وحدة الديني والفلسفي في مشروع "أبو يعرب المرزوقي" الحضاري

حنان فيض الله الحسيني*

الملخص

الفيلسوف التونسي أبو يعرب المرزوقي واحد من الفلاسفة العرب المعاصرين الذين تدور حولهم الكثير من التساؤلات، من مثل: ما مدى معقولية المشروع الفلسفي الذي ما فتِئ ينظر إليه ويدافع عنه؟ هل يستطيع مشروعه في النهضة إيجاد قاعدة حقيقية يقوم عليها؟

وللإجابة عن السؤالين المطروحين، ارتأينا الوقوف عند إشكالية علاقة الفكر الديني بالفكر الفلسفي، التي يُؤسَّس المرزوقي من خلالها للإصلاح في منحيين اثنين، هما: الديني، والفلسفي؛ فالنهوض الحضاري للأمة في فلسفته يكتسب أهميته من ضرورة التوفيق بين الدين والفلسفة، في وقتٍ اشتد فيه الصراع بينهما.

الكلمات المفتاحية: أبو يعرب المرزوقي؛ النهوض الحضاري؛ الفكر الديني؛ الفكر الفلسفي.

Unity of the Religious and Philosophical in Al-Marzouki Civilizaitonal Project

Abstract

Abou Yaareb Al-Mazouki is a contemporary Tunisian philosopher and a controversial scholar. Questions about his philosophical project pertain to how realistic is this project, and how solid is its base

To answer these questions, this paper examines the relationship between religious and philosophical thoughts. Al-Mazouki emphasizes that the path to the prospective reform has to pass through both religious and philosophical reforms. The civilizational revival of the ummah in his philosophy has its importance from the need to reconcile religion and philosophy, at a time of intense conflict between them.

Keywords: Abou Yaareb Al-Mazouki; Civilizational revival; Religious thought, Philosophical thought.

---

* دكتوراه في الفلسفة، الجامعة الأردنية، ٢٠١٧م، باحثة في مجال الفلسفة الإسلامية، عمّان. البريد الإلكتروني: hanan_alhuss@yahoo.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٧/١٠/٢٨م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٨/٣/١٧م.

مقدمة:

إن الواقع الأليم الذي تعيشه الأُمَّة العربية الإسلامية، من حيث الاصطراع القائم بين التوجُّهين الديني والعقلي، يعيد إلى الأذهان الإشكالية الأساسية التي تدور حولها أزمة الحضارة العربية الإسلامية في مراحلها المبكرة، والتي تتمثَّل في الانقسام بين النقل والعقل، مُستحضِرين في هذا الإطار تعثُّر مسار النهضة في القرنين الأخيرين؛ نتيجة التجاذب بين الديني والعقلي في رسم إطار التجديد.

ومن الجدير بالذكر أن الفصام بين الدين والفلسفة قد تكرَّر في التاريخ الفكري المعاصر، فأصبح بين الإسلاميين والعلمانيين، عن طريق الفصل بين التجربة الدينية والتجربة الفلسفية، وهو ما أطلق عليه المرزوقي اسم الفصل غير المشروع.[١] وقد أضفى هذا الفصام على مسيرة الفكر العربي والإسلامي مزيداً من التعقيد والتشابك، تمثَّل في الجمود الذي أصاب حرية الفكر لديهم.

يهدف هذا البحث إلى إلقاء الضوء على إشكالية الوحدة بين الديني والفلسفي لدى المرزوقي؛ وذلك بفهم الإشكالات المرتبطة بهما نتيجة التحريف الذي أصاب كلّاً منهما، فضلاً عن إبراز دور المرزوقي في التوحيد بين الدين والفلسفة، بوصف ذلك خطوة مهمة تندرج ضمن سياق مساعي النهضة. ويهدف البحث أيضاً إلى توضيح دور كلٍّ من الدين والفلسفة في مشروع المرزوقي، وعلاقتهما بوحدة الفكر الإنساني، والكشف عن مسيرة تطورهما (محطات الفصل والوصل بينهما)، وسبر غور منهجية المرزوقي في التوحيد بين الدين والفلسفة من خلال طرح فهمه لتاريخ الفكرين الديني والفلسفي وتطورهما.

وتنبع أهمية البحث من جوانب عدَّة، أهمها: محتوى البحث الذي يعرض لصراع قديم حديث ما زال يستنزف الكثير من طاقات الأُمَّة؛ والفكرة المركزية في فكر المرزوقي، وهي "وحدة الفكرين: الديني، والفلسفي"[٢] التي تُمهِّد -في نظره- لإصلاح العقل، وجسر الهوَّة

[١] المرزوقي، أبو يعرب. **شروط نهضة العرب والمسلمين**، دمشق: دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠١م، ص٧٢.

[٢] هذه العبارة تشير إلى كتاب رئيس من كتب المرزوقي، هو: "وحدة الفكرين: الديني والفلسفي".

بين ما يُسمّى النقل والعقل، وإطفاء جذوة الصراع القائم بين الفقهاء والفلاسفة؛ ومشروع المرزوقي القائم على فكرة "وحدانية تاريخ البشرية" بتركيبته الفلسفية والدينية، مستعيناً بما قدَّمه مفكران كبيران عالجا مسألة الوحدة بينهما من منظور فلسفة التاريخ وفلسفة الدين، وهما: ابن خلدون، وابن تيمية.

دلالة المصطلحات:

١. الديني:

عرَّف إخوان الصفا الدين بأنه "شيئان اثنان: أحدهما هو الأصل وملاك الاعتقاد في الضمير والسر، والآخر هو الفرع المبني عليه القول والعمل في الجهر والعلن."[٣] وقال جابر بن حيان: "إن حدَّ الدين هو الأفعال المأمور بإتيانها للصلاح بعد الموت."[٤]

أمّا في المعجم الفلسفي فإن "الدين يُعبِّر عن العلاقة بين المطلق في إطلاقه والمحدود في محدوديته، ولهذا يتصف أيُّ دين بما يأتي: أ. الاعتقاد في مطلق. ب. تحديد علاقة الفرد بهذا المطلق. ج. ممارسة شعائر وطقوس معيَّنة."[٥]

وتأسيساً على ذلك، فقد مثَّل الدين رؤية للوجود والذات والمآل، وهي رؤية تنتظم في تصورٍ يُشكِّل ما يدين به الإنسان، ويعتقده، ويتخذه مذهباً؛ إذ يُعَدُّ الدين منظومة لا يستغني عنها المجتمع، ولا ينفك منها الإنسان، سواء أكان سماوياً أم غير ذلك من التصورات الوضعية -وإن كانت الأديان السماوية هي مجال بحثنا- علماً أن مصدر المعرفة في الدين هو الوحي الثابت الذي لا يحتمل إلا التصديق.

٢. الفلسفي:

لم يتفق الفلاسفة على تعريف اصطلاحي واحد للفلسفة؛ إذ عرَّفها كل فيلسوف من زاوية رؤيته لوظيفتها. وقد قدَّم الفلاسفة المسلمون تعريفاً لها غير مختلف في مضمونه؛ إذ

[٣] إخوان الصفا. **رسائل إخوان الصفا**، تحقيق: خير الدين الزركلي، مصر: المطبعة العربية، ١٩٢٨م، ج٣، ص٤٢٢.
[٤] ابن حيان، جابر. **مختار الرسائل**، تحقيق: ب.كراوس، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٥٤هـ/١٩٣٥م، ص١٠٨.
[٥] وهبة، مراد. **المعجم الفلسفي**، القاهرة: دار قباء، ط١، ٢٠٠٧م، ص٣١٧.

عرَّف الكندي (ت٢٦٠هـ) الفلسفة بأنها "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان."[٦] فهي بحث عن حقائق الأشياء وَفق قدرة الطبيعة البشرية، بوصفها تساؤلاً مستمراً، وهذا البحث العقلي المعمَّق يدور حول موضوعات المعرفة الكبرى (الله، والوجود، والإنسان)، ومصدر المعرفة فيه هو العقل البشري الذي يحتمل الصواب كما الخطأ. أمّا ابن رشد فعرَّف الفلسفة من حيث الوظيفة بأنها "تفحص عن كل ما جاء بالشرع: فإن أدركته استوى الإدراكان (المسموع والمعقول) وكان ذلك أتم المعرفة، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه وأن يدركه الشرع فقط."[٧] والملاحَظ هنا أن ابن رشد قد جعل الفلسفة خادمةً للدين كما أن العقل خادم للوحي.

٣. الفكر الديني والفكر الفلسفي:

الفكر عامةً عند أبي حيان التوحيدي: "هو استخراج الغوامض من العلوم."[٨] و"يقال: ما الفكر؟ الجواب: هو سلوك النفس الناطقة إلى تلخيص المعاني، ومعرفة ماهياتها."[٩] و"الفكر عند مين دي بيران قوة درّاكة تردُّ الكثرة إلى الوحدة."[١٠] وهو عند ابن سينا: "ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل من أمور حاضرة في ذهنه... إلى أمور غير حاضرة فيه. وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب."[١١]

وعلى هذا، فإن للفكرين الديني والفلسفي صلةً بحصيلة إنتاج الأمم المعرفي من الدين والفلسفة، على مرِّ التاريخ والحضارات المتعاقبة؛ فهما يُمثِّلان تراكماً معرفياً إنسانياً عبر حقب مختلفة من التاريخ، ولا يخصان حضارة دون أُخرى.

وفي هذا السياق، ينطلق الفكر الديني (إنتاج العقل الموحى إليه) من علوم الشريعة إلى علوم الطبيعة، وتغلب عليه إبستمولوجية العلوم الإنسانية. وهو يتضمن الصيغ

[٦] الكندي، يعقوب بن إسحاق. **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، ط١، ١٩٥٠م، ج١، ص٩٧.

[٧] ابن رشد، أبو الوليد. **تهافت التهافت**، تقديم وضبط وتعليق: محمد العربي، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣م، ص٢٨٢.

[٨] التوحيدي، أبو حيان. **كتاب المقابسات**، تحقيق: حسن السندوبي، مصر: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٩م، ص٢٠٣.

[٩] المرجع السابق، ص٣١٢.

[١٠] وهبة، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص٤٦٦.

[١١] ابن سينا، أبو علي. **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، ١٩٥٧م، ص١١٩-١٢٥.

المختلفة لفهم النص الديني ودراسته، من حيث هو فهم للتعاليم الإلهية -إذا كان الدين سماوياً- التي بشَّر بها الرسل؛ أي إنه اجتهادات بشرية تُمثِّل رؤية العلماء والمفكرين للوحي. وبهذا، فإن تمييز جوهر الدين من تصورات البشر عنه هو ضرورة يقتضيها أمر تميُّز الإلهي المقدَّس من البشري المتغير النسبي الذي لا عصمة له؛ دفعاً لتوثين الفكر الناتج من الفهم.

أمّا الفكر الفلسفي (العقل بحسب تطوره الطبيعي) فينطلق من علوم الطبيعة إلى علوم الشريعة، وتغلب عليه إبستمولوجية العلوم الطبيعية. وهو يُمثِّل نتاجاً ومضموناً معرفياً يحتكم إلى العقل، ويجمع بين المواقف والمذاهب الفلسفية المختلفة، وهو أيضاً حاصل نشاط إنساني مارسه الإنسان منذ القدم، وعُرِف بشكل أو بآخر في مختلف المجتمعات.

والمنهج في الفكر الديني تحليلي، وذلك باعتماده على تفسير نصوص الدين وفهمها، واحتكامه إلى علوم الشريعة. في حين يتبع الفكر الفلسفي المنهج التأويلي في الفهم، الذي يُحتكَم فيه إلى علوم الطبيعة، لا إلى علوم الشريعة بالضرورة.

وقد عرض المرزوقي لمضمون الفكرين، مُبيّناً أن الفكر الديني نشاط إنساني يتعلَّق بـ"العلم العملي وأصوله الفلسفية"[١٢] الذي يتضمن الفقه بضروبه (الكبير، والأكبر، والصغير)، والأصول الفلسفية (علم العمل العام: التاريخ، والسياسة)، والذي يتناسب معه علم التصوف؛ وأن الفكر الفلسفي نشاط إنساني يتعلَّق بـ"العلم النظري وأصوله الفلسفية"[١٣] الذي يتضمن ضروب موضوعه: الطبيعي (علم الطبيعة)، والإنساني (علم الثقافة)، والطبيعي وعلاقته بالإنسان (علم النفس)، والإنساني وعلاقته بالطبيعة (علم العمران البشري)، والأصول الفلسفية (علم النظر العام: المنطق، والرياضيات)، والذي يتناسب معه علم الكلام بمجمله. في حين يتوحَّد كلا الفكرين في علم تدبُّر القرآن الكريم بوصفه النص المؤسس والمعيار لكل النشاط الإنساني.

ولا شكّ في أن تصنيف المرزوقي لمضمون هذين الفكرين قد انبثق من رؤيته للنشاط الإنساني (بشقيه: العملي، والنظري) في مراحله المتعاقبة، وتمثُّلاته خلال مراحل التاريخ المختلفة، فجاء المضمون على هذا التنوع والاختلاف.

[١٢] المرزوقي، أبو يعرب. **وحدة الفكرين: الديني والفلسفي**، دمشق: دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠١م، ص١٢.
[١٣] المرجع السابق، ص١٢.

المرزوقي وعلاقة أفكاره بالتراث:

إن العناية بمسألة الوحدة بين الدين والفلسفة ليست أمراً جديداً طارئاً؛ فهي قديمة قِدَم التناقض بينهما. وقد حدث الاقتران بين الدين والفلسفة في عصر الوثنية حين تحوَّلت الآلهة من آلهة للشعب والخيال إلى آلهة للفكر عند الفيثاغوريين المحدثين والأفلاطونيين المحدثين، وحصل الاقتران نفسه عند آباء الكنيسة عندما أصبح علم اللاهوت هو الدين المصحوب بالوعي والفكر الذي اكتمل بالتوحيد بين الدين والفلسفة في العصور الوسطى، على يد كلٍّ من: أنسلم Anselm (ت١١٠٩م)، وأبيلار Abaelardus (ت١١٤٢م)، اللذين طوَّرا مُقوِّمات الإيمان انطلاقاً من الفلسفة، مُعتقِدين أن "المعرفة العقلانية للإيمان زيادة في تكوين الإيمان ذاته."[١٤]

أمّا توما الأكويني Thomas Aquina(ت١٢٧٤م) الذي يُعَدُّ من كبار المتكلمين والفلاسفة المسيحيين، فاعتقد "أن العقل والدين منسجمان بصورة تامة تقريباً، واعتبر أفكار أرسطو Aristotle السينوية منسجمة مع المسيحية، ولا يتصور إطلاقاً أن يرصد أحد أيَّ تهافت بين أهداف أبحاثه الفلسفية وأهداف أبحاثه الكلامية."[١٥]

وقد سبقت ذلك محاولات عدَّة للتوحيد بين الفكرين خلال حقب زمنية مختلفة، وذلك بنفي الجحود عنهما، مثل محاولة أفلوطين Plotinus (ت٢٧٠م) التغلُّب على الجحود في الفلسفة بتجاوُز التقابل بين أفلاطون Plato وأرسطو لتحقيق ما دعا إليه سقراط Socrates،[١٦] ولكن محاولته لم تُحقِّق غايتها؛ لأن الفكر الديني كان يشوبه الجحود، وهو ما أوجب تجاوُز التقابل بين موسى وعيسى لتحقيق ما دعا إليه إبراهيم.[١٧]

[١٤] هيجل. **جدلية الدين والتنوير "من دروس فلسفة الدين لهيجل"**، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، أبو ظبي: كلمة، ط١، ٢٠١٤م، ج١، ص٤٢.

[١٥] رضائي، محمد. "الهوية، الانتماء، والموضوعات"، ترجمة: على آل دهر الجزائري، **نصوص معاصرة**، (٢٢)، مركز البحوث المعاصرة في بيروت، ص١٩٧. ٢٠١٥، الموقع الإلكتروني: nosos.net.

[١٦] يفترض المرزوقي أن القصد السقراطي مماثل للقصد الإبراهيمي في تجاوُز الثنائية بين الدين والفلسفة. انظر:
– المرزوقي، أبو يعرب. "مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية"، **فكر ونقد**، عدد٣٦، ٢٠٠١م، ص٧٣. انظر الموقع الإلكتروني:
- www.aljabriabed.net/n36_03marzuki.htm

[١٧] المرجع السابق، ص٥٣-٥٤.

وبالمثل، فقد أقرَّ الكثير من الفلاسفة المسلمين بالوحدة بين الدين والفلسفة، وتُعَدُّ محاولة الكندي (ت٢٥٦هـ/٨٧٣ م) إثبات الوحدة بينهما إحدى أهم المحاولات التي قرَّر فيها وحدة الحقيقتين الدينية والفلسفية، وعدم وجود تناقض بينهما. يقول الكندي في تعريف الفلسفة: "إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة، صناعة الفلسفة التي حدُّها: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق، لا الفعل سرمداً؛ لأنّا نمسك وينصرم الفعل إذا انتهينا إلى الحق. ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة. وعِلّة وجود كل شيء وثباته الحق؛ لأن كل ما له إنيّة له حقيقة، فالحق اضطراراً موجود إذن لإنيّات موجودة. وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو عِلّة كل حق."[١٨]

وينطلق الكندي في مسألة التوحيد بين الفلسفة والدين من أمرين؛ الأول: توافُق المهمة لكليهما، وهي: إصابة الحق، والعمل به. والأمر الثاني: مطلب الحق الذي لا يكون بغير عِلّة، فكانت عِلّة وجود كل شيء هي الحق.

ثم تلا ذلك محاولة ابن رشد (ت٥٩٤هـ/ ١١٩٨م) التوفيق بين الفلسفة والدين، في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، الذي عرض فيه موقفه بالجمع بينهما؛ فلا الشريعة تحلّ محلّ الفلسفة، ولا الفلسفة تحلّ محلّ الشريعة، مُنطلِقاً من النظرة القرآنية التي مفادها أن الله أنزل الكتاب والحكمة، فجعل للحقيقة مصدراً جاء به التنزيل، ومصدراً استقلّ به العقل الإنساني، فكانتا هدايتين من الخالق إلى الإنسان المستخلف في إقامة العمران.[١٩] أمّا الغزالي فقد استعان بمنطق أرسطو Aristotle، وألبسه لباساً إسلامياً.

وقد تَسلَّح بعض الأصوليين بالفلسفة بشكل أو بآخر، وتجلّى ذلك في مصنفات أصولية عدَّة، استلهمت المنهج المنطقي، ووظَّفته، وقعَّدت به القضايا الأصولية،[٢٠] مثل

[١٨] الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، مرجع سابق، ص٩٧-٩٨.

[١٩] عمارة، محمد. **ابن رشد بين الغرب والإسلام**، القاهرة: نهضة مصر، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢٧-٣٠.

[٢٠] الألوسي، حسام محي الدين. "الفكر في التراث العربي الحضاري"، ضمن: **حوارات في الفكر العربي المعاصر: المشروع الحضاري العربي بين التراث والحداثة**، تحرير: خالد الكركي وآخرون، الحوار الرابع، عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عبد الحميد شومان، ط١، ٢٠٠٢م، ص٣١٩-٣٨٥.

"البرهان في أصول الفقه"[٢١] لإمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ) الذي يُعَدُّ من أوائل الذين أدخلوا في علم أصول الفقه بعض القواعد والأسس المتعلقة بالحجج، أو المقدمات العامة التي عرضها أرسطو Aristotle في كتاباته المنطقية.

ويُعَدُّ هيجل Hegel (ت١٨٣١م) أحد فلاسفة الغرب الحديث، الذي أوجد علاقة بين الدين والفلسفة –على غير عادة الفلاسفة الذين سبقوه– حين تناول الظاهرة الدينية بالتمحيص والتحليل، وذلك بدراسته تطور الوعي الديني للإنسان من خلال تتبُّع مسار الأديان على مرِّ التاريخ؛ إذ قال: "نجد خلال التاريخ أن الدين والفلسفة كثيراً ما كانا شريكين أو خصمين، سواء في عصر اليونان أو زمن الرومان، كما أن تعارضهما سمة هامة جداً في تاريخ الفلسفة. فمجرد زعم أو ادِّعاء أن الفلسفة كانت تزدري الدين، إذ الواقع أن الفلسفة لم تهمل الدين إلا في الظاهر فحسب. ففي التاريخ لم يحدث أبداً أن ترك الواحد منهما الآخر دون أن يمسَّه."[٢٢]

إن موقف هيجل من علاقة الفلسفة بالدين إيجابي؛ إذ رأى أن الفلسفة تشارك الدين في المضمون والحاجة والاهتمام، فقال: "إن موضوع الدين وكذلك الفلسفة هو الحقيقة الخالدة في موضوعيتها، (الله) وليس شيء غير (الله)، تفسير (الله)."[٢٣] وهكذا يكون هيجل قد رسم معالم المطابقة بين هذين الفكرين.

وتأسيساً على ذلك، فإن محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين لدى المرزوقي ليست خارجة عن مألوف التاريخ الإسلامي وما سبقه من محاولات؛ فالدين والفلسفة متحدان في المضمون والحاجة والهمّ، ومختلفان في الشكل.

---

[٢١] الجويني، أبو المعالي. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، الإسكندرية: دار الوفاء، ط٤، ١٩٩٨م، ص٣٠-٥٣.

[٢٢] هيجل، جورج فريدرك. **محاضرات هيجل في تاريخ الفلسفة**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط١، ١٩٩٧م، مج٣، ص٢٧٧-٢٧٨.

[٢٣] هيجل، جورج فريدرك. **محاضرات في فلسفة الدين**، القاهرة: دار الحكمة، ط١، ٢٠٠١م، ص٤٩.

أولاً: إشكالية الوحدة بين الديني والفلسفي

تكمن هذه الإشكالية في أمرين؛ أولهما: رؤية بعض الأصوليين الإسلاميين المُتمثِّلة في استحالة التوفيق بين الفكر الفلسفي والفكر الديني؛ ما دفعهم إلى الحكم بإلغاء الفلسفة وتحريمها. وثانيهما: الأصولية العلمانية التي قضت بإلغاء الديني لعدم توافقه مع منطق العقل؛ فكلاهما يقول بالتنافي، وقولهما هو جوهر الاختلاف.

ومن الجدير ذكره أن التحريف الذي طرأ على الحنيفية المحضة في تاريخ الفلسفة والكلام بسبب العلوم الطارئة على المسلمين -ومَن تأثَّر بهم من أصحاب الديانات الأُخرى من الأقوام السابقة عليهم مثل اليونان والفرس- أدّى إلى المقابلة المطلقة بين الطبيعة والشريعة (أي بين العقل والنقل)؛ ما أنتج ازدواجية انقسم الناس تجاهها إلى فريقين: أحدهما يمارس السيادة بعبادة الطبيعة،[٢٤] والآخر يمارس السيادة بعبادة الشريعة.[٢٥]

أمّا الفريق الأول الذي يُمثِّل الأصولية العلمانية فقد عمد إلى إلغاء الديني ونبذه بحجة تناقضه مع العقل الذي يُؤسِّس لانطباعٍ بأن الفلسفة تعارض -في جوهرها- الدين؛ ما أوجد رؤية عدائية للفلسفة تجاه الدين. وأمّا الفريق الثاني الذي يُمثِّل الأصولية الدينية فأظهر عدم الرغبة في تناول الظاهرة الدينية بالنقد والتمحيص استناداً إلى ضرورة الالتزام بواجب الاحترام والتقديس، فضلاً عن تجاهُل رجال الدين الأفكار الفلسفية وتحرُّجهم من جرأتها، وهو ما أسَّس لانطباعٍ بأن الدين في جوهره يعارض الفلسفة.[٢٦]

وكانت النتيجة أن تحوَّلت الصياغات الكلامية المتولِّدة في كلا الفكرين (الفلسفي، والديني) إلى مسلَّمات، فأصبحت هي الأساس؛ ما حال بيننا وبين استمرار عملية

---

[٢٤] يرى المرزوقي أن مصطلح "عبادة الطبيعة" لا يقتصر على مظاهر الطبيعة، وإنما يشمل ممارسة التقديس لمقولات أرسطو في الطبيعة.

[٢٥] يقصد المرزوقي بمصطلح "عبادة الشريعة" أن تصبح أفهام الأشخاص وتأويلاتهم مقدَّسة بحيث تُوجَّه إليها العبادة من دون الله.

[٢٦] المرزوقي، أبو يعرب. "التحرر من التحريفين: الديني والفلسفي"، ج١، الوعي العربي بقضايا الأمة، الموقع الإلكتروني: https:/.abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

المراجعة، وأنشأ سدّاً منيعاً حال دون إنتاج معرفة جديدة، وهو ما أدّى إلى وقوعنا في شرنقة ما يُسمّى توثين الفكر.[٢٧] يضاف إلى ذلك أن الصدام بين هذين الفكرين تحوَّل إلى أكبر عائق أمام الإبداع في مجالي المعرفة الدينية والدنيوية؛ ما حال دون تمكين المسلمين من أدوات الاستخلاف -وكذا الشهادة- على العالمين.[٢٨]

وقد ظهرت تمثُّلات تلك الإشكالية في المأزق الذي يعيشه حاضر فكر النهضة العربية الثانية المتموضع في الفكر الإحيائي عامةً والفكر الإحيائي الأصولي بوجه خاص، والفكر الاستنباتي عامةً والفكر الاستنباتي العلماني على وجه الخصوص. فالأول يحصر الدين في معتقدات النُّخب الدينية بضربيها: الفقهاء، ومَن يتصدر الإسلام السياسي اليوم. والثاني يقصر الفلسفة على النُّخب اللائكية (العلمانية) بضربيها: الوضعية النظرية النسبية، والوضعية العملية الإطلاقية (الماركسية) التي تتصدر المشهد الثقافي في الوطن العربي.

وممّا لا شكّ فيه أن تغييب دور العقل مدَّة طويلة عن ممارسة حقه في التفكير والاجتهاد في مجتمعاتنا العربية والإسلامية أدّى إلى انحطاطٍ في بنية الفكر العربي الإسلامي؛ إذ تَسبَّب التغييب المقصود للفلسفة بوجهها النقدي، استناداً إلى مُبرِّرات ومُسوِّغات غير منطقية ممَّن نصَّبوا أنفسهم أوصياء على الدين، في تراجع الدين إلى مقولات تراثية فقدت أثرها الفاعل في قيادة الأُمَّة. وفي المقابل، فإن النظر إلى أيّ فكر ديني بوصفه فكراً ظلامياً رجعياً -بحسب أدعياء التنوير والتثوير على نمط التنوير الغربي- إنما هو عداء واستعداء لكل موروث الأُمَّة، ولمَن يعمل به ضمن مظلة تقديس العقل، وهو ما أدى إلى تعميق الفجوة، وزيادة حدَّة الاستشكال بين أصحاب كلا الفكرين، فأثَّر سلباً في مشروعات النهوض، وجعلها عاجزة عن تحقيق الآمال المنعقدة عليها. وعلى كل حال، فإن الصراع بين الديني والفلسفي بتمظهراته المختلفة يظل سبباً من جملة أسبابٍ لها تداعياتها وانعكاساتها الخطيرة على المنطقة.

---

[٢٧] المرزوقي، **وحدة الفكرين: الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٤٠.

[٢٨] المرزوقي، أبو يعرب. **دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٢م، ص١٢.

ثانياً: علاقة الفكر الديني بالفكر الفلسفي

تقتضي الوحدة بين الفكر الديني والفكر الفلسفي فهم العلاقة بين هذين الفكرين بوجهيها: التاريخي، والمفهومي. أمّا الوجه التاريخي فيعني العلاقة بين هذين الفكرين في تعيُّنهما في التاريخ من حيث وجودهما. وأمّا الوجه المفهومي فيعني العلاقة بينهما من حيث الماهية.

١. المدخل التاريخي:

حصر المرزوقي في هذا المدخل المُعوِّقات التي تقف حائلاً أمام فهم علاقة الفكر الديني بالفكر الفلسفي، والتي يتمثَّل أهمها في تنكُّر كلٍّ من الفكرين للآخر باطنياً، والعداء البادي منهما ظاهرياً لدى المتكلمين باسميهما.[٢٩]

لقد وُجِد العداء بين الدين والفلسفة نتيجة التنافس بين هذين الفكرين؛ بامتلاك سلطة التوسُّط بين الناس والحكام من حيث علاقة كلٍّ منهما بالسلطة الروحية والسلطة الزمانية، والتنافس على امتلاك الحقيقة وتوجيهها، إضافةً إلى توظيف كلٍّ منهما للآخر.[٣٠] وما زاد من وطأة هذه المُعوِّقات عدم الاهتمام بمواجهتها وتلمُّس حلول لها، وقد ظهر ذلك في ضعف الدور الذي أدّاه الفكر العربي الإسلامي للتغلُّب على التنكُّر الباطن للصلة بين هذين الفكرين في التجربة العربية الإسلامية. وقد يكون سبب عدم الاهتمام نابعاً من انتساب غالبية مفكري النُّخب العربية إلى الوضعية بشقيها: النسبي، والإطلاقي،[٣١] وإعجابهم بالمقولات الاستشراقية التي شوَّهت الفكر الديني والحضارة

---

[٢٩] الهجلة، منصور. "إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من الواقعية إلى الاسمية (قراءة في كتاب)"، ص٩. الموقع الإلكتروني: https://m.facebook.com/Prof.Yoreb/posts/181593501942821

[٣٠] المرزوقي، أبو يعرب. "مفهوم فلسفة الدين"، ج٢، الوعي العربي بقضايا الأمة، الموقع الإلكتروني: https:/.abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

[٣١] هما الوضعية النسبية (التقليدية)، والوضعية الإطلاقية (الماركسية: أصيلها، وحديثها)، وكلتاهما تتفق على الفصل بين الواقعي والخيالي، والفعلي والرمزي، وتُنكِر الفرق بين إبستمولوجية العلوم الطبيعية وإبستمولوجية العلوم الإنسانية،

الإسلامية، فضلاً عن الوضع المزري الذي وصلت إليه حضارتنا على مستوى أحداث التاريخ الكوني.[٣٢]

٢. المدخل المفهومي:

حدَّد المرزوقي في هذا المدخل العناصر المفهومية الجامعة بين الفكرين الديني والفلسفي، وحصر فيه أيضاً الإشكالات الفلسفية والدينية التي أحدث فيها الفكر الإسلامي تغيُّراً ثورياً، في تجاوُز الفكر القديم المُحرَّف ببُعْديه: الديني، والفلسفي؛ وذلك بالتحرُّر من ثمراته المنافية للتوجُّه الجديد الذي يتمثَّل في فكر الحنيفية المحدثة، أو الموقف الشهودي لدى المرزوقي.[٣٣]

وقد انبثق عن هذين الوجهين أمران؛ الأول: صياغة الأساس الذي بُنِي عليه التوحيد، والثاني: إبراز دور الفكر النقدي في تجاوُز الإشكالات التي حدثت على مرِّ التاريخ وحقبه المتلاحقة، مُمثَّلاً في الحنيفية المحدثة.

ثالثاً: مسيرة تطور وحدة كلٍّ من الدين والفلسفة (محطات الفصل والوصل بينهما)

لقد اعتقد المرزوقي أن الوحدة الشهودية لن تتحقق من دون الربط بين مبادئ الفكر الفلسفي والفكر الديني، وبيَّن ما طرأ على مسيرة وحدتهما من حيث الشهود والجحود، وما رافق ذلك من إشكالات فلسفية على مستوى تاريخ النظريات الفلسفية (الوسيطة، والحديثة، والمعاصرة)، وإشكالات شريعية في نظرية القيم وتاريخ المعتقدات الدينية (الوسيطة، والحديثة، والمعاصرة).[٣٤]

وتُؤكِّد أن المقولات الميتافيزيقية، أو الدينية، أو القيمية فارغة من أيِّ معنى إدراكي؛ لذا، فهي لا تعدو كونها تعبيراً عن مشاعر أو رغبات. وعلى هذا، فإن المقولات الرياضية المنطقية والطبيعية هي فقط ذات معنى مُحدَّد لديهم.

[٣٢] المرزوقي، **وحدة الفكرين: الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص١٠.

[٣٣] المرجع السابق، ص١٨.

[٣٤] المرجع السابق، ص١٨- ١٩.

١. المراحل التي مرَّ بها الفكر الإنساني:

مرَّ الفكر الإنساني بمراحل متعددة متداخلة أوصلته إلى صيغته الفلسفية والدينية التي تراوحت بين الانفصال والاتحاد جحودياً أو شهودياً. وهذه المراحل تبدأ باليونانية، ثم المرحلة الهلنستية، فالمرحلة العربية الإسلامية (مناط بحثنا) التي مهَّدت للمرحلتين التاليتين: الحديثة، ثم المعاصرة.

وقد اقترح المرزوقي سبيلاً لفهم الوحدة بين الفكرين الديني والفلسفي، يتمثَّل في الكشف عن محاولات المزج بينهما تاريخياً عبر مراحلهما المتعاقبة، بغضِّ النظر عمّا إذا كان الوصل جحودياً مثل ما حدث بين الفلسفي (اليوناني) والديني (العبراني)، أو شهودياً كما حدث في الحضارة الإسلامية.

ويتحدَّد في كل مرحلة من المراحل الآنف ذكرها مُقوِّمٌ من مُقوِّمات الإشكال أو الصراع بين ضربين من ضروب التوحيد بين الفكرين الفلسفي والديني: التوحيد الحلولي الجحودي،[٣٥] والتوحيد الاستخلافي الشهودي، حيث تتنازع العمليةَ منزلتان وجوديتان للإنسان، ومنهجان معرفيان في مجال القيم جميعها.

ويظهر الصراع بينهما في مسار التاريخ الإنساني؛ وذلك أن القيم السائدة المسيطرة في كلا الظرفين (الجحودي، والشهودي) تحكم بتنافي الاثنين، وتُحدِّد الدور الشخصي والجماعي بينهما، وتُمايِز بين الحضارات. أمّا دور كلٍّ من الفرد والجماعة فيختلف ويتبدل بتبدُّل ظرف الثقافة الجحودي[٣٦] إلى ظرفها الشهودي.[٣٧] فالفرد حامل للغايات، والجماعة الثقافية حاملة للأدوات الفاعلة في مسيرة التاريخ الإنساني.[٣٨]

إن منطق المراحل التي مرَّ بها الفكر الإنساني -باستثناء المرحلة الوسيطة- يعاني نقائص تُرَدُّ إلى ما سمّاه المرزوقي الوهم الأكبر، أو الوهم المزدوج، وقصد به "العلم المحيط

---

[٣٥] سمّاه المرزوقي الصلح الغشوش بين الدين والفلسفة لقيامه على تصورات مُحرَّفة.

[٣٦] يرتبط هذا الظرف بالتجربة الجرمانية المسيحية الجامعة بين التحريفين التوراتي والإنجيلي، وهي جوهر الإصلاح البروتستانتي، وجوهر صياغته الفلسفية الذي تَمثَّل في المثالية الألمانية.

[٣٧] يرتبط هذا الظرف بالتجربة العربية الإسلامية.

[٣٨] المرزوقي، **وحدة الفكرين: الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص ٤١-٤٣.

بالموضوع والمطابق له، والعمل الإطلاقي المترتب عليه."[٣٩] فكلاهما يُؤسِّس للمرض الجحودي (حصر الوجود في الإدراك)[٤٠] الذي تجلّى في فِغْلَيّ الإنسانية النظري والعملي، وما يتبعهما من قيم جمالية ووجودية.

٢. دور التجربة العربية الإسلامية في تجاوُز إشكالية العداء بين الفكرين الديني والفلسفي:

شكَّلت التجربة العربية الإسلامية في العهد الوسيط[٤١] منطلقاً لفهم الصلة بين الفكرين الديني والفلسفي، ولا سيما في الإسلام السُّني، وطريقاً للكشف عن مسيرة تطور الوحدة بينهما، حيث تركَّز فيه الحراك الفلسفي والفكري حول الفصل والوصل بين مرجعيتين، هما: نسق الفلسفة الأفلاطونية المسيحية، ونسق المرجعية الدينية الحنيفية، وأصبح هو الطاغي بين أصحاب الظاهر والباطن.

وقد نتج عن الحراك الفلسفي محاولات للتلفيق قام بها غلاة الفكر العربي الإسلامي[٤٢] في النهضة الأولى (الموقف الفلسفي الخلقي) نتيجة تأثُّرهم بالفكر الأفلاطوني المسيحي؛ ما تَسبَّب في ظهور موقفٍ ثانٍ للردِّ على الموقف الأول، نابعٍ من تأثير الفكر الأرسطي التوراتي، مُمثَّلاً في الموقف الكلامي الفقهي.[٤٣]

ومن الجدير بالذكر أن الصياغة النسقية للمشروع التوحيدي بين الفكرين الفلسفي والديني تمَّت على يد ابن سينا أولاً، ثم تبعه الغزالي بردوده التي تجلَّت في علمي الكلام

---

[٣٩] المرجع السابق، ص١١٩.

[٤٠] ينتج عن حصر الوجود في الإدراك مرض الحلولية (حلول النسبي في المطلق)، ومرض الوصولية (وصول النسبي إلى المطلق، أو وصول الإنسان إلى الاتحاد مع الله).

[٤١] سُمِّي العهد الوسيط بهذا الاسم لأنه يُمثِّل قلب التاريخ الفلسفي والديني الذي يتضمن المرحلتين الأوليتين: اليونانية، والهلنستية، والذي يحمل في داخله بذرة المرحلتين التاليتين: الحديثة، والمعاصرة. ويعتقد المرزوقي أن العهد الوسيط هو عصر مهضوم الجانب في تاريخ العلم والفلسفة؛ نظراً إلى غياب الدور العربي والشرقي فيه.

[٤٢] عمل غلاة الفكر الإسلامي من المسلمين في العصر الوسيط على تمزيق نسيج وحدة المجتمعات الإسلامية، وذلك بعد نشوء الحركات وانتشارها، وما رافق ذلك من اقترانها بكثير من الضلالات والبدع التي نمت وترعرعت في ظل ضعف العقيدة الإسلامية، واختلاطها بكثير من التصورات الدخيلة؛ ما أفضى إلى ظهور التعصب والضلالات في تلك الحركات، مثل: غلاة الشيعة، وبعض المتصوفة، والنواصب، والخوارج.

[٤٣] المرزوقي، **وحدة الفكرين: الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٧٢-٧٣.

والتصوف وضروبهما؛ إذ جُمِع بين هذين الفكرين في مجال الحضارة الإسلامية الأرحب، من خلال علم تدبُّر القرآن الكريم بوصفه النص المُؤسِّس المحيط بالنشاط الإنساني كله.[٤٤]

لقد أجلى المرزوقي المنطق الداخلي الذي حكم الفكر العربي الإسلامي، وبيَّن فضله على الفكر الفلسفي لتجاوُز إشكالية العداء بين الفكرين الديني والفلسفي، وصولاً إلى تحرير أفق المستقبل من هذا التقابل الذي وُصِم به تاريخنا. وقد تأسَّس هذا المنطق على حقيقة أن هذين الفكرين متحدان في الجوهر بعيداً عن مغالاة الفكر الفلسفي، وتسطيح الفكر الديني؛ إذ سعى الفكر العربي الإسلامي -في مشروعه- إلى التوحيد بين الفكرين منذ صياغته في صورته النسقية وأصنافه المتعددة.

ويبرز منطق التوحيد ونفي المقابلة بين الفكرين اجتماع ما سمّاه المرزوقي الرَّحم الأعم (القرآن الكريم)،[٤٥] وهو يشمل أربعة أنواع من العلوم: العلم النظري بضربيه: الطبيعي، والإنساني، وما نتج من تداخلهما (سمّاه الفكر الفلسفي)، والعلم العملي الذي يقصد به الفقه وضروبه: فقه السياسة، وفقه الحياة المدنية، وفقه المعاملات، وفقه الحياة الخلقية (سمّاه الفكر الديني)، وعلم الكلام بضروبه المتعددة وأصوله الفلسفية، وعلم التصوف بضروبه الذاتية والموضوعية ومردّه الفكر الديني.[٤٦]

وتأسيساً على ذلك، فإن التحليل التاريخي للفكرين الديني والفلسفي يُثبِت أنهما متّحدان في الجوهر، ويردُّ التقابل بينهما إلى جانبين اثنين:

أ. جانب معرفي: يظهر في الغلو الذي يمارسه مَن يأخذهما من جانب معرفي واحد؛ إمّا طبيعي، وإمّا شريعي، مُتنكِّراً للمعرفة الإنسانية بعمومها.

ب. جانب توظيفي: يتمثَّل في توظيف كلٍّ من الدين والفلسفة لغير ما جاء لأجله؛ ما حرفهما عن المسار والوجهة الأصيلة لكلٍّ منهما.

---

[٤٤] المرجع السابق، ص١٠-١٢.

[٤٥] بوصفه مبدأ الحضارة المُوحِّد لتجلياتها؛ فهو أساس النظام الروحي والقيمي والفكري، وأساس النظام السياسي والاجتماعي والحقوقي، حتى لمن يبدو مخالفاً للتوجُّه العام من الظواهر الحاصلة في جسم الحضارة الإسلامية.

[٤٦] المرزوقي، **وحدة الفكرين: الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص١١-١٢.

٣. دور ابن تيمية وابن خلدون في التوحيد بين الفكرين الديني والفلسفي في العصر الوسيط:

إن الصياغة النسقية للمشروع التوحيدي بين هذين الفكرين اكتملت بنقد جذري قام به ابن تيمية وابن خلدون. وإذا كان مظهر النقد لا يصبُّ في مسألة التوحيد بين الفكرين،[٤٧] فإن مضمونه يؤكِّد الوحدة الحية بينهما.[٤٨] فكيف استطاع كلٌّ منهما التخلص من المقابلة المستندة إلى التعاند بين المعرفة العقلية والوحي؟

لقد عَدَّ المرزوقي إضافتي ابن تيمية وابن خلدون انقلاباً معرفياً في تاريخ الممارسة النظرية للعلوم؛ وذلك أنهما أسهمتا في بلورة الوعي العلمي الحديث عند الغرب؛ منهجاً، ومضموناً. فقد كان ابن تيمية أول مَن طرح سؤالاً عن مدى خضوع الاستدلال العقلي لشروط المنطق الأرسطي، وكان ابن خلدون أول مَن طرح سؤالاً عن مدى خضوع الفاعلية النظرية في العلوم السياسية لشروط التاريخ الأفلاطوني.

وقد رسم المرزوقي لفكر ابن تيمية رؤية مغايرة للصورة النمطية التي أُشيعت عنه؛ فهو يَعُدُّه من الشخصيات الفلسفية الكبرى في الإسلام، ويلي -في نظره- الغزالي من حيث قوة الإبداع الفكري، ولا سيما فيما يتصل بالناحية المنطقية، ويرى أن أهم ما قام به في هذا المجال هو تشكيكه في الكليات العقلية العامة التي كان المناطقة يجعلونها مقدمات لأقيستهم المنطقية. فالكليات في نظر ابن تيمية ليست ضرورية أو بديهية، وليس لها وجود خارجي؛ وذلك أنها من الأمور النسبية التي يختلف الناس في تقييمها. فـ"الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان."[٤٩]

أمّا دور ابن تيمية في التوحيد بين الكلام والفلسفة فتمثَّل في اتخاذه موقفاً نقدياً في نظريته الثورية التي تجاوز فيها إشكالية التوفيق بينهما بالعودة إلى أساسهما المتقدم

[٤٧] وذلك أن كلّاً من ابن تيمية وابن خلدون لم يقصد إثبات الوحدة بين الديني والفلسفي؛ فهو أمر لم يلتفت إليه أيٌّ منهما. غير أن مضمون ما وصلا إليه جنح بكليهما إلى إثباته.

[٤٨] المرزوقي، أبو يعرب. **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، ص١١٨.

[٤٩] ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **مجموع الفتاوي لشيخ الإسلام (المنطق)**، الإسكندرية: دار الوفاء، ط٣، ٢٠٠٥م، ج٩، ص٥٧.

عليهما، وذلك بالتعالي على المقابلة بينهما، وهو الموقف النقدي لمفهومي التحريف والجاهلية الذي حدَّدتهما آيات القرآن الكريم في سورة آل عمران. وقد أطلق ابن تيمية على هذا الموقف النقدي اسم منهج تصحيح المعقول وتصريح المنقول (يُسمّى منهج النقد التاريخي). أمّا المنهج الثاني فهو النقد المنطقي، وكلاهما متعالٍ على المقابلة.[٥٠]

لقد استأنف ابن تيمية النقد على قاعدة أوسع تستند إلى تخليص ما بعد الطبيعة من النظريات الوجودية (الماهية، والحد)، والنظريات المعرفية (التحليل، والبرهان)، وما ينبني عليها من جبرية خلقية، وتخليص ما بعد التاريخ من الحتمية التي تنفي الفرق بين الأمر الكوني (الضرورة) والأمر الشرعي (الحرية)، وكلاهما شرط للتكليف الأول (العلمي، والنظر)، والتكليف الثاني (الخلقي، والعمل)، مُؤسِّساً بذلك لمنهجية بديلة مبنية على صريح المعقول (تخلو من الضمنيات)، وصحيح المنقول (صادقة، وحقيقية).[٥١]

وفي المقابل، فقد أضاف ابن خلدون إلى محاولة ابن تيمية تأسيساً نسقياً للمنهجية التي تُحرِّر العقل الإنساني من وطأة العائق الميتافيزيقي الذي يحول دون فهم وظيفة الثقافة بوصفها أفقاً وجودياً متحرراً من الجحود. وقد دحض ابن خلدون الأساس العملي والنظري لعلمي ما بعد الطبيعة، وما بعد التاريخ، واستبدل بهما علماً جديداً هو علم الاجتماع البشري والاجتماع الإنساني.[٥٢]

ويرى المرزوقي أن ابن خلدون عمد إلى إلغاء المقابلة بين الطبيعي والشريعي من الأصل، مُؤسِّساً لنظريته الجدلية التي تقوم على القوة، والتي يراها ضرورية لازمة لتمثُّل القيم وتحقُّقها. وهو بذلك يتجاوز التضاد بين القدرية والجبرية بمفهوم جديد للسياسة، يجمع بين مفهوم الاستخلاف القرآني للإنسان[٥٣] (أي استعمار الأرض مع تحقيق القيم الإنسانية) ومفهوم الكسب الأشعري. ويرى ابن خلدون أن العلم والعمل هما طريق

---

[٥٠] المرزوقي، أبو يعرب. "العلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة"، ضمن: **جودت سعيد: بحوث ومقالات مهداة إليه**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢١٥-٢١٦.

[٥١] المرزوقي، **وحدة الفكرين: الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص١٢٤-١٢٥.

[٥٢] المرجع السابق، ص١٢٥-١٢٦.

[٥٣] منزلة الإنسان الاستخلافية تتحقق بالوصل بين الطبائع والشرائع من خلال منطق الحنيفية.

التحقيق الفعلي للسيادة البشرية، وأنهما الدلالة العينية لخلافة الإنسان على الأرض من حيث نيابته (الإرادة الإنسانية) عن المطلق (الإرادة الإلهية).[٥٤]

وتأسيساً على ذلك، فإن غاية كلٍّ منهما في التحرير تصبُّ في فكرة التوحيد بين الشريعي والطبيعي؛ إذ تتمثَّل غاية ابن تيمية في تحرير الإنسان من عبادة الطبيعة، وذلك بتخليص الفاعلية النظرية من تأثير الفكر القديم بكل مدارسه،[٥٥] وتأكيد أن المعلوم الإنساني لا يطابق طبائع الأشياء. في حين تتمثَّل غاية ابن خلدون في تحرير الإنسان من عبادة الشريعة، وذلك بتخليص الفاعلية العملية من كل ما شاب الحنيفية المحضة من تصورات توراتية وإنجيلية، فضلاً عن التراث الديني الوضعي القديم، وتأكيد أن المعمول الإنساني-وهو العمل الإنساني- لا يطابق قيم الأشياء.

٤. نقد المرزوقي التجربة الجرمانية، ودوره في التوحيد بين الفكرين الديني والفلسفي:

سعى المرزوقي إلى تجاوُز الإشكالات الفلسفية والدينية التي حدثت على مرِّ التاريخ وحقبه المتلاحقة، وذلك بإثبات فرضية وحدة هذين الفكرين من خلال نقد التجربة الجرمانية المسيحية،[٥٦] في أكبر مُمثِّليها هيجل،[٥٧] بوصفها مُمثِّلة للوساطة بين العصرين الحديث والمعاصر، ولما لها من علاقة مباشرة بالتجربة العربية الإسلامية؛ بدايةً، وغايةً.[٥٨]

إن المثالية الألمانية -مُمثَّلة في تعاليم هيجل- جمعت بين أفلاطون وأرسطو بدايةً، وسبينوزا Spinoza ولابينتس Leibniz غايةً. وبهذا الجمع تمَّ التوحيد بين الفكرين

---

[٥٤] المرزوقي، **العلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة**، مرجع سابق، ص٢٢٦.

[٥٥] الأفلاطونية، والأرسطية، والرواقية، والفيثاغورية، وجميع المعتقدات السائدة والأساطير التي تخالف الحنيفية.

[٥٦] الجرمانية المسيحية هي تجربة جامعة بين التحريفين التوراتي والإنجيلي، وتُعَدُّ جوهر الإصلاح البروتستانتي.
وقد استخدم المرزوقي هذا المصطلح في الإشارة إلى الأُمَّة التي تبنَّت المسيحية -بالرغم من أن الرسالة المسيحية لم تنشأ فيها- وأرادت تحويلها عن المسار الذي جاءت لأجله لغرض قومي لا روحي، وهي بذلك تشبه الفارسية التي تبنَّت الإسلام، ثم سعت إلى فكِّ ارتباطه بالأُمَّة التي نشأ فيها. وهذا هو سرُّ الصراع بين اليهودية والجرمانية الذي يدور حول القيادة الروحية والفكرية في الغرب، كما الصراع بين الفُرس والعرب في الشرق.

[٥٧] بوصفه أحد أهم مؤسسي الفلسفة المثالية الألمانية.

[٥٨] المرزوقي، **وحدة الفكرين: الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٣١-٣٤.

الفلسفي والديني توحيداً جحودياً، وذلك بإطلاق قوانين الطبيعة وجعلها مطلقة الضرورة، وإطلاق عقل الإنسان وعلمه، فأصبح الإنسان إلهاً.[٥٩] وقد نجم عن ذلك رؤية تاريخية للقضاء والقدر تُمثِّل -بحسب المرزوقي- مبدأً لتوثين التاريخ الإنساني.

لقد نقد المرزوقي تصور هيجل من حيث جعله الروح الكلية مُتعيِّنة في العَرَضي من القيم الجماعية المتوالية (التعيُّنات الحضارية)، وتسميتها أرواح الشعوب. ونبع تصوره هذا من رؤيته للعلاقة بين الكلي والجزئي، على أساس أن "تعيُّنات القيم الجماعية هي عين تحقُّق الكلية الروحية، وعين الذات الإلهية، بل ويعتبرها أسمى من الكلي المطلق، لكونها عنده كلياً عينياً."[٦٠]

إن التطور الذي حكم به هيجل على الدين، وعَدَّه شكله الأخير، وسمّاه الدين المطلق، يُمثِّل في اعتبار الإسلام المأزق الكلامي والصوفي، الذي به يُؤسّس للوحدانية الروحية التي تهيمن على كل الحضارات، والتي تتحقَّق بها العولمة المسيطرة، ويتحدَّد أفقها بالدنيوي، ويكون فيها الإنسان المُشرّع المطلق الذي لا يعترف بالمتعاليات، ويتحد فيها الإنساني مع الإلهي في ابن الله (الطبيعة) والروح القدس (الإنسان)، فيكون بذلك حلول الإله في الإنسان.[٦١]

وقد تمخَّض عن هذا النقد أمران: أولهما أن بؤرة الخلاف الظاهر بين الفكر الديني والفكر الفلسفي تصبُّ في ضروب القيم، من حيث صلتها بالوجود. وهذا يعود في أصله "إلى ردِّ مبادئ العقل والنطر، ومبادئ الشرع والنظر إلى فهمين متنافيين."[٦٢] وثانيهما أن المقابلة بين أساس مبادئ العقل والنظر[٦٣] (نظرية الطبائع والتحليل) التي تستند إلى سببية

---

[٥٩] المرجع السابق، ص١٠٨.

[٦٠] المرجع السابق، ص٤٥.

[٦١] هيجل، **جدلية الدين والتنوير "من دروس فلسفة الدين لهيجل"**، مرجع سابق، ص١٢.

[٦٢] المرزوقي، **مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية**، مرجع سابق، ص٥٣.

[٦٣] هي مبادئ العقل التي يدور حولها الفكر الفلسفي. وقد حدَّدها أرسطو بثلاثة مبادئ، هي: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع. ويُقصَد بالمبدأ الأول أن الشيء يبقى كما هو، بحيث لا يتغير، ولا يتبدل، وإن طرأت عليه تغيرات داخلية. أمّا المبدأ الثاني فهو أن يقال عن الشيء إنه موجود وغير موجود في الوقت نفسه؛ فإمّا أن يكون موجوداً، وإمّا ألا يكون موجوداً. ويُعَدُّ هذا المبدأ الركيزة الأساسية في منطق أرسطو، أو العقل الأرسطي. وأمّا المبدأ الثالث فيعني أن لا وجود لحدٍّ وسط بين نقيضين؛ فالشيء إمّا أن يكون، وإمّا ألا يكون.

الضرورة الطبيعية، وأساس مبادئ الشرع والعمل[٦٤] (نظرية الشرائع والتأويل) التي تستند إلى سببية الحرية الخلقية؛ أسَّست لفهم فلسفي جحودي، وفهم ديني جحودي.

وللانتقال من هذا الموقف الجحودي، لا بُدَّ من اعتبار جهات الوجود[٦٥] التي لا تُرَدُّ إلى المطلق نوعاً من التقويم بوصفه شرطاً ضرورياً لتجاوُز ذلك الموقف.[٦٦] فالعلم الإنساني لا يطابق طبيعة الأشياء، والعمل الإنساني لا يطابق قيم الأشياء. وبعبارة أُخرى، فإن ما وصل إليه الإنسان من علم وفهم لا يُعَدُّ طبائعَ منتهيةً، وما انتهى إليه عمله لا يُعَدُّ قيماً ذاتيةً منتهيةً، وإنما يُمثِّل ذلك وضعيات تحمل صفات الإنسانية والذرائعية والنسبية. فهو -في نهاية المطاف- إثبات للنسبية في العلم والعمل التي تنفي عنهما الإطلاق والحلولية.[٦٧]

رابعاً: نظرية المرزوقي في مبادئ العقل والنظر، ومبادئ الشرع والعمل

جاءت نظرية المرزوقي تحقيقاً لرغبته في الوصول إلى لغة وسيطة تُحرِّر الإنسان من الأوهام التي تفرضها الفلسفات السائدة ذات الأساس الأفلاطوني التوراتي المحدث الجرماني، وتجلية الإشكالات الفلسفية والدينية التي يدور حولها الخلاف بين الحضارة التي تغلب عليها العلاقة الشهودية بين الفكرين الديني والفلسفي (التجربة العربية الإسلامية)، والحضارة التي تغلب عليها العلاقة الجحودية بين هذين الفكرين (التجربة الجرمانية المسيحية).

وقد دعا المرزوقي في نظريته إلى صياغة تتجاوز التنافي بين الوضعيتين الثقافيتين، لحل إشكالية الصراع بين نظرية الطبائع والشرائع. وتستند هذه النظرية إلى مبادئ العقل ونظرية القيم بدرجاتها المختلفة[٦٨] ضمن مستوياتها الخمسة: المستوى الذوقي، والمستوى العملي

[٦٤] مبادئ الشرع الثلاثة التي يدور حولها الفكر الديني، هي: الخلقة أو الهوية الموضوعة للوجود، والترجيح، والتحقيق للمعرفة.

[٦٥] جهات الوجود هي: الواجب بغيره، والممكن المرجح وجوده بغيره، والممكن المرجح عدمه بغيره، والممتنع بغيره.

[٦٦] المرزوقي، **وحدة الفكرين: الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٥٤-٥٥.

[٦٧] المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، مرجع سابق، ص٣٤٠-٣٤٧.

[٦٨] هي: الأسرة، والمؤسسة، والمدرسة، والدولة، والمعبد.

بالمعنى الخلقي، والمستوى المعرفي، والمستوى العملي بالمعنى التشريعي، والوجودي في مستوى القيم الشهودية.[٦٩] وتتأسَّس عليها وحدة حية من القيم عمادها الوجدان الاستخلافي بوصفه إدراكاً للصلة بالمطلق، وهو إدراك يُلازِم الوجود الإنساني في أشد لحظاته طغياناً، ويُحدِّد العلة العميقة للترابط بين الفكرين الفلسفي والديني.[٧٠]

ومن الجدير بالذكر أن القانون الذي يربط بين مستويات التقويم الخمسة (الذوقي، والخلقي، والمعرفي، والجهوي،[٧١] والوجودي) هو مبدأ التوحيد بين الشريعة والطبيعة (أي بين الدين المنزل الذي هو غاية الوحي، والدين الطبيعي الذي هو غاية العقل)، وأن غياب التقويم الجهوي (حر/ مضطر) والتقويم الوجودي (شاهد/ جاحد)، وغياب مبدأ الترجيح (القدر) ومبدأ التحقيق (القضاء) في سلَّم المبادئ، هو أساس المقابلة التوثينية بين الفكر الديني والفكر الفلسفي.[٧٢]

ويُعَدُّ المستوى المعرفي الثالث وسطاً بين المستويين الأولين والمستويين الأخيرين، وهو يكتسب أهميته من تحديد الترابط بين طبائع القيم، فيصل الغايات التي يحملها الفرد بالوسائل التي يسير بها المجتمع، فتحررالأولى من إطلاق المثال، وتحرر الثانية من إطلاق الواقع. فالمعرفة، ومنها الجانب الموضوعي، تنقل القيم من بُعْدها الذاتي إلى بُعْدها الموضوعي، وهي الأساس الذي يُبنى عليه الاجتهاد الإجماعي الذي يكون دائماً مشدوداً إلى المستوى الأخير، حيث للقيم الوجودية وظيفتان: "وظيفة الحدِّ من المعرفة التي تدَّعي الإحاطة لتذكير الإنسان بمحدوديته، ووظيفة تحرير إدراك التعالي من كل حصر في المعرفة المحدودة لتذكير الإنسان بربه."[٧٣]

---

[٦٩] المرزوقي، **مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية**، مرجع سابق، ص٤٠-٤٤.

[٧٠] المرجع السابق، ص٤١.

[٧١] هي القيم التي تستند إلى حرية التوجيه، فتضفي الإمكان على الوجود، ما حصل منه وما لم يحصل؛ وذلك بالتخلص من جهتي الإلزام بالوجوب والامتناع. انظر:
- المرزوقي، أبو يعرب. **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٩م، ص٥٣.

[٧٢] المرزوقي، **وحدة الفكرين: الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٤٨-٥٠.

[٧٣] المرزوقي، **مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية**، مرجع سابق، ص٤٥.

ويرى المرزوقي أن مبادئ العقل والنظر ومبادئ الشرع والعمل شرط لكل تقويم، من حيث هي شروط للأفعال الإنسانية ومعاييرها؛ إذ إنها تُحدِّد إمكان الشهود أو الجحود في الفعل الإنساني، وتُهيِّئ للمطابقة أو التقابل بين الفكرين الديني والفلسفي من حيث علاقتها بإثبات التطابق أو نفيه؛ ما يُمهِّد للوحدة كما في الشهود، أو المقابلة كما في الجحود؛[٧٤] وذلك أن المنطق الذي تقوم عليه المبادئ والقيم يتباين بتبايُن مرجعية تلك المبادئ والقيم. فمنذ بزوغ نجم الفلسفة اليونانية في ذروة ما بعد الطبيعة، صاغ أرسطو مبادئ العقل ذات البُعْدين الوجودي والمعرفي، ودلَّل عليها، وجعلها شرطاً في القول والعلم. وقد ظلت تلك المبادئ ثابتة حتى جاءت محاولات علم الكلام والفلسفة الإسلامية، فزعزعتها باندماجها فيها، وبلغت ذروتها في فلسفة ابن سينا ورد الغزالي عليها بوجهها النقدي.[٧٥]

وقد تمخَّض عن ذلك ما سمّاه المرزوقي فكر الحنيفية المحدثة، وكان أساس تلك المحاولات هو نفي التقابل بين ما يمكن تسميته نظرية الشرائع والخلقات (جمع خلقي بمعنى المستوى العملي) ونظرية الطبائع والهويات، بهدف تحرير العقل من التقابل بين الدين المستند الى النظرية الأولى، والفلسفة المستندة إلى النظرية الثانية؛ نتيجة التحريف الذي طرأ على كليهما.[٧٦]

وعلى هذا، فإن المرزوقي لم يسند العمل والنظر إلى ختم الإطلاق الميتافيزيقي، بمعنى "عدم اعتبار مبادئ العقل والنظر مبادئ للطبيعة في ذاتها"، فكان ذلك اجتهاداً يحتمل التطوير، ولم يسندهما أيضاً إلى ختم الإطلاق الميتاتاريخي، بمعنى "عدم اعتبار مبادئ الشرع والعمل مبادئ للشريعة في ذاتها"؛ أي إن أقوال العلماء وأفعالهم لا تقع في دائرة التقديس، وهذا ينفي عنهما وهم الإطلاق.[٧٧]

إن اقتصارنا على المبادئ الثلاثة الأولى التي سادت في مرحلة ما قبل الثورة عليها في الحقبة العربية الإسلامية يُبقي الإنسان في إطار الحلولية المنغلقة. فمهما سَمَتِ القيم

[٧٤] المرزوقي، **وحدة الفكرين: الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٨٠.
[٧٥] المرجع السابق، ص٣٧-٣٨.
[٧٦] المرزوقي، **مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية**، مرجع سابق، ص٤٤-٤٥.
[٧٧] المرجع السابق، ص٥٢.

الإنسانية الحضارية خُلقياً فإنها تبقى دون المطلق، وهي في صبو دائم إلى الشهود، ومهما اتسع علم الإنسان عن نفسه فإنه يبقى محصوراً -وكذا علمه- في الوجود. وبهذا، كانت المبادئ الأولى مبادئ جحودية؛ لأنها تستند إلى إطلاق الطبائع، وهي لن تصبح شهودية إلا بفضل المبدأين اللذينِ يُغيِّران المبادئ جميعها؛ بنفي الإطلاق عنها، من خلال جعلها ذرائع، فيخلص الوجود من إطلاق الطبائع وإطلاق الشرائع.

خامساً: دور الحنيفية المحدثة في التوحيد بين الفكرين الديني والفلسفي

١. مبدأ الحنيفية المحدثة:

يبني هذا المبدأ استدلالاته على اعتبار أن الطبيعة والتاريخ آيتان دالتان على شروط معقولية الطبيعة، وشروط مشروعية الشريعة؛ وذلك أن الإنسان لا يدرك منزلته الوجودية إلا من حيث التقاء الشرائع التي هي أساس للحرية بالطبائع كونها أساساً للضرورة، وكلاهما يستند إلى أمرين: معقولية الوجود، ومشروعية القيم. ويتشكَّل من هذين الأمرين أساس الإسلام الذي لا يصح من غيره نظر أو عمل.[٧٨] وهذا المبدأ يتأسَّس عن طريق التعالي على المقابلات الجحودية التي يطرحها الموقفان الإطلاقيان المؤديان إلى التقابل بينهما؛ ما يُمكِّن من تجاوُز التقابل الظاهر بين الطبائع والشرائع الذي ينفي أحدهما الآخر.

وقد تميَّز موقف الحنيفية بمسألتين وَفقاً للمرزوقي:[٧٩]

أ. الاعتقاد الصريح بالتوحيد بين الدين الطبيعي الأسمى (الذي لا يستثني الشرائع) والدين المنزل الأتم (الذي لا يستثني الطبائع)؛ لأنه دين الفطرة، كما تُحدِّده الآية (١٧٢) من سورة الأعراف (آية الميثاق) بين الله وأبناء آدم وهم في ظهور آبائهم. فالدين بوصفه مُؤسِّساً للقيم المتعالية على التاريخي -السياسي- يهدف إلى إخلاء أيٍّ وساطة بين الإنسان وخالقه، وفيه دعوة إلى التأمُّل العقلي، وترسيخ حق كل إنسان في الفهم والإدراك.

---

[٧٨] المرزوقي، **وحدة الفكرين: الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٢٢.

[٧٩] المرزوقي، **مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية**، مرجع سابق، ص٤٣-٤٤.

ب. الاعتقاد الصريح بختم الوحي، أو نهاية التنزيل؛ نظراً إلى اتحاد التاريخي والطبيعي في مجرى الخلق الطبيعي، اللذينِ لا يتقابلان إلا من المنطلقينِ الجحوديينِ اللذينِ تستند إلى أولهما الطبيعة النافية للشريعة، وتستند إلى آخرهما الشريعة النافية للطبيعة. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الاعتقاد ناتج من الاعتقاد الأول.

إن ختم الوحي المصحوب بنفي السلطان الروحي المعصوم يمكن أن يُستعاض عنه بسلطان الاجتهاد الإجماعي المستند إلى الاستخلاف العام، الذي يصبح فيه كل إنسان مُسهِماً بقوله في الشهود ورفضه الجحود، ويُكوِّن باعتبار الطبيعي والشريعي وحدةً تتجلّى في خصوصية الفرد الإنساني، كما تتجلّى في كلية التاريخ الإنساني.[٨٠]

٢. المبادئ التي يقوم عليها عمل العقل والنظر لغايات الوحدة بين الفكرين الديني والفلسفي:

إن تمكُّن فكر الحنيفية المحدثة من نقد التجربة الفلسفية أفضى إلى اكتشاف مبدأين آخرين في الحقبة العربية الإسلامية يُكملان مبادئ أرسطو، هما: مبدأ الترجيح، ومبدأ التحقيق من منطلق نظرية الشريعة، مع تعديل مبدأ الهوية الطبيعي ليصبح مبدأ الخِلقة الشريعي. وقد عمل اكتشاف هذين المبدأين على تغيُّر معنى المبادئ الأُخرى بتحديد شروط وجودها؛ ما ساعد على تجاوُز منبع إشكالية التقابل بين نوعي المبادئ (العقلية–النظرية، والشرعية–العملية)، وتحقيق وحدتهما عن طريق فلسفة تجمع بين الطبيعة والشريعة، وقد بنى المرزوقي على أساسها المبادئ التي يقوم عليها عمل العقل والنظر بهدف تحقيق الوحدة بين هذين الفكرين، على نحوٍ يختلف عمّا جاء به أرسطو فيما يخص الهوية من حيث هي طبيعية، مُتأثِّراً بذلك بالنقد التيمي لمنطق أرسطو، من حيث عدم كفاية مبادئ أرسطو الثلاثة في تحقيق الوحدة بين الفكرين،[٨١] فجاءت المبادئ بعد التعديل كما يأتي:

---

[٨٠] المرزوقي، **وحدة الفكرين: الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٢١.

[٨١] المرزوقي، **مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية**، مرجع سابق، ص٧٤–٧٩.

أ. مبدأ الهوية المعدل: رأى اليونان، ومنهم أرسطو، أن للهوية جوهراً صورياً في التاريخ الطبيعي ثابتاً كثبات الأنواع والأجناس، وعملوا على تحصينه بمبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع إمعاناً بالحفاظ على ثباته، ولكن الفلاسفة المسلمين، وعلى رأسهم ابن سينا، ثم الغزالي الذي تبعه على وجه الخصوص، رأوا في الهوية "خلقة حكمية متغيّرة تغيير الإرادة الإلهية المشرعة بحسب القصود والعناية، وأسَّسوها على مبدأي الترجيح والتحقيق."[٨٢]

وأصبح مبدأ الهوية بعد التعديل يُعرَف باسم مبدأ الخِلقة الشريعي، بناءً على أن كون الشيء ليس ذا طبيعة ضرورية ثابتة، بل يمكن أن يكون حكماً أو اختياراً أمرياً من جنس ما يُطبَّق على النوازل الفقهية أو القضائية عند تكييفها بمقتضى الحقوق الفقهية أو القضائية.[٨٣]

وهو منبع القيم الجمالية، وصورة للوحدة الحية، يتعدَّد بتعدُّد الصفات، ويتغيَّر وَفق تعدُّد الأطوار والمراحل في حياة الفرد الواحد. فالهوية ذاتٌ واحدة بأبعادها الأربعة؛ لذا فهي فاعلة ومنفعلة تتضمن علاقة الفعل باتجاه الفاعلية والانفعالية.

ب. مبدأ عدم التناقض: أصبح هذا المبدأ منبعاً للقيم الخلقية بمفهومه المعدّل، وهو يهدف إلى تحقيق شروط التعامل التعاقدي بين البشر عامةً، وأساسه يستند إلى تكافؤ الالتزامات وثباتها وعدم تناقضها داخل الوحدات الحية التي يتصل بعضها ببعض بوساطة تلك الشروط والالتزامات، وهي تقوم على مبدأ العدل أو التعاوض بين الأخذ والعطاء في المعاملات والعبادات.[٨٤]

ت. مبدأ الثالث المرفوع: أصبح هذا المبدأ منبعاً للقيم المعرفية بمفهومه المعدّل، وهو يهدف إلى تحقيق الفصل بين الآراء المتقابلة من حيث مطابقتها للمقياس المطلوب، وبه يُقاس الحكم الإجماعي لقضية ما، ولكن من دون زعمٍ للمطابقة المستغرقة التي من صفاتها

[٨٢] المرجع السابق، ص٦٦.
[٨٣] المرجع السابق، ص٤٥.
[٨٤] المرجع السابق، ص٦٧.

الثبات؛ كونها لا تتحقَّق إلا في العلم المحيط. وعلى هذا، فلا يمكن للمعرفة أن تتقدَّم إذا كانت تدَّعي الإحاطة؛ فالإحاطة تعني جمود المعرفة، وعدم قبولها التغيير أو التحسين.[٨٥]

ث. مبدأ الترجيح: هو المبدأ المعدل لكل المبادئ السابقة، ومنه تنبع القيم الجهوية، وغايته فتحٌ للإمكان على قابلية الفعل العقلي لمواصلة التجديد المستمر، بحيث لا يتوقف التطور، ويبقى الحاصل في إطار الممكن دائماً. ومن دونه يتوقف تطور العلوم والمعارف، وبفضله لا تكون الموجودات طبائع ضرورية، وإنما شرائع اختيارية لا تحكمية.[٨٦]

ومعنى الترجيح يأتي من الفعل "رجَّح"؛ أي: زاد، وقوّى، وجاوَز. وهو على درجتين؛ الأولى: فيها ترجيح هيئة الموجود من بين هيئات لا متناهية، وتلك هي الهوية المتقدمة على الوجود. والثانية: فيها ترجيح الوجود على العدم، وكلاهما متساوٍ عند الخالق، فكان لزاماً وجود مرجح، هو الإرادة الإلهية.[٨٧]

ج. مبدأ التحقيق: هو المبدأ المعدّل للمبادئ الثلاثة الأولى، ومنه تنبع القيم الوجودية، وهو أساس منزلة الاستخلاف الوجودية، وغايته التمييز بين الشهود والجحود؛ الجحود الذي يحصر الإنسان في تعيُّناته بإطلاق حدوده، والذي بإطلاقها يتألَّه الإنسان، فيحول التألُّه بينه وبين التطور.[٨٨] وهذا المبدأ يُعنى بنقل الأشياء من موضوعية القيام بالقصد إلى موضوعية القيام بالذات، وهو ضروري لازم لترجيح تحقيق الإنيّة، ويُصطلَح على تسميته باسم القضاء.[٨٩]

٣. أساس التوحيد بين الدين والفلسفة:

يقوم التوحيد بين الدين والفلسفة على أساسين اثنين:

أ. اعتبار معطيات الوجود الشريعية قائمة الذات، مثلها مثل المعطيات الطبيعية؛ وجوداً، وإدراكاً، وهو ما يُعبَّر عنه بالفطرة؛ وذلك أن الوجود الشريعي آية موازية للوجود

[٨٥] المرجع السابق، ص٦٧.
[٨٦] المرجع السابق، ص٦٧.
[٨٧] المرجع السابق، ص٤٧.
[٨٨] المرجع السابق، ص٦٨.
[٨٩] المرجع السابق، ص٤٧.

الطبيعي. فالفصل بين الفكر الديني (علوم الشريعة) والفكر الفلسفي (علوم الإنسان) لم يعد ممكناً في الإسلام، ولم يقبل به المرزوقي أساساً،[٩٠] ولا سيما أن الإسلام يتميَّز – بوصفه ديناً– بخصيصة الجمع بين القراءتين الشريعية والطبيعية، ويحيل عليه القرآن من خلال آيات الفكر والنظر التي يلح عليها بوصفها دليلاً عليه بما هو وحي إلهي؛ فالتحام الدنيا بالدين يُمثِّل الوحدة التي يتفرَّد بها الإسلام عن سائر الأديان.[٩١]

ب. اعتبار الوحي أمراً جامعاً بين الدين الطبيعي (العقل) والدين الشريعي (النقل)؛ فكلاهما وحي من وجهة نظر المرزوقي، من حيث إن العقل الطبيعي هو مَلَكة معرفة، وليس أمراً خارجاً عن الوحي؛ فهو إحدى درجات الوحي، إضافةً الى أن الوحي هو مَلَكة معرفة طبيعية من جنس الوحي، بالرغم من أنه (الوحي) أعمُّ من العقل، وله درجات أرقى، وأنه وحي الرسالات المُتمثِّل في الدين الشريعي (النقل)، ونادر الوقوع، وقد تمَّ فخُتِم.[٩٢]

٤. رؤية المرزوقي للوحدة بين الديني والفلسفي:

واجه المرزوقي التحريف الذي طرأ على كلا الفكرين من منطلق أن الدين والفلسفة يجمعهما الهدف والغاية؛ فكل فكر فلسفي هو فكر ديني ما دام هذا الفكر يسعى إلى الحقيقة، والعكس صحيح؛ لأن الحقيقة التي يطلبها كلاهما متعلِّقة بمُقوِّمات الوجود الجوهرية عامةً والوجود الإنساني بوجه خاص. ويرى المرزوقي أن الفلسفة لا تُناصِب الدين العداء، وإنما يقومان معاً ببعضهما بعضاً، ويصدران عن نفس المشكاة؛ فهما واحد وإن اختلفا في طريقة العلاج وأولوياته.[٩٣]

إن غاية الإحياء الذي جاء به الإسلام بوصفه رسالةً خاتمةً للوحي –من وجهة نظر المرزوقي– تقوم على التوحيد بين النقل والعقل، واعتبارهما من طبيعة واحدة. أمّا شرط

---

[٩٠] المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص١٣.

[٩١] بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، عمّان: دار الشروق، ٢٠١٤م، ط٤، ص٢٨٧.

[٩٢] المرزوقي، أبو يعرب. "الوحي ودلالاته"، الوعي العربي بقضايا الأمة، الموقع الإلكتروني: https:/.abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

[٩٣] المرزوقي، أبو يعرب. **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٨٧.

التوحيد (أو التطابق) بينهما فهو تصريح العقل، وتصحيح النقل[٩٤] وَفق أدواتهما الحية عن طريق الاجتهاد، وهو التواصي بالحق.[٩٥]

وفكرة التطابق مردُّها أن الفطرة، وهي الدين الطبيعي، متطابقة مع الدين المنزل من حيث قول الله ﷻ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٣٠﴾ (الروم: ٣٠). فلا تعارض بين الفكر الفلسفي والفكر الديني، من حيث إن الفطرة مُهيَّأة لقبول التصور الإنساني للآيات الكونية في الكون والطبيعة والنفس الإنسانية، ومطابقتها بالآيات الشرعية المُتمثِّلة في النص القرآني وشرْع مَن قبلنا، بوصفهما (الفلسفة، والدين) مصدراً لفهم الطبائع والشرائع؛ كلٌّ بطريقته وأدواته.

---

[٩٤] "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" هو أحد كتب ابن تيمية، وفيه بيان لموافقة العقل الصريح للنقل الصحيح في الجمع بين العقل والنقل؛ أي إن الأدلة العقلية الصحيحة البيّنة التي لا ريب فيها، بل العلوم الفطرية الضرورية، توافق ما أخبرت به الرسل، ولا تخالفه، حتى الفلاسفة الذين يقولون بقِدم العالم مثل أرسطو وأتباعه؛ فإن ما يذكرونه من دليل صحيح عقلي لا يخالف ما أخبرت به الرُّسل، وإنما يوافقه. والصريح هو ما وافق الكتاب والسُّنة. أما تصحيح النقل فيعني أن النصوص يُصدق بعضها بعضاً، وأن العقل يوافقها. انظر:

– ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: علي بن محمد العمران، مكة: دار عالم الفوائد، ط١، ٢٠٠٤م، ج٥، ص٩٢-٩٩.

وفي إشارة للمرزوقي في الموضوع نفسه، فإنه يسأل عن العلم الذي يُحقِّق الوسطية المعرفية: هل هو منقول أم معقول؟ هل يوجد ضرب ثالث من مصادر المعرفة يتعالى على المقابلة بين المنقول والمعقول لأنه من جنس متقدم عليهما؟ يقول في ذلك: "العلم الذي به نفهم المنقول لنصححه وندرك المعقول لنصرحه علم متعالٍ عليهما لكونه هو العلم الذي يحدد معايير الصحة والصراحة، ومن ثم فمجاله متقدم على مجالهما كليهما تقدم الشَّرط على المشروط. وهذا هو النظر الذي لا تصح فيه الوسطية إلا بمعنى الذهاب إلى الغاية لأنه المعيار الذي يحدد الحدين والوسط بينهما، فلا يكون محققاً لمطلوبه من دون تجربة الذهاب إلى الحد. والأمم التي لا تجرب الحدين لا يمكن أن تصل إلى فهم الوسط الذي هو ذروة اتصالهما الفاصل فضلاً عن تحديده النظري وممارسته العملية. لذلك فإن الفكر عند المسلمين بات ينسب الحدين إلى الإفراط والتفريط عند غيرنا، وعلينا أن نجمع بين تفريط في ما أفرط فيه الحد الأول دون أن نعيش تجربة إبداعه، وإفراط في ما فرَّط فيه الحد الثاني بنفس الشَّرط السلبي، فيصبح مقصوراً عملنا على رد الفعل الذي يقلد الحاصل سلباً باختيار ضده، أو إيجاباً بتبنّيه، وذلك هو السلوك المرضي لكل مَن يعانون من التبعية الروحية." انظر:

– المرزوقي، أبو يعرب. "وسطية العقلانية الإسلامية: المسألة الأولى"، الوعي العربي بقضايا الأمة، الموقع الإلكتروني: https:/.abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

[٩٥] المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص٢٢٢.

ففهم كلام الله وامتثاله يكون وَفق أمرين؛ الأول: دلائل آيات الله الكونية؛ أي فهمنا عادات الطبيعة. والثاني: دلائل آيات الله الشرعية؛ أي فهمنا نصوص الشرع. وفي ذلك يقول المرزوقي: "فلا الإنسان يمكن أن يصير إلهاً، ولا الإله يمكن أن يصير إنساناً، والواسطة بينهما أعني الطبيعة (الآية الكونية) والشريعة (الآية الشرعية) بما هي خطاب الإله الموجَّه إلى الإنسان."[٩٦] فكلا الطبيعي والشريعي يفضي إلى الغاية نفسها؛ شريطة اجتماعهما معاً، ولا يكون ذلك إلا بوحدتهما.

وعلى هذا، فإن حلَّ الإشكالية بين الفكرين يكمن في التحرُّر من التوظيف والجحود، وذلك بالجمع بين الدين الطبيعي والدين المنزل في دين الفطرة (الحنيفية المحضة) ما قبل التحريف الجحودي، والجمع البعدي الذي يُشترط حدوثه مرَّة أُخرى لاستئناف الإصلاح، مُمثَّلاً في الحنيفية المحدثة. ويعمل هذا الحلُّ على إحداث توافق بين النظام القيمي الموجود في القرآن والقيم العقلية التي نتجت من نقد الحداثة الغربية بعد ما أثبتت عقمها، من حيث تركيز تلك القيم على البُعْد المادي دون غيره، والانتقال منه إلى عولمة خلقية تحمل قيماً إنسانيةً، ترى في تكوين الإنسان السوي غايتها الأساسية.

خاتمة:

تُعَدُّ محاولة "أبو يعرب المرزوقي" واحدة من أبرز المحاولات -على مستوى الفكر الإسلامي المعاصر- لبلورة رؤيةٍ تُوحِّد بين الديني والفلسفي بالجمع بينهما؛ أي بالجمع بين الفكر الديني (الإيماني) والفكر الفلسفي (العقلي). وقد جاءت تلك المحاولة في سياق التأسيس لمشروع النهوض الحضاري، وتكمن أهميتها في القدرة على تشخيص الإشكال، وتقديم حلٍّ للصراع بين الرؤيتين المغايرتين لمشروع النهضة؛ أي الرؤية الدينية، والرؤية العلمانية.

وقد قامت هذه الرؤية على تصور تاريخي بنيوي، مفاده أن تاريخ الإنسانية الفكري واحد، وأنه يشمل كلّاً منهما،[٩٧] وهو ما سمّاه المرزوقي وحدة الفكر الإنساني، التي تفيد

[٩٦] الهجلة، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من الواقعية إلى الاسمية (قراءة في كتاب)**، مرجع سابق.

[٩٧] المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، مرجع سابق، ص١٣-٢٩.

أن تاريخ الإنسانية الفكري هو تاريخ واحد بتركيبته الفلسفية والدينية، وأن التحريف الذي أصاب الفكرين الفلسفي والديني أعاق التوحيد بينهما. وقد ماثل تصوّر المرزوقي للتاريخ تصوّره للدين الكلي، الذي يتطابق فيه الدين المنزل الخاتم (الوحي) مع الدين الطبيعي (العقلي)، وهو دين الفطرة، باعتبار أن التحريف الذي أصابهما هو الذي عاق عملية التوحيد بينهما.[٩٨]

لقد أكمل المرزوقي ما بدأه الفلاسفة المسلمون في العهد الوسيط (ابن سينا والغزالي بدايةً، وابن تيمية وابن خلدون غايةً) من تجاوُزٍ لما جاءت به الأفلاطونية المحدثة، وسمّى ما جاءت به الأديان العهد الجديد. وقد مثَّل هذا التجاوُز تخلُّصاً من التحريف الجحودي الذي أصاب الفكرين الديني والفلسفي في ذلك الوقت.

وجمع المرزوقي بذكاءٍ بين مُلهِمينِ لأكثر الحركات والأيديولوجيات تنافراً: اليسار مُمثَّلاً في شخص ابن خلدون كما يعتقدون، وأقصى اليمين مُمثَّلاً في شخص ابن تيمية[٩٩] كما يعتقدون أيضاً، في محاولةٍ منه للتقريب بين النُّخب المتصارعة. وقد قدَّم عن طريق الدمج بين نموذجي ابن تيمية وابن خلدون تصوراً تاريخياً وبنيوياً لتاريخ الفكر الإنساني الموحَّد، الذي عَدَّه "ثورة" في مسار تطور الفكر الإنساني، والذي جمع بين جنبيه أسس التنوير الديني والعقلي.

وقد تجلَّت جوانب الجدة في مشروع المرزوقي، في قدرته على تقديم إضافات في جوانب ثلاثة: مفهومية، ومنهجية، ومعرفية.

أمّا الجانب المفهومي فتمثَّل في قدرته على توليد المصطلحات المتعلِّقة بمشروعه، مثل مفهوم "الخلقة التشريعية"، وهو مبدأ قَصَدَ به المستوى العملي الذي يعني قابلية المبادئ للتغيُّر، وخضوعها للصيرورة، وإلا تحوَّلت الشرائع إلى طبائع، مُبيِّناً أنه لا يوجد للأشياء من ذاتها طبائع، وإنما خِلْقات وأحكام، وأن هذه الأحكام ليست تحكُّماً، بل خِلْقات؛

---

[٩٨] المرزوقي، أبو يعرب. "فكر ابن تيمية الإصلاحي: أبعاده الفلسفية"، ج٤، الوعي العربي بقضايا الأمة، الموقع الإلكتروني: https:/.abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

[٩٩] المرزوقي، أبو يعرب. "لماذا يكرهون ابن تيمية؟"، الوعي العربي بقضايا الأمة، الموقع الإلكتروني: http://www.alukah.net/translations/0/28620/#ixzz4EnhW3p6g.

فهي في تطور دائم، مُنتِجةً معرفة نسبية، وأن مفهومي الديني والفلسفي يُقصَد بهما النقل والعقل.

وقد أفاد المرزوقي من ابن خلدون وابن تيمية في استخلاص مفهومٍ يوضح ماهية الاتساق بين الطبيعة والشريعة، وتجلّى ذلك في النظرة الاستخلافية الساعية إلى تحرير الإنسانية من الجحود الديني والجحود الفلسفي، الكامنينِ في الأصل الواحد المتقدِّم عليهما. فمفهوم "فقه الاستخلاف" فيه هدم للجانب المعادي لجوهر الأديان، وهو مضمون الفلسفة الذي يُشكِّل خطراً عليها (الإلهيات) لمصلحة مضمون جديد يستعمل الأدوات نفسها (البرهان العقلي)، لكنه مُسخَّر لعمارة الأرض. وبهذا، فإن المرزوقي قد شابه ابن خلدون بتقليصه دور الفلسفة التي تبحث فيما وراء الطبيعة، وتوجيهها لمصلحة علم جديد، هو علم العمران البشري؛ أي إنه استخدم مضمون الفلسفة النقدي في وضع حلولٍ وصياغة مقترحاتٍ لنهوض المجتمعات.

وفيما يخص الجانب المنهجي، فقد طرح المرزوقي منهجية جديدة في علاج التقابل بين الطبيعي والشريعي، أو الديني والفلسفي، وذلك برفض المقابلة بين الطبيعي والشريعي، واعتبار الحنيفية المحدثة، أو ما سمّاه التوحيد الاستخلافي الشهودي أساساً لتلك المنهجية، التي تُحقِّق غايتها عن طريق النقد الموجَّه إلى الفلسفة والدين؛ لتخليص الفلسفة من الجحود الذي شاب صورتها، وتخليص الدين ممّا شاب الصورة الأصيلة لجوهر الأديان. ولا يكون ذلك إلا بالجمع بين منهجي التحليل والتأويل لتحقيق اللحظة الحاضرة؛ فكلا العلمين يقتضي الاجتهاد التحليلي للتحقيق الفعلي، والاجتهاد التأويلي للتذكير الرمزي (الماضي)؛ وذلك أن كل الموجودات هي آيات من طبيعة واحدة، تحتاج إلى التأويل والتحليل معاً بوصفها جزءاً من أمر يتعالى فوق الطبيعي والشريعي. وعلى هذا، فإن العقل المحلل لا يكون مطلقاً، وكذا العقل الموؤل، وكلاهما ينتج مضامين علم إنساني لا يرتقي بأيّ حالٍ إلى علم الله المحيط.

وأمّا الجانب المعرفي فقد تمثَّل فيما أضافه المرزوقي إلى معارفنا ممّا دار حول الثنائيات المتضادة بين الديني والفلسفي، وما انبثق منهما من تفريعات، مثل: الشريعي والطبيعي،

والشهود والجحود، وعبادة الشريعة وعبادة الطبيعة، ونظرية الشرائع ونظرية الطبائع، والأصولية الدينية والأصولية العلمانية، والتوحيد الشهودي الاستخلافي والتوحيد الجحودي الحلولي، ومبادئ الشرع وقيمه ومبادئ العقل وقيمه في النظر والعمل، ومبدأ الترجيح أو القدر ومبدأ التحقيق أو القضاء وأثرهما في تعديل سلّم المبادئ (مبادئ الشرع، ومبادئ العقل)، وتحويل مبدأ الهوية الذي جاء به اليونان (يُشكِّل أساس نظرية الطبائع) إلى مبدأ الخلقة الشريعي. وقد استطاع المرزوقي إيجاد خط بديل للتفكير، يُؤسِّس في وعي الناس القدرة على ممارسة التفكير، وكسر احتكاره المعرفي من طرف الفلاسفة والفقهاء – من باب نخبوية التفسير والتأويل، واقتصار ذلك عليهم– ما يفتح الباب على مصراعيه أمام الإبداع المعرفي.

وبعدُ، فإنّا نعود إلى طرح السؤال الأول: هل يمكن اعتبار مشروع المرزوقي في النهضة قابلاً للتطبيق من خلال رؤيته التوحيدية بين الدين والفلسفة؟

ويبقى هذا السؤال مشرعاً ينتظر الإجابة؛ وذلك أن المرزوقي يملك فكراً تجديدياً وتوليدياً، أنتج الكثير من المفاهيم والمصطلحات، وأضاف إليها. وهو فكر مترامي الأطراف، يصعب الإلمام به من جميع جوانبه، ويحتاج إلى الكثير من البحث والاستقصاء؛ ما يُحتِّم إخضاعه للمزيد من الدراسات، بُغية تسليط الضوء عليه، وتوسيع دائرة انتشاره، وصولاً إلى بناء قاعدة لمشروع نهضوي قادم.