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

تلقي فلسفة الدين والاعتقاد في الفكر العربي المعاصر

«بولس الخوري نموذجا»

المهدي مستقيم
باحث مغربي

2024

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 01 يناير 2024

جميع الحقوق محفوظة © 2024

تلقي فلسفة الدين والاعتقاد في الفكر العربي المعاصر

«بولس الخوري نموذجا»

ملخص:

ظهرت فلسفة الدين متأخرةً في التأليف العربي المعاصر؛ إذ انتظرنا إلى حدود السبعينيات والثمانينيات من القرن المنصرم، بعد أن تم إدراجها ضمن الوحدات الدراسيّة في بعض الجامعات العربية (بيروت، القاهرة)، على يد «بولس الخوري»، و«أديب صعب» و«حسن حنفي»، و«يمنى طريف الخولي»، و«عثمان الخشت». لتنتعش بعد ذلك، على يد باحثين آخرين، ونخص بالذكر: «عادل ضاهر»، و«مشير باسيل عون»، و«وجيه قانصو»، و«جوزيف معلوف»، و«فتحي المسكيني». وفي الوقت الذي أكب فيه هؤلاء الباحثون، على بذل مجهودات عظيمة، في التعريف بمباحث فلسفة الدين كما نشأت في الغرب، آثر «بولس الخوري» إنشاء قول تنظيري استشكالي في الظاهرة الدينية (=اختبار الخيبة)، دَلَّ عن حنكة وحياد موضوعي في مستوى البحث والإنجاز، على خلاف المحاولات التي أعقبته، فبدلاً من أن تُنْشِئ قولًا في فلسفة الدين أنشأت قولا في الفلسفة الدينية؛ ونقصد «أبو يعرب المرزوقي» و«شفيق جرادي» و«طه عبد الرحمن». ليس الغرض من وراء مُحاولة استنبات بذور فلسفة الدين في الاجتماع العربي المعاصر إبطال «الإيمان من قلب الإنسان، بل يجب أن تُعَزِّز فيه اختبار الإيمان الصحيح حتى تُرَاعِي في بنائه النفسي حاجته الكيانيّة إلى استثمار طاقات وجدانه الغني. فالإنسان العربي شئنا أم أبينا، كائن شُعُوري، وجداني، عاطفي، إحساسي، مخيالي، إفصاحي، تفضي به داخليته الغناء إلى عشق الماورائيّات والغيبيّات والإلهيات والمعجزات والخوارق.

مقدمة

ظهرت فلسفة الدين متأخرةً في التأليف العربي المعاصر؛ إذ انتظرنا إلى حدود السبعينيات والثمانينيات من القرن المنصرم، بعد أن تم إدراجها ضمن الوحدات الدراسيّة في بعض الجامعات العربية (بيروت، القاهرة)[1]، على يد «بولس الخوري»[2]، و«أديب صعب»[3] و«حسن حنفي»[4]، و«يمنى طريف الخولي[5]»، و«عثمان الخشت»[6]، لتنتعش بعد ذلك، على يد باحثين آخرين، ونخص بالذكر: «عادل ضاهر»[7]، و«مشير باسيل عون»[8]، و«وجيه قانصو»[9]، و«جوزيف معلوف»[10]، و«فتحي المسكيني»[11]...إلخ. وفي الوقت الذي أكب فيه هؤلاء الباحثون،

1 محمد الشيخ، **وضع شروط إمكان قيام فلسفة الدين في الفكر الفلسفي العربي المعاصر**، ضمن كتاب **رهانات الفلسفة العربية المعاصرة** (تنسيق محمد المصباحي)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2010، ص186

2 Paul Khoury ,**Monde arabe et mutation socioculturelle problématique de la sécularisation et de la révolution culturelle, « tradition et modernité dans le monde arabe** », deux mondes, neckarhausen, 2000

بولس الخوري، **في الدين، مقاربة فلسفية أنثروبولوجية** (2002)، دار الفرابي، بيروت، 2016

Paul Khoury, **Aporétique ou « que sçay-je ? »,**beyrouth,2006.

Paul Khoury, **Le fait et le sens**, esquisse d'une philosophie de la déception, « ouverture philosophique », paris, l'harmattan, 2007

بولس الخوري، **في سبيل أنسنة الإنسان**، جونية-السليك، جامعة الروح القدس، 2007

Paul Khoury, **Islam et christianisme**. **Dialogue religieux et défi de la modernité, « pensée religieuse et philosophique arabe ».** paris, l'harmattan,2011

3 أديب صعب، **المقدمة في فلسفة الدين**، دار النهار، بيروت، 1994

أديب صعب، **دراسات نقدية في فلسفة الدين**، دار النهار، بيروت، 2015

4 حسن حنفي، **تطور الفكر الديني الغربي، في الأسس والتطبيقات**، دار الهادي، بيروت، 2004

حسن حنفي، **تأويل الظاهريات، الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه في ظاهرة الدين**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2013

حسن حنفي، **ظاهريات التأويل، محاولة في تفسير وجودي للعهد الجديد**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2013

حسن حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، من دون تاريخ.

5 يمنى طريف الخولي، الوجودية الدينية، دراسة في فلسفة بأول تيليش، دار قباء، القاهرة، 2008

6 محمد عثمان الخشت، **مدخل إلى فلسفة الدين**، دار البقاء، القاهرة، 2001

محمد عثمان الخشت، **تطور الأديان، قصة البحث عن الإله**، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 2010

محمد عثمان الخشت، **الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم**، دار قباء القاهرة، من دون تاريخ.

7 A. Daher, « **God and Factual**, » Religious Studies, vol, 6, no 1, 1970

A. Dhaher, « **Divine Existence and Conceptual Necessity** », philosophical studies, 1982

عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، دار الساقي، الطبعة الثالثة، بيروت-1998

عادل ضاهر، **الفلسفة والمسألة الدينية**، دار نلسن، السويد، لبنان، 2008

عادل ضاهر، **تأملات في مفهوم الفعل الإلهي**، بدايات، دمشق، 2008

8 مشير باسيل عون، **بين الدين والفلسفة، نظرات في الإلحاد المعاصر**، دار الهادي، بيروت، 2003

9 وجيه قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك (المرتكزات المعرفية واللاهوتية)**، المركز الثقافي العربي (المغرب)، الدار العربية للعلوم ناشرون (لبنان)، 2007

10 جوزيف معلوف، **محنة الفكر الديني، مفكرو الإصلاح في القرن العشرين بين انسداد الأفق ورهان الانفتاح**، المكتبة البولسية، لبنان، 2011

11 فتحي المسكيني، **الإيمان الحر أو ما بعد الملة، مباحث في فلسفة الدين**، منشورات مؤمنون بلاحدود، الرباط، بيروت، 2018

على بذل مجهودات عظيمة، في التعريف بمباحث فلسفة الدين كما نشأت في الغرب، آثر «بولس الخوري» إنشاء قول تنظيري استشكالي في المسألة الدينية (=اختبار الخيبة)، دَلَّ عن حنكة وحياد موضوعيين في مستوى البحث والإنجاز، على خلاف المحاولات التي أعقبته، فبدلاً من أن تُنْشِئ قولاً في فلسفة الدين، طفقت تنشئ قولا في الفلسفة الدينية؛ ونقصد «أبو يعرب المرزوقي[12]» و«شفيق جرادي[13]» وطه عبد الرحمن[14].

ليس الغرض من وراء مُحاولة استنبات بذور فلسفة الدين في الاجتماع العربي المعاصر إبطال «الإيمان من قلب الإنسان، بل يجب أن تُعَزِّز فيه اختبار الإيمان الصحيح حتى تُرَاعِي في بنائه النفسي حاجته الكيانيّة إلى استثمار طاقات وجدانه الغني. فالإنسان العربي شئنا أم أبينا، كائن شُعُوري، وجداني، عاطفي، إحساسي، مخيالي، إفصاحي، تفضي به داخليته الغناء إلى عشق الماورائيّات والغيبيّات والإلهيات والمعجزات والخوارق[15].

ويُحْصي «مشير باسيل عون في نص أنيق خمسَ فوائد بإمكان الاجتماع العربي أن يَجنيها لقاء أقلمة فلسفة الدين في فضاءاته:

«واعتقادي أنَّ فلسفة الدين، حين يتعزز مقامها في المُجْتَمَعَات العربيّة وتترسخ ركائزها وتُنْشَرُ فَوَائِدُهَا، يُمْكِنُها أن تُسَاعِد الإنسان العربي على الارتقاء الفكري والتَمَيُّز الحضاري في وجوه شتى. ففلسفة الدين تهيئ أولا للإنسان العربي أن يضع الدين في موضعه المُلائم، فتعتقُ طاقة الإيمان فيه من هيمنة الأنظومة الدينية، حتى يتسنى للإنسان أن يتناولها مُنْفَسَحًا حُرًّا لاختبار المعنى الإنساني المُطلق الناشب في أفق التَطَلُّب الأقصى. وتتيح فلسفة الدين ثانيًا للإنسان العربي أن يُعِيدَ التوازن والانسجام بين مقتضيات العقل الضروريّة ومستلزمات الاختبار الإيماني هذه. فَتَعُودُ للعقل مكانته في تَدَبُّرِ الأمور، وتحليل الوقائع، واستخراج العلل الموضوعيّة، وترتيب الأشياء والمقامات والعلاقات، ونظم المعاني الإنسانيّة اللصيقة بالاختبارات الفرديّة والجماعيّة التاريخيّة. وتمنح فلسفة الدين ثالثا الإنسان العربي القدرة على فك التشابك المُرهق بين الديانات والسياسات والقدرة على تحليل الظاهرة الدينية في تجليَّاتها التاريخيّة وانغلاقاتها البنيوية المحجوبة؛ وذلك في سبيل تحرير الواقع الإنساني العربي من سلاسل التَصَوُّرَات العتيقة التي ما برحت الأنظومة الدينية تفرضها على الوعي العربي وعلى المجال العمومي العربي. وتساعد فلسفة الدين رابعًا الإنسان العربي على إدراك معاني النسبيّة التاريخيّة في ادعاءات الأديان ومطالبها الإقصائيّة في الاستئثار الحصري بالحقيقة. فالأديان كُلُّهَا تغذو أشبه باجتهادات أفرجت عنها عبقرية الشعوب للإفصاح عن توق الإنسان الكوني إلى إدراك حقائق الكون والحياة والوجود القصيّة. ففلسفة الدين، بحيادها وموضوعيّتها وعلميّتها وتعاطفها النقدي مع جميع ضروب

12 أبو يعرب المرزوقي، **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي**، دار الهادي، بيروت 2002

13 شفيق جرادي، **مقاربات فلسفية في فلسفة الدين**، دار الهادي، بيروت، 2004

14 طه عبد الرحمن، **روح الدين**، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2012

طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية**، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مؤسسة الشبكة العربية، بيروت، 2014

15 محمد مستقيم، «**تلقي فلسفة الدين في الفكر العربي المعاصر**»، (حوار مع مشير باسيل عون)، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 06 أغسطس 2021

الاختبارت الدينية، هي وحدها تهب الإنسان العربي السكينة الداخليّة التي تَجْعَلُهُ يَهْنَأُ بتراثه الإيماني من غير أن تمتحنه تجارب الاستعلاء والإقصاء والهيمنة والضم والإلحاق والإذابة. وفلسفة الدين هي وحدها الضمان الفكري الذي يكفل التشابك الجدلي السليم المغني بين الذاتيات والغيريات في تحاور الحضارات»[16].

إذا كان تلقي فلسفة الدين في سياق التأليف العربي المعاصر يتسم بالندرة والشح، فماذا يمكننا أن نقول عن تلقي فلسفة الاعتقاد الديني؟

لا ريب في أنّ بدايات استقبال التأليف العربي المعاصر لفلسفة الاعتقاد الديني تعود إلى «أديب صعب» و«عادل ضاهر»، ومردُّ ذلك إلى تكوينهما الأكاديمي المنخرط في سياق التقليد الفلسفي التحليلي، الذي شهد مرحلة التأسيس والبناء والازدهار؛ فالأول خريج جامعة لندن الإنجليزية، والثاني خريج جامعة نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية، غير أن فلسفة الاعتقاد الديني تشهد انتعاشًا ملحوظا في الجامعة المغربية في السنين الأخيرة، لاسيما كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك بالدار البيضاء (جامعة الحسن الثاني)، ويعود الفضل في ذلك إلى «محمد الشيخ[17]»، الذي ما برح يبذل مجهودات حثيثة في سبيل ترسيخ تقليد التقصي الفلسفي في موضوعة الدين في المقام الأول، والاعتقاد الديني في المقام الثاني، وذلك بتوسل مستجدات المباحث الفلسفية المعاصرة تدريسا وتأطيرا وتأليفًا.

وتجدر الإشارة إلى أن موضوعة الاعتقاد قد حظيت في علم الكلام الإسلامي، في المقام الأول، وفي الفلسفة الإسلامية، في المقام الثاني، باهتمام كبير سنأتي على بسط الكلام فيه في مقام خاص.

16 مشيرباسيل عون، «**الدين في مرآة التفكر الفلسفي**»، المقدمة العربية لثلاثية جون غريش (العوسج الملتهب)، الكتاب الجديد، بيروت، 2020، ص116

17 محمد الشيخ، «**في فلسفة الاعتقاد**»، مجلة التفاهم، العدد 57-58، صيف وخريف 2017.

محمد الشيخ، «**مسألة التجربة الدينية عند الفلاسفة المحدثين**»، مجلة التفاهم، العدد 55-56، شتاء وربيع 2017.

محمد الشيخ، «**الفلاسفة المعاصرون ومسألة مستقبل الدين**»، مجلة التفاهم، العدد59-60، شتاء وربيع 2018.

محمد الشيخ، «**من أخلاقيات الاعتقاد إلى إبيستِمولوجيا الاعتقاد**»، مجلة التفاهم، العدد 62، خريف 2018.

محمد الشيخ، «**الفلاسفة المعاصرون ودور الدين في زمن ما بعد الحداثة**»، مجلة التفاهم، العدد 64، ربيع 2019.

بولس الخوري: الاعتقاد الديني ورهان التطلع إلى المطلق

تنظر الفلسفة في الدين، بوصفه ظاهرة تاريخية، وأنظومة يمكن إخضاعها لمحك التحليل والتسويغ، ومردُّ ذلك إلى امتناعها عن الاعتقاد بالتنزيل؛ لأنها تعدُّ الدين صناعة بشرية خالصة، ومن ثم، تختلف أشكاله (=التعددية الدينية) من شعب لآخر ومن ثقافة لأخرى، فالدّين، كما يقول «بولس الخوري»: «أنظومة التعابير الثقافية عما أسميه الإيمان»[18].

وتختلف نظرة الفكر الفلسفي إلى مفاهيم: الحقيقة، والإيمان، والوحي...إلخ، كما تختلف عن نظرة الفكر الديني؛ ذلك أنَّ الإنسان غير ملزم بالاعتقاد في حقائق لا يدرك درجة صدق مضامينها، لا لشيء سوى لأنها تنسب إلى الغيوب[19]: «لا تكون الحقيقة إلّا وجودية، من حيث إنها تُعنى أصالة الكائن البشري؛ أي تجلّي ذات هذا الكائن المثاليّة في واقعه المحسوس. فلمّا لم تكن الحقيقة من عالم المفاهيم المجرّدة، ليس من الدين اعتقاد حقائق، ولما كانت الحقيقة من عالم الوجود، صار الاعتقاد يعني أن يتحقق الإنسان على حقيقته»[20]. وبناء عليه، ليس الوحي مُلقى يحمل إلى الناس إبلاغًا بمجموعة من الحقائق تفوق الطبيعة وتتجاوز المعرفة الإنسانية بتوسط أنبياء، أو كتبة ملهمين، بل إنه انبجاس للمعنى في قلب الواقع البشري وانتقال للواقع من العبث إلى المعنى[21]، فيصير الواقع البشري، بذلك، مؤشّرًا دالّا على صورة الله[22].

لا يهتمُّ الإنسان المعْتَقِد - في المستوى النظري- بتسويغ احتمالات صدق اعتقاده أو إبطالها[23]. بقدر ما يهتمّ بمعرفة مدى قابليّة اعتقاده للتصديق، ومدى اتصاله بشعور يفيد حقيقته. على أنَّ الحقيقة هي التعبير الآني أو المكمّل لشدة هذا الشعور وقوته. ثمة، إحساسٌ ذاتيّ (=شعور داخلي) قوي يحمل الإنسان المُعْتَقِدَ على الاعتقاد بوجود ما يعتقد به. ولا يقوى على إخضاع الاعتقاد لمحك الفحص والنقد والاستبصار والشك، أو التسويغ بتوسل التجربة الداخليّة الأكثر عمقًا (=التجربة الدينية)، على تغيير طبيعته التي تُبقيه محض انطباع[24].

---

18 بولس الخوري، **في الدين**، مقاربة فلسفية أنثربلوجية، دار الفرابي، بيروت، لبنان-2017، ص94.

19 Georg Simmel, **philosophie de la religion**, Traduit d'allemand par Frédéric Joly, édition électronique, Payot, rivages, paris, 2016. ,p.95.

20 بولس الخوري، **في الدين**، ص94.

21 Paul Khoury, **Aporétique ou « que sçay-je ? »**,beyrouth, 2006,p.37

22 «الوحي بالأحرى، هو عملية تجلي المعنى في قلب الواقع البشري، حيث يتحول هذا الواقع من جراء انتقاله من العبث إلى المعنى، فيصير كأن الله ساكن فيه كما في محل حضوره، وبحيث يصير الوجود البشري كما التاريخ هو الذي يوحي بالله بقدر ما يظهر الله ويعبر عنه ويحققه بما هو معناه النهائي»، بولس الخوري، **في الدين**، ص94

23 Georg Simmel, **philosophie de la religion**, op. cit,p.32-33

24 Ibid.,p.33

وتتوقف شدة الاعتقاد الديني وقوته على درجة حيويّته، وعلى مدى استعداد الإنسان المعتَقِد، لقبوله وتصديقه. الأمر الذي يقتضي الرجوع إلى حياته الداخليّة التي تنتظم وفق سيرورات روحيّة، تشهد على وجود إيقاع، ترنيمة، استعداد، توازن، في مستوى الطاقات الروحيّة[25]، تختلف كل الاختلاف، وعلى نحو فريد، عن تلك السيرورات التي تنتظم، وفقها الحياة الداخليّة للمتهجّسين بالفحص النظري والذوق (=الحساسية) الفني أو العملي[26].

يحيل الاعتقاد في المستوى الفكري على المعرفة في أدنى درجاتها؛ إذ تملك بعض الدراسات الميتافيزيقية أو الإبستمولوجية القدرة على توجيه الناس صوب التصديق بالفرضية التي تراهن على إمكانات تسويغ الاعتقاد بوجود الله، بما هي فرضية مقبولة، بل وضرورية في حالات معيّنة. وتأسيسًا على ما تقدم، يصير الاعتقاد بوجود الله يضاهي الاعتقاد بالبنية الذرية للمادة. لكن، عندما يصرّح الإنسان المعْتَقِد قائلا: «أعتقد بوجود الله»، فإنَّ الأمر، هاهنا، لا يتعلق بمجرد تصديق هذا الاعتقاد، بوصفه اعتقادًا حقيقيّا ينأى عن البرهنة والتسويغ، بقدر ما يتعلق بصلة حميمة تربط الإنسان المعْتَقِد بالله، ولعلَّ الحماسة العاطفيّة الدينية التي توجه الإنسان المعْتَقِد صوب التمسّك باعتقاده لخير دليل على قوة هذا الاتصال[27].

يشترط الدّين الاعتقاد من دون سؤال، ومنه ينبجس الإيمان، ذلك القرار الإرادي الذي يوجه الوجود صوب معناه النهائي، على أنَّ الإيمان منطلق الحقيقة والوحي؛ فهو يحيل على تلك الدينامية أو الطاقة أو الباعث الذي يلقي بالإنسان إلى ما هو أبعد من ذاته (=التخطي، الارتقاء، التعالي). وينم تطلع الإنسان إلى ما هو أبعد من ذاته عن وجود فراغ أو نقص يعتري كينونته؛ إذ يتخذ الإنسان من طاقة الإيمان وسيلة لملء هذا الفراغ. إنها الرغبة التي تضمر طاقة وحاجة، تهدف إلى مجاوزة قلق الإنسان الناتج عن استشعاره النقص. فالقلب القلق (=أوغسطين) قلب تغيب عنه الغاية التي لا يمكن أن تكون سوى الله، وشغف الإنسان (=مالبرانش) وولعه بما هو أبعد منه شغف، تفرضه غاية مطلقة على نحو مطلق و«لا شيء في العالم المحدود يمكنه أن يكون هو هذه الغاية ويمكنه أن يلبّي هذا الاقتضاء»[28].

يعني الإيمان، بحسب «بول تيليتش» (1886 -1965)، انشغالَ «الإنسان بأقصى ما يمكن الانشغال به (ultimate concern)»؛ إذ إنَّه مؤشِّر يدلُّ على رغبة الإنسان في المطلق؛ أي فيما يتجاوز عالم الأشياء والكائنات، ومقصده بلوغ الخلاص، ونقصد «الأصالة والملء والتحقيق التام للمثال الإنساني، أي تحقيق حقيقة الإنسان

25 Paul Khoury, **Aporétique ou « que sçay-je ?** ».,op. cit,p.38

26 Georg Simmel, **philosophie de la religion**, op. cit,p.33

27 Ibid.p.52

28 بولس الخوري، **في الدين**، ص95

أو بلوغ الإنسان حقيقته»[29]. فإذا كان الإنسان كائنًا معتقدًا، فلأنه يتوق على نحو مستمر إلى المطلق[30]؛ «ذلك الشيء الذي يبدو له غامضًا متباعدًا غير مدرك، وبالتالي، في غاية الضرورة»[31]. ومن بين أهم مقاصد الاعتقاد بالمطلق والإيمان بالمطلق، تحقيق وحدة الشّخص، ووحدة الجماعة، ووحدة البشرية؛ على أن إجماع الناس على التصديق بالمطلق يدفعهم إلى الابتعاد عن الاختلافات الداخلية التي تسم الأهواء والأشياء المتناهية[32]: «الإيمان عروة أوثق من أي مصلحة أو مشروع يجعل الناس جماعة مترابطة. والإيمان يجعل الناس يتخطون الفروق والانقسامات فيما بينهم ويصيرون كلًا صامدًا»[33]. هكذا، ينم تطلع الإنسان إلى المطلق عن نزوعه إلى التحرر من إشراطات العالم الحسي[34].

لاريب في أنَّ الاعتقاد الديني منتوج ثقافي[35] خالص، شأنه شأن باقي الظواهر التي تتهجس بها الفلسفة والعلوم الإنسانية. وقصدا إلى هذا المبتغى، يجدر بنا إخضاعه لمحك الفحص والتحليل قصد الاحاطة بشتى أبعاده النفسيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة واللغويّة والابستمولوجيّة والفينومينولوجية والأنطولوجيّة[36]. وبناء عليه، يتخذ طابعًا نسبيًا، إذ تسقط عنه هالة التقديس والإطلاق التي تحظى بها «إشاراته الإلهية» (=الوحي). فإذا كان قوام الدين وأسّه الاعتقاد، فإن، هذا الأخير، ذو مضامين ودلالات وتعابير[37]، تختلف من جماعة بشرية إلى أخرى، إذ ليست هناك جماعة تحمل امتيازًا عن أخرى أو شعب تتم مفاضلته عن باقي الشعوب[38]. وبناء عليه، لا يجوز القول بأحقية هذا الاعتقاد الديني عن ذاك أو هذا الدين عن ذاك[39].

ليست الاعتقادات الدينية التاريخية سبيلا إلى الإيمان الأخير؛ إذ إنَّ قوَّتَهَا وشِدّتَها تخفت مع مرور الزمن. ومن ثم، فإنّ انتماء الدين إلى ماضي ثقافة ما، لا يعني أن الناس يهتمون به في ثقافتهم الحاضرة، ويتخذونه مصدرًا للاعتقاد والإيمان الحي؛ ذلك أنَّ «الأديان كما الثقافات زائلة»[40]، حيث تتوقف حيوية الاعتقاد الديني

---

29 المصدر نفسه.

30 Georg Simmel, **philosophie de la religion**, op. cit,p.53

31 بولس الخوري، **في الدين**، ص95

32 Ibid Georg Simmel, **philosophie de la religion**, op. cit.p.55

33 بولس الخوري، **في الدين**، ص ص 95-96

34 المصدر نفسه، ص96

35 Mouchir basile Aoun, **une pensée arabe humaniste contemporaine**. Op. cit,p.51

36 بولس الخوري، **في الدين**، ص97

37 Mouchir basile Aoun, **une pensée arabe humaniste contemporaine**. Paul Khoury et les promesses de l'incomplétude humaine, l'harmattan, paris, 2012,p.51

38 Georg Simmel, **philosophie de la religion**, op. cit,p.51-52

39 بولس الخوري، **في الدين**، ص98

40 المصدر نفسه.

على حيوية الإنسان[41]، على أنّ الدين من حياة الإنسان[42]، من دون أن يصير إيديولوجيا أو نموذجًا ثقافيا يَحْرِم باقي النماذج من حقها في الوجود المستقل. لقد انبجس الاعتقاد الديني، بوصفه شاهدًا على المعنى[43]، وموضعًا لتجليه، «وتجسيدًا لخبرة الإيمان الحيّة»[44].

فلسفة الدين ومسألة الوحي

يفترض الوحي وجود مُلقٍ (=الموحي) ومُلقَى (=مُوحى به) ومُلقى إليه (=موحى إليه)؛ يحيل الأول على المصدر الذي تنبع منه الأشياء كلُّها، ونقصد الله بما هو كائن مقتدر على الأشياء كلها (=كلي القدرة، كلي الخير)، ويحيل الثاني على الإنسان فردًا كان أم جماعة. أما الثالث، فيحيل على مجموع الاعتقادات والشرائع والطقوس. يركّز مضمون الاعتقادات على الله، بما هو ذات لامتناهية أزليّة تتجاوز الفهم الإنساني، كما يركّز على بداية الإنسان والعالم ونهايتهما (=الخلق، المصير، التاريخ). وتركّز الشرائع على إرادة الله التي تفوق حكمتها وفطنتها تصوُّر البشر، حيث الاهتمام بترتيب دروب العالم والإنسان، وفق أسس العدالة والأصالة والحياة الإنسانية الحقة. أما الشعائر والطقوس، فتركز على كيفيّات تَلَقّي عطايا الله ومزاياه من صيام وصلاة وإحسان وتضحيّة ومشاركة وتضامن...إلخ. ويُقَسّمُ «بولس الخوري» الوحي إلى ثلاثة أصناف[45]:

- انبجاس الله بتوسُّط الكائنات المخلوقة وتتابع الحوادث؛

- انبجاس الله بتوسُّط الكلام، حيث يُلهم الأنبياء أو يملي عليهم وصاياه عن طريق الملائكة، فتتشكل الكتب المقدسة، بوصفها كلام الله الموحى به الذي يتوجب حفظ معانيه، وصونها كتابة، لكي تنقل بأمانة إلى الأجيال المتلاحقة؛

- انبجاس الله بشخصه، حيث يتجلى على نحو مرئي، مقتربًا من الإنسان متجاوزًا الوساطة (=الأنبياء) والمسافة (=الكلام).

ليس في انبجاس الله عن طريق الوحي انتقاصًا من تعاليه في شيء؛ إذ يبقى الله على الرغم من تماهيه مع الإنسان كيانًا منفصلًا ومتميّزًا في الفكر وفي الواقع، حيث يدلّ انبجاس الله في شكل إنسان أو كلام على أنه

---

41 Paul Khoury, **Aporétique ou « que sçay-je ? »**.,op. cit,p.31-32

42 « L'impossibilité de dissocier dieu de l'homme ou l'homme de dieu ». Mouchir basile Aoun, **une pensée arabe humaniste contemporaine**., op. cit,p.55

43 Mouchir basile Aoun, **une pensée arabe humaniste contemporaine**., op. cit,p.58

« L'impossibilité de dissocier dieu de l'homme ou l'homme de dieu ». Mouchir basile Aoun, **une pensée arabe humaniste contemporaine**., op. cit,p.55

44 بولس الخوري، **في الدين**، ص98

45 المصدر نفسه، ص113

صار كيانًا شخصيًا تاريخيًا. إنَّ «ما يجعل الوحي ممكنا هو، إذن، تنازل الله صوب الإنسان وتصاعد الإنسان صوب الله، إنَّ الحد الأقصى لهذه العمليّة هو كائن يصير، في آن إنسانًا وإلهًا[46]».

إذا كان وجود المتناهي متوقفًا على اتصاله باللّامتناهي، فإنّ الوحي، بوصفه مُؤشّرا دالّا على هذه الصلة وأساسها، يصير ضرورة ترخي بظلالها على الإنسان والعالم بالسواء. ومن أجل ذلك، يجدر بالإنسان أن يُحسن استقبال العطايا التي منّ بها الله عليه (=الوحي) ويصونها، وأن يُحافظ على طابعها المطلق بالامتناع عن إدراج مضامينها ضمن دائرة التاريخ: «إنَّ عطيَّة الوحي تستدعي أخلاقية الأمانة. فالموحَى به يجب أن يُقبل قبول عطيّة، ويُحفظ حفظ وديعة. إنَّ هناك خطرًا مزدوجًا يجعل الأمانة فضيلة صعبة؛ يمكن أن يكون المودع إليه غير قادر وغير جدير، ويمكن أن تكون تأدية الوديعة مفسدة لها، هذا الخطر يعكس الصفة المزدوجة للوحي، بما هو مطلق وتاريخي: المحافظة عليه باعتباره مطلقًا والحيلولة دون نموه التاريخي، أو إدراجه في التاريخ وإضاعة مقاييس التميز، ذلك هو الشكل المزدوج لعدم الأمانة الممكن لما يوحي به: منعه من الحياة أو إضاعته»[47]. من الواضح إذن، أنَّ الجماعة الدينية هي من يتكفل بتحديد الكُتب المنزلة، والأنبياء الملهمين، وما الله في أعظم تجلياته (=الوحي) سوى إبداع من إبداعاتها.

الدين بين الإيمان والاعتقاد

يؤَدِّي توظيف الإيمان بوصفه مرادفًا للتصديق إلى تلاقيه مع غيره من مجالات المعرفة. على أنّ التصديق ليس حكرًا على الإيمان، بل يشمل ميادين معرفية شتّى: «كل بشري يصدّق ما يرى، ويختبر قول من يصدقهم ويصدقه»[48]؛ فالفيلسوف الذي يستند في فحصه إلى التسويغ والبرهان ليس في مكنته إلّا أنّ يصدّق شميلة الإواليّات التي منها ينطلق البرهان وعليها يرتكز، والباحث التجريبي الذي يستند في بحثه إلى الملاحظة والتجريب، ليس في مكنته إلّا أن يصدّق وجود المادة، وخضوعها لبراديغم ما، قبل شروعه في التجريب. هكذا، «يعني التصديق الاعتقاد بحقيقة موضوعه، كما يعني الصدق وقول الحق»[49]. ومن ثم، التطلّع إلى بلوغ الحقيقة، إذ ينزع الإنسان إلى تصديق ما يَعُدُّه صحيحًا لا ما يعده باطلًا. وتبعًا لذلك، يدفعنا الإيمان الدَّال على التصديق إلى التساؤل: أيُّ دين من بين الأديان هو الدين الصادق؟ وأيّ دين من بينها هو الدّين الحق؟

46 المرجع نفسه، ص114

47 المرجع نفسه.

48 المصدر نفسه، ص118

49 المصدر نفسه.

يحيل الدين على مجموع التعبيرات الثقافية عن الإيمان، ويحيل الإيمان على التطلُّع إلى ملاقاة المطلق والشوق إليه. ومن أجل ذلك، يُعَدُّ الإيمان رأس هرم الأنظومة الدّينية (= تلازم الله والإيمان): «كما نتصور الله نتصور الإيمان»[50]. فالإيمان هو رد فعل الإنسان على كلام الله (= وحي).

ويحيل الإيمان على عدة معانٍ، نذكر منها:

- الاعتقاد والطاعة طلبًا للرجاء وخوفًا من الوعيد؛
- الاعتقاد والطاعة طمعًا في المكافأة؛
- الاعتقاد والطاعة طلبًا لوجه الله.

يسفر الاعتقاد بالكيان الإلهي بالنسبة إلى الإنسان المعتقد عن قوة وطمأنينة وموثوقية أخلاقيّة، تعلو به عن قيود العالم الحسي، فهو اعتقاد مستقل كل الاستقلال عن الواقع الموضوعي لموضوعه[51]. وبناء عليه، يمكن القول إنَّ الاعتقاد حالة روحيّة، تحيل على موضوع خارج عنها، وهي إذ تحيل على هذا الموضوع تفصح عن سمة أصيلة متجذرة فيها[52].

يحلُّ لدى الإنسان المعتقد بوجود الله شعور الطمأنينة والاستقرار والتوازن الروحي، بدلا من شعور القلق واللاطمأنينة اللذين يعتريان كل كائن إنساني (=ضرورة كونية)، على أنَّ تصور وجود إله مفارق يحمل الإنسان على استشعار الطمأنينة والأمن وتجاوز القلق[53]. ويركّز «بولس الخوري» هذه المعاني في تطلع الإنسان إلى الخلاص وشوقه إلى المطلق، ويقصد «النجاة في الدنيا والآخرة، والسعي إلى أصالة الكيان الإنساني»[54]. وبناء عليه، فإنَّ اختزال الإيمان في طلب الخلاص يجعل من الله وسيلة في خدمة الإنسان، أمّا ربطه بطلب الاصالة فيجعل منه الغاية المقصودة[55].

إذا كان قصد الإنسان من وراء الإيمان طلب المطلق، فمن أين نشأ ذلك الطلب وكيف؟ وما هذا المطلق الذي يتطلع إليه هذا الكائن اللامطلق؟ وهل في مكنته أن يدركه؟ هل بإمكانه أن يمتنع عن طلبه؟

ثمة إمكانيتان للحديث عن نشأة وتكون المطلق:

---

50 المصدر نفسه، ص119

51 Georg Simmel, **philosophie de la religion**, op. cit,p.53

52 Ibid.p53

53 Ibid.p.53.54

54 بولس الخوري، **في الدين**، ص119

55 المصدر نفسه.

- انبجاس المطلق في الإنسان «بعد أن لم يكن من عناصر طبيعته»[56]؛
- المطلق من صميم طبيعة الإنسان.

تُشَدّدُ الرؤية الدّينية على رغبة الإنسان الطبيعة في الله Desiderium naturale، وتعزو التقاطعات القائمة بين الله والإنسان إلى اعتقادٍ رئيس مفاده أنّ الله قد خلق الإنسان على شاكلته ومثاله[57]، الأمر الذي يفرض على هذا الأخير التطلع إلى التشبّه به؛ إذ ليس في مكنة الإنسان أن يعرف الله إلّا عن طريق التماهي به والاتصال بكيانه، بيد أنّ المعرفة تجعل المعروف حاضرًا في العارف؛ «أي تجعل العارف والمعروف في الفعل شيئا واحدًا»[58].

تذهب رؤى أخرى، على خلاف الرؤية الدينيّة، إلى ربط نشأة قصد المطلق وتكونه بمحددات نفسية[59] (فيورباخ، نيتشه، ماركس، فرويد) أو اجتماعية (دوركايم، ماوس، فيبر، سيمل) أو بنيوية (كلود ليفي ستراوس) أو كينونية (هايدغر*/ كينونة الهنا Dasein). تركّز هذه الرُّؤى على المفارقة الناتجة عن القول بوجود كائن متناه، ومتطلع، وشغوف بالمطلق (=اللامتناهي)، في حين ترفض تفسير هذا المطلق «بما هو في الإنسان طلب اكتمال كيانه»[60].

تراهن الرُّؤية الفلسفية الأنثروبولوجية في تقصّيها عن منشأ قصد المطلق ومأتاه على اختبار الخيبة[61]، على أنَّ هذا الاختبار هو أس مجالات الحياة والثقافة (=التقنية، الفن، الأخلاق...إلخ) ومصدرها. ولعلَّ تطلُّع الإنسان وشغفه الدائم إلى ما هو أفضل وأمثل (=المطلق) لأعظم دليل على هيمنة هذا الضرب من الاختبار على الحياة والثقافة؛ فالصانع والتقني والكاتب والشاعر والرسام والنحات وكل مبدع خلاّق دائمًا ما يسعون إلى تقديم ما هو أفضل مما سبق وأبدعوه: «الفنان المبدع غالبا ما يُقدِم على إتلاف عمله الفني ولو اعتبره المتذوّقون العارفون تحفة فنيّة، وفي هذا دلالة على أنّ الفنان المبدع لا يرضى بأقل من تطابق عمله مع مثال

56 المصدر نفسه، ص138

57 ورد في حديث قدسي ما يلي: «كنت كنزا مخفيا، فأردت أن أعرف، فخلقت الكون» نقلا عن بولس الخوري، المصدر نفسه.

58 المصدر نفسه.

* منشأ قصد المطلق بحسب هايدغر من الخلط بين الكينونة والله، بيد أنّ الكينونة موضوع يخص الفكر وليس الدين، وإذا حدث وأشار هايدغر في تضاعيف مؤلفاته إلى الله، بما هو إله الأديان فإنه يجعل ادراكه متوقفاً على وساطة الكينونة فالمقدس فالألوهة.

59 « Lorsque nous affirmons tout bonnement ((croire en quelqu'un)), nous dirigions par là un fait psychologique tout à fait spécifique »., Georg Simmel, **philosophie de la religion**, op. cit,p.52

60 بولس الخوري، **في الدين**، ص139

61 Paul Khoury, **le fait et le sens, esquisse d'une philosophie de la déception**, « ouverture philosophique »., paris, l'harmattan, 2007, p.49

الجمال الذي يتصوره. هذا السعي المستمر إلى الأفضل والمثال يدلُّ على أنّ الإنسان يعيش اختباره في شكل الخيبة، وأنّ هذا الاختبار يفترض الرغبة في اختبار المثال. وهذا ما يمكن تسميته قصد المطلق»[62].

إنّ إحساس الإنسان واستشعاره النقص، بالنظر إلى طبيعة كيانه المتناهي، هو ما يدفع به إلى البحث عن شيء من شأنه تعويض هذا النقص[63]؛ إذ يفصح في كل لحظة وحين، عن رغبته «في شيء يظنُّ أنه مُكَمِّلٌ لكيانه، وإلى العمل على امتلاك هذا الشيء»[64]. لكن، ما أن يمسك بذلك الشيء، حتى يصرف النظر فيه ويتحاشاه تحاشيا تامّا؛ ذلك أنه سرعان ما يدرك أنَّ هذا الشيء لن يُمَكّنَهُ من إشباع رغبته الأثيرة (=الكمال)[65]؛ على أنَّ هذه الرغبة تتقصد شيئًا مثاليّا يفوق قدرة الأشياء المنظورة، ونقصد: المُطلق، وهو إذ يتطلع إلى هذا المطلق لا يبدي أي رغبة في امتلاكه، بقدر ما يبدي رغبة في معرفته وإدراكه حتى تتيسَّر له سبل تحقيق كماله[66]. وتأسيسا عليه، «كان اختبار الخيبة، في آن، دليلًا على الخلط بين الامتلاك والكيان، حيث اعتقد الإنسان أن اكتمال كيانه يكون بامتلاكه الأشياء، ودليلًا على تجاوزه هذا الخلط وإدراكه المطلق اتصالًا أو اتحادًا»[67]، ما المطلق إذن؟

لم تسلم من شراك النسبية حتى أكثر جوانب حياة الإنسان قداسة، ونقصد: مسائل الاعتقاد الديني. ولعلّ النقد الذي توجهه الأطروحات العَلمَانِيّة للدين على نحو عام، والاعتقاد الديني على نحو خاص، لَخير دليل على ذلك. ويعد «بول تيلتش» من بين ألمع المفكرين الذين تصدوا إلى انتشار هذه الموجة وذيوعها. يقول تيلتش: «ومع ذلك، فإننا نعثر على أناس، وكاتب هذه السطور أحدهم، ممّن لا يرغبون في قبول هذه الصورة من النسبية المطلقة والانقياد لها، ولا يعني ذلك أننا سلطويون أبويون أو رجعيّون، ولكن ذلك راجع لأسباب بأعيانها؛ وهي أسباب نظرية وبراغماتية على حد سواء»[68].

يبدو أن فكرة «النسبية المطلقة»، بحسب «تيلتش»، تحمل تناقضًا صارخًا، وإذا ما حاولنا تجاوز هذا المزج (=النسبي-المطلق) الذي يسقطنا في التناقض، ستصير النسبية ذاتها نسبية، الأمر الذي يجعل محدد الإطلاق ضرورة من دونها يصير تأكيد الشيء أمرًا مستحيلًا[69]. فضلًا عن كون فكرة «النسبية المطلقة» أمرًا مستحيلًا في المستوى العملي، يقول «تيلتش»: «النسبية المطلقة تستحيل عمليّا أيضا، وإذا طلب إليّ أن أستسلم كليّا

---

62 بولس الخوري، **في الدين**، ص140

63 Paul Khoury, **le fait et le sens, esquisse d'une philosophie de la déception**., op. cit, p.80

64 بولس الخوري، **في الدين**، ص140

65 Paul Khoury, **le fait et le sens, esquisse d'une philosophie de la déception**, « ouverture philosophique », paris, L'harmattan, 2007, p.143

66 Paul Khoury, **Aporétique ou « que sçay-je ?**, p.73

67 بولس الخوري، **في الدين**، ص140

* ليس ((المطلق)) سوى الكون.

68 بول تيلتش، **بحثي عن المطلقات**، ترجمة ناصر مصطفى أبو الهيجاء، دار الرافدين، بيروت، لبنان، 2020، ص96

69 المصدر نفسه، ص96

للنسبية، فإني أستطيع أن أقول: لكني أعيش! أو أعرف ما هو حق وما هو باطل، وأقوم بما أستطيع وصفه بأنه أفضل مما سواه من الأفعال، وأجلُّ ما يشغلني جوهريا وما يقوم بوصفه مقدسا بالنسبة إلي، والسؤال الذي ينشأ إذن هو: كيف يمكن للمرء أن يُنشئ العبارات السالفة إذا امتلكت النسبية الكلمة العليا؟ إذ لا بد أن يكون، في سياق الحقول المختلفة التي يُوَاجِهُهَا الإنسان في الواقع، بعض المطْلقَات التي تجعل حياة ذات معنى ممكنة، وإلّا كان الحال أشبه بالعماء السابق على الخلق، كما جاء وصفه في سفر التكوين، وعليه، فإني أومن بأنّ العثور على هذه المطلقات وإظهار صدقيتها وحدودها خدمة للحياة ذاتها»[70].

يوظف «تيلتش» مفهوم ((المطْلق)) من أجل الاحالة على معنى رئيس: حضور شيء يتجاوز النسبيّات جميعها، ويقاومها على نحو شرس، يحول دون اختراقها له، على أنَّ «تيلتش» لا يختزل معنى المطلق في الله حصرًا، بل يستند في تحديد معانيه المتشعبة إلى مصطلحات، من قبيل: المشروط، واللّامشروط، والهم القصي، واللّامتناهي...إلخ، يقول «تيلتش»: «غدا مصطلح ((المطلق)) صعبًا على الاستخدام؛ ذلك لأنَّ عديدًا من الناس يربطونه بصورة ((شيء مطلق))، غالبًا ما تجري مطابقته مع الرّب، وليس هذا، قطعًا، ما أعنيه بالمطلق، ولهذا، فإنه من المفيد أن أوضح معنى المطلقات مستعينًا بغيرها من المصطلحات؛ أزواج من المصطلحات، مثل، اللّامشروط والمشروط، الأقصى والابتدائي، اللّانهائي والنهائي، وإني لأوثر استعمال المصطلح (ultimate) الأقصى)) في عبارة مثل ((الهم الأقصى ultimate concern)) وأحبّ أن أستخدم مصطلح اللّامشروط في الدلالة على الطابع غير المشروط للواجب الأخلاقي، بصرف النظر عن محتوياته، وأميلُ إلى استخدام مصطلح ((اللّانهائي Infinite)) في الحقل الديني، وتشير هذه المصطلحات جميعها إلى شيء واحد، وهو حضور شيء ما، يتأبى على تيار النسبيات ويقاومه»[71]. هل يمكننا تأسيس الحقيقة على أفكار مطلقة ولا مشروطة؟ هل يمكن أن نقع على المطلق ضمن سيرورة المعرفة؟ أتُعَدُّ المعرفة البشرية نسبية في جملتها أم أنها تتضمن عناصر مُطْلَقَة؟

لا وجود لمعرفة مطلقة؛ لأنَّ قوام المعرفة انفصال الذات واتصالها بالموضوع. وقصدا إلى هذا المبتغى، يراهن المطلق ضمن سيرورة المعرفة على وضع حد لهذا الانفصال، بفتح إمكانات توافق، يلوح في الأفق بين الذات والموضوع، يقول «تيلتش»: «الذات السائلة تمتلك شيئًا من الموضوع الذي تسأل عنه، وإلّا استحال عليها طرح السؤال، لكنها تظلُّ منفصلةً عن موضوع فكرها وتتعطش للاتحاد به، وهو ما يعني تعطُّشها للحقيقة، ويقوم الامتلاك وانعدامه، بوصفهما طبيعة لازمة للأسئلة، وكل من يطرح سؤالًا، فإنه يؤكد هذه البنية التوافقيّة للذات والموضوع التي تُميّز العقل، بما هو مطلق بالنسبة إلى البشر بما هم بشر»[72]، بل إنّ «تيلتش» يذهب أبعد من ذلك، ويسجّل حضور المطلَقَات في التجربة عينها، حيث ينبجس المطلق من الواقع المعيش انبجاسه من سيرورة الفكر النظري، يقول «تيلتش»: «إن قوة التجريد هي التي تجعلنا قادرين على

70 المصدر نفسه، ص97

71 المصدر نفسه، ص98

72 المصدر نفسه، ص102

التعرف على ((الحمرة)) في كل الأشياء الحمراء، وهي التي تجعلنا قادرين على أن نختار شراء شيء أحمر عوضًا عن شيء أخضر، والعكس صحيح، ويعني هذا القول إنّ التجريد يحرّرنا من ربقة المتعيّن بمنحنا القدرة على خلق الكليّات»[73].

ليس ثمة من مجال إنساني إلّا وتحضر فيه المطلقات؛ إذ نجدها حاضرة «ضمن النسبيات في الواقع المعيش، وهي المطلقات تظهر، على نحو مطرد، في فكر أهل الشك والقائلين بالمطلقات على حد سواء، كما تظهر في فكر القائلين بالنسبية والقائلين بالمطلقات كذلك، وتظهر عند القائلين بالتعددية مثلما تظهر لدى القائلين بالواحدية، وليس هذا فحسب، فإنها تظهر بأكثر الأحاديث الاعتيادية في الحياة اليومية مثلما تظهر في الكتابات الأدبية والفلسفيّة، بل إنها تظهر في أكثر الفلسفات المعارضة للميتافيزيقا، فنحن نعيش فيما منحتنا إياه المطلقات من بنى، وهي تزوّدنا بالأمن الأنطولوجي الذي يغدو التفكير والممارسة، من دونه، في دائرة المحال»[74].

تشيّد النسبيّات على صرح بنية المطلقات، بيد أنَّ هذه الأخيرة ليست زعمًا مطلقًا بامتلاك الحقيقة، بل مجرد تعبيرات عنها، وتفيد هذه التعبيرات أن «هناك بنية أو لوغوس في الواقع المواجه، فالواقع مبنين، بغض النظر عن مدى تغيُّره الدائم، وبصرف النظر عن الكيفية التي يتغيّر بها، وربما، وصف هذه البنية»[75].

يتأسس العقل على بنية، تجعل الانطباعات الحسية أمرًا ممكنًا، ونقصد البنية المنطقيّة والدلاليّة للعقل، والكليّات التي على إثرها تصير اللّغة ممكنة، والمقولات والثنائيّات التي يتوقف فهم الواقع على استحضارها. ولعلّ أعظم ما يدلّ على حضور المطلق في النسبي هو السمة غير المشروطة للواجب الأخلاقي، بصرف النظر عن مضامينه، ثم مبدأ العدالة الذي من دونه لا يمكن أن يحظى الشخص بقيمته بما هو شخص، ثم المحبة Agape التي تحتوي العدالة وتتجاوزها وتجعل المطلق والنسبي منصهرين انطلاقًا من حرصها على التناغم مع كل واقع متعين[76].

تحيل المطلقات على رأس المطلقات جميعها وأكثرها إطلاقًا، ونقصد: الوجود الذي يتعالى على كل فصل ممكن بين الذات والموضوع، الوجود بما هو أُسُّ الحقيقة ومصدرها، الوجود بما هو المطلق ذاته. وتتوقف فكرة الحقيقة على مطلقيّة هذا الوجود، بما هو وجود يكون Being is؛ أي بما هو قوة حيوية تتصدى لبواعث العدم، [77]، يقول تيلتش: «الوجود، بهذا المعنى قوة الوجود، وهو ممتلئ بصورة لانهائيّة، كما أنه لا ينفد لكنه مطلق لا يتحدد، وليس هذا فحسب، فهو أساس الحقيقة لأنه يتعالى على الذات والموضوع، وهو أساس

73 المصدر نفسه، ص 106

74 المصدر نفسه، ص110

75 المصدر نفسه.

76 المصدر نفسه، ص163

77 المصدر نفسه، ص114

الخير لكونه يضم كل كائن داخل طبيعته الجوهرية (ويضم، كما سنرى تاليًا) المعايير التي يصدر عنها كل أمر أخلاقي، وهو متماثل مع المقدس وأرضيّة كل ما له وجود»[78]. يبدو أنّ اختبار المطلق ذاته (=الوجود) يتوقف على اختبار المقدس. أنفهم من ذلك أنّ المواجهة مع المطلق، تتوقف حصرا على الدين، أم أنها تتجاوزه لتشمل ميادين أخرى؟

هناك مطلقات -كما سبقت الإشارة إلى ذلك سابقًا- تنزع إلى أن تضع نفسها خارج الدين؛ إذ إنّ كلّ شخص إلا ويملك شيئًا مقدسًا، فحتى أولئك الذين ينزعون إنكار المقدس، نلفيه منحجبًا ضمن مجالات اهتمامهم: المعرفة أو الواجب الأخلاقي، العدالة الاجتماعية، التعبير الجمالي...إلخ، فالدين يعني أن يكون الشخص متهجّسا بهم قصي[79].

فضلا عن المقاربات التي تردّ منشأَ قصد المطلق إلى المحددات النفسية والاجتماعية والأنثروبولوجية، ثمة مقاربات أخرى تردُّه إلى الكون، أو إلى الله (=إله الأديان التوحيدية)، أو إلى الكائن الأسمى وواجب الوجود (=إله الفلاسفة) أو إلى الإنسان المثالي.

أ. المطلق/ الكون

شرط إدراك المطلق الاعتقاد بانصهار الإنسان في كلية الكون، وهو ما يقتضي التمييز في الإنسان بين الرغبة والعقل؛ إذ إنَّ قوام العقل قوانين مطابقة لقوانين العقل الكوني (=قوانين الكون). فبما أنّ الإنسان جزء لا يُجتزأ من الكون، فإن كماله يتوقف على انتقاله من الفردية إلى الكونية. هكذا، لا يملك الإنسان أن يتخلص من رغباته التي تربطه بالعالم المتناهي إلّا متى تسنّى لعقله التطابق مع قوانين العقل الكوني تطابقًا تامّا. ذلك أنَّ الإنسان كائن تتماهى داخله الرغبة مع العقل، ممّا يجعلهما كلًّا واحدًا لا يُجْتَزَأ، فضلًا عن كون العقل الإنساني شكل خالص من العقل، وليس العقل الكلي نفسه. على ألّا يُفهمَ من هذا، أنّ توق الإنسان إلى المطلق يفيد انسلاخه عن فرديته وذوبانه في الكون؛ لأنَّ فرادته منصهرة في كيانه انصهارًا كليًّا. إنها «واقع صار في الوجود فامتنع افتراض أنه يزول من الوجود بعد أن كان في الوجود»[80]. لا يحيل المطلق إذن، على انسلاخ الفرد عن فرديّته، بقدر ما يحيل على شغفه بتحصيل اكتمال كيانه الفريد؛ «أي أن تكتمل فيه الإنسانية متخذة فيه شكلها الفريد وذلك بإدراكه أو بلوغه المطلق»[81]. وتبعا لذلك، لا يمكن البتة اختزال قصد المطلق في ذوبان الإنسان في الكون وفنائه.

---

78 المصدر نفسه، ص116

79 Paul Tillich, **Dynamique de la foi**, traduit de l'anglais par: fernand chapey, casterman, 1967., p.78

80 بولس الخوري، **في الدين**، ص141

81 المصدر نفسه.

ب. المطلق/ الله

تُجمع الأديان التوحيدية على اختزال المطلق في الله، بما هو كائن أسمى يمتنع عن كل إدراك أو معرفة[82]، وبما هو كيان متفرد لا مثيل له. بيد أنَّ إدراكه - ومن ثم تحصيل الخلاص المنشود- لا يتوقف على جهد إنساني- إذ إنَّ الله يتجاوز قدرات الطبيعة الإنسانيَّة- بقدر ما يتوقف على نعمة إلهيّة لا يتم إدراكها إلا بتوسُّل المحبة والمشاركة والاتحاد. على ألا يفهم من هذا أنَّ من يعشق الله يفنى فيه، أو أنّ الله يفنى في من يعشقه، أو أنَّ الأمر يتعلق بانبجاس كائن جديد يتحد فيه الإنساني بالإلهي: «متى قصد الله المطلق، لم يقصد أن يفنى، بل أن يكتمل كيانه الإنساني. وإذا كان الله هو المطلق، وإذا قصد الإنسان اكتمال كيانه الإنساني، نتج من ذلك أنَّ الإنسان يقصد أن يكون هو الله، وأنّ الله، أو الألوهة أو التألّه، يعني اكتمال الكيان الإنساني»[83]. هل الله مؤهل ليكون هو المطلق الذي يتقصّده الإنسان؟

تدلُّ درجة السمو والإجلال والتقديس التي يحظى بها الله على رفعة المرتبة التي يتبوَّؤها (=الكائن الأول) مقارنة مع مجموع الكائنات. فكيف للإنسان (=المتناهي) أن يتصل بالله بما هو كائن أسمى (=اللامتناهي) فيحقِّق بذلك اكتماله الكياني؟ كيف لكائن غير واجب الوجود أن يدرك كائنًا يتميز بالسمو؟ من الواضح، إذن، أنّ علاقة الإنسان بواجب الوجود (=الكائن الأسمى) لا تختلف عن علاقته بالكون؛ إذ يستعصي على الإنسان أن يكون فردًا (=غير واجب الوجود) وكائنًا أسمى في الوقت نفسه[84]، «أن يفنى في واجب الوجود، مبدّلا بذلك في ذات الوجوب والسمو»[85].

ج. المطلق/ الإنسان

تُسَلّمُ هذه الرؤية بوجود البحث عن المطلق في عالم الإنسان وليس خارجه، ومن ثم، تركيز المطلق في كيان الإنسان، حتى يتسنى له تحصيل اكتماله، بيد أنَّ وجود الإنسان وجود مزدوج[86]:

- الإنسان بما هو كائن محسوس؛
- الإنسان بما هو كائن معقول.

يحقق الأول اكتماله نتيجة توفّره على ما يشبع كل رغباته وحاجاته ويلبيها، وهو الأمر الذي يمتنع عن التحقق بالنظر إلى محدودية الإنسان في الزمان والمكان، وبالنظر إلى ارتباطه بمحددات أخرى غير الحاجة والرغبة. وقصدا

82 Mouchir basile Aoun, **une pensée arabe humaniste contemporaine**., op. cit,p.57

83 بولس الخوري، **في الدين**، ص142

84 Paul Khoury, **le fait et le sens, esquisse d'une philosophie de la déception**., op. cit, p.107

85 بولس الخوري، **في الدين**، ص142

86 Paul Khoury, **le fait et le sens, esquisse d'une philosophie de la déception**., op. cit, p.53

إلى هذا المبتغى، وجب تركيز النَّظر على الإنسان، بما هو كائن معقول، وهو الأمر الذي يقتضي توسل حدس عقلي مطلق. فعلى الرغم من توصيف «شيلينغ» (1775-1854) المطلق بإله الأديان إلا أنه لا يتردد في الإعلان عن إرادة الإنسان في أن يكون هو ((الله))، على أنّ ظفر الإنسان بالألوهة يفرض عليه الارتقاء بالعقل إلى ما يتجاوز الطبيعة. ومن ثم، يستوجب عليه التخلُّص من نزوعه الحسي (=الرغبات، الحاجات)، وهو ما يصعب تحقيقه بالنظر إلى طموح الإنسان في الظفر بالألوهة في كليته أي من دون أن يضحي بحاجاته ورغباته[87].

يهدف المطلق إلى تحرير الإنسان من إشراطات وحتميَّات العالم الحسي، ويتضح ذلك جليًّا من خلال تهجّسه بتخليص الإنسان من طابعه المحسوس[88]. على أنَّ معنى الحرية هاهنا لا يقتصر على حرية الفعل، بل يتجاوزه إلى حرية الكيان، حيث التطلُّع إلى «أن يكون الإنسان هو الكل»[89]. فالكل هو الكائن الوحيد الذي يضاهي الذرة الروحيَّة أو المونا Monade عند «لايبنز»، والجوهر عند «سبينوزا»، والروح المطلق عند «هيغل»؛ «بمعنى أن كلّ هذه المفاهيم يدلُّ على جميع الكائنات في كائن واحد»[90]. ليس المطلق، إذن، هو الواحد أو الكل بل هو مجرد تجلٍ للواحد أو للكينونة أو للاشيء؛ إذ يتجلى متى ترادف الإنسان مع الخير بمعناه الأفلاطوني أو الواحد بمعناه الأفلوطيني أو الكينونة بمعناها الهايدغري، أو اللاَّشيء الذي منه ينبجس مبدأ الوجود، على ألّا يفهم هذا اللاشيء «على أنه نوع من الشيء، بل يجب فهمه على أنه وظيفة السلبية، بمعنى غير المحدد»[91]. فبما أن الله يفوق الإدراك البشري (=غير محدد) فإنه لا يمكن أن يكون إلّا بوصفه اللّاشيء[92]، شأنه شأن الكينونة التي يستعصي تحديدها من دون توسُّط الكائنات التي تتجلى عن طريقها[93]: «إن الكائن البشري يتميز، في آن، بالإيجابية والسلبيّة، حيث كان ولم يكن ذاته في آن، إذ إنه واقع إنساني غير مكتمل الإنسانيَّة، وبالتالي، كان قصد المطلق أن يكون الإنسان مكتملاً بتحقيق انسانيّته في واقعه»[94].

الحقيقة الإنسانية بين الواقع والمعنى

يشدد «بولس الخوري» ضمن مسراه الفلسفي على محدودية الوجود (= الكائن الإنساني كائن محدود)، ويراهن على بعدي الواقع والمعنى، بما هما قوام الأفق الإنساني الأرحب: «فالإنسان في ذاته يختبر انتماءه إلى

87 بولس الخوري، **في الدين**، ص143

88 Paul Khoury, **le fait et le sens, esquisse d'une philosophie de la déception**., op. cit, p.65-66

89 بولس الخوري، **في الدين**، ص144

90 المصدر نفسه.

91 المصدر نفسه.

92 Paul Khoury, **le fait et le sens, esquisse d'une philosophie de la déception**., op. cit, p.138

93 Paul Khoury, **le fait et le sens, esquisse d'une philosophie de la déception**., op. cit, p.120

94 بولس الخوري، **في الدين**، ص145

الواقع، كما ينبسط أمامه في قرائن الزمان والمكان، ويختبر، أيضا، توقًا إلى تجاوز هذا الواقع إلى المعنى الأقصى الذي يمكن أن يبلغ إليه في حدود انسلاكه في سياق الواقع عينه»[95].

يسلك الإنسان ويسعى من دون أن يظفر بما يبتغيه، ويجتهد من دون أن يفوز، فتلوح خيبته[96] في الأفق: «لا يمكن للواقع، وهو الذي يكون في الوقت عينه مناسبًا وغير مناسب، أن يتحوّل كليّا إلى شيء مناسب لانتظار الذات. فالمسافة لا تني قائمة تفصل بين الذات وموضوعها. والحال أنّ ما تبحث عنه الذات بواسطة ملاقاتها لموضوعها، إنما هو اكتمالها الخاص. فإذا كان الموضوع الوسيط بين الذات العاجزة والذات عينها المرمية إلى الأمام بوصفها ذاتا تكتمل في كيانها بواسطة موضوع رغبتها، إذا كان هذا الموضوع لا يني على مسافة منها، فهذا يعني في نهاية المطاف أنّ الذّات سوف تبقى على مسافة من ذاتها، ومن ثم دون اكتمال لكيانها»[97].

يتوهم الإنسان أن ما يتطلع إليه يوجد في عالم مفارق خارجي، في حين أنه يركن في كيانه الخاص، والوعي بهذا الأمر هو سبيله الوحيد من أجل تحقيق اكتماله واتساقه وتقوية مناعته: «إذا كنا في عوز إلى الأشياء أو إلى الآخرين، فهذا يعني أننا في عوز أعمق نشوبًا فينا إلى ذاتنا [...] فالعوز الأساس، ذلك الذي ينشب في أعماق الكائن الإنساني الخواء الأعظم، إنما هو العوز إلى أن يكون الإنسان هو ذاته في ملء كيانه هو العوز إلى الكينونة»[98].

تحيل الحقيقة الواقعية، من جهة، على الشيء المحسوس أو الواقع في الوجود (=الأنطولوجيا)، كما تحيل، من جهة أخرى، على الحقيقة الإنسانيّة في ذاتها وفي علاقاتها بعالمها؛ إذ إنّ الواقع هو تقنية الحياة، ونقصد أنه: «مجمل الطرائق التي تعاش بها الحياة تقنيّا، علمًا أن هدف التقنية هو التمكن من تلبية الحاجات ببلوغ الأشياء الملائمة لها»[99]. وقد يُحيل الواقع أيضًا على المعطى في مقابل المثال، على أنّ الواقع هو التحقق غير المكتمل للمثال (=تحقق المثال على مستوى الشكل). ويتوقف حضوره (=المثال) في الواقع على قدر إمكان تحقيقه، إذ يتشكّل في البداية بتوسط التصوّر قبل الشروع في تحقيقه على أرض الواقع، شأنه شأن كل مشروع يقتضي تخطيطًا قبليًّا، بيد أنّ تصور المثال والتخطيط له تخطيطا يتأثران تأثرا بدرجة وعي

---

95 مشير باسيل عون، «**بولس الخوري (1921 -....) في تأصيل المحدودية الإنسانية**»، ضمن كتاب **الفكر الفلسفي المعاصر في لبنان**، مجموعة مؤلفين، تحرير: مشير باسيل عون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، 2017، ص171

96 Paul Tillich, **Dynamique de la foi**, op. cit.,p.36

97 P.khoury, **le fait et le sens**: **esquisse d'une philosophie de la déception**,p.40

أورده مشير باسيل عون، «**بولس الخوري (1921 -....) في تأصيل المحدودية الإنسانية**»، ص172

98 P.khoury, **le fait et le sens**: **esquisse d'une philosophie de la déception**,p.23

أورده مشير باسيل عون، «**بولس الخوري (1921 -....) في تأصيل المحدودية الإنسانية**»، ص172

99 بولس الخوري، **في الدين**، ص145

الإنسان بمقتضيات المثال[100]، على أنَّ «الواقع يشمل التخطيط والتحقيق، ويعني الحقيقة الاختبارية المحسوسة والمعطى المشاهد»[101].

ليس ارتباط الواقع بالحقيقة الاختبارية مؤشرًا دالّا على لا حقيقة المعنى، أو على حقيقته التي لا تقبل الاختبار؛ إذ يمكن للمعنى أن يصير حقيقة اختبارية غير مركبة، بحيث «يكون المعنى، في مقابل الواقع، كالمثال أو الهدف البعيد المفروض تحقيقه»[102]. هكذا، يتأرجح المثال بين الوجود واللاّوجود بين الحضور والغياب بين التجلي والخفاء. ففي غيابه مطمح ومسعى وهدف مراد تحقيقه، وفي حضوره حافز ينشط ويوجه عمليّة التحقيق، «في هذا الحال من الوجود، يفعل المثال كما، في رأي أرسطو، فعل المحرك الأول غير المتحرك فعل الجذب، حيث هو في ذاته لا يتحرك، في حين أنه يحرِّك بما هو محبوب»[103].

مأتى المعنى، بحسب «أرسطو»، شأنه في ذلك شأن المثال، من العلة في وجهها الغائي والصوري؛ إذ يحيل المعنى بما هو علة غائية على المعنى المطلوب، ويحيل بما هو علة صورية على ذات الكائن الذي يتطلع إلى أعلى درجات المثالية. وبناء عليه، يكون المعنى هو أُسُّ واقع الحقيقة الإنسانية وأساسه[104]؛ «أي ما به تتأصل الحقيقة، لكونه يفعل فعل اقتضاء التجاوز والتعالي والطاقة التي تحوّل الحقيقة الإنسانية من حالها كواقع إلى أصالتها، أي إلى حقيقتها وملئها بامتلاكها ذاتها»[105].

ثمة قاسم مشترك بين الأنا والمعنى: «المعنى هو على نحو ما ((أنا)) الحقيقة الإنسانية؛ أي ما تسعى هذه الحقيقة بما هي واقع إلى أن تصير»[106]. فالأنا شأنه شأن المعنى يظهر ويختفي؛ إذ يحضر في الحقيقة الإنسانية بما هو واقع، ويتعالى عليها في الآن نفسه، فضلًا عن كون الأنا هو محرّك الحقيقة الإنسانية وطاقتها التي توجهها صوب النطاق الأنطولوجي، حيث تحصِّل اكتمالها (=امتلاك الذات)، الأمر الذي يدلُّ على تجاوز المتناهي واللامتناهي[107]. قد يبدو في مستوى الظاهر أن هناك اختلافًا واضحًا بين المعنى والواقع، بيد أنَّ المعنى كما هو الحال بالنسبة إلى المثال يظهر ويختفي (=موجود وغير موجود) في الواقع في آن. ويظهر هذا الخفاء والتجلي أكثر ما يظهر، بحسب «بولس الخوري»، في الانتظار ضمن اختبار الخيبة[108]، وإذ يحيل الانتظار على

---

100 Paul Khoury, **monde arabe et mutation socioculturelle problématique de la sécularisation et de la révolution culturelle, « tradition et modernité dans le monde arabe »**, deux mondes, neckarhausen, 2000,p.23

101 بولس الخوري، **في الدين**، ص145

102 المصدر نفسه.

103 المصدر نفسه.

104 Paul Khoury, **le fait et le sens, esquisse d'une philosophie de la déception**., op. cit, p.138

105 بولس الخوري، **في الدين**، ص146

106 المصدر نفسه.

107 المصدر نفسه، ص148

108 Paul Khoury, **le fait et le sens, esquisse d'une philosophie de la déception**., op. cit, p.118

تطلع الإنسان وترقبه لما يوجد، وعلى مقدرته على خلق عالمه ووضعيته وكيانه، فإنَّ شوقه هذا مؤشر يدلّ على نزوع يرمي إلى تحويل الحقيقة الإنسانية من الواقع إلى المعنى، من الممكن إلى المأمول، «فالواقع يسعى إلى أن يصير معنى كي يكون معقولا...والمعنى يسعى إلى أن يصير واقعًا كي يكون واقعيّا وحقا»[109].

يتوقف انبجاس الحقيقة الإنسانية، على الانتقال من الواقع إلى المعنى؛ فالحقيقة الإنسانية إذ تنزع بالنظر إلى ما تعانيه من نقص إلى تعويض نقصها بالملء، تصير هي المطلق المرتقب متى تحقّق ضمنها التطابق بين المعنى والواقع. هكذا، تتموضع الحقيقة بما هي المطلق عينه (=تطابق المعنى والواقع) ضمن دينامية تحقق الذات. الأمر الذي يدلُّ على تهجُّسها بتحقيق الكل الأنطولوجي[110]. إنّ الخيط الجدلي الذي يخترق علاقة الواقع بالمعنى هو أساس تقاربهما، وانجذابهما لبعضهما البعض، «فالواقع، بفعل المعنى الماثل فيه، يسعى إلى أن يصير ليتحقق في حال المطلق. والمعنى هو المقصود، وهو أيضًا دينامية التحرر من حال الفكرة المجردة أي من حال اللاوجود الواقعي، ليصير إلى حال الكيان كواقع. يبقى أن الواقع والمعنى، بماهما بعدا الحقيقة الإنسانيّة، على الرغم من اختلافهما، لا يُفضيان إلى تصور ثنائية في الكيان الإنساني، بل واحد هو هذا الكيان وإلّا لما كان»[111].

كل كائن إنساني إلّا ويتوق إلى أن يصير مطلقًا[112]، الأمر الذي يستوجب أن يكون المطلق واحدا ويقتضيه؛ لأن نزوع الناس جميعا إلى الظفر به سيقودهم إلى الجنون لا محالة، وإلى الدخول في صراعات ونزاعات (=الرغبة في نزع الاعتراف). من هنا، يمكن أن نفهم دعوة بعض الفلسفات إلى ضرورة الانتقال من الفردي إلى الكلي، «حيث تجتمع كثرة الأفراد، في وحدة الجنس البشري، بل في وحدة الكون ككل»[113]. وقصدا إلى هذا المبتغى، يتحقق قرب المتناهي من اللامتناهي، فوحدة الأفراد المختلفين اختلافًا لا تتحقق إلّا في مستوى اللاتناهي، حيث يصير الجميع واحدا، «فيتحقق طلب المطلق الماثل في كل فرد»[114]. لا يمكن لمثل هذا التصور إلّا أن يضع حدّا للخيبة الناتجة عن الانتظار الأنطولوجي الذي يقلق الكائن الإنساني، على أنّ الإنسانية ماثلة في كيانه الفردي مثولها في الجماعة الإنسانية، وفي التاريخ الإنساني. وتأسيسا عليه، يتوجّب على المطلق المنتظر أن يكون «مطلق الفرد ومطلق الجماعة ومطلق التاريخ»[115].

---

109 بولس الخوري، **في الدين**، ص147

110 المصدر نفسه.

111 المصدر نفسه.

112 Paul Khoury, **le fait et le sens, esquisse d'une philosophie de la déception**., op. cit, p.137

113 بولس الخوري، **في الدين**، ص148

114 المصدر نفسه.

115 المصدر نفسه.

ثمة تباعد أنطولوجي صارخ بين المتناهي (=النسبي) واللامتناهي (=المطلق)[116]، وثمة رغبة أنطولوجية مُلحّة لدى النسبي في إدراك المطلق، الأمر الذي يقتضي من الكائن الإنساني فردًا وجماعة مطابقة واقعه مع معناه. فمن دون ذلك لا يمكن الحديث عن الإنسان بوصفه حرية أوكلّا أو كينونة؛ إذ إنَّ «الكائن الإنساني هو بالضرورة غير مكتمل...إنه يسعى دوما إلى ذاته، أي إلى أن يكون بالملء»[117]. ومردُّ عجز الإنسان/ الفرد عن مطابقة واقعه بمعناه، إلى التعارض الحاصل لديه بين نرجسيته ومجموع الإشراطات والضرورات التي تحيط وجوده الواقعي من محددات طبيعية ونفسية واجتماعية وثقافية وتاريخية[118]. أما عجز الإنسان/ الجماعة عن إدراك هذا المطمح، فمرده إلى انتقال عدوى النرجسيَّة الفردية إلى الجماعة (= النرجسية الجماعية). فقد أمسى كل شعب يفاضل بين عصبته وعصبة باقي الشعوب، بوصفه الشّعب المختار والمصطفى والمنذور لتحقيق الخلاص، وهو الأمر الذي يؤدي إلى صراع ونزاع الطوائف والقوميّات. كل قوميّة تهدف إلى امتلاك سبل الخلاص (=المطلق) من دون أن يكون لباقي القوميّات نصيب فيها. ولا تتوقف عدوى النرجسية عند حدود الجماعة والقوم، بل تتجاوزها بالنفاذ إلى نطاق الإنسانية كاملة، «حيث يتكون الاعتقاد بمركزية الإنسان في الكون، وبحق الإنسان في السيطرة على عناصر الطبيعة ومقوماتها وطاقاتها»[119]. وعلى الرغم من تفشي هذه النرجسيّة في شتى مناحي الوجود الإنساني إلا أنها لا تقوى على تبديد واقع تعدُّد الأفراد والجماعات، ولا واقع تماهي الكون والإنسان.

ويركِّز «بولس الخوري» مجموع العوائق التي تحول دون إدراك المطلق فيما يلي[120]:

- صراع الجماعات من أجل الظفر بالمطلق؛
- تاريخية الكائن الإنساني؛
- الكائنات البشرية كائنات ممكنة الوجود (=التناهي)[121]؛
- التفاوت الصارخ بين الواقع (=الضرورة) والمعنى (=الحرية).

116 Paul Khoury, **le fait et le sens, esquisse d'une philosophie de la déception**., op. cit, p.8

117 بولس الخوري، **في الدين**، ص148

118 Mouchir basile Aoun, **une pensée arabe humaniste contemporaine**., op. cit, p.67

119 بولس الخوري، **في الدين**، ص149

120 المصدر نفسه.

121 Paul Khoury, **le fait et le sens, esquisse d'une philosophie de la déception**., op. cit, p.143

ويفيد القول باستحالة تطابق الواقع والمعنى، استحالة تحقق الحرية الإنسانيَّة الكاملة؛ إذ لا يمكن تحاشي الحتميات الطبيعية، والنفسية، والاجتماعيّة، التي تمنع الإنسان من تحقيق كماله[122]؛ إذ إنّ عجز الإنسان عن إدراك حريته المطلقة (=بعد الواقع والمعنى) يحول دون اكتماله الكياني[123]، فالكمال «بمثابة مشروع يسعى إلى تحقيقه، لكن من دون أن يكون في مقدوره إتمام هذا المشروع»[124]. إنَّ الحقيقة الإنسانيَّة واقع يتطلَّع إلى إدراك معناه المنفصل عنه انفصالًا كاملًا، والماثل فيه مثول المحرّك أو المحفّز قصد تحقيق التطابق معه، وهو ما يُغذّي طموح الحقيقة في إدراك المطلق، وبالتالي وضع حد لانتظارها الأنطولوجي»[125]. لماذا لا يقوى الإنسان على الاكتمال على نحو فوري؟ لماذا يجبر نفسه على المرور عبر بوابة العالم من أجل بلوغ ما بعد العالم؟ لماذا لا يقوى على تجاوز سلطة الزمان لكي يحقق اكتماله؟

ثمة أجوبة دينية لا تستند إلى العقل، بل إلى الاعتقاد، وثمة أجوبة ما ورائية تتحاشى الواقع وتكتفي بالتنظير، وثمة أجوبة واقعية تصرف نظرها عما يوجد وراء الواقع الإنساني. يسلك «بولس الخوري» سبيل الواقع؛ إذ ينظر في الكائن الإنساني، بما هو كائن غير محدد Apeiron (=أنكسمادريس) شأنه شأن باقي الكائنات، ومن أجل ذلك نلفيه راكضًا صوب العدم، صوب ما لا قعر له Abyssos. فمادام اللامحدد هو المطلق ومادام الإنسان يصدر عنه، فمن الطبيعي أن يرغب في إدراكه[126].

الاعتقاد الديني بوصفه ظاهرة ثقافية

دأب فيلسوف الدين في الفترة المعاصرة على النظر في الظاهرة الدينية، بوصفها ظاهرة نظيرة للظواهر الأخلاقية والاجتماعيّة والسياسيّة والأدبيّة والإستطيقيّة[127]. فانكبابه على استخراج معنى الدين وتحديد نوع فعاليّته لا يعني البتة أنه يروم إلى التبشير بدين قابل للتحقق الفعلي العملي[128]، فهو يكرّسُ في تقصّيه للظاهرة الدينية جزءًا محترما للنقد، ويُخضع لمحكّه سائر أجزاء الظاهرة من دون إغفال أي جزئية. ومن ثم، فإذا كان

122 « La nature composite de l'homme empirique entravant sa réalisation parfaite ». Georg Simmel, **philosophie de la religion**, op. cit,p.33

123 Paul Khoury, **le fait et le sens, esquisse d'une philosophie de la déception**., op. cit, p.8

124 بولس الخوري، **في الدين**، ص150

125 المصدر نفسه، ص151

126 « Le salut cherché se comprend à partir de l'insatisfaction éprouvée du fait de la condition humaine. L'être humain, plongé dans le monde naturel et dons le monde social, ne trouve pas dans ce double environnement de quoi s'accomplir, ni, une fois accompli, de quoi perdurer. Il imagine donc un autre ordre de réalité, une autre vie, selon les schèmes de pensés constituant sa culture ». Paul Khoury, **Aporétique ou « que sçay-je ? »**.,op. cit,p.41

127 Henry Duméry**, phénoménologie et religion, structure de l'intuition chrétienne**, presse universitaires de France, paris,1962,p.96

128 Ibid,p.97

ثمة من شيء يغيب عنه الاتساق والتماسك في الدين، فإنَّ النقد سيتولّى أمر النظر فيه، أمّا إذا تعلق الأمر بمجرد نشاط صبياني ناتج عن الخوف والاضطهاد، فسوف يعرف كيف يكشف عنه وكيف يعلن عن مضمَّناته[129].

يقتضي تمييز الدين من جوهر الدين، النظر في هذا الأخير، بما هو ظاهرة[130]؛ ونقصد التسليم بقابليَّته للتشكُّل من قبل الإنسان؛ أي بوصفه «ظاهرة من صنع الإنسان مثل غيره من الظواهر الثقافية»[131]. وقصدا إلى هذا المبتغى، وجب تخليصه من طابعه القدسي السحري التنزيلي الذي يجعله «بمنأى عن متناول الناس»[132]. وذلك بإعادة النظر في المسلمات التاليّة:

- الله كائن متعالٍ؛
- كل الكائنات بما فيها الإنسان من صنع الله؛
- الله كشف عن نفسه، وعرّف بها بتوسُّط الأنبياء، حتى يهتدي الناس إليه.

مسلمات لا يمكن الانكباب على إثباتها برهانيًا؛ لأن ذلك من شأنه أن يجعل الله موضوعًا في متناول الفكر البشري والكلام المنطقي، ما يزيح عنه خاصيَّة اللاتناهي والتعالي التي تميّزه عن سائر الكائنات (=أولى المسلّمات). وابتغاء ذلك، وجب النظر إلى الدين على نحو عام والاعتقاد الديني على نحو خاص بوصفه ظاهرة ثقافية[133]، «بمعنى أنه كيان محسوس في شكل أنظومة دينية»[134]. وذلك حتى يتسنى لنا إخضاعه لمحك السؤال والفحص والاستبصار بتوسل المناهج المعمول بها في الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية[135].

ثمة دافع أو حاجة تقود الإنسان إلى ابتكار الظواهر الثقافية -الأعمال الثقافية نتاج النشاط الإبداعي الإنساني- والابتكار يقتضي قيمًا توجهه وتحكمه (=قواعد الإبداع)؛ فالدين مثل سائر النشاطات البشريّة يشكّل من قبل الإنسان تشكيلًا خلّاقًا، ويعدُّ الله المصدر الرئيس في عملية التشكيل هذه، على أنّ الله قيمة تنبجس عن حيوية ونشاط الاعتقاد. من الواضح إذن، أنَّ الدين، بما هو نتاج ثقافي يحظى بمكانة متفردة ضمن الأنظومة الثقافية[136]؛ إذ إنَّ قيمته (=الله) تشمل القيم جميعها، «لكونها منشأها وأساسها، وبمعنى أن

129 Ibid,p.98

130 Paul Khoury, **Islam et christianisme. Dialogue religieux et défi de la modernité, « pensée religieuse et philosophique arabe »**. paris, l'harmattan, 2011. cité dans: Mouchir basile Aoun, **une pensée arabe humaniste contemporaine**., op. cit,p.81

131 بولس الخوري، **في الدين**، ص154

132 المصدر نفسه.

133 Mouchir basile Aoun, **une pensée arabe humaniste contemporaine**. Op. cit,p.51

134 بولس الخوري، **في الدين**، ص154

135 المصدر نفسه.

136 Mouchir basile Aoun, **une pensée arabe humaniste contemporaine**., op. cit,p.45

النشاطات الأخرى؛ أي المعرفة والإنتاج التقني والسلوك الأخلاقي والعيش المشترك المجتمعي، تستخدم للتعبير عن الاعتقاد ولتكوين الأنظومة الدينية»[137].

تعمل الثقافة على تلبية حاجات الإنسان الضرورية:

- حاجة معرفية (=التصور والكلام)؛
- حاجة معيارية (=القيم وأنماط النشاط)؛
- حاجة تنظيمية (=المؤسسات)؛
- حاجة أخلاقيّة (=الالتزام بالمساهمة والمشاركة في الحياة الجماعيّة).

وينمُّ نزوع الإنسان إلى تشكيل الاعتقاد الديني عن حاجة معرفيّة تلبيها له الأنظومة الدينية، ويتأسس هذا الاعتقاد ضمن الأنظومات الدينيّة التوحيديّة على نحو عام، وضمن الدين المسيحي على نحو خاص، على التصديق والإيمان بالوحي الإلهي، بما هو منبع الأنظومة الدينيّة، حيث يُكبُّ على الكشف عما ينبغي أن يعرفه الناس عن الكون والعالم وطرائق العيش. وتظهر هذه الاعتقادات أوّل ما تظهر على نحو عفوي في شكل قصص أو أساطير، ثم في شكل كتب مقدسة تنزّل على الأنبياء تنزيلًا. هنا تفصح الأنظومة الدينية عن طابعها الرمزي المنبجس عن مصادر الذات والشعور والخيال، الأمر الذي يكشف عن تهجس الفكر الديني بالأنطولوجيا، «بدليل أنه يضفي على المعتقدات شكلًا روائيًا تسرد فيه حوادث تاريخية يعتقد فيها أنها واقعية»[138]. وتظهر هذه الاعتقادات ثاني ما تظهر في شكل فكر لاهوتي يتكل على المنطق من أجل ازاحة الاعتقاد الديني من دائرة الأسطورة والسحر، وإلحاقه بدائرة العقل والبرهان. هكذا، نشأت نظريّات لاهوتيّة متعددة بتعدد المفاهيم الفلسفيّة التي تنهل منها. وتجمع هذه النظريات على أن مقصدها التطلّع إلى فهم «المعطى المنزّل الواحد الثابت المدوَّن أساسًا في الكتب المقدسة»[139].

تعمل الرغبة على توجيه الإنسان صوب إنتاج أفعال يتصورها على أنها أفعال مثاليَّة، على أنَّ هذه الأخيرة هي ما يقرّبه من الله (=الكائن الاسمى)، الأمر الذي يقتضي طاعة أوامره والالتزام بها على نحو صارم. يتمكن الإنسان من إشباع رغبته على نحو عقدي بفضل العبادات والطقوس والشعائر الدينية، بالنظر إلى فعاليتها الروحية وإضفائها هالة من القداسة على من يمارسها. وفضلًا عن العبادات والشعائر والطقوس، ثمة نظريات أخلاقيَّة تتوسل العقل من أجل تنظيم حياة الإنسان المعْتَقِد على نحو يتطابق مع الشريعة الإلهيّة: «لما كان

137 بولس الخوري، **في الدين**، ص157

138 المصدر نفسه، ص158

139 المصدر نفسه.

جوهر الشريعة المسيحية قد اقتصر على وصيّة محبة الله ومحبة القريب محبة بالله، اقتصرت الأخلاق المسيحيّة على التمثل بالمسيح. ويتأسس هذا التصوُّر للأخلاق على اعتقاد أن الروح تعمل في داخل كل من انتمى إلى المسيح على أن تنطبع في كيانه صورة المسيح، فيتحول ابنا لله بالتبني»[140].

ينزع الإنسان إلى الانخراط في جماعات بشرية تلبية لحاجة طبيعية فيه، ونقصد: تطلعه إلى استشعار الأمان والوحدة الشخصية (=الهوية). وقصدا إلى هذا المبتغى، يميل الناس إلى الاجتماع على نحو عفوي، ميلهم إلى الاجتماع على نحو عقلي منظم ومفكر فيه عن طريق تشييد تنظيمات اجتماعية، يحتل فيها كل فرد وظيفة معينة. ومن هنا يمكن أن نفهم الغاية من وراء وجود الكنيسة ذات الأصل العبراني (=الكنيس) التي تحيل في اللسان اليوناني واللاتيني على «الجماعة أو الجمعية أو تجمع الشعب»[141]. وتتلاقى الحاجة إلى التنظيم المجتمعي مع الحاجة إلى المشاركة في الحياة الجماعية: الالتزام العائلي والالتزام المهني والالتزام الاقتصادي والالتزام السياسي. والقصد من وراء هذه الالتزامات، بناء وتشييد مدينة على الأرض على مثال مملكة السماء. لذا، يتم الاتكال على تعاليم الإنجيل بتوسط سلطة الكنيسة.

يتأسس جوهر الدين على الاعتقاد بوجود الله، إلّا أنه لا يوجد اجماع حول مضامين هذا الاعتقاد ومقاصده ومعانيه ودلالاته:

• النظرة اللّاهوتية: لا دين من دون اعتقاد بوجود الله، على أنّ، «الجوهر قائم بالمعتقدات؛ بمعنى أن الاعتقاد بالله وبما أوحى به أو بما أنزل هو الأساس، عليه تنبني العناصر الأخرى من عبادات وأخلاق ونُظُم»[142]؛

• النظرة اللّادينية: ليس الدين سوى وهم من نسج مخيلة البشر؛ إذ ينم الاعتقاد الديني عن حالة مرضيّة لا موضوع لها (= النزعة الإلحادية في العالم الإغريقي والروماني القديم، مادية القرن الثامن عشر الأوروبي). لقد أدت الثورة الثقافية إلى استبدال الذهنية الدينية اللّاهوتية المسيحية بالذهنية اللّادينية الوضعية العلمانية (=تعويض المعرفة الدينية بالمعرفة العلمية)؛ إذ أصبح العلم الوضعي مصدر المعرفة، ومن ثم صرف النظر عن الاعتقادات الدينية بالتركيز على الحقائق العلمية: «تخلَّوْا عنها لكونها، من وجهة النظر العلميّة الوضعية الاختبارية، خرافات وأساطير اختلقها العقل البشري في حالته البدائيَّة، حيث طغى على نشاطه الخيال والتوهم»[143]؛

• النظرة الحيادية: رفض التعارض بين الأسطورية والعقلانية، إذ يمكن إدراج كل ما يوجد في عالم الإنسان ضمن دائرة العقلانيّة بما في ذلك الأسطورة، على أنَّ هذه الأخيرة تمكن الإنسان من التعبير عن ما لا يمكن

140 بولس الخوري، **في الدين**، ص159

141 المصدر نفسه.

142 المصدر نفسه، ص164

143 المصدر نفسه، ص165

التعبير عنه، وقول ما لا يقال عن طريق توسُّل المنطق الصوري؛ «صحيح أن العلم الوضعي الاختباري يزوّد الناس معارف وضعية اختبارية، إلا أنه عبثا يحاول الإجابة عن تساؤلات حول أمور مصيرية لا تنحصر في أي من المختبرات، ففي نظر الموقف الحيادي، وجب التكامل، لا التعارض، بين العلم والدين، ففي حين يسعى العلم إلى اكتشاف الظاهرات والقوانين التي تربط بينها، يحاول الدين استكشاف المعنى، معنى الظاهرات، والمعنى المطلق»[144]؛

• النظرة الفلسفية: الكلام في الله يقتضي إخضاع مضامين الاعتقاد الديني لمحكِّ العقل البشري، وتدعيم هذا الأخير بالخبرة الإنسانية؛ «لذا كان الله، في علم اللّاهوت، كائنًا متعالما لا يدركه العقل البشري في جوهره ولا يعبّر عن جوهره أي كلام بشري. أما الفلسفة، في حين أنها تصف الله بأنه الكائن الأسمى، فتجعله موضوعًا لفكر البشر وكلامهم، فتفقده بذلك بعده الدِّيني؛ أي التعالي والغيرية المطلقة»[145]؛

• النظرة الأنثروبولوجية: كل ما هو حقيقي أو واقعي يندرج ضمن دائرة الإنساني القائمة على بعدين: بعد الواقع وبعد المعنى. ويتطلَّع كل منهما إلى التلاقي، فيصير الواقع مطالبًا باكتساب المعنى، ويصير المعنى مطالبا بالتحقق واقعيًّا، وذلك حتى يتمكن الكائن البشري من إدراك الاكتمال في جوهره[146].

يمكن أن يُعتقد بوجود الله، بما هو كائنٌ متعالٍ من دون أن يُعتقد بتميُّزه المُطلق عن الكائنات والأشياء[147]؛ ونقصد أن وجود الله وتعاليه لا يعني انفصاله عن الإنسان انفصالًا تامّا، على أنَّ وجود الله الوجود الحقيقي[148] يتركز «داخل الإنسان، حقيقة الإنسان ومعناه، أي إنه اقتضاء مطلق، وطاقة تتخطى الحدود وتنزع نحو المطلق»[149]. هكذا، يقتضي القول بتعالي الله وبوجوده داخل الإنسان في الآن نفسه، تصوره في شكل «طاقة أو اقتضاء، أي بتعبير آخر، بكلمة ((روح))»[150].

ثمة نوعان من الاعتقاد: اعتقاد إيماني واعتقاد عقلاني، ويتصور الاعتقاد الإيماني الله، بما هو كائن يتجاوز قدرة العقل البشري، وبناء عليه، تكون معرفته متوقفة على نور الوعي الفائق للطبيعة، بيد أنه لا يمكن اختزال الإيمان في معرفة الله، على أن دور المعرفة العقلية هو دور ثانوي في الإيمان: «قبل المعرفة هناك الحياة، وقبل علم اللاهوت هناك العيش والخبرة، لذلك فالإيمان ليس، قبل أي شيء، قبول المعتقد، بل هو خبرة تجاوز

144 المصدر نفسه، ص169

145 المصدر نفسه، ص171

146 المصدر نفسه، ص ص172-173

147 Paul Khoury, **le fait et le sens, esquisse d'une philosophie de la déception**., op. cit, p.18

148 «تقضي النظرة الأنثروبولوجية بتصور الله ليس على أنه كائن محدد أو شخص، بل بالحري على أنه معنى الكيان الإنساني، أي اقتضاء تجاوز الواقع البشري وطاقة تتيح هذا التجاوز نحو تطابق الواقع والمعنى، حيث يبلغ الكائن البشري ملء كيانه وحقيقته؛ أي اكتماله». بولس الخوري، **في الدين**، ص174

149 المصدر نفسه، ص173

150 المصدر نفسه.

الإنسان حدوده في انطلاقته نحو الله»[151]. ليس الإيمان إذن، سوى ذلك التوق والشوق إلى إدراك وملاقاة المطلق، وليس المطلق سوى التطلع إلى مطابقة المعنى والواقع داخل الكيان البشري[152].

خاتمة

يَنْبَري الدّين إلى الإجابة عن تساؤلات مصيرية، تفرضها معاناة الإنسان وأوضاعه المعيشة (=خبرة النقص والعبث)، يقول بولس الخوري: «تَتَجَلّى هذه الخبرة في هَاجِسِ المصير والتخوف من الفناء، وفي الشعور بعدم الاكتمال الشخصي، وفي معاناة الخلل في العلاقات الاجتماعية، من هنا كانت الحاجة إلى ما يعطي الحياة معنى. فكانت الحاجة إلى معرفة ما هو الكون، وما هو موقع الإنسان في الكون، وما هو مصير الإنسان والكون، وكانت الحاجة إلى معايير سلوكية تؤمن المصير الصالح لمن أراد أن يتحاشى المنكر ويعمل بالمعروف، وكانت الحاجة إلى نظم اجتماعية تيسر السلوك وفقا للمعايير الخلقية[153]». وتأسيسا عليه، تتركز وظيفة الأنظومة الدينية في التعبير عن قصد المطلق أو طلب المعنى (=جوهر الدين). إذا ارتأى البعض من الناس تسمية هذا القصد الإيمان، فلهم ذلك، إذ يحق لهم أن يحصروا وظيفة الأنظومة الدينية في التعبير عن الإيمان، شريطة أن يتعاملوا مع مضامينها، بوصفها مضامينًا تنطوي على دلالة يقوى الناس على فهمها قصد مساعدتهم على العيش في انسجام ومتطلبات قصد المطلق وطلب المعنى، وبالتالي، تهييئ سبل بلوغ الأصالة الإنسانية والملء.

ما لبث «بولس الخوري» يميز الإيمان من الأنظومة الدينية، وعيا منه بأن الإيمان بما هو طلب المعنى وقصد المطلق، ينشأ من صلب فطرة الناس جميعًا، في حين تنشأ الأنظومة الدينية، بماهي تعبير ثقافي عن الإيمان، من صلب الصنعة البشرية، مما يحيلها إلى شيء نسبي خاضع لقانون التطور، كما هو الحال بالنسبة إلى سائر عناصر الكون البشري[154]: «إن الدين هو أنظومة التعابير الثقافية عن الإيمان...الدين إنما هو حصيلة تجسيد الإيمان في الثقافة[155]». لذا، ليس من شأن تجميد الأنظومة الدينية وتكليسها ضمن قالب تقليدي، إلا أن يعترض سبل تعبيرها عن الإيمان الحي، وبالتالي، الحيلولة دون فهمم الناس لها، لا سيما بعد تعرض ذهنيتهم للتغير من التقليد إلى الحداثة والمعاصرة. أما العلمنة فمن شأنها، بما هي ضرب من النقد للأنظومة الدينية، أن تقدم خدمات جليلة للإيمان، وذلك بالنظر إلى انشغالها بتحريره من قيود الأنظومة. فإذا كان هاجس الأنظومة الدينية يتركز في تقديم إجابات يقينية تهدف إلى إرساء سبل الطمأنينة والخلاص، فإن هاجس المجتمع العلماني يتركز في تقديم إجابات حقيقية تسعى قدر الإمكان لكي تكون موضوعية ومطابقة للواقع[156]، بيد أنَّ المجتمع

---

151 المصدر نفسه، ص175

152 Georg Simmel, **philosophie de la religion**, op. cit,p.39

153 بولس الخوري، **في سبيل أنسنة الإنسان**، منشورات جامعة الروح القدس-الكسليك، لبنان، 2007، ص143

154 المصدر نفسه، ص156.

155 المصدر نفسه، ص236.

156 المصدر نفسه، ص142.

العلماني، بما هو صيغة من صيغ الإنسانية المتكاملة، أو بما هو مجتمع يزاوج بين تقنية الحياة ومعنى الحياة، يظل في مسيس الحاجة «إلى من يكون ضميره، كي لا يستغرق في تقنية الحياة من دون معناها. في هذا السياق، يكون على رجال الدين أن يتحولوا رجال إيمان، فيضطلعون بوظيفة النقد في المجتمع دفاعًا عن القيم الإنسانية. ويكون على القيمين على شؤون الناس وعقولهم أن يدفعوا الناس إلى مستوى النضج حتى الاستغناء عن أي قيّم عليهم، وفقًا للمبدإ التربوي القائل بأن المتربي يربي نفسه بنفسه، ووفقا للمبدإ الصوفي القائل بإسقاط الوسائط[157]». هكذا، يكون المجتمع العلماني، بما هو مجتمع يحترم كرامة الإنسان وحقوقه وكرامته، مدخلا رحبا من شأنه إتاحة ما يجمع الإنسان المعتقد والإنسان الممتنع عن الاعتقاد، وتحاشي ما يفرق بينهما.

157 المصدر نفسه، ص156 -157.

لائحة المصادر والمراجع

بالعربية

الكتب

- تيلتش. بول، بحثي عن المطلقات، ترجمة: ناصر مصطفى أبو الهيجاء، دار الرافدين، بيروت، لبنان، 2020
- جرادي، شفيق؛ مقاربات فلسفية في فلسفة الدين، دار الهادي، بيروت، 2004
- حنفي، حسن؛ تأويل الظاهريات، الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه في ظاهرة الدين، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2013
- حنفي، حسن؛ تطور الفكر الديني الغربي، في الأسس والتطبيقات، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2004
- حنفي، حسن؛ تطور الفكر الديني الغربي، في الأسس والتطبيقات، دار الهادي، 2004، بيروت –لبنان.
- حنفي، حسن؛ ظاهريات التأويل، محاولة في تفسير وجودي للعهد الجديد، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2013
- حنفي، حسن؛ في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، من دون تاريخ.
- الخشت، محمد عثمان؛ تطور الأديان، قصة البحث عن الإله، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 2010
- الخشت، محمد عثمان؛ مدخل إلى فلسفة الدين، دار البقاء، القاهرة، 2001
- الخشت، محمد عثمان؛ الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء القاهرة، من دون تاريخ.
- الخوري، بولس؛ في الدين، مقاربة فلسفية أنتربولوجية، دار الفارابي، بيروت-لبنان، 2017
- الخوري، بولس؛ في سبيل أنسنة الإنسان، جونية-السليك، جامعة الروح القدس، 2007
- الخولي، يمنى طريف؛ الوجودية الدينية، دراسة في فلسفة باول تيليتش، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2008
- صعب، أديب؛ المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار، بيروت، 1994
- صعب، أديب؛ دراسات نقدية في فلسفة الدين، دار النهار، بيروت، 2015
- ضاهر، عادل؛ الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، الطبعة الثالثة، بيروت-2015
- ضاهر، عادل؛ الفلسفة والمسالة الدينية، دار نلسن، السويد، لبنان-بيروت، 2008
- ضاهر، عادل؛ تأملات في مفهوم الفعل الإلهي، بدايات، دمشق، 2008
- قانصو، وجيه؛ التعددية الدينية في فلسفة جون هيك (المرتكزات المعرفية واللاهوتية)، المركز الثقافي العربي (المغرب)، الدار العربية للعلوم ناشرون (لبنان)، 2007
- المرزوقي، أبو يعرب؛ فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي، بيروت 2002.
- المسكيني، فتحي؛ الإيمان الحر أو ما يعد الملة، مباحث في فلسفة الدين، منشورات مؤمنون بلاحدود، الرباط، بيروت، 2018

❖ معلوف، جوزيف؛ محنة الفكر الديني، مفكرو الإصلاح في القرن العشرين بين انسداد الأفق ورهان الانفتاح، المكتبة البولسية، لبنان، 2011

المقالات

❖ الشيخ، محمد؛ «الفلاسفة المعاصرون ودور الدين في زمن ما بعد الحداثة»، مجلة التفاهم، العدد 64، ربيع 2019

❖ الشيخ، محمد؛ «الفلاسفة المعاصرون ومسألة مستقبل الدين»، مجلة التفاهم، العدد59-60، شتاء وربيع 2018

❖ الشيخ، محمد؛ «في فلسفة الاعتقاد»، مجلة التفاهم، العدد 57-58، صيف وخريف 2017.

❖ الشيخ، محمد؛ «مسألة التجربة الدينية عند الفلاسفة المحدثين»، مجلة التفاهم، العدد 55-56، شتاء وربيع 2017

❖ الشيخ، محمد؛ «من أخلاقيات الاعتقاد إلى إبستِمولوجيا الاعتقاد»، مجلة التفاهم، العدد 62، خريف 2018

❖ الشيخ، محمد؛ «وضع شروط إمكان قيام فلسفة الدين في الفكر الفلسفي العربي المعاصر»، ضمن كتاب رهانات الفلسفة العربية المعاصرة (تنسيق محمد المصباحي)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2010

❖ عون، مشير باسيل؛ «الدين في مرآة التفكر الفلسفي»، المقدمة العربية لثلاثية جون غريش (العوسج الملتهب)، الكتاب الجديد، بيروت، 2020

الحوارات

❖ مستقيم، محمد؛ «تلقي فلسفة الدين في الفكر العربي المعاصر»، (حوار مع مشير باسيل عون)، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 06 أغسطس 2021

بالإنجليزية

المقالات

❖ Daher, Adil., « God and Factual ». Religious Studies, vol, 6, no 1, 1970

❖ Dhaher, Adil., « Divine Existence and Conceptual Necessity », Philosophical Studies, 1982

بالفرنسية

الكتب

❖ Aoun. Mouchir Basile, une pensée arabe humaniste contemporaine, Paul Khoury et les promesses de l'incomplétude humaine, l'harmattan, paris, 2012

❖ Khoury. Paul, Aporétique ou « que sçay-je ? », beyrouth, 2006.

❖ Khoury. Paul, Islam et christianisme. Dialogue religieux et défi de la modernité, « pensée religieuse et philosophique arabe ». paris, l'harmattan,2011

- Khoury. Paul, Islam et christianisme. Dialogue religieux et défi de la modernité, « pensée religieuse et philosophique arabe ». paris, l'harmattan, 2011
- Khoury. Paul, monde arabe et mutation socioculturelle problématique de la sécularisation et de la révolution culturelle, « tradition et modernité dans le monde arabe », deux mondes, neckarhausen, 2000
- Simmel. Georg, Philosophie de la religion. Traduit d'allemand par Frédéric Joly, édition électronique, Payot, rivages, paris, 2016
- Khoury. Paul, le fait et le sens, esquisse d'une philosophie de la déception, « ouverture philosophique », paris, l'harmattan, 2007

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com