مجلة شهرية، محكمة متعددة التخصصات

تعنى بنشر الدراسات والأبحاث في مجالات العلوم

القانونية، الإنسانية، الاجتماعية، والاقتصادية

المدير المسؤول ورئيس التحرير: انس المستقل

مجلة المقالات الدولية

INTERNATIONAL ARTICLES JOURNAL

العدد التاسع مزدوج The ninth double issue

يناير و فبراير 2026 January and February

الرقم المعياري الدولي : e-ISSN : 3085 - 5039

رقم الصحافة : Press number : 1/2025

9

مجلة المقالات الدولية

العدد تاسع مزدوج، يناير و فبراير 2026

e-ISSN : 3085 - 5039

مجلة المقالات الدولية

INTERNATIONAL ARTICLES JOURNAL

كلمة العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

يسعد مجلة المقالات الدولية أن تضع بين أيدي القراء والباحثين العدد التاسع (المزدوج: يناير-فبراير)، وذلك في إطار رسالتها الهادفة إلى دعم البحث العلمي الرصين وتعزيز ثقافة النشر الأكاديمي الموثوق.

ونذكر بفخر بفهرسة المجلة ضمن معامل التأثير العربي (AIF) بما يمثله من اعتراف رسمي ومعيار أكاديمي معتبر، كما نعتز باستمرار إدراجها ضمن International Scientific Indexing (ISI) بما يعكس ثقة المجتمع العلمي في جودة ما ننشره ويسهم في توسيع انتشار بحوثنا وتعزيز أثرها العلمي.

وإذ نقدم هذا العدد بما يزخر به من بحوث ودراساتٍ متنوعة، نؤكد التزامنا الدائم بـتحكيم علمي صارم، وأخلاقيات بحثية راسخة، ومعايير ثابتة للجودة والشفافية.

وقد اخترنا إصدار هذا العدد بصيغة مزدوجة (يناير-فبراير) لإتاحة وقت كاف لاستكمال التحكيم والمراجعات التحريرية بدقة أعلى، وتجميع المواد العلمية المقبولة في إصدار أكثر اتساقا وتوازنا، بما يضمن جودة أفضل وانتظاما أوضح في النشر. والله ولي التوفيق

رئيس التحرير

e-ISSN : 3085 - 5039

مجلة المقالات الدولية

INTERNATIONAL ARTICLES JOURNAL

IAJ

مجلة علمية، شهرية، محكمة متعددة التخصصات، تعنى بنشر الدراسات والأبحاث في مجالات العلوم الإنسانية، الاجتماعية، والاقتصادية.

الرقم المعياري الدولي: ISSN : 3085 - 5039 رقم الصحافة : Press number: 2025 / 1 العدد 9، مزدوج يناير و فبراير 2026

اللجان العلمية

أنس المستقل

المدير المسؤول ورئيس التحرير

الهيئة الإستشارية

د. يونس وحالو

نائب العميد المكلف بالبحث العلمي والتعاون الجامعي كلية العلوم القانونية والسياسية جامعة ابن طفيل بالقنيطرة

د. المختار الطبطبي

نائب العميد المكلف بالشؤون البيداغوجية كلية العلوم القانونية واالقتصادية والاجتماعية بعين السبع جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء

د. رشيد المدور

أستاذ جامعي جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء عضو المجلس الدستوري سابقا مدير مجلة دفاتر برلمانية

د. سعيد خمري

أستاذ جامعي جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء مدير مختبر القانون العام وحقوق الإنسان

د. كمال هشومي

أستاذ جامعي جامعة محمد الخامس بالرباط المنسق البيداغوجي لماستر الدراسات السياسية والمؤسساتية المعمقة

د. مهند العيساوي

مستشار رئيس مجلس النواب العراقي لشؤون الصياغة التشريعية أستاذ القانون العام الدولي في الجامعة العراقية

د. المهدي منشيد

أستاذ جامعي كلية العلوم القانونية واالقتصادية والاجتماعية المحمدية جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء

Riccardo Pelizzo

نائب العميد المكلف بالشؤون الأكاديمية بجامعة نزاربايف بكازاخستان

دة. وفاء الفيلالي

أستاذة جامعية كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية جامعة سويسي جامعة محمد الخامس بالرباط

دة. صليحة بوعكاكة

أستاذة جامعية كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس

لجنة التقرير والتحكيم

د. طه لحميداني

أستاذ جامعي كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية جامعة سويسي محمد الخامس بالرباط

د. عبد الحق بلفقيه

أستاذ جامعي كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس

د. بدر بوخلوف

أستاذ جامعي كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية جامعة مولاي إسماعيل بمكناس المدير التنفيذي للمركز الوطني للدراسات القانونية والحقوقية

دة. حكيمة مؤدن

أستاذة جامعية كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية المحمدية جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء مديرة مجلة إصدارات

د. احمد ميساوي

أستاذ جامعي كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية المحمدية جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء

د. إبراهيم رضا

أستاذ جامعي كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة القاضي عياض بمراكش

د. زكرياء أقنوش

أستاذ جامعي كلية العلوم بالكلية المتعددة التخصصات الرشيدية

د. أحمد أعراب

أستاذ جامعي كلية العلوم بالكلية المتعددة التخصصات بالناضور

د. إبراهيم أيت وركان

أستاذ جامعي كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية جامعة شعيب الدكالي بالجديدة

د. محمد ملاح

أستاذ جامعي كلية العلوم بالكلية المتعددة التخصصات بالناضور

د. عبد الحي الغربة

أستاذ جامعي كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية المحمدية جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء

محتويات العدد

إصدار العقوبات لدى هيئات التقنين ومبدأ فصل السلط أنس الزوين	3-15
حكامة شركة المساهمة ومكافحة تضارب المصالح عبد الكريم ازريكم و بدر اسريفي	16-38
من سيادة النص إلى سيادة القرار: جدلية الدولة والتراب في المغرب : مقاربة سوسيوسياسية للدورات الاستثنائية بجماعة أكادير يوسف دعي و حميد أوفقير	39-65
الفاعلون في تقييم السياسات العمومية الصحية حميد كلة	66-88
التدبير المندمج للساحل الأطلنطي الجنوبي، تطورخط الساحل وسبل المحافظة عليه" إقليم العيون انموذجا" محمد أهل عبد القادر و محمد كارا	89-102
استشراف المستقبل في التصور الإسلامي:من منطق الغيب إلى فقه المآلات عظمي أكرم	103-135
إصدار العقوبات لدى هيئات التقنين ومبدأ فصل السلط عبد الله قرير	136-150
مأزق الوساطة الدولية في الحروب المعاصرة: تعدد الوسطاء وتضارب الأجندات و أثره على فرص التسوية سليمان بولعيد	151-166
حوارحول اللغة بين نورالدين عيوش وعبد الله العروى: تواصل أم تأثير رجاء مسو و هدار مصطفى	167-177
تجسيد ا التحقيق الرقمي و أثره في مكافحة الجر ائم الإلكترونية محمد المهدي الميموني	178-214

تعيين المسير في الشركة ذات المسؤولية المحدودة بشريك وحيد بين التجربة العمانية والمغربية سالم بن سعيد بن خميس الهاشمي	215-228
العلاقة التكاملية بين المجلس الأعلى للحسابات والسلطة التشريعية في منظومة الرقابة المالية هاجر خالص	229-242
لعلاقة دور التحكيم فى تسوية منازعات عقود الاستثمار: الرهانات والتحديات حنان لكحال	243-262
إشكالية العقل في فلسفة الدين: العقل المجرد والنقد التداولي محمد امشيش	263-279
علاقة المؤسسة الملكية بالحكومة على ضوء دستور 2011 المهدي الزوات	280-316
الثـورة الرقميـة وتأثيـرها على مهنة المحامـاة ربيعـة الزعـداني	317-329
المرض بين المعطى الطبيعى والهشاشة السوسيو-اقتصادية: دراسة ميدانية لدور المجتمع المدنى فى التكفل بالمتعايشين مع السيدا بفاس سعيد البدري	330-358
La souveraineté numérique à l'ère des technologies de l'information Achraf BOUMLIK	359-374

International Articles Journal
مجلة المقالات الدولية
A peer-reviewed, multidisciplinary journal
مجلة محكمة، متعددة التخصصات
Issue 9, January and February 2026
العدد 9، مزدوج يناير و فبراير 2026
IAJ

إشكالية العقل في فلسفة الدين: العقل المجرد والنقد التداولي

The Problem of Reason in the Philosophy of Religion: Abstract Reason and Pragmatic Criticism

محمد امشيش
باحث في الفكر الإسلامي والفلسفة
جامعة عبد المالك السعدي، تطوان

Mohamed MCHICH
Researcher in Islamic Thought and Philosophy
Abdelmalek Essaadi University, Tetouan

المستخلص:

يسعى هذا البحث إلى مقاربة إشكالية العقل في علاقته بالمعرفة الدينية من منظور فلسفة الدين، من خلال تحليل التصور الذي نظر إلى الدين في حدود ما يقبله العقل الخالص، ومساءلة حدوده وإمكاناته، وينطلق البحث من اعتبار أن فلسفة الدين الحديثة، رغم أنها ساهمت في تحرير التفكير الديني من الوصاية اللاهوتية، لكنها وقعت في "قلق بنيوي" نتيجة تطرفها في استعمال العقل المجرد. ومن خلال استحضار نماذج نقدية من الفكر الإسلامي المعاصر لمبادئ التصور العقلي للأخلاق عند كانط، ولا سيما أعمال فتحي المسكيني وطه عبد الرحمن، يسعى البحث إلى إبراز أفق بديل لفلسفة الدين يقوم على إعادة استشكال مفهوم العقل وإعادة بنائه ضمن محددات "المجال التداولي"، دون السقوط في الكلام الدفاعي أو العقلانية الاختزالية، أي في أفق تجاوز الثنائية: العقل/الدين.

الكلمات المفتاحية:

فلسفة الدين، العقل، المعرفة الدينية، الأخلاق، المجال التداولي.

Abstract :

This research seeks to address the problematic relationship between reason and religious knowledge from the perspective of the philosophy of religion. It does so by analyzing the conception of religion as confined to the limits of what pure reason can accept, and by questioning its boundaries and potential. The research begins with the premise that modern philosophy of religion, while contributing to liberating religious thought from theological tutelage, has fallen into a "structural anxiety" due to its extreme reliance on abstract reason. By drawing on critical models from contemporary Islamic thought concerning the principles of Kant's rational conception of ethics, particularly the works of Fathi al-Miskini and Taha Abd al-Rahman, the research aims to highlight an alternative horizon for the philosophy of religion. This horizon is based on re-examining and reconstructing the concept of reason within the parameters of the "discursive field," without resorting to defensive rhetoric or reductionist rationalism—that is, by transcending the dichotomy of reason/religion.

Keywords :

Philosophy of religion, reason, religious knowledge, ethics, the discursive field.

مقدمة :

لم يعد الدين في الفلسفة الحديثة مجرد معطى إيماني أو منظومة عقدية مغلقة، بل أصبح موضوعًا للتفكير العقلاني النقدي ضمن ما اصطلح عليه بـ"فلسفة الدين". وقد مثل التصور الكانطي بداية هذا المسار، حين جرى النظر إلى الدين في حدود ما يقبله العقل الخالص، أعيدت صياغة العلاقة بين العقل والمعرفة الدينية، وفتح المجال أمام مساءلة الأسس اللاهوتية التقليدية. وهذا الأفق الجديد، أنتج إشكالات جديد تتعلق بمدى قدرة العقل المجرد على احتواء واستيعاب التجربة الدينية، ووضع قانون أخلاقي ملزم.

نأتي إلى مساءلة فلسفة الدين الحديثة، لا من موقع الدفاع اللاهوتي، ولا من موقع الرفض العدمي، بل من موقع نقدي يأخذ بعين الاعتبار محددات السياق الثقافي والمعرفي، أو ما يصطلح عليه بـ"المجال التداولي". ينطلق هذا البحث من التساؤل الآتي: إلى أي حد يمكن لفلسفة الدين، في صيغتها الحديثة، أن تؤسس لمعرفة دينية عقلانية كونية دون اختزال الدين في بعده الأخلاقي المجرد؟ وهل يمكن نقد العقل في الفكر العربي المعاصر وإعادة بناء المفهوم دون الوقوع في الكلام الدفاعي أو السقوط في تحديدات العقل المجرد أو الاختزالي؟ يهدف هذا البحث إلى تحليل الأسس الفلسفية التي قامت عليها فلسفة الدين الحديثة، خاصة في تصورها الكانطي، مع إبراز حدود العقل المجرد وإعادة استشكاله من منظور النقد التداولي لفلسفة الدين داخل الفكر العربي المعاصر، معتمدين في ذلك على منهج تحليلي نقدي يقوم على مقارنة المفاهيم الأساس لفلسفة الدين الحديثة كمفهوم العقل بنموذج آخر داخل "المجال التداولي" الذي يراعي المحددات والخصوصيات الثقافية والمعرفية.

المبحث الأول:
فلسفة الدين وحدود العقل

تعرّف الفلسفة عموما، بأنها بحث عقلاني وعملية نقدية لكل المسلمات والمعتقدات، وهي: "محاولة العقل الإنساني لتكوين علم كلي بالوجود على كل مستوياته الأولية الإنسان، من أجل رؤية شاملة للقوانين العامة التي تحكم الوجود، وبنيته ومقاصده "[1]، فهي إذا؛ محاولة لمعرفة الحقيقة من منظور إنساني عقلاني كلي، وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين من حيث إن الدين مجموعة من المعتقدات التي لم تخضع لسؤال النقد العقلاني، إذ يعرف الدين بكونه معطى إلهيا يُهتدى به لبلوغ الحق أو الخير في الدارين، أو هو كما عرفه عبد الله دراز: "جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريقة عبادتها"[2].

[1]– محمد عثمان الخشت، مدخل الى فلسفة الدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط 1، 2016م، ص، 31.

[2]– عبد الله دراز، الدين، دار القلم، الكويت، د.ط، ص، 52.

وأما الفلسفة مضافة إلى الدين، فهي: "التفسير العقلاني لتكوين وبنية الدين، عبر الفحص الحر للأديان والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين"[3]، يظهر أن هذا التعريف يحصر فلسفة الدين في دراسة الدين، بما هي دراسة عقلية للتعاليم والمعتقدات التي تتخذها جماعة معينة طريقا تَهتدى به في حياتها واجتماعها؛ سواء كانت هذه تعاليم الأديان السماوية، أو كانت تعاليم مدونة غير منزلة مثل: "البوذية" و"الزرادشتية"...، وكل هذه التعاليم المنزلة أو غير المنزلة معروفة أو تستند إلى مصدر معين. بينما نجد من يعرف فلسفة الدين بشكل أوسع، لتشمل كل مقدس بغض النظر عن مصدره، وبهذا تكون فلسفة الدين من هذا الوجه، هي: "نظر في تجليات التعالي وتمظهرات القداسة بصرف النظر عن الملابسات التي تشكلت فيها"[4]، فلسفة الدين في هذا التعريف؛ بحث نقدي عقلاني لكل مقدس أو متعالي، ودراسة نقدية لتمثلاتهما، بعيدا عن الأصل.

يبدو أن هذه التعاريف يضع الدين في مقام واحد، ولا يقدم أيَّ تمييز بين المعتقدات الدينية الخرافية والمعتقدات العقلية، ولا يميّز كذلك؛ بين الأديان التوحيدية أو الأديان غير التوحيدية. ومع "عودة الدين" وانتشاره في الدراسات الفلسفية الغربية، كثر الحديث عن مدى عقلانية المعتقدات الدينية وحقيقتها العلمية، وتناسبها مع الضرورات النفسية والروحية والاجتماعية للإنسان، وانتهى التعامل مع الدين في الدراسات الفلسفية المعاصرة إلى: "الاعتراف بأن الدين يقدم أجوبة قوية عن معنى الوجود"[5]، بعد أن كان التعامل معه على خلاف ذلك، في سياقات زمانية محددة.

تهتم "فلسفة الدين" بفحص ونقد المنظومات الدينية، وتبحث في مدى عقلانيتها وما تقدمه من إضافة للوجود الإنساني ومكوناته، والبحث في لغة الدين ومضمونه، وهل يوجد معنى في الدين، وهل المعتقدات الدينية معتقدات عقلية، وهل الايمان يتنافى مع العقل... وغيرها من الأسئلة التي تنزيل "الحقيقة الدينية" إلى الوجود وتساءلها، أو لنقل؛ تتخذ الإنسان مركزا لاهتماماتها، وفهما لكينونته الوجودية، وتعمل على تحرير الدين حتى لا يبقى رهينة هويات عقدية. إن مهمة "فلسفة الدين": "أن تأخد على عاتقها التأمل في معنى هذا الجواب الذي يقدمه الدين والمكانة التي يمكن أن يتبوءها في الوجود الإنساني الفردي والجماعي"[6].

بشكل عام، فإن "فلسفة الدين"، هي: الدراسة الفلسفية التي تتخذ من الدين موضوعا لها من كل جوانبه، ليس بالضرورة أن يكون الفيلسوف متدينا أو غير متدين، مؤمنا أو غير مؤمن، مدافعا أو غير مدافع عن العقيدة. إن الفيلسوف يتعامل مع الدين، كموضوع من المواضيع الفلسفية الأخرى؛ فلسفة الفن، وفلسفة العلم، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الحقوق، والفلسفة السياسية، ... دون أن يكون

---

[3]- المصدر نفسه، ص، 35.

[4]- محمد مزوز، فلسفة الدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط1، 208، ص، 10.

[5]- جان غروندان، فلسفة الدين، ترجمة عبد الله المتوكل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط1، 2017م، ص، 15.

[6]- المصدر نفسه، ص، 12.

للفيلسوف ارتباطا بهذا الموضوع بالضرورة أو معتقدا بصدقه، مع الاعتماد على العقل في دراسة الموضوع، أما إذا ارتبط الفيلسوف بدين معين فيسمى "الفيلسوف الديني"، وما ينتجه فيسمى "الدين الفلسفي".

فلسفة الدين "فرع من فروع الدراسات الفلسفية مثل فلسفة الفن أو فلسفة العلم وفلسفة الاخلاق. أما الدين الفلسفي فهو خيار الفيلسوف الديني وهو جزء ضروري من النسق الفلسفي عندما يكون تاما بحسب السنن الفلسفية المعروفة"[7]، فلسفة الدين غير الدين الفلسفي وغير الفلسفة الدينية. في فلسفة الدين يكون الدين فيها موضوعا من المواضيع التي تناقشها الفلسفة كما بيّنا، وفي الدين الفلسفي؛ يكون الدين عبارة عن نسق تدعو أو تقول به فلسفة من الفلسفات، وغالبا ما يكون هو نتاج فلسفة الدين التي يراها فيلسوف ما، وبتعبير آخر فإن؛ الدين الفلسفي هو: "خيار الفيلسوف الديني، وفلسفة الدين تبحث في الأديان بما فيها الأديان الفلسفية أما الفلسفة الدينية فهي أخص من فلسفة الدين؛ إذ هي النظرة التي يقدمها الفيلسوف لدين معين سواء كان منزلا أو غير منزل كالفلسفة الدينية الإسلامية والفلسفة الدينية المسيحية "[8].

رغم أن "فلسفة الدين" كمفهوم ظهر في العصر الحديث يفحص القضايا التي تتصل بالدين والله والإنسان...، فإن هذه المواضيع ظهرت مع ظهور الفلسفة ذاتها، إلا أن كانط (ت1804م)، "أول من قدم صياغة فلسفية هامة للدين" [9]، وذلك من خلال كتبه "نقد العقل المحض" 1781، و"نقد العقل العملي" 1788، و"الدين في حدود مجرد العقل" 1792، و"نقد ملكة الحكم" 1790، ثم بدأت تتطور فلسفة الدين مع هيجل، ثم فيورباخ، وماركس، ونيتشه،... وانتقلت الدراسات الفلسفية للدين من البحث في ماهية الدين إلى البحث في المعنى واللغة الدينية، مرورا بالدراسات التفكيكية لمستويات الخطاب الديني، والبحث في علاقة الإيمان بالدين وبالله، وعلاقة الدين بالعلم والعقل وتداوليات المفهوم والمعنى، وغيرها من المواضيع والإشكالات التي تطرحها الدراسات العلمية والفلسفية الحديثة في الغرب.

قضايا الدين في الدراسات الغربية يمكن تقسيمها إلى "ثلاثة مقامات أساسية هي على التوالي: الماهية، المعنى، السياسات. نعني: 1. البحث التأملي في ماهية الدين منذ كانط إلى فيتشه وهيجل وشيلنج 2. تأويل معنى الإيمان ما- بعد اللاهوتي منذ نيتشه أو تحليل دلالات المنطوقات منذ فتجينشتاين؛ 3. تفكيك سياسات الخطاب الديني في العصر العلماني منذ تسعينيات القرن الماضي وخاصة منذ ندوة كابري عن الدين التي أشرف عليها كل من دريدا فاتيمو"[10]، وعلى هذا يظهر أن "فلسفة الدين" عرفت تطورا وتحولا على مستوى الاهتمام بالدين، ولم تكتمل أو تمتلئ بعد مفاهيمها كليةً، ويمكن رد ذلك إلى طبيعة المقاربة/جهات النظر التي يعتمدها كل فيلسوف لموضوع الدين وعلاقته بكينونة الإنسان وبالمعنى، في هذا السياق يطرح الدين كموضوع في حدود ما يقبله العقل المجرد.

---

[7]- أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2006م، ص، 55.

[8]- المصدر نفسه، ص، 44، 47، 49. كذلك الهامش، ص، 156.

[9]- عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، دار التنوير، لبنان، ط1، 2014م، ص، 9.

[10]- فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط1، 2018م، ص، 56.

المبحث الثاني:
التصور الكانطي للدين

يقول فتحي المسكيني: "منذ الآن نعلم أن أسئلة النفس والعالم والله هي مسائل ترهق العقل البشري من داخل قَدَره الخاص، وليس من خارج، أي لا يحق لأي مؤسسة أن تدّعي أنها تدعوا العقل إلى التفكير أو عدم التفكير في مسائل الدين مثلا. إن العقل يأتي إلى هذه المسائل من نفسه"[11]، فمنذ كانط على الأقل في كتابه "نقد العقل المحض"، لم يعد النظر إلى الدين في أفق ميتافيزيقي، انتقل النظر إلى الدين باعتباره آية إلى الدين باعتباره موضوعا، وتحولت مفاهيم: "العقل"، "النظر"، و"العالم"، من براديغم الوعي إلى براديغم الوجود، هذا "الانتقال في إطار التفكير أدى إلى انتقال في مفهوم العالم: من العالم / الآية، إلى العالم الموضوع "[12]، هل تغيير جهات النظر في سياق محدد هو نفسه في سياقات أخرى إذا اتخذ العقل مسلمة أو معيارا يجيز تغيير جهات النظر؟

يرى "كانط" في العقل الملكة التي تستطيع أن تعرف الطبيعة وتكتشف قوانينها، فالطبيعة هي الموضوع الأول للعقل، وتتيح له مجال الاستعمال، ومبدءا للنظر، التناسق والتكامل الطبيعي؛ توحي بوجود "عقل كامل"، أو "غاية أسمى"، ذلك لا يعني؛ أن الما وراء الطبيعة يمكن استدعاؤه عن طريق الدين كمعرفة جاهزة، إنه شيء يُطرح كموضوع للتفكير، لأن التفكير المنفتح على "مبدإ آخر" يوسع معرفتنا. أن يعتقد العقل أن للطبيعة غاية كبرى خارج وجوده مرتبط بها على نحو ما، يفتح أفقا واسعا لبدائل فكرية، ولكن "لنحترس من رغبة العقل في إقامة "لاهوت طبيعي" قادر على تعيين دوغمائي لماهية الله خالقا للعالم"[13]، الإرادة الخيّرة وحدها: "القيمة المطلقة" للإنسان وغاية أسمى لوجوده، قد يعني ذلك في إطار "سياسة الحقيقة"، وزمن "ما بعد الملة/ الإيمان الحر"، ومن موقع "المسلم الأخير" أن العقل يحل محل الإله ليضع لنفسه "لاهوتا طبيعيا" أو اختزالا اقصائيا للدين؟ فهذا ما حذرنا منه فيلسوفنا، ماذا يعني ذلك إذا؟

يمكن "لعقولنا أن تقترح علينا لاهوتا أخلاقيا وفقا لحاجتها إلى الإيمان الحر بقيمة مطلقة وثقة عُليا بنفسها"[14]، بعيدا عن سلطة "الحقائق" اللاهوتية، معرفة كهذه، تقف في وجه العقل وتسلب الإنسان حريته؛ أي تفرض نَوع العلاقة بين الانسان والله. والسؤال كيف يمكن للعقل أن ينتج لنفسه " لاهوتا أخلاقيا" خاص هو في حاجة إليه وفي نفس الوقت بعيدا عن أي معرفة لاهوتية أخرى؟ ولماذا تُعتبر علاقة الإنسان مع الله علاقة حرة في إطار "الإيمان الحر بقيمة مطلقة"؟

لا توجد أية علاقة أو رابطة عضوية بين ما يراه الدين كما يفهمه شخص ما، أو جماعة، أو مؤسسة، وبين إمكانية فرضه، أو احتكاره كحقيقة مطلقة بها يتحدد معناه في ذاته. إن الغاية المثلى؛ أن نساعد أنفسنا

---

[11]- فتحي المسكيني، الإيمان الحر، مصدر سابق، ص، 91-92.

[12]- المصدر نفسه، ص، 91.

[13]- فتحي المسكيني، الإيمان الحر، مصدر سابق، ص، 120.

[14]- المصدر نفسه، ص، 121.

والآخرين في قبول وجود "حاكم خُلقي للعالم" هو أسمى الكائنات الأخلاقية تربطنا به علاقة صحبة خالصة، أو "إيمان حر"، لا دخل لتحديدات لاهوتية تفرض نفسها أو تدعي احتكار حقيقته لوحدها. إن الحقيقة اللاهوتية لم تعد قادرة على الاستمرار، ربما قدمت خدمة ما في مرحلة/مراحل تاريخية، لكنها في زمن الحداثة لم تعد قادرة، في نظر "فتحي المسكيني" باتت عائقا متسلّطا، وأداة لسيولة المعنى والفوضى، والنتيجة أن "الإله اللاهوتي" بهذا المعنى سقط أفقه الأخلاقي وحاجة العقل إليه، وأصبح "خارج الخدمة"، أو "موت الإله". فإذاً، لماذا يخشى اللاهوتي أو المتكلم أو المؤسسة الدينية من النقد الفلسفي للدين؟

ليس من الضروري أن يكون الدين تابعا لأي جهة تحتكر فهمه أو تفرضه كقانون، في زمن "ما بعد الملة"، الجماعة القانونية؛ جماعة مرئية، في حين الجماعة الأخلاقية التي تحتكم إلى الإيمان؛ جماعة غير مرئية، من أجل ذلك لا يمكن أن يكون الدين إلا ضربا من "الإيمان العقلي" الذي لا يحتاج إلى ضمان خارجي[15]، العقل البشري وحده الجدير، أو القادر على اختيار مصيره الأخلاقي، أو مصيره الأخروي، لأنه يتحمل مسؤوليةَ اختياره دون وصاية، وإذا وجدت جهة تدعي أن الدين قابل للوجود وللكينونة، فعليه "ترجمة هذا الوحي إلى وحي عقلي محض في صلب الطبيعة البشرية بما هي كذلك"[16]، وهي دعوة صريحة إلى تجريد الدين من كل ما هو حمولة لا يقبلها العقل المجرد، فلا وجود لـ"وحي عقلي محض"، ولكن كانط يحاول وضعه على ما يبدو إلى الآن.

يرى "المسكيني" أن تصور "كانط" للعقل في علاقته بالدين، وبالتفسيرات اللاهوتية خاصة؛ تجعل من الدين مجرد طقوس عقدية، ترجمة لإيمان مرتزق، هذا لا يعني نفي الأديان مطلقا، الإيمان المبني على العقل المحض وحده يهيء الجماعة للهجرة نحو الإنسانية، لأن الدين إنساني بطبعه، ولأنه كذلك فهو كوني، ولذلك وجب على كل دين تاريخي أن ينفتح على هذا الأفق دون إقصاء أو تصنيف، ولكي يكون الدين كذلك؛ لا بد أن يكون خطابا للعقل، دين عقلي.

إن العقل "لا يحترم إلا قانون القداسة الذي يحترمه بنفسه، ولكن لأن القداسة ليست مطلبا بشريا، فإن كانط يضع مكانه تقنية الواجب. فليس الواجب سوى تقنية القداسة التي على قياس الطبيعة البشرية"[17]، فالقداسة نوع من المتعالي أو المثال الذي نصبو إليه دون إمكانية الوصول إليه، ولأنه يمثل شيئا من "الألوهية" ينبغي أن نُكِنَّ له كل الاحترام وليس الخوف، ومادام أمر " المقدس" خارج العقل؛ علينا أن نستبدله بـ"تقنية الواجب" كحل عقلي بشري بديلا عن "تقنية القداسة" الفوق إنسانية، الواجب "هو تقنية تحطيم التكبر على الإنسانية باسم هيئة أخلاقية خارجة عن أفق عقولنا"[18]. إن الإنسانية هي تلك

[15]- فتحي المسكيني، الإيمان الحر، مصدر سابق، ص، 137.

[16]- المصدر نفسه، ص، 138.

[17]- فتحي المسكيني، الإيمان الحر، مصدر سابق، ص، 226.

[18]- المصدر نفسه، ص، 227.

القيمة المجردة والتي تستحق التقديس، التقديس في الأفق الإنساني يعني "الكرامة" كما تجد في الأديان التوحيدية مثالا لها[19].

في حدود العقل المجرد، يكفي عند كانط أن يحمل الإنسان في قلبه فكرة أو إيمانا خالصا بالله، "بوصفه فكرة الخير القصوى الممكنة لنا"[20]، وهو جوهر الإيمان، وهذا ما ينبغي أن يقر به العقل بعيدا عن التحديدات اللاهوتية، من دون ما يعني نفي الدين، أو إعلان الحرب على الشعائر أو العقائد، ما يعنيه أن نقبل ما يقبله العقل، ما له طابع كوني أو قابل للكوننة دون إكراه، متى تحول الدين إلى إكراه تحول إلى سلطة سياسية قمعية. فكل "من يفكر بطريقة حسنة هو مؤمن بدين العقل. ولا يحتاج إلى معتقد بعينه حتى يصبح من محبي الله والراغبين في مرضاته"[21]، فالعقل بمجرده، هو الكوني والديني في آن، بهذا "المعنى فالقصد هو بيان الدين العقلي مجردا من كل الشوائب الغريبة عنه، أي مجردا وعاريا من لباس العقائد الرسمية"[22]، أن يكون الإنسان حرا، أن يتوصّل إلى "الاعتقاد" وبواسطة عقله فقط، هو الأفق الكانطي في سياقه، غير أن كانط "يلاحظ أن العقل الميتافيزيقي لا يعمل إلا بأفكاره الخالصة التي قد توسع من فكرنا، ولكنها لا توسع من معرفتنا بالواقع"[23]، لأن المعرفة الميتافزيقية غير قابلة للتحديد العقلي والتجربة، المعرفة الميتافيزيقية تساعد الفكر من حيث مجال اشتغاله؛ لكنها لا تنتج معرفة موضوعية عن الله، أن تنتج "معنى منطقي أساسي خاص بها يستطيع أن يحسن من مستوى تفكيرنا"[24]، المعنى المنطقي العقلي هو الممكن في أفق إنساني، "وحاجتنا إلى استخدام فكرة صانع عاقل عادل للكون تلقي ضوءا رمزيا على طبيعة عقلنا ومتطلباته الصورية لاكتساب معرفة الظواهر وهذه هي الوظيفة التمثيلية لفكرة الله النظرية"[25]، هنا تتحول فكرة الله إلى محفز عقلي أكثر منه إيمان ميتافيزيقي رمزي.

يهدف "كانط" إثبات أن "فكرة الله" لا تخضع لأساس عقلي، وكل محاولة لإخضاع فكرة الله للنظر العقلي البرهاني -لا إثباتا ولا نفيا- ضرب من الوهم، لأن الله يمثل اللانهائي والمتعالي، ولأنه كذلك لجأ "كانط" إلى فتح آفاق لهذه المعرفة حتى تلقى في المجال الأخلاقي مبررها الوحيد، الإيمان "بوصفه الرابطة الإدراكية بين الله والانسان"[26]. إن الإيمان عند كانط ليس نزوة عاطفية، بل هو، أساس أخلاقي محفز للعقل، لكن السلوك الأخلاقي لا ينبغي أن يتأسس على قانون اللاهوت، وأما التسليم بوجود الله (الايمان)؛ فهو نابع عن حاجة العقل، وعلى هذا تؤسس الأخلاق عند كانط عقلايا، وعندئذ من المفيد أن نعتقد، أن للقانون الأخلاقي

---

[19]- المصدر نفسه، ص، 227،229.

[20]- إمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، مؤسسة جداول، الكويت، ط.1، 2002م، ص، 25.

[21]- إمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، المصدر السابق، ص، 34.

[22]- المصدر نفسه، ص، 41.

[23]- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار افاق، مصر، ط1، 2017م، ص، 183.

[24]- المرجع نفسه، ص، 191.

[25]- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص، 194.

[26]- المصدر نفسه، ص، 195.

غاية أسمى أخروية (السعادة الأبدية)، تعمل على توجيه إرادتنا الخيّرة وتنجذب إليها، لذلك يعتقد -كانط- أن الاخلاق تؤدي إلى الدين على نحو ما. يبدو أن "كانط" بتأسيسه الأخلاق على العقل، يضع "سلطة المعرفة" عن الله، والإنسان، والعالم، محل تساؤل نقدي.

نستخلص مما سبق أن دعوى "كانط" كما يستلهمها "فتحي المسكيني" تجعل العقلَ النقدي حَكما على الدين بعامة، وأداة للترجيح، أو في وضع (دين عقلي محض) في أفقٍ كونيّ تقبله "العقولُ الحرة" على حد تعبير "كانط".

إن المسوغات العقلية التي ينطلق منها أصحاب هذا الطرح يمكن إجمالها في:

- وجود إله واحد وتعدد المعتقدات يفرض على العقل تعليق الهويات العقدية لصالح معايير أخلاقية كونية، وهذا ليس نفيا للإيمان.
- احتكار الحقيقة الدينة وفرضها بالإكراه؛ هو تكبيل للعقل أساس التنوير والنقد.

ما يعطي لهذا الطرح قيمةً فلسفيةً، وجود حقائق تاريخية لم تستطع السلطة الزمنية اللاهوتية في سياق كانطي تقديم رؤية إنسانية عن الدين، بل تحولت السلطة الدينية الزمنية إلى وسيلة قمعية تمارس على العقل وصايتها باسم الدين والله وحماية المقدس، لذلك؛ فالحقائق الدينية اللاهوتية لابد أن يكون العقل متحررا منها، هذه الرؤية أثّرت في جل الفلسفات بعده. يقول "جيمس كولينز": "عند إيمانويل كانط تتلاقى دروب الفلسفة الحديثة جميعا، لتتفرع عنه مرة أخرى"[27]، هذا التصور الكانطي للدين وللأخلاق على تماسكه المنهجي والمضموني، قبل أن نعرض لبديله النقدي، نقف مع كيفية استقباله واستعماله في مجال وسياق تداولي آخر، عند فتحي المسكيني.

المبحث الثالث:
الدين في حدود العقل المجرد

يقدم الدين، ولا سيما في صيغته التوحيدية؛ بوصفه نمطا لتدبير العلاقة بين المطلق والإنسان، على أساس الوحي باعتباره معطى إلهيا قابلا للفهم والوعي، وهنا تطرح إشكالية العقل المجرد بالمعرفة الدينية. تميز الفلسفة بما هي بحث عقلي مستقل؛ بين الوحي كبناء كلي مقدس وبين الفهم البشري له وشروط هذا الفهم، دون السقوط في علم الكلام وإثبات العقائد الدينية، ولذلك؛ فإن علم الكلام أو علم اللاهوت يقدم إجابات حول الله، الإنسان، العالم، من موقع المدافع والمثبت، ويتخذ من "العقل" معيارا للحكم والتقويم لا أداة للفهم فقط، يظهر علم الكلام حريصا على حفظ العقيدة من التفكك، دون مراعاة للسؤال الفلسفي النقدي، ونزوحه نحو التبرير. فلسفة الدين، وإن كانت تتخذ القضايا الدينية موضوعا لها لكن، ليس من موقع المدافع أو المعارض، بل من موقع خاص، موقع تقديم رؤية نقدية لمواضيع تُطرح على العقل للتفكير في أفق بشري حر، أو يجد العقل حاجة إلى التفكير فيها. إن "الفلسفة [وهذا معنى اختلافها عن علم الكلام

[27]- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص، 168.

أو علم اللاهوت] ليس من شأنها أن تبني أسئلة أصيلة أو موضوعاتية حول القرآن في حد ذاته ولا حتى حول الدين بالمعنى التوحيدي حصرا"[28]، فهل تحويل الدين إلى مجرد موضوع نظري للعقل واختزاله في ما يقبله العقل المجرد يؤدي إلى إقصاء الدين والتجربة الإيمانية.

من موقع حداثي يصفه فتحي المسكيني بـ"سياسة الحقيقة"، أو بـ"الإيمان الحر/ ما بعد الملة"، نتبيّن موقع العقل في علاقته بالدين من منظور فلسفي، والجميل في هذا الكتاب أن صاحبه يقدم نظرة عامة عن فلسفة الدين في الغرب من خلال بعض الفلاسفة الذين كان لهم أثر بالغ في بلورة مفهوم إنساني عن الدين؛ بدءا بكانط، إلى هيجل، ونيتشه، وميشيل فوكو، ولفيناس، وفتجينشتاين، وغيرهم من الفلاسفة الغربيين الذين قدموا رؤى محددة عن الله، والدين، والإيمان، والإنسان، والأخلاق، والمقدس والمتعالي....هذا المسار التاريخي لفلسفة الدين في الغرب يمنح هذا العمل بعدا تركيبيا غنيا يجعل منه أفقا حواريا ونقديا، ومساءلة تصوراته الفلسفية وسياقاتها التداولية.

يتصدر كتاب "الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين" بتساؤل كبير، ما معنى أن نؤمن بلا حدود؟ وهو تساؤل مطروح بشكل خاص على "العقول الحرة" ومن موقعها أيضا، ولذلك فهو كتاب فلسفي وليس كتاب عقائدي من موقع المتكلم أو اللاهوتي. هو إذاً؛ كتاب في فلسفة الدين وليس في الدين. فماهي تصورات الكتاب الفلسفية عن العقل والدين؟ وماهي طبيعة فلسفة الدين في أفق حداثي غربي؟ وهل يساءل الكتاب حدود العقل وشروط انتاج معرفته؟

الإيمان الحر، "إيمان ليس له معنى خارج أفق إنسانيته"[29]، هو إيمان فردي وليس جماعي أو جماعاتي يخص فئة أو مؤسسة، أو له معنى من داخلها، في المقابل ليس إيمانا لا يعترف بالدين أو لا ديني أو حتى ملحد، هو فقط: "لم يعد معنيا بأيّ مناظرة رسمية مع أو حول الدين التقليدي"، مؤمن بمصادر ذاته وبالحرية والتحرر من داخلها، بها وفي ضدها في آن، يعني ذلك: "أنه يجب إعادة الإيمان إلى أصحابه الحقيقيين وحمايته من منطق الملة مهما كانت رواسبها فينا"[30]، ما تحتاج إليه المجتمعات ما بعد الدينية؛ ليس التمرد على الدين أو على الإيمان أو الدعوة إلى الإلحاد، بل كل ما يعنيه هو إعادة اكتشاف مصادرنا الذاتية بدون واسطة، والتعرف على حقائق الإيمان بدون تقليد.

لا يهدف هذا الطرح القطيعة مع الموروث الديني، هو دعوة إلى إعادة اكتشاف مصادر الذات أو الأصول من الداخل، بعيدا عن منطق الوصاية والتقليد، في هذا الأفق يتساءل "فتحي المسكيني" من موقع "سياسة الحقيقة"، عن دلالة الإسلام بعد "نهاية الملة"؟ أي بعد اختزال الشريعة في المعنى الفقهي الضيق، وهو تسائل طرحه الفلاسفة في سياق غربي على الدين المسيحي "ما بعد الله"؛ من موقع الحداثة وما بعدها، لكن فتحي المسكيني يصرّ على طَرحه من موقع "المسلم الأخير"؛ مختلف عن طرحه في أفق غربي مسيحي أو

[28] فتحي المسكيني، الإيمان الحر، مصدر سابق، ص، 413.

[29]- فتحي المسكيني، الإيمان الحر، مصدر سابق، ص، 9

[30]- المصدر نفسه، ص، 10.

يهودي، حيث لا علاقة للغرب بمصادره الدينية بينما نحن لسنا كذلك، لدينا علاقة بمصادر ذاتنا بشكل مختلف، غير أنه لا يمكن القبول بفهم "هووي" لهذه المصادر من موقع جماعة أو فئة أو مؤسسة. ماذا يعني ذلك؟

يعني أن نجعل هذه المصادر "تنتمي إلينا على نحو مغاير، وعلينا أن نتساءل: كيف سيكون انتماؤها إلينا حين نكف عن أن نكون "عبادا مكلفين" ونتحول إلى ذوات حرة؟"[31]، هل يعني ذلك التخلي عن التكاليف أو الواجبات الدينية للمؤمن؟ أم يعني إعادة استشكال مفهوم الانتماء وأفقه؟ وكيف يمكننا أن نتحول إلى "ذوات حرة" دون السقوط في تجريد التكاليف الدينية من معناها ومبناها؟ فهو طرح يفتح أفق تأويل جديد يعيد بناء المفاهيم حتى تتحرر من تأويلات هووية مع الحفاظ على جوهر التجربة الدينية، وهو مأزق هذا العقل.

إن كل ما يعنيه أن تكون "الذات الحرة"؛ أو "ذوات حرة"، هو تجاوز تقريرات الأشخاص، أو الجماعات، أو المؤسسات، التي تحتكر فهم الدين، وأن نحاول إنتاج معنى خاص يليق بذواتنا الحاضرة؛ أي تجاوز حدود الملة إلى أفق إنساني كوني يقبل الاختلاف دون وصاية من أحد، وفي سبيل هذا الفهم يدعو فتحي المسكيني إلى التمييز بدقة بين فكرة الله بمجردها، وبين إله الملة كما تم تكريسه في كل دين، على الإنسان الحديث أن يكوّن فكرةً عن الله خارج فهم الملة، أي خارج الفهم الجاهز، لأن هذا الأفق الهوياتي أو الهووي لم يعد ممكنا في زمن ما بعد الهويات الدينية. فكرة الله ليست حكرا على فهم معين أو جماعة ذات حدود هووية، في فلسفة ما بعد الكلام، "فكرة الله مكسب أخلاقي يخص الإنسانية، أما الملة فهي جهاز سلطة خاص بجماعة روحية"[32]، فهل يمكن فعلا تأسيس فهم للدين أو للمقدس أو للإيمان في أفق إنساني دون محمولات عقدية خاصة؟ أم هل يعني ذلك وضع عقلية أخرى بديلة تفرغ الايمان أو تجرده من معانية الدينية، في أفق العقل المجرد.

يستحضر فتحي المسكيني في مقاربته مجموعة من الأفكار الفلسفية التي تناولت "الدين" من منظور عقلي خالص، كما بدأت في الغرب مع "كانط" بشكل بارز، تم تطورت مباحثها مع "نيتشه" ومن جاء بعده، تحاول رسم فلسفة دينية عقلية لجميع "العقول الحرة" دون أن تعلن العداء أو الحرب أو حتى الدفاع عن ملة معينة؛ أو عقيدة محددة. "لا يأتي الفيلسوف إلى الكلام في الدين، إذا؛ لأسباب أو دوافع دينية. ومن يفعل ذلك يلقي بعتمة على التفكير؛ إذ هو يخلط بين "حاجة العقل" بالطبع أو بالفطرة وبين "الدعوة" الدينية "[33]. لقد أصبح الفكر الفلسفي الحديث ينظر إلى الدين في مجرد حدود ما يقبله العقل/ فكر مستقل، ذاتي، ينظر، ويقدم والمقاربات، أو يحدد العلاقات في حدود ما يسمح به العقل، وإذا فكّر

[31]- مصدر نفسه، ص، 21.

[32]- فتحي المسكيني، الإيمان الحر، مصدر سابق، ص، 191.

[33]- المصدر نفسه، ص، 58.

الفيلسوف في الدين فلحاجة "طبيعية" تنزعه نحو معرفة المتعالي، أو تدفعه نحو تقديس غاية أسمى لا متناهية "الله ".

حاجة الكينونة إلى المتعالي هي التي تدفع العقل إلى البحث في الدين/ المقدس/ الإيمان؛ وتقديم فهم وجودي دون أفق ميتافيزيقي هوياتي، داخل فضاء عام يوجد فيه مواطنون (لهم حقوق وواجبات)، وليسوا أشخاصا (أصحاب تكاليف دينية خاصة). هذا الفهم يتيح إمكانية تقديم تأويل أو تأويلات عقلية لا تدعي القطيعة مع الأصول؛ ولا تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة، ولا تسقط في "العدمية" أيضا. هي: "عملية إفراغ الكينونة من حقيقتها الموضوعية ومن ماهيتها الميتافيزيقية وعيشها كحدث خاص"[34]، كحدث منفتح على الآخر، وفي حوار معه يقبل الاختلاف، وينفتح على التأويلات الأخرى المغايرة، دينية أو لا دينية، إيمانية أو غير إيمانية، أي فيما "وراء" أو "بعيدا" عن الإيمان والالحاد بالمفهوم التقليدي المبني على عقيدة محددة، أو فهم هووي غير عقلاني، أو لنقل؛ إن "الالحاد الجديد" رفض للتفاسير الرسمية المغلقة. إلا أن العيش كحدث خاص بعيدا عن التأويلات الهووية، وافراغ الكينونة من ماهيتها الميتافيزيقية منزع وتأويل جذري يضع الايمان والالحاد في مرتبة واحدة؛ كتجربة فردية أو موقف عقلي، لا كعقيدة أو ميتافيزيقا.

إن فلسفة الدين بالطابع المحدد في الفقرات السابقة، وامتداداتها مع "فتحي المسكيني"؛ تحاول أن تقدم مقاربات حديثة، وتطوّر مفاهيم إجرائية، وإن كان ظهورها في الغرب في أفق الحداثة وما بعدها؛ دون أن تعلن تمردها على الأصول كما حصل في الغرب، محاولة الاستفادة من تطور هذا المبحث الفلسفي في دراسته العلمية للدين باعتبار الغرب دخل في نقاش مبكر وتفكيك عميق لمجموعة من المواضيع الدينية دون التقيّد بحدود، وهذا الأفق الفلسفي الغربي هو؛ ما يحاول فيلسوفنا استلهامه واستعماله داخل المجال التداولي الفلسفي العربي الإسلامي دون إسقاط، وهو بذلك يهدف - على ما يبدو - إلى تحقيق غايتين فلسفيتين على الأقل: 1. تحرير الأصول التي تربطنا بها علاقة خاصة من تحديد المعنى بحدود الجماعات والمؤسسات، فهو إذن أفق مسدود ينبغي تجاوزه فلسفيا،2. تقديم فهم فلسفي عقلي للدين في أفق إنساني كوني.

هذا الطرح الذي يستفيد من الأفق الغربي، وتجربته التاريخية الخاصة في تعامله مع الدين بسؤال النقد والتفكيك، لا يضع العقل وحدوده محل سؤال النقد والتفكيك أيضا، مما يجعل مساءلة فلسفة الدين وسياقاتها الزمنية، ومناهجها في أفق غربي داخل المجال التداولي في سياقاته فعلا وأفقا للتفسف.

[34]– فتحي المسكيني، الإيمان الحر، مصدر سابق، ص 295.

المبحث الرابع:
في إعادة استشكال مفهوم العقل

المطلب الأول: نقد التصور الكانطي للدين

في حدود العقل المجرد تأسست فلسفة الدين عند "كانط" وامتد تأثيره إلى الفلسفات الحديثة، لكن هذا التصور تعرض لنقد جذري خاصة "الفصل" الذي وضعه بين الدين والأخلاق فيما يمكن أن يكون "الوصل" فيه هو الأصل. إذا ثبت أن "الإنسان" كائن أخلاقي بطبعه، فإن الدين يكون عبارة عن؛ "جملة أخلاق دينية"[35]، وليس فقط جملة من الشعائر والأحكام التي يقوم بها المكلف، وعلى هذا فإن "فلسفة الدين" من جهة الفكر الإسلامي لا تهدف إلى "الدفاع" عن العقيدة "ورد الشبّه" عنها كعلم الكلام/اللاهوت، إنما تهدف إلى" تجديد الفهم لمكوناتها ومقتضياتها في سياق المستجدات الفكرية، ولا تشتغل بالمسائل النظرية المجردة وإنما بالمسائل العملية المشخّصة"[36]، فلسفة الدين من هذا المنظور تستثمر مناهج ومستجدات العلوم الحديثة، لتؤسس فلسفة متشابكة مع قضايا العصر من زاوية محددات "المجال التداولي"، والدين مكون أساس من مكونات تشكلاته البنيوية.

فكيف ينظر "طه عبد الرحمن" إلى موضوع الدين من خلال نقده لنظرية "كانط" في علاقة الدين بالأخلاق؟

في "سؤال الاخلاق" ينتقد "طه عبد الرحمن"، نظرية "كانط" القائمة على "الفصل" بين الدين والأخلاق أو بالأحرى؛ بناء الأخلاق على مقتضيات العقل الخالص، القيام بالواجب كأوامر إلهية جوهر الأخلاق الكانطية، وهذا قد لا يفهم منه فصلا إقصائيا بين الواجب الملزم والأوامر الإلهية الملزمة، هذه تجانس "تقنية الواجب" عنده. ومع ذلك، يرى "طه عبد الرحمن" أن "كانط" أقام نظريته الأخلاقية هذه في الحقيقة على انتزاع الخصائص المميزة للدين وجعلها من مميزات العقل بطريقتين: "طريقة المبادلة"، و"طريقة المقايسة"، وهنا نتحصل على الجوانب النقدية العميقة لهذا المشروع.

- **طريقة المبادلة:** فقد أبدل "كانط" ما كان من مفاهيم دينية؛ كالإيمان، والإرادة الإلهية، والأمر الإلهي، والتنزيه الإلهي، والنعيم، ووضع مقابل لها مفاهيم: العقل، الإرادة الإنسانية، والأمر القطعي، والتجريد العقلي، والخير الأسمى.... ومفهوم مملكة الغايات بدل مفهوم الجنة...
- **طريق المقايسة:** فقد قاس "كانط" الأحكام الأخلاقية التي وضعها العقل المجرد؛ بالأحكام التي وضعها الله في الدين، فإذا كان الله هو المشرع للأخلاق في الدين؛ فإن الإنسان هو الذي ينبغي أن

[35]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000م، ص، 226.

[36]– المصدر نفسه، ص، 225.

يقوم بهذا التشريع عند "كانط"، وإذا كانت الأحكام الإلهية في الدين يجب اتباعها، فإن الأحكام التي يشرعها العقل المجرد يجب اتباعها أيضا[37].

لا يرى "طه عبد الرحمن" الفصل الكانطي بين الأخلاق والدين، ويخالف ذلك في عدة مواضع:

1/ يتفق طه عبد الرحمان مع كانط، أن الشعائر الدينية ليست مطلوبة لذاتها ولا يتحدد جوهر الدين بها منعزلة، ويخالفه في آن، إذ الشعائر لها قيمة عقلية متى ما ظهر أثرها الخلقي على سلوك الإنسان، "كما تكون قيمة أداء الشعيرة معلقة بمدى تحقق هذا الخلق في سوك مؤديها"[38]، فالشعائر متى امتدت لتحدث سلوكا أو فعلا خُلقيا، كانت في مرتبة القانون/الإلهي، وهذا على ما يبدو يحفظ لكانط جوهره الفلسفي، في القيام بالواجب كأوامر إلهية، ويرد "المقابلة" و"المقايسة" لأصلها الحقيقي.

2/ ما يميز ويحدد الإنسان هو الأخلاق/الواجب، فكلما زادت أخلاقه زادت إنسانيته وكلما ساءت أخلاقه انحطت إنسانيته، إنما ليس العقل المجرد هو المشرع.

3/ إن الأخلاق الدينية ليس لها امتداد أفقي متصلة أو منفصلة عن الدين، بل لها امتداد لا متناهي تعرج بصاحبها إلى طلب حقائق ملكوتية عميقة، وهو أفق عقلي آخر مفتوح في المجال التداولي العربي الإسلامي، وربما في غيره.

وبناء على هذا يخلص "طه" إلى اعتبار الدين والأخلاق وجهان لعملة واحدة: "فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين"[39]، إذا كان ذلك كذلك؛ فإن الإنسان هو: "الكائن الحي المتدين"، أو لنقل؛ صاحب "هوية دينية"[40]، فإذً؛ لا إنسان بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير دين، أي لا "علمانية" في هذه. وعلى هذا الأساس لا يرى طه عبد الرحمن حيادية محضة للعقل حتى يشرّع لنفسه أخلاقا محضة يلتزم بها، هذا الإلزام خارج وجوده الإيماني الروحي لا يمكن إئتمانيا، لذلك يعيد استشكال مفهوم العقل، وهل الإنسان يستمد أخلاقه من العقل أم من "الائتمان"، وهو مبرر تجديد "سؤال الأخلاق" وسياقه؟

المطلب الثاني: في إعادة استشكال المفهوم/العقل

يقدم "طه عبد الرحمن" معايير ثلاثة تحدد مفهوم العقلانية: "معيار الفاعلية"، و"معيار التقويم"، و"معيار التكامل". معيار الفاعلية متعلق بالفعل أو السلوك، وله وسائل لبلوغ الغايات والمقاصد. ومعيار التقويم؛ أن الفعل العقلي الإنساني يهدف دائما إلى التّطلع نحو الكمال. وأما معيار التكامل؛ أن الإنسان

---

[37]- المصدر نفسه، ص، 39.

[38]- طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق، مصدر سابق، ص، 53.

[39]- المصدر نفسه، ص، 52.

[40]- المصدر نفسه، ص، 149.

ذاتٌ واحدةٌ تجمعُ بين مظاهر مختلفة (قوة، ضعف، نفس، جسد...)، فإذا كانت الوسائل ناجعة (معيار الفاعلية) والمقاصد نافعة (معيار التقويم)، تحقّق معيار التكامل العقلي والروحي للإنسان[41].

هذه المعايير الثلاثة المحدّدة لمفهوم العقلانية، إذا طبقناها على العقل المجرد لا تتحقق فيه، لأنه "يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها وبالأولى من اليقين في نجوع الوسائل التي اتخذها، ولا نستغرب إذّاك أن ينقلب بالضرورة على الإنسان إن قليلا أو كثيرا"[42]، وإذا تبين أن العقل المجرد تعتريه نواقص في يقين المقاصد، ونجاعة الوسائل، وجب عند "طه"، أن ينفتح العقل المجرد على شيء يسدّ هذه الثغرات أو يخفف من ضررها على الأقل، ولا سبيل إلى تحقيق ذلك إلا بالانفتاح على "العمل الشرعي"، وحده العمل الشرعي "يفتح باب قهر حدود العقل المجرد" وهو -العمل الشرعي- أيضا: "أنفع الأعمال في جلاء الحدود وأنجع الوسائل في رفع القيود"[43]، بهذا يكون العمل الشرعي بديلا عن الواجب الأخلاقي المبني على العقل المحايث، فإن لم يكن ذلك، إذا لم يكن العمل مبني على العقل المجرد كمشرع لنفسه؛ وانتهت معه "تقنية الواجب"؛ فإن الإشكالية مع كانط تكاد تنتهي لتبدأ أخرى، من موقع "المسلم الأخير"، موقع "سياسة الحقيقة"، وطبيعة العلاقة مع أصول ذاتنا داخل المجال التداولي، وتبدأ إشكالية التأويل.

يسمي "طه" العقل المنفتح على العمل الشرعي، بـ"العقل المسدد". وهو: "عبارة عن الفعل الذي يبتغي صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع"[44]. إن دخول العمل الشرعي على الفعل العقلي يجعل مقاصده تتصف بـ"الثبات" و"الشمول"، ويجعل كذلك وسائله تتصف بـ"التغيّر" و"الخصوص". إن اكتساب العمل أو العقل صفة الثبات والشمول في مقاصده مستمدة من ثبات وشمول القيم الأخلاقية الدينية، لكن رغم اهتداء "العقل المسدد" إلى تحديد مقاصده المتصفة بالثبات والشمول فإنه قد لا يهتدي إلى نجاعة الوسائل الموصلة إلى نفعية المقاصد الشرعية، ولذلك؛ قد تعتري هذا المطلب آفاتٌ تحولُ دون بلوغ المقاصد الثابتة والشاملة[45].

---

[41]- انظر، طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق، مصدر سابق، ص، 61.

[42]- المصدر نفسه، ص، 68.

[43]- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2014، ص، 53.

[44]- المصدر نفسه، ص، 58.

[45] من الآفات التي تحول دون نجاعة العمل الشرعي: "آفة التظاهر" و"آفة التقليد" و "آفة التجريد" و "آفة التسيس"، وكل هذه الآفات أو بعضها قد تعتري الفاعل الديني في مجالات اشتغالاته، ولذلك لا يمكن للذي "يعمل وهو نازل في التجربة – الدينية- أن يتظاهر بالعمل، لأن التظاهر ترك التجربة، ولا يمكن أن يقلد غيره من غير بصيرة، لأن التجربة تزيد في فتح البصيرة، ولا يمكن أن يسقط في التجريد لأن التجربة تَحَقُّق بالعمل؛ ولا يمكن أن يقع في التسيس لأن التجربة مصدر حياة الأخلاق وتجديد الأوصاف"، على هذا يتحدد العقل المسدد؛ العقل الذي "اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة"، فهو إذن حقق الشرط المنصوص عليه في "معيار التقويم" من شمول وثبات المنافع والمقاصد، ولكن بقي عليه أن يستوفي الشرط المحدد في "معيار الفاعلية" المتعلق بالوسائل بما تتميز به من التّغير والخصوص. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المصدر نفسه، ص، 53.

العقل المسدد يزيد درجة ويفضل العقل المجرد، ولكن تعتريه آفاتٌ تجعل منه غير قادر على تحصيل مقاصده، ذلك لأن الوسائل المتّبعة في تحصيل المقاصد المعتبرة لابد أن تكون ناجعة وذات فعالية، ولكي تكون كذلك لابد من شروط: "عدم انفكاك القول عن الفعل"، و"عدم انفكاك المعرفة بالله"، و"عدم انفكاك الزيادة عن الفائدة"[46]، ولتحقيق هاته الشروط على الفاعل المتخلق أن يُداوم على التقرب من الله وبالله دائما. وحدها الممارسة التخلقية الدائمة كفيلة بجعل العقل يرتقي إلى مرتبة "العقل المؤيد"، آخر أطوار العقل في هذا النسق الإئتماني. العقل المؤيد: "عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد نافعة بوسائل ناجعة؛ ولا يتم هذا الجمع بين نفع المقاصد في ثباتها وشموليتها وبين نجوع الوسائل في تغييرها وخصوصيتها إلا بدوام الاشتغال بالله والتغلغل فيه"[47]، فالتقرب من الله والاشتغال به على الدوام؛ يتيح للعقل طريق الارتقاء إلى مقامات عليا ما كان ليصل إليها في غياب الممارسة التخلقية التعبدية الدائمة، وفي غياب هذه الممارسة يُفوّت العقل على نفسه بلوغَ النتائج وتحقيق "المقاصد" المرجوة.

"العقل المجرد" الذي يتوسل به في النظر، ما هو إلا مرتبة واحدة من مراتب العقلانية، أو لنقل؛ هو أدنى مراتب العقلانية في أطروحة الوصل أو الأصل، مجردة عن أي مقصد ديني شرعي يسددها وتكون به مؤيدة. إن بلوغ المقاصد النافعة الكونية يتطلب الأخذ بأسباب ناجعة لا سبيل إلى بلوغها إلا بمداومة العمل التخلقي والتقرب إلى الله؛ وذلك عن طريق التجربة السلوكية الإيمانية على الطريقة الشرعية حتى يتغلغل العمل الخلقي في كينونة الإنسان، ويرتقي عقله إلى مرتبة العقلانية الموصولة؛ التي تجمع بين المقاصد الكونية النافعة والوسائل الناجعة لتحصيلها.

يتضح أن طه عبد الرحمن ينتقد فصل العقل عن الوحي، وفصل الأخلاق عن الإيمان، وفصل العمل عن مقتضيات الأمانة والشهود والتزكية، وعن والوحي، لنخلص معه لنتيجة: لا أخلاق بلا عبادة، ولا تشريع بلا أمانة، ولا أمانة بلا شهود، أي لا يمكن للعقل الاكتفاء بنفسه في تأسيس الإلزام والتشريع، بل لابد له من التأييد الائتماني، وحدها التزكية توصل ما تفصله الحداثة.

[46]– المصدر نفسه، ص، 73.

[47]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص، 76.

نتائج وخلاصات

أظهر هذا البحث أن فلسفة الدين الحديثة، كما تأسست في أفق العقل النقدي الكانطي، قد نجحت في تحرير التفكير الديني من الوصاية اللاهوتية، لكنها في المقابل أسهمت في اختزال الظاهرة الدينية داخل حدود العقل المجرد، بما أدى إلى تقليص الدين إلى وظيفة أخلاقية أو تمثيلية، وإضعاف أبعاده التداولية والتجريبية. ويبيّن التحليل أن هذا الاختزال لا يعود إلى طبيعة الدين ذاته، بل إلى التصور الفلسفي للعقل الذي جُعل معيارًا حصريًا للفهم والتقويم.

كما كشف البحث، من خلال تحليل تلقي هذا النموذج في الفكر العربي المعاصر، أن محاولات إعادة بناء فلسفة الدين في أفق إنساني كوني، كما عند فتحي المسكيني، تظل مشروطة بإشكالية العقل المجرد ما دامت لا تُخضع مفهوم العقل نفسه لنقد جذري. وفي هذا السياق، يبرز المشروع الائتماني لطه عبد الرحمن بوصفه نقدًا منهجيًا لهذا النموذج، من خلال إعادة ربط العقل بالفعل، والأخلاق بالتزكية، والمعرفة بالتجربة التخلقية.

ويخلص البحث إلى أن تجاوز الثنائية التقليدية بين العقل والدين لا يتحقق عبر إخضاع الدين للعقل المجرد، ولا عبر استعادة الوصاية اللاهوتية، بل عبر إعادة بناء مفهوم العقل داخل المجال التداولي، بما يسمح بفهم الدين بوصفه تجربة إنسانية كلية، تتداخل فيها الأبعاد المعرفية والأخلاقية والعملية. ومن ثمّ، يقترح المقال أفقًا بديلًا لفلسفة الدين، يقوم على عقل تداولي منفتح، قادر على استيعاب التعدد السياقي والثقافي، دون ادعاء الكونية المعيارية أو احتكار المعنى.

وختامًا، يفتح هذا التصور المجال أمام أبحاث لاحقة تعيد التفكير في فلسفة الدين من داخل سياقات غير غربية، وتسهم في تطوير مقاربات فلسفية متعددة الأصوات، تُخضع العقل والدين معًا للمساءلة النقدية، دون اختزال أو وصاية.

لائحة المراجع

- -أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2006م.
- -إمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، مؤسسة جداول، الكويت، ط1، 2002م.
- -جان غروندان، فلسفة الدين، ترجمة عبد الله المتوكل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط1، 2017م.
- -جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار افاق، مصر، ط1، 2017م.
- -طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2014م.
- -طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000م.
- -عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، دار التنوير، لبنان، ط1، 2014م.
- -عبد الله دراز، الدين، دار القلم، الكويت، د.ط.
- -فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط1، 2018م.
- -محمد عثمان الخشت، مدخل الى فلسفة الدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط1، 2016م.
- -محمد مزوز، فلسفة الدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط1، 2008م.
- -يوسف بن عدي، مشروع الابداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2012م.