

# "الإيمان والعقل أو الدين والفلسفة: إشكالية العلاقة بين الاتصال والانفصال من منظور هيرمونيدي [؟] يقي"

دراسة بحثية

الأستاذ/ جميل أبو العباس زكير بكري

مدرس مساعد، كلية الآداب، جامعة المنيا

البريد الإلكتروني: rayanabbass@mu.edu.eg

## الملخص

إن كثيراً من الفلاسفة والمفكرين حين عرضوا لقضية العلاقة بين الدين والفلسفة وقعوا في خطأ الخلط ؛ فوضعوا الأديان جميعاً في بوتقة واحدة، حتى تم وصف دين ما بما في غيره من الأديان الأخرى، في الوقت نفسه الذي كان لكل منهم، أي المفكرين والفلاسفة، مفهومه الخاص عن الفلسفة. لذا، جاءت هذه الدراسة متمثلة في التساؤل الرئيس: هل ثمة إشكالية هيرمونيديكية بين الإيمان والعقل، أو بين الدين والفلسفة لا زالت قائمة في فكرنا المعاصر؟ وإن كانت الإجابة بالإيجاب، فما السبيل إلى حلها؟.

تم استخدام المنهج التاريخي التحليلي عند عرض تاريخ فكرة ما وتحليلها، بالإضافة إلى المنهج النقدي فيما يتعلق بالفكرة التي تستوجب النقد. أما بالنسبة لأدوات البحث؛ فتتمثل في التحليل العقلي للأفكار ومدى قبولها أو رفضها من خلال الأدلة والبراهين العقلية في كلتا الحالتين.

الكلمات المفتاحية: الدين، الفلسفة، الهيرمونيديكا، التوفيق، العربي، الغربي.

## ABSTRACT

Many philosophers and thinkers when they offered to the issue of the relationship between religion and philosophy have fallen into mixing error; they put all religions in one pot, until it was described religion as in other religions, at the same time it was for each of them, thinkers and philosophers, its own concept for philosophy. Therefore, This study was represented in the main question: Is there Hermeneutics problem between faith and reason, or between religion and philosophy still exists in contemporary thought? If the answer is in the affirmative, what is the way to solve them?

A historical analytical method was used to assess history of an idea, in addition to critical approach with regard to the idea that require critics. As for the search tools; mainly includes mental analysis of ideas and acceptance or rejection through evidence and proof mentality in both cases.

## key words:

Religion, philosophy, Hermeneutics, reconcile, Arab, Western.

## مقدمة

تعد إشكالية العلاقة بين الإيمان والعقل، أو الدين والفلسفة؛ من الإشكالات القديمة الحديثة، والتي لا تخلو من زمان ولا مكان إلا وبدت تطفو على السطح بشكل أو بآخر. وقد أُرقت هذه القضية عددًا لا بأس به من المفكرين والفلاسفة. وازدادت حدة الصراع في عصرنا المعاصر، وخاصة مع تفاقم النعرات وحدتها ما بين مؤيد لتلك العلاقة ومعارض لها. ليس هذا فحسب، بل وأصبحت الاتهامات تُكالم جزافًا من قبل أنصار هذا الرأي أو ذاك حتى أصبح وصم المخالف بالتكفير أمرًا لا مندوحة عنه، من ناحية، أو وصفه بالتخلف، والرجعية، والراديكالية من ناحية أخرى.

ومع هذا الانشقاق الرهيب، كان لا بد من طرح الإشكالية في ثوب جديد يعمل على محاولة رأب صدع تلك الفجوة ومعالجتها من منظور عصري يتفق وجميع الإمكانيات المطروحة على الساحة الفكرية، والدينية (الإسلامية)، والعلمية المعاصرة. ناهيك عن أن فك طلاس هذه الإشكالية يتطلب مجهودًا مضمّنًا من أجل بلوغ حقيقة تحوي بين طياتها عناصر التشردم والاختلاف، بحيث تستقيم مع صحيح الدين وسليم العقل.

لذا، جاءت هذه الدراسة متمثلة في التساؤل الرئيس: هل ثمة إشكالية بين الإيمان والعقل، أو بين الدين والفلسفة لا زالت قائمة في فكرنا المعاصر من منظور هيرمونيطيقي؟ وإن كانت الإجابة بالإيجاب، فما السبيل إلى حلها؟ أما عن التساؤلات الفرعية للدراسة فهي: إشكالية المفهوم، ما المقصود بها؟ ما معنى الإيمان أو الدين، وما معنى العقل؟ ما إشكالية العلاقة؟ إشكالية من وجهة نظر من؟ وإشكالية بين أي دين وأي عقل؟ وما تاريخ العلاقة بين الإيمان والعقل؟ وهل لا تزال تلك الإشكالية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر رهن ما ينبغي أن يكون (التنظير)، أو أنها خرجت إلى حيز ما هو كائن (التطبيق)؟ وهل من الممكن التوفيق بينهما دون الوقوع في برائن الإفراط والتفريط؟ وما الكيفية التي يتم من خلالها ذلك؟ وما مصدر الدين وما مصدر العقل؟

وسوف تكون الإجابة عن هذه التساؤلات في ضوء المنهج التحليلي عند عرض أية فكرة ودراستها، بالإضافة إلى المنهج التاريخي عند تناول تاريخ وجذور فكرة ما وعرضها، كما سيتضح في ثنايا البحث وذلك على النحو التالي:

## أولاً\_ إشكالية المفهوم، ما المقصود بها؟

لا يستطيع الباحث، عند الحديث عن الإيمان والعقل أو الفلسفة والدين، أن يُغضَّ الطرف عن وظيفة رئيسية يراها في غاية الأهمية والدقة؛ أعني بها توضيح المقصود ببعض المصطلحات الشائكة التي تثير الكثير من الشبهات، ولاسيما من ناحية تعدد معاني اللفظ الواحد ودلالاته، والذي يجعلنا بالضرورة نقع في مأزق الاختلاف، وذلك لأن الباحث قد يقصد معنى معين أو دلالة ما للفظ أو المصطلح في حين يفهمه القارئ بمعنى آخر مختلف عنه تمامًا. ومن ثمَّ، اختلاف دلالة اللفظ أو المصطلح من فرد لآخر أو من عصر لآخر.

ليس هذا فحسب، بل إن فهم أو تفسير اللفظ ودلالته بصورة خاطئة يكون سببًا في أخطاء كثيرة تنتج عنه. وفي ذلك يقول "فوستيل دي كولانج"<sup>(1)</sup>: "إن لدراسات الكلمات أهمية بالغة في علم التاريخ. فاللفظ الذي يُفسر تفسيرًا خطأً يمكن أن يكون مصدرًا لأغلاط فاحشة"<sup>(2)</sup>.

وفي ذلك، أكد "ليو شتراوس"<sup>(3)</sup> على ضرورة فهم المصطلحات والمفاهيم التي يُكتب بها النص، ضمانًا لحصول القارئ، أو المفسر، أو حتى الشارح للنص على أفضل استيعاب ممكن لما يقوله صاحبه<sup>(4)</sup>؛ لأن مثل ذلك قد يساعد على فهم الرسالة التي يريد المؤلف أن ينقلها للآخرين<sup>(5)</sup>.

لهذا، اهتم الباحث بضرورة قراءة النص وفهمه من منظور العصر الذي كُتب فيه هذا النص، وليس من منظور أي عصر آخر؛ وخاصة فيما يتعلق بإشكاليتنا موضع البحث، أعني، تلك العلاقة بين الدين والفلسفة. ومن ثمَّ، كان اهتمامنا بـ "الفهم الذاتي المسبق" الذي يكون في ذهن المفسر عندما يذهب لتفسير أو فهم نص من النصوص، فدون هذا الفهم المسبق سوف يبقى النص سرًا مغلقًا لا نستطيع فك طلاسمه<sup>(6)</sup>.

وهنا نستطيع القول: إنه لكي "يفهم" المرء ينبغي أن "يفهم سلفًا"، أن يكون لديه موقف استباق.. هذا هو ما يعرف بـ "دائرة الهرمونيوطيقا": فالمرء لا يسعه أن يعرف إلا ما هو مؤهل لمعرفته. .... وفي معرض تفسير "جادامر" لـ "هيدجر" يتناول الأول في كتابه "الحقيقة والمنهج" مسألة المعرفة المسبقة في مواجهتنا مع النصوص. فيقول إننا لا يمكن أن نقرأ النص إلا بتوقعات معينة. أي بإسقاط مسبق. غير أن علينا أن نراجع إسقاطاتنا المسبقة باستمرار في ضوء ما يمثل هناك أمامنا. وبإمكان كل مراجعة لإسقاط مسبق أن تضع أمامها إسقاطًا جديدًا من المعنى. ومن الممكن أن تبزغ الإسقاطات المتنافسة جنبًا إلى جنب إلى أن تغدو وحدة المعنى أكثر وضوحًا ويتبين كيف يمكن أن تترابط الرموز والعالم..

(<sup>1</sup>) فوستيل دي كولانج: (1830\_1889) مؤرخ فرنسي، ألف "المدينة العتيقة" 1874، وهو دراسة رائعة في تأثير الدين في تطور المدن الإغريقية وروما. ولكن أعظم كتبه "تاريخ النظم السياسية لفرنسا القديمة" (6 مجلدات 1882\_1892)، وقد وجه الفكر إلى تفسيرات جديدة لتاريخ أوائل العصور الوسطى.

(<sup>2</sup>) لانجلو اوسينوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، في كتاب: النقد التاريخي، تأليف، لانجلو اوسينوبوس، وبول ماس، وإيمانويل كانت،، ترجمة عن الفرنسية، عبد الرحمن بدوي، الطبعة الرابعة، الكويت، وكالة المطبوعات، 1981، ص 117.

(<sup>3</sup>) ليو شتراوس: فيلسوف سياسي معاصر، ولد في 20 سبتمبر 1899م لأبوين يهوديين متدينين في مدينة "كيرشهاين Kirrhain" في ألمانيا، في إقليم "هيس Hesse" القريب من ماربوغ Marburg، توفي 1973م بالولايات المتحدة الأمريكية.

(<sup>4</sup>) ناثن تاركوف وتوماس ل. بانجل: "ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية، في كتاب: تاريخ الفلسفة السياسية: من جون لوك إلى هيدجر، المحرران: ليو شتراوس وجوزيف كروبيسي، ترجمة: محمود سيد أحمد، ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، ج2، ط1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص 621.

(<sup>5</sup>) يوجين ف. ميللر: ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، في "أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة" أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج المحرران، ترجمة: نصار عبد الله، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، ص 63.

(<sup>6</sup>) جميل أبو العباس زكير: فلسفة السياسة عند ليو شتراوس، رسالة ماجستير غير منشورة، إشراف: محمد أحمد السيد، كلية الآداب جامعة المنيا، 2014م، ص 27.

وبالتالي يقول جادامر: "وإدراك أن كل فهم لابد له من أن يشتمل على بعض "التحيز" أي "المعنى المسبق" هو ما يمنح مشكلة الهرمنيوطيقا زخمها الحقيقي<sup>(1)</sup>.

ليس هذا فحسب، بل تناول بعض المفكرين والفلاسفة قضية العلاقة بين الإيمان والعقل، أو الدين والفلسفة، وكان منشأ الخلط أو سوء الفهم له، أنه يقصد في كتاباته ديناً بعينه، أو يضفي معنى أو دلالة للإيمان يعتنقها هو، في الوقت ذاته الذي كان يقصد بالعقل أو بالفلسفة مفهوماً خاصاً به. لذا كانت الحاجة ضرورية لبيان المعنى المقصود بالمصطلحات موضوع الدراسة، أولى هذه المفاهيم "الإيمان" أو "الدين"، و "العقل" أو الفلسفة" فما المقصود بهذه المفاهيم، وهل تختلف دلالاتها اللغوية من فيلسوف لآخر ومن عصر لآخر؟.

## ثانياً\_ ما معنى الإيمان والدين؟

لا شك، أن مصطلح الإيمان مثله مثل مصطلح الدين؛ وذلك لأتهما من المصطلحات الشائكة التي تحمل أكثر من دلالة. مما أدى هذا إلى الالتباس بالنسبة للعديد من الدارسين والباحثين، ورجال الدين والفلاسفة والمفكرين. لذا، كان لزاماً علينا محاولة كشف اللثام عنهما ومعرفة أصل المصطلحين ودلالاتهما اللغوية والاصطلاحية.

أ\_ معنى الإيمان:

يستخدم الكثير من الباحثين والفلاسفة كلمة "الإيمان" على إطلاقها دون تحديد المراد بها، وإن كان الغالبية منهم يتناولونها بوصفها التسليم المطلق بما جاء به الوحي. لذا أردنا الوقوف على معنى المصطلح لسبر أغواره وفك طلاسمه.

أولاً: معنى الإيمان لغةً:

جاء في معجم المعاني الجامع، وفي المعجم الوسيط:

إِيْمَانٌ: مصدر آمن، دَخَلَ الْإِيْمَانُ إِلَى قَلْبِهِ: الْإِعْتِقَادُ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ. وَالْإِيْمَانُ: التَّصْدِيقُ<sup>(2)</sup>. والإيمان، التصديق بالقلب، تقول آمنت بالشيء أي صدقته واعتقدته، ومعنى الاعتقاد هو القبول والافتناع، لا بل هو التصديق الذي يطمئن له القلب من دون أن يؤيده، أو يكذبه برهان منطقي، أو مشاهدة حسية<sup>(3)</sup>.

وقد جاء في المعجم الفلسفي أن الإيمان اعتقاد راسخ لا يقل في قوته عن اليقين، ولكن يمكن نقله عن طريق البرهان، يعتمد أساساً على الثقة وطمأنينة القلب أكثر مما يعتد على الحجج العقلية<sup>(4)</sup>. والإيمان أصلها: العقد، عقد القلب= التصديق. وهو الاعتقاد بالله وبمحمد رسول الله بالقلب، والنطق به باللسان، والعمل بما لا يناقض ذلك= تصديق بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح<sup>(5)</sup>.

ثانياً: معنى الإيمان في الاصطلاح:

اختلفت آراء الناس في تعريف الإيمان أو مسعى الإيمان إلى أقوال، خلاصتها<sup>(6)</sup>:

(1) عادل مصطفي: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2007، ص 17، 18.

(2) انظر: معجم المعاني الجامع، ومعجم الوسيط. الإيمان/ar-a/dict/ar-a/ <http://www.almaany.com>

(3) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول، 1982، ص 187.

(4) إبراهيم مدكور(تصديق): المعجم الفلسفي، عن مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1983، ص 29.

(5) محمد رواس قلعة جي، وحامد صادق قنبي: معجم لغة الفقهاء، عربي انجليزي، بيروت-لبنان، دار النفائس، الطبعة الثانية، 1988، ص 74.

(6) علي بن عبد العزيز الشبل: الإيمان عند السلف ومخالفهم، شبكة الألوكة للنشر والتوزيع، 2014، ص 36، 35.

1\_ قول جمهور أهل السنة والجماعة أنه اعتقاد، وقول، وعمل.  
2\_ قول الخوارج أن الإيمان قول واعتقاد وعمل. هم يوافقون أهل السنة بالتعريف لكنهم يخالفونهم في أن العمل إذا زال بعضه زال باقيه، فيزول بزواله الإيمان.  
3\_ قول المعتزلة، وهم يوافقون الخوارج في تعريف الإيمان. وأهل السنة كذلك. لكنهم يوافقونهم في مسألة زوال الإيمان بزوال بعضه أو بعض العمل. فقولهم كقول الخوارج، لكنهم يخالفونهم في اسمه في الدنيا، وإن اتفقوا على حكمه في الآخرة.  
أما المرجئة فكانوا طوائف؛ منها من قال: إن الإيمان قول وتصديق فقط، ومنها من قال: إنه الإقرار باللسان فقط، ومنها من قال: إن الإيمان هو المعرفة(1).  
إن هذا التعدد في تعريفات الإيمان وغيره الكثير، لا يكون عند أصحاب الديانات المختلفة، وإنما عند أهل ملة واحدة وهي الإسلام. ناهيك عن اختلاف التعريف ذاته بالنسبة لأصحاب الديانات الأخرى ومذاهبها المختلفة سواء السماوية منها أو الوضعية والطبيعية!!!  
على الرغم من هذا، إلا أنني أرى أن للإيمان معنيين: أحدهما؛ الإيمان بالمعنى العام، ويعني أن كل البشر مؤمنون، من يؤمن بهذا الدين أو ذاك، بل إن من لا يؤمن بهذا المعتقد أو ذلك الدين، إلا أنه يؤمن بأنه لا يؤمن، وبعبارة أخرى مؤمن باللا إيمان. أما المعنى الآخر؛ فهو الإيمان بالمعنى الخاص، وفيه يكون صاحبه مؤمناً بدين ما، في الوقت نفسه الذي يكفر بكل ما سواه، مثل: من يؤمن باليهودية، أو المسيحية، أو الإسلام.

ب\_ معني الدين:

أولاً: معنى الدين لغةً:

في الفكر اليوناني واللغة اللاتينية تحديداً، فقد جاء لفظ Religio، كما يرى ج. لاشلييه، أنها تعني في اللاتينية الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير، بواجب ما تجاه الآلهة. ولم يكن لدى القدماء سوى كلمة Religions ديانات. وعند لوكريس، تعني كلمة Religio المفردة ديتاً ما، الدين بوجه عام(2).

أما في اللغة العربية فقد جاءت لفظة "الدين" بمعانٍ متعددةٍ منها على سبيل المثال لا الحصر:

1\_ عرف الرازي الدين لغويًا فقال: الدِّينُ بالكسر: العادة والشأن. وذاته يدينه ديتاً، فدان بالكسر: أذله واستعبده (فَدَان). 2\_ الدين بمعنى: الجزاء والمكافأة، يقال: دَانَ يدينه ديتاً أي جزاه، ويقال: كما تُدينُ تُدانُ، أي كما تُجازي تُجازى بفعلك وبحسب ما عملت. وقوله تعالى: أَيْنًا لَمَدِينُونَ الصافات:53 أي لمجزيون محاسبون، ومنه (الدِّيَان) في صفة الله تعالى. 3\_ الدين بمعنى: الطاعة والانقياد. 4\_ الدين بمعنى: الخضوع والاعتقاد(3). والدين: العبادة، والطاعة، والحساب، والتوحيد. واسم لجميع ما يتعبد لله عز وجل به(4).

وعلى هذا، يكون الدين في اللغة: مشتق من الفعل الثلاثي: (دان)، وهو تارة يتعدى بنفسه، وتارة باللام، وتارة بالياء، ويختلف المعنى باختلاف ما يتعدى به، فإذا تعدى بنفسه يكون (دانه) بمعنى ملكه، وساسه، وقهره وحاسبه، وجزاه. وإذا تعدى باللام يكون (دان له) بمعنى خضع له، وأطاعه. وإذا تعدى بالياء يكون (دان به) بمعنى اتخذه ديتاً ومذهباً واعتاده، وتخلق به، واعتقده. وهذه المعاني اللغوية للدين موجودة في (الدين) في المعنى الاصطلاحي؛ لأن الدين

(1) علي بن عبد العزيز الشبل: الإيمان عند السلف ومخالفهم، شبكة الألوكة للنشر والتوزيع، 2014، ص ص. 35، 36.

(2) محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، ص ص 13، 14.

(3) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، بيروت، مكتبة لبنان، 1986، ص 91.

(4) الطاهر أحمد الزاوي: مختار قاموس مرتب على طريقة مختار الصحاح والمصباح المنير، ليبيا\_ تونس، الدار العربية للكتاب، دت، ص 224.

يقهر أتباعه ويسوسهم وفق تعاليمه وشرائعه، كما يتضمن خضوع العابد للمعبود وذلتة له، والعابد يفعل ذلك بدوافع نفسية، ويلتزم به دون إكراه أو إجبار(1).

ثانيًا: معنى الدين في الاصطلاح:

الدين في الاصطلاح: اختلف في تعريف الدين اصطلاحًا اختلافًا واسعًا حيث عرفه كل إنسان حسب مشربه، وما يرى أنه من أهم مميزات الدين(2).

ففي الفكر الغربي، نأخذ على سبيل المثال لا الحصر، تعريف "إميل دوركايم" للدين بأنه: "منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمر مقدسة، أي منفصلة، محرمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع في إيلاف أخلاقي واحد، يدعى جامعًا، كل الذين ينتمون إليه". في حين عرفه "إريك فروم" بأنه: "أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، ويعطي للفرد إطارًا للتوجيه وموضوعًا للعبادة. كما عرف "كانط" الدين بأنه: "معرفة الواجبات كلها باعتبارها أوامر إلهية". أما "هيجل" فقد عرفه بأنه: "الروح واعيًا جوهره، وهو ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي(3). أما في الفكر العربي، فقد عرّف العلماء الدين بتعريفاتٍ مختلفة نشير إلى أنه : "اسم لجميع ما يُعبد به الله". أو: "وضع إلهي لأولي الألباب يتناول الأصول و الفروع". أو: "ما يدان به من الطاعات مع اجتناب المحرمات" أو: "وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات قلبيًا كان أو قاليًا، كالاقتاد و الصلاة"(4).

و لو أردنا أن نُعرّف الدين بتعريف جامع و مختصر قلنا: الدين: "معرفة وطاعة حسب النهج الإلهي" ... فالدين: معرفة وطاعة: معرفة بأصول الدين وقبولها، وطاعة في فروعه(5). وهناك أيضًا، من عرفه بأنه (الشرع الإلهي المتلقى عن طريق الوحي) وهذا تعريف أكثر المسلمين(6).

يلاحظ على هذه التعريفات قصرها الدين على الدين السماوي فقط، مع أن الصحيح أن كل ما يتخذة الناس ويتعبدون له يصح أن يسمى دينًا، سواء كان صحيحًا، أو باطلًا(7). وعلى هذا كان الاختلاف حول تعريف الدين سببًا في نشأة الخلط والاختلاف أيضًا.

### ثالثًا\_ ما معنى العقل وهل هو واحد أو متعدد؟

إن المتتبع لمعنى العقل منذ تاريخ الفكر الإنساني، يجد أن له معانٍ متعددة ومختلفة؛ فقد اختلف معناه في الفكر اليوناني عنه في الفكر المسيحي والإسلامي، عنه في العصر الحديث والمعاصر.

لذا، فإن مفهوم العقل لا يحيل في الواقع على فكرة بسيطة، بل على مجموعة من الأفكار: لأن العقل جزء من موضوع واسع تجادل العلماء والفلاسفة حوله كثيرًا هو موضوع "النفوس ووظائفها". أضف إلى ذلك أن مفهوم العقل ليس إنتاجًا ثقافيًا بسيطًا. فلقد تناوله، من قريب أو من بعيد، أغلب المثقفين القدامى والقروسطويين. فنحن نجد عند

(1) درر <http://www.dorar.net/enc/adyan/5>

(2) موقع Ibid

(3) محمد عثمان الخشت: المرجع السابق، ص 15:18.

(4) ما معنى الدين وما المقصود به في المصطلح الإسلامي؟ <http://www.islam4u.com/ar/almojib/>

(5) المرجع اعلاه.

(6) درر <http://www.dorar.net/enc/adyan/5>

(7) درر <http://www.dorar.net/enc/adyan/5>

اليونان القدامى، وعند المسلمين المشاركة والمغاربة، وعند اليهود والمسيحيين وعند الهنود، [وعند المحدثين والمعاصرين] وغيرهم(1).

وإن كان هذا لا ينفي أن اللفظ قد تضمّن معاني ودلالات متعددة أيضًا في الحقبة الزمنية الواحدة. ففي الفكر اليوناني؛ فقد جاء لفظ اللوغوس logos بمعنى العقل، وهو من الأصل اليوناني "log" الذي يظهر في الفعل "legw" وهذا الفعل معناه "يضع" وأصبح بمعنى "يختار - يُميز - يُجمع" ثم أصبح "يقول أو يتكلم" وعلي ذلك فلفظ الكلمة أو اللوغوس يعني "تجميع الأفكار التي في العقل وكذلك الكلمات التي تعبر عن الأفكار". لفظة اللوغوس: تتضمن مدلولين، المدلول الأول، بمعنى الصورة الخارجية وهي تعبر عن الفكر الداخلي، المدلول الآخر، الفكر الداخلي نفسه. وهي تعبر عن الكلام الباطني أو كلمة اللسان وكلمة العقل. ومن ثم، يتضح أن مفهوم اللوغوس في الفلسفة اليونانية له استعمالان، الاستعمال الأول، في مفهوم (الكلام - الحديث - النطق - التلطف - الإعلان)، والاستعمال الآخر، هو كحقيقة ميتافيزيقية كمصطلح فلسفي و لاهوتي ارتبط بكينونة العالم والكيان الإلهي. فاللوغوس عند هيرقليطس هو القانون الكلي للكون(2).

وفي ذلك يقول "بول تيلش Paul Tillich": "إن اللوغوس يعني الكلمة"، غير أنه يشير أيضًا إلى معنى كلمة من الكلمات، إلى البنية العقلية التي توضحها أو تكشف عنها كلمة من الكلمات، ولهذا فإن اللوغوس يمكن أن يعني أيضًا القانون العام للواقع. أما بالنسبة للرواقية فإن اللوغوس هو القوة الإلهية الحاضرة في كل شيء موجود(3). نتيجة لما سبق، يتضح أن أول من استخدم مفهوم اللوغوس في الفلسفة اليونانية "هيراقليطس" ثم الرواقية، وبعد ذلك عند فيلون والغنوصية. وقد كان للفظ أكثر من معني علي مر العصور فقد استخدمها كل مفكر بمعني يختلف عن الآخر(4).

وفي العصور الوسطى المسيحية، ساد الاعتقاد كما يرى بول تيلش\_ بأن العقل البشرى حقيقة قائمة لا شك فيها، ويقوم هذا العقل على أساس ثلاث من المعرفة، والإدراك، والإرادة، وهي الأركان الثلاثة التي تلقي ضوءًا ساطعًا على الحقيقة والمعرفة. اللوغوس في الفلسفة المسيحية: هو الله ذاته وهو الأقنوم الثاني من الثالوث الأقدس كلمة الله، عقل الله باعتباره أن الله وحده ثالوثية فالله ذات ... لقد كان اللوغوس في الرمزية اليهودية والفلسفة الإغريقية عبارة عن مبدأ كوني للخلق. ومع ذلك فهو غير مناسب لأن اللوغوس هو عبارة عن مبدأ عام، في حين أن "يسوع" عبارة عن واقع عيني. فحياته عبارة عن شخصية عينية يصفها هذا المصطلح. وهذا ما عبّرت عنه المفارقة الكبرى للمسيحية: لقد أصبح اللوغوس جسدًا. فهنا نجد مثالًا دقيقًا لكيفية تبدل معنى مصطلح من المصطلحات، بكل المضامين التي تلقاها من الماضي، عند التعبير عن الرسالة المسيحية. إن الفكرة التي مؤداها أن اللوغوس أصبح جسدًا لا يمكن أن تُشتق من الفكر الإغريقي. ولهذا أكد آباء الكنيسة مرارًا وتكرارًا أنه بينما فلاسفة الإغريق امتلكوا فكرة اللوغوس العام، فإن ما كان وقفًا على المسيحية وحدها هو أن اللوغوس أصبح جسدًا في حياة شخصية(5).

(1) عبد السلام بن ميس: قصة تنقل مفهوم "العقل" حتى القرن 13م، مجلة فكر ونقد، العدد 27، مارس 2000، رئيس التحرير، محمد عابد الجابري.

[http://www.aljabriabed.net/n27\\_03benmis.htm](http://www.aljabriabed.net/n27_03benmis.htm)

(2) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984، الجزء الثاني، ص 371، 372.

(3) وهبة طلعت أبو العلا: العقل الإنساني ومشكلاته، رحلة في أعماق بول تيلش، المنيا، دار الهدى للنشر والتوزيع، 2005، ص 30.

(4) نفسه.

(5) بول تيلش: تاريخ الفكر المسيحي، من جذوره الهلينيستية واليهودية حتى الوجودية، ترجمة، وهبة طلعت أبو العلا، الجزء الأول، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، 2012، ص 61، 62.

أما عن مفهوم العقل في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، فقد جاء اللوغوس بمعنى ملكة القصور أو قوة العقل نفسه ويظهر ذلك في فلسفة ديكرت وكانط(1)، وقد اتخذ مفهوم العقل في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة معانٍ متعددة: فقد عرفه بعض الفلاسفة كالتجريبيين مثلاً بالعقل التجريبي، في حين انطوى مضمونه على العقل المثالي عند المثاليين، في الوقت الذي تم قصره على العقل المادي فقط كما عند الماديين... الخ. وبالتالي لا توجد ثمة هوية محددة، أو تعريف جامع مانع لمفهوم العقل.

أما معنى العقل في الفكر العربي؛ فلنبدأ أولاً بعرض موجز لتعريفه في اللغة العربية:

فقد جاء مفهوم "العقل" لغةً بمعنى: قيل هو "الحجر، والجمع عقول، والعاقل من يحبس نفسه ويردها عن هواها أن يمسكها ويمنعها، وعقل الشيء أدركه على حقيقته وفهمه وتدبره، وقيل: العقل التميز الذي يميز الإنسان عن الحيوان(2). وقال "ثعلب" (292هـ): "العقل أصله الامتناع، يُقال عقلت الناقة الناقة، إذا منعتها عن السير"، ولربما كان هذا معناه عند "المحاسبي"(3).

وقيل: العقل "نقيض الجهل، عقل يعقل عقلاً فهو عاقل والمعقول ما تعقله في فؤادك، والعقيلة المرأة المخدرة المحبوسة في بيتها وجمعها عقائل(4). وقيل: العقل هو "العلم والحجر، وهو قوة المهياً لقبول العلم، وبه يستنبط العاقل الأمور(5). والعقل هو الحابس من ذميم القول والفعل، فيقال رجل عاقل وقوم عقلاء وعاقلون، ورجل عقول إذا كان حسن الفهم وافر العلم(6).

أما العقل اصطلاحاً: فقد ذكر العلماء تعريفات كثيرة عن العقل ومنها:

إن العقل "جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان، وقيل: العقل نور في القلب يعرف الحق والباطل، وقيل: هو جوهر مجرد من المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصريف(7). وقيل: العقل هو قرّة النفس بها تستعد للعلوم والإدراكات، وقيل: العقل ما يُعقل به حقائق الأشياء ومحلّه الرأس وقيل: محله القلب(8).

أما تعريف علماء علم الكلام للعقل فقد اختلفت هي الأخرى عن تعريفات باقي العلماء فقد عرفه "الأشعري" على أنه: العلم ببعض الضروريات الذي سميناه بالعقل بالملكة. وقد عرف "القاضي عبد الجبار" العقل بأنه: "العلم بوجود الواجبات العقلية واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومجاري العادات أي: الضروريات التي يحكم بها بجريان العادات من أن الجبل لا ينقلب ذهباً". وقال "الإمام الرازي": "والظاهر أن العقل صفة غريزية يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وهي الحواس الظاهرة والباطنة(9).

وكما أن الفلاسفة والمفكرين قد اختلفوا حول معنى العقل، كذلك اختلفوا حول ماهيته؛ فقسمه بعضهم إلى أنواع مختلفة، ففي الفكر الغربي هناك من اعتبره مادة وسماه المخ -منذ العصر اليوناني وحتى عصرنا الراهن- مثل: الماديون في قولهم: (إن العقل بكل بساطة هو الجهاز العصبي المركزي، أو بتعبير أقل دقة وإن يكن أكثر تهكمًا، إن العقل

(1) المرجع السابق.

(2) ابن منظور: لسان العرب، القاهرة، دار الدين، الطبعة الثانية، 2003، ص 458.

(3) الحارث بن أسد المحاسبي: العقل وفهم القرآن، قدّم له وحقق نصوصه، حسين القوّلي، الطبعة الأولى، الأردن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1971، ص 140.

(4) الخليل بن أحمد الفراهيدي: العين، مادة عقل، بيروت، دار المعارف، الطبعة الثانية، د.ت.، ص 159.

(5) محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، الطبعة الثالثة، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت.، ص 25.

(6) أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الأولى، لبنان، دار الفكر، 1976، ص 69.

(7) السيد الشريف الجرجاني: التعريفات، القاهرة، دار الحلبي، الطبعة الثانية، 1980، ص 197.

(8) علي شلق: العقل في مجرى التاريخ قبل الإسلام وبعده، بيروت، دار المدى، الطبعة الأولى، 1984، ص 25.

(9) محمد علي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1158هـ، ص 1200.



هو المخ(1). وعلى العكس فقد أسماه المثاليون بالجواهر الروحاني، وقد عدد "أرسطو" أنواع العقول. وقد تأثر به على العديد من الفلاسفة على مدار التاريخ. وبالمثل في فكرنا العربي والإسلامي، فعلى سبيل المثال، فقد قسّم "الماوردي" العقل إلى قسمين: العقل الغريزي، والعقل المكتسب(2).

يتضح مما سبق، وجود إشكالية هيرمونيائية حول مفهوم العقل، لذلك اختلف حول تعريفه ودلالته في العديد من الفلسفات السابقة إن لم يكن كلها. وخلال هذه المسيرة التاريخية لمفهوم العقل شهد هذا الأخير تغيرات أساسية، سواء في معناه أو في تطبيقاته. ولا يزال هذا المفهوم حتى اليوم موضع بحث كما تدل على ذلك المؤلفات التي تظهر من حين لآخر في الساحة الثقافية بشكل عام، سواء في الشرق أو في الغرب(3).

### ما المقصود بالفلسفة؟

في الفكر اليوناني؛ فإن الأصل اللغوي لكلمة فلسفة Philosophia وهي كلمة يونانية، مركبة من مقطعين "فيلو Philo" ومعناه "محبة" أو "سعي إلى"، و "سوفيا sophia" ومعناه "حكمة" أو "معرفة"، ومن ثم فإن الفلسفة وفقاً لمعناها الاشتقاقي تعني "محبة الحكمة" أو "السعي إلى المعرفة"(4).

أما عن المعنى الاصطلاحي للفلسفة، فقد اختلف باختلاف المذاهب والعصور؛ فقد حصر "سقراط" مثلاً مهمة الفلسفة في دراسة الحياة الأخلاقية، في حين جعلها "أفلاطون" و"أرسطو" دراسة للكون وكل مناحي الحياة الإنسانية ومحاولة الوصول للحقيقة. أما في العصور الوسطى فقد اهتمت بالبرهنة على صحة القضايا الدينية، كوجود الله، وخلود النفس. وفي العصر المعاصر، رأى "وليم جيمس" أن هدف الفلسفة هو تحقيق المنفعة العملية فحسب، في حين جعلها "كارل ماركس" العمل على تغيير العالم، كما اعتبرتها الوضعية المنطقية تقتصر على المعرفة العلمية. كما ظهرت إلى جانب هذه المذاهب فلسفية أخرى كثيرة كانت جميعها تسعى إلى تعريف الفلسفة تعريفاً خاصاً(5).

أما عن معنى الفلسفة في الفكر العربي والإسلامي؛ فقد عرفها "الكندي" بأنها: "علم الأشياء الأبدية الكلية أنياتها ومائياتها وعللها بقدر طاقة الإنسان"(6). والأمر نفسه، ينطبق على العديد من فلاسفة الإسلام؛ فلم يخرج تعريف الفلسفة عن هذا الإطار اليوناني، فالكندي و"الفارابي" و"ابن سينا" و"ابن رشد" يُجمعون على كون الفلسفة هي علم المبادئ الأولى والكليّة للوجود. ورأوا أن السبيل لهذه المعرفة الميتافيزيقية هو العقل، وإذا ما اصطدم العقل بالنقل لزم تقديم العقل، وقد تأثروا جميعاً بأرسطو ومصنفاته التقليدية بخصوص العلوم، إذ تأتي الفلسفة على رأس الهرم العلمي(7).

على الرغم من هذا، إلا أنه وُجد في المقابل بعض فلاسفة الإسلام الذين أخذوا منحى مغايراً عن الانصياع للفكر اليوناني كما فعل "الغزالي" مثلاً. "فقد كان مفكراً دينياً من طراز عالٍ لا شك بذلك ولا ريب، ومناقشاً متكلماً قوي الحجّة، أراد أن يجعل من الدين مادة أو قاعدة تسيطر على كل ما عداها من العلوم بما فيه الفلسفة... إن مباحث

(1) وليم كارتر: عناصر الميتافيزيقا، ترجمة، وهبة طلعت أبو العلا، المنيا، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، 2012، ص 43 وما بعدها.

(2) أبو الحسن الماوردي: أدب الدنيا والدين، تحقيق، مصطفى السقا، تقديم، عبد الحكيم راضي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009، ص 43:45.

(3) عماد البليك: العقل بين التخيل والتأويل، مقال، بمجلة سودانييل، رئيس التحرير، طارق الجزولي، السودان، 2015، تم الدخول: 2016/2/29.

(4) حسين علي: ما هي الفلسفة"، القاهرة، دار النهضة العربية، 2007، ص 17.

(5) حسين علي: المرجع السابق، ص ص 20، 21.

(6) الكندي: الرسائل الفلسفية، تحقيق، محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، 1950، ص 173.

(7) صارغون: تعريف الفلسفة، نظريات فلسفية، تم الدخول 2016/2/28. <http://www.alzakera.eu/music/vetenskap/filosofi/filo-0039-2.htm>

الغزالي التي اعتبرها بعضهم فلسفية لم تكن سوى أطروحات كلامية استهدفت التغطية على الفلسفة وتحويلها إلى ما يسمى فلسفة دينية بحتة" وفي كتابه "تمهات الفلاسفة" والذي يرد فيه على أكثر القضايا التي عرض لها الفلاسفة ويكفرهم لأنهم يقولون على حد قوله: "بأن الله يعلم الكلليات ولا يعلم بالجزئيات"، كما انتقد اعتقادهم القائل بقدّم العالم وفي مبدأ الفيض العقول، وأن الحشر للأجساد فقط"(1).

من هنا يتضح، مدى تعدد الرؤى حول تعريف الفلسفة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، كل حسب انطلاقاته ومذهبه الفكري.

لهذا، فإننا إذا نظرنا إلى تعريفات الفلاسفة السابقة للإيمان والعقل سنجد أنهم متفقون، وإن بدا ذلك بشكل ظاهري، فيما بينهم حول أن ثمة إشكالية رئيسة بين الإيمان والعقل؛ قد ترجع إلى أسباب عديدة ومتفاوتة، ولكن من ناحية أخرى، سنتوصل إلى أنهم مختلفون فيما بينهم أيضاً فيما يتعلق بماهية الإيمان أو الدين، وكذلك ماهية العقل أو الفلسفة، وقد خلع كل واحد من هؤلاء معني ومفهوماً، أو دلالة لكل من الدين والفلسفة منبثقة من ظروف العصر، المختلفة في كثير من الأحيان، الذي عاشه كل من هؤلاء.

وعلى هذا، فإنه بمجرد ذكر كلمة الدين في علاقته بالفلسفة نجد المتكلم يتحدث عن الدين وفي ذهنه الدين الذي يعتنقه هو؛ فاليهودي يضع في اعتباره الديانة اليهودية، والمسيحي يجعل نصب عينيه الديانة المسيحية، وكذلك المسلم ينظر لكلمة الدين على أن المقصود بها الدين الإسلامي، ليس هذا فحسب، بل ويضع كل واحد من هؤلاء في اعتباره المذهب أو الطائفة التي ينتمي إليها. فالمسيحي ينظر للدين في علاقته بالفلسفة من زاوية المذهب الكاثوليكي أو البروتستانتي أو الأرثوذكسي، والمسلم يعرض له من منطلق مذهبه الصوفي، أو المعتزلي، أو الأشعري، أو الشيعي، أو السني، على أقل تقدير. ومن ثمّ، نشأ الخلط وسوء الفهم، وبالتالي ظهرت الإشكالية.

## رابعاً\_ ما تاريخ العلاقة بين الإيمان والعقل؟

عند الحديث عن تاريخ العلاقة بين الإيمان والعقل، نجد ثمة اتجاهين متضاربين؛ أحدهما، أنصار الاتجاه القائل بعدم وجود علاقة بينهما. والآخر، هم أنصار الاتجاه الذي يقول بوجود علاقة بينهما. ولا يعني ظهور أحد هذه الاتجاهات في حقبة زمنية بعينها عدم وجود الاتجاه الآخر في الحقبة نفسها، وإنما قد يظهر الاتجاهان معاً في فترة ما ولكن مع فارق زيادة نفوذ أحدهما على الآخر.

### (أ) رأي أنصار الاتجاه الأول:

ظهر هذا الاتجاه في بلاد اليونان وخاصة مع ظهور السوفسطائيين(2)، دعاء التنوير آنذاك، الذين مهدوا لثورة فكرية عارمة اتخذت من العقل مناط بلوغ الحقيقة من أجل هدم العادات والديانات البالية. فهذا "بروتاجوراس" زعيم الحركة السوفسطائية 490 ق.م، يُتهم بالإلحاد بسبب قوله: (لا أستطيع أن أعلم إن كانت الآلهة موجودة أو لا، فإن

(1) عارف تامر: الغزالي بين الفلسفة والدين، لندن، رياض الريس للكتاب والنشر، 1987، ص ص 70:73.

(2) السوفسطائيون: كلمة Sophist لم يكن لها معنى سيئ في أول أمرها، بل كانت تدل في الأصل على ما نعنيه نحن اليوم بكلمة "أستاذ" أو "معلم"، ثم لحق هذه اللفظة التحقير في عهد "سقراط" و "أفلاطون"، ولم يكن لها معنى مُحبط بالكرامة حتى قام النزاع بين الدين والفلسفة فأدى إلى هجوم المحافظين عليهم.

انظر: حسين علي: ما هي الفلسفة"، القاهرة، دار النهضة العربية، 2007، ص ص 95:96.

أمورًا كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، أخصّها غموض المسألة وقصر الحياة البشرية). وحُكم عليه بالإعدام، ولكنه هرب ومات غرقاً(1).

ليس هذا فحسب، بل إن إن المصير الذي لاقاه "أنكساغورس" و"سقراط" ليدل على أن الجمود الديني كان في أئينة أقوى منه في المستعمرات، وذلك لأن انفصال هذه المستعمرات من الناحية الجغرافية قد حطم بعض قيود التقاليد القديمة(2).

أما في العصور الوسطى المسيحية، فعلى الرغم من أن السمة الغالبة على روح هذا العصر آنذاك هي جعل العقل في خدمة الدين ومن ثم التوفيق بينهما، إلا أنه كان هناك من حرّموا محاولة أدنى توفيق بينهما. ولعل خير مثل على أولئك أنصار المذهب الكاثوليكي المسيحي، وظهور ما يسمى بـ"محاكم التفتيش" التي كانت تعمل على محاسبة المخالفين للمسيحية وكانت تصفهم بـ"الهرطقة".

أما في العصر الحديث؛ حيث بداية العلمانية وفصل الدين عن شئون الحياة بما فيها الفلسفة والسياسة والعلم... الخ. وقد اقترنت حركة النهضة الحديثة بظهور الإصلاح الديني، ومن ثمّ استقلال الفلسفة عن اللاهوت (3). وبالنسبة للعصر المعاصر؛ وخاصة في العالم الغربي، فقد ظهرت العلمانية، وإن كان ثمة دعوات أخرى تخالفها، وازداد الصراع ما بين الدين والفلسفة. ومع سيطرة المادة والتكنولوجيا، أضحى العلمانية لا تلي حاجات الإنسان الفطرية التي تحتاج إلى الدين كي تستمد منه غذاءها الروحي. لذا، ظهرت دعوات جديدة منها؛ "ما بعد العلمانية"، و"ما بعد الحداثة"، و"ما بعد التكنولوجيا"، و"العودة إلى الإيمان"، و"الحاجة إلى الدين... الخ(4). لهذا، يمكننا أن نتساءل على أي أساس أقام هؤلاء، أي من يؤمنون بعدم وجود علاقة بين الفلسفة والدين، دعواهم فيما ذهبوا إليه؟

في حقيقة الأمر، ليس من شك أن أنصار الاتجاه القائل بعدم وجود علاقة بين الإيمان والعقل، الذي يكاد أن يكون عليه شبه إجماع، تبريرهم في ذلك مرده إلى الاعتقاد باختلاف طبيعة كل من الإيمان والعقل وذلك من خلال: إن طبيعة الإيمان تختلف عن طبيعة العقل، وذلك لأن الإيمان يقوم على التسليم، قبل بدء العمليات العقلية، الذي يشمل المسلمات والمصادرات وشتى أنواع الأفكار المفترضة. ناهيك عن التصديق الغيبي بالوحي. في حين أن العقل لا يخضع للمسلمات وإنما يتساءل عن نشأتها وكيفيةها. ففي الفلسفة مثلاً يُبذل جهداً كبيراً لتجنب التسليم مقدماً بأي شيء ما لم يكن ضرورياً ضرورة مطلقة. بل إن الفيلسوف يبذل جهداً أعظم للاحتراس من المسلمات الخفية أو اللاواعية. ويشعر بأن وجود مسلمات غير معترف بها هو إحدى العقبات الكبرى في وجه التفكير الواضح، ومن ثم فهو يسعى على الدوام إلى تطهير فكره من أي أثر لها. وعلى العكس من ذلك، اللاهوتي الذي يخضع للعديد من المسلمات دون تعقل لها، ولعل فكرة وجود الله هي المسلمة الكامنة من وراء كل تفكير(5).

وكذلك المنهج: فمنهج الدين قلبي، ذو أصل من نوع إلهي أو خارق للطبيعة، فهو نتيجة للوحي، الذي يدل بدوره على أية وسيلة يتلقى بها الإنسان مباشرة اتصالاً من العالم الخارق للطبيعة... وإذا كان المفكر الديني يستخدم المنطق والعقل، فإنه يستخدمهما لإضافة أدلة عقلية إلى ما يقبله هو على أساس الإيمان. وإذا ظهر تعارض أو تناقض بين وحي

(1) عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، 1999، ص 283.

(2) ول وايريل ديورانت: قصة الحضارة؛ حياة اليونان، ترجمة، محمد بدران، الكتاب الثاني، بيروت، 1954، ص 2281.

(3) حسين علي: المرجع السابق، ص 108.

(4) انظر: هنري لينك: العودة إلى الإيمان، ترجمة، ثروت عكاشة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010، ص ص 13:32.

(5) هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة، فؤاد زكريا، القاهرة، مكتبة مصر، 1969، ص ص 37:38.

الإيمان وثمار العقل، فإن الأخيرة تخضع للأولى. على العكس من منهج الفلسفة؛ فإن للعقل والمنطق دورًا رئيسًا، فالفيلسوف على استعداد تام (بل هو حريص كل الحرص) على صياغة نظرة إلى العالم تُرضي مطالب الرأس والقلب معًا، أما إذا لم يكن هناك مفر من التضحية بأحدهما، فهو في الأغلب يضحى بأشواق القلب(1).

بالإضافة إلى أن الدين قطعي في أحكامه من خلال إلزام أتباعه بما جاء به الوحي دون أدنى تساؤل عقلي. في حين أن الفلسفة تحاول أن تستشرف كل غيب، وتشرئب إلى كل مجهول، بهدف البحث عن أصل كل شيء وكنهه، وسببه وعلته، وسره وحكمته. وهي لا تكتفي بالظواهر، بل تريد النفوذ إلى البواطن، ولا تكتفي بهذا العالم المحسوس، بل تريد أن تعرف ما وراءه، وما كان قبله. وكأن دأبها وديدنها السؤال عن العالم، ما هو، ومتى خُلق، وممَّ خُلق، ومن الذي خلقه، وكيف خلقه؟.. إلى غير ذلك من الأسئلة التي لا تنتهي، سعيًا وراء معرفة المبادئ الأولى لكل شيء. ولذلك قالوا في تعريف الفلسفة: (إنها النظر في حقيقة الأشياء)، وقالوا: (إنها علم المبادئ الأولى)، ويعرفها الشيخ "أبو النور الموزون السمرقندي" بأنها: (محاولة العقل إدراك كُنه جميع المبادئ الأولى)(2). وبهذا تتجاوز الفلسفة اللاهوت في نطاقها ومدى تحليلها لأية مشكلة تبحثها(3).

بيد أن، أنصار هذا الاتجاه قد وقعوا في خطأ التعميم، وخاصة حين جعلوا الأديان جميعًا؛ السماوية، والطبيعية، والوضعية، والإلحادية... الخ تنصهر في بوتقة واحدة وكأنها دين واحد، في الوقت نفسه الذي قدموا للفلسفة والعقل وكان لهما تعريفًا جامعًا مانعًا واحدًا.

#### (ب) رأي أنصار الاتجاه الأخر:

وهو رأي أولئك الفلاسفة الذين حاولوا التوفيق والتقريب بين الإيمان والعقل، ومن بين هؤلاء، على سبيل المثال لا الحصر، "فيثاغورث" الذي مزج بين الحكمة والدين حتى أنه قال: "لا حكيم إلا الله، وإنما الإنسان فيلسوف". وعلى الرغم من أن كل فلاسفة اليونان تقريبًا قد آمنوا بقدرة العقل، فكانوا يعالجون كثيرًا من المشكلات اللاهوتية بالأدلة المنطقية والبراهين العقلية،... إلا أننا نلاحظ مع ذلك أن "أفلاطون" و"أرسطو" قد أخذوا بالمعتقد التقليدي الذي كان ينسب الألوهية إلى السماء والكواكب، كما أنهما قد حاولا أن يلتصقا في الكثير من الأساطير الدينية بعض آثار التفكير الفلسفي وكأنهما أخذوا على عاتقهما أن يوفقا بين الفلسفة والديانة الشعبية(4).

ولم يلبث الرواقيون إلى أن فطنوا إلى ما وراء الأساطير، والخرافات، والطقوس، الدينية من معاني رمزية فحاولوا أن يفسروا الديانة الشعبية تفسيرًا فلسفيًا. وذهبوا إلى أن سائر المعتقدات الدينية والطقوس الشعبية إن هي إلا صور متنوعة لحقيقة واحدة، مادام من شأن العقل الكلي أن يتجلى على أشكال عديدة مختلفة بحسب اختلاف عقول الناس. ولم تلبث الفلسفة اليونانية في عهد "أفلوطين" أن وقعت تحت تأثير الديانات الشرقية بفكرتها عن الخلاص أو النجاة، فنشأت منذ ذلك الحين مشكلة العلاقة بين العقل والنقل ومدى تأثير المسيحية على الفلسفة(5).

وعن طريق فيلون ويوحنا، وأفلوطينس، وأوغسطين، غلب أفلاطون أرسطو، وتعمق في أبعد أغوار اللاهوت الكنسي، وأخذت الثغرة القائمة بين الفلسفة والدين تضيق شيئًا فشيئًا، ورضى العقل مدى ألف عام أن يسير في ركاب الدين(6). بهذا فقد تم استخدام الفلسفة في العصور الوسطى كأداة للتوفيق بين العقل والنقل أو بين الحكمة

(1) المرجع نفسه، ص 35.

(2) نديم الجسر: قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، الطبعة الثالثة، بيروت، دار العربية، 1969، ص 26.

(3) هنتر ميد: المرجع السابق، ص 35.

(4) زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، الطبعة الثالثة، القاهرة، مكتبة مصر، 1967، ص ص 136، 137.

(5) المرجع نفسه، ص 137.

(6) ول وايريل ديورانت: قصة الحضارة؛ قيصر والمسيح، ترجمة، محمد بدران، بيروت، 1954، ص 4003.

والشريعة. أما عن العصر الحديث أو ما يسمى عصر النهضة فقد ظهرت العلمانية كما أشرنا من قبل وانفصل الدين عن العلوم بما في ذلك الفلسفة. وفيما يخص العصر المعاصر الغربي فقد باتت تظهر محاولة التوفيق بين الإيمان والعقل تارة، وتخبو تارة أخرى حتى في البلد الواحد والحقبة الزمنية الواحدة.

مما سبق، لعرضنا وجهة نظر أنصار كلا الاتجاهين من منظور الفكر الغربي نستطيع أن نقول: لقد دأب الكثير من المؤرخين والفلاسفة على الوقوع في الخطأ في التعميم، خاصة فيما يتعلق بقضيتنا حين يتم تعميم كلمة "الدين" و "الفلسفة" على كل العصور، في الوقت الذي كان يُقصد فيه مذهباً بعينه في حقبة ما. فعلى سبيل المثال: فقد عانى الأوروبيون من اضطهاد الكنيسة فاضطروا لعزلها عن الحياة حتى تستقيم، فظهر مفهوم الدولة المدنية في سياق فصل "الكاثوليكية" عن الدولة، وهنا تجدني أركز علي الصياغة؛ فالفصل لم يكن بين الدين والدولة، بل بين الكاثوليكية والدولة. وهو ما عبر عنه ديورانت نفسه بقوله: "إن الجدل الذي أهاج مشاعر الطبقات المفكرة في نصف القرن الذي سبق الثورة الفرنسية لم يكن مجرد صراع بين الدين والفلسفة، بل كان بالدرجة الأولى بين الفلاسفة والمذهب الكاثوليكي المسيحي كما وجد في فرنسا آنذاك، إنه الغيظ المكثوم في قلوب الفرنسيين لقرون طويلة من جراء ما لطّخت به الديانة سجلها من الوقوف في وجه التقدم والمعرفة والاضطهادات والمذابح"<sup>(1)</sup>.

إن هذا يوضح كيف كان المذهب الكاثوليكي، وليس الدين المسيحي في مجمله، في صراع مع الفلسفة حيث بلغ ذروته في العصر الوسيط. وإن كان هذا لا يعني بعض المذاهب المسيحية الأخرى كالبروتستانتية مثلاً.

#### سادساً\_ تضاف الإيمان والعقل في الفكر العربي المعاصر بين الوهم والحقيقة:

بالنسبة للحديث عن علاقة الدين بالفلسفة من منظور الفكر الشرقي وخاصة العربي الإسلامي فلا نستطيع

الحديث عن الفكر العربي المعاصر دون القيام بعرض تاريخي موجز يوضح فيها جذور وإرهاصات علاقة الدين (الإسلام) بالعقل (الفلسفة) على مختلف العصور.

#### أ\_ في بداية عصر النبوة:

لم يكن ثمة تعارض البتة بين الإسلام والعقل في عصر النبوة؛ وذلك لأن عقل المسلم الذي اهتدى به للإسلام آنذاك لم تخالجه الانشطاطات الفكرية المتطرفة، وإنما كان على فطرته وسليقته السليمة، وكيف أنه خرج من ضلال الكفر، الذي لا يستقيم والفطرة السليمة، إلى نور الإسلام الذي لا يأمر بشيء إلا والعقل يستحسنه ويقبله، وما ينهى عن شيء إلا والعقل يستقبه. بهذا فقد تم درء تعارض العقل مع النقل لأن الأول يتسم بالسداد والتوفيق المنبثق عن نور الوحي. بناءً على هذا، لم يكن ثمة انفصال البتة بين صحيح النقل وسليم العقل.

#### ب\_ علاقة العقل والنقل في العصر الوسيط الإسلامي:

لقد بلغت جدلية هذه العلاقة أقصى مداها في العصر الوسيط العربي الإسلامي تحديداً، وذلك مع تزايد الفتوحات الإسلامية واعتناق الكثيرون من أصحاب الديانات الوثنية للإسلام، وقد كانت في أذهانهم تساؤلات فلسفية كان لابد من إيجاد إجابة لها من منظور الدين الإسلامي.

لقد شغل موضوع التوفيق بين العقل والنقل جميع فلاسفة العصر الوسيط الغربي والشرقي. إلا أن هذه التوفيقية عند الفلاسفة قد تمت على شكل تراتب في كفتي ميزان؛ أي بين كفة العقل وكفة النقل. فعلى سبيل المثال: كانت التوفيقية عند "الكندي" قد مالت قليلاً إلى كفة النقل، أما "الفارابي" و"ابن سينا" فقد مالا إلى كفة العقل؛ وكان

(<sup>1</sup>) ول وايريل ديورانت: قصة الحضارة؛ عصر فولتير، ترجمة، محمد بدران، الكتاب الثاني، بيروت، 1954، ص 12495.

ذلك بسبب تأثرهم الكبير بالفلسفة اليونانية. أما "ابن باجة" فقد جعل طريق العقل في المعرفة أهم من طريق النقل، وبالنسبة لـ"ابن طفيل" فقد ذهب في هذا الموضوع إلى أن العقل يؤيد النقل(1).

أما "ابن رشد" فقد انتهى به الأمر إلى أن العقل والنقل أختان توأمان لأن كليهما يصلان إلى حقيقة واحدة. وهو يرى أن العقائد الدينية إذا فسرت تفسيراً رمزياً سوف تتفق مع ما يكشف عنه العلم والفلسفة. وفي عام 1194 أصدر الأمير "أبو يوسف يعقوب المنصور" أمراً بإحراق جميع كتب "ابن رشد" إلا عدداً قليلاً منها في التاريخ الطبيعي، وحرّم على رعاياه دراسة الفلسفة، كما أعدم "ابن حبيب" لدراسته الفلسفة(2).

### جـ\_ أما في عالمنا العربي والإسلامي الحديث والمعاصر:

في هذا الجانب، نعود إلى سؤالنا الرئيس، هل لا تزال إشكالية الدين (الإسلام) والفلسفة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر رهن ما ينبغي أن يكون، أو أنها خرجت إلى حيز ما هو كائن؟ وهل يمكن التوفيق بينهما؟ وكيف؟ في الواقع، فإنه في عصرنا الراهن قد ازدادت حدة الصراع بين الدين (الإسلام) بتعبير أدق بين المتدينين، والفلسفة\_ المتفلسفة\_ من ناحية، وكادت أن تخبو من بعض النواحي الأخرى. فعلى الصعيد الأول: ظهر أصحاب التيارات التغريبية المختلفة من العلمانيين، واليساريين، والملحددين العرب... الخ، والذين عرضوا لآرائهم التي تدعو إلى ضرورة القطيعة التامة ما بين الإسلام والفلسفة متأثرين في ذلك بروح الحضارة الغربية، ومن أمثال أولئك؛ "سلامة موسى"، و"شلي شميل"، و"فؤاد زكريا"، و"محمد أركون" وغيرهم.

وعلى العكس، ظهر أنصار الاتجاه الآخر وهم أولئك الذين دعوا إلى محاولة التقريب والتوفيق بين الإسلام والفلسفة، في الوقت نفسه، الذي حددوا فيه مهمة الفلسفة أو العقل بحيث لا تخرج عن إطار النص؛ أي أن دعوتهم انحصرت في نطاق القرآن الكريم والسنة النبوية. ومن بين هؤلاء: "محمد رشيد رضا"، و"عبد الحلیم محمود"، و"محمد عمارة"، و"طه عبد الرحمن"، وغيرهم.

إذا نحينا جانباً هذا الصراع الفكري الذي يقبع في دائرة ما ينبغي أن يكون من خلال السجلات، والمجادلات الفكرية بين هؤلاء وأولئك فيما يتعلق بإشكالية العلاقة بين الإسلام والفلسفة. سنجد أن هذه الإشكالية قد خرجت إلى مستوى ما هو كائن من رحم هذه الصراعات. فقد ظهر على أرض الواقع أولئك الذين يرفضون الدين (الإسلام) جملة وتفصيلاً؛ دون أدنى علم مسبق بماهيته ومكونه وقضائيه، ناهيك عن عدم البحث فيما إن كانت نصوصه ضد العقل أو لا!!!! بل بلغ الأمر إلى أنهم خلعوا عليه كل ما تتصف به الديانات الغربية من نقائص وشبهات.

ليس هذا فحسب، وإنما ظهرت على النقيض دعوات رفض الفلسفة على إطلاقها، بل وتحريمها أيضاً من قبل بعض الجماعات التي لم تترث في أن تعالج الإشكالية بشيء من الحكمة والحصافة. ومن ثمّ، ظلّت الفلسفة، في الوقت الذي أسيء فيه للدين (الإسلام)!!!!. وبهذا لازال الصراع بين الدين والفلسفة قائماً، يشتد حيناً ويخف حيناً آخر تبعاً للظروف السياسية، والاجتماعية التي تمر بها الدول العربية.

لذا، فإن شُبّه الخلاف بين الدين والفلسفة راجعة إلى [سوء الفهم الهرمونيطيقي] وكذلك الخرافات التي لحقت بالدين، أو إلى الإدعاءات الفلسفية التي يدّعيها من يزعمون أنهم حكماء وليس لهم من الحكمة نصيب، وقد جنت هذه الأباطيل على الدين والفلسفة وباعدت بينهما(3).

(1) كيورك مرزينا كرومي، وسامي محمود إبراهيم: إشكالية علاقة العقل والنقل بين الغزالي وابن رشد، مجلة كلية العلوم الإسلامية، العدد (15)، العراق، 2014، ص 17.

(2) ول وبرايل ديورانت: قصة الحضارة؛ عصر الإيمان، ص ص 4802:4806.

(3) إبراهيم مدكور: فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين، مجلة الرسالة، العدد 142، 1936.

وبين هذا وذاك، كان موقف "محمد عبد الهادي أبو ريدة"، وغيره أيضًا، الذي كانت الميزة الرئيسية لفكره الفلسفي؛ أنه جمع على صعيد واحد بين لغة العقل ولغة الوحي، بحيث كان لديه سلام داخلي بين منطق الوحي ومنطق العقل، ورأيه في هذا أن الواحد منهما يكمل الآخر ويكتمل به. الوحي خطاب موجه إلى العقل، والعقل مناط التكليف. والسؤال الآن؛ هل من الممكن التوفيق بين الدين (الإسلام) والفلسفة بوصفها حب الحكمة وإعمال العقل؟ وما هي الكيفية؟

الإجابة، نعم يمكن التوفيق بينهما، لذا فقد جاءت محاولتنا لتقديم إجابات عن التساؤلات السابقة، كي يمكننا الوقوف على حل فلسفي يجمع شتات هذه الاختلافات، ونرى أن هذا الحل يتمثل في عدة نقاط: منها على سبيل المثال لا الحصر؛ ضرورة أن نحدد معنى المصطلح ودلالته، فمتى زال اللبس والغموض تلاشت الإشكالية تمامًا وأقتلعت من جذورها. ومن ثم، ماذا نقصد بكلمة الإيمان وفي أي دين، ومن ناحية أخرى ماذا نعني بكلمة العقل. بالإضافة، إلى أننا إذا تناولنا الدين الإسلامي (قرآن وسنة) - بوصفه إيمانًا - وعلاقته بالعقل النظري المجرد والعقل الشرعي؛ نجد أنه لا يرفض العقل النظري على إطلاقه، وإنما يضع له ضوابط تحد من انحرافه وانزلاقه في هاوية التطرف وهو ما يطلق عليه العقل الشرعي.

لا شك، أن الإسلام (القرآن والسنة) - وليس إسلام المتأسلمين الذين لا يعرفون عن الإسلام إلا اسمه وعن القرآن إلا رسمه فألغوا دور العقل جملة وتفصيلاً - هو بحق دين العقل والحكمة؛ أليس الله القائل: وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ [سورة البقرة: 129]، وكذلك: أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ [سورة يس: 162]، وقوله تعالى: انظُرْ كَيْفَ نَصَرَفَ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ [سورة الأنعام: 65]، كما قال تعالى: وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا [سورة البقرة: 269]، وغيرها الكثير والكثير. بالإضافة إلى الأحاديث الكثيرة التي تحت على الحكمة والعقل، وفي ذلك يقول الرسول (ﷺ): «مَا اكْتَسَبَ رَجُلٌ مِثْلَ فَضْلِ عَقْلٍ يَهْدِي صَاحِبَهُ إِلَى هُدًى، وَيَزِدُّهُ عَن رَدًى، وَمَا تَمَّ إِيمَانُ عَبْدٍ، وَلَا اسْتِقَامَ دِينُهُ حَتَّى يَكْمُلَ عَقْلُهُ» (1). ناهيك عن دعوات الإسلام لاستعمال العقل في القياس، والاستنباط، والاستدلال، والاجتهاد، والفقه، ومعرفة علم مقاصد الشريعة.

بيد أن، المشكل هو كيف نخرج بالإنسانية من دين الشعائر إلى دين العقل؟ من دين تاريخي خاص بشعب دون آخر، إلى دين عقلي هو كوني لكل الشعوب؟ ربما يحمل كل شخص دينين في قلبه، أحدهما عقلي والآخر طقوسي. دين يحكيه وآخر يفكر فيه. وإن أحد رهانات الفلسفة هو أن تجعل الدين الذي يحكى إلى الأطفال قابلاً للتحويل إلى مفهومات خُلقية في عقولهم، بالتالي قابلاً للفهم. لذلك علينا أن نميز بين إيمان دُعْمائي يُقدم نفسه بوصفه علمًا جازمًا متكبرًا متغطرًا على غير العالمين، وبين إيمان مُتفكّر يخجل من الانزلاق في أي نوع من الأفكار المفارقة التي تتخطى حدود عقولنا (2).

وفي خِصَم، إجابتنا عن الكيفية التي يتم فيها التوفيق بين الدين والفلسفة، يمكننا القول: إنه يمكننا الخروج من مأزق عدم التوفيق إلى نور التوفيق بينهما، إذا ما أمنا بقيمة العقل وأهميته في الدين، إلى جانب الإقرار بمحدوديته، كما قال بذلك "كانط"، لأنه الإنسان مخلوق ناقص بالنسبة للكمال الإلهي، ولو كنا بالعقل نعرف كل شيء وندرك كنه الحقائق الدينية والدنيوية، لما أرسل الله إلينا الرسل بالوحي. وإنما بسبب قصره وعجزه جاء الوحي ليرشده ويهديه، وإذا قلنا: من الذي أودع فينا العقل؟ أليس الله؟ ومن مصدر الدين؟ أليس الله؟ إذا كان الاثنان مصدرهما واحد وهو الله

(1) أخرجه ابن المجرى في العقل وعنه الحارث بن أبي أسامة.

(2) فتحي المسكيني: كانط: دين العقل الكوني أو كيف يكون إيمان الأحرار، مقدمة الترجمة العربية، إيمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل، الطبعة الأولى، بيروت، جداول للنشر والتوزيع، 2012، ص ص، 15، 18.

سبحانه وتعالى فكيف لهما أن يكونا متضادان ومتصارعان!!! وعلى هذا، فللعقل النظري أن يُطلق العنان في التفكير، والتدبر، والإبداع، والإنتاج، دون الخروج عن معية العقل الشرعي. مع الأخذ في الاعتبار، أن العقل البشري في حاجة إلى ضوابط غير ضوابطه الذاتية\_ تمنعه من الانحراف مع أصحاب الأهواء، ضوابط من مصدر أعلى منه وأحكم، وأعلم بحقائق الأمور(1).

وعلى هذا، يتضح أن السبب الرئيس في الخلاف بين الدين والفلسفة راجع إلى منشأ القضايا، الذي يكون العقل عند البعض والوحي عند الآخر، فأصل قضايا الدين من الدين، وأصل قضايا الفلسفة من الإنسان. والذين رموا في العالم الإسلامي إلى التوفيق بين الفلسفة وبين الدين فيما يرجع للمسائل القائمة من الوجهة التاريخية والاجتماعية أو لمعارضة بعض آيات القرآن يدعون بالمتكلمين إذا كان أساس نظرهم الدين أو الفلاسفة إذا كان أساس مبدأهم الفلسفة. وقد أرادوا أن ينسقوا بين الفلسفة وبين الدين فيما يخص المسائل المشتركة، مثلاً: هل العالم أبدي لا بداية له؟ هل للعالم خالق؟ هل يمكن لمهيمته تحديده؟ هل السماء حية؟ ما هي أسباب حركاتها؟ هل تعرف نفوس السماوات الجزئي؟ ما هي طبيعة النفس؟ هل البعث وسائر الخوارق ممكنة؟ كل موضوعات التهافت راجعة لهذه المسائل(2).

وبالرجوع إلى صحيح الدين، وسليم العقل أو العقل الفطري غير المشوش، نتوصل إلى الإجابات الشافية عن هذه التساؤلات من خلال الوحي، وفي الوقت نفسه من خلال دعم أدلة الوحي بالأدلة العقلية، خاصة عند محاولة إقناع غير المسلمين. ففيما يتعلق بقضية هل للعالم خالق مثلاً؟ نجد القرآن الكريم ملئ بالآيات التي توضح أن للكون خالق، ومبدع فصل كل شيء تفصيلاً بقدرته وحكمته سبحانه وتعالى. وفي الوقت نفسه، لا تتنافى هذه الآيات مع العقل السليم الذي يعجز عن أن يقدم دليلاً واحداً يثبت فيه عدم وجود خالق لهذا الكون، بل العكس هو الصحيح، إذ أن العقل يُقدم الأدلة والبراهين على وجود الخالق لهذا الكون؛ والتي منها أنه لا ينبغي لعاقل يرى هذا النظام في الكون ثم يقول: إنه جاء عبثاً، وإنما يقر أن لهذا الكون المُنظَّم مُنظِّم نَظْمه، وهو ما يسمى بدليل النظام في العالم. ناهيك، عن دليل العليّة وكيف أن لهذا المصنوع من صانع أتقنه، وكذلك، دليل العناية الإلهية وغيره.

ورغم كل ما سبق، إلا أن إشكالية العلاقة بين الدين والفلسفة ستظل مثاراً للجدل والنقاش ما لم يتم تحديد بداية معنى المصطلحات موضع البحث ودلالاتها. وعلى هذا فإن الإشكالية تمتاز بالحل المفتوح كقولنا: أيهما أسبق البيضة أم الدجاجة!!!

## والمراجع:

\_ القرآن الكريم.

- (1) إبراهيم (زكريا): مشكلة الفلسفة، الطبعة الثالثة، القاهرة، مكتبة مصر، 1967.
- (2) أبو العلا (وهبة طلعت): العقل الإنساني ومشكلاته، رحلة في أعماق بول تلش، المنيا، دار الهدى للنشر والتوزيع، 2005.
- (3) البليك (عماد): العقل بين التخيل والتأويل، مقال، بمجلة سودانيل، رئيس التحرير، طارق الجزولي، السودان، 2015.
- (4) الخشت (محمد عثمان): مدخل إلى فلسفة الدين، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.

(<sup>1</sup>) محمد قطب: مغالطات، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، 2006، ص 58.

(<sup>2</sup>) علال الفاسي: العلاقة بين الدين والفلسفة، مغالطات، مجلة دعوة الحق، العدد السابع، المغرب.



- (5) الشبل(علي بن عبد العزيز): الإيمان عند السلف ومخالفهم، شبكة الألوكة للنشر والتوزيع، 2014.
- (6) الفاسي (علال): العلاقة بين الدين والفلسفة، مجلة دعوة الحق، العدد السابع، المغرب.
- (7) الكندي: الرسائل الفلسفية، تحقيق، محمد عبد الهادي أبوريدة، بيروت، دار الفكر العربي، 1950.
- (8) الماوردي(أبو الحسن): أدب الدنيا والدين، تحقيق، مصطفى السقا، تقديم، عبد الحكيم راضي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009.
- (9) المحاسبي (الحارث بن أسد): العقل وفهم القرآن، قدّم له وحقق نصوصه، حسين القوّلي، الطبعة الأولى، الأردن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1971.
- (10) المسكيبي(فتحي): كانط: دين العقل الكوني أو كيف يكون إيمان الأحرار، مقدمة الترجمة العربية، إيمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل، الطبعة الأولى، بيروت، جداول للنشر والتوزيع.
- (11) اوسينوبوس(لانجلو): المدخل إلى الدراسات التاريخية، في كتاب: النقد التاريخي، تأليف، لانجلو اوسينوبوس، وبول ماس، وإيمانويل كانط،، ترجمة عن الفرنسية، عبد الرحمن بدوي، الطبعة الرابعة، الكويت، وكالة المطبوعات، 1981.
- (12) تاركوف(ناثان) بانجل(توماس ل.): "ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية"، في كتاب: تاريخ الفلسفة السياسية: من جون لوك إلى هيدجر، المحرران: ليو شتراوس و(كروبيسي) جوزيف، ترجمة: محمود سيد أحمد، ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، ج2، ط1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.
- (13) تامر (عارف): الغزالي بين الفلسفة والدين، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1987، ص ص 70:73.
- (14) تلمش (بول): تاريخ الفكر المسيحي، من جذوره الهلينيستية واليهودية حتى الوجودية، ترجمة، وهبة طلعت أبو العلا، الجزء الأول، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، 2012.
- (15) زكير(جميل أبو العباس): فلسفة السياسة عند ليو شتراوس، رسالة ماجستير (غير منشورة)، إشراف: محمد أحمد السيد، كلية الآداب جامعة المنيا، 2014م.
- (16) شلق(علي): العقل في مجرى التاريخ قبل الإسلام وبعده، بيروت، دار المدى، الطبعة الأولى، 1984.
- (17) صارغون: تعريف الفلسفة، نظريات فلسفية. <http://www.alzakera.eu/music/vetenskap/filosofi/filo-0039-2.htm>
- (18) صليبا(جميل): المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول، 1982.
- (19) علي(حسين): ما هي الفلسفة"، القاهرة، دار النهضة العربية، 2007.
- (20) قطب (محمد): مغالطات، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، 2006.
- (21) قلعة جي(محمد رواس)، و قنبيي (حامد صادق): معجم لغة الفقهاء، عربي انجليزي، بيروت\_لبنان، دار النفائس، الطبعة الثانية، 1988.
- (22) كارتر (وليم): عناصر الميتافيزيقا، ترجمة، وهبة طلعت أبو العلا، المنيا، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، 2012.
- (23) كرومي(كيورك مرزينا)، و إبراهيم(سامي محمود): إشكالية علاقة العقل والنقل بين الغزالي وابن رشد، مجلة كلية العلوم الإسلامية، العدد (15)، العراق، 2014.
- (24) لينك(هنري): العودة إلى الإيمان، ترجمة، ثروت عكاشة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.
- (25) (مدكور) إبراهيم: فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين، مجلة الرسالة، العدد 142، 1936.
- (26) مدكور ( إبراهيم) تصدير: المعجم الفلسفي، عن مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1983.

- (27) مصطفى(عادل): فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2007.
- (28) ميس(عبد السلام بن): قصة تنقل مفهوم "العقل" حتى القرن 13م، مجلة فكر ونقد، العدد 27، مارس 2000، رئيس التحرير، محمد عابد الجابري. [http://www.aljabriabed.net/n27\\_03benmis.htm](http://www.aljabriabed.net/n27_03benmis.htm)
- (29) ميللر(يوجين ف.): ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، في "أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة" أنطوني دي كرسيني وكينيث مينوج المحرران، ترجمة: نصار عبد الله، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988.
- (30) هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة، فؤاد زكريا، القاهرة، مكتبة مصر، 1969.

#### القواميس والموسوعات والمعاجم:

- (31) التهانوي (محمد علي): كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1158هـ.
- (32) الحفني (عبد المنعم): موسوعة الفلسفة والفلاسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، 1999.
- (33) الرازي (محمد بن أبي بكر بن عبد القادر): مختار الصحاح، بيروت، مكتبة لبنان، 1986.
- (34) الزاوي (الطاهر أحمد): مختار القاموس مرتب على طريقة مختار الصحاح والمصباح المنير، ليبيا\_ تونس، الدار العربية للكتاب، د.ت.
- (35) الزبيدي(محمد مرتضى): تاج العروس من جواهر القاموس، الطبعة الثالثة، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت.
- (36) الفراهيدي(الخليل بن أحمد): العين، مادة عقل، بيروت، دار المعارف، الطبعة الثانية، د.ت.
- (37) بدوي (عبد الرحمن): موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984.
- (38) زكريا(أبو الحسن أحمد بن فارس بن): معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الأولى، لبنان، دار الفكر، 1976.
- (39) منظور (ابن): لسان العرب، القاهرة، دار الدين، الطبعة الثانية، 2003.

#### المواقع الإلكترونية:

- (40) معجم المعاني الجامع، والمعجم الوسيط. الإيمان <http://www.almaany.com/ar/dict/ar-a/>
- (41) موقع دورر. <http://www.dorar.net/enc/adyan/5>
- (42) ما معنى الدين وما المقصود به في المصطلح الإسلامي؟ <http://www.islam4u.com/ar/almojib/>