ترجمات | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 18 يناير 2017

مدخل إلى فلسفة الدين

هانس صاند كولر
ترجمة: فتحي المسكيني

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

مدخل إلى فلسفة الدين[1]

هانس صاند كولر

نقله من الألمانية: **د. فتحي المسكيني**

[1] نشرت في مجلة ألباب، العدد3

1. العودة إلى المفاهيم:

في العصور القديمة، وقع اشتقاق لفظة «Religion»- من اللاتيني *religio*-بطرائق مختلفة: من *relegere*؛ أي «المراقبة الدقيقة» أو من *religare*؛ أي «الربط بشيء ما». وفي الاستعمال الروماني للغة، كانت لفظة religio تتضمّن دومًا تضادّا مع *superstitio*(أي «الخرافة») أو مع *magia* [أي السحر][1]. وهذه المنزلة المعيارية احتفظ بها المفهوم في ظلّ المسيحية. ولكن في حين أنّ الرومان الوثنيين (شيشرون على سبيل المثال) رأوا معيار المعايير[2] كامنًا في العمل على عبادة الآلهة بعناية واهتمام - وبالتالي في دائرة الفعل-، رآه المسيحيون (لكتانسيوس[3] على سبيل المثال) في صلة العهد مع إله الخلق، الواحد الأحد الذي جاءت به الكتب المقدّسة، وبالتالي في حدس الإيمان.[4]وهذا التفكّر النقدي الملازم للمفهوم حول الدين «الصحيح» ظلّ يؤثّر على تاريخه لفترة طويلة لاحقة على العصر القديم، ومنه أيضًا أخذت فلسفة الدين الأوروبية منطلقها. وكان شأن الفلاسفة أن اعتبروا الدين بمثابة مقولة يمكن الاستدلال عليها بالعقل، راسمين بذلك خطّا يفصلهم عن الإثبات اللاهوتي (الربوبية)[5]، عقيدة الإله الواحد[6] من جهة أولى، وعن لعنة الكفر (الإلحاد) من جهة أخرى. وثمّة صلة وثيقة لهذا الأمر مع «ازدواجية» (و. فايل)[7] المفهوم الحديث للدين الذي لا يصف لنا مؤسسة فقط، بل وفي نحو من التوتّر أيضًا، حقيقة[8] باطنية. وهذا التقليد الفلسفي أثّر تأثيرًا عميقًا في التعريفات العلمية للدين. وقد أمكن في الجملة إحصاء ما يناهز خمسين تعريفًا للدين[9]. وإذا ما لخّصها المرء في أربعة أنماط كبرى أمكن لنا أن نعرّف الدين: 1) على المستوى العقلي، باعتباره «اعتقادًا في كائنات خارقة للطبيعة»؛ و2) على المستوى الوظيفي، باعتباره قوة الإدماج الاجتماعي؛ و3) على المستوى الاستطيقي، باعتباره شعورا بتبعيّة مطلقة؛ و4) على مستوى الحياة العملية، باعتباره رابطة مع قيم تجاوز ما هو يومي. وكلّ واحد من هذه التعريفات قد ترك في الأديان التاريخية علامة مميّزة على ما هو ملزم لها، وهي في آخر الأمر تفترض التصوّر الروماني عن دين «صحيح» مختلف عن الدين «الباطل»، الذي كان بمثابة تمهيد وتحضير لعمل الفلسفة على الدين.

1- Beard/North/Price, 1998 S. 214 ff.

2- das Normative.

3- Lactantius

4- Feil 1986, 39-49

5- Deismus -إثبات وجود الرب ولكن مع إنكار الوحي والنبوة والآخرة. مذهب لا-ديني، يؤمن بوجود إله للكون، ولكن لا يؤمن بالبعث أو بالوحي أو الخوارق أو البعث.

6- Theismus

7- Ebd., S. 18

8- Sachverhalt.

9- Leuba 1969, S. 339-361

2. الأديان التاريخية في الخطاب الفلسفي:

إنّ توماس هوبس (1588- 1679)، وبسبب الحروب الدينية في عصره، هو من وضع مبحث «الدين» على جدول أعمال الفلاسفة. وإنّ الربط بين التجربة السياسية والتفكير في المبادئ هو ما كان عبّر عنه جاكوب تاوبس[10] في قوله: «إنّ القرن السابع عشر هو الحقبة الأولى من التاريخ الحديث التي فيها لاحت لنا الأرض. وفي كوكبة نجوم هذا القرن تعرّفنا من جديد على أنفسنا وعلى مشاكلنا. وإنّ هوبس قد عاش وجرّب هذه الحقبة وعيًا وفكرًا».[11] ومن وجهة نظر هوبس، كانت حرب الأديان نتيجة تابعة لخطأ أن تكون الكنيسة متماهية مع ملكوت الربّ، وأن تسمح لنفسها بمطالبة المواطنين بولاء أو إخلاص غير مشروط. وضمن كتابه الكبير **الليفيثان أو المادّة والصورة والسلطة التي من شأن دولة كنسية ومدنية** (1561)، لم ير هوبس سوى حلّ واحد لهذا المشكل: أنّه ينبغي على الدولة أن تتحوّل إلى «إله فانٍ» حتى تستطيع أن تردع الكنيسة. عرف هوبس بلا ريب دينًا خاصًا بجانب دين الدولة، لكنّه أنكر عليه الحق في الفضاء العمومي. «ثمّة عبادة **عمومية** وثمّة عبادة **خاصة**. فأمّا العبادة العمومية، فهي بالنظر إلى الدولة بتمامها عبادة حرّة، إلاّ أنّها في نظر الناس الأفراد هي ليست كذلك. وأمّا عبادة الحياة الخاصة، فإنّها في السرّ هي عبادة حرّة. أمّا أمام أعين الجمهور، فهي لا تكون أبدًا من دون تقييد معيّن، تقتضيه القوانين أو آراء الناس».[12] وينبغي على الدين الخاص، في حالة وقوعه في نزاع مع الدين العمومي، أن يتمّ إبقاؤه سرّا. وثمّة تمييزات دقيقة بين الإيمان الباطني والإيمان الخارجي، بين *fides* و*confessio*، بين *veritas* و*auctoritas*،[13] بين الأخلاق والسياسة، أفادت هوبس في تبرير وتعليل «عدم تسييس»[14] (ك. شميت)[15] الإيمان.

وفي كتابه **التاريخ الطبيعي للدين** (1757)، ميّز ديفيد هيوم (1711-1776) «أساس الدين في العقل» عن «أصله في الطبيعة البشرية». وعن المسألة الأولى، كان قد أجاب بعدُ منذ وقت مبكّر: «إنّ البنية التامة للعالم، إنّما ترشح عن صانع حكيم».[16] وأمّا المسألة الثانية، الجديدة والثورية، فقد كانت مبحثه عن **التاريخ الطبيعي**. لا يمكن أبدًا أن تنتج واقعة الإيمان بالله عن معرفة نظام العالم بأكمله،[17] كما يعتقد أصحاب النزعة الربوبية. «إنّ التمثّلات الدينية الأولى لم تتأتّ من تأمّل ما في آثار الطبيعة، بل من الانشغال بالحياة اليومية

10- جاكوب تاوبس (1923-1987)، فيلسوف وعالم اجتماع أديان ألماني، مختص في الديانة اليهودية.

11- Taubes 1983, 11

12- Hobbes 1984, 275 f.

13- الإيمان والاعتراف، الحقيقة والسلطة.

14- Entpolitisierung.

15- Schmitt 1979, S. 88-95

16- Hume 1984, 69

17- Ebd., 6

ومن الآمال والمخاوف التي تحرّك الذهن البشري دون انقطاع».[18] وإنّ اضطرابات الطبيعة، وليس انتظامها العجيب، هي التي ملأت أفئدة البشر بالمشاعر الدينية.[19] ومن اليسير أن نلمس هنا حضور التقليد الروماني. إنّ الديانات التاريخية هي عبارة عن «**خرافات**» (ب. هاريسون).[20]

هذا النحو من الإيمان الذي وضعه هيوم بهذه الطريقة، خارج دين العقل، قد منحه في المقابل مكانًا داخل تاريخ الدين. إنّ تاريخ الدين، إنّما يجري بحسب قانون آخر غير قانون العقل. وعلى نحو لا مردّ له سوف ينبغي دائمًا مرة أخرى لعقيدة الإله الواحد[21] أن تخلي المكان لمذهب تعدد الآلهة.[22] إذْ حين تطول غيابة[23] الإله **الواحد** عن العالم بشكل يجاوز حدّه، يمرّ البشر إلى تزلّف الكائنات الوسيطة.[24] فإذا هي علمت بعدم قدرة الكائنات الوسيطة وبخواء سلطانها، أخذت من جديد في إجلال الإله الواحد القدير المقتدر وعبادته. كذلك يجري في تاريخ الدين تداول وتبادل بين عقيدة الإله الواحد ومذهب تعدد الآلهة، كما الأمواج الذاهبة والقادمة.[25] «الجزر والمدّ»[26] و«رقّاص الساعة» و«الذبذبة» هي باقي استعارات هيوم عن هذه الديناميكا،[27] التي لم تبق من دون تأثير على العلاقات السياسية؛ فمذهب تعدّد الآلهة يحضّ على التسامح، وأمّا مذهب التوحيد، فإنّه لا يخلو من تعصّب. وبالنسبة إلى هيوم، ليس الدين الخاص بما هو كذلك هو مدعاة إلى الريبة والشبهة، وكذلك ليس الدين الذي تأمر به الدولة بما هو كذلك، هو دين عقلاني، كما هو الحال بالنسبة إلى هوبس. إنّ السلام الباطني لدى جماعة ما، إنّما هو تابع لحركة رقاص الساعة في تاريخ الدين باتجاه مذهب تعدد الآلهة. ومن خلال فلسفة الدين التي أرساها هيوم، منح للخطاب في الدين وجهة جديدة بشكل دائم.[28] إذْ أنّه بذلك فقط، إنّما أصبح ممكنًا أن نعلّل الدين تعليلاً أنثروبولوجيًا. ولأمد طويل، فتح ذلك إمكانية أن تتحرّر الطبقة الوسطى[29] عن دولة طبقة القساوسة، وذلك من خلال إقامة شرعيات[30] دينية خاصة.[31]

18- Ebd., 8

19- Ebd., 27 f.

20- Harrison 1990, S. 169-171

21- Theismus.

22- Polytheismus.

23- entrückt. – مصطلح صوفي.

24- Mittlerwesen.

25- Ebbe und Flut.

26- ‘Gezeiten’.

27- Hume 1984, 33 ff.

28- Weber 1990, 44-50

29- das Bürgertum. الطبقة الوسطى.

30- Legitimationen.

31- Matthes 1967, S. 35-40

وبالنسبة إلى روسو (1712- 1778)، ينتمي الدين أيضًا إلى عالم المشاعر الذي ربطه مع ذلك بتقييم مغاير. فما كان أنكره هوبس على الدين- أي إمكانية أن يكون هيئة ملزمة بالنسبة إلى الفعل السياسي- عاد روسو ليمنحه إيّاه من جديد على نحو صريح. فقد كان دفاعه عن ديانة الإنسان على وجه الخصوص مثيرًا للإعجاب. وفي نصّه **إعلان بإيمان كاهن سافويا**[32]، ضمن كتاب **إيميل** (1762)،[33] خاض روسو خصومة باهرة ضدّ «الدين الطبيعي» الذي قالت به الفلاسفة، من جهة، وضدّ «دين الوحي» الذي ينافح عنه علماء اللاهوت، من جهة أخرى. «فمن أجل التعرّف بشكل صحيح على دين ما، لا ينبغي علينا أن نتدارس كتب المعتنقين لهذا الدين»[34]، «فإنّ عبادة الله الجوهرية هي عبادة القلب»[35]. ومن أجل أن نعرفها، لا يحتاج الإنسان لا إلى الفلاسفة ولا إلى علماء اللاهوت، إذ ليست أحكام عقله بل مشاعر قلبه هي أحسن المعلّمين في هذا الشأن. «إنّ الواجبات الحقيقية للدين، إنّما هي مستقلّة عن المؤسسات الإنسانية».[36] وإنّ الدين هو بعامة أقوى رابط اجتماعي، يربط الناس ببعضهم بعضًا، - لا شيء من مخاوف هوبس وشكوكه؛ بل على الضدّ من ذلك: لقد تحوّل الدين عند روسو إلى هيئة تكاد تكون معصومة، شأنها أن تملي علينا سنن الفعل الاجتماعي إملاء يستحق الثقة به وملزِمًا. فممّا لا يقبل التصوّر أن يكون بمقدور الملحدين أن يكونوا مواطنين جيّدين: «فإنّ نسيان الدين كلّه يقود إلى نسيان الواجبات الإنسانية كافّة».[37]

ولكن، أين هذا من مشكل هوبس: عدم تسامح الدين المسيحي؟ وقد طرحه روسو على نفسه في الفصل الثامن الشهير من كتاب **العقد الاجتماعي** «في الدين المدني».[38] كلّ الجماعات السياسية، إنّما كانت منذ بداية التاريخ تبني شرعيتها على الدين. لقد قدّست كلّ دولة آلهتها الخاصة وعبدتها، وكانت الحروب تُدار بأمر الآلهة. ولم تتغيّر هذه الوضعيّة إلاّ مع المسيحية التي جرّدت مذهب تعدد الآلهة من سلطانه. إلاّ أنّه ما لبث أن طرأ مشكل جديد. إنّ المسيحية قد فصلت فصلاً بين الإخلاص[39] السياسي والإخلاص الديني. لكنّ ما وقع الآن هو أنّ الكنيسة والدولة قد رفعتا ادّعاءات متنافسة حول الإخلاص الإنساني؛ والنتيجة التي حصلت هي سلسلة غير منقطعة من الحروب المدنية. وكان هوبس قد رأى ذلك على نحو سديد. وفي نطاق البحث عن حلّ لهذا المشكل، فكّر روسو في عقد اجتماعي، حيث ينبغي على المواطنين أن يدخلوا فيه إذا ما أرادوا أن يشكّلوا جماعة سياسية حكيمة، إلاّ أنّه لا ديانة الإنسان ولا ديانة المواطن يجوز لها أن تكون أساسًا لهذا العقد؛

32- نصّ ضُمّ في الفصل الرابع من كتاب إميل، عالج فيه روسو مسائل تتعلق بالدين والمحبة ونقد فيه المؤسسة الكنسية.

33- Rousseau 1963, 536-639

34- Ebd., 617

35- Ebd., S. 625-630, Zitat S. 629

36- Ebd., S. 635

37- Ebd., S. 539

38- Rousseau 1977, 195-207

39- Loyalität.

فالأولى تفصل قلوب الناس عن الدولة، والثانية تحمل حالة حرب دائمة مع الشعوب الأخرى. وحدها ديانة **مدنية** بإمكانها أن تجمع بين الاثنين: أن نرى في كل الناس إخوة وفي الوقت نفسه أن نحب أرض الآباء. أمّا العقائد الوضعية لهذه الديانة المدنية، فينبغي أن تكون: وجود الله؛ وحياة في المستقبل؛ ومجازاة أهل العدل؛ ومعاقبة الأشرار؛ وقداسة العقد الاجتماعي والقوانين. «لا توجد إلاّ عقيدة سالبة واحدة: عدم التسامح، وهي تنتمي إلى العبادات التي استبعدناها».[40] كذلك، نجد لدى روسو كما هو الحال على الدوام وعياً بالمشكل المتعلّق بأنّ الدين، وبالتحديد بوصفه مصدرًا للتلاحم الاجتماعي، إنّما يؤدّي إلى خطر عدم التسامح الذي لا يمكن التحكّم فيه.

وإنّ نظرية إيمانويل كانط (1724- 1804) في الدين قد واصلت الاشتغال على صيغة المشكل كما تركها روسو، ولكن من منطلق آخر للنظر: من نقد المعرفة؛ ففي كتابه **نقد العقل المحض** (1781)، احتجّ كانط بأنّ الأمر يتعلق، عند البحث في مفهوم «الله» من طريق نظرية المعرفة، بفكرة ترنسندانتالية، تتخطّى كلّ تجربة ممكنة، ولذلك لا يمكن من حيث الأساس أن نقيم الدليل عليها. لكنّ كانط لا يستنتج من ذلك أنّ هذا النوع من الأفكار الميتافيزيقية هي زائدة عن الحاجة وبوصفها أوهامًا هي مما يمكن الاستغناء عنه.[41] كذلك، فإنّ العقل العملي يمكن أن يستوجب اعترافًا بإقرارات لا يمكن إقامة الدليل عليها. وقد خبِر كانط ثلاثاً من هذا النوع من المصادرات: أنّ الله موجود، وأنّ النفس خالدة، وأنّنا أحرار في أفعالنا. وهذه المصادرات التي لا تقبل البرهنة، إنّما تملأ وظائف تنظيمية ضرورية في الحياة الاجتماعية.[42] «إنّ **الدين** (متى اعتُبر من جهة الذات)، إنّما هو معرفة كلّ واجباتنا بوصفها أوامر إلهية».[43]

وبهذا النحو من الحجاج، قلب كانط علاقة التعليل[44] بين الأخلاق والدين رأسًا على عقب. لقد صار الآن على الدين أن يبرّر نفسه[45] أمام الأخلاق، وليس العكس. أمّا كيف ينبغي أن يحدث هذا التبرير، فقد عالج ذلك في مقالته **نزاع الكليات** (1798). إنّها مهمّة كليّة الفلسفة أن تفحص عن الكتابات التي تحظى بموافقة الدولة، وكذلك عن القانون المدني أو حتى عن نصوص الاعتراف[46] والكتاب المقدس، أيضًا، فحصًا نقديًا،

40- Ebd., S. 207
41- Kant 1956, 604 ff.
42- Kant 1968, Bd. VII S. 264
43- Ebd., Bd. VIII S. 822
44- Begründungsverhältnis.
45- sich rechtfertigen.
46- Bekenntnisschriften.

وذلك من جهة نظر العلل العقلية[47]. وبهذه الطريقة يمكن من الإيمان الكنسي الجزئي أن ينشأ المبدأ الأساسي لأخلاق عقلية ملزمة على نحو عمومي.

لقد دفع كانط (وروسو) بالتوتّر ما بين التقليد الكنسي وبين العقل النقدي إلى أقصاه، إذ ليس مصادفة أنّه في المناظرة معهما، إنّما تُعرض تصوّرات متضادّة كلّية. إنّ جوهان غوتفريدهردار (1744-1803) قد حرّر شهادة جيّدة على الأديان التاريخية، وقد اضطلع بالموضوع من بين مواضع أخرى في كتابه **فلسفة التاريخ من أجل تهذيب الإنسانية** (1774). وكان منطلقه في ذلك هو اللغة، التي من شأنها أن تسجّل روحاً ما في حدوس البشر ورؤاهم. ومن مثل زاوية النظر هذه، يمكن للمقارنة بين اللغات أن تنتج معارف جديدة، وأن تشهد على مختلف التجسيمات الملموسة للروح الإنساني. «إنّ أجمل محاولة حول تاريخ [...] العقل الإنساني والقلب الإنساني، إنّما شأنها أن تكون بذلك مقارنة فلسفية بين اللغات: ففي كلّ واحدة منها يوجد عقلُ شعب ما وطبعُه منقوشًا».[48]

وفي كتابه **أفكار من أجل فلسفة في تاريخ الإنسانية** (1785/1784)، هاجم هردار فرضية بعض التنويريين القائلة إنّ شأن الإنسان أن يكون كلّ ما كان قد صار بذات نفسه. ورأى على وجه الخصوص أنّ الإنسان، بالنظر إلى ملكته الروحية، ليس مولودًا بذاته.[49] «إنّ فلسفة التاريخ [...] التي تتّبع سلسلة التقاليد، إنّما هي في واقع الأمر التاريخ الحقيقي للبشر الذي من دونه تكون كلّ الحوادث الخارجية للعالم مجرّد غيوم أو تصير مسوخًا مرعبة».[50] وإنّه داخل «سلسلة التهذيب» هذه، إنّما يمتلك الدين موقع الصدارة، حتى دين الشعوب المتوحشة. «فمن أين جاء دينُ هذه الشعوب؟ هل من شأن كلّ منفى[51] أن يخترع طقوس عبادته كأنّها لاهوت طبيعي؟ هذه الكائنات الشقية لا تخترع شيئًا؛ بل هي في كلّ شيء تتّبع تقاليد الآباء. [...] بذلك، فإنّ التقاليد هي هنا أيضًا الأمّ الولّادة، وكما تكون لغة تلك الشعوب وثقافتها القليلة، تكون أيضًا ديانتها واستعمالاتها المقدّسة».[52] وفي حين أنّ الدول والعلوم والفنون لا تنشأ إلاّ متأخّرة، فإنّ الدين يكون قد حدث قبلُ عند المتوحشين. كان الدين دومًا هو التقليد الأقدم عهدًا والأكثر قداسة على الأرض وأصل كلّ ثقافة. «ضرب من الشعور الديني بقوة فاعلة غير مرئية في الفوضى العارمة للوجود»، كان قد سبق كلّ مفهومات العقل، ولأنّ الأديان الماضية والأجنبية كانت قد حفظت الأحاسيس الإنسانية حفظًا أمينًا على نحو خاص؛ فهي قد احتلّت لدى هردار رتبة عليا على نحو خاص. وفي آخر المطاف، ضاعت تلك الأديان في العالم

47- Ebd., Bd. XI, 291. Zur Religionsphilosophie bei Fichte und Schelling vgl. Sandkühler 2005, Kap. IX: Die Religion und der Gottesbegriff.

48- Herder 1967, 363

49- Ebd., 343 f.

50- Ebd., 352

51- das Elend

52- Ebd., 388

الجليدي لأوروبا.[53] إنّ سيطرة العقل وتولّيه الحكم هو السبب المسؤول عن تحويل الحياة إلى آلة وعمّا يرتبط بها من تفقير عميق للنفس.[54]

وقد خبِر فريدريتش شلاير ماخر (1768- 1834) إلى أيّ مدى كانت الأديان الوضعية موضع احتقار من قِبل المتعلّمين،[55] ولا هي نسيت ما كان يحدث باسمها من عواقب مرعبة وحروب دامية. وفي مقالته **حول الدين ـ أحاديث إلى المزدرين له من بين المتعلّمين** (1799)، وضع شلايرماخر حدّا للتمثّل الذي مفاده أنّ الدين في ماهيته هو ميتافيزيقا (فلسفة ترنسندنتالية) و/ أو أخلاق.[56] «فإنّ ماهيته لا هي فكر ولا هي فعل، بل حدس وشعور. إنّما يريد أن يحدس الكون، يريد أن يسترق السمع بكل انتباه إلى أوصافه وأفعاله، ويريد أن يذر نفسه في انفعالية الأطفال تنجذب إلى تأثيراته المباشرة وأن تملأ ذاته».[57] إنّ الدين، متى اعتُبر اعتبارًا صحيحًا، إنّما يمثّل بجانب الفكر والفعل اختصاصًا ثالثًا بذاته. فهو مستقل عن أيّة تعاليم أو مطالب أخلاقية. وحتى إن خامر المرء شكّ في الله أو في الخلود بعد الموت فإنّ الدين لا يزول[58]، إذْ ليس الله، وإنّما الكون هو مصدره. على المرء فقط ألاّ يبحث عن اللامتناهي خارج نطاق المتناهي.[59] إذ لمّا كان لا يمكن أن يوجد أيّ تجلٍ نهائي وملزم للاّمتناهي، فإنّه لا يتجلّى بالضرورة دوماً إلّا عبر تنويعات فردية. والنتيجة هي كثرة غير متناهية من تجلّيات الكون عبر التاريخ. وليست الكتب[60] من القدرة فعلاً على أن تتمثّل الدين على نحو مطابق. وإذا ما كان شيءٌ قادرًا على أن يتمثّله؛ فهي «الأحاديث».[61] إنّه من خلال الحديث فقط يمكن أن تنشأ رابطة جامعة بين كلّ الذين يشعرون أنّهم مأخوذون بالكون، وأنّ الكون قد أخذ بأنفسهم.

وإنّ حكم شلايرماخر على الدين، إنّما يتصادم إلى حدّ التناقض مع حكم جورج ولهالمفريدريتش هيغل (1770-1831). وقد سمح لنفسه بهذه الملاحظة السيّئة: لو أنّ الدين كان شعورًا بالتبعيّة، لكان الكلب أفضل المؤمنين.[62] كذلك فإنّ الطابع المباشر لعلاقة ما، ليس من شأنه أن يكون شيئًا آخر غير مسحة طبيعية يشعر بها الوعي. «إنّ المباشرة هي العنصر الطبيعي؛ لكنّ الوعي هو على العكس من ذلك نحوٌ من التسامي على الطبيعة»، هكذا صرّح هيغل ضمن **دروس حول فلسفة الدين**. إنّ الدين ـ بقطع النظر عن أديان الطبيعة ـ

53- Herder 1964, 287

54- Birkner 1957

55- Schleiermacher 1998, 164 f.

56- Ebd., 85

57- Ebd., 79; Gladigow 1997

58- Ebd., 63

59- Ebd., 120

60- Schriften.

61- ''Reden''. علينا الإبصار هنا بالتقابل بين ,,المكتوب'' و''المقول''، بين الكتابة والكلام، بين ,,الكتاب'' و''الحديث''. ومنه العبارة الألمانية ,,fromme Reden führen''، قام بحديث تقوي، ديني... و''Reden halten''، خطب الناس، ألقى خطبة...

62- Hegel, WW 11, 58

هو شهادة على «انقسام الوعي».[63] وقد همّ هيغل السؤالُ، أين وكيف نشأ الوعي في تاريخ الإنسانية بفرق ما بين الذات والموضوع، بين الروح والطبيعة؟ وحين تلقىّ سنة 1824 معارف أكثر دقة عن الفلسفة الهندية، قام بمراجعة رأي الرومانسيين، والذي كان رأيه هو أيضًا لزمن طويل، بأنّ الشرقيين قد عاشوا في نوع من الوحدة المتناغمة مع الطبيعة.[64] كان ذلك «تعبيرًا سطحيًا ومعوجّا». وسبب ذلك، هكذا يعلّل هيغل مطعنه، «أنّ الاتحاد الحقيقي إنّما يتضمّن في ماهيته لحظة سلب الطبيعة، كما هي في كينونتها المباشرة. [...] إنّ الروحيّ لا يكون في اتّحاد مع الطبيعة، إلاّ من حيث هو كائن في ذاته، وفي الوقت نفسه، طارحٌ للطبيعيّ باعتباره سالبًا».[65] واعترف هيغل بأنّ الفكر الهندي قد عرف جيّدًا الفرق بين الذات والموضوع، وبين الروح والطبيعة، وبالتالي يستحق فصلاً خاصًا به في تاريخ الفلسفة. إلّا أنّ هذا الفرق كانت له نتائج عملية أخرى مغايرة لتلك التي حصلت في الدين اليوناني-المسيحي: هو لم يؤدّ إلى تحقيق الأمر التالي حول الفرد: أنّه يتحوّل بمواجهة الطبيعة إلى ذات، بل أنّه ينغمس بالتأمّل في ما هو جوهري ويفنى فيه. لكنّ ذلك كان عيبًا وفاقة.[66]

لا يعرف الجوهر الإلهي في الدين الهندي أيّ تمايز، وهو لا يخرج من ذاته بوصفه نفيًا للعالم، من أجل أن يعيد - كما في الدين المسيحي - بناء ذاته مرة أخرى من جديد في شكل ذات مستقلة. وبذلك لم تتحقق الإمكانية الأخرى، نعني إمكانية التوتّر مع العالم. كما أنّ نظام الطبقات الشريفة[67] لم يتمّ المساس به. والفرد الذي بلغ الخلاص، إنّما يبدّد ذاته في التأمّل ويصير واحدًا مع الجوهر الميتافيزيقي. إنّ الفرد المخلَّص من ربقة العالم، إنّما يجد نفسه خارج العالم، وليس داخل العالم، كما هو الأمر في المسيحية.[68] هكذا رأى هيغل في الأديان التاريخية الكبرى سيرورة من **الانقسام**[69] تعمل على قدم وساق: بين الذات والموضوع، بين الروح والطبيعة. وفي حين أنّ الهنديّ يريد أن يتجاوز التوتّر بين الروح والطبيعة بواسطة التأمّل، فإنّ الغربيّ بدلاً من ذلك يهذّب ذلك التوتّر وينمّيه. على هذا النحو استنبط هيغل مبدأ التوتّر ما بين الطبيعة والروح من صلب تاريخ الدين.

وما تصوّره هيغل، باعتباره اختلافات كونية في تاريخ الروح الإنساني، حوّله خصمه شوبنهاور إلى خيارات فردية، حيث إنّه بالتأكيد قد عكس العلامة عكسًا؛ فقد كانت الهند بالنسبة إليه مثالاً ساطعًا على الكيفية التي بها يستطيع البشر أن يتحرّروا من ادّعاء زائف للذاتية. مع شوبنهاور أدارت الفلسفة وجهها

63- Ebd., WW 16, 253 ff.
64- Bakker 1989
65- Hegel, WW 18, 154
66- Ebd., 140
67- Kastenordnung.
68- Dumont 1990
69- *Entzweiung*

عن تاريخ الدين على نحو أكثر حسمًا ممّا كان عليه الأمر لدى هيغل. لم يكن شوبنهاور مقتنعًا بأنّ «تأثير الأدب السنسكريتي كان أقلّ عمقًا أو حدّة من تأثير عملية إحياء الأدب اليوناني في القرن الخامس عشر.»[70]، وهو يعني بهذا الاكتشاف المساس خاصة بـ»الأنا المنطقي» الكانطي الذي يجب أن يمنح الوحدة بين حدسنا وفكرنا، وأن يكون الحامل الدائم لكل تمثّلاتنا، إلاّ أنّه لا يمكن أيضًا، حسبما جاء في حجة شوبنهاور، أن يكون هو ذاته مشروطًا بالوعي. فبالنسبة إليه، ينبغي أن يتقدّم شيء آخر مغاير. «وهذا الشيء، كما قلت، هو **الإرادة**».[71] إنّ إرادة الحياة[72] إنّما تسير في المقدّمة باعتبارها العلاقة العملية بالعالم، ثمّ إنّ الخطوة الموالية كانت: أنّ العالم إنّما يدين بوجوده إلى نزوع إرادي أعمى، لا يُشفى له غليل. ولذلك من الخطأ أن يُسمّى، كما هو الأمر مع ليبنتز، بكونه أفضل العوالم الممكنة. إنّه «**الأسوأ** من كل العوالم الممكنة».[73] ولكن مع كلّ ذلك، ثمّة مهرب من هذا العالم: إنّ **مبدأ التفرّد**[74]، إنّما هو مصدر كلّ كراهية ومعاناة. فإذا ما نفذت بصيرة الإنسان إلى هذا السر، أمكنه عندئذ أن يلقي جانبًا حجاب المايا[75] وعماية الضلال، وأن يتجاوز الفرق الأناني بين شخصك والشخص الغريب. بذلك تتحوّل «معرفة الكلّ، ومعرفة جوهر الأشياء في ذاتها إلى **مسكّن**[76]».[77] وشوبنهاور يسمّي هذا النحو من الإنكار للعالم «أسكزيس»[78] أو زهداً، وهو لم يعثر عليه في شهادات التديّن الهندي فقط، بل كذلك في التصوّف الألماني. وحتى المسيحية، فإنّها عرفت الزهد[79]، حينما طالبت بالتنكّر للذات. وبلا ريب، فإنّ هذا المطلب قد تمّ التعتيم عليه بواسطة الجزء اليهودي من المسيحية. فإذا ما قمنا بإزالته، فإنّنا نعثر على الأمر نفسه الذي كان مكتوبًا وموصوفًا في الأعمال الأقدم عهدًا للغة السنسكريتية: الاستعداد للموت الإرادي الذي أصبح غريبًا عنّا تمامًا.[80] وإذا كان شوبنهاور يستهجن هيغل وينفر منه على نحو لا يمكن أن تخطئه العين، فإنّ علينا مع ذلك أن نؤكّد أنّ شوبنهاور قد تأوّل المصادر الهندية من زاوية النظر نفسها التي اتّخذها هيجل. غير أنّ ما اعتبره هيغل عيبًا ونقصًا فيها، اعتبره شوبنهاور فوزًا وكسبًا لها.

70- Schopenhauer 1960, Bd. 1, 11

71- Ebd., Bd., 2, 179 f.

72- Der Wille zum Leben.

73- Ebd., Bd. 2, 747

74- باللاتيني في النص الألماني: principiumindividuationis، وهم مبدأ الأنانية المحض.

75- Maya. „مايا" لفظة سنسكريتية لها معان عدة (مثل الميزان والحكمة والقدرة والطبيعة والعالم والوهم والغياب والفراغ والخواء...، إلاّ أنّ الأغلب الذي يهمّ شوبنهاور هو معنى „الوهم" أو حجاب الوهم الذي يجتاح أعين البشر، إذ يرون العالم ولا يعلمون على اليقين هل هو موجود أم غير موجود حقيقة، فإذا هم في حلم أو ما يشبه الحلم.

76- ein *Quietiv*. لفظ استحدثه شوبنهاور بناء على مجاز طبّي، في مقابل „دافع" (ein Motiv) أناني.

77- Ebd., Bd. 1, 515

78- 'Askesis'.-

79- die Askese.

80- Ebd., Bd. 1, 528

ثمّ إنّ نيتشه (1844- 1900) قد جذَّر حجاج شوبنهاور وعمّقه؛ ففي كتابه **مولد التراجيديا من روح الموسيقى** سنة 1872، رفع النقاب في الديانة اليونانية عن مبدأين متضادّين، يتصارعان أحدهما مع الآخر: الأبولونيّوالديونيزوسي؛ شكلان من الفن: الفن التشكيلي والموسيقى، كانا قد تغذّيا من هذين المصدرين، وكانا مسؤولين عن قوّتين في الإنسان: أبولون عن الحلم، وديونيزوس عن النشوة. دون شك، كان نيتشه يظنّ أنّه قد اكتشف ظاهرة الديونيزوسي، إلاّ أنّه ليس من الصعب أن نقع على الدليل بأنّ الأمر يتعلّق مع ذلك بمبالغة مجازية. فقد سبق أن ألقى ج. ج. فينكلمان[81] كلمته المأثورة عن الكلاسيكيّ، باعتباره «سذاجة نبيلة وعظمة صامتة» ضمن مقارنة بين أبولون الرصينوديونيزوس المتحمّس.[82] ومنذ عصر «العاصفة والاندفاع»[83] رأى المرء في ديونيزوس تجسيدًا للقوة الخلاّقة والجامحة للشعراء، التي تستطيع أن تقف في وجه الميكانيكية المشِلّة للعقل البارد.[84]

صورة أخرى مغايرة عن ديونيزوس رسمها الرومانسيون من شعراء وفلاسفة وعلماء آثار؛ فبالنسبة إليهم كان يجسّد تجربة الفناء[85] النشوان للإنسان في الكون[86]، وكان ممثّلاً للشوق الرومانسي إلى انبساط بلا حدود للقوة الداخلية الخلاقة للإنسان، حتى إلى الموت وإلى تدمير الذات. بذلك حظي ديونيزوس تحت شروط الحضارة التي قامت على الإيمان بالعقل المستنير بمسيرة لامعة. ومن ديونيزوس انبثق العنصر الديونيزوسي.[87] وبلا ريب، ارتبط ذلك بإعادة تقييم شاملة. ومن «حامل البهجة» تحوّل إلى المبدأ الديونيزوسي لتدمير الذات.

كلّ ذلك سبق أن خرج إلى النور قبل أن يتكفّل نيتشه بهذه المادّة. بالنسبة إليه، كان أبولون مسؤولاً عن الحلم. أمّا ديونيزوس، فعن النشوة. ومن أجل أن يجعل أعمالهم ظاهرة للعيان، لجأ إلى شوبنهاور. وكان هذا قد خلق استعارة موحية عن الإنسان الذي تحيّر عن الواقع وتاه في طريق الأوهام. «كما فوق البحر الهائج الذي يحطّم الحدود من كل الجهات، عالياً يرفع ويُنزل جبالاً من الموج، يجلس صيّاد على قارب واثقًا من مركبته الضعيفة، كذلك أيضًا يجلس الإنسان المعزول ساكنًا، في وسط عالم من العذابات، ليس له من سند أو موضع ثقة غير **مبدأ التفرّد**».[88] أجل، يمكن القول عن أبولون إنّه وجد فيه الاطمئنان الذي لا يزعزع في

81- J. J. Winkelmann.

82- Baeumer 1977, 134

83- ‘Sturm und Drang’.

84- Gründer 1971, Sp. 441 f.

85- das Aufgehen.

86- Baeumer 1965

87- Henriches 1984, 218

88- هذا المقطع هو شاهد مأخوذ من مؤلف شوبنهاور العالم بوصفه إرادة وتمثلا (الكتاب الأول، الفقرة 63).

هذا **المبدأ**[89] والجلوس الهادئ للمتحيّر الذي فيه، العبارة الأكثر جلالة التي تخصّه، وقد يودّ المرء أن يصف أبولون بكونه الصورة الإلهية الباهرة **لمبدأ التفرّد** الذي تقول لنا حركاته ونظراته كلّ بهجة «المظهر» وكلّ حكمته، بالإضافة إلى جماله. وفي هذا الموضع نفسه وصف لنا شوبنهاور **الفزع** الموحش الذي يأخذ بمهجة الإنسان، حين يتحيّر فجأة ويرتبك أمام أشكال المعرفة بالظواهر، عندما يبدو مبدأ العلّة، في أيّة واحدة من الصيغ التي يأخذها، يحتمل الاستثناء».[90] لقد رأى شوبنهاور في تفرّد الإنسان وهماً لا سبب له، وبالتالي هو مظهر زائف. إنّه فقط حين يسقط حجاب المايا، إنّما يضمحلّ الفرق الأناني بين الأفراد.[91] مايا في الفلسفة الهندية هي علامةٌ على الوهم واسمٌ له. وبهذه الصفة يظهر العالم المادّي في الأوبانيشاد[92] والفيدنتا[93]، والذي لا يسوغ إلاّ طالما هو موجود فعلاً، بوصفه عالمًا تمّ رفعه أو محوه عبر معرفة البراهما بوحدة الكلّ، إلى حدّ هذا المنظر الزائف. وإذا ما اتّبعنا نيتشه، فإنّه لا تستطيع إلاّ نشوة مدمّرة لذاتها، استسلم في لدنها الإنسان إلى جبروت الطبيعة، أن تدمّر هذا المظهر الزائف. «فإذا ما أضفنا إلى هذه القسوة الجنون اللذيذ الذي يصاعد من الأساس الداخلي الأعمق غورًا في الإنسان، بل من الطبيعة، عند حدوث كسر من النوع نفسه **لمبدأ التفرّد**، فنحن عندئذ سنلقي نظرة على ماهية العنصر **الديونيزوسي**، الذي تمّ الإمساك به كأقرب ما يكون عبر مماثلة **للنشوة**».[94] «تحت سحر الديونيزوسي ليس فقط تتكتّل من جديد رابطةٌ بين الإنسان والإنسان: بل أيضًا أنّ الطبيعة المغتربة والمعادية أو المستعبدة، إنّما تحتفل من جديد بتصالحها مع ابنها المفقود، مع الإنسان. والآن تتكسّر كلّ الحواجز الجامدة والمعادية التي وضعها الضرّ والعسف أو «الموضة الوقحة» بين البشر».[95] وعلى عكس وهم العقل، يظنّ أنّ الفرد يستطيع أن يشكّل ذاتيته بمعزل عن العالم، وحده الانهيار يساعد على الحياة الهائجة.

وفي عالم من التفاؤلية بثّ نيتشه بشارته العدمية كأنّه نبيّ توراتي. كانت «ممارسة الحرب» عنده تعني أن يتصدّى للقضايا المظفّرة.[96] وفي كتابه **العلم المرح** اتّخذ أمثولة الإنسان الأرقى الذي شأنه أن يبيّن لسائر البشر أنّهم لم يفطنوا إلى خبر موت الإله. كذلك فإنّ إلحاد نيتشه لا يريد أكثر من أن ينبئ عن موت الإله، هو يريد أن يحمل على الوعي بعواقب ذلك. «لم أر أحدًا تجرّأ على نقد المشاعر الأخلاقية»، ولا حتى كانط

89- principium.

90- Nietzsche 1994, Bd. 1, 23 f.

91- Schopenhauer, 1960 Bd. 1 § 68

92- Upanischaden. جزء من الكتابات المقدسة عند الهندوس. وكلمة أوبانيشاد تعني ,,الدنوّ من أجل الجلوس قريبًا من قدم المعلم'' الروحاني.

93- Vedanta. تعني الكلمة ,,الختم'' أو ,,النهاية'' - ختم الفيدات؛ والأصل هو كلمة ,,فيدا'' أي ,,رؤية'' أو ,,معرفة'' موحى بها شفاهيًا للحكماء الهندوس.

94- Nietzsche 1994, Bd. 1, S. 24

95- Ebd., Bd. 1 S. 24

96- Kaufmann 1988, 157 f.

أو هيغل أو شوبنهاور.[97] والصورة الشهيرة عن المطرقة التي بها يتفلسف نيتشه (**أفول الأصنام، أو كيف نتفلسف بواسطة المطرقة**)، هي شيء ينبغي أن يُفهَم على نحو مغاير لما يظنّه المرء في أغلب الأحيان. ليس الحدّاد هو الذي يحطّم كلّ شيء: بل طرقٌ ونقر مثل شوكة ذات رنين[98]، بها يدقّ الفيلسوف على القيم والمعايير المعترَف بها والممجّدة في عصره، وذلك من أجل أن ينبّه إلى: أنّها كلّها جوفاء باطلة. إنّ **الإعلان الكبير عن الحرب** لدى نيتشه، إنّما يتمثّل في ترصّد الأصنام واستنطاقها.[99]

ولو ألقى المرء نظرة على مواقف الفلاسفة من توماس هوبس إلى حدّ نيتشه التي اتّخذوها من الأديان التاريخية، لأمكن له أن يتحدّث عن قلْب قويّ جدّا للموقف الذي تمّ الانطلاق منه. ففي البداية، تمّ الحطّ بشدّة من قيمة كلّ دين تاريخي، وذلك عن طريق عقل مفكّر ومتفكّر. أمّا في النهاية، فإنّ الأديان التاريخية قد تحوّلت إلى مصدر لفهم الذات ولفهم العالم أعلى شأوًا من التفكير المستنير.

3. تاريخ الدين في إطار نظرية العلم

لقد تشكّلت النظريات العلمية في الدين في وقت كانت فيه النزعة التاريخوية[100] قد حقّقت انتصارات كبيرة. وبعد فشل الثورة الفرنسية وبرنامجها عن نظام سياسي متحرّر من التقاليد، قدّمت الكتابة الجديدة للتاريخ على أساس قومي للفعل السياسي التوجّهَ اللازم الذي كان يحتاجه. وما كان في البداية بمثابة قوّتها الكبرى-البؤرة القومية- تحوّل مع ذلك في مجرى النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى نقطة ضعفها. وإنّ مسارات التحديث قد اخترقت كلّ علاقات الحياة المألوفة. والتاريخويّة التي كان بإمكانها من دون شكّ إسداء التوجيه في المسائل السياسية، لم تستطع أن تحقّق أيّ وجه من المساعدة من أجل فهم هذه المسارات. وفجأة صارت التاريخيّة[101] ذاتها مشكلاً برأسه. وكان فريدريتش نيتشه سنة 1874 في مقالته **عن فوائد التاريخ ومنافعه**، قد شخّص **أزمة التاريخويّة** على نحو جذري. «لم تعد الحياة هي التي تحكم الآن وتروّض المعرفة بالماضي: بل كلّ الحدود قد أُزيلت، وكلّ ما وُجد يومًا ما قد انقذف في وجه الإنسان. وبقدر ما كان هناك صيرورة إلى الوراء، تمتدّ كلّ المنظورات أيضًا إلى ما لا نهاية إلى الوراء. ربّ منظر لم تحط به عين ولم يره أيّ نوع من البشر من قبل، على نحو ما يقدّمه الآن علم الصيرورة الكلية، علم التاريخ».[102]

97- Ebd., S. 124

98- Stimmgabel.

99- Ebd., Bd., S. 131

100- Historismus

101- Geschichtlichkeit

102- Nietzsche 1994, Bd. 1 S. 231

وبالقدر نفسه الذي أخفقت فيه الكتابة القومية للتاريخ ولم تفلح في توفير أيّ توجّه للمعرفة، تنامت الانتظارات من جهة تاريخ الدين. وقد رشحت عن سبر كلّ المصادر التاريخية عن الدين معلومات جديرة بالثقة حول الحياة الإنسانية قبل المجتمع الحديث. وكلّما ارتاب المرء من تصنيع الحياة ومن إضفاء الطابع العلمي والبيروقراطي عليها وتوجّس من فردنتها، كان الاهتمام بتاريخ الدين أكبر فأكبر.

ولقد عمد الفيلسوف ولهالم دلتاي (1833-1911) إلى تصنيف الدين في باب ذلك النوع من العلوم التي تجد قاسمها المشترك في الحياة الإنسانية. التاريخ والاقتصاد القومي وعلوم القانون والسياسة وعلم الدين وعلم الأدب والفلسفة وعلم النفس، إنّما تتعلّق جميعًا بالحياة الإنسانية. وهذا الاشتراك بينها يفسّر لنا طريقتها الخاصة بها في المعرفة. ففي حين أنّ علوم الطبيعة إنّما تدرس الإنسان باعتباره موضوعًا طبيعيّا، تتأسّس هذه العلوم على أمر واقع[103] من نوع آخر: يعيش الإنسان حياته[104]، ويعبّر عن هذا العيش أو التجربة المعيشة[105]، ويتواصل في شأن هذا المعيش مع الغير. وتبعًا لذلك يميّز دلتاي بين ثلاثة جوانب أساسية، تشكّل قاعدة هذه العلوم: **عيش** الحياة أو التجربة المعيشة للحياة، و**العبارة** التي يمنحها الفرد لعيشه، و**فهم** هذه العبارة من قِبل الغير. وفي نحو من الترابط الوثيق فيما بينها تشكّل بنية العلوم الإنسانية[106].[107] وكانت «الحياة» في هذا النحو من نظرية المعرفة بمثابة المفهوم الأساسي. ربّ مفهوم شأنه أن يؤسس كوكبة الذات والموضوع الخاصة بهذه العلوم.

وقد أعطى ماكشيلر في سنة 1913 لهذا النحو من التفلسف اسم «فلسفة الحياة». «الحياة ليست بشيء شأنه أن «يتكيّف» أو أيضًا أن «يُكيَّف». بل الحياة، على الأرجح، هي نزعة نحو التشكيل، ونحو التكوين، وبالتأكيد، نحو السيطرة على مادّة ما أو عدّة ما وتملّكها [...]. «الحياة» صارت بالنسبة إلى نيتشه في أقلّها وفي أجلّها بمثابة مشروع جسور، و«مغامرة» ميتافيزيقية، وزحف جريء على إمكانات الوجود، التي لا تتشكّل إلاّ عند القدرة على هذا الوجود والفوز فيه، إنّما هي الموضع الذي أمامه، والذي فيه بادئ ذي بدء يتقرّر الكيان وعدم الكيان».[108] فلسفة الحياة، كما يبين م. شيلر المشروع، ليست تطبيقًا للفلسفة على الحياة، بل هي فلسفة خارجة من رحم العيش الوفير المفرط للحياة. كان و. دلتاي كما كان نيتشه، خصمًا مستنيرًا لأيّ تصوّر ميكانيكي للحياة. فإنّ صورة العالم الحديثة قد سحبت المفهومات الأساسية للميكانيكا على النفس

103- Sachverhalt

104- Leben

105- Erleben

106- Geisteswissenschaften. بالمعنى الحرفي „علوم الروح".

107- Dilthey 1981, 89-100

108- Scheler 1972, 315

الإنسانية وأنزلتها إلى مرتبة آلة للإدراك الخارجي والمعرفة. وبذلك غفلت عين المرء عن الرابطة الداخلية والمشروعية الخاصة للسلوكيات[109] الروحية.

وأمّا فيما يخصّ أشكال العيش، فإنّ دلتاي قد ميّز، ومن دون ادّعاء الكمال النسقي، بين: الفن والشعر والدين والفلسفة والعلوم. وبهذا الاعتبار، يتعلق الأمر بـ«رؤى العالم»، وبتعبير آخر، «أنساق الثقافة». فبالنسبة إلى دلتاي، يعبّر الدين- وهذا استلهام من فريدريتش شلايرماخر- عن التجريب الحيّ[110] للوحدة «الصوفية» بين الإنسان واللامتناهي. بذلك، فإنّ الدين يمكن الوصول إليه علميّا في مجالين من موضوعات التجربة: في مجال المعيش الديني وفي مجال التعبير عنه. «إنّما الدين رابطة روحية[111] هي [...] معطاة، في المعيش الديني والمقاربات الموضوعية[112] لها، بطريقة مضاعفة. ومن شأن المعيش أن يبقى على الدوام ذاتيّا: إذْ وحده فهمُ الإبداع الديني، ذاك الذي يكون مؤسّسًا على المعايشة[113]، بمقدوره أن يجعل معرفة موضوعية ما عن الدين ممكنة».[114] إنّ فهم تاريخ الدين، إنّما ينتج في السلوك نفسه وللسلوك نفسه سواء معرفة تاريخية موثوقًا بها أو توجيهًا عمليّا للحياة. وليس من المصادفة أن يطفو شلايرماخر من وراء دلتاي الذي كان قد ساهم هو نفسه في إحياء الاهتمام به من خلال سيرته الذاتية **حياة شلايرماخر** مساهمة حاسمة. وما كان قد طوّره دلتاي بطريقة بعيدة نسبيّا عن العمل على تاريخ الأديان، نجح رودولف أطّو (1869-1937) بعد سنوات لاحقة في إقراره في إطار علم الأديان. كما أنّ «فينومينولوجيّي الأديان» قد استلهموا من هذه المقاربة، بل حتى صادروا على وجود نوع من التجربة الدينية السابقة على اللغة التي لها أن تحتفظ في الحضارة الحديثة بحقّها الخاص في الوجود.[115]

لم يتفرّد دلتاي أبدًا باعتماد نظرية العلم مدخلاً إلى الدين، إذْ في تلك الفترة حقّقت الفلسفة في ألمانيا منعطفًا كبيرًا نحو نظرية العلم. فضمن خطاب العمادة الذي ألقاه في سترازبورغ سنة 1894، تحت عنوان «التاريخ وعلم الطبيعة»، عيّن ولهالمفيندلباند[116](1848- 1915) للفلسفة مهمّة أن تقوم مقام نظرية العلم. يجب عليها أن تكفّ عن الوقوف عند دراسة تاريخها الخاص أو أن تصير إلى ضرب من علم النفس. بدلاً من ذلك يجب عليها أن تولّي وجهها نحو سلوكيات المعرفة التي في العلوم. «لم يحدث أبدًا أن نتج منهج مثمر عن البناء المجرّد أو التأمّلات الصورية المحضة للمناطقة: فالمهمّة الوحيدة التي تقع على عاتقهم هي نقل الشيء

109- Vorgänge
110- das Erleben
111- seelisch
112- Objektivationen
113- das Nacherleben
114- Dilthey 1924, 304
115- Kippenberg, 1997 S. 244-258
116- Wilhelm Windelband

الممارَس بنجاح على مستوى الفرد إلى صورته الكلية المحضة ومن ثم تعيين دلالته وقيمته المعرفية وحدود استعماله».[117] ولكن ماذا كانت الصورة المناسبة بالنسبة إلى الشيء الممارَس بنجاح؟ إنّ التقسيم السائد للعلوم التجريبية إلى علوم الطبيعة وعلوم الروح لم يكن كذلك. فإنّ ما ينبغي على تقسيم ما للمعرفة هو فقط أن يتمّ القيام به حسب أهداف معرفية منهجية[118] وصورية، ولكن ليس حسب الخطاطة الأنطولوجية طبيعة- روح التي تمّ تجاوزها. ولهذا الغرض اقترح و. فيندلباند أن يقسّم علوم التجربة إلى قسمين: التي تبحث في الواقع عن الكلي في صورة قانون طبيعي، والتي تبحث في الواقع عن وقائع أو أحداث مفردة. فأمّا الأولى، فهي علوم قانونية «نوموطيقية»[119] (من جنس **الطبيعة**). أمّا الأخرى، فهي علوم حدثيّة[120] «إديوغرافية»[121] (من جنس علم التاريخ). ليس مضمون المعرفة، بل نمط معاجلة الواقع هو الذي يبرّر الفرق بينهما.

وأمّا مكان الدين، فهو يقع حسب فيندلباند داخل علم التاريخ. ففي سنة 1902، استعرض تاريخ فلسفة الدين مرّة أخرى ضمن مقالة واضحة ومثيرة للإعجاب: فكانط نقل جهة نظر فلسفة الدين من العقل النظري من العلم[122] والمعرفة ـ إلى العقل العملي - إلى علم الأخلاق، وشلايرماخر انزاح بها بعد ذلك إلى العقل الجمالي. ولم يكن فيندلباند متفقًا مع هذه الأعمال جميعًا. فإنّ فلسفة الدين لا يحقّ لها أن تبحث عن المقدّس في دائرة جزئية، بل ينبغي عليها أن تأخذ منطلقها من تلك العلاقة الأساسية التي هي مشتركة بين الوعي المعرفي[123] («المنطقي» حسب قول فيتغنشتاين) والوعي الأخلاقي والوعي الجمالي. وهذه هي نقيضة الوعي: التناقض بين ما يجب وما يكون، بين الوجوب والكينونة[124]، بين المعيار والقانون الطبيعي. والإنسان بفضل ضميره يمتلك إمكانية التمرّد على المعايير الصالحة أو السارية المفعول، وأن يتّخذ بدلاً عنها معايير مفارقة[125] أخرى. فإذا ما تمّت تسمية هذه المعايير المفارقة معايير «**مقدّسة**»، فذلك يعني فقط أنّ هذه المعايير هي في آخر المطاف معايير لا يمكن تعيينها ولا يمكن قولها أو الإخبار عنها[126]، وهي تسمّى مقدّسة، لأنّها لا هي نتاجات الحياة النفسية للشخص ولا هي نتاجات الوعي الاجتماعي الإمبريقي، بل هي المحتوى القيمي لواقع مفارق. وبجانب ولهالمفيندلباند، قام هينريشريكارت (1863-1939) بتهيئة الطريق نحو نظرية في

117- Windelband 1907, 357 f.

118- methologisch. لفظ من الصعب ترجمته إذ لم نعثر على أيّ تعريف له في اللغات المتداولة.

119- ‘nomothetisch’. متعلقة باستخراج النواميس العامة للظواهر.

120- Ereigniswissenschaften

121- ‘idiographisch’. متعلقة بوصف الحالات الجزئية الحادثة والمتغيرة والعرضية.

122- Wissen

123- kognitiv

124- Sollen und Sein

125- transzendent. في معنى أنّها معايير غير مستقاة من أي تجربة حسية.

126- unaussagbar

الدين، وجدت أساسها في نظرية العلوم هذه. والاثنان ينتميان إلى ما سُمّي مدرسة جنوب غربي ألمانيا التي كانت هي نفسها جزءًا من التيار العريض للكانطية الجديدة.

وإنّ نقطة النزاع مع الفلاسفة المعاصرين الآخرين، وخصوصًا دلتاي، إنّما كانت تتعلق بعمليّة الفهم. فإنّ ريكارت رفض القول، إنّ الفهم بإمكانه أن يرتكز على معايشة مباشرة لحياة غير الغريب عنّا. فأن نحيا الحياة وأن نعرف الحياة هما وضعان للأشياء[127] متباينان تمامًا.[128] فإذا ما وصفنا الحياة بناءً على مطابقة القوانين عرفناها باعتبارها طبيعة؛ وإذا ما وصفناها بناءً على القيم وإعطاء المعنى عرفناها باعتبارها ثقافة. إنّ الحياة التي هي غريبة عنّا، قد أخذت موقفًا من العالم مثلنا نحن أنفسنا، ومن ثمّة هي تتصل بمنظومات تأويلية. وهذه المنظومات التأويلية هي ذاتها ليست واقعية، بل هي حاضرة فقط في شكل قيم مفارقة. وهكذا، فإنّ الفهم لا يستطيع على الدوام أن يتوجّه إلاّ قِبلة «محتوى دلالي غير واقعي»[129]، ولا يمكنه أبدًا أن يوجّه نحو الحياة في ذاتها.[130]

ولقد تبنّى ماكس فيبر (1864- 1920) هذه التأمّلات التي اقترحها و. فيندلباند وتلميذه هـ. ريكارت وأخذ بها. «بأيّ معنى توجد «حقائق موضوعية صالحة» على أرضية علوم الحياة الثقافية[131] بعامة؟»، هكذا تساءل سنة 1904. الحياة الثقافية، إنّما تعني: أنّ الإنسان **ينبغي** أن يتّخذ موقفًا من العالم وينبغي عليه أن **يمنحه** معنى ما. وهذا المعنى لا يمكن أن ينجم عن تجاربه الخاصة؛ فمن أجل معرفة السلّم الممكن لأنماط إعطاء المعنى[132]، قام فيبر بدراسة تاريخ الأديان. وهو ما تمّ في قسم «علم اجتماع الدين» من مؤلفه **الاقتصاد والمجتمع** بدءًا من السنوات 1911- 1915 وكذلك في الدراسات التي قام بها حول أخلاق الاقتصاد في الأديان العالمية.[133]ولقد تعرّف في تاريخ الأديان على منظومات في تأويل المعاني تمثّل المفترضات الدائمة للفعل.

كذلك يوجد مدخل آخر إلى تأسيس **علم الأديان**، نعثر عليه لدى إميل دوركهايم (1858-1917). وحتى قبل زيارته إلى جامعات ألمانية سنة 1886، كان دوركهايم قد اهتمّ بكانط ودرسه دراسة مستفيضة. وممّا أثار إعجاب الشاب دوركهايم في ألمانيا، مقاربة جديدة قام بها ولهالمفوندت[134] وبعض العلماء الألمان الآخرين في ميدان البحوث الأخلاقية، فقد قطعوا هاهنا مع التقليد السائد الذي كان ينظر إلى الأفعال الأخلاقية،

127- Sachverhalte

128- Rodi/Lessing 1984, 15

129- Sinngehalt. «رصيد من المعنى» أو «قدرة على المعنى».

130- Schnädelbach 1983, 78 f; 160-163

131- Kulturleben

132- Sinngebungen

133- Weber 1915; 1916; 1921/22

134- Wilhelm Wundt

باعتبارها نتائج تابعة للقرارات المتروّية أو المتفكّرة للأفراد. «ليست الأخلاق منظومة من القواعد المجرّدة، يجدها الإنسان مكتوبة في أعماق ضميره. [...] بل هي وظيفة اجتماعية أو بالأحرى هي منظومة من الوظائف التي تُشكَّل وتثبَّتُ شيئًا فشيئًا تحت ضغط الحاجات الجماعية».[135] بذلك، فإنّ القواعد الخلقية يمكن أن تتنصل من الوعي المباشر للأفعال، ولأنّ الأخلاق ليست محتوى الوعي، بل هي وقائع[136]اجتماعية، فإنّها لا يمكن أن تُعرَف إلاّ عبر ملاحظة الأفعال. وإنّه من الغلط أن يريد المرء العثور عليها من دون عقد الصلة مع المنظومات الاجتماعية، بل على العكس من ذلك: «يوجد العديد من المنظومات الأخلاقية بقدر ما يوجد من أنماط المجتمع، وأخلاق المجتمعات الدنيا هي أخلاق مثلها مثل تلك التي توجد في المجتمعات المتطوّرة».[137] وهذه التصوّرات قد شكّلت الأساس الذي قام عليه تحليل دوركهايم؛ ففي مقدّمة المجلد الثاني من مجلته الدورية «السنة السوسيولوجية» 1897/ 1998، قدّم دوركهايم تفسيرًا للسبب الذي يفرض علينا أن نمنح الأولويّة للدين في نطاق البحوث حول المجتمع. «إنّ الدين هو في ذاته من حيث المبدأ، وإنْ كان ذلك في مقام لا يزال غير موضّح بعد، إنّما يحتوي على العناصر التي، لكونها تنفصل وتتحدّد وتترابط مع بعضها البعض بآلاف الطرق، قد أنتجت التجليات والتمظهرات المختلفة للحياة الجماعية».[138]

4. في عولمة المفهوم العلمي للدين

يوجد مفهوم الدين في الوقت الحاضر في قلب النقاش. ومع ذلك، [139] فإنّ الأمر لم يعد يتعلّق بالتعريف الصحيح للدين. إنّ سؤالاً آخر قد أصبح أكثر إلحاحًا: ألا وهو السؤال عن تأثير المفهوم العلمي للدين على التاريخ الديني[140] للحداثة.[141] إنّ المختصين في علم الأديان ليس فقط قد أغفلوا كون الدين هو مقولة تندرج في إطار ملكة التمثّل الذاتية[142]، بل هم كذلك لم يراعوا إلاّ قليلاً كون مفهومهم للدين قد وجد انتشارًا في جميع أنحاء العالم. ولقد تحدّث ج. دريدا عن عولمة لاتينية[143] لمفهوم «الدين».[144] وليس من البداهة أن نسمّي «الدين» مسيحية أو يهودية أو إسلامًا أو هندوسية. ويبقى من حقّ عالم اجتماع، مثل فريدريتش هـ.

135- Durkheim 1995, S. 104

136- Tatsächlichkeit

137- Durkheim 1995, 161

138- Durkheim 1969, 138

139- dabei

140- Religionsgeschichte der Moderne. أو „على تاريخ الدين في العصور الحديثة".

141- Feil 1986; Despland 1979; Despland/Vallée 1992

142- Smith 1998 S. 269-284

143- Global-Latinisierung. أو „لتْنَنة معولمة" لمفهوم ‚الدين' في معنى لفظة religio, اللاتينية بالتحديد.

144- Derrida/Vattimo 1996 S. 11. 29 f.

تينبروك[145] أن يلاحظ أنّ المختصين في علم الأديان يؤكّدون على ضرورة التصديق بأنّهم مجرّد ملاحظين، على الرغم من أنّ قاعدة العمل بهذا النوع من الادّعاء قد زالت منذ وقت طويل. «تحت الضغط المستمر لعلوم الأديان أصبح الدين الحديث في وضعية وفي هيئة جديدة تمامًا»، صار فيها «التشابك من الجانبين بين الدين وعلم الدين» نمطًا مميّزًا.[146] وإنّ المفهوم العلمي للدين قد قاد إلى هيكلة مجموعة من التقاليد المتفرقة من الحكم العملية والمبادئ النظرية. ومن أجل هذا المفهوم عن الدين تمّ تصوّر **الأتونوميا** أو **الاستقلال الذاتي** تصوّرًا مخصوصًا، وبلا ريب بطريقة مغايرة لتلك التي ينتهجها فينومينولوجيو الدين: ليس بوصفها مجالاً قائمًا بنفسه بجانب الأخلاق والمعرفة، بل باعتبارها مبدأ الفصل بين المعيار والواقع، باعتبارها مبدأ «نزع السحر» عن الوجود[147] وإنّ الإنجاز الرائع للمفهوم الغربي للدين، بالنظر إلى كل الأديان العالمية الكبرى، هو نجاحه في «وضع مسافة فاصلة[148] عن أيّ وجود يتخطى القدرة الإنسانية». (بلومنبورغ)[149]

145- Friedrich H. Tenbruck.

146-Tenbruck 1993, S. 31

147- Kippenberg 1997, S. 188

148- Distanzierung.

149- Blumenberg 1979, 15

المصادر والمراجع:

- Bäumer, M. L., 1965, *Die romantische Epiphanie des Dionysos.* In: Monatshefte 57
- Bäumer, M. L., 1977, *Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine ‚Entdeckung' durch Nietzsche.*In: Nietzsche-Studien 6
- Bakker,H.,1989,*DieindischeHerausforderung.HegelsBeitragzueinereuropäischenkulturhistorischen Diskussion.* In: H. Bakker/J. Schickel/B. Nagel, Indische Philosophie und europäische Rezeption, Köln.
- Beard, M./North, J./Price, S., 1998, *Religions of Rome*, Vol. I.*A History*. Cambridge.
- Birkner, 1957, *Die Machanisierung des Lebens im Werk Johann Gottfried Herders,* Fft./M.
- Blumenberg, H., 1979, *Arbeit am Mythos*, Fft./M.
- Byrne, P., 1989, *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism,* London/NY.
- Derrida, J./Vattimo, G., 1996, *Religion*, Stanford.
- Despland, M., 1988, *La religion en occident. Evolution des idées et du vécu,* Québec.
- Dspland, M./Vallée, G. (Hg.), 1992, *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality*.
- Dilthey,W., 1924 (1911), *Das Problem der Religion*. In. GS Bd. 6, Leipzig/Berlin.
- Dilthey, W., 1970, *Das Leben Schleiermachers* (1870). GS Bd. 13, Stuttgart.
- Dilthey, W., 1981, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften* (1910; 1927 kritisch hg. von B. Groethuysen), Fft.M.
- Dumont, L., 1990, *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*. Fft.LM.
- Durkheim, E., 1969, *Journal Sociologique.* Paris.
- Durkheim, W., 1995, *Emile Durkheim über Deutschland: Texte aus den Jahren 1887 bis 1915*, hg. v. F. Schultheiss / A. Gipper, Konstanz.
- Feil, E. 1986, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation,* Gottingen.
- Gladigow B., 1997, *Friedrich Schleiermacher (1768-1834).* In: A. Michaels (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft, München.
- Gründer, K., 1971, *Apollinisch/dionysisch.* In: HWbPh, Bd. I, Basel/Stuttgart.
- Harrison, P., *‚Religion' and the Religions in the English Enlightenment,* Cambridge.
- Hegel, G. W. F., 1986*, WW in 20 Bde*., Fft./M.
- Herder, J. G., 1964, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1774).* In: Herders WW in 5 Bde., Bd. 2, Berlin/Weimar.
- Herder, J. G., 1967 (1784/1785), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.* In: SW. hg. v.B. Suphan, Bd. 13 (1887), Hildesheim.
- Hobbes, Th., 1984, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates,* hg. v. I. Fetscher. Fft./M.
- Hume, D., [2]1994, *Dialoge über natürliche Religion,* Stuttgart.
- Kant, I., 1956, *Kritik der reinen Vernunft (1781),* Hamburg.
- Kant, I., 1968, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785); Kritik der praktischen Vernunft (1788).* Theorie-WA Bd. VII; *Die Metaphysik der Sitten (1797); Die Religion innerhalb der grenzen der bloßen Vernunft (1793).* Theori-WA Bd. VIII; *Der streit der Fakultäten (1798).* Theorie-WA Bd. XI, Fft/M.

- Kippenberg, H. G., 1997, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne,* Münche.
- Kaufmann, W., 1988*, Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, Darmstadt.
- Leuba, J. H., 1969 (1912), *Psychological Study of Religion*, NY.
- Matthes, J., 1967, *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I,* Reinbek.
- Marquard, O., 1987, *Transzendentaler Idealismus – Romantische Naturphilosophie – Psychoanalyse,*Köln.
- Nietzsche, F., 1994*, WW in 3 Bde*.,hg. v. K. Schlechta, Darmstadt.
- Otto, R. (Hg.), [7]1991, *F. Schleiermacher. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1899), Göttingen.
- Rousseau, J.-J., 1963, *Emile oder Über die Erziehung*, Stuttgart.
- Rousseau, J.-J, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts.* Ders., Politische Schriften. Bd. I, Paderborn.
- Sandkühler, H. J. (Hg.), 2005, *Handbuch deutscherIdealismus,*Stuttgart.
- Scheler, M. [5]1972, *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson*. In: GS, Bd. 3. Vom Umsturz der Werte, Bern.
- Schleiermacher, F. D. E., 1999 (1799). *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hg. v. G. Meckenstock, BerlinLNY.
- Schmitt, C., 1979 (1932), *Der Begriff des Politischen,* Berlin.
- Schnädelbach, H., 1983, *Philosophie in Deutschland*1831-1933, Fft./M.
- Schopenhauer, A., 1960, *De Welt als Wille und als Vorstellung.* Bd.1, 1818; Bd. 2, 1844, Stuttgart / Fft./M.
- Smith, J. Z., 1998, *Religion, Religions, Religious.* In: M. C. Taylor (Hg.), Critical Terms for Religious Studies, Chicago.
- Taubes, J., 1983, *Statt einer Einleitung: Leviathan als sterblicher Gott. Zur Aktualität von Thomas Hobbes.* In: Der Fürst dieser Welt. C. Schmitt u. d.Folgen. Religionstheorie u. Politische Theologie, München /Paderborn.
- Tenbruck, F. H., 1993, *Die Religion im Maelstrom der Reflexion.* In: J/ Bergmann/A. Hahn/Th. Luckmann (Hg.), Religion und Kultur, Opladen.
- Weber, M., 1915, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus (1915-1920),* hg. v. H. Schmidt-Glinter in Zusammenarbeit m. P. Kolonko, MWG I/19, Tübingen 1989.
- Weber, M., 1916, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus (1916-1920),* hg. v. H.Schmidt-Glinter in Zusammenarbeit m. K. –H. Golzio, MWG I/20, Tübingen 1996.
- Weber, M., 1921/22, *Religionssoziologie.* In: Wirtschaft und Gesellschaft, Tl. II. Kap. IV, Tübingen.
- Weber, M.A., 1990, *David Hume und Edward Gibbon. Religionssoziologie in der Aufklärung, Fft./M/*
- Windelband, W., [9]1924 (1902), *Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie.* In: Ders., Präludien Aufs. u. Reden z. Philosophie u. ihrer Gesch., 2 Bd., Tübingen.[150]

150- هذا المقال ترجمة لنصّ مقتطف من الموسوعة الفلسفية، التي أشرف على إعدادها الباحث الألماني الكبير هانس صاند كولر:
- Hans Gerhard Kippenberg, ‘’Religion / Religionsphilosophie’’, in: Enzyklopädie Philosophie. In drei Bänden, herausgegeben von Hans Jörg Sandskühler (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010) Band 3, S. 2297-2306.
- ملاحظة: وضعنا إحالات المؤلف بخطّ عريض بين قوسين، على اليسار، أمّا إحالات المترجم فتركناها مرسلة دون تقييد آخر، وعلى اليمين.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017