مجلة

العلوم الإنسانية

علمية محكّمة - نصف سنوية

Journal of Human Sciences

تصدرها كلية الآداب / الخمس

جامعة المرقب. ليبيا

Issued by Faculty of Arts - Alkhums - Elmergib University - Libya

29

العدد

التاسع

والعشرون

سبتمبر

2024م

تصنيف معامل التأثير العربي 2024م (2.05)

تصنيف معامل ارسيف Arcif 2024م (0.0185)

تصنيف الرقم الدولي (ISSN/2710-3781)

رقم الإيداع القانوني بدار الكتب الوطنية (2021/55)

فلسفة الدين عند شلينج

إعداد: د. قمر مفتاح الرويمي*

الملخص:

تهدف الدراسة إلى الدفع بفكر شلينج إلى ميدان البحث في الدين فلسفياً، وهو في هذا الميدان لم يتنازل عن موقفه من معتقدات الكنيسة التي استعملها في عرض قضيته دون أن يكون له التفاف حولها. وقد استخدمت في هذا البحث المنهج التحليلي لتصنيف الأفكار التي عرضها شلينج، ثم المنهج النقدي ذو الطابع الموضوعي، بالإضافة إلى منهج المراجعة والتدقيق للأفكار. وتوصلت هذه الدراسة إلى عدة نتائج أهمها: أن شلينج وهو يبحث في فلسفة الدين حرص على أن يبلغ الغاية دون أن يترك أثراً سلبياً، فانتزع مقدماته من جملة نتائج متناثرة، كما أن العمل الذي قام به شلينج في تحرير العلاقة بين الإنسان والآلهة يعتبر عملاً مقبولاً لأنه حدد المفاهيم، ثم أقام قداسه على جناب الوحي مخالفاً بذلك سلطة الكنيسة التي أوقعت بالمفكرين في محاكم التفتيش، وألغت منهم مخصصات كثيرة كانت لهم.

Abstract:

Abstract: This study aims to propel Schlegel's thought into the field of philosophical inquiry into religion. In this field, he did not compromise his stance on church beliefs, which he utilized to present his argument without circumventing them. This research employed an analytical method to classify Schlegel's presented ideas, followed by an objective critical method, as well as a method of reviewing and scrutinizing ideas. This study arrived at several key findings, the most important of which is that Schlegel,

* جامعة المرقب/ ليبيا قسم الفلسفة وعلم الاجتماع/ كلية الآداب والعلوم/مسلاتة

while exploring the philosophy of religion, was keen to achieve his goal without leaving a negative impact. He extracted his premises from a collection of scattered results. Moreover, Schlegel's work in liberating the relationship between humans and deities is considered acceptable because he defined the concepts and then celebrated his mass on the side of revelation, thus contradicting the authority of the church, which subjected thinkers to the Inquisition and revoked many of their privileges.

Keywords: Philosophy of religion, Christianity, intellectual intuition, Sufi intuition.

الكلمات المفتاحية: فلسفة الدين، الديانة المسيحية، الحدس العقلي، الحدس الصوفي.

المقدمة:

تعتبر الفلسفة الألمانية ذات طبيعة انفتاحية في جوانب كثيرة منها أنها تعالج قضاياها مستعينةً بدراساتٍ سابقة، وفي ذات الوقت تمد يديها إلى الفلسفات الأخرى كأنها تتعاون معها ولا تتباغض، ثم إن الفلسفة الألمانية في ثوبها الحديث والمعاصر تركت آثاراً واضحة المعالم ليس من السهل تجاوزها أو التخلص منها، وبخاصةٍ أن كثيراً من الفلاسفة الألمان وضعوا لأنفسهم فلسفات اشتغلوا بها وصارت معالم أساسية في الفكر الإنساني الحديث والمعاصر، ومن ثم كان اختياري لهذا البحث تحت عنوان(فلسفة الدين عند شلينج) وسوف أقدم ما يلي:.

أولاً- أسباب اختيار الموضوع:

1. أن الفيلسوف الألماني شلينج كانت له نظرة تداولية يستطيع أن ينطلق فيها من البداية ثم يصل إلى النهاية دون أن تتقطع أفكاره أو تهبط مستوياته في التفكير الذي أعده، ومثل هذا يحتاج دراسة دقيقة تكون مهمتها استطلاعية فترصد موقفه من الدين على وجه العموم، ومن فلسفة الدين على وجه الخصوص.

2. أن شلينج وهو يرسم قصة الدين الفلسفي أو فلسفة الدين قد حمل ريشة فنان انتزع بها مقدماته من جملة نتائج متناثرة، وحرص كل الحرص أن يبلغ الغاية دون أن يترك أثراً سلبياً، وكان من الضروري إبراز هذا الدور.

3. أن العمل الذي قام به شلينج في تحرير العلاقة بين الإنسان والآلهة يعتبر عملاً رائعاً؛ لأنه حدد المفاهيم ثم أقام قداسه على جناب الوحي مخالفاً سلطة الكنيسة التي أوقعت بالمفكرين في محاكم التفتيش وألغت منهم مخصصات كثيرة كانت لهم، ولذا كان من الضروري أن أعالج هذا الموضوع في إطار فلسفي خالص بحيث نبرز الجهود التي بذلها شلينج وكيف توصل إليها، والعوامل التي أدت إلى إنجاح مهمته.

4.إذا كان شلينج قد سعى إلى فلسفة الدين فهل يكون بذلك قد وضع أسس لدولة دينية أم دولة فلسفية؟ الحق أن هذه المسألة تحتاج البحث العميق، وسوف أبذله قدر المستطاع.

5. أن الإطار الذي حرص شلينج على وضع فلسفة الدين بين جنباته هو نفس الإطار الذي وضعه مونتاني لإخراج كل المعارف من جنباته، وتلك مسألة أبحثها وأرى من الضروري استكمال هذا البحث حتى يوفي بالغرض الذي وضع من أجله.

ثانياً- منهج الدراسة: سوف اعتمد عدة مناهج نظراً؛ لأن موضوع البحث يستلزمها:

1. منهج التحليل: حيث أنظر في الأفكار التي عرضها شلينج مجملةً، ثم أقوم بتصنيفها على قاعدة التحليل المعرفي؛ لأن بعض الأفكار قد يكون شلينج قد اقتبسها من ثقافات سابقة، ثم وضعت في إطارها الزمني على أنها من نتاجه، ولم تكن كذلك، والفيصل هو تحليلها لمعرفة الأصول التي استقاها منها ودوره فيها.

2. منهج المقارنة: من حيث إن شلينج فيلسوف شمولي من ناحية القضايا التي طرحها والمشكلات التي عالجها.

3. المنهج النقدي: حيث أنظر فيه للقضايا التي طرحها بمنظار النقد الموضوعي.

4. منهج المراجعة: أي أقوم بمراجعة الأفكار التي طرحها شلينج نفسه على الرأي العام بغرض دفعه إلى الانضمام نحوهم، وهي حيلة يقوم بها بعض الفلاسفة من أجل أن يعلن مشاركوه انضمامهم إليهم فتكون لهم عُصبة قوية.

ثالثاً- الأهداف والغايات:

1. التركيز على الفكر ذاته، فإما أن يكون مجتمع الغرب قد تجاوز مرحلة العصور الوسطى، أو أن يكون مزال غارقاً فيها، أما الغاية فهي بيان الوسيلة التي اعتمدها شلينج في الوصول إلى تلك النقطة، وبيان ما يمكن اعتماده عليه في هذا الشأن.

2. بيان أن شلينج وهو يتناول الدين فلسفياً لم يتنازل عن موقفه من معتقدات الكنيسة، ولذا استعملها في عرض قضيته من غير أن يكون له التفاف حولها، أما الغاية فهي بيان أن الفلسفة الألمانية لم يتحرك رجالها من القول في الدين بما يروق لهم، بغض النظر عن موقف الكنيسة ورجال الدين اللاهوتي.

4. أن شلينج قد جاء في فترة ذات طبيعة خاصة تأثرت كثيراً بآراء تنويري أوروبا، أما الغاية فهي بيان أن التنويريين أحدثوا ثورة على الثوابت الدينية في أوروبا، وجعلوا النصوص المقدسة تنال من النقد أكثر مما تنال قصائد الشعراء وروايات الروائيين.

رابعاً– الإشكاليات البحثية: يحاول البحث الإجابة عن التساؤلات التالية:

1. كيف استخلص شلينج فلسفة الدين من الفلسفة بوجهٍ عام؟ وعلى أي أساس أقام فلسفة الدين؟ وهل تخلص الفيلسوف من دين الكنيسة أم تخلص من الفلسفة دينياً؟

2. حين أفضى شلينج بالعقل إلى إطار الميتافيزيقا وهو على يقين من أن أدلة العقل لن تنهض معه فهل غامر بعقله أم أنها كانت محاولة ولم تكن مغامرة؟

3. ما هو موقف شلينج من قضية الألوهية؟ وهل نجح في محاولته فصل الدين عن السياسة والدولة؟

خامساً– مكونات الدراسة: يتكون هذا البحث بعد المقدمة من ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول– تحرير المصطلحات: الفلسفة، الدين.

المبحث الثاني– موضوع فلسفة الدين.

المبحث الثالث– خصائص فلسفة الدين وضوابطها.

الخاتمة: تشمل أهم النتائج، وأبرز التوصيات، وأهم المقترحات.

وأخيراً أهم المصادر والمراجع في حدود ما تسمح به ذات الدراسة.

المبحث الأول- تحرير المصطلحات (الفلسفة، الدين):

يعتبر الحديث عن تحرير المصطلحات بمثابة الخط الفاصل بين المنهج العلمي والفوضى المعرفية، وكلما استطاع الباحث أن يحرر المصطلحات التي يتعامل بها صار قادراً على إبداء وجهة نظره، وبيان ما يمتاز به عن غيره أو ما يفترق غيره عنه، ثم إن فلسفة الدين إنما هي تعبير جامع بين مصطلحين أحدهما الفلسفة، والثاني الدين، فالعبرة تقف عند تحرير المصطلح.

أولاً- مصطلح الفلسفة:

1. تعرف الفلسفة بأنها عمل عقلي حر يقوم على مقدمات وينتهي إلى نتائج، وأن ما بين المقدمات والنتائج هو الصورة المثلى للمعرفة الإنسانية، ولذا قالوا الفلسفة «عملٌ عقليٌ حرٌ يبدأ من المقدمات وينتهي إلى النتائج، دون أن يتقيد بشيء يحده»[1].

2. كما عرفت الفلسفة بأنها حركة عقلية واعية تتجلى فيها الفروق بين المتعين واللامتعين، كما يبدو الوعي بوصفه وعي أمام موضوعٍ مباشر[2].

صحيحٌ أن الفلسفة لم تُحد ولم يوضع لها تعريف حدي، ولذا تعددت تعريفاتها كلٌ من الجهة التي قصدها، وبناءً عليه يكون من الصواب استعمال كلمة فلسفة في الإطار الذي ذكرت فيه أو أضيفت إليه.

(1) هذا التعريف أمكن التقاطه من تعريفات كثيرة وردت في هذا الشأن، انظر: محمد الغزالي، رياض الأشواق بين الميتافيزيقا والأخلاق، دار الشروق، القاهرة، 1995م، ط: الرابعة، ص47.

(2) جورج بيتش، الفلسفة في مفهومها المعاصر، ت: نهى السيد، طبعة القاهرة، 1995م، ص85.

3. ذهب ديكارت إلى القول بأن الفلسفة معرفة كاملة بكل ما في وسع الإنسان[1]، ويبدو أن ديكارت نفسه شعر بأن هذا التعريف للفلسفة ليس كافياً، فقدم تعريفاً أخر للفلسفة وهو «العلم بالمبادئ الأولى والعلم الكلي الشامل»[2].

4. يعتقد أرنولد باشان أن الفلسفة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان، وتحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه[3].

5. وعلق الدكتور شمبلي مؤكداً أن الفلسفة تعرف بأنها «استكمال النفس الإنسانية حتى تصير علماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، وتستمد السعادة القصوى من هذا الوجود»[4].

6. أما الكندي "فيلسوف العرب" فقد عرف الفلسفة بأنها «علم الأشياء بحقائقها بقدر الطاقة الإنسانية، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق»[5]، ويمكن القول بأن تعريف الكندي للفلسفة من التعريفات المتداولة، ويهدف إلى معالجة مشكلة الفلسفة.

7. أما المعلم الثاني "الفارابي" فقد قدم للفلسفة تعريفات من أبرزها:

([1]) عبد العظيم حسن فوزي، ديكارت وفلسفته، طبعة القاهرة، 1973م، ص65.

([2]) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ت: عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، 1975م، ص30.

([3]) أرنولد باشان، الاتجاهات المتطورة في الفلسفة المعاصرة، ت: محسن زكريا، طبعة المنيل، 1995م، ص35.

([4]) جورج شمبلي، الفلسفة قصص وحكايات، ت: عبد العظيم حسن، دار المعرفة، بيروت، ص97 . 98.

([5]) الكندي، رسائل الكندي إلى المعتصم في الفلسفة، تحقيق، محمد أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، 1985م، ط: الثالثة، ص104.

أ. «أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة عليه بقدر الطاقة البشرية وحدها»[1]، ومن ثم توجد علاقة رابطة بين مفهوم الفلسفة لدى الكندي والفارابي، وهذه العلاقة هي فكرة الطاقة البشرية، إذ لا قيمة للمعارف البعيدة عن الطاقة البشرية.

ب. غير أن الفارابي لم يكتفِ بما قدمه من تعريف، وإنما قدم إليه تعريفات أخرى من أبرزها «أن الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة، من خلال براهين يقينية معقولة بحيث يعطينا تصوراً شاملاً للكون»[2].

ولا شك أن التعريفات التي ذكرها الكندي والفارابي للفلسفة تكشف عن صناعة علمية لدى كلٍ منهما، وتُقدِم الكندي والفارابي إلى المجتمع الثقافي من خلال فهمٍ واعٍ وفكرٍ متميز.

8. أما ابن سينا فقد نظر إلى الفلسفة لا بمعنى البحث في الموجودات، وإنما بمعنى الحكمة، ثم انتهى إلى أن الفلسفة هي «استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور النظرية والعلمية قدر لطاقة البشرية»[3]، وهنا يبدو أن ابن سينا في تعريفه للفلسفة قد حقق الغايات المنعقدة عليه وهو الانتقال من المفهوم الفلسفي الذي يقع له اتصال بالفكر الإنساني، بحيث يقترب كثيراً من الفكر الإسلامي.

وأنوه إلى أن مفهوم الفلسفة على النحو الذي أراه وأحاول العمل به هو أن الفلسفة علم بما يجب أن يكون عليه الإنسان في نظره إلى الموجودات، بحيث يعرف حدودها وما يجب أن تكون عليه، ومتى أدركنا أن الفلسفة هي معرفة العلاقات القائمة والروابط الدالة على ما بين حقائق الأشياء مع الترجيح بينها، وهو ما يجب أن يكون عليه دور الباحث المعرفي متى قصد الوصول.

([1]) أبو نصر الفارابي، الثمرة المرضية، تحقيق: ألبير نصري، طبعة بيروت، 1963م، ص9.

([2]) محمد السيد علام، الفارابي وفلسفته، دار القدس، القاهرة، 1965م، ص85.

([3]) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، تحقيق: محسن فوزي، طبعة القاهرة، 1965م، ص81.

ثانياً– مصطلح الدين:

1. الدين هو سلوك نظري وتطبيق عملي، يسعى به المرء لتحقيق مصلحة عليا، أو لجلب السعادة التي يسعى إليها.

2. كما عُرِف الدين بأنه « ما التزمه الإنسان العاقل الواعي لله، من حيث إن الدين قولٌ رادع للنفس يُقوِمُها ويمنعها من الاسترسال فيما طبعت عليه، كما يعيدها إلى الأصل الذي قامت فطرتها عنده»[1]، وهذا التعريف ينطبق على الدين الإلهي[2] ولا ينطبق على غيره.

3. الدين وضع إلهي يحسن الله تعالى به إلى الناس على لسان واحدٍ منهم لا كسب له فيه، ولا يصل إليه بعلمٍ سبق[3]، ولا يخفى أن هذا التعريف فيه إشارة إلى الدين الإلهي أيضاً.

4. ذهب العلامة السعدي إلى القول بأن دين الله هو الاعتقاد الصحيح الديني في الله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، بما يحقق السعادة ويوفر الطمأنينة، ويصرف الفرد الواعي عن الوقوع في المعاصي، كما يعالج أوجه القصور في الإنسان حتى يجعله مُدرِكاً العلاقة بينه وبين ربه المتعالي[4].

5. كذلك وردت كلمة الدين على معنى الدين الكوني والتأليه الطبيعي، يقول جورج هيمر «إن الطبيعة هي الإله، وتقديرها هو الدين، والخروج عليها هو الخرافات»[5]،

([1]) محسن صالح، دراسات في الدين والحياة، مكتبة المنذرة، الإسكندرية، 2005م، ص94 . 95.

([2]) من أسماء الدين الإلهي أنه: دين الله، دين الإسلام، دين الحق، الدين القيم...الخ، ومادام الدين له أسماء متعددة فإن كل واحدٍ منها يحمل من الدلالات ما تعجز عن إبانته العبارات.

([3]) الإمام محمد عبده، والشيخ رشيد هنا، تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ج: 2، ص69.

([4]) الشيخ عبد العليم السعدي، الدين الحق، مكتبة المعارف، الرياض،1931م، ص35.

([5]) جورج هيمر، الدين والمَقدِس، ت: علياء لطفي، مكتبة دار النور، بيروت، 2005م، ص31.

وهو بهذا يطعن ف كل النبوات والمعجزات، ويكشف عن علاقة سليمة بينه وبين الدين.

6. يعتقد الباحثون في الأسفار المقدسة أن الدين هو ما يجيء من عند الرب ويتعلق بكلماته، وهي أسفار "حزقيال ودانيال" اللذان يذكران في الكتاب المقدس ضمن أسفار العهد القديم.

7. يذكر أنجلز فيلسوف الماركسية[1] أن الدين يولد من نظريات الإنسان المحدودة، إنها محدودة من حيث تعلقها بالمجتمع الذي يعتقد أفراده أنه تعبير عن إرادة سامية[2].

8. يعتقد بعض الفلاسفة أن الإله مشخص إما أن يكون هو الإله الأب، أو الإله الابن، أو الإله روح القدس، وكل واحدٍ من هؤلاء الثلاثة له ذاته وعوارضه، والدين الذي يأتي من عنده لا بد أن يظهر فيه صوت الإله الرب من كل ناحية[3].

من هنا يمكن القول بأن تعريفات الدين الكثيرة قُصد من ورائها بيان أن الدين بمعناه الاصطلاحي ليس محل اتفاق بين الناس، بدليل من يذهب إلى كونه ديناً طبيعياً لا علاقة له بالدين الإلهي، ويعتبر نيتشه من أوائل الذين أظهروا التمسك بالدين الطبيعي، ولكنه خرج عليه وصار ملحداً[4].

([1]) فيلسوف اشتراكي ألماني، يعتبر أكبر رفاق كارل ماركس، وأبرز المساهمين معه في تأسيس الشيوعية الحديثة، قضى شطراً كبيراً من حياته في انجلترا، التقى مع ماركس سنة 1844م وأسهم معه في وضع البيان الشيوعي، وبعد وفات ماركس نشر المجلدين 2 ـ 3 من كتاب رأس المال. انظر: منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، دار العلم للملاين، بيروت، 1992م، ط: الأولى، ص67.

([2]) بوليتزر، وجي بيس، موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، ت: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ، ج: 2، ص344.

([3]) محمد عبد الله دراز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، طبعة القاهرة، 1964م، ص83.

([4]) محمد الغزالي، نيتشه وفلسفة القوة، دار المهندس، القاهرة، 2008م، ط: الأولى، ص162.

غير خافٍ أن الكثيرين يتناولون الدين من غير أن يحددوا ما يقصدون إليه هل هو الدين الإلهي، أم الدين الطبيعي، أم الدين الوضعي، أم الدين الإنساني، وتلك مشكلات تتعلق بهم، والذي أراه أن الذي يجب التمسك به هو الدين الإلهي؛ لأنه هو الذي يجب الانتهاء إليه والتمسك به.

من الواضح أن التعريفات التي سلف ذكرها لكلٍ من لفظ الفلسفة، ولفظ الدين، إنما هي تعريفات ممهدة للبحث بصورة أساسية، ومن ثم لا يمكن إغفالها، ومن الضروري التنويه إلى أن العمل العلمي الذي يُناط به بحث فلسفة الدين لا بد له من تناول هذين المصطلحين "فلسفة، دين"، بحيث يحقق النتائج المنعقدة على البحث في مجرياته الأساسية.

وأخلص من هذا كله إلى أن فلسفة الدين عمل عقلي يُقصد به أحد أمرين:

الأول– استخراج الفلسفة من الدين من موضوعاتها المشهورة في الفلسفة العامة، وأعني بها الوجود، والمعرفة، والقيم، أو الأنطولوجيا، والإبستمولوجيا، الأكسيمولوجيا[1].

الثاني: استخراج الدين من الفلسفة بحث تكون أقوال الفلسفة هي الدين الذي يجب اعتقاده، ولا يصح التخلي عنه، وهي مشكلة قائمة في الفكر الإنساني على وجه العموم.

المبحث الثاني– موضوع فلسفة الدين:

([1]) حاول الدكتور توفيق الطويل وضع هذه المصطلحات الثلاثة في إطار ثابت، ثم قام بشرحها والتعليق عليها متخذاً ثقافته رصيداً له يأخذ منه وينتهي إليه، راجع: توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1979م،ص131 -132.

يذهب شلينج إلى أن الفلسفة تأتي في إطارين لا ثالث لهما، ويعتقد أن هذا هو طريقه في الوصول إلى موضوع فلسفة الدين، فكأنه بهذا يمهد لغايته العظمى وهي فلسفة الدين، فينكر أن الفلسفة بشكلٍ عام تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول الفلسفة الإيجابية: وهي التي تبدأ من الله بحيث يكون الله هو الموضوع الأول الذي يجب الابتداء منه والانتهاء إليه، وهو بهذا يجعل الله هو الموضوع الأول لفلسفة الدين[1].

القسم الثاني الفلسفة السلبية: وهي التي تنتهي إلى الله، بمعنى أن يكون الله في نهاية النتيجة وليس في مقدمتها، وينظر شلينج إلى تلك الفلسفة السلبية ويرى أنها هي التي يكون في نهايتها الله[2].

لقد كان نظر شلينج إلى فلسفة الدين فيه نوعاً من الخروج عن الفلسفات السابقة، باعتبار أنها في تقسيماتها للفلسفة سلكت مسلكاً جديداً بالمعنى الأفلاطوني، وهو الأمر الذي لم يرق لشلينج وراق لغيره[3].

لقد سعى شلينج إلى تقديم فلسفة الدين تقديماً يختلف عن سابقيه، أما لماذا؛ فلأن سابقيه وهم يتحدثون عن فلسفة الدين قرروا وجهات نظر لا تتفق مع شلينج، لكن الرجل سعى إلى وضع خطة علمية يصل من خلالها إلى وضع إطار يمكنها السير فيه، ولذا قالوا إن شلينج حاول في فلسفته الإيجابية أن ينطلق كالنسر إلى

([1]) فوزية حسن خليل، شلينج وفلسفته: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار المنيل، القاهرة، 1998م، ص108، 109.

([2]) فكرة أن يكون الله هو نهاية طريق الفيلسوف أو الفلسفة أمر غير مقبول في الدراسات الفلسفية؛ لأن قضية الوجود أول مباحث الفلسفة لدى فريق الوجوديين، وأن المعرفة أول طريق للمثاليين، وبالتالي فكلا الفريقين محتاجٌ إلى المبدأ الأول.

([3]) السعيد محمد سلطان، شلينج "فلسفة العقل والوعي"، طبعة القاهرة، 1974م، ص95.

الأجواء العالية، ولا ينطلق من الأرض؛ لأن موطنه الأصلي الجبال الشامخة، ومن هذا العلو المطلق تبدأ الفلسفة[1].

إن شلينج وهو يحاول أن يضع الفلسفة أو فلسفة الدين الموضع الذي يعرفه، جعل أدواته للوصول إليها هي:

1. الحدس المطلق[2]: ويمكن اعتبار الحدس المطلق هو أول وسائل شلينج للوصول إلى موضوع فلسفة الدين.

2. الحدس الصوفي: وهو الذي يتعلق بثلاثة جوانب متماسكة هي الروح والمطلق والله، بحيث يكون بكل حالاته متعلقاً بالجوانب الثلاثة، ولا يصح له أن ينشغل إلا بهذه الثلاثة، فالروح تسمو به في حال اليقظة، والمطلق هو الذي لا تحده حدود، أما الله فهو الذي يدبر كل شيء حتى يصل الصوفي إلى مرحلة النرفانا أو الاختلاط بالله.

من المؤكد أن شلينج وهو يضع وسائله للوصول إلى فلسفة الدين مستخدماً الحدس العقلي، والحدس الصوفي، فإنه بذلك يمهد لقارئه حتى لا يقع في خطأ، ولذا قالوا إنه لم يقدر على الحدس المطلق إلا الفيلسوف الألماني شلينج؛ لأنه جعل منه حدساً مباشراً يصل به إلى حقيقة كلاً من الروح المطلق والله كما يتجلى للإنسان في وعيه وعقله[3].

([1]) نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية، طبعة القاهرة، 1981م، ص347.

([2]) هو حالة تكون بين الفرد ومجموع قواه الداخلية، بحيث يركز على الجانب الوجداني مع ضمانات عقلية، فيكون كالذي يسبح بين الأمواج المتلاطمة لكنه يرى الشاطئ. انظر: إسماعيل السيد حسن، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، طبعة القاهرة، 2005م، ص85، 86.

([3]) فوزي السيد طه، شلينج وفلسفته الإلهية، مكتبة المنتزه، الإسكندرية، 2004م، ص94، 95.

من القول المفيد هو اعتبار شلينج أحد العناصر الفاعلة التي سمحت للعقل أن يحطم القفص الذي انحاز فيه، وقد ساعده على ذلك أن الروح الألماني الذي أطلقه هيجل من عقاره قد صار في موجات الجدل المتضاربة، أما شلينج فقد كان له طريق أخر، إنه أعطى العقل مساحة أوسع ليحلق في السماوات العالية عن طريق فكرة الحرية.

3. الحرية: وتعني أن العقل يستطيع أن يحلق في السماوات العلى فيصل إلى ذروة الكمال، حينئذٍ يحطم كل الحدود ويكسر جميع القيود، فالحرية هي أهم مسلمة من مسلمات العقل العملي، وإذا تحررت من هذا كله صارت ماهية الروح الفاعلية والحقيقة.

يعتقد شلينج أنه بالوسائل الثلاث يستطيع الوصول إلى فلسفة الدين، أما لماذا؛ فلأن فلسفته الإيجابية تجعل الروح تبدأ من معرفة ذاتها[1]، ثم ينتهي إلى معرفة المطلق ثم معرفة الله، وهناك فرق بين أن تكون الفلسفة الإيجابية تبدأ من معرفة الله ـ باعتباره المصدر والأصل ـ وأن تبدأ من الله باعتباره الفاعل، لأن الأول فيه حديث عن الذات والثاني فمحله الصفات، وبذلك يكون شلينج قد استفاد مما تركه المفكرين المسلمين الأوائل، ولا بد أن يكون قد اطلع على نتاجهم الفكري كما فعل غيره من فلاسفة النهضة أمثال روجر بيكون، وفرنسيس بيكون وغيرهم ممن كانوا أوائل عصر النهضة.

لكن شلينج وهو يعطي العقل الإنساني الحرية، حتى يكون وسيلةً لبلوغ موضوع فلسفة الدين، فإنه يقف منه موقف الحارس الأمين، فيأمره بالطيران لكنه يحدد له

(1) معرفة الذات مما نبه إليه الصوفية المسلمون بقولهم «عرفت ذاتي بذاتي، ولولا ذاتي ما عرفت ذاتي». انظر: محمد الغزالي، الموسوعة الغزالية في التصوف والصوفية، مكتبة شروق، القاهرة، 1995م، ج: 1، ص135، 136.

المناطق التي لا يتجاوزها في طيرانه؛ لأنه يخشى عليه إن طار ألا يعرف طريق العودة فيظل في بحر الظلمات.

لقد سعى شلينج إلى توظيف العقل كوسيلة معرفية بغرض الوصول إلى فلسفة الدين، ومن ثم اعتبر وسائله الثلاث هي أدواته للكشف عن فلسفة الدين، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما هي فلسفة الدين؟ يقول شلينج إن فلسفة الدين لم تُحد في الحقيقة بعد، أما لماذا؛ فلأن الدين الأسطوري هو الذي ظهر مبكراً لكنه كان مجرداً من معاني الحرية والروحانية، حتى جاء الوحي والدين ليخلصا الإنسان من عبودية الوثنية، حينئذٍ يصل الإنسان إلى الدين الخالص، ومعناه دين الروح، ولن يتحقق إلا بوصفه ديناً فلسفياً[1].

لقد عرف شلينج فلسفة الدين بأنها عمل روحي خالص في فهم الدين بحيث لا يبقى منه شيء مجهول وهو المعبر عنه باسم فلسفة الدين.

والسؤال الآن هو كيف استخلص شلينج فلسفة الدين من الفلسفة بوجهٍ عام؟ والجواب أن شلينج استطاع استخلاص فلسفة الدين من الفلسفات الأخرى عن طريق وسائله الثلاث وهي (الحدس العقلي، الحدس الصوفي، الحرية)، واستطاع توظيف كل وسيلةٍ منها لتحقيق الغاية التي ينشدها، كما اعتقد شلينج أن موضوع فلسفة الدين هو أحد أمرين ويمكن الوصول إليهما معاً عن طريق فهم القوالب التي وضعتها الديانة المسيحية من خلال مفكريها، وحتى يصل إلى غايته حاول أن يتخلص من هيمنة الكنيسة بحيث يتعامل مع الوحي مباشرةً لا تقليداً للكنيسة وآبائها، ولا إذعاناً لها أو خوفاً منها، وإنما تعتبر إرادته الحرة هي التي توصله إلى تلك الغاية.

([1]) أرنولد روتشد، فلسفة الدين عند شلينج، ت: عبد الرحمن فوزي، دار المعرفة بيروت، 2007م، ص105، 106.

وبناءً عليه يكون الموضوع الأول لفلسفة الدين هو مسلك العقل في فهم العقيدة من خلال إرادة حرة لا تميل إلى التقليد ولا إلى الوثنية، وأطلق عليها اسم "التسليم بالوحي الإرادي أو سيطرة سلطان الوحي الإرادي"[1].

لقد علق شلينج على فكرة الإرادة واعتبر نفسه إما أن يكون صاحب إرادة حرة فيصير أحد رجال الدين، وإما أن يكون صاحب إرادة غير حرة فيكون من مقلدي الدين، وهو لا يرضى بالثانية وإنما يؤكد الأولى.

لكن السؤال الآن هو على أي أساس أقام شلينج فلسفة الدين، وهو أحد إشكاليات البحث، والجواب هو أن شلينج أوجب على الإنسان أن يتخلص من الكنيسة المسيحية كما تخلص من الوثنية، وفي الحالتين يكون قادراً على استخلاص فلسفة الدين بعيداً عن الدين الذي تتبناه المؤسسات المسيحية.

لم يقتنع شلينج بديانة تأمر أصحابها بألا يفكروا وتأتي تعليماتها حاسمة في منهج عقلي من التفكير الحر، ومنع الإرادة من الانطلاق نحو الأمام، فيكون ما جاء من عند الرب ليس لك أن تفكر فيه[2]، فالمسيحية حين تقرر هذا في نصوصها فإنها تعزل العقل عن القيام بواجبه، وما خُلق العقل إلا ليفكر، ويدرس، ويهضم، ثم يستنتج، ولذا قرر شلينج التخلص من تلك التعليمات الكنسية التي تهزم العقل وتحول بينه وبين واجباته الأساسية.

([1]) ثناء محمد سلطان، الفلسفة الألمانية، طبعة بيروت، 1995م، ص85، 86.

([2]) عزيز عيد عزيز، تعاليم المسيحية غير تعاليم الكتاب المقدس، دار المعرفة، بيروت، 2007م، ص81، 82.

لقد رأى شلينج نصوص الكنيسة مثل (خُذ وأنت أعمى) و(هكذا سلم)[1] أنها عبارات تعزل العقل عن التفكير حين يُطلب منه أن يسلم بكل ما جاء به آباء الكنيسة ولم يرد له نص في الكتاب المقدس[2].

أضف إلى ما سبق أن عبارة (من لطمك على خدك الأيمن فأدر له الأخر) والتي تتردد في المسيحية كدعوة للتسامح، والأخرى التي تطلب من الإنسان ألا يستخدم عقله، بجانب صكوك الغفران التي تضمن للأفاقين والسحرة مكاناً في الجنة، ساهمت كلها في إنشاء الإنجيليين الذين انشقوا عن الكنيسة الكاثوليكية، وكان من قادتها مارتن لوثر، وزنقلي، وكالفن[3]، فلا عجب أن تجد شلينج هو الآخر يتخلص من تعاليم الكنيسة ويعلن في وضوحٍ تام ضرورة الانسلاخ من تلك التعاليم التي تحتضن عقول أباء الكنيسة، ويتمسك بالنصوص الإنجيلية مباشرةً[4].

لقد نشأ في أوروبا علم فلسفة الدين، كما نشأ علم الأديان المقارنة، وكانت نشأتهما في أوروبا على يد أشهر فرسانها وهم مستر شولتز، ومستر جريفن، وقد أبلى كلاً منهما في هذا الجانب بلاءً كبيراً[5]، ويبدوا أن شلينج وقد سار على نهج هؤلاء الرجال ليقيم فلسفة الدين ويضع الإطار المعرفي هدفاً له.

([1]) علي محمد جبر، منطق حديث، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، 1961م، ص18.

([2]) هذه الفكرة دفعت كانط إلى أن يقول عبارته الصعبة (تعاليم الدين المسيحي كأقراص الدواء إن مُضغت بانت مرارتها). انظر: نازلي إسماعيل، مقدمة لكل ميتافيزيقا نقدية مقبلة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1974م، ص173.

([3]) رجب محب، أسباب انفصال الكنيسة الإنجيلية عن الكنيسة الكاثوليكية، مطبعة الأسد، سوريا، 1968م، ص118، 119.

([4]) أرى أن موقف شلينج هو نفسه موقف رجال الإنجيليين الذين رفضوا أن تكون تعاليم الآباء مصدراً للدين، واعتبروها مصدراً للثقافة المسيحية، وليس للدين المسيحي نية لذلك. انظر: علي عبد الواحد وافي و محمد البهي و علي حسن صالح، الإنجيليون المعاصرون، طبعة القاهرة، 1998م، ص108، 109.

([5]) محمد عبد الغني شامة، علم الأديان المقارن، مكتبة النصر، القاهرة، 1975م، ص13، 14.

لقد اتجه شلينج بالعقل نحو المعرفة الحرة النقدية عندما تخلص من القيود الصورية التي تربطه بالكنيسة، وبحث عن دينٍ يربطه بالعقل، ولذا تعتبر فلسفة الدين فلسفة قيامها على العقل، ويمكن تسميتها "فلسفة الدين العقلي"، وتخلى شلينج عن الإيمان القلبي واستطاع أن يتنفس في اللاهوت الطبيعي والعقلي عن طريق التجربة الكلية للوجود، واستخدام قانون العلية لإثبات وجود الله، ومن المؤكد أن اللاهوت الطبيعي يبدو فيه وجود الله وجوداً ضرورياً بالنسبة لمعطيات التجربة، على أساس أن عالم التجربة الذي اعتقده شلينج بكل ما فيه من أعراض وظواهر يجب أن يكون له في الواقع علة أولى، وعلة غائية، وعلة عاقلة حرة، وهذه العلة الموجودة بذاتها لا بد أن تكون خارج الوجود[1].

ويذكر شلينج أن العلة الغائية والعلة الفاعلة هما علة الوجود، أما علة المادة والصورة فهما علة الماهية، وينظر إلى هذه العلل واضعاً في حسبانه رباطه المقدس وهو أن يكون الإنسان عارفاً بين أن يكون مقيداً، وقد أعلن بيكون سلفاً أن العقل يجب أن يتخلص من الأوهام الأربعة[2].

أخلص مما سلف إلى أن شلينج وهو يقيم فلسفة الدين قد وضع في حسبانه الأساسيات الثلاثة وهي: الحدس العقلي ثم الحدس الصوفي ثم الحرية وبعدهما الإرادة، وبان لنا أن شلينج استطاع من خلال هذه الأدوات أن ينتقل إلى فلسفة الدين، لكنه قبل أن يعلن مفاجأته في الوصول إلى فلسفة الدين طالب أولاً بالتخلي عن الديانة المسيحية في صورتها الكنسية، في اعتقادٍ منه ضرورة أن يتخلص العقل من الحواجز التي تحول بينه وبين التحليق في الملأ الأعلى، حيث القداسة على

(1) محاسن السيد سلطان، شلينج وفلسفته العقلية" دراسة في الفكر الإنساني"، مكتبة المهندس، القاهرة، 1995م، ص82، 83.

(2) الأوهام الأربعة هي: أوهام الكهف، وأوهام الجنس، وأوهام المسرح، وأوهام السوق. انظر: محمد الغزالي، خواطر حثيثة في الفلسفة الحديثة، مكتبة شروق، القاهرة، 2001م، ص18.

أساس أن العقل هو ملكة المعرفة ويجب أن يكون له الوجود الفاعل، فبدونه لا يكون هناك فكرٌ فلسفي.

المبحث الثالث– خصائص فلسفة الدين وضوابطها:

سأحاول في هذا المبحث التقاط بعض الخصائص وبعض الضوابط، لأن إفراد كل واحدٍ منها بتفصيلاتها يستغرق صفحاتٍ كثيرة، ويحتاج وقتاً طويلاً، ويكون من الصواب اعتبار تلك الخصائص والضوابط ميداناً لعمل موسوعي يشترك فيه أكثر من باحث حتى تتحقق الفائدة.

أولاً– خصائص فلسفة الدين:

1. الاحتكام إلى سلطان العقل: ومعناه أن كل قضية دينية يجب عند النظر إليها رعاية الأحكام العقلية من الواجب والممكن والمستحيل، فالواجب هو الثابت الذي لا يقبل العدم أبداً وهو الله تعالى، وكما لا يقبل العدم فإنه لا يقبل الشريك الأعلى، أو الأدنى، أو المساوي، وقد عبر ديكارت عن هذه المسألة حين أقام دليله على فكرة الكمال، وذكر أن كل إنسان فيه من النقص ما يحتاج الجبر، وفكرة الكمال متحققة في الكامل وحده وهو الله تعالى[1]، والممكن هو الذي يتساوى وجوده وعدمه من حيث ذاته، فإذا وجود كان وجوده بعلة، وإذا عدم كان عدمه بعلة، وبناءً عليه فهو يقبل الوجود كما يقبل العدم بنسبٍ متساوية[2]، أما المستحيل فهو المعدوم الذي لا يقبل الوجود أبداً بأي حالٍ من الأحوال، ومثله شريك البارئ، والجمع بين المتناقضين، وما كان من هذا القبيل[3].

([1]) محمد الغزالي، ديكارت وفلسفته البناءة، مكتبة المهندس، القاهرة، 2005م، ط: 11، ص212.

([2]) نادرة عبد الجواد، دراسات في الفلسفة، الدار القومية، القاهرة، 2018م، ص101، 102.

([3]) محمد الغزالي، أوراق منسية في النصوص الفلسفية، مكتبة شروق، القاهرة، 2007م، ط: 12، ص201، 202.

وإذا كان شلينج قد اعتبر الخاصية الأولى هي الاحتكام للعقل، فإنما أراد أن يسقط سلطة الكنيسة ويسقط معها أفكار أباء اللاهوت، ويسقط معها أيضاً تصور وجود آلهة ثلاثة هي: الإله الأب، والإله الابن، والإله روح القدس، حيث تتبنى أفكار الكنيسة هذه العائلة المقدسة وترسم صورة كل واحدٍ منها على ناحية بذاتها[1].

وإذا كان شلينج قد أقام فلسفة الدين على نسقٍ يتفق مع فلسفته، فإن أهم خاصية هي أن يقبل العقل تلك المعتقدات أم يرفضها؟ وهل يلجأ للتأويل أم طريقه الاستدلال المباشر؟ وهل يكون من الصواب أن يختزل هذه المسائل اختزالاً ينقصها أو ينزل بها عن مدارها الصحيح؟ الحق أن شلينج تمسك بالعقل وأحكامه، وأقام فلسفة الدين على هديٍ من تلك الأحكام، وأكد أن الألوهية مسألة لابد أن تخضع للعقل لا لسلطان الكنيسة[2].

لكن أيُ عقلٍ هو الذي سعى شلينج لاستخدامه والتعامل معه؟ الحق أن شلينج نظر للعقل في مراحل كثيرة ونقد كل المواقف التي ظهر فيها دور العقل، وذكر أن العقل هو الأساس الذي يستند إليه الدين، لكن أخذته الحيرة حينما أراد تعريف ذلك العقل هل هو الأساس الذي يستند إليه الدين فيكون الدين عقلياً؟ أم هو العقل الرياضي الذي يقوم عليه الدين فيكون الدين رياضياً؟ هل العقل بمعناه العام هو ملكة المعرفة، وهو ملكة طبيعية لكنها ليست حرة في أداء وظيفتها من حيث إنها تخضع لمبادئ ومقدمات تستخدمها من غير أن تعرفها، فإذا وعاها العقل تحقق فيه العلم الرياضي؟ يقول شلينج: نحن نؤمن بالعقل ونكرم الدين على أساس العقل، وفلسفة الدين هي فلسفة العقل، لكن أي عقل ذاك الذي نعول عليه؟ هل هو عقل

([1]) القس منيس عبد النور، قضايا المسيحية، طبعة دير ياموس، 1981م، ص85.

([2]) فكرة خضوع العقائد لسلطان الكنيسة سادت العصور الوسطى، وبسببها ظهرت محاكم التفتيش، وعلى أثرها قتل شهداء الفكر الحر بأيدي رجال الكنيسة، الذين طبقوا أفكار الآباء على عقول المفكرين الأحرار.

أفلاطون الذي أقامه على فكرة المثل[1]؟ أم هو علم الجدل الذي يصل العقل فيه إلى معرفة المثل، ويتحول حلم العقل إلى حقيقة يتولد عنها العلم من الصعود إلى عالم المثل والصور لا من خروج العقل إلى عالم الحس والتجربة[2]، أم هو العلم الجدلي الذي يأتي بالظن ثم الاعتقاد ثم الفرض، وبعده نستطيع القول بأن الاعتقاد عكس العلم والمعرفة، أما الفرض فهو عكس الظن.

لقد احتار شلينج وحير قارئه حول العقل الذي يختاره، ثم فاجأ الجميع بأنه العقل الذي براهينه يقينية، والبرهان اليقيني لابد له من عقلٍ سليم يحتويه ثم ينطلق منه ويعمل لصالحه ويحتويه.

2. تخليص العقل من كل سلطة: لأن العقل الذي تتملكه السلطة غالباً ما يكون عبداً لها، أو خاضعاً لسلطانها، فإذا كانت السلطة للكنيسة لم يكن العقل قادراً على البوح بما يعتقده، وربما باح بما يخالفه دون أن يقيم له وزناً، ويرى شلينج أننا كثيراً ما اعتبرنا العقل كبش فداء حين قررنا أن يكون الداعي له والمعول عليه هو العقل، لكن تحت سلطة رجال اللاهوت، فأدى ذلك إلى تأخر العلم وانحدار الفلسفة، أما عندما أخليناه من كل سلطة فقد صار قادراً على التحليق في الفضاء الخارجي دون أن يصطدم بسحابة ممطرة أو غير ممطرة.

غير أن العقل لدى شلينج له سلطتان، إحداهما داخلية، والثانية خارجية، ويطالبنا الفيلسوف أن نتخلص من السلطتين معاً، أما لماذا؟ فلأن سلطة الكنيسة يرسمها الآباء، أما سلطة الدين فيرسمها الدين نفسه، وبناءً عليه تكون فلسفة الدين أعلى بكثير من دين الفلسفة، بل أعلى بكثير من الفلسفات التي أخذت تغط في نومٍ

([1]) استطاع أفلاطون أن يتحدث عن نظرية المثل العقلية، واستطاع الشهرزوري أن يتحدث عن المثل المعلقة، وقد جمعهما الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتاب واحد تحت عنوان (بين المثل العقلية والمثل المعلقة)، وهو بذلك يريد أن يوازن بين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي.

([2]) نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية، مرجع سبق ذكره، ص352.

عميق دون أن تقدم شيء يحسب لها، يقول الدكتور عبد السميع حسن «إن شلينج قد أقام قضيته على أنقاض مذهب سابق، لكنه لم يشير إليه، ثم أشار إلى العقائد التي استلمها شلينج من التراث الإسلامي، لكنه عبر عن هذا كله بصيغ قد تكون متخالفة لكنها في النتيجة تأتي صالحة»[1].

لقد قرر شلينج الخروج من أي سلطة داخلية أو خارجية ليضع غايته في جملة مفيدة حين يقرر أن العلم الذي يجعل من الله المبدأ، والفكر، والغاية[2]، هو العلم الفلسفي بكل معنى الكلمة، وعندما نتكلم عن العلم بالغاية فإننا ندرك حقيقة أن العلم بالمبدأ أصبح غير يقيني[3].

3. استمرار فكرة الوجود الإلهي: معناه أننا إذا تناسينا الوجود الإلهي فلن تكون هناك مبادئ عامة يتضح من خلالها فلسفة الدين، أو دين الفلسفة، أما لماذا؟ فلأن الروح هو أصل الطبيعة، ومن خلاله تتحقق الهوية المطلقة بين الذات والموضوع المثالي والواقعي، فالمطلق بوصفه ذاتاً يجب أن يكون موضوعاً للطبيعة أو هو مثال لها، ومن ثم يجب أن تكون الطبيعة هي صورته الواقعية والفعلية[4].

من المؤكد أن العلم الذي انتهى إليه شلينج، والضوابط التي سلم بوجودها كفيلة بأن تكون ضمن الخصائص التي يعتمد عليها علم فلسفة الدين؛ لأن فلسفة الدين تتناول موضوعات كثيرة يغلب عليها أن تكون محددة المعالم طالما بعدت عن

([1]) عبد السميع حسن، الفكر الفلسفي عند المثالية النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، 1998م، ط: 2، ص91، 92.

([2]) فكرة اجتماع المبدأ مع الغاية ومع الفكر رتبها شلينج ترتيباً رآها تتفق مع وجهة نظره، وقد حاول الدفاع عنها، وفي كل مرة يمكن ضبطه متحدثاً عن فلسفة الدين.

([3]) نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية، مرجع سبق ذكره، ص359.

([4]) محسن سيد صالح، فلسفة الدين عند شلينج، طبعة القاهرة، 2007م، ص44، 45.

سلطة الكنيسة، أما إذا استمرت تعاني مشكلات الكنيسة فستفقد استقلالها الذاتي وتصبح خبراً من أخبار الماضي البعيد.

ثانياً– ضوابط فلسفة الدين:

وتدور في ثلاثة[1]ضوابط أبرزها ما يلي:

1. قبول نصوص الدين لدور العقل: معناه أن نصوص الدين التي لا تقبل العقل ولا تنادي به لا يصح أن تكون موضوعاً لفلسفة الدين، أما لماذا؟ فلما عرضه شلينج من أن تكون لأحكام العقل الأساسية سلطة، فإذا لم توجد تلك السلطة فمعنى ذلك أن نصوص الدين نفسه لا نقبلها، ويرى البعض أن الأساطير التي استولت على الأديان البدائية، والأديان الوضعية، أبعدتها تماماً عن قبول العقل السليم إليها، كما تبين أنها لا تصلح حتى يدخل الدين إليها؛ لأن العقل يرفضها ولا يصدق بها، بل تعتبر خرافة بالنسبة له[2]، والدين الذي يقوم على الخرافة لا يصلح أن يكون من مرتكزات فلسفة الدين، ولا يكون من موضوعاتها، فضلاً عن خصائصها وضوابطها.

2. قبول نصوصه للتحقق من صدقها: يعتقد شلينج أن كل دين لا يصلح أن يكون من مواضع قيام فلسفة الدين عليه ما لم يكن قابلاً للضوابط التي تحددت لدى شلينج نفسه، يقول شلينج «كل دينٍ عندي يوضع على قائمة المفاوضات، فإذا رأيت نصوصه تقبل دخول العقل إليها اعتبرتُ ذلك مدخلاً لي حتى أنظر في هذه الديانة من المنظور الذي اخترته وأكون جاداً في استخدامه، أما إذا وجدت نصوصه لا تقبل دخول العقل إليها فقد أيقنت استحالة التعرض لها، وإلا كنت ممن يضيعون

([1]) العدد ليس مقصوداً لذاته، فقد تزيد عن الثلاثة وعن غير الثلاثة، فالعبرة دائماً تكون بما يجب لا بما ينتظر.

([2]) محمد الغزالي، الموسوعة الغزالية في الدين الإلهي والأديان البشرية، مكتبة المهندس، القاهرة، 2016م، ص6.

الوقت مع البلهاء، فلا هم ادخروا الوقت لشيءٍ مهم، ولا البلهاء استفادوا من المجهود المبذول»[1].

غير خافٍ أن هذا الضابط يطرد الكثير من الديانات التي تجعل العقل بعيداً عنها ضرورةً، أما الدين الذي تأتي نصوصه بصورة تحث العقل على العمل والاجتهاد فإنها تقبل أن يدخل العقل إليها ويتأمل نصوصها، كما يسعى إلى تطبيق أحكامه بشأنها، فإذا رأينا أن الدين قد ورد فيه لفظ العقل مئات المرات، سواء من خلال كلمة عقل، أو كلمة فقه، أو كلمة علم، أدركنا أن هذا الدين تقبل نصوصه عمل العقل، بل يحثه على فهمها ومتابعتها[2].

3. قبول النصوص للمستجدات العصرية: ومعناه أن يكون الدين مواكباً روح العصر، بحيث تكون نصوصه قابلة للتعامل على الوجوه المتنوعة، وإلا لم يكن لدخول فلسفة الدين مكانٌ فيها، يقول شلينج «إذا نظرت إلى دينٍ ما فوجدت نصوصه تسمح لي بالدخول فقد أدنت لي باعتناقها على أساس أنني من جيل متأخر، أما إذا نظرت في نصوصها فوجدتها لا تستوعب أحداث الزمن وتطوراته، أدركت أنها وليدة أصحابها، حينئذٍ أنفض يدي عنها، فليس من الحكمة أن أتربص بعجوزٍ شمطاء أبغي منها الولد وقد حكم الزمن عليها بأنها عجوزٌ عقيم»[3].

ويعلق الدكتور فوزي سلطان قائلاً «إن هذا الضابط قد وضع في الأصل ليكون بمثابة الكاشف عن موقف تلك الديانة، وما إذا كانت وضعية، أو أسطورية، أو

([1]) خليل حسن مصباح، شلينج وفلسفته، مكتبة القصر، عين شمس، 2004م، ص205، 206.

([2]) حاول الدكتور موريس بوكاي أن يقارن بين نصوص الديانات السماوية الكبرى في كتابه الرائع "بين اليهودية والمسيحية والإسلام"، واستطاع من خلاله أن يقدم رؤيته في النفوس الصحيحة، ويعلنها من غير خفاء.

([3]) يحي حسن سلطان، شلينج وفلسفته: قراءة متجددة، مكتبة الأسد، سوريا، 2002، ص98، 99.

كانت من قبيل الديانات الانتزاعية، وهو ضابط مهم عندما نريد أن نتعرف على تلك الديانة وما إذا كانت تقبل الدخول في فلسفة الدين أم لا»[1].

لست أشك في أن تلك الضوابط التي وضعها شلينج يمكن أن تؤدي إلى نتائج إيجابية عندما تريد الفلسفة فحص نصوص دين بذاته لتستخرج أساسيات الدين من المضافات إليه، وتعقد صفقة ناجحة بين المأخوذ منه والمردود إليه، وفي هذا كشفٌ لسلطة فلسفة الدين، واختيار لأنسب طرقها في العرض والمعالجة.

أخلص مما سلف إلى أنه باجتماع الخصائص والضوابط يكون الحديث عن فلسفة الدين عند شلينج قد أتت إلى خواتيمها، وعبرت أصدق تعبير عن مقدماتها، وبان أنها قد وضعت لاختبار دقيق جعلت العقل سيد الموقف، واعتبرت العقل الرياضي هو الحكم، والسؤال الذي أراه يحتاج العرض هو: هل استطاع شلينج أن يقدم فلسفة الدين على نحوٍ يرتضيه أصحاب العقل الصحيح؟ أم أن الرجل قدم ما تمكن وعرض ما وصل إليه وبقيت عملية الاحتكام لتقول كلمتها؟

أما أنا فأرى أن فلسفة الرجل يمكن تطبيقها على كثيرٍ من الديانات الوضعية، أو التي كانت لها أصول، ثم تخلفت عنها لعوامل أمكنها أن تغير من نمطها وتعدل في نصوصها، أو تلغي من النصوص ما تلغي حينئذٍ يكون المعول عليه هو فلسفة الدين لتكشف المخبأ فيما ذكرت، وتعيد الأوضاع إلى ما كانت عليه سلفاً، وأضنها مسألة يستطيع الباحثون في فلسفة الدين أن يجيبوا عليها من خلال قواعدهم التي ثبتت لديهم وتوافقت معهم.

(1) فوزي محمود سلطان، فلسفة الدين في القرن العشرين، مكتبة الهرم بالجيزة، 1998م، ص211، 212.

الخاتمة:

أولاً- أهم النتائج:

1. أن شلينج اعتبر نفسه مشرحاً للأفكار التي تعرض عليه، ورأى أن من حقه أن يدخل فيها ما يدخل، ويخرج منها ما يخرج، ويضع في حسبانه مسألة المقاييس التي يطبقها دون خوف من آراء مخالفيه، إذ كانت غايته إثبات نفسه والتأكيد على وجوده، أما غيره فلم يلتفت إليه اعتقاداً منه أن أفكاره بلغت الحد الأقصى من الصدق والقدرة على تناول الموضوعات المعروفة مادام قد أصدر أفكاره في ثقة تامة، ولذلك كتب في جوانب متنوعة، فكتب في فلسفة الدين، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الاجتماع، ولم يترك جانباً من جوانب الفلسفة إلا وأدلى فيه بدلو، سواءً أصح عنده ما كتب أم لم يصح، المهم أن تكون قناعته كافيةً لها.

2. أن فلسفة الدين عنده سعى إلى تقديمها في صورة رآها متكاملة، بمعنى أنه وضع المنهج الذي قرر السير فيه أولاً، ثم استخرج منه ما يقبل الاحتكام وما لا يقبل، وهو بهذا يغرد وحده، فلقد هاجم ديكارت رغم أنه استفاد منه، وهاجم هيجل رغم استعانته به، فالعبرة لديه بما ينتفع به.

3. أن شلينج وهو يتناول فكرة فلسفة الدين كانت هناك جهود سابقة عليه بشأنها، ومن المؤكد أنه استفاد بها، ثم ظهرت كتابات كثيرة تتحدث عن فلسفة الدين تصريحاً أو تلميحاً، وتعد كتابات كانط ممهدةً له.

4. أن شلينج حمل روحه على كفه حينما نبش في التراث المسيحي، إذ كانت محاكم التفتيش مازالت حبالها معلقة، لكنه لم يحسب لها حساب، وإنما أعلن صراحةً رأيه فيما يتعلق بها، وكان لذلك أثره الفاعل في تنمية الفكرة التي يحتضنها.

5. أن إقامته فلسفة الدين على مناهج حصرية ساعده في الدفاع عن فكرته، ونجح في مقاومة خصومه الذين لم يقتنعوا بما وصل إليه، ومن الظاهر عليه أنه قدم مفاهيم عديدة لفلسفة الدين.

6. أن شلينج وهو يضع الإطار لفلسفة الدين لم يفته أن يرسم الخصائص التي تتميز بها فلسفة الدين لديه، وذلك مما يحسب له، يستوي في ذلك ما يتعلق بالحدس العقلي، والصوفي، واستحداث الوسائل.

7. أن شلينج وهو يضع الضوابط التي يسير عليها كان واعياً إلى حدٍ كبير ضرورة الالتزام، والقاعدة أن الضوابط الالتزامية في الميدان الأخلاقي تجعل صاحبها صاحب خلق قائم على الواجب، وفي ذات الوقت ترسم الصورة المثلى لشخصية الباحث والاعتماد على النتائج التي وصل إليها.

8. أن الرجل وهو يضع الضوابط استخدم المنهج التجريبي، فما كان مقبولاً استبقاه، وما كان مرفوضاً نحاه، وعملية الاستبقاء والتنحي تحتاج مجهوداً عقلياً كبيراً يحسب لصاحبه ولا يحسب عليه.

ثانياً– أهم التوصيات:

1. إعادة قراءة شلينج من خلال مؤلفاته على الناحية التراثية، ومصاحبة مؤلفاته فترة زمنية من حيث إنها مصاحبة عقلٍ لعقل، وهذا أمرٌ كاشف عن حقيقة الفكر الذي عاشه شلينج ومات من أجله.

2. ترتيب مؤلفات شلينج عند القراءة بحيث يراعي القارئ الترتيب الزماني لأفكار شلينج نفسه، إذ يمكن القول بأن منها ما يستحق التمسك به، ومنها ما يمكن التخلص منه، فإذا

وضعت تلك المؤلفات من غير تمييز بينها لم يبلغ المطالع لها مبلغ السلامة، والقاعدة قاضية بأن الباحث المنصف يجب أن يراعي ظروف من يقرأ له أو يكتب عنه.

3. ضرورة مراجعة التراث الذي تركته الفلسفة الحديثة والمعاصرة لمعرفة وجه استفادة اللاحق من السابق، وعلى أية ناحية تمت تلك الاستفادة، والمعروف أن شلينج لم يبدأ من فراغ، وإنما بدأ من أساس قائم وليس من الصواب التخلي عن الأسس القائمة.

4. اعتبار أن ما قُمت به في هذا البحث يمثل خطوة من الخطوات التي تحسب للبحث والباحث، بحيث تعقبها خطوات أخرى في ذات الطريق، والمعروف أن العلم التراكمي يقدم نتائج إيجابية طالما كان خاضعاً للبحث.

ثالثاً- أهم المقترحات:

1. فلسفة شلينج في الميزان.
2. أثر الفلسفة الحديثة على فكر شلينج.
3. الفلسفة الطبيعية عند شلينج.
4. علاقة فلسفة الدين بفلسفة العلم في مفهوم شلينج.
5. ضوابط الفكر عند شلينج.
6. فلسفة شلينج بين التقليد والتجديد.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات،تحقيق: محسن فوزي، طبعة القاهرة، 1965م.
2. أبو نصر الفارابي، الثمرة المرضية، تحقيق: ألبير نصري، طبعة بيروت، 1963.
3. أرنولد باشان، الاتجاهات المتطورة في الفلسفة المعاصرة، ت: محسن زكريا، طبعة المنيل، 1995م.
4. أرنولد روتشد، فلسفة الدين عند شلينج، ت: عبد الرحمن فوزي، دار المعرفة بيروت، 2007م.
5. إسماعيل السيد حسن، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، طبعة القاهرة، 2005م.
6. الإمام محمد عبده، والشيخ رشيد هنا، تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ج: 2.
7. السعيد محمد سلطان، شلينج "فلسفة العقل والوعي"، طبعة القاهرة، 1974م.
8. الشيخ عبد العليم السعدي، الدين الحق، مكتبة المعارف، الرياض،1931م.
9. القس منيس عبد النور، قضايا المسيحية، طبعة دير ياموس، 1981م.
10. الكندي، رسائل الكندي إلى المعتصم في الفلسفة، تحقيق، محمد أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، 1985م، ط: 3.
11. بوليتزر، وجي بيس، موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، ت: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ، ج: 2.
12. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1979م.
13. ثناء محمد سلطان، الفلسفة الألمانية، طبعة بيروت، 1995م.
14. جورج بيتش، الفلسفة في مفهومها المعاصر، ت: نهى السيد، طبعة القاهرة، 1995م.

15. جورج شمبلي، الفلسفة قصص وحكايات، ت: عبد العظيم حسن، دار المعرفة، بيروت.

16. جورج هيمر، الدين والمَقدِس، ت: علياء لطفي، مكتبة دار النور، بيروت، 2005م.

17. خليل حسن مصباح، شلينج وفلسفته، مكتبة القصر، عين شمس، 2004م.

18. ديكارت، مبادئ الفلسفة، ت: عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، 1975م.

19. رجب محب، أسباب انفصال الكنيسة الإنجيلية عن الكنيسة الكاثوليكية، مطبعة الأسد، سوريا، 1968م.

20. عبد السميع حسن،الفكر الفلسفي عند المثالية النقدية،مكتبة مصر، القاهرة، 1998م، ط:2.

21. عبد العظيم حسن فوزي، ديكارت وفلسفته، طبعة القاهرة، 1973م.

22. عزيز عيد عزيز،تعاليم المسيحية غير تعاليم الكتاب المقدس،دار المعرفة، بيروت،2007م.

23. علي عبد الواحد وافي ومحمد البهي وعلي حسن صالح، الإنجيليون المعاصرون، طبعة القاهرة، 1998م.

24. علي محمد جبر، منطق حديث، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، 1961م.

25. فوزي السيد طه، شلينج وفلسفته الإلهية، مكتبة المنتزه، الإسكندرية، 2004م.

26. فوزي محمود سلطان، فلسفة الدين في القرن العشرين، مكتبة الهرم بالجيزة، 1998م.

27. فوزية حسن خليل، شلينج وفلسفته: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار المنيل، القاهرة، 1998م.

28. محاسن السيد سلطان، شلينج وفلسفته العقلية" دراسة في الفكر الإنساني"، مكتبة المهندس، القاهرة، 1995م.

29. محسن سيد صالح، فلسفة الدين عند شلينج، طبعة القاهرة، 2007م.

30. محسن صالح، دراسات في الدين والحياة، مكتبة المنذرة، الإسكندرية، 2005م.

31. محمد السيد علام، الفارابي وفلسفته، دار القدس، القاهرة، 1965م.

32. محمد الغزالي،الموسوعة الغزالية في التصوف والصوفية،مكتبة شروق،القاهرة، 1995م،ج:1.

33. محمد الغزالي، الموسوعة الغزالية في الدين الإلهي والأديان البشرية، مكتبة المهندس، القاهرة، 2016م.

34. محمد الغزالي، أوراق منسية في النصوص الفلسفية،مكتبة شروق، القاهرة، 2007م، ط: 12.

35. محمد الغزالي، خواطر حثيثة في الفلسفة الحديثة، مكتبة شروق، القاهرة، 2001م.

36. محمد الغزالي، ديكارت وفلسفته البناءة، مكتبة المهندس، القاهرة، 2005م، ط: 11.

37. محمد الغزالي،رياض الأشواق بين الميتافيزيقا والأخلاق،دار الشروق،القاهرة، 1995م، ط: 4.

38. محمد الغزالي، نيتشه وفلسفة القوة، دار المهندس، القاهرة، 2008م، ط: 1.

39. محمد عبد الغني شامة، علم الأديان المقارن، مكتبة النصر، القاهرة، 1975م.

40. محمد عبد الله دراز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، طبعة القاهرة، 1964م.

41. منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، دار العلم للملاين، بيروت، 1992م، ط: 1.

42. نادرة عبد الجواد، دراسات في الفلسفة، الدار القومية، القاهرة، 2018م.

43. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية، طبعة القاهرة، 1981م.

44. نازلي إسماعيل حسين، مقدمة لكل ميتافيزيقا نقدية مقبلة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1974م.

45. يحي حسن سلطان، شلينج وفلسفته: قراءة متجددة، مكتبة الأسد، سوريا، 2002.