مجلة المعيار ISSN: 2588-2384
مجلد: 22 عدد: 44 السنة: 2018

# تأسيس فلسفة الدين في الفكر الإسلامي
## ابو يعرب المرزوقي أنموذجا

**نبيل عبابسية**
**طالب دكتوراه في تخصص فلسفة الأديان**
**كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة عباس لغرور – خنشلة –الجزائر**
**nabilababsia@yahoo.com**

تاريخ الوصول: 2017/11/14 / القبول: 2018/05/23/ النشر على الخط: 15/06/ 2018
Received:14/11/2017 / Accepted: 23/05/2018 / Published online: 15/06/ 2018

**ملخص:**
يعالج ابو يعرب المرزوقي عدة نواحي من الظاهرة الدينية، بمنهج فلسفي صارم يرصد السياقات العامة للدين، فيفكك أهم قضياه ويطرح الأسئلة الراهنية التي تواجه الأديان بشكل عام والدين الإسلامي بشكل خاص، وهو ما يمكن عده محاولة جادة منه لتأسيس فلسفة الدين في الفكر الاسلامي، وعلى الرغم مما تفرضه عملية التفلسف في الدين من وجوب عدم اتخاذ موقف مسبق منه، إلا أن المرزوقي لم يتنكر لمعتقداته، ولم يغادر الدائرة الإسلامية، فقد تجاوز النماذج المعرفية الجاهزة التي كبلت العقل المسلم، ليقدم نظرة ما بعدية للإسلام في شكل جديد ميزته الانتماء العقدي من جهة والعمق الفلسفي من جهة أخرى، وهذا المقال يحاول الوقوف على جوانب من هذه المحاولة تحليلا ونقدا.
**الكلمات المفتاحية:** فلسفة الدين؛ الفكر الاسلامي؛ أبو يعرب المرزوقي؛ فلسفة إسلامية معاصرة.

## The Establishment of the Philosophy of Religion in Islamic thinking
## " Abou Yaereb Marzouki as a model"

**Abstract:**
Handling Abu YaerebMarzouki several aspects of the religious phenomenon, approach philosophical strictly monitor public contexts of religion, it has dismantled most important religious ideas and ask questions facing religions in general and the Islamic religion in particular, this is what contributes to the foundation of the philosophy of religion in Islamic thought, and despite what imposed philosophizing process in religion should not take advance from the position, but Marzouki did not renege on his beliefs and did not leave the circle of Islamic, but it exceeded cognitive models ready that handcuffed the Muslim mind, to provide a look what dimensionality of Islam in a new form advantage of belonging lumpy on one side and philosophical depth on the other hand, and this is set up to find out some of its aspects in this article.
**Keywords:** Philosophy of Religion; Islamic thinking؛Abou Yaereb Marzouki ؛ Contemporary Islamic Philosophy.

**مقدمة:**

فلسفة الدين في الفكر الغربي تعد من حيث الشكل فرعا جديدا نسبيا، أما من حيث الموضوع فهي غير ذلك، إذ تطرق نفس موضوعات العلوم الدينية كاللاهوت المسيحي أو اليهودي أو علم الكلام في الإسلام أو غيرها من الأديان، ولقد فرضتها ظروف تاريخية جعلت من الدين موضوعا للفلسفة دون قيود كما في السابق، وجوهرها التحول من دور الدفاع عن الدين إلى النظر فيه بأدوات فلسفية دون اتخاذ موقف مسبق منه، أما في الفضاء الإسلامي، فالجهود في فلسفة الدين على قلتها يمكن حصرها في المدرسة الشيعية المعاصرة ممثلة في عبد الكريم شروس وكمال الحيدري وجهود عبد الجبار الرفاعي وبعض أساتذة الحوزة العلمية في ايران والنجف بالعراق، لكن هذه المدرسة توحد بين فلسفة الدين وما يصطلحون عليه بعلم الكلام الجديد، مما يجعلها فلسفة بغرض الدفاع عن الدين، أما باقي العالم الإسلامي، وبخاصة المنطقة العربية منه، فدراسات فلسفة الدين لازالت في المستوى الأكاديمي على شكل تمهيدات ومداخل، فضلا عن أن تصل لمرحلة الإنتاج والتأصيل ككتابات أديب صعب وعثمان الخشت والسيد ولد اباه وجهود مؤسسة مؤمنون بلا حدود، فهي لاتزال تخصص جديد في أقسام الفلسفة على مستوى الجامعات، على الرغم من أن الدين يعتبر الحاضر الأكبر في الاشتغال الفلسفي عند مفكري الإسلام المعاصرين، إلا أن تمايز فلسفة الدين في هذه الجهود قليل، ومن الذين اهتموا بها المفكر التونسي أبو يعرب المرزوقي[1] الذي خصص جزأ كبيرا من جهوده الفلسفية لهذا الفرع، متجاوبا في ذلك مع الضرورة التاريخية التي تقضي بإعادة النظر في الدور الحقيقي للدين في حياة الإنسان، وخاصة عند المسلمين، ودور الدين الإسلامي في واقعهم الحضاري، هذا ما يجعلنا نتساءل عن الأبعاد الفلسفية الكامنة في معالجة المرزوقي لموضوع الدين في ظل العلاقة الجدلية بين الفلسفة والدين؟ فهل هناك إمكانية لتتأسس فلسفة الدين في الإطار الإسلامي؟ وماهي أهم الإشكاليات التي يمكن أن تتمحور حولها هذه الفلسفة في الفكر الإسلامي؟

**1_ مفهوم الدين:**

الدين مصطلح ذو مدلول واسع يصعب ضبطه وتحديده، على الرغم مما يظهر للوهلة الأولى من سهولة في التحديد نظرا لفهم المصطلح عند متلقيه وفق ما يعتنقه من عقائد، ويظهر هذا التعقيد جليا من خلال استجلاء المصطلح من الناحية اللغوية، إذ ترد مادة دين في القاموس المحيط بمعان كثيرة: فهو ما له أجل، و هو 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[2]، وكذلك الحال بالنسبة للسان العرب وغيرها من المعاجم والقواميس، فكلمة دين لا يظهر أن لها معنى واضحا فهي تحيل على عشرات الدلالات التي ربما تتناقض أحيانا.

لكن بعد التمعن في جل تلك المعاني يظهر نظام ما يعيننا على الكشف اللغوي لكلمة دين يوضحه عبد الله دراز بالتالي " إن هذه المعاني الكثيرة تعود في واقع الأمر إلى ثلاثة معان تكاد تكون متلازمة، بل نجد أن التفاوت اليسير بين هذه المعاني الثلاث مرده في الحقيقة إلى أن 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 باللام: دان له، وتارة من فعل متعد بالباء: دان به، وباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة المعنوية التي تعطيها الصيغة"[3]، 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

---

[1] –أبو يعرب المرزوقي فيلسوف عربي تونسي، من مواليد بنزرت سنة 1947م، حائز على إجازة في الفلسفة من جامعة السوربون1972 م ودكتوراه دولة في الفلسفة العربية واليونانية 1991م. متخصص في الفلسفة العربية واليونانية والألمانية.

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

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

الطرف الأول كانت خضوعا وانقيادا، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمرا وسلطانا وحكما إلزاما، وإذا نظر بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة، أو المظهر الذي يعبر عنها[4].

ولربما ينفعنا تحديد المصطلح في اللغة العربية، إذا كنا بصدد الكلام عن الدين الاسلامي فقط لأنه لغة القرآن ولغة النبي محمد عليه الصلاة والسلام ، لكننا بصدد الوقوف على معنى الدين بشكل عام أي إيجاد تعريف يمكن أن يشمل كل الأديان، نتجاوز فيه الحدود اللغوية والثقافية، فإذا التزمنا الموضوعية من الناحية اللغوية لزمنا تعريف الدين في كل اللغات وهذا مالا سبيل له في هذه الدراسة.

تعريف الدين في العادة ينظر إليه من جهتين: أما الأولى فهو أثره، والثاني من حيث عناصره، فمن جهة الأثر النفسي مثلا، يرى فرويد" أن 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"[5] ، وإذا نظرنا له من خلال دوره داخل المجتمع سنجد دوركايم يجعل من الدين "نظاما متسقا 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"[6]. 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"[7]. لكن لو نظرنا إلى الدين من حيث هو دين، لوجب علينا إيجاد تعريف يشمل كل الأديان قدر الإمكان.

يتقاسم كل ما يمكن أن يطلق عليه دين، مكونين أساسيين: أولهما هو المقدس، إذ يحيلنا الدين مباشرة إلى تجربته، فالاعتقاد بوجود ما هو مقدس، أي وجود ما هو مفارق للإنسان متعالي عليه مستوجب للتعظيم والاحترام والخوف، يجعل لحياة الإنسان معنى، فهو فقط من يجعل للأفعال قيمة وفقا لما يحدده هذا المقدس، فالخير والشر لا تصبحان مسألة نسبية، فإذا نظرنا مثلا لقصة الخلق وما بعد الموت في أي ديانة فهي تجعل عند المؤمنين صورة واضحة حول الحياة، مما يضفي عليها المعنى، فالدين يجيب عن السؤال الأنطولوجي، أي لماذا وجدنا؟ وأيضا لماذا نعيش؟ وغيرها من الأسئلة، 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"[8]، يوافق هذا الطرح رودولف 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"[9]، فارتباط الإنسان بالمقدس ليس مرحلة زمنية من حياة الإنسانية كما يدعي البعض في التقسيم المشهور لتطور الوعي الإنساني أعني السحر ثم الدين ثم العلم أو الفلسفة، وإنما يتجاوز ذلك ليعبر عن مكون أساسي للإنسان ذاته نابع منه، "فالمقدس هو عنصر من عناصر الوعي وليس مرحلة من مراحل تاريخ الوعي، ذلك أن عالما ذا معنى هو حصيلة سيرورة جدلية يمكننا أن نسميها عملية تجلي المقدس"[10]، وذلك سببه أن الإنسان لا يمكنه العيش في العماء، 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 منابعه وهو الوجدان، أعني مكونات الروح ذاتها وهذا مجال لا يمكن للعقل بأدواته أن يلج فيه، وإنما تحل مكانه علوم الذوق والعرفان على حد تعبير المتصوفة، فالدين جزأ من النفس، بل هو من صميم ماهية الإنسان ذاته، فهو "تعطش النفس للمستحيل، إلى ما هو بعيد المنال، إلى ما يفوق

---

[4] – المرجع نفسه، ص31.

[5]- فروم إريك، الدين والتحليل النفسي، تر: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، 2003،ص17.

[6]- السواح فراس، دين الانسان، دار علاء الدين، دمشق، ط2002،4، ص27

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

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

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

[10]– الياد مرسيا، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مرجع سابق، ص40.

التصور ... وهو منه بمثابة الماهية، وهو في الوقت نفسه سر مجده، والحق أن هذا هو ما يعنيه الدين"[11]، فنزوع النفس البشرية للكمال وسعيها الدائم لتحقيقه يتأتى من الارتباط الوجداني بفكرة المطلق، وهذا أمر غريزي فيه مجبول عليه والإله بمعناه الواسع[12]، وفي هذا المعنى توافق مع ما يقدمه الإسلام في منظومته المعرفية، كون الدين فطرة في الإنسان، خلقه الله عز وجل عليها، فهو مهما 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} (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 مكونان أو عنصران، ومظاهر وتجليات، فجوهره من حيث الشكل تجربة المقدس، ومن حيث المضمون الوجدان الديني أو الفطرة.

**2_ مفهوم فلسفة الدين:**

أن تكون قضايا الدين موضوعات للفلسفة، فهذا ليس بالشيء الجديد، لكن أن يكون الدين بوصفه وحدة موضوعية، موضوعا للفلسفة، فهو ما نحن بصدد التطرق إليه، فطبيعة الدين مغايرة للفلسفة، فخضوعها لأدواته لا يزال مثارا للجدل، ولصياغة الموضوع بصورة أخرى، يمكننا القول 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 ما 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"[13]، 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"[14]. وكان ظهور هذا النوع من الفلسفة بشكل مستقل في نهاية القرن الثامن عشر، حيث ظهر مصطلح فلسفة الدين، وهي كفرع من فروع الدراسات الفلسفية على غرار فلسفة الفن أو فلسفة العلم و فلسفة الأخلاق.

وإذا كانت الفلسفة بوصفها تنظر للدين من خارجه أي بوصفها 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[15]، على أن يكون الباحث في فلسفة الدين 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، وشغله الشاغل إثباتها والاستدلال 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"[16]، إذا فالتحرر من العقائد شرطا لقيام فلسفة الدين، لكن يبقى السؤال هل هذا التحرر المزعوم مشروع؟ 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

---

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

[12]– كل ما يعتقد الانسان بإطلاقه وبالتالي قدسيته فهو إلهه، فمن يعتقد بمطلقية العلم ونتائجه ومن يعتقد بقدسية الإنسان ذاته كمن يقدس تماثيل أو حيوانات فكل هاته آلهة في نظر مقديسيها وإن لم يتم التصريح بذلك، وبهذا تتسع دائرة المطلق لتتجاوز المعنى السائد في كونه الله في الاديان الوحيانية.

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

[14]- الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، حوار مع ابو يعرب المرزوقي، دار التنوير، تونس، ط1، 2014، ص15.

[15]- ظاهر عادل، فلسفة الدين، في: الموسوعة الفلسفية العربية، مج2، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1988، ص1000.

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

للتحقيق، بل إنها كانت موجودة دوما، لكن ليس بوضوح تام، بل وأكثر من ذلك، لعلها تطبع الفلسفة ككل، يقول يوري أناتوليفتش 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 لفلسفة الدين الغربية، ليس تحليلا لمكون أو جانب محدد منها فحسب، بل هو أيضا وبدرجة ما تحليل لهذه الفلسفة ككل"[17].

**3_ مفهوم فلسفة الدين عند المرزوقي:**

يعتبر "المرزوقي" أن تكون فلسفة الدين جاء نتيجة التقاء مسار تطور الفكر الديني ومسار تطور الفكر الفلسفي، إذ أنها تمثل ذروة تطورهما، حيث تتحد الفلسفة بالدين وذلك بفهم العقل الإنساني نتيجة لتطور الوعي الفلسفي لحقيقة أن وجود الدين ليس عارضا جانبيا، وإنما كمكون أساسي للإنسان وأحد خصائصه التي تميزه عن غيره من المخلوقات، "من خلال مقارنة ثوابت الأشكال التاريخية والمشعرية والعقدية في التاريخ الفعلي للممارسة الدينية لكل الجماعات البشرية التي أمكن للعلم استقراؤها"[18]، وذلك بعد تخلص الفلسفة من التصور الوهمي للمعرفة الوجدانية بأنها ليست ذات قيمة أمام المعرفة العقلية، وبالمقابل، فقد تطور الفكر الديني عبر التاريخ ليبلغ مرحلة الرسالة التي يعتبر نصها المقدس حصيلة كل الأشكال الدينية السابقة لها[19]، التي أعادت العلاقة بين الإنسان في فطرته مع المطلق، حيث يلتقي الدين الطبيعي، أي الحاجة الداخلية عند الإنسان للكمال وإرواء الظمأ الأنطولوجي، بالإله الذي يمثل ذلك المطلق وفق الرسالة الخاتمة.

ولا يبتعد كثيرا المرزوقي في هذا الصدد عن هيجل الذي يوحد بين الحقيقيتين الدينية والفلسفية، فغاية الفلسفة الحقيقة المطلقة التي لا يمكن تصورها إلا أنها الله، والتي تمثل جوهر الدين من حيث هو دين، يقول هيجل: "إن موضوع الدين وكذلك الفلسفة هو الحقيقة الخالدة في موضوعيتها، (الله) وليس شيء 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"[20]، كما يدعم هذا الطرح التوجه العام لما بعد الحداثة بطابعها العدمي الذي تجاوز تأليه العقل بعد اليأس من إمكانيته على الاستجابة لكل التحديات التي يواجهها الإنسان فالعدمية حالة متطرفة من حالات اليأس من قدرة العقل، هذا ما مهد لإعادة النظر في الأسس الابستمولوجية والمنهجية للفكر الفلسفي بشكل عام، وعودة الإنسان لذاته للبحث من جديد، معترفا هذه المرة بالبعد الوجداني العرفاني له.

وما الفلسفة النقدية التي سادت في أواسط القرن العشرين إلا دليل واضح على ذلك، يصف كلا من أدورنو وهوركهيمر في نقدهما للتنوير، العلم بأنه تحول إلى أسطورة "إن مبدأ الضرورة القدري الذي وقع أبطال الاسطورة ضحية له، والذي هو بمثابة نتيجة منطقية لحكم التكهن، هو مبدأ لا يسيطر على كل النظام الفلسفي الغربي العقلاني وحسب ـ والذي تدرج ليأخذ شكل المنطق الصوري ـ بل هو تتمة للأنظمة التي بدأت مع تراتبية الآلهة واستمر تقليديا مع غسق الأصنام عبر مضمون لم يتغير..."[21] يعتبر هذا التغير الجذري في الموقف من موثوقية العلم وقدرة العقل مشكلة أكثر منه حلا، بالنظر للفراغ الذي سيخلفه فقدان العقل لقدسيته، وإن كنا نقر بمقولة أن الطبيعة تأبى الفراغ، ومع التسليم بحاجة الإنسان للمقدس الذي يضفي المعنى على وجوده، فإن المجال هنا يصبح مفتوحا للدين للعودة إلى المشهد الإنساني، بحمولته الميتافيزيقية القادرة على ملأ الفراغ، لكن هذه العودة تظل مشروطة بإعادة القراءة والتشكل، هذا ما يجعل منه المرزوقي نقطة البداية في التأسيس لفلسفة الدين باعتبار الحالة السابقة هي ذروة البحث الفلسفي، فإن ذروة تطور الفكر الديني تمثلت في الإسلام كرسالة خاتمة تنهي الوساطة بين الإنسان والله، وبذلك تعيد الانسان إلى فطرته، يتجلى ذلك في قوله تعالى: {وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ} (سورة البقرة 186).

---

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

[18]- المرزوقي ابو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهدى، بيروت، ط1، 2006،ص 48.

[19]- يقصد المرزوقي في هذا السياق الدين الإسلامي باعتباره الرسالة الخاتمة التي تزامن نزولها مع توفر الاستعداد الإنساني لتلقي الرسالة النهائية التي تشمل كل الإنسانية.

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

[21]- هوركهايمر ماكس و أدورنو تيودور، جدل التنوير، تر: جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2006، ص32.

يعتبِر المرزوقي حالة الجدل بين الفكرين الفلسفي والديني هي الوسيلة المنهجية التي مهدت لفلسفة الدين، نتيجة للتأثير المتبادل بين النظر والعمل، وبين منطق فلسفة الدين الفلسفية ومنطق فلسفة الدين الدينية "اللتين تلتقيان في الترابط الثابت بين فلسفة التاريخ المقدس والتاريخ العادي، رغم تقدم الأول على الثاني في العروض التاريخية، وفي الحقيقة التصورية، بل تصور الأول كان مصدر تنظيم الثاني حتى في أكثر التصورات المادية للتاريخ لأن بدءها بنقد التصور الديني للتاريخ يقضي تقدم الأمر المنقود على فعل نقده"[22]، وذلك لتقدم الفعالية الرمزية والقوة الحضارية على الفعالية المادية والقوة الطبيعية في التاريخ الإنساني، وذلك هو الموضوع الذي تتحدد فيه وبه العلاقة المتينة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين.

**4_ النسق الداخلي لفلسفة الدين الدينية:**

تميز المتأخرين من المتكلمين كفخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي، بالاعتماد التام على الفلسفة في البحث الديني، بل وتجاوزا حتى مقدمة صحة الدين التي غلبت على المتقدمين، بل جعلوا من المعرفة العقلية لله أسبق على التصديق بالنصوص كما انتهى إليه الأشاعرة، يقول ابن حزم: "ذهب محمد بن جرير الطبري والأشعرية كلها حاشا السمناني إلى أنه لا يكون مسلماً إلا من استدل وإلا فليس مسلما، و قال الطبري من بلغ الاحتلام أو الاشعار من الرجال والنساء أو بلغ المحيض من النساء ولم يعرف الله عز وجل بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال و قال أنه إذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمها وتدريبهما على الاستدلال على ذلك و قالت الأشعرية لا يلزمها الاستدلال على ذلك إلا بعد البلوغ"[23]. فتطور مجال البحث من الآيات النصية فقط إلى بحث أوسع منطلقه الآيات الكونية، التي تعتبر الآيات النصية والتاريخية صنفين من أصنافها، وقد حدث هذا الانفصال نتيجة لظاهرتين وفق المرزوقي.

الظاهرة الأولى، تمثلت فيما أسس له القرآن الكريم ذاته، الذي يعتبر الإسلام إصلاحا للانحراف الديني الذي ساد قبله، "وعودة إلى الأصل الصافي الواحد المشترك بين كل الأديان (أي السؤال الذي جاء 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"[24]، تلك الفواصل التي كانت تشوش على جوهر الدين من حيث هو دين، فالدين هو التعبير عن التوق للمطلق الذي يعبر عنه بالمقدس مهما كان هذا المقدس، سواء كانت أرواح الأجداد كما في الديانات البدائية، أو قوى الطبيعة أو غيرها من التعيينات التي تعبر عن المتعالي اللامتناهي، والتي وضحها القرآن في محاولة إبراهيم عليه السلام إيجاد الإله في القمر ثم الشمس، فلما رأى منهما القصور توجه لله المطلق، هذا الإسقاط يظهر جانبا مهما في منهجية المرزوقي في قراءة النص المقدس، بالكشف عن مناطق جديدة يمكن للنص تغطيتها.

ضمن هذا السياق يجعل من الإسلام مؤسسا لكلية الظاهرة الدينية إيجابا على مفهوم الفطرة وسلبا على تخليص البشرية من وساطة السلطة الروحية بين المؤمن وآيات ربه[25]، أي كسر الكنسية التي تجعل بين الإنسان والله وسيطا يضمن التواصل معه، كالسحرة و الأصنام و رجال الكنيسة، وحتى بعض من علماء الدين في الإسلام الذين جعلوا من أفهامهم الطريق الوحيدة للتواصل مع الله، فتقوم هذه الفئة بمنح صكوك الغفران وفهم مراد الله دون سواها، فجوهر الدين الإسلامي، الثورة على هذه الوساطة التي لم يمارسها حتى النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

أما الظاهرة الثانية، فحدثت مع ثورة مارتن لوثر التي مهدت لعصر الأنوار، أين تم كسر حالة الوساطة التي كانت تلعبها الكنيسة، وإفساح المجال للمؤمن للاتصال المباشر بالنص المقدس "في محاكاة واضحة للثورة الإسلامية وردت فعل على أفكارها ودورها التاريخي في أوروبا نفسه، (المؤثر الخارجي) وعلى فساد المؤسسة الدينية المسيحية وعلاقتها المتوترة مع السلطان السياسي (مؤثر داخلي) ثانيا"[26].

يعتبر المرزوقي أن ردة الفعل هذه كانت مثمرة، لأن التخلص من المؤسسة الدينية كان بشكل إيجابي أي أنه لم يلغها، لكن تخلص من سلطتها ونظم علاقتها مع الدولة، على العكس من الأصولية العلمانية في العالم الإسلامي الداعية لإلغاء المؤسسة الدينية بشكل نهائي، جهلا

---

[22]– الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مرجع سابق، ص411.

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

[24]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[25]– الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مرجع سابق، ص411.

[26]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

منهم بوجوب وجودها بالشروط المحقِقة لدورها الحقيقي. لكن الإصلاح الذي عرفته المسيحية لم يدم طويلا حتى انحرف عن مسعاه الحقيقي وتطرف في إلغاء الكنيسة كمؤسسة وامتدت للدين نفسه، وتطور ذلك الاتجاه إلى ذروته مع موت الإله وفلسفة القوة التي دعا إليها نتشه، أي أنها تحولت إلى مجرد قلب للقيم.

يتمثل جوهر الإصلاح المسيحي في القرن السادس عشر، في تشكيل علاقة جديدة بين الديني والسياسي باعتبار الأول ممثل للقيم المتعالية على التاريخ، والثاني تجسد تلك القيم في التاريخ، كل هذا "كان يهدف إلى استرجاع دور العقل والتدبر دورهما الذي هو البديل عن السلطان الروحي، كما دعت إلى ذلك كل آيات القرآن الكريم"[27]، أي تخليص الفكر الإنساني من السلطة الروحية لرجال الدين باعتبارهم وسطاء بين الانسان وربه، ليعطيه كامل القدرة على تدبر الآيات المسطورة أو الكونية، مما يجعله قادرا على الإبداع الحر الذي هو شرط الحضارة، والذي يؤكده القرآن باستمرار بتوجيه خطابه للمؤمنين بشكل مباشر دون تخصيص، ودعوتهم للتدبر، وكما اسلفنا الذكر، فإن الثورة التي حدثت في الفكر الديني المسيحي فشلت، وتحولت إلى انحراف خطير أصاب منظومة القيم الدينية التي كان من الممكن الاستفادة منها، ذلك إلى فشل الإصلاح في إزالة علل الفساد بل هو أزال عنها الملطفات التي صاحبت التحريف السابق.

حيث أن الإصلاح المسيحي تحول إلى تحريف أعمق، بتحول رمزية بنبوة عيسى عليه السلام لله، أو تأليه عيسى عليه السلام أحال إلى تأليه الإنسان ذاته، هذا ما كرس استبدادا بالكون والتاريخ جعل الإنسان يفسِد في الأرض أكثر مما يصلح فيها. أما الثورة الثانية فتتمثل في أن تخصيص بعض البشر بذلك التأليه أدى إلى استبعاد تلك الأقلية للغالبية الباقية، فالرجل الأبيض في الإرث الاستعماري يعبر عن الكمال أمام الأجناس الأخرى، حتى مصطلح العالم لم يقصد به إلا العالم الغربي. وخلاصة ما وصلت إليه الثورتين في الإسلام والمسيحية واللتان تتماثلان شكلا، كان لابد أن يصبح التفكير العقلي في الدين في صلب الفكر الفلسفي، ليؤسس لفلسفة الدين، وذلك بعد زوال الحاجز الذي يميز بين الفكرين الديني الخاص والفلسفي الخالص، وينتهي المرزوقي إلى القول أن "كل فكر فلسفي اليوم فكر ديني متنكر وكل فكر ديني فكر فلسفي متنكر. فكلاهما صار مجاهدة شخصية ومجاهدة جماعية سواء كان ذلك في الملة الواحدة أو بين الملل"[28]، هذا التوالج بين الفكرين، يرى المرزوقي أن القراءة المعمقة للقرآن الكريم، تكشف عن ركيزتين أساسيتين لأي تفلسف في الدين.

الركيزة الأولى، تتمثل في الاتصال المباشر بالآيات الكونية التي تتجلى في المخلوقات، و الآيات المكتوبة أو النصوص المقدسة والتي تعتبر من الدرجة الثانية "لأنها تحدد الموقف من الآيات التي من الدرجة 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 من ذات متدبرها ليدرك شخصيا الآيات الكونية فيكون إيمانه صلة مباشرة بربه"[29]، هذا الاتصال يحرر الإنسان من الوساطة التي تمارسها المؤسسة الدينية في العادة، أما الركيزة الثانية فهي اعتماد التأمل العقلي خاصة في مسألتين طالما احتكرتا من قبل الوسطاء الذين يحجرون على كل تفكير من شأنه تحرير عقول المؤمنين.

المسألة الأولى: في أن أصل المدخل الفلسفي لكل معرفة طبيعية تنتهي إلى المعرفة الخلقية، حيث أن الوساطة بين الوجود الإلهي والطبيعي والتاريخي والوجود بشكل عام، التي تتمثل في الوعي والادراك والمعرفة والتدبر "لا يمكن الا أن تنتهي إلى الدلالات الخلقية لنظام الوجود الطبيعي ولنظام الوجود التاريخي، وتلك هي مسائل الفلسفة والدين على حد سواء مع تقابل في الترتيب بين النظامين: 1- الوجود عامة 2- الله 3- الطبيعة والعالم 4- الانسان والتاريخ 5- الادراك والعلم"[30]، فالتأمل العقلي في الوجود لابد وأن ينتهي إلى تساؤلات يقدم الدين إجابات عنها، وما تلك التساؤلات إلا المحاور الكبرى لكل من الدين والفلسفة.

المسألة الثانية: في أن أصل المدخل الديني لكل معرفة خلقية تنتهي إلى معرفة طبيعية، حيث أن البحث في المعرفة الدينية داخل الدين الواحد تحيل إلى مباحث النحل، وأما إذا توسع البحث ليشمل كل الظاهرة الدينية فهو يصبح بحثا في الملل هذا ما مهد لنشوء علم مقارنة الأديان،

---

[27]- المرجع نفسه، ص413.

[28]- المرزوقي ابو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص52.

[29]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[30]- المصدر نفسه، ص53.

فالبحث في الدين من حيث هو دين يفضي إلى المعرفة الطبيعية، وتجدر الإشارة هنا إلى أن المرزوقي يرى أن الانتكاس الذي حصل في هذه المسألة كان السبب الرئيسي في الصراع المذهبي الطائفي والصراع بين الأديان بشكل عام بدل التعايش بينها.

**5- النسق الداخلي لفلسفة الدين الفلسفية:**

لا يرى المرزوقي اختلافا فيما آل إليه الفكر الفلسفي بمقابل التفكير الديني، إذ أن الفلسفة تحولت في نهاية المطاف إلى مراجعة الفلسفة العملية أو الشرعية الضمنية التي أدت إلى فساد الفلسفة النظرية أو العقيدة "وبذلك يتطابق المساران التطوريان في الفكر البشري فيصبح التلازم بين النظر والعمل فلسفيا وبين العقيدة والشريعة دينيا شرط كل تلازم بين فلسفة الدنيا وفلسفة الدين"[31]، هذا ما يطرح التساؤل حول العلاقة الممكنة بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، هاته الأخيرة التي أثرت في فهم التجربة الروحية التي تتجلى في التصوف، والتجربة الخلقية متمثلة في السياسة.

للإجابة عن التساؤل السابق يفصل المرزوقي بين مستويين، فيجب النظر أولا في تطور الفكر الفلسفي بحسب علاقته بالفكر الديني، وخلاصته أنه لم يعد الفكر الفلسفي يبني نظرياته الشاملة على تحليلات الطبيعة وما بعدها بل بات يبنيها على تأويلات التاريخ وما بعده، وما بعد التاريخ كما أوضحنا من قبل هو مجال الدين. أما المستوى الثاني "فهو جوهر الإشكال في الفكر الإنساني الحالي الذي أفسده المستوى الأول بما أصاب المسيطر منه من بتر ناتج عن مكبوتاته"[32]، والمقصود هنا أن هذا المستوى نتج عن الظواهر التي صاحبت العلاقة المضطربة بين الفلسفة والدين، والتي لن تكون إلا انعكاس للتنافس بين البشر الذي أحدث المؤسسات المنظمة لهذا التنافس أهمها المؤسسة الدينية والمؤسسة الفكرية.[33] ويعبر عن هذا تطور الفكر الفلسفي كرونولوجيا الفكر، الفلسفي الذي ظل تاريخه دوما مرتبطا بعلاقته بالفكر الديني، ابتداء من الفكر القديم مع نشوء الكتابة، مرورا بالفلسفة اليونانية والإسلامية والمسيحية، وصولا إلى وقتنا الحالي.

**6- توحد الفلسفة والدين في نسق واحد:**

يجعل المرزوقي من علاقة الدين بالفلسفة في النموذج الإسلامي معيارا كونيا، ففي التاريخ الإسلامي تتراوح علاقة الفلسفة بالدين، بين خمس حالات تجلت في الأديان السماوية أعني المسيحية واليهودية قديما، وهي تظهر في الديانات الشرقية بعد احتكاكها بالفلسفة الغربية حديثا:

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 العلاجي وتقاسم المهام.

3- التعايش بينهما مع التنافس السلطاني وتقاسم المهام.

4- مرحلة التوظيف الأداتي: الفلسفة أداة منهجية للدين، والدين أداة تبريرية للفلسفة.

5- اكتشاف الوحدة الجوهرية والتكامل الوظيفي[34].

هذه المرحلة الأخيرة التي يرى فيها المرزوقي أنها تفسر ضرورة ختم الوحي دون ختم العلم، وبالتالي، ضمان استمرارية الاجتهاد البشري كتجربة دينية كونية، معبرة عن استقراء لتاريخ البشرية الروحي، مستندا على الإيمان بمحدودية العقل لاستخراج مقومات هذا التاريخ، 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"[35]، 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 أعني الوجود عامة والوجود الطبيعي والتاريخي، والواسطة بين الوعي والإدراك

---

[31]- المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص55.

[32]-المصدر نفسه ص57.

[33]- نقصد بالمؤسسة الفكرية جملة الفلاسفة في كل عصر كما أن جملة علماء الدين يمثلون المؤسسة الدينية.

[34]- المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، مصدر سابق ص58.

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

والمعرفة والتدبر لا يمكن إلا أن ينتهي إلى الدلالات الخلقية لنظام الوجود الطبيعي والتاريخي، وتلك هي مسائل الفلسفة والدين على حد سواء1ـ الوجود عامة 2 . الله 3 . 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 إلا أن تنتهي إلى نفس النتيجة[36]، 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 الحقيقة، 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"[37]، 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.

**7– تأسيس فلسفة الدين:**

ليست فلسفة الدين بالمبحث البسيط، فعلاقة الفلسفة بالدين مسألة معقدة، إذ أن الفلسفة ليس عملها التبسيط، بل هي تفكك وتحفر، فتفتت الأفكار إلى أصغر أجزائها، فهي منذ نشوئها تحاول الجمع بين "السؤال العقلي العلمي حول الظاهرات الطبيعية والسؤال العقلي الخلقي حول الظاهرات الاجتماعية والسياسية، وهي في الحالتين تنتهي إلى السؤال الديني، إما تأسيسا لما بعد الطبيعة، أو تأسيسا لما بعد التاريخ، أو تأسيسا لفن يوحد بين المابعدين"[38]، 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، يقول جوزايا رويس: "لقد 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"[39].

فالمرزوقي ينتهي إلى القول بأن تأسيس ما بعد التاريخ هو جوهر الفكر الديني باعتباره مجال العمل الإنساني، وبالمقابل فإن تأسيس ما بعد الطبيعة هو جوهر الفكر الفلسفي الذي هو مجال العلم الإنساني، "فإن الأمر يصبح متعلقا بالبعد العملي والعلني من العلم والعمل في فعالية الفكر الإنساني الذي يكون وجدانا في الحالة العملية وعقلا في الحالة العلمية، ووحدة الأمرين في ما بعد المابعدين الذي يتحد فيه الفلسفي والديني"[40] هذا ما يجعل فلسفة الدين ضرورة حتمية ناتجة عن نضج كلا الفكرين بعودتهما لحالتهما السوية، بذلك يزول تقابل ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ، فتتأسس فلسفة الدين بشكل تلقائي لتصبح المجال الأمثل لإحياء و إثراء كلا من الفلسفة والدين على حد سواء.

إذا ففلسفة الدين في الفكر الإسلامي تتأسس كعلاج لأهم مسألتين يرى المرزوقي أنهما على صلة مباشرة بانحطاط الحضارة الإسلامية، واللتان تمثلان في نفس الوقت المحور الرئيسي لفلسفة الدين الغربية، "مسألة مكانة الإنسان الوجودية، ومسألة كلمة الله، وهما مسألتان متمايزتان في الكلام الإسلامي لكنهما تعتبران مسألة واحدة في الثيولوجيا المسيحية"[41]، لكن المرزوقي بذلك لا يزال محصورا بنفس إشكالات علم الكلام القديم، وعليه ففلسفة الدين لن تكون إلا علم كلام متنكر بمصطلحات جديدة، يجعل منه المرزوقي هو علم الكلام الجديد الذي تبشر به

---

[36]- المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص53.

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

[38]– المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص42.

[39]- رويس جوزايا، الجانب الديني للفلسفة، مرجع سابق، ص53.

[40]– المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص42.

[41]– المصدر نفسه، ص64.

المدرسة الشيعية، والذي يعترض عليه المرزوقي ذاته للسبب ذاته، ولعدم تحقيق علم الكلام الجديد شرطي التجديد بحسبه، أولا بتوضيح كيفية تجاوز علم الكلام القديم، وثانيا بتحقيق النقلة المفهومية، ويرد المرزوقي على ذلك بإرجاعه مشكلات علم الكلام القديم إلى سوء تأويل الحمولة الرمزية للقرآن الكريم الناتج عن العجلة في تحليل خصائص اللسان العربي عامة والأسلوب القرآني خاصة[42]، وأما مشكلات الكلام الجديد، "فمصدرها سوء فهم تمثيل الأزمة الإسلامية لأعماق الأزمة البشرية في عصرنا بحيث أن مصير العالم كله رهين علاج بؤرتي الثورة الإسلامية"[43]، بؤرة تحرير الإنسان من نظرية حلول الله فيه التي جعلت من الإنسان إلها، وبؤرة تحرير البشرية من الطاغوت، وهو تعين تأليه الإنسان لذاته في التاريخ، وتقود معالجة المسألتين الأولتين، أعني مكانة الإنسان الوجودية، وكلمة الله، إلى قضيتين أساسيتين تمثلان أهداف فلسفة الدين في الفكر الإسلامي، أولا: بيان أثر منزلة الإسلام من تاريخ الأديان في منظورنا الديني الحالي، وثانيا: بيان أثر منزلة الحضارة الإسلامية في التاريخ الحضاري البشري في منظورنا التاريخي الحالي.

ولا يعتبر المرزوقي فلسفة الدين عند المسلمين بالمبحث الجديد، كما هي أيضا ليست رد فعل على مثيلتها في العالم الغربي، وإنما يرجعها للفترة التي نقل فيها المسلمون الفلسفة اليونانية والهلنستية، وما أضافوه عليها من مساهمة مثلت التمهيد الحقيقي لفلسفة الأنوار وما بعدها من حداثة، على عكس ما ذهب إليه هيجل من أن المسلمين لم يضيفوا للفكر الفلسفي أي جديد، وعلى خلاف المتداول، فإن المرزوقي يجعل من ابن تيمية ذروة الفلسفة النقدية في الإسلام، وهي التي أسست بشكل مباشر لفلسفة الدين، وهنا يخالف المرزوقي القول الشائع عن ابن تيمية أنه عدو للفلسفة والفكر الحر، والمنظر للتطرف في الفكر الإسلامي، لأنه استطاع حسبه، فهم العلاقة التي "تصل العلم والإيمان وتفصل بينهما نظريا ومن ثم، فهي العلاقة الواصلة بين فلسفة المعرفة وفلسفة الدين والفاصلة بينهما وهذا هو الجسر الأساس بين الفلسفتين النقديتين (يقصد المرزوقي هنا الفلسفة النقدية الإسلامية والجرمانية) في النظر والعقد وخاصة في ذروتها عندنا أعني عند ابن تيمية"[44]. كما اعتمدت فلسفة الدين عند المسلمين المتقدمين على إعادة النظر في مناهج المعرفة العلمية لإيجاد بديل عن الميتافيزيقا للوصول إلى الحقائق فيما يسميه المرزوقي علم العلوم النظرية أو ما بعد المنطق كأساس "للنظر والعقد والمنطق أداة لهما وتأسيس ذلك رمزيا على منزلة الإنسان في الوجود التي تحددها فلسفة الدين، وآلة إعادة النظر هذه إلى فلسفة دين تنويرية تهدف إلى جعل الفرد الإنساني سهم تحقيق القيم في التاريخ الفعلي من منطق حريته الشارطة للإبداع النظري والعملي في الجماعة"[45].

لا يبدوا أن المرزوقي قد خرج من وطأة الديانة التي ينتمي إليها، وإن كنا لا نعترض على إمكانية اعتناق فيلسوف الدين لديانة ما، وقد قررنا مسبقا أن فلسفة الدين مبحث مفارق للدين ذاته، فهي لا تريد الدفاع عنه أو إثبات عقائد أو نفي أخرى، وهذا ما لم يظهر كثيرا عند المرزوقي، فهو ينطلق في بحثه في فلسفة الدين من مقدمتين أساسيتين، أولا صلاحية الإسلام كحل لأزمة ما بعد الحداثة، لقدرته وحده على بناء الإنسان الحقيقي، وذلك بإحداثه حالة توازن بين جانبيه الروحي والمادي، وبالتالي تجاوز تأليه الإنسان لذاته، وحل مشكلته الوجودية، وثانيا جعل التصور الإسلامي للمطلق وهو الله، التصور الوحيد الصحيح الذي يمكن أن يؤسس للجانب الروحي للإنسان، نحن هنا لا نناقش صحة ما فرضه المرزوقي على نفسه في بداية بحثه في فلسفة الدين، بل نرى أنه في منزلة دفاع وشرح لهذه المقدمات مما يجعله مقيدا بها، وهذا يتنافى وما قد شرطناه في فيلسوف الدين من أن يكون متجردا وموضوعيا ويبقي البحث مفتوحا، وإلا لأصبح متكلما لا فيلسوفا، لكن بالمقابل، نجد هيجل

---

[42]- يحكم هنا المرزوقي بشكل قطعي على القضايا المستعصية في علم الكلام القديم انها نتاج لسوء تأويل الرموز القرآنية نتيجة لعدم فهم خصائص اللغة العربية و الاسلوب القرآني خاصة، وهذا حكم عام يوحي أن علماء الكلام كأبو الحسن الاشعري و فخر الدين الرازي والباقلاني والماتريدي والجاحظ و مئات من العقول الكبار على مر تاريخ المسلمين قد أساءوا فهم خصائص اللغة العربية وبالتالي الاسلوب القرآني؟، فهذا تعميم نراه مخلا خصوصا ان علماء الكلام متبحرون في اللغة العربية وأساليبها.

[43]- المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص65.

[44]- المرزوقي ابو يعرب، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، ط1، 2012، ص443.

[45]- المصدر نفسه، ص 444.

مثلا لم يخرج من ديانته المسيحية ولم يتجرد منها في محاضراته في فلسفة الدين بل بقي يدور في فلكها[46]، كما أنه لا يمكن فصل أي فيلسوف عن معتقداته التي لابد وأن تؤثر في أفكاره، وعلم الكلام يقدم حقائق جزئية منتقاة بشكل مباشر من النصوص المقدسة وتتمحور حول الاعتقاد، أما المرزوقي هنا فهو يقدم تصورات عامة حول الدور الذي يمكن للإسلام أن يقدمه في وقتنا الحاضر في كل المستويات، وهذا عين فلسفة الدين.

**خاتمة**

حاولنا من خلال هذا العرض استجلاء إمكانية معالجة العقل العربي لمسألة الدين، بعيدا عن الخلفيات الايديولوجية التي إما أن تتطرف في تقديس الدين أو تتطرف في تسفيهه، مع استخدام أدوات منهجية فلسفية صرفة ترصد الظاهرة الدينية في سياقاتها العامة، وقد مثل أبو يعرب المرزوقي النموذج الأمثل للفيلسوف المسلم الذي يفكر مابعديا في دينه دون التنكر له، فأسس بذلك خطا خاصا به ميزته الصرامة الفلسفية التي جعلت كتاباته صعبة الفهم من أول مرة، متجاوزا الخطاب الشعبوي، تاركا المشكلات الفكرية والدينية على حالتها المعقدة دون تبسيطها، مساهما بذلك في تأسيس فلسفة دين في الفكر الإسلامي المعاصر، ليست نسخة مشوهة عن مثيلتها في العالم الغربي، وقد أعانه في ذلك اطلاعه على التراث الإسلامي وتمكنه من الفلسفة اليونانية والجرمانية.

فقد جعل المرزوقي منزلة الإنسان الوجودية وكل ما تعلق بها من مشكلات وكلمة الله وهو الجانب الإلهي المؤسس للجانب الروحي للإنسان، المحورين الأساسيين لكل فلسفة دين في الإسلام، بغرض بيان المنزلة الحضارية للإسلام في تاريخ الحضارات والإمكانات التي يمكن أن يقدمها للبشرية عامة، و بيان مكانة الإسلام بين الأديان الأخرى باعتباره أول دين يوحد بينها مما يجعل فكرة التعايش ممكنة، ولا يخفي المرزوقي في كل كتاباته قناعته الراسخة، بقدرة الإسلام على تخليص الإنسانية من مآزقها الكبرى لعموم رسالته، فهو يتجاوز فكرة الدفاع عن الدين باستخدام الفلسفة، أو تبرير الفلسفة بتوظيف الدين، إلى أفق أكثر اتساعا يعيد ربط طرفي الفكر الإنساني بشكل عام، أعني ربط الجانب الوجداني الروحي الذي تم تهميشه، بالعقلي المادي الذي تم تأليهه، لتحرير ما بعد الحداثة في الفكر الغربي من مأزقها، واستنهاض الفكر الإسلامي من تخلفه، بدفع العقل المسلم بمناهج وأدوات مغايرة لإعادة فهم الأسباب الفعلية لتخلفه ومعالجتها.

**قائمة المصادر والمراجع:**


- ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1999.
- إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجلية، المجلد الثاني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1996،
- اناتوليفتش كميليف يوري، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، تر: هيثم صعب، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2001.
- أوتو رودولف، فكرة القدسي، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2010.
- الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، دار التنوير، تونس، ط1، 2014.
- رويس جوزايا، الجانب الديني للفلسفة، تر: أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2009.
- ستيس ولتر، الزمان والأزل،تر: زكريا ابراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013.
- السواح فراس، دين الانسان، دار علاء الدين، دمشق، ط4، 2002.
- ظاهر عادل، فلسفة الدين، في: الموسوعة الفلسفية العربية، مج2، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1988.
- فروم إريك، الدين والتحليل النفسي، تر: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، 2003،


[46]–يقول إمام عبد الفتاح امام: "تقوم فلسفة الدين الهيجلية على مسلمات رئيسة: الأولى: العقيدة المسيحيَّة هي الحقيقة، وهي الديانة المطلقة، ومضمونها هو الحق المطلق، فمضمونها يتحد مع الفلسفة الهيجليَّة، والمذهب الهيجليّ هو الديانة المسيحيَّة القاصرة على فئة قليلة، وعلى الرغم من أنَّ المضمون واحد فإن الصورة مختلفة، والفلسفة تعرض المضمون المطلق في صورة مطلقة، وهي صورة الفكر الخالص، أمّا المسيحيَّة فهي تعرض المضمون نفسه في صورة حسيَّة أو في فكر حسيّ أعني على هيئة تمثل" راجع: إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجلية، المجلد الثاني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1996،ص 681.

- كانط إمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، دار جداول، بيروت، ط1، 2012.
- الياد مرسيا، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تر: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1.
- المرزوقي ابو يعرب، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، ط1، 2012.
- المرزوقي ابو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، دار الهدى، بيروت، ط1، 2006.
- هوركهايمر ماكس و أدورنو تيودور، جدل التنوير،، تر: جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2006.
- هيجل فريدريك، محاضرات في فلسفة الدين، مجلد1، تر: مجاهد عبد النعم مجاهد، دار الحكمة ، القاهرة، 2001، مرجع سابق، ص27.
- هيك جون، فلسفة الدين، تر: طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2010.