

Revue des lumières

Revue spécialisée en sciences humaines, pensée, politique et communauté, publiée par
centre Al-Isbaah pour les études civilisationnelles, politiques et stratégiques

مجلة مختصة بالعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع
مجلة أكاديمية فصلية محكمة
تصدر عن مركز الإصباح للدراسات الحضارية والسياسية والإستراتيجية



مجلة الإصباح

العدد 02 أبريل 2019

(online) ISSN 2649-4744

- فلسفة الدين بين العقل ومناهج التفسير (د. جمال الهاشمي)
- محاورة في أصول الأديان: قراءة نقدية في فكر الدكتور يوسف شلحت (د. سيروان عبد الزهرة الجنابي)
- تمثيلات الهوية الدينية بين الإسلام والمسيحية (د. علي الطالب مبارك)
- الفكر الاستراتيجي والأمني في الجزائر: الواقع والمأمول (د. بجلول نسيم)
- الملك جيمس الثاني والقضية الأيرلندية (د. ميثاق بيات الضيفي، م.م: أحمد عبود عبد الله)
- عَرَاف القرية وزعيمها في مصر خلال عصور ما قبل التاريخ وبداية الأسرات (د. زينب عبد التواب رياض خميس)
- المكان الحاوي: عندما يُكسب قيمة مضافة للتشكيل المعماري (قراءة سمبولوجية للعمارة التقليدية نموذجاً) (د. زينب قندوز غربال)
- في تلاقي ياجي وفيفيان: التجربة والثمار من باريس إلى أم درمان: قراءة في كتاب الدكتور مكّي البدري (د. قاسم الحبشي)

Le management public des RH sous l'éclairage de la justice organisationnelle
Le cas de la fonction publique algérienne (Ouahabi Benramdane)

فلسفة الدين بين العقل ومناهج التفسير

Philosophy of religion between reason and methods of interpretation

د. جمال محمد الهاشمي

رئيس مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية

g.alhashimi@yahoo.fr

الملخص:

تناولت الدراسة النص بين فلسفة الدين ومناهج التفسير في قراءة تاريخية لأهم محطات التحولات الحضارية التي شكلت علم فلسفة الدين المعاصر؛ والتي ترتبط بالتحولات الفلسفية التي بدأت كتصورات عقلية منفصلة عن المعرفة التجريبية، وكان من الصعب الربط بينهما، ومن ثم تأرجحت الحضارة الغربية بين الأخذ بالمعرفة التجريبية وتأليه الطبيعة، أو بين المعرفة العقلية المجردة وتخيلاتها الذهنية القائمة على المبادئ الكلية كما في النظرية الأفلاطونية للمثل. ومع انتقال الوحي الموسوي عبر اليهود إلى اليونان بدأت صراعات الفلسفة محتدمة حيث تحالفت الفلسفة العقلية مع الدين عبر صياغة اندماجية لمواجهة الفلسفة الطبيعية، وكان أفلوطين السكندري أول من دمج مناهج الفلسفة في التوراة وأسس لمدرسة اللاهوت الدينية، تبعه أوغسطين للدفاع عن المسيحية بمناهج الفلسفة، وكل منهما بدأ رحلته غنوصيا. ومع انتشار الإسلام ودخول الشعوبية في الإسلام أسس الموالى لفلسفة النقد اللاهوتي، واستعملوا المناهج الفلسفية والعقل في النصوص وترتب عليه تقديم العقل على النص، وتفنيد معتقدات السلف، ولخلع قداسة القرآن جعلوه مخلوقا وشيئا، قياسا على أن عيسى كلمة الله مخلوقا كما ورد في فلسفة اللاهوت المسيحية.

وعبر حركة الترجمات لتراث المعتزلة والمتكلمين والفلاسفة انتقل مضمون نقد اللاهوت المقدس بالعقل الذي أصله المعتزلة إلى الغرب، حيث بادر باباوات أوروبا اللاتين في تطويره قياسا على ما ذهب إليه المعتزلة لتفنيد القرآن الكريم والديانة الإسلامية وخصوصا بعد ترجمة القرآن مرتين، ومن ثم توسع فلاسفة أوروبا في استعمال مناهج الفلسفة لنقد الدين دون تمييز لكن ليس على أساس مبدأ النقد والموضوعية. وإنما من أجل تفنيد حقيقة وجود الأديان والانتصار للعقل التجريبي ومنطق العلمية المادية والطبيعة.

Abstract:

The study dealt with the text between the philosophy of religion and methods of interpretation in a historical reading of the most important stations of civilizational transformations that formed the science of contemporary philosophy of religion. which relate to philosophical transformations that began as mental concepts separate from empirical knowledge, and were difficult to connect with.

Western civilization oscillated between empirical knowledge and the deification of nature, and between abstract rational knowledge and its mental fantasies based on universal principles, as in the Platonic theory of ideals.

With the transmission of revelation through the Jews to Greece, the struggles of philosophy began, as rational philosophy allied with religion through an inherent formulation to confront natural philosophy.

With the spread of Islam and the emergence of populism in Islam, they established the philosophy of theological criticism, and used philosophical methods and reason in texts, which led to giving priority to reason over text.

During the Crusades, the translation movement became active, especially the heritage of the Mu'tazila and Muslim philosophers. Western theologians and philosophers benefited from the content of the criticism of the sacred theology with reason of the Mu'tazila and Muslim philosophers, and developed these sayings through the ecclesiastical clergy in Europe. . They approached the Mu'tazilites' statements to refute the sanctity of the Noble Qur'an and the Islamic religion, especially after translating the Qur'an twice, then the European philosophers expanded in using philosophical methods, criticizing religion without discrimination on the basis of the principle of criticism and objectivity. Rather, in order to refute the reality of the existence of religions, to reject the sacred, and to triumph over empirical reason and nature.

مقدمة:

تحاول هذه الدراسة توضيح العلاقة المنهجية بين العقل والوحي، وانعكاسات تلك العلاقة على الفكر والواقع، والعلاقة المنطقية بين بين المحسوس المقترن بالحواس والتصورات العقلية التي تتجاوز الحواس وتبقى في إطار العقل والعالم الغيبي في النصوص. وقد أثرت هذه العلاقة المنهجية على الواقع تأثيراً بالغاً عبر التاريخ وحتى ظهور القوميات والمفاهيم التنظيمية الدينية وقد بدأت تاريخياً فكرة دمج المناهج الفلسفية اليونانية لخدمة الدين مع الفيلسوف أفلوطين السكندري الذي استخدم الحجج العقلية الفلسفية لتفسير التوراة من أجل إثبات تفوق الفكر الديني العقلي على العقل اليوناني الفلسفي أو المثقف الفيلسوف، ويقابل هذه الرؤية المنهجية مناهج تفسير التوراة التلمودية لكبار الحاخامات اليهودية. أما في المسيحية فقد سلك أوغسطين هذا المسلك وحاول إثبات تفوق الوحي الديني على العقل الفلسفي باستخدام مناهج الفلسفة ودمجها كأدوات منهجية للدفاع عن النصوص. واستخدم المعتزلة نفس المنهج للدفاع عن الإسلام بالحجج العقلية ثم تحولوا من الدفاع إلى فتح قضايا عقدية قدموا فيها العقل على النص. وبذلك كان أول من أسس لفلسفة نقد الدين أو نقد النصوص الدينية بالعقل، وبالغوا في ذلك أكثر من سابقهم، وكانوا أول من أسس لفلسفة نقد الدين المعاصرة على الإطلاق إذا لم يسبق على حد علم الباحث أن وجد منهج نقد اللاهوت من داخله وانتظم في مدارس خاصة أكثر من المعتزلة، بل كان أغلب فلاسفة الطبيعة وفلاسفة العقل والذرية يسعون لاستكشاف عالم ما بعد العقل عبر تصورات العقل وأثبتوا حقائق وكمالات الفطرة، وسعى فلاسفة اللاهوت للدفاع عن الوحي بالفلسفة، بينما سعى المعتزلة للنقيض فاتبهوا نحو تصحيح نصوص الوحي بالعقل، وكانوا أول من زواج بين مناهج الفلسفة العقلانية والفلسفة الغنوصية، وأسسوا للعديد من الطوائف الشيعية والصوفية والتيارات الدينية الحزبية والقوميات وأحزابها العديدة والمتباينة.

مشكلة الدراسة:

إن العلاقة بين النص والعلاقة من القضايا القديمة المتجددة بل وأكثر القضايا أهمية على الإطلاق وتختلف غالباً في أدواتها ومواضيعها وأساليب تناولها، حيث تشتهر الرؤى بين الفرقاء حول مسائل التقديم والتأخير بين العقل والنقل، ووسائل التعامل مع النص مما وسع الفجوة بين الفكر الاجتماعي والفرد بل وفي المؤسسات التعليمية داخل الدين الواحد.

وتتحدد مشكلة الدراسة بالسؤال الآتي:

ما هي العلاقة بين فلسفة الدين ومناهج التفسير، وانعكاساتها على آليات التفكير والواقع؟

وعنها عدة أسئلة فرعية.

1- ما ماهية الدين وماهية العقل؟

2- ماذا تعني فلسفة الدين من منظور الفلسفة البحتة المعارضة للدين والعقلانية الفلسفية من منظور المعتزلة؟

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة لتوضيح العلاقة بين فلسفة الدين وعقلانية المعتزلة من جهة والوحي والديانات من جهة أخرى. معرفة مكانة العقل في النص وأولوية التقديم والتأخير.

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة منهج الاستقراء والمنهج التاريخي لاستكشاف علم فلسفة الدين ومنشأة في الحضارة الإسلامية والتحول التاريخي الغربية حتى استقر كعلم أدرج ضمن حقول الفلسفة المعرفية، ومعلم وجوده في العالم المعاصر داخل الحضارة الإسلامية وخارجها.

المبحث الأول:

فلسفة الدين بين حركتي التراث والترجمة.

أولاً: الترجمة واستعادة التراث الفلسفي.

بدأت حركة الترجمة الغربية ونقولاتها عن الكتب العربية في القرن الثاني عشر مع الأسقف ريموندو الذي أسس ديواناً خاصاً للترجمة حيث بدأ بكتب أرسطو والشروح العربية بتوظيف المترجمين اليهود، وتمكن من استعادة تراث اليونان القديم لضمان استمرار الثقافة اليونانية بلغاتها القومية واستعادة دور اللغة اللاتينية ومكانتها التراثية حيث تعتبر اللغة التي بها دون التراث اليوناني والروماني وعلوم الحضارات الغربية¹.

اشتهرت مدرسة ألفونسو النظامية في طليطلة بترجمة كتب الفلسفة والفلك والطب والتنجيم والهندسة وعلوم الهيئات، وأغلب المترجمات كانت من اللغة العربية إلى اللغة الكاستيلية العامة وهي بداية أولى لفهم العلوم ومقارنتها في وعي الناس لاقتراحها بالوعي الشعبي. وكانت طليطلة أهم مراكز الترجمة المتخصصة لنقل علوم الفلسفة اليونانية والعلوم العربية التي كانت تتميز بها الدولة الأموية، وفيها أكبر تجمع

¹ - انتفى الأساقفة بفطنة منهجية الكتب التي تتعلق بحضارتهم وتراثهم فعبروا كتاب ينوع الحياة للفيلسوف اليهودي جبرول، ورسالة العقل والمعقول للكندي ورسائل النفس والروح لقسطا بن لوقا وكتب الفلك لمحمد بن جابر البحراني ومقاصد الفلاسفة للغزالي وما بعد الطليعة لابن سينا واحصاء العلوم للفارابي وشفاء العليل انظر: يوسف كرم، مرجع سابق، ص 94

كاثوليكي كنسي وبها تأسست المدرسة الاستشرقية التي أسسها الوعاظ بمهدف التبشير في أوساط المسلمين واليهود²، وأسس ألفونسو أعظم معهد للدراسات الشرقية لتعليم اللغات العربية والعبرية والوعي الثقافي الناتج عن مؤلفاتها العلمية³. كما ترجم اليهود الرياضيات والطب والطبيعة والفلك إلى العبرية وشكلوا فريقاً من المترجمين خلال القرن 13م واشتهر منهم المترجم الكبير موسى طيبون 1260م⁴.

وقد انتهجت الترجمة استراتيجيتان:

1- ترجمة النصوص من العربية إلى اللغات العبرية وهذه الاستراتيجية كانت ذات خصوصية حضارية يهودية منها أنهم سعوا لحفظ موروثهم اللغوي وذلك بنقل أهم العلوم العلمية والعقلية والمنهجية إليها وربط المثقف اليهودي بما نقله اليهود بعد التعديل والتبينة المتوافقة مع معتقدات اليهودية وتراثها الحضاري القديم.

2- الاستراتيجية الثانية وهي الترجمة من العربية إلى اللاتينية، وتميزت في أنها نشاط اقتصادي مارسه اليهود لمراكمة الثروة وتحقيق الفائدة، وكانت تحت رعاية أسقف طليطلة وفريدريك الثاني في صقلية.

وقد أسهم الاضطهاد الديني الذي مارسه المرابطون والموحدون على الطوائف اليهودية والدينية المخالفة في هجرة اليهود نحو شمال اسبانيا وجنوب فرنسا بصحبة الكتب العربية⁵.

ويدين الغرب للمرابطين والموحدين في سياستهم الدينية المتعصبة ورفضهم للآخر، كما يدينون بالفضل لليهود الذين نقلوا معالم النهضة الفلسفية اليونانية وشروحاتها العربية المثرية للعقل الغربي ومناهجه الفلسفية، ومن جهة أخرى فقد اشتغل اليهود بالتعليم والسياسة في البلاط الغربي وأسهموا في تنمية الفكر المسيحي وذلك لكون الفكر اليهودي الفلسفي قد سبق الغرب الفلسفي في التطور والتنوير بسبب اندماجه مع الحضارة الإسلامية⁶.

ومن مترجماتهم كتاب حي بن يقظان لابن طفيل الذين حولوه أولاً إلى اللغة العبرية، ثم إلى اللاتينية التي كانت تمثل أحد لغات العمق التاريخي للحضارة المسيحية وعنها أخذت اللغات الأوروبية الأخرى⁷ وتعد كتب الغزالي؛ كتاب التهافت، وكتاب النفس الإنسانية، وكتاب مقاصد الفلاسفة، التي تحولت إلى اللاتينية ونشرت في البندقية خلال القرن 12م، وبعضها بداية القرن السادس عشر، كما ترجم اليهود كتب الغزالي واستبدلوا الشواهد القرآنية والسنة في كتابه ميزان العمل بالشواهد التلمودية والتوراتية، وتأثر يعقوبي اليهودي صاحب كتاب طوق الحمامة والأخلاق المبرز بالفكر الإسلامي وخصوصاً للإمام الغزالي وأسس مدرسته السكولائية خلال القرن 13م، وقد تمكن اليهود من نقل التراث الحضاري الإسلامي الفلسفي والفقهية وتبنيته ثقافياً⁸.

تفطن فلاسفة النهضة والتنوير الغربي لمقومات وعوامل النهوض العربي الحضاري، وأدركوا أهمية تراث قرطبة خلال عهد الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر في القرن العاشر والذي بلغت فيها أوج نهضتها وحضارتها العلمية والمهنية، وانتشرت علومها عبر مثقفها والمترجمين إلى كل ممالك اسبانيا في الشمال المسيحي وأغلب بلدان أوروبا الوسطى⁹.

2 - حتى فليب، تاريخ العرب، ترجمة، جبرائيل حيدر، ج2 (بيروت، 1950) ص 698-699

3- ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة؛ عصر الإيمان، ترجمة، محمد بدران، ج6، مج 4 (بيروت-تونس: دار الجيل 1408 هـ -1988) ص 35-

43

4 - كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، ط9 (بيروت: دار العلم للملايين 1997) ص 341-345

5- زينب الخضري، ابن سينا وتلامذته اللاتين، ط1 (القاهرة: مكتبة الخانجي 1986) ص 21

6 - حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ط3 (مؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 2006) ص 147

7 - كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة، أمين الفارس، منير البعلبكي، ط8 (بيروت: دار العلم للملايين 1979) ص 328

8 - عبد الله محمد الغلامي نقد العقل بين الغزالي وكانط، ط1 (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر 2003) ص 48-48

9 - كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص 341

وفي عهد ملوك بني الاحمر توقفت الحضارة الأموية وتحولت قرطبة إلى قوة عسكرية أغفلت الجانب الروحي العمود الفقري لاستمرار الحركة الحضارية، ومن ثم بدأ دور الوسيط والترجمة بسبب الشقاق الطائفي والصراع على السلطة، وكان من حظ قرطبة صناعة الحضارات أن اعتمدت على اليهود في التعريب والمراسلات وفي المقابل كان عين ملوك غرناطة اليهود في شؤون العلاقات الخارجية والبعوث الدبلوماسية مع قرطبة وأيضا ترجمة علومها وتراثها الإسلام وكل المعارف التي أسهمت في نهضتها العلمية¹⁰.

كما تأثرت الحضارة الغربية بتراث بني هود في مدينة سرقسطة الذين اشتهروا بالعلم والترجمة واشتهر منهم الأمير يوسف المؤمن صاحب كتاب الاستكمال في الهندسة معتمدا على البيان والأفلاك لثيودوسيوس ومنيلاوس ومبادئ أفليدس وكتاب أرخميدس في الكرة والاسطوانة والمخروطات لابولونيوس ونظرية الأعداد المتألفة لثابت بن قرة والبصريات لابن الهيثم¹¹.

تأسست الحضارة النهضة الأوروبية عبر إعادة عمقها التاريخي الذاتي الفلسفي بفضل فلاسفة المسلمين الذين أفنوا حياتهم لتطوير الفلسفة وتنقيتها وإعادة ترتيبها وربطها بالواقع، وقد كانت أفكار ابن سينا تطورا لطب جالينوس وبقراط؛ حيث أضاف إليه من معطيات الإسلام ما يقربه إلى المعرفة العلمية المناسبة للحال. بينما طور الفارابي مؤلفات أرسطو وأفلاطون وربطها بقوانين الإسلام بما يؤهلها للنضوج العلمي والتجربة العلمية، كما استطاع الغرب الاستفادة من مخطوطات المسلمين وأعادوا نقده وتقييمه وتبنيته بما يتناسب مع خصوصيات العقل الغربي وحضارتها الفلسفية.

ولم يكن الغرب المتسع قد اكتفى بمورد واحد لاستقاء علوم الحضارة بل كانت له طرقا مختلفة، ومنها طريق القسطنطينية خلال القرنين التاسع والعاشر نتيجة الصراع المحتدم مع المسلمين، ومن ثم كانت الحركة العسكرية تعمل بذهنية سياسية تم خلالها ترجمة علوم اليونان القديم عن الشروح العربية، التي قلصت الفجوة بين العقل الغربي ومخطوطات التراث اليوناني القديم حيث لم يدركوا ما فيه ولم ينالوا منه المتبقي إلا عبر شروحات فلاسفة الحضارة العربية¹².

وتم حينها استبدال تقويم كنسي الحق بالتقويم العربي القمري ونظام تقسيمه للسنة والدورات الفلكية والذي اشتهر بتقويم قرطبة وحينها اندفع الشباب المسيحي وأتقنوا اللغة العربية واستخدماتها الصحيحة في مجال العلوم¹³، وقد تعددت مراكز الترجمة وتشكلت منافسة كبيرة بين الترجمات القائمة بالرعاية الدينية وترجمات أخرى برعاية سياسية، ودعا الملك الفونسو إلى فتح أبواب الترجمة عبر المراكز التي أنشأت في اشبيلية، ومرسيه حيث تم ترجمة العديد من الأمهات والموسوعات والرسائل والكتب الإسلامية الى اللاتينية وترجم كتاب التوراة عن اللغة العربية الى اللاتينية بالإضافة إلى كتاب كليله ودمنة وغيرها من الكتب العربية عبر مستعربة اليهود¹⁴.

ثانيا: فلسفة الدين.

كانت هذه العلوم من الأهمية بمكان بالنسبة للنهضة الأوروبية لأهمية الفلسفة في بناء عقل التجربة والنقد العقلي حيث بينت الفرق بين الدين وماهيته من جهة، وفلسفة الدين ونقديتها من جهة أخرى من جهة المفهوم والمنهج إلا في حالتين: أن يكون الدين صنعة إنسانية ليس فيه صفة الوحي، أو أن يكون الدين تراكم تاريخي أو منحرف عن الوحي، أو التفسيرات العقائدية الفرعية التي أعادت تفسيرات الوحي.

10 - أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق، احسان عباس (بيروت: دار صادر 1975)

ص28

11 - برنيت تشارلز، حركة الترجمة اللاتينية في العصور الوسطى؛ من كتاب، الحضارة العربية في الاندلس، ج2، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة

العربية 1998) ص1350

12 - كمال البازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص341

13 - برنيت تشارلز، حركة الترجمة، ج2، مرجع سابق، ص1345

14 - صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، تحقيق، أحمد الأرناؤوط وآخرون، ج2 (بيروت: دار إحياء التراث 2000) ص410

تجدر الإشارة إلى أن الدين في هذه الحالة يقبل مناهج الفلسفة العقلانية والنقدية والتجريبية وحتى العلمية لانتفاء قداستها الإلهية التي تعني ديناً حاكماً ليس فيه صنعة البشر.

وذلك أن الدين النازل من عليّ ديناً فوقياً يحيط بالعقل الذي هو وعاء التكليف ومحل الخطاب، وبهذا فإما أن يكون العقل واعياً بالخطاب أو غير واعٍ يسقط عنه تكليف الخطاب الموجه له؛ فالعقل يبحث عن المنزل لمعرفة مضمون ما أراد به النازل، وبما أن القوة الإلهية المنزلة للوحي لا تدركها الحواس المادية، إلا أن لها حواس مرتبطة بالروح تدفعها للبحث عن المعبود بالفطرة. وضع العقل علامات استفهام عن علة وجوده وموته ومآله ومن الذي أوجده، وكيف وجد هذا النظام المتقن وغيرها من التساؤلات العقلية ومن هنا كان منطقي أن يبحث عن الأدلة الجزئية التي تقوده بالضرورة إلى التصورات العقلية الكلية والبدئية، ولهذا النوع من الوحي خصوصيته المنهجية في التناول والتداول.

أما فلسفة الدين فهي طريقة نقدية عقلية تسعى لمسألة الدين ومحكمته بالعقل؛ وذلك بعد أن اكتشف عنه انحرافاً أو لكونه تناقض مع منطق العقل التصوري والتجربة العلمية بأدوات القياس الذهني التي تنضبط عقلاً أو القياس التجريبي للمحسوس العلمي، وهكذا تعددت أطروحات الدين في التصنيفات البحثية الفلسفية إلى أقانيم اجتماعية أو طبقية أو ميثولوجيا إرهابية، وترتبط هذه التصنيفات بين الدين كقوى منظمة للعلاقات الاجتماعية أو مع ممثل الإله والشعائر المقدسة.

يذهب بول تيليتش إلى أن فلسفة الدين طريقة منهجية تركز كل اهتمامها للبحث في النصوص الدينية النظرية وتبحث عن العلاقة الارتباطية بين المعرفة وسلوك الإيمان، وكيفية الممارسة التي تتجسد فيها سلوك المؤمن¹⁵ وتحاول أيضاً الكشف عن أصول المعتقدات ومنابعها والطبيعة الحوية أو الفكرية والمعرفية التي تحملها النصوص المقدسة بمنطق حيادي يبحث عن طبيعة القوة المؤثرة وقوة التأثير¹⁶.

وبما أن فلسفة الدين طريقة منهجية تسعى للبحث عن التجارب الدينية فإن التاريخ والعمق الدين من أهم المجالات التي تستند عليها في فهم ماهية الدين من حيث المصدر وماهية الدين من حيث النص، وطبيعة الدين من التأثير، كما تسعى للاستفادة من العلوم الأخرى وتستخدمها للكشف عن النفسية المتدنية وعلم اجتماع التدين والعادات والطقوس الدينية كثقافة طبقية أو اجتماعية أو جغرافية خاصة.

يجعل "تيليتش" من الديانات قيم معيارية وثقافية تؤسس لتاريخية التدين كقيمة تقليدية موروثة أو لهندسة علم اجتماع ديني متميز عن غيره، أو تؤسس لعلم نفس الأديان وتحمل هوية خاصة، أو أن يكون الدين جزء من هذه العلوم ومكملاً لها¹⁷.

تعود فلسفة التدين إلى عصر ما بعد الطبيعة في التاريخ، وقد أصبحت جزءاً من الطبيعة أو معتقداً المتعددة المحسوسة التي غالباً ما تكون متعة دينية أو ميثولوجيا إرهابية، ثم انفصلت عن معتقدات الطبيعة ومباحثها ومن ثم استخدمتها إما لمعارضة الأديان، أو لتأييدها، وجعلت مناهجها معياراً لأثبتات حقيقة الأديان بالمنطق العقلي¹⁸؛ كفلاسفة اللاهوت الذين درسوا مناهج الفلسفة لإثبات الدين بالعقل، وتطورت عنها الفلسفات الغنوصية التي أدمجت بين حاجة الفطرة للدين، وحاجة المتدين للأدلة العقلية.

لم يكتفي المترجمون بالدراسات الفلسفية والعلمية بل ذهبوا أبعد من ذلك، فقد استفادوا من الكتب الأصولية المؤسسة للقيم الأخلاقية وقيم العلم والعمل والنهضة الحضارية الإسلامية؛ وطلب القديس ماركوس توليتانوس ترجمة القرآن الكريم وهي المرة الثانية التي ترجم فيها إلى اللغة اللاتينية، وترجمت الرسالة الأساسية لمؤسسة دولة الموحدين ابن تومرت إلى اللغة اللاتينية وكان الهدف من ذلك تنفيذ العقيدة

15 - بول تيليتش، الموقف الديني، ترجمة، مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1 (دار الكلمة 2007) ص 56.51

16 - شفيق جراي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، ط1 (لبنان: معهد المعارف الحكمية 2004) ص 187

17 - بول تيليتش، مصدر سابق، ص 40

18 - توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط4 (القاهرة: دار النهضة العربية 1964) ص 92

الإسلامية من داخلها تفنيدا فلسفيا¹⁹، أسست الكنسية منطق فلسفة الدين لنقد الدين، وكانوا أول من فتح المجال للفلاسفة في تناول الأديان ونقدها وتطورت مع حركة التطور الحضاري بدمج مناهج الفلسفة الطبيعية.

وتعرف لفلسفة الدين بأنها طريقة نقدية شككية يستخدمها الطبيعيون والتجريبيون والعدميون والملاحدة لإنكار حقيقة الدين كقيمة متعالية فوق العقل؛ حيث وظفت الحواس لنفي كل ما ليس موجود خارج الوعي، وكل تحيزات خارج العقل ومنطق المعقولات، ويعود تاريخها إلى عصر فلاسفة المدرسة الذرية.

يرى البعض أن فلسفة التدين استخدمت من قبل فلاسفة المسيحية لإثبات معتقدات المسيحية، والبعض يرى أن فلسفة التدين حركة وليدة ابتدعها فلاسفة المسيحية لإثبات حقيقة التدين، وذلك بنفي التدين الرجعي والأخذ بمناهج التجديد لتتواءم مع التطورات المادية الحديثة ومتطلبات التحولات المجتمعية²⁰، ومن ثمة بدأت توجه مفكرو اللاهوت اللاتين نحو دراسة الفكر الفلسفي الإسلامي لتنمية العقل المسيحي بالمعارف والعلوم العقلية، وأسسوا للنظرية العقلانية وفلسفة الدين الدفاعي من مدخل إثبات الإيمان من خلال الأدلة والبراهين والقراءة العقلية للمعتقدات والنصوص المقدسة²¹.

بينما يرى البعض أن فلسفة الدين بدأت في القرن السابع عشر التي جعلت من الإنسان المبتكر محورا للحقيقة كما جعلت من العقل إلها للحدائق التي بدورها دفعت بالفلاسفة للبحث عن الدين وكشف ماهيته بأدوات المناهج الحديثة ونقد الدين التقليدي بالعقل الحديث²². وبهذا التحول أصبح معيار الدين يقاس بالفائدة التي تعتمدها الحداثة كمعيار حقيقي للتجربة.

ظهرت بحوث وأطروحات فلسفة الدين في نهاية النصف الثاني من القرن الثامن عشر²³؛ باعتقاد العقل كوسيلة وحيدة للمعرفة في البحث عن طبيعة المقدسات والظواهر الدينية وتفكيكها وتحليلها، ومن ثم تفسيرها بهدف الوصول إلى البواعث الروحية والعقلية والنفسية التي تحدد طبيعة الممارسة واتجاهات السلوك، ومن جهة أخرى تحاول البحث عن أصل نشأة المقدس وتحولاته التاريخية وصيغوراته الاجتماعية وتجاربه التكوينية داخل المجتمع والشخصية الفردية²⁴.

وتعتبر المرحلة الزمنية التي بدأت في أواخر القرن الثامن عشر هي البداية الأولى لإحلال مصطلح فلسفة الدين بدلا عن مصطلح الإلهيات السائدة في التاريخ الغربي، ووضعت بذلك أسس المنطق الحجاجي للبحث عن وجود الإله باعتقاد العقل والمعقولات كأدوات ومعايير دلالية للبحث عن أصل الوجود وموجده²⁵.

19- عيسى سلمان درويش المعموري، أثر الأدب الأندلسي في الآداب الأوروبية (جامعة بابل: كلية الدراسات القرآنية 2011) ص 20

20- أحمد قراملكي، الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف، حسن العمري، ط 1 (بيروت: دار الهادي - 2002) ص 215 - 219

21- إدوارد بروي، تاريخ حضارات العالم؛ القرون الوسطى، تعريب، يوسف اسعد داغر، وفريد داغر، مج 4 (بيروت: عويدات للنشر والطباعة 2003) ص 326

22- علي شيرواني، التجربة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، رهانات الدين والحداثة (6) الإيمان والتجربة الدينية ع 51-52 (بغداد: مركز فلسفة الدين، صيف - خريف 2012) ص 99-101.

23- محمد عثمان الحشت، فلسفة الدين (القاهرة: دار قباء للنشر والتوزيع 2001) ص 50 - 51

24 - عبد الجبار الرفاعي، فلسفة الدين؛ في تمهيد لدراسة فلسفة الدين، عبد الجبار الرفاعي "محررا"، ط 1 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر 2014) ص 15

25 - سهيل بشروئي، مرداد مسعودي، تراثنا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة، ترجمة محمد غنيم، ط 1 (بيروت: دار الساقى 2012) ص 39-44

وتخضع المفاهيم الكلية؛ الله والوحي والعبادة والمعصية والجنة والنار، أو المبادئ الكلية التي نشأت عنها المفاهيم الدينية للنقد والدراسة العقلية²⁶ كما تبحث فلسفة الدين عن بنية التكوين التي جعلت من الدين أساساً لتطور المفاهيم والعلاقات الاجتماعية والسياسات العامة، وكل المؤثرات على الحياة والحضارات، وما ينتج عنها من مفاهيم تأصيلية وجديدة تؤسس لما ينبغي أن يكون²⁷.

تحدد فلسفة الدين مناهجها وموضوعاتها المقدسة للإجابة بالدليل العقلي عن ماهية الله، وطبيعة العلاقة بينه وبين العالم والإنسان البشري، وما هي طبيعة اللغة الدينية، وطبيعة العبادات بين أن تكون لله وبين أن تكون منظمة روحية للعلاقة مع الإنسان في إطار حاكمية الرقابة الإلهية، ودور الإيمان في تنظيم السلوك أو تحديد حركة الإنسان في الوجود، ومدى العلاقة بين العقل والنقل، العلاقة بين الله والعقل²⁸.

ومع أن فلسفة الدين تبحث عن الدين وهو موضوعها الأساس، ومحورها الرئيس، وربطها الوحيد؛ إلا أنها لا تشكل جزءاً من الدين أو عنصراً من عناصره الرئيسية²⁹، وترتبط هذه الفلسفة بين الفطرة الدينية والعقل والتي تلتقي فيها جميع الديانات، وهو موضوع الفطرة التي تخاطبها الديانات أو تتأسس بها المعتقدات، وذلك كله في إطار البحث عن الدين دون تخصيص دين بعينه³⁰، وتؤسس لمعيار الدين العام أو المفهوم المجرد كمعتقد إنساني مشترك بين الناس، وتتجنب التمييز بين خصوصيات الأديان ومراتبها³¹.

يرى أنصار فلسفة الدين أن الفلسفة ليس فيها نزعة دينية متعصبة تمارس سياسة التبشير أو التطهير بقدر ما تسعى لإقامة معتقد إنساني عام تشترك عليه الإنسانية، ولهذا تحدد وظيفتها في البحث المتعمق عن معنى الوجود الإنساني من خلال المسألة الفلسفية والنقد العقلائي لكل المفاهيم والمعتقدات والمنظومات الإيمانية التي تنظم وجود الإنسان في الدين ودوره في الواقع، وذلك أيضاً بالكشف عن المصدر وحقيقة وجوده، كما تبحث عن حقيقة التأثير الجواني المرتبط بمخيل عقلائي أو تصور فكري يوجه الذات من داخلها³².

يعتبر هيجل أول من طور هذه الرؤية ووضع عدة مقولات منها أنه قال: "لقد بدا لي أن من الضروري أن أجعل الدين بذاته موضوع النظر الفلسفي، وأن أضيف دراسته في شكل جزء خاص للفيلسوف ككل"³³ وبذلك يكون قد أسهم في تطوير هذه الرؤية التي تعود إلى الفيلسوف "سبينوزا" الذي يعد أول من استخدم الفلسفة لنقد الدين³⁴، وقيل: أن "كانط" المؤسس الفعلي لنقد الدين بالعقل³⁵.

تولدت هذه النتائج عن الإرهاصات التاريخية المتتابعة لحركة الإصلاح الديني وحركتها في ابتعاث النزعة الإنسانية كقضية اجتماعية بدأت بعصر النهضة في القرن الخامس عشر الميلادية وتطورت عبر التحولات الاجتماعية بشكل متسارع مع حركة التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر الميلادي والذي جعل العقل معياراً لكل العلوم الإنسانية وخصوصاً في اللاهوت الغربي³⁶.

بدأ هذا الحقل الفلسفي المتخصص في فلسفة الدين عبر تحولات اجتماعية كانت تمثل أزمة بين المجتمع والمؤسسات الدينية وأزمة بين الدين والقيم الإنسانية، وكان اللاهوت من أهم أدوات تقييد العقل والتطوير العلمي وحرية التعبير، وحينها سيطرت الكنيسة على مؤسسات

26 - توفيق الطويل أسس الفلسفة، ط4 (القاهرة: دار النهضة العربية 1964) ص92

27 - بول تيليش، مرجع سابق، ص 52 - 55

28 - عادل ضاهر، مادة فلسفة الدين في الموسوعة الفلسفية العربية، معن زيادة "محرراً"، مج2 (بيروت، معهد الانماء العربي 1988) ص1000

29 - هيك، جون، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، ط1 (بيروت: دار المعارف الحكيمة 2010) ص43

30 - أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ط2 (بيروت: دار النهار للنشر 1995) ص15

31 - حسن يوسف، فلسفة الدين عند بيردثايف، ط1 (القاهرة: دار الكلمة 2000) ص8

32 - كريس هورنر، امريس ويستاكوت، التفكير فلسفياً، ترجمة ليلي الطويل، ط1 (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب 2011) ص358

33 - هيجل فريديريك، محاضرات فلسفة الدين؛ مدخل الى فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة: دار الكلمة 2001) ص23

34 - يوري أناتولييفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة هيثم صعب (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب سلسلة الكتاب الالكتروني للنشر

9_7 (https://www.jamaa.net/books.library/?id=143035#main) ص9_7

35 - محمد عثمان الخشت، فلسفة الدين، مرجع سابق، ص51

36 - روبرت س سولمون، الدين من منظور فلسفي؛ دراسة ونصوص، ط1 (بيروت: العارف للمطبوعات 2009) ص7-8

التعليم المدينة والدينية وكذلك النظريات الاقتصادية، وفرضت على الممالك تعاليمها السياسية، وتقرر الحروب الدينية، وتحدد ملامح السياسات الاستعمارية، أو سياسات الاستيطان واستغلال العبيد كمعطى إلهي؛ وكل هذه السياسات التي مارسها تسببت بعدة عواصف دينية مجددة من داخل النظام التقليدي، ومن ثم بدأت تحولات سياسية أخرى تأطرت بقيم الإصلاح الديني والدين المتحرر عن تقاليد الكنيسة القديمة، وبدأت سياسات دينية جديدة كجزء مؤسس للنظام السياسي الجديد وداعم له وليس فوقه أو مساو له.

يعتبر هيجل في أرجح الأقوال أول من أصل مصطلح "فلسفة الدين" بداية القرن التاسع في مؤلفه محاضرات في فلسفة الدين المنشورة في عام 1832م بعد أن كانت عبارته عن سلسلة محاضرات متعددة ألقاها خلال فترات العشرينات من القرن التاسع عشر³⁷، وحاول عالم الاجتماع الألماني "برجر" تطوير فلسفة الدين - ينسب إليه البعض صك المصطلح - وإن كان في الحقيقة لم يبرز شيئاً في هذا المجال أو يقدم جديداً كالذي قدمه فريدريك هيجل³⁸، وإن كان قد تطور هذا المصطلح بإضافات نوعية مع "ستيورات مل" ومن ثم أصبحت النصوص الدينية تُقضى أمام الفلسفة بمناهجها، ومن جهة أخرى كانت بحوث الفلاسفة في هذا المجال محط النقد وأردفت خلفها الكثير من الفلاسفة³⁹.

في قراءة منهجية أخرى لـ "تيلتش" يؤكد على أن الدين هو الذي يسعى لتحقيق إمكانية الوجود والواقع من الناحية النظرية والجمالية والعملية، ويربط بين الشكل والمحتوى والماهية المبتعثون لأنشطة الوعي الديني؛ حيث تُستكشف تجليات المطلق على النفس والروح والواقع بتأثيراتها السلبية والإيجابية⁴⁰.

تسعى المناهج الفلسفية بطريقة منهجية أكثر تفصيلاً لتشريح بنية الدين واستكشاف طبيعته كمنظومة معتقدات وممارسات مترابطة، أو كآلية تفكير ناظمة لتفسير قضايا الوجود، واستدراك التصورات التي تحدد طبيعة العلاقة مع الإنسان والكون، ومراتب الوجود وتدرجاته، وتحولاته في التاريخ، وقواعده المحددة لضوابط التفكير، وتصورات المسبقة عن الآخر، أو تبحث عن ماهية العلاقة بين المتناهي والمطلق، وطبيعة الرؤية التي تحدد طبيعة العلاقة بين التفكير الديني والتفكير الدنيوي، أو أنماط التفكير الأخرى والقواعد العقلية، أو المنطقية التي تحدد بداية النشأة والتطور التاريخي وانحطاطه، أو نهايته، كما تسعى لتحديد مصادر الدين في العقل والطبيعة والنفس والمصدر⁴¹.

برزت السلطة الزمنية كمفهوم ديني منظم للحياة التاريخية، وحينها ارتبطت التسمية باستمرار بقاء التاريخ تارة والتأثر به كمصدر مستقل، أو التأثير فيه كذاتية مستقلة، ومن ثم تشكلت الحتمية التاريخية في الفكر العقلاني والفلسفة المادية كمفهوم مرادف للسلطة الزمنية في الفكر الديني المسيحي، وبرز مفهوم الحتمية التاريخية التي أسست لفكرة العقل الطبيعي، أو العقل التاريخي، وبرز كعنصر مناوئ على خلاف وتضاد مع مفهوم الزمان في النظرية السياسية الإسلامية، التي تجعل من التاريخ بساط الزمن المكاني، المحيط للوقائع الماضية لضمان إدراكها وتطويرها، وليس بالاستسلام والخضوع.

فالإرادة حاکمة على المكان، وقائده بما يخدم المصلحة الإنسانية، ومن الإرادة والمكان والزمن نشأ مفهوم السلطة الزمنية، وقد وقف توماس هوبز على أسباب الحروب الدينية في أوروبا، ومن ثم وضع مبحث الدين ضمن أعماله الفلسفية للربط بين التجربة السياسية والتفكير المنطقي في المبادئ والصراعات الدينية؛ حيث خرج بوعي جديد ورؤية جديدة، وخلص إلى أن المصلحة تقتضي فرض ألوهية دين الدولة أو الدولة كإله عام لجميع المواطنين، وتندرج الكنيسة تحت إطاره كدين خاص بجانب دين الدولة، ومن ثم قسم الفضاء

37. محمد عثمان الخشت، السابق، ص 50 - 51

38. Rashdall, Hasting, Philosophy and Religion, Connecticut(USA: green wood press, Publishers West port, 1970) p.115

39. محمد عثمان الخشت، مرجع سابق، ص 51 - 53

40. بول تيليش، مصدر سابق، ص 73، 76، 114، 116

41. محمد عثمان الخشت، السابق، ص 35

الجغرافي إلى الفضاء العمومي وفيها فقط تسري تعاليم وقوانين الدولة، والفضاء الخاص ويجب أن يكون سرا في فضاء محدود يحظر وجوده في الفضاء العمومي الذي هو حق للدولة، ومن ثم تنوعت العبادة إلى عبادة عامة تحترم النظام والقانون وهي عبودية حرة، وعبادة خاصة سرية مقيدة بقوة الدولة يمارس معتقدوها التدين بحرية دون إزعاج للقوانين العامة التي هي حق مشترك للجميع وفقا لمبدأ المساواة في الحقوق والواجبات أمام القانون⁴².

يرى هوبز أن الحرب الدينية إنما كانت نتيجة لسياسة الكنيسة التي تفرض على الناس التبعية بالقوة لكونها متماهية في ملكوت الرب وبذلك تمارس الاستبداد باسم الإله وتطالب المواطنين بالولاء المطلق والتعبية المطلقة، وتجعل من الدين منجما للحروب الدينية التي تهدد مدنية الدولة، وأمنها وتدمر الأخلاق الاجتماعية⁴³.

بالنسبة لديفيد هيوم؛ اعتبر العقل أساس الدين في المذهب الطبيعي؛ لأنه جزء من الطبيعة وإن كانت بنيتها التامة في الطبيعة البشرية؛ فإنه أيضا يقود إلى الاعتراف بوجود خالق عظيم، وأضاف بأن ديانة الكنيسة أو الدين الخاص لا يخلقان الريبة، وإنما تتولد الريبة من الدين التي تصطنعه الدولة وتقدمه للناس⁴⁴.

ويرى بول هاريسو في قراءته عن التطور أن الدين ابنا للطبيعة بالفعل التاريخي؛ كنتيجة للرغبة والخوف الذي تحدثها الكوارث الطبيعية، وتكرس الاعتقاد بعبادتها، وتقيّد حرية الإنسان بمخالفتها، ومن ثم نشأت فكرة التوبة والقرايين تجنباً لشرورها ويمكن النظر إلى التقليد الروماني الذي نشأ فيها التفكير الخرافي، وأن هذا النموذج الديني في التفكير غيب العقل، وأن غياب الإله الواحد استبدل بالتعدد الإلهي، ومن ثم نشأ الصراع بين الأحادية والتعددية في عالم الأفكار الثيوقراطية، وتشكلت ثقافة تعدد الإله كمبدأ تأسست عليه أخلاق التسامح والتعايش، وفي المقابل لا تقبله ديانة الأحادية ثقافة الاندماج السائد في التعدد؛ وأن الدين التاريخي يتطور خارج نطاق العقل⁴⁵. أما رسو فقد رفض الدين الطبيعي أو ديانة الوحي لكونها تنتظم في مؤسسات إنسانية موجه تخلق العدم والفوضى؛ فالدين إحساس فطري في القلب يقود الناس إلى التراحم والفعل الاجتماعي المتكامل ويشكل رباطا مدنيا يخلق المواطنين الصادقين على القيم الفاضلة⁴⁶.

42 - جمال محمد الهاشمي، المحددات السياسية لاستراتيجية العلاقات الدولية، ط1 (دار الفجر-مركز الإصباح للدراسات الحضارية والسياسية

والاستراتيجية 2018) ص 72

43 - توماس هوبز، اللفيثان، الأصول الطبيعية والسياسة لسلطة الدولة، ترجمة، ديانا حرب، بشرى صعب، ط1 (أبو ظبي للثقافة والتراث - كلمة-

1432 يناير 2011) ص 23

44 - ديفيد هيوم التاريخ الطبيعي للدين، تعريب، حسام الدين خضور، دار الفرق، دمشق، دت) ص 14

45 - جمال محمد الهاشمي، المحددات السياسية لاستراتيجية، مرجع سابق، بتصرف

46 - جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة، ذوقان قرقوط (بيروت: دار العلم، د.ت)

المبحث الثاني:

العقل والفلسفة بين الأصوليين والعقلانيين.

أولاً: الأصوليون: العقلانية الأصولية ذات منشأة عربية وهي العقلانية الخالصة التي جمعت بين محددات الوحي، ومحددات المنطق اللغوي، والمحددات الواقعية، وهي الأكثر اقترانا بالخصوصية الحضارية والثقافية للحضارة الإسلامية، والفرق كبير بين المنطق الصوري اللغوي الذي وضعه الشافعي، والعقلانية الفلسفية اللغوية أو اللوغوس وفلسفة الكلمات العقلية لأرسطو، من حيث البناءات والأطر والتكوينات الذاتية والفيسيولوجية والسيكولوجية والسييسولوجيا، وقد استند الشافعي في تأصيله عقلانية اللغة على نصوص الوحي واستقراء القرون التاريخية للإسلام وخصوصاً الصدر منه {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} ⁴⁷.

جعل الشافعي من اللغة منطق صوري من حيث تصورات العقل في المطلق والمعقول، ثم جعل له مقاربات تاريخية حددت مكانة الفعل في اللغة، ومن ثم سعى لوضع قواعد الأصول لتنظيم طرائق الاستدلال العقلي، وتوسيع مدارك الاستنباط والاستقراء، ومواضع التفصيل، والغاية التي أشار إليها القرآن بقوله {كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} ⁴⁸، وإن بدأ التصور الإسلامي من النص فإن التصور حاصل في العقل، وتدرج في مقارنته للواقع عبر أدوات منظمة لوجوده وتسعى لتزييله، كما كان وسيطاً بين المعقولة وتوجيه الوحي، وهو الذي يقابل العقل الوسيط عند الفارابي.

استطاع هذا التنظيم الأصولي أن ينقل الأمة من الأمية والجهل إلى علم العقل والوجود؛ من خلال قراءة الوجود في علاقاته وأسراره وقواعده ونظمه وسننه، وارتباطها بمتطلبات الحضارة ومصالح الإنسان. وقراءة الوحي من جهة أخرى وهي التي تؤكد على ضرورة تنظيم العلاقة بين الإنسان وأخيه وعلاقته الوجود والموجود وفق قوانين ناظمة للمصلحة المعتبرة والمصلحة الإنسانية ⁴⁹.

وتهدف العقلانية الأولية لفهم الواقع في إطار النصوص وتوسيع مدارك الاجتهاد، وتتسم بالقابلية والقدرة على مواكبة الأحداث والتنبؤ بها ووضع الاحتمالات والحلول والبدائل المناسبة. وأكثر هذه الأدوات العقلانية المنظمة وفقاً للمنطق العقلي الرابط بين محددات النص ومحددات الواقع؛ القياس، ولاستحسان، والمصلحة المرسل، وسد الذرائع، والاستصحاب، ومردّها جميعاً إلى الفكر والنظر ⁵⁰. وهو محل إجماع الأصولية العقلانية التي أسسها الفقهاء بالعقل والنظر، وتدرج تحت نظام الأدلة الشرعية وفقاً للتراتب العقلي والمصلحة وفقه الواقع، وتختلف التسمية حول نظام الأدلة وتتفق من حيث المفهوم والآلية، وقد ذهب إلى هذا الإجماع الإمام السبكي ⁵¹.

وانطلاقاً للأصل العقلاني للغة في الأصولية الفقهية؛ نجد أن العقل عنصر محدد بين المعقولات ونقيضها، وبين المصلحة والمفسدة، وهو نقيض الحمق، كما تتراتب منازل العقول وتقاس بالرأي والإدراك والفهم والقدرة على التصور الحاصل والمتوقع؛ فالعقل أداة التمييز بين المصلحة ونقيضها، وضابط السلوك وناظمه وأهميته تتعدد مسمياته بمترادفات تحدد طبائعه كغريزة واحساس واختيار، فهو اللب والحجر والحلم والحجى والنهي وملجأ النفس عند الحاجة وفي المهالك ⁵².

⁴⁷ - سورة يوسف، آية (2)

⁴⁸ - سورة الروم، آية (28)

⁴⁹ - عماد الدين خليل، مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم، ط 1 (بيروت: مؤسسة الرسالة 1983) ص 9-10

⁵⁰ - عبد الله بن يوسف الجديع، تيسير علم أصول الفقه، للجديع، منشورات (1)، (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع 1997) ص 57

⁵¹ - محمد بن محمد ابن أمير الحاج الحنبلي، التقرير والتحبير، تحقيق، عبد الله محمود محمد عمر، ج 6 (بيروت: دار الكتب 1999) ص 139

⁵² - ابن منظور، لسان العرب، ج 11، مادة (عقل)، سابق، ص 459

ولأهمية مكانة العقل في الوحي فقد وردت مادة العقل في القرآن تسعاً وأربعين مرة⁵³ وبصفاته وردت مع كل آية مرادف له أو اقتران ذهني يبني عليه، إلى جانب الترادف اللفظي للعقل بمعاني؛ اللب، الحلم، الحجر، ووردت بعض أفعاله وصفاته بإشارات؛ التفكير والفكر، التدبر والتدبير، النظر والتنظير، التذكر والتذكير، الاعتبار والتعبير، الفهم والتفهم، والعلم والتعليم وكلها تتأطر في لفظة الفقه الذي تأسس به علم الفقه والأصول⁵⁴.

يرى الغزالي أن تحديد العقل يحتاج إلى معرفة ماهيته وحجمه، لذلك وصفه بالمطلق من حيث الماهية وحدده بالفعل فقط؛ وهو ما يمكن قياسه وضبطه، وهنا تختلف أنماط التعيين التي يلازمها تحديد أنماط التوصيف من حيث الفعل ويستنبط عنه عدة علوم يمكن تقسيمها إلى: علم الضرورة، وهي القوة المهيمنة للإنسان للتعاطي مع المدركات النظرية. والعلم المستفاد؛ وهي الذي يأتي من خلال التجربة؛ التي لها دور في تنمية الخبرة العقلية، وتجمع إلى قيمة الفاعل والعقل الحايي للتجربة قيمة التجريب كعلم ارتقائي من الواقع إلى الذهن، ويطلق عليها الفكر وهو أداته التأمل في حوادث الوجود والكون وما وراء الكون، ويوصف صاحبه بالوقار والهيبة والصمت والسكينة التي تربط هيئة الجلوس بمهية الفكر، وهناك العقل الجمعي وهو الذي يجمع بين العلم والعمل باعتبار المنفعة والمصلحة، حيث أن تنوع المهام تقتضي اختلاف الحدود⁵⁵.

والعقل في معناه اللغوي ناظم للمنطق اللفظي وضابط للفظ بمعناه بين الفضيلة والرذيلة والعلم والجهل والأمر والنهي ولهذا سميت الدينة بالعقل أو العاقلة؛ لضرورتها في احتمال الأمر، ومسؤوليته الاجتماعية في ضبط أفرادها بنظام العدل، وتحمل نتائجهم ونسبها العقل الاجتماعي، كما يبدو في مقاييس اللغة⁵⁶.

وذهب ابن تيمية إلى أن العقل قوة غريزية بالطبع وهي نزعة تبحث عن الاستفسارات وتنظر في الإشكالات، وتبحث عن حلول وتختلق الاحتمالات، وتربط بين الماضي والمستقبل برابط الحاضر، فالنزعة هي طبيعة ذاتية للعقل في وضع التصورات المطلقة والمقولة وهو قول ابن حنبل وجماعة السلف، بينما ذهب آخرون إلى ترادف العقل والنفس؛ حيث يعكس الارتباط طبيعة الصلة الوثيقة بين النفس ومدركات العقل والوعي والعلم، ويتفقون على أن العقل من العلوم الضرورية وكمنزلة البصر بالنسبة للعين، والروح للقلب، والذوق للسان، والسمع للأذن⁵⁷.

ويرى بعض المعاصرين أن العقل أداة معنوية تنتظم بالمدركات فتسمى إدراكاً، أو المفهوم وتسمى فهماً، وفي المنظور النظر، وفي الاختيار التمييز والموازنة والمقاربة بين النقائص وعلى أساس هذه الصفات الأداتية في العقل حددت منطقات التكليف وربطت بين الدور والفعل، والعلاقة بين العالمين؛ المقدس والمدنس⁵⁸.

ذهب البعض للربط بين محل العقل في الدماغ وهي الإشارة المكتسبة بالعادة عندما يشار إلى الرأس بنفي الجنون، كما ارتبطت المعاني والتصرفات بالإشارة إلى الرأس محل العقل، وهو محل التصور الذي يتحكم بالقلب المسؤول عن تصرفات البدن، وإذا اختل العقل

53- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (القاهرة: دار الكتب المصرية 1364) ص 575

54- سعود بن عبد العزيز بن محمد العريفي، والأدلة العقلية العقلية على أصول الاعتقاد، ط 1 (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد 1419) ص 35

55- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفى تحقيق، محمد عبد السلام عبد الشافي، ج 1، ط 1 (بيروت: دار الكتب العلمية 1413) ص 23

56- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، ج 4 (دار الفكر للطباعة والنشر 1997) ص 69

- 70

57- أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الاستقامة، تحقيق، محمد رشاد سالم، ج 2، ط 2 (جامعة محمد بن سعود: إدارة النشر والثقافة 2011) ص 161-162

58- عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم (الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1980) ص 119

وفقد القدرة على التصور اختل تبعاً له القلب وتصرفات البدن⁵⁹، وقد سبق في هذا التقسيم الوظيفي ابن تيمية المعروف بشيخ الإسلام حيث ميز بين النفس العاقلة التي تنظم التصورات النظرية وتضع القواعد الاجرائية وقوانينها المنظمة بما يتوافق مع الواقع من خلال النفس الفاعلة التي محلها القلب، وتسعى لتطبيق نظريات العقل وأوامره في الواقع فيجتمع بينهما عالم التصور المطلق أو المقيد، وعالم التجسيد أو الفعل المادي المميز عن الفعل التصوري، حيث استندنا على أساس علمي قدمه الأطباء، وهو قول عن الإمام أحمد، بينما يذهب آخرون إلى أن القلب هو محل العقل ولا يكتمل تصوره إلا بوصوله إلى الدماغ فهي علاقة تعاضدية تبدأ من القلب وينتهي بالدماغ⁶⁰. وهذا الربط المحلي ليس له دلائل علمية وإنما بُني على تفسير النص القرآني، وبذلك فإن قول ابن تيمية أكثر اقترانا بالشواهد المادية للعقل عبر معايير الفعل كقوة مادية والفكر كقوة عقلية. ومصدقاً لما ورد من تعاليم قرآنية تحض على استعمال العقلانية التصورية، والمحسوسات المادية المنطبعة في الذهن قال تعالى: {أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ}⁶¹.

يعتبره الحارث المحاسبي من العلوم الخفية التي لا يمكن ضبطه في تصور شكلي، ولم تتشكل في هيئتها المادية على العباد مع أنه أهم مكونات البدن على الإطلاق، ولا يمكن قياسه بالحواس وتحديد لونه وطعمه وحسه، وهو مصدر الحواس غير المتشكلة في هيئة بارزة ويدركها بالبطع والصفة كغريزة موضوعة في أكثر الخلق وغريزة إلهية وضعت بعلم الإله الذي عجز إدراكه به علم البشر، وسماء الله بفعله وقرنه بتكليفه وجعله محط الأمر وموضع الحكم والحساب⁶².

ويرادف ابن تيمية بين العقل كغريزة والعقل كنوع من أنواع العلم وبه يقام الاستدلال وبموجبه يستوجب العمل، وأن التصور والعمل علم من اختصاص العقل⁶³.

ومن ثم وصفه كعرض محسوس لا تدركه الحواس المادية ويحال تحديد كنهه وماهيته مع كونه العلم كناظم للتصور، وعمل كناظم للفعل، وغريزة مُقتضية وضرورية وضعت لذلك⁶⁴. وتتباين مراتب الوصف للطبيعة الغائبة والحقيقة الفعلية للعقل دون ماهية ومكان وبذلك يمكن وصفه بالعقل المدرك أو عقلانية التمييز⁶⁵. ويرتبط بالعقل علم الضرورة وعلوم الفطرة وهي من الكليات البديهية، والعلوم النظرية وعلم التجربة وهي من العلوم الواقعية والتصورية وهذه تأتي مجردة أو متصلة بدليل الوحي، وهناك علم الدليل المرتبط بنص الخطاب وعلوم الوحي⁶⁶ ويعبر عنه القرآن بقوله تعالى: {وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ}⁶⁷.

ويرى الغزالي أن أشرف العقول ما اجتمع فيه العقل والسمع، والرأي والشرع، والأصول والفقه، حيث أن هذا التنظيم يوافق بين صفاء الشريعة وصفوة العقل، ويذم التقليد الذي لا يتلقاه العقل بالتأييد⁶⁸، وذلك أن العقلانية الإسلامية تكامل بين صحيح النقل وصرح

59- محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحقيق، محمد الزحيلي، نزيه حماد، ج 1 (وزارة الأوقاف السعودية 1413) ص 83-84

60- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج 9 (زارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف 1425) ص 303

61- الحج : آية (46)

62- عبد الله محمد عبيد البغدادي أبو بكر ابن أبي الدنيا، العقل وفصله، تحقيق، لطفي محمد الصغير (دار الراية للنشر والتوزيع، دت) ص 12

63- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 7، مرجع سابق، ص 539

64- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق، محمد رشاد سالم، ج 10، ط 2 (جامعة محمد بن سعود 1411) ص 302

65- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، مرجع سابق، ص 287

66- سعود العريفي، سعود العريفي، مرجع سابق، ص 27-31

67 (سورة الملك، آية (10)

68- بو حامد الغزالي، المستصفى، ج 1، مرجع سابق، ص 4

العقل، وبهما تقام حجج العلم والاستدلال، وبهما الحجة وقوتها في هذا التعاضد المنطقي لحماية المصلحة ورعايتها⁶⁹. ولا أصل مطلقاً للتناقض بينهما.

فالنص والوحي والرسالة جاء لمخاطبة العقل بالمعقول والدليل والفطرة فكان له برهان سمعي ونصي يتواءم مع طبيعة العقل بالقبول ويميز فيه بين السبل المتعددة، ويختار سبيل السعادة والنجاة وهي المصلحة المعتبرة عقلاً ونصاً، وما دونه من رأي وكتابات إنسانية في النص؛ أو غيره؛ فيقاس بالعقل والرأي حيث تتباين الأفهام والآراء، ويميز العقل بين الحق وضده والحقيقة ومتوهمها⁷⁰.

ولم يرد عن العقلانية الأصولية - التي ملئت كتبها تاريخ الحضارة الإسلامية وأثرت في معالم الحضارات الأخرى وحفزت العقل العالمي - أن قالوا بتناقض النقل والعقل، ولم يرد عنهم أن قالوا بتعارض العقل النقل برأي وقياس، ولم يتقدم العقل على النقل لحاجته له، وافتقار الثاني إليه⁷¹ وهنا يمكن التمييز بين العقل المقيد أو العقل الجزئي الذي لا يتجاوز المعقول وهو العقل الإنساني المركب عبر آليات الحواس المقاربة للمحسوسات المادية، والعقل الكلي الذي يتجاوز المعقول بتصورات تفرضها الضرورة والطبيعة البشرية وجوهرها النابع عن الفطرة الروحية والفطرة العقلانية الفوقية المتعالية عن الحواس، والعقل الناظم والرابط أو الوسيط وهو الوحي الناظم بين العقلانية الكلية وعقلانية الإنسان المادية.

وقد أثبتت التجارب التاريخية سُقط العقل المجرد في تفسيرات النصوص الدينية، في ظواهر انتحالية زواجت بين الوحي والعقل كأداتين لنشوء وإبراز المعتقدات السياسية، والتنظيمات الإسلامية الحزبية أو الطائفية المتعصبة، والمعتقدات الشخصية، والمعتقدات الدينية الجهمية، أو القومية ومعتقدات الشيوقراط الطبقيّة وغيرها من التجارب التي قدمت العقل على النقل، وخصّصت المصالح العامة، وأورثت الصراع الديني والعقائدي والسياسي باسم الدين الذي أنتجه العقل، وليس العقل الذي حفظ قيمته المقدسة بالوحي.

ولهذا ركزت الأصولية العقلانية على العقل الوسيط الناظم (الوحي) حيث ذكر ابن تيمية "ولولا الرسالة والوحي لم يهتد العقل إلى تمييز المفسد والمصالح، والمضار والمنافع، والشر والخير في دنياه وآخراه، وكان من تمام النعمة أن الوحي والرسول قد حددا مسارات العقل بما ينفعه ويعقله، وبين لهم به طريق الصراط، وبه تميزوا عن البهيم والنعم وعلى أساسهما يكون التصنيف بين البرية"⁷².

وحدد تبعاً للعلوم منازل الأدلة وقسمها إلى الأدلة العقلية وأحسنها؛ ما أرشد إليه الوحي، وبينه ووافق العقل الكلي والفطرة، ومنها الأدلة السمعية التي تنظم الشعائر ومواقفها، وبما يدفع عن العقل الحيرة والإحباط، ومنها الأدلة المختلطة بين العقل والنقل/ وبهما ينظر إلى ما وراء الغيب المنصوص عليه⁷³، وهناك العقل الدنيوي الذي ينظم في إطار المصلحة ويدفع عنها المفسدة ويكتسب بالتجريب؛ فالعقل كما ذكر ابن تيمية يدل على صدق الرسالة دلالة عامة مطلقة⁷⁴.

والنظر العقلي محمود عند الأصولية السلفية، ويذم منها ما عقلاً بدعياً ليس مقترن بدليل منصوص، أو دليل معقول، ولذلك اقترنت الآيات بالعقل لأهميتها في النص ولكونه وعاء النصوص والفعل⁷⁵ قال تعالى: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ} ⁷⁶.

69- محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية أبو عبد الله، الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتزلة، ج 2، تحقيق، علي بن محمد الدخيل الله، ط 1

(دار العاصمة 1408) ص 457-458

70- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 13، مرجع سابق ص 135-136

71- نفسه، ص 28-30

72- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، مرجع سابق، ص 246

73- ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج 13، مرجع سابق، ص 137 - 139

74 - ابن تيمية؛ درء تعارض العقل والنقل، ج 1، مرجع سابق، ص 138

75 - العريفي الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، مرجع سابق، ص 176 - 178

76- سورة ص، آية (29)

أما الشاطبي فقد قسم الأحكام وفقاً لصفقتها إلى: أحكام عقلية خالصة ومردّها إلى المصلحة، أو المصالح المتجددة مع وقائع التاريخ والأنفس والزمان وحددها بضوابط منهجية حتى لا تكون مدخل للهوى واستغلال النصوص بما لا يتوافق مع مقاصد الشارع ومصلحة الناس فقال: "كل أصل لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشارع ومأخوذاً من أدلته فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال بالمرسل الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد له فرع أصل معين؛ فقد شهد له أصل كلي⁷⁷.

والقسم الثاني: الأحكام شرعية ومردّها إلى الشرع لا مجال فيها للهوى المجرد عن النص حيث قال: "إن اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه فتصير كالألة المعدة لاقتناص أغراضه، كالمرائي يتخذ الأعمال الصالحة سُلماً لما في أيدي الناس، وبيان هذا ظاهر من تتبع مآلات الهوى في الشرعيات وجد من المفاسد كثيراً"⁷⁸؛ فالعقل وعاء النقل، ووعاء الفطرة التي ترى وجود الله والنبوة بالحاجة لذلك، وهي الحاجة التي تدفع بالكثير لتأليه ما يروونه تفسيراً للحاجة الروحية، وبذلك قرر علماء المسلمين أن العقل أساس النقل؛ لأنه يتسق بفطرته وأدلته مع الوحي؛ وهو الذي يدرك بأدلته العقلية معجزات النبوة ويثبت صدقها، وقد قرر فقهاء الإسلام أيضاً أن إيمان المقلد مردود؛ لأنه لم يتأسس على برهان ولم يقام إيمانه على حجة⁷⁹.

إن الواقع الذي يناط به الوحي هو الواقع المشروط، وشرطه أن يكتمل الفهم به كمقدمة لأنزال قوانين وقواعد السياسة والاجتماع والقضاء والتربية والفكر؛ فالعلاقة بين النص والواقع علاقة تفاعلية ومعلم من معالم الحياة المتنوعة، فيكون وظيفة الوحي موازنة الثوابت والمتغيرات وترجيح المصالح وتعليلها⁸⁰.

ثانياً: العقلانية الفلسفية.

العقلانية الفلسفية هي حركة فكرية بدأت معالمها بمدرسة الاعتزال، واعتمدت المبادئ العقلية للعقائد الإسلامية⁸¹ ومضمونها هو ما تتناوله فلسفة الدين الحديثة والمعاصرة كمناهج مفسرة لنصوص الوحي، وأخذت تحديداً بالمنطق السفسطائي والأرسطوي، وبذلك تشكلت عقائد عقلانية بحجة وقواعد منهجية أخذت الثقافة الفلسفية اليونانية والعمق الحضاري الثقافي الغربي⁸². تعددت العقائد والفرق بتعدد مصادر المعرفة، ولم يكن لها محددات ثابتة ولذلك ناقضت العقل كمبدأ أولي للتمييز والتقديم، مما أدى إلى تعدد المناهج ومن ثم تعددت فرق المعتزلة إلى اثنتي عشرة فرقة⁸³ وقيل ثلاثة عشرة فرقة⁸⁴ وعدها الرازي سبع عشرة فرقة⁸⁵ وذهب البغدادي أنها بلغت عشرين فرقة وكل فرقة تكفر سائرهما⁸⁶.

77- أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الشاطبي، الموافقات، ج 1، ط 1 (السعودية: دار ابن عفان، 1997) ص 32-33

78- أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الشاطبي، الموافقات، ج 2، مرجع سابق، ص 229

79- يوسف القرضاوي، في الطريق إلى الله؛ الحياة الربانية والعلم، ط 1 (بيروت: مؤسسة الرسالة 2001) ص 71-72

80- فاروق السامرائي، تعزيز فقه الواقع في ضوء الفكر التربوي الإسلامي، مجلة أبحاث اليرموك، ع 3 (سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية 1997) ص 172

81- عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية (بغداد: مطبعة الارشاد 1967) ص 103

82- نفسه، ص 119

83- الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، مرجع سابق، ص 40

84- أحمد بن يحيى المرتضى، كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تحقيق، توما أرندل (حيدر آباد 1316) ص 2

85- أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق، علي سامي

النشار (بيروت: دار الكتب العلمية 1402) ص 101

86- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق، محمد الخشت (القاهرة: مكتبة ابن سينا، دت)

تعتبر مدرسة الاعتزال أول حركة عقلية اعتمدت العقل المجرد في أمور العقيدة من مدخل العدالة والقدر والذوق⁸⁷ ومن جهة الربط بين القدرة والاختيار⁸⁸، كان اللوغوس هو النواة الأولى للتصورات اللغوية بينما كان العقل النواة الأولى للتصورات الذهنية وما يتم ربطه باللغة يعد منطقاً عقلياً.

بينما توسعت فلسفة اللغة لتتجسد في المسيحية وكما تم الربط بين معتملات العقل ومفاهيم اللغة، ارتبطت اللغة بالواقع من مدخل الحلول فكان المسيح عليه السلام كلمة إلهية حلت في الجسد البشري، واختلفوا في طبيعته أهو تجسيد للأعلى أم ارتقاء للأدنى، ثم بحثوا عن صفته البشرية وصفته الإلهية ونتيجة لهذه الفلسفة اللاهوتية تعددت العقائد، بينما نهجت المعتزلة نهجاً آخر مناقضاً للتقديس المسيحي لمفهوم الكلمة، حيث زعمت بأن القرآن مخلوق، وبذلك تساوت مع المسيحية في تجسيد الكلمة بالمخلوق⁸⁹.

بدأت نواة العقل مع معبد الجهني في البصرة⁹⁰ الذي وضع منهجاً فلسفياً للكشف عن الغيبات الدينية باستدلالات العقل في متعلقات الإيمان باعتماد الخطاب من جهة الأمر والنهي والوعد والوعيد⁹¹ ويرجعها البعض إلى عصر معاوية⁹²، ثم برزت لهم مدارس اشتهرت في العراق منها: مدرسة البصرة على يد واصل بن عطاء؛ المؤسس الأول لأصولها الخمسة وتأثرت به وعاصرتها مدرسة بغداد على يد بشر بن المعتمر⁹³.

كانت المفاهيم المجردة عن المحسوس هي الموضوعات المنهجية التي استعمل فيها العقل لنقد الدين في عدة قضايا أبرزها؛ المنزل بين المنزلتين، وإنفاذ الوحيد وخلود أهل التوحيد العصاة في النار، وخلود من دخلها، وضموا إلى ذلك مفهوم القدر⁹⁴ ولما كانت هذه القضايا غير منضبطة بالواقع المحسوس استعملت قياسات العقل المجردة.

ويعتبر القدر من القضايا الإشكالية التي برز فيه المعتزلة حيث قالوا: "بقدرته الناس على خلق أفعالهم، وأنه ليس الله فيها تقدير"⁹⁵ وأن العبد يخلق الأفعال شرها وخيرها وقصدوا بذلك معالجة قضايا الظلم من مدخل الإرادة الإلهية، ولو قيل إن الإنسان خالق أفعاله تنزيهاً لله فإن الإنسان الذي يخلق الشر والخير مخلوق؛ فكيف يخلق الله مخلوقاً فيه تكوينات نفسية وبيولوجية ولادة للشر، وكيف يمكن إثبات أن الإنسان مخلوق وفيه هذه التكوينات التي يخلقها الإنسان كمخلوق إلهي خالق للشر.

ولذلك ينسبون بالتنزيه إلى الله الظلم حيث قالوا: "ولو أنه خلق الظلم لكان ظالماً كما أنه لو خلق العدل كان عادلاً، وأن الله لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد"⁹⁶، وهذا مبدأ العدل الطي أشار إليه المعتزلة وله أبعاده السياسية التي بنيت عليه فلسفة العدالة العقلية؛ حيث ذكر القاضي الهمداني "إن المراد به أنه لا يفعل القبيح، ولا يختاره، ولا يُجَلِّل بما هو واجب عليه،

⁸⁷ - مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج1، ط4 (الرياض: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع

1420) ص64

⁸⁸ - الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص8

⁸⁹ - جمال محمد الهاشمي، المحددات السياسية، مرجع سابق، ص110

⁹⁰ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، مرجع سابق، ص731

⁹¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج7، مرجع سابق، ص22

⁹² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، مرجع سابق، ص600

⁹³ - محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين الملقب بالعسقلاني، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق، محمد زاهد بن الحسن الكوثري

(بغداد-بيروت: مكتبة المثنى-دار المعارف 1969) ص31-33

⁹⁴ - تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، مرجع سابق، ص600

⁹⁵ - الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص54

⁹⁶ - نفسه، ص40.

وأن أفعاله كلها حسنة⁹⁷. وفي المقابل برزت نظرية القدر وهي قراءة جديدة لمبدأ العدل من جهة أن كل فعل قدر من الله، وأن الله يرضيه ذلك، وتعتبر هذه النظرية وليدة للنظرية الطبيعية الأسبوعية وقياساً عليها كانت نظرية دارون، والفوضوية والاحتميات وجميعها تسقط الإرادة وتؤسس حرية تفويضية مطلقة⁹⁸ وهي من المذاهب الطبيعية المتجددة.

أنكر المعتزلة أن الله خلق أفعال العباد تنزيهاً أن يخلق الشر؛ لأن ذلك يتناقض مع مفهوم الاختيار⁹⁹، وجعلوا الإنسان خالق أفعاله¹⁰⁰، وإنكار خلق الله للأفعال يستلزم بالضرورة العقلية اعتبار الإنسان إلهاً خالقاً للشر، ونادياً مقابلاً لإرادة الله، وهو ما ذهب إليه بعض الفرق التي جعلت من إبليس محورا معارضا ارتقى بمعارضته إلى منزلة الصفوة.

ذهب الجاحظ إلى أن أفعال العباد من صنع الطبيعة كونها اضطرارية كنسبة النار لفاعلها بالإرادة¹⁰¹، وقياساً عليه فإن القرآن مخلوق؛ لأن في القرآن آيات الوعيد والعذاب، وآيات الوعد والنعم كما أن فيه آيات القدرة الإلهية التي إن شاءت لهدت الناس جميعاً، كما أشارت الآيات إلى حرية الاختيار؛ وكل هذه الإشارات النصية، أربكت العقل في التمييز بين الإرادة والاختيار وايضا بين العدل من جهة الشر والخير من جهة أخرى؛ وقال الجاحظ: بخلق القرآن وأنه جسم مخلوق؛ يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً¹⁰².

قياس على القول بخلق القرآن ذهب الحداثيون إلى القول بأن القرآن وضع بشري تاريخي لكونه مخلوق، كما يرون تناقضاً بين العقل والنقل من حيث التقديم والتأخير؛ ولو تعارض العقل والنقل؛ فلما أن يكون الجمع بينهما، والجمع بين النقائص محال، وإما يتقدم السمع، وهو محال لكون العقل أصل للنقل، ولو قدم النقل كان اسقاطاً لقيمة العقل، وقدرح للعقل والنقل معاً، وإما أن يردا فينتفي الدليل، ولذلك كان النظر عندهم وجوب تقديم العقل ثم النقل الذي بدوره إما أن يتأول أو يُفوض، وإذا تعارضا تعارض الضدين أمتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما¹⁰³.

أراد المعتزلة التنزيه فتقاربت معتقداتهم مع الثنوية والقول بإلهي الخير والشر، ومن جهة أخرى كان في فلسفتهم ترقية لقيمة الإنسان وتعليق له إلى مرتبة الخلق والقدرة، وهو من معتقدات اليونان القديمة، كما أن القول بخلق الفعل يشير إلى عجز القدرة الإلهية لانتفاء القدرة كصفة وبقيائها كفعل، والفعل في الغالب دون وصف لا يكون إلا بوسيط، وهي من المعتقدات التلمودية¹⁰⁴.

أما في العالم العربي المعاصر فقد تعددت مذاهب المعتزلة بتعدد أحزابها ومذاهبها وطوائفها العقلانية، ويرجع هذا الاختلاف إلى تقديمهم العقل على النص في الاستدلال حيث كانت كل قضية تعرض ابتداءً على العقل كمدخل للنص، وهو معيار صحة النص القائم على التحسين العقلي، والتمييز بين الحسن والقبح والخير والشر وقد ذكروا "أن المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة به، وشكر النعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح"¹⁰⁵.

يعد المعتزلة أول من أسس لفلسفة التأويل الديني، فانكروا صفات الله التي اجتمع عليها السلف حيث قالوا: "فالله عالم بدون صفة العلم، وقادر دون صفة القدرة، وعالم بالذات بلا علم، وقادر بلا قدرة، وسميع بالذات دون سمع، وقالوا: أن القديم ذات واحدة ولا يجوز أثباتها،

⁹⁷ - القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق، عبد الكريم عثمان، ط3 (1416-1996) 301

⁹⁸ - عبد الرحمن بن صالح المحمود، القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، ط2 (دار الوطن 1418-1997) ص 202-217

⁹⁹ - القاضي عبد الجبار بن أحمد الحمداني، الأصول الخمسة، مرجع سابق، ص 77

¹⁰⁰ - ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج 4، ص 705

¹⁰¹ - القاضي عبد الجبار بن أحمد الحمداني، المعتزلة وأصولهم الخمسة، مرجع سابق، ص 170

¹⁰² - الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 60-61

¹⁰³ - ابن تيمية، درة تعارض العقل والنقل، ج 1، مرجع سابق، ص 4

¹⁰⁴ - حافظ بن أحمد الحكمي، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، ج 1 (دار ابن القيم 1415) ص 337

¹⁰⁵ - الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 71

وقد أصل لذلك ابن عطاء حيث قال: "على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ومن أثبت معنى وصفة قديمة، فقد أثبت إلهين"¹⁰⁶، وكان من اللازم عندهم أن يكون الوحي تابع للعقلية التي وضعت كتصورات منهجية عقلية أصلت لمناهج قراءة الدين من مدخل الفلسفة¹⁰⁷، وتأطروا بالمبادئ العامة للفلسفة التي تكفي بذاتها كقيم مطلقة متجردة، أو كانت فوق لغة الأصول ومعاني الوحي والإيمان¹⁰⁸.

ينقد ابن القيم قياساتهم العقلية ويصفها بالفساد العقلي حيث قال: "قياس أفعال الرب على أفعال العباد من أفسد القياس، وكذلك قياس حكمته على حكمتهم، وصفاته على صفاتهم"¹⁰⁹، ولذلك بالغوا في استعمال الفلسفة فأنكروا العلم المسبق الذي اعتبرها الفلاسفة القدامى بنية فوقية منظمة لمعطيات الواقع، وانكروا تبعاً لذلك الكتابة المدونة لأفعال العباد قبل فعلها¹¹⁰.

لهذا كان المعتزلة وفقاً لما ذهب إليه فلاسفة الغرب أول من أدخل العقل المحض في المعرفة الدينية، وقاسوا النص عليه، وقدموه على الوحي وحاكموا هذا به وعليه، ومن ثم اتبعوا ثلاث طرق في رد النصوص الأولى: أنهم أولوا المتشابه من النص القرآني، والثانية أنهم ردوا الأحاديث التي يتعارض ظاهرها مع العقل، والثالثة أنهم لم يقولوا بخبر أحاديث الآحاد، وأكدوا أن معرفة الله كان بالعقل ولم يرد بها شرع، وأن العقل أصل النص، ولا يتقدم الفرع على الأصل، لكون العقل موجب وأمر ونه¹¹¹.

ما يزال موروث المعتزلة هو الأكثر انتشاراً في عالمي الإسلام الحديث والمعاصر، وعنهم أخذت طوائف الشيعة وأخذت عنهم الخوارج وما تزال معتقداتهم الأصولية هي الغالبة في المعتقدات الإباضية والزيدية والفرق الصوفية وجميعهم أخذوا بالتفسير الباطن للنصوص، أو بالتأويلات، وإن اختلطت به معتقدات أخرى، وفتحوا الباب للعقل في انتقاء ما يستحسنه من فلسفات ومعتقدات أتت من خارج الوحي ولهذا قال ابن حزم من استحسّن فقد شرع لما رأى أن التأويل كان مدخلاً من مداخل العقل في رد النص.

أما من حيث ظهور فلسفة الدين في الإسلام فإن استمرار وجودها كما أشرنا سابقاً باعتبار المد القومي والأحزاب المعاصرة؛ إنما هي من المعتقدات العقلية الموروثة عن المعتزلة، وأجمعت الكتب المتخصصة في الفرق والعقائد لأصولي أهل السنة أن الشيعة أخذوا عن المعتزلة الأصول العقائدية في مسألتها الصفات الإلهية والقضاء والقدر؛ كونه أقرب للمعقول وأبعد عن التشبيه والحلول، وأن أكثر الشيعة توافق المعتزلة في أكثر أصولها ولا تخالفها إلا فيما يتعلق بالإمامة، ويرى الشيخ جمال الدين القاسمي أن جميع شيعة العراق والهند والشام وفارس والزيدية في اليمن على مذهب المعتزلة في الأصول¹¹².

يؤكد ذلك آدم متمر؛ حيث قال: "إن الشيعة من حيث العقيدة والمذهب هم ورثة المعتزلة"¹¹³ ويضيف المستشرق إيجناس "أن الاعتزال استقر في مؤلفات الشيعة حت اليوم، ومن الخطأ الجسيم سواء من ناحية التاريخ الديني، أو التاريخ الأدبي أن نزعّم بأنه لم يبق للاعتزال أثر محسوس بل يمكن القول كأن كتب العقائد الشيعية كلها مؤلفات المعتزلة"¹¹⁴.

¹⁰⁶ - نفسه، ص 41

¹⁰⁷ - ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج 13، مرجع سابق، ص 227

¹⁰⁸ - ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج 3، سابق، ص 338

¹⁰⁹ - ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل تحرير الحسائي حسن عبد الله (القاهرة: دار التراث، دت) ص 248

¹¹⁰ - ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج 4، مرجع سابق، ص 817

¹¹¹ - إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج 2، ط 2 (سميركو للطباعة والنشر، دت) ص 37

¹¹² - عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد، مرجع سابق، ص 117-118

¹¹³ - عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد، مرجع سابق، ص 118

¹¹⁴ - إيجناس جولدتسيهر، العقيدة والشرعية في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، ترجمة، محمد يوسف موسى

و"آخرون" (القاهرة: المركز القومي للترجمة 2013) ص 223

الخاتمة:

توصلت الدراسة إلى أن فلسفة الدين أو الفلسفة اللاهوتية نشأت في البداية لإثبات مصداقية الوحي وقديسيته الإلهية بعد أن كانت الفلسفة مجردة في فضائيات تسعى للبحث عن أسرار الكون الخفية، ومع تحولات التاريخ صادف ضعف الدين وتعدد العقائد والطوائف والديانات، واختلاط القيم العقدية بالقيم الدنيوية المندمجة بالأناسة والأنا المنفصلة عن فضيلة الذات والدين.

وقد أسهمت كل تلك التحولات أن تبتعث في العقل الفلسفي أصولية النقد العقلي كردة فعل للتدين السلوكي المنفصم عن منصوصات القيم الدينية، ثم بدأ للعقلانية الفلسفية أن النصوص لا تستطيع أن تجسد لغتها التصورية في الواقع فاتجهوا للبحث عن بديل آخر؛ حيث وجدوا القانون.

كان المعتزلة أول من استخدم العقل الفلسفي لنقد النصوص الدينية وتناولها كقيم مؤقتة مخلوقة وليست مطلقة أو ما يسمى الكلام الإلهي الأزلي الأبدى، مجرد عن القدسية الإلهية أو الصفة المقدسة، وتشابهوا مع فلسفة اليونان بأن الكلام أو اللوغوس هو ملفوظ ومنطوق وقانون وقيمتة متعلقة بفلسفته.

كان هذا المدخل هو الوسيلة الأولى لنشر أصولياتهم القائمة على مبدأ العدل والتنزيه الإلهي وتعلية قدرة الإنسان ونفي القدرة الإلهية، وقد أسهمت هذه الرؤية من تجريد الذات الإلهية عن كل صفاتها المنصوصة بالقرآن والسنة، وهدفوا من ذلك تجاوز المعتقدات النصية أو تجسيد الإله كما في اليهودية أو المسيحية، وبذلك تجددت معهم نظرية المثل الأفلاطونية.

وقد انتقلت أفكار المعتزلة عبر النقول والترجمة إلى الغرب ومن ثم تأسست فلسفة الدين الغربية الراضة للدين الإسلامي من داخل الكنيسة ثم تحول إلى فلسفة عامة لنقد جميع الأديان بما فيها المعتقدات النصرانية، كما وضع المعتزلة البنات اللغوية للفكر الغنوصي داخل الإسلام أو المعتقدات الباطنية، وما يزال تراث المعتزلة هو الأكثر وجوداً في المؤسسات التعليمية؛ المدرسية والجامعية وكذلك في معتقدات الأحزاب القومية والإسلامية ولدى الكثير من الطوائف التنظيمية الإسلامية السياسية، وفي كل الطوائف الشيعية.

حيث توصلت الدراسة إلى أن الفجوة بين مناهج فلسفة الدين ومناهج التفسير متسعة وتتسع باستمرار مع بروز مخرجات الجامعات بما فيها الكثير من الجامعات الإسلامية. بينما تشهد الساحة العالمية حضوراً متعالياً لفلسفة الدين، وفي الوقت ذاته يشهد العالم غياباً ممنهجاً لمناهج التفسير؛ إلا فيما يرد لدى بعض الطوائف البروتستانتية المؤسسة للحضارة الغربية التي طالبت بالحرفية الإنجيلية وأقامتها في أمريكا كما أقامتتها من قبل الطائفة البيوريتانيين وخصوصاً المبادئ العامة للوصايا العشر الموسوية التي أقيمت بها دولة أنجلاند الجديدة، أو مما ورد في مناهج التفسير التلمودية والأسفار القديمة، ومن ثم مناهج التفسير الإسلامي في الصدر الأول. وما عدا ذلك إما نقلاً عن قديم شراح أو اختزالاً.

كما برزت تيارات أخرى تدعو لعقلنة النصوص ومحاکمتها بالعقل من منظور إسلامي جديد دون الارتباط بأصولها ومعانيها اللغوية، مع أن الفلسفة كفلسفة تكتسب قيمتها من قيمة لغتها وفنون ألفاظها، وما المنطق إلا منطوق وكل منطوق معقول، كما برزت العقلانية العلمية التي تربط النصوص المقدسة في الكتب السابقة أو القرآن الكريم بالتفسيرات العلمية، ومن ثم تحول الدين في القرآن والسنة إلى قيمة علمية مقيدة بالحواس، حيث يتشابه علم الإعجاز العلمي للقرآن بالقراءات اليسوعية التي حركت بواعث التغيير ودجمت النصوص الدينية المسيحية بالعلمية أو التفسيرات العلمية أو ما يمسى الإعجاز العلمي ومع التطور السجالي للفلسفة وتقدم العلم بدأ نبوءة العلم التجريبي تؤسس لألوهية علمية كونية ترفض الدين تماماً، وخصوصاً الدين الذي يوظف مخترعاتها لإثبات أسبقيته العلمية في الوقت الذي يعجز عن اكتشافها أو ابتكارها، حيث تسعى لإقصائه عن الساحة الفكرية والاجتماعية، كما تسعى لإقصاء الفلسفة العقلانية وغيرها من الفلسفات الأخرى التي لا ترتبط بفلسفة التجريب وعلومه الحضارية.

قائمة المراجع:

أولاً: المراجع باللغة العربية.

1. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج2، ط2 (سميركو للطباعة والنشر، دت)
2. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق، محمد رشاد سالم، ج 10، ط2 (جامعة محمد بن سعود 1411)
3. ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل تحرير الحساني حسن عبد الله (القاهرة: دار التراث، دت)
4. ابن منظور: لسان العرب، ج2، مادة دين (القاهرة: دار المعارف، القاهرة، د.ت)
5. أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الشاطبي، الموافقات، ج1، ط1 (السعودية: دار ابن عفان، 1997)
6. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، ج 4 (دار الفكر للطباعة والنشر 1997)
7. أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الاستقامة، تحقيق، محمد رشاد سالم، ج2، ط2 (جامعة محمد بن سعود: إدارة النشر والثقافة 2011)
8. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفى تحقيق، محمد عبد السلام عبد الشافي، ج1، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية 1413)
9. أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق، احسان عباس (بيروت: دار صادر 1975)
10. أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق، علي سامي النشار (بيروت: دار الكتب العلمية 1402)
11. أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق، محمد الخشت (القاهرة: مكتبة ابن سينا، دت)
12. إحسان علي الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ط1 (الرافدين للطباعة والنشر 2013)
13. أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج 9 (زارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف 1425)
14. أحمد بن يحيى المرتضى، كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تحقيق، توما أرندل (حيدر آباد 1316)
15. أحمد قراملكي، الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف، حسن العمري، ط1 (بيروت: دار الهادي - 2002)
16. إدوارد بروي، تاريخ حضارات العالم؛ القرون الوسطى، تعريب، يوسف اسعد داغر، وفريد داغر، مج4 (بيروت: عويدات للنشر والطباعة 2003)
17. أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ط2 (بيروت: دار النهار للنشر 1995)
18. أرسطو، المقالة الثانية عشرة، أرسطو المعالم الأول، ترجمة، ماجد فخري، ط2 (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع 1997)
19. أرسطو، كتاب النفس، ترجمة، أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية 1949)
20. اسحاق بن حنين، مقالة الإسكندر الافروديسي في العقل على رأي أرسطو طاليس، تحقيق، عبد الرحمن بدوي (بيروت، دار المشرق، دت)
21. الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق، هلموت ريتز، ط3 (دار النشر فرانز شتايز فيسبادون)
22. إيجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، ترجمة، محمد يوسف موسى و"آخرون" (القاهرة: المركز القومي للترجمة 2013)

23. برنيت تشارلز، حركة الترجمة اللاتينية في العصور الوسطى؛ من كتاب، الحضارة العربية في الاندلس، ج2، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1998)
24. بهاء درويش، فلسفة العقل عند دونالد دافدن (الإسكندرية: منشأة المعارف 2002)
25. بوترو، إميل، الفلسفة والعلم في الفلسفة المعاصرة، ترجمة، أحمد الأهواني، ط1 (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب 1973)
26. بول تيليتش، بواغث الإيمان، ترجمة سعيد الغامي، ط1 (ألمانيا: منشورات الجمل 2007)
27. بول تيليتش، الموقف الديني، ترجمة، مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1 (دار الكلمة 2007)
28. بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة، محمد برادة، حسان بروقية، ط1 (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)
29. بيار دوهيم، مصادر الفلسفة الغربية، ترجمة، أبو يعرب المرزوقي (دمشق: دار الفكر 2005)
30. بيترسون وآخرون، العقل والاعتقاد الديني مقدمة في فلسفة الدين، ترجمة، صلاح الجابري، قضايا إسلامية معاصرة، ع 47 - 48 (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، دت)
31. توفيق الطويل أسس الفلسفة، ط4 (القاهرة: دار النهضة العربية 1964)
32. توفيق الطويل، أسس الفلسفة (القاهرة: دار النهضة العربية، دت)
33. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط4 (القاهرة: دار النهضة العربية 1964)
34. توفيق بن عامر، التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، ط1 (المغرب المركز الثقافي العربي 2013)
35. توماس هوبز، اللفيثان، الأصول الطبيعية والسياسة لسلطة الدولة، ترجمة، ديانا حرب، بشرى صعب، ط1 (أبو ظبي للثقافة والتراث - كلمة- 1432 يناير 2011)
36. جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة، ذوقان قرقوط (بيروت: دار العلم، دت)
37. جمال محمد الهاشمي، المحددات السياسية لإستراتيجية العلاقات الدولية، ط1 (دار الفجر- مركز الإصباح للدراسات الحضارية والسياسية والإستراتيجية 2018)
38. جمال محمد الهاشمي، المحددات السياسية وإستراتيجية العلاقات الدولية، ط1 (القاهرة: دار الفجر 2018)
39. جمال محمد الهندي، تربية علماء الطبيعيات والكونيات المسلمين، المنصورة، ط1 (دار الوفاء للطباعة والنشر 2000)
40. جمال محمد أنعم، مفهوم الوعي السياسي الإسلامي بين الفكر والممارسة، رؤية مقاصدية (مصر: جامعة أسيوط، رسالة ماجستير غير منشورة، 2009)
41. جمال محمد، الوعي السياسي الإسلامي بين الفكر والممارسة: رؤية مقاصدية (مصر: جامعة أسيوط، رسالة ماجستير غير منشورة 2009)
42. جون سيرل، العقل، ترجمة، ميشيل متياس، عالم المعرفة، ع 345 (الكويت: المجلس الوطني للفنون والآداب 2007)
43. الحارث المحاسبي العقل وفهم القرآن، تحقيق، حسين القوتلي، ط2 (دار الكندي- ودار الفكر 1978)
44. حافظ بن أحمد الحكمي، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، ج1 (دار ابن القيم 1415)
45. حتي فليب، تاريخ العرب، ترجمة، جبرائيل حيدر، ج2 (بيروت، 1950)
46. حسن الترابي، السياسة والحكم؛ النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، ط1 (دار الساني للطباعة والنشر 2003)
47. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ط3 (مؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 2006)
48. حسن يوسف، فلسفة الدين عند بيردائف، ط1 (القاهرة: دار الكلمة 2000)

49. ديفيد هيوم التاريخ الطبيعي للدين، تعريب، حسام الدين خضور، دار الفرق، دمشق، دت)
50. روبرت س سولمون، الدين من منظور فلسفي؛ دراسة ونصوص، ط1 (بيروت: العارف للمطبوعات 2009)
51. زينب الخضري، ابن سينا وتلامذته اللاتين، ط1 (القاهرة: مكتبة الخانجي 1986) ص21
52. زينة، حسني، العقل عند المعتزلة، ط2 (بيروت، دار الآفاق الجديدة 1980)
53. سعود بن عبد العزيز بن محمد العريفي، والأدلة العقلية العقلية على أصول الاعتقاد، ط1 (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد 1419)
54. سهيل بشروئي، مرداد مسعودي، تراثنا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة، ترجمة محمد غنيم، ط1 (بيروت: دار الساقى 2012)
55. سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام (القاهرة: دار الشروق 1995)
56. شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، ط1 (لبنان: معهد المعارف الحكمية 2004)
57. الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحرير، الفرد جيوم (دش)
58. صلاح الدين خليل بن آيبك الصفدي، تحقيق، أحمد الأرنؤوط وآخرون، ج2 (بيروت: دار إحياء التراث 2000)
59. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج2، ط1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني 1973)
60. عادل ضاهر، مادة فلسفة الدين في الموسوعة الفلسفية العربية، معن زيادة "محررا"، مج2 (بيروت، معهد الانماء العربي 1988)
61. عبد الجبار الرفاعي، فلسفة الدين؛ في تمهيد لدراسة فلسفة الدين، عبد الجبار الرفاعي "محررا"، ط1 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر 2014)
62. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم (الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1980)
63. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ط2 (الزرقاء: مكتبة المنار 1992)
64. عبد الرحمن بدوي، كتاب أرسطو طاليس في النفس، ط2 (بيروت، 1980)
65. عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام (بيروت، القاهرة، عالم الكتب-مكتبة المتنبي 1980)
66. عبد الرحمن بن صالح المحمود، القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، ط2 (دار الوطن 1418-1997)
67. عبد الله بن يوسف الجديع، تيسير علم أصول الفقه، للجديع، منشورات (1)، (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع 1997)
68. عبد الله محمد الغلامي نقد العقل بين الغزالي وكنانط، ط1 (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر 12003)
69. عبد الله محمد عبيد البغدادي أبو بكر ابن أبي الدنيا، العقل وفضله، تحقيق، لطفي محمد الصغير (دار الراية للنشر والتوزيع، دت)
70. عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل "بحث في جدلية النص والعقل والواقع، الإنسان، ع1 (باريس: دار أمان للصحافة والنشر، مارس 1990)
71. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية (بغداد: مطبعة الارشاد 1967)
72. على شريعتي، دين ضد الدين، ترجمة، حيدر مجيد، دار الأمير، ط1 (بيروت، 1423-2003) ص152

73. علي عزت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة، محمد يوسف عدس، ط1 (مجلة النور الكويتية-مؤسسة بارفاريا (1994)
74. علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات (بيروت: مكتبة لبنان 1969)
75. علي شيرواني، التجربة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، رهانات الدين والحداثة (6) الإيمان والتجربة الدينية ع 51-52 (بغداد: مركز فلسفة الدين، صيف-خريف 2012)
76. عماد الدين خليل، مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة 1983)
77. عيسى سلمان درويش المعموري، أثر الأدب الأندلسي في الآداب الأوربية (جامعة بابل: كلية الدراسات القرآنية 2011)
78. الفارابي، رسالة في العقل، تحقيق، مورييس بويج (بيروت: 1938)
79. فاروق السامرائي، تعزيز فقه الواقع في ضوء الفكر التربوي الإسلامي، مجلة أبحاث اليرموك، ع3 (سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية 1997)
80. الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ط4 (د.ن، د.ط)
81. القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق، عبد الكريم عثمان، ط3 (1416-1996)
82. كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة، أمين الفارس، منير البعلبكي، ط8 (بيروت: دار العلم للملايين 1979)
83. كريس هورنر، امريس ويستاكوت، التفكير فلسفياً، ترجمة ليلي الطويل، ط1 (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب 2011)
84. كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، ط9 (بيروت: دار العلم للملايين 1997)
85. مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج1، ط4 (الرياض: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع 1420)
86. محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية أبو عبد الله، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ج2، تحقيق، علي بن محمد الدخيل الله، ط1 (دار العاصمة 1408)
87. محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين المَلْطِي العسقلاني، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق، محمد زاهد بن الحسن الكوثري (بغداد-بيروت: مكتبة المثنى-دار المعارف 1969)
88. محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوح الحنبلي المعروف بابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحقيق، محمد الزحيلي، نزيه حماد، ج1 (وزارة الأوقاف السعودية 1413)
89. محمد بن محمد ابن أمير الحاج الحنبلي، التقرير والتحبير، تحقيق، عبد الله محمود محمد عمر، ج6 (بيروت: دار الكتب (1999)
90. محمد عبده، الأعمال الكاملة؛ الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات، تحقيق، محمد عمارة، ج3، ط1 (القاهرة: دار الشروق (1993)
91. محمد عثمان الخشت، فلسفة الدين (القاهرة: دار قباء للنشر والتوزيع 2001)
92. محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (القاهرة: دار الكتب المصرية 1364)
93. محمد محمد قاسم، مدخل إلى الفلسفة، ط1 (بيروت: دار النهضة العربية، 2001)
94. محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، القاهرة (مكتبة الأنجلو المصرية 1983)
95. محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ط2 (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية 1954)
96. مصطفى محمود منجود، الدولة الإسلامية؛ وحدة العلاقات الخارجية، ط1 (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1996)

97. مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ط7 (بيروت: مؤسسة الرسالة 1980)
98. ميرسيا إلباد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة، عبد الهادي عباس، ج1، ط1 (دمشق: دار دمشق 1986)
99. نبيل على صالح، مدخل إلى معرفة الإدراك العقلي وعملياته الفكرية والسلوكية، مجلة الباحث، ع3 (الشركة الشرقية العلمية للصحافة والنشر 1994)
100. ه.ج. ويلز: موجز تاريخ العالم، ترجمة، عبد العزيز توفيق جاويد، ط2 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1958)
101. هيجل فريدريك، محاضرات فلسفة الدين؛ مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة: دار الكلمة 2001)
102. هيك، جون، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، ط1 (بيروت: دار المعارف الحكيمة 2010)
103. ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة؛ عصر الإيمان، ترجمة، محمد بدران، ج6، مج4 (بيروت-تونس: دار الجيل 1408 هـ 1988-)
104. يوسف القرزاوي، في الطريق إلى الله؛ الحياة الربانية والعلم، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة 2001)
105. يوسف كرم، العقل والوجود (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة 2012)
106. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط (بيروت: دار القلم، د.ت)

المراجع باللغة الانجليزية

107. Rashdall, Hasting, Philosophy and Religion, Connecticut(USA: green wood press, Publishers West port, 1970)
108. Taylor, Jayne, An Analogue Study of attributional Complexity theory of mind deficit, Vol. 93 (British Journal of Psychology 2002)
109. Wiebe D, Religion and Truth, The Hague (P. N. Y. 1981)

مراجع شبكة الأنترنت

110. يوري أناتوليفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة هيثم صعب (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب سلسلة الكتاب الالكتروني للنشر <https://www.jamaa.net/books.library>)