

أين نحن من فلسفة الدين؟*

■ محمد الشيخ

لست أدري ما إذا كان السؤال المطروح: «أين الفكر العربي من فلسفة الدين؟» أصح أن يتخذ عنواناً لهذه الندوة من عكسه: «أين فلسفة الدين من الفكر العربي؟». على أية حال، البادي أن سوق فلسفة الدين في الدول الغربية - لا سيما منها الأنجلو - أمريكية والجرمانية - نافقة؛ فالمؤلفات التي تصدر كل سنة - بل كل شهر - بالعشرات، والمجلات المتخصصة في فلسفة الدين عديدة وفي تمام موصول. هذا حال فلسفة الدين في بلاد عاشت تجارب الحروب الدينية الأهلية الطاحنة، ابتداءً من القرن السادس عشر الميلادي، وتجربة النقد التاريخي للأديان، ابتداءً من القرن الثامن عشر بل حتى بدءاً من القرن الذي سبقه، وتجربتي الدنونة والعلمنة، بدءاً من القرن التاسع عشر؛ فكان أن أمسى فيها الدين محل نظر فلسفي وأنتروبولوجي وسوسيولوجي وسيكولوجي عميق، وقد أقرَّ مختلف أهل النحل الدينية بالتعدد

* ندوة عقدها المركز الدولي لعلوم الإنسان والاتحاد الفلسفي العربي في مدينة جبيل - لبنان 10 و 11 ديسمبر 2014.

■ باحث وأكاديمي من المغرب.



الديني وبالنسبية الدينية التي كان من أمرها ما كان من وضع حد للمثلث المشؤوم: الحقيقة / المقدس / العنف...

أما في عالمنا العربي فلا تزال سوق فلسفة الدين - على الرغم من كل الجهود التي يبذلها المتخصصون في هذا المبحث - كاسدة كسادها المعروف؛ إذ لا تتجاوز المؤلفات في فلسفة الدين العشرة على أبعد تقدير، أغلبها تعريفي تقديمي، وأقلها استشكالي تنظيري، وما زالت نبوءة المرحوم إحسان عباس فينا سارية. كان قد التمس منه طالبه الكاتب الفلسطيني صقر أبو فخر مساعدته على تحقيق ونشر مخطوطة تراثية مدارها على نقاش غير أرثوذكسي في شؤون العقيدة الإسلامية، فقال الرجل قول المتنبئ: «أذهب واقفل صندوقك عليها لمدة خمسين سنة مقبلة. إن العالم العربي - يا بني - مقبل على حالٍ من التعصب والانغلاق والظلامية، وسيأتي يوم تصبح الحرية فيه طريدة مطاردة، والمفكر الحر أو الكاتب المستقل هدفاً لرصاص القنلة، فلا تنشرها على الناس؛ لأن العامة منهم إما غوغاء أو رعا، بينما النخبة انتهازيون تابعون للسلطات إلا القليل منهم».

والأنكى من ذلك أنه ما زال الالتباس يكتنف هذا المبحث اكتنافاً شديداً، بحيث إنه إما أن يُخلط بالفلسفة الدينية، علماً أن «فلسفة الدين» شيءٌ و«الفلسفة الدينية» شيءٌ آخر، وأن أغلب فلسفاتنا - إن كانت لنا من فلسفات - وبعض فلسفات غيرنا؛ إنما هي فلسفات دينية بالتعريف. وإما أن يُخلط بمباحث العلوم الإنسانية والاجتماعية في الدين؛ شأن سيكولوجيا الدين (علم النفس الديني) وسوسيولوجيا الدين (علم الاجتماع الديني) وأنتروبولوجيا الدين (علم الإناسة الديني)... هذا إن لم يُخلط بين فلسفة الدين واللاهوت (علم الكلام)... وهو الأمر الغالب.

ما الذي تعنيه «فلسفة الدين» على نحو ما وضع أصولها من وضعها خلال قرنين ونيف من الزمان، وعلى نحو ما تمارس به في الدول التي لا تخشى من أن تتناول الدين التناول الفلسفي... ولا تخشى على الدين من الفلسفة؟... هذا ما حاولتُ الجواب عنه ندوة جليل الدولية.

نحن وفلسفة الدين: بعض المعطيات التاريخية

منذ أمدٍ ليس بالقريب أنشأ مؤرخو الغرب وأفكاره مبحثاً لا نكاد نجد له نظيراً في العالم العربي الإسلامي؛ هو مبحث «تاريخ المفاهيم».

والحال أنه ما أحوجنا - نحن العرب - إلى معجم تاريخي للسان العربي، حتى نتبين منه - على وجه الدقة - متى ما استُحدثت فينا بعض الاصطلاحات - التي أمست من فرط تداولنا لها مألوفة لنا معتادة - في القاموس التداولي العربي. هذا اصطلاح «فلسفة الدين» - مثلاً - متى ظهر في التداول العربي؟

نحن محتاجون إلى معجم تاريخي للسان العربي حتى نتبين منه على وجه الدقة متى استُحدثت بعض الاصطلاحات التي أمست من فرط تداولنا لها مألوفة لنا معتادة في القاموس التداولي العربي.

وما أحوجنا إلى إدخال مبحث ذي صلة أكيدة وثيقة بموضوعنا - هو مبحث «تاريخ المفاهيم» - إلى عوائد فكرنا العربي المعاصر، حتى تصير راسخة فيه مكيّنة. وهذا المبحث - تاريخ المفاهيم - إنما يدور على «البحث في الاصطلاحات السياسية والاجتماعية المتعلقة بحقل تجربة التاريخ الاجتماعي»¹؛ وذلك من حيث «إعمالها واستعمالها وتداولها». وكم تجدني أغبط الثقافة الألمانية المعاصرة التي يوجد فيها

معجم تاريخي بأهم المفاهيم الاجتماعية والسياسية المتداولة في اللسان الألماني، سواء أكانت أصيلة أم دخيلة، هو «قاموس المفاهيم التاريخية الأساسية»، شرع في وضعه بدءاً من عام 1972 العلامة راينهارت كوزليك Reinhart Koselleck واثان من كبار باحثي ألمانيا في «تاريخ المفاهيم»؛ عنيت بهما أوتو برونر Otto Bruner وفرنر كونزه Werner Conze.

عود على سؤال البدء: متى تعرف العرب على اصطلاح «فلسفة الدين»؟ لإدخال هذا المفهوم إلى الثقافة العربية الحديثة قصة غريبة، ذلك أن أول من أدخله إلى هذه الثقافة - ويا للغرابة! - رجل سلفي محافظ هو رشيد

1 - Reinhart Koselleck, Le Futur Passé, Traduit par Jochen Hook et Marie-Claire Hook, Editions EHESS, Paris: 1990, p. 100.



رضاً؛ ذلك أنه في عام 1898م - بعد مضي قرن على وفاة أول من أدخل اصطلاح «فلسفة الدين» إلى الفكر الغربي - أصدر رشيد رضا مجلته الشهيرة «المنار»، وقد حملت في عنونها الفرعي: «مجلة شهرية تبحث في فلسفة الدين وشؤون الاجتماع والعمران». والحال أنه بعد لذة الاكتشاف تعقب خيبة أمل؛ فمن يتصفح أعداد هذه المجلة - بدءاً من ديباجة العدد الأول - لا يعثر على أي مقال يمكن تصنيفه - حقاً - ضمن إطار فلسفة الدين؛ ففيها دين، وما فيها فلسفة دين. اللهم إلا على سبيل التسامح في العبارة على جهة ما نقول - مثلاً - «فلسفة الصوم» أو «فلسفة الحج» أو «فلسفة الصلاة»... والغريب أنه بعد مضي قرن من الزمن على إصدار «المنار» يبادر جمال سلطان إلى إصدار «المنار الجديد» - وقد أراد بها إحياء نَفْس «المنار» القديم - ومرة أخرى يرد توصيف المجلة على النحو التالي: «مقالات وأبحاث في فلسفة الدين وشؤون الاجتماع والعمران»، وما تم تعريف معنى «فلسفة الدين» لا في ديباجة المجلة، ولا في مقالاتها الافتتاحية.

والمناسبة الثانية - التي سنحت أمام الثقافة العربية الحديثة للاطلاع على ما يدور في مجال «فلسفة الدين» في الغرب - كانت كتاب فؤاد كامل «مدخل إلى فلسفة الدين» (1964)، لكن مرةً أخرى يتم إخلاف الوعد مع التاريخ؛ إذ المتأمل فيما كتبه الرجل لا يجد أية صلة له بفلسفة الدين.

على أن الانطلاقة الحقيقية للنظر في فلسفة الدين - تعريفاً وتقريباً - إنما تمت في السبعينات والثمانينات من القرن العشرين، لما أدخلت مادة «فلسفة الدين» مبحثاً مستقلاً إلى شُعب الفلسفة ببعض الجامعات العربية (بيروت، القاهرة) على يد رعييل من أساتذة الفلسفة من أمثال أديب صعب (المقدمة في فلسفة الدين: 2005)¹ وبولس الخولي (في فلسفة الدين: 2002)²

1 - أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، بيروت، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى 1994، الطبعة الثانية 1995.

2 - بولس الخولي: في فلسفة الدين، معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكمية، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.

بلينان، وعثمان الخشت (مدخل إلى فلسفة الدين: 2001)¹ وحسن حنفي بمصر...

وكانت هذه مرحلةً أولى من تعرّف العرب على فلسفة الدين، تلتها مرحلة ثانية تمثّلت في محاولات التنظير في هذا المجال. على أنها بقيت محاولات خجولة محتشمة، لعل أكبر عيوبها - في نظرنا - الخلط بين فلسفة الدين والفلسفة الدينية، بحيث كانت هذه المحاولات تروم تأسيس فلسفة للدين من «وجهة نظر إسلامية» أو «من داخل الحاضنة الإسلامية»، بما ينتهي بها - في

آخر المطاف - إلى إفراغ فلسفة الدين من «حيادها القيمي» المطلوب. ويبدو ذلك جلياً عند أحدي أبرز منظريها بتونس: أبي يعرب المرزوقي (فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي)² وبلبنان: شفيق جرادي (مقاربات منهجية في فلسفة الدين)³.

كانت الانطلاقة العربية الحقيقية للنظر في فلسفة الدين في السبعينات والثمانينات، من القرن العشرين، عندما أدخلت مادة فلسفة الدين مبحثاً مستقلاً إلى شعب الفلسفة ببعض الجامعات العربية.

في وقائع الجلسات

شهد اليوم الأول من الندوة جلسة افتتاحية خيّم عليها الجو السياسي التخين السائد في العالم العربي والمتمثل في التهديد الخطير على الوجود والفكر العربيين الذي تشكله ظاهرة التطرف الديني. وقد أقيمت فيها الكلمات الرسمية من طرف راعي المؤتمر وزير الثقافة اللبناني المحامي ريمون عريجي الذي ركّز في كلمته على الترحيب بالمشاركين، وعلى شكر المركز الدولي لعلوم الإنسان، وعلى الثناء على الاتحاد الفلسفي العربي، وعلى استعراض دلالات فلسفة الدين، وعلى المواقف من الدين غرباً وشرقاً، وعلى التنبيه من مخاطر القراءات المنغلقة للدين. ولم تخف كلمة نائب

1 - محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، القاهرة، دار قباء، القاهرة، 2001.

2 - أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي، بيروت، 2002.

3 - شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، منشورات معهد المعارف الحكمية، بيروت، 2004.

رئيس الاتحاد الفلسفي العربي - الأستاذ وليد خوري - قلقها البالغ من التهديد الذي يشكّله الفكر السائد الخارج من رحم التقليد الإقصائي، ومن العصبية الدينية والإيديولوجية المختلفة التي تجتاح العالم العربي؛ بما يشكل تهديداً للفلسفة في العالم العربي. وهو الأمر الذي أيدته فكرة الأستاذ ناصيف نصار - شيخ الفلاسفة العرب المعاصرين - عن مسيس حاجة العالم العربي إلى الفلسفة، وعن كون الفكر الفلسفي الحر أداة لبناء عالم عربي جديد بمفاهيم مستحدثة. وبدوره لاحظ رئيس المركز الدولي لعلوم الإنسان - الأستاذ أدونيس العكرة - أن المنهج النقدي حاضر في العالم العربي وغائب معاً، وأن الفلسفة أساساً نقد؛ وبذلك أمست عدواً للسلطتين الدينية والسياسية، وكان من ردود فعل السلطة الدينية أن لجأت إلى آلية التكفير ضد الفكر الفلسفي. وقد ذكّر أدونيس العكرة بأن منظمة اليونسكو - ووعياً منها بالدور النقدي الحيوي الذي تضطلع به الفلسفة - خصصت يوماً عالمياً للاحتفال بهذا التخصص. مذكراً في الوقت نفسه بأن السؤال المطروح اليوم على الفكر العربي هو: هل يشمل النقد - باعتباره جوهر الفكر - نقد الدين؟ وهل من المقبول في عالمنا العربي أن يكون الدين موضع نقد؟ هذا هو السؤال الذي ينبغي الانكباب عليه. مقارنةً بين تجربة العرب المتواضعة بهذا الشأن وتجربة الغرب الذي تبين أنه تخطى هذا الموضوع بزمان وبإيجاب، منبهاً إلى أنه بالبديل من أن تبقى الفلسفة - كما كانت في العصور الوسطى - خادمة للدين، فإن النقد الديني قد أمسى اليوم مجعولاً لخدمة المجتمع.

ترأس الجلسة الأولى الأستاذ موسى وهبة، وقد شهدت ثلاث مداخلات كان مدارها بأكملها على «فلسفة الدين» تعريفاً وتقريباً، وقد كان أول المتدخلين محمد الشيخ - أستاذ فلسفة الدين والفلسفة السياسية في جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء (المغرب) - الذي دار كلامه على محاولة الجواب عن السؤال: «ما الذي تعنيه فلسفة الدين؟». وقد افتتح كلامه بالتنبيه على الخلط السائد في العالم العربي بين «فلسفة الدين» و«الفلسفة الدينية»، مبيناً أن ما أنتجه العرب إنما هو فلسفات دينية بمختلف لويناتها، وأن ما ينتظرهم هو الإسهام في تأسيس مبحث «فلسفة الدين» القائم على تناول مسائل الدين التناول الفحصي

النقدي، ذاك الفحص الذي يحترم خلقين اثنين من أخلاقيات فلسفة الدين: كونها «مبحثاً مضيافاً» يفتح على كل المعارف التي تتناول الدين بالدرس، وكونها ملزمة نفسها بأن تراعي مبدأ «الحياد القيمي» الذي يتناول كل الأديان بالدرس على قدم المساواة. وقد ذكّر محمد الشيخ بما في التراث العربي من اجتهادات تكاد ترقى لكي تكون فلسفة دين - تجربة ابن كمونة وكتابه «تنقيح الأبحاث للمل للثلاث» مثلاً - ونبه في الوقت نفسه على حدود هذه التجربة المتمثلة في الخلط بين فلسفة الدين واللاهوت الفلسفي، كما قدّم عرضاً حول ظروف نشأة هذا المبحث في الفكر الغربي بدءاً من نهاية القرن الثامن عشر،

**حفل التراث العربي
باجتهادات تكاد ترقى إلى
مصاف النظرية في
فلسفة الدين - تجربة
ابن كمونة مثلاً - لكن
بقي الخلط بين فلسفة
الدين واللاهوت الفلسفي.**

مذكراً بتجارب الحروب الدينية التي مر منها الغرب، وما تلاها من إقرار بالتعددية الدينية وبالنسبية الدينية، ودور ذلك في إنشاء فلسفة الدين في أوساط تلامذة كانط، إلى أن صارت من أهم مباحث الفلسفة الغربية في القرن العشرين.

تناول الكلمة بعد ذلك الأستاذ فانسون دو لاكروا، وهو أستاذ فلسفة الدين والمشرق على ماستر فلسفة الدين بجامعة السوربون، وقد انصبت مداخلته على «بعض الملاحظات المتعلقة

بتاريخ فلسفة الدين ودلالاتها». فذكر أن ثمة سببين اثنين لإبداع فلسفة الدين في النصف الثاني من القرن الثامن عشر: وصول الفكر الأنواري إلى غاية اكتماله، والشروع في العودة النقدية لهذا الفكر عينه على ذاته، وذلك من خلال أوبة العقل الغربي إلى نفسه وتساؤله حول مساره إذ انفصل عن الدين انفصالاً. وقد كانت هذه العودة عودة تفكيرية نقدية للنقد نفسه. هذا وقد نبّه المتدخل إلى صلة كل هذا بالفلسفة المثالية الألمانية التي احتضنت فلسفة الدين. ثم خلص إلى بعض المعضلات المتعلقة بفلسفة الدين: منها التباس موقعها بين التفكير في الدين (ومن ثمة صلتها بالعلوم الدينية) وتقويم الدين (وبذلك تكون فلسفة). ومنها موقعها بين الاعتقاد وعدمه، وهو الأمر الذي يطرح مشكلات ذات طبيعة منهجية. وقد ذكر أن ما يوجه فلسفة الدين إنما



هو العيش بوفق العقل؛ مما تنشأ عنه أخلاقيات اعتقاد: لا يجب على المرء أن يعتقد في أي شيء كيفما كان، وبأي شيء كان.

وختم شيخ فلسفة الدين في العالم العربي - الأستاذ أديب صعب - الجلسة الأولى بمداخلة تحت عنوان: «المنهج النقدي والحوار الديني»، وكان قد افتتح مداخلته بالتذكير بأن الدعوة إلى التفكير النقدي تحتل المساحة الأكبر في حقول الإنسانيات المختلفة، منذ عصر النهضة إلى اليوم، وأن أهم عناصر هذا التفكير بناء المعارف والأحكام والمواقف والقيم على العقل. ثم فصل القول في البراهين والحجج وأنواعها، مستشهداً لها بنماذج وأمثلة من التراثين العربي والغربي. وخلص إلى أن الحاجة إلى النقد - ورغم كل المجهودات التنويرية - ما زالت قائمة، وأنه يجب وضع حد لخشية أهل الدين من الفلسفة ومن التفكير الفلسفي النقدي، وأنه لا بد من البحث عن منهج غير تقليدي وغير غائي لفهم مختلف الأديان من شأنه أن ينقلنا من المقارنة بين الأديان مقارنة قائمة على المفاضلة إلى مقارنة وصفية قائمة على وحدة جوهر الأديان؛ ذلك أنه مهما كان أنموذج الحوار الذي يختاره المؤمن؛ فلا يجوز أن يكون الإيمان الديني - في أي حال - دافعاً إلى الحروب القومية والأهلية؛ لأن الدين محبة وتسامح، ولأن السلام من مرادفات الألوهة.

وفي مساء اليوم نفسه عقدت الجلسة الثانية برئاسة الأستاذ ريمون غوش. وقد كانت المداخلة الأولى عبارة عن مروية عن خلاصة تجربة الأستاذ عبد الجبار الرفاعي - صاحب موسوعة فلسفة الدين، ورئيس تحرير إحدى أهم المجلات العربية التي تهتم بفلسفة الدين والتأويلات (مجلة قضايا إسلامية)، والقيم على مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد) - وقد أكد المتدخل على أنه مسكون بحلمٍ يراوده لأزيد من ربع قرن يتمثل في اعتقاده العميق أن فلسفة الدين فرصة للخروج من الفكر الداعشي. ووصل كلامه بالحديث عما سماه: مفارقة العقل ببتّ شجون حديث يقترب من القلب والروح أكثر منه من العقل والمنطق، حتى وإن كان متشبهاً بنزوع فلسفة الدين نحو الشأن العقلي. وكانت هذه النفحة العرفانية في فكره هي ما حدا به إلى الحديث عن ضريين من الدين: الدين الأنطولوجي والدين الأيديولوجي، وذلك تبعاً للظماً الأنطولوجي

الذي يراه في الإنسان - أيما إنسان - والذي يعني به جوعاً عند الإنسان في روحه عميقاً؛ إذ ثمة في أعماق ثنايا الروح البشرية شيءٌ ما يجعل الإنسان يحتاج إلى أن يتواصل معه حتى يطفئ ظمأه، وهو ما يعبر عنه الفيلسوف الدانماركي كيركغارد بالعبارة: الامتلاء بالوجود. وملخصه افتقار الشخص إلى ما يثري وجوده. وهنا يرى الرفاعي أن مهمة الدين ما كانت بالمهمة الإيديولوجية (المهمة التي انتدب إليها الفقهاء والمتكلمون أنفسهم)، المتمثلة في تدوين مشوهٍ عنيفٍ قشري وفاشستي، وإنما هي بالأولى مهمة أنطولوجية، البغية منها إرواء الظمأ الأنطولوجي الذي يجتاح كينونة الشخص.

لا بدّ من البحث عن منهج غير تقليدي وغير نمائي لفهم مختلف الأديان من شأنه أن ينقلنا من المقارنة بين الأديان مقارنة قائمة على المفاضلة إلى مقارنة وصفية قائمة على وحدة جوهر الأديان.

تلت هذه المداخلة مداخلة الدكتورة نيكول حاتم - المتخصصة في الفلسفة الوجودية والمهتمة بسارتر وبكيركغارد - وقد انصبّت مداخلتها على موضوع النبي إبراهيم عليه السلام وكيف قرأته الفلسفات الحديثة والمعاصرة، بدءاً من صيرورة إبراهيم وجهاً ذا دلالة فلسفية لدى الفيلسوف كيركغارد (الخوف والقشعريرة 1834)، على أساس أن روح الدين تتمثل في انبثاق الرب في التاريخ عبر الوصايا، وما عمل عليه العديد من الفلاسفة المعاصرين من مناقشة تأويل

كيركغارد لوجه النبي (من رايسا وجاك ماريتان إلى سارتر وميشيل هنري وليفناس ودريدا ورونيه حبشي). وقد تساءلت الباحثة - فيما يخص قراءة ماريتان - عما إذا كانت هي ردة فعل كاثوليكية ضد قراءة بروتستنتية؟ وركزت بالخصوص على قراءة رونية حبشي، وكشفت فيها عن تباين؛ ذلك أنه في بدايته اكتشف أن صورة إبراهيم النبي تلخص فكر كيركغارد برمته؛ بمعنى ذلك الإقرار المأساوي بالعبث، عادداً كيركغارد «فارس العبث». وقد تجسد هذا العبث في أمرين: وعد الرب إبراهيم عليه السلام أنه سيكون له ولد على الرغم من العنت، ووعد بأنه سوف يذبح ابنه. وما ترتب عن هذا الأمر من مناقضة بين: المجرم أخلاقياً، المؤمن دينياً. ثم ما لبث رونية حبشي - في قراءة



ثانية - أن كشف عن حاجة البحر الأبيض المتوسط إلى الحافظ لا إلى اللامعقول، فبدل النظر إلى المستحيل ينبغي النظر إلى الممكن، وبهذا انتقل رونه حبشي من حماسة كبيرة إلى تحفظ تمثل في رفض اللامعقولية بالنسبة إلى الشرق. فالإكثار من العقلانية إفقار للغرب، لكن الشرق محتاج إلى فائض عقلانية، وذلك من أجل تجاوز العبث.

تناول بعدها الكلمة الأستاذ جاد حاتم - وهو أستاذ الفلسفة بجامعة القديس يوسف (بيروت) - وقد حاول قراءة مفكر قديم (الصوفي والفيلسوف الإسلامي السهروردي) بمفكر محدث (الفيلسوف الفينومينولوجي الفرنسي المعاصر ميشيل هنري)، في مداخلة اختار لها من العناوين العنوان التالي: «السهروردي في إطار الفينومينولوجيا». وكان أن تساءل في بداية مداخلته: كيف يمكن لفلسفة معاصرة أن تساعدنا على فهم فلسفة قديمة؟ والمتحصل من مداخلته أنه على الرغم من الفروق بين النظرتين؛ فإنه يمكن عدّ السهروردي ممهداً للفلسفة الفينومينولوجية؛ وذلك بما يمكن أن يجعل مكاناً للسهروردي داخل الفلسفة المعاصرة، لا سيما وأن بين الصوفي والفيلسوف نقطة التقاء تتمثل في كون الأول منشئاً إشراق يواجه به «الغربة الغربية» - وهو الأمر الذي يمكن أن يكون ملائماً لميشيل هنري التواق إلى فلسفة شرقية تذكّرنا دائماً بظهورية العالم.

وتوالت جلسات اليوم الثاني (11 ديسمبر 2014) بالجلسة الثالثة التي ترأسها الأستاذ عفيف عثمان، وكان المحاضرون فيها هم: محمد العربي (أستاذ بجامعة القديس يوسف (لبنان)، محقق تهافت التهافت لابن رشد وأساس التقديس للرازي)، والطاهر بن قيزة (أستاذ التعليم العالي بجامعة تونس الأولى، متخصص في فلسفة القرن التاسع عشر الأوروبي (لايبنتز)، والزواوي بغورة (الجزائر / أستاذ الفلسفة بالكويت). وهكذا تناوب على تناول الكلمة كل منهم:

كانت مداخلة محمد العربي تدور حول «الرازي وابن رشد: الفلسفة والدين»، وقد حاول فيها تقديم صورة عما صار إليه علم الكلام والفلسفة

في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) في العالم العربي، أمام الخطرين المحدقين به آنذاك: خطر المغول والتتار، وخطر الحملات الصليبية. وبعد استعراض موقف المفكرين من الدين، خلص إلى أن ابن رشد أراد تقديم فلسفة للخاصة خالصة من المؤثرات الدينية، ساعية إلى بلوغ الحقيقة التي عُدت على مدى العهود الماضية المقصد الأسمى للبحث الفلسفي. وهي بالجملة فلسفة منفصلة عن الدين ومجاورة له في آنٍ معاً. هذا بينما ابتغى الإمام الفخر الرازي رسم معالم فلسفة تروم بلوغ الحق، قائمة على أصول ومنطلقات، تصور أنها دينية إسلامية. وهكذا، فإنه - بحسب

ما خلص إليه الباحث - لا ابن رشد ناصب العداة للدين، ولا الإمام الفخر نفر من الفلاسفة وحشرهم في زمرة الكفار وأصحاب البدع وأهل الضلال بالمطلق.

ولقد حدث أن دارت مداخلة الطاهر بن قيزة على ما يجمع الفلسفة بالدين، وذلك من خلال تجربتين خاصتين: تجربة الفيلسوف المسلم ابن رشد وتجربة الفيلسوف المسيحي لايبنتز. وكان عنوان المداخلة: «فلسفة الدين من ابن رشد إلى

لايبنتز: هل وفرنا للدين الفلسفة التي يستحق؟». وقد نظر في مداخلته في كيفية تناول فيلسوفين مختلفين للصلة بين الفلسفة والدين من خلال نصين ماثورين: «فصل المقال» و«خطاب حول مطابقة العقيدة للعقل». وقد أقام جسور تلاقٍ - ما كانت من باب مجرد توارد الأفكار - بين الفيلسوفين من خلال استنادهما معاً إلى المنهج العقلاني البرهاني، حتى وإن اختلفت وضعية الرجلين ما بين دين انتهى إلى الاعتراف بحق التفلسف (المسيحية) ورجال دين ناصب الكثير منهم الفلسفة العداة (الإسلام). على أن الرجلين معاً أكدا أهمية الفلسفة للاهوت / علم الكلام؛ حتى ينتقلوا من الخطاب الجدلي إلى الخطاب البرهاني، كما أكدا أهمية اللاهوت / علم الكلام للفلاسفة حتى يتعلموا أن ثنايا الجدل لا تدرك بقوة البرهان.

**دارت في الجلسات عدة
بحوثٍ عن مفكرين
مسلمين قاربوا من
منطلقاتٍ مختلفة موضوع
فلسفة الدين بدرجات
متفاوتة وهم ابن رشد
وفخر الدين الرازي
والسهروردي**



وقد ختمت هذه الجلسة بمدخلة الزواوي بغفورة حول «المجال العام: بحث في مفهومه وفي علاقته بالدين». وهكذا أكد المتدخل على أهمية مفهوم «المجال العام» وعلى نمطي حضوره المتناقضين بين العالم الغربي والعالم الإسلامي. ذلك أنه إذا ما نحن ضربنا صفحاً عن حركة «العلمنة» المركزية على الطريقة الفرنسية اليعقوبية، والتي تريد إركان الدين في ركنين بإبعاده عن المجال العمومي؛ فإن مختلف تجارب «الدنونة» على الطريقة الألمانية والأنجلو - سكسونية جعلت من حضور الدين في المجال العام في المجتمعات الغربية مطلباً عادلاً يجد سنده في الحق في التعبير والاختلاف وفي حقوق الأقليات، فإن المجتمعات العربية المعاصرة - وعلى العكس من ذلك - تواجه هيمنة تصور محدد للدين على المجال العام، يتميز بالتصلب والرفض والإقصاء والعنف؛ بحيث أمسى الحق في التعبير الحر في هذه المجتمعات هو المطلب الأساسي العادل الذي يقتضي ضرباً من العلمانية القائمة على حياد الدولة واستقلال المؤسسات والفضاءات الاجتماعية، ويسمح لمختلف الفئات الاجتماعية والثقافية من التعبير عن نفسها.

وقد أديرت الجلسة الرابعة من لدن الأستاذ أحمد الأمين، وكان المحاضران فيها: محمد المزوغي (تونس / إيطاليا) (المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية)، وعاهدة الأمين (لبنان)، وتغيب الدكتور جورج كتورة لأسباب صحية، مع دعائنا له ولأهله بالشفاء العاجل.

وقد قابل المزوغي بين تصوره للدين وتصور عزمي بشارة، مقابلته بين كتابه الجديد: «تحقيق ما للإلحاد من مقولة» وكتاب عزمي بشارة «الدين في العلمانية»؛ وذلك كمقابلة نقد الدين على طريقة الفلاسفة الأنواريين (دولباخ نموذجاً) والدفاع عنه على الطريقة التفهيمية (هيغل). وما يعيبه محمد المزوغي على عزمي بشارة أن هذا سعى إلى نقد محاولات دحض الدين (على طريقة المزوغي) التي يعدّها بعض المفكرين جهداً تنويرياً، بحسبانها محاولات عقيمة وغير مجدية، متهماً إياه بكونه قوِّله ما لم يقله: الظاهرة الدينية مجموعة من الخرافات والإيديولوجيات، ومحاولاً الدفاع عن المنظومات العقدية بدءاً من تصور كانطي سبق للمزوغي أن بين محدوديته.

وإذ رأى الماديون أن الدين مجموعة من الأساطير والخرافات اصطنعت بغاية السيطرة على العقول؛ ردّ بشارة بتفكيك هذه الأطروحة وعدّها عبثية غير مجدية؛ لأنها تمنعنا من دراسة الدين على أساس كونه ظاهرة اجتماعية. ومن ثمة يكشف المزوغي عن قناعة بشارة الثاوية: كلا، ما كان الدين مجرد مجموعة من الأباطيل، بل هو ظاهرة اجتماعية أصيلة لا غنى عنها ترتبط بالإنسان. ومن ثمة تولدت أطاريح عزمي الأساسية: تحصين الدين ضد العقل، الاعتقاد في ملكة روحية، الإيمان بموقع خارج العلم، تمجيد الإيمان الديني على أساس أنه السبيل الوحيد لتحقيق الامتلاء، الاعتقاد في وجود

عقل مدبر. والحقيقة التي يريد كشفها المزوغي في كتاب عزمي هي: جعل علم الاجتماع في خدمة الدين. كيف لا يكون الأمر كذلك والدين هو الذي يملأ مخزن البؤس الفردي، وي طرح للمؤمنين تعليلاً وجودياً بضرورة تقبل مصيرهم كما هو؛ ضد هذه التصورات لا يتوانى المزوغي من تبني أطروحة دولباخ القائلة بضرورة تخليص الناس مما يسميه «الهلوسات الدينية» التي عادةً ما يتم بها إرهاب الإنسان وترويعه.

قدّم محمد المزوغي من وجهة نظرٍ إحدانية نقداً لكتاب عزمي بشارة: الدين في العلمانية، ورأى أنّ بشارة يريد وضع علم الاجتماع في خدمة الدين، باعتباره الدين ظاهرةً اجتماعيةً أصيلة.

تلت هذه المداخلة مداخلة الأستاذة عاهدة الأمين عن «أصل الدين عند فرويد»، وكان منطلق تناولها لموضوعها كتابا فرويد «الطوطم والطابو» و«مستقبل وهم»؛ ففي الكتاب الأول رد فرويد نشأة الدين إلى العُصابات الجماعية والشعائر الدينية ووظيفتها في قمع النزعات غير الشعورية للإنسان. وقد عد الدين عصاباً جماعياً، وجعل من الإنسان الديني الإنسان العصابي، جاعلاً في الوقت نفسه من الدين وسيلة رقابية ضد الرغبات غير الشعورية؛ إذ من شأن الشعائر الدينية أن تقوم بالتخفيف من الصراع بين الهو والأنا الأعلى، محققة بذلك السكينة المتمثلة في الامتناع عن الشهوات البدنية. وبالجملة، ما يبدو من خلال هذا الكتاب أن الدين إنما ورد في صورة طوطم نتيجة للشعور بالذنب من جريمة قتل الأب، مما أدى إلى الرغبة



الدفينة في تخليد صورة الأب على شكل طوطم، ومن ثمة ارتكز الدين على الإحساس بالشعور بالذنب.

أما في كتاب «مستقبل وهم»، فيبدو الدين نتاجاً للإنسان البدائي الذي دفعه خوفه من القوى الطبيعية إلى خلق قوة وهمية، ومن ثمة كانت المذاهب الدينية جميعها أوهاماً لا سبيل إلى إقامة البرهان عليها، لا يرغب أحد على تبنيها، وبعضها بعيد الاحتمال ومتناقض، ومعظمها يصعب إثباتها أو نفيها. هذا وقد نقد فرويد ظاهرة الدين بعامة ولم ينقد ديناً بعينه، معترفاً في الوقت نفسه بأن العقائد الدينية تتمتع بقوة فاتنة، وأن الدين قدم للثقافة البشرية خدمة جليلة: ترويض الأهواء. على أنه لم يستطع المضي في مهمته؛ إذ مشكوك هو في أمر سعادة أهله، فما كان الناس أكثر أخلاقية بالدين. وإذ يرى فرويد أن البشرية قد تربح أكثر مما تخسر من التحرر من الدين؛ فإنه يرى - مع ذلك - أن الأديان ترسخت في اللاشعور، وأن جهد استبدالها بتربية غير دينية جهد جبار.

وكانت الجلسة الختامية عبارة - أولاً - عن شهادة مصطفى الحلوه عن تجربة التعايش الديني بمدينة طرابلس لبنان، وتقرير عن تجربة الحوار الإسلامي المسيحي بلبنان، تحت عنوان: «تأملات في البعد العلائقي للدين عبر خبرة معيشة». وقد قال الرجل: لا للوعظية، ورأى أن المحبة أداة لفهم العلاقة بالغير في عمقها الروحي، وإلغاء المسافة مع الغير (الفهم الوجداني للغير)، ذاهباً إلى أن كل حماية (لأهل الذمة) شفقة، وأن من شأن كل إشفاق أن ينم عن تعالٍ، وأن التسامح يتم دائماً من موقع استعلاء، فالتسامح تفضل يتعلق بالتعايش الاجتماعي ولا يتعلق بحرية الفكر. وفي الوقت نفسه أكد التكافؤ بين المسلمين والمسيحيين في حوار الحياة اليومية، وفي جدل العيش المشترك، في إطار عقد اجتماعي ليس يتم إلا بين متكافئين. وقد ختم شهادته عن هذه التجربة الفريدة في عالم عربي يعيش نذور حروب أهلية دينية بدعوة الفلاسفة إلى تولي الحوار عوض أن يتولاه فحسب رجال الدين.

تلت هذه الشهادة مداخلة الأستاذ وليد خوري (الجامعة اللبنانية / جامعة القديس يوسف) حول: «ثقافة الردة والفكر المختلف». وقد عرض إلى الاجتهادات الفقهية في مسألة حكم الردة. ورأى أن من بين ما يقلق غير

المسلم في هذا الأمر الاختلاف عند بعض الفقهاء، وذلك بما يجعل غير المسلم غير محمي أمام هذا الحكم. هذا، فضلاً عن بعض أوجه التعارض بين أحكام الردة وأدبيات حقوق الإنسان. وقد عزز تحليله هذا بأمثلة ونماذج من التراث الفقهي في أمر حكم الردة (النيسابوري، الغزالي من القدماء، والمودودي وسيد قطب من المحدثين) منبهاً إلى أن هذا الحكم كان بمثابة سيف داموقليس المصلت على رأي كل من خالف، ولا أدل على ذلك من قضية نصر حامد أبي زيد التي لا تزال طريةً في الأذهان.

إشتغل كلٌّ من وليد خوري ومحمد المصباحي على إشكاليات إسلامية معاصرة مثل الردة وسياسة الدين أو الدولة الدينية.

تناول الحديث بعده الأستاذ محمد المصباحي (المغرب) لمعالجة مسألة: «أوجه التقابل بين الديمقراطية والإسلام السياسي» وقد بدأ كلامه بتهنئة منظمي الندوة على تناولهم لهذا الموضوع الحساس في المكان الحساس في اللحظة الحساسة. وعنده أنه عادةً ما يجري الكلام عن فلسفة الدين، بينما يريد هو تناول الأمر من وجهة نظر فلسفة الدين السياسية؛ ذلك أنه لكل دين سياسة، سواء أظهرها أم أخفاها. ومهما تعالى الدين؛ فإنه لا بد أن يهتم بتدبير شؤون الناس، إذ ما من دين إلا وهو مشروع تنظيم جديد للحياة السياسية للناس؛ بناءً عليه، يرى أن ثمة خمسة أوجه للتقابل بين الديمقراطية والإسلام السياسي:

أولها: إن ما يميّز الإسلام السياسي اعتقاده في إمكان بناء الدولة على أساس الحق المطلق، بيد أن الإيمان المطلق يتعارض مع السياسة.

ثانيهما: يريد الإسلام السياسي إخضاع السياسة إلى المعايير الفقهية والكلامية، وهذا يتأدى به إلى مصادرة الحريات التي هي أساس وكنه الديمقراطية.

ثالثاً: ينشد الإسلام السياسي المعقولية؛ ولكنه ينأى بنفسه عن العقلانية التي هي أساس من أسس الديمقراطية.



رابعاً: وإذ يلزم أن يتم الحوار الديمقراطي والعقلاني في فضاء محايد؛ فإن الإسلاميين المتشددين لا يؤمنون بالحياد، والإسلام السياسي يريد تصور ديموقراطية بلا علمانية؛ لأنهم يعتقدون أن العلمانية تهدد الدين.

خامساً: من لوازم الديموقراطية الثقافة، بينما يعادي الإسلاميون الثقافة ويكرهونها، فينتهون إلى تصحير الحياة الثقافية.

على أن الأستاذ المصباحي لم يرد أن يخرج بنتيجة تضادية سلبية، وإنما جمع بين تشاؤمية العقل وتفاؤلية القلب: لا يمكن اعتبار التنافي قدراً لا مناص منه، بل إن احتكاك الإسلام السياسي بالمعتك السياسي من شأنه أن يفضي به إلى الاعتراف والانفتاح بغاية حل معضلات الواقع العنيدة والمعقدة.

هذا ولقد كان عمدة الفلاسفة العرب المعاصرين الأستاذ ناصيف نصّار بمثابة الدينامو المحرك لهذه الندوة، مثلما كان الدينامو المنظم هو الأستاذ أدونيس العكرة. وما بخل ناصيف نصّار بملاحظاته على كل المداخلات بلا استثناء، بدينامية وشجاعة وقوة. وقد صاغ ملاحظاته القيمة في التعقيب على الجلسة النهائية على النحو التالي:

لم يخطئ مركز علوم الإنسان لا ولا الاتحاد الفلسفي العربي في اختيار الموضوع وطرحه للنقاش في هذا المؤتمر؛ إذ المشكلة راهنة وقوية، وقد عبّر المشاركون في الندوة عن ذلك.

ثمة إبداء أسف على عدم حضور الأساتذة المختصين من مصر الذين لهم مشاركاتهم المفيدة في هذا المجال شأن عثمان الخشت وحسن حنفي وغيرهما كثيرون. كما ثمة أسف عن غياب عادل ظاهر لإسهاماته القريية من هذا المجال.

على أن العديد من الإسهامات لامست الموضوع ولم تدخل في صلبه؛ أي لم تعالج العوائق التي حالت دون أن تكون لنا فلسفة دين قوية.