

عودة الديني إلى ساحة النظر العقلي

أو من منطق تعقيل الإيمان إلى سعة تأويل الديني



الحسين أخدوش
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

ملخص الدراسة:

نسعى في هذه الورقة إلى النظر في وجه العلاقة بين النظر الفلسفي ذي الخلفية العقلانية والاعتقاد الإيماني ذي المرجعية الدينية واللاهوتية. نروم في هذه الدراسة تحديداً تسليط الضوء على البعد التاريخي للجدل القائم بين منطق الديني القائم على التجربة الإيمانية ونظيره العقلي القائم على النظر المنطقي المجرد. أما الهدف من نقاشنا حول هذه الثنائية، فيكمن في إبراز أهم المنعطفات التاريخية والفكرية التي مرّ منها الجدل حول منزلة الديني في النظر الفلسفي.

وقد عمدنا في هذه الدراسة إلى تخصيص محورها الأول ببحث كيف كان النظر العقلي في الديني يهدف فيما مضى إلى إضفاء البعد العقلاني على هذا الديني بالبحث عن معقوليته وتبريره قصد تقريبه إلى منطق النظري العقلي الذي يتوسّله التأمل الفلسفي كما فعل بعض الفلاسفة الوسيطيين، مثل الفارابي وتوما الأكويني. ثمّ بيّنا مآل ذلك بعد الثورة الكوبرنيكية الممهّدة للعصور الحديثة، حيث فرضت المستجدات النظرية والمنهجية للعلم الحديث فصل الديني عن العقلي بشكل نهائي، فعزونا ذلك إلى سقوط البراديجم الأرسطي القائل بالغائية في الطبيعة القريبة من بعض التصورات الدينية.

لكن بعد القطيعة المستمرة طيلة عصر الحداثة رصدنا كذلك، في المحور الثاني، كيف تجدد النظر العقلي في الديني على جهة تأويله، وذلك بعدما صعد أنموذج التأويل الفلسفي بداية مع شلايرماخر، ثم نهاية ببول ريكور. حاولنا في هذا المحور الثاني إبراز دور الهيرمينوطيقا الفلسفية في بحث التجربة الدينية وتأسيسها على أساس مقولة الفهم ذي الأبعاد النفسية مع شلايرماخر، ثم كيف تطوّر ذلك ليتخذ أبعاداً فلسفية نقدية لرمزية الأسطورة، وكذا بحث مسألة الشرّ الجذري مع ريكور لأجل فهم تجربة الإيمان الديني بعيداً عن المقولات الأخلاقية العتيقة لللاهوت، وللدّ كذلك على الموقف الفلسفي الإلحادي الرافض للديني لدى بعض الفلاسفة.

المقدمة:

«القرن الحادى والعشرون سيكون روحياً أو دينياً أو لن يكون»

أندري مالرو

نروم بالحديث عن عودة الديني¹ إلى ساحة النظر العقلي إبراز كيف أصبح التفكير في الدين يحتلّ مكانة الصدارة في الاستشكال النظري والمنهجي للفكر المعاصر، وبخاصة فيما يتصلّ منه بالبحث في مجالات الإنسانية، وفلسفة الدين والتأويل والأخلاق والسياسة. نزع في هذا الورقة بحث الفرضية القائلة بأنّ التفكير في الديني وفي قضاياها (استشكاله)، ليس دعوة إلى اعتناق عقائده (الإيمان)، وإنّما فقط سعي نحو تحليل مقوماته من مقولات وتصوّرات ومعتقدات، وذلك قصد فهم أبعاده التاريخية والوجدانية والوجودية، ثمّ كشف كيف يمثّل بعداً حاسماً في حياة الإنسان.

للتفكير في هذه الفرضية طرح للتأمل فكرتين أساسيتين نزع كونهما تمثّلان محور النقاش في دلالة العودة إلى الاهتمام بالديني في الفترة المعاصرة، بعدما كانت القطيعة بين منطق النظر العقلي ومنطق الإيمان الديني سيّدة الموقف في الفترة الحديثة. وغني عن البيان أنّه قد سبق أن كان النظر العقلي في الديني يجري في دائرة الاستشكال الفلسفي منهجيًا ونظريًا من طرف بعض المنظرين القروسطيين المسلمين والمسيحيين بالخصوص.² نقترح في هذا العرض تفصيل القول في الفرضية السابقة عبر محورين اثنين، هما:

أولاً: التفكير في الديني على جهة تعقيله.

ثانيًا: التفكير في الدين على جهة تأويله وفهمه.

1 نقصد بالديني «Le religieux» الإيمان بعقائد محدّدة منزلة (دين موحى به) أو غير منزلة (دين وضعي)، وهو بهذا المعنى معطى بشري عام ومشترك، بحيث لا ينفكّ منه أحد من الناس، سواء أدرك ذلك أم لم يدركه. وعليه يكون البشر على الحقيقة كائنات متديّنة بالطبيعة والفطرة؛ ومنه فالديني في طبيعته العامة ظاهرة كونية. وقد اصطدم الديني في شكله البدائي (الأسطورة) مع العقلي النظري أولاً في الثقافة الإغريقية القديمة في صيغة الميطوس مقابل اللوغوس، ثم استحال بعد ذلك في ظلّ الثقافتين الدينيّتين المسيحية والإسلامية إلى تعارض الوحي (الشرايع السماوية المنزلة) مع الحكمة (الفلسفة النظرية)، وقد نجم عن اصطدمهما ذاك قيام محاولات نظرية لتعقيل الإيمان الديني بالبحث عن نقاط التكامل والتداخل مع بعض الفلاسفة أمثال الكندي، الفارابي، ابن رشد في البنية الإسلامية، والقدّيس أوغسطين وتوما الأكويني في الثقافة المسيحية. غير أنّ نظرية وصل الديني بالنظري العقلي هذه سوف تتعرّض لانتكاسة منهجية ونظرية مع قيام العلم الحديث القائم على فصل السببية الطبيعية عن الغائية الدينية. ترتّب على ذلك طرد الديني من ساحة النظر العقلي منهجياً ونظرياً إلى حدود أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وإلى حدود قرننا هذا، حيث عاد التفكير في الديني بأخذ مساحة أكبر شيئاً فشيئاً في إطار ما يسمى فلسفة الدين والتأويل.

2 نقتصد هنا تلك المحاولات التي قام بها فلاسفة الإسلام وبعض اللاهوتيين المسيحيين في تقريب منطق النظر الفلسفي إلى منطق الإيمان الديني. وسوف نتطرق إلى بعض النماذج فيما سيأتي لاحقاً من العرض.

استشكال الموضوع

بحث النظار والمهتمون بالشأن الديني هذه الأفكار منذ القدم، وهم لا يزالون يفعلون وإن بطرق وأساليب مختلفة ومستحدثة كل حسب منظوره الأيديولوجي ومنهجيته النظرية. أمّا غرضنا من حصر النقاش في الفكرتين السابقتين فيستند إلى أهمية التأمل في المفاهيم التي نحسبها تمثل عمق النقاش في دلالة عودة الدين إلى ساحة النظر العقلي للفكر المعاصر، مثل: «الإيمان الديني»، «التجربة الدينية»، «التأويل»، «فهم الديني»، «تعقيل الدين»، «تأويل الرمز»، «الرمزية».. إلخ فضلاً عن كوننا نحسبها تشكل تصورات حاسمة في مقاربة دلالة التفكير في الديني باعتباره ظاهرة ملازمة للفكر الإنساني وضاربة بعمق في التاريخ والوعي البشريين.³

لذلك نعدّ التفكير في الديني نظرياً وعقلياً أمراً مختلفاً عن التفكير فيه لاهوتياً وسيكولوجياً. أمّا مردّ ذلك فيعود إلى انفراد الفكر النظري بنهج طريق الاستشكال العقلي والبحث النظري، مخالفاً بذلك نهج التسليم والاعتقاد الدوغماتيقي في العقائد الإيمانية والدينية التي ينطوي عليها دين ما. غير أنّه لما كان الديني يقوم على الإيمان والشعور الدينيين، كان لازماً أيضاً أن تُبحث التبريرات العقلية (المعقولة النظرية) التي من شأنها أن تسعف للدفاع عن عقائده تجاه خصومه ومنكريه. لذلك كان تعقيل الإيمان الديني هدفاً منشوداً من طرف اللاهوتيين وبعض الفلاسفة والنظار المتدينين. غير أنّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: كيف يمكن للعقل أن يبحث موضوع الدين دون الوقوع في تناقضات تستنقص من قدراته في فهم كلّ ما يتصل بلامعقولة عقائده أحياناً؟ هل للديني من معقولة يمكن تبريرها وبحثها نظرياً ومنهجياً؟ وما هي حدود هذا البحث؟

تضطرّنا هذه التساؤلات الشائكة إلى إثارة أسئلة فرعية أخرى مثل: ما هي مسارات التفكير العقلاني في الديني تاريخياً؟ هل كان التفكير العقلي في الديني صالحاً وموفقاً في فهم عمق الظاهرة الدينية؟ ثمّ ما مكانة موضوع الدين في دائرة الاشتغال الفلسفي الحديث والمعاصر؟ كيف يمكن تجاوز المنظور الثقافي للدين بما هو تصوّر محكوم باعتبارات أنثروبولوجية من شأنها أن تغلق فهم الأبعاد المختلفة للتجربة الدينية وتأويلها؟ هل من سبيل لتجاوز منطق التحليل والتحريم في القضايا الدينية إلى سعة التأويل والاختلاف؟ وهل يمكن لسعة التأويل أن تقوم مقام ضيق الفتوى في الدين؟

أولاً. التفكير في الديني على جهة تعقيله

بدأ التفكير في الديني فلسفياً منذ القدم، وكان اختلاف طريقة الديني والفلسفي في تأمل العالم سبباً في نشوب النزاع والصراع بينهما على اعتبار أنّ الديني قول أسطوري قصصي «Mythos»، والفلسفي قول

3 يكفي للباحث المهتم بهذه الظاهرة (ظاهرة عودة الديني إلى ساحة النظر العقلي) أن ينظر إلى حجم الأبحاث والكتب التي تعنى ببحث الظاهرة الدينية سواء من حيث الحجم أو النوعية، يكفي ذلك ليخرج بفكرة أنّ التفكير في الديني قد غدا منذ بداية القرن العشرين سمة فكرنا المعاصر ما بعد الحداثي.

عقلي استدلالي Logos»». وقد دار النزاع بينهما حول مشروعية كل واحد منهما في تشريع المبادئ التي ينبغي أن توجه الحياة المدنية للناس.⁴ كان بطل هذا النزاع والصدام الفيلسوف سقراط، حيث كان إعدامه وتصفيته سبباً في ولادة الفكر العقلاني الفلسفي على يد تلميذه أفلاطون، ثم بعده أرسطو.

كانت فكرة تعقيل الإيمان الديني⁵ قد بدأت في الثقافة اليونانية، حيث حدث أن حاول المفكرون الأوائل تأسيس نواة بدائية للتفكير العقلاني، تكون بمثابة بحث عن معقولية الأفكار الدينية الرائجة حول الظواهر الكونية التي تستعصي على الفهم الديني الشعبي. تم ذلك عبر الخوض في ما كان ينعت بأصل العالم.⁶ وقد كان ذلك بداية تحرير التأمل العقلاني من التفسيرات الدينية الخرافية من خلال البحث عن المبادئ الأولى للمعرفة والنظر العقليين، وجعل الكثرة الأطولوجية ترتدّ إلى وحدة العقل المتناظرة.

صاغ أفلاطون هذا النزاع في سؤاله الشهير عن نوع السلوك الفردي والسياسي والديني الذي ينبغي على المرء اتباعه لكي يتحقق النظام، فتتَّظَم الحياة البشرية عقلاً وروحاً ويتوافق بين نظام الكون ونظام المدينة، ثم بين قوى النفس البشرية؟⁷ بمعنى آخر؛ ما هي الطريقة العقلانية الصحيحة الملائمة لتأسيس النظر والعمل في المدينة/الدولة «Cité polis»، بحيث إذا سار الناس وفقاً لها كانوا أحسن حالاً من واقعهم الديني الخرافي الشعبي؟

بدأت الفلسفة اليونانية، بشقيها النظري والعملي، لدى قطبيها أفلاطون وأرسطو بمثابة محاولة عقلانية للجواب على هذه المشكلة، وذلك بالبحث عن تأسيس منطلقات جديدة للفهم والتأمل والتشريع على أسس أنطولوجية عقلية متافيزيقية، تجعل من مبادئ العقل المنطقية (مبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع) أسساً للتفكير النظري العقلاني في الوجود، ومن مبدأ التعقل الفكري «Phronésis» ملكة فكرية للتشريع العملي للفضيلة «Arété» الأخلاقية والسياسية.⁸

4 Hans Blumenberg: *La légitimité des temps modernes*; tr de l' allemand par: Marc Sagnol, J. Louis Schlegel et Denis Trierweiler; ed Gallimard, 1999. P 77

5 شكلت مسألة عقلنة الإيمان هذه هاجس المفارقة الشهيرة في تاريخ الفكر الإسلامي بين طريقة الدين في مقارنة الحياة وطريقة الفلسفة في فهم الوجود لكنها تجسدت أكثر في الدعوى القديمة القائلة بتعارض العقل البرهاني مع القول الديني القصصي، وهي الثنائية التي تضرب بجذورها في تاريخ الفكر النظري إلى بداية تأسيس الفلسفة، عندما ميّز فلاسفة اليونان القدامى بين الـ «Logos» والـ «Mythos». أي بين القول العقلي الاستدلالي البرهاني والقول الديني القصصي الخرافي، أو بين ما يصطلح عليه في الثقافة الإسلامية: العقل في مقابل النقل، التي أخذت في تعبير الفقهاء: «الاجتهاد» في مقابل «النص»، وهي نفسها الثنائية التي اتخذت في أدبيات فلسفة الإسلام شكل الحكمة والشرعة، الملة والفلسفة، العقل والنقل.

6 نقصد المفكرين الذين ينعون بالحكماء الطبيعيين الذين يعود إليهم الفضل في أبحاثهم الطبيعية والفلكية في تأسيس نواة فكر عقلائي كوني، سرعان ما طرحه الفلاسفة اللاحقون ليتخذ شكل الفلسفة كما سيتم تأسيسهما مع سفر أطو وأفلاطون وأرسطو فيما بعد.

7 أنظر عبد السلام بنعبد العالي في بحثه عن "الفلسفة السياسية عند الفارابي"، دار الطليعة، بيروت، الطبعة 4، 1997، ص 71

8 من المفيد هنا الإشارة إلى الصراع الذي كان بين الفلسفة (العقل) والشعر (القول القصصي والديني) في العصر اليوناني القديم، وقد عبّر أفلاطون عن هذا الصراع في قول له في كتاب الجمهورية يقول فيه: "إنّ بين الفلسفة والشعر معركة قديمة العهد". لذا لا نستبعد أن تكون ثنائية الدين / الفلسفة من الأمور التي ورثها التقليد الفلسفي الإسلامي عن المدارس الفلسفية القديمة: اليونانية والمسيحية منها بالخصوص، مادام التعارض بين القول الفلسفي والعقلي والقول الديني القصصي قائماً منذ أيام أفلاطون الذي كان يقول على لسان سقراط: "إنّ بين الفلسفة والشعر معركة قديمة العهد"، وكان يقصد بالشعر القصص الأسطوري الديني اليوناني في عهده.

كان هذا الأنموذج الفكري أول محاولة نظرية في دين عقلي طبيعي ينشد إضفاء المعقولية الفلسفية على الآراء الدينية، فكان يخاطب العقول للاقتناع دون القلوب. لكن مترتباته المتأفيزيقية والقيمية تواجهت فيما بعد مع غيبيات (وشرائع) الدين السماوي الجديد الذي جاءت به المسيحية والإسلام. ولم يعد، بعد ذلك، بإمكان تلك المبادئ التي قامت عليها الميتافيزيقا النظرية للفلسفة، بوصفها دينًا طبيعيًا مستتبًا من العقل وحده، أن تقنع المؤمنين المسيحيين والمسلمين الذين تلقوا مبادئ أخرى شرعية من وحي الرسل المبعوثين إليهم.⁹

نجم عن تعارض الديني (المسيحية) مع العقلي النظري (الفلسفة اليونانية بما هي نسق متافيزيقي نظري وعملي) أن تضاداً منطقاً تقيّمهما للقضايا الإنسانية نظراً وعملاً. وهكذا قام النظر الفلسفي العقلي على مبادئ البرهان المنطقي والإقناع الفكري، بينما تأسّس التفكير الديني الجديد على مبدأ التسليم القلبي الوجداني «La foi» الذي لا دور فيه للعقل، كما في الرسالة السماوية (الوحي) التي جاء بها الرسول المبعوث عيسى عليه السلام. وقد كان منطق المعجزات التي جاء بها الدين الجديد متناقضاً كلياً مع منطق التفكير الفلسفي اليوناني الذي يعتمد السببية العقلية، فكان خروج تلك المعجزات عن نطاق مبادئ العقل وخرقها لقوانين الطبيعة وقواعد السببية التي يؤمن بها البحث الفلسفي سبباً منطقياً لتعزيز تعارضهما وتنافيهما.¹⁰

كان اللقاء الأولي بين الديني (في شكله المسيحي) والنظري الفلسفي (في صورته البرهانية والعقلانية) بداية البحث عن تعقيل الإيمان هكذا غدا الانتقال من الفلسفة إلى الدين ومن أفلاطون إلى المسيح ممكناً. غير أنَّ قيام الدين الجديد (المسيحية) على فكرتي التوحيد والخلاص، جعل التناقض مع إلهيات الفلاسفة السابقين أفلاطون وأرسطو حاداً، وكانتا كافيتين لنقض أيِّ إمكانية للتلاقي بين المنظور الفلسفي والديني المسيحي. لذا حصل الوعي الكافي لدى المسيحيين الأوائل بخصوص هاتين المسألتين الخلافيتين؛ فاعتبروا فكرة الخلاص مثلاً تتجاوز العقل والعلم البشريين للذين لا يقدران على تخليص الإنسان. فلو كانت الفلسفة كافية لوحدها لخلاص الإنسان، لكان الله قد أرسل الفلاسفة الحكماء بدلاً من الرسل والأنبياء؛ وترتّب على هذا النزاع استبعاد النظر العقلي عن الإيمان الديني بالنسبة إلى أتباع الدين الجديد.

9 يمكن أن نأخذ هنا على سبيل المثال محاولة أبي إسحاق الكندي الفيلسوف، حيث قام بالبرهنة على أنَّ الحركة والزمان كلاهما غير أزليين ولا متناهيين، إذ الزمان عبارة عن مدة وجود الشيء بقدر ما يوجد. إذا لمَّا كان هذا الزمان وهذه الحركة متناهيين، بينما الخلق مجرد صورة من صور الحركة، لزم من ذلك، بحسب الكندي، أنَّ العالم لا يمكن أن يكون أزلياً وأبدياً في الوقت نفسه بل هو مخلوق حادث. فخلافاً لأرسطو، حاول هذا الفيلسوف أن يبين أنَّه كما للعالم الذي نعيش فيه بداية، ينبغي أن تكون له نهايته التي هي بيد خالقه تعالى بإرادته المطلقة، لأنه وحده الذي بإمكانه أن يفيقه وقت ما يشاء. ثمَّ بعد ذلك انتقل الكندي إلى إقامة الدليل العقلي على وجود الله عبر ما يسمى بدليل العلة، فبرهن على أنَّه إذا كان العالم متناهياً، فإنَّه ينبغي أن تكون له بداية في الزمان، وإذا كانت له بداية في الزمان، فإنَّه ينبغي أن يكون مخلوقاً، وإذا كان مخلوقاً، فإنَّه ينبغي أن يكون له خالق، وهكذا إلى أن تنتهي سلسلة العلل إلى علته الأولى الخالقة له. انظر بهذا الخصوص المقدمة التحليلية للتحقيق الذي أنجزه: عماد نبيل لمجموعة من رسائل الفارابي تحت عنوان: الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، الطبعة الأولى 2012 دار الفارابي - بيروت - لبنان. ص 54

10 جدير بالذكر هنا أن فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد قد واجهوا معضلة فكرية خطيرة تمثلت في تعارض بعض التصورات الفلسفية اليونانية مع العقائد الدينية الإسلامية مثل: القول بالقدم والحدوث، والعلم بالكماليات بدل الجزئيات، والبعث والمعاد وغيرها من الأمور الأخرى. كان على هؤلاء أن يبحثوا عن تأويلات فلسفية تحفظ للفلسفة مشروعيتها ومعقوليتها وفي الوقت نفسه تقرّبها من الدين الإسلامي؛ ومن هنا جاءت مسألة الأهمية السياسية للدين والنُبوّة عند الفارابي مثلاً.

هكذا لم يكن الخطاب الفلسفي اليوناني بالنسبة إلى المسيحيين الأوائل إلا غرور الإنسان الضعيف بعقله أمام حقائق الإيمان الديني التي يعجز ذهن والفهم البشري حتى على تصورهما. لذا كان ضرورياً بالنسبة إلى هؤلاء أن يصرفوا انتباههم عن الفلسفة لصالح اللاهوت، حتى غدا الإيمان عندهم مرادفاً لنقيض العقل «Irrationnel»، وقد عبّر عن ذلك «أوغسطين» في قولته المشهورة «أومن لأنّ ذلك غير معقول». هنا أصبح الإيمان أو التسليم القلبي بالشرائع المرسلّة من السماء سابقاً على النظر العقلي، بل وأصبح يشرطه مادماً نحن البشر على الحقيقة نؤمن لكي نفهم وليس نفهم لكي نؤمن.¹¹

لكن، هل كان يعني هذا ترسيخ قطيعة تامة منذ البداية بين الديني والفلسفي؟

في الواقع هناك اختلافات كثيرة بين المنظورين، فمثلاً يوجد في المنظور الأول كون قد تشكّل أبدياً ويتحرك بصورة أزلية؛ بينما في المنظور الديني المسيحي، لدينا كون بدأ في الوجود منذ لحظة الخلق، وسوف ينتهي بإرادة إلهية مطلقة. يعني ذلك أنه في المنظور الفلسفي اليوناني هناك كون «Cosmos» غير حادث في نظام المعقولة أو في نظام الصيرورة، في حين لدينا في المنظور المسيحي كون حادث وعارض في نظام الوجود (=مخلوق).

أفضى الخلاف بين الديني والفلسفي، في العالم المسيحي القديم، إلى نوع من تعديل المنظور الفلسفي بالطابع الخاص للديني، وذلك لأنّ بعض مفكري الدين الجديد لم يطرّحوا كلية الفلسفة اليونانية، بل عملوا على تهذيبها وتطويعها لتخدم مقاصدهم اللاهوتية، مثلما حدث مع تطويع المنهجية الفلسفية الأفلاطونية والأرسطية لخدمة أغراض اللاهوت المسيحي الجدلية. وقد مثّل ذلك بداية التوفيق بين الفلسفي والديني وبداية البحث عن تعقيل الإيمان الديني باستخدام منطق النظر الفلسفي للدفاع عن العقائد الدينية ضدّ المهرطقين.¹² وقد استطاع الفكر الديني المسيحي أن يؤثر في الفكر الفلسفي اليوناني، وذلك بالنحو الذي جعله يستدمج في بنيته العقائدية بعض المسائل التي لم يكن يعرفها، مثل وحدانية الله ومسألة الخلق، وفكرة الخلاص.¹³ لكنّ ذلك لا يعني تحول الفكر العقلاني اليوناني القديم كلية إلى فكر ديني مطلق، وإنّما المقصود هنا ظهور بعض من المفكرين الذين سيحاولون تكييف النظريات الفلسفية مع بعض المبادئ الأساسية للديني المسيحي الجديد. ونذكر من هؤلاء، على سبيل المثال: «أفلوطين»، «بروقليس»، وبعض رواد المدرسة الإسكندرية الآخرين القائلين بنظرية الفيض القريبة من مسألة الخلق كما تقول به المسيحية.

11 انظر عبد المجيد باعكريم تاريخ العنف في الفكر النظري، مجلة دفاتر المدرسة العليا للأساتذة بمكناس "وليلي"، العدد 14، أبريل سنة 2009

12 شكل المعطى الديني بالنسبة إلى النظر العقلي الفلسفي تحدياً نظرياً وقيماً حقيقياً، تمثل أساساً في البحث عن الكيفية التي يمكن بها إدخاله إلى دائرة المعقولة الفلسفية التي يركز عليها الكوني. لذا كانت اجتهادات الفلسفة المشائية المسيحية والإسلامية محاولات نظرية تصبّ في هذا الإطار، حيث قدمت تصورات بعض الفلاسفة المشائيين نظرية رائدة في عقلنة الإيمان الديني، كما هو الحال في نظرية "الملة الفاضلة" لأبي نصر الفارابي، ونظرية ابن سينا في القول بكون الصفة هي نفسها عين الموصوف فيما يخص الذات الإلهية، ومن ثم فصل بين الماهية والوجود بخصوص باقي الموجودات الأخرى، والشئ نفسه ينطبق على نظرية الحقيقة الواحدة ذات المسلكين المزدوجين عند ابن رشد.

13 Hans Blumenberg: La légitimité des temps modernes, op, cité, P 79

لكنّ هذا لا يعني، كما أكد ذلك «إتيان جلسون»، أنّ الفكر المسيحي قد تجاوز الفكر العقلاني اليوناني؛ بل كلّ ما هنالك أنّ المبادئ التي أرسى قواعدها الفلاسفة اليونان في القديم قد استخرج منها المفكرون المسيحيون فيما بعد نتائج أخرى مخالفة لتلك التي أدت إليها لدى هؤلاء الفلاسفة، فهذا ما جعل تلك النتائج الجديدة كما لو أنّها كانت متضمنة في المبادئ السابقة. بمعنى آخر، لقد استطاع الفكر المسيحي أن يستخرج من مثال الخير الأسمى الأفلاطوني، وكذا من مبدأ المحرك الذي لا يتحرك الأرسطي نتيجة لاهوتية هي اثبات وجود الله الواحد الخالق.¹⁴

بهذه الطريقة، مهدّ الفكر الفلسفي المسيحي الأول الطريق للفكر الكلامي الفلسفي الإسلامي الذي واصل بدوره الخوض في المشكلة نفسها (تقريب الدين من الفلسفة وتقريب الفلسفة من الدين)، والمتمثلة في البحث عمّا من شأنه أن يوفّق بينهما ويجمع بين منطقيهما المتباعدين¹⁵. وقد كانت الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، ومجمل الفكر الفلسفي الديني لمدرسة الإسكندرية بمثابة ذلك الجسر الذي عبرت من خلاله هذه المشكلة مختلف الترجمات التي أنجزت لإرث تلك المدارس وللphilosophy اليونانية القديمة بشكل عام، والتي نقلت إلى المشرق في مدارس الترجمة الشرقية.

ورث الفكر الفلسفي الإسلامي عبر ترجمة الفلسفة اليونانية الإشكالية نفسها المتمثلة في إيجاد نقط التقاء وتوافق بين الإيمان الديني والنظر الفلسفي؛ فكان على المتفلسفة المسلمين، بالخصوص، بحث هذه المسألة بكثير من التسامح والاجتهاد لترسيخ النظر الفلسفي في بيئتهم. بينما كان الفقهاء على وعي تام بأن منشأ القضايا الفلسفية يعتمد العقل وحده، في حين ينبغي أن يكون المصدر الحقيقي للاجتهاد والتشريع هو الوحي المرسل من عند الله تعالى وسنة نبيه الكريم.¹⁶

أما من وجهة نظر فلاسفة الإسلام فلم يكن النظر بالعقل بدعة كما ظنّ ذلك بعض الفقهاء، بل هو من جملة الأشياء التي دعا إليها الشرع الإسلامي نفسه؛¹⁷ فالدين في عمقه لم يمنع استعمال العقل، وإنّما حثّ عليه وشجّع كما زعم ذلك ابن رشد¹⁸. وقد سعى الفارابي في مجموعة من مؤلفاته الفلسفية إلى إبراز اتصال

14 اتيان جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة امام عبد الفتاح امام، ط 3، بيروت، نشرة دار التنوير، سنة 2009، ص 130

15 نفترض أن تكون ثنائية الدين / الفلسفة من الأمور التي ورثها التقليد الفلسفي الإسلامي عن المدارس الفلسفية القديمة: اليونانية والمسيحية منها بالخصوص مادام التعارض بين القول الفلسفي العقلي والقول الديني القصصي قائماً منذ أيام أفلاطون الذي كان يقول على لسان سقراط: "إنَّ بين الفلسفة والشعر معركة قديمة العهد"، وكان يقصد بالشعر القصص الأسطورية الديني اليوناني في عهده.

16 على خلاف الذين لا يؤمنون بالتوفيق بين الدين والفلسفة مثل السجستاني الذي يؤمن بأن لكل واحد منها مبادئه المنفصلة عن الآخر، يرى الفارابي أنَّ الحقيقة واحدة وما الدين إلا تعبير عنها بلغة مألوفة للعوام مزودةً بالأدوات التي يزوده بها المنطق، بينما الفلسفة تعبر عنها بلغتها العلمية البرهانية التي من شأن غير الفلاسفة أن لا يفهموها. انظر عماد نبيل، الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، ط 2، سنة 2012، دار الفارابي، بيروت - لبنان، ص 94

17 يمكن الرجوع في مثل هذه الحالات إلى كتاب: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة - الطبعة الثانية 1983

18 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، إعداد محمد عابد الجابري، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث الفلسفي العربي: مؤلفات ابن رشد رقم 6. بيروت، الطبعة الأولى، مارس 1998

الفلسفة بالملة لا بكيفية تجاورية كما يمكن أن يفهم غلطاً، ولكن أساساً بإضفاء صبغة المعقولة العقلية عليها سواء في جانبها النظري أو العملي. وقد كان غرضه من ذلك كله أن يكون إيمان الجمهور بالمسائل الملية عقلانياً يتوافق مع نظام العقل الذي يحكم الكون والطبيعة والمجتمع البشري معاً.¹⁹

وهكذا فالفارابي، وهو يخوض بهذا الشكل في أمور الدين في علاقته بالفلسفة، إنما يروم في الحقيقة إيجاد توليفة تركيبية ملائمة بين الفلسفة النظرية (بأبعادها المختلفة: الميتافيزيقية والمنطقية والكوسمولوجية والطبيعية) وبين الفلسفة العملية المدنية السياسية من جهة أخرى، وذلك لوصلها بالملة الفاضلة وعلومها (=الفقه وعلم الكلام). لذلك نستطيع أن نؤكد ما ذهب إليه سابقاً الأستاذ محسن مهدي عندما أقرّ بأنه مع الفارابي طرحت في مسألة جديدة للنظر الفلسفي تتعلق بإيجاد كيفية نظرية وعملية لتعقيل المسألة الدينية بما يجعلها ظاهرة معقولة فلسفياً.²⁰

أما غرضه من ذلك فقد كان تأسيس نظرة شاملة للإنسان باعتباره كائناً مدنياً بالطبع يعيش في اجتماع مدني فاضل، يقوده الفلاسفة للوصول إلى السعادة الكاملة التي هي غاية الوجود البشري. لكن تحقيق ذلك ليس هيئاً، بل هو أمر شاق سواء على الفيلسوف القائد أو الجمهور الذي يتوجب عليه أن يؤمن بتلك الآراء والأفعال التي يقدّر لها لهم رئيسهم الأول في مدينتهم الفاضلة. لهذا السبب ارتأى أبو نصر الفارابي أن يناقش أفكاره الفلسفية والملية معاً في إطار مدني سياسي، لأنه كان يرى الأهمية النظرية والعملية لتوفيقته بين العقلين الفلسفي والإيماني الملي، من حيث كونه أساساً فيلسوفاً مؤمناً متديناً بتعاليم ملة مجتمعه.²¹

يمكن اعتبار هذا الفيلسوف في هذه المسألة تحديداً قد كسب رهان التوفيق بين النظر العقلي والإيمان الديني، من حيث كونه استطاع أن يضيف الأهمية السياسية والأخلاقية على الدين والفلسفة معاً. لذلك يمكن اعتبار محاولته هذه إسهاماً حقيقياً طبع به تاريخ الفلسفة المدنية بشكل عام والإسلامية منها بالخصوص، لأنه أحى بهذه المحاولة التعاليم الفلسفية الكلاسيكية المتمثلة في الموروث اليوناني، ثم جعلها معقولة ومقبولة في سياق جديد ضمن ما جاءت به ملل الوحي (=الديانات التوحيدية)، خصوصاً الشريعة الإسلامية منها. بهذا الخصوص، صرّح المرحوم محسن مهدي بأن أفضل مصنفات الفارابي المعروفة كانت «هي مصنفات مدنية تركز على الأنظمة المدنية وتحصيل السعادة من خلال الحياة المدنية، إذ تعرض [...] مشكلة التوافق

19 لا شك أنّ الفارابي متأثر بعلم الكلام الإسلامي بخصوص هذه المسألة خصوصاً المعتزلة، لكن وبشكل عام تأثر بنظرة الإسلام الدينية لحياة الإنسان ووجوده. غير أنه لا ينبغي أن نذهب إلى حد القول بأنه يحكم المنظور الديني كلية في طرق موضوعاته الفلسفية، بل فقط ينطلق منه ليؤوله بعد ذلك تأويلاً فلسفياً يتمشى ومنظوره للفلسفة والدين معاً. انظر بهذه الخصوص زينب عفيفي: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، ص 342، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، طبعة 1، سنة 2009

20 انظر الدراسة القيمة للمرحوم محسن مهدي بعنوان: الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 208

21 يعتبر الدفاع عن الفلسفة والبحث عن مشروعيها الدينية والسياسية في ظل مجتمع يعادي كل ما يتصل بها وبالعقل، من المشاغل البارزة التي هيمنت على تفكير المعلم الثاني في كثير من مؤلفاته النظرية. لذلك كانت المهمة الفكرية الأولى الواقعة على عاتق هذا الفيلسوف، هي البحث عن سبل كفيلة بتقريب الفلسفة إلى الدين وتأسيس العقل في الثقافة الإسلامية، استكمالاً للمشوار الذي دشّنه أبو إسحاق الكندي من ذي قبل. بمقتضى ذلك، افترض الفارابي أنّ الاتفاق بين الدين والفلسفة حاصل في النتائج والغايات فقط لا في الوسائل والأدوات. فمادام إقرار الربوبية ووحداية الله وكذا الأخلاق الفاضلة كلها أهدافاً للدين كما هي غايات للفلسفة، فإنه لا خلاف بين العقل والإيمان. انظر بهذا الخصوص الدراسة القيمة التي أنجزها الأستاذ إبراهيم العاتي بعنوان: الإنسان في فلسفة الفارابي، ط 1 سنة 1998 دار النبوغ بيروت. ص 54

بين الفلسفة والإسلام من خلال منظور جديد، هو العلاقة بين أفضل الأنظمة، كما فهمه أفلاطون بشكل خاص، وبين الشريعة الإلهية في الإسلام [...] وقد كان الفارابي بذلك مؤسساً لإرث جديد كان ينتظر منه تقديم مقارنة فلسفية جديدة لدراسة الظاهرات المدنية والمالية وفهماها.²²

وبالرجوع إلى «كتاب الملة»، فإننا سرعان ما نصادف تركيزاً كبيراً على مسألة الآراء (=الجانب نظري) والأفعال (=الجوانب العملية) التي يقدّرهما الرئيس الأول لأهل مجتمعه. يبرز ذلك حجم إيمان الفارابي القوي بتشابه الملة والفلسفة، تأثراً منه ربما بما جاء لدى بعض الفلاسفة السابقين عليه مثل أفلاطون. فالملة الفاضلة في نظره شبيهة بالفلسفة، مادام كل ما يوجد في الفلسفة من أمور نظرية، كان كذلك يوجد مثاله في الملة من أمور اعتقادية نظرية (=المبادئ والمعتقدات)؛ والشئ نفسه بخصوص الأمور العملية المالية التي توجد كلياتها في الفلسفة العملية (=علم السياسة والأخلاق).²³ لذلك فالشرائع الفاضلة بالنسبة إلى الفارابي إنما تقع كلها تحت الكليات التي في الفلسفة العملية؛ بينما الآراء النظرية التي هي في الملة توجد براهينها في الفلسفة النظرية، لكنها تؤخذ في الملة بلا براهين نظراً لكونها تتوجّه للجمهور بتلك الآراء بطريقة مبسطة تعتمد التخيل والإقناع وليس البرهنة العقلية الصعبة.²⁴

لكن الأداة المنطقية لم ترق الأصوليين ولم تكن مؤهلة يوماً ما للخوض في الأمور الدينية بوصفها مجموعة حقائق يمكن إخضاعها للعقل، بل هي مجرد أداة توظّفها معرفة أخرى دخيلة (=الفلسفة) على الثقافة الإسلامية، وهي في أحسن الأحوال لا تنفع علوم الدين في شيء.²⁵ بهذه الطريقة حُورب منطق صاحب «مناهج الأدلة في عقائد الملة»،²⁶ كما حُورب صاحب «آراء أهل المدينة الفاضلة»²⁷ الباحث عن تأسيس «ملة فاضلة» تستقي من الإسلام أصولها العقائدية وتجعلها متوافقة مع المبادئ النظرية التي في الحكمة الفلسفية بما يضفي المعقولية على الدين والسياسة في مجتمع المدنية الفاضلة.²⁸

فشلت كل تلك المحاولات النظرية لتقريب الديني من الكوني لأنّ خصوصية المجال التداولي الإسلامي المختلف كلية عن الثقافات اليونانية واليهودية والمسيحية، لم يكن ليسمح بالانفتاح على الكوني العقلي بما

22 محسن مهدي: الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، ترجمة وداد الحاج، ط 1، سنة 2009، دار الفارابي، بيروت - لبنان. ص 175

23 الفارابي: كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، ط 3، نشرة دار المشرق، بيروت، سنة 2001، ص 46

24 المصدر نفسه، ص 47

25 عبد المجيد بركري: العنف في تاريخ الفكر النظري، مرجع سابق، ص 92

26 يناقش ابن رشد في هذا الكتاب المنهجية الكلامية على أساس أنّها طريقة جدلية لا تفيد استحصال اليقين في شيء، بل هي تصلح للدفاع عن عقائد الملة ودون ذلك لا يمكن اعتمادها للبحث عن الحقيقة.

27 الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير ناصر نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثامنة، 2002

28 أنظر بهذا الخصوص عبد السلام بنعبد العالي: الفلسفة السياسية عند الفارابي، ط 4، 1997، دار الطليعة، بيروت - لبنان. ص 132

هو محاولة أخرى قد توازي الديني (=الإسلام).²⁹ ومن ثم اتخذت جدلية العقلي والإيماني على ضوء هذا المستجد النظري الجديد حدة وتوترًا شديدين لم تعرفهما من ذي قبل، إذ بالرغم من المجهود الفكري المبذول من طرف الفلاسفة المسلمين للتقريب بين الطرفين المتجادلين، فإن ذلك لم يزد هذين الطرفين إلا تباعدًا وتخاصمًا بينهما.

وبغض النظر عن القيمة الإستمولوجية للنقاش حول مشروعية النظر العقلي الفلسفي في الأمور الدينية، فإنَّ المشكلة التي تَرْتَبَتْ على لقائهما في الثقافة الإسلامية تَمَثَّلَتْ في بروز التعصب والانغلاق الفقهي في وجه كلِّ ما يتصل بالنظر الفلسفي، إذ سرعان ما حُسِمَ الحوار بـ «العنف» لصالح الفقهاء ومتكلمي الإسلام. لذا سقط النظر العقلي من دائرة النقاش والبحث الفقهي والكلامي، فطردت عقلانية الفلسفة من نطاق البحث النظري في الثقافة الدينية الإسلامية، حيث لم تكن محاولة الفارابي في عمقها سوى محاولة فكرية لتأسيس فلسفة ملّية تتوجّه للجمهور لتساعده على تمثّل الحقائق النظرية التي توجد في الفلسفة النظرية مجردة. لذا كانت محاولة دون المأمول حيث لم تنجح في تلقّيح الإيمان بالعقلانية النظرية للفلسفة بالنظر إلى ابتعادها الكبير عن الواقع وغياب أيّ تبنٍّ رسمي لها من طرف السياسيين.

غير أنه، في مقابل ذلك، يحسب للفارابي كونه فتح النقاش الفلسفي الجاد في ثنائية: العقل / الإيمان، التي سيستمرّ النظر فيها إلى غاية القرن الثالث عشر الميلادي في الغرب اللاتيني لتستمر إلى حدود عصر ديكارت، حيث تحوّلت إلى قطيعة منهجية نهائية قائمة على فصل منهج النظر العقلي عن منهج الكلام في الدين.³⁰

كانت هذه الإضافة التي أضافها الفكر النظري الفلسفي الإسلامي بخصوص تعقيل الإيمان الديني، غير أن الفقهاء ردوا عليها بالرفض فحنقوها واضطهدوها. ونتيجة لهذا الردّ العنيف، هاجرت إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة البنية الثقافية الإسلامية من دون أن يحصل لها حل نظري؛ ثم عادت من جديد إلى موطن نشأتها الأولى، أي الثقافة المسيحية اللاتينية. هنالك وجدت نوعاً من الصلح والاستقرار بعد أن مهدت المحاولات السابقة للفلاسفة المسلمين الطريق نحو إنجاز توفيق بين العقل والإيمان من جديد، وقد تحقّق ذلك على يد اللاهوتي «توماس الأكويني».³¹

29 سوف يشتد الصراع بين الديني والنظر العقلي في ظل الإسلام ليس فقط لتعارض منطقيهما، بل لأن الدين الجديد قد فهم على أنه دين كوني مرسل للعالمين، وهو بذلك مهيم على كافة الرسالات السماوية السابقة: اليهودية والمسيحية. لذا فقد أحس نظاره من فقهاء ومتكلمين بهذا البعد الشمولي للإسلام، وهو ما أّجج الصراع أكثر مع الفلسفة ومع منهجيتها العقلية في البحث اعتباراً من كون الدين شاملاً لكل شيء.

30 بهذا الخصوص، يصرح الأستاذ عبد المجيد بـعـكـريـم بـما يـلي: «من المنظور الإبستمولوجي، شكل الدين (=يقصد الوحي السماوي) ظاهرة فكرية جديدة، كان لزاماً على النظرية الفلسفية القائمة استيعابها وإدماجها ضمن معقوليّتها. ومن بين تلك المستجدات الدينية مسألة خلق العالم وعلاقة الله به، والبرهنة على وجوده، وخلود النفس الفردية بعد انتثار الجسد. وهذا هو ما دفع الفلاسفة إلى إعادة النظر في نظرية العقل والمعرفة وبالتالي علاقة النفس بالجسد، وذلك لإعادة التلاؤم داخل المنظومة ورفع التناقض الحاصل بوفود الدين الجديد (= يقصد الديانات السماوية)». أنظر: العنف في تاريخ الفكر النظري، مرجع سابق، ص 95

31 المرجع نفسه، ص 94

قام القديس «توماس الأكويني» في هذه الفترة (=القرن 13 ميلادية) تحديداً بتقريب الفلسفة، بما هي منهجية منطقية كونية ضرورية، من الفكر الديني فجعلها في خدمته. وكانت أهمية هذا التقريب، حسب مؤرخ الفلسفة «إميل برييه»، في قدرته على إزالة التوتر الحاد الذي وسم تاريخ جدلية العقلي والديني، حين دفع بتقارب طرفيها إلى حد القول بخدمة الفلسفة والعقل للدين واللاهوت. وقد أكد الأكويني بهذا الصدد نظرية أرسطو المعرفية عندما اعتبر أنّ معرفتنا البشرية تبدأ دائماً بالحس، معتبراً الوجود أول التصورات العقلية التي تبلغها عقولنا مثلما كان يقول أرسطو.³²

استطاع هذا اللاهوتي المعتدل أن يختزل كل التعارضات القائمة سابقاً بين المعطى اللاهوتي الديني والمعطى العقلي الفلسفي إلى تعارض منهجي واحد قائم على ما يلي:

لئن كان موضوع المعرفة واحداً (=الوجود) بينما العلوم التي تبحثه متعددة، فلائ للموضوعات والأشياء وجوهاً مختلفة بحيث يمكن النظر إليها من زوايا نظر مختلفة: من جهة ذاتها، ومن جهة طبيعتها، ثم في علاقتها بالله باعتبارها مخلوقة وموجودة لغاية محدّدة. أما البحث عن هذه الأشياء من طرف العقل (بما هي خاضعة لعلاقة السببية العقلية الضرورية)، فإنه لا يلغي بتاتاً القول الديني بكونها تدرج ضمن علاقة خالق بمخلوق. لذلك، يجب أن نبحث عن الطريق المؤدي إلى الجمع بين منطق حدي طرفي هذه الجدلية: الديني الذي يرى في الخالق علّة الكون وكلّ موجوداته التي أوجدها بمجرد كلمة «كن»، والعقلي الذي يفسّر وجود تلك الموجودات بكونها خروجاً من القوة إلى الفعل في الزمان.³³

أسقط الأكويني التوتر القائم بين الإيمان والنظر العقلي لصالح تضافرهما وتعزيز دورهما في حياة الناس. بذلك رفع التضاد والصراع اللذين غلبا على تاريخ نزاع الديني والكوني منذ بدايته مع الآباء الأوائل للمسيحية، مروراً بالفلسفة الإسلامية المشائية، وصولاً إلى القرن 13 الميلادي، حيث تحقّق الصلح الهشّ والمؤقت بين الطرفين نظراً لاستناده إلى الأنموذج الأرسطي الذي سيّضح عجزه عن مسايرة المستجدات النظرية والعلمية التي سوف تسفر عنها الثورة الكوبرنيكية فيما بعد.³⁴

ظهرت مشكلات جديدة أمام الفكر النظري في القرنين 16 و 17 الميلاديين، نجمت عن تشكّل صورة جديدة إلى العالم تخالف ما كان رائجاً حول كون الأرض مركزاً للكون سابقاً. أصبح بمقتضى ذلك لازماً على الفكر النظري الجديد أن يُضحّي بأحد الطرفين لصالح الطرف الأقوى. ثمّ كان المعطى الديني الطرف الضعيف الذي سينسحب من مسرح النظر العقلي بعد قرن كامل من الرّيبة والبحث والشك (=القرن 16 ميلادية). فسح هذا المستجد المجال لميتافيزيقا العلم الجديد، التي تتعرّزت بالكثير من الاكتشافات النظرية

32 إتيان جليسون: مرجع سابق، ص 131

33 عبد المجيد بكريم: العنف في تاريخ الفكر النظري، مرجع سابق، ص 98

34 المرجع نفسه، ص 99

للعلم الحديث، وعلى رأسها النظرية الكوبرنيكية مع العالم الفلكي «كوبرنيك» في علم الفلك ورديفتيها الفيزيائية مع العالم الفيزيائي «غاليلي» والفلسفية مع الفيلسوف «ديكارت». وقد اقتنع النظار والعلماء الجدد فيما بعد بحتمية استبعاد الدين عن النظر العقلي لما يشكّله من إعاقه منهجية للعلم الحديث.

كان ذلك العلامة البارزة للفكر الفلسفي الحديث المبني على أنقاض الأنموذج الوسطوي القائم على الصلح بين الديني والفلسفي،³⁵ حيث طال الشك كل شيء ولم يعرف كيف يبني شيئاً إلى أن غدا هذا القرن فترة فقدان الثقة في كل شيء، فصار الإنسان فيه محروماً من معايير الموروثة عن المنظومة السابقة للحكم والاختيار فلم تكن له بعد معايير جديدة ومتمينة، وأصبح يحسُّ بأنه ضلَّ السبيل في عالم قلق انتقى منه اليقين وصار فيه كل شيء ممكناً.³⁶

هكذا قطع ديكارت الشك باليقين بأن المشكلة ليست دينية في الأساس، بل هي معرفية علمية محضة؛ أي أنّ المشكلة المطروحة هي كيف أفهم ذاتي والعالم الذي أعيش فيه؟ ومن ثم ما هو المنهج العقلاني الصالح لتأسيس اليقين العلمي بذاتي وبالعالم الذي أعيش بداخله؟ لذلك لم يحصل أن طال شك ديكارت يوماً ما الأمور الدينية، بل كان يعتقد أنّ هذه الأمور إنّما تقع خارج مجال العلم الذي يبحث عن تأسيسه. وقد ارتأى في مختصر كتابه «التأملات الميتافيزيقية»³⁷، عند حديثه عن أصل الخطأ، أن يترك جانباً كل ما يتصل بالخطيئة واللاهوت المسيحي، ليس خوفاً من الكنيسة كما يقال عادة، بل لأنّه كان يؤمن إيماناً جازماً بأنّ العقل والبحث العلمي الدقيقين ينفصلان تماماً عن اللاهوت والدين لا اعتبارات علمية إبستيمولوجية محضة.

إنّ الإيمان يتوجّه إلى قدرات الإنسان الأمي العادي، وهو بذلك لا ينطوي على منهج عقلي دقيق إذ الدين في أساسه يتوجّه إلى المؤمن الذي يرتكب الخطايا، وليس إلى الذات المفكرة الخالصة التي ترتكب الأخطاء المعرفية كما يقول. لهذا يقع الدين خارج دائرة النظر العقلي الفلسفي، على اعتبار أنّ موضوعاته لا تستجيب لمعيار البدهة والوضوح الضروريين في المعرفة النظرية مثل العلم؛ فالقضايا الدينية ليست علمية ولا فلسفية، لذلك فهي تستوجب الاستبعاد التام من الفكر النظري الكوني.³⁸

دشّن «ديكارت» العصور الحديثة بفصل نهائي مطلق بين الديني والعقلي، فأنهى بذلك قصة جدلها لصالح الفكر النظري العلمي. وقد استخلص بذلك النتيجة الفلسفية المترتبة عن الثورة الكوبرنيكية القاضية بحتمية الفصل بين الدين والعلم، كما كان يدعو إلى ذلك «غاليلي» عندما واجه رجال الكنيسة بالقول بأنّ

35

36 المرجع نفسه، ص 11

37 Descartes. R: Méditations métaphysiques, abrégé de six méditations; Paris, presses universitaires, année 1970. P 22

38 عبد المجيد بعكريم: العنف في تاريخ الفكر النظري، مرجع سابق، ص 107

الكتاب المقدس لا يعلمنا كيف تسير السماء وإنما فقط كيف نسير نحن إليها.³⁹ غير أنّ ديكارت لم يكن يوماً يروم بحث الأمور الدينية عندما تطرق للبرهنة على وجود الله، بل كان سعيه فقط إلى إقناع الكفار والملحدين الذين حرموا نعمة الإيمان. أمّا الغرض الحقيقي من «تأملاته الميتافيزيقية»، فقد كان لمجرد البحث عن تأسيس العلم الحديث وليس شيئاً آخر كما اعترف هو نفسه لصديقه «Mersenne».⁴⁰

ترتّب على المحاولات النظرية والمنهجية للوسيطيين (فلاسفة عصر الوسيط الذين حاولوا التوفيق بين الإيمان والعقل) فشل في تقريب منطق النظر العقلي إلى منطق الاعتقاد الديني على الرغم من النجاح النسبي الذي حقّقه بعضهم (الفارابي، ابن رشد، الإكويني). غير أنّ قيام الثورة الكوبرنيكية وما تلاها من مستجدّات علمية وفكرية أفضى إلى تثبيت الاعتقاد بانفصال المنطقين واستحالة ردّ الدين إلى المعقولة الفلسفية والعلمية. وساهمت الديكارتية وما تلاها من نزعة آلية في الفكر والنظر في حسم هذا النقاش، وكانت نتيجة ذلك طرد الدين من المعقولة النظرية والمنهجية العلمية، فانكمش الديني معرفياً وسياسياً وأخلاقياً لصالح بروز نظريات عقلية ميتافيزيقية في القيم والأخلاق والسياسة، كما جسّدت ذلك حادثة عصر الأنوار. لكن لماذا لم يدم منطق الفصل ذاك سوى عصر الحداثة والأنوار؟ لماذا شهد الفترة المعاصرة عودة جديدة للنظر الفلسفي في الديني؟ ما هي مميزات هذه العودة إذاً؟

ثانيًا. التفكير في الديني على جهة التأويل والفهم

لمّا ترك علماء العصور الحديثة وفلاسفتها التصورات الدينية جانباً لصالح المعرفة العلمية التي أخذت بزمam المبادرة لفهم العالم، فقد بحثوا قوانين الطبيعة الفيزيائية المادية بعيداً عن أيّ منطق للغائية السائدة من ذي قبل في التصور الديني الميتافيزيقي العصر الوسيط. ترتّب على ذلك أن شهد حوار الديني والعقلي نهايته بفكّ الارتباط بين التأمّل الديني للعالم (=التفسيرات الميتافيزيقية الغائية) والتفسير العلمي الفيزيائي الجديد الذي تأسّس حديثاً على يد كل من: كبلير وغاليلي ثم نيوتن فيما بعد. لكن الفضل في ذلك، في نظرنا، يعود أساساً إلى الفيلسوف ديكارت الذي ردّ سؤال خلق العالم ليتحوّل إلى سؤال التّكوين (=كيف تكوّن العالم)، ثمّ جعل سؤال غايته (=منطق الغائية الديني) يتحوّل إلى سؤال التسخير. وبذلك يكون قد أعاد بناء العالم وفق منطق الكوني العقلي متخلّياً عن منطق الديني الذي لا يفي بغرض الإنسان حتى وإن كان صحيحاً.⁴¹

كان الانفصال بين الطرفين شرط تحرّر العقل الحديث من النظرة الدينية الكلاسيكية التي تقيّده باعتباراتها الفقهية واللاهوتية والتشريعية الضيقة التي تحرّم ما لا يوافق معتقداتها وتحلّل ما يناسبها، فتمنّع على الإنسان إمكانية أن يصوغ نظرة علمية عقلانية مستقلة وكونية ليس لذاته فقط، بل وحتى للعالم الذي يعيش فيه. ثمّ

39 Blumenberg. H: La légitimité des temps modernes, op. cité. p 40

40 إميل برييه: تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي. دار الطليعة- بيروت، الطبعة الثانية 1993، ص 6

41 عبد المجيد بعكريم: العنف في تاريخ الفكر النظري، مرجع سابق، ص 122

كان أيضًا شرط تحرير الإنسان من النظرة الموضوعية الطبيعية التي لا ترى فيه سوى كائن طبيعي غير حرّ حتى وإن كان عاقلًا.

غير أنّ مجيء الثورة العلمية الحديثة⁴² في علمي الفلك والفيزياء، قد عَجَّل بصياغة فهم جديد للعالم مخالف للقديم القائم على النزعة التشبيهية التي ترى في الإنسان صورة مصغّرة للكوسموس بمعناه الغائي. هيّا الفكر النظري الجديد الذي تأسس بعد الثورة الكوبرنيكية المناخ الفكري الكافي لفهم جديد للإنسان وللعالم بعيدًا عن تصوّرات الديني التقليدية.⁴³ وبموجب ذلك، رُفض منطق الديني في عصر الأنوار بشدّة واستهجن أمره، فكان ذلك تبريرًا قويًا لطرده من على مسرح الفكر النظري. ومن تجليات هذا الرفض نقاشات فولتير ورسائله حول الدين (انظر رسالته في التسامح)، ثم تفريق كانط الشهير بين الدين والأخلاق وضربه صفحًا عن الدين التاريخي المتوارث عن الكنيسة (انظر كتابه عن الدين في حدود العقل)، وأيضًا تصوّرات أوغست كونت الوضعية الرافضة لللاهوت الديني والميتافيزيقي الكلاسيكي.

كرّست هذه التصوّرات النظرية صورة سلبية للديني بالمعنى التقليدي المتوارث عن الكنيسة، فكانت آراء هؤلاء النظار مناسبة لانتشار ازدياد الديني في الفكر الحديث برّمته. غير أنّ الانتباه لدور الدين في حياة الناس وثقافتهم سرعان ما سوف تكتشف من جديد مع بعض رواد النزعة الرومانسية الألمانية الحديثة، وتحديدًا مع الفيلسوف ورجل الدين البروتستانتي الشهير أرنست فريدرش شلايرماخر في خطاباته الشهيرة حول الدين،⁴⁴ حيث دعا إلى الدفاع عن جوهر الدين والبحث عن طرق وأساليب جديدة لفهم دوره في حياة الناس، فكان هذا بمثابة منعطف جديد دشّن التفكير في الديني لكن هذه المرّة على جهة تأويله.⁴⁵ فما هي خصوصيات منطق النظر الجديد هذا في الديني؟ وما البراديغم النظري المؤسس له؟

في البداية يلزمنا التنبيه على أنّ التفكير في الديني على جهة تأويله يختلف اختلافًا بيّنًا عن منطق التفكير فيه على جهة تعقيله أو تأسيس معقوليته. أمّا مردّد ذلك، فيعود إلى اختلاف البراديغم النظري الموجه للنظر الفلسفي في الديني في كلا الأنموذجين. فلئن كان براديغم العصور الوسطى محكومًا بالأنموذج النظري الأفلاطوني / الأرسطي القائم على فكرة وجود غائية للطبيعة والكون، وهو ما شجّع نسبيًا بالقول

42 H. Blumenberg: La légitimité des temps modernes, op. cité. p 41

43 لعلّ من استتبعات قيام براديغم الذات المفكرة الواعية في العصور الحديثة طرد التفكير اللاهوتي والديني من منهجية التفكير والاستشكال النظري والقول باستقلال العقلي التام منهجيًا ونظريًا عن منطق الإيمان الديني.

44 Schleiermacher. F. D. E: De la Religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs (1799); trad. nouvelle en français par Bernard Reymond, Paris, Van Dieren Éditeur, 2004.

45 يعتبر كتاب شلايرماخر هذا من الأعمال الأدبية الزائدة التي ألّفت في الفترة الرومانسية الألمانية أواخر القرن الثامن عشر تحديدًا سنة 1799م. وقد ضمّنه خمسة خطابات تتناقل عن الدين وعن مشروعيته في الحياة الفردية والجماعية للناس، ضدًا عن تهجمات المثقفين الأنواريين الذين طردوا منطق الإيمان الديني من ساحة النظر والتأمل الفلسفي، اعتقادًا منهم بانحطاط المنظور الديني للحياة وعدم أهليته لتأمل الحياة والوجود البشري. وقد دافع شلايرماخر في كتابه هذا عن تصوّر خاص به للدين، قوامه الإحساس والشعور باللاهوتي والمطلق في تجلياته المختلفة، والذي يستحيل على العقل والمعرفة العلمية تمثله أو استجلاء معناه. شدّذ في سبيل ذلك طريقة خاصة في الفهم تعتمد استراتيجية تأويل النصوص الدينية، مقترحًا في إطار ذلك الانطلاق من مفهوم "التجربة الدينية" التي يشعر بها كلّ إنسان ويعيشها كلّ واحد منا بطريقته الشخصية.

بتعقيل الإيمان الديني من خلال الأداة المنطقية والإلهيات؛ فإن قيام الثورة العلمية الحديثة بعد الكوبرنيكية والديكارتية سرعان ما عجل بتقويض مثل هذه المحاولات نظرياً وعملياً، وهو ما فصل منطق الدين عن منطق العلم فصلاً واضحاً حتى تباعد المنطقتان وانفصلا فصلاً نهائياً في عصر الأنوار.⁴⁶ لكن حصلت مستجدات فكرية لاحقاً ودفعت بالتيار الرومانسي في الفكر الألماني إلى الانحياز للجوانب العاطفية والخيالية الدينية وغير الدينية. وقد أفرز ذلك أنموذجاً فكرياً مختلفاً حاول التعاطي مع المسألة الدينية بنوع من المرونة والاعتبار، وكان ذلك بداية تبلور براديعم جديد للتفكير في الديني، لكن هذه المرة على جهة تأويله كما فعل شلايرماخر في أهم كتاب هيرمينوطيقي له «عن الدين: خطابات إلى محتقريه من المثقفين» (De la Religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs) والذي نقترح اعتماده هنا أنموذجاً لهذا المنعطف.⁴⁷

لما طرد الديني من دائرة معقولية الفلسفة الحديثة ولما فصل منهج العلم عن الديني، وفُصح المجال لقيام فلسفة جديدة في المعرفة قوامها السببية الطبيعية في العلم والحرية في الأخلاق والميتافيزيقا؛ كانت نتيجة ذلك ازدياد الدين من طرف مثقفي الأنوار. ورداً للاعتبار للديني حاول شلايرماخر إعادة بناء الثقة بالديني وتأسيس المكانة اللائقة به في المجتمع الحديث انطلاقاً من أنموذج تأويل التجربة الدينية، منطلقاً من كون فهمنا للدين إنما يتأتى عبر فهم تجربة الإنسان الشعورية والعاطفية الدينية عبر حدس الأبدية وتأمل اللانهائي الثاوي خلف النهائي من حولنا.

تتجلى حكمة الدين بالنسبة إلى هذا المنظور الجديد في الربط بين عظمة الإنسان النهائي بعظمة هذا الكون اللانهائي الذي يوجد فيه، غير أنّ الإحساس بهذه العظمة لا يتأتى عن طريق العلم والعقل، وإنما من تأمل المطلق الثاوي خلف كلّ الأشياء الموجودة في الكون. لذا عاب شلايرماخر على معارضي الدين ومنتقديه تلك الصورة السلبية التي يقدمونها عنه، والتي تتجاهل أو تجهل جوهر الدين. وقد ألزمهم بمقتضى حججهم ضد الدين الوقوع في التناقضات في مزاعمهم بما يجعلهم لا يلامسون بل ويجهلون جوهر الدين. فما هو جوهر الدين هذا الذي ينطلق منه شلايرماخر للدفاع عن مشروعية الدين في الحياة؟

46 أنجز هذه المهمة كلّ من فلاسفة الإسلام والمسيحية على حدّ سواء، لكن بمجرد ما سقط الأنموذج المعرفي الأرسطي نتيجة ظهور مستجدات نظرية ومنهجية (الثورة الكوبرنيكية)، سقطت فكرة الجمع بين النظر العقلي والإيمان الديني من اعتبار نظار الحداثة الغربية (ديكارت، إسبينوا، كانط).

47 ترجم هذا الكتاب من الألمانية (Über die Religion) إلى اللغة الفرنسية (De la religion) سنة 1944م من طرف جون غوجي عن دار النشر «أوببي مونتين»، ثم تلتها ترجمة ثانية جديدة سنة 2004م من طرف برنارد رايمون عن دار «فون ديران»، وهي النسخة المعتمدة في هذه القراءة، نظراً لدقتها وسهولتها في القراءة. يعبر هذا الكتاب (عن الدين) عن مرحلة متطورة لمسار هذا الفكر واللاهوتي البروتستاني الذي زواج بين التأليف الديني اللاهوتي والترجمة والتأليف الفلسفي. وبالعودة إلى تأليف هذا الأخير نلاحظ انشغاله الشديد بمحاورات أفلاطون، حيث أنجز حولها أهم الترجمات الألمانية، وألف حولها عملاً فلسفياً رائداً سماه «مقدمات إلى محاورات أفلاطون» (1804 و1828م)، ثم أيضاً اهتم بالجماليات (1805 و1806م)، وكذلك باللاهوت والهيرمينوطيقا. وفيما يخص أهمية الكتاب، فقد نشر بعد النشرة الأولى (1799) مزارات عديدة في اللغة الألمانية، حيث توالى النشرات بعد ذلك على نطاق واسع، كانت آخرها نشرة 2016

يلزم حسب شلاير ماخر لمعرفة جوهر الدين ترك المقولات المعرفية والمبادئ العقلية جانباً لصالح تأملّه ومعاشة تجربته الإيمانية شعورياً وعاطفياً.

الدين بالمعنى الذي يقول به هذا الفيلسوف ليس موضوعاً معرفياً أو أخلاقياً أو الميتافيزيقا كما زعم بعض المثقفين العقلانيين؛ بل إنه يتجاوز الأخلاق والميتافيزيقا والعلم، ليصبح خضوع الروح للامتناهي حيث يجمع بين حدس الكون والإحساس به، حدس المتناهي وإحساسه للامتناهي. إنه يوجد فوق متناول المعرفة الموضوعية العلمية والأخلاقية والميتافيزيقية، وهو بهذا المعنى بعيد عن تشويهاات الممارسة الإمبريقية، وليس يكون في متناول إدراك الفكر التأملي النظري. يرجع شلاير ماخر الربط بين الأخلاقي والدين إلى العقلية التي يفكر بها الفلاسفة وعامة الناس.⁴⁸

الدين أيضاً شكل من أشكال الظهور والتجلي بالنسبة إلى الروح البشرية ينبغي للناظر في أمره أن يحترم خصوصيته، ويحافظ على استقلاليته عن كل معرفة أو قانون أو أخلاق أو سياسة على الرغم من كونه يحتوي بعضاً من عناصر معرفية وسياسية وأخلاقية. إنه، من حيث هو تجربة دينية، يتكوّن من عنصرين مختلفين: الإحساس والحدس، الباطن والظاهر، المضمّر والجلي؛ وهو بهذا المعنى يعدّ سعياً نحو الاتحاد بالملّوق.⁴⁹

يصبح الإنسان بفضل تجربته الدينية مرآة وانعكاساً للكون في الوقت نفسه، ويؤخذ بالإحساس بعظمة الملّوق حين يشعر باحترام كبير لكل ما هو أبدي، وجلي، وملّوق. إنّ الدين هنا له وجهان أو مظهران أساسيان هما: مظهر خارجي يتمثل في الطقوس والشعائر والعبادات، ومظهر داخلي يتمثل في التأمل الداخلي الباطني الذي يكشف عن معاشة لحظات التجلي الأولى للملّوق في الخلق. لذا فالإنسان في تجربته الدينية يعدّ انعكاساً للكون والملّوق معاً، فيشعر ويحسّ بعظمة الملّوق وينتابه احترام عميق للأبدي والالانهائي.⁵⁰

تأسيساً على ما سبق، يرى شلاير ماخر في المسائل الدينية التقليدية: وجود الله، خلود الروح، المعجزات، الوحي، الإلهام والنبوات، مجردّ ظواهر لا معنى لها إن لم ينخرط الإنسان في تجربة داخلية عاطفية للدين عن طريق إحساساته الشعورية وحدسه الباطني والتطلّع إلى الملّوق الالانهائي. هنا تصبح المعارف والمفاهيم والمعتقدات الدينية الموروثة ثانوية مقارنة بهذه التجربة الشعورية الحية التي يحسّ من خلالها المرء بالصلة المباشرة بالملّوق.⁵¹

48 Schleiermacher: De la religion, Op. Cite; p 137

49 Ibid: p 138

50 Ibid: p 139

51 Ibid: p 141

هكذا لا يتوجّه الدين الحق إلى ما هو متناه أو خاص، وإنما إلى المطلق اللامتناهي. وتكمن مهمته في مساعدة الإنسان في الكون ليعانق المطلق اللانهائي، لذا ينصح حين تعلم المرء للدين أن لا يكون منكباً على حفظ جملة من القواعد والتطبيقات الطقوسية، بل عبر إيقاظ الاستعدادات العميقة في وجدانه التي تؤهله للتعلّق بالمطلق اللانهائي، وهنا لا يصحّ اختزال الدين في مجرد الشرائع والأخلاق. وهكذا ليس الدين فكراً ولا حدثاً، لكنه تأمل وإحساس، بهذا الكلام يوجه شلايرماخر النقد إلى تصورات المعارضين للدين، حيث يعتبر الإنسان صورة للإله من حيث يمثل الوحدة المطلقة بين الواقع والمثال.⁵²

إنّ الدين في عمقه إحساس الإنسان وشعوره بالمطلق وتجسّداً للوحدة بين النهائي واللامتناهي، وعليه لا يوجد تقابل بين الإنسان والطبيعة من حيث كون الدين يقوم على أنّ الإنسان جزء لا ينفصل عن هذه الطبيعة. أمّا ما يميّز الدين عن الأخلاق، فهو أنّ الأخلاق من حيث هي حدث وفعل تقضي بجعل حرية الإنسان شرط إمكان إرادته الفعلية؛ بينما الدين يسلم بأنّ تلك الحرية هي نفسها الطبيعة في الإنسان.⁵³ وأمّا الطريق إلى الدين فهي الحدس والشعور العاطفي، وقد تحدّث شلايرماخر عن الحدس الديني باعتباره حدساً بالوجود، وهو حدس عام كلي مباشر نستشعر من خلاله تلك الوحدة الكلية التي تقع وراء المظاهر المتعدّدة لأشياء الكون.⁵⁴

يتغلغل الدين بالمعنى السابق في شعورنا الذاتي، ثم يحمل ملكاتنا الروحية ويجعلها كلّها في مجرى اندفاعاتنا الشعوريّة والحسيّة. وبفضله أيضاً يقطن أرواحنا نشاط قويّ يحولّ فكرنا وعملنا إلى موضوعة للخيال السماوي. يقع هذا الدين بعيداً من الطقوس والشعائر التقليدية المألوفة، وهذا ما يجعل فكرة الورع الديني الذي يتحدّث عنه الفقهاء سخيّة من حيث هي مجرد التزامات تعبدية طقوسية فاقدة للعمق متى فصلت عن هذا الشعور. والدين بهذا الفهم لا يحتاج إلى فقهاء ورجال دين، كما لو كان مدوّنة فقهية يتم حفظها وتلقينها تلقيناً أعمى، بل يقوم على نوع من التثقيف الذاتي القائم على كون علاقتنا بالعالم وبالروح مباشرة، وهذا يساعدنا على مقاومة الانفعالات السلبية والأنانيات الفردية والتوجّهات المصلحية الدنيوية الآنية.⁵⁵

أقام شلايرماخر جوهر الدين على تأمل العالم ومعايشة تجربته حدساً وشعوراً، وبالتالي أسقط فكرة التوجّه بإدراكنا إلى الطبيعة والأشياء المتناهية لمعرفة الإله، بل علينا التوجّه مباشرة بعاطفتنا إلى اللامتناهي لنرى الله في كلّ شيء ويرانا كلّ شيء. إنّنا لا نستطيع أن نكون متدينين بحق ما لم نستوعب أنّ أصل المبادئ يوجد في شعورنا الداخلي الخاص، وعليه لا يجوز لنا أن نختزل تديننا في مجرد الطقوس وبعض المبادئ الأخلاقية والشعائر الدينية الموسمية، بل علينا أن نربط تديننا بشعورنا بالمطلق متجسّداً في كلّ

52 Ibid: p 142

53 Ibid: p 151

54 Ibid: p 156

55 Ibid: premier chapitre.

شيء. إننا لا نعرف جوهر الدين بالعقل والمعرفة العلمية والأخلاقية المينافيزيقية، وإنما بأن نسلك سبيل الفهم والتأويل والقول بالذاتية التأويلية وما تقتضيه من نشاطات سيكولوجية حدسية وشعورية خارج أطر العقل المحدودة.⁵⁶

يلعب الفهم دورًا حاسمًا في تأويل التجربة الدينية من خلال قيمته الإشارية في تفسير أبعاده وحيويته للإنسان. لذا ركّز شلايرماخر القول على البعد الذاتي للفهم في عملية تأويل التجربة الدينية للإنسان نظرًا لحيوية البعد الوجداني للدين، وأيضًا لما تلعبه العاطفة الدينية من أدوار في تفسير الجوانب اللاعقلانية والطبيعة الغامضة للشعور الديني في الحياة. لذلك لم يسع في خطابه عن الدين إلى بحث براهين وجود الله وتعليل مشروعية الإيمان بتقرير الحجج العقلية على أهمية التجربة الدينية، وإنما قام بمحاجة خصوم الدين بالبرهنة على أنّ الدين يشكّل حقلاً جديداً وأصيلاً للوجود البشري، حقل يسوّغ حياتنا الروحية ويضفي عليها المعنى العميق للوضع البشري.⁵⁷

لا يجوز اعتبار الدين إدراكاً تابعاً للمعارف العقلية والعلمية، لكنّه خلاف ذلك يمثّل عنصراً آخر مستقلّ يكملّ حياة الإنسان، ويعطيها المعنى الذي تعجز المعرفة العلمية والعقلية أن تعطيه. لهذا السبب يرفض شلايرماخر رفضاً باتاً تأسيس الدين على أسس من المعرفة النظرية والمنهجية كما حاولت بعض المحاولات الفلسفية الأخرى القيام به.⁵⁸ فالدين حسب هذه الرؤية يؤوّل ويفهم من حيث هو تجربة شعورية ذاتية؛ وبالتالي لا يمكن إخضاعه للعقلانية النظرية وكذا للتصورات التجريدية كما دأب على نهجها وتطبيقها بعض فلاسفة الحداثة أمثال: هيغل، أوغست كونت، فيورباخ.. في القرن التاسع عشر. غير أنّ محاولة إعادة الاعتبار للديني لدى شلايرماخر لم تكن ذات بعد نظري وفلسفي كبير، بقدر ما كانت مرافعاته عن الديني تجسيداً للحماسة الرومانسية لدور العاطفة والشعور الدينيين في حياة الإنسان. تجاوزاً لهذا الضعف التنظيري في إبراز كيف عاد الديني إلى ساحة النظر الفلسفي، نقترح الانفتاح على تجربة فلسفية جديدة أخرى، تنتمي إلى الاتجاه النظري نفسه، أي مجال تأويل الديني. ونقصد هنا تحديداً تجربة الفيلسوف الفرنسي بول ريكور.

تمكننا تجربة ريكور التأويلية المنتمية إلى تقاليد الفكر المعاصر من تأمل جيد لدلالة عودة الديني في ثوبه الفكري المعاصر. ففي كتاب أساسي لهذا المفكر المعنون بـ: «صراع التأويلات»،⁵⁹ وتحديداً في القسم الأخير منه المعنون «الدين والإيمان»، يصادف القارئ نزوعاً واضحاً نحو رسم منهجية جديدة لقراءة الديني

56 Ibidem

57 Ibid, deuxième chapitre

58 لا يتحقق الدين ولا يتجسد، في ما يزعم شلاير ماخر هنا إلا في إطار تجربة دينية وبمعزل عن الأطر العقلية والمقولات معرفية المسبقة. الدين بهما المعنى تجربة شعورية لها ارتباط بمصدر وقوة مطلقة متميزة عن هذا العالم. تمثل هذه التجربة شعوراً ذاتياً ذا طبيعة حدسية، فلا تتوسطها مفاهيم أو أفكار أو تجريدات عقلية أو أخلاقية أو ميتافيزيقية. لكنها تجربة شعورية وحسب، تفوق الإدراكات المفهومية حيث لا يمكن وصفها أو إخضاعها لمحددات معرفة أو فلسفية مسبقة.

59 Paul Ricoeur: *Le conflit des interprétations*, éd de Seuil, Paris, 1969

وتجربة الإيمان.⁶⁰ منهجية متطورة نوعاً ما عن سالفها لدى شلاير ماخر نظراً لاستفادتها من مستجدات التحليل اللساني والفلسفي المعاصرين. منهجية تركز على منطلقات تأويلية خاصة، تمتح في الغالب من توليفته الفكرية والفلسفية للهيرمينوطيقا.⁶¹ لذا فالسؤال الذي نود بحثه هنا، هو: كيف ساهمت هيرمينوطيقا بول ريكور في ردّ الاعتبار للدين من مدخل تأويلي هيرمينوطيقي معاصر؟

إذا كانت التأويليات تحكي بشكل عام قصة الكائن المؤول الذي يملأ الحياة تأويلاً ورموزاً؛ فإنّ تأويليات بول ريكور المركّبة والمتعدّدة بقيت حقاً مغامرة شائعة تستحقّ مشقّة خوضها، مادام البشر قد ملّوا الانغماس في الشبهات ثمّ التورط في حالة سوء الفهم والخلاف الذي يطبع تصوراتهم وأفكارهم حول العالم. وقد وجد بعض المفكرين أن لا مخرج من سوء الفهم المستشري بين الناس إلّا بركوب مغامرة الهرمينوطيقا، باعتبارها فناً للفهم يقبل بالاختلاف. هكذا يلزم الإنصات إلى ما تقوله الهرمينوطيقا حول علاقة الحقيقة بالمنهج، حيث لم تعد علاقة تلازمية، كما تصوّرتها الرأى الفلسفية الوضعية التقليدية، ولا المنهج بقي وحده الضامن لبلوغ اليقين، بل الحقيقة غدت نسبية ومرتبطة بالفهم الذي ينبع من الذات والمتعلّق بتجربة التناهي الإنساني.

بصيغة تمثّل الحقيقة في منظور التأويليات المعاصرة حدوثاً للمعنى وانكشافاً للالتقاء بين التراث وأسئلة الحاضر⁶²، الحقيقة هنا تتكوّن عن طريق انصهار أفق الحاضر بأفق التاريخ، وعبر حوار الماضي والحاضر أيضاً معاً لتطلّع المستقبل. وإذا ما طبقنا هذا الاستنتاج الهيرمينوطيقي، ثم انتقلنا ممّا هو عام إلى ما هو خاص، لرأينا كيف تحوّل الدين مع ريكور من مجرد صنم وطقوس شعائرية تعبدية، حيث يُضَيّع المنتسبون إليه الرموز الحقيقية، إلى إيمان جديد يضيف المعنى على حياتهم. ولمّا كان الإنسان يبتغي الروح الخالصة للدين، فقد كان لازماً تكسير حجب التقليد التاريخي والمؤسّساتي الذي يحنّط هذا الدين ويسيء فهمه، وذلك لجعل تجربته محتملة له وذات معنى.

60 يفتتح ريكور الفصل الأخير من كتاب "صراع التأويلات" بمقدمة سجالية مع أحد أعلام التأويل الديني المعاصرين في ألمانيا المسمى رودولف بولتمان. وما بدا لنا جديرًا بالملاحظة هناك، هو حرصه على التنبيه إلى بعض التصورات التأويلية لبولتمان بخصوص كيفية التعامل مع النصوص الدينية أثناء تفسيرها وتأويلها، وهو ما يؤثر على حضور الخلفية الدينية المسيحية لدى ريكور بخصوص قضايا التأويل. لكن ذلك ليس بشيء غريب عليه، مادام هو سليل تقليد فكري روحي ينطلق من الفهم الديني المسيحي لتجربة الحياة، وله موسوعة فلسفية غنية بمختلف العناصر الفكرية والفلسفية والمنهجية التي ظهرت في أواسط القرن العشرين.

61 طرح ريكور هيرمينوطيقا بديلة مزودة بمناهج دراسة الرموز والإشارات اللغوية وغير اللغوية، المعروفة باسم "السيميوطيقا" أو علم العلامات. وقد طوّر أنموذجًا تأويليًا يتجاوز به نماذج السابقين عليه (شلاير ماخر، دلتاي، غادامير...) نتيجة ما مرّ به من مراحل فكرية، منذ بدأ مسيرته الفكرية مع دراسة الدكتوراه التي نشرت في كتابه "الحرية والطبيعة: الإرادي واللاإرادي" ومع كتابه الإنسان الخطاء اللذين كونا بدايات مفهومه الفلسفي المتطور الذي ظهر في أعماله من مرحلة إلى أخرى. أنظر بهذا الخصوص: قيس ماضي فرّو: المعرفة التاريخية في الغرب، مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية. نشرة المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط الأولى، سنة 2013، ص 62 و 63

62 تعتمد تأويليات ريكور على مداخل متنوعة ومتعددة في قراءة النصوص، فمن الأنطولوجيا والفينومينولوجيا إلى اللسانيات والتحليليات، إلى التحليل النفسي والتأمليات؛ استطاع تركيب توليفة عجيبة خلق بها إطاراً هيرمينوطيقياً مختلفاً عن كل الذين يبنون التأويل طريقة في التفلسف. لذلك يعتبر التأويل مجموعة من العلاقات التي تربطنا بالوجود من حيث نتأمله ونبحث له عن معنى؛ ومن هذا المنطلق يغزو التأمل الذي نقوم به بصدد الحياة والنصوص تأويلاً لأجل إدراك فعل الوجود خارج العلامات المتناثرة في العالم.

تنهض الهيرمينوطيقا بخصوص هذا المشكل على مساعدة الفكر الفلسفي المعاصر لأن ينجز مصالحة جديدة بين الفكر والإيمان، وذلك بما يعيد للتجربة الدينية دورها ومعناها في حياة الناس. ولأجل هذه المهمة الفكرية، يعتقد ريكور أنه من الضروري أن تموت بعض الأصنام التي اعتقد فيها الإنسان ولا يزال حول مجموعة من المعتقدات والأساطير القديمة في بعض النصوص والتجارب الدينية والتاريخية، وذلك بنزع الطابع الأسطوري عن التراث ونصوصه وتجاربه حتى نقدر أن نحيا حياة رمزية وروحية متحررة نوعاً ما من ربة التقليد الذي سيجت به المؤسسة والممارسة التاريخية المكزرة فهنا لهذا التراث. هذا ما كان مضمون دعوته الفكرية في أن في الرمز ما يدعو إلى التفكير واستئناف الحوار بين الفكر والإيمان من جديد.⁶³

مهمة من هذا النوع تعد مغامرة تأويلية شقيقة من حيث أنها تفعل منهجية التأويل النقدي بصدد مجموع القضايا الراهنة للوضع البشري عبر إستراتيجية نزع الطابع الأسطوري عن الدين واعتبار ذلك مهمة تأويلية بامتياز، مروراً بتأويل الرمزية وقراءة تجربة الخيال وتحرير الفكر والإرادة من أشكال السلب والنكوص التي قد تصيبهما جراء وقوعهما ضحية سوء الفهم. وتأسيساً عليه، يمكن اعتبار ريكور مؤسساً للمنحى اللغوي الثقافي الذي كان له الأثر الكبير في الكتابة التاريخية والأنثروبولوجية في أواخر القرن العشرين.⁶⁴ وقد برز ذلك جلياً في تحليله لمفهومي الخطاب والسردية، حيث لم يقتصر في ذلك على معالجة اللغة المستعملة في السرد والخطاب، بل تناول أيضاً كلاً من الفعل والقول المتمثلين بالإشارات والرموز التي تشكل مصادر الثقافة الإنسانية.⁶⁵ لذا تُعبّر الثقافة عن نفسها لدى ريكور عبر شكلين تعبيريين: الأول، حين صياغة الفرضيات والأفعال والآراء التي تجعل للحياة معنى؛ والثاني، عند وضع هذه الصيغ على محك الاختبار.

غير أن ريكور، وهو يربط بين الثقافة والإرادة، يرى أن إرادة الأفراد تتضمن في ذاتها المشروع الداخلي (أي القصد والنية) والفعل معاً. لذا يصبح للمشروع الذاتي معنى فقط عندما يكون مرتبطاً بوقائع العالم؛ أما الفعل، فليس إنجازاً للعمل وحسب، لكنه أيضاً تلقى لعمل ما واستقبال له. لذا فالفعل هو هذه الحالة التي تتحدد فيها النوايا أو المشاريع مع الوقائع، حيث يشمل كل مظاهر الحياة: العمل والقول والتفاعل مع سياق الأشياء، وكذا الحكي المتمثل في السردية الممتدة إلى خارج عمر الفرد وزمنه، وأخيراً القدرة على تحمّل المسؤولية في الفعل أو إلقائها على الآخرين.⁶⁶

63 جدير بالذكر هنا أن تأويل التجربة الدينية في فلسفة بول ريكور المتأخرة قد نال منه جهداً غير يسير، حيث أنجز قدراً من الانفتاح غير يسير على النصوص السردية والدينية انطلاقاً من المسألة الفلسفية لطرق فهم النصوص المقدسة ومنهجياته. لكن لم يتحقق الأمر دفعة واحدة، ومنذ بداية مشواره الفلسفي، بل كانت متنوعة، حيث كانت الفترة الوجودية سريعة حيث سرعان ما أخذت منحى ظاهراتياً نحو فلسفة كل من هوسرل وهيدغر في ألمانيا وميرلوبونتي في فرنسا. ترجم ريكور الجزء الأول من كتاب هوسرل «أفكار ممهدة للظاهراتية» إلى الفرنسية؛ ثم بعد ذلك اتجه اهتمامه ناحية الهيرمينوطيقا، حيث رسم مسيرته الفلسفية الأخيرة نحو التأويلات.

64 قيس ماضي فرّو: المعرفة التاريخية في الغرب، مرجع سابق، ص 63

65 نفسه، الصفحة نفسها.

66 نفسه، ص 64

ولما كانت الأنساق الرمزية تقدم سياقات وصفية ورمزية مختلفة ومتعددة للسلوك والأفعال الفردية والجماعية معاً، فقد غدت دلالة الرمز في حد ذاتها قاعدة للتأويل. وهذا ما يعني أن الرموز الثقافية قبل أن تكون موضوعات للتأويل، فإنها نفسها مؤولات داخلية للظواهر الثقافية التي يؤول بموجبها هذا الفعل أو ذاك في اتجاه واقعي يمنح الرموز المحايثة وضوحها الأساسي فينجم عنه ما يشبه النص القابل للتأويل.⁶⁷

بمقتضى هذا الفهم يتحوّل المؤول للأعمال الثقافية في النص ليصبح بدوره موضوعاً للتأويل، ويغدو كلّ من الرمز والخيال والفعل في بوتقة واحدة، فيتسع مدلول الرمز ويشمل كلاً من اللغة والدين والفن. ومما يدلّ عليه هذا الاهتمام بالرمزية المتعددة الأبعاد، أنّ بنيات التجربة الإنسانية، المتوفرة على قانون ثقافي معيّن، هي نفسها ما يربط مجموع أعضاء جماعة إنسانية معيّنة فيما بينهم، فيتمكنون عبرها من إنجاز تعارفات وتواصلات مختلفة تجعل هذه الرموز تمثّل قواعد أساسية لسلوكاتهم الثقافية.

أفضت هذه الطريقة في الفهم إلى تأويل رمزية النصوص بما يسمح بنزع الطابع الأسطوري عنها، وقد ساعده ذلك كثيراً في تحليل ظاهرة الشرّ وتأويلها لصالح قيام نظرية في الفعل تتجاوز الصور التمثيلية والاختزالية التي وضعتها فيها التصورات الأيديولوجية والنزوعات الاختزالية. ونتيجة لهذا الفهم، قادت التأويليات بول ريكور إلى إعادة قراءة الدين والإيمان بشكل يسمح بإيجاد وضعية اعتبارية روحية وفلسفية للديني بمعزل عن الطروحات الجاحدة، وبخاصة بعض التصوّرات الفلسفية الكلاسيكية المستنقصة من قيمة الديني، ونقصد هنا تحديداً تصوّرات كلّ من: نيتشه، ماركس، فرويد. فماذا استفاد من محاوره هؤلاء؟ وكيف ردّ الاعتبار للديني من خلال محاورتهم؟

لبحث هذه المسألة نقترح تقديم قراءة سريعة للفصل الأخير من «صراع التأويلات»، حيث نتابع موقف هؤلاء بكثير من التأنّي والتفهّم لعنّا نخرج منه بنتيجة تؤكد فرضيتنا لمسألة عودة الديني من جهة تأويلية. إنّ أوّل ما بدا لنا جديراً بالملاحظة، ونحن نقرأ هذا الفصل، تبنيه بعض الطروحات التأويلية لرودولف بولتمان⁶⁸* بخصوص كيفية التعامل مع النصوص الدينية حين تفسيرها وتأويلها.⁶⁹ لكن ذلك ليس بالغريب على ريكور لكونه سليل تقليد فكري روحي ينطلق من الفهم الديني المسيحي لتجربة الحياة، وله معرفة موسوعية فلسفية غنية بمختلف العناصر الفكرية والفلسفية والمنهجية التي ظهرت في أواسط القرن العشرين.

⁶⁷ يستعمل ريكور التأويل ضد ما يسمّيه «خداع الوعي الزائف» الذي يحرمانا من الانفتاح على مختلف الممكنات الأخرى في عالم اللغة والحياة. يعني بذلك أنّ علاقات التأويل تصبح متبادلة بين الإشارات الدالة (العلامات) والمتولدة (الرموز، الاستعارات والإشارات)، على النحو الذي يسمح به نظام عالم الإشارات والرموز، بحيث يسمح ذلك بتحقيق معنى النص بطريقة شبه إحالية (غير تمثيلية)، فيكون فيها عالم النص مكشوقاً ليدرك القارئ معناه بوصفه طريقة للكينونة (الإنسان) في العالم. هنا يأخذ التأويل لديه معنى التّبرير في الطريق الفكري الذي يفتحه النص، أي التّوجّه به نحو ما يضيئه النص ويشرق عليه. أنظر بول ريكور: النص والتأويل، ترجمة منصف عبد الحق منصف، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، ص 50

⁶⁸* رودولف بولتمان (Rudolf Bultmann) لاهوتي ألماني من خلفية لوثريّة، كان أستاذ دراسات العهد الجديد لثلاثة عقود في جامعة ماربورغ. قام بفصل كامل تقريباً بين التاريخ والإيمان، وكتب أنّ صلب المسيح يكفي وحده للإيمان بالمسيح.

⁶⁹ Paul Ricoeur: Le conflit des interprétations, op. cite. Je cite toute la citation: «...Ces questions, je ne les formule pas contre Bultmann, mais afin de mieux penser ce qui reste impensé chez lui. Et cela pour deux raisons.» p 388

يناقش بول ريكور في الفصل الأخير من «نزاع التأويلات» مشكلة الدين انطلاقاً من تحليل مجموعة من المفاهيم التي تعتبر من صميم التجربة الدينية، وتأويلها مثل: الشر، الرجاء، الحرية، الذنب، العزاء... إلخ. فما دلالة ذلك؟

نعتقد أنّ للأمر علاقة مباشرة بالطريقة التأويلية التي ي نهجها وأيضاً لتصوره للدائرة الهرمينوطيقية القائمة على رؤية منهجية تقطع الطريق أمام المنظورات السيكلوجية للتأويل التي رفضها؛⁷⁰ حيث يجعل التأويل يقطع مساراً منهجياً لا يقع في الدور؛ فمن أجل فهم النص [الديني]، يلزم الاعتقاد فيما يعلنه ويفصح عنه، وبما أنّ ما يكشف عنه هذا الأخير لا يعطى إلا في إطاره، فإنّ فهمه ذاك يستوجب الاعتقاد فيه.⁷¹

غالباً ما ينطلق ريكور في كلامه عن الدين من الفيلسوف كانط، حيث يتبنى تصورات في المسألة الأخلاقية، والتي يناقش من خلالها إشكالية الشر الجذري. إنه لا يخفي ذلك، بل يعلنه أمام الملاء عندما يؤكد ارتباط الكلام في الشر باستدعاء المسألة الأخلاقية عبر مفهوم الإلزام الأخلاقي الذي يبنّي عليه الأمر الأخلاقي الكانطي والقائم على الحرية مقولةً قبليةً متعاليةً تشرط الأخلاق كلها.⁷² وهذا ما نصادفه لديه حين يصرح تعليقاً على هذه المسألة بالقول:

«لئن تساءلتُ حالاً عما هو هذا الخطاب الخاص بالدين حول الشر، فلن أتردد ولو للحظة واحدة لأقول: إنه خطاب الرجاء».⁷³

يحكم تصوّر ريكور للدين، وفقاً لهذا التصريح، بحث مشكلة الشر (Le mal) بما هي قضية لاهوتية بامتياز تحتاج إلى فهم وتأويل؛ فعن طريقها يمكن القيام بمحاولة تأويلية للتجربة الدينية المسيحية كما يقرؤها في هذا الفصل (ولنا عودة فيما سيأتي لهذا الأمر). لذا فاختياره قراءة مسألة الشر وتأويلها عند الكائن العاقل (الإنسان) ليس صدفة أو مجرد رغبة معرفية فضولية لديه، ولكنها تمثل في الأساس عمق التجربة الدينية المسيحية بما هي قائمة في جوهرها على لاهوت السقوط والتطهير من الخطيئة الأصلية.

يعتبر البحث في قضية الشر من فتوحات تأويل مسألة الرجاء بما هي قضية الدين الأساسية التي تقوم عليها المسيحية منذ قيامها. وفي ذلك يصرّح ريكور:

70 Ibid, p 381

71 Ibid: «... pour comprendre le texte, il faut croire en ce que le texte m'annonce; mais ce que le texte m'annonce n'est donné nulle part ailleurs que dans le texte; c'est pourquoi il faut comprendre le texte pour croire.» Fin de citation, p 382

72 Ibid, p 426

73 Ibid: «Si maintenant je demande ce qu'est le discours proprement religieux sur le mal, je n'hésite pas un instant et je réponds: c'est le discours de l'espérance.» Fin de citation, p 427

و«لئن تجرأت مقلداً القديس بولوس، أستطيع القول: حيث يصبح الشر كثيراً، يكون الرجاء أكثر

منه.»⁷⁴

إنَّ المقصود من ذلك أن يبرز مدى عمق الرابطة القائمة بين وجود الشر في حياة الإنسان وتشبث هذا الأخير بالأمل في الخلاص ورجاء الغفران كما هو مبين في الدين المسيحي. غير أنَّ ما يجب الإشارة إليه هنا، هو أنَّ اشتغال ريكور بهذه القضية يختلف عن اشتغال اللاهوتيين من حيث أنَّ النظر في الدين، بالنسبة إليه، يمثل رهاناً فلسفياً يحدّد موقفاً هيرمينوطيقياً تجاه الظاهرة الدينية في مجملها. فالتحوّل التأويلي لفلسفة الدين، خاصيته أنّه ينزع إلى تأويلها بوصفها واقعة من وقائع الشعور لكي يكشف عن معقوليّتها الفلسفية البحتة.⁷⁵

بهذا المعنى يمكن الحديث عن قيام فلسفة تمثّل نوعاً من هيرمينوطيقا خاصة بتأويل الخطابات والممارسات الدينية؛ غير أنَّ من شأن ذلك أن يجعل الفضاء الديني يتحوّل برمته إلى مجال أو فضاء لصراع التأويلات، حيث تقع على كاهل التأويل مهمة إنجاز نوع من النقد لفائدة هذه الفلسفة، وهو ما يحتّم عليه ضرورة الانفتاح على الرمزية، نظراً لاستحالة قيام نظرية تأويلية عامة تتولى هذه المهمة من دون اعتبار الدين رموزاً وأشكالاً تعبيرية تتجاوز المنظورات التاريخية والمؤسّساتية وتكون قابلة للقراءة والتأويل.

لم يعد الدين يتمثّل في تأويلات ريكور تحقيقاً للرغبة في الحماية أو طلب العناية الإلهية، وليس تنهيدة كائن مضطهد ولا طفولة الوعي البشري كما كان ينظر إليه الموقف الوضعي فيما مضى؛ لكنّه قوة أخرى للغة، أو إن شئنا القول هو نداء لا أطلب من ورائه شيئاً آخر سوى ملاقة ذاتي من حيث هي نداء أصغي إليه. إنَّ الدين ها هنا يمثل بؤرة العقوبة المطلقة إزاء مقتضيات الوعي الأخلاقي، وإنّه ليعد تعويضاً عن قسوة الحياة؛ فهو يمثل الوظيفة الأكثر علواً للثقافة والمتمثلة في حماية الإنسان من سيطرة الطبيعة، ومن جهة أخرى تعويضه عن كلّ التضحيات التي يتطلبها العيش في هذه الحياة.

أمّا كلام ريكور عن الإيمان فيأتي في سياق رفعه لتحديد جذري حول ما إذا كان بمقدوره مجابهة (ونقد) الشكل الجديد للدين المترتب على الإلحاد المترتب على تقويض كل من نيتشه وفرويد للشكل التقليدي للإيمان.⁷⁶ في الواقع، يريد صاحبنا إثبات أن هدم الدين بالنسبة إلى الفلسفات الجاحدة (نيتشه وفرويد) ما هو إلا إسقاط لفهم معين على الدين والإيمان، خصوصاً على الإيمان الكنسي، بما هو اعتقاد متأث عن لاهوت

74 Ibid: «... Paraphrasant saint Paul, j'ose dire: là où le mal abonde, l'espérance surabonde.» Fin de citation p 429

75 نبهة قاره: الفلسفة والتأويل، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص 74 وص 90

76 Paul Ricoeur: Le conflit des interprétations, op. cite. Je cite: «La sorte d'athéisme que j'ai en vue est celle de Nietzsche et de Freud. Pourquoi ce choix? Il ne suffit pas de dire qu'ils sont les représentants les plus éclatants de la critique de la religion entant qu'interdiction, accusation, punition, condamnation.» P 432

رسمي للمؤسسات الدينية القائمة (الكنيسة). فيا ترى ما هو هذا المفهوم الجديد للإيمان الذي يسعى صاحبنا لمقارنته؟

يصرّح ريكور في استهلاله للفصل المعنون بـ «الدين، الإلحاد، الإيمان» بالقول:

«إنِّي أقترح هذا العنوان المعبر جدًا عن مقصودي الشخصي: «الدين، الإلحاد والإيمان»؛ حيث تعمّدت وضع كلمة «الإلحاد» في الوسط بين الدين والإيمان، لتمثّل علاقة الوصل والفصل معًا، بحيث تخلف ما تتركه وراءها فتستقبل ما تنفتح نحوه.»⁷⁷

ويكشف هذا التصريح عن رغبة فلسفية في وضع الإيمان موضع تأويل من مدخل ما يناقضه، أي الإلحاد؛ لذا يعقد صاحبنا حواراً بين الطرفين (الإيمان / الإلحاد) لفهم الشعور الديني لدى الإنسان الحديث. وحصراً للنقاش في هذا الأمر يقترح ريكور مقارنة هذا الإشكال عبر أمرين اثنين: مهابة العقاب والبحث عن الحماية. ويرى أنّ هذا الشعور بمثابة بنية عميقة في الحياة لا يمكن تجاوزها إلاّ عن طريق الإيمان الذي يخفّف من وطأتي: البحث الدائم عن العزاء «Consolation» وتجنب الاتهام «Accusation» نظراً لما يشكّلانه من تحفيز للممارسة الدينية ولما تمثّله من تجربة خاصة في حياة الأفراد.⁷⁸

إن قضية فهم الإيمان هنا لا تنفصل عن فهم مسألة الإلحاد، ذلك أن الاتهام والعزاء كلاهما يمثلان، بحسب ريكور، تلك النقطة السوداء في الدين؛ إذ بسببهما يجد الإلحاد مبرراته وحتى معنى وجوده المزدوج من حيث هو: تقويض للدين وتحرر منه في آن واحد.⁷⁹ فالإلحاد مستفاد من الطريقة التي تعاملت بها المقاربات التأويلية لكل من نيتشه وفرويد مع الشعور الديني، إذ ارتكزا إلى طريقة نقدية جديدة ومختلفة عن نظيراتها المعروفة في النقد الديني للعصر الحديث؛ وذلك لما هاجما تلك التعبيرات والتشكيلات الشعرية التي ارتكز إليها الدين التقليدي، لذلك نظرا إليها بوصفها أعراساً متتكرة ومقنّعة للرغبات والمخاوف تسبّب المرض والقلق.⁸⁰

ناقش ريكور الإيمان وقاربه عبر الدخول في حوار مع منظورات هذين الفيلسوفين النقديين، وقد عزا إليهما مسؤولية سوء الفهم الذي لحق الإيمان حين ربطاه بالوهم الذي ينجم عن لعبة الإخفاء التي تسود الأخلاق والشعور الديني برمته. فالإيمان على ضوء هذا التأويل النقدي الجديد، الذي يتوجّه أساسًا إلى تفكيك الأخلاق والمقولات الدينية، عبارة عن إيمان الميتافيزيقا سواء في بعده اللاهوتي أو الفلسفي، والذي يستند

77 Ibid; p 431

78 Ibid, p 432

79 Ibidem

80 Ibid, p 433

إلى ميتافيزيقا السبب الأول أو المحرك الأول الضروري لتعليل الوجود والمصمم لتأسيس القيم، وهو إله الميتافيزيقا باختصار.⁸¹

يستخلص ريكور من محاورته لنقد كل من نيتشه وفرويد للإيمان الديني، كون هذا النقد يجتث مبدأ الإلزام الذي ينغرس فيه إله الأخلاق الذي يقوم عليه الإيمان. لذا يعيب على مثل هذا النقد كونه يحل محل أخلاق الإيمان بالدين والواجب، القول بالغرائر والميول والدوافع الحيوية، ومن ثمّ يعتبر الأولى (الأخلاق) نوعاً من إرادة الضغينة والضعف بما يجعل إله الأخلاق بالمعنى الميتافيزيقي مجرد إله إدانة وتأثيم La culpabilité.⁸² إنه الإله الذي أخفق أمام الموقف الجديد الذي يسكن قلب المثال، ذلك العدم الذي حل محل الإيمان القديم، النقص المطلق للأنا الأعلى؛ وقد استوجب قتله ضرورة فسخ الطريق أمام نوع جديد من التقويم، تقويم بمعزل عن الخير والشر كما دعا إلى ذلك نيتشه، أي أمام الإجراء الثقافي الجديد الذي سيجد في العدمية تعبيره القوي.

يعترض ريكور على منظور نيتشه هذا للإيمان بدعوى أنه يبقى مجرد إدانة واتهام لما يسمّى فكرة تأثيم الإنسان وتخطيئه؛ لذا فتمرد هذا الفيلسوف على الإيمان التقليدي بإعلان الإلحاد، يبقى مجرد اتهام للاتهام بالنسبة إلى ريكور، ذلك أن المتمرد لا يمكن أن يكون نبياً على الرغم من إصرار نيتشه على تقديم زرادشته النبي بديلاً عن المسيح الممقوت لديه. في مقابل ذلك، يقترح ريكور رؤيته للمسألة القائلة بأن نموذج المبشر الرسولي ذي الحرية التي صبغها نيتشه على زرادشته؛ فذاك وحده من سيقدر، بحسب صاحبنا، على القيام بعودة جذرية إلى أصل الإيمان اليهودي المسيحي، القادر على أن يصنع من هذه العودة حدثاً للزمن الراهن.⁸³

يقول ريكور بهذا الخصوص: «.. تشجّعنا طريقة نيتشه في التفلسف بأن نوّكد الطابع الانتقادي لعمله: إذ بالنسبة إلى الأساسي فيه، أي كونه ينطوي على إدانة للاتهام، حتى وإن بقي محكوماً في ذلك بالحق نفسه الذي يعيبه على دعاة الأخلاق... أما نقدنا [نحن] للميتافيزيقا... فيجب أن يصل إلى أنطولوجيا موجبة بعيداً عن حقد الإدانة...»⁸⁴

يفصح هذا التصريح بشكل صريح عن رغبة قوية لدى ريكور لتجاوز موقف الإلحاد من قضية الإيمان كما مثله تصوّر نيتشه خير تمثيل في تاريخ الفلسفة. أمّا رهانه في ذلك (والذي يرفع بخصوص تجاوز

81 Ibid, p 434

82 Ibid, P 436

83 Ibid, p437

84 Ibid: «... la manière de philosopher de Nietzsche nous encourage à accentuer ce côté critique de son œuvre: pour l'essentiel, celle-ci consiste en une accusation de l'accusation et reste tributaire de la sorte de ressentiment qu'elle reproche aux moralistes... Notre critique de la métaphysique ... doit accéder à une ontologie positive, par-delà le ressentiment et l'accusation. » p447

موقف الإلحاد هذا)، فقد كان هو أن يكشف كيف يمكن للدين أن يكفّ عن أن يكون تكريساً للخضوع أو الشعور بالتبعية والدونية، ليتحول إلى فضاء أرحب يشعر فيه الإنسان بالاستقلالية واحترام ذاته وإنسانيته في ذاتيته وفي الآخرين. وبعبارة أخرى، إذا كانت الهرمينوطيقا مرحلة ضرورية لتملك المعنى وتوسّط التفكير المجرد والتفكير المتخفي؛ فإنّها أيضاً تكون منغرسه في الدائرة الهرمينوطيقية التي تضمّ كلاً من الفهم والاعتقاد معاً، فتعمل من خلال فن الفهم على انتشال المعنى من الرمزي.

يصرح ريكور بهذا الخصوص قائلاً: «تصبح مسألة الإيمان مسألة علم تفسير، لأنّ ما لا يتلاشى في بدننا إنّما هو الآخر بإطلاق المعنى بوصفه لوغوساً، وبذلك يصبح ذاته حدث الكلام الإنساني، ولا يمكننا أن نتعرفه إلا في حركة التفسير، تفسير هذا الكلام الإنساني، فدائرة علم التفسير ولدت: الاعتقاد إنّما هو الإصغاء للنداء ولكن ينبغي تفسير الرسالة من أجل الإصغاء إلى النداء. فينبغي للمرء إذن أن يؤمن ليفهم ويفهم ليؤمن.»⁸⁵

يظهر هذا التصريح أنّ التجاور الدلالي واقع بين الإصغاء والطاعة، بين السمع والخضوع؛ فيكون حصول الفهم قرين الإصغاء الحاذق مادام الإصغاء لاحقاً للخطاب، حيث يصغي الكائن لأنّه يفهم، ثم بعد ذلك يفهم لكي يؤمن. إذاً فالإيمان هنا يعدّ أفقاً للفهم، لذلك لا يمكن للموقف الفلسفي الموجب أن يبقى جاحداً وناكراً لهذه الخاصية حتى ولو كان الدين التاريخي يبعث على الإلحاد. لذا فالأمل الأعظم يولد من أن يكون الإنسان مواسياً لنفسه، متحرراً من الثأر؛ إنّهُ يفتح الطريق من جديد للفكر حتى يكون أفقاً للتأويل، وعندها يجعل هذا الأمل من الإلحاد تأملاً واقعياً ينقلنا من الدين إلى الإيمان.

يتضح ممّا سبق ذكره لدى ريكور الترابط القوي بين ممارسة التأويل وفهم الديني والإيماني. لذا نعتقد أنّه ليس سهلاً بالمرّة أن يظنّ قارئ بول ريكور متى كان متسرّعاً أنّه بإمكانه تحديد مفهوم هذا الفيلسوف للدين بشكل عام دون أن يحدّد أو يعرف مفهومه للتأويل أولاً وطريقته في ممارسته. فالطريقة التي ينظر من خلالها صاحبنا للهرمينوطيقا تجعلنا نقتنع بأنّ الفيلسوف المؤول ليس واعظاً نبوياً ولا مبشراً رسولياً كما في الأدبيات اللاهوتية؛ لكنّه بالأساس شاعر ذو بعد ديني مثل زرادشت نيتشه، يفكر في زمن العدمية ويبحث عن الإيمان الخالص الذي لا يلوّثه النفاق.

مهمة كهذه ليست مجرد عقد مصالحة بين التفسير الذي يهدم الأوثان القديمة والتفسير الذي يعيد بناء ما يسمّيه «الإعلان الديني» اعتماداً على معنى أصلي وقع التفتن إليه فيما بعد عبر انتقائية ضعيفة؛ لكنّه أكثر من ذلك، يتلفظ بكلمة التحرّر من حيث هو بدء جديد وخلق يملك حرية العودة الجذرية إلى أصل الإيمان. إنّهُ يخرج من الطريق المسدود ولا يتلفظ بكلمة المنع والإدانة، وإنّما يجعل الرسالة حدثاً ما بعد ديني سابقاً

85 بول ريكور: في التفسير، محاولة في فرويد، القسم الرابع من الفصل الرابع من الكتاب الثالث بعنوان علم تفسير. ترجمة وجيه سعد، الطبعة الأولى طلس للنشر والتوزيع، دمشق- سوريا، سنة 2003، ص 436

على كل قانون من حيث يحاول الاقتراب إلى حالة من الاستقلالية القادرة على فتح فكرنا على معنى جديد للدين خال من الأسطورة والعوالق الطقوسية المؤسساتية والتاريخية.

تلك هي المهمة الحاسمة التي يضطلع بها فنّ التأويل (الهيرمينوطيقا) عندما يتجاوز نظرة الأخلاق التقليدية التي تقتصر على إقامة تعارض صميمي بين مقولتي: الشر والخير، والتي تكتفي بإدانة الشر دون أن تحاول فهم وجوده المتجذر في حياة الإنسان. أمّا في ظلّ تجربة الإيمان بما هو نظرة تعاطف ورحمة وليس نظرة إدانة كما يفرضها الدين الرسمي الطقوسي والتاريخي، فالحرية من حيث هي استتباع للرجاء تعتبر تجاوزاً للموت، وبالتالي فالشر من منطلق الإيمان وفرة في الرجاء. لذا يتوجب هنا أن يمتلك المرء من الشجاعة المزيد كي يدمج الشر في ملحمة الرجاء، فيساعد هذا الشر في تقدّم مملكة الإله كما يفترض ذلك موقف الإيمان.

إنّ مشكلة الشر لا تكمن في العلاقة القسرية والقانونية التي تفترضها التصورات الأخلاقية والكنسية التقليدية، بل تتعدى ذلك بكثير نحو المشاريع الكبرى لشمولية التجربة الثقافية عبر المؤسسات السياسية والدينية التي ينكشف الشر الحقيقي على ضوءها.⁸⁶ لهذا السبب ارتأى ريكور أن ينظر إلى مسألة الحرية لدى الإنسان تحت مسمى الرجاء، وذلك تماشياً مع بعض المحاولات الفلسفية التي تمثّلت هذه القضية بعناوين مختلفة، من مثل «الهوى بالنسبة إلى الممكن» في تجربة كيركغارد الفلسفية، حيث تصبح الحرية المعهود بها إلى الإله مستعدة للجديد الجذري من حيث هي تمثّل الخيال الخلاق والمبدع لآفاق الممكن. فالحرية من حيث هي استتباع للرجاء تعتبر تجاوزاً للموت، وبالتالي فالشر من منطلق الإيمان وفرة في الرجاء؛ وعليه يتوجب أن يمتلك المرء من الشجاعة المزيد لكي يدمج الشر في ملحمة الرجاء، حيث يساعد الشر في تقدّم مملكة الإله كما يفترض ذلك الإيمان.

يتجاوز ريكور في مشروعه لتأويل رمزية الشر منظور اللاهوت القاضي باعتبار الخطأ والسقوط والذنب والإثم مسائل من صميم الطبيعة البشرية. وخلافاً لذلك يرى أنّ الشر يمثل شيئاً غريباً عن طبيعة الإنسان حتى وإن كانت غير منفصلة عنه. إنّ الشر ليس علامة وجودية أساسية في الإنسان مثل باقي الدوافع والقدرات والظروف الأخرى، ولكنّه من متعلّقات الأسطوري والمجازي التي يستحيل على الوصف الإمبريقي الإمساك بها. هكذا يمهد الكلام عن الأهواء التي تطال الإرادة الطريق للتفكير الفلسفي لمناقشة الأسطوري، ويشكّل مرتبط الفرس بين الإرادي والأسطوري، حيث يستدعي الانفتاح على التاريخ المقارن للآديان مع ربطها بالأساطير الخاصة بالسقوط والفوضى والعقاب.

لكن لفهم هذه الأساطير يلزم الفيلسوف أن يتمكّن من تأويل لغة أكثر جوهرية، يسميها ريكور لغة الاعتراف التي تجعله يتكلم عن الخطأ والشر برمزية وتعابير مجازية غير مباشرة. ولفهم لغة الاعتراف

86 Paul Ricoeur: Le conflit des interprétations, op. cite, p 456

هذه، يلزم أيضًا إجراء تأويل للرمزية والمجاز وهذا ما يستدعي قيام منهجية قراءة كاملة تمكنه من فك تلك الرموز والمجازات، ومن ثم ضرورة الأخذ بالتأويلات والهيرمينوطيقا. غير أن الفكرة الأساسية لرمزية الإرادة السيئة هنا تتوسّع لتشمل أبعاداً رمزية ومجازية للشر، تتضمن رموزاً واستعارات تستدعي التأويل مثل: الجسد، الخطيئة الأصلية، السقوط، لذنوب، الإثم، الغفران، العقاب.. إلخ وهي كلّها استعارات ومجازات تحيل إلى رموز وعلامات أسطورية، يتكشف عبرها الصراع بين قوى النظام وقوى والفوضى، حيث يصبح طرد النفس إلى جسد آخر غريب عنها ونفيها فيه عقاباً لها على إثمها المرتكب.

نخلص ممّا سبق إلى تأكيد أهمية تأويل الديني في فهم رمزية الدين والأساطير، وأيضاً في فهم تجربة الإيمان عبر التحليل اللغوي والتأويل الفلسفي. وقد لاحظنا كيف ساعد هذا التأويل بول ريكور في تأسيس أنثروبولوجيا فلسفية حول رمزية الشر، مثّل فيها مفهوم الاتهام واللاعصمة مناسبة للتأمل والتأويل الفلسفيين، وهو ما مكّن من قيام فلسفة جديدة للديني. وبناءً عليه تحوّل الهدف الموجّه لتأويل الديني هنا إلى ضرورة حيابة القدرة النظرية على فهم إشكالية الشر المهيمنة في حياة الإنسان انطلاقاً من تأويل الرموز الدينية: الذنب، السقوط والخطيئة، الرجاء والغفران، الحرية والإرادة.. إلخ.

لقد أفضت تأويلات ريكور إلى تأسيس هيرمينوطيقا جديدة متطورة عمّا دأبت عليه تأويلات اللاهوت (بولتمان)، وحتى هيرمينوطيقا التجربة الدينية كما جاء بها شلايرماخر في القرن التاسع عشر. طوّر ريكور أنموذجاً متطوراً للتأويلات مستفيداً من أحدث ما استجد في المنهجيات التحليلية في اللسانيات والبنوية والتحليل النفسي والفيونومينولوجيا، مسجلاً بذلك انعطافاً قوياً في تأويل الديني بشكل يسمح بالحديث عن فلسفة للدين بالمعنى الواسع للكلمة. لكن يبقى أهم استخلاص يستفاد من هذا الأنموذج، القول بعودة الديني إلى ساحة النظر من جهة تأويله وفهمه؛ وقد تمّ ذلك في عدّة مشاريع تأملية وفلسفية، وبصفة خاصة لدى شلايرماخر بدءاً، وريكور انتهاءً.

خاتمة البحث

لم نشأ التركيز في هذا المقال على الجوانب السياسية والأيدولوجية المصاحبة عادة للنقاش حول الديني حرصاً منا على أهمية الجانب النظري المحض في تناول مثل هذا الموضوع. وإنما خلاف ذلك، نعتقد أنّ الحديث عن عودة الديني إلى مسرح الفكر المعاصر، وبخاصة منه ما يتصل بثقافتنا الإسلامية، يعدّ مناسبة لمساءلة تاريخية جدل العلاقة بين الإيمان الديني والنظري العقلي بما يسمح بإبراز حوارهما وصراعهما عبر تاريخ الفكر النظري الممتد إلى لحظة تأسيس العقلي فلسفياً (اللوغوس) وبداية صدامه مع الديني (القول الديني الشعبي القصصي كما نشأ بدءاً مع الأسطورة).

ركّزنا على تشابك العقلي والديني في الفترة الوسيطية من خلال أنموذج تعقيل الديني، لأنّه يهّمنا إبراز كيف انتهى مشروع بعض الفلاسفة في تقريب الحكمة العقلية إلى الشريعة الدينية في هذه الفترة التاريخية. وقد رأينا أنموذج الفارابي في تعقيل الملة، وكيف انتهى إلى الفشل نتيجة انحصار العقلي النظري في بيئة تعادي الفلسفة والعقل، ثم بيّنا كيف نجح ذلك في البيئة المسيحية مع توماس الأكويني نظراً لتبني الكنيسة لأرسطو. لكن ظهور مستجدات علمية ومنهجية (الثورة الكوبرنيكية) عصفت بالإرث الأرسطي والديني الوسيطية، وكلّ ذلك أفضى في مرحلة لاحقة إلى فصل منطق النظر العقلي عن منطق الإيمان الديني.

كانت لحظة الحداثة، بدءاً بديكارت ومروراً باسبينوزا وانتهاءً بكانط، تجسيداً حياً لفصل الديني عن العقلي ومرحلة حاسمة في ترسيخ القطيعة بين الحدين، وتوجّ كل ذلك بازدياد كبير للدين من طرف مثقفي القرن التاسع عشر، وبخاصة فيورباخ، ماركس، ونييتشه.

وبدخول براديجم التأويل معترك الفكر النظري، عاد الاهتمام بالديني ليأخذ الحيّز الأكبر في تأمل التجربة الدينية وتأويل الإيمان الديني سواء بقصد الدفاع عن مشروعية الديني في حياة الناس (شلايرماخر)، أو بالبحث عن آفاق فكرية جديدة لتناول الديني بعيداً عن التقاليد الكلامية واللاهوتية الكلاسيكية وقريباً من الممارسة الفلسفية للتأويل كما فعل بول ريكور راهناً. وأما نتائج هذا التحوّل في تأمل الديني من جهة تأويله، فقد ساهم ذلك بشكل بيّن في ردّ الاعتبار للمعطى الرمزي والخيالي المشكّل لبنية الديني، حيث عاد الاهتمام بالنصوص الدينية وكذا رمزية الأسطورة، وما ينطوي عليه ذلك من تحرير اللاعقلاني والخيالي لرمزية الأسطورة والدين والفن.

ساعد هذا الأفق الجديد لوصل الديني بالعقلي النظري من خلال أنموذج التأويليات على مدّ جسور الحوار من جديد بين الفكر والإيمان، ومن ثم عقد مصالحة جديدة بين طرفي النزاع القديم: الأسطورة / العقل، الدين / الحكمة. وقد نجم عن هذا الصلح تحوّل الديني من مجرد الصنم والطقوس والشعائرية التعبدية، حيث يُضَيّع المنتسبون إليه الرموز والمعاني الحقيقية لتجاربه الدينية تلك، إلى إيمان جديد يضفي المعنى على حياتهم بدمج النهائي في اللانهائي (شلايرماخر). كما نجم عنه أن تحدّد دور الدين (بالنسبة إلى تأويل بول ريكور) فيما يتّصل بتجربة الشر والخطيئة، وما ينجم عن تحقيق الحرية وكلية الإرادة بواسطة ذلك الإيمان القادر على احتواء الإلحاد، تخفيف عقدة الذنب وتأويلها لصالح نوع من البراءة القائلة بالسماحة والحرية ورجاء العطف بعيداً عن إدانة الأخلاق التقليدية الضيقة.

إنّ الوقوف على الانعطافات التاريخية التي تحوّلت فيها جدلية العقلي والديني، كما رأينا ذلك في العرض، يسمح لنا بالقول: إنّ فهم الصراع بين الإيمان الديني والنظر العقلي يتأتّى فقط أثناء التحلّي بالحس التاريخي النقدي لمنطق تعارضهما وجدلهما في مسار تاريخ النظر الفلسفي للمسألة. وإذ نعترف كوننا لم نشمل بالبحث كلّ الجوانب المشكّلة للصراع بين منطق النظر العقلي ومنطق الإيمان الديني، إلّا أنّنا نوّكد

أنّ تتبع بعض من مظاهرات نزاعهما لدى عدد من الفلاسفة (الفارابي، الأكوييني، ديكارت، شلايرماخر، ريكور) يفيد في رسم صورة واضحة حول أهم المراحل التي قطعها صراعهما، وكذا الانتقالات التي عرفها مسار جدالهما وحوارهما عبر تاريخ الفكر النظري. لذا نعتبر تاريخ الفكر الفلسفي أبرز ساحات النظر التي يمكن أن نفهم في ضوئها كيف تصارع العقلي والديني (نزاع اللوغوس والميطوس)، وكيف تصالحا (التوفيق بين الحكمة والملة) بعد ذلك، وأيضاً كيف انفصلا وأحدثت القطيعة بينهما (طرد الديني من معقولية النظر العقلي في الفلسفة الحديثة). ثم كيف عاد الحوار والنقاش بينهما من جهة التأويل (استعادة الديني في ضوء فلسفة الدين مع قيام الهيرمينوطيقا المعاصرة).

مصادر الدراسة ومراجعتها

باللغة العربية:

- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، إعداد محمد عابد الجابري، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، مارس 1998، مؤلفات ابن رشد رقم 6 (سلسلة التراث الفلسفي العربي)، بيروت لبنان.
- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، تحقيق محمد عمارة، الطبعة الثانية 1983، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير ناصر نادر، ط 8، سنة 2002، دار المشرق، بيروت لبنان.
- أبو نصر الفارابي: كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، ط 3، سنة 2001، دار المشرق، بيروت لبنان.
- أبو نصر الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتعليق ألبير ناصر نادر، ط 5، سنة 2001، دار المشرق، بيروت لبنان.
- أبو نصر الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتعليق علي بو ملحم، ط 1، سنة 1996، دار الهلال، بيروت لبنان.
- أبو نصر الفارابي: كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي ميري النجار، ط 2، سنة 1993، دار المشرق، بيروت لبنان.
- أبو نصر الفارابي: كتاب فصول منتزعة، تحقيق فوزي ميري النجار، سنة 1971، دار المشرق، بيروت - لبنان.
- أبو نصر الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ط 4، بدون تاريخ، دار الأندلس.
- أبو نصر الفارابي: كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، سنة 1970، دار المشرق، بيروت - لبنان.
- أبو نصر الفارابي: الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، حققه وقدمه عماد نبيل، ط 2، سنة 2012، دار الفارابي، بيروت - لبنان.
- إبراهيم العاتي: الإنسان في فلسفة الفارابي، ط 1، سنة 1998، دار النبوغ، بيروت - لبنان.
- إتيان جليسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط 3، سنة 2009، دار التنوير، بيروت - لبنان.
- النقاري حمو: نظرية العلم عند الفارابي، ط 1، سنة 2011، نشرة رؤية، القاهرة - مصر.
- المصباحي محمد: من المعرفة إلى العقل، ط 1، سنة 1990، دار الطليعة، بيروت - لبنان.
- آيت حمو محمد: الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، سنة 2011، دار التنوير، بيروت، لبنان.
- إميل برييه: تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي. الطبعة الثانية 1993، دار الطليعة، بيروت.
- بنعبد العالي عبد السلام: الفلسفة السياسية عند الفارابي، ط 4، 1997، دار الطليعة، بيروت، لبنان.
- باعكريم عبد المجيد: تاريخ العنف في الفكر النظري، مجلة دفاتر المدرسة العليا للأساتذة بمكناس «وليلي»، العدد 14، أبريل سنة 2009.
- بول ريكور: النص والتأويل، ترجمة منصف عبد الحق منصف، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، بدون تاريخ.
- بول ريكور: صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، سنة 2005، بيروت، لبنان.

- **بول ريكور:** نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، ط الثانية، سنة 2006، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.
- **بول ريكور:** في التفسير، محاولة في فرويد، القسم الرابع من الفصل الرابع من الكتاب الثالث بعنوان علم تفسير. ترجمة وجيه سعد، الطبعة الأولى أطلس للنشر والتوزيع، سنة 2003، دمشق- سوريا.
- **بول ريكور:** الوجود والزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، سنة 1999، الدار البيضاء، بيروت.
- **محسن مهدي:** الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية السياسية، ترجمة وداد الحاج، ط 1، سنة 2009، دار الفارابي، بيروت، لبنان.
- **نبيهة قاره:** الفلسفة والتأويل، الطبعة الأولى، سنة 1998، دار الطليعة، بيروت، لبنان.
- **قيس ماضي فرّو:** المعرفة التاريخية في الغرب، مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية، الطبعة الأولى، سنة 2013، نشرة المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر.
- **رودولف شتاينر:** نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، الطبعة الأولى، سنة 1998، دار الحصاد للنشر، دمشق سوريا.
- **زينب عفيفي:** الفلسفة الطبيعية واللاهيات عند الفارابي، ط 1، سنة 2009، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة - مصر.

باللغة الفرنسية:

- **Descartes. R:** Méditations métaphysiques, abrégé de six méditations ; Paris, presses universitaires, année 1970.
- **Blumenberg Hans:** La légitimité des temps modernes ; tr de l'allemand: M. Sagnol, J. L. Schlegel et D. Trierweiler; éd Gallimard, 1999.
- **Olivier Abel et Jérôme Porée:** Le vocabulaire de Paul Ricoeur ; ellipses, Paris 2007.
- **Paul Ricoeur:** Le conflit des interprétations, éd de Seuil, Paris, 1969.
- **Schleiermacher. F. D. E:** De la Religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs (1799) ; trad. nouvelle en français par Bernard Reymond, Paris, Van Dieren Éditeur, 2004.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com