هنري ديمِري... من الفلسفة الدِّينِية إلى فلسفة الدِّين

المهدي مستقيم

Abstract

The definition of the philosophy of religion becomes even more precise if we agree to distinguish, following a suggestion by Henry Duméry, the philosophy of religion and religious philosophy.

There is no reason to believe that the philosophy of religion, as we have defined it, is the preserve of believers who adhere to a particular religious faith. The philosopher concerned with defining the philosophical intelligibility of the religious phenomenon, considered in all its historical depth and in all its manifestations, must agree to put his own religious convictions (or lack thereof) in parentheses.

ملخص الدراسة باللسان العربي

لا تشترطُ فلسفةُ الدين فيلسوفًا مُعتقِدًا بعقيدة دينية مخصوصة، بقدر ما تشترطُ فيلسوفًا يُخضِع المسألة الدِّينية لِمَحَكّ النظر الفلسفي (= الفهم)، بالوقوف على أبعادها، وما تُضمره من عُمق تاريخي، الأمر الذي يُلزمه بوضع مسافة بينه وبين اعتقاداته الدينية أو المضادة للدين. وذلك على عكس الفلسفة الدينيّة التي توجِّه الفيلسوف صوب تسويغ الأسباب وشرح ما يحمله على الاعتقاد بهذا الدين أو ذاك، وبسط قواعد انتمائه العقدي (أغسطين، باسكال، كيركغارد...) وأولويّاته. وهو ما عبَّر عنه بلونديل (1949 ـ 1861) Maurice blondel حين قال: "إن قيام فلسفة للدين أمر ممكن بشرط الرِّضا بطرح عدد من الأسئلة التي لا تنتمي مباشرة إلى تخصص اللّاهوت ولو كانت تتعلق بموضوعات وقضايا من صلب اهتمامه".

مقدمة

شرعت فلسفة الدين في الانبجاس والتشكُّل نتيجة الحياد الموضوعي الذي يلتزم به الفيلسوف إزاء مسألة الاعتقاد بوجود الله، وإزاء التسويغات العقليّة التي يتّكل عليها العقل اللّاهوتي من أجل إثبات صدق هذا الاعتقاد[1]. وبناء عليه، تمكَّنتْ فلسفة الدين من ضمان استقلالها عن ثلاثة حقول معرفيّة تتقاسم معها الموضوع نفسه، ونخص بالذكر:

-اللاهوت الطبيعي: فهم الصانع يقتضي النظر في الصنائع.

- الفلسفة الدينية: النظر في الدين بتوسّل مقولات الدين، أو "من موقع الدين عينه"[2].

- الميتافيزيقا: الكائن الأسمى هو الأصل الذي منه تنبجس الكائنات جميعها.

لقد جاءت فلسفة الدين كردّ فعل على فلسفة العصور اليونانية والوسطى التي كانت ترمي إلى جعل فلسفة الدين فلسفة إلهية: فلسفة الألوهة، بحيث انكبَّت على النظر في الظاهرة الدينية في شتى أبعادها ودلالاتها. وذلك بإخضاع أبعادها الموضوعيّة لِمَحَكِّ الفحص والنقد التاريخي والثقافي والأنثروبولوجي والإبستمولوجي[3].

وشهد القرن العشرين منعطفًا حاسمًا في مسار تشكّل فلسفة الدين، وذلك بالنظر إلى تهجس فيلسوف الدين بالتحديات الإبستمولوجية الجديدة التي أعقبت التحوُّلات العلميَّة والفكريَّة المعاصرة، وتتركَّز هذه التحوُّلات، بحسب مشير باسيل عون (1966 ـ ....) في:

ـ صرف النظر عن مسألة جوهر الأشياء.

ـ الامتناع عن المفاضلة بين الأنظومات.

ـ الكف عن طلب الحقيقة المطلقة ضمن نطاق التاريخ، أو الكفّ عن طلب توليد المطلق من النسبي[4].

هكذا، أسهم القرن العشرون، بما هو زمن العلم الوضعي، والنسبيات الثقافية، إسهامًا عظيمًا في انحراف فلسفة الدين عن مهمّتها الكلاسيكيّة المتمثلة في نقد ادعاءات الدين و"إدراك حقائق الوجود القَصِية"[5]. بحيث تمَّ العدول عن مطلب التقويم والحكم المعياري والمفاضلة التصنيفية، والتركيز على فحص الظاهرة الدينية واستنطاقها في شتى أبعادها وتجلّياتها، وفتح حوار بين شتى التأويلات الدّينية المتصارعة التي تُراهن كلها على إنتاج معنى الحياة[6].

إذا كان رهان الدين على صناعة المعنى وتشييده، فإنَّ الفلسفة تُراهن على فحصه وتحليله. وذلك من خلال ثلاثة اتجاهات فلسفيّة حديثة:

ـ الاتجاه الأول: نقد وتفكيك الدين.

ـ الاتجاه الثاني: الدفاع عن صدارة الاختبار الديني لسلم الوجود.

ـ الاتجاه الثالث: نهج الحياد الموضوعي، من خلال التركيز على فحص الظاهرة الدينية في أبعادها النفسية ـ الاجتماعية، والتاريخية، والمعرفية.

إن فلسفة الدين حقل متجدِّد، وذلك بالنظر إلى التحوُّلات التي تطرأ عليه على نحو مستمر، سواء في مستوى تحديد الركن الذي يحتله ضمن المباحث الفلسفيّة أم في مستوى مجالات تطبيقه[7]. وتتركّز وظيفة فيلسوف

الدّين، شأنه شأن عالم الإثنولوجيا الذي يواجه مسائل التعدد الثقافي، في ممارسة ما كان "كلود ليفي ستروس" (1908 - 2009) يدعوه "النظرة عن بعد" (Le regard éloigné)، ويقصد بها التجرُّد من الاعتقادات الذاتية دينية كانت أم مضادة للدين بشكل مؤقت، أثناء فحص الباحث للظاهرة الدينية، وتقصّيه عن بوادر المعقوليّة الفلسفيّة ومؤشراتها في تضاعيفها، مسلطًا الضوء على أبعادها التاريخيَّة المتشعبة، ومدقّقًا في مآلاتها الفرديّة والاجتماعيّة والمؤسساتيّة[8]. من دون أن يُفهم من ذلك أنَّ الفيلسوف غير مُطالب بالخضوع لنسبيّة عامة شاملة. يقول "ليفي ستروس": "لا يصبح مذنبًا أبدًا حينما يضع طريقة من طرائق العيش والتفكير في مرتبة أعلى من الأخريات، وحينما لا ينجذب إلى أولئك الذين يبتعد نمط عيشهم ابتعادًا ملحوظًا عن نمط العيش الذي عادة ما نتعلق به، فضلًا عن أنَّه نمط عيش يحظى بحد ذاته بكل مشاعر الاحترام"[9].

ثمة معايير مشتركة يتَّكل عليها كل من الإثنولوجي وفيلسوف الدين، رغم اختلاف النظرة عن بعد التي يُلقيها كل منهما على مجالات اهتمامه. يقول جون غريش (1942 - 0000): "إنَّ دعوة ليفي ستروس إلى إبداء الشك بحكمة وباكتئاب 'في مجيء عالم لا تتطلع فيه الثقافات المسكونة بشغف متبادل، بفعل الحيرة التي أفقدت الثقافات سحرها الذي كانت تمارسه على الثقافات الأخرى كما أفقدتها مسوّغات وجودها'، تصدق كذلك ومن دون شك، ومن باب أولى (Afortiori) على عَالَم الأديان، وعلى الموقف الذي يتَّخذه الفيلسوف منها"[10].

فلسفة الدين وسؤال المنهج

ويُشدِّد جون غريش سيرًا على نهج هنري ديمِري[11] (1920 - 2012) Henry duméry على ضرورة التمييز بين الفلسفة الدينية (La philosophie religieuse) وبين فلسفة الدين (La philosophie de la religion)؛ وإذ تتهجَّس الأولى أثناء إعمالها النظر في المسائل الدينية بالاعتقادات الشخصيَّة وما تتميز به من قواعد التصديق (Grammar of assent)، تتهجَّس الثانية بتوضيح وبسط المسلّمات الوجودية التي تنهل منها استقلاليّة الفيلسوف نفسها (= التحدي الهرمنوطيقي)[12].

لقد أمستْ فلسفة الدين، تبعًا للتحديد السابق الذكر، حقلًا معرفيًّا قائم الذات (Sui generis) يتميَّز من اللاهوت الفلسفي الذي ينظر في جينيالوجيا الله (= كيفية مجيء الله)، كما تتميَّز من الفلسفة الدينية التي تتقفَّى الآثار (Implications) التي تنجرّ عن الرؤى الدينية للعالم. بيد أنَّ فلسفة الدين لا تزال قيد التَشَكُّل، ونقصد أن كيانها الإبستمولوجي لم يتَّضح بعد في صورته النهائيّة؛ ذلك أنها "لا تزال تظهر، على أكثر من صعيد، بالصورة التي ظهرت بها الميتافيزيقا لدى أرسطو، أي 'علمًا قيد البحث عنه' .(épistémé zétoumené)"[13]

ليس كل الفلاسفة المعاصرين يتّبعون المسرى الفلسفي الذي خطّه ديمِري، فهذا جاك ديرون M. Jaques duron (1904 ـ 1974) يُميِّز فلسفة الدين من الفلسفة الدينية، على النحو الآتي: ليست فلسفة الدين فلسفة دينية ـ على الرغم من صعوبة التمييز بين الفلسفتين وعسره لدى شلاير ماخر، مثلًا، في أدب ودوغما ماتيو أرلوند ـ إذ نجد الأولى حاضرة لدى المفكِّرين الذين ينظرون إلى الدين، بما هو موقف ناتج عن تبصُّر قابل للفهم والنقد، بالنظر إلى طبيعته، أي بوصفه معطًى إنسانيًّا وتاريخيًّا، وقصدًا إلى هذا المبتغى نلفيهم مُنكبّين على تقييم دوره ودلالته ضمن مسرى تطوُّر الروح: ليسينغ Lessing، وهيغل Hegel، وكروس CROC، وبوسانكي Bosanquet، وهوفدين Hoffdin، وبرغسون Bergson، وبرانشفيك Brunschvicg. أمّا الثانية، فعلى النقيض من الأولى تمامًا، إذ نلفي المفكرين المتهجسين بإواليّاتها مُنكبّين على إعداد مكان للاعتقاد الديني داخل الأنظومة وتحضيره (= التأسيس الفلسفي لمقولات الإيمان)، كما هو الحال بالنسبة إلى لاهوتيي الفلسفة أو فلاسفة اللّاهوت: نيومان Newman، وفان هيغل Von Hugel، وريتش Ritsch، وساباتيي Sabatier، وبلونديل Blondel، وبوترو Boutraux... إلخ، ويحضر هذا الضرب من الفلسفة حضورًا قويًّا في المذاهب المثاليّة على وجه التحديد، ونقصد تلك التي تتطلع إلى صوغ صورتها النهائيّة في شكل فلسفة دينيّة، ولا سيّما المذهب التأليهي لدى تاغار MC Taggart، والمذهب الشخصاني لدى برانغل ـ Pringle باتيسون Patisson[14].

يتوقف انبجاس فلسفة الدين بحسب ديمِري، على:

أ) إخضاع الموضوع الديني ذاته لمحكّ النقد وفق منهج فلسفي مناسب.

ب) رصد مختلف العلوم المهتمة بدراسة موضوعة الدين، وتحديد المنهج الخاص بكل منها، مع إبراز أوجه اختلاف نقد المقاربة الفلسفية للدِّين من باقي المقاربات.

ج) التأكد ممّا إذا كانت التخصُّصات المتهجِّسة بالمسألة الدينية ـ على نحو ملموس ـ وفيّة لمنهجها المنطقي، أو مناقضة له، وذلك انطلاقًا من ممارسة النقد الفلسفي المباشر، واستثمار مناهج العلوم الدينية، وعدم تقدير أنظومة دينية من دون أخرى، هذا هو الهدف الثلاثي لفلسفة الدين[15]:

يُسمّي ديمِري فلسفة الدين، كما هي معروضة في الجدول أعلاه، فلسفة الدين العامة (Philosophie générale de la religion)، أمّا فلسفة الدين الخاصة (Philosophie spéciale de la religion) فتهتمّ بإخضاع الاعتبارات الدينية أو المعطيات الدينية فقط، لمحكّ النقد الفلسفي[17].

أ- النقد الفلسفي للمعطيات والاعتبارات الدينية (التي يمكن أن تخصَّ أي دين من الأديان).	• نقد اللّغة الدينية. • نقد بنيات الأنظومات الدينية، انطلاقًا من أصولها، مرورًا بسيرورات نموها وتقدّمها، وصولًا إلى المعاني التي تطرحها. • فحص حكم العامة من القصدية التي تُوَظف هذه البنيات في مُستويات الوعي المختلفة.
.ب - مناهج علم الأديان	الإلمام بالمناهج الخاصة بكل من: • تاريخ الأديان. • المونوغرافيات. • الدراسات المقارنة. • تفسير النصوص الدينية. • الجدل الدينيّ اللاهوتيّ. • علم النفس الدينيّ. • الفينومينولوجيا الدينية. • السوسيولوجيا الدينية.
ج - النقد الإبستمولوجي للأبحاث الدينية النشيطة[16].	نقد الأنظومات التي يتأسَّس عليها: اللاهوت، الجدل، تاريخ الأديان

يُمكننا، بحسب ديمِري، أن نتحدَّث عن فلسفة الدين أو الأديان كما نتحدث عن فلسفة العلم أو العلوم[18]؛ إذ إنَّ فلسفة الدين، شأنها شأن فلسفة العلوم، مطالبة بتوظيف إواليّات التحليل التفكّري والنقدي، من دون أن يعني ذلك أنها جزءٌ من المنطق، كما هو الحال بالنسبة لفلسفة العلوم، فعلى الرغم من كونها تمارس عدة وظائف منطقيّة، فإنها تمارس وظائف أخرى، تنتمي بالأحرى إلى حقل الميتافيزيقا[19]. فضلًا عن كونها مطالبة بالانفتاح على التاريخ، إذ كيف يمكنها تحديد موضوعها على نحو ملموس من دون البحث في أصوله، ومسارات تطوره، وإشراطاته؟ إذا كانت فلسفة العلوم تستدعي تاريخ العلوم، فإن فلسفة الدين تستدعي تاريخ الأديان[20].

لا يخلو تاريخ العلوم، بما هو شكل خاص من التاريخ، بحسب بول موي (P.Mouy) (1888-1946)، من صعوبة، إذ يقتضي أن يجمع الشخص ذاته بين ثلاث شخصيّات مختلفة: المؤرِّخ، والعالِم، والفيلسوف؛ على أنَّ المهم في تاريخ العلوم ليس تقدُّم النتائج أو انبجاس المناهج بمحضر الواقع فحسب؛ فالعالم يميل إلى الاهتمام على نحو حصري بالنتائج، وبالحالات المتدرِّجة والمتعاقبة لمسألة من المسائل، كما يهتم، وعلى نحو أخص وحصري أيضًا، بالحالة النهائيّة التي تظهر بها هذه النتائج. في حين يتبصَّر الفيلسوف في ما هو أبديّ ضمن سيرورة صراع الروح والأشياء. إنَّ تاريخ العلوم بالنسبة إلى الفيلسوف هو صورة العلم في حالته الوليدة[21].

ما ينطبق على تاريخ العلوم، ينطبق بالضرورة على تاريخ الأديان، لأنَّ الأمر يتعلق بشكل متفرِّد من التاريخ يجتمع فيه المؤرِّخ ورجل الدين والفيلسوف[22]؛ إذ إنَّ ما يهم في هذه الحالة مرة أخرى، ليس النتيجة الإمبيريقية، بل المنهج، ونقصد القدرةَ على فهم ما هو أساسي في الدين، ما هو دائم وأبديّ[23]. وقصدًا إلى هذا المبتغى، يتوجَّب على تاريخ الأديان أن يتجلّى في شكل صورة أو مشهد للأديان، وإن عجز عن عرضها في حالتها الحديثة، يعرضها على الأقل في حالة انبعاثها، أو على نحو أفضل في حالة ولادتها المتجددة على نحو دائم[24]. بحيث يمكن إعادة إحياء أي دين، وإن كان ضاربًا في القِدَم، منتهي الصلاحية، باهتًا، عفا عليه الزمن، متى ما أعدناه إلى مستوى الوجود والحقيقة التي أدَّت إلى انبجاسه وتشكّله. ثمة، إذن، توازن واضح بين تاريخ الأديان وتاريخ العلوم، فكلاهما متَّصل بفلسفة تخصصه[25].

هكذا، تتمثَّل وظيفة فيلسوف الدين في فحص المسألة الدينية فحصًا نقديًّا يشمل كل تجلّياتها[26]، ومن أجل ذلك، يلزمه، بحسب غريش:

1) "توضيح معنى الأديان الوضعيّة، بدلًا من بناء مفهوم فلسفي 'للدين'.

2) تحليل جملة التعبيرات الفردية والجماعيّة والطقوس والمعتقدات والمواقف الروحيَّة، وكذلك المقولات العقليَّة والنقاشات التي تُثيرها.

3) مراعاة معطيات تاريخ الأديان التي ينبغي إدراجها في سياق أشمل لمعنى التاريخ العالمي"[27].

لا تشترطُ فلسفةُ الدين فيلسوفًا معتقِدًا بعقيدة دينية مخصوصة، بقدر ما تشترطُ فيلسوفًا يُخضِع المسألة الدِّينية لِمحَكّ النظر الفلسفي (= الفهم)، بالوقوف على أبعادها، وما تُضمره من عُمق تاريخي، الأمر الذي يُلزمه بوضع مسافة بينه وبين اعتقاداته الدينية أو المضادة للدين[28]. وذلك على عكس الفلسفة الدينيّة التي تُوجِّه الفيلسوف صوب تسويغ الأسباب وشرح ما يحمله على الاعتقاد بهذا الدين

أو ذاك، وبسط قواعد انتمائه العقدي (أغسطين، باسكال، كيركغارد...) وأولويّاته[29]. وهو ما عبَّر عنه بلوندیل (1861 ـ 1949) Maurice blondel حين قال: "إنَّ قيام فلسفة للدين أمرٌ ممكن بشرط الرّضا بطرح عدد من الأسئلة التي لا تنتمي مباشرة إلى تخصُّص اللّاهوت ولو كانت تتعلق بموضوعات وقضايا من صلب اهتمامه"[30].

إذا كان رهان الفيلسوف المُعْـتَـقِد أو الفيلسوف الديني ـ شأن كيكيغارد، ونيومان، وريتشلو بلوندیل ـ تأسيس المقولات الدينية تأسيسًا فلسفيًّا، فإنَّ فيلسوف الدين يُراهن على الدين بما هو ظاهرة. وقصدًا إلى هذا المبتغى، نلفيه متهجِّسًا بالافتراضات الضمنيّة المسبقة التي يشيّد على إثرها الإنسان المُعتقِد اعتقاداته الدينية[31]؛ ويرجع ذلك، بحسب ديمِري، إلى رفضه (= فيلسوف الدين) اختزال الإيمان في "مجرد صرخة وهمهمات لا تبين وانفجار صوت خال من المعنى"( ). تسبق مَهمة الفيلسوف النقدية انتماءه أو التزامه العقديين؛ يقول ديمِري: "إنه يضيء ما هو سابق للإيمان الفعليّ ويوضحه، وكذلك ما يستمرُّ، من داخل الإيمان، متعلّـقًا بالفرضيَّات الأولى التي يمكن وينبغي أن يعرفها نقد عقلانيّ مبنيّ على هذه الفرضيات"[33].

وتأسيسًا على ما تقدَّم، تكون مهمة فلسفة الدين مهمّة نقدية بالدرجة الأولى[34]. لذا، نلفي ديمِري مراهنًا على منهج الفهم، أمَّا منهج التفسير فيمكن أن تكتفي به العلوم الدينية التي تهدف إلى الكشف عن أسباب نشوء الظاهرة؛ على أنَّ فلسفة الدين تحرصُ حرصًا شديدًا على صون أولويّاتها، ولعلَّ أهمها الفكرة القائلة إنّ: "كل دين هو سلوك روحيّ، ومعناه أكثر أهميّة من الظرف التجريبي الذي أتاح له الخروج إلى النور"[35]. ممّا يَـفْرِضُ على فيلسوف الدين الكشف عن المعنى، والدلالة والقصدية التي يُضمرها الاعتقاد الديني، الأمر الذي يتوقف على فهم المعنى الموجود في مخيّلة صاحب التجربة الدينية (= الإنسان المُعتقد)[36]. وبناء عليه، لا يمكن أن يقتصر الفيلسوف على فحص الوثائق من دون الالتفات إلى الوعي الذي يبعث فيها الحياة، لذلك نلفيه مشدودًا إلى المعنى الظاهر وإلى ضروب السلوك والاعتقادات الدينيّة، إذ إنَّ "المعنى، بوصفه ظاهرًا دائمًا وإلَّا ما كان موجودًا، يسقط بالضرورة، لأنَّه ظاهرٌ في قبضة النقد"[37]. ومن أجل ذلك، ركَّز ديمِري وظيفة فيلسوف الدين في ما يلي: "إنه يتقصّى معنى الدين؛ يتفحَّص كيفية إنعاش هذا المعنى البُنى المعقدة وتحريكه إيّاها، وكيفيّة تصويبه، من خلالها، قيمًا ذات خصوصيّة (قيم المقدَّس). وهو يفعل أكثر من ذلك؛ إذ يُحدِّد الظروف التي تسمح لهذا المعنى بأن يبقى متماسكًا، والكيفيّات التي وفقها تستطيع البنيات، التي يتجسَّد فيها المعنى، أن تتوسّط، من دون تناقض، القصد الذي يبلغ مداه الله"[38].

يختلف النقد الفلسفي للظاهرة الدينية عند ديمِري عن النقد الجينيالوجي الذي ينطلق من الظاهر من أجل الكشف عن الباطن. ويرفض ديمِري اختزال فلسفة الدين في نقد العلوم الدينية (= إبستمولوجيا العلوم الدينية)، ومرد ذلك إلى تشديده على فكرة رئيسة مفادها أنَّ مهمة فلسفة الدين هي ممارسة النقد الفلسفي على الدين بالدرجة الأولى، وليس النقد الإبستمولوجي للعلوم الدينية[39]. وتأسيسًا على ما تقدَّم، نلفي فلسفة الدّين متهجسة بنقد الظاهرة الدينية في مقاصدها المتصلة في مستويات الوعي كلها، وفي أبعادها اللّغوية والتاريخيّة والنفسيّة والاجتماعيّة، قبل أن نلفيها متهجِّسة بالنقد الإبستمولوجي للعلوم الدينية. على أنَّ النقد هو الحدث الأكثر أهميّة في فلسفة الدين، وهو ما يجعله "الفعل الذي ظل في مجمله الأكثر مجهولية"[40]. هكذا، جعل ديمِري الفيلسوف حارسَ بوابة البعد الديني في الظواهر الدينية، ويقصد استماتة الفيلسوف في الدفاع عن مصالح الإنسان المُعْـتَـقِد ضد سعار الموضوعيَّة الأحادية في العلوم الدينية. وهنا، بالضبط، تنكشَّف لنا الحاجة الماسَّة إلى الميتافيزيقا. يقول ديمِري: "الإبستمولوجيا لا تكفي، وكذلك المنطق والنقد التاريخي. وينبغي بلوغ الميتافيزيقا، أي عندَنَا، مستوى 'النقد' بالمعنى الدقيق للكلمة"[41].

لا يكتفي فيلسوف الدين، إذن، بتحديد مؤشرات الإدراك الحسيّ الدالة على مضامين الإيمان، بل ينكبُّ على تسويغ طرق الاعتقاد وأفعال الإيمان. ويتضح ذلك، من خلال تجاوزه التحليل السيكولوجي والتنقيب التاريخي. ومن خلال انكبابه على التسويغ النقدي لمضامين الاعتقاد الديني ولمقولات الإيمان ورسومها التصويرية، من كذلك "تعيين حدود الإيمان وقيمته تعيينًا نقديًّا"[42]. وبناء عليه، نلفي الفيلسوف مركِّـزًا على الصلة الوثيقة التي تربط الإيمان بالواقع، من جهة، وبالعقيدة، من جهة أخرى، وعلى الطريقة التي ينسج بها الإيمان هذه الصلة، حتى تصير صلة راسخة ومتماسكة، وعلى طبيعة العقليّة التخيليّة والوجدانيّة التي تجعل الإيمان فعلًا متفرِّدًا. يقول ديمِري واصفًا حال فيلسوف الدين: "شديد التديُّن في نظر غير المؤمن، وقليله في نظر اللّاهوتي، قلة هم أصدقاء فيلسوف الدين"[43].

الدين ومسألة الحقيقة

يتوقف تجديد حقل فلسفة الدين، بحسب جون غريش، على توسُّل منظور مسألة الحقيقة، إذ تنبجس هذه الأخيرة من المنعطف الذي يتقاطع فيه العقل الفلسفي والخطاب الدينيّ، وهو منعطف يفرض الإجابة عن سؤال حاسم وهو سؤال الحقيقة، الذي يضع الفلاسفة بالنظر إلى مفعوله الجانبي، أمام خيارين: إمّا إعادة النظر في السُّبل التي يسلكونها من أجل مواجهة الحقيقة، أو رفضها[44].

ومَـرَدُّ الاهتمام المتزايد الذي تُبديه الفلسفة إزاء الدين، إلى قوة الإجابات التي يُقدِّمها عن معنى الحياة. إنّ الدين، أولًا، وقبل كل شيء، تجربة حياة، ومن ثم لا يمكن اختزاله "في منظومة من المعتقدات التي يكفي أن نتحكَّم في شفرتها، لا في شعائر دينية تُحَـوِّلهُ إلى عصاب جماعي، يقبله المجتمع أو يتسامح معه على الأقل"[45]. هكذا، يكون أفضل مدخل إلى فلسفة الدين هو النظر في الدين، بوصفه تجربة حيّة، يقول هايدغر: "لقد تعاملنا باستخفاف كبير مع مشكلة الفهم الذاتي للفلسفة. وإذا أحطنا بهذه المشكلة إحاطة جذرية، اكتشفنا أنَّ الفلسفة تتدفق من حياة الوجود الواقعي. وبعد ذلك، في حضن تجربة الوجود الواقعي للحياة، تتدفق مجددًا داخل هذه الحياة"( ). إنَّ الدين شأنه شأن الفلسفة يتدفَّق من حياة الوجود الواقعي، "وينتهي إلى التحقق فيها مجدّدًا في أكثر تجاربه حيوية"[47]. وقصدًا إلى هذا المبتغى، نلفي الفيلسوف مطالبًا بالنظر في المسألة الدينيّة، بوصفها تجربة ذاتيّة (= تجربة حيَّة). وذلك حتى يتسنَّى له تجنّب السقوط في الغلط الثلاثي: "الغلط الطبيعي الذي يردّ العالم المحيط إلى منظومة سببية، والغلط الاجتماعي الذي لا يُراعي إلّا المؤسّسات ورهانات السلطة، والغلط السيكولوجي الذي يردّ كل شيء إلى مسألة بسيطة تتصل بأحوال النفس البشرية"[48].

إن قوام الاعتقاد الديني الاعتراف والقبول المتبادل. من هنا، يمكن أن نفهم تهجس فيلسوف الدين بالدراسة الفلسفيّة لمسارات الاعتراف الدينية. فمن بين الدلالات التي يُحيل عليها الفعل Reconnaître في اللسان الفرنسي، نجد: "استكشاف منطقة خطرة"، إنها مَهَمّةُ الرحالة المستكشفين المستطلعين والجواسيس الذين يجازفون بأنفسهم من أجل الاستخبار والاستعلام والاطلاع على مناطق يخشى الناس مجرد التفكير في تصوُّر الذهاب إليها. من أجل ذلك، ينكبُّ فيلسوف الدين، على مهمة الاستطلاع بتوسُّل أنوار العقل إلى أن يصير عقلًا ملتهبًا، أو إلى أن يصطدم بالعوسج الملتهب للحضرة الإلهية[49].

من الواضح، إذن، أنَّ الدين يُراهن على تصميم إنسان يعتقد بأحادية المعنى؛ ونقصد المعنى الذي يُقرِّر دلالة كل الدلالات، ذلك أنَّ الدين هو الحارس الرئيس لبوابة المعنى الوحيد. ولهذه الغاية، يُشدِّدُ دالفيرت Ingolf u. Dalferth[50] (0000 - 1948) على وجوب الالتزام بثلاثة مبادئ رئيسة تحول دون توظيف مفهوم "التوجيه" مثل مفهوم إسفنجي يمتصُّ كل أصناف المضامين:

ـ مبدأ الواقع: تشييد مصداقية التوجيه على إواليَّات موضوعية، وهي ليست بنى اعتباطية، بل تقاوم الاعتباطية قدر الإمكان.

ـ مبدأ التأويل: لا تحظى المعرفة، سواء أكانت عاميّة أم علميّة، بديناميّة تُوَجِّهُهَا داخل الحياة إلّا في ارتباطها بحدود التأويل المتَّصلة بالحياة وعالم الحياة.

ـ مبدأ العقل: التوجيه داخل دروب الحياة يقتضي الإنصات لمصادر أنفسنا، لا يمكن أن نطمئن لما تُمليه علينا ذوات أخرى ما دامت كل الكائنات ضعيفة ومعرَّضة للسقوط في الخطأ.

لذا، فإنَّ النظر الفلسفي في المسألة الدينية، بحسب دالفيرت، يقتضي تجاوز التقابلات التقليدية: المعرفة ـ الإيمان، العقلاني ـ اللاعقلاني، الأيديولوجيا ـ اليوتوبيا. من دون أن يعني ذلك صرف النظر عن مبادئ العقل النقدي، لأنَّ الفصل المبدئي بين المنظور العقلي والدين قد تنجرّ عنه نتائج تضرُّ العقل والدين على السواء[51].

خاتمة

أمسى إدراج الدين في عصر التفكير وقْـفًا على إخضاع مضامين الاعتقادات الدينية لمحكّ النظر النقدي. وبالتالي، ضَرْب موعدٍ مع الحقيقة؛ إذ إنَّ فلسفة الدين كما يقول فانسون دولوكروا (0000 ـ 1969) Vincent Delecroix تحمل معنى "يدل على المكان الذي سنناقش فيه مسألة ما سنفعل بالحقيقة"[52]، لأنها تكب على "معرفة ما يُطابق الحقيقة داخل الدين"[53]. هكذا، يصير البتُّ في دعاوى الحقيقة التي يُرَوِّجُها الدين، وإخضاعها لمحك التبصر والفحص بمنزلة حقّ.

لذا، يتركَّز مسعى فلسفة الدين، في فتح حوار بين الأديان يهدف إلى الحد من العنف. وقصدًا إلى هذا المبتغى، يجدر بنا:

ـ الإنصات للأديان رغم الإمكان المتعالي لكل حوار ممكن؛ إذ إنَّ الفلسفة مدخلٌ رحبٌ للعيش المشترك، ونمط متفرِّد لتعايش الناس على الرغم من تباين تصوراتهم حول الله.

ـ الامتناع عن تصوُّر ديانة أو عقيدة تحظى بكل ذلك القدر من الطهارة والصفاء الذي تدعيه، "فعندما تواجه الديانة جزء الحقيقة الذي تُضمره عقيدة الآخرين ويقوم أمامها وجهًا لوجه، قد تتحوَّل إلى طريق الهداية، وهذا ما يمثِّـل، على ما يبدو، إحدى الدلالات الجوهرية لمفهوم 'الذِّكْر'"[54].

ـ الابتعاد عن الحوار الذي يعتمد صيغة الحديث الحواري. والتركيز على الحوار الذي يستند إلى المسار الباطني (= حوارات من أجل الحقيقة)[55].

د. المهـدي مسـتـقيـم

كلية الآداب والعلوم الانسانية

جامعة شعيب الدكالي ـ المغرب

الهوامش

(1) و (2) عون، مشير باسيل، الدين في مرآة التفكير الفلسفي، مقدمة خاصة بالترجمة العربية لثلاثية جون غريش العوسج الملتهب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2020، ص50.

(3) المرجع نفسه، ص51.

(4) و (5) و (6) المرجع نفسه، ص52.

(7) غريش جون، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته، ترجمة: محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2020، ص6.

(8) المصدر نفسه، ص7.

(9) أورده غريش، المصدر نفسه، ص7.

(10) المصدر نفسه، ص7 - 8.

(11) Nous estimons devoir supprimer d'emblée le flou qui s'attache aux expressions: philosophie religieuse, philosophie de la religion. Nous n'emploierons jamais la première, qui recèle mainte équivoque, et nous prendrons la seconde, sauf indication expresse, dans le sens de critique rationnelle de la religion positive». Dumery Henry, critique et religion, problèmes de méthode en en philosophie de la religion, Société d'édition d'enseignement supérieur 5, paris, 1957, p. 8.

(12) L'expression philosophie religieuse a au contraire, les faveurs de M. Jean Héring. Pour lui, philosophie de la religion désigne 'un groupe de recherches ayant pour objet la religion elle-même'. Par contre, philosophie religieuse englobe à ses yeux 'en plus de la philosophie de la religion l'ensemble des propositions ayant comme thème dieu ou le monde ou l'homme ou quelque autre entité, vus sous l'angle d'une religion naturelle ou positive; c'est-à-dire un groupe d'affirmation soutenues ou inspirées par une attitude ou une vérité exigée ou fournie par une religion qui, elle, même; aura été préalablement justifiée par la philosophie de la religion'. M. Héring conclut: 'cette dernière]la philosophie de la religion[ne sera donc que la première étage de tout l'édifice de la philosophie religieuse'». Héring M. Jean, phénoménologie et philosophie religieuse, étude sur la théorie de la connaissance religieuse, cité dans: Dumery, critique et religion, problèmes de méthode en philosophie de la religion, Op.Cit, p. 8.

(13) غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته، ترجمة: محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2020، ص124.

(14) Il va sans dire de la philosophie de la religion n'est pas la philosophie religieuse, encore qu'il soit parfois malaisé de la distinguer nettement (par exemple chez sheleirmacher, dans literature and dogma de Matthew Arnold), c'est une philosophie de la religion qu'on trouve chez les penseurs qui prennent à l'égard de la religion l'attitude d'une réflexion à la fois compréhensive et critique sur sa nature comme donnée humaine et historique dont il d'apprécier le rôle et la signification dans le développement de l'esprit: par exemple Lessing, Hegel, ou des hégéliens comme Croce et Bosanquet, Höffding, Bergson, Brunschvicg, philosophie religieuse au contraire s'il s'agit pour le penseur de préparer à la croyance une place dans le système ou de fonder philosophiquement les titres de la foi: tel est le cas théologiens philosophes ou des philosophes théologiens (Newman et Von hugel, kitsch et Sabatier, blondel et Boutroux). Dans les doctrines idéalistes notamment, la philosophie de la religion tend à s'achever en philosophie religieuse, et d'autant plus que le courant théiste (MC Taggart) et surtout personnaliste (ringle-patisson) prévaut sur le courant absolutiste». duron M. Jaques, la pensée de George Santayana, T,I,N6, cité dans Dumery, critique et religion, problèmes de méthode en philosophie de la religion, Op.Cit, p. 8-9.

(15) Ibid, p. 32.

(16) D'un mot, le philosophe, l'lorsqu'il considère l'effort des chercheurs, doit être un épistémologue, au sens plein du terme, c'est-à-dire un critique de leur recherche, non un témoin muet», Ibid, p. 28.

(17) On pourrait appeler philosophie générale de la religion celle qui récapitule le triple objet inscrit au tableau, et philosophie spéciale de la religion la seule critique philosophique du donné religieux», Ibid, p. 36.

(18) يستند ديمري في تصوّره هذا إلى بول موي:
Paul Mouy (1888 - 1946). Mouy Paul, logique et philosophie des sciences; Cours de philosophie, publié sous la direction de M. G. Davy. Librairie Hachette, Paris 1944 (réimprimé 1948), pp. 32-33. 16-18. 61 et 203.

(19) Toutefois, nous ne dirons pas qu'elle fait partie, comme la philosophie des sciences, de la logique car, si elle exerce plusieurs fonctions de logique, elle en exerce d'autres qui ressortissent plutôt, nous l'avons dit, à la métaphysique», Ibid, p. 37.

(20) la philosophie de la religion fait appel à l'histoire des religions comme la philosophie des sciences fait appel à l'histoire des sciences», Ibid, p. 38.

(21) l'histoire des sciences, c'est, pour le philosophe, le tableau de la science à l'état naissant», Mouy, logique et philosophie des sciences, cité dans Dumery, critique et religion, problèmes de méthode en philosophie de la religion, Op.Cit,p. 38.

(22)، (23) L'histoire des religions est, elle aussi, une forme d'histoire assez délicate; pour la bien servir, il faut être ensemble historien, homme religieux ou du moins animé de sympathie compréhensive pour la religion, et philosophe», Ibid, p. 38.

(24) C'est pourquoi l'histoire des religions devrait pouvoir être le tableau des religions, sinon à l'état naissant, du moins à l'état reviviscent, ou mieux perpétuellement renaissant». Ibid., p. 38.

(25) Il y a ainsi parallélisme entre l'histoire des sciences, l'une et l'autre rapportées, à la philosophie de leur spécialité»., Ibid, p. 28.

(26) Il y aura donc philosophie de la religion chaque fois qu'une religion, quelle qu'elle soit, sera soumise à l'examen philosophique». Dumery, critique et religion, problèmes de méthode en philosophie de la religion, Op.Cit, p. 10.

(27) غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته، ص146.

(28) و (29) المصدر نفسه، ص148.

(30) أورده غريش، المصدر نفسه، ص154.

(31) المصدر نفسه، ص569.

(32) أورده غريش، المصدر نفسه، ص567.

(33) أورده غريش، المصدر نفسه، ص570.

(34) La fois n'est pas un cri. A lui seul, ce titre magnifique constitue une exellente propédeutique à l'idée que duméry se fait des taches d'une philosophie critique de la religion. D'entrée de jeu, il s'inscrit en porte-à-faux contre les approches philosophiques du fait religieux qui passeraient sous silence sa posivité et son historicité, en réduisant la foi à un simple 'cri', c'est-à-dire à un 'appel émotif", un 'élan du cœur'», Greisch Jean, Le Buisson Ardent et Les Lumières De La Raison, l'invention de la philosophie de la religion. Tome I, Héritages Et Héritiers du XIX siecle, Les éditions du CERF, Paris, 2002, p. 444.

(35) أورده: غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته، ص570.

(36) Selon M. Héring, philosophie de la religion équivaut à la philosophie d'une déterminée; tandis que philosophie religieuse signifie philosophie de l'expérience religieuse ou des valeurs religieuse-une telle distinction à son raison d'être dans le cas de M.Héring. D'après lui, la philosophie de la religion tombe facilement dans le psychologisme; elle méconnait qu'il existe une «sphère religieuse» ou

philosophique de la religion avant d'endreprendre la critique épistémologique des sciences religieuses», Dumery, critique et religion, problèmes de méthode en philosophie de la religion, Op.Cit, p. 31.

(40) غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته، ص573.

(41) أورده غريش، المصدر نفسه، ص574.

(42) أورده غريش، المصدر نفسه، ص588.

(43) «Trop religieux pour l'incroyant, pas, assez pour le théologien, le philosophe de la religion a peu d'amis» Duméry, La foi N'est Pas un Cri, Casterman, paris, 1957. Cité dans, Greisch, Le Buisson Ardent et Les Lumiéres De La Raison, l'invention de la philosophie de la religion. T.I, Héritages Et Héritiers du XIX s., op.cit, p. 471.

(44) غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته، ص10.

(45) المصدر نفسه، ص11.

(46) نفسه

(47) المصدر نفسه، ص12.

(48) نفسه.

(49) المصدر نفسه، ص15.

(50) أورده غريش، المصدر نفسه، ص17.

(51) المصدر نفسه، ص18.

(52) أورده غريش، المصدر نفسه، ص21.

(53) نفسه.

(54) المصدر نفسه، ص23.

(55) المصدر نفسه، ص24.

même une (ontologie du divin). Or cette sphère ou cette ontologie s'offrent à une intuition et à une intentionnalité de même niveau, mais elles ne sauraient se confondre avec l'immanence psychologique du sujet. La philosophie religieuse devient alors proprement la hiérologie, ou l'étude des valeurs religieuse dans ce qu'elles ont de spécifique et d'irréductible. Si la façon d'aborder la religion d'un point de vue philosophique a souvent été entachée de psychologisme, la faute en est aux philosophes, notamment ceux des XIIII et XIX siècles, non à la philosophie. Pour nous, qui nous garderons de succomber à ce que les phénoménologues de l'intentionnalité appellent «l'illusion de l'immanence», nous ne voyons même l'avantage d'exclure l'expression philosophie religieuse, qui, aux yeux de certain, suggère un mixte de philosophie et de théologie». Dumery, critique et religion, problèmes de méthode en philosophie de la religion, Op.Cit, p 8.

(37) و (38) أورده غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته، ص571.

(39) «Il scrute le sens de la religion; il examine comment ce sens anime des structures complexes, comment il vise par elles des valeurs spécifiques (celles du sacré). Il fait plus: il détermine à quelles conditions ce sens peut rester cohérent, selon quelles modalités les structures ou il s'incarne peuvent médiatiser sans contradiction une intention qui porte jusqu'à dieu», Duméry, La foi N'est Pas un Cri, Casterman, paris, 1957. Cité dans, Greisch, Le Buisson Ardent et Les Lumiéres De La Raison, l'invention de la philosophie de la religion. Tome I, Héritages Et Héritiers du XIX siecle, op.cit, p. 449. «La philosophie de la religion doit faire la critique