

## مراجعات

٤٦ دراسة أعمال أديب صعب في الفكر الديني - الاجتماعي

د. إيلين دمعة



# **فلسفة دينية لا تضحي بالمجتمع وفلسفة اجتماعية لا تضحي بالدين: دراسة أعمال أديب صعب في الفكر الديني . الاجتماعي**

د. إيلين دمعة

## **ملخص البحث:**

مع صدور كتاب جديد للدكتور أديب صعب في فلسفة الدين بعنوان "وحدة في التنوّع: محاور وحوارات في الفكر الديني"، تستعرض الباحثة الدكتورة إيلين دمعة، الاستاذة في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، هذا الكتاب في إطار كتب المؤلف الثلاثة السابقة، من حيث تشكيل هذه الكتب وحدة متكاملة في الدراسات الدينية. وتشير إلى تميُّز فكر المؤلف بالدفاع عن النظرة الدينية وسط الكثير من النظارات العصرية المعادية، وبنسج فلسفة للدين قائمة على العناصر المشتركة بين الأديان، التي تخوّلنا الكلام عن "جوهر الدين" أو عن "الدين في الأديان". كما تشير إلى قيام هذه الفلسفة على التناغم بين الدين والمجتمع: فهي فلسفة دينية لا تضحي بالمجتمع، وفلسفة اجتماعية لا تضحي بالدين. وتبيّن الباحثة ريادة المؤلف موضوع الدراسات الدينية وفلسفة الدين في الثقافة العربية المعاصرة، وهي ريادة أجمع عليها مفكرون بارزون يمثلون أدياناً ومذاهب مختلفة. وتركز على فكر المؤلف التوحيدى، مع إبراز المصادر، خصوصاً الاجتماعية، لهذا الخط. وتخلص إلى مراجعة وضع الدراسات الدينية الراهنة على الصعيد العربي.

## مقدمة

مع صدور كتاب د. أديب صعب الجديد في الفكر الديني من نواحية الفلسفية والاجتماعية بعنوان "وحدة في التووع: محاور وحوارات في الفكر الديني"<sup>(١)</sup>، نجد من الملائم دراسة أعمال المؤلف في هذا المجال بمجملها. والكتاب المذكور هو الرابع بعد الكتب التالية: "الدين والمجتمع" (١٩٨٣)<sup>(٢)</sup>، "الأديان الحية" (١٩٩٣)<sup>(٣)</sup>، "المقدمة في فلسفة الدين" (١٩٩٤)<sup>(٤)</sup>. وهي أعمال أثبتت نفسها، وباتت مراجع في حقلها، وأيّدها مفكرون دينيون مرموقون ينتمون إلى مذاهب مختلفة. فالمطران جورج خضر وجد فيها "المحاولة الأولى في دنيا العرب"<sup>(٥)</sup>. والسيد محمد حسن الأمين قال إنها "تملاً الفراغ المخيف في مجال التعاطي الفلسفى العربي المعاصر مع مسائل الدين"<sup>(٦)</sup>. ورأها الدكتور سامي مكارم متطابقة مع فطرة الإنسان الدينية ومع التراث الصوفى في تركيزه على الجوهر<sup>(٧)</sup>. ووصفها القاضي طارق زيادة بأنها مرجع لا بد منه "للدارسين والجامعيين والمهتمين"، وأنها "تشكل إضافة أساسية في الفكر الديني اللبناني والعربي، وتمهد الطريق لحوار في العمق بين الأديان"<sup>(٨)</sup>. ووجد فيها الاستاذ محمد السمّاك تأسيساً "لقواعد فلسفية دينية في الفكر العربي الحديث، ومرجعاً من مراجع الفكر المعاصر"<sup>(٩)</sup>. ووصفها الدكتور جورج صبرا بأنها فلسفه "سابقة لأوانها، تطرح أسئلة جريئة وتعاطي معها بشكل علمي موضوعي رصين، وتملاً فراغاً في مجال التعاطي العربي المعاصر مع مسألة الدين"<sup>(١٠)</sup>.

انطلاقاً من اعتبار أديب صعب كتابه الجديد "رابع الثلاثية"<sup>(11)</sup>، أي تمرة لكتبه الثلاثة السابقة في الدراسات الدينية، ينطلق هذا البحث من وصف الكتب الأربع وكيف يكمل واحدها الآخر. ثم يحلل ماهية الدراسات الدينية، مميزاً بينها وبين اللاهوت أو علم الكلام، ومبيناً فائدتها، ومظهراً مساهمة أديب صعب في هذه الدراسات، ومركزاً على الترعة التوحيدية في فكر المؤلف. وينتقل البحث إلى مصادر هذه الترعة، فيجد أنها مستمدَّة لا من خط الفكر الفلسفِي فحسب، بل من خط الفكر الاجتماعي أيضاً. ويبين أثر العلوم الاجتماعية فيها و موقف المؤلف التصحيحي حيال بعض الهفوات التي يمكن أن تقع فيها هذه العلوم عند تناولها الدين. وينتهي البحث إلى تقويم عام لوضع هذه الدراسات الراهنة على الصعيد العربي.

## أولاً . الكتب الأربع في تكاملها

يقول أديب صعب في حوار عن الثلاثية: "إذ أنظر إلى هذه الكتب الثلاثة كعمل متكامل، أرى أن "الدين والمجتمع" يستعرض الدراسات الدينية ويبين أهميتها، منتقداً التعليم الديني التقليدي في المدارس العامة وداعياً إلى تعليم وصفي للأديان. ثم يأتي كتاب "الأديان الحية"، مقدماً مادة عملية للتعليم الوصفي المقترن، وحالاً إلى ما يسميه "مقارنة وصفية" بين الأديان، تُظهر العناصر المشتركة بينها. وأخيراً ينطلق الكتاب الثالث، "المقدمة في فلسفة الدين"، من هذه العناصر لينسج فلسفة للدين تشكل دفاعاً عن الإيمان الديني في وجه النظارات العصرية المعادية" <sup>(١٢)</sup>.

وفي التمهيد لكتابه الجديد يقول: "هذا الكتاب، بمعنى، تتمة لكتب المؤلف السابقة في الفكر الديني... ويأتي، في قسمه الأول، ليذكر بمنهج فلسفة الدين كما يفهمه المؤلف، ثم ليطبق هذا المنهج على مسائل أخرى في الفكر الديني، هي: الأديان الأخرى والحوار، التعصب والتسامح، الدين والدولة، الإيمان والاتحاد، العلم والدين، نطاق الإعجاز، الإنسانية كدين، تعليم الدين، الرعاية، لاهوت التوع وlahoot الوحدة... وكان هذه المسائل تشكل فصلاً آخرًا من "المقدمة في فلسفة الدين". بهذا المعنى، يمكن اعتبار الكتاب الحالي، -إنْ جاز التعبير-، رابع الثلاثية" <sup>(١٣)</sup>.

### ١- الدين والمجتمع

يستعرض كتاب "الدين والمجتمع" الدراسات الدينية، وأهمها ما يأتي: تاريخ الأديان، فلسفة الدين، علم النفس الديني، علم الاجتماع الديني. وإذا تذكرنا أن الكتاب صدر في طبعته الأولى عام ١٩٨٣، لأدركنا أنه قد يكون الكتاب العربي الأول الذي يتطرق إلى هذه الدراسات، فيميز بينها وبين اللاهوت أو علم الكلام أو العلوم الدينية التقليدية، ويبين أهميتها بالنسبة إلى الفكر الديني النظري والعمل الديني الرعائي <sup>(١٤)</sup>.

المحور الرئيسي الآخر في الكتاب هو التعليم الديني، خصوصاً ذاك الذي يعطى للأحداث في المدارس، أي في المرحلة السابقة للجامعة <sup>(١٥)</sup>. ويأخذ المؤلف المدارس اللبنانية قبل الحرب الأهلية (١٩٧٥) نموذجاً لهذا النوع من التعليم. هذه المدارس كانت تعتمد إلى فصل تلاميذ الصف الواحد بعضهم عن بعض في ساعة الدين الأسبوعية، وإتاحة دروس دينية تقليدية لكل فئة على يد معلم تتدبه طائفته لهذا الغرض. هذا التعليم، عدا أخطاره الاجتماعية، وأقسامها الفئوية التي تؤدي إلى حروب أهلية كما حصل في لبنان وقت تأليف

الكتاب، ينطوي على أخطار نفسية تتجلى في إعلاء المادة على المتعلم الذي يتلقاها، أي في إهمال النمو النفسي للللاميد في مراحل التعلم المختلفة. كما ينطوي التعليم التقليدي على أخطار ذهنية تتجلى في عدم تحليل لغة الدين والمقارنة بينها وبين الاستعمالات الأخرى للغة: في العلوم الطبيعية، مثلاً، والعلوم الاجتماعية والتاريخ وبقية حقول المعرفة. هكذا إذ يصطدم المتعلم بنظريات علمية أو فلسفية أو اجتماعية أو سواها قد تهدد الإيمان الديني ظاهرياً، فربما عمد ببساطة إلى التخلّي عن هذا الإيمان لأنّه لا يستطيع الدفاع عنه دفأعاً عقلياً.

أين يكون الحل؟ هناك تربويون وجدوا هذا الحل في اعتماد تربية أخلاقية في المدارس تأخذ مكان التعليم الديني العقائدي. لكن أديب صعب يرفض هذا الحل لأن إحلال التعليم الخلقي محل التعليم الديني قد يقوم على نظرية، أو يؤدي إلى نظرية، تتخلّى عن ميزة الدين الجوهرية، وهي الإيمان بالله وبأنه خلق العالم والانسان وكل شيء له معنى وهدف معينين، وتتادي بإحلال الأخلاق محل الدين<sup>(١٦)</sup>، أي الاستعاضة عن الدين بالأخلاق. وهذه نظرية إلحادية تتلافق مع دعوات فلسفية واجتماعية كثيرة، مثل دعوة لودفيغ فویرباخ وكارل ماركس وفردرريك نيتше وبرتراند رصل وجان بول سارتر<sup>(١٧)</sup>.

أيكون هذا الحل، إذاً، في التخلّي كلياً عن تعليم الدين في المدارس؟ هذا الحل هو الآخر، الذي نجد بين دعاته عدداً من المؤمنين، يرفضه المؤلف، لأن الاهتمام، في رأيه، نوع من التعليم: "إنه تلقين سلبي، خصوصاً إذا كان الموضوع المهم لا يقل عن الدين... إن المؤسسات التربوية تبقى جزءاً رئيسياً من الحضارة خارج نطاقها إذا أهملت الأديان، وكانت تتخذ موقفاً سلبياً تجاهها. وهي، بهذا، تكون قد أهملت جانباً من مسؤولياتها، تاركةً إياها كلياً بين أيدي جماعة قلّ فيهم من سيدرسه دراسة نقدية خلاقة"<sup>(١٨)</sup>.

هنا يعود أديب صعب إلى الدراسات الدينية لي Rossi هذا الحل عليها. فهو ليس فقط مع تعليم الدين في المدارس، بل مع تعزيز هذا التعليم ليغدو "مادة شرعية" تعطى فيها امتحانات وعلامات تقرر نجاح التلميذ ورسوبه كبقية المواد، ولا تبقى "مادة ثانوية ملصقة" كما هي الحال الآن<sup>(١٩)</sup>. إلا أن التعليم الذي يدعو إليه في المدرسة العامة، أي في جميع المدارس الابتدائية والثانوية سواء أكانت " خاصة" أم "رسمية" ، هو تعليم "وسي" أو "موضوعي" حسب تسميته، وليس تعليماً عقائدياً. فمهمة المدرسة تعليم الأساسيات. لكن ما منفعة التعليم التقليدي، المسيحي أو الإسلامي أو سواه، إذا ظل المتعلم جاهلاً معنى الدين وهدفه ومنطقه ونطاقه؟ وكيف يؤمن بأنبياء الله ورسله والوحي

الالهي ما لم يؤمن بالله أولاً ويتتمكن من الدفاع عن هذا الایمان، فلا يتزعزع عند أدنى خطوة بل كيف يستطيع أن يحب الآخر، أي المنتمي إلى دين آخر، ما لم يطلع على دين هذا الآخر من مصادره الأساسية؟

المؤلف لا يقف عند هذا الحد. فهو يرى أن تعلم العقائد الدينية لكل طائفة وفق تقاليدها وقناعاتها شأن بالغ الأهمية. لكنه مسؤولية تقع على عاتق الأسرة أولاً، أي على عاتق الأهل الذين يجب أن يؤمنوا انتقال العقائد من جيل إلى جيل داخل العائلة. وإلى جانب العائلة، هناك المؤسسات الدينية التابعة لكل طائفة، مثل "مدارس الأحد" عند المسيحيين ومؤسسات "التعليم الديني" عند المسلمين، التي تقع عليها مسؤولية التعليم الديني العقائدي. وكل الطوائف في لبنان اليوم مؤسسات من هذا النوع. وهي تعتمد، مع التعليم المعتمد في الصحف، التعليم عبر شبكة الاتصالات الالكترونية (الانترنت)، التي لم تكن شائعة لدى صدور الطبعة الاولى من "الدين والمجتمع". ويجب أن نفهم أن دعوة المؤلف إلى اعتماد تعليم الدين في المدارس تعليماً وصفياً قائماً على التاريخ والفلسفة والعلوم السلوكية (علم النفس وعلم الاجتماع)، مع إحالة التعليم الديني العقائدي إلى العائلة وإلى مؤسسات دينية خاصة، يهدف إلى أن يفهم المرء دينه والأديان الأخرى فهماً أفضل، وأن يستطيع الدفاع عن دينه والموقف الديني عموماً دفاعاً أفضل، كما يهدف إلى تحقيق وحدة اجتماعية - إنسانية هي من أهم الأهداف التي تسعى إليها الأديان.

ويوضح المؤلف دعوته خير إيضاح بالكلام الآتي: "إن تعليم الأديان، كما دعونا إليه، يتيح للتلמיד أن يخرجوا بمفهوم عام للدين، قائم على العناصر المشتركة . وهي غير قليلة . بين الأديان. إن مفهوماً كهذا هو من أهم العوامل في تحقيق وحدة اجتماعية - إنسانية. إلا أن ما ندعوه إليه ليس "ديناً شاملاً" ، يكون تأليفاً من الأديان الموجودة ويحل محلها. فالفرد، عادةً، لا يختار دينه أو يصنعه، بل ينشأ فيه، متلقياً إياه من أهله الذين، في الغالب، تلقّوه من أهلهم أيضاً. فالهدف الذي ذكرناه للتعليم الوصفي، وهو تكوين مفهوم عام للدين، لا يرمي إلى حدّ الفرد على تغيير دينه، الذي أخذه عن آبائه وأجداده. إنما هو يرمي إلى مساعدته في تكوين نظرة نقدية حول دينه والأديان الأخرى، من شأنها تعميق قناعاته، وتعديل ما يراه خطأ في ممارسات آبائه، وفهم الأديان الأخرى واحترامها على نحو أفضل".<sup>(٢٠)</sup>

## ٢- الأديان الحية

من هذا المفهوم المزدوج: الدراسات الدينية وتعليم الأديان بناءً على مناهجها، يأتي كتاب أديب صعب الثاني في هذه السلسلة، "الأديان الحية"، كتاباً عملياً يصف الأديان في نشوئها وعقائدها وتاريخها والظروف الاجتماعية لتطورها، ويمكن أن يخدم كمادة لتعليم الأديان حسب اقتراح "الدين والمجتمع".

وأنسجاماً مع المنهج الوصفي أو الموضوعي الذي تبناه في كتابه الأول، يعلن المؤلف أنه يصنّف كتاب "الأديان الحية" تحت خانة "تاريخ الأديان"، لا تحت خانة "علم الأديان المقارن" أو "مقارنة الأديان" كما كان هذا الموضوع، وما يزال، يسمى في بعض الدواوين الجامعية، خصوصاً تلك التي تشرف عليها مؤسسات دينية<sup>(٢١)</sup>. فمفهوم المقارنة قد يشير إلى المفاضلة، بمعنى أن يجعل الدارس من دينه هو المقياس والحكم لدراسة الأديان الأخرى، فيطبق عليها معايير الصحة والخطأ التابعة لدینه. أما المنهج السائد اليوم في دراسة الأديان فهو المنهج الوصفي أو الفينومينولوجي، الذي يعني أن ندع كل دين يعبر عن نفسه بنفسه، لا كما تنظر الأديان الأخرى إليه. وفي كلامه عن الكتاب يقول المطران جورج خضر: "المعرفة العلمية يجب أن تدخل مناهجنا. حتى الآن نقتصر على إعطاء الدين من أجل الإيمان ومن أجل التقوى وابتغاء للعبادة، في حين أن كل مواطن، بصرف النظر عن توخيه التقوى والعبادة، يحق له أن يعرف ما في بلده وما في العالم. المعرفة منقذة. وهذا هو أديب صعب اليوم يسد هذه الحاجة"<sup>(٢٢)</sup>.

يببدأ الكتاب بفصل تمهدى يتناول أديان الحضارات القديمة: السورية والمصرية والاغريقية والرومانية والأوروبية الشمالية. وهي أديان زالت من الوجود، ولكن تركت بعض الآثار، ولا سيما الطقسية، في الأديان الحية التي يقدمها المؤلف ضمن ثلاث منظومات: (١) الأديان الهندية، وهي الهندوسية والجاينية والبوذية والسيخ. (٢) أديان الشرق الأقصى، وهي الطاوية والكونفوشيوسية في الصين والشينتو في اليابان. (٣) أديان الشرق الأدنى، وهي الزرداشتية (المجوسية) واليهودية والمسيحية والإسلام.

ومع إيلائه كل الأديان "الحياة" عناية يمكن أن نسميها متساوية، يولي أديب صعب الأديان الابراهيمية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام، عناية خاصة جداً. فهي الأديان الأساسية التي تعني هذه المنطقة من العالم. وقد جاءت الفصول المعقودة على هذه الأديان بمثابة مقدمات أو مداخل ممتازة لها.

ولا يخلو المؤلف كلياً عن مفهوم المقارنة. فبعد دراسته كل دين من الأديان الرئيسية السائدة في العالم بمفرده، يعقد في الفصل الأخير ما يسميه "مقارنة وصفية" بين الأديان. وهو، بهذا، لا يهجر المنهج الفينومينولوجي، لا بل يعززه، لأن المقارنة التي يخلص إليها - وهي مساحتها الخاصة جداً في الكتاب - "مقارنة وصفية" تميّزاً لها عن "المقارنة القيمية" التي تعتمد المفاضلة، أي الانطلاق من دين معين باعتباره الدين الصحيح أو الأصح<sup>(٢٣)</sup>. وقد أوضح في حديث صحافي أن مؤرخين كثيرين لا يجدون أنفسهم مضطرين إلى إقامة أي نوع من المقارنة، بل يكتفون بعرض الموضوع الذي يدرسونه عرضاً محضاً. وحده المؤرخ النكدي، أي ذاك الذي يتمتع بروح فلسفية، يعمد إلى المقارنة الوصفية من أجل أن يخرج بنتيجة. لكن المؤرخ غير النكدي معروض للسقوط في أخطاء كثيرة. ومن الأمثلة على هذه الأخطاء تبنيه ذلك التمييز الصارم بين أديان "تعددية" وأديان "توحيدية". ومما تحاول خلاصة الكتاب تصحيحه هذه النظرة بالذات<sup>(٢٤)</sup>.

هدف المقارنة الوصفية المذكورة هو الخروج بمفهوم عام للدين، أي تحديد ماهية الدين. العنصر الأول في تحديد هذه الماهية يسميه أديب صعب الانفصال والاتصال. فالأديان تُجمع على أن النظام الظاهر، بما فيه الإنسان، لا كيان له في ذاته ومن ذاته، بل يستمد كيаниته من حقيقة قصوى مطلقة تغدق عليه المعنى والقيمة. ويتحدد السقوط، الذي يأخذ في بعض الأديان اسم "الخطيئة"، بالانفصال عن هذه الحقيقة، فيما يتحدد الخلاص . وهو هدف الأديان . بإعادة الاتصال.

العنصر الثاني أن العقائد غير كافية من أجل إعادة الاتصال بهذه الحقيقة. من هنا تلجم الأديان إلى ممارسات عملية تسهل الاتصال بالطلاق، هي ما يسمى الشعائر أو الطقوس، ومنها الصلاة والصوم والحج. ولئن اختلفت هذه الممارسات من دين إلى آخر، فهedefها يبقى واحداً، وهو وصل المحدود باللامحدود. أما الدين الذي يكتفي بالعقائد فلا يختلف كثيراً عن الفلسفة.

العنصر الثالث أن الأخلاق أو السلوك جزء لا يتجزأ من كل دين. وهي وسيلة للاتصال بالطلاق أو إعادة وصل ما انفصل. فالدين عمل، والعمل تعامل ومعاملة. والأديان كلها تجعل من العمل مختبراً للايمان. وإذا كانت الأخلاق ممكنة بانفصال عن الدين، إذ أن المطلوب من كل إنسان، مهما كان موقفه حيال الدين، أن يدرك واجباته ويفoidها، فلا دين من دون أخلاق. وهذا يعني أن أخلاق المؤمن جزء من إيمانه. لكن الأخلاق الدينية تطلب من المرء مثلاً عالياً جداً. من هنا سميت "أخلاق أبطال وقديسين" ، تقوم على مجاهدة النفس.

العنصر الرابع أن المؤمن يتخد من مؤسس دينه أعلى قدوة في سعيه الخلقي، محاولاً محاكاته في سلوكه. ففي المسيحية يسوع المسيح، وفي الإسلام النبي محمد، وفي الطاوية لاوتسو، وفي البوذية غوتاما... وعلى درجة أدنى من المؤسسين يأتي القديسون أو الأولياء. وهم طبقة من الناس نجحوا إلى أبعد حد ممكناً في محاكاة المؤسسين. وهذا هو العنصر الخامس من العناصر المشتركة بين الأديان.

أما العنصر السادس الأخير فهو أن مصدر القدسية واحد، وهو الله. هنا يذهب المؤلف إلى أن كل الأديان، بمعنى، توحيدية، بالرغم من ظاهر بعضها التعددي. ويقدم عدداً من الحجج دعماً لرأيه هذا، منها أن الأديان القديمة التي تحدثت عن آلهة أشارت، في الوقت نفسه، إلى إله فوق الآلهة جميعاً، من مرتبة أخرى مغايرة لمرتبتها، وكأنما "الآلهة" اسم آخر للملائكة، فيما الإله المميز، مثل زفس عند اليونانيين وجوبير عند الرومان ومردوخ عند البابليين، هو الله الواحد. ولعل حجته الأقوى في الدفاع عن نظرته "التوحيدية" أن الأديان كلها نادت بالحقيقة المطلقة، ونظرت إلى السقوط على أنه انفصال الذات عن هذه الحقيقة وإلى الخلاص على أنه إعادة الاتصال بها. لكن الحقيقة المطلقة أو الكلية أو القصوى التي انفصلت الذات عنها والتي يجب أن تعيد اتصالها بها حقيقة واحدة. وهذه الحقيقة المطلقة هي الله. أما التعددية فتعني ألا يرى المرء في الكون سوى الكثرة، من دون مبدأ يوحد هذه الكثرة. والإيمان في الالحاد يحصل عندما يجد المرء مبدأ الوحدة في ذاته، فيؤله نفسه.

### ٣- المقدمة في فلسفة الدين

من هذه النتائج ينطلق الكتاب الثالث، "المقدمة في فلسفة الدين"، وهو الكتاب الأهم في هذه المجموعة لأنه يؤسس منهاجاً أو نظرية معرفة ملائمة للدين والإيمان. ولم يقصد أديب صعب، بإطلاقه اسم "المقدمة" على كتابه، أن يلتزم جانب "الحَقَّ" أو "الحَدَر" أو الحيطة لكونه يطلق الكتاب الأول من نوعه في الثقافة العربية المعاصرة<sup>(٢٥)</sup>. لكنه قصد به كتاباً يرسى أُسسأً وقواعد لهذا العلم، من نوع ما يسمى في اللغات الأوروبية "Prolegome-

166

W . F . S . ١

أو "Groundwork". من هنا نَوَهَ السيد محمد حسن الأمين "بهذا الجهد العقلاني الضخم"، واعتبره "إنجازاً كبيراً" في إعادة الاعتبار إلى العقل وإلى الدين معاً<sup>(٢٦)</sup>. وأشار القاضي طارق زيادة إلى "إدراك المؤلف ووعيه أنه يؤسس ويرسي قواعد أساسية" في مجال فلسفة الدين<sup>(٢٧)</sup>. وجاء كلام المطران جورج خضر - وهو الذي وجد في اسم "المقدمة"

شيئاً من "الخَفَر". في الاطار الآتي: "أقبلتُ على كتاب أديب صعب باستغرابٍ مَنْ يُقبل للمرة الأولى على فاكهة غريبة، وسرعان ما يتتحول شعوره إلى نَهَمَ بسببِ من التذاذ. ذلك أنني تلمندتُ على ما سماه أستاذنا "مقدمةً" بخَفَر. فللمرة الأولى أغوص على فلسفة الدين".<sup>(٢٩)</sup>

يميز المؤلف بين معنى ضيقٍ ومعنى واسعٍ للدين: الأول يحصر الدين في نطاق خبرات محدودة كالذهاب إلى أمكنة العبادة خلال أيام أو مناسبات معينة، أو في نطاق ظواهر خاصة جداً من نوع الأصوات والظهورات والرؤى والخوارق. أما المعنى الواسع للدين فيجعل نطاق الدين حياة المؤمن كلها وقد وُضعت في ضوء إيمانه، أي في ضوء الإلهي أو المقدس. وإذا لا ينكر المؤلف الدين بمعناه الأول، إلا أنه يخشى أن يكون هذا المعنى قائماً في ذاته بانفصال عن المعنى الواسع، لأن الدين عندئذ يتقلص إلى طقوس أو ممارسات شكليّة لا علاقة لها بحياة المؤمن من يوم إلى يوم ومن لحظة إلى لحظة.

بناءً على هذا المعنى الواسع، الذي يراه المؤلف المعنى الأصلي والأصيل للدين، يعرض نظريات المعرفة التقليدية. - خصوصاً نظرية المعرفة "التجريبية" المرتبطة بأسماء فلاسفة كبار مثل ديفيد هيوم وأتباع المدارس التحليلية المعاصرة، لنقد عنيف لعجزها عن استيعاب الخبرة الدينية بمعناها الواسع، ولسعتها وراء "إله" محسوس وملموس من أجل أن تجد تبريراً منطقياً للايمان به.

ومع رفضه نظرية المعرفة هذه، يرفض أديب صعب التمييز الواسع الانتشار الذي تقيمه، والذي يتبنّاه، - مع الأسف -. بعض ممثلي الفكر الديني، بين "الموضوعي" و"الذاتي"، محيلةً العلوم والرياضيات على النطاق الموضوعي، والدين والشعر والفن والأخلاق على النطاق الذاتي. لكن إذا كان "الموضوعي" يشير إلى موضوع أو كيان موجود في العالم الخارجي باستقلال عن الذات، فلا شك أن الله، بالنسبة إلى المؤمن الجاد، موضوع من هذا النوع. لذلك كان الدين موضوعياً. فهو يدور على موضوع، وإن كان هذا الموضوع غير مادي ومختلفاً عن موضوعات العلوم.

ويذهب المؤلف إلى أنه، في ضوء هذا الإيضاح، "تفدو الذاتية والموضوعية مفهومين نسبيين، بمعنى أنه ليس هناك ذاتية واحدة ولا موضوعية واحدة. فموضوع المراقبة العلمية مختلف عن موضوع التذوق الفني أو موضوع التأمل الديني، و موقف الذات يختلف وبالتالي من موضوع إلى آخر. وما تستتبعه نظرتنا هذه إبطال القول بدرجات ليقين تبدأ، في أعلىها، بالرياضيات وتتحرك نزولاً على خط واحد إلى العلوم الطبيعية فالعلوم

الاجتماعية، لتنتهي في أسفل الخط نفسه بالدين وبقية الخبرات الشعورية. والأحرى أن يكون لكل موضوع أو نوع من الموضوعات خطه المعرفي المستقل، حيث تدرج مراتب اليقين في خانة منطقية واحدة ضمن الموضوع الواحد. فشروط اليقين في الرياضيات غيرها في العلوم الطبيعية وغيرها في الدين<sup>(٣٠)</sup>. ويتتابع: "هذا يبين لنا الموقع الخطر الذي يصل إليه أولئك المدافعون الدينيون الذين يقبلون الهجوم المسلح بال موضوعية والطريقة العلمية، فيذعنون لحجب صفة الموضوعية عن الدين، ويحللونه على مرتبة ذاتية ولكن لها مقدارها الخاص من اليقين في نظرهم. فالقول بأن الحقائق الدينية ذاتية يعني أنها نفسية محض، ولا وجود لها ككيانات موضوعية في العالم الخارجي"<sup>(٣١)</sup>.

انطلاقاً من نظريته في الوجود والمعرفة، أي من المنهج أو المنطق الذي يرسّيه، يعالج أديب صعب في كتابه "المقدمة في فلسفة الدين" مسائل حساسة في الفكر الديني، هي: وجود الله، الخبرة الدينية، المعجزة، مسألة الشر، الدين والأخلاق، الوجه الآخر للحياة. وهو استهل كتابه بفصل حول ماهيّة الدين وآخر حول الدين والفلسفة. ولا يترك شاردة أو واردة في فلسفة الدين، بدءاً بالفلسفة القديمة ومروراً بالوسيطة ووصولاً إلى الحديثة والمعاصرة، إلا يوردها على نحو موضوعي وبيدي موقفه منها. من هنا قال الاستاذ محمد السماك: "قبل أن أبدأ قراءة الكتاب، كنت أعتقد أنه يعالج فلسفة معينة ودينًا محدودًا. ولكن سرعان ما تبين لي أن البحث أعمق وأشمل وأغنى، وأنه يتناول كل المدارس الفلسفية القديمة والحديثة وكل الأديان، بما فيها الأديان غير الإبراهيمية، كالبوذية والهندوسية. ذلك أن العناصر المشتركة بين الأديان تجعل من فلسفة الدين فلسفة الأديان جميعها"<sup>(٣٢)</sup>. وقال الدكتور ربيعة أبي فاضل: "اعتمد الكاتب على فلسفة دين مقارنة استعانت بقدرة ثقافية غير عادية على كشف المتاقضات وإبراز الانسجام... واستعانت بالمقارنات الغنية وبالصور الأدبية التي قامت في مقامها الجميل، وبالأقصاص المعبرة عن الفكر، وباستشهادات من غير مصدر ومرجع، ما جعل النص محلّ فيه مقاربةً الكمال"<sup>(٣٣)</sup>. والحق أن أديب صعب نقل آراء أفلاطون والرواقيين وأوغسطين والأكويني وديفيد هيوم وجون ستيفوارت مل وإيمانويل كانط ولودفيغ فويرباخ وفريدرريك نيتشر وبرتراند رصل وجان بول سارتر وألبير كامو، وكثيرين سواهم، إلى العربية نقاً أميناً، ولكن بلغته هو، الأمر الذي جعل نصوص هؤلاء تبدو كأنما كُتبت أصلاً بالعربية. وهذه الميزة اللغوية المتألقة تفتقر إليها الكتابة الفلسفية العربية، سواء الموضوعة بالعربية أو المنقولة إليها.

#### ٤- وحدة في التنوع

إذا كان الكتاب الثالث في هذه المجموعة يعالج المسائل الجوهرية التي أشرنا إليها، فهو طبعاً لا يستند قضايا فلسفية الدين كلها. وتبقى هناك مسائل كثيرة أخرى يجب التصدي لها، وليس ممكناً ولا مطلوباً أن يحيط بها مؤلف واحد. إلا أن أديب صعب، في كتابه الرابع الذي صدر حديثاً بعنوان "وحدة في التنوع: محاور وحوارات في الفكر الديني"، يتصدى لبعض هذه المسائل، مثل: الأديان الأخرى والحوار، التعصب والتسامح، الدين والدولة، الإيمان والالحاد، العلم والدين، نطاق الإعجاز، الإنسانية كدين، تعليم الدين، الرعاية، أنماط الدفاع الديني. وهي من المسائل الملحقة جداً على مختلف الصعد الدينية والفلسفية والاجتماعية.

يستهل المؤلف كتابه الجديد باسترجاع مفهومه للفلسفة عموماً ولفلسفة الدين خصوصاً. فوظيفة الفلسفة عنده هي كشف النطاق والمنطق لكل من النشاطات الإنسانية، كالعلم والفن والمجتمع والسياسة والدين. وأهم ما تستطيع فلسفة الدين بلوغه تحديد نطاق الدين ومنطقه باعتماد النقاط الأساسية التي تتلاقى حولها الأديان وتتيح لنا الكلام عن "جوهر الدين". هذا الجوهر هو، حسب مصطلح المؤلف، "الدين في الأديان"، أو "الوحدة في التنوع". وهو المفهوم الذي استمد منه عنوان كتابه. ومن هنا يتصدى لبعض مسائل الفكر الديني، بدءاً من الأديان الأخرى والحوار، فيجد نموذجين كبيرين للحوار الديني، يقوم أحدهما على أن ديننا وحده هو الدين الصحيح أو الأصح، فيما يقوم الآخر على الاتفاق الجوهرى بين الأديان. ويغدو هدف الحوار الرئيسي، حسب النموذج الأول، إقناع الآخر بوجهة نظرنا وتحويله إلى ديننا، وحسب النموذج الثاني تعزيز مبدأ الوحدة في التنوع. من النموذج الأول للحوار يولد التعصب بمعناه السلبي، مع نوع من التسامح هو "غض النظر أو العفو عند المقدرة". ومع هذا النموذج تتسم فكرة الدولة الدينية "الاسمية"، تلك "التي طالما أدى إلى حروب أهلية كانت من أقسى الحروب في التاريخ، وخانت أحد مبادئ الدين الأساسية، وهو السلام"<sup>(٣٤)</sup>. ومن النموذج الثاني للحوار يولد التسامح الحقيقي القائل بأن ما يحاوله واحدنا بواسطة دينه يحاوله الآخر بواسطة دينه هو<sup>(٣٥)</sup>، وتتسجم مع هذا النموذج "فكرة الدولة الدينية الفعلية، أي دولة الوحدة في التعدد، القائمة على الجوهر والروح لا على الشكل والاسم"<sup>(٣٦)</sup>.

وينتقل الكاتب إلى العلاقة بين العلم والدين، فيحدد نطاق كل من النشاطين ليقول بأن المشادة الطويلة التي نشأت بينهما جاءت، في جانب كبير منها، من إغفال هذا التحديد،

وبالتالي هي مشادة غير ضرورية، لا بل ترتكز إلى خطأ فادح في إدراك نطاق كل من الدين والعلم. فنطاق العلم هو العالم قائماً في ذاته ومكتفياً بذاته، ومنطقه هو مراقبة السببية "الآلية" وكشف قوانينها. أما نطاق الدين فهو العالم مخلوقاً، أي تحديده في ضوء الإلهي أو المقدس، ومنطق الدين هو النظر إلى العالم من زاوية المعنى والقيمة والهدف. فمن ينتظر من العلم أمراً مثل البرهان عن وجود الله لن يحصل على أي نتيجة عبر منطق سليم، لأن الطريقة العلمية غير صالحة لدراسة الأسباب "الغائية". من هنا، يحدد الكاتب الإيمان الديني من حيث هو النظر إلى العالم كمخلوق ذي معنى وقيمة وغاية، أي كمعجزة. فالإيمان إيمان بمعجز، والدين يدور على معجز، "إلا لا يكون ثمة دين ولا إيمان على الاطلاق. في غياب المعجز يغدو الدين، في أحسن حالاته، نظاماً من الأخلاق أو الاصلاح الاجتماعي... ويصبح الإيمان ضرورة من ضرورة الاحتمال أو التوقع العلمي. وحده المعجز يجعل من الدين ديناً أو يعطيه صفتة الأساسية"<sup>(٣٧)</sup>. ولئن تلاقت القيم الدينية والقيم الإنسانية حول المثل العليا كالعدل والسلام والسعادة واحترام كرامة الإنسان، إلا أن ما يميز الدين عن الدعوات والفلسفات الإنسانية والاجتماعية والأخلاقية المحسنة هو ارتباطه بمفهوم الالوهة.

هذه النظرة إلى الدين تنتقل إلى الناس عن طريق التعليم. وهنا يستعيد أديب صعب موقفه من تعليم الدين الذي طرحته في كتابه الأول "الدين والمجتمع"، ثم يعالج الرعاية، التي يتولاها رجال الدين والقائمون على المؤسسات الدينية، كنوع من أنواع التعليم. وعنه أن هذه الرعاية لا يجوز أن تكتفي بنقل الثقافة الدينية إلى المتعلمين، بل يجب أن تربط المعلومات الدينية بالثقافة العامة وحقائق العلوم السلوكية، أي علم النفس وعلم الاجتماع. ويختتم المؤلف القسم الأول من كتابه، وهو المتعلق بالمحاور أو المسائل، بفصل حول أنماط الفكر الديني أو الدفاع الديني، مميزاً بين ثلاثة أنواع من الدفاع: (١) الدفاع عن دين معين عبر عقائده ودعواه على نحو إيجابي، أي من دون تعرض لما يؤمن به الآخرون. (٢) الدفاع عن دين معين باعتماد السجال أو الجدل، بمعنى الانطلاق من إعلاء هذا الدين على سواه. (٣) الدفاع عن الأساسيات الدينية . وهي رأسها مفهوم الالوهة . قبل التصدي للدفاع عن هذا الدين أو ذاك. وإذا يرفض المؤلف النمط الثاني، وهو الدفاع السجالي الذي مُنيت به الأدبيات الدينية عبر التاريخ، يدعو إلى الانطلاق من النمط الثالث، أي الدفاع الفلسفي العام، وإقامة النمط الأول، وهو الدفاع الإيجابي عن دين معين، عليه.

القسمان الثاني والثالث من كتاب "وحدة في التتوّع" توثيقيان، يحوي أحدهما مختارات

من الحوارات الصحفية مع المؤلف حول كتبه الثلاثة السابقة أو حول بعض شؤون الفكر الديني، ويقوم كل حوار بمثابة فصل يضاف إلى القسم الأول من الكتاب. ويحوي الآخر عدداً من الدراسات والآراء حول الكتب الثلاثة، "وفيها إجماع". كما جاء على غلاف الكتاب "من ممثلي مرتين لأديان ومذاهب مختلفة ومن باحثين في الفكر الديني على تقديم المؤلف موضوع الدراسات الدينية وإبراز أهميته، وعلى رياضته فلسفة الدين في الثقافة العربية المعاصرة". ولا شك أن هذه المادة التوثيقية مهمة جداً، لأن مراجعتها بين دفتي كتاب أسهل كثيراً من الرجوع إليها في مصادرها الأساسية.

### **ثانياً. الدراسات الدينية ومساهمة المؤلف فيها**

الكتابة التي نحن في صددها تتنمي إلى حقل أكاديمي يسمى "الدراسات الدينية". وهو حقل حديث العهد نسبياً في الجامعات. والمؤلف في المؤسسات المسيحية دوائر "اللاهوت"، وفي المؤسسات الإسلامية دوائر "العلوم الدينية". هذه الدوائر التقليدية تتناول المسيحية أو الإسلام انطلاقاً من الكتابات المقدسة والعقائد وتفسير هذه الكتابات والعقائد، مع لجوئها أحياناً إلى دراسات رديفة في التاريخ واللغة والفلسفة من أجل الاحاطة على نحو أوسع وأعمق بالموضوع الأساسي، وهو تفسير عقيدة معينة والدفاع عنها.

وفي التراث الإسلامي تفضيل لعبارة "علم الكلام" على عبارة "اللاهوت"، لأن اللاهوت قد يشير إلى العلم الذي يتناول الجوهر الإلهي، وهذا الجوهر خارج الإدراك البشري. وتتجدر الاشارة إلى أن الفكر المسيحي الشرقي لا يحبّذ كثيراً مصطلح "اللاهوت" للسبب عينه، وإلى أن نزعة "اللاهوت السليمي" أو "التزيّهي"، التي تعني سلب الصفات عن الذات الإلهية لأن العقل الإنساني المحدود لا يستطيع إدراكتها، بدأت باكراً جداً في هذا الفكر حتى بلغت ذروتها مع ديوينيسيوس المسمى الآريوباغي في القرن الخامس للميلاد، خصوصاً في كتابيه "الأسماء الإلهية" و"اللاهوت الصوفي"<sup>(٢٨)</sup>.

إلا أن الدراسات الدينية تختلف عن اللاهوت أو العلوم الدينية أو علم الكلام من ناحيتين على الأقل. فهي، أولاً، تطلق من العقل، لا من نصوص دينية منزلة أو مقدسة. وهي، ثانياً، لا تقتصر على دين بعينه، بل تتناول الدين من حيث هو دين وتطبق على كل الأديان. ويعزو بعضهم بداية هذه الدراسات إلى الباحث الألماني فردرريك ماكس مولر الذي نشر عام ١٨٧٥ الكتاب الأول من مجموعة كبيرة نقلت إلى القارئ الغربي، للمرة الأولى، النصوص المقدسة لأديان الهند والصين واليابان<sup>(٢٩)</sup>. وباعتماد الطريقة العلمية التي كانت

في أوجها آنذاك، ميز ماكس مولر بين مقاربتين للدين: المقاربة العلمية، الموضوعية، الوصفية، والمقاربة اللاهوتية القيمية<sup>(٤٠)</sup>. وهكذا تأسس العلم الجديد الذي هو "تاريخ الأديان" بناءً على الطريقة الوصفية (الفينومينولوجية)، وكان فاتحة الدراسات الدينية.

إلى تاريخ الأديان، ظهرت علوم أخرى تعنى بالدراسات الدينية، عندما بدأ علماء النفس والاجتماع والأنثربولوجيا يتتناولون الدين. وبما أن هذه العلوم كانت مرتبطة في أول عهدها بالفلسفة ونسج النظريات، فقد تميزت بواكيير علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني بإطلاق تظيرات حول الدين لم تكن دائمًا ودية. فالدين، في نظر أوغست كونت (١٧٩٥ - ١٨٥٧)، تجاوزته الفلسفة عندما أحالت المبادئ المجردة مكان الكائنات الإلهية لتفسير أصل الكون وظواهره، ثم جاء العلم بتفسيراته السببية ليبطل الفلسفة والدين كليهما<sup>(٤١)</sup>. وتلاه لودفيغ فويرباخ (١٨٧٢ - ١٨٠٤) للقول بأن الإنسان ابتكر مفهوم الإلهة بتصوره طبيعته البشرية، من حيث هي عقل وإرادة ومحبة، في كمالها<sup>(٤٢)</sup>. وتتابع إميل دوركهایم (١٩١٧ - ١٨٥٨) هذا الخط التنظيري حين أعلن، في حماسته للتفسيرات الاجتماعية، أن الله هو المجتمع نفسه مكتوبًا بأحرف كبيرة وطريقة رمزية<sup>(٤٣)</sup>. وجاء سيغموند فرويد (١٩٣٩ - ١٨٥٦) ليقول، باسم علم النفس، إن الإنسان اخترع مفهوم الإلهة تعويضاً عن أب أرضي محدود وظالم بآب سماوي مطلق وعادل وكامل في كل شيء<sup>(٤٤)</sup>.

غنى عن القول أن هذه النظريات غير خاضعة للبرهان العلمي، وأنها كلها تقع خارج نطاق العلم. لذلك لم يكن غريباً أن يتخلى عنها وعن المنطق المؤدي إلى مثلاها علم النفس وعلم الاجتماع عند تحولهما إلى علوم سلوكية مع النصف الثاني من القرن العشرين<sup>(٤٥)</sup>. وبات علم النفس وعلم الاجتماع الدينيان يدرسان السلوك الظاهر للناس وردود فعلهم ومواقفهم في ضوء إيمانهم الديني، بعيداً عن التظيرات حول مصادر الأفكار الدينية التي لا سبيل أبداً لبرهانها بالطرائق العلمية.

أما حقل الاختصاص الرابع الكبير ضمن الدراسات الدينية فهو فلسفة الدين. وبعدما كان ماكس مولر، الذي استهل هذه الدراسات في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، يضع فلسفة الدين مع اللاهوت، أي مع النظام الفكري الخاص بتفسير دين معين، كال المسيحية والإسلام، والدفاع عنه<sup>(٤٦)</sup>، باتت فلسفة الدين جزءاً لا يتجزأ من الدراسات الدينية، لا بل نقطة ارتكاز هذه الدراسات. فهي ليست فلسفة الدين المسيحي ولا فلسفة الدين الإسلامي ولا فلسفة الدين الهنودسي ولا فلسفة الدين البوذى ولا فلسفة أي دين

بعينه، لكنها فلسفة الدين عموماً، أي الدين من حيث هو دين. إنها، بكلام آخر، فلسفة العناصر المشتركة بين الأديان، التي تتيح لنا الكلام عن جوهر الدين.

أديب صعب فهم موضوع الدراسات الدينية فهماً عصرياً ونقدياً. وفي كتابه "الدين والمجتمع" الصادر عام ١٩٨٣، وهو فاتحة كتبه، قدم وصفاً للدراسات الدينية كان الأول من نوعه في اللغة العربية، وبين أهمية هذه الدراسات لا للثقافة العامة والتوازن الاجتماعي فحسب، بل للرعاية الدينية الفعالة أيضاً وحسن الدفاع عن الإيمان الديني<sup>(٤٧)</sup>. فهو يرى أنها تفيد الطالب عموماً من جهة توسيع ثقافته الإنسانية وتعزيزها. وتفييد معلم مادة الدين بإعطائه نظرة منفتحة تجعله يفهم أسئلة تلاميذه ويتصدى لها على نحو أفضل، مع ربط الدين بالمواد الأخرى وبالحياة اليومية. وتفييد الراعي الديني من حيث هو معلم ومرشد للناس في حياتهم المتعددة الجوانب. وتفييد المؤمن إذ تجعله يفهم دينه والأديان الأخرى فهماً أفضل.

ومنذ كتابه الأول هذا، أعلن المؤلف عن تبنيه اسم "تاريخ الأديان" بدلاً من "علم الأديان المقارن" أو "مقارنة الأديان"، لـ"تحاشي المقارنة القيمية أو المفاضلة بين الأديان"<sup>(٤٨)</sup>. وأعاد تأكيد هذا الموقف في كتابه الثاني "الأديان الحية"<sup>(٤٩)</sup>، محدداً مؤرخي الدين أيضاً من "وضع الدين تحت ضوء نظرية أو أخرى من مجموعة نظريات جريئة تدعى لنفسها الصفة الموضوعية أو العلمية"<sup>(٥٠)</sup>، مثل نظريات كونت وفويرباخ ودوركاهايم وفرويد المذكورة أعلاه.

هذا لا يعني، في أي حال، أن المؤلف يقبل العلوم السلوكية الحديثة من دون نظر نقدي إليها. ففي كتابه الأول ينتقد بعض علماء النفس وعلماء الاجتماع عندما يدعون تناول الدين بطريقة علمية لا تشكل أي تهديد لعقائده، لكن سرعان ما "تجد أن المناقشة التي بدأت بإعلان التواضع حيال مسائل كصحة العقائد الدينية وخطئها انتهت بنتيجة كامنة وراء الكلمات، لكنها واضحة، وهي أن للعلوم الاجتماعية وحدها حق الكلام في موضوع العقائد، من أية وجهة نظر ممكنة"<sup>(٥١)</sup>. كما يحذر العلماء السلوكيين من توحّي الدقة الاحصائية على حساب الشمول والعمق: "فعدد الذين يحضرون إلى أماكن العبادة، مثلاً، ليس كافياً كدليل على التقدم الديني في المجتمع المعنى"<sup>(٥٢)</sup>. وفي كتابات سلوكية كثيرة حول الدين، عمد بعض الباحثين إلى ربط الدين بالعصاب على الصعيد النفسي والتعصب على الصعيد الاجتماعي<sup>(٥٣)</sup>. ويحذر أديب صعب من هذه النزعة، متبنياً تمييز العالم النفسي غوردون أولبورت (١٨٩٧ - ١٩٦٧) بين "دين خارجي" متعلق بالمنافع الشخصية والمظاهر الاجتماعية و"دين داخلي" متعلق بالجوهر، "فائلأً إن الدين الخارجي هو المرتبط بالتحيز، في حين أن الدين الداخلي هو التربية التي يولد فيها التسامح"<sup>(٥٤)</sup>. والأجدى

بالعلماء السلوكيين تحليل ظاهرة الایمان فلسفياً، كما فعل اولبورت، قبل ربطه "بنواع متطرفة أو شاذة على الصعيدين النفسي والاجتماعي"<sup>(٥٥)</sup>.

وإذ يعبر المؤلف عن أسفه لغياب العلوم السلوكية عن الدراسات الدينية في الثقافة العربية المعاصرة ولضعف هذه الدراسات عموماً وعدم إيلائها الأهمية التي تستحقها في الجامعات العربية<sup>(٥٦)</sup>، يوضح أن نطاق اختصاصه الشخصي هو فلسفة الدين، حتى عندما يكتب في تاريخ الأديان. ففي مقدمة كتابه "الأديان الحية" يقول إن هدفه "ليس البحث عن تفاصيل مفقودة أو مخبأة في تاريخ الأديان ولا عن نقاط غفل الدارسون عنها أو أغفلوها هنا أو هناك"، لكن الهدف "أن يقوم هذا الكتاب مقام فصل تمييدي في كتاب يدور على فلسفة الدين"<sup>(٥٧)</sup>. والكتاب المقصود فعلاً هو "المقدمة في فلسفة الدين" الذي يعتبره المؤلف عمله الأساسي بين الكتب الأربع، حيث يوضح أن دراسة تاريخ الأديان شرط لفلسفة الدين: "وكما لا يجوز نسخ فلسفة للعلم من دون معرفة لائقة بتاريخ العلوم وطريقة عملها، ولا فلسفة للفن بانفصال عن معرفة بعض الفنون في تاريخها وطرائق تعبيرها...، هكذا لا يجوز نسخ فلسفة للدين لا تأخذ في الاعتبار ماهية الدين انطلاقاً مما فعله الناس ويفعلونه تحت اسم الدين"<sup>(٥٨)</sup>.

لكنه، مع اعتبار كتبه أساساً (groundwork) في فلسفة الدين، وهو الأمر الذي أجمع عليه عدد كبير من الباحثين والدارسين وممثلي الأديان، يقول إن ثمة حاجة كبيرة "إلى علماء يتناولون الدين من النواحي التاريخية والاجتماعية والنفسية والفنية وسوها، ولا سيما من الناحية الفلسفية" التي تتسمى الكتب إليها<sup>(٥٩)</sup>. فلا كتاب واحد يكفي، ولا وجهة نظر واحدة تختصر كل الوجهات الممكنة.

أما مساهمة أديب صعب في الدراسات الدينية، بالنسبة إلى الثقافة العربية المعاصرة، فهي التبيه إليها وإلى أهميتها. لكن مساهمته الكبرى هي في حقله الخاص، أي فلسفة الدين، التي يعتبرها "قاعدة راسخة للدراسات الدينية من نواحيها جميعاً، لأن القاعدة الفلسفية هي الركيزة المنطقية الأساسية لعلومنا"<sup>(٦٠)</sup>. وقد أوضحنا هذه المساهمة خير إيضاح في القسم الأول من هذا البحث، الذي استعرضنا فيه كتب المؤلف الأربع في الموضوع. ولعلّ أهم ما يميز فكره الديني دفاعه الفلسفـي عن الوجهة الـايـمانـية، وسط فـاسـفاتـ تشـكـيكـيةـ معـادـيةـ لـلـايـمانـ، تـبلغـ ذـروـتهاـ معـ الفلـسـفةـ التـجـربـيـةـ وـالـتـحلـلـيـةـ. إلاـ أنهـ يـعرـضـ هـذـهـ المـواقـفـ بـأـمـانـةـ تـامـةـ، معـ أـفـضـلـ مـمـثـيـهاـ. ويـوضـحـ حـجـجـ هـؤـلـاءـ بـأـلـغـ طـرـيـقـةـ مـمـكـنةـ، تـقـوـقـ أـحـيـاناـ إـيـضـاحـ أـصـحـابـهاـ لـهـاـ.

من ضمن فلسفته المدافعة عن الإيمان، تبرز لدى المؤلف نزعة قوية جداً نحو تحرّي عناصر الوحدة أو الاتفاق بين الأديان، التي يجدها من الرجاحة بحيث يتكلم عن "هوية دينية في الاتّفاق قبل أن تكون في الاختلاف". ويطلق، في أحد حواراته، هذه الدعوة: "نبحث عن الهوية الدينية في نقاط الاتفاق... هذا لا يعني البتة طمس نقاط الاختلاف، وهي هناك أيضاً". ولكن نبحث أولاً عن الهوية في نقاط الاتفاق، وبعد ذلك - بعد ذلك فقط - لنجاول الانتقال إلى النقاط الأخرى<sup>(٦١)</sup>. وفي حوار آخر، يلقي مزيداً من الضوء على هذا الموقف بقوله: "المؤسف أن العديد من اللاهوتيين والمفكرين الدينيين ومعلمي الدين والذين يتعاطون الشؤون الدينية، في حماستهم لإبراز نقاط الاختلاف، يُغفلون نقاط التلاقي. لكنهم، في هذا، كمن يريد القول بأن انتماء الفرد إلى لبنان أو العالم العربي، مثلاً، يلغى انتماءه إلى العالم أو إلى الجنس البشري. الخطأ واضح جداً هنا. والغريب أن هؤلاء يثابرون على الخطأ، متشبثين بمادة للخلاف تبيح لهم، كما يظنون، التمييز على سواهم. الخط الفكري الذي أطلقته يعيد الاعتبار إلى نقاط التلاقي... إنَّ عملي كفيلاً من البحث عن هذه النقاط وإبرازها والانطلاق منها. وهو لا يلغى عمل اللاهوتي الذي يركز على نقاط الاختلاف. إلا أن اللاهوتي لا يستطيع، بعد تأكيد ما سميته الهوية في الاتفاق، أن يتبع عمله كأن شيئاً لم يكن. ولا بد من أن يأخذ هذه النقاط في الاعتبار، وأن يعدل أفكاره في ضوئها"<sup>(٦٢)</sup>. ويضيف: "الهدف من دعوتي هو اكتشاف "الدين" في "الأديان"، أي اكتشاف ذلك الجوهر الواحد أو العناصر المشتركة في الأديان كلها. إذاً، الهدف ليس القضاء على التنوع، بل تحقيق وحدة ضمن التنوع أو وحدة في التعدد. الوحدة هناك، المهم هو كشفها والإشارة إليها. هذا ما حاولتُ فعله في كتابي الثلاثة"<sup>(٦٣)</sup>.

### ثالثاً. مصادر النزعة التوحيدية

لا التنوع الذي يؤول إلى فوضى، إذاً، ولا الوحدة التعسافية التي تقضي على التنوع، هدف المؤلف، بل الوحدة في التنوع. هذا لب فلسفة أديب صعب في الدين والمجتمع والسياسة، بل في كل شيء. فما هي مصادر الوحدة في فكره؟

الكثرة والوحدة من الموضوعات التي شغلت الفكر البشري منذ أقدم العصور: ما نراه في العالم أمامنا، على صعيد الطبيعة والانسان والمجتمع، كثرة هائلة ومتغولة، لا يقر لها قرار. فمن أين جاءت هذه الكثرة؟ وهل هناك مبدأ واحد يفسر أصلها أو مصيرها؟ أفالاطون، الذي دارت فلسفته كلها، بمعنى من المعاني، على هذه المسألة، ابتكر ما يعرف

بنظرية المُثُل لتفسير مصدر الكثرة ومعناها وهدفها. و"مثال المُثُل"، الذي انبثق منه الكثرة في هذا العالم المادي وإليه تعود، هو "الخير" أو "الله"<sup>(٦٤)</sup>. وعندما تأول أرسطو هذه المسألة، آثر أن يتتجنب نزوع معلمه أفلاطون نحو البحث عن أصل الأشياء، واكتفى بالكلام عن الهدف الذي تسعى إليه. من هنا تكلم أرسطو عن الله، الذي هو كمال كل شيء والمثال الذي يسعى نحوه كل شيء، كما لو كان العلة الفائية فحسب<sup>(٦٥)</sup>. وعندما استعرض الفيلسوف العربي أبو نصر الفارابي (٩٥٠ - ٨٧٠) هذه المسألة، وضع كتابه الشهير "الجمع بين رأيي الحكيمين" للقول بأن أفلاطون وأرسطو كانوا على اتفاق حول مسألة الكثرة والوحدة، لأن الاثنين لم يكتفيا بالكثرة على صعيد العالم الطبيعي، بل بحثاً عن مبدأ للوحدة فوجداه مبدأ روحياً وراء العالم الطبيعي. أما اكتفاء أرسطو بالكلام عن الأهداف أو الغايات فلا يعني أنه أنكر أن يكون للكثرة مصدر. والكل يعرف قول أرسطو المؤثر أن "لا شيء يأتي من لا شيء".

هناك نزعة طبيعية لدى الإنسان، إذاً، متصلة في العقل البشري، تجعله لا يستقر إلا وقد وجد تفسيراً واحداً للكثرة أو التعدد أو التنوّع. حتى الفلسفه الذين تشبّثوا بالكثرة أدركوا أهمية القوانين والمبادئ، العلمية على الأقل، التي من شأنها تفسير هذه الكثرة ولملمة شتاتها ضمن مبدأ واحد أو مجموعة من المبادئ، هي ما يسمى القوانين العلمية. ومن هذه المبادئ مبدأ السببية الذي تقوم عليه كل العلوم، أي المبدأ الذي يذهب إلى أنه عن أسباب معينة تصدر نتائج معينة. ومن هؤلاء ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦)، زعيم الفلسفة التجريبية، الذي بنى نظرية المعرفة على معطيات الحواس، واضعاً المقياس الوحيد لصحة الأفكار في الانطباعات الحسية التي تتولد منها<sup>(٦٦)</sup>. وبما أن الانطباعات هذه لا تستقر على حال، بل يلي أحدها الآخر، فالعقل لا يستطيع أن يولّد فكرة منطقية سليمة باستثناء تلك الأفكار المستمدّة من انطباعات النظر والسمع والشم واللمس والذوق. وهذا يعني أن الأفكار الصحيحة هي تلك التي تعكس الكثرة أو التعددية الهائلة التي يمكن أن يتعرض لها المرء في حياته. وعندما يأتي هيوم إلى تفسير أفكار مثل فكرة السببية أو الترابط الضروري بين السبب والنتيجة، وهي غير مستمدّة من انطباع حسي آت من العالم الخارجي، نراه يحيّلها على ما يسميه "العادة". فنحن تعودنا حدوث السخونة أو الاحتراق عند ملامسة النار. وبما أن فكرة السببية ضرورية للعلوم، فإن هيوم يحتفظ بها، ولكن من غير أن يجد لها تبريراً منطقياً ضمن نظرية المعرفة التجريبية التي بنى عليها فلسفته، هذه الفلسفة التي تبرر التعدد ولا تجد تبريراً للوحدة.

لكن المفكر الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) وجد حلًّا منطقياً لهذه المعضلة عندما قال بالمبادئ الفطرية التي تتزمى إلى طبيعة العقل، ومنها مبدأ السببية، أي الترابط الضروري بين السبب والنتيجة. فهذه الفكرة آتية لا من الانطباعات الحسية التي تعكس تعددية العالم الخارجي، بل من طبيعة العقل البشري<sup>(٦٧)</sup>. وما لم يستطع الإنسان وضع الطواهر الطبيعية غير المتجاهية تحت هذه المبادئ المعرفية التي تجمعها وتضبطها، فلا بد من أن يضيع وسطها من غير أن يعرفها على الوجه العلمي الصحيح.

أحد مصادر الوحدة في فكر أديب صعب هو هذه المبادئ الفطرية التي تكلم عنها كانط، والتي، قبل قرون طويلة من ظهور فيلسوف العصور الحديثة في ألمانيا، وجدت تعبيراً عنها في أبيات شعرية ثلاثة منسوبة للامام علي بن أبي طالب، أوردها أديب صعب في كتاباته أكثر من مرة<sup>(٦٨)</sup>:

فَمُطْبُوعٌ وَمَسْمُوعٌ .	رَأَيْتُ الْعِقْلَ عَقْلَيْنِ :
إِذَا لَمْ يَكُنْ مُطْبُوعٌ ،	وَلَا يَنْفَعُ مَسْمُوعٌ
وَضَوْءُ الْعَيْنِ مَمْنُوعٌ .	كَمَا لَا تَنْفَعُ الشَّمْسُ

ومن هذه المبادئ إدراك وجود الله، والكثير من الأسئلة التي يطرحها الإنسان فطرياً، أي انطلاقاً من سلامته بديهته وليس من عقيدة دينية معينة، حول الأمور الكبيرة التي تتعلق بأصل الحياة ومعناها وقيمتها ومصيرها. وقد اعترف الإسلام والمسيحية كلاهما بهذا الدين "الفطري"، لا بل اعتبراه أساساً لقبول هذا الوحي الديني أو ذاك<sup>(٦٩)</sup>. فالإسلام لم يقصد بالفطرة فطرة المسلم وحده، بل فطرة الإنسان كإنسان. والمسيحية لم تقصر الناموس الطبيعي على المسيحيين، بل جعلته شاملًا الجنس البشري كله.

وقد عبر أديب صعب عن الوحدة الدينية، أو عما دعاه "الدين في الأديان"، خير تعبير في خلاصة كتابه "الأديان الحية"، التي صارت هي المدخل إلى كتابه التالي "المقدمة في فلسفة الدين"، وفيها عرض العناصر المشتركة بين الأديان التي تخولنا الكلام عن جوهر الدين أو ماهيته<sup>(٧٠)</sup>. لكنه يفعل ذلك من دون أي مساس بالفكرة الجوهرية التي تحكم عمله، وهي الوحدة في التنوع. فإذا تلاقت الأديان على القول بانتفاء النظام الظاهر إلى حقيقة مطلقة تتجاوزه، وبأن الخلاص هو إعادة الاتصال بهذه الحقيقة، وبأن هذا الأمر يتحقق لا عبر الاعتراف الذهني فحسب بل عبر شعائر وتصيرفات معينة، وبأن مؤسسي الأديان وأخيارها هم قدوة الأتباع في هذه التصيرفات، فهذا لا يعني البتة زوال التنوع الديني وانحلال الأديان إلى دين واحد. فلكل دين نظرته الخاصة إلى كل عنصر من هذه

العناصر. لكن المهم إدراك المؤمن من دين معين أن ما يحاوله بواسطة دينه هو عين ما يحاول المؤمن من دين آخر بلوغه عبر دينه هو.

وأنسجاماً مع فلسفته ومع غرض الفلسفة عموماً، فالدفاع الذي يقدمه المؤلف عن الدين ليس دفاعاً عن هذا الدين أو ذاك، لكنه دفاع عن الدين في ذاته أو عن الدين كدين. وهذا، في رأيه، أساس للدفاع عن أي دين بمفرده<sup>(٧١)</sup>. فالمواقف التشكيكية التي أطلقها بعض مفكري القرنين التاسع عشر والعشرين، مثل لودفيغ فويرباخ وكارل ماركس وفردريك نيتше وسيغموند فرويد وبيرتراند رصل وجان بول سارتر، حيال الدين لم تقتصر على دين بمفرده، بل تناولت الدين كلّه، أي النزعة الدينية أو الإيمانية لدى الإنسان. والرد على هؤلاء المفكرين لا يكون بالتحول من دين إلى آخر، لأن ما رفضوه هو مفهوم الالوهة أو حقيقة وجود الله. ومن يرفض مفهوم الالوهة من حيث المبدأ لن ينظر إلى المسيح ومحمد وسائل المرسلين والأنبياء، في أحسن حالات هذا النظر، إلا كمعلمي أخلاق ومصلحين اجتماعيين. وهناك كثيرون جردوا الدين حقاً من عناصره الالهية ونظروا إليه كرسالة محض خلقية أو اجتماعية. والأحرى أن الرد على المفكرين المذكورين وأمثالهم يحصل بالدفاع عن الدين في ذاته، أي عن النظرة الدينية إلى العالم وحقيقة الالوهة.

هذا الموقف التوحيدى استمدّه أديب صعب، إذً، من الفلسفة، بل من الخط الفلسفى الذى ينتمي إليه أو الخطوط التى تسجم مع فكره. كما استمدّه من بيئته العائلية، وعلى نحو مباشر من والديه. ولعل إهداء كتابه الأول يلقي ضوءاً على ما نقول: "إلى أبي وأمي، وليم صعب وليندا صائع صعب، للذين علّمانا، كما علّما أجياً من اللبنانيين، أن الدين يعني، أولاً، احترام كرامة الإنسان ومحبة الناس جميعاً"<sup>(٧٢)</sup>. فوالدته أنجزت معظم مهمتها التعليمية في المدارس الرسمية اللبنانية، بين مطلع الخمسينيات ونهاية السبعينيات من القرن العشرين. وفي هذه المدارس، كما في بعض المدارس الخاصة، كان يُفصل تلامذة الصف الواحد في ساعة الدين الأسبوعية، لتلتقي كل فئة منهم دروسها الدينية على يد شخص تتتدبه طائفته لهذا الغرض<sup>(٧٣)</sup>. ووالده، الذي صرف جزءاً كبيراً من حياته في المهنة التربوية، معلماً ومديراً لمدارس وصاحب مدرسة، كتب في مذكراته ما يأتى: "ما وجدتُ أن في مدرسة الأمّ، كما في كل مدرسة، تلميذ وتلميذات ينتهيون إلى سبع عائلات روحية متفرعة من المسيحية والإسلام تستدعي سبعة معلمي دين، ولما رأيت أن مثل هذا العمل المتّبع في المدارس يمزق الوحدة الوطنية ويبليّل الناشئة بجمع تلاميذ كل عائلة روحية على حدة ليدخل على غرفة كل فئة معلم أو معلمة دين، وَضَعْتُ كتاب "كنوز الحكمة" لتعليم

التلميذ كلهم من كتاب روحي واحد... وبهذه الوسيلة تمكنتُ بمفردي من تلقين "معرفة الله" وهي في رأس اهتمامات المدرسة لجميع التلاميذ<sup>(٧٤)</sup>. وفي مقدمته لمذكرات والده التي نُشرت بعد الوفاة، كتب أديب صعب أن الجذوة التوحيدية، التي حملها وليم صعب من عائلته ومسقط رأسه تحويطة العدير ومدرسة "الحكمة" التي تخرج فيها، جعلته "يضع كتاباً موحداً للتعليم الديني لاعتماده في مدرسة الأم، ويتولى تعليم الأحداث بنفسه من هذا الكتاب، من غير حاجة إلى جمعيات ولجان وقرارات ومسودات ومجموعات مؤلفين"<sup>(٧٥)</sup>.

وإذا تذكرنا عنوان الكتاب الأول في مجموعة المؤلف، وهو "الدين والمجتمع"، لأدركنا أن التوازن أو الانسجام أو السلام الاجتماعي يأتي في رأس مصادر دعوته التوحيدية.

#### رابعاً. الاعتبارات الاجتماعية

استهل أديب صعب مجموعته في فلسفة الدين في خضم الحرب الأهلية في لبنان (١٩٧٥ - ١٩٩٠). وقد أنجز الكتاب الأول عام ١٩٧٨، لكنه أرجأ نشره ريثما تستقر الحال. وإذا زاد الوضع سوءاً وتعقيداً، أخرج المخطوط من أدراجه ونشره عام ١٩٨٣. وبالرغم من أن الأفكار التوحيدية لدى المؤلف كانت قد تكونت في مرحلة مبكرة جداً بحكم تربيته ثم بحكم منطقه ونظرته العقلانية، إلا أن الظروف الاجتماعية التي رافقت تأليف الكتاب، وهي الظروف عينها التي عاشها منذ طفولته مع أحداث ١٩٥٨ الطائفية في لبنان، جعلته يركز أفكاره على الوحدة الاجتماعية. الإنسانية وعلى أهمية السلام بين الأفراد والأقوام والمجتمعات والبشر عموماً.

وإذ اعتَبر التعليم الديني التقليدي كما كان يمارس في المدارس اللبنانية، وكما مرّ معنا وصفه، أحد الأسباب الرئيسية للتقاتل الطائفي، اقترح إعادة النظر فيه وإقصاءه عن المدارس، وتبنّي نوع آخر من تعليم الدين في هذه المدارس، هو دراسة الأديان السائدة في مجتمعنا وفي العالم، مع مقارنتها عقائدياً وتاريخياً وفلسفياً بعضها بعض للتأكد من الاتفاق العميق في ما بينها، ومع الافادة من العلوم السلوكية العصرية في دراسة هذه الأديان. أما دراسة كل دين بمفرده من أتباع هذا الدين فتواكب الدراسة التاريخية. الفلسفية، ولكن في مؤسسات خاصة تتَّسِّئُها الطوائف لهذا الغرض.

وإلى خطر التعليم الديني التقليدي على الصعيد النفسي بتركيزه على المادة لا على الشخص الذي يتلقاها وعدم مراعاته عموماً تطور التلاميذ العقلي والنفسي في مراحل التعلم المختلفة، هناك خطر كبير لهذا التعليم على الصعيد الاجتماعي. فلأنه يعمد أحياناً

الى تفريق طلب الصف الواحد، وفي كل الأحيان الى إبراز الفوارق على نحو سطحي والمفاضلة بين الأديان، فهو يؤدي الى تمزيق الوحدة الاجتماعية التي "لا يمكن أن ينشأ مجتمع ويستمر بدونها"<sup>(٧٦)</sup>.

وقد رأينا نظرة المؤلف الى هذه الوحدة من حيث كونها وحدة في التنوع: "الهدف دولة عصرية تكون تجسيداً لمثال الوحدة في التعدد على الصعيد السياسي. فالتنوع، بالمعنى العددي على الأقل، هو واقع كل مجتمع. لكن الدولة، من حيث طبيعتها، أداة وحدة وتوحيد. وهذا التوحيد ينبغي أن يتم ليس على حساب التعدد، بل ضمن التعدد. لذلك يجب أن تقتصر الدولة على كونها آلة إدارية، لا داعية عقيدة، فيما يتاح للأفراد اعتناق العقائد التي يريدون بحرّية، ولكي يكون لهم ولاء قومي واحترام لكرامة الإنسان مهما كانت عقائده"<sup>(٧٧)</sup>.

ويعزّز المؤلف الحرب الأهلية في لبنان، في أحد جوانبها، الى انفراط الوحدة الاجتماعية، أي الى أن الدولة كانت "مرآة للتعدد الاجتماعي بدل أن تكون آلة توحيد"<sup>(٧٨)</sup>. والوحدة الاجتماعية التي يدعو إليها ليست وحدة منفلقة، بل هي وحدة إنسانية منفتحة: "أدعوا الإنسان في بلدنا كي يتلاقى مع الإنسان أينما كان، محققاً المثال الرواقي في اخوة البشر ومواطنة العالم"<sup>(٧٩)</sup>.

والدولة المنشودة، في نظر المؤلف، هي تلك التي تؤمن الحرية والعدالة والمساواة في المجتمع، فيغدو هذا النظام السياسي - الاجتماعي خير مناخ لنمو الأفراد نمواً سليماً وتحقيق ذاتهم<sup>(٨٠)</sup>. وبما أن هذه القيم الاجتماعية، أي الحرية والعدالة والمساواة، من صلب رسالة الدين، فالدولة التي تنتهج النظام المذكور دولة دينية بكل معنى الكلمة، لا بل هي الدولة الدينية الصحيحة. وهنا يطرح المؤلف تمييزاً، نظن أن أحداً لم يسبق إليه بهذا الوضوح والجرأة، بين "دولة دينية اسمية" و"دولة دينية فعلية".

وفي كتابه الجديد "وحدة في التنوع" فصلان حول هذه المسألة<sup>(٨١)</sup>، يوضح فيهما موقفه خير بإيضاح. وعنه أن كل الأديان، بمعنى، "دين ودولة"، لأن الدين يتناول حياة الإنسان في مختلف جوانبها ولا يقتصر على جانب واحد. لكن إذا كان الأمر هكذا، فأي دين تكون له اليد الطولى في الحكم؟ طبعاً، الحكم باسم دين معين يعني أن تبني الدولة عقيدة لا تعبر عن جميع مواطنيها... وهذا يجعل من الدولة عاملاً تفرقـة بدل أن تكون عاملاً توحيد<sup>(٨٢)</sup>. وبما أنه، حتى في المجتمع ذي الدين الواحد ظاهرياً، هناك أفراد متعددون، لكل منهم الحق في أن يؤمن بما يشاء وكما يشاء، وهناك بين المؤمنين بعقيدة واحدة تفسيرات

واجتهادات متعددة حيال هذه العقيدة، وهناك مجالات واسعة . كما برهن التاريخ طوراً بعد طور - لكي يعمد أولئك الذين يحكمون باسم دين معين إلى تحويل الله مساوئهم وشرورهم البشرية، كان أفضل كثيراً، في نظر المؤلف، أن تكتفي الدولة بنشر أرفع القيم وإتاحة أفضل الظروف أمام الأفراد لتحقيق ذاتهم. وبهذا تكون دولة دينية فعلية عوضاً عن الاكتفاء بالاسم والظاهر.

ويذكر المؤلف في كتابه الجديد<sup>(٨٣)</sup> بالتمييز الذي أقامه في الكتاب الأول بين "علمانية قاسية" أو "متطرفة" و"علمانية لينة" أو "معتدلة"<sup>(٨٤)</sup>: الأولى تدعو إلى إقصاء الدين عن المجتمع ومحاربته، كما حصل في الأنظمة الشيوعية عموماً، والثانية تكتفي بفصل الدين عن الدولة، ولكن من أجل تعزيز وضعه في المجتمع. ويجد في النوع الثاني من العلمانية، التي يسميها "اللينة" أو "المعتدلة"، تلك الفلسفة الاجتماعية التوحيدية التي يدعو إلى بناء النظام السياسي عليها. وهذه الدعوة لا تستثنى أيّاً من المجتمعات، لأن كل مجتمع تعددي، شاء أم أبى، بمعنى واحد على الأقل هو المعنى العددي، أي معنى تكونه من أفراد متعدد الموهاب والاتجاهات وأنماط التفكير. وفي مقدمة الطبعة الثانية لكتابه "الدين والمجتمع" ، وأشار بارتياح إلى تبدل ظهر في الجو العام خلال العقد الفاصل بين طبعتي الكتاب، لجهة قبول أفكار كانت مرفوضة عموماً، مثل العلمانية اللينة والتعدد الاجتماعي<sup>(٨٥)</sup> . وبعد إعلان تقديره أن يكون الكتاب أحد العوامل المؤدية إلى هذا التحول، يشير إلى "ارتباط عضوي بين مفهومي الوحدة في التعدد والعلمانية المعتدلة. فالعلمانية التي دعونا إليها ترتكز إلى التوع الذي لا يلغى الوحدة والوحدة التي لا تطمس التوع. ولعل الدولة التي تتبنى هذا النظام هي، في التحليل الأخير، الدولة الدينية الفعلية، لأنها أقرب من سواها إلى جوهر الدين"<sup>(٨٦)</sup>.

ويعلن، مرة بعد أخرى، أن عبارة "العلمانية" لا تهمه أبداً في ذاتها، لأن قضيته ليست قضية لفظية أو شكلية، بل يهمه المحتوى الذي يدافع عنه، وهو كرامة الإنسان. " وكل عقيدة لا توصل الإنسان إلى ملء قامته وتجعله يعي وحدته مع الجنس البشري ويحب الآخرين هي عقيدة لا قيمة لها"<sup>(٨٧)</sup>. وفي خاتمة "الدين والمجتمع" ، يذكر بالمصدر الاجتماعي - الإنساني لدعونه التوحيدية، فيقول إن اقتراحه حول إلغاء التعليم الديني التقليدي في المدارس، المبني على التفرقة والمماضلة بين الأديان، واعتماد تعليم للأديان يأخذ الحقائق التاريخية والفلسفية والسلوكية في الاعتبار ويكون أساساً مرافقاً لاكتساب العقائد الخاصة بكل دين، هو "خطة من أجل تحقيق وحدة اجتماعية وحالة إنسانية يفهم فيها

الناس بعضهم بعضاً ويحترمون بعضهم بعضاً كأشخاص. وهي، بهذا، تخدم قضية الدين<sup>(٨٨)</sup>.

هكذا نرى أن المؤلف، من ضمن فلسفته الدينية، طرح أفكاراً اجتماعية قيمة، هي بمثابة أساس لفكر اجتماعي ونهج سياسي جديد. والذين تناولوا كتاباته أثثروا على سعيه إلى نظام اجتماعي يعزز الوحدة والسلام<sup>(٨٩)</sup>. لكن ربّ قائل بأن أديب صعب تمادي في الاعتبارات الاجتماعية إلى حدّ جعله من العوامل الاجتماعية مقاييساً للدين أو إلى حد إعلاء المجتمع على الدين. إلا أن هذا غير وارد على الاطلاق. ولا ينفكّ المؤلف يحذر، مرة بعد أخرى، من خفض الدين إلى رسالة في الأخلاق والاصلاح الاجتماعي، وإغفال محتواه الالهي<sup>(٩٠)</sup>. وهذه هفوة سقط فيها العديد من الفلاسفة والعلماء الاجتماعيين، ولحقهم إليها بعض المؤمنين وممثلي الفكر الديني.

أما تفسير دعوة المؤلف التوحيدية بالظروف التي نشأت ضمنها، والذهاب أبعد من هذا كثيراً إلى القول بأنها مخطئة في ذاتها لأنها قامت في ظروف معينة، فمغالطة منطقية قديمة ومعروفة، هي "المغالطة الظرفية"، كمثل قولنا بأن فكرة معينة غير صحيحة لأن صاحبها غني أو فقير أو ياباني أو مكسيكي أو بوذى أو هندوسي...، من غير تحليل هذه الفكرة في مقوماتها المنطقية. هكذا، إذا كان كتاب المفكر البريطاني جون لوك (١٦٢٢ - ١٧٠٤) "رسالة في التسامح" وضع في أعقاب حروب أهلية شهدتها أوروبا بين الكاثوليك والبروتستانت، فهذا لا يعني أبداً أن الدعوة إلى التسامح الديني وغير الديني بين الأفراد والامم دعوة باطلة. الواقع أن كل الأفكار والمفاهيم تنشأ ضمن ظروف معينة، وأن لهذه الظروف دوراً بارزاً في قيامها ووعي أهميتها. وما تاريخ الفلسفة وتاريخ علم الاجتماع وتاريخ أي نظام فكري سوى دراسة للمفاهيم والمبادئ في نشوئها وتطورها وتعديلها ضمن ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية معينة، إضافةً إلى أي ظروف أخرى قد تكون سهّلت بروزها.

وفي جوابه عن سؤال حول العنوان الفرعي لكتابه "الأديان الحية"، وهو "نشوءها وتطورها"، مما يقصده بتطور الأديان، يقول المؤلف: "ربما أوحىت عبارة "النشوء والتطور" نزع المصدر الالهي عن الدين ورد كل شيء فيه إلى مصادر اجتماعية. لكنني لم أقصد شيئاً من هذا القبيل... النظارات التطورية التي برزت على الخصوص في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومنها نظرات داروين وكومنت وفويرياخ وماركس وفرويد ودوروكهایم الذين اعتقدوا أن أي تفسير بيولوجي أو تاريخي أو فلسطفي أو اقتصادي أو نفسي أو

اجتماعي للدين من شأنه أن يجرده من كل عنصر إلهي ويحصره على العناصر الإنسانية، مرفوضة اليوم في كل تلك العلوم، التي تبنت الطرائق السلوكية... كل ما ينتمي إلى الإنسان خاضع لinterpretations بiological وhistorical وpsychological وeconomic وsocial. لكنه خاضع أيضاً لinterpretations لاهوتية قائمة في ذاتها ولا يمكن خفضها إلى سواها. ثم إن عبارة "التطور" في العنوان الفرعي للكتاب تشير لا إلى مصدر العقائد الدينية أو جوهرها، بل إلى صياغاتها عبر التاريخ. كما تشير إلى أمور مثل الطقوس والشؤون التنظيمية والقانونية. وهي أمور خاضعة للتبدل في الزمان والمكان، من غير مساس بجوهر العقائد"<sup>(٩١)</sup>.

إن الدين وُجد للتركيز على كرامة الحياة الإنسانية وعلى قيمة الحياة عموماً، ورفعها على الدوام عبر ربطها بالملطّق، أي بالحقيقة الالهية التي تتّمنى إليها. ويقول المؤلف إنه "إذا كان في النصوص المقدسة، في نصوص أي دين، ما قد يشير ظاهره إلى أي انتهاك للقيم، خصوصاً من حيث النّظرّة إلى الذّات وإلى الآخر واحترام الكرامة الإنسانية وإجلال خلقة الله، فالبديهة تدلّنا فوراً، وبما لا يقبل الشك، على أن عدم فهم حقيقة النص أو إدخال المأرب الشخصية إلى تفسيره هو الذي أعطاه المعنى السلبي". فالدين محبة ورفق وتفاهم وتسامح وعدل وسلام، ولا مجال فيه للبغض والعداوة والإكراه والظلم. لذلك تقع على عاتق المفكرين الدينيين والمؤمنين المتورّين ومعلمي الدين ورعاّته مسؤولية تفسير النصوص التي تحتمل التأويل، لكي تسجم مع جوهر الدين وروحه<sup>(٩٢)</sup>.

إن فلسفة أديب صعب قائمة على التمازن بين الدين والمجتمع. فهي لا تصحّي بالمجتمع من حيث كونها فلسفة دينية، كما لا تصحّي بالدين من حيث كونها فلسفة اجتماعية.

## خامساً. الدراسات الدينية في الثقافة العربية

نأتي إلى الفقرة الأخيرة من بحثنا لنشير إشارة عامة إلى وضع الدراسات الدينية الراهن على الصعيد العربي. وهو، مع الأسف، وضع غير مزدهر كما ينبغي، علمًا أن الساحة الثقافية العربية شهدت نهضة في بعض الكتب المنقولة من اللغات الأوروبية إلى العربية في بعض حقول الفلسفة والعلوم الاجتماعية. إلا أن الدراسات الدينية لم يشملها هذا الاهتمام. والسبب الرئيسي غيابها من برامج الدراسة والاختصاص والبحث في الجامعات العربية. ويشير أديب صعب في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه "الدين والمجتمع" إلى أن "أفضل مكان لقيام العلماء المنشودين وترعرعهم هو الجامعات. وفي رأيي أن إقدام جامعاتنا العربية على تعزيز الدراسات الدينية كما تم عرضها في هذا الكتاب من شأنه

إضافةً إلى تلبية حاجة علمية كهدف قائم في ذاته . رفع شأن الدين وشأن الإنسان، وبناء مجتمع أكثر توازناً وسلاماً واستمراراً<sup>(٩٣)</sup>. ويعد في كتابه الجديد مؤكداً أهمية هذه الدراسات وأنه "لا يجوز أن تفتقر جامعة إليها . وإلى أهميتها العلمية القائمة في ذاتها، لعل أعظم ما تستطيع تحقيقه مساعدة طلابها على كشف جوهر واحد وراء تعدد الأسماء وتتنوع المظاهر. هكذا تخدم هذه الدراسة أقصى ما تطمح الثقافة إلى بلوغه، ألا وهو إعداد النّفوس لتجلي فضيلة التسامح"<sup>(٩٤)</sup>.

ومن يطلع على هوماش "المقدمة في فلسفة الدين" للمؤلف، يدرك أن هناك كتابات كثيرة جداً في هذا الحقل وفي الدراسات الدينية عموماً، كان يمكن نقلها إلى العربية<sup>(٩٥)</sup>. ونقل الكتب الأجنبية هدفه التعلم من أنسابنا إلى هذه الدراسات، بفضل تراثهم الجامعي العريق ودعمهم البحث العلمي بسخاء والحرية الفكرية في مجتمعاتهم. إلا أن المؤلف لا يهمه النقل بمقدار ما يهمه الإبداع . وحسبه أنه شقّ الطريق لهذا الإبداع في كتبه . ومع تأكيده المستمر أن كتبه تقع في حقل واحد من الدراسات الدينية هو فلسفة الدين، فهو يشدد دائماً على أهمية العلوم السلوكية، ويأسف لغياب علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني عن الكتابة العربية المعاصرة، ولغياب علمي النفس والاجتماع عموماً، باستثناء بعض الكتب المترجمة "بمصطلحات رديئة ولغة ركيكة"<sup>(٩٦)</sup>.

ولئن أمكن، في نظر المؤلف، ردّ بعض غياب علمي النفس والاجتماع الدينيين إلى أن الكثير من الدراسات التي تحويها المجالات الغربية المخصصة لهذين الحقولين غير ودية أبداً بالنسبة إلى الدين<sup>(٩٧)</sup>، غير أنها لا تقدر أن القائمين على الأديان مطلعون عموماً على دراسات من هذا النوع، علمًا أن الخط السلوكى - الإحصائي في العلوم الاجتماعية ما يزال غائباً، إلى حد بعيد، عن الكتابة العربية في هذه المجالات . فمعظم الكتابات العربية في العلوم الاجتماعية ما برحت متوقفة عند المنحى التقطيري الذي يجعل هذه العلوم أقرب إلى الفلسفة منها إلى العلوم السلوكية . حتى عندما تكون النظرة السلوكية ودية حيال الدين، ويكون هدف الدارس تعزيز الإيمان الديني، فتقديرنا أن وضع المجتمع العربي الراهن ما يزال مغلقاً على هذا النوع من الدراسات . لنفترض أنّ باحثاً في علم النفس الديني أو في علم الاجتماع الديني قرر إجراء دراسة إحصائية حول "وضع الإيمان الديني في الجامعات العربية"، أي بين الطلاب الجامعيين في العالم العربي . فالراجح أنه لن يستطيع إجراء دراسته علناً في معظم البلدان العربية . ولا بد من أن تصل نماذج من الاستمرارات إلى بعض الأيدي المتزمتة التي ستمتنع إجراء الدراسة بأي ثمن، وإن كان هدفها

الأخير تعزيز وضع الدين. ومهما كان هذا الهدف، في أي حال، ففي إمكان القائمين على الأديان الإفادة كثيراً من دراسات كهذه.

لقد كان للعرب قديماً، قبل نشوء الثقافة الأوروبية الحديثة وحتى الوسيطة، مساهمات ممتازة في فلسفة الدين، خصوصاً مع علماء الكلام المعتزلة والأشاعرة على السواء. كما كان للعرب مساهمات ممتازة أيضاً في تاريخ الأديان. ومن أهم الأسماء في هذا المجال أبو الفتح الشهريستاني (ت ١٥٣)، الذي سبقه بقرن من الزمن أبو الريحان البيروني (ت ٤٨٠). وفي كتابه الشهير عن الهندوسية، الذي يحمل عنوان "تحقيق ما للهند من مقوله"، توصلّ البيروني إلى دراسة تاريخ الدين بالمنهج الوصفي أو الفينومينولوجي الذي ظهر في الغرب بعد ثمانية قرون بالتحديد، مما يعني أن العرب سبقو الغرب ثمانية سنة في هذا المجال.

في كتابه المذكور، دعا البيروني إلى نقل "الحق" عن أولئك الذين "خبر عنهم"، بعيداً عن "الكذب" و"الهوى" و"الجهل"<sup>(٩٨)</sup>. وحدّر من نقل الكتاب بعضهم عن بعض في هذه المواضيع من غير تدقيق، مشيراً إلى أن أكثر ما هو مسطور في الكتب عن أديان الهند ومذاهبهم هو منحول، وبعضاً عن بعض منقول وملقوط، مخلوط غير مذهب ولا مشدّب<sup>(٩٩)</sup>. وشدد على أهمية دراسة الأديان من مصادرها الأساسية، أي من كتبها المقدسة، "لئلا تكون حكايتنا كالشيء المسموع فقط"<sup>(١٠٠)</sup>. وفي هذا السبيل، أورد مقاطع من كتب لهم كان قد نقلها هو نفسه إلى العربية، وفيها أكثر الأصول التي عليها مدار اعتقادهم<sup>(١٠١)</sup>، مع المقارنة بين الهندوس من ناحية، واليونانيين والمسلمين والمسيحيين من ناحية أخرى، علمًا أن المقارنة التي أجراها البيروني وصفية، تميّزاً لها عن المقارنة القيمية أو المفاضلة، مما يؤكد منهجه "الفينومينولوجي".

في عمله، يتبع أديب صعب منهج البيروني، وإن كانت المصادر التي يعتمدها، في كثرتها، غريبة. فهو يرسّي فلسفة الدين على جوهر الدين، هذا الجوهر المستمدّ من وضع الأديان بعضها إلى جانب بعض، في مراميها الأساسية الكبرى، والمقارنة بينها مقارنة وصفية بعيدة عن المفاضلة والتفضيل. وتتجدر الإشارة إلى أن عمل المؤلف الرئيسي، "المقدمة في فلسفة الدين"، إضافةً إلى كونه الكتاب الأول من نوعه في ثقافتنا العربية المعاصرة حسب إجماع الدارسين وممثلي الأديان والمذاهب المختلفة، يقف إلى جانب الكتب المعاصرة المهمة في هذا الحقل. لا بل يضيف عناصر جديدة إلى هذه الكتب، أهمها اثنان: (١) الدفاع عن الإيمان الديني وسط كثيرٍ من النظارات العصرية المعادية وكتبٍ في فلسفة الدين تعزز هذه النظارات. و(٢) عدم الاقتصار على دين واحد وتراث واحد في نسج

فلسفة للدين، بل اعتماد منهج المقاربة والمقارنة للفلسفات الشرق والغرب ولكل الأديان، خصوصاً المسيحية والإسلام. وفي كلامه عن الكتاب، لاحظ الاستاذ محمد السمّاك عمقه وشموله وغناه لأنّه "يتناول كل المدارس الفلسفية القديمة والحديثة وكل الأديان، بما فيها الأديان غير الابراهيمية"<sup>(١٠٢)</sup>. وأشار السيد محمد حسن الأمين إلى "الأهمية البالغة لهذا السفر الضخم... في إعادة الاعتبار إلى العقل وإلى الدين معاً"، بعد فراغ مخيف امتد من أواسط القرن التاسع عشر حتى اليوم<sup>(١٠٣)</sup>.

والليوم تشهد الحوزات العلمية ومراكز العلوم الدينية في إيران اهتماماً جدياً بالدراسات الدينية وفلسفة الدين. وفي كتاب صادر حديثاً حول "علم الكلام الجديد وفلسفة الدين"، يتناول المحرر عبد الجبار الرفاعي المشهد الثقافي في إيران<sup>(١٠٤)</sup>. ومن فصول هذا الكتاب، الصادر عام ٢٠٠٢، فصلان يصفان الدراسات الدينية، أحدهما للشيخ مجتبى المحمودي بعنوان "مدخل إلى الكلام الجديد وفلسفة الدين"<sup>(١٠٥)</sup>، يعرض فيه فلسفة الدين وأهميتها، من حيث هي فلسفة العناصر المشتركة بين الأديان، التي تبحث في مسائل مثل: تحديد معنى الدين، وجود الله، الثابت والمحول في الدين، نزعة التدين لدى الإنسان، التجربة الدينية، نطاق الدين، الدين والعلوم، الدين والأخلاق. ويشير إلى حاجة الأديان للتضامن من أجل الدفاع عن جوهر الدين وكيانه في وجه الفلسفات الذين شنوا هجوماً عليه، مثل هيوم وفويرباخ ورصل. والفصل الآخر للاستاذ محمد رضا كاشفي بعنوان "فلسفة الدين والكلام الجديد"<sup>(١٠٦)</sup>، يعرض فيه الدراسات الدينية، مسمياً: تاريخ الأديان، الطواهرية الدينية، علم النفس الديني، علم الاجتماع الديني، فلسفة الدين. وينبه إلى أن عبارة "الدين" في فلسفة الدين مطلقة، غير مقيدة بالإسلام أو أي دين آخر، بل قائمة على جوهر الدين. ويخلص الكاتب إلى "ضرورة وضع فلسفة الدين في تصرف المسلمين كوسيلة مفيدة لنستطيع من خلالها تحذب الأخطار في الاستدلال حول الموضوعات الدينية، وندرك بعمق وبصيرة أكثر أُسسنا المنطقية ومفاهيمنا العقائدية"<sup>(١٠٧)</sup>.

وقد مرّ علينا أن أديب صعب أشار، للمرة الأولى في التأليف العربي المعاصر، إلى الدراسات الدينية وأهميتها، وذلك قبل عقدين من الزمن، أي مع صدور كتابه الأول، "الدين والمجتمع"، في سلسلة مؤلفاته في الفكر الديني. وهو لم يكتف بوصف تاريخ الأديان وفلسفة الدين وعلم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني، بل فصل الكلام في مهمة كل من هذه الحقول، ونبه إلى الأخطار المحيطة بها والتي وقع فيها العديد من ممارسيها.

ونعود إلى كتاب "علم الكلام الجديد وفلسفة الدين" لتناول فصلين آخرين ينسجمان

تماماً مع فكر أديب صعب. أحد هذين الفصلين حوار مع الشيخ محمد مجتهد شبسيري، استاذ علم الكلام والفلسفة في كلية الالهيات والمعارف الاسلامية في جامعة طهران، حول "إحياء الدين وتطورات التجربة الدينية"<sup>(١٠٨)</sup>، يرى فيه الشيخ شبسيري أن التجربة الدينية الفردية أعمق معنى من معانى الدين، وأنها أعمق حتى من المستوى العقائدي، وأن الإيمان الديني الصحيح يرتكز عليها لا على العقائد الذهنية، وأن إحياء الدين هو إحياء هذه التجارب لدى كل مؤمن. وأعلى هذه التجارب ما عاشه الأنبياء والأولياء. وينذهب شبسيري إلى أن أهمية الاصلاح الذي أنجزه مارتن لوثر في المسيحية يكمن في التركيز على إحياء هذه التجارب لدى الأفراد المؤمنين، في حين أن حركات الاحياء الاسلامي خلال مئة وخمسين سنة ظلت على مستوى العقائد التطويرية. وينتقل إلى التربية الدينية ليقول إنها تربية "شكلاً" لا "تربيـة إحياء": "لقد بقينا نراوح عند حدود الشكلـيات في نظامـنا التعليمـي والتـريـوي، وفيـ الكـثير منـ أسـاليـبـنا التـريـوـيةـ العـائـلـيةـ. فـنـتـصـورـ أـنـاـ إـذـ عـلـمـاـ الـأـطـفـالـ بـعـضـ الـآـيـاتـ وـالـرـوـاـيـاتـ، أـوـ عـلـمـنـاهـمـ شـيـئـاـ مـنـ تـارـيـخـ الـأـئـمـةـ وـكـيـفـيـةـ أـدـاءـ الصـلـاـةـ، فـقـدـ رـبـيـنـاهـمـ تـرـبـيـةـ دـيـنـيـةـ. وـبـذـلـكـ لـاـ نـفـذـ إـلـىـ عـالـمـ الـتـجـارـبـ الدـاخـلـيـةـ لـلـأـطـفـالـ وـالـأـحـدـاثـ"<sup>(١٠٩)</sup>. ومن دون استشهادـاتـ إضافـيةـ مـنـ "الـدـيـنـ وـالـمـجـتمـعـ"، نـقـولـ انـ هـذـاـ المـوقـفـ هوـ عـيـنـ ماـ أـورـدـهـ أـدـيـبـ صـعـبـ مـنـ نـاحـيـةـ الـخـبـرـةـ الـدـيـنـيـةـ وـالـتـرـبـيـةـ الـدـيـنـيـةـ، مـؤـكـداـ إـيـاهـ الـرـمـةـ تـلوـ الـأـخـرـ فـيـ كـتـبـهـ الـلـاحـقـةـ، خـصـوصـاـ فـيـ كـتـابـ "الـمـقـدـمةـ فـيـ فـلـسـفـةـ الـدـيـنـ" (١٩٩٤) الـذـيـ يـحـلـ فـصـلاـ طـوـيـلـاـ بـعـنـوانـ "الـخـبـرـةـ الـدـيـنـيـةـ".

أما الفصل الآخر في "علم الكلام الجديد" فهو حوار مع مصطفى ملكيان، الأستاذ في الحوزة العلمية وجامعة طهران، عن "فلسفة الدين في الجدل الفكري المعاصر"<sup>(١١٠)</sup>. وهو يطري نهج الرئيس محمد خاتمي لحفزه على "قراءة النتاج والتجربة المعاصرتين، الأمر الذي سيسمح بالكشف عن آفاق ومعطيات وحقائق كانت ولا تزال مجهولة وغير واضحة"<sup>(١١١)</sup>. ومن الأمثلة التي يعطيها عن الأبحاث المنشودة: ماهية الإيمان، الإيمان والعلم، مصداقية الأديان الأخرى، التقارب الديني، علاقة الأخلاق بالدين. ويرى أن الأديان متفقة في الجوهر والهدف، وأنه لا معنى للمفاضلة بين الأديان لأن الإنسان لا يختار دينه، بل يجد نفسه فيه ويرره. والدعوة الدينية ليست دعوة إلى التحول من دين إلى آخر، بل دعوة إلى "تعزيز الفهم وتتأصيل الممارسة"<sup>(١١٢)</sup>: "أنا أفهم من الدعوة الاسلامية دعوة الناس إلى تعزيز دينهم، لا إلى خروجهم من دين إلى دين آخر".

ومما جاء في "الدين والمجتمع" أن تعليم الأديان تعليماً وصفياً، أي دراسة ديننا وأديان

الآخرين من مصادرها وفي ضوء الفلسفية والعلوم السلوكية، "يتتيح للتلاميذ أن يخرجوا بمفهوم عام للدين، قائم على العناصر المشتركة . وهي غير قليلة . بين الأديان. إنّ مفهوماً كهذا هو من أهم العوامل في تحقيق وحدة اجتماعية . إنسانية. إلا أن ما ندعوه إليه ليس "ديناً شاملًا" ، يكون تأليفاً من الأديان الموجودة ويحل محلها. فالفرد، عادةً، لا يختار دينه أو يصنعه، بل ينشأ فيه... فالهدف الذي ذكرناه للتعليم الوصفي، وهو تكوين مفهوم عام للدين، لا يرمي إلى حدّ الفرد على تغيير دينه، الذي أخذه عن آبائه وأجداده. إنما هو يرمي إلى مساعدته في تكوين نظرة نقدية حول دينه والأديان الأخرى، من شأنها تعميق قناعاته، وتعديل ما يراه خطأً في ممارسات آبائه، وفهم الأديان الأخرى واحترامها على نحو أفضل<sup>(١٤)</sup>. وبؤكد المؤلف هذه النظرة في خلاصة "الأديان الحية" (١٩٩٣) بقوله: "إنّ التوفيق بين الأديان والمذاهب ضروري جداً في كل زمان ومكان. لكنه لا يحصل بالقوة ولا بطمس الآخر. ومعظم الناس لا يختارون دينهم، بل ينشاؤن ضمنه كما يولدون على أرض معينة وفي عائلة ومجتمع وحضارة ناجزة. قد يبدل بعض الأفراد دينهم إذا هم تعرضوا لتأثيرات معينة أو إذا اقتنعوا أن الدين الذي اختاروه يلبي حاجاتهم أكثر من الدين الذي وجدوا أنفسهم فيه. لكن هذا التحول لا يحصل إلا في حالات قليلة نسبياً. والمطلوب ليس أن يبدل المرء دينه، بل أن يقبل الآخرين على دينهم. وهذا يتضمن قيام مفكرين ومفسرين في كل دين، يعمل كل منهم على تفسير دينه انطلاقاً من الإنسانية الواحدة ووصولاً إلى الإنسانية الواحدة، مع عدم المفاضلة بين الأديان"<sup>(١٥)</sup>.

المقالات التي أشرنا إليها من كتاب "علم الكلام الجديد وفلسفة الدين" صدرت أصلاً في مجلات مختصة، إحداها مجلة "قضايا إسلامية معاصرة" التي ينشرها في لندن عبد الجبار الرفاعي، محرر الكتاب المذكور، وتُطبع في بيروت. وهي تصدر منذ ثمان سنوات. وهناك، مجلة "المحة" الصادرة في بيروت، منذ أواخر ٢٠٠١، عن المعهد الإسلامي للمعارف الحكيمية لمؤسس الشيخ شفيق جradi. وهي "مجلة فصلية متخصصة، تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية المعاصرة"، وتحوي دراسات قيمة في هذه الحقول<sup>(١٦)</sup>. وقد نشر المعهد الذي تصدر عنه المجلة عدداً من الكتب، بينها واحد بعنوان "في فلسفة الدين"<sup>(١٧)</sup>.

هذه الحركة في حقل الدراسات الدينية على صعيد اللغة العربية، التي ما تزال في طور البدايات، والتي استهلّها أديب صعب قبل عشرين سنة بالتحديد في كتابه "الدين والمجتمع" وأتبعه حتى اليوم بثلاثة كتب أخرى، نأمل أن تمتد وتنتسّع وتعتمق، وأن تجد طريقها إلى

الجامعات والمعاهد ومراكز الأبحاث دور النشر العربية، وإلى الوطن العربي عموماً، لتشمر على الصعيد الاجتماعي سلاماً يؤكد روح المسيحية والاسلام وروح الأديان كلها.

## الهوامش

- ١- أديب صعب، وحدة في التوع: محاور وحوارات في الفكر الديني، بيروت: دار النهار، تشرين الثاني ٢٠٠٣.
- ٢- أديب صعب، الدين والمجتمع، بيروت: دار النهار، الطبعة الاولى، ١٩٨٣، الطبعة الثانية، ١٩٩٥.
- ٣- أديب صعب، الأديان الحية، بيروت: دار النهار، الطبعة الاولى، ١٩٩٣، الطبعة الثانية، ١٩٩٥، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤.
- ٤-أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، بيروت: دار النهار، الطبعة الاولى، ١٩٩٤ ، الطبعة الثانية، ١٩٩٥.
- ٥-المطران جورج خضر، "المحاولة العربية الاولى"، بيروت: دار الندوة، ندوة بتاريخ ١٢ حزيران ١٩٩٤ حول المقدمة في فلسفة الدين. انظر: وحدة في التوع، ص ٢٣٢ - ٢٣٦ .
- ٦- السيد محمد حسن الأمين، "إعادة اعتبار الى العقل والدين" ، صحيفة النهار، ٢٠ تموز ١٩٩٤. انظر: وحدة في التوع، ص ٢١٤ - ٢١٨ .
- ٧- سامي مكارم، "لقاء في العمق مع أعلام التصوف" ، الملحق، ٣ حزيران ١٩٩٥ . انظر: وحدة في التوع، ص ٢١٩ - ٢٢١ .
- ٨- طارق زيادة، "إضافة أساسية في الفكر العربي" ، النهار، ٣ أيلول ١٩٩٤ . انظر: وحدة في التوع، ص ٢٤٣ - ٢٤٥ .
- ٩- محمد السمّاك، النهار، ١٥ حزيران ١٩٩٤ . انظر: وحدة في التوع، ص ٢٥١ .
- ١٠- جورج صبرا، "فلسفة سابقة لأوانها" ، دار الندوة، ١٣ حزيران ١٩٩٤ . انظر: وحدة في التوع، ص ٢٣٧ - ٢٤٢ .
- ١١- أديب صعب، وحدة في التوع، ص ١٠ .
- ١٢- أديب صعب، "اكتشاف الدين في الأديان" ، الملحق، ١٨ آذار ١٩٩٥ ، وحدة في التوع، ص ١٥٦ - ١٥٧ .
- ١٣- أديب صعب، وحدة في التوع، ص ٩ - ١٠ .
- ١٤- أديب صعب، الدين والمجتمع، الطبعة الثانية، ص ١٤٣ - ١٥٤ . (الطبعة الاولى، ص ١٦٣ - ١٧٨).
- ١٥- المرجع السابق، ط ٢، الفصل الأول: "التعليم الديني التقليدي" ، ص ٢١ - ٢٣ . (ط ١،

ص ١٣ - ٢٨ .)

١٦- المرجع السابق، ط ٢، ص ١٨٦ - ١٨٧ . (ط ١، ص ٢١٦ - ٢١٨ .).

١٧- في كتابه المقدمة في فلسفة الدين، يعرض المؤلف هذه النظرات في الفصل الثاني: "الدين والفلسفة"، وفي الفصل السادس: "مسألة الشرّ"، وفي الفصل السابع: "الدين والأخلاق". ويمكن الرجوع الى أعمال المفكرين المذكورين، كما الى تواريχ الفلسفة، مثل: Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris: PUF.

١٨- أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٦٣ . (ط ١، ص ١٨٩ .).

١٩- المرجع السابق، ط ٢، ص ١٥٨ . (ط ١، ص ١٨٢ .).

٢٠- المرجع السابق، ط ٢، ص ١٦٣ . (ط ١، ص ١٨٨ - ١٨٩ .).

٢١- أديب صعب، الأديان الحية، ص ٩ - ١٠ .

٢٢- المطران جورج خضر، "المعرفة المقدمة"، الحياة، ٥ أيلول ١٩٩٣ . انظر: وحدة في التنوع، ص ١٩٣ .

٢٣- أديب صعب، الأديان الحية، الفصل الحادي عشر: "ما هو الدين: مقارنة وصفية"، ص ١٩٩ . ٢٢٣ .

٢٤- أديب صعب، "هوية دينية في الاتفاق"، النهار، ١٤ آب ١٩٩٣ . انظر: وحدة في التنوع، ص ١٢٩ .

٢٥- المطران جورج خضر، "المحاولة العربية الاولى"، دار الندوة، ١٣ حزيران ١٩٩٤ . انظر: وحدة في التنوع، ص ٢٢٢ .

٢٦- الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت، مثلاً، أطلق على بعض كتبه اسم "مقدمة" بهذا المعنى:

Immanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future* (1783); *Fondements de la métaphysique des m\_urs* (1785).

٢٧- السيد محمد حسن الأمين، "إعادة اعتبار الى العقل والدين"، النهار، ٢٠ تموز ١٩٩٤ . انظر: وحدة في التنوع، ص ٢١٤ - ٢١٨ .

٢٨- طارق زيادة، "إضافة أساسية في الفكر العربي"، النهار، ٣ أيلول ١٩٩٤ . انظر: وحدة في التنوع، ص ٢٤٣ .

٢٩- المطران جورج خضر، المرجع المذكور.

٣٠- أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ١٦٨ - ١٦٩ .

٣١- المرجع السابق، ص ١٦٩ .

٣٢- محمد السمّاك، "ثروة فكرية"، النهار، ١٥ حزيران ١٩٩٤ . انظر: وحدة في التنوع، ص ٢٥١ .

٣٣- ربيعة أبي فاضل، "من التأريخ الى الابداع"، النهار، ٢٧ أيار ١٩٩٤ ، و البيرق، ٩ و ١٠ .

- ١٦- حزيران ١٩٩٤ انظر: وحدة في التوع، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .  
 ٣٤- أديب صعب، وحدة في التوع، ص ١٠ .  
 ٣٥- المرجع السابق.
- ٣٦- المرجع السابق. انظر الفصل الرابع في الكتاب: "الدين والدولة"، ص ٤١ - ٤٧ .  
 والفصل الخامس: "الدولة الدينية الفعلية"، ص ٤٩ - ٥٤ .  
 ٣٧- المرجع السابق، ص ٧٢ - ٧٣ .
- ٣٨- حول "اللاهوت السلبي" أو "التزيمي" عند دينيسيوس المسمى الآريوباغي، انظر كتاب فلاديمير لوسكي: اللاهوت الصوفي للكنيسة الشرقية (بالفرنسية)، الفصل الثاني: "الظلمة الالهية"، الفصل الحادي عشر: "النور الالهي".  
 Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris: Seuil, 1944.
- ٣٩- حول إنجاز فردرريك ماكس مولر في إطار الدراسات الدينية ككل، انظر الكتاب الآتي:  
 H. D. Lewis and Robert Lawson Slater, *The Study of Religions*, Harmondsworth (England): Penguin Books, 1969, pp. 11 ff.
- ٤٠- المرجع السابق، ص ١٢ .  
 ٤١- انظر كتابات اوغست كونت حول "الفلسفة الايجابية":  
 Auguste Comte, *Cours de la philosophie positive* (1839 - ١٨٤٢).
- ٤٢- حول نظرة كونت، اقرأ: أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ٩٨ . (ط ١، ص ١٠٩).  
 ٤٣- انظر الكتاب الآتي:  
 Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF, 1968, livre II, Chapitre IX: "La notion d'esprits et de dieux", pp. 391 - 424.
- ٤٤- عرض فرويد نظرته هذه في كتابه مستقبل وهم (Le futur d'une illusion).  
 انظر: أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٠٠ - ١٠١ . (ط ١، ص ١١٢ - ١١٣).  
 ٤٥- انظر: أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٥٠ - ١٥٤ . (ط ١، ص ١٧٢ - ١٧٨)، و المقدمة في فلسفة الدين، الفصل الرابع: "الخبرة الدينية"، ص ١٤١ - ١٧١، و وحدة في التوع، ص ١٣١ - ١٣٢ و ١٦٢ .
- Michael Argyle, *Religious Behaviour*, London: Routledge and Kegan Paul, 1958.
- ٤٦- راجع الهمشرين ٣٩ و ٤٠ وأعلاه.  
 ٤٧- أديب صعب، الدين والمجتمع، الفصل السادس: "تعليم الأديان"، ط ٢، ص ١٤١ - ١٦٣ .  
 (ط ١، ص ١٦١ - ١٨٩).

- ٤٨- المرجع السابق، ط ٢، ص ١٤٦. (ط ١، ص ١٦٧).
- ٤٩- أديب صعب، الأديان الحية، ص ٩ - ١٠.
- ٥٠- المرجع السابق، ص ١٠.
- ٥١- أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٥٤. (ط ١، ص ١٧٧).
- ٥٢- المرجع السابق، ط ٢، ص ٤٦. (ط ١، ص ٤٢).
- ٥٣- من الكتابات في هذا الموضوع:

William Sadler Jr., ed., *Personality and Religion*, London: SCM Press, 1970. -

- Gordon Allport, *The Person in Psychology*, Boston: Beacon Press, 1968.

- انظر أيضاً: أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ١٤٤ - ١٥٠.
- ٥٤- أديب صعب، المرجع السابق، ص ١٤٥.
- ٥٥- أديب صعب، وحدة في التنوع، ص ١٠.
- ٥٦- المرجع السابق، ص ١٦٢.
- ٥٧- أديب صعب، الأديان الحية، ص ١١.
- ٥٨- أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ١١.
- ٥٩- أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٢ (من مقدمة الطبعة الثانية).
- ٦٠- المرجع السابق، ص ١٤.
- ٦١- أديب صعب، "هوية دينية في الاتفاق"، النهار، ١٤ آب ١٩٩٣. انظر: وحدة في التنوع، ص ١٣٣.
- ٦٢- أديب صعب، "اكتشاف الدين في الأديان"، الملحق، ١٨ آذار ١٩٩٥. انظر: وحدة في التنوع، ص ١٥٧.
- ٦٣- المرجع السابق، ص ١٥٩.
- ٦٤- عالج أفلاطون مسألة الوحدة والكثرة في عدد من محاوراته، مثل: "طيماؤس"، "جورجياس"، "فيدون"، "الجمهورية"، "فيدروس"، "فيليبيوس"، وخصوصاً محاورة "بارمنيدس". انظر:

A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, London: Methuen, 1960. -

192

www.192.net

- F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London: Routledge and Kegan Paul, 1960.
- ٦٥- في كتاب ديفيد روس عن فلسفة أرسطو، انظر: الفصل السادس حول "الميتافيزيق" (ص ١٥٤ - ١٨٦)، والفصل السابع حول "الأخلاق" (ص ١٨٧ - ٢٢٤):
- Sir David Ross, *Aristotle*, London: Methuen, 1949.
- ٦٦- عرض ديفيد هيوم نظريته حول طبيعة المعرفة وحدودها في كتابيه مقالة في الطبيعة البشرية (١٧٣٩) و تحرّ حول الأدراك البشري (١٧٤٨). انظر: أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ٧٥ - ٧٦ و ١٦٢ - ١٦٦.

- ٦٧- بحث إيمانويل كانط موضع المبادئ الفطرية في كتابيه نقد العقل الخالص و نقد العقل العملي، وفي كتبه في الفلسفة الأخلاقية. انظر: أديب صعب، المرجع السابق، ص ٧٧ . ٢٣٦ و ٢٣٩ .
- ٦٨- المرجع السابق، ص ١٢٧ ، و وحدة في النوع، ص ١٠١ .
- ٦٩- أديب صعب، وحدة في النوع، ص ٢٣ و ١٠١ . ١٠٠ ، و المقدمة في فلسفة الدين، ص ١٠٥ . ١٠٦ .
- ٧٠- أديب صعب، الأديان الحية، الفصل الحادي عشر: "ما هو الدين: مقارنة وصفية"، ص ١٩٩ . ٢٢٣ ، و المقدمة في فلسفة الدين، الفصل الأول: "ما هو الدين"، ص ١٩ . ٤٤ .
- ٧١- أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ١٤ ، و وحدة في النوع، ص ٢٢ . ٢٤ و ٩٧ .
- ٧٢- أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢ ، ص ٧ ، (ط ١ ، ص ١) .
- ٧٣- المرجع السابق، الفصل الأول: "التعليم الديني التقليدي"، ط ٢ ، ص ٢١ . ٢٣ . ٢٣ . (ط ١ ، ص ١٣ . ٢٨ .)
- ٧٤- وليم صعب، حكاية قرن (سيرة ذاتية)، بيروت: دار النهار، ٢٠٠١ ، ص ١٠٤ .
- ٧٥- أديب صعب، مقدمة حكاية قرن، ص ١٣ .
- ٧٦- أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢ ، ص ٣٠ . (ط ١ ، ص ٢٤) .
- ٧٧- المرجع السابق، ط ٢ ، ص ١٦ . (ط ١ ، ص ٨) .
- ٧٨- أديب صعب، وحدة في النوع، ص ١٢١ .
- ٧٩- المرجع السابق، ص ١٢٢ .
- ٨٠- أديب صعب، الدين والمجتمع، الفصل الثالث: "المناخ الاجتماعي"، ط ٢ ، ص ٥٧ . ٨٢ . (ط ١ ، ص ٥٧ . ٩٠) .
- ٨١- أديب صعب، وحدة في النوع، الفصل الرابع: "الدين والدولة"، ص ٤١ . ٤٧ ، الفصل الخامس: "الدولة الدينية الفعلية"، ص ٤٩ . ٥٤ .
- ٨٢- المرجع السابق، ص ٤١ .
- ٨٣- المرجع السابق، ص ٤٣ . ٤٥ .
- ٨٤- أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢ ، ص ١٠٦ . ١١٠ . (ط ١ ، ص ١١٩ . ١٢٤) .
- ٨٥- المرجع السابق، ص ١٢ . ١٣ (مقدمة الطبعة الثانية) .
- ٨٦- المرجع السابق، ص ١٣ .
- ٨٧- المرجع السابق، ط ٢ ، ص ١٩٨ . ١٩٨ . (ط ١ ، ص ٢٢٩) .
- ٨٨- المرجع السابق.
- ٨٩- من الذين كتبوا عن أهمية كتاب الدين والمجتمع في هذا المجال: موسى سليمان، "منهج تربوي"، النهار، ٧ حزيران ١٩٨٣ ، وعبد العزيز قباني، "الحل الأخلاقي الوحيد"، مجلة المستقبل (باريس)، ٢٢ حزيران ١٩٨٣ ، ومروان فارس، "مشروع للمستقبل"، محترف

- الفن التشكيلي، راشياً (ندوة، ٧ حزيران ١٩٩٦). انظر: وحدة في التنوع، القسم الثالث: "دراسات وآراء"، ص ١٨١ - ٢٥٢.
- ٩٠- أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٨٥ - ١٨٧ (ط ١، ص ٢١٥ - ٢١٨)، الأديان الحية، ص ٢٠٦ - ٢٠٩، المقدمة في فلسفة الدين، ص ٢٣٥ - ٢٧٥، وحدة في التنوع، ص ٣١، ٧٥ - ٨١، ١٠٠، ١٥٤ - ١٥٧، ١٥٨ - ١٧١، ١٧٥ - ١٧٦.
- ٩١- أديب صعب، "هوية دينية في الاتفاق"، النهار، ١٤ آب ١٩٩٣. انظر: وحدة في التنوع، ص ١٣١ - ١٣٢.
- ٩٢- المصدر السابق، ص ٤٧.
- ٩٣- أديب صعب، الدين والمجتمع، ص ١٤ (مقدمة الطبعة الثانية).
- ٩٤- أديب صعب، وحدة في التنوع، ص ٢٦.
- ٩٥- أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ٢١٩ - ٢٣٩.
- ٩٦- أديب صعب، وحدة في التنوع، ص ١٦٢.
- ٩٧- المرجع السابق، ص ١٦٢ و ١٧٢. أيضاً: الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٥٤ (ط ١، ص ١٧٧)، والمقدمة في فلسفة الدين، ص ١٤٤ - ١٤٥.
- ٩٨- أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقوله، مقبولة في العقل أو مرذولة، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ١٣ - ١٥.
- ٩٩- المرجع السابق، ص ١٥.
- ١٠٠- المرجع السابق، ص ٢٤.
- ١٠١- المرجع السابق، ص ١٦.
- ١٠٢- محمد السمّاك، "ثروة فكرية"، النهار، ١٥ حزيران ١٩٩٤. انظر: وحدة في التنوع، ص ٢٥١.
- ١٠٣- السيد محمد حسن الأمين، "إعادة اعتبار إلى العقل والدين"، النهار، ٢٠ تموز ١٩٩٤. انظر: وحدة في التنوع، ص ٢١٤ - ٢١٨.
- ١٠٤- عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٢.
- ١٠٥- الشيخ مجتبى المحمودي، "مدخل إلى الكلام الجديد وفلسفة الدين"، في: عبد الجبار الرفاعي، المرجع السابق، ص ٣٩٩ - ٤١٠.
- ١٠٦- محمد رضا كاشفي، "فلسفة الدين والكلام الجديد"، في: عبد الجبار الرفاعي، المرجع السابق، ص ٤١٣ - ٤٤٨.
- ١٠٧- المرجع السابق، ص ٤٣٠. قارن هذا بما يقوله ابن رشد عن وجوب الاستعانة في العلوم العقلية "بما قاله من تقدّمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة... فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبهنا عليه". أبو الوليد ابن رشد، كتاب فصل المقال، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦١، ص ٣١ - ٣٢.

- ١٠٨- حوار مع الشيخ محمد مجتهد شبستری حول: "إحياء الدين وتطورات التجربة الدينية"، في: عبد الجبار الرفاعي، المرجع السابق، ص ٢٣٣ - ٢٥٥.
- ١٠٩- المرجع السابق، ص ٢٤٦.
- ١١٠- حوار مع مصطفى ملکيان حول: "فلسفة الدين في الجدل الفكري المعاصر"، في: عبد الجبار الرفاعي، المرجع السابق، ص ٣٢٥ - ٣٣٧.
- ١١١- المراجع السابق، ص ٣٢٥.
- ١١٢- المراجع السابق، ص ٣٢٣.
- ١١٣- المراجع السابق، ص ٣٢٦.
- ١١٤- أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٦٣. (ط ١، ص ١٨٨ - ١٨٩).
- ١١٥- أديب صعب، الأديان الحية، ص ٢٢٢.
- ١١٦- من المحاور التي عالجتها مجلة المحجة: "الدين والثقافة" (العدد الثاني، كانون الثاني ٢٠٠٢)، "التعددية الدينية" (العدد الثالث، نيسان ٢٠٠٢)، "الإيمان وإرادة الاعتقاد" (العدد الخامس، تشرين الأول ٢٠٠٢)، "الأخلاق والدين" (العدد السابع، صيف ٢٠٠٣).
- ١١٧- بولس الخوري، في فلسفة الدين، منشورات معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكيمية، ضمن سلسلة "في الدين والفلسفة"، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٢.

