Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

The Dialectic of Religion and Philosophy: An Analytical, Comparative Study

Najaf Irfani
PhD in Jurisprudence and Islamic Studies, Al-Mustafa International University, Afghanistan.
E-mail: najaf.erfani2005@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083002

Abstract

This article explores the dialectic between religion and philosophy by tracing the various patterns through which this relationship has historically taken shape in both Islamic and Western intellectual traditions. It further clarifies the epistemic configurations that emerge from these patterns, as reflected in each tradition's methodological orientations and research aims. Employing an analytical-comparative methodology, the study critically examines the three dominant approaches that have framed the classical and modern discourse on the relationship between reason and revelation: the harmonizationist model, the conflict model, and the model of methodological autonomy. The findings indicate that Islamic philosophy has developed an epistemic paradigm that effectively surpasses the conventional dichotomy between reason and revelation. This paradigm is grounded in a method that investigates "being as such," thereby enabling a structural integration between rational cognition and scriptural disclosure, and affirming the intellect as a faculty capable of uncovering the truths of existence while remaining oriented by divine guidance. By contrast, the analysis reveals that modern and contemporary Western philosophy-shaped by profound epistemological and methodological shifts-has increasingly gravitated toward models that either exclude metaphysics or reduce it to a marginal status. These shifts have reconstituted the human-world relation in light of new conceptual frameworks, including: scientism, which restricts knowledge to empirical experience; atheistic existentialism, which denies any pre-human normative ground; and post-religious approaches, which treat religion primarily as a socio-cultural phenomenon rather than a cognitive authority. Collectively, these developments entrenched a substantial gulf between philosophy and religion within the Western intellectual landscape.

Keywords: religion, philosophy, epistemic methodology, Islamic philosophy, Western philosophy.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 30, PP .30-65

Received: 13/09/2025 | Accepted: 16/10/2025 | published: 15/12/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

جدلية الدين والفلسفة .. قراءة تحليلية ومقارَنة

نجف عرفاني
دكتوراه في الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، أفغانستان.
البريد الإلكتروني: najaf.erfani2005@gmail.com
معرف الغرض الرقمي: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083002

الخلاصة

تتناول هذه المقالة جدلية العلاقة بين الدين والفلسفة من خلال تحليل أنماط تشكّلها في الفكرين الإسلامي والغربي، واستجلاء تمثّلاتها المعرفية كما تعكسها مناهج النظر وغايات البحث في كلٍّ منهما، ويعتمد البحث مقاربةً تحليليةً مقارنةً تفكّك الاتّجاهات الثلاثة التي شكّلت الإطار العامّ للنقاش حول طبيعة العلاقة بين العقل والوحي: اتّجاه التوافق، واتّجاه التعارض، واتّجاه الاستقلال المنهجي. وتُظهر النتائج أنّ الفلسفة الإسلامية قد بلورت نموذجًا معرفيًّا يقوم على تجاوز الثنائية التقليدية بين العقل والوحي، وذلك من خلال اعتماد منهج يدرس "الموجود بما هو موجود" بما يتيح إقامة تكامل بنيوي بين المعطى العقلي والنصّ الشرعي، ويُعلي من شأن العقل بوصفه أداةً كاشفةً عن حقائق الوجود دون الانفصال عن الهداية الدينية. وفي المقابل يبيّن التحليل أنّ الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة اتّجهت ـ بفعل تحوّلات إبستمولوجية ومنهجية ـ نحو نماذج أقصت الميتافيزيقا أو همّشتها، وأعادت صياغة العلاقة بين الإنسان والعالم في ضوء مرجعيات جديدة، من أبرزها: العلموية التي تختزل المعرفة في التجربة الحسّية، والوجودية الإلحادية التي تنكر أيّ مرجع سابق على الوجود الإنساني، والمقاربات ما بعد الدينية التي تتعامل مع الدين بوصفه ظاهرةً اجتماعيةً وثقافيةً لا مصدرًا للمعرفة، وأسهم ذلك في تكريس مسافة واسعة بين الفلسفة والدين داخل النسق الغربي.

الكلمات المفتاحية: الدين، الفلسفة، المنهج المعرفي، الفلسفة الإسلامية، الفلسفة الغربية.

مجلّة الدليل، 2025، السنة 8، العدد 30، ص. 30 ـ 65
استلام: 2025/09/13 | القبول: 2025/10/16 | النشر: 2025/12/15
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

تعدّ العلاقة بين الدين والفلسفة من أكثر الإشكاليات تعقيدًا في تاريخ الفكر الإنساني؛ إذ تتقاطع مع مسائل أساسية تتعلّق بطبيعة الحقيقة، ومصادر المعرفة، ووظيفة العقل، ودور الوحي في توجيه سلوك الإنسان، وقد اتّخذت هذه العلاقة تاريخيًّا أشكالًا متعدّدةً، تراوحت بين التوافق والاندماج، والصراع والقطيعة، والاستقلال المنهجي والمعرفي لكلٍّ من المجالين.

وفي السياق الإسلامي اتّسمت العلاقة بطابعٍ خاصٍّ وفريدٍ؛ إذ لم يشهد الفكر الإسلامي تعارضًا حادًّا بين الدين والفلسفة، كما حدث في أوروبّا خلال عصر النهضة والتنوير، بل سادت محاولات متواصلة للتوفيق بين الحكمة والشريعة، وهو ما تجلّى في أعمال الفارابي وابن سينا وابن رشد، وبلغ ذروته في مدرسة الحكمة المتعالية عند صدر الدين الشيرازي، التي قدّمت نموذجًا معرفيًّا متكاملًا يُتيح تفاعل العقل مع الوحي بطريقة منهجية وواعية.

ومع ذلك أعادت التحوّلات الفكرية الحديثة في كلٍّ من العالمين الشرقي والغربي طرح السؤال القديم حول العلاقة بين الدين والفلسفة بصيغ جديدة؛ نتيجة صعود العقل العلمي التجريبي، وتراجع الميتافيزيقا، وظهور تيّارات وجودية وإلحادية، إلى جانب التحوّلات الاجتماعية والسياسية العميقة التي أثّرت على وظائف الدين والفلسفة.

ومن هذا المنطلق تهدف هذه الدراسة إلى تقديم تحليل منهجي للاتّجاهات الرئيسة في العلاقة بين الدين والفلسفة، ومقارنة تطوّرات هذه العلاقة في العالمين الإسلامي والغربي، وصولًا إلى إبراز الرؤية الفلسفية الإسلامية بوصفها نموذجًا متكاملًا يحقّق تفاعلًا خلّاقًا بين العقل والوحي، متجاوزًا الثنائية التقليدية بين التعارض والاستقلال، ومقدّمًا صياغةً فلسفيةً رصينةً لفهم الوجود والمعرفة في سياق معاصر.

المبحث الأوّل: بيان مفردات البحث

ضبط المفاهيم الأساسية خطوة منهجية ضرورية لبناء الإطار النظري للبحث؛ إذ يتيح وضوح المصطلحات تحديد طبيعة الإشكال وحدود النقاش، فيركّز هذا المبحث على المفردات الرئيسة: الفلسفة والدين والعلاقة بينهما من حيث المفهوم والمجال والوظيفة المعرفية؛ فالهدف ليس جمع التعريفات فحسب، بل تحليلها نقديًّا، وبيان عناصر التوافق والفروق المنهجية بين المجالين، مع تحديد الفلسفة باعتبارها بحثًا عقليًّا في الوجود، والدين باعتباره وحيًا وهدايةً تتضمّن معتقداتٍ وتشريعاتٍ توجّه الإنسان معرفيًّا وأخلاقيًّا، فهذا التحديد المفاهيمي يمهّد لفهم نماذج العلاقة بين الدين والفلسفة، ويشكّل الركيزة التي يُبنى عليها التحليل المقارن في المباحث اللاحقة، مؤكّدًا أنّ الفلسفة والدين ليسا مجرّد مجالين أكاديميين، بل رؤيتان متكاملتان للوجود الإنساني يمكن من خلالهما تفكيك جدلية العقل والوحي.

أوّلًا: الفلسفة.. تعريفها وتحليلها المفهومي

1ـ الأصل اللغوي

كلمة "فلسفة" مأخوذة من اليونانية (Philosophia)، مركّبة من Philo (المحبّة) وSophia (الحكمة)، أي "محبّة الحكمة"، وهو تعريف يجمع بين البعد الوجداني والرغبة في استكناه الحقيقة، والبعد المعرفي في طلب الحكمة. [الشهرستاني، الملل والنحل، ج 2، ص 369؛ عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ج 1، ص 160؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج 1، ص 822] وقد كان سقراط أوّل من عدّ نفسه "فيلسوفًا"، في دلالة على التواضع العلمي، قبل أن يتحوّل المصطلح لاحقًا في الفكر اليوناني إلى معنى "العلم" ذاته، مع توسّع أرسطو المنهجي. [مطهري، منطق وفلسفة، ص 125]

2ـ الدلالة الاصطلاحية

تعدّدت تعريفات الفلسفة بتعدّد المدارس الفكرية والمناهج، ويمكن تصنيفها ضمن اتّجاهين أساسيين:

أ ـ الاتّجاه الكلاسيكي (اليوناني والإسلامي)

يصعب وضع تعريف جامع مانع للفلسفة، بمعنى تعريف يجمع جميع خصائصها وعناصرها وغاياتها، ويمنع دخول مناهج غريبة عنها، ويعود هذا إلى الطابع الشخصي الواضح في الفلسفة؛ إذ إنّ كل فيلسوف يعرّف الفلسفة وفق مذهبه الفلسفي الذي ينتمي إليه،

أو بحسب النظرة السائدة لعصره تجاه الفلسفة، ويشير الباحثون إلى عاملين أساسيين يفسّران صعوبة تحديد معنى الفلسفة بدقّة:

1ـ تعدّد المذاهب الفلسفية واختلاف مناهجها: إذ يختلف معنى الفلسفة باختلاف المدارس الفكرية؛ فالتعريف الذي يقدّمه المذهب التجريبي للفلسفة قد يرفضه المذهب المثالي، كما أنّ التعريف الذي يقدّمه الفيلسوف الهيجلي قد يعارضه الفيلسوف البرجماتي.

2ـ تغيّر معنى الفلسفة عبر العصور التاريخية: فالتعريف السائد في العصر اليوناني أو العصر الوسيط قد تغيّر في الفلسفة الحديثة، كما اختلف في الفلسفة المعاصرة. [إمام عبد الفتاح، المدخل إلى الفلسفة، ص 31 و32؛ انظر: الشرقاوي، محاضرات في الفلسفة العامّة، ص 13]

ويشير هذا التباين إلى أنّ الفلسفة الكلاسيكية لم تكن مجرّد علم جزئي، بل منظومة معرفية شاملة، تجمع بين النظرية والتطبيق، بين العقل والنفس، بين الإنسان والعالم، وتسعى إلى إدراك المبادئ الجوهرية التي تحكم الوجود وفهم الحقيقة بأوسع معانيها.

الأوّل: الفلسفة في الفكر اليوناني

يرى الاتّجاه الكلاسيكي أنّ الفلسفة هي علم المبادئ الأولى والعلل القصوى للموجودات، أي دراسة ما هو جوهري وأصيل في الكون وما وراء الظواهر الحسّية، مع التركيز على معرفة الأسباب العميقة للظواهر الكونية والإنسانية. وقد حدّد أرسطو الفلسفة بأنّها «علم يبحث في المبادئ الأولى والعلل الأولى للموجودات بما هي موجودات» [بوعزة، تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، ص 34]. مع توضيح منهجه التحليلي عبر التمييز بين العلّة المادّية والصورية والفاعلية والغاية وصولًا إلى المحرّك الأوّل.

أمّا أفلاطون، فوسّع مفهوم الفلسفة ليشمل البعد الأخلاقي والروحي، معتبرًا إيّاها سيرًا للنفس من عالم الظلال إلى عالم الحقائق، أي انتقالًا وجوديًّا ومعرفيًّا من المحسوس إلى المعقول. [انظر: أفلاطون، جمهورية أفلاطون، الكتاب السابع، ص 403]

من هذا المنطلق تعدّ الفلسفة علم الكلّ أو العلم الأعلى، وتهدف إلى إدراك المبادئ التي تفسّر الوجود وتنظّم حياة الإنسان والمجتمع، وتجمع بين التحليل العقلي والتأمّل الميتافيزيقي والبعد الأخلاقي والروحي، بما يجعلها أكثر من مجرّد أداة عملية، بل مسلكًا معرفيًّا متكاملًا نحو فهم الحقيقة في كلّيتها، وهو ما ستستفيد منه الفلسفة الإسلامية لإقامة جدلية متوازنة بين العقل والنصّ الديني.

الثاني: انتقال الفلسفة إلى الفكر الإسلامي

عندما دخلت الفلسفة اليونانية العالم الإسلامي لم تكن مجرّد نصوص مستوردة، بل حدثًا حضاريًّا يمثّل لقاءً خلّاقًا بين العقل اليوناني والوحي الإسلامي، أدّى إلى إعادة البناء والتوليد المعرفي، فمنذ القرن الثاني والثالث الهجريين ـ ومع حركة الترجمة في بيت الحكمة ببغداد ـ انتقلت مؤلّفات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين إلى العربية، لكنّها دخلت في فضاء معرفي يقوم على التوحيد، ويعدّ العقل آيةً من آيات الله ﷻ، والتفكّر في خلق السماوات والأرض سبيلًا للمعرفة الإلهية.

لم يكن التعامل مع الفلسفة اليونانية نسخةً حرفيةً، بل تعاونًا معرفيًّا أتاح صياغةً فلسفةً عقليةً مستندةً إلى الوحي دون إنكاره، ومن أوائل من حقّق هذا الانفتاح الفارابي، الذي عدّ الفلسفة علمًا بالموجودات بما هي موجودات، يبحث في العلل البعيدة والمبادئ الأولى والغايات النهائية للكون، ويمنح العلوم الأخرى إطارها الميتافيزيقي والمعرفي. [انظر: الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ص 80 - 83]

أمّا ابن سينا، فقد أضاف بعدًا إنسانيًّا وجوديًّا، معرّفًا الفلسفة بأنّها: «استكمال النفس الإنسانية بتصوّر الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية بحسب الطاقة البشرية» [ابن سينا، عيون الحكمة، ج 1، ص 30]؛ جامعًا بين الجانب النظري الهادف لإدراك الحقائق الكونية، والجانب العملي الأخلاقي لتهذيب النفس وتنظيم السلوك؛ ليصبح الفيلسوف المسلم في رحلته من الحسّ إلى العقل، ومن الجزئي إلى الكلّي، ومن المحدود إلى المطلق.

وفي عصر لاحق يأتي صدر الدين الشيرازي ليكمل المسيرة بما أسماه "الحكمة المتعالية"، وتعريفه للفلسفة أنّها: «كمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات كما ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقًا بالبراهين لا أخذًا بالظنّ والتقليد» [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج 1، ص 23]. فيحمل طابعًا وجوديًّا عميقًا يربط بين الوجود والمعرفة والكمال، ثمّ يأتي تلميذه الملّا هادي السبزواري ليختصر الغاية النهائية في عبارة بالغة الجمال والعمق: «الحكمة صيرورة الإنسان عالمًا عقليًّا مضاهيًا للعالم العيني» [السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 50]. فهنا يتحقّق المثال الأعلى للإنسان الكامل: أن يصير الكون كلّه مرآةً داخليةً له، فيصبح الكون الكبير (Macrocosm) والكون الصغير (Microcosm) (الإنسان) وجهين لحقيقةٍ واحدةٍ.

أمّا السيّد الطباطبائي، فيعود إلى التعريف الأرسطي الكلاسيكي ظاهريًّا، لكنّه يحمله بعمقٍ وجوديٍّ إسلاميٍّ، فيقول: «الفلسفة علم يبحث في أحوال الموجود بما هو موجود» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 9]، لكنّ هذا الموجود ليس مجرّد كيانات مجرّدة، بل هو مظهر الوجود الإلهي المطلق الذي يتجلّى في مراتب الوجود كلّها.

فإذا تأمّلنا مجمل هذه التعريفات، نجد أنّ الفلسفة الإسلامية لم تكن مجرّد فرع من الفلسفة اليونانية، بل كانت تأسيسًا جديدًا لمعنى "الحكمة": علمٌ عقليٌّ برهانيٌّ يبدأ من البدهيات وينتهي إلى تفسير شامل للوجود، لكنّ غايته ليست المعرفة المجرّدة، بل كمال الإنسان واتّصاله بالمطلق؛ فهي بذلك فلسفة لا تنفصل عن الروحانية، وعقلانية لا تناقض الإيمان، بل تكمّله [انظر: برنجكار، آشنايى با علوم اسلامى، ص 76]

وبهذا المعنى فإنّ انتقال الفلسفة إلى الفكر الإسلامي لم يكن مجرّد نقل تراث، بل كان ولادةً جديدةً للفلسفة نفسها: فلسفة تدرك أنّ أعمق سؤال ليس "ما الوجود؟" فحسب، بل "كيف يصبح الإنسان وجودًا كاملًا في حضرة الوجود المطلق؟"، وهذا هو الإبداع الحقيقي الذي قدّمه الفكر الإسلامي لتاريخ الفلسفة الإنسانية.

الثالث: الخصائص العامّة للفلسفة الكلاسيكية

الفلسفة الكلاسيكية ـ سواء في أصلها اليوناني أو في صيغتها الإسلامية ـ رؤية شمولية تربط الإنسان بالكون والمطلق، وتتميّز بأربعة أبعاد مترابطة:

البعد الميتافيزيقي: تنطلق من العلل الأولى وتسعى للإجابة عن سؤال الوجود الجذري؛ فالفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا و صدر الدين الشيرازي يرون في إدراك العلل وفهم الله ﷻ أساسًا للفلسفة؛ باعتبارها "دينًا عقليًّا" قائمًا على البرهان.

البعد المعرفي: المعرفة مرحلة ارتقائية من الحسّ إلى العقل الفعّال، هدفها تطهير النفس وفهم الوجود، وليس تراكم المعلومات، كما يشير السبزواري إلى أنّ الإنسان الحقّ هو من يصبح "عالمًا عقليًّا" يعكس الوجود في ذاته.

البعد الأخلاقي العملي: النظر لا ينفصل عن العمل، فاستكمال النفس يرتبط بالسلوك العملي، والسعادة اتّساق روحي مع النظام الإلهي، والكمال مرتبط بالتهذيب والزهد والرياضة الروحية.

البعد الشمولي التوحيدي: رفض التجزئة بين الميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والعلوم الطبيعية؛ إذ إنّ الله ﷻ مبدأ الوجود، فتقدّم الفلسفة رؤيةً موحّدةً تجمع العلم والدين والإنسان.

فبهذه الأبعاد تشكّل الفلسفة الكلاسيكية تجربة حياة شاملةً تتجاوز التخصّص الأكاديمي، مستمرّةً في طرح أسئلة المعنى والغاية والكمال، ووسيلةً للارتقاء الروحي والعقلي، خصوصًا في نسختها الإسلامية.

ب ـ الاتّجاه الحديث والمعاصر

شهد مفهوم الفلسفة في العصر الحديث تحوّلًا جذريًّا مقارنةً بالكلاسيكية؛ إذ تحوّلت من كونها "العلم الكلّي" الذي يشمل جميع ميادين المعرفة إلى منهج نقدي يركّز على تحليل حدود العقل، وفحص طبيعة المعرفة، ونقد القيم، وفهم البنى العميقة للوجود الإنساني؛ لتصبح أداةً لفهم الواقع وصياغة معانٍ جديدة تتلاءم مع عالم متغيّر.

من روّاد هذا التحوّل فرانسيس بيكون (Francis Bacon)، الذي نقد المنطق الأرسطي ودعا إلى المنهج الاستقرائي القائم على التجربة والملاحظة، معتبرًا أنّ «العلم الصحيح هو العلم التجريبي» [سبيلا، فلسفة النهضة في الموسوعة الفلسفية العربية، ج 2، ص 1035]، وأسّس للروح العلمية الحديثة. أمّا رينيه ديكارت (René Descartes)، فقد أرسى الوعي العقلاني الحديث بمقولته "أنا أفكّر إذن أنا موجود"، مستهدفًا إيجاد علم يقيني، واستخدامه للسيطرة على الطبيعة، وربط العلم بالموجود الأعلى عبر تأسيس ميتافيزيقا [عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 394]، وصاغ ديكارت منهجًا علميًّا في مقال "خطاب في المنهج" و"قواعد لهداية العقل".

وجاء ديدرو (Denis Diderot) ليؤكّد هذا الاتّجاه، معلنًا رفض الميتافيزيقا التقليدية، وداعيًا إلى تبنّي عقلانية المنهج العلمي؛ معتبرًا أنّ الفلسفة لا يمكن أن تتأسّس إلّا على نور العقل وحده. [وهبة، التنويرية، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 2، ص 387 - 400]

وبذلك ظهرت سمات فلسفة التنوير الأوروبّي: سلطان العقل على كلّ شيء، أساسية العقل للعلوم والنقل، القضاء على الخرافة والجهل، والاتّجاه نحو العالم الحسّي. [الحنفي، الموسوعة الفلسفية، ص 142 و143]

وفي الفلسفة الألمانية بلغت الروح النقدية ذروتها مع إيمانويل كانط (Immanuel Kant)، الذي نقد قدرة العقل النظري على تجاوز حدود التجربة، مؤسّسًا فاصلًا بين الدين والعقل النظري، ممّا أدّى إلى تنافر بينهما. [عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 269]

وقد جاءت فلسفة كانط على عتبة الحداثة حاملةً بذور الشكّ الجذري وفقدان الثقة بالميتافيزيقا التقليدية، عبر نقدها لقدرة العقل النظري على تجاوز حدود التجربة؛ إذ يصرّح في "نقد العقل المحض" بأنّ عبارة "ليس الإله بكائن" لا تنطوي على تناقض من منظور العقل النظري، وهو تصريح يعكس مدى حصره للمعرفة ضمن حدود التجربة الممكنة. [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 297]

وبناءً على هذا التفكيك، أقام كانط فاصلًا حادًّا بين الإيمان والدين من جهة، والعقل النظري من جهة أخرى، معتبرًا أنّ الجمع بينهما قد يضرّ بالدين؛ إذ يأتي النقد دائمًا من العقل. [غفاري، نظام كانط تضييقٌ لدائرة العقل، مجلّة الاستغراب، العدد 9، ص 16]

ومن هنا لم يكن غريبًا أن يسبق كانط الفيلسوف سورين كيركغارد (Søren Kierkegaard) في تأسيس الفصل بين العقل والإيمان، وهو الفصل الذي شكّل جوهر الفلسفة الوجودية الإيمانية لاحقًا، واستُثمر لاحقًا في تيّارات الإلحاد المعاصر باعتباره تمهيدًا لمقولة "موت الإله" قبل نيتشه (Friedrich Nietzsche)، مع التأكيد على عجز العقل عن البرهان النظري على وجود الله [زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، ص 243]

ثمّ جاءت الظاهراتية (Phenomenology) مع إدموند هوسرل (Edmund Husserl) الذي ركّز على الذات بوصفها المصدر الأوّل للبداهة، وحرّر الفلسفة من كلّ حكم سابق، مؤكّدًا أنّ العودة إلى "أنا أفكر" هي الأساس اليقيني لكلّ فلسفة جذرية. [هسرل، التأمّلات الديكارتية، ص 105]

وبذلك أسّس الاتّجاه الحديث للفلسفة الغربية مرحلةً جديدةً اتّسمت بنقد شامل للعقل التقليدي، وتفكيك الميتافيزيقا الكلاسيكية، وإعادة تأسيس المعرفة على الذات الإنسانية والتجربة والوعي النقدي؛ فقد اهتمّ ديكارت وبيكون وكانط اهتمامًا بالقدرة الفردية للعقل على الاستدلال والتحليل، مع التشكيك في المبادئ الميتافيزيقية التقليدية القائمة على سلطة الوحي أو التقاليد الموروثة، وأدّى هذا التوجّه إلى فلسفة أكثر استقلاليةً، تضع التجربة واليقين الشخصي في قلب المعرفة، وتعيد التفكير في حدود العقل، وعلاقة الإنسان بالكون، والغائية والمعنى في الحياة، فبرزت فجوة واضحة بين العقل والإيمان، مؤسّسةً مرحلةً جديدةً من التحليل النقدي لمفهوم المعرفة والوجود والغاية.

ثانيًا: تعريف الدين

1ـ الدين لغويًّا

الدين في اللغة العربية مشتقٌّ من الجذر الثلاثي (د ـ ي ـ ن)، ويحمل معاني واسعةً تتعلّق بالعلاقة بين الإنسان وما يعلو عليه من قوانين كونية وأخلاقية، بما يشمل الطاعة والانقياد والجزاء والمكافأة، وهو بذلك ليس مجرّد مفهوم فكري، بل هو إطار شامل ينظّم علاقة الإنسان بخالقه وسلوكه الفردي والاجتماعي؛ فيوضّح ابن فارس في معجم مقاييس اللغة أنّ الدين يقوم على الطاعة والانقياد: «دانَ له يدين دينًا، إذا أصحب وانقاد وطاع» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 319].

2ـ الدين اصطلاحًا

أ ـ الدين في الفكر الإسلامي

يمثّل الدين في الرؤية الإسلامية منظومةً شاملةً تتداخل فيها الأبعاد العقدية والأخلاقية والعملية، بما يجعله إطارًا كونيًّا يحدّد علاقة الإنسان بالله والوجود والآخرين؛ فقد عرّف السيّد الطباطبائي الدين بأنّه «مجموعة المعتقدات والقوانين التي تناسبها ممّا له جانب عملي في الحياة» [انظر: الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص 16].

وهو تعريف يكشف عن تلازم الجانب النظري مع السلوك العملي، بما يعكس وحدة المعرفة والعمل في البناء الديني، كما يرى الشيخ جوادي آملي أنّ الدين «مجموعة مؤلّفة من المعتقدات والرؤية الكونية والقيم الأخلاقية والفضائل الإنسانية والأحكام العملية من قبل الله ﷻ عن طريق الأنبياء لتحقيق السعادة الدنيوية والأخروية» [جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی، ص 19]، وهو تعريف يُبرز الدوائر الثلاث للدين: النظرية العقدية، والقيمة الأخلاقية، والتشريع العملي.

ومن هذا المنظور يظهر الدين الإسلامي بوصفه منظومةً معرفيةً ووحيانيةً ذات بنية متماسكة، تؤطّر وجود الإنسان ضمن شبكة من العلاقات التي تضبط مقاصده وغاياته، بخلاف التصوّرات الدينية الطبيعية أو الأسطورية التي يفتقد كثير منها إلى الشمولية والغائية؛ وهذا الاتّساق الداخلي هو ما أشارت إليه النصوص القرآنية في تأكيدها أنّ الدين الحقّ ذو مصدر إلهي.

ب ـ الدين في الفكر الغربي

على خلاف الطابع الوحياني للمدوّنة الإسلامية، اتّجه الفكر الغربي ـ منذ عصر النهضة وحتّى القرن العشرين ـ إلى مقاربات متعدّدة للدين، تعكس التحوّلات الفلسفية والاجتماعية التي شهدتها أوروبّا؛ فوليام جيمس (William James) يعرّف الدين بأنّه «الأحاسيس والخبرات التي تعرض للأفراد في عزلتهم ... وتتعلّق بنوع من العلاقة يشعر الفرد بقيامها بينه وبين ما يعدّه إلهيًّا» [James, The Varieties of Religious Experience, p. 31]. وهو بذلك يجعل من التجربة الفردية أساسًا لفهم الدين، متجاوزًا البعد المؤسسي والعقدي.

أمّا إميل دوركايم (David Émile Durkheim)، فيرى أنّ «الدين مؤسّسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدّس وغير المقدّس، ولها جانبان أحدهما روحي مؤلّف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادّي مؤلّف من الطقوس والعادات» [النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ص 20 و21]. ما يعكس اهتمام المدرسة السوسيولوجية بالوظيفة الجماعية للدين في بناء الهوية والروابط الاجتماعية، وفي مقابل ذلك يقدّم كانط تصوّرًا أخلاقيًّا صرفًا حين يعرّف الدين بأنّه «معرفة الواجبات كلّها بوصفها أوامر إلهية» [Kant, Religion Within the Boundary of Pure Reason, p. 203]، مسلّطًا الضوء على مركزية الأخلاق في التجربة الدينية وفق رؤيته العقلانية.

ومن خلال هذه التعريفات يتبيّن أنّ الفكر الغربي لم يتعامل مع الدين بوصفه حقيقةً وحيانيةً بالضرورة، وإنّما بوصفه ظاهرةً مركّبةً يمكن فهمها من خلال التجربة الفردية (جيمس)، أو البنية الاجتماعية (دوركايم)، أو العقل الأخلاقي (كانط)؛ وهذا يبرز تنوّع الحقول التي تناولت الدين: الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الإنسان.

فيتّضح من العرض السابق أنّ محور البحث يتركّز على دراسة الجدلية بين الفلسفة والدين، مع تحديد المراد بكلٍّ منهما بدقّةٍ؛ فالفلسفة الإسلامية الكلاسيكية ـ في امتدادها التاريخي وتجاوزها التراث اليوناني ـ تقوم على دراسة "الموجود بما هو موجود"، مركّزةً على الماهيات والعلل الأولى والغايات العليا للوجود، مع التمييز بين الجوهر والعرض، والواجب والممكن؛ وبهذا يُفهم الفلسفة في هذا البحث على أنّها الإلهيات أو الميتافيزيقا التي تبحث في طبيعة الوجود ومبادئه العليا باستخدام العقل البرهاني لكشف النظام الكوني وقوانينه.

أمّا الدين، فيُنظر إليه بوصفه منظومةً متكاملةً تشمل العقائد والقيم والأحكام والطقوس والسلوكيات، وتنسجم مع طبيعة الإنسان وعلاقته بالله والعالم والآخرين، ويُفسَّر هذا

التعريف عبر العلل الأربع: العلّة الفاعلية (الله تعالى)، العلّة الغائية (تحقيق السعادة الحقيقية للإنسان)، العلّة المادّية (التعاليم والمعارف العقدية والأخلاقية والسلوكية)، والعلّة الصورية (الانسجام والتناغم بين أبعاد الدين). [انظر: جوادى آملى، منزلت عقل در هندسه‌ى معرفت دينى، ص 19]

وبذلك يُنظر إلى الدين هنا بوصفه إطارًا شاملًا يربط الإنسان بالخالق والعالم والمجتمع، مؤطّرًا سلوكه وفق المبادئ الإلهية، ومقدّمًا رؤيةً كونيةً متكاملةً للوجود، وتتمثّل الجدلية بين الدين والفلسفة في التقاء المجالين عند الأسئلة الكبرى حول الإله، والوجود، والنفس، والأخلاق، والقيم، بينما يختلفان في المنهج؛ فالدين يستند إلى الوحي والعلل الأربع، والفلسفة تعتمد على العقل البرهاني والاستدلال الميتافيزيقي. ويتيح هذا التحديد المفهومي تحليل نقاط الالتقاء والاختلاف وإمكانات التوفيق أو التعارض بين المعرفة العقلية والوحيية، تمهيدًا لدراسة طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة وحدود كلٍّ منهما في معالجة قضايا الوجود والمعرفة والقيم.

المبحث الثاني: طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة

بعد أن تبيّن في المبحث الأوّل أنّ كلًّا من الفلسفة والدين يمثّلان مجالين معرفيين متمايزين في المنهج والغاية، غير أنّهما يشتركان في البحث عن الحقيقة وفهم الوجود الإنساني والكوني، فالفلسفة بطبيعتها بحث عقلي وبرهاني يسعى لفهم المبادئ الأولى للوجود والإنسان والقيم، بينما يمثّل الدين منظومةً وحيانيةً وقيميةً تنظّم العلاقة بين الإنسان وربّه والمجتمع، لكنّ هذه العلاقة لم تتّخذ شكلًا واحدًا على مرّ العصور، بل تنوّعت وفقًا للسياق التاريخي، والطريقة التي تعامل بها الفلاسفة والدين مع أسئلة الوجود والمعرفة والقيم.

وفي هذا المبحث نعرض أهمّ الحالات المتصوّرة للعلاقة بين الدين والفلسفة، مع تحليل أسسها المعرفية ومساراتها التاريخية:

أوّلًا: حالة التعارض بين الدين والفلسفة

تقوم هذه الرؤية على أساس أنّ الدين والفلسفة مجالان متناقضان لا يمكن الجمع بينهما؛ إذ يقوم الدين على الوحي والإيمان، بينما تقوم الفلسفة على العقل والبرهان والتأمّل، ومن ثمّ فإنّ الجمع بينهما يؤدّي ـ بحسب أصحاب هذا الاتّجاه ـ إلى تناقض في مصادر المعرفة وتضارب في المحتوى، بما يثير إشكاليةً مركزيةً في فهم الإنسان والكون وقيمهما.

1ـ الجذور الغربية للتعارض

نشأت فكرة التعارض في الغرب بصورة بارزة خلال عصر النهضة والتنوير؛ نتيجة الصراع بين المؤسّسة الكنسية والعقل الفلسفي المستقلّ، وقد رأت بعض التيّارات العقلانية أنّ الدين يمثّل سلطةً تُقيّد البحث الحرّ وتحدّ من إمكانية التفكير النقدي، ومن أبرز ممثّلي هذا الموقف:

أ ـ ديفيد هيوم (David Hume): الذي عدّ المعجزات خرقًا لقوانين الطبيعة، وبالتالي منافيًا للعقل والتجربة العلمية، وقد استخدم هيوم هذا المبدأ للتشكيك في شرعية الاعتماد على المعجزات بوصفها دليلًا على الحقّ الإلهي. [انظر: هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ص 158]

ب ـ فولتير (Voltaire): الذي هاجم سلطة الكنيسة، معتبرًا أنّها تمثّل الجهل والقمع، وأنّ الدين المؤسّسي يقيّد العقل ويحدّ من تقدم المجتمعات البشرية. [فولتير، رسائل فلسفية، الرسالة 5، ص 55]

جـ ـ برتراند راسل (Bertrand Russell): الذي رأى الدين تفكيرًا غير عقلاني قائمًا على الخوف، مؤكّدًا أنّ الإنسان يجب أن يتحرّر من القيود الدينية ليتمكن من التفكير النقدي والعلمي. [راسل، لماذا لستُ مسيحيًّا؟، ص 12]

كما غذّى هذا الاتّجاه ظهور دراسات معاصرة تتناول الدين بوصفه ظاهرةً:

أ ـ سيغموند فرويد (Sigmund Freud): اعتبر الدين ظاهرةً نفسيةً، يُعالج من خلالها الإنسان مخاوفه واحتياجاته العاطفية. [فرويد، مستقبل وهم، ص 21]

ب ـ إميل دوركايم: رأى الدين ظاهرة اجتماعية تنظم السلوك الجماعي وتقيم القيم، لكنّها لا تستند إلى حقائق ميتافيزيقية مستقلّة. [دوركهايم، الأشكال الأوّلية للحياة الدينية، ص 29]

جـ ـ كارل ماركس (Karl Marx): اعتبر الدين أيديولوجيا تبرّر الظلم الاجتماعي وتخفّف من معاناة الطبقات المظلومة، لكنّه ليس مصدر معرفة حقيقية عن الواقع. [ماركس، نقد فلسفة الحقّ عند هيغل، ص 7]

2ـ الجذور الإسلامية للتعارض

لم تظهر فكرة التعارض بين الدين والفلسفة في الحضارة الإسلامية بالصورة القطعية التي شهدها التاريخ الأوروبّي؛ إذ اقتصر على توتّرات جزئية بين منهج يعتمد النصّ بوصفه

المصدر الأعلى للمعرفة، ومنهج يعتمد العقل أداةً برهانيةً لفهم الوجود؛ وقد نشأ هذا التوتّر مع دخول الفلسفة اليونانية إلى الثقافة الإسلامية منذ القرن الثاني الهجري، ممّا خلق بيئةً معرفيةً تتجاور فيها المرجعية الدينية والعقلية.

يمكن إرجاع جذور التوتّر إلى المرحلة التي بدأ فيها الفلاسفة المسلمون ـ مثل الفارابي وابن سينا ـ بإخضاع القضايا العقدية لقواعد البرهان الأرسطي، وتفسير مسائل الخلق والعلم الإلهي والنفس والمعاد ضمن منظومة فلسفية متكاملة؛ وقد أثار هذا المنحى حفيظة بعض علماء الدين الذين خشوا أن تؤدّي التأويلات العقلية إلى الإخلال بسلطة الوحي، بينما رأى الفلاسفة أنّ العقل هبة إلهية ووسيلة لفهم الدين وتعميق المعرفة، وقد دعمت بعض النصوص هذا الاتّجاه، معتبرةً العقل "الحجّة الباطنة" الضرورية لإدراك معاني النصوص الشرعية. [الكليني، الكافي، ج 1، ص 60؛ جوادى آملى، شريعت در آينه‌ى معرفت، ص 204 - 208]

وقد بلغت هذه التوتّرات ذروتها عند بعض التيّارات النصّية، كما عند ابن تيمية الذي نبّه إلى خطر اعتبار العقل حاكمًا على الوحي [ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 138]، غير أنّ التحليل الفلسفي والكلامي يوضّح أنّ العقل ليس معارضًا للدين، بل يمثّل أداةً لاستنباط المعرفة، ويكمل النقل في منظومة الاجتهاد، ما يسمح للباحث بالتحليق بين المعرفة العقلية والشرعية. [جوادى آملى، فلسفه‌ى حقوق بشر، ص 40]

كما تجلّى التوتّر في مواقف رموز نصّية مثل أحمد بن حنبل الذي أنكر الدور العقلي في الدين، ورأى أنّ الاعتماد المفرط عليه بدعة، إلّا أنّ تراثه يظهر أنّه لم يستغنِ عن العقل عند تفسير آرائه، مستخدمًا التأويل عند الضرورة. [سبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج 1، ص 93]

ثانيًا: حالة التوفيق والتكامل بين الدين والفلسفة

تمثّل حالة التوفيق بين الدين والفلسفة إحدى أكثر الصور حضورًا ورسوخًا في التراثين اليوناني والإسلامي، كما في الفكر اللاهوتي الغربي، وتقوم هذه الرؤية على فرضية أساسية مفادها أنّ الحقيقة واحدة، وأنّ طرائق الوصول إليها متعدّدة بتعدّد مستويات الوعي البشري واستعداداته؛ ومن ثمّ لا يُنظر إلى الدين والفلسفة بوصفهما مجالين متعارضين بطبيعتهما، بل كمجالين متكاملين يسعيان إلى الكشف عن بنية الحقيقة ذاتها، أحدهما يعرضها في صورة برهانية مفهومية، والآخر يقدّمها في خطاب رمزي وتشريعي يناسب عموم المخاطبين.

ويستند هذا الاتّجاه ـ في السياق الإسلامي خصوصًا ـ إلى مبدإٍ قرآنيٍّ أصيلٍ يتمثّل في الدعوة المتكرّرة إلى النظر والاستدلال: ﴿**قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ [سورة البقرة: 111]، ﴿**أَفَلَا يَعْقِلُونَ**﴾ [سورة يس: 68]، ﴿**أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا**﴾ [سورة الروم: 8]؛ ومن ثمّ يصبح الاشتغال العقلي ـ حتّى في حدوده الأوّلية ـ جزءًا من البناء الداخلي للإيمان، لا عنصرًا خارجًا عنه، وهذا ما ينسجم مع ما تقدّم تقريره من أنّ الخطاب الديني يشتمل على مستويات متفاوتة من التعقّل، تمتدّ من البسيط إلى الغاية الفلسفية العليا، وأنّ اختلاف مستويات المتلقّين يقتضي تعدّد أساليب البيان:

1ـ التوفيق في الفلسفة اليونانية والفكر الإسلامي

بلغت نزعة التوفيق أولى مراحل نضجها في الفلسفة اليونانية الكلاسيكية؛ فقد اعتبر كلٌّ من أفلاطون وأرسطو أنّ العالم محكوم ببنية عقلية متقنة تدلّ على مبدإٍ أعلى، وأنّ المعرفة الفلسفية ليست سوى محاولة لاكتشاف هذا النظام الكوني، ومع انتقال العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي، وجد الفلاسفة المسلمون في هذا التحليل العقلاني ما يمكن إدماجه في الرؤية التوحيدية القرآنية، فأوّل من مزج عقائد المسلمين بعقائد الفلاسفة في أوساط المسلمين هو الكندي؛ إذ قام بتأليف واحد وثلاثين كتابًا في بيان التطبيق والتوفيق بين الفلسفة والدين، فقيل في ترجمته: «هو أوّل من حاول التوفيق بين الفلسفة والدين» [العاملي، مفتاح الكرامة، ج 12، ص 250]. وذكر السيّد ابن طاووس أنّ له واحدًا وثلاثين كتابًا ورسالةً في دلالة علوم الفلاسفة على مذهب الإسلام وعلوم النبوّة [ابن طاووس، فرج المهموم، ص 129] وقال البيهقي: «إنّه قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات» [الأمين، أعيان الشيعة، ج 10، ص 313].

فقد قدّم الفارابي تصوّرًا يجعل الدين والفلسفة صورتين لحقيقة واحدة؛ إذ يدرك الحكيم والنبيّ الحقائق ذاتها، غير أنّ النبيّ يقدّمها في صياغة تخاطبية رمزية تتلاءم مع عموم الناس، في حين يتناولها الفيلسوف بلغة البرهان؛ ومن هذا المنطلق يصبح التعارض بين الطرفين ناتجًا عن اختلاف في أسلوب البيان لا عن اختلاف في جوهر الحقيقة. [انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 178 – 185؛ انظر: السياسة المدنية، ص 79 - 83].

أمّا ابن سينا، فقد عمّق هذا المسار، مؤكّدًا أنّ البرهان العقلي الصحيح يمتنع عليه أن يناقض الوحي؛ لأنّ كليهما صادر عن مبدإٍ واحدٍ هو الحقّ تعالى، وقد عالج ابن سينا

جملةً من القضايا التي تمثّل تداخلًا بين الفلسفة والكلام كمسألة النفس، والفاعل الأوّل، والوجود والماهية بوصفها قضايا ذات جذور دينية تحتاج إلى استثمار أدوات التحليل الفلسفي لبلوغ مستواها الدقيق. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 442 - 444]

ويبلغ التوفيق ذروته عند ابن رشد، الذي صاغ مشروعًا فلسفيًّا وكلاميًّا كاملًا يقوم على قاعدة "الحقّ لا يضادّ الحقّ" [ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال، ص 35 - 45]، ويرى ابن رشد أنّ الشرع لا يكتفي بإجازة النظر العقلي، بل يدعو إليه صراحةً، ومن ثمّ فإنّ البرهان الفلسفي يصبح طريقًا مشروعًا، بل ضروريًّا لمعرفة الله ﷻ، ما دام ناتجًا عن تأمّل في خلقه وآياته.

أمّا رؤية صدر الدين الشيرازي في الانتقال من الدين إلى الفلسفة، ومن الفلسفة إلى الدين؛ فتتطابق مع رؤية هيغل بدرجة لافتة، فكلاهما يرى أنّ: موضوع الدين وموضوع الفلسفة واحد، وأنّ الفلسفة لا تتوسّع إلا بتوسّع الدين، وأنّ الدين يرتقي بتوسّع الفلسفة [كاپلستون، تاريخ فلسفه (از فيشته تا نيچه)، ج 7، ص 236]؛ إذ يصرّح صدر الدين الشيرازي أنّ محتوى فلسفته هو محتوى الدين الإسلامي نفسه، وأنّ الحكماء والأنبياء يشتركون في الأسس والمباني المتينة الجامعة [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 7 - 11]، فإنّه دائمًا يستشهد لآرائه الفلسفية ببعض آيات القرآن الكريم والسنّة الشريفة، كما يقول السيّد محسن الأمين العاملي: «إنّ كتاب الأسفار هو أوّل مصنّفاته في المرحلة الثالثة من حياته، وهي مرحلة التأليف، وقد شحنه بكلّ ما عنده من أفكار وآراء ومكاشفات وشواهد ربوبية وواردات قلبية ومشاعر إلهية، وكلّ كتاب ألّفه وكلّ رسالة صنعها بعد ذلك؛ فالجميع مجرّد منه، ومقتبس من عبارته وآرائه؛ ولذا قلنا إنّه الأمّ لباقي مؤلّفاته، حتّى كتب التفسير التي ألّفها على ما يظهر لغرض تطبيق فلسفته على القرآن الكريم ... [يقول صدر الدين الشيرازي في هذا الصدد:] "حاشا الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمةً للمعارف اليقنية الضرورية، وتبًّا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنّة"» [الأمين، أعيان الشيعة، ج 9، ص 23].

وأمّا الشيخ محمدرضا المظفر فيقول: «لما هاجمت الفلاسفة أفكار المسلمين وأوجبت اضطرابهم وتبلبلهم، وقد كان الناس في السابق يقدّسون الفلسفة ويتلقّون أفكارها كوحي منزل، نشأ من ذلك حالة من الازدواجية تدعو إلى التوفيق ـ مهما كلّف الأمر ـ بين ما جاءت به الفلسفة، ولو بتأويل ما جاء به الإسلام لصالح ما جاءت به الفلاسفة في الحالة التي يوجد فيها تغيّر وتعارض بين الاثنين» [المظفر، الفلسفة الإسلامية، ص 77 و78].

2ـ التوفيق في الفكر الغربي المسيحي

تتبدّى النزعة التوفيقية بين الفلسفة والدين في صلب الفكر المسيحي الوسيط والحديث؛ إذ شكّل توما الأكويني النموذج الأبرز لمحاولة إقامة نسق معرفي يجمع بين الفلسفة الأرسطية واللاهوت المسيحي؛ فقد أكّد أنّ للعقل مجالًا يدرك فيه بعض الحقائق استقلالًا، في مقابل حقائق لا تُنال إلّا بالوحي؛ غير أنّ اختلاف طرق الوصول لا يعني اختلاف الحقيقة؛ لأنّ المصدر واحد؛ وبذلك يستحيل ـ في نظره ـ وقوع تعارض حقيقي بين العقل والإيمان [انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب 3، ص 174]، وقد امتدّ هذا الاتّجاه التوفيقي إلى العصر الحديث مع جون لوك (John Locke)، الذي سعى إلى بيان التكامل بين العقل والوحي، معتبرًا أنّ الوحي الإلهي لا يلغي دور العقل، بل يكمّله ويهديه إلى ما يعجز عنه بطبيعته. يقول لوك: «إنّي أجد كلّ طائفة من الناس يستخدمون العقل بسرورٍ طالما كان يخدمهم، حتّى إذا خذلهم صرخوا قائلين: إنّها مسألة إيمان وفوق العقل... إنّ أيّ شيء يعلنه الله فهو بالتأكيد حقّ، ولكن التفكير وفق الشواهد المتاحة هو وحده الذي يستطيع أن يدلّنا إن كان أحد الكتب المقدّسة هو كلمة الله، وأيّ اقتراح عن الوحي الإلهي لا يمكن قبوله إذا كان مناقضًا لما نعرفه بالبداهة» [ديورانت، قصة الحضارة، ص 343]. ومن هنا يتّضح أنّ لوك ـ رغم إيمانه العميق بالمسيحية وقبوله للوحي مصدرًا للمعرفة ـ قد أحاط هذا القبول بإجراءات عقلية صارمة؛ إذ رأى أنّ العقل هو الجهة التي تبتّ أوّلًا في صدق الوحي نفسه، وأنّ ما يخالف البداهة العقلية لا يمكن نسبته إلى الله؛ وبذلك غدا الوحي ـ عنده ـ محتاجًا إلى تصديق العقل.

وقد ذهب عدد من الباحثين إلى أنّ مشروع الأكويني في جوهره لاهوتي يستخدم أدوات الفلسفة الأرسطية لخدمة أغراضه؛ إذ يقول علي زيعور معلّلًا: «صحيح أنّه اقتنع بعجز العقل، لكنّه طبّق هذه الآلة بلا كلل ولا تقصير على الموضوعات الموغلة في الغيبيات ... إنّ ما هو فلسفي في تلك البنية هو ما جاور اللاهوت ووقف عند تخومه يحميها أو يؤيّدها ... الشكل العامّ والغاية لاهوتيان، ولكنّ العرض والمنهج عقليان» [علي زيعور، الفلسفة في أوربّا الوسيطة، ص 324].

وقد بلغ هذا المسار ذروته في الفلسفة الهيغلية؛ إذ عدّ هيغل أنّ الفلسفة والدين يشتركان في المضمون ذاته ـ الحقيقة المطلقة ـ وأنّ الاختلاف بينهما شكلي فحسب؛ فالدين يقدّم الحقيقة في صور رمزية، بينما تعرضها الفلسفة في قوالب عقلية. يقول هيغل: «إنّ الفلسفة تهتم بالحقّ، بالحقيقي، وبالله... إنّها خدمة إلهية متواصلة... ولا تختلف عن الدين إلّا بالشكل» [الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص 255 و256].

وتشير الشواهد التاريخية إلى أنّ هذا التحوّل في بنية التفكير المسيحي ـ خصوصًا إدخال العقل الأرسطي في مباحث اللاهوت ـ كان نتيجة منعطفٍ معرفي بدأ مع ألبرت الكبير (Albertus Magnus) وتبلور مع تلميذه توما الأكويني، بعد أن كان استعمال الفلسفة الأرسطية محظورًا داخل الأوساط الكنسية.

[See: King, D. Brett & others, History of Psychology: Ideas and Context, p. 94]

كما تؤكّد الأبحاث المعاصرة أنّ هذا الانفتاح على العقل الأرسطي ما كان ليقع لولا التأثير العميق للفكر الإسلامي، ولا سيما آثار ابن سينا وابن رشد اللذين مثّلا الجسر الذي عبرت من خلاله الفلسفة اليونانية إلى الغرب المسيحي؛ إذ كان قبوله للعقل بوصفه أداةً معرفيةً ـ بحسب مؤرّخي الفلسفة ـ نتيجةً مباشرةً للاحتكاك بالفكر الإسلامي.

[See: Gutas, Ibn Sina (Avicenna), Stanford Encyclopedia of Philosophy]

وبذلك يظهر أنّ التوفيق المسيحي بين الفلسفة والدين لم يكن مجرّد خيار لاهوتي، بل هو ثمرة تحوّل معرفي عميق في فهم وظيفة العقل، تأثّر بعمق بالميراث الإسلامي، وصولًا إلى الصيغة الهيغلية التي وحّدت بين الفلسفة والدين في مضمون واحد، وإن اختلفا في الأسلوب.

ثالثًا: حالة الاستقلال بين الدين والفلسفة

يمثّل اتّجاه الاستقلال المنهجي بين الدين والفلسفة أحد أبرز التحوّلات التي طبعَت الفكر الغربي الحديث، وهو اتّجاه تشكّل ـ في كثير من مظاهره ـ كردّة فعل نقدية على محاولات التوفيق الواسعة التي رسّخها اللاهوت المسيحي الوسيط، خصوصًا مع توما الأكويني، ومع أنّ القرون الوسطى قد حاولت دمج العقل الأرسطي في البنية الإيمانية، فإنّ العصر الحديث شهد إعادة رسمٍ للحدود بين الحقلين، بحيث لم يعد التوفيق يُنظر إليه بوصفه ضرورةً معرفيةً، بل أصبح الفصل بينهما شرطًا لضبط إمكانات كلٍّ منهما وحدوده.

يأتي في طليعة هؤلاء إيمانويل كانط الذي أحدث منعطفًا حاسمًا في تحديد العلاقة بين العقل والإيمان؛ إذ أقام تمييزًا صارمًا بين مجال العقل النظري غير القادر ـ في نظره ـ على البرهنة على قضايا الميتافيزيقا العليا كوجود الإله والروح والحرّية، وبين العقل العملي الذي يجعل من هذه القضايا "مسلّماتٍ أخلاقيةً" ضروريةً لتنظيم الفعل الإنساني، ومن هنا عبارته الشهيرة في مقدّمة الطبعة الثانية من "نقد العقل الخالص": «كان لا بدّ أن ألغي المعرفة لأفسح المجال

للإيمان» [كانط، نقد العقل الخالص، ص 29 - 33]، وهكذا لم يعد الدين موضوعًا لإثبات فلسفي نظري، بل أضحى ضمانةً أخلاقيةً يتأسّس عليها النظام القيمي، بينما يظلّ العقل محكومًا بحدوده.

ويمثّل سورين كيركغارد اتّجاهًا أكثر راديكاليةً في ترسيخ استقلالية الإيمان؛ إذ يتعامل مع الحقيقة الدينية بوصفها حقيقةً ذاتيةً تقوم على علاقة وجودية مباشرة بين الإنسان والربّ، ولا يمكن للعقل المجرّد أن يستنفدها أو يحيط بها. فالإيمان ـ في تصوّره ـ ليس إقرارًا معرفيًّا مبرهنًا، بل "قفزة" وجوديّة لا تستمدّ مشروعيتها من العقل، بل من التزام الفرد الداخلي. [Søren Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, pp. 129 - 131; 203 - 205] وبهذا يصبح الإيمان مجالًا مستقلًّا، له منطقه الخاصّ وتركيبه الوجودي المختلف كلّيًّا عن منطق التحليل الفلسفي.

أمّا أوغست كونت (Auguste Comte)، فقد ذهب في الاتّجاه نفسه نحو الفصل، لكن بصورة تتجاوز الدين والفلسفة معًا؛ إذ اعتبرهما مرحلتين من مراحل تطوّر الوعي البشري تجاوزهُما العقل الحديث، فالدين بوصفه تفسيرًا غيبيًّا، والفلسفة باعتبارها بحثًا ميتافيزيقيًّا، ينتميان عنده إلى أنماط معرفية بدائية تمّ تخطّيها لصالح المرحلة الوضعية القائمة على المنهج التجريبي وحده [Comte, Cours de Philosophie Positive, Leçon 1, vol. 1, pp. 1 - 14]؛ وبهذا الطرح لم يقتصر الاستقلال هنا على الفصل، بل تحوّل إلى استبعاد، يجعل العلم وحده مصدرًا للمعرفة الموضوعية.

ويندرج ديفيد هيوم بدوره ضمن هذا المسار، عبر نقده الجذري للمقولات الميتافيزيقية، ورفضه إدخال المبادئ الدينية في نظام الاستدلال العقلي القائم على السببية الطبيعية، وقد بيّن في كتاب "حوارات حول الدين الطبيعي" أنّ حجج اللاهوت الطبيعي ـ كحجّة التصميم والعلّة الأولى ـ لا تصمد أمام التحليل التجريبي الصارم؛ إذ تنقل العقل إلى ما وراء نطاق الخبرة دون مبرّر كافٍ [انظر: هيوم، محاورات حول الدين الطبيعي، ص 66 - 74]؛ وبذلك تتّخذ المعرفة الدينية عنده طابعًا غير برهاني، خارجًا عن دائرة العقل الفلسفي.

وبعد عرض هذه النماذج، يتّضح أنّ الاستقلال بين الدين والفلسفة في الفكر الغربي لم يكن مجرّد فصل وظيفي، بل جزءًا من تحوّل أعمق في فهم الحقيقة ومصادر المعرفة ودور العقل وحدود الوحي؛ فكانط أقام استقلالًا نقديًّا، وكيركغارد استقلالًا وجوديًّا، وكونت استقلالًا وضعيًّا يلغي الدين والفلسفة معًا، وهيوم استقلالًا تجريبيًّا يعزل الدين عن العقل البرهاني؛ فهذه الاتّجاهات جميعًا تمثّل في جوهرها صيغًا متعدّدةً لجدلية العلاقة بين العقل والإيمان، تختلف باختلاف التصوّر الفلسفي للحقيقة والوجود والمعرفة.

وبهذا التمهيد تنتقل الدراسة إلى المبحث الثالث لبحث حالات العلاقة بين الدين والفلسفة وتحليل تطوّر هذه الجدلية في العالمين الإسلامي والغربي في العصر المعاصر.

المبحث الثالث:

تحليل تطوّر العلاقة بين الدين والفلسفة في الفكرين الإسلامي والغربي

تحتلّ العلاقة بين الدين والفلسفة موقعًا مركزيًّا في تاريخ الفكر الإنساني، ليس بوصفها مواجهةً بين نمطين معرفيين فحسب، بل كجدلية تكشف اختلاف مصادر الحقيقة وطرائق تحصيلها وصور الوجود التي يتبنّاها الإنسان؛ فالمسألة تتجاوز حدود العقل أو النصّ المقدّس لتتّصل بالأسئلة الكبرى: طبيعة الحقيقة، وقدرة العقل على النفاذ إلى ما وراء الظاهر، والدور المعرفي للوحي، وإمكانية استقلال العقل أو الوحي عن بعضهما.

رغم وحدة هذه الأسئلة، اختلفت طرائق معالجتها بين التقليدين الإسلامي والغربي؛ ففي السياق الإسلامي تبلورت العلاقة ضمن أفق يؤمن بوحدة الحقيقة وتكامل العقل والوحي، ما جعل الفلسفة الإسلامية تتّجه نحو بناء نسق ميتافيزيقي شامل يدرس الموجود بما هو موجود، دون فصل البعد الكوني عن البعد الإلهي. أمّا في السياق الغربي، فقد تطوّرت العلاقة في بيئة أكثر توتّرًا؛ نتيجة الصراع بين سلطة الكنيسة وصعود العقل النقدي والعلوم التجريبية، ممّا أدّى إلى ظهور اتّجاهات تميل للفصل أو الاستقلال بين الدين والفلسفة منذ عصر النهضة وحتّى الحداثة.

يمكن ضبط هذه الجدلية عبر أربعة محاور:

أوّلًا: النشأة

تختلف نشأة العلاقة بين الدين والفلسفة في التقليدين الإسلامي والغربي اختلافًا جوهريًّا، ففي السياق الإسلامي تشكّلت الفلسفة داخل إطار توحيدي يؤمن بوحدة الحقيقة وتكامل العقل والوحي؛ إذ يعدّ العقل ملكةً مكتسبةً لاكتشاف القوانين الكلّية للوجود، بينما يقدّم الوحي الهداية والمعرفة المبدئية التي تؤطّر نشاط العقل، ما أتاح ظهور مدارس فلسفية كبرى اتّفقت على إمكانية مواءمة العقل مع الوحي ضمن أفق معرفي واحد.

وقد جسّد هذا التكامل الفارابي والكندي وأبو زيد البلخي، الذين اعتبروا الدين والفلسفة مسارين مختلفين للوصول إلى الحقيقة نفسها، وأنّ إنكار الفلسفة يفضي إلى إنكار

الحقّ ذاته؛ يقول الكندي في رسالته إلى أحمد بن المعتصم: «ولعمري إنّ قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدّى عن الله ﷻ لموجود جميعًا بالمقاييس العقلية، التي لا يدفعها إلّا من حُرم صورة العقل، واتّحد بصورة الجهل من جميع الناس» [الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج 2، ص 70]، مؤكّدًا أنّ الحلّ لأيّ تعارض ظاهر بين النصّ الديني والتصوّر الفلسفي يكمن في التأويل العقلاني للنصوص [حلبي، تاريخ الفلسفة في إيران والعالم الإسلامي، ص 54]، وهو ما أكّده البيهقي بقوله: «جمع بين أصول الشرع وأصول المعقولات» [معصوم، إخوان الصفا.. فلسفتهم وغايتهم، ص 123].

وفي المقابل شهدت التجربة الغربية تطوّرًا نحو الفصل بين الدين والفلسفة، ما جعل الفلسفة مجالًا مستقلًّا تستمدّ شرعيته من العقل والمنهج التجريبي، وارتبط صعودها بالعلمنة والعقلانية النقدية، خاصّةً بعد المواجهات التاريخية بين الكنيسة والعلم، وأفضى هذا السياق إلى تصوّر صدامي أو تنافري بين الدين والفلسفة، على عكس التجربة الإسلامية التي اتّجهت نحو التكامل والتساند بينهما.

أ ـ العلموية

تمثّل هذه النزعة التطوّر الحديث لأفكار فصل الدين عن المعرفة، وتركّز على اعتبار العلم التجريبي المصدر الرئيس للحقائق، مع إنكار أيّ دور للميتافيزيقا أو الأسئلة الفلسفية التقليدية، وقد نشأت هذه المدرسة الفكرية في الغرب مع بدايات النصف الثاني من القرن السادس عشر؛ إذ بدأ عدد من المفكّرين يظهرون ميلهم نحو العلم الحديث، ممّا أدّى إلى تراجع مكانة الفلسفة التقليدية وكلّ ما لا يمكن اختباره تجريبيًّا، ووصل الأمر في بعض المدارس الفكرية إلى ما يشبه تحريم السؤال الفلسفي، ومن أبرز الأمثلة على هذا المنحى المفكّرون الماركسيون، الذين عرّفوا الإنسان الاشتراكي بأنّه ذلك الإنسان الذي لا يطرح الأسئلة الميتافيزيقية، مقيّدًا نفسه بالمجالات التجريبية العملية.

[Eric Voegelin, The Origins of Scientism, p. 168]

ب ـ الوجودية الإلحادية

يمثّلها مفكّرون مثل سارتر (Jean-Paul Sartre) وكامو (Albert Camus)، الذين رفضوا أيّ معنًى معطًى للحياة خارج حرّية الفرد وإرادته؛ وفي هذا السياق يصبح الدين خيارًا شخصيًّا ليس إلّا، بلا قدرة حقيقية على بناء معنًى وجودي أو تحديد قيمة أخلاقية للإنسان، ما

يضع الحرّية الفردية في مركز البحث عن المعنى، ويجعل أيّ سلطة دينية أو ميتافيزيقية غير ملزمة، وتُظهر هذه النظرة التمركز على الذات والحرّية الفردية، وإقصاء أيّ أساس كوني أو ميتافيزيقي للقيم والأخلاق. [عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 132 - 135]

جـ ـ النزعات ما بعد الدينية

تمثّل تيّارات تتعامل مع الدين بوصفه ظاهرةً اجتماعيةً أو نفسيةً أو ثقافيةً، بعيدًا عن أيّ حقيقة كونية أو وجودية؛ فيُنظر إلى الدين في هذا التصوّر بوصفه أداةً لتنظيم المجتمع أو الحفاظ على القيم الأخلاقية التقليدية، وليس مصدرًا مستقلًّا للمعرفة أو الحقيقة؛ وبهذا السياق تبرز جدلية جديدة بين الدين بوصفه قيمةً رمزيةً والعقل النقدي الحديث؛ إذ يُنظر إلى الدين بوصفه إرثًا ثقافيًّا يخضع للتحليل والنقد، وليس سلطةً مطلقةً يجب الالتزام بها. [الطويل، قصّة النزاع بين الدين والفلسفة، ص 108 - 116]

وفي ضوء هذه التحوّلات الفكرية المعاصرة، لم يعد ما يُصطلح عليه بـ"التعارض بين الدين والفلسفة" مجرّد مواجهة بين سلطة دينية ومعرفة عقلية، بل أصبح جدليةً متعدّدة الأبعاد ذات طابع معرفي ووجودي واجتماعي؛ فالاتّجاهات الحديثة كالعلموية والوجودية الإلحادية أعادت رسم حدود المعرفة والوجود خارج المرجعيات الدينية؛ إذ تحصر العلموية المعرفة في إطار التجربة والملاحظة، وتنفي القيمة المعرفية لما يتجاوزهما، بينما تجعل الوجودية الإلحادية الحرّية الفردية مصدرًا للمعنى، رافضةً أيّ سلطة دينية أو ميتافيزيقية ملزمة، أمّا النزعات ما بعد الدينية فتنظر إلى الدين بوصفه ظاهرةً اجتماعيةً وثقافيةً وظيفتها تنظيم الحياة القيمية، لا مصدرًا للحقيقة.

ثانيًا: الموضوع

يتمحور الموضوع الأساسي في الفلسفة الإسلامية حول "الموجود بما هو موجود"، أي دراسة الوجود بكلّيته وأصله ومراتبه وعلله، مع التركيز على العلاقة التكاملية بين الخالق والمخلوق، وإدماج معطيات النصّ الديني؛ فمن هذا المنطلق كان الفيلسوف المسلم يهتمّ بالإلهيات والنفس والنبوّة والمعاد والوجود والأخلاق؛ باعتبارها امتدادًا عقلانيًّا لما يقدّمه الدين، فالفلسفة هنا أداة عقلية لفهم النصوص وتحليل الظواهر الطبيعية والوجودية، وربط المعارف العقلية بالوحيية، بما يحقّق تصوّرًا شاملًا للعالم وتكاملًا بين الميتافيزيقا والعلوم العقلية والمنطقية، والأخلاق بالسياسة والغاية الإنسانية.

أمّا في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، فقد تحوّل التركيز بعيدًا عن الميتافيزيقا نحو الإنسان، ووعيه، وتجرّبته، واللغة، والحرّية الفردية، مع اعتبار الميتافيزيقا في كثير من الاتّجاهات ـ كالوضعية المنطقية والتحليلية والوجودية ـ عائقًا معرفيًّا أو وهميًّا؛ فالفلسفة الغربية صارت تهتمّ بالتحليل النسبي والتجريبي والتفسيري لتجربة الإنسان، بعيدًا عن البحث في أصول الوجود وعلاقته بالخالق، على عكس الفلسفة الإسلامية التي تسعى لفهم الأسس الأولى والعلل العليا للوجود في تكامل مع العقل والوحي. [عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 132 - 135]

وينتج عن هذا الاختلاف أنّ المفاهيم الأساسية للفلسفة الإسلامية ـ مثل الوجود، والعلّة، والواجب، والإمكان، والعقل الفعّال ـ لا تجد حضورًا مماثلًا في الفلسفة الغربية المعاصرة، ممّا يوسّع الفجوة بين المنهجين؛ فالفلسفة الإسلامية تعتمد على تكامل العقل والنصّ الديني لفهم الموجود بما هو موجود، والكشف عن الأسباب الأولى والعلل الجوهرية للوجود، وبناء نظام معرفي متكامل يربط بين الوجود البشري والأخلاق والنبوّة والمعاد في إطار عقلاني وروحي. أمّا الفلسفة الغربية الحديثة، فتركّز على الإنسان والوعي والتجربة الفردية، مع التأكيد على الحرّية الشخصية والنسبية والأبعاد الاجتماعية والثقافية للوجود، بعيدًا عن أيّ مطلق كوني أو أسس ميتافيزيقية، ممّا يعكس استقلالية العقل وفصله عن النصّ الديني؛ فيُظهر هذا التباين البنيوي الفرق الجوهري بين منظوري التكامل في الفلسفة الإسلامية واستقلالية المنهج الغربي، موضّحًا جدلية الدين والفلسفة في كلا التقليدين.

ثالثًا: المنهج

يكشف البعد المنهجي في الفلسفة الإسلامية والغربية عن اختلافٍ جذريٍّ في البنية الإبستمولوجية التي تقوم عليها كلٌّ منهما، وفي موقع الميتافيزيقا ضمن المنظومتين، فقد تبلور المنهج الفلسفي الإسلامي داخل رؤية معرفية تجعل العقل والميتافيزيقا والنصّ عناصر متساندةً لا متنافرةً؛ إذ يجمع هذا المنهج بين البرهان العقلي الذي أصّله ابن سينا في بنائه البرهاني الدقيق، والكشف والإشراق الذي صاغه السهروردي بإعادة الاعتبار للمعرفة الحضورية، ثمّ المنهج الوجودي الاتّحادي الذي أرساه صدر الدين الشيرازي في الحكمة المتعالية؛ إذ اندمج البرهان بالحدس العرفاني والدلالة القرآنية ضمن رؤية تجعل الوجود أصلًا والماهية اعتبارًا، وترتكز على مبادئ أصالة الوجود، والتشكيك الوجودي، والحركة الجوهرية، وما يرتبط بها من فهم معمّق للعلّة الأولى والمراتب الوجودية.

وتقوم العقلانية الإسلامية ـ بخلاف كثير من المناهج الغربية الحديثة ـ على الإيمان بإمكان المعرفة اليقينية [ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 6]، وبأنّ البناء المعرفي الإنساني مؤسّس على البدهيات الأوّلية بوصفها معيار الصدق ومقياس المطابقة، مع توسّع المعرفة عبر ردّ النظريات إلى تلك المبادئ الضرورية؛ فقد أدرك الحكماء المسلمون خطر الشكوكية وأثرها في هدم النسق المعرفي، فواجهوها بمناهج برهانية وجدلية وتنبيهية، كما يظهر في أعمال الفارابي [انظر: الفارابي، الفصول المنتزعة، ص 52]، وابن سينا، [انظر: ابن سينا، الشفاء، ص 111 و185 و215؛ التعليقات، ص 68 و69] والغزالي [انظر: الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 212 و213]، والفخر الرازي [انظر: الرازي، المحصّل، ص 86 - 120؛ المباحث المشرقية، ج 1، ص 350 - 352]، والسهروردي [انظر: السهروردي، مجموعة المصنّفات، ج 1، ص 211 و212]، ثمّ في القراءات الحديثة عند السيّد الطباطبائي في "الفلسفة والمذهب الواقعي"، والسيّد محمدباقر الصدر [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 141]، والأستاذين مطهري وجوادي آملي [انظر: جوادي آملي، نظرية المعرفة في القرآن، ص 233 و260] ومصباح يزدي [انظر: مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج1، ص 30]؛ إذ سعوا جميعًا إلى تثبيت يقينية المعرفة وإمكان وصول العقل إلى الحقيقة.

ويمتدّ هذا المنهج أيضًا إلى مجال فهم الدين؛ فالقراءة العقلية الإسلامية تقوم على أنّ إدراك الدين إدراكًا يقينيًّا ممكن ومطلوب، وأنّ بلوغ اليقين الديني لا يتحقّق عبر التسليم الأعمى، بل من خلال التدرّج البرهاني واستيفاء شروط النظر، والصبر على المشقّة الفكرية، وبهذا الطرح تتشكّل العقلانية الإسلامية ضمن نسق يوفّق بين البرهان والحضور والكشف، ويمنح الميتافيزيقا موقعًا تأسيسيًّا في بناء المعرفة، بخلاف المناهج الغربية الحديثة التي اختزلت المعرفة غالبًا في التجربة أو التحليل اللغوي، وقلّصت دور الميتافيزيقا، ممّا أدّى إلى فجوة إبستمولوجية بين العقل والدين لا نجدها في البناء الفلسفي الإسلامي.

رابعًا: الغاية

تبدو غاية الفلسفة والدين عند النظرة الأولى متقاربةً؛ إذ يسعيان إلى معرفة أصل الوجود وغايته، وفهم سبيل السعادة الإنسانية في الدنيا والآخرة، أي بلوغ الحقيقة والاتّصال بالحقّ، وقد رأى عدد من الفلاسفة الغربيين أنّ الفلسفة تهدف إلى تحقيق توحيد معقول بين العلم والعقيدة، فديكارت يجعل الغاية الأولى للفلسفة تحصيل العلم التامّ بما يمكن العلم به، عبر الكشف عن مبدإٍ أوّلٍ تُستنبط منه سائر الحقائق بطريقة قياسية، بينما يعرّف وولف (Christian von Wolff) الفلسفة بأنّها العلم بالممكن من حيث إمكانية تحقّقه بالفعل، ويرى أنّ وظيفتها اكتشاف المبادئ الأعمّ التي تُستنبط منها العلوم. ويتقارب

كانـط مـع هـذا الاتّجـاه حـين جعـل الفلسـفة معرفـةً نظريـةً مسـتمدّةً مـن المعـاني الذهنيـة، بينمـا يعـدّ فيشـته (Johann Gottlieb Fichte) الفلسـفة علـم المعرفـة، وهيجـل (Georg Hegel) يحـدّد موضوعهـا بالبحـث في المطلـق [انظـر: كولبـه، المدخـل إلى الفلسـفة، ص 12]. كمـا ذهـب جوزيـه رويـس (Josiah Royce) إلى أنّ الديـن والفلسـفة يتشـاطران الغايـة نفسـها، ويواجهـان صعوبـاتٍ متماثلـةً في الفهـم والوظيفـة، وأنّ جوهـر الفلسـفة يتّفـق مـع أعمـق مـا جـاءت بـه الأديـان. [الأنصاري، مقدمة كتاب جوزيا رويس "العالم والفرد"، ج 2، ص 8]

ومـع التسـليم بـأنّ هـذه الـرؤى تقـرّب الغايـة الفلسـفية مـن الغايـة الدينيـة، يكشـف الفحص النقـدي عـن اختـلاف جوهـري بينهمـا: فغايـة الفلسـفة هي المعرفـة النظريـة، بينمـا غايـة الديـن هي الإيمـان العمـلي والوجـدان؛ فالفيلسـوف يسـعى إلى الحقيقـة بصيغتهـا النظريـة الجافّـة، والـتي قـد تقلـق صاحبـه أو المجتمـع، في حـين أنّ الديـن يسـعى إلى طمأنـة النفـس وإضفـاء شـعور بالأمـن والانسـجام الـروحي. [انظـر: محمـد عبـد اللـه دراز، الديـن، ص 71]

ومـع ذلـك لا يمكـن إغفـال الأثـر العمـلي والفكـري للتجربـة الفلسـفية في التاريـخ؛ فقـد مـارس سـقراط دورًا إصلاحيًّـا في مواجهـة السفسـطة وإعادة الثقـة إلى نفـوس الشـباب في أثينـا، كمـا لعـب الغـزالي دورًا محوريًّـا في معالجـة الانحرافـات الفكريـة وترسـيخ الإيمـان، مسـتندًا إلى مقاربـة فلسـفية وشرعيـة تجمـع بـين النقـد العقـلاني والالـتزام الديـني، ولعـب ابـن رشـد دورًا فريـدًا في إعادة الفلسـفة الإسـلامية إلى دائـرة الإسـلام؛ إذ دافـع عـن حـقّ العقـل في تفسـير النصـوص الدينية، مؤكّـدًا أنّ الفلسـفة ليسـت معارضـةً للديـن، بـل وسـيلةً لتوضيـح الحقائـق الإيمانيـة، وتحقيـق توافق بـين العقـل والنقـل، وهـو مـا مهّـد الطريـق لاحقًـا لتطويـر مـدارس معرفيـة متكاملـة مثـل الفـارابي وابـن سـينا وصـدر الديـن الشـيرازي، الذيـن رأوا في العقـل أداةً أساسـيةً لفهـم مبـادئ الـوحي، وتحقيـق رؤيـة شـاملة للوجـود، تشـمل الإنسـان والكـون والإله، ضمـن نسـق معـرفي متكامـل يربـط بـين العلّـة الأولى والعلـل الثانويـة، والوجـود المـادّي والماهيـة، والوجـوب والإمـكان.

كمـا كان لفلاسـفة الحداثـة الغربيـة مثـل جـون سـتيوارت مـل (John Stuart Mill) ووليـم جيمـس (William James) أثـر ملمـوس في تطويـر الـوعي الاجتمـاعي والسـياسي، وطرحـوا نموذجًـا للفلسـفة العمليـة الـتي ترتبـط بالحيـاة الواقعيـة، إلّا أنّ الفكـر الإسـلامي تجـاوز هـذه الثنائيـة، مـن خـلال بنـاء رؤيـة متكاملـة؛ إذ إنّ العقـل والإيمـان ليسـا متصارعـين، بـل همـا متعاونـان لتحقيـق غايـة مشـتركة: إدراك الحقيقـة وفهـم الوجـود بعمـق، والوصـول إلى الكمـال الإنسـاني على مسـتويات معرفيـة ووجوديـة متعـدّدة.

ومن هذا المنطلق يصبح الحديث عن تكامل غائي بين الفلسفة والدين أكثر دقّةً؛ فالعقل يخاطَب بالفلسفة، والوجدان يخاطَب بالدين، وباجتماعهما يكتمل مسار الإنسان نحو فهم أعمق للوجود وتحقيق الخلاص، وهو ما دعا إليه الإسلام حين جعل التفكر والتدبير العقلي من قبيل الفريضة الدينية؛ وفي هذا التكامل تصبح الفلسفة الإسلامية أداةً لتوسيع مدارك الإنسان، وتفعيل قدراته العقلية، وتأصيل المعرفة بالوجود والوحي معًا، ما يحقّق انسجامًا بين الحياة النظرية والعملية، وبين المعرفة والحياة الروحية، ويبرز النموذج الإسلامي الفلسفي كإسهام حضاري فريد في ردم الهوّة بين الدين والعقل، وبين النظرية والممارسة، وبين الفرد والكون.

الاستنتاج من تحليل المحاور الأربعة

يبيّن تحليل محاور النشأة والموضوع والمنهج والغاية أنّ التباين بين الدين والفلسفة في التجارب الفكرية ليس نزاعًا عشوائيًّا بين العقل والنصّ، بل نتاج أسباب فلسفية ومنهجية مترابطة.

أمّا على مستوى النشأة، فتمثّل الفلسفة الإسلامية تجربةً متكاملةً تربط العقل بالوحي، مؤكّدةً وحدة الحقيقة الكونية، بينما انطلقت الفلسفة الغربية الحديثة غالبًا من صراعات تاريخية بين الدين والعقل، ممّا أدّى إلى انفصال معرفي عن المرجعية الدينية.

وأمّا على مستوى الموضوع، فتركّز الفلسفة الغربية على التجربة الفردية والوعي الظاهر، متجاهلةً المبدأ الأوّل والمراتب الغيبية للوجود، بينما الفلسفة الإسلامية تبحث في "الموجود بما هو موجود"، مستكشفةً العلل الأولى والمراتب الكلّية للوجود، كما في فلسفة ابن سينا والفارابي وصدر الدين الشيرازي والسهروردي.

وأمّا على المستوى المنهجي، فتعاني بعض التجارب الغربية من اقتصار المعرفة على التجربة الحسّية والتحليل اللغوي، مع تهميش البعد الميتافيزيقي، في حين يجمع المنهج الإسلامي بين البرهان العقلي والكشف العرفاني والدلالة النصّية، ما يتيح تكامل العقل والوحي ومشروعًا معرفيًّا شاملًا.

وأخيرًا على مستوى الغاية، تهدف الفلسفة الغربية الحديثة إلى تحرير العقل من سلطة الدين، بينما تهدف الفلسفة الإسلامية إلى توسيع الفهم المعرفي والوجودي، وتمكين الإنسان من إدراك العلل العليا ضمن نسق متكامل يربط الفكر بالعمل والمعرفة بالوجدان.

فمن هذه التحليلات يمكن استنتاج أسباب التباين بين الدين والفلسفة بوضوح أكبر، يمكن تلخيصها فلسفيًّا ومنهجيًّا وعلميًّا؛ فالأسباب الفلسفية تكمن في الجهل بمبدإ العلّية، والخلط بين العلل القريبة والبعيدة، وقصور الفهم بصفات البارئ، وسوء إدراك فلسفة الدين والأخلاق.

أمّا الأسباب المنهجية والعلمية، فتتمثّل في الاقتصار على التجربة الحسّية، وتجاهل البعد الميتافيزيقي، وربط المعرفة العلمية بتحدّي الدين.

ومن هذا المنطلق، يظهر أنّ التباين بين الدين والفلسفة في الغرب ليس نتيجة تعارض جوهري، بل انعكاس لقصور فلسفي ومنهجي، بينما تقدّم الفلسفة الإسلامية نموذجًا متكاملًا يجمع التحليل العقلي والبحث الميتافيزيقي والتأمّل الروحي، ويؤسّس لجدلية بين العقل والوحي ضمن إطار منسجم مع النصوص المقدّسة، قادر على مواجهة التحدّيات الفكرية المعاصرة دون المساس بوحدة الحقيقة أو بقدسية المرجع الديني.

الخاتمة

تتيح النتائج المتحصّلة من هذا البحث استخلاص جملة من النقاط الرئيسة التي توضّح طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة، وحدود التباين والتكامل بينهما في التجربتين الإسلامية والغربية، وذلك على النحو الآتي:

1ـ في البنية العامّة للعلاقة بين الدين والفلسفة

تكشف الدراسة أنّ العلاقة بينهما لم تكن يومًا علاقة صراع ماهوي، بل علاقة تتغيّر تبعًا لشروط النشأة ومسارات التفكير والغايات المعرفية؛ إذ اتّخذت في السياق الإسلامي طابعًا تفاعليًّا يقوم على تكامل العقل والوحي، بينما مالت في السياق الغربي الحديث نحو الانفصال والقطيعة نتيجة تحوّلات تاريخية ومعرفية متراكمة.

2ـ في النموذج الإسلامي للتكامل المعرفي

أظهرت التجربة الفلسفية الإسلامية ـ كما تتجلّى لدى الفارابي وابن سينا وابن رشد وتبلغ ذروتها في الحكمة المتعالية ـ قدرةً استثنائيةً على بناء نسق معرفي موحّد يربط بين العقل والميتافيزيقا والوحي، بحيث يُصبح العقل أداةً للتحقيق البرهاني في الوجود، ويعدّ النصّ الديني مسارًا مكتملًا للحقيقة لا منافسًا لها، وقد أتاح هذا النموذج للفلسفة الإسلامية تجاوز الثنائية الحادّة بين الغيب والشهود، وبين العلّة الأولى والعلل الثانوية، عبر رؤية تجعل الوجود بنيةً متّصلةً لا متنافرةً.

3ـ في مسار الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة

اتّجه التفكير الغربي منذ عصر النهضة نحو علمنة المعرفة وإقامة سلطة للعقل مستقلّة عن المرجعية الدينية، متأثّرًا بصراعات تاريخية بين المؤسّسة الكنسية والعلم، وقد أسفر هذا المسار عن بروز نزعات علموية وأخرى إلحادية أو وجودية وما بعد دينية، تعيد تعريف الإنسان والمعرفة خارج الإطار الميتافيزيقي، وتُقصي البحث في العلّة الأولى أو الغاية النهائية، وهو ما أفرز علاقة توتّر لا تكامل بين الدين والفلسفة.

4ـ في أسباب التباين بين التجربتين الإسلامية والغربية

تبيّن أنّ الاختلاف بينهما نابع من جذور فلسفية ومنهجية مركّبة:

فلسفيًّا: يظهر أثر الجهل بمراتب العلية، والخلط بين العلل القريبة والبعيدة، والاكتفاء بالتفسير الحسّي، وضعف الإحاطة بصفات البارئ وفلسفة الشرّ والأخلاق، ممّا قيّد الفهم الغربي لنسق الحقيقة الكونية.

منهجيًّا وعلميًّا: يتجلّى القصور في اعتماد التجربة وحدها معيارًا للمعرفة، وفي توهّم التعارض بين العلم والدين، وفي إقصاء الميتافيزيقا من مجال البحث العقلي، مقابل اعتماد الفلسفة الإسلامية على منهج مركّب يجمع بين البرهان والكشف والدلالة.

5ـ في تفوّق النموذج الإسلامي من حيث الاتّساق المعرفي

تؤكّد النتائج أنّ الفلسفة الإسلامية تقدّم إطارًا إبستمولوجيًّا قادرًا على معالجة القضايا الوجودية الكبرى دون الوقوع في الاختزال أو العلمنة؛ فهي توفّق بين المعطيات الحسّية والبرهانية والروحية في منظومةٍ واحدةٍ، وتقدّم تصوّرًا للوجود يتجاوز الانفصال بين العالم المادّي والميتافيزيقي، بما يضمن وحدة الحقيقة وتكامل أدوات تحصيلها.

6ـ في طبيعة الاختلاف بين الدين والفلسفة

يتبيّن أنّ التباين بينهما ليس تعارضًا جوهريًّا، بل انعكاس لقصور في فهم بنية المعرفة ومراتب الوجود في بعض التجارب، وأنّ إمكان التكامل بين العقل الفلسفي والوجدان الديني قائم متى أعيد بناء العلاقة على أساس إبستمولوجي متوازن يعترف بالعقل والوحي معًا بوصفهما مصدرين للحقيقة.

7ـ في القيمة المنهجية لدراسة هذا الموضوع

تخلص الدراسة إلى أنّ بحث العلاقة بين الدين والفلسفة لا يقتصر على المقارنة التاريخية، بل يشكّل مدخلًا لفهم طبيعة العقل، ووظيفة النصّ الديني، وغايات المعرفة، كما يقدّم إطارًا نظريًّا يساعد على مواجهة التحدّيات الفكرية المعاصرة، وصياغة رؤية متكاملة للوجود تستعيد وحدة الحقيقة وتحقّق الاتّساق بين البعد العقلي والروحي في التجربة الإنسانية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، مؤسسة هندوي، 2017 م.

إمام عبد الفتاح، المدخل إلى الفلسفة، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة السادسة، 1993 م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق يوسف القرضاوي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1983 م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، 1971 م.

ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة.

ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق وتعليق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1983 م.

ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، مراجعة إبراهيم مدكور، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960 م.

ابن سينا، عيون الحكمة، دار القلم.

ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت، 1986 م.

ابن طاووس، رضي الدين، فرج المهموم، دار الذخائر، قم، الطبعة الأولى، 1368 ش.

ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979 م.

ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.

الأمين، محسن، أعيان الشيعة، تحقيق حسن الأمين، 1983 م.

الجويني، إمام الحرمين، اللمع في علم الكلام، تحقيق محمد أبو زهرة، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1967 م.

الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة (تفضيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت.

الحنبلي، ابن رجب، الردّ على من أتبع غير المذاهب الأربعة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408 هـ.

الخشت، محمد عثمان، المعقول واللامعقول في الأديان، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 2006 م.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، منشورات بيدار، قم، الطبعة الثانية، 1411 هـ.

السبزواري، الحاج ملا هادي، شرح المنظومة، تحقيق حسن حسن زاده آملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1379 هـ.ش.

السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، مراجعة وتقديم إنعام حيدورة، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولى، 2010 م.

السهروردي، شهاب الدين، يحيى بن حبش، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، موسسة الأبحاث والدراسات الثقافية، طهران، الطبعة الثانية، 1417 هـ.

السيوطي، جلال الدين، الحاوي للفتاوى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988 م.

الشرقاوي، محمد عبد الله، أحمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامّة، القاهرة، المجموعة المتّحدة للنشر، 1995 م.

الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد بدران، الشريف الرضي، قم، الطبعة الثالثة، 1364 ش.

الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تحقيق مصطفى الغلاييني، دار إحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، 1992 م.

الصدر، محمدباقر، فلسفتنا، مؤتمر الشهيد الصدر، قم، الطبعة الثانية، 1382 هـ ش.

الطباطبائي، محمدحسين، البرهان في أصول العقائد، دار المعارف الإسلامية، قم، 1980 م.

الطباطبائي، محمدحسين، الشيعة في الإسلام، بيت الكاتب للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1999 م.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، 1390 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تحقيق عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي.

الطويل، توفيق، قصّة النزاع بين الدين والفلسفة، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1985 م.

العاملي، محمدجواد، مفتاح الكرامة، تحقيق وتعليق الشيخ محمدباقر الخالصي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرّفة، الطبعة الأولى، 1424 هـ.

الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، تحقيق محمد أبو زهرة، دار المعرفة، القاهرة، 1971 م.

الغزالي، أبو حامد، المقاصد الفلسفية في العلم الإلهي، تحقيق محمد عبد الله دراز، دار الفكر العربي، القاهرة، 1983 م.

الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، تحقيق محمد أبو زهرة، دار المعرفة، القاهرة، 1968 م.

الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثامنة.

الفاخوري، حنا، والجر، خليل، تاريخ الفلسفة العربيّة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثالثة، 1993 م.

الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1985 م.

الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم. تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، 1949 م.

الفارابي، أبو نصر، الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1968 م.

الفارابي، أبو نصر، السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1964 م.

الفارابي، أبو نصر، الفصول المنتزعة، مكتبة الزهراء، طهران، الطبعة الثانية، 1364 هـ.

الفارابي، أبو نصر، تحصيل السعادة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1995 م.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثامنة، 2005 م.

الكليني، محمّد بن يعقوب، أصول الكافي، دار المرتضى، بيروت، 2005 م.

المحمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، 1987 م.

المظفر، محمدرضا، الفلسفة الإسلامية، إعداد السيد محمدتقي الطباطبائي التبريزي.

برنجكار، رضا، آشنايي با علوم اسلامى.. كلام، فلسفه، عرفان، سازمان سمت، و موسسه‌ى فرهنگى طه، تهران، چاپ اول، 1378 هـ. ش.

بوعزة، الطيب، تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2012 م.

بيكون، فرانسيس، الأورغانون الجديد، ترجمة عادل مصصفى، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2013 م.

جوادى آملى، عبدالله، شريعت در آينه‌ى معرفت، نشر اسراء، قم، چاپ دوّم، 1378 ش.

جوادى آملى، عبدالله، فلسفه‌ى حقوق بشر، نشر اسراء، قم، 1375 هـ. ش.

جوادي آملي، عبد الله، نظرية المعرفة في القرآن، ترجمة دار الإسراء للتحقيق والنشر، دار الصفوة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 م.

جوادى آملى، عبدالله، منزلت عقل در هندسه‌ى معرفت دينى، انتشارات اسراء، قم، 1395 ش.

جوادی آملی، عبد الله، دین شناسی، اسراء، قم، 1381 ش.

حسینی کوهساری، اسحاق، تاریخ فلسفه‌ی اسلامی.

حلبی، علی‌اصغر، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلام، منشورات اساطیر، ایران، چاپ یکم، 1373 هـ ش.

حنفي، حسن، الدين والعقل في الفكر الغربي، دار التقنية، القاهرة، 1980 م.

خليل، وهبة، التنويرية، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، 1988 م.

دنیا سلیمان، التفكير الفلسفي الإسلامي، مكتبة الخاجني بمصر، توزيع مكتبة الرشاد بالدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1967 م.

دوركهايم، إميل، الأشكال الأوّلية للحياة الدينية، ترجمة رندة بعث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2019 م.

راسل، لماذا لست مسيحيًّا؟، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 2015 م.

رويس، جوزيا، العالم والفرد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008 م.

زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر.

زيعور، علي، الفلسفة في أوربّا الوسيطة، بيروت، مكتبة العالم للنشر، 1989 م.

سارتر، جان بول، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، 1966 م.

سبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، قم، 1427 هـ.

سعيد، سبيلا محمد، فلسفة النهضة في الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1988 م.

عبد الرحمن بدوي، الزمن الوجودي، دار القلم، القاهرة، 1948 م.

عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1978 م.

عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، دار القلم، القاهرة، 1948 م.

عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، 1984 م.

علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، 1966 م.

فرويد، سيغموند، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، الطبعة الرابعة، 1998 م.

فولتير، رسائل فلسفية، ترجمة عادل زعيتر، دار التنوير، الطبعة الأولى، 2014 م.

كابلستون، فردريك، تاريخ فلسفه، از فيشته تا نيچه، ترجمة داريوش آشوری، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، تهران، 1376 ش.

كانط، إيمانويل، الدين في حدود العقل المحض، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة، القاهرة، 1969 م.

كانط، إيمانويل، نقد العقل الخالص، ترجمة موسى وهبة، المركز الوطني للترجمة، بيروت، 2016 م.

كولبه، أزفلد، المدخل إلى الفلسفة، نقله إلى العربيّة أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1942 م.

ماركس، كارل، نقد فلسفة الحقّ عند هيغل، معهد ماركس إنجلز لينين، 1843 م.

مجتبوی، جلال الدين، مقدمه بر تاريخ فلسفه‌ی اسلامی، مجله‌ی گيهان فرهنگی، شماره‌ی 8.

محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، بيروت، مطبعة الحرية، بلا تا.

مصباح اليزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، 1990 م.

مطهـــرى، مرتـــضى، آشـــنائى بـــا علـــوم اســـلامى (منطـــق و فلســـفه) [التعـــرف على العلـــوم الإســـلامية (المنطـــق والفلســـفة)]، نـــشر صـــدرا، تهـــران.

معصـــوم، فـــؤاد، إخـــوان الصفـــا.. فلســـفتهم وغايتهـــم، دار المـــدى للثقافـــة والنـــشر، ســـوريا، الطبعـــة الأولى، 1998 م.

هـــسرل، التأمـــلّات الديكارتيـــة، ترجمـــة تيســـير شـــيخ الأرض، دار بـــيروت للطباعـــة والنـــشر، 1958 م.

هيـــوم، ديفيـــد، محـــاورات حـــول الديـــن الطبيـــعي، ترجمـــة محمـــد فتـــحي الشـــنيطي، مكتبـــة القاهـــرة الحديثـــة، الطبعـــة الأولى، 1956 م.

هيـــوم، ديفيـــد، مبحـــث في الفاهمـــة البشريـــة، ترجمـــة: مـــوسى هبـــة، دار الفـــارابي، بـــيروت، الطبعـــة الأولى، 2008 م.

Durkheim, Émile. Les formes lmentaires de la vie religieuse. Paris: Presses Universitaires de France, 1912.

Freud, Sigmund. L'avenir d'une illusion. London: Hogarth Press, 1927.

Kant, Religion With in Boundary of Pure Reason, Translated by J. W.

Kierkegaard, Sren. Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments. Translated by Howard V. Hong & Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1992.

Semple, University of Toronto Library, 1995.

Voegelin, Eric. The Origins of Scientism. In: The Collected Works of Eric Voegelin. Edited by Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000.