلازم راسل حيثما حط بموقفه فقد كان الشك يخيم على فلسفته وراح يسيطر على جميع جوانبها؛ مما يدل على أن الشك هو مجرد منهج ذاتي اتخذه راسل من أجل الشك لا من أجل الاعتراف بالحقائق الثابتة .

إن النظرة العدائية للدين ومحاولة إبعاده أمام الإعلاء من قيمة العلم، كان سببه فساد الدين من خلال اختلاطه بعناصر غريبة وبات من الضروري تطهيره منها، وقصره على الجانب الروحي والشعوري فقط، لأنه مرتبط بأمور بالاعتقاد والإيمان المبني على العاطفة أكثر من ارتباطه بأمور أخرى، " ومن بين هذه العناصر التي يجب قطع صلة الدين بها الفلسفة والميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي، فالفلسفة التي تعمل بالمجرد لا يمكنها بلوغ العنصر الديني، وكل معرفة نظرية هي عاجزة عن بلوغ موضوع الدين، فالمعرفة عموما محدودة بفهم قوانين المادة، أما الدين فيبحث في أمور روحية بحتة. فنحن نفسده عند خلطه بعناصر فلسفية وحتى العلمية[2]". وبالتالي يجب تطهير الدين من هذه العناصر التي لا تدخل في صميم خصائصه والتي تجعله مادة دسمة للماديين والملاحدة في الهجوم عليه.

لقد شن برتراند راسل وغيره من المفكرين والفلاسفة هجوما على فكرة وجود علة غائية يمكن أن تفسر الظواهر العلمية والطبيعية، فقد رفض هؤلاء النظرة الغائية للكون رفضا تاما، لأنهم اعتبروها من نسج الخيال وتتجاوز الطرح المادي الذي يؤمنون به، لكن علماء الدين تصدوا لهذا النوع من الهجوم خاصة المسلمون منهم، وبينوا ذلك الانسجام القائم بين الإسلام والعلم.

---

[1] عبد الرحمن حسن حبكة الميداني، **كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة**، مرجع سابق، ص 479.

[2] إميل بونرو، **العلم والدين في الفلسفة المعاصرة**، مرجع سابق، ص 175.

" وفي هذا نجد وصف القرآن لأصل الإنسان وتكوينه، قال تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ). * فمن الجلي أن عملية نمو الخلية البشرية استنادا إلى هذا الوصف القرآني تعتمد على التدخل المباشر والمستمر من قبل الله لنقلها من طور إلى آخر، وهذا ما يشكل معجزة إلهية لا تعليل لها، غير أن هؤلاء ينكرون ذلك ويدعون بأن الخلية تنمو بالتطور العضوي وفقا لقوانين طبيعة معينة"[1].

إن الوِفاق بين العلم والدين هو وِفاق ساد منذ زمن طويل، فلا يُعقل أن يَرْفُض الدين العلم خاصة العلم الحديث القائم على الملاحظة والتجربة، لأن هذا المنهج يتوخى بلوغ الحق وفي الدين دعوى لبلوغ هذا الحق، "فالمفكر الإسلامي **السيد قطب** يَرُدُ المنهج العلمي التجريبي إلى روح الإسلام، ويعتبر المنهج الإسلامي هو الأساس الذي قامت عليه النظرة العلمية الحديثة[2]". لكن ماذا عن النظريات التي أثبتها العلم التجريبي التي تُسْقط الحقائق الدينية؛ خاصة نظرية التطور الداروينية؟

إن هذا النوع من النظريات تضاربت حوله الآراء، وجاءتها ردود سريعة تقوم بتفنيدها من صميم العلم نفسه، فقد وصف كارل بوبر هذه النظرية بأنها ليست أكثر من مشروع بحث ميتافيزيقي، وذلك لتجاوزها منطق الكشف العلمي، فهي نظرية زائفة علميا.

وقد أكد العالم البريطاني **فريد هويل** أن احتمالية تشكل الحياة تلقائيا من مادة غير حية هو واحد يليه 40,000صفرا على يمينه، وهو عدد كبير بما يكفي لدفن نظرية التطور بأكملها.

---

* سورة المؤمنون، الآية 14

[1] جلال العظم صادق، **نقد الفكر الديني**، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط2، 1970، ص 40.

[2] المرجع السابق، ص42.

" كما يَعْتَرِف عالم الحفريات **Stephen Gould** أن تاريخ معظم الحفريات يحتوي على صفتين أساسيتين لا تتماشيان مع التدرج في إيجاد الكائنات الحية؛ الأولى الاتزان والاستقرار، حيث لا تتغير طبيعة الكائنات طوال مدة بقائها على الأرض، فالكائنات الموجودة في سجل الحفريات تظهر وتختفي كما هي دون حدوث تغييرات عليها، وإن حدثت تغييرات فانها تغييرات طفيفة في الشكل الخارجي، وليست باتجاه أي تطور. والصفة الثانية هي الظهور المفاجئ، حيث في أي منطقة لا تنشأ الأنواع الجديدة تدريجيا منحدرة من أنواع أخرى، وإنما تظهر فجأة وبتركيب مكتمل تماما"[1].

5. النتائج:

وفي نهاية هذا المبحث الذي تناول أهم الانتقادات والردود التي يمكن رصْدها ضد موقف راسل من الدين؛ نخلص إلى النتائج التالية:

- بداية راسل في الانفلات من النزعة المادية المعادية للدين في محاولة فريدة قام بها للتقريب يبين التصوف كظاهرة روحية منبعثة من جوهر التصور الديني والعلم، فالتجربة الروحية الذاتية غير المادية هي ملازمة لجوهر الإنسان ولا يمكن التخلص منها رغم تلك الانتماءات المادية.

فرغم الانتصار للعلم المادي إلا أن راسل اعترف بانتصار الحكم الروحية في الزاوية المقابلة.

- إن البراهين العقلية والأدلة المنطقية كلها تسير في نحو واحد إذا ما تعلق الأمر بإثبات وجود الله، فقوانين العلية عند إخضاعها للدراسات الفلسفية والبحث العقلي المنطقي تفرض نوعا من التسلسل الذي ينتهي إلى وجود علة بدون معلول وهي العلة الأولى لجميع العلل، فتجاوزات هذا المبدأ هي تجاوزات ذاتية غير مبررة، وعدم القدرة على

[1]Gould Stephen Jay , **The panda's thumb**, W.W.Norton&Company , 1980, p 182.

تبريرها جعل هؤلاء يختلقون القول بمبدأ الاحتمالية والصدفة، وهذا ينافى مع واقع النظم الذي يحكم العالم، فجميع الأدلة العقلية والنفسية وحتى العلمية اجتمعت ضد التفسيرات الطبيعانية للكون مثل تلك التي عَمِدها راسل.

- إن العامل العاطفي الذي كان أساس منشأ الدين (الشعور بالخوف)، والذي اتخذه راسل سبيلا لانتقاد " المعتقد الديني"، جعل راسل يقع في نفس الهفوة، فموقف راسل من الدين يسيطر عليه منهج الشك من أجل الشك، والهجوم على الدين لأسباب نفسية تتحكم فيه، وهذا كان سبب وقوعه في مغالطة اجتماعية تستهجن الدين وتُخَالِف الأفكار الأساسية للدين.
- الفصل بين العلم والدين والانتصار للعلم هي الأخرى مغالطة معرفية عمد إليها راسل، فالواقع ينتصر للاتفاق بين العلم والدين بل نجد العلم يؤكد الدين في كثير من المحطات، وبالمقابل نجد النظريات العلمية التي تخالف المعارف الدينية لا تحظى بالترحيب في الأوساط العلمية قبل الأوساط الدينية ويتم تفنيدها بمنطق العلم قبل منطق الدين.

خلاصة الفصل

لقد حقق راسل شهرة كبيرة عامة، تخللتها سمعة سيئة حول موقفه من المسائل الاجتماعية والسياسية والدينية، وكانت له أيضا مساهمات فعالة أحدثت أثرا في تاريخ الفكر، فقد كان تأثيره بليغا في فلسفة القرن العشرين فكانت له إسهامات علمية في المنطق والمعرفة والميتافيزيقا حيث مثلت أعماله ورقة الواجهة للفلسفة التحليلية عموما وأثر على من جاء بعده ومن عاصره.

وفي قراءة راسل للدين كانت تتمثل في تلك المحاولة لفهم ما تنطوي عليه الحياة الدينية من الوجود، المصير، الله، الخطيئة، وبالتحديد محاولة فهم الجوانب التي تنطوي عليها الديانة المسيحية خاصة.

فمحاولة الفهم هذه وقفت براسل عند محطة بنى على أساسها موقفه الشخصي المعادي للدين، فرغم أنه صرح بأن عقيدته الدينية لا-أدرية وباحترامه لموقف المتدينين من الإيمان، إلا أن العداء الشديد للدين كان واضحا من خلال الانتقادات التي وجهها للدين منكرا وجود الإله ومعلنا عن إلحاده.

لقد أعرب راسل في الكثير من المرات على أن نشأة الدين والاعتقاد بوجود متعالي؛ كان نتيجة تأثير العواطف في تكوين هذه المعتقدات، وأساس هذه العواطف الشعور بالخوف، فالدين عند راسل لا يعدو أن يكون مجرد ظاهرة اجتماعية نتيجة ضرورة نفسية أسسها الشعور بالخوف والرغبة في أن يكون هناك نوع من الدعم في الحياة؛ فهذا النوع من العاطفة الإنسانية لا يجب أن يكون سببا في الإيمان ومن هنا شرع راسل في تحطيم العقائد الأساسية للدين، فليس هناك أسباب علمية لتصديق المعتقد الديني، ما يجعل أمر الإيمان به مستبعد ومستحيل.

إن راسل قام باختبار وتحليل جميع الجدليات التي هي في صالح وجود الإله، لكنه لم يجد ما يبدو منها صالحا منطقيا،لعدم وجود ما يثبته علميا لأن الدين حليف للعلم.

غير أن هذا النقد للدين ليس في الواقع سوى نقد لدين العقل، وجه من خلاله نقدا ضد نيوتن وأتباعه وضد كل علماء الفيزياء ذوي العقلية اللاهوتية وبالمقابل يدافع بشراسة عن حرية التعبير والاعتقاد، وقد دافع كذلك عن عقلانية القرن الثامن عشر، هذا ما جعل راسل يتخبط في أراء ومواقف متباينة رغم تصريحاته الجريئة عن موقفه الديني.

خاتمة

خاتمة:

إن السؤال الديني هو سؤال يضرب بجذوره في الأصول البعيدة للوجود الإنساني، بل هو سؤال يلازم هذا الوجود، باعتباره مجال حيوي وقوة هائلة تدخل في صميم حياتنا الروحية والاجتماعية والفكرية، إنه يمثل جزءا لا يتجزأ من سلوكنا وعاداتنا فهو يحيط بحياة الإنسان من كل جوانبها، فلم تخلو أي مرحلة فكرية فلسفية من البحث في هذا المجال وفي طرح هذا السؤال، فاستقصاء السؤال الديني ما هو إلا تتبع للحركة الفكرية الخاصة بكل فلسفة حول الموضوع ومن الأسئلة الدينية المهمة التي طُرِحت عبر تاريخ الفكر البشري كيف، فعلى العموم السؤال الديني سيكون جامعا لاستفهام حول الله، الوجود، الخلق، والموت.

لم تتهاون الفلسفات الدينية والفلاسفة عبر العصور في البحث في هذا السؤال ومحاولة الإجابة عليه، بل قد شكل هذا السؤال جزءا لا يتجزأ من أي فلسفة تظهر وفي أي عصر من العصور.

فاختلفت الإجابات بين الإثبات والنفي للحقائق الدينية التي جاءت بها المعتقدات الدينية، بناءا على مناهج اعتمدها هؤلاء تُعبر عن طبيعة انتماءاتهم الفكرية والفلسفية.

ولما كان العصر المعاصر هو عصر التحليل نسبة إلى الفلاسفة التحليلين وكان السؤال الديني ضرورة فلسفية وإنسانية على حد السواء، فلم تتخلى هذه الفلسفة عن مبادئ سابقاتها من الفلسفات في تناول "القضية الدينية" باللغة المنطقية التي تصف بها مواضيعها؛ وهي الأخرى لم تخرج عن أعرافها ولم تُغادر منهجها التحليلي حتى في مُسَاءلة القضايا الدينية، والتي تقع خارج الوقائع التجريبية التي تخضع لشروط التحليل اللغوي المنطقي الصارم والذي انتهى بإقصاء هذه القضايا من البحث الفلسفي؛ لا لشيء إلا لأنه لا يمكن قبول قضية تقع خارج الحدود العلم والتجربة.

بعد البحث في فكر راسل الديني؛ يتضح لنا الموقف الصريح لراسل من الدين حيث أعلن موقفه المعادي والرافض للدين،لكن موقفه هذا كان يختلف عن التيارات الغربية الأخرى

الرافضة والمعادية للدين كان مبني على عقلانيته الليبرالية المتفتحة ومتجاوزا للآراء المتعصبة فهو يؤمن بحرية التدين والإيمان من جهة ومن جهة أخرى يدافع عن موقف اللاأدريين والملحدين من المسألة.

إن هذه النظرة الخاصة التي تكونت عند راسل من ممارسته للمنهج التحليلي على هذه المسألة، فلم يتخلى راسل عن مبادئ المدرسة التحليلية التي جعلت التحليل أهم أهدافها فمارسه بطريقة معتدلة على مجموعة من الجدليات التي تشكلت مع الدين ليتحدد موقف من هذا الأخير، رغم أن مبادئ المنهج التحليلي يصعب تطبيقه على المقاربة الدينية فهو لا يصلح دائما لجميع المواضيع.

أول هذه الجدليات؛ الجدلية بين الحرية والدين حيث تعرف راسل على مبادئ الدين المسيحي وقام بتحليلها وبالمقابل قام بتحليل موضوع الحرية باعتباره موضوع شامل وقابل للتحليل من خلال هذا تشكلت نظرته الخاصة للحرية بأنها يجب أن تشمل أيضا حرية العبادة في حين أن الدين يعيق هذه الممارسة للحرية.

أما الجدلية الثانية فشكلها راسل بين الدين والأخلاق، وقد قام راسل بتحليل الأوضاع الأخلاقية للمجتمع المسيحي، فالمسيحية جعلت الدين مصدرا للأخلاق فخلق ذلك أزمة أخلاقية حيث اعتبر راسل أن القواعد الأخلاقية التي يفرضها الدين خاطئة إلى حد بعيد، و الكثير منها يؤدي إلى أضرار أكثر مما قد تجلبه من منافع وأصر على بناء أخلاق عقلانية بعيدة عن هذا الطابو.

و قد أقام راسل أيضا تحليله على الجدلية القائمة بين العلم والدين . فانتهى بهذا إلى أن العلاقات التي يقيمها العلم يحكمها العقل وذلك من خلال النظريات العلمية منذ استقلاله واصطدامها بالدين منذ عهد كوبرنيكوس وغاليلي فانتهى إلى أن الحقيقة العلمية التي تقوم على التجريب وقواعد أكثر عقلانية وتحقق غايات عملية ونفعية للإنسان عكس الحقيقة الدينية المتعصبة الثابتة التي لا تقبل التغير. لكن رغم ميله إلى النزعة العلمية إلا أنه كانت له رؤية نقدية للمعرفة العلمية والتأكيد على أن له حدوده وقيوده في فهم

وصياغة الواقع، وكان هذا الامر جليا في تناوله لمشكلة الاستقراء، فالاستقراء الناقص الذي يعتمده العلم لا يتوخى الكمال الذي يصبو إليه العلم؛ فالاستقراء عموما يعتمد على استنتاجات قائمة على أدلة محدودة من خلال حوادث جزئية؛ باعتباره تعميم للحكم الخاص على العام. فلا يوجد أي مبرر منطقي يبرر صحة القواعد العامة من الأحكام الخاصة، وبهذا يعود راسل إلى الانحياز للاستدلال المنطقي الاستنتاجي لأنه أكثر ضبطا للحقائق من الاستقراء.

إذن من هذا التحليل الخاص لمختلف المواضيع التي لابد أن ترتبط بالدين وبالواقع الاجتماعي نشأ عدم إيمان راسل بالدين حيث يقول راسل: " لقد اختبرت كل الجدليات التي هي في صالح الإيمان بالدين لكن لا يوجد ما يبدو لي صادقا ومنطقيا"، فراسل يعلن بان العقلانية لا تتطابق مع الدين أو أن الدين لا يوجد ما يثبته عقليا ويرفض بأن يكون مسيحيا أو متدينا.

لقد دعا راسل إلى استخدام التحليل في مختلف المشكلات الفلسفية، وباعتبار الدين من المواضيع الفلسفية الميتافيزيقية . فعالجه هذا الأخير بتحليل مختلف المعتقدات الأساسية للدين و وقام بإرجاعها إلى وقائع أولية منفصلة وتحليليها حيث أكد بأنه عند دراسة أي مسألة أو أي فلسفة فقط اسأل نفسك ما هي الوقائع و ما هي الحقيقة التي تعززها تلك الوقائع، فلا تترك لنفسك مطلقا أن تتأثر بما تتمنى أن تؤمن به أو بما نظن انه قد يحمل آثار اجتماعية مفيدة لو انك آمنت به، لكن انظر فقط إلى تلك الوقائع، فقد حدد "ويتز" التحليل عند راسل بأنه صورة من صور التعريف الغرض منه إزالة الغموض و ذلك من خلال تجزئة الموضوع إلى عناصره الأولية والوصول إلى حقيقته فبهذه الطريقة يتبدى لراسل انه استطاع الإجابة عن سؤال الدين إجابة صحيحة ، لكن تبقى نظرته الخاصة وإجابته الخاصة ، فإذا كان التحليل لا بد أن يتحلى بالموضوعية فيجعلنا نتساءل من جديد هل مارس راسل هذه الموضوعية التي يفرضها في منهجه أم أن موقفه اتجاه الدين يبقى متشبث بذاتيه المعادية للدين ؟

رغم الانتصار للعلم المادي إلا أن راسل اعترف بقوة تأثير الحكم الروحية في الزاوية المقابلة. في محاولة فريدة قام بها للتقريب يبين التصوف كظاهرة روحية منبعثة من جوهر التصور الديني والعلم، فحتى وإن كان راسل قد تبنى موقفا لا-أدريا من وجود الله، وقام بانتقاد الأدلة العقلية لوجود الله التي سبق وأن أقامتها الفلسفات التقليدية الميتافيزيقية، وبانتقاده للديانة المسيحية، إلا أنه لم يستطع التنازل عن القيم الأخلاقية والحكم الروحية التي تمثل جزءا أساسيا في جميع المنظومات الدينية؛ وبهذا يمكن القول بأن راسل كان رافضا للدين المسيحي خاصة كممارسة لا كمنظومة.

المصادر و المراجع

قائمةالمصادر:

1. راسل برتراند ، **الدين والعلم**، تر: رمسيس عوض، دار الهلال، د ط، د ت، ص232
2. راسل برتراند ، **المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة**، المكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، دط، د ت.
3. راسل برتراند ، **النظرة العلمية**، تر: عثمان نويه، دار المدى، دمشق، ط1، 2008.
4. راسل برتراند ، **تاريخ الفلسفة الغربية، ج2، الفلسفة الكاثوليكية**، تر: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 2010.
5. راسل برتراند ، **عبادة الإنسان الحر**، تر: محمد قدرى عمارة، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،2005.
6. راسل برتراند ، **عبادة الإنسان الحر**، محمد قدرى عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، ط2005،1.
7. راسل برتراند ، **ما وراء المعنى والحقيقة**، تر: محمد قدرى عمارة، المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة، ط1، 2005،ص 312.
8. راسل برتراند، **أثر العلم في المجتمع**، تر: الملوجي صباح صديق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
9. راسل برتراند، **سيرتي الذاتية**، تر: عبد الحافظ عبدالله وآخرون، دار معارف بمصر، القاهرة، دط، 1970.
10. راسل برتراند، **لماذا لست مسيحيا**، تر: عبد الكريم ناصيف، دار التكوين، دمشق،ط1، 2015.
11. راسل برتراند، **ما وراء المعنى والحقيقة**، تر: محمد قدرى عمارة، المشروع القومي للترجمة،ط1، 2005.
12. راسل برتراند، **مالذي أؤمن به، مقالات في الحرية والدين والعقلانية**، تر:عدي الزعبي، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2015.

قائمة المصادر باللغة الأجنبية:

13. Russell Bretrand, **WhyI am not a christian** ; and other essays on religion and related subject,Taylor & Francis e Library,2005.

قائمة المراجع باللغة العربية:

14. ابراهيم عدنان، مطرقة البرهان وزجاج الإلحاد، مركز سلطان بن زايد للثقافة والإعلام، دط، 2014.

15. ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، ط1، 1997.

16. إحسان الحيدري، **فلسفة الدين في الفكر الغربي**، الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2013.

17. أحمد الأنصاري ، **الأخلاق الاجتماعية عند برتراند راسل**، مركز الكتاب للنشر ،القاهرة–مصر، ط1، 2003.

18. أحمد شحلان ، **ابن رشد والفكر العبري الوسيط**، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط1، 1999.

19. أديب صعب ، **دراسات نقدية في فلسفة الدين**، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 2005.

20. أرسطو طاليس ، **الطبيعة**، ج2، تر: اسحاق بن حنين ، تحقيق عبدالرحمان بدوي، المكتبة العربية،القاهرة، دط، 1960.

21. إلياده ميرتشيا، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، تر: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت–لبنان، ط1، 2007.

22. إميل بوترو، **العلم والدين في الفلسفة المعاصرة**، تر: أحمد فؤاد الأهواني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،دط، 1973.

23. بايه ألبير، **أخلاق الإنجيل**، تر: عادل العوا، دار الحصاد، دمشق– سوريا– دط، دت.

24. بركات دويدار ، **الوحدانية**، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2006.

25. بشير خليفي، **الفلسفة و قضايا اللغة قراءة في التصور التحليلي**، منشورات الإخلاف، الجزائر، ط1، 2010.

26. بوشنكي.إ.م، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، تر: قرني عزت، عالم المعرفة، الكويت،دط ، 1992.

27. جان روندان ، **فلسفة الدين**، تر: عبدالله المتوكل، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط–المغرب، ط1،2007.

28. جلال العظم صادق، **نقد الفكر الديني**، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط2، 1970.

29. جمال حمودة، **فلسفة اللغة عند لودفيغ فتجنشتين**، منشورات الاختلاف، الجزائر،دط، دت.

30. جيمس كولينز ،**الله في الفلسفة الحديثة**، تر: فؤاد زكريا، الناشر مكتبة غريب، دط، 1983.

31. حامد نصر أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 2002.

32. حميد لشهب ، **دائرة فيينا(الوضعية المنطقية) نشأتها وأسسها المعرفية التي قامت عليها**، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ط1، 2019.

33. دوركايم إيميل، **الأشكال الأولية للحياة الدينية**، تر: رندة بعث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2019.

34. دولوز جيل، **نيتشه والفلسفة**، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، ط1، 1993.

35. ديكارت رونيه، **تأملات في الفلسفة الأولى**، المركز القومي للترجمة، القاهرة، دط، 2009.

36. ديكارت رونيه، **مقال عن المنهج**، تر: محمود محمد الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية،1968.

37. رابوبرت.أ.س، **مبادئ الفلسفة**، تر: أحمد أمين، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2012.

38. رسلان صلاح بسيوني، **كونفشيوس رائد الفكر الإنساني**، منتدى مكتبة الإسكندرية، مصر، دط، دت

39. رشيد الحاج صالح ، **النظرية المنطقية عند كارناب–دراسة فلسفية لجدل العلاقة بين المنطق والفلسفة**، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2008.

40. روجيه كايوا، **الإنسان والمقدس**، تر: سميرة ريشا، مركز دراسات الوحدة الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010.

41. سبينوزا باروخ، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، تر: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، ط1، 2005.

42. سبينوزا باروخ، **علم الأخلاق**، تر: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

43. سعدون الساموك، **موسوعة الأديان والمعتقدات الدينية**، دار المناهج، بيروت، ط1، 1998.

44. سفيان عمران ، **جدلية العلم والدين عند برتراند راسل**، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق–سوريا، ط1، 2019.

45. سمير سعيد حجازي ، **قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر**،دار الأفاق العربية، القاهرة–مصر، ط1، 2001.

46. الشهرستاني أبي الفتح، **الملل والنحل، ج1**، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، دط،1967.

47. شوبنهاور آرثر، **نقد الفلسفة الكانطية**،تر: أحمد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت–لبنان، ط1، 2014.

48. شوقي أبو خليل ، **الإنسان بين والدين والعلم**،دار الفكر، دمشق، ط2، 1977.

49. عبد الحق صلاح إسماعيل، **التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط1، 1993.

50. عبد الرحمن بدوي، **فلسفة الدين والتربية عند كانت**، ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980.

51. عبد الرحمن بدوي، **الموسوعة الفلسفية، ج2**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، ط1، 1984.

52. عبد الرحمن حسن حبكة الميداني ، **كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة**، دار القلم–دمشق، ط2، 1991.

53. عبد الرزاق مصطفى،**الدين والوحي والإسلام**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2012.

54. عبد الفتاح الديدي ، **الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة**، ، الهيئة المصرية لطباعة الكتاب، القاهرة، ط2، 1995.

55. علي حسين، **الأسس الميتافيزيقية للعلم**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 2003

56. علي شريعتي ، تاريخ ومعرفة الأديان، تر: حسين النصيري، دار الأمير، بيروت–لبنان، ط1، 2008

57. عويس وهدان، **أديان البشر– عرض موجز ومقاربة**، دار أزمنة، الأردن، ط1، 2005

58. جان غروندان، **فلسفة الدين**، تر: عبدالله المتوكل، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المملكة المغربية–الرباط، دط، دت.

59. الفارابي أبو نصر، أراء **أهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق، المكتبة الكاثوليكي، بيروت–لبنان، دط، 2000.

60. فتنجنشتين لودفيغ، **تحقيقات فلسفية**، تر: عبد الرزاق بنور، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.

61. فراس السواح ، **الله اوالكون والإنسان** ، دار التكوين، دمشق، ط1،2006.

62. فراس السواح ، **دين الإنسان بحث في ماهية الدين منشأ الدافع الديني**، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق–سوريا، ط4، 2002.

63. فراس السواح،**الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية**، ، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة ، دمشق–سوريا، ط2، 2001.

64. فرح أنطوان ، **إبن رشد وفلسفته**، دار الفارابي، بيروت –لبنان، دط، 2012.

65. فريال حسن خليفة، **الدين والسلام عند كانط**، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001.

66. فضل الله مهدي، **فلسفة ديكارت ومنهجه**، دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،ط1،1983.

67. فؤاد كامل ، **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.

68. فيصل دراج ، **الماركسية والدين**، دار الفارابي، بيروت –لبنان، ط2، 2017.

69. قيرية ميشال، **الماركسيون والدين**، تر: خضر خضر، دار الطليعة، بيروت–لبنان،ط1، 1978.

70. كارل بوبر، **بحثا عن عالم أفضل**، تر: أحمد ميستيجر، الهيئة المصرية العامة، الإسكندرية، دط، دت.

71. كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرد العقل العقل**، تر: فتحي المسكيني، الدجداول للنشر والتوزيع، ط1، 2012.

72. كوبلستون فريديريك، **تاريخ الفلسفة من بنتام إلى راسل**، المجلد الثامن، تر: سيد أحمد محمود، المركز القومي للترجمة، ط1، 2009.

73. كوبلستون فريديريك، تاريخ **الفلسفة، المجلد الثامن من بنتام إلى راسل**، تر: محمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة،القاهرة، ط1، 2009.

74. لوقا نضمي، **الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت**، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، دط، دت.

75. ماجد فخري ، **تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس**، دار العلم للملايين، بيروت_لبنان،ط1، ،1991.

76. الماجدي خزعل، **علم الاديان: تاريخه،مكوناته، أعلامه، حاضره، مستقبله**، مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربية، ط1 ،2016.

77. محمد اسماعيل شعبان، مصادر التشريع الإسلامي وموقف العلماء منها، دار المريخ للنشر، الرياض، دون طبعة، 1985.

78. محمد عبد الله دراز ،**بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، دار هنداوي، القاهرة ، دط، 2012.

79. محمد عبد الله دراز، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**،:مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1،2016 .

80. محمد عثمان الخشت ، **تطور الأديان قصة البحث عن الإله**، مكتبة الشروق الجديدة، مصر الجديدة، ط1، 2010.

81. محمد عثمان الخشت،**الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،دط، دت.

82. محمد على ماهر عبد القادر، **فلسفة التحليل المعاصر**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، دط،1985.

83. محمد فتح علي خاني ، **فلسفة الدين عند ديفيد هيوم**، تر: حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية،العراق، دط، 2016.

84. محمد ماهر عبد القادر وعباس عطية حربي، **دراسات في فلسفة العصور الوسطى**، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، دط، 2000.

85. محمد محمود الكبيس، **فلسفة العلم ومنطق البحث العلمي**، بيت الحكمة، بغداد، دط، 2009.

86. محمد مدين، **جورج إدوارد مور بحث في منطق التصورات الأخلاقية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1982.

87. محمود رجب ، **الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين**، دار المعارف، القاهر–مصر، ط2، 1986.

88. محمود زكي نجيب ، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، تر: فؤاد كامل وآخرون، دار القلم، بيروت، دط، دت.

89. محمود زكي نجيب، **خرافة الميتافيزيقا**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دط، 1953

90. محمود زكي نجيب، **قصة الفلسفة الحديثة**، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، دط، دت.

91. مرحبا محمد عبد الرحمن مرحبا، **مع الفلسفة اليونانية**، منشورات عويدات ، بيروت–لبنان، ط1، 1988.

92. المرزوقي أبو يعرب،**فلسفة الدين من منظور إسلامي**،دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، ط1، 2006.

93. مصطفى النشار ، **مدخل جديد إلى فلسفة الدين**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط2، 2005.

94. مصطفى حسن النشار، **فكرة الإلوهية عند أفلاطون أثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1988.

95. مهران محمد، **فلسفة برتراند راسل**، دار المعارف ، القاهرة، دط، دت.

96. موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، **دلالة الحائرين**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، دط، دت.

97. ميشال مسلان ، **علم الأديان مساهمة في التأسيس**، تر: عزالدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2009.

98. نبيل فياض وآخرون، **نيتشه والدين، (لم تذكر أي معلومات حول دار النشر والطبعة والسنة في الكتاب)**.

99. نيتشه فرديريش، **في جينيولوجيا الأخلاق**، تر: فتحي المسكيني، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010.

100. نيتشه فرديريش، **ما وراء الخير والشر**،تر: جيزيلا فالور حجاز، دار الفارابي، بيروت–لبنان، ط2، 2003.

101. نيتشه فريديريش، **إنساني مفرط في إنسانيته**، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بغداد، ط1،2014.

102. نيتشه فريديريش، **إنساني مفرط في إنسانيته**، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بغداد، ط1،2014.

103. نيتشه فريديريك، **أفول الأصنام**،تر: حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 1996.

104. نيتشه فريديريك،**العلم المرح** ،تر: حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق،الدار البيضاء–المغرب، ط1، 1993.

105. هيوم ديفيد ، **تحقيق في الذهن البشري**، تر محجوب محمد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت– لبنان، ط1، 2008.

106. وايت ديكسون أندرو، **بين العلم والدين تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى**، تر: مظهر إسماعيل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2014.

107. وايزيمان فيرديك وآخرون، **كيف يرى الوضعيون الفلسفة،** تر: نجيب الحصادي، الآفاق الجديدة، بيروت، دط، د س.

108. ولترستيس: **فلسفة هيجل،** تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1996.

109. يمنى طريف الخولي ، **فلسفة العلم في القرن العشرين،** مؤسسة هنداوي،القاهرة، دط، 2014.

110. يمنى طريف الخولي ، **كارل بوبر، منهج العلم....منطق العلم،** الهيئة المؤسسة الهنداوي للنشر،القاهرة–مصر، دط، 2020.

111. يوري أناتوليفيتش كميليف، **فلسفة الدين الغربية المعاصرة**،تر: هيثم صعب، سلسلة كتاب النشر الإلكتروني،دط، دت.

112. يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط،** مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2012.

قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

113. Alston William**, Problems of Philosophy ofReligion**, Encyclopedia of phylosophy, New York, Mocmillan publishing , 1967.

114. Arnold Daniel Weigl , **B-D-A Critique of BertrandRussell's**.

115. August Conte , **Système de Politique Positive**, extraits des tomes 2 et3 publies entre 1851-1854 .

116. Baly,Michel, **Dictionnaire des Concepts Philosophique**, Larousse_CNRS édition, 1er édition, 2006.

117. Carnep Rudolph,. **Le Depassemant de la Metaphisyque et la Proposition Analytiquepar l'analyse Logique du Langage,** Antonia Soulez (dir) , Paris,P.U.F , 1985**.**

118. Erik.J. Wielenberg, **God and the Reach of Rrason, C.S.Lewis and Bertrand Russell**, Cambridge University, New-York, 2007.
119. Gould Stephen Jay , **The Panda's Thumb**, W.W.Norton&Company , 1980.
120. Louis Greenspan, Stefan Andersson, **Russell on Religion**, selctions from the writings of Bertrand Russell,published by ROUTLEDGE ,London and New York, 1999.
121. Louis Hjelmslev,**Essais linguistique**, collection arguments, dirigée par kostas a sclos, les éditions de minuit, Paris ,France ,1971 .
122. Nietzche Friedrich, **Ainsi Parlait Zarathoustra**, un livre tous et pour personne , edition du groupe (Ebooks libres et gratuits
123. NoellaBraquin, et des autres, **Dictionnaire de Philosophie**, Armand colin, 3em Edition, 2005..
124. Vettiyalil Abraham, **Toward a Meaningful Talk About Religion , Prospectes and Problems of Ludwig Wittgenstein's Philosophy Religion Thesis**, Department of philosophy, University of Calicut, 2015.

قائمة المعاجم والقواميس:

125. إبراهيم مذكور ، **المعجم الفلسفي**،الهيئة العامة لشؤون مطابع الأميرية، القاهرة–مصر، دط،1983.
126. لالاند، أندري،**موسوعة لالاند الفلسفية**، ج1،ج2،ج3،تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 2002.

قائمة المجلات:

127. الأخضر غريسي، **الوضعية ولعنة الميتافيزيقا**، مجلة الباحث،المجلد 6، العدد2، 31-12-2014، الجزائر

128. إسماعيل إبراهيم، **تصنيف الأديان–رؤية نقدية من منظور علماء الأديان المسلمين**، المجلة الجزائرية للدراسات الإنسانية، المجلد1، العدد2، ديسمبر2019، الجزائر.

129. أنس الوالي، **نظرية المعنى عند فتجنشتين من دقة التحليل إلى قوة الاستعمال**، مجلة اللغة العربية، المجلد 24، العدد 3، 2022، الجزائر.

130. شير ولد وحشية، **فلسفة العلم عند برتراند راسل**، مجلة أبعاد، العدد05، جامعة وهران2، جانفي،2018، الجزائر.

131. سارة بلخيري ، **مبادئ المنهج العلمي عند الوضعية المنطقية: رودولف كارناب أنموذجا**، مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية والاجتماعية، العدد السابع، ديسمبر 2019، الجزائر.

132. السيد علي غيضان ، **فلسفة الدين عند كانط**، مجلة الراصد العلمي، العدد الثالث، يناير2010، مصر.

133. السيد علي غيضان، **الالحاد ومشكلة الشر دراسة نقدية للالحاد القائم على مشكلة وجود الشر في العالم**، مجلة متون، المجلد 14، العدد2، 1–12–2021، الجزائر.

134. شيحة عبد المجيد عبد الوهاب، عبد الله المسند شيخة، **برتراند راسل فيلسوفا ومربيا**، حولية كلية العربية، العدد12، 1416هـ، 1995، جامعة قطر.

135. صاند كولرهانس، **مدخل الى فلسفة الدين**، تر:فتحي المسكيني، مجلة ألباب، العدد3، 18يناير 2014، مؤمنون بلا حدود، الرباط.

136. صليحة بوزيان، **التحليل المنطقي للغة في فلسفة رودولف كارناب**، مجلة آفاق فكرية، العدد 6، 2017، الجزائر.

137. عبدالله عبد السلام سلحب، **الذرية المنطقية برتراند راسل، لودفيع فتجنشتين**، مجلة جامعة سبها(العلوم الإنسانية)، المجلد السادس، العدد الثاني،2007،العراق.

138. غالية أرغون، **تحليل المشكلة الفلسفية عند لدفيج فتجنشتين من خلال اللغة العادية–مقاربة علاجية**، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 9، العدد 2، 2021، الجزائر.

139. فخر الدين الطبطائي ، **نفي علل ما وراء الطبيعة في نظرية دوكنيز دراسة نقدية**، مجلة الدليل، العدد السادس، السنة 2، 2019.

140. فهيمة بوحفص، **نقد كارل ماركس لفلسفة الحق عند هيغل**، مجلة دراسات فلسفية، المجلد12، العدد 12، 30–12– 2015، الجزائر.

141. مبارك بوعلي، مشكلة **معيار المعنى في فلسفة الوضعية المنطقية**، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، النجف الأشرف، المجلد 2، العدد 41، أكتوبر 2006، العراق.

142. محمد فيروزكوهي،علي أكبر أحمدأفرمجاني، **مسألة الشر عند أفلاطون**، مجلة الاستغراب، العدد 21، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2020،العراق.

143. مسعود بن لحسن بدران ، **العلاقة بين الدين والعلم في ضوء القرآن الكريم**، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، المجلد العاشر، العدد الأول، كلية قطر للدراسات الإسلامية، 2017،قطر.

144. مصطفى بلبولة ، **برتراند راسل واللغة الكاملة منطقيا**، مجلة الأبعاد، عدد خاص، جانفي2014، الجزائر.

145. مها أحمد السمهوري ، **اللغة والمعنى عند فتجنشتين**، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد 9، العدد 3، 2016، الأردن.

146. نعيمة بن خدة، **الفلسفة وقضايا اللغة من فلسفة التحليل إلى فلسفة اللغة** ، مجلة جسور المعرفة، المجلد 07، العدد 2، 1-6-2021، الجزائر.

147. نقاز محمد رضا، **ميلاد فلسفة التحليل الفلسفي للغة في الفلسفة الانجليزية المعاصرة**، المجلد 10، العدد 2 ، 15-9-، 2016، الجزائر.

148. نوال بورحلة ، **علاقة الإيمان بالعلم عند ألبرت أنشتاين**، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسمالآداب والفلسفة. العدد12، جوان،2014، الجزائر.

149. هواري حمادي، **الدين من الفلسفات الدينية إلى فلسفة الدين**، مجلة دراسات إنسانية ، العدد9، جانفي 2019، الجزائر.

150. ياسين مشتة، **أصول مميزات وخصائص فلسفة التحليل اللغوي الفيلسوف جورج إدوارد مور أنمودجا**، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 10، العدد 08،3-10-2022، الجزائر.

الرسائل:

151. سامح رمضان حسن المحاريق،**الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر**، رسالة ماجستير في الفلسفة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية. 2012.

الندوات:

152. عبد الواحد العلمي، **هل ابستيمولوجية الاعتقادات الدينية ممكنة؟ قراءة في فلسفة الدين التحليلية**، ندوة" فلسفة الدين: قراءة في النظرية والإشكال"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 25و26 أكتوبر 2014، الرباط-المغرب.

153. محمد لشقر ، **علاقة الدين بالعلم عند برتراند راسل**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ندوة الدين والعلم من منظور فلسفي،

01.02 أفريل 2015، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة شعيب الدوكالي.

الفهرس

الفــهــرس

كلمة شكر

إهداء

مقدمة: .....أ

الفصل الأول: الدين من الميتوس إلى اللوغوس

مقدمة الفصل:.....9

المبحث الأول: نشأة الدين وتعدد الآلهة: 12

1.مفهوم الدين 12

2.نظريات تفسير نشأة الديانات البدائية: 16

3.عدد الآلهة في أساطير الديانات الشرقية : 19

4.فكرة الإلوهية في الفلسفة اليونانية:..... 27

5.النتائج:..... 34

المبحث الثاني: مشكلة العلاقة بين الحكمة والشريعة في الفلسفة الوسيطية 37

1.ظهور الديانات السماوية: 37

2. دين أم شريعة:..... 42

3.التوافق بين الحكمة والشريعة: 47

4.النتائج:..... 54

المبحث الثالث: فكرة الله بين الغياب والحضور في الفلسفة الحديثة 56

1.فكرة الله عند ديكارت:..... 57

2.الله عند سبينوزا: 66

3.الدين والميتافيزيقا عند دافيد هيوم:..... 74

4.الدين الأخلاقي عند كانط: 78

.5نتائج وملاحظات نقدية:..... 84
خلاصة الفصل:..... 87

الفصل الثاني: الفلسفة التحليلية وقراءتها للقضايا الدينية

مقدمة الفصل:..... 90
المبحث الأول: السير نحو تجاوز الدين في الفكر الفلسفي المعاصر 92
1.تجلي فكرة الروح المطلق في الدين عند هيغل:..... 92
2.الماركسية والدين:..... 95
3.موت الإله ونهاية الميتافيزيقا: 100
4.نتائج وملاحظات نقدية..... 107
المبحث الثاني: ميلاد التحليل اللغوي والتأسيس لاستبعاد الميتافيزيقا: 110
1.تعريف الفلسفة التحليلية: 110
2.تفنيد المثالية والمنهج التحليلي عند مور:..... 112
3.القضايا الدينية في ظل القطيعة المعرفية في فكر فتجنشتين: 117
4.نتائج وملاحظات نقدية:..... 124
المبحث الثالث: مشكلة معنى لغة الدين في مذهب الذرية المنطقية 126
1.مفهوم لغة الدين: 127
2.مذهب الذرية المنطقية: 129
3.لا–معقولية اللغة الدينية في الفلسفة الذرية المنطقية 132
4.نتائج وملاحظات نقدية:..... 139
المبحث الرابع: الوضعية المنطقية واستبعاد القضايا الميتافيزيقية..... 142
1.تعريف الوضعية المنطقية وموقفها من الميتافيزيقا:..... 142
2.مبدأ التحقق:..... 149

3.الاعتراضات على استبعاد الميتافيزيقا عند الوضعية المنطقية:..... 153
خلاصة الفصل..... 156

الفصل الثالث: سؤال الدين في فلسفة برتراند راسل

مقدمة الفصل:..... 159
المبحث الأول:أهم المحطات الفكرية في حياة راسل 161
1.التعريف براسل :..... 161
2.موقف راسل من الفلسفة:..... 165
3.عقيدة راسل الدينية:..... 167
4.المنهج التحليلي عند راسل:..... 171
5.النتائج:..... 174
المبحث الثاني: موقف راسل من الدين..... 176
1.تفنيد حجج وجود الله: 176
2.نقد الديانة المسيحية:..... 186
3.الأخلاق الجنسية في المسيحية: 193
4.النتائج:..... 196
المبحث الثالث: الدين والعلم في ميزان راسل 197
1.أشكال العلاقة بين الدين والعلم: 197
2.المعرفة العلمية عند راسل: 204
3. دواعي الصراع بين العلم والدين عند راسل:..... 207
4.النتائج:..... 213
المبحث الرابع: قراءة ابستمولوجية لاعتقادات راسل الدينية 214
1.راسل من العلم إلى التصوف 214

2.البرهان العقلي ضد التفسيرات الطبيعانية: 217
3.مبررات رفض راسل للكنيسة والمسيح: 221
4.العلم يؤكد الدين: 224
5.النتائج: 227
خلاصة الفصل: 229
خاتمة: 232
قائمة المصادر والمراجع: 237
الفهرس: 252

الملخص:

يعتبر برتراند راسل من أوائل الفلاسفة المؤسسين للفلسفة التحليلية التي أخذت على عاتقها موضوع الميتافيزيقا محاولةً تجاوزها والتأسيس لفلسفة مادية وواقعية مبنية على أسس منطقية وعلمية، ولما كان السؤال الديني يعتبر مبحثا أساسيا من المباحث الميتافيزيقية فلم يتهاون راسل في مسَاءَلة القضية؛ وأعلن عن موقفه المعادي والرافض للدين، فلم يتجاوز بذلك المبادئ الأساسية للفلسفة التحليلية عموما، ومن أجل معالجة هذه الإشكالية عاد راسل إلى التاريخ من خلال البحث في العلاقة بين العلم والدين والوقوف عند الممارسة العقائدية وطقوس الديانة المسيحية وسيطرة الكنسية التي أخذت شكلا متعصبا،رغم هذا إلا أن موقفه كان مختلفا عن غيره من التيارات الغربية بحيث مبنياً على عقلانيته الليبرالية المتفتحة ومتجاوزة للآراء المتعصبة فهو يؤمن بحرية التدين والإيمان من جهة ومن جهة أخرى يدافع عن موقف اللا–أدريين والملحدين، ورغم انتصاره للعلم وتبنيه النزعة العلمية التجريبية إلا أنه في المقابل انتصر أيضا للجانب الأخلاقي والأبعاد الروحية في محاولة منه للتقريب بين التصوف والمنطق.

الكلمات المفتاحية: الدين؛ العلم؛ الفلسفة التحليلية؛ الله؛ الميتافيزيقا.

Abstract:

Bertrand Russell is considered one of the early founders of analytical philosophy, which took upon itself the subject of metaphysics, attempting to surpass it and establish a materialistic and realistic philosophy built upon logical and scientific foundations. As the religious question is considered a fundamental aspect of metaphysical inquiries, Russell did not hesitate to scrutinize the issue. He openly declared his opposition to and rejection of religion, while still adhering to the basic principles of analytical philosophy as a whole. To address this problem, Russell turned to history, exploring the relationship between science and religion. He focused on religious practices and Christian rituals, as well as the dominance of the Church, which had become fanatical. However, his stance differed from other Western currents, as it was based on his open-minded and liberal rationality. He believed in the freedom of religious belief and faith, while also defending the positions of agnostics and atheists. Despite his advocacy for science and his adoption of the empirical scientific tendency, Russell also championed the ethical and spiritual dimensions, attempting to reconcile Sufism and logic.

Keywords: religion ; science ; analytical philosophy ; God ; metaphysics.