

قراءة في كتاب: مقاربات منهجية في

فلسفة الدين

المؤلف: الشيخ شفيق جرادي

الناشر: معهد المعرفة الحكمية للدراسات

الدينية والفلسفية/ بيروت ٢٠٠٦

عرض وتقديم: محمود حيدر

شاء الشيخ لنفسه في عمله هذا «مقاربات منهجية في فلسفة الدين» أن يقرب أمراً لا يؤخذ عنده إلا على اليقين. حتى إذا نظر إلى الدين من بوابة السؤال حلّت مفارقة. فسيذهب من اعتاد ألا يرى من جغرافية الفكر الديني المعاصر سوى الأبنية الصماء، إلى السؤال المعكوس: كيف لمفكر متدين أن يواجه بالسؤال ما يُظن للوهلة الأولى أنه مركزوز في القلب، ومسدد بالعقل، ومثبت بالإيمان؟

أو كيف لرجل دين أن يمضي في فضاء ما يدعو إليه فينشئ مساحة في نفسه من نفسه، ثم ليفارق تلك المساحة حتى يصير خارجها، وينظر إليها من مسافة نظرة الناقد المسائل؟

هذان الاستفهامان المركبان هما على رباط وثيق بما في الكتاب. وإن بديا كنافلة ترتبت على صلة النص بصاحبه.

فلو رأينا إلى مقدمات النص ومقاصده لتحصلت أسئلة لا حصر لها. أسئلة تبتدئ من معنى مفهوم فلسفة الدين، إلى المناهج

والمقاربات التي عولج فيها الدين وقضاياها على نظام السؤال الفلسفي.

أي قصد أراده الشيخ في جعل ما هو منه مجالاً للمساءلة، وما المنهج الذي أخذ به وسط حمى السجّال حول الدين بوساطة معرفية لا حصر لها وفي مقدمها الوساطة الفلسفية؟

لعل أول ما يحتمله القارئ من مؤلف ذهب إلى هذه الدرجة من المحاولة هو أنه اتخذ لنفسه منطقة نظر محايدة. لأن المطلوب هو شغل إبستمولوجي حيث إن كل نظرية معرفية واقعية تفترض التمييز بين الشيء والعلم بالشيء. فالشيء القائم بذاته هو موضوع للنظر والتأمل والاستقراء، والتحليل والتفسير والتأويل. وأما العلم بهذا الشيء فهو فهمه بمنأى عن شغف الشعور به، قريباً أو بعداً. والطرائق والمناهج والآليات هي التي تفضي إلى ذلك الفهم. وإذا فالعلم بالشيء هو فهمه كما هو من جانب فاهم ذلك الشيء وبحسب سعة علمه وقدرته على الفهم. وإذا كان الشيء لا يعلم إلا بوصفه انحيازاً في الزمان والمكان، فلا يسع الساعي إلى العلم حالئذ، أن يعلم بمنأى عن حضور المعلوم في الواقع. فالعلم كما يتفق الفلاسفة، هو صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم. ولما كان الأمر كذلك، فسنتفرض أن

على القائم بالمهمة الفلسفية شد الرحال وضبط النفس، وتسديد العقل لكي لا يظهر ما هو مدار المسألة أضيق مما هو في الواقع ولا أوسع.

وعلى تنبيهات ابن الهيثم في المنهج: أنه من الواجب على الناظر في كتب العلوم إذا كان غرضه معرفة الحقائق، أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه، ويجيل فكره في متنه، وفي جميع حواشيه ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم نفسه أيضاً عند خصامه.

بهذا سنقترب من ما يسمونه درجة الحقيقة في الكتابة النقدية؛ لأن قصد المؤلف في الاقتراب من الدين بفلسفة الدين هو النقد. والنقد الفلسفي هو إبداع المفاهيم المستلة من منطقة سيّجت بتحريمات الموروث وسلطانه. حتى إذا جاء النقد ليحفر نظام الكلمات جعله ميداناً مشرعاً على أسئلة جديدة أو على أسئلة قديمة بطريقة جديدة. ولست أخال أن محاولة الشيخ الداخلة في عالم الحفر المعرفي في فلسفة الدين لن تنأى بنفسها عن منهجية النبأ اليقين الذي يمتلي به محصول الفكر الديني. ففي المقدمة يعلن مؤلفنا أن الصيغة المتبناة هي الأخذ بالجامع الكلي لنتائج الدراسات الدينية والنظر إليها برؤية استكشافية نقدية تحمل روح البحث على أساس فلسفة الدين؟

وهي صيغة يقول المؤلف أنها تطلق من النص الديني التأسيسي لتنشئ منهجية تقوم على مستوى من الجدل التوليدي للنص يستخرج منه المستبطن ثم يتقدم للملافة جدل توليدي آخر لواقع النتائج العلمية ليختبر قدراتها وخلفياتها ومستلزماتاتها في الفهم والتأويل، وليوجد نحواً من التلاقي النقدي غير التولييفي بينهما. وذلك عبر جدلية جديدة لا تقوم على إعدام حيثيتي المنطلق وهي تصوغ أطروحتها الجديدة. إنها مهمة تنبني على جدلية التوليد الذاتي لكل من النص المؤسس وعلوم الحياة وواقع الإنسان.

كيف استخدم المؤلف تنظيره المنهجي في جدلية التوليد الذاتي ليقم مقارباته في فلسفة الدين؟

لعل أول ما يواجهه قارئ المقاربات هو أي فلسفة دين يعنيهها ليقترب من موضوعاته ثم ليؤسس عليها منهجه في الجدل التوليدي؟

ثم ما الذي يضبط مساحة الجدل عند حدود النص المؤسس ويقيه سقفاً لا ينبغي اجتيازه؟ ذلك أن العمليات الجدلية للتوليد المعرفي لا تنتهي. فأين يتوقف النقد إذاً لنعرف الحد الذي أقامه المؤلف وهو سيشتغل في فضاء السؤال الفلسفي؟

تعود عليه. فالاعتقاد في الله كنتيجة ضعف وفقر الإنسان لأنه لو كان الإنسان قوياً غنياً ما كان يحتاج إلى الله. ولذا بحسب فيورباخ، فإن سر الدين هو الأنتروبولوجي، وليس الإلهي الوحياني.

لقد انطلقت جدلية المقاربات من المتسامي المقيم في النص المؤسس فحاولت أن تبدأ رحلتها من الداخل الديني ثم لتغادر قليلاً لتنظر إليه من الخارج من دون أن تنفصل عنه شعورياً، ثم لا تلبث حتى تعود إليه بغنيمة معرفية كان للآخر فيها فضيلة الكلام المختلف والسؤال الجديد.

ماذا لو أفضت منهجية الجدل التوليدي إلى جعل النص المؤسس لا مجرد الفكر الديني، موضوعاً للمساءلة وإعادة الإنتاج إن بالتأويل أو عبر استخدام المناهج العلمية الحديثة؟

إذا كان التوليد مهمة لا متناهية من وجهة نظر إبستمولوجية، وتحديداً من وجهة نظر فلسفة الدين فذلك ما قد يؤول إلى نزع الإطار الأصولي المؤسس، وبيقيه قدراً لإيمان الفرد. بحيث لا يرى الله إلا بعين الفرد. أو كما قال ديكرت: إن العين التي يراني بها الله هي العين التي أراه بها وإن عيننا هي عين واحدة. وإذا لم يوجد الله فإنني سوف لا أوجد، وإذا لم أوجد فلن يوجد الله.

تفضي الموضوعات التي وردت في فصول الكتاب الثمانية إلى تنوع في القضايا دارت على الجملة بين محورين: محور نظري عام حول فلسفة الدين ومناهج التنظير الغربي.

ومحور تحييز التنظير في نطاق جدليات الفكر الفلسفي الإسلامي.

ولسوف نجد أن المؤلف قد جعل لنفسه منطقة اشتغال منفردة في إطار الذمة الواسعة لفلسفة الدين. بحيث أبقى على عروة وثقى بالنص المؤسس وجعله صراطاً معرفياً يسعى من خلاله منح المشروع منهجه الخاص في ما يسميه الجدل التوليدي.

إذا كانت مهمة فيلسوف الدين هو النظر إلى الدين كموضوع يتناوله البحث الفلسفي فذلك ما لا يصح على موضوعات الكتاب؛ لأن الاشتغال بالسؤال الفلسفي لبحث الدين كظاهرة بشرية، وهو ما تعنيه فلسفة الدين بحسب التأويل الفلسفي الغربي، يستلزم التعامل مع الدين بوصفه أمراً من صنع البشر. أو أنه وظيفة أبدية للروح الإنساني حسب هيغل. أو حسب فكر فيورباخ الذي يرى أن الإنسان ينسب إلى الله طبيعته السامية. حيث خلق الإنسان إلهاً لنفسه على صورته يحمل ملامحه تماماً ووضعها في عالم متسام كطبيعة سامية له. وهذه الطبيعة يجب أن

هل يصل طموح فلسفة الدين مثلاً لكي تبلغ مرادها التصحيحي وتفتح السبيل نحو إحيائيتها أن تعصرن لغة الدين. بمعنى أن تبدل من مفردات هذه اللغة مع الاحتفاظ بدلالاتها المعنوية.

كذلك فعل كانط وهو يبني عمارته الأخلاقية، حيث سلك طريقين يوضحان كيف أن تأثير الدين في الأخلاق لا يمكن حصره في شكل أو شكلين كاقْتباس بعض المعاني المدنية أو «البناء على بعض الأصول العقدية» بل إن له أشكالاً عدة منها الظاهر والقريب، ومنها الخفي والبعيد، ومن أخفاها وأبعدها أن يضع التوسل بالدين في قطع الصلة بالدين كما إذا أراد العلماني أن يضع نظرية علمانية بعناصر مأخوذة من الدين. ولعل الطريقين الآتين هما شكلان من أشكال هذا التأثير الديني الخفي في بناء نظرية أخلاقية علمانية حتى قيل بأن فعلاً من هذا النوع هو «علمنة للدين المسيحي».

أحدهما طريق المبادلة: والمقصود بهذا الطريق أن واضع النظرية الأخلاقية يأخذ بدلا المقولات المعودة في الأخلاق الدينية مقولات أخلاقية مقابلة لها غير معهودة بنفس الاستخدام النظري في هذه الأخلاق. فعلى سبيل المثال نورد ما سلكه كانط في هذا الميدان: فقد أخذ مفهوم العقل

بدل مفهوم الإيمان، والإرادة الإنسانية بدل الإرادة الإلهية، والحسن المطلق للإرادة بدل مفهوم الإحسان المطلق للإله، ومفهوم الأمر القطعي بدل مفهوم الأمر الإلهي، ومفهوم التجريد بدل مفهوم التنزيه، ومفهوم احترام القانون بدل مفهوم محبة الإله، ومفهوم التشريع الإنساني للذات بدل مفهوم التشريع الإلهي للغير، ومفهوم الخير الأسمى بدل مفهوم النعيم، ومفهوم مملكة الغايات بدل مفهوم الجنة.

والثاني طريق المقايسة: المقصود به أن واضع النظرية الأخلاقية يقدر أحكامه الأخلاقية على مثال الأحكام التي تأخذ بها الأخلاق الدينية. فكما أن هناك مثلاً أخلاقاً من تقرير الدين المنزّل فكذلك ينبغي أن تكون هناك أخلاق وتقرير العقل المجرد خلقية بموجب طاعتها للأمر الإلهي فكذلك الأفعال في الثانية تكون خلقية بموجب عملها بالأمر الإنساني. ومن هنا، يتبين أن المشابهة بين المعاني والأحكام الدينية وبين المعاني والأحكام الأخلاقية إن لم تكن مقصودة لذاتها ومرغوباً فيها، فلا أقل من أنها جاءت في غاية الاتساق والاطراد، حتى أنه لا مجال للشك في أن كانط أقام نظريته الأخلاقية العلمانية على قواعد دينية مع إدخال الصنعة عليها، حيث استبدل الإنسان مكان الإله مع قياس

الدينية بجمودها القاتل في الكثير من الأحيان .

«ترديد الدعاء اللهم أرنا الأشياء كما هي» .

لو كان ثمة غائية من الاستعمال المعرفي لفلسفة الدين لما وجدناها إلا في ما نسميه باستراتيجيا فكرية إحيائية للدين

من نوع جديد تستوي على صراط التساؤل . إنها استراتيجية من شأنها لو أفلحت في مشروعها، ستتخذ من شرعية السؤال نظاماً يتخفّف فيه العقل الديني من وطأة التشيؤ، ويضع روح الدين على شأنه الأول بوصفه دينياً جامعاً بين الدنيا والآخرة وليس الأولى في قبال الآخرة .

لقد سعى الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور إلى اجتياز معضلة «أدلجة» الدين، سواء جاءت «الأدلجة» من منطقة الرفض إلى الإلحاد، أو من منطقة القبول إلى الإيمان بالنص قصد التوظيف .

لكن هذا المسعى لم يكن على صاحبه هيئاً .

يعترف ريكور بأن موضوعاً كهذا أرغمه على التصدي لتحديد جذري سوف يختبر قدرته على الاضطلاع بنقد الدين الناتج عن الإلحاد . كنقد نيتشه وفرويد، مثلما يختبر قدرته عند أي نقطة يمكن أن يعتبر نفسه مسيحياً من وراء هذا

أحكامه على أحكامه، فإنن ليس لهذه النظرية من وصف العلمانية إلا الظاهر، بحيث تصير العلمانية هنا عبارة عن «ديانية» خفية مثلها مثل الديانية الجلية في الأخلاق المنزلة لا تفترق عنها إلا في كون المستحق للتعظيم فيها صار هو الإنسان العيني وليس الإله الغيبي^(١) .

إذا كان لمقاربات الشيخ من مرمى في الزمن أو غائية ما بعيدة المدى، فهي لن تلتقي بالضرورة بما هو تنظير لاحتمال يمكن أو لا يمكن أن يوجد . وأميل إلى الاعتقاد بأن الفصل الأخير من الكتاب وهو فلسفة الدين والإحيائية الإسلامية المعاصرة يفضي إلى ذلك المرمى وتلك الغائية . أعني بهما جعل فلسفة الدين بمنهجية الجدل التوليدي الذي ينطلق من النص الأول (الكتاب والسنة والإسلام) لتحقيق عملية الإحياء . أي لإصلاح الدين وإن لم يشير المؤلف صراحة إلى هذا الاصطلاح .

ينبني هذا البحث في منطلقاته التأسيسية على غير قواعد اللاهوت وعلم الكلام . إنه ينبني على «فلسفة الدين» بمنظار معرفي يحاكي الإنسان في إنسانيته والواقع بمقتضياته من دون أن يهمل الدين، بل هو يعمل على إعادة الدور المركزي له بعد أن أكلته غفلة الجاهلين وجبروت السلاطين . سلطة المؤسسات

الاختبار.

يلاحظ ريكور أنه إذا كان عنوان مسعاه هو «المعنى الديني للإلحاد» غير باطل، فذلك يستلزم أن لا يستنفد الإلحاد معناه في السلب وفي هدم الدين، ولكن أن يحرر الأفق بالنسبة إلى شيء آخر، وبالنسبة أيضاً إلى إيمان يكون قادراً على أن يسمى إيمان ما بعد الدين، وإيماناً بالنسبة إلى عصر ما بعد الدين. تلك هي الأطروحة التي شكلت محور المسعى الريكوري وغايته والتي اقترح فيلسوف الهرمينوطيقا على نفسه وضعها موضع الامتحان واحتمال الدفاع عنها. (٢)

ذلك أن على المفكر لكي ينتج فكرة جديدة مبتكرة أن ينأى مسافة ما عن المقروء الذي بين يديه. لأن هذا الذي بين يديه، بما يكتظ به من أفكار ومعارف صارت أقرب إلى المقدس وصارت سلطة معرفية ينبغي أن يدخل معها في نزاع. فإما أن تغلبه بحيث يعيد إنتاجها كما هي، فلا يتغير في النص المنتج إلا شكله والسياق اللغوي الذي جاء فيه، وإما أن يتغلب هو على النص بحيث يستوعبه ويحتويه «ويهضمه» ثم ليتعداه برحمانية بالسؤال، ففي السؤال الرحماني تقول الفكر والقلب.

- استحالة تفادي الأيديولوجيا.

- إمكان الحيلة في الأيديولوجيا.

- لكن الحيلة هي أيضاً آلية

أيديولوجية.

كان ريكور سيسعى دائماً إلى البرهنة على حقيقة أن الكتابة تجعل النص مستقلاً عن قصد صاحبه. إذ أن معنى النص المكتوب لا يطابق تماماً ما أراد الكاتب قوله، وإن المعنى المنطوق، أي المعنى النصي، والمعنى الذهني، السيكلوجي يتوجهان نحو مصيرين مختلفين.

الهوامش

(١) - عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي الإسلامي، ٢٠٠٠، ص ٤٠.

(٢) - ريكور بول، صراع التأويلات، دراسات هرمنيوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٥٠٢.