الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عباس لغرور –خنشلة–

كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية

قسم العلوم الإجتماعية

رقم التسجيل: .....

الرقم التسلسلي: .....

فلسفة الدين عند فيورباخ وأثرها على الفكر العربي المعاصر
أحمد عبد الحليم عطية نموذجا

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه في الفلسفة–ل م د– تخصص فلسفة الأديان

إعداد الطالبة

حدة ذيب

إشراف الأستاذ الدكتور

موسى معيرش

أعضاء لجنة المناقشة

الإسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د شريف طاوطاو	أستاذ التعليم العالي	جامعة عباس لغروةر خنشلة	رئيسا
أ.د موسى معيرش	أستاذ التعليم العالي	جامعة عباس لغرور خنشلة	مشرفا ومقررا
أ.د بوقرن عبد الله	استاذ التعليم العالي	جامعة قسنطينة 02	عضوا مناقشا
أ.د العايب يوسف	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير ع.القادر– قسنطينة–	عضوا مناقشا
أ.د بوسكاك ع.الغاني	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	عضوا مناقشا
د.سمير بلكفيف	أستاذ محاضر (أ)	جامعة عباس لغرور –خنشلة–	مدعوا

السنة الجامعية 2018–2019

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى أعداء الكراهية والتعصب

إلى الذين يناضلون من أجل إرساء ونصرة القيم الإنسانية: قيم الخير، الجمال، الحق، الحب، التسامح الحوار، الإختلاف والإعتدال.

الشكر

الحمد لله والشكر لله على نعمته التي لاتعد ولا تحصى.

حتى نكون في مستوى الفضيلة ونعيد الفضل لأصحابه، بودنا أن نشكر :

– الأستاذ المشرف "موسى معيرش" الذي رافق هذا البحث منذ أن كان فكرة إلى غاية هذة اللحظة التاريخية على الأقل بالنسبة لنا.

– كما أتوجه بالشكر للباحث والمفكر أحمد عبد الحليم عطية من مصر على المساعدة المعرفية.

– إلى كل أفراد أسرتي.

المقدمة

مقدمة

مع بداية العصر الحديث ظهرت سمات عديدة تفصل بين العصور الوسطى التي سادت فيها الكنيسة واللاهوت منها :العلم الذي أصبح الوسيلة لفهم الطبيعة والعالم والإنسان وظهور الفلسفة الحديثة مع ديكارت Descartes (1536-1650) تؤكد سلطة العقل مقابل سلطات رجال الدين المنغلقة وكان أهم إنجازات الفكر الإنساني: النزعة الإنسانية، والنزعة العقلانية والنقد الذي ساد شتى مناحي الحياة مقصيا سلطة رجال الدين، وتجلى ذلك لدى اسبينوزا Spinoza (1632-1647) وبيير بايل Pierre Bayle (1667-1706) في القرن السابع عشر، واتضح في عصر التنوير لدى إيمانويل كانط E.Kant (1724-1804) فيلسوف النقد، وهنا تحددت الحداثة الغربية التي تميزت بالحركة النقدية للعلوم والمعارف الإنسانية التي سادت أوروبا منذ ذلك القرن لتشمل المعتقد الديني المسيحي، فاهتزت أسسه وتحرر من قبضة محتكريه –أقصد رجال اللاهوت وكوادر الكنيسة–فالمتاريس والسياجات التي وضعها هؤلاء لمنع تسلل النقد وعدم اقترابه من المخزون اللاهوتي لم تعد تجدي نفعا.

في الواقع، تلك االمكاسب التي صاحبت الحداثة الغربية إلى جانب حرية الفكر، وحرية المعتقد الديني، مكنت الفلاسفة المحدثين من إفتكاك وإنتزاع مقولة الدين من سلطة الكنيسة وإستعادة لحظة التفلسف فيه، فأصبح ضمن جدول غهتماماتهم فاتم إخضاعه للعقل النقدي على شاكلة المعارف الأخرى، فتراجعت النزعة القطعية الوثوقية حوله و لم يعد يحمل صفة القداسة عند الفلاسفة بحيث ازدادت الشكوك حول نقائه، مصدره وأصوله، وطرحت العديد من التساؤلات الفلسفية حوله: هل هو حقيقة إلهية مطلقة أو هو نتاج للوعي الإنساني عبر مراحل تاريخية؟ وهل الدين كفيل بتحقيق تقدم الأمم، أم هو علة التخلف، وبالتالي كان لزاما إزاحته وإستبداله بالعلم؟

في الحقيقة، أثارة تلك الأسئلة التي تتصف بالطرح العميق ، جملة من النظريات الفلسفية حول الدين مثل نظريتي إيمانويل كانط في كتابه الدين في حدود العقل المحض ونظرية هيجل Hegel (1774-1831) في كتابه محاضرات في فلسفة الدين،، لعل أبرزها نظرية لودفيج فيورباخ

Ludwig Feuerbach (1804-1882) في القرن التاسع عشر التي لاقت رواجا كبيرا لدى اليسار الهيغلي لما تحتويه من نزعة إنسانية امتد صداها إلى الاتحاد السوفييتي سابقا وأمريكا وصولا للعالم العربي من جهة، وإسهامها في تشكيل مبحث فلسفة الدين من جهة أخرى كمبحث مضاف للمباحث الكلاسيكية للفلسفة.

فلسفة الدين عند فيورباخ: هي الدراسة النقدية لجوهر الدين المسيحي والتأصيل للدين البدائي أو الطبيعي.قدم فيورباخ مقاربة تأويلية مادية،إنسانية للمسيحية أبطل زيف وإدعاءات اللاهوت البروتستانتي الذي يعتقد بألوهية المسيح، فمن خلال نقده هذا، يسعى فيورباخ لأنسنة إله المسيحية من جهة وإنهاء الإغتراب الديني الذي يعيشه الإنسان من جهة أخرى. فنظرية الدين عند فيورباخ تندرج ضمن مشروعه الفلسفي الذي يطلق عليه فلسفة المستقبل، أو الفلسفة الأنتروبولوجية ويمكن تلخيص تلك النظرية في العبارة التالية التي ذكرها في أغلب كتبه:"سر اللاهوت هو الأنتروبولوجيا"غايته منها دحض إفتراضات العقائد اللاهوتية ومزاعم الفلسفة النظرية على رأسها النسق الهيغلي، لا لشيء سوى إهمالهما للوجود الإنساني وإنغماسهما في الموضوعات الميتافيزيقية، لذلك نجد فيورباخ يصر على أنسنة المسيحية وعلمية الفلسفة وإنزال الفلسفة من قبة السماء إلى عرش الأرض، وتغيير موضوعاتها، فحسبه الإقلاع نحو فلسفة جديدة تواكب العلوم الحديثة، يقتضي إقتلاع كل جذور الميتافيزيقا والإبقاء على موضوعات الواقع المعين، المحدد. فإهتمامه البالغ بالوجود الإنساني والطابع النقدي الذي يميز فلسفته، جعلت الدراسات العربية المعاصرة تتجه نحوها بغية تفعيلها في الثقافة العربية المعاصرة وزعزعة الوعي العربي وإعادة تشكيله من جديد والتأسيس للكينونة العربية المستترة.

تتجلى أهمية البحث المعنون بـ"فلسفة الدين عند فيورباخ وأثرها على الفكر العربي المعاصر –أحمد عبد الحليم عطية نموذجا-" في السعي إلى بيان توجهات فيورباخ العلمية، الإنسانية والنقدية ومدى الأثر الإيجابي الذي تركته في الفكر العربي المعاصر ولمن يعود السبق في إستدعاء تلك الفلسفة من جديد لقهر الإغتراب الذي إكتسح الإنسان العربي ومس كل جوانب حياته، وإتخاذها أداة للقضاء على النزعة الوثوقية التي عطلتنا عن الحضور والتمركز حول الإنسان وحلحلة قضاياه،هذا الكائن الذي كرمه الله عن سائر مخلوقاته، إذا،إن فيورباخ الذي سار على خطى سقراط Socrate

وكوبرنيكوس، جدير بالبحث والرعاية الفكرية، فالأسئلة الأساسية التي نعنى بها في هذا البحث تتعلق بالإشكاليات المختلفة التي تثيرها فلسفة فيورباخ خاصة ما يتعلق بالدين والإنسان مع ازدياد الاهتمام بها في الفكر العربي.

إن غاية فلسفة الدين عند فيورباخ تكمن في سعيه الدائم إلى تقديم تفسير وفهم إنساني للدين مقابل التفسيرات الدوجماطيقية المنغلقة التي تنحو بالدين إلى السياسة، فالفهم الفلسفي الأنثروبولوجي يساعدنا على التخلص من القطعية الدينية التي تؤدي إلى الشقاق والصراع والتناحر بين أصحاب كل دين، بل بين أفراد الدين الواحد. فالعصر الذي نحياه يقتضي منا فهما للدين لا يرفض الآخر ولا يقصه بل يدعو للتفاهم والتسامح والاعتراف بالآخر والعيش سويا. لذلك أعتقد بأ ن هذه الدراسة على علاقة بالراهن العربي، وما يشهده من تحولات وتغيرات سريعة، وعودة السؤال الديني إلى الواجهة وضرورة تجديد الخطاب الديني ليتماشى وروح العصر الذي ينبغي عليه تبني مقولة إبن رشد- نهاية الإعتقاد وبداية الإجتهاد-، فإعادة التأسيس لخطاب فكري ديني جديد معتدل وفق مناهج الفلسفة الحديثة وبعقول أكاديمية أكثر وعيا وإنفتاحا بات ضرورة حتمية، فلا يمكن تكبيل العقل العربي وتعطيله والإستمرار في محاكاة وتقليد الماضي والتغني باجتهاداته، فلكل عصر ظروفه وجتهاداته.

قد تبدو الدراسات العربية حول فلسفة فيورباخ قليلة إذا ما قورنت بالدراسات الغربية، ومن هنا وجب تخصيص هذه الأطروحة حتى يمكننا أن نتناول فلسفة فيورباخ ومدى حضورها في الفكر العربي ضمن دراسة أكاديمية بالجامعة الجزائرية، تتناول فلسفة الدين عند فيورباخ وتجلياتها على المشروع الفكري للدكتور عبد الحليم عطية.

ويمكننا أن نشير مبدئيا إلى الحضور الفويرباخي في الفكر العربي موضحين أهم ما كتب عنه من دراسات، وإن كانت الترجمة هي أساس التعرف على فلسفته ثم تضمنت الترجمات المختلفة لكتاباته مقدمات وافية أحيانا وموجزة أحيانا أخرى تعرف بالفيلسوف ونظرياته المختلفة وفق السياق الفكري الذي ينطلق منه المترجم، نشير بالخصوص ونعرض فيما يلي للدراسات العربية

حول فلسفة فيورباخ المتأثرة بالطابع النقدي والإنساني لفلسفة فيورباخ، أغلب تلك الدراسات إعتمدت على مراجع عطية حول فيورباخ لإكتشاف وفهم فلسفته:

-حسن حنفي، "الإغتراب الديني عند فيورباخ، مجلة عالم الفكر الكويتية، المجلس الوطني اللثقافة والفنون والأداب بالكويت، الكويت العدد1، 1979.

- ترجمة إلياس مرقص لكتاب فيور باخ مبادئ فلسفة المستقبل.

- حنا ديب، هيغل وفيورباخ، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994. دراسة توضح أصالة فلسفة فيورباخ وإستقلالها عن فلسفتي هيغل وماركس.

- فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيغل، كيركجارد، فيورباخ، ماركس، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 2006.

- لودفيج فيورباخ ماهية الدين قضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2001. (ترجمة مرفوقة بدراسة).

- أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، 2006.

- مجلة أوراق فلسفية تخصيص العدد الثاني عشر، 2004 لفلسفة فيورباخ.

- نادية أحمد النصراوي، فلسفة فيورباخ بين المادية والإنسانية، دار الرافدين، بيروت، ط1، 2016.تبين فيها توجهات الفيلسوف المادية والإنسانية

- ترجمات نبيل فياض لأعمال فيورباخ الرئيسية: جوهر الإيمان بحسب مارتن لوثر، نحو نقدية لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل ونصوص أخرى، جوهر المسيحية، صدرت تلك الترجمات عن دار الرافدين، لبنان، ط1، 2017. (ترجمة مرفوقة بدراسة).

- خشعي عبد النور "نقد الدين عند فيورباخ"، دراسات فلسفية، مجلة محكمة تصدر عن الجمعية الفلسفية الجزائرية للدراسات الفلسفية، العدد الاول، 2014.

سنعود لتحليل لهذه الدراسات في الفصل الثالث من هذه الأطروحة.

الدراسات باللغة الاجنبية

-Albert Levy, La Philosophie De Feuerbach Et Son Influence Sur La Littérature Allemande, Ancienne Librairiegerner Bailliere, Paris, 19, 1904.

-Alexis Philonenko, La Jeunesse De Feuerbach 188-1841 Introduction A Ses Positions Fondamentales, Tome2, Librairie Philosophiquej.Vrin, Paris, 1990.

-David Mcllan, Les Jeunes Hégéliens Et Karl Marx, Bauer-Feuerbach-Stiner, Hess, Traduitpar Anniemnllan, Payot, Paris, 1972.

-Emil Bottigelli, Karl Marx Et La Gauche Hégélienne, Contribution A L'étude De Leur Rapports, 6j9, Milano, 1963.

-Frederik Englis, Feuerbach Et La Fin De La Philosophie Classique Allemande.

-Henri Arvon, Feuerbach Sa Vie, Son Œuvre Avec Un Exposé Sur Sa Philosophie, Presses Universitaires De France, Paris, 1964.

- Max Wartofsky, Feuerbach, Cambridge University, Première Edition, 1977.

-Samah Dallai, Marx Critique De Feuerbach, L Harmattan,Paris,2011.

- Pierre Pijet, S.J., Les Atheismes Et La Theologie.

يعود الفضل للأستاذ المشرف الذي حفزني ونبهني لهذا الموضوع، فحين أطلعت على فلسفة فيورباخ أدركت قلة الدراسات حولها في العربية لإنشغال الفكر العربي المعاصر لصالح الفلسفة السابقة عليها، الهيجلية، أو اللاحقة لها الماركسية، ووسم فلسفته بأنها ضد الدين. والحقيقة أن اهتمام فويرباخ بالدين وكون التفكير في الدين هو الشغل الشاغل له هو ما جذبني نحو فلسفته، خاصة ونحن نحيا في أمة متدينة بطبعها ومجتمع ينظم الدين مختلف جوانب حياته وسيادة وسيطرة التفسيرات المغالية في الدين مما أنحرفت به تجاه العنف والتفسير وإبتعدت به عن رسالته الحقيقية التي تتوجه للإنسان وتؤكد على الكرامة البشرية.

قبل طرح إشكالية الدراسة، علينا أن نؤكد مسألتين هامتين تساعدنا على صياغتها: الأولى هي حضور فلسفة هيجل القوي لدى جيل من معاصريه وتلاميذه سواء ممن أطلق عليهم الهيجليون الشيوخ (المحافظين) أو الهيجليون الشباب، اليسار الهيجلي ممن تأثروا تأثرا شديدا بفلسفة الأستاذ المعلم التي سيطرت على ألمانيا في هذه الفترة وقسمت تاريخ الفلسفة إلى ما قبل هيجل ومابعد

هيجل. وكان فيورباخ أحد هؤلاء التلاميذ الذين شغلوا طوال حياتهم بفلسفة هيجل. ولم يؤثر هيجل في هؤلاء فقط إلا عن طريق الإشكالية الأساسية التي طرحتها فلسفته وهي المشكلة الدينية أو العلاقة بين الوعي الفردي (الإنسان) والوعي المطلق (الله) هنا أيضا يلتقي هيجل وفيورباخ تلميذا متابعا في البداية وفيلسوفا مستقلا ناقدا بعد ذلك، ومن هنا تتحدد إشكالية بحثنا:

ماهي إفتراضات فيورباخ حول جوهر الدين المسيحي وما سر إهتمامه به؟ ولإي مدى تاثرت به الدراسات العربية المعاصرة؟

تتفرع عن هذه الإشكالية إلى تساؤلات فرعية نرصدها على النحو التالي:

- هل حياة فيورباخ تنسجم مع فلسفته؟
- ماهي منزلة الدين داخل مشروعه الفلسفي الجديد؟ وما الغاية منه؟
- ما مصدر الدين عنده؟ وماطبيعة جوهر المسيحية؟

- هل لفلسفة فيورباخ بشكل عام وفلسفته في الدين بشكل خاص حضورا على مستوى الدراسات العربية الراهنة تستدعي الوقوف عندها؟ وما يبرر تأثيرات المفكر العربي أحمد عبد الحليم عطية بتلك الفلسفة ؟وما حقيقة هذا التقارب الفكري بين ثقافتين تتباين من حيث الأسس والمقدمات؟

حتى نكون داخل إطار البحث الأكاديمي، نستهل كل فصل من فصول الخطة بتلك التساؤلات لنجيب عنها في مضمون الدراسة.

بما أن طبيعة الموضوع تقتضي منا الاعتماد على أكثر من منهج، فإننا استخدمنا المناهج التالية:

* المنهج التحليلي: قمنا بعرض تحليلي لنصوص فيورباخ في أغلب الفصول.

* المنهج النقدي: استخدمناه في اغلب فصول البحث، حيث عرضنا لأهم الانتقادات الموجهة لفلسفة فيورباخ.

* المنهج المقارن: في سياق الدراسة عدنا لبعض الأفكار والتصورات لدى الفلاسفة الآخرين بغية المماثلة والمقارنة والتاصيل الفلسفي.

تستدعي الإشكالية التي تم طرحها والتساؤلات المتفرعة عنها إلى وضع خطة للإجابة عنها، تتكون من مقدمة ومدخل حول مفهوم فلسفة الدين بإعتباره مبحثا فتيا تم تدريسه مؤخرا في أقسام الفلسفة بالجامعات الجزائرية وثلاث فصول وخاتمة، يتكون كل فصل عموما من مبحثين أو أكثر وتقييم.

مقدمة: تحتوي في مجملها على التعريف بالموضوع وبيان أهميته والغرض منه والدراسات السابقة كما أشرنا لأسباب إختياره، ثم إنتقلنا لجوهر المقدمة أي إشكالية البحث وما يترتب عنها من تساؤلات فرعية، ناهيك عن المناهج المعتمدة في هذه الدراسة، والصعوبات التي إعترضتنا أثناء إنجازها.

المدخل: بعنوان إشكالية مفهوم فلسفة الدين، حيث خصصنا المبحث الأول لتعريف الدين وأشكاله وجاء المبحث الثاني لتعريف مصطلح فلسفة الدين وتأصيله وأهم الموضوعات التي يخوض فيها الباحث في هذا الحقل المعرفي بالإضافة إلى المناهج التي يستخدمها.

الفصل الأول: فيورباخ، حياته ومؤلفاته وإنتماءاته الفكرية، إستعرضنا فيه للمراحل التي مر بها مسار فكره، وأهم أسفاره التي تعكس تصوراته الفلسفية، ثم نقبنا على المرجعيات الفكرية التي تشبع بها وتركت فيه أثرا بالغا، مع التركيز بشكل أساسي على اليسار الهيغلي العصبة الفكرية التي تزعمها فيورباخ في بداياتها الأولى وكان الناطق باسمها.

الفصل الثاني بعنوان نقد فيورباخ لفلسفة هيغل واللاهوت والتأسيس لمشروعه الجديد (الفلسفة الأنتروبولوجية)، قمنا في هذا الفصل بعرض وتحليل نصوص فيورباخ ذات الطابع النقدي للمذهب الهيغلي واللاهوت وبيننا الطابع الإنساني لمشروعه الفلسفي الجديد أو كما يطلق عليه فيورباخ فلسفة المستقبل.

الفصل الثالث بعنوان أثر فيورباخ على الفكر العربي المعاصر، أبرزنا فيه ملامح تأثر ثلة من المفكرين العرب بالنزعة الإنسانية والنقدية لفيورباخ، واتخذنا كنموذجا الباحث العربي أحمد عبد

الحليم عطية، الذي نذر نفسه وإلتزم بنقل فلسفة فيورباخ للثقافة العربية وضخ أفكارها في وعائها، لعل يحدث بعد ذلك أمرا-وأقصد بذلك الإهتمام بالإنسان العربي وجعله موضوعا للتفلسف-.

الخاتمة: قمنا بتركيب لأهم النتائج المتوصل إليها أثناء عملية البحث والتحري.

إعتمدنا في هذه الدراسة على مصادر فيورباخ المترجمة إلى الإنجليزية، الفرنسية والعربية، والبعض من الدراسات الغربية حول فلسفة فيورباخ المذكورة أعلاه، بالإضافة إلى دراسات ثانوية ذات صلة غير مباشرة بالموضوع، أي تناولت فلسفة فيورباخ ضمن سياق البحث.

أثناء عملية البحث، واجهتنا العديد من الصعوبات منها : مشكلة الترجمة فلم نتمكن من الإطلاع على النصوص الأصلية المدونة باللغة الألمانية حيث إعتمدنا على الترجمات المختلفة.

يبقى في الأخير الإشارة إلى، أن هذا العمل الفكري لا يتصف بالكمال، فأوجه النقائص ليست قليلة، فتاريخ العلم تاريخ أخطاء كما يقول غاستون باشلار، يبقى مبدئي التطور والتغير نحو الأفضل هدفنا في الحياة.

مدخل
إشكالية مفهوم فلسفة الدين

المبحث الأول: تعريف الدين وأشكاله

المبحث الثاني: مفهوم وموضوعات ومناهج فلسفة الدين

تمهيد

لم يتمكن العلم من إزاحة الدين كلية في العصر الحديث، بل بقي في حضرة الفلسفة، وتخللت قضايا المقدس وعلاقته بالمدنس أعمال الفلاسفة، بل نكاد لا نجد نسقا فلسفيا يخلو من النظرية في الدين، حتى أولئك الذين تنكروا له وأعتبروه وهما Illusion ينبغي التخلص منه على حد قولهم، تعرضوا له ولموضوعاته، وهذا يعود إلى فضول الفيلسوف الذي لا يبرح ولا يهدأ إلا إذا تناول القضايا الدينية وعالجها من وجهة نظر توجهاته الفكرية.

في الحقيقة، كانت القضايا الدينية مع بدايات التفكير الفلسفي مرورا بالعصر الوسيط، تندرج ضمن مبحث الأنطولوجيا (نظرية الوجود) ويطلق عليها أحيانا الميتافيزيقا، وأحيانا أخرى الفلسفة الأولى أو الإلهيات أو الحكمة النظرية، وكان الفلاسفة يصنفون العلوم إلى علوم نظرية وعلوم عملية، فبقي الدين ومسائله داخل أطر المبحث الأنطولوجي إلى غاية العصر الحديث الذي تميز بتحرر العقل من سلطة الكنيسة وظهور حركة النقد، حيث تم إخضاع كل المعارف لمحك النقد بما فيها المعتقد الديني، وهذا ما عبر عنه إيمانويل كانط بقوة في تمهيده للطبعة الأولى لنقد العقل المحض: "قرننا الحالي هو بالخصوص قرن النقد الذي ينبغي أن يخضع له كل شيء، عبثا يحاول الدين بقدسيته والشريعة بجلالها التملص منه، إنهما بمحاولتهما تلك إنما يقومان بإثارة مزيد من الشكوك المشروعة ضدهما..."[1].

نتج عن نقد الفلاسفة للدين والخروج عن حرفية النص فرعا فلسفيا حديثا يطلق عليه فلسفة الدين، بدأت نواته الأولى مع كانط من خلال كتابه الدين في حدود العقل المحض La religion dans les limites de la raison pure الذي قام بترجمته للعربية الباحث التونسي فتحي المسكيني.

وعليه ما تعريف الدين؟ وما المقصود بفلسفة الدين وماهي موضوعاتها ومناهجها؟

1- محمد المصباحي، قراءة في كتاب الدين في حدود بساطة العقل، كتاب جماعي: فلسفة الدين مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، اشراف علي عبود المحمداوي منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2012، ص72.

وللإجابة عن هذه التساؤلات، قسمنا المدخل إلى مبحثين، الأول، خصص لتحديد مفهوم الدين وأشكاله، في حين خصص الثاني لتحديد وضبط إشكالية مفهوم فلسفة الدين.

غير أن قبل رصد وتحديد مفهوم فلسفة الدين، يتوجب علينا الولوج نحو الدين- الموضوع الأساسي والمادة الدسمة لفلسفة الدين- لعرض بعض تعريفاته وأشكاله بصفة عامة:

المبحث الأول: تعريف الدين وأشكاله

سنسعى من خلال هذا المبحث إلى تحديد مفهوم الدين في السياقين العربي والغربي، ثم ننتقل إلى أشكال الديانات التي عرفتها المجتمعات البشرية على مر العصور وفي أماكن متباينة ،فقديما قال أرسطو :"الإنسان متدين بطبعه".

جاء في كتاب الباحث محمد عبد الفتاح المهدي، سيكولوجيا الدين والتدين عن تعريف مفهوم الدين: "الدين من الظواهر التي يصعب وضع مدلول محدد لها، وهذا يرجع إلى عديد من الإعتبارات منها صعوبة شمول تعريف الدين على أرقى وأدنى صور له لتنطبق على كل المجتمعات الإنسانية رغم إختلاف ظروفها، كما أن عدم الإتفاق من جانب العلماء على ماهية الدين البدائي ومدى التفرقة بينه وبين غيره من الأديان شكل صعوبة بالغة لوضع تعريف محدد للدين".[1]

للدين تعريفات عديدة تصب داخل توجهات الفيلسوف أو العالم وهذا ما تقوله الباحثة حسيبة مصطفى في معجمها: "فنجد من يحاول تعريف الدين من منطلق إيماني، روحاني، يقيني، أو من منطلق إلحادي أو من منطلق عقلاني يحاول دراسة الدين كظاهرة إجتماعية أو نفسية أو فلسفية."[2]

المطلب الأول: تعريف الدين

الدين قديم قِدم الوجود الإنساني ومن أكثر الألفاظ تداولا وذيوعا بين خاصة وعامة الناس، لذلك وجب علينا عرض كنهه وفقا لما تقتضيه أدبيات البحث العلمي، وعليه ما المقصود بالدين لغة وإصطلاحا؟

1- محمد عبد الفتاح المهدي، سيكولوجيا الدين والتدين، البيطاش سنتر للنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ط1، 2002، ص11.
2- حسيبة مصطفى، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2009، ص222.

أولا – التعريف اللغوي للدين

للدين مرادفات عديدة في اللغة العربية واللغات الأجنبية الأخرى، وسنشتغل على ذكرها وتبيانها في العنصر التالي:

1– الدين في اللغة العربية

الدين لغة: يعرف الفيروز الأبادي في قاموسه المحيط، الدين على النحو التالي: "فهو ماله أجل، الأخذ، وهو الجزاء، وهو الإسلام، وهو العادة والعبادة، وهو الذل والداء والحساب والسلطان، والملك والحكم والتدبير، وإسم لجميع ما يتعبد به، والملة، والورع وغيرها من المعاني".[1] عرف الباحث علي محمود العبادي في كتابه فلسفة الدين مدخل لدراسة منشأ الحاجة للدين وتكامل الشرائع الدين على النحو التالي مستشهدا بالقرآن الكريم: "الطاعة والجزاء، وقد جاء هذان المعنيان في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: «مَلِكِ يَوْمِ الدِّين»؛ أي يوم الجزاء، وكذلك جاءت لفظة الدين متضمنة لمعنى الطاعة والإنقياد، كما في قوله تعالى في حكاية يوسف وأخيه: «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ»؛ أي في طاعة الملك وشريعته".[2] أما الباحثة حسيبة مصطفى فقد عرفت الدين في معجمها الفلسفي: "(الدين) من دان –خضع وذل– ودان بكذا فهي (ديانة)، وهو دين، وتديَّن به فهو متدين، و(الدين) إذا أطلق يراد به: ما يتدين به الرجل، ويدين به من اعتقاد وسلوك، وبمعنى آخر هو طاعة المرء والتزامه بما يعتنقه من أفكار ومبادئ".[3] في حين عرفه الباحث جميل صليبا في معجمه الفلسفي: "الدين Religion في اللغة العادة والحال والسيرة والسياسة والرأي والحكم والطاعة والجزاء، ومنه: مالك يوم الدين، كما تدين تدان".[4] يتضح لنا من تلك التعريفات ،بان مفردة الدين في اللغة العربية تعكس وجود قوة رهيبة عادلة،رحيمة بالمخلوقات ،مدبرة للكون وللإنسان تستحق الإمتثال لأوامرها وتجنب ونواهيها.

1– الفيرزو الأبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3،، 2005، ص1198.

2– علي محمود العبادي، فلسفة الدين مدخل لدراسة منشأ الحاجة للدين وتكامل الشرائع، دار فراقد للطباعة والنشر، إيران، ط1، 2008، ص31.

3– حسيبة مصطفى، المعجم الفلسفي، ص221.

4– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، د ط، 1982، ص572.

2- الدين في اللغات الأجنبية

النص التالي المقتبس من كتاب مدخل لفلسفة الدين للباحث محمد عثمان الخشت يوضح أصل مفردة الدين في اللغات الأجنبية: "في الإنجليزية والفرنسية والألمانية نجد اشتقاق كلمة الدين Religion كما يقول أندري لالاند موضع جدل، فيستخرج معظم القدماء (لاكتاس، أوغسطين، سرفيوس) الدين Religio من religare، ويرون فيه فكرة الربط، سواء الربط الواجب تجاه بعض الممارسات أو الربط الجامع بين الناس، أو بين البشر والآلهة، من جهة ثانية يستشف شيشرون الكلمة من relire بمعنى تجديد الرؤية بدقة، ويرى ج. لاشلييه أن كلمة religio تبدو بنحو عام أنها تعني في اللاتينية الإحساس المصحوب بخوف، وتأنيب الضمير بواجب ما تجاه الآلهة. لم يكن لدى القدماء سوى كلمة religions ديانات عند لوكريس، تعني كلمة religio المفردة دينا ما، الدين بوجه عام.[1] في حين تحرى الباحث احمد عبد الحليم عطية أصل كلمة الدين فأرجعها إلى الخوف والرهبة، حيث جاء في ترجمته لكتاب فيورباخ مايلي:" وعند الرومان كانت كلمة الخوف metus تحمل معنى الدين، وكانت كلمة الدين religio أحيانا تشير إلى الخوف والرهبة fear and awe، وهكذا كان اليوم الديني dies religians تعني يوما غير ميمون أو يوما يخافه الناس، وفي اللغة الألمانية فإن كلمة Ehrfurant تعني الرهبة awe والشفقة peity وهي تعبير عن منتهى إحترام الدين وتتكون من Ehre أي إحترام Honor والمقطع الثاني Furcht خوف Fear."[2] وبالعودة للمعاجم الغربية وجدنا تعريفات للدين توحي بوجود كائن متعالي، البشر ملزمون بعبادته والولاء له، ونشير إلى تعريفين أحدهما من المعجم الفرنسي والأخر من المعجم الإنكليزي. فالمعجم الفرنسي Larousse عرف الدين بأنه مجموعة من المعتقدات والعقائد والممارسات التي تقيم علاقات الإنسان مع الإله،[3] في حين عرف المعجم الإنجليزي Oxford الدين على أنه: "الإيمان أو الإعتقاد بعبادة الله أو الآلهة".[4]

1- محمد عثمان الخشت، مدخل لفلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، د س، ص13.

2- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، ترجمة عطية عبد الحليم، دار الثقافة العربية، القاهرة، د ط، 2001، ص170.

3- La rousse, dictionnaire La rousse, Paris, 2009, p692.

4- Oxford, dictionary Oxford, university press, fourth edition, p372.

يبدو بأن ،هناك إجماع بين التعريفات اللغوية للدين سواء في اللغة العربية أو في اللغات الأجنبية والمراد بها: الدين خاصية إنسانية ملازمة للبشرية منذ الخليقة الأولى، تحمل معاني عديدة: الطاعة، الجزاء والعادة والخضوع والإعتقاد والرهبة من قوة خارج حدود الطبيعة، تدبر الكون ومصدرا للمثل العليا.

3- مفردة الدين في الأديان السماوية

في مقال نشره الباحث خضر إبراهيم بمجلة الإستغراب العدد الثالث الموسوم بـ: "فلسفة الدين، منشأ المصطلح ومعناه ومجال استخدامه "ينفي صاحب المقال ذكر لفظة الدين في الكتب المقدسة لليهود والنصارى قائلا: "لم تستخدم مفردة الدين في العهد الجديد أو الأناجيل الأربعة، لكنها مشتقاتها اللغوية وردت في التوراة، بمعنى القضاء والجزاء في هذه الحياة الدنيا، وليس القضاء والجزاء في الحياة الأخرى بعد الموت، ومن نماذج القضاء الإلهي في التوراة قصص طوفان النبي نوح عليه السلام وخراب "سدوم" و"عمورة" اللتين ورد ذكرهما في سفر التكوين، والاسمان دان Dan ودينة Dena المنسوبان إلى أبناء يعقوب عليه السلام، ومن المحتمل أنهما مشتقان من مفردة الدين ولهما ارتباط معنوي بالضاء والجزاء أيضا".[1] أما في القرآن الكريم فتكاد لا تخلو سورة من لفظة الدين، فحين يتعلق الأمر بالبحث في مجال الدين فالعودة للقرآن ضرورية بالنسبة للباحث، والنص التالي المقتبس من كتاب مقاربات منهجية في فلسفة الدين للباحث الشيخ شفيق جرادي يؤكد الفكرة:" لقد استندت الأدبيات عند المسلمين في تعريف الدين وماهيته على سياقات النصوص (القرآن والحديث) وبعض التحاليل التي تؤديها إن على مستوى البعد النفسي أو الفردي، أو الإجتماعي والسياسي...الخ. فلقد وردت لفظة الدين في القرآن الكريم (47) منها قوله سبحانه:[2]

قال تعالى: «وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ».[3]

1- خضر إبراهيم، "فلسفة الدين، منشأ المصطلح ومعناه ومجال استعماله"، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، السنة02، العدد03، 2016، ص16.

2- الشيخ شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، معهد المعارف الحكمية، بيروت، 2004، ص43.

3- سورة آل عمران، الآية 85.

«...ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ».[1]

«وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ».[2]

«إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلاَمُ».[3]

يمكن للباحث في شأن الدين العودة للمعجم المفهرس للقرآن الكريم الذي أحصى كل الآيات التي تحتوي على لفظة الدين وذلك من صفحة 267 إلى غاية صفحة 269.[4]

ثانيا– التعريف الإصطلاحي للدين

بعد إرسائنا على المدلول اللغوي للدين في المعاجم والكتب ذات الصلة المباشرة بالموضوع، نعرج نحو المفهوم الإصطلاحي لهذا اللفظ الحيوي مستعينين في أغلب الأحيان على مصادر الفلاسفة التي ذكرت فيها تعريفاتهم الإصطلاحية للدين، وعليه ماهي تعريفات هؤلاء للدين داخل نسقهم الفلسفي؟

1– التعريف الفلسفي للدين

بداية أشير إلى أنني بدأت بتعريف الدين من العصر الوسيط و لم أعود إلى فلاسفة اليونان أو الفكر الشرقي القديم ،لأن ذلك يمثل ظهور الأديان السماوية (المسيحية والاسلام) وإنتشارها مما أدى إلى إصطدام الفلسفة بالدين وظهور المشكلة الكلاسيكية :"علاقة الفلسفة بالدين"إنتهت بظهور النزعة التوفيقية بين الدين والفلسفة،أحد أسباب إنقسام الهيغلية حيث قال بها هيغل ورفضها فيورباخ وبقية أعضاء اليسار الهيغلي.

أ–تعريف الفلسفي للدين في العصر الوسيط: يعرف القديس أنسلم Saint Ansalim أن العقيدة ليست سوى قوة يستعين بها العقل من أجل فهم حقائق الكون فهما عقليا، أما القديس توما الإكويني Saint Thomas Acquine فإنه يذهب إلى أن العقل والروح وسيلتان من وسائل

1– سورة يوسف، الآية 40.

2– سورة يونس، الآية 105.

3– سورة آل عمران، الآية 19.

4– المعجم الفلسفي لالفاظ القران الكريم، مطبعة دار الكتب المصرية، 1945

المعرفة وهما قد صدرا عن أصل واحد مشترك فإن الله هو الذي أودع العقل في الإنسان ، وهو الذي أعلن للناس حقائق الوحي، في حين أن القديس أوغسطين عبر عن رأيه في عبارته الشائعة التي قال فيها العقل يسبق الإيمان، والإيمان يسبق العقل وأن أؤمن كي أتعقل".[1] يعرف الجرجاني (1009م-1078م) الدين في معجمه التعريفات: "وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم".[2] أما الفارابي فيعرفه في كتابه الملة على النحو التالي:"الملة والدين يكاد يكونان إسمين مترادفين،وكذلك الشريعة والسنة،فإن هذين إنما يدلان ويقعان عند الأكثر على الأفعال المقدرة من جزأي الملة،وقد يمكن أن تسمى الأراء المقدرة أيضا شريعة، فتكون الشريعة والملة والدين أسماء مترادفة."[3] يتضح لنا من التعريفات السابقة بأن أصحابها يقرون على أن الله مصدرا للدين ،فهو الذي أنزل الوحي على الأنبياء ووهب الإنسان العقل لفهم الوحي وإدراك الموجودات،فلم يلوح هؤلاء إلى الأديان الأرضية التي عرفتها الحضارات القديمة. ينبغي الإشارة إلى أن هذه التعريفات الخاصة بالدين ظهرت في سياق النزعة التوفيقية بين الفلسفة والدين التي تميزت بها الفلسفة الوسيطية بأشكالها اليهودية، المسيحية، الإسلام، ولإنهاء التعارض القائم في العصر الوسيط بين العقل والإيمان أو ما يعرف عند الفرق الكلامية علاقة العقل بالنقل، وفي سياق حديثنا عن علاقة الفلسفة بالدين نذكر ما قاله فيلسوف قرطبة إبن رشد(1126-1198م): "أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ...وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة."[4] ولإنهاء الإصطدام مع العقل والإيمان ،لجأ فلاسفة العصر الوسيط بمختلف عقائدهم إلى إستخدام منهج التأويل للتوفيق بين الفلسفة والدين، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر الفيلسوف الإسكندراني فيلون Philon الذي قدم قراءة تأويلية لنصوص التوراة تتطابق مع الفلسفة اليونانية للتخفيف من الإزدراء الذي إشتكى منه أتباع اليهودية في الإسكندرية أثناء إحتكاك الثقافتين اليهودية والهيلينية.

1- عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، رامتان، جدة، السعودية، د ت، د س، ص2، ص29.

2- الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، د ط، د س، ص99.

3- أبو نصر الفارابي،كتاب الماة ونصوص أخرى،حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي،دار المشرق، بيروت، لبنان،ط2 ،1991،ص36.

4- إبن رشد،فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمةمن الاتصال أووجوب النظر العقلي وحدود التأويل(الدين والمجتمع)إشراف محمد عابد الجابري،مركز دراسات الوحدة العربية،ط1،بيروت،1997،ص75.

ب– تعريف الفلسفي للدين في العصر الحديث والمعاصر: منذ الأنوار، لم يعد الخوض في مسائل الدين محفوفا بالمخاطر كما كان عليه في العصر الوسيط ،حيث تمكن الفلاسفة من عتقه فأخضعوه للعقل النقدي ساخرين من إدعاءات الكنيسة التي تزعم الخلاص ، فظهرت قراءات فلسفية متعددة للدين ،تعرف الدين وتحلل قضاياه كجوهره ،تاريخه ، مصدره ،عقائده وأحكامه ، وتندرج هذه التعريفات ضمن مبحث فلسفة الدين، نذكر البعض منها لإثراء البحث، وعليه عرف إيمانويل كانط الدين في كتابه الدين في حدود مجرد العقل: "أن ننظر إلى الله فيما يخص كل واجباتنا بوصفه المشرع الذي ينبغي علينا أن نجله إجلالا كليا"،[1] ونقلا عن كتاب "الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان" للباحث عبدالله دراز فإن شلايرماخر Schleiermacher (1768-1834) يعرفه في كتابه: عن الدين،خطابات لمحتقريه من المثقفين :"إن ما يهمني هو تكريس فهم الدين بوصفه حاجة وجودية تحمل الدعوة للنظر إلى الأبدية."[2] تعريفا آخر لشلايرماخر وجدناه في كتاب دراز: "في (مقالات عن الديانة) قوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة".[3] يتضح من التفسيرين بأنه يؤمن بوجود قوة متعالية ندركها بفعل الشعور مستبعدا الإدراك العقلي لله.نبقى في الفلسفة الألمانية ونعرض لتعريف هيغل حيث يعرفه في كتابه فينومينولوجيا الروح: "انه الوعي الذاتي بالروح المطلق كما تتصوره الذات المتناهية".[4] في حين جاء تعريف فيورباخ للدين في كتاب جوهر المسيحية على النحو التالي:" الدين حلم الروح الإنسانية غير انه في الحلم أيضا نجد أنفسنا ليس في العدم أو في السماء، بل نجد أنفسنا على الأرض في مملكة الواقع.[5] يتضح لنا مما سبق، بأن فلاسفة الألمان يقرون بوجود ذات كلية، مطلقة تستدعي الإعتقاد والإيمان بها ،غير أن فيورباخ ينفي وجود قوة خارج حدود الواقع.ننتقل للفلسفة الفرنسية لنرى كيف يُعرف الدين ،وإكتفينا بعرض تعريف أندري لالاند André Lalande، فجاء في موسوعته الفلسفية النقدية:

1– إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012، ص176.

2– فريديريك شلايرماخر،عن الدين ،خطابات لمحتقريه من المثقفين،ترجمة أسامة الشحماني،دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 2017، ص10.

3– محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة الأديان، دار القلم، د ط، د س، ص34.

4- G.W.L HEGEL, la phénoménologie de l'esprit, traduit par Jean Hypolite, tome2, éditions Aubier Montaigne, Paris, 1941, P203.

5- Ludwig Feuerbach, essence de christianisme, traduit par Jean Pierre Osier, François Maspéro, Paris, 1968, P107.

"نسق فردي للمشاعر والإعتقادات والأفعال المألوفة موضوعها الله. الدين تحديدا هو المطالبة إلى جانب وجهة نظر العلم بوجهة نظر الشعور والإيمان".[1] يشير أندري إلى ضرورة *وجود معتقدا دينيا إلى جانب العلم والفلسفة ،فهو من أنصارة العلاقة بين العلم والدين.*

التعريف النفسي للدين: يعرف سيغموند فرويد (1856-1939) Sigmund.Freud الدين في إطار نظرية التحليل النفسي: "ما هو إلا عصاب تشكو منه الإنسانية، وحين تبين لنا أن قوته الهائلة يمكن تفسيرها على نفس النحو الذي نفسر به الوسواس العصابي لدى بعض مرضانا".[2] يفسر فرويد الدين تفسيرا علميا موضحا بأنه حالة مرضية نفسية علاجها ممكنا على شاكلة الأمراض النفسية الأخرى، وقد يكوم هذا التفسير إستفزازا للكنيسة ورجالها.أما إريك فروم فهو يعرفه في كتابه الدين والتحليل النفسي:"انني أفهم الدين بأنه أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، ويعطى للفرد إطارا للتوجيه وموضوعا للعبادة."[3] ينظر فروم إلى الدين على أنه ظاهرة إجتماعية ،وليس وحيا أوحقيقة مطلقة فلم يحوي تعريفه على الله أو الألهة الحسية، بل يعتبره إبداعا بشريا تتفق حوله الجماعة من أجل تنظيم حياتها.

في حين جاء تعريف وليام جيمس William James نقلا عن كتاب رواد الفلسفة الأمريكية لتشارل موريس على النحو التالي: "إن الدين مهما كان، هو مجموع ردود أفعال الإنسان بإزاء الحياة".[4]

التعريف السوسيولوجي للدين: في كتابه "الصور الأولية للحياة الدينية Les formes élémentaires de la vie relegieuse.tome1" يعرف السوسيولوجي الفرنسي إيميل دوركايم Emile Dorkheim (1858-1917) الدين قائلا: "الدين مجموعة متماسكة من الإعتقادات والأعمال المتعلقة بالأشياء المقدسة (أي المعزولة المحرمة) إعتقادات وأعمال

1- André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Puf Quadrige, deuxième édition, 2006, p916.

2- سيمنود فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1979، ص ص78-79.

3- إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمو فؤاد زكريا، مكتبة غريب ،دط، دس، ص25.

4- تشارل موريس، رواد الفلسفة الأمريكية، ترجمة إبراهيم مصطفى، مؤسسة شباب الجامعة، د ط، 1996، ص134.

تضم أتباعها في وحدة معنوية تسمى الكنيسة".[1] ينظر دوركايم إلى الدين على أنه ظاهرة إجتماعية إتفق حولها العقل الجمعي.

التعريف الأنتروبولوجي للدين: يعرف إدوارد تايلور Edward Taylor (1832-1917) في كتابه (المدنيات البدائية) "الدين هو الإيمان بكائنات روحية".[2]

التعريف الحيوي للدين: يعرف هربرت سبنسر Herbert Spenser (1820-1903) الدين في خاتمة كتابه (المبادئ الأولية): "الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمكانية، والمكانية هو العنصر الرئيسي في الدين".[3]

تعريف الدين في المعاجم الفلسفية العربية: بينما يعرفه جميل صليبا (1902-1979) في معجمه الفلسفي الصادر عن دار الكتاب اللبناني على النحو التالي: "ويطلق الدين عند فلاسفتنا القدماء على وضع إلهي، يسوق ذوي العقول إلى الخير، والفرق بين الدين والملة والمذهب، أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة للرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد، وكثيرا ما نستعمل هذه الألفاظ بعضها مكان بعض، ولهذا قيل أنها متحدة بالذات، ومتغايرة بالاعتبار".[4] نجد إبراهيم مدكور (1902-1996) فيقول عن الدين: "الدين religion مجموعة من المعتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بها جماعة معينة يسد حاجة الفرد والمجتمع على السواء أساسه الوجدان وللعقل مجال فيه".[5]

من خلال التعريفات التي أوردناها سابقا حول مفهوم الدين نستنتج بأن ثمة إختلاف وتباين حول تحديد هذا المفهوم، ففلاسفة العصر الوسيط متفقون بوجود قوة غيبية ما فوق الطبيعة، تستوجب الإيمان بها والطاعة المطلقة لأوامرها، فالدين إذا منظومة من النواميس تنظم حياة البشر وتحدد سلوكهم نحو الله ونحو الموجودات الأخرى. غير أن تعريف الدين عند الفلاسفة المحدثين، يختلف عند كل فيلسوف، فاهيغل مثلا ربطه بالوعي، في حين ربطه كانط بالأخلاق، وربطه فرويد

1- Emile Dormkheim, les formes élementaires de la vie religieuse le système totémique en Australie, livre premier,document produit en version numériquepar Jean-Marie Tremblay à chicoutimi, Québec, p51.

2- محمد عبد الله دراز، الدين...، ص35.

3- المرجع نفسه، ص35.

4- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص572.

5- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د ط، 1983، ص86.

بالحالة السيكولوجية، وعند دوركايم ظاهرة إجتماعية يتحد الأفراد حول تقديس شيء وعبادته أو ما يعرف بالطوطم Totem.(*) أما أندري لالاند فهو لا يعارض وجود علاقة بين العلم والإيمان، في حين جاء مفهوم الدين في المعاجم العربية على أنه وحي إلهي يدعو البشرية للإيمان والتسليم به.

المطلب الثاني: أشكال الدين

عرفت المجتمعات البشرية القديمة بمختلف حضاراتها وأنماط حياتها وتباين أماكنها وتفاوت زمانها العديد من الأديان تختلف من حيث الأسس والمصدر والغاية والقيمة والمميزات والخصائص، فما هي تلك الأديان؟ وما مصدرها؟

أولا- أديان الشرك

وهي التي تؤمن بتعدد الآلهة مثل بعض أديان مصر الفرعونية.

1- أديان التسلسل الهرمي للآلهة: وهي أديان الشرك القائلة بتسلسل الآلهة تسلسلا تفاضليا، وتوزع بينها المهام والوظائف وترتبها ترتيبا هرميا من الأدنى إلى الأعلى، حتى تصل إلى الإله الأكبر الذي يجعل له السيطرة والهيمنة عليها، مثل ديانة الإغريق التي تؤمن بآلهة متعددة متسلسلة وفوقها جميعا رب الأرباب زيوس."(1)

2- الأديان الأرضية (الوضعية): هي ديانات وثنية لا تؤمن بالألوهية، وضعها صفوة من رجال المجتمع، تعرضت للتطور والتغير عبر مسارها التاريخي على شاكلة مظاهر الحضارة الأخرى، لها أتباع من أصقاع العالم، نذكر منها الهندوسية، الزرادشتية، الكونفوشيوسية، البوذية والمانوية.

أ- الديانة الهندوسية le Hindouisme: يقول عنها الباحث سامي بن عبدالله بن مغلوث في كتابه أطلس الأديان: "ديانة وثنية يعتنقها أهل الهند، وقد تشكلت عبر مسيرة طويلة من القرن الخامس عشر قبل الميلاد إلى وقتنا الحاضر، إنها ديانة تضم القيم الروحية والخلقية إلى جانب المبادئ القانونية والتنظيمية متخذة عدة آلهة بحسب الأعمال المتعلقة بها، فلكل منطقة إله، ولكل عمل أو

*- لدى الشعوب الأمريكية والأسترالية المنقسمة إلى عشائر أو قبائل، الاسم الذي تحمله كل عشيرة هو أيضا ذات الاسم لنوع محدد بالأشياء المادية، تعتقد العشيرة بأنها على علاقات خاصة بذلك النوع وغالبا ما تكون علاقات القرابة، ويسمى النوع الذي يدل على العشيرة بالطوطم. (انظر André Lalande, op,cit., p1138.).

1- عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص ص19-20.

ظاهرة إله."[1] كتابها الأشهر **الفيدا**، ومعناه المعرفة أو العلم.ونعرض لعينة من نصوص الفيدا حول قيمة المعرفة وأهميتها وحول أصل الموجودات:"لاشئ في هذا الأرض يعادل في نقاوته الخالصة المعرفة،ومن هو تام في تحكمه يجد ذلك في ذاته عبر الزمن." [2] كما ورد فيها أيضا:"أنا أصل كل شئ، وكل شئ إنبثق مني والصالحون الذين يعبدونني يعلمون ذلك،ويمتلئون بالحب."[3]

ب– الطاوية: Taoïste ونحن نطلع على كتاب الباحث المذكور أعلاه وجدناه يلخصها في النص التالي المقتبس من نفس الكتاب: "إحدى أكبر الديانات الصينية القديمة التي ما تزال حية إلى اليوم، إذ ترجع إلى القرن السادس قبل الميلاد، تقوم في جوهر فكرتها إلى العودة إلى الحياة الطبيعية، والوقوف موقفا سلبيا من الحضارة والمدينة كان لها دور هام في تطوير علم الكيمياء منذ آلاف السنين وذلك من خلال مسيرتها في البحث في إكسير الحياة ومعرفة سر الخلود، يعتقد بأن لوتس Lhotse الذي كان ميلاده عام 507 قبل الميلاد هو صاحب مذهب الطاوية التي يرجع بعض معتقداتها إلى زمن سحيق، وقد وضع كتابه طاو–تي–تشينغ Tao-te-Ching أي كتاب طريق القوة، وقد إلتقى به كونفوشيوس فأخذ عنه أشياء وخالفه في أشياء أخرى."[4] ومن أقواله مايلي:

"يرى الجميع في الجميل جمالا لأن ثمة قبحا

يرى الجميع في القبح قباحة لأن ثمة جمالا

الوجود واللاوجود ينجم بعضها عن بعض

الصعب والسهل يكمل بعضهما بعضا.الطويل والقصير يوازن بعضهما بعضا. [5] يتضح لنا من النص أعلاه بأن لاوتسو يجمع بين الثنائيات المتضادة (الإيجاب والسالب) أو بمعنى آخر الفكرة تحمل نقيضها في ذاتها وهذا ما يعرف في المنطق الجدلي –الديالكتيك– لهيغل.

1– سامي بن عبد الله بن أحمد المغلوت، أطلس الأديان، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 2007، ص611.

2 –شاكوا نتالاراوا شاستري، باجافاد–جيتا –،ترجمة عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 1993، ص54.

3– المصدر نفسه، ص90.

4– سامي بن عبد الله بن أحمد المغلوت، أطلس الأديان، ص696.

5– لاتو– سو–التاوتي – تشينغ، إنجيل الحكمة التاوية في الصين، ترجمة فراس السواح ، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 1988، ص36.

ج- الكونفوشيوسية[*] le Confucianisme في معجمها الفلسفي تؤصل الباحثة حسيبة مصطفى لهذه الديانة قائلة:" ديانة أهل الصين، وهي ترجع إلى الفيلسوف الحكيم كونفوشيوس الذي ظهر في القرن السادس قبل الميلاد داعيا إلى إحياء الطقوس والعادات والتقاليد الدينية التي ورثها الصينيون عن أجدادهم مضيفا إليها فلسفته وآرائه في الأخلاق والمعاملات والسلوك القويم".[1] من أقواله:"لا يقلقني في حياتيإلا الأمور الآتية:"أن أنسى تقويم سلوكي وأخلاقي،وأن أهمل دراساتي، وأن أخفق في إتباع الطريق السليم الذي عرفته ورأيته، وأن أعجز عن تصويب أخطائي.إن الذي لا يصلح خطأه وقد عرفه يرتكب خطأ جديدا".[2]

د- الزرادشتية le Zoroastrime: منشأ الديانة ومؤسسها ومكانها وزمانها وتطورها يوضحه النص التالي المقتبس من كتاب الزرادشتية-الديانة- والطقوس والتحورات اللاحقة بناء على نصوص الافستا للباحث جمشيد يوسفي: "ظهرت هذه الديانة في إيران على يد زرادشت الذي تذهب معظم الروايات إلى أنه ولد عام 660 قبل الميلاد، فيما تذهب روايات أخرى إلى أنه عاش نحو العام الألف قبل الميلاد، والمصدر الأصلي الوحيد لحياته وفكره هو الكتاب الزرادشتيين المقدس، وإسمه أفستا Avesta الذي يرجع أنه البقية الباقية من مجموعة أكبر لم يبلغنا منها سوى هذه الشذرات، وأهم أجزاء الأفستا مجموعة أناشيد تسمى الغاث (جاثها) Gathas كتبها زرادشت نفسه باللغة الفارسية القديمة، وهي قريبة من اللغة الهندية التي كتبت لها الفيدا وفي هذه الأناشيد بالذات تقع على حياة مؤسس الزرادشتية وفكره".[3] ويضيف عنها صاحب كتاب أطلس الأديان ما يلي: "والزرادشتية عبادة توحيدية ثنوية في آن واحد، أو يمكن القول بأنها توحيدية ثم تحولت بالتدريج إلى ثنوية، وكما يذكر الدكتور علي عبد الواحد وافي، فإن زرادشت نادى بأنه ثمة إلها واحدا خلق

---

*- نسبة إلى كونفوشيوس الذي ولد سنة 551 ق.م في ولاية "لو" الصغيرة، وكان موقعها هو موقع محافظة شانتونج Shantung الحالية، أما عن أجداده فلا نستطيع أن نكون على بينة من أمرهم، ولكمن من المحتمل إن كان من بين أجداده أرستقراطيون، ومهما يكن فإنه عندما كان شابا، كان بشهادته هو نفسه "الإمكان له وفي ظروف متواضعة"، وكان عليه أن يعول على نفسه، وأن يباشر أعمالا هنية الشأن لقد كان في استطاعته أن يدرس ولكن يبدو أنه كان يعلم نفسه بنفسه إلى حد كبير. (انظر ج. تريل، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماو تسي تونغ، ترجمة عبد الحليم سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، 1998، ص43.

1- حسيبة مصطفى، المعجم الفلسفي، ص221.

2 - صلاح بسيوني،كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني،منتدى مكتبة الإسكندرية، ص،78.

3- جمشيد يوسفي، الزرادشتية –الديانة والطقوس والتحولات اللاحقة بناء على نصوص الأفستا، منشورات زين، بيروت، ط12، 2012، ص ص27-28.

الأشياء المادية والروحية كافة، وكان يطلق على الإله اسم أهورامازدا، ولما كانت ذات أهورامازدا ذات روحانية خالصة مجردة من شوائب المادة لا تدركها الأبصار ولا تحيك بكنهها العقول، ولما كان كثير من الناس لا يستطيعون الإيمان بذات من هذا النوع إلا إذا رمز إليها برموز مادية يستطيعون تصورها، فقد رمزت الديانة الزرادشتية إلى الذات العلية برمزين ماديين مرئيين تقوى عقول الجماهير على إدراكها ويشتمل كلاهما على بعض مظاهر أهورامازدا على وجه التقريب والتمثيل، هذان الرمزان أحدهما سماوي وهو الشمس والآخر أرضي وهو النار، وكلاهما عنصر متلألئ مضيء طاهر مطهر لا يتطرق إليه الخبث ولا الفساد، وتتوقف عليه حياة الكائنات، وهذه الصفات تشبه طائفة من صفات الخالق نفسه وترمز إليها".[1] ومن نصوص الزرادشتية نقتبس الفقرة التالية:" حيث خَلقت منذ البداية يامازدا الوجود والضمائر والإرادات،وحيث خَلقت روح الحياة ونفختها في الجسد،وخَلقت الأفكارالكلمات والأفعال ليمارس الإنسان بها إيمانه بإرادته الحرة".[2]

ه- البوذية le Bouddhisme نسبة إلى بوذا[*] من أقواله :"الحكماء الذين لا يؤذون أحدا .المتحكمون بأجسادهم يذهبون إلى دار البقاء حيث ينعمون.المنتهبون، الدارسون ليل نهار الذين ينشدون النرفانا ، منتهية آلامهم".[3] يصف الباحث سامي النجار البوذية في كتابه الدين – النظريات التطورية والمؤلهة- قائلا: "إن البوذية فيما يقول Burnof أخلاق بغير دين ومذهب إلحادي بدون وجود حتى فكرة الطبيعة، إنها لا تعترف بدين يتعلق بإله وقد سماها Oldenburg (دنيا بغير إله)، إنها تقوم على قضايا أربع يسميها المؤمنون بها الحقائق الأربعة النبيلة:

- وجود الألم مرتبطا ارتباطا وثيقا بالأشياء كلها.

1- سامي بن عبد الله بن أحمد المغلوت، أطلس الأديان، ص600.

2- خليل عبد الرحمن،أفستا الكتاب المقدسل للديانة الزرادشتية، روافد للثقافة والفنون، دمشق، سورية، ط2، 2000، ص66

*- كان سيدهارتا Sidd.harta الذي سمي فيما بعد بوذا Boudha؛ أي الملهم ينتمي إلى عائلة نبيلة من الستاكيا الذين يقع موطنهم في الشمال الشرقي من الهند، وكان أبوه ملكا على مدينة كابيلافاستو، وفي التاسعة والعشرين من عمره هجر زوجته وأولاده وغادر فاسكاو واتخذ لنفسه منذ ذلك الوقت اسم غوتاما الذي كان اسم عائلته، وكانت فكطرته أن كل ولادة لا تؤدي إلا إلى الألم والموت وأن سلسلة التناسخات ليس لها نهاية قد انتزعت منه فرحة الحياة وأصبح همه الوحيد أن يجد السلام والخلاص. (انظر ألبيرتو يتزر، فكر الهند، ترجمة يوسف شلب الشام، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، 1994، ص24.

3- الداماباداً، كتاب بوذا المقدس' ترجمة سعدي يوسف' دار التكوين للتأليف والترجمة ,النشر، دمشق ،سورية، ط1 ،2010، ص82.

- الشهوة... تبدو في كل شيء... وهي علة الألم.

- القضاء على الشهوة، وهي الوسيلة الوحيدة للتخلص من الألم.

- خطوات ثلاث للقضاء على الشهوة، الاستقامة la droiture، التأمل La méditation، الحكمة la sagesse، والحكمة هي غاية الغايات بها يصل الإنسان إلى الخلاص إلى روح السعادة المطلقة، تلك هي الحقائق المقدسة في البوذية، استغنت بواسطتها عن الكائنات الإلهية.[1]

و- المانوية le Manchéisme: عن هذه الديانة يقول الشهرستاني في كتابه الملل والنحل:"أصحاب ماني فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير،وقتله بهرام بن هرمز بن سابور،وذلك بعد عيسى ابن مريم عليه السلام.أحدث دينا بين المجوسية والنصراتية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام."[2] ومن أقواله :"إنني رسول شاكر،قادم من أرض بابل."[3] في كتابه تصنيف القيم بين الدين والفلسفة يقول الباحث معيرش موسى: "هي تعاليم ماني (216م-274م) الذي إدعى تتميم شرائع كل من زرادشت وبوذا والمسيح عليه السلام، عن هذه الشرائع الثلاث في نظر ماني، شذرات ناقصة من الحقيقة يجب إكتمالها، وبل وحتى هذه الشذرات الناقصة تم إفسادها من طرف الأتباع وبالتالي يجب إصلاحها."[4]

ثانيا- الأديان السماوية (التوحيدية) اليهودية، المسيحية والإسلام

على الرغم من إختلافها زمانيا ومكانيا، إلا أن تلك الأديان أو الرسائل السماوية تشترك من حيث المصدر والمقاصد، فهي ذات مصدر إلهي، تُرجِع قصة الخلق الى الله وتدعو للوحدانية وتنبذ الشرك والتعدد وتؤمن باليوم الاخر.

1- اليهودية le Judaisme: يرجع الباحث حسن الباش في سفره علم مقارنةالأديان -أصوله مناهجه... أصول هذه الديانة إلى نبوة موسى قائلا: "ظهرت الديانة الموسوية (اليهودية) بعد نزول

1- سامي النشار، الدين -النظريات التطورية والمؤلهة، دار النشر للثقافة، الإسكندرية، مصر، د ط، 1949، ص24.

2- أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، المجلد الثاني،مؤسسة حلبي،دط، دس، ص49.

3 - جيور يرنفرين، ماني والمانوية دراسةالديانة الزندقية وحياة مؤسسها،ترجمة سبيل زكار، دار حسان للطباعة والنشر، ط1 ، 1985، ص99.

4- موسى معيرش، تصنيف القيم بين الدين والفلسفة، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2015، ص80.

الكتاب على النبي موسى عليه السلام وقد تم ذلك بعد خروج بني إسرائيل إلى سيناء بمدة، وتعتبر العقيدة الموسوية أول عقيدة كتابية أو سماوية بين العقائد الثلاث، الموسوية، النصرانية والإسلام، فقد أشار القرآن الكريم إلى كتاب موسى عليه السلام، وحسب التقديرات العديدة فإن الموسوية ظهرت قبل ميلاد المسيح بحوالي 1200 عام، [1] «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا».[2].قدم سبينوزا دراسة نقدية لليهودية في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة ينفي فيها أن يكون موسى كاتبها. وعن قصة الخلق ورد في سفر التكوين من العهد القديم مايلي :"يوم صنع الرب الإله الأرض والسموات، لا شجر البرية كان بعد في الأرض، ولا عشب البريةنبت بعدُ، فلا كان الرب الإله أمطر على الأرض،ولا كان إنسان يفلح الأرض، بل كان يصعد منها ماء يسقي وجه التربة كله، وجُبِل الرب الإله آدم ترابا من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة، فصار آدم نفسا حية."[3]

2- المسيحية أو النصرانية le Christiaisme: جاء في إنجيل يوحنا –الإصحاح الأول حول قصة الخلق :"في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله، هذا كان في البدء عند الله ،كل شئ به كان، وبغيره لم يكن شئ مما كان ، فيه كانت الحياة، والحياة كانت نور الناس، والنور يضئ في الظلمة والظلمة لم تدركه."[4] يقول الباحث حسن الباش عن البدايات الأولى للمسيحية، ثاني ديانة سماوية ما يلي: "ظهرت العقيدة النصرانية (المسيحية) قبل الإسلام بحوالي ستة قرون، وقد أشار القرآن إلى الإنجيل الذي أنزله الله سبحانه وتعالى على المسيح بن مريم عليه السلام.[5] «...وَقَفَّيْنَا بِعِسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الإِنْجِيلَ...».[6] ومحور هذه الدراسة يدور حول حول نقد فيورباخ للمسيحية. وقد شغل كل من هيجل وفويرباخ بالبحث في الديانة المسيحية وتحديد بدايتها وجوهرها بل كانت محورا فكريا للهيجليين الشباب منذ أصدر شتراوس كتابه

1- حسن الباش، علم مقارنة الأديان –أصوله، مناهجه ومساهمة علماء المسلمين والغرب في تأصيله، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2001، ص125.

2- سورة الفرقان، الآية 35.

3- مجموعة من علماء اللاهوت،الكتاب المقدس، جمعية الكتاب المقدس في لبنان، ص3.

4 – الكتاب المقدس، العهد الجديد، طبعة مصححة ومنقحة عن الأصل اليوناني مطرانية بغداد والكويت وتقابعهما الأرثودكس، ص401.

5- حسن الباش، علم مقارنة الأديان –أصوله، مناهجه ومساهمة علماء المسلمين والغرب في تأصيله، ص125.

6- سورة الحديد، الآية 27.

"حياة المسيح" (1835-1836)، وباور/ وماكس شتيرنر حتى جاء كتابه فويرباخ "جوهر المسيحية"، الذي كان له أكبر الأثر في تحول زملائه حتى يكونوا فيورباخيين، وسوف نعرض لنقد الدين عند اليسار الهيغلي في المبحث الثاني من الفصل الأول.

3- الإسلام L'islam: ظهر الإسلام في بداية القرن السابع الميلادي (611م) على خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم بغار حراء بمكة المكرمة «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ...».[1] عن القواسم المشتركة بين الديانات الإبراهيمية يقول ايميل بوترو في كتابه العلم والدين في الفلسفة المعاصرة: "والديانات السماوية الكبرى تشترك في إعتقادات تعمها، هي الإعتراف بوجود الله وأنه خلق العالم بعد أن لم يكن، وأنه بعث الأنبياء والرسل لهداية البشر، وأن الناس سيبعثون في اليوم الآخر يوم الحساب".[2] في حين يقول الفيلسوف واللاهوتي جون هيك(1922-2012) John Hick صاحب النظرية التعددية الدينية:"الأديان العظمى في العالم هي إستجابات مختلفة لذات الحقيقة المتعالية المحتجبة بذاتها عن إي إدراك بشري،إلا أنها مع ذلك حاضرة في وجودنا ونتعرف عليها ونتفاعل معها عبر النظم دينية متعددة، تتضمن كل منها نصوصا مقدسة،وتجارب روحية ونظم ومعتقدات،وذاكرة دينية جمعية،وتعابير ثقافية،وقوانين وعادات وأشكال فنية، تشكل في مجموعها كيانات دينية تاريخية ذات طبيعة معقدة وشاملة،وتعبير عن إستجابات بشرية متنوعة للحقيقة الإلهية القصوى."[3]

المبحث الثاني: إشكالية مفهوم فلسفة الدين

ساعد المناخ الفكري الخصب الذي ظهر في أوروبا، وكذا تحرر العقل من سلطة الكنيسة على إتساع مباحث الفلسفة، وظهور مباحث فلسفية حديثة، كفلسفة العلم وفلسفة التاريخ، وفلسفة القانون، وفلسفة اللغة وفلسفة الدين، فهذه المباحث تعد حديثة إذا ما قورنت بالمباحث الكلاسيكية الثلاث للفلسفة، وتعكس طبيعة الفلسفة التي لا تتوقف عن طرح الأسئلة ومواكبة

1- سورة آل عمران، الآية 85.

2- إيميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، 1973، ص03.

3- دوجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك،الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت،لبنان،ط1، 2007،ص12.

قضايا العصر، فهي تتخذ دوما موضوعاتها من قضايا عصرها على حد تعبير العالم النفساني جون بياجي .

في الواقع، يشكل مبحث فلسفة الدين مساعي الفلاسفة في تعقيل النص الديني وضرورة إستنطاقه ليتماشى وروح العصر وأفاقه، فبنية العقل وتكوينه أثبتت بأنه شغوفا في البحث عن اللامعقول واللامحسوس فلا يبرح إلا إذا تناول القضايا الدينية، وأخضعها لعملية التأمل النظري ، النقد ،التأويل والتجديد، على هذا النحو تم الإعلان عن مبحث فلسفة الدين في الفكر الغربي والتأسيس لخطاب ديني بمعزل عن حرفية النص، فما المقصود بفلسفة الدين؟ وما هي موضوعاتها ومسائلها ومناهجها؟

المطلب الأول: مفهوم فلسفة الدين وموضوعاتها ومناهجها

يعد مبحث فلسفة الدين مبحثا قديما جديدا، فهو قديم من حيث الموضوعات التي سبق للفلسفة أن تناولتها في البديات الأولى للتفلسف، تلك الموضوعات نعثر عليها في مبحث الوجود أو الإلهيات أو الفلسفة النظرية وفي علم الكلام وعلم اللاهوت في العصر الوسيط، وجديدا من حيث المصطلح وكذا المناهج التي يستخدمها الباحث في هذا الحقل المعرفي، وسنوضح أكثر هذا الطرح في العناصر المتبقية من هذا المدخل :

أولا– مفهوم فلسفة الدين وتأصيل المصطلح

لم تسلم الأديان الوضعية أو السماوية ومعتقداتها من التنظير الفلسفي والرؤى العقلية منذ نشأتها سواء كانت تلك الرؤى دفاعية كما هو الشأن عند المتكلمين أو علماء اللاهوت في العصر الوسيط ، أو نقدية تأويلية ،تاريخية عند أغلب فلاسفة العصر الحديث أودراسات تجديدية أو ما يعرف بتجديد التراث –إشكالية النهضة–في الفكر العربي المعاصر ،وعليه فتعدد قراءات الدين يصعب وضع تعريفا جامعا مانعا له، فالدراسات العربية حوله مازالت في بداياتها الأولى فباب الإجتهاد فيها مازال متأخرا مقارنة بالفكر الغربي، لكن هذا لايمنعنا من عرض للتو لإرهاصات العقل الغربي و العربي في هذا الشأن:

1- مفهوم فلسفة الدين

أ - في الفكر الغربي الحديث:

أثناء إطلاعنا على مؤلفات فيورباخ لم نعثر على تعريف لمفهوم فلسفة الدين ، لكنه يوضح موقفه من الدين في النص التالي المقتبس من كتاب الشباب الهيغلي وكارل ماركس:"إ ذن ليست علاقتنا بالدين علاقة سلبية بل علاقة نقدية فنحن نكتفي بتمييز الصواب عن الخطأ."[1] يوضح النص أعلاه بأن فيورباخ لا يهدف لإلغاء الدين من وجداننا وإنما يريد تنقيته من أساطير الأولين ومن إضافات رجال الكنيسة. في سياق البحث عن ضبط للمفهوم وتحديده، عثرنا على التعريف التالي في إحدى المراجع الغربية:" من الصعب القول ماهي فلسفة الدين ، ويمكن للمرء أن يعرفها بأنها" تفلسف في الدين"لكن الناس يختلفون حول طبيعة الفلسفة والدين، لذلك لهذا العريف عيوبه.فلسفة الدين هي حاليا فرع مزدهر للغاية للفلسفة.منذ ثلاثين عام أو بنحو ذلك، كان عدد المختصون في فلسفة الدين قليل مقارنة بالوقت الحالي حيث تعددت الدراسات لفلسفة الدين."[2] في حين يعرف المعجم الفلسفي لكمبردج فلسفة الدين على النحو التالي:"فلسفة الدين،هو ذلك الحقل المعرفي للفلسفة، مكرسة لدراسةالظواهر الدينية، على الرغم من أن الأديان عادة ما تكون ذات أنظمة معقدة نظريا وعمليا لاحتوائها على خرافات وطقوس ،يميل الفلاسفة في دراساتهم للدين على التركيزوتقييم الحقيقة الدينية في الأديان الرئسية:اليهودية،المسيحيةوالإسلام. وتتعلق موضوعات دراساتهم على وجود الله، طبيعةالله ، وأنشطة الله ،وجاء في تلك الأديان بأن الله كائن غير متجسم أبدا،لايشبه أحدا، حرا، قويا، كلي المعرفة، الخالق والراعي للكون ، والكائن المناسب للطاعة البشرية."[3] تشير تلك التعريفات إلى أن فلسفة الدين هي القراءة العقلية للدين من حيث هو حقيقة إلهية موضوعه الجوهري الله وصفاته وعلاقته بالكون –المراد هنا الأديان السماوية – ويذهب أصحاب تلك التعريفات بأن الأديان لا تخلو من الخرافات والبدع والهرطقات تسللت من

1- MC llelan Michel, les jeunes héhélien et Karl Marx,traduit par Amnie Maclellan, payot, Paris,1972,p133.
2- Brain davis ,An introduction to the philosophy of religion,Oxford New York,Oxford university press,1993,px.
3- Robert Audi,the cambridge Dictionary of philosophy,second édition,cambridge university press,p696.

المنتسبين إليها عبر التاريخ، لذلك وجب إعادة تأويل الدين وتنقيته والعودة به إلى أصوله الأولى، هذا ماقام به فيورباخ وكيركجارد وجون هيك وفلاسفة أخرون.

ب – في الفكر العربي المعاصر

يعرفها عثمان الخشت في كتابه مدخل لفلسفة الدين: "التفسير العقلاني لتكوين وبنية الدين عبر الفحص الحر للأديان، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين، أي عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، ومن حيث هو نمط للتفكير في قضايا الوجود".[1] كما يحددها أبو يعرب المرزوقي في كتابه فلسفة الدين من المنظور الفكر الإسلامي: "فلسفة الدين واحدة من الفلسفات المضافة، ويحددها بعض الباحثين بأنها تعني التفكير الفلسفي في الدين عقلنة المعتقد الديني، مما يعني أنها تجد بذرتها في الإلهيات الفلسفيات وليس في الإلهيات الوجباتية".[2] وحين عدنا إلى كتاب مصطفى النشار، عثرنا على نص يعرف فيه فلسفة الدين موضحامنشاءها:"فإن فلسفة الدين هي تلك النظرية التأملية التي قدمها الفلاسفة حول الدين وفضاياه المختلفة،وإذا كان البعض يميلون إلى التأكيد إلى أن هذا الفرع من الفلسفة لم يظهر إلا في العصر الحديث على يد كانط وهيغل، فإنني ممن يعتقدون أن فلسفة الدينظهرتمنذظهور أول عقيد دينية لدى البشر،فكما أبدع البشر عقائدهمالدينيةالتي آمنوا بها وآلهتهم الي آلهوهافأن منهم بالتأكيد من بدأبتأمل هذه العقائد تأملا فلسفيا دون أن يعتقد فيه أو حتى بعد أن أعتنقها."[3] أما بالنسبة للباحث خضر إبراهيم، فانه يعرفها في مقال نشر في مجلة الاستغراب قائلا: "تعني فلسفة الدين في أحد أبعادها التعريفية البحث الحر والمفتوح في مناشئ ومقومات وطبيعة النظرة إلى الدين، وكذلك التي يحملها الدين إلى العالم من موقع معرفي فإن هذا المعنى هو أقرب إلى التوصيف الحيادي والموضوعي منه إلى الإنحياز ذي الطبيعة الإيديولوجية".[4]

1- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص35.

2- أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي للطباعة والنش والتوزيع، بيروت، ط1، 2006، ص39.

3- مصطفى النشار،مدخل جديد إلى فلسفة الدين، الدارالمصرية اللبنانية، القاهرة، ط 2، 2015،ص8.

4- خضر إبراهيم، "فلسفة الدين منشأ المصطلح ومعناه ومجال استعماله"، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العدد الثالث، السنة الثانية، بيروت، 2016، ص355.

نستمر في عرض لأهم التعريفات للمفهوم مدرجين التعريف التالي المقتبس من كتاب دراسات في الفكر الديني فلسفة الدين وعلم الكلام للباحث محمد شقير: "إن فلسفة الدين تعني ممارسة التفكير الفلسفي في الدين، فبعد أن يقدم الدين منظومته يأتي دور الفلسفة لتمارس فعلها في المنظومة الدينية، فتعمل منهجيتها في الدين ومعطياته، فالدين يقول مثلا أن هذا المعطى المعرفي يملك هوية دينية، فيأتي دور المنهج الفلسفي ليطرح أسئلة عدة حول ماهية المعطى الديني وغائية وجوده والنتائج التي تترتب عليه".[1] تعريفا آخر من نفس الكتاب: "يقول العلامة الجعفري: "فلسفة الدين هي تحليل عقلاني للدين بدون قصد الدفاع عنه أو مواجهته، وإن كانت –نهاية– نتيجة هذا التحليل العقلاني يؤدي إلى نفع الدين أو ضرورة".[2] نختم هذه التعريفات بالذي قالته الباحثة حسيبة مصطفى حول المفهوم: "فلسفة الدين philosophie of religion هي الدراسة العقلية للمعاني والمحاكمات التي تطرحها الأسس الدينية وتفسيراتها للظواهر الطبيعية وما وراء الطبيعة مثل الخلق، الموت ووجود الخالق".[3]

من خلال تلك التعريفات التي تشكل الإرهاصات الأولى للعقل العربي في مجال مبحث فلسفة الدين، والتي لا تختلف في عمومها عن التعريفات الغربية، نستنتج بأن فلسفة الدين هي عقلنة النص الديني والخروج عن حرفيته وتحليل نصوصه وتأويلها والتدبر في محتواه وتنقيته من الخرافة، أو بمعنى آخر إخضاع المنظومة الدينية بمقولاتها ومفاهيمها ومسلماتها وموضوعاتها للعقل النقدي وإعادة محاكمتها وصياغتها وفق المناهج الغربية الحديثة وأحيانا أخرى يطلق ذلك المبحث الحديث إبستيمولوجيا الدين، في حين الدراسات العربية المعاصرة، يمكننا أن نطلق عل مبحث فلسفة الدين بأنه فلسفة إسلامية جديدة بموضوعات قديمة ومناهج غربية حديثة .

2– فلسفة الدين وتأصيل المصطلح:

بدون أدنى شك، فإن مبحث فلسفة الدين مبحثا غربيا بإمتياز والنص التالي المقتبس من كتاب الباحث إحسان الحيدري الموسوم بفلسفة الدين في الفكر الغربي يوضح اكثر أصول المبحث:

1– محمد شقير، دراسات في الفكر الديني –فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008، ص65.
2– المرجع نفسه، ص66.
3– حسيبة مصطفى، المعجم الفلسفي، ص411.

"أصبحت فلسفة الدين حقلا معرفيا مستقلا، ومبحثا فلسفيا منفصلا له حدوده ومناهجه وموضوعاته منذ نهاية القرن الثامن عشر، وما زال بعضهم يخلط بينه وبين علم الكلام أو علم اللاهوت، أو بينه وبين علم الأديان المقارن أو بينه وبين الميتافيزيقا، والواقع أن فلسفة الدين مبحث مستقل عن تلك المجالات، وبدأ بوصفه مبحثا فلسفيا نسقيا ومنظما مع كانط في كتابه "الدين في حدود العقل"، لكن لاشك في أن جذور هذا المبحث ومقدمات إنبثاقه بشكل متكامل بدأت قبل ذلك الوقت، إذ سبقت هذا التاريخ مناقشات عدة لكثير من موضوعات فلسفة الدين، لكنها لم ترق لتكون فلسفة للدين متكاملة العناصر والأركان ومحكمة المنهج تعتمد على العقل وحده، ومبرأة من الإنحياز أو الدفاع اللاهوتي أو العقائدي، والموضوع هنا شبيه بعلم المنطق وإنبثاقه مع أرسطو."[1] وفي السياق ذاته يضيف نفس الباحث: "فهو ليس مخترعا من عدم، إذا كانت هناك إسهامات منطقية سابقة له في الشرق أو الغرب، لكنها كانت إسهامات متناثرة ومختلطة ببعض مباحث الفلسفة، وجعل أرسطو المنطق مبحثا فلسفيا مستقلا ومجالا معرفيا محكم المنهج ومحققا لشروط العلم، وهو بالضبط ما فعله كانط بفلسفة الدين، ولاسيما أن الأخير فحص الحقائق الدينية فحصا عقلانيا حرا، وحلل الدين تحليلا نقديا من حيث هو دين، وتجنب طرق اللاهوت وأغراضه، وقدم كانط في كتابه المذكور آنفا الذي ظهر عام 1793 تفسيرا عقلانيا نقديا للدين بشكل كلي من منظور العقل النظري والعقل العملي، وأخضع فيه المعتقدات الدينية والعلاقة بين الإنسان والله كما يقدمها الدين للبحث الفلسفي المستفيض، محكما المعايير العقلية وحدها، أما مصطلح فلسفة الدين فظهر في بداية القرن التاسع عشر، إذ بدأ شيوعه وإستعماله للدلالة على مجال فلسفي مستقل ومنفصل، ويرجع الفضل في هذا إلى هيغل في كتابه محاضرات في فلسفة الدين المنشور عام 1832م، وهي السنة التي تلت وفاته، وبعدها توالت المؤلفات التي تحمل إسم (فلسفة الدين) أو تشتمل على موضوعات تتعلق بفلسفة الدين".[2] ولتأكيد الفرضية القائلة بأن المصطلح يعود بجذوره لهيغل عدنا لكتابه محاضرات في فلسفة الدين ونقلنا النص الفلسفي التالي: "لقد بدا لي من الضروري أن أجعل الدين بذاته موضوع النظر الفلسفي وأن أضيف إلى هذا دراسته في شكل جزء خاص

1- إحسان علي الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، دار الرافدين، بيروت، ط1، 2013، ص165.

2- المرجع نفسه، ص166.

للتفلسف ككل".[1] إلا أن الباحث مصطفى النشار يدلي بشهادته حول إسهامات القدماء حول الرؤى الفلسفية للدين :"إن فلسفةالدين ولا شك لدي في ذلك قديمة قِدَم هذه الحضارات الشرقيةودياناتها التعددة ونصوصها التي أُكتشفت أو التي ماتزال مجهولة ربما يتم الكشف عنها فيمابعد."[2] يتضح لنا مما سبق بأن النظر الفلسفي أوالتأمل العقلي للدين متلازمة ورفيق الدين،فلم تخلو الأديان قديما من طرح تساؤلات حول طبيعتها،مصدرها ونقائهاوالأثر الذي تركته في أتباعها، أما من حيث المفهوم فيعود السبق لهيغل في إستخدامه.

المتتبع لأثر مبحث فلسفة الدين في أدبيات الفكر العربي المعاصر وكيفية تناول هذا النمط الفكري، يلاحظ بأن البحث فيه لا يغدو أن يكون إرهاصات أولية، فسؤال التراث بين التجديد والتقليد، والنظرية السياسية ونوعية الحكم ما فتئت تستحوذ على الدراسات العربية المعاصرة، والمتن التالي للباحث عبد الجبار الرفاعي المقتبس من موسوعته الموسومة ب تمهيد لدراسة فلسفة الدين يؤكد ذلك: "تفتقر المكتبة العربية إلى كتابات جادة في فلسفة الدين، ما عدا مؤلفات قليل جدا، وبعض الترجمات التي بدأها الباحث حسن حنفي بتعريب (رسالة في اللاهوت والسياسة) لإسبينوزا ونشرها عام 1971، وصدرها بمقدمة موسعة، تتناول النقد التاريخي للكتب المقدسة، وضرورة إعادة قراءتها في أفق العصر ورهاناته، يبدأ سبينوزا بهذه العبارة "رسالة في اللاهوت والسياسة، وفيها تتم البرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطرا على التقوى، أو على سلامة الدولة، بل إن في القضاء عليها قضاء على سلامة الدولة، وعلى التقوى ذاتها في آن واحد، وتعريب فتحي المسكيني لكتاب كانط (الدين في حدود العقل) الذي صدر سن 2012 ببيروت. ولعل كتاب محمد إقبال (تجديد التفكير الديني في الإسلام) هو أول دراسة جادة في فلسفة الدين، يؤلفها مسلم في العقد الثالث من القرن العشرين".[3] إلى جانب مَن ذكرهم، لم يذكر الرفاعي المفكر العربي طه عبد الرحمن وأبو يعرب المرزوقي اللذان لديهما إسهامات في مجال فلسفة الدين.

1- فريدريك هيغل، محاضرات فلسفة الدين-الحلقة الأولى-مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة الكلمة، Logos، القاهرة، ط1، 2001، ص21.

2 - مصطفى النشار، مدخل جديد لفلسفة الدين، ص60.

3- عبد الجبار الرفاعي، "فلسفة الدين تمهيد تاريخي"، موسوعة فلسفة الدين1 تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2014، ص ص20-21.

ثانيا– موضوعات ومناهج فلسفة الدين

فلسفة الدين كباقي العلوم الأخرى لها موضوعاتها ومناهجها وأدواتها ومفاهيمها ومقاصدها، فاغالبا ما تتقاسم مع الدين نفس القضايا والمشكلات فالإختلاف يكمن فقط في المناهج والأدوات المستخدمة في الطرح والنتائج المتوصل إليها، وسنتكفل فيما يلي بتوضيح هذا العنصر.

1– موضوعات فلسفة الدين

أثار مبحث فلسفة الدين جملة من المسائل الدينية تباينت حولها الإجابات،ويذكر الشيخ محمد الشقيرى في كتابه المشار إليه سابقا إنشغالات وإهتمامات الفلاسفة بشأن مبحث فلسفة الدين: "تعنى فلسفة الدين بدراسة ما تنطوي عليه المعتقدات الدينية من مسائل عقلية تنشأ من تطبيق نظرية المعرفة على الدين ومن محاولة تبرير هذه المعتقدات تبريرا عقليا، وعليه تعالج فلسفة الدين مسائل مثل: ما طبيعة المعرفة الدينية؛ أي هل يتألف الدين من قضايا يمكن التحقق من صدقها على نحو ما يمكن التحقق من صدق القضايا العلمية؟ ما الأدلة والبنيات التي تستند إليها المعتقدات الدينية الرئيسية مثل الإعتقاد بوجود الله وبخلود الروح".[1] أما عبد الجبار الرفاعي فقد أحصى موضوعاتها من وجهة نظر الدراسات المسيحية قائلا في موسوعته: "فلسفة الدين واحدة من الفلسفات المضافة مثل فلسفة العلم، فلسفة القانون، فلسفة التربية...إ لخ، فهي لا تختص بدين معين، لكن نشأة فلسفة الدين في الغرب كانت سببا لأن تتداول العقائد والمقدس والظواهر الدينية في المسيحية واليهودية، لذلك إهتمت بدراسة مفاهيم الخلاص، التضحية، والقربان، التعميد، التجسيد، التثليث، بموازاة دراسة الظواهر والمعتقدات الدينية المشتركة في غيرهما.[2] . وعن دور موسوعة فلسفة الدين في إثراء مبحث فلسفة الدين يقول عبد الجبار الرفاعي:" موسوعة فلسفة الدين: موسوعة يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد في عدة أجزاء، تتناول التجربة الدينية، الوحي والإيمان، الهرمينوطيقا، لغة الدين، التعددية الدينية، المعرفة الدينية، الدين والعلم، علم الكلام الجديد، الدين والأخلاق".[3]

1– الشيخ محمد شقير، دراسات في الفكر الديني فلسفة الدين وعلم الكلام، ص66.

2– عبد الجبار الرفاعي، "فلسفة الدين تمهيد تاريخي"، موسوعة فلسفة الدين1 تمهيد لدراسة فلسفة الدين، ص16.

3– المرجع نفسه، ص04.

في الواقع، يتولى الباحث في فلسفة الدين بموضوعية وحيادية البحث والتحري في المسائل الدينية ولا يحق له إصدار حكم على أي دين كأن يقول مثلا هذا كفر أوإلحاد أو هذا خروج عن الملةأو العكس هذا من صميم الإيمان وعين الصواب. لخص الباحث الشيخ محمد شقير جملة من الموضوعات فلسفة الدين في كتابه السابق:

"1- تعريف الدين: حيث يبحث في ماهية الدين بشكل عام، وفي خطوطه العريضة من أجل تقديم تعريف شامل للدين يوضح حقيقته.

2- منشأ الدين: المراد به الدوافع لتي تدفع الإنسان للتوجه إلى الدين والتمسك به، ويوجد هنا نظريات عديدة كالنظرية الاجتماعية والنظرية الأسطورية.

3- جوهر الدين: فيبحث في المعطيات الدينية، أنه هل يوجد فيها ما هو أساسي، وما هو غير أساسي.

4- لغة الدين: ويبحث في التعابير الدينية من ناحية الإخبار والإنشاء واختزالها للمعنى أو عدم اختزالها له.

5- إنتظار البشر من الدين: حيث يبحث حول هذا السؤال أنه ما الذي يجب أن يتوقعه البشر من الدين، وما هي الحاجات التي يستطيع الدين تلبيتها.

6- الحاجات البشرية: فيبحث في حاجات الإنسان من فطرية ونفسية وروحية.

7- إرتباط العلم والدين: حيث يجري البحث في العلاقة القائمة بينهما من ناحية التعارف وعدمه وتأثير كل منهما مع الآخر".[1] في حين أحصى إحسان الحيدري في كتابه المذكور أعلاه القضايا الدينية التالية:

"8- نشوء النزعة الدينية: يبحث في هذا الموضوع عن أصل الحس الديني لدى الإنسان، أفطري هو أم مكتسب؟ وإذا كان من النوع الأول، أفيكون مصدره الله أم يكون مصدره شيئا آخر؟ وإذا كانت من النوع الثاني فما أسباب ظهوره، أهو الخوف أم هو الجهل أم هو الطبقية أم هو شيء

1- الشيخ محمد شقير، دراسات في الفكر الديني، فلسفة الدين والكلام الجديد، ص ص68-69.

غير ذلك كله؟ وتطرح في هذا المجال نظريات عدة لتحليل ظاهرة التدين؟ منها ما يصب في الجانب السيكولوجي، ومنها ما يصب في الجانب السوسيولوجي وما إلى ذلك.

9- عقلانية الدين: يبحث في هذا الموضوع عن الطريقة التي تمكن من إثبات القضايا الدينية، عن طريق العقل تكون أم عن طريق الإيمان؟ وماالذي يعنيه كل من التعقل والتعبد في إطار الدين؟ وهل ثمة وشيجة بين الإثنين وما حقيقتها إن وجدت.

10- نطاق الدين: يبحث في هذا الموضوع عن حدود المجال الديني، أينحصر في إطار السلوك الخلقي للفرد والمجتمع، أم يمتد ليشمل نواحي متعددة من الحياة البشرية كالسياسة والاقتصاد، وما إلى ذلك؟ وما تأثير ذلك في الفهم الديني كله؟

11- المبادئ المشتركة بين الأديان: يبحث في هذا الموضوع عن إمكان وجود جوهر مشترك بين الأديان وتعرف حقيقته إن وجد، كذلك يبحث عن المبادئ التي تسري موضوعاتها في معظم الأديان، مثل الألوهية ومشكلة البشر ومصير الإنسان بعد الموت وما إلى ذلك".[1]

وعن الموضوعات المدروسة في الدراسات العربية والإسلامية، فان الباحث خضر إبراهيم له ما يقول في هذا الشأن وذلك من خلال مقاله المنشور في مجلة الاستغراب العدد الثالث الذي خصص لدراسة الدين من منطلقات عدة: "وموضوع هذا العلم الشامل عبارة عن الفلسفة الإسلامية والاتجاهات المشائية والإشراقية والصدرائية، وما توصلت إليه الشخصيات البارزة في الحكمة الإسلامية، أما غاية وهدف هذا العلم فهو وصف وتحليل مدارس ومذاهب الفلسفة الإسلامية وتقييم وكشف نقاط ضعفها وقوتها، وأن هذا الهدف يتم في إطار إلى الإلتفاف إلى جدوائية ودور الفلسفة في حقل الإلهيات والعلوم والفلسفات المضافة والثقافة والفن وتطبيق الفلسفة وتطويرها بما يتناسب والحاجة المعاصرة للدنيا والآخرة والحياة المادية والمعنوية والفردية والإجتماعية، وفي نهاية المطاف يتم تقديم بنية ومنظومة جديدة مقترحة للفلسفة الإسلامية.[2]

1- إحسان علي الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص ص153-154.

2- خضر إبراهيم، "فلسفة الدين منشأ المصطلح ومعناه ومجال استعماله"، مجلة الاستغراب، ص ص361-362.

2- مناهج فلسفة الدين

الفلسفة في نشأتها الأولى كانت تعتمد على المنهج التأملي وفي العصر الوسيط إتخذت القياس الأرسطي معيارا ومصدرا للمعرفة، لكن في عصر الأنوار وإستقلال العلوم عن الفلسفة ظهرت ترسانة من المناهج في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، كالمنهج العقلي، المنهج التجريبي، المنهج الجدلي المنهج الجينيالوجي... ويمثل المنهج الدعامة الضرورية التي يرتكز عليها الباحث، يعرفه رونيه ديكارت في كتابه مقال عن المنهج: "قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق، وتبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التي تستطيع إدراكها دون أن تضيع في جهود غير نافعة، بل وهي تزيد في ما للنفس من علم بالتدريج".[1]إذا، أهمية المنهج في الدراسات الفلسفية والعلمية ومصدقيته في بلوغ الحقيقة،جعلت عبد الجبار الرفاعي يشير في موسوعته إلى المناهج الأكثر حضورا في فلسفة الدين: "فلسفة الدين بوصفها فلسفة فإنها تستند إلى المنهج العقلي، ورغم تعدد المناهج في البحث الفلسفي، إلا أن منهج التحليل اللغوي المنهج التحليلي هو الأكثر تداولا. أن الأثر الذي تركته الفلسفة الوضعية، ومن بعدها فلسفة فتجنشتين التحليلية على الفلسفة الأنجلو-أمريكية بعامة، انسحب بطبيعة الحال على فلسفة الدين، إن هذا واضح من كون جزء كبير من الأدبيات المتعلقة بفلسفة الدين تطغى عليها أسئلة تدور حول مشكلة المعنى في الدين، وطبيعة اللغة الدينية، و(منطق) الخطاب الديني، وغير ذلك من الأسئلة ذات الطابع السيمانطيقي والميتالغوي والمفهومي".[2] يضيف ذات الباحث الى جانب المنهج التحليلي المنهج التأويلي قائلا: "كما تستعين فلسفة الدين بالهرمينوطيقا، فحين تستخدم في تأويل النصوص الدينية، تحرر الدين من سجن الماضي، وتمنحه طاقة إضافية جديدة للحضور في العصر، لا أحد من فلاسفة الدين لا تعتمد الهرمينوطيقا في دراسة النصوص وتفسير الظواهر الدينية، كلهم هرمينوطيقيون، يشتغلون بتأويل النصوص، ويعيدون صياغة مفاهيم الدين، حين تغيب الهرمينوطيقا، يلبث المفسر غارقا في التفسيرات التراثية، وقتئذ يفتقر الدين لإنتاج معنى جديد يمنحه لإنسان هذا العصر".[3] يلاحظ بأن المناهج المستخدمة من

1- رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1968، ص95.
2- عبد الجبار الرفاعي، "فلسفة الدين تمهيد تاريخي"، موسوعة فلسفة الدين1، ص17.
3- المرجع السابق، ص ص19-20.

لدن الباحث في مبحث فلسفة الدين في الفكر الغربي أو العربي هي مناهج العلوم الإنسانية الحديثة ونذكر على سبيل المثال لا الحصر المنهج الفينومينولوجي لإدموند هوسرل Idmund Husserl (1859-1938) الذي وظفه حسن حنفي في إعادة دراسة التراث الإسلامي.

من خلال توغلنا في هذا المدخل الحيوي بعناصره، نصل إلى أن الدين حالة فطرية رافقت الإنسان منذ وجوده على الأرض، فقديما قال أرسطو: "الإنسان متدين بطبعه"، فالمجتمعات البشرية منذ نشوئها إرتبطت بالمعتقد الديني، لذلك لا تخلو ثقافة أي مجتمع من مظاهر الدين، فهو المحدد والضابط لنمط الحياة. فالمتتبع لتاريخ الفلسفة ومسارها، يدرك بأن الدين لم يخرج يوما من حظيرة الفلسفة، و لم تكن الفلسفة يوما بمعزل عنه حتى أثناء النزعة العقلية والعلمية التي سادت أوربا منذ القرن السابع عشر الذي شهد ميلاد الحداثة وتحرر العقل من سلطة الكنيسة، هذا التحرر أفرز مباحث فلسفية حديثة مضافة للمباحث الكلاسيكية: فلسفة الدين، فلسفة اللغة، فلسفة القانون، فلسفة التاريخ...

فلسفة الدين كمبحث فلسفي حديث، قد تكون نواته الأولى بدأت على يد كانط، يهتم بالدراسة :النقدية ، التحليلية ، التأويلية، التجديدية للدين، فهي بمثابة الإبستيمولوجة الدينية، لها أسسها، موضوعاتها،مناهجها، أدواتها وغايتها على شاكلة العلوم الأخرى، فهي تبحث في قضايا الدين منها: مسألة وجود الله، صفاته، علاقاته بالكون وبالإنسان، مشكلة الشر، الخلاص، المصير، الخلود، الموت، البعث... أما من حيث المناهج، فهي تستخدم مناهج الفلسفة الحديثة.

لما كان مبحث فلسفة الدين مبحثا غربيا، يتوجب علينا الإطلاع على أبرز ممثلي هذا المبحث في القرن التاسع عشر، إنه فيورباخ الذي أطاح بالمنظومة الهيغلية والترسانة اللاهوتية وعدها زيف وظلال العقيدة. والفصول المتبقية من هذه الدراسة سوف تبين لنا موقف فيورباخ من اللاهوت وإفتراضاته حول أنسنة الدين وصداها في مشروع المفكرعبد الحليم عطية.

الفصل الأول

حياة فيورباخ، مؤلفاته، مصادره وانتماءاته الفكرية

المبحث الأول: حياته ومؤلفاته

المبحث الثاني: المصادر والانتماءات الفكرية لفيورباخ

تمهيد

يتناول هذا الفصل في مبحثين حياة فويرباخ ومؤلفاته في المبحث الأول، ومصادره الفلسفية وتوجهاته الفكرية في المبحث الثاني. وقد يرى البعض أن فويرباخ صار مقروءا في العربية وصارت حياته ومؤلفاته معروفة إلى حد ما، ليست في حاجة إلى التناول، لكننا نخص المبحث الأول للتعرف على الفيلسوف وإلى أي مدى وجهت أحداث حياته توجهات فكره وكيف أثرت في تطور فلسفته من جهة ومدى تناول العرب وتحليلهم لهذه الأعمال وكيف قرؤوها وكيف فسروها وما هي الأعمال التي عرفوها وترجموها وإلى أي مدى أثرت في تناولهم لفلسفته وما هي الكتب التي لم يتوقفوا عندها وأسباب عزوفهم عن التعامل معها.

أي تناولنا لحياته ومؤلفاته في المبحث الأول يشمل أمورا ثلاثة: الأول التعرف على المداخل النفسية والإجتماعية والسياسية لتطور حياته وأثر ذلك في فكره، فنحن نعتقد أن فيورباخ مثل كثير من فلاسفة الوجودية تحتوي أعماله بعضا من حياته. والمسألة الثانية هي تلقي العرب لها وتفسيرها على ضوء تأويلهم لفلسفته والمسألة الثالثة والأخيرة تعقيبنا على الفلسفة التي نؤكد على أهمية التعرف عليها في واقعنا العربي الإسلامي.

ونتناول في المبحث الثاني في مطلبين المصادر الفكرية التي أثرت في فلسفة فيورباخ والتي نستطيع أن نتبين أثرها من كتاباته المختلفة خاصة كتابه عن تاريخ الفلسفة الحديثة ودفاعه ونقده لهيجل، وكتابه عن مارتن لوثر في جوهر الإيمان حسب مارتن لوثر، وعبر المجلدات الثلاثة التي يتناول فيها الفلسفة الحديثة ندرك الإشكالية الرئيسية التي شغلته وهي العلاقة بين الفلسفة واللاهوت. إضافة إلى أثر كل من مارتن لوثر وهيجل، اللذين ظل في جدل مستمر مع فيورباخ وظلا يشغلان فكره إقتناعا وتأييدا في البداية ثم حوارا وتطويرا ونقدا بعد ذلك؛ مما يمهد لنا تناول إنتماءات فيورباخ الفكرية وهي موضوع المطلب الثاني من المبحث الثاني، فمن هو فيورباخ؟ وما هي مصادر إلهامه وكيف أثرت في توجهاته؟

المبحث الأول: السيرة والمسيرة

إن البحث في نظرية فلسفية أو علمية يقتضي منا تقديم حياة الفيلسوف والظروف التي أحاطت به لتجعل منه مفكرا يستحق الدراسة، لذلك سوف سنعرض فيما يلي لأهم المحطات التي ميزت حياة فيورباخ والإطار العام لفلسفته.

المطلب الأول: حياته ومؤلفاته

أحيا فيورباخ حياة بسيطة غير مستقرة لكنها ثرية وغنية بالأحداث والتنقلات التي ساهمت بشكل كبير في بلورة تفكيره وبناء مشروعه الفلسفي الموسوم بالفلسفة الانتروبولوجية التي سخر لها العديد من الأسفار.

أولا– حياته

يقدم جورج طرابيشي حياة فيورباخ في معجمه الفلسفي قائلا: "فيورباخ لودفيج أندرياس Feuerbach Ludwig Andreas (1804-1872) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ولد في 28 جويلية 1804 في بافاريا Bavière، أبوه من مشاهير رجال القانون، رقي إلى مصاف النبلاء عام 1808".[1] وعن بقية أفراد أسرته يقول دفيد .س.ليلان في كتابه الشباب الهيغلي وكارل ماركس: "أخوه كارل كان رياضي، أقدم على الإنتحار عندما تم إعتقاله بسبب نشاطاته الليبيرالية، أخوه الأكبر أنسلم كان لاهوتيا وسرعان ما تحول إلى التصوف، وكان إبن أخيه أنسلم واحد من أشهر الرسامين في ألمانيا خلال القرن الماضي".[2] وعن ميولاته الدينية يقول أحمد عبد الحليم عطية مترجم كتابه ماهية الدين: "وبعد أن أنهى فيورباخ دراساته الثانوية قرر تكريس نفسه لدراسة اللاهوت البروتستانتي. ونستطيع منذ هذه الفترة أن نلمح بذور ذلك الإهتمام القوي والدائم بالدين الذي ظل يستشعره قلب فيورباخ الحي، ووعيه الذي لم يكف عن التساؤل بقلق حول الأمور

1– جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2000، ص 492.

2 –David Mcllan, Les jeunes hégéliens et Karl Marx, Bauer-Feuerbach-Stirner ,traduit par Annie Mcllan, Payot, Paris, 1972, p125.

الدينية وحول نظريته التي أصابها الفتور إثر قرن هيمنت فيه العقلانية."[1] وفي هذا الشأن جاء في موسوعة فلسفة الدين ل انتونيو .س.ثيسلتون: "لله هو تفكيري الأول، والعقل هو الثاني والإنسان هو تفكيري الثالث والأخير".[2] أماعن بداية مساره الفلسفي، يقول عبد الرحمن بدوي في موسوعة الفلسفة الجزء الثاني: "في سنة 1823 التحق بجامعة هيدلبرج Heidelberg ليحضر محاضرات داوب Daub وباولس Paulus في اللاهوت البروتستنتي، فالثاني لم يثر إعجابه بسبب نزعته العقلية المغالية في فهم اللاهوت، أما الأول Daub فكان مشابها لهيغل، ومتحمسا للتوفيق بين الفلسفة والدين، بين العقل والإيمان، فمال إليه فيورباخ وسعى أن يوجه دراساته في هذا الاتجاه".[3]

في العام المقبل بدأ تفكيره ينجذب نحو الفلسفة، وقرر الإنتقال إلى برلين باعتبارها مركزا للفكر الفلسفي بقيادة هيغل. تجاوز اللاهوت، وأنكب على دراسة الفلسفة والإستماع إلى محاضرات أستاذه، وعن هذا التحول في مسار حياته الفكرية كتب يقول لوالده نقلا عن ترجمة الباحث أحمد عبد الحليم عطية لكتابه ماهية الدين: "...مضت أربعة أسابيع منذ بدأت دراستي هنا، إلا أنها مفيدة حقا، فما كان غامضا وغير قابل للفهم، فهمته الآن بوضوح، وأدركت ضرورته من خلال المحاضرات القليلة لهيغل التي حضرتها حتى الآن ما كان يكمن داخلي مثل الجمر تفجر إلى لهيب، ولا تعتقد اللحظة الواحدة أنني أخدع نفسي، فالمرء الذي يلهمه الحافز للمعرفة ويأتي إلى هيغل فإنه يحس التأثير القوي لخصوبة وعمق أفكاره".[4]ويذكر الباحث حنا ديب في كتابه هيغل وفيورباخ بأنه "في سنة 1826 أنهى دراسته في جامعة برلين برسالة دكتوراه بعنوان (العقل الواحد، الكلي اللامتناهي De la raison une universelle et infinie، مرفقا رسالته بخطاب إلى معلمه يصف نفسه فيه بالتلميذ المخلص الذي يطمع إلى تملك ولو جزء يسير من الروح النظرية Esprit spéculatif".[5]

في حين أحصى الباحث الامريكي ماكس فرتوفسكيفي في كتابه فيورباخ ثلاث محطات مهمة في حياته:

1- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أخرى لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، ترجمة احمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية للطباعة والنشر، د ط، 2007، ص14.

2- Anthony C Thiselton, Encyclopedia of the philosophy of religion, 2002 on world Oxford, England, p99. God was my first thought reason my second, humankind-my third and last through

النص الأصلي كما جاء في الموسوعة:

3- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص210.

4- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، ص381.

5- حنا ديب، هيغل وفيورباخ، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص18.

"في سنة 1829 عني بتدريس الفلسفة بجامعة أرلانجن Erlangen، في سنة 1830 نشر كتاب بعنوان أفكار حول الموت والخلود. في سنة 1832 فصل من منصب الأستاذية والسبب يعود إلى الجدل الذي أثاره كتابه الأول – أفكار حول الموت والخلود- وما يحمله من نقد للمسيحية واعتبره البعض عدو للدين. في سنة 1836 تزوج فيورباخ من بيرتالو Berthaleow الشريكة في وراثة قصر بروكبرج Bruckberg، عاش فيه حياة ريفي نبيل وعرف لسنوات طويلة سعادة بسيطة تتلاءم مع ذوقه. ولعدم حصوله على وظيفة في الجامعة اعتمد فىورباخ على مداخيل مصنع زوجته الذي ورثته بعد وفاة أبوها فضلا على مردود نشر مؤلفاته".[1]

بعد فصله من التدريس في الجامعة، إستقر فيورباخ في الريف وعشق الطبيعة وألهمته بسحرها ونقاء هوائها وعن هذه الأجواء يقول الباحث حنا الديب في كتابه السالف الذكر: "لم تكن حياة الريف بالنسبة لفيورباخ عالما خاصا منغلقا على ذاته، كما قد يتبادر للذهن، بل أن هواء الريف أنعش فكره أكثر مما أنعش رئتيه، وبدلا من أن يتقوقع الفكر على ذاته تمدد على قياس أبعاد الطبيعة، وعن هذا يكتب فيورباخ في برلين في الماضي، والآن في قرية، يا له من لغو... المنطق تعلمته في جامعة ألمانية لكن علم البصريات، فن النظر لم أتعلمه إلا في قرية ألمانية، كل العلوم المجردة تمزق الإنسان، العلوم الطبيعية هي التي تعيد بناءه بالكامل، هي التي تتطلب الإنسان بكامله، بكل قواه، وبكل حواسه".[2] وفي مقدمة الترجمة لكتابه ماهية الدين يقول عنه عبد الحليم عطية يقول: "يمثل عام 1844 عمل ونشاط في حياة فيورباخ حيث توصل إلى قناعات كافية بان نقد كل من الهيغلية واللاهوت كان أساسا هاما من أجل نظام إقتصادي وإجتماعي وسياسي مستنيرا".[3] محطات أخرى أثرت سلبا على حياة فيورباخ يحصيها لنا الباحث ماكس فارتوفسكي: "إتخذ فيورباخ على غير العادة موقفا مرتابا وغير واضح تجاه ثورة 1848، بالرغم من تأييد الطلاب والمفكرون الراديكاليون لنداء الهيئة الطلابية الثورية في أول ديسمبر 1848 إلى الثاني من مارس1849، قدم فيورباخ محاضرات في مجلس المدينة في هيدكبرع. بعد 1849 أصيب فيورباخ بإحباط شديد

1- Max wartofsky, Feuerbach, Cambridge University, première édition, 1977, p19.

2- حنا ديب، هيغل وفيورباخ، ص19.

3- فيورباخ، ماهية الدين...، ص21.

بسبب الوضع السياسي القائم، وغياب حرية الفكر في ألمانيا، الأمر الذي جعله يفكر جديا في الهجرة إلى الولايات المتحدة، أين يوجد ثلة من أصدقائه وبعض من القراء والمعجبين.

في عام 1860 أصبحت حياة فيورباخ على محمل الجد، إذ أعلن مصنع زوجته الإفلاس وتدهورت أوضاعه الإقتصادية، وجد نفسه في الخامسة والستون بدون أي مصدر مادي يعينه على صعوبة الحياة، فقرر الإنتقال رفقة أسرته إلى مكان متواضع Nurenberg قرب رسنبرخ Rechenberg حيث عاش هناك حتى وفاته. في سنة 1968 قرأ بحماس كتاب كارل ماركس "رأس المال" capital الذي مر عام على نشره. في سنة 1870إنضم إلى صفوف الحزب الإشتراكي الديمقراطي الألماني، وبعد عامين من الإنضمام إزدادت حالته الصحية سوءا وتوفته المنية في شهر سبتمبر 1872 ودفن في ضواحي Nurenberg.[1] عن حياة فيورباخ، يقول مترجم أحدأعماله للعربية، الباحث نبيل فياض: "كانت حياة فيورباخ الخاصة إيذاء متطاولا على يد أرثوذكسية دينية مدعومة سياسيا ونظام سياسي مدعوم دينيا مصممين على سحق كل نقد وحرية تعبير".[2]

يمكننا القول، بأن الرجل عاش إغترابا في وطنه وتعرض للإقصاء بسبب أفكاره الجريئة حول اللاهوت والتي تحمل ضمنيا نقدا للسياسة، فالمحن والإنكسارات التي مر بها حولته إلى فيلسوف الإنسان إذ إنكب على الإهتمام بالوجود الإنساني قبل الوجود المتعالي وهذا ما سنعرض له في الفصل الثاني بمزيد من التحليل والتفصيل.

ثانيا– مؤلفاته

جاء في كتاب هنري أرفون الموسوم ب فيورباخ والذي قام بترجمته إبراهيم العريس ما يلي: "ينقسم النشاط الفلسفي إلى ثلاث مراحل متمايزة. أولها تمتد بين 1828 و1838 وتهيمن عليها الفلسفة الهيغلية التي يستعير فيورباخ موضوعاتها بأمانة، والثانية تمتد من 1839حتى 1845 وتشمل صياغة الأنثروبولوجيا وتطبيقها على المجالات الفلسفية والدينية، أما المرحلة الثالثة فتمتد من

1- Max wartofsky ,FEUERBACH,op.cit, pp19-20.

2– لودفيج فيورباخ نحو نقدية لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل ونصوص أخرى، ترجمة نبيل فياض، دار الرفدين، بيروت ط1، 2016، ص50.

1845 إلى 1866 وتحتوي على المؤلفات المطبوعة بمادية معينة أكثر فأكثر. ولنرى فيما يلي، أهم الكتابات التي تنتمي إليها كل واحدة من المراحل الثلاث:

1- المرحلة الهيغلية

- أفكار حول الموت والخلود (1830) الخلود يخص النوع وليس الفرد. والإنسان يساهم في الخلود بمقدار ما يكون قد وضع نفسه في خدمة البشرية".[1]

ينفي فيورباخ في هذا الكتاب خلود النفس، معتقدا بأن النفس على شاكلة الجسد قابلة للفناء والتعفن، فالأفكار الواردة في هذا الكتاب ذات دلالة إلحادية، الأمر الذي جعله يفقد كرسي الأستاذية في الجامعة، والإعلان عن إنتهاء حياته الأكاديمية، وقد تنبأ له والده بهذا الوضع، والفقرة التالية المقتبسة من كتاب حنا ديب هيغل وفيورباخ تؤكد صدق التنبؤ: "لن يغفروا لك أبدا هذه المقالة، لن تحصل على أي كرسي في الجامعة" وهذا ما حدث له فعلا وكان ذلك سنة 1830.[2] أما هنري ارفون، فقد أحصى مؤلفاته في كتابه:

"- تاريخ الفلسفة الحديثة من بيكون الفيرولامي حتى بنو سبينوزا 1833: يرتفع العقل، تدريجيا، بطريقة تجعله يعبر من منطق خارجي إلى المنطق الداخلي الذي صاغه هيغل.

- نقد المضاد-هيغل (1835): دفاع عن هيغل ضد نقد باخمان الذي هاجم الطابع المجرد لتأمل هيغل في كتابه "عن منظومة هيغل وضرورة إحداث تغيير جديد في الفلسفة".

"- بيار بايل، مساهمة في تاريخ الفلسفة والإنسانية"، يقوم بالتنقل بين العقل والإيمان. وهيغل ينجز فيخته بإثراء الفكرة الأخلاقية للعالم الحسي.

2- المرحلة الإنسانوية

"- مساهمة في نقد فلسفة هيغل" قلب الديالكتيك الهيغلي.

1- هنري ارفون، فيورباخ، ترجمة إبراهيم عريس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981، ص ص51-52.

2- حنا ديب، هيغل وفيورباخ، ص18.

- جوهر المسيحية1841: الكائن المطلق، الله والإنسان إلها كينونة الإنسان نفسه".[1] أكبر حدث فلسفي بعد وفاة هيغل يعد بمثابة العهد الثالث أو الكتاب المقدس للنزعة الإنسانية الملحدة، يقول فيورباخ عن مؤلفه: "...ينقسم إلى جزأين هامين، الأول في عمومه إيجابي والثاني (بما في ذلك الملحق) الجزء الأكبر والسلبي".[2] وعن هذا الكتاب يقول س.ج.بيار بيري في كتابه الملاحدة وعقيدة التثليث: "فجوهر المسيحية هو الكتاب المركزي الذي سوف يحظى باهتمامنا، تم نشره في سنة 1841 ثم نشر للمرة الثانية سنة 1843 وللمرة الثالثة سنة 1848 و لم يتوقف تلقيه كوحي حقيقي".[3] وفي السياق ذاته يقول دافيد م سليلان في كتابه السابق: "ينقسم الكتاب إلى جزأين، بينما الأول إيجابي ومهم، يسعى فيورباخ من خلاله لاكتشاف ما يعتبره جوهر الدين، والثاني هو الأكثر تدميرا للاهوت بل تحليلا للتناقضات المتأصلة فيه".[4] يقول فيورباخ في الجزء الأول من كتاب جوهر المسيحية نقلا عن الدراسة التي قامت بها الباحثة سماح دالي بعنوان ماركس ونقد فيورباخ: "ينبغي أن يقرأ مرتين، المرة الأولى كنقد للدين والمرة الثانية كنقد لفلسفة هيغل على وجه التحديد فينومتنولوجيا الروح"، فمقدمتي الكتاب تبين بوضوح مدى اهتمام فيورباخ بنقد هيغل والدين".[5] ونقلا عن كتاب دافيد م.س.ليلان الذي تم ذكره سابقا، نوه فريديريك إنجلز F.Engels صديق كارل ماركس K.Marx، بكتاب جوهر المسيحية مباشرة بعد صدوره: "لقد تم كسر الإملائي وتم تنقية النظام (الهيغلي) ورميه، وتم حل التناقض لأنه موجود فقط في الخيال، لا يمكن لأحد أن يكون فكرة عن الأثر التحرري لهذا الكتاب ما لم يشهده بنفسه. الحماس عم الجميع: "كلنا صرنا فيورباخيين".[6] يشير إنجلز ضمنيا إلى التخلص النهائي من السيستام الهيغلي ومن عالم التجريد والولوج نحو الفلسفة الأنتروبولوجية. أما كارل ماركس فقد أعرب عن مدى تحمسه بأفكار فيورباخ التي وردت في هذا الكتاب مؤكدا على ضرورة تبنيها لبلوغ الحقيقة:[7] "إنني أنصحكم، أنتم أيها اللاهوتيون والفلاسفة التأمليون، إن تتخلصوا من مفاهيم الفلسفة القديمة التأملية وآرائها المسبقة، إذا كنتم تريدون الوصول إلى الأشياء كما هي في الواقع، أي إلى الحقيقة، وليس أمامكم من طريق أخر إلى الحقيقة والحرية غير (نهر النار)، هذا (فيورباخ) إن فيورباخ هو مطهر عصرنا".[8]

1- هنري ارفون، فيورباخ، ص ص52-53.

2- Ludwig Feuerbach, essence de christianisme, op.cit., p105.
3- Pierre Pijet, S.J, les athéismes et la théologie trinitaire, p151.
4 -David Mcllan, Les jeunes hégéliens et Karl Marx, Bauer-Feuerbach-Stirner , Op.cit. p130.
5- Sameh Dellai, Marx critique de Feuerbach, L Harmattan, Paris, 2011, p242.
6- David Mcllan, les jeunes hégéliens et Karl Marx, Op.Cit, p136.
7- Ibid, p141.

8- روجيه جارودي، كارل ماركس، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، ط1، 1970، ص28.

يرى ماركس من خلال النص السابق بأن فلسفة فيورباخ بشرى سارة للعصر وراح يدعو لإعتناقها والتقيد بموضوعاتها الواقعية.

كتب أخرى لفيورباخ ذكرها هنري أرفون:

"- أطروحات مؤقتة بقصد إصلاح الفلسفة 1842

- مبادئ فلسفة المستقبل 1843 الوصول إلى عالم حسي وأخروي، حسي لأن الفكر هنا يستند إلى إدراك الواقعي عن طريق الحواس، وأخروي لأن الإنسان يتحدد بالنسبة إلى الأخر".[1]

في مقدمة كتاب مبادئ فلسفة المستقبل الذي ترجمه فوجل للغة الإنجليزية، يقسم صاحب المقدمة توماس .ا.ورتنبرق المبادئ إلى ثلاث أقسام لكل قسم فكرة عامة. "فالقسم الأول يبدأ من المبدأ الأول إلى غاية المبدأ الثامن عشر (1-18) تحدث فيها فيورباخ عن الفلسفة الحديثة التي تخفى في باطنها اللاهوت وعليه، ضرورة إخضاعها للعقل النقدي كما حدث مع الدين في كتاب جوهر المسيحية.

أما القسم الثاني من هذا الكتاب فهو يتضمن المبدأ التاسع عشر إلى غاية المبدأ الثلاثون (19-30) يعد هذا القسم توسع في عملية النقد لتشمل فلسفة هيغل المثالية التي تمثل تتويجا للفلسفة الحديثة لما تحتويه من بذور هذه الفلسفة، لذلك يلح فيورباخ على ضرورة تجاوزها والتأسيس لفلسفة جديدة، في حين يخصص فيورباخ القسم الثالث الذي يتكون من المبدأ الواحد والثلاثون إلى غاية الخامسة والستون (31-65) للفلسفة الجديدة ذات الطابع العلمي ويحددها بجملة من المصطلحات منها التجريبية، الطبيعية، الواقعية، الأنتروبولوجية والإنسانية، في كل حالة يعمل فيورباخ على توضيح مصطلح معين من تلك المصطلحات التي يطلقها على فلسفته، فهو تارة يسميها بالفلسفة التجريبية وتارة أخرى يسميها بالطبيعية والأنتروبولوجية".[2]

3- المرحلة المادية

حسب ما ورد في كتاب هنري أرفون الذي تم ذكره، فان المؤلفات التالية ذات طابع مادي.

جوهر الدين 1845: الطبيعة المؤلهة تحل محل الإنسان. والأنتروبرلوجيا تخلي المكان للفيزيولوجيا.

1- هنري أرفون، فيورباخ، ص53.

2- Ludwig Feuerbach, Principales of the philosophy of the future, Transtalded by Lanfred, Hachette publishing compagny, Indianapolis, Cambridge, p18.

- ضد إزدواجية الجسد والروح 1847: الجسد يربط الروح التي تشعر، بالدماغ الذي يفكر.

- الثورة والعلوم الطبيعية 1850: الإنسان هو ما يأكل.[1]

يتضح مما سبق، بأن المنحنى البياني لكتابات فيورباخ يوحي بأن صلب تفكيره يدور حول الدين وإصلاح الفلسفة فلا يكاد يخلو عنوانا من كتبه من مفهومي الدين والفلسفة، فلم يول أي اهتمام للسياسة بل ناضل من أجل إصلاح الفلسفة وتوجيه بوصلة الفلاسفة نحو الإنسان والطبيعة بدلا من الموضوعات المجردة.

المبحث الثاني: المصادر والإنتماءات الفكرية لفيورباخ

ينطلق كل مفكر في دراسته وتنظيره من مرجعية فكرية يرتكز عليها، تساهم بشكل كبير في بلورة رؤيته الإبستيمية وتجربته الفلسفية. وفيورباخ هو نتاج المثالية الألمانية ممن تأثروا كثيرا بالفيلسوف الألماني ايمانويل كانط) الذي أخذ عنه النزعة النقدية cristicisme، وكذلك الفيلسوف الفرنسي بيار بايل[*] (صاحب النزعة الشكية والمادية وأحد خصوم الميتافيزيقا في فرنسا، والفيلسوف الهولندي سبينوزا المعروف بنقده الشديد للتوراة بالإضافة إلى شخصيات دينية وفلسفية أخرى إستقى منها الكثير وساهمت بشكل مباشر في تحديد توجهاته الفلسفية، سوف نتطرق إليها بالتفصيل والتحليل.

المطلب الأول: المصادر الفكرية

نهل فيورباخ من منابع فكرية متعددة تركت بصماتها وتأثيراتها في فلسفته وشكلت مسار حياته وفكره، فهو من أشد المتأثرين بالروح اللوترية البروتستانتية وكذا الروح النقدية لكانط، أما

1- هنري أرفون، فيورباخ، ص53.

*- بيير بايل (1647-1706): هو شخصية عامة وفيلسوف الشكية وممثل حركة التنوير الفرنسية، كان أستاذاً للفلسفة بكلية سيدان وجامعة روتردام، دخل في نزاع مع الكاثوليكية وبعد ذلك تخلى عن الدين ودعا إلى التسامح الديني. فهو عالم ومجادل فرنسي اشتهر بمعجمه المعنون Dictionnaire historical and-critical الذي صدر عام 1697 عبر بحث مضن في حبوات وأفكار المئات من الشخصيات الإنجيلية والتاريخية، أخضع عددا هائلا من التعاليم الفلسفية والدينية للتدقيق النقدي، وأثبت بفطنة حادة وبراعة جدلية أنه ليس لدى أي منهم شرعية تؤهل زعمه الاحتياز على الحقيقة النهائية، لقد جادل، معارضا الفلاسفة العقلانيين بل أن العقل أداة أضعف من أن يركن إليها في مسألة السعي وراء الحقيقة، وأن الأيمان الديني على حاسميته في أشد أزرا، في حاجة إلى كبح الجماح وإبداء التواضع في عرض مزاعمه. (انظر: دليل اكسفورد للفلسفة، الجزء الأول من حرف (ا) إلى حرف (ط) ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهرية العربية الليبية، د ط، د س، ص193.)

أستاذه هيغل، فهي علاقة فريدة متميزة، حيث يعد فيورباخ هيجليا رغم أنفه فقد كان تلميذا له في البداية وناقدا في النهاية وفي كل الأحوال كانت إشكاليتهما واحدة رغم إختلافهما في تفسيرها. فقد إنفعل معه و لم يندمج كلية في مذهبه الفلسفي المجرد إيمانا منه بان الواقع هو الجدير بالدراسة وأسبق من الفكر.

أولا– أثر مارتن لوثر Martin Luther (1483–1546)

لا يختلف إثنان حول المكانة التي يحتلها مارتن لوثر في نفوس الألمان، وما قدمه للعقيدة المسيحية، فهو المؤسس للحركة الإصلاحية الدينية في القرن السادس عشر باعتبارها ثاني حدث أوربي بعد عصر النهضة الأوربية التي ظهرت في إيطاليا. على إثر هذه الحركة الإصلاحية ظهر المذهب البروتستانتي القطب المضاد للكنيسة الكاثوليكية المحافظة بروما. تمرد مارتن لوثر على أكبر سلطة دينية مقدسة في تلك الفترة معلنا ثورة على صكوك الغفران وعلى البابا المتواجد خارج ألمانيا ويقدم له الولاء والطاعة، وفي هذا السياق تقول الباحثة أمل مبروك في كتابها الفلسفة الحديثة: "عبر مارتن لوثر عن رفضه للممارسات الكنسية ورجالاتها في أطروحاته الخمس والتسعين المشهورة التي سجلها في وثيقة على باب كنيسة قلعة فتنبرج Wittenberg عام 1517".[1] في كتابه الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم يعرض الباحث إبراهيم مصطفى لموقف مارتن لوتر النقدي تجاه إدعاءات الكنيسة الكاثوليكية: "مؤكدا بأن مثل هذه الأمور ما هي إلا خرافات لا أساس لها من الصحة، فضلا عن أنها بدع مرفوضة، وتتميز ثورة لوتر في إقامة دعائم جديدة للديانة النصرانية تستقل بعض عقائدها عن كنيسة روما، وأهم دعائم لوتر أن الفرد النصراني مستقل عن سلطة البابا والكنيسة، وأن الكنيسة لا تملك له ضررا ولا نفعا، بل أن السلطة الروحية قائمة بين الفرد وخالق الفرد مباشرة دون توسط القساوسة أو غيرهم".[2] وذات الفكرة نجدها عند فيورباخ في كتابه نصوص فلسفية مختارة الذي قام بترجمته للفرنسية لويس التوسير: "رئيس الكنيسة إنسان مثلنا، والملك إنسان مثلنا، لا يمكنه فرض أوهامه الغير المقيدة وليس فوق الدولة ولا فوق الشعب".[3]

1– أمل مبروك، الفلسفة الحديثة، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 2006، ص45.

2– إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الورق للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، د ط، 2000، ص54.

3- L.Feuerbach, Manifestes philosophiques textes choisis (1839-1845), Traduit par Luis Atthusser, presses universitaire de France, Parix VI, 1960, p103.

نفهم من هذا النص بأن فيورباخ يدعو للحرية والإنعتاق من أغلال سلطة الكنيسة رافضا الإمتثال لأوامرها، هنا يبدو فيورباخ لوتريا .

خص فيورباخ مارتن لوثر بكتاب بعنوان "جوهر الإيمان بحسب مارتن لوتر" وأشار إلى لوثر العديد من المرات في جوهر المسيحية L'essence de christianisme، لقد ذكر مترجم هذا الكتاب جون بيار أوسي بأن لوتر يعد أحد المرجعيات المعرفية لفيورباخ والشخصية الأكثر ذكرا في الكتاب، وجاء في مقدمة المترجم ما يلي: "فبينما ذكر باور ثلاث مرات، ودومار مرتين وديفد ستراوس خمس مرات، فإن لوتر ذكر أكثر من سبعون مرة، وينبغي التوضيح بأن فيورباخ استشهد واستعان بأقوال لوتر في حدود صفحات كاملة".[1]

وعلينا أن نؤكد هنا بأن غاية فيورباخ من نقد الدين هي العودة بالمسيحية إلى أصولها الأولى وتنقيتها من العناصر اللاهوتية التي طالتها منذ تبنتها روما في بداية القرن الرابع، وذات الغاية نلتمسها عند لوتر الذي كان يهدف من خلال حركته الإصلاحية الدينية إلى الرجوع بالمسيحية إلى بداياتها الأولى، وفي هذا السياق يقول مترجم كتاب جوهر المسيحية للغة الفرنسية، ما يلي: "بالنسبة لفيورباخ فإن لوتر صاحب الفكرة، وصاحب نية واضحة للعودة بالوحي إلى أصوله، فالإصلاح الذي قام به لوتر ليس شيئا آخر سوى إعادة إكتشاف أصول الدين المسيحي المقنع".[2] يوضح النص الفلسفي السابق بأن القاسم المشترك بين لوتر وفيورباخ لا يغدو أن يكون تأنيس الإله، علما بان أنسنة الدين التي نادا بها فيورباخ في نظريته حول الدين تعود بجذورها للوتر الذي ألّه المسيح Christ.

فموضوع الدين عند كلاهما هو الإنسان الذي غيبته الكنيسة، إيمانا منهما بأن جوهر المسيحية في بداياتها الأولى ذو بعد إنساني وعن تطابق أفكارهما فيما يخص تأليه الإنسان، يقول فيورباخ في كتابه مبادئ فلسفة المستقبل ما يلي: "لقد كانت البروتستانتية النمط الديني أو العملي لهذه الإنسنة، فالله الذي هو الإنسان، الله الإنساني، أي المسيح هو وحده إله البروتستانتية، فالبروتستانتية لا تهتم كما تفعل الكاثوليكية بما هو الله في ذاته، بل بما يكونه بالنسبة إلى الإنسان:

1- L.Feuerbach, L'essence de christianisme, op.cit., p35.
2- L.Feuerbach, L'essence de christianisme, op.cit., p35.

كذلك نجد أن البروتستانتية ليس لها إتجاه تأملي، كما هو الحال في الكاثوليكية، ولهذا المعنى ليست البروتستانتية لاهوتا، بل هي بشكل أساسي علم للمسيح أي أنثروبولوجية دينية".[1] نفهم من هذا النص الفلسفي لفيورباخ بأنه يستشهد بالمذهب البروتستانتي في تعزيز وتدعيم موقفه حول إنسية الإله، معاديا اللاهوت الذي التي غال في الله، واتخذه موضوعا للدين والنص التالي لمترجم كتاب جوهر الإيمان حسب مارتن لوتر الباحث نبيل فياض يبين مدى تسلح فيلسوف الأنتروبولرجيا بأفكار مارتن لوتر: "وقد سمحت الدراسة المكثفة لإعمال المصلح التي قام بها فيورباخ أن يضيف إلى دفاعه كمية كبيرة من المواد اللوترية. وهكذا وسع من نطاق تبريره الخاص تجاه إنتقادات اللاهوتيين البروتستانت. وفي الوقت ذاته، سمح له الحل الأنتروبولوجي للاهوت لوتر، عبر الإدعاء بأن جوهر الدين هو حب الإنسان للإنسان، من وضع أسس لمنطلق لعملية التحرر السياسي والإجتماعي، إضافة إلى تمتعه بحماية من تهديدات الرقابة بفضل الإستحضار المستمر للوتر. لكن فيورباخ لم ير في الإصلاح مظلة توفر له حماية من الرقابة فحسب، بل أيضا مثالا وإرثا إصلاحيا توجب عليه جمعه وإستغلاله في برنامج عمله، سواء في المجال النظري الذي أخذه على عاتقه أو في الممارسة السياسية وإعادة تأهيل الإنسانية، إنسانية متحولة إلى ذاتها ومتحررة من أوهام الدين ما فوق الطبيعي".[2] غير أن الباحث نبيل فياض يقر بوجود تناقض في موقف فيورباخ من لوتر قائلا: "أما موقفه من لوتر فقد كان يشي بالتناقض الضدي ذاته. فقد كان معجبا بالوتر بسبب غاية لوتر المطلقة –خير الإنسان–لكنه شجب لوتر بسبب فشله في إدراك أن الحب حيال البشرية يجب أن يمارس على نحو مباشر–أي من خلال عبادة الإنسان –الإله وهذا ما أوصل فيورباخ إلى أن يقدم العبارة التالية: هل أن العمل المسمى جوهر الإيمان بحسب لوتر مع لوتر أو ضده؟ أنه معه بقدر ما هو ضده تماما. لكن أليس هذا تناقضا؟ حتما، لكنه تناقض ضروري، متجذر في طبيعة الغرض بالذات".[3]

1- L.Feuerbach, Manifestes philosophiques, Textes choisis, Op.cit., p198.

2- لودفيج فيورباخ، جوهر الإيمان بحسب مارتن لوتر، ترجمة نبيل فياض وجورج برشين، دار الرافدين، لبنان، ط1، 2017، ص ص100-101.

3- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص110.

ثانيا– أثر هيغل

يمكننا التأكيد على هيجلية فيورباخ، الذي يمثل بدقة الإشكالية الهيجلية التي تدور حول علاقة الإنسان أو الوعي الفردي بالله أو الوعي المطلق. تتلمذ عليه في البداية ودافع عنه ودارات كتاباته حول أفكاره ثم ما لبث أن إنتقد أعماله وكتاباته من وجهة نظر هيجلية. ويتابع أحمد عبد الحليم عطية في عمله تفصيليا العلاقة بينهما ومواطن إهتمام وإعجاب فيورباخ بهيغل كثيرة متعددة، وفق ما يذكر لنا، كما يظهر من الخطابات التي كان يرسلها لوالده من حين لآخر والتي توضح لنا مدى إنشغاله وحرصه على التتلمذ عليه، تلك الخطابات ترجمها الباحث عطية إلى العربية في كتابه ماهية الدين...: "مضت أربع أسابيع منذ بدأت دراستي هنا إلا أنها مفيدة حقا، فما كان غامضا وغير قابل للفهم فهمته الآن بوضوح وأدركت ضرورته من خلال المحاضرات القليلة لهيغل التي حضرتها حتى الآن ما كان يكمن داخلي مثل الجمر تفجر إلى لهيب، ولا تعتقد اللحظة الواحدة أنني أخدع نفسي، فالمرء الذي يلهمه الحافز للمعرفة ويأتي إلى هيغل فإنه يحس التأثير القوي لخصوبة وعمق أفكاره".[1] ونقلا عن موسوعة عبد الرحمن بدوي يعرب عن شدة تأثره بهيغل: "وصلت إلى جامعة برلين Berlin وأنا في حال من التمزق الشديد والشقاء والتردد وشعور في داخل نفسي بالتزاع بين الفلسفة واللاهوت، وكان علي إما أن أضحي بالفلسفة في سبيل اللاهوت، وإما أن أضحي باللاهوت في سبيل الفلسفة".[2] نفهم من هذا الخطاب بأن فيورباخ عثر فور إنتقاله إلى برلين عن ما كان يبحث عنه، وإكتشف ذاته التواقة للفلسفة من خلال إستماعه لمحاضرات هيغل التي تدور موضوعاتها حول الروح المطلق، والوجود الخالص، والديالكتيك Dialectique أو المنطق الجدلي، فهو الذي يصف نفسه بالتلميذ المخلص لأستاذه هيغل.

يمثل إنتقال فيورباخ إلى برلين نقطة تحول في مسار حياته الفكرية إذ تجاوز على أثره الدراسات اللاهوتية، وتحرر من الموروث الكنسي المقيد بسلطة رجال الدين، متوجها نحو الفلسفة والبحث في أغوارها. وعن هذا المناخ الفكري الخصب في برلين كتب خطابا لوالده إقتبسناه من كتاب الإنسان في فلسفة فيورباخ للباحث عبد الحليم عطية: "كم سيكون مفيدا بالنسبة لي بعد

1– المصدر السابق، ص381.

2– عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص210.

إستيعاب أفضل شيء من داوب Daub العظيم، أن أواصل سيرتي في برلين حيث على العكس من هنا لا توجد شجرة واحدة فقط من المعرفة يلتقط منها ثمار العلم، بل حديقة غناء مليئة بالأشجار المتفتحة حيث كل علم، بل كل جزء من العلم يمثله أناس مشهورون، وحيث يمكنني أيضا أن أستمع للكلمة الحية عن الروح وليس الكلمة الصادرة عن السلطة، ويمكنني أيضا أن أستمع إلى شيلرماخر Sheilmekher أين يمكنني أن أدرس التأويلات وتاريخ الكنيسة بطريقة أفضل".[1] في خطاب آخر مقتبس من نفس الكتاب يعبر فيورباخ عن إستعداده للولوج لعالم الفلسفة ورفضه العودة للاهوت والعقائد الدوغمائية، الجامدة: "إذا أردتم مني أن أرجع إلى اللاهوت الآن فإن ذلك سوف يكون مثل إجبار روح خالدة لأن ترجع إلى صدفتها الميتة، والمهجورة، أو مثل تحويل فراشة مرة أخرى إلى شرنقة".[2]

نفهم من النصوص السابقة بأن إختيار فيورباخ للفلسفة على حساب اللاهوت ودراستها على يد أكبر وآخر فلاسفة العصر الحديث ذات بعد إبستيمي، توحي بتطور تفكيره ونضجه، فهو يقر بصريح العبارة عن رغبته الجامحة في دراسة الفلسفة إيمانا منه بان التفكير الحر العميق هو السبيل للتغيير وقد توقف عطية في كتابه الإنسان في فلسفة فيورباخ في سياق تحليله للعلاقة بين فيوباخ وهيجل ومناقشة مختلف الآراء في هيجلية فيورباخ موضحا مدى تمجيده للفلسفة وإحترامه لهيغل: "بأن الفلسفة هي وعي بالذات ووعي بغيرها، فهي أرقى مراحل الوعي والمعرفة، فمن خلال هيغل توصلت إلى الوعي الذاتي، ووعي العالم، وهيغل هو الذي أدعوه بأبي الروحي تماما مثلما أدعو برلين وطني، هو الرجل الوحيد الذي جعلني أشعر وأخبر كنه الأستاذ.. نعم إنني أقف في علاقة أكثر ودا مع هيغل وأكثر تشبعا من تأثري بأية علاقة أخرى مع أسلافنا الآخرين، لأنني أعرفه شخصيا، إستمعت إليه لمدة عامين، بإهتمام كامل وبنشوة، و لم أكن أعرف ما كنت أود أن أفعله أو ما كان يجب علي أن أفعله، و لم أكد أستمع إليه لمدة نصف عام حتى بدأ قلبي ورأسي يستويان، عرفت ما

1- أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، 2008، ص13.

2- المرجع نفسه، ص14.

أريد فعله، وما يجب علي أن أفعله، و لم يكن هذا هو اللاهوت بل الفلسفة، و لم يكن ممارسة الإيمان ولكن التفكير".[1]

لم يتوقف إعجاب فيورباخ بهيغل في الرسائل التي كان يرسلها لوالده، وإنما إمتد هذا الإعجاب والتأثر إلى مرتبة الدفاع عن هيغل والمرافعة لصالح مذهبه الفلسفي المثالي ضد خصومه التجريبيين، وعن سر الخلاف بين انصار المذهب التجريبي ومريد هيغل، يقول الباحث عبد الحليم عطية في الكتاب السابق: "تدور علاقة فيورباخ بفلاسفة التجريبية المعاصرين له: باخمان Bachmann ودورجس Dorguth ثم المسيحي ليو Leo في اطار العقل ودوره وتطوره وتطوره".[2] وفي مقال نشره الباحث عبد الحليم عطية عن فيورباخ في مجلة أوراق فلسفية يبين سوء فهم باخمان لهيغل: "يأخذ فيورباخ على الاتجاه التجريبي المعادي لهيغل عند باخمان أربعة مآخذ رئيسية هي وجهة النظر الخاطئة عن هيغل في الهوية، التفسير التجريبي للوجود ضيق النظر، أراء باخمان في الأسس الفيزيقية للعقل، تفسيره لفلسفة الدين عند هيغل الذي جعل الإله متناه. ينتقد فيورباخ ما قدمه باخمان بطريقة جدلية ويتهمه بان نظرته تجريبية لا تمت للفكر بصلة فيما يتعلق بعلاقة العقل والجسم".[3]

هكذا أصبح فيورباخ من أتباع هيغل ومن المدافعين عن مذهبه المثالي، لكن السؤال الذي نطرحه هل سيبقى دوما فيورباخ في حظيرة هيغل وفي قبضة التجريد؟ أم أنه سيتمرد على أستاذه، ويصبح من أشد نقاده، هذا ما سنتطرق إليه في بداية الفصل الثالث بالتفصيل والتحليل.

المطلب الثاني: إنتماءاته الفكرية

تصورات الفيلسوف وتوجهاته تجعله يميل إلى تيار أو مذهب فكري معين، وهذا ما يقودنا الى بحث إنتماءات فيورباخ ومعرفة مصادر وتوجهات أفكاره وتطلعاته ومدى تطابقها مع إحدى تلك المنظومات ذات الطابع الفلسفي أو جميعها ونقده عليها.

1- أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص ص42-43.

2- المرجع نفسه، ص36.

3- أحمد عبد الحليم عطية، "النقد عند فيورباخ"، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد الثاني عشر، 2004، ص140.

أولا– الإنتماء الإيديولوجي

الأوضاع المضطربة التي مرت بها بروسيا في عصر فيورباخ، جعلته ينشق عن مدرسة أستاذه ويؤسس مع أصدقائه لجناح يساري يتخذ من النقد منهجا لإعادة بناء الوعي في بروسيا وإحداث تغييرات إجتماعية وثقافية معلنا في ذات الوقت عن جملة من الإصلاحات، وسنتطرق فيما يلي إلى السياق التاريخي لهذه العصبة التي ينتمي إليها فيورباخ بالإضافة إلى أهم أعضائها الفاعلين الناشطين:

1– اليسار الهيغلي

بلغت الفلسفة الألمانية ذروتها مع هيغل في القرن التاسع عشر، ونتيجة لقوة مذهبه الفلسفي المثالي الذي ذاع صيته في ألمانيا خاصة لدى الدوائر السياسية وأصحاب النفوذ، أصبح صاحب مدرسة يطلق عليها المدرسة الهيغلية Hégélianisme ببرلين إستقطبت عدد غير قليل من المتأثرين بالمذهب الهيغلي الذي يعد آخر الأنساق الفلسفية في العصر الحديث، وأقصد بالمتأثرين أتباع هيغل، سواء كانوا زملاء هيغل أو تلامذته. وعن تلك المدرسة يقول إمام عبد الفتاح في كتابه الهيغلية الجديدة: "بدأت الهيغلية في حياة هيغل وظلت تنمو وتتشكل مع أطوار حياته إلى أن بلغت قمتها، إذ كانت العصبة الهيغلية الأولى تجتمع في بيت المعلم، وبدأت تصدر مجلتها النقدية، وتعرض قضاياها وتروج للفكر الهيغلي الذي انتشر انتشارا واسعا في الثقافة الألمانية، حتى أن أستاذا في علم النفس فصل من منصبه لأنه هاجم الهيغلية، وكان الشعار السائد هو (من ليس هيغليا فهو جاهل وأحمق)، فإذا ما ثار خلاف بين أعضاء المدرسة تدخل المعلم وانتهى الخلاف".[1]

وعن قوة المنظومة الهيغلية وهيمنتها على الساحة الفكرية في برلين يقول هايم في كتابه هيغل وعصره: "إن جزء كبير من المعاصرين لا يزال يتذكر ذلك العهد الذي كان فيه العالم كله يتغذى من المائدة الثرية التي تملؤها الحكمة الهيغلية، حيث كانت كل الكليات تقف على باب كلية الفلسفة قصد الحصول ولو على شيء يسير من اكتشاف المطلق ذلك ومن ليونة الديالكتيك الشهير، وحيث كان على المرء أن يكون إما هيغليا جيدا أو بربريا أحمق".[2]

1– إمام عبد الفتاح، الهيغلية الجديدة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 2011، ص ص7–8.

2– هنري أرفون، فيورباخ، ص25.

لكن مباشرة بعد وفاة هيغل 1831، بدأت بوادر التصدع والإنشقاق تنخر الهيغلية إيذانا بتراجع المذهب الهيغلي الذي إكتسح العقول والحقول المعرفية، إختلاف الرؤى والأفكار بين تلاميذ هيغل وأصدقائه حول علاقة الفلسفة بالدين، وحول مسائل سياسية أخرى أدى إلى انقسام الهيغلية إلى تيارين أساسيين:

- **الأول**: اليمين الهيغلي يقول عنه صاحبي كتاب روتلدج تاريخ الفلسفة الحجم 6: "فاليمين الهيغلي يضم جملة من المدافعين لصالح هيغل ضد الإنتقادات المبكرة التي شنها اليسار الهيغلي. يمثل هؤلاء القدامى كارل فريدريك K Frederick Goshel (1784-1861) خليفة هيغل في كرسي الفلسفة في برلين وجورج أندرياس قابي G Andreas Gobier (1786-1853)، والشاب برونو باور Brauno Bauer (1809-1882)".[1] في حين نجد حسن حنفي يقول عن الجناح اليميني في كتابه مقدمة في علم الإستغراب: "فاليمين الهيغلي لم يسمع عنه أحد كثيرا، و لم يؤثر في تاريخ الفلسفة، و لم يترك علامات بارزة في مسار الوعي الأوروبي. كانت أهميته في معارضته لليسار الهيغلي نظرا لأن ممثليه كانوا أصحاب سلطة وفي مناصب مرموقة في ألمانيا الذي ساد الفكر الألماني عشر سنوات بعد وفاة هيغل. ويسمى أنصاره الهيغليون الشيوخ في مقابل اليسار الهيغلي أو الهيغليين الشبان. حاولوا تفسير هيغل بروح مسيحية أرثوذوكسية والجمع بين الفلسفة والإيمان نظرا للإشتباه الذي وقع فيه هيغل في هذا الموضوع.وأما المتأثرون منهم فإنهم تصدوا لليسار الهيغلي وحاولوا إعادة تفسير هيغل بروح شلنج وفلسفة الهوية ونظرية العدل الإلهي عند ليبنيز. فتاريخيا اليمين الهيغلي سابق على اليسار الهيغلي، وفلسفيا لا يكاد يذكر كما يذكر اليسار الهيغلي. و لم يؤثر في شيء كما أثر اليسار الهيغلي في ثورة 1848. وأراد إرجاع هيغل إلى الوراء إلى المثالية الكانطية، عند ليبنيز وشلنج في حين أراد اليسار الهيغلي شد هيغل إلى الأمام إلى فيورباخ وماركس".[2]

- **الثاني**: اليسار الهيغلي أو الشباب الهيغلي، يقول عنه مترجم كتاب فيورباخ مبادئ فلسفة المستقبل إلى اللغة الإنكليزية: "تيار يساري يضم عصبة من اللاهوتيين الراديكاليين، وفلاسفة إنشغلوا بحماس

1- Robert.C.Solomon et Khuthlem, Routledge, history of philosophy V.6, The age of Germa Idealism, London, p292.

2- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، د س، ص ص354-355.

بنقد المجتمع ونقد فلسفة هيغل".[1] ونذكر أعضاء اليسار حسب ما ورد في الكتاب الذي تم ذكره Robert.C.Solomon et Khuthlem.M: "لودوفيج فيورباخ Ludwig.Feuerbach (1804-1882)، ماركس سترنر M.Stirner (1806-1856) ودافيد شتراوس D.Strauss (1808-1874) وبرونو باور B.Bauer القادم من اليمين وشقيقه إدغار باور Edgar.Bauer (1820-1886) وموس هاوس Moses.Hess (1812-1875) وكارل ماركس (1818-1883) وفريدريك إنجلز (1820-1895)".[2] وعن مشروع هذه الحركة الفكرية اليسارية تقول الباحثة فريال حسن خليفة في كتابها نقد فلسفة هيغل...: "وكان هدفهم نقد الدين وتحجيم الإيديولوجية الدينية، وإبراز عدم معقوليتها على أرض الواقع وشتراوس عندما يدمر فكرة المسيح التاريخي، ويقول بفكرة الإنسانية، ففي هذا تراجع للحقيقة الدينية، وإنحصار لها، في مقابل تقدم الحقيقة الإنسانية، حتى وإن كانت بشكل عقلاني مجرد، فهي خطوة لإستبعاد الإيديولوجية الدينية وهو مطلب حيوي لتقدم البورجوازية خاصة في المجتمع الألماني، الذي ما زالت البورجوازية فيه في القرن التاسع عشر قابعة تحت ظل النظم الإقطاعية، ومن هنا كان نقد اليسار الهيغلي لفلسفة هيغل هو نقد للنظام البروسي، ولما بينهما من ترابط وعلاقات حميمة".[3] في حين يصفها الباحث قاضي فاروق في كتابه أفاق التمرد في التاريخ الأوروبي والعربي الإسلامي: "فاليسار الهيغلي كان في ألمانيا القيصرية بمثابة فلاسفة التنوير في فرنسا الملكية، كان أعضاؤه من المدافعين عن الثورة الفرنسية بعد أن هاجمها الإقطاع الألماني، بل أرادوا إعادة الكرة والقيام بثورة في ألمانيا بنفس الطريقة فاتجهوا لنقد الدين والمجتمع، فلو أمعنا النظر لوجدنا أن اليسار الهيغلي أو الهيغليين الشباب كانوا أقرب إلى نقد الهيغلية منهم إلى تطويرها، ونقد المثالية فيها منهم إلى إعادة قراءتها كانوا المعبر عن المرحلة الثانية من الوعي الأوربي الآن موجود في مقابل الآن أفكر".[4] تذهب الباحثة حسن خليفة في كتابها السالف الذكر بأن دافيد شتراوس له السبق في إطلاق شرارة النقد الديني رافضا

1- Ludwig Feuerbach, Principals of the philosophy of the future, op.cit. p09.
2- Robert. C. Solomon et Khuthlem, Op.cit., p293.
3- فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيغل كيركجورد-فيورباخ-ماركس، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 2006، ص ص27-28.
4- قاضي فاروق، آفاق التمرد في التاريخ الأوروبي والعربي الإسلامي، قراءة نقدية المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص189.

القول بوجود علاقة بين الفلسفة والدين أحد الإشكاليات الفلسفية التي يرافع من أجلها هيغل: "وأول من عمل على كشفها وتحطيمها هو دافيد شتراوس في نقده محاولة هيغل التوفيق بين الفلسفة والدين، وتلك هذه المشكلة والخلاف الأساسي مع هيغل أنه يوفق بين المسيحية والفلسفة غير أن تلاميذه لم يروا سوى التناقض بينهما. إن الحقيقة بالنسبة لتلاميذ هيغل هي الفلسفة، هي العقل، هي الوعي الذاتي، بينما الدين هو افتعال خيالي، بل ذهب اليسار الهيغلي لأبعد من هذا، ورأوا في الدين المسيحي اغتراب الإنسان عن ذاته وأنكرت المسيحية كل ما هو طبيعي وحسي، فصارت مناهضة للإنسان والإنسانية والحرية السياسية، وبهذا صار النقد مطلبا وضرورة بدأه شتراوس وتابعه برونو باور وفيورباخ وسترنر".[1]

ونحن نقتفي اثر اليسار الهيغلي وجدنا جارودي يقول عن مشروعه النقدي في كتابه حول ماركس مبرزا موقفه من فلسفة أستاذهم: "فالمذهب الهيغلي لن يعود من الآن فصاعدا في نظر الهيغليين الشباب حلا، وإنما سيمسى برنامجا، وهنا يكمن أول انعطاف كبير في الفلسفة بعد هيغل وسيصبح شعارهم يوم ذاك تحقيق الفلسفة، إن الفلسفة لن تعود كما كان شأنها لدى هيغل إنسجاما وتناغما مع الذات، تصالحا مع العالم، وإنما ستسمى تمردا على العالم".[2] يبدو أن الإرهاصات الأولى لتقويض أركان الدين بدأت مع شتراوس وهذا يؤكده رونيه سيرو في كتابه هيغل والهيغلية:"كان شتراوس (1808-1894) أستاذ مساعد لعلم اللاهوت في جامعة توبنجن عندما نشر كتابه، عام 1835حياة يسوع الذي أثار إستنكارا واسعا، رفض فيه رفضا تاما كل ما هو فوق طبيعي، كما فسر القصص الواردة في العهد الجديد كأنها أساطير، مما جعل البروتستانتيين الأرثوذوكس يعلنون أن مذهبه هو النتيجة المنطقية للهيغلية، وهذا ما أقر به هو نفسه، فينظر شتراوس إلى النقطة الرئيسية في النسق الهيغلي فيما يخص علم اللاهوت هو التمييز بين تصور الدين ومفهوم الدين، فقد كان غابل قوشل (ممثلي اليمين) يعتبرون على أن الفكرة تتجسد في كائن بشري واحد، ولكن شتراوس كان يجيب على ذلك بقوله أن ما هو واحد في اللانهائي يوجد في

1- فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيغل...، ص28.

2- روجيه غارودي، كارل ماركس، ص24.

النهائي مجزأ في كثرة الأفراد، وبالتالي فإن الفكرة الشاملة لا تتحقق إلا في مجموع البشرية".[1] أما آراء البار لوفي حول كتاب شتراوس فقد ذكرها في كتابه فلسفة فيورباخ وأثرها على الأدب الألماني: "يتحدث في هذا الكتاب عن حياة يسوع كما وردت في الأناجيل، وفى نفوس المؤمنين بها، وكما جاءت في العقائد الكنائسية، ثم بعد ذلك يقوم بنقد الإيمان بهذه الحياة الفوق الطبيعية، ويصل إلى استنتاج مفاده إن حياة يسوع مما لاشك فيها تشبه أسطورة أدونيس d'Adonis وd'Osiris وهرقل Hercule وزيوس".[2]

نفهم من النصوص السابقة بان شتراوس يبطل وجود كائنا مفارقا للطبيعة، ويبطل شخصية المسيح، والروايات الإنجيلية ومعجزات يسوع، ويعتبرها خرافات وأساطير تعبر عن الوعي في المجتمعات المسيحية الأولى،على نحوشتراوس ،يقول المؤرخ الأمريكي ويل ديورانت في كتابه قصة الحضارة:"إن المسيحية لمتقض على الوثنية،بل تبنتها، ذلك أنالعقل اليوناني المتحضر عاد ألى الحياة في صورة لاهوت الكنيسة وطقوسها."[3]

يذهب الباحث عبد الحليم عطية في كتابه الإنسان في فلسفة فيورباخ إلى إبراز مواطن الإختلاف والتباين بين هيغل وشتراوس: "فالفرق بين شتراوس وهيغل كما يقول كارل لوفيت، يكمن في أن هيغل يسمو بالخيال الديني إلى درجة الفكر، في حين أن شتراوس يجعل منه مجرد وجود أسطوري.. ويضيف أن إعتبار الدين مجرد أسطورة من وضع العقل الباطن يوضح لنا إلى أي حد يكون الإيمان بالأساطير، وفي نفس الوقت يوضح طبيعة القصص والمعجزات الموجودة في الإنجيل وذلك بأن الإيمان بالنسبة لشتراوس وفيورباخ يعد في أساسه إيمان بما هو معجز".[4]

نترك موقف شتراوس من الدين ونعرج نحو برونو باور لتحديد موقفه من المسيحية ويسوع والنص التاتي المقتبس من كتاب عطية المذكور أعلاه يحدد لنا بوضوح آراءه: "ينفي باور الوجود التاريخي للمسيح ويعتبر المسيحية –والدين عموما– نتاجا ضروريا للتطور الروحي للبشرية، لكن

1– رينيه سرو، هيغل والهيغلية، ترجمة أدونيس العكرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993، ص ص54-55.

2- Albert Levy, La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande, Ancienne libraire Germer Baillière, Paris, 1904, p191.

3 – ويل ديورانت ، قصةالحضارة، المجلد12، ترجمة محمدعبد الرحيم، دار الجيل، بيروت، ط1 ،1992ص77.

4– أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص ص53-54.

باور لم يرد في قصص المسيحية أساطير عفوية، بل إختلافات واعية تتبع ضرورتها في مرحلة معينة لتطور وعي الذات من هذا الوعي نفسه".[1] ونحن نعرض لموقف برونو عثرنا على مقال منشور لحسن حنفي بمجلة المجلة الفلسفية المصرية يقول فيه: "فحسب باور فإن النصوص المقدسة مصدرها إنساني تعبر عن أساطير البيئة الدينية، فلا فرق بين الأناجيل وأشعار هوميروس وهوزيود أو حياة الفلاسفة لديوجين اللايرسي".[2] لا نبرح تصورات برونو حول الدين المسيحي حتى نستشهد بما قاله اوغست كورنو في كتابه عن ماركس وإنجلز: "فمن وجهة نظر باور فإن السبيل الوحيد لضمان تطور الوعي الذاتي على المستوى الفردي والإجتماعي هو إستبعاد الدين والقضاء على العقائد التقليدية، ينظر باور للدين على أنه سببا للعطالة الفكرية.وقد تضاعفت حماسة شبان برلين في نضالهم ضد الدولة البروسية على إثر فصل باور في 29 مارس 1842. وقد جاء هذا الفصل الذي علقوا عليه أهمية الحدث التاريخي ليزعزع إيمانهم بالدولة البروسية وليعزز معارضتهم لها. وقد إحتجت الصحف والمجلات الليبرالية كافة على ذلك الفصل. كما كتب ب.باور نفسه وشقيقه إدغار مقالات أشبه مات كون بمرافعات قضائية صورا فيها ذلك الفصل بصورة حدث العصر الجلل. وجعلا منه رمز السياسة الرجعية التي تنتهجها الحكومة البروسية".[3] مما سبق، نستنتج بأن الفرق يبدو واضحا للعيان بين هيغل وأعضاء اليسار الهيغل، بينما يؤكد هيغل على حقيقة العقائد المسيحية، وعلى حقيقة يسوع وأنه إنسان تألـه، ويكرس مبدأ التوفيق بين الفلسفة والدين وأن موضوعهما واحد هو الله، نجد شتراوس وباور يعملا على إبطال إدعاءات أستاذهم مصممين على محو الوحي الإلهي والمعجزات، وما الدين في نظرهما إلا قصص وروايات إبتدعتها المجتمعات المسيحية الأولى التي عاصرت يسوع وتطورت بتنامي الوجدان الروحي لديها، فهي بمثابة إرهاصات تعكس حالة الوعي في المجتمعات البدائية، لذلك أصرا على تفكيك بنية الدين المسيحي لأنه أصبح يشكل قوة معادية للوعي ومعرقلا لحرية الفكر.

1- المرجع السابق، ص ص53-54.

2- حسن حنفي، "الفكر الديني الغربي"، الجمعية الفلسفية المصرية، العدد السابع، السنة السابعة، ص196.

3- أوغست كورنو، ماركس وانجلز حياتهما وإعمالهما، مجلد1، سنوات الحداثة والشباب الهيغلي، 1818-1884، ترجمة محمد عتباني، دار الحقيقة للطباعة النشر، بيروت، ط1، 1971، ص37.

أما فيورباخ أحد فرسان الجوهر كما يسميه عطية، قائد اليسار الهيغلي والناطق بإسمهم، قدم مقاربة نقدية للدين المسيحي، قام بالهدم والبناء Métabolisme لجوهر المسيحية، فمن الجوهر المتعالي، المفارق للطبيعة –الله– إلى جوهر الإنسان، من الذات الكلية إلى الذات الجزئية، من الثبات إلى الحركة، فهو يرد سر اللاهوت إلى الأنثروبولوجي، من الأزلي إلى الزمني، إلى الإنسان اللمفكر فيه في اللاهوت، والفلسفة التأملية وفي هذا الصدد يقول في كتابه جوهر المسيحية: "فالله هو الجوهر الخاص بالإنسان الغير موضوعي".[1]

فبالرغم من إتفاق أعضاء اليسار الهيغلي على تقويض أركان الدين وإزالته، إلا أن دراستهم النقدية تتباين فيما بينهم، فعملية النقد تتراوح بين الرفض المطلق للعقيدة المسيحية وشخصية يسوع من جهة، وتغيير جذري لجوهر المسيحية من جهة أخرى، وعن هذا يقول فيورباخ في كتابه جوهر المسيحية: "فيما يخص موقفي بالنسبة لشتراوس وبرونو اللذان إرتبط بهما إسمي أود أن أبين الفرق بين أعمالنا، وذلك من خلال الرجوع إلى عناوين مؤلفاتنا، فموضوع شتراوس هو العقيدة المسيحية وحياة يسوع، والذي يمكن تصنيفه ضمن العقيدة المسيحية أو اللاهوت العقائدي، أما أنا على العكس من ذلك فأعتبر المسيحية بشكل عام بمعنى الدين المسيحي هو محور إهتمامي وبالتالي أهتم بالفلسفة واللاهوت المسيحي... فالمعرفة والفلسفة بالنسبة لي هما وسائل لكي يسترجع بهما الإنسان الكنز المدفون".[2]

الحديث عن أعضاء اليسار الهيغلي يحيلنا للحديث عن ماكس سترنر الذي تقول عنه الباحثة حسن فريال خليفة في كتابها نقد فلسفة هيغل: "إلى جانب شتراوس وباور وفيورباخ نجد أيضا ماكس سترنر هو من الهيغليين الشبان، واسمه الحقيقي كاسبار شميدث Kaspar Shmidt تلميذ هيغل، تعلم الفلسفة في برلين على يديه، وفى عام 1841 إلتقى بجماعة الهيغليين الشبان وهو لا يتفق والروح العامة معهم. كان ناقدا لهم جميعا ويختلف في منطلقاتهم عنهم، وذلك يبدو في فلسفته التي تقوم على ما يسميه سترنر الأوحد وخاصته وصفته. فالأوحد هو الأنا الذي لا يقبل إلا بذاته قيمة وغاية، ويرفض كل قانون آخر غير قانونه الذاتي، ويعتبر نفسه متحررا من أي تضامن مع

1- Ludwig Feuerbach, L’essence de christianisme, Op.cit, p149.
2- L.Feuerbach, L’essence de christianisme, op.cit., p111.

الإنسانية، مع الدولة، مع المجتمع".[1] ولتوضيح أكثر لأفكاره ندرج ما جاء عنه في كتاب حسن حنفي مقدمة في علم الإستغراب: "فماكس شترنر هو أول الهيغليين اليساريين، صاحب نزعة فردية جذرية ومؤسس الفوضوية فكل شيء غير الفرد فهو أقل قيمة منه. الأسرة والمجتمع والدولة كلها تختفي أمام الفرد وقوة الحياة. الواقع الوحيد هو الأنا الفردي، الأنا المتوحد، الواحد الأوحد، الفرد الصمد الذي ليس له كفوا أحد، العالم كله ملكيته، تابع له، إحدى تجلياته، صفاته وأفعاله، رفض مفاهيم الأخلاق والعدالة والقانون والمجتمع. فكلهما أوهام لا وجود لها أو قيود لمصادرة حرية الفرد".[2]

ومن منطق الأنا، وملكية الأنا، ولا شيء سوى الأنا، شن ماكس سترنر نقدا لاذعا ضد فيورباخ في مسألة الجوهر الذي أسقطه من المأوى السماوي إلى الأرضي، واصفا إياه بعدم استطاعته التخلص من قبضة التجريد والمثالية رغم رفضه لفلسفة هيغل والفلسفة التأملية واللاهوت على السواء، وجاء في كتاب هنري أرفون حول فيورباخ ما يلي: "مما لا ريب فيه أن كتاب ماكس سترنر الرئسي الفريد وملكيته 1844، يحتوي على أفضل مرافعة ألقيت ضد الأن، ضد إنسانوية فيورباخ".[3] ينقل ماركس وإنجلز موقف سترنر من نقد فيورباخ للدين:" فيورباخ يظل دينيا حتى في مؤلفاته الأخيرة، لقد طرح الروح والمنطق الهيغلي، ولم ير فيها سوى تجريدا، هذا ما ينطبق على الإنسان أيضا، والحقيقة هي الأنا الفردية، بينما الأخلاق الغيرية التي يبشر بها فيورباخ أيضا ليست إلا مخالفات الروح الهيغلي، ومن هنا فإنه يهاجم فيورباخ بشدة فديانته أسخف من إله اللاهوتيين، والجوهر الإنساني وهم".[4]

غير أن فيورباخ لم يدرك في البداية خطر سترنر له كما يبدو ذلك في رسالة كتبها في نهاية عام 1844 لأخيه يصف فيها كتاب سترنر الأوحد وصفاته: "إنه كتاب يصل في روحانيته وعبقريته إلى حدوده القصوى، كتاب من شأنه أن يغوص في حقيقة الأنانية، ولكن على شكل مثير وغير كامل، ومحدد خطأ، أما سجاله ضد الأنثروبولوجيا ولاسيما ضدي أنا، فإنه يستند إلى عدم

1- فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيغل، ص41.

2- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص ص358-359.

3- هنري أرفون، فيورباخ، ص101.

4- كارل ماركس فريديرك إنجلز، الإيديولوجية الألمانية ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، د ط، د س، ص68.

فهم وإلى خفة ذهنه، إنني أوافقه باستثناء نقطة واحدة لأنه لم يسمني في الجوهر، مع هذا أقدر بأنه الكاتب الأكثر عبقرية والأكثر تحررا الذي أتيح إلي التعرف عليه".[1] نفهم من هذا، بأن نقد سترنر للإنسان الفيورباخي تحول إلى قضية محورية إنشغل بها اليسار الهيغلي، مما زاد في تطور الإنقسام والإنشقاق داخل الهيغلية، وكذا زعزعة المكانة المرموقة التي يتمتع بها فيورباخ داخل هذه الحلقة الفكرية اليسارية كزعيم وكناطق بإسمها. فيورباخ نفسه أدرك ذلك وشعر بأنه محل شكوك وإرتياب، لذلك قرر الرد على سترنر في مقاله بعنوان (جوهر المسيحية في علاقته بالأوحد وصفاته) قائلا: "بأن ما يخصه هو تدمير الوهم، نعم، لكن هذا الوهم الذي يسقط بقية الأوهام الأخرى، كالأحكام المسبقة، وجميع القيود التي تقف ضد طبيعة الإنسان، حتى ولو لم تسقط للحظة الأولى، لأن الوهم والحكم المسبق والقيد الأساسيين للإنسان هو الله كموضوع للاهوت".[2] في النص أعلاه، يشير فيورباخ ضمنيا إلى الكنيسة والدولة اللتان تكبلا حرية الإنسان وحرية الفكر، علما أن عصر فيورباخ شهد رقابة شديدة على الفكر، وغليان شعبي يوحي بالإنفجار نتيجة الأوضاع السياسية والإقتصادية والإجتماعية التي تمر بها بروسيا Prusse تحت حكم فريدريك فيلهلم الرابع، فنظرية فيورباخ في الدين ترتبط بأوضاع عصره المضطربة، فنقده للدين يحمل رسالة ضمنية لنقد السياسة. يذهب صاحب كتاب نقد الدين في الفكر الالماني إلى القول: "الإنعتاق من الدين عند فيورباخ، يراد به التحرر السياسي والإجتماعي، سوف تتلاشى مسلمة الإيمان بالله كما جاءت في الدين".[3] يتضح لنا مما سبق، بأن كلا من فيورباخ وسترنر إستخدما مفهوم الوهم Illusion لكنهما تباينا في توظيفه، فالأول يعتبر الإله وهما حقيقيا افراح يحرر الإنسان من الدين ، فيما يرى الثاني بأن الإنسان الفيورباخي وهما وسلبا جديدا، وإن الصفات الإنسانية لا تماثل إطلاقا الصفات الإلهية، فسترنر يؤكد على الذات الفردية متحررة من أشكال السلطة.

عضو آخر أكثر حيوية ونشاط في اليسار الهيغلي، هو الثائر كارل ماركس لم يتسن له نقد الدين لسببين، الأول عدم تكوينه في اللاهوت، حيث بدأ مساره الفكري بدراسة القانون ثم كرس نفسه لدراسة الفلسفة، ومنها السياسة والاقتصاد، والثاني إيمانا منه بأن نقد الدين قد إستوفى مع

1- هنري أرفون، فيورباخ، ص101.

2- Ludwig Feuerbach, Manifestes philosophique, Op.cit, p223.

3- Wolfgang Fince, Fabrice Malkani, critique de la religion, Librairie générale Française, 2011, p155.

زملائه وبلغت الدراسات النقدية للدين سقفها المطلوب، حيث قام الأعضاء البارزين في اليسار الهيغلي بنقد المسيحية من أبعاد متباينة. وفي هذا الصدد يقول في كتابه إسهام في نقد فلسفة الحقوق: "فيما يخص ألمانيا، لقد إنتهى من حيث الأساس، نقد الدين، ونقد الدين هو الشرط الممهد لكل نقد".[1] وبالعودة لكتاب حسن حنفي وجدناه يثمن إنجازات ماركس قائلا: "و كارل ماركس أخر الهيغليين اليساريين الذي نقل اليسار الهيغلي من نقد الدين والفكر والإيديولوجيا الى نقد المجتمع ونقد الإقتصاد السياسي ونقد التاريخ، وأصبح بالتالي مؤسس الشيوعية والإشتراكية العلمية، والمادية التاريخية والإقتصاد السياسي وعلم الإجتماع وعلم بروليتاريا العالم".[2] عضوية ماركس في اليسار الهيغلي كانت متميزة وأفكاره كانت واضحة فهو شديد الرغبة في الإطاحة بالمجتمع البورجوازي وتحرير الإنسان من قبضة الرأسمالية وإنهاء الصراع الطبقي، وهذا ما جاء في كتابه إسهام في نقد فلسفة الحق: "إن الإنعتاق الألماني هو إنعتاق الإنسان، رأس هذا الإنعتاق الفلسفة وقلبه هو لبروليتاريا. ولا تستطيع لبروليتاريا أن تتجاوز نفسها إلا إذا حققت الفلسفة. عندما تتوفر جميع الشروط الداخلية، فإن يوم البعث الألماني ستبشر به صيحة الديك الغالي (الفرنسي)".[3] وعن مقاصد ماركس في التغيير الراديكالي للسياسة والإجتماع والإقتصاد يقول البار لوفي في كتابه الذي سبق ذكره: "في مقدمة كتابه مساهمة في نقد فلسفة الحق لهيغل عرض ماركس بوضوح عن كيفية مواصلة عمل فيورباخ إيمانا منه بأن الواجب التاريخي يقتضي ذلك، فبعد إختفاء الآخرة بالنقد، ينبغي إصلاح الواقع، فالوهم الديني قد تم تدميره، إذا فواجبنا تغيير الظروف التي تسمح بالتطور، فالمواساة السماوية باطلة، نحن بحاجة لعلاجات على المستوى الأدنى (الواقع)، فمن نقد السماء إلى نقد الأرض؛ وبمعنى آخر من نقد الدين إلى نقد القانون، ومن نقد اللاهوت إلى نقد السياسة، فالأمر يتعلق بتأسيس مجتمع إنساني. يبدو ماركس مقتنع بأن الشعوب الحديثة –الفرنسية والإنجليزية– سترتقي في المستقبل القريب إلى المستوى الإنساني، فالحماس يسكنه في تغيير الوضع الإجتماعي، أين سيتمكن فالمواساة من قلب كل المؤسسات التي تحط من قدر الإنسان، ويتساءل ماركس: هل يمكن

1- كارل ماركس، إسهام في نقد فلسفة الحقوق عند هيغل، راجع الترجمة هيثم مناع، منشورات الجمل، د ط، 1986، ص03.

2- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص، ص364-365.

3- كارل ماركس، إسهام في نقد فلسفة هيغل، ص17.

لألمانيا بلوغ مستوى الدول الأوربية الغربية على الرغم من أنها حاليا أقل جدا من جيرانها؟".[1] إسم آخر ينتمي لهذه الحركة الثورية وهو الصحفي أرلوندو روج (1802-1880) يقول عنه روبار سلو وكاتلين في كتابهما الذي سبق ذكره: "شن روج نقدا ضد فلسفة الحق عند هيغل والسياسة في عصره، مبينا التناقض العميق بين نظرية الدولة عند هيغل وبين النظام السياسي القائم في بروسيا، كما تساءل روج عن إمكانية أن يكون المرء حرا نظريا، وغير حرا سياسيا أو فعليا، فنظرية هيغل لا تخلو من الوهم".[2] للإشارة فإن النظام السياسي السائد في عصر اليسار الهيغلي يتخذ من فلسفة هيغل المرجعية الفكرية له، بيد أن روج أدرك عدم تطابق نظرية هيغل السياسية التي تتبنى مبدأ الحرية مع النظام السياسي في بروسيا الذي يصادر حرية الفكر ويفرض رقابة شديدة على الإنتاج الفكري، فنقد روج لفلسفة هيغل يحمل ضمنيا سخطا على النظام السياسي.

وتذهب الباحثة سماح دالي في كتابها الذي سبق ذكره: "بأن أعضاء اليسار الهيغلي أو أتباع هيغل في بداية مشوارهم الفكري، بدأوا بدراسة اللاهوت، ثم توجهوا نحو الفلسفة، بيد أن ماركس تغلب على النقص الواضح في التكوين اللاهوتي بإحتكاكه بأصدقائه أمثال شتراوس، باور، سترنر... فالنظرية النقدية التي تبناها الشباب الهيغلي تعود في أصولها إلى تكوينهم اللاهوتي، بهذا المعنى يبدو أن النقاش الدائر بينهم يندرج ضمن الإطار الكلاسيكي للتراع بين الفلسفة والدين، ويمثل هيغل أحد رواد النزعة التوفيقية، فغاية هيغل كما يقول هو إظهار بأن الفلسفة والدين لا يتعارضان وإنما يتبادلان النصائح".[3]

يتضح لنا مما سبق، بان فلسفة هيغل والدين أصبحا في موضع إتهام وشكوك من قبل أعضاء اليسار الهيغلي، فمنهم من شن حملة عنيفة ضد الدين والمذهب الهيغلي على السواء، وهذا ما نجده عند فيورباخ ومنهم من إكتفى بنقد فلسفة الحق عند هيغل وهذا ما نلمسه عند ماركس وأرنولد روج.

1- Albert Levy, La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande, Op.cit, pp256-257.

2- Robert. C, Solow et Kathleen M, Higgins, Op.cit,, p295.

3- Sameh Dellai, Marx critique de Feuerbach, Op.cit, p237.

بيد أن نظرية النقد عند رواد اليسار الهيغلي لم تتوقف عند حدود فلسفة هيغل والدين، بل إمتدت لتشمل الأعضاء أنفسهم، ولو شئنا أطلقنا عليها نقد النقد critique de la critique أو النيران الصديقة، وفي هذا الصدد تقول الباحثة سماح دالي: "ويعد كتاب فيورباخ جوهر المسيحية هو المحرك الأساسي لدائرة الجدل داخل صفوف هذه الحركة الفكرية باور و شتراوس وجها نقدا شديدا لفيورباخ زاعمين بأن جوهر المسيحية ما هو إلا إعادة صياغة فكر هيغل والكشف عن معناه الخفي، ففي نظرهما فإن كتاب فيورباخ هو ترجمة بسيطة لفينومينولوجيا الروح phénoménologie de l'esprit -أشهر كتب هيغل... أما ماركس فهو غير مبالي بهذا الجدل، فقبل إنفصاله عن روج عام 1844 كان يدور بينهما كثيرا من النقاش حول قيمة كتاب فيورباخ السالف الذكر... يرى روج بأن المثل الأعلى للجنس البشري –التي وردت في هذا الكتاب– لا تتحقق أبدا على الأرض، من المتوقع تحقيقه في عالم آخر غير واقعي".[1]

وعن السياق التاريخي لليسار الهيغلي وإسهاماته في مجال الفلسفة، يقول حسن حنفي في مقاله المنشور في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية تحت عنوان تطور الفكر الديني الغربي: "فهو أقرب إلى الفلسفة المعاصرة منه إلى الفلسفة الحديثة، فهيغل هو الحد الفاصل بينهما، فكما أسس كيركجارد الوجودية أسس سترنر الفوضوية، وفيورباخ الإنسانية أو الأنثروبولوجية الفلسفية وشتراوس وباور فلسفة اللغة والأساطير وماركس الإشتراكية العلمية".[2] يضيف حسن حنفي في كتابه مقدمة في علم الإستغراب: "والحقيقة يصعب ترتيب الهيغليين الشبان سواء من الناحية التاريخية أو من الناحية الموضوعية، فتاريخيا يأتي شترنر أولا لإكتشاف الفرد في ثنايا المذهب ثم يأتي شتراوس لكشف الأسطورة أساسا للدين، وفيورباخ لإكتشاف الإغتراب الديني والعودة إلى الإنسان والطبيعة، ثم يأتي باور لإكتشاف الوعي الإجتماعي من ثنايا الدين، وأخيرا يظهر ماركس ليبدأ بنقد شامل للمجتمع كأساس لنقد الدين ونقد الأوضاع الإجتماعية والسياسية والإقتصادية".[3] غير أن حسن حنفي يعود للحديث عن اليسار الهيغلي في مقال آخر نشر بمجلة عالم الفكر الكويتية بعنوان الإغتراب اب

1- Sameh Dellai, Marx critique de Feuerbach, Op.cit,, p240.

2- حسن حنفي، "تطور الفكر الديني الغربي"، ص195.

3- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص358.

الديني منوها بفيورباخ قائلا: "بأنه يمتاز عن أقرانه بأنه أوقعهم صدى وأبلغهم أثرا وأكثرهم تحديا مثل سبينوزا في القرن السابع عشر، وفولتير في القرن الثامن عشر".[1]

في حين نجد إميل بوتجولي، يقول عن نشاطاتهم في كتابه كارل ماركس واليسار الهيغل: "قاد الشباب الهيغلى العديد من المواقف الراديكالية على عدة أصعدة متباينة، لكن بشكل فوضوي، فكل عضو تابع طريقه بمفرده فبالرغم من التصالح والنضالات المشتركة إلا أنه أحيانا تنشب مشاجرات فيما بينهم، فما يعاب على هذه الحركة الفكرية اليسارية إنها لم تتمكن من التوصل إلى قانون فريد من نوعه في مجال التنمية، فلا يمكننا الحديث عن مدرسة يسارية بشكل أدق لكن هذا لا ينفى التطور المتزامن لدى بعض الأعضاء الذين إنبثقوا عن النسق الهيغلى".[2]

نتج عن إنقسام المدرسة الهيغلية إلى يميني محافظ ويسار ثائر إلى تراجع الفلسفة الهيغلية في ألمانيا، أو على الأقل أفولها لمدة قصيرة، لكن هذا التراجع ما هو إلا إستراحة محارب، حيث عاودت الظهور من جديد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في العديد من الدول الأوروبية تحت إسم الهيغلية الجديدة .néo-hégélianisme غير أن مؤرخو الفلسفة إختلفوا حول التسمية، فثلة من المؤرخين للفكر يطلق عليها الكانطية الجديدة néo-kantisme لأنها أولت إهتماما لفلسفة كانط من خلال شرح وعرض لمختلف النظريات الفلسفية الكانطية، وثلة أخرى يطلق عليها إسم الهيغلية الجديدة، لأن هيغل كان ملهمها الرئيسي، وفي هذا السياق يقول مؤرخ الفلسفة المعاصرة فريدريك كوبلستون في كتابه تاريخ الفلسفة من فشته إلى نيتشه: "ليس من الخطأ أن نسمي المثالية الإنجليزية في القرن التاسع عشر بإسم الهيغلية الجديدة كما يقال عادة، وحركة الهيغليين الجدد شريطة أن يكون مفهوما أن هذا المصطلح يعني أن هؤلاء المفكرين قد تلقوا الدفعة القوية من هيغل إلا أنهم لم يتابعوه حذوه النعل بالنعل أو علاقة التلميذ بالأستاذ".[3]

إهتم أعضاء المدرسة الهيغلية الجديدة بإحياء التراث الفلسفي المثالي، أو بمعنى آخر بالفلسفة النقدية لكانط والفلسفة المثالية لهيغل، ومن روادها نذكر جوزايا رويس (1855-1916)

1- حسن حنفي، "الاغتراب الديني"، مجلة عالم الفكر الكويتية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت العدد الأول، 1979، ص49.

2- Emil Bottigelli ،Karl Marx et la gauche Hegelienne ،contribution à l'étude de leurs rapports, 6j9 Milano, 1963, p 15.

3- إمام عبد الفتاح إمام، الهيغلية الجديدة، ص24.

بأمريكا صاحب كتاب الجانب الديني في الفلسفة الذي قام حسن حنفي بترجمته قائلا: "يعد جوزايا رويس من كبار فلاسفة المثالية في القرن التاسع عشر، وتأتى أهمية كتابه هذا من كونه محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين ودفاعا عن الفلسفة وفى الوقت نفسه مؤكدا لعقلانية الدين".[1] أما عن نهضة هيغل في فرنسا، فيقول عنها هنس زندكولر في كتابه المثالية الألمانية المجلد الثاني: "في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تحول الإهتمام بفلسفة هيغل في الإطار العام لتزايد العناية بالفلسفة الألمانية من ميتافيزيقا هيغل إلى نظريته السياسية ونظرية الحق".[2]

ثانيا– الإنتماء المعرفي أو الإبستيمي

يتميز فيورباخ بالدينامية الفكرية وعدم الثبات في مجال معرفي واحد، ويتضح ذلك في إنتقاله من اللاهوت إلى الفلسفة ومن المثالية إلى النزعة الحسية De l'idéalisme vers le-sensualisme وقد تكون العلة في ذلك وبالدرجة الأولى إلى علاقة الفلسفة بالدين التي يقر بها هيغل،بالإضافة إلى أسباب أخرى دفعته إلى الإنشقاق عن الفلسفة التأملية المثالية وبشكل جلي الإفراط في التجريد الذي صبغ مذهب هيغل وإهماله لمعطيات الحواس وتحويل الأشياء إلى أفكار، وبمزيد من التفصيل سنوضح كيف إهتدى فيورباخ إلى النزعة الحسية ونعرض لأهم حججه في ذلك.

1– النزعة الحسية (المادية)

إنتقال فيورباخ نحو النزعة الحسية القطب المضاد للمثالية، كان الهدف منه الإهتمام بالطبيعة وبالوجود الإنساني والتأسيس لفلسفة علمية تنطلق من الإدراكات الحسية، وتتخذ من الواقع موضوعا لها وتفنيد مقولة هيغل الوجود إنعاس للفكر أو وحدة الفكر والوجود، وفي هذا السياق يقول فيورباخ: "وأفكاري عملي ليست سوى إستدلالات ونتائج إستخرجتها من مقدمات لا تكون في حد ذاتها مجرد أفكار، وإنما حقائق موضوعية فعلية أو تاريخية، حقائق ليست لها مكان في عقلي، وذلك ببساطة لأنها موجودة في الأوراق، إنني أتخلى بدون شرط عن التأمل المطلق غير المادي المكتفي في ذاته، ذلك التأمل الذي يحصل على مادته من الداخل، كما أنني أختلف مع هؤلاء

1– جوزايا رويس، الجانب الديني للفلسفة، ترجمة أحمد الأنصاري، حسن حنفي، المجلس الأعلى للثقافة، د ط، 2000، ص3.

2– هنس زندكولر، المثالية الألمانية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي وآخرون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2012، ص1004.

الفلاسفة الذين يخلعون عيونهم من محاجرها حتى يتمكنوا من رؤية أفضل، وذلك أنني في حاجة إلى الإحساسات وخاصة النظر، فأنا أسس أفكاري على أسس مادية لا يمكن فهمها قط إلا من خلال نشاط الحواس، أنا لا أولد الموضوع من الفكر، وإنما أولد الفكر من الموضوع، وأتمسك بأن هذا فقط يكون موضوعا ذا وجود خارج نطاق المخ".[1] يعكس كلامه، تمكنه من التخلص من قبضة التجريد وكل فلسفة تأملية تتنكر للوجود المادي في مقابل الوجود الخالص المكتفي بذاته، فما قام به فيورباخ هو قلب لمبدأ المثالية، بمعنى آخر إستبدل الوجود المجرد بالوجود الواقعي المعين.

يعتقد فيورباخ بأن الحقيقة والواقع شيء واحد، فمن كان يبحث عن الحقيقة عليه التركيز على الواقع مستخدما الحواس طبعا، و هذاما جاء في كتابه مبادئ فلسفة المستقبل: "أن الحقيقي في واقعه، الحقيقي بوصفه واقعا هو الفرض الحقيقي للحس المحسوس، فالحقيقة والواقع والسمة المحسوسة هي الشيء نفسه، فالكائن المحسوس فقط هو الكائن الحقيقي الواقعي والحواس وحدها، لا الفكر في ذاته، بإمكانها أن تقدم موضوعا مدركا في معناه الحقيقي، أما الموضوع المعطى مع الفكر أو المشابه للفكر فليس سوى فكر".[2] ويؤكد عطية على حسية فيلسوف الأنتروبولوجيا في كتابه الإنسان في فلسفة فيورباخ، وهو تأكيد له أهميته القصوى وذلك للتمييز بين النزعة المادية التي تعرف في تاريخ الفلسفة، سواء لدى الماديين الفرنسيين أو المادية الجدلية كما طرحت في الماركسية. ومن هنا كان الإلتباس وعدم الوضوح في تفسير طبيعة فلسفة فويرباخ بوصفها مرة بالمادية الميتافيزيقية ومرة بالمادية التاريخية. في الوقت الذي يؤكد فيه الفيلسوف على مفهوم الطبيعة ونتوصل إليها عن طريق الحس: "إن فلسفة فيورباخ تذهب إلى أن الإدراك الحسي والحساسية والإحساس هي الأدوات الصحيحة للفلسفة، والموضوع معناه الحقيقي لا يعطى إلا بواسطة الحواس، وليس ثمة شيء مؤكد على نحو مباشر لا يدع مجالا للشك ماعدا موضوع الحواس والإدراك الحسي والإحساس، فالحقيقة والواقع وعالم الحس، كل هذه عنده أشياء متشابهة، والوجود الحسي هو وحده الحقيقي الواقعي، كذلك عالم الحواس فهو وحده الحقيقة والواقع".[3] وعن ماهية الفلسفة وموضوعها يقول فيورباخ في كتابه ماهية الدين الذي قام بترجمته للعربية الباحث عبد الحليم عطية: "فالفلسفة هي

1- Feuerbach, L'essence de christianisme, Op.cit, p102.
2- Ludwig Feuerbach, manifesete philosophique, Op.cit, p177.
3- أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص ص99-100.

معرفة ما هو كائن، التفكير ومعرفة الأشياء والوجود كما هم، ذلك هو القانون الأعلى والمهمة الأسمى للفلسفة".[1]

فإذا كان جورجياس السفسطائي Georhis du sophists يجعل من الإنسان مقياس كل شيء، فإن فيورباخ يجعل من الحواس مقياس لمعرفة الواقع وفك أسراره وعن قيمة معطيات الحواس وقدرتها يقول فيورباخ في كتابه مبادئ فلسفة المستقبل: "لا يكون العالم مفتوحا على مصارعيه إلا إزاء عقل منفتح، والحواس وحدها هي نوافذ العقل، أما الفكر معزولا لذاته، متعلق في ذاته، الفكر من دون حواس، من دون الإنسان، الفكر خارج الإنسان هو تلك الذات المطلقة التي لا يمكنها، ولا ينبغي عليها أن تكون موضوع طرف ثالث والتي لهذا السبب نفسه لا يمكنها أن تعثر إطلاقا –وعلى الرغم من كل الجهود التي تبذلها- على وسيلة تمكنها من ملامسة الموضوع والكينونة، وهي ستكون عاجزة عجز رأس فصلت عن جذعها، و لم تعد قادرة على العثور على موضوع لها، لأنها تكون مفتقرة إلى الوسائل والأعضاء القادرة على التأمل والتلقي".[2] يشير ضمنيا فيورباخ في النص أعلاه إلى إبطال إدعاءات هيغل المجردة الخالية من كل تعين، فهو يسعى لشرح الواقع وتفسيره بمعطيات حسية.

وورد في مقال نشره كارل لوفيت بمجلة أوراق فلسفية العدد12 عن إهتمام فيورباخ بالحواس: "إن الحواس بالنسبة لفيورباخ كما يقول فيشر Fisher الطبقة الثالثة التي كانت مزدراة حتى اللحظة، وأضفى هو عليها معنى كليا في مواجهة هيغل الذي قال عن الفكر: (إنه لا يسمع ولا يرى)، يرى فيورباخ أن المفهوم الحقيقي ينحدر بدوره من الحسية لأن الوجود الواقعي لشيء ما يثبت ذاته عن طريق فرض نفسه فرضا واضحا على الحواس، حين لا يمكن الإكتفاء بالتفكير فيه ويتخيله ويتصوره".[3] يفصل فيورباخ بين الذات والموضوع، فالموضوع بالنسبة له مستقل عن الذات، هو الواقع العيني المحدد والذات هي الحواس لا العقل، في المقابل يعتقد الإتجاه المثالي بأن الذات والموضوع شيء واحد، وأن الموضوع هو إنعكاس للفكر.

1- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أخرى لإصلاح الفلسفة، ص351.

2- Ludwig Fauerbach ،manifestesphilosophiques texte choisis (1839-1845), op.cit., p195.
(انظر أيضا هنري ارفون، فيورباخ، ص63).

3- كارل لوفيت، "حسية فيورباخ ونقد هيغل"، ترجمة ميشيل كليو، مجلة أوراق فلسفية، ص70.

إن تحول فيورباخ من المثالية إلى النزعة الحسية يوحي بمشروع فلسفي جديد في الأفق، تكون فيه الفلسفة مرتبطة ومتحدة بالعلوم الطبيعية، وفي هذا السياق يقول في كتابه ماهية الدين: "الفلسفة تبدأ بالتجريب وأولى خطوات التفلسف هي الإحساس والملاحظة الحسية، هل تعرف متى تتفلسف؟ إنك تفعل ذلك في الوقت الذي تأخذ فيه ما هو تجريبي كشيء أولي للفلسفة، فالوسيلة الوحيدة لإكتشاف ما يوجد كما يقول فيورباخ في شذراته هي الملاحظة الحسية، والوجود هو الوجود التجريبي الذي يثبت عن طريق الملاحظة والحواس، والإدراك الحسي هو الأساس الذي يعتمد عليه في الكشف عن عالم يوجد مستقلا عنا، فالحواس وليس الفكر هي التي تعطي لنا الموضوع بالمعنى الصحيح، وهذا هو الأساس المباشر للمعرفة".[1]

وفي مساعيه في جعل الفلسفة أقرب للعلم من اللاهوت يقول فيورباخ في كتابه ماهية الدين: "فمن يري بالعين أفضل مما يسمع بالأذن، لأن العين يعتمد عليها في المعرفة (العلم) أكثر من الأذن، وما نراه أكثر يقينا مما نسمع، وعلى هذا يجب الإنتقال من السمع إلى الإبصار".[2] يشير فيورباخ ضمنيا في هذه الفقرة إلى رجال اللاهوت – الوعاظ-اللذين يطلبون من الإنسان الإنصات والتصديق المطلق بالعقائد، لا النظر والإبصار، فالعلم يقوم على الملاحظة، والدين يقوم على السمع. يميل فيورباخ للإتجاه الحسي الذي يعلي من شان الحواس معتبرا إياها مصدرا للمعرفة وفي هذا السياق يقول حنا ديب في كتابه هيغل وفيورباخ: "فيورباخ أدخل وسيطا تفريقا ثالثا بين الفكر والوجود وهذا الفريق الثالث هو الحواس les sens، بدون حواس لا فكر، الحواس هي نوافذ الرأس التي من خلالها يتعرف الإنسان على العالم".[3] غير أن كارل ماركس يذهب في أطروحاته الإثني عشر التي خصصها لنقد إنسانوية فيورباخ إلى أن نزعته الحسية تبقى نظرية محضة لم ترتق للممارسة، وجاء في الأطروحة الخامسة ما يلي: "إن فيورباخ الذي لا يرضيه التفكير المجرد يستنجد بالتأمل الحسي، ولكنه لا يعتبر الحساسية نشاطا عمليا للحواس الإنسانية".[4]

1- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص ص62-63.

2- المصدر نفسه، ص66.

3- حنا ديب، هيغل وفيورباخ، ص280.

4- كارل ماركس، فريديرك انجلز، الايديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، د ط، د س، ص65.

مما سبق نستنتج، بأن فيورباخ عاش حياة مضطربة لكنها خصبة من حيث الإنتاج الفكري فالتنقلات التي مر بها والأحداث التي شهدها عصره والتي أثرت عليه سلبا بل كادت أن تعصف بطموحاته، ساهمت بشكل كبير في بلورة تفكيره وبناء مشروعه الفلسفي الموسوم بالفلسفة الأنتروبولوجية.

إنكب منذ الصبا على دراسة اللاهوت البروتستانتي، بيد أنه سرعان ما تجاوزه متوجها نحو الفلسفة والبحث في أغوارها بمجرد إنتقاله لبرلين وإستماعه لمحاضرات أستاذه هيغل وبعبارة أخرى تردد فيورباخ على حقول المعرفة، فمن اللاهوت إلى الفلسفة ثم الولوج نحو نقد الدين، إستقر في نهاية المطاف في وضع أسس الفلسفة الانتروبولوجية كبديل للفلسفة التأملية التي قامت بتعرية الإنسان. وسنتطرق إلى دعائم هذه الفلسفة أو كما يسميها فيورباخ فلسفة المستقبل في الفصل الموالي.

ما يميز طموحات فيورباخ، أنه لم يكن يسعى للسلطة أو المال بقدر ما كان شغوفا بدراسة مقولة المقدس وتحويله للمدنس وإحياء النزعة الإنسانية المستلبة والمتغربة في الدراسات اللاهوتية والفلسفة التأملية.

ألف فيورباخ العديد من الكتب الفلسفية، يدور فحواها حول نقد الدين وإصلاح الفلسفة، فلم يهتم بالسياسة وإنما كان شغله الشاغل الدين باعتباره وهما لا بد من إزالته. أما النزعة الإصلاحية عنده فتبدو في ندائه لتحالف الفلسفة مع العلوم الطبيعية لمدى نجاعتها، بدلا من تحالفها مع اللاهوت أو العقائد الدوقماتيكية الجامدة.

يمثل اليسار الهيغلي والنزعة الحسية الحقلان الفلسفيان اللذان ينتمي إليهما فيورباخ.

إنفصل فيورباخ عن المدرسة الهيغلية، وأسس مع ثلة من أصدقائه حركة فكرية يسارية ذات نزعة نقدية محضة تسمى باليسار الهيغلي، الذي يتكون من اللاهوتيين وفلاسفة وضعوا ضمن جدول إهتماماتهم نقد الدين وتقويض أركانه ونقد فلسفة هيغل والوقوف في وجه التيار اليميني المحافظ على المذهب الهيغلي المثالي الحافل بالتصورات المجردة. فغاية اليسار الهيغلي إنهاء التصالح بين الفلسفة والدين الذي يؤيده هيغل وتفكيك العلاقة بينهما. إن سبب اهتمام اليسار الهيغلي بنقد الدين

وفلسفة هيغل ليسا غاية في ذاته وإنما لأنهما يمثلان الإيديولوجيا الرسمية والمرجعية الفكرية للنظام السياسي القائم في بروسيا في عصرهم. إذا نقد الدين يحمل في طياته نقدا للسياسة، فتوجيه سهام النقد مباشرة للنظام الحاكم في بروسيا في عهد ويليام فريديريك الثالث والرابع كان محفوفا بالمخاطر ويشكل خطرا على أمن الدولة ويهدد إستقرارها.

فبينما ينفى دافيد شتراوس في كتابه حياة يسوع 1835 الحقيقة المسيحية وكذا الوجود الفعلي لشخصية يسوع. فالعقائد المسيحية في نظره خرافات وأساطير الأولين إبتدعتها المجتمعات المسيحية الأولى التي عاصرت يسوع، نجد برونر باور يؤكد بأن المسيحية نتاج للوعي الإنساني الذاتي ثم تحولت إلى قوة معادية له حيث تجعل من الوعي الإنساني ستاتيكيا رجعيا غير قابل للتغيير والتحوير، لذلك يدعو لإزالة وهم الدين لإحلال التطور على المستوى الفردي والجماعي، فتحرير العقول مرهون باستئصال الموروث الديني والتخلي عن العقائد الجامدة القطعية، فبرونو باور ينظر إلى الدين كعائق إبستيمولوجى بلغة غاستون باشلار يولد الجمود الفكري ويسبب العطالة الفكرية كما يقول الفيلسوف الأمريكي ذو الأصول اليابانية فوكوياما.

أما فيورباخ الناطق باسم اليسار الهيغلى، قدم قراءة نقدية جذرية للدين مستبدلا جوهر الدين من المقدس للمدنس، فالإنسان المغترب عن ذاته في نظر فيورباخ أصبح إلها قائلا: "سر اللاهوت هو الأنتروبولوجيا" فالمتناهي موجود في المتناهي فالإلهة صناعة بشرية إبتدعها البشر بسبب ضعفهم وعجزهم. سعى شتراوس وفيورباخ من خلال نقدهما للدين إلى تحقيق نزعة إنسانية، في حين نجد النقد الديني عند برنو باور يهدف إلى تحرير الوعي الإنساني المكبل بالأغلال والأوهام. فزوال الدين من وجهة نظر باور ضرورة حتمية لتحقيق إستمرارية الوعي.

بينما أعرب ماكس سترنر عن تمجيد الذات أو الأنا الفردية كرد فعل على الروح المطلق عند هيغل، متنكرا لوجود الدولة والمجتمع والإنسان الفيورباخي، بل ذهب إلى إتهام فيور باخ بأنه مازال يسبح في فلك المثالية و لم يتمكن التخلص من قبضة التجريد.نجد كارل ماركس الثائر، المتأثر بالروح النقدية التي صبغت كتاب فيورباخ جوهر المسيحية، لم يتول نقد الدين كبقية زملائه إيمانا منه بان نقده قد استوفى وبلغ السقف، فالقوانين السماوية قد أخذت نصيبها من النقد لذلك وجب النظر في

القوانين الأرضية. إلتزم كارل ماركس بنقد النظرية السياسية لهيغل التي تدعو للمعايشة والمهادنة مع النظام السياسي القائم وذلك من خلال كتابه مساهمة في نقد فلسفة الحقوق لهيغل. فمن خلال نقده، عول كثيرا على الفعل السياسي والانعتاق السياسي والقضاء على الطبقية في المجتمع وجعل وسائل الإنتاج تحت رحمة لبروليتاريا وإستتباب الإشتراكية العلمية. كل مطالب أعضاء اليسار الهيغلي بقيت شكلية، صورية، إفتراضية ليس لها أي وجود واقعي.

حقلا أخر ينتمي إليه فيورباخ وهو النزعة الحسية، قادما إليها من المثالية، فلم ترضيه المفاهيم المجردة التي أُفتتن بها أستاذه هيغل لذلك أعلن القطيعة مع الفلسفة التأملية لأنها ليست شيء أخر سوى لاهوتا معقلنا. لذلك لم يبرح في الإعلاء من شان الحس ويدعو الفلسفة للإلتحاق بركب العلوم الطبيعية، فالحسية التي ينادي بها هي النتيجة المنطقية للمنطق الهيغلي القائم على مبدأ وحدة الوجود والفكر وأسبقية الفكر على الوجود.

سوف نتطرق في الفصل الثاني من هذه الدراسة لتحديد موقف فيورباخ من النسق الهيغلي واللاهوت أو بمعنى آخر النزعة النقدية في فلسفته وكيف مهد لمشروعه الفلسفي الجديد الأنتروبولوجيا الفلسفية أو نظرية الإنسان، وكيفية إستبداله للمفاهيم المجردة بأخرى واقعية.

الفصل الثاني

نقد فيورباخ لفلسفة هيغل واللاهوت والتأسيس لفلسفة الأنثروبولوجية أو فلسفة المستقبل

المبحث الأول: إعلان القطيعة مع فلسفة هيغل

المبحث الثاني:نقد اللاهوت أو الدعوة لأنسنة الإله

المبحث الثالث: أسس الفلسفة الأنثروبولوجية أو فلسفة المستقبل

تمهيد

تطرقنا في الفصل السابق إلى أثر هيغل على فيورباخ، والكيفية التي ترك فيها فيلسوفنا اللاهوت في مقابل الإلتحاق بالفلسفة في برلين، ودراستها على يد فيلسوف العصر هيغل الذي إستوى على عرش الفلسفة في ألمانيا خلال العقود الثلاث الأولى من القرن التاسع عشر، بل إمتد صدى فلسفته إلى خارج الحدود الألمانية، إلا أن هذا التأثر لم يدم سوى سنوات معدودة، إنشق فيورباخ عن الأستاذ فتحول من مدافع إلى ناقد شرس لهيغل، وهذه طبيعة الفلسفة التي تميزها روح النقد، فقديما قال أرسطو Aristote لأستاذه أفلاطون Platon "أحب أفلاطون لكن أحب الحقيقة أكثر".

أدرك فيورباخ بأن تجاوز فلسفة هيغل واللاهوت ونقدهما بات ضرورة حتمية لإهمالهما للوجود الإنساني ولإرتباطهما الوثيق. فالوضع السائد في عصر فيورباخ يقتضي أفكارا جديدة ذات صلة بالواقع العيني وتفتح أفاقا مستقبلية للإنسان. إيمانا منه بأن الجديد لا يقوم إلا بإنتقاد القديم، على إثر هذا أصدر فيورباخ عدة مؤلفات يدور مضمونها حول نقد النسق الهيغلي واللاهوت والتأسيس لفلسفة جديدة تستشرف المستقبل.

هاجم فيورباخ في أعماله الطابع التجريدي والأسس الصورية للنسق الهيغلي مستبدلا أهم المفاهيم الهيغلية المجردة بأخرى حسية ودحض تعاليم اللاهوت، وقد إنشغل الأساتذة العرب الذين نتناول قراءتهم وتفسيراتهم لفلسفة فيورباخ عن الهيجلية ونقده لها، ويظهر لنا من كتاباتهم حول أهم الأسئلة، التي شغلوا بها وكانت تدور حول:

*ما هي الإنتقادات الفيورباخية لهيغل؟ ما هي التغيرات والإضافات التي قدمها على فلسفة هيجل؟وما مصدر الدين عنده؟وما طبيعة جوهر المسيحية في النظرية الدينية الفيورباخية؟

* ما هي مقومات مشروعه الفلسفي الجديد؟ وما سر إهتمام فيورباخ بها؟

وقد خصصنا هذا الفصل للإجابة عن هذه التساؤلات، وقسمناه إلى ثلاث مباحث أساسية تلخص فلسفة فيورباخ، وتجيبنا عن التساؤلات المطروحة .

المبحث الأول: إعلان القطيعة مع فلسفة هيغل

لا أحد كان يتوقع بأن فلسفة هيغل التي عثرت على الروح المطلق، وشغلت الدين وتبناها النظام السياسي في بروسيا، سوف تتعرض لهجمة شرسة من أحد تلامذته المقربين والمؤيدين المخلصين لها ممن دافعوا عنها ضد نقادها، وفي هذا الصدد يقول كارل لوفيت في المقال الذي نشره في مجلة أوراق فلسفية: "برزت خصومة فيورباخ لهيغل عام 1839 بصورة علنية في مقالة نشرها ضمن حوليات روج بعنوان "حول نقد فلسفة هيغل"، هذا النقد يتطابق في سائر النقاط الأساسية مع حجج باخمان التي سبق له أن صفى حسابه معها".[1]

في الواقع، نقد فيورباخ لفلسفة هيغل يشكل إنعطافا ومنعرجا في تاريخ الفلسفة الحديثة، ولمزيد من التوضيح ندرج النص التالي المقتبس من كتاب حنا ديب: "فلم يعد إكتشاف هيغل للمطلق هو الذي يشغل ألمانيا، بل أن نقد فيورباخ لإدعاءات هيغل المثالية، وكشفه عن التناقض في السيستام الهيغلي هو الذي أصبح مسيطرا ابتداء من 1839".[2] الحقيقة أننا في هذا المبحث نناقش أعمال الأساتذة العرب الذين تعرضوا لهذه القضية وهم كل من: فريال خليفة وحنا ديب وعبد الحليم عطية.

إصرار فيورباخ على دحض الفلسفة الهيغلية وتبديد منظومته الفكرية رافضا التقوقع والذوبان داخل نسقه كما هو سائدا في عصره، يبدو واضحا في المبدأ التاسع عشر من كتابه مبادئ فلسفة المستقبل: "إن فلسفة هيغل تمثل إكتمال للفلسفة الحديثة، لذلك فالضرورة التاريخية للفلسفة الجديدة، تقتضي قبل كل شيء نقد فلسفة هيغل".[3] النص السابق لفيورباخ يعكس تطلعاته في التأسيس لفلسفة جديدة تشكل بدورها لحظة عبور من المطلق الهيغلي إلى الوجود الإنساني، فكل فلسفة تقصي الإنسان هي باطلة من وجهة نظرفيورباخ.

1- كارل ماركس، فريديرك انجلز، الايديولوجيا الألمانية، ص65.

2- حنا ديب، هيغل وفيورباخ، ص24.

3- Ludwig Feuerbach, Manifestes philosophiques, Op.cit, p156.

المطلب الأول: نقد فيورباخ لمفهوم الوجود الخالص عند هيغل

يشكل مفهوم الوجود الخالص إحدى المقولات الرئيسية في المنطق الهيغلي إلى جانب الماهية والفكرة الشاملة. فما المقصود به؟ وفيما تتمثل إعتراضات فيورباخ حوله؟

يخبرنا ولتر ستيس أحد شراح هيغل في كتابه فلسفة هيغل المنطق والطبيعة: "يبدأ المنطق الهيغلي بمقولة الوجود، وهي مقولة خاصة ليس لها أي لون من ألوان الوجود، الجزئي: كهذا القلم، أو هذا الكتاب، أو هذه المنضدة... فهي فكرة الوجود الخالص تماما، الوجود بصفة عامة، الوجود الخالص، فعلينا أن نجردها من كل تحديدات نوعية أيا كانت".[1] و يحدده إمام عبد الفتاح إمام، يحدده في كتابه المنهج الجدلي لهيغل: "...وكل ما نستطيع أن نحدد به الوجود الخالص هو أن نقول أنه الهوية الخالصة أو "الحيادية المطلقة" فهو لا يدل على شيء بالذات له وجود معين. ومن هنا يمكن أن ينعت بانه تجريد صرف".[2] في حين تعرفه الباحثة أمل مبروك في كتابها الفلسفة الحديثة: "الوجود الخالص هو لحظة من لحظات الفكر الخالص جردت وأصبحت موضوعا للتفكير، وهو مباشرة أي خلو من كل تحديد أو تعيين، لأن أي تحديد سوف يضفي عليه طبيعة جزئية يقوم بإزاء طبيعة جزئية أخرى، وكل ما يمكن أن نحدد به الوجود هو أن نقول إنه "الهوية الخالصة" أو "الحيادية"، فهو لا يدل على شيء بالذات له وجود معين، ومن هنا يمكن أن يوصف بأنه "تجريد صرف".[3] نفهم من التعريفات السابقة بأن مقولة الوجود الخالص عند هيغل تنبثق من الفكر، ليس لها طابع حسي وغير قابل للإختبار، فالوجود والفكر شيء واحد لا تفصلهما مسافة تنتهي حدودهما داخل القشرة الدماغية، فالوجود عند هيغل هو مفهوم أجوف، خالي من أي مضمون، لا يشغل حيز مادي، ليست له صلة بالواقع، لذلك نجده في نظرية المعرفة لا يفصل بين الذات والموضوع، فالذات هي الفكر والموضوع هو الوجود الخالص خارج الزمان والمكان. وحين عدت لكتاب الباحثة فريال حسن خليفة وجدناها تقول عن الوجود الخالص عند هيغل ما يلي: "فالوجود كما ينظر له هيغل ليس البتة العالم الخارجي، بل هو مجرد تصور، فلم يكن على الإطلاق مغايرا

1- ولتر ستيس، فلسفة هيغل المنطق والطبيعة، ترجمة إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، د ط، 1996، ص99.
2- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص153.
3- أمل مبروك، الفلسفة الحديثة، ص253.

للفكر أو نقيضه، بل هو مشتق من الفكر ومنبثق منه، أو بعبارة أخرى هو مونولوق الفكر مع ذاته، لهذا يقول هيغل "الوجود الذي يبدأ به المنطق هو الوجود الخالص، لأنه من ناحية فكر خالص، ومن ناحية أخرى مباشر بسيط غير محدد".[1]

يلغي هيغل مقولة الوجود الحسي العيني، مصمما على وحدة الفكر والوجود غير قابلة للتقسيم والإنفصال، وهذا ما يقر به الباحث حنا ديب في كتابه هيغل وفيورباخ قائلا: "لقد بدأ هيغل فلسفته بفرضية الهوية المطلقة معتبرا فكرة الهوية المطلقة بين الفكر والوجود حقيقة موضوعية لا تقبل الشك ولا النقد، والحق أن كل فلسفة هيغل تستند على هوية الفكر والوجود، ولكن أي فكرة، وأي وجود، الوجود الهيغلي ليس شيئا متميزا عن الفكر كما قلنا، وبالتالي هوية الفكر والوجود تصبح هوية الفكر مع ذاته...".[2]

إمتثالا لنزعته المادية الناقدة للمثالية، يفند فيورباخ فكرة الوجود الخالص في كل أعماله التي خصها لنقد فلسفة هيغل، والقضية التالية المقتبسة من كتابه قضايا أولية لإصلاح الفلسفة تعكس ردة فعل فيورباخ على وحدة الفكر والوجود عند أستاذه التي يبين فيها: "العلاقة بين الفكر والوجود هي هذه الوجود هو الموضوع، والفكر هو المحمول، والفكر نتاج للوجود، ولكن الوجود لا يأتي من الفكر يأتي من ذاته، من خلال ذاته، والوجود يعطي فقط من خلال ذاته، والوجود يتخذ أساسه من ذاته، داخل ذاته لأن الوجود فقط هو المعنى والعقل والضرورة والحقيقة، وباختصار هو ما يكون الكل في الكل، والوجود لأنه لا وجود يعتبر فإنه لا يعتبر وجودا بالمعنى اللاشيء أو اللامعنى".[3] تتضح تهكمات فيورباخ النقدية على مقولة الوجود الخالص في المنطق الهيغلي في النص السابق، وفي السياق ذاته راح يتساءل في كتابه نصوص فلسفية مختارة: "لماذا تبدأ فلسفة هيغل بالوجود المجرد؟ لماذا لا أبدا بالوجود الواقعي؟ ولماذا لا أبدأ بالعقل نفسه ما دام التأكد من صحة اختيار الوجود المجرد كبداية للمنطق يعيدني إلى العقل، وبالتالي من الأكثر معقولية أن أبدأ بالعقل نفسه، إلا أن البداية بالعقل ذاته هي فرضية لكن فيورباخ يتساءل من جديد: ما الخطأ في ذلك؟ ألا

1- فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيغل...، ص97.

2- حنا ديب، هيغل وفيورباخ، ص ص117-118.

3- فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص 357.

أستطيع أن أبرهن لاحقا أن فرضيتي لم تكن إلا شكلية، ظاهرية، وأنها في الواقع لم تكن فرضية، أنا لا أبدأ التفكير في اللحظة التي أباشر فيها كتابة أفكاري، إني أعرف مسبقا حل قضيتي، إنني لا أفترض شيئا ما إلا لأنني أعرف أن فرضيتي ستبرز ذاتها بذاتها".[1] نفهم من هذه النصوص بان فيورباخ، يشجب بشكل قطعي افتراضات هيغل حول الوجود المحض، فهو يصر على عدم إمكانية اشتقاق الوجود من الفكر، فلا يصدر الأول من الثاني، بل العكس يصدر الثاني من الأول، فالوجود في نظر فيورباخ هو الوجود الحسي المحدد الوجود الحقيقي المستقل عن الوعي الموضوعي، فالوجود يوجد بمعزل عن الفكر، وجود لذاته. فهو أسبق من الفكر، فالواقع هو الذي يحرك الفكر على الدوام كما يقول حسن حنفي، أو كما تقول الفلسفة الوجودية الوجود أسبق من الفكر أو من الماهية.

إنطلاقا من موقف فيورباخ من مقولة الوجود عند هيغل، يقول هايدن وايت موضحا موقف فيورباخ من هيجل ونقد لمفهوم الوجود الخالص وتصحيحه له على النحو التالي: "تبدأ الفلسفة الجديدة الخاصة بفيورباخ بالبديهية التي تقول: إن وجودا يدركه الحس هو وحده الوجود الواقعي الحقيقي، مقيما بذلك الموقف الهيغلي على قدميه، بحيث يكون من الممكن رؤية الحقيقة فيه على نحو صحيح قويم".[2] يدخل نقد فيورباخ لمقولة هيغل تدخل في اطار إصلاح الفلسفة وتغيير موضوعاتها والتاكيد على نزعته المادية وهذا ما يصرح به في كتابه قضايا أولية لاصلاح الفلسفة: "الفلسفة هي الاطلاع على ما هو موجود، تفكير ومعرفة الأشياء والكائنات كما هي موجودة، هذا هو القانون السامي، هذه هي المهمة السامية للفلسفة".[3] إعتراضات فيورباخ على المنطق الهيغلي تبدو بشكل جلي في كتاب هنري أرفون السابق قائلا: "المنطق لا يعبر إلى الطبيعة، إلا لأن الذات المفكرة بالإضافة إلى المنطق، تجد وجودا مباشرا طبيعة، وتجد نفسها مرغمة على التعرف على هذه الطبيعة بشكل مباشر،، فإن لم يكن ثمة طبيعة، من المؤكد أن تلك العذراء الطاهرة التي هي المنطق، ما كان من شأنها أن تنجبها أبدا".[4] يتضح لنا مما سبق،تأكيدات فيورباخ على موضوعية الوجود

1- Ludwig Feuerbach, Manifestes philosophiques, Op.cit., pp18,19.

2- هايدن وايت، "لودفيج أندرياس فيورباخ"، ترجمة أسامة عبد الحليم زكي، أوراق فلسفية، ص111.

3- Ludwig Feuerbach, manifestes philosophiques, Op.cit., p113.

4- هنري أرفون، فيورباخ، ص55.

وإستقلاليته، فلن يكون الوجود من وحي الفكر أبدا، فالفكر يتطابق مع نفسه، وليس إمتدادا نحو الوجود، فحدوده متناهية لا تتجاوز حدود المنطق.

تتابع الباحثة نادية أحمد النصراوي السابقين عليها من الأساتذة العرب في بيان مآخذ فيورباخ على منطق أستاذه هيغل بشإن إهماله للوجود الحسي: "وبشأن تفنيد هيغل لفكرة الوجود الجزئي، وعده واقعا متخيلا، وأن علم الظاهريات ليس سوى علم ظاهريات منطقي phenomenological، يرد فيورباخ على هذا الرأي بأن علم الظاهريات لا يعالج الوجود الآخر للفكر، بل يعالج فكرة الوجود الآخر للفكر؛ أي أنه لا يعالج وجودا حقيقيا للفكر، بل يعالج أفكار منبثقة من وجود حقيقي، كما فند فيورباخ رأي هيغل القائل بعدم كفاية الإدراك الحسي بإثبات وجود أشياء تدعي (هذا) أو (هنا) أو (الآن)، بأن التعامل هنا في هذه المصطلحات هو تعامل مع مفاهيم أو تصورات لا مع أشياء يمكن أن توجد وجودا فعليا ".[1] يقول صاحب الفلسفة الجديدة في المبدأ السابع عشرفي كتابه مبادئ فلسفة المستقبل: "إن المادة موضوع جوهري للعقل. لو لم تكن المادة موجودة، لما كان للعقل حافز ولا مود للتفكير، لما كان له محتوى. يمكن التخلي عن المادة بدون التخلي عن العقل".[2] نفهم من قول فيورباخ بأن الموضوع المادي بات إلزاميا في عملية التفكير، فلا يمكن للعقل ن يقوم بعملية التفكير في غياب المادة أو الموضوع المستقل عن الوعي، فلا يمكن للفكر أن يفكر في ذاته كما يدعي هيغل الذي افرغ الواقع من محتواه وأرجعه للفكر. يسترسل فيورباخ في دحضه لمقولة الوجود الخالص في المنطق الهيغلي قائلا في كتابه مساهمة في نقد فلسفة هيغل، تكفل نبيل فياض بترجمته للعربية: "لقد قرات منطق هيغل من البداية إلى النهاية. وفي النهاية أعود إلى البداية. ففكرة الفكرة أو الفكرة المطلقة تتضمن في ذاتها فكرة الجوهر، فكرة الكينونة. لذا فأنا أعرف الآن أن الكينونة والجوهر هما لحظات للفكرة. أو أن الفكرة المطلقة هي المطلق بإيجاز كلي(in nuce) ".[3] يشير فيورباخ في هذا النص بأن المنطق الهيغلي عبارة عن دائر مغلقة تتجول فيها الفكرة، فتارة فكرة، وتارة أخرى وجود خالص، فالفكرة هي البداية والنهاية في

1- نادية أحمد النصراوي، فلسفة فيورباخ بين المادية والإنسانية، دار الرافدين، لبنان، ط1، 2016، ص ص38-39.

2- لودفيج فيورباخ، نحو نقدية لفلسفة هيغل مبادئ فلسفة المستقبل ونصوص أخرى، ترجمة نبيل فياض، دار الرافدين، ط1، بيروت، 2017، ص26.

3- المصدر نفسه، ص 89. (انظر ايضا .(Ludwig Feuerbach, manifestes philosophiques, pp20-21

المنطق الهيغلي، وهذا ما أزعج فيورباخ وجعله يتبنى مقولة الوجود الحسي بإخلاص. فالهجوم الذي شنه فيورباخ حول مفهوم الوجود عند هيغل هو عينه الهجوم الذي شنه الفيلسوف التجريبي باخمان ضد هيغل حين كان فيورباخ هيغليا، مدافعا عن مذهب أستاذه. يذكر مفكرنا أحمد عبد الحليم عطية في كتابه الإنسان في فلسفة فيوورباخ بعض النقاط الرئيسية من المرافعة الفيورباخية لصالح هيغل لما إنتقده باخمان نسوقها على النحو التالي:

يأخذ فيورباخ على الاتجاه المادي التجريب المعادي لهيغل عند باخمان أربعة مآخذ رئيسية هي:

1- وجهة النظر الخاطئة التي كونها باخمان عن منطق هيغل في الهوية adentity.

2- التفسير التجريبي للوجود ضيق النظر من جانب باخمان.

3- آراء باخمان في الأسس الفيزيقية للعقل physical basis of mind.

4- تفسير باخمان لفلسفة الدين عند هيغل التي جعلت الإله متناه. مؤكدا أن الفيلسوف يستخدم انتقادات باخمان لهيجل نفسها في توجيه النقد إلى هيجل.[1]

في كتابها السالف الذكر تقول الباحثة فريال حسن عن لسان فيورباخ: "لذلك يواجه فيورباخ الإتهام للفلسفة الهيغلية ولكل الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى اسبينوزا، بانها منفصلة على الإدراك الحسي، إن تلك الفلسفات تتخذ نقطة انطلاقها من العقل أو الروح أو الفكر وتعتبر هذه الموضوعات حقائق ضرورية واضحة بذاتها لا يشك فيها إطلاقا، بل تشتق منها كل شيء آخر، إن كل ما تأخذ به الهيغلية والفلسفة التأملية هو الاتجاه من المجرد إلى العيني، من المثالي أو الصوري إلى الواقعي، إنه وضع مقلوب ولن تؤدي بنا هذه الطريقة التأملية إلى الواقع الموضوعي والحقيقي، بل تؤدي بنا إلى إدراك المجردات".[2] نستطيع القول بأن ثمة مقاربة بين وحدة الفكر والوجود عند هيغل ووحدة الوجود Pantheisme عند اسبينوزا، الذي يرى أن الصفة أو المحمول للجوهر هو الجوهر نفسه. وعن هذا التماثل يتوقف المفكر احمد عبد الحليم عطية عند ما أوضحه فيورباخ في القضية

1- أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص37.

2- فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيغل...، ص 98.

السادسة من كتابه قضايا أولية لإصلاح الفلسفة: "تميزت فلسفة الهوية عن فلسفة اسبينوزا فقط عن طريق واقعه أنها أمدت جوهر اسبينوزا... بروح المثالية. لقد حول هيغل بوجه خاص النشاط الذاتي وقوة تحديد الذات، والوعي الذاتي في صفات للجوهر، وتستند عبارة هيغل على مفارقة "وعي الله هو وعي الله الذاتي على نفس الأساس الذي تستند إليه عبارة اسبينوزا المتناقضة" الامتداد أو المادة هي صفة الجوهر وليس لها معنى آخر، إلا أن الوعي الذاتي "صفة الجوهر أو الله، الله هو الأنا".[1]

هنا ينبغي علينا الإشارة إلى أن الجدل بين هيغل وفيورباخ يدخل في سياق نظرية المعرفة أو ما يعرف بعلاقة الذات والموضوع وإختلاف الفلاسفة حولها، كما يظهر في النص التالي المقتبس من كتاب بسكال شربون بعنوان تاريخ الفلاسفة الماديين الذي يوضح سر الإختلاف بينهما: "مسالة علاقة الفكر والوجود مسألة قديمة تعود بجذورها للمدرسة السكولائية scolastique في العصر الوسيط، فتلك المسالة تندرج ضمن معرفة أيهما أسبق للوجود الروح أم المادة، يعادلها في الكنيسة الطرح التالي: هل العالم خلق إلهي أم له وجودا أبديا. وعلى تلك المسألة، إنقسم الفلاسفة إلى معسكرين أو إتجاهين، الأول يقول بأسبقية الروح على المادة ويمثله معسكر المثالية Idéalisme والثاني الاتجاه المادي Matérialisme .بمختلف مدارسه الذي يعتقد بأسبقية المادة على الروح".[2]

المطلب الثاني: نقد فيورباخ لمفهوم العدم عند هيغل

يحيلنا تحليل فويرباخ مقولة الوجود الخالص أو المحض بالضرورة إلى تناول مقولة العدم بإعتبارها أيقونة من أيقونات المنطق الهيغلي، وعنها يقول ولتر ستيس في كتابه السابق: "ولأن الوجود –عند هيغل- فراغ مطلق، فهو من ثم مرادف للعدم، لأن فكرة العدم ببساطة فكرة الخلو من كل تعين، ونحن لا نستطيع أن نفكر في شيء إلا بفضل ما يملكه من تعينات كالحجم، الشكل، اللون والوزن...الخ. وما يخلو من كل تعين فهو الفراغ المطلق أو العدم، ولأن الوجود حسب تعريف هيغل له يخلو من كل تعيين فهو إذن عدم، فالوجود إذن يتحول إلى العدم، لكن العدم أيضا يتحول إلى الوجود لأنهما متحدان كطرفي المعادلة، وأي معادلة يمكن عكسها طرفيها، فلو كانت

1- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص ص343-344.

2- Pascal charbonnat, histoire des philosophes matérialistes, éditions KIMé, parisII deuxieme èditions, p433.

(أ)=(ب) أوجب أن تكون (ب)=(أ) أيضا".[1] نفهم من هذا، بأن الوجود الخالص هو نفسه العدم، ولا يمكن إطلاقا إعتبار العدم بأنه نقيض الوجود، بل مرادفا له، من هذه الزاوية ينتقد فيورباخ مفهوم العدم في المنطق الهيغلي مستهلا نقده متسائلا عن تعريف العدم: "ما هو العدم؟ بالعودة إلى أرسطو فالعدم هو الفراغ المطلق للفكر والعقل، لا يمكن إطلاقا التفكير في العدم، لأن التفكير كما يقول هيغل نفسه هو التحديد. لو نفكر في العدم سنحدده، وبالتالي لا يعد إطلاقا عدما... الفكر لا يفكر إلا في الموجود، لأن الفكر في حد ذاته نشاط قائم وحقيقي".[2]

يقول في كتابه مساهمة في نقد فلسفة هيغل: "بأن العدم هو الوهم الذاتي المطلق، والكذب في حد ذاته، التفكير في العدم هو تفكير يناقض نفسه، التفكير في العدم هو اللاتفكير، فالعدم هو نفي للتفكير لهذا السبب لا يمكننا التفكير فيه لكي لا نجعل منه شيئا".[3] يستنكر فيورباخ مقولة العدم وعدها وهما من وضع الخيال، لأن العقل لا يفكر إلا في الأشياء المحددة، والمتناهية فالحديث عن العدم هو الحديث عن الهراء والفراغ الكامل، فكما وحد هيغل بين الفكر والوجود نجده يوحد بين الوجود والعدم.

من وجهة نظر فيورباخ فان الوجود الخالص والعدم يمثلا أحد أغاليط المنطق الهيغلي، ويشرح الباحث حنا ديب في كتابه السابق تضاد موقفي هيغل وفيورباخ حول مقولة العدم: "والواقع أن الديالكتيك الهيغلي يؤدي بالضرورة إلى هوية identité مقولة المجردة هذه مع مقولة العدم، أما في الديالكتيك الفيورباخي، فليس العدم هو السلب و النقيض للوجود، وإنما الوجود الحسي، والوجود المليء بالمحتوى هو الذي يشكل نقيض الوجود المجرد".[4] أثناء نقده لمقولة العدم، يسخر فيورباخ في كتابه السابق من ادعاءات أستاذه الذي يجعل للعدم موضعا في المنطق مساويا للوجود قائلا: "فالعدم هو تعبير قصير، وملفت للنظر، لا شيء أساسي، لا شيء صحيح، لا هذا ولا ذاك محدد، لا شيء عقلاني...الخ، فالعدم مجرد لفظ... فالعدم موجود فقط على مستوى التمثيل، ويتساءل فيورباخ ما

1- ولتر ستيس، فلسفة هيغل المنطق والطبيعة، ص، ص189-190.

2- Ludwig Feuerbach, manifestes philosophiques, Op.cit, p48.

3- Ibid, p49.

4- حنا ديب، هيغل وفيورباخ، ص23.

إذا كنا نقبل به في تمثلاتنا وخيالنا، هل هذا يدل على انتمائه للمنطق؟"[1] وفي السياق ذاته تقول الباحثة فريال حسن في كتابها نقد هيغل: "يشبه فيورباخ العدم بالشبح الذي هو من وحي الخيال، لأن الأشباح يمكن أن نتخيلها، ولكن هل لهذا السبب نتخذها كموجودات حقيقة في علم السيكولوجي، وبالطبع لها مكانها في المناقشات الفلسفية، لأن الفلسفة يجب أن تبحث في أصل اعتقادنا في الأشباح، وماذا بعد كل هذا يمكن أن يكون العدم إذا لم يكن شبح سكن الخيال التأملي؟".[2] وتضيف ذات الباحثة: "يستغرب فيورباخ من أولئك الذين يجعلون من الخيال موضوعات للفكر، فالنقيض الحقيقي للوجود المطلق (المجرد) كما هو متصور في المنطق ليس العدم، بل بالأحرى الوجود العيني الحسي".[3] يبدو لنا مما سبق، بان فيورباخ كان على صواب حين فسح المجال أمام الوجود الحسي، عاملا على إيقاف زحف هيغل نحو التصورات المجردة التي لا يمكن البتة أن تتحول إلى حقائق وموجودات جزئية، فما قام به هيغل هو إجحاف في حق الواقع العيني المملوء بالمحتوى، فمذهبه لا يتضمن على الإطلاق أي تمثيل للواقع المادي، بل اكتفى بالأفكار المجردة.

وقد سار هربرت ماركيوز على خطى فيورباخ في إنطباعاته حول العدم وعلاقته بالوجود :" أن هيغل عندما عد الوجود هو العدم نفسه، كان يفترض منذ البداية النتائج قبل المقدمات، لأنه في كتاب "المنطق" رأى أن الوجود الحق الوحيد هو الوجود الخالص، اللامتعين، أي أنه منذ البداية رفض الإعتراف بالوجود المتعين وجعل كلمة الوجود للوجود الخالص فقط، وما دام الوجود الخالص لا متعينا ولا يشير إلى أي جنس فعلي يمكن أن يكون موضوعا لقضية محددة، فهو ليس شيئا ما، ونحن نعلم بأن ما هو لا شيء هو الخواء والفراغ والعدم، عندئذ نستنتج أن هيغل إعترف بالوجود الخالص فقط الذي هو في الوقت نفسه عدم، مهملا وغير معترف بالوجود المتعين، لأنه على يقين بأن الوجود العيني لا يخرج منه العدم".[4]

1- Ludwig Feuerbach, manifestes philosophiques, Op.cit, p51.

2- فريال حسن خليفة، نقد هيغل...، ص160.

3- فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيغل،، ص109.

4- نادية أحمد النصراوي، فلسفة فيورباخ بين المادية والإنسانية، ص ص50-51.

المطلب الثالث: نقد فيورباخ لوحدة الموضوع بين الفلسفة النظرية واللاهوت

ليس هنالك أي مجال للشك، بأن الفكر الغربي الحديث عودنا على إحداث إنقلابات معرفية من حين لآخر، ويعد فيورباخ رائد من رواد هذه الثورات الفكرية الغربية، وفي هذا السياق يقول الباحث أحمد عبد الحليم في ترجمته لبعض كتب فيورباخ: "أن الموقف العام لفلسفة فيورباخ كما كتب تلميذه المقرب فريدريك جودال، يمكن أن يصاغ بأقصر الطرق وأكثرها ملاءمة في نفس الوقت، بأنه قاد في فلسفة هيغل ثورة مثل تلك التي قام بها كوبرنيكوس في عالم الفلك البطليمسي".[1] قبل الحديث عن النقد الفيورباخي لفلسفة هيغل، يتعين علينا عرض ما قاله هيغل حول موضوعي الفلسفة والدين وأقصد هنا الدين المسيحي: "...يشترك الدين والفلسفة في موضوع ما هو حق بذاته ولذاته، الله من حيث هو وجود لذاته، وبذاته، والإنسان في علاقته به، فقد أصبح الناس في الأديان عن وعيهم للموضوع الأسمى."[2] يعود سبب تخلي فيورباخ عن فلسفة هيغل لإرتباطها الوثيق باللاهوت وإنغماسها في عالم المجردات، فحسبه، فإن هيغل لاهوتي مقنع، لم يفعل شيئا سوى أعاد صياغة العقائد اللاهوتية صياغة عقلية وحولها لخطاب فلسفي. والقضية الثالثة والخمسون من كتابه قضايا أولية لإصلاح الفلسفة توضح اكثر موقف فيورباخ من فلسفة أستاذه: "من يمسك بالفلسفة الهيغلية يتمسك باللاهوت أو المذهب الهيغلي القائل بأن الطبيعة والواقع محدد، يشكل بالفكرة هو التعبير العقلي للمذهب اللاهوتي القائل بأن الطبيعة والوجود المادي قد خلقهما الله اللامادي أي الموجود المجرد".[3] ويقول في موضع آخر: "إذا لم يترك المرء فلسفة هيغل فإنه لا يترك اللاهوت، التمسك بفلسفة هيغل هو التمسك باللاهوت، وبينما نفيت المسيحية من العقل والفن والعلم والصناعة نجد الفلسفة التأملية قد أخذت على عاتقها أن تكون البرج والملجأ الأخير، بل السند والعماد المعقول للاهوت".[4] نفهم من هذان النصان، بأن فيورباخ يرفض بأن يكون الكائن اللامادي، المفارق للطبيعة –الله– إشكالا فلسفيا، بل يدعو دوما إلى تحرر الفلسفة من الموضوعات الميتافيزيقية وتوجيهها نحو الواقع المعين. قناعات هيغل فيما يخص موضوع الفلسفة

1- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص38.

2- هيغل، تاريخ في المحاضرات الفلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1986، ص147.

3- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة...، ص357.

4- المصدر نفسه، ص343.

والدين نجدها في النص الفلسفي التالي المقتبس من مقال نشره الباحث ميثم محمد يسر في كتاب جماعي بعنوان فلسفة الدين مقول المقدس: "إن إيمان هيغل هو شبيه بإيمان آباء الكنيسة في العصور الوسطى، حيث يرون أن الفلسفة الحقيقية هي الدين المسيحي، وإني حين أصبح مسيحيا أصبح فيلسوفا، و لم تر الحقيقة أي الله إلا في المسيحية، ولا يعرف الفلاسفة جانبا من الحقيقة إلا بإقترابهم من المسيحية".[1] في حين نجد الباحث فارتوفسكي يقول في كتابه الذي تم ذكره: "فالروح المطلق هي روح غادرت اللاهوت، لكن ما زالت تتربص كشبح في الفلسفة الهيغلية، اللاهوت هو الاعتقاد بالأشباح بينما اللاهوت العادي يلقي الأشباح في شكل خيالي حسي، أما الفلسفة التأملية فتلقي بهم في شكل غير حسي بمعنى مجرد".[2] يتفق الباحث أحمد عبد الحليم عطية مع هؤلاء، حيث يقول في مقدمة الترجمة لكتاب اصل الدين لفيورباخ: "ويميل بردائيف إلى الإعتقاد أن الفلسفة الحديثة عامة والفلسفة الألمانية أشد مسيحية في جوهرها من فلسفة العصر الوسيط بسبب موضوعاتها، وطبيعة تفكيرها... لقد نفذت المسيحية إلى ماهية الفكر نفسه في فجر العصور الحديثة".[3]

في الواقع، نقد فيورباخ لفلسفة هيغل هو نقد للفلسفة النظرية بشكل عام، حيث يرجع فيورباخ جذورها للفيلسوف الهولندي اسبينوزا (1632-م1677) Spinoza قائلا: "يعد اسبينوزا مفتتح الفلسفة التأملية الحديثة، وشيلينج مجددها وهيغل تمامها".[4] وفي ذات السياق يقول في كتابه أصل الدين الذي قام الباحث عطية عبد الحليم بترجمته للعربية ما يلي: "مازال هيغل ينتمي إلى العهد القديم في الفلسفة، لأن فلسفته مازالت مبنية على اللاهوت، ففلسفته الدينية هي المحاولة العظمى والأخيرة لإزالة الغموض عن الصراع بين المسيحية والوثنية، لقد أخفقت الهيغلية في نفي المسيحية، وعلينا كما يقول فيورباخ أن نكمل هذا الإنكار الواعي للمسيحية ليكون بذلك بداية عصر جديد، فإن ذلك يظهر الحاجة إلى فلسفة لا تمت للمسيحية بصلة، بل تعد دينا في ذاتها".[5] يكن فيورباخ العداء للفلسفة النظرية التي تجاوزت حدود الواقع وأهملت الكينونات الحسية -الواقع

1- هيثم محمد يسر، "فلسفة الدين عند هيغل..." من كتاب فلسفة الدين مقول المدنس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، إشراف وتحرير علي عبود المحمداوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص117.

2- Marx Wartofsky, Feuerbach, Op.cit, p395

3- لودفيج فيورباخ، أصل الدين، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، د س ص8.

4- Ludwig Feuerbach, Manifestes philosophiques, Op.cit, p104.

5- لودفيج فيورباخ، أصل الدين، ص ص117-118.

والإنسان- وإتخذت من الكائن المفارق للطبيعة –الله- موضوعا لها قائلا: "الفلسفة الهيغلية والفلسفة الحديثة تجعلا من الكائن اللامادي، من الموضوع الخالص، من كائن الفكر الخالص الكائن الوحيد الحقيقي والمطلق –الله-حتى المادة التي يحولها سبينوز الى سمة للجوهر الإلهي، هي شيء ميتافيزيقي، كينونة صرفة للعقل".[1] فمن وجهة نظر فيورباخ، فإن الفكر عاجز على دراسة الواقع فلسفيا، هذا الواقع المتغير، المتطور عبر الزمان والمكان، المتعدد الأشكال الحي والديناميكي، الحافل بالجزئيات، فالتصور الباطني للكائن الحسي، ليس إلا حيلة لإخفاء عدم قدرته على قيادة فكر شريف يستحق الحياة. "فالروح المطلق عند هيغل ليس سوى إغتيال للإنسان الحقيقي كإله للدين الذي ليس سوى شكل من أشكال إنتحار الوعي البشري، المغترب السابح في أوهامه رافضا تقبل فكرة وفاته كلحظة تعلن إنتهاء وجوده الشديد الإرتباط بالخلود، فالفلسفة النظرية أو التأملية تحاولا كبح عملية الكائن الحقيقي بطريقة إعتباطية، وفصل الإنسان عن عالمه الحسي ورميه في أحضان كائن آخر وهمي".[2]

إنغماس هيغل والفلسفة التأملية في المقولات المجردة كانت سببا في الإغتراب، جعلت فيورباخ يحمل لواء الإصلاح الفلسفي بأعبائه مستبدلا تلك المقولات بأخرى في حدود الواقع الحسي قائلا: "سر اللاهوت هو الأنثروبولوجيا واللاهوت نفسه سر الفلسفة التأملية التي تتحول لتصبح لاهوتا تأمليا الذي يميز نفسه عن اللاهوت الشائع بواقعة إرجاء المقدس ثانية إلى هذا العالم، الذي يتصوره اللاهوت الشائع في الماوراء (في العالم الآخر) بدافع الخوف والجهل".[3] نفهم من النص أعلاه، حرص فيورباخ على قلب موضوع الفلسفة التأملية واللاهوت وجعل الفلسفة تقف على قدميها، فما أبعده هيغل وتخلى عنه، تحلى به فيورباخ واعتبره من أولويات الفلسفة الجديدة. فالنقد للفلسفة التأملية واللاهوت، يحمل في ثناياه إنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض، إلى الكائن الحسي داخل الزمان والمكان، فالواقع وحده يشكل الحقيقة. وفي هذا السياق تقول سماح دالي في كتابها الذي سبق وان ذكرناه: "إن ما قام به فيورباخ هو عملية تفكيكية في حق الفلسفة الكلاسيكية الألمانية و تكسير وحدتها وإخراج تناقضاتها إلى النور، لأجل التحضير لحقل فلسفي جديد غايته القضاء على

1- Ludwig Feuerbach, Manifestes philosophiques, Op.cit, pp156-157.
2- Sameh Dellai, Mars, Critique de Feuerbach, Op.cit, p174.
3- Ludwig Feuerbach, Manifestes philosophiques, Op.cit., p104.

الإغتراب وتخليص الإنسان من الإرث التأملي واللاهوتي".[1] وتضيف قائلة: "ذلك أن الفكر التأملي أو اللاهوت هو الفكر الذي عبر الحدود والحقيقة لابتكار حدود جديدة غير محددة في الواقع، تلك هي الروح المطلق عند هيغل، والإله في الدين، ففلسفة هيغل تبعد الحس، أو بالأحرى تستخدمه مجردا، على العكس فإن فيورباخ يذهب نحو الحس أو بالأحرى يستخدمه للدخول إليه وجعله مرئيا".[2]

يمكننا القول بان موقف فيورباخ من الفلسفة التأملية واللاهوت يماثل بصورة جوهرية موقف الفيلسوف الفرنسي الوضعي أوغست كونت August Conte (1798-1858) الذي قسم المعرفة إلى ثلاث مراحل رافضا الأولى والثانية –المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية- متمسكا بالمرحلة الثالثة أو الأخيرة التي يطلق عليها المرحلة الوضعية positivisme والمراد بها تفسير الظواهر الإجتماعية تفسيرا علميا بعيدا عن كل تفسير غيبي أوخرافي.

إن ما يهدف إليه فيورباخ من عملية النقد التي شملت المذهب الهيغلي وكل أشكال الفلسفة التأملية هو التأسيس لفلسفة جديدة في الأفق ذات نزعة مادية matérialisme، إنسانية humanisme كبديل للفلسفة المثالية Idéalisme alternative، إيمانا منه بأنه لا يقوم الجديد إلا بإنتقاد القديم، ولا يبدع العقل إلا إذا أدرك النقائص والتناقضات. وهذا ما عرض لهWartofsky في كتابه عن فيورباخ: "هكذا يستعد فيورباخ لفلسفة جديدة ليست سوى إنعكاس للمثالية القديمة، للميتافيزيقا، ويمكن تسميتها بالوضعية الواقعية أو التجريبية، وهي خليط غريب من الإنسانية والمادية".[3]

لكن فيورباخ يبدو متحفظا عن هذه المادية التي لم يحدد معالمها بعد قائلا: "أنا لست سوى [فيلسوف] طبيعي روحي لكن بدون أدوات، ولا وسائل مادية، فأنا فيلسوف طبيعي عاجز، فبهذه الصفة كتبت هذا الكتاب جوهر المسيحية الذي يحتوي على مبدأ تم تأكيده بالفعل، بكل وضوح وتطور، ومدفوع إلى النهاية نحو العيني الخاص، فالدين هو المبدأ الأساسي للفلسفة الجديدة التي تختلف في جوهرها عن الفلسفة السابقة".[4] ترجع الباحثة سماح دالي أسباب تردد فيورباخ حول

1- Sameh Dellai, Op.cit., p193.
2- Ibid., p174.
3- Max Wartofosky, Feuerbach, Op.cit. p357.
4- Ludwig Feuerbach, Essence de christianisme, Op.cit., p103.

ماديته إلى عامل الرقابة قائلة: "حقيقة أن فيورباخ يدرك حدود ماديته كبرديقم جديد. يتحدث عن المادية، لكنه يرفض أن يطلق عليه "المادي" ينادي بفلسفة مصنوعة من لحم ودم، وفي المقابل يفرغها من حساسية الدم واللحم. فلنقل الأشياء بشكل واضح: فيورباخ يعلم جيدا بأن المادية التي يتحدث عنها مازالت تحت قبضة الروحانية، فلم يستطع مغادرة المجال الكلاسيكي بشكل نهائي، لكن يشرح هذا ضمنيا بفعل الرقابة التي تمنعه من الحصول على الأدوات والوسائل لتجديد مشروعه... فهو مقتنع بالأوضاع التي تمر بها ألمانيا، والظروف المالية الغير المواتية لاكتمال هذا المشروع. أعتقد بأن فيورباخ يشير إلى عدم بلوغ الإنسان في عصره مرحلة التحرر كنهاية للاغتراب، فالسبيل الوحيد للتحرر يكمن في نقد الدين الذي يتأسس عليه كل تحرر".[1]

أعرب ماركس عن إمتنانه لفيورباخ الذي رفض التقوقع والذوبان داخل النسق الهيغلي قائلا عنه في كتابه المخطوطات الاقتصادية: "فيورباخ هو الوحيد الذي إتخذ موقفا جادا نقديا من الجدل الهيغلي، وتوصل إلى إكتشافات حقيقية في هذا الميدان، انه في الواقع القاهر الحقيقي للفلسفة القديمة، وإن مدى ما أنجزه والبساطة غير المدعية التي عرضه بها على العالم ليقفان في تناقض صارخ مع الموقف المضاد".[2] تحت تأثيرات فيورباخ النقدية أكمل ماركس مسار النقد للمذهب الهيغلي، لكن من زاوية أخرى حيث تولى نقد النظرية السياسية لهيغل التي تمثل المرجعية الرسمية للنظام السائد بقيادة فريدريك الثالث والرابع والنص التالي المقتبس من كتابه مساهمة في نقد فلسفة الحقوق لهيغل يوضح الرغبة الشديدة لماركس في إحداث تغيير على المستوى السياسي: "إن نقد الفلسفة الألمانية للدولة والحقوق التي أعطاها هيغل الصورة الأكثر منطقية وغنا وإطلاقية، هو في نفس الوقت التحليل النقدي للدولة الحديثة وللواقع المحايث لها، والنفي الحاسم لكل الأشكال التي عرفها الوعي السياسي، والحقوقي الألماني حتى الآن، هذا الوعي الذي تشكل الفلسفة الألمانية للحقوق تعبيره الأسمى والأشمل والمرتفع إلى مستوى العلم، إذا كانت ألمانيا هي البلد الوحيد الذي أمكن فيه نشوء الفلسفة التأملية للحقوق، هذه النظرية المجردة والمتعالية في تصور الدولة الحديثة، حيث الواقع يبقى في الماوراء".[3]

1- Sameh Dellai, Marx, critique de Feuerbach, Op.cit, p186.

2 – كارل ماركس، المخطوطات الإقتصادية، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة، د ط، 1844، ص133.

3- كارل ماركس، إسهام في نقد فلسفة الحقوق عند هيغل، ص10.

المبحث: الثاني نقد اللاهوت أوالدعوة لأنسنة الإله

تدور أغلب مؤلفات فيورباخ حول الدين حيث يقول: نهدف الى دراسة الدين واللاهوت ومايتصل بهما ".[1] هذا ما يقودنا إلى الإهتمام بأطروحات فيورباخ المختلفة حول الدين طبيعته، مصدره، غايته ، ونناقش قضية من أهم القضايا التي تثيرها فلسفته وهي قضية الإغتراب الديني.

المطلب الأول: مصادر الدين عند فيورباخ

إذا ما تتبعنا تحويل فيورباخ اللاهوت إلى أنتروبولوجيا، فإننا ننتقل بفعل التأمل إلى فعل الشعور، ومقولة الشعور على شاكلة الحواس لها نصيبا وحيزا في الفلسفة الأنثروبولوجية، بحيث أرجع فيورباخ ماهية الدين إلى الوجدان وشؤون القلب: الشعور بالخوف، الشعور بالسعادة والحب والشعور بالتبعية، فحسب فيورباخ فإن هذا الثالوث من المشاعر تداخل فيما بينه وشكل مصدرا للدين عند الأمم القديمة، فالبنية الذهنية للإنسان البدائي المشبعة بالميتولوجيا وحالة ما قبل الوعي جعلتا الكائن البشري يبتكر الصنمية أو الوثنية ، ويضفي عليها صفة القداسة والتنزيه، فكيف فسر فيورباخ ظاهرة نشؤ الدين البدائي؟

أولا: التفسير السيكولوجي للدين عند فيورباخ

قدم فيورباخ دراسة تاريخية لأصل الدين فأرجع منشأ الدين ووجود الآلهة لدى الأمم القديمة إلى عامل الخوف، وضعف الإنسان أمام أهوال الطبيعة ومخاطرها، فلجأ الإنسان اللاواعي -البدائي-إلى تقنية صنع الإلهة للإحتماء بها إعتقادا منه بأن لاسبيل للسيطرة على تهديدات الطبيعة إلا عن طريق تشييد قلعة للألهة.

1 -لودفيج فيورباخ، أصل الدين، ص07..

1- الخوف مصدرا للدين

إكتشف فيورباخ بأن الإنسان القديم تراوده مشاعر الخوف والجزع، وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى عدم نضج مستويات الوعي لديه حيث جاء في كتابه جوهر الدين(*) ما يلي: "فالخوف في مبدأ الأمر خلق الآلهة في العالم، وعند الرومان كانت كلمة الخوف metus تحمل معنى الدين، وكانت كلمة الدين religio أحيانا تشير إلى الخوف والرهبة fear and awe، وهكذا كان اليوم الديني dies religians يعني يوما غير ميمون أو يوما يخافه الناس".[1] ويضيف في كتابه أصل الدين: "أن الإنسان بصفة عامة يلجا إلى الدين ويتضرع إلى الله فقط في أوقات المحن، ولكن هذه الحقيقة بذاتها توضح لنا مصدر الدين. ففي المحن يدرك الإنسان إلى عدم قدرته على تحقيق رغباته".[2] وفي مؤلفه جوهر المسيحية،ونقلا عن دراسةالفكر السياسي في ميزان الإسلام للباحث محمد رشادعبد العزيز، ينظر فيورباخ إلى الدين على أنه: "نتاج خيال الإنسان، فالإنسان هو الذي خلق الله بخياله كقوة تعينه في قضاء حاجاته وتحقيق الأمن له ودفع المخاطر والإنسان يصنع الله لأنه عندما يعجز عن الوصول إلى الفضائل والقيم المثالية، إنما يتسامى بها ويجعلها في كائن خيالي وهو بذلك ينحرف أو يتخلى عن أحسن ما فيه لمصلحة ذلك المعبود الوهمي".[3] يمكننا القول بأن ثمة مقاربة تاريخية بين تصورات فيورباخ حول مصدر الآلهة والنزعة المضادة للوثنية لأحد الفلاسفة الطبيعيين في اليونان إكسنوفان (576 ق.م) الذي عرض له الباحث زكريا إبراهيم موقفه من الآلهة في كتابه مشكلة الفلسفة: "أن الناس هم الذين إستحدثوا الآلهة، وخلعوا عليها هيئتهم وعواطفهم

*- وقد قدم لنا عبد الحليم عطية دراسات متعددة حول قضية الدين عند فويرباخ بالإضافة إلى ترجمته كتاب فويرباخ جوهر الدين، والحقيقة أن علينا توضيح مسألة هامة في تسمية أو عنوان العمل، الذي ظهر في البداية تحت عنوان أصل الدين، وهي ليست التسمية الدقيقة للعمل ونرجو أن هذه التسمية جاءت من الناشر، الذي فهم جوهر باعتبارها الأصل، وإن كان هذا لا يمنع من حيرة عطية في ترجمة عنوان العمل، فقد ظهر في طبعة 2015 في ترجمته مجموعة أعمال فويرباخ في تحت عنوان "ماهية" الدين، لكنه عاد في ترجمته البيروتية الصادرة 2017، تحت عنوان "جوهر الدين"، ونحن نعتقد أن الترجمة الأخيرة هي الأدق، جوهر الدين. وسيكون تحليلنا لهذا العمل اعتمادا على الثانية والمقدمة الوافية التي حلل لنا فيها عطية تعريف فويرباخ للدين وبيان نشأته. (نص للمفكر عبد الحليم عطية يوضح فيه تغيير عنوان الكتاب الذي ترجمه. من اصل الدين الى جوهر الدين.)

1- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أوليه لإصلاح الفلسفة، ص170.

2- لودفيج فيورباخ، أصل الدين، ص78.

3- محمد رشاد عبد العزيز، الفكر السياسي في ميزان الإسلام، مطبعة الفجر الجديدة، القاهرة، د ط، 1982، ص45.

ولغتهم، ولو كان في وسع الثيرة أن ترسم لنا صورة لألهتها، لصورت لنا الآلهة على صورها ومثالها".[1]

لقد تناول فويرباخ في كتابه جوهر الدين، العديد من الديانات الطبيعية البدائية لمختلف الشعوب القديمة موضحا أن قصور الإنسان وعدم إكتماله كان سببا في إختراع آلهة حسية جامدة يستقسم بها ويتضرع إليها بالقرابين والنذر: "الهدف الوحيد على الأقل الموضوع الأساسي للدين هو موضوع أغراض الإنسان وحاجاته، وهو موضوع يتعدى فيه الإنسان حدود التخبط النهائي والعجز أو المصادفات إلى الفتشية Felishism الحقة. ولهذا السبب بالذات فإن هذه الكائنات الطبيعية الضرورية جدا للإنسان والتي لا يمكنه الإستغناء عنها حازت قدرا كبيرا للغاية من العبادة الدينية... ولكن ما لا يستطيع جسدي وقدرتي بصفة عامة، أن تحققه يكون في متناول قدرة أمنيتي، ما أحتاج إليه وما أصبوا إليه أحاول الوصول إليه بالتضرع إلى الآلهة".[2] نفهم من النص الفيورباخي بأن الدين زفرة للمضطهدين وعزاء المستضعفين.

يتفق فيورباخ مع تصورات دافيد هيوم .Hume D (1711-1776) حول الجذور الأولى للدين ونشأته، بحيث يشير هذا الأخير إلى دور العامل النفسي السيكولوجي وتأثيره في نشأة الدين قديما،فتعدد الألهة نتاج لتعدد الأحداث والظواهر الطبيعة فكل إله مسؤول عن إدارة حدث والتحكم والنص التالي من كتاب دافيد هيوم يوضح أصل الفكرة:"لكل آلهتهاالحارسة،وكل عنصر يخضع لقوته أو عامله الخفي وكل رب منفصلة عن دائرة الرب الآخر،وعمليات الرب نفسه مؤكدة وثابتة.فاليوم هو يحمينا:والغد يتخلى عنا،والصلوات والأضاحي،الشعائر والمراسم المقدمةبطريقة جيدة أو سيئة هي مصدر تفضيله أو عدواته،وتولد كل الأقدار الجيدة أوالسيئة الموجودة بين البشر."[3] ويذهب الباحث عثمان الخشت في كتابه الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم إلى القول: "فلم يكن الإنسان البدائي يملك من الوعي ما يجعله يفكر نظريا في الظواهر الكونية، ولم يكن مشغولا بالتفسير العقلي لأعمال الطبيعة لمعرفة العلل الحقيقية التي تكمن وراءها، فضلا عن كونه لم

1- زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، ص183.

2- لوفيج فيورباخ، أصل الدين، ص ص75-76.

3 - دافيد هيوم،التاريخ الطبيعي للدين، ترجمةحسام الدين خضور، دار الفرقدللطباعة والنشر والتوزيع،دمشق، سورية، ط1،2014 ،ص19.

يكن ليرقى بتفكيره إلى درجة إفتراض أنها ترد في النهاية إلى علة واحدة كبرى، ويكمن المنبع الحقيقي للشعور الديني القائم على الشرك في مشاعر القلق والخوف والأمل التي كانت تسيطر على الإنسان البدائي".[1] لعرض تصورات فيورباخ حول مصدر الدين، يمكننا أن نعود إلى كتاب الكسيس فيلونونكو بعنوان شباب فيورباخ الذي يشرح تلك التصورات قائلا: "إن العقل اللاإردي للإنسان هو من نصب الآلهة ككائنات مستقلة عنه للإحتماء بها والتودد إليها بالطقوس إعتقادا منه بأنها تمتلك قوة قادرة على التدخل في مجرى الطبيعة والتخفيف من أضرارها، فالخوف هو الذي يسمح بميلاد الآلهة".[2] إننا هنا إزاء التفسير السيكولوجيي للدين الذي تبناه عدد كبير من المفكرين، بما فيهم فرويد الذي سار على خطى فيورباخ فأرجع مصدر الدين للحالة السيكولوجية للإنسان القديم، قائلا في كتابه مستقبل الوهم: "فقد حاولت أن أبين أن الأفكار الدينية تنبع من نفس الحاجة التي ينبع منها سائر فتوحات الحضارة ومنجزاتها: ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق".[3] ويذهب ألبير ليفي إلى القول:"فقد كان للخوف معبدا عند الرومان، والشياطين والأشباح، والسحرة وكل الوحوش التي تزرع فينا الخوف لها مكان في الإيمان".[4] وفي سياق الحديث عن التفسير السيكولوجي للدين، فإن هيغل يرى بأن: "الدين القائم على الخوف لا يمثل سوى دينا غائيا، ويضرب لنا مثلا عن الدين الروماني الذي يجمع بين الجلال والجمال ومع ذلك فهو دين نفعي، لأن أتباعه ينظرون إلى الآلهة بوصفها وسائل تحقق رغباتهم، وهم يصلون ويعبدونها عندما يحتاجونها ولاسيما في أوقات الضرورة والحرب".[5] وفي السياق ذاته يقول إنجلز في كتابه فيورباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية: "ومن الممكن أن نجد في مؤلفات فيورباخ آراء تتعلق سواء بالشرطية الطبيعية أم بالشرطية الإجتماعية لنشوء العقائد الدينية. فقد جاء مثلا، قوله أن

1- محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، د س، ص17.

2- Alexis Philonenko, la jeunesse de Feuerbach, Op.cit., p391.

3- سيغموند فرويد، مستقبل الوهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د ط، د س، ص29.

4- Albert Lévy, la philosophie de Feuerbach et son influence dans la littérature allemande, Op.cit., p101

5- محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص294.

ويلات الحروب وفظائعها مثلها مثل الكوارث الطبيعية، تجبر الناس على التوسل من الرب، وتخلق المشاعر الدينية".[1]

قد يبدو لنا، أنه ليس الخوف إطلاقا هو الذي حرك فضول الإنسان القديم لإختراع فكرة الآلهة، وإنما بشكل أدق تحديدا كان لمصير الحروب والمعارك نصيبا من هذا الشأن، فالتاريخ السياسي لليونان يؤكد بان أباطرة وقياصرة اليونان قديما كانوا يلجؤون إلى معبد دلفي Delphi إستطلاعا وإستشرافا لما قد يحمله المستقبل من أنباء عن إحتمالات الإنتصار والهزيمة في المعارك، ومازالت ظاهرة اللجوء إلى المنجمين منتشرة في بعض الممارسات السياسية، وعن علاقة السياسي بالخوف ولجوئه إلى وسيلة تهدئ روعته من الفزع الذي ينشأ عنه، يقول عبد الحليم عطية في دراسته حول فيورباخ: "يضرب لنا فيورباخ مثالا على ذلك لفريدريك وليام الرابع (1775-1860) الذي شرع الصلاة في كل الكنائس، ويرجع السبب في ذلك إلى الخوف من شرور العصر الحديث أن تقف في طريق مخططاته ومشروعاته، وأيضا حين كان الحصاد ضعيف في سنوات سابقة كان الناس يتضرعون إلى الله في الكنائس، خوفا من الجوع".[2] التفسير السيكولوجي للدين نجد أثره في فلسفة جون هيك:"وكانت الشعائر والممارسات الدينية تهدف إلى إسترضاء القوى المحيطة الغاضبة والقاسية وإلى الإستفادة من إرادتها الجيدة وتجنب غضبها.وفي أوقات الخطر المحدق كان يدفع غضبها بتقديم تضحيات بشرية، وحين تذهب القبائل إلى الحرب كانت تقدم تضحيات طقوسية لتذهب الآلهة معها وتحارب لصالحه.الجانب الوحشي والمرعب في الدين الأولي كان أشبه بفتحة لتنفيس خوف القبيلة وقساوتها."[3] الخوف كما يفسره فيورباخ، المبدأ الجيني génétique للدين وهذا له ما يبرره في كل تجربة، وتشمل جميع الأديان على لحظة شريرة أو إله يهدد الإنسان، بل هناك بنى دينية يحددها الخوف فقط. فحسب فيورباخ فإن نسبة كبيرة من سكان هنود أمريكا لا يعرفون عبادة أخرى سوى تلك التي ترضي الأرواح الشريرة."[4]

1- فريدريك إنجلز، فيورباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، ص92.

2- فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص171.

3 - دوجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان،ط1 ،2007 ،ص137.

4 -Alexis philonenko ،la jeunesse de Feuerbach1828-1841,Tome2 , Op.cit., p392.

في دراسته حول فيورباخ، تطرق عبد الحليم عطية لعلة آخرى تسبب في ظهور الآلهة، هي الموت، قائلا: "ويرتبط الدين أيضا بالخوف من الموت، أو ما يطلق عليه فيورباخ إسم شعور الإنسان بالتناهي والمحدودية Finiteness؛ أي وعيه بأنه سوف ينتهي يوما ما، أي موته، وأنه إذا لم يمت الإنسان وعاش إلى الأبد فإنه لن يكون هناك أقوى من الإنسان... ومن هنا تبدو أهمية عبارة فيورباخ: "إن المقبرة التي تمثل نهاية الفرد تمثل موضع ميلاد الآلهة، فلولا الموت لما كان هناك وجود فكرة الله، إن المقبرة التي تمثل نهاية الإنسان تمثل ميلاد الخالق، ولو كان الإنسان أبديا لا يفكر في الموت ما كان هناك تفكير في الإله".[1] يجعل فيورباخ من حتمية الموت فكرة دينية، موضحا ذلك في كتابه جوهر الدين: "عند كثير من الناس فإن عبادة الموتى كان جزءا أساسيا من الدين ولبعضهم كانت هي كل الدين، إن تفكيري في موت أسلافي أكبر تذكرة لي بموتي، يقول سينكا Seneca في خطاباته: وفي حالة الإنسان الفاني فإنه يكون أكثر شعورا بالتدين عندما يفكر في فنائه ويعلم أن الإنسان ولد ليموت يوما".[2] ويضيف في موضع آخر: "إن الرعد والعاصفة والحرب وأحوال الموت هي التي أقنعت الإنسان بوجود الله أي أقنعته بتبعية لقوى مطلقة وكانت في إقناعها له بهذا أكثر تأثيرا من تناسق الطبيعة وكل مظاهر النظام الدائم البسيط".[3] يبدو لنا، بأن هاجس الخوف لدى الإنسان البدائي وإستعانته بكائنات لا تسمع ولا ترى، جعل فيورباخ يقول عنه في كتابه أصل الدين: "في الدين الطبيعي، يتوجه الإنسان بنفسه إلى مضاد بطريقة مباشرة للإرادة الأصلية ولمعنى الدين، فهو هنا يضحي بمشاعره وفكره من أجل كائن هو نفسه بدون مشاعر أو تفكير. فهو يضع أعلاه ما يود أن يضعه في مكان أدنى منه، وهو يعيد ما يتمنى أن يحكم، يعشق ما يكره في الحقيقة، يطلب العون ممن يبحث عن العون للوقود ضده. وهكذا ضحى الإغريق في titane للرياح بتهدئة روعتها، وبنى الرومان معبد الحمى حتى يتقو أثرها، هكذا صلى tungusians في وقت الوباء بإخلاص روع لهذا المرض الذي كاد يودي بحياتهم...".[4] إن ما قام به فيورباخ، هو فينومينولوجيا الدين أو الحفر في أصل الدين، مرجعا سبب ظهور الدين أو الآلهة إلى الخوف من الطبيعة ومن

1- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص171.

2- لودفيج فيورياخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص171.

3- المصدر نفسه، ص174.

4- لودفيج فيورباخ، أصل الدين، ص ص80-81.

المصير المحتوم، في مقال نشره الباحث جمال قوعيش بعنوان مشروع البحث عن الإنسان القديم، نشره في كتاب نحو أجورا فلسفية...، يوضح فيه تفسيرات فيورباخ حول جينيالوجيا الدين: "إن يقين الموت الرهيب وشعور الإنسان بالتناهي حولا المقابر إلى مزارات، إن خوف الإنسان من الفناء جعله يؤمن بالآلهة، إلى ذلك فإن "المقبرة البشرية هي المكان الذي تولد فيه الآلهة".[1] غير أن أبيقور Epicure له موقف مغاير من الموت مقارنة مع فيورباخ والنص التالي يبين عدم خشيته منه: "بأن الموت لا يعني شيئا بالنسبة لنا، وذلك يجعل فناء الحياة أمرا يمكن الإستمتاع به لا لأنه يضيف إليه مدى لا نهائيا من الزمن وإنما لأنه يستبعد شوق الإنسان للخلود، فليس هناك ما هو مرعب في الموت".[2]

2- الحب مصدرا للدين

يقدم لنا عبد الحليم عطية مصدرا ثانيا للدين عند فيورباخ بحيث يصبح كل من الخوف والحب تحليلا عن ثنائية الخوف والكيفية التي تتحول فيها مشاعر الخوف إلى مشاعر السعادة: " يرى أن الخوف ليس هو الأساس الذي يرتكز عليه ظهور الدين، وبالتالي ليس تفسيرا لمصدره. والسبب الحقيقي في أن الخوف لا يعطي تفسيرا كاملا للدين هو أنه بمجرد زوال الخطر فإن الخوف يستبدل بعاطفة عكسية، وهذه تلتصق به كما كان يلتصق به الخوف، وهذا الشعور بالتحرر من الخطر والخوف والقلق هو الشعور بالفرحة والسعادة والحب والإمتنان، والواقع أن مظاهر الطبيعة التي تثير فينا الخوف والفزع هي إلى حد كبير المظاهر التي تعود على الإنسان بالخير، فمصدر الخير هو نفسه مصدر الشر ومصدر الخوف هو مصدر السعادة، ومن هنا يتساءل فيورباخ لماذا لا يجمع الإنسان بين الضدين اللذين ينبعان في الطبيعة من أصل واحد".[3] ينطلق عطية من تحليل فيورباخ، قائلا: "يشير فيورباخ إلى أن بعض الشعوب لا ينسيها الخوف الناجم من شيء ما الصفات الحميدة والخيرة لهذا الشيء. فالذي ينبعث منه الشر يبدو محط تبجيل وحب وإمتنان من جانب هذه الشعوب، فإله الرعد بين الشعوب الجرمانية القديمة أو على الأقل الشعوب النورسية هو الإله الخير

1- فتحي التريكي وآخرون، نحو أجورا فلسفية عربية معاصرة، ص285.

2- جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، عالم المعرفة76، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984، ص70.

3- لودفيج فيرباخ، ماهية الدين قضايا أخرى لإصلاح الفلسفة، ص172.

والودود الإنساني الذي يحمي الزراعة، لأن إله الرعد هو إله المطر وأشعة الشمس وهو المحب للإنسانية، ومن هنا فإنه من غير العدل أن نقول أن الخوف هو الأساس الوحيد للدين".[1] نفهم من نص بأن فيورباخ مازال متأثرا بالمنطق الجدلي لهيغل القائم على: "الفكرة تحمل نقيضها في ذاتها"، فهو لم يستطع التنصل بشكل نهائي من فلسفة أستاذه، وفي هذا السياق يقول عبد الحليم عطية:" إذن لا ينطلق فيورباخ من الخوف وحده كأساس للدين، وإنما من العواطف النقيضة له، العواطف الإيجابية، السعادة، الإمتنان، الحب، التبجيل. يمتد إذن المجال الشعوري ليشمل الإيجابي مع السلبي، فالخوف وحده لا يخلق الآلهة، وإنما الحب والسعادة: "فإن شعور هؤلاء الذين تغلبوا على الخطر يختلف تماما عن الشعور الناجم من الخطر القائم".[2]

3- الشعور بالتبعية مصدرا للدين

يرجع فيورباخ جذور الدين إلى مصدر آخر لا يقل أهمية عن المصدرين السابقين وهو الشعور بالتبعية، فما المقصود بهذا المفهوم في فلسفة الدين عند فيورباخ؟

للإجابة عن هذا السؤال، نعود لكتابه أصل الدين الذي يمثل تطور فكره الديني، بحيث إنتقل من تأليه الإنسان في جوهر المسيحية إلى تأليه الطبيعة في أصل الدين، يعرف فيورباخ الشعور بالتبعية في هذا السفر كما يلي: "الشعور بالتبعية عند الإنسان هو مصدر الدين، ولكن موضوع هذه التبعية أي التي يكون ويشعر الإنسان بتبعيته لها، هي في الأصل ليست إلا الطبيعة، فالطبيعة هي الموضوع الأصلي الأول للدين، كما يبرهن على ذلك تاريخ كل الديانات والأمم بدرجة كافية".[3] نفهم من قول فيورباخ بأن الإنسان جزء من الطبيعة يعتمد عليها ويستمد منها حاجاته وأغراضه، ويبين فيورباخ في المحاضرة الثالثة في أصل الدين العلاقة الوثيقة بين الإنسان والطبيعة، أو الطبيعة الإنسانية على هذا النحو: "لقد اعترضوا على كتابي -ماهية المسيحية- بقولهم أن الإنسان في رأيي ليس تابعا لشيء وأن في هذا ما فيه من عودة إلى تأليه الإنسان، ولكن الكائن الذي هو شرط مسبق للإنسان

1- عطية عبد الحليم، الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص216.

2- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أوليه لإصلاح الفلسفة، ص172.

3- لودفيج فيورباخ، أصل الدين، ص41.

هو الطبيعة".[1] يقول فريديريك كوبلستون في كتابه تاريخ الفلسفة من فشته إلى نيتشه، عن علاقة الطبيعة بالدين البدائي من وجهة نظر فيورباخ: "يركز فيورباخ في كتابه ماهية المسيحية على فكرة الله من حيث أنها إسقاط للوعي الذاتي الإنساني، أما في كتابه ماهية الدين الذي ينظر فيه إلى الدين نظرة تاريخية، فإنه يشدد على الشعور بالإعتماد على الطبيعة من حيث أنها أساس الدين".[2] فالشعور بالتبعية هو ارتباط الإنسان ارتباطا وثيقا بالطبيعة فالكائن الذي يسبق الإنسان هو الكائن الفيزيقي مشيرا ضمنيا إلى نفي الله ككائن موضوعي مستقل، أو بعبارة أخرى نفي العلة الأولى للوجود: "فالتأكيد بأن الدين فطري بالنسبة للإنسان يصبح زائفا إذا تطابق مع التيولوجي، ويكون صحيحا تماما إذا كان الدين هو الشعور بالتبعية، الذي يدرك فيه الإنسان أنه لا يستطيع الوجود بدون كائن آخر مختلف عنه، وإذا فهمنا الدين هكذا، فإن هذا الكائن يكون ضروريا بالنسبة للإنسان كضرورة النور للعين والهواء للرئتين أو الطعام للمعدة، والدين هو إظهار مفهوم الإنسان لنفسه، ولكن علاوة على ذلك فإن الإنسان كائن يوجد دون ضوء، هواء، دون ماء، دون أرض، طعام، إنه بإختصار كائن يعتمد على الطبيعة".[3] وهذا الإعتماد موجود لدى الحيوان وفي الإنسان "طالما أنه يتحرك داخل المجال الحيواني، وهو إعتماد غير واع لكن بارتفاعه للوعي والتخيل وعند التفكير فيه والإعتراف به يصبح دينا".[4]

قد يبدو لنا، بأن الإنسان الفيورباخي بحاجة إلى كائن يستجيب لحاجاته، ولكن هذا الكائن ليس شيئا آخر سوى الطبيعة، وهذا يعكس إصراره على إلغاء موضوعات التجريد والميتافيزيقا في فلسفته: "إن الوجود الإنساني مرتهن بالوجود الطبيعي، وهذا يعني نقص أوهام الميتافيزيقا التي تجعل من الأصل المفارق أساس الوجود العيني للطبيعة والإنسان معا. يرفض فيورباخ إشتقاق الطبيعة من الله بإعتباره مثل إشتقاق الأصل من الصورة أو الشيء من فكرته".[5] يدحض فيورباخ ما قاله سبينوزا في مذهبه وحدة الوجود panthéismeالذي بني على أن الطبيعة إمتدادا للجوهر (الله)، بل

1- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص88.

2- فريديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من فشته إلى نتشه، المجلد السابع، ص373.

3- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا لإصلاح الفلسفة، ص165.

4- أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص206.

5- فتحي التريكي وآخرون، نحو أجورا فلسفية معاصرة، ص268.

راح يلح بأن الإنسان نتاج الطبيعة أو بمعنى آخر الإنسان إمتدادا للطبيعة: "لا أخجل من أن أكون تابعا للطبيعة".[1] يشرح انجلز تصورات فيورباخ حول علاقة الإنسان بالطبيعة قائلا: "إن الإنسان يدرك قبل كل شيء تبعيته التامة حيال الطبيعة، حيال قواها الرهيبة، التي تهدد على الدوام وجوده ولهذا السبب بالذات كانت الطبيعة تاريخيا أول موضوع للعبادة".[2] وفي هذا السياق يذكر إريك فروم في كتابه المعنون بالدين والتحليل النفسي: "وبقدر مابقيت معرفة الانسان بالطبيعة وقدرته على السيطرة في حالة ضئيلة من النمو.فإذا مأصابته الدهشة من حركة الكواكب، والنمو الأشجار، وحدوث الفياضانات والبرق والزلازل، إستطاع أن يضع إفتراضات تفسر هذه الحوادث متمثلا بتجربته الإنسانية، وإفترض أن ثمة ألهة وشياطين وراء هذه الأحداث... وعندما كانت القوى المنتجة التي ينبغي على الإنسان أن ينشئها في الزراعة السلع لم تتطور بعد.كان عليه أن يصلي للألهة طلبا للمعونة، فإذا أحتاج للمطر أقام الصلاة من أجله، وإذا أراد محاصيل أفضل قدم الصلاة لألهة الخصوبة وإذا أخشى الفيضانات والزلازل صلى للألهة التي يعتقد أنها مسؤولة عن هذه الأحداث[3]".

المطلب الثاني: الإغتراب الديني عند فيورباخ

يشكل مفهوم الإغتراب مفهوما إستراتيجيا في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، فالتطور الحضاري وإنعكاساته السلبية على الإنسان، حولتا إهتمامات الفلاسفة لدراسة إشكالية الإغتراب والكشف عن أسبابها ومآلها، فمن الفلاسفة من ربطها بالدين وهذا ما نلتمسه عند فيورباخ، ومنهم من ربطها بظهور المجتمع الصناعي كنتاج للنظام الرأسمالي وهذا ما نجده عند كارل ماركس في كتابه المخطوطات الإقتصادية وهربرت ماركيوز (1898-1979) Herbert Marcuse الإنسان ذو البعد الواحد. لكن ما يعنينا في هذا المبحث هو مفهوم الإغتراب عند فيورباخ والكيفية التي تناول بها فيلسوف الأنتروبولوجيا هذه الإشكالية. وسوف نتناول تلك القضية في هذا المبحث على

1- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص88.

2- فريديرك انجلز، فيورباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، ص91.

3- إريك افروم، الدين والتحليل النفسي، ص95.

إمتداد مطلبين الأول يعرض للمفهوم في سياقاته المختلفة، اللغوية والإصطلاحية، ونتوقف عند التصور لدى الفلاسفة السابقين والمعاصرين للفيلسوف ثم الإغتراب عند فويرباخ وحلحلته.

أولا– الخلفية اللغوية والإصطلاحية لمفهوم الإغتراب وسياقاته التاريخية

أثار مفهوم الإغتراب حافظة الفلاسفة والمفكرين، فتباينت المواقف والردود حوله، ممل يجعله مفهوما يحتاج للتحديد والضبط، فما المقصود به لغة وإصطلاحا؟

1– تعريف الإغتراب

أ– الإغتراب لغة: يراد به في اللغة العربية ترك الأهل والخيلان والإنتقال إلى مكان آخر قد يكون بعيدا أو قريبا وهذا ما ذكره إبراهيم مدكور في معجمه الفلسفي: "البعد عن الأهل والوطن".[1] في حين ورد تعريفا للإغتراب في كتاب حسن حماد نقله عن كتاب الإغتراب سيرة المصطلح لريتشارد شاخت، نعرضه على النحو التالي: "إن المقابل للكلمة العربية "إغتراب" أو غربة، هو الكلمة الإنجليزية Alienation والكلمة الفرنسية Aliénation، وفي الألمانية Entfremdung، وقد إشتقت كل من الكلمة الإنجليزية والفرنسية أصلها من الكلمة اللاتينية Alienatio، وهي إسم مستمد من الفعل اللاتيني Alienare والذي يعني نقل كلمة أخرى هي Alienus أي الإنتماء إلى شخص آخر أو التعلق به".[2]

ب– الإغتراب إصطلاحا: حتى نكون في قالب البحث العلمي وأدبياته، ننتقل للمعنى الإصطلاحي ناقلين تعريفا فيورباخ و أندري لالاند المدون في موسوعته الفلسفية النقدية:

يعرفه فيورباخ على النحو التالي: "الإنسان يضع خارج ذاته جوهره الخاص، قبل أن يجده في ذاته". [3] يشير فيورباخ في هذا النص إلى أن الكائن البشري ينكر ذاته لفائدة الآخر، المفارق ويتقرب إليه على الرغم من أنه صانعه. في حين يحدده لالاندعلى شكلين، الأول تنازل طرف عن حق طواعية لطرف آخر أما الثاني فهو يحمل معنى الإنعتاق والتحرر من ضروب الإستغلال:

1– إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص16.

2– حسن حماد، الإنسان المستلب عند إريك فروم، مكتبة دار الكلمة Logos، القاهرة، د ط، 2004، ص61.

3– Ludwig Feuerbach ،essence de christianisme ،Op.cit., p130.

"أ- في المعنى الحقوقي والقديم: بيع أو تنازل عن حق إلى شخص أخر، وهو مجاز... حال المنتسب إلى آخر (مولى-مملوك).

ب- إن الشخصانية جهد متواصل، بحثا عن الأماكن التي يمكن فيها الإنتصار الحاسم على كل أشكال القمعية والإرهائية، الإقتصادية والإجتماعية والفكروية. أن يؤدي إلى تحرير حقيقي للإنسان".[1] نستنتج من تلك التعريفات، بأن الإغتراب في بداية تناوله كان يقصد به الإبتعاد عن الوطن أو الهجرة، لكن مع ظهور الدولة المدنيةفي العصر الحديث وظهور الصناعة تطور وأخذ معاني متباينة منها: اللاوعي الذات لذاتهاأو التنازل عن حق لطرف آخر أو الإنعتاق من هكذا إستبداد.

ثانيا- أشكال الإغتراب وسياقاته التاريخية

تم توظيف مصطلح "الإغتراب" في العصور المختلفة للدلالة عن معاني ثلاث: القانوني والنفسي والديني، ويهمنا في هذه الدراسة السياق الديني لذلك المفهوم.

1- أشكال الإغتراب

أ- الإغتراب القانوني: جاء في كتاب محمود رجب الذي تم ذكره سابقا، مايلي: "هو يتعلق بالملكية، ففي هذا السياق كان الفعل Alienare يدل على نقل أو تحويل أو تسليم أي شيء إلى شخص آخر، وعلى ذلك فإن ما هو ملكي، عقارا كان أو مالا أو غير هذا من الأشياء التي هي في حيازتي، ليصبح خلال عملية النقل هذه شيئا آخر غيري وغريبا عني، لأنه قد دخل ضمن نطاق ملكية إنسان آخر".[2]

ب- الإغتراب النفسي والإجتماعي: "وهو يتعلق بما يحدث للفرد من إضطرابات نفسية وعقلية، وما يستشعره من غربة في العالم، وفتور أو جفاء في علاقته بالآخرين، ففي اللاتينية نجد هذا التعبير alionatio mentis دالا على أحوال نفسية وعقلية تتفاوت قوة وضعفا، فقد يعني مجرد السرحان أو الشرود الذهني الذي ينشأ نتيجة إهتمام الإنسان بأمور معينة إهتماما يبعده عن ذاته... وقد يعني

1- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد1-A-G، تعريب خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص43.

2- محمود رجب، الاغتراب سيرة مصطلح، دار المعارف، ط3، 1988، ص32.

أيضا فقدان الحس أو غياب الوعي، كما هو الحال في الصرع وفي شارب الخمر حين يذهب بعقله، وقد يعني أخيرا التحول عن العقل كالجنون...".[1]

ج- **الإغتراب الديني**: "يتعلق بإنفصال الإنسان عن الله، أي الخطيئة، فقد جاءت الكلمة في المترجمات والشروح اللاتينية للكتاب المقدس، وخاصة العهد الجديد، وفي المواضيع التي تتناول فكرة الخطيئة بوجه أخص، والخطيئة بحسب التصور الديني في الإنجيل، ليس مجرد تعد على شريعة الله وأحكامه، وإنما هي في جوهرها إنفصال عن الله la vision à dieu".[2] لتوضيح أكثر لهذا الشكل من الإغتراب، نعود فيمابعد لتصورات فيورباخ الفلسفية -بإعتباره من الفلاسفة الأكثر إهتماما بالإغتراب الديني- ،لنطلع عن الكيفية التي حلحل بها هذا المفهوم في سياق نقده لجوهر المسيحية وتأصيله للدين البدائي.

تناول الباحث ريتشارد شاخت نصوص الكتاب المقدس فعثر على إستخدامات المفهوم وعرض لجذوره التاريخية، والنص التالي من كتابه الإغتراب يوضح قِدَم المفهوم: "بحيث يقول القديس بولس في رسالته إلى أهل أفسوس في حديثه عن الأغيار: فأقول لكم وأستحلفكم بالرب ألا تسيروا بعد ذلك سيرة الوثنيين يتبعون مذهبهم الباطل بظلام بصائرهم وقد جعلهم غرباء عن حياة الله لقساوة قلوبهم، فلما فقدوا كل حسن إستسلموا إلى الفجور فانغمسوا في كل فاحشة مستهزئين، ومعنى (غرباء عن) الواردة في الآية هو موضوع بالغ الإنفصال أو الإبتعاد عن الله".[3] يبدو أن، فهم القديس بولس للإغتراب يتباين مع فهم فيورباخ له، فالأول يقصد به الإبتعاد عن الله فيما يرى الثاني بأنه، عدم الوعي الذات لذاتها بسبب الإعتقاد بوجود كائن متعالي خارج حدود الطبيعة.

2- السياق التاريخي لمفهوم الاغتراب

لم يكن فيورباخ من الأوائل الذين تناولوا مفهوم الإغتراب، وإنما سبق لفلاسفة العقد الإجتماعي أن تطرقوا له في سياقه السياسي و الإجتماعي.

1- المرجع نفسه، ص، ص35-36.

2- محمود رجب، الاغتراب سيرة مصطلح،، ص38.

3- ريتشارد شاخت، الاغتراب، كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص ص69-70.

1- الإغتراب عند السابقين والمعاصرين لفيورباخ

الخلفية التاريخية لمفهوم الإغتراب يرصدها لنا حسن حماد في كتابه الإنسان المستلب عند إريك فروم: "يعد الفيلسوف جان جاك روسو من أبرز الفلاسفة المحدثين الذين تحدثوا عن فكرة الإغتراب قبل هيغل، والفكرة ترد لديه بمعنيين، فهي ترد في كتابه العقد الإجتماعي لتعبر عن دلالة إيجابية، وترد في كتابه النقدية للمجتمع الحديث لتعبر عن دلالة سلبية، ففي كتاب العقد الإجتماعي يستخدم روسو الكلمة الفرنسية aliénation ليعبر عبها عن تلك العملية التي من خلالها يقدم كل منا ذاته للجماعة لتكون تحت توجيه الإرادة العامة، وكي تصبح جزء لا يتجزأ من الكل، وبهذا يكون الإغتراب عملا إيجابيا يضحي به الإنسان بذاته من أجل هدف كريم هو صالح الجماعة التي ينتمي إليها. أما في كتابات روسو النقدية للحضارة والمجتمع الحديث فهو يشير إلى فكرة الإغتراب في معناه السلبي".[1] ويضيف ذات الباحث: "يرى فيها روسو بأن الحضارة قد سلبت الإنسان ذاته وجعلته عبدا للمؤسسات الإجتماعية والنماذج السلوكية التي أنشأها، فلم يعد ذاته وإنما أصبح ذات أخرى محددة بشكل يتم خارج إرادة الإنسان".[2] ينتقل صاحب الكتاب السابق إلى شخصية فلسفية أخرى، تناولت بدورها مفهوم الإغتراب في ظل ما أفرزته الثورة الصناعية من مآخذ.

"نترك روسو، لنتوقف عند تصورات شيللر Sheller، حول مفهوم الإغتراب، والواقع أنه لم يستخدم الكلمتين الألمانيتين entausserung، entfremdung الدالتين على الإغتراب إلا أنه يتحدث عن الإنسان الحديث الذي يعاني الغربة والإنفصال في ظل ظروف اللاإنسانية، تلك الظروف التي تضخمت بفعل الثورة الصناعية، وأصبحت تمثل تهديدا جسميا للأحوال الإنسانية في أوروبا. إن الإنسان الحديث كما يصوره شيللر في رسالته عن التربية الجمالية (1790) هو إنسان ممزق إنفصلت لديه المتعة عن العمل، والوسيلة عن الغاية، والجهد عن العائد".[3] نبقى مع تحليلات شيللر للإغتراب موضحين ما قاله ريتشارد شاخت عنه في كتابه الإغتراب: "ويذهب شيللر في هذا الكتاب إلى القول بأن هناك في الوقت الراهن تباينا بين الوضع الفعلي للإنسان (في الزمن) وطبيعته

1- حسن حماد، الإنسان المستلب عند إريك فروم، ص73.

2- المرجعنفسه، ص73.

3- المرجع نفسه، ص، ص74-75.

الحقة والجوهرية (في الفكرة)، ويشير شيللر إلى أن المهمة الكبرى التي تناط بوجود كل إنسان هي تحقيق التناسق بين الجانبين، وحينما يتم ذلك فان الإنسان الكامن بداخلنا يتحد مع ذاته، وطالما أن هذا التوحد لم يتم فان الإنسان يظل منقسما على ذاته".[1]

نترك الإغتراب المرتبط بأزمة الإنسان الحديث في ظل المجتمع الصناعي، ونخوض في الإغتراب المرتبط بالدين الذي سلب كينونة الإنسان، ولعل النظرية النقدية للدين عند هيغل تمثل نموذجا لذلك الطرح إلى جانب طبعا فيورباخ الذي تدور حوله محور الدراسة، فالإغتراب الديني عندهيغل يوضحه حسن حماد في كتابه الانسان المستلب: "فمؤلفات الشباب عند هيغل تدور حول قضيتين أساسيتين هما الحرية والإغتراب، والمقصود بالحرية عند هيغل إمتلاك الإنسان لذاته إمتلاكا تاما، أما الإغتراب فهو على النقيض من الحرية، إنه يعني إنفصال الإنسان عن ذاته وأفعاله عن الآخرين... وترتبط مناقشة هيغل للحرية والإغتراب إرتباطا وثيقا بنقده للديانتين المسيحية واليهودية، ففي نقد هيغل للديانة المسيحية يرى أن هذه الديانة تؤدي إلى تغريب الإنسان عن ذاته، مثلها مثل الديانة اليهودية، وفي المقابل يقدم صورة مثالية لديانة الشعب اليوناني، تلك الديانة التي تمثل بالنسبة لهيغل قمة التناغم والإتحاد بين ما هو إنساني وما هو إلهي ".[2] ويضيف قائلا: "يتجاوز هيغل ذلك إلى القول بأن الديانة اليهودية ديانة تبعث من حالة التعاسة التي عانى منها اليهود على مر العصور، فقد حملوا في ضميرهم روح العذاب والغربة ونظروا إلى البشرية نظرة العداء والكره، كان من نتيجة ذلك أن شعروا بالتفرد، ونبذوا القيم الفكرية والروحية للشعوب الأخرى وظنوا في أنفسهم التفوق والسمو وأنهم شعب الله المختار".[3]

1- ريشارد شاخت، الاغتراب، ص78.

2- حسن حماد، الإنسان المستلب عند إريك فروم، ص ص79-80.

3- المرجع نفسه، ص81.

المطلب الثالث: الإغتراب الديني عند فيورباخ

يعد مفهوم الإغتراب عند فيورباخ مفهوما إستراتيجيا وجوهريا في فلسفة الدين بل تكاد تكون كل فلسفتة نظرية في الإغتراب الديني وذلك لإرتباطها الشديد بالدين على خلاف الدراسات الغربية الحديثة التي عالجت ذلك المفهوم في سياق أزمة الانسان الغربي في ظل الحضارة الغربية وظهور المجتمع الصناعي.

أولا– إغتراب الوعي

إشتغل فيورباخ على مقولة الدين أكثر من أي عضو من أعضاء اليسار الهيغلي، الهدف منه نقد النظام السياسي المتحالف مع الكنيسة ودحض علاقة الفلسفة بالدين التي يؤكدها هيغل –المشكلة لكلاسيكية– ، لذلك نجده يقول، نقلا عن كتاب أوغست كرونو :" لقد كام شغلي دائما وقبل كل شئ أن أنير المناطق المظلمة للدين بمصابيح العلم حتى يمكن للإنسان أن لا يقع ضحية للقوى المعادية التي تستفيد من غموض الدين لتقهر الجنس البشري."[1] فحين أعرب روجيه أحد أعضاء اليسار الهيغلي في تأسيس مجلة فرنسية–ألمانية يكون هدفها ربط الفلسفة بالكفاح السياسي، ولما كان قد فاتح فيورباخ بهذا المشروع وسأله بوصفه رائد الفلسفة الجديدة أن يشارك في تحرير الحوليات الفرنسية–الألمانية، فقد رد هذا بدوره مؤيدا للمشروع ولكنه أعرب عن شكه الكبير في النتائج المتوقعة منه قائلا: "إذا أردنا أن نبعث ألمانيا فعلينا أن نحولها ونقلبها رأسا على عقب، وهذه المسألة تتطلب حقبة جديدة من الزمن نظرا إلى الهوة السحيقة من الفساد التي سقطت فيها ولا سبيل إلى بعثها إلا إذا غيرت ذهنية الشعب تغييرا جذريا عن طريق نقد الدين في المقام الأول".[2] صدى هذه الافكار نجدها عند المفكر عطية عبد الحليم حيث يقول عن قضايا التنوير في مصر والعالم العربي:"أن التنوير مجاله هو السؤال الديني وعلينا خوض هذه المعركة في جانبها ونزع طابع القداسة عن كل من الإجابات المقدمة للسؤال الديني، لأن السؤال الديني يكون في كثير من الأحيان سؤالا سياسيا أو إجتماعيا مقنعا وجعل النص الديني هدفا للعلوم الإجتماعيية والإنسانية."[3]

1- لودفيج فيورباخ، أصل الدين، ص7.

2- أوغست كورنو، ماركس وإنجلز وأعمالهما الفكرية، ص245.

3 - https://www.magress.com/alittihad/152572 25/04/2018, 23h :20mn.

في الواقع، شهد العصر الحديث هجوما عقلانيا،نقديا على الدين يعكس تطور الفكر الغربي وتمسكه بالنزعة العلمية،فمسار الفلاسفة المحدثين مع الدين مسار ثائر، أبدوا إعتراضاتهم للدين والإشهار بمعاداته أحيانا والتخلص منه أحيانا أخرى، منهم مَن أنكر المعجزات(هيغل في كتابه حياة يسوع)، إنكار وجود الله(فيورباخ ونيتشه)إنكار قُدُسِية الكتاب المقدس (سبينوزا في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة))إنكار الوحي والرسل (دافيد شتراوس وبورنو باور)نقد مركزية الخلاص (جون هيك في كتابه لله أسماء عديدة). إن نفور هؤلاء من الدين لم يأت من فراغ وإنما له مايبرره، يمكننا حصر أسبابه في العناصر التالية:

- تطور العلوم الطبيعية وتفوقها وبسط نفوذها على الطبيعة وإستخراج كنوزها وفك شفرة أسرارها.

- الإيمان المطلق بقدرات العقل الإنساني في رسم أنماط جديدة للحياة من جهة وإعتباره مَنفذا من ضلال الكنيسة ومعتقداتها من جهة أخرى.

- ممارسات رجال الدين وضرر الكنيسة وسيطرتها على الحياة الزمانية والأزلية بالإضافة إلى أحكامها الجائرة على العقل وإنتشار الفساد بداخلها،وفي السياق ذاته يصف المؤرخ الأمريكي ويل ديورانت في كتابه قصة الحضارة أوضاع الكنيسة والقائمين عليها:"فظهور هناوهناك أسقف نذر نفسه للدين أكثر مماندرها للسياسة، وقساوسة جهلة أوخائرو العزيمة،ورهبان كسالى وفاسقون ورهبان ينبشون عن المال ويتظاهرون بالفقر.وأخوات ضعيفات في الأديان وأساقفة يؤثرون عرض الدنيا عن ثواب الأخرة."[1] لم يكن التمرد على الكنيسة من خارجها فقط بل من أتباعها أيضا، وجاء في كتاب ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث صورة عامة للكنيسة من الداخل:"ترصد القديسة كاترينا السيانية شهادتها قائلة:"إنك أينماوليت وجهك – سواء نحو القساوسة أوالأساقفة أو غيرهم من رجال الدين أو الطوائف الدينية المختلفة أو الأحبار من الطبقات الدنيا أو العلياسواء كانوا صغار في السن أوكبار– لم تر إلاشرا ورذيلة توزكم أنفك رائحة الخطايا الآدمية...إنهم كلهم ضيقوا العقل."[2] الأثار السلبية للكنيسة وإنحلالها، يلخصها لنا صاحب كتاب الفيزياء ووجود الخالق:"فقد كانت الكنيسة جزءا من المشكلة،جزءا من المرض الذي كان يصيب كل معرفةبالله لا جزءا من العلاج،لقد كانت الكنائس الأرض التي أنبتت الإلحاد."[3] في إشارة لخصوم الدين ونقاده، يقول

1- ويل ديورانت، قصة الحضارة، المجلد السادس،ج4، الإصلاح الديني، ص19.

2- سلطان عبد الرحمن العميري،ظاهرة نقدالدينفي الفكر الغربي الحديث،ج1،تكوين للدراسات والأبحاث، ط2 ،2018 ، ص8.

3 - جعفر شيخ إدريس، الفيزياء ووجود الخالق، فهرسة مكتبة الملك الوطنية للنشر ، الرياض ط1،2001،ص25.

الباحث سلطان عبد الرحمن العميري كتابه السابق:"فانتهى الحال بالمنخرطين في ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث إلى مرحلة الإستغناء عن الله في كل شئ.وأضحوا يصوؤون العقل الإنساني بأنه على كل شئ قدير وأنه السبيل الوحيد للبلوغ إلى كنه كل الحقائق الوجودية،وأن كل حقيقة لا يمكن للعقل الوصول إليها فماهي إلا خرافة وأسطورة،فالعقل البشري هو المصدر الوحيد لكل المعارف."[1]

نعود للحديث عن مقاصد فيورباخ من الدين المسيحي، مُعرِضين لما قاله في مقدمة كتابه جوهر المسيحية، بشأن التباين بينه وبين مؤرخي المسيحية: "فموضوعي الأساسي هو المسيحية، الدين كموضوع، مباشر، الجوهر المباشر للإنسان، فالعلم والفلسفة لا تشكلا لي سوى وسائل لإنتشال الكنوز المدفونة داخل الإنسان".[2] هنا يبدو فيورباخ متأثرا بعلوم عصره ومواكبا لتطوراته ومستجداته، فالنص أعلاه يحمل رسالة صريحة لألغاء الدين تحقيقا للعلم والفلسفة، عِلما أن فيورباخ يَعُد من خصوم النزعة التوفيقية بين الفلسفة والدين، تلك المشكلة التي قادته لتجاوز هيغل والإستغناء عن اللاهوت لما يحتويه من أفكار غير عقلانية لا يؤكدها العلم ، راهنية العلم جعلت فيورباخ يوجه دعوة في كتابه إصلاح قضايا الفلسفة، لإنفصال الفلسفة عن اللاهوت و عقد تحالف متين مع العلم.

في الحقيقة، يعد فيورباخ من أبرز الفلاسفة الغربيين الذين تحدثوا عن الإغتراب الديني الذي يقصد به عدم وعي الذات لذاتها، وهذا ما جاء في كتابه: "فقد حاول البشر تحقيق مثلهم العليا وصفات الكمال فيهم، ونظرا إلى عدم تحققها (كاملة) في كائنات بشرية محدودة، ورغبة في تجسيد هذه المثل، خلق البشر الله متناسين أن هذه الصفات والمثل التي تكون فيهم إلا أنها متحققة في الجنس البشري، وليست في كائن منفصل بعيد عن البشر أنفسهم".[3] يوضح فيورباخ في النص السابق كيفية خلق الإله مبينا أن الإنسان تنكر لذاته وتجرد من مميزاته الخاصة لصالح كائن مفارق للطبيعة، وعلى هذا النحو يسترسل فيورباخ في تحليل الإغتراب كظاهرة حلت بالإنسان بسبب الدين. وجاء في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية لعبد الوهاب المسيري: "فالإنسان هو الذي خلق الإله

1- سلطان عبد الرحمن العميري،ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث ص8.

2- Ludwig Feuerbach, essence de christianisme, Op.cit., pp35-36.

3- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص158.

وليس العكس، أي أن الإله إن هو إلا إسقاط للطموحات السامية عند الإنسان".[1] في الدين، الإنسان يتجاوز حدود الحياة ويهمل واقعه وكل ما يعرضه ما يضطهده ويعرقله ويؤثر عليه بطريقة غير سارة، "والله هو شعور الإنسان بذاته متحررا من الإستياء، لأنه ببساطة يشعر بعبقريته التي يحتفل بها كل يوم أحد."[2] يتضح من النص أعلاه،بأن المقاربة الدينية عند فيورباح تتمركز على الإنسان،فلأزلي موجودا في الزمني.

حين أقبل فيورباخ على تأصيل الدين خص الدين البدائي أو الطبيعي ونحن بدورنا نطلق عليه الدين الحسي أو الأرضي، لكن لما إنتقد جوهر الدين حصره في النصرانية، وفي هذا السياق يقول الباحث إحسان حيدري فلسفة الدين في الفكر الغربي: "لقد ركز فيورباخ في دراسته الفلسفية للدين على المسيحية بشكل خاص لأن المسيحية-الموضوعة-تنطلق من صيرورة الله إنسانا (المسيح)، وبها تكتشفان ماهية الدين هي ماهية الإنسان، ولم يكن سبب إختياره للمسيحية إنها ديانة تفوق سائر الديانات السابقة لها، بل لأن هذه الديانة توضح الصلة الإنسانية للعنف في المسيحية نشعر بتألم الإله كما يتألم البشر".[3] نفهم من النص السابق، إبطال فيورباخ لإدعاءات البرتستانتية التي تؤله المسيح، فانقده للمسيحية ليس شيئا آخر سوى تأنيس المسيح وإعتباره كائن إنساني، وفي رسالة إلكترونية وصلتني من الباحث أحمد عبد الحليم عطية، يؤكد فيها على ذات الفكرة:"والحقيقة، أن الحضارة الغربية بديانتها المسيحية التي تعتبر المسيح هو الإله، على العكس من الديانة الإسلامية، فإن من السهل أن يساوي فيورباخ بين المسيح الإنساني وبقية البشر.ومن هنا يجب أن يعبر الإله عن الإنسانية، وإنطلاق من ذلك فإن رفض فيورباخ مسالة الإله في ذاته(المسيح) وتأكيده على الإله بالنسبة للغير(وهو ما تنادي به البروتستانتية وهو رفضا للألوهية بالمعنى المسيحي."[4]

نعود لتصورات فيورباخ حول الإغتراب الديني، ناقلين النص التالي المقتبس من كتاب نقد الدين في الفكر الغربي: "حسب فيورباخ، فإن الإنسان قسم جوهره إلى شطرين مسقطا الجزء الأهم من ماهيته على كائن متعالي موجود خارج عنه، فهذا الإنقسام والإنفصام داخل كينونة الإنسان

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج3، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999، ص106.

2- Ludwig Feuerbach, essence de cchristianisme, Op.cit., p226.

3- إحسان الحيدري، فلسفة الدين في الفكر لغربي، ص200. (انظر أيضا حنا ديب، هيغل وفيورباخ، ص202).

4- أحمد عبد الحليم عطية، رسالة الكترونية بتاريخ 2018/05/02على الساعة 22 و55 دقيقة

سببه أصل الدين، واللاهوت (البروتستانتي) يسعى جاهدا لإضفاء الطابع الإنساني على الله، كما هو الشأن عند المسيح Christ وما تعلق الإنسان بالدين إلا تعبيرا عن المعاناة والبؤس والضعف".[1] يتفق فيورباخ مع فولتير Voltaire (1694-1778) حول فكرة خلق الإله الذي نقل الباحث عبد الله دراز موقفه منها: "إن فكرة التأليه إنما إخترعها دهاة ماكرون من الكهنة والقساوسة الذين لقوا من يصدقهم من الحمقى والسخفاء".[2] فالإنسان يبدأ بإسقاط جوهره خارجه قبل أن يعثر عليه في ذاته، فالدين هو كينونة الإنسانية في طفولتها، لكن الطفل يرى جوهره؛ أي الإنسان خارجه.[3] ونقلا عن كتاب تطور الفكر الديني الغربي لحسن حنفي يقول الباحث إحسان الحيدري: "فالإغتراب الديني تمثل في كونه موقفا دينيا مزيفا نتج من تصوير التيولوجيا على أنها علم الله الذي يتحدث عن ذات الله وصفاته وأفعاله، ويجعل من الله موضوعا مستقلا عن الإنسان متجسما في وثن نفسي مشخص في الخارج، في حين أن الدين وفي وصفه الصحيح موقف إنساني صحيح يعيد إلى الذات ما سلب منها من قبل، ويعيد إلى الإنسان أخص خصائصه، وهي الصفات مثل الوجود والكمال".[4] في سياق ذاته تقول الباحثة سماح دالي في كتابها الذي ذكرناه سابقا: "حسب فيورباخ فأن الوهم الديني هو القاعدة الأساسية والأرضية الصلبة لكل إغتراب، فكل الصفات التي أسندها الدين لله، في الحقيقة هي من ممتلكات الإنسان الواقعي، فالنتيجة تتجلى في أن الصفات المطلقة التي يتصف بها الله ليست إلا حقائق بشرية، تجاوزها الإنسان، فسر الدين أسيء فهمه، وهو سر تفكير الفلسفة الهيغلية التي ليست شيئا آخر سوى تحويل اللاهوت إلى فلسفة، فهي تصوف عقلي".[5] يذهب الباحث فيصل عباس الذي تناول الإغتراب الديني عند فيورباخ كعنصر في كتابه جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة إلى أنه مصدرا للإنسداد الفكري: "إن الإغتراب الديني يمثل إغتراب الإنسان على مستوى الوعي، عندما يحمل الإنسان وعيا مشوها للعالم، فلا يرى الأشياء في صورتها الموضوعية، بل في شكلها المقلوب المشوه، فالإغتراب الديني أو إغتراب الوعي، يعكس الإغتراب الإجتماعي والإقتصادي، ويرتبط به، حيث أن الإغتراب في الحياة الواقعية يعكس نفسه في

1- Wolfgang Fink, Fabrice Malkani, critique de la religion dans la pensée allemande, p155.

2- عبد الله دراز، الدين...، ص80.

3- Ludwig Feuerbach, essence de christianisme, Op.cit., p130.

4- إحسان الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص200.

5- Sameh Dallai, Marx, critique de Feuerbach, Op.cit., p189.

الفكر وفي المعرفة... إن إغتراب الوعي يعني إغتراب الإنسان عن ممارساته اليومية والإجتماعية المباشرة".[1]

فالإنسان بإعترافه بنقصه أمام هذا الكائن يخضع كل ما يملك لسيطرة هذا الكائن عليه بصورة أكبر، ومن ثم فلم يعد يشعر بأهمية ما يملك داخل ذاته "لأنها ببساطة من خلق الإله، وحكمته وقدرته على الإنسان، وما الإنسان بحكم هذا سوى الوسيلة التي يظهر الإله بها إرادته وقدرته الكلية مقابل قدرة الإنسان الناقصة".[2] فالدين "يمثل عملية إسقاط وجودنا الجوهري على مجال الألوهية المثالي، ثم العودة إلى إذلال أنفسنا أمام ماهيتنا الخاصة التي أحلناها إلى موضوع، والواقع أن الناس في عبادتهم لله يمجدون ماهيتهم المعزولة منظورا إليها من مسافة مثالية."[3] يحاول فيورباخ... الكشف عن طريق تحليل النصوص القديمة، وإثبات أن التيولوجيا ما هي إلا أنتروبولوجيا مقلوبة، وأما ما يظنه اللاهوتي على أنه وصف لله هو في الحقيقة الأمر وصف للإنسان، "فاللاهوتي يصف نفسه ضانا أنه يصف الله، ويقوم بعملية خفية وهي تشخيص صفاته الخاصة ثم إخراجها وتثبيتها على أخر شخص خاص هو الله".[4] حين يقارن الإنسان بين قدراته الخاصة، وقوته المعنوية، ومعارفه الإنسانية أمام قوة الطبيعة، فإنه يشعر بالعجز، "فلم يتمكن من تحقيق قيم الحق والخير والحب بإمكاناته المحدودة، ومنه يسقط تلك الصفات البشرية أو المحولات كما يسميها فيورباخ على ما هو أعلى وأسمى، ألا وهو الإله".[5]

فمن وجهة نظر فيورباخ فإن الملحد ليس من ينكر وجود الله، وإنما الملحد الحقيقي بالنسبة له هو من يلغي الوجود الإنساني وصفاته لصالح الوجود الإلهي قائلا: "الدين هو إنقسام الإنسان على نفسه، فهو من نصب الله ككائن مقابل ومعارض له، فالله ليس كما يعتقد الإنسان، فالله كائن لا نهائي والإنسان كائن نهائي، الله كامل، الإنسان ناقص، الله أزلي والإنسان زمني، الله عظيم القدرة، الإنسان محدود القدرة، الله مقدس، الإنسان مدنس ومذنب، فالله والإنسان قطبان متعارضان، فالله

1- فيصل عباس، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي، بيروت، د ط، د س ص108.

2- نادية أحمد نصراوي فلسفة فيورباخ بين المادية والإنسانية، ص ص179-177.

3- إحسان الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص197.

4- حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، د ط، د س، ص407.

5- Henri Arvon, Feuerbach, op.cit., p93.

يمثل المطلق الموجب ومجموع لكل الحقائق، أما الإنسان فهو السالب ومجموع لكل ما ليس له قيمة nullités".[1] نفهم من أقوال فيورباخ بأن الدين مزق كينونة الإنسان، وفصله عن ذاته، وجعله يعيش حالة من الإنفصام، فالله ثمرة تجرد الإنسان من صفاته السامية، فالله يتصف بالتسامي في حين يتصف الإنسان بالخنوع والإذلال لكائن مفارق، فالإنسان تسبب في فقدان مزاياه. "فالألوهية الحقة ليست الله، وإنما هي النوع الإنساني، فالسمات اللانهائية التي أسندت لله تقليديا، فهي من حيث الأصل سمات الإنسانية، لأن هذه الأخيرة تمثل الألوهية الحقة".[2]

وحين يعمد الإنسان إلى عبادة الله على الأرض وفق فيورباخ، "فإنه يقوم بعبادة طبيعته الخاصة التي أسقطها خارجا عنه بوصفها موضوعا لعبادته، ومن هنا يتضح أن السلوك الديني ما هو إلا تأليه الذات الإنسانية، وفي التجربة الدينية يتعاطى الإنسان مع ذاته المفصولة عنه والمناقضة لذاته بوصفها كائنا خارجا عن ذاته، إلهه الخاص الذي يعكس جوهره الخاص".[3] ونفس الفكرة يعرضها أوغست كورنو August Crono في كتابه حول ماركس وإنجلز حياتهما وأعمالها الفكرية قائلا: "وهذا الإستيلاب للمزايا الأساسية الجوهرية للنوع البشري في الله، الذي يحول محمولات الإنسان ومزاياه المرموقة والسامية إلى موضوع مستقل عنه، يحدث إنقلابا في العلاقات بين الذات والمحول، بين الإنسان والله. فالذات الحقيقية هي الإنسان تحول إلى محمول الله للكينونة التي خلقها الإنسان، في حين أن الله الذي هو مخلوق الإنسان يصبح الذات أو العنصر الخالق، وهذا الوهم المزدوج المتولد من استلاب الصفات والمزايا البشرية المفصولة عن الإنسان والمفرغة في كينونة عليا خارجة يولد نزاعا يعارض بين الإنسان وبين الطبيعة في آن واحد".[4]

يستمر فيورباخ في تحليله لظاهرة الإغتراب الديني في كتابه أصل الدين،بإعتباره ظاهرة دخيلة أُصيب بها منذ تشييده للألهة، قائلا: "الكائن الروحي الذي يضعه الإنسان فوق الطبيعة، ويعتقد أنه خالقها وموجودها ليس إلا الجوهر الروحي للإنسان نفسه والذي يبدو له رغم ذلك كآخر يختلف عنه، ولا يوجد وجه للمقارنة بينهما إنه جعل علة الطبيعة علة المؤثرات التي لا يستطيع عقله

1- Ludwig Feuerbach, essence de christianisme, Op.cit., p153.
2-.David Mc Lellan, les jeunes hégéliens et K. Marx, Op.cit., p134
3- إحسان الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص201.
4- أوغست كورنو، ماركس وإنجلز حياتهما وأعمالهما الفكرية، مج1، ص253.

الإنساني وإرادته أو فكره أن ينتجها ولأنه بالتالي يجمع جوهر الطبيعة المختلفة مع الجوهر الروحي لذاته".[1] بمزيد من الحزم والقطع، يشير فيورباخ في النص السابق بأن الإله صناعة بشرية، وأن حقيقة الدين هي الإنسان قبل أن يقع فريسة للإغتراب، وما الله إلا وهما إ الكائن البشري متسببا في ضياع كينونته. إستفاض فيورباخ في تحليل الإغتراب الديني في أعماله والنص التالي المقتبس من مؤلفه السابق، يبين إستيائه من كل ما ليس له علاقة بالطبيعة: "الكائن الروحي الذي يضعه الإنسان فوق الطبيعة ويعتقد أنه خالقها وموجودها ليس إلا "الجوهر الروحي للإنسان نفسه"، والذي يبدو له رغم ذلك كآخر يختلف عنه، ولا يوجد وجه للمقارنة بينهما".[2] ويذهب صاحب كتاب شباب فيورباخ إلى القول: "فالإنسان حين يفكر في الله، إنما يفكر في ذاته، فسر وحقيقة اللاهوت هما الأنتروبولوجيا، فهذا هو لب القراءة التأويلية للدين عند فيورباخ".[3] ويذهب الباحث حسن حماد في تحليل الإغتراب الديني عند فيورباخ في كتابه الإنسان المستلب، قائلا: "فالوجود الإلهي ليس إلا ماهية الإنسان مستقلة عن حدود الإنسان الفردي الواقعي، فالصفات الإلهية التي يضعها الإنسان على الذات الإلهية هي صفات إنسانية كالرحمة، الحب، العدالة، القدرة، الوجود والمعرفة، وإذا كانت الصفات إنسانية فإن الذات أيضا تكون إنسانية، وإذا كان الله ليس إلا ماهية الإنسان بعد أن يتم تجريده من تحديدات الإنسان الفردي، فإن الإيمان بإلهه هو إيمان بالإنسان بماهيته الحقيقية بعد أن يقذف بها خارج العالم ويجعلها خارقة للطبيعة، وفوق طبيعته البشرية."[4] وفي السياق ذاته يقول روجيه جارودي في كتابه عن ماركس: "إن الإنسان يسقط ماهيته خارجا عنه... ويعارض الإلهي والإنساني تعارض وهمي... وكل تعينات الكائن الإلهي هي تعينات للكائن الإنساني... وبكلمة واحدة ليس الله هو الذي خلق الإنسان على صورته، وإنما الإنسان هو الذي خلق الآلهة على صورته".[5]

1- لودفيج فيورباخ، أصل الدين، ص92.

2- المصدر نفسه، ص92.

3- Alexis Philonenko, La jeunesse de Feuerbach, Op.cit., p481.

4- حسن حماد، الإنسان المستلب عند إريك فروم، ص90.

5- روجيه جارودي، كارل ماركس، ص29.

قدم فيورباخ قراءة تاريخية لمنشأ الدين فراح يؤصل لجذور الصنمية والوثنية قائلا: "يخلق الإنسان الله على شاكلته وصورته بغير إرادته وبدون وعي منه، ثم يخلق الله الإنسان على صورته ومثاله بإرادته وبوعي منه".[1] ويضيف قائلا في ذات الكتاب: الله هو الجوهر الخاص للإنسان الأكثر ذاتية لكنه معزولا لذلك لا يستطيع الإنسان فعل أي شيء بمفرده، فهو يعتقد بأن الله مصدرا لكل خير. في حقيقة الأمر الله إنساني وذاتي أيضا، فالإنسان تغرب عن ذاته الخاصة، عن إنسانية، ولا يدري بأن الله موجودا في ذاته ومن أجل ذاته بل أكثر من هذا فهو ذات الإنسان المغربة.[2] "فالتجربة الدينية عند فيورباخ تنص على أن صفات الله ليست في الواقع سوى صفات الإنسان سلبت منه وتموضعت في كائن أعلى، فالإنسان هو الذي إخترع فكرة الله وقسم العالم إلى قسمين: عالم أرضي ناقص فيه حياة البؤس والإذلال وعالم سماوي كامل ثري بالكنوز وبصفات الكمال".[3] فالدين في عمومه عند فيورباخ "يمثل إغتراب الإنسان عن نفسه وعن عالمه وأخذ أهم ما يتصف به الإنسان وهو وعي الذات ويموضعه خارجا عنه في الله فيعبده ويقدسه، وواقع الحال يكشف عن أن الإنسان يعبد نفسه ويقدس صفاته في صورة جوهر متوهم مفارقا، ويرجع هذا الاغتراب إلى شعور الإنسان بالعجز أمام القوى الطبيعية والاجتماعية".[4] يبطل فيورباخ بقطعية شديدة وجود قوة غيبية تعلو على سلطة الإنسان على خلاف الفيلسوف الإنجليزي اللامادي الذي عاش في القرن السابع جورج باركلي (George Brackly 1685-1753) الذي يُقِر بوجود الله قائلا: "يبدو أن الله لا وجود لشيء مطلق، وبدون مخلوقات قادرة على الإدراك لا شيء في الطبيعة موجود لأن الأشياء الطبيعية أفكار محسوسة يثيرها الله في عقولنا أو يطبعها على حواسنا".[5] في الحقيقة، تنسجم أقوال باركلي حول الحقيقة الإلهية مع الفيلسوف الألماني ليبنز (1646-1716) Leibniz صاحب كتاب المونادولوجيا monadologie أثبت فيه وجود الله قائلا: "إن الله ليس فيه نبع الموجودات فحسب، بل نبع الماهيات الحقيقية وما هو حقيقي منها في الممكن. وذلك لأن عقل الله هو منطقة الحقائق الأزلية، أعني الأفكار التي تتعلق بها هذه الحقائق، وبدون الله ليس من شيء حقيقي في

1- Ludwig Feuerbach; essence de christianisme, p250
2- Ibid, p149.

3- إحسان الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص199.

4- المرجع نفسه، ص202.

5- فريال حسن خليفة، فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، مكتبة الجندي، مصر، ط1، 1997، ص ص56-57.

الممكنات، وليس موجود حتى ولا شيء ممكن".[1] نفي فيورباخ للوجود الإلهي يقابله مرافعة شلايرماخر لصالح الإله وهذا ما يذكره في كتابه الدين خطابات لمحتقرية من المثقفين:"لاوجود للدين بغير الله، ولايمكن لأي شئ أن يكون من دونه، وإذا كان لا وجود للدين بغير إله، فلا وجود لدين بلا إنسان ولا وجود لدين بلاحضور في حياة الفرد والمجتمع."[2] يدخل الفيلسوف واللاهوتي جون هيك صاحب النظرية التعددية الدينية على خط النقد لكن من زاوية أخرى، حيث ثار على مركزية المسيحية بالنسبة للأديان الأخرى وإحتكارها لفكرة الخلاص salvation بديهية الدين المسيحي وأكثرها تأثيرا لدى أتباعه، إيمانا منه، بأن محبة الله للبشر وعدله يتنافا مع الخلاص وجاء في كتابه لله أسماء كثيرة God has many names:"أدرك كوبرنيكوس مركزية الشمس وليست الأرض وباقي الكواكب الأخرى تدور حول الشمس،من جهتنا علينااأن ندرك بأن أديان العالم تتمركز حول الله وليس حول المسيحية أو دينآخر."[3] نفهم من تلك المماثلة العلمية، مرونة أفكار جون هيك وإنفتاحه على باقي الأديان ، يقترب إعترافه بالأديان الأخرى التي تتمركز حول الله من النظرة الإسلامية التي تدعو للإيمان بجميع الكتب السماوية والأنبياء المرسلين.وفي كتاب التعددية الدينية في فلسفة جون هيك للباحث دوجيه قانصو، نجد موقف جون هيك حول شمولية فكرة الخلاص:"من المستحيل القول منح فرص الخلاص فقط لهؤلاء الذين ولدوا في بلاد معينة وفي فترة معينة من التاريخ ،فهذه الفكرة ليست دينية ولا يمكن دعمها أخلاقيا."[4] قدم جون هيك فهما عقلانيا لمعنى الخلاص- أهم معتقدات المسيحية- أضفى عليه صفة الكونية، فهو إستحقاق لكل البشر وتجلي في كل الأديان ومن حق أتباع الأديان الأخرى أن تحظى بشرف الخلاص ونعمته.

يقول لويس ألتوسير مترجم كتاب فيورباخ نصوص مختارة (1839-1845) للغة الفرنسية "...يجب الإشارة إلى تعليق أساسي حول ظاهرة تمس بعمق جوهر الدين، وتبرز في الحقيقة أن كلما أكدنا الطابع الإنساني على الجوهر الإلهي، نرى بأن المسافة التي تفصل الله عن الإنسان تزداد

1- غوتفريد فيلهلم ليبنيز، المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة...، ترجمة البير نصري نادر، مراجعة المنظمة العربية للترجمة، مكتبة الفكر الجديد، بيروت، ط1، 2015، ص ص67-68.

2 - فريديرك شلايامخر، الدين خطابات لمحتقره من المثقفين ، ص12.

3 - John hick,God has many names,westminster press philadelphia ,p43.

4- دوجيه قانصو،التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، ص249.

إتساعا، فاللاهوت ساهم بشكل كبير في تدني قيمة الإنسان، لأنه يتنكر للهوية والوحدة بين الجوهر الإلهي والجوهر الإنساني... فإذا ما أضفنا كل ما هو إيجابي وضروري على الكائن الإلهي، فهذا يقودنا بدون شك إلى التقليل من شأن الإنسان، وبالتالي لم يعد بإمكاننا جعل الإنسان موضوعا للوعي: ولإثراء الله ينبغي أن يكون الإنسان فقيرا، لكي يكون الله كل شيء، على الإنسان أن لا يكون شيء..."[1] غير أن، رائد الوجودية الدينية سورين كيركجارد (1813-1855)S.Kierkegaard يلغي تصورات فيورباخ حول أنسنة الإله، قائلا:"الله والإنسان تفصلهما هوة سحيقة من الفروق الكيفية اللانهائية ،التي لا يمكن عبورها من وجهة نظر إنسانية فإي تعاليم تلغي هذا الفرق مخرفة."[2] قدم كيركجارد فهما روحانيا للمسيحية، يبطل فيه إمكانية إدراك الله بالبراهين العقلية مركزا على الإيمان وحده، فسر بناء الذات وإكتمالها من وجهة نظره مرهونا بالإيمان المسيحي.

يضرب لنا فيورباخ بعض ممارسات رجال الكنيسة وإعتقادهم العميق بالتبعية لمملكة السماء التي تخلد فيها النفوس وتوزع فيها الإستحقاقات، ويذهب الباحث إحسان الحيدري إلى توضيح ذلك في النص التالي المقتبس من كتابه فلسفة الدين في الفكر الغربي: "...يثبت الإنسان لله ما ينفيه عن نفسه، لذلك يكون الدين تجريبا للإنسان واغترابا عنه وتزييفا له". إن أفكار الإنسان عن الله نابعة من الأرض لا من السماء، وقد حاول فيورباخ الكشف عن هذا الإغتراب بتحليل النصوص القديمة (النصوص المقدسة لدى اليهود والنصارى) وإثبات أن التيولوجيا (علم اللاهوت) ما هي إلا أنتروبولوجيا (علم الإنسان)، "وما يظنه اللاهوت وصفا لله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان".[3]

فموضوع الدين عند فيورباخ هو الإنسان في شموليته، فموضوع الإنسان ليس شيئا آخر سوى جوهره الموضوعي في ذاته مثل فكره، عواطفه، إلهه، "فقيم الإنسان كثيرة وكثيرة... فوعي الله هو الوعي الذاتي للإنسان، معرفة الله هي معرفة الإنسان لذاته، إبتداء من إله الإنسان تتعرف على الإنسان، وبالشكل المعكوس، إبتداء من الإنسان تتعرف على الله، فالاثنين واحد، فما هو إله

1- Ludwig Feuerbach, Manifestes philosophiques, Op.cit., p87.

2 – سورين كيركجارد، المرض طريق الموات، ترجمة أسامة القفاش، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013،ص185.

3- إحسان علي الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص ص199-200.

الإنسان؟ هو روحه الأقرب إليه وقلبه... فالله هو باطن الإنسان، هو تجلي للذات، فالدين هو إزاحة الستار عن الكنوز المخبئة في الإنسان، وهو الإعتراف بأفكاره الأكثر حميمية والإعتراف العام عن أسرار حبه".[1] يشير فيورباخ ضمنيا لمقولة سقراط الشهيرة "أعرف نفسك بنفسك (connais-toi-toi-même)، فحين تعي الذات ذاتها تتعرف على الله، أو بمعنى آخر أعرف نفسك تعرف ربك:" فكلما كان الدين أقرب من أصله كان حقيقة وصادقا".[2]

يصر فيورباخ على إلغاء الوجود الإلهي تحقيقا للوجود الإنساني، فسر اللاهوت هو الأنتروبولوجي: "فالإله الذي لا يرعنا، لا يسمع صلواتنا، لا يرانا ولا يحبنا لا يكون على الإطلاق إلها، لذلك نجعل من الإنسانية المسند الضروري للإله، لكن في نفس الوقت نقول أيضا بأن الإله الذي لا يوجد في ذاته، خارج الإنسان، فوق الإنسان، ككائن آخر، ما هو إلا شبح... فالإله الذي ليس مثلنا لا يملك وعيا، وليس محاكما، وبعبارات أخرى ليس لديه فهما شخصيا ولا وعيا، فهو كجوهر سبينوزا، وبالتالي لن يكون البتة إلها، فالوحدة الضرورية بين الإنسان والإله هي الشرط الأول للألوهية، فمفهوم الألوهية أصبح تابعا لمفهوم الشخص للوعي... لكن نضيف أيضا بأن الإله الذي يختلف عنا ليس إلها".[3] قد يبدو فيورباخ متأثرا بما قاله بروميثوس (Promethy)[*] لخادم الآلهة هرمس (Hermess)[**]: "كن على يقين بأنني لن أبدل أحزاني بعبوديتك، فإنه لأحب عندي أن أكون مكبلا إلى هذه الصخرة من أن أكون خادما أمينا لزيوس الأب".[4] يسترسل

1- Ludwig Feuerbach, Manifestes philosophiques, Op.cit., pp129-130.
2- Ludwig Feuerbach, Manifestes philosophiques, Op.cit., p238
3- Wolfgang Fink, Fabrice Malkani, Critique de la religion dans la pensée allemande de Leibniz à Freud, Op.cit., p159.

*- بروميثيوس (Promethy): وتعني النبي. وهو المارد ابن (جلبيتت وكليمينيه)، كان زيوس يخشى سطوته. ويقال إنه حمى الإنسان عندما أراد زيوس إفناءه بالطوفان إذ علم ابنه دوكاليون طريقة صنع سفينة أنجته من الغرق. ويقال أنه قبل الطوفان –أو بعده– هو لذي خلق الإنسان من =ماء =وطين ولكي يمده بالقوة سرق له من الشمس نارا وأعطاها إياه، وعلمه كثيرا من العلوم والفنون وادخله الحضارة. (محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1999، ص51).

**- هرمس (Hermess): عرفه الرومان باسم (ميركوريوس)Marcorius ابن زيوس ومايا (حورية من بنات أطلس وبليوني)، فهو حفيد أطلس. ولد على جبل (سيلين) في اركاديا، ونشا في كهف وظهرت عليه مخايل الذكاء والحيلة مبكرة، فقد غادر مهده إلى (بيريا). كان هرمس رسول الإلهة ومنفذ إراداتها وكان ألها لكل ما يقوم على الفطنة والحيلة كالتجارة والفصاحة واللصوصية واخترع الأدوات الموسيقية والموازين والمقاييس وأحـــــــــــــــرف= = الهجاء. وكانت تماثيله تنصب في مفارق الطرق أو على أطرافها لتبعث الطمأنينة في نفوس المسافرين والباعة المتجولين. وكانت له مهمة كثيبة هي قيادة الأرواح من عالم الأحياء إلى عالم الآخر. (انظر محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، ص50).

4- فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، ص110.

فيورباخ في شجب ما قام به اللاهوتيون في إحتقار ذواتهم وسلبها من كل ما هو إيجابي، قائلا: "إن كل ما هو جميل وسام في الطبيعة البشرية فقد قام هؤلاء المسيحيون البورجوازيون الضعفاء بنقله بأنفسهم خارج أنفسهم على ذلك الفرد الغريب، ولم يستبقوا لأنفسهم سوى كل ما هو حقير ودنيء فيهم، وما قد انتزعه المسيحيون من أنفسهم وأسقطوه على شخص المسيح، بدأنا نفهم أن عملنا وملكيتنا تنتمي إلينا، وعلى ذلك فمن الطبيعي أن يرى هيغل أن قهر هذا النوع من الاغتراب لم يتم إلا باستعادة الإنسان لصفاته وعلى الخصوص الحرية وامتلاك نفسه من جديد... ما على جيلنا إلا أن يضطلع بمهمة جمع الكنوز التي بعثرها أسلافنا لحساب السماء".[1] نفهم مما سبق، بأن فيوباخ قام بعملية الهدم لجوهر المسيحية وأعاد تشكيله إيمانا منه بأن الإنسان جرد نفسه من صفاته الجوهرية وأسقطها على كائن متعالي وأصبح الإنسان متبوع لتابع وهمي، وبإصرار منه يعلن بأن حقيقة الدين هو الجوهر الإنساني. فالإنسان الذي قام اللاهوت بتعريته من كينونته وماهيته، وأغلق هيغل أبواب مذهبه في وجه الإنسان تحقيقا للروح المطلق، تكفل فيورباخ بإعادة أمجاد الإنسان في إطار مشروعه الفلسفي الجديد الذي يطلق عليه الفلسفة الأنتروبولوجية أو فلسفة المستقبل التي ينظر إليها كدين جديد، وهذا ما يعرض له صاحب كتاب الشباب الهيغلي وكارل ماركس: "يتحدث أحيانا فيورباخ عن فلسفته الخاصة على أنها دين جديد، فالفلسفة الجديدة تحل محل الدين، فهي تحتوي على جوهر الدين أو هي الدين في حد ذاته".[2]

تحليلنا لمقولة الإغتراب عند فيورباخ تحيلنا إلى ما قاله حسن حنفي في مقاله "تطور الفكر الديني الغربي": "فالدين إغتراب الإنسان عن نفسه وعن عالمه، وأخذ أهم ما يتصف به الإنسان، وهو الوعي بالذات وموضعه وجوهرته خارجا عنه في الله، فيعبده ويتقدسه، والحقيقة أن الإنسان يعبد نفسه ويقدس صفاته في صورة جوهر مفارق".[3] فالإنسان ينسلخ عن ذاته ويلجأ لمملكة أخرى في السحاب رغم أن العائلة السماوية من وضع العائلة الأرضية، ولا تقدم لها أي حل لمشاكلها غير المزيد من التمزق الذاتي، والتناقض الذاتي، ولهذا حتى يعي الإنسان حقيقة التناقض

1- لودفيج فيورباخ، أصل الدين، ص15.

2- Mc Lellan, les jeunes hégéliens et K. Marx, Op.cit., pp133-134.

3- حسن حنفي، "تطور الفكر الديني الغربي"، ص196.

وبالتالي حتى يحل هذا التناقض عليه أن يثور علـى أوضـاعه، وأن يحـل مشـاكله الأرضـية بنفسـه.[1] ويقول عنه، نبيل فياض مترجم لبعض أعماله للعربية: "رأى فيورباخ بان الإلـه لـيس تجريـد يقـوم بـه الإنسان لصفات الطبيعة البشرية خاصة صفات العرق لبشري ككـل-والتأسـيس الـذي أعقـب ذلـك لهذا التجريد على انه كينونة حقيقية. لقد نظر البشـر إلى تلـك الصـفات، رأوا أن أمثـولات كمالهـا لم تكن لتدرك في كنونات بشرية بعينها ومع افتراضـهم إن هـذه الأمثـولات يجـب أن تـدرك في كينونـة ما، خلقوا الإله، وبعملهم هذا تغاضوا عـن حقيقـة إن أغـراض هـذه الأمثـولات-العدالـة، الحقيقـة، الحب، كانت فعليا جزءا من الكينونات البشـرية الفرديـة لكنـها كانـت في العـرق البشـري ككـل، وليس في الوهلة ما فوق بشرية".[2]

ينتمي فيورباخ للتيار الإصلاحي الديني الذي ظهر علـى يـد مـارتن لـوثر في القـرن السـادس عشر ميلادي في ألمانيا، فجذور تأنيس الإله تعود للبروتستانتية الـتي ألهـت المسـيح، فسـارت الفلسـفة الألمانية بما في ذلك فيورباخ وبقية أعضاء اليسار الهيغلي علـى خطـى اللوتريـة فأسسـوا لفلسـفة تؤلـه الإنسان، فهم يعتقدون بأن:مادام المسيح إله فإن الإله موجود في الإنسـانية جمعـاء ،يقـول إنجليـز رفيـق ماركس في أحد مقالات شبابه: "السؤال المطـروح مـن الله؟ وكـان جـواب الفلسـفة الألمانيـة: إنـه الإنسان، بيد أن إنجلز سرعان ما أضاف بأنه إذا كان الإنسان إلهـا، فمـا يـزال عليـه أن يـنظم عالمـا جديرا به".[3] يشير إنجلز ضمنيا إلى ضـرورة إحـداث تغـيير علـى المسـتويين السياسـي والإجتمـاعي وإنعتاق الإنسان وتحرير الفكر من الرقابة.

نعود لمساعي فيورباخ في دحض إدعاءات اللاهوت الـتي يقـول عنـها جـورج قـوتي في كتابـه إلحاد ماركس وجذوره الهيغلية: "فيورباخ، المصلح الذي إستبدل إله الـدين بـدين الإنسـان تـأنيس الله، واستعاض بالإله المتعالي مقابل الله المحايث، لكن شـلاير مـاخر وهيغـل حـاولا علـى الأقـل بشـكل مصطنع إقامة هوية بين هذا الإله المحايث وإله المسيحيين، لكـن فيوربـاخ يعـارض ذلـك".[4] إن الـدين هو إعتراف الإنسان بأسرار قلبه، وإذا كان الله يمثل موضوعا للـوعي الإنسـاني، فهـو وسـيلة لا يمكـن

1- فاروق القاضي، آفاق التمرد –قراءة نقدية في التاريخ الأوربي والغربي والإسلامي، ص203.

2- لودفيج فيورباخ، جوهر الإيمان بحسب لوتر، ص106.

3- روجيه جارودي، ماركس، ص22.

4- George Cotier, L'athéisme du jeune Marx ses origines hégéliennes, Op.cit., p135.

للوعي بواسطتها أو يعكس وجوده الأساسي، "فالوعي في حقيقته وعي بالذات، والله كله مؤسس في ذاتي، إنه الموضوع الخالص الذي يمكن لكل واحد أن يعكس عليه جوهره النوعي، بحسب تفاعل الذات مع الذات، فإن الله هو وهم ناتج عن تأمل الذات لذاتها، والذي يرسخ بفعل الزمن كائنا يتهيأ للإنسان أنه مستقل بذاته ويحوي في ذاته جميع صفات الكمال والقوة، وهذا ما يفسر أن تمثل الله مختلف من تجمع بشري إلى آخر، وذلك لإختلاف مستويات الوعي ودرجات التأمل الذاتي".[1] فالإنسان لا يعي واقعه، "بل يعي واقعا متخيلا وهميا، والدين يبعد الإنسان عن واقعه ويقوده إلى التطلع إلى السماء إلى كائن أعلى، وعندما لا يلبي هذا الكائن الأعلى كلي القدرة مطالب الإنسان يتقرب إليه الإنسان من خلال الرموز بوسطاء للتقرب فيبدأ بالطقوس الدينية، إن وجود الرموز الدينية ما هو إلا تعبير عن بحث الإنسان وراء سبب يتجاوز فيه واقعه البائس".[2]

على الرغم من إنكار فيورباخ للإلحاد: "من لا يعرف أن يقول عني سوى أنني ملحد، فهو لا يعرف شيئا عني".[3] إلا أن البعض يتهمه بتلك الصفة وجاء في كتاب خلاصة الميتافيزيقا لمحمود يعقوبي: "فهو ينتمي إلى الإلحاد الإنساني القائم على تمجيد الإنسان وتأليهه وإنكار الوجود المفارق، لأنه عد الدين مجرد خطوة في الطريق الذي ينبغي للإنسان أن يواصل سلوكه إلى أن يصل إلى وعيه التام بذاته، ذلك أن الدين حسب زعمه، عندما يكشف للإنسان عن حقيقته وماهيته، عندما يجمع ماهية الإنسان في (الإله)، فإنه يجرد الإنسان من ماهيته ويستدرجه إلى الإستلاب وفقدان التحكم في ذاته، وحرية التصرف في وجوده ومصيره، وما دامت طبيعة الإله حسبما يظن إنما تستمد تحديدها من طبيعة الإنسان، فإن الإنسان سيفقد كل ما ينسبه إلى الإله".[4]

ويمكننا القول، بأن نظرية فيورباخ في الدين لا تستقيم ومبدأ وحدة الوجود panthéisme في مذهب سبينوزا الذي يقر بوجود الله أو الجوهر معتبرا الطبيعة إمتدادا وصفة مادية للجوهر، فصاحب كتاب جوهر المسيحية يراهن على تحويل المقدس إلى المدنس وتحويل اللاهوت إلى فلسفة أنتروبولوجية، فسر إنعتاق الإنسان وتحرره يستلزم تصفية الوهم الديني، فاللاهوت من وجهة نظر

1- حيرش بغداد محمد، الخطاب المثالي في الفلسفة الالمانية، ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر، ط1، 2015، ص236.

2- هجران عبد الإله الصالحي، الإنسان والاغتراب في فلسفة نيتشه، ص202.

3- لودفيج فيورباخ، جوهر الإيمان بحسب لوتر، ص97.

4- محمود يعقوبي، خلاصة الميتافيزيقا، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، د ط، 2002، ص23.

فيورباخ يجعل الإنسان أسيرا وسجينا لعالم التمثلات، إن نفي المتعالي وإبطاله مبدأ حتمي في فلسفة فيورباخ لإثبات المحايث أو الوجود الإنساني، فهو يشرح هذه الظاهرة التخارجية أو عملية الإسقاط على النحو التالي: "الإنسان بصفته سر الدين وماهيته يموضع جوهره، ثم يقوم بعبادة جوهره المتمظهر الذي تحول إلى كائن إلهي".[1] يتضح مما، سبق بأن الإنسان في إعتقاد فيورباخ هو الذي تنازل طواعية عن صفاته الجوهرية ونزعها عن ذاته لصالح سلطة خارجية في الماوراء، معلنا الولاء المطلق لها، يشرح أوغست كرنو في كتابه الذي سبق وأن ذكرناه نظرية الإسقاط عند فيورباخ، قائلا: "وكان قد أبان في معرض تحليله لماهية المسيحية أن الدين ينطوي على قلب للعلاقات الواقعية بين الإنسان والله، وأن الإنسان الذي يخلق الله مستلبا فيه سامي صفات الجنس البشري يصبح بنتيجة هذا الاستلاب نتاج الله وخليفته، وقد طبق هذا النقد على الفلسفة التأملية، فأوضح كيف أن هذه الفلسفة تجعل من الفكرة التي هي نتاج الذهن البشري العنصر المحرك والمنظم للعالم معتمدة في ذلك على قلب مماثل للعلاقات بين المسند إليه والمسند".[2] فالإنسان لا يعي واقعه بل يعي واقعا متخيلا وهميا، إن الدين يبعد الإنسان عن واقعه ويقوده إلى التطلع إلى السماء، إلى كائن أعلى، وعندما لا يلبي هذا الكائن الأعلى، كلي القدرة مطالب الإنسان يلتجئ إليه الإنسان من خلال الرموز بوسطاء للتقرب، فيبدأ بالطقوس الدينية. ذلك هو طقس الاعتراف (النبيذ والخبز، دم المسيح وجسده) حيث يتقرب الإنسان بطريقة بسيطة وطبيعية من الإله، "أي من القوة الكلية للجماعة، ويشعر انه مفعم بمضمون اجتماعي مباشر، أي يمتلئ بالروح القدس".[3]

في كتابه جوهر المسيحية، الذي بين فيه الموقف الصحيح والزائف للدين، يشدد فيورباخ على أن الصفات الإلهية هي صفات إنسانية بامتياز أسقطها الإنسان القديم ورجال اللاهوت على قوة غيبية: "ليس الكائن الإلهي إلا ذلك الكائن الإنساني وقد جعله هذ الكائن الإنساني موضوعا خارجا عنه واخذ يتأمله ويعبده ككائن مستقل عنه. إن جميع تحديدات لماهية الإلهية ماهي إذن إلا تحديدات لماهية الإنسان".[4] قد يبدو فيورباخ متأثرا بالمنهج الجدلي لأفلاطون؛ حيث يلح على إنزال الصفات

1- Ludwig Feuerbach, essence de christianisme, Op.cit., pp147-148.

2- أوغست كورنو، ماركس وإنجلز حياتهما وأعمالهما الفكرية، ص127.

3- فيصل عباس، جدلية الإنسان بين الفلسفة والحضارة، ص108.

4- Ludwig Feuerbach, essence de christianisme, Op.cit., p131.

الصاعدة إلى مملكة السماء إلى الكائن، وهذا ما يذهب إليه أوغست كورنو في كتابه: "فما هو موجود خارج طبيعة الإنسان في الحقيقة إنما هو موجود في ذاته، دون ما إدراك ووعي، فالمحمولات الإلهية في الواقع هي محمولات إنسانية، ولكي يتاح للإنسان أن يعيش الحياة المطابقة لطبيعته الحقيقية التي هي حياة النوع البشري يجب تدمير الوهم الديني وأن تعاد إلى الإنسان الصفات والمزايا المستلبة منه في الله وإحلال حب البشرية محل حب الله".[1] فالإنسان قد خلق إلها لنفسه على صورته يحمل ملاحمه تماما ووصفه في عالم متسام transcendent كطبيعة سامية له، وهذه الطبيعة يجب أن ترجع إليه، والاعتقاد في الله كنتيجة ضعف وفقر الإنسان، لأنه لو كان الإنسان قويا وغنيا ما كان يحتاج إلى الله.[2] يصل فيورباخ إلى نتيجة مفادها أنه كجزء من النوع البشري، "فالأفراد الواعون ذاتيا يصورون طبيعتهم البشرية على أنها مجردة من المحدودية ويضعون عليها اللقب "إله"، وهكذا يسقطون الإله وينسبون إليه كل الصفات البشرية الكاملة".[3] ويذهب صاحبي كتاب نقد الدين في الفكر الألماني إلى إبراز موقف فيورباخ من دراسته النقدية للدين: "لا يتعلق الأمر بالنسبة لفيورباخ بدحض الأدلة على وجود الله كما فعل كانط، وتحدي التظاهر بحقيقة المسيحية كما فعل ستراوس أيضا، على العكس من ذلك يتعلق الأمر عند فيورباخ بإبراز المكانة الأولية التي يحتلها الدين في تاريخ الإنسانية، ويحلل ما يكشف عنه الوجود الإنساني. إذًا فهو تغيير يقترحه فيورباخ، الذي يرفض ولأسباب منهجية، أي حوار مثير للجدل مع اللاهوت، فنقده وتحليله لواقع الدين بغية التأسيس للأنتروبولوجيا".[4]

عن هيغل وفيورباخ أخذ كارل ماركس مفهوم الإغتراب موظفا إياه توظيفا إجتماعيا وإقتصاديا في ظل التوسع الصناعي في أوربا، أي إغتراب العامل عن ناتج عمله وجهده، فالسلع التي ينتجها العامل تبدو كشيء غريب بالنسبة للعامل، وهذا ما يسبب حسب ماركس نزع إنسانية الإنسان أو التجرد من الأنسنة، "إن العامل يزداد فقرا كلما زادت الثروة التي ينتجها، وكلما زاد إنتاجه قوة ودرجة العامل يصبح سلعة أكثر رخصا كلما زاد عدد السلع التي يخلقها، فمع القيمة

1- أوغست كورنو، ماركس وإنجلز حياتهما وأعمالهما الفكرية، ص253.

2- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص159.

3- لودفيج فيورباخ، جوهر الإيمان بحسب لوتر، ص50.

4 -Wolfang Fink, Fabrice Malkani,critique de la religion dans la pensée allemande,op.cit.,p154.

المتزايدة لعالم الأشياء ينطلق في تناسب عكسي انخفاض قيمة البشر".[1] فما ينسبه فيورباخ للإله، ينسبه ماركس للبورجوازية.

ولقهر الإغتراب والقضاء عليه وضع ماركس أسس الإشتراكية التي يحددها في كتابه المخطوطات الإقتصادية والفلسفية: "(الإشتراكية) ليس الملكية العامة لأدوات الإنتاج، وإنما هو تحرير الإنسان، فليس ملكية أدوات الإنتاج سوى وسيلة لقهر الإغتراب وتحطيم صنمية المال والملكية الفردية. إن هدف ماركس من الإشتراكية هو خلق مجتمع يكف فيه الإهتمام المادي عن أن يكون هو الإهتمام السائد، مجتمع تسقط منه كل الوثنيات، ويتحول فيه العامل المغترب إلى مبدع وخلاق".[2]

ثانيا– قهر الإغتراب عند فيورباخ

قدمنا في المبحث السابق بعملية إستقراء لأفكار وتصورات فيورباخ حول مفهوم الإغتراب الديني وعرضنا لما جاء في الدراسات الأخرى عنه. وبيننا دوافعه وأسبابه من وجهة نظر فيلسوفنا، في هذا المبحث سوف نتطرق إلى الحلول التي قدمها صاحب كتاب "جوهر المسيحية" لقهر الإغتراب الذي يشكل خطرا على الوعي الإنساني من وجهة نظره ويقف عقبة أمام وعيه وإنسانيته.

في الواقع، قام فيورباخ بتوظيف مفاهيم علمية تعكس الروح العلمية التي يتمتع بها والسائدة في عصره، إستعارها من علم الفيزيولوجيا –علم وظائف الأعضاء– ليوضح كيفية إسترداد الإنسان لكنوزه من مملكة السماء، مشبها عملية الإسترجاع بالدورة الدموية قائلا: "فكما الحركة الشريانية تدفع الدم نحو الأطراف السفلى والعليا وسائر الأعضاء الأخرى، فإن الأوردة تقوم بالعمل العكسي حيث تعيده إلى القلب، وبما أن الحياة في عمومها تقوم على انقباض وانبساط القلب المستمرين، كذلك في الدين فالإنقباض الديني يدفع الإنسان ذاته وماهيته الخاصة خارج عنه، ويرمي ذاته بذاته نحو قوة عليا، أما عملية الانبساط الديني فيستعيد الإنسان ماهيته المطرودة".[3] يعتقد فيورباخ بأن إسترداد الإنسان لجوهره الخاص الموجود في مملكة السماء بات أمرا إلزاميا لقهر الاغتراب، وعن هذا

1– كارل ماركس، مخطوطات الاقتصادية والفلسفية 1844، ص ص68–69.

2– المصدر نفسه، ص97.

3- Ludwig Feuerbach, essence de christianisme, Op.cit., p119.

يقول أوغست كرونو: "فإذا لم نستبدل الألوهية بالنوع المشترك سنترك في الفرد فراغا والذي سيغطي حتما مرة أخرى من التمثل للإله والماهية المشخصة للنوع، النوع فحسب القادر في نفس الوقت على أن يلغي ويستبدل الألوهية والدين، ها هو أصل الدين والأنت هو الإله".[1]

نعتقد بأن، فيورباخ حمل الإنسان مهمة صعبة إن لم تكن مستحيلة، حيث دعاه لتجاوز كل أشكال الصور الروحانية المفارقة للطبيعة لا لشيء، وإنما لتحقيق وعي الإنسان بذاته، وإسترجاع لجوهره الذي سُرق منه لصالح قوى غيبية، وفي هذا السياق يقول المفكر العربي المعاصر حسن حنفي في كتابه علم الإستغراب بأن: "أهم مساهمة لفيورباخ هو نقده للدين، فالدين هو حلم الإنسانية الأرضي، وعي الإنسان اللاواعي بذاته، فإذا ما أسترد الإنسان وعيه وإنتقل من اللاوعي إلى الوعي إختفى الدين، وظهر الإنسان في الطبيعة والمجتمع، الدين إغتراب الإنسان عن نفسه".[2]

المقاربة الدينية لفيورباخ تحمل رسالة لتحرير الإنسان من قبضة الوهم الديني، وتقويض أركانه:" إلغاء الله شرط ضروري لإثبات وجود الإنسان، وإثبات الأرض مرهون بإخفاء السماء.[3] لقد تمكن الدين من غابر الأزمنة من الإستحواذ على حياة الإنسان الجوهرية، واستعبده، ولذلك فإن إلغاء العقيدة الدينية يعني إلغاء الاغتراب واستعادة الإنسان الكاملة لحياته من بين يدي الإله الوهمي، وبدلا من محبة الإنسان لله يجب أن تحل محبة الإنسان الحقيقية للإنسان، وعلى هذا فإن هدف فيورباخ هو "إنكار أوهام اللاهوت ليؤكد الكيان الجوهري للإنسان".[4] يعول فيورباخ على فلسفة المستقبل في إحداث تغيير على مستوى الوعي الإنساني ومحو أثار اللاهوت بداخله، قائلا: "الفلسفة الأنتروبولوجية تدمر الوهم الذي يخفي سر المافوق طبيعي، الخاص، وتنتقد العقيدة وترجعها إلى عناصرها الطبيعية الفطرية في الإنسان، إلى أصله الباطني الذي يتمركز فيه الحب".[5] فحسب فيورباخ، فإن أول خطوة ينطلق منها الإنسان لكي يعيش حياته بشكل طبيعي هو تدمير الوهم الديني فالضرورة تقتضي إزالة الوهم الذي صنعه الإنسان بمحض إرادته، فكلما تحطمت الآلهة وتراجعت زاد الوعي الإنساني أو وعي الإنسان بذاته.

1- أوغست كرونو، ماركس وإنجلز حياتهما وأعمالهما الفكرية، ص254.

2- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص360.

3- Sameh Dellai, Marx critique de Feuerbach, Op.cit., p219.

4- فيصل عباس، جدلية الإنسان بين الفلسفة والحضارة، ص358.

5 -Ludwig Feuerbach, essence de christianisme, op.cit., p175.

مساعي فيورباخ للتخلص من الإغتراب الديني، عرض لها فريديرك كوبلستون في كتابه تاريخ الفلسفة من فيشته إلى نيتشه: "لقد تحدث هيغل عن عودة الروح المطلق إلى ذاته منإ الذاتي في الطبيعة، ولابد أن نستبدل هذا التصور بتصور عودة الإنسان إلى ذاته، وذلك يعني تحول اللاهوت إلى أنتروبولوجيا وتفككه بداخلها، ومع ذلك فإن الأنتروبولوجيا الفلسفية هي نفسها دين لأنها تقدم حقيقة الدين في الصورة الأعلى التي بلغها الدين... ومع إحلال الأنتروبولوجيا محل اللاهوت يصبح الإنسان هدفه الخاص الأسمى أو غاية لنفسه، ولكن ذلك لا يعني الأنانية، لأن الإنسان في جوهره هو كائن إجتماعي، فهو ليس ببساطة إنسانا، ولكنه الأخ، الإنسان، والمبدأ الأسمى للفلسفة هو الوحدة بين إنسان وإنسان، وحدة تجد تعبير بالحب، فالحب هو قانون العقل والطبيعة الكلي أو العام، فهو ليس شيئا آخر سوى تحقيق وحدة النوع إلى مستوى الشعور".[1] هكذا يؤسس فيورباخ لنهاية الإغتراب الديني الذي يعتبره أساس كل إغتراب، فنفي الوجود في ذاته أو الوجود المفارق للطبيعة وإحلال محله الوجود الإنساني هو صلب الفلسفة الأنتروبولوجية التي عدها فيورباخ دين المستقبل.

في كتاب سالم بيطار عثرنا على تفسير لقهر الإغتراب عند فيورباخ:" إن هذا التحرر لا يتم بترسيخ الإنسان في تجربته الدينية، بل يحمله على إنكار كل دين، فالعقل كالطاقة يجعل الإنسان سيدا للعالم يضمحل أمامه السراب الديني، وكما تصور هيغل أن العقل يتحرر عندما يعي (التيه أي اغترابه sa aliénation) في المادة فإن فيورباخ يجد في الله اغترابا ضروريا يؤمن وصول الإنسان إلى وعي يحرره من ضياعه في المطلق، يقول: يبدأ الملكوت الأزلي عندما يتحول ملكوت السموات إلى جمهورية أرضية، وهذا يعني أن ملكوت الإنسان ليس في العالم الآخر، بل في عالم آخر عالم متطور وعلى الأرض."[2] فبمجرد إنتقال الإنسان من مرحلة اللاوعي إلى مرحلة الوعي ينتهي الإغتراب، فالله يعثر عليه الإنسان داخل ذاته وباطنها (أعرف نفسك تعرف ربك)، فإبطال الكائن المفارق ورفض التبعية لأي سلطة خارجية تفوق حدود الطبيعة ضرورة حتمية في نظر فيورباخ لإنهاء الإغتراب وقهره. قد يبدو فيورباخ في نظرنا معياريا في نقده للدين، فرهانه في إستتباب الوعي

1- فريديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من فيشته إلى نيتشه، مج7، ص375.

2- سالم بيطار، إغتراب الإنسان وحريته، دراسة فلسفية، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، د ط، 2001، ص61.

مرتبط بشكل قطعي في تصفية الدين بشكل نهائي، وهذا الموقف الخاص بنا لا ينفي وجود موقفا آخر يعارضه إذ نجد تصريحا إيجابيا لفريدريك إنجلز في كتابه فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية حول: "لا يريد مطلقا أن يلغي الدين، إنما يريد أن يحسنه، ويبين فيورباخ كذب جميع التعاليم الدينية القائمة، ولكن لا لإزالة الدين كليا من حياة البشر، بل لبناء دين جديد حقيقي، يناسب طبيعة الإنسان الحقيقية ويساعد الناس في بلوغ السعادة الفعلية، لا في السماء بعد المحاكمة الربانية العليا بل على الأرض".[1] أما فيورباخ فهو يختم الفصل الخاص بالجوهر الدين عموما من كتابه جوهر المسيحية بالقول التالي: "ما كان بالأمس دينا لم يعد دينا اليوم، وما يعد إلحاد اليوم يعد دينا غدا".[2] في حين ينقل الباحث هنري أرفون موقف فيلسوف الإنسان من الدين: "إذن ليست علاقتنا مع الدين علاقة سلبية، بل علاقة نقدية، فنحن نكتفي بتمييز الصواب عن الخطأ، على الرغم من أن (وهذا أمر ينبغي قوله) الحقيقة المستخلصة من الخطأ هي دائما حقيقة جديدة ومختلفة في جوهرها عن الحقيقة القديمة الكلاسيكية".[3]

ثالثا– الجوهر الإنساني

حدد فيورباخ هدفه الرئيسي، وهو في تحرير الإنسان من أغلال اللاهوت ودوغماطية رجال الكنيسة قائلا: "كان هدفي هو أن أبرهن أن القوى التي ينحني أمامها الإنسان خاضعا متذللا هي مخلوقات من عقله المحدود الجاهل الجبان الذي تعوزه الثقافة، لكي أبرهن خصوصا على أن الكائن الذي يضعه في موضوع أعلى منه ليصبح خصما له كوجود خارق للطبيعة، مستقل إنما هو في الحقيقة الإنسان نفسه".[4] يستهل فيورباخ حديثه عن الجوهر الإنساني بوضعه مقارنة بين الإنسان والحيوان بدأها بالتساؤل التالي: "ما هو الفارق الأساسي الذي يميز الإنسان عن الحيوان؟ إن الجواب الأكثر بساطة وعمومية، وكذلك الأكثر شعبية عن هذا السؤال هو الوعي".[5]

1– فريديريك إنجلز، فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية، ص ص95–96.

2- Ludwig Feuerbach, essence de christianisme, Op.cit., p150.

3– هنري أرفون، فيورباخ، ص ص98–99.

4– لودفيج فيورباخ، أصل الدين، ص ص38–39.

5– هنري أرفون، فيورباخ، ص75.

في سياق المقارنة التي خصها فيورباخ للإنسان والحيوان نعرض النص الفلسفي التالي المقتبس من مؤلفه جوهر المسيحية: "قد يشعر الحيوان بذاته لكن هذا الشعور غير مكتمل لأنه لا يشكل الوعي الكلي، وإنما وعي جزئي ينتهي في حدود الغريزة، أما الوعي بالمعنى الحقيقي هو الوعي الإنساني بذاته، فهذا الوعي فقط خاصية إنسانية، ينفرد بها الإنسان دون غيره من الكائنات الأخرى، ويسمى وعي النوع conscience du genre. بينما الفرق الثاني يتمثل في الحياة البسيطة للحيوان، فحياته الداخلية هي ذاتها الخارجية، في حين يحيا الإنسان حياة مزدوجة مركبة، الأولى داخلية والثانية خارجية، فالداخلية تشكل نوعه وجوهره وتفكيره، الإنسان يفكر بمعنى يتحاور مع ذاته، وفي المقابل الحيوان ليس بإمكانه القيام بهذه الوظيفة بمعزل عن فرد آخر، الإنسان بمفرده يستطيع التفكير والكلام، لأن وظيفتي التفكير والكلام يتميز بهما النوع الإنساني".[1] ويضيف موضحا ذلك قائلا: "الوعي بالله إذن هو وعي الإنسان بذاته، ومعرفة الله هي معرفة الإنسان لذاته، ابتداء من الله يتعرف الإنسان على نفسه، والعكس صحيح، فكلاهما واحدا. إن الله بالنسبة للإنسان هو روحه ونفسه، والإنسان بالنسبة إلى نفسه هو الروح والنفس والقلب، الله هو باطن الإنسان، والدين هو ظهور كنوز الإنسان والاعتراف بأفكاره الزمنية، والإقرار العلني بأسرار الحب".[2] نفهم من النصين السابقين ، بأن الدين عند فيورباخ هو وعي الإنسان لذاته أو لجوهره، متسائلا: "لكن ما هو جوهر الإنسان، وما هي مكونات النوع البشري أو البشرية بشكل عام. (لا توجد علامة إستفهام في النص الأصلي)" يجب إجابة عنه:

العقل، الإرادة والقلب، فالإنسان الكامل يتميز بقوة الفكر، وقوة الإرادة، وقوة الحب، فقوة الفكر هي نور المعرفة، وقوة الإرادة هي الطاقة الشخصية، وقوة القلب هي الحب، فثالوث العقل والإرادة والحب كمالات الإنسان إنها قوى سامية، إنها جوهر الإنسان وماهيته المطلقة، بصفته إنسانا وغاية وجوده، "الإنسان وجد لكي: يعرف، يحب، يريد".[3] فنحن نفكر من أجل التفكير لكي نكون أحرارا، فالوجود هو الوجود من أجل التفكير والحب والإرادة، هذا وحده هو الحقيقي والكامل الإلهي، الذي يوجد من أجل ذاته، فالثالوث المقدس في الإنسان يسمو فوق الإنسان الفرد

1- Ludwig Feuerbach, essence de christianisme, Op.cit., pp117-118.
2- Ibid., pp129-130.
3- Ibid, pp118-119.

يمثل وحدة العقل والحب والإرادة.[1] جاء في خاتمة القسم الخاص بالدين الحقيقي من كتابه جوهر المسيحية ما يلي: "لقد قمنا بتخفيض الجوهر الموجود في المافوق والخارق للطبيعة إلى الأجزاء المكونة للجوهر الإنساني باعتبارها مكونات أساسية. وفي الخاتمة عدنا للبداية، الانسان هو البداية، هو بداية الدين الإنسان هو نقطة الدين، وهو مصطلح الدين".[2] يولي فيلسوف الأنتروبولوجيا إهتماما بالغا بالوعي الإنساني، ويعتبره صفة جوهرية، تولد عنها سيل الطموحات والرغبات: "دون موضوعا أو غاية الإنسان ليس شيئا، والرجال الأفذاذ الذين عرفتهم البشرية، يكشفوا لنا عن أهمية الوعي، وأكدوا ذلك الإفتراض في مسار حياتهم. لم يكن لدى هؤلاء سوى شغف واحد مهيمن عليهم، وهو تحقيق هدفهم، الركيزة الأساسية لنشاطهم".[3] ويضيف في السياق ذاته: "يتعرف الإنسان على ذاته من خلال الموضوع الذي يفكر فيه، فالوعي بموضوعه هو وعيا لذاته، إنطلاقا من موضوعه تتعرف على الإنسان وعلى جوهره، فالأنا الحقيقي يتجلى في الموضوع المنشغل به".[4] في النص أعلاه، تبدو ملامح الفلسفة السقراطية متغلغلة في تصورات فيورباخ من جهة، وجذور القصدية intuition الهوسرلية من جهة أخرى. يبدو أن الإنسان الفيورباخي يتباين تماما مع الإنسان النيتشوي أو الإنسان الأعلى، لنيتشه Nietzche (1844-1900) الذي أعلن موت الإله مستبدلا إياه بالإنسان الأعلى، وجعل من إرادة القوة وأخلاق السادة أهم ركائز الإنسان الأعلى، في حين نجد فيورباخ يركز على مقولات ثلاث: العقل، الإرادة والقلب (الحب) لتشكيل ماهية الإنسان الإله.

أبطل فيورباخ زيف اللاهوت وظلاله مبينا أن الله ما هو إلا الجوهر الإنساني مفصولا عن الإنسان ومقاما في المطلق، غير أن الله يتميز عن الإنسان باللمحدودية،ونقلا عن كتاب إحسان الحيدري الذي سبق ذكره، يقول فيورباخ: "إن الجوهر الإلهي ليس شيئا آخر سوى جوهر الإنسان، ولكن محررا من حدود الطبيعة".[5] فالتفكير في الله "هو التفكير في ذات الإنسان، فسر وحقيقة اللاهوت هما الأنتروبولوجيا، هذه الفكرة الرئيسية والبديهية axiome في التأويل الفيورباخي

1- فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية إصلاح الفلسفة، ص128.

2- Ludwig Feuerbach, essence de christianisme, op.cit., p328.

3- Ludwig Feuerbach, essence de christianisme, op.cit.,, p120.

4- Ibid, p121.

5- إحسان علي الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص119.

للمسيحية".[1] وعن تبديد فيورباخ للإله وإستفاضته في تأنيسه قال إنجلز: "بفضل فيورباخ تلميذ هيغل هبطت السماء إلى الأرض وتبعثرت كنوزها كما لو كانت أحجارا على الطريق، وما عليه إلا أن يحاول التقاطها وجمعها".[2] يؤكد فيورباخ بأن الوقت قد حان للمطالبة بصفات الإنسان المستلبة، كذلك وحدته مع الله التي ميزت تاريخ البشرية، فنقطة التحول الضرورية في التاريخ، هي "الإعتراف الكامل والقبول بأن جوهر الله ليس شيئا سوى وعي الإنسان النوعي".[3] يتفق فيورباخ مع شلايرماخر في رفضهما للإستدلالات العقلية حول وجود الله وإستبدلها بالشعور الديني، والنص الفلسفي التالي لشلايرماخر، يوضح تطابق أفكارهما: "إن جوهر الدين مسألة تعمل في ذات الإنسان وروحه وباطنه وتذوب في مشاعره آنية وتجاه المطلق، وليس في قوالب أو أنظمة دينية معينة، ولا في آية صيغة خارجية مزعومة."[4] "إن الدين لا يعتقد بشيء آخر سوى حقيقة وقداسة الطبيعة البشرية".[5]

نستنتج مما سبق، حرص فيورباخ الشديد في دحض تعاليم الكنيسة وهرطقات رجالاتها الذين شوهوا الدين ،مُصِرًا بنفس الدرجة والشدة على تأنيس الله وتأليه الإنسان، لا لشيء وإنما لتحقيق الذات الإنسانية أو الوجود الإنساني، فكلما تراجعت حظوظ الإله زاد وعي الإنسان بكينونته، بوثوقية وعزم لا متناهيين أخرج فيورباخ الدين من محتواه ومضمونه الميتافيزيقي إلى محتواه الأنتروبولوجي محولا المنحنى السماوي إلى المنحنى الأرضي. فقد حاول بكل ما أوتي من قوة البصيرة ومن طاقة فكرية أن ينقذ النزعة الإنسانية في الدين من خلال فلسفة المستقبل-الأنتروبولوجيا الفلسفية-، غير أن، تلك النزعة قد تبدو لنا مفرطة في عمومها، فهو يمثل أحد غلاة تأنيس الإله الذين أستغنوا عن الإله المطلق في مقابل تحقيق الإنسان الإله.وفي السياق ذاته يقول الباحث خشعي عبد النور في مقال نشره في مجلة دراسات فلسفية:" "إن الحقيقة التي يبدأ بها فيورباخ هي أن المضمون الإنساني للدين لا يمكن المحافظة عليه إلا بالتخلي عن القالب الديني الأخروي، فتحقيق

1- Alexis Philonenko la jeunesse de Feuerbach ،Op.cit. , p481.

2- أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص192.

3- David Mc Lellan, les jeunes hégéliens et K. Marx, Op.cit., p131.

4- علي محمود المحمداوي، فلسفة الدين مقول المقدس بين الايديولوجيا...، ص436.

5- فيورباخ، أصل الدين، ص126.

الدين يقتضي نفيه، ولابد أن يتحول مذهب الله -اللاهوت- إلى مذهب الإنسان أنتروبولوجيا، ولن تبدأ السعادة الأبدية إلا بتحول ملكة السماء إلى جمهورية الأرض."[1] إن الإنسان وفق مفهوم فيورباخ هو الحقيقة الأسمى الذي يعكس مجموع خصائص الإنسان الواقعي وأنماط حياته، والإنسان الواقعي موجود ككائن طبيعي متمتع بالوعي الذاتي، ككائن تاريخي، وبالتالي فإن الفلسفة تنطلق من الإنسان، ولذلك فإن الفلسفة يجب أن تكون قبل كل شيء نظرية الإنسان أي أنتروبولوجيا. [2]

في رسالة كتبها فيورباخ لناشر كتاب "جمهور المسيحية" وقانـد يلخص فيها الفكرة الرئيسية التي يدور حولها كتابه قائلا: "المحور الرئيسي لكتاب جوهر المسيحية -das wesen des christentums هو أن الدين يكشف في الواقع عن جوهر الإنسان، لكن الإنسان أسند هذا الجوهر لله، إذا فالإنسان تجرد من جوهره وانفصل عن ذاته وأصبح مستلبا، مغتربا، فغنى الله يعني فقر الإنسان".[3] الدين على الأقل المسيحية هو علاقة الإنسان بذاته، وبشكل أدق هو جوهر الإنسان، لكن هذا الجوهر موجود في كائن متعالي... فالكائن الإلهي ليس شيئا سوى الجوهر الإنساني أو بالأحرى جوهر الإنسان منفصلا بحدود وضعها الإنسان بغير إرادته... فكل صفات الكائن الإلهي هي في الحقيقة صفات الجوهر الإنساني.[4] فالدين في وصفه الصحيح "موقف إنساني يعيد إلى الذات ما سلب منها من قبل ويعيد إلى الإنسان أخص خصائصه وهي الصفات مثل الوجود والكمال".[5]

وفي خاتمة الجزء الأول من كتاب جوهر المسيحية يقول فيورباخ ما يلي: "كل ما قمنا به هو تخفيض المافوق الطبيعي، والمافوق إنساني، وجوهر الله إلى الأساس الخاص إلى جوهر الإنسان، وبهذا الشكل رجعنا إلى البداية، أي الإنسان هو أصل الدين، الإنسان هو مركز الدين، والإنسان هو نهاية الدين".[6] ونقلا عن كتاب فيوربخ ،يقول أوغست كورنو في كتابه مبينا مدى إصرار فيورباخ في

1- خشعي عبد النور، "نقد الدين عند فيورباخ"، مجلة دراسات فلسفية، العدد الاول، 2014 الجمعية الفلسفية الجزائرية للدرايات الفلسفية، ص262.

2- فيصل عباس، جدلية الإنسان والحضارة، ص258.

3- Michel Mc Lellan, les jeunes hégéliens et K. Marx, Op.cit., p129.

4- Ibid., p131.

5- إحسان علي الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص200.

6- David Mc Lellan, les jeunes hégéliens et K. Marx, Op.cit. p130.

عزل اللمتناهي وتأكيد المتناهي:" وإذا أردنا أن نعطي الطبيعة مكانتها الحقيقية فلا مناص من إستبدال روح العالم الخيالية بروح الإنسان الواقعي الحية، ولقد ولد كتابي على وجه التحديد من الرغبة في إرجاع الفلسفة التي ما تزال متعالية بالتالي متناقضة بالرغم من إدعائها بأنها محايثة، أقول: من الرغبة في إرجاع الفلسفة على صعيد الدين التأملي أولا إلى عناصرها الأكثر بساطة والمتضمنة في الإنسان".[1]

إن إنكار فيورباخ الصارم للإله المفارق ودعوته لتأنيسه ، نجد أثرهما عند نيتشه الذي أعلن عن موت الله مستبدلا إياه بالإنسان الأعلى، فالروح الفيورباخية نجدها في النص الفلسفي التالي من كتاب زرادشت لنيتشه: "هذا الإنسان الأسمى بالذات، الذي تحركه الفضيلة الجديدة لأخلاق جديدة، إرادة القوة سوف يباشر الطور الثاني من تحويل القيم، أي خلق قيم جديدة إنطلاقا من واقع أنه لم يعد هنالك أي كائن مفارق ليتولى فرضها".[2]

إن جوهر الدين وماهيته هي الإله الحقيقي، أو بتعبير آخر الإنسان هو إله نفسه وسيد نفسه، بحيث "لا يجوز أن يخضع لأي سلطة أو قوة ماعدا تلك المتعلقة بتمام جوهره".[3] "وهذه المسألة بالتحديد هي ما وجدت الإهتمام الأكبر في الفكر العربي المعاصرين عند الباحثين والمثقفين والمفكرين، الذين إنشغلوا بأفكار فيورباخ كما ظهر لنا في تعقيباتنا على الفصول والأبحاث السابقة بشكل متفرق وكما سيظهر لنا في الفصل التالي تحديدا. ونحن نؤكد على أهمية هذه القراءات، سواء كانت نقدية تتوقف عند نقد فيورباخ لكل من المثالية الهيجلية واللاهوت المسيحي أو نقدية علمانية أو قراءة تأويلية كما نجد لدى عبد الحليم عطية الذي يسعى، لوضع نقد هيجل للدين في إطار المسيحية وتأكيده للإنسان في إطار المسيحية وتأكيده للإنسان في إطار التأسيس للوجودية المعاصرة، الأقرب ليس إلى سارتر وجودية ملحدة ولا جبرييل مارسيل والوجودية المؤمنة، بل إلى هيدجر الذي جعل من الزمان مطلقا ففيورباخ جعل من الإنسان لامتناهيا.

1- أوغست كورنو، ماركس وإنجلز حياتهما وأعمالها الفكرية، ص70.

2- بيار هيبر، زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة كفاج، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2002، ص36.

3- حيرش بغداد محمد، الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية، ص236.

يمكننا القول في تخوم هاته التحليلات، بأن فيورباخ أحدث إنقلابا فلسفيا في جوهر الدين المسيحي، يشبه الثورة الكوبرنيكية التي أحدثها كوبرنيكوس (1473-1543) Copernicus في مجال الفلك في القرن السادس عشر، فالإنسان الحامل للخطيئة والناشد للذة ،الآثم بطبعه والذي عانى من ويلات الإضطهاد والإستبداد في المجتمعات البشرية القديمة، وعبيدا في الحضارات العريقة، وقنا مهضوم الحقوق في النظام الإقطاعي، نصبه فيورباخ إلها، فحتى الإسلام الذي كرم الإنسان وجعله أفضل المخلوقات، وأولهم مرتبة وخليفة الله في الأرض وحامل للأمانة، لم يضعه في منزلة التأليه، و لم يضف عليه صفة القداسة والتنزيه، وهذا ما جاء في القرآن الكريم «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً...».[1] يبدو أن، ما قاله باسكال(1623-1662) Pascal عن إله الفلاسفة يتطابق مع تصورات فيورباخ:"الله ليس إله الفلاسفة والعلماءبل إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب."[2]

غير أن مزاعم فيورباخ وإدعاءاته حول مسألة الجوهر الإنساني للدين تعرضت للنقد من طرف أعضاء اليسار الهيغلي وأطراف أخرى، فنضرب مثلا ما قاله ماكس سترنر صاحب النظرية الفوضوية الذي إتهم فيورباخ بعدم إستطاعته التخلص من قبضة التجريد والمثالية، رغم أفكاره المعادية للفلسفة المثالية، وهي تعليقات هامة تفيدنا تماما في التأكيد على كون فويرباخ فيلسوفا دينيا متدينا، رغم التفسيرات التي تكتفي به بعيدا عن الدين، : "الحقيقة مقدسة وأبدية، ولكنك أنت المليء بأوهام القداسة حصل أن توجت نفسك بها، فالمقدس لا يتجلى أبدا في حواسات و لم يكن أبدا كائن مادي يمكنك اكتشاف آثاره، فالمقدس لا تعرفه إلا في إيمانك وبالضبط في عقلك، لأن هذا المقدس هو شيء روحي إنه الروح للروح".[3] يسترسل ماكس سترنر في دحض تأليه الإنسان وتحويل الخالق إلى مخلوق قائلا: "فالإله الذي هو الروح esprit يعتبره فيورباخ جوهرنا متسائلا هل بإمكاننا إقامة تعارض بين جوهرنا وبيننا، ونقبل تقسيم أنفسنا إلى أنا جوهري ضروري، وأنا جوهري غير ضروري".[4] ونقلا عن ماكس سترنر، يقول أوغست كورنو في كتابه ماركس

1- سورة البقرة، الآية 30.

2 - théologie chrétienne, Guide de l étudiant,services du clergé du Nazaréen Kansas city ,Missouri ,2002,p140.

3- Max Striner, l'unique et sa propriété, op.cit., p41.

4- Ibid., p41.

وانجلز...: "إن إنعتاق الإنسان الحقيقي لا يقتصر في الواقع على هذا التحرر الخارجي، وإنما يرتد في جوهره إلى تحرر الأنا وإلى تفتح الإرادة الفردية".[1] تحول نقد سترنر للإنسان الفيورباخي إلى قضية محورية وجدل انشغل بهما اليسار الهيغلي، بحيث دخل باور على خط النقد والمواجهة، وهذا ما أكده كارل ماركس في كتابه الإيديولوجية الألمانية عن باور قائلا: "إن الإنسان الذي يتحدث فيورباخ عنه هو المطلق الهيغلي، وهو كذلك لا وجود له في أي مكان".[2] وبهدي من هؤلاء فند كارل ماركس قراءة فيورباخ للإنسان الذي تم تغييبه على الصعيد التاريخي والإجتماعي وتجريده من أي نشاط عملي، ويذكر في أطروحاته حول فيورباخ بالتحديد في السادسة ما يلي: "يحل فيورباخ ويذيب الماهية الدينية في الماهية الإنسانية، لكن ماهية الإنسان ليس تجريدا لاصقا بكل فرد على حده، بل هي في واقعها جماع العلاقات الاجتماعية".[3] وفي مقابل ردود ماركس ومآخذه على فيورباخ الذي لم يتجاوز حدود التنظير، نجد دافيد م.س ليلان في كتابه الذي تم ذكره سابقا، يبرر موقف فيورباخ من عدم إهتمامه بالتطبيق والممارسة: "أولا لأن المشكلة الدينية كانت الوحيدة التي يهتم بها طوال حياته، وثانيا لأن كان يعتقد أن الوضع في ألمانيا لم يكن ناضجا للإنتقال من النظرية الى الممارسة... فهو لم يعارض على الإطلاق النشاط العملي في ذلك الوقت، لكنه إعتبر انه من غير المعقول التصرف حتى يتم إعداد الوعي الجمعي بشكل كاف".[4] في حين أحصى الباحث نبيل فياض جملة من الإنتقادات الموجهة لنظرية فيورباخ أو إن شئنا أطلقنا عليها نقد النقد، قائلا: "هناك العديد من النقد لنظرية الإسقاط عند فيورباخ، لكننا سنشير إلى نقدين فقط:

الأول: إن نظرية الإسقاط ليست شيئا قابلا لأن يبرهن عليه بشكل صارم، إنها مجرد فرضية تربط بين السيكولوجية للبشر وبين لاهوتهم. فعلى سبيل المثال، كان باستطاعة المرء أن يفترض بسهولة أن الإله خلق البشر بطريقة جعلتهم يفكرون على نحو تجريدي يصلون إلى المعرفة بطبيعة الإله اللامتناهية، كما أشار ديفيد بوتل: أن حكمة فيورباخ القائلة أن البشر خلقوا الإله على صورتهم

1- أوغست كورنو، ماركس وانجلز حياتهما وأعمالهما الفكرية، ص36.

2- كارل ماركس، فريدريك إنجلز، الإيديولوجية الألمانية، ص97.

3- المرجع نفسه، ص652.

4- David MCllelan, Karl Marx et les jeunes hégéliens, Op.cit, pp164 165.

الخاصة يمكن أن تعكس بسهولة: جعل الإله البشر على صورته فهم من ثم-بفضل طبيعتهم ذات الشكل الإلهي-يسقطون إلها والذي هو شخصي مثلهم.

ثانيا: يتجاهل فيورباخ شرور الطبيعة البشرية ونقائصها: لماذا لا يسقط البشر غير السمات الخيرة لطبيعتهم ولا يسقطون الشريرة؟ إذا نحن نسقط كما يقول فيورباخ، مجمل الطبيعة البشرية في الإله علينا أن لا ننسى مساوئ البشرية، مع ذلك فما من أحد، بمن فيهم فيورباخ، كان بإمكانه أن يتخيل أن البشر يؤمنون بإله شرير بالمطلق، مخادع بالكامل، خالق بالمحمل".[1]

المبحث الثالث: أسس الفلسفة الأنثروبولوجية (أو فلسفة المستقبل)

إن التطور الهائل لمختلف العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر، وبلوغها أشواطا، ولد الرغبة لدى فيورباخ في مواكبة ركب تلك العلوم التي برهنت على مدى نجاعتها، والحذو حذوها متجاوزا بذلك الفلسفة التأملية والعقائد الجامدة. فقد حدد في كتبه "قضايا أولية لإصلاح الفلسفة" و"مبادئ فلسفة المستقبل" معالم الفلسفة الأنثروبولوجية، داعيا إلى عقد تحالف بينها وبين العلم، معلنا القطيعة عن الفلسفة التأملية بإعتبارها تحصيل حاصل للاهوت، أو بمعنى آخر ليست شيئا سوى لاهوتا معقلنا، وفي مؤلفه مبادئ فلسفة المستقبل يقول في المقدمة: "لقد كانت مهمة هذه المبادئ أن تستخلص من فلسفة المطلق أي من اللاهوت ضرورة فلسفة الإنسان أي الأنثروبولوجيا، وأن تقيم صرح نقد الفلسفة الإنسانية على قاعدة نقد الفلسفة الإلهية".[2] فحسب هذا النص فإن الغاية من مشروعه الفلسفي الجديد، إستشراف المستقبل وإنتشال الفلسفة من عالم التجريد والتصورات، وتحويل الأفكار المجردة إلى أشياء حسية، والإهتمام بالوجود الإنساني، إعتقادا منه بأن روح العصر يقتضي فلسفة ذات طابع علمي تتخذ موضوعاتها وقضاياها من الواقع العيني، فلسفة لا تنشغل بالتاريخ بقدر ما هي تواقة للمستقبل.

إن الفلسفة الجديدة قوامها الإنسان والطبيعة، فهتان المقولتان حسب فيورباخ تستحقان أن تكونا موضوعات للفكر بامتياز، وتشكلان الحقيقة، فما وضعه هيغل على الهامش وقام بسلبه، وضعه فيورباخ في صلب فلسفته، هنا كان عمل المفكر عبد الحليم عطية الأساس عن فيورباخ وهو

1- لودفيج فيورباخ، جوهر الإيمان بحسب لوتر، ص51

2- هنري أرفون، فيورباخ، ص97.

رسالته للدكتوراه تحت عنوان "الطبيعة والإنسان عند فيورباخ ممهدا السبيل إلى تمييز إستقلالية فلسفة فيورباخ عن تأملية السابقين عليه، هيجل والتاليين له ماركس، وسوف نتابع في المطلبين التاليين مفهومي الطبيعة والإنسان عند فويرباخ؛ فهدم النسق الهيغلي ضرورة حتمية لبناء براديقم paradigme معرفي جديد يمجد الواقع والطبيعة والإنسان، كرد فعل على الفلسفة المثالية التي أفرغت الواقع من محتواه وأرجعته للفكر. وعليه، كيف إستنبط فيورباخ فلسفة جديدة من رحم فلسفة هيغل؟

المطلب الأول: الإنسان

في الحقيقة منذ إنحلال الهيغلية ظهرت تيارات فكرية تدعو للإهتمام بالإنسان، على نحو فلسفة فيوباخ التي تعلي من شأن الوجود الإنساني وفلسفة ماركس التي تدعو إلى إلغاء الصراع الطبقي وإنهاء إغتراب العامل عن عمله، وفلسفة كيركجارد التي تتمحور حول الذات الإنسانية أوالإنسان من الداخل.وبناء عليه فإن النقطة التي تستدعي الإنتباه وتثير التساؤل في هذا المطلب هي مساعي فيورباخ في التأسيس لبراديغم فلسفي جديد.

ينطلق فيورباخ في إصلاح الفلسفة وتغيير موضوعاتها بأسس علمية، وذلك بتشييد صرحا فلسفيا جديدا قوامه الإنسان والطبيعة، فتلك المقولتان تمثلان أولويات التفلسف وموضوعات للنظر الفلسفي وملكوت الفكر من وجهة نظر فيورباخ. فما قام به فيورباخ يماثل إلى حد كبير ما قام به سقراط في القرن الرابع قبل الميلاد، حين أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض متسائلا عن قيمة الإنسان في هذا الوجود، فيورباخ الذي يكن العداء للفلسفة التأملية بما فيها فلسفة هيغل، إستبدل الروح المطلق الهيغلي بالإنسان قائلا: "تأملوا الطبيعة، تأملوا الإنسان تجدوا كل أسرار الفلسفة أمامكم".[1]

يؤكد فيوربا خ إن بداية الفلسفة ليست الله ولا المطلق أو الوجود بصفته محمولا للمطلق أو الفكرة، بل بدايتها في المتناهي المحدد، الواقعي، :"فمن المستحيل التفكير في اللامتناهي بدون المتناهي، هل تستطيع تحديد أو تعريف الكيف بصفة عامة بدون أن تفكر في كيف مجرد؟ إذن ليس

1- Ludwig Feuerbach, manifestes philosophiques, Op.cit, p121.
وانظر أيضا لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية في إصلاح الفلسفة، ص84.

اللاحدود هو الأول بل المحدود، إذ أن الكيف المحدد ليس شيئا آخر سوى الكيف الواقعي (الكيف الواقعي اسبق من الكيف التفكيري)".[1] يصر فيورباخ على التسامي بالإنسان، ووضعه ضمن إهتمامات الفلسفة قائلا في كتابه ماهية الدين...: "ينبغي على الفيلسوف أن يدخل في نص الفلسفة مظهر الإنسان الذي لا يتفلسف، بل هو ضد التفلسف والتفكير المجرد، أو بمعنى آخر ذلك الذي أختزل عند هيغل إلى مجرد هامش، هكذا فقط تستطيع الفلسفة أن تصبح قوة كلية خالية من التناقضات غير قابلة للدحض وغير قابلة للمقاومة".[2] إنشغال فيورباخ بالوجود الإنساني، جعل هاربرت ماركيوز يقول عنه في كتابه العقل والثورة: "الفلسفة الجديدة هي تحقيق للفلسفة الهيغلية بل الفلسفة السابقة بأسرها، وإذا كان نفي الدين قد بدأ بتحويل هيغل للاهوت إلى منطق، فإنه ينتهي بتحويل فيورباخ للمنطق إلى أنثروبولوجيا (علم الإنسان)".[3] يتضح لنا مما سبق بان فلسفة فيورباخ تمثل نقطة إنعطاف في مسار الفكر الفلسفي، فمشروعه الفلسفي يعد نقطة إنفصال بين الفلسفات السابقة التي تهتم بالإنسان من حيث هو كائن عاقل مفكر، من حيث ماهية الإنسان، أما فلسفة المستقبل فهي تسعى لتحويل التيولوجي إلى الأنثروبولوجي إلى الإنسان بكامل خصائصه العقلية والبدنية والنفسية، الإنسان كذات وليس كماهية، فكينونة الإنسان هي الحقيقة الكلية أو الوجود الإنساني قبل الماهية كما جاء في أسس الفلسفة الوجودية: "فمهمة فلسفة المستقبل هي أن ترجع الفلسفة من مملكة النفوس الميتة إلى مملكة النفوس الحية المجسدة، وأن تنزلها من نعيم الفردوس السماوي إلى جحيم البؤس الإنساني".[4] يظهر من النص السابق بان التغيير الجذري لموضوعات الفلسفة عند فيورباخ بات ضرورة، فمساعيه لم تتوقف في إنتشال الإنسان من ركام التجريد وأنقذ النزعة الإنسانية في الفلسفة الألمانية، فحين يقول هيغل الروح المطلق، يقول فيورباخ الإنسان، وحين يقول الأول الفكر والمنطق، يقول الثاني المادة والطبيعة وحين يقول أبو المثالية في ألمانيا الميتافيزيقا، يقول أبو الأنسنة الأنتروبولوجيا. فالتحليق في المثالية وتجاهل الإنسان حفزتا فيورباخ على هدم

1- Ibid., pp111-112.

2- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية في إصلاح الفلسفة، ص35.

3- هربرت ماركيوز، العقل والثورة وهيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للنشر والتأليف، د ط، 1970، ص262.

4- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص116.

أسس الفلسفة الهيغلية وهذا ما يقوله جيمس كوليتر في كتابه الله في الفلسفة الحديثة: "فإذا قالت الفلسفة الهيغلية القديمة إذن العقلي هو وحده الحقيقي والموجود فعلا، قالت الفلسفة الجديدة على عكس ذلك الإنساني هو وحده الحقيقي والموجود الفعلي، لان ما هو إنساني هو وحده العقلي الإنسان مقياس العقل... والمطلق بالنسبة للإنسان هو طبيعته".[1] وذلك يتفق عبدالحليم عطية بخصوص وفاء فيورباخ لأنسنة الفلسفة قائلا: "إن فيورباخ يبدأ الإهتمام بالإنسان وتأسست الأنتربولوجيا الفلسفية، على تحديد المعالم الأساسية لهذه الفلسفة الأنتربولوجية فبإنحلال الهيغلية ظهر تيار فكري قوي يطالب بالإهتمام بالإنسان وإن شئنا الدقة فإن هذا الإهتمام لم يكن نتيجة إنحلال الهيغلية، وإنما كان أقرب إلى السبب في ذلك أو الباعث على هذا الإنحلال، ويرجع ذلك إلى ظهور فيورباخ الذي نبذ المثالية المطلقة، فمثل بذلك فترة إنتقال حاسم، إذ كان جسرا عبر عليه التفكير الفلسفي من المطلق إلى الإنسان بلحمه وعظمه وحدوده، ومبادئ فلسفة المستقبل لا تتخذ كمبدأ لها المجرد، بل الوجود الإنساني الحقيقي".[2] يضيف عبد الحليم عطية في ترجمته لنصوص فيورباخ: "الإنسان عند فيورباخ يمثل الموضوع الأسمى للفلسفة، وهو لا يقصد به الإنسان الفرد، بل الإنسان مع الإنسان أو إتصال "الأنا" و"الأنت"، فكما يقول فيورباخ الإنسان الفرد في ذاته لا يملك كينونة الإنسان باعتباره كائنا أخلاقيا أو كائنا مفكرا، فكينونة الإنسان لا توجد إلا في المجتمع، في وحدة الإنسان بالإنسان. تلك الوحدة التي تستقر على أساس حقيقة الإختلاف بين الأنا والانت".[3] يشير هذا النص ضمنيا إلى عدم رضا فيورباخ عن حياة العزلة التي قضاها في الريف، فراح يوصي ويؤكد على الحياة الإجتماعية العيش على مبدأ الإختلاف والتفاوت وقبول الآخر.

شكلت فلسفة فيورباخ مرجعية فكرية وصحوة إنسانية للعديد من الفلاسفة أمثال شوبنهاور ونيتشه وجون بول سارتر رائد الوجودية بفرنسا وغيرهم، فهؤلاء شرحوا صدورهم للإنسان وأصروا على أن العقل بدأ عاجزا وينبغي إستبداله بالإرادة والقوة والذات، وعن صدى فلسفة فيورباخ يقول عبد الحليم عطية: "إن البداية الحقيقية إذن، هي الإنسان لا العقل المجرد هي الحياة لا التفكير، هي تأكيد الواقع مقابل الفكر، والعيني مقابل المجرد، وأهم هدف حققته فلسفة فيورباخ أنها

1- جيمس كوليتر، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1998، ص338.
2- أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص ص117-118.
3- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أخرى لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، ص119.

رفضت لأول مرة قبل كيركجورد وقبل وليام جيمس شمولية المذهب الهيغلي من أجل الإنسان وأظهرت أن الوعي الكلي هو وعي الإنسان، وأن الإنسان هو الحقيقة الواقعة وليس "أنا" كانط وفيشته ولا مطلق هيغل، والقضية الأساسية التي يؤكد عليها فيورباخ دوما في كل كتبه هي إنكار الخيال اللاهوتي للتأكيد على الجوهر والأصل الإنساني".[1]

نفهم من نصوص فيلسوف الأنتروبولوجيا، أنه يعلي من قيمة الكائن البشري على سائر الكائنات الأخرى، ويحتل الصدارة عنده بل يمثل القضية الجوهرية للتفلسف، فسؤال الإنسان هو الإشكال الفلسفي وسر فلسفة المستقبل، يتجسد هذا في نص هام متميز، توقف عنده الباحثون العرب وأكدوا عليه ونستعيده بدورنا لأهميته: "إن المشكلة اليوم ليست وجود أو عدم وجود الله، وإنما وجود الإنسان أو عدم وجوده، ليست المشكلة ما إذا كانت طبيعة الله مشابهة لطبيعتنا، ولكن ما إذا كنا نحن البشر متساوين فيما بين أنفسنا، وليس ما إذا نشترك في جسد المسيح باعتبار أننا نأكل الخبز ونشارك في عقيدة "التناول"، ولكن ما إذا كان لدينا خبز يكفينا، ليس ما إذا كنا نعطي ما لله لله، وما لقيصر لقيصر، ولكن ما إذا كنا نعطي للإنسان ما لإنسان، ليس ما إذا كنا مسيحيين أو وثنيين مؤلهين أو ملحدين، ولكن إذا كنا آدميين أو سنصبح كآدميين نتمتع بصحة الروح والبدن والحرية والنشاط والحيوية، إن من يتحدث عني كملحد لا يقول ولا يعرف عني شيئا... ليس مهمة إنكار وجود الله هي ما يعنيني، ولكن ما يعنيني مشكلة عدم وجود الإنسان".[2] يعد النص السابق ثورة على معتقدات الكنيسة وتمرد على تعاليمها تحقيقا للإنسان. يؤكد عبد الحليم عطية هذافي كتابه الإنسان في فلسفة فويرباخ. إن فيورباخ فيما يرى فوجل "هو فيلسوف الإنسان والأنثروبولوجيا الفلسفية الذي يمكن أن يؤكد أن فلسفته كلها فلسفة دين وذلك بالمعنى العام لكلمة (دين) والتي تعني الإهتمام بالمصير الإنساني، ومن وجهة النظر هذه، فإن فيورباخ يشن إنتقادا دائما ومكثف على ما عده ضلالا للعقيدة؛ أي زيف اللاهوت".[3] ويرجع الباحث نبيل فياض تدني قيمة الإنسان إلى موضوعي اللاهوت وفلسفة هيغل: "...ويعتقد فيورباخ أن إنحدار الإنسان كان

1- المصدر السابق، ص ص117-118.

2- لودفيج فيورباخ، ماهيةالدين...، ص12.

3- فتحي التريكي، نحو أجور فلسفية عربية معاصرة، قراءات في فكر عطية عبد الحليم، دار الثقافة العربية، القاهرة، د ط، 2014، ص267.

نتيجة مباشرة لإخضاع الإنسان لإشتقاق غرض حياته، من منظومة أعلى للحقيقة المتعالية –الكينونة الإلهية بالنسبة للاهوت والمطلق بالنسبة للفلسفة الهيغلية".[1]

تجعل فلسفة المستقبل من الإنسان موضوعا أسمى لها، فلم يعرف تاريخ الفلسفة الحديثة إهتماما بالوجود الإنساني كما هو الشأن عند فيورباخ، فالذات قبل الماهية على حد تعبير الفلسفة الوجودية، وسبب هذا الإهتمام عند فيورباخ لايعود إلى إهتمام المجتمع الغربي بالمادة وتأليه التقانة، وإنما سببه إهتمام اللاهوت وفلسفة هيغل بالكائن المفارق للطبيعة –الله-وإغتصابهما للإنسان والطبيعة، وفي هذا السياق يقول رونيه سيرو في كتابه هيغل والهيغلية: "إن فلسفة المستقبل ستكون ذات نزعة مادية بحتة، لأنها سوف تقول: إن أناي في شموليته هو جسدي، والمعطى الحسي وحده الحقيقي، وأما المقياس لجميع الأشياء فهو ليس العقل بل الإنسان بلحمه وعظمه".[2]

يعترض فيورباخ على موضوعات الفلسفة النظرية التي إهتمت بالجانب الماهوي للإنسان، والنص التالي المقتبس من كتابه مبادئ فلسفة المستقبل، يوضح مدى إهتمامه بالوجود الفعلي للإنسان: "الكائن الحقيقي والشامل فقط بإمكانه أن يكون موضوعه الحقيقي في واقعه وشموليته، ذاك الذي يشكل موضوع الفلسفة الجديدة، ولهذا تتخذ الفلسفة الجديدة موضوع معرفة لها، لا الأنا، ولا الروح المطلق، أي المجرد، ولا بكلمة واحدة، العقل وحده لذاته، الإنسان هو من يفكر، ليس الأنا أو العقل، إذن الفلسفة الجديدة لا تستند إلى ألوهية أو حقيقة العقل وحده لذاته، بل إلى ألوهية وحقيقة الإنسان الكلي، ...كذلك نجد أنه بينما كانت الفلسفة القديمة تقول: أن ما هو معقول هو وحده الحقيقي والواقعي، تقول الفلسفة الجديدة على العكس منها، إن الإنسانية هي وحدها الحقيقي والواقعي، وذلك لأن الإنسان هو وحده المعقول، ".[3] لم يتوقف فيورباخ في تكرار وتمجيد موضوع مشروعه الجديد: "تفكر الفلسفة الجديدة بالكائن وتنظر إليه كما هو بالنسبة إلينا نحن الذين لسنا فقط كائنات مفكرة، بل كذلك كائنات موجودة حقا (أي الكائن كموضوع الكينونة) كموضوع ذاته، إن الكائن كموضوع للكينونة، (هذا الكائن هو الوحيد الكائن الذي

1- لودفيج فيورباخ، نحو نقدية لفلسفة هيغل...، ص50.

2- رينيه سرو، هيغل والهيغلية، ص56.

3- L.Feuerbach, manifestes philosophiques, Op.cit, pp193-194. (وانظر أيضا هنري أرفون، لودفيج فيورباخ، ص64).

يستحق اسم كائن) هو كائن الحواس، والحدس، الشعور والحب، إذن فالكائن سر الحدس والشعور والحب".[1] أما دافيد .م.س ليلان يقول في كتابه الذي ذكرناه سابقا عن الفلسفة الجديدة: "الأنتروبولوجيا هي أساس كل العلوم: إن الفلسفة الجديدة تجعل من الإنسان بما في ذلك الطبيعة بوصفها أساس الإنسان إلى الموضوع الوحيد والكلي والأسمى للفلسفة وتحول بالتالي الانتروبولوجيا بما فيها الفيزيولوجيا الى علم كلي".[2]

رسم فيورباخ معالم الفلسفة الجديدة لتكون نقطة تحول في مسار الفكر الفلسفي وتؤذن بميلاد نزعة إنسانية في أعلى درجاتها في مقابل إنحلال ميتافيزيقا هيغل واللاهوت الكنائسي، ففلسفة المستقبل التي تعد دينا في حد ذاته من وجهة نظره، تتخذ من الوجود الإنساني موضوعا لها وبداية للتفلسف قائلا: "أن الفلسفة الجديدة تجعل الإنسان الموضوع الكلي، وبالتالي تجعل الأنثروبولوجيا العلم الكلي".[3] ويقول في نص آخر: "الفلسفة الجديدة تأخذ مكان الدين وتحتوي على جوهره بل هي الدين في ذاته".[4]

يشيد هاربرت ماركيوز في كتابه العقل والثورة بفلسفة فيورباخ ومدى قدرته على إحداث تغيير على مستوى التفكير الفلسفي: "إن فيورباخ ينظم إلى التراث العظيم للفلاسفة الماديين الذين اتخذوا نقطة بداية آرائهم من حالة الإنسان الفعلية في الطبيعة والمجتمع فأدركوا بناء على ذلك أن الحلول المثالية باطلة، فالحقيقة الصلبة التي تدل على أن دوافع الإنسان الطبيعية لا يتاح لها مخرج يشبهها، تدل على أن الحرية والعقل أسطورة، وذلك بقدر ما يتعلق الأمر بالوقائع الاجتماعية، وقد ارتكب هيغل جريمة لا تغتفر في حق الفرد، إذ شيد عالما للعقل على أساس من إنسانية مستبعدة".[5]

الأساس الثاني الذي ترتكز عليه فلسفة فيورباخ لا يقل مرتبة من الإنسان بل ربما يكون الأسبق من حيث الوجود :هو الطبيعة، فعلاقة الإنسان بالطبيعة علاقة تكامل أو بمعنى آخر علاقة

1- L.Feuerbach, manifestes philosophiques, Op.cit., p178.

2 –David Mcllan, Karl Marx les jeunes hégéliens, Op.Cit. pp154-155.

3– لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص 118.

4- David Mcllan, Karl Marx et les jeunes hégéliens, Op.cit., pp133-134.

5– هاربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيغل والنظرية الاجتماعية، ص264.

الجزء بالكل، فالإنسان نتاج الطبيعة من وجهة نظر فيورباخ، وهذا ما نتوقف عنده بالتحليل والتفصيل والنقد في المطلب التالي:

المطلب الثاني: الطبيعة

الحديث عن نظرية الطبيعة عندفيورباخ، وهو الأساس الذي يحدد ماهية فلسفة فويرباخ أكثر من مصطلح مادية الذي يصفون به فلسفته مما يقتضي منا ضبط مفهوم الطبيعة في النسق الهيغلي وتوضيح موقف فويرباخ منه. أن فيورباخ إنتقد تهميش أستاذه للطبيعة، فأعاد لها الإعتبار في مشروعه الفلسفي معتبرا إياهامصدرا للإنسان والدين.

قبل تحليل هذه القضية، نتناول الطبيعة عند هيغل الذي يحددها في كتابه محاضرات في فلسفة الدين: "إن الطبيعة ليست كاملة ومستقلة، إنها لا توجد في ذاتها ولا لذاته، بل بالعكس، إنما فحسب هذه الواقعة الخاصة بانها شيء ليس مطروحا طرحا ذاتيا والذي يشكل تناهيه. إن وعينا الحسي أيضا طالما نحن نتعامل فيهمع أفراد أو جزئيات ينتمي لهذا التناهي الطبيعي، وهذا بدوره عليه أن يظهر ذاته. إن التناهي يتحدد باعتباره السالبي، يجب أن يحرر نفسه من نفسه".[1] فالطبيعة عند هيغل كما يبين أحد شراحه ومفسروه ولتر يتيس هي "النقيض في المثلث الذي يتألف من الفكرة المنطقية الطبيعة والروح، ومن ثم فالطبيعة هي ضد الفكرة، إنها الفكرة وقد خرجت من ذاتها إلى الآخر أو حين تكون غريبة غربة ذاتية، وإذا كانت الطبيعة تعارض الفكرة على هذا النحو وكانت الفكرة هي العقل، فإن الطبيعة إذن (اللاعقل أو اللامعقول) والطبيعة أيضا هي اللحظة الجزئية التي سمحت لها والطبيعة هي الجزئي والروح هي الشخص أو الفردية العينية".[2]

يعقب عبد الحليم عطية داعية فيورباخ على مقولة الطبيعة عند هيغل: "بأنها استمرار للمنطق وتكملة له، فهي ليست منفصلة عنه أو مقطوعة الصلة به، وإذا كان المنطق كله لا يدرس

1- فريديريك هيغل، محاضرات في فلسفة الدين، الحلقة الثانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، د ط، 2002، ص133.

2- ولتر ستيس، فلسفة هيغل، ص341.

سوى الأفكار، فإن فلسفة الطبيعة بأسرها لا تدرس سوى الأفكار كذلك ولما كان معا لا يدرسان سوى الأفكار، كان من المشروع أن ننظر لأحدهما على أنه استمرار للآخر".[1]

نفهم من النصوص السابقة، بان هيغل يعتقد بأن الطبيعة نتاج للفكرة، فالثانية أسبق من الأولى، فالطبيعة عند فيلسوف المثالية هي تخارج الجزئي عن الكلي، فهي ليست مستقلة عن العقل وإنما هي فيض وصدور منه، فعلى حد تعبير هيغل لما كان الكون من خلق الله، كانت الطبيعة من وحي الفكرة أو العقل. وهذا ما يشير إليه المفكر العربي عبد الرحمن بدوى في كتابه عن شلنج قائلا: "فالفكرة المطلقة تخرج من ذاتها، تتخارج من اجل أن تنتج غيرها، وهذا الغير هو الطبيعة التي هي بمثابة الفكرة على شكل غيرية أو أخرية".[2] فالمطلق لابد له أن يمر بالمراحل التي يمر بها الوجود المحدود والمتناهي، فينتقل المطلق من الفكر المجرد إلى التعين الطبيعي ويتجلى على صورة العالم المادي، وتبدآ مسيرته، ثم يستعيد ذاته من المقولات المنطقية المجردة حتى يصل إلى التعين في الأشياء المتناهية المحدودة في الطبيعة، ثم يستعيد ذاته المغتربة بعد ذلك بواسطة الوعي الإنساني على النحو الذي سيظهر في "ظاهريات الروح لاحقا".[3] يتضح لنا مما سبق بأن الطبيعة ليست مادية في نظر هيغل وإنما هي تجلى للفكرة خارج حدود العقل، فهي ليست سوى كائنا فكريا خالي من كل تعين، فالطبيعة بهذا الشكل هي امتداد للفكرة أو بعبارة أخرى تأمل عقلي عقيم مجرد من كل صورة حسية. وفي السياق ذاته يقول عبد الفتاح الديدي في كتابه عن هيغل: "الفكرة أولا هي الفكرة الخالصة وأساس كل وجود طبيعي وروحي، وهي المعادلة للفكر الإلهي قبل العالم في الفلسفات الروحية، ثم هي أيضا الفكرة وقد أبرزت في الخارج وصدرت عن نفسها كي تعرض نفسها بوصفها الطبيعة في الزمان والمكان".[4] نفهم من النضوض السابقة بان صدور الطبيعة من الفكرة في فلسفة هيغل يشبه إلى حد كبير خلق العالم من العدم في اللاهوت، فالحديث عن الطبيعة عند هيغل هو ذات الحديث عن الفكرة وقد خرجت من دائرة العقل والفكر، فالطبيعة مغتربة لا وجود لها في الواقع، فهي مجرد إستنباط فكرة من أخرى. :"إنها النقطة التي ينتقل عندها المذهب من

1- أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص71.

2- عبد الرحمن بدوي، شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1981، ص119.

3- محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان بين العقلانية النقدية والعقلانية لمنحازة، ص234.

4- عبد الفتاح الديدي، هيغل، دار المعارف بمصر، القاهرة، د ط، 2001، ص42.

الأفكار إلى الأشياء، لكن هذا الإنتقال من الأفكار إلى الأشياء ليس إنتقالا من فكرة إلى فكرة أخرى، فنحن في فلسفة الطبيعة لا نزال ندرس الأفكار لا الأشياء الجزئية الجامدة، إنها عملية استنباط فكرة من فكرة أخرى: مثل إستنباط فكرة الحيوان من فكرة النبات. إذن، فالطبيعة عند هيغل هي مجرد نظرية افتراضية، تابع لمتبوع، لا صورة ولا مادة لها، ولا شكل ولا أبعاد لها (الطول، العرض، العمق)، فهي مجردة من كل طابع حسي، فهي لم تتجاوز حدود التصور. فالطبيعة بهذا الشكل هي تموضع للفكرة خارج العقل، أو بمعنى آخر هي الصورة العينية للفكرة في لحظة تحررها من محيط العقل ومن ذاتها. فهيغل يريد أن يقول بأن الطبيعة في البدء كانت فكرة، لذلك صرح فيورباخ في القضية الثانية عشر من كتابه قضايا أولية لإصلاح الفلسفة بأن هيغل لم يفعل شيئا سوى أنه عقلن اللاهوت: "المنطق الهيغلي هو لاهوت تحول إلى عقل، وإلى حضور، وهو لاهوت تحول إلى منطق".[1] نختم تحديد هيغل للطبيعة بالنص التالي لهانس راند كولر المقتبس من كتابه المثالية الألمانية المجلد الأول: "إن الكل الموضوعي والكل الذاتي أو نظام الطبيعة ونظام العقل هما نفس النظام عينه، وتلك هي نقطة اللافرق (تجاوز الفرق بين الطبيعة والعقل)، حيث تكشف الطبيعة مثالية محايثة ويكشف العقل واقعية محايثة فتحصل متقاطبة يمثل فيها أحد القطبين نظام الواقع ويمثل القطب الثاني نظام العقل".[2]

نعود لمفهوم الطبيعة عند فيورباخ، الذي يحددها على النحو التالي: "إنني أعني بالطبيعة القوى الأشياء والكائنات الحسية، التي يميزها الإنسان عن ذاته باعتبارها غير بشرية...، أومن وجهة النظر العملية، الطبيعة هل كل ما يتجلى للإنسان-وبصورة مستقلة من الإيحاءات الغيبية للإيمان الديني- تجليا مباشرا حسيا، كأساس لحياته وكموضوع لها. الطبيعة هي الضوء والكهرباء والمغناطيسية والهواء والماء والنار والتراب والحيوان والنبات والإنسان باعتباره كائنا فعالا بصورة عفوية، لاشعورية. إن كلمة الطبيعة لا تعني بالنسبة لي إي شيء أخر غيبيا، مبهما، لاهوتيا".[3] نفهم من ذلك، بأن الطبيعة عند فيورباخ هي جملة من الموجودات الحسية، الجزئية والمادية معلنا إنكاره لكل ما هو مفارق للطبيعة.

1- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص345.

2- هنس راند كولر، المثالية الألمانية، المجلد الأول، ص358.

3- لينين الدفاتر الفلسفية-2- الجزء الأول، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط1، 1974، ص53.

في الواقع، إن وحدة الذات والموضوع (الفكرة والطبيعية) في المذهب الهيغلي أثارت حافظة فيلسوف الأنتروبولوجيا وجعلته يتساءل مرارا عن كيفية هذا الإستنباط معلنا: "كيف يرتبط الفكر بالوجود، المنطق بالطبيعة، هل الانتقال من الطبيعة أمر مشروع؟ أين تكمن الضرورة أو سبب هذا الانتقال؟... مع أننا نرى تحديدات بسيطة في المنطق مثل الوجود، العدم، الآخر، المحدود، اللامحدود، الجوهر، العرض، تتداخل وتنفي بعضها بعضا، فإنها في حد ذاتها مجردة وذات جانب واحد وسلبية، ولكن كيف يمكن (للفكرة) باعتبارها الكل الذي يتضمن كل هذه التحديدات أن توضع في نفس الفئة مع تحديداتها الجزئية."[1] نفهم من هذا النص، رفض فيورباخ تخارج الطبيعة من الفكرة فهي ليست سوى وهما وزيفا لا يمكن بأي حال من الأحوال الإعتقاد بهذا التوالد، لذلك شرع فيورباخ في التنظير للطبيعة في حدود الواقع، مقدما للبراهين والأدلة على إستقلالها قائلا في كتابه نحو نقدية لفلسفة هيغل: "الفلسفة هي علم الواقع في حقيقته وإجماليته. ومع ذلك، فان الواقع الشامل-لكل شيء والمتضمن –لكل شيء هو الطبيعة (مأخوذة بالمعنى الأشمل للكلمة). يمكن لأعمق الأسرار أن توجد في أبسط الأشياء الطبيعية، لكن الخيالي التأملي في صبوه إلى الماوراء يدوس عليها بقدميه".[2] يبدو فيورباخ متأثرا بمبدأ الرواقية "عيش على وفاق مع الطبيعة".يوضح هنري أرفون في كتابه عن فيورباخ سر إهتمامه بالطبيعة وجعلها موضعا أساسيا في مشروعه الفلسفي: "يرى فيورباخ إن إحتقار الطبيعة الذي تشهد عليه الفلسفة الحديثة إن هو ميراثا مباشرا ينحدر عن اللاهوت المسيحي، ويلاحظ إن الفلسفة الحديثة متحدرة عن اللاهوت وهي ليست شيئا أخر سوى اللاهوت وقد تحلل وتحول إلى فلسفة، وليس هيغل في الواقع سوى لاهوتي متنكر بثياب الفيلسوف".[3]

فالموضوع الأسمى للفلسفة بعد الإنسان إنما هو الطبيعة، هو الواقع المحسوس، فالطبيعة سر الفكرة، وليست الفكرة سر الطبيعة، فلم يبرح فيورباخ حتى قام بعملية القلب لفلسفة هيغل، فحول الموضوع إلى المحمول، والمحمول إلى الموضوع، معلنا الوجود المستقل للطبيعة عن الوعي قائلا في كتابه ماهية الدين...: "الكائن الذي ليس له طبيعة بشرية، وليس له صفات بشرية وبدون فردية

1- عطية عبد الحليم، الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص ص69-70.

2- لودفيج فيورباخ، نحو نقدية لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل، ص ص130-131.

3- هنري أرفون، فيورباخ، ص ص28-29.

بشرية ليس شيئا إلا الطبيعة".[1] وفي ذات السياق يقول في القضية التاسعة والخمسون من كتابه قضايا أولية لإصلاح الفلسفة: "هي الطبيعة هي الكائن الغير المتميز عن الوجود، بينما الكائن الذي يميز نفسه عن الوجود، الكائن الذي لا يتميز هو أساس الكائن الذي يتميز الطبيعة هي إذن أساس الإنسان".[2] يشير هذا النص إلى الكيفية التي إنتزع بها فيورباخ الطبيعة من الفكر المجرد، وحررها من قبضة التجريد وجعلها كائنا واقعيا، عينيا، موضوعيا، يملك مميزات قابلة للملاحظة والتجريب. مقدما تعريفا لها يختلف عن ماديو القرن الثامن عشر أمثال إسحاق نيوتن Isaak Newton (1626-1727) مكتشف قانون الجاذبية الذي يعتقد بأن الطبيعة عبارة عن آلة ضخمة يحكمها نظام ثابت ويسير بطريقة ميكانيكية.

ولمزيد من التوضيح لنظرية فيورباخ حول الطبيعة، نتوقف عند ما قاله في المبدأ الواحد والثلاثون من كتابه مبادئ فلسفة: "، هذا العنصر المميز عن الفكر، إنه المحسوس le sensible، الفكر يحقق ذاته معناه: أن يجعل من ذاته موضوعا للحواس، المحسوس وحدة إذا هو الذي يشكل واقع الفكرة، ولكن لما كان الواقع هو حقيقة الفكرة، فالمحسوس وحده هو الذي يشكل حقيقة الفكرة لذلك الحقيقي هو المحسوس، الجزئي هو ما يشكل بداية الفلسفة، وهذا المحسوس هو الطبيعة، بالمعنى الأكثر كلية (الكلمة)، والإنسان أهم ما في الطبيعة، لذلك فإن موضوع الفلسفة الجديدة هو أكثر الكائنات واقعية وكمالا: الإنسان".[3] ويظل المذهب إفتراضيا طالما أنه لم يجد أساسا طبيعيا له، وهذا حق، خاصة فيما يتعلق بمذهب الحرية، والفلسفة الجديدة فقط ستنجح في جعل الحرية طبيعية، والتي كانت خاصة فيما يتعلق بمذهبالحرية والفلسفة الجديدة فقط ستنجحفي جعل الحريةطبيعية، والتي كانت حتى الآن فرضا مضادا افتراضا فوق الطبيعة."[4]

يتضح لنا في النص أعلاه، بأن الطبيعة المغتربة في فلسفة هيغل تحولت إلى قوام الفلسفة الجديدة التي يفضل فيورباخ تسميتها بالفلسفة الطبيعية، فالطبيعة أو الجزئي ضرورة إلزامية في فلسفة المستقبل، فلا يمكن الإستغناء عن مقولتي الطبيعة والإنسان في عملية التفلسف، وحدهما يشكلان

1- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص263.

2- المرجع نفسه، ص358.

3- حنا ديب، هيغل وفيورباخ، ص274.

4- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص361.

الحقيقة، فلا وجود لشيء خارج حدود الطبيعة والإنسان.: "يجب دائما أن تكون ثمة علاقة بين الفلسفة والخبرة التجريبية والعلم، وإذا لم يكن للفلسفة إتصال، بل جذور مغروسة في العلم فهي ليست شيئا على الإطلاق، ...الفلسفة تبدأ بالتجريبي، وإذا نحن بدأنا بالواقع فإن ثمة حاجة دائمة إلى الفلسفة، لأن المعرفة التجريبية تتركنا في كمين، وفي كل خطوة نخطوها تجبرنا على العودة إلى الفكر الفلسفي. إن الفلسفة التي تنتهي للمعرفة التجريبية هي متناهية بينما الفلسفة التي تبدأ بالمعرفة التجريبية هي لا متناهية، فالأخيرة لديها دائما مادة للفكر بينما تنتهي الأولى إلى عماء... ولهذا فإن الأساس الصحيح أو الأساس الموضوعي للفلسفة يجب أن يكون الطبيعة".[1] نفهم من هذا النص، إصرار فيورباخ على الطابع العلمي لفلسفة المستقبل، تختلف جذريا من حيث الموضوعات والغايات عن الفلسفة الهيغلية التي عجزت عن إحتواء شمولية الواقع، بل حولت الواقع إلى مجرد فرضية عن الواقع. وعن إفتنان فيورباخ بالطبيعة يقول إنجلز: و"خلافا للمثالية أكد فيورباخ أن العالم مادي من حيث جوهره، وأنه يوجد خارج الفكر البشري الذي يعرفه وبصورة مستقلة عنه. إن الطبيعة بكل تنوع وتعدد مظاهرها، هي منبع وأساس وجود الإنسان، وهي تقرر أصله وتطوره، والإنسان هو جزء لا يتجزأ من الطبيعة ويخضع مع قوانينه الخاصة لنفس القوانين الموضوعية التي يخضع لها سائر الكائنات الطبيعية. فلا داعي للبحث لأجل تغيير الطبيعة ولأجل تفسير الوجود البشري عن أسباب ما غير التي نراها في الواقع المحيط بنا وعدا العالم الظاهرات الطبيعية الفعلي لا وجود لأي عالم أخر غيبي أو فائق الطبيعة".[2] قبل مغادرة هذا المطلب الذي خصصناه لمفهوم الطبيعة عند فيورباخ نعرض لما قاله جارودي في كتابه كارل ماركس عن موضوع الفلسفة الجديدة: "ينبغي على الفلسفة وقد أصبحت مادية، أن تنطلق من الطبيعة لا من الفكرة ويتابع فيورباخ تقاليد الماديين الإنجليز والفرنسيين فيعلن: أن الواقعي المنظور إليه في واقعه الحقيقي هو الواقعي بوصفه موضوع الحواس، أي المحسوس ولا فارق في الهوية بين الحقيقي والواقعي والمحسوس. والموضوع لا يكون معطى حقا

1- فريال حسن خليفة، نقد هيغل، ص109.

2- فريديريك انجلز، لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ص84.

إلا عن طريق الحواس".[1] وما نريد أن نؤكد عليه هنا هو أن ما يطلق عليه إنجلز وجارودي مادية فويرباخ هو تأكيد فويرباخ على الطبيعة.

غير أن ماركس ينتقد سر إهتمام فيورباخ بالطبيعة غير مبالي بالأوضاع التي تمر بها بروسيا، وقد كتب يقول: "إن النقطة الوحيدة التي أفترق عندها عن فيورباح هي أنه يعلق-في رأي-أهمية أكبر مما ينبغي على الطبيعة وإهتمام أقل مما ينبغي على السياسة، والحال إن تقييم الفلسفة الراهنة لا يمكن إن تتحقق كامل التحقق إلا إذا تحالفت مع السياسة".[2]

لا نغادرهذا الفصل إلا إذا عدنا إلى دراسة الباحث عبد الحليم عطية لفلسفة الإنسان والطبيعة عند فيورباخ. في تلك الدراسة التي تعد الأولى بالعربية، تناول أحمد عبد الحليم عطية أيقونات – الطبيعة والإنسان-فيورباخ، إستهلها بالعنوان التالي: التصور الأنتروبولوجي للطبيعة بالنص التالي، جاء فيه ما يلي: "يقدم لنا فيورباخ تصورا جديدا للطبيعة يختلف عن تصور هيجل من جهة وتصور ماركس من جهة ثانية. يقدم تصورا يمكن أن يطلق عليه التصور الأنتروبولوجي للطبيعة. حيث يمتزج في هذا التصور الإنسان بالطبيعة والطبيعة بالإنسان".[3] يذهب عبد الحليم عطية إلى أن سر إهتمام فيورباخ بالطبيعة يعود إلى عزلته في الريف، حيث مكث هناك وتأمل بعمق أسرار الطبيعة، تاركة فيه إنطباعا إيجابيا إستحوذ على تفكيره: "ويمكن القول أن التأثير الذي مارسته الطبيعة على فيورباخ، هو الذي املى على فكر فيورباخ موضوعه الأساسي. إنها العنصر الأكثر أهمية من بين العناصر التي كونت تفكيره".[4]

أما فيما يتعلق بالإنسان الفيورباخي، فاعبد الحليم عطية يلخصه في الفقرة التالية: "الإنسان عنده ليس فقط اللوجوس كما كان عند اليونان ولا الكوجيتو كما عند ديكارت ولا العقل الخالص الكانطي ولا الأنا الفشتيانه الإنسان الإنساني. كما يقول في تقديم مبادئ فلسفة المستقبل، الإنسان الذي يوجد في شقاء الأرض ليس في نعيم السماء السرمدي".[5] عن صدى فلسفة فيورباخ

1- روجيه غارودي، كارل ماركس، ص33.
2- كارل ماركس فريديرك اجلز، الأيديولوجيا الألمانية، ص654.
3- أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص75.
4- المرجع نفقسه، ص75.
5- المرجع نفسه، ص261.

يقول عطية: "يمكن أن نقف هنا وقفة أضنها هامة نشير فيها إلى أن فلسفة فيورباخ في الطبيعة وفي الإنسان قد تخللت كلا من الفلسفات المعاصرة: المادية الجدلية وكذا الوجودية سواء بشكل مباشر أو غير مباشر".[1]

وسنعود في الفصل الثالث من هذه الدراسة لرصد معالم فلسفة فيورباخ في المشروع الفكري لعبد الحليم عطية، ونبرز مساعيه في التأسيس لنظرية الإنسان العربي الذي غيبته الموضوعات الميتافيويقية-الغيبيات-.

مما سبق نستنتج ما يلي: مرت علاقة فيورباخ بهيغل بمرحلتين، الأولى هي مرحلة التأثر والولاء، حيث أضحى أحد أتباع هيغل وأحد حماة المذهب الهيغلي، والمرافعة لصالحه والرد على الخصوم التجريبيين لما رأى في المذهب الهيغلي شفاء من المسائل الغامضة في اللاهوت، لكن فيورباخ أخفى في صدره شيئا، إذ كان يحضر أثناء رده على الخصوم بإنقلاب معرفي ضد هيغل، وهو القائل بأن التعارض مع الهيغلية جزء مني. أما المرحلة الثانية فهي مرحلة التمرد والتحول من التأييد إلى النقد، وإعلان القطيعة، إذ راودته نوبات الشك حول موضوعات فلسفة هيغل، فبعد دراستها والتمعن فيها أدرك فيورباخ بأن ما يعوزها هو الواقع الحسي والإنسان المشكلان للحقيقة، فحسب فيورباخ فإن فلسفة هيغل هي امتداد للاهوت، أو بمعنى آخر لاهوتا معقلنا. رفض فيورباخ التقوقع والذوبان داخل النسق الهيغلي والتبعية الفكرية لأستاذه اعتقادا منه بأن عهد الأستاذية قد ولى، لذلك عمل على انتشال الفلسفة من ركام التجريد وتحويل الأفكار إلى أشياء. فعملية الاصلاح التي ينشدها فيورباخ هي تحدي لهيغل الذي يدعي اكتمال الفلسفة على يده وبلوغها السقف، لأنها عثرت على الروح المطلق.

إن غاية فيورباخ من نقد فلسفة هيغل هي إظهار التناقض الموجود في مذهبه، فبينما يقول هيغل بصراع الأضداد، وأن الفكرة تحمل بذور فنائها في ذاتها، يقول بوحدة الفكر والوجود، وأنهما شيء واحد، فهذه المقولة الشهيرة في المنطق الهيغلي دحضها فيورباخ بشدة معتبرا إياها وهما وضلالا، فلا يوجد سوى الوجود الحسي المستقل عن الوعي، الموضوعي، الحافل بالمعطيات الحسية،

1- المرجع السابق، ص81.

فالوجود الحسي يمثل الموضوع والفكر يمثل المحمول، فالثاني نتاج للأول وأعلاه مرتبة. فالوجود الخالص الذي يتحدث عنه هيغل ليس له صلة بالواقع وإنما هو مجرد مفهوم فلسفي إفتراضي او تصور ذهني.

هاجم فيورباخ تصور العدم في فلسفة هيغل باعتباره مساويا للوجود الخالص، فمن وجهة نظر فيورباخ، فإن التفكير في العدم هو اللاتفكير، هو الانغماس العميق في عالم الأوهام، فالعدم بالشكل الذي تحدث عنه هيغل هو الفكر أو العقل تجاوز ذاته، فلا يمكن للعقل أن يفكر خارج حدود العقل، يرى فيورباخ بأن نقيض الوجود الخالص ليس العدم كما يدعي هيغل، وإنما هو الوجود المحسوس العيني، الوجود الحقيقي، هكذا يبطل فيورباخ مفهوم العدم في المنطق الهيغلي ويعتبره وهما.

إمتد نقد فيورباخ ليشمل الفلسفة النظرية أو التأملية لأنها تتفق مع اللاهوت في الموضوع – الله– فهي الملجأ والسند الأخير للاهوت، فحين يتكلم اللاهوت عن الله، يتكلم اسبينوزا عن الجوهر وأن المادة امتداد للجوهر، ويتكلم فيخته Fichte عن الأنا الخالق، ويتكلم هيغل عن الروح المطلق، تعددت المفاهيم في الفلسفة التأملية لكن الفكرة واحدة، لذلك حمل فيورباخ لواء الإصلاح الفلسفي وذلك بتغيير موضوعاتها وغايتها وعلاقتها، فهو ينادي بقطع الصلة بين الفلسفة واللاهوت، وعقد تحالف بينها وبين العلوم الطبيعية، لأن روح العصر، وروح الحضارة يقتضيان ذلك. يعتقد فيورباخ بأن المرور نحو فلسفة جديدة يستلزم هدم المذهب الهيغلي وقلب الموضوعات المجردة التي لم تعد تجدي نفعا إلى موض وعات أكثر حسية وواقعية.

في ضوء تحليلنا للنصوص الدينية، حاولنا توضيح القراءة التاريخية للدين عند فيورباخ ونقده لجوهر المسيحية على ضوء نصوص وتحليلات الدراسات الغربية والعربية لفلسفته وتحليلات عبد الحليم عطية الذي أسهم بقسط وافر في تفسير جوهر الدين عند فيورباخ– سنعود لذلك في الفصل الثالث– وبيان طبيعته الإنسانية وحرص فيورباخ على أهمية الدين الإنساني للإنسان..

أجرى فيورباخ حفريات على منشأ وجذور الدين لدى الأمم القديمة التي تعج مجتمعاتها البشرية بالآلهة، وأهتدى بأن السبق يعود للإنسان البدائي الذي وقع أسيرا للخوف من سلطة

الطبيعة، لذلك لجأ لتشييد صرح الآلهة تتصف بالتبجيل والكمال، تستحق القرابين والنذر، فالآلهة ثمرة جهود الإنسان البدائي اللاواعي، وسند له ضد الضائقة الأنطولوجية، يستمد منها العون، وتهدئ من روعته، فكلما إقترب من الآلهة شعر بالأمن والإستقرار. فوبيا الطبيعة حركت فضول الإنسان لإختراع الآلهة وعقد تحالف معها. فالدين من منظور فيورباخ دوافعه نفسية سيكولوجية. فتنصيب الآلهة ليست غاية في ذاتها، وإنما وجودها وغايتها نفعية تخفف من الظمأ الأنطولوجي.

لم يكن الخوف فقط من الطبيعة هو الذي ولد الآلهة، وإنما الخوف من الموت كمبدأ حتمي أو شعور الإنسان بالتناهي والمحدودية، فالمقبرة التي تمثل نهاية الإنسان تمثل ميلاد الآلهة، فكلما فكر الإنسان في الموت زاد تدينه وتقربه من الآلهة.

أحصى فيورباخ مصدرا آخر للدين ذكره عبد الحليم عطية: هو الحب، أو حب خيرات الطبيعة، موضحا ذلك بأنه بمجرد زوال الشعور بالخوف ينشأ شعور بالفرحة والحب، فالمظاهر الطبيعية التي تثير الرعب في الإنسان كالرعد والفيضانات، عادة ما تعود عليه بالخير، فمصدر الخوف هو مصدر السعادة والحب.

ظل فيورباخ يناضل من أجل تحرير الإنسان من القوى المتعالية –الله– وإرجاعه إلى الطبيعة، فالإنسان جزء من الطبيعة يعتمد عليها، فالإنسان من يأكل كما يقول فيورباخ لذلك حدد الطبيعة كمصدر للدين، الغى العلاقةبين السماء والارض واعاد تاسيس علاقة الارضي مع الارضي اي الانسان مع الطبيعة.

شن حملة شرسة ضد الدين باعتباره وهما لابد من التخلص منه. فالدين حسب فيورباخ تسبب في إغتراب الإنسان عن ذاته، وقسم ذاته إلى قسمين: قسم في قبة السماء وقسم آخر في مملكة الأرض. يشرح بمزيد من الإيضاح في كتابه "جوهر المسيحية" أسباب الإغتراب الديني الذي يشكل أساس كل إغتراب سواء كان سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي مبينا بأن الدين مزق كينونة الإنسان وفصله عن ذاته وجعله يعيش حالة الإنفصام، فالله يتصف بالتسامي في حين يتصف الإنسان بالخنوع والإذلال، فالله، حسبه ليس في الحقيقة سوى الجوهر الإنساني، فسر اللاهوت هو الأنتروبولوجيا، فالإنسان حين يتقرب لله فإنه يتقرب لذاته.

يعتقد فيورباخ بأن آلية قهر الإغتراب الديني تتطلب تدمير الوهم الديني، فالضرورة تستلزم إزالة الكائن المفارق الذي صنعه الإنسان بنفسه، فكلما تحطمت الآلهة وتراجعت زاد الوعي الإنساني بذاته، فإلغاء الوجود المفارق شرط ضروري للوجود الإنساني، وإثبات الأرض هو مرهون بدحض العائلة السماوية، فالله يعثر عليه داخل ذاته، أو بمعنى آخر "أعرف نفسك تعرف ربك"، فبمجرد انتقال الإنسان من مرحلة اللاوعي إلى مرحلة الوعي ينتهي الإغتراب.

فالدين عند فيورباخ هو جوهر الإنسان المتشكل من الثالوث التالي: العقل، الإرادة، القلب، فهذه القوى السامية تتداخل فيما بينها لتشكل الجوهر الإنساني، هكذا حول فيورباخ المقدس إلى المدنس وأبطل بوثوقية شديدة وجود قوة غيبية تعلو على سلطة الإنسان.

أرسي فيورباخ أركان الفلسفة الجديدة يسميها بفلسفة المستقبل هي نقيض لفلسفة هيغل، فما وضعه هيغل على الهامش، أعاد له فيورباخ الإعتبار ووضعه في صلب الفلسفة، قوامها الإنسان والطبيعة وحدها تلك الكائنات تستحق النظر والاعتبار. فحين يقول هيغل الروح المطلق يقول فيورباخ الإنسان، وحين يقول هيغل المنطق يقول فيورباخ الطبيعة، وحين يقول هيغل الميتافيزيقا يقول فيورباخ الأنثروبولوجيا وحين يقول هيغل الوجود الخالص يقول فيورباخ الوجود الحسي وحين يتحدث هيغل عن التاريخ يتحدث فيورباخ عن المستقبل.

تعرضت مساعي فيورباخ حول الإنسان إلى النقد من طرف الشباب الهيغلي أمثال سترنر وماركس، فالأول إتهمه بالمثالية وعدم التمكن من التخلص منها، في حين يقول الثاني –ماركس– بأن فيورباخ عزل الإنسان عن عالمه الإجتماعي وجرده من كل نشاط وفعالية.

الفصل الثالث

أثر فيورباخ في الفكر العربي المعاصر

المبحث الأول: القراءات الهيغلية والماركسية لفلسفة فيورباخ.

المبحث الثاني: القراءة الإنسانية الوجودية عند أحمد عبد الحليم عطية

المبحث الثالث:الابداع الفلسفي عند عبد الحليم عطية

تمهيد

إنشغل المفكرون العرب بمختلف تياراتهم وتوجهاتهم بالفلسفة الألمانية بشكل عام والفلسفة الهيغلية بشكل خاص، وفيورباخ بإعتباره العضو البارز في اليسار الهيغلي إلى جانب ماركس، إنجذبت إليه الدراسات العربية المعاصرة لقوة نزعته الإنسانية، الواقع العربي المتردي في شموليته يفتقر إليها، فأضحى فيورباخ ضمن جدول إهتمام طليعة من الأكاديميين العرب لتقديمه للثقافة العربية من جهة، والتركيز على الإنسان العربي المستتر واللمفكر فيه من جهة أخرى.

تبدو الإرهاصات الأولى لهذه الفلسفة الأنثروبولوجية وان كان ذلك بشكل موجز تماما لدى عبد الله العروي في كتابه "مفهوم الحرية" ثم تليها دراسة حسن حنفي "الإغتراب الديني عند فيورباخ" نشر في مجلة عالم الفكر الكويتية سنة 1979، أما إلياس مرقس عرض في مقدمة ترجمة لكتابي"قضايا أولية لإصلاح الفلسفة"و"مبادئ فلسفة المستقبل"، لفلسفة فويرباخ مقارنا بينها وبين الهيجلية والماركسيين، لكن يبقى الاهتمام بهذه الفلسفة ضئيل إذا قورنت بالفلسفة الكانطية والماركسية والوجودية، ويرجع البعض، عدم الاهتمام الكافي بها لارتباطها الوثيق بالهيغلية والماركسية، فثلة من الدراسات تعتبرها امتدادا لهيغل وأخرى تعتبرها مقدمة للماركسية. لكن هذه الإشكالية ليست هدفنا وغايتنا، فنحن نسعى من خلال هذه الدراسة إلى إبراز مواطن التلاقي والتقاطع الفكري بين فيورباخ وبعض الأكاديميين العرب وبيان قراءاتهم وتفسيراتهم للفلسفة الفيورباخية والقضايا التي إنشغلت بها في مقدمتها مقولة الدين، لهذا أخترنا أول من قدم لها بالعربية بشكل موسع وخصص كل دراساته تقريبا على إمتداد ما يزيد عن عقود ثلاثة لدراسة هذه الفلسفة وتقديمها للعربية المفكر أحمد عبد الحليم عطية، الذي يعد الرائد الفعلي للدراسات الفيورباخية في العربية وبفضله وجدت هذه الفلسفة طريقها للعربية من خلال دراساته وترجماته المتعددة لنصوص فيورباخ. ومن هنا قسمنا هذا الفصل إلى ثلاث مباحث: الأول يشمل القراءت الهيغلية، تناولت فيورباخ على أنه ناقدا للمذهب الهيغلي والدراسات الماركسية التي تفسر فيورباخ تفسيرا ماركسيا إلحاديا، في حين خصصت الثاني والثالث للمفكر أحمد عبد الحليم عطية الذي قدم قراءة وجودية لفيورباخ ونذر جهده لفلسفته، بغية جعل الإنسان العربي وهمومه مقدمة لكل تفلسف عربي. خاصة أنه يقدم لنا تفسيرات مغايرة للباحثين في موقف فيورباخ من الدين، سيتضح ذلك في سياق التناول.

فما سر هذه المقاربة والتلاقي بين فيلسوف غربي وبين ثقافتنا العربية؟ وإلى أي مدى يمكن أن نتحدث عن وجود فلسفة فويرباخية في الفكر العربي وبأي معنى؟ وما طبيعة القراءة التي قدمها عطية له وهل التفسير الوجودي يتفق وفلسفة فويرباخ؟

المبحث الأول: القراءات الهيغلية والماركسية لفلسفة فيورباخ

موضوعنا إذن فيورباخ في العربية، أو الجهود المختلفة التي قدمها المفكرون العرب لفلسفة فيورباخ، الذي شغل به ثلة من الأساتذة من إتجاهات فلسفية متعددة منذ سبعينيات القرن العشرين، ناقلين مترجمين وباحثين مؤولين عددا من أعماله الفلسفية، خاصة فلسفة الدين وقدموا صورا مختلفة وتفسيرات متعددة للفيلسوف الذي تميز عن الفلسفة الهيجلية التي سبقته والفلسفة الماركسية التي تلته.

المطلب الأول: القراءات الهيغلية

نقدم في الحين دراستين الأولى لحسن حنفي والثانية لحنا ديب، تناولتا فيورباخ على أنه ناقدا لفلسفة هيغل.

أولا- حسن حنفي

إن الهدف من هذا الطرح هو تتبع أثر فيورباخ وملامح فلسفته في المشروع الفكري لحسن حنفي الذي يتناول إشكالية التراث والتجديد في العديد من مؤلفاته (حوالي ثلاثين مؤلفا). في مقال إلكتروني، يرصد لنا الباحث حسن أشرف منصور أثار فيورباخ على حسن حنفي: "فإذا استعرضنا مشروع حسن حنفي ابتداء من رسالة الدكتوراه في الستينات مرورا بأعماله في السبعينات وحتى من العقيدة إلى الثورة في الثمانينات، نلاحظ أن منهجيته الفينومينولوجية تمزج بين الهوسرلية والملامح الهيغلية، وهذه الملامح الهيغلية جعلته يتبنى تطوير فيورباخ لفينومينولوجيا هيغل وخاصة لتحليل هيغل للوعي الشقي في صورة فينومينولوجيا للوعي الديني المغترب يمارس ردا لمباحث علم أصول الدين في جوهر المسيحية. ولذلك نراه من العقيدة إلى الثورة إلى الوعي الإنساني، بعد أن كان الوعي الإلهي هو المسيطر على المصنفات القديمة في ذلك العلم مع استخدامه لطريقة تحليل الوعي الديني باعتباره وعيا مغتربا الذي هو في حقيقته وعي إنساني ملحق بالإله. فما يحكم منهجية

حسن حنفي تقنيته فينومينولوجية هوسرلية تمكنه من التعامل مع علوم التراث على أنها كاشفة عن إشكال في الوعي، وذلك كله في إطار أوسع يتعدى نطاق فينومينولوجيا هوسرل، يستخدم فيه مقولات وتقنية نقد الوعي الديني المغترب الظاهرة في فينومينولوجيا الهيغلية الفيورباخية".[1]

حذا حنفي حذو فيورباخ في نقده للتراث وراح يؤول مبحث التوحيد في علم أصول الدين باعتباره نظرية في الإنسان الكامل، ويزعم أن ما ألحقه المتكلمون بالإله من ذات وصفات هي في حقيقتها الذات الإنسانية وصفاتها، وهذا ما سعى فيورباخ لتأكيده في الفلسفة قائلا: "فقد حاول البشر تحقيق مثلهم العليا وصفات الكمال (فيهم) ونظرا لعدم تحققها (كاملة) في كائنات بشرية محددة، ورغبة في تجسيد هذه المثل خلق البشر الله متناسين أن هذه الصفات والمثل (التي تكون صورة الله عند البشر) وإن كانت بعيدة عن البشر كأفراد وغير متحققة فيهم، إلا أنها متحققة في الجنس البشري ككل وليست في كائن منفصل وبعيد عن البشر أنفسهم".[2] يقارب حسن اشرف منصور في النص التالي بين فيورباخ وحنفي: "وينظر حنفي إلى الصفات على أنها وعي متعين، ذلك لأنها تتصف بالفاعلية والامتلاء العيني في مقابل أوصاف الذات المجردة. أما العلم فهو علم بالذات أي الوعي الذاتي، والقدرة هي الوعي العملي باعتباره تاليا على العلم الذي هو الوعي النظري، وهو تعبير عن الرغبة في تجاوز المستحيل وفي الفعل الإنساني الشامل في الطبيعة، والحياة هي الحياة الدنيا وحياة الناس، والسمع والبصر ما هي إلا صفات إنسانية بحتة مرفوعة وملحقة بالإله والكلام معنى في الشعور الإنساني وليس صفة للذات الإلهية، والكلام هي القدرة الكلية على الكلام وهي صفة للبشر لأن الإله لا يمكن أن يتكلم لغة البشر".[3]

إن ملامح النزعة الإنسانية الفيورباخية، وصدى أفكاره تبدو واضحة في المشروع الفكري لحنفي الذي يسعى جاهدا لأنسنة التراث، بتغيير موضوعاته ومضامينه، فحين يقول فيورباخ: "بداية الفلسفة ليست الله ولا المطلق، وليست هي بكونها محمول المطلق أو الفكرة، إن بداية الفلسفة بالأحرى هي المتناهي".[4] يذهب حنفي في نفس الاتجاه قائلا: "إن الإنسياء هي إلهياء المستقبل لأن

1- حسن أشرف منصور، "حسن حنفى القراءة الفينومينولوجية للتراث الديني" .http//www.mahewar.org

2- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين –قضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص158.

3- حسن أشرف منصور، "حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية للتراث الديني".

4- لودفيج فيورباخ، نحو نقدية لفلسفة هيغل وفلسفة المستقبل، ص212.

علم الإنسان هو علم المستقبل"، يقول في موضع آخر: "إن الله هو المثل الأعلى بالنسبة للإنسان وإنما أوصافه إنما هي الأوصاف التي يحتاج إليها الإنسان العربي في مجتمعه الحالي، هذا هو معنى قلب الإلهياء إلى الإنسياء".[1]

يشيد حنفي بجهود فيورباخ في نقده للدين قائلا: "...وتظل أهمية فيورباخ أنه في المجتمعات التراثية يكون نقد الدين كمقدمة لنقد المجتمع، وأن فيورباخ هو المرحلة المتوسطة التي تعبر عن انتقال المجتمعات من الدين إلى الثورة ومن المثالية إلى الواقعية أو بلغة القدماء من التأويل إلى التنزيل".[2] بهدي من فيورباخ رفض حنفي التسليم بالتراث كحقيقة مطلقة، فانطلقا في نقده ودحضه بغية تفعيله رافضا بذلك التبعية الفكرية للماضي، فقاد حركة إصلاحية من داخله، الهدف منها الوصول لنظرية اجتماعية تكون منهاجا لتغيير الواقع العربي، والنص التالي المقتبس من كتابه التراث والتجديد يبين موقفه السلبي من التراث: "ليس متحفا للأفكار نفخر بها وننظر إليها بإعجاب ونقف أمامها في انبهار، وندعو العالم معنا للمشاهدة السياحية والفكرية".[3] ويذهب الباحث شريف طاوطاو في مقال نشره في مجلة دراسات فلسفية بعنوان "لاهوت التحرير في الفكر العربي المعاصر حسن حنفي أنموذجا" إلى إبراز مواطن التأثر عند حنفي قائلا: "ومن هنا يحاول حنفي مقاربة موقف فيورباخ الديني مع الإسلام، حيث يرى بان فيورباخ حاول إعادة الدين إلى الموقف الإنساني، وإعادة ملكوت السماوات إلى ملكوت الأرض، وهو ما حاوله الإسلام قبل ذلك بثلاثة عشر قرنا، وكان الفلسفة الغربية كلها منذ الإصلاح الديني وعصر النهضة، وفلسفة التنوير حتى فيورباخ... ما هي إلا محاولة للاقتراب من مثالية الإسلام وواقعيته ورفضه للكهنوت والأسرار وتأكيده للعقل والتوحيد".[4]

1- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 1993، ص82.

2- بن مزيان بن شرقي، "الفعل وتجربة الذات في السيرة الفلسفية، "كتاب جماعي بعنوان نحو أجور فلسفية عربية معاصرة قراءات في فكر عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية، القاهرة، د ط، 2014، ص25.

3- حسن حنفي، التراث والتجديد-موقفنا من التراث القديم-، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1992، ص23.

4- شريف طاطاو، "لاهوت التحرير في الفكر العربي المعاصر حسن حنفي انموذجا"، مجلة دراسات فلسفية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، العدد01، 2014، ص51.

من هنا يمكننا القول أنه: "إذا كانت المنهجية الهوسرلية هي الظاهرة بوضوح في قراءة حسن حنفي الفينومينولوجية لعلم أصول الفقه، فإن المنهجية الهيغلية-الفيورباخية، هي المسيطرة في نقده لفينومينولوجية علم أصول الدين، إذ يتعامل حنفي مع هذا العلم باعتباره المخزون النفسي لدى الجماهير، هذا المخزون النفسي هو مخزون في الوعي الجماهيري، ويأخذ حنفي الوعي الجماهيري باعتباره معطى محللا له أو قالبا له من المضمون اللاهوتي إلى مضمون آخر إنساني تحرري".[1]

يعتقد حنفي بأن سر التغيير والإنعتاق يكمن في إعادة تأويل التراث في المقام الأول والعودة إلى المنبع الأول للتراث، وهذا ما يعرف بالفينومينولوجيا التي طبقها فيورباخ في نقده للمسيحية:" حنفي إذن يمارس انقلابا هيغليا-فيورباخيا من داخل التراث، وهذا هو معنى الثورة لديه في عنوانه "من العقيدة إلى الثورة"، لكن تظل محاولته ثورة فكرية في الأساس منتظرة الفعلية، وهي محاولة تخضع في نفس الوقت للنقد الذي وجهه ماركس لفيورباخ وللهيغليين الشباب، إذ كانت الثورة لديهم ثورة فكرية، واعتقدوا أن تغيير الواقع يأتي بتغيير الأفكار، "إن الثورة التي يقصدها حنفي هي ثورة فكرية في الأساس، تعتقد مثل اليسار الهيغلي، إن ثورة في تصوراتنا عن الدين هي المقدمة الحتمية لثورة واقعية، أي قلبا للمضامين اللاهوتية لعلوم الدين إلى مضمون اجتماعي ثوري، وبذلك لا يزال حنفي واقعا في مرحلة اليسار الهيغلي الفيورباخي".[2]

يبدو حنفي متأثرا ليس فقط بفيورباخ، وإنما بالحلقة الفكرية التي ينتمي إليها –اليسار الهيغلي وأعضاؤه- بحيث يتبنى مقولة ماركس المشهورة: "ليس المهم لدينا هو فهم العالم كما كان عند القدماء بل تغييره وتطويره والسيطرة عليه. وكما يتناول ماركس فلسفة هيغل في الدولة لأنها أكثر الأشياء تقدما في ألمانيا، يتناول حنفي علم أصول الدين لأنه كان ولا يزال أكثر الأشياء تقدما في تراثنا، لكن يمارس حنفي في نفس الوقت قراءة لواقعنا المتردي من داخل علم أصول الدين، وبذلك يكون جامعا لفيورباخ وماركس في نفس الوقت".[3] فمن وجهة نظر حنفي فان الظروف مواتية لإعادة قراءة التراث وصياغته بشكل جديد على شاكلة فيورباخ، ويذهب حسن منصور إلى عقد

1- حسن أشرف منصور، حسن حنفي والقراءة الفيمينولوجية للتراث الديني.

2- المرجع نفسه.

3- المرجع نفسه.

مماثلة بين الأوضاع في ألمانيا والعالم العربي قائلا: "إن الذي جعل مشروع حنفيفي "من العقيدة إلى الثورة" يأخذ الطابع الهيغلي الفيورباخي هو سبب بنائي تاريخي متمثل في تواز وتشابه عضوي بين الوضع التاريخي الاجتماعي لألمانيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر، والوضع التاريخي الاجتماعي للعالم العربي ومصر خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين، هذان الوضعان المتوازيان والمتشابهان عضويا تمثلا في تخلف اقتصادي واجتماعي، نتيجة عدم وجود طبقة وسطى قوية تستطيع مباشرة مهمة تضيع البلاد ونقل ثقافته من التراث الديني إلى الحداثة والعقلانية، وبذلك ظهر التناقض بين الثقافة والموروث التي هي المسيحية في حالة ألمانيا والإسلام في حالة مصر والعالم العربي، والثقافة التنويرية والحداثية التي أتت إلى ألمانيا ومصر في نفس الوقت تقريبا وعلى يد نفس الشخص نابليون (Napoléon) وحملته العسكرية. وبذلك تحولت مقاومة الغازي المستعمر إلى اتجاه رافض لثقافته وتنويره وحداثته وإلى حركة راجعة إلى الوراء منسحبة إلى التراث لإعادة تأويله تأويلا ثوريا تحرريا، فمع عودة المجتمع كله إلى التراث سواء تمثل في إحياء ديني وتقوية دينية في حالة ألمانيا أو سلفية في حالة مصر، يعود المثقف المستنير أيضا إلى التراث لكن لإعادة تأويله ثوريا، وهذا هو مصدر التوازي العضوي بين فيورباخ واليسار الهيغلي من جهة، وحسن حنفي من جهة أخرى".[1]

سار حنفي على خطى اليسار الهيغلي وفيورباخ في تنقية الدراسات الإسلامية التقليدية التي تتميز بالطابع التجريدي، وهذا ما ذكره في كتابه علم الاستغراب: "وبتضافر الجهود بين الهيغليين اليساريين وفلاسفة التنوير خرجت دراسات عديدة على الدين أكثر جذرية وهي التي يمكن أن نأخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم".[2] يتضح لنا من هذا النص بان حنفي يسعى لأنسنة التراث وتغيير الإلهيات إلى الإنسانيات وتأسيس لخطاب ديني جديد قوامه الوعي الإنساني. فتغيير الواقع بالنسبة لحنفي مرهون بتغيير الوعي وتفكيك السياجات الدوقمتيكية التي تسببت في تعطيل العقل العربي الإسلامي. وعن سر إهتمام حنفي بالإنسان يقول الشيخ شبر الفقيه في كتابه الخطاب الفلسفي العربي المعاصر بين إشكالية المنهج وازدواجية التراث: "وكذلك من الأسباب الأخرى

1- حسن أشرف منصور حسن حنفي والقراءة الفيمينولوجية...

2- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص367.

لمعاناة فكرنا المعاصر هو غياب الرؤية العربية المعاصرة للإنسان التي ترد في أساسها إلى غياب الإنسان (كمبحث مستقل في التراث القديم)، فقد تمت محاصرته بين الإلهيات وعلوم الحكمة وابتلاعه في علم التوحيد وفنائه في علم التصوف ومحوه في علم التشريع، فحنفي يرى أن صورة الإنسان توارت خلف الكثير من الأستار والقشور والأغلفة اللغوية والعقائد التشريعية الإلهية".[1] إن حنفي المسكون بواقع الأمة الإسلامية والانشقاقات التي حلت بها منذ الفتنة، يدعو إلى ردع الاختلافات وتجاوز الانقسامات لمواكبة الأمم المتطورة وهذا ما جاء في كتابه من العقيدة إلى الثورة: "فإذا كان هدف القدماء إثبات عقائد (الفرقة الناجية) ضد (الفرقة الضالة)، فإن هدفنا هو الدفاع عن اجتهادات الأمة كلها، ووضع العقائد كلها في قدم المساواة ومعرفة كيف نشأت في ظروف العصر القديمة وكيف يمكن أن تحيا في ظروف العصر الجديدة".[2] الجهود التي يقوم بها حنفي لاقت استحسانا من طرف النخبة العربية؛ بحيث يقول عنه عبد الجبار الرفاعي في كتابه إنقاذ الترعة الإنسانية في الدين: "كتاباته هاجسها تغيير الواقع لا تتعطل في تفسيره كما هي الآثار الغارقة في الجدل والتفكير المجرد، تنحاز للحرية، والعدالة وتعلن إنها صوت المهمشين والمحرومين وكل أولئك المعذبين في الأرض الذين يتجرعون العلقم، يرى في الدين رسالة نهوض وانعتاق ومقاومة يستدعي ميراث الثوار في تاريخ الإسلام ويمجده ويرى فيه المنهج المضيء في الإسلام".[3] في حين يقول عنه علي حرب في كتابه التأويل والحقيقة: "لاشك أننا إذا أردنا أن نتعرف على الإنسان العربي في الفكر العربي المعاصر، فلن نجد صورته، فالمفكرون العرب لم ينظروا بشكل جدي فيما تعنيه كلمة (إنسان) و لم يبلوروا مفهوما معنيا للإنسان، بل لا وجود لمقالة عربية معاصرة في الإنسان، ولا عجب فمقولة الإنسان (ابتكار حديث) كما خلص إلى ذلك ميشال فوكو في الأسطر الأخيرة في (الكلمات والأشياء)، ولعل هذا الغياب لمفهوم الإنسان دفع واحدا من ابرز المفكرين العرب إلى إثارة مشكلة الإنسان، فالدكتور حسن حنفي هو الوحيد على ما نعلم الذي تفرد بتناول موضوع

1- الشيخ شبر الفقيه، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر بين إشكالية المنهج وازدواجية التراث، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2009، ص631.

2- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة- المقدمات النظرية1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1988، ص33.

3- عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ الترعة الإنسانية في الدين، مركز الدراسات فلسفة الدين، بغداد، د ط، د س، ص95

الإنسان والتصدي لمعالجته، ولقد وقف هذا الباحث عن إنساننا في استعادة صورته كما يقدمها الفكر القديم".[1]

إن بذور فلسفة الدين الفيورباخية وملامحها تبدو واضحة في مشروع حنفي الذي يصر على إحياء النزعة الإنسانية من خلال تأويله للتراث وعلوم القدماء، وتحويل اللاهوت السماوي إلى لاهوت الأرض، وجعل الإنسان مستقلا عن مبحث القيم. بالنسبة لحنفي، التراث ليس غاية في ذاته، وإنما وسيلة لتغيير واقع الأمة المتردي، وهذا ما يعرف عنده بلاهوت التحرير.

ثانيا– حنا ديب

إفتراضات فيورباخ حول فلسفة المستقبل التي تعد دينا في حد ذاته حسب تصوراته من جهة و التي تتخذ من الوجود الإنساني ركيزة صلبة له من جهة أخرى، وجدت صداها ليس فقط في الوجودية الغربية، وإنما أيضا أثرها بادية في الفكر العربي المعاصر، والباحث حنا ديب الذي أعد رسالة ماجستير بعنوان هيغل وفيورباخ؛ تبدو عليه معالم الفيورباخية والتأثر بالنزعة الإنسانية التي شكلت لب فلسفة فيورباخ، والفقرة التالية من الرسالة تؤكد الإنطباع الإيجابي عنده: "هدفت الفيورباخية ونجحت في إعطاء الفلسفة انطلاقة جديدة، وإذا كان الوهج الهيغلي والسيطرة الإيديولوجية للماركسية، خلال أكثر من قرن من الزمن، استطاع تنحية الفيورباخية جانبا وإبعادها عن الأنظار، فقد بدأ عصرنا يستشف الأهمية الاستثنائية لهذه الفلسفة التي تقوم على مسافة مساوية من التحجيم المادي ومن التجريد المثالي، وهذا ما يظهر بوضوح في كتابات كل الذين درسوا فيورباخ حديثا. والحق أن الفيورباخية لم تستنفذ لا من الناحية النظرية ولا من الناحية العملية، لذلك فإن متابعة القراءة لهذه الفلسفة على ضوء المعطيات الجديدة لعصرنا مهمة جدا بل ضرورية في اتجاه تخفيف معاناة من يشكل محور هذه الفلسفة: الإنسان".[2]

سعى حنا ديب في دراسته حول هيغل وفيورباخ، أن يبين أصالة فلسفة فيورباخ وإستقلالها عن فلسفتي هيغل وماركس قائلا: "في الأصل كان في نيتي أن أعرض في هذه الرسالة حقيقة الدور الذي لعبه فيورباخ بين هيغل وماركس، وأن أبين من خلال دراسة مفصلة للفيورباخية وحاجة

1- علي حرب، التأويل والحقيقة –قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، د س، ص ص70-71.
2- حنا ديب، هيغل وفيورباخ، ص317.

العصر لها، إنه لم يكن مجرد صلة وصل بينهما، ففيورباخ لم يكن مجرد جدول يحفر في الأرض بل كان Feuerbach بكل معنى الكلمة حر في الأرض وعلا لهيبه الجبلين العملاقين اللذين سار بينهما: هيغل وماركس، فأحرق الأول بناره وطهر الثاني بمائه الساخن، مؤسسا نظريته الفلسفية الأصلية: الإنسانية L'humanisme".[1]

إن حالة الإغتراب التي وسعت الإنسان، والظمأ الأنطولوجي الذي حل بالبشرية وقلب لمنظومة القيم، كل هذه العوامل دفعت بحنا ديب أن يرفع راية التحذير ويحاكي فيورباخ قائلا: "لذلك نحن بحاجة إلى الفيورباخية، نحن بحاجة إلى الإنسان المتعلم –المجرد- من كذب المحب المجرد من الإتجار بالمخدرات، المجرد من الإتجار بالسلاح، الذي يحس مع إخوانه البشر الذي لا يتعاطى مع أقرانه إلا إنسانيا".[2] نستطيع القول بان الدوافع التي دفعت هذا الباحث للولوج نحو فلسفة فيورباخ والتأثر بها هي دوافع موضوعية، واقعية، فحاجة العصر تستدعي تجاوز موضوعات التجريد والعودة إلى الأنثروبولوجية الفلسفية، يقول: "أنا لست متحيزا لفيورباخ، ولا أحكم على فلسفته إلا من خلال بحث يراعي شروط البحث العلمي، إلا أن الشرط الأساسي ليكون البحث الفلسفي المعني علميا هو إعتقادي، إستجابة هذا البحث لحاجة إنسانية، قريبة أو بعيدة، ملحة أو مستقبلية، وأي بحث لا يستجيب لهذا الشرط لا يمكن وصفه بالبحث العلمي مهما إستجاب لشروط البحث العلمي المتعارف عليها. لذلك إذا وافقنا مع فيورباخ بأن كل بحث لابد أن يبدأ بفرضية فإن (إنسان فيورباخ) و(نظريته الإنسانية) هما فرضيتنا في هذه الرسالة، حيث سنحاول تتبع الخطوات الجريئة التي قام بها فيورباخ به في تحرير الفلسفة من الدوران في حلقة مغلقة أي من الفكر المكتفي بذاته المنغلق على ذاته".[3]

ويمكننا القول، إن حنا ديب اهتم بتقديم فلسفة فيورباخ في إستقلال عن كل من فلسفة هيجل وفلسفة ماركس وكان إهتمامه الأكبر بنقد فيورباخ لهيجل ومن هنا تندرج قراءته في إطار الفيورباخية النقدية، قدم حنا ديب بدوره دراسة مهمة حول جهود عبد الحليم عطية في إستبصار

1- المرجع السابق، ص20.
2- حنا ديب، هيغل وفيورباخ،، ص28.
3- المرجع نفسه، ص28.

فلسفة فويرباخ المستقبلية:"يوم بدأت أطروحتي عن فيورباخ لنيل شهادة الماجستير لم أجد إلا مقالا واحدا يشرح فلسفة هذا المعلم الكبير باللغة العربية، وقد كان مقالا للدكتور أحمد بد الحليم عطية عن فلسفة فيورباخ ."[1]

المطلب الثاني: القراءات الماركسية

مادية فيورباخ وإنكاره لإله المسيحية- إله البروتستانت- وإصراره على تأنيسه، تلك المميزات جعلت الباحثون الياس مرقص، فريال حسن خليفة ونبيل فياض يقدمون له قراءة إلحادية لفلسفتة أو بعبارة أخرى قراءة في حدود الماركسية.

أولا- إلياس مرقص

في قراءة إلياس مرقص، وهو المفكر الماركسي العربي المعروف الذي قدم ترجمة لنصوص فيورباخ: قضايا أولية لإصلاح الفلسفة ومبادئ فلفلسفة لمستقبل بمقدمة طويلة نسبيا يعرض فيها للنزعة الحسية لفلسفته وإختلافها عن الفلسفة المثالية وعن هيغل وتلاميذه الشيوخ والشباب، ويقارن بين فلسفة فيورباخ المادية وفلسفات الماركسيين العرب. ويرى أنهم أكثر جدلية ومادية منهم، فهو يقدم قراءة إيجابية تعلي من أهمية الفيلسوف ودوره في تاريخ الفلسفة وأهميتها في فلسفة ماركس وهو يتابع في ذلك قراءة إنجلز التي قدمها في فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية.[2]

ثانيا- فريال حسن خليفة

أثرت الأكاديمية العربية فريال حسن خليفة المكتبة العربية بالعديد من المؤلفات الفلسفية تدور مضامينها حول الألوهية، والدين والحداثة والعقل والإصلاح الديني والبناء الحضاري، وما يهمنا في هذه الدراسة هو كتابها نقد فلسفة هيغل، كيركجورد، فيورباخ، ماركس الذي نشر سنة 2006، خصصت الباحثة الفصل الثالث من هذا الكتاب لفيورباخ بعنوان "نقد فيورباخ لفلسفة هيغل"، إستهلته بأحد أقوال فيورباخ، يدعو فيه لتغيير موضوعات التفلسف ويرافع لصالح الوجود الإنساني

1- حنا ديب، "فيورباخ وبدايةالفلسفة"، مجلةاوراق فلسفية، الحداثة والفلسفة في مصر، العد د22، 2009، ص191.
2- أحمد عبد الحليم عطية، نص الكتروني وصلني بتاريخ: 2019/01/25.

قائلا: "كل تأمل يختص بالحق والإرادة والحرية الشخصية دون اعتبار للإنسان، أي من خارج الإنسان أو من فوقه هو تأمل بدون ضرورة، بدون جوهر بدون أساس، بدون واقع. الإنسان هو وجود الحرية ووجود الشخصية ووجود الحق، الإنسان فقط هو الأساس لموناد، ليبتز هو الأساس لمطلق هيغل".[1] وتشير الباحثة ضمنيا إلى الاهتمام بالوجود الإنساني العربي الذي ظل مغيبا في الدراسات العربية، فالتأسيس للأنسنة في الفكر العربي/الإسلامي بات مطلب ضروري تقتضيه اللحظة التاريخية، فكل تنظير خارج آفاق الإنسان، فهو تنظير عبثي لا جدوى منه.

وبالعودة إلى مقدمة هذا الكتاب، نجد فريال خليفة، تشيد بالروح النقدية التي واكبت الفكر الأوربي الحديث، بحيث لم تسلم حتى النصوص المقدسة من عملية النقد، وهي حاجة في نفس الباحثة: "موضوع هذا البحث هو نقد فلسفة هيغل، والنقد أساس كل تطور، وسمة كل واقع، بل كل فكر ووجود، فإن استحال النقد حل الجمود وساد السكون وإن اتسع النقد ليشمل كافة مجالات الحياة، واتسم الواقع بالخصوبة ونضج الوعي، والقرن التاسع عشر فترة خصبة مثيرة في أحداثها مثمرة في أفكارها لا تحدها حرمة أو تقيدها سلطة إلى حد يقال عنه أنه عصر النقد".[2] بلغ النقد ذورته مع فيورباخ، بحيث بدد المذهب الهيغلي وألغى هوية الفكر والوجود، وأبطل علاقة الفلسفة بالدين التي يقر بها هيغل، فألغى فيورباخ الدين تحقيقا للفلسفة، ودحض الدراسات اللاهوتية، وهدم إله المسيحية، فجوهر المسيحية ليس المفارق المتعالي –الله– بل هو الكائن المحايث– الإنسان، فسر اللاهوت هو الأنثروبولوجي.

ثالثا– نبيل فياض

نتناول في هذه الفقرة، قراءة أخرى تمزج بين التفسير الماركسي والتفسير الإلحادي لعمل فيورباخ الذي حاول تجاوزه كل من حنا ديب وعبد الحليم عطية؛ وإن كان صاحبها لم يخصص دراسة مستقلة بل في سياق ترجمات أعمال فويرباخ الأساسية مثل: جوهر المسيحية، أفكار حول الموت والأبدية، جوهر الإيمان حسب مارتن لوتر، نحو نقدية لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل ونصوص أخرى.

1– فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيغل...، ص91.

2– فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيغل، ص05.

أشار الباحث في بداية مقدمة الترجمة لكتاب جوهر الإيمان حسب مارتن لوتر إلى الإختلاف البين في اللغات الثلاث: الألمانية، الإنجليزية والعربية فيما يتعلق بمفهوم الإيمان: "فالمعاناة في ترجمة هذا العمل الرائع. بدءا بالعنوان، كانت بذاتها قصة".[1] وللإطلاع أكثر على عنوان الكتاب باللغات الثلاث، العودة للصفحات من 6 إلى 10من ترجمة نبيل فياض لكتاب جوهر الإيمان حسب مارتن لوتر.

وقد تساءل نبيل فياض في مقدمة الترجمة لكتاب جوهر الايمان حسب مارتن لوتر حول أهمية فلسفة فيورباخ، وهل نقلها للعربية ضرورة ملحة؟ وهل الاهتمام بفيلسوف ملحد مجازفة كبرى في الوقت الذي بلغت المذهبية الدينية ذروتها في الشرق الأوسط؟: "هل يبدو ترفا معرفيا تقديم باحث وفيلسوف بارز بحجم فيورباخ باللغة العربية في هذا الزمان في حين انتهت الفلسفة من الشرق وانطفأت جذوة البحث في مستنفع الدين الآسن؟ – رغم أن عبدالحليم عطية يعود له السبق إلى تقديم فيورباخ للعربية–ويواصل: هل من العقلانية تقديم أعمال أحد رموز العقلانية عالميا في حين يجتاح العالم الناطق بالعربية "وباء" عداء العقلانية والهروب من "الجحيم" الوعي الحقيقي إلى جنة "الغريزة" الماورائية؟ هل يبدو تهورا الترويج لفيلسوف إلحادي غربي في حين يشتعل الشرق بنيران التطرف الطائفي والمذهب الديني بالمعنى الأسوأ للكلمة؟ لا".[2]

يشير الباحث نبيل فياض –المترجم– إلى السياق التاريخي لنقد فيورباخ للدين والإيمان: "ففي حين كانت ألمانيا تموج وقتها "بنو" عواصف سياسية تحاول تغيير الواقع المجتمعي في "أمة المفكرين"– كما أسماها نيتشه–جذريا الإصلاح والعصرنة، أختار وحيد بروكبرغ، كم يسمى فيورباخ، أن يعمل بهدوء على حسم الأمر معرفيا–وهذا أحد أهم أسباب مشروعنا الذي نتمنى له أن يكتمل والذي يتجلى في نقل أعمال المفكر الكبير إلى العربية".[3] يبدو نبيل فياض متحمسا لفلسفة فيورباخ

1– لودفيج فيورباخ، جوهر الإيمان حسب مارتن لوتر، ص6.
2– لودفيج فيورباخ، جوهر الإيمان حسب مارتن لوتر، ص11.
3– المصدر نفسه، ص12.

في المجال المعرفي قائلا: "لذلك فدراسة فيورباخ أمر ضروري بالنسبة لمن يدرس فلسفة الدين، وسيكولوجيا الدين، وتاريخ الفلسفة، وكل من يعتبر أن الأبستمولوجيا الدينية أهمية بالغة".[1]

حتى نستوفي أثر فيورباخ على الباحث نبيل فياض، نترك كتاب جوهر الإيمان حسب مارتن لوتر ونتجه لمقدمة الترجمة لكتاب نحو نقدية لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل ونصوص أخرى، يعنون نبيل فياض مقدمة تلك الترجمة: الإلحاد النيتشوي والفيورباخي والتطرف الديني. يذهب الباحث إلى أن الإلحاد النيتشوي ليس سوى امتداد لإلحاد فيورباخ وفي ذات الوقت يعتقد بأنه يشكل مخرجا وحلا لإنهاء لهيب الطائفية التي تنخر الشرق الأوسط، خاصة وان أعمال الترجمة ظهرت في الوقت الذي إشتدت فيه شوكت الطائفية، وأستحضر هنا نصا لنبيل فياض يبدو فيه متحمسا لأنتروبولوجيا فيورباخ كسدا منيعا ضد التعصب الديني، النص منقولا من مقدمة الكتاب الذي أشرنا إليه: "فكان لابد لنا، من اجل تشكيل حائط صد ثقافي، ضد التطرق الديني بكافة أشكاله، أن نلجأ إلى مادية فيورباخ المؤنسنة-التي تبدو خيارا وحيدا بعد سقوط المادية الماركسية-بحتميتها المتعالية ومطلقها التأملي".[2]

يرجع نبيل فياض لقضايا الراهن العربي ويرجعها إلى غياب الوعي المعرفي نتيجة الانغماس في الأنساق الجامدة وموضوعاتها التقليديةوسيطرة الكهنوتية على العقل العربي الإسلامي، لذلك نجده ينوه بالفلسفة الغربية (فيورباخ ونيتشه) ذات الأسس المنطقية كمرجعية فكرية لإخراج الأمة من النفق المظلم: "ففي اعتقادنا أن جمع النمطين الإلحاديين المعرفيين لكل من نيتشه وفيورباخ. نمطان لم يخرجا من فراغ قط... يمكن أن يفتح بابا ثقافيا في حوار ثقافي – عقلاني إيماني الحادي يهدف إلى الانتقال من الحرب الطائفية الغرائزية التي تسيطر على المشرق اليوم باتجاه نقاش معرفي حول الإله وتجلياته".[3] نحن نعرض لكلام فياض ونرى ضرورة مناقشته لكننا نقدمه باعتباره أحد القراءات الموجودة في العربية، مشيرين إلى حماسته في المقدمة وفي نفس الوقت حاجة الترجمة التي يزعم أنها

1- المصدر نفسه، ص19.

2- لودفيج فيورباخ، نحو نقدية لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل ونصوص اخرى، ص14.

3- المصدر نفسه، ص13.

عن الألمانية إلى مراجعة؛ ذلك لأن الترجمة الإنجليزية حاضرة على امتداد النص في قوله: "ويقول المترجم الإنجليزي...

يعود نبيل فياض ليستبعد تلك الحلول والتشاؤم يتخلل أفكاره: "قد يكون هذا اقرب إلى المستحيل بسبب الأمية الفكرية التي تفرض وجودها على الناطقين بالضاد منذ زمن غير قصير من ناحية، ونخبوية فيورباخ ونيتشه وصعوبة قراءتهما على الغالبية الساحقة من الجمهور الناطق بالعربية من ناحية أخرى".[1] من وجهة نظر نبيل فياض فان التفاوت كبيرا بين الثقافتين الغربية والعربية، فافيورباخ ونيتشه سليلا الفلسفة المثالية الألمانية (كانط، فيشته، شيلنج، هيغل)، في حين الثقافة العربية وريثة التراث القروسطوي الذي ما زال يقيس الغائب على الشاهد، لذلك نجده يختم مقدمة الترجمة للكتاب الذي سبق وانذكرناه بالتساؤل التالي: "فماذا علينا أن نقول نحن الذين لم نرث إلا ثقافة التطرف والتفكير والإقصاء".[2] بدون أدنى شك، إن دعوة نبيل فياض لتبني الفلسفة الإلحادية (فيورباخ نيتشه) هي بمثابة ردة فعل شديدة على الممارسات الطائفية في المشرق، خاصة وان السياق التاريخ لإعمال الترجمة- 2016-حافل بمجازر التعصب الديني.

إتفق الباحثين العرب حول إستدعاء فلسفة فيورباخ لإرساء نزعة إنسانية في الدراسات العربية المعاصرة والتأسيس لخطاب فكري معتدل، ينبذ أشكال العنف ويدعو للتسامح الديني، لكنهم إختلفوا حول المنطلقات. أي إننا إزاء قراءات متعددة متنوعة شغل بعضها كما درسنا بالنقد كما لدى فريال خليفة وحنا ديب وحسن حنفي، وبشرت قراءة الياس مرقص بالماركسية وسعت للتأسيس لها، بل إكتفت إحداها بالقراءة الإلحادية والدعوة لها بعبارة أخرى، إنقسمت هذه الدراسات إلى قسمين إحداها غلب عليها التحليل السياسي، والثانية غلب عليها التحليل الفلسفي. وفي تقسيم ثالث نقول إن معظم هذه القراءات إكتفت بعرض فلسفة فويرباخ وإجتهدت في التمييز بينها وبين فلسفة هيجل السابق عليها وماركس التالي عليه. بينما وهذا ما يهمنا هناك من سعى إلى تحليل وتفسير وتأويل فلسفة فيورباخ خاصة حسن حنفي وعبد الحليم عطية، عرضنا للأول في البداية عبر دراسته المبكرة "الإغتراب الديني عند فويرباخ"، ونخصص دراستنا لتقديم قراءة عبد

1- المصدر السابق، ص14.

2- المصدر نفسه، ص14.

الحليم عطية لفلسفة فيورباخ عبر دراساته المتعددة حول الفيلسوف الألماني ومحاولة جعلها أحد المصادر الأساسية في الفكر العربي المعاصر، والتي لاقت اهتماما كبيرا من عدد من الباحثين العرب كما سيظهر من التناول التالي:

المبحث الثاني: القراءة الإنسانية الوجودية لفلسفة فيورباخ عند أحمد عبد الحليم عطية

تركت التصورات الفلسفية لفيورباخ ونزعنه الإنسانيةبالغ الأثر على المفكر عبد الحليم عطية، فاتخذها مرجعية فكرية وعمل على تفعيلها في الثقافة العربية المعاصرة عن طريق الترجمة أحيانا وعن طريق الدراسة أحيانا أخرى. وهذا المبحث يبين لنا قراءة عبد الحليم عطية لفيورباخ الوافد إلينا. وسوف نتناول جهوده المختلفة ودراساته المتعددة حول فيورباخ في المبحث التالي، حيث قدم لنا قراءة لها سماتها الخاصة حول فلسفة الدين ذات الطابع أنثروبولوجي، تظهر فيما قدمه لنا من أعمال حيث يمكن القول أنه يمثل البداية الحقيقية للدراسات ال: فيورباخية في العربية فقد حاول التأسيس لها منذ السبعينيات من القرن العشرين، حيث محدودية الدراسات والترجمات بل قلتها وندرتها قبل أن يقدم لنا عمله.

المطلب الأول: حياة عبد الحليم عطية ومؤلفاته وفكره

تأتي محاولتنا هذه لإلقاء الضوء على حياة عبد الحليم عطية وإهتماماته المتعددة وكتاباته المختلفة خاصة تلك التي دارت حول فلسفة فيورباخ،، ورغم صدور عدد من الكتب والدراسات حوله تسعى لتلمس القضايا التي شغل بها، إلا أن الإهتمام بتفسيره وتأويله للفلسفة الفويرباخية يمثل الهدف من دراستنا هذه. لعل أهم ما يميز سيرته كثرة نشاطاته وتحركاته في الوطن العربي محاضرا تارة ومنتجا تارة أخرى، ناقلا معه الهم الفلسفي العربي، راغبا في إستنهاض وحلحلة أزمة الوعي العربي وإعادة بنيته بمعزل عن الخطاب الدوقماتيكي.فاعطية الذي يسعى لتأسيس العقل النقدي في الثقافة العربية المعاصرة ويراهن على مركزية الإنسان العربي، جدير بأن نقدمه للجامعة الجزائرية .

أولا– حياته

ولد أحمد عبد الحليم عطية في 11 فبراير 1951 بالقاهرة وحصل على الليسانس في الآداب بجامعة القاهرة قسم الفلسفة عام 1973، والماجستير عام 1980 في فلسفة القيم عند رالف

بارتونبيري، ثم الدكتوراه في مفهوم الطبيعة والإنسان عند فيورباخ: دراسة نقدية عام 1986. شغل العديد من الوظائف منذ كان معيدا بقسم الفلسفة، ثم مدرسا اعتبارا من 1986، وأستاذ للفلسفة بجامعة آداب القاهرة وأستاذا زائرا بالعديد من الجامعات. ينتمي عطية للعديد من الجمعيات العلمية، حيث كان له حضورا في عدد كبير من الجمعيات الدولية، والعربية نذكر منها عضو بالجمعية الدولية الفلسفية الإسلامية وتاريخ العلوم عند العرب بباريس، عضو كذلك بالجمعية الفلسفية العربية بالأردن وغيرها والمصرية بالقاهرة، وعضو كرسي اليونسكو للفلسفة بتونس".[1]

وقد أسس مع مجموعة من المفكرين من مصر وتونس والمغرب ملتقى الفلاسفة العرب الذي أعلن قيامه في تونس أبريل 2016 مع الفيلسوف التونسي فتحي التريكي. ويهمنا العمل البارز لهذا الملتقى وهو إصدار موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين في ثلاثة مجلدات. وللمفكر عبد الحليم عطية دور هام في إصدار أوراق فلسفية التي قدمت عددا متميزا حول: فيورباخ، العدد الثالث عشر. الجانب الثاني مع قراءته للفكر الغربي في توجهه الفلسفي الذي نشير إليه ونؤكد عليه، ومن أجل بيان ما قدمه لنا من جهود في هذا التوجه ننتقل إلى بيان مؤلفاته.

ثانيا– مؤلفاته

الإنتاج الفكري لعبد الحليم عطية ليس بالقليل، يظهر في تخصصات فلسفية متعددة يجمعها رؤية واحدة عقلانية نقدية إنسانية، و يعكس مدى إهتمامه بالدرس الفلسفي، الغربي والعربي، فالقارئ لمؤلفات عطية يستشعر عمق تأمله في الواقع العربي وإنشغاله، وهو يسعى دوما لتأسيس فلسفة عربية علمية تنويرية إنسانية، تتخذ موضوعاتها من قضايا العصر، وتبحث عن المسكوت عنه في التراث، وقدمت حول أعماله عدة مجلدات من أساتذة ومفكرين وباحثين عرب معاصرين، في مقدمتهم المفكر التونسي فتحي التريكي الذي أشرف على عملين عن عبد الحليم عطية الأول نحو أجورا فلسفية عربية 2016، والثاني أحمد عبد الحليم عطية مفكرا عربيا معاصرا2018، يقول في مقدمة العمل الأول: "فلا شك أن الكم الهائل من المقالات والأبحاث والكتب التي كتبها أو أشرف عليها أو أصدرها يقدم للقارئ صورة واضحة عن توجه صاحبنا الفكري والتمثل في إيجاد علاقة

1– فوزية علوان وسلمى برحايل، قراءة القراءة في الأخلاق العربية –عبد الحليم عطية أنموذجا، دفاتر فلسفية يصدرها كرسي اليونسكو فرع جامعة الزقازيق، د ط، د س، ص ص13-14.

دائما قلقة بين أسس النهضة الفلسفية في مصر والبلدان العربية الأخرى ومعطيات الفلسفة المعاصرة وما تقدمه من مفاهيم جديدة وتصورات متنوعة حسب ما يقدمه عصر ما بعد الحداثة للإنسانية". فقد إنتقل بذكاء من معالجة كتابات فيورباخ الذي كان موضوع أطروحته بجامعة القاهرة سنة 1986 إلى مساءلة فلاسفة أوروبيين آخرين مثل كانط ونيتشة وسارتر وفوكو ودريدا وغيرهم والى استحضار أفكار أساتذة الفكر الفلسفي العربي ونقدها ومناقشتها ."[1] وتثمينا لمجهوداتعبد الحليم عطية الفكرية والمامه العميق بخبايا الفلسفة يقول عنه: "الجهد الفلسفي لأحمد عبد الحليم عطية من خلال تنوع أعماله ونشاطه واهتماماته يصب تقريبا في تطوير فلسفة التنوع والتعقل دفاعا عن العقل المفتوح الضامن لكل تقدم ممكن في الفكر والحياة".[2] وفي ذات السياق يقول عنه في الكتاب الثاني:"فقد كان الفكر الفلسفي اليونلني حاضرا في هذه الاعمال كما كانت الفلسفة العربية القديمة ملهمة لبعض أطروحاته، اماالفلسفة الحديثة والمعاصرة غربيةكانت أم عربية فهي التي اخذت الجانب الأكبر من تفكيره ونقده الفلسفي."[3]

وقد أثرى عبد الحليم عطية المكتبة العربية بالعديد من المؤلفات الفلسفية، نذكرها على النحو التالي:

- الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، وهو أول أعماله التي يتتبع فيها تأثير الفكر العقلاني على المفكرين العرب المعاصرين، كما سنشير اليه فيما بعد.

- الفكر الأخلاقي العربي المعاصر. وهو بداية أعماله التخصصية في مجال الفلسفة والذي يكتب فيه العديد من الأعمال.

- الفكر السياسي والأخلاقي عند العامري، وهو عمل أساسي أصدره في بداية حياته الفلسفية وأعاد النظر فيه إعادة جذرية وصدر مرة ثانية 2018.

- الأخلاق الاجتماعية والوجودية في الفكر العربي المعاصر.

1- فتحي التريكي [محرر]، نحو أجورا فلسفية عربية معاصرة قراءات في فكر أحمد عبد الحليم عطية، ص3.

2- المرجع نفسه، ص04.

3- فتحي التريكي: "الإبداع الفلسفي العربي -قراءات في أعمال أحمد عبد الحليم عطية"، كتاب جماعي: عبد الحليم عطية مفكرا عربيا معاصرا، إشراف زهير المدنيني، مؤسسة مجاز للثقافة والترجمة والنشر، د ط، 2018، ص07.

- الأخلاق القرآنية في الفكر العربي المعاصر.

- توفيق الطويل ودراسات القيم في العربية، الكتاب التذكاري (إعداد) كلية الآداب.

- جالينوس في الفكر القديم والمعاصر.

- دراسات أخلاقية.

- إيتيقا الراهن.

- الفلسفة العامة نظرة جديدة:اثار فيه للعديد من المسائل الفلسفية :الله، النفس، الذات، القيم، الوجود، العقل....

- سارتر والفكر العربي المعاصر:لنا عودة لهذا الكتاب في المبحث الثالث من هذا الفصل.

- مابعد الحداثة والتفكيك، يعلن عبد الحليم عطية في مقدمة هذا الكتاب عن مضمون الدراسة: "مقالات فلسفية نناقش فيه عدة موضوعات تشغل الفكر الفلسفي الحديث وتعرض لتيارات الفلسفةالراهنة الحية في الغرب."[1]

-جدل الانا والاخر.

- التنوير والتسامح في الفكر العربي المعاصر.

- الموسوعة الفلسفية.

- موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين، يقول عنها مراد وهبه:"اذا اردت ان تعرف الرسالةالفلسفية للاستاذ الدكتور احمد عبد الحليم عطية فاقرا المجلدات الثلاثة التي اصدرها تحت عنوان"موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين."[2]

أما بالنسبة لأعماله المترجمة وتحقيقالته فنجد له إسهاما ثريا في هذا الجانب منها:

- الأخلاق الهيغلية، ترجمة كتاب وولش ودراسة.

1- احمد عبد الحليم عطية، ما بعد الحداثة والتفكيك مقالات فلسفية، دار الثقافة العربية، القاهرة، دط 2008، ص5.

2- مراد وهبة، تصدير، موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين، المجلد الاول، ملتقى فلاسفةالعرب، تونس، 2016، ص5.

- السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية للعامري (دراسة وتحقيق).

- الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين (ترجمة عن دي بور).[1] بالإضافة إلى العديد من المداخلات والمقالات شارك فيها في المحافل الفكرية العربية والدولية.

تشكل تلك المؤلفات في مختلف التخصصات الفلسفية الغربية والشرقية القديمة والجديدة :- الاخلاق، السياسة، القيم - مرجعية فكرية لكل باحث في مجال الفلسفة والفكر الانساني.

1- أعمال عبد الحليم عطية حول فيورباخ

تناول عبد الحليم عطية فلسفة فيوباخ في العديد من الدراسات (كتب، مقالات، مداخلات) من نواحي عدة: التأليف، الشرح، التحليل والترجمة، وفي حوار أجراه معه الباحث المغربي عبد العزيز بومسهولي ونشر في كتابه "الفلسفة والحراك العربي"يقول فيه عطية ردا على سؤال محاوره: "فيورباخ يحتاج إلى وقفة طويلة وكم كنت أود أن أقوم مع كتابات فيورباخ بما قام به ابن رشد مع أرسطو وانأ أخرجت عملين من أعمال فيورباخ الأول عن جوهر الدين، والثاني المانيفستو (البيان) الفلسفي؛ الذي كان قد ترجمه التوسير في السيتينيات للفرنسية. وهو يضم الدراسات التالية: في بداية الفلسفة، ضرورة إصلاح الفلسفة، قضايا أولية لإصلاح الفلسفة، مبادئ فلسفة المستقبل، مقدمة الطبعة الثانية من ماهية المسيحية".[2]

قدم لنا عطية أطروحة الدكتوراه بعنوان "مفهوما الطبيعة والإنسان في فلسفة فيورباخ، دراسة نقدية" عام 1986، يقول عنها الأستاذ الأسباني جوزيف بويج منتدى؛ في دراسته "لودفيج فيورباخ في الدراسات العربية"، جاء فيه: "يحتوي كتاب الدكتور عبد الحليم عطية، في رأينا، على ميزتين عظيمتين. أولا أنه يحوي أول ترجمة عربية لنصوص فيورباخ الأساسية؛ هذا من ناحية ومن ناحية أخرى هذا الكتاب يعد مدخلا لفهم فيورباخ حيث أنه قائم على نصوص متعددة. بالإضافة إلى أن الكتاب يضع القارئ في اتصال مع عملية البحث فيما يتعلق بقائمة المراجع الميزة الثانية تتعلق بالسياق الحالي، ففي المجتمع العربي والإسلامي، بصفة عامة بمسالة الدين مشتعلة، فالتيارات التقليدية

1- فوزية علوان سلمى برحايل، قراءة القراءة في الاخلاق العربية...، ص14.

2- عبد العزيز بومسهولي، الفلسفة والحراك العربي، إفريقيا الشرق، المغرب، ص ص253-254.

تدافع عن الإسلام السياسي ولا يشككون في جوهر الدين الذي يبرر هذه النظرة.نقد فيورباخ للمسيحية وللدين بصفة عامة يدع إلى التفكير وإعادة النظر في الإسلام السياسي".[1]

تم طبع الأطروحة مع تقديم للمفكر العربي حسن حنفي جاء فيه: "هذا بالفعل أول دراسة كاملة عن فيورباخ باللغة العربية (...) فإذا كانت الدراسات الفيورباخية في الغرب قد حاولت أيضا وضع فيورباخ في إطار الفلسفة الغربية، فإن هذه الدراسة حاولت أيضا تقديمه كتاريخ للفلسفة الغربية، فأصبح فيورباخ أحد الروافد الغربية الجديدة الممتدة إلى فكرنا المعاصر كما فعلنا من قبل مع ديكارت، وكانط وغيرهم...، وهذه الملاحظة تبدو أهم ما يمكن أن يدخل به عمل الأستاذ عطية الكتابة الفلسفية في عالمنا العربي خاصة إذا ما علمنا مدى تأثير الفلسفة الماركسية على نخبة كبيرة من المثقفين والمفكرين والسياسيين العرب، إلا أن العودة إلى فيورباخ تتمثل في الإنتباه إلى أصول العمل داخل فلسفة ماركس ومن ثم تكون العودة عودة تأصيل لا عودة انبهار خاصة إذ علمنا إن فلسفة فيورباخ أتت لقلب الفلسفة الهيغلية نحو ضرورة الاهتمام بالإحساس لان فيورباخ قد جعل الإهتمام بالإنسان والأحاسيس لتنفتح بذلك إمكانية البحث عن الحقيقة في الحوار".[2]

يبدو أن، إلحاح عبد الحليم عطية على نقل فلسفة فيورباخ للدراسات العربية في بالغ الأهمية والنص التالي المقتبس من مقدمة الترجمة لكتاب أصل الدين يؤكد مقاصد عطية: "وقد شرعت في تقديم هذه النصوص الفيورباخية في إطار تقديم فيورباخ إلى العربية فمن حق فيلسوف المستقبل أن يجد مكانا في ثقافتنا التي مازالت تحيا على فلسفة القدماء. لقد اجتهد القدماء في نقل وترجمة الفلسفة اليونانية ونصوص الفلاسفة اليونان منذ عصر الترجمة الأول وقدم ابن رشد فلسفة أرسطوكما قدم عثمان أمين فلسفة ديكارت وأفاض رائد العقلانية الفيلسوف والشارح الأعظم في تقديم وتفسير كتب المعلم الأول ونحن بحاجة شديدة أن نفعل ما فعله ابن رشد مع كبار فلاسفة العصر حتى لا نختلف عن القدماء".[3] تكمن فطنة عبد الحليم عطية، انه أدرك جيدا ان الواقع العربي الإسلامي منه يستدعي التوقف عند فلسفة فيورباخ ومساءلتها.

1- جوزيف بويج، منتدى، لودفيج فيورباخ في العربية، ص4.

2- بن مزيان بن شرقي، العقل والتجربة الفلسفية، في: فتحي التريكي، نحو أجورا فلسفية عربية معاصرة، ص25.

3- لودفيج فيورباخ، أصل الدين، ص5.

تخصيص العدد الثاني عشر من مجلة أوراق فلسفية التي يشرف عليها لفيورباخ بمناسبة مرور مائتي عام على ميلاده، وقد شارك في هذا العدد إلى جانب عبد الحليم عطية العديد من الباحثين والمهتمين بالحقل الفلسفي من الأوطان العربية بعناوين متباينة تأليفا وترجمة حول فلسفة فيورباخ، وفي مقال بعنوان: النقد عند فيورباخ يقول عبد الحليم عطية: "نتناول في هذه الدراسة النقد عند فيورباخ، ويأتي حديثنا عن النقد عند الفيلسوف الألماني في الحقيقة في سياق تأكيدنا على أهمية النقد في حياتنا المعاصرة وفي فكرنا العربي، فأهمية النقد الذي نحتاج إليه في كل مجالات ثقافتنا، والذي أصبحت حاجاتنا إليه أكثر إلحاحا يأتي من كون مجتمعاتنا العربية لم تعرف بصورة شاملة النقد الجذري، الذي يغير حالتنا الراهنة المأزومة والتابعة والخاضعة إلى ما نصبو إليه من حرية وتقدم وحياة إنسانية كريمة.نعم عرفنا منذ حوالي منتصف القرن العشرين دعوات للنقد الذاتي، والنقد المزدوج والنقد الحضاري والنقد الثقافي، لكننا مازلنا في حاجة شديدة إلى التأكيد على أهمية وضرورة النقد الجذري لكل مجالات حياتنا وثقافتنا".[1]

إضافة إلى مقالات متعددة أخرى تم نشرها في دوريات مختلفة، وهذا ما يؤكده في مقدمة ترجمة كتاب فيورباخ ماهية الدين: "وقدمنا نحن عدة دراسات في بعض الدوريات العربية حوله، حيث نشرنا في آفاق عربية (بغداد) مفهوم الزمان عند فيورباخ وفي مجلة الفكر العربي المعاصر (بيروت) جوهر الدين عند فيورباخ، ودراسات فلسفية (الأردن) جماليات فيورباخ وأوراق فلسفية النقد عند فيورباخ التي شاركنا بها في ندوة النقد بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية (القاهرة)".[2] و مقالا بعنوان "جدل اللاهوت بين هيغل ونيتشه فيوباخ راهنا" في العدد الاول من مجلة الاستغراب التي تصدر عن مركز الدراسات الاسلامية ببيروت.

وعلى الرغم من الجهد الكبير الذي كرسه عبد الحليم عطية لفلسفة فيورباخ تأليفا وتحليلا وترجمة، إلا أنه يأسف عن عدم ترجمة بعض أعماله الأخرى إلى اللغة العربية قائلا في كتابه الإنسان في فلسفة فيورباخ: "فلا يعقل حتى الآن عدم ترجمة ماهية المسيحية وماهية الدين ونقد فلسفة هيغل،

1- أحمد عبد الحليم عطية، النقد عند فيورباخ، ص129.

2- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص ص5-6.

بل وتاريخ الفلسفة".[1] والتزاما بالوفاء لفلسفة فيورباخ يعد عبد الحليم عطية المهتمين بالدرس الفلسفي بالمزيد والاستفاضة في التنقيب والتحري على فكر فيورباخ، ويضيف قائلا: "وأيضا فإن البحث الحالي يفتح الباب أمام مزيد من الدراسات حول فلسفة فيورباخ خاصة في نقده للدين ونظريته الاجتماعية وعلاقته بهيغل وهو ما نعاهد القارئ على العمل من أجل محاولة تقديمه له في العربية".[2]

وإذا كان هذا ما كتبه عبد الحليم عطية في سنوات الثمانينات والتسعينات، فقد وجدنا في الفترة الأخيرة اهتمامات متعددة بالفيلسوف الأنثروبولوجي تتابع أعماله وتهتدي بدراسات وتواصل الجهد الذي يقوم به، مثل دراسة نادية النصراوي ودراسة خشعي أبو النور اللتان تابعتا جهد الأستاذ عبد الحليم عطية كما نجد اهتماما في السنوات الخمس الأخيرة بترجمة فويرباخ قام بها الباحث نبيل فياض.

أ- دراسات حول عبد الحليم عطية

- تولى د. حسن حماد العميد الأسبق لكلية الآداب جامعة الزقازيق الإشراف على ملف كبير بالعدد الثاني والعشرون، الفلسفة والحداثة، من مجلة أوراق فلسفية وقد خصص فكر عبد الحليم عطية، شارك فيها العديد من الباحثين بمقالات متعددة، منها بعض الدراسات حول جهده في دراسة فيورباخ.

- دراسة –رسالة ماستر–بعنوان قراءة القراءة في لأخلاق العربية عند أحمد عبد الحليم عطية.

- كتاب جماعي بعنوان نحو أجورا فلسفية عربية معاصرة قراءات في فكراحمد عبد الحليم عطية: إشراف الباحث فتحي التريكي، شارك فيه مجموعة من الباحثين من مختلف الدول العربية، حوالي ستة وثلاثون مقالا فلسفيا تدور موضوعاتها حول إسهامات عبد الحليم عطية في إثراء الفلسفة في الوطن العربي.

- كتاب بعنوان الفلسفة والحراك العربي لعبد العزيز بومسهولي –محاور العطية–، دراسة على شكل حوار مطول يدور محتواه حول الثورات العربية الأخيرة.

1- أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص271.

2- المصدر نفسه، ص271.

- كتاب جماعي:أ حمد عبد الحليم عطية مفكرا عربيا معاصرا،إ زهير المدنيني، تقديم مراد وهبة

ثالثا– الإبداع الفلسفي عند عبد الحليم عطية

حين نتذكر فيلسوفنا عبد الحليم عطية، نتذكر مجهوداته ونضالاته الفكرية، ومن هنا فالحديث عنه هو الحديث عن مشروعه الفكري وإبداعه الفلسفي، فنواة ذلك المشروع بدأت تتشكل وتتبلور لما اقبل على تتبع اثر الفلسفة الغربية في الفكر العربي المعاصر، فاختار منها نماذج تمثل مختلف الاتجاهات الفكرية الغربية، أعاد قراءتها وطرحها وصياغتها وتأطيرها، أحيانا تأتي القراءة وصفية تحليلية، وأحيانا أخرى تكون القراءة تحليلية نقدية.

إن ما يهدف إليه عطية من إعادة القراءة للقراءات العربية السابقة للفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة؛ إنما لتوضيح كيف تعامل وتفاعل المتلقي العربي لتلك الفلسفات والنظر في إشكالاتها ومناهجها وحدودها ونظرياتها ونزاعاتها ومذاهبها وأنساقها المتعارضة ومصادرها المتباينة. ونشير هنا إلى أنه التزم الموضوعية والحياد الفكري في تلك القراءة، فلم ينحاز في معظم الأحيان لأي طرف سواء الأنا أو الآخر، أو الدارس والمدروس، فهو يتمتع بقدر كبير من الاحترافية التي وفرت له المساندة الفكرية في المشرق والمغرب العربي، فلم يكن يهدف لتأكيد صحة تلك القراءات ونقدها والهجوم عليها، بقدر ما كان يهدف إلى ترسيخ وتأصيل العقل النقدي وصناعة الإبداع في الفكر العربي المعاصر، وسنتناول جهوده هنا وتفسيرها وتأويلها في أحيان أخرى موضحين علاقتها وأثرها في بناء الفكر الفلسفي العربي طارحا أسئلة الواقع الملحة عليها.

وسنقدم فيما يلي شخصيات فلسفية غربية تركت اثرها في الفكر العربي المعاصر، لبيان قراءة عبد الحليم عطية لها باعتبارها تمثل جوانب ومظاهر للفكر الغربي الذي يحاوره ويناقشه صاحب مشروع قراءة القراءة، فهي جميعا مظاهر للمنظومة الفكرية الغربية على تعدد وتنوع توجهاتها تمثل نظرة الميتافيزيقا الغربية في العصر الحديث لنفسها، وللغير وتدور في إشكالية العقل وقدرته على جعل الإنسان سيدا للطبيعة. وتشمل القراءة التي يقدمها عبد الحليم عطية لهذه المنظومة من ديكارت حتى فيورباخ؛ ديكارت الذي أكد على الأنا أفكر باعتباري عقلا، وفيورباخ الذي يؤكد على أنني

أمجد الإنسان والطبيعة باعتبارهما حقيقة وغاية الوجود؛ فالأنثروبولوجيا هي سر الثيولوجيا. وسوف نعطي نماذج من هذه القراءات التي قدمها لنا عبد الحليم عطية من ديكارت إلى فيورباخ.

1- قراءة القراءة في الفلسفة العربية الحديثة

مما لا يدعو للشك والاختلاف، بأن عبد الحليم عطية حمل لواء الإصلاح والنهوض الفكريين في الألفية الجديدة فاشتغل على قراءة الفكر العربي المعاصر وتحديثه بأدوات ومناهج غربية على شاكلة الغزالي الذي دعا إلى إحياء علوم الدين نجدإ عبد الحليم عطية يدعو من خلال كتاباته الغزيرة إلى ضرورة إحياء الفلسفة في الراهن العربي، فلم يول اهتماما بسؤال النهضة أو ما يعرف بإشكالية الأصالة والمعاصرة، بقدر ما استهوته أسئلة كانط: ما الأنوار؟ ما الإنسان؟ ما الثورة؟ تلك الأسئلة زعزعت وجدانه، وأيقظت فيه روح التحري والتنقيب عن سبل النهضة الحقيقية تلامس الواقع العربي وتلملم جروح الإنسان العربي الذي يبحث عن كينونة وسط الكينونات الأخرى.

فمن خلال استرجاعه للقراءات العربية السابقة للفلسفة الغربية، يسعى إلى تجديد الوعي العربي ورفع منسوب التفكير وسحق اللاعقلانية ومحو اللاتفكير والتشكيك في الأجوبة الجاهزة وإعادة النظر فيها ما دام كل شيء قابل لإعادة النظر. تعد قراءة القراءة عند عبد الحليم عطية قيمة معرفية مضافة، وجسر عبور نحو فلسفة كونية لا تؤمن بالعرق ولا باللون، ولا بالعقيدة ولا بالحضارة، وفي هذا السياق يقول زهير المدنيني في مقال نشره في كتاب جماعي بعنوان أحمد عبد الحليم عطية مفكرا عربيا معاصرا: "يستدعي عطية مختلف المقاربات الفلسفية العربية وغير العربية ليجد من خلالها المسالك الممكنة التي تساعدنا على قراءة الكونية منسجمة مع دلالتها وأفقها، بحيث يمكن الالتقاء بصددها بشكل دقيق مع فكرة الشراكة الكونية" التي أحال إليها عطية قائلا: "أصبح مفهوم الكونية هو المصطلح –الرمز- الذي يشير إلى العالم الجديد الذي هو بسبيله إلى النشوء والارتقاء".[1]

التزامات عبد الحليم عطية وارتباطاته بالدرس الفلسفي في الوطن العربي يوجزها لنا عبد العزيز بومسهولي في مقال نشره في مجلة أوراق فلسفية العدد 22 بقوله: "إنما يتمثل [مشروعه

1- زهير المدنيني، "فلسفة قراءة المشاريع الفلسفة في فكر احمد عبد الحليم عطية"، كتاب جماعي: أحمد عبد الحليم عطية مفكرا عربيا معاصرا، ص22.

الفلسفي] في تتبع الكيفية التي تتبلور من خلالها التجربة الفلسفية العربية المعاصرة وتفاعلها مع التجارب الفلسفية الكونية التي تأثرت وأثرت في المسار الفكري للعالم الحديث والمعاصر".[1]

قد نجانب الصواب ونتفق معه إذا قلنا بأن مقاصده في استدعائه للفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة وقضاياها الميتافيزيقية والواقعية، إنما تكمن في التأسيس لفلسفة عربية تكون جزء من الفكر الكوني وشريكا في صناعة الإبداع والخلق، وفي هذا الصدد يقول عبد العزيز بومسهولي: "إن أحمد عبد الحليم عطية، يقوم اليوم بمصر مسارا فلسفيا خاصا، هدفه أولا ترسيخ الفكر الفلسفي في الثقافة العربية، وثانيا ممارسة التفكير بطريقة مستنبطة من خلال استدعاء الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة، ويعبر متنه الفلسفي الوافر عن هذه الواقعة، والذي قارب مختلف قضايا الفلسفة العامة، القيم، الأخلاق، الله، المجتمع المدني، كان هم هذا المتن استحضار كبار الفلاسفة: ديكارت، وكانط، وهيغل، ونيتشه وغيرهم".[2] يثمن وينوه المفكر التونسي فتحي التريكي بإبداعات عطية في مجال الدرس الفلسفي، قائلا: "فكان لفيلسوفنا أحمد عبد الحليم عطية الدور الرئيسي والفعال في الشرق العربي لإحياء الفلسفة ومفاهيمها ومناهجها وإشكالياتها، لهذا انصب اهتمامه الكامل لخدمة الفلسفة أينما كانت وحسب إمكاناته باذلا جهودا في التعريف بها وبيان ضرورتها".[3] يسترسل الأستاذ فتحي التريكي المقرب جدا منه في تحليل أعماله ومقاصده المقدرة إزاء مشروعه الفلسفي موضحا أن: "همه لم يكن تأصيل الكيان أو تجديد التراث، ولم ينح بفكره نهجا إيديولوجيا إسلاميا أو ماركسيا، إنما أراد فقط أن تمكث الفلسفة مكانها تسير باستمرار صادمة تعانق الأنوار مبدعة في الكون وفي جميع الأقطار، إذ تتعلق هذه الإيطيقا بشروط الوجود الكريم للبشر من خلال بناء قيم أخلاقية ومعايير كونية للعيش المشترك".[4]

من جانبه، يستحضر عبد الحليم عطية أبرز الشخصيات الفلسفية بمذاهبها المختلفة معرضا لأثر تلك التجارب الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، وفي هذا السياق يقول في دراسة تحت عنوان "هيغل في الفكر العربي المعاصر": "نستطيع أن نحدد طبيعة وكيفية استقبال المفكرين العرب

1- عبد العزيز بومسهولي، "احمد عبد الحليم عطية والفكر الفلسفي الحديث "، مجلة أوراق فلسفية الفلسفة والحداثة في مصر، ص117.
2- المرجع نفسه، ص118.
3- فتحي التريكي، "الإبداع الفلسفي العربي قراءات في اعمال أحمد عبد الحليم عطية "، احمد عبد الحليم عطية مفكرا عربيا معاصرا"، ص09.
4- فتحي التريكي، "الإبداع الفلسفي العربي قراءات في اعمال أحمد عبد الحليم عطية"، ص13.

للفلاسفة الغربيين عن طريق معرفة المبررات والدوافع التي وجهتهم إلى أفكار معينة لدى كل منهم فترة تلقيهم لهؤلاء الفلاسفة وأهم القضايا التي توقفوا عندها من فلسفاتهم، كالشك لدى ديكارت الذي طبقه طه حسين على الشعر الجاهلي زمن افتتاح الجامعة المصرية بحثا عن تجديد الدراسة الأدبية أو حدس الصيرورة والوثبة الحيوية التي استلهمها كل من ميشيل عفلق وزكي الأرسوزي في قولهما بالبعث العربي في خمسينيات القرن العشرين فترة ازدهار الفكر القومي في الشام أو القول بالحرية والالتزام عند سارتر إبان المد الثوري وحركات التحرر الوطني والاستقلال".[1] على نحو فلاسفة ما بعد الحداثة الغربيين الذين قاموا باستدعاء فلسفة كانط وهيغل فأطلقوا عليها الكانطية الجديدة أو الهيغلية الجديدة، سار عطية على ذلك االنهج فاستدعى القراءات العربية السابقة للفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، فاتخذها تمهيدات ومقدمات انطلق منها للتأسيس ليراديقم معرفي جديد وصياغة مدرسة فلسفية عربية تعالج قضايا الراهن العربي لتجاوز المأزق الحضاري. ويعبر محمود السيد طه متولي عن جوهر قراءة القراءة قائلا: "إن أعمال عطية لم تكن شرحا وعرضا للفلسفة الأوربية الحديثة فقط، بل كانت رصد للعلاقة بين الفلسفة الأوربية الحديثة والفكر العربي المعاصر، تمهيدا للكشف عن لإمكانيات إلى التحول والانتقال من هيمنة الوعي الأوربي إلى الوعي بضرورة تأسيس فلسفة عربية معاصرة، ومن خلال أعماله اكتشفت كيف أن فلسفته بقدر ما هي محاولة للتحول من الاتباع إلى إبداع، فلسفة عربية معاصرة مستقلة عن الوعي الأوروبّي[*]، كانت تحاول ترسيخ قيم التنوير المختلفة، كا العقلانية والديمقراطية والحرية والاختلاف والحوار مع الآخر".[2]

2- الديكارتية في الفكر العربي المعاصر

نتناول في هذه الفقرة المنهجية التي يقترضها عبد الحليم عطية لدرس الكيفية التي تم بها إستقبال الفكر العربي المعاصر لفلسفة ديكارت العقلانية فألم بمختلف الدراسات حول ديكارت في كتابه :الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، وإذا تساءلنا عن سر اهتمامه بالفيلسوف الفرنسي-أبو الحداثة- وجدنا توضيحا في مقدمة كتابه: "واختيارنا لديكارت بالذات ليكون أول هذه الدراسات

1- أحمد عبد الحليم عطية، "هيغل في الفكر العربي المعاصر"، أوراق فلسفية، العدد 18، ص280.

2- محمود السيد طه متولي، "من الفلسفة الحديثة إلى الفلسفة العربية"، مجلة أوراق فلسفية، الفلسفة والحداثة في مصر، ص154.

*- إلا أنني أعارض صاحب هذا المقال ولا أتفق معه في الاستقلال عن الوعي الأوربي لسببين، الأول أننا في استعارة دائمة للمناهج الغربية، والثاني أننا نعيد طرح نفس القضايا التي تمت معالجتها في الفلسفة الغربية: التنوير، الحرية، الديمقراطية، الأخلاق، القيم، الله، الوجود، النفس...

المقارنة جاء نتيجة كونه استمرار للتيار العقلاني الذي ساد مع نهضة القوى الوطنية المصرية وتأسيس أحزابها وإقامة مؤسساتها المختلفة وتفتحها على التيارات الغربية، والذي وجد لدى أحمد لطفي السيد داعية –هذا الاختيار له مبرراته الحضارية والتاريخية، بالإضافة للأسباب الفكرية المتعلقة بخصوصية تاريخ الفلسفة نفسها."[1]

ينتقل عبد الحليم عطية بعد ذلك إلى تحديد البدايات الأولى لإكتشاف فلسفة ديكارت في الفصل الأول تحت عنوان: البذور الديكارتية الأولى في الجامعة الأهلية:"حيث قدم ماسينيون والكونت دي جلازر الصورة الأكاديمية الأولى عن ديكارت في محاضرتها في الجامعة الأهلية وبذر البذور التي ظهرت فيما بعد لدى تلاميذهما: طه حسين، الذي استمع ودرس على الأول وقدم المنهج الديكارتي مطبقا في مجال النقد الأدبي، وزكي مبارك الذي تتلمذ للثاني وقدم دراسة مقارنة لديكارت والغزالي في رسالته للدكتوراه للجامعة الأهلية، وبالإضافة إلى هذه المجهودات هناك كتابات ومحاضرات مبعوثي الجامعة العائدين من الدراسة بالخارج والذين ساهموا في التعريف بديكارت وفلسفته مثل منصور فهمي وأحمد العناني".[2] إن عملية الرصد والتحليل التي قام بها للفلسفة الديكارتية، تقودنا إلى مرحلة الترجمة التي تناولها في الفصل الثالث من الكتاب. وفي سياق هذا التناول يشير إلى الخضيري، منوها بمجهوداته في استعادة مصطلحات الفلسفة الإسلامية واستخدامها في ترجمة كتاب مقال في المنهج discours dans la méthode: "ومن هنا نعرض للخضيري الذي انتقل بالديكارتية من مجرد العرض التعليمي لتصبح جزءا من الثقافة العربية واستخدامها في تطويع اللغة العربية للتعبير عن الفلسفة الديكارتية وبيان أدق مشكلاتها، يتضح لنا ببيان جهود الخضيري وفهمه لتاريخ الفلسفة وترجمته للمقال".[3] ويضيف عبد الحليم عطية قائلا: "فقد أدرك [الخضيري] أن ما يحتاج إليه الفكر العربي الحديث هو منهج حديث وأن موقف ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة هو أصلح المواقف للعرب إذا ما أرادوا بدورهم تأسيس فلسفة

1- أحمد عبد الحليم عطية، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، د س، ص04.

2- المصدر نفسه، ص29.

3- أحمد عبد الحليم عطية، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، ص93.

حديثة خاصة بهم، وقد أراد أن يسهم في نقل منهج من المناهج الحديثة للعرب حتى يعادوا الكرة ويلحقوا بالركب ويكون لهم دور فيه".[1]

من جانب أخر، يقدم عبد الحليم عطية في كتابه لمرحلة القراءات والدراسات العربية لفلسفة ديكارت في الفكر العربي المعاصر، فأحصى شكلين من الدراسات، الأولى إهتمت بالموضوعات الميتافيزيقية عند ديكارت كدراسة كمال الحاج، ونظمي لوقا –تلميذ عثمان أمين- بعنوان الديكارتية واليقين الديني، ودراسة إمام عبد الفتاح إمام بعنوان المثالية التقليدية ودراسة محمد عزيز الحبابي بعنوان الديكارتية والكوجيتو الديكارتي، غير أنه خص قراءة عثمان أمين بالتحليل معتبرا إياه مرجعية للكثيرين ممن اهتموا بفلسفة ديكارت: "لقد أصبحت القراءة المثالية لديكارت بفضل عثمان أمين صاحبة السيادة في الفكر العربي بفضل ما أودعه فيها من معنى باطني وجداني شعوري ديني وجد صدى له عند الكثيرين".[2] أما الثانية فهي الدراسات ذات الطابع العلمي فقد خصص لها فصلا عرض فيه دراسة محمود أمين العالم ودراسة مراد وهبة بعنوان (العلم الكلي) والدراسة النقدية لزكي نجيب محمود بعنوان (نحو فلسفة علمية) ودراسة الجابري في كتابه (مدخل إلى فلسفة العلوم)، ومحمد وقيدي (ما هي الإبستيمولوجيا) وسالم ياقوت (في فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة).[3]

يتضح لنا منا سبق بأن للفلسفة الديكارتية نصيبا وحضورا في الفكر العربي المعاصر وقدرة على تشكيله سواء من حيث موضوعاتها أو منهجها، وغاية عبد الحليم عطية في استرجاع الديكارتية تكمن في تحيين العقلانية في الراهن العربي. ففي الوقت الذي ظهرت فيه مدارس فلسفية غربية تنتقد العقل وتدعو للإرادة والقوة والشعور كمدرسة فرانكفورت بألمانيا ما زال الفكر العربي المعاصر ينادي بالعقلانية والعقلانية النقدية.

3- الكانطية في الفكر العربي المعاصر

يواصل عبد الحليم عطية إستحضاره للقراءات العربية للفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، فاتجه نحو الفلسفة الألمانية المثالية ذات النزعة النقدية، هنا إنتقل من الأنا أدرك عند ديكارت إلى الأنا

1- المصدر السابق، ص97.
2- المصدر نفسه، ص138.
3- المصدر نفسه، ص186.

أنتقد عند كانط، من ذات المفكر إلى العقل النقدي؛ فاختياره لكانط لم يكن من باب الصدفة أو العبثية، وإنما وضعية العقل العربي الذي يعاني من الجمود الفكري ظنا منه أنه يمتلك الحقيقة، وما عليه سوى إجترارها وتكرارها.

في الواقع، إن عبد الحليم عطية خص كانط بدراستين الأولى في كتاب تحت عنوان التنوير والتسامح في الفكر العربي المعاصر، والثانية بعنوان "الكانطية في الفكر العربي المعاصر"، تناول فيه قراءة القراءة للعديد من الدراسات لمفكرين عرب عالجوا مختلف القضايا الفلسفية الكانطية جاهرين بتأثيرات كانط عليهم.

قد يتساءل القارئ لماذا كانط؟ وإجابتنا تكون كالآتي: الطابع النقدي لفلسفة كانط، وخصوبة تفكيره والدراية العقلية التي يتمتع بها وعمق طرحه، وأهمية قضاياه الفلسفية: السلام الدائم، الحرية، الأخلاق الكونية، أخلاق الواجب، الإدارة الخيرة، نقد اللاهوت، نقد الميتافيزيقا، الإستيتيقا، نقد العقل، نظرية المعرفة التي تقوم على ثنائية العقل والحس، ما الأنوار؟ ما الإنسان؟ ما الثورة؟ من هنا تبرز أهمية فلسفة كانط في الفكر العربي المعاصر الذي ما زال يحيا داخل إطار الوثوقية التي ارتسمت وتشكلت في وعينا وتسببت في تأخرنا وتخلفنا .

في ظل تراجع العقل العربي، يوضح عبد الحليم عطية غايته من إستحضار كانط في مقدمة الدراسة قائلا: ليس القصد عرض وشرح وتلخيص فلسفة كانط النقدية، فتلك مهمة الكتب المدرسية في تاريخ الفلسفة بمداخلها العامة... وذلك بمناقشة المفاهيم الأساسية في الفلسفة النقدية حول العقل والعقلانية والنقد، الفلسفة وغايتها عند كانط الذي لم يحظ مثل غيره من الفلاسفة باهتمام الباحثين العرب."[1] إن إنشغاله إنما ينبع من راهنية فلسفة كانط، فقد طرح كانط أسئلة تهم زمننا هذا، حول تناقض العقل، مؤكدا أهمية النقد والتنوير ساعيا نحو سلام دائم جاعلا حاكمين هما العقل في الطبيعة والإرادة الخيرة في الإنسان الذي هو الغاية الأسمى، لقد جعل الحاضر موضوعا

1- أحمد عبد الحليم عطية، "الكانطية في الفكر العربي المعاصر"، مجلة أوراق فلسفية، ص07.

للفكر".[1] ونقلا عن دراسة عبد الحليم عطية في "التنوير والتسامح في الفكر العربي المعاصر"، يلخص عبد العزيز بومسهولي حاجتنا لكانط:

1- المحاولات العربية التي حاولت ابتداء من فلسفة كانط تقديم رؤى فلسفية، كما يتمثل ذلك خاصة في محاولة رائد الفكر الفلسفي زكي نجيب محمود في الجبر الذاتي، وتوفيق الطويل فيما يسميه هذا الأخير المثالية المعتدلة.

2- ذيوع مفهوم النقد وظهوره عنوانا في محاولات فكرية شغلت بهموم المجتمع العربي كما هو الشأن عند علال القاسمي في النقد الذاتي ولدى عبد الكبير الخطيبي في النقد المزدوج وهشام شرابي في النقد الحضاري ومحمد عبده الجابري في نقد العقل العربي، ومطاع صفدي في نقد العقل العربي وعلي حرب في نقد النص.

3- مناقشة إشكالية التنوير مقابل التراث العرفاني كما هو الشأن لدى ناصيف نصار في دراسته عند كانط والغزالي.

4- مراجعة الأصولية والعنف بالنظر العقلاني في الدين أو بما أطلق عليه كانط الدين الأخلاقي كما هو الشأن بالنسبة لفريال خليفة في كتابها "الدين والسلام عند كانط...".[2]

بعد ذلك ينتقل عبد الحليم عطية لعرض لأهم الكتابات والدراسات التي تناولت فلسفة كانط مبينا موقفه منها: "لنؤكد فعلا على أهمية الدراسة الرائدة التي قدمها زكريا إبراهيم وهي إن كانت دراسة عامة لا تتوقف عند جانب معين من إنتاج كانط الفلسفي، إلا أنها تتبنى فهما واضحا للفلسفة النقدية باعتبارها "عقلانية جديدة منفتحة" ومنهجا أكثر من كونها عقيدة مجمدة."[3] يتبين لنا ونحن نطلع على ما كتبه حول دراسة إبراهيم زكريا لجانب من فلسفة كانط بأن لديه موقف إيجابي من تلك الدراسة قائلا: "يؤكد إبراهيم على إبستيمولوجية كانط ويفيض في عرض نظرية المعرفة منبها إلى أهمية النقد عند كانط ويشيد بالفلسفة النقدية وما يمكن أن نستفيده من فلسفة

1- عبد العزيز بومسهولي، "أحمد عبد الحليم عطية والفكر الفلسفي الحديث"، ص119.
2- المرجع نفسه، ص119-120.
3- أحمد عبد الحليم عطية، "الكانطية في الفكر العربي المعاصر"، مجلة أوراق فلسفية، ص15.

كانط مثل: (تعلم التراهة الفكرية واكتساب روح الدقة المنطقية) والتزود على التفكير السليم، ومن هنا فهيهات لأي تفكير معاصر أن يتخطى كانط".[1]

إلى جانب ذلك، يعرض لقراءة عثمان أمين لكانط تحت عنوان "فلسفة الحرية والتاريخ" عند كانط طبعا، ولعل السبب لعودته لهذه الدراسة يكمن في عدم تناول تلك القضايا الحرية والتاريخ من طرف إبراهيم زكريا، فهو يسعى دوما أن يلقي الضوء على أهم القضايا الفلسفية لكانط التي علجت في الفكر العربي المعاصر، ومنها يذهب إلى أن عثمان أمين يعرض للحرية من وجهة النظر الأخلاقية مستشهدا بقوله: "فدعوة الأخلاق الكانطية هي دعوة تلتمس الحرية للأفراد والجماعات".[2] إهتدى عبد الحليم عطية إلى أن عثمان أمين قدم تفسيرا مثاليا لفلسفة كانط، وقد يبدو متفقا معه، لقوله: "إن رائد المثالية والجوانية حين يعرض لفلسفة كانط السياسية يعرضها لنا في إطار اخلاقي، فهي حرية فردية ولا يناقش الحرية بمفهومها السياسي الاجتماعي، الاقتصادي، إنها ضمير الفرد وصوت العقل."[3]

ما نزال في حضرة الكانطية في الفكر العربي المعاصر وأثرها على الدارسين لها والعاملين بها، موضحين قراءة عبد الحليم عطية للأثر الكانطي على زكي نجيب محمود أحد ممثلي الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر، مقدما تجليات كانط عليه: "لقد تأثر صاحب الجبر الذاتي بفلسفتين هما فلسفة كانط وهيوم، ونستطيع أن نؤكد أن التعارض بين هاتين الفلسفتين قائم في ذهنه منذ البداية... ويمكننا إن استمرت المقارنة بين زكي نجيب وكان طان نجد أوجه اتفاق شديدة ودقيقة وعميقة بينهما انطلاقا من الفكرة الأساسية التي تمثل محور (الجبر الذاتي) وهي نفس الفكرة التي قدمها كانط في كتاباته الأخلاقية المختلفة (أسس ميتافيزيقا الأخلاق) 1788 الذي جعله بمثابة تمهيدا لـ(نقد العقل العملي) كتابه الرئيسي في الأخلاق 1788 وكتابه الثالث والأخير (ميتافيزيقا الأخلاق)".[4]

1- أحمد عبد الحليم عطية، "الكانطية في الفكر العربي"، المعاصر، أوراق فلسفية،، ص15.

2- المصدر نفسه، ص18.

3- المصدر نفسه، ص17.

4- المصدر نفسه، ص19.

يذهب عبد الحليم عطية في قراءاته لكانطية زكي نجيب، بان كلا منهما يتفقان حول وجود عالمين الأول ظاهري أساسه الحس والثاني باطني أساسه الإرادة التي تعد مصدر للأخلاق والتشريعات فما يسميه كانط بالإرادة الخيرة، يطلق عليه زكي نجيب (الجبر الذاتي)، ولتوضيح أكثر لموقف عبد الحليم عطية من ذلك التقابل بين فيلسوف غربي وآخر شرقي، نعرض لما قاله: "إن زكي نجيب يقترب كثيرا من كانط ليس فقط في التمييز بين عالم الطبيعة الموضوعي، وعالم الأخلاق الذاتي عالم الحرية الفردية، والإرادة الخيرة والواجب وغيرها\، فهو يرفض أن مدار الأخلاق المنفعة".[1] وفي سياق آخر يقول: "إننا نؤكد هنا على كانطية زكي نجيب ليس فقط من ناحية نقده لهيوم، بل أيضا من خلال تنبيه لمفهوم الإرادة واتخاذه الإرادة العاقلة أو الذات العاقلة معيارا خلقيا".[2] إهتمامات عبد الحليم عطية لم تتوقف في تتبع اثر كانط في الفكر العربي المعاصر بل تعدت ذلك، ففي كتابه مابعد الحداثة والتفكيك يعرض عبد الحليم عطية لاثر كانط في الفلسفة الغربية المعاصرة او ما يعرف بالكانطية الجديدة قائلا:"نشهد الآن على الساحة العالمية بعثا للكانطية ولفلسفات تنتسب اليها مباشرة تستوحي منمنهجها حلولا ونظريات جديدة.ومن بين الفلسفات التي تستقطب اليوم اهتماما فكريا يكاد يكون عالميا يمكن دكر نظرية جون راولز عن العدالة والتي نسبها مباشرة الى كانط".[3]

4- سارتر في الفكر العربي المعاصر

نعود مرة أخرى للفلسفة الغربية المعاصرة عبر نافذة عبد الحليم عطية لنبين من خلالها كيفية التعامل معها في الفكر العربي المعاصر، في مقدمة كتابه سارتر والفكر العربي المعاصر؛ حيث يحدد هدفه من هذه الدراسة قائلا: "إننا نسعى في البحث من أبرز مواقف المثقفين العرب تجاه صاحب فلسفة المواقف الذي اختلطت في كتابتهم حوله أمانيهم وطموحاته في كتاباته وآرائه، ونتج من ذلك صورة يمكن أن نسميها "سارتر العربي" التي ظهرت فيما قدم عنه في العربي باعتباره صورة

1- المصدر السابق، ص20.

2- المصدر نفسه، ص20.

3- احمدعبد الحليم عطية، مابعد الحداثة والتفكيك، ص7.

"للضمير الإنساني" و"عاصفة العصر".[1] ينتقل عبد الحليم عطية إلى وصف الاهتمام المتزايد بفلسفة سارتر وانتشار صداها بين المفكرين العرب بمختلف توجهاتهم وتخصصاتهم، راصدا لنا الانطباعات الإيجابية تجاه تلك الفلسفة في نفوس هؤلاء: "وديجت حوله المقالات وفتحت معه الحوارات وتوجهت إليه الخطابات وكثرت الدراسات وقدمت الملفات التي لا تحتوي فقط على فلسفته، بل على حماسنا الشديد لها وأملنا الكبير فيها، لقد ظللنا ما يقرب من ربع قرن نحب مرحلة سارتر التي بدأت في حياتنا الثقافية بعد الحرب العالمية الثانية وسيطرت سيطرة طاغية على كتاباتنا حتى حرب حزيران/يونيو 1967".[2] يتضح لنا بان استدعاء عبد الحليم عطية لسارتر يندرج ضمن البحث عن الكينونة العربية وإيجاد قيمة ومعنى لها، والبحث عن وجودها ومصيرها.

في سياق طرحه للقراءات العربية لفلسفة سارتر، يتساءل عن سر هذا الإهتمام، وهل هو جوهري أم عرضي؟ وتأتي إجابة فيلسوفنا مرفوقة بنص اقتبسه من دراسة سهيل إدريس (رسالة على سارتر): "لقد كان الأدب الوجودي الذي يمثله سارتر أفضل تمثيل، تعبيرا عميقا عما عاناه الجيل الفرنسي منذ كارثة الهزيمة الفرنسية اثناء الحرب وما بعدها، ولعل شيوع هذا الأدب في وطننا العربي معزو إلى أن الأجيال العربية الجديدة تجد فيه ما يشبه التعبير عما تعانيه منذ كارثة فلسطين، لقد كان من المعزو أن ينشا لدينا بعد هذه الكارثة أدب يعكس أوضاعنا وهمومنا ويعبر عن أشواقنا لمحو هذه اللحظة من تاريخنا، ولكن أجيالنا الجديدة حين إفتقدت هذا الأدب راحت تبحث في الآداب الأجنبية عما يعبر عن قلقها وتمزقها وضياعها وآمالها كذلك، فوجدت هذا كله في الأدب الوجودي عامة وفي آثار سارتر خاصة".[3] نبقى مع عرضه لمختلف الدراسات التي تناولت سارتر وأثنت عليه ونوهت بإدراكه معاناة المعذبون في الأرض كما يقول فرانسوا فانون مقدما رسالة أحمد عباس صالح مبينا الاختلاف الطفيف بين ما جاء في الرسالة وبين دراسة سهيل إدريس قائلا: "إلا أن الأول [سهيل إدريس] جرى في كتابات سارتر تعبيرا عن معاناتنا الماضية والحاضرة، والثاني [أحمد عباس

1- أحمد عبد الحليم عطية، سارتر والفكر العربي المعاصر، ضمن سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، د ط، د س، ص08.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص11.

صالح] يرد فيها وفي مواقفه مساندة لآمالنا الحاضرة والمستقبلية، وفي الحالتين هو يقوم نيابة عنا في وصف همومنا وتحقيق آمالنا".[1]

من ترجمة سارتر للعربي إلى نقد سارتر في العربية، وتلك هي طبيعة الفكر يبدأ بالتأثر وينتهي إلى النقد والتجاوز والإبداع، من هنا يعرض لنا عبد الحليم عطية المناوئين لفلسفة سارتر قائلا: "والحقيقة أن استقبال سارتر في الفكر العربي المعاصر اتسم وبالحدة والجدال والصراع، وتلك هي الملاحظات الثانية، فكما تحمس المثقفون العرب لأفكار الحرية والالتزام والمسؤولية، فإن هناك من في الوجودية فلسف رجعية، وكما ترجمت الوجودية نزعة إنسانية إلى العربية، ترجمت أيضا دراسة جان كانابا "الوجودية ليست فلسفة إنسانية".[2] فمع الحماس كان النقد وإن غلب الحماس، ومع هذا فإننا نستطيع أن نتبين أشكالا متعددة من النقد الفلسفي والديني والسياسي لعمل سارتر.[3] عرض عبد الحليم عطية بالتحليل لدوافع النقد وأشار إلى بعض الأسماء أمثال لويس عوض، عبد العظيم أنيس الذي هاجم الوجودية باعتبارها فلسفة اجتماعية رجعية، ومحمد أنيس الذي يرفض قول سارتر أن تفكيره يكمل الماركسية، الوجودية لا تكمل الماركسية بل تناقضها.[4] أما إنطفاء صورة سارتر في العقل العربي، وتراجع منسوب فلسفته في الفكر العربي المعاصر، وظهور مرحلة ما بعد سارتر، أقبل فيها المفكرون العرب على البنيوية التفكيكية كبديلا للوجودية السارترية، يقول عبد الحليم عطية بأن الجدل الفاصل بين البدايات والنهايات كانت النكبة العربية 1967، حيث انحاز سارتر لإسرائيل وكانت تلك بداية النهاية، هكذا تؤثر الأحداث السياسية دوما في الفكر وتغير مؤشر الإنتاج الفكري كما يؤثر أيضا الفكر في إحداث وقائع سياسية.

على ضوء ما سبق، يمكننا القول، بأن رغبة عبد الحليم عطية جادة وملحة في ضخ مختلف إتجاهات الفلسفة الغربية في الفكر العربي المعاصر: العقلانية الديكارتية والعقلانية النقدية الكانطية والوجودية السارترية والإنسانية الفيورباخية بغية بلوغه الإكتمال وتحويله إلى فكر كوني.

1- أحمد عبد الحليم عطية، سارتر والفكر العربي المعاصر، ص12.

2- المصدر نفسه، ص16.

3- المصدر نفسه، ص17-18 (بتصرف).

4- المصدر نفسه، ص08 (بتصرف).

المطلب الثاني: قراءة عبد الحليم عطية لفلسفة فيورباخ

تكفل عبد الحليم عطية في إطار جهده الفلسفي بنقل فلسفة فيوباخ للعربية، اذ تعد أطروحته اول دراسة عن الفيلسوف سعى فيها إلى تحليل لاهم محاورها، بغية التاسيس لنظرية الانسان العربي وتفعيل الخطاب الفلسفي وابراز دوره في الثقافة العربية، ونحن بدورنا نسعى لرصد ماجاء في ذلك التحليل:

أولا– إشكالية الطبيعة والانسان عند فيورباخ

سبق وان قمنا بتحليل مفصل لنظرية الطبيعة والانسان عند فيورباخ في الفصل الثاني من هذه الدراسة، ونعرض فيما يلي لتفسيرات عطية لتلك النظرية:

إذن، تناول عبد الحليم عطية تلك الأيقونات الفيورباخية–الطبيعة والإنسان–، التي يطلق عليها: التصور الأنتروبولوجي للطبيعة، قائلا: "يقدم لنا فيورباخ تصورا جديدا للطبيعة يختلف عن تصور هيجل من جهة وتصور ماركس من جهة ثانية. يقدم تصورا يمكن أن يطلق عليه التصور الانتروبولوجي للطبيعة. حيث يمتزج في هذا التصور الإنسان بالطبيعة والطبيعة بالإنسان".[1] يذهب عبد الحليم عطية إلى أن سر اهتمام فيورباخ بالطبيعة يعود إلى عزلته في الريف، حيث مكث هناك وتأمل بعمق أسرار الطبيعة، تاركة فيه انطباعا إيجابيا استحوذ على تفكيره: "ويمكن القول أن التأثير الذي مارسته الطبيعة على فيورباخ، هو الذي املى على فكر فيورباخ موضوعه الأساسي. إنها العنصر الأكثر أهمية من بين العناصر التي كونت تفكيره".[2]

أما فيما يتعلق بالإنسان الفيورباخي، فإن عبد الحليم عطية يقدمه في إطار النزعة الحسية التي ينشدها فيورباخ: "الإنسان عنده ليس فقط اللوجوس كما كان عند اليونان ولا الكوجيتو كما عند ديكارت ولا العقل الخالص الكانطي ولا الأنا الفشتيانه الإنسان الإنساني. كما يقول في تقديم مبادئ فلسفة المستقبل، الإنسان الذي يوجد في شقاء الأرض ليس في نعيم السماء السرمدي".[3] وجاء في مقال نشر في مجلة أوراق فلسفية للباحث محمد السيد طه متولي:"ومن هنا فان معالجة

1– أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص75.

2– المصدر نفسه، ص75.

3– المصدر نفسه، ص261.

انتروبولوجيا فيورباخ الفلسفية هامة بدرجة غير عادية لفكر عصرنا عن الانسان .ولذلكينطلق اهتمامه بفيورباخ وأتنروبولوجيته من الهم الحضاري والثقافي لبيءته العربية واوقعها المنهار الذي انزوى فيها الفرد تحت شموليةالانظمة الكلية والتصورات المتخلفة المنحطة عن الانسان داخل الحس المشترك."[1] حسب عبد الحليم عطية فإن الانسان الفيورباخي يتميز بأربع أبعاد: "المشاعر والجسد الأنا والأخر العاطفة والحس والموت والخلود".[2] ويقول محمدحيدر عن شرح عبد الحليم عطية لنظرية الإنسان: "سعى أحمد عبد الحليم إلى إستيراد رؤية يكون محورها الإنسان، وإطلاقا من صحبته مع فيورباخ، أمل أن ينشئ حقلا معرفيا يفضي إلى تفعيل القول الفلسفي العربي المعاصر حول مفهوم الإنسان ويقيمه على نشاة جديدة، ولذا فهو لم يدخر وسعا في الإضاءة على إبداعات فيورباخ فضلا عن الإستضاءة بمساءلاتها."[3] عن صدى تأثير فلسفة فيورباخ في الفلسفات التالية لها، يقول عبد الحليم عطية: "يمكن أن نقف هنا وقفة أضنها هامة نشير فيها إلى أن فلسفة فيورباخ في الطبيعة وفي الإنسان قد تخللت كلا من الفلسفات المعاصرة: المادية الجدلية وكذا الوجودية سواء بشكل مباشر أو غير مباشر".[4]

ثانيا– تصنيف عبد الحليم عطية لمراحل الفكر الديني عند فيورباخ

يشكل التفكير الديني أحد المحاور البارزة في فلسفة فيورباخ بل أهمها، إلى جانب إسهاماته في إصلاح الفلسفة وتغيير أسسها وموضوعاتها وغاياتها، وفي سياق دراسته وإهتمامه بفيورباخ، تناول عبد الحليم عطية نظريته في الدين، وإهتدى إلى أن تفكيره الديني مر بأربع مراحل، تعكس مدى تعمقه في الدين سواء من حيث المصدر والنشوء أو من حيث الجوهر،

بالعودة لكتابات عبد الحليم عطية، عثرنا على الفقرة التالية في كتابه الإنسان في فلسفة فيورباخ، توضح محاولاته في تفكيك المقاربة الدينية النقدية عند فيورباخ وأهم المصطلحات والمفاهيم التي إستخدمها فيلسوف الأنتروبولوجيا: "نحاول في هذه الفقرة رصد وتحديد أهم المفاهيم التي ظهرت في مختلف مراحل تطور فكر

1– محمد السيد طه متولي، "من الفلسفة الحديثة الى الفلسفة المعاصرة"، مجلة اوراق فلسفية، االفلسفة والحداثة في مصر، ص163.

2– المصدر السابق، ص162.

3– محمد الحيدري، "احمد عبد الحليم عطيةراعيا للغيرية الفلسفية ومتاحا لها"، احمد عبد الحليم عطية مفكرا عربيا معاصرا، ص293.

4– أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص81.

فيورباخ أكثر مما نسعى إلى بيان كتابات فيورباخ الدينية وترتيبها ترتيبا تاريخيا. وإذا كان البعض قد حاول تحديد هذه المراحل في مرحلتين –مالفن كيرانو M.Cherano، فإننا يمكن أن نلمح أربعة مفاهيم أساسية للدين تمثل أربع مراحل متتالية تعبر عن فهم فيورباخ لماهية الدين الإنساني".[1] وهذه المراحل كما فسرها ورتبها عبد الحليم عطية:

1– المرحلة الأولى: ماهية المسيحية

وقد ما يميز هذه المرحلة من تفكير فيورباخ حسب عبد الحليم عطية هو الإبداع الإنساني للإلهي: "في هذه المرحلة تصور فيورباخ الله على أنه نتيجة لتجريد الإنسان من سمات البشرية خاصة من مميزات الجنس البشري ككل، وذلك بجعلها كينونة حقيقية".[2] وهو ما قمنا بتوضيحه في الفصل الثالث، وبينا بأن الإله صناعة بشرية، فقد لجأ الإنسان القديم إلى هذا الحل نتيجة شعوره بالعجز أمام مخاطر الطبيعة. أما ما يثير انتباهنا في دراسة عبدالحليم عطية للفكر الديني عند فيورباخ في مرحلته الأولى، هو عقده مقاربة تاريخية بين نصوص فيورباخ حول خلق الإله وبين تطورات المتكلمين فيما يخص علاقة الذات والصفات –القضية الجوهرية في علم الكلام إلى جانب قدم العالم وحدوثه–، والنص التالي المقتبس من كتابه السالف الذكر يوضح مقاربة عبد الحليم عطية بين فيلسوف ناكر للإله وبين المتكلمين الذين يقرون بالتوحيد، ويمكن التقريب هنا بين تصور فيورباخ للصفات الإنسانية التي يجعلها المرء على ذات مغايرة وبين تصور بعض علماء الكلام المسلمين للعلاقة بين الذات والصفات:" وفي الحقيقة فإن القضية عند علماء الكلام المسلمين أشاعرة كانوا أم معتزلة ظلت تدور في نطاق الذات الإلهية، وهو نفس الإطار الذي انتقده فيورباخ في ماهية المسيحية والذي يرى في إعطاء صفات الإنسان للكيان مغاير في كائن مفارق، موقف مغترب".[3] ولتوضيح فكرة خلع الصفات الإنسانية عن الإله التي أكدها فيورباخ مرارا في كتابه جوهر المسيحية وخليفتها التاريخية في الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية، يعود عبد الحليم عطية إلى أمهات الكتب الإسلامية مقتبسا منها النص التالي: "تلك القضية (المجاز والحقيقة) نجدها لدى المعتزلة وتظهر في موقف متميز لأحد معاصري الأشعري يعرف بابن الأبادي، يحكي عنه أبو الحسن في المقالات قائلا: قال بعض أهل زماننا وهو رجل يعرف بابن البادي –وهو صاحب نزعة إنسانية تنسب العلم

1– االمصدر السابق، ص195.

2– المصدر نفسه، ص195.

3– أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص198.

والقدرة والحياة والسمع والبصر وكذلك سائر الصفات إلى الإنسان (على الحقيقة لا على المجاز)، بينما تنعكس هذه الصفات نفسها على الله الذي تصوره كثير من أصحاب الفرق على صورة الإنسان له نفس الصفات لكن بصورة غير التي عليها الصفات في عالمنا الإنساني- وتنسب إليه (الله) هذه الصفات مجازا".[1] حتى نستكمل قراءة عبد الحليم عطية لهذه المرحلة، ينبغي أن نشير إلى أنه عرض لأهم الانتقادات التي واجهت فيورباخ حين انتقد اللاهوت.

2- المرحلة الثانية: ماهية الإيمان

حسب قراءة عبد الحليم عطية فإن كتاب فيورباخ جوهر الإيمان حسب مارتن لوثر، يمثل المرحلة الثانية من مراحل فكره الديني، إذ يشهدعبد لحليم عطية بتطوره، وجاء في مقال نشره هذا الأخير بمجلة الاستغراب ما يلي: "وهذه المرحلة نجدها في كتاب (جوهر الإيمان عند مارتن لوتر)، وهي تمثل انتقالا من جوهر المسيحية إلى جوهر الدين، ولقد كانت دراسة فيورباخ جوهر الدين محاولة لكي تقدم لنا دليلا تسجيليا لحقيقة الدين من عبارات وأقوال لوتر، حيث الدين يتجه نحو الإنسان ويتخذ من سعادة الإنسان هجفا ومقصدا".[2] وما يميز هذه المرحلة حسبعبد الحليم عطية تماسك أفكار فيورباخ التي وجدت صداها لدى العالم النفساني سيغموند فرويد الذي اتفق مع فيورباخ في إرجاع أصول الدين إلى العامل السيكولوجي، ولتعزيز موقف العالم والفيلسوف نذكر ما قاله عبد الحليم : "ويقترب فرويد من فيورباخ في تحديده للدين بأنه أمان قلبية، أنه جميل ورائع حقا أن يكون هناك فاطر للكون ذو عناية، رؤوف وأن يكون هناك نظام أخلاقي للكون وحياة ثابتة، لكن من المثير للفضول فعلا أن يكون هذا كله بالتحديد ما يمكننا أن نتمناه لأنفسنا، هنا يبدو وكأن فيورباخ هو الذي يتحدث، فآراء فرويد تجد أصولها عند فيورباخ".[3]

لتعزيز ودعم هذه المقاربة في أصول الدين بين فيلسوف الأنثروبولوجيا وعالم التحليل النفسي psycanalique يستشهد عبدالحليم عطية بما قاله فرويد في كتابه وهم المستقبل: "هل قلت شيئا غير ما قاله رجال آخرون أهلا للثقة أكثر مني، غير أن ما قالوه تم بصورة أكمل وأقوى وأفصح وأبلغ؟ وأسماء هؤلاء

1- المصدر السابق، ص199.

2- أحمد عبد الحليم عطية، "جدل اللاهوت بين هيغل ونيتشه فيورباخ ..راهنا" المركزالاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ع3، س2، ص114.

3- أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص203.

الرجال معروفة لدى الجميع، لذا لن نحتاج إلى أن أسميهم لأنني لا أريد أن أبدو كمن وضع نفسه في مصاف هؤلاء، ويعتبر نفسه واحد منهم".[1] يشير فرويد ضمنيا في النص أعلاه إلى فيورباخ، ويعلي من شأنه وأهمية دراسته حول الدين.وفي وفي السياق ذاته نجد عبد الحليم عطية يعزز من مقاربته هذه، حين يعرض لما قاله هـ. ب. أكتون في كتابه وهم العصرof the epochthe illusion: "أنه لا يمكن أي إنسان معرفة تفسير فرويد للدين في كتابه مستقبل الوهم إلا أن يتملكه الإعجاب للتشابه الشديد بينه وبين آراء فيورباخ".[2]

3- مرحلة الثالثة: ماهية الدين

جاء في دراسة عبد الحليم عطية حول هذه المرحلة ما يلي: "ويمثل ماهية الدين، وهو الكتاب الذي تعرض له المرحلة الثالثة من تفكير فيورباخ الديني. وقد ركز فيه وكثف مفهومه على الدين الذي توسع فيه بعد ذلك في كتابه (محاضرات في ماهية الدين) التي ألقاها في هيدلبيرج عام 1848-1849 ليشمل العديد من الديانات المسيحية... وعلى ذلك فإنه إذا كان الدين في المرحلة الأولى والثانية مستمدا من الخصائص البشرية فإنه هنا يقوم على الموضوعات الموجودة في العالم الطبيعي".[3] تحليله لهذه المرحلة يستند فيه على كتاب فيورباخ ماهية الدين الذي قام بترجمته للعربية ونقل منه النص التالي: "إن كينونة الطبيعة هي بالنسبة لي الكينونة الأزلية التي لا أول لها، إنها الكائن الأول في الزمان وليس في المرتبة هي الكائن الأول فيزيقيا وليس أخلاقيا".[4] يعتقد عبد الحليم عطية بأن أفكار وتصورات فيورباخ حول الدين تطورت، بحيث أن تأليه الإنسان في المرحلة الأولى إلى تأليه الطبيعة في هذه المرحلة: "لقد تطور تفكير فيورباخ في المرحلتين الأولى والثانية من جهة، حيث أصبح الدين مستمدا من شعور الإنسان بالتبعية في المرحلة الأولى، وبالاعتماد على الطبيعة في المرحلة الثانية".[5]

4- المرحلة الرابعة: التيوجونيا

يسترسل عبد الحليم عطية في تحليل نظرية الدين عند فيورباخ معتقدا بأن غرضه من التفسير السيكولوجي للدين ليس فقط للإحتماء من شرور المحن ومن أهوال الطبيعة، وإنما كان الغرض منه أيضا

1- المصدر السابق، ص203. (وانظر أيضا كتاب فرويد وهم المستقبل، ص49).
2- المصدر نفسه، ص204.
3- المصدر نفسه، ص205.
4- المصدر نفسه، ص205.
5- المصدر نفسه، ص206.

الحصول على السعادة، وهذا ما جاء في كتابه الإنسان في فلسفة فروروباخ: "وهي المرحلة الأخيرة في تفكير فيورباخ الديني، والتي تظهر فيها الارتباط بين الدين والأخلاق، وقد ظهرت هذه المرحلة عندما تطورت الفنون المتحضرة وقلت ضغوط قوى الطبيعة على الإنسان، في هذه المرحلة وانطلاقا من الأسس النفسية للدين –كما ظهرت في المراحل السابقة– فقد طور فيورباخ افتراضا شعر أنه أكثر ملاءمة لتفسير الأوجه المتعددة للتطور الديني، ففي كتابه (أنساب الآلهة) حسب المصادر الكلاسيكية العبرية والمسيحية القديمة 1817 أشار على سبيل المثال أن ادراك الإنسان لمثله العليا وإدراكه ضرورة اعتماده على كائنات أخرى يمكن أن يكونا معا نوعا من الحث السعادة".[1]

يتضح لنا مما سبق بأن عبد الحليم عطية ربط تلك المراحل بالكتب الرئيسية لفيورباخ، التي تعد عناوينها بمثابة كلمات مفتاحيه لفلسفته، فأسند كل كتاب لمرحلة، أما غرضه من تناول نظرية الدين عند فيورباخ وتقسيمها إلى مراحل، هو توضيح بأن المعرفة الدينية ليست أنساق مغلقة لا يأتيها النقد والتطور، بل هي كسائر المعارف الإنسانية الأخرى قابلة للتعديل والتحوير، هنا يشير عبد الحليم عطية المسكون بفلسفة إلى إمكانية إعادة النظر فيما كنا نعتقد بأنه حقائق مطلقة، خاصة وأنه أشار في المرحلة الأولى إلى إشكالية الذات والصفات عند المتكلمين وهذا كله في إطار تأكيد كون الدين هو جوهر الإنسان.

ثالثا– راهنية فيورباخ عند عبد الحليم عطية

يرجع هذا الاستدعاء في معظم الأحوال إلى إهتمام عبد الحليم عطية المتزايد وعنايته بنشر فكر فيورباخ وإبراز الأثر الذي تركه لدى عدد كبير من الباحثين العرب الذين توقفوا عند إهتمامه الكبير بالفلسفة الفيورباخية.

ويمكن القول إن أزمة الإنسان العربي وتشنج واقعه حركتا الفضول العلمي لدى عبد الحليم عطية ليتحرى فلسفة فيورباخ، ويتخذها مرجعية فكرية ينطلق منها، تمكنه بالقيام بعملية ليست سهلة بل محفوفة بالمضايقات نظرا لسيطرة التيار الديني المحافظ على الواقع الثقافي، تلك العملية تتمثل في إصلاح الفلسفة وتحينيها وتفعيلها، وإنتشال الإنسان العربي من تردي الحاضر الذي يؤرقه، وفتح آفاقا مستقبلية للذات العربية وإخراجها من القول إلى الفعل، أو بمعنى آخر من العدمية

1– أحمد عبد الحليم عطية، "جدل اللاهوتي بين هيغل ونيتشه فيورباخ راهبا"، ص116.

إلى الوجود وإثبات كينونته، وهذا ما يؤكده الباحث المغربي عبد العزيز بومسهولي في كتابه الفلسفة والحراك العربي: "إن الفيلسوف لا يهتم بالفيلسوف الآخر إلا لأن هناك إنتماء مشتركا يربطهما في الوجود، ويجعل إنتسابهما إلى أفق التفكير ممكنا، فاستعادة الفيلسوف التالي للفيلسوف المبادر لا تدخل ضمن هذا المنظور داخل دائرة الإستذكار وتمثل تجربته الفلسفية فحسب، وإنما تدخل أيضا في دائرة التحيين (actualisation)، وهو ما يعني استعادة لحظة التفلسف بما هي لحظة إعادة تأسيس للخطاب الفلسفي وترسيخه في الحاضر بقصد استكمال المشروع الفلسفي الإنساني، أي جعل الفلسفة ذاتها فنا للحياة، قادرا على إيقاظ الكائن الإنساني من سباته، وإنتشاله من عتمة الوجود الإعتيادي الذي يلقي بالموجود في عالم مغلق هو عالم التشميل والتنميط والتطابق".[1]

فقراءة عبد الحليم عطية لفلسفة المستقبل أو الفلسفة الأنثروبولوجية لفيورباخ، ليست غاية في ذاتها، وإنما وسيلة لإنعتاق الإنسان العربي المغترب وفق قوله: "أما فيورباخ الذي نذرت جهدي من الآن من أجل تقديمه إلى الثقافة العربية والفكر العربي تقديما يليق بمكانته بحيث يصبح جزء مكونا من فكرنا المعاصر يثير الحياة في مياهنا الراكدة حتى نعي مقصد (نهر النار) ونتفهم خطابه الفلسفي الأنثروبولوجي وهو يحدد لنا مبادئ فلسفة المستقبل، فهو فيلسوف المستقبل بلا منازع لأنه فيلسوف الإنسان، وما أحوجنا اليوم إلى التعرف على الإنسان وتأكيد وجوده في وعينا، أي التعرف على فيورباخ وتقديم فلسفته لعلنا نشارك في المستقبل بعد أن ذوى الماضي الذهبي بين أيدينا وأفلت الحاضر منا وفقد الإنسان".[2]

قد يبدو، عبد الحليم عطية متشائما أحيانا كما يظهر في نهاية النص الفلسفي المذكور من حالة التنميط التي فرضت على الإنسان العربي، لذلك فهو يتخذ الفلسفة سلاحا لإعادة تشكيل الوعي العربي وإختراق المناطق المظلمة في العقل وإنارتها، لذلك فهو يؤكد على أن: "الفيلسوف لا ينشغل بالماضي، لا ينشغل بما بعد الطبيعة، لا ينشغل بالكون، ولكن ينشغل بالحاضر بالآن، والآن هو هذه الجماهير وهذه الجموع، وهذا المشاهد الذي يراقب من بعيد ولا يتدخل، آن الأوان أن

1- عبد العزيز بومسهولي، استعادة فيورباخ"، في: فتحي التريكي [محرر]، نحو اجور فلسفية قراءات في فكر عبد الحليم عطية، ص265.

2- أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص 4.

يصبح الحاضر موضوعا لتفكير الفيلسوف وبأشكال متعددة".[1] هنا يوظف عبد الحليم عطية ميشيل فوكو ويحذو حذو فيورباخ في التأكيد على إصلاح الفلسفة العربية، وجعل التفلسف تجربة يومية وذلك بتغيير موضوعاتها وتوجيهها نحو الواقع الذي يفرض أسئلة جديدة، إيمانا منه بأن الفلسفة ليست فقط تخصص معرفي أكاديمي يدرس الأفكار والأنساق الفلسفية عبر سياقها التاريخي وتهتم بالموضوعات المجردة، والماهيات الخالصة ونحت للمصطلحات والمفاهيم، وإنما دورها حيوي ديناميكي محايث للواقع، يحي العقول ويحررها من الأوهام: "على الفلسفة أن توقظ الفكر بدلا من أن تقيده في أنساق مذهبية عليها أن تجعلنا نتجه إلى تأمل الحياة والطبيعة والمجتمع بدلا من أن تربطنا بكتب ومقولات جامدة، لقد كان فيورباخ يقف على عتبة ثقافة جديدة إنسانية علمية ديمقراطية وكان يحث الآخرين على نبذ الأوهام وترك الكتب المدرسية على أن يتبعوه في الطريق الذي سلكه وذلك لأنه كان محررا وموقظا للفكر أكثر من كونه صانع أنساق دعا الناس إلى استخدام أبصارهم".[2] وعن دور فلسفة فيورباخ وضرورة تأكيدها وأننا ما زلنا في حاجة إليها، يقول عبد الحليم عطية في خاتمة كتابه الإنسان في فلسفة فيورباخ: "...إن كان البعض يرى أن الفلسفة قد تجاوزت فيورباخ، وانه لا ضير على الباحثين من أن يتغاضوا عن فلسفته. بل يجب عليهم أن يمروا هنا عبر (نهر النار) حتى يستطيعوا أن يتبينوا طريقا جديدا لرؤية الفلسفة، وأن يبصروا أن التفكير الحر وليس إقامة الذاهب المغلقة هو هدف التفلسف وان موضوع الفلسفة هو دوما "الطبيعة والإنسان".[3]

فالإصلاح لا يمكن أن يتم إلا بتوظيف الفلسفة التي تم تغييبها وعزلها عن قصد في الأوطان العربية. وتوظيف الفلسفة عند شارح فيورباخ، يقصد به الإنشغال بالإنسان والاشتغال عليه وإنقاذه من النزعة التشاؤمية. ومن هنا يقارن العديد من الباحثين ممن تناولوا فكر عبد الحليم عطية في التقارب الشديد بينه وبين: فيورباخ؛ نذكر منهم على سبيل المثال: بن مزيان بن شرقي، ومصطفى كمال فرحات الأستاذ التونسي، وعبد العزيز بومسهولي الباحث المغربي؛ الذي قدم أكثر من عمل حول عبد الحليم عطية. فالقاسم المشترك بينه وبين فيورباخ ؛ هو سؤال الإنسان اللمفكر فيه وهذا

1- عبد العزيز بومسهولي، الفلسفة والحراك العربي، ص254.

2- أحمد عبد الحليم عطية: مقدمة ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ص04.

3- أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيرباخ، ص257.

ما صرح به الباحث في مجال الفلسفة موسى معيرش في مقال نشره في كتاب جماعي بعنوان نحو أجور فلسفية عربية معاصرة حيث يقول: "يظهر لي وأنا أقرأ فيورباخ من خلال عطية أنني أقرأ عطية من خلال فيورباخ، وهذا ما يدفعنا إلى القول أن عطية عندما يتحدث عن فيورباخ في بعض الأحيان، فإنني أجده يتحدث عن نفسه، وهذا ما يجعلنا نجزم... بأن ما بين عطية وفيورباخ أكثر من ميل إلى تجديد وظيفة الفلسفة إنه دعوى إلى إنسان جديد".[1]

فالإصلاح من منظور عبد الحليم عطية ليس شيئا آخر سوى أنسنة الفلسفة وإخراجها من عمق التراث إلى الإهتمام بالوجود الإنساني وتحقيق كينونته؛ فالبداية الحقيقية حسب عبد الحليم عطية هي: "الإنسان لا العقل المجرد، هي الحياة لا التفكير، هي تأكيد الواقع مقابل الفكر، والعيني مقابل المجرد. فأهم هدف حققته فلسفة فيورباخ إنها رفضت لأول مرة شمولية المذهب الهيغلي من اجل الإنسان، وأظهرت أن الوعي الكلي هو وعي الإنسان، وأن الإنسان هو الحقيقة الواقعية، وليس (أنا) كانط وفشته ولا مطلق هيغل".[2]

في الحقيقة، هناك عدة معطيات، جعلت عبد الحليم عطية يراهن على فلسفة فيورباخ في إصلاح الفلسفة العربية، وتحديث موضوعاتها ومسايرتها للراهن، نذكر منها الطابع العلمي لفلسفة فيورباخ والنزعات : النقدية والإنسانية والحسية، التأكيد على الإنسان والحاضر، حيث يظهر تميز فيورباخ بروح النقد وريث الفلسفة الكانطية، إصراره على تحالف الفلسفة مع العلم التجريبي (العلوم الطبيعية) ونبذ اللاهوت والموضوعات الميتافيزيقية؛ التي لم تعد تجدي نفعا من وجهة نظر فيورباخ الذي يلح دوما على أن فلسفة المستقبل تتماشى وروح العصر، قوامها الإنسان بشموليته وكليته (عقلا وجسدا) وعلاقته بالطبيعة.

ويشير عبد الحليم عطية بأن فيورباخ أحصى شكلين من الفلسفة، الفلسفة الكلاسيكية (القديمة) ذات الموضوعات المجردة اهتمت بالإنسان كماهية (عقل)، وأخرى جديدة تتباين موضوعاتها مع الأولى، تهتم بالوجود الفعلي للإنسان : "لقد ميز فيورباخ بين نوعين من الفلسفة، فلسفة قديمة تدخل في نطاق الزمان المشترك مع الفلسفات المبكرة، وأخرى تنتمي إلى شكل جديد

1- موسى معيرش، "الانتروبولوجية الفلسفية"، في: فتحي التريكي [محرر]، نحو اجور فلسفية عربية معاصرة، ص290.
2- المصدر نفسه، ص271.

تماما في تاريخ الجنس البشري"، ويتساءل في دراسته عن ضرورة إصلاح الفلسفة هل علينا أن نبحث عن فلسفة مشابهة لما لدينا حتى الآن أو فلسفة جديدة أخرى مختلفة اختلافا أساسيا، ويقول: "التغير الحقيقي الوحيد والضروري في الفلسفة هو ذلك الذي يصغي إلى حاجة العصر واحتياج الجنس البشري".[1]

يتفق عبد الحليم عطية مع فيورباخ قائلا : "وإنطلاقا من نفس قضايا فيورباخ الأساسية ومن منهجه في إعادة إصلاح الفلسفة وتأسيس الدين لصالح البشر. فإن علينا من هذه البداية أن نحاول إقامة حوار يساعد في دراسة الفلسفة العربية الإسلامية دراسة معاصرة، وبيان إمكانية الدراسة الفلسفية المقارنة للفكر الغربي والفكر العربي، وأن نربط بين ماضي الفلسفة وحاضرها ومستقبلها. أي نوضح آن مهمتها في بعض جوانبها تحويل دراسة فيورباخ والفكر الغربي بأصوله اليونانية من "هدف في ذاته "إلى أداة من أجل فهم ودراسة الفكر العربي والإسلامي، بل وجعل ذلك وسيلة لرؤية شاملة لواقعنا الحالي وصياغة رؤاه المستقبلة".[2] في مقال نشره في مجلة أوراق فلسفية، يتجلى تفسير عبد الحليم عطية واضحا لأنثروبولوجيا فيورباخ الوجودية: "فقد ظهرت بصماتها الواضحة على فلسفات كل من كيركجارد وفريد وهيدغر وسارتر وبرديانيف كذلك ماركس وإنجلز وإهتم بها أيضا رجال اللاهوت المعاصر كل من كارل بالرث وهانزاهرنبرج وكارل هايم ونفس الإهتمام نجده أيضا في الفكر العربي المعاصر". مما يؤكد لنا فهم عبد الحليم عطية الإنساني لفلسفة فيورباخ، بل يمكننا أن نؤكد إشاراته الدائمة إلى فلاسفة مثل كيركجارد وسارتر ونتشه، ميل عطية إلى التقريب بين الفيورباخية والوجودية أكثر من التأكيد على قربها للماركسية، وهو ميل يظهر لنا فيما كتبه عن أبعاد الإنسان المختلفة عند فيورباخ.[3]

فا عبد الحليم عطية الذي يعد فيلسوفا فيورباخيا في العربية مثل المفكر الأمريكي فارتوفسكي والمفكر الفرنسي هنري أرفون، لا يخفي تأثره بفيورباخ الذي يعود له السبق في الإهتمام بالإنسان قبل الوجودية التي ظهرت على يد كيركجارد وجون بول سارتر وغيرهم من الفلاسفة الوجوديين:

1- أحمد عبد الحليم عطية، " النقد عند فيورباخ"، ص ص129-130.

2- لودفيج فيورباخ، ماهية الدين وقضايا لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، ص217.

3- أحمد عبد الحليم عطية، " النقد عند فيورباخ"، ص130.

"إذا كانت الفلسفة ترتبط أساسا بالإنسان بتاريخ الجنس البشري، فإن فلسفة فيورباخ بناء على ذلك تعد علامة بارزة في تاريخ الفلسفة، فهي نقطة تحول بين فلسفة هيغل والمثالية الألمانية من جانب والفلسفات المعاصرة من الجانب الأخ".[1] ويذهب عبد العزيز بومسهولي في مقاله حول فيورباخ الى القول: "إن ما تكشف عنه قراءة عطية باعتباره محاورا لفيورباخ هو ذلك الجانب المتعلق بتوكيد الإنسان وانتشاله من النزعة العدمية التي تصيره وجودا فارغا منعدم القيمة، وتوكيد الإنسان في الفلسفة الفيورباخية معناه الاستجابة لنداء المستقبل، فما فتئ فيورباخ نفسه يقدم الفلسفة على أنها فلسفة جديدة تماما حين يؤكد في الفقرة الختامية من فلسفة المستقبل: "أن محاولات الإصلاح التي حدثت في الفلسفة حتى الآن لا تختلف في قليل أو كثير عن الفلسفة القديمة إلا من حيث الدرجة فقط، وأنه لكي توجد فلسفة جديدة حقا، عليها أن تتميز جوهريا عن الفلسفة القديمة".[2]

يختفي تشاؤم المفكر عبد الحليم عطية ويظهر تطلعه للمستقبل وتأكيده القدرة على تغيير الحاضر فهو يعتقد بأن القادم أفضل، وأن خطابا فلسفيا إنسيا جديدا بات في الأفق يتولاه ويرعاه الرعيل القادم وأن النزعة الإنسانية في مستقبل الدراسات العربية باتت ضرورة ملحة فالعقل العربي مجبر على صياغة فرضيات جديدة مرتبطة بالراهن العربي: "لكننا نحن نظن أن الأجيال القادمة سيجدون في هذه الفلسفة بداية جديدة للإنسان وللمستقبل تجعلنا نعيد النظر في دعاوى نهاية الفلسفة ونهاية التاريخ، وما ترتب عليها من دعاوى تشهد نتائجها على إمتداد بلدان العالم".[3]

في حوار معه حول دور الفلسفة والحراك العربي الذي عرفته معظم الأوطان العربية في بداية العقد الثاني من الألفية الثالثة، يستحضرعبدالحليم عطية فيورباخ ويؤكد دوره فيورباخ وضرورته خاصة في هذه المرحلة قائلا: "...وأتصور أن فيورباخ ما زال مطلبا مطروحا ومازلنا في حاجة إليه، يعني أنه يجيب عن ما يحدث الآن من حروب وقتل على الساحة المصرية باسم اللاهوت، وباسم التيولوجي ما أراد فيورباخ أن يظهر حقيقة هو هذا الإنسان فإذا كان حضور الإنسان قويا فإن ثمة

1- المصدر السابق، ص ص114-115.

2- فتحي التريكي، نحو اجور فلسفية عربية معاصرة، ص267.

3- أحمد عبد الحليم عطية، "النقد عند فيورباخ"، ص05.

حوار فعلي، إذا استبعدنا الحوار بالمدافع والسلاح والرصاص وبالبندقية... هنا فيورباخ مهم لأنه يؤكد أن الأصل هو الإنسان والحقيقة أن هذا ما سعى إليه حسن حنفي ومدرسته فهو ما يزال يؤكد على ضرورة تحويل التيولوجي إلى أنثروبولوجي ويكتب لماذا غاب مبحث الإنسان في فكرنا القديم".[1]

يمكننا بناءا على كل ما سبق وما تناولناه من قضايا وإهتمامات المفكر عبد الحليم عطية، أن نؤكد أن الفلسفة الغربية ساهمت بشكل مباشر وغير مباشر في تكوين العقل العربي عبر الأزمنة المختلفة، فالقدماء (الكندي، الفارابي، ابن سينا) أخذوا عن اليونان إعمال العقل وفعل التأمل والبحث عن الحقيقة، وما زال هذا الأثر الغربي ممتدا في الدراسات العربية المعاصرة التي هي في حوار دائم مع الفلسفة الغربية الراهنة سواء من حيث الموضوع أو المنهج، ولعل الفلسفة الأنثروبولوجية لفيورباخ أحد هذه الفلسفات التي وجدت صداها في الفكر العربي المعاصر بشكل نسبي، فتمظهرها وفعاليتها تبدو واضحة إيديولوجيا وإبستيميا، ولعل حسن حنفي يمثل أحد معتنقي فلسفة المستقبل إيمانا منه بنهاية الإتباع وبداية الاجتهاد.

فحنفي الشديد الاطلاع على الفلسفة الغربية ومناهجها، يميل للتراث لقيمته الحية في وجداننا، فهو يسري مسرى الدم في عروقنا، لذلك اتخذه حنفي مادة خام لمشروعه الفكري ومرجعية فكرية انطلق منها كآلية للانعتاق والتحرر مدركا بأن الفهم التقليدي للتراث لم يأت أكله في عصرنا الذي يتميز بانفتاحه على ثقافات العالم، فخلو شرائع الفقهاء وخطب رجال الدين من الأنسنة جعلا حنفي يحذو حذو اليسار الهيغلي بشكل عام، وفيورباخ بشكل خاص مقدما قراءة نقدية للتراث ألغى فيها الإلهيات مستبدلا إياه بالإنسانيات.

ذات الإنطباع نلتمسه لدى الباحث حنا ديب في دراسته حول هيغل وفيورباخ، بحيث لم يبخل في وضع أسس النزعة الإنسانية، وبلورة خطابا إنسيا في الثقافة العربية، أما الأكاديمية فريال حسن خليفة، تبدو عليها ملامح التحريض النقدي استوحتها واستقتها من فلسفة فيورباخ، فهي

1- عبد العزيز بومسهولي، الفلسفة والحراك العربي، ص254.

تشيد بالنقد وأهميته وما يفرزه من خصوبة وتطوير في مجالات العلم والمعرفة. اهتمام أخر بفلسفة فيورباخ نجده عند نبيل فياض الذي رأى في فلسفته مخرجا وحلا للطائفية والتشدد الديني.

ننتقل لإهتمامات عبد الحليم عطية المتزايدة بالفلسفة الأنثروبولوجية لفيورباخ، التي لم تكن عرضية وليست نتاج للصدفة والدهشة، وإنما جاءت كرد فعل على الظمأ الأنطولوجي الذي يكابده الإنسان العربي في صمت، فغايته من فلسفة فيورباخ التي نذر نفسه لها كما يقول هي، إضفاء المعنى والقيمة على الإنسان العربي ورسم منحى لمعالي الإنسان العربي متعدد الأبعاد وبناء صرحا يليق بكينونته. فاعبد الحليم عطية التنويري، المصلح المؤمن بمبادئ الحوار والإختلاف، يسعى جاهدا لتفعيل الفلسفة العربية وتجديد موضوعاتها وتنشيط دورها، وتوجيهها من التنظير والتأمل إلى التنزيل أو إلى دراسة الواقع –فلسفة الفعل-. يؤمن فيورباخ بإن التأثر والأخذ بفلسفة فيورباخ (الأنثروبولوجية الفلسفية) هما في حقيقة الأمر دعوة وإعلان ميلاد مشهدا وإبداعا فلسفيا شديد الإرتباط بالراهن الذي يفرض على العقل العربي إفتراضات جديدة، فالقاسم المشترك بين كل الذين تشبعوا بفلسفة فيورباخ هو إنقاذ النزعة الإنسانية في الثقافة العربية، ترتقي إلى مستوى الفعل والممارسة. لكن يبقى الإشكال المطروح دوما هو من يلتزم برسم معالم الأنسنة في وعينا وثقافتنا وواقعنا ومن يرعاها؟ هل هي المؤسسة السياسية أم المؤسسة الدينية التي تبقى تحت سيطرة الأولى؟ أم أن مزاعم الإنسنة في ثقافتنا العربية تبقى مجرد أفكارا صورية ترددها النخبة ومشاريع فكرية لا تتجاوز حدود التنظير داخل أصوار الجامعة وقاعات الملتقيات.

الخاتمة

خاتمة

في تخوم هذا البحث الفلسفي الذي سعينا من خلاله توضيح فلسفة الدين عند فيورباخ ذات الطابع الإنساني توصلنا إلى جملة من النتائج نصوغها على النحو التالي:

– فلسفة الدين مبحث قديم حديث، قديم من حيث الموضوعات التي إستعارها من علم الكلام وعلم اللاهوت والفلسفة الأولى (الميتافيزيقا)، وحديث من حيث المصطلح والمفهوم والنظريات التي قد تكون نقدية، تأويلية، تاريخية ،تجديدية. إنشغال الفلاسفة الغربيين بالدين وتحويله إلى اشكال فلسفي أفرز العديد من النظريات الفلسفية حول الدين، أبرزها نظرية كانط في كتابه "الدين في حدود العقل المحض". يعد هيغل أول من إستخدم مصطلح فلسفة الدين في كتابه "محاضرات في فلسفة الدين".

تشكلت معظم النظريات حول الدين في القرن التاسع عشر أبرزها نظرية فيورباخ في كتبه المتعددة خاصة جوهر المسيحية، هذا الكتاب الذي أطلق عليه فور صدوره سنة 1841 (العهد الجديد أو الكتاب المقدس للملحدين) لما يحمله من نزعة إنسانية. ثم كتبه حول "جوهر الإيمان عند لوثر" و"جوهر الدين" و"دروس في جوهر الدين".

مما يجعل فيورباخ في مصف رواد الفكر الديني في القرن التاسع عشر، فهو الذي أخرج المسيحية من حرفيتها وحول النص الديني إلى نص فلسفي، أبطل من خلاله تأليه يسوع والكائن المتعالي، تحقيقا للوجود الإنساني، الحديث عن فلسفة الدين عند فيورباخ يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن مشروعه الفلسفي الذي يطلق عليه صاحبه فلسفة المستقبل التي تعد دينا في حد ذاته من وجهة نظره، ويمكن وصفه بالمشروع التركيبي لإحتوائه على ثلاث نزعات: الأولى نزعة إنسانية لإهتمامه بالوجود الفعلي للإنسان، ثانيا النزعة الطبيعية أو الفيزيقية لإهتمامه بالطبيعة والثالثة النزعة العلمية (الواقعية)داعيا الفلسفة لتجازو اللاهوت وعقد تحالف مع العلوم الطبيعية،أ من حيث الأبعاد فيمكن إستنتاج بعدين رئيسيين: بينما الأول نقدي سلبي، نجد الثاني مؤسس إيجابي.

أولا: البعد النقدي لفلسفة المستقبل: كأي فيلسوف مر المسار الفكري لفيورباخ بمراحل ثلاث: مرحلة التأثير، مرحلة النقد ومرحلة التجاوز والتأسيس، وهذا ما حدث مع أرسطو المعجب

بأستاذه أفلاطون الذي قال عنه مقولة مشهورة "أحب أفلاطون لكن أحب الحقيقة" في إشارة إلى التجاوز والإستمرار في البحث عن الحقيقة.

ما يقال عن أرسطو يقال عن فيورباخ الذي كان من أتباع هيغل، وكان من المدافعين عن مذهبه الفلسفي ضد خصوم هيغل (التجريبيين)، لكن هذا الولاء والتبعية الفكرية لم تدوما سوى سنوات معدودة، إذ تمرد على أستاذه وأحال مذهبه للنقد الصارم، فهو الوحيد من بين أعضاء اليسار الهيغلي حسب ماركس الذي قام بالقلب العكسي لفلسفة هيغل فحول المحمول إلى الموضوع، والموضوع إلى محمول، ففيورباخ أحدث إنقلابا معرفيا على فلسفة هيغل وأعلن القطيعة مع كل أشكال الفلسفات التأملية، وأبطل إدعاءات هيغل الغارقة في التجريد، ففي نظره فإن فلسفة هيغل لا تغدو أن تكون لاهوتا معقلنا، وهو القائل عنه: "هيغل لاهوتي بثوب فيلسوف"، فلم يبرح فيورباخ في عقد مماثلة بين ما جاء في الإنجيل وبين أحد مسلمات المذهب الهيغلي، ففكرة خلق الله للعالم التي وردت في الإنجيل تماثلها وتقابلها في فلسفة هيغل إنبثاق الوجود المحض من الفكر.تكمن علة الإنفصال بين الأستاذ والتلميذ إلى علاقة الفلسفة بالدين التي يقر بها هيغل في حين رفضها فيورباخ بشكل قطعي الأمر الذي قاده إلى إلغاء الدين تحقيقا للفلسفة.

يعتقد فيورباخ بأن المرور نحو فلسفة جديدة يستلزم بالضرورة هدم أركان المذهب الهيغلي، وإستبدال الموضوعات المجردة التي يزخر بها بأخرى أكثر واقعية، فحين يتحدث هيغل عن الروح المطلق والوجود المحض والمنطق، يتحدث فيورباخ عن الإنسان والوجود العيني أو الطبيعة، وحين يتحدث هيغل عن إغتراب الروح في الطبيعة، نجد فيورباخ يتحدث عن إغتراب الإنسان عن ذاته، وحين يقول هيغل التاريخ، يقول فيورباخ المستقبل، ولما كانت فلسفة هيغل تحصيل حاصل tautologie للاهوت، جعل فيورباخ من نقدها مقدمة وتمهيدا لنقد الدين، فهو القائل "من لا يتخلى عن فلسفة هيغل لا يتخلى عن اللاهوت".

في سياق النقد الديني عند فيلسوف الإنسان، نعرج نحو الحفريات التي قام بها حول منشأ الدين وجذوره لدى الأمم القديمة التي تعج مجتمعاتها البشرية بالآلهة الحسية، حيث إهتدى فيورباخ، إلى أن السبق يعود إلى الإنسان البدائي الذي وقع أسيرا للخوف من أهوال الطبيعة، لذلك لجأ

لتشييد صرح الآلهة تتصف بالتبجيل والكمال، تقدم لها القرابين والنذر والأزلام، فالآلهة ثمرة جهود الإنسان البدائي اللاواعي، وسندا له ضد الضائقة الأنطولوجية يستمد منها العون وتهدئ من روعته، فكلما إقترب من الآلهة شعر بالأمن والإستمرار. فافوبيا الطبيعة حركت فضول الإنسان لإختراع الآلهة وعقد تحالف معها، فهكذا يستنبط فيورباخ بأن الدين دوافعه نفسية سيكولوجية، فتنصيب الآلهة ليست غاية في ذاتها، وإنما غايتها نفعية تخفف من خطر الطبيعة.

إن نقد فيورباخ لفلسفة هيغل والدين يحملا ضمنيا نقد للنظام السياسي في بروسيا في عصره، لأنهما يمثلان المرجعية الرسمية لهذا النظام، فالرقابة الشديدة على حرية الفكر في ذلك العصر جعلت نقد السلطة محفوفا بالمخاطر لذلك إتجه فيورباخ نحونقد الدين بإعتباره المخزون النفسي للمجتمعات البشرية.

تنحصر فلسفة الدين الفيورباخية في سياق الفلسفة المسيحية والإصلاح اللوثري، مما يعني أن نقد فيورباخ في مجمله يتجه للدين المسيحي، الذي يجعل يسوع إلها، ومن هنا فأنثروبولوجية فيورباخ وأنسنته للدين حتى أنسنة الإله، للمسيح، وإختلاف مفهوم الإله في المسيحية يجعل نقد فيورباخ لا يتجه للدين المفارق، الذي يتجاوز الإله المتحقق الإنساني فالله في الإسلام يختلف عن الإله في المسيحية مما يعني أن إلحادا في حضارة وثقافة وديانة تاريخية معينة قد لا يكون إلحادا في دين آخر وحضارة مختلفة، ومن هنا فالنقد الفيورباخي للدين يتجه للمسيحية ويتفق في بعض الجوانب مع النظرة الإسلامية التي تنكر ألوهية المسيح وتنظر إليه على أنه نبيا كسائر الأنبياء. وتلك قراءة تحتاج إلى المواصلة.

إذن، غياب مقولة الإنسان في فلسفة هيغل واللاهوت جعل فيورباخ يشن حملة عنيفة ضد جوهر الدين المسيحي في كتابه "جوهر المسيحية" فاراح يؤنسن الإله hominisation du divinويؤله الإنسان divinisation de l'homme، فأعاد تشكيل جوهر المسيحية فأسقطه على الإنسان، رافضا بشكل قطعي وجود قوة غيبية تفوق سلطة الإنسان، فالدين من وجهة نظر فيورباخ ماهو إلاإغتراب الإنسان عن ذاته وعن وعيه، فحين يتحدث الإنسان عن الله، فإنه يتحدث عن ذاته، فالصفات السامية التي منحها الإنسان للإله المتعالي، هي في أصلها صفات الإنسان، فالدين بالنسبة لفيورباخ مزق كينونة الإنسان وفصله عن ذاته، وجعله يعيش حالة إنفصام، جزء في الأرض وجزء في السماء، وهذا ما يطلق عليه فيورباخ الإغتراب الديني الذي يشكل القاعدة الصلبة لكل

ضروب الإغتراب: سياسي، اجتماعي، اقتصادي، لذلك أصر فيورباخ على إزالة الوهم الديني وإبطاله للإله، فسر الإنعتاق والتحرر مرهون بإلغاء العقائد الدينية، فكلما تحطمت الآلهة وإندثرت زاد الوعي الإنساني بذاته.

ثانيا: البعد الإيجابي للمشروع الفلسفي لفيورباخ: بعد عملية الهدم لفلسفة هيغل والدين، أرسى فيورباخ أسس الفلسفة الأنثروبولوجية أو فلسفة المستقبل ورسم معالمها، فما وضعه هيغل على الهامش أعاد له فيورباخ الإعتبار ووضعه في صلب فلسفته، فهي فلسفة تختلف كليا عن الفلسفات السابقة، ولا تأخذ منها شيئا.

إتخذ فيورباخ من مقولتي الإنسان والطبيعة موضوعات للتفلسف، حسبه تستحق أن تكون موضوعات للفكر، فسر فلسفة الدين عنده هو الإنسان وعلاقته بالطبيعة، فالإنسان الذي يقول عنه هوبز "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان" شيد له فيورباخ صرحا في فلسفته.

إن مساعي فيورباخ تدخل داخل إطار إصلاح الفلسفة وتفعيلها، وإنتشالها من كل ضروب التأمل وإلباسها الطابع العلمي والإنساني الذي ميزا القرن التاسع عشر. فما قام به فيورباخ يماثل إلى حد كبير ما قام به سقراط في القرن الرابع قبل الميلاد، الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض.

تشكل فلسفة الدين عند فيورباخ نقطة تحول في مسار الفكر الغربي، فإهتمامه المفرط بالإنسان بلغ إلى مستوى التأليه، أفرز صحوة أو نزعة إنسانية في الفلسفات المعاصرة، وهذا ما نلتمسه في الفلسفة الوجودية المعاصرة وفلسفة نيتشه صاحب مقولة "الإنسان الأعلى".

ترتكز تلك الفلسفة على الإنسان و الطبيعة، فهو القائل "كل تنظير يريد أن يتخطى الطبيعة والإنسان هو عبثي".[1] هنا يبدو، فيورباخ متأثرا بمبدأ المدرسة الرواقية (عش على وفاق مع الطبيعة)، وما فلسفته سوى رد فعل على فلسفة هيغل واللاهوت لإهمالهما الإنسان والطبيعة وإهتمامهما بالموضوعات الميتافيزيقية.

إن فلسفة الدين عند فيورباخ بما فيها وما عليها، إمتد صداها لخارج أوروبا، وتمكنت من بسط أثرها في الدراسات العربية المعاصرة، فتجلياتها تبدو واضحة إيديولوجيا وإبستيميا، فالنزعة النقدية والإنسانية التي تزخر

1- حنا ديب، هيغل وفيورباخ، ص164.

بهما فلسفته في الدين جعلت ثلة من المفكرين والباحثين العرب يولونها إهتماما، هنا نقدم صورة للجهود العربية حول فيورباخ ومعظمها تناول الفلسفة الفيورباخية في إطار الهيجلية، حسن حنفي أو الماركسية، إلياس مرقص ونبيل فياض أو نقد الهيجلية، فريال خليفة وحنا ديب، بينما توقف أحمد عطية عند التناول الإنساني الذي مهد للفلسفة الوجودية أو نقول التفسير الوجودي لفلسفة الدين الفيورباخية، في حين الدراسات الأوروبية والعربية جعلت فيورباخ من كبار الملحدين لرفضه تأليه يسوع، ومن ثم شغل العديد من الباحثين بقضية الإغتراب عند فيورباخ.

سعى عبد الحليم عطية جاهدا لتفعيل دور الفلسفة في العالم العربي وتوجيهها لدراسة الواقع وإنتشال الإنسان العربي من السبات الحضاري والتأسيس لخطاب فلسفي تنويري أكثر عقلانية وواقعية. فغاية عطية من تبني الفلسفة الأنتروبواوجية تكمن في إخضاع الخطاب الديني التقليدي للعقل النقدي وإعادة مساءلته من جهة والتأصيل لنظرية فكرية أساسها الإنسان العربي من جهة أخرى.

في نهاية هذه الدراسة، نطمح في أن تفتح نافذة فلسفية على فلسفة الدين الإسلامي وتقديم قراءة معتدلة في بعض جوانب العقيدة في الأفق القريب لإنهاء الحبسة الفكرية، فلا يعقل أن يبقى العقل الإسلامي أسيرا للوعي القديم الذي لا ينظر للإنسان إلا من خلال مبحث القيم (الأخلاق). علاوة على ذلك، نتطلع في جعل هذه الدراسة جسر عبور ومدخلا نحو أبحاث أخرى أكثر عمقا وإتساعا وفاعلية، فالخوض في الدين ومسائله ليس حكرا على فئة معينة، فلا أحد يحمل الوصايا عليه، فالي جانب المؤسسة الدينية، نجد المؤسسة الجامعية بكوادرها شغوفة بتناول الدين وموضوعاته في سياقهما التاريخي بأدوات ومناهج ومفاهيم غربية، حتى نعلن عن ميلاد خطابا أنثروبولوجيا تنويريا يتماشى وروح العصر من جهة، ويستجيب لأسئلة الراهن من جهة أخرى، ينطلق من الواقع أكثر مما يخوض في أشكال العذاب الغيبي، ويرفع من معدل الإهتمام بمعالي الإنسان العربي وتحفيزه على صنع مستقبله. فإعادة التأسيس لخطاب فكري ديني جديد معتدل، مَرِن وفق مناهج الفلسفة الحديثة وبعقول أكثر وعيا وإنفتاحا بات ضرورة حتمية، فلكل عصر ظروفه وإجتهاداته، فلا يمكن تكبيل العقل العربي وتعطيله والإستمرار في محاكاة وتقليد الماضي والتغني باجتهاداته.

نتطلع في الأفق لنزعة إنسانية في الفكر العربي المعاصـــر، لكـــن ألا تتعـــدى تلـــك النزعـــة حـــدود تعاليم ديننا الحنيف وثوابت الأمة الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

1-الكتب المقدسة للأديان السماوية:

- إنجيل يوحنا الإصحاح الأول
- العهد القديم
- القرآن الكريم

2- الكتب المقدسة للأديان الأرضية

- الداماباداا، كتاب بوذا المقدس، ترجمة سعدي يوسف، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سورية، ط1، 2010.

- سو-التاوتي -(لاتو) تشينغ، إنجيل الحكمة التاوية في الصين، ترجمة فراس السواح ، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 1998.

- شاستري (شاكوا نتالاراوا)، باجافاد-جيتا -، ترجمة عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 1993.

- عبد الرحمن (خليل) ، أفستا الكتاب المقدسل للديانة الزرادشتية، روافد للثقافة والفنون، دمشق، سورية، ط2، 2000.

أولا- مصادر فيورباخ

أ- باللغة العربية

1- فيورباخ (لودفيج)، أصل الدين، ترجمة عطية عبد الحليم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1991.

2- فيورباخ (لودفيج)، جوهر الإيمان حسب مارتن لوثر، ترجمة نبيل فياض، جورج برشين، دار الرافدين، لبنان، ط1، 2017.

3-فيورباخ (لودفيج)، ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، ترجمة عطية عبد الحليم، دار الثقافة العربية، القاهرة، د ط، 2001.

4- فيورباخ (لودفيج)، نحو نقدية لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل نصص أخرى، ترجمة نبيل فياض، دار الرافدين، بيرت، ط1، 2016.

ب– باللغة الفرنسية

1-Feuerbach (Ludwig), L'essence de christianisme, Traduit par Jean Pierre Osier, librairie François Maspero, 1968.

2-Feuerbach (Ludwig), Manifestes philosophiques textes choisis (1839-1845), Traduit par Luis Althusser, presses universitaire de France, Paris VI, 1960.

ج– باللغة الإنجليزية

1-Feuerbach (Ludwig), Principals of the philosophy of the future, translated by Lomfred, Hachette publishing company, Indianapolis, Cambridge.

ثانيا – مصادر أحمد عبد الحليم عطية

1- عطية (أحمد عبد الحليم)، الإنسان في الفلسفة فيورباخ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، 2008.

2- عطية (أ حمد عبد الحليم)، ما بعد الحداثة والتفكيك مقالات فلسفية، دار الثقافة العربية، القاهرة، دط 2008.

3- عطية (أحمد عبد الحليم)، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، دس.

4- عطية (أحمدعبد الحليم)، سارتر في الفكر العربي المعاصر، ضمن سلسلة اوراق فلسفية، دار الفارابي، دط، دس.

5- مقالين نشرا في مجلة اوراق فلسفية الاول تحت عنوان "الكانطية في الفكر العربي المعاص"، والثاني تحت عنوان "هيغل في الفكر العربي المعاصر".

ثالثا– قائمة المراجع

أ– باللغة العربية

6- أرفون (هنري)، فيورباخ، ترجمة إبراهيم العريس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981

7- إمام (عبد الفتاح) إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، دار التنوير للطباعة النشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007.

8- إمام (عبد الفتاح) إمام، الهيغلية الجديدة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 2011.

9- إنجلز (فريدريك)، فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، د ط، د س.

10- إدريس(جعفر الشيخ)،الفيزياء ووجود الخالق،فهرسة مكتبة الملكالوطنية، الرياض،ط1، 2001.

11- الباش (حسن)، علم مقارنة الأديان -أصوله، مناهجه ومساهمة علماء المسلمين والغرب في تأصيله، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2011.

12- بتزر (ألبيرتو)، فكر الهند، ترجمة يوسف شلب الشام، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، 1994.

13- بدوي (عبد الرحمن)، شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1981.

14- بوترو (إيميل)، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة وتحقيق أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، 1973.

15- بومسهولي (عبد العزيز)، الفلسفة والحراك العربي، إفريقيا-لشرق، المغرب، د ط، د س.

16- بيطار (سالم)، اغتراب الإنسان وحريته، دراسة فلسفية، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، د ط، 2001.

17- بسيوني(صلاح)،كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني،منتدى مكتبة الإسكندرية.

18- التريكي (فتحي)، نحو أجور فلسفية عربية معاصرة، قراءات في فكر عطية عبد الحليم، دار الثقافة العربية، القاهرة، د ط، 2014.

19- تريل (هـ.ج)، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماو تسي تونغ، ترجمة عبد الحليم سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، 1998.

20- جارودي (روجيه)، كارل ماركس، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، ط1، 1970.

21- جرادي (الشيخ شفيق)، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، معهد المعارف الحكمية، بيروت، د ط، 2004.

22- حرب (علي)، التأويل والحقيقة –قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، د س.

23- حسن خليفة (فريال)، فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، مكتبة الجندي، مصر، ط1، 1997.

24- حماد (حسن)، الإنسان المستلب عند إريك فروم، مكتبة دار الكلمة Logos، القاهرة، د ط، 2004.

25- حنفي (حسن)، التراث والتجديد –موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1992.

26- حنفي (حسن)، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 1991.

27- حنفي (حسن)، من العقيدة إلى الثورة –المقدمات النظرية 1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1988.

28- الحيدري (إحسان علي)، فلسفة الدين في الفكر الغربي، دار الرافدين، بيروت، ط1، 2013.

29- الخريجي (عبد الله)، علم الاجتماع الديني، رامتان، جدة، السعودية، د ط، د س.

30- الخشت (محمد عثمان)، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006.

31- الخشت (محمد عثمان)، المعقول واللامعقول في الأديان، نهضة مصر للطباعة والتوزيع والنشر، مصر، ط1، 2006.

32- الخشت (محمد عثمان)، مدخل لفلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، د س.

33- الخطيب (محمد)، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1999.

34- خليفة (فريال حسن)، نقد فلسفة هيغل –كيركجورد –فيورباخ –ماركس، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 2006،

35- دراز (محمد عبد الله)، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، دمشق. د ط، د س.

36- ديب (حنا)، هيغل وفيورباخ، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994.

37- الديدي (عبد الفتاح)، هيغل، دار المعارف بمصر، القاهرة، د ط، 2001.

38- ديكارت (رينيه)، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1968.

39- ديورانت(ويل)، قصة الحضارة،المجلد 6والمجلد12،إعداد وترتيب محمد عبد الرحيم، دار الجيل بيروت،ط1992،1.

40- رجب (محمود)، الاغتراب سيرة مصطلح، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1988.

41- رشد (ابن)، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، مركزدراسات الوحدة العربية، إشراف محمد عابد الجزائري،ط1، بيروت، ،1997.

42- رويس (جوازيا)، الجانب الديني للفلسفة، ترجمة أحمد الأنصاري، حسن حنفي، المجلس الأعلى للثقافة، د ط، 2000.

43- زكي (تفاحة أحمد)، حوار بين الفكر الديني والفكر المادي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

44- السايح (أحمد عبد الرحيم)، بحوث في مقاربة الأديان، الدين –نشأته–الحاجة إليه، دار الثقافة، الدوحة، د ط، د س.

45- ستيس (ولتر)، فلسفة هيغل المنطق والطبيعة، ترجمة إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، د ط، 1996.

46- سرو (رينيه)، هيغل والهيغلية، ترجمة أدونيس العكرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993.

47- سورين(كيركجارد)، المرض طريق الموات، ترجمةأسامة القفاش،مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013.

48- شاخت (ريتشارد)، الاغتراب، كامل يوسف حسني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980.

49- شقير (محمد)، دراسات في الفكر الديني –فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008.

50- شورون (جاك)، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، عالم المعرفة 76، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984.

51- الشهرستاني(أبو الفتح)،الملل والنحل،مجلد2، مؤسسة حلبي،دط، دس.

52- الصالحي (هجران عبد الإله)، الإنسان والاغتراب في فلسفة نتشه، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2015.

53- صعب (أديب)، المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار، بيروت، د ط، 1995.

54- العبادي (علي محمود)، فلسفة الدين مدخل لدراسة منشأ الحاجة للدين وتكامل الشرائع، دار فراقد للطباعة والنشر، إيران، ط1، 2008.

55- عباس (فيصل)، الفلسفة والإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي، بيروت، د ط، د س.

56- عبد العزيز (محمد رشاد)، الفكر السياسي في ميزان الإسلام، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، د ط، 1982.

57- عبد العزيز بومسهولي، الفلسفة والحراك العربي، إفريقيا الشرق، د ط، د س، ص265.

58- العروي (عبد الله)، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 1993.

59- علوان (فوزية)، برحايل (سلمى)، قراءة القراءة في الأخلاق العربية –عبد الحليم عطية أنموذجا، دفاتر فلسفية يصدرها كرسي اليونسكو فرع جامعة الزقازيق، مصر، د ط، د س.

60- العميري(سلطان بن عبد الرحمن)، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ج1، تكوين للدراسات والأبحاث، ط2، 2018.

61- قانصو(دوجيه)، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك،الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2017.

62- فاروق (قاضي)، آفاق التمرد، قراءة نقدية في التاريخ الأوربي والعربي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004.

63- فرويد (سيغموند)، مستقبل الوهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د ط، د س.

64- فرويد، (سيغموند)، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1979.

65- الفقيه (الشيخ شبر)، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر بين إشكالية المنهج وازدواجية التراث، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2009.

66- فيلهلم ليبنيز (غوتفريد)، المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة...، ترجمة ألبير نصري نادر، مراجعة المنظمة العربية للترجمة، مكتبة الفكر الجديد، بيروت، ط1، 2015، ص ص67-68.

67- فروم (اريك فروم)، الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، د ط، د س.

68- فريديرك (شلايرمخر)،عن الدين خطابات لمحتقريه من المثقفين، ترجمة أسامة الشحماني،دار التنزير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 ،2017.

69- الفارابي(أبو نصر)،كتاب الملة ونصوص أخرى،حققهاوقدم لها وعلق عليهامحسن مهدي،دار المشرق، بيروت، لبنان،ط2، 1991.

70- كانط (إيمانويل)، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي التريكي، جداول للنشر والتوزيع، بيرت، ط1، 2012.

71- كوبلستون (فريدريك)، تاريخ الفلسفة من نشته إلى نتشه، المجلد السابع، ترجمة إمام عبد الفتاح ومحمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016.

72- كورنو (أوغست)، ماركس وإنجلز وأعمالهما الفكرية، مج1، سنوات الحداثة والشباب، اليسار الهيغلي، 1818-1884، ترجمة محمد عتباني، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1971.

73- كولر (هنس راند)، المثالية الألمانية، المجلد الأول، ترجمة أبو يعرب المرزوقي وآخرون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012.

74- كوليتز (جيمس)، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاطرة، ط2، 1998.

75- لينين، الدفاتر الفلسفية2، الجزء الأول، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط1، 1974.

76- ماركس (كارل)، إنجلز (فريدريك)، الإيديولوجية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، د ط، د س.

77- ماركس (كارل)، مخطوطات كارل ماركس، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة، د ط، 1844.

78- ماركس كارل، إسهام في نقد فلسفة الحقوق عند هيغل، راجع الترجمة هيثم مناع، منشورات الجمل، 1986.

79- ماركيوز (هربرت)، العقل والثورة، وهيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للنشر والتأليف، د ط، 1970.

80- مبروك (أمل)، الفلسفة الحديثة، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 2006.

81- محمد (حيرش بغداد)، الخطاب المثالي في الفلسفة المثالية، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015.

82- محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، د س.

83- المحمداوي (علي عبود)، فلسفة الدين مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2012.

84- المحمداوي (علي عبود)، فلسفة الدين مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، منشورات الاختلاف، ط1، 2012.

85- المرزوقي (أبو يعرب)، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي للطباعة والنش والتوزيع، بيروت، ط1، 2006.

86- مصطفى (إبراهيم)، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الورق للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، د ط، 2000.

87- المغلوت (سامي بن عبد الله بن أحمد)، أطلس الأديان، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 2007.

88- المهدي (محمد عبد الفتاح)، سيكولوجيا الدين والتدين، البيطاش سنتر للنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ط1، 2002.

89- موريس (تشارل)، رواد الفلسفة الأمريكية، ترجمة إبراهيم مصطفى، مؤسسة شباب الجامعة، القاهرة، 1996.

90- معيرش موسى، نصنيف القيم بين الدين والفلسفة، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع قسنطينة، الجزائر، ط1، 2016.

91- النشار (سامي)، الدين –النظريات التطورية والمؤلهة، دار النشر للثقافة، الإسكندرية، مصر، د ط، 1949.

92- النصراوي (نادية أحمد)، فلسفة فيورباخ بين المادية والإنسانية، دار الرافدين، لبنان، ط1، 2016.

93- النشار(مصطفى)،مدخل لفلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية،القاهرة ، ط2، 2015.

94- هويدي (يحي)، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 1992.

95- هيغل (فريدريك)، محاضرات فلسفة الدين-الحلقة الأولى-مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة الكلمة، Logos، القاهرة، ط1، 2001.

96- هيغل (فريدريك)، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1986.

97- هيوم (دافيد)، التاريخ الطبيعي للدين،ترجمة حسام الدينخضور، دار الفرقد للطباعة والنشروالتوزيع،دمشق، سورية، ط1، 2014.

98- يعقوبي (محمود)، خلاصة الميتافيزيقا، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، د ط، 2002.

99- يوسفي (جمشيد)، الزرادشتية –الديانة والطقوس والتحولات اللاحقة بناء على نصوص الأفستا، منشورات زين، بيروت، ط12، 2012.

100- يرنفرين(جيور)، مانيوالمانوية، دراسةالديانة الزندقة وحيا مؤسسها، ترجمةسبيل زكاز، دار حسان للطباعة والنشر، ط1، 1985.

101- كتاب جماعي، أحمد عبد الحليم عطية مفكرا عربيا معاصرا، تحرير زهي المدنيني، مؤسسة مجاز للثقافة والتوزيع والنشر، القاهرة، دط 2018.

ب- باللغة بالفرنسية:

1- Arvon (Henri), Feuerbach, sa vie, son œuvre avec un exposé sur sa philosophie, presses universditaire de France, Paris, 1964.

2- Bottigelli (Emil), Karl Marx et la gauche Hégélienne, contribution à l'étude de leurs rapports, 6j9 Milano, 1963.

3- Charbonnat (Pascal), histoire des philosophies matérialistes, édition Kiné, ParisII.

4- Dallai (Samah), Marx critique de Feuerbach, l'Harmattan, Paris, 2011.

5- Dorkheim (Émile), les formes élémentaires de la vie religieuse le système totèmique, livre1, documentproduit en version numérique par Jean-Marie Tremblay à Chicoutimi, Québec, p51.

6- Davis(Brain) ,An introduction to the philosophy of religion,Oxford New York,Oxford university press,1993.

7- G.w.F H EGEL, la phénoménologie de l'esprit, traduit par jean hyppolite, T2, éditions Aubier Montaigne, paris, 1941, p203.

Guide del étudiant ,théologie chrétienne ,clergé du Nazaréen ,Kansas city ,Missouri,USA ,2002.

8-Hick(john),God has many names,westministerpress philadelphia .

9- Levy (Albert), La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande, Ancienne libraire Germer Baillière, Paris, 1904.

10- Mc Lellan, David les jeunes hégéliens et Karl Marx, Bauer-Feuerbach Steiner-Hess, traduit par Amnie Mac Lellan, Payot, Paris, 1972.

11- Philonenko (Alexis), la jeunesse de Feuerbach, 1828-1841 introductions à ses positions fondamentales, Tome2, librairie philosophique J. Verne Paris, 1990.

12- Piget (Pierre) S.J, les athéismes et la théologie trinitaire.

13- Striner Max, L'unique et sa propriété, traduit par Henri Lasvignes, 1945.

14- Wartofsky (Marx), Feuerbach, Cambridge university 1ère édition, 1977.

15_Wolfgang (Fink), Malkani (Fabrice), la critique de la religion dans la pensée allemande de Leibing à Freud, librairie générale française, 2011.

ج- باللغة الإنجليزية:

1- Solomon (Robert). C. & Khuthlem, Routledge history of philosophy V.6, The age of Germa Idealism, London.

2- Wartofsky (Max), Feuerbach, Cambridge University, 1ère édition, 1977.

رابعا- الموسوعات

أ- باللغة لعربية

1- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد1-A-G، تعريب خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 2001.

2- بدوي (عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

3- الرفاعي (عبد الجبار)، موسوعة فلسفة الدين1، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2014.

4- المسيري عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج3، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999.

5- عبد الحليم(عطية)، موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين، المجلد 1، ملتقى فلاسفة العرب، تونس، 2016.

ب- باللغة الفرنسية

1- Lalande (André), vocabulaire technique et critique de la philosophie, quadrige, 2ème édition, Paris, 2006.

ج- باللغة الانجلزية:

1- Hazelton (Anthony.C) Encyclopedia of the philosophy of religion on world Oxford, England, 2002.

خامسا- المعاجم والقواميس

أ- باللغة العربية

1- الأبادي (الفيروزي)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3،، 2005.

2- الجرجاني (الشريف)، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، د ط، د س.

3- حسيبة (مصطفى)، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2009.

4-دليل اكسفورد للفلسفة، الجزءالاول (ا) الى حرف (ط)، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهرية العربية الليبية، د ط، د س.

5- صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، د ط، 1982.

6- طرابيشي (جورج)، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2000.

7- مدكور (إبراهيم)، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

8- المعجم المفهرس لالفاظ القران الكريم.

ب- باللغة الفرنسية

La rousse, dictionnaire La rousse, Paris, 2009.

ج- باللغة الانجلزية

1- Audi(Robert),the cambridge Dictionary of philosophy,second édition,cambridge university press

2 - Oxford, dictionnaire Oxford, university press, fourth edition.

سادسا- المجلات والدوريات المحكمة

1- الإستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، العدد الثالث، السنة الثانية، 2016.

2- أوراق فلسفية، القاهرة، العدد الثاني عشر، التاسع، والثاني والعشرون، .

3- دراسات فلسفية، مجلة محكمة نصف سنوية، تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائـــر، العدد الأول، 2014.

4- المجلة الفلسفية المصرية، العدد السابع. د ط، د س.

سابعا- المواقع الإلكترونية

http://www.m ahewar.org, consulté le 15/08/2017 à 23:53 حسن اشرف منصور، حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية للتراث الديني:

https://www.magress.com/alittihad/152572 25/04/2018, 23h :20mn.

فهرس الموضوعات

العنوان	الصفحة
مقدمة	أ...ح
مدخل: إشكالية مفهوم فلسفة الدين	
تمهيد	10
المبحث الأول: تعريف الدين وأشكاله	11
المطلب الأول: تعريف الدين	11
أولا- التعريف اللغوي للدين	12
ثانيا- التعريف الاصطلاحي للدين	15
المطلب الثاني: أشكال الدين	20
أولا- أديان الشرك	20
ثانيا-الأديان السماوية (التوحيدية) اليهودية، المسيحية والإسلام	24
المبحث الثاني: إشكالية مفهوم فلسفة الدين	26
المطلب الأول: مفهوم فلسفة الدين وموضوعاتها ومناهجها	27
أولا- مفهوم فلسفة الدين وتأصيل المصطلح	27
ثانيا- موضوعات ومناهج فلسفة الدين	33
الفصل الأول: حياة فيورباخ، ومؤلفاته، مصادره وإنتماءاته الفكرية	
تمهيد	39
المبحث الأول: السيرة والمسيرة	40
المطلب الأول: حياته ومؤلفاته	40
أولا- حياته	40
ثانيا- مؤلفاته	43
1- المرحلة الهيغلية	44
2- المرحلة الإنسانوية	44

3- المرحلة المادية	46
المبحث الثاني: المصادر والإنتماءات الفكرية لفيورباخ	47
المطلب الأول: المصادر الفكرية	47
أولا- مارتن لوثر	48
ثانيا- أثر هيغل	51
المطلب الثاني: إنتماءاته الفكرية	53
أولا- الانتماء الإيديولوجي	54
ثانيا- الإنتماء المعرفي أو الإبستيمي	67
الفصل الثاني: نقد فيورباخ لفلسفة هيغل واللاهوت والتأسيس للفلسفة الأنثروبولوجية أو فلسفة المستقبل	
تمهيد	75
المبحث الأول:إعلان القطيعة مع فلسفة هيغل.....	76
المطلب الأول: نقد فيورباخ لمفهوم الوجود الخالص عند هيغل	77
المطلب الثاني: نقد فيورباخ لمفهوم العدم عند هيغل	82
المطلب الثالث: نقد فيورباخ لوحدة الموضوع بين الفلسفة النظرية واللاهوت	85
المبحث الثاني نقد فيورباخ للاهوت أو الدعوة لأنسنة الإله	89
المطلب الأول:مصادر الدين عند فيورباخ	90
أولا- التفسير السيكولوجي للدين عند فيورباخ	90
المطلب الثاني: الإغتراب الديني عند فيورباخ	99
أولا- الخلفية اللغوية والإصطلاحية لمفهوم الإغتراب وأشكاله وسياقاته	100
ثانيا – أشكال الإغتراب وسياقاته التاريخية	101
المطلب الثالث: الإغتراب الديني عند فيورباخ	105
أولا- إغتراب الوعي	105
ثانيا- قهر الإغتراب	122

ثالثا- الجوهر الإنساني	125
المبحث الثالث: أسس الفلسفة الأنثروبولوجية (أو فلسفة المستقبل)	133
المطلب الأول: الإنسان	134
المطلب الثاني: الطبيعة	140
الفصل الثالث: أثر فيورباخ في الفكر العربي المعاصر	
تمهيد	152
المبحث الأول: القراءات الهيغلية والماركسية لفلسفة فيورباخ	153
المطلب الأول: القراءات الهيغلية	153
أولا- حسن حنفي	153
ثانيا– حنا ديب	159
المطلب الثاني: القراءات الماركسية	161
أولا- إلياس مرقص	161
ثانيا- فريال حسن خليفة	161
ثالثا– نبيل فياض	162
المبحث الثاني: القراءة الإنسانية الوجودية لفلسفة فيورباخ عند أحمد عبد الحليم عطية	166
المطلب الأول: حياة عبد الحليم عطية ومؤلفاته وفكره	166
أولا- حياته.....	166
ثانيا- مؤلفاته	167
ثالثا- الابداع الفلسفي عند عبد الحليم عطية	174
المطلب الثاني: قراءة عبد الحليم عطية لفلسفة فيورباخ	186
أولا- إشكالية الطبيعة والإنسان عند فيورباخ	186
ثانيا- تصنيف عبد الحليم عطية لمراحل الفكر الديني عند فيورباخ	187
ثالثا- راهنية فيورباخ في الفكر العربي المعاصر عند عبد الحليم عطية	191

الخاتمة	200
قائمة المصادر والمراجع	207
فهرس الموضوعات	223-219