سلسلة
ندوات وحوارات «مؤمنون بلا حدود»
(10)

في الفلسفة والدين وفلسفة الدين

(في العالم العربي)

إعداد وتحرير وتقديم
د. حسام الدين درويش

سلسلة
ندوات وحوارات «مؤمنون بلا حدود»
(10)

إعداد وتحرير وتقديم
د. حسام الدين درويش

في الفلسفة والدين وفلسفة الدين
(في العالم العربي)

إدارة الندوات والحوارات والإعداد الفكري لها
د. حسام الدين درويش

الإشراف على تنظيم الندوات والحوارات وتقديمها
د. ميادة كيالي

المشاركات والمشاركون

د. أديب صعب
د. حسام الدين درويش
د. خالد كموني
د. كلوديا نصر الدين
د. مارلين يونس
د. ميادة كيالي
د. نادين عباس

الإشراف على الإخراج الفني
أ. مأمون العاني

تفريغ التسجيلات والتدقيق اللغوي
د. عبد السلام شرماط

في الفلسفة والدين وفلسفة الدين (في العالم العربي)

Fī al-Falsafah wa al-Dīn wa Falsafat al-Dīn (Fī al-ʻĀlam al-ʻArabī)

Shared by: Group of researchers

Pages: 194

Size: 14.5 X 21.5 cm

Edition Date: 2026

Edition No.: 1st

Subject Classification: 080

ISBN: 978-9953-64-163-8

مشاركة: مجموعة من الباحثين

عدد الصفحات: 194

قياس الصفحة: 14,5X21,5 سم

تاريخ الطبعة: 2026م

رقم الطبعة: الأولى

التصنيف الموضوعي: 080

الترقيم الدولي: 978-9953-64-163-8

All rights reserved

Mominoun Without Borders
for Publishing and Distributing

جميع الحقوق محفوظة

مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Lebanon - Beirut
Al-Hamra - Lyon St. - Tour de Lyon Build. - 2 Fl.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

United Arab Emirates - Al-Sharjah
Publishing City Free Zone Al-Sharjah
P.O.Box 33439
Tel: +97124469426
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع ليون - بناء تور دي ليون - ط2
ص.ب 113-6306
هاتف: 961 1747422+
فاكس: 961 1747433+
Email: publishing@mominoun.com

الإمارات العربية المتحدة - الشارقة
مدينة الشارقة للنشر
المنطقة الحرة - ص.ب 33439
هاتف: 97124469426+
Email: publishing@mominoun.com

library.mominoun.com

Email: info@mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها
مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع

المحتوى

تقديم السلسلة 9

تقديم الكتاب 19

الفصل الأول: في الفلسفة والدين 35

الفصل الثاني: في فلسفة الدين 109

خاتمة 179

التعريف بالمشاركات والمشاركين 183

تقديم السلسلة

د. حسام الدين درويش

«**لا نقدِّم أنفسنا، بوصفنا دار نشرٍ ومنصةً فكريةً تديرها كفاءاتٌ عاليةٌ فحسب، بل نمثِّل ونمارس، أيضاً، رؤيةً تقوم على الإيمان بقوة الفكر والمعرفة في بناء المجتمعات، وتحرير العقول، ومواجهة الاستبداد، أياً كان شكله أو مصدره. ولهذا، نؤمن بأن دورنا، اليوم، يتجاوز نشر الأبحاث والدراسات، إلى لعب دورٍ حقيقيٍّ في دعم الحوارات والنقاشات المعرفية الرصينة التي تفتح آفاقاً جديدةً للأمل في سوريا والمنطقة العربية**». هذا ما قالته وكتبته وشددت عليه الدكتورة **ميادة كيالي**، المديرة العامة لمؤسسة **مؤمنون بلا حدود**، في أكثر من مناسبةٍ، ومنها في بعض ندوات هذه السلسلة. وانطلاقاً من ذلك وغيره، يمكن القول إن **مؤمنون بلا حدود** لم تكن، يوماً، مجرد دار نشرٍ، فقد غيَّرت معنى أو مفهوم «دار النشر»، وأعطت تعريفاً جديداً، وقيمةً إضافيةً، لماهية دار

النشر. فلم تعد تقتصر على نشر الكتب، وتوزيعها، فقط، بل أصبحت، أيضاً، تعتني بالكتب وبموضوعاتها، وتحتفي بها وبأصحابها وبقرّائها، وتقيم الندوات والحوارات والفعاليات الفكرية حولها.

أثناء عملي كباحثٍ رئيسٍ في مركز الدراسات المتقدمة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية «**علمانيات متعددة: ما وراء الغرب، ما وراء الحداثات**»، في جامعة لايبزيغ، في ألمانيا، قدم أحد الباحثين دراسةً عن وضع علم اجتماع الدين والدراسات الإسلامية، في العالم العربي، وذكر مؤسسة **مؤمنون بلا حدود**، بوصفها (إحدى) أبرز المؤسسات العربية المهتمة بهذا الموضوع، كما يظهر، واضحاً، في الندوات والنشاطات التي تقيمها، والكتب والمجلات والنصوص التي تنشرها. لم أُدهش أو أتفاجأ، حينها، فقد كانت لديّ، مسبقاً، معرفةٌ قويةٌ بالنتاج المعرفي الرصين **لمؤسسة مؤمنون**، وكانت الكتب الصادرة عنها ضمن مراجع أي بحث أو كتابٍ صدر لي، في السنوات الأخيرة. وأكثر ما كان يدهشني ويعجبني، في منشورات **مؤسسة مؤمنون**، هو تنوعها، وعدم اقتصارها على توجّهٍ فكريٍّ ضيقٍ، أو مجالٍ معرفيٍّ واحدٍ أو أحاديٍّ، أو على رؤيةٍ معياريةٍ واحدةٍ. فمنشوراتها تتضمن كتباً في الفلسفة، وفي مختلف فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية، إضافةً إلى كتب الفكر العربي، والدراسات الإسلامية، التقليدية التراثية والحديثة أو المعاصرة. وكان كيف وكمّ الكتب والأبحاث

المنشورة، في الفترة ما بين 2016–2020، يدلّان على أن المؤسسة تسير في الاتجاه الصحيح، بطريقةٍ تحيِّر، ليس «الأعداء» فقط، بل الأصدقاء والأحباب أيضاً.

وقد كنت محظوظاً بالانضمام إلى فريق **مؤمنون بلا حدود**، منذ معرض تونس الدولي للكتاب، في مايو 2023، حيث التقيت، هناك، بمديرة المؤسسة، الدكتورة **ميادة كيالي**، فتعارفنا، وسرعان ما قمنا بتنسيق عددٍ من النشاطات الثقافية هناك، حيث تولّيت إدارة ندوةٍ، لإطلاق ثلاثة كتب حواريةٍ صادرةٍ، حديثاً آنذاك، عن «**مؤمنون بلا حدود**». كما كانت هناك ندوةٌ لإطلاق كتابي الصادر، حديثاً آنذاك، عن «**مؤمنون بلا حدود**»: «**في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافوية للثقافة العربية الإسلامية**». بعد تلك «التجربة الناجحة»، والتعارف والتقارب المثمر، تعاونتُ مع الدكتورة **ميادة** في تنظيم وإدارة العديد من الندوات والحوارات، في معارض الكتاب في أبو ظبي، وفرانكفورت، وتونس. ومنذ منتصف 2024، بدأنا بتنظيم سلسلةٍ من الحوارات، عبر تقنية الزوم، مع مؤلفي أحدث وأهم الكتب الصادرة عن «**مؤمنون بلا حدود**»، كما نظمنا، للغرض نفسه، عدداً من الندوات، الافتراضية، أو الحضورية، في لبنان، وتونس، والمغرب، وفي عددٍ من معارض الكتب، في الرباط، وإسطنبول، وفرانكفورت، وتونس، وأبو ظبي.

في ندوة إطلاق الكتب الحوارية الثلاثة المذكورة، في تونس،

شدد الدكتور **نادر حمامي**، محقّاً، على أنه في كلّ الندوات الحوارية التي أدارها، وفي كلّ النصوص التي نشرها، كان يتصرف ويكتب، بحريةٍ كاملةٍ، ولم يتدخل أيُّ شخصٍ في تغيير أي حرفٍ مما قاله أو كتبه، فلم يكن عليه أي رقيبٍ أو حسيبٍ، في هذا الخصوص. وقد بدا تأثُّر الدكتورة **ميادة** بهذه الشهادة المهمة، وشكرته عليها، لكونها تعبِّر، بصدقٍ، عن أجواء العمل الفكري في «**مؤمنون بلا حدود**». وانطلاقاً من معرفتي الشخصية والوثيقة بما كان وراء كواليس المؤسسة، وأمامها، أيضاً، ومن نشرها لأربعة من كتبي، ومن إدارتي لعشرات اللقاءات والندوات والحوارات المنشورة في هذه السلسلة، أتبنّى، عموماً، الشهادة المذكورة آنفاً، وأشهد، بدوري، بالانفتاح المبدئي الكبير للمؤسسة على نشر أيّ نصٍّ يتضمّن معرفةً رصينةً، في الموضوعات والمجالات المعرفية التي تهتم بها، من دون أيّ تمييزٍ (سلبيٍّ) بين الأسماء الشابة والأسماء المعروفة، أو بين النتاج المعرفي المؤلف باللغة العربية والمترجم إليها، أو بين الدراسات الإيمانية والدراسات غير الإيمانية ...إلخ. وينطبق هذا، إلى حدٍّ كبيرٍ، على كلّ فعاليات هذه السلسلة من الحوارات والندوات، وعلى كلّ نصوصها المنشورة.

تتضمن هذه السلسلة من الكتب نصوص معظم الندوات والحوارات التي نظمتها مؤسسة «**مؤمنون بلا حدود**»، منذ مايو 2023 حتى سبتمبر 2025. وقد ارتأينا نشرها في عشرة كتبٍ. وكان المعيار الأساس في تصنيف هذه النصوص، وتوزيعها على الكتب

المختلفة، هو مضامينها، ومدى تناغم نصوص كلّ كتابٍ بما يسهم في تشكيل وحدةٍ فكرية متكاملة الأجزاء.

أما المواضيع و/ أو العناوين المختارة مبدئيّاً لهذه الكتب العشرة، فتأتي - وفقاً لترتيب عمليات إعدادها وتحريرها وتقديمها - كالآتي:

1. **الإسلام الحركي والدولة وأوضاع المرأة في سوريا والعالم العربي.**
2. **دراساتٌ إسلاميةٌ وقرآنيةٌ: مستقبل الدراسات الإسلامية، قراءات المصحف، تأويل الآيات القرآنية.**
3. **دراساتٌ أنثروبولوجيةٌ وسوسيولوجيةٌ: في الدين/ الإسلام، والدولة، ونقد الليبرالية.**
4. **في الهيرمينوطيقا/ التأويلية (العربية): أعلامها، مواضيعها، إشكالياتها، اتجاهاتها.**
5. **حواراتٌ وقراءاتٌ (نقديةٌ): في فكر حسام الدين درويش.**
6. **في الفلسفة الحديثة والمعاصرة: الهيغلية، البرغسونية، الوجودية، الاعترافية، الهيرمينوطيقية.**
7. **حواراتٌ مع الدكتورة ميادة كيالي: الأمومة والكتابة، المرأة والألوهة المؤنثة، محطاتٌ في الذاكرة.**
8. **جدل الإلهي والإنساني: في الفكر العربي والإسلامي المعاصر.**
9. **ما وراء الغرب: في الترجمة، والكونية، والفلسفة العربية.**
10. **في الفلسفة والدين وفلسفة الدين (في العالم العربي).**

هذه العناوين أوليةٌ أو مبدئيةٌ، ويمكن أن يطرأ عليها، وعلى نص تقديم هذه السلسلة، بعض التغييرات أو التعديلات. فقد كُتِب هذا التقديم، أثناء إعداد وتحرير الكتاب الأول. ثم أُجريت بعض التعديلات على بعض العناوين، وعلى بعض مضامين التقديم، مع سير عمليات إعداد وتحرير الكتب التالية. وكما هو واضحٌ من العناوين الأوّلية للكتب العشرة، فإنّ التنوع في مضامينها كبيرٌ؛ إذ تشمل ميدانيْ الفلسفة والدين، وعدداً من حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية، إضافةً إلى الدراسات الإسلامية والقرآنية، والنصوص والإشكاليات أو المشكلات التي تنتمي إلى الفكر و/ أو الواقع العربي و/ أو الإسلامي المعاصر. وتزداد قوة هذا التنوع إذا أخذنا في الحسبان أن عدد فعاليات الندوات والحوارات ناهز الخمسين فعالية، شارك فيها أكثر من ثمانين باحثةً وباحثاً، وحضرها عددٌ كبيرٌ من المهتمّات والمهتمّين بموضوعات هذه الفعاليات. وعلى الرغم من هذا التنوع المذكور، فإن ثمة تداخلاً وتقاطعاً بين بعض مواضيع الكتب العشرة. لهذا، ارتأينا أنه من الضروري، أو المفيد، وضع بعض النصوص - أربعة أو خمسة نصوصٍ، على الأكثر - في أكثر من كتابٍ من كتب هذه السلسلة.

وقد تعزَّز تنوُّع المنظورات والمقاربات التي قُدِّمَت في الندوات بتنوّع المشاركات والمشاركين فيها؛ إذ إنهم ينتمون إلى معظم الدول العربية تقريباً، فضلاً عن مشاركة أشخاصٍ من دولٍ أخرى غير عربيةٍ. كما كانوا يمثلون شرائح عمريةً مختلفةً، ومجالاتٍ

معرفيةً وعلميةً متنوّعةً، ويعملون في جامعاتٍ ومراكز أكاديميةٍ، عربيةٍ وغربيةٍ مختلفةٍ، ويتبنّون منظوراتٍ معرفيةً ومعياريةً مختلفةً ...إلخ. والجدير بالذكر أن بعض الندوات والحوارات جرَت باللغة الإنكليزية، ولم نرَ من المناسب تضمينها في هذه السلسلة المكتوبة باللغة العربية. كما تجدر الإشارة، أيضاً، إلى أنه في بداية كلّ كتابٍ، وفي بداية كلِّ نصٍّ حواريٍّ فيه، توجد قائمةٌ بأسماء المشاركات والمشاركين؛ وفي نهاية كلّ كتابٍ، توجد تعريفاتٌ مفصَّلةٌ بهم.

لقد خضعت النصوص المفرغة المنشورة، غالباً، لمراجعة أصحابها الذين أجروا عليها بعض التعديلات، لتتناسب مع الانتقال من اللغة المحكية الشفهية إلى اللغة المكتوبة. وحين تعذّر على بعض الأشخاص مراجعة نصوصهم، قمنا بتنقيحها وتحريرها، مع الحرص على الالتزام بالأمانة العلمية في نقل المعنى والمبنى أيضاً، قدر المستطاع. وفي المقابل، استثمر معظم الباحثات والباحثين، واستثمرنا معهم، فرصة مراجعة النصوص، للقيام ببعض التعديلات والتنقيحات والإضافات المفيدة. ولإنجاز هذه المهمات وغيرها، كان هناك **فريق عملٍ متكاملٍ**، بإشراف وقيادة الدكتورة **ميادة كيالي**، التي كانت تقوم بالتواصل مع الأطراف المختلفة، والتنسيق بينها، لتنظيم هذه الندوات، على أكمل وجهٍ ممكنٍ، ونشر نتاجها، في أحسن حلّةٍ ممكنةٍ.

وأتوجّه بالشكر الجزيل، وأعرب عن بالغ الامتنان والتقدير

الكبيرين، إلى كل القائمات والقائمين على مؤسسة **مؤمنون بلا حدود**، وإلى كلّ الداعمات والداعمين لها، وكافة أعضاء فريق العمل فيها، الذين أسهموا في تنظيم وإنجاح هذه السلسلة من الندوات والحوارات، ونشرها كتسجيلاتٍ مصورةٍ على «اليوتيوب»، ونصوصاً على الموقع، ومن ثم، في هذه الكتب العشرة، وهم، مع حفظ الألقاب، السيدات والسادة: **أُنس الطريقي، جمال المودن، رانية الكردي، صابر سويسي، عبد السلام شرماط، كنزة أولهبوب، مأمون العاني، مهيار الكردي**. أما الشكر الأكبر، فموصولٌ إلى صديقتي العزيزة، وشريكتي في تنظيم هذه الندوات، الدكتورة **ميادة كيالي**، على جهودها الكبيرة والطيبة، في المضي بمشروع **مؤمنون بلا حدودٍ**، إلى أقصى وأفضل حدٍّ ممكنٍ - على الرغم من الصعوبات الكثيرة والكبيرة - وعلى حسن ورقيّ تعاملها الودّي والمحترم والمهني، معي شخصيّاً، ومع جميع من كانت لهم صلةٌ بمؤسسة **مؤمنون بلا حدود**، عموماً، وبهذه السلسلة من الندوات والحوارات، خصوصاً.

عندما أخبرت الباحث في جامعة لايبزيغ، عام 2021، أن هناك تباطؤاً في نشاط مؤسسة **مؤمنون بلا حدود**، وأن هناك أقاويل تشير إلى احتمال إغلاق أبوابها، بدا مندهشاً أو مصدوماً وغير مصدّقٍ، وكأنه يقول: «هرام/ حرام». وعندما سألني عن السبب، أخبرته بجهلي، في هذا الخصوص. وكنت أشاركه الشعور بالدهشة والصدمة من إمكانية إغلاق مثل هذه المؤسسة الناجحة، بعد أن

أصبحت صرحاً فكريّاً عظيماً تنبغي الإضافة إليه، ويمكن ويجب البناء عليه، وليس هدمه أو تدميره.

وخلال العقد الأخير، كانت **مؤمنون بلا حدود** الواجهة الفكرية أو الثقافية المضيئة لدولة الإمارات، وإحدى أبرز المؤسسات العربية في عالم المعرفة الرصينة والفكر والثقافة. وقد عبرت الدكتورة **ميادة كيالي** عن الروح التي أُريد لهذه المؤسسة أن تتسم بها عموماً، ولهذه السلسلة من الندوات والكتب الحوارية خصوصاً، بقولها: «تنطلق هذه السلسلة من الكتب الحوارية من رؤيةٍ تؤمن بأن المعرفة لا تكتمل إلا بالحوار، وبأن التفاكر أو التفكير المشترك هو السبيل الأرقى، لبناء الوعي، وتجديد الفكر العربي. وإصدارها اليوم ليس مجرد توثيقٍ لندواتٍ فكريةٍ احتضنت الحوار، بل هو رحلةٌ في معنى الحوار ذاته؛ حوارٌ يعيد للكلمة حضورها، وللاختلاف جماله، وللعقل مكانه، في زمنٍ يعلو فيه الضجيج على المعنى. لقد جاءت هذه اللقاءات الفكرية، في إطار مشروع **مؤمنون بلا حدود**، لتعيد الاعتبار لقيمة السؤال، وتفتح فضاءاتٍ للنقاش، بين الباحثين والمفكرين، في مجالات الفلسفة والدين والعلوم الإنسانية، حيث يتقاطع المحلّي بالكوني. فسعت هذه الحوارات إلى تجاوز النمط الأكاديمي الجامد نحو فكرٍ حيٍّ نابضٍ بالتفاعل الذي يؤمن بأن الاختلاف مصدر ثراءٍ، وبأن الحقيقة لا تُمتلك، بل تُكتشف في تعدد الأصوات والرؤى. وتمثل هذه السلسلة شهادةً على حيوية المشروع الثقافي الذي تقوده مؤسسة

مؤمنون بلا حدود، وتجسيداً لإصرارها على أن تبقى الثقافة فعلاً مقاوماً للتراجع، ومنبراً مفتوحاً للبحث عن الإنسان فينا، ولتحويل الفكر إلى ممارسةٍ حيّةٍ للحرية، تؤمن بأن الكلمة، حين تُنطَق من موقع الوعي، تصبح طريقاً نحو التغيير والمعرفة معاً».

في ختام هذا التقديم، وهذه السلسلة الطويلة والجميلة من الفعاليات الفكرية مع مؤسسة **مؤمنون بلا حدود**، آمل أن يكون هذا النتاج المعرفي مفيداً لكل المهتمّات والمهتمّين بالموضوعات التي تم تناولها في هذه الفعاليات، وأن تكون الفائدة المتحققة متناسبةً مع الجهود الكبيرة التي سُخِّرت، من أجل إقامة تلك الفعاليات، ونشر نتاجها المعرفي.

تقديم الكتاب

د. حسام الدين درويش

لم يكن بالإمكان لختام الكتب العشرة من «**سلسلة ندوات حوارات مؤمنون بلا حدود**» أن يكون أكثر مسكاً من هذا الكتاب الذي يعبر بمواضيعه، ومضامينه، وظروف عقد الندوة والحوار، اللذين يشكلان الأساس لإنتاج الفصلين المكونين لهذا الحوار، عن معنى اسم «**مؤمنون بلا حدود**»، خير تعبيرٍ. فمن حيث الموضوع، يتناول هذا الكتاب جناحي (اسم) المؤسسة دين الـ«مؤمنون» (والمؤمنات) من ناحيةٍ، بفكرٍ وفلسفةٍ بلا حدود، سوى تلك التي تفرضها رصانة المعرفة وأصول الحوار، من ناحيةٍ أخرى. و**مؤمنون بلا حدود** ليست مجرد جمعٍ بين طرفين يبدوان منفصلين، بل هي، أيضاً، جدلٌ وتركيبٌ يؤلِّف بينهما، في وحدةٍ لا تنفي تغاير الطرفين، ولا توحِّدهما في وحدةٍ تلغي وجودهما الأحادي الأولي، لكنها تعترف بالتداخل والتشابك والتوتر الدائم

بين الطرفين، وإمكانية تناول تلك العلاقات المتعددة بينهما من منظوراتٍ متنوعةٍ.

ويمكن للاطلاع على مضامين هذا الكتاب أن تساعد أكثر على إدراك سبب أو أسباب عده مسك الختام، وختاماً مسكاً ومناسباً، لهذه السلسلة من الكتب والندوات، وللتعبير عن ماهية مؤسسة **مؤمنون بلا حدود**، عموماً. ففي هذا الكتاب هناك حديثٌ ونقاشٌ عن ماهية كلٍّ من الدين والفلسفة على حدةٍ، لكن هناك، أيضاً وخصوصاً، تفكيرٌ وتفاكرٌ في (ماهية) العلاقات، الفعلية والممكنة، بين الطرفين، والتي قد تتخذ صيغة المفاضلة بين الطرفين، أو المقارنة بين وظائفهما ومضامينهما ومقارباتهما وغاياتهما وأسسهما ...إلخ المختلفة أو المتداخلة، أو صيغة المقاربة الفلسفية للدين التي تُسمى، عموماً، فلسفة الدين. وتحاول نصوص هذا الكتاب تناول هذا الموضوع، من تلك المنظورات المختلفة، وغيرها، من دون الزعم بالإحاطة بها، كلِّها.

الفصلان أو النصَّان الحواريان اللذان يتضمنهما هذا الكتاب هما حصيلة ندوةٍ وحوارٍ جريا في وقتٍ متقاربٍ، في الثلث الأخير من شهر كانون الثاني، يناير من عام 2025. وعُقد كلاهما في مقرّ **مؤمنون بلا حدود** في بيروت. وعلى الرغم من تواضع المقر وعدم توفر كل التجهيزات المناسبة، فإن الجهود الكبيرة التي قامت بها الدكتورة **ميادة كيالي**، بمساعدة الأستاذ **مهيار الكردي وزوجته**، أسهمت في جعل الندوة والحوار يكونان على أعلى مستوى ممكنٍ،

وبما يتجاوز حتى التوقعات العالية للدكتورة **ميادة** نفسها. فالدكتورة **ميادة** كانت تقوم بمهماتٍ متعددةٍ، حيث كانت تهتم بكل التحضيرات اللوجستية ومسائل التصوير والتسجيل والنسيق مع أطرافٍ مختلفةٍ، مع محاولة البقاء فاعلةً في الجانب الفكري من الندوة، قدر المستطاع. ويبيِّن ذلك، وغيره، ما يمكن للإدارة الجيدة والإرادة القوية أن يقوما به، حتى في أحلك الظروف وأصعب الأوضاع. وبالتأكيد، ما كان لكل هذا أن ينجح لولا التعاون والتفاعل الإيجابي الذي أبدته عددٌ من الشخصيات الفكرية المهمة التي أغنت الندوة والحوار بمشاركتها وحضورها الفكري الفاعل. وسأذكر أسماء تلك الشخصيات في سياق عرضي التالي لمضامين الندوة والحوار.

الفصل أو النص الحواري الأول هو حصيلة ندوةٍ بعنوان «**في الفلسفة والدين**» وقد شارك فيها، بمداخلاتٍ رصينةٍ، ومختلفة المنظورات، وقد تمت مراجعتها وتطويرها إلى نصوصٍ لنشرها في هذا الكتاب، كلٌّ من الدكتور **خالد كموني**، والدكتورة **كلوديا ناصر الدين**، والدكتورة **مارلين يونس**، والدكتورة **نادين عباس**. وقامت الدكتورة **ميادة كيالي** بتقديم الندوة، وبكتابة ما يمكن عدّه خاتمةً تقييميةً إيجابيةً جدّاً لها. وتجدون في القسم الأخير من هذا الكتاب تعريفاً بكل الشخصيات المشاركة المذكورة. وعلى الرغم من أن جمهور الحاضرات والحاضرين كان قليلاً كميّاً، بسبب محدودية مساحة المكان الذي عُقدت فيه الندوة، فقد كان عالي القيمة نوعيّاً.

المداخلة والورقة البحثية الأولى هي للدكتورة **مارلين يونس**، وتحمل عنوان «**التجليّات الإلهيّة في استنطاق الوجود**» وتتضمن مزيجاً من الجماليات، والصوفية، والفلسفة، حيث تفتتحها بالحديث عن «الاستشعار بالحسّ الداخليّ النمو أو بالسرّ الخفيّ المضمر الذي يدخلنا في حالة من القلق التساؤلي للكشف عن اللغز الذي يفتن الإنسان، ويُظهر نوعاً من الخرق المعرفيّ للعالم الوضعي من أجل الدخول إلى عالم ميتالوجيقي». ولمناقشة التساؤل عن السرّ أو المبدأ أو القانون الذي يقف خلف ما تسميه «التجليّات الوجوديّة» أو «التجليّات الإلهيّة الكبرى»، تحاجج **مارلين يونس** بـ«إخفاق آليات الفهم»، و«معاندة التجلي للقوالب الدينية المخدّرة»، وتستند إلى **برغسون** لتأكيد عجز العقل عن «استبصار المعنى العميق للحياة؛ لأنه جزءٌ منبثقٌ منها». والسؤال الرئيس الذي ناقشته، مع **مارلين يونس**، في هذا الصدد، هو: إذا كان الدين أو الله هو ما وراء الحد الذي تقف عنده الفلسفة، لكونه غير المفكر فيه، و/ أو ما لا يمكن التفكير فيه فلسفياً؛ فإلى أي حدٍّ يمكن وينبغي لنا التخلي عن المنطق والعقل في هذا السياق أو المجال؟ وما الذي نعنيه بما وراء المنطق؟ وإلى أي حدٍّ يستحق الأمر هذه التضحية؟ وهل يجب أن نقوم بها، لصالح منطقٍ آخر؟ وفي التفاعل مع هذه الأسئلة وغيرها، شددت الدكتورة **مارلين** على التمييز بين الأنشطة الذهنيّة والمنحى الروحاني، وربطت الروحانيّة بمستوى أسمى من التفكير الذهنيّ، وعلى «ضرورة وجود الأسرار المغلقة

على الفهم الحاضنة للا مفكر فيه حتى ولو فسّرتها القوانين الفيزيائيّة والمقاربات العلميّة»؛ حيث رأت أن الدافع «نحو السرّ الجمالي المسطّر بميتافيزيقا الورع الأخلاقي المقدّس والصائن لمحبّة الله راعي الكينونة يجب أن يبقى شغفاً، وأن الكثير من التجارب قد أثبتت أنّنا عندما نتفلّت من عقال البحث عن السرّ الوجودي الغامض يُقتل فينا نبض الحياة وروح الأمل».

مع **المداخلة أو الورقة البحثية الثانية**، للدكتورة **كلوديا ناصر الدين**، ننتقل من فهم الفلسفة من منظور يبدو دينيّاً، أو من مقاربةٍ يبدو أنها تصبغ الفلسفة صبغةً دينيةً، أو تمنحها روحاً دينيّة، أو توجهاً أو أساساً دينياً، إلى فهم الدين من منظورٍ فلسفيٍّ، أو إلى مقاربةٍ تجعل الدين موضوعاً للفلسفة التي تضع له معناه وغايته وأساسه ووظيفته ...إلخ. ففي مداخلتها الموسومة بـ«**الفلسفة والدين: مكابدة العقل المرهقة**»، تتبنى الدكتورة **كلوديا** مقاربةً منهجيةً - إبستيمولوجيةً ترى التباس طبيعة الدين؛ لأنه «لا يسهل تحديد ماهيته ولا تعريفه في قالب حصري. فطبيعته أشبه بكتلةٍ هلاميةٍ غير واضحة المعالم من المعتقدات والتصورات والغايات والخيالات البشرية المضخمة على مرّ العصور، تسعى إلى أن تسكب نفسها في إطار فكري واضح متماسك البنيان». ومع إدراكها، وربما خشيتها من، أن هذا المنظور «قد يبدو إلحادياً أكثر من كونه موضوعيّاً» تتبنى، جزئيّاً، رؤيةً كانطيةً تشدِّد على أن «أيّ محاولةٍ لوضع الجانب التطبيقي العملاني للدين على بساط البحث

الفلسفيّ أمرٌ غير جائزٍ؛ لأنّ العقل الفلسفيّ، بوصفه ملكةً كليانيةً لها أدواتها الخاصة، ومراتبها الذهنية من حاسةٍ وفاهمةٍ، بحسب التعبير الكانطيّ، سيكون مرهوناً باستقراء الجزئيات المحددة في زمان ومكانٍ محددين، بهدف الوصول إلى حقائق عقلانيةٍ شاملةٍ لن تفي الدين حقه، خاصةً لمن تماسف مع الدين، وجعل منه موضوعاً عينياً قابلا للدراسة؛ أي عاينه من خارج تجربة الإيمان الحقيقيّة». وعلى الرغم من إشادتها بالجانب الأخلاقي للدين، بوصفه الجانب الأكثر نبلاً فيه، و«الذي تستمد منه الأديان كافة طاقاتها الروحية»، وبالتجارب الصوفية الدينية بوصفها «أرقى ما في الأديان»، لكونها تحوّلها «من عقيدةٍ جامدةٍ إلى إحساساتٍ ذاتيةٍ، تشحن ذلك القحط الداخلي بحرارةٍ عاطفيةٍ متدفقةٍ، يبلغ بها الوجد الصوفي أصفى مراتب الحلولية التي بها يندمج مع الروح الكونية الكلية، أو مع "الإله" بتعبير المؤمن»؛ فإن الدكتورة **كلوديا**، تتبنى على الرؤية النيتشوية التي ترى تمايزاً كاملاً بين الدين والفلسفة، وترى أنه «على النقيض من كلّ التباشير الدينية، والوعود الواهمة بالحرية والسعادة»، «الفلسفة ليست: "تأسيساً لديانة ولا تبشيراً بحقيقة، ولا وعداً بالحرية والسعادة، بل هي نبشٌ في الأسس، وتعريةٌ للأصول، وإزالةٌ للأقنعة، وفضح الأوهام ...». وفي تفاعلها مع الأسئلة التي وجهت إليها، تابعت الدكتورة **كلوديا** توضيح رؤيتها القائلة بالتمايز بين الفلسفة والدين وربطت الدين، أو الجانب النظري منه، بوصفه رسالةً، بالمسلّمات العقائدية الجامدة التي لا

تقبل النقاش، في حين أبرزت أن الفلسفة «تفتح الفضاء الحرّ للنقاش، للتفكّر، للتحدي».

وفي **المداخلة والورقة البحثية الثالثة** - الموسومة بـ«**منطق عيسى بن زرعة في معالجة المسائل الدينية**» - أضافت الدكتورة **نادين عباس**، المختصة في الفلسفة العربية الكلاسيكية، وجهة نظرٍ مختلفةً، جزئيّاً ونسبيّاً، عن وجهتي النظر السابقتين، حيث تضمنت مصالحةً وعلاقةً إيجابيةً بين الفلسفة والدين، وعرضاً لكيفية التكامل بينهما، وكيفية استخدام الفلسفة لخدمة الدين، من دون التخلي عن فلسفيتها. واتخذت من «استعمال المتكلِّمين والفلاسفة العرب المسيحيِّين الفلسفة في مقالاتهم، ولا سيّما اللَّاهوتيَّة منها، للتّعبير عن عقائدهم المسيحيّة والدّفاع عنها»، نموذجاً لذلك. وتناولت، في مداخلتها - التي ركّزت على الفيلسوف العربي المسيحي **عيسى بن زرعة** - ثلاث مسائل رئيسةٍ: «المسألة الأولى: حاجة الدّين إلى الفلسفة عند عيسى بن زُرعة. المسألة الثَّانية: منطق عيسى بن زُرعة في إثبات التَّثليث. المسألة الثَّالثة: منطق عيسى بن زُرعة في إثبات التَّجسُّد». ففي ما يخص المسألة الأولى، بينت الدكتورة **نادين** نقد **ابن زرعة** الرأي الشائع بأن الفلسفة والمنطق يفسدان الدين؛ وأشارت إلى تشديد **ابن زرعة** على حاجة الدين إلى الفلسفة أو المنطق، بوصفه «أداةً للتّمييز بين الصّدق والكذب في الأقوال، وبين الخير والشّر في الأفعال»؛ وللوصول إلى اليقين. وفي ما يتعلق بالمسألة الثانية، فقد عرضت الدكتورة **نادين** «الحلّ المنطقي»

الذي قدمه ابن زرعة لمسألة التثليث والمتمثِّل في القول «إنَّ البارئ واحدٌ بالذَّات، كثيرٌ بالصّفات». أما بالنسبة إلى المسألة الثالثة، فقد رأت الدكتورة **نادين** أن منطق بن زرعة في إثبات التجسيد انطلق من آيةٍ وردت في التّوراة تنص على أنّ الله خلق الإنسان على صورته ومثاله، وأن هذا يعني أن الله والإنسان ليسا ضدين، ومن ثمَّ يمكن اتحادهما. وفي تفاعلها مع سؤالي لها عن الاختلاف بين الفلسفتين المسيحية والإسلامية، في خصوص العلاقة بين الفلسفة والدين، وحاجة كل منهما إلى الآخر، بدا أن الدكتورة **نادين** تتفق مع **ابن زرعة** عموماً، حيث عبرت عن اعتقادها بحاجة الدين إلى الفلسفة، من دون أن تكون الفلسفة بحاجةٍ إلى الدين. ورأت أن «الدين شيءٌ جيّدٌ وأمرٌ إيجابيٌّ، وهو حاجةٌ في المجتمع، لكن العقل قادرٌ على معرفة الخير والشر من دونه، وأشارت إلى أن المجتمعات المتدينة، أو التي يسود فيها الدين، ليست أفضل، (بالضرورة)، من المجتمعات الملحدة أو غير المتدينة. ومع اتفاقها معي بأن الاتّجاه العام في الفلسفة الإسلامية هو "شرعنة" الفلسفة من خلال الدين، في حين أن الاتجاه العام في الفلسفة المسيحية هو "عقلنة" الدين، شددت على أنّه "في الحالين، العقل هو الأساس، هو الّذي يتفلسف، وهو الّذي يفسّر النّصّ الدّيني؛ أي الدّين يخضع للمنطق والعقل، لا العكس».

ومع الدكتور **خالد كموني** ومداخلته أو ورقته البحثية المطوَّلة – «**الحاجة إلى فلسفة الدين: وعي الموقِف الوجودي الراهن**» – التي

يتضمن هذا الكتاب تكثيفاً لأهم مضامينها، نستمر في مناقشة مسألة الحاجة، لكن الحاجة، هنا، ليست (مجرد) الحاجة إلى الدين، بل (أيضاً) الحاجة إلى فلسفة الدين، أو إلى إبداع فلسفةٍ للدين؛ أي إلى تفاعلٍ «مع اللغة الموجودة باللغة الممكنة، وذلك للإجابة عن إجراءات الفهم الضرورية لإنجاز معرفةٍ كونيةٍ يحتاجها العالم اليوم». وفي توضيحه لمضامين تلك الفلسفة، رأى الدكتور **خالد** أنها تقتضي أو تستدعي دراسة «الموقف الحضوري للإنسان»، ثم «كيفية استدعاء المدخرات المعرفية بحسب مقتضيات الحَدَث»، ثم «تحمُّل مسؤولية الوجود الإبداعي في العالم». والموقف الحضوري المذكور هو «وعيُ الوعيِ؛ أي القدرة على الإحاطة المعرفية الكاملة بالذات في حضورها المرئي، حيث تكون إنجازية العيش استجابةَ اقتدارٍ وقوةَ إرادةٍ في الفهم والتأثير». أما «استدعاء المدخرات المعرفية بحسب مقتضيات الحَدَث»، فيعني «ابتكار الفهم المطلوب للدين الآن»، و «استحواذَ الدين مِن جهة العقل، وليس العكس؛ أي اقتِبالُ الدينِ إنسانيّاً»، وتوظيف الإنسان لعقله لتفسير اقتبالاته للأفكار الراهنة التي يكون مشاركاً فيها، حيث لا تكون فلسفة الدين «كلاماً عاماً عن الدين»، بل تكون انهماماً «في إخضاع المدَّخرات الذهنية إلى العقل في المعيش». وفي توضيحه لمعنى وضرورة «تحمُّل مسؤولية الوجود الإبداعي في العالم»، يميز الدكتور **خالد** بين الدين في وضعية الاتباع الذي يصنع الفرد الجبان، والدين في وضعية الإبداع الذي يمكن أن يصنع الفرد

الحر. وفي مناقشته لسؤالي المتعلق بمدى (عدم) وجود ضرورة التركيز على الاختلاف، بين الفلسفة والدين، في الجانب المعرفي، من أجل التركيز على الاختلاف الأهم بينهما في الجانب الأخلاقي والعملي، رأى الدكتور **خالد كموني** أنّ الإنسان «ندّ للنص»، ولا يمكنه أن يخضع للنص، فـ«هو من يصنع النص، هو من كتبه، هو من فعّله، هو من قام بكل شيء. الإنسان، لا يشعر بأنه ضعيفٌ، هو الإنسان الحقيقي بالمعنى الأنطولوجي، هو الذي يتفلسف، يفهم الكون، ويعيش فيه. هو الذي يفهم النص. ومن يفهم، هو الذي يملك السلطة».

وقد أثارت **المداخلات الأربع** عدداً من الأسئلة والتساؤلات والتعليقات من الدكتورة **ماغي عبيد**، أستاذة الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ورئيسة مركز الأبحاث والدراسات الأدبية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية، والدكتورة **زهيدة درويش جبور**، الباحثة والأستاذة البارزة في الأدب المقارن والفرنكفونية، والدكتور وعالم الاجتماع المرموق، **ساري حنفي**، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأمريكية في بيروت، ومدير مركز الدراسات العربية والشرق أوسطية ورئيس برنامج الدراسات الإسلامية فيها، والدكتور **سعد كموني**، المفكر والباحث اللبناني صاحب الدراسات العديدة في الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، والباحث والمترجم والأكاديمي اللبناني المتميز، الدكتور **جان جبور**، والدكتورة **تاليا عراوي**، الكاتبة

والاخصائية في الأخلاقيات، والأستاذ **أسعد بشارة**، الصحفي والكاتب في الشؤون السياسية. وقد اغتنت الندوة كثيراً بالتفاعل الجدي والإيجابي للشخصيات المذكورة مع المداخلات الأربع التي قدمت فيها، ومن التفاعل الإيجابي لأصحاب المداخلات مع التفاعل المذكور. ومن المواضيع التي تم تناولها: مسألة المفاضلة بين الفلسفة والدين، والمقارنة بين الدينين المسيحي والإسلامي، ومدى قيامهما على المحبة و/ أو الخوف، ومدى حضور أو غياب/ تغييب العقل في الدين، أو مدى (لا)معقولية النظر إلى الدين على أنه نقيض العقل أو متكاملٌ معه، ومدى قدرة فلسفة الدين على الإجابة عن الأسئلة التي تتصدى لها، بمعزلٍ عن فلسفةٍ ودراساتٍ اجتماعيةٍ للتدين، وإمكانية أن تكون الأخلاق مرجعيةً للتصالح أو للحوار بين الفلسفة والدين، وإشكالية العلاقة بين الإنسان (المؤمن) والنص (الديني) وعلاقات القوة بين الطرفين. وقد اختتمت الندوة بحديثٍ أقرب إلى البوح، من الدكتورة **ميادة كيالي**، عبرت فيه عن العلاقة التي جمعتها بالدين في مراحل حياتها المختلفة، ورفضت الحديث عن أسبقيةٍ أو أفضليةٍ بين الدين والفلسفة، ورأت أن «الإنسان، في جوهره، كائنٌ دينيٌّ يسعى إلى الإيمان، لكنّه أيضاً كائنٌ عاقلٌ يسائل هذا الإيمان. لذلك، لا خصومة بين الفلسفة والدين، بل بينهما تصالحٌ ضروريٌّ منذ فجر الوعي الإنساني».

الفصل والنص الحواري الثاني هو حصيلة لقاء حواريٍّ مع رائد

(من رواد) فلسفة الدين في العالم العربي الدكتور **أديب صعب**. وقد كان من الممكن ألا يُنشر هذا الحوار، ولا هذا الكتاب، بسبب تأخر (بعض) المشاركين في الندوة الأولى في مراجعة نصوصهم المفرَّغة من التسجيلات، وتعديلها، وتنقيحها، لتصبح مناسبةً للنشر النصي، وبسبب ظروفٍ طارئةٍ صعَّبت على الدكتور **أديب صعب** إمكانية مراجعة نصِّه وتحريره، ليخرج بصيغةٍ يرضى هو عنها. ورضى الدكتور **أديب**، في مثل هذا السياق، ليس سهل المنال. فهو «كائنٌ لغويٌّ»، كما وصف نفسه، بحقٍّ، في هذا اللقاء الحواري. وقد أبدى عدم رضاه عن الصيغة الأولى المفرغة المرسلة له من هذا اللقاء الحواري، ورأى أنها تتطلب منه الكثير مما لا يملكه من وقتٍ وجهدٍ. وطرح احتمال التخلي عن نشر النص. لكن إدراكي لأهمية نص اللقاء الحواري معه جعلني أبذل وقتاً وجهداً إضافيين في تدقيق النص وتحريره، وإرساله له، مرةً أخرى، لمراجعته، وإعطائه كل الوقت الذي يريده لمراجعته وتدقيقه. ولحسن الحظ، وبفضل لطفه وتفاعله الإيجابي، في ظل وضعٍ خاصٍّ صعبٍ واستثنائيٍّ عموماً، أنجز الدكتور أديب مراجعة النص وتدقيقه، قبل فوات الأوان بقليلٍ، لكنه اشترط ألا يُجرى أي تغييرٍ في النص: ولا كلمة، ولا علامة ترقيم، ولا علامة تشكيل. وأسهب في شرح رؤيته اللغوية الخاصة، بوضع علامات الترقيم، وحركات أو علامات التشكيل ...إلخ.

قد يرى كثيرون في ذلك إفراطاً ومبالغةً، لكنني أتفهم جدّاً رؤية

الدكتور أديب وموقفه، وأشعر أنني أشبهه جدّاً في التعلق الشديد باللغة العربية وبالدقة اللغوية في النصوص المكتوبة بها، لكنني، بالتأكيد، لا أصل إلى درجة إتقانه وفصاحته وسلاسة وجمال تعبيره اللغوي النصي. والجميل واللافت، في هذا السياق، هو أنه يمارس الصرامة اللغوية على نفسه أكثر من ممارستها على غيره، حيث يجيز لسواه ما لا يجيزه لنفسه، في خصوص استخدام بعض الأخطاء الشائعة، على سبيل المثال.

وقد كانت مسألة اللغة إحدى المسائل التي ناقشتها معه، في هذا اللقاء الحواري، فتفاكرنا حول جمعه بين الكتابة الشعرية الأدبية والكتابة الفلسفة المفاهيمية ومدى إيجابية أو سلبية ذلك الجمع، ومسألة قرب كتابته الفلسفية من كتابة الفلسفة التحليلية، على الرغم من نقده الصارم لها، ومسألة حبه للغة العربية، وحرصه على أن تكون لغةً سليمةً مكتوبةً بطريقةٍ جيدةٍ، مع استخدامه لمفرداتٍ من لغات أجنبيةٍ وكتابة العديد منها بالأحرف اللاتينية، ومسألة اختياره للكتابة باللغة العربية، على الرغم من إتقانه للغة الإنكليزية. وفي توضيحه لأسلوب كتابته، الذي يتسم، من وجهة نظر كثيرين وأنا منهم، بالفصاحة والسلاسة، أشار الدكتور **أديب** إلى أن القارئ المثالي الذي يستهدفه بكتابته مزدوجٌ: هو القارئ المختص والخبير والعالم من جهةٍ، والقارئ «العادي غير المختص» أو طالب الثقافة، أو الوافد من التاريخ أو العلوم السلوكية، من جهةٍ أخرى، وكشف عن أساسٍ أخلاقي لأسلوبه

اللغوي، حيث يرى أن احترام الكاتب للقارئ يقتضي منه اختيار العبارات السلسة المناسبة. وعلى العكس من المزج أو الخلط بين اللغة الأدبية واللغة الفكرية أو الفلسفية الذي أنتج، غالباً، في الثقافة العربية المكتوبة، نصوصاً سيئةً، لا هي بالفلسفة ولا هي بالأدب، فإن **أديب صعب** يتابع مع **أفلاطون** و**باركلي** و**دريدا**، على سبيل المثال، في إثبات إمكانية أن يُنتج المزج المذكور تركيباً عميقاً فلسفيّاً وجميلاً أدبيّاً.

لن أحاول تلخيص مضامين هذا الحوار الذي حاول أن يحيط بما لا يمكن الإحاطة به في ندوةٍ واحدةٍ أو لقاءٍ حواريٍّ وحيدٍ، مهما امتد زمنه: **الخطوط العامة والرئيسة لفكر أو فلسفة أديب صعب، ولبعض وجهات نظره في بعض أهم الإشكاليات المبحوثة في الفلسفة عموماً، وفلسفة الدين خصوصاً.** وإضافةً إلى عرض ومناقشة أهم أعماله الفلسفية والفكرية، الشعرية والأدبية، السابقة واللاحقة، فإن **أبرز الأسئلة التي يتناولها هذا اللقاء الحواري**: ما الفلسفة؟ وهل يمكن وينبغي أن تكون لها مصطلحاتها الخاصة؟ وما سبب السمعة السيئة للفلسفة، أحياناً أو غالباً، في العالم العربي أو الإسلامي؟ وما أهمية ومكانة **كانط** في الفلسفة وفلسفة الدين عموماً، ولا سيما في فلسفة الدين عند **أديب صعب**؟ ما الدين؟ وما مشروعية ومعقولية القول بأن العالم يستمد وجوده من ذاته من وجهة نظر الدين وفلسفة الدين؟ ما العناصر الأساسية والمشتركة بين كل الأديان؟ كيف أمكن، **لأديب صعب**، أو يمكن، عموماً، الوصول

إلى هذه العناصر، (باتباع المنهج الوصفي الفينومينولوجي)؟ ما (دور) فلسفة الدين؟ وهل هي فلسفةٌ إيمانيةٌ بالضرورة؟ هل يمكن التمييز بين فلسفة دين دينيةٍ وفلسفة دين غير دينيةٍ، أو بين فلسفة دينٍ تدافع عن الإيمان، وتُسوِّغه، وتقول بأحقيته، بمعنىً ما، وفلسفة دينٍ أخرى تقدم نظرةً وصفيةً للمسألة، من دون أن تحكم أو تفاضل في مسألة أحقيته أو عدم أحقيته، معقوليته أو عدم معقوليته؟ إلى أي حدٍّ يتأثّر فيلسوف الدين بدينه، في رؤيته وتفلسفه؟ وإلى أي حدٍّ يمكن أن يكون هذا التأثير إيجابيّاً و/ أو سلبيّاً؟ وما معنى الحديث عن أطروحة «الوحدة في التعدد»؟ وهل لها علاقةٌ باللاهوت والثالوث المسيحي؟ هل ثمة اعتقاداتٌ بتعدديةٍ حقيقيةٍ للآلهة، في الدين الواحد، أم إن كل الأديان تتضمن القول بالوحدة والوحدانية، بطريقةٍ مضمرةٍ أو صريحةٍ، بطريقة مباشرةٍ أو غير مباشرةٍ؟ ما وجهة نظر المدرسة التجريبية (البريطانية) في الدين؟ وما النقد الذي وجهه لها **أديب صعب**؟ كيف يمكن فهم السمة التصالحية، المميزة لفلسفة الدين عند **أديب صعب**، بين الدين أو الإيمان من جهةٍ، والفلسفة والعلم أو العقل من جهةٍ أخرى؟ هل هناك برهانٌ أو براهين على (عدم) وجود الله؟ ما موقع الاخلاق في الدين، وفي كونها أساساً للإيمان او الإلحاد؟ كيف تعاملت فلسفة الدين (عند **أديب صعب**) مع «معضلة الشر»؟ ما العلاقة القائمة، أو التي يمكن أو ينبغي أن تقوم، بين الدين والحداثة؟ ما معقولية وجود تعليمٍ دينيٍّ للأطفال في المدارس (العامة)؟ وما المضمون

المناسب لمثل هذا التعليم؟ لماذا رأى **أديب صعب** أن الدراسات العربية الدينية خجولةٌ تعليماً وتأليفاً ونشراً؟ والتغيرات التي طرأت عليها، في هذا الخصوص؟ وما العلاقة بين فلسفة الدين وما يسمى بـ«علم الكلام الجديد»، في العالم العربي والإسلامي؟

ليست الفلسفة أو الدين أو فلسفة الدين، بالنسبة إلى **أديب صعب**، مجرد موضوعٍ للدراسة أو المهنة أو التخصص، بل هي فلسفةٌ يؤمن بها، ودينٌ يُفلسفه أو يتفلسف به، وعقيدةٌ أو رؤيةٌ فكريةٌ يتبناها، أو يحاول تبنيها نظريّاً وعمليّاً. وهذا لا يمنعه من أن يكون نزيهاً، معرفيّاً وأخلاقيّاً، مع نفسه، ومع غيره، ومع من يشبهه، ومع من يختلف عنه أو حتى معه، ومع المواضيع التي يتناولها، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، بل إن ذلك سبباً تلك النزاهة، وليس عائقاً ينبغي التغلب عليه، لتبنيها وممارستها. وعلى سبيل المثال، ظهرت تلك النزاهة الفكرية أو المعرفية والأخلاقية، خلال مناقشته في موضوعَي وجود الله ومعضلة الشر، حيث التزم حدود معرفته وقدرته على الإثبات، وأقر بمشروعية ومعقولية تعدد وجهات النظر في هذا الخصوص، وبدا، في هذا السياق، كانطيّاً مؤمناً يبين معقولية الإيمان، ومحدودية تلك المعقولية، في الوقت نفسه.

الفصل الأول
في الفلسفة والدين[1]

د. حسام الدين درويش	د. خالد كموني	د. كلوديا ناصر الدين
د. مارلين يونس	د. ميادة كيالي	د. نادين عباس

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً مرةً أخرى، لتلبية الدعوة وحضوركم لهذه الندوة، التي تحمل عنواناً واضحاً وواسعاً: «الفلسفة والدين». وقد كان اختيار هذا العنوان مقصوداً؛ إذ يمنح مساحةً من الحرية لتناول المسألة، ليس من منظورٍ واحد، بل من منظورات فلسفية متعددةٍ ومتنوعةٍ، ومن مقارباتٍ مختلفةٍ لفلسفة الدين ذاتها، إن اعتبرناها إحدى هذه المنظورات. وكما سترون، فقد أتى هذا الاختيار أُكُلَه، فالمداخلات التي ستُقدَّم اليوم متنوّعةً. وسنبدأ، أولاً، بكلمةٍ

(1) عُقدت هذه الندوة في 22 كانون الثاني/ يناير 2025، في مقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود في بيروت. وتجدون التسجيل الكامل لها على اليوتيوب:
https://www.youtube.com/watch?v=f0SGb6zFoDo&t=7105s

تقديميةٍ عامةٍ للندوة، تتناول فيها الدكتورة ميادة كيالي علاقة مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» بموضوع الندوة، تفضّلي دكتورة.

د. ميادة كيالي:

مساء الخير؛ أودّ أن أرحّب بكم جميعاً ترحيباً حارّاً، وأشكر لكم تلبية دعوة «**مؤمنون بلا حدود**» لإحياء المشهد الثقافي من جديد، بعد مراحل الأزمات الكبرى التي مرّت بها منطقتنا، والتي خنق معها صوتُ المعرفة والفكر الحرّ تحت وطأة ضجيج الحرب وآلة الدمار. ويسعدنا، كذلك، أن نستعيد لقاءاتنا الفيزيائية بعد سنواتٍ من اللقاءات عبر الفضاء الافتراضي، الذي اختصر المسافات، لكنه لم يمنحنا ما يمنحنا إيّاه هذا اللقاء الجميل بكم اليوم. وقبل أن أتحدّث عن «**مؤمنون بلا حدود**» وعلاقتها بالفلسفة والدين، فليعذرني الصديق **حسام** إن بدأت بتقديم نفسي، والتعبير عن مدى أهمية وجودي بينكم اليوم في بيروت من جديدٍ، بعد أن وأدت حرب تموز 2006 أحلامي، وغيرت قراري بالانتقال إلى الإمارات، فغدا ذلك القرار نقطة تحوّلٍ في مسار حياتي ومصيرها. إنها بالفعل ثنائية «القدر والمصير».

تعرّفت إلى الدكتور **حسام الدين درويش** منذ زمنٍ بعيدٍ، حين كان كتابي «**المرأة والألوهة المؤنثة في حضارة وادي الرافدين**» سفيري إليه. ثم شاءت الأقدار أن أنشر له كتابين: الأول عام 2023، وكان حول «**فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية**»، والثاني، في نهاية العام الماضي، بعنوان «**درويش بين القدر والمصير**». وقد

فتح هذا الأخير بيننا نقاشات عميقة في جلسات كثيرة، ذكّرتني بها اليوم، حين أردت أن أختصر تجربتي بجملة واحدة: إنها «رحلة استثنائية بين فكّي القدر والمصير».

أنا **ميادة**، خرّيجة هندسة مدنية، بحثتُ عن المعنى والرسالة في الدين التي ترتقي بالإنسان، فقادني قدَري إلى اللقاء بالراحل الدكتور **محمد شحرور**، الذي كان هو الآخر يبحث عن المعنى. تابعتُ مشواري في التاريخ القديم، بحثاً عن هويتي، وعن كيف أصبحتُ امرأةً. فنحن لا نولد كذلك، كما تقول **سيمون دو بوفوار**، بل نصير ونحمل على كواهلنا إرثاً من المفاهيم التاريخية المتراكمة والثقيلة. استقبلتني الإلهات والملكات وعاشقات الحكمة بالزغاريد والترانيم. أنا **ميادة** التي بينكم اليوم، حين حطّت رحالها في لبنان عام 1994، عاشت الأمومة، ورسمت أولى لوحاتها في محترف الفنان الراحل **حيدر حموي**، وكتبت أولى نصوصها الأدبية ومقالاتها في مجلة العصر، في البقاع، وفي جريدة النهار. ثم غادرت لبنان عام 2006، لتعود إليها في 2008، مع تأسيس مركز دراسات في «الأم» يُعنى بسؤال تجديد الدين. ثم في 2012، في رحلة التأسيس والتحضير لانطلاقة مؤسسة «**مؤمنون بلا حدود**» في المغرب، ثم في 2016 لتأسيس دار نشر «**مؤمنون بلا حدود**». وها أنا اليوم أعود إلى حضن بيروت عام 2025، برفقة صديقي الدكتور **حسام**، وبهذا التاريخ الطويل من الإنجاز، لنلتقي، معاً، على أعتاب فجرٍ جديدٍ للبنان وسوريا والمنطقة. ولنؤكّد، معاً، أن الدور

اليوم للإنسان، ولروحه، ولأحلامه، وكرامته، وحريته. ومن أجل كل ذلك، نحن هنا.

هذه الثنائية التي عشتُها تُشبه، إلى حدٍّ بعيدٍ، ما مثّلته لي العلاقة بين الفلسفة والدين؛ هذه العلاقة التي أراها تكاملياً وتشاركياً. فالفلسفة التي تبحث في القوانين التي نعقلها وتقودنا إلى مصير معيّن، تُشبه، تماماً، ما يفعله الدين بنا، حين نعقل خياراتنا، فَنشكّل مصائرنا. الدين والفلسفة، كلاهما، يبحثان عن الجوهر الذي يكمن خلف الظواهر، وكأنّ الفلسفة هي أحد أوجه الدين التي تتعمّق في التأمّل العقلي، بينما يقدّم الدين أطراً روحيّةً وعمليّةً للحياة. وتحضرني، هنا، مقولتان؛ الأولى لابن رشد: «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فإنّهما المصطحبتان بالطبع، المتحابّتان بالجوهر». ويقولُ **بول ريكور**، أيضاً: «الدين هو البحث عن المعنى في ما وراء، والفلسفة هي تفكيك هذا المعنى لتوضيحه».

نعم، هناك هذا التشابك الحقيقي بين الفلسفة والدين، والذي أثبت التاريخ أن الدين لم يُلغِ الفلسفة، وأن الفلسفة لم تُنهِ الدين، وهو ما يعكس أهمية دراسة الفلسفة والدين معاً، لفهم تأثيرهما العميق في المجتمعات والثقافات. وهو ما تحرص مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» على دعمه؛ فقد كانت من المؤسسات الفكرية الرائدة أو النادرة التي اعتنت بالفكرين الفلسفي والديني معاً، والعلاقة بينهما، وبذات السوية؛ إذ حرصت على إصدار العديد من الكتب والأبحاث والترجمات في المجالين معاً، فأغنت، بذلك، الساحة

الفكرية العربية، وأثرت الفكر الفلسفي والديني بطروحاتٍ جديدةٍ تخطّت النمط التقليدي، وعزّزت الحوار الفكري والنقدي الذي توزّع بين ما هو فلسفيٌّ وما هو دينيٌّ، ما جعلها تقدّم محتوى فكرياً متنوعاً يعزّز من الحوارات بين الثقافات والأديان، ولا سيما في مجال الفلسفة والدين. فكان لها إنتاجٌ مميّزٌ على الصعيد الفلسفي والديني، بشكلٍ عامٍّ، وأيضاً، على صعيد فلسفة الدين، بشكلٍ خاصٍّ، وأولت اهتمامها لذلك. ويحفل موقعها بعناوين الإصدارات في المجالات الثلاثة، سواءٌ ورقياً أو إلكترونياً، أو من مكتبة الفيديو والندوات والحوارات.

كثيراً ما كنّا نلتقي في المعارض، فيضحك الدكتور **رضوان السيّد**، ويعلّق قائلاً: «يعني ممكن تجد في "مؤمنون"، مثلاً، كتاباً عن المفردة القرآنية، وكتاباً عن نظم القرآن، وفي الوقت نفسه، تجد كتاب "أسئلة الناس" و"أطياف فلسفية" للدكتور **برقاوي**». فمن النادر أن يكون هذا التنوّع موجوداً في مؤسسةٍ واحدةٍ؛ إذ قد تكون مبدعةً ومُتألقةً، في جانبٍ، وتاركّة أو مهملةً الجانب الآخر. وهذا هو ما يُحدث، دائماً، إشكاليةً في اسم «مؤمنون بلا حدود»، فلا يدري من يريد تصنيفنا كيف يصنّفها، وهذا ما نواجهه دائماً، خاصة في الأوساط المعرفية.

تؤمن مؤسسة «**مؤمنون بلا حدود**» بأن الحوار بين الفلسفة والدين ضرورةٌ مُلحّةٌ لتعزيز الفكر النقدي وبناء جسر بين العقل والروح، وقد عملنا، جاهدين، لتقديم محتوىً فكريٍّ يعزّز هذا

الحوار، إيماناً منّا بأن المعرفة هي السبيل لتغيير الواقع نحو الأفضل، وإعلاء قيمة العقل.

اسمحوا لي أن أتوجّه بالشكر إلى كل من لبّى دعوتنا وشارك في هذه الندوة، وشكري الخاص، دائماً، للدكتور **حسام**، الذي وجدت فيه ومعه الشريك الوفي للفكر، ولرسالة «**مؤمنون بلا حدود**». وأنا سعيدةٌ بما يُبدعه في إدارة الحوار وإثراء النقاش. شكراً لكم جميعاً على حضوركم، وأتمنى أن تكون هذه الندوة خطوةً نحو فهمٍ أعمق للعلاقة بين الفلسفة والدين.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً صديقتي العزيزة الدكتورة ميادة. الندوة كلّها تتعلّق بالعلاقة بين الفلسفة والدين. ويمكن تناول مسألة العنوان نفسه، فـ«مؤمنون» ربما تعبّر تقليدياً عن الجانب الديني. أما «بلا حدود»، فتعبر عن هذه الرؤية الإنسانية الفلسفية العامة. وهذا ما يفسر، أصلاً، أنه، بالفعل، وكما شهدتُ بنفسي، هناك مؤلفاتٌ في صميم الفلسفة؛ أي الفلسفة بحد ذاتها، لا الفلسفة الدينية فقط، ولا الفلسفة «المؤمنة» فقط. ألا يُفهم من «مؤمنون بلا حدود» أن المقصود هو «اللا مؤمنين»؟ خطر هذا السؤال على بال بعض المتابعات والمتابعين. فإلى أي حدٍّ نحن بحاجةٍ إلى تحديد الإجابة عن هذا السؤال، في هذا السياق؟ سننتقل، مباشرةً، إلى تكثيف المسألة، وسنبدأ مع الدكتورة مارلين يونس، لترتاح وتسترخي، وكذلك سنفعل، نحن أيضاً، مع عنوان مداخلتها الذي يبدو مزيجاً

من الجماليات، والصوفية، والفلسفة، والتجلي الإلهي في استنطاق الوجود.

د. مارلين يونس:

التجليّات الإلهيّة في استنطاق الوجود

ثمّة ضرورةٌ أو دافعٌ يعتري الكيان الوجوديّ للإنسان، وهو الاستشعار بالحسّ الداخليّ النمو (sens endogène) (أو بالسرّ الخفيّ المضمر implicite) الذي يدخلنا في حالة من القلق التساؤلي للكشف عن اللغز الذي يفتن الإنسان، ويُظهر نوعاً من الخرق المعرفيّ للعالم الوضعي من أجل الدخول إلى عالمٍ ميتالوجيقيٍّ. من أجل استبدال النسبيّة العلميّة بالإطلاقية الفلسفيّة التيولوجيّة، يخدمنا فضاء الفلسفة الرحب الذي نطرح فيه الأجوبة عن تساؤلاتٍ كثيرةٍ مفتوحةٍ للكشف عنها في حقولٍ عدّةٍ، وأهمّها الدين والمقدّس. والحقيقة العظمى المتمثّلة بالحقيقة الإلهيّة هي، أيضاً، كالفلسفة التي يبحث عنها الفيلسوف؛ ذلك أنّ سعينا إلى معرفة الله يبقى في اطّرادٍ مستمرٍّ مفتوحٍ على عدّة تأويلاتٍ. من المعلوم أنّ التفكير الفلسفي الرصين ليس تفكيراً في الظواهر المباشرة الملموسة والمحسوسة، والفلسفة ليست معنيّةً بطرح الأنظمة أو بإنشاء معرفةٍ مطابقةٍ للواقع، بل هي استشرافٌ خاصٌّ بإنتاج أو بابتكار وسائل معرفيّةٍ جديدةٍ متّقدةٍ في رغبةٍ ماورائيّةٍ لكشف سرّ التجليّات في الكون. وهذه التجليّات الوجوديّة الكبرى ليست سوى الانبساط الكوني للكائن الأعلى (le déploiement de l'òtre). حقيقة الأمر أنّ الوجود العينيّ الكاشف

عن الوجود الذهنيّ ليس سوى الطريقة التي ينشط بها الكون ويتفاعل. والحال هذه، لا بدّ من التساؤل، أمام التجليّات الإلهيّة الكبرى، بمَ تفيدنا اللماذات الفلسفيّة؟ كثيراً ما نقرأ الأفكار قراءةً ولا نفكر بها، ونتأمّل الحياة تأمّلاً ولا نعيشها، أضف إلى ذلك، ما هو السرّ أو المبدأ أو القانون الذي يقف خلف هذه التجليّات الوجوديّة؟

إخفاق آليّات الفهم

1-معاندة التجلي للقوالب الدينية المخدّرة

تشتق لفظة الديانة (religion) من مصدرها اللاتيني (religare) وهذا يعني الصلة التي تجمع بين الأفراد والله أو بين الأفراد، كما تعني لفظة الديانة المنبثقة من مصدر دان، ما نتعبّد به لله. قد يكون المعنى الحقيقي للاهوت، على حدّ ما أظهره الفيلسوف **فويرباخ**، هو الأنثروبولوجيا، على اعتبار أنّ «ليس هناك من اختلافٍ بين ذات الله وكيانه، أو ذات الإنسان وكيانه، فهما متماثلان. أمّا الاختلاف الذي ندّعي إنشاده، فهو اختلاف العدم والخلق»[1]. لا ريب أنّ الأسباب التي تدفعنا إلى الإيمان بقوة الطبيعة الخارقة هو ذلك الخوف من المجهول، وسرّ الافتتان بالمفارق واللامتناهي وبما تكشفه العلوم من تناسق الحقائق في الكون. وفي هذا السياق، لا بدّ من الإشارة إلى إرساء التكافؤ المفهومي الذي يفيد بأنّ التديّن هو الانتساب إلى مجموعةٍ منظّمةٍ تضمّ الطقوس والمعتقدات التي

(1) فيورباخ، **جوهر المسيحية**، ت. جورج برشين، 1841، ص. 105.

تجمع بين أفراد المجتمع والله؛ وذلك بغية الاهتمام بالطبيعة الإلهيّة وعبادتها. غير أنّنا نلاحظ في الكثير من المواقف الوجوديّة أنّها تُفرض على الإنسان، تماماً كالظاهرة الاجتماعيّة القسريّة (le fait social) القائمة على الرهبة في الرغبة. وممّا لا شكّ فيه أنّ المؤمن يتصوّر الدين كضامن للسلام الفرديّ والاجتماعيّ من خلال الاتّحاد بإلهٍ قادرٍ. قد نتّفق على أنّه يجمع ويوحّد بين مختلف التطلعات والأهداف والرؤى والقيم. وممّا تجدر الإشارة إليه، أنّنا في معظم الأحيان نتظاهر بالحميميّة التي يتبلور مآلها في الكيان الأعلى (entité supérieure)، غير أنّ وجه المفارقة المحيّر في موضوع التديّن أنّ هذه الأحجية التوافقيّة المبنيّة على الاختلاف المؤتلف، وأعني به الاختلاف الأفقي، تدّعي أنّها منصهرةٌ في هذا الائتلاف التصاعديّ الموحّد للقصد والهدف، ونتيجةً لذلك، تدخلنا في خواءٍ مستغلقٍ على القلب والعقل، فتحوّلنا إلى كينونةٍ هامشيّةٍ، وتحرفنا عن استجلاء صورة الحبّ الموجودة في الوجود واستنهاض طاقته.

2- الفلسفة ومغالق المعنى

الفلسفة هي نشاط عُقليٌّ طبيعيٌّ يمارسه الإنسان سمّيت محبة الحكمة، والحكيم هو الذي يمتلك الحكمة، بينما الفيلسوف هو صديق الحكمة لا يستطيع امتلاكها، لذا يبحث عنها باستمرارٍ، وهي ضربٌ من الاستيضاح يتصدّى لكلّ المسائل الوجوديّة، كما أنّها إعلانٌ لفعل التدليل، والبحث عن المبادئ الكليّة التي تتعلّق

بالوجود والعالم، وتبدأ بالسؤال عن العقل الأوّل الذي يؤسّس بنية الكينونة. أمّا من ناحية علاقتها بالدين، فليس من مسؤوليّة الفلسفة أن تصل إلى اعتقادٍ؛ لأنّها لا تحسم الحقائق. تفهم الديانة وتحللها كرابطٍ بين الله والأفراد. ومن المفيد القول إنّ السؤال عن الوجود هو أقصى ما تسأله الفلسفة منذ الحقبة اليونانية. الفلسفة، من أرسطو إلى هيغل وكانط، اختارت النظام المعرفي «الابّستميّ»، بهدف إنتاج معرفةٍ متّسقةٍ. نذكر ما أزمع به سقراط أنه يعرف أنه لا يعرف، ومحاولة أفلاطون من خلال الديالكتيك تشييد عالم الأفكار، وإخفاقه في تشكيل المفهوم الحلم، ممّا دفعه إلى اللجوء إلى الأسطورة؛ وذلك لاستنطاق السرّ، إضافةً إلى كانط الذي أظهر، من خلال تناقض العقل المحض، أنّ البرهان العقلي لا يكفي لإثبات وجود الكائن الأبدي، وميرلوبونتي الذي اعتبر أنّ الفلسفة عرجاء مخفقةٌ في محاولة التوفيق (بين الفعل والفكر واللامعنى والمطلق).

في سياق المنعطف الفكري هذا تظهر مهمّة الميتافيزيقا الجديّة التي تتطلّب منّا التفكير في اللامفكر به، شرط أن نبقيه سرّاً لا يُسبر غوره، من دون توصيفه أو استبداله بفكرةٍ جاهزةٍ، على حدّ قول الفيلسوف **فلاديمير جانكلفيتش**[1]، غير أنّ الإنسان يغرق، دائماً، في التفسير، من خلال الافتراض والتقدير الحسابي (supputation).

(1) Penser l'impensable tout en le maintenant impensable sans le substantiver sans lui substituer un impensé, une idée toute faite. Voir Jankélévitch, La philosophie première, PUF, 1986, p. 45.

قد يستهدي البعض بالتاريخ واللغة، أو بالاسترشاد بالأمل واستلهامه، ولكن ينبغي إلقاء البال على أنّ وضعيّة الإنسان المحدودة لا تجيد طرح السؤال عن اللامعبر عنه. والمفارقة أنّ العقل البشري غير قادرٍ على استبصار المعنى العميق للحياة؛ لأنه جزءٌ منبثقٌ منها، بتعبيرٍ آخر، تيّار الحياة، على حدّ قول **برغسون**، هو الذي أنجب العقل. على الرغم من ذلك، يريد الإنسان القبض على سرّ الفضاء الألوهي، فيصاب بخيبةٍ إزاء هذا اللامتناهي، وحيال مجانيّة العيش الحرّ، ويرى أنّه مجتاحٌ بنوعٍ من الحزن (باسكال). وهذا الأمر يجعله مترنّحاً بين العظمة والعجز. وقد تخفّف المعرفة من حدّة الوجع، على الأقلّ، تسيّر المحن وفقا لمخطّطاتها، لكن، في الدين تدخل في استنطاق ضعفها. ومن الأخطاء التي يرزح الإنسان تحت وطأتها شخصنة كل شيءٍ (يد القدر، رأس الجبل ...إلخ) وإعادة إنتاج العالم ذهنيّاً، من خلال التوق إلى المتخيّل الأخلاقيّ والجماليّ. ونتيجةً لذلك، يبدأ بشرح تجليّات الله، وفقاً لما يتهيّأ له. وعندما يحاول توصيفه يغرق، من جديدٍ في إخفاقات اللغة المحدودة، وكلّ ما يحدث هو وجود حالاتٍ في الأشياء، وحالة الأشياء تتكون من انتظام الأغراض في هيئتها. من جراء الانعقادات من مقتضيات المواكبة الثقافيّة أوّل ما تنصرف الملاحظة إليه كيفيّة التفكير في التجليّات الوجوديّة.

التجلّي فعل إمكان الاستحالة

قد يفيدنا أن نستذكر فكرة **هايدغر** عن موضوع «الإيمان الذي

لا يحتاج إلى فكر الوجود»، و**ماريون** (Marion) في كتابه الموسوم (Dieu sans l'être) «الله دون حاجة لأن يوجد» الذي يرى أنّ الله لا يدخل في باب الوجود؛ لأنّه يأتي إلينا في هبةٍ، أو كنوعٍ من الجود. وبدلاً من انتظار الله في أفق الوجود، علينا أن نجازف بمحبته. والمحبة تطلب ولا تدرك أو تفهم.

من أضمن سبل الظاهراتية أنّها تستدعي حضور العالم وأسبقيّته على الفكر. ونتعامل مع القابليّة على الرؤية من خلال نظام الوجود الدالّ على القصد، والقابليّة على الرؤية تنبثق من تواشج المرئي مع اللامرئي؛ لأنّه نظامٌ قائمٌ على فن التبادلات. والشعور بالعالم، ككليّةٍ محدودةٍ، يولّد التفكير بالماورائي أو بمعنى المعنى؛ ذلك أنّ العالم يتجاوز العالم. وهذه الحقيقة العميقة المتأصّلة في العالم والمجاوزة له تستبطن كنهه. مما لا شكّ فيه أنّ ممكنات الوجود واجبة وغير واجبة، والله ليس من قبيل الممكن، ولكنه يتجلى في ممكنات. إزاء هذا الوضع لا بدّ من مدرك، وما الإنسان سوى شعور مرآويّ لهذا الوجود ووعيه بذاته. نحن لدينا الميول إلى الجود السابق على الوجود والخير والجمال والحبّ، وهذه المفاهيم ترضي العقل أيضاً، غير أنّنا نؤخذ بمنطق الإحساس بالجمال الكونيّ والاندهاش الذي يستبق تبرير الحقائق وإثباتها[1]. وهذا ما يمكن أن نطلق عليه الجهل الحكيم (docte ignorance). وطالما أنّ

(1) Le monde est beau avant d'être vrai le monde est admiré avant d'être vérifié. Voir: Bachelard, L'Air et les Songes, Paris, 1943, p. 216.

نظام الكون هو نظام الوفرة (abondance) والمجانيّة (gratuité)، فالإنسان، من خلال الدعاء الحثيث لإحراز قابليّة التلقّي، تمدّد له العطاءات المعنويّة الارتقائيّة، حتى ينجذب إلى السورة الحيّة أو نحو الدافع المطلق. وهذا النمو أو الانفتاح الإنساني يسير باتجاه المطلق المثال، وينجم عن ذلك تقليصٌ للحالة الماديّة الجسديّة وازدياد في الحالة الروحانية، ممّا يؤهّله إلى فهم التجليات الوجوديّة من خلال التثلث في القاعدة الفيزيائيّة الهارمونيّة للكون والتبصّر بقوانين الطبيعة، كما صوّرها لنا **سبينوزا**، وأشاد بها **أينشتاين**.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً. سننتقل فوراً إلى موضوع «مكابدات العقل المرهقة: الفلسفة والدين»، وستتم مناقشته مع الدكتورة كلوديا ناصر الدين. تفضلي دكتورة كلوديا.

د. كلوديا ناصر الدين:

الفلسفة والدين: مكابدة العقل المرهقة

1- في طبيعة الدين الملتبسة: مقاربة منهجية - إبستيمولوجية

يدخل الدين، في واقع التحليل السيكولوجيّ، حيّز العادات الذهنيّة الفوقية التي تمارس سطوتها على السلوك الإنساني، بطريقةٍ آليّةٍ لا شعوريةٍ، ليتحّد مع كينونته الأصيلة، مشكّلاً أحد أبعاد الشخصية، بتورياتٍ مختلفةٍ ومتنوعةٍ يقف الضمير على رأسها، أو لنقل، في لغة التحليل النفسي، «الوعي» أو «الشعور». ولا يتواءم هذا

التوصيف مع التعريف الكلاسيكي لمفهوم الدين، من منظور علماء الدين والمتفكرين في الخطاب الديني القائم على أساس «تفرقةٍ واضحةٍ بين الفكر الديني والدين؛ أي بين فهم النصوص وتأويلها، والنصوص في ذاتها»[1]. فمقاربة الدين تفترض، إذن، تسويغاً معرفياً يتعامل مع مفهوم الدين كنوعٍ من تراثٍ ثقافيٍّ يندمج في ظاهرات النشاط الإنساني على مرِّ التاريخ، لكنّ الميلاد الأول للفكر الديني، وأعني به مطلق دينٍ سماويٍّ، سيتكلل في اللحظة التي عرف فيها الإنسان أنّ منطوقاً ما فوق سماويٌّ، يتخطى حدود مداركه في الزمان والمكان، قد اعتلن للتعبير عن مقدسٍ إلهيٍّ. وقد اندفع الباحثون في الدين، الدين الإسلامي على وجه الخصوص، لتبيان مجال الفاعلية الخاص بالنصوص الدينية بعيداً عن مدى فاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية، إلى درجة التساؤل عن بعض المواقف التي كانت تصدر عن الرسول (النبي محمد) ما إذا كانت محكومةً بالوحيّ، أم كانت محكومةً بالعقل والخبرة. وعلى الرغم من ذلك، لا ينكر أحدٌ أنّ للإسلام وجهه الإيمانيّ الكلي العام الذي تقدم به إلى الناس، بوصفه «وحياً إلهيّاً يحمل إليهم حقيقةً كلّيةً شاملةً لا تختص بناسٍ دون ناسٍ، ولا بقومٍ دون قومٍ»[2].

(1) د. نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، الطبعة الثانية، سينا للنشر، جمهورية مصر العربية، 1994، ص 31.

(2) حسين مروة وآخرون، **دراسات في الإسلام**، دار الفارابي، بيروت ط 3، 1985، ص 66.

وإذا كانت مقاربة الدين «من خارجٍ»، أي خارج الانتماء إلى أي منظومةٍ دينيةٍ، أمراً شائكاً ومعقّداً، فإنّ الالتفات إلى المشاعر التي ترتبط بالدين قد تدلل على مدى سطوته على البشر. يمكن اختصار هذه المشاعر بثلاثةٍ: الأول، شعور المحبة الذي يربط الإنسان بالإله؛ الثاني، شعور الكراهية تجاه عدو الله والإنسان (إبليس الذي طُرد من الجنة). أما الثالث والأقوى بين السابقين، فهو شعور الخوف، (الخوف من غضب الإله).

فالدين، إذن، على المقلب الآخر من كونه منظومةً من الأفكار والمبادئ والقيم والبنى العقائدية والمسلمات النظرية، لا يسهل تحديد ماهيته، ولا تعريفه، في قالبٍ حصريٍّ. فطبيعته أشبه بكتلةٍ هلاميةٍ غير واضحة المعالم من المعتقدات والتصورات والغايات والخيالات البشرية المضخمة على مرّ العصور، تسعى إلى أن تسكب نفسها في إطارٍ فكريٍّ واضحٍ متماسك البنيان، قد يتخذ عدة تسمياتٍ، منها: «الذهنية الدينية»، «الفكر الديني»، «الأيديولوجيا الغيبية»، «التراث الديني»، «المنظومة الدينية» ...إلخ.

على هذا الاعتبار الذي قد يبدو إلحادياً أكثر من كونه موضوعيّاً، تقوم مهمة الدين أو وظيفته الذرائعية على تحويل مادته الهلامية الغامضة إلى منظومةٍ فكريةٍ، غالباً ما تنتج مفاهيمها، وتصوغ ذاتها على قاعدة الخلط بين ما هو «دينيٌّ» أو ما فوق بشريٌّ، أو قدسيٌّ، وما هو وضعيٌّ أو إنسانيٌّ بحتٌ؛ إذ يؤمِّن إشباعاً نفسيّاً من شأنه أن يقدم إجاباتٍ يقينيةً مطلقةً عن الأسئلة

الميتافيزيقية المستعصية الكبرى (المصير، الموت، خلود النفس، علة الوجود الإنساني، الغاية من الوجود ...إلخ) وغيرها من الإشكالات الوجودية الكبرى، التي لا تجيب عنها الفلسفة، بطبيعة الحال، بل تكتفي، بحسب قول الفيلسوف **كارل ياسپرز**، بطرح الأسئلة، الواحد تلو الآخر، والتي تدفع بالإنسان «خارج نطاق المألوف الجامد المتستر وراء وثوقيةٍ غير مبرّرةٍ».

2- هل يستنفر العقل الفلسفيّ إزاء الأفكار الدينية التي لا يجوز فصلها عن محمولاتها العملية ولوازمها التطبيقيّة؟

ينبري المشتغلون في الدين، في كلّ مرةٍ يتصدون فيها للإجابة عن طبيعته، للقول إنّه، في العموم، إلهيّ الوجود، بشريّ الفاعلية، فهو، من حيث وجوده، رسالةٌ من الله إلى الإنسان، ولا تَحقق للغاية الإلهية من دون العنصر البشريّ[1]. وتتحول العلاقة الموجبة، بدورها، بين إلهٍ سماويٍّ وكائن بشريٍّ، إلى إشكاليةٍ من نوعٍ آخر، بين الدين، بشقّه النظري، والتديّن، بجانبه التطبيقي، حيث لا يمكن تناول أحدهما بمعزلٍ عن الآخر، خاصةً في ظلّ تعدد «الصّلات التديّنية المنتسبة إليه، في إطارٍ من التطابق، والتقارب، والتباين، والتعارض، والتنافر، وصولاً إلى التناقض والتضاد. ذلك أنه لا شيء غير الدين، بوصفه منظومة مفاهيمٍ نظريةٍ، يُنسب إليه هذا المقدار الهائل من المصاديق المتعدّدة من جهة ما تشترك به،

(1) حبيب فياض، **فلسفة التديّن، الطرق إلى الله في عالم متحوّل**، دار الفارابي، بيروت- لبنان 2023، ص 149.

ومن جهة ما تختلف عليه، في ظلّ ادعاء كلّ مصداقٍ منها أنه المطابق له والمتماهي مع حقيقته»[1].

على هذا الاعتبار، يمكن القول إنّ أيّ محاولةٍ لوضع الجانب التطبيقي العملاني للدين على بساط البحث الفلسفيّ أمرٌ غير جائزٍ؛ لأنّ العقل الفلسفيّ، بوصفه ملكةً كليانيةً لها أدواتها الخاصة ومراتبها الذهنية من حاسةٍ وفاهمةٍ، بحسب التعبير الكانطيّ، سيكون مرهوناً باستقراء الجزئيات المحددة في زمانٍ ومكانٍ محددين، بهدف الوصول إلى حقائق عقلانيةٍ شاملةٍ لن تفي الدين حقه، خاصةً لمن تماسف مع الدين، وجعل منه موضوعاً عينيّاً قابلاً للدراسة؛ أي عاينه من خارج تجربة الإيمان الحقيقيّة.

قد تكون مسألة التوحيد، مثلاً، في الدين الإسلاميّ، كعقيدةٍ إيمانيةٍ خالصةٍ، مستعصيةً على الفهم عند الذات التي لم تنشأ على التسليم بمثل هذه العقيدة. أما فيما يخص مسائل أخرى، من قبيل مسألة الخلق، على وجه المثال، فإنها قابلةٌ للنقاش الفلسفيّ؛ لأنها لا تتعلق بجوهر الدين بشكلٍ مباشرٍ، وإنما تقع على إحدى ذاتياته التي تقبل الانفتاح على ذاتٍ قبالته تتموضع في الخارج الموضوعي، وتخضع، بدورها، لتغيرات عالم الظاهر، الذي منه تنطلق عملية التفكر والبحث.

وبالعودة إلى مسألة الخلق، يقدم لنا التراث اليهودي والمسيحي

(1) المرجع والمعطيات السابقة.

أسطورة بداية الكون عند زمنٍ متناهٍ في الماضي، وليس بعيداً جداً، وحجة الدين في ذلك فلسفيةٌ بامتيازٍ، وهي الشعور أنه من الضروريّ أن تكون هناك علّةٌ غيبيةٌ أولى لتفسير وجود الكون. هذه الفكرة بالذات لم تكن محببةً في التراث الفلسفي الإغريقيّ القديم (أرسطو ومعظم الفلاسفة اليونان)؛ لأنها توحي بتدخلٍ ربّانيٍّ أكثر مما ينبغي. هذا السجال، بين شيئية الكون، أي جانبه الصوري والمادي، وروحانيته الكامنة في علته الغائية، يفتح شهية العلماء على نقد كلٍّ من الفكر الديني والفلسفي، على حدٍّ سواءٍ، في إيذانٍ لزمن تسيّد المعرفة العلمية على الساحات العالمية المعرفية والثقافية، كما صرّح بذلك العالم الفيزيائي الشهير **ستيفن هوكينغ**، في كتابه «**تاريخ موجز للزمان**»، في استعارته من الفيلسوف الألماني الفذ **إيمانويل كانط** إحدى نقائض العقل التي تتساوى فيها الحجج ونقيضاتها قوةً ومنطقاً، كالإيمان بأنّ الكون له بدايةٌ في الزمان، والإيمان بالدعوى النقيضة من أن الكون قد وُجد دائماً[1].

وتقتضي غائية العلم، في كثيرٍ من الأحيان، أن تستنزل كل من الفلسفة والدين في تعاليهما، لكنها لا تستطيع أن تمنع العلم نفسه من الانزلاق في أتون الميتافيزيقا، عندما يقف على حدود أي استعصاءٍ تجريبيٍّ. وفيزياء الكوانتم خير مثالٍ على ذلك، والكثير من

(1) ستيفن هوكينغ، **تاريخ موجز للزمان، من الانفجار الكبير حتى الثقوب السوداء**، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، دار التنوير، بيروت- لبنان، 2016، ص 32.

العلماء أقروا بعجز الفيزياء أمام الميتافيزياء، وأذكر، على سبيل المثال، لا الحصر: **بريجيت فالكينبورغ** في كتابها **ميتافيزيقا الجسيمات، فرنر هايزنبرغ** في كتابه **الفيزياء والفلسفة** ...إلخ.

3- إشكالية العلاقة العضوية بين الثابت الدينيّ، كمنظومةٍ عقائديةٍ تتصف بالثبات والتعالي، والمتغيّر الفلسفيّ الخاضع للتحولات الظرفية المعقدة

للوهلة الأولى، يبدو الحديث عن علاقة الدين بالفلسفة قضيةً مستهلكةً، من فرط تناولها على مدار قرونٍ خلت، إلى درجةٍ يمكن القول فيها، إنّه ما من فيلسوفٍ لم يكن ممسوساً بهمٍّ ديني، وما من باحثٍ في الدين لا تشوبه شائبة الفلسفة؛ ذلك التشابك الهميّ، لا يمنع، في المقام الأول، من القول إنّ إجراءات الفصل الحاد بين المفهومين، إنما تقوم على نخبوية الفلسفة، بالضدّ من عمومية الدين. فالمجال الذي يتأطر فيه الحديث عن أنه «ليس ثمة فلسفة بلا ميتافيزيقا»، على ما يقول الفيلسوف الألماني **مارتن هايدغر**، لكنها ميتافيزيقا من نوعٍ مغايرٍ عن الإيمان الميتافيزيقي، بالوعود الدينيّة التي تعقد على آمالٍ إنسانيّةٍ تصاحبها لوازم طقسيةٍ محددةٍ.

ويجنح الكثير من المفكرين والباحثين إلى زج الدين في دائرة الفكر الميثولوجي الذي يشكل العصب الرئيس لكل الأديان. فالميثولوجيا، هي «دينٌ بالقوة»، كما يذهب المفكر السوري **صادق جلال العظم** في كتابه نقد الفكر الديني؛ إذ تحتوي على عناصر التعزية والمواساة الضرورية لكل دينٍ.

وإذا كان في هذا الاعتبار من تجنٍّ على الدين، بوصفه ميثولوجيا بالقوة؛ إذ يقصي منه جانبه المتعالي إلى حدّ الإلغاء الكليّ، فإنّ الرابط العضوي الذي يجمعه بالفلسفة والفنّ قد يخفف من تهمة الميثولوجيا الملاصقة للتفكير الديني، في ثالوثيةٍ غير مقدسةٍ. ففي الفلسفة، تلعب الميثولوجيا دوراً بارزاً في تفسير الوجود وتعليل الظواهر والأحداث الكونية. أما في الفنّ، فإنها استجابةٌ جماليةٌ لكلّ ما يقع تحت مدارك الإنسان، تاركاً في نفسه أثراً شعوريّاً يتجلى في تعبيراتٍ فنيةٍ خلاقةٍ ومبدعةٍ.

قد تكون الميثولوجيا أحد الروابط الخفية التي تجمع الإرث التاريخي للدين والإرث التاريخي للفلسفة، وعنصر الاشتراك الثاني لهذين الكيانين هو التطلع نحو الحيّز التأمّلي، وقابلية الانفتاح على ممكنات التأويل الهائلة التي تستلزم أدواتٍ منهاجيةً وعدةً مفاهيميةً تعين الذات في عملية التفسير والتأويل، وتخلق فضاءً آمناً للاشتغال العقليّ في بحثه عن حقيقةٍ متعاليةٍ، ترنسندنتاليةٍ، مجاوزةٍ تريح الكائن الإنسانيّ من أشدّ لحظاته المحبطة، عندما تقلقه أسئلة الفلسفة، وتريحه إجابات الدين. وعلى اعتبارٍ كهذا، تصعب المقارنة بين الخطاب الديني، كترسانةٍ مغلقةٍ من المسلمات العقائدية والبنى الإيديولوجية الصارمة التي لا تقبل النقد ولا المساءلة في أصولها، والخطاب الفلسفي العقلاني، كخطابٍ معرفيٍّ نسقيٍّ منطقيٍّ محكمٍ في إطارٍ من القضايا والأفكار والمفاهيم السائلة التي تقبل النقد والمساءلة والدحض والتجاوز.

قيل الكثير في العلاقة التنافرية التاريخية بين الثابت الديني، اللاتاريخي، الما فوق زمني، والمتحوّل الفلسفي الخاضع لتبدلات التاريخ الوضعي البشريّ، وما يترافق معه من ظروفٍ سياسيةٍ واجتماعيةٍ واقتصاديةٍ ...إلخ، ما يسمح بالقول إنّ الهوية الدينية لأي مؤمنٍ تنمّ عن نزوعٍ لديه إلى إبراز مسوّغات تفوقه على غير المؤمن، من خلال إظهار مدى ضلاله وحياده عن صراط الحق المستقيم، مثلما تهدف إلى توكيد الذات المنتمية إلى ما يتجاوز كل ما هو دونيٍّ- دنيويٍّ. ومن الطريف مثلاً، أن يسخر بعض أئمة الدين من عقول الفلاسفة الذين أضلهم إبليس من حيث لا يدرون. يقول الإمام **جمال الدين ابن الجوزي**، صاحب كتاب **تلبيس إبليس** إنّ «السفسطائية، والدهرية، والطبائعية، وأديان الشرق الأقصى، والمسيحيّة، وعلم الكلام، وفرقة المعتزلة... هي من أعمال إبليس ونتيجةٌ لتلبيسه على المفكرين والعلماء[1].

وقد حكي عن مصالحات تاريخية حصلت بين الدين والفلسفة مع القديس **أوغسطين وتوما الأكويني والفارابي وابن سينا وابن رشد** وسواهم ممّن وظفوا العقل في خدمة النقل، عبر الانفتاح على ممكنات التأويل المتنوعة وقابليات الفهم المختلفة، إلا أن التأويل في فضائه اللامتناهي، وعلى الرغم من تلك المصالحات المعقودة لتوائم الديني مع الدنيوي، قد انقلب، في بعض الأحيان، ليخلق ساحةً للصراع

(1) صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة السادسة، 1988، ص 56.

الإقصائي، بين من أعمل عقله لتمييع الدين، كي يتلاءم ثباته الفوق - زمني مع تاريخية العيش في واقعٍ زمنيٍّ محدّدٍ، ما أدى إلى انبلاج الأحكام والأعراف والقواعد السلوكية التي تحدد رزمة المسموحات والممنوعات في كل دينٍ (كما هو حاصلٌ في علم اللاهوت، وعلوم الشريعة، وعلم أصول الفقه ...إلخ). لكن التلاقي الأرحب بين الدين والفلسفة قد يلقي بظلاله على المسطح الإيثيقيّ الذي تندرج فيه القيم الأخلاقية المتعالية كغاياتٍ تقصد لذاتها، وليست وسيلةً لتحقيق غاياتٍ أخرى. فالخير والشرّ والحق والواجب، والعدالة والفضيلة، وغيرها من المفاهيم الأخلاقية، هي غاياتٌ كبرى يسعى الإنسان إلى بلوغها لتحقيق كماله الأخلاقي، سواء أكان مصدرها دينيّاً أم فلسفياً أم وعياً ذاتيّاً يستنبطه الضمير الفرديّ من أعماقه.

وإذا كان الفيلسوف الألماني **إيمانويل كانط** قد ميز بين التعاليم الأخلاقية التي تقوم على مبادئ التجربة الإنسانية البحتة، والقوانين الأخلاقية التي لا تُلتمس في طبيعة الإنسان، ولا في ظروف العالم الذي وُجد فيه، بل لا بد من البحث عنها بطريقةٍ قبليةٍ في تصوّرات العقل الخالص وحدها، فإن ضرورة إعداد فلسفةٍ أخلاقيةٍ خالصةٍ نقيةٍ، نقاءً تامّاً، من كلّ ما يتّصل بعلم الإنسان أو الأنثروبولوجيا، لا يتنافى مع إمكانية تحقيقها كقاعدة سلوكٍ عمليةٍ. وهنا تكمن مهمة الفلسفة المتمأسسة على ميتافيزيقا الأخلاق، في الخلط بين المبادئ الخالصة القبلية والمبادئ التجريبية البعدية.[1]

(1) إيمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة وتقديم عبد الغفار =

وخلاصة القول، مهما يكن من أمر الدين في بعده النظريّ، كجوهرٍ «مقفل على ذاته، لا يختلف ولا يتخلّف، فيه حال استغناءٍ عن تقوّمه بالموضوعات»[1]، فإنّه من العسير فصله عن شقه التطبيقي المغاير لأصول المعاملات (الزواج، الطلاق، التجارة، الإرث،)، أقصد به جانبه الأكثر نبلاً، وهو الجانب الأخلاقي، الذي تستمد منه الأديان كافة طاقاتها الروحية. وختام القول، لعل أرقى ما في الأديان هي التجارب الصوفية التي لا تبرهن عن شيءٍ بطبيعتها، وإنما هي تعميقٌ ذاتيٌّ للدين، تحوّله من عقيدةٍ جامدةٍ إلى إحساساتٍ ذاتيةٍ، تشحن ذلك القحط الداخلي بحرارةٍ عاطفيةٍ متدفقةٍ، يبلغ بها الوجد الصوفي أصفى مراتب الحلولية التي بها يندمج مع الروح الكونية الكلية، أو مع «الإله» بتعبير المؤمن. وعلى الجانب الآخر، تقف الفلسفة مع فيلسوف الهدم **فريدريش نيتشه**، على النقيض من كلّ التباشير الدينية، والوعود الواهمة بالحرية والسعادة، في قوله: إن الفلسفة ليست «تأسيساً لديانةٍ ولا تبشيراً بحقيقةٍ، ولا وعداً بالحرية والسعادة، بل هي نبشٌ في الأسس، وتعريةٌ للأصول، وإزالةٌ للأقنعة، وفضح الأوهام...»

د. حسام الدين درويش:

لدينا، مسبقاً، وجهتا نظر متنوعتان ومختلفتان: الأولى تقارب

= مكاوي، راجع الترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات الجمل، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 2014، ص 25-27.

(1) فياض، **فلسفة التدين**، ص 150.

أو تصبغ الفلسفة بصبغةٍ دينيةٍ، أو تمنحها روحاً دينيّةً، أو توجهاً وأساساً دينياً. أما الثانية فتجعل الدين موضوعاً للفلسفة التي تضع له معناه وغايته وأساسه وتوظيفه؛ أي تقوم بفهم الدين من منظورٍ فلسفيٍّ، بدلاً من فهم الفلسفة من منظورٍ دينيٍّ. وهذا يعني، دائماً، القول بالتعددية. فالتعدد في الفكر غنىً، أياً كان المنظور. المداخلة الثالثة هي للدكتورة نادين عباس، بعنوان «منطق عيسى بن زرعة في معالجة المسائل الدينية». تفضلي، دكتورة نادين.

د. نادين عباس:

منطق عيسى بن زُرعة في معالجة المسائل الدِّينيَّة

مساء الخير. أشكر، بدايةً، مؤسّسة «**مؤمنون بلا حدود**»، والدّكتور **حسام الدّين درويش**، والدّكتورة **ميّادة كيّالي**، على الدّعوة. وأنا سأرجع بكم ألف سنةٍ إلى الوراء، إلى عالمي، حيث أمضيتُ وما زلتُ أكثر من عشرين عاماً في مجال تخصّصي في الفلسفة العربيّة الكلاسيكيّة. وسأتناول، في مداخلتي، جانب «المصالحة»، إذا صحَّ التَّعبير، بين الفلسفة والدِّين في الفلسفة العربيَّة الكلاسيكيَّة. وأقصد بذلك استعمال المتكلِّمين والفلاسفة العرب المسيحيِّين الفلسفة في مقالاتهم، ولا سيّما اللَّاهوتيَّة منها، للتّعبير عن عقائدهم المسيحيّة، والدّفاع عنها. وقد ذكرتُ كلمة «المصالحة» بوصفها الجانب الإيجابيّ من العلاقة بين الفلسفة والدِّين، في مقابل هجوم رجال الدِّين والعامَّة على الفلسفة والمشتغلين بها. وعنوان مداخلتي هو: منطق **عيسى بن زُرعة** في معالجة المسائل الدِّينيَّة. فكلامي، إذن،

سيكون على **عيسى بن زُرعة**؛ وهو فيلسوفٌ عربيٌّ مسيحيٌّ من الطَّائفة اليعقوبيَّة، وينتمي إلى مدرسة بغداد المنطقيّة. هو تلميذ **يحيى بن عديّ**، وقد قام بترجمة عدَّة مؤلَّفاتٍ فلسفيَّةٍ، وبتفسير بعض النُّصوص الفلسفيَّة، **لأرسطو وبرقلس**، ووضع مصنَّفاتٍ في الفلسفة والطبيعيَّات واللاهوت المسيحيّ (التَّوحيد والتَّثليث، والاتحاد، وتفسير آياتٍ من العهد القديم والعهد الجديد)، والدِّفاع عن الدين المسيحيّ. وقد توفِّي العام 1008م.

سأتناول في مداخلتي ثلاث مسائل: المسألة الأولى: حاجة الدّين إلى الفلسفة عند **عيسى بن زُرعة**. المسألة الثَّانية: منطق **عيسى بن زُرعة** في إثبات التَّثليث. المسألة الثَّالثة: منطق **عيسى بن زُرعة** في إثبات التَّجسُّد.

المسألة الأولى: حاجة الدّين إلى الفلسفة عند عيسى بن زُرعة

إن إشكالية العلاقة بين الفلسفة والدّين في الفلسفة العربيّة لم يعانِ منها الفلاسفة العرب المسلمون فقط، كما قد يظنّ البعض، مثل **الكنديّ، والفارابيّ، وابن رشد**، وغيرهم، فاليهود والمسيحيّون عانوا، أيضاً، من رفض المجتمع ورجال الدين للفلسفة. لذلك، وضع **عيسى بن زرعة** مقالةً بيّن فيها حاجة الدّين إلى الفلسفة. فهو لم يكتفِ بالدّفاع عن الفلسفة، بل أظهر خطأ الاعتقاد بأن الفلسفة تُفسد الدّين من جهةٍ، وبيّن حاجة الشّرائع؛ أي الأديان، إلى الفلسفة من جهةٍ أخرى. والمقالة التي عالج فيها العلاقة بين الفلسفة والدين، عنوانها: «مَقالة عَمِلها أبو عليّ عيسى

بنُ إسحٰق بنُ زُرْعة، وضعها لبَعض إخْوانه، ليُبيِّن فيها بَراءة الناظِرين في المَنطِق والفَلسَفة مِمّا يُقرَفُون مِن فَساد الدِين». وقد أوضح العلاقة بين الفلسفة والدين في ثلاث نقاط:

أوّلاً، يقول **عيسى بن زُرعة** إنّ الجمهور من أتباع مختلف الأديان يعتقدون أنّ الفلسفة والمنطق يُفسدان الدّين. وقد انطلق من هذه الفكرة الّتي مفادها أنّ الفلسفة تتضمّن مفاهيم تختلف عن تلك التي يُقدّمها الدين. فمثلاً، (وهذا المثال من عندي)، عند الحديث عن الله والخلق، يستعمل الفلاسفة مصطلحاتٍ مثل: «واجب الوجود» و«ممكن الوجود» و«الفيض»، بينما نجد في الأديان ألفاظاً مختلفةً. وبالنسبة إلى عامّة الناس، هذا الاختلاف يُثير الشّكّ، ويجعلهم يظنّون أنّ دراسة الفلسفة تُضعف الإيمان أو تُفسده. فاستعمل **عيسى** المنطق والقياس المنطقي لبيان خطأ هذا الاعتقاد. فقال: إنّ رافضي الفلسفة بنوا اعتقادهم على المقدّمة التّالية: «كل شيء يختلف عن غيره يُفسده»، وبما أنّ الفلسفة تخالف الشّريعة، فالنّتيجة هي أنّ «الفلسفة تُفسد الشّريعة، أي الدّين». لكن، وفقاً لمنطق **أرسطو**، إذا كانت إحدى المقدّمات خاطئةٌ، فالنتيجة تكون خاطئةً. والمقدّمة الّتي تقول إنّ كلّ ما يختلف عن غيره يُفسده هي مقدّمةٌ خاطئةٌ. ويُعطي **عيسى** مثالاً على ذلك: المرارة في الطّعم تختلف عن البياض في اللّون، لكنّ أحدهما لا يُفسد الآخر. إذن، الاختلاف لا يعني، بالضّرورة، الفساد. والّنتيجة: يتبيَّن، إذن، أنَّ الحكمة، وإن كانت مخالفة للشريعة، فهي ليست مفسدةً لها.

ثانياً، يقول **عيسى** إنّ من يعتقد أنّ المنطق يُفسد الشّريعة، هو، في الواقع، يطعن في الشّريعة نفسها. وينطلق من تعريف المنطق بأنّه أداةٌ للتّمييز بين الصّدق والكذب في الأقوال، وبين الخير والشّر في الأفعال. ووفقاً لهذا التّعريف، فإنّ الفلسفة تهدف إلى النّظر في الدّين، والتّفكير فيه، والتّمييز بين ما هو صحيحٌ وما هو خاطئٌ. فإن كان التّفكير في الدّين يُفسده، فهذا يعني أنّ الدّين ضعيفٌ، وأنّه لا يحتمل النّظر فيه، وهو ما يُشكّل طعناً فيه. ويُشبّه هذا بمن يملك نقوداً مزيّفةً، ويخاف أن يعرضها على خبيرٍ ليكتشف زيفها.

ثالثاً، يُبيّن **عيسى** حاجة الدّين إلى الفلسفة من أجل بلوغ مرتبة اليقين. فالتّمييز بين الدّين الصّحيح والدّين غير الصّحيح لا يتمّ إلّا بالعقل والتّفكير. ويقول إنّ الأديان عادةً ما تستند إلى المعجزات، وإنّ مهمّة العقل هي التّمييز بين ما هو معجِزٌ، وما هو غير معجِزٍ. ويعود إلى تعريف المعجزة بأنّها ما يقع خارج حدود الطبيعة. ومن هنا، فإنّ ما قام به المسيح من إحياءٍ للموتى، وإعادةٍ للبصر إلى الأعمى، تُعدّ أموراً مخالفةً للطّبيعة، ولذلك تُعدّ معجزاتٍ، وبذلك، نتيقّن أنّ هذا الدّين حقٌّ. وبما أنّ **عيسى بن زرعة** مسيحيٌّ، فقد قدّم هذه الأمثلة.

إذن، لم يكن هدف **عيسى** من مقالته الدّفاع عن الفلسفة فحسب، بل، أيضاً، بيان حاجة الدّين إليها، من خلال إعمال العقل والتّمييز والتّفكير، وهو ما لا يُمكن للدّين الاستغناء عنه.

المسألة الثّانية: منطق عيسى بن زُرعة في إثبات التّثليث

طبعاً، بالنسبة إلى غير المسيحيّين، فإنّ القول بأنّ الله واحدٌ

وثلاثةٌ - أي جوهرٌ واحدٌ وثلاثة أقانيم هي: الأب والابن والروح القدس - أمرٌ صعبٌ؛ إذ كيف يمكن أن يكون الشَّيء واحداً وثلاثةً، في الوقت نفسه؟ فكيف حلَّ **عيسى** هذه المسألة منطقيّاً؟

يقول **عيسى** إنَّ البارئ واحدٌ بالذَّات، كثيرٌ بالصّفات. يعني الكثرة ترجع إلى الصّفات. فبالعقل ندرك وجود البارئ وصفاته. فالنَّظر في الكون يدلُّ على أنّه مخلوقٌ، والمخلوق لا بدّ له من خالقٍ، وفقاً لمبدأ التّضايف المنطقيّ. وكذلك، فإنّ النَّظر في المخلوقات يدلّ على صفات الخالق: الجود والحكمة والقدرة. فجود البارئ يُعرَف من «إخراجه الأمور من العدم إلى الوجود»، والحكمة تُعرَف من «إحكامه مصنوعاته وإتقانها»، والقدرة تُعرَف من «إخراجه الموجودات من العدم إلى الوجود». وإذا سألنا: هل معنى جوَّاد هو نفسه معنى حكيم أو معنى قادر؟ بالطَّبع لا. لذا لا بدَّ من التّمييز بين هذه المعاني الثلاثة. وهذه المعاني هي الأقانيم: الأب والابن والرُّوح. وعلى أساس هذا التّمييز بين معاني الصّفات يكون الله واحداً من جهة الذّات، وثلاثةً من جهة الصّفات، ولا تناقض في ذلك؛ لأنّه، وفقاً لقانون التّناقض الأرسطي، يكون التّناقض موجوداً، عندما يكون الإثبات والنَفي لشيءٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ. بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ الأقانيم مجرّد صفاتٍ، أي معانٍ عقليّةٍ، فالأقنوم هو الجوهر مع الصّفة الّتي تميّزه. فالأب هو الجوهر مع صفة الأبوّة. والابن هو الجوهر مع صفة البنوّة. والرّوح هو الجوهر مع صفة الانبثاق. والأقانيم الثّلاثة جوهرٌ واحدٌ، كما يبيّن **عيسى** في مقالاته في التّثليث.

المسألة الثّالثة: منطق عيسى بن زُرعة في إثبات التّجسُّد

بيّن **عيسى** إمكان اتّحاد الذّات الإلهيّة بالذّات الإنسانيّة، من خلال تفسير الآية الّتي وردت في التّوراة أنّ الله خلق الإنسان على صورته ومثاله (سفر التّكوين 1/ 27). يقول: «وكون الإنسان بهذه المنزلة يجعله مناسباً لبارئه في صورته ومثاله، وشبيهاً به، واتّحاد المناسب الشّبيه لمناسبه وشبيهه، واتّصاله به من أسهل الأمور، وأقربها، وأوجبها». وقد فسّر أستاذه **يحيى بن عديّ** إمكان اتّحاد الله أو تجسّده في الإنسان بشكل أوضح. فقال: فلنفكّر، هل الاتّحاد ممكن أم لا؟ فأجاب مبيّناً إمكانيّة التّجسّد منطقيّاً من خلال مفهوم الأضداد. فالضّد لا يمكن أن يجتمع مع ضدّه، لأنّه سيلغيه. وبما أنّ الله خلق الإنسان فليس ضدّه. وبالتّالي يمكن أن يتّحد به. والاتّحاد ليس ممكناً فحسب، لكنّه واجبٌ، أيضاً، كما يقول **يحيى بن عدي وعيسى بن زُرعة**، ووجوبه يرجع إلى اتّصاف الله بالجُود. فالجوّاد هو الّذي يُعطي أفضل ما عنده، وأفضل ما عند الله هو ذاته. لذلك، فهو جاد بها، فتجسّد بابنه الوحيد.

بعد أن انتهيتُ من المسألة الثّالثة أختم مداخلتي بسؤالٍ: بعد أن عرضتُ كيف استعمل **عيسى بن زرعة** المنطق والفلسفة، في الحديث عن الدّين المسيحي، أسأل: هل كان بإمكان **عيسى** الاستغناء عن الفلسفة في تفسير عقيدته المسيحيّة، والدّفاع عنها في وجه منتقديها؟ وماذا كان يمكن أن يقدّم؟

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً. أضافت مداخلتك وجهة نظرٍ مختلفةً عن وجهتي النظر السابقتين. فمعك، نحن أمام مصالحةٌ بين الفلسفة والدين، واستخدام الفلسفة لخدمة الدين، من دون التخلي عن فلسفيتها. شكراً جزيلاً لك. ومن المتوقع الآن أن تكون هناك وجهة نظر رابعة، مع الدكتور خالد كموني الذي سينقلنا من الحديث من إشكالية «هل هناك حاجة إلى الدين؟» إلى مسألة «الحاجة إلى فلسفة الدين»، وربطها بفكرة بوعي الموقف الوجودي الراهن. تفضل، دكتور خالد.

د. خالد كموني:

الحاجة إلى فلسفة الدين: وعي الموقِف الوجودي الراهن

في كثيرٍ من المواقف الفكرية نَشهَدُ التفاعل مع المعطى المعرفي الديني كأنَّه وَرْطةٌ فكريَّةٌ حلَّت على الوجود من خارِجِه، وكأن التفكير العلمي للإنسان مناقِضٌ، بالضرورة، لهذا المعطى المعرفي الموجود واقعاً في متناول الناس. يتَّسِمُ التقدُّم العلمي تاريخيّاً بالإنجازيَّة الظاهرية؛ أي تنجُم عن أيّ فكرةٍ تطويريةٍ منتجاتٌ وتقنياتٌ وآلاتٌ وأشياءٌ تصبح موجودةً في «الحقيقة» وتتكيف البشرية بالانوجاد بها، فالحياة البشرية تتكيَّف حضوريّاً مع الواقع. وبالنتيجة، إن «لغةَ الحقيقة» ستبدأ من هذا المعيش الراهن الحر، وستكون المفاهيم المعيشة، كلها، مرتبطةً بمشهديَّة التجارب المغيِّرة في الكون وفي سياسات العالم الكبرى، وتحركات الإنسان الفاعلة في هذا الكل.

ولما كانت نقطة البداية في هذا الكون غائرةً في البعد عن الآن الحاضر، كذلك نقطة الغاية لا يمكِنُ إكمالُها الآن، أي لا تُدرَكُ بالكلِّيَّةِ ولا تُنجَزُ أيضاً، فهي بعيدة التحقُّقِ والتَّعَرُّفِ، كما نقطة البداية. لذا يعاين الإنسانَ وثائق الزمن القادم والزمن البائد حتى يتكشَّف له حضوره الراهن، أي حتى يعرف الكون القائم. إنَّ توثيقَ الزمن هو إحضارٌ له في الحدث، بمقدار الحاجة إليه في تسوير حدود المعرفة بإحكامٍ، أي التوسُّع الإدراكي في أَبعاد الفكر لإقرارِ شموليَّته الضِّمنية للظاهرة، وهي الشمولية التي يفترضها المفكِّر نفسُه، في كل مرةٍ يمارِسُ فيها الفهمَ المحيقَ بالكون وتفاصيل العيش فيه، لذا يبني الإنسانُ بفكرِه في الكون عقائِدَ يسكنُها، حتى يطمئنَّ إلى نُظُمٍ يتوقَّع فِعلَها ويعيشُ أثرَ معانيها في ذهنه.

من هذه الإشكالية، نجد أن هناك تفاعلاً لابدَّ منه مع المعطى الديني، وخاصةً «النص»، يقتضي اعتبار الإنسان قدرةً حيَّةً في اقتبال هذا النص، أي أن الإنسان يحيط بالنصِّ والكون، معاً، في كل محاولةِ فَهمٍ؛ ذلك أن صناعة الرؤية الحيَّة للعالم تتطلَّب مستوىً من الادِّخار التجريبي المعرفي لـــ«الفاهِم» نفسِه، حيث إنه يجب أن يعي نفسَه في مقام الحقيقة؛ أي في لحظةٍ لا يمكنه الخروج منها إلا بتأويل مفاهيمه بحسب حركيَّة وجوده، حتى يكون مبدِعاً للرأي في هذا العالم. فالإنسانُ مقابِلَ النصِّ نِدٌّ معرفيٌّ، ولا يمكنه أن يتلقَّف معانيه من دون بثِّ الشكِّ في اقتبال المعنى نفسه. إن الإنسان يرى نفسَه هو الذي يصنع الحقيقة، لذا إن سلطة النص عليه تحدُّ

من سلطته، من هنا نراه يقرأ، بهدف احتواء النص وإبقاء سيطرته هو على المشهد الكوني العام. وقد نجِدُ بروز حالة الانفعال الفكري السلبي بالمعنى الموجود؛ أي الشعور الخاطئ بالتورُّط بالحقيقة الكامنة في النص. وقلنا الشعور الخاطئ؛ لأننا لا يمكن أن نعدَّ الباحِث عن الحقيقة فاهِماً، إذا تخلى عن مسؤولياتِه في ضبط اتجاه المعرفة عنده، بما يتلاءم مع عيشه، وإذا كانَ الحَدَثُ الراهن يقتضي الكَشْفَ المعرفي، فإنَّ آليَّات الكشف تقتضي من الكاشِف وعيَ مقوِّماته في ذاته، وقدراتِه الدوَّامة على إمكان الكشف، أي وعي حُدوثاته التاريخية المتكررة، لتفسير إمكان إحداثِهِ الفهْمَ مجدَّداً في لحظةٍ تاريخانيَّةٍ مكينةٍ. الإنسانُ هو الذي يحكُم الحدَثَ الراهن بالمعنى القائم، وما النصُّ سوى زمانٍ مكتمِلٍ لا بد من إعادتِه إلى اللحظة غير المكتملة التي هي الآن، وفتحِه على قابلية إنجاز المعنى في الحاضر الراهن. وهنا يكون الإنسانُ صانعاً لمعرفته في الكون، حاوياً نصوصَه وأحداثَه وإمكاناته المفتوحة، بحسب تمكُّنِه من تأويل عيشِه، ووضعِه موضِعَ الظاهرةِ في العيان القابلة لإفصاحِ الرأي وإبداء الذهن في البيان.

إن هذا الشرط الذي وضعناه لقواميَّة التفسير، والتأسيس الجديد للفهم، يستدعي إبداع فلسفةٍ للدين؛ أي تفاعلاً مع اللغة الموجودة باللغة الممكنة؛ وذلك للإجابة عن إجراءات الفهم الضرورية لإنجاز معرفةٍ كونيةٍ يحتاجها العالم اليوم. تستدعي فلسفة الدين اليوم دراسة «الموقف الحضوري للإنسان»، ثم «كيفية

استدعاء المدخرات المعرفية بحسب مقتضيات الحَدَث»، ثم «تحمُّل مسؤولية الوجود الإبداعي في العالم». وهذا ما سنحاول شرحَه، في منهجيةٍ لابدَّ أنها ستَفيد، كثيراً، من الإمكان الفينومينولوجي والإمكان الهرمينوطيقي للفهم، ولكن انشغالها الحقيقي هو في ما أسميه «القدرة على الآنيَّة» في اللغة العربية، وهو ما يتَوَقْعَنُ في الحَدَثِ بالحَدْسِ الشَّيْميِّ[1] للذات، بما هي ظاهرةٌ معرفيَّةٌ معيشةٌ. وهذا الزَّخْمُ الحضوريُّ في تبديل وظيفة الشيء في السيرورة المعرفية الدوَّامة هو الإجراء المُؤَسِّس للحظة الانفتاح الدائمة على اقتبال الواقع وإبداع الرأي، فنخلص، في نهاية البحث، إلى ضرورة فلسفة الدين في كل وضعيَّةٍ ينوجد فيها الإنسان، لتأكيد إمكان الحرية بما هو شرطٌ للتعبير الظاهراتي عن الحدث، وكذلك نفي التصور العشوائي للدين، بما هو «ورطةٌ فكريةٌ» تهبط مِن خارج بؤرة الحدث المعيش الجديد في كلِّ مرةٍ.

الدين تجربةٌ فكريةٌ مستمِرَّةٌ تتطلَّب الجرأة العلمية الواعية والقدرة اللغوية المكينة على فهم وضعيَّته في كل حينٍ. فالإنسان لم يوجَد، ولن يوجَد، بلا دينٍ واعتقادٍ. ولكلِّ فَهمٍ إنسانُ فَهمٍ يوجَد في الواقع بجدارةٍ تبقيه مسيطراً على أخلاقيات التجديد التأويلي لأي تفاعلٍ ممكنٍ في بنية الكون المعرفية، بما هي قرارٌ بالحراك؛ أي إدراكٌ لعدم إمكان الثبات على رأيٍ أوَّلٍ يحكم ما يليه، بل

(1) راجع كتابنا **فلسفة الصرف العربي دراسة في المظهر الشَّيْمِيِّ للكينونة**، المركز الثقافي العربي، بيروت-الرباط، 2018.

التحرُّك الدائم نحو القرار في تأويل المشهديَّات التي تُفْسِحُ الظهور المستجِد للإنسان في كل مرةٍ. الشيءَ الوحيد الذي يستدعي النفي عن كينونة الحَدَث الحرة هو إمكان الإبطان والإخفاء أو إمكانُ الاحتيال على الظاهرة بتفسيراتٍ تهبط عليها من خارِجها. اللغةَ الباطنيَّة عكسُ البيان؛ أي مخالفةٌ مارقةٌ على الوجود الحي الظاهر دوماً للعيان، أما التأويل الحقيقي فهو إجراءُ الجُرأةِ في الواقع؛ أي وعي إمكان رهنِ معرفةٍ بحدثٍ، وإمكان تفسير وضعيةِ الكائن في الكون، وما الدينُ إلا معطىً حضوريٌّ يلجُ محاولةَ التعرُّف الدائم للإنسان، بثقةٍ ظاهريةٍ لا يشوبُها الخفاء والغرابة والعمى إلا نتيجة القصور في إدراك إمكانات اللغة في فَسْر الواقع من داخِلِه.

أولاً: الموقفُ الحضوري للإنسان

عندما نتحدَّثُ عن موقفِ الإنسان، فإن ما نقصِدُه هو وعيُ الوعيِ؛ أي القدرة على الإحاطة المعرفية الكاملة بالذات في حضورها المرئي، حيث تكون إنجازية العيش استجابةَ اقتدارٍ وقوةَ إرادةٍ في الفهم والتأثير. من هنا، إننا، نحن البشر، لا نعترِفُ بسلطة الدين إلا في لحظةٍ بسيطةٍ فالتةٍ من سلطة التفكُّر الدائم، حيث إننا عندما نَدينُ ونَخضعُ، نعاوِدُ استذكار الإرادة الذاتية مجدداً، فنبعثُ الفكرة الدينيةَ في الفكرِ، ليعلوَ الإنسانُ على معارفه، بإخضاعها كلها للحجاج والنقد. لا يمكنُ للإنسانَ التلذُّذَ بالرضى المعرفي أو الاستكانة إلى إجابات حاضرة مهما اشتدَّ توهُّجُها، بل هو لا يعترف إلا بحضوره الشخصي، الفردي، الذي

يؤمِّن له الحرية في اقتبال الكونِ في الذهن، مواكَبةً لسيرورة الزمان. إن لحظة التلقي لأي معطىً معرفيٍّ هي، نفسُها، لحظة إحالة هذا المعطى سؤالاً، لذا لا يمكن فهمُ الدين إلا بسؤالِ التديُّن عينه؛ أي بفلسفةٍ تجعلُ استقرارَ الماهية مشهداً متحرِّكاً أمام العيان، فيستحيل الاعترافُ إلى جدلٍ أنطولوجيٍّ لا يُجاوِزُ حضوريَّة الذات في الحدث، ولا يفارِق راهنية الزمان في المشهد المعيش؛ إذ يصبِحُ كل شيءٍ خاضعاً لمجرَّد العقلِ والبيان الناجم عنه في هذا العيان؛ ذلك أن كل تفكيرٍ يحيلُ الأفكار المتناهية في وجودها إلى أفكارٍ لامتناهيةٍ في حضورها؛ أي يغلِّب الشكَّ المنسجم مع حركيَّة الراهن على اليقين المطابق لجمود الأنساق الكاملة في محاكاة الواقع.

ثانياً: استدعاء المدخرات المعرفية بحسب مقتضيات الحَدَث

في كلِّ مرَّةٍ نراوِدُ السؤال عن الدين نعرفُ أننا نعايِنُ التفكير الفلسفي الدائم في الكون والحياة. العيشَ هو فعلُ تحقيق رغبات الكائن في الظهور الحرِّ في الوجود، فإذا أكل ورقص ولعب ودرس ...إلخ، فهذا جواب الجسد، وإذا نظر في أجوبة الجسدِ، استعاد لحظة السؤال المبدئي عن الغاية والحاجة. إن التجريدَ الفَهميَّ للظاهرات ما هو إلا نُواسٌ دائمٌ بين الفكر والواقع، أي بعثُ الوعي بالإنسان في كل حدثٍ قائمٍ، لا يُسكتُه أيُّ اختراعٍ أو ابتكارٍ أو علمٍ أو حقيقةٍ. مِن هنا، إن الكلام عن فلسفةِ الدين لا تفي به المعلومات التاريخية عن الدين ولا القناعات الراسخة في إقرار

مضامين جماعية للشرائع والمعتقدات. الدينُ ليس قضيَّةً معالجةً تم استنفادُها، بل هو، نفسُه، ابتداءٌ فلسفي في ذهن الإنسان ومخيِّلته وفكره ولغته وقدرته وإنجازيَّته الحضورية الحيَّة. لذا إن الكشفَ عن حقائقَ ممكنةٍ في مضمون فكرةٍ دينيةٍ لا يمكن إجراؤه إلا بإخضاع المُعطى الإيماني ووضعيته المعرفية وافتراضاته للحظة ابتداءٍ مُثلى في شخصِ الفاعل السائل. إن السائلَ عن الدينِ هو في مقام البيان بماهيَّةٍ تأويليَّةٍ له. فلا يمكنه النكوصُ إلى أي اعتباراتٍ غير اعتبار ذاتِه بإزاء الموضوع، وذاتِه بإزاء الحدَث الذي استدعى اجتهادَه لتغيير الفهم القائم، وذاتِه بإزاء تراث المعلومات ووجدانيتِه الاعتقادية المتناغمة مع استمرارية الفكرة من الماضي إلى الحاضر. إن فلسفةَ الدين هي وعيٌ بحاجةٍ ماسَّةٍ إلى تغيير الفهم الموجود إلى فهمٍ يلائم التفكير الحاضِرَ في الوجود. ولا يرى الفيلسوفُ داعياً إلى إصدار حكمٍ بالإباحة أو التحريم، في أثناء جريان المعنى القصدي للتفسير والفهم. لذلك، لا بد من مخالفة الشرائع المعتمدة لاستحداث قراءةٍ محتملةٍ، تجمع بين الكائن والنص في كينونة الحدث نفسه، حيث لا يمكن لهذا الكائن الذي أقدم على القراءة والتأويل أن يدَّعي، بعد لحظة ابتداء التفكُّر الفلسفي بالمعطى الديني، أنَّه إنما يفعلُ هذا التأويل لإقرار الانسجام الموجود كما هو موجودٌ، بل إن فعلَ التأويل الراهن هو الفعل التجاوزي الحتمي بإحداث سؤالٍ صنعَ الحدَثَ الراهن؛ لأن الكائنَ السائل هو في قلب الحدث. إن الإنسانَ، اليوم، يحاكي الكون انسجاماً مع

اختراعِه للذكاء الاصطناعي. لذا لن نجِده يسألُ أسئلةً سبقت هذه اللحظة إلا لأنه موجودٌ يحُوْرُ في حدثيَّة الذكاء الاصطناعي. ففلسفة الدين ابتكارُ الفهم المطلوب للدين، الآن. وكل انفعالٍ فلسفيٍّ بالدين على مر التاريخ يؤكِّدُ استحواذَ الدين مِن جهة العقل، وليس العكس، أي اقتِبالُ الدينِ إنسانيّاً.

والإنسانُ يوظِّفُ عقله لتفسير اقتبالاته للأفكار الراهنة التي يكون مشاركاً فيها. لذا، إن فلسفة الدين ليست كلاماً عاماً عن الدين، بل هي انهمامٌ في إخضاع المدَّخرات الذهنية إلى العقل في المعيش. من هنا، إن فيلسوف الدين متجرِّدٌ من اعتقاداتِه هو بالدين، حتى يتمكن من فهم هذه الاعتقادات، وهو قادرٌ على الفلسفة؛ لأنَّه تنازَلَ عن أيديولوجيا المعتقَد، لكن ذلك لا يعني أن روحَ العبارة عنده ليست مفعمةً بهيمنةِ اعتقاده على تسويغاتِه وتأويلاته الفلسفية، بل إنه أنزلَ العقائدَ إلى دائرة التفكير مجدداً. ويرى **غروندان** أنه «مِن الصَّعب ممارسةُ فلسفة الدين دون افتراض أن الأمر يتعلَّق بفلسفةٍ معيَّنةٍ في الدين، والتي لن تتلاءم إلا مع شكلٍ من أشكال الديني الكثيرة»[1].

ثالثاً: تحمُّل مسؤولية الوجود الإبداعي في العالم

هل الدين نقيض الحداثة؟ السؤال، هنا، تفرِضُه ظروفُ المتفكِّر بالحداثة، وليس الصانِع لها، في أغلب الأحوال، وإن كان

(1) جان غروندان، **فلسفة الدين**، ترجمة عبد الله المتوكل، مؤمنون بلا حدود، بيروت - الرباط، 2017، ص 32.

مشاركاً في استهلاكها. فالربطُ بين الذات والحدث في هذا السياق يتمُّ بوعي الحضور أنه انجماعُ الأوَّلِيَّة بالأصالة، فيتساوى الأقدَرُ بالأقدَمِ في نظرِ الفاعلين لهذا النوع من التفكير؛ إذ كلما كانت المسألة قديمةً قِدمَ الزمان، كانت أقدَرَ في تقرير مصير الوجود. ولما كانت الحداثةُ ابتداءً حاضراً ينفتحُ في المُستَقبَلِ، فإن أنطولوجيا العيش حداثياً لا يمكنُ إلا أن تبدأ في الحدث الراهن المهيَّأ للزمن القادم، بفكرٍ يضاهي إمكان توقع حدوث الفعل، بحسب التهيئة التقنية لإبداع هذا الحدوث، استجابةً لرغبة الفاعلين الحاضرين الواعين بضرورة الحضور تجديداً. إن الدين في هذه اللحظة يبقى مفارِقاً أنطولوجيا الحدثية إذا ما لم يعِ الفاعلُ موضِعَ تأصيل الدين نفسه في الحدث القائم، وإنه سيقصيه قصديّاً عن الظهور الفاعل في الوجود، أما إذا أظهرَ إمكانُ الحداثة وعياً بإمكان الأصل وإمكان المصير، فإن سيرورة التحديث لن تخلو من تظهيرِ موقفٍ دينيٍّ من قلب الحَدَث، وليس من خارجه. إن الدين، عندئذٍ، سيكون مفعِّلاً لوجوده الإبداعي، بدل أن يكون معطلاً أو زائداً أو مفارِقاً؛ أي سيكون محايِثاً مقبولاً، بدل أن يكون محايثاً متطرِّفاً على هامش الانشغال القيمي الإبداعي للوجود المعرفي في العالم.

هناك مسألةٌ أخرى تتعلق بالحاجة إلى الدين، من منطلق ثنائيةٍ جدليةٍ هي الابتكار/ الاستعادة؛ إذ لا بُدَّ من الابتكار والتحديث للمعطى الديني. لذا، يفتح باب التأويل والفهم على مصراعيه، في

المقابِل، هناك خشيَةٌ مِن أن يُخَلَّ في الدين الموجود، فيهنأ المؤمنون بهِ كما هو، ويحاولون استعادته كل حينٍ، كأن المجتمع الذي أنجزَ الملةَ الأولى غير قادرٍ على إحداث تصوراتٍ ورؤىً جديدةٍ للاجتماع البشري الراهن. والخطورة في الطرح الثاني هو أن الدين يصبحُ إرثاً حضاريّاً من الماضي يستأنِسُ به الحاضرون، بحسب سيكولوجيا الأهواء الميتافيزيقية، بدَل أن يكون فعلاً أصيلاً ينتجه الوعي الأنطولوجي الحَدَثي للمعارف والعلامات الممكنة في هذا العالم.

ولا يُمكِن لأحدٍ الاستهانة بالحضور الدائم للدين لأن كلامَه بلغة البشر؛ أي إن عَقْلَه ممكنٌ في كل آنٍ، وإحداث الفهم له ليسَ أمراً خارقاً، بل هو إبداع الميتافيزيقا الملائمة للواقع المعيش. أما اعتبار الطقوس الدينية، وتطبيقات الشرائع، ثابتةً على مر الزمان، فهذا لا ينفعُ في حال التفكُّر في الدين بما هو رؤية العالم. إن الاشتغال بأفكار البداية والمسير والمصير لا يمكن أن يخلو من مضامين الفكر الديني. ففلسفةَ الدين هي التأويل الممكن في كل آنٍ لإبداع نظامِ مسؤولية الإنسانِ عن الوجود في هذا العالم. فإذا حدَّدَ الإنسانُ أنطولوجيا وعيه بالوجود، يُدرِكُ حاجاته إلى تحديث وسائل عيشه القادرة على إحضارِه عالِماً بالأشياء، وخلوقاً جديراً في ابتكار علاقته بها. وإن وعيَ العلاقة الحرة بالكون هو الذي يوجب العلاقة الحرة بين الإنسان والإنسان؛ أي يقرِّرُ السياسة العادلةَ الحكيمة، تلك التي تخلو من إمكان الإلغاء أو الإبادة أو المفارقة.

والدينَ ليس غيباً مُفارقاً إذا ما كان العقلُ الراهن هو المسؤول عن إحضاره في تفاصيل الحياة.

والدين، في وضعية الاتباع، يصنع الفرد الجبان، بينما، في وضعية الفرد الحر، هو أحد الممكنات القابلة للتحقُّق، أي للفهم والتأثير في الحياة. لذا يرى المسكيني أن «لا يحتاج الإيمان الحر إلى إجماع جاهز... إن المنشود هو بلورة أغلبيةٍ نشطةٍ وليس جماعة هُوَوِيَّة جاهزة للاستخدام... الإيمان الحر هو امتيازٌ أخلاقي للمستقبليين... إن الملة لم تعد حجَّة مفيدة في النقاش ما بعد العلماني حول "الحياة الكريمة"»[1]. ففهم الوضعية التي يتحايَثُ فيها الفكر مع مُدَّخَراتِه هو مجال الهُويَّة الوحيد الذي يقتضي المغامرةَ الحُرَّة في الاقتبالِ الإرادي الجريء للفكرِ الراهن في أن يتكوَّرَ على محور المصاقبَةِ الحضورية؛ وذلك ليتمكَّن الفردُ من استقبال ذاتِه في وضعيَّتها الآنيَّة. إن التقدير الشَّيْمِي لاتجاه الفكر الحاضِر هو الذي يمكِّنُ من ولوج المستقبل؛ أي من استمرار الحضور. فالدين موضوعٌ للفكرِ لا يمكن أن ينتقلِ من وضعيةٍ ماضيةٍ إلى وضعيةٍ حاضرةٍ كجثةٍ هامدة، بل إن العيْشَ كفيلٌ بإبقائهِ في موضِع السؤال. ويستلزم الوجود الحر التفكير الحر، لتعيين مواضع الإسهام في صناعة الزمان، بحسب وضعية الذات المفكرة فيه. فلا يمكن التغافل عن الابتكار، والبقاء في الاحتضار، إذا ما كان

(1) فتحي المسكيني، **الإيمان الحر**، ص 19.

الحضور يفرِضُ الحاجة إلى تعديل النظر في الموجودات؛ أي اتخاذ مقام الفَسْر الدائم لتأويلية الوجود. هذا المقام يتنزَّلُ فيه الوعي من الإقامة في المدَّخرات الفكرية إلى الإقامة في الفكر الحي عينِه، ظهوراً وبياناً، وفي ذلك تحريرٌ للوعي بانكشافه الجريء في الواقع.

د. حسام الدين درويش:

شكراً، جزيلاً. لدي بضعة أسئلة سأطرحها عليكم، قبل إفساح المجال لتلقي أسئلة من الأخريات والآخرين. ثمة وجهات نظرٍ مختلفةٌ في تناول العلاقة بين الفلسفة والدينُ من منظورٍ معرفيٍّ. وجهة النظر الأولى ترى أن الدين هو ما وراء الحد الذي تقف عنده الفلسفة؛ إذ المقصود هو غير المفكر فيه، و/ أو ما لا يمكن التفكير فيه فلسفياً؛ لأنه تجاوز الحدود. والسؤال هنا معرفياً: هل نحن بحاجةٍ إلى التخلي عن المنطق، والحديث عما وراء المنطق؟ وإلى أي حدٍّ يستحق الأمر هذه التضحية؟ وهل يجب أن نقوم بهذه التضحية بالمنطق، لصالح منطقٍ آخر؟

ويبدو، هنا، أنه ثمة وجودٌ لشيءٍ جوهريٍّ، مثل الله، لا يمكن معرفته؛ لأننا محدودون، محدودو القدرات والإمكانيات. السؤال هنا: إلى أي حدٍ هناك قيمةٌ للمعرفة من منظور العقل؟ هل نحن بحاجةٍ إلى التخلي عن العقل، في بعض السياقات؟ حتى الدكتورة كلوديا تحدثت عن مادةٍ هلاميةٍ غامضةٍ، وعن تحول الدين، لكنها أبقت على العقل، ورأت ضرورة إخضاع الدين أو الرؤية الدينية

للمنطق. لذا، قد تكون هناك مقاربةٌ وظيفيةٌ للدين. مع المداخلة الثالثة، كانت هناك محاولةٌ لمَنطَقة الدين، بمعنى إضفاء الصفة المنطقية على المعرفة الدينية، لكن السؤال هنا: في حال نجاح تلك المحاولة، إلى أي حد قد يخسر الدين دينيته أو روحانيته أو ما شابه؟ فمَنطَقة الدين تعني أن كل تصبح الأمور واضحةً ومنطقيةً. لكن، لو كانت الأمور كذلك، فعلاً، ما كنا لنختلف فيها أو حولها أصلاً. فإلى أي حدٍّ مَنطَقة الدين ممكنةٌ؟ والدكتور خالد صعّد المشكلة، والأسئلة التي تتمحور حولها الإشكالية التي طرحها: هل هناك حاجةٌ إلى الدين؟ هل هي حاجةٌ، فعلاً، مثل كل حاجةٍ؟ هل هناك من يشعر بها؟ يبدو، أحياناً، أن هناك استسهالاً في إصدار الأحكام القائلة بأن كل الناس بحاجةٍ إلى الدين، بحاجةٍ إلى الإيمان. فهل هناك حاجةٌ إلى فلسفة الدين أو إلى فلسفةٍ للدين؛ وهل هي حاجة الدين لأن يمنطق نفسه، أم هي حاجة الفلسفة والعقل إلى الاستناد إلى ما يتجاوزهما؟ نبدأ معك، الدكتورة مارلين، هل يمكن، ويجب، التفكير، فلسفيّاً، في غير المفكر فيه؟

د. مارلين يونس:

هناك تمايزٌ بين الأنشطة الذهنيّة والمنحى الروحاني، ونحن اعتدنا على ربط الروحانيّة بمستوىً أسمى من التفكير الذهنيّ. أبرز سمات الفيلسوف تمتّعه بروح التجاوز ورفض ما هو مفهومٌ ومركّبٌ وجاهزٌ. ممّا لا شكّ فيه أنّ بين الجهد الإنساني والانسكاب الألوهي فرقاً شاسعاً، تُدرج مسألة التفكير الفلسفي أو ما يسمّى

بفنّ إبداع المفاهيم على بساط التفكير النقدي، بيد أنّ مفهوم غير المفكر فيه (l'impensable) يطرح علاقة الروح باللامتناهي أو بالأبدية والمطلق. تبقى المسألة المثيرة للتساؤل هل بإمكان الإنسان التأبيد للحظات الهاربة أو المتفلتة من الوجود؟ والمسألة الثانية التي لا يجب التغافل عنها هي ضرورة وجود الأسرار المغلقة على الفهم الحاضنة للا مفكر فيه، حتى ولو فسّرتها القوانين الفيزيائيّة والمقاربات العلميّة.

د. حسام الدين درويش:

ثمة ضرورةٌ وجوديةٌ ومعرفيةٌ وأخلاقيةٌ؟

د. مارلين يونس:

هذه الضرورة المعرفيّة والأخلاقيّة يمكن أن نسمّيها هدايةً نورانيّةً أو من فضائل المبادئ النيّرة، ويجب أن تكون تلقائيّةً وعفويّةً. من الأفضل لنا التمييز بين الأخلاق والروحانيّة. قد تكون الفلسفة روحانيّةً علمانيّةً. والروحانيّة، سواءٌ أكانت علمانيّةً أم دينيّةً، تتناول أسئلةً وجوديّةً ليس لها علاقةٌ بالأخلاق. والفيلسوف ينشد، دائماً، روح الحق وأحقيّة الحقيقة والحريّة. ويتمثّل الله في روح الرحمة والجود والصدق ...إلخ. وثمّة دافعٌ نحو السرّ الجمالي المسطّر بميتافيزيقا الورع الأخلاقي. وهذا الورع المقدّس والصائن لمحبّة الله راعي الكينونة يجب أن يبقى شغفاً. وقد أثبتت الكثير من التجارب أنّنا عندما نتفلّت من عقال البحث عن السرّ الوجودي الغامض يُقتل فينا نبض الحياة وروح الأمل.

د. حسام الدين درويش:

ينبغي التمييز بين المنظور المعرفي، الذي يتحدث عمّا هو كائن، والمنظور المعياري؛ الذي يتحدث عما يجب أن يكون. وينبغي للانتقال بين هذين المستويين أن يتم بوعيٍ وانضباطٍ. فإذا كان كانط قد نفى وجود الله، من الناحية المعرفية، فقد أفسح المجال لوجوده من الناحية الأخلاقية؛ بمعنى أن وجود الأخلاق/ العدالة يقتضي وجود الدين/ الله. ومع ذلك، هناك رؤيةٌ أخرى تنطلق من مشكلة الشر، وهي من أهم المشكلات التي توضح الصلة القوية بين الفلسفة والدين. ووفقاً لهذه الرؤية، لا يمكن لفكرة الإله، بوصفه يتسم بالمعرفة المطلقة والخير المطلقة والإرادة المطلقة أن تنسجم مع واقع وجود الشر. فكما تساءل دوستويفسكي، على لسان إحدى شخصياته الروائية، في رواية «الإخوة كارامازوف»، «كيف يمكن أن يوجد الله مع وجود كل هذا الشر؟».

د. مارلين يونس:

هذه معضلةٌ فلسفيّةٌ مربكةٌ على الفهم. ثمّة أشياء تتجلّى في صورة الجوهر، ونحن ندرك أو نستبصر ما يترتّب عنها من مفاعيل. الجوهر لا يُفسد بما هو جوهرٌ، بل بالأشياء العرضية والطارئة وما ينبعث عنها من انعكاساتٍ. نحن، دائماً، نفسّر الشرّ كنقصٍ في الخير. قد تكون مشكلة الشرّ نوعاً من الاحتجاج الأخلاقي، كما يقول **بيترسون**. سأشرح مقاربةً أخرى، لقبول هذه المفارقة: مفهوم

«الصلب» في الديانة المسيحيّة يشكّل عماد الخلاص وأساس القيامة، سواءٌ صدّقنا أم لم نصدّق، آمنّا أم لا، هناك شيءٌ محيّرٌ، أيضاً، لماذا نعدّ الموت حقٌّ، ولا نقبل أنّ الشر هو اختلالٌ في موازين الحق والعدل؟ يجب الإشارة إلى مسألةٍ مهمّةٍ طالما أنّ الإنسان مركّبٌ من روحٍ وجسدٍ، فمن الضروري الاستدلال بالأفق التجاوزي لكيلا يشعر بفعل الشرّ الذي يسلخ جلد الحياة عنه.

د. حسام الدين درويش:

هل الحديث، هنا، عن منطقٍ غير إنسانيٍّ؛ أي مغايرٍ للمنطق الذي نعيش ونعرفه. وإلى أي حدٍّ يمكن أن نتخلّى عن المنطق؟ وما الغاية أو النتيجة المتوخاة؟

دكتورة كلوديا، كان هناك حديثٌ سابقٌ بيننا عن الدين بوصفه ثابتاً، وعن الفلسفة بوصفها متغيّرةً. وكنتِ تقولين إنه لا يمكن، ولا يجوز، فصل الأفكار الدينية عن محمولاتها العملية ولوازمها التطبيقية. وهذه دائماً متغيّرةٌ. فهل الفلسفة، بالفعل، متغيّرةٌ دائماً؟ ألا نقول إن الفلسفة كلاسيكيةٌ، بمعنى إنها عابرةٌ للتاريخ؟ ألا يوجد ما هو ثابتٌ في الفلسفة؟ ألا نقول: الأسئلة الفلسفية خالدةٌ ولا تتغيّر. فسؤال «ما العدالة؟» موجودٌ، دائماً، بهذه الطريقة، بهذه الصيغة. فإلى أي حدٍّ يمثّل الدين، بالفعل، الثبات، وتمثّل الفلسفة التغير؟

د. كلوديا ناصر الدين:

طبعاً، الدين، أيّ دين كان على الإطلاق، في أصوله ومبادئه،

يمثّل الثابت الأبدي. يعني: الله موجودٌ في الأمس، واليوم، وغداً، الله موجودٌ. الفلسفة كمفهومٍ متغيّرٌ. لا أتحدث عن الأسئلة الفلسفية. الأسئلة الفلسفية متغيّرةٌ جداً. المفهوم الفلسفي متغيّرٌ، بحسب وضعيّة الإنسان. طبعاً، منذ بدأت الفلسفة، كانت عبارةً عن سؤالٍ: ما الوجود؟ ما الغاية من الوجود؟ ما الإنسان؟ إلى آخره. فلسفات جُاءت بعدها فلسفات الحداثة غيّرت هذا المفهوم، قالت: الإنسان هو العقل، الحقيقة توجد في العقل. الإنسان يهمّه البحث عن الحقيقة داخل العقل. هذا التغيّر، هذه الانعطافة الأولى. الانعطافة الثانية، وهذه تحدّث عنها الكثير من الفلاسفة والعلماء، وعلى رأسهم **ماركس** و**فرويد**، عندما هُزم الإنسان. الإنسان ليس مركز الكون، هو شيءٌ صغيرٌ جداً. سيتفكر في ما بعد: الإنسان ما بعد الواقع، ما بعد الزيغ. وهنا الأسئلة تغيّرت، وتضرّرت الحقيقة التي كانت واحدةً، إما في الميتافيزيقا، وإما في الواقع. ولكن ما بعد الحدث، أصبحت هناك حقائق متعدّدةٌ، متشظيّةٌ. لم تعد هناك حقيقةٌ. إذن، الفلسفة تراعي المتغيّر الظرفي للوجود الإنساني، للظروف الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية. كل شيء تكتبه الفلسفة وتسأل فيه.

د. حسام الدين درويش:

هل يجسِّد الديني منظومةً لما يجب أن تكون؟

د. كلوديا ناصر الدين:

الدين يرزح بين «ما يجب أن يكون» و«ما يفعل الدين». هل

يستطيع أحد أن يفسّر ما طبيعة الدين؟ وأن يقبض على طبيعة الدين؟ هذه ورطةٌ كبيرةٌ، هذه قضيةٌ غامضةٌ جداً. ما الدين؟ هل يستطيع أحدٌ أن يقول لي ما الدين؟ نحن نحاول تعريف الدين.

د. حسام الدين درويش:

لا نشكو من قلّة الإجابات عن هذا السؤال، بل بالعكس، ربما نشكو من كثرة الإجابات عن سؤال «ما الدين؟»، فهناك إجاباتٌ كثيرةٌ.

د. كلوديا ناصر الدين:

كرسالةٍ، الدين من المسلّمات العقائدية الجامدة التي لا تقبل النقاش، هذا في الجانب النظري من الدين. أعود وأقول: ليس في الجوانب التطبيقية والعملية للدين. ماذا يفعل؟ يسهّل اللوازم التطبيقية، لكي تكون مقبولةً على المنطق العمومي، عند الناس، عند عموم الجماهير. أنا، مثلاً، إذا قالوا لي: «تحجّبي»، أنا مسلمة، سأسأل مئة سؤالٍ قبل أن أتحجّب. بينما جارتي التي تخاف، التي تعيش بالخوف؛ لأن شعور الخوف هو أقوى المشاعر الثلاثة (بين المحبة والغضب)، ستقوم، بالفعل، من أجل السيطرة على سلوكها. يعني، يُستخدم التشغيل الديني من أجل القبض والسيطرة على سلوك الجماهير. الفلسفة لا تفعل ذلك مطلقاً، بل تفتح الفضاء الحرّ للنقاش، للتفكّر، للتحدي. التدين هو أمرٌ فرديٌّ وشخصيٌّ بحتٌ، يعنيني أنا، ولا يعني غيري. الدين مادةٌ موجودةٌ تفرض نفسها بطريقةٍ مختلفةٍ.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً. معك حق في القول إن تعريفات الدين مختلفٌ عليها. وأرجِّح أن مؤمنين ومتدينين كثر لا يرون أن الدين «جامد» أو حتى «ثابت». وكلمة «جامد» تتضمن حكمً معياريّاً مسبقاً، في حين يُفترض أن يقدِّم التعريف حكماً تحليلياً وصفياً، يعني مثلاً: الدين هو إيمان، الدين هو أخلاقيات ومنظومة عقائد ...إلخ. قلت إننا نشكو ربما من كثرة الإجابات، وليس من قلّتها.

د. كلوديا ناصر الدين:

أقصد من وجهة نظرٍ تفكيكيةٍ.

د. حسام الدين درويش:

على الأقل، ما أعرفه عن دريدا وبول دو مان، وهما أبوا التفكيك، أنهما لم يريا الدين بهذه الطريقة مطلقاً.

د. كلوديا ناصر الدين:

لا أقصد تفكيكاً، بالمعنى الشائع، بل أقصد أنني أفكّر من وجهة نظرٍ إبستيمولوجيةٍ معرفيةٍ. وبالمناسبة، كثيرٌ من الأشياء عن التلاقي والاختلاف بين الدين والفلسفة.

د. حسام الدين درويش:

دعيني أنتقل إلى الدكتورة نادين، لأسأل سؤالاً يشغلني، ويتعلق بصلب الموضوع. من خلال ما قدّمتهِ، يبدو أن هناك حاجةً لدى الدين إلى الفلسفة. وتتكامل تلك الحاجة مع حاجة الفلسفة إلى الدين. إذا استخدمنا هذه الفكرة مدخلاً للقيام بمقارنةٍ عامةٍ بين

الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية. أنا أزعم - ولديّ انطباعٌ، وممكن أن يكون هذا أطروحةً، وهذا ما سأُسألكِ فيه - أنه في الفلسفة الإسلامية، الاتجاه العام هو «شرعنة» الفلسفة من خلال الدين. إذا سألنا، مثلاً، سؤال ابن رشد، فهو بحثَ من خلال الدين عن شرعية الفلسفة. أزعم، في المقابل، أن الاتجاه العام في الفلسفة المسيحية كان «عقلنة» الدين، يعني: توما الأكويني، لم يبحث إن كانت المسيحية تسمح بالفلسفة أم لا، بل سأل: هل هناك براهين عقليةٌ منطقيةٌ على وجود الله؟ واستخدم براهين أرسطو. إذن، هذا هو الانطباع العام، الذي يمكن أن يُقال إنه يسم العلاقة بين الاثنين. فما رأيك في هذه المسألة، وأنتِ متخصصةٌ فيها؟

د. نادين عباس:

بالنّسبة لي، الدّين يحتاج إلى الفلسفة؛ أي إلى العقل والمنطق، لفهم النّصّ الدّينيّ وتفسيره، ومعرفة حدود العقل في ذلك. أمّا الفلسفة، فهي، برأيي، مستقلّةٌ ولا تحتاج إلى الدّين. ويمكنني أن أبيّن حاجة الدّين إلى المنطق والفلسفة (وأنا أقصد أدوات الفلسفة ومناهجها) من خلال النّقاط الآتية:

أوّلاً- الدين، أي نصٍّ دينيٍّ، سواءٌ أكان النّصّ القرآني الموحى، أم الأناجيل - وطبعاً هذه قصّة أخرى، فهي ليست كلاماً موحى، كالقرآن - يتوجّه إلى الإنسان الّذي يقوم بالتّفسير. وإذا لم يفسّر الإنسان الدّين أو لم يشتغل عليه، فمن سيقوم بذلك؟ لا

أعتقد أن هناك كائناً آخر يمكنه أن يقوم بذلك. أقصد بكلامي هذا أنّ النّصّ الدّيني يحتاج إلى العقل لتفسيره.

ثانياً- الفيلسوف **يحيى بن عدي**، في كلامه عن «التثليث»، لم يلجأ إلى ذكر آيةٍ واحدةٍ من الإنجيل لإثبات التّثليث. كان كلامه عقلانياً بحتاً، وهو مسيحيٌّ، مؤمنٌ بمسيحيّته. وهذا يعني أنّ العقل قادرٌ على تفسير الأمور الأكثر تعقيداً وصعوبةً، أعني عقيدة التّثليث.

ثالثاً- من خلال يحيى أيضاً، أبيّن أنّ حدود العقل أكبر ممّا نتخيّل أو نعتقد. فيحيى يقول إنّ العقل يمكن أن يُدرك الله ويتحد به؛ لأن ماهية الله أنّه «عقل». فبإمكان الإنسان أن يصل إلى معرفة الله والاتّحاد به، وهي معرفةٌ فرديّةٌ خاصّةٌ بمَن يختبرها، وقد نَعَم بها الأنبياء والقدّيسون. وكذلك **الغزالي** يخبرنا أنّه خرج من أزمته بنورٍ قذفه الله في صدره. فأنا أحترمهما، سواءٌ اقتنعت بتجربتهما أم لم أقتنع. وقد ذكرتُ هذَين المثالَين لأبيّن أنّ حدود العقل والفلسفة هي أبعد ممّا نتصوّر.

رابعاً- صحيحٌ ما ذكرتَه، أنّ الاتّجاه العام في الفلسفة الإسلامية هو «شرعنة» الفلسفة من خلال الدين. أمّا الاتجاه العام، في الفلسفة المسيحية، فكان «عقلنة» الدين. لكن، في الحالَين، العقل هو الأساس، هو الّذي يتفلسف، وهو الّذي يفسّر النّصّ الدّيني؛ أي إن الدّين يخضع للمنطق والعقل، لا العكس. فالدّين الإسلاميّ، أيضاً، في مواضع كثيرةٍ يحتاج إلى عقلنةٍ، مثل فهم الوحي، أو تفسير آياتٍ كثيرةٍ في القرآن، مثل الاستواء على

العرش. أضيف إلى ذلك أمراً أخيراً هو أنّ دارسي الدّين المسيحيّ أو الإسلاميّ يدرسون في مناهجهم الفلسفة (في معظم الحالات).

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً، دعيني أقوم أنا الآن باستدراكٍ ونقدٍ ذاتيٍّ: ما ذكرته، آنفاً، لا ينفي أنه، في الفلسفة العربية، هناك مَنطَقةٌ هائلةٌ، أو فلسفةٌ هائلةٌ للدين. يعني، إذا أخذنا، مثلاً، الفارابي، حتى الدين الذي يقدمه هو دينٌ فلسفيٌّ أكثر مما هو دينٌ إيمانيٌّ. وقد وجدت أنه من المناسب الحديث عن الاختلاف المذكور بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسحية، في خصوص العلاقة بين الدين والفلسفة، في صيغةٍ مثنويةٍ، أو ثنائيةٍ قطبيةٍ، حتى نقوم بتفكيكها.

الآن، سأنتقل إلى الدكتور خالد، لأطرح إشكاليةً، بطريقةٍ مستفزّةٍ قليلاً، بالمعنى الإيجابي: إنها إشكاليةٌ مستفزّةٌ للفكر والتفكير والتفاكر. يعني، إلى متى سنبقى نفترض - أو دعني أقول نفرض - الرؤية الدينية التي تقول إننا، جميعاً، بحاجةٍ إلى الدين، ولا حياة (معقولة) لنا من دونه، وأننا، جميعاً، بحاجةٍ إلى الله، ولا نقدر على الحياة والخلاص من دونه؟ هذه رؤيةٌ دينيةٌ، لكن إلى متى نبقى نفترضها ونفرضها؟ أليس من المفترض والمعقول أن البشر يمكن أن يعيشوا حياةً طبيعيةً، فكريةً، صحيةً، سليمةً، من دون أن يكون عندهم الله أو الدين؟

أنتَ صعَّدت أكثر، من خلال حديثك عن الحاجة إلى فلسفة

الدين، وصار الحديث عن موقفٍ، ووعيٍ بالموقف، والوجود الراهن، وأننا بحاجةٍ إلى الدين وفلسفة الدين لتكوين هذا الوعي. ومعك، ينتقل النقاش من الحديث عن «ضرورة» أو «فائدة» الدين؛ أي إلى إمكانية أن يُسهم الدين أو الرؤية الدينية في اطلاعنا على أشياء، أو تغذية معرفتنا، أو تنويع الرؤى. لماذا هذا الإصرار على أنه بغض النظر عن كوننا مؤمنين أو غير مؤمنين؛ فنحن بحاجةٍ إلى الدين، شئنا أم أبينا، وعينا ذلك أم لم نعِه؟

د. خالد كموني:

قلت إن هناك حاجة إلى فلسفة الدين؛ لأن حدوث الدين هو موقفٌ «يُدين» الإنسان. يعني: الإنسان، عندما يعجز عن شيءٍ، يرى نفسه قد ضلّ، لذلك ينقذ نفسه كل مرةٍ بالفلسفة. يعني: يتفلسف كل مرةٍ، لكيلا يكون متديناً. هذا ما طرحته. فالإنسان لا يريد أن يكون متديناً، بل يريد أن يكون خالقاً في هذا الكون، يريد أن يصنع الكون، يريد أن يكون هو من «العالمين». «العالمين» يعني: يعلّم هذا الكون. وعندما يعلّم هذا الكون؛ أي يعرف علاماته، يعني يميّز نفسه بأنه: «أنا لستُ حيواناً، ولستُ جماداً، أنا أعلم هذا الكون. إذن، هذا الكون خاضعٌ لي»، في كل مرةٍ، يحتاج الإنسان إلى فلسفة الدين.

لكي أخرج: «أن أعطى»، أو «أُعطي»، أو «قُلتُ: إنّه وُجد»، و «قُلتُ: انفتح»، و«قُلتُ: حَدَث»، و«قُلتُ: هو في الإنية». هذه هي الحيثية العربية الرهيبة: الإنية، والهِدية، والمطارح. والعربي لا

يقول «كينونة»؛ لأنه لا وجود للعدم عنده؛ فلا اعتبار عنده للعدم، بل اعتبارٌ دائمٌ للوجود، دائم للظهور، دائم للبيان. وأي خفاءٍ لا وجود له. ولذلك، فإن هذا الظهور الدائم يقتضي منه موقفاً دائماً. فالموقف الظاهراتي الذي ظهر عند الفارابي في موقفٍ رهيبٍ، حيث تكلّم عن أن الفلسفة قبل المِلّة. قال: «الفلسفة قبل المِلّة»، في إثبات جدوى حضور الإنسان. وعندما طُرح السؤال: «هل الدين أو الفلسفة؟»، قُلتُ: إنّ الموقف الحضوري هو حضور الإنسان. الإنسان، من حيث هو، كائن حضورٍ أنطولوجيٍّ؛ أي ليس أيّ إنسان. ولهذا، من أين نفهم الدين؟ هل فلسفة الدين للعوام مثلاً؟ أو أن الدين موقف يجرؤُ عليه من لا سؤال لديه؟ كيف يتدين الإنسان إذن؟

فلو عاد الأمر إليّ، وأنا أوزع الأديان، لما قبلت بتلك العواطف. يجب أن نناقش، كل الوقت، من يؤمن بي، ومن يؤمن معي. لذلك، فالسؤال هو الأساس، وطرح هذا السؤال هو الذي يُبقي الإنسان، كما قلت، حاضراً وموجوداً. لذلك، ليس الدين هو الموجود الحقيقي، بل الإنسان. الإنسان هو الذي يسأل دوماً، والدين ورطةٌ فكريةٌ؛ ورطةٌ، لا بمعنىً سلبيٍّ، بل من حيث هي صورةٌ فكريةٌ. لماذا هي ورطةٌ فكريةٌ؟ لأن كل مرةٍ يضعف الإنسان، يجد نفسه متديناً. أنا هذا الذي قلتُه: لا يمكن أن ننجو منه.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً، السؤال الثاني يتعلق بمدى معقولية وضرورة

الانتقال في دراسة العلاقة بين الفلسفة والدين عموماً، أو بين الديني واللاديني، من المنظور المعرفي إلى المنظور الأخلاقي أو المنظور الوظيفي؟ تعلمون أن هناك كثيراً من غير المتدينين، أو الفلاسفة، ينظرون إلى الدين بوصفه مسألة أوهامٍ، على الطريقة الماركسية؛ بمعنى أنه يجب التخلّص من هذا الدين كي نتقدم ونتحرر، وغير ذلك. ولدينا هذه الرؤية لدى صادق جلال العظم في الستينيات والسبعينيات، على سبيل المثال، ومفادها: دعونا نتخلص من هذا الدين، لنتمكن من التقدم والتحديث أو «التعصرن». طبعاً، المقاربة المعرفية قد لا تكون في صالح الطرفين. الدين قد يقول للفلسفة: «أنتِ الزمي حدّك، أنتِ استنطاقٌ للضعف، أنتِ ضعيفةٌ، وأنا الدين، أنا الذي أقدّم لك، ما ينقصك أنتِ!».

السؤال، هنا، هو: هل يمكن للطرفين أن يوجدا ويتواجدا معاً؟ وهنا، تُطرح «المقاربة الوظيفية»، وأفضّل أن أبدأ بها. فالمقاربة الوظيفية لم تعد ترى الدين مجرد مسألة أوهامٍ، أو تغريبٍ عن العالم، بل ترى أنه مصدرٌ من مصادر أخلاق الناس الإيجابية. فإلى أي حدٍّ يمكن أن نُعرّف الدين أخلاقياً؟ هل هناك تعريفٌ للدين ينفي وجود الأخلاق فيه؟ وهل تكفي الأخلاق؟ وما نوعية الأخلاق؟ وإذا كانت الأخلاق أمراً أساسيّاً في الدين، إلى أيّ حد، وبأي معنى، يمكن للدين أن يكون مصدراً أخلاقيّاً؟ وقد يُختزل الدين، أحياناً، في طقوسٍ وعباداتٍ، فقط. سؤالي المتأسس

على انطباعٍ - وقد يكون بحاجةٍ إلى تصحيحٍ - أن النظرة التي قدّمتِها نقدية أو انتقادية للدين لهشاشته من المنظور المعرفي. لكن، ماذا عن المنظور الأخلاقي؟ ألا يمكن أن يكون الدين مصدراً أساسيّاً للأخلاق؟ هنا، المقاربة العملية يمكن أن تكون مفيدةً وتُقارب بين الاثنين، بحيث ننتقل في مقاربة الدين - كما فعل كانط - من سؤال «ماذا يمكن أن نعرف؟» إلى سؤالي «ماذا ينبغي أن نفعل»، و«ماذا يجوز أن نأمل؟». وهنا يمكن القول، مع ريكور، الذي تحدثت عنه الدكتورة ميادة: إذا كان الإيمان هو ما يُفرّق بين الدين والفلسفة، فإن ما (يمكن أن) يجمع بينهما هو ثيمة الأمل. ما رأيك؟

د. كلوديا ناصر الدين:

في المنحى الأخلاقي، أكيد يلتقي الدين والفلسفة. الإنسان، أول شيءٍ، لماذا؟ الوظيفة الذرائعية للدين التي يُقدّمها للإنسان حين يصطدم بأصعب مشكلةٍ مستعصيةٍ على الحل، لا أحد يستطيع حتى أن يفكر فيها، ويعجز الإنسان، ويجد نفسه ضعيفاً وهشّاً وخاضعاً، وهي مشكلة الموت. الفلسفة لا تُقدّم أجوبةً شافيةً، مريحةً، مرضيةً. الوظيفة الذرائعية للدين هي أن يُقدّم الإجابة الشافية التي تُريح عقل الإنسان. هذا من جهةٍ. من جهةٍ ثانيةٍ، الجانب الأخلاقي في الدين ضروريٌّ، دائماً، للتصدي لمشكلة الشر. هذا الشر الذي نتج عن التغوّل التكنولوجي، الذي جعل الإنسان أسير التكنولوجيا الحديثة وعبداً لوظائفها ولمنجزاتها، حيث سُلبت إرادته؛ أي اخترع شيئاً،

فأصبح هو عبداً له، يتحكم فيه بدل أن يتحكم هو فيه. هنا، الحاجة إلى الأخلاق التي يُقدّمها الدين: «لا تقتل»، «لا تؤذِ الآخر». مهما كان هذا الآخر، أنا يجب أن أحترمه أخلاقياً، وأحترم اختلافه عني، مهما كان دينه، مهما كانت عبادته، مهما كان لونه أو جنسه إلى آخره. هذا هو الهدف الأساس من الدين: الجانب الأخلاقي.

د. حسام الدين درويش

شكراً جزيلاً، دكتورة مارلين، ألا ترين أنه بدلاً من استنطاق الضعف المعرفي، يمكن أن نقول إن الطرفين يمكن أن يلعبا في الملعب نفسه، ويلعبا مباراةً تكاملية. الاثنان يمكن أن يكونا مصدراً للأخلاق، ومصدراً لوظائف إيجابيةٍ في حياة الإنسان العملية. ليس هناك من ينفي الآخر أو يحدّ منه. ما رأيك؟ بهذا المنظور الأخلاقي بدلاً من المنظور المعرفي التقليدي الشائع؟

د. مارلين يونس:

ثمة تكثراتٌ مهمةٌ لمفهوم الإحساس القائم على الإحساس بالمحبّة والإحساس بالرأفة والتعاطف. وما يُميّز الإنسان هو أنه يستطيع فتح الحوار مع الله. ثمّة أشياء تنعقد في المنطوق الإنساني وأهمّها احتراب الشعور. والمطلوب هو طمأنة القوى المتصارعة، لترتاح في مسرى الرحمة، وتبتعد عن ربط القيم بالأقنعة الزائفة.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً؛ دكتورة نادين، ألا تقتضي أيّ رؤيةٍ أخلاقيةٍ أو معرفيةٍ قبول، بل تقبل، التعدّدية؟ أليس من الضروري أن تكون

العلاقة بين الفلسفة والدين أكثر صحيةً من أن يفرض طرفٌ هيمنته على طرفٍ آخر، أو محاولة إقصائه بطريقةٍ أخرى، على أساس أن الآخر لا يفهم أو لا يعرف ويجب عليه تبني نظرةٍ دينيةٍ أو فلسفيةٍ ما أو التخلي عنها؟ إذن، السؤال هو عن مدى إمكانية استخدام المنظور الأخلاقي، بدل المنظور المعرفي، في تناول العلاقة بين الفلسفة والدين.

د. نادين عباس:

أنا سأجيب، فلسفياً، عن هذا السؤال. فلسفياً، أريد أن أسأل، **أوّلاً**: هل المجتمعات المتديّنة، أو الّتي يسود فيها الدّين هي الأفضل من الناحية الأخلاقية، وهي بخلاف المجتمعات التي قد نُصنّفها على أنها ملحدةٌ أو غير متديّنةٍ. فهل هي مجتمعاتٌ تسود فيها الأخلاق الفاضلة، ويُحتكم فيها إلى العقل؟ وهل، في المقابل، المجتمعات التي قد نُصنّفها على أنها غير متديّنةٍ، أو الأشخاص الملحدين، هل هم أقلّ أخلاقاً، أو أخلاقهم ليست فاضلةً؟

ثانياً: الدين شيءٌ جيّدٌ، وأمرٌ إيجابيٌّ، وهو حاجةٌ في المجتمع. ولكن، أليس العقل قادراً على معرفة الخير والشر؟ على الأقل، بدءاً من المعتزلة، الذين قالوا بإمكانية هذه المعرفة بمعزل عن الدّين. وثالثاً: ما مصادر الأخلاق أصلاً؟

برأيي، يجب أن نركّز على مفهوم الحرّيّة في اختيار الاستناد إلى الدّين أو الاعتماد على الفلسفة. وليتنا نستطيع التّخلّص من

المقارنة بين الفلسفة والدّين، أو على الأقلّ التّخفيف من حدّة ذلك في مجتمعاتنا العربيّة. فالدّين والفلسفة مصدران مستقلّان للمعرفة، يلتقيان في أمورٍ كثيرةٍ، لكنّهما قد لا يتّفقان أيضاً.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً؛ يُؤخذ على الفلسفة والفلاسفة أنهم، يوصلون الناس إلى منتصف البئر، ثم يقطعون الحبل بهم! فأنت طرحت السؤال من دون أن تقدمي إجابات عنه. وقد يكون سؤالك بلاغيّاً/ خطابيّاً؛ أي أن الإجابة عنه واضحة. ولكن، حتى إن كان بلاغيّاً، فهو، في رأيي، مسألةٌ إشكاليةٌ. فهل المجتمع المتديّن أقلّ أخلاقاً؟ هل هذا سؤالٌ استنكاريٌّ؟

د. نادين عباس:

سؤالي، ببساطةٍ، استفهاميٌّ استنكاريٌّ. يعني، هل المجتمعات التي تدّعي الدّين أفضل؟ بالنسبة لي؟ أكيد، لا. وهل المجتمعات التي غاب عنها الدّين، أو نحن نحبّ أن نصفها كذلك، أخلاقها غير جيّدةٍ؟ أيضاً، لا.

د. حسام الدين درويش:

دكتور خالد، إن مسألة إحلال المنظور الأخلاقي تعطي بعداً أعمق. فقد لا يكون مهمّاً إذا كان الشخص يؤمن بإلهٍ واحدٍ أو أكثر، أو لا يؤمن بوجود أي إلهٍ، أو يؤمن بعدم وجود إلهٍ. فما يهم، بالدرجة الأولى، تأثير ذلك الإيمان أو اللا-إيمان في العلاقة العملية مع الناس، وفي مدى إيجابية أو سلبية تلك العلاقة. هل

هناك ضرورةٌ للتركيز على الاختلاف في الجانب المعرفي، أم إن المهم هو كيف يظهر ذلك الاختلاف في الجانب الأخلاقي والعملي.

د. خالد كموني:

لنبدأ من الحدث. فرضاً، الحدث الأخير: الحرب التي جرت، وعن وعيٍ فلسفيٍّ للحق. في مجتمعاتٍ متحاربةٍ، دينيةٍ: يهوديٌّ مسلمٌ، أو عربيٌّ يهوديٌّ، أو ما شابه. كل طرفٍ، إذا نظرنا إليه، من الناحية الأخلاقية المُسبَقة، يكون الحق معه. أمّا من الناحية التي يجب أن ننطلق منها، فهي، فعلاً، مجال الفلسفة، إن قلنا هي فلسفة الدين، أو النظر إلى الدين كمعطًى من جملة معطياتٍ أخرى، كمعطى العيش في حد ذاته. فإذا كنا نسأل: ما الحدث الذي جرى مؤخراً؟ الحدث هو الحرب، وكل طرفٍ يدّعي أن الحق معه باسم الدين. فبن غفير، على سبيل المثال، يظهر نفس الشدة والصلابة مثل أبي عبيدة، من الناحية الثانية.

لكن المسألة تتعلق بإقحام الدين في مسألة «الحق»، في حين أنّ هذا «الحق» لا يُعاش فعلياً. الادعاء اليهودي، مثلاً، لا يُعاش. الإنسان الإسرائيلي، ككائنٍ، لا يعيش ككائنٍ دينيٍّ، بل يعيش ويأكل ويشرب ويسكر ويعمل. والكائن الغزّاوي كذلك، ونحن أيضاً. إذن، المسألة تتعلق بفهم نوع «الحق» الواجب فهمه الآن. هذا «الحق» الذي يجب أن نفهمه يستدعي أن يكون الدين فكرةً، عنصراً، لا ندين لها، لا نخضع لها، لكن فكرة تناقش. قلتُ إنّ

الفكرة الأساسية هي أنّ الإنسان «ندّ للنص»، لا يمكنه أن يخضع للنص. الإنسان لا يخضع للنص، بل هو الندّ له. الإنسان هو من يصنع النص، هو من كتبه، هو من فعّله، هو من قام بكل شيءٍ. الإنسان لا يشعر بأنه ضعيف، هو الإنسان الحقيقي بالمعنى الأنطولوجي، هو الذي يتفلسف، ويفهم الكون، ويعيش فيه. وهو الذي يفهم النص. ومن يفهم، هو الذي يملك السلطة.

د. حسام الدين درويش:

هل المنظور الأخلاقي مفيدٌ وضروريٌّ؟ هل له فائدة في فهم العلاقة بين الفلسفة والدين؟

د. خالد كموني:

نعم، من الضروري فهم البعد الأخلاقي. نحن نعيش ضمن أخلاقية عيشٍ؛ أي ضمن مقياس «صح/ خطأ»، «خير/ شر»، «أسود/ أبيض». هذه أخلاقية عيشٍ.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً؛ فلننتقل الآن إلى الأسئلة. سنبدأ معكِ، تفضّلي.

د. ماغي عبيد:

مساء الخير جميعاً، وشكراً لهذا المنتدى الراقي، وللمحاورات والمحاورين على محاضراتهم القيمة وللحضور الكريم.

سؤالي للدكتورة **كلوديا**، بما أنك بدأتِ الحديث. برأيك، هل يحتاج العقل إلى الدين، ليُكمل نقصه المعرفي في مواجهة الغيبيات؟ أم إن الدين مجرد محاولةٍ بشريةٍ لملء فراغات الجهل؟ **كيركيغورد**

وسارتر يرَيان أن الدين يمنح اليقين، لكنه يحدّ من حرية العقل. فهل البحث عن اليقين الديني يعني التضحية بالحرية الفكرية؟ وهل الدين عائقٌ أمام العقل أم محفّزٌ لاستكشاف أعمق للوجود؟

لدي سؤال للدكتورة **مارلين**: هل التجليات الإلهية تكشف عن الله أم تخفيه خلف رموزٍ غامضةٍ؟ وهل يقدم الدين حلولاً للسرّ الوجودي، أم يضع حواجز أمام البحث الفلسفي؟

وسؤالي للدكتورة **نادين**: هل تأويل **عيسى بن زرعة** للنصوص المسيحية جعلها خاضعةً للفلسفة، بدلاً من أن تكون مصدراً للحقائق المطلقة؟ بعض اللاهوتيين يرون أن إخضاع النصوص المقدسة للتحليل الفلسفي يضعف من قداستها أو يحوّلها إلى مجرد نصوصٍ بشريةٍ قابلةٍ للنقد. وإذا كان **عيسى بن زرعة** قد حاول التوفيق بين العقل والدين، فهل كانت محاولته ناجحةً حقاً، أم مجرّد إسقاطاتٍ فلسفيةٍ؟ وهل استطاع الحفاظ على جوهر العقيدة المسيحية، أثناء ذلك؟ وهل تمثّل فلسفته نموذجاً للتكامل بين الدين والعقل، أم إنها تعكس صراعاً خفياً بينهما؟

وسؤالي للدكتور **خالد**: هل يمكن فهم الحاجة إلى الدين بمنهجٍ فلسفيٍّ فقط، دون النظر إلى الأبعاد النفسية والاجتماعية؟ وكيف يمكن التعامل مع الدين في سياقٍ غير فلسفيٍّ، مثل اللاهوت والعلوم الاجتماعية؟ هل تستطيع فلسفة الدين أن تُجيب عن الأسئلة الوجودية، مقارنةً باللاهوت أو العلم؟ وماذا عن فلسفة التديّن؟ أو فلسفة التديّن للدين كما يذهب البعض؟ نحن اليوم نريد التديّن للدين؟

د. زهيدة درويش:

شكراً جزيلاً على هذه الندوة الشائقة والشائكة. لديّ بعض الملاحظات، تعليقاً على ما قالته الدكتورة **مارلين** حول تعريف الدين. انطلقتِ لغويّاً من «religion»، ثم رجعت إلى الأصل اللاتيني لمعنى «relier» بمعنى وصل. لكن في اللغة العربية، الديانة، الدين من «دانَ»، «دانَ فلانٌ لفلانٍ». ومن ثم، في اللغة العربية، مفهوم «الدين» يتضمّن، ضمناً، نوعاً من الخوف. أريد أن أربط ذلك بما قالته الدكتورة **كلوديا**: الخوف أحد الأسباب الموجبة لقيام الدين، أو للإيمان بالله، في الدين الإسلامي خصوصاً. في الديانة المسيحية، كما تفضلتِ، هناك ثلاثة عناصر: المحبّة، الخوف، والإكراه. لكن في الإسلام، «لا إكراه في الدين»، هناك المحبّة، الخوف، الكراهية.

الدين المسيحي، بخلاف الإسلام، لا يقوم على الخوف، بل على المحبّة. واستطراداً، ومن باب المقارنة، تطرقت الدكتورة **نادين** إلى مفهوم «التثليث» عن الصفات الثلاث. والصفات لا تعني الجوهر. ففي الإسلام، لله 99 اسماً، وهذه الصفات ليست هي الله ذاته، بل هي المتحوّل في الله. واستطراداً: الثابت والمتحوّل. النصّ ثابتٌ، والقراءة متحوّلةٌ. النصّ هو كلام المطلق للنسبي، يخاطب النسبي. ولذلك، فإن دخول الفلسفة إلى النص ضروريٌّ؛ لأنها تدير العلاقة بين المطلق والنسبي.

آخر ملاحظة: تكلّمنا عن علاقة الفلسفة بالدين، وعلاقة

الفلسفة بالتصوّف. التصوّف هو نتيجةٌ لفطرة الإنسان الذي يحتاج إلى تجاوز نفسه لكي «يوجَد». من هنا، فالصوفيّة هي إحدى الطرائق لتجاوز الذات نحو الجوهر المطلق، الذي لا نصل إليه، والذي يبقى دعوةً إلى التجاوز. وأختم بالتعريف الفلسفي، أو بالتعريف الشعري: قال أحدهم إن الفلسفة هي فنّ السؤال، أو إنها تعريةٌ، الفلسفة هي التجاوز. وأودّ القول، كاختصاصيةٍ في الشعر، ولستُ فيلسوفةً، إنني أؤمن بأن الشعر هو، أيضاً، فنّ السؤال، فنّ التعريّة، وفنّ التّجاوز، شكراً لكم.

د. ساري حنفي:

لقد استمتعت كثيراً بالمداخلة الرشيقة، رغم الدسامة المادية. في الحقيقة، أشعر بمأزقٍ، حين أودّ الخروج بخلاصةٍ من كلّ ما سمعته. المأزق يتمثّل في أنّ سؤال الوعي يتقاطع مع أمرين: الفلسفة والدين، الدين والعلمانية. وغالباً ما يُطرَح هذا السؤال وكأنّ أحد الطرفين أفضل من الآخر. بالفعل، الحداثة قامت على التمايز، ومن ثمّ بات من الضروري التفكير في كيفية عمل هذه العناصر معاً، رغم تمايزها. لكن، في رأيي، في زمن ما بعد الحداثة، للخير كما للشر، بدأت هذه التمايزات تتلاشى. خذ مثلاً اللاهوت السياسي، كما طرحه **كارل شميت**، نرى اليوم في الليبرالية، التي تُرفع شعاراً بأنها تفتح المجال لكلّ الأسئلة، أنّ الأمر ليس كذلك؛ فبعض الأسئلة ممنوعٌ طرحها، كما رأينا في حرب الإبادة على غزة. إذن، ليست كلّ الأسئلة مفتوحة. السؤال،

إذن، كيف يتشكّل الجمود داخل الفلسفة كما في الليبرالية، وفي الفكر الديني أيضاً؟ وكيف يحدث التحوّل لدى الطرفين؟ وما الشروط التي تُتيح ذلك؟ هذا هو تعليقي، وأحب أن أسمع رأيكم فيه.

أعتقد أنّ علينا تجاوز الوهم القائل إنّ الوعي يحوي، دائماً، المساواة أو الأفضلية. تاريخياً، بعض المدارس الفلسفية تعاملت مع الدين، كما فعل الدين مع الفلسفة. إذن، كيف يمكننا الخروج من هذه الهرمية المتأصّلة في تفكيرنا؟ أودّ أن أقول، اليوم، إنّه من الأهم أن ندرك أن الحدود لم تعد واضحةً بين الفلسفة والدين. الجميع مدعوٌّ إلى التواضع، وإلى الاعتراف بأنّ الجمود يمكن أن يصيب الطرفين، وأنّ الحيوية، أيضاً، ممكنةٌ في كليهما. فلنرَ أين تكمن الحيوية، ولنشتغل عليها، معاً.

د. سعد كموني:

شكراً لهذا المحفل الرائع، ولهذه النخبة الطيبة. خطر في بالي سؤالٌ: عندما تحدّثتم عن الأخلاق كمرجعيةٍ للتصالح أو للحوار، وجهاً لوجهٍ، بين الفلسفة والدين، بدلاً من الحوار ظهراً لظهر، ما المقصود بذلك؟ ومن أين تأتي الأخلاق؟ هل الدين فعلاً هو مصدر الأخلاق؟ أم إن الدين والأخلاق يتقاطعان في مصدرٍ واحدٍ، هو مصلحة الإنسان في علاقته بالوجود؟ الفلسفة، في رأيي، مهمتها تعميق الأسئلة في هذا المجال، وكلما تعمّقنا في الأسئلة، ازددنا حيرةً وازددنا وضوحاً. لذلك، لا أوافق على أن تكون الأخلاق

مرجعيةً للمصالحة بين الدين والفلسفة. وليس هناك مشكلةٌ في أن يستمر الصراع بين الدين والفلسفة؛ وليس من همٍّ يشغلنا اسمه «التصادق» بين الدين والفلسفة، وأن يكون الدين منطقياً أو لا يكون، فهو حاكمٌ ومنتجٌ لكثير من مشكلاتنا. وكذلك الفلسفة، ليس مطلوباً منها أن تعتمد على الغيبيات، أو أن تجيب عن أسئلةٍ يطرحها الدين. أما عن الطريق أو الصراط المستقيم، فلا أدّعي معرفته. ما أعرفه، فقط، هو أنني أقبل التحدي، وشكراً.

د. تاليا عراوي:

سأكون سريعةً جداً. وجهة نظري أمام ثنائية العقل والدين، كأنهما نقيضان، وهذا ما استشعرته في الحديث. النقطة الثانية، لا يمكننا أن ننظر إلى الإنسان بصفته مجرد عقلٍ مفكِّرٍ فقط؛ لأننا لا نستطيع أن نفصله عن أبعاده الأخرى. لكن أكثر ما أقلقني هو هذا الطرح: لماذا ننظر إلى الدين كأنه نقيضٌ للعقل؟ مع أن الاثنين يمكن أن يتكاملا، بل هما مكوِّنٌ واحد. ثم إننا في نقاشنا حول الدين، لم نتفق بعدُ على ماهية الدين الذي نتحدث عنه. وأنا، باختصارٍ، أرى أن الدين هو «معرفة» أو «اعتراف»: أنا أعترف بأن هناك خالقاً. ولا أعتقد أن الخوف هو الأساس، كما تفضلتِ. فمثلاً رابعة العدوية تحدثت عن الحب لا عن الخوف.

الأستاذ أسعد بشارة:

شكراً جزيلاً، وشكراً على هذه الدعوة الكريمة لحضور هذا اللقاء الثريّ. أودّ، فقط، دكتور، أن أطرح سؤالاً حول موضوع

العلاقة بين الإنسان والنص: كأن الإنسان، كما تفضلت، هو الأب للنص، لكن هذا «الابن» يتبين، أحياناً، أنه أقوى بكثيرٍ من خالقه. ولذلك، أطرح استفهاماً حول مفهوم أن يكون الإنسان، دائماً، أقوى من النص. لم تثبت التجارب، في أي لحظةٍ، أن هذا «الجدار الصلب»، النص، يمكن التعامل معه، بسهولةٍ، حتى لو بطريقةٍ أبويةٍ. النص بقي صامداً، وأعتقد أن قدرته على الصمود قد تكون لا متناهية.

د. كلوديا ناصر الدين:

السؤال الأول سأجيب عنه بسؤالٍ أصغر منه: ما الذي يحدّ من حرية العقل، إذا ما أراد أن يخوض للإجابة عن الأسئلة الميتافيزيقية؟ أنا لا أجد حدّاً لإطلاق العقل، لكن إذا أراد أن يرتاح، فإنه يلجأ إلى الإجابات الدينية.

السؤال الثاني عن «الكراهية»: في الدين المسيحي، عندما يقومون ببعض الطقوس أو في الصلاة، مثلاً، يقولون: «ربّنا، لا تُوقعنا في التجارب». لكن من الذي يوقع الإنسان في التجارب؟ الشيطان، النفس، إبليس؟ هناك دوماً «عدوٌّ مخفي»، والكراهية تتوجَّه إلى هذا العدو المخفي الذي يقيّد الإنسان. أما بالنسبة إلى الأخلاق، فالسؤال هو: هل يحتاج الإنسان إلى الأخلاق؟ هل الإنسان العادي، الذي لا يستطيع أن يستنبط معايير قيميّةً ذاتيةً من عقله الواعي، يستطيع أن يحدِّد أو يميّز بين الخير والشر؟ أم إنه يحتاج إلى من يقدِّم له هذه المعايير القيمية، لكي يستند إليها، وتصبح، بالنسبة إليه، صراطاً مستقيماً؟

الدين يتوجه إلى الفضاء العمومي، لا إلى كل الناس. والفلسفة، برأيي، تتوجه إلى النخبة، لا إلى الجميع. أنا أصرّ: الفلسفة ليست للكل، بل هي للنخبة. أنا، كفيلسوفٍ، أتعامل مع النص بطريقةٍ مختلفةٍ عن الإنسان العادي. نعم، الإنسان العادي ينتمي إلى مجتمعٍ معينٍ، وخاضعٌ لظروفٍ اجتماعيةٍ. شكراً.

د. خالد كموني:

النص، دائماً، لا يضعف أو يكبر؛ فمن يحدد أهميته، الآن، هو الإنسان. فعندما حدثت نهضةٌ حضاريةٌ في مجتمعاتنا، لم تهمل النص، بل اهتمت بالإنسان، فعرف ما يريد من النص أولاً، ثم قرأه وفق حاجته. بمعنىً آخر، تعامل معه بطريقةٍ موضوعيةٍ، ولم «يجوِّفه»؛ لأنه تفاعل معه، بعلوم عصره، وهي أدواتٌ أدق من علوم الماضي في فهم النص. لذلك، عندما عاصر نفسَه، ووعى الحدث الذي هو فيه، تجاوز النص. أعطيك مثالاً: النص يقول إن لك حقّ التظاهر، فإذا واجهتَ مشكلةً، لديك الحق في التظاهر. لكن لماذا لم يتظاهر الشعب العربي المسلم، كلّه، احتجاجاً على الحرب؟ في الغرب، الناس تظاهروا. أما العرب، فلم يفعلوا. مع أنه لدينا نصٌّ يجيز التظاهر. لكن النص، هنا، لم يكن ذا جدوى؛ لأن «الموقف الحضوري» أقوى. إن استعادة الحضور الحقيقي للنص، هو ما نفعله الآن. ولهذا، عدنا إلى القول بضرورة فلسفة الدين، وهي ليست «ديناً» بحد ذاته، بل فلسفة للدين أو تساؤل حول الدين أو الفلسفة. إنها انشغالٌ بمفاهيم الأخلاق والمعيشة

التي احتاجت منا استعادة سؤالٍ ظنناه جواباً، لفترةٍ طويلةٍ. فاستعادة السؤال هي التي تحدد موقع النص الآن. فالنص لا يكون مهماً، كنصٍّ، إلا إذا عرفناه في حاجةٍ حقيقيةٍ. فإذا لم تكن هناك حاجةٌ إليه، فلا يحضر. وقد قلت ذلك، في البحث: إذا لم يكن للقرآن، مثلاً، حاجةٌ في حاضرنا، فلا يحضر، وليس ذلك معناه الإيمان أو عدم الإيمان، بل لأن لا أحد يعي الحاجة إليه.

د. سعد كموني:

طبعاً، نستحضر الحاجة إليه، سواء كانت موجودةً أو غير موجودةٍ. فما يحدث الآن، على سبيل المثال، وأريد أن أسوق من هذا مثالاً؛ إن الشعارات التي تُرفع الآن من أجل النصر في غزة تُرفع معها آياتٌ قرآنيةٌ وغيره. لا أعرف إن كانت هذه الحرب التي دارت هي حربٌ دينيةٌ، أم حرب تحريرٍ، أم حربٌ ذات هويةٍ وطنيةٍ، أم غير ذلك؛ فحضور النص الديني هنا، هو نوعٌ من الهيمنة.

د. مارلين يونس:

تعليقاً على طرح إنّه لم تعد هناك فكرةٌ عصيّةٌ على الفهم، فليحلّل لي فكرة الموت: هذه المأساة التي ترافقنا طوال حياتنا، إضافةً إلى أفكار الحياة، والحرية، والإرادة. لم نصل بعد إلى تحديدات حاسمة وواضحة لها. وأيضاً مفهوم السلام كيف نشعر به مع التركيبة المزدوجة لشخصيتنا؟ وبالنسبة إلى القسم الأول من سؤال **د. ماغي** عن التجلّيات الإلهية التي تخفي الله وراءها رموزاً.

نحن في قلب شكلٍ من الأبدية، كما يقول **سبونفيل**. إذا كشفت التجليات قد تريحنا، وإذا بقيت غامضةً نعيّنها برموزٍ تبقى حاملةً لأسرارٍ نلجأ إليها وقت الأزمة. نعمل بأدواتٍ معرفيّةٍ تشكل حاجزاً وعائقاً، في الوقت عينه. ما يفعله العلماء ورجال الفكر هو محاولة الكشف عن الأسرار، ومحاولة تحليل مبدأ التناسق الأزلي. لكن لم تستطع الفلسفة ولا الإنسان تقديم المرتجى وكشف الحقائق. أمّا بالنسبة إلى القسم الثاني من السؤال بإمكاننا القول إنّ سرّ الوجود يكمن في السؤال الذي تشترك فيه الفلسفة مع الدين، وهذا يفتح مآلا خلاصيّاً، إذا مرّ عبر الله والإيمان يسمى ديانة، وإذا مرّ عبر العقل والمنطق يسمّى فلسفة.

د. نادين عباس:

سأجيب سريعاً عن هذه الأسئلة:

أوّلاً- إنّ تأويل **عيسى بن زُرعة** للنّصوص المسيحيّة هو محاولةٌ لفهمها بوصفها مصدراً للحقيقة.

ثانياً- إنّ محاولة **عيسى بن زُرعة** التّوفيق بين الفلسفة والدّين هي دفاعٌ عن الفلسفة في وجه منتقديها من جهةٍ، وبيانٌ لأهمّيّة فهم الدّين والعقيدة المسيحيّة بالعقل من جهةٍ أخرى. أمّا عن مسألة الحفاظ على جوهر العقيدة المسيحية، فأقول إنّ **عيسى** عبّر فلسفيّاً عن الدّين المسيحيّ كما فهمه هو؛ أي وفقاً لتفسيره للعقيدة، ولا سيّما التّثليث والتّجسّد. وأنا لا أحكم على محاولته، أو على أي محاولةٍ أخرى، بالنّجاح أو الفشل، فكلّ ما يقوم به الإنسان في

مجال تفسير العقيدة والدّين هو محاولاتٌ أحترمها وأقدّرها. ولا يمكنني، لا أنا ولا غيري، أن نقيّم نجاحها؛ لأن لا أحد يستطيع أن يدرك كنه الحقائق الدّينيّة.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً؛ هناك بعض الأسئلة أو المسائل لم تُتناول، وهي تصبّ في محور النقاش. المسألة الأولى هي واو العطف في عنوان الندوة «الفلسفة والدين». دعونا نفهم الواو، هنا، بأنها تعطف بكل المعاني. تعرفون أن عنوان الكتاب الأشهر (لغادامر) في الهيرمينوطيقا هو «الحقيقة والمنهج». وكان الاعتراض عليه أنه يقوم على تعارضٍ بين الطرفين، إلى درجة أن العنوان الأصَح له، من منظور كثيرين، هو «الحقيقة أو المنهج»، حيث إننا مضطرون إلى الاختيار بينهما. لكن واو العطف في العنوان لا تقول إنه يجب اختيار طرفٍ، بل بالعكس، هي تصل بين طرفين. والتشابك والعطف بين الطرفين، في «مؤمنون بلا حدود»، كبيرٌ، بالتأكيد. فالمؤسسة تهتم بالفلسفة، ونشرت وتنشر كتباً فلسفيةً قحةً، وتهتم بالدين، ولديها كتبٌ دينيةٌ إيمانيةٌ قحةٌ، وكتبٌ تمزج بين الطرفين بكل محبّةٍ. وقد تكون، لدى كثيرات وكثيرين، رؤيةٌ تراتبيةٌ للعلاقة بين الفلسفة والدين، فهل وجود الهرمية مرفوضٌ، من حيث المبدأ، أم إن مضمون الهرمية هو الحاسم في هذا الخصوص؟ فقد يكون هناك تراتبٌ وسلطةٌ لطرفٍ على آخر، لكن ينبغي لها ألا تكون سلطةً، بالمعنى الهابرماسي، أي قائمةٌ على القسر، بل سلطةٌ كتلك

التي تحدث عنها غادامر في نقاشه مع هابرماس، أي نابعة من الحب والاعتراف والتقدير. والتراتب موجودٌ بأشكال شتى، بحيث يكون الدين أعلى من الفلسفة أو العكس. ولحسن التقدير والتخطيط، كانت، في هذه الندوة، وجهات نظرٍ متعارضةٌ، في هذا الخصوص. وبالتالي، الهرمية، بحد ذاتها، ليست مرفوضة.

ثانياً، حاولت في هذه الندوة التركيز على المنظور الأخلاقي الذي يمكن أن يجمع الفلسفة والدين، بدلاً من المنظور المعرفي التقليدي الذي يتضمن مفاضلةً بينهما. وأرى أن المنظور الأخلاقي لا يحلّ محلّ المنظور المعرفي، لكنه يمنحه أساساً لتناوله بطريقةٍ أكثر إيجابيةً وتكاملياً. وبالتأكيد، ما زال هناك كثيرٌ من المسائل المهمة التي ينبغي لأي تناولٍ للعلاقة بين الفلسفة والدين أن يهتم بها، وآمل أنني وأننا، في مؤسسة مؤمنون بلا حدود، سنفعل ذلك مستقبلاً. وأترك الآن الكلام للدكتورة ميادة، ليكون مسك الختام عندها. تفضلي دكتورة ميادة.

د. ميادة كيالي:

شكراً لكم جميعاً. الحقيقة أنّ هذه الندوة فاقت توقّعاتي، وأشكر الدكتور **حسام** من القلب؛ لأنه شجّعني على خوض هذه التجربة بعد انقطاعٍ طويلٍ عن الندوات على أرض الواقع. وقد مررت في حياتي الفكرية بمراحل عديدة من علاقتي بالدين. بدأتُ بالدين التقليدي، بالتديّن الشعبي البسيط، ثم وجدت نفسي أمام أسئلةٍ أوسع عن معنى الدين ذاته. التقيت بالمفكر الراحل **محمد**

شحرور، الذي أعاد إليّ الاهتمام بالنصّ وبقيمته، وحرّرني من كلّ ما تراكم حول النص من سلطةٍ وتأويلٍ. ثمّ التقيت بالمفكّر **عبد الجواد ياسين**، الذي دفعني إلى مرحلةٍ أعمق؛ مرحلة الفصل بين الدين والتديّن، مؤكداً أن الدين هو القيم العليا الثابتة، وأنّ الله متجلٍّ في هذه القيم، أمّا التديّن فهو اجتهادٌ بشريٌّ قابلٌ للتجاوز ولا قداسة له. بعد ذلك، قادتني الرحلة إلى الفيلسوف **فتحي المسكيني**، الذي فتح أمامي أفق «الإيمان الحرّ» وما بعد الملة، وأحببت قوله العميق: «من حقّ كلّ إنسان أن يختار ميتته». ومعنى هذا القول، عندي، أنّ من حقّ الإنسان أن يختار الطريقة التي يؤمن بها بما بعد الموت والفناء، أن يصوغ رؤيته للغيب وللنجاة بملء إرادته، دون إملاءاتٍ أو وصايةٍ من أولئك الذين يزعمون التحدّث بلسان السماء. فالإيمان الحرّ هو ذروة المسؤولية؛ لأنه اختيارٌ نابعٌ من الوعي، لا من الخوف.

وهنا أصل إلى جوهر السؤال: هل هناك أسبقيةٌ أو أفضليةٌ بين الدين والفلسفة؟ عندما درست التاريخ القديم، بعيداً عن الهندسة، اكتشفت أن الإنسان، منذ العصر الحجري الأعلى، منذ أكثر من أربعين ألف سنةٍ قبل الميلاد، يبحث عن معنىً يتجاوز وجوده المادي، عن عالمٍ ما وراء، عن حضورٍ روحيٍّ لا يمكن تفريغه. الإنسان، في جوهره، كائنٌ دينيٌّ يسعى إلى الإيمان، لكنّه، أيضاً، كائنٌ عاقلٌ يسائل هذا الإيمان. لذلك، لا خصومة بين الفلسفة والدين، بل بينهما تصالحٌ ضروريٌّ منذ فجر الوعي الإنساني.

الفلسفة تُفكّر في الله، والدين يُؤمن بالله، وكلاهما يعيداننا إلى الإنسان، في سعيه الأبدي نحو الحقيقة. شكراً جزيلاً لكم جميعاً.

الفصل الثاني
في فلسفة الدين[1]

د. أديب صعب – د. حسام الدين درويش – د. ميادة كيالي

د. حسام الدين درويش:

صباح الخير من مقرّ مؤمنون بلا حدود في بيروت. اليوم، نحن على موعدٍ مع لقاءٍ حواريٍّ، مطوَّلٍ وموسَّعٍ، مع الدكتور أديب صعب، الفيلسوف عموماً، والفيلسوف في مسألة فلسفة الدين خصوصاً. وفلسفة الدين هي موضوع حوارنا اليوم.

دكتور أديب، أنت من روّاد، بل من شيوخ فلسفة الدين في العالم العربي. ونعلم أنّ مسائل الدين، في العالم العربي، إشكاليةٌ؛ لكن الفلسفة، نفسها، أصلاً، موضوعٌ إشكاليٌّ. فإذا اجتمع الدين والفلسفة، صارت الإشكالية أكبر. فلنبدأ إذن من

(1) جرى هذا الحوار في 25 كانون الثاني/ يناير 2025، في مقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود في بيروت. وتجدون التسجيل الكامل له على اليوتيوب:
https://www.youtube.com/watch?v=kkw-Mg17EP8&t=7508s

الفلسفة. أنت تعلم أنّ لها سمعةً سيّئةً، خصوصاً من وجهة نظرٍ دينيةٍ أحياناً، سواء كانت إسلاميةً أو مسيحيةً؛ لأنّ فيها - كما يقال - خروجاً عن الاعتقاد. فما هي رؤيتك للفلسفة؟ وكيف تراها، بصفتك فيلسوفاً؟

د. أديب صعب:

أوّلاً، أنا سعيدٌ جداً لوجودي بينكم، في هذه الجلسة التي أُسمّيها «الصبحيّة» أو «الصباحية الفلسفية». الفلسفة هي البحث العقلي في كل شيءٍ؛ هي نظرةٌ إلى الوجود، ونظريةٌ في المعرفة، إضافةً إلى الفلسفة الأخلاقية والفلسفة الاجتماعية والسياسية والتربوية، وكذلك الجماليات، أو ما سمّاه أجدادنا العرب الاستطيقيا حين نحتوا المصطلح. أنا محبٌّ للاختصار، وحاولت تعريف الفلسفة بأقلّ كلامٍ ممكنٍ، فكانت ثلاث كلماتٍ في وصف الفلسفة، هي: تحديد النطاق والمنطق. في المشادة الكلاسيكية بين الفلسفة والدين، مثلاً، لو حُدِّد نطاق كلّ منهما، لما حصلت هذه المشادة التي يمكن تسميتها مسألةً زائفةً. أجَل، الفلسفة هي تحديد النطاق والمنطق.

د. حسام الدين درويش:

كأنّها هنا، برأيي، تشبه تعريف كانط في نقد العقل؛ أي تحديد نطاق العقل، والحدود التي يجب أن نلتزم بها، والآلية أو المنطق الذي يتّبعه للوصول إلى الحقيقة.

د. أديب صعب:

الحدود والمحدودية في الوقت نفسه. أما السمعة السيئة التي

ذكرتَها عن الفلسفة فترجع إلى عوامل عدّة، منها التعقيد اللغوي. وهذا موجودٌ في العالم كله، ولا سيما في العالم العربي. أما في الغرب فهناك أشخاصٌ ينتمون إلى جماعة التحليل اللغوي، ضمن الفلسفة البريطانية التي وُلدت من رحم **ديفيد هيوم**، حاولوا صناعة الفلسفة بلغةٍ مبسطةٍ. ولعل الفلسفة في العالم الأنكلوسكسوني أقل تعقيداً منها في باقي الغرب.

د. حسام الدين درويش:

وهو له مكانةٌ خاصةٌ في كتبك.

د. أديب صعب:

أنا أنتقده كثيراً، لكنّي أحبه كثيراً. يقولون إن دوائر الفلسفة، أو أقسامها، في الجامعات، تأخذ الطالب لمدّة ثلاث سنواتٍ أو أربع. ففي السنة الأولى، تلقّنه مصطلحاتٍ تختلف عن اللغة العادية، ثم يبدأ، انطلاقاً من هذه المصطلحات، بتصور مسائل وإشكالياتٍ، يتفرغ لحلّها خلال السنوات التالية. هذا، وإن بدا تحديداً كاريكاتورياً، إلّا أنّه ينطوي على شيءٍ من الحقيقة. ومختصر القول أن الفلسفة تتسم بتعقيدٍ لغويٍّ.

د. حسام الدين درويش:

أليس من حق الفلسفة، مثلها مثل أي فرعٍ معرفيٍّ آخر، أن يكون لها مصطلحاتها؟

د. أديب صعب:

بالتأكيد. أنا، مثلاً، في مادة المنهجية التي أُدرّسها لطلابي في

الجامعة، أُؤكد أنّه عند استخدام أيّ مصطلحٍ للمرة الأولى، يجب أن يشرحوا معناه. غير أنّ كثيراً من الفلاسفة لا يفعلون ذلك، بل يفترضون أنّ الجميع سيفهم المقصود تلقائيّاً. وهناك كتّاب يكرّرون ضبط المصطلح أكثر من عشر مرّاتٍ في كتاب لهم أو حتى في مقال، في حين نجد آخرين يوردون في كل فقرةٍ مصطلحاً جديداً، ويقدّمون له تعريفاً قد يختلف، أحياناً، عمّا سبق. وهذا خروجٌ على المنهجية، إذ المفروض الالتزام بالتحديد.

في عالمنا العربي، سوء سمعة الفلسفة كذلك يرد إلى ربط الفلسفة بعدم الإيمان أو اللاإيمان. يتصورون مشادّةً بين الفلسفة والدين.

د. حسام الدين درويش:

أنت لا تتفق مع هذه الرؤية، مطلقاً؟

د. أديب صعب:

أكيد، لا أتفق معها.

د. حسام الدين درويش:

في مسألة سوء السمعة أو السمعة السيئة للفلسفة، يبقى السؤال: إلى أيّ حدٍّ هي سمعةٌ مستحقّةٌ أم غير مستحقّةٍ؟ أنت ترى أنّ الفلسفة يجب أن تكون ملتصقةً بهموم الناس، واهتماماتهم، ومعبرةً عنهم. وهذه رؤيةٌ مغايرةٌ لتلك التي ترى الفلاسفة في برجٍ عاجيٍّ. برأيك: هل كانت الفلسفة، دائماً، بهذا المعنى، أم إنّها، أحياناً، على الأقل، لم تكن كذلك؟

د. أديب صعب:

هناك عاملٌ ثالثٌ كنت أودّ أن أذكره، لكنك سبقتني إليه، وهو القول بأنّ الفلسفة لا فائدةَ عمليةً لها: ما العبرة في أن يقضي المرء وقته في الدراسة، ثم يخرج إلى عالم الكتابة والتأليف أو التعليم، من دون فائدةٍ عمليةٍ واضحةٍ؟ **تي إس إليوت**، الشاعر العظيم، له كتابٌ عنوانه «**فائدة الشعر**»، برهن فيه - بحسب نظريته - أنّ للشعر فائدةً. والفلسفة، بلا شك، لها فائدةٌ عظيمةٌ. أنا أرى أنّ كلّ طالبٍ جامعيٍّ ينبغي أن يدرس مادةً فلسفيةً واحدة على الأقل. فمثلاً، الذي علّمني الحساب، في المدرسة الابتدائية والتكميلية، جعلني أكره هذه المادة، لأنه لم يعرّف فلسفتها. لو أوضح لنا ما هي فلسفة الحساب أو الرياضيات، لكنا أحببناها.

د. حسام الدين درويش:

إذن، الفلسفة، هنا، بمعنى الرؤية العامة، والمنطق، والآلية، والأسس الكامنة، في أيّ مجالٍ؟

د. أديب صعب:

فلسفة العلم، مثلاً، تسأل: ما العلم؟ لماذا العلم؟ ما الفرق بين لغة العلم ولغة النشاطات الأخرى؟ هذه هي الفلسفة.

د. حسام الدين درويش:

هذه أسئلة الماهية، والسببية، والمغايرة. بمعنى أنه لتحديد الشيء، ينبغي أن نعرف ما هو، وما سببه، وما يميّزه عن غيره.

د. أديب صعب:

من هنا، أرى أنّ الفلسفة جزءٌ لا يتجزّأ من أي اختصاصٍ جامعيٍّ.

د. حسام الدين درويش:

ولهذا السبب، يمكن أن نقول إنّ الدكتوراه (PhD) هي «دكتوراه في الفلسفة» في أي مجالٍ؛ بمعنى أنّ صاحبها صار ملمّاً بالأسس والرؤية العامة لفرعٍ ما من فروع المعرفة.

د. أديب صعب:

صحيحٌ، كيفما كانت هي دكتوراه فلسفة، سواء أكانت في الرياضيات أم في العلوم أم في التاريخ أم في أي اختصاصٍ.

د. حسام الدين درويش:

إذا انتقلنا إلى الدين، يمكن القول، من جانبٍ أولٍ، إنّ له رؤيةً إيجابيةً، ولا سيما في المجتمعات المتديّنة، لكن، هناك، أيضاً، رؤيةٌ سلبيةٌ. وأنت، نفسك، انتقدت الرؤية الحداثية أو الحداثوية التي ترى في الدين شيئاً سلبياً. قبل أن نصل إلى النقد والسمعة السلبية، نجد أنّ كتبك، منذ البداية، تحاول أن تجيب عن سؤال «ما هو الدين؟»؛ أي سؤال «ماهية الدين». هذا موضوعٌ متكررٌ في نصوصك، وهو، بحقٍّ، من صميم فلسفة الدين: فما الدين؟

د. أديب صعب:

الدين نظرةٌ إلى الوجود، وإن لم تكن كل نظرة إلى الوجود ديناً او تنتمي إلى دينٍ موحى. قد يكون للمرء ما يسميه الإسلام «الفطرة»، أي القانون أو الناموس الطبيعي، الذي قال به كثرٌ من

الفلاسفة، من أفلاطون إلى الرواقيين، وكثيرٌ من المتصوفة، وما قالت به المسيحية على لسان **بولس الرسول**. فالدين هو نظرةٌ إلى الوجود، إلى الكون والحياة. هناك نظرتان أساسيتان إلى الوجود: النظرة الأولى ترى العالم بلا إلهٍ، بمثابة «كوزموس»، أو كون قائم بذاته، ومكتفٍ بذاته. هذه نظرةٌ مشروعةٌ جدّاً. أما النظرة الثانية فهي العالم مع الله، حيث ينظر المؤمن إلى العالم بوصفه مرآةً تعكس وجه الله. أنا شخصياً، وإنْ كنتُ مؤمناً، فإنني أُعطي للنظرة الكوزمولوجية (الكون القائم بذاته) الأحقية ذاتها التي أعطيها للنظرة الدينية، فلا أقول إن إحدى النظرتين أحقّ من الأخرى. فمن الحقّ أن يرى المرء العالم بلا إله، أو العالم مع إله/ الله. النظرة إلى العالم بلا إله غير منفصلة بالضرورة عن الأخلاق والقيم: قيم الحياة في مواجهة الموت، قيم الرفاهية، قيم السعادة، قيم التنظيم الاجتماعي. الأخلاق ممكنة باستقلال عن الدين.

د. حسام الدين درويش:

كيف يمكن للمؤمن بالله، الذي يرى أن العالم يستمدّ وجوده من (وجود) الله، أن يقول إن من يرى أن العالم يستمد وجوده من ذاته، هو، أيضاً، على حقٍّ؟

د. أديب صعب:

لأنني لا أستطيع أن أبرهن له وجود الله نظرياً عبر المناقشات الفلسفية. والأحرى أن الإيمان تحوُّلٌ (conversion)، وليس نتيجة مناقشةٍ منطقيةٍ تحصل في حياة المرء فيغيّر نظرته إلى الكون،

ويحوّله من كونه قائم بذاته ومكتفٍ بذاته إلى كون مخلوق. أما غير المؤمن، فلا ينظر إلى الكون كمخلوقٍ.

د. حسام الدين درويش:

طيب، الإيمان مؤسِّس للدين. ومن وجهة نظرك، الإيمان بوجود إله، أو بأن الكون يستمدّ وجوده منه، هو أساس الدين. وقد تحدثتَ عن خمسة عناصر للدين؛ أي العناصر الأساسية المشتركة في كل دينٍ؛ ومفهومك للدين يقوم على هذه العناصر الخمسة.

د. أديب صعب:

دعني أوضح كلاماً عن هذه العناصر، حين ألّفتُ كتابي «**المقدمة في فلسفة الدين**»، كنتُ قد نشرت، قبله، أول الأمر، كتاب «**الدين والمجتمع**» سنة 1983، في مطلع شبابي. لم أكن أدري آنذاك، ولا قصدتُ، أن يكون هذا الكتاب فاتحة خماسيةٍ (خمسة كتبٍ متكاملةٍ) في فلسفة الدين. لكن جاء بعده كتاب «**المقدمة في فلسفة الدين**»، وكان، في آخره، قسمٌ بعنوان «مسائل أخرى»، على غرار الكثير من الكتب الفلسفية.

د. حسام الدين درويش:

من أجل توضيح الخماسية المذكورة: الكتاب الأول كان «الدين والمجتمع» (1983)، ثم «الأديان الحيّة»، ثم «المقدمة في فلسفة الدين».

د. أديب صعب:

كان في القسم الأول من «المقدمة» تمهيدٌ طويل حول أديان

العالَم، وفي آخره قسمٌ بعنوان «مسائل أخرى». وقد كتبته، بعدما استأنفت التدريس في جامعة البلمند، عقب قضائي معظم عقد الثمانينات في باريس. وكان رئيس الجامعة آنذاك معلمنا وصديقنا **غسان تويني**، وهو نفسه ناشر كتب دار النهار إلى جانب جريدة النهار. قال لي: «يا أديب، ماذا ستعطينا جديداً؟»، فقلت له: عندي كتاب «**المقدمة في فلسفة الدين**». فلما رآه كبيراً جداً، اقترح تقسيمه إلى كتابين، بل إلى ثلاثة. فكان أن صار القسم التمهيدي كتاباً في تاريخ الأديان، أعطيتُه عنوان «الأديان الحية»، والقسم الأخير (مسائل أخرى) كتاباً مستقلّاً هو «وحدة في التنوع».

د. حسام الدين درويش:

قبل أن ننتقل إلى البحث الفلسفي الخاص بالدين. أنت ركّزتَ، في كتبك، على العناصر الخمسة للدين. فحتى اليوم، في دراسات علم الاجتماع الديني، ما زال يُتحدث عن تمايزٍ أكيدٍ. أنت ركزت على العناصر المشتركة، وليس على الاختلاف. فمثلاً، انطلاقاً من مفهوم الدين «religion» البروتستانتي، ثمة من يتحفظ، حتى الآن، على ترجمة religion بالدين، ويقول إن مفهوم الدين يختلف عن مفهوم religion (البروتستانتي)، حيث هناك، فقط، علاقةٌ عموديةٌ، بينما في العربية، أو في الإسلام، الدين علاقةٌ أفقيةٌ، أيضاً؛ أي بين الناس، ويتضمن شريعةً.

د. أديب صعب:

أنا أقول: من لم يكن له دين طبيعي فطري، فإن كل دينٍ موحى سيكون عبئاً عليه.

أما العناصر الوظيفية المشتركة بين الأديان، كما توصلتُ إليها من دراستي لتاريخ الأديان وإقامة «مقارنة وَصْفيّة» بينها، فهي خمسة. المفكر الإسكتلندي **نينان سمارت**، الذي له تاريخٌ مهمٌّ للأديان، توصل إلى عناصر من هذا النوع بناء على دراسته الخاصة. وكذلك فعل لمؤرخ الروماني **ميرسيا إلياد**. وكان **وليم جيمس**، في كتابه «**تنويعات التجربة الدينية**»، توصل إلى عناصر مشتركة أيضاً. وأنا شخصياً، بناءً على دراستي لتاريخ الأديان، صنّفتُ وجوه الشبه في ما بينها تحت خمسة عناصر.

د. حسام الدين درويش:

أوّلاً، للوصول إلى هذه العناصر الخمسة، أنت اتبعت منهجيةً معينةً، ولم تقتصر على القيام بعرضٍ تاريخيٍّ أو تأريخيٍّ لفلسفة الدين، بل سميت المنهج بـ«المنهج الوصفي الفينومينولوجي»؛ الذي يسعى إلى دراسة الأديان، للوصول إلى رؤية ما هو مشتركٌ بينها. فالدين يتكون من هذه العناصر. هل يمكن أن نتحدث عن هذه العناصر؟

د. أديب صعب:

حسناً. لكي يكون نظامٌ معيّنٌ «ديناً»، لا بد من أن يتضمن نظرةً إلهيةً إلى العالم، بمعنى أن هذا العالم الظاهر ليس موجوداً في

ذاته، ولا مكتفياً بذاته، بل هو خَليقةٌ أو مخلوقٌ. هذا أول عنصر في الدين. وهنا يأتي مفهوم الأُلوهة: فعندما يكون هناك مخلوقٌ، يكون خالق.

العنصر الثاني، لو كان الدين مجرد تنظيرٍ، لما كان ثمة فرقٌ بين الدين والفلسفة. لكي يكون نظام معين ديناً، لا بد من عنصر مهمٍّ جدّاً، هو الطقوس. الطقوس تضيِّق المسافة أو الهوة العظيمة بين الانسان المحدود والله اللامحدود. أجل، في كل دينٍ طقوسٌ؛ مثلاً: المعمودية عند المسيحيين، الختان عند اليهود والمسلمين، وفي الاسلام رجم الشيطان بالجمرات والركعات وسواها عند الصلاة.

د. حسام الدين درويش:

الناحية الأنثروبولوجية مهمةٌ جدّاً، فلا يوجد دينٌ يستمر بلا طقوس.

د. أديب صعب

في الهندوسية، مثلاً، نجد قص الشعر عند التكريس، كما يفعل المسيحيون في المعمودية، حيث تُقَص خصلة من شعر الطفل.

د. حسام الدين درويش

والمسلمون في الحج يحلقون شعرهم.

د. أديب صعب:

صحيحٌ. نأتي إلى العنصر الثالث حسب تصنيفي، وهو السلوك أو الأخلاق. في كل دين هناك أوامرُ ونواهٍ: افعل ولا تفعل، لكي تكون إنساناً صالحاً. هذا أيضاً هدفُه التقرب من الألوهة.

العنصر الرابع هو أن الانسان، في سعيه إلى الحياة الصالحة التي تقربه من الأُلوهة، يحتاج إلى قدوة. والمثال الأعلى في كل دين، الذي يحاول المؤمن محاكاته، هو مؤسس الدين: في المسيحية يسوع المسيح، وفي الاسلام النبي محمد، وفي البوذية غوتاما...

العنصر الخامس من العناصر الوظيفية المشتركة بين الأديان هو أننا واجدون، إلى جانب المؤسس، طبقة من الأشخاص الصالحين، مثل القديسين في المسيحية والأولياء في الإسلام والأخيار في الهندوسية... هؤلاء أقرب إلى إنسانيتنا من مؤسس الدين، من النبي أو الرسول؛ لأننا نتقوَّى أو نستمد القوة من كونهم كانوا بشراً محدودين مثلنا، ومع ذلك وصلوا. فإذا وصلوا، نستطيع نحن أيضاً أن نصل، عبر الاقتداء بهم.

هذه هي العناصر الخمسة. سواي، مثل **نينيان سمارت**، سمَّى عشرين عنصراً أو نحوها.

د. حسام الدين درويش:

طبعاً، قد تكون هناك تفريعاتٌ، لكن هذه هي العناصر الرئيسة من وجهة نظرك، وأنت ترى أن هذا هو الدين من منظورٍ وصفيٍّ فينومينولوجيٍّ، ومن منظورٍ تاريخيٍّ، فأنت بحثت عن ماهية الدين في الأديان الحيّة، ورأيت أنّ هذه العناصر موجودةٌ فيها، بطريقةٍ أو بأخرى. فما دور فلسفة الدين هنا؟ إذا كان عندنا دينٌ، وعندنا فلسفةٌ، فما دور فلسفة الدين؟

د. أديب صعب:

دور فلسفة الدين النظر إلى هذه العناصر وظيفيّاً. فأنا حين أشتغل في فلسفة الدين، لا أشتغل فلسفة دينٍ بعينه، بل أنتج فلسفةً تنطبق على كل الأديان. أنا آخذ هذه العناصر من حيث وظيفيتها، وليس من حيث محتواها. فمحتواها ليس من شأني؛ بل شأن اللاهوتي أو عالم الكلام. ويختلف هذا المحتوى من دينٍ إلى آخر، فلكل دين، الهندوسية أو البوذية أو اليهودية أو المسيحية أو الاسلام، نظرته إلى الأُلوهة والوحي والخطيئة والخلاص والأخلاق... كفيلسوف، لا أعمل على هذه المسألة، بل أتركها للّاهوتي أو عالِم الكلام. لكن عليّ أن أُراقب عمله في ضوء العناصر الوظيفية الجامعة. ومع نشر كتابي في تاريخ الأديان، «**الأديان الحيّة**»، أَطلقتُ هذا الشعار: لا نجعلنّ مما يفرّق عدوّ ما يَجمع، ولا مما يَجمع عدوّ ما يفرّق.

أريد أن أذكر لك شيئاً. هناك فلاسفة أو متفلسفون يتذاكون. عندما كنت طالباً في جامعة لندن، كان هناك فيلسوفٌ، وهو رجل دين فيلسوف، المطران الروسي في إنكلترا، واسمه **أنطوني بلوم**. كان، في الأصل، طبيباً، ثم انتقل إلى الدين، وصار أسقفاً أو مطراناً. كانت هناك صداقة بيننا، وأنا كنت ما أزال شابّاً، وكنت أزوره. مرّةً، حضرت له محاضرةً في إحدى جامعات بريطانيا، فانبرى طالب محاولاً أن يوقعه. تعلم أنّ اللاإيمان منتشر في الغرب أكثر من مجتمعاتنا، ومصرّح به أكثر، ولا يخاف الناس من

التصريح به. قام هذا الطالب وقال للأسقف: «يا سيدي، أنتم، معشر المؤمنين، لا تستطيعون أن تتكلموا عن الله إلا بطريقة تأنيسية (anthropomorphic)». فأجابه **أنطوني بلوم** مباشرة: «أنا لستُ جَواداً لكي أتكلم لغة الجياد. أنا بشر، والرب كلمني بلغتي أيضاً، بلغةٍ أفهمها».

هنا يحضرني أكاديمي مثل **ريتشارد دوكنز** (Richard Dawkins)، كان أستاذاً للبيولوجيا في جامعة أكسفورد في ثمانينات القرن العشرين وما بعدها. وهو، من وجهة نظري، ليس فيلسوفاً، أو هو فيلسوفٌ شعبيٌّ جدّاً، أو ربما تفضل أن تسميه، بلغتك، شعبويّاً. في الجامعة نفسها بين الستينات والسبعينات، كان هناك أستاذ للعلوم أيضاً اسمه **تشارلز ألفرد كولسون** Charles Alfred Coulson، وهو أستاذ كيمياء ورياضيات. ترك لنا **كولسون** كتاباً فلسفياً عظيماً، بالرغم من ضآلة حجمه، عنوانه «**العلم والإيمان المسيحي**». ويمكنك أن تحذف عبارة «المسيحي»، لأنه كان حياديّاً في حديثه، ليكون العنوان «العلم والإيمان الديني». كتاب غاية في الروعة، تحفة. **كولسون** فيلسوفٌ أصيلٌ ومبتكر عباراتٍ مهمةٍ وجميلةٍ، مثل قوله: «أنا لا أبحث عن الله كإله فجواتٍ أو ثغراتٍ أو سقطاتٍ»؛ فإذا سقط العلم هَبَّ الدين لنصرته. كلا، لأنّ العلم سيعود ويكمل نفسه. فإذا حصل ذلك، انسحب البساط كله من تحت الدين.

ريتشارد دوكنز، كما قلنا، كان في الجامعة نفسها،

وباختصاص قريبٍ جدّاً من **كولسون**، وهو البيولوجيا والفيزياء؛ لكنه كان ملحداً. وهذا حقّه طبعاً. ومن طرائف **ريتشارد دوكنز** أنّه أقام عيداً سنويّاً للإلحاد، ووضع له تاريخاً. كثيراً ما كنتُ أغيظه على تويتر (إكس)، وأعرف أنّه يغتاظ من النقد. وهناك من يسجّلون له كيف ينتقده الآخرون. لكن ربما ساعده ذلك على تحسين طرائقه قليلاً.

في أيّ حال، أنا، كفيلسوفٍ، دفاعي هو دفاعٌ عن هذه العناصر الوظيفية المشتركة بين الأديان. لا علاقة لي بهذا الإيمان أو ذاك؛ إيماني أمرٌ شخصيٌّ، وأضعه جانباً.

د. حسام الدين درويش:

لكن لك علاقةٌ بالإيمان. وهنا سؤالي: هل فلسفة الدين هي فلسفة إيمانٍ، بالضرورة؟

د. أديب صعب:

ليس بالضرورة، مطلقاً.

د. حسام الدين درويش:

عند آخرين، يمكن أن تظهر فلسفة الدين بلا إيمانٍ. فهل نُميّز بين فلسفة دينٍ دينيةٍ وفلسفة دينٍ غير دينيةٍ؟ هل يمكن التمييز بين فلسفة دينٍ تدافع عن الإيمان، تُسوِّغ الإيمان، تقول بأحقيته، بمعنىً ما، وفلسفة دينٍ أخرى تقدم، كما فعلت أنت، نظرةً وصفيةً للمسألة، من دون أن تحكم أو تفاضل في مسألة أحقيته أو عدم أحقيته، معقوليته أو عدم معقوليته، أو تدافع عنها؟

د. أديب صعب:

يرى **ريتشارد دوكنز** ومن لفّ لفَّه أنَّ الدفاع عن الإلحاد يسمَّى فلسفة، فيما يسمَّى الدفاع عن الإيمان تبريراً (apology). لا، الاثنان فلسفةٌ. أما عندما يكون دفاعي عن إيماني الشخصي، الإسلامي أو المسيحي أو البوذي أو الهندوسي، فهذا يصير تبريراً. **دوكينز** وآخرون سواه يسمّون النظرة الإيمانية تبريراً، والنظرة الإلحادية فلسفةً. وهذه من العوامل التي جعلت سمعة الفلسفة «notorious»، أي غير حسنةٍ ومشهراً بها.

د. حسام الدين درويش:

حتى تكون المسألة واضحةً، نأخذ مثالاً: رؤية ماركس أو فرويد أو الملحدين، هل تندرج رؤيتهم في إطار فلسفة الدين؟ لأنّك تعلم، هي، أيضاً، مقاربةٌ وظيفيةٌ للدين. فهل نعدّها فلسفة الدين، أم إنّ فلسفة الدين، عندك، هي، فقط، التي تُقرّ بالإيمان؟

د. أديب صعب:

مطلقاً، حتى المعاهد الغربية اللاهوتية تستوعب وتقبل أن يكون في عداد أساتذتها أناسٌ غير مؤمنين. أمّا نحن في هذا الجزء من العالم، فمعاهد اللاهوت أو علم الكلام أو الدراسات الدينية عندنا لا تقبل بمثل هذا الأمر. نحن لدينا وضعٌ خاصٌ في العالم العربي. وأنا أيضاً لا أستسيغ أن يكون هناك معهدٌ دينيٌّ، إسلاميٌّ أو مسيحيٌّ، يأتيه معلّمٌ عقائديٌّ ملحدٌ. هذا لا يستقيم في الذهن. أمّا في الغرب، فهم أكثر «تجرؤاً» منّا في هذه المسائل. لكني لا أقول

مطلقاً بأنّ **فرويد وماركس** ليسا من فلاسفة الدين في نظرتهما إلى الدين. أكيد، فلسفة الدين ليست، بالضرورة، إيمانيةً.

د. حسام الدين درويش:

هذه مسألةٌ ضروريةٌ للإيضاح. المسألة الأخرى تتعلق بقولك إنّ فلسفة الدين هي فلسفة كل دينٍ، لا فلسفة دينٍ بعينه. لكن، إلى أي حدٍّ يتأثّر فيلسوف الدين بدينه، في رؤيته وتفلسفه؟ وإلى أي حدٍّ يمكن أن يكون هذا التأثير إيجابيّاً و/ أو سلبيّاً؟

د. أديب صعب:

لا بدّ أن يتأثّر بدينه. أنا، إلى وقتٍ معيّنٍ من حياتي، كانت استشهاداتي من ديني أكثر من استشهاداتي بالأديان الأخرى. بعد ذلك، عندما توسعتُ وتعمّقتُ في تاريخ الأديان، صارت استشهاداتي أرحب. صحيحٌ أني، كفيلسوف دينٍ، لا أبني برهاني على الكتب الدينية. لكن عندما تنصر الكتب الدينية برهاني، أستشهد بها. وأُحاول أن تتسع استشهاداتي لأكبر عدد ممكن من الأديان.

د. حسام الدين درويش:

هي إضافةٌ، وليست هي البرهان بحد ذاته.

د. أديب صعب:

صحيحٌ. فهذه الاستشهادات توسّعت لاحقاً. لا بدّ أن يكون المفكّر مرتبطاً بدينه، في اللاوعي على الأقل.

د. حسام الدين درويش:

لكن هذا التأثير قد يكون سلبيّاً أو إيجابيّاً. وأحياناً يمكن أن

يكون حاضراً. أعطيك مثالاً: أنت تعلم أنّ هناك من يرى أنّ الفلسفة، أو الفلسفات الكبرى، عند كل فيلسوفٍ، تقوم على حدسٍ أساسيٍّ، على رؤيةٍ معيّنةٍ، رؤيةٍ نظريةٍ ما. وأظن أنّه ينبغي أو يمكن أن يُختلف على ذلك. والرؤية الحدسية الأساسية لديك هي «الوحدة في التنوع». منذ الكتاب الأوّل، وحتى بعد ذلك في الكتاب الذي حمل هذا العنوان، ثم في الكتاب اللّاحق «دراسات نقدية في فلسفة الدين»، أوّل ما يجب أن نتحدّث عنه هو هذه الرؤية؛ لأنّها هي الحدس. إنّها مكوّنةٌ من كلمتين، ومع حرف جرٍّ قد تصبح ثلاث كلماتٍ، لكنها تكثّف رؤيةً عميقةً وواسعةً. وقد يُقال إنّ كل ما كتبته هو شرحٌ لهذه الرؤية. فهل يمكن أن تحدثنا، قليلاً، عن هذه الرؤية؟

د. أديب صعب:

أَطلقتُ مقولة «الوحدة في التنوّع» أولاً في كتابي «**الدين والمجتمع: رؤية مستقبلية**» (1983)، لا بل في مقالين كتبتُهما ضمن فلسفة الدين في المرحلة الأولى لتعليمي الجامعي قبل منتصف السبعينات. لم أكن قد قرأتُ هذه العبارة في الفكر العربي. ولعل ذلك كان الاستعمال العربي الأول لها. ثم تابعتُها في كتبي اللاحقة كلها، إلى أن حمل أحدها عنوان «وحدة في التنوع» (2003). ثم تبيّن لي لاحقاً أنّ فلسفتي كلّها، من غير قصدٍ واعٍ، تختصرها هذه العبارة.

فلنأخذ مثال الفرد والمجتمع: المجتمع يقوم على تعدديةٍ

هائلةٍ، عِرقيةٍ ودينيةٍ وسياسيةٍ وسواها. لكن إذا سمحنا لهذه التعدّديات أن تكون هي الحاكمة وحدها، لحدث تفكّكٌ أو تهافُت (disintegration). من هنا، لا بدّ من مبدأ توحيدٍ، مبدأ يوحّد هذا التعدّد. وهذا المبدأ هو الدولة، وهي أساس الوحدة على الصعيد الاجتماعي.

على الصعيد الشخصي أيضاً، يعيش كل فردٍ منا تعدديةً هائلةً: ففي تجربة كل فرد تعددية هائلة من أشخاص وأزمنة وأمكنة وغير ذلك. هنا أيضاً، لا بدّ من مبدأ يوحّد هذه التعدّديات، لكي تتحقّق للشخصية سلامتها وتماسكها، فلا يحصل لها انهيارٌ داخليٌّ. ولئن كانت الدولة (State) مبدأ الوحدة في التعدد على الصعيد الاجتماعي، فالشخصية (Personality) هي مبدأ الوحدة في التعدد على الصعيد الفردي. هنا وهناك، لا بد من توحيد التعدديات لئلا يقع التنافر والتهافت.

إذا انتقلنا إلى الفن، لاكتشفنا أيضاً الوحدة في التعدد. خذ، مثلاً، الشعر العربي الحديث؛ كان صديقي **بلند الحيدري**، رحمه الله، يقول: «مع الحداثة الشعرية، أدركنا قيمة الوحدة العضوية في القصيدة، بخلاف المعلّقات الجاهلية التي لا نعرف إن كانت قد بلغتنا كما كُتبت أصلاً. لكن كما وصلت إلينا، يمكن تقديم وتأخير وحذف أبيات فيها لكي تتحقق لها الوحدةُ العضويةُ». أما القصائد الحديثة، مثل قصائد **بدر شاكر السيّاب** أو **خليل حاوي**، فهي قصائد تشبه السيمفونية. وهذه العبارة اليونانية تشير إلى الوحدة والانسجام.

إنها الوحدة في التنوع والتعدد. والقصائد الطويلة في الشعر العربي الحديث، مثل «المسيح بعد الصلب» **لبدر شاكر السياب**، و«بيادر الجوع» أو «الأم الحزينة» **لخليل حاوي**، تقوم على وحدة عضوية: وحدة ضمن التعدد. فهناك مسألة محورية كبرى تصبّ فيها الأجزاء كما الروافد في نهر. مع هذه القصائد لم يعد الطول وحده ما يميز القصيدة، بل صرنا أمام قضايا وجوديةٍ كبرى تتحدث عن الحياة والموت والحب... بخلاف الشعر الغنائي الوجداني، الذي سنبقى نحبّه لروعته. وهو الآخر يتضمن وحدةً عضويةً، لكنها تبرز أكثر في القصائد الطويلة التي تشبه السيمفونيات.

د. حسام الدين درويش:

إذا ربطنا بين هذين السؤالين: سؤال الحدس الأساسي (الوحدة في التنوّع) وسؤال فلسفة الدين، يمكن القول إن هذه الفلسفة تتأثر - بالمعنى الإيجابي - أو تغتني بتاريخ أو برؤية الهدف. إلى أيّ حدٍّ يمكن اعتبار هذه «الوحدة في التنوّع» متأثرةً مسألة الرؤية المسيحية للإله أو للثالوث أو متقاطعةً معها أو مستمدةً منها أو متأسسةً عليها؟ أنت تعلم أن هذه المسألة ليست موجودةً، في أديانٍ كثيرةٍ أخرى؛ فهي، من الناحية العقائدية، تبدو إحدى الاختلافات الجوهرية، وسنعود إليها، لاحقاً. فأنت ترى أن القول بتعددية الآلهة ليس موجوداً، فعلياً، في الأديان، وإنما هناك تعدديةٌ شكليةٌ، وقد وُجد، دوماً، شيءٌ من التوحيد. فالوحدة التي تتحدث عنها ليست توحيداً، والوحدة بين الأديان ليست ديناً واحداً، فثمة

اعترافٌ بالاختلاف بينها. دعنا نتحدث أكثر عن مسألة الوحدة في التعدد والثالوث المسيحي. هل هناك تقاطعٌ بينهما؟ هل يمكن القول إن ثمة تقارباً بين هذين المفهومين؟

د. أديب صعب:

في المسيحية، يقولون إن هناك ثلاثة أقانيم (Persons/ Personae)، أي ثلاثة أشخاص، في شخصٍ واحدٍ: الأب، والابن، والروح القدس. ويصفون الإله بأنه واحدٌ، مع وجود ثلاثة تجلّياتٍ له، إن جاز التعبير. لكن، بمعنى أوسع، كل الأديان هي وحدة في التعدد، لأن الدين يوحِّد تعدديات الكون الهائلة في ألوهة واحدةٍ.

وإذا عدنا إلى محاورات أفلاطون وفلسفته ونظرية المُثُل، لأدركنا أنها أيضاً سعيٌ إلى مبدأ وحدةٍ في التعدد. فالعالم الذي سماه «عالم المثل» هو محاولة للخروج من عالم الكثرة إلى عالم وحدة أو عالم معنى، أعطاه أفلاطون أسماء مثل الحق والخير والجمال. فلا بد عنده من وجود وحدةٍ تعلو على الكون المادي. هكذا هي الفلسفات الميتافيزيقية: إنها، بمعنى، وإلى حد، «متخيَّل» أو «نظرة متخيلة» إلى الكون.

د. حسام الدين درويش:

أنت ترى أنه لا وجود لتعدديةٍ حقيقيةٍ للآلهة، في الدين الواحد، وتقول بتعدديةٍ حقيقيةٍ للآلهة، وإنما وفقاً لرأيك، كلها، بطريقةٍ مضمرةٍ أو صريحةٍ، بطريقةٍ مباشرةٍ أو غير مباشرةٍ، تنتهي إلى القول بالوحدة.

د. أديب صعب:

في خلاصة دراستي للأديان الحيّة، حين بحثت مسألة وحدانية الإله (Monothéisme) وتعددية الآلهة (Polythéisme)، لاحظت أنّه، منذ الحضارات القديمة، كان في الأديان الإغريقية والرومانية والسورية والمصرية، دائماً، إلهٌ فوق جميع الآلهة، يتمتّع بمكانةٍ مختلفةٍ عن سواه. فمثلاً، عند اليونان نجد «زفس» (بلفظهم) أو «زيوس»، الذي انتقل إلى اللاتينية بصيغة «دايوس» (Deus)، ومنها اشتُقّت كلمات مثل dieu وdeity. أمّا عند الرومان فكان جوبيتر، وهو أيضاً إلهٌ يتمتّع بوضعيةٍ مميّزةٍ.

د. حسام الدين درويش:

إذن مهما كان هناك تعددٌ، في النهاية، هناك إلهٌ أو الواحد.

د. أديب صعب:

نعم، حين نَنسب إلى الدين قوله بأن حقيقة العالم هي وراء العالم، فإن هذه الحقيقة واحدة، وليست حقائق. هي حقيقةٌ واحدةٌ وراء الظاهر، أي وراء المادة، وهي أعلى من المادة. عندما تكلم الأقدمون عن آلهةٍ، تحدثوا، في الوقت نفسه، عن «إله»؛ أي إنهم يستعملون كلمتي «آلهة» و«إله» كمرادفين. يمكن أن نفسر الآلهة على أنها ملائكة. والملائكة، بوصفها آلهةً، لا تلغي الإله.

د. حسام الدين درويش:

على الرغم من أن المنهج وصفيٌّ، لكن من الواضح أن هناك،

أيضاً، أبعاداً معياريةً في النتاج المعرفي المقدم، وهذا ليس شيئاً سلبيّاً بالضرورة.

د. أديب صعب:

بالتأكيد، إذا كان الوصفي متعلقاً بالتعدد، فالمعياري متعلق الوحدة. فنحن نفرض الوحدة فرضاً، كما يقول **كانط**: نفترضها ونُسقِطها على الكون.

د. حسام الدين درويش:

أعني بالمعياري أنّك حين وصفتَ الوحدة في التعدد، أو بمعنى عناصر الأديان، فقد وصفتَ ما هو قائمٌ فيها فعلاً؛ أي إنك قدمت دراسةً تاريخيةً، وقلت إننا نرى أنّ هذه العناصر مشتركةٌ بين هذه الأديان. إذن أنت هنا تصف، ولا تقول إنّه يجب أن يكون كذلك من منظورك، أو أنّ هذا جيّدٌ أو سيّئٌ، بهذا المعنى. الفكرة، هنا، أنّ هناك وحدةً في هذا التعدد. فلديك شيئٌ من التقييم الإيجابي للوحدة؛ أي شيئاً من الإيجابية في الوحدة، من دون إنكار قولك بإيجابية التنوع طبعاً. في المقابل، هناك رؤيةٌ نظريةٌ ورؤيةٌ تاريخيةٌ أو تأريخيةٌ، بمعنى دراسة التاريخ، تقول إنّ التوحيد أو الوحدانية؛ أي القول بالواحدية، كان، غالباً، أحاديةً تحوّلت إلى أحاديةٍ إقصائيةٍ: أنا فقط الإله، وأنتم لستم آلهةً. وحتى من الناحية النظرية، بالأمس كنّا مع الفيلسوف اللبناني، علي حرب، وكانت له الرؤية نفسها؛ إذ رأى أنّ القول بالحقيقة؛ أي بالواحد أو بالطرف الواحد، هو، عملياً أو ضمنياً أو فعلياً، إقصاءٌ للحقائق

الأخرى. فما الذي يمكن أن تقولَه إزاء هذا النقد الصريح أو الضمني لفكرة الوحدانية أو الواحدية أو الوحدة؟

د. أديب صعب:

إذا أردنا أن نتوغّل فلسفيّاً في المصطلح، تحضرني المدرسة التجريبية البريطانية (British Empiricism) وزعيمها **ديفيد هيوم**.

د. حسام الدين درويش:

وأنت قدّمت قراءةً ونقداً لهذه المدرسة.

د. أديب صعب:

في كل صفحةٍ تقريباً، هناك حوار مفتوح مع هذا الفيلسوف الأصيل. **ديفيد هيوم** يرى التعدد، ويرفض أن يرى شيئاً اسمه الوحدة. لكن سلفه في هذه المدرسة، وهو **جون لوك**، يستبقي فكرة الجوهر، ويقول: «الجوهر شيءٌ غامضٌ لا أعرفه، يربط الأعراض بعضها ببعضٍ». لا بدّ من هذه الفكرة، من وحدةٍ في التعدد. لكنّ **ديفيد هيوم** رأى أنّه لا يحتاج إلا إلى التعدد. ثم جاءت الذرّية الفلسفية عند **هيوم**، التي مهدت لمدرسة الإيجابية أو الوضعية المنطقية والتحليل اللغوي في جامعة كيمبريدج ثم في أكسفورد، قبل أن يرتحلوا إلى كل العالم الأنكلوسكسوني. الإيجابية المنطقية تقول بالتعددية المطلقة التي لا ترى حاجةً إلى التوحيد؛ والنظرة الأخرى ترى حاجة إلى التوحيد. لكنها جعلت مبدأ الوحدة يدور على الأخلاق.

كان صراعي مع **ديفيد هيوم** صراعاً جميلاً جدّاً. حين كنت

أؤلّف كتابي الرئيسي «**المقدمة في فلسفة الدين**» في عامَي 1990 و1991، لم تكن لدينا خدماتٌ إلكترونيةٌ كما اليوم. كنت أذهب إلى مكتبة الجامعة الأميركية؛ وبدلاً من أن أحمل عشرين أو ثلاثين كتاباً، أجلس على الأرض، ومعي دفترٌ وقلمٌ، وأدوّن ما أحتاجه من اقتباساتٍ من الكتب. كان البلد، آنذاك، شبه مغلقٍ، لكنني وجدت نفسي، وأنا أكتب، في صراعٍ، جميلٍ كما وصفتُه، مع **ديفيد هيوم**. ليس معنى ذلك أنني عارضته لأنني لا أحبه، بل بالعكس: كنت أحبّه وأقدّره كثيراً.

د. حسام الدين درويش:

وربما قال لك: «خفّف من هذه المحبّة قليلاً!»؛ لأنها محبةٌ نقديةٌ جدّاً.

د. أديب صعب:

في النهاية، تبلورت لديّ نظريةٌ في المعرفة أزعم أنّها جديدةٌ. على الأقل، لم آخذها من أيّ طرحٍ آخر، بل جاءت من خلال النقد، نقد أفكار ديفيد هيوم.

د. حسام الدين درويش:

من دون إنكار جدة رؤيتك، يمكن القول إنها تتقاطع مع رؤىً أخرى، من دون ان تتطابق معها. مثلاً، عندما قرأت كتبك، وضمنها هذه النظرة، تذكرت أرسطو، ووجدته يقول: «لكلّ مجالٍ معرفيٍّ مستوىً من المعقولية يختلف عن مجالٍ آخر». فلا يمكن أن ندرس البشر كما ندرس الحجر، ولا أن نصل إلى درجة اليقين أو

الوضوح ذاتها. وهذا يتقاطع مع رؤيتك: أنت تقول: لكل مجالٍ معرفيٍّ، لكل ميدانٍ، نوعيته الخاصة، أو إطاره الخاص، من المعقولية. والمعقول، هنا، ليس عقلاً واحداً ثابتاً. وهذه نظرةٌ جريئةٌ سنعود إليها. والآن أستطيع أن أُجازف بحكمٍ كلّيٍّ على فلسفتك، وعلى رؤيتك الفلسفية، وعلى النتاج الذي قدّمته، فأقول: إن السمة العامة الأساسية والمؤسِّسة لها هي الرؤية التصالحية؛ أي الرؤية المضادة لأي حالة صراعٍ. فأنت لست ضد العلم، ولست ضد الدين، ولست ضد الفلسفة، بل تقول إن الخلافات والاختلافات القائمة بينها، ما هي، غالباً، إلا أوهامٌ في العلاقة بين الفلسفة والعلم. وهذا ذكّرني، أيضاً، ببول ريكور؛ إذ لديه دائماً هذه النزعة التوفيقية التصالحية، لكنه يقرّ أكثر بالحالة الصراعية «الأصيلة». أما أنت، فيبدو أنك تقول إن كل صراعٍ جذريٍّ إنما هو - بمعنى ما - وهمٌ وغير ضروريٍّ. فهل توافق، أوّلاً، على هذه الرؤية الكلية، وعلى أن رؤيتك توفيقيةٌ تصالحيةٌ، لا تُقرّ بأصالة الصراعات الجذرية التصادمية، وإنما، دائماً، تقول العكس.

د. أديب صعب:

هناك أصالة في الصراعات، لكن فلسفتي الخاصة تصل إلى نتيجةٍ. أنا لا أنكر مطلقاً أصالة الصراعات والفلسفات.

د. حسام الدين درويش:

مثلاً، أنت تقول إن فلسفتك تقوم بإعادة الاعتبار للعقل والدين

معاً؛ أي إنّ الفلسفة والعلم - كما تقول - ليس بينهما صراعٌ حقيقيٌّ.

د. أديب صعب:

القول بوجود صراعٍ حقيقيٍّ وجهة نظر وجيهةٌ، وأنا لا أنزع عنها الشرعية على الإطلاق. لكن، في فلسفتي الخاصة، أحببت أن أتوصّل إلى نتيجةٍ من دون أن أنزع الأصالة. حتى فلسفة **ديفيد هيوم** التي وجّهتُ إليها النقد، يكون الشخص مدّعياً إذا حاول نزع الأصالة عنها.

د. حسام الدين درويش:

أرى أنك، فقط، وسّعت الأمر؛ بمعنى أنك قلت له: أنت على حقٍّ في هذا المجال، في النطاق المادي التجريبي مثلاً، لكن في ميدانٍ آخر، في ميدان الدين، هناك شيءٌ آخر؛ أي إنك أضفت، ولم تنتقد أو ترفض.

د. أديب صعب:

إذا أردنا أن نتحدث عن نظرية المعرفة وأن نخرج بنتيجةٍ من ديفيد هيوم، وحتى من بعض ذوي النظرة الإيمانية الذين يبنون آراءهم على ديفيد هيوم، نجد أنّ هناك مؤمنين يخافون من كلمة «علم». فيقول لك أحدهم: «أنا مع العلم، لكنّ الدين يذهب أبعد من العلم؛ الدين يتجاوز العلم». أنا لا أوافق على هذا النوع من المنطق، لأنه يقضي على شرعية الدين. فإذا راجعنا تاريخ العلوم، لوجدنا أن العلوم بلغت في الماضي حداً معيناً. ومع تطورها وقفزاتها، توسّع نطاقها أكثر. وهذا سحب البساط، إلى حد، من

تحت الدين. ثم اتسع نطاق العلم أكثر فأكثر. ويبقى العلم مفتوحاً على التطور الدائم. هكذا يُسحَب البساط كلّه من تحت الدين. والأحرى أن ندرك أن العلم والدين هناك منذ البداية، وأن لكل منهما نطاقه ومنطقه. وهذا يعود بنا إلى الفلسفة وتعريفها بوصفها تحديداً للنطاق والمنطق.

د. حسام الدين درويش:

وأنت، بوصفك فيلسوفاً للدين، هذا ما حاولت أن تفعله.

د. أديب صعب:

صحيحٌ، جماعة تلك النظرة، الذين يخافون عبارة «علم» ويذهبون إلى أن الدين يتجاوز العلم، لا يعلمون أنهم بذلك يقضون على شرعية نظامهم. يستعملون عباراتٍ يمكن أن تكون موجودةً، بشكلٍ أو بآخر، في فلسفة ديفيد هيوم، كقولهم: «هناك الموضوعي وهناك الذاتي: الدين شأن ذاتي، والعلم شأن موضوعيٌّ». لكنني تحديت هذه النظرة وطرحتُ نظرية معرفة جديدة ملائمة للدين.

د. حسام الدين درويش:

لكلٍّ من العلم والدين نطاقه الخاص.

د. أديب صعب:

تماماً، لكن أريد أن أسمعها منك. إن كلمتَي «موضوعي» و«ذاتي» في هذا النطاق غير دقيقتين. فلكل موضوعٍ موضوعيته. لا يمكن أن نقول: العلم موضوعي والدين ذاتي. كل شيءٍ يقوم على موضوعٍ، وهناك موقفٌ للذات منه. هذا الكومبيوتر أمامك موضوعٌ،

وهذا الكتاب، وهذا القلم، وهذه الورقة، كلّها موضوعات. ولكل موضوعٍ موضوعيته وذاتيته. وكذلك موضوع الدين: الله. الله موضوعٌ، وهناك موقف الذات منه. ولا يجوز للمؤمن الذي ينجرّ على نحو أعمى وراء العلم أن يقول: «إيماني ذاتيٌّ، وليس موضوعيّاً». فهذا خطأٌ، وخطأ فادح. الإله الذي تؤمن به هو موضوعٌ، والمعقول سابقٌ على العقل. والمعقول العلمي غير المعقول الديني، وغير المعقول الاجتماعي والفني. العقل مفهومٌ نسبيٌّ، وليس مطلقاً. العقل مفهومٌ يُنسَب إلى المعقول؛ فلكل معقولٍ عقلٌ. ما فعله ديفيد هيوم وجماعته هو أنهم تصوّروا المعارف كلّها على خطٍّ معرفيٍّ واحدٍ، وضعوا في رأسه ما لا يختلف عليه اثنان، وهو البديهيات الرياضية والمنطقية. وتحت الرياضيات تأتي العلوم بدرجاتٍ: أوّلاً الطبيعية، ثم الاجتماعية، وفي أسفل الخط وضعوا نشاطات مثل الدين.

أنا بدّلت النظرية، وقلت إنّ لكلّ موضوعٍ خطّه المعرفي الخاص. لا يمكن أن أضع الدين في الأسفل، وأجرّده من موضوعيته. منذ البداية، للدين خطه المعرفي الخاص؛ وتتدرّج المعارف على هذا الخط. للعلوم الاجتماعية أيضاً خطها المعرفي، كما للعلوم الطبيعية والرياضيات. كل موضوعٍ له خطّ معرفيّ، ولا يوجد خطٌّ واحدٌ. ولا يجوز أن تُسلب شرعية الدين أو سواه.

د. حسام الدين درويش:

أنت وصلتَ إلى نتيجةٍ جريئةٍ، وعبّرت عنها بطريقةٍ جميلةٍ جدّاً.

لكن إشكالية الإيمان لديك أنّه لا يتجاوز العقل ولا يناقضه، بل هو العقل في نطاق الدين.

د. أديب صعب:

صحيح، الإيمان هو العقل في نطاق الدين.

د. حسام الدين درويش:

طيب، ما التميّز أصلاً هنا؟

د. أديب صعب:

هذا لا يعني أنّ كل إيمانٍ يمكن الدفاع عنه بالعقل؛ فهناك أنواعٌ من الإيمان. أنا أتحدّث عن الإيمان المبني على ما يسمّيه الإسلام «الفطرة»، وما تسمّيه المسيحية «القانون أو الناموس الطبيعي». من هنا أقول: من ليس له دينٌ فطريٌّ، فكل دينٍ موحىً سيكون عبئاً عليه. يجب أن يعرف كيف يضع مقولات دينه الخاص في ضوء الظاهرة العامة، أي «الدين كدينٍ». هنا نعود إلى العناصر الوظيفية المشتركة، ونعود إلى ما سمّيتَه أنت «المصالحة». المصالحة فكرة محورية، تنتمي إلى مقولة المعنى.

د. حسام الدين درويش:

حتى في اللغة، عند التحليل اللغوي، في اللغات الأجنبية، يأتي «العقل» من الحساب؛ أي من معنى: 1+1=2. فالسبب يؤدّي إلى نتيجة. لكن في قراءة الإيمان، هناك قفزةٌ. حتى كيركيغورد قال: الإيمان ليس لأنني أعلم، ولا لأنني أفهم، ولا لأنني أعرف؛ الإيمان قفزةٌ على أو في المعرفة. وأنت، أيضاً، تحدّثت عن هذا

الأمر، في البداية. ألا تخشى أن يزيل قولك الجميل جدّاً، والإشكالي جدّاً، بأنّ «الإيمان هو العقل في مجال الدين» الفواصل أو التمايز القائم، والذي يجب أن يكون قائماً، بين العقل والإيمان، وأنت الفيلسوف الذي يصرّ، دائماً، على إقامة التمايزات، وتقول: هذا غير ذاك، ألا تخشى أن يُزال التمايز بين الإيمان والعقل؟

د. أديب صعب:

بالتأكيد، هناك تمييزٌ بين الموضوع والذات. ويختلف موقف الذات من الموضوع، باختلاف الموضوع. وحين نأتي إلى موضوعٍ شديد العُسر، مثل الله، لا أفترض أن يكون موقف الذات من هذا الموضوع موقفاً واحداً عند الجميع.

وإذا استعرنا عنوان كتاب **وليم جيمس** الكلاسيكي «تنويعات التجربة الدينية» Varieties of Religious Experience، يمكن القول بوجود تنويعاتٍ أو تنوعاتٍ حتى في الإيمان. ثم إن الإيمان عند شخص معين ليس محطةٍ نهائية، أي Station، وليس ساكناً Static، وإنما هو ديناميكيٌّ Dynamic. ليس هو محطة يصل إليها المرء ويلبث عندها. فهناك أيضاً ضعفٌ وقوةٌ وفقدٌ في الخبرة البشرية. أنا لا أطلب أن يتجمد الإيمان، ويأخذ نمطاً واحداً. التنويعات ضرورية في هذا النطاق.

هنا تحضرني قصةٌ من الأساطير الإغريقية: قصة بروكرستس (Procrustes)، الذي كان لديه سريرٌ في الغابة. كان ينتظر العابرين

ليضع كل واحد على السرير. فإن كان أطول منه قصّه، وإن كان أقصر مدّه. النظرية المعرفية عند ديفيد هيوم وأتباعه تشبه سرير بروكرستس. جماعة هيوم وَضعوا نظرية المعرفة أولاً، ومنها استمدوا المعارف. شخصياً أقول: الوجود يأتي أولاً، أي إن المعقول يأتي قبل العقل. دعنا، أولاً، نستسلم للمعقول. وهذه هي الفينومينولوجيا: أن نستسلم للمعقول، ونتركه يحدثنا عن نفسه. الوجود يسبق المعرفة.

لكن الفينومينولوجيا لا تعني الوصول إلى نتيجة واحدة. وهنا نستعيد مسألة الذات والموضوع، أي موقف الذات من الموضوع. في أي حال، نستطيع أن نضع لهذه المواقف علماً، سواء أكان علم نفس أم سواه، ونقول: «تنويعات»، كما تحدث جيمس عن تنويعات التجربة الدينية.

د. حسام الدين درويش:

إذا انتقلنا الآن إلى المضمون، مضمون فلسفة الدين عند حضرتك، يمكن تناول ثلاث مسائل. أولاً: المسألة الإشكالية، لكنها الأساسية وربما الأبرز أو الأكثر أساسية، هي مسألة وجود الله، والبراهين على وجود الله. هناك من يرى أن كانط، - وأنت كانطيٌّ، إلى حدٍّ كبيرٍ، خصوصاً في الرد على هيوم - في الحديث عن وظيفة الفلسفة، رأى أنها التحديد ووضع الحدود والمنطق وتحديد النطاق. لكنك في هذه المسألة، بالطبع، تختلف مع كانط، الذي رأى أنه لا يمكن حسم هذه المسألة، فلا يمكن البرهنة على وجود الله أو عدم

وجوده؛ أي إنه لم يكن مع الإلحاد ولا مع الإيمان، وإنما اتخذ موقفاً لا أدريّاً. كيف تجاوزتَ كانط بهذا المعنى؟ كيف قلتَ: لا، يمكن للفلسفة أن تقوم بهذا الدور في البرهنة؟

د. أديب صعب:

كانط، في النهاية، انتقد أو أسقط الميتافيزيقا عن عرشها، كما قيل، عند نقده لما يسمى اللاهوت الطبيعي، أي البراهين الفلسفية على وجود الله كلّها. انتقد البراهين التجريبية، وانتقد البرهان الأنطولوجي الذي ينتمي إلى طبيعة العقل؛ والذي يقول: لدى كل فرد فكرة عن كائنٍ كاملٍ أو غير محدودٍ؛ وبما أن الوجود من مقوّمات الكَمال أو من اللامحدودية، فلا بد لهذا الكائن أن يكون موجوداً. لكن **كانط** رفض هذا المنطق بقوله: يمكننا أن نتصور مثلثاً، والمثلث بالضرورة له ثلاثة أضلاع وثلاث زوايا؛ ولكن يمكننا نفي هذا التصور، والقول بأنه لا يوجد مثلث. هكذا يمكن أن ننفي وجود المثلث وننفي معه خصائصه. كانط انتقد كلّ البراهين. غير أن كانط افترض، في النهاية، مقولات لا يستقيم أي علم من دونها، كالسبب والنتيجة وغيرها. وهذه كلها لا تستقيم إلا بافتراض وجود الله أو فرضه على الوجود فرضاً لا استنتاجاً.

لكن حتى وإن رفضنا منطقية المناقشات على وجود الله، فإننا نجد أشخاصاً قد تقودهم هذه المناقشات إلى الإيمان. التنظير يمكن أن يكون مفيداً مع بعض الناس، وفي المقابل، قد لا يكون مفيداً مطلقاً لآخرين.

أنا من القائلين بأن حصول الإيمان هو مسألة تحول Conversion. ونتذكر بعض المحاورات الأفلاطونية، مثل محاورة أوطيفرون Euthyphro عن التقوى، حيث يأتي تلاميذ سقراط، ويسألون: ما التقوى؟ فيعطي كل واحدٍ منهم تعريفاً، وفي النهاية يقول سقراط: «لنتركِ النقاش ولنبدأ من جديدٍ، فنعود إلى سؤال: ما التقوى؟» لكن هذه البداية ليست من الصفر، بل هي بداية استفدنا فيها من كلّ الخطوات السابقة في النقاش. وحين أقول لك: لقد انتقدتُ ديفيد هيوم، فهذا لا يعني أنني لم أستفد، بل استفدت من مناقشاته. ربَّ نظريةٍ تنقدها، من حيث هي نظريةٌ، ولكن تستفيد من تفاصيلها استفادةً كبيرةً.

د. حسام الدين درويش:

وكانط نفسه قد استفاد من هيوم كثيراً.

د. أديب صعب:

هيوم أيقظ **كانط** من سباته العقائدي، كما يقول. جميل هذا الكلام.

د. حسام الدين درويش:

إذا بقينا مع كانط، نرى أنه تحوّل، وأن مسألة وجود الله مرتبطةٌ بمسألةٍ ثانيةٍ لا تقلّ أهمية، وهي مسألة الأخلاق والشر. فكما نعلم، بعد أن قال كانط في نقد العقل النظري إنه لا يمكن للعقل أن يبتّ في مسألة وجود الله، عندما انتقل إلى العقل العملي، إلى ميدان الأخلاق، بدا له أنّ الأخلاق بحاجةٍ إلى كائنٍ ما، إلى إلهٍ، وإلا فلن

يتحقق العدل. فما رأيك بهذا الأساس الأخلاقي، وبهذه الرؤية الأخلاقية لوجود الله؟ بمعنى أنّه لكي تكون الأخلاق مضمونةً، ولكي يكون هناك عدالةٌ، بمعنىً ما، ولكي يكون هناك ثوابٌ وعقابٌ، نحن بحاجةٍ إلى وجود الله. ومن ثم، الله موجودٌ. ما رأيك؟

د. أديب صعب:

نسب بعضهم إلى **كانط** أنّه رفض جميع المناقشات، وأعطى بديلاً عنها المناقشة الأخلاقية أو الخُلقية على وجود الله؛ لأن تبرير السعادة، في الآخر، هو أنّ الإنسان يضحّي بكل شيءٍ حتى يؤدي واجبه. لكن ماذا يجد على الطرف الآخر لهذه التضحية؟ لا يجوز أن تذهب التضحية قبض الريح. ولئن كانت الفضيلة في هذه الحياة خائبة، فلا بدّ من حياةٍ ثانيةٍ تلتقي فيها الفضيلة بالسعادة، لينال الإنسان المكافأة. أما أن تكون هناك حياةٌ ثانيةٌ، فهذا لا يضمنه سوى كائنٍ إلهيٍّ. هذا ما قال به **كانط**، وما جعل بعضهم يقول إنه أعطى بديلاً للّاهوت الطبيعي، أي للمناقشات الفلسفية التي رفضها، وهو ما سموه «المناقشة الخُلقية».

يكفي أن نتذكّر شخصاً مثل **برتراند رَصِل** Bertrand Russell (لا أدري لماذا يُكتَب اسم **رصل** بالعربية بالسين، وأنا أُصرّ على كتابته بالصاد، علماً أنّ الكتب القديمة في مصر، حين كان المترجمون كتّاباً كباراً، كانت تَحمل هذا الاسم بالصاد).

د. حسام الدين درويش:

كما تعرف، الترجمة نوعان: إمّا أن تترجم أو تعرِّب كما هو

مكتوب حرفياً؛ أي الحرف المكتوب، أو تترجم صوتياً، وهذه مسألةٌ مختلفةٌ.

د. أديب صعب:

على كلّ حال، أنا أُصرّ على **رصل**، بالصاد.

د. حسام الدين درويش:

خذ راحتك.

د. أديب صعب:

لا أحد يستطيع أن يتهم **برتراند رَصِل** أنّه لم تكن له نظرةٌ أخلاقيةٌ موضوعيةٌ. فالأخلاق عنده ليست شيئاً نسبياً. ولنذكر أنه، هو نفسه، أقام محكمةً لمحاكمة جماعة الحرب العالمية الثانية باسم الأخلاق .**رَصِل** لم يكن مؤمناً، مما يعني أنه يمكن للمرء أن يكون كائناً أخلاقياً موضوعيّاً، ينادي بالقيم المطلقة، لا النسبية، من غير أن يكون بالضرورة مؤمناً. قد يأتي بعض المؤمنين فيقولون: صحيح أنه ليس مؤمناً بدينٍ موحى، لكن إذ يقول بالإطلاقية الخُلُقية، فهو إنما يؤمن بالدين الفطري أو الطبيعي. ويأتي آخر، فيقول: أيكون **رَصل** مؤمناً من حيث لا يدري مثلاً؟

د. حسام الدين درويش:

هل يمكن أن تحدث هذه الحالة، أي أن يكون مؤمناً من دون أن يعرف ذلك؟

د. أديب صعب:

هو يلتقي مع المؤمنين عبر إيمانه بنظام كونيّ، أي إنّ لديه نمطاً

من أنماط الإيمان. وهنا نعود إلى **وليم جيمس**، وكتابه تنويعات التجربة الدينية. تجربة **رصل** ليست دينيةً بالضرورة، ولكنها نوع من الدين الطبيعيّ أو الفطريّ، ناموسٌ طبيعيٌّ في عقل الإنسان. هذا ما يقول به **رصِل**، عندما يدعو إلى السعادة والرفاهية الاجتماعية والضمان الصحي والسلام. وكما تعلم، فقد كان ضد التسلّح، ليس فقط النووي، بل ضد كل أشكال التسلّح؛ وهذه قضيةٌ كبيرةٌ.

د. حسام الدين درويش:

دعني أعود بك إلى المسألة الأخلاقية؛ لأنها ما زالت مرتبطةً بمسألتين: مسألة الشر، وهي من الموضوعات الأساسية في فلسفة الدين، وقد تناولتها في أكثر من كتابٍ. ولنكن واضحين: هذه المسألة بدت معضلةً، وليست مجرد مسألةٍ، وهي معضلةٌ، على الأقل، من منظورٍ دينيٍّ، ومن منظور من يؤمن بوجود إلهٍ. وكما تعلم، فقد تناولها معظم الفلاسفة، بطريقةٍ أو بأخرى؛ لأنها، بالفعل، سؤالٌ أساسيٌّ في فلسفة الدين. وأستحضر، هنا، السؤال كما طرحه دوستويفسكي، في «الإخوة كارامازوف»: «كيف يمكن أن يكون الله موجوداً، على الرغم من وجود كل هذا الشر في العالم؟». فرؤية الله، هنا، تقوم على ثلاث صفاتٍ: العلم المطلق، الخير المطلق، القدرة المطلقة. فكيف يمكن التوفيق، هنا، بين هذه الرؤية لله ومسألة وجود الشر في العالم؟ ولا يمكن إنكار أحد الطرفين. فكيف تناولت أنت هذه المسألة التي بدت، بالفعل، معضلةً؟

د. أديب صعب:

مسألة الشر الفلسفية Theodicy، بدأَت من هذا السؤال: كيف يمكن التوفيق بين قدرة الله وصلاحه المطلقين، من ناحيةٍ، ووجود الشر في العالم من ناحية أخرى. وقد تعدّدت الحلول، سعياً إلى معالجة هذه المسألة، التي سميتها في هذا الفصل الطويل من كتابي «**المقدمة في فلسفة الدين**» بـــ«المعضلة». وقد عدتُ إلى كتاب «**كانديد**» لفولتير، مع العلم أنّ هذه الفصول التي كتبتها ليست منقولة من كتب فلسفة الدين، بل صمّمتها تصميماً شخصياً. ولا أذكر أنني قرأت إحالة على هذا الكتاب في كتب أخرى تتناول مسألة الشر. نعرف قصة «كانديد»، وهي رواية كُتبت قبل زمن الرواية بالمعنى الحديث، وتعالج مسألة الشر. هناك مجموعة من الأصحاب يبحثون مسألة الشر: هل هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة، أم أسوأ العوالم الممكنة؟ ففي ذلك الوقت، عام 1755، وقع زلزال لشبونة، فجعل **فولتير** نفسه يغيّر موقفه؛ إذ كان يؤمن بإله كلي الصلاح، ثم فقد هذا الإيمان. وفي الرواية، كما تعلم، يختبئ الروائي وراء أبطاله، فيحمّلهم أفكاره. في النهاية لم يستطع كانديد، بطل الرواية، أن يحلّ المسألة، فقال لضيوفه: «قوموا نتعهد الحديقة» (مثلاً، نسقي الجنينة ونقطف بعض ثمار البندورة والبصل).

هذا يشبه ما يُعرف في بوذية الزنّ في اليابان بالمعضلة (كوان). يعني إذا خُلقت بطة صغيرة داخل قارورة زجاجية واسعة القعر

وضيّقة العنق، فكيف تخرج بعد أن تكبر، من دون أن نقتلها أو نكسر القارورة؟ قد يقال بأن هذه المعضلات تحلّ نفسها بنفسها. عندما يسقط الثلج على شجرة ويغطّي أغصانها بكثافة، فإنّ هزّ الغصن قد يكسره. لذلك اتركه، فلعل الثلج يسقط عنه وينهض من تلقاء نفسه.

د. حسام الدين درويش:

لا تقل لي إنك قمت بحلٍّ مسألة أو معضلة الشر بهذه الطريقة.

د. أديب صعب:

لا، لا، أنا لم أحلّها هكذا. أنا في حلّي لمسألة الشر، قلت إنني لن أبحث عن حلٍّ إضافيٍّ، بل أريد تغيير المسألة. القاعدة الذهبية هي أن تكون ذكياً بحيث تتصدى للمسألة في سياقها. لماذا لا يكون هناك شرٌّ؟ شخصياً تصديتُ للشر في ضوء نظرةٍ إلى العالم من زاوية الحرية والمحدودية، نظرةٍ إلى الإنسان بوصفه فاعلاً على مسرح الكون. ومن عناصر الفاعلية: الحرية والمحدودية. علينا أن نفهم أنّ المحدودية من طبيعة الأشياء. أحياناً كثيرة نسمّي المحدودية شراً؛ لكنها، في كثير من الأحيان، تكون حياديةً، لا سلبية ولا إيجابية من جهة الخير والشر. طالما تساءل الفلاسفة: هل يمكن أن نكون في مكانين في وقتٍ واحدٍ؟ اليوم، مع وسائل الاتصال الثورية، صرنا، بمعنى من المعاني، قادرين أن نكون في مكانين في وقت واحد. لكن هب أننا لم نستطع الحلول في مكانين في وقت واحد، فلماذا نسمي هذه المحدودية شرّاً؟ من قال إنّها شرٌّ؟ لماذا نريد أن تكون في

مكانين في وقتٍ واحدٍ؟ هذه محدوديةٌ، وليست شرّاً. لكن العديد ممن عالجوا مسألة الشر سمّوا كل المحدوديات شرّاً.

د. حسام الدين درويش:

نحن نتحدث عن الشر الذي لا يُختلف عليه، مثلاً: قتل طفلٍ عمره سنةٌ، أو موت طفلٍ في حادثةٍ طبيعيةٍ، لا يمكن القول: «بعضهم يراه شرّاً، وبعضهم يراه خيراً»؛ فهذا هو الشرّ بعينه.

د. أديب صعب:

أقول لتلاميذي الذين يدافعون عن الإيمان: عليك أن تدافع عن إيمانك بقوة، على الأقل بالبلاغة التي دافع بها **ألبير كامو** عن إلحاده عندما قال: «إذا فقد طفل بريء عينيه الاثنتين، فلا يبقى أمام المؤمن (وهو قال المسيحي، لكننا نستطيع أن نعمّم على المؤمن، عموماً) إلا خياران: إمّا أن يفقد إيمانه، وإمّا أن يوافق على ما حصل».

د. حسام الدين درويش:

أحياناً يبدو الإنسان أكثر أخلاقيةً من الإله كما يُصوَّر. فمثلاً، عندما قال كانط: لو توقّفت سعادة العالم كلّه على قتل طفلٍ واحدٍ، فإنّ قتل الطفل عملٌ غيرِ أخلاقيٍّ؛ معنى ذلك أنّ الشر مرفوضٌ. لكن التنظيرات تبرر، أحياناً، الشرّ بالقول: إنه في إطار الحكمة العامة لتنظيم هذا الكون، هناك ضرورةٌ أو معنىً ومبررٌ لموت هذا الطفل، وعدِّه خيراً في إطار رؤيةٍ كليةٍ أشمل.

د. أديب صعب:

لكن «الحكمة» نفسها قد تُخيف. كان هناك برنامج في إذاعة

لندن العربية اسمه: «لكل سؤال جواب». يرسل المستمع (بالبريد) سؤالاً، مثل: «متى استُعمل الغليون لأول مرة؟»، هنا يُسأَل أحد المؤرخين أو المتخصصين (مثل الدكتور **نقولا زيادة** رحمه الله)، فيجيب. هكذا العقل البشري لا يرتاح حتى يجد جواباً. والطفل عندما نروي له قصةً ونتوقف عند نقطةٍ غير محسومةٍ، يسأل: «ماذا حدث بعد ذلك؟». هذه طبيعة الحياة، طبيعة حياتنا. من هنا أقول: قصة تفسير الشرّ بالحرية والمحدودية أمرٌ جيّدٌ، لكنه لا يلغي الإشكالية. ستبقى الإشكالية قائمةً. لذلك كان كانديد على حق في قوله لضيوفه: «هيا نتعهّد الحديقة».

د. حسام الدين درويش:

حتى «كانديد»، في الحقيقة، يعبّر عن فولتير، الذي لم يكن ملحداً، بل أصبح متشككاً جداً، وأقرب إلى «الربوبية»: يؤمن بوجود الرب، لكن من دون الإيمان بدينٍ.

د. أديب صعب:

يقول **هولدرلن**: «ما يبقى يؤسِّسه الشعراء». طبعاً كان يقصد الشعراء الكبار، أصحاب القضايا، مثل **تي إس إليوت**، الذين يعالجون قضايا كبرى، كالحرب والسلام والحياة والموت والحب. ولا تقتصر قصائدهم الرؤيوية العظيمة على العنصر الغنائي، بل تجمع عناصر ملحمية ومسرحية وروائية وغنائية في كل موحَّد... علماً أن الغنائية جوهر الشعر، وإذا كانت غائبة انتفى الشعر.

د. حسام الدين درويش:

من منظورٍ آخر، تأتي مسألة الأخلاق التي رأيت، أنت، أنّها أحد العناصر الخمسة المكوّنة للدين، وناقشتَ علاقة الدين بالأخلاق، وانتقدت الرؤية التي تختزل الدين في الأخلاق، وترى أن الدين هو مجرد أخلاقٍ، بهذا المعنى. هناك رؤىً معاصرةٌ كثيرةٌ، في هذا الشأن. أمّا من ناحيتي، فأنا أرى أنّ الأهم في الدين، عملياً، هو الأخلاق. ويمكن للنظرة الموضوعية الوصفية للدين تظهر أنه ليس مجرد أخلاقٍ. عبد الجواد ياسين، مثلاً، يرى أنّ الدين هو إيمانٌ وأخلاقٌ عامةٌ. حدثنا عن وجهة نظرك في خصوص أن الدين ليس مجرد أخلاقٍ؟ أنت عندما قمت بالمحاجة، ولم تكتفِ بمحاجةٍ نظريةٍ، بل درست نصوصاً دينيةً من الإنجيل والقرآن.

د. أديب صعب:

بالتأكيد كِلا الكتابين، وكل الكتب الدينية، تربط الدين بالأخلاق. وما أجمل الحديث النبوي الموجز البليغ: «الدين المعاملة». إنه مبتدأٌ وخبرٌ في غاية الدلالة، من غير ضمير فصل (هو). وكذلك، في المسيحية، نجد الأمر نفسه: إذا كان لك أخٌ أو أختٌ عريانَين وطلبا كسوةً، فلا يجوز أن تكتفي بالكلام النظري، بل يجب أن تُطعمهما وتُدفئهما، ثم تبشّرهما بالقيم الخُلقية.

طالما أعلنتُ في فلسفتي، وأنا أدافع عن الإيمان الديني، عن خوفي من اختزال الدين إلى أخلاق فقط. فهذا يقضي على المفهوم

الديني المحوري، وهو الألوهة، أو الله. الأخلاق الدينية قائمةٌ على الإيمان بالله، على فكرة الألوهة. غير أنّ هذا لا يمنع من القول - كما قال **كانط** - إنّ الظلم سيّئٌ لا لأن الله يشجبه، بل الله يشجب الظلم لأنه سيّئٌ. وما نسمّيه «الدين الطبيعي» هو ما يحصل عليه الإنسان من فكره وعقله، من دون اتصالٍ مباشرٍ بدينٍ موحى، سواء في الإنجيل أو القرآن أو سواهما. فالله منحنا هذا التوجّه، بالفطرة. ومن هنا قبلنا الإنجيل والقرآن ككتابين سماويين. ولو لم تكن فكرة الألوهة مغروسة في فطرتنا، لما قبلنا الرسالات السماوية كرسالات إلهية. أنا أخشى من أخلاقٍ مكتفيةٍ ذاتيّاً، أو من اختزال الدين إلى أخلاق.

د. حسام الدين درويش:

الدين أخلاقٌ، لكنه ليس أخلاقاً، فقط.

د. أديب صعب:

أخلاقٌ مبنيّة على الألوهة، على الإيمان بالله، على فكرة الألوهة.

د. حسام الدين درويش:

إذا كانت مرتبطةً بعناصر الدين الأخرى، فهي الفعل، من خلال العقيدة.

د. أديب صعب:

هنا أيضاً يكمن الخطر، وهو خطر السقوط في الشكلية الخُلقية، أي أن نفسِّر الوصايا تفسيراً حرفيّاً، من دون خيالٍ أو تفكيرٍ في المعنى. التفسير الحرفي نجده في كلّ الأديان. والسقوط

في الشكلية الخلقية مثل السقوط في الشكلية الطقسية. عندما كنت طفلاً أرسلني أهلي إلى مدرسة حضانة. كنت في الثالثة، وأختي في الخامسة، فدخلَت صفاً عادياً في المدرسة نفسها، وهي مدرسة تنتمي إلى إحدى الطوائف. كان عند مدخل المدرسة بركة ماء، مررنا يوماً عن يسارها. كان رئيس المدرسة واقفاً على شرفة، فنظر إلينا بغضب وأخذ صوته يلعلع استنكاراً. كان يجب، في عقيدته، أن نمر عن يمين البركة. تصور طفلين صغيرين، في الخامسة والثالثة، يعامَلان بهذه الطريقة السفيهة. فقد عاقبنا بالوقوف وسط البركة نحو ربع ساعة قبل أن ندخل المدرسة. هكذا تغلبت شكلية الطقوس المنافية للعقل على المحبة. والألوهة محبة.

د. حسام الدين درويش:

إذا تأملنا المسألة، نجد أنّ الأخلاق محايثةٌ للدين؛ أي إنّها موجودةٌ حيث يوجد الدين. إذا اتفقنا على هذا، يبقى السؤال: كيف تفسّر أنّ الحداثة، من وجهة نظرك، على الأقل، تتضمن رؤيةً سلبيةً تجاه الدين، وأنت تنتقد هذه المسألة؟ وهل ترى أنّ الحداثة تتضمن، بالفعل، هذه الرؤية، أم إنّ هذا بعدٌ أساسيٌّ مهيمنٌ، وجزءٌ من الحداثة؟ وفي المقابل، أنت لا تنتقد الحداثة، من منظورٍ ماضويٍّ أو غير حداثيٍّ، بل تستشرف حداثةً أخرى، حداثةً حياديةً تجاه الدين، أو حتى تستمدّ منه.

د. أديب صعب:

من المؤكد أنّ الحداثة التي نشأت في الغرب، في أعقاب ما

يسمَّى «القرون الوسطى» (الغربية)، ظهرت في تراثنا العربي خلال تلك القرون بالذات. ثم كانت حداثة القرن التاسع عشر بأثر كبير من الغرب. صحيح أنّ هذه الحداثة حملت الكثير من الإيجابيات؛ لكن بعضهم جعلها مرتبطةً، بالضرورة، بالإلحاد وبعدم الإيمان. وهذا الربط غير لازمٍ على الإطلاق، ومن واجبي أن أقوّم الانحرافات، وأنا أعدّها انحرافات الحداثة. وعلى الفيلسوف أن يقوّم الانحرافات متى حصلت، وهذا لا يعني أنه يزكّي نظرة دينيةً أو إيمانيةً معينة.

لكن من الناحية العقلية، إنّ ارتباط الحداثة باللاإيمان هو علامة عدم توازُن. فالدعوة إلى العقل والعقلانية والتعقل ليست، بالضرورة، دعوةً إلى إنكار الإيمان. نعم، هناك من لا يؤمن، لكنّ هناك أيضاً مؤمنين، ولا يصح وصمهم بالرجعية أو بأنهم خارج الحداثة. هذا يذكّرنا ببعض ممارسات الاتحاد السوفياتي. فعندما كانوا ينشرون رواية لدوستويفسكي، كانوا يضعون بعض الهوامش، قائلين إن هذه الأفكار تنتمي إلى المفاهيم الرجعية البائدة.

د. حسام الدين درويش:

أنت تعلم أن النظريات التي تتناول الحداثة، بطريقةٍ أو بأخرى، أو عمليّة التحديث، رأت أن السيرورة التاريخية ستفضي إلى تراجع الدين، إلى أن يصبح مكان الكتاب المقدس في المتحف، لكن هذا لم يحدث، لحسن الحظ أو لسوء الحظ. وبدا أن الحداثة يمكن أن تكون دينيةً، كما في المجتمع الأمريكي، مثلاً: مجتمعٌ حديثٌ، لكنه

دينيٌّ أو متدينٌ. وهابرماس فيلسوفٌ حداثيٌّ، ويُصرّ على أن الحداثة لم تكتمل، كما تعلم، وأقرّ أو أشار، «في النهاية»، إلى أن الدين يمكن أو ينبغي أن يسمح له بالحضور حتى في المجال العام؛ لأنه يمكن أن يكون مصدراً من مصادر الأخلاق. ما أقصده، هنا، هو أن الاتجاه الذي تتبناه، على أهميته، فيه تعاضدٌ بين أطرافٍ كثيرةٌ، وأنه ينبغي السير في هذا الاتجاه. لكن إذا تابعنا المسألة، منذ كتابك الأول، وأنت تقول بضرورة تعليم الدين منذ المرحلة الابتدائية، وأنت تعلم، أيضاً، أن هذه مسألة إشكاليةٌ، فكيف يمكن تسويغ ذلك؟ لماذا نتعلم الدين في المدرسة؟ وما الدين الذي نتعلمه؟ لأنك تميز، أيضاً، بين عدة طرائق وأشكال ومضامين للدين الذي نتعلمه. فما الذي نتعلمه، أو ينبغي أن يتعلمه الناس أو الأطفال أو التلاميذ في المدارس الابتدائية؟ ولماذا؟

د. أديب صعب:

تناول الكتاب الأول في مجموعتي في فلسفة الدين، وهو «**الدين والمجتمع**» (1983)، مسألتين أساسيتين:

- الأولى: مسألة تقديم الدراسات الدينية باللغة العربية، والتركيز على أن ثمة مقاربةً للدين تختلف عن المقاربة اللاهوتية أو الكلامية، هي المقاربة العلمية. ومن موضوعات الدراسات الدينية: تاريخ الأديان، فلسفة الدين، علم النفس الديني، علم الاجتماع الديني، إلى آخر العلوم الدينية.

- المسألة الثانية في «الدين والمجتمع» هي الدعوة إلى الإقلاع

عن التعليم الذي سميتُه «التعليم الديني التقليدي» في المدارس، أي قبل الجامعة، وهو تعليم عقائدي، وتبنّي ما سمّيتُه «التعليم الوصفي للأديان»، ليس بهدف أن يختار المتعلم دينه، لأن المتعلم، ولا سيما في بلادنا، يذهب إلى المدرسة ودينه معه. أنا لا أطالب مطلقاً بأن تكون هذه المسألة مصطنعةً، تقوم على استعراض كل الأديان ليختار المتعلم الدين الذي يوافقه. هذا لا يمكن أن يحصل. قد يحصل لشخصٍ واحد بالمليون، بطريقةٍ من هذا النوع، أن يستعرض كل الأديان ويختار الأكثر انسجاماً مع عقله. أنا دعوت، على العكس، إلى تعليمٍ وصفّيٍّ للأديان، ويتضمن شقّين:

الأول: أن نعلّم الأديان الكبرى في العالم، ولا سيما أديان بلادنا، وهي الإسلام، والمسيحية، وبالطبع اليهودية؛ أي أديان هذه المنطقة من العالم. من منظورٍ إسلاميٍّ، هذه هي الأديان السماوية الثلاثة. ويجب أن يتعلمها الطالب من مصادرها الأساسية. هنا قد تواجهنا عراقيل. فهناك من يقول إنه لا وجود لتعليم أديان لأن الدين واحد. أنا لا أقصد التعصب أو النظرة المنغلقة، بل أفترض منظوراً منفتحاً في المجتمع يسمح بتعليم الأديان من مصادرها، ليس لكي يختار المرء دينه، ولكن لكي يعرف دين الآخرين إلى جانب معرفته دينه.

أما الشق الثاني، فهو التعليم الوصفي للأديان من حيث المفاهيم الدينية الكبرى، مثل وجود الله ومسألة الشر ومفهوم الإعجاز وعلاقة الدين بالأخلاق والحياة بعد الموت.

د. حسام الدين درويش:

أنت تقصد بالعجيبة المعجزة؟

د. أديب صعب:

في المصطلح المسيحي، الشعبي عموماً، تُستعمل كلمة «العجيبة». لكن عبارة «المعجزة» أو «الإعجاز» أفضل.

د. حسام الدين درويش:

أحياناً كتبت العجيبة أو المعجزة.

د. أديب صعب:

العجيبة هي كسر القانون الطبيعي، وأنا قلبت التعريف رأساً على عقب، وقلت إن «المعجز هو القانون الطبيعي قبل أن يكون ما يكسر القانون»، وإنه «فعل الخَلق قبل أن يكون فعل الخَرق». إذا كنتَ مؤمناً، فأنت تنظر إلى النظام الطبيعي من حيث هو فعلٌ إلهيٌّ. هذا هو المعجز الأصلي، وليس كسر القانون. وإذا حصل كسرٌ للقانون الطبيعي، فذلك لأن واضع القانون هو الذي يكسره، لحكمةٍ منه. أضِف إلى ذلك أنه ليس ثمة قانون طبيعي واحد، بل هناك مبادئ وقواعد علميةٌ كثيرةٌ. لذلك عند حصول حادث شفاءٍ، مثلاً، فما الذي يمنع أن يكون الله تدخل من خلال الطبيب، وأعطى الأولوية للمبدأ الذي يفسر الشفاء؟

المعجز هو القانون الطبيعي نفسه. وهنا نَسَجتُ عبارةً بليغة، تجمع بين الفلسفة والإيمان والشعر: «العالم كله أيقونةٌ تنضح زيتاً بلا انقطاع، لكن كيف يستطيع أن يرى الزيت من لا يرى الأيقونة؟»

هذا التعبير فلسفي وشعري في آنٍ معاً. كيف يستطيع من يرى العالم cosmos/ كوناً قائماً في ذاته ومكتفياً بذاته، من دون ألوهة، أن يرى الزيت، وهو لا يرى الأيقونة، التي منها ينضح الزيت؟ فقط، بالنظرة الإلهية إلى الوجود، نرى العالم خليقة إلهية، أيقونة، مرآة تعكس وجه الله. عبارة «الإعجاز» أو المعجز أعمق كثيراً من عبارة «العجيبة». المعجز الأصلي هو أن نرى العالم خليقة أو أيقونة تعكس الألوهة.

د. حسام الدين درويش:

هذا جميلٌ، وذكرني الآن بما يسمى بالوعي الديني، الوعي الذي يرى، بمعنى ما، أن هناك أسباباً غير طبيعيةٍ، غير ماديةٍ، عوامل هي المؤسسة، هي الأساس، ونتفاعل معها. أنت تعلم أن هناك من رأى في هذا الوعي، في هذا الفكر، في هذا التوجه، في هذه الثقافة الدينية، ليس، فقط، سبباً، بل السبب الأساسي وراء التخلف والهزائم. وبعد 1967، أنت تعلم النقد الذي وُجّه لظهور العذراء في شبرا، وبدأ تفسير الأمور بهذه الطريقة. أظن أنني قرأتها في كتب العظم، وفي كتبٍ أخرى، عندما قُدّم هذا النقد. فإلى أيّ حدٍّ يمكن لهذا الفكر، بإيمانه بالمعجزات والخارج عن الطبيعة، أن يؤسس لتخلفٍ ما، أو للتخلف، بمعنى ما؟ وهنا أنا أستخدم المصطلحات النقدية التي كانت تستخدم في هذا الخصوص.

د. أديب صعب:

هذا الفكر يؤسس لحروب الأهلية. والأمر لا يتعلق بمفهوم

المعجز، فقط. وأنا أدعو أيضاً إلى تناول مثل هذه المسائل في المدرسة. كذلك مسألة الأخلاق؛ عندما جاء رئيس المدرسة، ووقف يلومني أنا وأختي الطفلَين كيف مشينا عن شمال البركة... ما العبرة في الشمال أو في اليمين؟ في سورة البقرة: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾، لأن البر ليس في شكل الفعل، بل في معناه. فالبر ليس شكلياتٍ، والكتب الدينية كلها ضد الشكلية.

د. حسام الدين درويش:

لكن أنت ترى أن الطقوس مؤسسةٌ للدين، والطقوس شكليةٌ؛ ففي الحج الإسلامي ينبغي أن تمشي هنا، وتركض أو تهرول هناك. هذه شكلياتٌ، ومع ذلك تُؤخذ على أساس أنها جزءٌ من الدين.

د. أديب صعب:

الطقوس مهمةٌ، لكي يستطيع الإنسان، المحدود في الزمان والمكان والقوى والملكات العقلية والنفسية والظروف، أن يردم الهوة أو جزءاً منها حتى يصل إلى اللامحدود. الطقوس طريقةٌ من هذه الطرائق.

الفلاسفة، ومنهم **كانط**، والبروتستانتية عموماً، دعوا إلى إيمانٍ بلا طقوسٍ، فقط فعل الخير. إنها «الديانة الكانطية»، التي تختزل الدين بالأخلاق. لكنّ العنصر العاطفي مهمٌّ جداً في الإيمان، وإلا صار الدين شبيهاً بالفلسفة.

د. حسام الدين درويش:

بالنسبة إلى التعليم، أنت تقول إن الموضوع يبدو قاسياً من

ناحيةٍ، لكنه موضوعيٌّ من ناحيةٍ أخرى. «الدراسات الدينية العربية خجولةٌ، تعليماً وتأليفاً ونشراً. لقد تحدثنا عن التعليم. فماذا عن التأليف والنشر؟ يمكن القول إن كتبك تفتتح أو تستهلّ هذا الاتجاه. سؤالي، هنا، هو: كيف نفسر عدم الاهتمام بهذا المجال، لدينا، على الرغم من أن الدين حاضرٌ في المجتمع، بل هناك من يقول إننا مفرطون في التدين؟ هل المشكلة دينيةٌ، بمعنى أنها ناتجةٌ عن رؤيةٍ دينيةٍ أو فلسفيةٍ، بمعنى أنها متعلقةٌ بتعامل الفلسفة مع الدين، وأنت لديك نقدٌ للفلسفة العربية، في خصوص كيفية تناولها لهذه المسألة؟ كيف تفهم أنت هذه المسألة؟

د. أديب صعب:

ثمة نظراتٌ منغلقةٌ. هناك من استنكر، في هذا الخصوص، إقدام بعض الجامعات على تعليم الأديان، وقال: «ليس هناك أديان، بل هناك دين واحد»، معتبراً عبارة «أديان» تناقضاً ذاتياً، من وجهة نظره طبعاً.

مرةً كان لدينا مؤتمرٌ في بيروت. وكان لي مساهمة بعنوان «نحو منهجٍ موحدٍ لفهم الدين». لم أختصر الدين بالمسيحية، ولا بالإسلام، ولا بأي دينٍ محدد، بل تبنيت منهجاً موحداً لفهم الدين كدينٍ، أي كل الأديان من حيث العناصر المشتركة بينها، أي ما سميناه في حوارنا الدين الطبيعي أو دين الفطرة. كان لدينا ضيوف من خارج لبنان، قالوا لي: «لم نفهم عليك؛ لأنك لا ترسي كلامك على دينٍ بعينه، كما هو مفترضٌ»، فقلت لهم: «لا، ليس

من المفروض أن أبدأ بدينٍ معينٍ. أنا أتكلم فلسفةً، وليس لاهوتاً أو علم كلامٍ؛ وأنت جئت بوصفك لاهوتيّاً. ثمة بالتأكيد منهجٌ موحّدٌ لفهم الدين».

د. حسام الدين درويش:

أعود إلى السؤال: لماذا هذا السوء الفظيع لوضع الدراسات الدينية، وفلسفة الدين، في العالم العربي؟ فهذا الحكم موجودٌ في كتابك، ليس عندما نشرته أول مرةٍ فقط، بل حتى عندما أعدتَ نشره، في هذه الطبعة الجديدة، حيث تُكرر الإشارة إلى أن هناك ضعفاً في هذه المسألة، أو أن تلك الدراسات ليست في المكان الذي تستحقه.

د. أديب صعب:

لو أنني أعدتُ نشر كتاب «**دراسات نقدية في فلسفة الدين**»، الذي يتضمن فصلاً عن وضع هذه الدراسات في العالم العربي، لكان من المفروض أن أضيف ما هو موجودٌ، خصوصاً في جامعات المغرب، حيث نجد حضوراً لافتاً لعلم الأديان أو الدراسات الدينية. وقد تطورت بشكلٍ سريعٍ، وأصبحت موجودةً في معظم الجامعات. وهذا أمرٌ مشرّفٌ جداً. ومن طبيعة فصول تدور على وضع علم معين في زمان ومكان معينين أن تكون مفتوحة على التعديل.

د. حسام الدين درويش:

لكن التغيّر ليس تطوراً دائماً؛ فهناك ما يسمى اليوم «علم

الكلام الجديد». وأنت تعلم أن هناك من يرى أنه لاهوتٌ، بمعنى ما، غير أن علم الكلام، في أصله، هناك من ينسبه إلى الفلسفة، وهناك من ينسبه إلى مجالٍ آخر. ما رأيك بعلم الكلام الجديد؟

د. أديب صعب:

قبل أن ينشأ علم الكلام الجديد في تراثنا وحضارتنا العربية الراهنة، نشأ في الغرب بوصفه لاهوتاً جديداً. نعم، هو علم كلامٍ جديدٌ أو لا هوتٌ جديدٌ، دعا أصحابه إلى التأثر بالفلسفة والعلوم الاجتماعية والطبيعية. وفي النهاية، سواء أكان لاهوتاً أم علم كلامٍ، فهو ليس فلسفةً، بل هو تجديدٌ في دينٍ معيّنٍ. ما يسمى الآن علم الكلام الجديد هو مماثل لما فعله **جمال الدين الأفغاني** و**محمد عبده**: تجديدٌ في النظرة الإسلامية، مثلما كان في الغرب تجديد في اللاهوت المسيحي.

في النهاية، هو ليس فلسفة خالصة، ولا لاهوتاً خالصاً، بل لاهوتٌ متأثرٌ بالفلسفة. وهذا شيءٌ عظيمٌ جداً. وعندما كَتبَ الأفغاني وعبده، لم يكن لديهما مصطلحات اليوم.

د. حسام الدين درويش:

لم يُسمِّه لا الأفغاني ولا محمد عبده بهذا الاسم. أظن أن عبد الجبار الرفاعي هو من فعل ذلك.

د. أديب صعب:

لم يكن لدى **الأفغاني وعبده** مصطلحات اليوم .**عبد الجبار الرفاعي** مفكر رصين، أدّى دوراً كبيراً في هذا المجال. لكن في

التحليل الأخير، هذا تجديد في النظرة الإسلامية إلى الحقيقة والكون والعالم والإنسان. وهو متأثرٌ بالفلسفة، لكنه ليس فلسفةً، بل هو إسلامٌ، أو مسيحيةٌ، أو أي دينٍ آخر. إنه لاهوت أو علم كلام، ينطلق من مقولات دين معين.

د. حسام الدين درويش:

سنأتي الآن إلى نقطةٍ جديدةٍ في حوارنا، تتعلق باجتماع الفيلسوف والشاعر لديك. فكتبك تتوزع بين الفلسفة والشعر، وهي كانت موضع متابعةٍ من المهتمين والطلاب. حدثنا كيف جمعتَ بين المجدين، أو بين هذين الطرفين، من ناحيةٍ، وما مشروعك القادم المتعلق بالدين والشعر من ناحيةٍ أخرى؟

د. أديب صعب:

لنبدأ بالثاني. أولاً الكتب التي كتبتها سُمِّيت خماسية لأنها متكاملةٌ. وليست مجرد خمسة كتبٍ، أحدها بجانب الآخر أو بَعده. في 2017، دُعيت إلى محاضرة في مؤتمر بالجامعة التونسية حول الدين والفن. كتبتُ ورقةً بعنوان «الرمزية في الدين والشعر»، قدمتُ لها ملخصاً في المؤتمر. إلا أن مساهمتي المكتوبة تجاوزت حجم الورقة لتأتي في حجم كتاب. ولدى إعادة قراءتها أيقنتُ أنها الكتاب السادس في فلسفة الدين، الذي يرفع الخماسية إلى «سداسية». لم أنشر بعد هذا الكتاب، إذ أشعر أنه يحتاج إلى مراجعة وإكمال. لكنه كتاب في فلسفة الدين، يتناول العلاقة بين الدين والشعر.

د. حسام الدين درويش:

اسمح لي قبل أن تجيب عن السؤال، أن أسألك: ألا ترى أنك تسرّعت قليلاً في الحديث عن اكتمال مشروعك، وأنت، نفسك، تكرّر، دائماً، أن موضوع فلسفة الدين لا يُستنفد فيما كتبتَ، وأنه مفتوحٌ على مواضيع ومسائل كثيرةٍ أخرى؟ يمكن لك، أنت شخصيّاً، أن تتناول بعضها، ويمكن للآخرين كذلك. ألا ترى أن الحديث عن الاكتمال سابقٌ لأوانه؟

د. أديب صعب:

لا شيء يصير كاملاً أو يكتمل في نطاق المعرفة والبحث والفكر. وأسأل الله أن يمنحني مهلة زمنية كافية لإكمال ما أنا في صدده. الإنسان، مهما عاش، يظل يتعلم. كم أفرح وأعترف، أمام تلاميذي، حين أتعلم منهم شيئاً جديداً، فأقول لهم: «انظروا كم عشتُ، وها أنا للمرة الأولى أسمع بهذا الأمر». لا يوجد ختم للعلوم. العلوم لا تُختم أبداً.

د. حسام الدين درويش:

وحتى نتاجك البحثي في فلسفة الدين، ما زال مبكِّراً أن تقول إنه اختتامٌ؛ لأنني واثق من أنه يمكن أن يكون هناك المزيد.

د. أديب صعب:

كلمة «مبكر» نسبيةٌ.

د. حسام الدين درويش:

اسمح لي، هناك شيء من التسرع.

د. أديب صعب:

غير الكتاب السادس في فلسفة الدين، لديّ بعض مخطوطات لم أنشرها حتى الآن. أما عن الشعر، فدعني أذكر كتابي الذي صدر عام 2024 بعنوان «**مرسى النور**». وهو يتضمن ثلاث قصائد طويلة. وفي حين أن الفلسفة تُكتب بناءً على الطلب، فتعوِّد نفسك على وقتٍ محددٍ للكتابة، لكن الشعر لا يُكتب هكذا، كما تُكتب الفلسفة. الشعر، إن جاز التعبير، «وحيٌ يوحى».

أنا بدأتُ شاعراً على مقاعد المدرسة، ثم، عندما التحقت بالجامعة الأميركية، انتسبتُ إلى الآداب، فجمعت بين ما يجب أن تأخذه من إنسانياتٍ: ثقافة عامة، وأدب عربي، وأدب إنكليزي، مع بعض العلوم الاجتماعية. في أحد صفوفنا الأدبية، كان أستاذنا، الشاعر العظيم **خليل حاوي**، يقرأ شعري، وكان معجباً به. عندما ذهبت المرة الأولى إلى مهرجان «المربد» في بغداد، وجدتُ أن سمعتي سبقتني إلى هناك من جراء كلام **خليل حاوي**. كنتُ ما أزال صغير السن، فأخبرهم **حاوي** أن لديه طالباً اسمه فلان، وهو شاعرٌ مبدع. كان من يعرف **خليل حاوي** يدرك أن له نسباً عميقاً مع الفلسفة. فهو درس الفلسفة أصلاً، وكتب أطروحة ماستر عن مفهوم العقل بين ابن رشد والغزالي، وكانت كل استشهاداته في النقد الأدبي من الفلاسفة. وأنت تعرف أن النقد من الفلسفة، والتفكير النقدي بعض ما يعنيه الفكر الفلسفي.

د. حسام الدين درويش:

حتى إن لك فصلاً عن مفهوم النقد أصلاً في كتاباتك.

د. أديب صعب:

كان **خليل حاوي** يذكر دائماً فيلسوفاً إسبانيّاً هو **خوسيه أورتيغا إي غاسيت**. وعندما ذهبتُ للماستر في دائرة الفلسفة قلت: أنا، أيضاً أريد أن أدرس الفلسفة لا لذاتها، بل لأصبح شاعراً أفضل، شاعراً أعمق وأفضل. لكن الفلسفة أخذتني، وصرت مؤلفاً في الفلسفة. مع ذلك ظلّ الشاعر حيّاً في داخلي، فتعايش الشاعر مع الفيلسوف. في كثيرٍ من قصائدي، هناك قصائد وجدانيةٌ أو غنائيةٌ، وهذه قصيرة نسبياً وتسجّل انطباعات. لكنّ هناك قصائد طويلة تدور على قضايا كبرى كالحياة والموت والحب. هذه أسميها قصائد وجودية. أما القصائد الغنائية القصيرة، فهي وجدانية. لكن إن لم يكن لدينا وجدانٌ ضمن الوجود، لتحولت الكتابة من الشعر إلى الفلسفةٍ. الشعر يعيش على التجسيد، لا على التجريد.

القصائد الطويلة تتناول قضايا كبرى، وتكون شاهدةً على العصر، مثل «الأرض الخراب» **لتوماس إليوت**. هذه القصائد الطويلة تتناول مسائل مثل الحياة والموت والحرب والسلام والحب؛ وهي قضايا وجوديةٌ كبرى. القصيدة الطويلة مكوَّنةٌ من مجموعة أجزاءٍ، وفي معظم قصائدي الطويلة تنويع للأوزان بين جزء وآخر. مرّةً كتب الشاعر المعروف محمد مطر، في جريدة «القبس» الكويتية حيث كان محرّراً، مراجعةً لإحدى مجموعاتي الشعرية. لاحظ كيف، حين يكون هناك تنويعٌ في الأوزان، يحصل الانتقال من وزنٍ إلى آخر بشكلٍ عفويٍّ، وتحرّى هذا الأمر. من

هنا، أعود إلى مفهوم الوحدة في التنوع. فالقصيدة الطويلة هي وحدةٌ في التنوع. وأنا أسمي قصائدي الطويلة «سيمفونيات». السيمفونية هي مجموعة أصواتٍ أو ألحانٍ يوحّدها شيءٌ ما، وإلا صارت نشازاً، أو تكون من دون وحدةٍ تسمح بتسميتها قصيدةً.

المجموعة الأخيرة هي «مرسى النور» (2024)، ولم أكن أتوقع أن أنشر أو أن أكتب ما يشكّل مجموعةً شعريةً في هذه المرحلة. لكن حين وقع الزلزال بين تركيا وسورية وكان له ارتدادات مخيفة في لبنان، بدأت تجول في ذهني أفكار ومقاطع شعرية، رحتُ أدونها، لكن من غير أن أتوقع أنها ستتحول إلى قصائد. وحتى اليوم، تكاد لا تمر ليلةٌ إلا وأشعر كأن يداً تهزّ الجدار قبالتي. من تلك الصور والأفكار والمشاعر وُلدت القصيدة الأولى، وهي تدور على الزمان. ثم كانت القصيدة الثانية منطلقة من تفجير مرفأ بيروت صيف 2020، الذي أحدث خراباً في بيتنا. وجاءت القصيدة الثالثة من ذكريات الطفولة الأولى التي شهدَت ولادتي شاعراً. خرجت هذه القصائد من دون أن أتوقع ذلك وأنا أدوّن مقاطع متفرقة على الورق.

كنت أظن أن الشاعر كتب كلّ شيءٍ، وجاء دور الفيلسوف منفرداً... حتى جاء صيف 2023، في شهر سبتمبر، ووُلِدَت القصيدة الأولى مما كان يتراءى لي على الجدار. وأوّلها: «وأتى إليّ وكانت الابوابُ موصدةً، أتى من لامكانْ/ ونظرتُ حولي، كنتُ أسمعه ولا أراه ولا أرى/ فوق الجدار سوى تجاعيدِ الزمانْ».

في شهر سبتمبر 2023، ومن دون تفسيرٍ محددٍ، خلال أسبوع أو أسبوعين، كُتبت هذه القصائد، التي كانت مجرد شذرات أو سطور أو عبارات؛ ومنها تكونت مجموعةٌ شعريةٌ من حيث لم أتوقع. وهكذا ظهرت المجموعة.

د. حسام الدين درويش:

الجمع بين الشعر والفلسفة هو جمعٌ بين لغةٍ مفاهيم مجردة ولغةٍ صور مجسدة. ويمكننا أن نفكر في مسألتين: إلى أيّ حد كان هذا الجمع إيجابيّاً؟ وهل يمكن أن يشكّل عائقاً؟ إذ إن أدبية النص قد تكون، أحياناً، عائقاً أمام المفهومية وأمام التحليل. وأنت، أيضاً، وعلى الرغم من نقدك الصارم للمدرسة التحليلية أو الفلسفة الأنجلوسكسونية، التي تتميز بالصرامة في التعريف، فإنك تنتسب إليها بمعنىً ما. فإلى أيّ حدٍّ كان الجمع بين اللغة المفهومية، لغة الفلسفة، واللغة الأدبية، لغة الشعر، عاملاً مساعداً في الإيضاح والتعبير الجميل؟ وهل هذه المسألة شكليةٌ فقط، أم إنها تساعد على المضمون؟ أو ربما كانت عائقاً؟ وأنا أعلم أن الجمع بين الفلسفة والأدب، أو اللغة الفلسفية واللغة الأدبية، قد أنتج، في كثيرٍ من الأحيان، نصوصاً رديئةً، لا تقدم الفكرة، بطريقةٍ مفهوميةٍ واضحةٍ، ولا ترقى إلى مستوى الأدب، بالمعنى الواضح.

وهنا، لدي ملاحظةٌ أخيرةٌ: مسألة اللغة. أعلم أنك، إلى حدٍّ كبيرٍ، شخصٌ مهتمٌّ باللغة العربية، وحريصٌ على أن تكون لغةً سليمةً مكتوبةً بطريقةٍ جيدةٍ. وأذكر أنك، أحياناً، تراسلني عبر

«الماسنجر» عندما أكتب منشوراً، لتصحح بعض الكلمات، وهذا أمرٌ جميلٌ أقدّره. وقد عبرت لك عن امتناني على الخاص، لكن علناً أيضاً أقول: أنا أتابعك في مسألة حبّ اللغة العربية، والرغبة في الحفاظ عليها بطريقةٍ صحيحةٍ ودقيقةٍ، لكن الملفت أنك كتبت بعض الكلمات هنا بالأحرف اللاتينية، ولم تترجمها. حدثنا إذن عن لغتك: بين الفلسفية والأدبية، بين العربية والإنجليزية. فأنت متقنٌ للإنجليزية، ومع ذلك اخترت أن تكتب بالعربية.

د. أديب صعب:

يمكن أن أصف نفسي بأني كائنٌ لغويٌّ. فأنا صارمٌ من حيث أصول اللغة. لكني، أحياناً، أجيز لسواي، وإنْ لم أُجِز لنفسي، بعض الأخطاء الشائعة، لأن الشائع قد يُستعمل: مثلاً عبارة «وديان» (وهي خطأ شائع) بدل «أودية»، علماً أن وزن الشعر قد يضطرك أحياناً إلى اعتماد الخطأ الشائع، مثل «جانح» مكان «جناح». من الأخطاء الشائعة أيضاً «حماس» مكان «الحماسة» (الاندفاع). والحماس اسم شجرٍ في الحجاز. هذه الدقائق اللغوية تعلمتها في الجامعة، وقبل الجامعة من والدي. وكان من أبرز أساتذتي في الجامعة **أنيس فريحة**، أحد أمراء التنظير اللغوي.

أما عن لغة الفلسفة ولغة الدين، فنحن قلنا، في بداية حديثنا: أحد العوامل التي تجعل الفلسفة متهمةً هو التعقيد اللغوي. وأنا كنت حريصاً، في فلسفتي، على أن أخاطب نوعين من القراء: القارئ المتخصص، ولديه في النص ما يكفي من المصداقية العلمية،

والقارئ طالب الثقافة، أو الوافد من التاريخ أو العلوم السلوكية. لذلك، لم أستعمل الهوامش في أسفل الصفحات، كما تفعل بعض الكتب، بل اعتمدت على «الملاحظات الختامية» في نهاية الكتاب، كما في الكتب الإنكليزية عموماً، حيث يستطيع القارئ المختص والقارئ العادي كلاهما تحرّي المصادر والمراجع.

الخطاب الفلسفي، أو الديني، أو السياسي، أو الشعبي، يقوم على ثلاثة عناصر: المخاطِب، والمخاطَب، والخطاب نفسه. وأرى أن من الواجب، لا الأدبي فقط، بل الأخلاقي أيضاً، أن يحترم المؤلفُ المخاطَب. لذلك أحرص على اختيار العبارات السلسة التي تصل إلى الناس، وأزعم أني نجحتُ في ذلك. أما البلاغة اللغوية (من طباقٍ وجناسٍ وغيرها) فهي، عندي، عفويةٌ لا تصنّع فيها، لأن الشاعر الكامن في داخلي جزءٌ من تكويني اللغوي. هكذا نجد البلاغة طبيعيةً غير متكلفةٍ. ولم يحدث يوماً أن قصدت ذلك. ومن عباراتي الخاصة جداً قولي بأن المعجز هو القانون الطبيعي قبل أن يكون ما يكسر القانون، وأنه فعل الخَلْق قبل أن يكون فعل الخَرْق. ومن هذا أيضاً قولي: لنبحث عن الهويّة الدينية، أولاً، في الاتفاق، قبل أن نبحث عنها في الاختلاف، ثم بعد ذلك، بعد ذلك فقط، ننتقل إلى نقاط الاختلاف؛ إذ إن في نقاط الاتفاق ما يكفي، قبل أن نفكّر في نقاط الاختلاف. هذه السلاسة اللغوية مطلوبةٌ في كلّ علم من العلوم.

لا أُنكر أنه عندما يجتمع الفيلسوف والشاعر في إهابٍ واحدٍ،

في جسدٍ واحدٍ، فإن كلّاً منهما يريد أن يستأثر به لنفسه: الشاعر يريد أن يكون متفرّغاً لعمله، وكذلك الفيلسوف. وهذا ما قد يفسّر أنني قضيت وقتاً طويلاً بين المجموعة الشعرية والأخرى. الفلسفة أغرتني كثيراً. لغة الفلسفة لغة بناء مفاهيم، وتحليل مفاهيم. أما الشعر، فليس كذلك. فإذا جئت إلى الشعر لتحلّل به، كنت شاعراً مخفقاً؛ لأن من يحلّل المفاهيم ليس بشاعرٍ. مثلاً «لامية ابن الوردي»، وهي شعر حكمةٍ:

لا تقل أصلي وفصلي أبداً إنما أصل الفتى ما قد حصل

وكذلك «ألفية ابن مالك» التي نُظمت أبياتها في قواعد النحو العربي، ثم جاءت شروحاً للألفية. فهذا أمرٌ تجريديٌّ، لا علاقة له بالشعر. الشعر «رسم بالكلمات»، كما قال **نزار قباني** في عنوان إحدى مجموعاته. وعندما يتلبّس الشعر لغةً تجريديةً، لغة مصطلحاتٍ، يصبح أشبه بالحِكمة أو بالتنظير النحوي، كما في ألفية **ابن مالك**. حين يصير الشعر لغة مفاهيم، لا يعود شعراً. الشعر يجب أن يبقى رسماً بالكلمات.

د. حسام الدين درويش:

يمكن للشعر أن يكون، بمعنىً ما، مصدراً لمعالجةٍ مفاهيميةٍ. وإن عدداً من الفلاسفة استندوا، في أفكارهم، إلى الشعراء. يمكن أن نذكر هايدغر واستناده إلى هولدرلن، على سبيل المثال. لكن دعني أضيف شهادتي، وإن كانت مجروحةً، إلى شهادتك؛ فأنا أرى أن نصوصك، عملياً، لا يختلف اثنان على وضوحها وسلاستها؛

فهي لا تفتقر إلى الدقة والتحديد المفاهيمي، ولا إلى السلاسة والطلاوة التي تسهّل قراءتها. وهذا يعني أنك تنتمي، مرةً أخرى، إلى المدرسة الأنجلوسكسونية التي ترى أن الكاتب عندما يكتب يكون همّه الأول القارئ؛ وذلك على خلاف النموذج الألماني، الذي يكتب فيه الفيلسوف ليعبّر عن فكرته، بأفضل صورةٍ ممكنةٍ، ويترك للقارئ أن يتدبّر أمره. أما في النمط الأنجلوسكسوني، فالكاتب يكتب بطريقةٍ تأخذ في الحسبان القارئ، وهو ما التزمت به أنت. وبالانتقال إلى مشروعك القادم «الدين الشعبي»، وقد كنت قد أعلنت عنه منذ سنة 2022 تقريباً، إلى أين وصلت فيه؟

د. أديب صعب:

صحيح. لديّ في جهاز الحاسوب، على الشاشة أمامي، خمسة كتب أو ستة لم أنشرها بعد. وقد سجّلتُها في أكثر من مكان حفظاً لها من الضياع. بين هذه المخطوطات كتابٌ حول الشعر العربي، وآخر عن الرمزية في الدين والشعر. كذلك هناك سيرتي التي كتبتُ معظمها قبل سنواتٍ، لكن لم أنشرها.

د. حسام الدين درويش:

سيرةٌ ذاتيةٌ مرتبطةٌ بما هو شخصيٌّ؟

د. أديب صعب:

أكيد، هي شبيهةٌ بالرواية. لنقل إنها سيرة مكتوبة بشكل روائي. وقد تصل إلى نحو أربعمئة صفحة، إضافةً إلى أعمالي الشعرية الكاملة. وأظن أن الوقت حان لنشرها.

د. حسام الدين درويش:

أما الأعمال الفكرية الأخرى، فبما أننا هنا في مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، فمن الطبيعي أن يُطرح السؤال. وكان هذا موضوعاً لحديثٍ في الكواليس. هناك متابعةٌ وحديثٌ عن وجود مبادرةٍ من حضرتك، مرةً، ومبادرةٍ من الدكتورة ميادة كيالي، مرةً أخرى. وهناك، بمعنى ما، رغبةٌ، وأتمنى أن تتحقق، في إمكان التعاون مع «مؤمنون بلا حدود»، في مسألة النشر، خصوصاً في فلسفة الدين والفكر الديني.

د. أديب صعب:

هذه مؤسسةٌ عربيةٌ، ونحن نفخر بها، وهذا يمنحها مكانةً مرموقةً ومتانةً راسخةً. دعني أقول لك: في الجامعة التي أنتمي إليها، جامعة البلمند، هناك مركز أبحاثٍ سيعلن عن عمله قريباً، هو «مركز أديب وإيلين صعب الثقافي»، الذي كان لي ولزوجتي شرف تقديمه إلى الجامعة، مع مكتبة كبيرة في مختلف فروع الانسانيات. ونحن نعمل، يومياً، في هذه المرحلة التأسيسية، لنرسي خطوطاً للمستقبل. وبكل فخرٍ، سيكون لنا تعاونٌ مشتركٌ. ونحن نفخر بـــ«مؤمنون بلا حدود» وبالدكتورة **ميادة كيالي** وجهودها الجبارة.

د. حسام الدين درويش:

هذا عظيمٌ وممتازٌ، وأنا أتمنى، وواثقٌ، في الوقت نفسه، أنه سيحصل تكاملٌ وتعاونٌ، بمعنىً ما.

د. أديب صعب:

أنا سعيد بحوارنا الجميل. قد أتهم نفسي بأني لست عفوياً كثيراً، لكنك جعلتني أكون عفوياً في هذا الحديث الشائق. وأنا أفخر بأن ما فعلتَه هنا يُذكِّر بالمنهج السقراطي، إذ أخرجتَ أجمل ما عندي.

د. حسام الدين درويش:

تذكر أنني قلت لك في التحضيرات لهذا الحوار: ليس مطلوباً إلا أن تكون أنت، كما أنت. وكنت واثقاً أن الحوار سيكون من أجمل ما يكون. وأتمنى أن يكون هناك تفكيرٌ في (إعادة) نشر أعمالك الكاملة، أو ما سميناه «الخماسية»، أو نشر نصوصٍ في فلسفة الدين، فهذا في صلب اهتمام «مؤمنون بلا حدود». وقد قلنا في الندوة: إن «مؤمنون بلا حدود» تهتم بالفلسفة إلى أقصى حدٍّ، وبالفكر الديني إلى أقصى حدٍّ، وتهتم، أيضاً، بفلسفة الدين.

د. أديب صعب:

هذا المركز، في جامعة البلمند، يسعى إلى ترقية الإنسانيات وتطويرها، من تاريخ وفلسفة وعلوم اجتماعية وأديان وآداب... هذه كلها إنسانياتٌ. لقد ذكرنا **أورتيغا إي غاسيت**، الذي كتبت عنه أطروحة الماستر في الجامعة الأميركية في بيروت. بالنسبة إليّ، تلك الأطروحة لم تعد ذات قيمةٍ كبيرةٍ. وهي كانت عملاً أولياً متواضعاً. من كتب **أورتيغا** واحد في فلسفة التربية، وكتاب معروف جداً هو «**ثورة الجماهير**». في الكتابين يتحدث عن «بربرية

الاختصاص» بعيداً عن الثقافة الانسانية العامة، كما يتحدث عن حَمَلة الدكتوراه «الأميين». فليس كافياً أن تخرّج الجامعةُ اختصاصيين يحملون شهاداتٍ عليا، لكن عليها تخريج مثقفين. والثقافة تأتي عبر التوسع والتعمق في الانسانيات.

خذ مثلاً الرواية، كم هي مهمةٌ في النظر إلى الإنسان. نحن نقرأ مسرحيةً لسوفوكليس من القرن الخامس قبل الميلاد، فنجدها معاصرةً، وتتحدث عن قضايا الإنسان المعاصر، أكثر بكثير من أعمالٍ معاصرةٍ، أقول إنه ليس لها من فضيلة المعاصَرة إلا أن أصحابها ما زالوا يتنفسون.

د. حسام الدين درويش:

دعنا نقول، على سبيل الختام المؤقت، إن هذا الحوار كان يُراد له، ولا يزال، أن يكون، ليس، فقط، مقدمةً في فلسفة الدين عند أديب صعب، بل مقدمةً إلى فلسفة الدين عموماً أيضاً؛ ومن الواضح أننا لم نتناول كل ما ينبغي ويمكن تناوله في فلسفة الدين وأعمالها. أتمنى وأتوقع أن يكون هناك حواراتٌ أخرى؛ إذ لم نتناول إلا القلة القليلة وبعض الأفكار الرئيسة. لكن نعدك، ونعد أنفسنا، ونعد المهتمات والمهتمين، وأنا واثقٌ أنهم كثيرون، أنه سيكون هناك حواراتٌ قادمة في مناسباتٍ قادمة. ولن يحدث هذا، فقط، لأنك فيلسوفٌ رائدٌ في هذا المجال، بل، أيضاً، لأن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» تهدف إلى ألا تكون دار مجرد نشرٍ تنشر الكتب وتوزعها أو تبيعها، بل أن تصنع منها حدثاً ثقافياً.

هناك إطلاقٌ للنقاش، لحواراتٍ، للقاءاتٍ وندواتٍ، وما إلى ذلك. لذلك، أتمنى أن يكون هناك مجالٌ لنشر أحد كتبك، على الأقل.

د. أديب صعب:

المؤسسة هي منبرٌ في العالم العربي، وهذا أمرٌ عظيمٌ. ونحن سعداء، لأن لدينا أصحاباً مشتركين في بلدانٍ مختلفةٍ.

د. حسام الدين درويش:

المغرب، كما يعرف الجميع، هو بيتٌ من بيوت «مؤمنون»، وكان فيه مركزٌ، وهذا أحد أسباب نشاط «مؤمنون بلا حدود» الفكري الغني في المغرب في هذا المجال.

د. أديب صعب:

في أقرب وقتٍ، نتمنى أن يكون لنا موعدٌ في المركز الذي تحدثنا عنه. وهو، كما قلتُ، مركز ثقافي تأسس حديثاً في جامعة البلمند.

د. حسام الدين درويش:

سنتشرف بالزيارة؛ شكراً جزيلاً لك، فيلسوفنا وصديقنا، الدكتور أديب صعب.

د. أديب صعب:

دكتورة **ميادة كيالي**، أطيب التمنيات لمؤسسة «**مؤمنون بلا حدود**»، التي أنتِ قائمةٌ عليها ونفخر بها، وللدكتور **حسام الدين**، الذي له دورٌ محوريٌّ ثقافيٌّ وتأليفيٌّ على الصعيد العربي.

د. حسام الدين درويش:

شهادةٌ أفخر بها، دكتورنا. دكتورة ميادة، إذا كانت لديك كلمةٌ أخيرةٌ.

د. ميادة كيالي:

في الحقيقة، إنني سعيدةٌ جداً. فقد شاءت الظروف أن أكون على تواصلٍ مع الدكتور **أديب** منذ سنواتٍ، ولم تكتمل الاتصالات حينها. لكنني سعيدةٌ جداً بأن «**مؤمنون بلا حدود**» استطاعت، من خلال دار النشر، أن تعيد تأسيس نفسها، كمؤسسةٍ تعمل على النشر بكلّ الأساليب، نافذةً على المؤلفات، ونافذةً على الفكر، ونافذةً على سيرة المفكرين المؤثرين الذين نحترمهم ونعتز بهم، مثل حضرتك تماماً. ونحن سعداءٌ جداً ونتمنى أن تكون هذه فاتحة خيرٍ للمنطقة، لنرى الشرق ينير من جديد. وأتمنى أن يكون هناك، في المستقبل القريب، أكثر من لقاءٍ، وأكثر من حوارٍ، وأكثر من عملٍ. فلسفة الدين، على وجه الخصوص، كانت البداية، وقد تحدثنا عنها، لكن فلسفة الدين تحتاج إلى ندواتٍ، وإلى المزيد من الكتابة، والمزيد من الحوار، والتعرف على الرموز الملهمة في العالم العربي الذين كتبوا في هذا المجال، نظراً إلى أهمية الفلسفة والدين في المكون الإنساني العربي، بشكلٍ خاصٍّ.

د. أديب صعب:

شكراً جزيلا. وأنا سعيد جدّاً، وأتمنى، كما قلنا، أن تكون الندوة المقبلة، إن شاء الله، في جامعة البلمند.

د. ميادة كيالي:

العفو، بكل سرورٍ. وشكراً جزيلاً.

خاتمة

د. حسام الدين درويش

تُظهر النصوص والحوارات التي يتضمنها هذا الكتاب أن العلاقة بين الفلسفة والدين أكثر تعقيداً من اختزالها في مفاضلةٍ من منظورٍ أيديولوجيٍّ، أو في تباينٍ أو انفصالٍ لا تداخل أو تشابك فيه، أو في تداخلٍ وتشابكٍ لا تباين ولا انفصال بين طرفيه، أو في تماثلٍ وتشابهٍ لا اختلاف ولا تباعد بين بعديه، أو في تكاملٍ لا توتر ولا تضادَّ بين قطبيه. وبعيداً عن المحاولات التي تحاول اختزال تلك العلاقة في إحدى الصيغ المذكورة، يمكن لنصوص هذا الكتاب أن تبيِّن معقولية كل صيغةٍ من الصيغ المذكورة، وعدم معقولية الزعم بشموليتها لكل مستويات تلك العلاقة، في الوقت نفسه. ولا يزعم الكتاب أنه يقدم الكلمة الفصل أو النهائية في خصوص هذه العلاقة، بل يرى نفسه، من دون تواضعٍ زائفٍ، أو ادعاءٍ مغترٍّ بذاته، مجرد خطوةٍ، تنبني على بعض ما سبقها، وتوفر أساساً لخطواتٍ قادمةٍ متوقعةٍ ومأمولة.

وخلال خبرتي، «الطويلة»، بإدارة وإجراء الحوارات، كنت أعتقد أن المثال الذي ينبغي أن أسعى إليه وأهتدي به هو محاولة تقديم أفضل ما عندي أو لدي، ليخرج الحوار بأفضل شكل ومضمون ممكنين، بكل السبل المناسبة. لكن ختام اللقاء الحواري مع **أديب صعب** تضمن ما جعلني أعيد النظر في المثال المذكور، وإحلال مثالٍ جديدٍ محله. الهدف من مثل هذه النوعية من الحوارات الفكرية والفلسفية إخراج أفضل ما لدى الشخص أن نحاوره. وقد أسعدني جدّاً قول **أديب صعب** لي في نهاية الحوار: «أنا سعيد بحوارنا الجميل. قد أتهم نفسي بأني لست عفوياً كثيراً، لكنك جعلتني أكون عفوياً في هذا الحديث الشائق. وأنا أفخر بأن ما فعلتَه هنا يُذكِّر بالمنهج السقراطي؛ إذ أخرجتَ أجمل ما عندي». ولا أظن أنه يمكن لأي محاور أن يطمح إلى ما هو أجمل من تلك النتيجة. ولهذا السبب، أيضاً، وجدت في هذا اللقاء الحواري، مسك الختام وعنبره، لهذه السلسلة من الكتب.

لقد اغتنيت، معرفيّاً وإنسانيّاً، كثيراً، بهذه الحوارات والندوات، وتعلَّمت منها الكثير. وعلى الرغم من السمة النقدية التي اتسمت بها بعض أسئلتي ومناقشاتي لكتب الآخرين وأفكارهم، فقد كان الغرض، من تلك السمة النقدية، إظهار أكبر قدرٍ ممكنٍ من المعقولية المعرفية لتلك الكتب والأفكار، وإتاحة الفرصة لأصحابها لإعادة التفكير والتفاكر فيها وبها، وتقديم ما يسوغها ويدعم أسسها المعرفية. وأزعم، بيقينٍ معرفيٍّ نفسيٍّ نادرٍ، أنني

بذلت أكبر جهدٍ ممكنٍ، في إعداد الكتب وتحريرها، لإخراجها في أفضل حلّةٍ معرفيةٍ ومضمونيةٍ ولغويةٍ ممكنةٍ. وما كان لهذا الجهد أن ينجح لولا الجهود الكبيرة والقيمة لفريق العمل في «**مؤمنون بلا حدود**». والتشديد على جماعية العمل الذي أنتج هذا الكتاب وبقية كتب هذه السلسلة، لا يتعارض مع مسؤوليتي عن أي أخطاءٍ، يمكن أن تكون قد بقيت في نصوص هذا الكتاب، ونصوص بقية كتب السلسلة، على الرغم من كل الجهود التي بُذِلت لتفاديها، وبغض النظر عن كون حجم تلك الأخطاء - وفقاً لتوقعي الآمل - صغيراً، وتأثيرها (يكاد أن يكون) معدوماً.

تمثِّل هذه الخاتمة نهايةً، ليس للكتاب، أو لسلسلة الكتب العشرة، فحسب، بل لمسيرةٍ غنيةٍ بعناوين كبرى، وتفصيلاتٍ مهمةٍ، أيضاً. لكن الختام (المسك) لا يعني النهاية المطلقة، مطلقاً؛ لأن تلك المسيرة تركت تأثيراً وأثراً لا يمكن محوهما من نفوس وعقول وقلوب كل من كان جزءاً منها وفاعلاً فيها، عموماً. ويؤمل ويتوقع أن يمتد ذلك التأثير والأثر إلى نفوسٍ وعقولٍ وقلوبٍ مستقبليةٍ يمكن أن تتفاعل، إيجاباً، مع النتاج المعرفي لتلك المسيرة، فتعمل على الاغتناء به، وإغناؤهً، نقداً ومناقشةً له، و/ أو بناءً عليه وتطويراً له. ففي كل نهايةٍ بدايةٌ جديدةٌ أو إمكانيةٌ لبداياتٍ جديدةٍ متنوعةٍ. وفي التطلع إلى ذلك التفاعل المنشود، وتلك البداية أو البدايات الجديدة، وإلى الاستثمار الأفضل لتلك الإمكانية، يمكن المراهنة على أن مستقبل هذه الكتب سيكون أكثر

ديمومةً وأهميةً، على الأرجح، من الماضي الذي أنتجها. وآمل وأتوقع أن يسير مستقبل من تمسه تلك النهاية، وتعنيه تلك البداية، على المنوال ذاته.

التعريف بالمشاركات والمشاركين

د. أديب صعب:

أكاديميٌّ وفيلسوف دينٍ وشاعرٌ لبنانيٌّ وعربيٌّ بارزٌ، وُلد في بيروت، ونشأ في كنف أسرةٍ أدبيةٍ راسخة الجذور، الأمر الذي كوّن لأديب صعب محيطاً ثقافيّاً خصباً منذ طفولته. درس في الجامعة الأمريكية في بيروت، حيث نال إجازةً في الآداب والتربية، ثم ماستراً في الفلسفة، قبل أن ينتقل إلى بريطانيا، لمتابعة دراساته العليا في جامعة لندن، ويحصل منها على الدكتوراه في الفلسفة والدراسات الدينية. عاد إلى لبنان، ليبدأ مسيرةً أكاديميةً طويلةً في جامعة البلمند امتدّت عقوداً، تميّز فيها بتدريس الفلسفة القديمة والوسيطة والحديثة، وتاريخ الأديان وفلسفة الدين، إضافةً إلى منهجية البحث العلمي والإنسانيات العربية، وأسهم في بناء تقاليد أكاديميةٍ راسخةٍ في هذه الحقول. وفي عام 2024 تولّى رئاسة مركز أديب وإيلين صعب الثقافي في جامعة البلمند، وهو مركزٌ يسعى إلى تعزيز حضور الإنسانيات في الحياة الأكاديمية،

وإبراز الدور الذي أدّته الديار المشرقية في صياغة معالم الحضارة العربية والعالمية. صدر لصعب عددٌ كبيرٌ من المؤلفات الفلسفية التي شكّلت حضوراً ثابتاً في المكتبة العربية، من بينها: **الدين والمجتمع** (1983)، **الأديان الحيّة** (1993)، **المقدّمة في فلسفة الدين** (1994)، **وحدة في التنوّع** (2003)، **دراساتٌ نقديةٌ في فلسفة الدين** (2015)، وقد صدرت معظمها في أكثر من طبعةٍ. ويواصل عمله في هذا الحقل بكتابٍ جديد قيد الصدور بعنوان «**الرمزية في الدين والشعر**». وفي مجال النقد الثقافي، نشر كتاب **همومٌ حضاريةٌ** (2006) وكتاب **وليم صعب شاعر القضايا الأزليّة** (2015)، مسهماً في مقارباتٍ نقديةٍ تجمع بين الرؤية الفلسفية والتحليل الثقافي. أما في الشعر، فله تجربةٌ ممتدةٌ بدأت بديوانه **أجراس اليوم الثالث** (1969)، وتواصلت مع **مملكتي ليست من هذا العالم** (1981)، و**حيث ينبع الكلام** (2019)، و**مرسى النور** (2024). وللدكتور صعب مخطوطاتٌ عدّةٌ في الشعر والفلسفة والأدب يُعمَل على نشرها تباعاً، ومن المتوقع أن يصدر منها عام 2026 **سيرته الذاتية**، و**أعماله الشعرية الكاملة**، وكتاب في النقد الثقافي بعنوان **مقالة في التنوير**. إلى جانب كتبه، له مساهماتٌ وفيرةٌ في المجلات والكتب المتخصّصة في الفلسفة والآداب. كما تولّى رئاسة تحرير مجلة «الأزمنة» الثقافية الفكرية التي صدرت في باريس في النصف الثاني من ثمانينات القرن الماضي، واحتلّت موقعاً متقدّماً بين المجلات الثقافية العربية، وشارك في مؤتمراتٍ فكريةٍ وأدبيةٍ وثقافيةٍ

عديدةٍ داخل لبنان وخارجه، مثبتاً حضوره فيلسوفاً وباحثاً ومفكراً وأديباً في المشهد الثقافي العربي المعاصر.

د. حسام الدين درويش:

كاتبٌ وباحثٌ ومحاضرٌ في قسم لغات وثقافات العالم الإسلاماتي، في كلية الفلسفة، في جامعة كولونيا الألمانية. حاصلٌ على درجة الدكتوراه في الفلسفة، تخصّص الهيرمينوطيقا، من جامعة بوردو 3 في فرنسا، بدرجة مشرّف جدّاً مع تهنئة لجنة التحكيم (أعلى درجةٍ أكاديميةٍ ممكنةٍ)، وعمل باحثاً ومحاضراً في عددٍ من الجامعات ومراكز البحث الألمانية، منها قسم الفلسفة في جامعة ديسبورغ-إسِن، ومركز الدراسات المتقدمة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية «علمانيات متعددة: ما وراء الغرب، ما وراء الحداثات»، وقسم الدراسات الدينية، في جامعة لايبزيغ، وقسم التاريخ، في جامعة إرفورت. كما شغل، لأكثر من عامين، منصب المستشار، والمدير الأكاديمي للندوات والحوارات والفعاليات الفكرية، في مؤسسة مؤمنون بلا حدود. إلى جانب ذلك، نظَّم عشرات الندوات والورشات والمؤتمرات، وأدار عشرات الحوارات، الأكاديمية وغير الأكاديمية، ويشارك، بانتظامٍ، في مؤتمراتٍ وورشاتٍ وندواتٍ دوليةٍ. وهو رئيس مجلس إدارة منتدى تفاكر للحوار والثقافة في ألمانيا، وعضوٌ في هيئاتٍ ومؤسساتٍ بحثيةٍ وثقافيةٍ عربيةٍ وأوروبيةٍ، ومحكَّمٌ في مراكز ومجلاتٍ أكاديميةٍ عربيةٍ وأجنبيةٍ، ومساهمٌ فاعلٌ في مبادراتٍ فكريةٍ تهدف إلى تعزيز

الحوار بين الثقافات والفلسفات والمجتمعات المختلفة. تتمحور أبحاثه حول الفلسفة المعاصرة، والفكر العربي الحديث، والدراسات الإسلامية والدراسات الثقافية. أصدر عشرة كتبٍ بالعربية، وثلاثة كتبٍ بالفرنسية، إضافة إلى عشرات الدراسات، المنشورة في كتبٍ جماعيةٍ، ومجلاتٍ محكمةٍ، والترجمات باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية. كما قام بإعداد وتحرير (وتقديم) أحد عشر كتاباً باللغة العربية، في مجالات الفلسفة، والعلوم الإنسانية والاجتماعية، والفكر العربي، والدراسات الثقافية والدينية والإسلامية. ومن أبرز كتبه، باللغة العربية: **درويشٌ بين القدر والمصير: في الفلسفة والثورة** (2024)، **في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافوية للثقافة العربية الإسلامية** (2023)، **في المفاهيم المعيارية الكثيفة: العلمانية، الإسلام (السياسي)، تجديد الخطاب الديني** (2022)، **المعرفة والأيديولوجيا في الفكر السوري المعاصر** (2022)، **نصوصٌ نقديةٌ في الفكر السياسيِّ العربيّ والثورة السورية واللجوء** (2017)، **إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور** (2016). يجمع، في مسيرته، بين البحث الأكاديمي المتخصص، والعمل المؤسسي، والجهد الثقافي العام، سعياً إلى بناء جسورٍ، بين الفلسفة الغربية والفكر العربي والإسلامي، بين المعرفة الأكاديمية والنقاشات الثقافية في المجال العام، لإغناء الحوار النقدي في القضايا الفلسفية والفكرية الراهنة.

د. خالد كموني:

أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، وباحثٌ متخصصٌ في فلسفة اللغة، والتأويليات، وقضايا الفلسفة المعاصرة. له إسهاماتٌ علميةٌ وفكريةٌ متعددةٌ، شملت مؤلفاتٍ فرديةً، مثل: **المحاكاة: دراسة في فلسفة اللغة العربية** (طبعتان 2013 و2014)، **فلسفة الصرف العربي: دراسة في المَظْهَر الشَّيْمِيِّ للكينونة** (2017)، **وما الذهنية؟** (2023)، إضافةً إلى مؤلفاتٍ بالاشتراك، مثل: **موسوعة الفلسفة الفرنسية المعاصرة** (2020) **والفكر الفلسفي المعاصر في سورية** (2020). وله عشرات الدراسات والمقالات البحثية والفكرية المنشورة في مجلاتٍ علميةٍ محكَّمةٍ، مثل: «سياسة الدلالة من الأَوْلِ إلى الفَسْر» (مجلة تأويليات، العدد 6، 2023) و«الحاجة إلى فلسفة الدين: وعي الموقف الوجودي الراهن» (مؤمنون بلا حدود، 2025). كما قام بمراجعة الكتب وتقديم الترجمات، منها ترجمة كتاب نلسون لوند روسو وتجديد الفلسفة السياسية، وآخرها ترجمة كتاب إيمانويل كنط «ميتافيزيقا الأخلاق». إضافةً إلى نشاطه الأكاديمي، يكتب المقالة الفلسفية والفكرية، في مواقع ومجلاتٍ عديدةٍ، مثل: عروبة 22، مجلة أفق، مجلة آفاق التجديد، موقع تكوين، مجلة بيت الفلسفة، مجلة التجديد العربي. وهو عضو هيئةٍ إداريةٍ في حلقات ومراكز فلسفيةٍ وثقافيةٍ عدةٍ، منها: المعهد العالمي للتجديد العربي/ وحدة الدراسات الفلسفية والتأويلية، وحلقة الفجيرة الفلسفية، والاتحاد الفلسفي العربي،

حيث يساهم، بفعاليةٍ، في تطوير البحث الفلسفي والحوار الثقافي العربي.

د. كلوديا ناصر الدين:

باحثةٌ وأستاذةٌ جامعيةٌ تجمع بين العمل الأكاديمي والكتابة والترجمة، وقد رسخت موقعها في الحقل الفلسفي من خلال تكوينٍ علميٍّ متينٍ في فلسفة العلوم، ولا سيما فلسفة الفيزياء. حازت شهادة الدكتوراه في الإبستيمولوجيا من المعهد العالي للدكتوراه في الجامعة اللبنانية عام 2019، بعد أن حصلت على شهادة الماجستير في الفلسفة، اختصاص الفلسفة والأدب، من الجامعة نفسها سنة 2013، إضافةً إلى شهادة الكفاءة في تعليم مادة الفلسفة والحضارات من كلية التربية - الجامعة اللبنانية عام 2010، فضلاً عن شهادةٍ في اللغة الفرنسية من المعهد الثقافي الفرنسي. تعمل في تدريس الفلسفة والحضارات، كما تُدرِّب أساتذة التعليم الثانوي في المجال البيداغوجي وطرائق تعليم الفلسفة، مسهمةً في تطوير مهارات التفكير النقدي لدى المتعلمين وتعزيز الوعي الفلسفي في الوسط التربوي. صدر لها عام 2024، عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، كتابها الأول **فيزياء الذرّة الحديثة: مقاربة فلسفية تأويلية** الذي يمثّل ثمرة عملٍ بحثيٍّ يجمع بين التحليل الفلسفي والدراسة العلمية للنماذج الذرّية في الفيزياء الحديثة. كما نُشرت لها مقالاتٌ علميةٌ في مجلاتٍ محكّمةٍ، وتساهم في مشاريع بحثيةٍ وكتبٍ جماعيةٍ، أبرزها

مشاركتها في موسوعة الفلسفة الفرنسية المعاصرة ضمن قسم فلسفة العلوم، بدراسةٍ حول **البعد الميتافيزيقي لرياضيات جول فويلمان.** يجمع نتاجها الفكري بين الدقة العلمية والعمق التأويلي، ويعكس اهتماماً بتقاطعات الفلسفة مع العلوم الطبيعية، وبسؤال المعرفة في أبعاده المنهجية والأنطولوجية والتربوية.

د. مارلين يونس:

باحثةٌ لبنانيةٌ تعمل عند تقاطع الفلسفة والفنون، وقد رسّخت حضورها الأكاديمي والفكري من خلال تكوينٍ علمي متينٍ وخبرةٍ مهنيةٍ واسعةٍ في التدريس الجامعي والبحث الفلسفي والممارسة الفنية. تحمل دكتوراه دولة في الفلسفة من المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانيّة (2016)، وماجستيراً في علم الفنون والآثار من الجامعة اللبنانية (1991)، ودبلوماً في الموسيقى والغناء من المعهد الوطني العالي للموسيقى (1998)، ما أتاح لها الجمع بين التحليل الفلسفي والدراسة الجمالية والممارسة الفنية. تشغل عضوية عددٍ من الهيئات الفكرية، منها لجنة التحكيم لجائزة كمال الحاج للإبداع الفكري، والاتحاد الفلسفي العربي، والمعهد العالمي للتجديد العربي، ووحدة دراسات الفنون والموسيقى، كما أسهمت في الموسوعة الفلسفية الفرنسية المعاصرة المعرّبة، الصادرة عام 2025، بأربعة أبحاثٍ: «التجليات البصرية وانعكاساتها الفنية والدينية والسياسية عند الفيلسوف لوي ماران»، «تثمير قيمة الأثر الفني عند الفيلسوف اتيان سوريو»، «قراءة في

فلسفة فلاديمير جانكليفتش الاستطيقية والاطيقية والميتافيزيقية»، «استطيقا الحداثة المفرطة في مشهدية البداءة عند جان بول كرنيه». تعمل أستاذةً متعاقدةً في الجامعة اللبنانية، وتُدرّس الأنثروبولوجيا والجماليات وفلسفة العقل والإدراك، ولها إسهاماتٌ بارزةٌ في تدريب أساتذة الفلسفة وفي الأنشطة الفكرية على المستوى الوطني والعربي. صدر لها عددٌ من المؤلفات الفلسفية، أبرزها: **جانكلفيتش: محاكمةٌ أخلاقيةٌ في هديٍ جماليٍّ** (2020)، و**الذات ورصد تجلياتها في الواقع** (2024)، كما نشرت عشرات الدراسات في مجلاتٍ محكّمةٍ وصحفٍ ثقافيةٍ، تناولت فيها موضوعات الهويّة، الهجرة، والفلسفة الفرنسية المعاصرة، والعلاقة بين الفن والفكر، وقضايا الجسد والمعنى والقيمة. وقدمت مداخلاتٍ علميةً في مؤتمراتٍ وندواتٍ محليةٍ وعربيةٍ، ولا سيما حول فلسفة الفن، والتجليات الجمالية، والحدود والهوية، والميتافيزيقا في الصوت والموسيقى، ومنها مشاركتها في فعاليات معرض الكتاب وفي ندواتٍ حول أم كلثوم والتجربة الجمالية العربية. أما في المجال الفني، فقد مثّلت لبنان في معهد العالم العربي في باريس (2002)، وقدّمت عروضاً داخل لبنان وخارجه، وهي مؤلفةٌ لأعمالٍ موسيقيةٍ متعددةٍ تعكس رؤيتها الفلسفية الجمالية. وتمثل سيرتها نموذجاً لتلاقي الفلسفة والفن في مقاربةٍ معرفيةٍ تأويليةٍ تُعيد التفكير في الوجود والجمال والهوية من منظورٍ نقديٍّ خلاقٍ.

د. ميادة كيالي

باحثةٌ وكاتبةٌ سوريةٌ، بدأت مسيرتها المهنية في مجال الهندسة المدنية، حيث عملت لمدة ثماني سنواتٍ في مختبراتٍ ومؤسساتٍ هندسيةٍ في دمشق، قبل أن تتحول إلى الدراسات الإنسانية، فحصلت على درجتي الماجستير والدكتوراه في الحضارات القديمة، ما أتاح لها مزج المنهج التحليلي الهندسي مع الدراسة النقدية للفكر والتاريخ والحضارات، وتطوير رؤيةٍ متعددة التخصصات تجمع بين التحليل التاريخي والاجتماعي والفكري. تشغل، حاليّاً، منصب مديرة مؤسسة سراج للأبحاث والدراسات في هيئة أبو ظبي للإعلام، والمديرة العامة لمؤسسة **مؤمنون بلا حدود** في بيروت والشارقة، حيث أسهمت في إنتاج ونشر أكثر من 400 إصدارٍ من الكتب والأبحاث الأكاديمية في مجالات الفلسفة والفكر والدراسات الدينية، مع تركيزٍ خاصٍّ على ترجمة الأعمال الكبرى، والتعريف بالمشاريع الفكرية العربية الحديثة، بما يعكس حرصها على ربط التراث بالفكر المعاصر، وتسهيل وصوله إلى جمهورٍ واسعٍ من الباحثين والمهتمين. لها مؤلفاتٌ إبداعيةٌ وأكاديميةٌ تتناول موضوعات الفكر والدين والثقافة، من بينها: **أحلام مسروقة** (2010)، **رسائل وحنين** (2013)، **المرأة والألوهة المؤنثة** (2015)، **هندسة الهيمنة على النساء: الزواج في حضارات العراق ومصر القديمة** (2018)، **في ظلال الياسمين** (2023)، **وجسد مقيم في سرير: حكاية عن الحب والأمومة والنجاة** (2025)، تعكس

هذه الأعمال اهتماماتها بمقاربة قضايا المرأة والدين والثقافة عبر تاريخها وفكرها المعاصر، مع التركيز على فهم الأطر الاجتماعية والسياسية التي تؤثر في تجارب الأفراد والجماعات. إضافةً إلى نشاطها الأكاديمي والنشري، تشارك في العمل المؤسسي والفعاليات الفكرية والثقافية، فهي عضوٌ في اتحاد الناشرين اللبنانيين والإماراتيين والعرب، وأشرفت على سلسلةٍ من الحوارات الفكرية عبر منصة **مؤمنون بلا حدود**، التي لاقت اهتماماً واسعاً وتغطيةً إعلاميةً معتبرةً، كما كان لها حضورٌ في البرامج الحوارية والإعلامية، عبر قنوات مثل: الحرة، الغد، الشارقة، الفجيرة، سوريا، وأورينت. وتدير، كذلك، قناةً على يوتيوب تقدم، من خلالها، لقاءاتٍ فكريةً وحواراتٍ ثقافيةً مع مفكرين وباحثين، جامعةً بذلك بين البحث الأكاديمي والنشاط الإعلامي والتواصل الثقافي، لتوسيع دائرة النقاش حول الفكر والفلسفة والدين والثقافة في العالم العربي، والمساهمة في تعزيز الحوار النقدي والمناهج البحثية متعددة التخصصات.

د. نادين عبّاس:

أستاذةٌ محاضرةٌ ومديرة مركز لويس بوزيه في معهد الآداب الشّرقيّة في جامعة القدّيس يوسف في بيروت منذ عام 2014، وقد راكمت خبرةً أكاديميةً وبحثيّةً واسعةً من خلال تولّيها مهامٍّ علميةٍ وإداريةٍ متعدّدةٍ في جامعة القدّيس يوسف، من أبرزها تنسيق برنامجي الماستر والدكتوراه في الفلسفة العربيّة والإسلاميّة بين

عامَي 2015 و2023، وتنسيق برنامج الإجازة في الفلسفة والحضارة العربيّة من 2013 إلى 2021، إضافةً إلى إدارتها لمجلّة الحوليّات الصادرة عن معهد الآداب الشرقيّة خلال الفترة الممتدّة من 2018 إلى 2022، حيث أسهمت في تطوير توجهاتها البحثية وتعزيز حضورها في حقول الدراسات الإنسانية. وتتمحور اختصاصات الدكتورة عبّاس حول الفلسفة العربيّة الكلاسيكيّة، مع اهتمامٍ خاصٍّ بتحقيق المخطوطات ودراسة الفكر العربيّ المسيحيّ في العصر الوسيط، ولا سيّما أعمال يحيى بن عدي وعيسى بن زُرعة، وقد أنجزت في هذا السياق سلسلةً من البحوث المتقدمة التي تناولت نظريّة التوحيد والتثليث الفلسفيّة عند **يحيى بن عدي** في كتابه «**الردّ على الورّاق**»، والفلسفة العربيّة الوسيطيّة من خلال مقارباتٍ علميةٍ مقارنةٍ بين أعلامها، فضلاً عن أبحاثٍ في التفسير والتأويل في علم الكلام، ودراساتٍ حول موقع النصّ بين التقديس والفهم العقلانيّ، وتحليل العلاقة بين الفلسفة واللاهوت والأخلاق في نتاج **يحيى بن عدي**، والردّ على الآراء المنسوبة خطأً إلى بعض المفكّرين، مثل نسبة كتاب «**تهذيب الأخلاق**» إليه. وإلى جانب إسهاماتها في تحقيق أكثر من عشرة نصوصٍ مخطوطةٍ نُشرت لأوّل مرّةٍ، منها مقالاتٌ لاهوتيّةٌ في الاتّحاد والتّثليث والصّلب والأخلاق المسيحيّة، قدّمت الدكتورة **عبّاس** أعمالاً في الأدب الفلسفيّ تعكس عمقاً فكريّاً وحساسيّةً إنسانيةً عاليةً، من بينها **مرآة الحبّ والعمر، علّمني الحرّيّة، سلطة الجسد، حوار المكان والعقل،**

حوار الزمان والعقل، و**فلسفة الحياة بين الكاتب والفيلسوفة**، وهي نصوصٌ تجمع بين الصياغة الأدبيّة الرشيقة والرؤية الفلسفيّة التأمليّة، ما يجعل مجمل إنتاجها العلميّ والأدبيّ إسهاماً مميّزاً في الفكر العربيّ المعاصر وامتداداً أصيلاً لاهتماماتها البحثية في التراث الفلسفيّ الوسيط.