اللاهوت وتشكيل الفلسفة المسيحية تحولات الدلالة ومسارات الوظيفة

أ.م.د.: احمد عبدالسادة زوير
كلية الامام الكاظم (ع) للعلوم الاسلامية الجامعة
الاميل: dr.ahmedabd83@gmail.com

الملخص

يناقش البحث تصورا ربما اذا جاز لي تسمية تصحيح المسار بشأن تاريخ الفلسفة المسيحية. التي ولدت عبر تزاوج مفاهيم اليونانية (اللاهوت) واللوغوس المسيحي. مؤسسة لما يُعرف بالفلسفة الحقيقة (الفلسفة المسيحية) ببعدها اللاهوتي التي بدورها سوف تتعرض لتحولات بحسب المراحل الزمنية. للتطور الذي حصل في الوظيفة والدلالة إلى أن تصل ذروتها مع المشاريع النقدية لفلسفة الدين. مشكلة بنحو ما تطور وتحول في الهوية والدلالة والوظيفة لتعود إلى انتاج خطاب للفلسفة المسيحية يختلف مع خطاب المؤسسة الدينية (الكنيسة).

الكلمات المفتاحية (اللاهوت، الفلسفة المسيحية، اللاهوت العقلي، فلسفة الدين، كانط، هيجل)

Theology and the Formation of Christian Philosophy: Transformations of Meaning and Function Courses

Assist. Prof. Dr Ahmed Abdulsada Zwayer
Imam Al-Kadhum College

Abstract

The paper discusses a perception which may be called the course correction of Christian philosophy which emerged as a result of integrating the Greek conceptions(theology) and Christian Logos which laid the foundation of what is known as the real philosophy (Christian Philosophy) with its theological dimension. This philosophy would undergo transformations with regard to periods of function and meaning development reaching its climax with the critical projects of religion philosophy. It accordingly formed a development and transformation in identity, meaning and function returning to produce a discourse of Christian Philosophy different from that of the religious institution (the Church).

Key Words Theology, Christian philosophy, Intellectual theology, Religious philosophy, Kant, Hegel.

المقدمة

إنَّ عملية إنتاج المعارف تتم وفق تحديد المفاهيم الخاصة بها، إذ يُعنى كلّ حقل معرفي ببلور هوية الأطر النظرية المشكّلة له بنحو معين بما يظهر شكل التفكير، وقد اتجه الفكر المسيحي إلى تأسيس مفاهيمه عبر التحولات الدلالية لمصطلح (Theology) اللاهوت في بناء منظومته المعرفية، بنقله دلالته الميثولوجية –الخرافة– إلى دلالته العقلانية في سياق النقد الافلاطوني للشعراء، وعبر منهجية إجرائية باستعمال أدوات الفلسفة اليونانية بغية تحديد المفاهيم من أجل تأسيس فلسفة مسيحية بمفاهيم تستجيب لتماسك النظام الجديد –العقيدة المسيحية– وبحسب مقتضيات الفكر المسيحي الأول المعلنَّ لنظام الحقيقة المؤسسة عبر المقولات المستندة لفكرة الوحي، الذي يتقصد اعلان الفلسفة المسيحية بنسق خاص (الفلسفة الحقيقة) في قبال الفلسفة الوثنية (الفلسفة اليونانية) برهان التحولات الدلالية لمصطلح اللاهوت من معناه الخرافي الى دلالته العقلانية – البحث عن الإله– وهو ما عمل عليه كبارُ المفكرين المسيحيين (المدافعين) مع شيء من التحفظ على معطيات العقل اليوناني بدعوى الإلهي والبشري.

إنَّ الخطاب الفلسفي المسيحي العام له خصائص تميزه من جهة وتُوحّد من جهة أخرى مع خطابات الفلسفة اليونانية، لكنه أبقى على الأسس النظرية للخطاب الفلسفي (الديني) وجعله اساساً عاماً ومشتركاً لكل المعارف تقريباً، وهذا الاختلاف البسيط هو في شكل وطبيعة المقولات والمفاهيم التي تسند البناء النظريّ في تأويل النصوص (المقدس) بتوسيع دائرة الفهم للنسق اليوناني مؤسساً لخطاب (العقل والإيمان)، وهو ما اتسمت بهِ المرحلة الروحية بالتعاطي مع دلالة اللاهوت.

وظلت الحقيقة التي عملت على أساس اللوغوس المسيحي تبلور خطاباتها واطروحاتها النظرية التي واجهت تحولاً جديداً في بناء اللاهوت –الأسس المعرفية– المُشكلّ لكلّ حقيقة بغض النظر عن خلفياتها المعرفية (المقولات) فكان للاهوت تحول في مهمته الجديدة، تتمثل في مراجعة البناء المعرفي للحقائق المنتجة سابقاً في مواجهة موجة عارمة من انفصال العلوم وتحرير الكثير من المفاهيم من مضمونها التاريخي ونقد وتحليل واختبار صدق نتائجهم، وقد أخذ ايمانويل كانط هذه المهمة بتشكيل الدين الكوني المؤسس على الأساس الأخلاقية، وهدم كلَّ الأسس النظرية للاهوت الطبيعي بوساطة إعلان عجز العقل النظري ورفض الجانب التاريخي للاهوت الكتابي، والابقاء على المكون الخاص من اجل تحويله إلى أخلاق عقلية مقبولة (الدين الكوني)، وكذا الحال لمشروع شلايرماخر بجعل الشعور حاكما على تحديد مفهوم الدين، وهذه المرحلة كانت تسعى إلى تفعيل الدين والإبقاء عليه مع التحولات التي شهدتها الساحة الفكرية آنذاك، لكن هذه التحولات ستواجه من قبل (هيجل) الذي لم يتقبل مهمة الأخيرين والقبول بإخراج اللاهوت الديني من إطاره النظريّ، وتبني لاهوت عقلي بمعزل عن تاريخية النص (فهم النص) الذي انتج عقلانية جوفاء وإيمان أعمى.

والذي يُفهم من هذا أنَّ هيجل هو بحق الفيلسوف المسيحي الذي ارجع الفلسفة واللاهوت بعد حقب زمنية من التباعد والصرع إلى ساحة التفكير الفلسفي عن طريق التحولات التي مثلت حقل (فلسفة الدين)، وبهذا تكون الفلسفة المسيحية قد أظهرت مرونة واسعة من التحولات عبر تاريخها الطويل الذي امتد من الآباء المدافعين إلى الآباء المدرسيين مرورا بفلاسفة العصر الحديث ووصولاً إلى فلسفة هيجل الذي ارجع المشاريع التأسيسية إلى الفلسفة المسيحية، وهذا ما دفع الفيلسوف المعاصر ويليام وود عدّ تاريخ الفلسفة الغربية هو تاريخ للفلسفة المسيحية بعنوانات متعددة.

وهنا يبرز لدينا محاور أربعة للإحاطة بموضوع البحث، تبدأ بمناقشة دلالات مصطلح اللاهوت وتحولاته، وعرض في الثاني المدافعين عن تجربة التفكير اللاهوتية باستعمال الفلسفة، وناقش الثالث اللاهوت في مهمته الجديدة ووقف اخيراً في تحولات عصر التنوير (اللاهوت العقلي، فلسفة الدين).

اولاً: اللاهوت وتحولات الدلالة:

إنَّ مصطلح اللاهوت (*theology*) لم يظهر بشكل يُدلل على المعرفة العقلانية لطبيعة الالهة إلاّ مع افلاطون في كتابه الجمهورية، حيث مَيّزَه عن خرفات الشعراء (الميثولوجيا)[1] وفي محاورتي (الجمهورية وفايدروس) يصف الشعراء بأنَّهم أكثر من

[1] – في بداية محاورة (الجمهورية)، يرى أفلاطون أنَّ هناك حربا وخصومة قديمة بين الشعر والفلسفة، وفي بنائه للجمهورية تستمر هذه الخصومة ويتم تعزيزها. تبدأ مبررات هذه الخصومة مبكرا في بدايات الجمهورية، حين يتحدث أفلاطون عن الشعراء وحديثهم الغامض، حين سأل سيموندس عن العدالة ولم يكن جوابه واضحا وقد وصفه أفلاطون بأنه يتحدث كما يتحدث الشعراء. في الكتاب الثاني من (الجمهورية) وفي الكتاب الثالث يستمر الشعراء في الظهور كخصوم لمشروع الجمهورية العادلة. الجمهورية يفترض أن تبنى على العقلانية، لكن الشعراء يمنعون الناس من إدراك ذلك بتشويش أذهانهم بقصصهم ومعانيهم غير الصحيحة. على سبيل المثال الصور التي يقدمها الشعراء للآلهة الإغريقية متضاربة وغير معقولة، مما يجعل الناس يفقدون الثقة في وجود أي مشاريع عقلانية ومنتظمة، هذا لب اعتراضات أفلاطون على مضمون الشعر، ولم يقتصر الأمر على هذا، فأفلاطون لديه أيضاً اعتراضات على أسلوب الشعر نفسه، ولذا يميز بين ثلاثة أنواع: المحاكاة الخالصة كما في التراجيديا والكوميديا، والسرد الخالص كما في التسابيح الدينية، والنوع الذي يجمع المحاكاة بالسرد كما في الملاحم. بالنوع

تكلم وتحدث عن الإلهة، فهو يصف كلامهم بالهراء غير المنطقيّ، وأنَّه شيء يعيقه عن تصور المثاليَّة، وبالإمكان أَن نكوّنَ فكرة أنّهم –الشعراء– كانوا يُقدمون صورة عن كائنات حية خالدة متفوقة، بوصفها نوع من اللاهوت الأسطوري الشعبي. إما ارسطو فقد وضع حلاً جديداً على قاعدة التحليل المنطقي بغية التصنيف الواقعي للظواهر وتميزها عن باقي العلوم وعلاقته بها، إذ تسجل جاكلين لاغريه: تحولا لهوية الميثولوجيا في منظومة ارسطو الفلسفية فأصبحت ميتورولوجيا –علم المتغيرات والظواهر الجوية– علم النجوم[2]، وإنَّما المصطلح الذي أستعمله، لهذا الحقل في اطار مناقشة مشكلة الوجود هو (علم ما بعد الطبيعة)[3]، وأنَّ المقصود منها التسمية بالثيولوجيا[4]، واطلق مرة عليها بالفلسفة الأَولى[5]، ومرة أَخرى بفلسفة الوجود بما هو موجود[6]، ويرى هيدغر أنَّ ارسطو أنتج ميتافيزيقا عامة تتفرع إلى ثلاثة علوم عقلية خاصة الجامع بينها مفهوم الجوهر وهي: الثيولوجيا وموضوعها الله، والكوزمولوجيا وموضوعها الكون، السيكولوجيا وموضوعها النفس[7]، وإذا رجعنا إلى ميتافيزيقا ارسطو نجد أنَّ الفلسفة النظرية ثلاثة أجزاء هي: العلم الرياضي، والعلم الطبيعي، والعلم الالهي (الثيولوجيا) ومقصده منها الفلسفة الاولى مخصصا المقالة الثانية عشرة المعروفة بـ(مقالة اللام) لها. في حين ابرز الفلاسفة الرواقيون العلم الالهي بوصفه علماً من حقول الفلسفة، فزينون المؤسس قَسّم علوم الفلسفة الى ثلاثة اقسام هي: المنطق والاخلاق والطبيعيات، بينما فرع كليانت تقسيم زينون لكل علم من العلوم الثلاثة إلى قسمين، إذ صنف الطبيعيات إلى العلم الطبيعي والعلم الإلهي[8]، وفي القرن الثاني قبل ميلاد السيد المسيح ميّز ماركوس فاروا بين ثلاثة انواع من اللاهوت: (لاهوت الخرافة أو الأسطوري) وهو خاص بالشعراء والثاني: (اللاهوت المدني) وهو خاص بالشعوب وحكاياتهم (الدين الشعبي) وهو من صنع البشر، والأخير اللاهوت الطبيعي الخاص بالفلاسفة، والذي يبحث عن عدد الالهة ومراكز أقامتهم وجنسهم وطبيعتهم ومبدأ كيانهم[9]، ويمكن أضافة نوع رابع، لم يأتِ فاروا على ذكره، هو (اللاهوت الوحياني)، الذي هو وضع الشكل بوساطة العقل للمعارف المكتسبة

الأول، يمكن تمريره في التعليم بشرط أن تكون المحاكاة لشخصيات فاضلة وعاقلة. بينما يطال المنع النوعين الآخرين رغم ما فيهما من الترفيه بسبب التشويش الذي يحدثونه بين الحقيقة والخيال.

[2]– لاغريه، جاكلين، الدين الطبيعي، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1993، ص9

[3]– وهو الاسم الذي اعطاه تلميذه اندرونيكوس الرودسي لكتاب المخصص لهذا الغرض في اعمال ارسطو، وعليه اختياره للاسم هو نشره لكتاب ما بعد الطبيعة إثر كتاب الطبيعة الامر الذي اعطى هذا المدلول للعنوان زمنياً محضاً، الا ان هذه الدلالة تحولت شيئاً فشيا من معنى الترتيب الزمني الى مصطلح الثابت الدال على موضوع الكتاب.

[4]– محجوب، محمد، مدخل الى تاريخ الفلسفة القديمة، المركز القومي البيداغوجي، جامعة الزيتونة، تونس، ط1، 1997م، ص37

[5]– ويذكر بدوي ان ارسطو أطلق هذا الاسم على الكتاب. موسوعة الفلاسفة، ج1، منشورات ذوي القربى، ط1، قم، 1427هـ، ص100

[6]– ارسطو، الميتافيزيقا، ترجمة: محيي الدين محمد مطاوع، تقديم مصطفى النشار، دار صفصافة للنشر والتوزيع والدراسات، ط1، القارة، 2023، المقال الرابع، ريكور، بول، الوجود والماهية والجوهر لدى افلاطون وارسطو، ترجمة: فتحي انقزّو واخرون، بإشراف محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة، ط1، تونس، 2012، ص170

[7] Heidegger, Interprétation phénoménologique de la «Critique de la Raison pure», tr. Emmanuel Martineau, éd. Gallimard, 1982, P35

[8]– بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، دار القلم، ط5، بيروت، 1979، ص13

[9]– اوغسطين: مدينة الله، ج1، نقلها الى العربية: الخور أسقف يوحنا الحلو، دار الشروق، ط2، بيروت، 2006، ص288

حول الاله عن طريق الوحي[10]، ومن أوائل المسيحيين الذين تأثروا بالفكر اليوناني لاسيما فلسفة افلاطون (اوريجانوس) مستعملا الثيولوجيا في المسيحية للإشارة إلى (الالهيات) وهي إشارة ستعرف لاحقا بـ(اللوغوس)[11].

وبعد مجيء أوغسطين، أخذ اللاهوت المسيحي أبعاده الكاملة وسماته العقلية؛ بوساطة تأسيس الإيمان الديني على العقل والتجربة في مواجهة المضامين الغنوصية والهلنستية، وبمنأى عن تقليد الكنسية الذي يستند إلى الكتابات المقدسة، فقد شدد أوغسطين على مبدأ فهم الإيمان عن طريق العقل والحكمة: فقد أوجب الفهم للوصول إلى الإيمان، "تؤمن كي نفهم"، على هذا الأساس، اجترئ التفكير اللاهوتي عند أوغسطين على إثبات وتعقيل مضامين الإيمان الديني ومسائل العقيدة باللجوء إلى نوع من البرهنة الطبيعية المستمدة استدلالها عن الألوهية من نظام الطبيعة، وقدرة العقل والنفس على الاهتداء إلى إدراك الحقائق ومعرفة الفضائل، وبهذا تمتزج بقايا الأفلاطونية والأرسطية والأفلوطينية، مشكِّلة نظاما لاهوتياً متكاملاً للمسيحية يوازي بين الدلالة الدينية لمفهوم الإله وبين المفهوم اليوناني للجوهر والعلة الأولى[12]، بينما أصطلح عليه توما الاكويني (التعليم المقدس*)، الذي بحثه في بداية مؤلفه الضخم (الخلاصة اللاهوتية) إذ بدأ بتعريف الله في ذاته، وحيث هو مبدأ للأشياء وغايتها، مشيراً إلى قدرة هذا التعليم في عرض الأجوبة وعدم مخالفتها للعقل الطبيعي، بل إنهُ أَشار إلى تأسيس الوحي من التعاليم الفلسفية انطلاقاً من قول بولس الرسول "إنَّ كلّ كتاب اوحي من الله مفيد للتعليم وللحجاج والتقويم وللتهذيب بالبر"[13] وهو ما اشارت إليه جاكلين لاغريه بقولها ((يجب علينا التميز بين الدين الطبيعي، أي فكر الدين وممارسته كما يحددهما العقل بالاستقلال عن أيّ وحي))[14]، وهو ما نجده حاضراً عند بولس الرسول في رسالته إلى رومية بالقول: "لأَنَّهُ الأُمَمُ الَّذِينَ لَيْسَ عِنْدَهُمُ النَّامُوسُ، مَتَى فَعَلُوا بِالطَّبِيعَةِ مَا هُوَ فِي النَّامُوسِ، فَهؤُلاَءِ إِذْ لَيْسَ لَهُمُ النَّامُوسُ هُمْ نَامُوسٌ لأَنْفُسِهِمِ، الَّذِينَ يُظْهِرُونَ عَمَلَ النَّامُوسِ مَكْتُوبًا فِي قُلُوبِهِمْ، شَاهِدًا أَيْضًا ضَمِيرُهُمْ وَأَفْكَارُهُمْ فِيمَا بَيْنَهَا مُشْتَكِيَةً أَوْ مُحْتَجَّةً، فِي الْيَوْمِ الَّذِي فِيهِ يَدِينُ اللهُ سَرَائِرَ النَّاسِ حَسَبَ إِنْجِيلِي بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ"[15] وقد عبّر إتيان جلسون على هذا النص ((إنَّ الأمم التي حرمت من القانون اليهودي، أو وُجدت قبل قدوم الوحي المسيحي، هم قانون أنفسهم ما دام ضميرهم سوف يتهمهم أو يعذرهم يوم الدينونة، ومعنى ذلك أن القديس بولس يعترف ضمناً بوجود القانون الطبيعي الأخلاقي، أو بالأحرى يسلم بإمكان المعرفة الطبيعية للقانون

---

[10] – أنس، جيمس: اللاهوت النظامي، راجعة ونقحه واصناف اليه: منيس عبد النور، الكنيسة الانجيلية بقصر الدوبرة، القاهرة، 2005م، ص22

[11]– استعمل أوريجانوس مصطلح ثيولوجيا بصورة واسِع وبمعانٍ عديدة، إلاَّ أنه أبقى على المعنى القديم (أي الثيولوجيا = ثيولوجيا) في معرض حديثه عن اللاهوتيين بين الإغريق، أو لاهوتي الإغريق القُدامى، وقد ذُكِر من بينهم سقراط وأفلاطون وفيثاغورث وفريسيدس، مُعتبِراً أنَّ أفلاطون أعظمهم وبالنسبة للثيولوجيا الإغريقية نجد أنَّ أوريجانوس يذكُر ثيولوجيا الفُرس المُتمركِزة حول ميثراس، وكذا ثيولوجيا المصريين التي تُشير إلى الأُلوهية مستعمله الكثير من الأساطير والصور الحيوانية والتشبيهات. يراجع أوريجانوس، الرد على كلسس، تعريب القمص مرقس داود، مكتبة المحبة، بلا ط، القاهرة، 1973، ص26.

[12]– زوير، احمد: الخطاب الاوغسطيني من الدوافع اللاهوتية الى الغايات الإنسانية" دراسة في فلسفة الدين"، ص96–97

* لم يرد ذكر مصطلح اللاهوت على لسان السيد المسيح ولا على لسان حواريه وتلاميذه وكان الآباء الاوائل يستعملون بدلاً عنه مصطلح (العقيدة المقدسة) ويرون انها تضم كل ما يتعلق بالبحث عن الوحي المسلم والنظر فيه، وكان مصطلح (علم اللاهوت) في نظر الآباء اللاتينيين أشد جدارة بالدلالة على المعلومات الكاذبة، الامر نفسه عند قدماء الوثنيين.

[13]– بولس الرسول: الرسالة الثانية الى تيموثاوس. 3: 16

[14]– لاغريه، جاكلين الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، ص10

[15]– رو 2: 14–16

الأخلاقي))[16]، والتعليم القائم على النصوص المقدسة[17]، فهو ينهض على الثقة بالعقل، وبالإمكان أَن نطلق عليه بـ(علم الإيمان) وإن كان إشكال العلاقة بين الإيمان والعقل من المسائل الرئيسة التي اشتغل بها هذا العلم، وهي بدورها عبدت الطريق لظهور نوع من اللاهوت الطبيعي في الفلسفة الحديثة، إلاّ أنَّهُ أخذ البعد النقدي كما هو الحال مع سبينوزا في ازاحة النظرية الأرسطية للألوهية ونقد اللاهوت الكنسي، وأَنَّ تفسيره المنطلق من خلفيات ديكارتية صارمة على فكّ البعد الاوغسطيني الرابط بين الإيمان والعقل على الفلسفة الحديثة بوساطة النقد التاريخي لتفسير النص المقدس أحيا السؤال المتعلق بفاعلية اللاهوت، إلا أنَّ الخطاب الفلسفي الحديث لم يسلم من تأسيس نوع من الثيولوجيا الفلسفية التي لم تتخلص نهائيا من محاولات تشييد البراهين النظرية على وجود الله (ليبنتز وباسكال)، كمبحث مستقل لدى الفلاسفة، وهذا ما يؤشر أنَّ التفكير في الدين منذ اوغسطين إلى ليبنتز ظل يعالج مشكلة الالوهية كي يتخلص من التكرار ويظهر مبحثاً جديداً قائماً على النقد كان لأبدَّ من التحرر من حدود الثيولوجيا الطبيعية التي تتخذ من الألوهية بمفردها موضوعا لها، وتعلن عن ظهور حقل جديد للفلسفة (فلسفة الدين) عبر مقاربة بين الثيولوجيا الطبيعية والجانب النقدي للدين بوساطة مجموعة مشاريع نقدية مبتعدة عن الارث الارسطي وإعادة تدوير التفكير الديني عبر العقل النقدي مع كانط (اللاهوت العقلي)، وإظهار الفحص لكلّ الأجوبة التاريخية بوصفه اختباراً لصلاحية المعرفة من جانب، وإعادة النظر في الموضوعات من جانب آخر، لذلك أضاف إيمانويل كانط الشرَّ والحرية والمسؤولية والإرادة والخير الى البحث الإلهي، وبهذا أعلن عن بدء التفرقة بين اللاهوت الكتابي وفلسفة الدين[18].

ومعنى هذا أنَّ فلسفة الدين أيضاً لم تنطلق من فراغ، وإنَّما من جذر الإيمان بالمقدس الذي كان بدوره مستفيداً من التراكم التاريخي لتجارب الفلاسفة في العصر الهيليني والهلنستي، ونلحظ أنَّ الجذر قد عاد بفعل الجانب النقدي في التفكير الفلسفي للتخلص من هيمنة القراءة الواحدية إلى أفاق التأويل والنقد المتعدد الذي فرز علماً جديداً هو علم الأديان، بوساطة البحث عن قبول الآخر (التعددية الدينية)، الذي عاد بشكل لافت للنظر في مباحث كبار اللاهوتيين وهم يحاولون مصالحة الإيمان الديني مع مقتضيات العقل.

ثانياً: المرحلة الروحية .... المدافعون (Apologists)

إنَّ تاريخ الفكر المسيحية المبكر يسجل استعمالاً ملحوظاً للأدوات الفلسفة –الفلسفة اليونانية– من قبل آباء الكنيسة الأولون، والمدافعون عن العقيدة المسيحية، وبذلك فتحوا الطريق أمام الآباء الاسكولاتين_ أصحاب الفلسفة المدرسية– لاستيعاب وضم المفاهيم المستفيضة إلى لفلسفة أفلاطون وارسطو ومن جاء بعدهم، حتى أضحت تلك المفاهيم لا تنفصل عن المذهب والعقيدة المسيحية[19]، إذ صار من الصعب التفرقة بين الفلسفة والعقيدة المسيحية، وهو ما جعل كبار المفكرين المسيحيين يلجؤون لتراث الفلاسفة اليونان، بغية الاعتماد على النقد الذي وجهوه للفكر الثيولوجي (الشعراء اللاهوتيين) والتفريق بين الفكر الخرافي والعقلاني للمفاهيم الغيبية، وبذلك مثلت اللحظة الفلسفية (تراث روحي ملتصق بخلفياتهم الوحيانية)، إذ يقول يوستينوس: هذه هي الفلسفة الوحيدة التي وجدتها يقينية ومناسبة، في إشارة للمسيحية التي ما انفكت تعتمد على تعاليم اليونان ((إنَّ الفلسفة هي بالتأكيد أغلى ما يمتلك المرء، ولها قيمتها الكبيرة في نظر الله، لأنها تقودنا إليه وتجعلنا نتحد به، والذين يستخدمون الفلسفة هم بالحقيقة من القديسين..... تظن أن هذه الأمور غابت عن أفلاطون وفيثاغورس، هذان الحكيمان اللذان صارا سنداً وحصنا

---

[16]– جلسون، إتيان، الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، التنوير، ط3، بيروت، 2009، ص58

[17]–ينظر: توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ترجمة: بولس عواد، دار ومكتبة بيبليون، جبيل_لبنان،2019، ص10

[18]– غريش، جان، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، ج1، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة مشير باسيل عون، دار الكتاب الجديد، ط1، بيروت، 2020، ص340 وما بعدها.

[19]- هارت، جورج، المسيحية عقيدة الإيمان ومعرفة غنوصية تُحيي، ترجمة: توفيق محفوظ، افاق للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2011، ص11

لفلسفتنا؟))[20]، وهذا الموقف نابع من اعتقاده أنّ بذور اللوغوس كانت موجودة في مختلف الأديان قبل تجسد الكلمة وباتفاق معها –سواء كانوا وثنيين أم يهودا– هم مسيحيون بحسب تعبيره ((لقد تعلمنا أنَّ المسيح بكر الله وشرحنا قبلاً انه الحكمة (لوغوس Logos) الذي فيه يشترك كلّ البشر. والذين عاشوا بالحكمة هم مسيحيون حتى ولو اعتبروا من الملحدين مثل سقراط وهيرقليتس من اليونان وغيرهم، ومن غير اليونانيين إبراهيم وايليا وحننيا وعزريا وميصائيل وآخرون))[21] وسار كليمنت على المنوال نفسه حينما عدّ الدِيّنَ امتلاكاً للحكمة التي تمثل الفلسفة طلبها وهواها وتسوغ أيضاً دراستها عن طريق صورة تعود ثانية بنحو دائم إلى الفلسفة المسيحية[22]، هذا ما دفع اوغسطين لتبني الفلسفة لأنَّها هي المسيحية بذاتها[23] ويبدو أنَّ المسيحية قد اتفقت على هذا الرأي القائل بأنَّ الفلسفة المسيحية هي فلسفة عامة ونظرة شاملة عن الوجود. وبذلك ينتج حيثما تظهر الفلسفة (الحقيقة)، فأنها تنتمي إلى أو تخص المسيحيين، وهو ما أكدها بول تلش ((فالحقيقة بشأن الوجود تكون، حيثما تظهر "حقيقة مسيحية" إنَّ ما يقوله أي شخص عن الحقيقة ينتمي إلينا نحن معشر المسيحيين". هذه ليست محض عجرفة أو غطرسة.))[24] وهو لا يُرد القول أنَّ المسيحيين يملكون كلَّ الحقيقة آنذاك، بقدر أنَّهم وحدهم الذين اكتشفوا اللوغوس المتضمن الحقيقة، ولا توجد حقيقة في أيّ مكان لا تكون متضمنة في الحقيقة المسيحية كما ذكر يوحنا في انجيله ((الْكَلِمَةُ (logos) صَارَ جَسَدًا وَحَلَّ بَيْنَنَا، وَرَأَيْنَا مَجْدَهُ، مَجْدًا كَمَا لِوَحِيدٍ مِنَ الآبِ، مَمْلُوءًا نِعْمَةً وَحَقًّا))[25]، فالحقيقة كانت كاملة في كلام الكثير من الفلاسفة اليونان الذين سبقوا هذه النعمة بحسب تعبير الكتاب المقدس، ممّا دفع الكثير من المدافعين عن الدين بتبني الكثير من أفكار الأديان السابقة عنهم لأنَّهم لا ينكرون وجود حقيقة في تلك الأديان، إلاّ أنَّهم يرون أنَّ الحقيقة قد اكتملت باللوغوس، وأنَّ الفلاسفة كانوا لصيقين بالأديان وآراءهم المتضمنة حقائق عن اللوغوس الإلهي مما دفعهم إلى اقتفاء اثارهم، لأنَّ الفلسفة الاغريقية المتأخرة ليست فقط مسألة نظرية، بل تتضمن على مسألة عملية، وبما أنَّ الفلسفة في القرن الرابع ميلادي لم تكن ضمن مذهب نظري أو ضمن بناء عقلي، لكنها كانت تمتد أيضا إلى الحقل العملي، وأنَّ (هنري مارو) يقول: ((المدافعون عن المسيحية وجدوا في الفكر اليوناني والروماني مداداً لدفاعهم عن الدين))[26]، وهذا ما تجلى حاضراً بارتباط الفلسفة المسيحية بفكر شيشرون الناقد للفلاسفة المتعلقين بالخرافة في تعاليمهم إشارة إلى آراء الفلاسفة الرواقيين فيقول: ((إن آباءنا، على مثال الفلاسفة، ميّزوا الدين عن الخرافة، والذين كانوا يقضون أياما كاملة في الصلاة وتقديم الذبائح، بغية أَن يخلفهم أولادهم، كانوا يدعون خرافيين))[27] وبذلك يُعلن المسيحيون أنَّ الفلسفة الحقيقية هي المسيحية بناءً على تطهير أفكارهم من كلّ الخرافات، فضلاً أنَّ يوستينوس واوغسطين يُعلنون أنَّ الكثير من الفلاسفة كانوا يملكون الحقيقة في إشارة إلى سقراط وافلاطون وغيرهم من

---

[20]– يوستينوس، الحوار مع تريفون اليهودي، ضمن النصوص المسيحية في العصور الأولى، ص 135–143 تلش، بول: تاريخ الفكر المسيحي، من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية، ج1، ترجمة وهبة طلعت أبو العلا، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، ط1، القاهرة، 2012، ص75

[21]– يوستينوس، الدفاع الأول، ضمن النصوص المسيحية في العصور الأولى، ص73–74

[22]– ينظر لاغريه، جاكلين: الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، ص30

[23]– زوير، احمد: الخطاب الاوغسطيني، ص60

[24]– تلش، بول: تاريخ الفكر المسيحي، ج1، ص75

[25]– يو1: 14 .

[26]– إيرينيه مارو، هنري، القديس اوغسطينس والاوغسطينية، نقله إلى العربية سعدالله سميح جحا، دار المشرق، ط1 بيروت، 2007، ص131

[27]– اوغسطين: مدينة الله، ج1، ص208–209

تتطابق أفكارهم وتعاليم المسيحية في اللوغوس أو مبادئ فلسفتهم الكبرى[28]، إذ إنَّ أوغسطين يصرح في كثير من مؤلفاته أنَّ الافلاطونية هي الأقرب إلى التعاليم المسيحية[29]، إشارةً إلى أنَّ المسيحية تتبع العقل وتبتعد عن الخرافة والسحر، وهو ما اسلفنا ذكره عن افلاطون، وأنَّ التلفيق[30] والتوفيق الذي مارسه كبار اللاهوتيين المسيحيين بدعوى التطهير من الجانب اللاعقلاني في الفلسفة الاغريقية والاستفادة من أفكارهم التي تعبر عن التعاليم العقلانية المتشابه وتعاليم المسيح، وهذا لا يعني أنَّهم ارتضوا بفكرة الفلسفة بنحو تام أو على أنَّها هي الحقيقة الكاملة بالعكس من ذلك فهم يعبرون عنهم في موارد كثيرة بالوثنيين والمخالفين، وربما لو فتشنا كل ما كتُب لوجدنا أنَّهم متفاوتين بالاستفادة من المدارس المتعددة، (فكلمنت) كان موقفه من الفلسفة ايجابيا بناءً على ما تمتد افكاره اللاهوتية بشكل يفسر الكتاب المقدس، وعدّ بعض اراء الفلاسفة على أَنه خليط لآراء المسيحية وأَن اختلفوا معهم في بعض الافكار، واعتماد كلمنت على مذهب اللوغوس بطريقة جذرية او متطرفة[31]، كان، من هذا الاعتبار معتمداً على الرواقية أكثر من اعتماده على المدرسة الافلاطونية. فـ(الله) هو الواحد الذي فيما وراء الأعداد. ومع ذلك؛ فإنَّ اللوغوس هو الوسيط لكلّ شيء، ويصبح الله متجليا فيه. لقد قال إنَّ اللوغوس هو عضو الإنسان– المحب لله، ولهذا فهو معلم الجنس البشري في الماضي والحاضر واللوغوس باعتباره التجلي– الذاتي للإله، يعمل دوما في عقول إنسانية فـ(اللوغوس) مدّ اليهود بالشريعة، ومدّ الاغريق بفلسفتهم. ولقد أتاح لسائر الأمم طريقة ما، وعلى هذا يكون اللوغوس حاضراً لا يغيب عن الناس ابداً. فاستعمال كلمنت الاسكندري الفلسفة لا يقصد من ورائها فلسفة بعينها، وبذلك نلمس كيفية التوظيف في البناء اللاهوتي، بينما نجد اوغسطين كان ناقدا لأفكار الرواقية والابيقورية وحتى المدرسة المشائية ومعلنا أنَّ الافلاطونية أقرب إلى الإيمان المسيحي ((اخوان لنا بالمسيح يتعجبون حين يعلمون، أمَّ بالحديث أو بالمطالعة إنَّ الافلاطونية كانت لها أفكار عن الله مطابقة لحقيقة ديانتنا، وكثيرون ظنوا أنَّه في سفره إلى مصر، استمع إلى ارميا النبي أو قرأ كتب الانبياء))[32]، لكن الحقيقة تتجلى عند مسجلي النقد من اللاهوتيين المعاصرين والدراسات التاريخية والثيولوجية وحتى الفيلولوجية، حينما أعلن رودولف بولتمان وب هـ ستريتر دراسات حول التراتيب والعلاقات المتداخلة بين الأناجيل إذ قال: إنَّ التعاليم المسيحية جاءت بفعل تأثير خلط الكثير من أفكار الفلاسفة عبر بولس الرسول الذي بدوره نقلها عن طريق الرسائل، حيث تُعدّ هذه الرسائل أَقدم من الأناجيل الأربعة[33] وهو ما يؤكّده كمال الصليبي بقوله :((إنَّ كتابة الأناجيل الأربعة ابتدأت قبل العام 70م بقليل وانتهت مع نهاية القرن الميلادي الأول أو بداية الثاني ويجمع العلماء أيضاً على كون رسائل بولس، هي التي جاءت من قلمه معظمها في الاقل، هي أقدم من أيّ من الاناجيل نظراً أنَّ بولس توفي في العام67 تقريباً))[34]، لذلك اختلفت الآراء والمناقشات حول تبشير بولس الرسول، سواء منها التي اتهمته بتحريف المسيحية أو التي بينت تأثره بالاتجاهات والحركات الوثنية والرواقية والغنوصية السائدة في عصره، مستندة في ذلك إلى الخلاف بينه وبين يعقوب في كنيسة القدس حول الطبيعة الالهية وللمسيح

---

[28]– ينظر: اوغسطين مدينة الله، ج1، صفحات متعدد لا حصر لها، وكذلك تليش في تاريخ الفكر المسيحي، ج1، ص76

[29]– اوغسطين مدينة الله، ج1، ص382

[30]– فاوغسطين كثيراً ما يفترض هذه الحقائق بالتلفيق ((وسواء اطلع افلاطون في الكتب المقدسة، ام اخذه عمن قرأوه فيها، أو أدركه بعقل في الكتب المقدسة، ام اخذه عمن قرأوه فيها، أو أدركه بعقل له ثاقب، من خلال مرآة الحقائق المنظورة، التي هي كمالات غير مرئية في الله، ام ان يكون قد تعلمه، على يد بعض الحكماء الذين بلغوا تلك القمة من التأمل، اجل، محق افلاطون في قوله، العمل الصالح مبعثه الاله الصالح)) يراجع اوغسطين مدينة الله، ج1، ص34

[31]– تليش، بول: تاريخ الفكر المسيحي، ج1، ص107

[32]– اوغسطين مدينة الله، ج1، ص382

[33]– ماك، بيرتون ل: الانجيل المفقود "ك" والاصول المسيحية، ترجمة: محمد الجورا، دار الكلمة، سوريا، 2007، ص26

[34]– الصليبي، كمال: البحث عن يسوع قراءة في الاناجيل، دار المشرق، بلا ط، رام الله–عمان، بلا ت ص13

(للتثليث– وعقيدة الفداء) البرّ والخلاص[35]، وإنَّ اللاهوتيين المعاصرين يرون أغلب الحقول التي قدمت عبر المسيرة التاريخية، بداية من فلاسفة الغرب ما هي الا صدى غامض للحقيقة المسيحة، وأن تعارضت أفكارهم مع كبار اللاهوتيين الرسميين، فالدين الطبيعي واللاهوت الطبيعي واللاهوت العقلي وفلسفة الدين، ماهي الا تحولات للعقلانية المسيحية بعناوين متباينة نحو رسم فهم يتناسب ومعطيات الكائن العاقل الباحث عن التبرير المعرفي لما يعتقده بعيدا عن الأجواء الطقوسية والعبادية[36]، وإن الاختلاف الذي صاحب ظهور الدين الطبيعي كان ناشئاً من النزاع بين المذاهب الفلسفية التي وضعت التفكير بمعيار الحقيقة في خطر، وهو ما استحكم على الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في بحثه عن الدين في حدود مجرد العقل، ولجوئه الى المنظومة الأخلاقية المؤسسة للسلام العالمي.

فسؤال الدين الكانطي لم يطرح بشكل عرضي، بل نبع من إفرازات الواقع الديني آنذاك في أوروبا –هذا الواقع تمثّل حروب دينية في فرنسا، والصراع بين الكاثوليك والبروتستانت في بريطانيا، والحروب الصليبية–[37]، ومشروع الدين سبقه مشاريع نقدية (نقد العقل المحض، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم) وحتى المرحلة ما قبل النقدية، لكنّ اهتمامه في تلك الكتب انصبّ حول "الله"، لا الدين من حيث هو نظام عقدي وسلوكي متكامل[38]، وترك كانط السؤال النقدي الثالث ما الذي أستطيع أن آمل من الدين؟ معتبراً أنّ الفلسفة باتت غير قادرة على النظر في مسألة الرجاء في الخلود والطموح في السعادة القصوى[39].

فكانط في كتابه –الدين في حدود مجرد العقل– يعقد الصلة بين الأخلاق والدين، معتبراً أنّ الأخلاق ليست بحاجة إلى الدين من أجل قيامها، لانها مكتفية بذاتها بحكم طبيعة العقل نفسه، فضلا أنَّ القانون الأخلاقي يفترض وجود كائن أسمى، ولكنّ فكرة هذا الكائن نابعة من الأخلاق دون أن تكون هي الأصل في ظهور الأخلاق[40]، مَهّدَ كانط كتابه بعبارة مقتضبة جدا قائلا: ((ما لا يصدر عن ذات نفسه وحريته، لن يمنحه أيَّ عوض عن النقص الذي في خُلُقيّته))[41]، محذرا اعلان الحرب من قبل الدين على العقل، لأنّ مصير الدين سوف يكون غير قادر على الصمود امامه، ومشروع كانط في الدين يتبلور حول عدم احتياج الأخلاق إلى الدين، بل إلى حاجة القيمومة على نفسها[42] ولم يكن كانط وحده من قدم هذا المشروع، بل كانت أغلب المشاريع التي قدمت آنذاك كانت في حقيقتها تعالج إشكالية هيمنه السلطة على القراءة بوصفها سلباً للحرية وهذا ما أدى إلى الابتعاد عن الدين، وهو ما افرز مشروع اللاهوتي الشهير شلايرماخر بوصفه من أصحاب الأفكار المهمة في سياق الدين الباحث عن مشروعية تصوير الدين بعيداً عن الفكر الكلاسيكي اللاهوتي، وأنَّ بعض مؤلفاته الأساسية عن الجدل والأخلاق والتأويل هي ثمرة جُهد فلسفي جديد، وليست ثمرة جهد لاهوتي يتنكّر في ثوب فيلسوف[43]، والحقيقة أَن التحولات

35– للمزيد ينظر الى بولس الرسالة الى اهل غلاطية،

36– لاغريه، جاكلين، الدين الطبيعي، ص10

37– فريال حسن خليفة، **الدين والسلام عند كانط**، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001

38– مجموعة من المؤلفين، إشراف علي عبود المحمداوي، **فلسفة الدين**، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار أمان بالرباط، ط 1، 2012، ص71

39– المصدر السابق، ص70

40– زكريا إبراهيم، **كانت أو الفلسفة النقدية**، مكتبة مصر (القاهرة)، ط، 1972، ص 206. كذلك ينظر إيمانويل كانط، الدَّين في حدود مجرَّد العقل، نقله إلى العربية فتحي المسكيني، جداول، ط1، بيروت،2012 ص45

41– إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص 45

42– ينظر المصدر السابق ص45

43– غريش، جان، العوسج، ج1، ص192

اللاهوتية التي رافقت أصحابها كانت تنطلق من النقطة المؤسسة وإنَّ لم نجد اعترافاً ضمنياً، إلاّ أنَّ الغايات تبرر المقدمات التي مروا عليها، وإنَّ المنظومة الأخلاقية الكانطية والشعور الديني لدى شلايرماخر كلها تحاول تأسيس الدين بعيداً عن مبدأ التعارض، والنص الديني متماهيا وفتوحات العلم الحديث. وهذا ما نناقشه فيما بعد، وكأنّ تاريخ الفلسفة الغربية هو مسار لتصحيح الصراع الذي رافق التوفيق من قبل اللاهوتيين طيلة الحقب القروسطية في محاولاتهم شرعنه وتبرير النص المقدس له تأريخيته وسياقاته. ولولا خطاب الإيمان–المطلق– الذي أنتجه رجال الدين آنذاك لامكن لمفهوم الدين ومعه مفهوم الإيمان أَن يتطور ويسيرا مسار العلم نفسه، ولكن الكنيسة سجنت العقل داخل مدوّنة الكتاب المقدس بأناجيله وأسفاره، وجعلته يعيش العزلة[44]، وهو ما فتح قناة مركزية للإصلاح الديني عبر لاهوتيين وفلاسفة مسحيين

ثالثاً: اللاهوت والمهمة الجديدة

صار أمام فيلسوف الدين في الفلسفة الحديثة مهمة جديدة، تتمحور حول بناء تصور جديد للدين عن طريق التمييز بين ديانة الضمير الذي يقوم على الوعي الفردي والالتزام الذاتي، وديانة الممارسات الطقوسية. في هذا التمييز يأخذ المستوى الأول منزلة دين كوني ينبثق من العقل الأخلاقي؛ في حين يرتبط المستوى الثاني بالمضمون التاريخي[45] وهو راجع لتفسيرات النصوص المقدسة (الكتاب المقدس) وغير مستند لكليات العقل المحض المنتمي إلى اللاهوت، وبما أنَّ الكتاب المقدس غير فائض عن الحاجة، لذا يحتفظ بمكانته في بناء الاعتقاد والافراد الذين هم بدورهم يمثلون الجماعات والكليات التي ترعاه المؤسسات وتحافظ على كيانه عن طريق التغلغل في ميادين العلوم المتنوعة التي بدورها تفرض سلطتها امام المريدين (المعتقدين).

وهذا نتيجة استشعار كانط لحجم السلطة التي يتخوف منها في تصديره لكتابه الدين في حدود مجرد العقل[46]، عن طريق تحديد طبيعة العلاقة بين اللاهوت الكتابي واللاهوت العقلي، وأَنَّ اختياره للاهوت العقلي مميزا إياه عن الكتابي مؤسساً لهُ داخل نسقهِ الفلسفي النقدي الخاص، وكان هذا المشروع قد بدأ في محاضراته حول الدين الممتدة من 1783– 1784 وتمام أفكاره بعد النقود الثلاثة للعقل المحض والعملي والقيمي في بناء نَسق فلسفي، وما يميز البناء الكانطي لفلسفته ادخال الدين كعنصر أساس في نسقهِ وربط اللاهوت الفلسفي في بناء الأخلاق الجديدة على مبادئ عقلية خالصة وربطها فيما بعد بالدين التاريخي كما يتجلى في المسيحية، بسبب أنَّ (كانط) نظر إلى العقل كمسار طبيعي في الإنسان يتجه للكمال، بناءً على التصور الغائي، فيكون أكثر شموليه ودقة على احتواء الوحي المؤسس للاهوت الديني المسيحي. كون اللاهوت الديني، المؤسس بالوحي والنص الإلهي (نسق تاريخي) مجرد دائرةٍ صُغرى ضمن النسق العقلي النظري للدين الذي يُعدّ من صلاحيات الفيلسوف المستفيد أساسا من العقل العملي المحض بصورة قبليّة، أو ما يطلق عليه كانط (دين العقل)[47]، فالدين التاريخي

---

[44]– ينظر: دعاّل، عبد الإله، الدين في الفكر الفلسفي والاجتماعي الحديث، منتدى المعارف، ط1، بيروت، 2022 ص86

[45]– ينظر كانط، ايمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ص57

[46]– تكمن خطورة المزاوجة، في أنَّ اللاهوتي المؤطر بفهم خاص للنص، إنّما يمارس وصاية على العلم المفتوح انطلاقا من النص ومن فهم مغلق. فينتج محاكم التفتيش التي بدورها حاكمت ومارست تعطيل تطور العقل والعلم معا بدعوى المحافظة على الإيمان، كما حدث مع غاليلي في مجال الفلك، ومن هنا نجد كانط حدد مجال العلوم والعالم الطبيعي في الحق بالمعارضة لمجال اللاهوت الكتابي بلاهوت عقلي فلسفي قائم على مقتضى الحرية العقلية، ويتيح بتطور العلوم من دون المساس بعقائد اللاهوت المسيحي. وأن التحديد من دوره فسح المجال لتطور مجالات العقل البشري وترسيخ السلم الاجتماعي. وأنَّ هذا الترسيم من قبل كانط لكل من اللاهوتي والفيلسوف يحدد أنَّ رجل الدين ينبغي أنَّ لا يتطاول على العلم ويمارس وظيفة خارج ما تسمح له أدواته المعرفية المعتمد على أساس التاريخ وفقه اللغة، والدين الذي يعلن حرباً على العقل غير قادر على الصمود أمامه. ينظر كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص53–54

[47]– إيمانويل، كانط، الدين في حدود مجر العقل، ص56

نسق أمبيريقي عن الدين العقلي المحض، كتحصيل البناء الاخلاق العقلية، والدين على مقتضى عقلي، حيث يتمّ استخلاص عناصره العقلية الخالصة من النسق العقلي المحض للدين، وإخضاع العناصر التاريخية الامبيريقية لفحصها، أيّ استبعاد المكون الامبيريقي والإبقاء على المكون الخالص بغيه تحويلها إلى أخلاق عقلية مقبولة من الجميع، أيّ أعلان الخروج من الخصوصية –الدين المذهبي– إلى الكونية دينا عقليا.

فجُهد كانط يؤشر إلى روح العصر الذي ساد فيه التطرف بسبب افراط العقل خارج الحدود بعد نقدهِ للبراهين التي قدمت منذ القديس إنسلم على وجود الله، فالأساس الذي أنطلق منه كانط هو الإيمان الواضح في كتابه (نقد العقل المحض) تكريسا لمواجهة ما ذكرنا من تطرف عصر العقل آنذاك وهو المشروع نفسه الذي يؤشره اللاهوتي الألماني شلايرماخر في مؤلفه (حول الدين خطابات لمحتقريه من المثقفين)، لكن لكلّ من كانط وشلايرماخر طريقته في تقديم الدين–اللاهوت– بحسب منظومته المعرفية، فكانط كان أمام تحدي لهدم المعرفة كي يجد مكاناً للإيمان، باحتفاظه بثلاثة أفكار ميتافيزيقية رئيسية كبرى للعقل العملي (خلود النفس والحرية ووجود الله) من أجل الكشف عن الخير الأسمى، ولا يتحقق الخير الأسمى من غير وجود الكائن الأسمى، كون الخير الأسمى غير ممكن في العالم بلا افتراض علة للطبيعة السامية دخل عليه تتطابق مع القصد الأخلاقي، وبالمحصلة فان العلة السامية ليست إلاّ كائنا مدركاً عملياً عبر، العقل المحض والإرادة، وهذه هي العلة الأولى الخالقة للطبيعة (الله)، فاللاهوت الكانطي نسق يهتم بالمعرفة المهتمة بالكائن الاسمى، فهو يؤسس به العقل لمحاولة تنظيم كل المعارف العقلية منطقياً لبناء معرفة في حدود مجرد العقل حول الله، لأن الله كدراك كلي غير ممكن، لاستحالة إدراك كل المعارف على الإنسان حتى عن طريق وحي حقيقي[48]، ويبدو أنَّ كانط حاول الهروب بعيداً عن تحليلات هيوم الرافض لأيّ افتراض عقلي في استعمال التجريد العقلي الخالص –المحض– بمعزل عن التجربة، بسبب أنَّ العقل في مثل هذا يسقط في فخ الخيال والوهم. وأنَّ العقل قد يقود إلى التيه في بنائه المنطقي لمعرفة العالم حيث يُقدّم على إمكانات متعددة ولا نهائية داخل خياله الخاص، عن طريق التنوع اللامحدود للعلل والظواهر[49]، إلا أنَّ التجربة تستطيع وحدها أَن تظهر العلة الحقيقية لظاهرة ما، وهي بدورها تحدد صحة وجودها الواقعي من عدمه، وتحفظ الإنسان من تيه العقل المعرفي، وهو ما أوصل هيوم إلى أنَّ النظام الموجود قبليا في العلل، ما هو إلا حجة غير صالحة لتصميم العقل، بينما القول الفصل للتجربة التي بوساطته التأكد أو النفي– التفنيد– كل معرفة قبلية، كون ما نمتلك من مُعَطى قبلي أنَّ المادة تحتوي، بنحو مسبق على العلة، أو مصدر انتظامها، كما يحتويها الفكر[50]. لكن النتيجة التي توصل إليها كانط هي: أَنّ مطمح العقل التقدم اتجاه معرفة الله. وهذا ما يبرر فكرة إمكانية وجود اللاهوت العقلي، بوصفه حقلاً معرفياً عقلياً يسعى لتقديم المعرفة بصدد الله، بخلاف هيوم الذي عَلّق الحكم كليا في موضوعات الميتافيزيقا، لأنَّ العقل إذا ما قدّم حجة تجريبية، لا يمكن أَن يقدّم معرفة يقينية حول وجود الله.

ويظهر تمييز كانط لمباحث اللاهوت التي تهتم بمعرفة الكائن الأسمى بحسب طبيعة التناول عن طريق الله كموضوع للمعرفة الإنسانية. وأنَّ التمييز بين اللاهوت العقلي الذي يكون الله متناولاً من قبل العقل المحض، واللاهوت التجريبي، ويكون الله موضوعاً للحس. والثاني غير متحقق إلا عن طريق الوحي الإلهي، وأنَّ إقامة تجربة حسيّة بصدد وجود الله امرٌ مستحيلّ، وفي المحصلة يصل كانط إلى أنَّ الوحي يكون موضوعا لهُ أكثر التصاقا بالتسمية من التثبت عن طريق التجربة الحسية[51].

---

[48]– ينظر: إيمانويل كانط، محاضرات في التعليم الفلسفي للدين، ترجمة: جوزيف معلوف، دار الرافدين، ط1، بغداد، 2022، ص52–53

[49]– ينظر: هيوم، ديفيد، محاوراتٌ في الدين الطبيعي، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، تقديم فيصل عباس، دار الحداثة، بيروت، 1980، ص156–159.

[50]– ينظر هيوم، ديفيد، محاوراتٌ في الدين الطبيعي، ص161

[51]– ينظر: إيمانويل كانط، محاضرات في التعليم الفلسفي للدين، ص55–56

فتقسيم كانط للاهوت العقلي الى نظري حينما يكون الأساس معرفة تأملية، وإلى عملي حينما يكون موضوعه المعرفة الأخلاقية. وبدوره النظري ينقسم على قسمين: اللاهوت المتعالي (الترنسندنتالي)، الذي ينتجه العقل المحض أو ما يُعبّر عنه الفاهمة المحضة والعقل فحسب المستقل عن التجربة، واللاهوت الطبيعي الذي يرسم الله ابتداءً من الانسان نفسه دون أَن يصل إلى نقاء الفاهمة المحضة الموجود في اللاهوت المتعالي عن الله[52].

وهنا ينبغي علينا أنَّ لا نفهم من تعدد نماذج اللاهوت العقلي أنَّ الحاجة للعقل في معرفة الله معرفية خالصةٌ، إنَّما الأساس الحاجة العملية الأخلاقية، فاهتمام كانط بالدين لن يكون هو النموذج النظري؛ بل أنَّ الجانب أو المجال العملي كان مدار اهتمامه. وأَن ترك كانط المجالات النظرية متاحه أمام التفكر للكائن الأسمى، فانه يُعدّ، كسابقة هيوم، بأنَّ ملكة الفاهمة عاجزةٌ عن تقديم معرفة أو تصور بصدد العقل الإلهي، لأن الجزئي ببساطة لا يستطيع إدراك واحتواء الكليّ، فاللاهوت عاجز أَن يحول هذه الموضوعات النظرية عبر العقل النظري إلى علم طبيعي، إلا أنَّ قيمتها عملياً وأخلاقيا نجدها بدعمها في العقل الباحث عن الكمال الأسمى أو الكمال الأخلاقي[53].

وبذلك يتيح للعقل اتجاه المعرفة الممكنة نظرياً وعملياً بصدد الله، بحسب ضيقها، بتصوير حدود اللاهوت وفتح آفاقه في الوقت نفسه، وإذا ما طرحنا السؤال عن الحد الأدنى والضروري للدين، أو عن أبسط نقطة تبرر وجود اللاهوت نفسه سيجيب كانط ((يحتاج المرء الى دين، وإنَّ المفهوم كافٍ للدين الطبيعي. ومع ذلك هناك حدّ أدنى، إذا رأيت أنَّ مفهومي عن الله ممكن وأنَّه لا يتناقض مع قوانين الفاهمة))[54]. وبإيجاز إنَّ اللاهوت هو الذي يؤسس الدين في حدود مجرد العقل، أيّ ما يسمى الدين الطبيعي. وهنا نصل إلى نتيجة مفادها أنَّ الدين الطبيعي دين عمليّ تتحد فيه معرفتنا بالواجبات الأخلاقية لله.

والملاحظ أنّ قراءة جهود الكثير من اللاهوتيين تتجه اليوم إلى أَن يُدرس فهم النص المقدس تأويلاً أكثر منه عقديا، وهو لا يعني الابتعاد عن أصل نص الكتاب بقدر ما يقدّم جوابا يتواكب و معطيات فهم الكتاب المقدس والنصوص، وإنَّما يرتبط بوعي مشدد يتصل بكون الكلام الالهي موحى ليسوع المسيح لا يتطابق مع حرفية الكتاب المقدس، ولا مع حرفية الملفوظات الاعتقادية، بل يتعلق من جهة أخرى بضرورة تجاوز المسافة الثقافية الفاصلة بين النصوص المقدسة عن الزمن الراهن بالمعنى التأويلي للدلالات، وهذا النوع الذي شددّ عليه كانط من اللاهوت الفلسفي يتسم بالحرية الكاملة في أَن يذهب في عمله إلى أبعد ما يمكن في تناول قضايا الكتاب المقدس، إذ يمكن له أَن يستعير من التاريخ والدراسات اللغوية وكتب الشعوب الأخرى جميعا، ليس من أجل تغيير العقائد الرسمية أو يُقحم في اللاهوت أشياء غريبة عنه؛ بل من أجل غاية أخرى تخص الفيلسوف هي تتويج تعليم لاهوت الكتاب المقدس بنوع من الخاتمة تكون بمثابة درس خاص حول النظرية الفلسفية المحضة في الدين[55] ويوكد كلود جفري أنَّ التوجه الجديد في القراءة يؤدي ضرورة إلى مراجعة منهج علم اللاهوت التقليدي والتقسيم الثلاثي لهذا العلم العقدي سليل الإصلاح المضاد: عرض مذهب الكنيسة، البيان أو الشرح بالكتاب والتقليد، التعمق التأملي[56]، وهو ما سوف يتحقق في الحقل الجديد للدين(فلسفة الدين) من حرية لا تشترط الإيمان في الخوض في مسائل الدين، ولا يهرطق من

---

[52]– ينظر: المصدر السابق، ص56. واللاهوت الطبيعي يقسم بدوره الى لاهوت كوسمولوجي وآخر طبيعي (فيزيائيَّ)، وبالمجمل يجمع كانط هذه التقسيمات للاهوت العقلي الثلاثة: اللاهوت الترنسندنتالي، واللاهوت الطبيعي، واللاهوت الأخلاقي، المصدر السابق، ص57

[53]– ينظر إيمانويل كانط، محاضرات في التعليم الفلسفي للدين، ص58

[54]– المصدر السابق، ص54–55

[55]– المصدر السابق، ص55

[56] – See: Claude Geffre, theologie, Encyc, Universalis,corpus 23,p.652

لا يتفق مع تعاليم الكنيسة، ولا يعلن فيلسوف الدين الحرب المقدسة دفاعا عن معتقده، بل فتح الباب أمام إعادة قراءة كل الجهود الفكرية بسياق النقد والفحص من أجل الخروج من دوغمائية الارثوذكسية الكنسية.[57]

رابعاً: تحولات عصر التنوير

من الممكن القول أنَّ الدراسات اللاهوتية والتي تعنى بالظاهرة الدينية اتسمت بالتحولات من حيث المصطلح والمفهوم والدلالة والبنية والوظيفة في تحديد طبيعة الدراسة، وهذا ما شهده تاريخ البشرية، فالإنسان الكائن ميّال لحل العقد عبر مراحل التاريخ الطويلة من التجارب، إذ ظل يعيش مع المقدس وصولا لمرحلة (الانوار)، وهنا استشعر ضرورة دراسة المعطيات في حقل المقدس الديني، وأنَّ التنظير لم يكن يهدف فقط لمعالجة المسائل العقدية بوصفها مقدسة، أنَّما تحول هذا المقدس لمسائل مستقلة خاضعة لمستجدات الدراسات العلمية في الغرب فنشأت دراسات الاديان المقارنة، وعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، والانثروبولوجيا الدينية... وهي بدورها أصبحت تحولاً في هوية الشعور الكامن في ذات الإنسان تجاه المقدس إلى الدراسة المخبرية للشعور الخفي وربطة بتحولات الذات البشرية عبر الدراسات العلمية ومناهجها المتعددة، وليس هدفنا هنا ان نعالج كل تلك الحقول المعرفية وإنَّما الإشارة والاهتمام بالتحولات اللاهوتية ومنها اللاهوت العقلي الذي يُعدُّ سمة العصر الحديث، والذي سوف يتحول مع حرية التفكير التنويري بوساطة كانط إلى ميدان معرفي أكثر منه اعتقادي، وهو أيضاً ما فتح الباب أمام الكثيرين لفتح ابواب مغلقة بدعوى الإيمان إلى رفع الحجب عنها، وهو ما عبّر عنه الفيلسوف الفرنسي جان غريش: الانتقادات التي وجهت للتصور الكانطي للدين، يأتي مصطلح "فلسفة الدين" في القرن الثامن عشر ليضع خطاً فاصلاً بينه وبين اللاهوت الكتابي والطبيعي الذي كان رائجاً في العصر الوسيط وبعض فلاسفة العصر الحديث، ولعله بهذا تُعدّ لحظة كانط ميلاد جديداً لفلسفة الدين[58]، إنَّ ما أفضت له التحولات في هوية الدراسات الدينية من اليونان عبر الاسطورة لفهم المقدس مروراً من العقل وتوظيف هذه الدلالة والمصطلح عبر علماء اللاهوت الاوائل (آباء الكنيسة) وصولاً إلى بدايات الفلسفة الحديثة، والنقد الاسبينوزي للدين، عبر مشروع كانط، أوجد فسحة للمجال التنوير في طرح السؤال بوصفه فحصاً لمعطيات المقدس الميتافيزيقي وإخراجه من معتركه الخفي إلى الفحص العقلي بخطاب الإنسان حول (الله) تفسيراً وتبييناً ودفاعاً استنادا إلى نصوصه المقدسة المحكومة بالتعاطي بين الإيمان والعقل، فضلاً عن أهم الإشكاليات التي تطرح على المشتغلين في هذا الميدان، الذين انطلقوا من التراث الدفاعي والتبريري، لكن ما تقدّم فيه مساحة لحرية التفكير وطرح الأسئلة، وقد صار المحور والميدان مختلفاً ليس المراد منه الحوار مع العقل الفلسفي فحسب، وانما مع العلوم الإنسانية التجريبية، لبيان فحص التفاوت بين العقائد المسيحية من جهة والممارسات الملموسة للمذاهب المسيحية من جهة ثانية اظهار ارتباط اللاهوت بالجوانب العلمية وبيان وظيفة ودور الوحي[59]، كون الكنيسة مرتبطة بالتاريخ، وأَن الجهود التي تبذل من أجل جعل الوحي أكثر معقولية، وأَن تكون مندمجة بحيث تتوافق للوضعية التاريخية الجديدة، ومن هذا المنطلق سوف تكون الهوية عن طريق التأويل الذي يجعل الكلام الالهي ناطقاً بحسب الأسس المعرفية المعتمدة في تأسيس خطاب ديني، إذ تتخلص الكنيسة من مهمتها الدفاعية وتلجأ لفتح الباب أمام المناهج الإنسانية التي أتسعت بالموضوعات والمعارف المرتبطة بتحولات التنوير، حيث بدأت كما ذكرنا الانتقال بالهوية من حيز الكنيسة (رجال الدين) إلى أفق أوسع ومتعدد من اللاهوت الكتابي والطبيعي والعقلي وصولاً إلى فلسفة الدين و المجالات المتعددة، منها فتح باب دراسة الأديان المقارنة الذي حدث في القرن التاسع عشر[60]،

---

[57]– ينظر: هيك، جون، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، ط1، بيروت، 2010، ص3

[58]– ينظر: غريش، جان العوسج الملتهب، ص139

[59] See: Claude Geffre, theologie, Encyc, Universalis,corpus. p653

[60]– المسعودي، حمّادي، الظاهرة الدينية من علم اللاهوت إلى علم الأديان المقارن، مؤمنون بلا حدود، ط1، بيروت، 2018، ص23

وهذا بخلاف العقيدة الإسلامية، فالدراسات النظرية التي خاضها المسلمون عبر تجربتهم في علم الكلام لم ينتج المسلمون في هذا الحقل –علم الكلام– أيَّ تحول في الوظيفة بجانب الدفاع والتنوير، فقد نشأ هذا العلم مبكرا في الثقافة الاسلامية بتناول الكلام العلمي "الميتافيزيقا" منذ القرن الثاني الهجري إلى منتصف القرن الخامس، ربما أنَّ الشبة كبير بين علم اللاهوت الغربي وعلم الكلام الاسلامي، لأنَّ كلا العلمين ينطلقان من الإيمان والتسليم في مواجهة الشك ودفع الشبهات، ويعتمد على تفسير النصوص –المقدس– والاستدلال العقلي وأقوال القدماء مصادراً لمباحثهم وردودهم في الدفاع عن العقيدة، لكن مؤلفات المسلمين ومدوناتهم (الملل والنحل) خلت من البحث في الأديان بوصفه مجالاً معرفياً، على الرغم من أنَّ الكتابات تناولت بنحو مسهب الأديان الكتابية وغير الكتابية، إلا أنَّهم لم يسجلوا تحولاً في الوظيفة، الكلامية، وهذا ما دفع جملة من الكتاب في الفكر الديني ملاحظة العجز في مؤلفات السابقين ودعوا إلى تجديد التفكير الديني[61]، لكن الملاحظ أنَّ التجديد جاء بفعل التأثر بنتائج الفكر الغربي النقدي من فلسفة الدين وعلم الاجتماع الديني وأنثروبولوجيا الدين وعلم النفس الديني وعلم الاديان المقارن، وأنَّ اهم مباحث علم الكلام الجديد هي نظريات النقد الديني، فالمشكلة موجودة ولكن لم يتوصل التنظير الديني الاسلامي إلى بناء النظريات، إلاَّ بما انتجه العقل الغربي حينما تحولت الاشكاليات إلى تنظير وفرضيات بحاجة إلى حلول مما أنتج مجموعة من الدراسات والنظريات من غير النظر إلى الاختلاف في واقع الفرضيات وطبيعة النصوص المؤسسة والمشاكل التي يعاني منها، وإنَّ كان هناك تشابه في بعض الجزئيات، لكنَّ هذا لا يبرر اتباع كلّ ما انتجه العقل الغربي، كون النظريات ولدت بلحاظ المشكلات، فضلاً عن عاملي الزمان والمكان، وهذا ما أدى إلى رفض بعض التجارب المقدمة وتطبيقها على الواقع الإسلامي، وتجديد بنية السؤال بالنظر إلى سعة التحولات في مناهج الدراسات الخاصة بفلسفة الدين عبر مسارات متنوعة تفضي للعقل البشريّ بالإجابة على نقد فهم معنى الدين بوصفه حقيقة واقعية تواجه الإنسان في الحياة اليومية.

في حين مواقف المفكرين الغربيين جاءت استجابة لإرهاصات ومتطلبات الضرورة المعرفية وليس محاكاة للعقل الاخر في نقل التجربة من غير الالتفات ومقتضيات الواقع، إذ أخرج إيمانويل كانط الدين (اللاهوت الكتابي) من حكر رجال الدين الى فضاء الحرية وممارسة العقل، لينتزع الاعتراف من رجالاته (اللاهوتيين) بدعوى أنّ هذا العلم يفوق القدرة البشرية، مبتعداً عن اللاهوت الكتابي، وبتأسيس كانط للاهوت العقلي يصبح الطريق معبدا أمام الجهود التي سوف تعرف بعده بـ(فلسفة الدين)[62] بينما جان غريش يجد إنَّ إرنست شلايرماخر لم يكتب عنواناً يتصل من قريب أو بعيد بـ(فلسفة الدين) إلا أنَّ خطاباته[63] يمكن عدها نصّاً تأسيسياً لهذا الحقل المعرفي[64]، بسبب التماسك الداخلي للنص والتأويل الفلسفي للدين، لكنَّ نصَّه مغيب بعنوان

61– النماذج كثيرة وبالذات على الصعيد الفكر الديني ابتدأ من الافغاني وعبدة ووحيد الدين خان وشبلي النعماني ومحمد اقبال

62– المراد بعد كانط بالتحديد هيجل، ويمكن القول إنَّ فلسفة الدين بدأت معه لأسباب يمكن اجمالها، أولا: تحديد موضوعه – أي فلسفة الدين– هو الله. ثانيا: تحرير التفكير في الدين من الدوغمائية اللاهوتية الانغلاقية والحصرية بهم مما جعل للأديان تطور تقطعه في التاريخ، أي ان العقل في التاريخ هو الحاكم لا العقل الأخلاقي الذاتيّ الذي توقف عنه اللاهوت العقلي. ثالثا: إنَّ موضوع فلسفة الدين نطلقه في التاريخ من منهج مقارن يحاول التفكير في معظم الأديان التاريخية. رابعا: عمل هيجل على تأسيس فلسفة الدين كمبحث يحاضر فيه بصورة مستقله في الاكاديميات –الجامعات– في قبال باقي المباحث سجالاً وحوارا كمبحث مستقل. خامساً عمل على مساجلة المباحث المعرفية التي تناولت الدين جميعها، وبيان حدودها كمقاربه في الدين (كما فعل مع اللاهوت الكتابي واللاهوت العقلي). يراجع محاضرات في فلسفة الدين، هيجل، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد.

63– ينظر: شلايرماخر، في الدين خطابات ترجمة نبيل فياض، ساعده أنس الحرك، دار الرافدين، ط1، بيروت، 2018

64– ينظر: غريش، جان، العوسج الملتهب، ج1، ص192

اللاهوتي (أبو اللاهوت البروتستانتي)، وأنَّ جهُده الفلسفي ليس ثمار لاهوتي يتنكر بثوب فيلسوف يبغي الدفاع عن الدين[65]، بينما أرتبط عنوان (محاضرات في فلسفة الدين) على أعمال هيجل التي قدمها سنة 1821 في جامعة برلين واستمرت إلى عام وفاته 1831، وما يثير الدهشة هو التاريخ المتأخر نسبياً لتلك الدروس لحين وفاته واهتمامه الواضح بالدين، فضلاً عن ذكر الأسباب في مقدمات المحاضرات (فلسفة الدين) التي دفعته للوقوف على الأزمة التي كان يُعاني منها اللاهوت من التهميش والازدراء الثقافي، والتصدي الفكري حين لجئ اللاهوتيون لتجريد المسائل العقائدي من بُعدها العقدي لجعلها مقبولة[66] وهو ما عبّر عنه غريش: ((إنّ هيجل أطلق حكماً شديد القسوة على مُحاولات اللاهوتيين المخفقة في زمنه، الذين سعَوا إلى التخلص من المأزق فعقدوا مواثيق مُبهمة مع العقلانية المُتديّنة ومع التفسير النقدي للكتاب المقدّس ومع التبحّر التاريخي))[67]، وهي المهمة نفسها التي دفعت هيجل بنقد اللاهوت الكتابي والعقلي –كانط– كي يشرع بإسدال الستار على فهمٍ ساد حقبة زمنية في تفسير الدين، ولأسباب منها أنَّ اللاهوت العقلي احتكم إلى التفسير والفهم بناءً على العقل وحده، ايّ رافضاً فهم النصّ بمعزلٍ عن تاريخه، علماً أنَّ النص وتفسيراته يعبّر عن نمط التفكير الذي ساد خلال الحقب التاريخية، والمتعارف في حقل اللاهوت الكتابي اعتماده على تنوع الآراء بحسب التفسيرات حول الكتاب المقدس، لذلك فإنَّ النقد سوف يكون للاهوت العقلي لابتعاده عن النصّ، والمسيحي كونه حارب العقل، وهنا يظهر نتائج الأول عقلانية جوفاء والثاني إيمان أعمى[68].

وثاني انتقاد لهيجل هو ما ساد في عصر التنوير من جراء فلسفة كانط وغيره من الفلاسفة، وأنَّ مختصر قولهم، إنَّ معرفة الله غير ممكنة، وهذا راجع للموقف النفسي، وكذا الحال إلى الموقف العقلي، كون تصورهم نابع من عدم تجاور ميتافيزيقا الفهم المحض الصادر من الموقف النفسي والعقلي المجرد، لأن الله لا يتجاوز التمثل ولا يتعين إلاَّ بوصفه موضوع مجرد فارغ يسمى الكائن الأسمى. وأقصى ما يصل إليه التمثل وجود الله، من دون إمكانية معرفة صفاته. وأَن تصورهم عن الله يكون إله أجوف بعيداً عنا، بينما هيجل يقول: ((فان الله بالنسبة للعقل المفكر ليس خواء بل هو الروح، وهذه الخاصية للروح لا تظل بالنسبة لها مجرد كلمة فحسب، أو خاصية مصطنعة، بل بالعكس، نجد أن طبيعة الروح أَنها تفض نفسها بالنسبة للفكر العقلاني طالما أنها تستوعب الله جوهرياً..... وإذا كنا نتصور الله على أنه روح إذن فإنَّ هذا التصور يشمل الجانب الذاتي في حد ذاته.))[69]، أيّ الله هو الحقيقة.

ومن هنا نقد هيجل زعمهم بتعارض الفلسفة (العقل) والإيمان، مقابلا إيّاه بين العقل الإنساني والعقل الإلهي وهو ما بين الفكر الديني والفلسفي آنذاك، ناقداً تشّكيل عقليّن أو فكرين مختلفين، أحدهم الإنساني والآخر الإلهي، مبينا أنهما من طبيعة واحدة ((لا يمكن أَن يوجد عقل إلهي وعقل إنساني، لا يمكن أَن توجد روح إلهية وروح إنسانية، تكون مختلفة اختلافاً مطلقاً. إنَّ العقل الإنساني –وعي إنسان واحد– هو في الحقيقة عقل، إنه ما هو إلهي في الإنسان الروح، وطالما أنها هي روح الله))[70]، فالله لا يوجد وراء النجوم ولا يفارق العالم، فهو فاعل حيّ كروح، والدين انتاج الروح الالهيّ، وليس صنيعة الإنسان، المطلق هنا بوصفهِ روحاً يحل أو يتجلى في الإنسان بوساطة الإنسان.

---

[65]– بالإمكان المقارنة بين المقدمة (كتاب حول الدين خطابات الى محقتريه من المثقفين) بقلم جاك فورسمان، ص63. وما كتب جان غريش في كتابه العوسج، ص192.

[66]– هيجل، محاضرات فلسفة الدين، ج1، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، ط1، القاهرة ، 2001، ص75–76

[67]– غريش جان، العوسج الملتهب، ج1، ص 239

[68]– ينظر: هيجل، محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الأولى، ص62–63

[69]– المصدر السابق، ص64

[70]– المصدر السابق، ص65

ويظهر اهتمام هيجل بأنَّ الفلسفة والدين واحد من حيث الاهتمام: موضوع الدين الحقيقة الخالدة والأبدية (الله) والفرق الذي نلتمسه بين الفلسفة عامة وفلسفة الدين، تكمن في أنَّ فلسفة الدين تجعل من مضمونها موضوعا لتفكيرها، بالنتيجة تكون مهمة فلسفة الدين عند هيجل مشروع للمصالحة بين الدين والفلسفة، كون موضوعها (الله) ليس كائناً أسمى محض كما ذهب كانط في اللاهوت العقلي، وكذلك ليس تصوراً لحقيقة تاريخية صامته داخل المدونة (الكتاب المقدس) كما في اللاهوت الكتابي، من فهم رجال الدين[71]، وإنَّما هو حضور فعلي داخل العالم ولا يتوقف عند حدود فكرة الله المجردة، ولا عند تجلي الله المتناهي في العالم، بل تسعى للكشف عن حضور وتجلى الله (المطلق) بذاته في العالم، وبالإمكان عّد فلسفة هيجل تكريسا لإعادة الاعتبار للدين، وكأنَّ هيجل كان يسعى في جميع مناحي فلسفته إلى الدفاع عن الدين بثوب فيلسوف، ولا أبالغ إن قلت: هيجل كان لاهوتياً بثوب فيلسوف أكثر منهُ فيلسوفاً للدين[72].

وبذلك سمحت فلسفة الدين بعد هيجل لمشاريع فلسفية نقدية أتاحت للعقل البشري رفع ستار القداسة، وتحديد مسار هذا الحقل المعرفي في إظهار وجهات النظر، المتمثل بالنقد الديني وتوجيه النقد للعقل والتنوير الذي غيب بفعل العقل الإنسان من حقل الدراسات الإنسانية، عبر أخرجه من المركز الفاعل إلى الهامش المنفعل. وتكللت بمشاريع النقد الديني (فيورباخ وماركس ونيتشه).

الخاتمة

اظهر البحث مجموعة من النتائج وهي ما يأتي:

- استفادة الفكر المسيحي من النقد الافلاطوني في تحديد وجهة مصطلح اللاهوت (Theology) لبيان حقل الالهيات الخاص بالمسائل العقدية اللاهوتية
- الارتكاز على المنهج الفلسفي الذي أمن لكبار اللاهوتيين مساحة من التعاطي بأدوات الفلسفة لنصرة العقائد المسيحية وتحليل الابعاد الميتافيزيقية لمفاهيم اللاهوت.
- تحول اللاهوت المسيحية إلى فلسفة الحقيقة (الفلسفة المسيحية) بفعل الأدوات والمنهج اليوناني، وابقت على البعد الروحي لدى آباء الكنيسة إلى حد وصفهم اللاهوت بفلسفة الحقيقة في قبال الفلسفة الوثنية (اليونانية).
- مركزية العصر الحديث بُنيت على أساس إعادة الوقوف على نتائج لاهوت العصر الوسيط بغية تشذيبه من الضعف، وإعادة إمكانية الوقوف على حقيقة نتائجه.
- مَثّل كانط (عصر التنوير) في الرد على مزاعم افراط العقلانية والتجريبية في مسائل اللاهوت، قبولاً ورفضاً، وتحويل اللاهوت إلى موضوع قابل للتحقق عبر نقد اللاهوت الطبيعي واللاهوت الكتابي، وتشكيل دين كوني يحفظ الإيمان للفرد.

---

[71]– ينظر: غريش، جان، العوسج الملتهب، ج1، ص247

[72]– ينظر: المصدر السابق ج1، ص236–287

- اللاهوت العقلي الذي ابتغاه كانط أفرغ اللاهوت من محتواه الروحي تجاه الإيمان الأعمى، لكنه فتح المجال لمناقشة الدين من غير إيمان، إيذاناً منه لحقل فلسفة الدين.
- إعادة هيجل اعتبارية اللاهوت (الدين المسيحي) بنقده للاهوت العقلي الكانطي، والشعور الفردي لشلايرماخر إلى بعده الروحي، وبهذا فتح الباب عبر محاضرات في فلسفة الدين جعل المسيحية فلسفة تعلو جميع الأديان.