وزارة التعليـم العـالي والبـحث العلـمي

جامعة عباس لغرور خنشلة

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم العلوم الإنسانية

تخصص فلسفة الأديان

موضوع البحث:

فلسفة الدين في الفكر الإسلامي المعاصر

أبو يعرب المرزوقي أنموذجا

أطروحة مقدمة كجزء من متطلبات نيل درجة الدكتوراه الطور الثالث

من إعداد الطالب:

عبابسية نبيل

تحت إشراف الأستاذ:

د.طاوطاو الشريف

أعضاء لجنة المناقشة

أ.د معيرش موسى	أستاذ التعليم العالي	جامعة خنشلة	رئـــيسا
د. طاوطاو الشريف	أستاذ محاضر –أ–	جامعة حنشلة	مشرفا ومقررا
أ.د. زروخي إسماعيل	أستاذ التعليم العالي	جامعة قسنطينة –2–	عضوا مناقشا
أ.د. مراجي رابح	أستاذ التعليم العالي	جامعة قالمة	عضوا مناقشا
أ.د.الحاج دواق	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة –1–	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1439-1440/2018-2019

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــداء

إلى الوالدين الكريمين اللذين شملاني رعاية وعطفا.

إلى زوجتي الفاضلة التي طالما وقفت إلى جانبي حتى تمام هذا العمل، وأبنائي الثلاثة: قصي وتقي وضياء الدين.

وإلى إخوتي وخاصة أختي الوحيدة وأبنائهم.

إلى عمي المجاهد الطاهر عبابسية، وأرواح شهداء العائلة الذين قضو فداءا لهذا الوطن.

إلى روح زواوي عاشور رحمه الله.

إلى كل صاحب فكر يسعى لينير العقول، ويكسر القيود، ليوقض أمة طالت غيبوبتها وامتدت كبوتها.

إلى كل هؤلاء جميعا أهدي هذا العمل المتواضع.

الطالب: عبابسية نبيل

شكر وتقدير

اللـــــــهم لك الشـــكر ولك الحمد حمدا كثيرا مباركا يليق بجلال وجهك وعظيم سلطانك أن وفقتني لإنجاز هذا العمل المتواضع.

يسعدني وأنا بصدد طباعة هذه الرسالة، أن أتقدم بشكري وامتناني للدكتور: **طاوطاو الشريف**، على ما قدمه لي من توجيهات وإرشادات علمية، وعلى ما أبداه نحوي من رعاية علمية ورحابة صدر صادقتين طيلة خمس سنوات أمضيتها طالبا بإشرافه، فله مني جزيل الشكر والتقدير.

كما لا يسعني إلا أن أسدي خالص شكري للأستاذ الدكتور "موسى معيرش" الذي يساهم بشكل كبير في ازدهار الفلسفة بجامعة خنشلة، والذي لم يبخل علي بمساعدات إدارية يسرت لي إنجاز هذا البحث.

وأتقدم بالشكر إلى المفكر ابي يعرب المرزوقي الذي قدم لي نصائح قيمة في بداية هذا البحث، وأخص بالشكر الأستاذ الدكتور رابح مراجي ، والأساتذة بودربالة مسعود ورحماني ميلود، ونور الدين رزايقية الذي قام بالمراجعة اللغوية اللزمة.

وأتقدم بالشكر إلى كل أعضاء لجنة المناقشة الذين سأنال شرف مناقشتهم لبحثي هذا، فلهم مني كل الشكر والعرفان على مجمل النصائح والانتقادات التي ستنير مساري العلمي.

كما أتوجه بالشكر والعرفان إلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد على انجاز هذا العمل.

إلى كل هؤلاء أقول لهم شكرا، وجزاكم الله خير الجزاء.

الطالب: عبابسية نبيل

مقدمة

مقدمـــة

تشير أغلب الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية إلى حضور الأشكال الدينية في الاجتماع البشري، ابتداءا من ديانات الشعوب البدائية إلى ديانات الشرق الأدنى القديم كالهندوسة والبوذية وصولا للديانات السماوية واليهودية والمسيحية والإسلام، فالإنسان كما يرى البعض لا يستطيع أن يحيا دون الدين الذي يحدد كينونته ويقوم بإضفاء المعنى على الحياة والأشياء، ودون وجود حقيقة ما ينطلق منها، إذ الكينونة والمعنى والحقيقة ترتبط بشكل وثيق بالمقدس وتجلياته، فالإنسان بذلك لا ينفك أن يكون كائن ديني، هذا ما يوسع من معنى مصطلح الدين ليستوعب دون تمييز تجليات المقدس التي لا ترتبط بالضرورة بالمطلق والمفارق للإنسان.

إن هذا الحضور للدين جعله يسيطر على النظام المعرفي للأغلب الحضارات الإنسانية، كونه يقدم إجابات جاهزة حول الوجود والكون والطبيعة ويضبط علاقة الإنسان بكل ذلك، لكن ذلك لم يمنع من تطور التفكير العقلي الذي نضج مع الفلسفة، والتي بدورها لم تستطع تجاوز الدين، وإنما دخلت معه في تجاذب بلغ ذروته في انفصال الحضارة الغربية الحديثة في بداياتها عن السلطة الدينية، فاسحة المجال أمام المعرفة العقلية ومنتجاتها العلمية والفلسفية، لكن هذا التجاوز الذي تبنته أدبيات النهضة والحداثة سرعان ما تراجع أمام الحضور الدائم للموضوعات الدينية في صلب النقاش الفلسفي، فطيف الدين بقي مخيما على الفكر الفلسفي منذ القرن السابع عشر إلى يومنا هذا، وقد فرض التطور الفكري استقلال الموضوعات الرئيسة إلى حقول فلسفية متخصصة، كفلسفة العلم وفلسفة اللغة وفلسفة الفن وفلسفة التاريخ وغيرها، ومن بين هذه الحقول فلسفة الدين.

لقد نشأ مصطلح فلسفة الدين في الفكر الفلسفي الغربي الحديث للتعبير عن فضاء فكري مستقل يشتغل بالدين وموضوعاته، على الرغم من أن الاشتغال الفلسفي بالمعتقدات والممارسات الدينية واضح منذ البدايات الأولى للفلسفة في الشرق والغرب، فمن خلال الفلسفة اليونانية أو فلسفات العصور الوسطى لم يكن التفكير الفلسفي في الموضوعات الدينية كالله، أو الإيمان أو الروح، أو الآخرة وما إلى ذلك من المسائل الدينية، يسمى "فلسفة الدين" وقد بدأت في التمايز بعد اختلاط البحث الفلسفي مع الموضوعات الدينية وهو واضح بين العديد من الفلاسفة المحدثين ككانط وهيجل و هوبز ولوك وباركلي.

تحتل فلسفة الدين اليوم منطقة قوية وفعالة من الفلسفة، فتقريبا كل الاشتغال الفلسفي يتضمن بعضا من فلسفة الدين، وترجع أهمية هذا الفرع أساسا لموضوعاته: كالألوهية وبراهينها، والمقدس، وأنواع وطبيعة التجربة الدينية، والتفاعل بين العلم والدين، وتحدي الفلسفات غير الدينية، وطبيعة ونطاق الخير والشر، والأخلاق الدينية، والعنف باسم الدين وغيرها من التساؤلات الكبرى، إذ يتضمن الاستكشاف الفلسفي

لهذه الموضوعات أسئلة أساسية حول مكانة الإنسان في الكون، وحول علاقتنا بالمطلق، هذا ما يجعل من هذا العمل الفلسفي تحقيقاً في طبيعة الفكر البشري وحدوده.

أمام هذا النشاط الذي يشهده الفكر الغربي حول الدين، ومع التأثير الكبير الذي يمارسه هذا الأخير على الفكر الإسلامي، فإن انتقال فلسفة الدين بشكلها الغربي للفكر الإسلامي بدأ مؤخرا وعلى استحياء، وهذا راجع للارتباك الحاصل نتيجة لصعوبة تحديد فلسفة الدين ذاتها، فإذا كانت هي الاشتغال الفلسفي بالدين، فإن كل الفكر الإسلامي المعاصر والقديم موضوعه الأساسي هو الدين، وأما إذا كانت بطبيعتها الغربية، فإنها لاتزال في طور التبلور والتمايز، فمحمد إقبال مثلا كان من أوائل الذين تحدثوا عن فلسفة الدين في الفكر الإسلامي، ولكن الاشتغال الحقيقي بها كان في الحوزات العلمية عند الشيعة، وإن كانت تصطبغ بعلم الكلام الجديد كما هو الحال عند عبد الكريم سروش ومصطفى ملكيان ومحمد مجتهد شبستري وغيرهم، ويعد عبد الجبار الرفاعي من أبرز المهتمين بفلسفة الدين بحثا وتحقيقا، فقد أسس مركزا لدراسات فلسفة الدين وكذا مجلة بعنوان قضايا إسلامية معاصرة، فضلا عن مؤلفات أخرى في التخصص، غير أن ذلك لا يعدم وجود اشتغال فلسفي في الدين في الفضاء السني، ويمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر حسن حنفي وطه عبد الرحمن، كما اهتم بفلسفة الدين بعض الأكاديميين كأديب صعب، وعثمان الخشت، وبعض أقسام الفلسفة في الجامعات العربية.

ولما كان الدين هو المكون الأساسي لوعي الإنسان المسلم، فإن كل المحاولات الفكرية للنهوض بالعالم الإسلامي والعربي ارتكزت على مناقشة المحتوى الديني، إما بالسلب، وذلك بنقده ومحاولة تجاوزه، وإما بالإيجاب بالدعوة للعودة له إما تقليدا أو تجديدا، فسؤال النهضة يطبع كل الجهد الفلسفي في الفكر الإسلامي المعاصر فارضا بذلك نسقا محددا على معالجة موضوع الدين والإسلام تحديدا، أي أن فلسفة الدين في الاشتغال الإسلامي تمحورت حول دين بعينه هو الإسلام وليس الدين بإطلاق، من هنا كانت محاولة أبي يعرب المرزوقي تتمحور حول إيجاد الخيط الناظم بين مقتضيات التحضر والدين الإسلامي، مستخدما فلسفة الدين وفلسفة التاريخ لصياغة مناهج جديدة للتعامل مع التراث الإسلامي القادر على امدادنا بالحلول، مستفيدا بذلك من الفلسفة الغربية.

يبين البحث في فلسفة الدين من منظور المرزوقي أن أزمة الحضارة الإسلامية ليست مقصورة على أحد وجوهها بل هي تشمل كل أبعادها، كما تتعين في مقومي كل وجود إنساني: المقوم الأصلي الذي يحدد المصائر التاريخية للأمم، والتجليات القيمية لهذا المقوم في أفعال البشر، فالمرزوقي في فلسفة الدين الإسلامي يسعى لبيان معنى وقيمة أن يكون هذا الدين جامعا لكل معاني الديانات السابقة، كونه مرتبطا بالفطرة الإنسانية مما يجعله عالميا والأكثر إنسانية بين الأديان.

إن المرزوقي يرى أن اشتغال فلسفة الدين يجب أن تركز على معالجة المسائل التي حالت دون استئناف الحضارة الإسلامية، وهي مسائل تتجلى فيها أزمة هذه الحضارة كما أنها في نفس الوقت مداخل لفهمها وتتمثل فيما يلي:

- العقيدة والفلسفة النظرية التي تحدد نظرية العلم والوجود.
- الشريعة والفلسفة العملية التي تحدد نظرية العمل والقيمة.
- صورة العمران النظرية أو نظرية التربية والثقافة التي تتضمن كل المبدعات الرمزية للمسلمين.
- صورة العمران العملية أي نظرية الدولة ونظرية الاقتصاد أي كل المبدعات المادية.
- نظرية العمران نفسه أو نظرية القيم الخمس (قيم الذوق وقيم الرزق وقيم النظر وقيم العمل وقيم الوجود) التي هي مدار التفاعل والتعامل الإنساني.

بهذه المحاور الخمس يجعل المرزوقي فلسفة الدين في الفكر الإسلامي المعاصر، حقلا للإجابة عن سؤال النهضة، على العكس من طبيعة الأسئلة التي تعالجها في الفكر الغربي، وهي الخصوصية التي يتمتع بها هذا الفرع الجديد في الفكر الإسلامي.

أولا: إشكالية الدراسة

تعددت المقاربات المنهجية والمعرفية لفهم الإسلام كدين، وتقييم دوره في حياة الإنسان من قبل المسلمين وغيرهم، لكن مع تطور أشكال النظر في الظاهرة الدينية في الحضارة الغربية والتي أنتجت جملة من التساؤلات والمناهج لم تعهدها الدراسات الدينية من قبل خاصة المسيحية منها، فتح مجالات جديدة للتفكير في الدين تمثلت في فلسفة الدين، بالمقابل لم يكن الفكر الإسلامي (المنهمك في الإجابة عن سؤال النهضة)، بمعزل عن التأثر بهذا التطور خصوصا وأن الإسلام مثل على الدوام الرافد الأهم للنقاشات الفلسفية عند المسلمين، فهذا الانتقال لفلسفة الدين ذات المنشأ الغربي المسيحي وبروز أثرها عند المفكرين المسلمين من أمثال أبي يعرب المرزوقي، يجعلنا نتساءل عن شكل وطبيعة هذا الانتقال.

يعرض لتمثل الفكر الإسلامي لفلسفة الدين الغربية جملة من العقبات أهمها، أن فلسفة الدين الغربية ذاتها لا تزال في طور التشكل والتمايز وهو ما يجعلها من أكثر الفلسفات نشاطا، كما أن الموروث المسيحي يشكل في أغلب الأحيان الأرضية الأساسية لهاته الفلسفة، وهو ما يجعلها ذات خصوصية ثقافية يصبح من الصعب إسقاطها على ثقافات مغايرة، خاصة وان الأديان وإن كانت تجتمع في جملة من الخصائص العامة إلا أنها تبقى مختلفة قد تلغي إحداها الأخرى، هذا ما يجعل من إيجاد فلسفة دين في الفضاء الإسلامي مسألة صعبة تفرض على المفكر الاستفادة من فلسفة الدين الغربية مع مراعاة الاختلافات الجوهرية بين الإسلام وغيره

من الأديان، وهذا هو النمط الذي حاول أبو يعرب المرزوقي التزامه في محاولته لتأسيس فلسفة دين في الفكر الإسلامي.

يثير تبني المفكر لديانة ما مشكلة الفصل بين الفلسفة الدينية وفلسفة الدين، وأبو يعرب المرزوقي يذهب بعيدا في تمسكه بالإسلام كمرجعية فلسفية، لكنه في نفس الوقت يبتعد عن إنتاج علم كلام جديد، في محاولة منه التزام الموضوعية في الكشف عن أهم التساؤلات والإشكالات التي تهم الفكر الإسلامي، مستعينا بالإسهامات الغربية في دراسة الظاهرة الدينية من جهة والموروث الإسلامي من جهة اخرى، وهنا تكمن المفارقة إذ كيف يمكن الجمع بين الموروث الإسلامي والدراسات الحديثة ذات المرجعية الغربية؟ هذا ما يحيلنا إلى التساؤل عن أهم الموضوعات التي عالجها المرزوقي في إطار فلسفة الدين، وعن طبيعة وأهمية الأسئلة التي يطرحا حول الدين؟ وما الجديد في كل هذا؟ هذا ما يجعل إشكالية البحث تدور حول السؤال التالي:

كيف تفاعل الفكر الاسلامي مع فلسفة الدين؟ وما مدى مساهمة أبي يعرب المرزوقي في صياغة هذه الفلسفة في الفكر الاسلامي المعاصر؟

ولفهم أعمق لفلسفة الدين التي تشكلت في الفكر الاسلامي عموما والتي اشتغل عليها المرزوقي خصوصا، وجب النظر في جملة من الإشكاليات الفرعية تتلخص في الأسئلة التالية:

- ماهي فلسفة الدين؟ وكيف يكون الدين موضوعا للفلسفة؟
- هل وجدت فلسفة الدين بمعناها الحالي في الفكر الإسلامي الكلاسيكي؟
- ماهي نظرة الفكر الإسلامي المعاصر لفلسفة الدين وما مدى تقبله لها؟ وما علاقتها بعلم الكلام الجديد؟
- ماهي أهم الموضوعات التي يعالجها أبو يعرب المرزوقي في إطار فلسفة الدين؟ وهل هي مطابقة للموضوعات الغربية؟
- كيف يرى أبو يعرب المرزوقي علاقة الدين بمجالات أخرى كالعلم والسياسة؟

ثانيا: أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة الكشف عن فلسفة الدين في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال النظر في فكر أبي يعرب المرزوقي، وتحليل الإشكالات الفلسفية التي تطرح حول الدين بشكل عام والإسلام خصوصا، مع تحديد الخصائص المميزة لهذا النوع من الفلسفة، بواسطة تحليل الوضع الديني القائم، وتحديد موضوعاتها، ومناهجها، وأهدافها، وتعيين علاقاتها بمجالات أخرى من المعرفة الإنسانية، وأيضا من خلال المقابلة ورسم الحدود مع المذاهب الكلامية الإسلامية، و العلاقة مع العلوم التي تبحث في الدين ولهذا ركزنا في هذا البحث على ما يلي:

- الوقوف على التداخلات الابستيمولوجية والمنهجية بين فلسفة الدين في شكلها الحالي والمنتوج العقلي الإسلامي.
- الكشف عن خصوصية الدين الإسلامي وإمكانياته في إثراء القول الفلسفي الآني.
- استجلاء جهود المفكرين المسلمين وإسهامهم في هذا المجال.
- الوقوف على مدى مشروعية استدعاء الدين للمجال الفلسفي بعد القطيعة الظاهرية لزمن طويل، ليساعد العقل الإنساني على حل مشكلاته.
- محاولة فهم التوازن بين تطور المعرفة الإنسانية ذات الطبيعة النسبية المتغيرة، وبين المعرفة الدينية ذات الطبيعة المطلقة.
- بيان مدى تطور العقل المسلم في نظرته للدين بالكشف على الجديد في أنماط التفكير في الدين كموضوع.

ثالثا: أسباب اختيار الموضوع

ترجع أسباب اختيار الموضوع عن فلسفة الدين في الفكر الإسلامي المعاصر، إلى إهتمامات ذاتية بالدين كموضوع للبحث وتساؤلات شخصية حول الدور الممكن الذي قد يلعبه في صياغة فلسفة جديدة في عالمنا الإسلامي والعربي.

أما من الناحية الموضوعية فإن مقتضيات النهضة تفرض مناقشة المسألة الدينية، ولما كانت هذه المناقشات تأخذ في العادة منحا تراثيا سلفيا يستند للماضي في محاولة لإحياء حضارة سابقة، أمام منحا علمانيا غربيا يعتمد التجاوز في محاولة لمطابقة الحضارة الغربية، فغلب على الدراسات الدينية النظرة الأيديولوجية والتوجهات المسبقة، هذا ما جعل من فلسفة الدين التي تسعى لمقاربة الدين بموضوعية قدر الإمكان مجالا جديدا للدراسات الدينية، وهو ما دفعنا لتتبع حضورها في الفكر الإسلامي المعاصر، وقد استقر اختيارنا بالتشاور مع المشرف د. الشريف طاوطاو على أبو يعرب المرزوقي باعتباره مفكرا إسلاميا متمكنا من الأدوات المنهجية الفلسفية، الذي اشتغل بالفلسفة الإسلامية لنصف قرن، باعتماد فلسفة الدين والتاريخ في محاولة صياغة فلسفة جديدة، ليكون نموذجا نسترشد به في بحثنا عن فلسفة الدين في الفكر الإسلامي المعاصر.

رابعا: أهمية الدراسة

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من طبيعة الموضوع الذي نحن بصدد معالجته، فالدين يبقى على الدوم في نظرنا، بداية أي محاولة فكرية لتجاوز أزمة الحضارة الإسلامية، فعلى الرغم من المحاولات الحثيثة منذ جمال الدين الأفغاني والحركة الإصلاحية إلى يومنا هذا للإجابة عن سؤال النهضة فإنه يبقى عصيا على الحل، بل إن

حالة التخلف تتأزم أكثر وتتهاوى أمامها كل تلك الجهود، مما يجعل فرصة النظر في المسألة الدينية بأدوات ومناهج جديدة كالتي تقدمها فلسفة الدين بالغة الأهمية بل وضرورية، لفتح مساحات جديدة للتفكير في الدين.

إذ أن فسلفة الدين بنسقها الخاص وأدواتها وشروطها التي تحددت في الفلسفة الغربية تعتبر وافدا جديدا للفكر الإسلامي، والدراسات حولها قليلة في حدود علمنا، وعملية تجديد الفكر في الدين لن تتم إلا بالاستناد لنسقية ومناهج جديدة، وإلقاء الضوء على طبيعة فلسفة الدين في الفكر الإسلامي المعاصر تساعد على قياس مدى التطور الحاصل في هذا الفكر.

هذا ما يجعل البحث محاولة معرفية لفهم ما يمكن أن يستفيد منه هذا الفرع الفلسفي الجديد نسبيا من النظرة الإسلامية، أي ما يضيفه الإسلام في فهم ظاهرة الأديان عامة، خاصة وهو أول دين يعتبر الأديان جميعها سواء كانت طبيعية أو منزلة ممثلة لنفس الظاهرة التي تتعلق بالفطرة الإنسانية في وصلها بين الدنيوي والآخروي وبين السياسي والقيم العليا.

خامسا: فرضيات الدراسة

تنطلق الدراسة بحكم طبيعتها النظرية والنقدية إلى التحقق من الفرضيات التالية:

- فلسفة الدين قادرة على تعزيز التفكير في الدين بشكل جديد بعيدا عن الأنساق السابقة، وكفيلة بالكشف عن الأثر الإيجابي الذي يحدثه الدين الإسلامي في استيعاب إمكانات الدين، ودوره في قيام حضارة إنسانية ذات قيم عالمية.
- الفكر الإسلامي المعاصر مع طول تجربته يمكن له استثمار هذا الفرع الفلسفي وإضفاء طابع خاص به، مما يثبت قدرة العقل الإسلامي على الإبداع الفلسفي واستقلاله عن التبعية للفكر الغربي، وإمكانية مساهمته في المعرفة الإنسانية.

سادسا: منهج الدراسة

تفرض علينا طبيعة موضوع الدراسة النظرية الوصفية النقدية، اتباع المنهج التحليلي في حالة عرض المفاهيم والتصورات والقضايا ومناقشتها بغرض الوقوف على عناصرها وبنيتها، وقد عمدنا إلى استخدام المنهج النقدي ونحن نناقش أفكار شخصية لها قدرة كبيرة على استخدام المناهج الفلسفية الغربية واطلاع واسع على التراث الإسلامي، فعملية الإسقاط التي يمارسها المرزوقي بين الفكرين الغربي والإسلامي تحيل إلى قراءات جديدة مغايرة لما عهده الفكر الإسلامي، هذا ما دفعنا إلى استعراض الآراء المناقضة لتصورات المرزوقي في فلسفة الدين ونقدها ثم عرض التصور الصحيح في نظره ونقدها أيضا إذا أمكن ذلك، كما اعتمدنا المنهج

المقارن في بعض الأحيان لكشف التطابقات المحتملة بين فلسفة الدين الغربية وتجلياتها في الفكر الإسلامي، مع التركيز فقط على القضايا والأفكار التي يمكن نسبها لفلسفة الدين.

سابعا: الدراسات السابقة

في حدود اطلاعنا المتواضع، فإنه من الصعب العثور على دراسة مشابهة لموضوع بحثنا، وهو البحث عن فلسفة الدين في الفكر الإسلامي المعاصر، وهذا راجع لنقص الكتابات في فلسفة الدين أصلا، فجل ما يكتب إنما هو محاولات من بعض المفكرين في صلب فلسفة الدين وأهم أسئلتها ولم نجد في حدود بحثنا من قيّم وناقش تلك البحوث، إلا بعض الإشارات في مقدمات الكتب التي تمهد لفلسفة الدين، ككتاب مدخل إلى فلسفة الدين لمحمد عثمان الخشت، وبدرجة أكبر عبد الجبار الرفاعي في سلسلة مجلة قضايا إسلامية معاصرة، وموسوعته في فلسفة الدين، والتي تبقى على سبيل السرد التاريخي لتطور فلسفة الدين.

أما ابو يعرب المرزوقي فقد ألف كتابا يحمل تقريبا نفس العنوان وهو "فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي" وهو يعبر عن جزء من تصوره لفلسفة الدين كونه مفكرا إسلاميا، وقد جاء كإجابة لمجموعة أسئلة وجهها له عبد الجبار الرفاعي، فهو بذلك يمثل مادة لدراستنا، كما تجدر الإشارة لمقالات عديدة منشورة قاربت الموضوع بطرق مختلفة نذكر منها على سبيل المثال "فلسفة الدين في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، محمد إقبال نموذجا" للكاتب عبد اللطيف الخمسي، وكتاب "فلسفة الفكر الإسلامي: قراءة جديدة لأهم الأصول الفكرية في الإسلام" تأليف عبد الله اليوسف.

ثامنا: تقسيم الدراسة

تنقسم الدراسة إلى فصل تمهيدي و ثلاثة فصول ومقدمة وخاتمة.

حيث عمدنا في الفصل التمهيدي إلى ضبط المفاهيم الأساسية مفهوم الدين والفلسفة وفلسفة الدين، ووفق لهذا التحديد بحثنا عن إمكانية وجودها في فروع الفكر الإسلامي الكلاسيكي، علم الكلام والتصوف والفلسفة المشائية، عن طريق عقد المقارنات على صعيد المنهج والموضوع في المبحث الثاني، ثم عرضنا في المبحث الثالث فلسفة الدين في الفكر الغربي الحديث والمعاصر واستعراض أهم موضوعاتها ومناهجها.

أما الفصل الأول فعنوناه بـ "مكانة فلسفة الدين في فكر أبو يعرب المرزوقي" وشمل ثلاثة مباحث، مبحث أول تناولنا فيه حياة المرزوقي وتكوين شخصيته العلمية ومؤلفاته، ومبحث ثاني أبرزنا فيه تصورات المرزوقي لمحددات فلسفة الدين وفق تصوره وتتبع مسار تطور العلاقة بين الفلسفة والدين، ومبحث ثالث بينا فيه موقفه من العلاقة بين فلسفة الدين كفرع جديد يتسم بالموضوعية وعلم الكلام الجديد الذي يعاني من نسبته للقديم وعرض مدى التطابق بينهما.

وفي الفصل الثاني توسعنا في أهم المسائل التي تطرحها فلسفة الدين في الحدود الداخلية للإسلام وجاء في أربعة مباحث، أولها يتعلق بنظرة المرزوقي للعقيدة الإسلامية حيث أعاد صياغتها فلسفيا، وثانيها في تأويل النص الديني وعلاقة المحكم بالمتشابه وغيرها، وفي المبحث الثالث سلطنا الضوء على محاولة المرزوقي في التفسير الفلسفي للنص القرآني التي ضمنها في تفسيره المعنون بالجلي في التفسير، وفي الرابع ناقشنا التجربة الدينية في الإسلام بعرض طبيعتها وشروطها وفق تصور المرزوقي.

أما الفصل الثالث والأخير فقد ناقشنا فيه علاقات الدين الخارجية، بعرض علاقة الدين بالعقل في المبحث الأول وإبراز محاولة المرزوقي فض النزاع القديم بينهما وإبراز الثورة النظرية التي جاء بها الإسلام، أما المبحث الثاني فبحثنا فيه علاقة الدين بالسياسة والتي تحتل مساحة واسعة من فكر المرزوقي أبرز فيها الثورة العملية التي يقدمها الإسلام لضمان نجاح الحياة السياسية، وفي المبحث الأخير عرضنا لعلاقة الدين بحوار الحضارات ببيان طبيعته وشروطه.

أما الخاتمة فقد أشرنا فيها لأهم النتائج التي وصل إليها البحث.

تاسعا: الصعوبات:

لا يسعنا إلا أن نختم هذه المقدمة بالإشارة إلى بعض الصعوبات التي لقيناها خلال إعداد بحثنا هذا، أهمها صعوبة اصطلاحية اقترنت بتحديد فلسفة الدين والتباسها بالفلسفة الدينية، وهو ما جعل عقد المقارنات للأفكار الأساسية للبحث مسألة صعبة، بالموازات مع قلة الدراسات المتخصصة في هذا الفرع، على الرغم من الاهتمام الكثيف بالمسائل الدينية في الفكر الإسلامي، كما واجهتنا صعوبة أخرى مع أسلوب أبي يعرب المرزوقي الذي يغلب عليه طول الجمل وكثرة التفريعات التي تحد من استيعاب أفكاره بشكل جيد.

الفصل الأول: مدخل لفلسفة الدين

- **المبحث الأول:** مفهوم فلسفة الدين
- **المبحث الثاني:** فلسفة الدين في الفكر الإسلامي الكلاسيكي
- **المبحث الثالث:** فلسفة الدين في الفكر الغربي

مدخل:

يقتضي البحث عن فلسفة الدين في الفكر الإسلامي المعاصر توضيح المقصود من هذا النوع من الفلسفة، التي تعد فرعا حديثا من الفروع المتعددة للفكر الفلسفي التي صاحبت النهضة الشاملة التي شهدتها أوربا منذ القرن السادس عشر، فنتيجة لتطور المناهج بدأت تتمايز هاته الأنواع باستقلالها بموضوعاتها كفلسفة اللغة وفلسفة العلم وفلسفة السياسة وفلسفة العقل وغيرها، وإن كان هذا الاستقلال لا يعني بالضرورة غياب مشكلاتها عن الاشتغال الفلسفي السابق لها، لكن هذا الاستقلال يوفر مزيدا من التركيز على الموضوع وتطوير مناهج خاصة قادرة على حل الإشكاليات التي يثيرها، فضبط مفهوم فلسفة الدين يتيح توضيح الحدود الفاصلة بينها وباقي المجالات المعرفية التي تعنى بالدين.

وبما أن الفكر الإسلامي المعاصر يتغذى بشكل أساسي من تراثه القديم ومن الفكر الغربي الذي يصوغ الحضارة الرائدة اليوم، فجل الموضوعات التي يعالجها تقع ضمن تجاذبات التراث والحداثة خاصة ما تعلق منها بالدين الذي يعتبر من أهم مكونات وعي المسلمين، هذا ما يدفعنا للتساؤل عن إمكانية وجود لفلسفة الدين في الفكر الإسلامي الكلاسيكي[1]؟ وماهي أشكال هذه الفلسفة في الفكر الغربي؟ لنستوضح التطبيقات العملية للمفاهيم النظرية لهذه الفلسفة، إذ سنجعل من هذه البحوث التمهيدية قاعدة نسترشد بها في البحث عن فلسفة الدين في الفكر الإسلامي المعاصر، وهو ما نحاول الإجابة عنه في هذا الفصل مع أسئلة أساسية تطرح نفسها علينا مفادها ما يلي:

- ما العلاقة الممكنة بين الفلسفة والدين التي يمكن لها أن تشكل ماهية فلسفة الدين؟
- ما الحدود الفاصلة بين فلسفة الدين وباقي العلوم الدينية؟
- هل يخلوا المنتوج العقلي الإسلامي من أشكال يمكن وصفها بفلسفة الدين؟
- ماهي طبيعة فلسفة الدين الغربية ماهي أهم موضوعاتها وروادها؟ هل هي فعلا فريدة وجديدة؟

[1] – نستخدم هنا وصف الكلاسيكي لقرب الدلالة على أصالة الفكر الاسلامي في الأزمنة السابقة لتأثره بالحداثة الغربية، عوضا عن مصطلح التراث أو وصف القديم.

❖ المبحث الأول مفهوم فلسفة الدين:

مصطلح فلسفة الدين غريب نسبيا حتى عند المشتغلين بالفلسفة، لذلك تقتضي الضرورة المنهجية ضبطه وذلك لتحديد مجال الدراسة، وعليه فسنعمد إلى تفكيك المركب إلى عناصره، وتعريف كل واحد على حدى، للوصول إلى مرادنا.

1. مفهوم الدين:

الدين مصطلح واسع من حيث الدلالة، فهو يتخلل كل جوانب الحياة الإنسانية ولا تخلو حضارة ما من وجود أشكال منه، إذ تكاد تجمع الدراسات الأنثروبولوجية على وجود المكون الديني، عند شعوب العالم منذ القدم فوجود الدين ولو بصورة بسيطة كان سابقا لمجالات أخرى كالعلم والفلسفة بوقت طويل، فاكتشاف الأنماط الدينية عند المجتمعات البدائية يسبق حتى الهياكل السياسية في تلك المجتمعات مما يجعله أقدم في النشوء من أية ممارسة أخرى تتعدى تلبية الحاجات الأساسية، يقول هنري برغسون "إننا نجد في الماضي، بل قد نجد اليوم أيضا مجتمعات إنسانية تفتقر إلى العلم والفن والفلسفة، لكن لم يوجد أبدا مجتمع دون دين"[1]، فالبشر على اختلاف أزمنتهم وأمكنتهم لا بد أن يواجهوا ثلاث حاجات أساسية لا يمكنهم اجتنابها.

الأولى الحاجة للطعام والمأوى في بيئتهم مما يحيلهم للمسألة الاقتصادية مع كل تفرعاتها، والحاجة الثانية تمليها غريزة الإنسان الداعية للعيش في جماعة وبالتالي كيفية التعامل مع بشر آخرين، وهذا ما ينتج عنه المسألة الاجتماعية، والحاجة الثالثة العلاقة مع النظام الكلي للأشياء مما يحيله للمسألة الدينية "فإذا بدت لنا المسألة الثالثة أقل أهمية من المسألتين المتقدمتين، فعلينا أن نذكر أنفسنا أن أقدم ما اكتشفه علماء الآثار من نقوش الإنسان هي النقوش ذات المحتوى الديني"[2]، فيبدو أن الدين أول نشاط عقلي يقوم به الإنسان بعد سد الحاجات الأساسية، وذلك في محاولة منه لفهم أعمق لطبائع الأشياء وجواهرها، وإن كانت تلك المحاولة تعد ساذجة عندنا اليوم إلا أنها كانت كافية آن ذاك لتهدئة القلق الدائم الذي يلازم الإنسان لفهم الوجود.

وبناء على هذا فإن مصطلح الدين قد يفهم بشكل مخالف تماما من شخص لآخر، فيعمد كل من يريد وضع تعريف للدين ينظر له من جهة تخصصه أو الغرض من تعريفه، فيأتي التعريف معبرا أكثر عن توجه صاحبه، فالمشتغل بعلم النفس يعرفه من وجهة نظر نفسية وعالم الاجتماع يعرفه من الناحية الاجتماعية وقس على ذلك باقي المجالات يقول وليام جيمس " رغم أنه من غير الحكمة وضع تعريف للدين ثم المضي في الدفاع عنه في وجه كل الاعتراضات، فإن هذا لا يقف حائلا دون قيامي بتقديم وجهة نظر محددة له"[3].

---

[1]- سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، 2004، ص202.

[2]- سميث هوستن، لماذا الدين ضرورة حتمية، تر: سعد رستم، دار جسور الثقافية، ط1، 2005، ص18.

[3]- السواح فراس، دين الإنسان، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط4، 2002، ص22.

من الناحية اللغوية ترد مادة دين في القاموس المحيط بمعان كثيرة: فهو ما له أجل، وهو الأخذ، وهو الجزاء، وهو الإسلام، وهو العادة والعبادة، وهو الذل والداء والحساب والسلطان، والملك والحكم والتدبير، واسم لجميع ما يتعبد به، والملة، والورع وغيرها كثير من المعاني[1]، وكذلك الحال بالنسبة للسان العرب وغيرها من المعاجم والقواميس، فكلمة دين لا يظهر أن لها معنى واضح فهي تحيل على عشرات الدلالات التي ربما تتناقض أحيانا.

لكن بعد التمعن في تلك المعاني الكثيرة نجدها تعود في واقع الأمر إلى ثلاثة معان تكاد تكون متلازمة يوضحه عبد الله دراز بالتالي "إن الكلمة التي يراد شرحها ليست كلمة واحدة، بل ثلاث كلمات، أو بعبارة أدق أنها تفضل ثلاثة أفعال بالتناوب، بيانه أن كلمة الدين تؤخذ تارة من فعل متعد بنفسه: دانه يدينه، وتارة بفعل متعد بالام: دان له، وتارة من فعل متعد بالباء: دان به، وباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة المعنوية التي تعطيها الصيغة"[2]، فإذا قلنا دانه دينا أي أنه ملكه، وقهره وحاسبه وغيرها، وإذا قلنا دان له أردنا أنه أطاعه وخضع له فالدين هنا هو الخضوع والطاعة، والعبادة والورع ومنها (الدين لله) تصلح لتعبير عن أحد المعنيين: الحكم لله أو الخضوع لله، وإذا قلنا: دان بالشيء، معناه أنه اتخذه دينا ومذهبا، ويخلص دراز من خلال هذه المعاني اللغوية أن كلمة الدين عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر، فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعا وانقيادا، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمرا وسلطانا وحكما وإلزاما، وإذا نظر بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة، أو المظهر الذي يعبر عنها[3].

يمكن أن نتخذ التعريف اللغوي[4] نقطة بداية للوصول لمطلوبنا، ففي المنظومة المعرفية الإسلامية لا يخرج تعريف الدين عن الدين الإسلامي فقد اشتهر تعريفه على أنه "وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل"[5]، والملاحظ أن وضع مفهوم للدين يشمل كل الأديان ويتجاوز الدين الإسلامي لم يكن محل اهتمام كبير من قبل العلماء المسلمين حتى من اشتغل منهم بالتأريخ للأديان، فالشهرستاني مثلا لا يتجاوز التعريف اللغوي فهو الطاعة والانقياد، وانشغل بتعريف مصطلحات مشابهة من قبيل الملة، الشرعة، المنهاج، السنة، الإسلام، الحنيفية[6]، وهذا طبيعي كون المسلمين ينطلقون من النص القرآني الذي يجعل من الإسلام هو الدين الوحيد الصحيح يقول تعالى: { إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ

---

[1] – الفيروز ابادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 2005، ص1198.

[2] – دراز عبد الله، الدين، بحوث ممهدة، دار القلم، الكويت، لا توجد سنة للنشر، ص30.

[3] – المرجع نفسه، ص31.

[4] – ربما ينفعنا تحديد المصطلح في اللغة العربية، إذا كنا بصدد الكلام عن الدين الإسلامي فقط لأنه لغة القرآن، لكننا بصدد الوقوف على معنى الدين بشكل عام أي إيجاد تعريف يمكن أن يشمل كل الأديان، نتجاوز فيه الحدود اللغوية والثقافية.

[5] – المرجع نفسه، ص32.

[6] – الشهرستاني أبي الفتح، الملل والنحل، صح: احمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1992، ص32.

وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ } (سورة آل عمران 19)، فالدين ما لم يكن سماويا فهو لا يعتبر دينا أصلا، وهذا معنى (وضع إلهي) الواردة في بداية التعريف، فالديانات التي وضعها الإنسان كالبوذية والكنفشيوسية وأيضا عبادة المخلوقات والطبيعة وغيرها، غير داخلة في هذا التعريف.

وبالعودة للتعريف اللغوي نجد الإشارة فيه للحالات النفسية التي تنتاب الإنسان المتدين عادة، كالخوف والتعظيم، والرجاء، والأمل والمحبة، وغيرها من الحالات النفسية الوجدانية مما يظهر أن للدين بعدا نفسيا يجعله بعض علماء النفس هو الدين ذاته، ففرويد مثلا باستخدامه للتحليل النفسي يخلص إلى أن الدين وهم مرتبط بالطفولة، حيث أن الطفل عندما لا يفهم ما يحيط به يجد الإجابات عند أبيه، الذي يمثل القوة المطلقة والحكمة الكبرى، فيجعله ذلك يسعى إلى تحقيق أوامره لتحصيل حبه، واجتناب نواهيه خوفا من سخطه، وفي كبره يعوض هذا النقص بالتوجه لأنسنة الطبيعة وبالتالي اعتبار الكائنات العليا العنيفة المسيطرة عليه مماثلة له، يعني هنا من حيث تشبيهها بالبشر، فيحدث ذلك عنده حالة من الراحة والاطمئنان، فيعمد إلى استخدام نفس الأساليب مع باقي البشر بالتذلل لها ورشوتها وحتى التحايل عليها، فالضعف الذي يعتري الإنسان أمام هذه القوى يجعله في حالة خضوع، يقول فرويد "إن الدين ينبع عن عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة في الخارج، والقوى الغريزية داخل نفسه فينشأ الدين في مرحلة مبكرة...فيتعامل مع هذه القوى بعواطف مضادة، بقوى وجدانية أخرى"[1].

لكن حصر الدين في العامل النفسي فقط يعتبر إهدارا واضحا لأبعاد أخرى، وأيضا إذا نظرنا للتوجه النفسي في تعريف الدين من داخل المعتقدات الدينية ذاتها وبالأخص الأديان الوحيانية، نجد أن الدين مصدره نصوص أنتجتها الذات المفارقة للإنسان وهو الله في هذه الديانات، وهنا يلعب الإنسان دور المتلقي الذي ليس له أي تأثير في صياغة الدين، وإنما هو متفاعل فقط، كما أن رد الدين لمجرد تعويض الإحساس بالنقص لا يمكن تعميمه على سائر البشر، فمع التقدم العلمي استطاع الإنسان أن يفهم أكثر الطبيعة، وأن يتحكم في كثير من الظواهر التي كان عاجزا عن التعاطي معها، إلا أن الحاجة للدين لا تزال كبيرة بل هي في ازدياد مضطرد كما نراه من عودة الدين في الفترة الأخيرة.

من التعريفات أيضا ما يقدمه علم الاجتماع، فينظر للدين من خلال دوره داخل المجتمع، يقول دوركايم "الدين هو نظام متسق من المعتقدات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتى أنواع التحريم، وهذه المعتقدات والممارسات تجمع المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة تدعى كنيسة"[2]، فالتوجه الاجتماعي يرى الدين على أنه عامل جمع واتحاد لجماعة ما، وهذا وإن كان أثرا

[1] – نقلا عن فروم إريك، الدين والتحليل النفسي، تر: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، 2003،ص17.

[2] ـ نقلا عن السواح فراس، دين الانسان، دار علاء الدين، دمشق، ط4، 2002، ص27

حقيقيا للدين داخل المجتمع إلى أنه لا يستوفي عناصره، إذ أن أكبر جانب للدين هو الجانب الخاص بين الإنسان والمقدس الذي يقدمه ذلك الدين، فهذه العلاقة تبقى شخصية ليس من شروطها أن تظهر في العلاقات الاجتماعية، ولعل مظاهر العزلة والزهد في مخالطة الناس ظاهرة موجودة في أغلب الأديان، مما يجعل الدين هنا عامل عزل وتفريق لبعض أفراد المجتمع.

أما كانط فيعرف الدين من حيث هو مولد أصيل للأخلاق التي يحتاجها الإنسان لتنظيم حياته "فإن الأخلاق إنما تقود على نحو لابد منه إلى الدين، وعبر ذلك تتوسع إلى حد فكرة مشرع خلقي واسع القدرة، خارج عن الإنسان، في إرادته تكمن تلك الغاية النهائية، التي يجب أن تكون الغاية النهائية للإنسان"[1]، فلا يوجد ما هو أقدر على ضمان التزام الإنسان بالأخلاق أكثر من سلطة الدين التي يفرضها على معتنقيه، وهنا لا يبتعد كثيرا كانط عن التوجه الاجتماعي الذي ينظر للدين كوسيلة، لتحديد الأخلاق أو مجال الأمرين إفعل و لا تفعل، وهذه النظرة الأداتية تفرض عدة تساؤلات حول أي الأديان كفيل بوضع الأخلاق التي يصبوا إليها كانط، فالمعلوم أن دائرة الأحكام الدينية التي تقبح وتحسن الفعل، تختلف من دين لآخر بل وتتضاد في كثير من الأحيان، وكحل لهذه الإشكالية يقدم كانط الدين الطبيعي والذي لا يختلف عن أي تصور آخر للدين، ومن جهة أخرى لا تنحصر الأديان في جملة الأوامر، لكنها تتعداها لطبيعة المقدس والعلاقة مع الإنسان وأيضا جملة الطقوس العبادية والإجابات عن أسئلة الخلق والميعاد وما بعد الموت وغيرها، التي يتجاوزها النسق الكانطي.

لكن لو نظرنا للدين من حيث هو دين لوجب علينا إيجاد تعريف يشمل كل الأديان، وخلاصة الأمر يتقاسم كل ما يمكن أن يطلق عليه دين مكونين أساسيين أولهما هو المقدس، إذ يحيلنا الدين مباشرة إلى تجربة المقدس فالاعتقاد بوجوده، أي وجود ما هو مفارق للإنسان متعالي عليه مستوجب للتعظيم والاحترام والخوف يجعل لحياة الإنسان معنى، يقول مرسيا إلياد "لا يزال مصطلح دين صالحا شرط أن نتذكر أنه لا ينطوي بالضرورة على الإيمان بالله، أو على اعتقاد بآلهة أو بأرواح، وإنما هو يحيلنا بالضبط إلى تجربة المقدس، ما يجعله يرتبط بالتالي بأفكار من قبيل الكينونة والمعنى والحقيقة"[2].

يوافق هذا الطرح ردولف أوتو الذي جعل من معرفة المقدس، والتعبير عنه هو ماهية الدين "فالدين إذا إنما هو ببساطة برعم يفرع من التاريخ، بالقدر الذي ينمي فيه التاريخ من جهة لمعرفة ما هو قدسي، والذي يكون فيه من جهة أخرى هو نفسه تعبيرا عما هو قدسي"[3] فارتباط الإنسان بالمقدس ليس مرحلة زمانية من

[1]- كانط إمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، دار جداول، بيروت، ط1، 2012، ص183.

[2]- الياد مرسيا، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تر: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص39.

[3]- أوتو رودولف، فكرة القدسي، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2010، ص27.

حياة الإنسانية كما يدعي البعض من التقسيم المشهور لتطور الوعي الإنساني، أعني السحر ثم الدين ثم الفلسفة ثم العلم، وإنما يتجاوز ذلك ليعبر عن مكون أساسي للإنسان، ذاته نابع منه "فالمقدس هو عنصر من عناصر بنية الوعي وليس مرحلة من مراحل تاريخ الوعي، ذلك أن عالما ذا معنى هو حصيلة سيرورة جدلية يمكننا أن نسميها عملية تجلي المقدس، والحال أن الحياة البشرية تصير ذات معنى بأن تحاكي النماذج المنوالية (البارادیغم) التي أوحت بها كائنات غيبية مفارقة"[1] وذلك سببه أن الإنسان لا يمكنه العيش في العماء أو الخواء، أي انعدام المعنى من حياته، فالمقدس يتكفل بسد هذه الفجوة ليجيب عن أسئلة البدايات والمآلات في حياته.

أما المكون الثاني فهو أعمق من تجربة المقدس ذلك أن التأمل الواعي للشعور الديني يكشف أنه يتعدى الشعور ذاته إلى منبعه وهو الوجدان، أعني مكونات الروح وهذا مجال لا يمكن للعقل بأدواته أن يلج إليه، وإنما تحل مكانه علوم الذوق والعرفان على حد تعبير المتصوفة، فالدين جزء من النفس، بل هو من صميم ماهية الإنسان ذاته فهو "تعطش النفس للمستحيل، إلى ما هو بعيد المنال، إلى ما يفوق التصور ... وهو منه بمثابة الماهية، وهو في الوقت نفسه سر مجده، والحق أن هذا هو ما يعنيه الدين"[2]، وفي هذا المعنى توافق مع ما يقدمه الإسلام في منظومته المعرفية كون الدين فطرة في الإنسان، خلق الله عز وجل عليها فمهما حاول إنكارها أو التخلص منها لا ينفك أن يعترف بوجودها قال تعالى: { فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (30) } (سورة الروم 30)، ففي قوله عز وجل لا تبديل لخلق الله دليل على أن الدين من صميم ماهية الإنسان ذاته، وهكذا يمكننا القول أن للدين مكونات أو عناصر، ومظاهر وتجليات، فجوهره من حيث الشكل تجربة المقدس ومن حيث المضمون الوجدان الديني أو الفطرة.

2. في معنى الفلسفة:

الاتفاق على تعريف محدد للفلسفة غير وارد ولن يسعفنا استعراض تاريخها للوصول لتعريف محدد،كما أن تعداد موضوعاتها ومناقشة أراء الفلاسفة لن يزيدها إلا غموضا وحيرة، فهي ليست علما لذلك لا يمكن تعريفها انطلاقا من موضوعها فموضوعها كل شيء، فهي أقرب ما تكون نشاطا تأمليا، هذا ما يجعل الكلام على الفلسفة يحيلنا مباشرة لتفلسف، يقول كانط "لا يمكن أن نتعلم أي فلسفة(...) إذ لا يمكننا إلا تعلم

[1] – الياد مرسيا، المرجع السابق، ص40.

[2] – ستيس ولتر، الزمان والأزل، تر: زكريا ابراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013، ص39.

التفلسف"[1]، فهي ليست أحد أنواع المعرفة بقدر ما هي وسيلة النظر في أي معرفة أي "أنها نشاط، طريقة في التفكير في أنواع بعينها من المسائل"[2]، وما تنتجه هذه العملية من معرفة يمكن تسميتها معرفة فلسفية.

ولها طبعا ما يميزها عن المعرفة الدينية أو العلمية مثلا، ومن ضمن ذلك استعمالها للبرهان المنطقي حيث يتعامل الفلاسفة مع البراهين فإما أن يبتكروها، وإما أن ينتقدوا براهين غيرهم أو الإثنين معا، كما يحللون ويفسرون المفاهيم[3]، كما تعمل الفلسفة على كشف المناطق المحيطة بجميع ميادين المعرفة، والتي تعتبر مجهولة، فحين يصل المرء إلى مناطق الحدود ويتجاوزها فإنه يغادر أرض معرفة ما، ويدخل ميدان التفكير والتأمل، هذا النشاط التأملي نوع من الاستكشاف والاستطلاع، وهو يشكل واحدا من مقومات الفلسفة[4]، والذي يجعلها مدفوعة دوما نحو التساؤل المستمر والتشكيك المنهج لكل ما يعتبر حججا قوية وذلك طلبا للحقيقة، مما يجعلها تبدو للوهلة الأولى أنها سلبية، لا تثبت على حال ولا تقبل أي بناء من الأفكار مهما كان متينا، وتنزع إلى تفكيكه وهدمه.

وهذا حكم قاس نوعا ما، فالفلسفة أبعد ما تكون عن الهدم وإنما تهدف في مهمتها النقدية للحجج والأفكار إلى تحسين وتجويد طرق الوصول إلى الحقيقة، فالمعرفة الفلسفية ليست غاية بقدر ما هي وسيلة، أي أن الغاية من الفلسفة ليس الحصول على معارف فلسفية ثابتة، وإنما هي تحقيق نوع من الحياة الحكيمة السعيدة، وتعتمد في ذلك على العقل وحده كوسيلة ومعيار لصدق أي معرفة، فبالتأمل العقلي وحده يمكن للفيلسوف أن ينتج أفكاره أو أن يحكم على أفكار أخرى، وكل ما لا يخضع لهذه القاعدة فهو خارج تخصص الفلسفة، بل وتعد خاصيتها الأساسية فلالاند يصفها بأنها "معرفة عقلية"، ويسانده في هذا الوصف شارل بيغي "فكل فلسفة بالضرورة فلسفة عقلية، وحتى الفيلسوف الذي يكون أو يريد أن يكون مناهضا للعقل، إن هو إلا فيلسوف عقلي"،[5] وهذه العقلانية تفرض على التفكير الفلسفي جملة من الخصائص أبرزها:

- **تفكير نقدي**: فالتفكير الفلسفي يقوم على الشك المنهجي أو التعليمي، فالشك هنا ليس بمعنى النفي والرفض والإنكار، وإنما هو التدقيق في الحجج والأفكار من أجل الوصول إلى المعرفة الحقة.

[1] ـ سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، 2004، ص339.

[2] ـ نيفيل واربورتون، الفلسفة الأسس، تر: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت،ط1، 2009، ص14.

[3] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] ـ راسل برتراند، حكمة الغرب، تر: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، المجلس الوطني لثقافة والفنون و الآداب، الكويت، العدد62، ص18.

[5] ـ سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص340.

- **تفكير تجريدي:** فليس موضوع التفكير الفلسفي الواقع المحسوس وإنما يدرس الأفكار المجردة.
- **تفكير كلي:** وهذه خاصية ناتجة عن التجريد، فلا ينظر الفيلسوف في جزئيات الظواهر وإنما يحاول الوصول إلى كلياتها.
- **تفكير نسقي:** إذ يهتم بشكل المحاكمات العقلية وليس من حيث مضامينها، أي من حيث موافقتها للعقل واتساق المقدمات مع النتائج.

فالفلسفة ذات طبيعة عقلانية تأملية، نقدية، تجريدية، تشكك في كل المعارف وتدقق في كل الأدلة، ولا تقبل الحقائق الجاهزة فلا وجود لليقين عندها، وبذلك ترتفع الحقيقة لتصبح هدفها الأسمى الذي تطلبه.

3. في معنى فلسفة الدين:

بعد أن حللنا سابقا تعريفات الدين والفلسفة أصبح من الممكن محاولة إيجاد مفهوم لفلسفة الدين، فالواقع أن البحث الفلسفي لم يغادر منذ نشأته المواضيع الدينية كالله، وطبيعة المعرفة الدينية، والطقوس وغيرها من الموضوعات، لكن لم يكن هناك تخصص بعينه يدعى فلسفة الدين، فهو مصطلح حديث جاء كتطور للإلهيات الطبيعية في الغرب الهدف منه عزل الاجتهادات الفلسفية في الدين كموضوع، عن باقي مجالات الفلسفة، فهل يمكن فعلا أن يصبح الدين موضوعا للفلسفة؟ أليست طبيعة كلا منهما مناقضة للأخرى فكيف يمكن أن تكون علاقة بينهما؟ وهل هي ضرورية أم أنها مجرد سطو للفلسفة على مواضيع ليست من اختصاصها؟

أ- علاقة الفلسفة بالدين:

تشترك الفلسفة والدين في الموضوع والغاية فالتعاليم الدينية تحكي قصة الخلق وتحدد علاقة الإنسان بالمطلق الذي يحدد النظام الكلي للأشياء، وعلاقته مع غيره وعلاقته بالطبيعة، باختصار إن موضوعاتها الإلهيات، والطبيعيات والأخلاق، وهي من ضمن موضوعات الفلسفة، أما الغاية فهي الحقيقة يقول هيجل "إن موضوع الدين وكذلك الفلسفة هو الحقيقة الخالدة في موضوعيتها، (الله) وليس شيئا غير (الله)، تفسير (الله)،(...) ولما كانت الفلسفة منشغلة هكذا بالحقيقة الخالدة التي توجد حسب مقتضاها أو في ذاتها ولذاتها، وكما هو الواقع فإنها تتناول جانب (الروح)، الفكرة، إنها من نفس نوع فعالية الدين"[1]، ولنفهم أكثر طبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين، سنحاول تتبع مراحل تطور العلاقة بينهما[2]:

---

[1] ـ هيجل فريدريك، محاضرات في فلسفة الدين، مجلد1، تر: مجاهد عبد النعم مجاهد، دار الحكمة ، القاهرة، 2001، ص49.

[2] ـ سنعتمد هنا على تحقيب زمني لمراحل تطور هذا الجدل نسبها أبو يعرب المرزوقي لابن خلدون مع التصرف، أنظر كتاب فلسفة الدين في الفكر الاسلامي، مصدر سابق.

1- مرحلة العداء بين الفكرين الديني والفلسفي:

كان نشوء الفلسفة مرافقا لنشوء العلم وذلك مع بدايات المحاولات للإجابة عن الأسئلة الجوهرية في حياة الإنسان بعيدا عن التفكير الميثولوجي(الأسطوري)، ونقصد هنا بدايات الفلسفة اليونانية مع طاليس وغيره، وسوف تحمل الفلسفة في المرحلة الأولى من وجودها هذا الأثر من صلة النشأة من الدين، حيث أن كثير من موضوعاتها ومسائلها، كانت من قبل مادة للقصص الأسطورية وجزءا من الحكمة الدينية، ومكونا من مكونات التعبد، يقول زينون: "فإن البشر هم من خلقوا الآلهة لأنهم يلتمسون فيها صورتهم الحقة وعواطفهم ولغتهم، ولو عرف البقر التصوير لخلع على الآلهة هيئة البقر، ولقد نسب هوميروس وهزيوس إلى الآلهة كل ما هو مخجل أثيم في البشر"[1]، وفي ذلك يقول بروتاجوراس "ليس لي أن أبحث عن الآلهة أموجودة هي أم غير موجودة، يمنعني عن ذلك أمور كثيرة أهمها غموض الموضوع وقصر العمر"[2] ولم يكن الدين في صراع مع العلم بالمعنى الذي نقصده من العلم اليوم، أي مجموع المعارف الوضعية التي حصلها الإنسان، بل كان في نزاع مع الفلسفة وهي التأويل العقلي للعالم والحياة، أو معتقدات الناس الموروثة، هذا على الرغم من أن الفلسفة في بعض وجوهها نشأت من الدين نفسه، وهذا العداء لم يكن حكرا على مرحلة بعينها بل كانت هناك فترات تتسم بالتعايش بينهما لكن ما يفتأ أن يعود الصراع من جديد.

2- مرحلة التوظيف الأداتي:

الفلسفة أداة منهجية للدين ففيلون مثلا بدأ بالحقيقة الدينية ولم يأخذ في الواقع سبيل الفلسفة إلا من أجل أن يكون معينا على الحقيقة الدينية، فالأرجح أن يقال أن الدين هو الأصل وما الفلسفة إلا خادم للدين[3]، ولم تستطع الفلسفة إلا تنفيذ وظيفة الخادمة فيما يتعلق بالمسيحية عندما أصبحت المسيحية العقيدة السائدة في العالم الغربي، وما اعتماد القديس أغسطين لفلسفة أفلاطون وثم بشكل أوضح مع اعتماد توما الإكويني على فلسفة أرسطو، الذي اقترن به اللاهوت الطبيعي الذي مفاده أنه يمكن الاستدلال العقلي على كافة المعتقدات اللاهوتية، من دون حاجة للوحي[4]، فآثرت المسيحية أن تأخذ من الفلسفة ما يفيدها في تدعيم عقائدها ونموها، ثم تلا ذلك الدين الإسلامي الذي كان المعتزلة أول من استعان بالفلسفة اليونانية، واستقوا منها في تأييد نزعاتهم فأقوال كثيرة من أقوال النظام وأبي الهذيل والجاحظ وغيرهم، بعضها "نقل بحت لأقوال فلاسفة اليونان، وبعضه يستقي من نبعه ويغترف من معينه بشيء من التحوير ولا تعديل"[5].

---

[1] ـ بترو إميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر: فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية للكتاب، 1983ن ص10.

[2] ـ المرجع نفسه، ص10.

[3] ـ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة،ج1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، القاهرة، ط1، ص192.

[4] ـ الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، دار التنوير، ط1، 2014، ص18.

[5] ـ الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محي الدين، ج1، ط1، 1950، ص23.

وقد واجهت الفلسفة معارضة الفقهاء وشكهم بها حتى صارت موئلا للرفض وسوء الظن من حيث عد الاشتغال بها بدعة ومعرفتها سببا موجبا للشك والضلال[1]، وخلاصة القول أن الدين يستخدم الفلسفة كأداة، فإذا كان يتطلع لبسط نفوذه على الحياة الإنسانية بأسرها كان لابد أن يشبع حاجات العقل، كما يحقق مطالب الإرادة والقلب، فلانتقال من الإيمان إلى العقل فهو الاتصال مرة أخرى بالفلسفة؛ وبالمنظور الديني "إذا كان الحق لا يناقض الحق، فالإله نفسه الكامل الصادق هو رب النور الطبيعي والوحي، فالفلسفة الحقة والدين الحق ليس إذن في أساسهما إلا شيء واحد"[2]، وبهذا يرضي الدين العقل بلباس ثوب الفلسفة.

وبالمقابل فإن الفلسفة تستخدم الدين كأداة تبريرية" لبيان عدم تعارضها مع الشرع بل وشرعيتها"[3] ذلك أن إيجاد القبول عند شرائح واسعة من الناس يبدو سهلا إذا تم تقديم الأفكار الفلسفية على أنها دينية، وإذا كانت الفلسفة بتقديسها للعقل قد ولت ظهرها لديانة المتوارثة، فذلك لكي يؤسس على العلم بالطبيعة ذاتها دينا أقوم وأصلح، هذا هو الدين الفلسفي[4]، وبهذا يصبح العقل الكلي هو الإله وتختص الفلسفة بكشف العلاقة الباطنة بين العقائد الموروثة والعقل الكلي، لكن هذا التقديس للعقل وتأليهه يقدح في روح الفلسفة ذاتها، فهو يصبح خارج نطاق النقد والتمحيص فيرتفع إلى معرفة ميتافيزيقية مطلقة غير قابلة للبرهنة أو التجربة، فتقع الفلسفة فيما فرت منه، فهي حقيقة غير محتاجة للتحول إلى ديانة لأجل كسب المشروعية، بل مشروعيتها الوحيدة في كونها متشككة لا تقبل الحقائق الجاهزة، ناقدة لها.

3- مرحلة اكتشاف الوحدة الجوهرية والتكامل الوظيفي[حيث ينتفي الصراع]:

يقول هيجل" إن الإنسان باعتباره إنسانا فإن الدين جوهري بالنسبة له، وليس شعورا خارجيا عن طبيعته، ومع هذا فإن المسألة الجوهرية هي علاقة الدين بنظريته العامة عن الكون وبهذا نجد أن المعرفة الفلسفية تربط نفسها به وعليه تعمل على نحو جوهري"[5]، يحيلنا هيجل إلى أن الدين والفلسفة يشكلان مسارا واحدا وفق تصوره للدين أعني الدين العقلي، إذ يرفض العقائد والطقوس بكل أشكالها، فباستدامة التأمل الفلسفي لكل معرفة طبيعية تنتهي إلى المعرفة الخلقية.

فالبحث في الوجود الإلهي من منطلق آياته أي الوجود عامة والوجود الطبيعي والتاريخي والواسطة بالوعي، والإدراك، والمعرفة، والتدبر، لا يمكن إلى أن ينتهي إلى الدلالات الخلقية لنظام الوجود الطبيعي

[1] ـ زاده مهدي معين، العقلانية الاسلامية والكلام الجديد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص154.

[2] - بترو إميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص15.

[3] - المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهدى، ط1، 2006،ص58.

[4] - بترو إميل، المرجع السابق، ص12.

[5] - هيجل فريدريك، محاضرات في فلسفة الدين، مجلد1، مرجع سابق، ص27.

والتاريخي، وتلك هي مسائل الفلسفة والدين على حد سواء1ـ الوجود عامة 2ـ الله 3ـ الطبيعة والعلم 4ـ الإنسان والتاريخ 5ـ الإدراك والعلم، وبالمقابل فإن المدخل الديني لكل معرفة خلقية تنتهي إلى المعرفة الطبيعية، والبحث في السنن العقلية المتعلقة بهذه المجالات في الدين الواحد وفي الظاهرة الدينية ككل على حد سواء لا يمكن إلى أن تنتهي إلى نفس النتيجة[1]، وبذلك تتوحد الفلسفة والدين من ناحية الموضوع أو الجوهر والغاية والتي هي الحقيقة، وتأخذ كل منهما جانبا من عملية الوصول إليها فيتحقق التكامل بينهما، ويعد ابن رشد أحد أبرز المفكرين الإسلاميين القائلين بوحدة الدين والفلسفة كونهما طريقا للحقيقة، يقول" إذا كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم"[2]، والصانع هنا هو الله ومعرفته الحقيقة المطلقة في التصور الإسلامي وليس للفلسفة من فعل إلا طلب الحقيقة فكان لابد لها أن تتطابق مع الدين ذاته، لذلك لم ير ابن رشد أي تعارض بينهما.

ب– إمكانية قيام فلسفة الدين:

أن تكون قضايا الدين موضوعات للفلسفة هذا ليس بالشيء الجديد، لكن أن يكون الدين بأسره بوصفه وحدة موضوعية موضوعا للفلسفة هو ما نحن بصدد التطرق له، فقد بينا فيما سبق من هذا البحث أن طبيعة الدين مغايرة للفلسفة فخضوعها لأدواته لا يزال مثارا للجدل، ولصياغة الموضوع بصورة أخرى نلاحظ أن الفلسفة النظرية تحاول إمكانها معرفة العالم وعند قيامها بذلك تكون حيادية تماما بالنسبة للنتائج التي تتوصل إليها "لا يحق لها أن تتذمر أو تصاب بالهلع إذا لم تجد في العالم إلا الشر، فيجب عليها تقبل تلك الحقيقة بهدوء، وتعرضها دون مدح أو ذم، فلا هم للفلسفة النظرية إلا حب المعرفة، ولا تخاف إلا من الوقوع في الخطأ، ولا أمل لها إلا في الاتساق المنطقي"[3]، فهي إذا ما جعلت من الدين موضوعا، فهي لا تتوخى بذلك الدفاع عن معتقدات بعينها، مثلما يفعل اللاهوتيون والمتكلمون بل تُعنى بمنابع الدين في الروح والعقل، وتتبع نشأة المقدس وتجلياته في حياة الإنسان، كما ترصد تطور الوعي الديني، ففلسفة الدين هي: "التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين، شرحا وتفسيرا وبيانا وتحليلا من دون أن تتكفل التسويغ أو التبرير أو الدفاع أو التبشير"[4].

---

[1] ـ المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي،مرجع سابق، ص53.

[2] – ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1999، ص22.

[3] – رويس جوزايا، الجانب الديني للفلسفة، تر: أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2009، ص35.

[4] – الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مرجع سابق، ص15.

وإذا كانت الفلسفة بوصفها تنظر للدين من خارجه أي تفكيرا ما بعديا أو متعاليا عن الدين ذاته فهذا من الناحية النظرية ممكن، إذ أن الجهد هنا سيوجه لتناول أسئلة تتعلق بإمكان معرفة وجود الله، ومعرفة صفاته، وكيفية تحديد العلاقة بين الله والعالم والله والإنسان، وكيفية فهم طبيعة الله(ماهيته)، والعلاقة بين وجوده وماهيته، والنظر في طبيعة الدين ذاته، وطبيعة اللغة الدينية، بالإضافة لأسئلة تتعلق بمعنى العبادة، ودور الإيمان فيها وعلاقة الإيمان بالعقل[1]، هذا إذا "وضع فلسفة الدين في علاقتها بالأجزاء الأخرى من الفلسفة وعن الأجزاء الأخرى للبحث الفلسفي نجني ثمرة وهي أننا نبحث في طبيعة الله، وعنا فإن هذه النهاية هي البداية وتصبح ضوعنا الخاص كفكرة عينية بسيطة بتجلياتها اللامتناهية، وهذه الخاصية ترتبط بمحتوى فلسفة الدين، إننا ننظر إلى هذا المحتوى على أية حال من وجهة نظر الفكر العقلاني، وهذا يخص الشكل، ويدفعنا إلى النظر في وضع فلسفة الدين بالنسبة للدين كما يبدو الدين في شكل ديانة وضعية"[2].

والخاصية الأبرز لفلسفة الدين أن يكون الباحث فيها محايدا يتحرى الحقيقة بموضوعية وتجرد، فهو غير معني بإثبات أية عقائد كما ليس عليه نفيها، فليس هناك من حدود لتفكيره، عكس ما هو الحال عند المتكلم واللاهوتي الذي ينطلق من مسلمات عقائدية لا يتجاوزها، وشغلها الشاغل إثباتها والتدليل عليها، يقول جون هيك " فلسفة الدين ليست وسيلة لتعليم الدين، والحقيقة لا ضرورة لتناولها من منطلق ديني، من يؤمن بوجود الله، ومن لا يملك رأي حول وجوده من عدمه، ومن يؤمن بوجوده، جميعهم يستطيعون أن يتفلسفوا في الدين، وهو ما يحدث الآن بالفعل، إذا فلسفة الدين ليست من فروع الإلهيات أي التدوين الممنهج للحقائق الدينية، بل هي من فروع الفلسفة، تتكفل بدراسة المصطلحات والأنظمة العقائدية، وممارسات من قبيل العبادة والتأمل، والمراقبة التي تبتني هذه الأنظمة عليها ومنبثقة منها"[3]، إذا فالتحرر من العقائد شرط لقيام فلسفة الدين.

لكن يبقى السؤال عن هذا التحرر مشروعا، لأنه لا يمكن أن يختفي التوجه الديني للمشتغل بفلسفة الدين مهما حاول إخفاءه، ولابد أن يبرزه في تناوله لقضايا الدين، وخلاصة القول أن فلسفة الدين بمعناها الذي سلف ذكره قابلة لتحقيق، بل إنها كانت موجودة دوما لكن ليس بوضوح تام، بل وأكثر من ذلك لعلها تطبع الفلسفة ككل، يقول يوري انتوفيتش كميليف "إن فلسفة الدين بالمعنى الواسع للكلمة، تعيد بهذا الشكل أو ذاك، إنتاج الطيف الكامل من المواقف الفلسفية المعاصرة لها، لذا فإن تحليل الوضع الراهن بوجه خاص

[1] – ظاهر عادل، فلسفة الدين، الموسوعة الفلسفية العربية، مج2، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1988، ص1000.

[2] – هيجل فريدريك، محاضرات في فلسفة الدين، مجلد1، مرجع سابق، ص58.

[3] – هيك جون، فلسفة الدين، تر: طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2010، ص3.

لفلسفة الدين الغربية، ليس تحليلا لمكون أو جانب محدد منها فحسب، بل هو أيضا وبدرجة ما تحليل لهذه الفلسفة ككل"[1].

ج– ضرورة فلسفة الدين:

إن عودة الكثير من قضايا الفكر الديني لواجهة الأحداث العالمية، من مداخل فكرية كحوار الأديان وصدام الحضارات، ومداخل سياسية كالإرهاب والدين السياسي أو الأحزاب السياسية ذات التوجه الديني، يجعل العالم الإسلامي دوما في خانة المتهم بإنتاج وتصدير التطرف والإرهاب، وتعالي الأصوات المطالبة له بإعادة صياغة الخطاب الديني صراحة وإعادة صياغة الدين الإسلامي ذاته ضمنا، وبذلك يتم فرض إعادة النظر في الموروث الديني من خارج المنظومة الإسلامية، وتعد فلسفة الدين أحد أهم الوسائل الفكرية لإعادة تقييم وصياغة الخطاب الديني، يقول المرزوقي: "إذا كنا نريد للمسلمين دينا أولا وفلسفة دين ثانيا تحيي الإسلام الذي هو أهم ثورة حدثت في تاريخ البشرية، وكاد يقتلها اغتصاب العلماء المزيفين للسلطة التشريعية، في مجالات القيم الخمسة (الذوق، الرزق، العمل، الوجود، النظر)، واغتصاب الأمراء للسلطة التنفيذية فيها: فأصبحت كما وصف ابن خلدون أسفل سافلين لأنهم كادوا يفقدوها معاني الإنسانية"[2].

وفي الضفة الأخرى ففلسفة الدين تأتي كنتيجة لعودة النقاشات حول المسألة الدينية في المجتمعات الغربية، فكان اتجاه الفلسفة نحو الدين ضرورة تمليها متطلبات العصر وليست ترفا فكريا، يقول جوزايا رويس "فلئن كانت الفلسفة لا تهتم مباشرة بالشعور فإنها تهتم بالفعل والاعتقاد، ويعدان من الموضوعات المباشرة للنقد الفلسفي، ومن جهة أخرى طالما أن الفلسفة تقترح قواعد عامة للسلوك، أو تقدم تصورات عن العالم ، فلابد أن يكون لها وجهة دينية فيحتاج الدين لعقلانية الفلسفة، فلا تتجاهل الفلسفة مشكلات الدين ولقد كانت مشكلات (كانط) عن ماذا أعرف وماذا يجب أن أسلك؟ ذات قيمة دينية لا تقل عن قيمتها الفلسفية، فتسأل عن كيف يرتبط فكر الإنسان بحاجاته، وعن الذي يوجد في الأشياء ويتحقق في أفكارنا، مثل هذه الأسئلة تعد من المسائل الجوهرية للإنسانية التي يتعامل معها كافة الناس، فلئن كان للعامة إجاباتهم فلابد أن يدلي دارس الفلسفة بدلوه"[3].

ربما كان اختلاف طبيعة كل من الدين والفلسفة يشكل في كثير من الأحيان، العائق الأكبر لوجود علاقة بناءة بينهما، لكنه في ذات الوقت يشكل أهم مكونات الحراك الفكري عبر العصور، ففي بدايات أية حضارة كان الصراع يشتد بين الفكرين الديني والفلسفي، و ما الحضارة الغربية إلا نموذج واضح على ذلك،

[1] – أناتوليفتش كميليف يوري، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، تر: هيثم صعب، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2001.،ط1، ص 54.

[2] ـ المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص102.

[3] ـ رويس جوزايا، الجانب الديني للفلسفة، مرجع سابق، ص53.

لكن تخف وتيرة هذا الصراع ليتحول إلى تعايش إما سلبي في حالة الأمم المتخلفة وذلك راجع لعدم فاعلية كلا الفكرين، وإما تعايش إيجابي في حالة الأمم المتحضرة حيث يأخذ النقاش منحا مثمرا يضيف للحضارة مزيدا من الأفكار الضامنة لها ولاستمرارها، هنا تبرز أهمية فلسفة الدين كمجال يُمكن من النظر الفلسفي للدين باعتباره مكونا أساسيا لعقل ووجدان الإنسان بشكل عام.

❖ المبحث الثاني: فلسفة الدين في الفكر الإسلامي الكلاسيكي

نقصد بالفكر الإسلامي الكلاسيكي هنا المنظومة العامة للأفكار الإسلامية، ويمتد من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إلى القرن التاسع عشر قبل بداية الحراك الفكري الذي أثاره جمال الدين الأفغاني وتلامذته منذ بداية الوحي، إلى سقوط الخلافة العثمانية[1]، فقد ساير الفكر الإسلامي منحى تطور الحضارة الإسلامية من النشأة إلى الانحطاط، والتي امتدت لزهاء اثني عشر قرنا تخللتها عدة أحداث تاريخية أثرت في سيرورة الفكر الإسلامي من الفتوحات الإسلامية إلى الغزو المغولي إلى استقرار الخلافة عند الأتراك، وقد تمثل الفكر الإسلامي في ثلاثة أشكال رئيسية، علم الكلام والفلسفة والتصوف، إذ سنتعرض ضمن هذا المطلب إلى الاجتهادات الفلسفية التي تتخذ الدين بصفة عامة موضوعا لها، وهل يمكن أن نضع تلك الجهود ضمن فلسفة الدين؟ أم أن حدود الدين الإسلامي حالت دون ذلك؟

1. فلسفة الدين وعلم الكلام:

في تاريخ الفكر الإسلامي احتل الإسلام كدين المكانة المركزية كموضوع للنظر، فنتج عن هذا جملة من العلوم غنية بموضوعات الدين، فللقرآن علوم كالتفسير وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والتأليف وغيرها، وللسنة علوم الحديث كالسيرة والشروح والجرح والتعديل، أما الفقه فهو قسمين عبادات ومعاملات، ومن علومه أيضا أصول الفقه والقواعد الفقهية، ويأتي على رأس الكل علم أصول الدين أو علم العقيدة والذي اشتهر بعلم الكلام، ويختص بشرح العقائد الإيمانية ويدافع عنها أمام التشكيك ويعمل على تأكيدها بالأدلة النقلية والعقلية، وقد شهد هذا العلم تطورا منذ نشأته على مستوى المواضيع والمناهج، وقد أغرق المشتغلون بعلم الكلام في تحليل العقائد عقلانيا مما أحالهم إلى نوع من التجريد جعلهم موضع ريبة عند باقي علماء الدين فمع كثرة ما يستخدمونه من وسائل عقلية تحول خطابهم إلى نتاج فلسفي من حيث المنهج والموضوع، إلى أنه لا ينفك يتحرك عكس الخطاب الفلسفي، ذلك أن هذا الأخير ينطلق من الشك طالبا الحقيقة بينما ينطلق علم الكلام من الحقيقة ليصل إلى نفس الحقيقة، هذا ما يجعله في مأزق المشروعية.

يضعنا ما سبق في جملة إشكالات لابد من الإجابة عنها لنستجلي حقيقة هذه الأطروحات، فهل يمكن فعلا وصف المنتوج الكلامي أنه فلسفة؟ وهل كان المتكلمون غير موضوعيين أي أنهم لم يخالفوا العقائد السائدة؟ أم أنهم كانوا محققين معتمدين على التأمل العقلي للوصول إلى الحقائق؟ وإذا كانوا كذلك فهل يعتبر عملهم مندرجا ضمن فلسفة الدين؟

[1] – لا يوجد تحقيب زمني دقيق متفق عليه للفكر الاسلامي بشكل عام، لكن لو استرشدنا بجمال الدين الأفغاني وحراكه مع نهايات القرن التاسع عشر، كبداية للفكر الإسلامي المعاصر، أمكن لنا القول أن المنتوج السابق لتلك المرحلة منذ نزول الوحي يمكن أن نطلق علية وصف الكلاسيكي.

أ– تعريفه:

درج المحققون والعلماء على وضع تعاريف لعلم الكلام، تتمحور حول دوره الدفاعي عن العقيدة، فالإيجي يعرفه على أنه "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبهة"[1]، أما الفرابي فيصفه بالصناعة التي يقتدر بها على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل[2]، ويذهب التفتزاني إلى أنه العلم المتعلق بالأحكام الأصلية أي الاعتقادية، وبذلك فهو علم التوحيد والصفات وهو علم أصول الدين وهو ذاته علم الكلام، لكن ابن خلدون يخصصه للسّنة فقط إذ يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وعقائد أهل السنة[3]، و تدور جل التعريفات المتداولة حول وظيفة علم الكلام في الدفاع عن العقائد، إما بالسلب وذلك بإبطال الأفكار المناقضة لها، وبالإيجاب بمزيد من التأكيد لها وشرحها والاستدلال عليها، فالإيجي يلخص دور علم الكلام في خمسة وظائف لا تخرج عن التأكيد أو الدفاع.

- الوظيفة الأولى: الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، مستدلا بالآية الكريمة { يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ } (سورة المجادلة 11).
- الوظيفة الثانية: إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة.
- الوظيفة الثالثة: حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين.
- الوظيفة الرابعة: أن ينبني عليه العلوم الشرعية فإنه، أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها.
- الوظيفة الخامسة: صحة النية والاعتقاد، إذ بها يرجى قبول العمل[4].

فبحسب هذه التعاريف لا تتجاوز وظيفة علم الكلام الحدود العقائدية، وبذلك فهذا علم محدود بأسوار معرفية لا تسمح له بتجاوزها، فالمتكلم يبدأ من مسلمات عقائدية مقررة وضعها الشارع، وهو لا يشكك في صدقها بل يؤمن بها إيمانا راسخا، أي أن البحث فيه على "قانون الإسلام"، لا على قانون العقل، لهذا ذهب نفر من الباحثين إلى أن هناك شرطين لابد من توافرهما لكي يكون البحث مندرجا في علم الكلام.

➢ الشرط الأول أن يبدأ الباحث عقيدته من كتاب الله وسنة رسوله، أي لابد أن تكون قضاياه إيمانية مسلم بوجودها أولا من الدين.

[1] – الإيجي عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، دون طبعة، ص4.

[2] – أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ط1، 2000، ص217.

[3] – المرجع نفسه ص216.

[4] – الإيجي عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص8.

- الشرط الثاني أن يكون هدف الباحث والغاية من دراسته الدفاع عن هذا الإيمان بالعقل، أي لا بد له أن يؤكد الشريعة بالعقل[1].

ودون هذين الشرطين فلن يكون البحث بحثا كلاميا أو مندرجا تحت علم الكلام، فهو يستمد موضوعه من النص الديني أي من النقل، فمسائله ليس مبتدؤها عقليا محضا.

إن هذا التوجه العام في وصف علم الكلام بجملته أنه ينطلق من العقائد الإسلامية باعتبارها مسلمات، وأن مهمته لا تتجاوز الدفاع عن هذه العقائد، كلام فيه نظر، ودعوى تحتاج إلى إثبات، ذلك أنه لم تكن لعلم الكلام على الدوام صورة محددة جامدة، بل كان علما ديناميكيا وحيويا فيتطور متأثرا بالأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فيتسع في الموضوعات وينوع في المناهج، مما جعل علم الكلام في بدايته ليس هو في فترة ازدهاره أو ما يصطلح عليه رونق الكلام.

ب- تطور موضوعات علم الكلام:

عرضت للمسلمين مشكلة اختيار الحاكم وعلاقته بالعقيدة، ثم أفعال العباد هل هي مخلوقة بإرادة الإنسان أم أنه مسير في أفعاله، والتي تفرعت عنها مسألة علاقة الإيمان بالعمل، فنشأت الفرقة القدرية، وهم يقولون بخلق الإنسان لأفعاله، أما الجبرية فهم ينسبون الأفعال لله والإنسان مجبور عليها، فعلم الكلام "قد ظهر وتطور أول الأمر في إطار المناظرات التي دارت بين المسلمين أنفسهم، وذلك بظهور مختلف الفرق الدينية السياسية (الخوارج المرجئة، القدرية، الجبرية ...)، وكذلك بين المسلمين وبين الديانات الأخرى لا سيما المزدكية والمسيحية"[2].

ثم ظهرت المعتزلة التي أعلت من قيمة العقل، وقد بلغت ذروة ازدهارها مع نشاط حركة الترجمة التي تم على أثرها نقل الفلسفة اليونانية، إذ أن المعتزلة هم أول من أدخل موضوعات الإلهيات في الفلسفة للمنظومة الإسلامية "واستقوا منها في تأييد نزعاتهم فأقوال كثيرة من أقوال النظام، وأبي الهذيل والجاحظ وغيرهم بعضها نقل بحت من أقوال فلاسفة اليونان، وبعضها يستقي من نبعه ويغترف من معينه بشيء من التحوير والتعديل"[3] وتجلت أكثر ثنائية النقل والعقل وأسبقية أحدهما على الآخر، وأيضا مسألة التقبيح والتحسين الأخلاقي وعدة موضوعات أخرى تتعلق أساسا بالذات والصفات الإلهية.

وقد تميز المعتزلة في موضوعاتهم الكلامية بتجاوز التراكيب البسيطة للمقولات الاعتقادية، إلى البحث في أجزائها الأعمق وتراكيبها المتداخلة، فمثلا عند نظرهم لصفة الوجود لله عز وجل، فإنهم يوسعون الموضوع لنظر في البعد الزماني والمكاني لهذا الوجود، فقرروا القدم من الناحية الزمانية، وجعلوه خاصية أصيلة في الذات

[1] – بدرعون فيصل ، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة، القاهرة، دون طبعة، ص48.

[2] – سعدييف أرثر و سلوم توفيق، الفلسفة العربية الاسلامية، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2000، ص29.

[3] – الأشعري ابو موسى، مقالات الاسلاميين، مرجع سابق، ص 23.

الإلهية، تختص به وحده وبالتالي فباقي الخلوقات إنما تحدث في الزمن، هذا ما نجم عنه أن كلام الله حادث ولم يكن قديم ، يظهر هذا المثال القدرة التوليدية للموضوعات الكلامية التي ميزت المعتزلة، وهذا في حقيقته تجاوز للموضوعات المطروحة في القرآن والسنة.

يأتي بعد ازدهار الفكر المعتزلي محاولة التوفيق بينه وبين المواقف أهل الحديث، التي أسسها أبو موسى الأشعري الذي كان معتزليا في بداياته، إلى أن تحول إلى العودة للنصوص المقدسة في محاولة للتوفيق بينهما، فبقيت المواضيع التي طرحتها المعتزلة لكن المنهج اختلف، فلم يأتي الأشعري بجديد من حيث الموضوع بالقدر الذي جاء بالجديد من حيث الحلول لرأب الصدع بين الفريقين، وخلاصة القول أن الموضوعات الأساسية قد تبلورت فيما يصطلح عليه "جليل الكلام" الذي يعالج المشكلات اللاهوتية " كالتوحيد وضمنا العلاقة بين الذات والصفات الإلهية، قدم القرآن أو خلقه، القدر الإلهي وحرية الإرادة البشرية؛ أو التسيير والتخيير؛ معنى الإيمان، وخاصة العلاقة بين النظر والعمل فيه، الخ"[1].

أما التطور الحقيقي في مواضيع علم الكلام هو اشتغال المتكلمين بموضوعات متفرعة عن المشكلة اللاهوتية، فالمشكلة اللاهوتية لا تشغل إلا بعض ميدان اهتمامات المتكلمين، في مقابل ذلك يأتي ما يصطلح عليه "دقيق الكلام" الذي يعالج موضوعات تتفرع عن موضوعات الاعتقاد،" كالقضايا الأنطولوجية، والفلسفة الطبيعية (الفيزياء) أساسا، وهي القضايا التي كانت لها الغلبة أحيانا في ابداع عدد كبير من المتكلمين"[2]، فقد اشتغل المتكلمون بالعلوم الطبيعية كالطب و التشريح والصيدلة، واشتغلوا بعلم الفلك والتنجيم كنصير الدين الطوسي[3] الذي بنى مرصدا فلكيا في بلخ، وفي هذا يقول التفتزاني:" ثم لما نقلت الفلسفة للعربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة، ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها، وهلم جرا إلى أن أدرجوا معظم الطبيعيات والالهيات، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة، لولا اشتماله على السمعيات، وهذا هو كلام المتأخرين"[4]، كل هذا بدعوى النظر في المخلوقات للوصول إلى الخالق، ورؤية الحادث للاستدلال على الجوهر.

وبهذا تتجاوز موضوعات علم الكلام، الموضوعات اللاهوتية التقليدية لتوسع فيه إلى أثر الصانع في الكون، وبهذا يمكن أن نفند القول بمحدودية موضوع علم الكلام بالعقائد، وإنما هو فضاء رحب يشمل تقريبا

[1] – سعدييف أرثر و سلوم توفيق، المرجع السابق، ص29.

[2] – المرجع نفسه، ص29.

[3] – سبق نصير الدين الطوسي، كوبرنيكوس في القول بعدم مركزية الارض و دورانها حول الشمس ، وهو التصور الذي قاد للقول بفساحة الكون الذي يوافق المعرفة الإيمانية في أن الإله الغير متناهي يمكن له خلق كون بحجم كبير جدا.

[4] – التفتزاني سعد الدين، شرح العقائد النسفية، تح: أحمد السقا، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، ط1، 1988، ص12.

جل العلوم التي تساعد العقل على الاستدلال على الخالق، وهذه إحدى أهم مجالات فلسفة الدين في معالجتها لعلاقة الدين بالعلوم الأخرى، و البحث في مدى معقولية الإيمان.

ج- تطور المنهج:

تقوم نظرية المعرفة الإسلامية في مصادرها بشكل أساسي على الوحي، سواء أكان قرآنا بالدرجة الأولى وسنة صحيحة بالدرجة الثانية، ثم يأتي في المرتبة الثانية العقل الذي هو مناط التكليف والاجتهاد، ويعد هذا الترتيب محل جدل ذلك أن الوحي يقدم معرفة مسبقة، فلا تكون المعرفة إسلامية حتى تصدر عن الوحي، وما العقل إلا وسيلة للنظر فيه، لكن وجه الاعتراض هنا أنه لا يمكن النظر في النصوص المقدسة دون إعمال العقل، وما الوحي إلا مادة معرفية لا يمكن فهمها إلا بالرجوع للعقل، وأخذت هذه الجدلية النصيب الأكبر في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، فقدم أهل الحديث والفقهاء النقل على العقل، وقدم أغلب المتكلمون العقل على النقل، وقد أنشأت هذه الجدلية اختلافات داخلية حتى داخل هذين الطرفين، فالفقهاء[1] انقسموا إلى أهل الأثر كالإمام مالك وأهل الرأي كأبي حنيفة، أما المتكلمون فالأوائل منهم انطلقوا من النصوص ليؤسسوا لرؤيتهم العقلية، أما المتأخرون منهم فقد بالغوا في تعظيم العقل والاتكال عليه حتى تماهت الفلسفة مع الكلام، وقد قاد ذلك بعضهم للإلحاد كما سنبين ذلك.

وبشكل عام، كانت المناهج الكلامية في بداياتها لا تخرج عن مقارعة النص بالنص والفهم للنص بفهم آخر "غير أن هؤلاء المتكلمين لم تتح لهم الحرية الكاملة في استخدام أسلوب التبرير العقلي لأركان العقيدة وقضايا الدين...ولما ظهر قصور هذا المنهج في حق من لا يسلم بالعقيدة أصلا، لهذا كان لابد من أن تتطور المواقف الكلامية ويتعدل أسلوبها"[2]، إذ اعتمد المتكلمون منهجا جدليا يقوم على القضايا المسلم بها والمشهورة لدى الطرفين يهدف لإضعاف دعوى الخصوم، في إطار المناظرات التي يعقدونها سواء مع الفرق المخالفة، أم مع أصحاب الديانات الأخرى، وقد تبلورت في مجرى هذه "المناظرات جملة من السمات، التي صارت مميزة لطريقة المتكلمين في البحث، وأهمها: اللجوء لتأويل النصوص القرآنية؛ اعتبار حجج العقل هي وحدها الحاسمة في النقاش والبرهان؛ الاستخدام الواسع لطريقةً «الإلزام» وهي لون من الحجة الشخصية. أي إلزام الخصم بالاعتراف بما يكره، بأن تستخلص من أقواله وطروحاته نتائج، لا يقبل بها هو نفيه أو تشكل ضربا من المحال"[3].

[1] – هذا مصطلح يشمل المشتغلين بالفقه والحديث والتفسير وغيرها من العلوم الدينية، متميزين عن المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة.

[2] – أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، مرجع سابق ، ص4.

[3] – سعدييف أرثر و سلوم توفيق، الفلسفة العربية الاسلامية، مرجع سابق، ص29.

والمناظرة مسلك أخذت به أغلب الفرق الإسلامية، وقد تفاوتت في درجة التقيد به على قدر الحاجة إليه، ولعل أكثر المجالات العلمية الإسلامية أخذا بهذا المنهج هو علم الكلام، فأغلب الكتب التي نقلته لنا تقدم قضاياه في شكل مناظرة سواء أكان طرفيها معروفان كالجبائي والأشعري، والرازي والطوسي، أو أحد اطرافها مجهولا، إذ يورد المتكلم الرأي ثم يعرض الرأي المناقض له فيفنده ليثبت الرأي الأول، مما جعل هذا المنهج مميزا لعلم الكلام لدرجة أن طه عبد الرحمن، يرى أنه" أحق أن يدعى «علم المناظرة العقدي» من أن يدعى باسم آخر، فيكون رجل الكلام أو المتكلم هو من قام بالشروط الآتية، بأن كان: 1- معتقدا، 2- ناظرا فهو يطلب تعقل أصول العقيدة وتعقيلها وذلك أن يسلك فيها سبل الاستدلال والإقناع، 3- محاورا"[1]، وعند متأخري المتكلمين في حوالي القرن السابع هجري، أصبحت مباحث المنطق متضمنة بشكل تام في علم الكلام، كالأحكام والتصديقات وما شملها من تفريعات، استخدمها المتكلمون بكثرة كالاستدلال والقياس بأنواعه، باعتباره حافظا للعقل من الزلل والخطأ.

فالغزالي نفسه يذكر اتّباعه لمنطق اليونان، فيقول في المنقذ من الضلال "ولا يتصور أن يفهم ذلك الميزان ثم يخالف فيه، إذ لا يخالف فيه أهل التعليم، لأني استخرجته من القرآن الكريم، وتعلمته منه، ولا يخالف فيه أهل المنطق، لأنه موافق لما شرطوه في المنطق غير مخالف له"[2]، وقد ألف الغزالي كتابيه ((معيار العلم)) و ((محك النظر)) ووافق فيهما منطق أرسطو وابن سينا، إلا أنه قرر بعد ذلك في مقدمته لكتاب ((المستصفى في الأصول)) أن المنطق هو مقدمة العلوم كلها، وأن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً.

وزاد اعتماد المتكلمين على المنطق الأرسطي بشكل كبير بعد اقترابهم من مدرسة الفلاسفة المشائين الشرقية وخاصة ابن سينا، ومن المتكلمين الذين مهدت إبداعاتهم لهذا اللقاء كان الشهرستاني وفخر الدين الرازي من الأشاعرة، ونصير الدين الطوسي من الفلاسفة، فعند المتأخرين من المتكلمين، كما يقول ابن خلدون:" التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يميز أحد الفنين على الآخر"[3]. وقد عرف هذا الطور من مسيرة علم الكلام بـ(كلام المتأخرين)، كان من أعلامه القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي(ت:1286م) وشمس الدين الأصفهاني(ت : 1349/1348) وعضد الدين الايجي (ت: 1355) وسعد الدين التفتزاني(ت: 1390) وعلي الجرجاني (ت: 1413) وغيرهم[4].

إن تطور المنهج في علم الكلام يبين تحوله التدريجي، من أداة لشرح العقائد والدفاع عنها انتصارا لموقف مسبق من النصوص المقدسة، إلى التجريد المحض الذي نقله إلى مناطق أخرى غير الحالة الدفاعية التي عرف

[1] –عبد الرحمن طه، في أصول الحوار وتجديد أصول الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2000، ص53.

[2] – الغزالي ابي حامد، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص167.

[3] – ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ص520.

[4] – سعدييف أرثر و سلوم توفيق، الفلسفة العربية الاسلامية، مرجع سابق، ص36.

بها، ليصبح من حيث المنهج ذو طابع مستقل يكون وصفه أقرب للفلسفة منه إلى اللاهوت، فعلم الكلام من حيث الموضوع لا يقتصر على الإلهيات بل يتجاوز ذلك للعلم بالموجود من حيث هو موجود، مستخدما في ذلك منهج لا يقتصر على اعتماد شرح النقل فقط، بل يجعل من المقدمات العقلية رافدا أساسيا للوصول للحقيقة.

د- علم الكلام وفلسفة الدين:

إذا أمكن لنا إثبات أن علم الكلام إنما هو فلسفة، فالسؤال الذي يطرح نفسه هو هل هذه الفلسفة تعتبر فلسفة دينية أم انها تندرج ضمن فلسفة الدين؟ وعليه سننطلق من أول شرط لفلسفة الدين وهو القبول بالدين كموضوع قابل لتفلسف، متجنبين الجدل القائم حول الفروق الأساسية التي يستند إليها أغلب الذين قارنوا بين الفلسفة وعلم الكلام من أن الفيلسوف "يبدأ من درجة الصفر أي من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية ويتدرج منها إلى النتائج مستخدما منهجا عقليا صرفا"[1] للوصول إلى الحقيقة، أما المتكلم فينطلق من مسلمات وحقائق لا تقبل النقض، وهذا ما تبين أنه حكم عام لا ينطبق على كل علم الكلام، فقد توصلنا بأن علم الكلام ليس لاهوتا بالمعنى المسيحي، وقد يصدق هذا التصور (كونه لاهوتا) عن الكلام في بداياته، لكنه يتجاوز الصورة النمطية المعروفة عنه من حيث الموضوع والمنهج ويظهر ذلك بشكل أكبر في كلام المتأخرين، فقد جاء مطابقا لمواصفات المنتوج الفلسفي من حيث الأدوات المنهجية والمعرفية.

إذ انتهى علم الكلام إلى موقف من المعرفة بشكل عام ومعرفة الله بشكل خاص يعتبر مناقضا لوصف اللاهوت، إذ يجعل النظر العقلي سابق على الإيمان، بل إن الايمان لا يعد صحيحا ما لم يتوصل إليه عن طريق النظر العقلي، وبهذا يجعل المتكلمون اللاهوت خادما للفلسفة ففي رسالة "استحسان الخوض في علم الكلام" للأشعري يبذل قصارى جهده لحشد الأحاديث والآيات القرآنية ليبرر النظر العقلي، ومضى علماء الكلام إلى أبعد من ذلك، فذهبوا إلى أن البحث في الأمور الاعتقادية ليس جائزا فحسب من جهة الشرع، بل هو واجب أيضا، أي فرض على المسلمين، فالدين كما يقولون لا يقوم دون المعرفة بالإله، وليس وجود الإله شيء بديهي، ولا سبيل لإثباته إلى بالنظر العقلي.

فالنظر ولاستدلال واجبان، وفي ذلك يقول الجويني (من أعلام الأشاعرة): "فإن قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع؟ قلنا: الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى ... فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه، وثبت بدلالات العقول إن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح، وما ثبت وجوبه قطعا فمن ضرورة ثبوت وجوب وجوبه وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به"[2].

[1] - أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص218.

[2] - الجويني أبو المعالي، الشامل في أصول الدين، تحق: علي سامي النشار، منشأة المعارف، الاسكندرية،ط1، 1996،ص119-120.

ويتجلى المزيد من التماهي مع الفلسفة في مظاهر العقلانية الكلامية، فالنزعة النقدية التي تتميز بهما كلا من المعتزلة والأشاعرة، طبعت كل المنتوج الكلامي خاصة المتأخر وذلك باتخاذهم الشك أسلوبا معرفيا، ضروريا لتحصيل اليقين، إنه مرحلة يتوجب على كل مسلم المرور بها، فينقض كل معتقداته السابقة، ويطهر نفسه من كل الأفكار الموروثة، حتى يستعد لقبول الحق بالنظر والاستدلال.

فعند الأشاعرة أنه" لا يصح إسلام أحد حتى يكون بعد بلوغه شاكا غير مصدق"[1]، وكان المعتزلة أشد تطرفا من الأشاعرة بقولهم بوجوب الشك حتى قبل سن البلوغ وفي مرحلة الشك هذه، ينبغي على المرء بحسب قول الأشعري " ألا يسبق إلى اعتقاد مذهب دون مذهب بتقليد، وألا يميل لقول دون قول لما يكون فيه راحة للنفس وثقل في الآخر، وأن لا يكون فيه ميل إلى بعضها لأجل ما يكون فيه من رياسة وعز من جهة الدنيا، أو لأن ذلك مذهب أبائه وأهل بلده ونشؤهم و عاداتهم عليه، بل يقف عند نفسه في جميع ذلك وقوف المتبحث المستبصر المسترشد، وتكون الدعاوى المختلفة والمذاهب المتضادة متكافئة عنده، متساوية في الحق والباطل"[2]، والمؤمن الذي لم يعرف الله من خلال الاستدلال إنما هو كافر حلال الدم والمال.

وتجدر الإشارة هنا إلى الراديكالية العقلية كمثال على تأثير النزعة العقلية على بعض المتكلمين مما قادهم للإلحاد، كما هو الحال مع ابن الروندي الذي كان معتزليا ومن أبرع متكلميها الذي يقول فيه المفكر المعتزلي أبو الحسين الخياط: "ألف عدة كتب في تثبيت الإلحاد وإبطال التوحيد وجحد الرسالة وشتم النبيين – عليهم السلام"[3]، وقد قاد ابن الريوندي للإلحاد المضي في المنهج المنطقي الذي اعتمده المعتزلة إلى منتهاه، فقد اشتهر ابن الريوندي خاصة بدحضه للنبوات "الذي يمكن اعتباره امتداد طبيعيا ومنطقيا لقول المعتزلة بالتحسين والتقبيح العقليين، وقد ألف كتاب الزمردة في دحض النبوات عامة، طعن فيه في آيات الأنبياء ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد، ولكنه لم يصلنا من هذا الكتاب، فيما يخص نقد هذه أو تلك من الديانات المنزلة، إلا ما يتناول الإسلام تحديدا"[4]، يظهر هذا الموقف للروندي مسألتين أولهما الحرية العقلية التي تمتع بها المتكلمون، وثانيهما الالتزام المطلق بالمنهج بغض النظر عن مخرجاته.

وليس أدل على النزعة العقلية التي غلبت على علم الكلام، من مسألة التحسين والتقبيح العقليين التي قال بها المعتزلة والجهمية وكثير من متكلمي الكرامية والخوارج "فالفكر الأخلاقي الديني في الإسلام، وقبله في المسيحية واليهودية، ينزع إلى الإرادوية الإلهية thestic voluntris. فهو يذهب إلى أن معرفة الخير والشر

[1] – ابن حزم أبي محمد علي، الفصل في الملل والاهواء والنحل، تح: محمد ابرهيم نصر، دار الجليل بيروت، ط2، 1996، ج4، ص67.

[2] – ابن فورك محمد بن الحسن، مقالات الشيخ ابي الحسن الاشعري، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط، 2005، ص253.

[3] – الخياط أبو الحسين، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، بيروت، 1958، ص11.

[4] – سعدييف أرثر و سلوم توفيق، الفلسفة العربية الاسلامية، مرجع سابق، ص59.

قصر على الإله وحده"[1]، وقد شكلت هذه القضية مدار الكثير من المناظرات والجدالات التي دارت بين المعارضين والموافقين، وهذا أحد أهم مواضيع فلسفة الدين اليوم.

والأكيد هنا أنه من الصعب استعراض كل جوانب علم الكلام الفلسفية للتدليل على أنه فلسفة، وإن كان هناك من يصفه جملة أنه كذلك على غرار أرنست رينان الذي اشتهر برفضه لوجود فلسفة إسلامية يقول في ذلك محمد أبو ريده "فإن رينان إذ كان يبخس الفلسفة الإسلامية التي كان يمثلها فلاسفة الإسلام الحقيقيون، ويعتبرها الفلسفة اليونانية في لغة عربية، وينكر عليها كل ابتكار، يرفع إلى حد ما من شأن علم الكلام، يقول رينان: لا ينبغي أن نتلمس عند الجنس السامي دروسا فلسفية ... وينبغي ألا نخدع انفسنا في تقدير من كانوا يسمون فلاسفة بين العرب، فلم تكن الفلسفة إلا أمرا عارضا في تاريخ العقل العربي، أما الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام فينبغي أن تلتمس عند فرق المتكلمين ... وفي علم الكلام بنوع خاص"[2]، ويصف علي سامي النشار المذهب الأشعري في مقدمة تحقيقه لكتاب الشامل في أصول الدين للجويني، أنه فلسفة متطورة ينظر إليها فلاسفة المذهب من خلال تطور الحياة والزمن، بل ويؤكد على أثرها العميق في فلسفة عصر النهضة في أوربا.

يبدو أنه من الصعب أن نصف كل علم الكلام أنه فلسفة، وذلك تعميم لا نريد الوقوع فيه فهو علم ممتد لقرون طويلة ويحوي موضوعات كثيرة عولجت بمناهج مختلفة، يمكن وصف بعض أجزائه بالفلسفة لتطابقه معها في المنهج والموضوع، وهذه الأجزاء تحديدا تدخل في مجال فلسفة الدين، والتي كانت مبثوثة في ثنايا علم الكلام على مدى تاريخه الطويل شأنه شأن المدارس الفلسفية الأخرى، قبل استقلال فلسفة الدين كفرع من فروع لفلسفة، وبمعنى آخر فهناك الكثير من المناطق التي تتقاطع فيها فلسفة الدين مع علم الكلام.

[1] – المرجع السابق، ص56.

[2] – أبو ريدة محمد، ابراهيم بن يسار النظام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دون طبعة، دون تاريخ، ص69

2. فلسفة الدين والتصوف الاسلامي

دأب المؤلفون في الفلسفة الإسلامية على إدراج التصوف كأحد المجالات التي تتجلى فيها العقلانية الإسلامية، على الرغم مما يوحي به مصطلح التصوف بالروحانية والانفعالات الذاتية والتجارب الخاصة، لكن مع مزيد من الدراسة له يظهر أنه يعالج نفس الموضوعات التي يطرحها الفكر الإسلامي، كالوحدانية وصفات الله والخير والشر وأفعال العباد والنبوة وغيرها، لكن الأدوات المنهجية والمعرفية التي يستخدمها المتصوف تختلف بشكل جذري عن المتكلم والفيلسوف، وإذا كان التصوف يقدم حقائق عن الله والكون والإنسان، فالسؤال هنا عن مدى اعتبار هذه الحقائق ذات قيمة أمام ما يقدمه العقل المنطقي، الذي ينزع اليه كلا من الفلسفة وعلم الكلام؟ وبالتالي ماذا يقدم التصوف لفلسفة الدين من حيث الموضوع والمنهج؟

أ- ماهية التصوف:

تجدر الإشارة إلى أن التصوف كان محل جدل كبير في الفكر الإسلامي، كثرت حوله الآراء، فمن يجعله جوهر الدين ومن يرمي أهله بالزندقة والكفر، ومن الأسباب الجوهرية لذلك التذبذب الكبير في ضبط مفهوم التصوف، فبحسب مفهومه يتحدد الموقف منه.

قد اختلف كثرا حول الأصل اللغوي[1] لمصطلح التصوف، وقد لازم هذا الاختلاف المعنى الاصطلاحي فالقشيري مثلا ذكر في رسالته أكثر من خمسين تعريفا من الصوفية المتقدمين[2]، كما ذكر المستشرق نيكلسون ثمانية وسبعين تعريفا[3]، ونختار من هذه التعريفات الكثيرة بعضها نموذجا، فينقل السراج الطوسي أن الجنيد سئل عن التصوف، فقال: "أن تكون مع الله تعالى بلا علاقه"، وقيل لأبي الحسين أحمد بن محمد النوري : من الصوفي؟ فقال : من سمع السماع وآثر بالأسباب"[4]، وينقل القشيري عن الجنيد أنه قال : "التصوف عقدة لا

---

[1]- من الناحية اللغوية يصعب إيجاد اشتقاق لكلمة صوفية، يقول في ذلك القشيري: "ليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق ولأظهر فيه أنه كاللقب، فأما قول من قال أنه من الصوف، وتصوف أذا لبس الصوف، كما يقال تقمص أذ لبس القميص، فذلك وجه، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف ومن قال إنهم ينسبون إلى صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي ... ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن تحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق" ، هذا ما حذى بالقشيري أن يعتبر التسمية لقب فيقال الرجل صوفي وللجماعة صوفية، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له: متصوف، وللجماعة: المتصوفة. انظر: القشيري ابو القاسم، الرسالة القشيرية، تحقيق: معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2001، ص279.

[2]- القشيري ابو القاسم، الرسالة القشيرية، تحقيق: معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2001، ص280.

[3]- نيكلسون، التصوف الإسلامي وتاريخه، تر: عربية للدكتور أبي العلاء العفيفي، ص28.

[4]- القشيري ابو القاسم، المرجع السابق، ص282.

صلح فيها "، وعن أبي حمزة البغدادي أنه قال :"علامة الصوفي الصادق أن يفتقر بعد الغنى، ويذل بعد العز، ويخفى بعد الشهرة"، وعن الشبلي أنه قال : "التصوف برقة محرقة".

ولا مجال هنا لعرض مزيد من التعاريف للتصوف والمتصوف، وخلاصة القول مما تقدم أن التصوف حالة إما تكون مكتسبة بسلوك طريق محدد في التعبد ترتقي بالجانب الروحي لمقامات لا يمكن وصفها باللسان، مما يجعل من الجانب المادي للإنسان حقيرا ليس ذا قيمة عند المتصوف، وإما أن تكون موهوبة كنور يقذف في القلب فيعرف المتصوف حقائق الأشياء على غير الحقائق التي يعرفها باقي الناس.

ب– من الزهد إلى التصوف:

من الناحية التاريخية تعود البدايات الجنينية للتصوف، إلى حركة الزهد التي طبعت الفترة التي تلت الخلافة الراشدة، حيث انتشر بين المسلمين حب الدنيا والتسابق في تحصيل الماديات، تحت حكم الأمويين يقول في ذلك ابن خلدون" فلما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"، وقد فسره أخرون بأنه تعبير عن حالة السخط التي سرت بين أفراد المجتمع الإسلامي الأكثر فقرا، على الفوارق الطبقية الكبيرة التي ظهرت آن ذاك، "وقد جاءت الأمزجة الزهدية لتعكس احتجاج الفئات الاجتماعية الدنيا على التمايز الطبقي الحاد الذي بدأ منذ عهد الخليفة عثمان ابن عفان (رضي الله عنه)، واشتد أيام الأمويين، حيث شاع البذخ والترف، وخاصة في الأوساط الحاكمة".

وهذا تفسير نراه غير صحيح إذ أن النزوع للزهد وترك الدنيا كان موجودا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وقد استمر كامتداد طبيعي لفئة من المجتمع الإسلامي، تؤثر الانصراف للعبادات والتركيز على نيل الآخرة على حساب الدنيا، والقول أن الفقر هو ما دفع الناس للزهد ينقضه أن كثيرا من الزهاد والعباد كانوا في حال الغنى والرفاهية وحتى الملك وتحولوا إلى الزهد، كعمر عبد العزيز الخليفة الأموي، وأيضا إبراهيم ابن أدهم وغيرهم، من أشراف الناس وكبرائهم، فالزهد في الدنيا ومتاعها، يقرره القرآن والسنة وهو ليس دخيل على العقل الإسلامي، لكن طبائع الأفكار تأبى إلى أن تتطور، فالسالكون لطريق الزهد تطورت أساليبهم فلما "ظهرت البدع، وحصل التداعي بين الفرق، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهادا فانفرد أهل السنة، المراعون أنفسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة، باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"[1].

شهد بعد ذلك التصوف تطورات على مستوى الأفكار والممارسات، مردها الإغراق في التعبد والزهد، وكانت أبرز تلك الأفكار، الحب الالهي والفناء واللذان يعتبران آخر المقامات على الطريق الصوفي، وأحيانا

[1] – القشيري أبو القاسم، الرسالة القشيرية، مرجع سبق ، ص389.

"ينظر أليهما على أنهما مكملين لبعضهما، ومرة يكون المعرفة أعلى من الحب وأخرى تكون المعرفة أعلى"[1] ومن أوائل من تكلم عن الحب الالهي، ذو النون المصري والجنيد الذي يعرف الحب أنه "دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب"[2] وأشهرهم على الإطلاق رابعة العدوية التي تقول "إلهي أنارت النجوم، ونامت العيون، وغلقت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيبه، وهذا مقامي بين يديك..." ويروى عنها أنها سئلت عما إذا كانت تحب الله وتبغض الشيطان، فأجابت: "إن حبي لله قد منعني بالاشتغال بكراهية الشيطان"[3]، وقد مهد هذا الاتجاه في ظهور الأشعار التي تظهر ذلك الحب، فكثيرا ما كانت تصور الأشعار الصوفية الحب الإلهي بعبارات الحب البشري العادي، فامتزجت بالطابع الإنساني الشهواني، مما جعل من الصعب أحيانا التفريق بين ما هو روحي وحسي.

وهنا تطرح علاقة الحب بالمعرفة أيهما أسبق على الآخر، أي هل من شرط حب الله معرفته أم أن طريق معرفة الله تكون عن طريق الحب، هذا إذا ألحقنا المعرفة بالجانب العقلي، والحب بالجانب العاطفي أو الروحي، يعلق الغزالي على ذلك بقوله: "الحب دون المعرفة مستحيل، فالمرء لا يحب إلا من يعرف"[4]، لكن المعرفة هنا ليست هي المعرفة الممنهجة التي القناها قبلا بالعقل لكن المعرفة بالمعني الصوفي هي المعرفة التي لا يبلغها المرء بالإدراك المنهجي، بل هي معرفة تتضمن إدراكا أسمى للسر الإلهي، وقد كان لقب عارف كثيرا ما يطلق في العصر المتأخر على الصوفي المتمرس، لأن المؤمن يرى بنور الله، والعارف يرى بالله، ويتجاوز الصوفية بفكرة المعرفة النطاق الديني، بجعل المعرفة القلبية نموذجا إبستيمولوجي يصلح لتفسير الكون والوصول للحقائق، وبذلك فهي تقدم نموذجا مناقضا تماما للمعرفة العقلية التي تحكم كلا من العلم والفلسفة وبل حتى ما يقدمه الدين في صورته الظاهرة، هذا إذا وسعنا النظر لظاهرة التصوف عند كل الأديان وحتى خارج الأديان، فمثلا ولتر ستيس يفك الارتباط بين الدين والتجربة الصوفية مستشهدا بأفلوطين الذي كان صوفيا بطريقة عقلية، فهو يصل لنتيجة بعد بحثه في هذه المسألة إلى أن التصوف "قد يرتبط بالدين لكنه ليس في حاجة إليه"[5].

لكن عملية التطور في الأفكار الصوفية الإسلامية اتخذت منحا تصاعديا، فقد وسع الحلاج نطاق الحب الإلهي، بحيث لم يعد يقتصر على نخبة من الناس، أي المتصوفة، وإنما صار مبدأ كوني يتخلل كافة

---

[1] – شيمل آنا ماري، الابعاد الصوفية في الاسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد اسماعيل السيد، منشورات الجمل، بغداد، 2006، ص149.

[2] – الطوسي ابي نصر، اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 1960، ص88.

[3] – بدوي عبد الرحمن، شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1962،ص 123،23.

[4] – الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، تحقيق: عصام عبد الرحيم محمد، دار بن الهيثم، القاهرة، ط1، 2004، ج2، ص1283.

[5] – ستيس ولتر، التصوف والفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص 410.

الكائنات في العالم ويصلها بالمطلق بـ«الحق»، وفي الحب يندمج الذات بالموضوع والإنسان والإله في كل واحد لا تمايز فيه[1]، وهو ما اعتبر أول القول بالحلول وإن كان الحلاج هنا يقصد به في المقام الأول، تجليه في صورة كافة الكائنات أي الحلول المطلق، وقد دفع الحلاج بالنزعة الباطنية عند المتصوفة، فقد ميز بين الظاهر والباطن، واصفا الشريعة أنها الظاهر والحقيقة هي الباطن، والحقيقة هي المعرفة التي تأتي من معاينة الحق ومن الاتحاد بالمطلق، ولا يعتبر هذا موقفا معرفيا فقط بل هو أيضا موقف انطلوجي يفسر الوجود مما يجعله محل نظر وتمحيص في فلسفة الدين، وتجدر الإشارة في الحديث عن الحب الإلهي أن هناك طائفة من المتصوفين ألتزموا بالشريعة، ورفضوا خروج التجربة الصوفية من حدود الدين وأن لا تتجاوز مقولات المتصوفة القرآن والسنة، مؤكدين على أن عملية الاتحاد بالإله إنما هو مجرد حالة نفسية وليس عملية أنطلوجية، ومن أعلام هؤلاء، المحاسبي، معروف الكرخي، التستري، الشبلي، الجنيد والقشيري، وأشهرهم على الأطلاق ابي حامد الغزالي.

ج- الأشراقية:

مع انتشار الفلسفة المشائية ونشاط الجماعات الصوفية، والزخم الكبير الذي شهدته الحضارة الإسلامية في قرونها الأولى مهدت لظهور أنساق فكرية متفردة، تحاول الجمع بين المعرفة الصوفية والعقلية الفلسفية، فكان تطور الفكر الصوفي خاصة في المشرق الإسلامي أدى إلى ظهور النزعة الأشراقية أو حكمة الأشراق، التي تنتقل من القول بالنور مبدأ أولا، فهو على الصعيد الأنطولوجي جوهر الموجودات كافة، وعلى الصعيد المعرفي أساس المعرفة.

وقد أسس لهذا الاتجاه شهاب الدين السهروردي[2] الملقب بشيخ الأشراق، ويعتبر الإشراق تجاوزا للحدود الدينية للتصوف فهو ليس محدودا بالإسلام كدين، وقد كان ذلك ضمن جهود السهروردي لجمع الحكمة الشرقية في بوتقة واحدة، وأساسه الجمع بين أراء "وأنظار مستمدة من دوائر فكرية مختلفة متباينة: كالغنوصية والأفلاطونية المحدثة، وديانات الفرس القديمة، ومذاهب الصابئة في الكواكب والنجوم، ومع ذلك فإن المذهب يبدو في حقيقته في صورة محاولة تستهدف، الجمع بين الحكمة الشرقية المشرقية الممثلة في ديانات الفرس القديمة ومذاهبها في ثنائية الوجود: النور والظلمة، وبين الفلسفة اليونانية في صورتها الأفلاطونية المحدثة ومذهبها في الفيض والظهور المستمر"[3].

---

[1] – سعدييف أرثر و سلوم توفيق، الفلسفة العربية الاسلامية، مرجع سابق، ص283.

[2] – هو يحي بن حبش بن أميرك السهروردي، ولد 549هـ وتوفي 587، شاعر وفيلسوف صوفي معروف بالحكيم المقتول، عاش في المنطقة الواقعة بين أيران حاليا وحلب في سورية عاصر الحملات الصليبية وصلاح الدين الأيوبي الذي امر بقتله، أنظر: السهروردي شهاب الدين، ديوان السهروردي، تح: مشهور الجباري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2016، ص9.

[3] – سعدييف أرثر و سلوم توفيق، مرجع سابق، ص295.

يطرح الإشراق كغيره من التوجهات الصوفية، تصورا أبستمولوجيا وأخر انطولوجي، فمصدر المعرفة هو النور وهو ذاته ما تصدر عنه الموجودات، الذي يعتبره السهرورودي هو مقصود أفلوطين بالعقل الفعال، وهو ما يسميه المتدين بالإله (لا يشترط هنا الإسلام وإنما أي تصور للإله داخل أي دين هو ذاته النور)، يقول السهرورودي: "فإذا ما تجردنا عن الملذات الإنسانية، تجلى لنا نور إلهي لا ينقطع مدده عنا وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا منزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنساني، وهو الواهب لجميع الصور، ومصدر النفوس على اختلافها، ويسمى بالروح المقدسة أو بلغة الفلاسفة العقل الفعال"[1]، ويبرر السهروردي كونية فكرة النور، كون الحكمة لم تنطفأ يوما وإنما كان هناك على الدوام من هو قائم بها يقول في ذلك "ولا تضم أن الحكمة في هذه المدة القريبة، كانت لا غير، بل العالم ما خلا قط من الحكمة، وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات"[2] ومدار الاختلاف بين المتقدمين والمتأخرين، هو الألفاظ واختلاف عاداتهم بالتصريح بمكنونات الحكمة.

ويقسم الحكمة إلى مستويين، أولا حكمة ذوقية تصل للحقيقة عن طريق الذوق والكشف والأشراق، القائم على أنطولوجيا النور باعتباره الطريق الآمن على الحق اليقين، وثانيا حكمة استدلالية بحثية نظرية هذبها أرسطو وأتباعه المشائين، والذوق الكشفي أعلى من البحث النظري، ومع ذلك فحكمة الأشراف تجمع بين طريقي المعرفة كليهما.

ويقدم السهروردي نقدا للمنطق الأرسطي، مقدما بدائل ومحدثا تغييرات على جل ما أتى به، فقد بحث معظم القضايا المشائية في الكلام على الفيزياء والكسمولوجيا بحديثه على العناصر المادية والروحية والثابت هنا إلحاقها كلها بالنور " المعقول والمحسوس" يقول "فإذا فتشت لم تجد ما يؤثر في القريب والبعيد غير النور"[3]، كما يطرح تصورا مماثلا لنظرية الفيض عند أفلوطين، مستبدلا المصطلحات ليصف العقل الفعال بنور الأنوار والذي يقصد به هنا الله، يفيض على باقي الموجودات بنوره فتختلف درجاتهم بحسب النور الذي لديهم حتى يصل إلى الظلمة التي هي العدم.

تثير فلسفة الإشراق الموضوعات الأهم في الدين بل وتطرق مساحات أخرى، بتصورات مزجت بين ما هو إسلامي وما هو خارج عن الإسلام مما يعطيها بعدا كونيا عالميا كفلسفة دينية، تندرج ضمن ممكنات فلسفة الدين، فإشراقية السهروردي "قد طورت نزعة المحايثة في التصوف ما قبل النظري، بتوجهه نحو الاقتراب الذوقي النفسي من الله، وسارت بها حتى وحدة الوجود الفلسفية"[4] التي تجلت على أشدها عند ابن عربي.

[1] – السهروردي، مجموعة مؤلفات شيخ الإشراق، تحقيق هنري كوربان، طهران، ص128. هذا مرجع بالفارسية.

[2] – المرجع نفسه، ص139.

[3] – المرجع نفسه ، ص196.

[4] – سعدييف أرثر و سلوم توفيق، الفلسفة العربية الاسلامية، مرجع سابق، ص196.

د– التصوف الفلسفي (ابن عربي):

يعتمد التصوف طريق تحقير النفس والحط من قدرها، وهذا جوهر الزهد، لكن التطور النظري الذي طرأ على الفكر الصوفي، رفع من قدر الإنسان فبعد سلوك الطريق والترفع في الدرجات، يصبح محلا لحلول الله فيه متماهيا معه، وجعل من الإنسان أسمى تجليات الإله في الخلق، ويعبر عن ذلك فكرة الاتحاد والحلول، فما يطرأ على الصوفي من الوجد والوصل ما يقوده للفناء، وهو مصطلح صوفي يقصد به حالة الحب القصوى التي يصل إليها الصوفي فيصبح محلا لتجلي الإله، وقد تصدر منه كلمات منكرة في العرف الإسلامي من قبيل "أنا هو وهو أنا"، وتعرف بشطحات الصوفية، ومثال ذلك الحلاج وأبي يزيد البسطامي.

لكن العمق النظري الذي أضفاه ابن عربي على التصوف يعد ذروة الفلسفة الصوفية، بجعل الإنسان محور التجربة الصوفية ليصل للقول بوحدة الوجود والتجلي التام للخالق في المخلوقات، مؤسسا للنزعة الوجودية في التصوف، وسنبرز هنا أهم النظريات التي طورها ابن عربي واتباعه، والتي تتمتع بالأهمية من جهة فلسفة الدين.

ـ وحدة الوجود:

يرتكز ابن عربي واتباعه على القول بالوحدة "وحدة الوحدات" التي تحضر في كل شيء وتلف كل كثرة، وتجمع الكائنات كلها في كائن واحد، ففي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد وهذا الواحد هو جملة العالم، من جهة وكل موجود فيه من جهة أخرى:

فهو الكون كله وهو الواحد الذي
قام كوني بكونه ولذا قلت يغتذي[1]

وقد إنطلق ابن عربي وأتباعه من الوجوديين "في بنائهم لوحدة العلم من مذهب متكلمي الأشاعرة، في الجواهر والأعراض، فمن هذا المذهب كان يلزم أن الكون وحده في جوهره، لأن الجواهر الفردة التي يتألف منها، متماثلة فيما بينها أما الكثرة فتعود إلى الأعراض المختلفة التي لهذا الجوهر الواحد"[2] فالوجود عند أنصار وحدة الوجود ليس محمولا منطقيا ولا فكرة مجردة، فهو أكثر الحقائق وأجلاها، لأنه يظهر في كل الأشياء لكنه في نفس الوقت حقيقة خفية مجهولة، لا يمكن الوقوف عليها لعدم وجود نقيض لها، أو مشابه يعتمد عليه العقل للوصول إليها لذلك فهو عاجز عن ذلك، فالطريق الوحيد للوصول لهذه الحقيقة إنما طريق الكشف والذوق.

ويميز أنصار وحدة الوجود بين التوحيد الألوهي، الذي يعبر عن الإسلام الظاهر، وبين التوحيد الوجودي وهو توحيد الخواص وهو الإسلام الباطن، فالتوحيد الإلوهي يرتكز على قول "لا إله إلا الله" وهو نفي لتعدد

[1] – ابن عربي محي الدين، فصوص الحكمة، مرجع سابق، ص111.

[2] – سعدييف أرثر و سلوم توفيق، الفلسفة العربية الاسلامية، مرجع سابق 317.

الإلهة، وتثبت إله واحد، أما التوحيد الوجودي فينطلق من القول "لا وجود إلى الله" التي تنفي كثرة الموجودات وتثبت وجودا واحدا، وبهذا "يمضي ابن عربي ومدرسته بتوحيد الإله montheism إلى توحيد الوجود monoontism ومن هنا كانت تسميتهم التي عرفوا بها (الوجودية) وأهل الوحدة"[1] هذا الموقف الذي يتخذه ابن عربي أثار حفيظة علماء الدين الباقين، وكمثال على ذلك نجد ابن تيمية ينكر عليه القول أن "كل شيء بمعنى أي شيء هو الله" وبالتالي فهم يضفون صفة الألوهية على كل الموجودات، وعبارتهم المشهورة "الكل هو" دليل واضح على ذلك، وهذا مناقض لصري العقيدة الإسلامية، لكن يجب الانتباه هنا أنهم لم يقصدوا من أقوالهم تلك أن كل واحد من الأشياء هو الله، وإنما جملتها معا، يقول ابن عربي " لا كلية جمع بل حقيقة أحدية، تون عنها الكثرة"[2] وبالتالي لا يجب أن نعتقد أن الجزء أو الشيء وحده إله وعلى يصح هذا حلولية ويشرح ابن عربي قصده بالقول "لا يقال في يد الإنسان أو شيء من أعضائه أنها عين الإنسان ولا غير الإنسان، كذلك أعيان العالم لا يقال أنها عين الحق، ولا غير الحق، بل الوجود كله حق"[3]

ويتجلى الإله في الموجودات نتيجة للحب الإلهي، والذي يعتبره ابن عربي الباعث الحقيقي على الوجود، والحب الإلهي هو حب الإله لذاته، وهو يتجلى في شكلين: شوق الإله للعالم، الحق إلى الخلق، وشوق العالم إلى الإله أو هو الخلق للحق "إن حنين الحق إلى المخلوقات يتجلى أيضا في صورة نزوع الذات الإلهية للظهور على مسرح الوجود الملموس، لتعين في صور الموجودات اللامتناهية العدد، فالحب الإلهي هذا، مبدأ كوني هو سبب وجود العالم وأصله"[4]، الأمر الذي يدل عليه الحديث القدسي "كنت كنزا مخفيا لم أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق" وهو حديث يطعن فيه أهل الحديث[5]، لكن هذا الخلق ليس شيئا يحدث مرة واحدة فهو عملية مستمرة أبدية، تعرف في مصطلحات الصوفية (الخلق الجديد).

– الخلق الجديد:

ينكر ابن عربي تقدم الإله على المخلوقات كما هو الشأن في المنظومة المعرفية الإسلامية، ويذهب إلى القول بقدم العالم، ويتجاوز ذلك إلى القول بأبديته، فهو لا نهاية له ولا انقضاء، ويقول في ذلك: "إن عدم

---

[1] – المرجع نفسه، ص320.

[2] – ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، مرجع سابق، ص31.

[3] – المرجع نفسه، ج3، ص419.

[4] – سعدييف أرثر و سلوم توفيق، الفلسفة العربية الاسلامية، مرجع سابق،ص337

[5] – قال العجلوني :" وفي لفظ فتعرفت إليهم فبي عرفوني قال ابن تيمية ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف وتبعه الزركشي والحافظ ابن حجر في اللآلئ والسيوطي وغيرهم وقال القاري لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) أي ليعرفوني كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما والمشهور على الألسنة كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت خلقا فبي عرفوني وهو واقع كثيرا في كلام الصوفية واعتمدوه وبنوا عليه أصولا لهم" كشف الخفاء ص 173 / 2.

العالم لم يكن في وقت، ولكن الفهم والتخيل أن بين وجود الحق، ووجود الخلق امتدادا، وذلك راجع لما عهده في الحس من التقدم الزماني بين المحدثات وتأخره"[1]، فهو يرفض بشكل قاطع مذهب الخلق من العدم المحض، ومرد ذلك إلى اعتباره أن خلق الأشياء ليس إلا انتقال لها من حالة أنطولوجية إلى أخرى، من الوجود المعقول إلى الوجود المحسوس، من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

بل تم شيء فصار كونا وكان غيبا فصار عينا[2]

فالإله ليس له حرية الاختيار في الخلق، فالأشياء تخلق وفقا لمبدأ السببية الصارمة النابعة عن طبيعة الأشياء ذاتها، وهو ما يتنافى تماما مع مذهب التأليه الديني، فالخلق الجديد يعني من جهة أن الله يظهر نفسه في ما لا حصر له من الممكنات "أنه تنزل أنطولوجي للمطلق من حالة الأحدية والوجوب إلى حالة الكثرة والإمكان، لكن عملية التنزل الدائم، إذا نظر إليه من زاوية الممكن نفسه، فإنها تكون في الوقت ذاته ترقيا دائما له، وبهذا المعنى فإن كلا من الأشياء المفردة، إنما تكون "ترقية" الدائم للمطلق هو نفسه "تنزل هذا المطلق"[3]

ويستند ابن عربي على مذهب الخلق الجديد لتفسير الفناء والبقاء، فعنده يفقد هذان المفهومان نهائيا مدلولهما الأصلي، الذي يرتبط بالاتحاد السيكولوجي بالإله، ليكسب محتوى أنطولوجيا محضا، فالفناء والبقاء ينتسبان إلى كل شيء من الأشياء، فالخلق هو انتقال دائم للشيء من صورة إلى أخرى، مما يعني فناءه على الصورة القديمة، وبقائه في الصورة الجديدة، "فذهابه وعين الفناء عند التجلي، والبقاء لما يعطيه التجلي للآخر"[4]، إذا فالفناء والبقاء حالة الجوهر في كل لحظة زمنية.

.– التجليات:

يعبر التجلي[5] عن العملية اللازمانية، يكتسب معها المطلق صورا أكثر تعيينا وتحديدا، إنه الانتقال من الوحدة المعقولة إلى الكثرة المحسوسة، من المطلق المجهول إلى المطلق المعلوم "والتجلي عملية لا متناهية تولد ما لا حصر له من مراتب الموجودات، ومع ذلك يمكن رد هذه المراتب إلى عدة مستويات رئيسية، كلية"[6] فعند التجلي الوجودي (الفريق المقدس)، يخلق الإله العالم يظهر المطلق نفسه في صور مختلفة للموجودات المحسوسة، إنه عملية الانتقال الأنطولوجي بالأعيان الثابتة بالأشياء الممكنة الموجودة بالقوة أي حالة الوجود المتحقق بالفعل.

[1] – ابن عربي، إنشاء الدوائر، مرجع سابق، ص:16.

[2] – ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، مرجع سابق، ص:402.

[3] – سعدييف أرثر و سلوم توفيق، الفلسفة العربية الاسلامية، مرجع سابق،ص329.

[4] – ابن عربي، فصوص الحكم، مرجع سابق، ص126.

[5] – ويطلق عليه آيفا التعيين والتنزيل، والفيض وغيرها.

[6] – سعدييف أرثر و سلوم توفيق، الفلسفة العربية الاسلامية، مرجع سابق،ص332.

– الإنسان الكامل:

يعد مصطلح "الإنسان الكامل" غريبا في المنظومة المعرفية الإسلامية، وكان ابن عربي هو أول من تكلم عليه، ولا يقصد به هنا الكمال الأخلاقية أو الفضلية والسمو، وإنما يتضمن مدلولات أنطولوجية وابستمولوجية " ونظرية الإنسان الكامل هي في الحقيقة نظرية في الكلمة "Cogos"، ويمكن التمييز فيها بين ثلاثة جوانب رئيسية: أنطولوجي، كسمولوجي (كوني)، عرفاني."[1]

فالإنسان الكامل على الصعيد الأنطولوجي، يبدأ من كون الحقيقة الكلية هي إعادة المعقول والموضوع غير المفصل للعلم ولمعرفة الذات المطلق، وهي الظهور الأول له، فتتطابق من هذه الناحية مع العقل الأول، ولكن "الكمال في الإنسان الكامل بالفعل، وهو في العقل الأول بالقوة"[2]، والفرق هنا بين حالة الإمكان للإنسان الكامل، وبين تجسدها الفعلي في صورة الكون.[3]

أما على الصعيد الكسمولوجي (الكوني)، فهو العالم بما فيه الإنسان، والعالم كتجسيد للإنسان الكامل، للحقيقة الكلية، كامل، بديع ليس في الامكان أبدع منه، وهو عبارة على سيرورة للوصول اتمام كما له في الجنس البشري، والإنسان أكمل الكائنات لأنه خلق على صورة الإله، وبذلك يكون الإنسان "عالما صغيرا" والعالم "إنسانا كبيرا"[4] ففي الإنسان تصل الطبيعة إلى وعي ذاتها، ففيه وده يدرك المطلق نفسه، يقول ابن عربي "لما شاء الحق سبحانه: من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها إحصاء، أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت: أن يرى عينه، في الكون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفا بالوجود، ويظهر به سره إليه: فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كمرآة، فإن يظهر له نفسه في صورة عطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود، هذا المحل ولا تجليه له، وقد كان الحق سبحانه أود العالم كله وجود شبح مسوي لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوه ...، فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة"[5]

– الأعيان الثابتة:

وردت نظرية الأعيان الثابتة في النسق الفلسفي الذي يمثله ابن عربي، كتطوير لمذهب المعتزلة في "المعدوم"، فيميز بين نوعين من كينونة الأشياء، الكينونة المعقولة أو الثبوت، والكينونة المحسوسة أو الوجود،

[1] – مرجع نفسه، ص: 336.

[2] – الفتوحات المكية، ج3، مرجع سابق، ص438.

[3] – سعدييف أرثر و سلوم توفيق، المرجع السابق، ص338.

[4] – الفتوحات المكية، ج2، ص ص، 68، 124، 150.

[5] – ابن عربي محي الدين، فصوص الحكمة، مرجع سابق، ص ص،48-49.

فلكل شيء في العالم الميتافيزيقي نظيرا يوازيه في العالم الفيزيائي، هو "عينه" التي تكتسي حلة الوجود، فتغدو ذلك الشيء.

فابن عربي يحاول بنظرية الأعيان الثابتة حل مشكلة الخلق الإلهي للعالم، وكما تقدم فهو يرفض فكرة الخلق من العدم (اللاشيء) أو العدم المحض "فالفكر يقول في بدء الخلق ما ثمة شيء، ثم ظهر شيء لا من شيء، الشرح يقول وهو القول الحق: بل ثمة شيء فصار كونا، وكان غيرا فصار عينا"[1]، فالله لم يخلق الأشياء من عدم، وإنما أبرزها من وجود علمي إلى وجود عيني حلى حد تعبير ابن عربي[2]، ويستشهد بقوله تعالى: { قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا } (سورة مريم 8 – 9)، فيفسرها على أن المقصود هنا ليس نفي الشيئية العامة، وإنما هي نفي شيئية الوجود ولا شيئية الثبوت[3]، وهو ليس إلا انتقال الشيء من حالة وجودية إلى حالة أخرى، ويعضد ذلك بقوله تعالى: { إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ } (سورة يس 82)، فالشيء هنا لديه كينونة حال عدمه وقبل خلقه، وإلا كيف يمكن لله مخاطبته بـ: كن.

ويخلص ابن عربي إلى أن أعطى للأعيان الثابتة استقلالية عن الإله مما يجرده من باقي صفاته التي ثبت له في المنظومة المعرفية الإسلامية، فدور الإله في عملية الخلق، أي انتقال الأشياء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ينحصر فقط في كلمة كن، فالأشياء نفسها تتمتع بقدرة بانية داخلية للظهور إلى العالم المحسوس "فلولا أنه أي الشيء من قوته التكوين من نفسه، عند هذا القول ما تكون، فما أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلا نفسه، فأثبت الحق تعالى أن التكوين للشيء نفسه، إلا للحق والذي للحق فيه (هو)، أمرة خاصة".[4]

فهذه المواقف دفعت ابن عربي للقول بالحتمية الصارمة، النابعة عن طبيعة الأعيان الثابتة، لا تجعل مجالا لأي تدخل في الكون وأحداثه، حتى من قبل إله نفسه فكيف ببني البشر، فيستحيل رفع الأسباب والتأثير فيها وإن كان يعترف نسبيا بإمكان خرق العادات من قبل الرسل (المعجزات)، وأيضا الأولياء لامتلاكهم قوة غير عادية هي الهمة، لكن في النهاية لا يكن لهم التأثير في النتائج لأنه لن يظهر الشيء في الوجود إلا ما كان عليه في الثبوت، أي إلا ما اقتضته عينه الثابتة ويتشهد في ذلك ابن عربي عدم استطاعة النبي صلى الله عليه وسلم هداية عمه أبا طالب.[5]

[1] – ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، مرجع سابق، ص 402.

[2] – الجيلي عبد الكريم، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، هيئة قصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2012، ص49.

[3] – ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، مرجع سابق، ص56.

[4] – ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، مرجع سابق، ص ص 82-83.

[5] – سعدييف أرثر و سلوم توفيق، المرجع السابق، ص348.

يستعين ابن عربي في نظريته في الأعيان الثابتة لحل واحدة من أكبر المشكلات اللاهوتية في فلسفة الدين بشكل عام، مشكلة القضاء والقدر والعلاقة بينهما فهو يرى أن القضاء هو "حكم الله في الأشياء على حد علمه بها وفيها"، أي علمه بطبيعة أعيانها الثابتة، وأن القدر هو توقيت الأشياء أي تحديد زمن ظهورها على مسرح الوجود الخارجي، وما هي عليه من التعيينات والكيفيات المحسوسة، والقضاء والقدر لا يؤثر على شيء من الخارج وإنما يتوافق مع طبيعته الداخلية، يقول ابن عربي فالعارف يعلم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها، ويعلم أن الحق لا يعيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به وهو ما كان عليه ثبوته".[1]

وعليه فكل الأحداث الجارية هي حتمية لا مفر منها، وهذه الحتمية تتجاوز معنى الجبرية التي تعلق هذه الحتمية بالمشيئة إلهية، إلا أنها نابعة عن حقيقة الأشياء من عينها الثابتة "فما كانت به في ثبوتك ظهرت به وجودك" وذلك هو (سر القدر) كما يسميه ابن عربي والذي يقارن عادة بـ (الانسجام الأزلي) عند ليبنيتز.

يلزم القول في القضاء والقدر القول أيضا في مشكلة الحرية والعلاقة بين الإرادة البشرية والمشيئة الربانية، وهي مشكلة كلاسيكية ليست في الإسلام وحده، لكن في جل الديانات، وهنا يعالج ابن عربي الحرية وفقا لنسقه العام الذي أشرنا إليه، في كون الإنسان مجبور على كل أفعاله وليس له الخيرة من أمره، وهذه الحتمية تنبع من داخل الإنسان ذاته، بمعنى غياب الإكراه الخارجي، وهذه الحرية يتم التوصل لها عبر العرفان الباطني، فالعارف أو الإنسان الكامل، عند انكشاف سر القدر له، يعرف حينها أنه يتصرف وفق ماهيته الذاتية ودون إكراه من أحد ما "فإذا وقف الممكن مع عينه كان حرا لا عبودية فيه"[2].

وإذا وصل العرف إلى تمام الحرية أصبح في انسجام تام مع الكون، كما ورد في الحديث القدسي أن الله تعالى قال : [من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته: كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته][3] فعند الوصول للمحبة الحقيقية لله يتماه الإنسان مع ربه فتتحقق له الحرية.

لكن هذه الحتمية تقودنا دون شك لموضوع المسؤولية، فإذا كان الإنسان مجبورا على أفعاله، كيف أمكن محاسبته، يجيب ابن عربي على ذلك بالتأكيد دوما أن عينه الثابتة، هي ما تملي تصرفات الإنسان سواء خيرا أم شر إذا فهي من داخله وبالتالي لا تفرض عليه من الخارج، فهي كامنة في حقيقته وسوف يجازى على أفعاله في

[1] – ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، مرجع سابق، ص 132.

[2] – ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، مرجع سابق، ص227.

[3] – الراوي: أبو هريرة، المحدث :البخاري –المصدر :صحيح البخاري ،الرقم: 6502

الآخرة" فما أعطاه الخير سواه، ولا أعطاه ضد الخير غيره، بل هو منعم ذاته ومعذبها، فلا يذمن إلى نفسه، ولا يحمدن إلى نفسه"[1]، وهذه المسؤولية لا تكون إلى أمام الله عز وجل وليس أمام البشر.

يطور ابن عربي نظرية الأعيان الثابتة، ليفرق بين الأوامر إلهية إلى أمر تكويني وأمر تكليفي، أما الأول فهو صادر عن العين الثابتة، أما التكليفي فهو متعلق بالشرائع، فقد يطاع ويعصى على عكس الأول، فمن يعص الأمر التكليفي كمخالفته للشريعة، إنما عصى طاعة لأمر تكويني، يرجع لعينه الثابتة، وعليه ما يوصف أنه معصية يوصف من جهة أخرى أنه طاعة، وبهذا يوسع ابن عربي دائرة الرحمة الإلهية لتشمل كل المعتقدات، فهم لا يخلدون في النار بل يذهب ابن عربي ومن تبعه إلى نفي الصفة الحسية للجنة والنار، فهما عنده مجرد رمزين يدلان على حالة القرب من المحبوب الأعلى أو البعد عنه، معرفة الحق أو الجهل به[2].

ويتقدم أكثر هذا النسق ليصل للقول بوحدة الأديان، فعنده أن (آلهة المعتقدات) التي تعبدها الناس من مختلف الديانات، ما هم إلا مظاهر مختلفة لعين ثابتة واحدة لـ(الإله المطلق) لذلك فالعارف لا يتقيد بمعتقد مخصوص ويكفر بما سواه، وإنما يدرك الله في صورة كل معتقد، ويستند إلى قوله تعالى { وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ } (سورة الإسراء 23)، مؤولا لها أن حكم الله وتقديره بأن المعبودات كلها واحدة وهي نفسه[3].

وكخلاصة لكي نجيب عن سؤال هل هناك ما يمكن أن نعتبره فلسفة دين في التصوف؟ وجب أن ننظر لمدى التطابق الحاصل بين المجالين، أولا من حيث المنهج وثانيا من حيث الموضوع، أما المنهج فيمكننا الجزم بالتناقض التام بين الفلسفة والتصوف، فطريق الوصول للحقيقة عن طريق العقل التي تسلكها الفلسفة تعتبر ابتعادا عن طريق الحق عند المتصوفة والذي يرى أن لا سبيل للوصول إليه إلا الطريق الروحي الوجداني، فالمعتمد على المحاكمات العقلية الصرفة سيعتبر المعرفة التي يقدمها الصوفي مجرد هلوسة، هذا ما ينقلنا لإشكالية أخرى يمكن لها أن تربط بين فلسفة الدين والتصوف، والمتمثلة فيما إذا كانت "التجربة الصوفية، كالتجربة الحسية، تشير إلى حقيقة موضوعية أم أنها مجرد ظاهرة سيكلوجية ذاتية"[4]، وبهذا يصبح منهج التصوف موضوعا لفلسفة الدين، وعلى نفس المنوال نجد أن كل الموضوعات التي يطرحها التصوف، هي مادة تشتغل عليها فلسفة الدين، كطبيعة التجربة والمعرفة الدينية، ومسألة التأويل واللغة، وعلاقة التصوف بالمنطق، وحدة الوجود، الأخلاق، الخلود وغيرها.

[1] – ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، مرجع سابق، ص96.

[2] – سعدييف أرثر و سلوم توفيق، الفلسفة العربية الاسلامية، مرجع سابق، ص352.

[3] – ابن عربي محي الدين، المرجع السابق، ص192.

[4] – ستيس ولتر، التصوف والفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص28.

3. الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية:

تنسب الفلسفة في التاريخ الإسلامي عادة إلى جملة من المفكرين الذين اعتنوا بترجمة وتصنيف علوم الحكمة اليونانية، كالكندي والرازي وغيرهم من المتقدمين لكن هؤلاء الطبقة من العلماء، لم تكن تترجم الفلسفة اليونانية دون التأثر بها والتأثير فيها، فمع أمانة النقل كان الشرح والتحليل والنقد، مما جعل الساحة الفكرية والثقافية في الحواضر الإسلامية نشطة مبدعة ومنتجة لطيف جديد من الفلسفة عرفت بـ "الفلسفة الإسلامية"، في وقت كان يعيش فيه العالم الغربي عصور الظلام، فالانتشار الواضح للمذاهب والآراء الفلسفية آن ذاك كإخوان الصفا، وفرقة الإسماعلية والمدرسة المشائية الشرقية (نسبة إلى المدرسة المشائية التي أسسها أرسطوا المعلم الأول)، على يد الفارابي الملقب بالمعلم الثاني وابن سينا وفيما بعد ابن رشد في الأندلس.

واللافت هنا حالة الجدل التي ترافقت مع الفلسفة الإسلامية لإثارتها عدة موضوعات كانت ذات ارتباط وثيق بالدين، مما جعل علماء الدين يناقشون الآراء الفلسفية فيردون عليها كالغزالي وابن تيمية، فكان ذلك مساهمة فلسفية قيمة كان دوما المحرك الأساسي لملكة التفلسف عند المسلمين، وهذا ما يجعل البحث عن فلسفة الدين في الفلسفة الإسلامية مسألة مشروعة وحيوية في بحثنا هذا لارتباط الموروث الفلسفي القديم بالحديث، ونظرا للاتساع حقل هذا المطلب إذ لا يمكننا مسح كل الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية لتمييز فلسفة الدين، فإننا سنكتفي بأبي نصر الفارابي وأبو الوليد بن رشد كنموذجين من المشائية المشرقية باعتبارها طبعة الفلسفة الإسلامية بشكل عام، فهل يمكن فصل فلسفة الدين عن الفلسفة الدينية عند كلا الفيلسوفين؟ أم أنهما لم يخرجا من حدود التفلسف من أجل الإسلام بحيث لم يستطيعا مفارقته؟

أ– الدين في فلسفة ابو نصر الفارابي:

يعتبر الكثيرون فلسفة الفارابي[1] فسلفة إنسانية بالدرجة الأولى، وقد اهتم بموضوع الدين اهتماما بالغا إذ نجد كتاب الملة وكتاب الحروف مثلا يتعرض فيهما الفارابي بشكل أساسي لمسألة الدين وفي بقية كتبه كإشارات فقط "إن ما ورد في التحصيل حول الملة ينحصر في الإشارة إلى علاقتها بالفلسفة دون أن يكون تحديدا مباشرا لها، ولذلك ضل تناولها إسميا أكثر من أن يكون نظريا، أما كتاب الملة فإنه يتصدى لهذه المسألة رأسا، فيحددها في ذاتها وفي علاقاتها بالدين وبالفلسفة وفي أصلها وفي مقصدها"[2]، ونظرا للمنظومة المفاهيمية

[1] – أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، الذي لقب بالمعلم الثاني، ولد في مدينة فاراب ببلاد ما وراء النهر، وذلك في أسرة قائد في الجيش، تلقى علومه في حران ثم بغداد، وفي عام 942م وصل إلى حلب، واتصل بأميرها سيف الدولة الحمداني، وحظي برعايته، وقد قضى سنيه الاخيرة في حلب ودمشق، ووافته المنية سنة 950م. راجع الشهرستاني، الملل والنحل،ج3، مرجع سابق، ص 523.

[2] – مصباح صالح، مسألة الملة عند الفرابي، ضمن كتاب دراسات حول الفرابي، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، صفاقس 1995.

التي يستخدمها الفارابي وصياغته لعدة مصطلحات فلسفية خاصة به، فإن مصطلح الأمة ذو مدلول ديني يستخدم الفارابي في معالجة موضوع الدين، فما هي دلالة هذا المصطلح.

– الدين كموضوع في فلسفة الفارابي:

يخرج الفارابي من دائرة الإسلام ليبحث في موضوع الدين كظاهرة عامة إذ "ينطلق في تفسيره لمحددات حدوث الملة من فرضية أساسية مضمونها أنه بعد اكتمال العلوم النظرية والعملية تأتي مرحلة وضع النواميس، والحاجة إلى وضع هذه الأخيرة هي التي أدت إلى حدوث الملة"[1]، فهو يبتعد عن الفرضية الوحييانية للدين أعني النموذج الذي يتضمن رسولا ووحيا وإلها، ليصف الملة على أنها تصور للحياة يرسمه رئيس مجموعة ما كبرت أو صغرت.

يهدف به إلى إيصالهم للسعادة القصوى، يقول الفارابي "الملة هي أراء وأفعال مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأول، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضا له فيهم أو بهم محدودا. والجمع ربما كان عشيرة وربما كان مدينة أو صقعا، وربما كان أمة عظيمة، وربما كانت أمم كثيرة، والرئيس الأول إن كان فاضلا وكانت رئاسته فاضلة في الحقيقة، فإنه إنما يلتمس بها يرسم من ذلك أن ينال هو وكل من تحت رئاسته السعادة القصوى التي هي في الحقيقة سعادة، وتكون تلك الملة فاضلة"[2]، إذا فالملة في نظر الفارابي هي التجلي الاجتماعي للقيم التي يحددها الرئيس الأول.

وهو هنا لا ينفي وجود الإله وإنما ينظر لأثر الدين في الواقع من حيث هو جملة تشريعات يضعها الرئيس الأول والذي يحتمل أن يكون نبيا مثلا يوحى إليه، لأن النبي هو الذي يقدم تلك التوجيهات والتشريعات على وجه الحقيقة وإن كانت تأتيه وحيا، كما أنه ليس من الضرورة أن يكون الرئيس الأول نبيا، فقد يكون فيلسوفا يلهمه عقله أن يضع نموذجا للأفعال المطلوبة من الذين ينتمون للجماعة التي يرأسها، يريد بهم من خلالها الوصول إلى السعادة القصوى التي ليست سوى الفضيلة.

وباعتماد الفارابي على نموج الرئيس الاول الفاضل الذي لابد أن يكون فيلسوفا، فإنه لا يخرج عن أراء افلطون في كتابه الجمهورية، لكن التسوية بين الرؤساء كمؤسسين للديانة يطرح مشكلة النبوة، فما الذي يجعل النبي الموحى إليه متميزا على غيره من الناس، هنا يجعل الفارابي القدرة على الوصول إلى الفضيلة المطلقة هي العامل الحاسم، فبقدر ما يكون الرئيس فاضلا كانت شريعته فاضلة، وليس هناك من هو أفضل من النبي، لاستمداد آرائه من الله. "فإن الرئيس الأول الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله إليه، وإنما يقدر الأفعال والآراء التي في الملة الفاضلة بالوحي، وذلك بأحد الوجهين أو بكليهما: أحدهما أن توحى اليه هذه كلها مقدرة، والثاني أن يقدرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحي والموحي تعالى حتى تكشفت له

[1] – آيت حموا محمد، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، دار التنوير، بيروت، 2011، ص30.

[2] – الفارابي أبو نصر، كتاب الملة ونصوص أخرى، دار المشرق، بيروت،ط2، 1991،ص43.

بها الشرائط التي بها يقدر الآراء والأفعال الفاضلة، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني، وقد تبين في العلم النظري كيف يكون وحي الله تعالى إلى الإنسان الذي يوحى إليه وكيف تحصل في الإنسان القوة عن الوحي والموحي"[1]، فسداد رأي الرئيس النبي مصدره الوحي، ويبدي الفارابي هنا رأيه في جعله للنبوة مرتبة عقلية عليا، ويستدل على ذلك بالعلم النظري الذي يحصل في ذهن العالم كنوع من الوحي الإلهي.

يقوم الفارابي في تحليله لمفهوم الأمة بالتوحيد بين معاني الملة والدين والشريعة تارة ويفرق بينها تارة أخرى، والتفصيل فيه يظهر عمق التفكيك الفلسفي عنده إذ يقول:" الملة والدين يكادان أن يكونا إسمين مترادفين وكذلك الشريعة والسنة، فإن هذين إنما يدلان ويقعان عند الأكثر على الأفعال المقدرة من جزئي الملة، وقد يمكن أن تسمى الآراء المقدرة أيضا شريعة، فيكون الشريعة والملة والدين أسماء مترادفة، فإن الملة تلتأم من جزأين: من تحديد أراء وتقدير أفعال، فالضرب الأول من الآراء المحدودة في الملة ضربان: إما رأي عبر عنه باسمه الخاص به الذي جرت العادة بأن يكون دالا على ذاته، وإما رأي عبر عنه باسم مثاله المحاكي له. فالآراء المقدرة التي في الملة الفاضلة إم حق وإما مثال الحق، والحق بالجملة ما تيقن به الإنسان إما بنفسه بعلم أول وإما ببرهان. وكل ملة لم يكن الضرب الاول من الآراء التي فيها يشمل على ما يمكن أن يتيقن به الانسان لا من ذاته ولا ببرهان ولا كان فيه مثال لشيء يمكن أن يتيقن به بأحد هذين الوجهين، فتلك ملة ضلالة"[2]إذا فالدين ينبع من الآراء المقدرة التي تصدر عن الرئيس الأول، ولا يكون الدين فاضلا حتى تكون تلك الآراء حق في ذاتها أو مثال للحق، فيصبح الوحي هنا هو القدرة على تقدير الحق.

ولا يقصر الفارابي مهمة التشريع على الرئيس الأول، بل يجب أن تنتقل لمن يخلفه ليكملها بهذا يفتح الفارابي باب الاجتهاد بعد الأنبياء لخلفاء يتمتعون بصفات قريبة من صفاتهم، "والرئيس الأول قد يلحقه ويعرض له أن يقدر الأفعال كلها ويستوفيها، فيقدر أكثرها. وقد يلحقه في بعض ما يقدره أن لا يستوفي شرائطها كلها، بل يمكن أن تبقى أفعال كثيرة مما سبيلها أن تقدر، فلا يقدرها لأسباب تعرض (...) فإذا خلفه بعد وفاته من هو مثله في جميع الأحوال، كان الذي يخلفه هو الذي يقدر ما لم يقدره الأول. وليس هذا فقط، بل وله أيضا أن يغير كثيرا مما شرعه الأول، فيقدره غير ذلك التقدير إذا علم أن ذلك هو الأصلح في زمانه، لا لأن الأول أخطأ، لكن الأول قدره بما هو الأصل في زمانه، "[3] ولم يحدد الفارابي هنا إذا كان يمكن للرئيس الثاني أن يغير من أصول الاعتقاد، وإلا فهو يدعوا إلى تغيير الدين بالكلية وبالتالي سينسج كل خليفة دينا جديدا، والجواب عن هذا هو أن الفارابي كان قد اشترط أن يكون الرئيس بشكل عام موافق للحق، والحق

[1] – الفرابي أبو نصر، كتاب الملة ونصوص اخرى، مرجع سابق، ص44.

[2] – المرجع نفسه، ص46.

[3] – الفارابي أبو نصر، كتاب الملة ونصوص أخرى، مرجع سابق، ص47– 49.

واحد وليس متعدد، إذا فالرئيس الجديد لن يخرج عن الحق وإنما سيكمل عمل الاول بإيجاد الحلول للمسائل المستجدة، وهو عين موضوع الفقه في الشرائع والقوانين، و علم الكلام في العقيدة.

– علاقة الفلسفة بالدين عند الفارابي:

البيئة التي عاش فيها الفارابي فرضت عليه إسقاط البعد العملي للفلسفة اليونانية على البعد الديني عند المسلمين، فأنتج تبعا لهذا نسقا فلسفيا جديدا معلنا معه ولادة الفلسفة الإسلامية، هذا ما جعله يقدم تصورات مختلفة عن الدين والمواضيع المتفرعة عنه، فالفارابي "لا يكتفي بأن يحدد وضع الملة من جهة محتواها، ومن جهة أصلها، ومن جهة مقصدها، بل يتعد ذلك إلى نقدها، وذلك عن طريق توزيع مضامينها، وعن طريق التركيز على تاريخيتها وأخيرا بإلحاح على توازيها مع الفلسفة وإن كان يتجه ضمنا إلى تعويضها بالفلسفة"[1]، فهو يغادر الدين ليتفلسف فيه، ليجعله موضوعا قابلا للنظر العقلي وهذا أحد أهم خصائص فلسفة الدين، لكنها ليست مفارقة بمعنى المقاطعة بل سعى الفارابي لتأسيس فلسفة تبحث عن الحق الذي هو موجود سلفا في الملة، فالإسلام دين يتوجه للإنسان من حيث هو إنسان فيتجاوز حدود العرق واللون واللغة والجنس، وهو ما يتوافق مع مركزية الإنسان في فلسفة الفارابي.

ينبأ الربط الواضح بين الديني والسياسي عند الفارابي، تمثّله لتحقق الأفكار في الواقع أعني تجسدها التاريخي، وهذا راجع لتماهي الفارابي مع واقعه وقناعته بضرورة تأثير الفلسفة في الجانب العملي، فمفهوم الفلسفة عنده يتمثل في" محاربة الأسطورة وإدراك أو تفهم الواقع الجديد والإحاطة بأبعاده المختلفة. فحاول الفارابي أن يفهم الظاهرة الدينية المدنية باعتبارها مدينة عالمية، مع التركيز على أهمية الرأي والعقيدة باعتبارها وسيلة للنظر في وحدة الفكر في الله، لأن العقيدة مؤثرة في المجتمع والناس، طبعا مع استحضار الفرق الكائن بين المدينة العربية والمدينة اليونانية التي لم تكن تضم إلى المواطنين الأحرار والعبيد الذين يخدمونهم، ومحاطة بجدار عرقي يبقى خارجها البرابرة"[2]، فالإنسان في الحاضرة اليونانية خاص ومحدود، أما في الحاضرة الإسلامية فالخطاب عام لكل البشر فهو موجه للإنسان من حيث هو إنسان، وبالتالي انعكست وحدانية الله على وحدة الإنسان ووحدة الخليقة، فتغير بذلك العالم من متعدد إلى عالم واحد.

وقد طبعت فلسفة الفارابي كل الفلسفة الإسلامية فيما بعد بل يمكن القول أنها غيرت كل الفلسفة، بجعلها تتمحور حول الإنسان كإنسان دون تمييز فابن رشد مثلا "كان حينما يمارس الفلسفة، لا يوجه خطابه إلى هذه الملة أو تلك، وإلى هذا الزمان أو ذاك، بل كان يوجه خطابه للإنسان بما هو إنسان بغض النظر عن الزمان والمكان، لأن الفلسفة كسائر الصنائع النظرية الأخرى، كانت في نظره مرتبطة جوهر الوجود الإنساني لا بهذا الجنس أو ذاك، من جهة، وكانت علما برهانيا يتعالى عن الأعراض التاريخية الخاصة بهذه الجماعة البشرية

[1] – مصباح صالح، مسألة الملة عند الفارابي، ضمن كتاب دراسات حول الفارابي، مرجع سابق، ص194.

[2] – آيت حموا محمد، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، مرجع سابق، ص54.

أو تلك، من جهة أخرى"[1]، ويتجه الفارابي نحو الإنسان كفهم للواقع الجديد مع إدراك لدور الفلسفة فيه، بعيدا عن التنظير الفج والمتجاوز للواقع فلا يمكن أن تستمر الفلسفة إلا إذا اهتم الفيلسوف بعلاقتها بالمجتمع خاصة مع تكونه في حالة جديدة، فليست الفلسفة اليونانية صالحة بالضرورة لكل مجتمعات بل إن اسقاطها على الواقع وتفاعله معها ينشأ فلسفة جديدة، وهذا أمرا حيويا للفيلسوف والمجتمع معا.

ولمزيد فهم لفلسفة الفارابي في الدين نشير إلى مفهوم ومنزلة الفلسفة عند الفارابي، وإننا هنا لا نزعم الإحاطة بهذا المفهوم عند الفارابي لتعدد المفاهيم بتعدد المناسبات التي يسوق خلالها الفيلسوف كلامه، وإنما نكتفي بالإشارة لقوله:" الحكمة علم الأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب، وذلك أن نتيقن بوجودها ونعلم ما هي وكيف هي وأنها وإن كانت كثيرة فغنها ترتقي على ترتيب إلى موجود واحد هو السبب في وجود تلك الأشياء البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة، وإن ذلك الواحدة هو الأول بالحقيقة"[2]، ويضيف في موضع آخر "والحكمة هي أفضل علم لأفضل الموجودات (...) فالحكمة إذن هي التي توقف على الشيء الذي هو السعادة في الحقيقة"[3]، والحقيقة موجودة في الملة فلابد أن تقود الفلسفة إلى الدين وبالتالي تنتفي حالة الصراع بين الحكمة والدين، في محاولة من الفارابي لتأسيس مصداقية الفلسفة من جديد.

وبتوحيد الفارابي للحقيقة تصبح الفلسفة والشريعة طريقتين لتقديم تلك الحقيقة، وهو يقدم الطريق الفلسفي على طريقة الملة، لأن هذه الأخيرة تقدم نظرة تخييلية تقوم على أساس الرأي لا العقل، أما الفلسفة فطريقتها البرهان المعتمد على العقل لا الخيال أي أنها تنظر بعقلانية للعالم يقول الفارابي في هذا الصدد: "الملة إذا جعلت إنسانية فهي متأخرة بالزمان عن الفلسفة. وبالجملة، إذا كانت إنما يلتمس بها تعليم الجمهور الأشياء النظرية والعملية التي استنبطت في الفلسفة بالوجوه التي تأتي لهم فهم ذلك، بإقناع أو تخييل أو بهما جميعا. وصناعة الكلام والفقه متأخرتان بالزمان عنها وتابعتان لها، فإن كانت الملة تابعة لفلسفة قديمة مظنونة أو مموهة كان الكلام والفقه التابعان لها بحسب ذلك (...) والملة متأخرة عن الفلسفة، وأن القوة الجدلية والسوفسطائية تتقدمان الفلسفة، والفلسفة الجدلية والفلسفة السوفسطائية تتقدمان الفلسفة البرهانية. فالفلسفة بالجملة تتقدم الملة على مثال ما يتقدم بالزمان المستعمل الآلات. والجدلية والسوفسطائية تتقدمان الفلسفة

[1] – المصباحي محمد، تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الاسلامية، دار المغرب الاسلامي، ط1، 1995، ص67.

[2] – الفارابي أبو نصر، فصول منتزعة، دار المشرق، بيروت، ط3، 1993، ص53.

[3] – المرجع نفسه، ص ص 61-62.

على مثال تقدم غذاء الشجرة للثمر، أو على مثال ما تتقدم زهرة الشجرة الثمرة. والملة تتقدم الكلام والفقه على مثال ما يتقدم الرئيس المستعمل للخادم والمستعمل للآلة للآلة"[1].

يفصل الفارابي في النص السابق بين الفلسفة والملة بفاصل زمني بحكم تقدم الفلسفة على الدين أو الملة، باعتبار أن الفلسفة كمرحلة كانت تقدم الحقيقة بمنهج عقلي برهاني تطور بشكل طبيعي من الجدل السفسطة، وإذا كان الممثل للدين في الجانب العقلي هما علم الكلام والفقه فإنهما يقعان في مرتبة أقل بالنسبة للفلسفة من حيث المنهج فالفارابي يري أن استخدام الملة للخيلات يحيل علم الكلام والفقه إلى مثالات الحق لا الحق نفسه، فيعتبر المتكلم والفقيه أن تلك المثلات هي الحقيقة، وذلك مرده أن الملة موجهة للعامة أم الفلسفة فهي موجهة للخاصة.

هذا ما يخلق حالة جدلية عن المنهج الذي اعتمده الفارابي في التوفيق بين الحقيقة التي يقدمها الفيلسوف ونظيرتها التي يقدمها النبي، التي صرح الفارابي أنه يعتبرهما واحدة، يقول في ذلك الجابري: "لا بد إذن من البحث عن المبدأ المعرفي الذي يؤسس كلا من الدين والفلسفة. ولما كان مصدر المعرفة الفلسفية هو العقل ومصدر المعرفة الدينية هو الوحي، فيجب البحث عن مبدأ العلاقة بين العقل والوحي، أعني النظر في المصدر الذي يأخذ منه كل من الفيلسوف والنبي، فإذا ثبت أن ما يأخذه النبي مثالات لما يأخذه الفيلسوف، فقد تم البرهان الإبستيمولوجي على أن ما في الملة هو فعلا مثالات لما في الفلسفة. هذه البرهنة الإبستيمولوجية على وحدة الفلسفة والملة من حيث أن ما في هذه مثالات ومحكيات لما في تلك، تقع في قلب المنظومة الفلسفية الفارابية"[2].

من خلال ما سبق تتبين مركزية الدين في فكر الفارابي، والأهمية القصوى التي أولاها لمعالجة موضوعاته انطلاقا من الفلسفة، التي لم تكن إلا فلسفة يونانية، لتتطور من خلال تلك المحاكات مع الدين وأثره في الإنسان والمجتمع، ليستحدث فلسفته الخاصة وإن كان طبعها التردد في الافصاح عن آرائه بشكل صريح لعدم قدرة المجتمع الإسلامي على تقبلها لكن إجمالا تميزت فلسفته وثلة من الفلاسفة المتقدمين مثله كالكندي وابن سينا، بصراحة أكثر في استخدام العقل والانتصار له، أكثر من علم الكلام الذي لجأ أكثر للمناهج الفلسفية فيما بعد .

ب– أبو الوليد ابن رشد وفلسفة الدين :

يعتبر ابن رشد رائد العقلانية في الفلسفة الإسلامية، ويعتبره فريق آخر أنه لم يتجاوز صفة الشارح لأرسطو، وبين هذين الرأيين تتأرجح مرتبة ابن رشد الفلسفية، فالمرحلة الزمنية التي عايشها ابن رشد تميزت

[1] – الفارابي أبو نصر، كتاب الحروف، تحق: جعفر آل ياسين، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990،

[2] – الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي: دراسة نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، ط3، ص425.

بغلبة الفقهاء والمتكلمين على الفلاسفة مع ممارسة الاقصاء للعلوم الفلسفية في الفضاء الفكري، نتيجة لعدة أسباب أهمها تراجع النزعة العقلية أمام النزعة النقلية بعد الهجوم الذي شنه الفقهاء على الفلسفة على رأسهم الغزالي[1] بتأليفه لكتاب تهافت الفلاسفة الذي خلص فيه إلى تكفير الفلاسفة وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا في بعض المسائل في الإلهيات، هذا ما دفع بابن رشد لمحاولة إعادة الاعتبار للفلسفة بإرجاعها لأصولها اليونانية، منطلقا من أطروحة أن الفلسفة التي أنتجها الفارابي وابن سينا في أغلبها، ابتعدت عن المنهج البرهاني واتجهت نحو السفسطة والجدل بغرض الدفاع عن آراء كلامية، مما جعل الغزالي يخلط بين الفلسفة اليونانية خاصة الأرسطية، وآراء الفارابي وابن سينا.

انشغل الفكر الفلسفي في المشرق بالتوفيق بين مخرجات علم الكلام والذي كان يمثل عقيدة الدولة، سواء أكان المعتزلة ومن بعدهم الأشاعرة وبين الفلسفة الوافد الجديد على عكس الفلسفة في المغرب الإسلامي لعدة أسباب "جعلت الفكر الفلسفي في الأندلس يتحرر من تلك الحاجات التي جعلت الفكر الفلسفي في المشرق ينحو ذلك المنحى التوفيقي بين تأويلات المتكلمين وفلسفة ارسطو وعلومه (...) إن الفلسفة في المغرب والأندلس كانت متحررة من إشكاليات التوفيق تلك، مما فتح المجال أمام إمكانية العودة إلى فكر ارسطو كما كان قبل توظيفه لأغراض غير الأغراض العلمية التي أملته"[2] وتبرز أكثر الحاجة لأرسطو في موضوع الدين لحاجة الناس المتزايدة لفهم الدين بما يتناسب وعقولهم، لتجاوز المسببات المؤدية للاختلاف والتنازع بين المسلمين، وليس هناك أفضل من أرسطو ليضبط عمل العقل بالمنطق، يقول الجابري: "كان الدين نفسه، أعني فهم الناس له، يحتاج إلى إعمال العقل، وبالتالي ما يشيده العقل من تصورات 'معقولة' يرتاح إليها، وبين ما يأتي به الوحي من عقائد وشراع قد يوجد فيها، أو في ظواهر نصوصها، ما يتعارض مع العقل نوعا من التعارض، مما يفتح الباب أمام الحاجة إلى التأويل، وبالتالي اختلاف التأويلات ونشوء فرق كل يعمل على نصرة مذهبه. ومن هنا الحاجة إلى المنطق، وبالتالي الحاجة لأرسطو"[3].

لولوج موضوع الدين فلسفيا كان لابد لابن رشد خوض معركة شرعية الفلسفة، التي كانت موضع شك وريبة لجعلها من قبل الكثير من الفقهاء مضادا للدين، هذا التضاد الذي أحال وجوبا إلى الصراع الذي فصل بين العقل الذي تمثله الفلسفة والنقل الذي يمثله الدين، لهذا السبب تحديدا ألف ابن رشد كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، والذي ارتكز فيه على أطروحتين، الأولى أن الفلسفة غير أراء الفلاسفة، وإنما هي دعوة لإعمال العقل للوصول إلى الحقيقة، والثانية هي أن الدين الإسلامي أمر بالتفكر وإعمال العقل

[1] – يعترض الجابري (الرشدي الهوى) على هذا الطرح ويقلل من أثر وقيمة هجوم الغزالي على الفلسفة، معتبرا أن عوامل اخرى كثيرة كانت سببا في تراجع الفلسفة في العالم الاسلامي خلال الفترة التي سبقت ابن رشد.

[2] – الجابري محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص156.

[3] – المرجع نفسه، ص 157.

وجوبا لفهم الحقيقة يقول: "إن كان فعل الفلسفة ليس شيء أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها، من جهة دلالتها على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع اتم"[1].

فخلص ابن رشد إلى انعدام الاختلاف والتضاد فجعل الحقيقة التي تنشدها الفلسفة والدين واحدة، يقول الجابري: "إن ابن رشد لا يقول بحقيقيتين، إحداهما للخاصة والأخرى للعامة كما يزعم بعض الكتاب، بل أنه يؤكد على أن الحقيقة واحدة، ولكن إدراك العلماء لهذه الحقيقة الواحدة يختلف عن إدراك الجمهور لها، وهذا الاختلاف في إدراك الحقيقة والوعي بها يرجع فقط إلى المستوى المعرفي للشخص لا إلى شيء آخر"[2]، فوحدة الحقيقة عند ابن رشد تتخذ طابعا فلسفيا عميقا، يجعل منها الجابري المساهمة الحقيقية التي أضافها والتي تجاوز بها أرسطو والمدرسة المشائية بأسرها.

لا شك أن فلسفة ابن رشد في موضوع الدين تظهر مطابقة شبه تامة لأرسطو في مبحث الإلهيات، وإن كان قد أعاب على سابقيه من الفلاسفة المسلمين خاصة ابن سينا والفارابي عدم التمثّل التام لأفكار ارسطو وإنما تم توظيفها في علم الكلام بغية الانتصار لرأي عقدي على آخر، مما أتاح الفرصة لتصنيف الفلاسفة ضمن الفرق الإسلامية[3]، وهذا ما سوغ لباقي الفرق الكلامية مهاجمتهم و حتى تكفيرهم كما فعل أبو حامد الغزالي، وقد وافق ابن رشد كثيرا أقوال ارسطو في العلم الإلهي كالمحرك الاول، والجوهر، والوجود، والواحد والكثير وغيرها ، وبما أن ابن رشد يعتبر منهج ارسطو أقرب المناهج للحق باعتباره يعتمد البرهان العقلي، فقد تأثر بهذا المنهج في الاعتقاد باعتماده الاستقراء وعدم الاقتصار في طلب المعنى في موضع واحد من القرآن، بل لابد من الاستعانة بالسياقات التي ورد فيها اللفظ يقول في ذلك :" ما من منطوق في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد"[4]، وبهذا يخالف ابن الرشد ما درج عليه الفلاسفة في لجوئه إلى التأويلات التي تعتمد على النص القرآني وأعني هنا خصوصا نظرية الفيض التي تبناها ابن سينا والفارابي، والتي اعتبرها ابن رشد نظرية لا تعتمد البرهان الفلسفي وهو ما أنكره عليهم.

فهذه الطريقة البرهانية التي تعتمد الاستقراء تفظي بابن رشد إلى القول: "إذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت الطريقة البرهانية التي نبه القرآن عليها تنحصر في جنسين: أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق الموجودات من أجله، ولنسم هذه دليل العناية. والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء

[1] – ابن رشد ابو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، مرجع سابق، ص22.

[2] – الجابري محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق، ص180.

[3] – يصنف الشهرستاني في كتابه الملل والنحل الفلاسفة كإحدى الفرق الاسلامية، وقد ذكر فيها أعلامها من الكندي والفارابي وابن سينا وأراءهم الكلامية وقد ركز أكثر الشيء على ابن سينا لكثرة معالجته لموضوع العقيدة.

[4] – ابن رشد أبو الوليد، المرجع السابق، ص33.

الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع"[1] ودليلي العناية والاختراع، وإن كان ابن رشد استخلصهما من السياق القرآني إلى أنهما يندرجان ضمن الأدلة العقلية على وجود الله التي اعتمدها المتكلمون في الإسلام واللاهوتيون في المسيحية ويندرج ضمن اللاهوت الطبيعي[2]، وخلاصة القول فإن النزعة العقلية لابن رشد والتي تعلمها من ارسطو، وتمسكه بالنقل كونه فقيها، جعلته يجمع بين النمطين المعرفيين فزالت الحدود عنده وانتفى التضاد فمادام النظر العقلي يفضي لا محالة للحق، والحقيقة واحدة فلابد أن تلتقي الفلسفة بالدين، لكي تكون أختها من الرضاع لا من الولادة.

إن الوقوف على فلسفة الدين عند ابن رشد مسألة يصعب ضبطها في بحثنا هذا، لكن تكفينا هنا أهم التوجهات التي طبعت فلسفته في موضوع الدين، والتي لم تكن جديدة بل مثلت امتداد طبيعي للسجال القائم بين ثنائيات، الفلسفة والدين، العقل والنقل، مع تركيزه على فلسفة ارسطو بالعودة إليه بشكل مباشر بعيدا عن الاضافات التي قدمها سابقوه من فلاسفة الإسلام بدعوى أنهم انحرفوا عن جوهر فكره، القائم بالدرجة الأولى على البرهان العقلي، واتجهوا إلى الأسلوب الجدالي والخطابي مما أفرغ الفلسفة من محتواها، الذي لا يمثل إلا الحقيقة الواحدة التي يمثلها الدين أيضا.

نخاص في نهاية هذا المبحث إلى أن البحث عن فلسفة الدين في الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية، بحث جديد فلا تكاد توجد دراسات في هذا الموضوع إلا بعض الإشارات في الأبحاث القليلة حول فلسفة الدين عند المسلمين، هذا ما جعل من العسير استجلاء مساهمات فلاسفة الإسلام في هذا الفرع وفق ما عرفناها به سابقا، سواء من حيث الموضوعات أم المناهج، فالفلسفة الإسلامية الكلاسيكية بشكل عام فلسفة توفيقية تحاول إيجاد مناطق التلاقي بين الدين كنمط معرفي ذو طابع خبري وجداني والفلسفة كنمط معرفي عقلي برهاني، فقد اشتغل الفلاسفة المسلمين بإثبات مدى عقلانية الدين وهو جوهر الفلسفة الدينية، لكن هذا لا يلغي التطابق في كثير من المواضع مع فلسفة الدين كمفارقة الفارابي لدين كموضوع للنظر العقلي.

وقد شغلت مسألة العلاقة بين الدين والعلم مكانة محورية في إطار مشكلة الارتباط بين العقل العملي والعقل النظري "ففي هذه المسألة انعكست، وعلى أشد وجه، الطبيعة المعقدة لتلك الروابط، والتي تعود إلى عدم التطابق بين بعدي الماهية البشرية، اللذين تمثلان في التعريفين الشهيرين للإنسان: كائن عاقل، وكائن مدني(سياسي)، وهما التعريفان اللذان انطلق منهما ارسطو في تفرقته بين وظيفتين اثنتين للفكر، نظرية غايتها

[1]- ابن رشد ابو الوليد، الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط1، 1998، ص118.

[2]- يسمّى علم اللاهوت الطبيعي بالإلهيّات(Théodicée) ، أو علم الربوبيّة أو الفلسفة الإلهيّة. وموضوعه، عند (ليبنيز)، البحث في العناية الإلهيّة، والحرّيّة الإنسانيّة، وأسباب وجود الشرّ.. وأهمّ هذه الموضوعات إثبات وجود الله وحكمته بما يشاهد في العالم من النظام والترتيب" راجع صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982 ، ص ص 277-278.

تحصيل المعرفة الحقة، وعملية، هدفها تحصيل الخير عبر ضبط سلوك الناس وتنظيم العلاقات فيما بينهم"[1] هذا ما تطلب حسب العصر الوسيط إضفاء القداسة على الأخلاق والسياسة، وهذا بإعطائها صبغة دينية.

وهكذا فإن الفلسفة في الإسلام لم تمت مع هجوم الغزالي السلفي كما يضن الباحثون المحدثون بل على العكس فقد استمرت حية حتى القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين/السابع والثامن عشر ميلادي، ولكن طبيعتها تغيرت بشكل جذري بتأثير التصوف، فقد تحولت الفلسفة من محاولة عقلية لفهم طبيعة الحقيقة الموضوعية إلى محاولة روحية للحياة في انسجام مع تلك الحقيقة، وقد حققت هذه المهمة، بنزعة رومنطقية فكرية، عن طريق وحدة العقل الإنساني والحقيقة أو وحدة الفكر والوجود. وقد كانت هذه الطريقة أسهل في حل المسائل المعقدة التي فرضتها (الحقيقة) على العقل الإنساني فيما لو وضعا الفكر والوجود أحدهما في مواجهة الآخر، لقد أتاحت هذه الفلسفة نوعا من الارتياح في وقت كان فيه الوضع الخارجي بأمس الحاجة إليه. أما على المستوى الشعبي العام فقد تكفل، بهذه الحاجة نفسها، التصوف الذي انتشر، على نطاق واسع في المجتمع الإسلامي، وهو موضوع لابد لنا، الآن، من العودة إليه[2].

لم يخرج التفكير الفلسفي لدى المسلمين، من مضلة الدين فليس ثمة "بحث عقلي عرفه المسلمون إلا وله نقطة بدء إسلامية، بدأ أولا في ضوء تعاليم الإسلام وشب تحت كنفه، وتغذى ما استطاع من الكتاب والسنة، ثم لم يلبث أن سعى وراء غذاء خارجي ومدد أجنبي، فيما ترعرع وتفرغ وتشعب، لكنه بقي وثيق الصلة بالبيئة التي نشأ فيها والظروف المحيطة به"[3]، وهذا الانتماء الديني ليس خاصا فقط بالمسلمين، فالفلسفة الدين في الغرب، على الاقل حتى بدايات القرن العشرين تدور في فلك الديانة المسيحية، كما سنوضح ذلك لاحقا، فوصف فلسفة الدين في الغرب المغرقة في المسيحية، بأنها بحث فلسفي أصيل، ونزع تلك الأصالة عن الجهود الفلسفية للمسلمين، بحجة عدم تجاوزهم للإسلام كدين، حكم متحيز يستوجب إعادة النظر.

[1] – سعدييف ارثر وسلوم، الفلسفة العربية الاسلامية، مرجع سابق، ص137.

[2] – فضل الرحمن، الفلسفة الدينية أو الدين الفلسفي، تر: حسون الساري، قضايا اسلامية معاصرة، العدد49، بغداد، 2012، ص103.

[3] – مدكور ابراهيم، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، ج:1، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1976. ص200.

❖ المبحث الثالث: فلسفة الدين في الفكر الغربي.

يتصدر الغرب المشهد الفلسفي العالمي منذ عصر التنوير، بعد خروجه من مرحلة القرون الوسطى التي اتسمت بالركود الفكري مع سيطرة الكنيسة على الحياة العامة والحياة الفكرية للأفراد، هذه الصدارة جعلت من الفكر الفلسفي الغربي، المؤثر الأول على الفكر الإنساني عموما، بمواضيعه ومناهجه التي لا ينفك عنها أي نشاط فلسفي فوق المعمورة، وهذا لعدة أسباب أبرزها التفوق الصناعي والتكنولوجي والحركة الاستعمارية، التي نقلت معها ثقافة الإنسان الغربي لباقي شعوب العالم، هذه الثقافة التي أصبحت تدريجيا مع التطور الكبير للغرب عولمة، تجتاح الإنسانية، وكغيرها من الثقافات فالدين يحتل جزءا كبيرا من اهتمامات الفكر الغربي، على مر تاريخه بداية مع الفلسفة اليونانية وصولا إلى فلسفات عصرنا.

فهذا الحضور تفاوت عبر التاريخ وظل مبثوثا في كل الأعمال الفلسفية، لكنه لم يتركز بشكل واضح في نسق مستقل خاص، إلا مع ظهور فلسفة الدين في القرن الثامن عشر إيمانويل كانط[1]، فإذا أردنا النظر في فلسفة الدين في الفكر الإسلامي المعاصر فلابد لنا من النظر ولو بشكل موجز في الفكر الغربي، ليس فقط بسبب التأثير الطاغي للفلسفة الغربية على مباحث نظيرتها الإسلامية، وإنما أيضا لطبيعة التكوين المعرفي للمفكرين المسلمين، الذي تركز دوما حول الفلسفة الغربية، وأبو يعرب المرزوقي ليس بشاذ عن هذه القاعدة، هذا ما يحيلنا التساؤل حول أصول فلسفة الدين في الفكر الغربي؟ وما هي أهم موضوعاتها ومناهجها؟ وما مدى اشتغال المفكرين المعاصرين في الغرب بها؟.

سنقتصر في هذا المبحث على بدايات فلسفة الدين كمصطلح، وكنسق مستقل عن باقي الفلسفات في الفكر الغربي، ولا يضيرنا أن نشير في البداية إلى كيفية معالجة الفلاسفة المتقدمين لموضوع الدين، في غير ما إسهاب لا يخدم البحث.

1. حضور الدين في الفلسفة الغربية الكلاسيكية:

قسم القدماء الفلسفة إلى حكمة عملية متعلقة بالأمور التي علينا أن نعلمها ونعملها، وحكمة نظرية متعلقة بالأمور التي علينا أن نعلمها وليس علينا أن نعملها وتنقسم إلى ثلاثة أقسام، الإلهيات والرياضيات والطبيعيات، وما يهمنا هنا الالهيات، والتي تسمى أيضا العلم الأعلى، والعلم الكلي، والميتافيزيقا، والفلسفة

[1] – ليس من اليسير تحديد لحظة نشوء فلسفة الدين بمعناها الحالي، نظرا لتخلل الدين للفلسفة عموما فالبعض يعدها هي ذاتها الإلهيات الطبيعية التي تعنى بالحجاج العقلي على وجود الله، والتي برزت بقوة مع توما الاكويني، وهناك من يرجع البدايات الحقيقية لفلسفة الدين لباروخ سبنوزا في كتابيه الاخلاق، ورسالة في الاهوت والسياسة، وهناك من ينسب بداياتها لاعمال شلاير ماخر.

الأولى "وهو العلم الالهي لأنه يبحث في الله الموجود الأول والعلة الأولى، ولأن دراسة الله عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك، إذ أن الطبيعة الحقة للوجود إنما تتجلى فيما هو دائم لا فيما هو حادث"[1].

وتنقسم الإلهيات إلى:

- **الأمور العامة:** وهي العناوين والأحكام والصفات التي تختص بموجود دون سواه، وإنما تجري في جميع الموجودات، ويتصف بها الموجود بما هو موجود، ولا يشترط أن يكون الموجود المتصف بها له ماهية معينة. وهي مثل: الحدوث والقدم، والجوب والإمكان، فكل موجود إما أن يكون حادثا أو قديما، وكل موجود إما ان يكون واجبا أو ممكنا. ويعبر عنها بالأحكام العامة للوجود.
- **معرفة الله:** ويدور البحث فيها على وجود الله، وتوحيده، وصفاته، وأفعاله، وما يرتبط بذلك من مسائل، وتسمى بـ "الالهيات بالمعنى الأخص"، في مقابل " الالهيات بالمعنى الأعم".[2]

وقد تطورت الإلهيات اليونانية مع الأفلاطونية المحدثة[3] التي أضافت إليها بعدا صوفيا، وقد تزامن ذلك مع ظهور المسيحية، وانتشارها الذي ترافق معه ضرورة الاحتكاك مع الفلسفة التي أثرت بشكل مباشر في تكوين العقيدة المسيحية، إذ " كانت النظرية الأساسية في ميتافيزيقا أفلوطين هي نظريته في الثالوث، الذي يتألف من الواحد، والعقل (النوس)، والنفس، بهذا الترتيب في الأولوية والاعتماد ولكن علينا أن نلاحظ قبل أن نعرض لهذا الموضوع، أن هذه النظرية، بالرغم كل ما كان لها تأثير على اللاهوت المسيحي، لم تكن في ذاتها مسيحية"[4] وقد ساد فيما بعد تبني فسلفة أفلطون من قبل علماء الدين المسيحيين الذين أسسوا لفلسفة مسيحية، وأبرزهم القديس أوغستين (354م-430م) حيث تبنت الكنيسة آراءهم العقلية في دعم وتفسير العقيدة حتى القرن الثالث عشر.

فمع تنامي قوة الكنيسة وامتزاجها مع أنظمة الحكم، احتكرت تفسير الوجود والكون والطبيعة، فحضرت بذلك أي نشاط عقلي يحاول أن يقدم تفسيرات مغايرة، بحجة امتلاكها للحقيقة باعتبارها الوسيط الوحيد والشرعي بين الإنسان والله، وما عدى هذا فهو هرطقة وكفر يوجب أقصى العقوبة، واستمر ذلك حتى عصر المدرسيين، فإذا "كان رجال الكنيسة قد استمدوا الوحي الفلسفي طوال الفترة السابقة من مصادر

---

[1]- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1963، دون طبعة، ص 222.

[2]- الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مرجع سابق، ص08.

[3]- لأفلاطونية المحدثة مدرسة فلسفية تشكلت في القرن الثالث للميلاد بناء على تعليمات أفلاطون و الإفلاطونيين ، لكنها تحوي الكثير من التفسيرات التي تجعل الكثير من الباحثين يراها مختلفة عن فلسفة أفلاطون الأصلية الشكل الأساسي لهذه المدرسة تم وضعه على يد أفلوطين Plotinus الذي يقول أنه تلقى التعاليم الأفلاطونية من أمونيوس ساكاس Ammonius Saccas ، أحد أهم فلاسفة الاسكندرية . لاحقا سيقوم تلميذ أفلوطين بورفيري Porphyry بتجميع تعليمات أفلوطين في ستة أجزاء تدعى إنياد Enneads .

[4]- راسل برترند، حكمة الغرب، مرجع سابق، ص227.

أفلاطونية جديدة، فإن القرن الثالث عشر قد شهد انتصار أرسطو، فقد سعى توما الأكويني (1220-1274) إلى إقامة المذهب الكاثوليكي عل أساس فلسفة أرسطو"[1] وطبعا لم يكن يمثل فلسفة أرسطو حرفيا، إذ أن إلهيات ارسطو متعارضة تماما مع العقائد المسيحية، وقد ساهم في هذا الانتقال من أفلاطون إلى أرسطو، إعادة اكتشاف هذا الأخير من خلال كتب ابن رشد التي نقلت التراث الارسطي، مع صبغة إسلامية أضفتها شروحاته.

لكن هذه النزعة الأرسطية لم تحرر الفلسفة من كونها أداة تبريرية في يد الدين، فلم تأتي بجديد في استقلال النظر العقلي عن المحتوى الديني، لكن يمكن أن نعزوا لها ازدهار اللاهوت الطبيعي في الفكر الغربي، الذي ساهم بشكل مباشر في ظهور النزعة العقلية فيما بعد، يقول برترند راسل: "لقد أظهر الفلاسفة المدرسيون، في محاولاتهم تقديم تفسير عقلي للعقائد الدينية بقدر ما يكون ذلك ممكنا، قدرا كبيرا من الذكاء وحدة الذهن في أحيانا كثيرة، وكان تأثير هذه التأثيرات العقلية على المدى الطويل هو شحذ الأدوات اللغوية التي ورثها مفكروا عصر النهضة فيما بعد، وربما هذا أعظم انجاز حققته الحركة المدرسية، أما الشيء الذي يعيبها أنها لم تعر الأهمية الكافية للبحث التجريبي"[2].

تمركزت الجهود الفكرية في العالم الغربي في هذه الفترة، حول ثنائية العقل والنقل، والفلسفة والدين، لكنها كانت دوما في اتجاه واحد نزع نحو توظيف الفلسفة لخدمة اللاهوت، على عكس ما حدث في الحضارة الإسلامية حيث شهد النشاط الفكري ازدهارا كبيرا في مختلف الاتجاهات، وإن كان محكوما هو أيضا بنفس الثنائيات السابقة، فهناك "جملة شهيرة للقديس انسيلم أسقف كانتربري المتوفى سنة 1009م. سيتردد صداها كثيرا في القرون الوسطى، وتقول هذه الجملة بأن الفلسفة خادمة للاهوت، بمعنى أن العقل يجب أن يسخر باستمرار للدفاع عن الإيمان. كل المحاولات السابقة في الغرب لإقامة فلسفة مستقلة عن الدين قد باءت بالفشل، وكأن الغرب كان بحاجة إلى فترة قرون طويلة قبل أن (...) ينطلق إلى رحاب حضارة العلم"[3].

إذا الفلسفة الغربية بعد ظهور المسيحية، أصبحت فلسفة دينية مقيدة بحدوده لا تجاوزه، مما جعلها غير قادرة على مفارقة الدين حتى تتمكن من النظر إليه كموضوع مستقل قابل لتفلسف، فبعد ارسطو ظهرت في بلاد اليونان وفي العصور الوسطى الأوربية مدارس واتجاهات فكرية قدمت حول العلاقة بين الإنسان والعالم تصورات كانت في معظمها اقتباسات من هذه الفكرة أو تلك من الفلسفة اليونانية. "أما عن توجهات تلك المدارس والاتجاهات في الحياة الفكرية العامة، فليس من شك في أنها كانت أخلاقية ودينية في المقام الأول على

[1]- راسل برترند، حكمة الغرب، مرجع سابق، ص293.

[2]- المرجع نفسه، ص322.

[3]- زيناتي جورج، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993، ص17.

نحو ما كانت الاتجاهات الفكرية التي سادت كذلك في العصور الوسطى المسيحية"[1]، هذا ما يجعل قيام فلسفة الدين، بمعناه الذي أوردناه في بداية البحث، ضمن هذه الظروف، مسألة صعبة.

فهناك من يذهب إلى أنه لم يكن هناك تمايز واستقلال واضح لفلسفة الدين، قبل القرن الثامن عشر إذ يرى عثمان الخشت أنه "رغم أن كثيرا من الفلاسفة لهم مواقف محددة من الدين، سواء عند اليونان أو في الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة المسيحية واليهودية في العصور الوسطى، فإن هذه المواقف لا ترقى لكي تشكل بحثا منظما ونسقيا في فسلفة الدين (...) وإنما كانت هذه المواقف متناثرة، ولا تخرج عن كونها لاهوتا في بعض الأحيان، أو نقدا لجانب معين من الدين في أحيان أخرى"[2]، لكن هذا الحكم نراه عاما يحتاج لإثبات، خصوصا أن التراث الفلسفي الديني ثري جدا، مما يجعل وجود ما يمكن أن يلحق بفلسفة الدين ممكن، وهذا ما يجعل من فلسفة الدين في القرون الوسطى موضوعا جديرا بالبحث والتقصي.

2. فلسفة الدين في العصر الحديث:

تعتبر هذه الفترة من الفكر الغربي أغنى مراحله، من حيث علاقة الفلسفة بالدين وبطبع هنا نقصد الدين المسيحي تحديدا، والذي كان سائدا في أوربا، "إن السؤال عن كيفية التعامل مع التراث في العصر الحديث، والذي أفضى إلى ثلاثة قراءات للتراث أطلقها اللاهوتيون المسيحيون، سؤال ظهر أساسا في المناخ التاريخي الديني للعالم الغربي، فالتراث الغربي له خصوصية يمتاز بها عن غيره من الموروثات في العالم، وهي أنه بطبيعته وبذاته تراث تاريخي ديني، بل ينبغي تقديم كلمة (الديني) لنقول أنه بذاته تراث ديني- تاريخي"[3] ويرجع هذا الزخم في العلاقة، إلى الصدمات التي تعرضت لها الكنيسة مع الثورة العلمية التي شهدها الغرب، مع كوبرنيكوس (1473-1543) وغاليلي (1564-1642) ونيوتن (1642م-1727م) و من بعد ذلك دارون (1809م- 1882)، وغيرهم ممن ساهموا في اكتشافات علمية هزت الإيمان المسيحي، كعمر العالم وأصل الإنسان وكروية الأرض، هذه الهزات لم تقتصر على الجانب العلمي بل امتدت لتعم باقي المجالات كالفن والأدب، التي دفعت إلى إعادة الاعتبار للإنسان مما ساهم في نشوء حركة الأنسنة.

ومن المتعارف عليه أن حركة الأنسنة هذه قد عاصرت موجات الإصلاح الديني، الذي جاء بها كل من "لوثر" 1413-1546 و"كالفن" 1509-1564 و"سبينوزا" 1632-1677، هذا الأخير الذي يرى أن النص المقدس لا يعد مطلقا أو إلهيا بمعنى تقديس حرفيته أو الاعتقاد أن نصوصه لم تحرف أو تغير عبر الزمن، أو أن الكلمات التي استخدمت للتعبير عن الفكرة نفسها تبدلت، بل المقصود هو أن الشريعة، بغض

[1]- هويدي يحي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة، 1993، ص40.

[2]- الخشت عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص50.

[3]- شبستري محمد مجتهد، ثلاث قراءات في عصر الحداثة لتراث الديني المسيحي، تر: حيدر نجف، الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مرجع سابق، ص155.

النظر عن الكلمات، هي كلام الله حينما تتخلص من هذه الوصية"[1]، فمنذ القرن الخامس عشر حتى اليوم، تأسست الحداثة الفكرية، وما أحدثته في مختلف الأوساط العلمية والجامعية والاجتماعية، على دعائم راسخة، أقواها التفكير النقدي.

ولعل التفكير النقدي هو الميزة الأبرز للعصر الحديث، وقد طبعت كل المقول الفلسفي الغربي آنذاك، فأهم عناصر هذا التفكير "هي بناء المعارف والأحكام والمواقف والقيم على العقل، والتحري الدائم عن صحتها أو عن ملاءمتها في ضوء العقل. وباستثناء البديهيات المنطقية التي تقوم على طبيعة العقل المجرد لا على الاختبار(...)، ليس هناك أجوبة مفتوحة على التحري الدائم وخاضعة للقبول أو التعديل أو التبديل في ضوء العقل والتجربة"[2]، أدت جملة هذه الأسباب إلى تخلص العقل من وصاية الكنيسة، وتحول بذلك الدين من كونه الإطار الإبستمولوجي للتفكير الفلسفي، إلى موضوع قابل للتفلسف فنشأت بذلك فلسفة الدين، وإن كانت غير واضحة وغير مستقلة بشكل واضح مع بدايات هذه المرحلة.

ذلك أن فلاسفة الأنوار كديكارت وفولتير ولوك وهيوم وهوبس وغيرهم، قد خاضوا في بعض موضوعات الدين، لكنهم لم يخصصوا كتابات منسقة ومنظمة في الدين، وقد اختلف الباحثون في تحديد مباشر لظهور فلسفة الدين في الفكر الغربي بشكل مستقل، فهناك من ينسب ذلك لـ سبينوزا في كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة"، وهناك من يجعل من امانويل كانط في كتابه "الدين في حدود مجرد العقل" أول بحث واضح ومستقل في فلسفة الدين، يقول عثمان الخشت: "لم يظهر البحث الفلسفي المنظم والنسقي في الدين من حيث هو دين، كميدان معرفي مستقل عن سائر فروع الفلسفة، إلا على يد الفيلسوف الألماني كنط في كتابه الدين في حدود العقل وحده (1793م)، الذي قدم فيه تفسيرا عقلانيا نقديا للدين بشكل كلي، من منظروا العقل النظري والعقل العملي، وأخضع فيه المعتقدات الدينية والعلاقة بين الإنسان والله كما يقدمها الدين للبحث الفلسفي المستفيض، محكما المعايير العقلية وحدها"[3].

أما مصطلح فلسفة الدين فقد نحت في السياق الغربي "أواخر القرن الثامن عشر، كي يحل محل مصطلح الإلهيات الطبيعية، الذي كان رائجا آنذاك. وكان المراد من الإلهيات الطبيعية صنفا من الإلهيات التي تستخدم مناهج البحث ومعايير العقلانية الفلسفية، لهذا السبب نرى في الكتابات التي تحمل عنوان فلسفة الدين في نهاية القرن الثامن عشر، مجموعة من الحقائق ودعاوى الصدق، نافعة للدين ومتاحة للفلسفة، وقابلة للاكتشاف بمنهجية استدلالية عقلانية أكثر. بعبارة أبسط، مصطلح فلسفة الدين حينما وضع واستعمل كان

[1] – عزمي بشارة، الدين و العلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول، الطبعة الأولى، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، 2013، ص287.

[2] – صعب أديب، دراسات نقدية في فلسفة الدين، دار النهار، بيروت، ط1، 2015، ص20.

[3] – الخشت عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 51.

يدل على فرع من اللاهوت الذي جل اهتمامه اثبات عقلانية برهانية التعاليم المسيحية. لهذا كان يتراوح بين الفلسفة والالهيات، فهو من جهة يعتبر لاهوتا ومن جهة يعتبر فلسفة"[1].

بهذا بدأ شيوع واستخدام مصطلح فلسفة الدين للدلالة على مجال فلسفي مستقل ومنفصل، ويرجع "الفضل في هذا إلى حد كبير إلى الفيلسوف الألماني هيجل في كتابه (محاضرات في فلسفة الدين) المنشور سنة 1832م (...) ثم تناول شيلنغ فلسفة الدين في كتابه (محاضرات في الوحي والأساطير) نشر سنة 1843م"[2] وتتالت فيما بعد الكتابات التي تأصل أكثر لهذا المصطلح.

وللغوص أكثر في أهم القضايا والأطروحات في فلسفة الدين في الغرب، أثناء العصر الحديث، سنركز على استجلاء أهم عناصر فلسفة الدين في فكر كلا من كانط وهيجل، باعتبارهما سباقين في هذا المجال، وأيضا لتأثيرهما العام في الفلسفة الغربية التي لحقتهم، والتي لا تزال إلى اليوم متأثرتا بهما، كالكنطيون الجدد والهيجليون الجدد.

أ- فلسفة الدين عند كنط:

فلسفة إيمانويل كنط تغطي مجموعة واسعة من المواضيع، لكن كانت الأسئلة المتعلقة بالله والدين تكتسي أهمية مركزية في فكره، وطبعا لا نروم في عرضنا هذا المختصر الإلمام بكل فلسفة الدين عنده، لكن سنعرض الخطوط العريضة لهذه الفلسفة، ولا تنحصر معالجته لموضوع الدين في ارتباطه بالأخلاق، هذا لأن "فسلفة كنط الدينية أكثر من ضميمة لفلسفته الخلقية، أنها تمثل الشرط الذي يجعل الفلسفة الخلقية ممكنة. فكنط ينسب إلى الدين دورا خارقا للعادة وجدارة من جنس جديد، ذلك أن برنامج فلسفته الدينية، يستند على بيان أن مصلحة حفظ العقل لذاته تكمن في الإيمان في شرعيته الدينية الذاتية له. فكنط لم يؤسس دينا عقليا بل هو أسس ضرورة دين العقل"[3].

يتطرق كنط في جل كتاباته إلى موضوع الدين، فمناقشته للموضوعات الدينية مبثوثة في أغلب هذه الكتابات، لكن كتاب "الدين في حدود مجرد العقل" الذي يركز فيه أطروحاته حول الدين، يعتبر نواة لفلسفة الدين ليس عنده فقط، وإنما لكل من بحث في هذا المجال بعده خاصة في الفلسفة الغربية، وأما عن الغرض من

[1]- ملكيان مصطفى، فلسفة الدين المجال والحدود، قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 50/49، 2012، ص05.

[2]- الخشت عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 51.

[3]- زندلكولر هنس، المثالية الألمانية، ج2، تر: ابو يعرب المرزوقي وأخرون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،ط1، 2012، ص704-705.

الكتاب فإن فتحي المسكيني يقول[1]:"إن الغرض العام للكتاب هو ليس شيئا آخر في نهاية الأمر، على حد عبارة كنط، سوى بيان صلة الدين بالطبيعة الإنسانية"[2].

لكن السؤال يبقى حول مشروعية فلسفة الدين، إذ لا تزال علاقة الفلسفة بالدين تلقي بضلالها على أي بحث فلسفي في الدين، نظرا للاختلاف الجوهري بين كلا منهما، خصوصا وأن كنط ليس ذلك الفيلسوف المهادن، الذي يرضى بأنصاف الحلول، وهو ذو النزعة العلمية والمنهجية النقدية، أوجب عليه ذلك إيجاد مكان للدين في نظرية المعرفة، أمام سلطة العقل إذ "يوجد عنده تناسق وثيق بين العقل النظري والعقل العملي والنظرية الدينية، ففي تصدير الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص أعلن كنط :«فقد كان علي أن أرفع العلم حتى أترك للإيمان مكانا». إن ما كان ينبغي رفعه من العلم للإبقاء على محل للدين فاقد للشرعية لأنه لا يحترم حدود قدراته المعرفية المتناهية"[3].

وسنعرض هنا بعضا من الموضوعات التي تطرق لها كنط، وكيف عالجها بشكل مختصر.

- **ماهية الدين:**

يعد وضع مفهوم للدين من حيث هو دين، أحد أهم الموضوعات الأساسية في فلسفة الدين، كما أنه ليس تحديا هينا أمام الكم الهائل للمشكلات التي يثيرها المصطلح، فكنط يعتبر الدين المولد الأساسي للأخلاق، ذلك أنه يصعب جعل الإنسان لوحده هو ذلك المصدر، لأن الاختلاف الكبير بين البشر يجعل تحديد ما هو أخلاقي مسألة نسبية جدا، والمعلوم أن الدين ترافق دوما مع الوجود البشري وكان دوما يقدم تصورات حول تصنيف الأفعال إلى خير وشر، لهذا يمكن الاستفادة من الدين في هذا الجانب، وطبعا هنا ليس أي دين يلبي تلك الحاجة حسب كنط يقول: "إن الأخلاق إنما تقود على نحو لابد منه إلى الدين، وعبر ذلك هي تتوسع إلى حد فكرة مشرع خلقي واسع القدرة، خارج عن الإنسان، في إرادته تكمن تلك الغاية النهائية (لخلق العالم)، التي يمكن ويجب أن تكون الغاية النهائية للإنسان"[4].

وعلاقة الأخلاق بالدين باعتباره مصدرا لها تجعل من هذه الأخلاق أوامر إلهية، وبالتالي تنزع عن الأخلاق طابعها المستقل كونها قائمة بذاتها مرتبطة أساسا بنزعة الإنسان للخير، يتساءل عبد الرحمان بدوي، "لماذا يقول كنط إن واجباتنا الأخلاقية هي أوامر إلهية، ألا يتناقض هذا مع ما قرره مرارا في كتبه الأخلاقية من أن الواجبات الأخلاقية صادقة بذاتها بالضرورة، ونابعة عن الأمر المطلق للإرادة الخيرة الإنسانية؟"[5].

---

[1]- مفكر ومترجم تونسي من مواليد1961م، وهو من ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية، والذي نعتمده في بحثنا هذا.

[2]- المسكيني فتحي، مقدمة كتاب الدين في حدود مجرد العقل.

[3]- زندلكولر هنس، المثالية الألمانية، مرجع سابق، ص705.

[4]- كنط إمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، مرجع سابق،ص49.

[5]- بدوي عبد الرحمن، فلسفة الدين والتربية عند كنت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص11.

يجيب كنط على هذا الاعتراض بقوله: "إن الأخلاق، من جهة ما هي مؤسسة على مفهوم الإنسان، بما هو كائن حر، ولكن هو بذلك تحديدا ملزم لنفسه بنفسه من خلال العقل بقوانين لا مشروطة، هي لا تحتاج لا إلى فكرة كائن آخر فوق الإنسان حتى يعرف واجبه ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه حتى يلاحظه، على الأقل إن الذنب ذنبه، حين يجد حاجة من هذا النوع نفسه، هي على ذلك مما لا يمكن سده أو شفاؤه بأي شيء آخر، وذلك لأن ما لا يصدر من ذات نفسه وحريته، لن يمنحه أي عوض عن النقص الذي في خلقيته، وهكذا فإن الأخلاق لا تحتاج أبدا فيما يتعلق بذاتها (سواء موضوعيا، فيما يخص الإرادة أو ذاتيا فيما يخص الاستطاعة) إلى الدين، بل بفضل العقل المحض العملي، هي مكتفية بذاتها"[1]، إذا فلا قيام للأخلاق إلا على مشروعيتها الكلية لقواعدها، دون اعتبار للدوافع المادية، أي الغايات، وعليه لا يجب للأخلاق أن تعتمد على الغائية لصياغتها، وبالتالي ليس هناك حاجة لتصور غاية لتقرير القوانين الضابطة للأخلاق.

لكن كنط يقرر وفي نفس الكتاب أن للأخلاق غاية، وهذا ما يراه عبد الرحمن بدوي، تناقضا "بينا واضحا لا سبيل إلى إنكاره، ولن يشفع له أن يقرر أن هذه الغاية ليست هي أساس الأخلاق (...) إن انتقال كنط من مفهوم القانونية الكلية للقواعد الأخلاقية إلى مفهوم الغائية انتقال غير عقلاني، بل هو وثبة لا عقلية"[2]، ويرجع هذا التناقض للاختلاف بين طبيعة كلا من الفلسفة والدين، وبين ما هو عقلي وما هو ميتافيزيقي.

- **الدين العقلي:**

يفرق كنط بين الدين الوضعي والدين العقلي، فالأول هو الدين الموحى به، فهو يعتمد على جملة أخبار تمثل عقيدة، بلغت لنا بواسطة رسول، فهو يقوم على وقائع تاريخية، فهو إيمان تاريخي على وصف كنط، لذلك فهو صحيح فقط عند معتنقيه، وبالتالي هو ليس الدين الوحيد ولا يمكن اعتبار إحدى هذه الديانات هي المعبِر الوحيد عن الله، "ويرى كنط أن مثل هذا الايمان التاريخي ليس حيا ولا موجبا للنجاة، ولهذا لا يمكن أن يعد ضروريا، بل هو في ذاته ميت، ومن الخرافة أن نقول واجب وضروري لنجاتنا، ويخطئ ممثلوه حين يعتبرون لوائحه وطقوسه أجزاء جوهرية للدين. ذلك لأن مثل هذا الإيمان لا يحتوي على قيمة اخلاقية"[3].

ويرجع نقد كنط للدين الوحياني لكونه تاريخي، أي أنه يعول فقد على المصداقية التاريخية، التي تعتبر صعبة المنال، وبالتالي لا يمكن التأسيس للدين بمعناه الحقيقي، اعتمادا على أخبار تاريخية تحتمل الخطأ، "إن إيمانا تاريخيا مؤسسا على الوقائع فحسب، لا يمكن أن يمدّ تأثيره أبعد مما يمكن للأخبار المتعلقة بالقدرة على الحكم على مصداقيته، أن تبلغ إليه تحت ظروف الزمان والمكان. ومع ذلك فإنه بسبب ضعف خاص في

[1] – كنط إمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، ص45.

[2] – بدوي عبد الرحمن، فلسفة الدين والتربية عند كنت، مرجع سابق، ص12.

[3] – المرجع نفسه، ص14.

الطبيعة البشرية، لا يمكن التعويل أبدا على هذا النحو من الإيمان المحض، بقدر ما يستحق ذلك، من أجل تأسيس كنيسة عليه هو وحده"[1].

أما الدين العقلي، أو الدين الخلقي، فهو موجود داخل كل إنسان، ولا يتوصل إليه إلى بالعقل المحض، لذلك فهو جامع لكل الإنسانية، وهو الوحيد المستحق ليوصف بوصف الدين، أما ما عداه فهي كنائس تعتمد تعاليم تاريخية ضيقة تعتقد في تلك التعاليم أنها كونية، بينما هي لا تستوعب إلا المؤمنين بها، "إن الايمان الديني المحض، الذي يتأسس تأسسا كاملا على العقل، هو وحده الذي يمكن الاعتراف به بوصفه ضروريا، ومن ثمّ بوصفه الوحيد، الذي يميز الكنيسة الحقيقية"[2].

وأما عن العلاقة بين الدين الوحياني أو الوضعي، والدين العقلي فيقول:" بما أن الوحي يمكن على الأقل أن يتضمن أيضا في ذاته دينا عقليا محضا، لكن هذا الأخير، على العكس من ذلك، لا يمكن أن يحتوي على العنصر التاريخي لذلك الوحي، فإنني أستطيع أن أعتبر أحدهما بمثابة دائرة أوسع للإيمان، ينطوي في ذاته على الآخر بوصفه دائرة أضيق من الأولى (ومن ثم ليس كدائرتين توجد الواحدة خارج الأخرى، بل كدائرتين تشتركان في مركز واحد)"[3].

- **مشكلة الشر:**

يعتبر كنط أن العالم مليء بالشر، وأن الشر متجذر في الإنسان، ويمكن لنا إذا أردنا أن نتأكد من ذلك، أن ننظر لقصة الخلق التي تقدمها أغلب الأديان من أن الإنسان خلق أولا في النعيم، ثم أنزل لهذا العالم ليجد فيه سوى الشر، يقول "أن العالم خبيث ولا يطمأن إليه: هي شكوى قديمة قدم التاريخ، بل حتى قدم أقدم فنون الشعر، بل قديمة قدم الأقدم من بين كل الأشعار، قدم دين الكهان. كلها أيضا تجعل العالم يبدأ بالخير: بالعصر الذهبي والحياة في الفردوس أو بحياة أكثر سعادة، صحبة جماعة من الكائنات السماوية. إلا أنها سرعان ما تبدد هذه السعادة مثل حلم، وها هي تعجل لنا بالسقوط في الشر (الشر الأخلاقي الذي دوما على صعيد واحد مع الشر الفيزيائي) نكدا وأذية لنا في سقطة متهاوية: بحيث أننا الآن (لكن هذا الآن هو قديم قدم التاريخ) نعيث في آخر الأزمان وأن اليوم الآخر ودمار العالم هما على الأبواب"[4].

وهناك طبعا من يخالفه الرأي في أن العالم، يتقدم باتجاه عكسي أي من الشر إلى الخير، "دون توقف، ويوجد في الطبيعة الإنسانية استعداد لهذا التقدم (...) وما هو في أحسن الظن إلا فرض حسن النية ساقه

[1]- كنط إمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، ص175.

[2]- المرجع نفسه، ص193.

[3]- المرجع نفسه، ص56.

[4]- المرجع نفسه، ص65.

الأخلاقيون منذ أيام سنكا وروسو"[1] من باب دفع الإنسان لإظهار الخير المغروس فيه من قبل، هذا إذا وجد أصلا، ويتساءل هنا كنط عن إمكانية التوفيق بين هذين الرأيين فيقول:" إن الإنسان في جنسه لا هو الخيّر ولا بالشرير، أو هو قد يمكن أن يكون أيضا، في كل الأحوال، أحدهما بقدر ما هو الآخر، خيّرا في شطر منه، شريرا في شطره الآخر؟ "[2].

ويرد كنط على هذا السؤال بالنفي، مستبعدا التوفيق بين كلا الرأيين السابقين استنادا لثلاث حجج وهي:

1- أن نظرية الأخلاق لا تقر بوجود حد وسط أخلاقي، لا فيما يتعلق بالأفعال، ولا فيما يتعلق بالأخلاق، لأن مثل هذا التوفيق من شأنه أن يقضي على ما في القواعد الأخلاقية من تحديد وثبات.

2- أن القانون الأخلاقي، لما كان رافعا دائما إلى العقل، فإن انعدام الاتفاق بين الحرية وبينه لا يكون ممكنا إلا كنتيجة لتحدد مضار الحرية. ولهذا لا يوجد حد وسط بين الاستعداد العقلي الخير والاستعداد العقلي الشرير.

3- إذا كان الأمر في الفعل الأخلاقي يستوي، فلن ينتج هذا الفعل عن قوانين طبيعية، دون علاقة بالقانون الأخلاقي، ومن المفروض أن القانون الأخلاقي يفرض نفسه على نحو كلي.[3]

ويخلص كنط للقول أن المرء لا يسمي إنسانا ما شريرا من أجل أنه يقترف أفعالا قبيحة (مناقضة للقانون)، بل من أجل أن هذه الأفعال هي على نحو بحيث يمكن أن نستنتج أنها قائمة فيه على مسلمات قبيحة، وبذلك يكون كنط قد "حرر نظرية الشر الجذري، فللإنسان على أساس حريته وبصورة مبدئية إمكانية أن يعمل ليس بمقتضى قانون الأخلاق بل بمقتضى حب الذات (الأنانية). وبوسع الإنسان أن يخطأ في حق نفسه فيصبح من ثم مذنبا، والإنسان في كلتا الحالتين مسؤول لأنه يعمل بحرية، ولكنه عندما يجعل حب الذات المبدأ الأسمى ناسيا توطيد كماله الخلقي الذاتي فإنه يستعمل الحرية استعمالا معارضا للعقل ويخطئ في حق هدفه الخلقي"[4] .

تعد المشكلات السابقة التي عرضناها غيض من فيض، مما اعتنى به كنط في موضوع الدين، فقد عرض أيضا لمسائل أخرى من جوهر الدين، كموضوع الله وما تعلق به من براهين عقلية قام بإثبات أنها ضعيفة كلها ويمكن ردها وقد قدم بديلا لمعنى الإله، وأيضا موضوع العبادات والدعاء، وطبيعة الإيمان، وعلاقة الأديان

[1]- بدوي عبد الرحمن، فلسفة الدين والتربية عند كنت، المرجع السابق، ص20.

[2]- كنط إمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، المرجع السابق، ص67.

[3]- بدوي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص20.

[4]- زندلكولر هنس، المثالية الألمانية، مرجع سابق، ص712.

ببعض، والصراع بين الخير والشر في الطبيعة الإنسانية، وكيف ينتصر الخير على الشر، وغيرها لا يتسع المقام لذكرها.

وبشكل عام يمكن لنا أن نميز تغيرا عاما في الالتزام الصارم بحدود العقل، في فهم كنط للظاهرة الدينية، وذلك لأن الدخول للمساحات المعرفية للدين، تفرض على الدارس أن يستخدم نفس الأدوات وأن يتماهى ولو بشكل جزئي مع النسق الديني، هذا ما يجعل من الالتزام التام بأدوات العقل في معالجته مسألة صعبة "والحق أننا سنجد كنط في فلسفته الدينية يتخلى عن المسلك العقلي المحض، الذي سلكه في كتبه النقدية الثلاثة، لهذا لا ينبغي علينا ألا نطلب من كنط في كل آرائه أن يلتزم حدود العقل وحده، وإن زعم ذلك في كتابه الرئيسي في فلسفة الدين"[1].

ب– فلسفة الدين عند هيجل:

يعتبر هيجل تتويجا للعصر الحديث ويعتبره البعض في نفس الوقت بداية عصر جديد، فالفلسفة قبل هيجل ليست كما هي بعده، وفلسفته حول الدين تتخذ نفس الطابع، فهو يعزز الاشتباه في أوجه النظر للدين، هذا الاشتباه الذي شاب نظرة ديكارت والديكارتيين فهم لم ينفوا دور الدين ولم يثبتوه، فديكارت "كان يبحث عن حقيقة واضحة ومتميزة وعن البديهيات العقلية التي تحتوي على ضمان صدقها في ذاتها، وهو في نفس الوقت يُرجع صدق العلم والرياضيات إلى الصدق الإلهي، أي أنه بعد أن حاول تأسيس العلم هدمه من جديد، وجعل ضمان الصدق خارجا عنه"[2]، ولم تكن الفلسفة الكنطية بمنأى عن هذا الاشتباه، فقد وضع كنط الدين في حدود مجرد العقل، لكنه لم يستطع إحكام تلك الحدود، فقد ظلت العقائد رموزا على المعاني الإنسانية، ويكفينا هنا قوله أنه كان لزاما عليه أن يهدم جزأ من المعرفة لترك مكان للإيمان.

هذا الاشتباه يجعل من فلسفة هيجل الحاضنة التي، دعمت الإيمان والالحاد في نفس الوقت، ذلك لأنه لم يلغي الدين بمختلف فروعه ولا حتى الكنيسة، كما فعل فلاسفة الأنوار الذين أعلوا من قيمة الإنسان، "بل حوّل مضمون الدين إلى فكر كما فعل الفلاسفة المسلمون، فتحول الله إلى مطلق، والوحي إلى معرفة مطلقة، والمسيح إلى توسط، والتثليث إلى جدل، والحب إلى ذاتية، والشريعة إلى قانون مجرد... الخ، أي أن العقيدة لم يكن لها ميدان خاص منفصل عن الحياة، بل كانت هي الحياة نفسها وكانت العقيدة كلها مجرد رموز تفك إلى حقائق، أو صور ذهنية تحول إلى أفكار، أو وقائع تدرك في دلالاتها"[3]، لذلك يرى فيه المتدينون خاصة المسيحيون، أكبر مفكر مدافعا عن الدين، ويرى فيه التقدميون والملحدون، المثال الأعلى لتمكنه من القضاء على الدين بمعناه التقليدي، فحوله إلى جدل ومنطق وتاريخ وجمال وقانون.

---

[1]– بدوي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص13.

[2]– حنفي حسن، في الفكر الغربي العاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1990، ص147.

[3]– المرجع نفسه، ص148.

وقد دشن هيجل، الظهور الرسمي لمصطلح فلسفة الدين، في كتابه "محاضرات في فلسفة الدين"، مؤسسا بذلك لفرع فلسفي مستقل، يقول: "لقد بدا لي أنه من الضروري أن أجعل الدين بذاته موضوع النظر الفلسفي وأن أضيف إلى هذا دراسته في شكل جزء خاص للتفلسف ككل"[1]، وقد تضمنت هذه المحاضرات جملة من المواضيع منها التعريف بفلسفة الدين، وعلاقاتها بموضوعات أخرى، والديانة الطبيعية وديانة الحرية، وأيضا موضوع الله والفكرة الخالدة، والعبادة والديانة الطبيعية والروحية، كما خاض في أدلة وجود الله، وسنورد بعضا من هذه الموضوعات بشكل موجز.

➢ **الدين:**

التعريف العام للدين أو فكرته الشاملة هي أن الدين عبارة عن تجلي للمطلق في إطار الفكر التصوري، وكل دين يتضمن بالضرورة ثلاث لحظات تقابل على التوالي لحظات الفكر الثلاث هي:

- **لحظة كلية:** وهذه لحظة في الله أو العقل الكلي.

- **لحظة جزئية:** العقل الكلي يشطر نفسه إلى الجزئية والفكر في هذه الحالة هو عقول الأفراد المتناهية، والعقل الكلي والعقل الجزئي عند هذه النقطة منفصلان. فالله والعقل البشري يقفان في مواجهة كلا منهما للآخر بوصفهما ضدين، ومن ثم فالعقل البشري يدرك الله بوصفه موضوعا خاصا به كما يدرك انفصاله واغترابه عن الله، وهذا الاغتراب والابتعاد عن الله يظهر على أنه خطيئة وبؤس.

- **لحظة الفردية:** وتؤدي هذه اللحظة إلى ظهور عنصر العبادة وهو عامل أساسي في كل دين، لأن الفردية هي عودة الجزئي إلى الكلي وعلاج الانقسام الذي حدث، وهذا يعني في دائرة الدين أن العقل البشري يسعى إلى إلغاء بعده وانفصاله عن الله ويكافح لكي يربط نفسه بالله أو لكي يتحد معه أو يتصالح معه، ويتمثل هذا الجهد في العبادة.[2]

فعلى منوال ابن رشد يوحد هيجل بين الحقيقة الفلسفية والدينية، ويجعل كل جهد موجه لمعرفة الحقيقة المطلقة إنما هو في حقيقة الأمر بحث عن الله، يقول: "إن الدين هو ذلك النطاق للحقيقة الأبدية والراحة الأبدية والسلام الأبدي (...) أو لطرح المسألة على نحو أكثر تحديدا فإنه بفضل أن الإنسان روحا، تنطلق التطورات العديدة للعلوم والفنون ومصالح الحياة السياسية وكل تلك الظروف التي لها صلة بحرية الإنسان وإرادته، لكن كل هذه الأشكال المتكشفة للعلاقات الإنسانية وأوجه النشاط والملذات وكل الطرق التي تتشابك فيها هذه الأمور، وكل ما يسعى إليه لسعادته وعظمته وفخاره يجد محوره الأقصى في الدين وفي الفكر وفي الوعي والشعور (بالله)"[3].

---

[1]- هيجل فريدريك، محاضرات في فلسفة الدين، ج:1، مرجع سابق، ص23.

[2]- ستيس ولتر، فلسفة هيجل، مرجع سابق، ص ص، 655 -656.

[3]- هيجل فريدريك، المرجع السابق، ص23.

➢ **الله:**

يعلي هيجل من مرتبة الرب، فيصفه بالحقيقة المطلقة التي يطلبها كل من الدين والفلسفة، لكن وبخلاف ما جاء في مصنفاته الباكرة "يرفض هيجل في تطويره اللاحق مفهوم المطلق وصفا للإله. وقد حط من هذا المفهوم بعد في فينومينولوجيا الروح سنة 1807 خلال جدله مع شلنغ بنقد حاد، فالمطلق ينقصه كل تمايز بين العناصر لأن كل شيء فيه متماثل (...) وفي كتابه علم المنطق المتأخر سنة 1812 حدد هيجل المطلق بوصفه الخلاء والنفي لكل حقيقة عينية، وفي العلاقة بين المطلق والمتناهي يرجح اللامتناهي المتناهي، ولذلك فالمفهوم سيرفض باعتباره غير ملائم للرب"[1].

بذلك يقدم هيجل مفهوما لله يتجاوز المطلق، معتبرا إياه غير كاف للإحاطة بمعنى الرب الحقيقي وفق تصوره، فمفهوم المطلق "سينيره هيجل في دروس الفلسفة الدينية بوصفه الأول اقترابا لا يزال غير تام من مفهوم الرب، وبدلا من مفهوم المطلق أورد هيجل وصف الله باعتباره الحق الذي يمد كل شيء بالوجود الحقيقي (فالله هو الحقيقي الوحيد) وكل ما يبدو غير إلهي يعرف بالانطلاق منه"[2].

ويستخدم هيجل "الكلي" بدل المطلق في وصف الله، معتبرا إياه أكمل وأشمل لاستيعاب ماهيته "وهكذا يجب أن نفهم الكلية على أنها كلية ممتلئة وكاملة على نحو مطلق، وهكذا عندما نقول إن الله هو الكلي، هو الغني، هو الحافل بالمحتوى، فإننا نضمن كلامنا هذا أن الله هو الواحد الأحد وليس الواحد المقابل للآلهة متعددة، بل لا يوجد إلا الفرد الصمد إلا وهو الله"[3] لكن هذه الكلية ربما تُفهم أنها دعوة من الفلسفة لوحدة الوجود.

يرفض هيجل أن يؤخذ تحديده لمعنى الله على أنه تبرير لوحدة الوجود، بمعناها الصوفي أي تجلى الله في كل الموجودات، يقول عن وحدة الوجود: "إن معناها يعني أن الله هو كل شيء، كل الأشياء الجزئية، فإذا قلت (الأنواع) فإن هذا أيضا كلية، ولكن من نوع آخر تماما عن الشمولية التي يجري التفكير في (الكل) فيها على أنه وحسب ذلك الذي يستوعب كل الموجودات الجزئية وذلك الذي له الوجود، ذلك الذي يكون في أساس كل الأشياء، المحتوى الحق لكل الأشياء الجزئية"[4]، بهذا يحدد هيجل معنى الكلي في أن الحقيقة الموجودة في كل الأشياء تمثل الله وليست الأشياء بعينها.

بل ويعترض هيجل حتى على من يفهمون وحدة الوجود على أنها، وصف للمخلوقات أنها تجلي لله، بعينه ويعتبر أن هذا فهم خاطئ يستحيل أن يوصف به الله، "إن وحدة الوجود على هذا النحو ليست موجودة

---

[1]- زندلكولر هنس، المثالية الألمانية، مرجع سابق، ص801.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- هيجل فريدريك، محاضرات في فلسفة الدين، ج:2، مرجع سابق، ص14.

[4]- المرجع السابق، ص19.

في أي دين، والقول أنه جرى اكتشافها على هذا النحو أمر خاطئ وزائف تماما. إنه لم يخطر على الاطلاق لأي إنسان أن يقول أن الكل هو (الله) – أي الأشياء في فرديتها وعرضيتها – بل قيل عن هذا في أي فلسفة"[1].

نلاحظ بعد استعراض كلا من معنى الدين والله، في فلسفة الدين عند هيجل، شيء من التناقض والتعارض، فهي من جهة موغلة في العمق الفلسفي بصرامته المعهودة، ومن جهة أخرى تظهر هذه الفلسفة متحدة تماما مع الدين، فتصبح فلسفة للديانة المسيحية، يقول ولتر ستيس: "إن هيجل يقول عن المسيحية أنها الديانة الوحيدة الصحيحة صحة مطلقة لا بسبب أن تعبيراتها المجازية مثل: الأب، الابن والخلق، وملكوت السماء، والسقوط ..الخ، يمكن أن تؤخذ بمعناها الحرفي، لكن لأن معناها الداخلي ومضمونها الفكري يتحد مع مبادئ الفلسفة الحقة، وهي فلسفة هيجل نفسه"[2].

فمن وجهة نظر فلسفية فإن هيجل استطاع أن ينفذ إلى الدين وأن يرى فيه كل شيء. استطاع أن يجعل منه تطورا للروح، ومنطقا، وجمالا، وفلسفة، وأخلاقا، وقانونا، وسياسة، وتاريخا...الخ. الدين المطلق هو الوحي الشامل الذي يعم جوانب المعرفة الإنسانية كلها. وبالنسبة للفكر الديني التقليدي يعتبر هيجل أروع مثل على تفسير كل شيء بالدين، وفي نفس الوقت رؤية الواقع في حركته الخاصة. وإن شئنا استطاع هيجل أن يعطينا وجهة نظر دينية شاملة بلا دين دون الوقوع في التزمت L'intégrisme، والمحافظة على القديم شكلا وموضوعا[3].

ومن وجهة نظر دينية فقد قام هيجل بتبرير العقائد برمتها وعلى رأسها التثليث الذي جعل منه شعارا واضحا أو مستترا لفلسفته ولمنهجه، في حين الفلاسفة وعلماء الأديان قد درسوا العقائد في عصره دراسة تاريخية محضة لبيان نشأتها وتطورها، أو فسروها تفسيرا عقليا صرفا حتى يتفق مع العقل، ولكن هيجل جعل الإيمان أساسا للعقل، أو جعل العقل خادما للإيمان، حتى أن هيجل ليعتبر صاحب مدرسة لاهوتية أكثر منه صاحب فلسفة في الأديان، وهذا ما حدث بالفعل، فقد كان هيجل السبب في نشأة كثير من المدارس اللاهوتية المعاصرة[4].

[1]– المرجع نفسه، ص19.

[2]– ستيس ولتر، فلسفة هيجل، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجلية، إمام عبد الفتاح إمام، مج:02، مكتبة مدبولي، ط1، 1996، ص655.

[3]– حنفي حسن، في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص179.

[4]– المرجع السابق، ص181.

3. فلسفة الدين المعاصرة:

مثّلت حالة الانفصال الفكري والمعرفي عن الدين، التي ميزت العقل الغربي مع عصر الأنوار، وزيادة تلك المسافة الفاصلة بين ما هو ديني وما هو عقلي فيما بعد، فرصة سانحة لهذا العقل لإعادة النظر في موضوع الدين، على أساس أنه موضوع منفصل، كغيره من الظواهر التي تطرأ على الإنسان، في حالة من التجاوز لهالة القدسية التي يحيط بكل ما هو ديني، " وقد مهد لتشكل هذا الموقف أيضا ذلك الانعتاق الشهير للفلسفة، في العصور الحديثة، من سلطة المرجعيات الخارجية. شرع يغلب في الفلسفة ذلك الفهم الذاتي الذي تصبح الفلسفة بموجبه بحثا مستقلا بالكامل ويطرح نفسه شكلا راقيا من المعرفة، وبالتوافق مع هذا الفهم الذاتي لن يستطيع أي من مجالات حياة الإنسان أو نشاطه أن يبقى خارج البحث الفلسفي، ولا يتوجب عليه ذلك أصلا، فكل شيء يجب أن يكون معقولا ومُفكرا فيه فلسفيا"[1]، ولن يشذ الدين عن هذه القاعدة، وبالتالي فالفلسفة لم تكن تريد استيعاب الدين فقط، بل تطمح لإعطائه الشرعية كذلك.

تصاعدت حالة الانفصال هذه، حتى أصبحت في حالاتها المتطرفة نفيا للدين، مع الفلسفات العدمية والتحليلية وغيرها، ورفض أن يكون الدين حتى موضوعا للنظر، وطبعا هذه التوجهات لم تكن تمثل جزءا هينا من المشهد الفلسفي الغربي، ترافقت مع حالة من الإيمان العميق بقدرة العقل، على حل كل مشكلات الإنسان، والتي سميت بالحداثة، ليصطدم هذا الانسان الغربي فيما بعد بواقع أن العقل والعلم، عاجزين عن حل هذه المشكلات.

ففي النصف الأول من القرن العشرين شكلت الحربين العالميتين صدمة قوية، زعزعت مكانة العقل مثيرة تساؤلات جدية، حول إمكانياته الأسطورية، وجعلته عرضة للنقد والتمحيص، والتشكيك، وتغير الوضع بعد ذلك طيلة الخمسين سنة اللاحقة "إذ اختفى التفاؤل السطحي والثقة المفرطة في قوة الإنسان، التي كانت تميز الحقبة السابقة إلى حد كبير، وحل محلها نوع من القلق، يقترب أحيانا من حالة اليأس. وهكذا فإن السؤال عن وجود الإنسان، الذي لم يكن يطرحه أحد، كما يقول زيهرير، قبل خمسين سنة، لأن الجواب كان يفترض أنه معروف، عاد يثار من جديد. ويجد هذا المزاج تعبيره الفلسفي في الوجودية، التي هي ليست مجرد تأمل آخر، بل هي تحليل معاصر للإنسان لذاته، وهكذا لا يستطيع أن يتجاهلها لاهوتي يتحدث عن الوضعية"[2].

أصبح هذا الابتعاد عن الدين، عاملا حاسما في تطور فلسفة الدين في الفكر الغربي، لتوفيره مساحة واسعة لنقد النظم الدينية، وتحليل البنى الداخلية للدين، بتطبيق مناهج مستحدثة مختلفة عليه، وللمفارقة بقي الدين موضوعا رئيسا للفلسفة رغم الإدعاء أنه تم تحييده وتجاوزه، فهو يشهد ازدهارا أمام انحصار سلطة العقل

[1] – أناتوليفتش كميليف يوري، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص8.

[2] – ماكوري جون، لاهوت وجودي، تر: سعد الغامدي، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد:49-50، 2012، ص ص، 131-132.

يتجلى أكثر في النصف الثاني للقرن العشرين، حتى يبلغ ذروته مع أحداث الحادي عشر سبتمبر 2001، حيث يعود الدين إستشكالا يحرك الفكر الغربي.

فالدين يعود ليقدم نفسه، بديلا أخلاقيا، ومخرجا من مأزق ما بعد الحداثة، أكثر ارتباطا بالإنسان، وأكثر فعالية في التأثير على البشر، لعله يكون مخرجا ممكنا لتلك الأزمة، على الرغم مما يعانيه الدين من وضع مأزوم في المجتمعات الغربية، هذه الأزمة التي ساهمت في ازدهار التعددية الدينية، بتبني أفكار دينية مختلفة، في سعي واضح لملأ الفراغ، مما يساهم في تعقيد الحياة الروحية للغربيين، زيادة على تعقيد باقي جوانب الحياة، هذا ما يجعله مجتمعا هشًا على حد تعبير هابرماس.

ويعد توالي احداث تاريخية كبرى في الحضارة الغربية حافزا كبيرا للاهتمام بالبحث في الدين برصده داخليا وخارجيا، يقول هابرماس مثلا: "لا يواجه الغرب المادي الثقافات الأخرى، التي تُدين بصورتها للأثر الباقي لأحد الأديان العالمية العظيمة، إلا عبر ثقافة الاستهلاك الاستفزازية المتفّهة لكل شيء، والتي لا يمكن مقاومتها. يقدم الغرب نفسه بصيغة تخلوا من أي نواة معيارية"[1]، يصب هذا النقاش في سياق المسألة الدينية، ونظرا للنشاط الكبير الذي تعرفه الحياة الفلسفية في الغرب، فإنه من الصعب الولوج لها، لكن يمكننا استعراض أهم الموضوعات والمشكلات المطروحة طيلة هذه الفترة.

أ- فلسفة لغة الدين:

مثّل موضوع اللغة فلسفيا، محورا أساسيا في الفلسفة الغربية المعاصرة، كون اللغة هي الوعاء الذي يحمل المعرفة الإنسانية، وبذلك فهي مرتبطة بكل مناحي الفكر، والدين بلغته الرمزية يعده البعض الحاضنة الأولى للاشتغال باللغة وبنيتها، بسبب العناية الكبيرة بتأويل النصوص الدينية، وإن كانت المناهج الفلسفية المعاصرة كثيرة، لكن الغالب استخدم التحليل اللغوي أو النهج التحليلي، هذا ما حذى ببول ريكور، إلى حصره للاتجاهات الأساسية في فلسفة الدين، إلى أواخر العقد الثامن من القرن العشرين، في خمسة اتجاهات أساسية[2]:

*اتجاه الوجود _ معرفة الله، وهو يمثل أربع مسارات مهمة: مسار متأثر بأرسطوا وتوما الإكويني، مسار متأثر بهيجل، آخر متأثر بهوسرل، والأخير متأثر بهيدغر.

[1]- بورادوري جيوفانا، الفلسفة في زمن الارهاب حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، تر: خلدون النبواتي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، بيروت، ط1، 2013، ص75.

[2]- ملكيان مصطفى، فلسفة الدين، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد:49-50، 2012، ص11.

* اتجاه نقد الدين في الفلسفة التحليلية، وهو أيضا يشتمل على مسارين مهمين: المسار الذي يهتم بلغة الدين، هل لها معنى أم لا؟ والمسار الآخر قضيته الأساسية أن كلام المتألهين هل يخضع لنفس الضوابط المنطقية والمعرفية المعتبرة في علمية أب كلام آخر؟

* الاتجاه المتأثر بالعلوم الإنسانية، وهو أيضا على ثلاث مسارات مهمة: المسار المتأثر بتاريخ الأديان المقارن، المسار المتأثر بالعلوم الاجتماعية، المسار المتأثر بعلم النفس بشكل عام وبالتحليل النفسي بشكل خاص.

* اتجاه الفنون اللغوية وفعل الكلام الديني المتأثر بفيتجنشتاين المتأخر.

* اتجاه هيرمينوطيقا لغة الدين.

كما أن أسباب المنعطف الألسني وخصائصه العامة، في الفلسفة الغربية المعاصرة، يعاد انتاجها بهذا الشكل أو ذاك في فلسفة الدين . ففي هذه الأخيرة تشكل منذ مدة طويلة تيار كان اختياره للغة الدين كموضوع أساسي للبحث من أبرز عوامله المكونة والموحِدة له. وغالبا ما يوسم هذا التيار في الأدب الفلسفي الغربي بأنه «فلسفة الدين التحليلية»[1]

فقد احتلت مشكلة لغة الدين مكانا أساسيا ضمن قضايا فلسفة الدين، ولقد عولجت هذه المشكلة في إطار الفلسفة الوضعية الجديدة، أي من مواقع تجريبية معادية للميتافيزيقا واللاهوت، "ومع ذلك هناك اختلافات مبدئية جلية، من وجهة النظر الفلسفية الدينية تحديدا، بين آراء فتجنشتاين الشاب الفلسفية والوضعيين المناطقة، فإذا كان كلام فيتجنشتاين الشاب قد تصور خلو لغة الدين من المعنى على أنه استحالة الكلام المعقول عما هو «صوفي»، فإن خلو لغة الدين من المعنى عند الوضعيين المناطقة يرتبط بالفراغ التام من المضمون لأي كلام عن حقيقة ما سامية تقف فوق العالم"[2].

وبما أن الفلسفة التحليلية تنظر للدين على أساس أنه نشاط لغوي، فإن مشكلة معنى لغة الدين تتخذ طابع استشكاليا محوريا " فبرأي الباحث ب. اي. بافليونس تتلخص هذه المشكلة بوجه عام، وليس فيما يتصل بلغة الدين فحسب، في الإشارة إلى معايير تعقل العبارات اللغوية، وفي إيضاح تناسب المعقول واللامعقول، المعقول والصادق والكاذب، المعقول والصحيح قواعديا"[3].

ب– منطق الإيمان:

أو ما عرف بالدراسات الابستيمولوجية للعقائد الدينية، والتي تبحث في مشكلة المعرفة الدينية، أي ما إذا كانت القضايا والأفكار الدينية، تعتبر معرفة بوقائع الوجود الموضوعي، والبحث في إمكانية عقلنة الدين،

[1] -Kuhlmann W. Reflexive Letztbegründung: Untersuchung zur Transzendentalprag-matik. Freiburg; München, 1985. S. 16.

[2] -D'hert I. Wittgenstein's Relevance for Theology. Bern; Fankfurt am Mein, 1975. P.

[3]- Donovan P. Religious Language. New York: Hawthorn Books, 1976 . p. 2.

وذلك في إطار احترام تام لمقتضيات الحجاج المنطقي الصارم، في محاولة لإعادة ربط العلاقة بالدين من جديد، لكن تبدوا مسألة التبرير الإبستيمي المعرفي للاعتقادات التي موضوعها وجود الله، هي مسألة قديمة فهي تبرز في الديانات السماوية الثلاث، في قضية العقل والنقل، "لكن هذه الأسئلة، التي تطرحها هذه الضرورة، عند أصحاب ابستمولوجيا الاعتقادات، هي: ماذا يترتب على عدم القدرة على التبرير العقلاني لهذه المعتقدات؟ أو التبرير بشكل غير كاف؟ هل تصبح هذه الاعتقادات باسم معيار إبستيمولوجي يتوجب انطباقه على جميع أنواع المعتقدات"[1].

كما يبتغي التحليل الفلسفي الإبستيمولوجي للدين بالدرجة الأولى، إقرار الانتماء المقولي للعقائد الدينية، فالتصنيف الملائم للعقائد الدينية، يؤسس لشروط المعالجة الصحيحة لمسائل الدين الفلسفية الإبستيمولوجية، "ويؤكد جون ويتكر (Whittaker J. H.) أن المسألة الأساسية فيما يتعلق بالأهمية المعرفية (الحقيقة المحتملة)، للمزاعم الدينية ترتبط بالمقولات الخاصة التي ننسب إليها هذه المزاعم"[2]، وهذا يحيل إلى السؤال عن مدى نسبة هذه العقائد إلى مقولة الفرضيات، أي عن إمكانية العقائد الدينية من حل المسائل الإبستيمولوجية عند اعتبارها فرضيات، بمعناها العلمي التجريبي، أي أنها قابلة للاختبار والتمحيص.

هناك أيضا اتجاه آخر يضم المعتقدات الدينية، إلى مقولة المبادئ، بحيث أنه يجعل منها مبادئ اعتنقها الإنسان فهي بذلك لا تكون في حاجة، للإثبات والبرهنة، "يعلن الباحث جون وايتكر: «تقوم أطروحتي على أأن العقائد الدينية تؤدي دور المبادئ بصورة نموذجية»، وهذا يعني أن الفهم المطابق لوضع هذه العقائد الإبستيمولوجي لا يمكن اكتسابه إلا على ضوء منطق المبادئ"[3] بهذا يخرج وايتكر من إشكالية البرهان العقلي على الديانات، ليحرر العقائد الدينية بوصفها مبادئ أي أنها تصديقات مؤسِسة يستحيل البرهان عليها، وإنما هي تصبح مبرهنة لما يلحقها.

ومن الاشكاليات الابستيمولوجية الأساسية في فلسفة الدين، إشكالية إثبات العقائد الدينية، والتي كانت تحتل الصدارة في بداية القرن العشرين، لكن مع تطور الفلسفة التحليلية، أصبح معنى لغة الدين هو المتصدر، إلى أن إثبات العقائد الدينية، تعود في العقود الأخيرة، ففي حدود هذه الاشكالية ثمة "موقفان أساسيان ممكنان، متضمنان على التوالي، في الشك المدعم فلسفيا بالحجة والبرهان ونفي شرعية هذه العقائد من وجهة نظر العقل، وفي التأكيد الفلسفي على توافق العقائد الدينية مع مقاييس العقلانية المتعارف عليها،

[1] – العلمي عبد الواحد، هل ابستيمولوجية الاعتقادات الدينية ممكنة، بحث محكم، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016، ص14.

[2]- Whittaker J. H. Matters of Faith and Matters of Principle: Religious Truth Claims Their Logic. San Antonio, 1981. P. 50.

[3] – ibid. p . 51.

كلا هذين الموقفين يجابه الإيمانية (FIDISM) بمنزلتها مصادقة على شرعية غير مشروطة لمضمون العقائد الدينية بصرف النظر تقييمات العقل، بما فيه العقل الفلسفي"[1].

ج- طبيعة الإيمان:

سنتطرق لهذا العنصر عن طريق، النظر في نظرية طبيعة الإيمان عند جون بيشوب[2] كمثال، إذ أنه يرى أن الإيمان يسمح في بعض الأحيان بالمغامرة الإيمانية، لكنه قبل ذلك يحدد شروط اعتبار العقيدة أنها عقيدة إيمانية على النحو الآتي[3]:

أولا: أن يكون الالتزام العملي بتلك العقيدة تأثير هام على حياة الفرد الذي آمن بها.

ثانيا: أن يكون الالتزام العملي بتلك العقيدة ناتجا عن الاختيار.

ثالثا: أن المسألة التي تقع موضوعا لذلك الإيمان، يجب أن تكون أصلا أساسيا في الإطار العقائدي، أو أن تكون متفرعة بشكل مباشر عن الأصول الأساسية.

يتركز موقف بيشوب حول الإيمان، في العقل والأخلاق، ويرى ضرورة تفسير الاعتقاد الإيماني، على عكس ما هو رائج في الغرب، من أن طبيعة الإيمان تأبى التفسير العقلي، "لأن العقل والتفسير العقلي لا يدخل في الإيمان على أساس أي واحد من تلك المناحي الإيمانية، وإن الإيمان يعتبر أحيانا مستغنيا عن التفسير العقلي كما يقدمه الفيلسوف بلانتينغا، وأحيانا عاجزا عن التفسير العقلي كما يقول فيتجنشتاين، بل يذهب كيركيغارد على القول باعتبار التفسير العقلي مضرا بالإيمان، وكلما قل الاهتمام به، اتفع مستوى الإيمان"[4].

لا يختلف بيشوب كثيرا عن وليم جيمس، في اعتباره أن الايمان يقوم على المغامرة الاعتقادية، فمن وجهة نظرهما فإن المغامرة الإيمانية إذا كانت مخالفة أو معارضة للشواهد الموجودة فهي مرفوضة، وإن هذه المغامرة تكون مقبولة ما لم تخالف أو تعارض الشواهد الموجودة، وإن كان من الممكن أن تكون حاصلة وراء الشواهد، وبالطبع فإن المغامرة المتحققة وراء الشواهد لا يمكن أن تكون صحيحة على الدوام، بل لابد من تحقيق بعض الشرائط ليمكن احتسابها بشكل صحيح[5]، وبمعنى آخر يصبو بيشوب إلى جعل محاولة التفسير

---

[1] -ibid. p . 51.

[2]- John Bishop ، جون بيشوب: استاذ في جامعة أوكلاند. متخرج من كامبرج، له آثار هامة في فلسفة الدين والفلسفة العلمية، كتابه "العقيدة الإيمانية" هو آخر ما كتبه، صدر سنة 2007، عن جامعة اكسفورد، يقترح من خلاله موقفا جديدا حيال النزعة الإيمانية، بالتوكؤ على أراء وليم جيمس.

[3]- الشهرستاني شيماء، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد:49-50، 2012، ص269.

[4]- المرجع نفسه، ص271.

[5]- المرجع نفسه، ص 272.

العقلي ممكنة، ما لم تتعارض مع الأدلة العقلية، وإن كان هنا لا يشترط أيضا أن تتطابق مع هذه الادلة، فإن صدق مسألة اعتقادية ما لا يمكن تحديد صدقه بشكل تام، لكن يمكن استخدامه بوصفها مسألة صحيحة.

يثير بيشوب أيضا مشكلة الإرادة، إذ أنه يوافق وليم جيمس في الاعتقاد بأن الإرادة لا تؤثر في الإيمان بشكل مباشر، "سواء عن طريق النشاط الذهني أو السلوك الخارجي، وقد أشار إلى الفصل بين اعتناق أمر، وبين البناء على صحة أمر ما، وذهب إلى الاعتقاد بأننا، وإن كنا لا نستطيع التدخل في اعتناق أمر ما، ولكننا نستطيع في ظل بعض الظروف أن نجعل البناء على صحة عقيدة ما، ونعمل أساس ذلك البناء"[1]، وتحيل مسألة الارادة إلى السلوك، فبيشوب يرى أنه ينبغي ان نتمكن من تفسير إيماننا في المستوى المعرفي، لنبرر ما نقوم به على المستوى العملي.

د– التحليل الفلسفي الوظيفي للدين:

لا تهتم النظريات الفلسفية الوظيفية، بمعالجة مسألة حقيقة الدين، هذا ما يجعلها في صلب فلسفة الدين، إلا أن هذا المنحى لم يكن رائجا كثيرا في الفلسفة الغربية، فلم تكن هناك أعمال كثيرة تركز على التحليل الوظيفي للدين، "ما يفسر هذا العدد القليل من الأعمال هو، أولا، صعوبة التحليل الوظيفي الذي يشترط الأخذ بالمنهج المقارن، أي دراسة عدة أديان بوقت واحد، وثانيا، الإمكانات المحدودة جدا عند محاولات استخدام التحليل الوظيفي لغايات الدفاع عن الدين"[2]، وتكمن نقطة قوة المنهج الفلسفي الوظيفي عند البحث في الدين، أنه وعلى عكس المناهج الغربية الأخرى، لا ينحصر في المسيحية كموضوع للبحث، بغرض الوصول إلى نظريات عامة في فلسفة الدين تشمل كل الأديان.

ويبرز في التحليل الوظيفي نموذجين أساسيين في فلسفة الدين، النموذج الأول، يركز على موضوع الدين، والثاني يدرس جانبه الذاتي أو الفكري، النموذج الأول (الموضوعاتي)، تمثله نظرية دونالد كروسبي (Crosby D) في فلسفة الدين، "التي عرضها مفصلة في كتابه «النظريات التفسيرية للدين». يتناول كروسبي الدين على أنه تعبير عن اهتمام أساسي بالإنسان، وهذا في تصوره بحث طبيعة الدين الخالصة، لذلك يعلن أن الغاية من تأملاته هي الجواب عن السؤال: ماذا يمكن القول عن طبيعة الدين الخالصة، ليس عن الدين في تفاصيله المتعينة كثيرة الأشكال، إنما عن طباعه النوعي العام كنموذج أساسي من اهتمام الإنسان؟"[3].

يذهب كروسبي إلى أن التصورات عما يمكن اعتباره معطيات دينية خاضعة للوصف، هي بذاتها تصورات نظرية، هذا ما يجعل إعداد نظرية في الدين لا يجوز فهمه ببساطة على أنه تعميم يستند إلى وقائع دامغة، كما يؤكد على أنه هناك عنصر اختياري (تعسفي) في كل مخططات تصنيف الدين، وبالتالي ليس

[1] – المرجع السابق، ص 281.

[2] -Crosby D. Interpretive Theories of Religion. The Hague, 1981. P. 16.

[3] –ibid. p .17.

صحيحا أنه من الممكن الوصول إلى النظرية العامة للدين عن طريق المنهج الاستقرائي الصارم، وأهم ما يطرحه كروسبي حسب أناتوليفتش كميليف هو "أنه حتى لو أننا استطعنا الحصول على مجموعة من الخصائص يمكن تطبيقها على جميع الأديان بواسطة الوصف والتعميم الوصفي، فهذا غير كاف لكي يكون لدينا نظرية في الدين"[1].

أما النموذج الثاني من التحليل الوظيفي في فلسفة الدين المعاصرة، فهو النموذج الفكري أو الذاتي، الذي يمثله، باتريك بيرك (Burke T. P.) في نظريته التي قدمها في كتابه "الرؤية العفوية"، حيث يطابق الاهتمام الديني للإنسان اهتمامه بما هو عظيم عنده، ويبين بيرك ثلاثة أشكال عامة من الاهتمام توجه حياة الانسان: "الأول، الفضول فيما يتعلق بالحال الحقيقية، الموضوعية للأشياء، الثاني، العناية بما هو عظيم الجلالة، الثالث، الاستمتاع بالجمال، وهذه الأشكال الثلاثة تلقى تجسيدها الأمثل في العلم والدين والفن. ولقد عاشت في الأزمان الغابرة في وحدة لا تنفصم عراها ضمن الأسطورة"[2].

يقدم الدين حسب بيرك، الرؤية الكلية للحياة، ومهمة فلسفة الدين هي الإحاطة بوظائف هذه الرؤية للحياة، وفي تفكيك بتية ظاهرة الدين كما تظهر في طريقة توظيفه، "عندئذ يجب أن تكون المعرفة الفلسفية عن الدين أكثر عمومية وتجريدا من المعرفة التي نحصل عليها من العلوم الأخرى، وظاهرة الدين هي مجموعة أنواع محددة من الفعل التاريخي، ائتلفت معا وأعطتنا هذه التسمية العامة (الدين). ووحدة الوظيفة في هذه الأنواع من الفعل أو النشاط يمكن حسب بيرك أن نعتبرها جوهر الدين"[3].

هـ– التجربة الدينية:

تنقسم غالبا التجربة الدينية، إلى تجربة دينية عادية، وأخرى تجربة دينية صوفية، وتطرح التجربة الدينية مشكلة ذاتيتها، التي تجعل من البحث فيها فلسفيا أمرا عسيرا، فكيف يمكن التفكير في التجربة التي يعيشها شخص ما في اعتقاده أو ممارسته للشعائر الدينية، بالمقارنة مع تجارب الآخرين، وهل من الممكن التوصل إلى عوامل مشتركة، تمكن من مزيد فهم لهذه التجربة؟، تعد هذه الأسئلة موضوعا مهما في فلسفة الدين الغربية المعاصرة.

نقصد بالتجربة الدينية العادية، هي ما يختبره المؤمن العادي من خلال معتقداته، فهذه الخبرة تحيل إلى مشكلات منها، طرق التعبير عنها، وما إذا كان من الممكن اعتبار هذه التجربة طريقة لإثبات وجود الله، وهذه مشكلات ابستيمولوجية بالدرجة الأولى، تصبوا إلى معرفة الله والعالم وبالتالي معرفة المؤمن لذاته.

فهذا مالكولم ويب (Webb M.) يشير خصوصا إلى أن التجربة الدينية بالنسبة للمؤمنين هي حدث ابستيمولوجي قبل كل شيء آخر، ويعلن أن أهم ما يمكن قوله عن التجربة الدينية يتلخص بأن ذوات

[1] -ibid. p . 18.
[2]- Burke T. P. The Reluctant Vision: An Essay in the Philosophy of Religion . Philadelphia, 1974. P. 19.
[3] -ibid.

التجربة الدينية يكتسبون عقيدة ما فيما يتعلق بحال الأشياء، ويحسبون هذه الحال مصدرا للمعرفة، والناس لا يكتسبون عقيدتهم فقط على أساس التجربة الدينية، إنما يتصرفون أحيانا وكأن العقيدة المكتسبة بهذه الطريقة أشد يقينا من أي آراء أخرى. وعادة يوازن المؤمنون بين التجربة الدينية والتجربة الحسية ويمنحون الأخيرة الدرجة ذاتها من اليقين. وواقعة أن هذه التجربة باتت أساسا للبرهان على وجود الله، هذا الوجود الذي يمتلك أنصارا غيورين، تظهر الأهمية الكبرى التي اكتسبتها التجربة الدينية[1].

أما التجربة الدينية الصوفية، فوضعها قيد النظر الفلسفي، مسألة أصعب من نظيرتها العادية، كونها أكثر تركيزا وإغراقا في الذاتية، فالتعبير عنها ونقلها للآخرين مهمة شاقة على المتصوفة، فهم لا ينشغلون بالحجاج والبرهان لدعم طريقتهم، لأنهم يتحدثون عن ضرب آخر في المعرفة لا يعتمد العقل، بل يعتمد الذوق والعرفان، يعبر ولتر ستيس عن هذه الصعوبة بقوله: "ليس في استطاعتنا أن نتوقع براهين أو دحض للبراهين أو تفنيدات أو ضروب من اليقين، فالواقع أن المتصوف لا يجادل ولا يناقش، فلديه يقينه الذاتي الداخلي، غير أن ذلك لا يثير سوى مشكلة جديدة محيرة أمام الفيلسوف المسكين. وعلى أية حال فأقصى ما يمكن أن نتوقعه في هذا المجال هو فروض مؤقتة وآراء معتدلة"[2].

إن وصف التجربة الصوفية بالذاتية، لاختزالها في انفعالات ليست ذات معنى، مسألة فيها نظر، إذ أن المتصوف لا يرى أن ما يصل إليه هو مجرد انفعالات وأوهام بقدر ما هي حقائق بالنسبة له، لهذا يقترح ولتر ستيس "أن نبحث ما إذا كانت أنواع التجارب المسماة بالتجارب الصوفية تبرز أية تأويلات بصدد طبيعة الكون التي يمكن – سواء أكانت استنتاجات منطقية أم لا– أن نبين أنها من النوع الذي ينبغي على الناس المعتدلين قبوله. إن المفاهيم الأساسية في علم الطبيعة هي تأويلات للتجربة الحسية ولا يمكن استنتاجها منطقيا من وجود التجربة الحسية لكنها رغم ذلك تأويلات ينبغي أن يقبلها الناس المعتدلون، والواقع أن وجود العالم نفسه مستقل عن الوعي هو تأويل للتجربة الحسية لا يمكن البرهنة عليه منطقيا، فإذا رأينا أن المشكلة الأولى أمامنا هي ما إذا كانت التجربة الصوفية موضوعية بطريقة مماثلة لموضوعية التجربة الحسية. فليس من الضروري أن نندهش إذا ما وجدنا أن مثلا هذه النتيجة، لابد أن تكون لها مكانة تأويلية مماثلة، لكن لا يمكن قبول أية نتيجة مالم تكن قائمة على تبرير عقلي من نوع ما"[3].

[1] -Webb M. Religions Experience as Doubt Resolution // Intern. Journal for Philosophy of Religion. Vol. 18. N 2. Dordrecht, 1985. P. 81.

[2]– ستيس ولتر، التصوف والفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1999، ص25.

[3]– المرجع النفسه، ص31.

و– التعددية الدينية:

فرضت ثورة الاتصالات في القرن العشرين، التي بلغت مع نهايته ومستهل القرن الذي بعده، حدا لم تبلغه البشرية قط طيلة تاريخها، فرض هذا حالة احتكاك دائم بين الديانات والإثنيات يصل حد التصادم، هذا مع زيادة تعقد بنية المجتمعات الغربية، نتيجة لتنوع الكبير الذي أصبحت عليه هذه المجتمعات، هذا ما جعل مشكلة التعايش بين الأفراد هاجسا فلسفيا، خاصة بين المعتقدات الدينية، مما يطرح التفكير في التعددية الدينية كأحد روافد فلسفة الدين، لكن هذا الاهتمام الفلسفي يتجاوز مشكلة التعايش فهو مشكل سياسي بالدرجة الأولى، أما البحث في التعددية الدينية "هو بحث في إمكانية تعدد مصادر الحقيقة وتنوع سبل الهداية ووفرة القداسة وعمومها، كما هو أيضا، بحث في انتفاء أحادية المعنى وتفكيك مركزية الطريق إلى الله، فلا يعود الآخر مجرد حقيقة مكانية لا وجود لها على خارطة الهداية والخلاص الإلهيين، ولا يعود فراغا أو عدما أو ثمرة خطيئة ولعنة أو مصيرا بائسا لكل من حادت عنه صدفة الولادة داخل دين الله الوحيد"[1].

يعتبر جون هيك، اللاهوتي المسيحي أبرز المفكرين في التعددية الدينية، فقد ركز اهتمامه على قراءة التحولات الكبرى التي طرأت على الفكر المسيحي اتجاه باقي الأديان، فقد نادى لإحداث ثورة لبلورت لهوت جديد، " ينسجم مع المعلومات الجديدة والغنية عن تجارب العالم الروحية وعن النظم الدينية المتعددة في العالم، وكما يقول جون هيك: المعرفة الجديدة تحرك أسئلة تثير القلق، وتفع إلى بناء لاهوت أديان جديد"[2]، فالكنيسة بمختلف أطيافها، قد اعترفت بالأديان الأخرى كتصورات مغايرة لله، إلا أنها لا تزال لم تتقبل هذا الوضع الجديد بشكل جيد.

أي أن الكنيسة تمر بمرحلة انتقالية يتحول فيها تفكيرها اللاهوتي، ومن الطبيعي أن تكون هذه المرحلة مشوبة بالخوف والحرص على القديم ورغم ذلك، "فإن هيك يرى أن تلبية المرحلة الجديدة تبدأ بالاستجابة القبلية لمقتضيات الحقيقة الإنسانية العامة، وتنتهي برؤية عميقة تتجلى في السلوك والموقف. وكأن هيك يجعل من مسألة التعددية الدينية، إلى جانب كونها إشكالية لاهوتية ومعرفية، إشكالية أخلاقية يؤدي عدم مراعاتها إلى تداعي منظومة الأديان القيمية، وإلى تشويش حقيقة الله المحب لكل البشر"[3].

يعد هذا عرضا لبعض من تيارات ومشكلات فلسفة الدين الغربية، إذ تشكل الاهتمامات الأساسية لها مع مسائل أخرى مثل، مشكلات إثبات وتبرير وعقلانية العقائد الدينية، ونقد النماذج الإيمانية، وفينومينولوجيا الدين، وتاريخ الدين، والتأويل والبحث الديني، كما يحتل اللاهوت الفلسفي مكانة هامة في فلسفة الدين الغربية المعاصرة، الذي يبحث مسائل من قبيل اللاهوت الفلسفي المذهبي وغير المذهبي، والوظائف الميتالاهوتية

[1]– قانصو وجيه، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، بيروت، ط1، 2007،ص13.

[2]– المرجع نفسه، ص 46.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

للاهوت الفلسفي، والمسائل الأساسية لمعرفة الله الفلسفية، كما يدخل أيضا في مجال فلسفة الدين البحث في النماذج الأساسية للمذاهب الفلسفية المعاصرة عن الله، كالتأليه الفلسفي المعاصر الذي يتضمن التأليه الوجودي الأنطولوجي، وعلاقة العدم بمعرفة الله الفلسفية، واللاهوت الفلسفي الترنسندنتالي، ولاهوت الصيرورة الفلسفي، وأيضا اللاهوت الفلسفي وتأثره بالنزعة العدمية، وخلاصة القول أن كل مدرسة أو تيار فلسفي، قد أدلى بدلوه في فلسفة الدين بحسب المناهج التي يستخدمها.

يستمر لليوم تموقع الدين، كأحد موضوعات الفلسفة الآنية في الفكر الغربي، مكتسبا المزيد من الجاذبية بفضل الإشكالات التي يثيرها، يقول جون غرايش "إنّ (الدين)، أياً كانت التعبيرات التاريخية بشأنه، هو تجلٍّ أصلي للحياة. معنى ذلك: قبل أن يصبح منظومة مذهبية، ينبغي أن يُفهم الدين على أنّه مسار الحياة يستوجب متابعته في أرقى أيّامه وفي أشقاها. (...) الدين هو دين كائن موجود، الذي على غرار الكائنات الأخرى، يشارك في ما سمّاه كانط (اللعبة الكبيرة للحياة). الوجود، كما يذكّرنا به ياسبرز، ليس بدهيّاً؛ ولهذا السبب لا تساعدنا الفلسفة في التوجّه نحو العالم (Weltorientierung) فحسب، لأنّ هذا يتطلب حواراً مستمراً مع العلم، ولكن تساهم أيضاً في الإسفار عن الوجود(Existenzerhellung) "[1].

على الرغم من الزخم الكبير الذي، يظهر في المباحث المدرجة، على أنها ضمن فلسفة الدين، فالحدود الفاصلة للموضوع والمنهج في هذا الفرع من فلسفة الغربية، لا تزال غير واضحة، فالدين موضوع قديم للمعرفة الإنسانية، تندرج ضمنه علوم كثيرة، تزيد من تعقيد مهمة فلسفة الدين في ضبط حدودها الإبستمولوجية، والمنهجية، ومع حداثة هذا الفرع نسبيا، فهو لا يزال محل تطوير واهتمام متزايد، لكن هذا التخبط يلقي بضلاله على الفكر الإسلامي المعاصر، فلا تزال بحوث فلسفة الدين في هذا الفضاء تتداخل بعدة أشكال مع العلوم الدينية، خصوصا وأن الإسلام يزخر بكم كبير من هذه العلوم.

[1] – جون غرايش، فلسفة الدين من وجهة نظر تأويلية وفينومينولوجية وسبل التداوي بالفلسفة، حوار وترجمة: محمد شوقي الزين، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد:6.

الفصل الثاني:

مكانة فلسفة الدين في فكر أبي يعرب المرزوقي

- **المبحث الأول:** المرزوقي سيرة وفكر
- **المبحث الثاني:** فلسفة الدين المفاهيم والنشأة.
- **المبحث الثالث:** فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد

❖ المبحث الأول: المرزوقي سيرة وفكر

على الرغم من الإنتاج الفكري الكثيف الذي قدمه المرزوقي لأكثر من أربعين سنة والذي لا زال يقدمه، في شتى المجالات الفلسفية، إلا أنه ليس معروفا على نطاق واسع، وهذا نرجعه في تقديرنا إلى عدة عوامل من أبرزها، صعوبة أسلوبه في التأليف، والتضييق الذي صاحب الظروف السياسية التي عاشتها تونس، وغيرها من العوامل، وهو ما اضطرنا إلى تخصيص مبحث مستقل للتعريف به، نستهل به الولوج لفكره لمقاربة طبيعة تكوينه وطريقة تفكيره.

1. المولد والدراسة

ولد الدكتور محمد الحبيب المرزوقي في بنزرت، تونس، يوم 29 ماي 1947، والده الشيخ نصر المرزوقي شاهد عدل وفلاح ومقدم بالطريقة القادرية، وقد اتخذ لنفسه كنية بـ "أبو يعرب" ليذكر نفسه دوما بأصوله العربية الإسلامية حسب قوله[1].

درس المرزوقي المرحلة الابتدائية بالمدرسة العربية الفرنسية بمسقط رأسه، وقد برز تفوقه منذ هذه المرحلة فقد تحصل على المرتبة الأولى في مناظرة ختم التعليم الابتدائي، ثم مرحلة التعليم الثانوي التي درسها بمعهد ستيفان بيشون – منزل بورقيبة، والتي ختمها أيضا بحصوله على جائزة رئيس الجمهورية لنجاحه الأول في الجمهورية في مناظرة ختم التعليم الثانوي (باكالوريا) قسم أداب حديثة سنة 1966م[2].

أكمل المرزوقي الدراسة الجامعية ضمن نفس التخصص، فتحصل على الإجازة بدار المعلمين العليا وكلية الآداب والعلوم الإنسانية– جامعة تونس الأولى، وفي سنة 1969 نال جائزة رئيس الجمهورية لنجاحه الأول في الجمهورية في إجازة الفلسفة قسم الآداب، توجه المرزوقي بعد ذلك صوب فرنسا لتعميق دراساته، فالتحق بجامعة السوربون ليستكمل تعليمه العالي في مرحلة الدراسات المعمقة بهذه الجامعة، والتي توجها بملاحظة الشرف والتميز لرسالته حول "مفهوم السببية عند الغزالي" التي أنجزها باللغة الفرنسية سنة 1972، كما درس القانون والاقتصاد بجامعة بونتيون أساس – باريس الرابعة–، ليتحصل بعدها على دكتوراه في الفلسفة مع ملاحظة الشرف والتميز لرسالته حول "منزلة الرياضيات في القول العلمي الأرسطي" باللغة الفرنسية سنة 1979، ثم دكتوراه الدولة فلسفة من جامعة تونس سنة 1991، مع ملاحظة الشرف والتميز، الرسالة الأصلية: منزلة الكلي في الفلسفة، الرسالة التكميلية: إصلاح العقل في الفلسفة العربية، والتي تعتبر أول دكتوراه في الفلسفة تكتب اللغة العربية في تونس[3].

---

[1]– السيرة الذاتية لأبي يعرب المرزوقي، abouyaarebmarzouki.wordpress.com, 10/07/ 2016.

[2]– المصدر نفسه.

[3]– المصدر نفسه.

تظهر هذه اللمحة المختصرة عن المسار التعليمي لأبي يعرب المرزوقي، نوعا من التناقض فعلى الرغم من التعليم الفرنسي الذي كان ثقافة مغايرة للثقافة الإسلامية، لكن رغم ذلك بقي المرزوقي متشبعا بالثقافة الإسلامية العربية، وإن كان يظهر تأثير الثقافة الغربية بشكل عام في النسق الفلسفي الذي يتبناه، نتيجة لتمدرسه على يد فلاسفة كبار كميشال فوكو، وميله الواضح للفلسفة الألمانية، والتي اجتذبته منذ البداية، يقول أن أول قراءاته كانت كتابات فيتجاشتين[1] وهو مولع بهيجل، وقد تعلم اللغة الألمانية لأجل الاطلاع الأفضل للفلسفة الألمانية. شكل هذا المزيج مفكرا يتبنى قضايا مجتمعه متمسكا بتراثه، لكن بعين وأدوات فلسفية غربية، خلق نسقا مغايرا للتصنيف النمطي للمثقف العربي، الذي إما أن ينسب للأصولية أو للعلمانية، فبالمقارنة مع الانتاجات الفلسفية في الساحة العربية يظهر جليا ذلك التفرد الذي جعل منه مستحقا للدراسة.

2. مؤلفاته:

تنوعت كتابات المرزوقي بين التأليف والترجمة مع تحريره لمقالات ومداخلات لا حصر لها، بلغات مختلفة كان من الصعب علينا حصرها وضبطها جميعا، وللمرزوقي موقع إلكتروني[2] يجمع فيه الكثير من مساهماته، كما يواكب الأحداث عبر نشاطه على مواقع التواصل الإجتماعي، ويجري حوارات إعلامية يشرح فيها فلسفته وأفكاره، لكن يكفينا أن نشير للكتب والترجمات المنشورة، وقد لاحظنا أن المرزوقي إذا ألف فهو يعالج قضايا الفلسفة الإسلامية المعاصرة، فلا يكتب في الفلسفة الغربية ولا يشرحها إلا نادرا وكان ذلك في بداياته فقط، أما مساهمته في شرح الفلسفة الغربية فهي تكمن في مجموع ترجماته، فاختياراته للكتب التي يترجمها وما يضيفه إليها من شروح وحواشي، هو ما يظهر موقفه من هذه الفلسفات، فبذلك يترك مهمة شرحها وإيضاحها لأصحابها بعيدا عن التماهي معها والانصهار فيها، وللوقوف على مؤلفاته سنقسمها إلى مجموعات[3].

أ- المجموعة الأولى(البعد الأول): من بداية مشواره المهني بالتدريس بالثانوي والجامعي ويمكن تقسيمها إلى صنفين:

- **المرحلة الأولى من التعليم بالجامعة أي ما قبل 1972 إلى غاية 1992**: ويمكن أن نشير إلى خبرته من التدريس الجامعي والتي أثرت في كتاباته الأولى حيث درّس : الابستملوجيا والفلسفة القديمتين (أفلاطون وأرسطو) والحديثتين (ديكارت و أوغست كونت) بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس. حيث درّس المنهجية لطلبة علم النفس والاجتماع، ودرّس الفلسفة اليونانية وتاريخ العلوم لطلبة الفلسفة، وقد ألّف في هذه المرحلة خمس (05) محاولات كتبها باللغة

[1] – السيرة الذاتية لأبي يعرب المرزوقي، مرجع سابق.

[2] – رابط الموقع، https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

[3] – ورد هذا التقسيم في بحث غير منشور لـ زايدي رابح، قراءة مع مشروع ابي يعرب المرزوقي.

الفرنسية ثم ترجمت بعد ذلك إلى اللغة العربية وذلك لأن التعليم كان باللغة الفرنسية إلى غاية 1975 وهذه الكتب هي:

1- في نقد الميتافيزيقا: كتاب مفهوم السببية عند الغزالي (وهو البحث الذي نال به الأستاذية في الفلسفة من جامعة السربون).

2- في نظرية تدريس الفلسفة وهو كتاب: الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر.

3- في الابستملوجيا الخالصة :كتاب منزلة الرياضيات في قول أرسطو العلمي.

4- في الابستملوجيا الخالصة: الرياضيات القديمة ونظرية العلم الفلسفية.

خامسها: الابستملوجيا البديل : مراس العلم وفقهه.

- **المرحلة الثانية من التعليم بالجامعة من 1993إلى 2001**: طبعت المحاولات الأولى باللغة الفرنسية وتركت وتغير مسار الأستاذ أبو يعرب المرزوقي حول محور آخر (الكلي النظري والعملي ودوره في تحرير التاريخ الفكري والإنساني من التشويهات العقدية) وأنجز البحوث(الكتب) التالية:

أولها: بعنوان منزلة الكلي في الفلسفة العربية. وبها تحصل على درجة دكتوراه دولة وطبع البحث بجامعة تونس سنة 1994. وقد تم طبع الكتاب مرة ثانية سنة 2001، دار الفكر بعنوان: تجليات الفلسفة العربية.

ثانيها: في إصلاح العقل في الفلسفة العربية (طبع من طرف مركز الدراسات العربية 1994) وهو الأطروحة التكميلية. (هو الجزء التكميلي من البحث الرئيس في أطروحته للدكتوراه في جامعة السربون).

ب- المجموعة الثانية (البعد الثاني): وهي الكتب التي طبعت لجمهور واسع : ويمكن أن نذكر منها:

1- آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة 1999. دار الطليعة –بيروت

2- شروط نهضة العرب والمسلمين . دار الفكر 2001

3- وحدة الفكرين الديني والفلسفي، دار الفكر 2001م.

4- الوعي العربي بقضايا الأمة وبدورها في تحرير الإنسان دار الفرقد دمشق ط1، 2007.

5- النخب العربية وعطالة الابداع في منظور الفلسفة القرآنية ، الدار المتوسطية للنشر – تونس- ط1، 2007 .

6- حرية الضمير والمعتقد في القرءان والسنة ، الدار المتوسطية للنشر – تونس- ط1، 2008.

7- شرعية الحكم في عصر العولمة ، الدار المتوسطية للنشر تونس- ط1، 2008.

8- الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، الدار المتوسطية للنشر – بيروت- تونس- ط1، 2009.

ج- المجموعة الثالثة (البعد الثالث): وهي الكتب التي طبعت على شكل حوارات ويمكن أن نذكر منها:

1-آفاق فلسفية عربية معاصرة. سلسلة حوارات لقرن جديد مع د. الطيب تيزيني، دار الفكر، ط1، 2001

2-النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي الإسلامي الراهن، حوارات لقرن جديد مع د. حسن حنفي دار الفكر 2003

3- إشكالية تجديد أصول الفقه، حوارات لقرن جديد (مع البوطي)، دار الفكر، ط1، 2006.

4- تحديات وفرص: محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين، دار الفرقد دمشق ط1، 2008 .

د- المجموعة الرابعة (البعد الرابع): وهو المشروع الذي لم يكتمل بعد وهو التفسير الفلسفي للقرآن وقد طبع منه الكتاب الأول من ثلاثة أجزاء.

هـ- المجموعة الخامسة(البعد الخامس): الترجمة إلى العربية.

ما يلفت الانتباه في فعل الترجمة عند المرزوقي، أنه على الرغم من تمكنه الكبير من اللغة الفرنسية لكنه لم يترجم منها كثيرا وإنما ركز على نقل الكتب الألمانية لقناعته أولا بأهمية الفلسفة الألمانية، وثانيا لاعتباره أن الفلسفة الألمانية تشابه نظيرتها الإسلامية كونها متأثرة بالدين، ويعتمد المرزوقي في الترجمة على نقل المعنى مستخدما أسلوبه الخاص الذي نعتبره صعبا وغامضا ويتطلب جهدا للفهم والاستيعاب، وهو ما تظهره مثلا ترجمته لكتاب الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص، لإدموند هوسرل، ويمكن حصر الكتب التي ترجمها في الآتي:

1- مصادر الفلسفة العربية، بيار دويام، [تر: ابو يعرب المرزوقي]، دار الفكر، بيروت، ط2، 2009، من الفرنسية.

2- بسيط النطق الحديث، فيلارد فان أورمن كواين، [تر: ابو يعرب المرزوقي]، دار الطليعة، بيروت، 1996، من الانجليزية.

3- علم الاناسة (التاريخ والثقافة والفلسفة)، كريستوف فولف، [تر: ابو يعرب المرزوقي]، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2009، من الألمانية.

4- الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية، أدموند أبسلون، [تر: ابو يعرب المرزوقي]، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2009، من الألمانية.

5- الأديان من التنازع إلى التنافس، كارل يوسف كوشل،[تر: ابو يعرب المرزوقي]، من الألمانية.

6- الأمريكيون الجوامح، وودي هلتون،[تر: ابو يعرب المرزوقي]، من الأنجليزية.

7- الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص، إدموند هوسارل، [تر: ابو يعرب المرزوقي]، من الألمانية.

8- المثالية الألمانية، الجزء الأول والثاني، هانس يورج زاندكولر،[تر: ابو يعرب المرزوقي]، من الألمانية.

9- جدلية الدين والتنوير، دروس في فلسفة الدين، فريديريك هيجل،[تر: ابو يعرب المرزوقي]، من الألمانية.

10- تكوينية الوعي الإنساني والديني دروس فلسفة الدين، فريدريك هيجل، [تر: ابو يعرب المرزوقي]، من الألمانية.

3. الرؤية الفلسفية:

إن مفكرا بحجم المرزوقي على الرغم من كل الانتقادات التي قد توجه إليه، لا بد وأنه يحمل تصورا عاما أو مشروعا فكريا، يعمل على بنائه وتطويره، خصوصا أنه ينتمي لفكر النهضة، ولجيل وحقبة تصدرها مفكرون تبنوا مشاريع فكرية، كمحمد أركون، وحسن حنفي، وعابد الجابري وطه عبد الرحمان وطيب تيزيني، والمفكرون الذين اجتمعوا على مشروع إسلامية المعرفة كطه جابر العلواني وحسن ملكاوي وغيرهم، على الرغم من ذلك فالمرزوقي يشذ عن كل ذلك ليؤكد على أنه ليس صاحب مشروع يقول: "لقد صارت أكثر الكلمات مدعاة للتقزز عندي، كلمات من جنس المشروع الفكري، ودور المثقف، ومسؤولية المفكر، ورؤى الفيلسوف، والحاجة إلى فتاوى علماء الدين، مع ما يصاحب ذلك من العناوين الأكاديمية الجوفاء خاصة"[1] فهو يرى أن كل هذه التوصيفات تمثل وصاية على العقول وقيود على الابداع.

ويردف قائلا: "فالكثير من المتكلمين في بعض محاولاتي ينسبون إلي مشروعا على رغم توكيدي الدائم بأني لا أدعي أي مشروع، بل كل ما أقوم به ليس إلا محاولات لفهم بعض الظاهرات لم يتقدم عليها مشروع سابق التصور تكون هي عناصره أو في خدمته. لكن ما باليد حيلة، فالقراء يلصقون بمن يقرأون الصورة الطاغية حتى يصنفوه بمنطق النجومية في لحظة القراءة"[2]، وهذه المنهجية تظهر جلية في كتاباته، فهو غالبا ما يناقض ما هو سائد أو ما هو مألوف متحررا من القيود المعرفية والأيدولوجية المسبقة، فهو مثلا ينقل نقاط الارتكاز في الفلسفة الإسلامية القديمة من ابن سينا والفارابي وابن رشد (وهذا هو الشائع)، إلى الغزالي وابن تيمية وابن خلدون، معتبرا إياهم المؤسسين الحقيقيين للفلسفة الإسلامية وما عداهم ما هم إلا شراح للفلسفة اليونانية، وخاصة موقفه الإيجابي من ابن تيمية وهو موقف مخالف للكثيرين ممن لا يرون في ابن تيمية فيلسوفا.

لكن من جهة أخرى لا يحق للمرزوقي أن يصادر حق دارسيه أن ينسبوا إليه مشروعا، وهو ما نراه وفق إطلاعنا المتواضع صحيحا، فهو يظل دائما يدور حول نفس الموضوعات ويقدم نفس الحجج، ويربط كل ذلك معا ليشكل نسقا خاصا به، فتجده في كثير من الأحيان يعيد الكلام في مواضع عدة، فتتضح حدود فكره بحدود أسئلته، فسؤال نهوض الحضارة العربية الإسلامية بكل تفرعاته هو السؤال المركزي في فكر المرزوقي،

[1]- المرزوقي أبو يعرب، أشياء من النقد والترجمة، دار جداول، بيروت، ط1، 2012، ص7.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وحتى دعواه بعدم وجود خلفية أو هدف مسبق فيها نظر، فهو لا يخفي أنه يهدف إلى إحياء الفلسفة الإسلامية وفق منظور قرآني، وعناوين كتبه تدل على ذلك ك "صونا للفلسفة والدين"، و "وحدة الفكرين الديني والفلسفي".

لا يقتصر فعل التفلسف على تشييد البنى الفكرية بقدر ما يشتغل بالنقد والتفكيك، والمرزوقي يوازن بين الوظيفتين، وإن كان يميل أكثر للنقد باعتبار أن الإجابة عن سؤال النهضة مرتبط أولا بالإجابة عن سؤال التخلف، وهو ما لم يأخذ كفايته في العقل العربي الإسلامي. يعلق المرزوقي على ضرورة التفكير النقدي بالتالي "أكره الأشياء عند المسلمين الآن هو السؤال النظري. وكل من حاوله يصبح من المنبوذين من الجميع حكما وخاصة من سوفسطائيي العصر من دون علم السوفسطائيين النطقي واللساني ولا فهم الخطابي والجدالي قصدت فضلات الأحزاب التي سيطرت على الصحافة في الداخل وفي المهجر وعلى كل ما يسمى منظمات إسلامية أو عربية"[1]، وقد دارت بينه وبين حسن حنفي مناظرة حول إشكالية تقديم العمل على النظر أم العكس.

هذا ما جعله يحدد أوجه أزمة الحضارة الإسلامية في:

- العقيدة والفلسفة النظرية التي تحدد نظرية العلم والوجود.
- الشريعة والفلسفة التي تحدد نظرية العمل والقيمة.
- أزمة في نظرية الثقافة التي تتضمن كل المبدعات الرمزية للأمة.
- أزمة نظرية الدولة، ونظرية الاقتصاد، أي كل المبدعات المادية للأمة.
- مشكلة في نظرية العمران نفسه، أو نظرية القيم الخمس (قيم الذوق وقيم الرزق وقيم النظر وقيم العمل وقيم الوجود).

أما فلسفته فينحو المرزوقي منحى مغايرا لأغلب المفكرين المسلمين، والعرب خصوصا، في اشتغاله بالقضايا الفلسفية، على الرغم من الاشتراك مع الكثير منهم في محاولة تشكيل توازن بين الفكر الحداثي وما بعده، والفكر الديني التراثي الإسلامي، مستخدما في ذلك الأدوات الفلسفية بصرامة يحاكي فيها الفلسفة الألمانية، متبنيا في نفس الوقت العقائد الإسلامية، و ذلك بتأكيده أن التراث الإسلامي غني بالنماذج المعرفية القادرة على تجديد الفكر عند المسلمين، كالغزالي وابن تيمية وابن خلدون كما أشرنا سابقا، وهذا التحول يبدو شاذا في الفكر العربي ذلك أن الغزالي وابن تيمية، يوصفان تاريخيا بأعداء الفلسفة .

فابن تيمية قد شرع في تأسيس شروط الفعل الخلقية بتحرير الفكر الإنساني من اليوتيبيا المتافيزيقية التي أدت إلى القول بوحدة الوجود، والموقف الجبري في الأخلاق. وبذلك فقد تحددت الخطوة الأولى نحو التوجه

[1] – الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، حوار مع ابو يعرب المرزوقي، مرجع سابق، الهامش، ص430.

إلى الأفاق والأنفس بمنظور قرآني نظري لا يقتصر على الثمرات المباشرة، بل يتجاوزها إلى تأسيس فلسفة في نظرية المعرفة والوجود، متحررة من الميتافيزيقا القديمة (وهي أرسطية أساسا): وفرضيات ابن تيمية القبلية في هذا التوجه أصبحت ممكنة بفضل انطلاقه من المنظور القرآني. وابن خلدون قد شرع في تأسيس شروط الفعل السياسية، بتحرير الفكر من اليتوبيا الميتاتاريخية الموجبة التي أدت إلى القول بالحكم الاستبدادي، والموقف القهري في السياسة (تحرير التصوف والفقه). وبذلك فقد تحددت الخطوة الثانية نحو التوجه إلى الأفاق والأنفس بمنظور قرآني عملي خالص، لا يقتصر على الثمرات المباشرة بل يتجاوزها إلى تأسيس فلسفة في نظرية القيمة والوجود متحررة من الميتاتاريخ القديم (وهو أفلطون أساسا)[1]

ومن ثمرة عمل ابن تيمية وابن خلدون (اللذين نعتبرهما بداية النهوض في مرحلته الأولى أعني بداية السؤال عن علل المآل المؤلم للحضارة الإسلامية) ننطلق من عملهما في كل محاولاتنا لاستئناف عمل حضارتنا الفكري المستقل عملها الجامع بين فهم آيات الآفاق وفهم آيات الأنفس آياتهما الدالتين بحدوثهما وبالعلم به على حقيقة المرجعية الروحية التي تتضح دلالاتها في ضوء ما يجري في الوجود الإنساني ببعديه الفعلي والرمزي. فقد كان لمسعييهما ما يمكن أن يعد الفضل الأول في تأسيس ثورة فلسفية حقيقية في الفكر الديني الإسلامي جعلت السنة تتحرر من الفكر القديم والوسيط وتستعد للإسهام في التاريخ الحديث[2].

فبينما يفاخر الفكر العربي المعاصر بابن رشد و يعتبره رائداً فريداً ، نجد أبا يعرب يعكس الاتجاه فيرى أن الرشدية الجديدة أسطورة انفعل بها الفكر النهضوي العربي بتأثير من سخافات رينان[3] و أن "ابن سينا و الغزالي يمثلان مركز الثقل في الثقافة العربية الإسلامية أولاً ثم في الثقافة الإنسانية ثانياً ، فهما قد وحدا بين كل ما تقدم عليهما في الثقافتين الفلسفية العلمية والدينية الصوفية فكان كل ما تلاهما لا يمكن أن يكون إلا نابعاً من أعمالهما إيجاباً أو سلباً في شطري الإسلام (السني و الشيعي) أولاً ثم في ما يماثلها في الغرب أخيراً (البروتستنتي و الكاثوليكي) "[4] ، و يرى المرزوقي في ابن تيمية وابن خلدون آخر مفكرين كبيرين في الإسلام السني شخصا الأزمة بما لم يصل إليه فكر النهضة العربية فالأول شخص الأزمة النظرية وعللها الروحية والثاني طبيعتها العملية وعللها السياسية.

---

[1] – المرزوقي أبو يعرب، الجلي في التفسير، الجزء1 ، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2010، ص24.

[2] – المرزوقي أبو يعرب، التقيَّة الباطنية في المسائل الكلامية، www.almultaka.org/site.php?id=651 .2016/07/12

[3] –المرزوقي ابو يعرب، آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، دار الطليعة، بيروت، 1999، ط1، ص66.

[4] – المصدر نفسه، ص78.

وأدركا أن فساد المؤسسات يعد في الوقت نفسه علة ومعلولاً لفساد الإبداع ، وأدركا كون الفكر العربي قد انتهى إلى نفى الفصل الضروري بين مستوى الضرورة الطبيعية التي رد إليها المجتمع العربي الإسلامي، ومستوى الحرية التاريخية التي تأسست عليها ثورته الأولى ، وحاولا أن يجدا له علاجاً وذلك بالبحث عن السبل التي تحرر مؤسسات المجتمع الوسطى (الأسرة، المنشأة، المدرسة، الدولة ، المعبد) المتجاوزة لكل دولة بمهامها السامية وقيمتها المتعالية[1].

ويحاول إعادة قراءة تاريخ العقل الإنساني بداية ووساطة بين عصريه الذهبيين المزعومين غربيين، وفهم عودة الفرع الغربي إلى الأصل الشرقي بفضل الدور اليهودي المسيحي القديم بداية، وبفضل الدور العربي الإسلامي غاية، ويمكن أن نلخص رؤيته التي تؤسس لنظرية الاستخلاف التي يعتبرها البديل لنظرية الحلول:" وكان أساس ذلك وجوهره هو النقلة من تصور الوجود تفسيراً وتأويلاً علاقة بين الجواهر والطبائع إلى تصوره علاقة بين الذوات والشرائع بسيادة الذات الإلهية، وهو ما ولد نظرية التراسل بين الذاتين والانتقال من سيطرة الوجود الطبيعي إلى سيطرة الوجود التاريخي. فالذات الإلهية المتعالية تبدع الموجودات والقيم في الطبيعة والتاريخ، والذات الإنسانية تبدع أشكال تحقيقهما في النفس والتاريخ . وكلتا الذاتين تتميزان باللاتناهى. الأولى لا تناهيها مبدع للموجودات والقيم، والثانية لا تناهيها مبدع للمعرفتين : النظرية ومؤسساتها والعملية ومؤسساتها"[2] بذلك يجعل المرزوقي من التصور الإسلامي يعيد الانسان لمكانة الاستخلاف بدل الألوهية.

ويرى المرزوقي أن الاصلاح الديني الذي تعرضت له الحياة الروحية المسيحية على يد مارتن لوثر، قد أعاد ملازمتها الفعل التاريخي النظري والعملي بعد الصدمة بالإسلام واعتناق القول بتصوره لهذه العلاقة "فكانت عودة إلى المعرفة الإنسانية بوصفها تراسلا بين الذاتين الآلهة والمألوهة وإلى المعرفة العلمية بوصفها فعلاً تاريخياً وسياسياً لعل شكله الأول الذي أعد له كان الحروب الصليبية وحروب الاسترداد. لكن هذه العودة لم تتحقق فلسفياً إلا مع ديكارت وكنط غاية، نظيراً لصياغتها عند ابن سينا والغزالي، صياغتها الصريحة بداية بمقتضى التوحيد بين التجربتين الدينية الصوفية والفلسفية العلمية في أرقى أشكالها، ولم تصل إلى غاية انحطاطها أعني التخلص من الذات الإلهية للاستعاضة عنها بالذات الإنسانية، إلا في انحطاط الأفلاطونية التوراتية المحدثة الجرمانية، تخلصاً يشبه ما حصل بصور صريحة في انحطاط الفكر الصوفي بعد السهروردي وابن عربي و ابن سبعين و التلمساني"[3]ويقصد المرزوقي هنا القول بالحلول الذي قالت به الصوفية والذي يعده شكلا من أشكال تأليه الانسان.

[1]- المرزوقي ابو يعرب، آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، مصدر سابق، ص6-7.

[2]- المصدر نفسه، ص 92.

[3]- المصدر نفسه، ص92.

ويخلص المرزوقي تحديد مهمة العقل الانساني في المرحلة المقبلة هي إلغاء التنافي بين الالإنسان والله، يقول: "ونعتقد أن مهمة العقل الإنساني المقبلة ينبغي أن تكون رفض التنافي بين الذاتين الآلهة والمألوهة للإبقاء، على تشاهدهما لكونهما تحييان معاً و تموتان معاً بمقتضى التضايف الجوهري بينهما وذلك هو معنى رفض عقيدة الحلول واختيار منزلة الاستخلاف، منزلة وجودية للإنسان في النقد التيمي والخلدوني، المنزلة المبرزة حقاً لطبيعة الميثاق: وهذا هو علة سمو منزلة الاستخلاف على منزلة الحلول وما تؤدي إليه من قتل للإله والمألوه"[1] وتعد فكرة الاستخلاف مركزية في فكر ابي يعرب.

يأخذ منتقدوا المرزوقي عليه تحميل نصوص ابن خلدون أكثر مما تحتمل، بجعله نظرية الاستخلاف التي جاء بها، الحل لأزمة المسلمين والعالم على الرغم من الاختلاف الزماني، يقول علي حرب: "المرزوقي يريد إنقاذ البشرية المعاصرة بالعودة إلى نظرية الاستخلاف الإسلامية، مع إقراره، بأن الإسلام كمثال روحاني لم يجر تطبيقه، بل هو يذهب إلى أن كل ما جرى على امتداد التاريخ الإسلامي كان منافيا لطبيعة الاسلام وروحانيته. وتلك هي المفارقة"[2]، وهذا الاختلاف في حقيقته هو اختلاف إيدولوجي، لأن علي حرب يصنف المرزوقي على أنه مفكر أصولي.

لا يوجه علي حرب الانتقاد لابن خلدون لكنه ينتقد التعظيم غير المبرر والتماهي التام مع السابقين من الفلاسفة والعلماء، بحجة أنهم قد كفونا مشقة التفكير، ويدعوا المرزوقي إلى الاستفادة من نصوص هؤلاء بالاستثمار فيها والانطلاق منها، يقول: "لهذا فنحن إذ نستعيد ابن خلدون اليوم، إنما نعود إلى عمله الفكري، كحقل للدرس والتنقيب، لإثارة أسئلة جديدة حول واقعنا الاجتماعي، أو الاستنبات أفكار يتجدد بها الدرس في مجال الاجتماعيات، بقدر ما نبتكر مفاهيم جديدة حول الدولة والسلطة أو حول المجتمع والحضارة"[3]، بهذا الكلام يقع علي حرب أيضا في التناقض، فالمرزوقي لم يجاوز هذا، فهو قد قرأ ابن خلدون قراءة جديدة، واستخلص اسئلة من نصوصه واستخرج حلولا لواقعنا انطلاقا من فلسفة التاريخ الخلدونية وهذا لا نراه تعظيما، بل إن المرزوقي يقول أن ابن خلدون وقبله ابن تيمية لم يكملا ما بدآه وأن على العقل المسلم الانطلاق من نهاية ابن خلدون لتأسيس بناء جديد، هذا طبعا في حدود قراءتنا المتواضعة لفكر المرزوقي[4].

وفي بعد آخر لفكر المرزوقي يعد التأثير المباشر في أفكار الشباب، أحد الأهداف التي يسعى إليها، وذلك لإيمانه بضرورة تحرير عقولهم من قيود الأفكار المسبقة والنماذج الجاهزة التي تفرضها عليهم النخب

[1]- المرزوقي ابو يعرب، آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، مصدر سابق، ص 92-93.

[2]- حرب علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص64.

[3]- المرجع نفسه، ص65.

[4]- لا يتسع المقام هنا لعرض الانتقادات الموجهة للمرزوقي، والتي نرجئها لأجزاء أخرى في هذه الاطروحة.

الحالية، فهو يريد تنبيه "الشباب من أخطار الكلام على الفكر والأمة تنبيها قد يساعد البعض منهم في سعيهم الذاتي، فيخرجون من وصاية الشيوخ القروسطية لينافسوا شباب العالم المتقدم والتفرغ لما يفيد الأمة ويحمي بيضتها من العلوم الدنيوية والأخروية: فمشروع الإصلاح التربوي والفكري من همومي الأساسية"[1]، وهو ما يظهر في كثير من كتاباته خاصة بعد الثورة في تونس واتساع رقعة الربيع العربي، حتى أنه لقب بفيلسوف الثورة، ويعد هذا إقرارا منه بأن لديه مشروعا يعمل عليه وهو ما نفاه سابقا ونرد ذلك لتأخر هذه النصوص على سابقاتها.

نخلص أن المرزوقي يهدف فلسفيا إلى إحياء الفلسفة الإسلامية واستئنافها من جديد، وذلك بوصلها تاريخيا بابن تيمية وابن خلدون، بدلا عن الفلسفة العربية المشائية، ووصلها معرفيا بقضايا الحاضر وتحدياته بدلا عن تبني مشكلات الفلسفة الغربية أو قضايا أشبعت بحثا في التراث الإسلامي كمشكلات علم الكلام، كل ذلك في أطار نفي التعارض بين الفكرين الديني والفلسفي، فهو يسعى "إلى تحقيق الصلح بين الفكرين الفلسفي والديني، الصلح الذي اعتبره البداية الحقيقية للتحرر من عوائق النهوض أولا والشروع الفعلي في تحقيق شروطه الإيجابية، فالصدام بين هذين الفكرين تحول بتجاوزه التنافس في الخيرات إلى أكبر عائق أمام الإبداع في مجالي المعرفة الدينية والدنيوية ومن ثم فهو العائق الرئيس دونه تمكين المسلمين من أدوات الاستخلاف فضلا عن الشهادة على العالمين"[2]، فضرورة الفكر يمليها ضعف هذا الجانب في العالم الإسلامي.

تتجه بذلك هذه الرؤية إلى إيجاد فكر فلسفي مؤمن ليس قادرا فقط على دفع الحضارة الإسلامية وإنما، يمثل شرطا لمساهمة المسلمين في الحضارة الإنسانية بشكل عام يقول: "إن تأسيس الفكر الفلسفي المؤمن يمثل الشرط الضروري ولعله الكافي لكي تتحرر الأمة من موقف رد الفعل، إذ كاد القيام أن يقتصر عندها على المقاومة التي هي بداية الانتقال من الفعالية الموجبة إلى الانفعالية، قناعة بالاستعاضة عن بعائد الأمور والفعاليات الحقيقية بقرائبها والانفعالات بفعاليات غزاتها"[3]، ولا ندعى هنا الإلمام بكل التصور الفلسفي للمرزوقي، وإنما ركزنا فقط على الخط العام الذي يرسمه بإنتاجه الفلسفي.

---

[1] – المرزوقي أبو يعرب، علم الكلام والثورة التيمية: ملاحظات على ردود المتكلمين الجدد، http://www.almultaka.org/site.php?id=607، 2016/08/17.

[2] – المرزوقي أبو يعرب، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012، ص9.

[3] – المصدر نفسه، ص11.

1-المبحث الثاني: فلسفة الدين المفاهيم والنشأة.

سنعرض في هذا المبحث، للمفاهيم المؤسسة لفلسفة الدين كمجال معرفي مستقل، وأحد فروع الفلسفة وفق تصور المرزوقي لهذا المجال، إذ أنه لا يكتفي بالغوص في معاني الدين والفلسفة وفلسفة الدين، بل يذهب للبحث في أصل هذا التخصص للجواب عن سؤال الكيف وسؤال الماهية، وهذا يتوافق مع منهجه في البحث والتفكير.

1. الدين:

لا يعد أبو يعرب المرزوقي متخصصا في علم الأديان أو أحد فروعه، لذلك لا يوجد في كتاباته ما يؤسس لمفهوم عام للدين كبحث مستقل، وإنما هو يضع لنفسه محددات مسبقة أهمها أنه ينطلق دوما من الدين الإسلامي في حديثه عن الظاهرة الدينية، معتبرا إياه التجسد الكامل لمعنى الدين، الذي تجتمع فيه كل الأشكال الدينية سواء أكانت طبيعية وضعية أم كان وحيانية منزلة، هذا ما يجعل منه الدين الخاتم والتام، يقول: "الإسلام هو الشكل الأسمى والذي هو الأول والآخر وهو الشكل الجامع بين الجلال والجمال وتعين الأول الذي هو شرط التعالي الجلالي، وتعين الثاني الذي هو شرط التعالي الجمالي وأصل الأصول جميعا، أعني دين المال ودين الحال ودين الجلال المتعالي على المال ودين الجمال المتعالي على الحال وأصلها جميعا دين المتعال بإطلاق: والتعالي لا يعني رفض الشيء بل رفض ما له من سلطان على الإنسان ليكون عبدا لربه دون سواه، وذلك هو الإسلام الحقيقي، فعين الجلال في الدنيا المال وهو الذي يؤله إذا لم يكن الله ربا له، وعين الجمال في الدنيا الحال وهي التي تؤله إذا لم يكن الله ربا لها، ثم الجلال الذي يمكن أن يكون ما يتعالى على الإخلاد إلى الدنيا في عين المال والجمال الذي يمكن أن يكون ما يتعالى على الاخلاد إلى الدنيا في عين الحال وأخيرا فالمتعال هو كل ذلك، وهو الله بحق"[1].

لا يتفق هذا التأكيد على أن الاسلام هو الدين الحقيقي والوحيد الذي يجمع كل خصائص الأديان في بوتقة واحدة، مع ما سبق وقررناه من شرط اتخاذ موقف مسبق من الدين لمن يبحث في فلسفة الدين، تجنبا للوقوع في الدفاع عن دين معين لكي لا يصبح البحث علم كلام أو لاهوتا، هذا ما يجعلنا نتساءل ابتداءً عن مشروعية فلسفة الدين التي يقترحها المرزوقي؟ وبالمقابل هل يمكن فعلا إيجاد شخص متجرد تماما من أية نزعة دينية، وموضوعيا بشكل تام ليتفلسف في الدين؟ وإذا كان الدين تجربة روحية بالدرجة الأولى فكيف يمكن لمن يتجرد من الدين أن يفهمه دون أن يخوض تلك التجربة؟ وبالتالي هل يمكن لمن يؤمن بدين ما أن يُسهم في فلسفة الدين من خلال تبنيه لدينه؟.

[1]- تعليق أبو يعرب المرزوقي، هانس يورج زاندكولر، المثالية الالمانية، ترج: أبو يعرب المرزوقي، مرجع سابق، مج2، ص803.

الدين عنصر هام في تكوين الإنسان، فلا ينفك أحد مهما كان متجردا من أن يؤمن بدين ما، وإن كان لادينيا فهذا بحد ذاته دين، ولن يشذ المرزوقي عن هذه القاعدة فهو الذي نشأ في بيئة إسلامية صوفية[1]، تشرب فيها المبادئ الإسلامية التي ساهمت في تكوين شخصيته العلمية على الرغم من تمدرسه فيما بعد على يد كبار فلاسفة أوربا كميشال فوكو، وتوضح المسيرة العلمية للمرزوقي اطلاعه الواسع على باقي الديانات، فهو يرى أن مهمة الدين بشكل عام هي الارتقاء بالإنسان "فالدين هدفه الرئيسي نقل البشرية من عصر الحيوانية الخاضع لمنطق الصراع من أجل فناء البقاء الزائف إلى عصر الإنسانية الخاضع لمنطق التآخي من أجل البقاء الحقيقي"[2].

فهو لا يرى أقدر من الإسلام على تحقيق ذلك الرقي، لأن الدين من حيث هو دين، يتركز في تجربة المقدس من خلال معرفة مسبقة في القلب، هذه المعرفة التي تُحدث حاجة[3] في النفس لا يلبيها إلى الدين، وهو ما يعرف في النسق الإسلامي بالفطرة، فيصبح بذلك الإسلام هو السبيل الوحيد لعودة الإنسان لذاته، ليمثل بذلك الكمال الحقيقي لمعنى الدين، أي أنه هو دين الفطرة، ويعرفه المرزوقي بقوله:"مفهوم الدين الفطرة حيث يتطابق السعيان إلى الحقيقة الدينية: السعي بالنور الطبيعي صعودا من تجربة الإنسان إلى دلالاتها الروحية والمدد الالهي بنور الوحي الذي هو نزول رحمة الله بتوسط مبلغيها من مدركيها المصطفين في مرحلة الرسالات إلى حد ختما ملخصها ومخلصها من التحريف والجاهلية"[4].

ويتعمق المرزوقي في فهم الظاهرة الدينية معتبرا إياها شاملة لكل البشر وليست محصورة في الرسالات السماوية، باعتبار أن الأشكال الدينية كانت متقدمة بكثير على الرسالات السماوية المعروفة، فهو موجود دوما أي الدين مع الإنسان، مستقر في وجدانه وإن تغيرت أشكال التعبير عنه، والتي مصدرها الحقيقي المدد الإلهي، "لكن هذا المدد ليس مقصورا على الرسالات بل هو أعم ومن درجاته الوجدان أو الحدس عامة والعقلي خاصة. والوجدان متقدم على الرسالات ومصاحب لها ومتأخر عنها إذ هو في معناه العام مشترك بين كل الموجودات، والرسالة الخاتمة خاتمة للرسالات لأن مضمونها هو هذه الحقائق الخمس بوصفها جوهر التوحيد المحمدي"[5]، وتطابق الديانة المحمدية مع الفطرة هو ما جعلها الديانة الخاتمة والكاملة.

فالمرزوقي لا ينطلق من الإسلام بشكل اعتباطي، وإنما لأنه يمثل الاعتبارات السابقة الذكر، كما أنه يتفق مع التصورات الشاملة للدين من حيث هو دين، أي الحالة التجريدية للمفهوم، فرد الدين للفطرة يمثل حجر

[1] – كنا قد اشرنا سابقا لانتماء والد المرزوقي للطريقة القادرية بتونس.

[2] – المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق ، ص8.

[3] – هذا ما يصطلح عليه عبد الجبار الرفاعي بال "الضمأ الانطلوجي"

[4] – المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق ، ص37.

[5] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الأساس في تعيين مكانة الدين في حياة الإنسان، فقد "فهم العقل الإنساني ذلك الآن بفضل تقدم الوعي الفلسفي بوحدانية الدين ليس من حيث هو إحدى خصائص الإنسان النوعية في جنس الحيوان بل وكذلك من خلال مقارنة ثوابت الأشكال التاريخية لتعيناته المشعرية والعقدية في التاريخ الفعلي للممارسة الدينية لكل الجماعات البشرية التي أمكن للعلم استقراؤها"[1].

بهذا يتبين أن التصور الذي يقدمه المرزوقي للدين والذي يقتحم به إشكالات فلسفة الدين، هو في حقيقة الأمر مجرد وموضوعي من خلال تحديد مفهوم للإسلام يجعل منه دينا عالميا إنسانيا، بحكم أنه الدين الوحيد الذي يطابق بين الشرائع التي مصدرها الذات المطلقة، المفارقة للإنسان، وبين وجدانه وحدسه وهي تمثل مكونات نفسه العميقة، فينتفي الصراع بين الجانب الطبيعي الذاتي للإنسان، والجانب الوحياني المتعالي عليه، ويلخص ذلك المرزوقي في معرض رده على محمد عمارة، يقول: "لكنه لم يحدد مصدر هذه الهدايات هل هو فطرة الإنسان فتكون من طبيعة الدين الطبيعي أم الوحي فتكون من طبيعة الدين المنزل .أم هي جامعة بين الأمرين فيكون الإسلام في الوقت نفسه دينيا طبيعيا ومنزلا كما هي فرضية كل محاولاتنا في فهم الإسلام فاتح الرسالات وخاتمها"[2].

يخلص بذلك المرزوقي للتمسك بالدين الإسلامي، كمرتكز أساسي لنسقه الفكري، معتبرا إياه التمثيل الحقيقي للدين من حيث هو دين، فدلالة ختم الرسالات، دليل كاف على هذا الطرح، طبعا هذا بشرط الابتعاد عن المفاهيم التقليدية للإسلام، "فالدين المنزل الخاتم ختم للتنزيل، زمن ثم فهو بداية لعلم منه بديل، فيكون بذلك بداية للاجتهاد اللامحدود في الطبيعة والتاريخ، حتى لو أساء علماء السوء ذلك، فآل بهم الجبن العقلي أبى حصره في الفقه وأصوله وفي حدود الأليات المنهجية، ولم يفهموا العلة التي صار الخطأ فيها مأجورا تبرئة للمغامرة العقلية وتشجيعا على طلب الحق. ولم يفهموا أن ختم الوحي هدفه تخليص الإنسانية من كل ادعاء للعصمة في المعرفة مهما تحايل المتصوفة وادّعوا من ولاية بديل يكون صاحبها وصيا على العقول بزعم علم متعال عليها من طبيعة أخرى بعد حصر العقل فيما يسمى الآن بالمركزية المنطقية كأن جميع التعابير الأخرى ليست من منتوج العقل البشري"[3] .

إن المنطلقات التجريدية التي اعتمدها المرزوقي في فهمه للظاهرة الدينية والتي قادته للقول، بالإسلام تجليا تام للدين كافية منطقيا لعدم إدراج فلسفة المرزوقي حول الدين ضمن علم الكلام سواء بمفهومه التقليدي

---

[1]– المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق ، ص48.

[2]– المرزوقي أبو يعرب، مقال في وسطية العقلانية الإسلامية، abouyaarebmarzouki.wordpress.com ، 2016/10/02.

[3]– المرزوقي أبو يعرب، أشياء من النقد والترجمة، دار جداول، بيروت، ط1، 2012، ص49.

أو مفهومه الحديث، كما أنه لا يمكن أن نجادل المرزوقي في انتمائه لدينه، فلم ينسلخ كانط من مسيحيته، وكذلك فعل هيجل من بعده، بل وكل المشتغلين بفلسفة الدين فيما بعد في العالم الغربي، فلم تخرج البحوث في هذا المجال من النطاق المسيحي، بل إن الكثيرين ممن يحسبون على فلسفة الدين هم في الحقيقة علماء لاهوت، فمن حق المفكر الإسلامي أيضا أن يفكر انطلاقا من دينه ويجب علينا الاعتراف بهذا الجهد وتثمينه، وضمه لفلسفة الدين وهذا ما سيتبين لنا في باقي فصول هذا البحث.

2. الفلسفة:

تميزت بواكير الفكر الإسلامي المعاصر وأقصد هنا الأفغاني ورشيد رضا ومحمد عبدو وغيرهم ممن كانوا يمثلون النخب الفكرية آن ذاك، بطغيان الحماسة الخطابية التي لا تعين على التجريد النظري النقدي، فجل كتاباتهم كانت خطابات ونصوص تدعوا للفعل والعمل، بعيدا عن التأصيل النظري الفلسفي الذي كانت ولاتزال ظاهرة تخلف العرب والمسلمين بحاجة إليه، والأمر المؤكد هو أن هذه الحركات "لم تعتن بالتأصيل الفلسفي، وقد ساهمت فعلا كحركات معتمدة على نصوص فلسفية مستعارة من القرن التاسع عشر، في مباشرة تأثير متفاوت القيمة في المجتمع العربي، لكنها لم تتمكن من ترسيخ قواعد القول الفلسفي في الكتابة العربية المعاصرة"[1]، وقد انحصرت الجهود الفكرية للنخب العربية في الفعل السياسي، الذي انخرطوا فيه فأصبح جل اهتمامهم تحقيق النظريات الفلسفية السياسية الغربية في واقعهم، فتفرقوا بتفرق هذه المرجعيات، فأصبحوا مكتفين بالمنتجات النظرية الغربية غير منتبهين للفوارق الثقافية والحضارية، في حالة من الانبهار بالآخر الأقوى، متجاوزين الخصوصية العربية الإسلامية، بحجة كونية القيم الغربية.

وقد أظهر المرزوقي تميزا عن هذا الخط، وهو المتخصص في الفلسفة اليونانية، لأنه فهم من فعل التفلسف، أنه ليس فعلا ثابتا بل هو مرتبط بفهم الوجود، ذلك أن تصور العقل الإنساني قادر على بناء نسق من التصورات يكون كافيا لتمثيل حقيقة كل الموجودات ليس مفيدا معرفيا إلا بخصوص مواقف هذا العقل من الوجود، "ومن ثم فتاريخ أشكال المعرفة يمكن أن يحدد معنى الشكل الفلسفي معناه التأويلي بما هو دال على طبيعة موقف صاحبه من الوجود ودرجة وعيه أو عدم وعيه بحدود قدرات العقل الإنساني المعرفية"[2]، هذا بالتحديد ما يعطي للفلسفة راهنية زمانية ومكانية مخصوصة، تجعل من تعريف الفلسفة أو وضع مفهوم لها مرتبط أصلا بذلك الموقف الوجودي الذي يحدد هوية إنسان ما أو شعب ما.

وفقا لذلك يتحرر مفهوم الفلسفة من النظرة السائدة على الأقل عندنا نحن العرب والمسلمون، في حصرها في النموذج الغربي الأولي الذي يحيل للفلسفة اليونانية أولا، ثم باقي أطوار الفلسفة الغربية ثانيا، فيحيل

[1] – عبد اللطيف كمال، في الفلسفة العربية المعاصرة، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1992، ص21.

[2] – المرزوقي ابو يعرب، آفاق فلسفية معاصرة، حوارات القرن العشرين، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001، ص55.

هذا التحرير إلى نسبية الفلسفة، فكل ثقافة يمكن لها أن تلحق بها ما يندرج في الفعل الفكري عندها، وليس ضروريا مطابقتها في أشكالها الغربية، إذ "تبين التجربة التاريخية المعلومة أن الشكل الذي يسمى فلسفة شكل حديث في تاريخ المعرفة الإنسانية ببعديها النظري والعملي المجردين والمطبقين وأنه شكل غير دائم"[1] لذلك يرى المرزوقي الفلسفة في الثقافة الإسلامية العربية متمايزة عن غيرها.

ضمن هذا السياق يطرح المرزوقي تصوراته للفلسفة بشكل عام، وفي النطاق العربي الإسلامي بشكل خاص، فيتساءل في حواره مع الطيب تيزيني عن الحدود التي يمكن لمفهوم الفلسفة بلوغها يقول: "هل يصح أن نواصل حصر مفهوم الفلسفة في معناها التقليدي فنقصر الأمر على المعركة التقليدية بين العقل والنقل؟ أم أن البحث في تحديد إضافات الفكر العربي الإسلامي يقتضي أن نأخذ بتعريف الفلسفة الواسع فنضم إليها ما كان يعد من البحوث الدينية والأدبية التي يستهين بها (الفلاسفة) التي كان فيها إبداع حضارتنا ثوريا لكونه حقق ما صار أساسا لتجاوز الإبستيمولوجيا الطبيعية الساذجة بإضافة ابستيمولوجية التأويل إلى إبستيمولوجية التحليل، فيكون بذلك من كان يعد من ألد أعداء الفلسفة وأكثرهم فضلا عليها من الذين يزعمون تمثيلها؟"[2]، وهو يقصد هنا ما يعتبره تأسيسا للفلسفة النقدية، عند الغزالي وابن تيمية وابن خلدون، من خلال النظر للردود التي يوردها هؤلاء على سائر الفرق الفلسفية والكلامية والصوفية.

لكن لا يزال المرزوقي ممثلا لتيار الماضوي الممجد للتراث، الذي لم يستطع تجاوزه رغم تغييره للوجهة الفلسفية من الفارابي وابن سينا وابن رشد، إلى الغزالي وابن تيمية وابن خلدون، فما الذي يمكن لهؤلاء أن يقدموه وقد تغيرت الأزمان وتغير معها الإنسان وتحدياته، وهو بهذا ينتمي للفريق الأول، أمام الفريق الثاني الغارق في التبعية الساذجة للفكر الغربي الحديث والمعاصر، فينقل المناهج ليعالج بها مشكلات هي غربية أساسا، متناسين الفروق الحضارية والثقافية، "ينتعش إذن في الحقل الفلسفي المعاصر، الخطاب الفلسفي التوفيقي من جهة، والخطاب الفلسفي التابع من جهة ثانية، ويؤسس هذان الخطابان ممارسات فلسفية تابعة لهما تتجلى في التلخيص والعرض، كما يؤسسان ردود فعل خاصة تؤطر المشتغلين بحقل الفكر الفلسفي في العالم العربي، ويتعلق الأمر بظاهرتي التناقض في المواقف، والتراجع عن المبادئ"[3].

هذا اعتراض مقبول إذا فهمنا من رجوع المرزوقي للنزعة النقدية في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، طلبا لمشروعية زائفة للقول الفلسفي، وهذا لم يقصده، وإنما ما قصده هو إتمام ومتابعة عمل النقدي والإصلاحي الذي بدأه هؤلاء، والذي يمثل فعلا التأسيس الحقيقي لفلسفة عربية إسلامية، وينتقد المرزوقي عدم تجاوز

[1] – المصدر السابق، ص54.

[2] – المصدر نفسه، ص233.

[3] – عبد اللطيف كمال، في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص37.

المفكرين المسلمين في القرن العشرين من أمثال فرح انطوان وطه حسين والجابري وتيزيني وغيرهم، سؤال إمكانية قيام فلسفة عربية إسلامية، متهما إياهم بأنهم لم يشرعوا فعليا في تحقيق شروط التفلسف الحقيقي، بل بقي أغلبهم رهينة الشروط الزائفة التي وضعها رينان وجولدسيهر وماسينيون، بدلا من "الشروع الفعلي في تكوين الشروط الحقيقية التي يقتضيها فعل التفلسف بوصفه الوعي الحي الملازم لفعاليات العقل بصرف النظر عن تصورها العقدي الذي فرضه الفكر الاستشراقي، وما ولده الاستعمار من عقد نقص جعلت نخبنا لا يقيّمون حضارتنا إلا في ضوء ما يجعلها مماثلة لما يتصورونه مثالا أعلى في حضارته"[1] هذا ما حذا بالمرزوقي إلى تأسيس الفلسفة في خصوصيتها الإسلامية، والتي ترتبط أساسا بالدين الإسلامي.

وهذا التماهي مع الدين، ليس مخصوصا بالفلسفة الإسلامية، وإنما هو ميزة للفلسفة بشكل عام، سواء في جانبها الابستيمولوجي، أو الأنطلوجي، يقول المرزوقي: "الفلسفة علم كلام متخف أو علم لاهوت بالجوهر، وذلك سواء أخذناها من حيث هي نظرية معرفة أو من حيث هي نظرية وجود"[2]، وقد أشرنا سابقا إلى اصطباغ الفلسفة الغربية المعاصرة ككل بالديانة المسيحية.

وعلى المنوال نفسه نجد المرزوقي مثلا محمد المستيري[3]، الذي يؤكد على إمكانية قيام فلسفة إسلامية إذا وسعنا مفهوما لفعل التفلسف ذاته ليشمل جوانب عديدة في الإبداع الفكري الإسلامي "فليست الفلسفة الإسلامية في تصورنا علماً بذاته أو تخصصاً محدداً يمكن أن تأتي عليه السنين وتغبره الأزمنة عند انقطاع الحاجة إليه بفعل تطور العقل البشري لأمة الإسلام أو للإنسانية جمعاء، بل هو المجال التأصيلي الرحب لتجربة التدين ضمن لحظة حضارية متجددة. فهو يشمل جميع أنماط التفكير وأنساقه والمدارس التي تولدت عنه في حراكية الجدل والمناظرة مع الداخل كما مع الآخر. فالفكر الفلسفي عموماً والإسلامي خصوصاً هو المعبر عن مستوى الروح الحضارية لأمة ما، أي مستوى قدرتها على الإسهام في دورة الحضارة عبر تحويل قيمها الذاتية إلى قيم مشتركة إنسانية، تصاغ على مرجعيتها التجربة العملية. فيستحيل حينئذ انقطاعه لأنه نبض الوجود الإنساني لأية هوية جماعية، ولكن يمكن أن يتقطع إبداعه في بعده الإنساني والكوني، ومن ثم يصبح ناقلاً ومقلداً للنمط الفلسفي المهيمن، أي خارج دورة تطوره"[4].

---

[1]– المرزوقي أبو يعرب، الفلسفة العربية في مئة عام، حسن حنفي واخرون، الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002، ص125.

[2]– تعليق أبو يعرب المثالية الالمانية، ترجمة أبو يعرب، مج2، مرجع سابق، ص768.

[3]– حاصل على إجازة في أصول الدين من جامعة الزيتونة، و دكتوراه فلسفة من جامعة السوربون، ورئيس تحرير مجلة رؤى الصادرة في باريس.

[4]– المستيري محمد، الفلسفة الإسلامية المعاصرة وتحديات المنهج الحداثي، العدد(45)– السنة الحادية عشرة خريف 2004م/1425هـ، http://www.kalema.net/v1/?rpt=564&art 2016/09/15.

وخلاصة القول، فالفلسفة التي يتبناها ويؤسس لها المرزوقي، هي المعبرة عن الجهد الفكري في إطار الدين الإسلامي، ومساهمات المتقدمين من المفكرين المسلمين، من باب وحدة الحقيقة بين الفلسفة والدين، والذي يعبر عنه عنوان أحد كتبه "صونا للفلسفة والدين"، وأيضا جعل الفلسفة جهدا تحرريا يحرر الإنسان من قيوده ليسمو به إلى مراتب أعلى هي نفسها المراتب التي يسعى إليها الدين، "وبهذا المعنى فالفلسفة ليست علما للحقيقة فحسب بل هي العلم بالتدرج الإنساني في مسعاه التحرري من القيود الطبيعية والثقافية ليسموا إلى مقام الألوهية الذي هو مقام تحقق الحقيقة حيث يصبح المدد القيامي هو بدوره روحيا أو ذاتية لذاتها. والأمة التي تحقق ذلك تصبح ممثلة للقيم المطلقة والبقية تكون دونها إنسانية. ولهذه العلة أطلقنا على هذا الكتاب عنوان جدلية الدين والحرية ولكن بمعنيين ملغ للعبودية ومبرر لها في آن إذ يصبح الحاصل عليها ذا حق في فرضه قيمه على غيره الذي يظن أهلا للعبودية ما كان مختلفا عنه. فالتحرر الروحي للعقل وللإنسان يمكن أن يصبح كذلك من علل استعباد البعض للبعض باسم هذه الفلسفة"[1]

3. فلسفة الدين:

من خلال استقراء كتابات المرزوقي، نجد كل الكتب التي ألفها لا تخرج عن الفلسفة العربية الإسلامية، بينما اهتمامه بالفلسفة الغربية ظهرت في ترجماته الكثيرة، وقد طبع الإسلام كل المجهود الفلسفي له، مما يجعلنا نتساءل هل فلسفة المرزوقي هي فلسفة دينية أم فلسفة دين؟ مع الاختلاف الشاسع بين المجالين.

إن الاطلاع الواسع للمرزوقي وتمرسه الفلسفي، يجعله قادرا على التمييز بين فلسفة الدين والفلسفة الدينية، باعتبار الأولى بحثا مفارقا ومتعاليا على الموضوع والذي هو هنا الدين، لهذا فقد أفرد كتابا كاملا لهذا التخصص بعنوان "فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي"، والذي ضمنه تصوراته حول أهم قضايا فلسفة الدين، ولم تخل باقي كتاباته من الاشارة لأحدى تلك القضايا، منطلقا في ذلك من فهمه لعلاقة الفلسفة بالدين، فهو لا يفرق بينهما إلا من حيث المنهج يقول:" فتلازم النظر (فلسفيا) والعقد (دينيا) في المستوى القلبي وتلازم العمل (فلسفيا) والشرع (دينيا) في مستوى الجوارح هو الذي يجعل الفلسفة والدين غير قابلين للفصل إلا منهجيا: فكلاهما غاية الثاني إذ انطلقت من نظيره الذي هو نديده: إذا انطلقت من التجربة الدينية انتهيت إلى التجربة الفلسفية، وإذا انطلقت من التجربة الفلسفية انتهيت إلى التجربة الدينية. ومن ثمّ فكلاهما غيّر عند أخذه منطلقا وأخذه غاية، وكلاهما لا يكتمل إلا بالجمع بين البداية والغاية، فلا دين إلا فلسفي ولا

[1] – المرزوقي ابو يعرب، جدلية الدين والحرية، http://hekmah.org، 2016/09/17.

فلسفة إلا دينية، إنهما تجربة واحدة تجمع بين الفرقين العقلي والوجدان الروحي في آن، وكل من لم يعش هذا التلازم والتداغم يصح عليه قول شيخ الإسلام في الأنصاف"[1].

ويرجع المرزوقي هذا التلازم بين الفكر الديني والفلسفي، لتحكم كلا الفكرين في الوعي الإنساني، وإن كان الديني أسبق على الفلسفي، لكنهما ظلا يتنازعان ذلك الوعي طيلة التاريخ الإنساني، فتارة تكون الغلبة للفكر الديني، وطورا للفكر الفلسفي وفي أحيان قليلة يكون هناك اتفاق بينهما، لذا فهما يعدان المحركين للفكر وبالتالي محركان للتاريخ، فتجربة الفكر الإنساني "وتكوينيته مجانستان لتجربة الفكر الديني الإنساني وتكوينيته إن لم يكن بسبب وحدة التجريبتين الجوهرية ومجرى عودتهما الفكرية (إدراكا وتحليلا) والوجدانية (شعورا وتأويلا) على ذاتهما لتحصيل الوعي بمقومات موضوعهما وبوعيهما وبمحددات ممارستهما له الممارسة النظرية والعملية فعلى الأقل بسبب تلازمهما في السلطان على الوعي الإنساني والتنافس عليه في كل تجربة تاريخية معلومة للحضارات الإنسانية"[2]، فالجانب الفكري أو مخرجات العقل موازية للحاجات الوجدانية الروحية التي يلبيها الدين، فيكون هنا تلازم لكلى النوعين في أي إنسان، فطغيان جانب على الآخر هو ما يحدد التأثير المباشر في اللحظة التاريخية.

ويصور المرزوقي أبعاد العلاقة بين الدين والفلسفة في الفلسفة الإسلامية، في محاولة الفكر الفلسفي عقلنة المعتقدات الدينية من جهة كما حدث في علم الكلام خصوصا المتأخرين كفخر الدين الرازي، وإضفاء الصبغة الدينية على الأفكار الفلسفية كما حدث مع نقل الأفلطونية المحدثة للإسلام مع الفارابي وابن سينا، وأخذوا عنها نظرية الفيض الإلهي، التي تدعي أن العالم يجيء صدوراً عن الله في صورة فيض، فمرتبة تفيض عن مرتبة وهكذا حتى تصل إلى أدنى المراتب. وغيرها من الأفكار الفلسفية التي سعى فلاسفة الإسلام إعطاءها صبغة دينية يقول: "إن محرك الوصل والفصل في الفكر الفلسفي هو الاعتراضات التي يستمدها الفكر من تجربته الإبستمولوجية التي حصلها عند تعقيل علوم النقل النظرية والعملية، والتي لم يستطع الفكر الفلسفي تجاوزها بسهولة كونها جدية ودافعة إلى التساؤل حول ما بعد العلوم العقلية، وأن محرك الوصل والفصل في الفكر الديني هو الاعتراضات التي يستمدها الفكر الفلسفي من تجربته الإبستمولوجية التي حصلها عند تنقيل علوم العقل النظرية والعملية، والتي لم يستطع الفكر الديني تجاوزها بسهولة كونها جدية ودافعة الى التساؤل الديني حول ما

[1] – المرزوقي أبو يعرب، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012، ص64.

[2] – المرجع نفسه، ص63.

بعد العلوم النقلية"[1] هذه المابعدية التي يشير إليها المرزوقي هي المؤسس الفعلي لأفق العلاقة بين الفلسفة والدين.

هذه العلاقة التي تظهر في الغالب تصادمية، لا تنشأ في الأشكال الظاهرة للاختلافات بين المحتوى الفلسفي والديني، وإنما تنشأ في حقيقتها في مستوى ما بعد العلوم النقلية وما بعد العلوم العقلية، لأنه في هذا المستوى تصبح الغاية واحدة وهي تحديد الكلي في صيغتيه النظري والعملي "إذا فالصدام الحقيقي الذي نشهده بين الفكر الديني الذي بمثّليه الكلامي والصوفي في مرحلتي الوصل والفصل، والفكر الفلسفي بمثليه المشائي والصفوي في المرحلتين نفسهما، ليس إلا صداما بين ما بعد العلوم النقلية وما بعد العلوم العقلية، في مجالي النظر والعمل، بوصف هذين المابعدين المتصادمين سعيا إلى تحديدٍ لمنزلة الكلي النظري والعملي يكون ملائما لهذين التساؤلين في المابعد الديني، بحكم الاعتراضات مع المابعد الفلسفي، وفي المابعد الفلسفي بحكم اعتراضات المابعد الديني"[2]، أي أن الغايات التي تصبوا إليها الفلسفة هي ذاتها التي يصبوا إليها الدين، سواء على المستوى النظري أو العملي، بذلك يحدث الصراع.

لكن المرزوقي لا يحصر هذه العلاقة في الصراع فقط وإنما يرصد مختلف الحالات التي ميزت علاقة الفلسفة بالدين ليبني من خلالها تصوره لها، معتبرا إياها حصيلة تتطور الفكرين الديني والفلسفي.

أ- تكوين فلسفة الدين:

يؤسس المرزوقي لفلسفة الدين انطلاقا من مطابقة حصيلة تطور كلا الفكرين الديني والفلسفي، فالمآلات الطبيعية لتطور الفكر الفلسفي لابد أن تصل إلى المطلق في صيغته الفطرية المتأصلة في الانسان، والتي هي عينها جوهر الدين وأصله الذي يقود الفكر الديني وجوبا إليه، لهذا فلتكوين فلسفة الدين منطلقين أساسيين[3]:

1- الأول انطلق من تطور الفكر الديني تطوره الذاتي إلى أن بلغ مرحلة الرسالة التي يعتبرها نصها المقدس حصيلة الرسالات السابقة ومن ثم خاتمتها، وذلك بفضل إعادتها كل الرسالات إلى الفطرة الإنسانية في صلتها بالمطلق حيث يلتقي الدين الطبيعي بالنور الطبيعي.

2- والثاني انطلق من تطور الفكر الفلسفي إلى مرحلة الفلسفة التي يعتبرها آخر صيغها النسقية حصيلة الفلسفات السابقة ومن ثم خاتمتها، وذلك بفضل إعادة كل الفلسفات إلى الفطرة الإنسانية في صلتها بالمطلق حيث يلتقي النور الطبيعي بالدين.

---

[1]- المرزوقي أبو بعرب، إصلاح العقل في الفلسفة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1996، ص48.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق ، ص48.

فالنهاية التي يشترك فيها كلا النسقين تؤول للفطرة، التي تعود بالإنسان لأصوله التكوينية، فهي تمثل نظر الإنسان في ذاته إذا فكلا المسارين يوصلان للإسلام باعتباره دين الفطرة وأيضا الدين الخاتم، فاستناد الإسلام إلى الفطرة واعتباره البشر من نفس واحدة رغم تعدد الشعوب والقبائل تعددا شارطا للتعارف فيما بينهم وللتنافس في الخيرات يعنيان ضرورة أن كل ما تختلف به المجتمعات البشرية يتعلق بأدوات تحقيق المتعاليات المشتركة وليست بالغايات المشتركة المتعالية على تعيناتها التاريخية خلال السعي في تحقيقها المتدرج[1].

إذا ففلسفة الدين نتجت عن حالة الجدل التي نشأت من تطور الفكر الديني والفلسفي كلا وفق نسقه الخاص، أي أن تطور الفكر الديني الذي وصل إلى حالة من التجريد أصبح فيه مماثلا للفلسفة، و تطور الفكر الفلسفي الذي وصل إلى قناعة بعدم إمكانية العقل على الإيفاء بكل التطلعات الإنسانية حتى صار مماثلا للدين، فكان لابد للمسارين أن يرتفعا إلى حالة من الجدل انتجت فلسفة الدين، "وهذا المسار الثالث هو المسار الذي اعتبِره أصل المسارين البسيطين ومعللا لما مر به كل منهما من مراحل أوصلته إلى فلسفة الدين الفلسفية وفلسفة الدين الدينية اللتين تلتقيان في الترابط الثابت بين فلسفة التاريخ المقدس والتاريخ العادي، رغم تقدم الأول على الثاني في العروض التاريخي وفي الحقيقة التصورية بل تصور الأول كان مصدر تنظيم الثاني حتى في أكثر التصورات المادية للتاريخ، لأن بدءها بنقد التصور الديني للتاريخ يقتضي تقدم الأمر المنقود على فعل نقده"[2].

إن هذه المقدمات التي ينطلق منها المرزوقي موضع نظر، فقوله ببلوغ الفكر الفلسفي ذروته بالوصول للمطلق الذي يمثله الله، ربما ينطبق على الفلسفة المثالية مع هيجل، لكنه لا ينطبق بالضرورة على فلسفات أخرى كالفلسفات التحليلية مثلا، كما أن منهج الفكر الديني يتخذ منحا معاكسا للفكر الفلسفي، إذ أن الحقيقة المنشودة تكون موجودة أصلا ممثلتا في النصوص المقدسة، وما يليها من تفكير فإنما ينصب على الشرح والتحليل والإثبات، أما قوله أن الديانة الإسلامية تمثل ذروة ذلك التطور باعتبارها دين الفطرة، فهذا التطور لم يأتي به الإنسان إلا إذا اعتبرنا أن الديانات من وضعه، وهذا طبعا مناقض لمعتقدات المرزوقي، وإنما تتابع الرسالات جاء بأمر من الله، ولا يملك فيه الإنسان شيء.

ولمتابعة استقصاء بنية فلسفة الدين في الفكر الإسلامي من وجهة نظر المرزوقي، لابد من قبول تلك المقدمات لمزيد فهم للظاهرة الدينية ضمن إطار فلسفي، فهو يفصل بين مسارين من فلسفة الدين، فلسفة دين فلسفية وأخرى دينية، وهذا يظهر التزام المرزوقي بمنهجه التحليلي الذي يدفعه للحدود القصوى.

[1] – المصدر السابق، ص5.

[2] – المصدر نفسه، ص49.

ب– فلسفة الدين الدينية:

يسعى المرزوقي هنا إلى فحص الأدوات التي أثرت في تطور فلسفة الدين في مستواها الديني، أي الدوافع الداخلية المحركة للظاهرة الدينية التي أدى تطورها لبروز فلسفة الدين، ويعد تجاوز الآيات المكتوبة، إلى الآيات الكونية حجر الأساس في منطق ذلك التطور، وفقا لظاهرتين "حددتا نشأة فن جديد انفصل عن محاولات الفهم الديني بفرعيها المنطلقين من الآيات النصية إلى بحث أوسع منطلقه الآيات الكونية التي تعد الآيات النصية والتاريخية صنفين من أصنافها"[1]، فقد حدثت تلك الظاهرتين إحداهما في الإسلام والأخرى في المسيحية وهما[2]:

- حدثت أولى الظاهرتين في القرآن الكريم نفسه نصه الذي يعرف الإسلام بكونه إصلاحا للتحريف الديني وعودة إلى الأصل الصافي الواحد المشترك بين كل الأديان (أي السؤال الذي أتى في القرآن على لسان إبراهيم عليه السلام: عدم كفاية المتناهي والفاني وطلب اللامتناهي والباقي أو المتعالي المطلق) مزيلا بذلك الفواصل بين الأديان الطبيعية والأديان المنزلة، ومؤسسا كلية الظاهرة الدينية إيجابا على مفهوم الفطرة وسلبا على تخليص البشرية من وساطة السلطة الروحية بين المؤمن وآيات ربه.
- الظاهرة الثانية حدثت في إصلاح المسيحية إصلاحها الذي حاول العودة بالمؤمن إلى الاتصال المباشر بالنص المقدس في محاكاة واضحة للثورة الإسلامية، وردة فعل على فكرها ودورها التاريخي في أوروبا نفسها أولا (المؤثر الخارجي) وعلى فساد المؤسسة الدينية المسيحية وعلاقتها المتوترة مع السلطان السياسي (المؤثر الداخلي) ثانيا.

لكن الإصلاح الذي شهدته المسيحية تحول فيما بعد إلى مغالاة أدت إلى رفض الدين ذاته، والقول بموت الإله وسيادة الإنسان على نفسه وعلى التاريخ، والذي تجلى بشكل متطرف في فلسفة القوة مع مطلع القرن العشرين.

وعموما فالعامل المشترك بين الظاهرتين يتمثل في انتفاء الوساطة بين الإنسان والله، وبالتالي عودة الإنسان للنصوص المقدسة للنظر في الآيات المسطورة لفهم الآيات الكونية "ولعل أفضل ممثل للتماثل بين الحركتين محاولة تحرير البشرية من التنافي المطلق بين الحياة الدنيا والحياة الروحية التي لم تبق أمرا يستثني القيم الدنيوية، بل يضفي عليها المعنى ويسمو بها فلا يكون ذا وجود من دونها فضلا عن محاولة الربط بين الديني والسياسي"[3].

---

[1]– المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص49.

[2]– المصدر نفسه، ص ص 49–50.

[3]– المصدر نفسه، ص50.

فثورة الإسلام تلخصت في كسر الوساطة بين الإنسان والله، وجعل العلاقة مباشرة وهذا في جوهره تحرير للإنسان والسلطة الروحية التي يستخدمها رجال الدين لتحقيق مصالحهم الخاصة بالتحالف مع السلطة الزمانية،"فالسلطان الروحي للمستحوذين على الحقيقة الدينية يحرف الأديان من أجل خدمة مصالح أصحاب السلطان الروحي في تحالفهم مع أصحاب السلطان السياسي"[1]

ويماثل المرزوقي بين الثورة التي أحدثها الإسلام وبين الإصلاح الذي وصلت إليه الكنيسة مع مارتن لوثر، بل ويذهب في أحيان كثيرة أن البروتستانتية تأثرت بشكل مباشر بالأفكار الإسلامية، إذ كانت تهدف لتحرير المسيحيين من سلطان الكنيسة، التي تحتكر الحقيقة، والوثوق في إمكانيات العقل وقدرته على التعامل مع النص بشكل مباشر،" فمحاولة تخليص المسيحيين من فساد الكنيسة وسلطانها والسعي إلى جعل المؤمن على صلة مباشرة بآيات الله وأولها النص الديني من دون وسطاء معصومين فضلا عن العلاقة الجديدة بين الديني ممثلا للقيم المتعالية على التاريخي والسياسي ممثلا لتعيناتها التاريخية، كان يهدف إلى استرجاع دور العقل والتدبر دورهما الذي هو البديل من السلطان الروحي كما دعت إلى ذلك كل آيات القرآن الكريم"[2]. لكن لم يكن هذا الإصلاح قادرا على إعطاء الدين دورا أكبر في تشكل المجتمعات الغربية بعد القرن السادس عشر، بل أدى إلى تدمير سلطة الكنيسة ومعه الدين، فلم تعد الديانة المسيحية بعد إصلاحها قادرة على الصمود أمام تجبر العقل التجريبي، ويرجع المرزوقي هذا الفشل إلى أن أثر الإصلاح لم يكن بالعمق الكافي لإزالة علل الفساد بل هو أزال عنها الملطفات التي صاحبت التحريف السابق في المسيحية وأضاف إليه تحريف اليهودي.

فانحرفت الديانة المسيحية بشكل مضاعف، فقد تجاوزت تأليه عيسى عليه السلام وجعله ابنا لله، إلى تأليه الإنسان ذاته مما جعله يطغى معتقدا أنه مالك للطبيعة والتاريخ، وأيضا حصر هذا التأليه في الشعوب الغربية، وباقي شعوب العالم هم أقل من مرتبة الألوهية، في مطابقة مع الاعتقاد اليهودي أنهم شعب الله المختار، فعقيدة بنوة عيسى لله لم تبق أمرا رمزيا فحسب بل هي أصبحت تأليها فعليا للإنسان، ومن ثم استبدادا بالكون والتاريخ ليس للخلافة فيه والعناية به بل للفساد في الأرض. وامتناع شمول التأليه كل البشر في التصور فضلا عنه في الواقع أدى إلى تحول التأليه إلى استعباد البعض للكل أي التحقيق الفعلي لنظرية شعب الله المختار[3].

وقد أدت هاتان الثورتان في الإسلام والمسيحية، إلى وجوب نشوء شكل جديد من التفكير الفلسفي في الظواهر الدينية يكتسي طابعا علميا، مع ما تحمله كلمة علمي من معاني تحيل للموضوعية والنقد والتفكيك

[1] – المصدر السابق، ص51.

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والبناء، وهو ما جعل "فلسفة الدين أو التفكير العقلي المتدرج نحو البحث العلمي الوضعي في الظاهرات الدينية من مشاغل الفكر الفلسفي" وكنتيجة لزوال الفروق بين كلا الفكرين الديني والفلسفي، وإن كان المرزوقي لا يري أن هذا كان كافيا ليواكب النظرة القرآنية لهذا التمازج بين الفكرين، والتي لخصها في أن كل فكر فلسفي اليوم فكر ديني متنكر وكل فكر ديني فكر فلسفي متنكر. فكل من يقرأ القرآن الكريم بعين فاحصة سيجد فيه أمرين مهمين هما أصل كل تفلسف في الأديان وقيمتين أساسيتين هما أساس التوالج المتزايد بين الدين والدنيا في الحياة اليومية، ومعانيها الوجودية وفي الحياة السياسية ومعانيها الخلقية[1]:

الأمر الأول: التحرر من الوسطاء بين المؤمن وربه والاتصال المباشر بآياته سواء كانت مخلوقاته الطبيعية والتاريخية، أو نصوصه التي بلغها رسله والتي هي آيات من القوة الثانية لأنها تحدد الموقف من الآيات التي من القوة الأولى في القيم الخمس ذوقا ورزقا ونظرا وعملا ووجودا. ويعني ذلك التحرر أن المؤمن يجرب بنفسه المعاني التي تعبر عنها الآيات النصية التي لا تفهم من دون التحقق في ذات متدبرها ليدرك الآيات الكونية إدراكا شخصيا فيكون إيمانه صلة مباشرة بربه ولا تكون سنن الأنبياء إلا نماذج من التجربة الخلقية الموصلة إلى الحقيقة الدينية والوجودية بالإضافة إلى تبليغهم مضمون الرسالة.

الأمر الثاني: اعتماد التأمل العقلي بعد هذا التحرر في أهم مسألتين، كان الأوصياء في الدين يعتبرونهما حكرا عليهم، قتلا للبحث العقلي وحصرا للعلم في مضغ السنن النقلية الخالية من التأمل الذاتي للمؤمن، فتحولت من ثم إلى تبرير لشرعية الحلف الطاغوتي بين سلطان السلطة الروحية بحجة وراثة العلماء للأنبياء وسلطان السلطة الزمانية، حتى صارت هذه تدعي هي بدورها الحق الإلهي في الحكم أدعاء تلك الحق الإلهي في النطق بمقاصد الله عقيدة (المتكلمين) وشريعة (الفقهاء) وجمعا بينهما (المتصوفة).

القيمة الأولى: التوالج بين قيم الدين وقيم الحياة الدنيوية في حياة الأشخاص العاطفية والفكرية ومعانيها الوجودية، والتوالج بين قيم الدين وقيم الحياة الدنيوية في الحياة الاجتماعية والسياسية ومعانيها والخلقية.

القيمة الثانية: الحرية الدينية بدرجة وصلت إلى اعتبار الدولة الإسلامية راعية لعدة شرائع ومطالبة بموقف يتراوح بين الإرجاء في التعامل مع الحقيقة الدينية والتسامح مع الأديان الأخرى بما فيها الشرك وبين تبرئة أصحاب أغلب الأديان المعروفة.

فالمرزوقي بهذا يجعل القرآن الكريم، مؤسسا لشروط النظر العقلي في الدين كموضوع قابل لذلك النظر، بتحريره للعقل من القيود التي يمكن أن تُفرض عليه، وكسر فهم العلاقة النمطية التي تفصل بين الدين كمنظومة قيمية، وبين حياة الإنسان الواقعية، بدعوى أن مصدر هذه القيم متعال على الإنسان وبالتالي يستحيل

[1]- المصدر السابق، ص ، 52-53.

مطابقتها مع واقعه، ليضمن بذلك الإسلام الحرية الدينية للفرد، وهو ما يراه المرزوقي الأصول الحقيقية والضرورية لكل تفلسف حول الدين.

بهذا يتجاوز المرزوقي العلاقة الإشكالية بين الفلسفة والدين، معتبرا أن الفكر الفلسفي لابد أن يقود لا محالة للتطابق مع الفكر الديني، من خلال الربط الضروري والمزدوج بين المعرفة الطبيعية والمعرفة الخلقية، فهو يرى أن "أصل المدخل الفلسفي لكل معرفة طبيعية تنتهي إلى المعرفة الخلقية"[1] فالنظر الفلسفي في الوجود بشكل عام الطبيعي والتاريخي، لابد أن ينتهي لفهم الوجود الإلهي من خلال الدلالات الخلقية لنظام الوجود الطبيعي ولنظام الوجود التاريخي، وتلك حسب المرزوقي هي مسائل الفلسفة والدين على حد سواء وهي: 1- الوجود عامة 2- الله 3- الطبيعية والعالم 4-الإنسان والتاريخ 5- الادراك والعلم.

كما أنه يجعل المدخل الديني لكل معرفة خلقية تنتهي إلى المعرفة الطبيعية، فالبحث داخل الدين الواحد في الآيات النقلية سيؤول إلى النتائج نفسها وهذا تحديدا ما أسس لعلم النحل أو الفرق داخل الدين الواحد، وعلى شاكلة ذلك سيؤول البحث في الأديان عموما إلى تلك النتائج وهو ما أسس لعلم الملل أو ما سيعرف فيما بعد بمقارنة الأديان.

لكن التساؤل هنا أنه لم تظهر فلسفة الدين لا في الإسلام ولا في المسيحية إلا في فترة متأخرة، بالنسبة للمسيحية، وهي في طور التأسيس في الإسلام، رغم توفر شروطها على الأقل في النصوص القرآنية، هذا علما أن العلوم الإسلامية شهدت تطورا كبيرا على مدى قرون عديدة، كان أبرزها من حيث الصبغة العقلية، علم الكلام وعلم أصول الفقه، فهل غفل كل هؤلاء المتقدمين عن فصل هذا النوع من الفلسفة، بل إن الميزة الأبرز التي طبعت علاقة الفلسفة بالدين هي العداء، وفي أفضل الأحوال كانت علاقة استخدام أداتي للفلسفة من قبل الدين.

يرجع المرزوقي ذلك الفشل إلى أن محاولة النظر الفلسفي في المعرفة الطبيعية، آل إلى فلسفة شكلية خالصة قصدت التأسيس المعرفي والمنهجي لسلطان تلبية الرغبات الدنيوية سواء من الجانب النظري أم العملي، أما استخدام الفكر الديني لفهم المعرفة الخلقية لم يوصل للمعرفة الطبيعية بسبب تحوله إلى دين مضموني، الذي يقوم على التأسيس العقدي والسلوكي لسلطان الغايات المحدودة على الأدوات الكلية، فتحول الدين بذلك لخادم لسلطان رجال الدين بالتحالف مع رجال السلطة، فتطور في ظل ذلك التطرف الأيديولوجي للنحل داخل الديانة الواحدة، وللملل أي الأديان ضمن الظاهرة الدينية ككل، والأول هو سبب النزاع الطائفي والثاني سبب صراع الأديان أو صدام الحضارات.

[1]- المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص53.

ج- مسار الفكر الفلسفي:

يدقق المرزوقي النظر في سيرورة الفكر الفلسفي، فيخلص إلى أن مساره أيضا انتكس على شاكلة ما حدث في الفكر الديني، لكنه كان بشكل معاكس فإذا كان تطور الفكر الديني الذي آل إلى ما وصفنا (مراجعة العقيدة أو الفلسفة النظرية الضمنية التي أدت إلى فساد الشريعة أو الفلسفة العملية)، قد تعلق بأمرين هما مراجعة طبيعة النظر وما يترتب عليه في العمل الفعلي متحققا في نظام السلطان الروحاني والزماني، فإن ما حصل في الفكر الفلسفي آل إلى المآل نفسه من الاتجاه المقابل (مراجعة الفلسفة العملية أو الشريعة الضمنية التي أدت إلى فساد الفلسفة النظرية أو العقيدة)[1].

وقد نتج فساد منظور الفلسفة النظرية بسبب علاقتها بالفلسفة العملية في المستوى التجربة الوجدانية والخلقية[2]، لهذا فهو يركز بحثه على فهم المستويات التي تجلى فيها هذا التراجع، ويلخصها في مستويات مراجعة الفلسفة النظرية لعلاقتها بالفلسفة العملية.

المستوى الأول: هو صلة الفكر الفلسفي بالفكر الديني، إذ يرى المرزوقي أن التأثير الأساسي للفكر الديني عل نظيره الفلسفي تجلى في كيفية معالجة الموضوعات، إذ أصبحت التأويلات التاريخية هي ميزة الفكر الفلسفي عوضا عن الاهتمام بتحليل الطبيعة وما بعدها "والحصيلة الحاسمة في هذا المستوى هي أن مدخل الفكر الفلسفي إلى كل موضوعاته أصبح جنيس مدخل الفكر الديني إليها. لم يعد الفكر الفلسفي يبني نظرياته الشاملة على تحليلات الطبيعة وما بعدها بل بات يبنيها على تأويلات التاريخ وما بعده"[3].

المستوى الثاني: يبرز في تجلي مظاهر العلاقة بين الفكرين والتي تراوحت بين الصدام والتفاهم، والتي مثلت في جوهرها الطابع العام لكل مراحل تطور الفكر البشري، وهنا يجعل المرزوقي العلاقة بين الدين والفلسفة هي المحرك الأساسي للحياة الفكرية على امتداد التاريخ الإنساني، ويعتبرها الإشكال الأساسي في الفكر الإنساني "بسبب المشترك بينهما من أغراض في التنافس بين البشر على القيم بأصنافها الخمسة في العمران البشري التنافس الذي أحدث المؤسسات المنظمة لهذا التنافس ومنها مؤسسات الفكرين الديني والفلسفي"[4].

---

[1]- المصدر السابق، ص55.

[2]- يقصد المرزوقي هنا التصوف بالتجربة الوجدانية والسياسة في التجربة الأخلاقية، وهي ارتباطات يبرزها المرزوقي في كل كتاباته.

[3]- المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مصدر سابق، ص56.

[4]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويظهر تاريخ الأفكار السائدة في كل حقبة زمنية، تطور الفكر الفلسفي الذى آل إلى هذه الحال والتي يقدمها المرزوقي على الشكل التالي[1]:

- **مرحلة الماضي المكبوت بطوريه:** تأسيس ضربي الخطاب باكتشاف الرقم والحرف والدولة والأمة.
- **الحقبة الإفريقية:** مركزها ما يقارب مصر الحالية خاصة من 4000 قبل الميلاد إلى القرن الثالث قبله.
- **الحقبة الآسيوية:** مركزها ما يقارب العراق الحالي خاصة نفس الحقبة تقريبا.
- **المرحلة القديمة بطوريها:** مركزها الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط خاصة
- **الحقبة اليونانية:** من القرن السادس قبل الميلاد إلى القرن الثالث قبله.
- **الحقبة الهلنستية:** من القرن الثالث قبل الميلاد إلى نزول القرآن.
- **المرحلة الوسيطة بطوريها:** مركزها كل البحر الأبيض المتوسط خاصة.
- **الحقبة الإسلامية:** بدء الاعتراف بالمرحلة المكبوته وبالمرحلة المتقدمة على الحقبة الإسلامية.
- **الحقبة المسيحية:** المعاناة من كبتين: كبت ما تقدم على المرحلة الثانية (نكران دور الحضارة الشرقية القديمة) وكبت ما توسط بينها وبين المرحلة الثانية (نكران دور الحضارة الإسلامي).
- **المرحلة الحديثة بطوريها:** الغرب الحديث واستعمار العالم الذي يم يعد صامدا روحيا فيه إلا الإسلام.
- **الحقبة الأوروبية:** تحويل الكبت الرمزي إلى محو فعلي للمكبوت بحركة السطو والتنميط الثقافيين.
- حقبة مستعمرتي أوروبا الحديثة أي الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي سابقا: أداتا المحو السياسي الايديولوجي والاقتصادي الإعلامي.
- مرحلة المستقبل أو عودة المكبوت بطوريه: انبعاث الشرق.(ثلاثة أرباع البشرية)
- **حقبة التحرير والتعمير:** من الحرب العالمية الثانية إلى نهاية الحرب الباردة
- **حقبة الاستيعاب والتجاوز:** من نهاية الحرب الباردة فصاعدا.

ربما كان توصيف المرزوقي لحالة التأثر بالدين التي طبعت الفكر الفلسفي صالحا في الحقب الأولى من تطور الفكر الإنساني، لكن مع بداية عصر الأنوار اتخذت الفلسفة منحى معاكسا بحيث أنها ركزت على تغييب البعد الديني وتجاوزه، وقد بلغت ذروتها مع بداية القرن التاسع عشر إذ "كف العالم المسيحي في الغرب

[1]- المصدر السابق، ص57.

الأوربي، بقدر أو بآخر، عن أن يكون مسيحيا"[1] وذلك بامتلاكها أدوات منهجية أكثر فعالية فأصبح الدين والفكر الديني أحد الموضوعات التي تدرسها الفلسفة، وليست حتى بالموضوع الرئيسي، فقد تخلصت الفلسفة من وجهها اللاهوتي وأصبحت أكثر إنسانية، تتمحور حول الإنسان وليس الله، هذا على الأقل في الحضارة الغربية، أما في العالم الإسلامي فالفلسفة لا تزال تبحث عن هويتها الخاصة متخبطة بين نقد الموروث التاريخي، والنزعة الدفاعية أمام الوافد الغربي، ولعل تحليل المرزوقي ينطبق أكثر الشيء عليها.

د- وحدة الفكرين الديني والفلسفي:

لا يخرج المرزوقي عن انتمائه الإسلامي فيقدم تصوراته للاندماج بين الفكرين، من خلال التجربة العربية الإسلامية كنموذج يسترشد به، وإن كان يطرح فكرة الوحدة بين الفكرين هنا كحصيلة تاريخية للعلاقة الجدلية بين الدين والفلسفة، على عكس ما يقدمه ابن رشد مثلا على أنها مقدمة أساسية ينطلق منها لفهم العلاقة بين الفلسفة والدين، ولا يخفي المرزوقي هنا اعتماده على ابن خلدون الذي شرح تتطور العلاقة بين علم الكلام والفلسفة من خلال تطور علم الكلام ذاته، والتي يعتبرها المرزوقي هي عينها مراحل "تطور الفلسفة في حضارتنا بحقبتيها المتقدمة على عصر الانحطاط والموالية لعصر النهضة"[2]

يقول ابن خلدون واصفا العلاقة التي وصل إليها علم الكلام عند المتأخرين بالفلسفة: "ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل لفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر"[3]، ويعتبر المرزوقي تحليل ابن خلدون كونيا أي يمكن إسقاطه على كل الأنساق الدينية والفلسفية، إذ يمكن رؤية أثره في الأديان الوحيانية، ومن قبلهم الديانة الاغريقية وتتمثل هذه المراحل فيما يلي[4]:

1- مرحلة العداء بين الفكرين الديني والفلسفي بمعنييه الخاص بالتنافس على سلطة التوسط بين العامة والحكام والخاص بالتنافس على مناظير الحقيقة وتوظيف أحدهما في الآخر.

2- التعايش بين الفكرين مع التنافس في خدمة أمراء العصر سواء كانوا حاكمين أو متربصين بالحكم.

3- التعايش بينهما مع التنافس السلطاني وتقاسم المهام لأن مجرد الحصول على قدر من السلطان يؤدي إلى الحذر العملي ومن ثم إلى الحلول الوسطى.

4- مرحلة التوظيف الأداتي: الفلسفة أداة منهجية للدين (المنطق في الفقه والكلام والميتافزيقا في التصوف والكلام)، والدين أداة تبريرية للفلسفة (لبيان عدم تعارضها مع الشرع بل وشرعيتها).

---

[1]- طرابيشي جورج، مصائر الفلسفة بين المسيحية والاسلام، دار الساقي، بيروت، ط1، 1998، ص124.

[2]- المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص58.

[3]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ج2، مرجع سابق، ص214.

[4]- الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، حوار مع ابو يعرب المرزوقي، دار التنوير، تونس، ط1، 2014، ص419.

5- اكتشاف الوحدة الجوهرية والتكامل الوظيفي بحسب تقابل الموضوعات التأسيسية من علوم الطبيعة إلى علوم التاريخ أو من علوم التاريخ إلى علوم الطبيعة: وهذه هي المرحلة الرئيسية التي تفسر ضرورة ختم الوحي دون ختم العلم. وهو مماثلة للبداية التي نفترض فيها عدم الفصل بين ضروب الإدراك الإنساني بحسب هذه المقابلات التي تحرر منها في النهاية.

ويفرد المرزوقي كتابا كاملا بعنوان "وحدة الفكرين الديني والفلسفي" والذي يبرز فيه قناعته التامة في أن المرحلة الإسلامية في القرون الوسطى هي التجسيد الحقيقي لهذه الوحدة، "ولا عجب إذا جعلنا هذه المرحلة أمل الإنسانية المقبلة كلها، لكونها بالتخلص من الجحود الديني والفلسفي واستعادة الشهود تعيد الإنسان إلى أداء الأمانة، أعني: إلى تحقيق قيم الاستخلاف الذي يحرر من تأليه التاريخ دون نفي قيمته العليا المستمدة من كونه فسحة أداء الأمانة"[1]، حيث ينطلق من أن أهم العوائق الأساسية التي تحول دون فهم العلاقة بين الفكر الديني والفكر الفلسفي هي تنكر كلا الفكرين أحدهما في الآخر باطنيا والعداء الغالب بينهما ظاهريا وخاصة بين المتكلمين، وهذا ما جعل عدم دراسة التجربة العربية الإسلامية في علاج هذه الاشكالية وإهمال الدور الذي أداه الفكر العربي الإسلامي للتغلب على هذا التنكر الباطن والمعاداة الظاهرة من خلال استناده إلى التوحيد القصدي بين غاية الدين المنزل وغاية الدين الطبيعي.

إذ لم يبلغ مسعى التوحيد الشهودي الذروة إلا في الحضارة العربية الإسلامية، حسب المرزوقي وخاصة فيما تقدم عند الغزالي على محاولات ترميم الميتافيزيقا عند أعلام الفكرين في القرن السادس (القرن الثاني عشر)، أو في النقد الجذري الذي تلا هذا الترميم عند ابن تيمية وابن خلدون. فتلك المحاولات التي تحكمها هي كذلك هذه الاشكالية، إشكالية الصلة بين الدينين الطبيعي والمنزل رغم ما أصاب هذه المحاولات من أعراض حالت دونها وإدراك طبيعية التوحيد الذي أمدنا النقد المحمدي للتجارب السابقة بأفضل نماذجه، كترميم الفكر الفلسفي الافلاطوني الصوفي عند السهروردى، وترميم الفكر الديني الافلاطوني الكلامي عند الرازي، وترميم الفكر الفلسفي الارسطي الكلامي عند ابن رشد، وترميم الفكر الديني الارسطي الصوفي عند ابن عربي، فكل هذه الترميمات تجمع رغم اختلاف التسميات بين الفكرين جمعا هدفه الأول والأخير تجاوز التقابل بينهما واعتباره مجرد مظهر خارجي لا مساس له بالجوهر.

يظهر المرزوقي نفسه هنا أنه رشدي أكثر منه غزالي، فبتوحيده للفلسفة والدين معتبرا أن جوهرهما واحد يوافق بذلك تماما ما سعى له ابن رشد من فض الخلاف بين الفلسفة والدين، خصوصا أن الفترة نفسها التي يستشهد بها المرزوقي عرفت العداء المؤسس للفلسفة وفروعها، وقاد هذه الحالة من العداء الغزالي وابن تيمية والذي يعتبره المرزوقي وللمفارقة أنه المؤسس الحقيقي للفلسفة الإسلامية في جانبها النظري، وهذا تناقض

[1]- المرزوقي أبو يعرب، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، دار الفكر، دمشق، 2001، ط1، ص87.

واضح يهدم أطروحة أن الفلسفة والدين توحدت في العصر الإسلامي الوسيط، وأيضا يمكن تفسير استخدام الدين للفلسفة كأداة لتقوية حججه، ويمكن أيضا فهم ضرورة اتخاذ الدين موضوعا للفلسفة، لكن التوحيد بينها هو سعي لتوحيد بين المتناقضين أو الأضداد.

ليتغلب المرزوقي على صعوبة الجمع بين الفلسفة والدين، لجأ لإعادة فهم لكل منهما، فأنشأ منظومة مفاهيمية تجعل من توحيد الفكرين ممكنا، بحيث أنه وسع معنى الفلسفة للمنتوج الفكري الإسلامي الذي صيغ في سياق نقد الفلسفة، فجعل بذلك ردود الغزالي على الفلاسفة البداية الحقيقية للفلسفة النقدية الحديثة، ونقد ابن تيمية للفلاسفة ولمدارس الكلامية جعل منه التأسيس النظري للفلسفة الإسلامية، وتحليلات ابن خلدون التاريخية والاجتماعية هي الوجه العملي للفلسفة الإسلامية، كما وسع مفهوم الدين من الأفق الأصولي الضيق الذي ينظر في الآيات المكتوبة، إلى أفق أوسع ينظر في الآيات الكونية، وهذا راجع بالدرجة الأولى لتأثره العميق بالفلسفة الغربية خاصة الألمانية، بخاصة المنعطف اللغوي، و إعادة الفهم للنصوص ومناهج الهرمنيوطيقا.

هـ- فلسفة الدين من المنظور القرآني:

يرى المرزوقي في الإسلام دينا يوحد بين الدين الطبيعي والدين الوحياني، بسبب ارتفاعه عن مسببات التناقض بينهما انطلاقا من مفهوم الفطرة الدينية ذات البعد الكوني، هذه الكونية التي تؤول إليها المعرفة العقلية والنصوص المقدسة من جهة وفلسفة الدين والدين الفلسفي من جهة أخرى، وهذا تحديدا ما يأمر به القرآن الكريم، "ذلك أن الاستعاضة عن السلطة الروحية بسلطة تشريعية يكون فيها التشريع فرض عين على كل المؤمنين بهذا الضرب الجديد من الدين والاستعاضة عن خرق العادات (سورة الإسراء) بالنظام الكوني للاستدلال على المعتقدات ثم استكمال ذلك كله بالتوكيد على كونية الرسالة تصديقا لما تقدم عليها وهمينة عليه"[1] فيكون بذلك ختم النبوة أكبر مظهر لزوال التعارض بين النقل والعقل.

لكن إذا كانت الأمور محسومة قرآنيا في الفطرة الدينية، ما هو دور الإنسان في كل هذا؟، يجيب المرزوقي عن هذا التساؤل من خلال تحديد مجال الاجتهاد البشري انطلاقا من ضرورة التسليم بحقيقة أن العقل محدود فهذا الاجتهاد "يعتبر التجربة الدينية الكونية استقراء لتاريخ البشرية الروحي، واستنباطا عقليا لمقومات هذا التاريخ محكوما بالإيمان بحدود العقل أو بضرورة شهوده ما يتعالى عليه تسليما بالغيب: ذلك هو مضمون القرآن الكريم ولا شيء غيره ولذلك فهو كتاب الرسالة الخاتمة"[2].

[1]- المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص60.

[2]- الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، حوار مع ابو يعرب المرزوقي، مرجع سابق، ص421.

ويتحدد نطاق الاجتهاد البشري في ممارستين أساسيتين داخل المجتمع، الأولى: العلم بآلية الاجتهاد والثانية: العمل بآلية الجهاد، وهما وسيلتان استنبطهما المرزوقي من سورة العصر، التواصي بالحق في البحث العلمي، والتواصي بالصبر في العمل "وهذان المعياران يمثلان المصدرين الوحيدين للعلم والعمل الممكنين للفرد من حيث هو أحد عناصر الجماعة الخاصة (ذات ثقافة معينة)، والجماعة العامة التي هي كل البشرية (لتوارث الحضارات المتوالية ولتفاعل الحضارات المتساوقة)" [1].

وهذان المعياران يأتيان في مقابل معيارين وهميين يعطيان للعقل قدرات وحدودا تفوق قدراته الحقيقية، المعيار الأول هو استحالة المطابقة مع الموضوعات من دون علمها لكأن الإنسان يمكنه أن يخرج من علمه ليعلم الأشياء بمعزل عنه أي كل ما نعلمه منها يتضمن حدود علمنا من خلال التسليم بتعاليها أو بعدم استنفاذ المعرفة موضوعها مهما اكتملت. أما المعيار الثاني فهو السلطة الروحية المعصومة لكأن الإنسان يمكن أن يتخلص من الشك في مصادر العلم التي لا يؤيدها الدليل العقلي ببعديه العيني والمجرد: كل علم ليس قابلا للامتحان الدائم ليس بعلم بل سلطان باطل وتلك هي خاصية كل ما تدعيه السلط الروحية من علم لدني ينتهي إلى الاستثناء من المناقشة والمحاسبة اللتين يتضمنها التواصي بالحق[2].

فيصبح بذلك القرآن الكريم مصدرا لفلسفة تلغي حالة التضاد بين ثنائيات حالت دون تحرير الفكر الإنساني، كثنائية الروحي والمادي، والعقل والنقل، والآخروي والدنيوي، ففلسفة القرآن "هي منظور لفلسفة الدين ودين فلسفي (الوجه الصوري والوجه المادي من الفن نفسه الذي يمكن أن نسميه التعالي من منظور العقل أو الفرقان)، وهي علم عقلي وعلم نقلي (الوجه الصوري والوجه المادي من نفس الفن الذي يمكن أن نسميه التعالي من منظور الوحي أو الوجدان) فروعا لوحدة الدين الكوني المستند إلى الفطرة (=الإسلام) التي تدرك حدسيا من حيث هي تجربة دينية معيشة وعقليا من حيث هي علم نسقي ومن ثم فهي أمر يزول فيه التقابل بين الصورة والمادة المعرفية لكونها هيئة وجودية أو تحققا للحقيقة في ذات مدركها بمصطلح ابن خلدون في فصل التوحيد".

ويظهر جليا تأثر المرزوقي بابن خلدون في فهمه للفلسفة القرآنية والتي لم يصرح بها هذا الأخير، وإنما استنتجها المرزوقي من خلال دراسته له يقول: "والمعلوم ان ابن خلدون يعرف بعدي العقل لنظري بعديه المجرد

[1]- المرزوقي أبو يعرب، المرجع السابق، ص 61.

[2]- الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، حوار مع ابو يعرب المرزوقي، مرجع سابق، ص421.

والمطبق بوظيفة المعرفة والعمل الذريعيين الخالصين وينفي عنه كل إمكانية في مجال المعرفة ما بعد الطبيعية (...) ففلسفة التاريخ وفلسفة الدين الخلدونيتين ترجمة فلسفية لفلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنيتين"[1]

هذا ما جعله يدعو إلى تأسيس نظرية ميتافيزيقية للقرآن والسنة، تحدد الغايات المتجاوزة للتاريخ ذاته " ولابد من تأسيس نظرية في دور القرآن والسنة تبين أنهما أفق متعال يتجاوز التاريخ إلى ما بعده رغم تسليمنا بصحة رفض الفلسفة النقدية ما بعد الطبيعة التي تدعي الإحاطة، بل وبسبب التسليم بما هو أكثر لحصر القرآن الاجتهاد في الشهادة ونفي الإحاطة بالغيب"[2] وهذه النظرية تلخص جوهر فلسفة المرزوقي بشكل عام وفلسفته الدينية بشكل خاص.

ويتجلى كل ما سبق في التجربة النفسية على مستوى الفرد والثقافية على مستوى الجماعة، ويجعل من الآية الكريمة { وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (48) } (سورة المائدة 48) تمثيلا للمنظور التوحيدي الذي جاء به القرآن الذي يعترف من خلاله بتعدد الشرائع والمناهج التي يجسد الدين الفطري الواحد، بل يرى أن الإسلام "يعتبر التعدد من شروط التحقق التاريخي للقيم الدينية. لذلك كان القول الديني الإسلامي حتى قبل محاولات الصياغة النظرية التي سعى إليها الفكر الإسلامي في فنونه الأربعة التأسيسية للفلسفة الدينية (الكلام والفلسفة في فلسفة الإسلام الدينية النظرية والتصوف والفقه في فلسفة الإسلام الدينية العلمية)"[3]، يقصد المرزوقي هنا احتواء القرآن ابتداء على محددات أو منطلقات تجعله مهيأ لتطوير فلسفة خاصة به.

وأهم هذه المنطلقات صنفا القرآن الكريم أولا: القرآن المكي تحديدا للأسس ما وراء التاريخية للوجود الإنساني ولعلاقته بالوجود الإلهي وللأسس ما بعد الطبيعية للعالم وعلاقته بالوجود الإلهي.، وثانيا: القرآن المدني تحديدا للأسس التاريخية للوجود الإنساني ولعلاقته بالله وبالطبيعية والعالم، وهذ التمييز بين طبيعة القرآن المكي والقرآن المدني، تكاد تكون محل إجماع بين علماء المسلمين ومفكريهم يقول عابد الجابري:"لقد كان الخطاب في القرآن المكي متجها إما إلى النبي عليه السلام، وإما إلى المشركين، وكان هذان الطرفان هما لطرفان الرئيسيان فيه (...) أما القرآن لمدني فهو يشكل مرجلة واحدة، تتداخل فيهل لمراحل واللحظات سواء على مستوى

[1]- المرزوقي أبو يعرب، فلسفة التاريخ الخلدونية: دور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه، دار المتوسطية، تونس، ط1، 2007، ص139.

[2]- المرزوقي أبو يعرب، الجلي في التفسير، الجزء1 ، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2010، ص24.

[3]- المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص62.

مسار التنزيل، أو مسيرة الدعوة التي ترافقها وتتداخل معها مسيرة تشييد لدولة"[1] فتكون بذلك النصوص المقدسة في الإسلام وكأنها خاضعة لجدليتين[2]:

– أولاهما جدلية نازلة من ما وراء التاريخ والطبيعة إلى التاريخ والطبيعة (بعدا القرآن اللذان يمثلان مرحلتي الاعداد النظري المتقدم على الفعل والانجاز العملي المحقق له) .

– والجدلية الثانية صاعدة من التاريخ والطبيعة إلى ما ورائهما (بعدا الحديث المصاحبان للوجهين السابقين من القرآن).

والتقاء الجدليتين يكون في التجربة التاريخية الحية الفردية للوعي الديني، والتي تترجم في المجتمع من خلال الأخلاق والسياسة " 1– فعلا (الحدث التاريخي: في الأعيان) 2– أو قصا (معنى الحدث: في الأذهان). وذلك هو مضمون كل تجربة يعيشها الشخص الإنساني المتعين في أي زمان معين عيشا حيا حقا فيكون في نفس الوقت تجربة وجودية وجدانية روحية، وتجربة تاريخية خلقية وسياسية تنحرف بمجرد أن تقتصر على أحد الوجهين"[3] .

ليس القول بفلسفة قرآنية بجديد، فهناك من سبق المرزوقي إلى البحث في ذلك بشكل صريح كعباس محمود العقاد في كتابه "الفلسفة القرآنية" أو بشكل ضمني وهو ما غلب على أكثر المشتغلين بالفكر الإسلامي كحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد ومحمد أركون والجابري وغيرهم، بل وكان هذا الاهتمام حتى عند المتقدمين كتفسير فخر الدين الرازي وتفسير النيسابوري، لكن الجديد الذي يظهره المرزوقي هو فلسفة الدين التي يؤسس لها القرآن، من خلال مطابقة معنى التعالي على النماذج الدينية المتداولة بالعودة بالدين إلى أصله الحقيقي وهو الفطرة البشرية، وهذا راجع لفهمه للإسلام كمنظومة ميتافيزيقية وميتاتاريخية، ذات طابع كوني.

4. حدود فلسفة الدين:

تشكلت حول الأديان جملة كبيرة من العلوم، ففي كل دين نجد عشرات العلوم التي تدرس مختلف جوانبه، ففي الإسلام مثلا عشرات العلوم المتصلة بالتفسير والفقه والعقيدة وغيرها، وهي تنتهج في ذلك مناهج شتى يتراوح بين العقلي المحض والتاريخي الصرف، وهناك من العلوم ما يدرسها كظاهرة كعلم الأديان، وعلم الاجتماع الديني، ومقارنة الأديان وغيرها، هذا ما يجعل توضيح حدود ومجال فلسفة الدين ضرورة منهجية لا غنى عنها، لم يهملها المرزوقي خصوصا أن فلسفة الدين تتشابك بشدة مع معاني الدين الفلسفي والفلسفة الدينية، وهذا يظهر مدى صعوبة ضبط تلك الحدود في الفكر الإسلامي، والحقيقة أن الفلسفة الغربية أيضا

[1]– الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم، ج3، دار النشر المغاربية، الدار البيضاء، ط1، 2009، ص05.

[2]– المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق ، ص63.

[3]– الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، حوار مع ابو يعرب المرزوقي، مرجع سابق، ص423.

تتخبط في تلك الصعوبة، وهذا راجع بالدرجة الأولى لحداثة هذا التخصص الذي لا يزال في طور النشوء والتبلور.

أ- العلاقة بين فلسفة الدين والدين الفلسفي:

يعد ضبط حدود فلسفة الدين في مقابل المجالات الأخرى التي تعنى بها العلوم الدينية، تحديا صعبا لا يزال قائما سواء في الفلسفة الغربية أم الإسلامية، وهو ما تنبه له المرزوقي فعمل على توضيح هذه الحدود وفق تصوراته، فرغم أن فلسفة الدين من حيث هي فرع من فروع البحث الفلسفي تفترض ضمنا أو صراحة دينا فلسفيا معينا فإنها تختلف تمام الاختلاف عنه. فهو أحد فروع موضوعها وليس هو إياها، ذلك أن فلسفة الدين تبحث الأديان كلها بما فيها الأديان الفلسفية التي تكون عادة من مباحث ذروة الميتافيزيقا[1].

والدين الفلسفي مصطلح لم نقف عليه في الكتابات الإسلامية التي اطلعنا عليها، لكن ورد مصطلح دين الفلاسفة، الذي نسبه ابن تيمية لفلاسفة اليونان، فهو قد وصف ما كان عليه هؤلاء من الدين يقول: "وكان المشركون يعبدون الأصنام المجسدة التي لها ظل، وهذا كان دين الروم واليونان، وهو دين الفلاسفة أهل مقدونية وأثينا كأرسطوا وأمثاله من الفلاسفة المشائين وغيرهم"[2]، وقد حذا المرزوقي حذو الفلاسفة الغربيين في تصنيفه للدين الفلسفي كأحد أشكال الدين، على غرار ما قام به إيمانويل كانط، الذي يميز الدين التاريخي (وهو الدين الذي أتى به الأنبياء) والدين العالمي (المستمد من القانون الأخلاقي). وقد أدى هذا بكانط إلى إحداث تمييز آخر بين نوعين من الدين: **الثقافي** الذي يبحث معتنقه عن مكافآت من الله عن طريق فعل الخير، **والأخلاقي**: الذي لا يستند إلا إلى حسن السيرة والسلوك من دون انتظار مقابل. وهذا النوع، الثاني، من الدين في نظر كانط هو الوحيد الذي يحبه الله.

يقصد المرزوقي بالدين الفلسفي المعتقد الذي يتبناه الفيلسوف، والذي يتفلسف من خلاله في موضوع الدين بشكل عام، مما يجعله يمثل خلفية الفيلسوف الدينية، "فلا يكون الدين الفلسفي إلا أصل المنظور الذي يقول به صاحب البحث في فلسفة الدين إذا كان فيلسوفا"[3]. لكن لماذا نسمي معتقد الفيلسوف بالدين الفلسفي وهو أصلا أحد الأديان الموجودة، فإذا كان دين الفيلسوف هو المسيحية مثلا فلماذا نسميها بغير اسمها.

---

[1]- المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص44.

[2]- ابن تيمية تقي الدين، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تح: علي بم حسن بن ناصر وأخرون، مج1، دار العاصمة، الرياض، ط2، 1999، ص344.

[3]- الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، حوار مع ابو يعرب المرزوقي، مرجع سابق، ص423.

يرى المرزوقي أن وعي الفيلسوف بالظاهرة الدينية مغايرا لوعي الإنسان العادي بها، فالفيلسوف يرصدها في مسارها العام منذ نشأتها وطبيعة تكوينها وغاياتها، مما يجعله يقدم فهما أعمق للدين يشكل دينه الفلسفي، "كما يمكن أن نمثل لذلك بفلسفة الميثولوجيا والدين عند شيلنج، أو بفلسفة تطور الفكر الديني عند هيجل، أو بالردود عليهما بما يشبه أديان الحياة الطبعانية أو التاريخانية، أو بمحاولات تأسيس ما يشبه الوجودية الإيمانية، أو الإلحادية، فلكل فيلسوف دين فلسفي صراحة أو ضمنا" ويتجلى ذلك بوضوح في نقد الفلاسفة للمعتقدات السائدة، والثورة على الأفهام البسيطة للدين مما يجعلهم يتميزون عن باقي أتباع الدين الذي يتبنونه، وهذا ملاحظ في جل الأديان خاصة السماوية منها، مما يجعل الفلسفة دوما في حالة صراع مع مجتمعاتهم والمعتقدات السائدة.

لكن لا نرى أن المرزوقي قد برر بالشكل الكافي لتمييز الدين الفلسفي، إذ هو لا يعدوا أن يكون أحد أشكال النظر في الدين أو أحد مستويات فهمه، ووفقا لهذا المنوال يمكننا القول بدين صوفي، ودين كلامي، ودين شعبي، ودين أسطوري وغيرها كثير مما يمكن تسميته بحسب مستوى فهم الظاهرة الدينية، بينما الذي هو واضح هو أن المرزوقي مسلم ودينه الإسلام، وهيجل مسيحي وكانط مسيحي، وأرسطوا وثني، ولا تبرز الحاجة للقول بدين فلسفي إلا في إطار فهم الفيلسوف لدينه، وهو ما يتعدد بتعدد الفلاسفة فلكل فيلسوف دينه الفلسفي.

والفرق هنا واضح رغم التداخل الذي يمكن أن يحيل إليه تراكب المصطلحين فلسفة الدين والدين الفلسفي، فالأخير يمثل منظور الفيلسوف للظاهرة الدينية والتي لابد أن تحكم دراسته للدين بشكل عام بل يمكن أن تمثل الإطار العام لدراسة الدين، والمرزوقي نفسه نموذج لذلك فهو يبحث في الظاهرة الدينية من خلال دراسة الاسلام والذي يمثل في الوقت نفسه دينه ومعتقده، على أن يلتزم الفيلسوف المنهج الفلسفي العقلي بحيث يفارق الموضوع لينظر إليه من خارجه فتصبح فلسفة الدين التفكير المابعدي في الدين، فالدين الفلسفي "غير فلسفة الدين التي هي أحد فروع البحث الفلسفي أحد فروعه الذي من المفروض أن يكون مابعدًا لعلم موضوعِه أعني علم الأديان الوصفي والوضعي والتاريخي"[1]، وتبرز ضرورة وجود الدين الفلسفي من وجهين أولهما أنه لا ينفك أي إنسان إلا أن يكون له دين ولو ادعى غير ذلك فالملحد إما أن يؤمن بالعلم أو الصدفة أو حتى اللاأدرية، والثاني أنه لا يستطيع أحد أن يدرس الظاهرة الدينية دون تجربتها لأنها تجربة وجدانية بالدرجة الأولى. وكخلاصة "ففلسفة الدين فرع من فروع الدراسات الفلسفية مثل فلسفة الفن أو فلسفة العلم

[1] – المرجع السابق، ص423.

وفلسفة الأخلاق. أما الدين الفلسفي فهو خيار الفيلسوف الديني وهو جزء ضروري من النسق الفلسفي عندما يكون تاما بحسب السنن الفلسفية المعروفة"[1]

ب– العلاقة بين فلسفة الدين والفلسفة الدينية:

الفلسفة الدينية هي الفلسفة التي تنشأ ضمن حيز دين ما، كالفلسفة الإسلامية أو الفلسفة المسيحية أو اليهودية أو الهندوسية، وهي فلسفات من حيث اعتمادها المنهج العقلي في النظر، وموضوعها المعتقدات الدينية، و ليس شرطا فيها الدفاع عن المعتقد الذي تنشأ في إطاره بقدر ما هو إما محاولة للتوفيق بين العقل والنقل، أو إسقاط لفلسفة ما على موضوعات الدين، وهو ما نراه في الفلسفة الإسلامية والمسيحية في العصر الوسيط على سبيل المثال، فقد كانت هاتان الفلسفتان عبارة عن محاولة الدمج بين الديانتين والفلسفة اليونانية تحديدا، كما هو الحال مع الفارابي وابن سينا وابن رشد عند المسلمين، والقديس اغسطين وتوما الاكويني عند المسيحيين، لكن التطور الذي شهدته الفلسفة في العصور الحديثة، جعل من الفلسفة الدينية تواكب ذلك التطور وفق وجهين أساسيين، الأول وهو حالة الانكماش والذي كان نتيجة لازدهار الفلسفات المتجاوزة للميتافيزيقا، كالفلسفة الوضعية والتحليلية، والتي جعلت من دين موضوع غير ذا أهمية، والثاني هو حالة التجاوز، وهو محاولة لطرق موضوع الدين ما بعديا، وهي فلسفة الدين.

وليس بعيدا عن هذا يرى المرزوقي الفلسفة الدينية على أنها تمثل منظور الدين المعني كما يتعين في منظومة المقومات التي يتألف منها نسق عقائده والتي يختلف بها دين عن دين. لكن ذلك لا ينفي وجود مقومات مشتركة بين الأديان وإلا لما انتسبت إلى جنس الدين من أجناس المنظومات الرمزية ذات المضمون العملي أو النظري المنظومات المندمجة التي يخضع لها الوجود الإنساني بصورة كلية[2].

ويتميز نوعان من الفلسفة الدينية وذلك بحسب مصدرية الدين، فتكون الفلسفة الدينية على الأقل جنسا مؤلفا من نوعين[3] :

1 –الفلسفة الدينية التي تستمد من الجهد الفكري الطبيعي أو الفلسفة الدينية التي يمكن استمدادها من الأديان غير المنزلة.

2 – ثم الفلسفة الدينية التي تستمد من الوحي الذي يمكن مقارنة علاقته بالنوع الأول بعلاقة العبقرية في الإبداع الفني عامة والأدبي خاصة علاقتها بالصنعة الفنية.

[1]– المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص 55.

[2]– المصدر نفسه، ص 46.

[3]– المصدر نفسه، ص47.

كنا قد أشرنا سابقا لصعوبة توضيح حدود فلسفة الدين ، فهي تبدي تماثلا واضحا مع الفلسفة الدينية، نتيجة للتقابل المنهجي، وطرق الموضوعات نفسها هذا ما أدى حسب المرزوقي إلى" الجدل حول المنهج التحليلي الوضعي والمنهج التأويلي التأملي في دراسة النصوص والظاهرات التاريخية عامة والنصوص المقدسة وتاريخ الأديان خاصة، ودور ذلك في نشأة ما يسمى بعلوم الروح أو العلوم الإنسانية في بداية القرن السابق"[1]، وعليه فالفرق الوحيد بين فلسفة الدين والفلسفة الدينية، هو تموضع الفيلسوف من الظاهرة الدينية، فإذا كان ينطلق من مقدمات صحيحة ضمن سياق دين معين، ولا يتجاوز حدود ذلك الدين فهذه فلسفة دينية، وأما إذا تحرر من هذه القيود ونظر للدين من خارجه فهذه فلسفة الدين.

[1]- المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق ، ص46-47.

2-المبحث الثالث: فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد

تتبنى المدرسة الشيعية[1] مصطلح علم الكلام الجديد والذي يعد مرادفا لفلسفة الدين، ويظهر ذلك جليا في كتابات كمال حيدري ومصطفى ملكيان وعبد الجبار الرفاعي وعبد الكريم شروس وغيرهم، ويعد أحد الموضوعات الرئيسية في الحياة الفكرية الإيرانية، على الرغم من نشوء هذا المصطلح سابقا في أدبيات فكر النهضة أو الصحوة الإسلامية، لكنه لم يجد صدى واسع في الأوساط السنية، لكنه يعد من حيث الشكل والمضمون مطابقا لمفهوم فلسفة الدين، وقد تطرق له أبو يعرب المرزوقي في كتابه فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، وبين موقفه منه، فهل يمكن اعتبار علم الكلام الجديد هو فلسفة الدين التي أنتجها الفكر الإسلامي المعاصر؟ أم أنها لا تعدوا أن تكون علم كلام كلاسيكي في ثوب جديد؟

سبق وأن أفضنا الكلام عن العلاقة المحتملة بين فلسفة الدين وعلم الكلام الكلاسيكي في الفصل التمهيدي، وقد توصلنا إلى وجود الكثير من التقاطعات والتطابقات مع فلسفة الدين، خاصة في كلام المتأخرين أو ما يعرف بدقيق الكلام، ولم يحدث التطابق التام بسبب تبني علم الكلام الدفاع عن العقائد الدينية الإسلامية، مما يجعل فعل التفلسف (والذي يقتضي البحث عن الحقيقة) منتفيا ابتداء مادامت العقيدة حقيقة مطلقة، هذا ما يجعل من علم الكلام جديدا لا يخرج عن حالتين، إما أن يكون تجديدا للقديم، أو تجاوزا له.

1. نشأة علم الكلام الجديد:

نشأة هذا المصطلح وظهوره لأول مرة يعود للمفكر الهندي شلبي النعماني (ت 1332هـ) عنوانا لكتاب له نقله إلى الفارسية محمَّد تقي فخر داعي كيلاني، وطبعه في طهران سنة 1329هـ/1950م، بالعنوان نفسه، وبذلك كان أول ظهور له بالفارسية بهذا التاريخ[2]. إلا أننا لا نستطيع أن نجزم بأن شبلي النعماني هو أول من نحت هذا المصطلح، الذي أضحى عنواناً للاتجاه الحديث في إعادة بناء علم أصول الدين. لكنه كان من أوائل الداعين إلى تجديد علم الكلام، بغية الرد على الشبهات الحديثة، والدفاع عن الشريعة المقدسة، فقد ذكر شبلي النعماني في مطلع كتابه هذا، «إن علم الكلام القديم يعنى ببحث العقائد الإسلامية، لأن شبهات الخصوم كانت ترتكز على العقائد فقط، بينما يجري التأكيد هذا اليوم على الأبعاد الأخلاقية والتاريخية في الدين، وتتمحور الشبهات حول المسائل الأخلاقية والقانونية من الدين، وليس حول العقائد. فإن الباحثين الأوروبيين يعتبرون الدليل الأقوى على بطلان الدين هي مسائل تعدد الزوجات، والطلاق، والأسرى، والجهاء. وبناء على

[1]- تشهد الحوزة العمية في قم وفي النجف، تطورا ملحوظا في الفكر والفلسفة خلال العقود الاخيرة، بسبب انفتاحها على دراسة الفلسفة والعلوم المرتبطة بها بالموازاة مع العلوم الشرعية.

[2]- الرفاعي عبد الجبار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، دار الهادي-مركز دراسات فلسفة الدين، ط5، بيروت، بغداد، 2005، ص31.

ذلك سيدور البحث في علم الكلام الجديد حول مسائل من هذا القبيل، إذ تعتبر هذه المسائل من اختصاص علم الكلام الجديد»[1]. ولذا أدرج النعماني في هذا الكتاب مسائل جديدة مثل: حقوق الإنسان، وحقوق المرأة والإرث، والحقوق العامة للشعب، بجوار مباحث وجود الباري، والنبوة، والمعاد، والتأويل، وغير المحسوسات كالملائكة والوحي وغيرها، والعلاقة بين الدين والدنيا.

وفي ستينيات القرن العشرين أوضح العالم الهندي المسلم وحيد الدين خان في مقدمة كتابه «الإسلام يتحدى» المبررات التي دعته لتأليف كتابه هذا، فشدد على "ضرورة التحرر من منهج علم الكلام القديم، لأن طريقة الكلام أاسلوبه قد تغيرا بتغير الزمن، ولذلك علينا أن نأتي بعلم كلام جديد لمواجهة تحدي العصر الحديث". وقد استطاع وحيد الدين خان وصل ما بدأه المفكر المسلم محمد إقبال من قبل في «تجديد الفكر الديني في الإسلام» فكان كتاب «الإسلام يتحدى» إنجازاً رائداً في تشييد الكلام الجديد، إلا أنه ظل مهملاً في المشرق الإسلامي، فلم يهتم به الباحثون، مع أنه ترجم إلى العربية ونشر قبل ثلاثين عاماً[2].

وبعد ذلك بسبعة أعوام أصدر وحيد الدين خان كتابه الكلامي الثاني «الدين في مواجهة العلم» وأردفه بدراسة أعدها بعنوان «نحو علم كلام جديد» وألقاها في ندوة «تجديد الفكر الإسلامي»، التي عقدتها الجامعة الملية الإسلامية بدلهي في 27 ديسمبر/كانون الأول 1976م.

أما لدى الباحثين العرب فقد ذكر مصطلح «علم كلام جديد» فهمي جدعان سنة 1976، في كتابه «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» في الفصل الرابع الذي عقده للحديث عن «التوحيد المتحرر»، وبواعث التفكير الكلامي الجديد لدى بعض المفكرين المسلمين المحدثين، الذين راحوا يبحثون عن (علم كلام جديد) – إن أمكن القول – علم للكلام يكون للتوحيد فيه وظائف جديدة، ويكون علماً «محرراً» للإنسان، وعلماً صافياً من الشوائب.

وفي إيران ظهر مصطلح «علم الكلام الجديد» مع ترجمة كتاب شبلي النعماني المذكور ونشره سنة 1950م، لكن تبلور اتجاه جديد في التفكير الكلامي تجلى بوضوح في آثار العلامة الطباطبائي وتلميذه الشيخ مرتضى المطهري، فقد سعى الأخير سعياً حثيثاً لإرساء أسس منهجية لتجديد علم الكلام، وكتب تصوراته بشأن تلك الأسس، كما اهتم بترسيم مفهوم علم الكلام الجديد، ولذا تعاطى هذا المصطلح في آثاره، ففي سياق بحثه لوظيفة علم الكلام، يحدد المطهرى وظيفتين له، تتمثل الأولى في دحض الشبهات الواردة على أصول وفروع الدين، والثانية في بيان الأدلة على أصول وفروع الدين. ثم يشير إلى أن اقتصار الكلام القديم على هاتين الوظيفتين يعني غيابه عن الشبهات المستجدة في عصرنا، فضلاً عن أن الشبهات الماضية أمست

[1] – الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد ووهم التأسيس، مرجع سابق، ص53.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بلا موضوع في هذا العصر. كذلك وفر التقدم العلمي الكثير من الأدلة والبراهين الجديدة التي لم يعهدها العقل سابقاً. مضافاً إلى أن الكثير من الأدلة المتداولة بالأمس فقدت قيمتها، من هنا يشدد المطهري على لزوم «تأسيس علم كلام جديد».

وتوالت الكتابات في هذا الصدد، وأصبح هذا المصطلح رائجا في الدراسات الأُردية والفارسية، بحيث يبدو أن أول ظهور للمصطلح لدى الباحثين العرب كان مع فهمي جدعان سنة 1976 في كتابه: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي[1].

إن الطرح السائد في أغلب الكتابات العربية المعاصرة حول علم الكلام هو تجديده، بينما تبدو المدرسة الإيرانية الكلامية أكثر ميلا لتجاوزه نحو التأسيس لكلام جديد، وهو ما تعبر عنه أسماء مختلفة التوجهات في هذا الخصوص، ففي الفضاء العربي يبرز حسن حنفي في كتابه "من العقيدة إلى الثورة"، وفق مشروعه التراث والتجديد، وكذلك طه عبد الرحمن في كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، عبر تأكيده على المنهج المناظراتي والحواري، وحسن الشافعي في محاولته لضبط قواعد التجديد الكلامي وغيرهم كثيرون[2]،لا بد من التمييز هنا بين ''الكلام الجديد'' وبعض الاطروحات السائدة في اعمال من يطلق عليهم ''مفكري الإسلام الجدد'' الذين برزوا اساسا في سياق المدرسة الاركونية[3]. وهي دعوة تتشارك فيها الإصلاحية العربية والإسلامية منذ بدايات القرن العشرين وحتى اللحظة الراهنة، وليست هناك سوى استثناءات قليلة تتحدث عن علم كلام جديد، كالعراقي عبد الجبار الرفاعي أحد خريجي الحوزة العلمية في قم.

بينما يظل السائد في الفضاء الإسلامي غير العربي الحديث عن علم كلام جديد، كما مثلته جهود الهنديين شبلي النعماني ومحمد إقبال والإيراني آية الله طالقاني والشهيد مرتضى مطهري وعلى شريعتي، ثم توالى مع الدعوات الإصلاحية لتجديد الفكر الديني عموما وتمثله الآن مدرسة الكلام الجديد في إيران بجهود أمثال محمد مجتهد شبستري، وعبد الكريم سوروش، ومصطفى ملكيان في دعوته للمعنوية والروحية الجديدة، وغيرهم أمثال ومحسن كديفر ومحمد لغنهاوزن. وربما عُدّ الرئيس محمد خاتمي واحدا منهم.

---

[1] – جدعان فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، ط3، عمان، الأردن، 1988، ص195.

[2] – نسيره هاني، علم كلام جديد أم تجديد لعلم الكلام: إشكاليات وقضايا، موقع مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية، المغرب، http://www.alihyaa.ma/Article.aspx?C=5850، 2016/10/09.

[3] – ولد اباه السيد، تجديد علم الكلام من منظور فلسفات التأويل والعلوم الإنسانية المعاصرة، http://www.bsnt.net/hekmah/?p=249.، 2016/10/09.

2. علم الكلام بين الجديد والقديم:

ذهب فريق للقول أن تجديد علم الكلام لا يعني سوى إلحاق المسائل الجديدة واستيعابها في إطار المنظومة الموروثة لعلم الكلام، فمتى ما انضمت مسائل أخرى لعلم الكلام تجدد هذا العلم، فيما ذهب غيرهم إلى أن مفهوم تجديد علم الكلام لا يقتصر على ضم مسائل جديدة فحسب، وإنما يتسع ليشمل التجديد في المسائل والهدف، والمناهج، والموضوع، واللغة والمباني والهندسة المعرفية، فالتجديد في المسائل يعني توالد مسائل جديدة، نتيجة للشبهات المستحدثة، نتيجة لنمو وتطور علم الكلام نفسه، أما التجديد في الهدف فيعني تجاوز الغايات المعروفة لهذا العلم، التي تتلخص في الدفاع عن المعتقدات، إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التجربة الدينية.

كما أن التجديد في المناهج التحرر من المنهج الأحادي والانفتاح على مناهج كثيرة في البحث الكلامي، تشمل المناهج الهرمنوطيقية «علم تفسير النصوص»، والسيميائية «علم الدلالة» والتجريبية والبرهانية، مضافاً إلى ظواهر النصوص والحقائق التاريخية.

بينما يعني التحول في الموضوع الخروج من الاهتمام بقضايا وجود الباري وصفاته والنبوة، والمعاد، إلى نطاق واسع يستوعب كافة القضايا الموجودة في النصوص المقدسة، سواء منها الناظرة إلى الواقع أو الناظرة إلى الأخلاق والقيم.

أما التجديد في اللغة، فيتحقق بالانتقال من لغة المتكلمين القديمة، ومعمياتها وألغازها، إلى لغة حديثة تعبر بيسر وسهولة عن المداليل، ويفهمها المخاطب من دون عناء، لأنها لغة معاملاته وحياته اليومية. وبموازاة ذلك لابد من التجديد في المباني، فإن المتكلم اهتم سابقا بترسيم مبانٍ خاصة في المعرفة، تستند إلى المنطق الارسطي، وشيء من ميراث الفلسفة اليونانية، وجعلها ممهدة للمباحث الكلامية بينما انهارت بعض تلك المباني حين افتتحت الفلسفة الأوروبية الحديثة ثغرات اخترقت جدار الواقعية الارسطية، وتزايد الحديث عن واقعيات معقدة، كالواقعية التخمينية، وتعرض المفهوم التقليدي للعقل إلى عاصفة نقدية، استهلها الفيلسوف الالماني إمانوئيل كانط واكتسبت من بعده صياغات متنوعة، بالاستناد إلى معطيات فلسفة العلم والفيزياء الأخيرة، كل ذلك يدعو إلى استئناف النظر في المباني الماضية لعلم الكلام، لأن التجديد في المسائل والموضوع والهدف والمناهج واللغة يتطلب تجديداً في المباني[1].

والظاهر أن مصطلح علم الكلام الجديد، تمت بلورته وتبنيه بشكل خاص عند الشيعة وتحديدا في إيران، وإن كان منشأه سنيا كان المقصود منه إحياء علم الكلام القديم وتطويره، أما في الفكر الشيعي فالمقصود منه القطيعة مع الكلام القديم من حيث الموضوع والأهداف والمناهج، أي تأسيس علم جديد كليا، يربطه مصطفى

[1] – الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد ووهم التأسيس، جريدة الوسط، البحرين، العدد 98 – الجمعة 13 ديسمبر 2002م الموافق 08 شوال 1423هـ..

ملكيان بالصدمة التي أحدثتها الثقافة الغربية للفكر الإسلامي، يقول :"إن مفهوم الكلام الجديد الذي نحمله نحن الإيرانيين في أذهاننا غير موجود في أذهان الغربيين، أما السبب في قولنا بوجود كلام جديد فهو أن الكلام الإسلامي توقف عن النمو في نقطة زمانية معينة، لم يتطور بعدها كذلك التطور الذي بقي مطردا في الإلهيات الغربية، لقد مر الكلام الإسلامي بفترة سبات طويل، لم يصح منها إلا قبل فترة وجيزة نسبيا، حيث تعرف المسلمون على نتاجات الإلهيات الغربية (المتطورة)"[1]، وهذا المعنى من علم الكلام الجديد هو ما يهمنا في بحثنا هذا.

3. وظيفة علم الكلام الجديد:

من خلال ما عالجناه في الفصل التمهيدي حول علاقة فلسفة الدين بعلم الكلام، تبين أن الخط الفاصل بين المجالين هو الموقف المسبق لعلم الكلام من الحقائق الدينية، وأنه لو زالت هذه الأسبقية لأصبح علم الكلام فلسفة دين، فالكلام الجديد وفق المنظور الشيعي يعلن القطيعة مع القديم، حتى على مستوى الوظيفة، إذ ليست وظيفته الدفاع عن العقائد الإسلامية وإنما عليه دراستها فقط، وذلك ليتوافق مع الروح العلمية الحديثة التي تقتضي الموضوعية كشرط لها.

وإن كان هناك من المفكرين الإيرانيين كعبد الكريم سروش ومجتبى المحمودي، وعلي اوجبي ومجتهد شبستري[2]، يثبتون للكلام الجديد وظيفة الدفاع عن الدين، ولكن من منطلقات مختلفة تتجاوز قضايا الكلام القديم باعتبار أن البنى المعرفية الدينية مكتملة، وهذا ما يعترض عليه الباحث حيدر حب الله معتبرا ذلك، ليس تجديدا ما دام ثبوت المعتقد الديني أو المذهبي لدى العقل الكلامي أمرا مفروغا منه، لأن المتكلم إذا خرج بنتيجة تعارض المعتقد المذهبي مثلا، فإنه سيخرج من دائرة الكلام، أي عن دائرة الأنا إلى دائرة الآخر، وبالتالي سيتم اعتباره خارجا عن إطار علم الكلام، وهو ما يراه حيدر حب الله خللا منهجيا علميا، "لأن أهم خصيصة من الخصائص العلمية اليوم هي خصيصة الموضوعية، وإقصاء الإسقاطات الذاتية والفئوية على الموضوع مادة البحث، فما لم يكن هناك علم سابق على علم الكلام، قادر على تأمين المبادئ التصديقية له بما في ذلك المعتقد نفسه الذي يدافع عنه علم الكلام – وفرض علم كهذا لا يخلوا من مشكلات – فإن الكلام سوف يفقد المصداقية المعرفية التي يراد له أن يتمتع بها"[3].

---

[1]– ملكيان مصطفى، العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين، تر: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص187.

[2]– حب الله حيدر، علم الكلام الجديد قراءة أولية، ضمن كتاب جماعي: العقلانية الإسلامية وعلم الكلام الجديد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ط1، 2008، الهامش ص16.

[3]– المرجع نفسه، ص 17.

يبقى مع ذلك وظيفة علم الكلام الجديد غير واضحة في البيئة الفكرية الشيعية، ولا يزال محل تجاذب، فهناك من يذهب للقول بأن وظيفة علم الكلام الجديد، هي الاستجابة للتحديات المعرفية المتعلقة بالدين للإنسان المعاصر، والاستجابة أيضا للتطور الكبير الذي عرفه الفكر الإنساني الذي تجاوز المنظومات القديمة، ليصل لوسائل منهجية نقدية في الأساس، اكتسبت من خلالها مناهج الدراسات والبحوث الدينية اهتماما بارزا في أواخر القرن السابق، فأوجدت لنفسها شبهات وتساؤلات جديدة حول الدين، خصوصا مع علم الاجتماع، وعلم النفس، والتاريخ، يقول محمد رضا كاشفي: "بما أن أحد الوظائف المهمة للمتكلم تبيين القضايا الدينية بملاحظة المشكلات العملية (البعد العملي) والمشكلات العلمية (البعد العلمي للكلام) اليومية، كونها مشكلات متفاوتة من حيث الأسلوب والموضوع والحجم نستطيع القول بوجود كلام جديد في مقابل الكلام القديم، ويمكن قبول هذا التوصيف إلى حد ما حول الكلام الجديد: (الكلام الجديد وليد العلوم الإنسانية والفلسفة الحديثة)"[1].

ينبئ الجدل القائم حول وظيفة علم الكلام الجديد، عن صعوبة فصله عن وظيفة الدفاع عن العقيدة الإسلامية، فهذا الفصل سيسقط معنى التسمية فيتحول الكلام إلى علم آخر، كما هو الحال إذا ابقي على هذه الوظيفة فهو سيكون علم الكلام الكلاسيكي وإن تجددت القضايا والمناهج.

4. موضوعات علم الكلام الجديد:

من خلال الكتب والمقالات المنشورة التي تندرج تحت مسمى علم الكلام الجديد، يمكن الإشارة لجملة من الموضوعات والتساؤلات التي عالجها المنادون بهذا العلم، وقد لخصها الباحث حيدر حب الله، في مجموعة موضوعات نذكر منها[2]:

- **النطاق الديني**: هل الدين محدود في دائرة الفرديات والأخلاقيات، أم أنه يمتد ليشمل النواحي السياسية والاقتصادية وغيرها؟ وما تأثيرات الجواب هنا على الفهم الديني ككل؟
- **اللغة الدينية**: هل هي لغة رمزية، أسطورية، واقعية...؟ هل القضايا الدينية ذات مضمون، أم أنها بلا معنى كما يقول الوضعيون؟ هل لغة الدين إنشائية أم خبرية حقيقية أم مجازية؟...

[1] – كاشفي محمد رضا، "فلسفة الدين والكلام الجديد"، تر: محمد شمص، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، تحرير عبد الجبار الرفاعي، مرجع سابق، ص295.

[2] – حب الله حيدر، علم الكلام الجديد قراءة أولية، ضمن كتاب جماعي: العقلانية الإسلامية وعلم الكلام الجديد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ط1، 2008، ص ص، 39-40.

- **النزعة الدينية:** ماهي أسباب ظهور التدين، الخوف أم الجهل، أو الطبقية ...؟ تحليل النظريات حول الدين كماركس وسبنسر ودوركايام وفرويد، هل البشر بحاجة إليه؟ هل هو فطري أم مكتسب؟...
- **التجربة الدينية:** ما هي حقيقة المشاعر، والأحاسيس الدينية، وما هي عناصرها، وميزاتها وهل هناك فرق بين التجربة الدينية والأخلاقية؟ العلاقة بين التجربة الروحية والعرفانية والدينية؟...
- **عقلانية الدين:** هل إثبات القضايا الدينية يكون بشكل عقلاني أو شهودي؟... وهنا تطرح نظريات الكانطيين في ما يرتبط بالعقل العملي، والإثبات الأخلاقي للدين، كما وتقرأ المدارس الوحية والعرفانية لدى الأديان كافة أيضا... التعقل والتعبد في الدين ومساحتهما وعلاقتهما؟...
- **معنى وحقيقة الدين:** ما هو تعريف الدين؟ وما هو الفاصل بين الديني وغير الديني؟ وأساسا هل للدين تعريف محدد؟ ....
- **القاسم المشترك الديني:** مميزات وقواسم الأديان والمذاهب؟ وما هي الحدود الواضحة والشفافة بينهما؟ هل يرجع الكل إلى منظومة واحدة؟ ما هي العلاقة الممكنة بين الأديان؟ هل هي علاقة حوار أم صدام؟ ...
- **مناهج المعرفة الدينية:** هل منهج المعرفة في الدين عقلي تركيبي، أو تفكيكي، نقلي، تجريبي، سلوكي أو هناك تلفيق ما؟ وما هي طبيعة هذا التلفيق وكيف هو؟ ما هي حدود كل منهج ونطاقه؟ هل علاقة الدين بمنطق ما ومنهج تفكير ما علاقة خالدة؟...
- **التعددية الدينية:** هل كل الأديان على حق؟ هل الوصول يتم عبر كل الطرق؟ ما هي حدود اعتراف الأديان ببعضها؟...

وموضوعات أخرى من قبيل المعرفة الدينية وعلاقتها بالمعرفة البشرية، والمجتمع الديني، وانتقال من دين لآخر، والدين والعلم، والدين والأخلاق، والدين والسياسة، والبعد الإنساني للدين، هذه بعض التساؤلات والموضوعات التي يهتم بها علم الكلام الجديد، ولو أخذنا بعين الاعتبار المناهج التي يستخدمها هؤلاء المتكلمون الجدد، لأمكننا القول أن هذا العلم ما هو إلا فلسفة الدين، هذا ما يجعل التساؤل عن مشروعية هذا العلم مشروعة.

خلاصة القول هو أن علم الكلام الجديد في ثوبه الشيعي، هو محاولة لتقديم مرادف إسلامي، لفلسفة الدين ذات المنشأ الغربي، ولا يظهر أن هناك فروقا حقيقية بين التخصصين، إلا في خصوصية علم الكلام الجديد بالدين الإسلامي، وعمومية فلسفة الدين لشمولها لكل الأديان، فلا يكون الخلاف هنا إلا إسميا يمكن تجاوزه، وقد يلحق البعض المشاريع الفكرية للمفكرين المسلمين، كحسن حنفي، وعابد الجابري، وطه عبد

الرحمن، ومحمد أركون وغيرهم بعلم الكلام الجديد، وهذا بعيد عن الصواب لسببين، الأول أن هؤلاء لم يصرحوا بأن مشاريعهم تندرج تحت هذا المسمى، وثانيا هو أنهم حاولوا النهوض بالفكر الإسلامي ككل وليس أحد فروعه، وما يهمنا في دراستنا هذه علم الكلام الجديد الذي يتبناه الشيعة لأنه مطابق لفلسفة الدين التي تختص بالإسلام والذي هو عين اهتمام أبي يعرب المرزوقي ومدار اجتهاداته.

5. المرزوقي وعلم الكلام الجديد:

يشكل المرزوقي بمواقفه المتميزة من التراث الإسلامي خطا منفردا، يقلب المفهوم السائد عنه ويقدم قراءات جديدة لا تندرج في السياقات العامة للفكر الإسلامي المعاصر أو الفكر الإصلاحي، وهذا راجع لسببين أولهما أنه لم يعتمد نظرة المستشرقين للتراث الإسلامي، بل توجه مباشرة لملامسة ذلك التراث وفهمه وفق المحددات الإسلامية التي أمكن له امتلاكها باعتباره إسلاميا على عكس المستشرق الذي ينظر من خارج التراث، والسبب الثاني استخدامه للمناهج الفلسفية الحديثة واستيعابه لها، وفق نزعة نقدية ، ويعد موقفه من علم الكلام القديم مثالا صريحا على ذلك، فهو ينفيه جملة وتفصيلا، معتبرا إياه غير ذا معنى لأن موضوعاته (الذات الإلهية وما يلحقها من عالم الغيب) غير قابلة للنظر العقلي أساسا وإنما هي مسائل إيمانية، وهذا طبعا سيؤثر عل موقفه من علم الكلام الجديد، فإذا كان نافيا للقديم ابتداءا فكيف جاء موقفه من الجديد؟

أ- نقد المرزوقي لعلم الكلام القديم:

يعد علم الكلام أحد أكبر مجالات تجلي العقلانية الإسلامية، فقد غلب عليه استخدام العقل في فهم العقائد الدينية، وقد زادت حدة هذا الاستخدام بعد الاندماج مع مباحث ومناهج الفلسفة اليونانية، وبما أن موضوعه الغيبيات التي لا يمكن الاستدلال عليها عقلا، ومصدره النصوص المقدسة والتي تحتمل تأويلات لا حصر لها، فقد أنتج هذا العلم كما هائلا من الكتابات ذمها البعض ومدحها أخرون، ويقطع المرزوقي، بعدم فائدة علم الكلام وعدم مشروعيته، بل يعده ضارا ومنافيا لروح الإسلام ومثبطا لعودة الإسلام للشهود الحضاري، يقول:" لذلك فموقفي من الإسلام السني لا يمكن أن يستأنف دوره التاريخي بالسلفية والاشعرية فهما فرقتان بكل فروعهما فاسدتان فكريا وخلقيا ومفسدتان للعقل والنقل، فهما استبدلتا الذي هو أدنى بالذي هو خير وبدلا من جعل العلم والعمل يحققان شروط الحريتين والتكليفين صارا في ما يسمونه كلاما وكلاما مضادا مجرد ثرثرة حول ما هو بالطبع مما لا يعلم لأنه من الغيب المحجوب. ولم يطبقوا ما أمر به القرآن { سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

(53) } (سورة فصلت 53) لتحقيق، 1- شروط استعمار الإنسان في الأرض (علم آيات الآفاق) 2- وشروط استخلافه (علم آيات الانفس)"[1].

ويظهر تأثر المرزوقي بالفلسفة التحليلية إيجابا، أي أنه لم يجعل من القضايا الغيبية غير ذات معنى كما هو الحال في هذه الفلسفة، وإنما جعلها تنتمي لمستوى معرفي آخر وهو الوجدان أو ما يصطلح عليه بالإيمان، وما يرفضه المرزوقي هو أن العقل لا يتوفر على الأدوات الكافية للاستدلال على مثل هذه القضايا، وبالتالي فكل محاولة لفعل ذلك تصبح مجرد ثرثرة لا معنى لها، وهو الجزء الذي يوافق فيه الفلسفة التحليلية، فهو يرى أن المتكلمين "قد انشغلوا بما لا يعلم: ذات الله وصفاته وكيفية البعث ومنازل الناس عند الله، فجردوا الأمة من كل وسائل السلطان الدنيوي والسلطان الأخروي وجعلوها منزوعة السلاح سواء في شروط الرعاية، وفي شروط الحماية ففقدت شروط السيادة والحرية والكرامة. كل ما يسمونه علوما هو ثرثرة كلامية لا معنى لها لأنها من سطحيات فضلات الكلام واللاهوت، أو من فضلات ما نحطت إليه الفلسفة اليونانية المتأخرة. وإذا حاولت غربلة ما في هذا الكم الهائل من الكتابات والمتون والحواشي عليها وجدته لا يتجاوز التنازع حول ظنون لا يمكن امتحانها بشروط الامتحان العلمي[2] .

كما يبدو تأثر المرزوقي بنقد ابن تيمية للمتكلمين، وإن كان عاب عليه اشتغاله بالرد عليهم، فهو يشاطره الرأي في أن احتكار تأويل النصوص وضبط العقائد يجعل هناك وساطة بين الإنسان وربه، فيصبح البعض للبعض أربابا بما يزعمونه لأنفسهم من قدرة على فهم مقاصد النص الفهم المطابق، ما يعطيهم الحق في الوساطة ليس بين النص والمؤمنين فحسب بل بين الله والمؤمنين. "ومن ثم ينتفي شرط المسؤولية الشخصية فتنقسم الأمة إلى خاصة وعامة وإلى سادة وعبيد ويعود الطاغوت الذي جعل الله الكفر به شرط الإيمان بالله: وكل الناقمين على ابن تيمية سبب نقمتهم هو أنه أدرك هذا الأمر وأراد أن يحرر منه ضمائر المسلمين.وتحرير مما يؤدي إلى التلازم بين التأويل والفتنة -الكلام وصيغ العقائد- يثمر حرية المعتقد وعدم حق أي أحد في أن يحاسب أحدا في معتقداته أو التفتيش في سر نفسه لأن الرقيب الوحيد في مسألة العقائد هو الله"[3]كما جاء في الآية 125 من النحل خطابا للرسول الأكرم وتحديدا لأسلوب الدعوة يقول تعالى: { ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ } (سورة النحل 125).

---

[1]- المرزوقي أبو يعرب، الأخلاق والسياسة - ثلاث حكم لتحليل الواقع العربي -، http://pubhtml5.com/tyji/jsed. 2016/10/19.

[2]- المرجع نفسه.

[3]- المرزوقي أبو يعرب، التقيَّة الباطنية في المسائل الكلامية، http://www.almultaka.org/site.php?id=651. 2016/10/13.

ويرى المرزوقي أن موطن الضعف المنهجي في علم الكلام هو إمكانية تغيير الحجاج، لأن ما يُنفى بحججه يمكن إثباته بها والعكس بالعكس بمجرد تغيير الفرضيات والمصادرات إذا كانت معرفة أو تغيير الأحكام المسبقة أو المعتقدات إذا لم تكن معرفةً بل عقدٌ. وأيضا اعتماد الكلام على المنطق الصوري الذي، تم تجاوزه من قبل ابن تيمية، وأصبح محل نقد في العصر الحديث، ولا يتسع المقام لذكر مواطن الضعف فيه، والتي تلحق بكل مسائل علم الكلام، وقد أفاض المرزوقي في شرحها في كتبه[1]، ويشترك المرزوقي مع ابن رشد في موقفه الرافض لعلم الكلام إذ "يعتبر دور الكلام مضرا بالعقائد وبالشرائع في آن وهو يعتبره –خاصة– ذا دور مفسد للعلاقة بين الفلسفة والشريعة ، يخلط بين البرهاني والجدلي ويفسد على العامة عقائدها بالتأويل فكانت حربه شعواء على الكلام عامة، والكلام الذي أقحم في الفلسفة خاصة"[2].

إن نفي المرزوقي لقيمة علم الكلام، موقف ليس جديدا فقد تعرض هذا الأخير على مدى تاريخه للطعن فيه وقد كان أغلبه من مدرسة الحديث، والتي ارتكزت هي أيضا على فكرة قصور العقل عن إدراك الغيب، والتي صاغها المرزوقي صياغة فلسفية، وقد دافع المتكلمون قديما عن علم الكلام وأهميته أمام هذه الدعاوي، من باب الرد على شبه غير المسلمين، التي ساقوها للتشكيك في العقائد الإسلامية والتي استخدمت الحجج العقلية، فما كان من المتكلمين إلى الرد عليهم خصوصا وأنهم لا يؤمنون بالنص المقدس، وأيضا ما دام الاسلام موجها للإنسان ولهذا الأخير عقل يفهم به ويطرح الأسئلة والقرآن دعاه للتدبر والتفكر وضمن له تلك الحرية، أليس من حقه ان يحاول فهم معتقداته بعقله؟، وأيضا يمكن الرد على منتقدي علم الكلام بأن العقل أداة تحصيل المعرفة والمعرفة مستويات والإيمان أو الفطرة أعلى تلك المستويات كما يقرر ذلك المرزوقي، ألا يصبح العقل بذلك طريقا موصلا للإيمان، وقد ألف المتكلمون قديما وحديثا الكثير من الردود على منتقديهم[3] لا يسعنا ذكرها هنا.

وعلى الرغم مما يدعيه المرزوقي من ترفعه عن الكلام القديم، إلا أنه انخرط مجبرا في جزئياته ليدلي بدلوه في مسائل كلامية كانت على الدوام محل جدل في الفكر الإسلامي، كمسألة خلق القرآن وطبيعة الحكم، وهما

---

[1]– أفاض المرزوقي في شرح مواطن الضعف في المنطق الأرسطي، وهذا مبثوث في جملة من كتبه ومقالاته، راجع مقال: النكوص إلى عقلية الفرق الكلامية، http://www.almultaka.org/site.php?id=587.

[2]– المرزوقي أبو يعرب، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012، ص127.

[3]– درج المتكلمون قديما على بيان اهمية وفضل علم الكلام في مقدمات كتبهم، وقد ردوا في كثير من الحالات على منتقديهم، ومثال ذلك كتاب استحسان الخوض في علم الكلام، لابو موسى الأشعري، وحديثا كتب سعيد فودة، "الكشف والبيان عن اغلاط أبي يعرب المرزوقي"،والذي رد فيه على نقد المرزوقي لعلم الكلام، موجود على الرابط archive.org/details/al-kashf-wal-bayan.

قضيتان من الأكثر "عواصة مما يسمى بالكلام القديم كانت ثانيتهما سبب المحنة الثانية في تاريخ حضارتنا محنة إحكام الاستبداد بالسلطتين باسم العقل في الجدل الكلامي للمفاضلة بين التأويلات قصدت: قضية خلق القرآن أو قدمه. وكانت أولاهما سبب المحنة الأولى التي أوجدت الاستبدادين عند المسلمين باسم النقل قصدت: قضية توريث الخلافة"[1] وهما القضيتان ذات العلاقة المباشرة مع المستويين الذين يرى فيهما المرزوقي محل الفساد الذي طال الحضارة الإسلامية، الفلسفة النظرية، والفلسفة العملية وخصوصا السياسة، فقد أسس هذا الفساد لدولة تجمع بين السلطة الروحية التي تكبل حرية الفكر والسلطة الزمانية تقييد الحريات، ونكتفي هنا بهذه الاشارة لأن ما يهمنا هو علم الكلام الجديد.

ب– الكلام الجديد وفلسفة الدين:

ينطلق المرزوقي في فهمه لعلم الكلام الجديد من نظرته لفلسفة الدين باعتبارها أحد فروع الفلسفة ذات المنشأ الغربي، الذي يراها مغرقة في الإلهيات المسيحية، هذه المسحة التي تجلت في مسألتين أساسيتين، مسألة منزلة الإنسان الوجودية ومسألة كلمة الله، وهما مسألتان متمايزتان في الكلام الإسلامي، لكنهما تعتبران مسألة واحدة في الثيلوجيا المسيحية، فأهميتهما أنهما لا تقتصران على علاج أدواء الحضارة العربية الإسلامية فحسب بل هما تدوران حول أهم قضية في الثيولوجيا المسيحية التي تسيطر على فلسفة الدين المعاصرة والتي كان الدخول إليها من الثيولوجيا فصار من الأنثروبولوجيا بعد أن تمسح الفكر الغربي كله علم كلام ناسوتي[2]، أي تحول الموضوع الرئيسي في الإلهيات، من الله للإنسان، ليصبح هو مركز فلسفة الدين حيث أن غرضها في البداية دراسة الإلهيات لكن مع مركزية الإنسان المتجسدة في المسيح أصبح بحثا انثروبولوجيا أكثر منه لاهوتيا، وهو ما يقصده المرزوقي من الناسوتي.

لذلك فالمرزوقي يدعو في تأسيسه لفلسفة الدين إلى تجاوز التماهي والمطابقة مع مثيلتها الغربية، التي يراها متمركزة حول شخص المسيح، على العكس من التصور الإسلامي المتمركز حول الذات الإلهية، أي عدم الوقوع في ترجمة خطاب الثيلوجيا بمفردات خطاب الانثروبولوجيا، وبالتالي إعادة المسائل نفسها والحلول، كما يريد أن "نتحرر من علم الكلام بكل أصنافه فسنعالج مسائل فلسفة الدين متحررين من الحكم المسبق"[3] أي الحقيقة مسبقة التي ينطلق منها علم الكلام عادة، وهو ما سيشكل عائقا أمام أية محاولة لفلسفة الدين التي تشترط الموضوعية والاستقلالية، وهو ما يجعل الحديث عن علم كلام جديد هو في حقيقته تغييرا للأسماء فقط مادام المبدأ واحد، فلا يكفي إخفاء العلاقة بين قضايا القديم والجديد للقول بالتجديد.

---

[1]– المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق ، ص66.

[2]– الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، حوار مع ابو يعرب المرزوقي، مرجع سابق، ص424.

[3]– المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق ، ص65.

ويعتبر التجديد ممكنا إذا ما تحقق الشرطان الآتيان[1]:

الأول هو أن عملية تجاوز الكلام الثاني للكلام الأول لا تكون بمجرد القطع والتناسي بل لا بد من بيان كيفية الانتقال ببيان أسلوب العلاج الجديد لما اعتبر الكلام القديم قد فشل في علاجه.

والثاني أنه لا بد من النقلة المفهومة من حال كان عليها الفكر إلى حال أخرى آل إليها بمقتضى ما أدرك من الحال السابقة وما اكتشف فيها من موجهات موجبة أو سالبة توصل إليها.

ومعنى ذلك أن الكلام الجديد لابد أن يبين ابتداء، ما أخفق الكلام القديم في معالجته، وكيف له أن يعالج تلك القضايا وإلا فلن يكون للجديد أي ضرورة، لكن ما هو المعيار الضابط لمعرفة مواطن الفشل؟ والمرزوقي نفسه يعتبر أن علم الكلام بأكمله فاشلا وغير ضروري، يجيب عن ذلك بأن أهم القضايا التي استعصت على الحل، هي نتيجة لعجز المتكلمين عن فهم الرموز القرآنية[2]، ويرجع ذلك العجز للتسرع في اللغة العربية وخصوصية الأسلوب القرآني، يقول: "جل قضايا علم الكلام الإسلامية يمكن إرجاع ما استعصى منها إلى تأويل الرموز القرآنية فضلا عن سوء الناتج عن العجلة في تحليل خصائص اللسان العربي عامة والأسلوب القرآني خاصة"[3]، وهذا حكم فيه نظر، فله أن ينتقد المتكلمين لكن ليس له أن يشكك في قدراتهم اللغوية، فمعبد الجهني، والجبائي والقاضي عبد الجبار، والجويني، وفخر الدين الرازي، ونصير الدين الطوسي وكثيرون، عاجزون عن فهم اللغة العربية ودلالتها وفاشلون في فهم خصائص الأسلوب القرآني بحسبه، وهم أقرب لعهد الوحي ومن أعلم الناس في زمانهم بالنقول والشروح. نرى أن ابا يعرب المرزوقي قد جانب الصواب في هذا، ولم يكن موضوعيا في حكمه وهو من النرجسية التي يظهرها في بعض الأحيان[4].

أما علم الكلام الجديد فهو يرى أن أغلب قضاياها ناتجة عن سوء فهم لكيفية تمثل الحلول للأزمة الإسلامية باستخدام الحلول نفسها المتوهمة للأزمة البشرية في حاضرنا، بينما حقيقة الأزمة البشرية في أعماقها هي الأزمة الإسلامية وحل الأولى رهين بحل الثانية. ويتمثل ذلك بعلاج بؤرتي الثورة الإسلامية لصلة ذلك كله بالثورة القرآنية التي أفسد شروط فهمها الخطاب الكلامي: أولا بؤرة تحرير البشرية من التحريف وأهم عناصرها

---

[1]- المرجع السابق، ص:65.

[2]- لم نقف في مؤلفات المرزوقي على معنى الرموز القرآنية، وإذا قصد بذلك اللغة الرمزية في القرآن أو الآيات التي تتطلب تأويلا، فهو بذلك لم يسلم مما يرمي به المتكلمين، إذا ما أول تلك الرموز.

[3]- المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق ، ص65.

[4]- يغلب على المرزوقي احيانا القطع في مسائل لا تحتاج إلى ذلك، فهو يصدر أحكاما عامة تشمل الكثير من الجزئيات تحتمل الاستثناء من تلك الاحكام.

نظرية الله الذي حل في الإنسان، ثانيا وبؤرة تحريرها من الطاغوت وأهم عناصرها نظرية تعين هذا الحلول في التاريخ من حيث هو تاريخ الروح[1].

ترجع الأزمة الحقيقية للبشرية إلى محدد أساسي أنتجته الحضارة الغربية وأثرت به على بقية العالم، وهو تأليه الإنسان من خلال تأليه المسيح، خصوصا بعد الثورة على الكنيسة مع بداية الحداثة، حيث أصبح الإنسان هو السيد على الطبيعة ما دام قادرا على التحكم في كثير من مظاهرها، وهو فعلا ما يظهر في النصوص التأسيسية لعلم الكلام خاصة الإيراني منه، والذي يدعوا صراحة لتجاوز مركزية الله كموضوع في علم الكلام القديم إلى جعل الإنسان هو المركز، وهو ما يراه المرزوقي سوء فهم لن يؤدي إلى حل مشاكل المسلمين بل إلى مزيد من التعقيد.

لذلك فمعالجة مشكلة التحريف التي طالت حقيقة الإنسان كونه إلها، والطاغوت أي محاولة تحقيق ذلك التأليه في التاريخ فيصبح الإنسان مستبدا وهو الجانب السياسي، هو المهمة الحقيقة لأي علم كلام جديد، فالمرزوقي لا يعتبر أن الحضارة الغربية قد قدمت حلول للبشرية بل هي أسست للتحريف والطاغوت "لذلك فنحن نرى أن ما تصوره هيجل نجاحا في عملية الإصلاح المسيحي ليس إلا إطلاقا للتحريف والطاغوت اللذين حاولت الثورة القرآنية تحرير البشرية منهما وأجهضها الكلام ثم استؤنفت في الفكر الغربي الحديث وذانك هما وجها العولمة الحالية، فما يعتبره هيجل فشلا في عملية الإصلاح الإسلامي هو الذي سيستأنف التاريخ الكوني ليحرره فعلا وليس فقط قولا من التحريف والطاغوت"[2]. وتلك هي مهمة ما يمكن أن يسمى الاستئناف الفعلي للثورة القرآنية وهو إن أردنا المحافظة على اسم الكلام عين الكلام القرآني المتحرر من علم الكلام قديما كان أو جديدا.

وقد حصر المرزوقي مجال بحث علم الكلام الجديد إن وجد في مسألتين أساسيتين، هما أثر منزلة الإسلام من تاريخ الأديان في منظورنا الديني الحالي، وأثر منزلة الحضارة الإسلامية من التاريخ الحضاري البشري في منظورنا التاريخي الحالي، وهذا يعبر عن طبيعة فلسفة المرزوقي التي تتمركز حول إشكالية النهضة، فهو يرى أن أي جهد فكري سيكون غير ذا معنى خارج الاشتغال بهذه المشكلة.

- **منزلة الإنسان الوجودية:**

يرى المرزوقي أن أول المسائل التي يجب على علم الكلام الجديد الإجابة عنها هو تحديد منزلة الإنسان الوجودية، في السياق الديني، مقابل الوجود الإلهي، والمدخل الذي يمكن من حل هذه المسألة هو البحث في قدرة الإنسان على إدراك الحقائق، إذ هل هو قادر على الاحاطة بالحقيقة باستخدام عقله فقط، أم أن الحقيقة

[1] – الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، حوار مع ابو يعرب المرزوقي، مرجع سابق، ص424

[2] – المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص66.

متعالية عليه، وهذه المسألة يرى المرزوقي أن القرآن الكريم يهدف من خلال علاجها "إلى تحرير البشرية كلها وليس المسلمين وحدهم بالتصدي إلى التحريف الوجودي أو الخَلقي بلغة علم الكلام. وبكلمة واحدة: كيف تكون الحقيقة متعالية على علم الإنسان فلا تكون خاضعة لتحكم عقله؟"[1].

يعتبر المرزوقي أن جوهر هذه الإشكالية هو سوء التأويل الذي طال فكرة الروح في الفضائين الإسلامي والمسيحي، فالتصور القائل بوجود جوهرين في الإنسان أحدهما إلهي والأخر مادي، أو اللاهوت والناسوت بالمصطلح المسيحي، وهو تفسير للنفخ الإلهي في الإنسان على أنه إحلال لجزء من جوهر الإله في الإنسان، وهذا ما يحيل بالضرورة إلى تفسير العبادة على أنها العمل على فصل الجزء الإلهي عن الجزء الأرضي في الإنسان، ويتجلى هذا الفصل أكثر الشيء عند المتصوفة، فالحلاج مثلا يرى أن "الإنسان هو صورة الله تعالى ومظهر تجليه، ولكن هذه الصورة تتباين في الوضوح من شخص إلى آخر، كما أنها لا يمكن أن تظهر وتتجلى في الإنسان، ما لم يعمل على تصفية روحه وتجلية مرآة قلبه استعدادا لها"[2]. أو عند النقلة من الكلام القديم إلى الكلام الحديث يصبح الله قد تنازل فصار إنسانا ليرفع الإنسان الذي تأله بفضل ذلك.

أما تصور الفضاء المسيحي لعلاقة الروح بالجسد (وهو ذاته التصور الغربي)، والذي يحيل إلى تقديس الإنسان، فإن المرزوقي يراه تخريفا خصوصا مع اشتراط هذا التقديس بالإنسان الغربي دون غيره، وهو ما يتجلى في "طغيانه لإفساد العالم كله من أجل سد حاجاته بل وكمالياته فينتقل من راعي العالم في القرآن إلى مفسده في هذه الإيديولوجية التي آل إليها التصور المسيحي وخاصة في فلسفة التاريخ الهيجلية التي هي عين فلسفة الرأسمالية وخاصة ذروتها الهدامة أو العولمة"[3]، يندرج كل هذا في سوء التأويل فلا يعني فعل النفخ نقل جزء من الإله بل هذا انتقاص من القدرة الإلهية، فالنفخ من الروح ليس نقلا لجزء من جوهر الله وإحلاله في التراب بحيث يبقى التراب ترابا ويبقى الإلهي إلاهيا وكأنه سجين التراب فيستدعي التخليص بالرياضة الصوفية (وبدور المسيح المنجي والمهدي المنتظر)، بل هو رمز لفعل بث الحياة المبينة التي اختص بها آدم في التراب.

وهذا التأويل الذي يقول به المرزوقي ليس جديدا، فابن كثير والطبري فسراها على أنها القدرة، كما ورد في تفسير آية { فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ } (سورة الحجر 29)، والتي وردت أيضا في سورة ص، يقول ابن تيمية: "فليس في مجرد الإضافة ما يستلزم أن يكون المضاف إلى الله صفة له ، بل قد يضاف إليه من الأعيان المخلوقة وصفاتها القائمة بها ما ليس بصفة له باتفاق الخلق ؛ كقوله تعالى: بيت الله ، وناقة الله، وعباد الله، بل وكذلك روح الله عند سلف المسلمين وأئمتهم وجمهورهم ، ولكن ؛ إذا أضيف

[1] – المصدر السابق، ص68.

[2] – كيلاني جمال الدين، استقراءات تفكيكية في الفلسفة الصوفية، دار الزنبقة، القاهرة، ط1، 2014، ص168.

[3] – المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مصدر سابق، ص67.

إليه ما هو صفة له وليس بصفة لغيره ؛ مثل كلام الله ، وعلم الله ، ويد الله ... ونحو ذلك ؛ كان صفة له"[1] فالتصور السني لفكرة حلول الإلهي في الإنسان مسألة محسومة.

فعملية خلق الإنسان وفق المرزوقي هي عملية تغيير جوهر التراب إلى جوهر جديد يسميه الآدمية فالقرآن يعتبر ما حصل من فعل النفخ فعلا "يقلب الجوهر الترابي إلى الآدمية التي لم تبق ترابا بل أصبحت جوهرا ثانيا تماما، كما يحصل من عملية تحويل أحد العناصر الطبيعية إلى عنصر آخر في ما نقوم به صناعيا عند التدخل في البنية الذرية للمادة دون أن يصبح الحاصل من التحويل مؤلفا من مادتين هما فعل التحويل والمادة المحولة. كما أن تكريم آدم لا يعني أنه صار ربا للكون يفعل فيه ما يريد"[2] يريد المرزوقي هنا أن ينقض التفسير الغربي (ذو الجذور المسيحية) لمكانة الإنسان الذي نصب نفسه إلاها، ويسترسل في هذا النمط من الحجاج ليثبت ذلك.

يستعين المرزوقي في شرحه لموقفه من تأليه الإنسان لذاته، بعلاج قضايا كلامية قديمة كالعلاقة بين الجوهر والعرض، وفعل الخلق وطبيعة الروح والموت والبعث وماهيتهما وصورتهما، ويقدم فيها تصوراته الشخصية التي يبنيها بنفس منوال الكلام القديم، حتى يصل إلى مسألة الوجود والعدم، والتي طرحت أول الأمر في الفلسفة الصوفية مع ابن عربي، والتي ملخصها في كيف يخاطب المعدوم فيأمر بكن؟، فالخلق من عدم ينسبه المرزوقي لله تقديسا ويقول عنه أنه: "لا نجد له أصلا في القرآن الكريم عند الكلام على خلق العالم: الخلق عن عدم يخص الأعيان وليس كل الكيان، لأن الله يقول إنه خلق الإنسان ولم يك شيئا ولم يقل إنه خلق العالم ولم يك شيئا بل هو خلقه من دخان وكان كرسيه على الماء (...) وإذن فالله يرى عدم الموجود دون تعيين أي إنه يرى الوظيفة التي ينبغي أن يوجد لها ما يحققها فيكون الأمر كن موجها للعدم ليصبح موجودا معينا يقوم بتلك الوظيفة"[3].

ويقصد المرزوقي من معالجة مشكلة العدم بيان القدرة الإلهية على الخلق، فالقول بالوجود في العدم وأن الله بقوله كن إنما يخرجه من حالة إلا حالة أخرى، يحيل للقول بقدم الموجودات في حال العدم، والقدم أحد صفات الله وهذا شرك، وهذا الموضوع ليس من الكلام القديم فحسب بل إن "الكلام المزعوم جديدا لا يزال دائرا حول نفس القضية في ترجمة انثروبولوجية. والفرق الوحيد هو أن هذه النسخة أقرب إلى الذهن العامي من ذلك الأصل الذي لا ينفذ إليه الجمهور. فلو نفينا في الترجمة الانثروبولوجية خلق الجديد لنفينا التجديد ولو

[1] – ابن تيمية تقي الدين، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تح: علي بن حسن وأخرون، مج3، دار العاصمة، الرياض، ط2، 1999، ص249.

[2] – المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مصدر سابق، ص71.

[3] – المرجع نفسه، ص72.

قلنا بالأصل القديم المطلق لادعينا ما ينفيه العلم كله: العالم محدث بحسب كل النظريات الكوسمولوجية لأنه ذو سن قابلة للتحديد"[1].

➢ **منزلة الحقيقة:**

المسألة الثانية التي يرى المرزوقي أنها في صلب علم الكلام الجديد، هي تصحيح التحريف القيمي الذي قيد الإنسانية كلها وليس المسلمين فقط، ويرى أن هذا التحرير يتم عن طريق إرجاع الحقيقة لطبيعتها المتعالية عن الإنسان وإرادته، يربط المرزوقي كل هذا بمشكلة خلق القرآن في الكلام القديم، معتبرا أن هذه المشكلة هي المتسببة في تحريف منزلة الحقيقة، فالقول بخلق القرآن يرفع عنه القدسية فيصبح متاحا للإنسان أن يجتهد فيه، فتصبح بذلك الحقيقة المتعالية التي يقدمها القرآن قابلة للنقاش وهذا ما يزيل عنها تعاليها.

يعالج المرزوقي مشكلة خلق القرآن، بعقد المقارنة بين الموقفين من خلق العالم وخلق القرآن، بنقضه للموقفين المشهورين في علم الكلام القديم من هذه المشكلة، فالقائلون بالخلق من المعتزلة، والمنكرون للقول به كأهل الحديث والأشاعرة، فهو يعتبر أن "كلا الفريقين يغالط بالتلاعب على معنيي المصدر في الصرف العربي: فمثلما أن الخلق يفيد فعل الخلق ومفعول الخلق فكذلك يفيد الكلام فعل الكلام ومفعول الكلام. ومثلما أنه لا يمكن لعاقل أن يزعم أن العالم من حيث هو مفعول الخلق قديم من دون أن يسلم بتعدد القدماء، لا يمكن لعاقل أن يقول إن القرآن من حيث هو مفعول الكلام قديم من دون أن يقول بتعدد القدماء"[2] ويسترسل المرزوقي هنا في إيراد الحجج التي يدعم بها رأيه من أن كلام الله من حيث هو مفعول لا من حيث هو فعل أي أن القرآن نتاج لفعل الكلام الذي هو صفة لله، فيفرق بين صفة الكلام ونتاجها أي القرآن.

وقياسا على ما قاله في صفة الكلام فهو ينطبق على صفة الخلق، فالمخلوقات نتاج لفعل الخلق الذي هو صفة لله، فهو بتوضيحه لمنزلة الكلام التي اعتبره مخلوقا وهو صادر عن الله كونه متكلما، ولم نقف بشكل واضح على العلاقة المباشرة بين قضية خلق القرآن وتعالي الحقيقة، إلى ما كنا قد أشرنا إليه سابقا في بداية هذا العنصر بينما باقي كلامه هذا الموضوع فهي تفريعات في علم الكلام القديم يوجد لها عدة أشباه مبثوثة في كتب المتكلمين، كما أن المرزوقي لا يقدم البراهين الكافية سوى رأيه الشخصي أو تأويلاته الذاتية للغة العربية، فهو مع تسفيهه لعمل المتكلمين وتأكيده المستمر على أنهم لم يفطنوا إلى العلل الحقيقة التي أصابت هذا العلم، لم يستطع أن يتجاوز ما قالوه ولم يأت بجديد إلا رأيه.

نخلص في نهاية هذا المبحث للقول أن المرزوقي، يتبنى موقفا سلبيا من علم الكلام سواء كان قديما أم جديدا، فهو علم عقيم لا ينتج شيئا لسبب بسيط، هو أن العقل بوسائله لا يقدر على ولوج عالم الغيب

[1] – المرجع السابق، ص73.

[2] – المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مصدر سابق، ص74.

لفهمه، وهو الأساس الذي يبني عليه المرزوقي نقده، ونحسب أنه أراد بذلك تجاوز الموروث الذي أغرق في موضوعات لا فائدة فيها للمسلمين سواء في الدنيا أو في الآخرة، وحتى إن أردنا الخوض فيها فلن نزيد عما قاله الاولون، ووجب علينا أن نعالج موضوعاتنا الراهنة، لكن هل هذا التجاوز ممكن؟ وهل هو استطاع أن يتجاوزه؟ وهل تجاوزه يأتي من تسفيه عمل المتكلمين، الذين كانوا من أعلم وأذكى الناس في زمانهم في مختلف العلوم، كواصل بن عطاء والقاضي عبد الجبار، وأبو موسى الأشعري وفخر الدين الرازي والغزالي وغيرهم كثير، وأكثر التهم المثيرة للدهشة التي ساقها المرزوقي لهم أنهم لم يفهموا اللغة العربية بشكل صحيح؟ وأنهم عجزوا عن فهم مراد الله في القرآن فسببوا بذلك تفريق المسلمين وما الحروب الطائفية اليوم إلا آثار لذلك الخلاف، وفي هذا غلو ومجانبة للحق.

والظاهر أن المرزوقي يخوض في علم الكلام ويرجح رأيا على الآخر، ويقدم قراءاته وفهمه ويجتهد محاولا حل مشكلات دام النقاش فيها لقرون، إذ يشترط في علم الكلام الجديد أن يكون جديدا إذا ما عالج القضيتين الأساسيتين في الفكر الإنساني اللتين يراهما المرزوقي سبب شقاء كل الإنسانية، الأولى: أن يعي الإنسان مكانته الحقيقية في الوجود أمام الوجود الإلهي، فيعرف أنه مستخلف وليس إلها في الأرض، والثانية: هي أن الحقيقة متعالية والإنسان في سعي دائم للوصول إليها، فهو يظل دائما في حاجة لمرجعية فوقية تنظم حياته.

وكعادته تجاوز المعنى والموضوعات التي يطرقها علم الكلام الجديد، وفق التصور الشيعي ولم ينقدها في جزئياته بل رفضه جملة وتفصيلا ملحقا إياه بالقديم مادام يدافع عن معتقدات معينة، وجعل منه جديدا إلا إذا نزل على رؤيته، لكنه هنا لا يطرح موضوعات أخرى كالتعددية الدينية وطبيعة التجربة الدينية وفلسفة اللغة الدينية وغيرها من الموضوعات التي تهتم بها فلسفة الدين، وهذه الموضوعات يعتبرها المتكلمون الجدد هي مواضيعهم الراهنة، كمصطفى ملكيان وعبد الكريم شروس وغيرهم، وقد أخذ الفكر الشيعي في الاستحواذ على هذه الموضوعات ويدلي فيها بدلوه، وإن كانت لا تزال غير ناضجة لكنها ستشكل مع الوقت المادة الأساسية لفلسفة الدين الإسلامية.

الفصل الثالث:

أهم قضايا فلسفة الدين في فكر أبي يعرب المرزوقي

- **المبحث الأول:** فلسفة العقيدة الإسلامية
- **المبحث الثاني:** تأويل النص الديني
- **المبحث الثالث:** التفسير الفلسفي
- **المبحث الرابع:** التجربة الدينية

تمهيد:

تهتم فلسفة الدين بجملة من المواضيع منها ما هو معهود في الدراسات الدينية، وهي تلك الموضوعات التي يراد إعادة البحث فيها بمناهج جديدة مثل موضوعات الألوهية والنبوة والتأويل وغيرها، ومنها ما هو جديد تبعا للاهتمامات الجديدة في حقل الفلسفة، كفلسفة اللغة الدينية والبعد النفسي في الظاهرة الدينية وغيرها من إسقاطات المناهج الحديثة على الدراسات الدينية، وبما أن الفلسفة الغربية هي منشأ فلسفة الدين في صورتها الحالية، فإن البحث عن مقابل لها في الفكر الإسلامي، يلزمنا بالبحث عن تمثلات مواضيع ومناهج فلسفة الدين فيه، مع البحث عن الخصوصية في أراء المفكرين المسلمين مما يمكن إلحاقه بهذا النوع من الفلسفة.

وقد أبدى الفكر الإسلامي المعاصر اهتماما متجددا بالنظر في الدين بطرق ومقاربات حديثة بغرض الكشف عن أبعاد أخرى ممكنة له [خاصة في السنوات الأخيرة]، ويعد المرزوقي واحدا من الذين انخرطوا في هذه المقاربات، فقد قدم تصورات حول العلاقة الممكنة بين الفلسفة والدين، وقدم تفسيرا فلسفيا للقرآن الكريم كما قدم أطروحات جديدة في قراءة الموروث الديني وغيرها من الموضوعات المتصلة بالدين، هذا ما يجعلنا نتساءل عن الشكل المضموني والمنهجي لفلسفة المرزوقي حول الدين.

وتجدر الإشارة إلى ان المرزوقي حين يتناول هذه المسائل ضمن فلسفة الدين، لا يتناولها كمسائل فلسفية مجردة على نحو ما يفعل بعض فلاسفة الدين في العالم الغربي، بل يتناولها باعتبارها مسائل ذات علاقة بإشكالية النهضة، وهي الإشكالية المحورية التي يشتغل عليها الفكر العربي المعاصر، والتي انخرط فيها المرزوقي، أيأن هذه الفلسفة ليست مطلوبة لذاتها، وليس المراد منها تحصيل الحقيقة المجردة، وغنما جاء الاهتمام بها في سياق الاهتمام بسؤال النهضة، ذلك ان الدين يشكل بالنسبة للمرزوقي ولأغلب المفكرين المسلمين، عاملا أساسيا من عوامل هذه النهضة، وهو ما يفسر ارتباط قضايا فلسفة الدينعند بالعقيدة الاسلامية وما يرتبط بها مثل تاويل النص الدين وطبيعة التجربة الدينية وغيرها، من هذا المنطلق نريد أن نركز على أهم الموضوعات التي تطرق لها المرزوقي ضمن حدود الدين الاسلامي، والتي تركزت في مجملها على الإجابة عن جملة من أسئلة أهمها:

- كيف يمكن إعادة فهم العقيدة الاسلامية ؟
- ماهي الأسس التي يرتكز عليها فهم نظرية التأويل؟
- هل يمكن إنجاز تفسير فلسفي للقرآن بالمناهج الحديثة؟
- ما طبيعة التجربة الدينة وما أثرها في النهضة الإسلامية؟

وهو ما سنحاول الإجابة عنه في هذا الفصل.

❖ **المبحث الأول: فلسفة العقيدة الإسلامية.**

في محاولة المرزوقي لتقديم فهم جديد للمعتقد الإسلامي، اعتمد إزاحة المشكلات الخارجية التي تثار حول العقيدة، كجملة الاعتراضات التاريخية حول الافكار الموروثة والتفسيرات المعتمدة في التدريس، والتي غالبا ما تأخذ صفة القدسية والتي أصبحت تشكل مدخلا جديدا لفهم العقيدة الإسلامية عند صنف من الباحثين المعاصرين، يقول عبد المجيد الشرفي "يمثل وعي الإنسان الحديث بحدوده وبمختلف العوامل التي من شأنها خلخلة أحكامه خطوة كبيرة بالمقارنة مع أجيال الماضي، لذلك فهو يجرؤ بكل تواضع على الابتعاد عن الحلول السهلة، معتبرا أن الخطاب القرآني قابل لتأويل آخر غير الذي كرسته التعاليم الإسلامية السائدة حول الله والتوحيد"[1]، هذه الإزاحة التي تحصر نظرة المرزوقي للعقيدة في بنيتها الداخلية بعيدا عن المؤثرات الخارجية، تحيل للتساؤل عن التزام المرزوقي النظر الفلسفي لموضوعات الدين الإسلامي.

1. منهج جديد في فهم المعتقد:

يطرق المرزوقي موضوعات الاعتقاد في الدين الإسلامي، بأدواته الفلسفية محاولا تجنب الصوغ الكلامي للموضوع، فيقترح لذلك مدخلا جديدا غير ما اعتاده البحث الفلسفي في هذا الباب، معتبرا أن الصيغ الشهيرة لتعليم العقيدة عند السنة قد خضعت لتقسيمات نمطية وهو هنا يشير إلى كتاب الأربعين في أصول الدين لأبي حامد الغزالي وكتاب آخر يحمل العنوان نفسه لفخر الدين الرازي، منتقدا في ذلك إضافة الإمامة لأصول الدين على الرغم من دخولها في الاعتقاد الإسلامي السني، "كان ينبغي أن تكون الثلاثين في أصول الدين لأن الإمامة ليست من العقيدة بل ضمت إليها على نحو الرد على من يعتبرها منها"[2]، وبالنظر في تلك الكتب لا نجد ما نسبه المرزوقي للغزالي والرازي، فهم لم يجعلوا القسم الرابع من الاعتقاد للإمامة وإنما كانت الإمامة دائما ما ترد بعد الحديث عن النبوة، كعنصر أخير في التقسيم العشري المشهور في هذه الكتب[3]، وهناك كتب أخرى لم ترد فيها مسألة الإمامة أصلا كالشامل في أصول الدين للإمام الجويني.

ثم يقدم تقسيما جديدا لقضايا العقيدة، يرى فيه تلبية لضرورة تمثيل الفكر العقدي وجوهر عمله العقلي، وهما التفريع البنيوي والتفريع المنهجي، وهنا يظهر تأثر المرزوقي بالمناهج الحديثة في معالجة الظاهرة الدينية من خلال تتبع مقومات الاعتقاد دون ضرورة إيجاد تناظر حتمي بينها، أي أن كل مقوم مستقل بذاته لا يتطلب

---

[1]- الشرفي عبد المجيد، مقاربة اسلامية حديثة للتوحيد، تر: نادر حمامي، عبد الجبار الرفاعي، ضمن كتاب: علم الكلام الجديد، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2016، ص150.

[2]- المرزوقي ابو يعرب، مقومات العقيدة وشروطها، موقع الملتقى الفكري للإبداع، 21-09-2006، http://almultaka.org/site.php?id=208&idC=1&idSC=4.

[3]- انظر الغزالي أبو حامد، الاربعين في أصول الدين، تح: عبد الله عبد الحميد عرواني، دار القلم، دمشق، ط1، 2003.

إيجاد مقابل له لا لشيء سوى للوصول لتفريع متساو عدديا كالتقسم العشري لأبواب الاعتقاد الواردة عادة في الكتب السنية.

التفريع البنيوي: مقومات العقد المضمونية في كل أصل من هذه الأصول دون تناظر حتمي بينها في كل منها. فمقومات أصل الإلهيات غير مقومات أصل النبوات لأن الأول يتعلق بالوجود والوحدانية ثم بالصفات من حيث إضافتها إلى الذات ومن حيث إضافتها إلى الغير في حين أن الثاني يتعلق بالحاجة والإمكان والصفات والوظيفة والعلامة والتعيين[1].

التفريع المنهجي: مقومات العقد الشكلية وتتعلق بشروط المعرفة الموصلة إليه وبشروط العمل المحققة له. ولما كانت هذه المقومات الشكلية مخمسة في الحالتين باتت الفروع عشرة ولكن بمنطق جديد يستند إلى مقومي الإيمان أي العلم والعمل: خمسة لشروط المعرفة الموصلة إلى العقيدة وتستنتج من الصفات الذاتية الخمسة بترتيب متنازل من أعمها إلى أخصها ومن أبسطها إلى أعقدها (الوجود والحياة والقدرة والعلم والإرادة) وخمسة لشروط العمل وهي مقاصد العمل الخمسة التي تحقق فيها وبها القدر الممكن للإنسان مما يناظر صفات الذات الإلهية في الذات الإنسانية (النفس نظير الوجود والدين نظير الحياة والمال نظير القدرة والعقل نظير العلم والكرامة نظير الإرادة)[2].

يضع المرزوقي هذا التقابل بين الصفات الإلهية والإنسانية، ضمن نظريته في الاستخلاف التي سبق وأشرنا لها، حيث أن الإنسان يسترشد بالصفات الإلهية ليفهم طبيعة المهمة المنوطة به في الدنيا ففي مستوى البعد العلمي من الإيمان "تكون المقاصد وصفا للصفات: أي أن الوجود يكون نفسا والحياة تكون دينا والقدرة تكون مالا والعلم يكون عقلا والإرادة تكون كرامة. وفي البعد العملي تكون الصفات وصفا للمقاصد: فتكون النفس وجودا ويكون الدين حياة ويكون المال قدرة ويكون العقل علما وتكون الإرادة كرامة"[3]. والجمع بين العلم والعمل هو المعنى الحقيقي للإيمان في فلسفة المرزوقي، وهو هنا يخرج من مشكلة الارجاء التي أخذت قسطا وافرا من السجال العقدي، الذي دار حول العلاقة بين الإيمان والعمل وهل الإيمان كاف أم أن العمل ضروري لتمامه.

وفق هذا يقدم المرزوقي بديلا جديدا لفهم العقيدة الإسلامية من خلال المنظورين السابقين، فيعود إلى أصل الإيمان الشكلي، وهو الشهادتان بما تحمله من مضامين ذات دلالة قوية، فهِمها الإنسان في صدر الإسلام، يرى فيها القدرة على استيعاب مقومات العقيدة وشروطها، باعتبارها الشرط الأساسي لدخول

[1] – المرزوقي ابو يعرب، مقومات العقيدة وشروطها، مرجع سابق.

[2] – المرجع نفسه.

[3] – المرجع نفسه.

الإسلام، ويحاول فك هذا التركيز المضموني وفق منهجية جديدة يتجاوز فيها التقسيم التقليدي لعناصر العقيدة بتقسيم جديد، يقول: "يكفي أن نستنبط عناصر العقيدة الخمسة (الشهادة والألوهية والخلافة والنبوة والبعث) التي استبدلناها بالعناصر الأربعة التقليدية (الألوهية والنبوة والبعث والإمامة)"[1] إذ لا تعتبر الامامة وشؤون الحكم من الاعتقاد، وهذا موقف السنة في مقابل الشيعة الذين يجعلون من الإمامة أصل في الاعتقاد، وقد ترد الإمامة في بعض كتب العقيدة عند السنة من قبيل الإشارة للتنبيه على الاختلاف مع الشيعة.

2. الألوهية:

عند تركيز القول في العقيدة الإسلامية فإن المرزوقي يعالج مسألة الألوهية بعيدا عن الحجاج العقلي على إثبات الله وصفاته، تاركا ذلك لمجال آخر ينتقد فيه علم الكلام الذي يدور حول هذه الحجاج، معتبرا أن العقل بأدواته غير قادر على ولوج عالم الغيب، وقد بينا ذلك سابقا في شرح موقف المرزوقي من علم الكلام، لهذا فهو يعيد النظر في الشهادة بشكل جديد ليصل لمفاهيم جديدة أكثر ملاءمة للنسق الإسلامي.

يجعل المرزوقي من الشهادة الأولى "أشهد أن لا إله إلى الله"، شاملة لمعاني الألوهية في الإسلام، إذ أنها شهادة من الذات على ذاتها، باعتبارها فعلا حرا اختياريا من جهة، ومن جهة أخرى تقدم الإقرار بالله على الإقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وهذه دلالة على تقدم العقل على النقل فمضمون الشهادة أتى بالترتيب المقابل تماما لما كان يمكن أن يكون عليه لو كان العقد يتقدم فيه النقل على العقل. فلم تتقدم الشهادة للرسول على الشهادة لله ومن ثم فالشاهد لم يشهد بالشهادة الأولى تقليدا للرسول بل هو علم أنه رسول بفضل الشهادة الأولى التي تنتج عنها صفات مبلغ أمر الله: فهو عبد ورسول يبلغ الحقيقة الكلية دون أن يكون مسيطرا على المخاطبين الذين لا يؤمنون إلا بفضل تبين الرشد من الغي والكفر بالطاغوت[2].

وتبدأ الشهادة أولا بنفي الألوهية عن غير الله وهو الإثبات سلبا كبداية، بغاية الوصول لإثبات الوحدانية إيجابا، فقول لا إله هو كفر بالطاغوت، وإلا الله هو جوهر الإيمان والتوحيد يقول طه جابر العلواني: "فالتوحيد هو الإقرار والاعتراف النابع من يقين بأحادية الله تبارك وتعالى ووحدانيته وتفرده سبحانه في كل ما هو مختص به من الألوهية والربوبية والأسماء والصفات، والإقرار بانتفاء أضدادها ومنافياتها عنه جل شأنه"[3] وهذا تعريف يتفق مع الأدبيات الإسلامية بشكل عام.

أما المرزوقي فهو يظهر جانبا آخرا في تقرير الوحدانية، وهو ربط الايمان بالله بالسعي للتحرر من كل مقدس، فالوحدانية الإلهية ليست مجرد "عقد في الألوهية والوحدة بل هي سعي للتحرر من الشرك بالعلَمية

---

[1] – المرزوقي ابو يعرب، مقومات العقيدة وشروطها، مرجع سابق.

[2] – المرجع السابق.

[3] – العلواني طه جابر، التوحيد والتزكية والعمران، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد10، 2001، ص144.

المعينة (الله) وبالحصر (لا..إلا) ومن ثم فثمرتها العزم المضاعف: الكفر بالطاغوت والايمان بالله لا معبود سواه فيتحرر الانسان من الطواغيت أي من كل من يتأله فيتجبر ويطغى"[1] فيكون بذلك قول الله تعالى{ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} (سورة البقرة 256) شرحا للصيغة الحصرية للشهادة الأولى.

يقول تعالى:{ اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (257) أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (258) } (سورة البقرة 257 – 258) يفسر المرزوقي هذه الآية على ان الطاغوت ليس الاوثان فحسب بل ما ترمز إليه الخضوع لغير إرادة الله وهو الوجه السالب من السلطان أو الملك الذي يعود لله وحده.

ولا ينفرد المرزوقي بمثل هذه القراءات، فطه عبد الرحمن مثلا يربط الألوهية بالذاكرة الباطنية للإنسان، ذلك أن التشهد في حقيقته ما هو إلا تذكير للإنسان بأصله الحقيقي والذي هو الفطرة، ويلخصه في أصل الشهادة بالألوهية يقول: "مقتضى هذا الأصل الألوهية معنى تذكري غيبي يصدق في حق أكبر كائن يجمع إلى جمال الذات جلال الأوصاف وكمال الأفعال، مستحقا القداسة المطلقة والعبادة الخالصة، ولما كان التدين اشتغالا متعديا يستمد معانيه ومعالمه من الذاكرة الأصلية، لزم أن يكون الإنسان، من أصل خلقته، مؤمنا بوجود الإله، أي أن يكون متحققا في الغيب بالشهادة الواجبة في حق وجوده"[2]، لم يغفل المرزوقي على أن الإنسان قد نسي معرفة الله وأن الدين إنما هو تذكير له بفطرته، بل ربطه بالفعل التاريخي للمسلمين "فالتذكير الذي لا ينسى ينبغي أن يكون تذكيرا متواصلا في أحداث التاريخ الفعلي ليبقى متواصلا في معانيها، ومن ثم فهو تذكير فاعل في ساحتي التاريخ البشري، أو بعدي الابداع الحضاري"[3].

كما يستنبط المرزوقي من هذا الجزء من الشهادة، أصول الإمامة بنفيها للطاغوت الزماني إذ أنها كما تنفي الألوهية لغير الله فإنها أيضا تنفي أن يتأله البشر فيطغوا على الناس، ويكتمل الشق الإيجابي للإمامة في الشهادة الثانية "فبعد لا سلطان إلا لله يأتي تحديد الإمامة الإيجابي تستمد شرعيتها من أمر الله عندما تنسب

[1] – المرزوقي ابو يعرب، مقومات العقيدة وشروطها، مرجع سابق.

[2] – عبد الرحمن طه، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2012، ص53.

[3] – المرزوقي أبو يعرب، الجلي في التفسير، ج1، مرجع سابق، ص90.

الرعاية إلى الأمة الرعاية ببعديها المتجه إلى الداخل (الخلافة بسلطها الخمسة: تشريعا وتعليما وقضاء وتنفيذا ورقابة جماعية عامة) والمتجه إلى الخارج (الشهادة على العالمين دعوة وسياسة دولية)"[1].

يستقي المرزوقي أصول منهجه في فهم العقيدة الإسلامية، مما ينسبه لابن تيمية من الثورة النظرية من خلال فهمه للميتافيزيقا التي يراها موقفا تأويليا لعلاقة الإنسان بالوجود، خلاصته أن الوجود منحصر في ما يدركه من الإنسان ولا شيء غير ذلك "معنى ذلك أن الاستقراء الذي هو المنفذ الوحيد للإدراك والوجود الخارجي لا يمكن أن يكون تاما لأن المدركات الممكنة لا تقبل التقدير التام الذي يجعلها مطابقة لكل الموجودات الخارجية من دون حصر هذه في تلك. لكنه ممكن في المقدرات الذهنية ومن ثم فهي مشروطة بضمير مفاده أن الإنسان لا يمكن أن يضع ميتافيزيقا إلا بشرط وضع نفسه موضع خالق العالم، ليكون تعامله مع موجوداته من جنس تعامله مع موضوعاته في المقدرات الذهنية"[2] وهذا الموقف يطبع النسق العام لفلسفة المرزوقي الدينية.

3. النبوة:

بحث موضوع النبوة وختم الوحي ينطلق بالضرورة من جملة النصوص الدينية المؤسسة له، وما فلسفة الدين إلا قراءة جديدة في تلك النصوص، لكنها تحاول تجاوز القراءات الشارحة التي تقدم تجربة أحادية هي تجربة النص فقط، "وحتى هذه التجربة تفقد أعظم ما تنطوي عليه حين يقرأ النص معزولا عن مجمل سياقاته التاريخية التي أنتجته، أعني بالنظر إليه فقط على أنه بناء مغلق لا يحيل إلى شيء خارج ذاته"[3]، وهو ما نتلمسه في محاولة المرزوقي طرق أبعاد مغايرة لفكرة النبوة، لكنه رغم ذلك يبقى وفيا لنسقه الإسلامي العام.

لقد تضمن الجزء الثاني من الشهادة في الإسلام الإقرار الصريح بكون محمد رسولا مع وصفه أنه عبد لله، لكن ما تحمله هذه الشهادة من دلالات باطنية فيها رد على اليهود في حصرهم للنبوة في بني إسرائيل وهو نفي لواحد من أهم المعتقدات اليهودية، وأيضا هي نفي للمسيحية بوصف النبي بالعبد ونفي صفة الألوهية عنه، فهذه الشهادة "جوابا على النفي المضاعف المضمر أعني عدم اليهودية وعدم الألوهية: بلى محمد رسول الله رغم كونه ليس يهوديا وليس إلاها! فيكون نص الشهادة الثانية عند اعتبار الضمير: بلى إن الرسل يمكن أن تكون من غير اليهود ، بلى إن الرسول عبد وليس ربا"[4].

---

[1]- المرجع نفسه، ص11.

[2]- المرزوقي أبو يعرب، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها، مرجع سابق، ص340.

[3]- مبروك علي، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993، ص5.

[4]- المرجع نفسه،ص11.

والقرآن أورد إثبات النبوة بالسلب حينما قال بوجود أنبياء سابقين، وأن الحساب مرتبط بوصول الرسالة قال تعالى:{ مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا } (سورة الإسراء 15)، وتلك هي العلة في كون "اثبات نبوة محمد في القرآن الكريم في وجهها السلبي اعتمد على دحض هاتين الحجتين:

- بيان وجود أنبياء في كل الأمم بل اشتراط الحساب بالأنبياء في كل الأمم
- ثم بيان أن كل الأنبياء عبيد الله مثل كل الموجودات وأنهم بشر"[1].

وتعد فكرة الفطرة هي المحدد الحقيقي لكل العقيدة الإسلامية، وذلك لأنها تفسر الحاجة الطبيعية للدين عند الإنسان عامة، وما الدين الإسلامي إلا تذكير للإنسان للعهد الذي بينه وبين ربه، كذلك فالنبوة هي مهمة التذكير بأصل الإنسان وعلاقته بربه، يقول المرزوقي: "لذلك كان الدين تذكيرا بعلم وليس تعليما جديدا، وليس القصد بالتذكير مدلوله الأفلاطوني، فليس هو تذكيرا بمضمون معرفي هو الحقائق المثالية، بل هو تذكير بتوجه روحي، أعني الشهود بدلا من الجحود، أو هو بلغة قرآنية الاعتبار الذي يخلص القلب من أدرانه والبصيرة من صدئها (...) وهذا التذكير ملازم لكل البشر، فلا أحد منهم بقادر على النسيان المطلق أبدا، ومن ثم فالتذكير النبوي ليس بديلا منه بل هو مشروط به ولا معنى له من دونه، إذ لو كان من يسعى النبي إلى تذكيره غير قادر على التذكر لكان التذكير عبثا"[2] لكن إذا كانت النبوة وظيفة تذكيرية، فكيف يمكن تفسير ختمها فهي ستنتهي بالضرورة مع وفاة النبي.

يفسر المرزوقي ختم الرسالة من خلال علاقة القرآن بالسنة، في محاولة منه لبيان مكانة تمثل الإسلام في شخص النبي صلى الله عليه وسلم[3] بطرحه فرضيتين متعلقتين بنزول القرآن العظيم، حيث أن الفرضية الأولى تجعل من الوحي مستمرا باعتباره موجها للأمة على أن "المتلقي الوحيد الذي يرى هذه العلاقة هو الرسول الذي يكون هو بدوره على علم بالكل خلال توالي الأجزاء في التنزيل سواء كان هذا العلم بالكل دالا على نزول كل القرآن على النبي ويكون التنجيم إضافيا لغيره، وفي الحالتين يكون التنجيم إضافيا إلى الأمة وليس إلى الرسول"[4] وهذا يعني أن النبوة غير خاتمة للوحي وأن الخطاب القرآني غير مكتف بذاته وأنه محتاج باستمرار لإعادة فهم جذري، وهو ما يراه المرزوقي فهما يتفق معه الشيعة، ويتفق معه أيضا دعاة القطيعة مع السنة.

---

[1] – المرزوقي ابو يعرب، مقومات العقيدة وشروطها، مرجع سابق.

[2] – المرزوقي أبو يعرب، شروط نهضة العرب والمسلمين، دار الفكر، دمشق، ط1، 2002، ص163.

[3] – يمثل فصل السنة عن القرآن باعتبارها تفسيرا تاريخيا للقرآن قدمها النبي في صدر الاسلام بما يتناسب مع خصوصية الزمان والمكان، وهذا ما يشكل مدخلا لإعادة تفسير الفرآن وفق واقع جديد وفي كل حين، وهي دعوى يتبناها القرآنيون وبعض المحدثين من أمثال محمد شحرور أنظر كتاب السنة الرسولية والسنة النبوية.

[4] – المرزوقي أبو يعرب، الجلي في التفسير، ج1، مرجع سابق، ص35.

أما الفرضية الثانية فهي تقوم على أن النبي قد استوعب بشكل كلي القرآن وبالتالي، فإن فهمه له وتمثله له يعتبر النموذج المرجو من التنزيل، وبذلك يصبح النص القرآني مكتفيا بذاته، وهو ما يجعله قابلا للاستدلال وبالتالي يمكن استنباط العلوم منه "فيكون الخطاب مكتفيا بذاته بعد ختم الوحي وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا هو في الحقيقة الشرط الضروري والكافي لكل معرفة عقلية، إذ لولا ذلك لامتنع الاستدلال بإطلاق ولصار العلم من ثم مستحيلا سواء تعلق بعالم الخلق الطبيعي أو بعالم الأمر الشرعي"[1] وهي الفرضية الوحيدة التي يقتضيها فهم السنة والجماعة لختم الوحي الذي يجعل النبي ليس في حاجة لوصي من بعده، وبالتالي تنتفي الحاجة لمن يقوم مقام النبي، وهو ما يسقط القول بالإمامة عند الشيعة.

لا يولي المرزوقي اهتماما كبيرا للمعاني الروحية لفكرة ختم النبوة، وهذا راجع للزاوية التي يرى من خلالها العقيدة، وتتجلى هذه الأبعاد أكثر عند المفكرين ذوي النزعة الصوفية كمحمد إقبال، فهو يفهم النبوة على أنها "ضرب من الوعي الصوفي ينزع ما حصله النبي في مقام الشهود إلى مجاوزة حدوده، وتلمّس كل سانحة لتوجيه قوي للحياة الجمعية توجيها جديدا، وتشكيلها في صورة مستحدثة، فالمركز المتناهي من شخصية النبي يغوص أغوارا لا نهائية، ليطفو ثانية مفعما بقوة جديدة تقضي على القديم وتكشف عن توجيهات للحياة جديدة، وهذا الاتصال بأصل وجوده ليس خاصا بالإنسان بأية حال من الأحوال"[2]، فإقبال يعمم صفة الوحي لتصبح عامة للوجود، وإن كان يختلف في الدرجات.

يظهر إقبال بذلك وجها آخر لمعنى ختم النبوة بجعل النبي ممثلا لروح الحداثة في معناه العام، لأنه يمثل ميلاد العقل الاستدلالي، فهو يتفق مع المرزوقي في أن ختم النبوة يمثل تمكين الإنسان من التفكير بذاته بعيدا عن أية وصاية على عقله، فهو قادر على القيام بمهمة الاستخلاف يقول إقبال "إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على مقود يقاد منه، وأن الإنسان، لكي يحصل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على رسائله هو"[3].

لكن إذا قلنا بالعقل الاستدلالي فإن هذا يعد نفيا آخر للبعد الروحي للنبوة، مع أن الخطاب القرآني يعلي من هذا الجانب ويحذر المؤمنين من الإغراق في الجانب المادي، هنا يعود إقبال ليؤكد على أن "فكرة انتهاء النبوة ينبغي أن لا يفهم منها أنها تفترض أن مصير الحياة في النهاية هو إحلال العقل محل الشعور إحلالا كاملا، فمثل هذا غير ممكن وغير مرغوب فيه إنما قيمة هذه الفكرة من الناحية العقلية هي في اتجاهها إلى

[1] – المرزوقي ابو يعرب، مقومات العقيدة وشروطها، مرجع سابق.

[2] – إقبال محمد، تجديد الفكر الديني في الاسلام، تر: عباس محمود، دار الهداية، ط2، 2000، ص148.

[3] – المرجع نفسه، ص148.

خلق نزعة حرة في تمحيص الرياضة الصوفية"[1] أي أن ختم النبوة تعمل على فتح سبيل جديد للمعرفة في ميدان الرياضة الروحية عند الإنسان.

يبدي المرزوقي اعتراضه على كلا التصورين الصوفي والشيعي، للنبوة وختم الوحي، باعتبار أن المتصوفة يعتقدون باستمرار الوحي[2] التي قدموها في صورة الولاية، والشيعة الذين قدموها في صورة الامام المعصوم، ويعتبر القول باستمرار الوحي والرسالة باعتبارهما بديلا عن العقل هي الحجة الضمنية عند المتصوفة "ولما كانوا لا يستطيعون معارضة الرسول معارضة صريحة عوضوها بالولاية، والقول بختمها ينفي كونها بديلا عن العقل ويقصر ضرورتها على بداية الوجود الإنساني الدنيوي الذي كان منطلقه النسيان أو على عموم النسيان وطغيانه الناتج عن النكوص التحريفي"[3].

ففكرة استمرار الوحي تحيل إلى خصوصية بعض البشر عن الآخرين بحكم أنهم محتكرين لخاصية تلقي الوحي، ليتمكنوا من لعب دور الوساطة مع الله، سواء الروحية أو الزمانية، وهو عين الثورة النظرية التي ينسبها المرزوقي لابن تيمية، والثورة العملية التي ينسبها لابن خلدون، ولتتمكن تلك الفئة من هذه السلطة "فلا يكون الحل إذن إلا بعدم ختم الوحي ويكون الفلاسفة والمتكلمون، مثلهم مثل المتصوفة ، قائلين في الحقيقة بتواصل الوحي للبعض من المصطفين –أي لهم هم– أو بحاجة المجتمع الى سلطان روحي دائم –مؤلف منهم هم– في غياب الانبياء، أو على الأقل بوجوب الدين الكاذب المغالط للعامة التي تعجز عن إدراك الحقيقة لكونها ليست في متناولهم ولا يدركها إلا الخاصة"[4] .

ويمثل القسم الثاني من الشهادة أيضا اكتمال مقوم الخلافة، أي أن الأمة هي التي تتولى أمرها بحسب ما بلغها الرسول الذي بين لها أن الله كلفها بذلك في الوجهتين "الداخلية: حكم ذاتها لأنها هي المعصومة دون سواها والشهادة على العالمين وهو يتولى الشهادة عليها في قيامها بالوظيفتين. ومن ثم فالشهادة الثانية نفي لعبادة الأنبياء للإشارة الصريحة إلى العبودية ونفي لنظرية الشعب المختار بالإشارة الصريحة إلى عين الرسول الذي لا يكذب الرسل، ويثبت أن كل أمة لها رسول بلسانها وأنه الرسول الخاتم"[5]، كما ترتبط النبوة بأصل آخر في الاعتقاد وهو البعث لارتباطها الوثيق بشهادة النبي على المسلمين يوم القيامة، "لأن الشهادة بإثباتها

[1]– إقبال محمد، تجديد الفكر الديني في الاسلام، مرجع سابق، ص150.

[2]– ليس هذا موقفا دائما للمتصوفة والمسألة تدور حول مرتبة الولاية، وتفسيراتهم لها، فهناك من يجعله تتجاوز حتى مرتبة النبي وهناك من يجعلها دونها.

[3]– المرزوقي أبو يعرب، شروط نهضة العرب والمسلمين، مرجع سابق، ص164.

[4]– المرزوقي ابو يعرب، مقومات العقيدة وشروطها، مرجع سابق.

[5]– المصدر نفسه.

العبودية جعلت الشهادة التي تتم أمامه لا تتوجه إليه بل إلى الحاكم المطلق ومن ثم فكل لحظة شهادة هي نسخة من الشهادة–الاعتراف يوم الدين"[1].

❖ المبحث الثاني: تأويل النص الديني

نتج عن سؤال النهضة الذي أحدثته صدمة الحداثة للعالم الإسلامي، محاولة لفهم أسباب التخلف، وبإسقاط النموذج الأوربي الذي تطور بعد إعلان القطيعة مع الدين (على الأقل وفق تصور الحداثة في المخيال الإسلامي بشكل عام)، أصبح العقل المسلم في معضلة ظلت تلازمه حتى اليوم، مفادها كيف يمكن إحداث القطيعة مع الدين الإسلامي كشرط للحداثة؟ وهل فعلا الإسلام هو سبب التخلف؟ أم أن البعد عنه هو ما سبب هذه الحالة؟ وغيرها من الاسئلة التي تدور حول مكانة الدين في أية حداثة ممكنة.

فالعلمانيون التحديثيون اتخذوا منحى متطرفا في محاولة مطابقة النموذج الأوربي كان ذروتها مع كمال أتاتورك الذي أعلن نهاية الخلافة الإسلامية، فعلمن الدولة والمجتمع، أما الأصوليون أو المحافظون فقد جعلوا من ترك الإسلام هو سبب التخلف، ومن ثمة فلا يمكن حسبهم أن تصلح هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، وقد تبنى هذا الخطاب عامة علماء الدين، وهناك فريق ثالث حاول إيجاد منطقة وسط يمكن أن تجتمع فيها الحداثة مع الإسلام هذا ما جعل الجهود تنصب على إيجاد مفاهيم جديدة للحداثة تشترك فيها مع تصورات جديدة أيضا للإسلام، وبما أن الحداثة منتج انساني فإن تطويره ونقده ممكن، لكن الإسلام كدين مبني على نصوص مقدسة يصعب الاقتراب منها.

هذا ما دفع بدعوات مستمرة لإعادة فهم الإسلام وتأويل النص المقدس في ضوء هذه التحديات، ولا تكاد أية محاولة للتفكير في عودة المسلمين للشهود الحضاري تخلو من تأويل جديد للنص، من الأفغاني إلى نصر حامد ابو زيد إلى محمد أركون و عابد الجابري وغيرهم كثير وصولا لأبي يعرب المرزوقي الذي لا يرى أي عائق في الإسلام نحو الحداثة بل هو يمثل نموذجا أسمى من الحداثة ذاتها، لكن فهم المسلمين لهذا الدور هو ما يعيق ذلك.

ولا جدال في أن قابلية النص القرآني لتعدد الفهم والاختلاف، وتوسيع مجال نظره الدلالي والفلسفي هو الذي يسوغ مشروعية التوسل بمصادر جديدة في التفكير التأويلي تدلل على خلود القرآن الكريم واستمراره في التدفق الدلالي، والإفراز البياني، وانفتاحه لقراءات متعددة؛ تتيح ضروباً من الفهم والاستنباط توافق مرامي النص القرآني ومقاصده؛ ولا ريب أن طبيعة النص القرآني المتحركة تأبى الثبات والاستقرار؛ وهذا ما عبّر عنه القدماء في عدة مواضع، كقول الزمخشري: "وتدبر الآيات: التّفكر فيها والتأمل الذي يؤدي إلى معرفة ما يُدبر

[1] – المصدر نفسه.

ظاهرها من التأويلات الصحيحة والمعاني الحسنة؛ لأن من اقتنع بظاهر المتلق، لم يحل منه بكثير طائل، وكان مثله كمثل من له لقحة درور لا يحلبها، ومهرة نثور لا يستولدها"[1].

ويقدم المرزوقي تصوره لتأويل النص الديني وفق منهجية يلحقها بالمناهج الأولى في التفاسير السابقة، لأنه لا يقر بالقطيعة الابستيمولوجية بين الحضارات معتبرا أن المنتجات المعرفية للحضارة الإسلامية تشكل حلقة الوصل بين الفكر اليوناني والحديث، هذا ما يجعل تجاوز المناهج القديمة في التفسير، هدما لا ضرورة له مع صعوبة في إخفاء تأثره بالمناهج الحديثة لفقه وفلسفة اللغة.

وفي محاولة منه لصياغة نظرية في الفهم والتأويل، يقول عن هذا المنهج: "سنطبقه لفهم نظرية الفهم والتأويل ومنهجهما النظرية والمنهج اللذين استعملهما علماؤنا لتفسير القرآن الكريم دون أن نكون ممن يقول بالقطيعة بين الحضارات. إنما نظرتنا تقر صراحة بالتواصل بين السابق واللاحق المشروط بإبداع اللاحق، الحلول التي تنزله منزلة اللاحق في التوالي التاريخي المؤثر فتمثل دم الحضارة الإنسانية الجديد حتى وإن كان ذلك مشروطا بمرحلة تعلم من السابق لا غنى عنها، ذلك أنه ما كان للثورة الإسلامية أن تحقق التجاوز من دون شرطه أعني الاستيعاب النقدي التام خلال التعلم الذكي"[2] ويفرض هذا التمسك بالمناهج القديمة في التفسير تساؤلا مشروعا عن الجديد فيها؟.

لم يأت المرزوقي بجديد في تمسكه بالمناهج القديمة والانطلاق منها، بل هو ما درج عليه المفكرون الإسلاميون عامة، إلا بعض الاستثناءات، فنصر حامد أبو زيد مثلا يتخذ من فكرة المجاز عند المعتزلة أساسا منهجيا لنظرته للتأويل، وقد خصص كتابا لهذا الغرض بعنوان "الاتجاه العقلي في التفسير" يقول في مقدمته: "وإذا كان المجاز وسيلة خاصة من وسائل الأداء اللغوي، فإن أي فهم لطبيعة المجاز ولوظيفته لا يمكن أن ينفصل عن تصور ما لطبيعة اللغة ودلالتها. وهذا التصور لطبيعة النشاط العقلي في سعيه نحو المعرفة. ولقد كان لإعلاء المعتزلة من شأن العقل، أثره في تنبيههم للترابط بين مبحث المجاز وبين مجالات اللغة والمعرفة بشكل عام"[3].

من خلال كتابات المرزوقي لا يتضح أنه يبحث عن مبررات في التراث ليصوغ بها تصوراته حول فهم النص، وإنما يبحث عن الكليات المنهجية التي يمكن أن تضبط عملية الفهم، وقد استعان في ذلك بابن خلدون حيث يقول: "وحتى يكون عرضنا متخلصا مما يمكن أن يتهم به من اسقاط للنظريات الحديثة سينطلق

[1]- الزمخشري محمود ابن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: خليل مأمون شيحا، ج2، دار المعرفة، بيروت، ط3، 2009، ص90.

[2]- المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص188.

[3]- ابو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1996، ص6.

عرضنا لنشوئية علم التفسير التاريخية في التقليد الإسلامي من تلخيص ابن خلدون الوجيز"[1] وهذا الاعتماد ليس بغرض الشرح والتحليل وإنما بغرض الكشف عن تلك المحددات المنهجية التي تصوغ آلية نظرية الفهم والتأويل، وذلك بصياغة الاستثمار الفلسفي الذي يستخرج مقتضياتها فيحدد نسقا نظريا قابل للصياغة يجمع بين بعدي الهرمينوطيقا فهما وتأويلا، وبصياغة التأسيس الفلسفي الذي يستخرج من علم الدلالة المطبق على المفردات القرآنية المتعلقة بالفهم والتأويل التصورات الرئيسية التي يرجع إليها هذا التطور في علاج الفكر الإسلامي لظاهرات ثقافته الرمزية عامة والنص القرآني خاصة .

إذا فالتأسيس لنظرية الفهم والتأويل ينطلق من الاستثمار في استقراء تاريخ التفسير وتاريخ القرآن، ثم استخراج مقومات مناهج التفسير ودلالاتها الفلسفية، وهو ما سنوضحه فيما يلي.

1. تصنيف التفاسير تاريخيا:

تحدث ابن خلدون عن أنواع التفاسير في المقدمة، فميز بين نوعين من التفسير: تفسير نقلي، وآخر لغوي يقول: "وصار التفسير على صنفين: تفسير نقلي مسند إلى الآثار المنقولة عن السلف، وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآيات. وكل ذلك لا يعرف إلا بالنقل عن الصحابة والتابعين (...) والصنف الآخر من التفسير هو ما يرجع للسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب، وهذ الصنف من التفسير قل أن ينفرد عن الأول، إذ الأول هو المقصود بالذات، وإنما جاء هذا بعد أن صار لسان العرب وعلومه صناعة"[2] كما ان ابن خلدون نقد هذين التفسيرين فالأول وقع في نقل الروايات دون تمحيص فدخلت الكثير من الخرافات كالإسرائيليات والقصص المكذوبة، أما النوع الثاني فقد أصبح مدخلا لدس الأفكار الفاسدة بدعوى بحمل النص على أوجه تلك الأفكار.

اعتبر المرزوقي أن ابن خلدون لم يستوف أنواع التفاسير الحاصلة قبله، وأنه أهمل تحديد وظيفة الأثر واللغة "فهو قد فسر خاصيات الأثر المستعمل في النوع الأول من التفسير بالأثر بالأمية والبداوة واعتبر نقد الأثر ثمرة لتجاوزهما. كما علل غلبة اللسان في النوع الثاني من التفسير بالتقدم الحاصل في علوم اللسان والبيان، وأرجع محاولة استعمال الأداتين ونقده إلى التوظيف العقدي من الناقد والمنقود منبها إلى أن كل ما يتعلق بالأحكام العملية كان بمنأى عن عيوب الآلتين لمحكمية الأحكام بذاتها ولتحرز المسلمين بخصوصها"[3] وهنا لا يحكم المرزوقي على ما كتبه ابن خلدون في المقدمة فقط، وإنما من خلال استقرائه لجل كتاباته.

---

[1] – المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص188.

[2] – ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ج2، مرجع سابق، ص ص 175-176.

[3] – المرزوقي ابو يعرب، تكوينية نظرية الفهم والتأويل، بحث غير منشور، ص19.

فأداتي اللغة والاثر لهما أثر أعمق في تحديد نسق العقيدة والشريعة، فالمرزوقي يرى أنهما يؤسسان لعلم أصول الاعتقاد، وعلم أصول التشريع "فوراء اللسان المفسر للفظ يوجد المنطق المحلل للمعنى والمحدد لبنيان الأسس النظرية في نص القرآن أعني نسق نظرية المعرفة والوجود القرآنية ومنطق مسائلها: وذلك هو الأمر الذي حصره المتكلمون بالتدريج في المدخل الزهيد لتأسيس توظيفهم النص للخصام المذهبي، ووراء الأثر المفسر للنص نسق التوالي التاريخي (عملا وقيمة) أعني نسق نظرية العمل والقيمة القرآنية ومنطق مسائلها: وذلك هو الأمر الذي حصره الفقهاء بالتدريج في المدخل الزهيد لتأسيس توظيفهم النص لتحيلهم الفقهي"[1] و من هنا فالتفسير ليس مجرد فهم للنص بل هو تأسيس لأصول النظر (الاعتقاد) و أصول العمل (الشريعة).

وكما يوضح المرزوقي إهمال ابن خلدون لعنصر ثالث، يربط بين الأثر واللغة، وهو في حقيقته أصلهما وهو الوصل بين قطبي علاقة التواصل في النص، الإنسان والله، وذلك هو الجسر الرابط بين هموم الفكر الديني العقدي (نظرية المعرفة والوجود الدينية) والشرعي (نظرية العمل والقيمة الدينية) وهموم الفكر الفلسفي النظري (الفلسفة النظرية) والعملي (الفلسفة العملية)، إذ كان يجب أن يستمر التحليل للوصول لتحديد الوظيفة الشكلية للغة والأثر وهي المنطق وراء اللسان والنقد التاريخي وراء الأثر، والوجه العميق وراء وظيفتهما المضمونية ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ[2].

ففي هذا المستوى تتجلى وظيفة الفلسفة في تفسير القرآن الكريم، وهو ما لم يذكره ابن خلدون، حيث أن التفسير الفلسفي لم يكن نوعا معروفا مستقلا من التفسير، وانما كان يظهر في التفسيرات الصوفية الباطنية، التي كانت موضع شك وعداء من قبل علماء السنة، ذلك لزعمها العلم بالغيب، وهو ما يتفق معه المرزوقي إذ يقول: "فنحن نستثني التفسير بالمضمون الفلسفي والصوفي عندما يكونان قائلين بالعلم المحيط بالغيب ومتقدمين على حصيلة التفسير التي يطلبها البحث، والتي لا يمكن أن يعلمها قبل اكتشافها في عملية التفسير لئلا يتحول التفسير عملا هدفه فرضهما على القرآن. وتلك هي العلة التي ميزنا بين الإلهيات الفلسفة والتصوفيات الفلسفية اللتين نقصدهما، وما كان معمولا به عند فلاسفة ذلك العصر ومتصوفيه"[3] لكنه في نفس الوقت يرفض بإطلاق إقصاء الاجتهادات الفلسفية في النص بسبب التوجه العقدي بشرط أن تكون موجودة فعلا في القرآن وأوصل اليها البحث الموضوعي.

ويخلص المرزوقي بتوضيحه العميق لأدوات ووظائف التفسير القديمة، إلى القول بوجود أربعة أنواع للتفاسير الحاصلة في التاريخ وآخر خامس يعد جامعا للأنواع الأربعة هي كالآتي:

---

[1] – المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مصدر سابق، ص192.

[2] – المرزوقي ابو يعرب، تكوينية نظرية الفهم والتأويل، مصدر سابق، ص21.

[3] – المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي،مصدر سابق، ص194.

- التفسير بالأثر أي بالأخبار والمرويات وأغلبها إسرائيليات.
- والتفسير بعلوم اللسان أي بفقه اللغة والنحو والبيان والادب.
- والتفسير بالنسق النظري للوجود (الطبيعة وما بعد الطبيعة فلسفيا والخلق والعقيدة دينيا).
- والتفسير بالنسق العملي للوجود (التاريخ وما بعد التاريخ فلسفيا والأمر والشريعة دينيا).
- والتفسير الجامع ويستعمل كل هذه المناهج إيجابا لإثبات ما يريد اثباته وسلبا لنفي ما يريد نفيه.

لم يوضح المرزوقي بشكل كاف ولم يعط أمثلة عن الأنواع الثلاثة الأخيرة من هذه التفاسير، إلا الإشارة فقط لاعتماد المفسرين في النوعين الثالث والرابع، على أنساق معرفية لم يبدعوها سواء في الجانب الفكري أو العملي في محاولتهم في فهم القرآن، ونرى أنه يقصد الفلاسفة في الجانب النظري والمتصوفة في الجانب العملي[1]، أما النوع الخامس فهو التفسير الايديولوجي الذي لا يطلب الحقيقة وإنما يسعى للانتصار لأفكار مسبقة.

وفي مقابل هذه الأنواع الخمسة، نجد باحثين آخرين يقسمون أنواع التفسير الحاصلة في التاريخ الإسلامي على الشاكلة نفسها تقريبا، فحسن حنفي مثلا يجعل التفاسير تختلف وفقا لستة مناهج في التراث القديم:

-المنهج اللغوي، المنهج التاريخي، المنهج الفقهي، المنهج الصوفي، المنهج الفلسفي، المنهج العقائدي، مع إيراد إيجابياتها وسلبياتها[2]، وهذا عرض وصفي نقدي، بينما المرزوقي يحاول تقديم فهم أعمق للأنواع السابقة.

ظلت هذه الأنواع مسيطرة على عملية التأويل، وإن كانت أنتجت نظائرها النقدية التي غلب عليها كثيرا الدافع العقدي "ولما كانت التفاسير بأصنافها الخمسة مستندة إلى مضمون الفلسفة النظرية وأداتها وذلك هو مدلول ما بعد الطبيعة وأداتها علم المنطق وما يتبعهما في نظرية اللغة والمعرفة، وإلى مضمون الفلسفة العملية وأداتها وذلك هو مدلول ما بعد التاريخ وأداته علم التاريخ وما يتبعهما في نفس النظريتين"[3]، ولم تتبلور عملية

[1]- يقول المرزوقي في تعقيبه على النقد الذي وجه لهذه الانواع من التفاسير: "النوع الثالث يمثل وجهه النقدي ابن رشد دون منازع، في مناهج الادلة الذي يمكن أن يعتبر تمهيدا لتفسير القرآن بذاته التفسير الذي وعد به ولم ينجزه لسوء الحظ رغم أن كل الردود في المناهج يمكن أن تعتبر عينات من هذا التفسير الذي يريده متحررا من استعمال ما استمده المتكلمون من علوم الخاصة لإفساد لإفساد مقاصد القرآن الذي يتوجه إلى الجميع، أما البعد النقدي من النوع الرابع فيمثله ابن القيم الجوزية في شرحه لكتاب مدارج السالكين للهروي ردا على شرح التلمساني له، والنوع الاخير يمثل الوجه النقدي منه فيلسوفا الصحوة الاسلامية بلا منازع قصدت ابن تيمية وابن خلدون".

[2]- حنفي حسن، التفسير ومصالح الامة التفسير الاجتماعي، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، عدد4، 1998، ص160.

[3]- المصدر السابق، ص197.

النقد ولم تستطع مجاوزة الأشكال السابقة للتأويل، إلا مع ابن تيمية الذي أحدث ثورة في الفلسفة النظرية وابن خلدون الذي أحدث ثورة في الفلسفة العملية.

وهذا يظهر اتساق المرزوقي مع محددات فكره التي بقي يدور حولها، بالنسبة لموقفه من التراث ودور ابن تيمية وابن خلدون "فابن تيمية حاول نقد ما بعد الطبيعة والمنطق ليؤسس ما يعتبره فلسفة القرآن النظرية وثمراتها.وابن خلدون حاول نقد ما بعد التاريخ والتاريخ ليؤسس ما يعتبره فلسفة القرآن العملية . ولهذه العلة اعتبرناهما مؤسسي حركة الاستئناف التاريخي ببعديه الرمزي (الابداع الفكري عامة) والفعلي (باقي الابداع الحضاري أو موضوع الابداع الفكري) في الحضارة العربية الإسلامية، واعتبرنا كل ما ولاهما في تاريخ فكرنا دون ما في فكرهما وعيا بطبيعة الإشكال فضلا عن السعي لعلاج الادواء"[1] وبذلك يمثل الفيلسوفان المرحلة الأخيرة لصياغة التأويل بمنهج ذو معايير علمية.

لكن هذا الاكتمال في المنهج الذي كان من المفروض ان يقود حركة التجديد، في الأزمنة المتأخرة من عمر الحضارة الإسلامية لم تظهر جدواه بسبب الصراع الحاصل بين التيار المحافظ والتيار الحداثي، إلى يومنا هذا، لفشل هاذين التيارين في إقامة الوصل الحقيقي مع التراث باستكمال ما انتهى إليه السابقون. باعتبار حضارة الإسلام مرحلة أساسية تجاوزت التقابل بين السنتين اليونانية اللاتينية واليهودية المسيحية، لاستعمالها الموقف النقدي بغربال التصديق والهيمنة القرآني.

2. تبلور مناهج النظر في النصوص في الحضارة الإسلامية:

يعد نضوج المناهج المستخدمة في الحضارة الإسلامية نتيجة لكونها تمثل تلاقي حضارات العالم القديم، فالتوسع الجغرافي في الشرق والغرب، ساهم في تلاقح الأفكار والمناهج التي وفدت مع جملة المعارف بشكل عام، فالتفسير والتأويل اللذان عرفتهما هذه الحضارات وواصلتهما الحضارة الإسلامية هما "فن قراءة النصوص وفهمها باستعمال الأداتين الشكليتين بعمقيهما (اللغة والنظام المنطقي ثم علم المنطق، والاثر ونظام القص ثم علم التاريخ)، والأداتان المضمونتان بعمقيهما (أصول العقيدة والالهيات الفلسفية وأصول الشريعة والتصوفيات الفلسفية)"[2]، أي أن أدوات التأويل هي اللغة والمنطق مع استخدام المضمون التاريخي، بغرض الكشف عن جانبين الأول مرتبط بالأفكار الإيمانية التي تؤسس للاعتقاد، والثاني مرتبط بالأفكار القانونية التي تحكم حياة الناس.

وفي محاولة المرزوقي الكشف عن حصيلة تطور مناهج التأويل في الحضارة الإسلامية، يقوم بإسقاطها على مناهج فلسفة اللغة المعاصرة، مستخدما في ذلك النسق المفاهيمي، وأدوات التحليل ذاتها التي تسود الدراسات

[1] – المرزوقي ابو يعرب، تكوينية نظرية الفهم والتأويل، مصدر سابق، ص21.

[2] – المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مصدر سابق، ص207.

اللغوية الغربية وخاصة الفلسفة الألمانية، فيخلص لوجود نوعين أساسيين يمثلان طرفي معادلة التأويل، وما بقي من الأنواع إنما هو نتيجة لتفاعلهما وهما[1]:

1- التأويل اللساني للنصوص أو شرح النصوص بصرف النظر عن الذات المعبرة به ولنسمه التفسير بفقه اللغة Philologische Auslegung وطبعا ففقه اللغة يتضمن المعلومات التاريخية بمعنيين: المعلومات التاريخية حول اللغة نفسها إذ هي نظام تاريخي الافادة والمعلومات التاريخية حول مجال تداولها لتحديد دلالاتها. وهذا النوع من الممارسة ملازم للإبداع الأدبي في المعنى المقصود عند العرب عند الكلام عن الشعر ديوان العرب بمعنى سجل تاريخهم وكل خصائص ثقافتهم، وهو الجزء الأهم من تذوق الأدب ونقده.

2- التأويل الوجودي لصاحب العبارة، ولنسمه بفينومينولوجيا وجود الذات المعبرة أو بمصطلح هيدجر Phenomenolgy der Existenz des Daseins:، ويتضمن هذا التأويل التاريخ الشخصي والتاريخ الجمعي بوصفهما مجال تمظهر الديزاين المعبرة عن كل ما وعته الذات من تجاربها في الحياة. وهذا النوع ملازم لرمز البطل في الأصل ثم يصبح ملازما للذوات التي يجعلها التمخض للإبداع الرمزي أكثر المدركين لتجاربهم الذاتية، فيكون تابعا للصنف السابق من خلال علاقة النص المبدَع بصاحبه أو من خلال البطل بأعماله كما تظهر في ما يدور حولها من ابداع أدبي يتحول إلى أساطير.

وبين التأويل اللغوي والوجودي تأثير بحيث أنه إذا أثرت اللغة في المعنى الوجودي ينتج نوع ثالث، يسميه المرزوقي التأويل الربوبي، "حيث تقرأ العلاقة بين وجود الله ووجود الإنسان النظري والعملي في ضوء النصوص Theologische Hermeneutik، وهو محاولة للارتفاع بالأمرين السابقين إلى علاقة مجردة بين ذاتين متراسلتين علاقة ''ذات-ذات'' فرديتين ينتشر وجودهما في ممارسات الجماعة وفي العالم"[2] وهو ما يستخدم في علم الكلام والعقائد.

أما إذا أثر التأويل الوجودي في اللغة، فإن هذا ينتج نوعا رابع يسميه المرزوقي، التأويل الصوفي "حيث يقرأ النص في ضوء العلاقة بين وجود الانسان ووجود الله .Mystische Hermeneutik : وهو نفس المحاولة السابقة ولكن بسلبها أي بجعل علاقة الذاتين خصوصية خارج الجماعة والعالم. لذلك فهي تتعلق بما لا يقال Das Unsagbares من التجارب غير القابلة للتعبير عنها بالكلام"[3] وهذا النوع يصطبغ بالنزعة الذاتية للإنسان باعتباره هو محور التأويل.

[1]- المرزوقي ابو يعرب، تكوينية نظرية الفهم والتأويل، مصدر سابق، ص39.

[2]- المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص210.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بقي نوع خامس يجعله المرزوقي هو الصنف الأصلي الجامع لكل ما سبق، لكن وعلى الرغم من الشرح الذي قدمه له، بقي غامضا غير واضح خاصة وأن المرزوقي لا يقدم الكثير من الأمثلة على هذه التصنيفات، مما يجعلها غير مفهومة في كثير من الاحيان، وهو ما يتجلى في كتابه الجلي في التفسير والذي نرى أنه حاول تطبيق هاذه المناهج فيه.

ويرى المرزوقي أن هذا النموذج النظري للتأويل، يمكن أن يساعدنا إلى حد ما على فهم التحولات الحاصلة في التاريخ الفعلي ومطابقتها للمقياس التصوري، وعليه يمكن تلخيص كل العوامل التي أحصاها المرزوقي بصورة نسقية ومنطقية والتي ترجع إليها كل الكلام الدائر على قضايا منهج الفهم والتأويل، في عشرة عوامل خمسة على مستوى المواضيع، هي:

ظاهرات الكتاب، ظاهرات التاريخ، أثر الكتاب في التاريخ، أثر التاريخ في الكتاب، ووحدة الكل في التقليد التفسيري مضمونيا وفي أنماط العيش، وخمسة أخرى في المؤثرات والتي تعتبر أدوات المنهج وهي:

-التراث اللساني الأدبي

-التراث المنطقي الفلسفي

- أثر اللغوي في المنطقي مثل الكتابة الرمزية عند ابن سينا والسهروردي

-أثر المنطقي في اللغوي ومثاله في كتابات المعري

- وحدة الكل في التقليد التفسيري وأنماط التفكير شكلا[1].

بالنظر لجملة هذه المحددات المنهجية، أصبح يظهر استيفاء نظرية الفهم والتأويل في التاريخ الإسلامي لشروط الإبداع الذاتي المستقل عن التأثيرات المسبقة، وتمهد أيضا للاحق من تطور علوم وفلسفة اللغة الحديثة، فكل ما "عمله الغرب بعد الاصلاح عامة ومنذ القرن التاسع عشر خاصة نقدا للنصوص لتحقيقها العلمي تمييزا بين الصحيح والمنتحل وسعيا لفهمها كان قد تم ما يجانسه عندنا في نهاية القرن الأول للهجرة، السابع للميلاد بالنسبة إلى نص القرآن الكريم عندما تم جمع نسخه فوحد نصه ونوقشت قراءاته وحددت شروط رسمه ونطقه. وحصل نفس العلم في نهاية القرن الثالث للهجرة القرن التاسع للميلاد بالنسبة إلى الحديث عندما صنفت الصحاح وتم الاستدراك عليها"[2]، والمرزوقي بهذا ينفي مسوغات التجاوز للتراث التي يذهب إليها الكثير من المفكرين في عصرنا.

لكن هذه المحددات المنهجية التي يكشف عنها المرزوقي، لا تستوفي القدرات التي تتيحها المناهج الحديثة في التأويل التي تستثمر في جملة علوم مساعدة كعلم الاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الدلالة

[1]- المصدر السابق، ص221.

[2]- المرزوقي ابو يعرب، تكوينية نظرية الفهم والتأويل، مصدر سابق، ص41.

وغيرها، كما أن التراث يشكل طبقات متراكمة تعزل النص عن حاضرنا، يقول محمد مجتهد شبستري: "علينا تجاوز الطبقات الكثيفة للتراث والتي تراكمت طوال ألف وأربعمئة سنة والمبادرة إلى نقد هذا التراث، ثم دراسة الكتاب والسنة في ظروف صدورهما، وترجمة الرسالة التي كانت تفهم منهما آنذاك إلى لغة العصر الراهن"[1]

ويجعل شبستري الشرط الجامع لقراءة النص الديني مرتبطا بوضعه في سياقه الزماني والثقافي ثم إعادة صياغته في إطار ثقافة العصر الحالين، وما يزخر به من مفاهيم وقيم يقول: "يجب قراءة النص كما ظهر وكما فهمه الناس أول مرة، وإذا أردنا القيام بذلك فلن نستطيع يقينا أن نضع القرآن أمامنا ككتاب لنرى ماذا يمكن أن نستخلص منه، أو نقرأ الأحاديث النبوية محاولين استخراج شيء منها، فهذه النصوص ذات صلة بأرضيتها، وهذه الأرضيات النصية ما هي إلا الظروف والأحوال الثقافية والاجتماعية والسياسية التي سادت الحجاز آن ذاك"[2] إلا أنه لا يفتح مجال التفسير لكل الناس وإنما يجعله مخصوصا بمن يحيط علميا بكل تلك الظروف مع الانتساب الروحي.

ينتقد المرزوقي هذا الموقف من الإسلام والتراث بشدة، فهو يرى أن الكثير من المفكرين وقعوا في تأليه الواقع وجعلوا منه وثنا، بينما الإسلام لا يحدث الناس عن ما هو كائن وإنما يحدثهم عما يجب أن يكون، فهو يمثل ذلك المطلق المأمول، يقول: "فالعلمانيون يؤولون من هذا المنظور العامي وبالسلب المطلق استثمارا للتاريخية التي تحقق عندهم التخلص من المقدس كما يفعلون عندما يرجعون النص إلى ظروف الحصول (بالمعنى الماركسي)، وأسباب النزول (بالمعنى التقليدي المردود إلى المعنى السابق)، وقصدهم إلغاؤه لأن مفعوله في زعمهم يزول بزوال ظروف الحصول وأسباب النزول: أمثال نصر حامد أبو زيد وهم قائلون بقراءة ماركسية في ماضي النص أي الفهم بمؤثر الزمن"[3].

ولا يوجه المرزوقي نقده هنا فقط للعلمانيين وإنما للأصوليين الذين استحوذت عليهم فكرة تأويل الأحكام وفقا للواقع "والأصلانيون يؤولون من هذا المنظور نفسه العامي وبالإيجاب المطلق استثمارا للقدسية التي تحقق عندهم التخلص من التاريخ كما يفعلون عندما يتصورون أن لهم فقها للواقع يمكنهم من تأويل الأحكام بما يماشي الزمان"[4].

لكن ألا يمثل النص معالجة للواقع؟ كما أن الادعاء بعالمية الرسالة يسقط في مشكلة تعدد الثقافات، فليس كل العالم كالحجاز وقت نزول الرسالة، كما أنه لا يمكن اخفاء الجانب الاجتماعي في حياة الرسول التي

[1] – شبستري محمد مجتهد، الهرمنيوطيقا الفلسفية والتعددية، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، عدد19، 2002، ص43.

[2] – المصدر السابق، ص43.

[3] – المرزوقي ابو يعرب، النخب العربية وعطالة الابداع، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2007، ط1، ص249.

[4] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مارسها في إطار مجتمع عربي صحراوي ذي طبيعة وخصائص مختلفة عن باقي الشعوب، يعود بنا شبستري هنا إلى عدم اعترافه بالفطرة الثقافية للبشر، مع إقراره بوجود قواسم ثقافية مشتركة لكنها ليست قبلية بالضرورة.

على الرغم من الحجج التي يسوقها المعلنون عن القطيعة مع التراث الإسلامي، يبقى النظر في النموذج التفسيري في الحضارة الإسلامية ضرورة ملحة تجيب عن سؤال الجدوى من المناهج المستخدمة في صياغة هذا التراث، والتي يراها المرزوقي مناهج أصيلة وعلمية لا تقل أهمية عن المناهج الغربية يقول منتقدا الداعين للقطيعة: "إن متزعمي التحديث الجاهل إذ يزعمون أنهم في قطيعة مطلقة مع كل هذا الجهد النظري لأنهم سيستعملون طرقا غير مسبوقة في حين أنها كلها أو جلها أو على الأقل بذراتها لا تخلو منها حضارة ذات آداب وكتب مقدسة. ينسبون اكتشافها إلى الغرب لكأن شكلها المتأخر من طبيعة مختلفة عن مراحل تكونها المتوالية فيبنون على استعمالها ضرورة القول بما يقولون به في الدين لكأن الغرب نفسه ليس فيه مؤمنون يستعملون هذه المناهج دون أن يؤديهم ذلك إلى مزاعم الاقزام. إنهم يعتبرون خياراتهم الأيديولوجية ثمرة مضطرة للمنهج الحديث المزعوم في حين أن المنهج ليس جديدا أولا وأنه ليس مسؤولا على تخريفاتهم ثانيا لكونه لا يقتضيها"[1].

3. المنهج القرآني لفهم القرآن:

انطلاقا من رؤية المرزوقي الكلية للتاريخ، باعتباره متصلا فإنه يرى ان الحضارة الإسلامية امتداد طبيعي للحضارة اليونانية من قبلها في الفلسفة، وأن الإسلام هو التطور الطبيعي للأديان وختامها وهو يمثل نقطة التحول بين عصرين، الأول كانت محدداته المعرفية هي المعجزات والخوارق، والثاني ينتهي فيه سلطة الاسطورة بختم النبوة والرسالة، هذا ما جعل من المرزوقي ينظر للمنهج القرآني من خلال علاقته بحضارات الكتاب السابقة من جهة، وعلاقة ذات المنهج بالكتابة والقراءة على العموم.

فإن مصادر المنهج عموما هي الممارسة العلمية المرتبطة بالنظر في التاريخ وما بعده، والنظر في الطبيعة وما بعدها، فالمنهج القرآني عند الذين "بيدهم الحكم الرمزي المؤيد للحكم السياسي القائم يكون النظر كلاما متفلسفا ويكون العمل فقها متكلما. وغالبا ما يكون معلم هذا التوجه الأول أرسطو. أما عند الذين كانوا معارضين لهم ومطاردين منهم مع معارضي الحكم السياسي فإن النظر يكون فلسفة متصوفة وفقها متفلسفا. وغالبا ما يكون معلم التوجه الثاني أفلاطون"[2] ولا يقتصر هاذا التوصيف على الإسلام بل إنه يظهر فيما بعد على المسيحية ثم اليهودية.

[1] – المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص223.

[2] – المصدر السابق، ص239.

وقد أثر الإسلام في باقي الأديان السماوية، بسبب موقفه النقدي منها بأسلوب يصفه المرزوقي بالتفكيكي بوجهين أولا موقف الإسلام من "الدينين السابقين اللذين كانا ذوي وجود مؤثر في عصر نزول الإسلام نقدي ونصه يفكك كتابيهما اللذين يعتبرهما محرفين في كل ما يختلفان به عنه، وموقفه من الدينين الطبيعيين السابقين اللذين كانا ذوي وجود مؤثر في عصر نزول الإسلام نقدي ونصه يفكك سننهما التي يعتبرها جاهلية في كل ما تختلف به عن قيمه" بهذا يعتبر المرزوقي أن مفهوم التحريف مفهوم نقدي للفكر اليهودي والمسيحي يفكك نصوصهم، ويعتبر مفهوم الجاهلية نقدي للحالة العرب قبل الإسلام وللفكر اليوناني، وهو مفكك لقيمهما، وهنا نرى أن المرزوقي يجعل من الإسلام فاعل ناقد للتراث الديني عموما سواء كان سماويا أم وضعيا.

لكن هل اعتبار ديانة ما لديانة أخرى أنها محرفة كاف بالضرورة أن يفكك هذه الأخيرة؟ وبالتالي تصبح عملية التفكيك هنا متبادلة فالمسيحية واليهودية مثلا يعتبران الإسلام مجرد هرطقات، ولا يرقى حتى لمستوى الدين، وما هي الخصوصية في الإسلام لتجعله متعاليا على هذه الديانات ومهيمنا عليها؟

تبرز خصوصية الإسلام حسب المرزوقي في أنه يؤسس لثورتين أولاهما الثورة على الوسطاء الروحيين (رجال الدين والكهنوت) والوسطاء الزمانيين (الحكام المستبدين) والثورة الثانية بإفساح المجال للعقل على حساب الأسطورة ودلالتها ختم النبوة يقول: "فنص الإسلام نص نقدي للتراث الديني الشرقي وللتراث الفلسفي اليوناني بمعنيين: معنى تحرير البشرية من الوسطاء بنفي السلط الروحية سواء كانت دينية منزلة أو فلسفية طبيعية ومعنى ختم الوحي والعلم المحيط بنفي كل امكانية لتجاوز حدود العقل البشري بعد الإسلام الذي اعتبره الأداة الوحيدة لمعرفة الحقيقة والعمل بها رغم محدوديته"[1].

أما الوجه الثاني لاعتبار المرزوقي الإسلام تفكيكا لما قبله، أنه مثل الجسر الحامل للثقافات الشرقية التي من قبله، سواء الفكر اليوناني أو التراث الديني الشرقي "فهذا التراث انتقل إلى الغرب بعد أن أعيدت صياغته إسلاميا: ذلك أن نفس الروح النقدية والتفكيكية غلبت على الفكرين الكلامي الفلسفي والفقهي الصوفي على الأقل في عصر الازدهار الفكري والحضاري الاسلاميين، وبمقتضى عدم التعارض الظاهر مع تعاليم الإسلام. فالتراث الديني الشرقي والتراث اليوناني لم يصلا إلى الغرب الذي آل إلى وضعه الحالي وصولا مؤثرا إلا في عصوره الوسطى المتأخرة بفضل المسلمين فلاسفة (يفكرون في قضايا الدين من منظور تناقضها مع مسلمات الفلسفة: من الفارابي ختما بان سينا) وعلماء دين (وعلماء دين يفكرون في قضايا الفلسفة من منظور

1- المرزوقي ابو يعرب، تكوينية نظرية الفهم والتأويل، مصدر سابق، ص44.

تناقضها مع مسلمات الدين: من الاشعري ختما بالغزالي)، إما مباشرة في المشرق والمغرب الإسلاميين أو بصورة غير مباشرة بتوسط يهود العالم الإسلامي بعد نكبة الأندلس"[1].

فالمرزوقي يرى أن هذه النزعة النقدية التي يمثلها القرآن كنص مؤسس، قد شكلت ثورة أو انقلابا في الفكر الإنساني، وقد مثلت فلسفة الغزالي النقدية أبرز تجلياتها في الحاضرة الإسلامية وما قادة له من تتطور في الفكر كما يتجلى في الموقف النقدي لابن رشد ورده على الغزالي، هذا التجاذب بين الفكرين الديني والفلسفي امتد ليطبع كل الفكر الانساني "لذلك فلا غرابة أن يكون لها ما كان لها من تأثير كوني. فكل الفكر الديني الغربي بعد ذلك تبنى نفس الموقف النقدي المتبادل بين الفكرين الديني المتفلسف (ممثلا بالغزالي وابن سينا) والفلسفي المتدين (ممثلا بابن رشد والفارابي). لذلك فلا عجب أن تكون كل المسائل التي تهمنا قد تكونت خلال محاولات حسم هذه الخصومة، وعلاج ما يترتب عليها من قضايا وجودية قيمية وابتسمولوجية منهجية في العصر الحديث"[2] ، وهنا المرزوقي يرجع الفضل في بدايات ظهور الفلسفة النقدية للغزالي بفضل البيئة الإسلامية .

لا يتفق ابن رشد مع هذه المكانة التي يضع فيها المرزوقي الغزالي، وإن كان يتفق مع الغزالي في بعض المسائل إلا أنه يرصد خللا في منهجه النقدي للفلاسفة في كتابه الشهير "تهافت الفلاسفة"، وهو نقص الاطلاع الكافي على مصادر الفلسفة اليونانية في موضوع الإلهيات، مما جعل نقده ضعيفا يقول ابن رشد ناقدا للغزالي: "وهذا الرجل كفر الفلاسفة في ثلاث مسائل، إحداها هذه (حشر الاجساد)، وقد قلنا كيف رأي الفلاسفة في هذه المسألة وانها عندهم من المسائل النظرية، والمسألة الثانية قولهم أنه (الله) لا يعلم الجزئيات، وقد قلنا أيضا إن هذا القول ليس من قولهم. والثالثة قولهم بقدم العالم، وقد قلنا أيضا إن الذي يعنون بهذا الإسم ليس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون"[3]

ويذهب الجابري إلى أن الغزالي خلط بين المسائل، فقد صرح في البداية بتوجيه نقده لأرسطو، لكنه خلص لتكفير فلاسفة مسلمين يقول "أما التخليط فهو ادعاء الغزالي أنه يرد على أرسطو، ثم يحكم بالكفر على الفلاسفة –هكذا إطلاقا– في قضايا لم تكن تشغل أرسطو بالشكل الذي كانت تشغل به الغزالي والمتكلمين"[4] مع اتهامه بأن هذا النقد لم يقصد به طلب الحقيقة، بل كان موجها سياسيا وهذا ما يسقط عنه صفة الموضوعية التي اشترطها الغزالي على نفسه في المقدمات الأربعة لكتابه تهافت الفلاسفة.

---

[1]– المصدر نفسه، ص46.

[2]– المصدر السابق، ص48.

[3]– ابن رشد أبو الوليد، تهافت التهافت، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص558.

[4]– الجابري محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص142.

لا يشير المرزوقي كثيرا لمخرجات نسق الغزالي بقدر ما يهتم بالمنهج، فاستأنف دور الناقد للفكر بحد ذاته وتحريكه لكل هذا السجال هو ما يرى فيه المرزوقي أصالة حقيقية في الفكر الإسلامي، محركه الأول طبيعة النص القرآني الناقد للموروث الديني السابق، فهذا النقد "هو الذي يضعه في مصاف الفلاسفة الكبار الذين تمسكوا بالمنهج النقدي، وهو الذي جعله يحظى بلقب كانط الفلسفة الإسلامية"[1].

ومع تطور المنهج النقدي في النسق الإسلامي ظهرت بوادر نضوجه مع الثورة النظرية التي ينسبها المرزوقي لابن تيمية ، الذي أظهر راديكالية غير مسبوقة في نقده للفكر الإسلامي السائد في وقته، حتى أنه نقد المنطق الصوري، أم المظهر الثاني لهذا النضج فهو ابن خلدون، الذي قام بتغيير نظرية العمل الأفلطونية، ونظرية اللغة والتاريخ وبهذا يصل "الفكر الإسلامي إلى نظرياته الإصلاحية الثورية في محاولتي ابن تيمية من العقيدة إلى الشريعة وابن خلدون من الشريعة إلى العقيدة. وذلك هو المدخل المضاعف الذي نقترحه للشروع في صياغة فلسفة النقد والإصلاح العقدي على أسس الفلسفة النظرية من أجل العمل الفاعل (ابن تيمية) وفلسفة النقد والاصلاح الشرعي على أسس الفلسفة العملية من أجل النظر الفاعل (ابن خلدون) لتحقيق شروط الاستئناف الحضاري الاسلامي"، لكن السؤال هنا لماذا لم تنجح هاتين الثورتين في انتشال العالم الإسلامي من دورة التخلف الحصاري التي دخل لها.

يجيب المرزوقي عن هذا التساؤل لعاملين أساسيين:[2]

- سيطرة المذهبين المغاليين على فكرهما الرسمي عقديا وشرعيا .
- وتبلد الفكر الإسلامي الموالي لمحاولتهما التي عجز عن فهمها واستثمارها.

ولعل الميزة الأهم التي يراها المرزوقي في منهج التأويل عند ابن تيمية وابن خلدون، هو تجسيدهما لنظرية فهم شامل للوجود والتاريخ والفكر، أساسه منهج القرآن في تأويل القرآن ذاته "والمعلوم أن التأويل بات عند كلا المصلحين شاملا كما يتبين من نظريتهما اللسانية ومن محاولاتهما التفسيرية. وهو شامل شمول اصلاحهما لكل ضروب الوجود الإنساني الدنيوي والأخروي بعد تحررهما من السلط الروحية والزمانية، أو ما يمكن أن نطلق عليه ثورة التنوير الديني وثورة التنوير الفلسفي في نقد الفلسفة والكلام والتصوف والفقه ونتائجهما الأبستمولوجية والانطولوجية والخلقية والسياسية في الحضارة الإسلامية"[3].

4. الإحكام الشكلي والإحكام المضموني في النص القرآني:

[1] –طاوطاو الشريف، المنهج النقدي في فلسفة أبي حامد الغزالي، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، ص98.

[2] – المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص223.

[3] – المصدر نفسه، ص243.

تطرق فلسفة الدين اللغة الدينية من عدة جوانب، وأهم تلك النواحي علاقة الشكل بالمضمون، فإذا أخذنا القرآن الكريم كنموذج للنص الديني المؤسس للإسلام، فإن مسألة شكل النص سواء المنطوق أم المكتوب، يستصحب جملة من المشكلات المتعلقة بما كان من القرآن محكما أي واضح الدلالة و المتشابه[1] الذي يعد غير صريح الدلالة، ولا نقصد في هذا المبحث أن نعالج المسألة من جهة علوم القرآن كما وردت في مضانها التقليدية، ولكن نحاول تسليط الضوء على موقف المرزوقي كمفكر إسلامي معاصر من هذه المسألة، التي أصبحت أحد أهم الأبواب لدعوات إعادة قراءة القرآن في الحاضر.

يقول تعالى { هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ } (سورة آل عمران 7)، يفهم من هذه الآية أن القرآن يتضمن آيات متشابهة، لا يستطيع أحد فهم مدلولها إلا الله، ويترتب على ذلك، أن قدرا من القرآن مستحيل الإدراك، لكن هذا المعنى له ما يظهر أنه يعارضه في قوله تعالى { بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} (سورة النحل 44) وهنا بيان أن الله أمر نبيه بتبيان القرآن وتفسيره للناس، وبهذا يصبح النبي حلقة في الفهم لا يمكن تجاوزه، وفي ذلك إيذان بأن حاجة القرآن الى التفسير ذاتيا.

والسؤال هنا حول مدى مشروعية القول، بعموم الرسالة وعالميتها، ما دام النص المؤسس لها، فيه اجزاء غامضة لا يمكن فهمها، وبالمقابل إذا كان القرآن محكما كله، فما الحاجة إلى التفسير؟ يجيب المرزوقي عن هذه الإشكالية، من خلال بناء مفهومين ضروريين وهما الإحكام الشكلي والإحكام المضموني، واللذان ينتجان بالضرورة مفهومين مقابلين، التشابه الشكلي والتشابه المضموني، فنفي التشابه الشكلي واثباته المضموني هما اللذان يساعدان على حل الإشكالية الأولى "فنفيه الشكلي مطابق للمقصود من الرسالة من حيث هي رسالة: اذ تلك هي وظيفة البيان التي لو علمها دجالوا الفكر العربي لما وضعوه دون البرهان مقدمين أدنى الأدوات على أسمى الغايات. وليس لطبيعة المتراسلين من دور في ذلك إلا بما يكفي لتحقيق شروط التراسل بنوعيها الخاصة بالوسيط الرمزي والخاصة بالكتابة والقراءة أو ببث الرسالة صوغا وبتلقيها فهما"[2].

[1] – يقول ابن قتيبة: "أصل التشابه أن يشبه اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان (...) ثم يقال لكل ما غمض ودق متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره كالحروف المقطعة، فالتشابه والالتباس، ومثل المتشابه المشكل، وسمي مشكلا، لأنه أشكل، أي ذخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله" أنظر: ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن، تح: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط2، 1973، ص 101.

[2] – المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مصدر سابق، ص266.

فالمرزوقي يجعل من التشابه المضموني يهدف إلى جعل المرسل إليه (الإنسان) يدرك أن بعض المضمونات ليست في متناول فهمه وذلك هو بالذات المقصود بالغيب، كما أن من قالوا بأن القرآن كله متشابه إنما هم غلاة الباطنية الذين لا يرون في النص أي مباشرة ممكنة، فهو محصور في فهمه على الراسخين في العلم فقط، ويحتج المرزوقي على هذا بقوله "لو كان شكل القرآن متشابها لصار رسالة مرقمة تحتاج إلى استرقام خاص غير نظام اللغة التي كتب بها كما هي الحال في كل الرسائل المرقمة فلا يكون بيانا للناس بل أداة لتقسيمهم إلى خاصة وعامة: وهذا هو زعم كل الفرق الغالية التي تذهب المذهب الباطني"[1] وهنا يظهر تأثر المرزوقي بنزعة الغزالي وابن تيمية في الإنكار التام على أهل التصوف ومن ذهب مذهبهم في التأويل، مع أنهم لا يقولون بذلك دائما وإنما يجعلون من عملية الفهم مستويات، ويمكن الرجوع مثلا لنصوص جلال الدين الرومي في هذ الباب.

ويذهب المرزوقي إلى نفي التشابه الكلي معتبرا أن السبيل الوحيد لفهم القرآن هي قواعد اللغة العربية وقوانين الفهم الإنساني انطلاقا من أن "الوظيفة الإفادية لمدلولات الدوال اللسانية إلى المدلولات المتعالية عليها هي عينها نسبة الوظيفة الإفادية التي للمعاني العقلية المستقرءة من المدارك الحسية إلى الحقائق الوجودية ذات القيام المفارق لمداركنا، ومن ثم فهي متعالية على مداركنا مهما بلغت من النفاذ والنفوذ إلا عند من يقول بالانظوائية التي تحصر الوجود في الادراك"[2]، وهو هنا يطابق بين وظيفة الانتقال في فهم النص من مستوى المعنى إلى معنى المعنى، بنفس الوظيفة التي تنقل المعرفة المتحصلة بالحواس إلى معرفة حقائق الوجود المتعالية.

لكن حصر المرزوقي للفهم في قواعد اللغة العربية وقوانين الفهم الإنساني كمخرج من مشكلة التشابه التام للنص القرآني، لا يفي بذلك لأن اللغة العربية، ليس لها قواعد محكمة ونهائية وإنما تتعدد فيها الاجتهادات ووجهات النظر، مما يحيل إلى تعدد القراءة، كما أن قوانين الفهم الإنساني أيضا ليست محل إجماع مما يفتح الباب أيضا للاختلاف، مما يجعل من يقول بالتشابه التام في النص القرآني أحد تلك القراءات.

ويقسم المرزوقي المضمون إلى صنفين الأول مضمون محكم وهو أم الكتاب ويتضمن أحكام العمل وأخلاقه، والثاني مضمون متشابه ويتعلق بأحكام النظر وأخلاقه، فالأعمال التي أمر بها الشارع والمتعلقة بالعبادات والمعاملات وما يتبعها، مما لا ينفع فيه التأويل فلا يحمل على غير وجهه المصرح به، كالصلاة مثلا فهي مقطوع بوجوبها بنصوص من القرآن لا تحتمل التأويل، وإن كانت الصلاة لها تفصيلات لا تذكر في القرآن وردت في السنة الصحيحة.

[1] – المرزوقي ابو يعرب، تكوينية نظرية الفهم والتأويل، مصدر سابق، ص79.

[2] – المصدر السابق، ص82.

لكن هل كل الأحكام النظرية هي من المتشابه، فالآيات المتعلقة بالعقيدة مثلا كالتوحيد، هل هي من المتشابه؟ أليست هي الآيات الأكثر إحكاما أم أنها ليست نظرية بحسب المرزوقي؟ الحقيقة أن المرزوقي يفهم من المضمون المتشابه أنه المتعلق بالغيبيات، ويعتبره المغذي الرئيسي لكل انحراف وتطرف في المعتقد يقول: "لا يتحول النظر إلى تأويل تصدر عنه الفتنة إلا إذا اعتبرنا فهمنا للمتشابه علما مطلقا ونهائيا وليس اجتهادا، فنقلنا فهمنا للمتشابه المضموني إلى منزلة الأحكام أي إذا نفينا عنه البعد الغيبي بزعم انتسابنا إلى الخاصة العقلية أو الذوقية فأرجعناه كله الى الشاهد ارجاع أصحاب الموقف الانطوائي الوجود الخارجي إلى المدركات الذهنية: وذلك هو الموقف الميتافيزيقي قديما ووسيطا والموقف الوضعي حديثا"[1]، يحاول المرزوقي هنا الخروج بالنص من دائرة اليقيني إلى النسبي فيصبح النظر في الأحكام النظرية قراءة كغيرها من القراءات تحتمل الخطأ والصواب.

ويخلص المرزوقي للقول "أن القرآن محكم كله شكلا وأن المحكم المضموني الوحيد فيه هو آيات الاحكام العملية في التعامل والتعبد وآيات الشروط المنهجية والخلقية للعلم والعمل وأخلاقهما، ويجمع بينها أربعتها مدلول أم الكتاب. وكل ما عدى ذلك متشابه مضمونيا وهو يصبح معين التأويل المنهي إذا نفي صاحبه علم الغيب فادعى تجاوز علم المخلوقات إلى علم الخالق بمجرد الرجم بمعرفة الذات الالهية وعلاقتها بمخلوقاتها خلقا وأمرا معرفة مطلقة ونهائية، تؤدي إلى الحرب على الآخرين ما يقتضي نفي كل القيم التي بنى عليها الإسلام التسامح الديني ثمرة لنفي الإكراه فيه خبرا وانشاءا"[2] فكل ما يدخل في الغيب مما لا يستطيع العقل الاستدلال عليه، يصبح ضمن المتشابه الذي يحيل تأويله بالضرورة للاختلاف العقدي.

ضمن هذا السياق والتقسيم للمحكم والمتشابه، تبرز مشكلة الاحكام الشكلي للمتشابه المضموني، والذي اعتمد فيه المرزوقي على شرح ابن خلدون للآيات التي تتحدث عن الحقائق الغيبية، والتي ملخصها أن المعرفة الإنسانية تتحصل عن طريق المقابلة والمقارنة الحسية، وهذا لا يتوفر المعرفة الغيبية، إذ الإنسان لم يعاين من ذلك شيء، فالرسل والأنبياء هم وحدهم من يمكن لهم العلم بالمعاني الحقيقية للمتشابه المضموني، لما جبلوا عليه من المعرفة الغيبية بتأييد من الله يقول المرزوقي: "الإحكام الشكلي في التعبير عن المتشابه المضموني من خصائص الأنبياء المؤيدين من الله وهي من علاماتهم التي لا تكذب إيجابا وشطحات الصوفية من المؤيدات السلبية لهذا التوفيق الالهي(...) ومعنى ذلك أن كل من يزعم حل مغلقات الوجود ونفي الغيب متنبي كذاب سواء ادعى ذلك عن طريق الوحي أو عن طريق العقل"[3] .

[1] – المرزوقي ابو يعرب، تكوينية نظرية الفهم والتأويل، مصدر سابق، ص62.

[2] – المصدر السابق، ص62.

[3] – المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص270.

وبعملية إسقاط على واقع الفكر الاسلامي، فإن كل من يحتكر الحقيقة هو ممن يدعي حل مغلقات الوجود وأسرار الكون، ويتجلى هذا حسب المرزوقي في النخب العلمانية التي "تزعم علم الحق المطلق عقلا ومن ثم فهي ثمرة التنبؤ العقلي الكاذب. والاصلانية تزعم علم الحق المطلق وحيا فتكون إما ثمرة وهم الوحي الكاذب (في نظريات التصوف المغالي والباطنية فالأولى تزعم القطب والثانية تزعم الامام فوق النبي)، أو ثمرة تحريف الوحي الصادق (في الأصوليات السنية)"[1].

وخلاصة القول في فهم المرزوقي للمحكم والمتشابه في القرآن الكريم، هو تصنيفه للنص القرآني لحالتين:

1- إما محكم المضمون غنيا عن التأويل فيكون فيه التفسير كافيا. والمقصود بالتفسير هنا تحليل الشكل الذي يمكن فيه استعمال كل أدوات الفهم دون استثناء، لأن وظيفتها ليست تأويل المضمون الذي هو غني عن التأويل لإحكامه بل فك رموز الشكل المعبر عنه بحسب قوانين اللغة والبيان وقوانين التواصل بين الكائنات العاقلة .

2- أو متشابها يحرم تأويله فيقتصر فيه على نفس المعاني التي سبق ذكرها، في تفسير المحكم من باب أولى لأن المتشابه منهي عن تأويله نهيا لا يستثني اقتضاء شكله نفس الحاجة إلى التفسير وفك رموزه بحسب قوانين اللغة والبيان والتواصل بين الكائنات العاقلة، مع الإحجام عن تفضيل أحد احتمالات الفهم للمعنى المتشابه على الاحتمالات الأخرى لئلا يتحول الاجتهاد إلى ادعاء العلم المطلق.

❖ المبحث الثالث: التفسير الفلسفي

يكتسي مصطلح التفسير الفلسفي، غموضا لابد من توضيحه، إذ أن التركيب بين التفسير والذي يعني عند علماء التفسير"، أنه الكشف عن معاني القرآن وبيان المراد منها"[2]، أي فهم القرآن الكريم النص المقدس للمسلمين، والفلسفة والتي يقتضي معناها التفكير الحر الغير مقيد في كل قضايا الإنسان ، مع اتخاذها الشك المنهج سبيل لها مع رفضها للقينيات القبلية، يحيلنا هذا المصطلح بشكل مباشر على جدلية الدين والفلسفة، والعلاقة الممكنة بينهما، والتي اتخذت ثلاثة أشكال رئيسية، أولا تنافر ورفض، ثانيا استخدام أداتي، وثالثا تكامل واتحاد. وتبعا لهذه الحالات يمكن لنا تحديد ماهية التفسير الفلسفي، وذلك بتحديد مدى إمكانية القول بمشروعية أن يكون النص المقدس موضوعا للفلسفة.

الرفض للدين كان مع بدايات الفلسفة، وهو ليس موقفا جديدا، وفي ذلك يقول بروتاجوراس "ليس لي أن أبحث عن الآلهة أموجودة هي أم غير موجودة، يمنعني عن ذلك أمور كثيرة أهمها غموض الموضوع وقصر

[1]- المرجع نفسه، ص271.

[2]- الحاج جاسم بكار محمود، الأثر الفلسفي في التفسير، دار النوادر دمشق، ط1، 2008، ص51.

العمر"[1]، فهناك عدة تيارات فلسفية لا تعتد بالدين وبقداسة نصوصه، ومن جملة ذلك من رفض الميتافيزيقا كمعرفة ممكنة كالوضعية المنطقية، والفلسفة التحليلية وغيرها، فمثل هذه الفلسفات تعتبر أن النصوص المقدسة ما هي إلى نصوص عادية كغيرها فلا خصوصية ولا قداسة فيها بما في ذلك القرآن، ويقابل هذا الموقف تحريم بعض علماء الإسلام للفلسفة وممارستها، وإذا كان تعامل الفلسفة مع القرآن سيكون اعتمادا على العقل المحض " فلقد اتفق المفسرون على أن تفسير القرآن بمجرد الرأي حرام"[2] فلا يمكن عند هؤلاء العلماء أن يعتمد المفسر أيا كان توجهه، على وسائله العقلية فقط، دون مراعاة لشروط كثيرة أخرى، وهكذا يصبح التفسير الفلسفي من هذه الجهة مستحيلا.

1. حالة الاستخدام الأداتي والتكامل المعرفي:

يقول ابن رشد" إذا كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم"[3]، وهنا يلغي ابن رشد فكرة الصراع وذلك بتوحيد الغاية المنشودة لكل من الدين والفلسفة، فهذا ما يجعل "القرآن كتاب عقيدة يخاطب الضمير، وخير ما يطلب من كتاب عقيدة في مجال العلم أن يحث على التفكير، ولا يتضمن حكما من الأحكام يشل حركة العقل في تفكيره، أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم ما استطاع وحيثما استطاع"[4] فالله عز وجل يجعل من التفكير السليم طريقا للإيمان الصحيح، قال تعالى { إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (190) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (191) } (سورة آل عمران 190 – 191)، وإذا كانت الدعوى لتفكير ترد كأمر في مرات عديدة في القرآن، وما الفلسفة إلى تفكير، وعلى ذلك فلا مانع عند من يرى هذا الرأي من، استخدام الفلسفة في تفسير القرآن، لكن حتى هذا الموقف إنقسم لقسمين.

أحدهما يريد تناول النص من خارجه، أعني بإزالة القداسة عنه، ومن هؤلاء المستشرقين خاصة، ومفكرين مسلمين من أمثال نصر حامد أبو زيد وطه حسين ومحمد أركون إذ يقول هذا الأخير" إن الفكرة الشائعة عن الوحي في المجتمعات الإسلامية لا تزال محصورة داخل دائرة ما ندعوه بالمستحيل التفكر فيه، بالنسبة للتراث الإسلامي منذ القرن الحادي عشر الميلادي(...) لا يمكن أن يكون موضوعا للدراسة أو مادة للتحري

[1]– بترو إميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر: فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية للكتاب، 1983، ص10.

[2]– المرجع نفسه، ص68.

[3]– ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1999، ص22.

[4]– العقاد عباس محمود، الفلسفة القرآنية، دار نهضة مصر، القاهرة، ط2، 2006، ص10.

النقدي"[1] وهذه التفاسير الغير تقليدية التي تعامل النص على أنه نتاج بشري غير مقدس، لم تلقى قبولا عند أكثر المسلمين، واتهمهم بعض علماء الشريعة في كثير من الحالات بالكفر والإلحاد، يقول أركون بعد أن علل الضرورة التاريخية التي دفعته لاستحداث نظام جديد لتفسير القرآن "ذلك لكيلا يسارع القراء(المؤمنون) إلى رفض القراءات التي أقترحها للقرآن لأنها خارجة عن إطار ما أسميه بالتفسير الموروث، وهناك من يكفر هذه القراءات بناء لا على ما فهمه واجتهد لإدراك مقاصد المؤلف"[2] هذا الصنف الأول من المشتغلين بتطبيق المناهج الفلسفية على القرآن.

أما الصنف الثاني فهم من يحاولون إعادة تفسير القرآن مع عدم نزع القدسية منه، لكشف الأنساق الفلسفية الموجودة داخل القرآن الكريم باعتباره نصا مؤسسا متعاليا عن البشر، ومن جملة هؤلاء نذكر من المتقدمين، تفسيرَ الفخرِ الرازي، وتفسيرَ النيسابوري، وتفسيرَ صدرِ المتألهين الشيرازي، وتفسيرَ الآلوسي، وتفسيرَ الطباطبائ. فهذه التفاسيرُ الخمسةُ تكادُ تكون قد استوعبتْ جميعَ مسائلِ الفلسفة القديمة، أما حديثا فهناك محاولات للتفسير الفلسفي نذكر منها الفلسفة القرآنية لعباس محمود العقاد، الذي قام بتحديد مواضيع وجمع لها آيات توضح رأي القرآن فيها ونرى أن هذا أقرب لتفسير الموضوعي منه إلى الفلسفي، وأيضا الجابري في كتابه فهم القرآن الكريم، والذي فسر فيه القرآن بالمنهجية القديمة لكن بمقاربة تاريخية مختلفة لأسباب النزول يقول "رأينا أنه من الضروري رسم صورة إجمالية من العهد المدني للنبوة، مسيرة وتنزيلا، قبل الشروع في التعامل مع النص المنزل"[3]، وأيضا الجلي في التفسير لأبو يعرب المرزوقي والذي هو محور دراستنا هذه إذ يضع مفهومه للتفسير الفلسفي على أنه "المقصود به ليس فرض مضمون مسبق على معنى النص فنرغمه عليه لنقول هذا باطن النص وراء ظاهره. بل هو الفهم المتناسق لمعاني الآيات وصلتها بالمعنى المطلوب بيانه"[4]، حاول فيه الكشف عن الفلسفة القرآنية، التي تجيب عن أهم تساؤلات الإنسان المعاصر كما سنبين ذلك في باقي البحث.

2. منهج المرزوقي في التفسير:

درج المفسرون للقرآن الكريم منذ عصر التدوين، على منهجية موحدة حددت فيها الشروط والأدوات اللازمة للتفسير، ليكون مقبولا من الناحية الشرعية وذلك لقوله تعالى { وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا } (سورة الإسراء 36)، فمن أراد "تفسير كتاب الله طلبه

[1]- أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص6.

[2]- المرجع نفسه، ص12.

[3]- الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم، الجزء 3، دار النشر المغربية، المغرب،ط1 ، 2009، ص33.

[4]- المرزوقي أبو يعرب، الجلي في التفسير، مصدر سابق، ص141.

أولا من القرآن، فما أجمل منه في مكان فقد فسر في مكان أخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر منه، فإن أعياه ذلك طلبه من السنة المشرفة فإنها شارحة موضحة له، فإن لم يجده في السنة رجع أقوال الصحابة، فإن لم يجده في ذلك كله يجتهد رأيه"[1]، ويشترط أن يكون المفسر ملما بجملة بالعلوم أهمها اللغة العربية بنحوها وصرفها، وصورها البيانية، والإحاطة بعلوم القرآن من ناسخ ومنسوخ، ومطلق ومقيد، وأيضا أسباب النزول وتاريخ السيرة، و أصول الفقه، وغيرها من الشروط التي لا تتوفر إلى في خاصة الخاصة من علماء الدين.

لكن تجعلنا كل هذه الشروط نتساءل، هل النص موجه إلى عامة الناس الذين طبعا لا تتوفر فيهم كل الشروط السابقة؟ بينما الله عز وجل لم يجعل بينه وبين الإنسان وسيطا، وكان القرآن خطابا مباشرا للناس، من قبيل يا أيها الناس ، يا أيها الذين آمنوا وغيرها من أشكال الخطاب التي تبين عالمية رسالة الإسلام، قال تعالى { وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ } (سورة غافر 60)، من هنا يفصل ابن عباس رضي الله عنه في مستويات تلقي الخطاب القرآني "على اربعة أوجه " وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلى الله"[2].

إن المنهجية التي يفرضها التفسير التراثي، جعلت من أكثرها إعادة وتكرارا خصوصا مع النموذج الذي يفسر القرآن أية بأية، من سورة الفاتحة إلى سورة الناس، فضل هذا النموذج يتكرر تقريبا في كل التفاسير، وهذا ما جعل المرزوقي في كتابه الجلي والذي هو مشروع تفسير للقرآن الكريم من خمسة مجلدات، ألف منها إلى الآن الكتاب الأول بأجزاء ثلاث، وقد صدر سنة 2010، وقد سلك فيه سبيل جديدا ومغاير لما اعتاده المختصون، فهو يضع الفرضيات العامة التي يرى أنها جوهر الفلسفة القرآنية ثم يتتبعها عبر الآيات ليثبت مدى صحتها، متجاوزا بذلك الطريقة التقليدية التي تستقرأ الجزئيات يقول "ونحن نعتقد أنه قد آن لنا أن نتجاوز الغرق في استقراء جزئيات القرآن الكريم والسنة، مضمونا وظروفا، حتى كاد العلم بهما يصبح مجرد تمارين في تجويد الذاكرة، والتعليم اللغوي والتاريخي والعجائبي، لنحاول تحقيق هذا التغيير المنهجي، في البحث فيهما وعلاج مسألتنا بطريقة تشبه ما حدث في تأسيس علوم الظاهرات الطبيعية والظاهرات الإنسانية أو قريب من ذلك: نص القرآن وأحداث السنة الفعلية والقولية، هي عندنا نظام ينبغي طلب نظامها من وراء ما تتصف به من بعثرت الجزئيات والتمظهرات بالافتراض والاستنتاج، وليس بالاستقراء والوصف"[3].

[1]- الحاج جاسم بكار محمود، الأثر الفلسفي في التفسير، ص65.

[2]- المرجع نفسه، ص67.

[3]- المرزوقي أبو يعرب، الجلي في التفسير، مرجع سابق، ص21.

لذلك لابد من شيء مجانس للفرضيات الرياضية العالية، حتى وإن كانت من طبيعة أخرى لدراسة الظاهرات القرآنية والسنية ذات الصلة بالتاريخ الإنساني "ومدار هذه الفرضيات هو التوجهات العامة، أو التي تحدد كل مقومات التاريخ الإنساني من حيث استراتيجيته وسياسته تحديدا، يصله بما بعده المتعالي على التاريخ، أعني قيم الرسالة التي أنزلت لهذه الغاية."[1].

وهذا التوجه نحو وضع الفرضيات كأحد مراحل المنهج التجريبي، لتوظيفها في التفسير هو أنه أعطى نتائج مستحسنة لما طبق في علوم أخرى غير طبيعية، كالعلوم الاجتماعية والإنسانية "ومن المعلوم أن المعرفة النظرية أي معرفة نظرية لا تتأسس حقا إلى بهذا التغيير المنهجي الناقل من الجمع والوصف الاستقرائيين بعد بلوغهما حدا معلوما (وهو ما نسلم فرضا أنه قد تم، وأن الشروع في تجاوزه إلى ما نطلبه في عملي ابن تيمية وابن خلدون) إلى الفرض والاستنتاج، وأن ذلك يصح على كل العلوم من أسماها إلى أدناها في درجات التجريد النظري، الذي هو السلم المقابل لدرجات التعين الفعلي في المدارك الحسية"[2]، وفي تعليله لتحوله من استقراء الجزئيات وتحليلها إلى وضعه للفرضيات ثم السعي لمعرفة صحتها من عدمه، رجع إلى سبق ابن خلدون في استخدام هذا المنهج في كتابه المقدمة الذي سبق كتابته للتاريخ " فكان في ذلك الرائد في مجال تأسيس العلوم الإنسانية على القبليات الفرضية، لأنه اعتبر تأسيس علم التاريخ مشروطا بعلم لا ينطق من الخبر التاريخي، لئلا يحصل الدور"[3]، و يتوافق هذا المنهج مع القول بكونية المعارف الإنسانية وإمكانية الإفادة، من كل أشكال المعرفة وذلك "بصرف النظر عن الإيمان وعدم الإيمان بالإسلام فإن العقل الإنساني لا يمكن أن يفهم شيئا من دون أفق عام، يحدد المعنى بما يضفيه من توحيد لكل التجربة الإنسانية، ببعديها الطبيعي (الآفاق) والتاريخي (الأنفس). وهذا الأفق الموحد والذي هو أفق مبين، بمعنى محدد لشروط الإبانة بالمعنى وهو مطلوب التفسير الفلسفي للقرآن"[4]

وهكذا يؤسس المرزوقي لمنهجية جديدة في التفسير، مغايرة للتفاسير التراثية، فبدل أن ننظر للآيات كوحدات مستقلة، أصبح من الممكن النظر للسياقات العامة، وبالتالي يمكن وضع فرضيات، قد تساعد كثيرا على كشف تلك الأنساق العامة التي تمثل الفلسفة القرآنية. كما يتعارض مع التفاسير الحداثية التي تنزع القدسية من القرآن والتعامل معه على أنه تاريخي، يمكن أن تطاله المناهج الحديثة، في تحليل النصوص ليكون مصيره التفكك والتحلل، والأنسنة.

---

[1]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2]- المصدر نفسه، ص20.

[3]- المصدر نفسه، ص22.

[4]- المصدر السابق، ص206

3. استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية:

يعرف المرزوقي الاستراتيجية على أنها وفق المدلول القرآني "هو شبه الجملة القرآنية الدالة على معناها الإيجابي أعني(عزم الأمور) المحيط بحصول الفعل متقدما عليه تصورا وتخطيطا ومساوقا له تمنعا وتدقيقا وتاليا عنه امتحانا وتحقيقا"[1]، وهذا المعنى للاستراتيجية يفيد الاستعداد والتخطيط وهو متضمن لمفهومين يتكررا أحدهما بكثرة في القرآن الكريم لصلته بكل قضايا الإسلام والثاني لم يرد فيه إلى مرة واحدة:

فأما التدبر فهو المفهوم الأول وهو وجه الاستراتيجية العام الذي فعله ببعديه (دبر وتدبر) فرض عين لأنه غاية العملية الاستراتيجية كلها وليس أداتها.

والمفهوم الثاني هو الاستنباط وذلك دلالة على الجهد الفكري للاستنتاج العقلي، وهو وجه الاستراتيجية الخاص الذي يعد فرض كفاية لأنه أداة الاستراتيجية لا غايتها، وقد أجتمع التدبير بالاستنباط في قوله تعالى { أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (82) وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا (83) } (سورة النساء 82 – 83).

وقد قام المرزوقي بعرض المسألة الأولى، وهي رصد المقومات لاستراتيجية القرآن التوحيدية، وبيان مقوماتها الصورية، وقد اعتمد في ذلك على تفسير سورة يوسف "فسورة يوسف هي الصورة الوحيدة في القرآن الكريم التي تدور على قصة واحدة، تتألف من مسألتين لا ثالث لهما: أولا تحديد طبيعة المسألة الاستراتيجية، ما مقوماتها من حيث صلتها بمقومات تحقيق الاستخلاف الكلي للبشرية جمعاء. وثانيا تحديد علاقتها بالرسالة من حيث صلة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ في التحقيق الفعلي، وليس في العقد فحسب"[2]. وبين بعدها القوانين التي تحكم العلاقات بين هذه المقومات، ضاربا مثالا عنها بتوضيح الدلالة النقلية لتغيير القبلة وكذلك معنى تغييرها، وأيضا معنى التخليص من التحريف والذي ناقش فيه الدلالة العميقة للتحريف، من كونها تتجاوز المعنى الظاهري من تغيير متن النص، إلى معنى أعمق وهو إفساد دلالة الشعائر الروحية، ومن ثم انتقل لتوضيح الدلالة العقلية للدور التوحيدي للمسجد الحرام وتأثيره في الدين والدنيا.

أما المسألة الثانية فهي السياسة المحمدية (مقوماتها الصورية) فمقومات السياسة الصورية مثلها مثل المقومات الاستراتيجية ينبغي أن نستمدها من القرآن الذي يحدد مواصفات السياسة النموذجية لتحقيقها[3] وقد ناقش في هذه المسألة قضيتين أساسيتين:

---

[1] – المصدر نفسه، ص25.

[2] – المصدر نفسه، ص69.

[3] – المصدر السابق، ص103.

الأولى توضيح الصفات التي تؤهل الأمة البذرة لدورها التاريخي، بالكلام على مجاليها التحريف الوجودي القيمي من جهة و الخيرية في الأمة النموذجية من جهة أخرى. أما القضية الثانية فهي مقومات السياسة بشكل عام وسياسة النبي خاصة والتي أكد فيها على أن سياسة الرسول هي في بيان الإجراءات والتصرفات التي تحقق التوازن بين صورة العمران ومادته.

والمسألة الثالثة فتتمحور حول محاذير التعامل مع سياسة النبي وقد بدء المرزوقي معالجة هذه المسألة بتطرق للآية الكريمة { وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ } (سورة الشورى 38) ففسرها، ثم انتقل منهجيا لسورة الإسراء ليوضح مزيدا من قواعد السياسة عند النبي صلى الله عليه وسلم، وخصوصا من تفسير الآيات السبع الأخيرة،[1]أما المسألة الرابعة والأخيرة فقد تمحورت حول التنجيم والتاريخية، ويقصد بالتنجيم تنزل القرآن على مراحل زمنية مختلفة، ليوضح أن أحكام القرآن لم تكن مرتبطة بالتاريخ أي أنها تاريخية، بل هي كلية منفصلة عن الحدث التاريخي.

❖ المبحث الرابع: التجربة الدينية

يظهر الدين بشكل أساسي في الجانب الروحي الوجداني للإنسان، فالتدين تعبير عن نزوع الإنسان لذلك المطلق المتعالي عن العالم المادي، ويخرج الدين من تجسده في المرويات والنقول، للمجال الحسي فتعبر عنه أنواع من التجارب "كتجربة الانجذاب والهيبة، تجربة الاعتماد، تجربة الأمل، تجربة الحب، و...إلخ، الإيمان الديني يرتكز على هذه التجارب، والنوع الأعمق الأشد لهذه التجارب ما عاشه الأنبياء والأولياء والمتصوفة

[1]– المرزوقي أبو يعرب، صونا للفلسفة والدين، دار الفرقد، دمشق، 2007، ص216.

والقديسون، إذ كانت لهم تجارب عميقة جدا، وقريبة غاية القرب من الألوهية"[1] ويظهر أن التجربة الدينية تمثل النواة المركزية للأديان.

المعرفة الدينية تعنى بفهم وتفسير هذه التجارب، وليس أدل على ذلك من التراث الصوفي الذي صنف أنواعها وشرح مراتبها، يقول القشيري واصفا أهل التصوف: "وجعل قلوبهم معادن أسراره، واختصهم من بين الأمة بطوالع أنواره (...) ورقاهم إلى محال المشاهدات بما تجلى لهم من حقائق الأحدية، ووفقهم للقيام بالعبادات"[2] فهذه الأحوال التي يصفها القشيري تجارب حسية حقيقية يعاينها أهل التصوف، وهذه التجارب تكون عادة مصاحبة للظاهرة الدينية ككل إذ تسجل كل الديانات المعروفة، مثل هذه التجارب العرفانية.

وتمثل التجربة الدينية حسب عبد الجبار الرفاعي، ذلك البعد الأنطولوجي في الدين "وجوهره وذاته وروحه وباطنه العميق، التجربة الدينية جوانية، وغاطسة في الذات، بل متماهية معها، لا يمكن بلوغها بأدوات ووسائل حسية، وربما لا تشير إليها ظواهر التدين الخارجية، وقد تشي بعكسها أحيانا، كما لدى معظم رجال الدين، الذين ربما يؤشر خطأ ما يمارسونه من قداسات وطقوس وشعائر، إلى عمق تجاربهم"[3] فهي معرفة ذوقية وتجربة ذاتية لا يمكن نقلها بوصفها بالكلمات، فلا يسعف من لم يذق طعم الحب أن تصفه له، فالكلمات تفشل في البوح بمضمونه.

ولا تنحصر التجربة الروحية في التصوف وإنما هي مثال ظاهر عليها، فهذه التجربة تحيل إلى الوظيفة الأساسية للدين، وهي إضفاء المعنى على حياة الإنسان بحسب مرسيا إلياد، فالدين يشتغل على إرواء الظمأ الأنطولوجي أي أنه "يشبع حاجات لا يمكن أن يشبعها العقل والخبرة البشرية، أنه يهتم بأزمة المعنى وسبل معالجتها، أنه يعالج فقدان معنى الحياة في العالم اليوم، وكيفية إنتاج هذا المعنى"[4]

لكن هذه الطبيعة الوجدانية غير القابلة للتمحيص العقلي، تفلت من بين يدي المناهج الفلسفية، فكيف السبيل لبحث موضوع غير عقلاني فلسفيا؟ والظاهر أن هذا السؤال ملازم لفلسفة الدين ككل، وقد تعددت المقاربات الابستيمولوجية لفهم طبيعة التجربة الدينية، ففردريك شلايرماخر[5] مثلا ومن تبنى آراؤه يجعل منها

---

[1]- الرفاعي عبد الجبار، موسوعة فلسفة الدين ج2 "الإيمان والتجربة الدينية"، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015، ص9.

[2]- القشيري عبد الكريم، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تح: محمود مصطفى زريتي، المكتبة العصرية بيروت، ط1، 2001، ص36.

[3]- الرفاعي عبد الجبار،، موسوعة فلسفة الدين ج2 "الإيمان والتجربة الدينية"، مرجع سابق، ص10.

[4]- المصدر نفسه، ص22.

[5]- فيلسوف ألماني، 1768-1834، ذو نزعة شكية انشغل بدراسة ونقد فلسفة كنط، تأثر بالحركة الرومنسية، من اهم اعماله "حول الدين: خطابات للمثقفين المنكرين".

تجربة شعورية، أما وليام ألستون[1] فهو يتبنى تفسيرا إدراكيا لهذه التجربة، وهناك من يذهب لتقديم تفسير متعالي لها أمثال واين برتفورت[2]، هذه المقاربات في العالم الغربي[3]

فالتجربة الدينية والتي يمكن أن نصطلح عليها أيضا التجربة الروحية، تطرح مشكلة جوهرية أخرى وهي علاقة عالم الغيب بعالم الشهود، إذ أن المؤمن الذي يعاين هذه التجربة ينقل ولو جزأ منها لحياته الواقعية، وهنا يقع الإحتكاك بين الغيب المطلق الكامل، والواقع المتغير النسبي.

ويظهر مثل هذا التماس بين الوحي والتجربة الدينية البشرية في فكر محمد إقبال، الذي يأتي من خلفية صوفية، إذ يرى فيه محمد شبسترى أنه تجرأ على الاقتراب من قوة الوحي وهيمنته، يقول عنه: "ذلك أنه من خلال تفسيره الوحي بالتجربة البشرية فصل الوحي عن عالم الغيب، وحول اللاهوت إلى علم بشري، وبطرحه للعقل النقدي في مواجهة الوحي خدش في سطوة ونفوذ وهيمنة الوحي، ومن خلال اهتمامه الفائق بالثقافة والحضارة قلل من شأن العالم الآخر"[4] وعلى الرغم من وجود أصوات مناهضة لمثل هذه الأطروحات إلى أنها لقيت صدى لها في العالم الإسلامي، كظهور خطاب نقدي جديد للتراث الإسلامي، والإجتهادات الفقهية الحديثة، وفي المجال السياسي ظهرت حركات الإسلام السياسي التي "تنطلق من فكرة أنه لا يمكن التفكيك بين الإيمان الإسلامي ولوازمه وتوابعه على حياة الفرد المسلم في هذه الدنيا، وينبغي أن تتجلى الآثار الدنيوية للإسلام"[5].

1. التجربة الدينية وسؤال النهضة:

يقدم المرزوقي مقاربة مختلفة لفهمه للتجربة الروحية، وذلك بتتبع أثرها في الحضارة الإسلامية، فهو يجعل من فسادها في الذات الإسلامية هو العلة الأصلية لتخلفهم، فالمرزوقي ينظر للتجربة الروحية من خلال دورها في دفع الإنسان نحو الشهود الحضاري، وإن كان يركز دوما في تحليلاته على الدين الإسلامي لكن هذه المقاربات ذات طابع إنساني عام.

---

[1]- فيلسوف امريكي، 1921-2009، له إسهامات مؤثرة في فلسفة اللغة، والابستيملوجيا والفلسفة المسيحية وفلسفة الدين، ويعد احد أبرز الذين ساهموا في تطور الابستيملوجيا الحديثة.

[2]- استاذ علم الاديان في جامعة كولمبيا، 1939، وهو استاذ متخصص في فلسفة الدين.

[3]- انظر شرحا مستفيضا لهذه المقاربات، ميشال بيترسون وآخرون، التجربة الدينية، تر: صلاح الجابري، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، عدد: 47-48، 2011، صص122-134.

[4]- شبستري محمد مجتهد، الحداثة والمعرفة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، عدد45-46، 2011. ص90.

[5]- المرجع نفسه، ص91.

ويرجع المرزوقي جذور تراجع تأثير التجربة الروحية في الإنسان المسلم، إلى الفترة التي ساد فيها الاستعمار في البلدان الإسلامية، والتي انشغلت فيه نخب الصحوة في التصدي للاستعمار وقيادة حرب التحرير بالاستناد إلى العقيدة الإسلامية، والتي يرجع لها الفضل في الحفاظ على بقايا الحضارة الإسلامية التي أوشكت على الاندثار، لكن هذا الدور "صحبه أمر مخاطره على مستقبل الإسلام والحضارة العربية الإسلامية يصعب تقديرها، فهو قد كاد يحصر الثقافة الدينية وفكرها في التصدي والتحرير من الغزاة الخارجيين لما نتج عنه من إهمال لأبعاد الدين المتعالية ولحصره إياه في العبادات الخارجية التي تكاد تقضي على روح الإسلام"[1] هذا بالنسبة للتحدي الخارجي.

أما التحدي الداخلي فقد تمثل في حركات التحديث المتطرفة، التي اتخذت من تهديم الثقافة الدينية والفكر الديني "تمهيدا للبديل العلماني السطحي الذي لفرط وهائه يحتاج على ضمانة العسكر في كل البلاد التي جربته"[2] وهي العوامل التي رسمت العلاقة المضطربة بين الفكر الديني والفلسفي، التي أحالت لكي لا يبقى من كلا الفكرين إلى صورتهما الأيديولوجية التي تؤسس للحرب الدينية، يقول المرزوقي: "فالفكر العلماني نفسه كان دينيا وإن بالسلب لأنه جعل من المعركة كلها مقصورة على حربه على الديم بدل السعي إلى فهم أبعاده الفلسفية، كما كان الفكر الأصلاني فلسفيا وإن بالسلب إذ جعل المعركة كلها منحصرة في حربه على الفكر الفلسفي بدل السعي إلى فهم أبعاده الدينية"[3] فصراع النخب الإسلامية راجع لغياب الفهم الصحيح لطبيعة التجربة الروحية الدينية.

يخلص المرزوقي إلى أن التجربة الدينية فقدت جذوتها الحية التي كانت تدفع دوما نحو حرية الفكر والنقد وبالتالي الابداع، حيث أصبح "الفكر الإسلامي الحالي شبه طحن للهواء لأنه فاقد للعلاقة بالممارسة النظرية والعملية وتطبيقاتهما في المعرفة الإنسانية التي بتنا نستورد فضلاتها تماما كما نستورد فضلات الصناعة بدل تعلم الفكر والصنع فضلا عن فقدانه الممارستين الاصلين قصدت عمل التاريخ الفعلي بحياة لا تخلو من المغامرة والتجريب وعمله الرمزي بالإبداع الفني المعبر عن تلك المغامرة والتجريب"[4].

وبالرجوع إلى جذور فساد التجربة الروحية وإهمالها نجد أن حصر الدين في المنظومة الفقهية عند السنة، والمنظومة السياسية عند الشيعة، وهو ما يصفه المرزوقي بأدواء الصحوة والنهضة يقول: "الداء الأول (داء حصر الدين في ارغام الظاهرية الفقهية) كان داء الفكر السني المغالي الذي ثار عليه الغزالي في محاولة نقد الفقه

---

[1] – المرزوقي ابو يعرب، النخب العربية وعطالة الابداع، مرجع سابق، ص43.

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] – أبو يعرب المرزوقي، علل صورة الاسلام المشوهة في الفكر الاصلاحي، http://almultaka.org/site.php?id=372&idC=4&idSC=14، 2016/11/16.

والكلام السنيين بمحاولة احياء علوم الدين بشحنة تجريبية حية تعيد للوجدان الديني عنفوانه وتحرره من الاقتصار على مظاهر التدين السطحية. والداء الثاني (داء حصر الدين في ارغام الباطنية السياسية) كان داء الفكر الشيعي المغالي الذي ثار عليه الغزالي كذلك بمحاولة نقد السياسة والكلام الشيعيين وإحياء أعمال الدين بشحنة من الاختيار بدل الوصية في باب السلطان تعيد للوجود الديني بعده المقدس وتحرره من الاقتصار على التوظيف السياسي المنافق"[1].

وأمام هذا الغياب للمعنى الحقيقي للحياة الدينية، والتي انحصرت بحسب المرزوقي في انعكاسات للماضي، الذي بقي المسلمون يعيشون عليه دون أن يؤثر في واقعهم، هذا ما ذهب به لنفي إمكانية وجود لفلسفة الدين عند المسلمين يقول: "لا توجد فلسفة دين عندنا لأنه ليس للمسلمين اليوم حياة دينية حقيقية. فلا يمكن أن نتكلم على فلسفة دين في الدراسات الإسلامية التي لم تتجاوز بعد التاريخ الخارجي لآثار باقية ليست في علاقة حية مع التاريخ الحاضر بحكم ما وصفنا. فإذا كان الدين قد فصل نهائيا عن الحياة من حيث هي تاريخ فعلي ومن حيث هي تاريخ رمزي إلا في شكله الرسمي الذي يقتل كل التجارب الدينية الحية سواء عند النخب الحاكمة به أو بمحاربتة أو عند النخب المعارض به أو بمحاربته"[2] فالدين لا يقوم بوظيفته الروحية وقد تحول لوسيلة لدعم الاستبداد الكهنوتي للرجال الدين والاستبداد السياسي للحكام.

ونلاحظ ربط المرزوقي التجربة الدينية بمدى تأثيرها في قيام الحضارة، فالإنسان ذو التجربة الروحية الحية إنسان فعال في مجتمعه مساهم في مجالات الذوق والرزق والنظر والعمل والوجود، لكنه ينقد في الوقت نفسه أصحاب التجربة الصوفية الذين يقيمون مذهبهم على التجربة الدينية الروحية ذات الطابع الذوقي، والسؤال هنا عن مدى الفعالية الحقيقية للتجربة الدينية في نهوض الحضارة الاسلامية؟ أمام الكم الهائل للمدارس الصوفية من طرق وزوايا في العالم الاسلامي، فكل هؤلاء المريدين المتشبعين بالمعاني الروحية للدين والمنغمسين في تذوق المعرفة الروحية بحسب درجاتهم، لم يمكنوا المسلمين من النهضة بل إنهم كانوا في كثير من الأحيان يدعون لترك الدنيا والسعي فيها، والتركيز فقط على الاعداد للآخرة.

يعتبر المرزوقي التصوف في الإسلام تشويها لمعنى التجربة الدينية، إذ أنه يقدم تفسيرا باطنيا للدين يجعله حكرا على طائفة دون أخرى، وقد استشهد بعمل أبي حامد الغزالي على محاربة هذه الباطنية في مؤلفه فضائح الباطنية[3]، بل يجعل المرزوقي من التصوف أحد أسباب أزمة الإنسان المسلم بل والإنسان المعاصر بشكل عام يقول: " لأن التصوف بمقتضى ما يفرضه من علاقة جدلية بين الدنيوي والأخروي وبين الظاهر

[1] – المرجع السابق.

[2] – المرجع السابق.

[3] – المرزوقي ابو يعرب، النخب العربية وعطالة الابداع، مصدر سابق، ص 44.

والباطن هو في الحقيقة أصل الأزمة وعلتها وليس علاجاً لها؛ فالحداثة ليست إلا انتصار النزعة الصوفية الأفلاطونية مع قلب العلاقة بالتصوف الأخروي والاستعاضة عنه بالتصوف الدنيوي، والتغلب على النزعة الوضعية الأرسطية بمعنى تأليه الإنسان والسلطان على الكون من خلال الانتقال من العلم والتأويل إلى العمل والتحويل، وهذه النزعة قد بدأت مع ديكارت الذي كان منتسباً إلى حركة صوفية باطنية، ثم اكتملت مع المثالية الألمانية"[1] فالتصوف القائم على اعتزال الانسان لدوره في عمارة الارض، لا يساهم في بناء الحضارة ولا يساعد على ازدهار المجتمع وهذا مخالف لجوهر الدين الاسلامي.

وتكمن قيمة الحياة الروحية الحقيقة التي يراها المرزوقي تعمل على تفعيل الإمكانات الانسانية، في مجالات القيم الخمس، فيظهر أثر التجربة الدينية للإسلام في هذه المجالات كالآتي[2]:

- **مجال الذوق**: هي فعلا ابداع الجماليات بكل أصنافها وهي انفعالا تذوقها. وعن تأثير الانفعال بالفعل تنتج ظاهرة مهمة هي الذائقة الجماعية التي يستند إليها كل فكر نقدي للفنون يعبر عن ذوق الامة. وعن تأثير الفعل في الانفعال ينتج تطور الذائقة الفنية. ووحدة الكل هي حياة الابداع الجمالي في حضارة من الحضارات: والأمة الحية لا يحيا خيالها (رمزا للإبداع الرمزي) إلا بوحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل الذوقي. فهل لهذا وجود عندنا ؟ أم إن مبدعينا المزعومين يكتفون بالنقل السطحي فيجعلوننا منفعلين دون فعل وفقاؤنا يعتبرون الفن كفرا فيدعون الفنانات للتوبة فتبقى تجربة الابداع الروحي مقصورة على الشعائر كما يحددونها هم ؟
- **مجال الرزق**: هي فعلا ابداع الثروات بكل أصنافها وهي انفعالا الانتفاع بها. وعن تأثير الانفعال في الفعل تنتج ظاهرة مهمة هي الأمل الجماعي أو شهوة الحياة الرقيقة التي من دونها لا يمكن تحسين الوضع المادي للأمة الأمل الذي يعتبره ابن خلدون مصدر كل ثروة ورزق وهو في نفس الوقت الموجه للتجويد المادي للمنتجات. وعن تأثير الفعل في الانفعال ينتج تطور الذائقة المادية أو زينة الحياة. ووحدة الكل هي حياة ابداع الثروة أو الابداع الاقتصادي في حضارة من الحضارات: والأمة الحية لا تحيا قدرتها (رمزا للإبداع المادي)، إلا وحدة الفاعل والقابل والانفعال وفعل الرزق. فهل لهذا وجود عندنا ؟ أم إن رجا لابل أعمالنا المزعومين يكتفون باستيراد فضلات الأسواق فيجعلوننا منفعلين دون فعل وفقهائنا يفتون للتحيل على الربا فيربو أكثر لأن تجربة الابداع المادي مقصورة على الاستيراد ؟
- **مجال النظر**: هي فعلا ابداع النظريات بكل أصنافها وهي انفعالا تعميق الفكر وتمكين الارادة. وعن تأثير الفعل في الانفعال تنتج ظاهرة مهمة هي تصرف الجماعة على علم وهو ما يمكن أن يخرجها من العامية، فلا

[1] – المرزوقي ابو يعرب، التصوف.. ليس علاجاً لأزمة الإنسان المعاصر، جريدة الاتحاد، الامارات العربية المتحدة، 13 يناير 2011.

[2] – انظر المرزوقي ابو يعرب، المرزوقي ابو يعرب، النخب العربية وعطالة الابداع، مرجع سابق، ص ص 45-46.

تبقى مواشي تقودها بعض الخاصة المزعومة فتفعل بها أكثر مما يفعله بها الأعداء. وعن تأثير الانفعال في الفعل ينتج ترقي الفهم أو فعل التنظير إلى حدود يصبح فيها الإنسان قادرا على النفاذ إلى السماوات ماديا ومعنويا. ووحدة الكل هي عين العقل الذي يمكن أن ينسب إلى حضارة من الحضارات: والأمة الحية لا يحيا عقلها إلا بوحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل النظري. فأين نحن من هذا؟

- **مجال العمل** هي فعلا ابداع المؤسسات بكل أصنافها وهي انفعالا الفعل الجماعي المنظم. وعن تأثير الفعل في الانفعال تنتج ظاهرة مهمة هي تقاسم الجماعة العمل عامة وعمل السلطان على كل عمل في العمران خاصة (وهذا هو جوهر السياسة) بحسب الكفاءة لا بحسب الولاء، وهو ما يمكن أن يضاعف من قدراتها الإبداعية في المجالات السابقة فضلا عن إزالة أسباب العداء المفسد للتنافس في الخيرات. وعن تأثير الانفعال في الفعل يصبح من اختارته الأمة لتولي الأمر أكثر استجابة للإرادة الجماعية، فلا يتحول المولى إلى طاغية لأنه يعلم أن من ينفعل قادر على الفعل وأنه ينفعل بإرادته شرطا في توزيع الأعمال والتعاون العمراني لتحقيق أفضل الشروط للمدينة المسلمة. ووحدة الكل هي حياة الجماعة التي تكون قيمها متعينة في أفعالها فلا تقول ما لا تفكر ولا تقول ما لا تفعل. فأين نحن من هذا ؟ ألسنا لا نقول إلا ما لا نفكر ولا نقول إلا ما لا نعمل ؟ ألم نصبح أمة الكذب والنفاق والتدليس الدائم لكل القيم وخاصة لقيم العمل أي لقيم انتخاب القيمين على سلطان القيم ؟
- **قيم الوجود** هي فعلا ابداع المناظير الوجودية بكل أصنافها شعرية أو فلسفية أو صوفية أو دينية، وهي انفعالا نوع فعل التآنس أو العيش الجمعي تعارفا أو تناكرا. وعن تأثير الانفعال في الفعل ينتج الوعي التاريخي القصصي للأمة وعن تأثير الفعل في الانفعال ينتج نقد الوعي التاريخي القصيي أو الوعي التاريخي العلمي للأمة. ووحدة الكل هي هوية الأمة أو طابع حضارتها المميز. لكن أين نحن من ذلك كله بعد أن كاد المضغ الميت للفكر الديني الذي انحط إلى كلام وفقه وخطب جمعة في التلفزات يحول الاسلام إلى ايديولوجيا سطحية يخدر بها الشعب الذي عمه الجهل والكذب والنفاق واللامبالاة بالتاريخ فضلا عن الوعي به.

بهذا يلحق المرزوقي المكون الديني بكل مناحي العمران الإنساني، وهذا يندرج ضمن نسقه العام المتمركز حول الدين الإسلامي، باعتباره مصدر القيم الوحيد القادر على تلبية حاجة الإنسان، من هنا يربط المرزوقي بين سلامة القيم وسلامة التجربة الدينية يقول: "ولما كانت القيم التي يحيا بها العمران الإنساني هي ما وصفنا وكانت معرفة عمق التجربة الدينية للأمم لا يمكن أن تقاس إلا بالإضافة إلى عمق التجربة فيها فإن للأمرين علاقة خفية لا بد من تعريفها لفهم ارتباط التجربة الدينية، التي هي جوهر الحياة الروحية بأحكام السلطان القيم على التنافس في الخيرات أو القيم"[1].

[1] – أبو يعرب المرزوقي، علل صورة الاسلام المشوهة في الفكر الاصلاحي، مرجع سابق.

فالقيم ترتبط بنزوع الإنسان للارتباط بالمطلق، وهي تعبير عن السعي للكمال ومحاولة الاتصاف بصفات الإله، فيصبح الإنسان من خلال التجربة الدينية متخلقا بالضرورة يقول طه عبد الرحمن "إن الإنسان ما خلق إلا ليتخلق وأنه لا يكون له من الإنسانية إلا على قدر ما له من التخلق الذي من أجله خلق، بحيث إذا قام بشرطه على تمامه حقق الإنسانية فيه، وإذا تركه سقط إلى رتبة البهيمية"[1].

هذا الدور الذي تلعبه التجربة الدينية في صياغة القيم والنظام المعرفي الإسلامي، هو ما جعل إسماعيل الفاروقي يدعو إلى دراستها على مستوى المنهج والتطبيق في الإسلام، فهو يقر بوجود جوهر للتجربة الدينية، وأن هذا الجوهر قابل للمعرفة، وأن المجهود للوصول لذلك الجوهر وفهمه مجهود ذو جدوى، فيخلص للقول بأن توحيد الله هو جوهر التجربة الدينية الإسلامية. وهو ما يمنح الحضارة هويتها والعلم مكانته يقول: "بفضل التوحيد، غدا الذهن الديني صانع الأساطير قادرا للمرة الأولى أن يشب عن حدوده، كما استطاعت علوم الطبيعة والحضارة أن تتطور بمباركة نظرة دينية تفسر العالم وترفض بشكل قاطع أي ترابط بين المقدس والطبيعة، والتوحيد نقيض الخرافة والأساطير، وهما العدوان للعلم الطبيعي والحضارة، فهو يجمع خيوط السببية ويعيدها إلى الله لا إلى القوى الخفية"[2] وهذه إحدى الاسقاطات لأثر التجربة الدينية في الفكر الإسلامي .

فنزوع الإنسان لمطابقة الصفات الإلهية راجع لتلك التجربة الروحية التي يوفره الدين بشكل عام، ففي الإسلام يتمثل المسلم الصفات الإلهية قدر المستطاع، فتصبح بذلك القيم هي "في الذات البشرية والعمران الإنساني ما يناسب صفات الذات الالهية التي لأجلها اعتبر ابن خلدون الإنسان محبا للتأله أو للاتصاف بقبس من صفات الذات الالهية الذاتية أو بلغة الكلام الصفات النفسية"[3] فالقيم مصدرها الشعور الديني بالمتعالي والمطلق.

ووفقا لما سبق يقوم المرزوقي بعملية إسقاط لأنواع القيم على الصفات الإلهية[4]:

- فقيم الذوق كلها تدور حول صفة الحياة. لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز الحياة في الوجدان البشري قصدت لذة الجنس أو حب الجمال. ولهذه العلة رمز بها إلى اللذة القصوى في الآخرة.
- وقيم الرزق كلها تدور حول صفة القدرة لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز القدرة في الوجدان البشري قصدت لذة الملكية أو حب المال. ولهذه العلة رمز بعلاماته في وصف حياة الجنة في الآخرة.

[1] – طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة للنقد الاخلاقي للحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، ص87.

[2] – الفاروقي اسماعيل ولويس لمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الاسلامية، ترجمة: عبدة الواحد لؤلؤة، مكتبة العبيكان، الرياض، 1998، ط1، ص140.

[3] – أبو يعرب المرزوقي، علل صورة الاسلام المشوهة في الفكر الاصلاحي، مرجع سابق.

[4] – المصدر نفسه.

- وقيم العمل كلها تدور حول صفة الإرادة لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز الإرادة في الوجدان البشري قصدت لذة السلطة أو حب الجلال. ولهذا رمز بثمراته في الآخرة حيث يكون مجرد الإرادة فعلا.
- وقيم الوجود كلها تدور حول صفة الوجود لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز الوجود في الوجدان البشري قصدت لذة شهود المطلق أو حب المتعال. ولهذا رمز بجوهره أو الخلود في الآخرة.
- وقيم النظر كلها تدور حول صفة العلم إنها حب السؤال لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز العلم في الوجدان البشري قصدت لذة المعرفة التي يصعب تحديد رمزها لما سنرى من الأسباب. وهي رمز لها جميعا بدلالة دنيوية حيث يكون العلم أداة وبدلالة آخروية حيث يصبح غاية هي العبادة المطلقة.

ويرجع المرزوقي أدواء الحضارة الإسلامية حاليا إلى انقلاب هذه القيم إلى أضدادها في واقع المسلمين، لذلك فقد باتت كل سلوكاتنا مترددة بين متردم من الأفعال الإنعكاسية الأقرب إلى السلوك الحيواني والتسيب المهمل الأقرب إلى سلوك العوامل الطبيعية لفرط ما يغلب من فوضى على ما يرشح من هذه السجون الخمسة التي قتلت أنواع الابداع القيمي. فتكون كل طاقاتنا الحيوية مهملة كالمياة غير المجدولة بأقنية تمكن من السلطان عليها ومن استعمالها في الحياة العمرانية مصادر حياة في شكل[1]:

- طاقة ذوقية للإبداع الجمالي.
- طاقة رزقية للإبداع المالي.
- طاقة نظرية للإبداع السؤالي.
- طاقة عملية للإبداع الجلالي.
- طاقة روحية للإبداع المتعالي.

وهذا الانقلاب في القيم مصدره، الطاغوت التشريعي والطاغوت التنفيذي، على حد تعبير المرزوقي والناتجين عن استبداد العلماء بالتشريع والأمراء بالتنفيذ، فالعلماء يسوغون شرعا إرادة الأمراء فيكون المشرع الحقيقي هو الأمراء بغطاء العلماء، ومن ثم فلهم دون سواهم يعود السلطان التشريعي والسلطان التنفيذي قبالة "السيلان الأبدي للثورة الصامتة على الطاغوت ممثلة بالفوضى التي عمت وجودنا والكذب النسقي الذي هو تقية دائمة عند المغلوب"[2] ويعد هذا الإسقاط لفساد القيم على الجانب التشريعي والتنفيذي مبثوثا في كتابات المرزوقي، وقد جسد هاذه الفكرة في اعتباره أن ابن تيمية قد ثار على الانحطاط النظري وأن ابن خلدون قد ثار على الانحطاط العملي.

[1] – المصدر السابق.

[2] – المصدر السابق.

وكاستمرار لفهم المرزوقي لطبيعة التجربة الدينية وأثرها في حياة الإنسان، فهو يطور مفاهيم متعلقة بدور الدين في صياغة قيم الحياة الإنسانية المثالية، عن طريق الاستثمار في مفهوم الاستخلاف في الإسلام، باعتباره الركن الأساس في فهم تصورات الدين الإسلامي للحياة البشرية في الأرض، بضبط غايتها وتفعيل الآليات المناسبة لها، وهذا أحد أهم مجالات فلسفة الدين.

2. الروحانية الاستخلافية:

يمثل دور الدين في حياة الإنسان، سؤالا محوريا في دراسة الظاهرة الدينية، وربما يمكن صياغة السؤال بطرق أخرى من قبيل ماذا يقدم لنا الدين؟ أو ما الذي يمكن أن يقدمه لنا؟ هذه أسئلة كانت لتبدو واضحة الإجابة قبل الحداثة وما بعدها، فوسائل الحياة في وقتنا الحالي أصبحت أكثر إشباعا للحاجات أكثر من أي وقت سابق، بل إن التكنولوجيا بتطورها الكبير أصبحت تفتح مجالات جديدة للإنسان ليحيا بطرق مبتكرة، فأي حاجة بقيت للدين؟.

للإجابة عن مثل هاته التساؤلات وجب أولا الكلام عن مدى قناعة الإنسان المعاصر بحالة الإشباع المزعومة التي وفرتها طفرة التطور بشكل عام، والتي تعد مثبتة في الجانب المادي للإنسان لكنها تبقى مشكوكة فيها في جانبه الروحي، ربما هذا ما اضطر كانط قبل ذلك أن يفسح مجالا للدين في منظومته العقلية ليولد منه القيم، وأن يجعل مرسيا إلياد من الدين مصدر المعنى في حياة الإنسان، أو إرواء للظمأ الانطولوجي على حد تعبير عبد الجبار الرفاعي، أو أعظم ثورة في تاريخ البشرية كما يصف المرزوقي الدين الإسلامي، الذي حرر الإنسان في مجالات القيم الخمس[1]، فالإسلام يمكن له أن يقدم لنا فهما للحياة وعلاقة الإنسان بذاته ومحيطه، ضمن فكرة الاستخلاف.

فالحضارة الإسلامية تعرف ذاتها (والذي يصوغه المرزوقي صوغا قرآنيا)، من خلال خمس محددات كونها "حضارة ذات رسالة خاتمة أولا، آيتها معجزة إبداعية ثانيا، وفكرها ساع إلى التوحيد بين الدين الطبيعي والمنزل في مفهوم الفطرة ثالثا، بالاستناد إلى موقف أساسه نقد التجارب الدينية السابقة رابعا، وإلى سلطان الإجماع الاجتهادي بديلا من السلطان الروحي المعصوم أخيرا"[2] وهذا تصور يعكس نظرة المسلمين كجماعة لذاتها ولهويتها الثقافية، فهذه الخصائص الخمس التي وردة في القرآن، متفق عليها إذا ما نظرنا إليها منفصلة، لكن منطق نظامها وثمراته هو ما يغيب عن الاذهان بحسب المرزوقي.

[1] – وهو التقسيم الذي يعتمده المرزوقي للقيم وهي: قيم الوجود والنظر والعمل والرزق والذوق، وهي أحد الافكار المركزية في نسقه الفكري ولا يكاد يخلوا كتاب له من ذكرها.

[2] – المرزوقي أبو يعرب، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص94.

هذا الغياب لفهم طبيعة التفاعل بين العناصر السابقة، هو ما يراه المرزوقي أحد أهم الأسباب في تحول "أكبر ثورة في تاريخ العقل البشري إلى ما يشبه الخليط الفوضوي من الموضوعات الفلكلورية التي يرددها بعض المتكلمين باسم الإسلام، فيفقدونه كل ذوق وطعم، لكونه صار مجرد وسطية باردة ترضي كل الطواغيت بما تبيحه من رخص تختلق الضرورات لتستبيح المحظورات"[1] فكل محاولة إصلاح لابد أن تنطلق من إعادة فهم نظام مكونات الحضارة الإسلامية.

أ-كونية الاستخلاف:

يجعل المرزوقي فهم علاقة الإنسان بالكون مدخلا لفهم طبيعة الاستخلاف في القرآن، إذ بالعودة إلى المعادلة الوجودية التي يطرحها الجدل الهيجلي والماركسي فيما يسمى بالصراع بين السيد والعبد، فالإنسان يكون حرا بتصور البشرية متماثلة، أما إذا أصبح سيدا مطلقا من دون أن يكون هناك رب للجميع، سيصبح البعض سيدا والبعض عبدا، وننكص للتاريخ الطبيعي ونفقد ما نتجاوزه به "فنفي القطب الإلهي ينفى القطب الإنساني، فنرد أسفل سافلين بالجدل بين تألهين مبتورين: تأله من يتوهمون السيادة، ثم بين توابعهم، طلبا للحظوة لديهم. هذا هو قانون ابن خلدون الذي يجمع بين شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف: فهو يفسر حب التأله بالاستخلاف: نظرية الإنسان فلسفية دينية"[2] فابن خلدون يرى أن سعي الإنسان لمطابقة الصفات الإلهية في حياته هو عين الاستخلاف في الأرض وهو ما يسميه بحب التأله وليس أن يكون الإنسان إلها بذاته.

ولفهم أعمق لطبيعة الاستخلاف ومكانته كبديل حضاري للإنسان المسلم بل والإنسانية ككل، نابع من طبيعة التجربة الدينية التي تم إهدار قدراتها في خضم تسارع العولمة في توحيد شعوب العالم، فإن المرزوقي يتخذ من النظر في التراث الإنساني مدخلا منهجيا لفهم كونية الاستخلاف فالنقلتان من التراث اليوناني القديم إلى التراث الإسلامي الوسيط "ثورة في كل أبعاد التراث الإنساني أعدت للنقلة من الوسيط الإسلامي إلى الحديث الغربي. ونحن الآن في طور النقلة الجامعة التي يحققها الاستئناف لتجعلنا أكثر أمم العالم كونية حتى يتحقق التطابق بين وجود الأمة وصورتها عن ذاتها في مرجعيتها القرآنية: فالفكر هو حياة التراث في كل أمة ذات مشروع كوني إيقاعه هو منعرجات تاريخها"[3].

---

[1]- المصدر السابق، ص96.

[2]- قانون ابن خلدون في الانحطاط في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف 2، 2017/04/22، http://ixiir.com.

[3]- المرزوقي أبو يعرب، التراث –الاستخلاف واستعمار الانسان في الارض-، مرجع سابق. https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com، 2016/12/12.

لذلك يحاول المررزوقي رصد العلاقة بين التراث واستعمار الإنسان في الأرض إما بوعي منه أنه مستخلف أو بإغفال لهذا التكريم، فيعود للقانون الطبيعي الذي يحتكم لمنطق القوة ويصبح الإنسان بموجبه عبدا وأداة بدلا من يكون سيدا وغاية كما يراه في منطق العولمة "وبذلك فما يوحد ما يسمى تراثا يتجاوز الأفكار العامة بل هو منظومة الحضارة بمقوماتها المادية (علاقة بالطبيعة) والروحية (علاقة بالتاريخ)، سنامها المرجعية الفلسفية والدينية التي تمكن من جعل المكان جغرافيا ترسم طبيعة التعيين الفعلي لشروط البقاء المادي والزمان تاريخيا يحدد دلالات هذا التعيين تحديدا يمكن من بيان منحنى التحقق المتدرج لاستعمار الإنسان في الأرض إما بقيم تسمو به فتحرر من الإخلاد إلى الأرض أو بقيم تحط من شأنه فتجعله لا يختلف عن سائر الحيوانات"[1].

فإذا كان الاستخلاف غاية فإن التراث هو وسيلة صياغة شكل هذا الاستخلاف فمثلما تتجدد الأجيال عضويا يتجدد ما تضيفه الثقافة للطبيعة بإيقاع هو الإيقاع الذاتي للحضارة، فلا يتصور المرزوقي إمكان تعويض تراث أمة بأخرى "ذلك أن مراجعته هي عين فطرته التي تقوم الأدوات بالغايات في الذات: ففي الإنسان الاستخلاف هو الغاية والتراث هو الوسيلة دائمة التجدد، ودوام التجدد في التراث لا يمكن أبدا أن يكون بتعويضه بتراث آخر لأن عين المقام في الأحياز الخمسة المكان وثمرته المادية والزمان وثمرته الروحية وأصلها جميعا أو ما يوحد بينها حصانة روحية ومناعة مادية"[2].

يرى المرزوقي أن تتبع مسيرة التطور الطبيعي للتراث الإنساني ككل لابد وأن تصل لإيجاد صيغة عامة تحكم حياة الإنسان فوق هذه الأرض، وتوفق بين جميع مكوناته الحسية والروحية، ويمكن لها أن تجمع الإنسانية يراها المرزوقي متجسدة في فكرة الاستخلاف الإسلامية، التي يجسدها التجديد الحي الذي لا يعدو أن يكون "نمو السالف في الخالف. وهو عضويا أجيال شابة. وهو رمزيا إبداعات الجماعة التي هي عين ذاتها. وهو في السلطان المادي للإنسان المستعمر في الأرض عين سلطانه: إنه مدد مادي وروحي حي للاستخلاف: التراث هو ثمرة استعمار الإنسان في الأرض"[3].

ب– نظرية الوجود الاستخلافية:

يحاول المرزوقي في صياغته لنظرية الوجود الاستخلافية، الوقوف على نتائج الإدراك الاستخلافي، وهو مفهوم يضمنه درجات الأمانة التي تحّملها الإنسان في الإسلام، ويفتح المرزوقي أفق هذا الإدراك ليتمكن من استيعاب النظرة الدينية المتعالية للوجود، على عكس النظرة المادية الطاغية على وعي الإنسان في ظل العولمة،

[1]– المصدر نفسه.

[2]– المرزوقي أبو يعرب، التراث –الاتخلاف واستعمار الانسان في الارض–، /https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com/2015/07/26

[3]– المرجع نفسه.

والتي تحصر الوجود في المحسوس والمادي، وعلة "ذلك كله نظرة خاطئة في الإنسان وفي فعالية خياله الإبداعية فهم يعتبرون كل ما لا يرد إلى هذه النظرة راجع لإبداع الوهم الإنساني"[1] وهذا الاهمال للخيال باعتباره مجرد وهم يدفع للتشكيك في الواقع باعتباره لا يخرج من فرضية أنه من نسج خيال الإنسان، وهي خلاصة اعتراضات المرزوقي على هذا الإهمال.

يضطر المرزوقي لتفكيك مقولة وهم الميتافيزيقا وضرورة تجاوزها التي تعد حجر الأساس في تشكيل الوعي الجحودي القائم على مضمون الإدراك الفلسفي العلمي الحديث، إذ يريد إعادة الارتباط بين ثنائية "العالم الظاهري" و"العالم الحقيقي"، والتي فصل بينهما نيتشه، إذ أن "الوجود الذي تتحدث عنه الميتافيزيقا وجود متعال يوافق عالما آخر يتصف بكل الأوصاف التي يرتضيها الفكر ويتطلبها المطلق (...) ثمة إذا توجه إلى عالم آخر واتخاذه كمعيار للحكم على عالمنا، لذا فإن فكرنا الميتافيزيقي يثبت عالما آخر غير عالم الحياة والطبيعة والتاريخ، وعلى هذا النحو يعتبر الوجود بما هو عمق ، ثابتا، ساكنا في مقابل صيرورة الأشياء"[2] وهو وجود متعالي تصبوا إليه الميتافيزيقا إذ يحركها هاجس الوصول لعالم غني بالمعنى، وهو ما يراه نيتشه وهما يجب تجاوزه وهو تجاوز "يقتضي فضح أوهام الميتافيزيقا ومن بينها وهم الوجود الذي يرتد، في نهاية المطاف، إلى مجرد تأويل للصيرورة من قبل إرادة نافية عدمية، بحيث لا يكون الوجود في تقدير نيتشه سوى العدم"[3].

يعترض المرزوقي على فكرة وصف الفكر الديني الذي ينتمي للمجال الميتافيزيقي بالوهم، معتبرا أن الفهم العميق للواقع الحسي سيؤول للقول بوجود جوهر ميتافيزيقي له، فيطرح تساؤلات عن هذه القدرة الخارقة "التي تجعل الوهم الإنساني يبدع مثل هذه العوالم. لماذا لا يتصورون الخيال الإنساني عندئذ مبدع لكل شيء بما في ذلك ذاته والواقع الذي هو متعلّق المضمون الجحودي؟ ما معنى الواقع إذا طبق على ما يناسب المعطيات الحسية المباشرة أو بتوسط النظريات العلمية التي أضفى عليها وهميا الإطلاق الميتافيزيقي المجوهر لها"[4] فإذا أردنا أن نلغي الفكر الديني بسبب انتمائه للميتافيزيقا، فإن الوعي الحسي المادي لا يقل انتماءا لها، فوجب إلغاؤه أيضا وهو ما يسقطنا في العدمية على حد تعبير نيتشه.

للتجاوز الصراع بين هذه الثنائية يقترح المرزوقي الجمع بينهما بحيث لا يتم إقصاء الفكر المتعالي المطلق، وعدم إطلاق الوعي الحسي المادي، وإلغاء مظاهر هذا الصراع والذي يتسبب في لا تناهي في مستويات الفهم، وذلك يتم بتوفير الشرط الأدنى من توحيد المفاهيم النظرية والعملية الضرورية للوجود الجماعي، وذلك

[1] – المرزوقي أبو يعرب، شروط نهضة العرب والمسلمين، دار الفكر، دمشق، ط2، 2008،ص219.

[2] – عطية أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2010، ص317.

[3] – الشابي نور الدين، نيتشه ونقد الحداثة، دار المعارف للنشر، تونس، 2005، ص 198.

[4] – المرزوقي أبو يعرب، شروط نهضة العرب والمسلمين، مرجع سابق، ص219.

"هو مطلوب الاجتماع الاجتهادي في مجالي العلوم الطبيعية (طبيعة واجتماعا) والعلوم الشرعية (طبيعة واجتماعا)، أعني شرط تفاهم الجماعة العلمية في النظر والعمل، وهو مطلوب كانت محاولات البحث عنه هي عينها تعينات الانساق النظرية والعلمية"[1] ويطرح الاجتماع الاجتهادي وفق هذا التصور جملة من التساؤلات عن كيفية الملاءمة بين النسقين على الرغم من تناقضهما، وهو ما نراه محور الاشتغال الأساسي للمرزوقي في فلسفة الدين.

فالاجتماع الاجتهادي هو تشريع معرفي خاص بالإسلام، إذ يختلف عن السلطان الروحي في الأديان الأخرى والذي سعى الاجتماع العلمي الوضعي التخلص منه وهو موقف العلم الحديث من المتافيزيقا، فمصطلح الاجتماع الاجتهادي يقابل به المرزوقي الاجتماع العلمي الوضعي، إذ يرى أن العلماء في المجال الوضعي "يتفقون على أمرين ليس العلم شيء سوى الملاءمة بينهما هما: التناسق العقلي للنظريات التفسيرية أو المبادئ العقلية المتواضع عليها، ومعطيات الممارسة التجريبية للطبيعة التي تمثل معين المواد. وكذلك الشأن بالنسبة للعلماء في المجال الشرعي: التناسق العقلي للنظريات التفسيرية أو المبادئ العقلية المتواضع عليها، والممارسة التجريبية للشريعة التي تمثل معين المواد"[2].

يرى المرزوقي أن نظرية الوجود كما يقدمها الإسلام توفق بين الجانبين الروحي والحسي للإنسان لتشكل الوجود الإنساني الجماعي، معترضا على اختصار الدين في التجربة الروحية الفردية يقول: "إن الضرورة في علاقة الإنسان بالوجود الشريعي قد ناسبت علاقته بالوجود الطبيعي. فمثلما أن الوجود الطبيعي قد أدى إلى منظومات فلكية ملازمة للوعي الإنساني بحسب درجات الادراك، فكذلك أدى الوجود الشريعي إلى ملازمة منظومات شرعية له بحسب الدرجات نفسها"،[3] وهو هنا يضرب مثلا بعلم الفلك بنظرياته التي يحسب البعض أنها يقينية وهو موقف يعتبره تعبيرا عن أدنى اشكال الإدراك الحسي، كما انه يعتبر علم الكلام الذي يعتبره البعض موصلا لليقين أدنى درجات الإدراك الشريعي.

وتترقى منظومات الادراك التشريعي والحسي، لتصل في ذروتها لتحقيق الإدراك الشهودي الاستخلافي، باعتبارهما غاية متعالية على كل تعين ولكونهما آية المطلق ودليله الذي لا نحيط بكل دلالته، وتلك هي الشريعة الطبيعية والشريعة الخلقية في الوجود الخارجي المطابق للعلم الإلهي، فتجسد الصفات الإلهية في الوجود هو غاية الاستخلاف وجوهره، "فان مضمون الاستخلاف أن تأخذ حركه الإنسان شكل فعل غائي محدود بفعل

[1] – المصدر السابق، ص222.

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – المصدر نفسه، ص226.

مطلق(الربوبية) وغاية مطلقه (الألوهية) ، أي كدح إلى الله بالتعبير القرانى(يا أيها الإنسان انك كادح إلي بربك كدحا فملاقيه)"[1].

يتفق المرزوقي بهذا الطرح مع ما يقدمه أنصار إسلامية المعرفة، من إعادة فهم الوجود إنطلاقا من توحيد القراءة بين الآيات القرآنية (التشريعية) والآيات الكونية (الحسية) لصياغة نظرية في الوجود الاستخلافي، من مدخل أساسي يجمع "بين القراءتين يبدأ باكتشاف العلاقة المنهجية بين الناظم المنهجي لآيات القرآن من ناحية وآيات الكون من ناحية أخرى التي تشير إلى السنن والقوانين المبثوثة في الوجود وحركته مع الناظم المنهجي الرابط بينهما، وبقدر ما تتسع المعرفة للإثنين معا بقدر ما تتكون لدينا القدرة على الجمع بين القراءتين واكتشاف التداخل المنهجي بين الوحي والكون (منهجية القرآن هي منهجية الوجود)"[2] وهذا الجمع يعتبر خطا عاما لمن يتبنى التصورات الاسلامية للوجود.

لكن خصوصية نسق المرزوقي أن يعمل على تفكيك المقولات السابقة المؤسسة لعلاقة الميتافيزيقا والوجود تفكيكا أبستيمولجيا، بعيدا عن المواقف العاطفية أو الانتصار للفكرة الاسلامية كأيديولوجيا، فهو لا ينساق مع مخرجات الفلسفة الغربية كما يفعل الكثير من المفكرين المسلمين الحداثيين، وإن كان يستخدم في الغالب مناهجها يقول في هذا السياق: "لم أفهم لما يصدق أنصاف الفلاسفة في عصرنا أن مضمون التجربة الغفل والإدراك الجحودي ليس هو عين الواقع ويضعون وراءه مضمونا دائم التغير ومتعاليا حتى على ما تتوصل إليه المعرفة الفلسفية العلمية من افتراضات تطابق التجربة بأدوات إدراكها المتجاوزة للحس، ولا يدور بخلدهم وجود عوالم لا نهاية لها وراء متعلّق هذا الادراك الفلسفي العلمي المستند لأدوات الادراك النظري التجريبي"[3] فهو يستغرب جمود القائلين بمطلقية التجربة الحسية مؤكدا في نفس الوقت على تضمن هذه التجربة لبعد ميتافيزيقي لا تنفك عنه، وفهم هذا البعد يحيل بالضرورة لفهم الوجود وتعيناته الممكنة، ولا يوجد نموذج استطاع الإيفاء بمتطلبات الجمع بين البعدين، كالنموذج الإسلامي في نظرية الاستخلاف الوجودية.

وكنتيجة لما سبق وبالاتفاق مع تصورات ابن خلدون للاستخلاف ولتكتمل مقومات المعادلة الوجودية: لا بد من القطبين الله والإنسان، وبينهما الوسيطين الطبيعة والتاريخ، ويصل بينها هو وعي الإنسان بالتعالي، وهذا الوعي بالتعالي هو ما يسميه ابن خلدون الاستخلاف "وهو العلاقة المباشرة بين الإنسان والله، ومن ثم فالتحرر من الوسطاء في الروحي والسياسي. والوسطاء هم المتألهون الذين وصفهم ابن خلدون بأصنافهم

[1]- خليل صبري محمد، مفهوم التطور والمنظور الاسلامي للوجود، 28-10-2013، صحيفة الركوبة، السودان، https://www.alrakoba.net/articles-action-show-id-41047.htm

[2]- سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، مدخل القيم: إطار لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، القاهرة، ط1، 1996، ص240.

[3]- المرزوقي ابو يعرب، شروط نهضة العرب والمسلمين، مرجع سابق، ص228.

الأربعة، لكونه قد اكتفي بالكلام على الإرادة (السياسة) والعلم في المحايث، فاعلين ومنفعلين. لكننا بينا فساد الفصل بين عناصر المعادلة، التي باكتساب ترابط المعية فيها نكتشف قانونها وشروط التحرر من حصرها في المحايث منها بالمتعالي عليها. وتلك هي وظيفة الديني في الدين، والفلسفي في الفلسفة، أي ما به يتحقق بعدا الإنسان المحايث (مستعمرا في الأرض) والمفارق (مستخلفا فيها)."[1]

جـ- نظرية المعرفة الاستخلافية:

ينطلق المرزوقي في فهمه لطبيعة المعرفة الاستخلافية التي يقدمها الدين الإسلامي، من مقدمة مفادها أن كل مدركاتنا صادقة، على الأقل من حيث هي أمور حاصلة واحداثها واقعة، بصفتها إدراكا نفسيا، ولا يدخلها الكذب أو عدم الصدق إلا عند مقارنتها بغيرها من المدركات، سواء تصورناها إدراكات لنا أو لشخص آخر أو مدركات خارج كل إدراك، وفي كل الحالات فالإدراكات بما هي موجودة أمر حقيقي[2]. وهو بهذا يسلم بوجود الادراك الذاتي لكن المشكلة المطروحة هي العلاقة الممكنة لهذا الإدراك بغيره أي بقياسه إلى إدراك مفارق له، وهو ما يراه المرزوقي محل الاختلاف.

فإذا كان الانسان يعتبر مدركاته صادقة وطبعا هي ذاتية، فإنه بمجرد قياسها لمدركات الغير لابد وان تكون إحداهما أصدق من الاخرى وبالتالي تمارس هذه المدركات قوة أو تقويما على بعضها. وهو ما يراه المرزوقي علة التسلط في المجتمع الإنساني: تسلط نظري يفرضه أصحاب الميتافيزيقا الإطلاقية، وتسلط عملي يفرضه أصحاب الميتا أخلاق الإطلاقية، وهذين التسلطين يفسر بهما المرزوقي العنف الذي يعانيه العالم الإسلامي[3]. وهما المنتجان لأشكال الوصاية التي تفرضها النخب العلمية، فالعلمانيون يقدمون العلوم التجريبية التي هي نسبية على أنها مطلقة، وعلماء الدين يقدمون الاجتهادات الشرعية على أنها مطلقة.

فهاتان السلطتان المطلقتان مرفوضتان في الإسلام، إذ الإسلام أصلا يعتبر ثورة على السلطان الزماني والذي يقصد به المرزوقي طغيان الحكام في الجانب السياسي، والسلطان الروحاني الذي يقصد به احتكار رجال الدين للوساطة بين الإنسان والله، وخلاصة القول أن الإسلام وفق فهم المرزوقي يحارب الإطلاقية بكل تجلياتها، لكن كيف يحارب الإسلام القول بالإطلاق وهو كأي دين يقدم لنا شكلا للمطلق؟ وكأن المرزوقي يقول أن الحقيقة نسبية ولا يمكن أن يدعي أحد امتلاكها بتمامها وفي نفس الوقت الدين يقدم نفسه كحقيقة مطلقة؟ والإسلام لا يشذ عن هذه القاعدة.

---

[1]- المرزوقي أبو يعرب، قانون ابن خلدون في الانحطاط في ''التأله'' أو في استبداد السياسي والمثقف 2، 22ماي 2017، http://ixiir.com.

[2]- المرزوقي ابو يعرب، شروط نهضة العرب والمسلمين، مرجع سابق ، ص84.

[3]- المصدر نفسه، ص85.

يحل المرزوقي هذه الإشكالية من خلال فهمه لمعنى الاجتهاد في الإسلام، فإن كان لا ينكر فكرة الكلي في الإسلام كدين، إلى أنه يقول بنسبية وتفاوت فهم الإنسان لهذه الحقيقة المطلقة، فقاعدة الاجتهاد في الإسلام والتي تقضي بإثبات الأجر للمخطئ فضلا عن الأجران للمصيب، لقوله عليه الصلاة والسلام: ((الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر))[1]، وهي قاعدة عامة في تاريخ كل النشاط الفكري عند علماء المسلمين، لكنها قاعدة مشروطة بفئة العلماء المستحقين لرتبة مجتهد في مجاله، وليست مطلقة لكل الناس يقول الباحث سامي حسن عبود: "ودوام الاجتهاد وأحقية العلماء والمفكرين الإسلاميين بالنظر في الأحكام الشرعية هو من أجل ما كرم الله به أهل الإسلام حين جعل لهم نصيبا من الاجتهاد في كل ما يتعلق بالمعاملات التي تنظم شؤون الحياة حيث بشر الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم المجتهد بالأجر من الله حتى مع الخطافي الاجتهاد، فإن المجتهد له أجران إذا أصاب وأجر واحد إذا أخطأ، وذلك مقيد بأن يكون المجتهد من أهل العلم القادرين على دخول هذا الباب، وإلا فإن الاجتهاد من غير أهله يكون سببا في الهلاك"[2] فالاجتهاد ليس متاح للجميع وإنما فقط للمتخصصين في مجالهم.

يضيف المرزوقي للاجتهاد الإسلامي عاملا آخر وهو الإجماع، والذي يعد أحد مصادر التشريع في الإسلام، والذي يرفض القول بمطلقية مخرجاته، فإجماع المجتهدين الذين هم غير منزهين عن الخطأ لا يؤدي بالضرورة للقول بكماله فاجتماعهم وإن كان الأقرب للصواب لكنه يبقى نسبيا، إذ "لا يمكن أن يصبحوا سلطانا روحيا معصوما، إنما شأنهم شأن إجماع العلماء في توصيف الظاهرات الطبيعية أو الاجتماعية، وذلك هو العلم الوحيد الممكن للإنسان إذا لم يكن مؤيدا بالوحي، أعني العلم النسبي الاجتهادي، تلك هي ميزة الإسلام الجوهرية، وتلك هي دلالة ختم الوحي وإزالة السلطة الكنسية"[3] فسبل تحصيل المعرفة وفق النظرة الاستخلافية تبقى دوما مفتوحة لأنها نسبية ما دامت منسوبة للبشر.

فنسبية المدركات الإنسانية تجعل المطلق مفارقا للإنسان وهذا ما يجعله مستحقا للعبادة وفق تصور المرزوقي، فوضع معيار يسمو على الكل واعتباره غير معلوم لهم لتعاليه عليهم أي علم الله المطلق، أمكن عندها نفي الإطلاقين المتشكك والوثوقي وما يهم فعلا حسب المرزوقي هو القصد "فكل الادراكات حقيقة بقيام وجودها، وهي صادقة بصدق قصدها. وصدق القصد لا يعلمه إلا الله، وربما صاحبه إذا شاء الله. أما (القياس إلى) فهو أمر ذريعي وهو مجرد وسيلة يختبر بها إدراك الإنسان، لا من حيث قصده، بل من حيث جدواه

[1]- راوه البخاري (7352)، ورواه مسلم (1716)، من حديث عمر بن العاص رضي الله عنه.

[2]- عبود سامي حسن، صيغ التمويل الاسلامي، ضمن أبحاث ندوة إسهام الفكر الاسلامي في الاقتصاد المعاصر، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، الولايات المتحدة الامريكية، ط2، 1998، ص101.

[3]- المرزوقي ابو يعرب، شروط نهضة العرب والمسلمين، مرجع سابق، ص85.

ونفعه. وعندئذ فإن الإنسان يصبح وسيلة للنسبي، فلا يبقى كما ينبغي له أن يكون، أعني مدركا للمطلق عابدا إياه"[1].

تظهر في مثل هذه التحليلات وغيرها عند المرزوقي، محاولة التوفيق بين التوجهين معرفيين متناقضين، العقلي الحسي والمادي الذي يفرز معاني العلمانية والتفكير الإنساني الذاتي المبني على التجربة، والتفكير الديني المطلق المبني على مقولات ميتافيزيقية تدعي الحقيقة المطلقة، ومثل هذا المحولات من التوفيق يشوبها في كثير من الأحيان حالة من التلفيق والتأثر بأحد الجانبين والانتصار له ولو بشكل مبطن غير واضح، فالقول بالجمع بين كلا الجانبين من التفكير الإنساني مسألة تتطلب أكثر من تركيب عناصر من كلا الجانبين، وإنما تتطلب الخروج إلى نمط ثالث مستقل، يمكن له حل المسألة وهو ما يرى المرزوقي أن الإسلام يحققه من خلال فكرة الوسطية، وهو ما سنعرض له في العنصر الموالي.

د- الوسطية:

قيم الاستخلاف الإسلامية تظهر أكثر الشيء في معنى الوسطية، الذي يوازن بين البعدين المادي والروحي للإنسان، ويعطي للحدث الوجودي دلالته القيمية السوية، ومعناه الذي ينقله من الجحود إلى الشهود، وترجع جذور الوسطية في الفكر الإسلامي لمحاولة لمنهج المدرسة الأشعرية والماتردية في إعمال العقل في النصوص الشرعية وفي التعامل مع متغيرات الواقع وفقه تنزيل النصوص على الحوادث المختلفة، ومحاولة إيجاد منطقة وسط بين المحافظين المتمسكين بالنص والمعتزلة العقلانيين، لكن المرزوقي يرفض معنى الوسطية الذي المتداول، الذي يعتمد قاعدة لا إفراط ولا تفريط مستدلا بصعوبة توضيح حدود الإفراط والتفريط، والذي ساعد على انتشار هذا المفهوم للوسطية هو "ما ورثته الفلسفة العربية في صياغتها الجمهورية من سوء فهم لأخلاق ارسطو، ظنا من أصحابها أن ارسطو يعتبر الفضيلة وسطا بين حدي الإفراط والتفريط بدلا من اعتباره إياها قمة يمثل الافراط والتفريط انحطاطيها لا حديها"[2] كما ان أحد عيوب القول بلا إفراط ولا تفريط، يؤدي إلى اعتبار كل فضيلة جمعا بين رذيلتين ويضرب المرزوقي مثال بالشجاعة كفضيلة تصبح جمعا بين قدر من الجبن والقدر من التهور، وهذا ما يدخل القيم في دائرة النسبية التي يمقتها المرزوقي.

وهذا النفي من قبل المرزوقي يقابله موقف آخر، يجعل من المعنى الإسلامي للوسطية مرتبطا بالعدل، أي بإعطاء كل شيء حقه دون إفراط فيه أو تفريط، وهذا معنى أقرب للذهن، يقول محمد عمارة: "والمعنى الإسلامي للوسطية هو التوازن الذي يجمع عناصر الحق والعدل من الأقطاب المتقابلة.. مكونا الموقف الثالث . الوسط . البريء من غلوي الإفراط والتفريط.. ولقد عبر الحديث النبوي الشريف أدق التعبير عن هذا المعني

[1]- المصدر نفسه، ص86.

[2]- المرجع السابق، ص140.

للوسطية الإسلامية.. عندما قال المعصوم ـ صلي الله عليه وسلم: الوسط: العدل.. جعلناكم أمة وسطا رواه الإمام أحمد، ولأن العدل ـ الوسط ـ الخيار ـ إنما يتحقق بجمع عناصر الحق والعدل من المدعي والمدعي عليه.. واتخاذ موقف الشاهد على هذه الموازنة بين مكونات هذا الموقف الوسط العادل ـ كانت الوسطية ـ بهذا المعنى خصيصة الإسلام ـ العقيدة ـ والشريعة ـ والقيم والأخلاق"[1] وهو ما يظهر أثره في تمثلات الاسلام في الأفراد الملتزمين به في مختلف جوانب الحياة، فتصبح وسطية هذه الأمة جعل إلهي، وليست مجرد نزعة انسانية أو اختيار بشري يرغبه البعض ويزور عنه آخرون.

يرى المرزوقي أن هذا المعنى للوسطية التي تحاول حل النزاع بين الثنائيات التي ذكرها محمد عمارة، ممكنة في الجانب العملي، لكنها لا تستوفي معنى الوسطية في الجانب المعرفي يقول معلقا على هذا الموقف: "فإذا كان قصده أنها تحلها في العمل فلا خلاف بيننا: وكل الأمم سلكت هذا المسلك. أما إذا ذهب إلى أنها تحلها حلا نظريا يقبله الفكر الفلسفي أو الفكر الديني فهذا ما أخالفه فيه الرأي شديد المخالفة لأني اعتبره مربط الفرس في إفهامنا علل انحطاط الفكر عند المسلمين. فعدم الفصل هذا بين الذريعية الواجبة في العمل والتي من ثمراتها التوسط والحلول أو الحلول الوسطى وطلب الغايات في النظر هو السبب الرئيسي في موت كل ابداع في حضارتنا"[2] وهو ما جعل الفكر الإسلامي يرى أنه يجب للمسلمين أن يجمعوا بين تفريط ما أفرط فيه الحد الأول دون أن نعيش الحالة الإبداعية التي عاشها، والإفراط فيما فرط فيه الحد الثاني فيصبح عمل المسلمين هو رد الفعل فقط دون الفعل الابداعي.

[1] – عمارة محمد، الوسطية الإسلامية.. وفقه الواقع، جريدة الاهرام، مصر، العدد: 46217، 20 يونيو 2013.

[2] – المرزوقي أبو يعرب، مقال في وسطية العقلانية الإسلامية، الموقع الرسمي لأبو يعرب المرزوقي، https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com، 2016/12/19.

الفصل الرابع:
مقاربات أبو يعرب المرزوقي لعلاقات الدين بمجالات أخرى

- **المبحث الأول:** الدين والعقل
- **المبحث الثاني:** الدين والسياسة
- **المبحث الثالث:** الدين وحوار الحضارات

مدخل:

يشكل تأثير الدين في مختلف مناحي الحياة الإنسانية أرضية خصبة للدراسات الفلسفية، خصوصا أن هذا التأثير يكون ظاهرا أحيانا ومستترا أحيانا أخرى، مع معضلة الالتباس بين موضوعاته وموضوعات تبدو أنها ممكنة الاستقلال بذاتها كالأخلاق والعقل والسياسة، وغيرها من مواطن الاحتكاك مع الدين، لهذا تعنى فلسفة الدين بتفكيك وتحليل المشكلات التي تثيرها هذه المواطن، باعتبارها تتجاوز النسق الداخلي للدين إلى تأثيره الخارجي، فمسائل مثل علاقة الدين بالعلم و علاقة الدين بالدولة (السياسة)، وهل يمكن اعتبار الدين مسوغا للقتل والحرب مثلا؟ إن مثل هذه التساؤلات التي تطرح باستمرار لا تتعلق بالبنية الداخلية للدين وإنما تناقش مكانته و تأثيره.

والمجتمع الإسلامي مجتمع ديني، يتكثف فيه الدين في الذات الفردية والجماعية، ويشارك في صناعة فكر ووعي الفرد المسلم، فتظهر في هذا المجتمع آثار التداخل مع الدين بشكل واضح، اهتم بها الفكر الإسلامي بشكل عام، وفق مداخل منهجية متنوعة، تراوحت بين الانتصار للأيديولوجيات وتقليد للفكر الغربي والتطرف في أحيان أخرى، إلا أن المعالجة الفلسفية الموضوعية قليلة نسبيا، والاعتماد على فلسفة الدين خصوصا نادر، وبما أن أبو يعرب المرزوقي يصرح بضرورة استحداث فلسفة دين في الأفق الإسلامي، فقد تطرق بشكل واسع في كتاباته لمثل تلك التأثيرات للدين[1]، باعتبارها موضوعات في صميم فلسفة الدين، ونظرا لكثرة هذه الموضوعات فقد ارتأينا التركيز على ثلاثة منها بالنظر لأهميتها وهي، علاقة الدين بالعقل والسياسة وحوار الحضارات، فكيف قارب المرزوقي هذه الموضوعات؟ وإلى أي مدى يمكن اعتبار هذه المقاربات من صميم فلسفة الدين؟ .

[1]– خاض المرزوقي تقريبا في كل تأثيرات الدين الممكنة، في السياسة واللغة والعلم والمجتمع والتاريخ وغيرها وهو يكتب بشكل يومي تقريبا في كل ما يطرأ على حياة المسلمين، إلا أننا اخترنا ثلاثة مواضيع فقط للتركيز عليها بالنظر لأهميتها، وهي العقل والسياسة وحوار الحضارات.

❖ المبحث الأول: الدين والعقل

تعتبر ثنائية العقل والدين من أقدم الموضوعات التي شغلت الفكر الإنساني، وهذا راجع لأهمية البعدين الديني والعلمي في تشكيل المعرفة الانسانية، وقد شكلت العلاقة بينهما والتي تتسم بالتوتر في أغلب الأحيان الأرضية لجملة من الثنائيات المصاحبة لها، كالنقل والعقل، الغيب والشهود، الفلسفة والدين، العلم والدين، المطلق والنسبي، الكلي والجزئي، الواقع والخيال وغيرها كثير من الإسقاطات التي تفرضها تلك العلاقة، وهذا ما يجعلها أحد أهم موضوعات فلسفة الدين بل هي مبتدأ الأمر ومنتهاه، فغاية فلسفة الدين هي فض حالة النزاع من خلال فهم أعمق واوضح لكلا الطرفين والعلاقة الممكنة بينهما.

هذه المقابلة بين الفلسفة والدين كانت الميزة الأبرز للعصر الوسيط، والذي ازدهر فيه الفكر الإسلامي بشكل كبير، ففكرة التوفيق بين العقل والنقل ومكانة العقل في الدين غذت بشكل مستمر الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام [وبشكل أقل ظهورا في التصوف]، هذه المساهمة التي قدمتها الحضارة الإسلامية يتخذ منها ابو يعرب نقطة البداية في معالجته لهذا الموضوع، الذي شغل الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر منذ الاحتكاك الأول للمسلمين مع الحداثة الغربية التي انتصر فيها العلم على الدين، والتي قسمت النخب الإسلامية إلى فريقين علمانيين ينتصرون للعلم وتراثيين ينتصرون للدين، ولعل الفكرة أزالت الحاجز المائز بين الفلسفة والدين تقع في مركز فلسفة المرزوقي بشكل عام وفلسفته الدينية بشكل خاص، فمحاولته لتأسيس فلسفة إسلامية جديدة تهدف لإعادة فهم نسقية لكل من الدين والفلسفة، الفهم الذي يؤول لتوحيد الفكرين الديني والفلسفي.

يبني المرزوقي تصوره لهذه الثنائية إنطلاقا من فرضية لا تزال محل شك عند قطاع واسع من المفكرين مفادها أن الفكر الإسلامي الكلاسيكي، بشقيه الكلامي والفلسفي، تجاوز الفكر الديني القديم كما يرد عند اليهود (كديانة سماوية)، وتجاوز الفكر الفلسفي اليوناني، وهذا التجاوز هو ما يراه المرزوقي أهم مساهمة قدمها المسلمون لتاريخ الإنسانية، ويعتبره النقلة المنطقية بين الفكر اليوناني والفكر الحديث والمعاصر.

ولفهم ذلك يعيد المرزوقي النظر في مبادئ العقل (الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع) التي تعد جوهر إشكاليات الفلسفة القديمة، والتي يراها تمثل بعدي ميتافيزيقا الوجودي والمعرفي حيث أن أرسطو صاغ "مبادئ العقل ودلل عليها بالسلب من خلال بيان عدم إمكان القول والثبات من دونها، واستنتج من ثم أنها ليست شرطا في القول والعلم، بل هي كذلك شرط في الوجود. فصارت مبادئ العقل من ثم ذات وجهين: معرفي ووجودي"[1]، في محاولة منه لفهم هل هذه المبادئ كافية لتفسير تطور النظريات الفلسفية الوسيطة والحديثة وحتى المعاصرة، دون ربطها بما طرأ في نظرية القيم وتاريخ المعتقدات الدينية الوسيطية والمعاصرة والتي يصوغ

[1]- المرزوقي ابو يعرب، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص51.

مشكلاتها مبادئ أخرى هي "الخلقة أو الهوية الموضوعة والترجيح والتحقيق"[1] وهو ما سنفصل الكلام فيه فيما يلي.

1. إعادة صياغة مبادئ العقل

يرجع المرزوقي اكتشاف مبدأي: عدم التناقض والثالث المرفوع بوصفهما مبدأي عقل ونظر، إلى نظرية الطبائع الارسطية التي تقوم على ثبات الذوات، فالتحوّل في المنطق الأرسطي هو دليل نقص وقصور، وليس ظاهرة طبيعية أو قانون علمي ينبغي دارسته، أي أنّ التغيّر يعني نقصا في طبائع الموجودات من حيث حاجتها في حفظ وجودها وكمالاته إلى شروط وظروف هي غيرها "فالوجود الحقيقي هو ما ليس يطرأ عليه التحوّل، ولهذا كان التغيير عندهم برهانا على نقص في ''الوجود'' بالنسبة إلى الشيء المتغير، أو برهانا على ما أطلق عليه اليونان أحيانا باللاوجود"[2] أي أن اعتبار الذوات ذوات طبائع مقومة حاصلة وثابتة تنبع منها كل قابلياتها الفعلية والانفعالية، وقد أثر هذين المبدأين في صياغة الشرائع بشكل غير مباشر وذلك "دون الإشارة الصريحة إلى وظيفتهما الشرعية (بالمعنى العام للشرائع كما هو الشأن في كتاب الشرائع لأفلاطون وليس بمعناها المحدد في الأديان المنزلة فحسب)، رغم استعمالهما في الفلسفة العملية. فهي قد اكتشفتهما من منطلق نظرية الطبائع أعني من دون اعتبار لدورهما في نظرية الشرائع والعمل"[3] ففكرة الثبات التي تنبني عليها نظرية الطبائع هي التي صاغت مبدأ الهوية في صياغته الأولى بمعنى الطبيعة غير الحادثة وغير الفاسدة لكونها باقية هي هي ومختلفة بالطبع عن المواضعة الشرعية.

ومبدأ الهوية، كما يشير إليه جميل صليبا يعني أنَّ الشيء هو عين ذاته، أي هو جوهرٌ ثابت لا يتغير، فمبدأ الهوية هو القول: ما هو: هو ويعبَّر عنه بالجملة: ب = ب أو ب هي ب، وهو لا يصدق على المساواة الرياضية فحسب بل يصدق على كل علاقة منطقية يعبر عنها بالجملة: ب > ب و مبدأ الهوية هو المثل الأعلى للحكم التحليلي، لأن المحمول في هذا الحكم ليس جزءا من مفهوم الموضوع، وإنما هو عينُ الموضوع نفسه ومن شروط الضرورة المنطقية التي يعبِّر عنها مبدأ الهوية: – أن يكون المعنى المتصوَّر مُحدَّداً وثابتا فلا يتغيّر بحال. – أن يكون الحق حقا والباطل باطلا دائما وفي مختلف الأطوار فلا يتغير إلا بتغير الزمان

[1]– المرزوقي أبو يعرب، مبادئ العقل وقيمه، الموقع الرسمي لعابد الجابري، [1]-- المرزوقي أبو يعرب، مبادئ العقل وقيمه، الموقع الرسمي لعابد الجابري،http://www.aljabriabed.net/n36_03marzuki.htm.

[2]– ديوي جون، المنطق :نظرية البحث، ترجمة د. زكي نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة، 1969، ط2، ص22.

[3]– المرزوقي ابو يعرب، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص51

والمكان. – أن يكون الموجود بالحقيقة هو عين ذاته فلا يتغير ويختلط به غيره، ولا يصدق في الحقيقة إلا على الموجود المثالي الذي يتجه إليه العقل، دون التمكُّن من تحقيقه تحقيقا كاملا[1].

وقد تسبب اندماج الفلسفة اليونانية وخاصة الارسطية في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، في خلخلة ثبات هذه المبادئ في ضل الجدل الدائر بين الدين والفلسفة والذي بلغ ذروته مع فلسفة ابن سينا ونقد الغزالي لها "وكان أساس هذه المراجعة ما يمكن أن نسميه بنظرية الشرائع والخلقات قبالة نظرية الطبائع والهويات. فالكلام والفلسفة سعيا في اللحظة العربية الإسلامية إلى تحرير العقل من التقابل بين الفلسفة المستندة إلى النظرية الأولى والدين المستند إلى النظرية الثانية تخليصا للأمرين من الإطلاق الذي يجعلهما جحوديين: فناظر القول بالتحريف الديني الذي بنى عليه الإصلاح المحمدي نقد التجربتين اليهودية والمسيحية ما يمكن أن نصطلح على تسميته بالقول بالتحريف الفلسفي الذي بنى عليه الفكر العربي نقد التجربتين الأفلاطونية والأرسطية"[2] أي أن الثبات والإطلاق في الفلسفة والدين قد تم تجاوزهما من قبل الفلسفة الإسلامية التي تنفي عن طبائع الموجودات صفة الاطلاق، وإنما من خلال القول بالخلق فإن الطبائع تصبح غير ثابتة ولا تستمد هويتها من ذاتها وبالتالي تحرير العقل الفلسفي من النظر في الوجود على أنه ثابت، وهو نفس الحال بالنسبة للعقل الديني الذي يحرره الإسلام من احتكار فهم التشريع على فئة محدودة من الناس.

وإذ يقدم المرزوقي قراءة للفلسفة الإسلامية مستنبطا منها مبادئ أخرى للعقل فهو لا ينفي المبادئ الأرسطية، وإنما يصف ما قدمته الفلسفة الإسلامية على أنه متمم لها ورغم أن هذا الفكر لم يكن في هذه المحاولات، صريح القصد في انتهاج موقف نظير للموقف النقدي من التجربة الدينية، فإنه قد تمكن من نقد التجربة الفلسفية المتقدمة واكتشف مبدأين يتممان مبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع ويعدلان مبدأ الهوية الطبيعي بمبدأ الخلقة الشريعي، هما مبدأ الترجيح والتحقيق من منطلق نظرية الشرائع.

يقول المرزوقي شارحا لهذا المبدأ: "ذلك أن كون الشيء هو ما هو ليس بالضرورة طبيعة، بل يمكن أن يعتبر حكما أو اختيارا أمريا من جنس التكييف الحقوقي المحدد للأمور شرطا في تطبيقها على النوازل الفقهية أو القضائية عند تكييفها بمقتضى الحدود الفقهية أو القانونية، مثل تحديد الجنح أو الجرائم في النص المشرع ووصف الأفعال في القضاء. ولا يستوجب ذلك نفي الطبائع – التي قد يسلم بوجودها وينفي علمها أو الحاجة إليها– لكون الأحكام رغم طابعها الوضعي ليست تحكما، بل يمكن أن نتصور المشرع كاتبا على نفسه احترام المبادئ التي يشرع في ضوئها. فللتشريع درجتان: تشريع للتشريع (كالدستور مثلا) ثم التشريع للأمور الأخرى (كباقي القوانين مثلا). فيكون الترجيح والتحقيق ثابتين ما ثبت تشريع التشريع لكونهما سنة يمكن أن تكون

[1] – جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، [مادة المبادئ العقلية]، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص123.

[2] – المرزوقي أبو يعرب، مبادئ العقل وقيمه، مرجع سابق.

ثابتة فلا نجد لها تبديلا أو تحويلا، كما هو الشأن عندما يكون المشرع كاملا"[1] والمرزوقي هنا يشرح إمكانية تحديد طبيعة الشيء لا من ذاته وإنما كحكم خارج عنه، ولا يرفض في نفس الوقت وجود طبيعة ثابتة له وهو ما يظهر على أنه تناقض، إلا أنه يبقى دائما في دائرة الأحكام، فحتى ما يراه المرزوقي ثابتا يمكن تفسيره على أنه من قبيل التشريع للتشريع أو القانون الأولي الذي يفرضه الله على نفسه كما هو الحال مع السنن الكونية.

وقد ورد مصطلح الترجيح والتحقيق في الموروث الكلامي في نفس هذا المعنى تقريبا يقول نصير الدين الطوسي معلقا على كلام لفخر الدين الرازي: "قوله البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم فقال له الوجود الذي لا يبقى له بدله أيضا مما يقتضي ترجح وجوده على عدمه فإذا هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء، إلا أن يكون الترجيح على الزمان الثاني، والتحقيق فيه أن البقاء مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا"[2]ويظهر هنا استمداد المرزوقي لهذين المفهومين من علم الكلام والذي يتخذ منه موقفا رافضا كما أشرنا سابقا في بحثنا هذا، ويظهر تمسكه بالمنطلقات العقدية الإسلامية الميتافيزيقية في صياغته للمبادئ العقلية، وهو الخط الفاصل الذي يتمحور حوله محاولة ابو يعرب توحيد الفكرين الديني والفلسفي.

فبالترجيح والتحقيق تمكن العقل المسلم في مرحلة ما من تجاوز التنافي بين ثبات الطبائع وتغير الشرائع، وذلك بوضعه مفهوما جديدا هو مفهوم الخلقة الأمرية "التي تجعل الموجود ضربا جديدا من الهوية يمكن اعتبارها مؤسسة أو بنية وجودية أصلية ذات تاريخ له بداية وغاية وتطور دائم. وينتج عن ذلك نفي كل إطلاق لعلمنا بها، لكون هذا العلم يبقى دائم الانفتاح بقاءها هي دائمة الصيرورة. لا وجود لعلم تام ومطابق إلا عند الباري"[3] وهو المفهوم الذي يحرر العقل النظري ويؤسس لنظرية في المعرفة لا تخضع للعلم العقلي المطلق ولا للمعرفة العرفانية المعصومة، ويحرر العقل العملي من الطغيان السياسي والطغيان الروحي، وهي الشروط التي يراها المرزوقي قادرة على إنتاج مؤسسة الاجتهاد الجماعي التي توظف المعرفتين.

فيخلص بذلك المرزوقي إلى تحديد مفهوم جديد لمبدأ الهوية يتجاوز ثبات الطبائع في المنطق الارسطي مفاده أنه "ليس للأشياء من ذاتها طبائع بل لها خلقات أو أحكام. وهذه الأحكام ليست تحكما، بل هي خلقات ذات حياة وتاريخ قصديين حتى وإن كان القصد من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله"[4] أي أن صفة

---

[1]– المرزوقي ابو يعرب، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص52.

[2]– الرازي فخر الدين، محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، يذيله نصير الدين الطوسي، تلخيص التحصيل، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، دون سنة نشر، دون طبعة، ص175.

[3]– المرزوقي أبو يعرب، مبادئ العقل وقيمه، مرجع سابق.

[4]– المرزوقي ابو يعرب، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص53.

الثبات والكلية التي قدمتها الفلسفة اليونانية لتصورها للطبائع تغدوا مع الإضافة الإسلامية متغيرة ونسبية وذات سيرورة في التاريخ، مما يجعل الهوية غير ثابتة وهو ما يتناسب مع المقدمات الميتافيزيقية في الدين الإسلامي من كون الكلي صفة لا تلحق إلا بالله عز وجل، وأما المخلوقات فهي حوادث ذات طبيعة متغيرة يحددها الخالق والثبات الوحيد هنا هو ما يفرضه الخالق على نفسه من تشريعات أساسية يطلق عليها المسلمون السنن الكونية.

ومثل هذه الاسقاطات ذات الأبعاد الميتافيزيقة الدينية في إعادة فهم مبادئ العقل والمنطق، لا ينفرد بها المرزوقي وتظهر بأشكال متفاوتة في الفكر الإسلامي المعاصر عند مفكرين كأبو القاسم حاج حمد وطه عبد الرحمن الذي يستبدل مبدأ الهوية بمبدأ الشهادة كمبدأ أول للفلسفة الإئتمانية. فهو أيضا يقضي أن "الشيء هو متى شهد عليه غيره" فهو يضيف على مبدأ الهوية، شهادة الغير وهي حسب طه عبد الرحمان تكون بمختلف معانيها فتجعل (الإنسان يستعيد فطرته محصلا حقيقة هويته ومعنى وجوده) بدأ بشاهدة الإنسان بوحدانية الله في العالم الغيبي والمرئي وشهادة الخالق على هذه الشاهدة، والانتهاء بشهادة الذات والشهادة على الآخرين وشهادة الكائنات الأخرى، فهو يرى أن كل الموجودات تتمتع بحق الشهادة[1]، فهذا المبدأ كما يرى واضعه يتميز بالازدواج وينبني على الغيرية عكس مبدأ المبدأ الأخر الذي لم ينبني عليها.

إذن فالمرزوقي يجعل من الإضافة الإسلامية لمبدأ الهوية هي ما أعطته الحياة والحركية بتخليصه من الثبات، لكنه في نفس الوقت لا يلغي السبق اليوناني في صياغة المبدأ، فتتخلص بذلك الفلسفة من الضرورة التي تعد السببية أهم تجلياتها، ويتخلص الدين من التحكم والذي يتمثل في القدرية في الأخلاق أي القول بأن الإنسان مسير، فيخلص أبو يعرب للقول: "مبدأ الهوية التام اكتشاف مشترك بين اليونان والمسلمين. فاليونان سعوا إلى التعالي على التحكم الوضعي الشرقي الأول، أعني "المصري-البابلي"، الذي رفع السياسة إلى مقام الدين الطبيعي (إطلاق التحكم الدنيوي ليصير حقيقة دينية تطلق الواقع السياسي فتضفي عليه شرعية مقدسة). وقد استند هذا السعي إلى التعالي عند اليونان إلى نظرية الطبائع وعلمها النظري الذي يخلص الإنسان من تحكم السلطان الزماني. والمسلمون سعوا إلى التعالي على التحكم الشرقي الثاني، أعني (اليهودي-المسيحي)، الذي حط الدين المنزل إلى السياسة الطبيعية (سيادة الدين الذي يطلق التحكم الأخروي ليصير سياسة دنيوية مطلقة أو ليقطع معها لاتصافها بهذه الخاصية"[2].

[1]- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ط2، ص 14.

[2]- المرزوقي ابو يعرب، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص54.

فالإسلام كدين يضيف البعد التشريعي للهوية مع البعد الطبيعي لها الذي تقدمه الفلسفة اليونانية، فالهوية ليست طبيعة حاصلة ولا ضرورية خلافا لما يتصورها عليه اليونان لاقتصارهم على ما يخيل إليهم من ثبات في الطبيعة ينفونه بمجرد تصور علمهم إياها مطابقا لها، إلا إذا بات هذا العلم ثابتا هو أيضا لا يتطور ولا ينمو، بل هي "مؤسسة" قابلة للتحصيل كما يتبين ذلك من صيرورة الشريعة وصيرورة علمها. لكن التحصيل ليس تحكميا كما يتصوره محرفوا الدين المنزل[1]. ولم يكن هذا الاكتشاف الجديد لمبدا الهوية ليتم دون نقد الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام للفلسفة اليونانية.

ولا يخفي أبو يعرب هنا تأثره بالغزالي وابن تيمية والذين يعدوا أبرز الناقدين للفلسفة اليونانية في التاريخ الإسلامي، وبشكل عام فإن المرزوقي يجعل من مبدأ الترجيح الذي اعتمده المسلمون ينفي عن الهوية القيام الذاتي دون التحديد الماهوي (القيام بالذات فحسب لإثبات الشيئية حين عدمها)، ومبدأ الترجيح ينقسم إلى درجتين[2]:

1- ترجيح الهيئة الموجودة من بين الهيئات الممكنة اللامتناهية وتلك هي الهوية المتقدمة على الوجود

2- ترجيح الوجود على العدم لتساوي الأمرين عند البارئ.

فالقدرة وحدها لا تكفي للأمرين خاصة عندما تكون مطلقة، لكونها تتساوى عندها الأمور. وإذن فلا بد من الإرادة لترجيح أحد المتماثلين بالإضافة إليها، إذ بالنسبة إلى الرب هيئات الموجودات متماثلة ووجودها وعدمها متماثلان في بداية الخلق الممكن. وهو نفس موقف الغزالي "فهو يرى بأن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه، فالحوادث التي نراها غير ممكنة، بالنسبة للغزالي هي تندرج ضمن ما هو ممكن الحدوث، أي أنه يجوز إلا يقع، فحكمها حكم الممكن، بمعنى أنها غير واجبة ولا مستحيلة الحدوث"[3].

فالمرزوقي يجعل من ازدواج مبدأ الترجيح هو الذي يفسر الفصل بين الماهية والوجود، هذا الفصل الذي يحسمه ابن سينا بالقول: "ماهية الشيء ليست وجوده، وكون الشيء معقول الماهية قياسا بغيره ليس كونه موجودا قياسا بغيره"[4] وإن ابن سينا يبني فصله هذا على مقدمة منطقية مفادها أن كل تصديق يسبقه تصور على نحو ضروري فبالنسبة له فالتصور مبدأ للتصديق، فإن كل مصدق به فهو متصور أولا ولا ينعكس، لكن المرزوقي يبني فصله هنا على مبدأ ميتافيزيقي عقائدي. إذ أن ترجيح بعض الهيئات التي يكون الموجود عليها

[1]- المرزوقي أبو يعرب، مبادئ العقل وقيمه، مرجع سابق.

[2]- المرزوقي ابو يعرب، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص55.

[3]- طاوطاو الشريف، المنهج النقدي في فلسفة أبي حامد الغزالي، المكتبة الثقافية الدينية، القاهرة،ط1، 2013، ص413.

[4]- ابن سينا، التعليقات، مرجع سابق، ص76.

دون سواها وإيجادها يحتاجان إلى علة مرجحة تصطفي كيفها الماهوي وتختارها للخلق في أحد العوالم لتوجدها فيه[1]، وطبعا المرجح هنا هو الله.

والترجيح يضيفه المرزوقي للمبادئ الثلاثة للعقل، ويضيف معه التحقيق كمبدأ خامس، والذي يراه أهم منتجات الجدل المثمر بين الكلام الاعتزالي والكلام الأشعري، والذي يقتضيه الترجيح ضرورة "ذلك أن هذا المبدأ قد كان ذا صيغتين مختلفتين توجبان تحليله إلى عنصريه وربطه بتصور جديد للهوية. فالترجيح الذي اعتبر مبدأ واحدا هو العلة الكافية لم يختزل هذا الاختزال إلا لأنه اعتبر علة إيجاد تام يجمع بين الماهية والوجود. لكنه قد يكون ترجيحا تاما للماهية أو للكيف الماهوي Die Wascheit غير مصحوب بالإيجاد أو بالإنية Die Dassheit(...) ويمكن أن نصطلح على ترجيح تحديد الماهية باسم القدر. أما ترجيح تحقيق الآنية فهو ما يمكن أن نصطلح عليه باسم القضاء"[2]. وليس ضروريا عند ابو يعرب أن يكون الأمرين متميزين في الحصول الفعلي، بل المهم أنه يقبلا التمييز المنطقي، كما نوه إلى ذلك ابن سينا عديد المرات. وهو ما يراه كاف لتحديد المبادئ.

فالتحقيق كمبدأ خامس للعقل هو نقل الموجودات من القيام المقصور على موضوعية القيام بالقصد إلى موضوعية القيام بالذات، وهو يشير هنا إلى عملية الخلق التي يختص بها الإله في الإسلام فالأشياء تستمد هويتها من خلال ترجيح الإله للقصد من الخلق والتحقيق هو عملية الخلق ذاتها فتصبح المبادئ بذلك عند المرزوقي خمسة:

- الهوية بمعناها المؤسسي أو الحكمي لا الطبيعي
- عدم التناقض
- الثالث المرفوع
- الترجيح أو التحديد القصدي
- التحقيق أو التحديد القيامي.

لكن المرزوقي هنا يقع في التناقض فكيف يجمع بين الترجيح الذي يعتمد النسبية بمنطق الشرائع ومبدأ الهوية بمعناه الارسطي الخاضع لمنطق الطبائع القائم على الثبات، يرد المرزوقي على هذا الاعتراض بالقول أن "ازدواج تصور الهوية الجحودي (الطبيعة) والشهودي (المؤسسة) لا يجعلانها مبدأين، إذ أن كل المفهومات تصبح مزدوجة إذا قبلنا بالتنافي بين مبدأي الترجيح والتحقيق من جهة ومبدأي الثالث المرفوع وعدم التناقض من جهة ثانية، لكون المبادئ عندئذ تصبح جميعا قابلة للقراءة، إما من أصل اكتشافها الأول أعني من الطبائع

[1] – المرزوقي أبو يعرب، مبادئ العقل وقيمه، مرجع سابق.

[2] – المصدر نفسه.

فيرد مبدأ الترجيح والتحقيق لمبدأ الثالث المرفوع وعدم التناقض لتكون الهوية طبيعة، أو من أصل اكتشافها الثاني أعني من الشرائع فيرد مبدأ التناقض والثالث المرفوع إلى مبدأي الترجيح والتحقيق لتكون الهوية شريعة"[1] فهو بذلك يجعل من الضرورة الإبقاء على المبادئ الخمسة كما يقتضي ذلك الموقف الشهودي إذ من دون المبدأين الذين أضافهما الفكر الإسلامي يصبح الوجود كله خاضعا للضرورة ويقصد هنا السببية الميتافيزيقية.

وزيادة مبدأين لمبادئ العقل اليونانية يعتبر توسيعا للمنطق فيصبح منطق الاختيار لتحقيق العزم، وتلك هي علة المبدأ الخامس (التحقيق) فلا تكون الهوية هوية – طبيعة – إلا إذا استوجبتها حالة خاصة "هي حالة الفعل مع اعتبار إشكالية الاختيار أمرا محسوما دون اختيار. وإذن فالعزم على الفعل أو التصور يتقدم عليه شرطان يجعلان الهوية الترجيحية هوية –شريعة–: عدم التناقض ليكون العزم متصلا ثم تحديد الهوية ليتعلق العزم بأمر محدد. وينبغي أن يتلوه شرطا وجوده الأول الذي يتكرر إلى ما لا نهاية وضعا ونسخا، لكون الفعل مشروطا دائما بما يشبه التشريع وضعا ونسخا بالتوالي إلى ما لا نهاية. ففي مجال وضع المبادئ نفسها أو العمل بها لا بد من الترجيح"[2] ويشترط ابو يعرب لذلك إطلاق القدرة على الاجتهاد المستمر من خلال تجاوز كل الحدود إلى المطلق ليبقى الفعل ممكنا باستمرار، وهنا يصبح الكلام مقترنا بتشريع التشريع فهي يجب أن تكون قابلة للتغيير وإلا اصبحت الشرائع طبائع أي ثابتة ومطلقة، لكن المرزوقي بقوله عدم ثبات تشريع التشريع يجعل للعقل القدرة على التدخل فيه باعتباره قابلا للاجتهاد وهو سابقا يقول بأن الله هو من يختص بوضع هذه الشرائع الأساسية، فكيف يمكن الجمع بين الثبات والتغير؟ إلا إذا اعتبرنا أنه يجعل منها غير ثابتة بالنسبة لله وليس الكلام هنا عن الإنسان وهذا أيضا غير كاف.

2. مراحل اكتشاف المبادئ الجديدة

لا يعتبر أبو يعرب نفسه مبتدعا لمبدأي الترجيح والتحقيق الذين أضافهما لمبادئ العقل وإنما الفكر الإسلامي الكلاسيكي هو الذي أضافهما وإن لم يصرح بهما بوضوح، وهذا الكشف يندرج ضمن الإشكاليات التي تطرحها الثنايات التي شغلت ذلك الفكر من قبيل "العقل والنقل" و"الفلسفة والدين" "النظري والعملي" و" العقلي والشرعي"، والذي سعى جاهدا لإيجاد وحدة جوهرية بين هاته الثنائيات، في فلسفة تتجاوز التقابل بين الطبيعة والشريعة استنادا إلى تصور روحي لا يفصل بين الشكل الأرقى من الدين الطبيعي والشكل الأسمى من الدين المنزل توحيدا لهما في مفهوم الدين الفطري الخاتم، ويعد المعتزلة والأشاعرة أهم من ساهم في صياغة هذه المبادئ.

[1] – المرزوقي ابو يعرب، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص64.

[2] – المرزوقي أبو يعرب، مبادئ العقل وقيمه، مرجع سابق.

أ- الإسهام الاعتزالي:

يعد الاكتشاف الاعتزالي للفصل بين الوجود والذات حسب المرزوقي منتجا لمبدأ الترجيح، وهو ذات الفصل الذي تبنته الفلسفة الإسلامية في ذروتها مع ابن سينا والذي يظهر في القول بترجيح نقل الذات من الإمكان المحض إلى الوجود أو إبقائها على العدم، "فالذات تكون بمقتضى نظرية شيئية المعدوم أو الكيف الماهوي المحدد والمتقدم على الوجود ثابتة في حالة العدم ثبوتها في حالة الوجود. فيقتصر الترجيح عندئذ على ترجيح الوجود أو الإنية على العدم بما هو عزم أو إرادة الانتقال من عدم إيجاد الذوات الثابتة في العدم إلى إيجادها. ولا يتقدم عليه تحديد الماهية بتعيين هيأتها قبل نقلها من الثبوت العدمي إلى الثبوت الوجودي، لكون الماهيات اعتبرت ثابتة في العدم، ما دام الكيف الماهوي غير مخلوق"[1] لكن الكلام عن الوجود والعدم والعلاقة بينهما قد استجلبه المعتزلة من الفلسفة اليونانية، لا سيما فلسفة أرسطوا في العلاقة بين الهيولي والصورة وهو ما يراه الشهرستاني قلة نضج من المعتزلة في إسقاط مثل هذه الأفكار في صياغة علم الكلام يقول: "إنهم سمعوا كلاما من الفلاسفة وقروا شيئا من كتبهم، وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير نضيج، وذلك أنهم أخذوا من أصحاب الهيولى مذهبهم فكسوه مسألة المعدوم"[2].

تعود جذور بحث العلاقة بين الوجود والعدم لبحث مسألة الخلق والإرادة عند الله، وهي إحدى مسائل علم الكلام الأساسية ويذهب الباحث رشيد الخيون إلى القول أن مقالة العدم عند المعتزلة تطورت من قول أبي هذيل العلاف "بالعدم المعلوم، الذي ظهر للوجود بكلمة الله كن، ثم قول تلميذه أبو يعقوب الشحام بشيئية المعدومات، وبعد ذلك ظهرت فكرة الخياط، محاولة للرد على التساؤلات المذكورة آنفا، وإذا دققنا في مقالة جسمية العدم عند الخياط نجد جذورها ممتدة إلى فكرة ابراهيم النظام في الكمون والمداخلة، والأشياء حسب هذه الفكرة، لم تظهر من العدم المطلق، بل من مقدمات تدل عليها، أي أنه ليس هناك ما سيخلق في هذا الكون، زيادة على ما هو مخلوق، بل إن الأشياء تظهر للوجود من مكامنها، ويطلق على هذا الوجود اسم العدم الممكن"[3] إذن ففكرة العدم عند المعتزلة لها عدة أشكال.

والمرزوقي يرى أن المعتزلة قد أغفلت وجها أولا من الترجيح "يتعلق بتغير يحصل في ذات الفاعل الذي يوجد تصور الموجود أو "يمهيه" في ذاته قبل تحقيقه خارج ذاته في قيام مستقل عنه. الوجه الذي أغفلته المعتزلة يتعلق بأمر استثنته عندما تصورت الذوات قائمة في العدم واقتصرت على التغير الذي ينقلها إلى الوجود

[1]- المرزوقي ابو يعرب، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص67.

[2]- الشهرستاني عبد الكريم، نهاية الاقدام في علم الكلام ، تح: الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009، ص159.

[3]- الخيون رشيد، معتزلة البصرة وبغداد، دار الحكمة، لندن، ط1، 1997، ص287.

متناسية التغير الذي يضفي التعين الماهوي على ما يريد الفاعل إيجاده"[1] وهو يعني هنا أن الأشياء بحاجة لوضع ماهية لها سواء انتقلت للوجود أم لا، وهو يرى أنها تحتاج لذلك لأنها تنفي التمايز بين الذات والصفات "فلو تصورت غير ذلك لكان من الواجب أن تضفي على صفة العلم كثافة وجودية تفصلها عن الذات"[2].

يخلص المرزوقي إلى تفسير القدرة الخالقة وفق التصور الاعتزالي من خلال ترجيح الماهية ثم ترجيح الوجود. أي أن إعطاء الأشياء ماهية هو الترجيح الأول وهو هنا وجود فكري في العدم، ثم ترجيح ثاني بتحقيقه الفعلي فالعزم الترجيحي التام يضيف إلى الترجيح التصوري في ذات الفاعل الترجيح الفعلي في قيام المفعول قياما مستقلا. وإذن فالأمر يتعلق بالعلم القادر ليس فقط على التحديد التصوري بل وكذلك على التحقيق الفعلي الذي يجعل الشيء ذا قيام ذاتي غير قيامه في القصدية المتصورة. ومن دون ذلك لا يكون العالم إلا قياما تصوريا في العقل الإلهي ويصبح العالم مجرد أفكار إلهية.

ب– المساهمة الأشعرية

يوظف المرزوقي فكرة الوصل بين الوجود والماهية عند الأشاعرة في صياغة الإضافة الإسلامية لمبادئ العقل، منطلقا من رفضهم لشطر الذات إلى ماهية والوجود، وقد أفاض علماء الأشاعرة في تحليل العلاقة بين الوجود والماهية، من باب الرد على المعتزلة بحكم أنهم أول من قال بالفصل بينهما، وأصل ذلك كله متعلق بصفات الله عز وجل من القدرة والعلم، وأيضا في تقسيماتهم للوجود وأشكاله، وكتب علم الكلام زاخرة بذلك، فموقف الأشاعرة يوضحه أبو المعالي الجويني (419هـ - 478هـ) وهو من أهم أئمتهم فيقول: "ما صار إليه أهل الحق أن حقيقة الشيء: الموجود. كل شيء موجود وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بالوجود، ومالا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئا، والمعدوم منتف من كل الوجوه ومعنى تعلق العلم به العلم بانتفائه"[3] الأشاعرة بذلك يوحدون بين الذات والوجود فليس لها وجود مستقل في المعدوم.

يوسع المرزوقي من معنى توحيد الماهية والوجود معتبرا أن معنى ذلك هو أن يكون فعل تحديد هيئة الموجود أو حقيقته هو عينه فعل إيجاده. وهذا ما قاده للقول بأن "الثنائية عندئذ تنتقل لتصبح ترجيحا للحقيقة ملازما لترجيح الإيجاد لكونه شارطا إياه (إذ يمكن للشيء أن يكون على هيئات لا حصر لها ولا يحيط بها إلا

[1]– المرزوقي أبو يعرب، مبادئ العقل وقيمه، مرجع سابق.

[2]– المصدر نفسه.

[3]–الجويني أبو المعالي، الشامل في أصول الدين، تح: علي سامي النشار وآخرون، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط1، 1969، ص124.

العلم المحيط الذي يصطفي من اللامتناهي الممكن المتناهي، الذي سيحصل في أحد العوالم الممكنة في حين أن الإيجاد متردد بين خليتين لا ثالثة لهما هما الفعل والترك)"[1] وهو هنا يقصد القضاء والقدر.

معنى ذلك أن المرزوقي يعتبر الأشاعرة أنهم يفترضون وجود عددا غير متناهي للممكنات كنتيجة لقدرة الله الغير متناهية على الخلق، وهذا مبثوث في كتب الأشاعرة وتظهر في معالجتهم لموضوع علم الله بالجزئيات يقول الجويني: "وإن زعم الخصم أن الرب تعالى لا يعلم اجتماعا واحدا، كان ذلك منعا للعلم بالتفصيل، إذ الجمل التي لا تتناهى، يعلم الرب تفصيلها. ولا مخلص للإسلاميين من ذلك"[2] لكن ما يذهب له المرزوقي من القول بترجيح ممكنات دون أخرى، هو ما لم نقف عليه في حدود بحثنا وعلمنا المتواضع، وهو ما نراه اجتهادا من قبل المرزوقي في فهم الموقف الأشعري إذ يعتبر "ترجيح الإيجاد أو التحقيق الفعلي في العالم المناسب ملازم لترجيح الهيئة المعينة التي يتم ترجيح إيجادها. وطبعا فالتلازم الذي نتحدث عنه لا يقتضي نسبة زمانية بين الأمرين. ما يهمنا هو تمييز العناصر المجردة التي يقتضيها ترتيب المعاني المنطقي"[3] .

ولما كانت الهيئات المختلفة اللامتناهية التي تنتخب منها الهيئات المرجحة معلومة لصاحب الترجيح (لئلا يكون ترجيحه صدفة واتفاقا) بات الترجيح ذا وجهين[4]:

الوجه الأول هو وجه القدرة المطلقة الموجدة للإمكانات اللامتناهية وخلق عوالم لا حصر لها ولا حد من الهيئات الممكنة للتمكن من الترجيح بينها واختيار بعضها دون البعض الآخر لأحد العوالم دون غيره. وذلك هو التقدير المستند إلى علم الله وقدرته اللامحدودين لكونهما مصدر الإبداع المطلق لكل ممكن قد يتقدم على القواعد العامة الضابطة للعوالم بحسب القصد منها. علم الله هو كل معلوماته الممكنة ولما كان علم الله لا متناهيا ومطلقا كانت المعلومات لا متناهية ومطلقة. ومن جنسها عمله.

الوجه الثاني هو وجه التحقيق الفعلي لعوالم منحازة بتناهيها ومتمايزة بتناسباتها لكون كل واحد منها ميسر لأمر قصد به (هو مستواه التشريعي الثاني أعني تشريع الأمر شرطا للتعايش بعد تشريع الخلق شرطا للإيجاد بلغة ابن تيمية) في الخلق اللامتناهي الذي حصل في الأولى، خلق الهيئات المصطفاة لتكون ملائمة لهذا العالم أو ذاك، مثل عالم الإنسان أو عالم الحيوان أو عالم الأفلاك الخ... بعد خلق العناصر اللامتناهية المطلقة. والمعلوم أن العوامل الحاصلة فعلا هي بدورها لا متناهية العدد، إذ خلق الله لا يعلمه إلا هو. وليس العالم الذي نعيش فيه ونعلم منه بعض أبعاده إلا ذرة من هذه العوالم الممكنة والحاصلة التي لا حد لها ولا حصر. في

[1] – المرزوقي أبو يعرب، مبادئ العقل وقيمه، مرجع سابق.

[2] – الجويني أبو المعالي، الشامل في أصول الدين، مرجع سابق، ص147.

[3] – المرزوقي ابو يعرب، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، مصدر سابق، ص69.

[4] – المصدر نفسه، ص69.

التصور الاعتزالي لا يكون العالم المخلوق إلا واحدا لكون الأشياء المعدومة أو العالم المثالي أو الهويات القائمة في العدم إن صح التعبير واحدة. أما في التصور الأشعري فإن الحصول لا يستنفذ الإمكان.

يعتبر القول بالقدرة اللامتناهية للرب عز وجل على الخلق أمرا ثابتا عند المسلمين، وحتى المعتزلة لم يقولوا بمحدودية القدرة على الخلق، وإنما قالوا بأسبقية الوجود في العدم على الوجود المحقق، وهذا لا يعني بالضرورة تحديدهم للممكنات، وربما يصح الكلام أكثر على بعض المتفلسفة الذين ذهبوا للقول بأن الله لا يعلم الجزئيات.

ويشهد على ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: { قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا } (سورة الكهف 109) وقوله تعالى: { وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ } (سورة لقمان 27) وهي الآيات التي يتخذها المرزوقي مرتكزا لقراءته للأشاعرة، وملخص ذلك قوله: " إن الوجه الأول يماثل خلق منظومة حروف لا متناهية. والثاني يماثل خلق نصوص لا متناهية: كلمات الله. وكل عالم ليس إلا كلمة إلهية أو نصا من بين هذه النصوص اللامتناهية الممكنة. لذلك فإن المفهوم الوحيد الجامع بين الأمرين بما هما رموز هو مفهوم الآية: الآيات البسائط والآيات المؤلفة كلها لا متناهية. والبشر حباهم الله بالقدرة على شهود بعض ذلك دون القدرة على الإحاطة لكون الإنسان لا يدركها إلا بما هي إمكان مطلق بالقياس إلى إمكانه المحدود حتى بالقياس لما هو حاصل في علمه من الإمكان الأول"[1].

هذا ما يجعل أفعال الله لا يسأل عنها، فالحصول الوجودي والإمكان الوجودي أمر واحد بالنسبة إلى إرادته، هذا ما يجعلها مطلقة، لا يمكن للعلم والقدرة الإنسانية النسبية الحكم عليها "لذلك كان الإمكان العقلي الإنساني دائما دون أدنى الموجودات، لكون كل واحد منها يفترض كل الإمكان الإلهي لكي يكون ما هو، إذ أن كونه ما هو ليس بالصدفة بل بالاختيار القصدي الذي بمقتضاه جعل في العالم المناسب له والذي نفترضه موجودا دون أن يكون لنا معلوما"[2]، وهو موقف الأشاعرة من أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض والعلل "وقالو الا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية (...) واحتجت الاشاعرة أن كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص، لا يقال غرضه تعالى من أفعاله تحصيل مصالح العباد لا تحصيل مصلحة نفسه تعالى لا نقول أن كان تحصيل مصالح

[1] – المرزوقي أبو يعرب، مبادئ العقل وقيمه، مرجع سابق.

[2] – المرزوقي ابو يعرب، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، مصدر سابق، ص70.

العباد أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه لازم الاستكمال وإن لم يكن أولى بل مساويا أو مرجوحا لا يصلح أن يكون غرضا بالضرورة"[1].

وهذا النفي للغائية ليس نفي الحكمة الإلهية بل نفي حصرها في ما يعتبره الإنسان حكمة، أي أنه لا يستقيم أن ينزل الإنسان ما يراه حكمة أو حقيقة أو خيرا أو شرا على الأحكام المطلقة الإلهية، لأنه ببساطة لا يمكنه أن يفكر خارج حدود وجوده الذي هو أحد الممكنات التي يخلقها الله تعالى. ومن دون هذه المسلمة لا يكون للإنسان القدرة الفكرية حتى ليجحده، إذ جحده يعني ملاحظة عدم الحصول الفعلي بالقياس إلى الإمكان العقلي: وذلك هو معنى التفاضل بين المثال والواقع[2].

يخلص المرزوقي من خلال التصورات الاشعرية، إلى أن العقل محدود بالوجود الإنساني فكل ما يمكن أن يتصوره الإنسان في حقيقته لا يتجاوز العالم التصوري المتضمن في ذلك الوجود، الذي هو أصلا أحد الممكنات الوجودية عند الله تعالى، هذا ما يجعل الممكن الخيالي أي كل ما يمكن أن يصل إليه العقل البشري من خيال مفارق للواقع في حقيقته لا يتجاوز الممكن الوجودي الذي يعيشه الإنسان، والذي هو بدوره لا يمكن الاحاطة به وقد استعان المرزوقي في هذا بفكرة طور ما بعد العقل التي جاء بها الغزالي والتي وصل لها بعد تشكيكه في الحواس ثم في المبادئ العقلية، يقول: "قد بطلت الثقة بالمحسوسات فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأولويات، كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة والنفي والإثبات لا يجتمعان في شيء واحد"[3] ثم ضرب مثلا بما يراه الإنسان في المنام واختلاط ذلك على الإدراك واستنتج أن العقل من الممكن أن يقع في الوهم.

لكنه رجع بعد ذلك لقبول مبادئ العقل لكنه لم يكتفي بها يقول: "وعادة النفس الى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف"[4] وهو المراد بما وراء العقل والذي يستشهد به أبو يعرب على اتساع حدود العقل في الفكر الإسلامي، لكنه لا يعني "علما إيجابيا يتجاوز

[1]- راغب محمد بيك، سفينة الراغب ودفينة المطالب، مخطوط مكتبة جامعة لايبزيك / المانيا، رقم:Ms. or. 378 ، تاريخ النسخ: 1822م، ص569.

[2]- المرزوقي أبو يعرب، مبادئ العقل وقيمه، مرجع سابق.

[3]- الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، تح: جميل صليبا، دار الاندلس، بيروت، ط1، 1967، ص66.

[4]- المصدر نفسه، ص68.

المعرفة العقلية، بل هو مفهوم سلبي يعني الحد من العلم العقلي دون الزعم بوجود علم إنساني يعلو عليه لكون الوحي نفسه في القرآن الكريم لم يدع الأنبياء علما محيطا بالغيب"[1].

أي أن الغزالي لم يرفض مبادئ العقل ليفسح المجال للذوق، وإنما وسع من قدرة العقل ليستوعب المعرفة الذوقية مع جعل حدود لكل ذلك، وهو المعنى السلبي الذي أراده المرزوقي، ويتفق معه في ذلك الدكتور أنور الزعبي إذ يقول: "لقد كان الغزالي على استعداد لأن يضحي بطور العقل، والأطوار التي سبقته، بل لقد شرع بالتضحية بها، لولا أن الطور الجديد قد أكد له، أول ما أكد، بعض الأطوار السابقة، مما يدعونا لأن نتردد في الحسم بأنه أطرحها بالكلية في مرحلة النظر"[2]، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الغزالي لم يقل بمبدأ الترجيح والتحقيق الذي يقدمهما المرزوقي بشكل صريح.

وفق تصور المرزوقي لا يمكن حصر مبادئ العقل في المبادئ الارسطية الثلاثة، لأنها تحد من قدراته في القيام بالاستخلاف في الأرض، وتجعل منه منغلقا يحصر الوجود المطلق في الادراك الإنساني، على الرغم من أن إدراك الإنسان لا يمكن له أن يتجاوز وجوده فضلا عن تجاوز المطلق، ويظهر ذلك في محدودية علمه مهما اتسع، وهذا ما يجعل من هاته المبادئ جحودية وفق تصور أبو يعرب، لأنها تعتمد ثبات الطبائع وإطلاقها، وبإضافة مبدأ الترجيح والتحقيق فإنها تصبح شهودية صالحة لوظيفة الاستخلاف، لأنهما "يغيران معاني الهوية فيجعلان جميع المبادئ ذرائع غير قابلة للإطلاق، فتخلصان الوجود من إطلاق الطبائع وإطلاق الشرائع في أصل عودة إلى أصل متقدم عليهما هو الخلقات الحكمية غير التحكمية"[3].

وكخلاصة لنظرية مبادئ العقل التي يقدمها المرزوقي، والتي يحاول من خلالها إيجاد حالة تكامل بين الفكرين الديني والفلسفي، من خلال إضافة البعد الديني الصوفي للبعد العقلي المحض، فيجمع بين مبادئ العقل والنظر ومبادئ الشرع والعمل في صيغتهما التامة، والتي يراها أهم إضافة قدمها الفكر الإسلامي للفكر اليوناني لصياغة فكر إنساني شامل، اعتمد النقد الديني والفلسفي. يمكن صياغتها في خمسة مبادئ تعتبر محور كتاب وحدة الفكرين الديني والفلسفي وهي كالآتي[4]:

1-مبدأ الهوية بعد تعديله بالمبدأين الجديدين ومنه تنبع القيم الجمالية، إذ غايته تحقيق الوحدة الحية الأتم، طبيعية كانت أو وضعية، عندما يفهم الفهم الذي يقتضيه اكتشاف المبدأين الأخيرين. فليس هو إلا

[1]- المرزوقي أبو يعرب، ابن تيمية وإصلاح الفكر الفلسفي، ابن تيمية: عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي، تحرير: انور خالد الزعبي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1، 2008، ص105.

[2]- الزعبي انور، مسألة المعرفة والمنهج عند الغزالي، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص82.

[3]- المرزوقي أبو يعرب، مبادئ العقل وقيمه، مرجع سابق.

[4]- المرزوقي ابو يعرب، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، مصدر سابق،ص ص 74-84.

مبدأ جرده الذهن من الوحدة الحية، إذ هو يفترض أن يبقى الشيء هو هو رغم تعدده (تعدد الصفات) وتغيره (تعدد الأطوار والمراحل في حياة الفرد الواحد)، وذلك بحكم تطوره في حدود بقائه واحدا. لذلك كان لمبدأ الهوية نفس الأبعاد التي لا بد منها في كل وحدة حية بالمعنى الذي ذكرنا. فكل ذات لها فعالية حية واحدة بين حدي ذاتها تتصف بالأبعاد التالية:

- فهي الذات الواحدة بما هي
- فاعلة في ما عداها وفي ذاتها وبما هي
- منفعلة بذاتها بغيرها، ثم علاقة الفعل بالحدين في اتجاهي الفعل والانفعال، أعني اتجاه
- الفاعلية واتجاه
- والانفعالية. وما وحدة الذات إلا كون هذه الأبعاد تمثل وحدة تجعلها كالوسط المستقل ولا متميز عن غيره من الأوساط التي لها مثل هذه الخاصيات. فتكون الذات بذلك مؤسسة وجودية حية تتحقق فيها وبها المبادئ والقيم.

2- مبدأ عدم التناقض بمفهومه المعدل كذلك ومنه تنبع القيم الخلقية، إذ غايته تحقيق شروط التعامل التعاقدي بين هذه المؤسسات الوجودية عامة وبين البشر خاصة وأساسها ثبات الالتزامات والحقوق وتكافؤها وعدم تناقضها. فبقاء الشيء هو هو يمثله في النقلة من حال إلى حال عدم تناقض الأحوال بمعنى عدم خروجها عن حدود الحفاظ على الوحدة بمعناها الذي حددنا في المبدأ الأول. وهو ما يبقي على انفصال الوحدات التي تتصل بعضها بالبعض في العلاقة الخلقية، وفي أساسها أعني التعامل التبادلي في المعاملات بين البشر. وحتى العبادات فهي تقبل نفس الرد إلى قواعد التعامل التبادلي أعني مبدأ العدل بين الأخذ والعطاء أو مبدأ التعاوض كما يتبين من القول بالوزن لتحديد التعاوض بين الحسنات والسيئات يوم الحساب.

3- مبدأ الثالث المرفوع بالمعنى المعدل كذلك ومنه تنبع القيم المعرفية، إذ غايته تحقيق شروط الفصل بين الآراء بالمقابلة بين المطابق للمقياس وما عداه، أعني غير المطابق للمقياس الذي يقاس به ما تراد المطابقة معه. فإذا وجدت حالة وسطى بين تخارج الرأيين في علاقتهما بالمقياس الذي يمكن من تحديد التطابق وعدم التطابق مع الشيء المقيس امتنع التمييز بين الآراء أو الذوات فلا يمكن تجاوز الصراع. من هنا يقتضي عدم التناقض، قبل الرفع، وضع معيار يكون ثالثا بين الرأيين يقاس به الرابع المطلوب، فيكون ما يعتبر ثالثا مرفوعا خامسا في الحقيقة، أعني ما يخالف الرأيين والمقياس والمطلوب. فتطابق رأي إحدى الذاتين مع المقياس أو الثالث الموضوع مقياسا للرابع المطلوب نفيا لرأي خامس مرفوعا في الجملة. وهو ليس ثالثا مرفوعا إلا بالقياس إلى الرأيين المطابق وغير المطابق للمقياس: رأيان للتقويم + مقياس موضوع + وجود مطلوب هو القصد الذي

يصبح أحد الرأيين المعروضين للتقويم مطابقا له فيكون إياه + رأي مرفوع يكون غير الرأيين المعروضين للتقويم وغير المقياس وغير المطلوب.

وبذلك يتم حسم الخيار بين الرأيين بنفي الثالث الذي هو في الحقيقة خامس لئلا يكون الخيار بين الموقفين بالمقارنة مع المقياس الموضوع تحكميا باعتباره مقياسا للحقيقة المطلوبة: مثل ذلك وحدات القيس التي توضع ثالثا حكما بين التقديرين المختلفين للإرادتين المتقابلتين الخاصتين بالأمر المنشود. الاحتكام إلى وحدة القيس يجعل رأيا آخر غير الرأيين مرفوعا إذا صح أحدهما فطابق المقياس فسد الآخر بالإضافة إلى علاقة وحدة القيس بالمقيس الذي يمثل القاضي أو الكم بين المتقاضيين المفروضين نزيهين يقبلان بحصيلة الاحتكام إلى القيس الذي قبلاه حكما. ومن ثم كان الميزان والكيل – في الدنيا والآخرة حسب التصور القرآني– من أهم المعايير التي ينبغي الاحتكام إليها: قيس التماثل من حيث الوزن أو الحجم. وكل وحدات القيس هي ما لا يكون مطابقا لها من الآراء غير الرأيين المعروضين للقيس. أما الرابع فهو المطلوب الذي يؤدي القيس إلى الحكم بمطابقة أحد الرأيين له إذا اعتبر مصيبا.

4- مبدأ الترجيح المعدل للمبادئ السابقة كذلك ومنه تنبع القيم الجهوية، إذ غايته هي الإمكان الأول للشروع في الأمر أو بقاء الإمكان مفتوحا لاستئناف الفعل العقلي من جديد لئلا يتوقف تطور المقاييس والالتزامات والوحدات. وبذلك يبقى الحاصل في إطار الممكن ولا ينقلب إلى واجب يوقف التغير والتطور: وضعية البداية المطلقة أو عودة مبدأ التضايف شرطا للاختيار مع التحكم المؤقت لكون التخلص منه في المبدأ الثالث لم يكن إلا بسبب الحاجة إلى معايير موضوعية، لا معنى لها عند صراع الإرادات في أمر لا وجود فيه للمقاييس أو في ما يكون الخلاف فيه حول وضع المقاييس نفسها حتى توضع. وليست الشرائع إلا مضمون هذا الصراع وحصيلته المتدرجة: وبفضله تكون الموجودات شرائع اختيارية لا طبائع ضرورية دون أن تكون تحكمية.

5 – مبدأ التحقيق المعدل للمبادئ الثلاثة الأولى ومنه تنبع القيم الوجودية، إذ غايته التمييز بين شهود المطلق وجحوده، لكون كل الحدود السابقة إضافية إلى الإنسان ومن ثم فإطلاقها إطلاق للإنسان وتأليه له. وهو إذن قتل للإنسان بحصره في تعيناته كمن يريد لجيل أن يثبت في نفي تجدد الحياة بآلية توالي الأجيال: الوحدة الحية التامة التي توحد الإرادات بوضعها في الحالة المثلى حيث يكون الأمر محسوما بالعلم المحيط المنفي على الإنسان والموضوع معيارا حدا يوقف كل إطلاق يؤدي إلى تأليه الإنسان وذلك هو في الحقيقة المقصود بالاستخلاف. ذلك أن العلم المطلق الذي يمكن أن يمد الإنسان بمنزلة فوق منزلة الاستخلاف الوجودية لا يكون ممكنا إلا بتطابق صفات الإنسانية مع الصفات الإلهية: الحياة، القدرة، والعلم، والإرادة والوجود. وذلك ممتنع بالطبع، عند سليم العقول.

3. العقل والنقل:

بعد أن رسمنا تصورات المرزوقي لمبادئ العقل، وجب أن نعالج مسألة علاقة العقل بالنقل والتي هيمنت على الفكر الديني والفلسفي في آن واحد لفترات طويلة، والتي تعد أحد أهم موضوعات فلسفة الدين، وإن كان المرزوقي قد تجاوز المشكلة من أساسها، ببيان مبادئ العقل في صورتها الجامعة بين المعرفة العقلية والدينية، إلا أنه يفرد مساحات كبيرة من فكره لثنائيات العقل والنقل، والعلم والإيمان، الفلسفة والدين، في محاولة منه لتأسيس إبستمولوجية تتجاوز التنافي بين التحليل والتأويل لتجاوزها التقابل بين الطبائع والشرائع، وسيطا وبين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان حاليا، لتخلص من التحريف الذي طال الفكرين الديني والفلسفي وفق رؤيته.

بالنظر لخريطة الفكر الإسلامي قديما وحديثا نجد أن مسألة تقديم العقل على الوحي أو العكس، هي التي تحدد التيارات الفكرية فيه، لكنها تُطرح في الفكر الإسلامي المعاصر مع زيادة عامل التأثر بالحداثة الغربية، مما يعطي للمشكلة أبعادا جديدة لم تكن موجودة في المراحل الأولى للإسلام، نتيجة لتطور مناهج العلوم الإنسانية خاصة التاريخية منها والتأويلية، التي تعيد تشكيل ارتباطات العقل الإنساني بالمقدس وتصيغ الكثير من الأسئلة الجديدة التي تصب في فلسفة الدين، والمرزوقي كمثال للمفكر الاسلامي المعاصر يظهر في فكره ذلك الصراع لإثبات عدم تعارض العقل مع النقل، مستدعيا التراث الفكري الإسلامي ممثلا في الغزالي وابن تيمية، معتبرا أن الإسلام ذا خصوصية تميزه عن باقي الديانات، يقول: "فالإسلام إنما جاء للتوحيد بين أسمى الأديان المنزلة غاية الوحي والوجدان وأسمى الأديان الطبيعية غاية العقل والفرقان في الدين الخاتم تحت اسم دين الفطرة حيث يعد الاعتبار (اعتبار الطبيعة واعتبار التاريخ) سبيل العلم وغاية الإيمان: وليس الإسلام إلا إدراك ذلك مما جعله خاتمة الوحي ومنطلق تحميل العقل أمانة الاستخلاف أعني العقل المدرك لحدود الإدراك والممثل الوحيد للعمل الإنساني في صلته الاستخلافية بالمطلق أو بالمستخلف"[1]

من خلال الثورة النظرية التي ينسبها المرزوقي لابن تيمية، وعن طريق تحليل الدلالات الفلسفية لنقده كل أنماط الفكر التي كانت سائدة في عصره، ابتداء من الفلسفة المشائية والإشراقية، وصولا للفكر الكلامي والصوفي، إذ هذه التيارات والصراعات الناشبة بينها أدت إلى وقوع العقل المسلم في مأزقين[2]:

أ- مآزق النظر:

من المنطلق الديني وتعود كلها إلى التقابل بين نظرية العلم الإنساني المحيط بالحقيقة (وتلك هي علة اللجوء إلى نظرية التأويل الذي يتوسل لرد النقلي بما هو ظاهر إلى العقلي بما هو باطن عند التعارض) ونظرية

[1]- المرزوقي أبو يعرب، ابن تيمية وإصلاح الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص104.

[2]- المصدر نفسه، ص 107.

العلم الإنساني النسبي غير المحيط بالحقيقة مما يغني عن التأويل بالرد والاكتفاء بالعلم المناسب. ومن المنطلق الفلسفي وتعود كلها إلى التقابل بين نظرية الوجود التي تؤسس لمسألة الحقائق المؤلفة من كليات وما يترتب عليها من نظرية في المعرفة تقول بالحقيقة المطابقة ونظرية الوجود التي تنفي التأليف من الكليات وما يترتب على هذا النفي من نظرية في المعرفة تقول بالعلم النسبي لكونه مجرد ترميز اسمي للممارسة النظرية والعملية الإنسانية.

ب– مآزق العمل:

من المنطلق الديني وتعود كلها إلى التقابل بين العمل الاجتهادي الذي يقتضي حل الاختيار في المسألة السياسية ونظرية العمل المؤيد الذي يقتضي حل الوصية في المسألة السياسية. ومن المنطلق الفلسفي وتعود كلها إلى المقابلة بين العمل الإنساني المطابق للواجب (للقول بالتحسين والتقبيح العقليين)، والعلم الإنساني النسبي الذي يربط دائما بين الواجب والواقع في التاريخ الفعلي لتحقيق القيم المتعالية عليه.

يرجع المرزوقي بذور ثورة ابن تيمية النظرية، في تركيزه على تجاوز الصراع الحاصل بين ممثلي النقل من جهة وممثلي العقل من جهة أخرى، من خلال مسألتين أساستين، الأولى تتعلق بنظرية العلم خاصة وهي مسألة المقابلة بين التحليل والتأويل صورتين للمعرفة التي تنبني على نظرية الوجود القائلة بتركيب الجواهر من المقومات الصورية باستثناء الأعراض، والثانية تتعلق بنظرية المقابلة بين الحقيقة والمجاز مادتين للمعرفة التي تنبني على نظرية في اللغة والوجود تقول بتركيب المعاني من الحقيقة أي المقومات أو الباطن دون المجاز أي الأعراض أو الظاهر[1].

يصرح المرزوقي في أغلب كتاباته عن تصوره للدين الإسلامي على أنه الدين الكلي، الذي يجمع بين الدين المنزل والدين الطبيعي، وذلك بنفي ثنائية المعرفة التي تفصل بين الفكر الديني والفلسفي، عن طريق تجاوز التقابل بينهما، وليس أيضا عن طريق تغليب أحدهما على الآخر وهو ما يراه المرزوقي أهم مساهمة فلسفية لابن تيمية الذي وحّد فلسفيا بن النسقين بالقول بصراحة العقل وصحيح النقل، وأبرز المرزوقي ذلك كالآتي "فرع صراحة العقل: ويتضمن صراحة المعرفة العقلية الخالصة وصراحة المعرفة العقلية المطبقة أعني ضربي الحقائق العقلية ممثلة بالصورة المنطقية والتجربة الطبيعية: إصلاح نظرية المعرفة العقلية والمنطق وما بعد الطبيعة والفلسفة الطبيعية (...) وفرع صحة النقل ويتضمن صحة المعرفة النقلية الخالصة وصحة المعرفة النقلية المطبقة أعني ضربي الحقائق الدينية ممثلة بالتاريخ والتجربة الخلقية: إصلاح نظرية المعرفة النقلية والتاريخ وما بعد التاريخ والفلسفة التاريخية والعمرانية المبنية عليها"[2] ، أي أن ابن تيمية قرب بين الحقيقة الطبيعية والتاريخية، ببيان أن

[1]– المرزوقي أبو يعرب، ابن تيمية وإصلاح الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص109.

[2]– المصدر السابق، ص112.

الحقيقة التاريخية عند العقلانيين ترد إلى الوجود الإنساني الذي يعبر عنه المرزوقي بالطبائع فيكون حكمهم على الحقيقة التاريخية من خلال الطبائع التي تعد ثابتة؛ وبيان أن الحقيقة الطبيعية تردّ عند علماء النقل للوجود الإلهي وحرية الخلق عنده، فتصبح الحقيقة الطبيعية ترد للحقائق الشرعية.

يظهر أن ابن تيمية في سعي محموم لإدماج بنية الفكر العلمي ممثلا في الفلسفة اليونانية، في بنية الفكر الديني الإسلامي، وهو نفس الهدف الذي طبع الفلسفة الإسلامية عامة يقول عابد الجابري معلقا على تاريخ هذه الفلسفة: "أنه لم يكن قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص كما هو الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية، وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوربية منذ ديكارت إلى اليوم، بل إن الفلسفة الإسلامية كانت عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت المادة المعرفية نفسها لأهداف أيدولوجية مختلفة متباينة"[1] كما أن الجابري يرى أن إشكالية العقل والنقل قد لازمت الفكر الإسلامي منذ نشأته ولم يتجاوزها للآن على الرغم من تحول الفكر الإسلامي الحديث إلى إشكالية النهضة بكل تفرعاتها، كما يرى أن عدم تجاوز الإشكالية الأصلية إنما هي تعبر عن فكر راكد، ينتمي إلى المجال التاريخي ذاته مهما طال عليه الأمد، وهو أمر يسمح به الاستقلال النسبي للفكر عن الواقع يقول: "إن إشكالية التوفيق بين العقل والنقل التي فكر داخلها المفكرون العرب في القرون الوسطى ما زالت مفتوحة إلى اليوم، وعلى الأصح قد فتح مجال التفكير فيها من جديد، خلال عصر النهضة، وهناك من يفكر فيها اليوم داخل الإطار الذي تناولها فيها أسلافنا"[2] ولفهم هذه الإشكالية في سياقاتها التاريخية فإن الجابري يفككها من مدخل العلاقة بين المعرفي والأيديولوجي.

وإذ يعتبر مدخل الجابري لدراسة المشكلة أكثر شمولا ببحثها في ساقها التاريخي، إلا إن المرزوقي ينغمس في تحليل جزئياتها المنهجية والمعرفية، من خلال الاستعانة بالأعمال النقدية التي صاغها ابن تيمية أساسا لنفي التناقض بين المنهج العلمي الذي يمثل صريح العقل، والمنهج التأويلي الذي يمثل صحيح النقل، ببيان أن طبيعة مادة المعرفة ليست هي المحدد، لكونها في الحالتين قابلة للتوحيد تحت اسم الوظيفة التي تؤديها في المعرفة الطبيعية (المعطى المجرد) وفي المعرفة الخلقية (المعطى القيمة)، فيعمل على بيان العلاقة بين التحليل باعتباره وسيلة العلوم الطبيعية، والتأويل باعتباره وسيلة العلوم الشرعية، وتخليص الفكر العربي من "المقابلة بين الزعم القائل بأن التحليل والحقيقة يمثلان العلوم العقلية والتأويل والمجاز يمثلان العلوم النقلية. والتخلص النهائي من الفصل المؤدي إلى محاولات التوفيق اليائسة لا يكون إلا ببيان سطحية المقابلتين الناتجتين عن الشكل البدائي من نظرية العلم: المقابلة بين صورتي المعرفة (التحليل والتأويل) ومادتيها (الحقيقة والمجاز وبين أن المقابلة

[1] – الجابري محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص35.

[2] – المرجع نفسه، ص33.

الأولى متقدمة معرفيا على المقابلة الثانية)"[1] فإذا تم تجاوز المقابلة بين التحليل والتأويل أمكن معالجة مشكلة العلاقة بين العقل والنقل .

بعدما أطال المرزوقي في سرد التحقيقات المنطقية التي اعتمدها ابن تيمية في نقده للمنطق الأرسطي، وفهمه لطبيعة المعرفة العلمية يصل إلى أن التحليل ينطلق ضرورة من التأويل ويعني هنا تأويل الأمور التي تعتبر موضوعا لعلم ما، والأمور التي تعتبر عناصر الشكل العلمي التي يعني بها الأمور التي توضع حدودا أولية وقوانين أو قواعد أولية يستنتج منها كل ما عداها، تسليما فرضيا بأن قوانين النسق المجرد الذي استعمل لتفسير ظاهرة معينة مطابقة لقوانين هذه الظاهرة، التي تقبل أن تكون تأويلا لتلك القوانين المجردة، أي أن دراسة أي ظاهرة ما إنما يتم عن طريق تأويل تلك القوانين التي يفترضها العلم مسبقة، "فيكون التأويل -كما هو حقا- ليس إلا قراءة النسق في ضوء موضوع معين يعد أحد الأمثلة من البنية المجردة التي رمز لها بالنسق موضوعا نؤول النسق به. وبذلك يتبين أن التأويل ليس ضديد التحليل بل هو أساسه إذ هو بما هو تأويل سابق عليه سبق شرط انطلاقه. ويتبين كذلك أن التحليل ليس ضديد التأويل بل هو كذلك أساس التأويل اللاحق لكوننا في غاية العملية التحليلية كما في بدايتها لا بد من القيام بعملية المناظرة بين النسق المجرد والموضوع الذي نفترضه مثالا منه فنستعمله لتفسيره به"[2] وهو ما يطبع كل العلم.

يفترض المرزوقي أن خاصتي التحليل والتأويل موجودة في كل أشكال العلم، سواء أكانت عقلية أو نقلية، لأنه يربطهما بعملية إنتاج المعرفة العلمية ذاتها فتصبح بذلك. العلوم النقلية لا تختلف عن العلوم العقلية إلا بالمادة إذا صح أن علمنا بالمادتين يكفي للجزم بذلك، إذ لا شيء يثبت أنهما في ذاتهما مختلفان كما نتصور خاصة والقرآن الكريم ينفي هذا الاختلاف بين الطبيعي والشريعي. وهما قد يشتركان في المادة إذ إن علوم النقل يمكن أن تعالج أمور الطبيعة التي كانت شبه حكر على الفكر الفلسفي وعلوم العقل يمكن أن تعالج أمور الشريعة التي كانت شبه حكر على الفكر الديني[3] وعليه لا يمكن تنافي العقل الصريح مع النقل الصحيح من حيث الصفة العلمية.

كما يسوق المرزوقي أيضا دليلا آخر على عدم التناقض، باعتبار أن العلوم النقلية في حقيقتها لا تبحث في الغيب الذي يعد محجوبا على الإنسان في الإسلام بما فيهم الأنبياء، ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى ما في العلوم العقلية الصريحة من حقائق "فلسنا ندري ما هو سر كون حقائق الأشياء الطبيعية هي ما هي. ولعل ذلك هو غيب الطبيعة المناظر لغيب الشريعة. ولعل وحدتهما الحقيقية لا تدرك إلا في هذا الجزء الغيبي منهما،

[1]- المرزوقي أبو يعرب، ابن تيمية وإصلاح الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص110.

[2]- المصدر نفسه، ص115.

[3]- المصدر نفسه، ص116.

وإذن فالمعلوم من النقلي لا يمكن أن يكون معلوما بحق بغير العقل ومن ثم فهو من حيث الشكل العلمي عقلي، والمعلوم من العقلي لا يمكن أن يكون معلوما منه بحق غير المعطى الذي هو بالطبع غير العقلي وإلا لما كان لمحاولة جعله عقليا معنى. ومن ثم فهو من حيث المضمون العلمي عقلي، إذ ليس للإنسان غير العقل يعلم به وليس للعقل أن يعلم بحق إلا ما هو معطى ليكون مادة للجعل عقليا. وهذا المعطى يمكن أن يكون طبيعيا ويمكن أن يكون غير طبيعي مثل التاريخي أو الشرعي، وهما من المنظار الإسلامي طبيعيان أو فطريان"[1] وعليه فالتسليم بالعلم سواء كان عقليا أم نقليا هو تسليم إيماني، إذ التسليم بما نراه طبيعيا لا يبدوا أكثر من التسليم بما هو ديني، فهما شكلان من الإيمان في النهاية.

[1]- المصدر السابق، 117.

❖ المبحث الثاني: الدين والسياسة.

يتبع مفهوم السياسة في دلالته النظام المعرفي للشخص، أو لجماعة ما، مما يجعله مفهوما نسبيا يتحدد تبعا لعدة عوامل مثل الزمان، والمكان، ومجالات حياة الإنسان كالاقتصاد، والتعليم والصحة وغيرها، فإذا أردنا تحديد تعريف دقيق وبسيط للسياسة، نصطدم بعقبات كثيرة "لأن السياسة ليست شيئا، إنها ممارسة متعددة الأشكال، ومحركة، إنها أيضا صفة يمكن أن تقال عن بعض الأشياء. إننا نتحدث عن السياسة لكننا نقول عن سلوك ما أو كيان ما بأنه سياسي أو لا، إن تعريف السياسة، وما هو سياسي يشكل موضوع، لمجادلات عديدة هي بحد ذاتها سياسية"[1] فهي تدخل في كثير من مناحي حياتنا، وتختلف في معناها اختلاف الناس ذاتهم.

فالمصطلح في العادة يرد ليصف علاقة الحاكم بالمحكوم، وبأشكال الحكم وتفصيلاته وغيرها من المواضيع ذات الارتباط، فالسياسة كما يعرفها جميل صليبا هي: "السياسة مصدر ساس، وهي تنظيم أمور الدولة، وتدبير شؤونها وقد تكون شرعية، أو تكون مدنية، فإذا كانت شرعية كانت أحكامها مستمدة من الدين، وإذا كانت مدنية كانت قسما من الحكمة العملية، وهي الحكمة السياسية، أو علم السياسة، وموضوع علم السياسة، عند قدماء الفلاسفة هو البحث في أنواع الدول والحكومات، وعلاقاتها بعضها ببعض، والكلام على المراتب المدنية وأحكامها"[2]، وهذا التحديد يعبر عن أحد جوانب المصطلح، والذي يعنى بعلاقة الحاكم بالمحكوم، ويتخذ من الحكم والدولة موضوعا له، وهو الجانب الذي يعنينا في بحثنا.

لكن وجب الإشارة لاختلاف استعمال كلمة سياسة، إذ تأخذ معنى أوسع من هذا لتشمل عدة مستويات تتجلى في مظاهر ثلاث فرعية، في الأول تعادل كلمة سياسة تقريبا كلمة إدارة، وفي الثاني تعادل كلمة استراتيجية، وفي الثالث تتضمن الكلمة قيمة تحقيريه بشكل واضح، حيث تحيل للمعنى الميكيافيلي للكلمة، المتضمن للخداع والمراوغة، وبهذا تصبح السياسة تعبيرا عن الكثير من العلاقات الإنسانية خاصة تلك العلاقة، التي يكون فيه طرف يمتلك سلطة من نوع ما، يقول جان مري دنكان: "إن الغموض الناشئ عن استعمال نفس الكلمة، من أجل الدلالة على حقائق مختلفة لا يبدي فقط مساوئ. أنه يقدم ميزة تسليط الضوء، على أن النشاط السياسي متشابه، مهما كان الإفراد، الذين يقومون به، حتى لو كان التمييز بين السلطات السياسية والسلطات الأخرى، يشكل الأساس للمعارضة بين السياسة بالمعنى الضيق – تلك التي

[1]– دانكان جان مري، علم السياسة، ترج:محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1997، ص24.

[2]– صليبا جميل، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص679.

تمارسها الأولى – والسياسة بالمعنى الواسع المحددة بطريقة مادية بحتة"[1] وهكذا فإن السياسة تشتمل على مجموعة كبيرة من الحالات، لارتباطها بالسلطة فأينما توجد سلطة فإن استخدامه والتعامل معها هو سياسة، لذلك هي تهدف إلى معرفة إمكانية التفاهم أكثر من التصادم، أي معرفة إمكانية التحالفات، بدلا من الخصومات بين المجموعات المختلفة.

والصراع الذي يطبع عالم السياسة راجع لكونه عالم تمثلات "لأنه مصنوع من تمثلات يزدحم بعدد غفير >من الأحكام المسبقة، والأفكار المعدة سلفا، والأساطير المحبوبة"[2] فأي فعل سياسي إنما يعبر عن جملة من الأفكار المسبقة وكل فرد أو مجموعة، يحاول الوصول إلى تطبيق ما يؤمن به من أفكار بغض النظر عن مدى صحتها من خطأها، فالاشتراكية أو الرأسمالية مثلا كانت أفكارا سياسية لفلاسفة ومفكرين كماركس وانجلز مونتسكيو وغيرهم، وأيا كان هذا المفكر فبمجرد أن تنتقل أفكاره من عالم النظريات، إلى محاولة تطبيقها في الواقع تصبح سياسة، هذا يحيلنا إلى تساؤلات مشروعة حول علاقة الدين بالسياسة وهل يمكن للأفكار الدينية أن تتحقق في عالم السياسة على الرغم من قدسية الدين ومطلقية أفكاره؟ وإذا كانت سياسة هي فن ممكن والتغير المستمر لارتباطها بالفعل الإنساني المتجدد بتجدد التحديات أين يمكن وضع الدين هنا؟ وغيرها من الاسئلة التي تطرح في فلسفة الدين.

1. إشكالية علاقة الديني بالسياسي:

تحتل مسألة العلاقة بين الدين والسياسة مساحة مهمة من الفكر الإسلامي المعاصر، باعتبار أن المجال السياسي هو مجال الصراع العملي للأفكار أو كما يصفه ابن خلدون بصورة العمران، وقد كان من الطبيعي رؤية الصراع الفكري بين النخب الفكرية يتجسد في الواقع السياسي من خلال الأحزاب والنخب السياسية، التي تنقسم إلى تيارين رئيسيين، التيار العلماني الحداثي الذي يتمثل النموذج الغربي، والتيار الإسلامي المحافظ الذي يتمثل النموذج التاريخي المثالي، وجوهر الخلاف بشكل دائم هو منزلة الدين في الحياة السياسية، من هذا المنطلق وبعد أن قدم المرزوقي فكر ابن تيمية كثورة نظرية في الجانب الفكري، فإنه يعتمد على فكر ابن خلدون الذي يعتبره ثورة عملية في الجانب السياسي، في محاولة منه لتوضيح أبعاد العلاقة الحقيقة بين الدين والسياسة.

واعتماد المرزوقي لفكر ابن خلدون راجع لإسقاطه للحالة السياسية التي عاصرها على الأوضاع السياسية الحالية، وأيضا لممارسة ابن خلدون للسياسة وتتبعه لنشأة الدول وزوالها، ودور الدين في كل ذلك، وما استخلصه المرزوقي من ابن خلدون هو الشكل الذي وضعه ليميز بين المعايير المادية والمعايير الروحية في صياغة الفعل السياسي، وكيف يمكن الجمع بين واقعية العمل السياسي ومثالية الدين، فالممارسة السياسة

[1]–. دانكان جان مري، علم السياسة، مرجع سابق، ص50

[2]– المرجع نفسه، ص67.

تقتضي في مستواها النظري ضرورة التمييز بين "معايير الفعل السياسي المادية ومعاييره الروحية من خلال معايير التكليف الديني الجامع بينهما بصورة تحرر الإنسان من سلطان القانون الطبيعي الغالب على الأولى (وأساسه العصبية) وسلطان القانون الخلقي الغالب على الثانية (وأساسه الأهلية العقلية والخلقية) بتحرير اجتهاده من التأثيم ومن ثم بتمكينه من الفعل السياسي بصورة اجتهادية لا إطلاق فيها ما دام الفعل الديني وهو منه أسمى يكون بصورة اجتهادية لا تأثيم فيها"[1] أي أنه لا يمكن إيجاد سياسة دون الفعل الاجتهادي في الوقائع السياسية، بمعنى أن السياسة لا تخضع لحقائق مطلقة سواء كانت طبيعية أم دينية، ويجب أن يتخلص الفكر الديني من تأثيم الاجتهاد السياسي ما دام الفعل الديني ذاته خاضع للاجتهاد وهو متسم بالقدسية.

كذلك تضمن القابلية للاجتهاد في الفكر السياسي عدم انزلاقه ليكون مقدسا، وهذا موقف شائع في الفكر الإسلامي المعاصر، وهو الخطر الوحيد الذي يراه المفكر برهان غليون في اختلاط معايير العمل الساسي بالدين يقول: "الخطر يكمن في تحويل السياسة إلى ممارسة مقدسة دينية وإلغاء الفعل العقلي والنقدي فيها"[2] وإضفاء القدسية يحيل إلى تكوين حلقات مغلقة ومتنابذة تمتنع فيها السياسة وتفسد فيها العقيدة الدينية، كما تغيب الروح النقدية والاجتهادية في موضوعات السياسة والمجتمع. وأهم نتيجة لذلك حسب غليون هو الخلط المفاهيمي بين دولة مقدسة تابعة لله ودولة مدنية تابعة للإنسان وهو ما يهدد قيم الحرية والاختلاف وقبول التداول السلمي للسلطة التي هي أساس المواطنة[3].

كما تقتضي الممارسة السياسية وفي مستواها العملي وفق ابن خلدون، الأخذ بالشروط الواقعية والعلمية لتحقيق الأهداف السياسية، بعيدا عن المثالية والقوانين الروحية التي لا تجد في العادة الشروط الملائمة لتحقيقها فيحمل نفسه ما لا يطيق "وما لم يكلفه به الشرع فيجر على الأمة من النكبات ما لا يقدر: والأمثلة التي يؤكد عليها ابن خلدون هي الثورات التي تستعمل الدين من دون توفير الشرط الأساسي أعني العصبية بلغته والقوة السياسية والاجتماعية بلغتنا الحالية. أما من أقتصر على الواقعات والعامل المادي فإنه أقل ضررا منه في عرف الفكر السني الذي يفضل سنة من الحكم الجائر على يوم من الفوضى"[4] لكن هذا الاقتصار على الواقع يحيل إلى إهمال القيم الدينية في الممارسة السياسية وهي الإشكالية الأساسية في علاقة الديني بالسياسي.

---

[1]- المرزوقي أبو يعرب، نظريات السلطة السياسية في الفكر العربي الإسلامي (منطق ظهورها وأثرها في الوضع العربي الراهن)، موقع الملتقى، http://almultaka.org/site.php?id=253.

[2]- غليون برهان، نقد السياسة الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2007، ص461.

[3]- ساسي سمير، المواطنة بين الديني والسياسي في فكر برهان غليون، دار الكتاب، ط1، 2016، ص143.

[4]- المرزوقي أبو يعرب، نظريات السلطة السياسية في الفكر العربي الإسلامي ، مرجع سابق.

يماثل تغليب الواقع في العمل السياسي وفق قراءة المرزوقي لابن خلدون، المنهج الغربي الذي يقوم على رصد الواقع ولا يدخل القيم في التحليل، على عكس أمر الاستقامة[1] في منظومة الدين الإسلامي التي تعني "تقويم الواقع وفق الرؤية والمثالية الإسلامية، وهو ما يربط الاستقامة من خلال البعد القيمي بنفع الناس (...) وفهم السلوك الإنساني في الإسلام يتأتى بالانخراط الفعلي في الواقع ومعايشة الناس والتعامل معهم والوقوف على مشاكلهم والمساهمة الواقعية في مناشطهم المتنوعة"[2].

يوضح النسق العام عند المرزوقي أهمية ودور القيم الإسلامية في توجيه العمل السياسي، لكنه يفصل بين لحظة الفعل وغاياته، فهو يرى أن الغاية الأسمى للتحليل الخلدوني هو تحديد الأساس الحقيقي لكل فكر سياسي ديموقراطي "فمبدأ عدم التأثيم في الاجتهاد الروحي المتعلق بالفعل السياسي في ذروته أعني في الحرب أساسه وجوهره هو نظرية الحقيقة التي جعلت الإسلام دين الاجتهاد ومن ثم دين الحكم على أساس الإجماع معيارا للاجتهاد المقبول في عصر من عصور تطور الأمة"[3].

وقد طور ابن خلدون وفق رأي المرزوقي لذلك الأساس الديمقراطي من خلال مبدأين أساسيين:

أولا وحدة الحقيقية التي يدركها أحد المجتهدين دون تعيين بإجماع وهذه هي الفرضية الدنيا حيث يفوض التعيين لله وحده الذي يعلم المصيب من غير المصيب من بين المجتهدين المختلفين. وهو موقف إرجائي إن صح التعبير. وثانيا تعدد الحقيقة التي يصل إليها المجتهدون بعدتهم. فيكون كل مجتهد مصيب في مجال الظنيات وإليها ينتسب كل المجال السياسي لكون العمل في الدين باستثناء العبادات ليس من اليقينيات كما هو الشأن في جل مسائل الفقه، وهو ما يتناسب مع تصورات المرزوقي لمبادئ التفكير العقلي الذي يركز دوما على إبراز نسبيته.

ويرجع المرزوقي فهم العام للفعل السياسي لمسألة جوهرية في العقيدة الإسلامية، وهي عدم دخول الإمامة في العقيدة الإسلامية عند السنة، مما يجعلها من اختصاص البشر يجتهدون فيها بقدر معرفتهم وأحوالهم، وهي نفس العلة التي يستند لها المرزوقي في فهم عدم وجود شكل محدد لنظام الحكم في الإسلام، فالحكم "ببطبعه اجتهادي إجماعا ذلك أن أساس الخلاف محسوم من البداية على الأقل في الفكر السني الذي

[1]- يرد الامر في أكثر موضع القرآن بالاستقامة في قوله تعالى { فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ } (سورة الشورى 15)

[2]- هبة رؤوف عزت، المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فيرجينيا، ط1، 1995، ص38.

[3]- المرزوقي أبو يعرب، نظريات السلطة السياسية في الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق.

هو فوق المقابلة ديني علماني"[1] ويستشهد بنصوص للغزالي وابن خلدون في أن الإمامة قضية مصلحية إجماعية لا تلحق بالعقائد، على عكس موقف الشيعة.

يفصل المرزوقي بين الدين والسياسة من حيث مستوى تطبيق كلا منهما، وينفي بذلك علاقة الجدل بينهما فلا الدين ينقض السياسة، ولا السياسة تنقض الدين "حيث أن العلاقة فلسفيا ليست علاقة جدلية، بل إن الدين والسياسة ليس لهما علاقة مباشرة، لأنهما يتنزلان في مستويين مختلفين تماما إلا علاقة المستويين أحدهما بالأخر، أعني علاقة تحديد الغايات للوجود الإنساني، وهذه هي المهمة الأولى للدين وعلاقة تحديد وسائل تحقيق الغايات في التاريخ الفعلي للإنسان وهذه هي المهمة الأساسية للسياسة"[2] بهذا نصل وبشكل نظري إلى أن العلاقة بين الدين والفلسفة، لا تقتضي الصراع أو الجدل كما لا تقتضي نفي أحدهما للأخر، ويعتبر تجاوز هذا الجدل مسألة حيوية في طريق إعادة بناء الوعي السياسي عند المسلمين، وتوجيه الجهود الفكرية لفهم العلاقة من زوايا أخرى تجنبنا مشاحنات أبرز توجهين للفكر الإسلامي وأعني الأصولية العلمانية والأصولية الدينية.

ضمن هذا السياق من المفيد الفصل بين الإسلام كدين والديانات الأخرى، كي لا نقع في التعميم، فالحكم عليه كان دائما في سياق الحكم على الدين المسيحي في تاريخ أوربا، وهذا كثيرا ما أدى إلى أحكام غير صحيحة، خصوصا في الجانب السياسي، جاء وصف الله تعالى لأمة الإسلام { كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ (110) } (سورة آل عمران 110)، فخيرية المسلمين مرتبطة بالأمر بالمعروف، وهو كل ما أمر به الشارع وحسنه، والنهي عن المنكر وهو كل ما نهى عنه أو قبحه، إذا فلا مناص للمسلم من تحقيق الأوامر الإلهية، في الواقع و بالتالي استخدام السياسة لتحقيق هذه الغايات الدينية.

يقول أبو يعرب المرزوقي في كلامه عن العلاقة الممكنة بين الدين والسياسة "فتكون العلاقة بينهما بتوسط الوظيفة المتمثلة في علاقة الغاية بالوسيلة، لكن الدين لا يحقق تحديد الغايات فحسب، بل هو يريد أن يجعلها أخلاقا فردية وجماعية فيكون في الحقيقة جوهر الوظيفة التربوية، في المجتمعات البشرية على الأقل في بداياتها لأولى، أي أن الوظيفة التربوية، في المجتمعات البشرية شكلها الأول ديني"[3] يركز المرزوقي هنا على الدور التربوي للدين أي استغلال السلطة الروحية للدين لتثبيت الجانب الأخلاقي في الإنسان.

---

[1]- ، المرجع السابق.

[2]- أبو يعرب المرزوقي و عبد المجيد الشرفي، حوار فكري، 2017/02/15، www.youtube.com/watch?v=dK7ohpqRuWI .

[3]- المرجع نفسه.

لكن الدولة الحديثة التي تعتبر الشكل الأوحد لممارسة السياسة والتي كانت نتاجا للحداثة الأوربية، لا تقبل النموذج الأخلاقي لقيامها على العقلانية الصارمة، التي تتخذ من العقل مصدرا للقيم، والعقل يخضع للقانون الطبيعي، الذي لا يعني إلا سيطرة الأقوى وتلبية الغرائز، وما حدث في الحروب العالمية الأولى والثانية إلا تجلي لمنطق المصالح الذاتية، إذا "لقد ثبت أن الدولة، ككيان أخلاقي لا يمكن دعمها حتى نظريا. ويعتبر فشل نظرية هيجل الخاصة بالدولة الأخلاقية، ونسيانها من جانب علماء السياسة وأغلب الفلاسفة مثالا على ذلك، فمثل هذه النظريات تصطدم بشدة بحقائق الدولة، حتى إن دورها قد تحول إلى مجرد رياضة ذهنية، فالدولة الحديثة لا يمكن أن تقام على أسس أخلاقية، كما لا يمكن أن تعمل وجوديا ككيان أخلاقي، وهي لا تسعى إلى الدخول في العالم الأخلاقي"[1] هذا الموقف من الدولة الحديثة ينتشر بكثرة، عند ناقدي الحداثة الغربية سواء في الغرب أم في الشرق،

فنقد هذا النموذج السياسي في قلب فلسفات ما بعد الحداثة، ويرجع ذلك لفشل النموذج بالإيفاء بتطلعات الشعوب، وأصبح بذلك القانون الطبيعي الذي ترتكز عليه السياسة الحديثة موضع ريبة وشك، يقول جلين تيندر "إن مفهوم الطبيعة يرتكز على أقوى الأفكار وأكثرها متانة في تاريخ الفكر الأخلاقي والسياسي الغربي بأكمله – القانون الطبيعي. تلك الفكرة التي لوحظت من قبل ذلك، بأن العلاقات البشرية تخضع لقانون يمكن أن يدركه العقل ولا يتأثر بالتغيير التاريخي، ولقد تتغير الأوقات والعادات، ولكن المبادئ التي تحكم العلاقات البشرية تبقى كما هي، وبعض نظمنا الاجتماعية الأكثر حضارة، كالحريات الشخصية ، والحكومة الديمقراطية، والقانون والمنظمات الدولية، يمكن تتبع أثرها إلى هذه الفكرة. وإذا سحب هذا العرق الخشبي الواحد في بنيان حضارتنا، فقد نجد أنفسنا فجأة نقف وسط أطلال"[2] وهذا في الحقيقة نقل لإشكالية علاقة السياسي بالديني إلى مستوى أخر، وهو نقد النموذج السياسي ذاته، والذي يضل في الذهنية العربية، وتحديدا أصحاب الطرح العلماني الحداثي قدس الأقداس، بل وليس الطرح العلماني فقط بل أكثر المنظرين للإسلام السياسي يتبنون هذا النموذج دون نقده وتمحيص أسسه.

2. مكانة الدين في المستوى النظري للسياسة:

نقصد بالمستوى النظري للسياسة، مصادر استمداد الأفكار المؤسسة لها، و الذي يعد الموضوع الأساسي للفلسفة السياسية، والتي تعنى ببلورت هذه الأفكار المؤسسة ومناقشتها نظريا "لا يمكن أن تكون

[1] – حلاق وائل، الدولة المستحيلة، ترجمة عمرو عثمان ، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2014، ص180.

[2] – تيندر جلين، الفكر السياسي الأسئلة الابدية، ترج:محمد مصطفى غنيم، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ط1، 1993، ص285.

للسياسة – مملكة الفعل الخالص– وعالم الأحداث الظرفية – علم، وإن وجد فهو وصفي بحت، ولكن لا يوجد متخصص واحد في علم السياسة، يكتفي بالوصف المجرد، وبالتالي فإن هذا العلم يستعين باستمرار مثله الأديولوجيات السياسية، بالأفكار الفلسفية"[1]، وليست الفلسفة بالمصدر الوحيد للأفكار السياسية بل ومناحي حياة الإنسان بشكل عام وإنما يشكل الدين، مصدرا بنفس الأهمية للأفعال الموجهة للنشاط الإنساني، وقد تحكم في حياة البشر لعدة قرون ولازال تأثيره واضحا يقول هيجل "إن الإنسان باعتباره إنسان، فإن الدين جوهري بالنسبة له، وليس شعورا خارجيا عن طبيعته، ومع هذا فإن المسألة الجوهرية هي علاقة الدين بنظريته العامة عن الكون، وبهذا نجد أن المعرفة الفلسفية تربط نفسها به، وعليه تعمل على نحو جوهري"[2] ولسنا معنيين هنا بالفلسفة السياسية كمصدر للأفكار، و سنبحث في الدين كأحد هذه المصادر، أي كيف يؤثر الدين في النظريات السياسية؟.

باعتبار أن السياسة مجال للفعل البشري، والإسلام يفصل بين نسبة الأفعال لله عز وجل، وبين نسبتها للإنسان، و كان هذا أحد أهم مواضيع علم الكلام والتي تم استغلالها سياسيا في التاريخ الإسلامي. وتقريبا يجمع المسلمين على أن الإنسان مسؤول عن أفعاله، قال تعالى { لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (123) وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا (124) } (سورة النساء 123 – 124) توضح هذه الآية وغيرها من الآيات، أن الإنسان حر وهو شرط التكليف، والمطلوب منه تحقيق تجنب فعل السوء أي مالا يجب أن يكون، وفعل الصالحات أي ما يجب أن يكون، ويذكر القرآن في مواضع كثيرة ضرورة تحسين الإنسان لحياته { إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ } (سورة الرعد 11) وهذا على عكس السياقات المسيحية أو تفسيرات معينة لها، التي كانت تدعو لعدم تغيير الحال باعتباره إرادة إلهية، فكل المصائب التي تصيب البشرية، كالمجاعات والأوبئة و الحروب ليست، ضمن هذا المنظور، ليست مصادفات أو ثمار لعلاقة سببية عمياء، وإنما هي نتائج للإرادة الإلهية، ضمن هذه الشروط، لا يعتبر النضال ضد المصائب غير مفيد فقط، وإنما هو عمل كافر لأنه يعني التمرد على الإرادة الإلهية[3]، وهذا التصور وجد منه في الإسلام

[1]– دولاكامباني كريستيان، الفلسفة السياسية اليوم، ترجمة نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2003، ص317.

[2]– هيجل فريدريك، محاضرات في فلسفة الدين، مجلد1، ترجمة مجاهد عبد النعم مجاهد، دار الحكمة، القاهرة، ط1، 2001 ، ص27.

[3]– دانكان جان مري، علم السياسة، مرجع سابق، ص42.

أيضا وتمثله الجبرية، لكن تأثيرها كان محدودا بخلاف المسيحية، والتي نشأة الدولة الحديثة ككيان سياسي كرد فعل عليها وتفنيدا لها.

يؤكد السيد ولد أباه على أنه من "الواضح أن القراءة السياسية للإسلام تستند لعناصر ثلاثة جلية البروز: نظام الخلافة الموروث عن النبوة، بصفته مظهرا للتداخل العضوي بين الديني والسياسي، وجود مدونة قانونية مفصلة، تتعلق بشؤون الأفراد والأمة لها مصدر ديني لا لبس فيه، وإجماع فقهاء الإسلام إجمالا، على وجوب نصب الدولة وإناطة حفظ الدين والدنيا بها"[1] إذا فالسياسي والديني يبدوا ممتزجا في الإسلام، ولا يمكن الفصل بينهما، لكن ألا يقودنا هذا إلى الدولة الدينية بمعناها الغربي، الذي يدعي حكامها وقادتها أن كل أفعالهم وأقوالهم السياسية إنما هي وحي من عند الله، إذا فهي غير قابلة للنقاش ومجرد التشكيك فيها يعد كفرا.

كل دارس موضوعي للدين الإسلامي، يؤكد عدم وجود الدولة الدينية بمعناها الغربي، لا في المستوى النظري، ولا حتى العملي إذ "يتبين غياب مفهوم الدولة الدينية في الإسلام، والفصل الجلي بين المؤسستين الدينية والسياسية، ورفض فكرة تجسيد الديني في أشكال سياسية، لأسباب عقدية، عميقة تتعلق بالتجربة النبوية المؤسسة، التي تقدم نموذجا مفارقا غير قابل للتكرار، ولعدم إمكانية تصور تمثيل بشري لنظام إلهي، لا يماثل النظام الإنساني في شيء"[2] فأفعال البشر لا تنسب إلى الله، وليست معصومة؛ إلى من عصمه الله، وهو هنا الرسول محمد عليه الصلاة والسلام، فقد كانت أفعاله من الدين ذاته، وما دون هذا فهو في مجال الاجتهاد والنظر قال تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (59) } (سورة النساء 59) بعدما أمر الله بطاعته، وطاعة رسوله و طاعة أولى الأمر، وهنا يقع الخلاف فيمن هم أولي الأمر، هل هم الحكام، أم العلماء أم الصحابة، إذا فهنا يبدأ الخلاف، فتجيبنا الآية بأنه في حال التنازع أي الاختلاف في وجهات النظر، فإن المرجع هو الله ورسوله وليس غيرهما، وبهذا يتضح أن رد الأفعال بما فيها السياسية إلى مراد الله وهي غايات كبرى تؤسس لرؤية كونية" يمكن القول أن القرآن ليس أقل من نظرية أخلاق كونية من الطراز الأول ، وهو ما يعني أن الرؤية الكونية القرآنية ليست عميقة في توجهها الأخلاقي فحسب، بل هي مصنوعة من نسيج أخلاقي، في شكلها ومحتواها على السواء"[3] وهذا البعد الأخلاقي، هو التأثير الحقيقي للدين بشكل عام، والإسلام بشكل خاص في السياسة بمستواها النظري، فإذا كانت المعرفة الدينية

[1] – ولد اباه السيد، الدين والسياسة والأخلاق، دار جداول،بيروت، ط1، 2014، ص85.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – حلاق وائل، الدولة المستحيلة، مرجع سابق،ص165.

تقدم أسمى القيم، فإن تحقيقها في التاريخ المادي أولى من غيرها من القيم، ونقصد عنا القيم العقلية، التي تستند لها الدولة الحديثة، أذ تجعل المنظومة الأخلاقية للدين؛ الإنسان في حالة انسجام مع وسطه وبيئته، ليصبح فعلا مخلوقا كونيا "فكل ما في هذا الكون، مخلوق ليتمتع به الإنسان، ولكن ليس بالطريقة النفعية، بل بطرائق تبرز مسؤولية أخلاقية عميقة، وتترجم ما نفعل إلى اعتراف بأننا نفعله لأنفسنا، كأفراد من غير شك، ولكن، وبصورة أكثر أهمية، كأعضاء في جماعة اجتماعية أيضا. وبذلك تكون للأفعال نتائج كونية على الرغم من وجودنا ووجودها الزائلين"[1] إن استثمار البعد الأخلاقي في الدين الإسلامي، لتنمية البعد الوجداني للفرد، بذلك يمكن له المساهمة في بناء مجتمعه بصفة فعالة، وهذا ما يوصف بالإستخلاف في الأرض، الذي كرم به الإنسان في الإسلام.

ربما يعترض البعض بأن البعد الأخلاقي، ليس شرطا ليكون أساسا نظريا للسياسة، باعتبار أنها تناقش نشاطات فردية أو خاصة من قبيل (هل من الخطأ الكذب على الزوج)، والسياسة تعالج أفعالا جماعية أو عامة من قبيل (هل يتعين إقالة رئيس عاجز)، في حين يرى البعض الآخر بما أن الأحكام الأخلاقية من القبليات فهي ذات قيمة مطلقة مثل قولنا (أن أخذ أموال الناس بالباطل هو في حد ذاته ممقوت) في حين أن الأحكام السياسية، وهي على مستوى تجريبي خالص، لا يمكن أن تكون لها سوى قيمة نسبية (إن النظام البرلماني هو أقل النظم التي نعرفها سوءا) مثلا[2]، يفصل الإسلام بين مستويين من القيم، أولهما القيم الفردية، وتشمل كل الأفعال التي تكون قلبية، وهي أفعال القلوب يصفها أبو حامد الغزالي بالمنجيات، من قبيل التوبة والصبر والشكر والمحبة والصدق وغيرها، ويقابلها أمراض القلوب، كالغضب والحقد والحسد والغرور وغيرها، وهذه قيم ذاتية تنفع الفرد لذاته، فما كان حسنا منها فيثاب عليه الإنسان، سواء ظهرت في الواقع المادي أم لا، أما ما كان مقيتا منها فأن الله لا يحاسب عليه حتى تتجلى في الواقع بأفعال مادية، هنا توصف هذه الأفعال بالذنوب وفيها العقاب، أي أن الأفعال تبقى تخص صاحبها، مادامت في القلب أي غير ظاهرة، لكن بمجرد ظهورها فهي تتعدى بالضرورة، لباقي أفراد الجماعة وهنا تتحول، لتصبح قيم جماعية وهو المستوى الثاني للقيم، الذي يهتم به الدين الإسلامي، أما من ناحية القيم المطلقة فإن العدل والحرية وغيرها، قد تجلت بوضوح في الفكر المقاصدي للشريعة الإسلامية .

وإذا أردنا تصور نظام سياسي في علاقته بالفرد والمجتمع ، يتعين في هذا الباب استثمار نظري لميتافيزيقا الاستخلاف، كما يصفها السيد ولد أباه بأنها يمكن أن نبني عليها فكرا، قانونيا جديدا من منظور إنساني صلب، فإذا كانت فكرة التجسد هي ما يتأسس عليها الفكر المسيحي، التي أفضت تدريجيا إلى العلمنة، من

[1]- المرجع السابق، 165.

[2]- دولاكامباني كريستيان، الفلسفة السياسية اليوم، مرجع سابق، ص317.

خلال الإيمان بقدرة الدولة على تجسيد المضمون ألاهوتي للدين، فإن مقولة الاستخلاف تعني رفع الوصاية على الإنسان، وإخراجه من حالة القصور، وتخويله أمانة تسيير شأنه العام[1]، وهنا تبرز فكرة تشريف الإنسان، على باقي المخلوقات تشريفا تكريميا، لكونه متحملا أعباء الاستخلاف، في الأرض بسعيه إلى تحقيق الأوامر الإلهية في حياته.

وفي الأخير يتموضع الدين في المستوى النظري لسياسة، كونه يحدد غاية الحياة للفرد، والقيم الأساسية للجماعة، فعلى قدر تحقيق هذه القيم في الواقع، على قدر ما يكون المجتمع في حالة استقرار، بل ودفع روحي لرقي حضاري ومادي، وبذلك تحقيق الصالح العام والصالح الخاص، وهو الغاية الكبرى سواء للدين أم لسياسة، ففصل الدين عن السياسة، على الأقل في الإسلام تضييع لمصادر قيمة للأفكار المؤسسة لسياسة، والقول بعدم وجود الجانب النظري لسياسة في الإسلام يصبح بهذا دعوى غير سليمة "فالدولة والسياسة من الإبعاد الداخلة في عموم الظاهرة الإسلامية. هذه حقيقة معرفية، قبل أن تكون اعتقاديه أو أيديولوجية، وقد لاحظها في الإسلام عدد كبير من الدارسين حتى من غير المسلمين، ومن الأمانة العلمية أن نقر بها، وفاء لحقيقة الإسلام بغض النظر عن الجدل الأيديولوجي والسياسي الدائر بشأنها في اللحظة الراهنة"[2].

3. حاجة السياسة في مستواها العملي إلى الدين:

تحقيق الأفكار السياسية في الواقع المادي، يحتاج إلى عدة وسائل تتنوع، بين اقتصادية، واجتماعية، و ثقافية، وأكثرها أهمية هي امتلاك السلطة، أعني القوة القهرية، سواء في شكلها المعنوي، كالإعلام والتعليم مثلا أو الشكل المادي كالجيش والشرطة، ويعتبر امتلاك السلطة المطلقة على الفرد، يتحقق بشكل واضح في نموذج الدولة الحديثة؛ كما سبق وأشرنا أنه النموذج المعتمد في كل المجتمعات الإنسانية اليوم، ومعرفة الحاجة العملية للدين في الدولة، هو ما سنحاول الاجابة عنه في هذا المبحث.

وحاجة السياسة للدين تفرضها طبيعة تركيب العقل البشري بشكل عام، والعقل الإسلامي بشكل خاص، حيث أن جزءا كبيرا من هذا العقل، خاضع لتصورات الدين عن الوجود وما بعده، بهذا الصدد عبر المستشرق البريطاني هاملتون جيب، عن مخاوفه الشديدة منذ ثلاثينيات القرن الماضي، من أن موجة التغريب الكاسحة التي تجتاح مصر، وبقية البلاد الإسلامية، ربما تأتي على ما تبقى من مؤسسات الإسلام العريقة ، ولكنها ستخلف وراءها فراغا مروعا، في الضمير والاجتماع الإسلاميين، ولا يقوى التحديث على ملئه

[1]– ولد اباه السيد، الدين والسياسة والأخلاق، المرجع سابق، ص81.

[2]– الأنصاري محمد جابر، العرب والسياسة: أين الخلل، دار الساقي، بيروت، ط1، 1998، ص72.

وتعويضه[1]، فمقدار استجابة أي فرد، لما تفرضه الدولة يكون نتاجا لمدى إيمان هذا الفرد بالدولة ذاتها، وإذا لم يملأ المجهود السياسي ذلك الجزء من العقل الإسلامي، فإنها ستعاني من فرد معتل بشكل كبير، يرى شتراوس أن العقلانية الأنوارية الفقيرة بنزوعها التقني، وذاتيتها الفردية، قد انفصلت عن عقلانية الوحي، التي تنظر للإنسان طابعه الإشكالي المعقد. الوحي في التقليد الإسلامي اليهودي الوسيط، يأخذ شكل قانون ينظم المدينة الفاضلة، ويشمل مختلف صيغ وجوانب الحياة الاجتماعية، والسياسية والدينية. إن هذا الجمع بين العقل والتعالي، أو التأرجح بين أثنا والقدس وهو الذي يسمح برسم عقلانية مكتملة، يمتزج فيها الواجب بالحق والقانون بالأخلاق[2]، .

يرى المرزوقي أن مكانة الدين عند المسلمين، تجعل منه أداة فعالة في تنمية الجانب التربوي، الذي يساعد على إيجاد الرقابة الذاتية عند الأفراد، تبرز أهمية الدين في علاقته بالسياسة، في كونها تحتاج الوظيفة التربوية التي توطد في الأذهان، ما تريد أن تحققه في الأعيان، السياسة تحتاج إلى جملة من الوسائل هي إما إجراءات قانونية، أو مؤسسات لتنفيذ تلك الإجراءات، مثل الأمن والشرطة والمالية وغيرها، إلى أنها تصبح أخلاقا موضوعية، وتحويلها من فعل ناجز لسلطة، ليس لها إلى القوة المادية لفرض إرادتها، وإلى سلطة معنوية في ضمائر الأفراد، تصبح مؤثرة بدل من الشرطي، وهو الإيمان باحترام القانون مثلا، هذه الوظيفة هي الوظيفة التربوية، ولذلك فوظيفة الحكم من حيث هو سلطة تنفيذية، ووظيفة التربية من حيث هي سلطة توطيدية، للقيم القانونية والخلقية، في نفوس الأفراد والجماعات هذه العلاقة "الجمع بينهما" يسميه إبن خلدون، استنادا للفلسفة العملية القديمة، صورة العمران، أي أنها هي التي تصور العمران في الأعيان، بالحكم، والأذهان بالتربية، فيقوم الدين في هذه الحالة أساسا للتربية، وليس للسياسة، أي أنه أساس للوظيفة الرمزية، للقانون والأخلاق، إذا القانون والأخلاق يصبحان مؤديين دورهما، لا من حيث هم سلطة نافذة، تستعمل القوة وإنما من حيث هما سلطة معنوية، أدبية تؤثر في الأفراد من ضمائرهم، وكلما قويت هذه السلطة، قل اللجوء إلى العنف في المجتمعات، ما يعني أن الأديان، هي التي نقلت المجتمعات من عالم السياسة، إلى السياسة، هي المؤسس للوجود السياسي[3].

كما يعمل الدين عمل الملطف، فهو ينقص من حدة فرض السلطة، المتركزة في يد الدولة والمتمثل في القانون، يقول طه عبد الرحمن" لم تسع الشريعة إلى وضع بناء قانوني محدد للسلوك البشري، بل هي أمرية

[1]– عبد السلام رفيق، في العلمنة والدين والديمقراطية المفاهيم والسياقات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص88.

[2]– ولد اباه السيد، الدين والسياسة والأخلاق، المرجع سابق، ص137.

[3]– المرزوقي أبو يعرب وعبد المجيد الشرفي، حوار فكري، مرجع سابق.

مضادة، بمعنى أن هدفها الحد من طغيان الأمرية البشرية، بواسطة تدابير بديلة، عن قراراتها الطاغية، وما دام هذا الطغيان الأمري، لا ينتهي إلا بانتهاء الوجود البشري، فإن الحاجة لإقامة الشريعة باقية ببقاء هذا الوجود"[1] وبالنظر لتاريخ الإسلامي، نجد أن المؤسسات الخلافية، أي الخلافة في العالم الإسلامي، تطورت، في البداية كان هناك جمع بين الدين والسياسة، خاصة في فترة الخلفاء الراشدين، ومع حدوث الفتنة، أصبحت المسألة أكثر وضوحا، أي هل السياسي ديني، وكان حل السنة أن السياسي ليس ديني، وأن السياسي يغلب عليه القانون الطبيعي، ما هي وظيفة الديني فيه، هي وظيفة الملطف للقانون، الطبيعي ولذلك فحتى الرسول صلى الله عليه وسلم يقول له القرآن { فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (21) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ (22) } (سورة الغاشية 21 – 22) والقاعدة الأساسية هي المبدأ الأساسي، الذي بنا عليه القرآن الكريم، هي نفي إلوهية عيسى، وهي القاعدة التي يجب أن يفهم بها علاقة الدين بالسياسة، في توسط التربية في علاقتها بالقوة، كيف يمكن أن نجد ملطفا رمزيا، يحد من لجوء الدولة إلى القوة كحكم هذه القاعدة، هي قاعدة { مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ (79) } (سورة آل عمران 79) أي اخضعوا لإرادتي، كونوا تابعين لما أريد (بل كونوا ربانيين) أي، احترموا القوانين التي تصلون إليها بعقولكم (بما كنتم تعلمون الكتاب) أي النخبة، التي كانت تعلم وتدرس، أي أن البشر ليس لهم النبوة، لكن لهم الكتاب والحكمة، والحكم هو: قوة الفصل العقلية، في شؤون الإنسان الدنيوية، والتاريخية، والكتاب هو مصدر، المعرفة الدينية، هؤلاء لا يمكن لهم أن يتألهوا، فيطالبوا الناس أن يعبدوهم[2]، بهذا يتم استغلال سلطة الدين على القلوب، لتأثير في الفرد، بحسب ما تراه الدولة مناسبا له، وهنا يعود الرأي المشكك، في جدوى الدولة الحديثة كنموذج سياسي ابتداء.

لكن هل يمكن القول بوظيفة لدين، في ظل الدولة الحديثة كنموذج سياسي كوني، يفرضه واقع التقدم المادي للحضارة الغربية، حيث ليست هناك بقعة فوق الأرض، إلا وتخضع لسلطة هذه الدولة، على الرغم من أنها كانت، نتاجا طبيعيا لسياقات التاريخية لأوربا بعد تخلصها من سلطة الكنيسة، لذلك فتعميمها ليس شرطا، لتؤول لنفس النتائج ويرى" (ليلا) أن المجتمعات الغربية عاجزة عن فهم التجارب الدينية السياسية، في الساحات الدولية الأخرى، متوهمة أن المسار الذي أفضى إلى العلمنة، في السياق المسيحي، قابل لتعميم خارجه، والحال أن المسار العلماني الغربي، هو الاستثناء وليس القاعدة. فالمجتمعات الأسيوية الهندوسية والبوذية، طورت علاقة مغايرة للنموذج العلماني، من منطلقاتها الدينية (التي تقوم على اعتقاد الإله الواحد

[1] – عبد الرحمن طه، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية ، المركز الثقافي العربي،بيروت، ط1، 2012، ص380.

[2] – المرزوقي ابو يعرب و عبد المجيد الشرفي، حوار فكري، ج:2، مرجع سابق.

الخالق)، وكذا حال المجتمعات المسلمة، الرافضة لخيار الفصل بين الدين والدولة"[1]، هذا الفصل، الذي يجعل منه دعاة الأصولية العلمانية، على حد تعبير، أبو يعرب المرزوقي، دعاة لاستبداد ديني بشكل سلبي، وذلك بدعوتهم ليس فقط لفصل الدين عن الدولة، ولكن لفصل الدين عن الحياة وهذا نوع من الإكراه الديني.

وتتجلى أكثر أزمة السياسة الحديثة، في اعتمادها القانون الطبيعي، كمصدر للقيم والغايات الكبرى الواجب تحقيقها، والقوانين الطبيعية هي سلطة الأقوى، إذا فعندنا تصور يقول البشر كلهم متساوون، والأقوى هو رب الجميع، وهم عبيد له؛ وهناك تصور ثاني للوجود؛ ليس هناك رب للجميع، إذا فالبشر متفاضلون بما لهم طبيعيا، وهو القانون الذي يحكم العالم اليوم، الأقوياء يحكمون العالم، بوسطائهم في الدول التي هي أضعف منهم، مثلما هو حادث في عالمنا العربي، بدعوى أن العالم الغربي نقلهم من نظام بدائي، يقول بالدين، إلى نظام تقدمي يقول بالحداثة والعقلانية [2]، من هنا يأتي النقد للديمقراطية، إذ أنها تعتمد في جوهره على البقاء للأقوى، والقوي هو من يملك السلطة، وهي حصيلة القوى، لذلك فالفلاسفة القدامى كانوا يعتبرون، النظام الديمقراطي، أدنى الأنظمة، لأنه حصيلة القوى الطبيعية، والتي هي النزوات والغرائز، فيفضي هذا الاحتكام للقانون الطبيعي، إلى نتائج وخيمة.

وما تعيشه البشرية اليوم من حروب، واقتتال يودي بحياة ملايين الناس، وأيضا عدم اندماج الإنسان، مع الطبيعة حيث أصبحنا نشكل أكبر خطر على كوكبنا، كل هذا عندما غلبنا، المصالح الضيقة للأفراد والأمم، على حساب باقي البشر، وحتى المخلوقات "وكما أكد تشارلز تايلور بحق أصبحت فكرة الفصل، بين الحقيقة والقيمة مسيطرة في قرننا العشرية، وغدت أساسا لفهم وتقويم جديدين للحرية والكرامة، ولأن الحرية تمثل حجر الأساس في مشروع التنوير، معبرا عنها في فكرة الاستقلال الكانطية، فإنها لم تعد تشير إلى قدرة الله المطلقة، ومشيئته غير المتناهية، وغدت بدلا من ذلك تعبيرا، عن قدرة الإنسان الطبيعية على استخدام العقل"[3]، وهكذا يصبح العقل إلها، وهو الحكم الوحيد في مشروع تشييء العالم، وإخضاعه لمتطلباته والتي تعتبر متطلبات أداتية في المقام الأول ، ويصبح السعي وراء السعادة والمنفعة وكثير مما ينطويان عليه، مثل الحفاظ على الحياة، وحماية الملكية الخاصة، من الحقوق الطبيعية المستمدة، من النظام الطبيعي ما اعتبر ولا يزال عقلا بعيد النظر. وبعدما كان الوحي يلجم العقل، غذى العقل الآن حرا، وامتد ليطاول بسلطته سلطة الكتب المقدسة المنافسة له[4].

---

[1]- ولد اباه السيد، الدين والسياسة والأخلاق، المرجع سابق، ص84.

[2]- المرزوقي أبو يعرب وعبد المجيد الشرفي، مرجع سابق.

[3]- حلاق وائل، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص158.

[4]- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

تتنوع مجالات الحاجة العملية للدين في الفلسفة، من الوظيفة التربوية، التي تحقق الرقابة الذاتية عند أفراد المجتمع، باستخدام السلطة الروحية للدين، إذ أن الانتقال من البربرية إلى المدنية، ما كان ليكون ممكنا لولا وظيفة الدين التربوية، وهذه النقلة هي التي يسميها ابن خلدون، النقلة من البداوة إلى الحضارة، ولا تتم ولا تصبح سياسية إلا إذا بدأت دينية[1]، كما يلعب الدين دور الملطف لمظاهر استخدام السلطة، جاعلة منها مقبولة على المستويين الروحي، والمادي، مما يضمن السلام الداخلي للجماعة السياسية، لكن بصفتنا من العالم المتخلف، ولدينا خصوصياتنا الدينية والثقافية والاجتماعية، هل يجعل ذلك منا بالضرورة المقلد الأعمى، ألا يجب النظر في النماذج السياسة التي نستخدمها حتى ولو كانت مفروضة علينا، فربما لا يمكن الاستفادة من الدين مع وجود هذه النماذج.

4. الأخلاق و السياسة:

يثير الدور الذي قد يلعبه الدين في السياسة، مسألة مهمة يتركز حولها الكثير من النقاش، وهي علاقة ما هو كائن، بما يجب أن يكون، ورصد تجلي هذه العلاقة في الواقع، أعني علاقة الواقع الفعلي بالواقع المأمول، وسبب ذلك يرجع تحديدا لمدى الاعتماد على الأخلاق، في صياغة القوانين، بحكم أن الأخلاق أو القيم نتاج الدين، والقانون نتاج للسياسة.

نصطدم كثيرا في حياتنا اليومية بمواقف، يتجلى فيها عدم تطابق الواقع مع القوانين تارة، وعدم تطابق القوانين ذاتها مع المنظومة القيمية، التي تحكم المجتمع تارة أخرى، فينشأ حالة انفصام بين مفهوم الأخلاق، والقانون من جهة، والقانون والواقع من جهة أخرى، إذ الإشكالية تتمحور حول، هل تصاغ القوانين وفق الواقع أي ما هو كائن، أم تصاغ وفق قيم المجتمع؟، أي ما ينبغي أن يكون، والمثال على ذلك أن هناك في بعض البلدان، مشاريع قوانين تبيح بيع المخدرات، بشكل شرعي رضوخا لواقع أن الدولة لم تستطع القضاء عليها، وهذا لا يشكل تحديا لفقهاء القانون فحسب لكن جذور المسألة، متعلقة بثنائية ما هو كائن/ ما ينبغي أن يكون، إذ أنها تمثل الصراع بين التجليات الأداتية، لعقل بقايا تراث الأخلاق، وقد طرحه كارل شميت في السياسة، فهذه الثنائية هي نتاج ظروف تاريخية معينة، وتطور فلسفي معين، أعطيا معاني جديدة لأفكار الكرامة، والحرية والعقل، كما اعترف نيتشه. وكان هذا أيضا ما دفع تشارلز تايلور، إلى التأكيد مع السدير ماكنتاير، أن ثنائية الحقيقة/ القيمة، التي هي جزء من ما وراء الأخلاق الحديثة، لا تقف كحقيقة أبدية اكتشفت أخيرا، غير أن هذه الثنائية، شأنها شأن أشياء أخرى كثيرة في الحداثة، جعلت حقيقة أبدية[2].

[1] – المرزوقي أبو يعرب وعبد المجيد الشرفي، حوار فكري، مرجع سابق.

[2] – حلاق وائل، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص160.

فالدولة الحديثة تجعل من الإنسان سيد نفسه، العقل وحده يمكن أن يعرف القبيح والحسن، هذه العقلانية التي لم تكن هادئة أو مرنة، بل كانت قاسية ومتطرفة، في اعتقادها أن العقل قادر على الوصول الذاتي للقيم الكونية، فأحدثت لأول مرة في تاريخ المجتمعات الإنسانية، فكرة الفصل بين الحقيقة والقيمة، فأدبيات الفلاسفة الحداثيون تشهد بذلك، فإذا كان هوبز و ديكارت هما اللذان كيفا فكرة الانقسام بين ما هو كائن، وما ينبغي أن يكون، في البداية بصورة مبسطة، وإذا كان هيوم طرحها كإشكالية فلسفية، فإن نيتشه هو الذي أعلى سقفها الوضعي، بإنكاره الحاد صحة الانقسام كليا، وهو إنكار لم يتأتى من التوفيق بين الإثنين، أو على حساب شق الحقيقة من المعادلة، بل تحقق عن طريق التضحية بالقيمة، أي ما ينبغي أن يكون[1]، وعندها سلطة التشريع في يده، وتكرس أكثر بعد الواقع حتى عن القوانين التي سنتها الدولة الحديثة، والتي طالما اعتقدت أنها الممثل الوحيد للفكر السياسي الإنساني.

فالقانون الطبيعي الحديث يقوم على التمييز غير المسبوق، بين الظاهرة الخاضعة لسببية الطبيعية، والقانون بصفته حصيلة الإرادة الحرة، وعلى أولوية الذات الفردية الحرة والمسؤولة (القانون الذاتي)، على المدونة المعيارية (القانون الموضوعي)، فهو يصدر عن الطبيعة الإنسانية ، وهو بهذا المعنى مصدر القانون الوضعي ومرجعيته، باعتبار أن سلطة التشريع، وأهليته الممنوحتان للإنسان سببهما هو طابعه العقلاني الحر[2]، وليس من الإجحاف القول، أن هذه السلطة الممنوحة للإنسان لم تكن إلا وبالا عليه، فرغم التقدم المادي والتكنولوجي المهول، والذي لم يسبق لتاريخ البشرية أن شهد مثله، فقد رافقه أيضا ضريبة ضخمة، دفعتها الطبيعة بغير اختيارها فتم تخريبها، ودفعها الإنسان باختياره، من جانبه الروحي والاجتماعي، فحالة الضياع والتشظي التي يعيشها الإنسان المعاصر، جعلته مخلوقا مغتربا في محيطه، تجعل من كون العقل مصدرا للقيم مسألة فيها نظر.

هنا يبرز دور الدين في السياسة، ليتأكد أهمية منظومته القيمية، التي يمكن لها أن تحدث التوازن المطلوب للإنسان، سواء داخليا أم خارجيا، حيث هذا الدور تفطن له العديد من الفلسفة، حتى الذين دعوا إلى العقلانية ، فالعقلانية التي تنظم الوجود الإنساني بالقانون والأخلاق، بداية من أفلاطون ونهاية إلى كانط لا يمكن تصورها من غير دين، وفي آخر كتاب كتبه كانط، ولم ينشره وعنوانه (الكتاب الذي صدر بعد وفاة مؤلفه) والذي يقول فيه أنه لا يمكن أن نؤسس القانون، ولا الأخلاق، ولا الحياة السياسية، إذا قلنا إن القانون الخلقي، يمكن أن يستنتج من القانون الطبيعي [3]، يعني أن البشر لا يمكن أن تحكمهم القوانين الطبيعية، وإنما الدين يشكل المخرج الوحيد، لهذه الإشكالية يقول هابرماس" ولضمان صحة القانون الوضعي، يكون الواجب

[1]- المرجع السابق، ص161.

[2]- ولد اباه السيد، الدين والسياسة والأخلاق، المرجع سابق، ص156.

[3]- المرزوقي أبو يعرب وعبد المجيد الشرفي، حوار فكري، مرجع سابق.

تأسيس هذا القانون على اقتناعات أخلاقية، ما قبل سياسية سواء دينية أو وطنية"[1] ولم يكن وصول هابرماس لهذه النتيجة اعتباطيا وإنما هو رصد لدور الدين، الذي لم تستطع العلمانية رغم حربها عليه أن تقصيه تماما، من الاجتماع العام والسياسي تحديدا إلى أن تأثيره ظل باقيا.

أما في التراث الإسلامي، لم ينظر إلى القانوني، والأخلاقي باعتبارهما مقولتين منقسمتين، فقد كان ما هو كائن وما ينبغي أن يكون والحقيقة والقيمة الشيء الواحد ذاته، ولم يكن التمييز قائما بأي طريقة من الطرق القائمة في العالم الحديث، كما أن هذا التمييز لم يوجد في أوربا قبل عصر التنوير، بل وحتى مصطلح أخلاقي (moral) لم يكن موجودا، لا في اللاتينية، ولا في اللغة اليونانية، على حد قول الستير ماكنتاير [2] ويكاد يجزم الباحث وائل حلاق، على أن حتى الفصل الاصطلاحي، لم يكن موجودا في لغة الإسلام، فلا يوجد في المنظومة المعرفية الإسلامية قبل التأثر بعصر الأنوار، مصطلح يرادف كلمة أخلاق وقيم بحمولتها المعرفية الغربية اليوم، بينما تظهر في الأدبيات الإسلامية، التأكيد على عدم الفصل بين الأخلاق والقانون، إذ "يؤكد الغزالي على ضرورة الجمع بين الفقهين: فقه الباطن وهو مكارم الأخلاق، وفقه الظاهر وهو احترام القانون. الدين ليس فاعلا بذاته بل بالكيف الذي يجعله فاعلا: والكيف الذي يعطيه الفعالية، هو طبيعة استعمال صورة العمران ببعديها السياسي، والتربوي، في مجالي مادته ببعديها الاقتصادي (الحقوق المادية) والثقافي (الحقوق المعنوية) للذات الإنسانية"[3].

لكن التاريخ الإسلامي، لا يؤيد ذلك كثيرا، فقد كان الملك دوما لمن تغلب عليه، مما حذي بعلماء الشريعة، أن يتخذوا موقفا سلبيا اتجاه التحولات العنيفة للسلطة، ربما طلبا للسلام الداخلي للمجتمع الإسلامي، لكن هذه السلبية، ترسخت في أدبيات الفقهاء وتتجلى اليوم في واقعنا، عندما نرى علماء الشريعة يؤيدون السلطان، ولو كان جائرا مستندين إلى ذلك الموروث، فالكلام عن عدل عمر رضي الله عنه، وأمانة عبيدة بن الجراح، وشجاعة خالد ابن الوليد، يصبح حديثا طوبويا وقد "انتبه عبد الله العروي في دراساته المعمقة للتجربة السياسية الإسلامية، عندما بين أن الفكر الإسلامي الوسيط جمع بين تصورين متعايشين للدولة: الخلافة كطوبى غير قابلة للتحقيق في عالم البشر (دولة الفضيلة القيم والعدالة بمفهومها الأخلاقي)، والدولة القهرية الواقعية (المنبثقة من حالة الطبيعة)"[4] وعلى الرغم من مساوئ الدولة القهرية، في التاريخ

[1]- هبرماس يرغن و جوزيف راتسنغر، جدلية العلمنة العقل والدين ترجمة حميد لشهب، دار جداول، بيروت، ط1، 2013، ص49.

[2]- حلاق وائل، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص162.

[3]- المرزوقي أبو يعرب، النخب العربية وعطالة الإبداع، مرجع سابق، ص 270.

[4]- ولد اباه السيد، الدين والسياسة والأخلاق، المرجع سابق، ص87.

الإسلامي، إلا أن المسلمين كان لديهم نظام سياسي حقيقي، ضمن للفرد المسلم الكثير من المزايا لم تحققها الدولة الحديثة، فلا يمكن لأكثر المعادين للنظم الإسلامية، أن يصف حياة المسلمين السياسية في تلك الفترة التي امتدت لثنتي عشر قرنا، أنها همجية بل على العكس كانت متحضرة.

وحقيقة أن العالم الآن أصبح قرية صغيرة، مما جعل النظم السياسية موحدة، ومع تأثير حركات الاستعمار، التي عرفها العالم الإسلامي في طبيعة النظام السياسي السائد فيه، كل هذا يجعل المسلمين في حالة ريبة من تراثهم السياسي، وفي تساؤل مستمر عن جدوى العودة إليه، خصوصا مع كثرة المشككين في صلاحية ذلك التراث لوقتنا الراهن، إلا أن الفشل المتكرر للدولة الوطنية في كل الأقطار العربية، ومعها المدونات القانونية الوضعية، يطرح الكثير من الأسئلة عن جدوى هذا النموذج، وعن ما يمكن أن يجده المسلمون في تراثهم السياسي، الذي عاشوا به لأكثر من اثنتي عشر قرنا، أي على قانون ذي بنية نموذجية أعطاه لحمته مصدر أخلاقي شامل[1] وهو القانون الإلهي، ولا يمكن أن تتم النقلة الفكرية في رؤيتنا لعلاقة، الديني بالسياسي إلا بجعل الشريعة روح الأخلاق. وأخلاق القانون هو الطريق إلى خروج ثقافتنا، من أزمتها، فالشريعة الإلهية لا تقبل الرد في الفقه، بمعناه التقليدي. إنما هي روح الأخلاق، وأخلاق الحقوق، التي ينتظم بها العمران البشري، كما يفيد مفهوم الفطرة شرعا أصليا ومنبعا لكل القيم[2].

5. الدولة الوطنية والدين:

يعترض المرزوقي بشدة على الطرح القائل بعدم ملاءمة الإسلام كدين، لنموذج الدولة الوطنية السائد الآن، بحجة أن المنظومة الأخلاقية للدين مثالية وتتجاوز هذا النموذج، الذي يخضع للقانون الطبيعي والذي يعتبر نموذجا لا أخلاقيا، فالإسلام أرفع من أن ينزل لمستوى الدولة الوطنية، وهذا الطرح جاء به الباحث وائل حلاق[3] في كتابه الدولة المستحيلة، ووجه اعتراض المرزوقي هنا اعتباره أن شكل الحكم ليس مهما في الإسلام وإنما تحقيق قيمه هو الأساس، ويبني موقفه من خلال البحث في مفهوم الدولة ومفهوم الأخلاق، إذ يعتبر أن "الأخلاق لا تطلق على الحميد منها فحسب بل حتى الذميم يعد منها فضلا عن كون حمد الحميد وذم الذميم موقفان ذاتيان منهما، وأن الاستعمال العامي لمفهوم الأخلاق يقصرها على ما يعتبره حميدا منها بمقتضى عاداته وأعرافه، لكن ذلك ليس من علم الأخلاق فضلا عن فلسفتها"[4] .

---

[1]- حلاق وائل، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص174.

[2]- المرزوقي أبو يعرب، النخب العربية وعطالة الإبداع، ص221.

[3]- مواليد مدينة حيفا العام 1955، يحمل درجة الدكتوراه من جامعة واشنطن العام 1983، والماجستير من الجامعة نفسها في العام 1979.أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية في جامعة مكجيل، مونتريال، كندا.

[4]- المرزوقي ابو يعرب، الاستحالة الممتنعة أو الدولة والاخلاق، قسم:2، الاسماء والبيان، تونس، 2017، ص4.

فعلم الأخلاق وفلسفتها يعتبران الفهم العامي للجيد من الأخلاق والسيء منها حائلا دون علمية فهمها، لأن الفهم العامي نسبي بشكل كبير، "فالأخلاق الحميدة على فرض أن الإنسان خير بالطبع لا تعرف إلا بكونها حقيقة علائقية أي أنها صفة للتفاعل بين البشر المشتركين في حياة جماعية ما. وهي بهذا المعنى تمثل ما يسميه ابن خلدون بالوازع الذاتي في مقابل الوازع الأجنبي الذي يمثله القانون الرادع أي فعل دولة ذات نظام وسلطة رادعة"[1].

فالقول باستحالة نجاح نموذج الدولة الوطنية في البيئة الإسلامية، يفرض على المسلمين أن يختاروا بين حداثة بلا أخلاق أو أخلاق بلا حداثة فتكون أخلاقهم جامدة لا يمكن أن تتطور وتكون الحداثة ذات جوهر لا أخلاقي فلا تتغير، فتصبح الأخلاق عند من يدعم هذا الطرح "ليست علاجا قيميا لشروط مقام الإنسان في العالم بل هي اختيار لحل يمكن من الهروب منه. فتكون ترجمة الاستحالة هي تصويف الأخلاق بدل اعتبارها الالتزام التاريخي بعمل صورة العمران (الدولة) سياسة له تضفي عليه قيمة خلقية" فالدولة بالنسبة للمرزوقي ما هي إلا جهاز لتحقيق شروط أخلاقية عامة.

فالدين له صلة مباشرة بالوازع الذاتي الذي يعبر عنه المرزوقي بالضمير، والذي يستكمل بالوازع الخارجي أي القانون، إذ يوفر الدين للوازعين الفصل بين القبيح من الأخلاق والجيد منها أو المعروف والمنكر، وفهم الحداثة على أنها فصل بين الخلقي والسياسي يراه المرزوقي فهم سطحي "لأن تحرير الإنسان من سلطان الكنسية بداية غايتها تحريره من الحكم بالحق الإلهي. فالإسلام قبل ذلك بكثير حقق هذين الحريتين مبدئيا- الممارسة ألغتهما- باعتبارهما شرطي علاقة الخلقي من الديني بالسياسي فلم يقتصر على العبادات"[2].

يفهم المرزوقي السياسة على أنها تربية عندما تهتم بالوازع الداخلي وحكم إذا نظمت الوازع الخارجي، بهذا تصبح السياسة أخلاق، وتصبح الدولة الحديثة بما أنها تعتمد حرية الضمير وحرية الإرادة ممثلة للأخلاق إذ أنها جمعت بين وظيفتي الرعاية والحماية إذ " كان دور الدولة ما قبل الحديثة مقصورا على الحماية ببعديها وكانت الرعاية ببعديها مسؤولية المجتمع الأهلي والدين. وكانت الرعاية لا تعتبر حقا بل تطوعا من الأوقاف فلا تسد الحاجة للجميع بالتساوي بل هي مقصورة على عمل الخير التطوعي (...) وبإضافة ذلك إلى دور الدولة صارت الدولة أكثر خلقية مما كانت في القرون الوسطى وقبلها"[3] .

[1]- المصدر السابق، ص5.

[2]- المصدر نفسه، ص6.

[3]- المصدر نفسه، ص8.

كما يعتبر أبو يعرب أن القول بدولة الفقهاء وهم ناتج عن القراءة الخاطئة للتاريخ الإسلامي، فقد أسس جزء من الفقهاء لحكم المتغلب، وهو مخالف للقرآن "فعندما يكون الحكم للقوة ويكون صاحبه فوق القانون فإن عمله ليس عمل دولة وبالذات ليست عمل دولة يؤمن شعبها وحكامها بنظرية الدولة القرآنية.

فإذا ما استثنينا عصر الراشدين وربما بعض فترات في كل تاريخ الإسلام كانت السياسة حربا على الدولة بمعناها الذي وصفنا أي دولة تربية وحكم" وهؤلاء الصنف من الفقهاء لم يكونوا سوى وسيلة لتثبيت حكم الأقوى وكل من خالف ذلك من الفقهاء تم تحييده.

بهذا يصل المرزوقي للقول بأن معنى الأخلاق الذي يتخذ منه وائل حلاق ذريعة للقول بمثالية التصور الإسلامي للدولة، هو معنى صوفي انعزالي يجعل المسلمين غير فاعلين في التاريخ يقول: "أما من يعتبر الأخلاق خروجا من العالم ونضالاته باسم الانزواء الصوفي فهو مستقيل" فأخلاق القرآن ليست أخلاقا نظرية غير قابلة لتحقيق في الواقع وإنما هي تفاعلية وحركية في ذات صفتين أساسيتين، اجتهادية في المجال المعرفي وجهادية في المجال العملي، وهما مجال تكليف الإنسان " فلا يمكن للإنسان أن يكون خليفة إذا لم يعمر الأرض. ولا يعمرها من يهجرها فلا يناضل سياسيا بمعنى تحقيق القيم الخلقية في تاريخ الإنسانية الفعلي"[1].

[1] – المرزوقي ابو يعرب، الاستحالة الممتنعة أو الدولة والاخلاق، مرجع سابق، ص12.

❖ المبحث الثالث: الدين وحوار الحضارات

من بين أهم التحديات التي تواجه المجتمعات الإنسانية هي فكرة التعايش على الرغم من الاختلافات الثقافية والاجتماعية والدينية بينهم، وبما أن الدين يمثل العنصر الأهم في بناء العقول والذوات الجمعية وأكبر مؤثر في العلاقات بين البشر، إذ يحدد الدين في الغالب أشكال التواصل عند المؤمنين بين بعضهم البعض، وبينهم وبين غير المؤمنين بديانتهم، هذا التأثير المباشر للدين على العلاقات بين مختلف الحضارات يجعل من دوره في حوارها أو صدامها محل دراسة ومحاولة فهم تضطلع به فلسفة الدين، وينسب المصطلح لأكثر من مفكر، فهناك من يذهب للقول أنّ أوّل من بادر بفكرة الحوار بين الحضارات المفكّر الفرنسيّ «روجي غارودي» الذي دعا إلى تأسيس أرضية للتّفاهم بين شعوب الأرض و ذلك من خلال كتابه الذي صدر عام 1977 تحت عنوان «من أجل حوار بين الحضارات». وهناك من ينسبه للمفكر الإيراني الفرنسي داريوش شيغان، إذ استخدم مصطلح «حوار الحضارات» لأول مرة في مؤتمر عقد في طهران العام 1977، وهو المفهوم الذي اعتمده لاحقاً الرئيس الإيراني الأسبق محمد خاتمي[1].

وبرز هذا المصطلح على الساحة العالمية مع ظهور مصطلح صدام الحضارات الذي جاء في أطروحة "صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي"[2] لمؤلفه العالم السياسي الأمريكي صامويل هنتنجتون نشرها عام 1993م؛ حيث قَدّم نظريّةً ليصف ما يدور حول الحضارات الكبرى المشاركة في الحرب الباردة، وجاءت هذه النظرية بمثابة ردٍّ مباشر لما قدمه تلميذه فرانسيس فوكوياما من أطروحة تحت عنوان نهاية التاريخ والإنسان الأخير[3]. والمجتمعات الإسلامية باعتبارها تنتمي للحضارة الإسلامية تخوض تحد العلاقة مع الحضارات الأخرى بمحددات دينية في الغالب، ولعل أكثر الموضوعات الإعلامية والسياسية العالمية مرتبطة بالعالم الإسلامي كالإرهاب والحروب الطائفية واللجوء والاندماج الثقافي، وهو ما يدفعنا لتساؤل عن مساهمة الفكر الإسلامي في فهم دور الإسلام في حوار الحضارات؟ من خلال فكر أبو يعرب المرزوقي.

يتصف الإسلام كدين بتحديد العلاقات مع غير المؤمنين بكثير من الوضوح والتفصيل، وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم زاخرة بأمثلة التعاطي مع غير المسلمين، في حالة السلم والحرب، وفي المعاملات الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية، سواء كان غير المسلم فردا يعيش بين المسلمين أو كان مجتمعا مجاورا لهم،

---

[1]- ريتا فرج، داريوش شايغان: التحدي الحضاري والحداثة، جريدة السفير، العدد 12796.

[2]- انظر هنتنجتون صامويل، صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالي الجديد، تر: طلعت الشايب، دار سطور، بيروت، ط2، 1999.

[3]- انظر: فوكياما فرنسيس، نهاية التاريخ والانسان الاخير، تر: فؤاد شاهين وآخرون، مركز نماء القومي، بيروت، ط1، 1993.

وأمام تطور أشكال التواصل بين البشر في حاضرنا فإن شكل تلك العلاقات وضوابطها الشرعية ذات المصدر الإلهي المطلق أصبحت محل نظر، خاصة في ظل اختلال موازين القوى بين الحضارة الإسلامية الضعيفة والحضارة الغربية القوية، وانعدام الندية جعل المواقف الغربية من حوار الحضارات حسب المرزوقي تتصف بازدواجية المعايير "والنفاق عند الكلام على القيم والمثل العليا. ولا أحد يشك في أن ازدواج المعايير الغربي يعمل في الأغلب خلال تحديد العلاقات مع الغير رغم وجود فضالة منه حتى في تحديد العلاقات بين أبنائه كلما تعلق الشأن بالعدالة الاجتماعية وتساوي الحظوظ والفرص"[1].

لا يكتفي المرزوقي بوصف الحضارة الغربية بازدواجية المعايير عند رسم علاقتها بالحضارة الإسلامية، بل إنه يفترضه أمرا عاديا بحكم العداء الذي يظهره الغربيون للإسلام، وإنما يركز المشكلة في اتصاف المسلمين ذاتهم بتلك الازدواجية في الحوار الداخلي بين النخب الإسلامية، فهو يراهم "أكثر من الغرب اتصافا بالمعايير المزدوجة والنفاق في دعوتنا إلى حوار الحضارات وخاصة عندما نزعم الكلام باسم حضارة الإسلام وقيمه في حين أننا في سلوكنا أكثر عداء لقيم الإسلام من أي عدو خارجي وخاصة إذا اعتبرنا ما يحصل في علاقات شعوبنا وفئاتنا وطبقاتنا بعضها بالبعض"[2] فيجعل بذلك أبو يعرب شروط أي حوار لابد أن تنطلق من الحوار الداخلي.

إذ الاستبداد الحاصل في العالم الإسلامي في كل المستويات، يحول دون وجود حوار مادام يلغي الندية والقيم الإسلامية. فلا يمكن للنخب التي استبدت بالسطلة الذوقية والسلطة الرزقية والسلطة النظرية والسلطة العملية والسلطة الوجودية وألغت الحوار بين أبناء الأمة وشعوبها أن تدعي الكلام باسم التواصي بالحق، الذي هو جوهر الاجتهاد والتواصي بالصبر الذي هو جوهر الجهاد لتدعوا الأمم الأخرى إلى حوار الحضارات[3] ويصبو المرزوقي من خلال نقد شروط الحوار الداخلي التأسيس الفعلي لشروط حوار خارجي.

ومن خلال الفلسفة القرآنية لفكرة التعايش بين البشر والرؤية القرآنية لجريان التاريخ الإنساني، التي يقترحها المرزوقي وفق قراءة لفلسفة ابن خلدون التاريخية، يحاول تحليل إمكانات الحوار في ظل محددين أساسيين يقدمهما على أنهما قرآنيين هما "الحوار والتدافع"، بفهم طبيعة الأمرين وعلاقتهما "بالاجتهاد أو التواصي بالحق والجهاد أو التواصي بالصبر لندرك علل تلازمهما الدائم في التاريخ الإنساني سواء كان هذا التاريخ خاصا بأمة أو شاملا لكل الأمم كما يمكن استقراؤهما من فلسفة القرآن التاريخية. فهما يتلازمان ولا

[1]- المرزوقي ابو يعرب، فلسفة التاريخ الخلدونية، مصدر سابق، ص201.

[2]- المرزوقي أبو يعرب، حوار الحضارات بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري: محاولة في فهم فلسفة التاريخ القرآنية، http://almultaka.org/site.php?id=178.

[3]- المصدر نفسه.

يتقابلان عندما يعبران عن أفعال تاريخية حقيقية في حضارة حية أو بين حضارتين حيتين ويمكن أن يتقابلا فلا يتلازمان عندما يعبران عن علاقة في حضارة انحطت فيها شروط الوجود الجمعي السوي أو بين حضارتين إحداهما حياتها صاعدة إلى العنفوان والثانية حياتها نازلة إلى أرذل العمر"[1]

1. شكل الحوار والتدافع:

ينطلق المرزوقي في تحديده لشكل الحوار والتدافع من مقدمتين أساسيتين، الأولى تقتضي استحالة وجود حالة صدام مطلقة وحرب دائمة بين الحضارات وهي أقصى حالات التدافع، والثانية تقتضي استحالة وجود حالة سلم دائمة ومطلقة بين أصحاب الديانات والحضارات وهي أقصى حالات الحوار (أي انعدامه أصلا إذ لا ضرورة لوجوده)، وفي مجال هاذين الحدين النظريين "ممتنعي الوجود الدائم، هو الفاعليتان ذاتهما أعني التدافع أو الجهاد المشروط بالتواصي بالصبر، والحوار أو الاجتهاد المشروط بالتواصي بالحق، المتواصلين في جريانهما الفعلي المتلازم في العمران البشري بمقتضي كون البشر بشرا سواء كان ذلك في نفس الحضارة بين مناظيرها المتعددة المتساوقة أو المتوالية أو بين الحضارات المختلفة المتساوقة أو المتوالية"[2] وينسب المرزوقي فعالية التدافع للقوة الطبيعية، وفعالية الحوار للقوة العقلية.

فتاريخ الإنسانية في مجمله ما هو إلا تعبير عن حالة الحوار تارة والتدافع تارة أخرى، فالتناقض والتضاد والاختلاف هو محرك التاريخ ويطبع الوجود الإنساني، فعلي شريعتي مثلا يرى وجود الصراع أو الديالكتيك الداخلي في أي تطور تاريخي يقول: "إن جميع التواريخ، فلسفة التاريخ في الإسلام، وفي دين زردشت، ودين بوذا ودين وعقيدة الطاوية، قائمة على أساس التضاد، فالحرب بين القطبين المتضادين هو الذي يبني التاريخ (...) إن كل شيء في حالة صراع داخلي في أعماقه وهذا هو أساس الديالكتيك، فهو موجود وفي كل ظاهرة"[3] وهاته الحالة من الصراع في التاريخ الإنساني يعبر عنها ماركس بالجدلية التاريخية وفق الصراع الطبقي، ويعبر عنه هيجل بالصراع من أجل الاعتراف أو ما يمكن أن نسميه علاقة السيد بالعبد التي تطرق لها في كتابه فينومينولوجيا الروح، ووفق تصورات هيجل يبني فرانسيس فوكياما نظرته لصدام الحضارات باعتبار الإنسان "يعيش في بداية التاريخ، ويشترك الإنسان الأول عند هيجل مع الحيوان في حاجاته الأساسية، كالطعام والنوم والمأوى، وفوق كل شيء الحفاظ على حياته، غير أنه مختلف اختلافا جوهريا عن الحيوان في أنه لا يشتهي

[1] – المرزوقي ابو يعرب، فلسفة التاريخ الخلدونية، مصدر سابق، ص203.

[2] – المرزوقي أبو يعرب، حوار الحضارات بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري، مرجع سابق.

[3] – شريعتي علي، تاريخ ومعرفة الاديان، مرجع سابق، ص368.

أشياء ملموسة فقط، وإنما يشتهي أشياءا غير مادية تماما، فهو يرغب قبل كل شيء في رغبة الآخرين له، أي في نيل الاعتراف والتقدير"[1].

تدور جل التفسيرات النظرية لسيرورة التاريخ على القول بمبدأ الصراع أو التدافع كما يرد في المصطلح القرآني، يقول تعالى: { فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ } (سورة البقرة 251) ويقول جل وعلى في سورة الحج: { الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ } (سورة الحج 40)، يعلق سيد قطب على هذه الآية بقوله: "من خلال النص القصير تبرز حكمة الله العليا في الأرض من اصطراع القوى وتنافس الطاقات وانطلاق السعي في تيار الحياة المتدفق الصاخب الموار. وهنا تتكشف على مد البصر ساحة الحياة المترامية الأطراف تموج بالناس، في تدافع وتسابق وزحام إلى الغايات"[2].

فالحوار والتدافع من السنن الكونية التي وضحها الإسلام وتثبتها التجربة التاريخية "إذ أن القرآن الكريم لا يتكلم على هذه السنن إلا بفن القص التاريخي الذي يثبت أنها سنن لن تجد لها تبديلا أو تحويلا. فهما جوهر الوجود الإنساني الواصل بين هذين الحدين الواصل بينهما بعلاقتين مستمرتين في كل لقاء بين البشر في نفس الحضارة أو بين أصحاب الحضارات المختلفة المتساوقة أو المتوالية خلال التردد بين الحدين النظريين أعني السلم والحرب المطلقتين"[3].

فالحوار يبقى ملازما للتدافع بحسب المرزوقي وفق معنيين، حوار التدافع داخل الحضارة نفسها وهو ما يضمن التجديد الذاتي ويطلق عليه حوار التدافعات الصغرى، ويقابله حوار التدافعات الكبرى والذي يجري بين الحضارات المختلفة ومن ثم "فكون التدافع ليس منتسبا إلى التاريخ الطبيعي الخالص يجعله بالضرورة متضمنا للحوار الذي يمثل التاريخ الحضاري ومعناه تأسيس قواعد التبادل في مستوياته المادية والرمزية حتى خلال الحرب الحامية. وكون الحوار ليس منتسبا إلى التاريخ الحضاري الخالص يجعله بالضرورة متضمنا للتدافع ومعناه تأسيس شروط التبادل المتكافئ في نفس المستويات خلال السلم الحارة"[4] وصحة هذه العلاقة بين الحوار باعتباره يميز التحضر والتدافع باعتباره يميز القانون الطبيعي، تنفي عن الإسلام تهمة العنف في نشر رسالته، ويفسر المرزوقي

[1] – فوكياما فرنسيس، نهاية التاريخ والانسان الاخير،مرجع سابق، ص86.

[2] – قطب سيد، في ضلال القرآن،ج:4، دار الشروق، القاهرة، ط32، 2003، ص178.

[3] – المرزوقي ابو يعرب، فلسفة التاريخ الخلدونية، مصدر سابق، ص206.

[4] – المصدر نفسه، الصحة نفسها.

وجود الجهاد في الإسلام لتسليمه بأن تحقيق القيم لا يمكن أن يكون من غير تدافع قد يذهب إلى حد الحرب، التي هي من المنظور الإسلامي دفاعية بالأساس، إذ هي رد بالتدافع على نفي الحوار أو حرية التعبير التي هي التعبير عن الحرية.

وبمنظور قرآني تتحدد شروط العيش بمنطق التبادل التي ينشأ حولها العمران الحواري، وهو المصطلح الذي ينحته المرزوقي للتعبير عن انتقال البشر من العيش بمنطق التاريخ الطبيعي المعتمد على الأخذ العنيف إلى منطق التاريخ الحضاري المعتمد على التبادل المتكافئ، نظرا للتكلفة الأقل التي يتطلبها الحوار لضمان استمرار الحضارات، "والمعلوم أن سد الحاجة والحماية سلبا والتآنس والتواصل إيجابا هي أربعتها علل العمران المدني سواء كان العمران خاصا بجماعة صغرى بدرجاتها أو بجماعة كبرى بدرجاتها كما عرفها الفارابي، وبنى عليها ابن خلدون نظرية العمران البشري والاجتماع الإنساني موضوعا لعلم التاريخ بوصفه خبرا عن العمران البشري والاجتماع الإنساني بكل مقوماته"[1] يجعل أبو يعرب بذلك ذهاب الإنسان للحوار كبديل للصراع كضرورة لتخفيف الخسائر الناجمة عن التدافع والحرب، لكن بذلك يصبح القانون الطبيعي هو الجاري على الطبيعة الإنسانية بدل القانون الحضاري، إذ لو كان الإنسان متحضرا لذهب للحوار ليس مرغما وإنما لتحقيق قيم عليا هي ما تجعل منه إنسانا بالدرجة الأولى، وهو ما يناقض النسق العام للفكر الديني للمرزوقي.

يكتسب المرزوقي هذا التفسير الواقعي للسيرورة التاريخية من النزعة الخلدونية في فلسفته التاريخية، فاستبدال السلم بالحرب أي الحوار بالتدافع والصراع، كما يرى أن البشر يلتقون في أفق الحوار وفق صورهم عن أنفسهم وعن غيرهم "والحوار مثله مثل التدافع يسعى بين الحين والآخر إلى تخليص العلاقات البشرية من الصور للولوج إلى حقيقة الذات وحقيقة الغير: لذلك كان المخلص من الصور ومحقق المعرفة الحقيقية بالذات وبالآخر هو الحوار والتدافع المتأخرين عن الحرب بدل الحوار والتدافع المتقدمين عليها"[2].

وإذ يرجع المرزوقي طبيعة الحوار كونه البديل الطبيعي والبرغماتي للتدافع والحرب، فإن روجي غارودي يرجع الحوار لمقتضيات الجزء المؤمن من الإنسان، والذي يفرض عليه التعالي على (اناه) ليستوعب (انا) الآخرين يقول: "إن حوار الحضارات الملمع إليه يكافح عزلة <أنانا الصغيرة> المتبجحة ويبرز واقع <الانا> الحقيقي الذي هو بالدرجة الاولى علاقة بالآخر، وعلاقة بالكل. (...) إن حوار الحضارات هذا يساعدنا، بذلك على أن نتفتح في الصعيد الثقافي، على آفاق لا نهاية لها في المنظور الذي توحي به في جميع المجالات أحدث تجددات الثقافة الغربية"[3].

[1] – المرزوقي أبو يعرب، حوار الحضارات بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري، مرجع سابق.

[2] – المرزوقي ابو يعرب، فلسفة التاريخ الخلدونية، مصدر سابق، ص208.

[3] – غارودي روجي، حوار الحضارات، تر: عادل العوا، عويدات، بيروت، ط4، 1999، ص216.

2. انواع الحوار وفق أسباب التدافع:

يتحدد نوع الحوار وفق حالة التدافع الموجودة بين البشر، ويستوحي أبو يعرب الأنواع النظرية للتدافع وبالتالي أنواع الحوار الملازمة لها من الفلسفة القرآنية، إذ يفترض في البداية وجود حدين نظريين للتدافع والحوار في علاقة إطرادية، بحيث أن الحد الأول هو وجود التدافع الصرف الذي يتمثل في الخضوع التام للقانون الطبيعي وهنا ينتفي الحوار وهي تمثل المرحلة الحيوانية، والحد المقابل هو وجود الحوار الصرف وانعدام التدافع وهو قمة ونهاية الحضارة وهو غير قابل للتحقيق بل إنه ميتافيزيقي أو يمكن القول انه ينتمي لعالم المثل "لذلك فهذان الحدان الأقصيان يمكن أن يعتبرا فرضيتين نظريتين تستعملان لتحليل التدافع الفعلي في التاريخ البشري. لكنهما مفروضان في كل أنواع هذا التدافع في التاريخ ومن ثم فيمكن اعتبارهما موجودين على الأقل بأثرهما المتمثل في وجودهما وجود الخطرين ممكني الحصول في التاريخ الفعلي"[1].

يجعل المرزوقي مجال التدافع والحوار الفعلي المتجسد في التاريخ محصورا بين هاذين الحدين النظريين، فالحوار بين الأديان والحوار بين الحضارات وكل أشكال الحوار بين البشر تتعزز وترتفع كلما تحضر الإنسان، وتتراجع ليبرز الصراع أكثر كلما تقهقر الإنسان للبدائية والحيوانية يقول المرزوقي: "الموجود الفعلي في التاريخ المعلوم هو ما بين حدين نسبيين أحدهما يتحيز بعد الحد الأول مباشرة والثاني يتحيز قبل الحد الأخير مباشرة. ويمكن اثبات وجودهما بالاستقراء التاريخي. والأول منهما أميل إلى الحد الأقصى البدائي ويسميه ابن خلدون بالعمران البدوي والثاني أميل إلى الحد الأقصى الغائي ويسميه ابن خلدون بالعمران الحضري"[2].

وعليه يصبح تقسيم أشكال الحوار في ظل حالة التدافع على الشكل التالي[3]:

1- **الحد النظري الأول:** من دون حوار أصلا: في العمران الطبيعي الخالص وهو ينتسب إلى تاريخ الإنسان الطبيعي الخالص وليس لنا منه مثال إلا في العالم الحيواني لكننا نفترضه بداية التاريخ الإنساني بدايته التي نراه ينكص إليها في الحروب خاصة .

2- **الحد النظري الثاني:** من دون تدافع أصلا: في العمران الحضاري الخالص وهو ينتسب إلى تاريخ الإنسان الحضاري الخالص وليس لنا منه مثال إلا في اليتوبيات أو الاسكاتولوجيات. لكننا نفترضه غاية التاريخ الإنساني التي يمكن أن يسمو إليها وخاصة في أنساق المثل الدينية والفلسفية وكل الإبداعات الفنية.

---

[1]- المرزوقي ابو يعرب، فلسفة التاريخ الخلدونية، مصدر سابق، ص209.

[2]- المصدر نفسه، ص210.

[3]- المرزوقي أبو يعرب، حوار الحضارات بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري، مرجع سابق.

3- النوع الأول الفعلي: فما يجري في العمران ذي الميل إلى الحد الأقصى البدائي وهو التدافع بين عمرانين بدويين ويكون منطق التدافع أقرب إلى منطق التاريخ الطبيعي ويكون الغالب فيه الأقرب إلى الحد الأقصى الغائي وذلك للاشتراك في القرب من الحد الأول والفضل في أدوات الحضارة .

4- **النوع الثاني الفعلي**: وما يجري في العمران ذي الميل إلى الحد الأقصى الغائي وهو التدافع بين عمرانين حضريين ويكون الغالب فيه الأقرب إلى الحد الأقصى البدائي ومنطق التدافع يكون أقرب إلى منطق التاريخ الحضاري. وذلك للاشتراك في القرب من الحد الثاني والفضل في غايات الحياة.

5- **أصل كل الأنواع**: أما المركز فهو التلازم الواعي بين التدافع والحوار حيث نفترض نظريا تحقق التوازن بين الحدين النسبيين وذلك هو القلب النابض الدائم للتاريخ البشري الداخلي والخارجي كما حدد الإسلام صورته التامة من خلال وضع مفهوم إنساني للتدافع (الحرب الدفاعية التي تقتصر على المقاتلين دون فساد أو ظلم) ومفهوم صادق للحوار (الوفاء بالعهود).

يركز المرزوقي في تحليله لأنواع الحوار والتدافع على النوع الأخير الذي يسميه أصل كل الأنواع، ويجعله الشكل المثالي للحوار بين الحضارات، لأن إحداث حالة التوازن بين الحوار والتدافع يتوافق مع التصور الإسلامي للوسطية يقول تعالى: { وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا } (سورة البقرة 143) ويعود ابو يعرب لمعنى حب التأله والرئاسة التي تعبر عن الإنسانية عند ابن خلدون[1] والذي يزدهر في حالة التوازن والتي يرمز لها "ابن خلدون بالقلب المجدد للتاريخ الكوني بما يمكن أن نصوغه صياغة حديثة فنطلق عليه اسم جدل الطبيعة (القوة الحيوية الفطرية) والثقافة (القوة الحضارية المكتسبة) في العمران على الجملة"[2].

واستخدام مصطلح الجدل في معالجة الظاهرة التاريخية للتعبير عن الفلسفة الخلدونية يدخل في سياق تأثر المرزوقي بالفلسفة الألمانية خاصة هيجل، ففكرة الصراع الذي يدفع التاريخ تطغى على النموذج التفسيري الخلدوني، "فهو جدل بين منطق التاريخ الطبيعي في العمران حيث يرد التنافس القيمي إلى التنافس على الرزق والذوق بسبب ضعف سلطان النظر والحضارة ومنطق التاريخ الحضاري حيث يرد التنافس القيمي إلى التنافس

[1]- يرد مصطلح حب التأله في مقدمة ابن خلدون في موضعين فقط، على معنى نزعة الانسان للتشبه بالإله وتعظيمه لذاته، أنظر، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص197، ص428.

[2]- المرزوقي أبو يعرب، حوار الحضارات بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري، مرجع سابق.

على قيم العمل، أو رمز الرزق أو السلطة الزمانية وقيم الوجود أو رمز الذوق أو السلطة الروحية بسبب قوة سلطان النظر والحضارة"[1].

ولتوضيح ذلك يمكن القول أن ما يحدث بين منطق الحوار المتحضر ومنطق التدافع البدائي، هي حربان المنتصر في إحداهما منهزم في الأخرى. أي أن البداوة تغلب الحضارة بمنطق التاريخ الطبيعي (مثلا غزو المغول المادي للمسلمين) وتغلبها الحضارة بمنطق التاريخ الحضاري (غزو المسلمين الروحي للمغول)، فما حصل بيننا وبين الأمم التي غلبناها في بداية ثورتنا والأمم التي غلبتنا في غايتها يكفي توضيحا لما نقصد[2]. هذا ما يفسر قول ابن خلدون من أن المغلوب مولع بتقليد الغالب، فالمعنى يتجاوز سيطرت الغالب وإنما مع استمرار المغلوب في تقليد الغالب ستنتقل الحضارة إليه "فتكون الحضارة وكأنها تبحث عن حامل جديد بعد أن استنفذت قوة أصحابها الحيوية"[3] وهذه قراءة متفردة لم نقف على مثيل لها في حدود بحثنا المتواضع.

3. مجالات الحوار والتدافع:

توجد الحضارات في عالمنا المعولم في حالة احتكاك دائم، والتفاوت بينها في القوة يجعل من غياب الندية بين الأقوياء والضعفاء قدحا في أي حوار ممكن، لدرجة تجعل البعض يذهب للقول بانتفاء الحوار بين الحضارات لأنه هناك دائما حضارة واحدة هي التي تسيطر فيصبح من الأنسب "هو الحوار الحضاري بين الثقافات، وليس ثمة على الإطلاق شيء اسمه الحوار بين الحضارات، لسبب بسيط جدا وهو أنه ليس ثمة حضارات تتعاصر في آن واحد (...) الحضارات لا تتحاور، الحضارات تتناوب"[4] فالحضارة الغربية اليوم تحتم على الأفق الإنساني في الاقتصاد والسياسة، مما يجعل مجالات الحوار تنحصر في المجال الثقافي الذي هو أيضا يشهد طغيان الثقافة الغربية.

يقدم المرزوقي تصورا أعمق لمجالات الحوار بربطها بأصناف التدافع وفقا للقيم الخمسة حسب تقسيمه ، فيصبح التدافع بذلك تدافعا ذوقيا ورزقيا ونظريا وعمليا ووجوديا، والذي يجري داخل الحضارة الواحدة كما يجري بين الحضارات المختلفة ويشترط ابو يعرب "تقديم أثر التاريخ الإنساني الكلي على أثر التاريخ الجزئي في مصير التاريخ الكوني أي أن تاريخ المعمورة متقدم الفاعلية والتأثير على تاريخ أي أمة ومعنى ذلك أن التاريخ الدولي محدد للتاريخ الوطني دائما حتى عندما كانت البشرية مقتصرا تاريخها على صراع القبائل المتجاورة: فالمحدد هو صراع القبائل الذي يسيطر على الصراع في القبائل بمقتضى كونها لا تنجح في الأول إلا بتأسيس

[1] – المرزوقي ابو يعرب، فلسفة التاريخ الخلدونية، مصدر سابق، ص210.

[2] – المصدر نفسه، ص211.

[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] – إدريس هاني، حوار الحضارات، المركز الثقافي العربي، ط1، 2002، ص132.

قواعد الحوار والتدافع السلميين في الثاني"[1] أي أن شرط نجاح الحوار بين الحضارات هو نجاحه أولا بين ممثلي القيم الخمس في الحضارة الواحدة.

لكن بما أنه لا يمكن الجزم بكونية وثبات القيم فإن نسبيتها تجعلها مصدرا لصراع أكثر من كونها داعيا للحوار، فالإسلامي الذي يؤمن بالقيم الدينية المطلقة يصطدم بالعلماني الذي يؤمن بقيم الحداثة النسبية، وهو أكثر أشكال النزاع ظهورا في الثقافة الإسلامية اليوم، فالعلماني لا يرى أن الأصولي قادر أصلا على الحوار يقول علي أومليل " فلا مجال لهذا الفكر الأصولي المتشدد لأي حوار بين الحضارات. فالإسلام عنده ينبغي أن يسود ليس بالدعوة وحسب، وإنما بالجهاد أيضاً، والذي يعني فرض فكره الديني بالعنف والإرهاب. ولذلك فإن صراع الحضارات لا يقول به كتّاب غربيون وحدهم، بل يقول به حملة الفكر الديني المتطرف"[2].

يفرق المرزوقي بين القيم في شكلها العملي وشكلها الرمزي، فالأولى تمثل التدافع المادي الخالص والثانية تمثل التدافع الروحي الخالص، فيصبح بذلك الحوار الذي لا مفر منه "بين ممثلي قيم الحقيقة الحيوية ذاتها وممثلي معناها الرمزي في الحضارات أولا ثم يبين الحضارات المتساوقة أو المتوالية في التدافع الكوني الدائم. وفي الحد البدائي الأقصى تدافع مادي خالص بين البشر على قيم الرزق وقيم الذوق الخالصين. وفي الحد الغائي الأقصى تدافع روحي خالص بينهم على رمز الرزق ورمز الذوق الخالصين"[3].

يخلص المرزوقي إلى تحديد نوعين من طبيعة القيم كمجالات للحوار[4]:

فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق أو مرحلة ابداع سلم المنازل وابداع الفنون أو توق البدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركته من شباب الإنسانية إلى شيخوختها.

والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق أو مرحلة طلب المعنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

يظهر هذا الفرق في السعي لتحقيق القيم في نوعيها الذين حددهما المرزوقي، في تصنيف ابن خلدون بين البداوة والحضارة، إذ يعرف البدو على أنهم: "أولئك الذين يجتمعون ويتعاونون في حاجاتهم ومعاشهم

[1]- المرزوقي أبو يعرب، حوار الحضارات بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري، مرجع سابق.

[2]- أومليل علي، سؤال الثقافة -الثقافة العربية في عالم متحول-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص123.

[3]- المرزوقي أبو يعرب، حوار الحضارات بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري، مصدر سابق.

[4]- المصدر نفسه.

وعُمرانِهم من القوت والمسكن والدفء بالمقدار الذي يحفظُ الحياة، ويُحصِّل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك"[1] أما الحضر فيعرفهم بقوله: "الجماعة من الناس الذين اتسعت أحوالهم وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه"[2] وهذا تصنيف على أساس مادي يستغله المرزوقي ليستدل على الصراع الحاصل بين البداوة والتحضر، فهو يرى أن ابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة. فالبداوة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضرية التي هي غاية تسعى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات. لكن الحضارة تابعة دائما للبداوة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للفتوة والقوة الحيوية. لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما[3] .

فمجالات الحوار والتدافع تتحدد قيميا ووفقا لما سبق كالآتي:

- **قيم الحياة الطبيعية**: يقصد بها القيم الوجودية وتتعلق بالمكان والزمان "فالوجود الإنساني يتعين في الإمتداد (الحصة من المكان) والمدة (الحصة من الزمان) الفعليين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأمم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة"[4] أما الامتداد فهو امتلاك المكان على الوجه الفعلي، والمدة مثل الإبداعات الأدبية التي تبقى بعد ذهاب أصحابها.
- **قيم الحياة الحضرية**: وهي القيم الرمزية المكونة للرصيد الثقافي فالوجود الإنساني يتعين في "الامتداد الرمزي (المنزلة في السلم الاجتماعي أو الوجاهة الزمانية بلغة ابن خلدون) والمدة الرمزية (النزلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجاهة الروحية بلغة دينية)، ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأمم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية"[5]
- **اجتماع الصنفين في الإسلام**: يجعل المرزوقي الإسلام هو الدين الوحيد الذي يجمع بين القيم الحياة الطبيعية وقيم الحياة الحضارية، فمحور التدافع والحوار الحضاري في حقيقته يؤول لمسألة واحدة، وهي الوجود الإنساني في علاقته بالوجود المطلق "فيكون التعبير على التعينات السابقة في التعين الرمزي الرئيسي بأشكاله الأدبية والأسطورية والدينية والفلسفية أشكاله الممكنة من

[1]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، مرجع سابق، ص211.

[2]- المرجع نفسه، ص213.

[3]- المرزوقي ابو يعرب، فلسفة التاريخ الخلدونية، مصدر سابق، ص215.

[4]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

التعالي على المحايث. ويكون مدار الحوار الإنساني الشامل حول تصورات الوجود ورؤى العالم في الأساطير والفلسفات والآداب لتكتمل في خاتم الأديان الذي يتبين معنى الختم فيه عندما يصبح مصير البشرية واحدا"[1].

4. شروط الحوار:

عني الفكر الإسلامي بشكل عام بمسألة الحوار والصدام بين الحضارات، وأغلب الحديث عن شروط الحوار تدور حول مسألة الندية وقبول الآخر، فمحمد سليم العوا مثلا يلخص تلك الشروط كالآتي[2]: الاعتراف بالآخر واحترام خصوصية هويته. التبادل الحضاري بأن يكون لكل طرف من أطرافه حق قول رأيه وبيان موقفه من القضايا التي يجري الحوار حولها، مهما كان هذا الرأي أو الموقف. ثقافة الحوار وذلك بضمان استمرار النشاط والفعل من أجل تقريب وجهات النظر.

والحوار كما قرره أبو يعرب من قبل داخلي في نفس الحضارة وخارجي بين مختلف الحضارات، ويمكن التعبير عليه بمشكلة الانا في الحضارة الإسلامية والآخر الذي تمثله الحضارة الغربية، تذهب الباحثة الزهراء عاشور للقول أن أهم تساؤل يطرح في خضم الحوار بين الحضارات والثقافات في الدائرة العربية والإسلامية، من سيعبّر عن الهوية العربية الإسلامية؟ فمع تعدد الخطابات داخل هذه الدائرة بين خطاب ليبرالي وماركسي وإسلامي وغيره، تباينت وجهات النظر حول من يحاور «الآخر»، وحول منطلقات الحوار ومرجعيته[3].

يتجاوز المرزوقي مشكلة من يمثل الحضارة الإسلامية في الحوار مع الغرب، إلى إجراء الحوار داخليا بين النخب الفكرية أولا، وإذا نجحنا في هذا الحوار يكون بذلك الحوار مع الغير ناجحا، ذلك بجعل تغليب "الحوار الداخلي الملطف لأسباب التدافع الحامي استعدادا لتحقيق شروط التدافع الخارجي المشروط في الحوار المتكافئ"[4] كشاهد إيجابي يقابله آخر سلبي قوامه "تثبيط الحوار الداخلي المتكافئ واستبداله بالحوار الخارجي غير المتكافئ لعدم السيطرة على أسباب التدافع الداخلي: مثال تفكيك الأمم والتحالفات السالبة"[5] أي أن

---

[1]– المرزوقي أبو يعرب، حوار الحضارات بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري، مصدر سابق.

[2]– العوا محمد سليم، حوار الحضارات شروطه ونطاقه، موقع مركز الجسور لدعم حوار الحضارات، http://www.siironline.org/alabwab/josoor/023.html، 2017/02/18.

[3]– عاشور الزهراء، حوار الحضارات وإشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات والابحاث، بيروت، عدد: 68، السنة17، صيف 2010،

[4]– المرزوقي ابو يعرب، فلسفة التاريخ الخلدونية، مصدر سابق، ص217.

[5]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

دفع المسلمين لإجراء حوار خارجي دون التمكن من فض النزاعات الداخلية سيدفع لتجريد الحضارة الإسلامية من الممانعة وقتل الإرادة.

ولنجاح حوار الحضارات يدعوا المرزوقي إلى ضرورة، تحقيق ثمرات الحوار الداخلي في العالم الإسلامي ليتحقق التوازن العالمي، ومن ثم ليصبح الحوار بين الحضارات أمرا ممكنا، بدل تكريس مبدأ الفوضى وتعويضها "بنظرية الفعل المخطط المبدع لشروط التحرر والتغيير الموجب من أجل تحقيق أهداف الأمة وتوسيع آفاق الأخوة الإنسانية كما يدعونا متمم مكارم الأخلاق"[1] فالإسلام قادر بحمولته القيمية على تحقيق حوار فعال ومثمر.

لكن واقع العلاقات الدولية اليوم مختلف جدا عن التصورات المثالية الإسلامية، فكيف يمكن الحوار في ظل علاقات لا تعترف إلا بالقوة والمصلحة، فالاستبداد الذي تمارسه الدول العظمى على باقي الدول يمثل أسباب كافية لزعزعة الثقة بالأمن الجماعي، وينزع الثقة من العديد من ممارسات المنظمة الدولية الكافلة للحوار في العادة وبالتالي تزعزع الثقة بالنظام الدولي عامة[2].

هذا ما يدفعنا للتساؤل عن الشروط الإجرائية التي تجعل العالم الإسلامي قادرا على الدخول في التاريخ الفعلي والدورة الكونية؟ وهل يستطيع العالم الإسلامي تحقيق ذلك وهو في حالة الضعف الحالية وما يلازمها من فوضى؟ أمام الدعوات المتنامية للنكوص للانتماءات لما قبل الإسلام؟ وماذا يفعل المسلمون للوصول لحوار بينهم أولا قبل الحديث عن حوار حضارات؟

للإجابة عن هذه الأسئلة يستحضر المرزوقي التجربة الأوربية، فيجعلها شاهدا تاريخيا على الشروع في استعادة شروط الدور الحضاري بعد التراجع الكبير لها بعد الحرب العالمية الثانية "بتحرير أنفسهم من العوائق الإيديولوجية التي تحدد دورهم في سلم الغايات. حرروا فكرهم من التاريخ العدائي فيما بينهم ومن رؤى العالم التي تحول دون التآخي الأوروبي من أجل أن يحققوا شروط القوة المادية في المكان والدورة الاقتصادية العالمية. لكن العالم الإسلامي لا يزال متشبثا بتصور للتاريخ والعالم وبنظرة جغرافية واقتصادية تحول دون شروط الدور فضلا عن شروط الندية للحوار والتدافع"[3]، لكن مثل هذا المقابلة تُسقط جملة الفوارق التاريخية والثقافية فأوربا لم تكن تواجه تحديا خارجيا حقيقيا، لأن الفروق بين الحضارات المجاورة لم تكن هائلة كما هي اليوم، كما أن العلاقات الثقافية لم تكن متداخلة لهذه الدرجة، فالتحدي أمام العالم الإسلامي مضاعف داخليا وخارجيا.

[1] – المرزوقي أبو يعرب، حوار الحضارات بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري، مصدر سابق.

[2] – الخزرجي ثامر كامل، العلاقات السياسية الدولية واستراتيجية إدارة الازمات، دار مجدلاوي، بيروت، ط1، 2008، ص305.

[3] – المرزوقي أبو يعرب، حوار الحضارات بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري، مصدر سابق.

فالحضارة الإسلامية اليوم فشلت في تحقيق أسباب الحوار وشروط التدافع داخليا وتحولت كل ممكنات التواصل إلا حروب:

- حرب الأديان في الأمة الواحدة حربها الموروثة من الماضي.
- وحرب المذاهب في الدين الواحد.
- وحرب أقوام الأمة الواحدة بأثر من نظرية القومية بالمعنى الغربي الحديث.
- وحرب أقطار القوم الواحد بأثر من نظرية الدولة الغربية الحديثة.
- وحرب الأحزاب والمذاهب الفلسفية والفكرية الموروثة مما يسمى بالصراع بين الحداثة والأصالة[1].

فالشروط الكونية للحوار والتدافع وفق المرزوقي هي كالآتي:

1- شرط تحقيق أسباب القوة غير المباشرة (شروط البحث العلمي والتربية القادرين على منافسة قوتي العصر العظيمتين) .

2- شرط تحقيق أسباب القوة المباشرة (شروط الإنتاج المادي والرمزي القادرين على منافسة القوى العالمية) .

3- الشرط الجامع هي الوحدة التي تتجاوز القوميات لتكون القوة التي من حجم القوى العظمى في كل مجالات التنافس بين الأمم فتتمكن من أداء دور في التدافع بالحوار أو بالحرب.

وخلاصة القول في علاقة الإسلام كدين بحوار الحضارت، هي بإعادة فهم المسلمين لدورهم الكوني وفق المعنى القرآني لشهادتهم على العالمين، ويعبر المرزوقي على ذلك بمصطلحات قرآنية يقول: "التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي يعبران عن المدد المادي (ثروة المسلمين وشبابهم) والمدد الروحي (قدرة المسلمين وإرادتهم) المعبرين عن الامتداد الجغرافي (دار الإسلام) والمدة التاريخية (تاريخ الإسلام) مجتمعين في مادة الوجود المقومة أو طاقتها الحيوية والثقافية التي هي تعبر عن آية أو كلمة إلهية"[2] فالدين ليس عائقا أمام الحوار بل هو عامل مشجع عليه، وإعادة فهمه وفق الأوضاع التاريخية ضرورة تفرضها عالمية الرسالة المحمدية ذاتها، وأما الدعوات القائلة بتجاوزه قد ثبت بالتجربة فشلها، وإذا لابد وأن يكون حاضرا في هذا الحوار فإن فلسفة الدين كمجال للاشتغال الفلسفي هي الكفيلة بتوضيح شكل وشروط وطبيعة هذا الحوار، وهو ما نرى أن المرزوقي قد حاول ولوجه وأدلى بتصوراته بهذا الصدد.

[1]- المرزوقي ابو يعرب، فلسفة التاريخ الخلدونية، مصدر سابق، ص219.

[2]- المصدر نفسه، ص221.

وإن كان المرزوقي يتشبث بالفكرة الإسلامية ويجعلها دوما القاطرة لنسقية أفكاره، فإنه أثبت قدرته الفلسفية باستخدامه الدقيق للبراهين العقلية لإثبات قدرة الإسلام على الإيفاء بمتطلبات الفكر المعاصر، فإنه بذلك يؤسس لفلسفة الدين لا الفلسفة الدينية.

الخـاتـــمة

الخـــاتـمـــة

لقد أفضى بحثنا في موضوع فلسفة الدين في الفكر الاسلامي المعاصر إلى النتائج التالية:

فلسفة الدين لا تتوخى الدفاع عن معتقدات بعينها، مثلما يفعل اللاهوتيون والمتكلمون بل تُعنى بمنابع الدين في الروح والعقل وتتبع نشأة المقدس وتجلياته في حياة الإنسان، كما ترصد تطور الوعي الديني، ففلسفة الدين هي التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين، شرحا وتفسيرا وبيانا وتحليلا ونقدا، من دون أن تتكفل التسويغ أو التبرير أو الدفاع أو التبشير.

وبالنظر في إمكانية وجود فلسفة الدين في التراث الاسلامي يبدو أن علم الكلام يمكن وصف بعض أجزائه بالفلسفة لتطابقه معها في المنهج والموضوع، وهذه الأجزاء تحديدا تدخل في مجال فلسفة الدين، والتي كانت مبثوثة في ثناياه على مدى تاريخه الطويل شأنه شأن المدارس الفلسفية الأخرى، قبل استقلال فلسفة الدين كفرع من فروع الفلسفة، وبمعنى آخر فهناك الكثير من المناطق التي تتقاطع فيها فلسفة الدين مع علم الكلام.

بينما يتناقض المنهج الفلسفي مع مناهج التصوف، فطريق الوصول للحقيقة عن طريق العقل الذي تسلكه الفلسفة تعتبر ابتعادا عن طريق الحق عند المتصوفة، والذي يرى أن لا سبيل للوصول إليه إلا الطريق الروحي الوجداني، فالمعتمد على المحاكمات العقلية الصرفة سيعتبر المعرفة التي يقدمها الصوفي غير ذات معنى، لكن هذا المنهج يصبح موضوعا لفلسفة الدين وأيضا كل الموضوعات التي يطرحها التصوف هي مادة تشتغل عليها فلسفة الدين، كطبيعة التجربة والمعرفة الدينية، ومسألة التأويل واللغة، وعلاقة التصوف بالمنطق، وحدة الوجود، الأخلاق، الخلود وغيرها.

أما الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية فهي بشكل عام فلسفة توفيقية تحاول إيجاد مناطق التلاقي بين الدين كنمط معرفي ذو طابع خبري وجداني والفلسفة كنمط معرفي عقلي برهاني، فقد اشتغل الفلاسفة المسلمين بإثبات مدى عقلانية الدين وهو جوهر الفلسفة الدينية، لكن هذا لا يلغي التطابق في كثير من المواضع مع فلسفة الدين مثل مفارقة الفارابي للدين كموضوع للنظر العقلي، وقد شغلت مسألة العلاقة بين الدين والعلم مكانة محورية في إطار مشكلة الارتباط بين العقل العملي والعقل النظري.

وفي الجهة الأخرى نجد أن الفلسفة الغربية بعد ظهور المسيحية، أصبحت فلسفة دينية مقيدة بحدوده لا تجاوزه، مما جعلها غير قادرة على مفارقة الدين حتى تتمكن من النظر إليه كموضوع مستقل قابل للتفلسف، واستمر الحال كذلك إلى القرن السابع عشر حيث بدأت موضوعات من الفلسفة تستقل بذاتها.

فظهر مصطلح فلسفة الدين الذي نُحت في السياق الغربي أواخر القرن الثامن عشر، كي يحل محل مصطلح الإلهيات الطبيعية الذي كان رائجا آنذاك، وكان المراد من الإلهيات الطبيعية صنفا من الإلهيات التي تستخدم مناهج البحث ومعايير العقلانية الفلسفية.

الخـــاتـمـــة

وضع كانط الدين في حدود مجرد العقل، لكنه لم يستطع إحكام تلك الحدود، فقد ظلت العقائد رموزا على المعاني الإنسانية، ويكفينا هنا قوله أنه كان لزاما عليه أن يهدم جزأ من المعرفة لترك مكان للإيمان، أما فلسفة الدين عند هيجل ففيها شيء من التناقض والتعارض، فهي من جهة موغلة في العمق الفلسفي بصرامته المعهودة، ومن جهة أخرى تظهر هذه الفلسفة متحدة تماما مع الدين، فتصبح فلسفة للديانة المسيحية.

أما في الفترة المعاصرة فقد ازدهرت فلسفة الدين الغربية فاهتمت بجملة من المواضيع اهمها: فلسفة لغة الدين، منطق الإيمان، طبيعة الإيمان، التحليل الفلسفي الوظيفي للدين، التجربة الدينية، التعددية الدينية.

ومع حداثة هذا الفرع فإن الحدود الفاصلة للموضوع والمنهج لا تزال غير واضحة، فالدين موضوع قديم للمعرفة الانسانية تندرج ضمنه علوم كثيرة، تزيد من تعقيد مهمة فلسفة الدين في ضبط حدودها الإبستمولوجية والمنهجية، فهو لا يزال محل تطوير واهتمام متزايد.

في الفكر الإسلامي المعاصر يحاول ابو يعرب المرزوقي تشكيل توازن بين الفكر الحداثي وما بعده والفكر الديني التراثي الإسلامي، مستخدما المناهج الفلسفية الغربية، متبنيا في نفس الوقت العقائد الإسلامية، وذلك بتأكيده أن التراث الإسلامي غني بالنماذج المعرفية القادرة على تجديد الفكر عند المسلمين، كالغزالي وابن تيمية وابن خلدون.

إذ يتمسك المرزوقي بالدين الاسلامي كمرتكز أساسي لنسقه الفكري، معتبرا إياه التمثيل الحقيقي للدين من حيث هو دين، فدلالة ختم الرسالات دليل كاف على هذا الطرح، طبعا هذا بشرط الابتعاد عن المفاهيم التقليدية للإسلام.

فالفلسفة التي يتبناها ويؤسس لها المرزوقي هي المعبرة عن الجهد الفكري في إطار الدين الإسلامي، ومساهمات المتقدمين من المفكرين المسلمين من باب وحدة الحقيقة بين الفلسفة والدين، وأيضا جعل الفلسفة جهدا تحريريا يحرر الإنسان من قيوده ليسمو به الى مراتب أعلى هي نفسها المراتب التي يسعى إليها الدين.

وليتغلب المرزوقي على صعوبة الجمع بين الفلسفة والدين، لجأ لإعادة فهم لكل منهما، فأنشأ منظومة مفاهيمية تجعل من توحيد الفكرين ممكن، بحيث أنه وسع معنى الفلسفة للمنتوج الفكري الإسلامي الذي صيغ في سياق نقد الفلسفة، فجعل بذلك ردود الغزالي على الفلاسفة البداية الحقيقية للفلسفة النقدية الحديثة، ونقد ابن تيمية للفلاسفة وللمدارس الكلامية جعل منه التأسيس النظري للفلسفة الاسلامية، وتحليلات ابن خلدون التاريخية والاجتماعية هي الوجه العملي للفلسفة الإسلامية، كما وسع مفهوم الدين من الأفق الأصولي الضيق الذي ينظر في الآيات المكتوبة، إلى أفق أوسع ينظر في الآيات الكونية، وهذا راجع بالدرجة الأولى لتأثره العميق بالفلسفة الغربية خاصة الألمانية، وبدرجة اكبر المنعطف اللغوي، بإعادة الفهم للنصوص واستخدام مناهج الهرمنيوطيقا.

الخـــاتـمـــة

ويفرق المرزوقي بين فلسفة الدين والفلسفة الدينية بخاصية وحيدة، وهي تموضع الفيلسوف من الظاهرة الدينية فإذا كان ينطلق من مقدمات صحيحة ضمن سياق دين معين، ولا يتجاوز حدود ذلك الدين فهذه فلسفة دينية، وأما إذا تحرر من هذه القيود ونظر للدين من خارجه فهذه فلسفة الدين.

تتخذ فلسفة الدين في الفكر الشيعي تسمية علم الكلام الجديد، لكن تبقى أزمة المشروعية التي تعيشها فلسفة الدين هي ذاتها التي يتخبط فيها الكلام الجديد، والخط الدقيق الفاصل بينهما يتمثل في الموقف المسبق الذي قد يتبناه الكلام الجديد من الحقيقة الدينية، لكن عند اختفاء هذا الخط فلا يصبح الفرق هنا سوى في التسمية، وهو ما يذهب له المرزوقي من خلال ما وضعه من شروط للكلام ليصبح جديدا، وإن كان واضحا في تجاوزه لعلم الكلام قديما كان او جديدا، ليؤسس لفلسفة الدين ذات الطابع الاسلامي الخاص.

يقدم المرزوقي بديلا لفهم العقيدة الإسلامية إذ يعود إلى أصل الإيمان الشكلي، وهو الشهادتان بما تحمله من مضامين ذات دلالة قوية فهِمها الإنسان في صدر الاسلام، يرى فيها القدرة على استيعاب مقومات العقيدة وشروطها، باعتبارها الشرط الأساسي لدخول الإسلام، ويحاول فك هذا التركيز المضموني وفق منهجية جديدة يتجاوز فيها التقسيم التقليدي لعناصر العقيدة بتقسيم جديد، إذ يكفي أن نستنبط عناصر العقيدة الخمسة (الشهادة والالوهية والخلافة والنبوة والبعث) التي استبدلها بالعناصر الأربعة التقليدية (الألوهية والنبوة والبعث والإمامة) إذ لا تعتبر الإمامة وشؤون الحكم من الاعتقاد، وهذا موقف السنة في مقابل الشيعة الذين يجعلون من الإمامة أصل في الاعتقاد.

ترتكز تصورات المرزوقي لتأويل النص الديني في التفسير الفلسفي الذي سلك فيه سبيلا جديدا ومغايرا لما اعتاده المختصون، فهو يضع الفرضيات العامة التي يرى أنها جوهر الفلسفة القرآنية ثم يتتبعها عبر الآيات ليثبت مدى صحتها، متجاوزا بذلك الطريقة التقليدية التي تستقرئ الجزئيات، ولا يتضح أنه يبحث عن مبررات في التراث ليصوغ به تصوراته نحو فهم النص، وإنما يبحث عن الكليات المنهجية التي يمكن أن تضبط عملية الفهم، وقد استعان في ذلك بابن خلدون.

يخلص بذلك لوجود نوعين أساسيين من التأويل يمثلان طرفي معادلة التأويل، وما بقي من الأنواع انما هو نتيجة لتفاعلهما وهما: 1- التأويل اللساني للنصوص أو شرح النصوص بصرف النظر عن الذات المعبرة عنه 2- التأويل الوجودي لصاحب العبارة. ولنسمه بفينومينولوجيا وجود الذات المعبرة أو بمصطلح هيدجر Phenomenolgy der Existenz des Daseins :.

أما التجربة الدينية التي تعد من أهم موضوعات فلسفة الدين الرئيسية، فالمرزوقي يجعل من الفصل الغير مشروع بين التجربة الدينية العرفانية والتجربة الفلسفية العلمية يجمع كل المعيقات التي واجهها الفكر

الاسلامي، بل والإنساني في فهم الروحانية الإسلامية، والتي يمكن تخطيها من خلال فهم المبادئ التي تنبع من أصل واحد هو نظرية الشهود، أو الإستخلاف بوصفه رسالة تاريخية تحقق قيم الإسلام في التاريخ.

فالتجربة الدينية فقدت جذوتها الحية التي كانت تدفع دوما نحو حرية الفكر والنقد وبالتالي الإبداع، حيث أصبح الفكر الإسلامي الحالي شبه طحن للهواء لأنه فاقد للعلاقة بالممارسة النظرية والعملية وتطبيقاتهما في المعرفة الإنسانية التي بتنا نستورد فضلاتها تماما كما نستورد فضلات الصناعة بدل تعلم الفكر والصنع.

يرى المرزوقي أن نزوع الإنسان لمطابقة الصفات الإلهية راجع لتلك التجربة الروحية التي يوفرها الدين بشكل عام، ففي الإسلام يتمثل المسلم الصفات الإلهية قدر المستطاع، فتصبح بذلك القيم هي ذلك التمثل في الذات البشرية والعمران الإنساني بما يناسب صفات الذات الالهية.

فتصبح بذلك فهم علاقة الإنسان بالكون مدخلا لفهم طبيعة الإستخلاف في القرآن، إذ بالعودة إلى المعادلة الوجودية التي يطرحها الجدل الهيجلي والماركسي فيما يسمى بالصراع بين السيد والعبد، فالإنسان يكون حرا بتصور البشرية متماثلة، أما إذا أصبح سيدا مطلقا من دون أن يكون هناك رب للجميع، سيصبح البعض سيدا والبعض عبدا، وننكص للتاريخ الطبيعي ونفقد ما نتجاوزه به، فنفي القطب الإلهي ينفى القطب الإنساني.

يحاول المرزوقي في صياغته لنظرية الوجود الاستخلافية، الوقوف على نتائج الادارك الإستخلافي، وهو مفهوم يضمنه درجات الأمانة التي تحّملها الانسان في الاسلام، ويفتح المرزوقي أفق هذا الإدراك ليتمكن من استيعاب النظرة الدينية المتعالية للوجود، على عكس النظرة المادية الطاغية على وعي الانسان في ظل العولمة، والتي تحصر الوجود في المحسوس والمادي.

الإجتماع الإجتهادي هو تشريع معرفي خاص بالإسلام، إذ يختلف عن السلطان الروحي في الأديان الأخرى والذي سعى الاجتماع العلمي الوضعي التخلص منه وهو موقف العلم الحديث من الميتافيزيقا، فمصطلح الاجتماع الاجتهادي يقابل به المرزوقي الاجتماع العلمي الوضعي، إذ يرى أن العلماء في المجال الوضعي يتفقون على أمرين ليس العلم سوى الملاءمة بينهما هما: التناسق العقلي للنظريات التفسيرية أو المبادئ العقلية المتواضع عليها، ومعطيات الممارسة التجريبية للطبيعة التي تمثل معين المواد.

يرى المرزوقي أن نظرية الوجود كما يقدمها الإسلام توفق بين الجانبين الروحي والحسي للإنسان لتشكل الوجود الإنساني الجماعي، معترضا على اختصار الدين في التجربة الروحية الفردية.

أما فيما يخص العقل وعلاقته بالدين فإن المرزوقي يعود للفلسفة الإسلامية مستنبطا منها مبادئ أخرى للعقل، إذ لا ينفي المبادئ الأرسطية وإنما يصف ما قدمته الفلسفة الإسلامية على أنه متمم لها، ورغم أن هذا الفكر لم يكن في هذه المحاولات صريح القصد في انتهاج موقف نظير للموقف النقدي من التجربة الدينية، فإنه

الخـــاتـمـــة

قد تمكن من نقد التجربة الفلسفية المتقدمة واكتشف مبدأين يتممان مبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع ويعدلان مبدأ الهوية الطبيعي بمبدأ الخلقة الشريعي، هما مبدأ الترجيح والتحقيق.

يحرر المرزوقي مبدأ الهوية من صفة الثبات والكلية التي قدمتها الفلسفة اليونانية لتصورها للطبائع، حيث تغدوا مع الإضافة الإسلامية متغيرة ونسبية وذات سيرورة في التاريخ مما يجعل الهوية غير ثابتة، وهو ما يتناسب مع المقدمات الميتافيزيقية في الدين الإسلامي من كون الكلي صفة لا تلحق إلا بالله عز وجل، وأما المخلوقات فهي حوادث ذات طبيعة متغيرة يحددها الخالق، والثبات الوحيد هنا هو ما يفرضه الخالق على نفسه من تشريعات أساسية يطلق عليها المسلمون السنن الكونية.

فتصبح بذلك مبادئ العقل عند المرزوقي خمسة: 1) الهوية بمعناها المؤسسي أو الحكمي لا الطبيعي، 2) عدم التناقض، 3) الثالث المرفوع، 4) الترجيح أو التحديد القصدي، 5) التحقيق أو التحديد القيامي.

ولا يرى المرزوقي مشكلة بين العقل والنقل إذ أن خاصتي التحليل والتأويل موجودة في كل اشكال العلم، سواء أكانت عقلية أو نقلية، لأنه يربطهما بعملية إنتاج المعرفة العلمية ذاتها فتصبح بذلك العلوم النقلية لا تختلف عن العلوم العقلية إلا بالمادة إذا صح أن علمنا بالمادتين يكفي للجزم بذلك، كما أن التسليم بالعلم عقليا ام نقليا هو تسليم إيماني، إذ التسليم بما نراه طبيعيا لا يعدو أن يكون من التسليم بما هو ديني، فهما شكلان من الإيمان في النهاية.

وفي علاقة الدين بالسياسة يعترض المرزوقي بشدة على الطرح القائل بعدم ملاءمة الإسلام كدين لنموذج الدولة الوطنية السائد، بحجة أن المنظومة الاخلاقية للدين مثالية وتتجاوز هذا النموذج الذي يخضع للقانون الطبيعي والذي يعتبر نموذجا لا أخلاقيا، فالإسلام أرفع من أن ينحط للدولة الوطنية.

فالدين له صلة مباشرة بالوازع الذاتي الذي يعبر عنه المرزوقي بالضمير والذي يستكمل بالوازع الخارجي أي القانون، إذ يوفر الدين للوازعين الفصل بين القبيح من الأخلاق والجيد منها أو المعروف والمنكر، وفهم الحداثة على أنها فصل بين الخلقي والسياسي يراه المرزوقي فهم سطحي.

يفهم المرزوقي السياسة على أنها تربية عندما تهتم بالوازع الداخلي وحكم إذا نظمت الوازع الخارجي، بهذا تصبح السياسة أخلاق وتصبح الدولة الحديثة بما أنها تعتمد حرية الضمير وحرية الإرادة ممثلة للأخلاق إذ أنها جمعت بين وظيفتي الرعاية والحماية.

أما دور الدين في حوار الحضارات فالحوار يبقى ملازما للتدافع بحسب المرزوقي وفق معنيين، حوار التدافع داخل الحضارة نفسها وهو ما يضمن التجديد الذاتي ويطلق عليه حوار التدافعات الصغرى، ويقابله حوار التدافعات الكبرى والذي يجري بين الحضارات المختلفة.

الخـــاتـمـــة

وبمنظور قرآني تتحدد شروط العيش بمنطق التبادل التي ينشأ حولها العمران الحواري، وهو المصطلح الذي ينحته المرزوقي للتعبير عن انتقال البشر من العيش بمنطق التاريخ الطبيعي المعتمد على الأخذ العنيف إلى منطق التاريخ الحضاري المعتمد على التبادل المتكافئ، نظرا للتكلفة الأقل التي يتطلبها الحوار لضمان سيرورة الحضارات.

يخلص المرزوقي إلى تحديد نوعين من طبيعة القيم كمجالات للحوار :

فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق أو مرحلة إبداع سلم المنازل وإبداع الفنون أو توق البدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركتة من شباب الانسانية إلى شيخوختها.

والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق أو مرحلة طلب المعنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

فالدين ليس عائقا أمام الحوار بل هو عامل مشجع عليه وإعادة فهمه وفق الأوضاع التاريخية ضرورة تفرضها عالمية الرسالة المحمدية ذاتها، وأما الدعوات القائلة بتجاوزه قد ثبت بالتجربة فشلها، وإذا لابد وأن يكون حاضرا في هذا الحوار فإن فلسفة الدين كمجال للاشتغال الفلسفي هي الكفيلة بتوضيح شكل وشروط وطبيعة هذا الحوار، وهو ما نرى أن المرزوقي قد حاول ولوجه وأدلى بدلوه فيها.

وبذلك تكون فلسفة الدين في الفكر الإسلامي المعاصر قد لامست موضوعات قديمة بشكل جديد وإن كانت في كثير من الأحيان لا تلتزم بالضرورة بموضوعاتها في الفلسفة الغربية وهذا يحسب للمرزوقي الذي أضفى عليها شيئا من الخصوصية، لكنه في نفس الوقت لم يحررها من سؤال النهضة بل جعلها أداة لسعيه للنهوض بالحضارة الإسلامية، هذا ما جعله يسعى لإثبات جدارة الدين الإسلامي بأن يكون دين الأديان وهو موقف كلامي، لكن مع تفكيك تصوراته نجده ينطلق في بنائها من موقف فلسفي متشكك وهذا نراه مشروعا، فهيجل قبله تفلسف للمسيحية وسميت فلسفة دين، كما ان المرزوقي لم يقدم فلسفة دين مجردة بل ربطها بالمشكلات النظرية والعملية للمسلمين.

لا تزال فلسفة الدين في الفكر الإسلامي المعاصر في بداياتها وقد تبين لنا غنى الإسلام والتراث الإسلامي بما يمكن ان يضيف لهذه الفلسفة، وما يمكن ان تقدمه فلسفة الدين للإسلام، مما يجعله تخصصا هاما وغير مستكشف نقترح ان يتكثف البحث فيه ويتنوع.

إن الإمكانات الكبيرة التي تقدمها فلسفة الدين تجعلنا ندعو إلى مزيد اهتمام بها، بالبحث في التراث الإسلامي عن تجلياتها التي يمكن أن تفيد الفكر الإسلامي الآني، وبالبحث في أفكار المتأخرين من المفكرين

المسلمين امثال محمد إقبال وطه عبد الرحمن وحسن حنفي وغيرهم، للوقوف على أهم القضايا والاستشكالات التي استوقفتهم ومناهج معالجتها لفتح آفاق جديدة للتفكير الفلسفي في الدين.

كما أن تجاوز حالة العداء بين النخب العلمانية الحداثية والتراثية المحافظة في العالم الإسلامي يظل رهينا بتجاوز الصدام الفكري الأيديولوجي، وتمثل فلسفة الدين نموذجا عمليا للتوجه للاستثمار الفكري في الدين بدل الصدام معه ومحاولة تجاوزه، فإذا توجهت الجهود الفكرية نحو استيعاب الدين بفهم أعمق لكان ذلك ذا فائدة أكبر، بدل المعارك الأيديولوجية التي انتقلت من عالم الفكر إلى حروب حقيقية تقتل فيها مئات الآلاف.

وبالنظر لفلسفة الدين في الفكر الغربي نجدها من أكثر المجالات نشاطا تطرق مواضيع وتطرح تساؤلات مختلفة وجديدة كليا لا نجد نظيرتها في الفكر الإسلامي، نرى أن التفكير فيها مثير للاهتمام، وهو ما يدعونا للتفكير انطلاقا من بيئتنا لننتج اسئلتنا الخاصة حول الدين تكون اكثر ارتباطا بواقعنا بعيدا عن اجترار المشكلات الدينية الكلاسيكية.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: قائمة المصادر

1. القرآن الكريم
2. الحديث النبوي الشريف

مؤلفات أبو يعرب المرزوقي:

❖ الكتب

3. المرزوقي أبو بعرب، ***إصلاح العقل في الفلسفة العربية***، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1996.
4. المرزوقي أبو يعرب، ***أشياء من النقد والترجمة***، دار جداول، بيروت، ط1، 2012.
5. المرزوقي ابو يعرب، ***آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة***، دار الطليعة، بيروت، 1999، ط1.
6. المرزوقي ابو يعرب، ***آفاق فلسفية معاصرة***، حوارات القرن العشرين، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001.
7. المرزوقي ابو يعرب، ***الاستحالة الممتنعة أو الدولة والاخلاق***، قسم:2، الاسماء والبيان، تونس، 2017.
8. المرزوقي ابو يعرب، ***التصوف.. ليس علاجاً لأزمة الإنسان المعاصر***، جريدة الاتحاد، الامارات العربية المتحدة، 13 يناير 2011.
9. المرزوقي أبو يعرب، ***الجلي في التفسير***، الجزء1 ، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2010.
10. المرزوقي أبو يعرب، ***الفلسفة العربية في مئة عام***، حسن حنفي واخرون، الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002.
11. المرزوقي ابو يعرب، ***النخب العربية وعطالة الابداع***، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2007، ط1، ص249.
12. المرزوقي ابو يعرب، ***تكوينية نظرية الفهم والتأويل***، بحث غير منشور.

13. المرزوقي أبو يعرب، ***دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها***، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012.

14. المرزوقي أبو يعرب، ***شروط نهضة العرب والمسلمين***، دار الفكر، دمشق، ط1، 2002.

15. المرزوقي أبو يعرب، ***صونا للفلسفة والدين***، دار الفرقد، دمشق، 2007.

16. المرزوقي أبو يعرب، ***فلسفة التاريخ الخلدونية***: دور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه، دار المتوسطية، تونس، ط1، 2007.

17. المرزوقي أبو يعرب، ***فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي***، دار الهدى، ط1، 2006.

18. المرزوقي أبو يعرب، ***وحدة الفكرين الديني والفلسفي***، دار الفكر، دمشق، 2001، ط1.

❖ **المجلات العلمية:**

19. المرزوقي أبو يعرب، ***الروحانية الاستخلافية: خصائصها وشروطها***، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، العدد: 13، 1998.

20. المرزوقي أبو يعرب، ابن تيمية وإصلاح الفكر الفلسفي، ابن تيمية: عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي، تحرير: انور خالد الزعبي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1، 2008.

❖ **مواقع الأنترنت:**

21. المرزوقي أبو يعرب، ***قانون ابن خلدون في الانحطاط في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف*** 2، 22ماي 2017، http://ixiir.com.

22. أبو يعرب المرزوقي، ***علل صورة الاسلام المشوهة في الفكر الاصلاحي***، http://almultaka.org/site.php?id=372&idC=4&idSC=14

23. راجع مقال: ***النكوص إلى عقلية الفرق الكلامية***، http://www.almultaka.org/site.php?id=587

24. المرزوقي أبو يعرب، ***التقيَّة الباطنية في المسائل الكلامية***، http://www.almultaka.org/site.php?id=651.

25. المرزوقي أبو يعرب، ***الأخلاق والسياسة ثلاث حكم لتحليل الواقع العربي*** http://pubhtml5.com/tyji/jsed

26. المرزوقي أبو يعرب، ***الاستخلاف واستعمار الانسان في الارض***، https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com/2015/07/02/

27. أبو يعرب، ***وسطية العقلانية الإسلامية***، الموقع الرسمي لأبو يعرب المرزوقي، نشر يوم: 27-05-2015، https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

28. أبو يعرب المرزوقي ، نظريات السلطة السياسية في الفكر العربي الإسلامي (منطق ظهورها وأثرها في الوضع العربي الراهن)، موقع الملتقى، http://almultaka.org/site.php?id=253

29. المرزوقي و عبد المجيد الشرفي، **حوار فكري**، زيارةيوم: 2015/02/15، https://www.youtube.com/watch?v=QrkFQ6xwU_c

30. المرزوقي أبو يعرب، حوار الحضارات بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري: محاولة في فهم فلسفة التاريخ القرآنية، http://almultaka.org/site.php?id=178

31. المرزوقي أبو يعرب، التقيَّة الباطنية في المسائل الكلامية http://www.almultaka.org/site.php?id=651

32. السيرة-الذاتية-لأبي-يعرب-المرزوقي-الج-2/ abouyaarebmarzouki.wordpress.com/2017/03/13

ثانيا: قائمة المراجع باللغة العربية

❖ **الكتب**

33. ابن تيمية تقي الدين، ***الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح***، تح: علي بم حسن بن ناصر وأخرون، مج1، دار العاصمة، الرياض، ط2، 1999.

34. ابن حزم أبي محمد علي، ***الفصل في الملل والاهواء والنحل***، تح: محمد إبراهيم نصر، دار الجليل بيروت، ط2، 1996، ج4.

35. ابن رشد ابو الوليد، ***الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة***، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط1، 1998.

36. ابن رشد أبو الوليد، ***تهافت التهافت***، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.

37. ابن رشد أبو الوليد، ***فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال***، تح: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1999.

38. ابن فورك محمد بن الحسن، ***مقالات الشيخ ابي الحسن الاشعري***، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط، 2005.

39. ابن قتيبة ، ***تأويل مشكل القرآن***، تح: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط2، 1973.

40. أبو ريان محمد علي، ***تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام***، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ط1، 2000.

41. أبو ريدة محمد، ابراهيم بن يسار النظام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دون طبعة، دون تاريخ.

42. ابو زيد نصر حامد، ***الاتجاه العقلي في التفسير***، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1996.

43. إدريس هاني، ***حوار الحضارات***، المركز الثقافي العربي، ط1، 2002.

44. أركون محمد، ***القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب***، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005.

45. الأشعري أبو الحسن، ***مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين***، تح: محمد محي الدين، ج1، ط1، 1950.

46. إقبال محمد، ***تجديد الفكر الديني في الاسلام***، تر: عباس محمود، دار الهداية، ط2، 2000.

47. أناتوليفتش كميليف يوري، ***فلسفة الدين الغربية المعاصرة***، تر: هيثم صعب، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2001.،ط1.

48. الأنصاري محمد جابر، ***العرب والسياسة: أين الخلل***، بيروت، دار الساقي، ط1، 1998.

49. أوتو رودولف، ***فكرة القدسي***، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2010.

50. أومليل علي، ***سؤال الثقافة –الثقافة العربية في عالم متحول***–، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005.

51. آيت حموا محمد، ***الدين والسياسة في فلسفة الفارابي***، دار التنوير، بيروت، 2011.

52. الإيجي عبد الرحمن، ***المواقف في علم الكلام***، عالم الكتب، بيروت، دون طبعة.

53. بترو إميل، ***العلم والدين في الفلسفة المعاصرة***، تر: فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية للكتاب، 1983ن .

54. بدرعون فيصل ، ***علم الكلام ومدارسه***، دار الثقافة، القاهرة، دون طبعة.

55. بدوي عبد الرحمن، ***شهيدة العشق الإلهي***، رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1962.

56. بدوي عبد الرحمن، ***فلسفة الدين والتربية عند كنت***، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980.

57. بدوي عبد الرحمن، ***موسوعة الفلسفة***،ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة، ط1.

58. بورادوري جيوفانا، ***الفلسفة في زمن الارهاب حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا***، تر: خلدون النبواتي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، بيروت، ط1، 2013.

59. التفتزاني سعد الدين، ***شرح العقائد النسفية***، تح: أحمد السقا، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، ط1، 1988.

60. تيندر جلين، ***الفكر السياسي الأسئلة الابدية***، ترج:محمد مصطفى غنيم، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ط1، 1993.

61. الجابري محمد عابد، ***بنية العقل العربي***: دراسة نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، ط3.

62. الجابري محمد عابد، ***ابن رشد سيرة وفكر***، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.

63. الجابري محمد عابد، ***فهم القرآن الحكيم***، الجزء 3، دار النشر المغربية، المغرب،ط1 ، 2009.

64. الجابري محمد عابد، ***نحن والتراث***، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993.

65. جدعان فهمي، ***أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث***، دار الشروق، ط3، عمان، الأردن، 1988.

66. جميل صليبا، ***المعجم الفلسفي***، ج2، مادة المبادئ العقلية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

67. الجويني أبو المعالي، ***الشامل في أصول الدين***، تح: علي سامي النشار وآخرون، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط1، 1969.

68. الحاج جاسم بكار محمود، ***الأثر الفلسفي في التفسير***، دار النوادر دمشق، ط1، 2008.

69. حب الله حيدر، ***علم الكلام الجديد قراءة أولية***، ضمن كتاب جماعي: العقلانية الإسلامية وعلم الكلام الجديد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ط1، 2008، الهامش.

70. حرب علي، ***هكذا أقرأ ما بعد التفكيك***، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.

71. حلاق وائل، ***الدولة المستحيلة***، ترجمة عمرو عثمان ، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2014.

72. حنفي حسن، ***في الفكر الغربي العاصر***، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1990.

73. الخزرجي ثامر كامل،***العلاقات السياسية الدولية واستراتيجية إدارة الازمات***، دار مجدلاوي، بيروتن ط1، 2008.

74. الخياط أبو الحسين، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، بيروت، 1958.

75. الخيون رشيد، ***معتزلة البصرة وبغداد***، دار الحكمة، لندن، ط1، 1997.

76. دانكان جان مري، ***علم السياسة***، ترج:محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1997.

77. دراز عبد الله، الدين، ***بحوث ممهدة***، دار القلم، الكويت، لا توجد سنة للنشر.

78. دولاكامباني كريستيان، ***الفلسفة السياسية اليوم***، ترجمة نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2003.

79. ديوي جون، ***المنطق :نظرية البحث***، ترجمة د. زكي نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1969.

80. الرازي فخر الدين، ***محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين***، يذيله نصير الدين الطوسي، تلخيص التحصيل، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، دون سنة نشر، دون طبعة.

81. راغب محمد بيك، ***سفينة الراغب ودفينة المطالب***، مخطوط مكتبة جامعة لايبزيك / المانيا، رقم:Ms. or. 378 ، تاريخ النسخ: 1822م.

82. راوه البخاري (7352)، ورواه مسلم (1716)، من حديث عمر بن العاص رضي الله عنه.

83. الراوي: أبو هريرة، المحدث :البخاري -المصدر :صحيح البخاري -

84. الرفاعي عبد الجبار، ***تمهيد لدراسة فلسفة الدين***، حوار مع ابو يعرب المرزوقي، دار التنوير، تونس، ط1، 2014.

85. الرفاعي عبد الجبار، ***مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد***، دار الهادي-مركز دراسات فلسفة الدين، ط5، بيروت، بغداد، 2005.

86. الرفاعي عبد الجبار، ***موسوعة فلسفة الدين ج2 "الإيمان والتجربة الدينية"***، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015.

87. رويس جوزايا، ***الجانب الديني للفلسفة***، تر: أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2009.

88. زاده مهدي معين، ***العقلانية الاسلامية والكلام الجديد***، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008.

89. الزعبي انور، ***مسألة المعرفة والمنهج عند الغزالي***، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000.

90. الزمخشري محمود ابن عمر، ***الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل***، تح: خليل مأمون شيحا، ج2، دار المعرفة، بيروت، ط3، 2009.

91. زندلكولر هنس، ***المثالية الألمانية***، ج2، تر: ابو يعرب المرزوقي وأخرون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،ط1، 2012.

92. زيناتي جورج، ***رحلات داخل الفلسفة الغربية***، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993.

93. ساسي سمير، ***المواطنة بين الديني والسياسي في فكر برهان غليون***، دار الكتاب، ط1، 2016.

94. ستيس ولتر، ***التصوف والفلسفة***، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1999.

95. ستيس ولتر، ***الزمان والأزل***، تر: زكريا ابراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013.

96. ستيس ولتر، ***فلسفة هيجل***، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجلية، إمام عبد الفتاح إمام، مج:02، مكتبة مدبولي، ط1، 1996.

97. سعادة رضا، ***مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين***، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990.

98. سعدييف أرثر و سلوم توفيق، ***الفلسفة العربية الاسلامية***، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2000.

99. سعيد جلال الدين، ***معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية***، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، 2004.

100. سميث هوستن، ***لماذا الدين ضرورة حتمية***، تر: سعد رستم، دار جسور الثقافية، ط1، 2005.

101. السهروردي، ***مجموعة مؤلفات شيخ الإشراق***، تحقيق هنري كوربان، طهران، هذا مرجع بالفارسية.

102. السواح فراس، ***دين الإنسان***، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط4، 2002.

103. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، ***مدخل القيم: إطار لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام***، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، القاهرة، ط1، 1996.

104. الشابي نور الدين، ***نيتشه ونقد الحداثة***، دار المعارف للنشر، تونس، 2005.

105. شبستري محمد مجتهد، ***الحداثة والمعرفة الدينية***، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، عدد45-46، 2011.

106. شبستري محمد مجتهد، ***الهرمنيوطيقا الفلسفية والتعددية***، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، عدد19، 2002.

107. الشرفي عبد المجيد، ***مقاربة اسلامية حديثة للتوحيد***، تر: نادر حمامي، عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2016.

108. شريعتي علي، ***تاريخ ومعرفة الاديان***، ترجمة: حسين النصيري، ج1، دار الأمير، بيروت، ط1، 2008.

109. الشهرستاني أبي الفتح، ***الملل والنحل***، صح: احمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1992.

110. الشهرستاني عبد الكريم، ***نهاية الاقدام في علم الكلام*** ، تح: الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009.

111. شيمل آنا ماري، ***الابعاد الصوفية في الاسلام وتاريخ التصوف***، ترجمة محمد اسماعيل السيد، منشورات الجمل، بغداد، 2006.

112. صعب أديب، ***دراسات نقدية في فلسفة الدين***، دار النهار، بيروت، ط1، 2015.

113. صليبا جميل، ***المعجم الفلسفي***، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

114. طاوطاو الشريف، ***المنهج النقدي في فلسفة أبي حامد الغزالي***، المكتبة الثقافية الدينية، القاهرة،ط1، 2013.

115. طرابيشي جورج، ***مصائر الفلسفة بين المسيحية والاسلام***، دار الساقي، بيروت، ط1، 1998.

116. طه عبد الرحمان، ***بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق*** عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ط2.

117. طه عبد الرحمن، ***سؤال الأخلاق: مساهمة للنقد الاخلاقي للحضارة الغربية***، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2.

118. الطوسي ابي نصر، ***اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي***، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 1960.

119. ظاهر عادل، ***فلسفة الدين***، الموسوعة الفلسفية العربية، مج2، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1988.

120. عبد الرحمن طه، ***روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية***، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2012.

121. عبد الرحمن طه، ***في أصول الحوار وتجديد أصول الكلام***

122. عبد السلام الأسمر الفيتوري، ***الوصية الكبرى***، مكتبة النجاح، طرابلس، ط1، 1396 هـ.

123. عبد السلام رفيق، ***في العلمنة والدين والديمقراطية المفاهيم والسياقات*** (بيروت الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008).

124. عبد اللطيف كمال، ***في الفلسفة العربية المعاصرة***، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1992.

125. عبود سامي حسن، ***صيغ التمويل الاسلامي***، ضمن أبحاث ندوة إسهام الفكر الاسلامي في الاقتصاد المعاصر، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، الولايات المتحدة الامريكية، ط2، 1998.

126. عزمي بشارة، ***الدين و العلمانية في سياق تاريخي***، الجزء الأول، الطبعة الأولى، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، 2013.

127. عطية أحمد عبد الحليم، ***نيتشه وجذور ما بعد الحداثة***، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2010.

128. العقاد عباس محمود، ***الفلسفة القرآنية***، دار نهضة مصر، القاهرة، ط2، 2006.

129. العلمي عبد الواحد، ***هل ابستيمولوجية الاعتقادات الدينية ممكنة***، بحث محكم، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016.

130. العلواني طه جابر، ***التوحيد والتزكية والعمران***، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد10، 2001.

131. عمارة محمد، ***الوسطية الإسلامية***.. وفقه الواقع، جريدة الاهرام، مصر، العدد: 46217، 20 يونيو 2013.

132. غارودي روجي، ***حوار الحضارات***، تر: عادل العوا، عويدات، بيروت، ط4، 1999.

133. الغزالي أبو حامد، ***إحياء علوم الدين***، تحقيق: عصام عبد الرحيم محمد، دار بن الهيثم، القاهرة، ط1، 2004، ج2.

134. الغزالي أبو حامد، ***المنقذ من الضلال***، تح: جميل صليبا، دار الاندلس، بيروت، ط1، 1967.

135. الغزالي أبو حامد، ***المنقذ من الضلال***، تح: سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1993.

136. غليون برهان، ***نقد السياسة الدولة والدين***، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2007.

137. الفارابي أبو نصر، ***فصول منتزعة***، دار المشرق، بيروت، ط3، 1993.

138. الفارابي أبو نصر، ***كتاب الحروف***، تحق: جعفر آل ياسين، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990.

139. الفارابي أبو نصر، ***كتاب الملة ونصوص أخرى***، دار المشرق، بيروت،ط2، 1991.

140. الفاروقي اسماعيل ولويس لمياء الفاروقي، ***أطلس الحضارة الاسلامية***، ترجمة: عبدة الواحد لؤلؤة، مكتبة العبيكان، الرياض، 1998، ط1.

141. فروم إريك، ***الدين والتحليل النفسي***، تر: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، 2003.

142. فوكياما فرنسيس، ***نهاية التاريخ والانسان الاخير***، تر: فؤاد شاهين وآخرون، مركز نماء القومي، بيروت، ط1، 1993.

143. الفيروز ابادي، ***القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة***، بيروت، ط3، 2005.

144. قانصو وجيه، ***التعددية الدينية في فلسفة جون هيك***، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007.

145. القشيري ابو القاسم، ***الرسالة القشيرية***، تحقيق: معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2001.

146. قطب سيد، ***في ضلال القرآن***،ج:4، دار الشروق، القاهرة، ط32، 2003.

147. كانط إمانويل، ***الدين في حدود مجرد العقل***، تر: فتحي المسكيني، دار جداول، بيروت، ط1، 2012.

148. كرم يوسف، ***تاريخ الفلسفة اليونانية***، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1963، دون طبعة.

149. كيلاني جمال الدين، ***استقراءات تفكيكية في الفلسفة الصوفية***، دار الزنبقة، القاهرة، ط1، 2014.

150. مالنفري الرندي، ***غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية***، تح: الدكتور عبد الحليم ، ج1،دار الكتب الحديثة، القاهرة ، دون طبعة،1970م .

151. مبروك علي، ***النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ***، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993.

152. مدكور ابراهيم، ***في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه***، ج:1، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1976.

153. مصباح صالح، ***مسألة الملة عند الفرابي***، ضمن كتاب دراسات حول الفرابي، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، صفاقس 1995.

154. المصباحي محمد، ***تحولات في تاريخ الوجود والعقل***: بحوث في الفلسفة العربية الاسلامية، دار المغرب الاسلامي، ط1، 1995.

155. ملكيان مصطفى، ***العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين***، تر: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010.

156. نيفيل واربورتون، ***الفلسفة الأسس***، تر: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت،ط1، 2009.

157. نيكلسون، ***التصوف الإسلامي وتاريخه***، تر: عربية للدكتور أبي العلاء العفيفي.

158. هبة رؤوف عزت، ***المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية***، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فيرجينيا، ط1، 1995.

159. هبرماس يرغن و جوزيف راتسنغر، ***جدلية العلمنة العقل والدين*** ترجمة حميد لشهب، دار جداول، بيروت، ط1، 2013.

160. هويدي يحي، ***قصة الفلسفة الغربية***، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة، 1993.

161. هيجل فريدريك، ***محاضرات في فلسفة الدين***، مجلد1، تر: مجاهد عبد النعم مجاهد، دار الحكمة ، القاهرة، 2001.

162. هيك جون، ***فلسفة الدين***، تر: طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2010.

163. ولد اباه السيد، ***الدين والسياسة والأخلاق***، دار جداول،بيروت، ط1، 2014.

164. الياد مرسيا، ***البحث عن التاريخ والمعنى في الدين***، تر: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.

❖ **المجلات العلمية:**

165. جون غرايش، ***فلسفة الدين من وجهة نظر تأويلية وفينومينولوجية وسبل التداوي بالفلسفة***، حوار وترجمة: محمد شوقي الزين، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد:6.

166. حنفي حسن، ***التفسير ومصالح الامة التفسير الاجتماعي***، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، عدد4، 1998

167. راسل برتراند، ***حكمة الغرب***، تر: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، المجلس الوطني لثقافة والفنون و الآداب، الكويت، العدد62

168. الرفاعي عبد الجبار، ***علم الكلام الجديد ووهم التأسيس***، جريدة الوسط، البحرين، العدد 98 - الجمعة 13 ديسمبر 2002م الموافق 08 شوال 1423هـ. بغداد، العدد:49-50، 2012.

169. الشهرستاني شيماء، تر: ***مجلة قضايا اسلامية معاصرة***، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد:49-50، 2012.

170. عاشور الزهراء، ***حوار الحضارات وإشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي والإسلامي المعاصر***، مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات والابحاث، بيروت، عدد: 68، السنة17، صيف 2010.

171. فضل الرحمن، ***الفلسفة الدينية أو الدين الفلسفي***، تر: حسون الساري، قضايا اسلامية معاصرة، العدد49، بغداد 2012.

172. لكيان مصطفى، ***فلسفة الدين***، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد:49-50، 2012.

173. ماكوري جون، ***لاهوت وجودي***، تر: سعد الغامدي، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد50-49، 2012.

174. ملكيان مصطفى، ***فلسفة الدين المجال والحدود***، قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 50/49، 2012.

175. ميشال بيترسون وآخرون، ***التجربة الدينية***، تر: صلاح الجابري، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، عدد: 47-48، 2011.

❖ **مواقع الأنترنت:**

176. العوا محمد سليم، حوار الحضارات شروطه ونطاقه، موقع مركز الجسور لدعم حوار الحضارات، http://www.siironline.org/alabwab/josoor/023.html

177. ولد اباه السيد، **القرآن الكريم بعين الفيلسوف**، جريدة الاتحاد، الإمارات، تاريخ النشر: الإثنين 03 مايو 2010،
http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=52318

178. خليل صبري محمد، مفهوم التطور والمنظور الاسلامي للوجود، 28-10-2013، صحيفة الركوبة، السودان،
https://www.alrakoba.net/articles-action-show-id-41047.ht

179. قانون ابن خلدون في الانحطاط في ***"التأله" أو في استبداد السياسي*** والمثقف 2، 22ماي 2017، http://ixiir.com.

180. ولد اباه السيد، تجديد علم الكلام من منظور فلسفات التأويل والعلوم الإنسانية المعاصرة، http://www.bsnt.net/hekmah/?p=249.

181. نسيره هاني، ***علم كلام جديد أم تجديد لعلم الكلام***: إشكاليات وقضايا، موقع مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية، المغرب، على الرابط التالي: http://www.alihyaa.ma/

182. المستيري محمد، ***الفلسفة الإسلامية المعاصرة وتحديات*** المنهج الحداثي، العدد(45)- السنة الحادية عشرة خريف 2004م/1425هـ، الموقع الرسمي http://www.kalema.net/v1/?rpt=564&art.

ثانيا: قائمة المراجع باللغة الأجنبية

183. Burke T. P. The Reluctant Vision: An Essay in the Philosophy of Religion .Philadelphia, 1974.

184. Crosby D. Interpretive Theories of Religion. The Hague, 1981.

185. D'hert I. Wittgenstein's Relevance for Theology. Bern; Fankfurt am Mein, 1975.

186. Donovan P. Religious Language. New York: Hawthorn Books, 1976 .

187. Kuhlmann W. Reflexive Letztbegründung: Untersuchung zur Transzendentalprag-matik. Freiburg; München, 1985.

188. Webb M. Religions Experience as Doubt Resolution // Intern. Journal for Philosophy of Religion. Vol. 18. N 2. Dordrecht, 1985.

189. Whittaker J. H. Matters of Faith and Matters of Principle: Religious Truth Claims Their Logic. San Antonio, 1981.

فهرس الآيـــــات

السورة	رقم الآية	نص الآيـــــــــات	الصفحة
سورة آل عمران	19	{ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ }	05
سورة الروم	30	{ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ }	07
سورة المجادلة	11	{ يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ }	17
سورة مريم	9	{ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا }	34
سورة الإسراء	23	{ وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ }	36
سورة المائدة	48	{ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (48) }	102
سورة فصلت	53	{ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ }	116
سورة النحل	125	{ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ }.	116
سورة الحجر	29	{ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ }	121
سورة البقرة	258	:{ اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (257) أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي	130

	حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ }		
سورة الإسراء	**15**	{ مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا }	**131**
سورة آل عمران	**7**	{ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ }	**147**
سورة النحل	**44**	{ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}	**148**
سورة آل عمران	**191**	{ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (190) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (191) }	**152**
سورة الإسراء	**36**	تعالى { وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا } (سورة الإسراء 36)،	**153**
سورة غافر	**60**	{ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ }	**153**
سورة النساء	**83**	{ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (82) وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا (83) }	**155**
سورة الشورى	**38**	{ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ }	**156**

سورة الكهف	109	{ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا }	188
سورة لقمان	27	وقوله تعالى: { وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ }	188
سورة الشورى	15	{ فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ }	201
سورة آل عمران	110	{ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ (110) }	102
سورة النساء	124	{ لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (123) وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا (124) } (سورة النساء 123 – 124)	104
سورة الرعد	11	{ إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ } (سورة الرعد 11)	104
سورة النساء	59	{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (59) }	205
سورة الغاشية	22	{ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (21) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ (22) } (سورة الغاشية 21 – 22)	209
سورة البقرة	251	{ فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ }	220
سورة الحج	40	{ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ }	220

سورة البقرة	**143**	{ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا }	**223**

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

العنوان	الصفحة
الإهداء	
شكر وتقدير	
مقدمة	أ-ح
الفصل التمهيدي: مدخل لفلسفة الدين (1-70)	
مدخل	**2**
❖ **المبحث الأول: مفهوم فلسفة الدين**	**3**
1. مفهوم الدين	**3**
2. في معنى الفلسفة	**7**
3. في معنى فلسفة الدين	**9**
أ- علاقة الفلسفة بالدين	**9**
ب- إمكانية قيام فلسفة الدين	**12**
ج- ضرورة فلسفة الدين	**14**
❖ **المبحث الثاني: فلسفة الدين في الفكر الاسلامي الكلاسيكي**	**16**
1. فلسفة الدين وعلم الكلام	**16**
أ- تعريفه	**17**
ب- تطور موضوعات علم الكلام	**18**
ج- تطور المنهج	**20**
د- علم الكلام وفلسفة الدين	**22**
2. فلسفة الدين والتصوف الإسلامي	**25**
أ- ماهية التصوف	**25**
ب- من الزهد إلى التصوف	**26**
ج- الاشراقية	**28**
د- التصوف الفلسفي (ابن عربي)	**30**
▪ وحدة الوجود	**30**

▪ الخلق الجديد	32
▪ التجليات	32
▪ الإنسان الكامل	33
▪ الأعيان الثابتة	34
3. الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية	37
أ- الدين في فلسفة أبو نصر الفارابي	37
▪ الدين كموضوع في فلسفة الفارابي	38
▪ علاقة الفلسفة بالدين عند الفارابي	40
ب- أبو الوليد ابن رشد وفلسفة الدين	42
❖ المبحث الثالث: فلسفة الدين في الفكر الغربي	47
1. حضور الدين في الفلسفة الغربية الكلاسيكية	47
2. فلسفة الدين في العصر الحديث	50
أ- فلسفة الدين عند كنط	52
ب- فلسفة الدين عند هيجل	57
3. فلسفة الدين المعاصرة	61
أ- فلسفة لغة الدين	62
ب- منطق الإيمان	63
ج- طبيعة الإيمان	65
د- التحليل الفلسفي الوظيفي للدين	66
هـ- التجربة الدينية	67
و- التعددية الدينية	69
الفصل الأول: مكانة فلسفة الدين في فكر أبي يعرب المرزوقي (71-124)	
❖ المبحث الأول: المرزوقي سيرة وفكر	72
1. المولد والدراسة	72
2. مؤلفاته	73
3. الرؤية الفلسفية	76
❖ المبحث الثاني: فلسفة الدين المفاهيم والنشأة	82

1. الدين	82
2. الفلسفة	85
3. فلسفة الدين	88
أ- تكوين فلسفة الدين	90
ب- فلسفة الدين الدينية	92
ج- مسار الفكر الفلسفي	96
د- وحدة الفكرين الديني والفلسفي	98
هـ- فلسفة الدين من المنظور القرآني	100
4. حدود فلسفة الدين	103
أ- العلاقة بين فلسفة الدين والدين الفلسفي	104
ب- العلاقة بين فلسفة الدين والفلسفة الدينية	106
❖ المبحث الثالث: فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد	108
1. نشأة علم الكلام الجديد	108
2. علم الكلام بين الجديد والقديم	111
3. وظيفة علم الكلام الجديد	112
4. موضوعات علم الكلام الجديد	113
5. المرزوقي وعلم الكلام الجديد	115
أ- نقد المرزوقي لعلم الكلام القديم	115
ب- الكلام الجديد وفلسفة الدين	118
الفصل الثاني: أهم قضايا فلسفة الدين في فكر أبي يعرب المرزوقي (125-174)	
تمهيد	126
❖ المبحث الأول: فلسفة العقيدة الإسلامية	127
1. منهج جديد في فهم المعتقد	127
2. الألوهية	129
3. النبوة	131
❖ المبحث الثاني: تأويل النص الديني	135
1. تصنيف التفاسير تاريخيا	137

2. تبلور مناهج النظر في النصوص في الحضارة الإسلامية	140
3. المنهج القرآني لفهم القرآن	144
4. الإحكام الشكلي والإحكام المضموني في النص القرآني	147
❖ **المبحث الثالث: التفسير الفلسفي**	151
1. حالة الاستخدام الأداتي والتكامل المعرفي	151
2. منهج المرزوقي في التفسير	153
3. استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية	155
❖ **المبحث الرابع: التجربة الدينية**	157
1. التجربة الدينية وسؤال النهضة	159
2. الروحانية الاستخلافية	165
أ- كونية الاستخلاف	166
ب- نظرية الوجود الاستخلافية	167
ج- نظرية المعرفة الاستخلافية	171
د- الوسطية	173
الفصل الثالث: مقاربات أبو يعرب المرزوقي لعلاقات الدين بمجالات أخرى (175-231)	
مدخل	176
❖ **المبحث الأول: الدين والعقل**	177
1. إعادة صياغة مبادئ العقل	178
2. مراحل اكتشاف المبادئ الجديدة	184
أ- الإسهام الاعتزالي	186
ب- المساهمة الأشعرية	186
3. العقل والنقل	193
❖ **المبحث الثاني: لدين والسياسة**	198
1. إشكالية علاقة الدين بالسياسي	199
2. مكانة الدين في المستوى النظري للسياسة	203
3. حاجة السياسة في مستواها العملي إلى الدين	207
4. الأخلاق والسياسة	211

5. الدولة الوطنية والدين	214
❖ **المبحث الثالث: الدين وحوار الحضارات**	217
1. شكل الحوار والتدافع	219
2. أنواع الحوار وفق أسباب التدافع	222
3. مجالات الحوار والتدافع	224
4. شروط الحوار	227
الخاتمة	232
قائمة المصادر والمراجع	240
فهرس الآيات	256
فهرس الموضوعات	261

ملخص

تحتل فلسفة الدين اليوم منطقة قوية وفعالة من الفلسفة، فتقريبا كل الاشتغال الفلسفي يتضمن بعضا من فلسفة الدين، وترجع أهمية هذا الفرع أساسا لموضوعاته: كالألوهية وبراهينها، والمقدس، وأنواع وطبيعة التجربة الدينية، والتفاعل بين العلم والدين، وتحدي الفلسفات غير الدينية، وطبيعة ونطاق الخير والشر، والأخلاق الدينية، والعنف باسم الدين وغيرها من التساؤلات الكبرى، إذ يتضمن الاستكشاف الفلسفي لهذه الموضوعات أسئلة أساسية حول مكانة الإنسان في الكون، وحول علاقتنا بالمطلق، هذا ما يجعل من هذا العمل الفلسفي تحقيقاً في طبيعة الفكر البشري وحدوده.

ولما كان الدين هو المكون الأساسي لوعي الإنسان المسلم، فإن كل المحاولات الفكرية للنهوض بالعالم الإسلامي والعربي ارتكزت على مناقشة المحتوى الديني، إما بالسلب، وذلك بنقده ومحاولة تجاوزه، وإما بالإيجاب بالدعوة للعودة له إما تقليدا أو تجديدا، فسؤال النهضة يطبع كل الجهد الفلسفي في الفكر الإسلامي المعاصر فارضا بذلك نسقا محددا على معالجة موضوع الدين والإسلام تحديدا، أي أن فلسفة الدين في الاشتغال الإسلامي تمحورت حول دين بعينه هو الإسلام وليس الدين بإطلاق، من هنا كانت محاولة أبي يعرب المرزوقي تتمحور حول إيجاد الخيط الناظم بين مقتضيات التحضر والدين الإسلامي، مستخدما فلسفة الدين وفلسفة التاريخ لصياغة مناهج جديدة للتعامل مع التراث الإسلامي القادر على امدادنا بالحلول، مستفيدا بذلك من الفلسفة الغربية.

يبين البحث في فلسفة الدين من منظور المرزوقي أن أزمة الحضارة الإسلامية ليست مقصورة على أحد وجوهها بل هي تشمل كل أبعادها، كما تتعين في مقومي كل وجود إنساني: المقوم الأصلي الذي يحدد المصائر التاريخية للأمم، والتجليات القيمية لهذا المقوم في أفعال البشر، فالمرزوقي في فلسفة الدين الإسلامي يسعى لبيان معنى وقيمة أن يكون هذا الدين جامعا لكل معاني الديانات السابقة، كونه مرتبطا بالفطرة الإنسانية مما يجعله عالميا والأكثر إنسانية بين الأديان.

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة الكشف عن فلسفة الدين في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال النظر في فكر أبي يعرب المرزوقي، وتحليل الإشكالات الفلسفية التي تطرح حول الدين بشكل عام والإسلام خصوصا، مع تحديد الخصائص المميزة لهذا النوع من الفلسفة، بواسطة تحليل الوضع الديني القائم، وتحديد موضوعاتها، ومناهجهاّ، وأهدافها، وتعيين علاقاتها بمجالات أخرى من المعرفة الإنسانية، وأيضا من خلال المقابلة ورسم الحدود مع المذاهب الكلامية الإسلامية، و العلاقة مع العلوم التي تبحث في الدين ولهذا ركزنا في هذا البحث على ما يلي:

- الوقوف على التداخلات الابستيمولوجية والمنهجية بين فلسفة الدين في شكلها الحالي والمنتوج العقلي الإسلامي.
- الكشف عن خصوصية الدين الإسلامي وإمكانياته في إثراء القول الفلسفي الآني.
- استجلاء جهود المفكرين المسلمين وإسهامهم في هذا المجال.
- الوقوف على مدى مشروعية استدعاء الدين للمجال الفلسفي بعد القطيعة الظاهرية لزمن طويل، ليساعد العقل الإنساني على حل مشكلاته.
- محاولة فهم التوازن بين تطور المعرفة الإنسانية ذات الطبيعة النسبية المتغيرة، وبين المعرفة الدينية ذات الطبيعة المطلقة.
- بيان مدى تطور العقل المسلم في نظرته للدين بالكشف على الجديد في أنماط التفكير في الدين كموضوع.

الكلمات المفتاحية: الدين؛ فلسفة الدين؛ فكر إسلامي معاصر؛ علم الكلام الجديد؛ الاستخلاف؛ دين الأديان؛ التأويل؛ حوار الحضارات.

Abstract

Today, the philosophy of religion occupies a strong and effective area of philosophy. Almost every philosophical activity involves some of the philosophy of religion, and the importance of this branch is the basis of its subjects: divinity and its precepts, the sacred and types and nature of religious experience, the interaction between science and religion, the challenge of non-religious philosophies, Evil, religious ethics, violence in the name of religion and other major questions. The philosophical exploration of these topics includes fundamental questions about the human status of the universe and our relationship with the Absolute, which makes this philosophical work an investigation into the nature and limits of human thought.

Since religion is the basic component of the consciousness of the Muslim man, all intellectual attempts to promote the Islamic and Arab world were based on discussing the religious content, either negatively, by criticizing and trying to overcome it, or positively by calling for a return to it either tradition or renewal. This is why the philosophy of religion in Islamic work revolves around a specific religion, namely Islam, not religion. It was from this that Abu Yarub al-Marzouki attempt was centered on finding the thread that governed the requirements of urbanization and religion Islam, using the philosophy of religion and philosophy of history to formulate new approaches to deal with the Islamic heritage capable of providing solutions, taking advantage of Western philosophy.

The research in the philosophy of religion from the perspective of Marzouki shows that the crisis of Islamic civilization is not limited to one of its facets, but encompasses all its dimensions, as in the founders of every human existence: the original denominator that determines the historical destinies of the nations and the valuations of this value in human actions. The Islamic religion seeks to demonstrate the meaning and value of this religion as a collector of all the meanings of previous religions, being linked to human nature, making it the most universal and most humane among religions.

The purpose of this study is to try to uncover the philosophy of religion in contemporary Islamic thought by looking at the thought of Abu Yarub al-Marzouqi and to analyze the philosophical problems that arise about religion in general and Islam in particular and to identify the characteristics of this type of philosophy by analyzing the existing religious situation, And its relations with other fields of human knowledge, as well as through the interview and delineation of the boundaries with the Islamic doctrines of the word, and the relationship with the sciences that are considered in religion. Therefore, we focused on the following:

• To identify the epistemological and methodological overlaps between the philosophy of religion in its present form and the Islamic intellectual product.

• Disclosing the privacy of the Islamic religion and its possibilities in enriching the philosophical point of view.

• Explain the efforts of Muslim intellectuals and their contribution in this field.

• To determine the legitimacy of calling religion to the philosophical field after the virtual rupture for a long time, to help the human mind to solve its problems.

• Try to understand the balance between the evolution of human knowledge with a changing relativistic nature, and religious knowledge of absolute nature.

• Explain the development of the Muslim mind in its view of religion by revealing the new patterns of thinking about religion as a subject.

key words: Religion; philosophy of religion; contemporary Islamic thought; new theology; differentiation; religion of religions;