

«فلسفة الدين» في الفكر العربي المعاصر



يونس الأحمد
باحث مغربي

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

«فلسفة الدين» في الفكر العربي المعاصر⁽¹⁾

1- يأتي هذا الجزء تكملة لمقالنا السابق بعنوان: **فلسفة الدين، المفهوم والوظيفة** (منشور بموقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، بتاريخ 25 يوليو 2018)، والذي أتينا فيه على عرض نبذة تاريخية عن مفهوم فلسفة الدين ونشأتها وأدوارها في الفلسفة الغربية. مرادنا في هذا الجزء أن نضع القارئ أمام صورة عامة عن وضع فلسفة الدين في الفكر العربي المعاصر، وعرض مختلف تمثيلات المفكرين العرب المعاصرين للوظائف التي أسندت إليها، لنخلص إلى إبداء ملاحظات نقدية حول حدود تلك الوظائف.

الملخص التنفيذي:

إنّ مرادنا من هذا البحث هو أن نضع القارئ أمام صورة عامّة عن وضع «فلسفة الدين» في الفكر العربي المعاصر وعرض تمثّلات بعض المفكرين العرب المعاصرين لها؛ ويتعلّق الأمر بكلّ من أبي يعرب المرزوقي وحسن حنفي وطه عبد الرحمن ومحمّد أركون. وينعقد القول في هذا البحث على رهان حجاجي نحاول من خلاله كسب افتراض مفاده أنّ ما أراده هؤلاء النظار أن يُنسب إلى صميم فلسفة الدين أو جعلوه قولاً في تأصيلها هو محلّ منازعة، بالنظر إلى أنّ هذا الجهد «التأصيلي» قد استحال إمّا إلى لاهوت تحرير (théologie de la libération) موجّه بغايات نهضويّة ونضاليّة (حسن حنفي)؛ وإمّا إلى صورة فلسفة دينيّة تجتهد من أجل بناء منظور مِلّي شمولي معقّل للوجود ولفاعليّة الإنسان داخله، (أبو يعرب المرزوقي وطه عبد الرحمن). في النماذج الثلاثة المشار إليها، نحاول أن نبين ونستبين كيف انحجب جهد المفكرين أعلاه في تشييد نظر فلسفي في الدين وتواري لصالح أغراض نظريّة وعملية أخرى، تتساق مع الغايات والأغراض النهضويّة التي أملتّها مشاريعهم في نقد التراث الإسلامي ومساعدتهم في الإصلاح الديني؛ وبالتالي لم يتقيّد بالضرورة بالمهام المعرفيّة الخالصة التي قامت عليها فلسفة الدين الحديثة بعد انفصالها عن إرث اللاهوت العقلي في العصر الوسيط. أمّا في حالة محمّد أركون، وعلى خلاف نظرائه من أصحاب مشاريع قراءة التراث الإسلامي، فإنّ مقاربتّه تبدو أقلّ تأثراً بأيّ أغراض نضاليّة أو تخليقيّة ومليّة، وأكثر اعتناقاً لغايات المعرفة وإجراءاتها وقيمتها.

مقدمة

قبل الحديث عن موقع ووضع مبحث فلسفة الدين في الفكر العربي المعاصر، تجدر الإشارة إلى أن الاهتمام الفلسفي بالدين قديم وعريق في أعمال النظائر المسلمين. فقد كانت قضايا الألوهية والوحي والنبوة والمعجزة والمعاد والشر وغيرها في صلب انشغالات الفلاسفة والمتكلمين. ولئن كان ما خاض فيه المتكلمون قد اقترن داخل علم الكلام بحروب التأويل المذهبي التي دارت رحاها بين أتباع الفرق الإسلامية وبسياق الدفاع والمنافعة عن الملة إزاء أرباب الملل الأخرى، فإن بعضاً مما كتبه الفلاسفة يقدم صورة مغايرة للنظر في الدين، تكاد تتحقق بمقومات مقارنة فلسفية خالصة بانشغالات تنظيرية وأغراض مفهومية.

1- الفارابي فيلسوف الملة

إذا كان اهتمام كل من ابن سينا وابن رشد بالدين يندرج في إطار الإلهيات، بما هي قسم من أقسام الفلسفة النظرية، فإن ما نجده لدى الفارابي في «كتاب الملة» يقدم صورة بحث فلسفي استثنائي من حيث إنه جاء مستقلاً عن أغراض الإلهيات. فبحسب بعض الدارسين المعاصرين للفلسفة الإسلامية، يمكن القول إننا مع الفارابي أمام نظر يفحص الدين كموضوع فلسفي بامتياز. من ذلك ما يذهب إليه الباحث المتخصص في الفلسفة الإسلامية، محمد أيت حمو، في دراسة له حول الفارابي إلى أن الرجل «أول فيلسوف قدم تصوراً فلسفياً عميقاً للملة في الإسلام»¹، وذلك بإقدامه على تخصيص كتاب بعينه للمسألة الدينية في إشارة من المؤلف إلى «كتاب الملة». تتلخص أطروحة الدراسة في بيان أن اهتمام الفارابي بالدين يصدر عن نظرة تتخذ من الإنسان محوراً وغاية لتفكيره الديني؛ إذ لم يكن موضوع كتاب الفارابي هو البحث في ماهية الألوهية تحديداً، بل تقديم تصور لكل أبعاد الدين بصفة عامة ومقاصده الإنسانية²، باعتباره أي الدين- مجالاً لتكريس مركزية الإنسان عن طريق إثبات قدرته على التشريع. ولذلك، لم يكن غرض الفارابي الدفاع عن أفضلية ملة بعينها، بل قام بتعريف الملة «بطريقة حيادية تماماً»³ كما ينقل أيت حمو على لسان محسن مهدي.

بخصوص الفارابي دائماً، يطالعنا دارس متخصص آخر هو التونسي مقدار عرفة منسية بدراسة عنوانها «الفارابي: فلسفة الدين وعلوم الإنسان»⁴. يستعمل منسية تعبير «فلسفة الدين» للدلالة على كل

1- محمد أيت حمو، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص 6.

2- نفسه، ص 28.

3- نفسه، ص 25.

4- انظر: مقدار عرفة منسية، الفارابي: فلسفة الدين والعلوم الإسلامية، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2013.

«حديث عن الدين في سُنّة فلسفية»⁵، حديث يُعنى بتحديد الحكم الفلسفي للدين وفحص أساسه النظري من جهة، وتأويل أقوال الشرع على مقتضى النظر الفلسفي البرهاني من جهة أخرى. يرى منسية أنه «لئن كنا لا نلمس في نصوصه -يقصد الفارابي- ممارسة تأويلية، تقرأ أقوال الشرع وفق الحقائق التي ثبتت في الفلسفة البرهانية، فإننا نجد لديه ما يحق لنا أن نرى فيه التعبير الأمثل لفلسفة الدين، لأنه الأوضح والأوضح»⁶.

تُعنى إذن فلسفة الدين الفارابية بتحليل الأبعاد النظرية للملة، أو خصائص الظاهرة الدينية بالتعبير الحديث. وقد حددها الباحث في جانبين: ميتافيزيقي وعملي. عني الباحث في الجانب النظري بتحديد موقع الدين لدى الفارابي ومكانته داخل هيئة الوجود وترتيب الموجودات (الملة والفيض والاتصال)، كما يرتبط هذا الجانب بالأبعاد الإنسانية والنفسانية (الملة ودورها في تحصيل السعادة) وبتبيان الشروط المعرفية للملة الفاضلة، إن في ذاتها بما هي إحدى طرق الحقيقة ودرجاتها، وإن في علاقة علومها بالعلم المدني. أما الجانب العملي من فلسفته للدين، فيتعلق بتحديد وظيفة الدين العملية في المدينة ودورها في أمور التدبير الإرادي الإنساني. وهنا يرى منسية أن البعد السياسي أساسي في فلسفة الدين الفارابية، منتهياً إلى أن «فلسفة الدين تابعة للفلسفة السياسية»⁷.

في كل ذلك، كان المشغل الأساس للباحث هو التدليل على أن ما يميز الفارابي عن نظرائه هو الصياغة التحليلية الفلسفية التي تمّ بها فحص الأساس النظري للملة ومكانتها وخصائصها. ففي المسائل التي كانت تفرض استدعاء معطيات العلوم الإسلامية، مثل علم الكلام والفقه، كان الفارابي كما يقول منسية يعمد إلى إفراغ تلك العلوم من مادتها التاريخية المعهودة، مع الاحتفاظ بصورتها ليملاها بمضامين مقتضاة للنظرية الفلسفية. وبذلك يكون الفارابي، حسب منسية، قد «صاغ فلسفة في الدين تفاعلت مع معطيات التاريخ الديني الفعلي ونظرت لها، أي حددت مضمونها وحكمها ووظيفتها في رؤية فلسفية»⁸.

2- فلسفة الدين في الفكر العربي المعاصر

عموماً، تفتح الدراسات السابقة سبل البحث في الاهتمام الفلسفي بالمسألة الدينية باعتباره نمطاً من «فلسفة الدين» من خلال تراث القدماء. عدا ذلك، يمكن التأكيد، كما يرى أحمد السيد ولد أباه، أن «فلسفة الدين أقل جوانب الاهتمام الفلسفي حضوراً في الفكر العربي، رغم أهميتها الاستثنائية في السياق

5- مقدار عرفة منسية، الفارابي: فلسفة الدين والعلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص 15.

6- نفسه، ص 16.

7- نفسه، ص 51.

8- نفسه، ص 14.

الغربي»⁹. والملاحظ بالفعل، كما يرى الباحث نفسه، هو أنه «على الرغم من حضور فلسفة الدين في كتابات بعض المفكرين العرب، في مقدمتهم طه عبد الرحمن وأبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي، إلا أن هذا الحضور تم في غالب الحال في سياق مشاريعهم النظرية المرتبطة بتجديد الدين ودفع المطامح النهضوية والإصلاحية للأمة»¹⁰.

أ- أبو يعرب المرزوقي

فهذا أبو يعرب المرزوقي يعلن في كتابه «فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي»¹¹ عن غرضه النهضوي منذ مستهل الكتاب¹². يأتي تصوّره لفلسفة الدين باعتبارها مجالاً لفهم مظهر من مظاهر أزمة الفكر الفلسفي الإسلامي الكبرى، وهي مشكلة العمران. وليس الحديث في فلسفة الدين لدى المرزوقي سوى فرع من فروع مخطط أكبر يشمل تأسيس نظرية للثقافة والتربية إضافة إلى نظرية للدولة والاقتصاد. تشكل فلسفة الدين تمهيداً لشروط استئناف إبداع الفكر الإسلامي على المستوى النظري، فيما تتولّى أجزاء المشروع الأخرى (الثقافة، التربية، الدولة، الاقتصاد) تحقيق شروط استئناف العمران في مجالات العمل¹³. وهكذا، عندما نطالع القسم الأول من الكتاب والمخصّص للتعريف بفلسفة الدين ومنشئها وغاياتها*، نجده قد استحال إلى بحث في «حاضر الإسلام ومستقبله»¹⁴ وشرح «علل توقف هذا الفكر الديني الإسلامي».

وبالإجمال، يمكن القول إن ما ينسب المؤلف إلى فلسفة الدين من المنظور الإسلامي لا يتقيد بالتحليل الموضوعي الخالص لأبعاد وعناصر المعطى الديني؛ وإن حضر بعض من هذا، فإنه يأتي موجّهاً بغايات حضارية ونهضوية.

9- أحمد السيد ولد أباه، الدين، السياسة، الأخلاق، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، دار جداول، بيروت، ط1، 2014، ص 5.

10- نفسه.

11- انظر: أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي بيروت، ط 1، 2006. والكتاب حلقة من سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد التي يشرف عليها مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد.

12- نقرأ في مقدّمة الكتاب: "يبين بحث فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي أن أزمة الحضارة الإسلامية ليست مقصورة على أحد وجوها، بل هي تشمل كل أبعادها كما تتعين في مقومي كل وجود إنساني: الموقم الأصلي أو فلسفة الدين التي تتفرّع عنها كل الوجوه ذات الدلالة في تحديد المصائر التاريخية للأمم". أبو يعرب المرزوقي، المرجع السابق، ص 5.

13- نفسه، ص 7.

14- نفسه، ص 22.

*- الكتاب في الأصل هو جواب عن أسئلة تلقاها المؤلف كتابة. وجزء منها مخصّص للتعريف بهذا المجال الفلسفي ونشأته وتطوّره. لكنّ الملاحظ أن المؤلف، فضلاً عن عدم تقيدته بترتيب الأسئلة لأسباب يشرحها في حينه، يقفز على موضوع الأسئلة ويمضي، كما سبقت الإشارة، إلى نقد التصور الغربي لفلسفة الدين، وتشخيص أزمة الحضارة الإسلامية، كما يدخل في اشتباك معرفي مع المتصوّفة في موقفهم من ختم النبوة، وفي الجهة المقابلة يوجّه نقده لفلسفة الدين الهيجلية، ومنها إلى نقد فكر ما بعد الحداثة... وهكذا دواليك.

ب- طه عبد الرحمن

وكذلك الشأن مع طه عبد الرحمن، فالدارس لأعماله حول الدين يستطيع القبض على معالم فلسفة دينية بدأت تتخلق وتتشكل منذ كتابه «العمل الديني وتجديد العقل» لتبلغ أوجها وذروتها في كتاباته الأخيرة، خاصة مع كتابه «روح الدين». رغم أن أعماله تلك تحققت بالكثير من أدوات وشروط إمكان القول الفلسفي في الدين، ويمكن لهذا السبب مشاطرة بعض الآراء التي تنظر للرجل باعتباره صاحب أطروحات في فلسفة الدين¹⁵، بالنظر إلى أن اجتهاداته لا تعدم الوظائف النقدية ذاتها التي اقترنت بها فلسفة الدين الكانطية مثلاً، من حيث ربط الدين بالجواهر الأخلاقي وصيانتها من السلطوية بمختلف أشكالها واستعمالاتها.

نعم، يدرك طه عبد الرحمن الفرق بين أدوار فلسفة الدين وأدوار علم الكلام الإسلامي والإلهيات الإسلامية من جهة أو اللاهوت المسيحي واليهودي من جهة أخرى¹⁶. لكن المتأمل لكتابات الرجل، وخاصة

15- من ذلك مثلاً رأي الأستاذ رضوان السيد الذي اعتبر أن «كتاب «روح الدين» هو كتاب مؤسس لفلسفة الدين في عالم المسلمين الحديث والمعاصر». رضوان السيد، طه عبد الرحمن في «روح الدين» وحماية الدين من الإسلام السياسي في أزمنة التغيير، مقال بجريدة الحياة، 20 يوليوز 2012.

وفي مقال آخر يقول: «كنتُ مُوقناً منذ قرأت كتاب طه عبد الرحمن: «سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية» قبل أكثر من عشر سنوات، أن الأستاذ سيكتب كتاباً في فلسفة الدين؛ وبخاصة أنه أنهى «سؤال الأخلاق» بورقاتٍ عنون لها بفلسفة الدين». رضوان السيد، روح الدين لطفه عبد الرحمن والقراءة الأخرى، مقال بجريدة الشرق الأوسط، 4 سبتمبر 2012.

16- انظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق. مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2000، ص 224.

المتأخرة منها^{17*}، يلاحظ أنَّ الأغراض والغايات التي تنخرط فيها تضع اجتهاداته النظرية تلك في قلب فلسفة دينية تنجذب نحو مبادئ وغايات إيمانية. والحال أنَّ دور فلسفة الدين ينحصر في تجديد فهم معاني الدين ومنزلته، أي في «تفهم العقيدة» لا تقريرها، بتعبير طه نفسه¹⁸. وهذا التحول من البحث الفلسفي في الدين إلى تقرير فلسفة دينية مخصوصة بغايات إيمانية بدأت بوادره عند طه عبد الرحمن منذ كتاب «سؤال الأخلاق». فقد حرص على إرجاع المفاهيم الأخلاقية إلى مجال الدين ضدَّاً على المسعى الكانطي في تأسيس الوعي الديني على كونية الأخلاق منظوراً إليها وفق مقتضى العقل وحدوده. ولم يكتفِ بذلك، بل اعتبر أنَّ المفاهيم الأخلاقية هي مفاهيم معنوية غيبية¹⁹ مادام أنَّ الإنسان وحدة كلية تقوم ماهيته على اتصال ظاهره بباطنه. وإذا كان صاحب «روح الدين» قد استطاع القبض على الجوهر الروحي والأخلاقي للدين منتقداً في المقابل قصور التصور الفقهي له، فإنَّ ما يجدر الانتباه إليه هو أنَّ هذا الاجتهاد انتهى بصاحبه إلى تقرير الدين ككلية شمولية مهيمنة على مختلف أبعاد الوجود الإنساني. فالدين، كما يخلص طه عبد الرحمن، «منهج

17- وخاصة كتابي: بؤس الدهرانية: النقد الإنتمائي لفصل الأخلاق عن الدين (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014)، وكتاب شروء ما بعد الدهرانية: النقد الإنتمائي للخروج من الأخلاق (المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2016)، وقبلهما في كتاب "روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الإمتانانية" (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2011).

*- يمكن رصد أطوار التفكير الطهاني في المسألة الدينية إلى ثلاثة. أولها مع كتاب "العمل الديني وتجديد العقل"؛ فهذا الكتاب الذي صدرت طبعته الأولى سنة 1988 هو بالأساس حوار داخلي مع الخطاب النظري الإسلامي قديماً وحديثاً؛ قديماً في إشارة إلى مبحث الإلهيات، وحديثاً في إشارة للتصور الفقهي السائد عن الدين. إذ يرى في الإلهيات الإسلامية مثلاً لقصور النظر العقلي المجرد لمسألة الألوهية، مستنداً في دعواه تلك على بيان محدودية الوسائل اللغوية التي يعتمدها الفلاسفة والمتكلمون في تعاطيهم مع أسماء الله وصفاته كونها لا تؤدي إلا إلى تحصيل تصورات ذهنية صورية عن الألوهية، ولا تقود ذلك النمط من النظر إلى استكناه التجربة ومعابنتها. كما يقف أيضاً على أسلوب الاستدلال في الإلهيات مشككاً في يقينية براهينه على الوجود الإلهي، حيث يضطر المتكلمون والفلاسفة والمفسرون إلى التوسل بأساليب التشبيه والقياس. والنتيجة أنَّ طريق الإلهيات، أي طريق العقل النظري المجرد، مسدودة أمام إدراك طبيعة الألوهية. (انظر: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط2، 1997، ص ص: 25-39). أمَّا في موقفه من التصور الفقهي للدين، فيرى أنه، وإن اجتنب مثالب النظر المجرد بالمقارنة مع الممارسة النظرية في الكلاميات، فقد وقع في أفتي التقليد والتظاهر اللتين تفقدان العمل الديني أو القرابي باصطلاح طه أبعاده النفسية الوجدانية ومقصدية الأخلاقية. ومع الحركة السلفية استمرَّ إفراغ الدين من حمولته الإنسانية ومعانيه الروحية ليتحول إلى ممارسة سياسية (انظر، المرجع نفسه، ص ص 90-116). لينتهي من ذلك إلى إثبات أنَّ التصوُّف هو المجال الذي يستوفي كمال التجربة الدينية وحقيقتها النظرية والعملية.

الطور الثاني من أطوار اشتغال طه عبد الرحمن على المسألة الدينية يتحدّد في كتابه "سؤال الأخلاق". إذا كان كتاب: "العمل الديني وتجديد العقل" بمثابة خطاب إلى الذات الإسلامية، كما رأينا، فإنَّ كتابه هذا هو محاوره نقدية موجهة للآخر، للفلسفة الغربية قديماً وحديثاً. وفيه ينتقد التصور الفلسفي الأوروبي للدين، معترضاً على أطروحة فصل الأخلاق عن الدين أو استقلالها عنه. ذلك أنَّ الحداثة الدينية التي أفضى إليها هذا الفصل العقلاني المجرد أدّى إلى أزمت معرفية وعملية في المجتمعات الحديثة والمعاصرة. فإذا اتفق على أنَّ الأخلاق هي جوهر الذات الإنسانية، فإنَّ ذلك لا يمنع أنَّ أسبابها موصولة بأسباب الدين لا العقل. ما يحاذره طه عبد الرحمن هنا هو المال العلماني الذي انتهت إليه الأطروحة الكانطية. ولذلك لا يتردد طه عبد الرحمن في استمداد نقده للحداثة وتصوُّرها للدين من الدين الإسلامي، لكن لا بما هو فقهيّات قاصرة عن استيعاب أفقه الأخلاقي، ولا بما هو أخلاقيات معقّلة منزوعة عن الشاهد الإلهي.

إذا كان لكلِّ من الكتابين السابقين مخاطبه الخاص به، فإنَّ كتابه "روح الدين"، الذي يمثل الطور الثالث من فلسفة الدين الطهانية، يُعدّ بمثابة نقد مزدوج لكلا الخطابين؛ الإسلامي والغربي. ففي هذا الكتاب، الذي يمكن اعتباره ذروة تفكير طه عبد الرحمن في المسألة الدينية، يستجمع الرجل كلَّ قواه النظرية من أجل بلورة بديل نظري يتجاوز المنظورين معاً: الدياني والعلماني، فكلاهما ينزل بالدين شكلاً من السيطرة والتسيّد وضرباً من التضييق الذي يفقده وظائفه التحريرية الروحية، الأوّل - أي التسيّد الدياني -، ولأجل تحقيق أغراض التدبير السياسي، عمد إلى دمج الدين في السياسة (تسييس الدين) بما أدّى إلى إخضاع الدين إلى مقتضيات التدبير السياسي من طرف الدولة، كما عمد إلى دمج السياسة في الدين (تدين السياسة)، ممَّا حول الدين إلى حاكمية دينية قلقة وإلى خطاب فقهي صوري (فقهوت) يقصر وظيفة الدين في الجانب القانوني الصرف. وفي كلا النموذجين، لا يوفي الخطاب الدياني بشرط الأخلاق الإنتمائية (أو التعبد الإنتمائي=التزكية) في الممارسة السياسية والدينية على حدٍّ سواء. أمَّا التصور العلماني، فيمارس تضييقاً من نوع آخر أساسه إبعاد الدين أو فصله عن السياسة والشأن العام. وهذا التصوُّر فيما نتج عن رحمة من مفاهيم ومواثيق ودساتير حديثة إنما يعمل على استعادة المفاهيم الدينية ويقوم باتحاليها وإخراجها في صورة سيادة سياسية بشرية مفصولة عن بُعدها الغيبي (وظيفة التشهيد).

18- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 225.

19- نفسه، ص 25.

كامل يحيط بكلّ فعليّات الإنسان في تكاملها وتعالق بعضها ببعض، مهما تجرّدت معانيها أو، على العكس من ذلك، تجسّدت مظاهرها»²⁰. وكلّ محاولة تروم تجديد الفكر الديني مطالبة، في نظر طه عبد الرحمن، بأن تضع في الاعتبار «صفتي الشمول والتكامل المميزتين للحقيقة الدينيّة، بحيث لا يبقى جانب من جوانب حياة الإنسان المسلم خارجاً عن مراعاة الحقوق الدينيّة فيه»²¹.

إنّ موضع استشكلنا هنا هو حول اختلاط أغراض فلسفة الدين بتأسيس فلسفة دينيّة للوجود الإنساني. ولنلاحظ في هذا الصدد كيف يتحوّل مطلبٌ مثل تجديد الفكر الديني إلى دعوة تخليقيّة إيمانيّة (moralisante). يقول: «فلا تجديد دينيّ إذن بغير تجديد الأخلاق، ولا تتجدّد الأخلاق إلّا إذا تعلّق الإصلاح بأخصّ خلق منها، ولا يخفى أنّ أخصّ خلق هو «الإخلاص»»²².

هكذا، لا يجد الدارس لتجديد الفكر الديني عند طه عبد الرحمن بحثاً في شروط صلاحية الخطاب الديني في الإسلام أو نقداً إبستيمولوجياً لفعاليته وحدوده المعرفيّة؛ بل لقد قام بذلك في اتجاه المنظور الفلسفي الغربي؛ همّه في كلّ مرّة يقوم فيها بذلك التأكيد على نتيجة مرسومة سلفاً منذ كتاب «العمل الديني وتجديد العقل»، وهي ضرورة النهوض بـ «تزكية الخلق» باعتبارها وظيفة الدين الأساسيّة.

عوداً على بدء، يمكن القول إنّ طه عبد الرحمن يبدو صاحب قول في فلسفة الدين تمتلك قيمة نقدية هامة في تجديد الفكر الديني، لكنّ رهانات حاجيّة أخرى ظلّت تدخل على الخط فتحوّل نظره الفلسفي إلى محاكمة فكريّة مبرمة مضادة للعقلانيّة الدينيّة التي لا تستند إلى الأمر الإلهي.

وتبلغ هذه النبرة الحاجيّة ذروتها في كتابيه الأخيرين: «بؤس الدهرانيّة، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين»، وكتابه «شرود ما بعد الدهرانيّة». فهذه الأخيرة (ممثلة عنده بنيّشه وفرويد وجاك لاكان) تمثّل صيغاً مختلفة للشرود بوصفه خروجاً كلياً عن «الأخلاقيّة». والكتاب تنمّة لأطروحة بؤس الدهرانيّة التي يرى في فصلها للأخلاق عن الدين مروقاً من الدين لم يصل بعد إلى مرحلة الشرود، أي الخروج النهائي من الأخلاق.

20- نفسه، ص 187.

21- نفسه.

22- نفسه، ص 188. وإذا تابعتنا القراءة، نجد حديثه عن شروط تجديد الفكر الديني بعد اختزالها في تحصيل خلق الإخلاص قد تحوّل إلى نوع من التقويات النظرية، وذلك بقوله مباشرة بعد الفقرة التي أوردنا أعلاه: "فتحصيل الإخلاص هو الأصل في تحصيل كلّ سلوك نافع، لأنّ الإخلاص هو إسهاد الحقّ تعالى على العمل الذي أتى به، حتى يتولاه بالتسديد، فلا يعرض له الباطل ولا يدخل عليه الإحباط؛ ومن أشهد الحقّ سبحانه على عمله، زهد في مصالحه الضيقة، فبورك له في عمله وانتفع به الغير انتفاعاً"، نفسه، الصفحة نفسها.

ج- حسن حنفي

نجد عند حسن حنفي اهتماماً مبكراً بفلسفة الدين يرجع إلى سنة 1965 بمقالة له عن كتاب الدين في حدود مجرد العقل نشره ضمن سلسلة «تراث الإنسانية»²³، تبعه بعد ذلك بالسلسلة نفسها مقالة تعريفية له عن فلسفة الدين الهيغلية²⁴، وأخرى ثالثة عن اسبينوزا²⁵. وسيتطور اهتمامه بهذا الأخير من خلال صدور ترجمته لـ «رسالة في اللاهوت والسياسة» سنة 1973. وإذا بقينا مع سنوات الستينيات دائماً، نجد أن أطروحة حنفي حول «مناهج التأويل: أسس الفهم في علم أصول الفقه» (1966)²⁶ صاحبها سنة بعد ذلك انفتاحه خصوصاً على الظاهراتية التي بدت في عيون حنفي منهجاً واعداً لتجديد مناهج الفهم والتأويل في العلوم الإسلامية²⁷.

ومع بداية سنوات الثمانينيات سيلتحم اهتمامه بفلسفة الدين والظاهراتية مع مشاغل النهضة ونقد التراث والإصلاح الديني، ليثمر لديه مشروع قراءة فينومينولوجية للفكر الديني؛ قراءة ذات ملامح هيغلية وهوسرلية، كما يرى أحد الدارسين²⁸. وجبت الإشارة إلى أن حسن حنفي في كتاباته الأولى كان يتقصد نموذج لاهوت التحرير (La théologie de la libération) ويستلهم أهدافه. ولذلك نراه في هذه الفترة يحتفي بفلسفة الدين الفيورباخية²⁹، وتكاد تحريريتها تشكل لديه مرآة تعكس المشكلات الثقافية للمجتمعات العربية وعنواناً يلخص حاجات تلك المجتمعات، كما لو أن إشكالية الاغتراب الديني في المسيحية تطابق اغتراب الوعي الديني في التراث الإسلامي. هكذا نجد ظلالها حاضرة بقوة في مقاربتة لسؤال التنوير الفكري، كما في قوله مثلاً في مقدمة مقاله عن فيورباخ -وفي معرض تشخيصه للواقع الفكري والاجتماعي العربي-: «أما بالنسبة لنا، فإننا لم نتمثل الليبرالية بعد، ولم نتحقق بمثلها، ولم تحدث الأفكار الأثر المرجو»

23- حسن حنفي، الدين في حدود العقل وحده لكاتط، مقال، سلسلة تراث الإنسانية، المجلد السابع (3)، سبتمبر 1965.

24- حسن حنفي، محاضرات في فلسفة الدين لهيغل، سلسلة تراث الإنسانية، المجلد السابع، 1968.

25- حسن حنفي، رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا، سلسلة تراث الإنسانية، المجلد السابع (1)، مارس 1969.

26- Cf. Hassan Hanafi, *Les méthodes d'exégèse. Essai sur la science des fondements de compréhension Ilm usul al-fiqh*, Présent. De R. Brunschvicg, Ed. République arabe unie; Conseil supérieur des arts; des lettres et des sciences sociales, Le Caire, 1965.

27- Cf. Hassan Hanafi, *L'exégèse de La phénoménologie, L'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux*, Le Caire, 1966.

28- انظر: أشرف حسن منصور، حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية للتراث الديني، (مقال)، مجلة تحديات ثقافية، العدد 30، خريف 2007.

29- لنقرأ مثلاً عينة من هذا الاحتفاء مما كتبه سنة 1979: "كان فيورباخ بحق وعلى ما يقول ماركس "قناة النار"، كما يدل عليه اشتقاق الاسم Feuerbach (نار = Feuer، قناة = bach)، يتطهر من خلالها كل فيلسوف يريد الانتقال من المثالية إلى الواقعية. ولكن للأسف انتقل البعض منا إلى الماركسية دون أن يتطهر في "قناة النار". ومن ثم تحولت الماركسية إما إلى دوجماتيقية من داخلنا أو عارضتها الدوجماتيقية من خارجها ومنعتها من إحداث الأثر التنويري في أذهان الناس. إن المجتمع الناهض، الذي ينتقل من القديم إلى الجديد، ومن التسليم إلى التفكير، ومن الموروث إلى النقد، في حاجة إلى تنوير أكثر مما هو في حاجة إلى تنوير. فالتنوير شرط التنوير، "حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي. الأسس والتطبيقات، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2004، ص 302، جدير بالذكر أن الفصل المخصص لفيورباخ من هذا الكتاب هو في الأصل دراسة نشرت أول مرة بمجلة «عالم الفكر»، الكويت، أبريل - يونيو سنة 1979. ومن مظاهر الاحتفاء بفيورباخ أيضاً ما يسوقه حنفي عن موقفه من عصره حيث يصوره باعتباره خطأ يفصل بين الصدق والكذب، بين الصحيح والزائف وغيرها من أحكام القيمة التي تطفو بين الفينة والأخرى في مقالة حنفي. انظر المرجع نفسه، ص 309.

في نهضتنا. لم تحدث عندنا ثورة فرنسيّة قامت على أكتاف المفكرين الأحرار (...) ويظلّ الهيجليون الشبان بالنسبة لجيلنا يعبرون عن لحظتنا التاريخيّة الراهنة في التحديث وإقامة أسس النهضة»³⁰.

مشكلة الوعي الديني، حسب حنفي، تكمن في اغترابه، أي في انطلاقه من النصّ وليس من الواقعة، وعليه يكمن أساس التحرّر في الانتقال الفينومينولوجي من النصّ إلى الواقع. ففي علاقته بالواقع الحي، يتحرّر الوعي الديني من الاغتراب والتزييف ويستعيد حقيقته الأنثروبولوجيّة التي تعرّضت للقلب (conversion)، ويعود بالتالي إلى بنية الوعي الإنساني. بهذا المعنى، إنّ إرجاع النصوص إلى الوقائع يعادل عند حنفي إرجاع الثيولوجيا إلى الأنثروبولوجيا عند فيورباخ في أطروحته الرئيسة التي تقول: كلّ ثيولوجيا ما هي إلّا أنثروبولوجيا مقلوبة. تنتزّل فيورباخيّة حنفي إذن على مستوى الغاية والأفق الذي يراهن عليه؛ أمّا على مستوى الأداة المنهجية، فقد اتّخذ من التحليل الفينومينولوجي في مناهج الهوسرلي خياره المعلن والأثير لنقد العلوم الإسلاميّة وخاصة علم أصول الفقه³¹. هذا فيما اتخذت ظاهرانيّة مُسحّة هيغليّة في كتاب «من العقيدة إلى الثورة» الذي عني فيه بنقد علم الكلام. وفي كلا المشغلين، يمارس حنفي نقده لمناهج الفقهاء ومباحث الأصوليين من منطلق كونها ترجمة لأنماط وعي إنساني وخبرته في علاقته بالزمن واللغة.

إذا تجنّبنا المشاحة في الاصطلاح، ونظرنا إلى منجز حنفي في مشروع «التراث والتجديد» من زاوية مقصده الأسمى، وخاصّة ما يتعلّق بالأفق الذي يرنو إليه موقفه من علم الكلام، فيمكن القول إنّ الكلاميات التحرّرية التي ينشدها حنفي في مشروع «من العقيدة إلى الثورة» تعادل فلسفةً للدين، هوسرليّة الصورة والمبنى وفيورباخية المعنى والمرمى، إذ تروم أنسنة اللاهوت من خلال قلب دلالة الإلهيات إلى إنسانيّات.

د- محمد أركون

كتب أركون يقول: «يعلم القراء -أو بعضهم- أنني كنت قد انخرطت منذ حوالي الأربعين عاماً في مشروع كبير: نقد العقل الإسلامي بالمعنى اللغوي والتاريخي والأنثروبولوجي، ثم أخيراً الفلسفي لكلمة النقد»³².

عندما نتتبع ما أنجزه أركون على مستوى الممارسات النقدية الثلاث؛ اللغوية والتاريخية والأنثروبولوجية، نجد أنها قد ارتبطت أساساً بمجال الإسلاميات واختصت بنقد وظائف العقل الإسلامي داخل تراثه، لكنّ السؤال يطرح حول طبيعة الخطوة الفلسفية المنتظر القيام بها بعد نقد العقل الإسلامي ومنتجاته ووظائفه، حيث يقف أركون نفسه أمام خيارين قائلاً: «سوف نتساءل عندئذٍ إما حول إمكانية إعادة تأصيل ذلك العلم

30- المرجع نفسه، ص 302-303.

31- حسن حنفي، *من النصّ إلى الواقع*، الجزء الأول: تكوين النص، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط 1، 2004، ص 27.

32- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 4، 2009، ص 184.

الإسلامي الكلاسيكي المعروف باسم علم أصول الدين و علم أصول الفقه، وإما عن بلورة شيء جديد كلياً يفرض نفسه بصفته إسهاماً في تشكيل فلسفة للدين انطلاقاً من المثال الإسلامي. وهو مثال مهمل حتى هذه اللحظة من قبل علماء الغرب الذين يتصدّون لتشكيل مثل هذه الفلسفة»³³.

إذا كانت الممارسة العلميّة التي طُبِّقت على الظاهرة القرآنيّة ذات طابع تفكيكي بلا منازع، وكان مجال تطبيقها هو تراث العقل الإسلامي، فإنّ الممارسة النقديّة الفلسفيّة عند أركون ما كان لها أن تقوم وتستقيم إلاّ بانفتاح دائرة الاهتمام لتشمل التجارب الدينيّة الأخرى. وما أن اتّسعت دائرة العمل النقدي الأركوني إلى سائر الأديان الأخرى حتى طرحت أسئلة كبرى من ذلك النوع الذي يصعب الاشتغال عليه من داخل تخصص علمي واحد. يقول أركون: «ستكون الأمور أفضل إذا ما رافقت العلوم الاجتماعيّة هذا التطوّر، ودمجت العامل الديني داخل استراتيجيّة شموليّة هادفة إلى إعادة تحديد الشروط النظرية والعملية لإنتاج المعنى»³⁴. في مستوى من التفكير النظري والشمولي كهذا يصبح نمط المعالجة المطلوب توحيدياً وتوليفياً (corrélatif)، تتداخل فيه مكتسبات المقاربات اللسانية والتاريخية والأنثروبولوجية، وينطلق من نتائجها لبلورة تأمل فلسفي صلب لا غنى للمؤرّخ أو اللساني أو السوسيولوجي عنه للقبض على كليّة المعنى الإنساني.

لذلك، فعندما ينفي أركون عن نفسه صفة الفيلسوف مصرّاً على تحديد طبيعة مشغله النقدي من موقع المؤرّخ، فإنّنا نأخذ ذلك باعتباره نقطة انطلاق ضمن برنامج تفكير له خيار بيداغوجي واضح وواع يعطي الأولويّة للبحث التطبيقي المحسوس قبل أيّ تنظير يحلّق في سماء التجريد. وتفيدنا اللازمة التي يكرّرها كثيراً: «إنّي مؤرّخ قبل أن أكون فيلسوفاً»³⁵، في فهم مشروعه في ضوء حركيّة لا تتوقف على مجال البحث التاريخي والإبستمولوجي باعتباره غاية ومنتهى، بل تنمو وتمتدّ وتغتنّي بالسؤال الفلسفي في اللحظة التي يستوفي النقد التاريخي مطالبه وموضوعاته، حيث يتمّ الانتقال من الأسئلة الإمبريقية التي تطرح مطلب التحقيق النقدي للنصوص والوقائع والأسئلة الإبستمولوجية التي تفحص شروط تشكّل الأنظمة المعرفيّة للتراث وآليات عملها واستمراريتها إلى الأسئلة الأنطولوجية التي تعانق «مسألة المعنى» العابر للنصوص

33- محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، نحو تاريخ آخر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 3، 2007، ص 86.

34- نفسه، ص 324.

35- أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 4، 2007، ص 247.

في الصدد نفسه وحول دور التدخل الفلسفي بعد الدراسة التاريخية يقول:

- «La pensée religieuse que nous visons est celle qui accepte de retravailler sans cesse les modèles culturels dont elle se sert pour affiner toujours d'avantages la notion de vérité. (...) On ne renouvellera pas les conditions d'exercice de la pensée religieuse en la coupant arbitrairement de toutes ses élaborations de toutes ses conquêtes passées. (...) C'est une recherche essentiellement historique soutenue, animée et, souvent, éclairée par une réflexion philosophique (je ne dis pas une philosophie constituée !). Critique de la raison islamique, Ed Maisonneuve Et Larose, Paris, 1984, p 143.

والتراثات الدينية³⁶. يقول أركون: «إننا سوف نلتقي من خلال الخطاب القرآني والإسلام التاريخي بمسألة الكينونة (الكائن- الوجود) كما يعالجها اليوم كبار المفكرين»³⁷. وبتعبير آخر «إنّ نقد العقل الإسلامي عملية محسوسة قبل أن يكون مسألة فلسفية أو نظرية. وبعدئذٍ يجيء دور الفلسفة أو التقييم الفلسفي لعملية النقد هذه. ولكن ينبغي الانطلاق أولاً من القضايا المحسوسة والملموسة، أي كيفية اشتغال هذا العقل في المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام وأصبح يشكّل الأغلبية كدين»³⁸. يمكننا القول إذن إنّ ورش نقد العقل الإسلامي يطابق الشقّ المحسوس من برنامج أركون العام، لكنّ مروره إلى ما سمّاه التقييم الفلسفي يضعه أمام مهمة أكبر من حقل الإسلاميات، وهنا نصادف استعماله لتعبير «فلسفة الدين» وتحديدًا أفقاً نهائياً وخاصاً لمشروعه، حيث يقول: «فيما وراء الموروثات اللاهوتية التي يستمرّون في تعليمها داخل إطار المنظور الأرثوذكسي الخاص بكلّ طائفة دينية، فإنّه يمكننا أن نعمّم الملاحظة السابقة لكي تشمل تاريخ الأديان، ثم بشكل أخصّ فلسفة الدين»³⁹.

وفي هذا المستوى يصبح هدف أركون كالتالي: «ينبغي أن نُخرج الظاهرة القرآنيّة من عزلتها وندمجها داخل الدراسة المقارنة، ليس فقط للأديان التوحيدية الثلاثة، وإنّما داخل الأنثروبولوجيا التاريخية للظاهرة الدينية كما سادت في حوض البحر الأبيض المتوسط (...) من أجل أن نعمّق من معرفتنا بالعناصر المؤسّسة والمشاركة للوعي الديني التوحيدي مأخوذاً في تولده التاريخي الكلّي وفي مجريات تمايزه عن طريق لحظات تدشينيّة أو انطلاقات جديدة للشيفرات الثقافية»⁴⁰. يلزم عن ذلك إذن إعادة الاعتبار لعلم اللاهوت «بصفته علماً حقيقيّاً لا غبار عليه»⁴¹، على أنّ هذه العودة إلى اللاهوت من زاوية فلسفة الدين لا يمكن أن تتمّ إلّا عندما يتحمّل اللاهوتيّون النقيديّون مشكلة المعنى، ليس فقط داخل التراث الحي الخاص بدينهم

36- أركون: "إنّ تدخلنا الشخصي (...) يبريد تحقيق هدف مزدوج. فنحن أولاً نريد أن نشتغل كمؤرّخين محترفين من أجل بلورة تاريخ شمولي للمجتمعات المتولدة تحت الضغط المباشر قليلاً أو كثيراً للمعايير التوجيهية للخطاب القرآني. ونقصد بالتاريخ الشمولي هنا التاريخ العميق للنظام الفكري (الإبستمية) والتاريخ السطحي للأعمال والمؤلفات. ثم نهدف من جهة ثانية إلى إخضاع نتائج «أنثروبولوجيا الماضي» هذه إلى الفكر الفلسفي النقدي الذي يتأمل في المشاكل المطروحة في الحياة اليومية للمجتمعات التي ما تزال مجبولة حتى الآن بظاهرة الكتاب الموحى». محمّد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2005، ص 151.

37- محمد أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ومركز الإنماء القومي - بيروت، ط2، 1996، ص 122.

38- محمد أركون، *نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية*، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت - لندن، ط 1، 2011، ص 382.

39- محمد أركون، معارك من أجل الأتسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت - لندن، ط1، 2001، ص 285-286.

*- في مواضيع أخرى يستعمل أركون لفظ "فلسفة الظاهرة الدينية" من المنظور نفسه الذي يجعل منها تتويجاً لمرحلة التحريّ النقدي للعلوم الإنسانية. يقول: "ما يزال هذان النطان من القراءة (أي القراءة الإيمانية والقراءة النقدية) يستمرّان في الهيمنة بشكل متنافس. ولكن كنت قد أوضحت (...) أنّ هناك إمكانية لقراءة ثالثة. وهذه القراءة تستوعب المكتسبات أو المقضيّات الأكثر خصوصية للقراءة التاريخية والأنثروبولوجية والأسنانية الحديثة. كما تستوعب في الوقت ذاته ممارسات القراءة الإيمانية ومنتجاتها، ولكن بعد اتخاذها مادة للدراسة من قبل علوم التاريخ الثقافي والاجتماعي. وكلّ هذا يتضافر لكي يؤسّس ممارسة تفاعلية أو تداخلية جديدة لفلسفة الظاهرة الدينية، ولتشكيل علم لاهوت مقارن ضمن الإطار التوحدي المنفتح على التوسيعات اللاحقة لعلم الاجتماع الديني". **الفكر الأصولي واستحالة التاصيل**، ص 105. التشديد من الأصل.

40- نفسه، ص 74.

41- نفسه، ص 255.

أو طائفهم وإنما في كل التراثات الدينية مجتمعة. وعندئذٍ، وعندئذٍ فقط، يلتقون بطريقتهم الخاصة بجهود الفلاسفة النقيدين وجهود علم الأنثروبولوجيا بصفته نقداً لكل الثقافات البشرية»⁴².

في تقديرنا، نجد في هذا الهدف صدى فلاسفة الدين البروتستانت في تأسيسهم لتقليد جديد تحوّل بموجبه البحث في تاريخ المسيحية من خصوصية تاريخ الكنسية - مروراً بالنقد التاريخي - إلى فلسفة للدين تعيد تقييم مكانة الدين في الوضع البشري. ونجد أركان في موضع لاحق يستدعي أسماء بعض فلاسفة الدين ويعبر عن أهميتهم في صياغة نمط المسألة الفلسفية التي يريد لها للفكر الديني قانلاً: «إني أريد القيام بانقلاب معرفي يهدف إلى تسفيه كل الفاعلين (مؤمنين وغير مؤمنين) الذين يستغلون الظاهرة الدينية لغايات مرتبطة أكثر من اللزوم بالإكراهات العابرة لمنعطف تاريخي محدّد (...). وينبغي على هذا الانقلاب المعرفي أن يصل إلى ممارسات اللاهوتيين كما إلى ممارسات فلاسفة الدين لكي يؤثر عليهم أيضاً. وهنا بالضبط ألاحظ أنّ مؤلفات جان إيف لاکوست، وبيير جيزيل وباتريك إيفرارد وبول ريكور وأندريه لاکوك تشكل بالنسبة لي أو للنقطة التي تهمني أمثلة حاسمة»⁴³.

على خلاف نظرائه من أصحاب مشاريع قراءة التراث الإسلامي حيث تحضر فلسفة الدين كما بيّنا ضمن الغايات والأغراض النهضوية لأصحابها، تبدو مقاربة أركون أقلّ تأثراً بأية أغراض نضالية عملية أو تخيلية وأكثر اعتناقاً لغايات المعرفة وإجراءاتها وقيمتها.

تستمدّ أعمال فلاسفة الدين أعلاه أهميتها، بحسب أركون، من ميزة أساسية، كونها "تهدف إلى توحيد المجالات المعرفية المتشظية وإعادة التمهّل بينها وإعادة استملاكها من جديد"⁴⁴. والمقصود هنا خلق التفاعل بين الفلسفة واللاهوت وعلوم الإنسان والمجتمع وتفكيك المقاومات المتبادلة بينها. لكن تأسيس هذه المقاربة التفاعلية والشمولية يمرّ من شروط منهجية وتصورية متبادلة. فمن جهة العلوم الإنسانية، يطالب أركون من موقع الفيلسوف بمراجعة هذه العلوم وخاصة علم التاريخ لمنهجية الوصفية الخطية وتمسكه ببحوث متخصصة ذات موضوعات محدّدة في نطاق زمني أو جغرافي ضيق⁴⁵. ومن حيث التصوّر، يؤكد على ضرورة أن تتنازل العلوم الإنسانية عن سيادتها وهيمنتها الإبيستيمولوجية الموروثة من باراديغم

42- نفسه، ص ن.

43- نفسه، ص 92.

44- نفسه، ص 93.

45- أركون: "ينبغي على المؤرخ أن يعمّق التحليل أكثر فأكثر حتى يصل به إلى المنشأ الأول للدين". قضايا في نقد العقل الديني، ص 138. وكذلك الشأن مع التحليلي اللساني والسميائي. في كل ذلك، هذا هو جوهر الأورغانون الأركوني: يبدأ البحث النقدي عملاً تطبيقياً مشروطاً بحدود الزمان والمكان والثقافة ويتوسّع أنثروبولوجياً للوصول إلى الموقف الفلسفي الشمولي.

Arkoun: "Réfléchir en termes du champ ou espace, c'est conjoindre la perspective historique, le regard sociologique, l'interrogation anthropologique et la critique philosophique", *Humanisme et Islam, Combats et propositions*, Ed. Vrin (Paris) et Marsam (Rabat), 2008., p 99.

العلم الوضعي للقرن التاسع عشر كي «تقبل في خط الرجعة بأن تدمج داخل الممارسة التفاعلية تساؤلات اللاهوت والفلسفة ومقاوماتها»⁴⁶*. وهذا معناه أن تكف العلوم الإنسانية عن إهدار سؤال الكينونة وتحمل مسؤولية إضاءة الدلالة والمعنى في الظاهرة الدينية. بالنسبة إلى أركون، إن ما يخلع على ممارسة العلوم الإنسانية صبغة فلسفية؛ رغم أن سؤال المعنى لا يظهر عادة ضمن إجراءات البحث النقشية والتقسيمات الصارمة؛ هو أن بحثها في العوامل المادية والوقائع الإمبريقية إنما هو بحث في الشروط التي يتم فيها إنتاج المعنى وما يشكله بالنسبة إلى الوجود البشري⁴⁷. لكن مشكلة العلوم الإنسانية هي أن تجميع أوصال المعنى الكامن خلف أساليب المعرفة التجزيئية وإكراهات التقسيم والبحث في العلوم الإنسانية ظل دائماً حلقة مفقودة ومهمة مؤجلة في ميدان الإنسانيات كما في حقل الإسلاميات⁴⁸.

أما من جهة اللاهوت، ورغم أنه يتفوق على الخطاب الوضعي للعلوم الإنسانية في الاستجابة لسؤال الكينونة والمعنى، فإنه يقوم بذلك من منظور إسكاتولوجي خلاصي يقوم على نوع من «التأملات المعيارية والتقوية الصرفة»⁴⁹ التي تغفل عن المشروطيات التاريخية واللغوية والسوسيولوجية لتشكل العقل الديني؛ والحال أنه «ينبغي على الثيولوجيا أن تخضع للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية. ولكي تحقق ذلك ينبغي عليها أن تستأنف من جديد دراسة كل مسألة الوحي استناداً على معطيات جديدة (...) عندها يصبح ممكناً تأسيس الروابط بين الكتابات المقدسة والوحي والتراث في مجتمعات الكتاب»⁵⁰.

46- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 94.

*- يعدد أركون عدة مآخذ على ممارسة العلوم الاجتماعية في نمط تعاطيها مع الظاهرة الدينية يمكن تلخيصها سريعاً في النقاط التالية: طغيان المقاربة الوصفية والخارجية في مقابل فقر في التنظير الإبيستيمولوجي؛ هيمنة الاشتغال على النصوص المكتوبة وخاصة المدونات الكبرى والاهتمام بالتجميع والتوثيق والانقطاع عن البحث في مجريات الوقائع المعيشية؛ الارتهاق للثنائيات الإيديولوجية (إسلام/ غرب...)، طغيان نزعة التخصص الضيقة؛ إهمال المثال الإسلامي؛ ارتهاق المعرفة لهزات السلطة وانحسار البحث الاستشراقي لصالح معاهد وشعب العلوم السياسية... انظر: الفكر الأصولي...، ص 300-296.

47- نفسه، ص 302. نقرأ بهذا الصدد قوله:

"Les taches linguistiques et sémiotiques de la relecture se compliquent ainsi de toutes celles qu'assument la sociologie et la psychologie historique. C'est dans toutes ces instances, en effet, que se vit et se traduit la dialectique totale (et non plus éclatée en niveaux ou points de vue spécialisés) entre Sens et existence". *Lectures du coran*, Ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1982 p. 40.

48- يقول: «نأدرون هم أولئك الذين يعتمدون على دراسات مونوغرافية صلبة من أجل الكشف عن بعض العلاقات التي تربط بين مختلف ذرا الوجود البشري المفصلة عن بعضها بعضاً بسبب مقتضيات التحليل العلمي». *Lectures du coran*, op p 81.

49- الفكر الأصولي...، ص 94.

50- أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص 47.

على سبيل الختم

من اللازم أن نسجل أن وتيرة اهتمام وحضور مبحث فلسفة الدين في الفكر العربي المعاصر في ارتفاع ملحوظ، خاصة في العقد الحالي*. وتتنوع أوجه هذا الاهتمام وفعالياته ما بين كتب تعريفية غايتها اكتشاف خبايا هذا الحقل المعرفي واختبار جدته وضرورته وأغراضه⁵¹، وبين ترجمات لأعمال غربية تتوزع بين نصوص مؤسّسة لفلسفة الدين⁵² ودراسات تحليلية نقدية لمنشأ هذا المجال ومساره ونماذجه المعرفية⁵³.

51*- يذكر الأكاديمي المغربي محمد الشيخ أن بداية تعرف العرب على مصطلح فلسفة الدين ترجع إلى سنة 1898 من طرف رشيد رضا، حينما أصدر مجلة المنار وقد حملت في عنوانها الفرعي: "مجلة شهرية تبحث في فلسفة الدين وشؤون الاجتماع وال عمران". لكن هذا التوصيف يخيّب أفق انتظار القارئ المعاصر، إذ إن "من يتصفح أعداد المجلة - كما يلاحظ الشيخ - بدءاً من ديباجة العدد الأول لا يعثر على أي مقال يمكن تصنيفه - حقاً - ضمن إطار فلسفة الدين". أمّا المناسبة الثانية - يقول الشيخ - التي سنحت أمام الثقافة العربية الحديثة للاطلاع على ما يدور في مجال فلسفة الدين في الغرب فقد كانت كتاب فؤاد كامل: مدخل إلى فلسفة الدين (1964). لكن "المتأمل فيما كتبه الرجل لا يجد أي صلة له بفلسفة الدين". محمد الشيخ، أين نحن من فلسفة الدين؟ (مقالة)، مجلة التفاهم، عدد 46، السنة الثانية عشرة، خريف 2014، ص 422.

- نذكر في هذا الإطار الأعمال التي يُصدرها مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، حيث صدرت عنه «موسوعة فلسفة الدين» في جزأين: الأول بعنوان «تمهيد لدراسة فلسفة الدين» (دار التنوير للطباعة والنشر، 2014)، ويتضمن مواد متنوعة ما بين مقالات لباحثين عرب وحوارات مع بعض المفكرين الإيرانيين (عبد الكريم سروش، محمد مجتهد شبستري، مصطفى ملكيان وآخرين)، كما يتضمن ترجمة مقالات لكل من شلايرماخر وردولف أوتو واسبينوزا. أمّا الجزء الثاني بعنوان «الإيمان والتجربة الدينية» (دار التنوير 2015)، فيضم تسع عشرة مادة ما بين مقالات وترجمات يحضر فيها نص لشلايرماخر، ونصوص أخرى لابن عربي وكيركيغارد. وبعض من هذه المواد سبق نشرها في مجلة قضايا إسلامية معاصرة في ملف خُصص للتعريف بفلسفة الدين على مدى خمسة أعداد (من العدد 41-42 شتاء - ربيع 2010/ 1433 إلى العدد 49-50 شتاء - ربيع 2012/ 1433).

نذكر في الإطار نفسه الكتاب الجماعي «فلسفة الدين، مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية» (منشورات دار الاختلاف، ضفاف، ودار الأمان، ط 1، 2012). بدوره، يزاوج الكتاب بين دراسات ومقالات لباحثين عرب تناولت إشكالية التعريف وعلاقة فلسفة الدين بحقول وخطابات أخرى كالأسطورة والعلم، إضافة إلى ترجمات لحوارات ونصوص ومقالات لباحثين غربيين.

من الكتب التعريفية كذلك، نجد كتاب «فلسفة الدين في الفكر الغربي» لإحسان علي الحيدري (دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، 2013).

ومن الجدير بالذكر في هذا الجرد أن واحداً من الكتب التعريفية المبكرة بفلسفة الدين هو كتاب أديب صعب: «المقدمة في فلسفة الدين» (دار النهار، بيروت، 1994). وكذلك نجد كتاب «مدخل إلى فلسفة الدين» لعثمان محمد الخشت (منشورات دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001)، وهما عموماً بمثابة مدخل مبسط، وذلك يطغى عليهما التحليل والعرض الوصفي والغرض التعليمي. لكن أديب صعب سيصدر بعد ذلك كتابات أكاديمية بدءاً بكتابه «الدين والمجتمع» (دار النهار، بيروت، 1983) مروراً بكتاب «الأديان الحية» (دار النهار، بيروت، 1993) وآخرها وأبرزها كتاب «دراسات نقدية في فلسفة الدين» (دار النهار، بيروت، 2015)، ويشكل خلاصة مسيرته مع فلسفة الدين ودراساتها وتدريسها مادة تعليمية منذ سنة 1973 بمعهد القديس يوحنا الدمشقي الجامعي بالبلند. وفيه يميز بوضوح بين فيلسوف الدين الذي يقارب موضوعه من منظور فلسفي محض، وبين الفلاسفة الذين يدافعون عن نظرة غيمانية مخصصة للعالم. كما يميز بين مقاربتين للدين؛ إيمانية لاهوتية تنطلق من دين معين، وأخرى تنطلق من العناصر المشتركة بين الأديان لإنجاز مقاربة فينومينولوجية وصفية موحدة لفكرة الدين.

52- منها مثلاً: ترجمة فتحي المسكيني لكتاب الدين في حدود مجرد العقل والتي صدرت سنة 2012 عن دار جداول، بيروت.

53- يوجد قيد الطبع، ترجمة عربية أنجزها الدكتور عز العرب لحكيم بناني للأجزاء الثلاثة لكتاب:

- Jean Greisch: *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, 3 tomes, Cerf, Paris.

وعلى الرغم من كل هذه الجهود، يمكن القول، مع ذلك، إنَّ ثمة عقبات فكرية ما زالت تحول دون أن يحظى مجال فلسفة الدين بالتلقي الجدير به في الفكر العربي المعاصر⁵⁴ ومن احتيازه مكانته المعرفية والمؤسسية في حقل الدراسات الفلسفية والدينية على حدٍّ سواء. ومن بين تلك العقبات المؤسسية ما يتصل بالتدبير البيداغوجي للدرس الفلسفي، والذي يجعله حبيس التقسيم التاريخي الكلاسيكي داخل بنيات (فلسفة قديمة، وسيطة، حديثة، معاصرة)، والثقافي (فلسفة مسيحية، يونانية، إسلامية، أوروبية...).

54- نقصد هنا أنَّ اكتشاف وتلقي مفهوم الحداثة وتاريخها في ذهن جيل من المفكرين العرب والتعاطي معها في الدرس الجامعي (المغربي على الأقل) تمَّ من خلال زاوية نظرية المعرفة وفلسفة العلوم. فغالبا ما ارتبط فجر الحداثة في الفكر العربي بالجانب العلمي الإبيستيمولوجي الخالص والإسهام الديكارتي في إرساء العلوم على قاعدة منهج صلب. نتيجة لذلك، هيمن حضور ديكارت على دور مارتن لوتر، بل وتفوّقت شهرة "المقال في المنهج" على كتاب "التأملات". كما هيمن حضور جون لوك وديفيد هيوم على مكانة بيير بايل وباسكال ولسينغ وشافيتسبوري. وكذلك الشأن مع كانط الذي ظلَّ كتابه "الدين في حدود مجرد العقل" أقلَّ حظوة من "نقد العقل المحض"، و"نقد العقل العملي"، و"نقد ملكة الحكم". وهكذا أيضا غاب الاهتمام بسيوران كيرغيكارد وماكس شيلر لصالح سارتر. كما غاب الاهتمام بهایدغر المحقق والدارس اللاهوتي لصالح هايدغر منظر الكينونة، واقتُرنت زاوية إدراكنا لهابرماس بنظرية الفعل التواصل مقابل اهتمام محتشم بكتابات ومناقشاته في القضايا الدينية. للسبب نفسه كذلك يكاد، وإلى عهد قريب، ينعدم الاهتمام برودلف بولتمان وكارل بارت وبول تيليش وجون هيك وأمثالهم في ميدان الدرس الفلسفي الجامعي. وقسَّ على ذلك مع هيغل ونييتشه وشيلينغ وفيشته وروسو، وكذا مع نماذج أخرى من الفلسفة الأمريكية (وليام جيمس وشارلز تايلور)، ومع فلاسفة فرنسيين معاصرين مثل ليفيناس ودريدا.

إضافة إلى ذلك، انحسر اهتمام الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر بالقضايا الدينية داخل المجال الإشكالي الكلاسيكي للفلسفة الإسلامية. إذ كانت أغلب القضايا التي تحتلُّ الصدارة في هذا الفكر إلى عهد قريب تدور في فلك الإشكالات التبولوجية التقليدية، وما تزال إشكالية العقل والدين، الحكمة والشريعة تلقي بظلالها اليوم من خلال تنويعات مختلفة من قبيل التجديد والتقليد، الحداثة والتراث، الأصالة والمعاصرة... لذلك، ولأسباب ثقافية ومؤسسية وعقدية أيضا، يمكن فهم ضعف الإسهام والاهتمام بمبحث فلسفة الدين في الفكر الإسلامي في دراسته للدين، وما يفترض أن يكون فلسفات للدين في الفلسفة الإسلامية قد استحالت إلى فلسفات دينية تقريرية.

لائحة المراجع

أ- المراجع باللغة العربية (مرتبة ألفبائيًا)

- أركون، محمد: الفكر الإسلامي. قراءة علمية، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ومركز الإنماء القومي- بيروت، ط2، 1996.
- ____ : معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت - لندن، ط1، 2001.
- ____ : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2005.
- ____ : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 3، 2007.
- ____ : الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 4، 2007.
- ____ : قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 4، 2009.
- ____ : نحو تاريخ مقارن للاديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت- لندن، ط 1، 2011.
- أيت حمو، محمد: الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011.
- المرزوقي، أبو يعرب: فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2006.
- حنفي، حسن: من النص إلى الواقع، الجزء الأول: تكوين النص، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط 1، 2004.
- ____ : تطوّر الفكر الديني الغربي. الأسس والتطبيقات، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2004.
- عبد الرحمن، طه: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 1997.
- ____ : سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2000.
- منسية، مقداد عرفة: الفارابي، فلسفة الدين والعلوم الإسلامية، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2013.
- ولد أباه، أحمد السيد: الدين، السياسة، الاخلاق، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، دار جداول، بيروت، ط1، 2014.

ب- المراجع باللغة الفرنسية:

- Mohamed Arkoun, **Lectures du coran**, Ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1982
- ____ , **Critique de la raison islamique**, Ed Maisonneuve Et Larose, Paris, 1984
- ____ , **Humanisme et Islam, Combats et propositions**, Ed. Vrin (Paris) et Marsam (Rabat), 2008.

ج- المقالات:

- السيد، رضوان: طه عبد الرحمن في «روح الدين» وحماية الدين من الإسلام السياسي في أزمنة التغيير، مقال بجريدة الحياة، 20 يوليو 2012.
- ____: روح الدين لطفه عبد الرحمن والقراءة الأخرى، مقال بجريدة الشرق الأوسط، 4 سبتمبر 2012.
- الشيخ، محمد: أين نحن من فلسفة الدين؟ مجلة التفاهم، عدد 46، السنة الثانية عشرة، خريف 2014.
- حنفي، حسن: الدين في حدود العقل وحده لكانط، سلسلة تراث الإنسانية، المجلد السابع (3)، سبتمبر 1965.
- ____: محاضرات في فلسفة الدين لهيغل، سلسلة تراث الإنسانية، المجلد السابع، 1968.
- ____: رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا، سلسلة تراث الإنسانية، المجلد السابع (1)، مارس 1969.
- منصور، أشرف حسن: حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية للتراث الديني، مجلة تحديات ثقافية، العدد 30، خريف 2007.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com