

وحدةُ الفَكِيرِينِ: الدينيُّ والفلسفِيُّ^١

* محمد بن نصر

مُقدمة

في كل مرة يختل فيها التوازن بين الأبعاد المكونة للفعل الإنساني تبرز محاولات لتصويب النظر وترشيد الفعل، وهي سمة طبيعية، فكل نفي يؤدي إلى نفي مضاد، ثم يكون التجاوز للمتنافين معاً، أو البحث عن الأسس المشتركة بينهما التي تفتح الباب للاعتراف المتبادل الذي يؤدي بدوره إلى تناطح متفاعل. في هذا الإطار تأتي "محاولة" كتاب الأستاذ أبو بعرب المرزوقي^{*} الموسوم بـ "وحدة الفكيرين الديني والفلسفي".

يشتمل الكتاب - وهو من الحجم المتوسط - على مقالتين أساسيتين، جاءت الأولى تحت عنوان: مبادئ العقل والنظر ومبادئ الشرع والعمل بين الدين والفلسفة، واحتوت على ثلاثة فصول جاءت كالتالي: ١. منطق التناطح الحضاري بين الجحود والشهود. ٢. منطق إشكاليتي المبادئ وتاريخ اكتشافهما. ٣. منبع إشكاليتي المبادئ والقيم وتوازيها في الأفعال الإنسانية.

^١ المرزوقي، أبو بعرب، وحدة الفكيرين الديني والفلسفي (دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠١).

* دكتوراه في الفلسفة من جامعة ننتار بباريس ١٩٩٣م، وأستاذ مشارك بقسم أصول الدين ومقارنة الأديان، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بمالزيا. مدير تحرير مجلة التجديد.

والمقالة الثانية كانت بعنوان: منزلاً الفكر العربي - الإسلامي ودلالة وضعه الراهن، واحتوت بدورها على ثلاثة فصول: ١. مقومات الاستخلاف ومراحل الفكرين الدين والفلسفي. ٢. منطق توحيد الفكرين الدين والفلسفي. ٣. طبيعة الوساطة والوسطية الإسلامية.

عمد المؤلف أولاً إلى تحديد العوائق التي منعت من إعادة النظر حول هذه المسألة، فرأى أن التناقض المتبادل باطنياً، والعداء المنعكس ظاهرياً، وعدم دراسة التجربة العربية الإسلامية، والتي غالباً ما ينظر إليها بوصفها مجرد ملتقى للأفكار والفلسفات، في حين أن هذه التجربة - كما يرى الكاتب - قد استطاعت أن تتجاوز هذا العداء المزدوج والمتبادل "التجاوز النقي لما بعد التاريخ في علم الشريعة: نقد السنة العبرانية، والتجاوز النقي لما بعد الطبيعة في علم الطبيعة قياساً على التجاوز الأول في نقد السنة النبوية".

يفسر الكاتب هذا الإهمال للتجربة العربية إلى انتساب غالبية النخبة العربية التي تتكلم باسم التنوير إلى الوضعية النظرية النسبية، والوضعية العملية الإطلاقية، الأمر الذي جعلها تستنبط نتائج القراءات الاستشرافية عن وعي وعن غير وعي.

تجاوزاً لهذه المسألة يلقي الكاتب على نفسه مهمة بيان الموقف الداخلي الذي يحكم الفكر العربي - الإسلامي، وذلك بالتركيز على المبدأ الذي يميزه: السعي إلى تحقيق الوحدة بين الفكرين الفلسف والديني، وذلك لأنه ينظر إليهما على أنهما متهدان في الجوهر، وحتى وإن كانت مظاهر افتراقهما هي الأكثر بروزاً للعيان للذين يكتفون بظواهر الأشياء. ويأمل الكاتب أن تؤدي هذه المراجعة الجذرية إلى الإسهام في تحرير الإنسانية مما اصطلح الكاتب على تسميته بالجحود الدين والجحود الفلسفي.

يعلن الكاتب - على الأقل من الناحية النظرية^٢ - أن حجر الزاوية في منهجية هذه المواجهة هو القرآن الكريم، بوصفه إطاراً وفضاءً حياً، وذلك لأن القرآن "بوصفه

^٢ قلنا من الناحية النظرية لأسباب سنذكرها عندما نعرض إلى نقد الكتاب، خاصة وأن الكاتب يُنادي القارئ بقول عجب، مغمور في هامش طغي على النص الأصلي، جاء فيه: "ومن السخف مواصلة القول بأن العقل الإنساني يحتاج إلى الروحي لكونه محدوداً، لأن الروحي مما يعجز العقل عن علمه، فعلم الغيب ممتنع على الأنبياء امتناعه على غيرهم، وإذاً لهذا الرعم مجرد ذريعة لتبرير سلطان الفقهاء الذين صاروا سلطاناً روحياً معارضين بذلك أكبر ثورة في تاريخ الفكر الدين". وحدة الفكرين الدين والفلسفي، ص ٢٢ - ٢٣.

النص المؤسس، والمعيار المحيط بمحاجلات النشاط الإنساني جمِيعاً، "فالقرآن الكريم هو أساس النظام النظري، وهو أساس النظام الاجتماعي والحقوقي في الحضارة الإسلامية حتى فيما يبدو معارضًا لها من الحركات الفكرية والسياسية الغالية، ومن الظاهرات الحضارية الحاصلة في التاريخ الإسلامي"، وهنا تتحقق الوحدة، وتزول المقابلة بين المنطلقين والفكرين".^٣

يعترف الكاتب أن مسعى التوحيد بين الفكر الفلسفى والفكر الدينى لم تخل منه حقبة من حقب تاريخ الفكر الإنسانى، ولكن هذا التوحيد الشهودى لم يبلغ الذروة إلا في الحضارة العربية - الإسلامية. بعد ذلك قام الكاتب بمصر الإشكالات الفلسفية التي أحدثت فيها الفكر الإسلامي تغيراً ثورياً، وخاصةً مسألة مبادئ العقل حيث تمكَّن من استكمال اكتشاف مبادئ العقل، وتقييمها في ضوء صلتها بمبادئ الشرع وقيمته، ونفي التقابل الظاهري بين الطبائع "الضرورية" والشائع تجاوزاً للموقفين الإطلاقيين: موقف الطبائع النافية للشائع، وموقف الشائع الاختيارية النافية للطبائع، وهو نتيجة مباشرة للاعتقاد الصريح في التوحيد بين الدين الطبيعي الأسمى الذي لا يستثنى الشرائع، والدين المنزَّل الأتم الذي لا يستثنى الطبائع.

وركَّز الكاتب القول حول هذه المسألة "لأن الجهل بجوهر الثورة الإسلامية بلغ حدّاً لا يطاق، وخاصة عند المتسبّبين إلى حركات الصحوة الإسلامية". ويبدأ الكاتب معالجته لهذه المسألة بالتسليم بأن التخاطب الحضاري حقيقة لا يمكن تجاهلها حتى من طرف أولئك الذين توهموا أن الحضارة خط سير مطرد إلى الأمام، وأن الماضي ليس إلا نقطة زمنية غابرة، فنراهم لا يتحرجون من العودة إلى الماضي الإغريقي وإعادة استحضار القضايا التي أثارها، ولكن الماضي يصبح عندهم ميتاً إذا كان الأمر يتعلق بالعودة إلى الماضي الإسلامي لاتصاله بالدين.

ويرى الكاتب أن القضايا المتعلقة بالفكرين الديني والفلسفى ليست من القضايا التي لا تنتهي إلى تراث مضى وانقضى، بل هو تراث إنسانى يجب العودة إليه إذا أردنا استئنافاً حقيقياً للفكر الإنسانى، ولهذا فهو يأمل أن يكون لفكرة الحنيفة الحديثة دور أساسي في تجاوز غaiات الحضارة الغربية المتمثلة في العولمة الجحودية، فالتطور الإنساني

خاضع لمزاوجة فريدة بين الإبداع والاتباع في إطار الحضارة الواحدة، أو في علاقة الحضارات الإنسانية فيما بينها.

وذلك ما لمسه الكاتب في التناول الإسلامي لمبادئ العقل، حيث استطاع أن يراجع مبدأي عدم التناقض والثالث المروفع، في ضوء ما أسماه بنظرية الشرائع والخلقات، فتمكن من فك التقابل أو التناقض المزعوم بين الشرائع والطائع، فموضعه بمفهوم حديث أطلق عليه "الخلقة الأمريكية" التي تجعل الموجود ضرباً جديداً من الماوية، فليس للأشياء في ذاتها طائع، بل لها خلقات أو أحكام، ولكن هذه الخلقات ليست تحكمية، فاستطاع الفكر الإسلامي بذلك أن يقوم بالتمييز بين القدرة الإلهية اللامحدودة وحرية الإنسان الموجبة للتکلیف، واستطاع أن يتحول من مفهوم الختمية المتحكمة إلى مفهوم الاحتمالية المنضبطة، وهو ما تم التعبير عنه بعد ذلك عند "لايتتس" بـ "العلة المرجحة، أو العلة الكافية".

الأمر الذي ساعد على التفريق بين نوعين من الترجيح: ترجيح تحديد الماهية (القدر)، وترجيح تحقيق الإنية (القضاء). فصارت المبادئ عند المسلمين بذلك خمسة: الترجيح أو التحديد القصدي للكيف الماهوي، التتحقق أو التحديد القيامي للإنية ذات الكيف الماهوي، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المروفع. وهكذا فكما كان القرآن تصحيحاً للشائع المحرفة كان الفكر الإسلامي الذي استمد من القرآن أصوله تعديلاً وتصحيحاً للفكر الفلسفي الإغريقي في مرحلته المتأخرة.

مراحل التفكير الفلسفية

قسم المؤلف مسيرة التفكير الإنساني إلى خمس مراحل أساسية، وقسم المرحلة العربية - الإسلامية التي مثلت الحقبة الثالثة إلى خمس مراحل أيضاً، وجاءت هذه المراحل الخمس الأساسية كالتالي:

١. المرحلة اليونانية: وتبدأ من نهاية القرن الثالث قبل الميلاد، حيث انتقلت الأسطورة من الخيال الغفل إلى الخيال المنسق، من حيث الصناعة المنطقية، وانتهت هذه المرحلة بسيادة فكر ما بعد الطبيعة الأرسطي على الجدل الأفلاطوني، وذلك لافقار "الرئيس" الفيلسوف إلى الشروط العملية على الرغم من توفره على شروط الرئاسة النظرية.
٢. المرحلة الهلنستية: غطت الفترة الفاصلة بين نهايات القرن الثالث وبدايات القرن السادس، حيث انحصر العلم في بعد الصوفي، ولقد صفتها المؤلف بالثقافة التي "تسم

بخلط ميشولوجي مع شيء من المعطيات العلمية التجريبية، والرياضية، والمنطقية، والسحرية، والتجييمية، والعلمية الخلقية، والسياسية، والطقوس الدينية".

٣. المرحلة الثالثة مثلتها المرحلة العربية - الإسلامية، وقد غطّت المدة الفاصلة بين بدايات القرن السابع و بدايات القرن السادس عشر، وسنعود إليها لنقف عند مراحلها الخمس، وهي مرحلة في غاية الأهمية بالنسبة للمؤلف، لأنها جسدت بحق الوحدة بين الفكرين الديني والفلسفى.

٤. المرحلة الحديثة: وهي التي بدأت مع الربع الأول من القرن السادس عشر، وتواصلت حتى نهاية القرن الثامن عشر، وقد جسدت مرحلة العودة إلى ما بعد الطبيعة من منطلق ما بعد التاريخ كما يقول المؤلف، والتي اضطرت فيها المسيحية الكاثوليكية إلى إعادة الإشكالات التي أثيرت في التجربة الإسلامية، ولكن تعرفها على هذه التجربة كان ناقصاً ومخلاً، فلم تعرف منه إلا ما تم في مرحلة الترميم الفلسفى، ولم يصلها النقد الجذري الذي قام به كل من ابن تيمية وابن خلدون.

٥. المرحلة المعاصرة: وقد تميزت بعودة اتخذت أشكالاً عديدة إلى الوثنية الشرقية، وهي لا تعدو أن تكون براجماتية خالصة في النظر والعمل على حد سواء، التقى فيها الجحود الغربي المعاصر مع الجحود الشرقي السابق عن الأديان. ومن هنا يرى المؤلف أن المرحلة الثالثة التي كانت ثرة للمرحلتين الأولى يمكن أن تكون تجاوزاً للأخيرتين. ولنعد إلى المرحلة الثالثة التي أعطى لها المؤلف أهمية خاصة لأنها استطاعت أن تجسّد هذه الوحدة المنشودة بين التفكيرين الديني والفلسفى، وقد قسم المؤلف هذه المرحلة إلى خمسة مراحل أيضاً: ١. المرحلة الأولى: ساد فيها التجاهل بين الفكرين الديني والفلسفى، وكان ذلك أثناء ظهور علم الكلام. ٢. المرحلة الثانية: تميزت بما أسماه المؤلف بالصلح المغشوش بين الفلسفة والدين من خلال عقائد الإسماعيلية والعداء السافر بينهما متمثلاً في عقائد أوائل الخنابلة. ٣. المرحلة الثالثة: مثلت التجاوز لهذا النوع من التجاهل والتصالح "وتقدم البديل"، والمشروع في تقديم البديل. ٤. المرحلة الرابعة: أطلق عليها المؤلف مرحلة الترميم، ترميمًا أرسطياً كلامياً صوفياً، قام به كل من ابن رشد من منطلق أرسطي، وابن عربي من منطلق بحشمي، وترميمًا أفلاطونياً صوفياً. قام به السهوروبي من منطلق أفلاطوني، أو كلامياً قام به الرازى من منطلق أشعري.

ولكن - وكما يرى المؤلف - لم تؤدّ هذه الترميمات الغرض المطلوب، وظلّت قاصرة عن تحقيق هدف التوحيد، ولكنها مهّدت الطريق للنقد الجذري الذي قام به كلّ من ابن تيمية وأبن خلدون في القرن الثامن، فتمّ بناء نظرية الوجود والعلم النظري، ونظرية العمران والعلم العملي، حيث استطاع ابن تيمية أن يهدم الميتافيزيقيا ببعديها الوجودي والمعرفي، ويؤسس شروط الأمر الشرعي الذي لا يتنافى مع الأمر الكوني، واستطاع ابن خلدون أن يهدم ما بعد التاريخ ببعديه الوجودي والمعرفي لتأسيس شروط تحقيق القيم الإسلامية في دولة تقوم على الحرّيات الحمس: التربية التحررية للأسرة، العمل التحرري في المؤسسة الاقتصادية، التعليم التحرري في المدرسة، التشريع التحرري في الدولة، العقيدة التحررية في المعبد.

ويرى أن كليهما انطلق من شرط التعالي الشرعي لأنّ هذا الشرط يمثل حجر الزاوية في ترشيد الاجتهاد البشري "كل سياسة عقلية من دون تعال شرعى ليست إلا سياسة ذرائعة ليس لها من القيم إلا قيم المنافع والمصالح الدنيوية، وانتفاء هذا الشرط هو المصدر الأساس لكل الأزمات التي عرفتها البشرية في كل عصورها، وما تعانى منه في عصرنا؛ ذلك أنّ الحضارة لن تكون استخلافية إلا إذا تخلصت من التنافي بين الدين والفلسفة. ولكن يبقى السؤال مُثارةً حول طبيعة شرط التعالي الشرعي، هل هو مفهوم ديني واضح المعالم بحيث يمكن أن نستمدّه من النص القرآني، أم أنه مجرد مفهوم عقلي خالص؟

في فصل حول طبيعة الوساطة والوسطية الإسلاميين دعا المؤلف إلى التخلص من مفهوم الوسطية لئلا يصبح "خلاً بجلال الإسلام، فهذا النوع من التسيط قد أفسد كل تفكير جدي حول الإسلام"، وحول العمل إلى مجرد فعل قائم على التقليد العكسي المتذكر، وهو أرذل أشكال التقليد لكونه يقلد بالنفي ليدعى الإبداع كما يقول الكاتب، ولكن على الرغم من وجاهة هذا النقد لهذا النوع من التفكير فإنه نقد يفتقر إلى الدقة حيث لم يميّز الكاتب بين مفهوم الوساطة الإسلامي والذي يقوم على فكرة التوازن بين كل الأبعاد للنفس الإنسانية، وبين التوسيط الذي التجأ إليه بعض مفكري المسلمين، وهي استراتيجية دفاعية ذرائية أضرت فعلاً بالإسلام والمسلمين.

الإمكان النظري لوحدة الفكرين الديني والفلسفـي تلك هي الفكرة المحور التي يدور حولها الكتاب، ولقد استطاع الكاتب - وهو على دراية عميقـة بالفـكر الفلسفـي والفكـر الكلـامي الإسلامي - استثمار هذه الفـكرة والـدفاع عنها. وعلى الرغم من

الصعبية التي يجدها القارئ في فك رموز مصطلحات فلسفية - لا شك أنها أصلية، ولكنها قليلة التداول حتى بين المهتمين بالقضايا الفلسفية - فإنه يجد في الكتاب متعة النظر الفلسفى، ولعل بعض القراء الذين يميلون إلى البحث عن رياضة ذهنية وسياحة في دروب الفكر الفلسفى سيجدون في هذا الكتاب ما يشبع همهم، ولكن القراء الذين يبحثون عما يمكن أن يساعدهم على الخروج من أنفاق التخلف الفكري قد يصابون بخيبة أمل، وقد يتساءل بعضهم عن فائدة "حضر لا ينتع زيداً"؟

لا شك أن هذا الكتاب يعطي لمن يؤمن بوحدة الفكر الفلسفى والديين تأسيساً نظرياً قلما يجده في غيره، ولكن هناك بعض التساؤلات نحسب أنها مشروعة، وما كنا لنندي بها لو لا ثقتنا الكاملة في أن المفكرين من أمثال الأستاذ المرزوقي سيقبلونها بصدر رحب، وسيرجون بلاحظات القراء، لأنهم يعرفون أن الكتاب الحى هو الكتاب الذى يُقرأ والذى ينفد فيكون محلاً خصباً لإعمال النظر.

التساؤل الأول: ما جدوى عمل ي يريد أن يُقنع بفكرة منْ هو بما مقتنع أصلاً؟ لقد استبعد الكاتب ومنذ البداية أن يكون هدفه إقناع "المغتربين بالتنافى بين مبتدلات الفكر الفلسفى وسطحيات الفكر الدينى"، ولكن هؤلاء - وباعتراف الكاتب نفسه - يشكلون الغالبية العظمى من مفكرينا. ماذا سيقى من مفكرينا لو استثنينا الوضعين النظريين (الفلسفة التحليلية)، أو الوضعين العمليين (الفلسفة الماركسية)، والذرائعين بأصنافهم؟ ذلك أننا نؤمن أن تجاوز "الأفكار الخاطئة" لا يمكن أن يتم بإعدامها إعداماً جماعياً، خاصة وأن هذه الأفكار هي التي - أحبتنا أو كرهنا - تؤسس للفعل الفلسفى، والفعل السياسى، والفعل الاجتماعى. فهل خلت ساحتنا الفكرية المعاصرة من فكر في العلاقة بين الدين والفلسفة؟ فلم يجد الكاتب من يستحق ذكرأ؟

التساؤل الثاني: لنسلم حدلاً مع الكاتب أنه لا فائدة تُرجى من السعي إلى إقناع هؤلاء، وأن هذا المسعى سدى من الفعل، فإن الغاية من هذا الجهد الجبار تبدو غامضة حتى بالنسبة لمن هو مقتنع بما، لأن المقتنع يتنتظر مآلات لهذا التصور. وما يمكن أن تكون منعكساته على قراءة النص الدينى، وقراءة النص الفلسفى؟ ألم ينطلق ابن تيمية من هذا التصور القائم على وحدة الطبائع والشرائع فانتهى إلى خطوات منهجمية لها انعكاس مباشر على فهم القضية العقلية والقضية الدينية؟ فارتوى أنه في حالة تعارض القضية العقلية والقضية الدينية ظاهرياً فإنه يمكن درء هذا التعارض بالنظر في ثبوت النص (تحديداً الحديث المنسوب إلى النبي ﷺ)، فإن سقوط الإثبات سقط التعارض، وإن ثبت

النص لزم عندها النظر في دلالته فقد لا تكون متعارضة مع ما يوجهه العقل، وإن كانت الدلالة واضحة علينا في هذه الحالة اختبار الدلالة العقلية، فقد تكون غير صحيحة؛ فإن تعذر على الناظر الوصول إلى نتيجة تحول إلى مستوى آخر من النظر، فإذا كانت القضية الشرعية يقينية، والقضية العقلية ظنية، فينفي في هذه الحالة الأخذ بالقضية الشرعية، وإذا كانت القضية العقلية يقينية والقضية الشرعية ظنية فيلزم عندها الأخذ بالقضية العقلية، وإن كانت الظنية صفة ملزمة لكليهما فعندها يؤخذ بالأقوى ظناً والأكثر احتمالاً، فإذا كانت القضية الشرعية يقينية والقضية العقلية يقينية فمحال أن يعارض الحق الحق.

لا يهمنا في هذا المقام مناقشة المنهجية التيمية، ولكن الذي يهمنا أن ابن تيمية لم يقف عند إثبات عدم التعارض بين الطبائع والشرع كما فعل الأستاذ المرزوقي. لا شك أن هذا الإثبات في حد ذاته أمر مهم خاصة في وقت ساد فيه التنافي المؤسس فلسفياً عند البعض، وشرعيًا عند البعض الآخر، وسياسيًا عند كليهما. نعم لقد استطاع الكاتب أن يستنتاج بعض القضايا المهمة من الثورة الخلقية التي هدمت ما بعد التاريخ فسعت إلى تحقيق القيم الإسلامية في دولة تقوم على الحريات الخمس، ولكن هذه الملاحظات جاءت مبهمة حمالة أوجه، فما المقصود بالتربيـة التحررية للأسرة، والعمل التحرري في المؤسسة الاقتصادية، والتعليم التحرري في المدرسة، والتشريع التحرري في الدولة، والعقيدة التحررية في العبود؟ هل يمكن أن نكتفي بإضافة صفة التحررية لتحدث عن ثورة ما؟ لا يبالغ إذا قلنا إن الكلمة الأكثر استعمالاً في أدبيات الفكر الإسلامي المعاصر بكل قبائله وطوائفه هي كلمة الحرية ومشتقها، والكل ينوي غيابها الفعلي !!، وكل يدعى وصلاً بليلي وليلي لا تقر لهم بذلك.

التساؤل الثالث: يتعلق بالشرط الضامن لهذه الوحدة، وهو ما سماه الكاتب بـ "شرط التعالي"، وهو لا شك أمر في غاية الأهمية، ولكن الكاتب لم يوضح لنا مصدر هذا الشرط، هل هو الاجتهدـاد البشري أم المسلمات الدينية؟ إذا كان هذا الشرط من منتجات العقل البشري فإنه بالضرورة سيكون متعددـاً، والمتعدد لا يمكن أن يكون متعالـياً خاصة وأن فهم الظاهرة الطبيعية تحكمـه حركة مطردة ومتراكمـة للعلم، ولكن فهم النصـ الدين تحكمـه جملة من الآليـات أهمـها لغـة الخطـاب، فليس كل نصـ دينـي قابـلاً لـالافتتاحـ الكـلـي عـلـى العـقـلـ البـشـريـ، والـغـرـيبـ أنـ الكـاتـبـ فـيـ نـصـوصـ أـخـرىـ^٤ـ، جـعـلـ الدـينـ مـخـتصـاـ بـالـغـيـبـ وـبـالـأـفـعـالـ

^٤ انظر: المرزوقي، أبو يعرب، "إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة"، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر، خريف ١٤١٥ هـ / ١٩٩٨ م.

الآمرة والناهية، فرفض بذلك زَجَّ الدين الإسلامي في مجال العلوم لأن ذلك يضر العلم ويُفسد الدين! فمجال العلم مختلف عن مجال الدين، ولكن الاختلاف - كما تَبَهُ الكاتب محقًّا - لا يؤدي بالضرورة إلى التضاد، إلا أن مقولته الاختلاف مع عدم التضاد هي ذاتها المعادلة التي وصل إليها ابن رشد عندما تناول علاقة الدين بالفلسفة، أو الحكمة بالشريعة. وجه الغرابة هنا أن الكاتب عَدَّ الذين قالوا بوحدة الدين والعلم قد زَجُوا بالدين في متاهة، وستكون النتيجة فساد العلم المتعدد بطبعه، وفساد الدين الثابت بطبعه، ووصل الثابت بالمتغير يؤدي إلى جمود المتغير فيتوقف عن التقدم. كيف إذاً يستقيم القول بإمكان وحدة الدين والفلسفة؟ هل تغيرت طبيعة الدين أم تغيرت طبيعة الفلسفة؟ فالوحدة لا تكون ممكنة إلا بين متغيرين أو بين ثابتين؟ من هنا يأتي التساؤل حول الأساس الذي تقوم عليه وحدة الفكرين الفلسفية والدينية، يعزّز هذا التساؤل تلك المكانة الغامضة للقرآن الكريم بوصفه مصدراً للمعرفة، قد لا تكون مبالغين إذا قلنا أن الوحي يقدر ما يكير في مقدمات الأستاذ المرزوقي يتضاعل في نتائجه.

التساؤل الرابع: عَلِل الكاتب تأخر النهضة الأوروبية زمنياً أو بالأحرى استعادتها للمراحل التي عرفتها المرحلة العربية - الإسلامية نفسها بعدم اطلاعها على النقد الحذرِي التيمي - الخلدوني، فلم يصلها إلا فكر مرحلة الترميم الإسلامية، ولكن القارئ يهمه أن يعرف لماذا لم يقع الاطلاع والاستفادة من هذا النقد من أبناء الحضارة الإسلامية؟ ولم تظهر هذه الأهمية إلا في زمن متأخر أي بعد اكتشاف المسلمين للتقدم الأوروبي؟ هل معنى ذلك أن ابن خلدون وابن تيمية - في قراءة المرزوقي - كانوا نجحين ساطعين في بحر من الظلمات؟! في هذه الحالة يصبح الحديث عن مرحلة فكرية نوعاً من البسط في القول، فهي أقرب إلى الطفرة الفكرية التي لم يكن بإمكان الحضارة الإسلامية استيعابها والاستفادة منها.

التساؤل الخامس: لا شك أن الأستاذ المرزوقي قد حَرَّ في نفسه طغيان تلك الصورة المشوهة عن الإسلام والمسلمين، وحرَّ في نفسه أكثر أن يكون أساس هذا التشويه قراءات محرَّفة للفلسفة والدين في ذات الوقت، بل إن الكثرين - ولقصور في فهمهم - يسيئون للإسلام من حيث أرادوا أن يدافعوا عنه، فأراد أن يُسْهِم من موقعه وبالأدوات التي يملِكُها في إبراز الصور الحقيقة للإسلام: إسلام العقل والتسامح.

وأعتقد أن الفلسفة يمكن أن توْدِي هذا الدور فبدأ بالبحث عن الأسس النظرية التي تعطي مشروعية للقول الفلسفي، ولا يمكن أن مختلف في تُبَل هذه الغاية، ولكن هناك

ملاحظة لا أظن أن الأستاذ المرزوقي غافل عنها، تتمثل هذه الملاحظة في ضرورة التفريق بين الفعل الفلسفـي في حد ذاته، وبين ثمرة التفـلسفـ.

السؤال^٥ مفتاح الطمأنينة النفسية، لم يرد في القرآن أن أبا الأنبياء إبراهيم عليه السلام - وهو من اصطفاه الله من خلقه - قال: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْسِنِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلِّي وَلَكِنْ لِيْطَمِئْنَ قَلْبِي ﴾ {البقرة: ٢٦٠} فعل التفـلسفـ ضرورة لكل إصلاح فكري عميق، وما نراه اليوم من تقليعات فكرية تظهر فجأة وتختفي فجأة سببها اختزال الفكرة في الموقف الآني وانسياب الفكر في منطق "الوجبات السريعة". بيد أن إغراق العقل المسلم في ثرات الفلسفـات الأخرى لا تتصور أنه سيكون له عوناً على تصحيح العلاقة بمصادر المعرفـة عنده. فمهما كانت طبيعة هذه الفلسفـات: إغريقية أو أوروبـية، فإنـا تـشـترـكـ في عدم عـدـ الوـحـيـ مصدرـاًـ للمـعـرـفـةـ، وـسـتـكـونـ حـائـلاًـ عـنـ فـهـمـهـ، وـبـالـتـالـيـ عـنـ تـحدـيـدـهـ مـنـ سـلـطـةـ الـفـقـهـاءـ كـمـاـ يـأـمـلـ الكـاتـبـ.

نسلم مع الكاتـبـ أنـ فيـ تـراثـاـ الـفـقـهـيـ ماـ يـمـكـنـ عـدـ مـخـالـفاـ لـجـوـهـرـ الدـينـ، وـلـكـنـ هـذـاـ التـرـاثـ لـمـ يـقـمـ عـلـىـ نـفـيـ الـعـلـاقـةـ بـالـوـحـيـ، فـالـجـحـودـ صـفـةـ مـلـازـمـةـ، بـلـ نـتـيـجـةـ ضـرـورـيـةـ لـكـلـ فـكـرـ يـرـفـضـ أـنـ يـكـونـ الـوـحـيـ مـصـدـرـاـ لـالـمـعـرـفـةـ، وـلـاـ أـظـنـ أـنـ أحـدـ يـمـكـنـ أـنـ يـنـازـعـ الـكـاتـبـ فـيـ الـجـهـدـ الـذـيـ بـذـلـهـ لـإـبـراـزـ هـذـاـ الـجـانـبـ الـجـحـودـيـ، وـمـعـ ذـلـكـ فـإـنـهـ لـمـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـفـكـ الـارـتـبـاطـ بـمـقـدـمـاـهـاـ مـعـ أـنـهـ يـعـلـمـ أـنـ إـلـمـ الـإـمـامـ الغـزـالـيـ لـمـ يـصـبـحـ إـمـاماـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ وـإـمـاماـ فـيـ الـدـينـ إـلـاـ بـعـدـ أـنـ يـسـتـوـعـبـ الـفـلـسـفـةـ الـيـونـانـيـةـ وـتـجـاـوزـهـاـ، وـمـعـ ذـلـكـ قـالـ الـبـعـضـ فـيـ شـائـهـ: دـخـلـ بـطـوـنـ الـفـلـاسـفـةـ وـلـمـ يـخـرـجـ مـنـهـاـ. وـكـنـذـلـكـ أـصـبـحـ اـبـنـ تـيـمـيـةـ - وـنـظـنـ أـنـ مـكـانـتـهـ الـفـلـسـفـيـةـ عـلـىـ الـأـقـلـ مـكـانـةـ مـرـمـوـقـةـ عـنـدـ أـلـسـنـ الـأـسـتـاذـ الـمـرـزـوـقـيـ - فـيـلـسـوـفـاـ وـجـهـهـاـ فـيـ الـدـينـ إـلـاـ لـأـنـهـ اـسـتـطـاعـ أـنـ يـسـتـوـعـبـ الـفـلـسـفـةـ فـيـ زـمـنـهـ وـتـجـاـوزـهـاـ. وـتـمـكـنـ بـهـذـاـ التـجـاـوزـ مـنـ أـنـ يـكـشـفـ فـيـ الـقـرـآنـ مـاـ غـابـ عـنـ غـيرـهـ.

فالشرعية الوحيدة التي يمكن لها أن تصمد وتبث هي الشرعية القائمة على التفكـرـ بالـقـرـآنـ، وـكـلـ تـفـكـيرـ فـيـ بـأـدـوـاتـ وـمـقـدـمـاتـ مـنـ خـارـجـ مـنـطـقـهـ الـدـاخـلـيـ مـهـمـاـ كـانـ عـمـيقـاـ سـيـظـلـ مـنـبـعاـ لـلـأـسـلـةـ، وـحـافـزاـ عـلـىـ التـفـكـيرـ الـنـقـديـ، وـلـكـنـ عـاجـزاـ عـنـ إـنـتـاجـ الـفـكـرـ الشـهـودـيـ الـذـيـ يـرـيدـهـ الـكـاتـبـ بـدـيـلاـ لـعـنـ الـفـكـرـ الـجـحـودـيـ.

^٥ السـؤـالـ الـذـيـ يـكـونـ غـرضـهـ الـبـحـثـ عـنـ الطـمـانـيـةـ غـيرـ السـؤـالـ الـذـيـ يـكـونـ نـاتـجاـ عـنـ التـغـولـ الـعـقـليـ وـالـاستـعـلـاءـ ﴿ أـوـ كـلـذـيـ مـرـأـةـ عـلـىـ قـرـيـةـ وـهـيـ خـارـوـةـ عـلـىـ عـرـوـشـهـاـ... ﴾ فـالـأـوـلـ نـتـجـعـ عـنـهـ عـتـابـ السـائلـ مـعـ شـفـاءـ غـلـيلـهـ فـتـحـقـقـ بـذـلـكـ الـأـطـمـنـانـ، وـالـثـانـيـ نـتـجـعـ عـنـ إـقـامـةـ الـحـجـةـ عـلـىـ مـنـ شـكـ فـيـ الـقـدرـةـ عـلـىـ إـحـيـاءـ الـمـوـتـىـ.