



جامعة وهران 2 محمد بن أحمد

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

تخصص: فلسفة إسلامية وحضارة معاصرة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل م د بعنوان:

## قراءات معاصرة للفلسفة الإسلامية

- غلام حسين الإبراهيمي الديباني أنموذجاً -

إشراف الأستاذ الدكتور:

بن عمر رزقي

إعداد الطالب:

رابح رزيق

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	جامعة الانتماء
أ.د - علفية يموتن	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
أ.د - بن عمر رزقي	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
أ.د - نجاه بلحمام	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
أ.د - ثابت قسول	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة سيدي بلعباس
د - لخضر سباعي	أستاذ محاضر - أ -	مناقشا	جامعة مستغانم

السنة الجامعية: 2021 - 2022





جامعة وهران 2 محمد بن أحمد

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

تخصص: فلسفة إسلامية وحضارة معاصرة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل م د بعنوان:

## قراءات معاصرة للفلسفة الإسلامية

- غلام حسين الإبراهيمي الديباني أنموذجاً -

إشراف الأستاذ الدكتور:

بن عمر رزقي

إعداد الطالب:

رابح رزيق

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	جامعة الانتماء
أ.د - علفية يموتن	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
أ.د - بن عمر رزقي	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
أ.د - نجاه بلحمام	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
أ.د - ثابت قسول	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة سيدي بلعباس
د - لخضر سباعي	أستاذ محاضر - أ.	مناقشا	جامعة مستغانم

السنة الجامعية: 2021 - 2022

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# شكر وعرفان

الحمد لله صاحب الحمد والفضل الدائم وبعد:

أتوجه بأسمى عبارات الشكر والعرفان إلى الأستاذ "بن عومر

رزقي" الذي رافقنا طيلة سنوات التكوين، وكان لنا موجهاً

وناصحاً في هذا العمل و في غيره، فلهُ منّا جزيل الشكر

والإمتنان، كما لا يفوتني أن أتوجه بالشكر إلى الأساتذة

الأفاضل، أعضاء لجنة المناقشة، الذين قرأوا هذا العمل

وقدموا لنا ملاحظاتهم وتوجيهاتهم، فلهم، أيضاً، خالص

الشكر والتقدير.

إهداء

إلى روح والدتي...

إلى كل طالب حقٍ وعدلٍ، عالمٍ وعاملٍ بهما...

مقدمة

## مقدمة:

ما من شك في أن البحث في التراث العربي والإسلامي، بمختلف فروع المعرفة، أصبح اليوم يكتسي أهمية بالغة، ويكفي، لأجل التأكد من هذه الحقيقة، أن ننظر إلى ما صارت تخرجه المكتبات العربية من مؤلفات وأبحاث في هذا الشأن، فقد تكاثرت الكتب التي تهتم بالتراث، بشكل مباشر أو غير مباشر، كما ونوعاً مقارنة مع غيرها، وحوّلت كثير من الجامعات والمعاهد إهتمامها إلى هذا الموضوع عبر إقامة المؤتمرات والندوات والمحاضرات، حتى أن بعض وسائل الإعلام باتت، هي الأخرى، تعرض لهذا الموضوع، وتتناوله من جوانب عدّة، لقد أصبح البحث في التراث مسألة محورية بالنسبة للباحثين في العالم العربي والإسلامي، رغم اختلافاتهم الثقافية والمذهبية، وقلماً نجد باحثاً دعا إلى تجنب الإنزلاق وراء البحث في التراث أو الاعتراض على إعطائه القدر الأكبر من الأهمية.

ويشكل البحث في تراث الفلسفة الإسلامية، على وجه التحديد، جزءاً معتبراً من البحث في التراث عموماً، وقد نال هذا الجزء، بكل مجالاته، إهتماماً واسعاً من طرف المفكرين والباحثين، سواء كان أولئك عرباً ومسلمين، أو مستشرقين، فمنذ تبلور اليقظة العربية، توجه الإهتمام إلى التراث الفلسفي، من أجل إحيائه، وبحثه، وتدارس موضوعاته وقضاياها وشخصياته، والنظر في علاقته بالمذاهب والتيارات الفكرية المختلفة، كالفلسفة اليونانية والتيارات الروحية الشرقية، ولقد فتحت هذه الخطوة الإحيائية للتراث الفلسفي الإسلامي الأبواب على مصارعها للتناقش بشأن الفلسفة الإسلامية، وحقيقة كونها موجودة في تاريخ الحضارة الإنسانية أم أنها مجرد تقليد لما وصل المسلمين من أفكار فلسفية يونانية على وجه التحديد.

ويأتي ذلك في سياق ما عُرف بالنهضة العربية التي تجلت مع منتصف القرن التاسع عشر، أو ما قبله بقليل، والتي كانت إستجابةً للتحدي الحضاري الذي فرضه الغرب من خلال إحتكاكه بالعالم العربي والإسلامي في عصر التوسع الاستعماري والإبتزاز الدولي،



حيث فتح أعين الشعوب العربية والإسلامية على مفارقة "صادمة" تمثلت في إدراك وملاحظة الهوة القائمة بينها وبين الغرب الذي بدا وأنه يمثل نموذجاً حضارياً مختلفاً يتأسس على العلم والتقنية الحديثة والقوة العسكرية، في الوقت الذي كانت فيه المجتمعات العربية ضعيفةً ومتخلفة، بحيث يتوقف فيها التعليم على مجرد الثقافة الشعبية القائمة على معرفة النص الديني وبعض قواعد اللغة العربية وشيء من الأساطير والحكايات الشعبية، والوعي بتلك المفارقة هو الذي أسس لمرحلة جديدة من تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية حيث شكّل فيها موضوع النهضة والخروج من التخلف الرهان الأكبر.

والحقيقة أن الفلسفة الإسلامية، قبل هذه المرحلة الهامة من تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية، لم يكن لها حضورٌ أو اهتمام كبير، بسبب إنغلاق المسلمين على أنفسهم واقتصار نشاطهم الفكري على مسائل اللغة وقضايا الدين، ولمّا تبدّت معالم النهضة العربية الحديثة ظهرت بعض الدراسات الاستشراقية حول الفلسفة الإسلامية، وتم طبع وتحقيق بعض النصوص من تراث هذه الفلسفة، ويمكن القول إنّ المدرسة الاستشراقية يرجع إليها فضلٌ كبير في توجيه الأنظار نحو إحياء جزءٍ من تراث الفلسفة الإسلامية، فالغرب اختزن في مكتباته كثيراً من النصوص والمخطوطات الإسلامية والعربية، وكان قد أنشأ مدارساً للغات الشرقية ومعهداً خاصة بالدراسات العربية والإسلامية، فكان بذلك سبباً للاهتمام بالفلسفة الإسلامية عبر مدارس الاستشراقية.

لكن بالرغم ما لهذه الأسبقية من أهمية وقيمة، ومع ما للمدرسة الاستشراقية من فضل، فقد صدرت في جزء كبيرٍ منها عن خلفيات غير علمية، بحيث نظرت إلى الفلسفة الإسلامية بمنظور غربي أوروبي، وأصرت على ربط هذه الفلسفة ربطاً ميكانيكياً بالفلسفة اليونانية ككل، مما أدى إلى تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي والإسلامي إلى أجزاء متناثرة، وحاولت كثيرٌ من تلك الجهود تجاهل القيمة الإبداعية للفلسفة الإسلامية، واعتبر بعضهم أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر والنظر الطليق، وأنها تبعاً لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض

بالفلسفة، ولم يقف الأمر عند هذا بل جاوزه إلى اعتبارات عنصرية استندت إلى دعاوى تقسيم الشعوب إلى سامية وآرية والتمييز بينها في القدرات العقلية تبعاً لذلك.

وشكلت المواقف والأحكام التي قدمتها الدراسات الاستشراقية بشأن الفلسفة الإسلامية حافزاً للباحثين في العالم العربي والإسلامي من أجل الاشتغال بتراث الفلسفة الإسلامية والرد على الدعاوى الاستشراقية، فضلاً عن الإحساس بمواطن الضعف وإستشعار الهوة الكبيرة بين تخلف المجتمعات العربية وتقدم الغربيين، وكان لتأسيس الجامعة في مصر وغيرها من البلدان العربية، وإستدعاء بعض المستشرقين للتدريس في أقسام الفلسفة، دوراً في تزايد الإهتمام بتراث الفلسفة الإسلامية، فضلاً عن إرسال البعثات العلمية للجامعات الأوروبية والإطلاع من خلال ذلك على مخزونات من تراث الفلسفة الإسلامية في المكتبات الغربية، فشكل ذلك كله لبنة أساسية في تبلور ملامح القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية.

وقد صارت تلك القراءات أكثر نضوجاً واعتباراً، مع فتح تخصصات للفلسفة الإسلامية وتزايد الباحثين المهتمين بهذا الشأن، وتكاثر القراءات من الناحية الكمية وتعددت مناهجها وطرق البحث لديها بفعل الإنفتاح على المنجزات المعرفية والمنهجية التي حققتها علوم الإنسان والمجتمع في الغرب، فانتقل الإهتمام بالفلسفة الإسلامية من الدراسات الاستشراقية إلى القراءات العربية الحديثة والمعاصرة، ورغم وحدة نص تراث الفلسفة الإسلامية إلا أن القراءات تعددت وتكاثرت إلى حد التناقض، بسبب إختلاف القناعات المعرفية وتباين التوجهات الإيديولوجية والإنتماءات المعرفية، وبسبب أن القراءة باتت مُصطلحاً يُحيل إلى الإختلاف والإنفتاح على الممكن دائماً.

وفي إيران لم يكن حال الفلسفة الإسلامية يختلف كثيراً عما هو عليه في العالم العربي، ولم تكن السياقات التاريخية والمعرفية مقطوعة الصلة بين إيران والعالم العربي، خصوصاً فيما يتعلق بتحدي النهضة والوعي بمفارقة التقدم الغربي والتخلف الإسلامي، فالإشكالية وإن اختلفت في بعض جزئياتها بفعل إختلاف الجغرافيا واللغة والانتماءات العقدية والثقافية، إلا

أن الشعور المرير كان متقاربا، ومعه كان نص التراث الفلسفي عند الإيرانيين والعرب ينطوي على مشتركات عديدة، فقد شهد القرن العشرين في إيران، كما في العالم العربي، نقاشات واسعة بشأن إشكالية النهضة، وانقسمت النُخب الثقافية بين الأصالة والمعاصرة، والتراث والحداثة، وكان للفلسفة الإسلامية حضورها في قلب كل تلك النقاشات العلمية والمعرفية.

في هذا السياق تتدرج أعمال المفكر والكاتب الإيراني غلام حسين الإبراهيمي الديناني، أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة طهران، الذي اشتغل لسنواتٍ طويلة بتاريخ الفلسفة الإسلامية، وعمل على الكشف عن جوانبٍ كثيرة منها، بعضها قد لا يبدو مألوفاً لنا في العالم العربي، إذا أخذنا بعين الاعتبار إختلاف المرتكزات الثقافية والمعرفية وتباين الانتماءات العقديّة والمذهبية بين الديناني ونظراءه من المهتمين بشأن الفلسفة الإسلامية في العالم العربي، وتحظى أعمال الديناني واجتهاداته باعتبارٍ واسع في الأوساط الثقافية الإيرانية، حيث سبق له أن فاز بجائزة كتاب السنة ثلاث مرات، وشكلت بُحوثه في الفلسفة الإسلامية إضافةً متميزة للمكتبة الإسلامية، وحتى للمكتبة العربية، حيث قُدمت جهودٌ معتبرة لترجمة مؤلفاته للغة العربية.

من هنا كانت الإشكالية المركزية التي تناولناها في هذا البحث تتعلق أساساً بالكشف عن القراءات المعاصرة التي قُدمت للفلسفة الإسلامية، وبيان طبيعتها، في ظل تعدد القراءات واختلافها رغم أن نص التراث الفلسفي واحد، وضمن هذه القراءات ركزنا بشكلٍ أساسي على القراءة التي قدمها غلام حسين الإبراهيمي الديناني، للقضايا المحورية والشخصيات الأساسية التي كانت مدار إهتمامه في تناوله للفلسفة الإسلامية.

وفي ضوء ذلك تتفرع عن الإشكالية المركزية أسئلة فرعية من قبيل: ما ماهية الفلسفة الإسلامية الحديثة؟، وما طبيعة القراءات الحديثة والمعاصرة للتراث الفلسفي الإسلامي؟، وما هي السياقات التاريخية والمعرفية التي أنتجت هذه القراءات؟، وما المناهج وأدوات القراءة التي أعتمدت في دَرَسِ الفلسفة الإسلامية؟، وكيف هي ملامح الفلسفة الإسلامية في إيران

المعاصرة؟، وهل ثمة تمايزٌ بين نظرة الإيرانيين والعرب للفلسفة الإسلامية؟، كيف ينظر الديباني إلى قضايا وشخصيات هذه الفلسفة؟، وما حدود التمكّن والإبداع في القراءات المعاصرة؟، وما المؤاخذات المنهجية والمعرفية على قراءة الديباني؟، وما شكل القراءة التي نحتاجها؟، وكيف هو واقع الفلسفة الإسلامية اليوم؟، وما تحدياتها الراهنة وأفاقها المستقبلية؟.

هذه الأسئلة، وغيرها، نعتقد أن محاولة الإجابة عنها تحظى بأهمية مُعتبرة، فهي تُمكننا من الكشف عن القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية، وترتيبها وتصنيفها وبيان عُيوبها المنهجية والمعرفية ومحاولة نقدها، كما يُمكننا هذا البحث من الاطلاع والكشف عن طبيعة وماهية القراءة التي يُقدمها الديباني لقضايا وشخصيات الفلسفة الإسلامية، وهي قراءة تُمثل وجهاً مختلفاً، قليلاً أو كثيراً، عن البحوث التي يتم طرحها هنا في العالم العربي، إننا نعرف ما قدمته الدراسات الاستشراقية التي تناولت الفلسفة الإسلامية، لكننا لا نعرف القدر نفسه عن الدراسات الإيرانية، ثم إن الأهمية التي يحظى بها هذا البحث أيضاً، أنها تُقدم للقارئ وجهاً جديداً من المهتمين المقتدرين بشأن الفلسفة الإسلامية، فعلى حدِّ علمنا لم تُنجز بحوث أكاديمية حول شخصية الديباني، رغم القيمة المعرفية التي تحظى بها مؤلفاته عن الفلسفة الإسلامية.

ومن جهة أخرى لا بد من القول إنّ عرض القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية، بما فيها القراءات العربية والاستشراقية، ومعهما قراءة الديباني، أمرٌ يُمكننا من إعادة النظر في الفلسفة الإسلامية، بصورة متكاملة، بعيداً عن الرُؤى التجزئية، وبعيداً عن الإقصاء والتحيز، وهذا أمرٌ أساسٌ ومهم لإعادة بعث الفلسفة الإسلامية من جديد، والإستناد عليها في مواجهة تحديات الراهن، ثم إن الإختلافات العقديّة، والسياسية والإيديولوجية، القائمة بين العالم العربي وإيران، في البيئة الإسلامية الواحدة، لا تُبرر القطيعة المعرفية بينهما، بل إن ما هو مطلوبٌ من الباحثين المهتمين بالفلسفة الإسلامية، في الضفتين، أن يفتحوا فيما بينهم

فضاءاتٍ جادة للبحث والاشتغال المعرفي، حتى يُمكن تطوير الفلسفة الإسلامية والإرتقاء بها والإستفادة منها، وتمكينها من أن تكون جديرةً برهانات العصر الذي نعيشه.

ومن أجل الإجابة عن الإشكالية المحورية للبحث، والأسئلة المُتفرعة عنها، إعتدنا بشكل أساس على مؤلفات الديناني وأمعنا النظر والتأمل فيها محاولين تحليل نصوصه ونقدها واستنباط المواقف العلنية والخفية فيها، مع مُقارنة ذلك، في بعض الأحيان، مع نصوص أخرى من التي قدمت قراءتها للفلسفة الإسلامية، وإضافة إلى تحليل النصوص ووصف مواقفها، إعتدنا آلية النقد في كل مرة شعرنا فيها بالحاجة إلى ذلك، وقد حاولنا في كل ذلك الإبتعاد عن الذاتية وتوخي الموضوعية قدر الإمكان، مع إحساسنا بالمسؤولية والأمانة العلمية في توصيل الأفكار وعرضها كما هي، كاملة دون تضخيم، ودون اختزال أو تبسيط مخل.

ورأينا أن البحث يكون أوفى على الغاية، وأسلم من حيث المسلك والمنهج، فقسمناه إلى خمسة فصول:

تناولنا في الأول منها عرضاً إجمالياً وتصنيفياً للقراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية وأدواتها المنهجية، ورتبناها بحسب الحضور والأهمية، وموقع التراث الفلسفي فيها، مع وضع مبحثٍ تمهيدي عرجنا فيه على مدخل إلى ماهية الفلسفة الإسلامية الحديثة.

وفي الفصل الثاني إنتقلنا من العام إلى الخاص، فعرفنا بشخصية الديناني ومؤلفاته ومنهجه، وحددنا ماهية الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة والمرتكزات المعرفية التي تقوم عليها.

وفي الفصل الثالث عرضنا لقراءة الديناني في ثلاثة مسائلٍ محورية من قضايا وإشكاليات الفلسفة الإسلامية، تعلق الأول منها بماهية الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، وإرتبط الثاني بالعلاقة بين الفلسفة والعرفان، والثالث بالعلاقة بين الفلسفة والدين، وختمنا ذلك

بمبحث رابع عرجنا فيه على قراءة الديناني لثلاثة مسائل في الحكمة المتعالية، وهي: أصالة الوجود، والحركة الجوهرية، واتحاد العاقل والمعقول.

وفي الفصل الرابع تناولنا موقف الديناني من أربع شخصيات أساسية، ألف بشأنها أربعة كتب، وهي شخصية الغزالي التي استشكلت على الديناني كونها شخصية معارضة للفلسفة، من جهة، ومدافعة عن المنطق، من جهة أخرى، وشخصية ابن رشد الذي وإن وصفه الديناني بالعبرية إلا أنه حكّم عليه بالتقليد وجعله المشائي الأوحد بين فلاسفة الإسلام، والشخصية الثالثة تمثلت في السهروردي الذي رأى فيه فيلسوف الإشراق بامتياز، وشخصية الطوسي الذي اعتبره فيلسوف الحوار.

وأما الفصل الخامس والأخير، فتناولنا فيه عرضاً نقدياً للقراءات المعاصرة، وحددنا مؤخذاتنا المنهجية والمعرفية على القراءة التي قدمها الديناني، وختمنا بالحديث عن الفلسفة الإسلامية وتحدياتها الراهنة وآفاقها المستقبلية.

وقبل أن نختم هذه المقدمة نود أن نشير، بشكل موجز، إلى ملاحظة هامة وهي أننا لم نعثر على أي بحث أكاديمي يتناول المنجز المعرفي للديناني، لا في الجزائر، ولا في الجامعات العربية، أما الدراسات السابقة في موضوع القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية فلم نقف على بحث خاص في هذه الجزئية، والذي وقفنا عليه دراسات لها علاقة بالموضوع، ومن ذلك مثلاً، دراسات عامة ورد في ثناياها بيان لبعض القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية من قبيل: بحث بعنوان: "قراءة في التراث العربي الإسلامي، حسين مروة نموذجاً"، للباحث "عبد الحليم بلواهم"، وهي رسالة ماجستير نوقشت بجامعة قسنطينة سنة 2007.

ثم إن مصادرنا وإمكانيات البحث المتوفرة لدينا، لم تطلعننا على أي بحث أو مقال، بخصوص الديناني، ولو كان موجزاً، ورغبة منا في تجاوز هذه العقبة حاولنا التواصل مع الدكتور الديناني، عبر طرق مختلفة، من أجل أن نطرح عليه بعض الأسئلة التي كانت تشغلنا، لكننا لم نصل إلى ذلك، وقد أكد لنا الأستاذ "غسان حمدان"، وهو باحث ومترجم

عراقي، يعمل على الترجمة بين اللغتين العربية والفارسية، أن الحالة الصحية للديناني لم تعد تسمح له بالتواصل مع الطلبة والباحثين، ورغم حصولنا على روابط التواصل مع الجامعة التي كان يدرس بها الديناني، ومع بعض طلبته، إلا أننا لم نتلق رداً.

# الفصل الأول

الفلسفة الإسلامية الحديثة بين ضبابية المفهوم  
والمنهج وتعدد القراءات

المبحث الأول: مدخل إلى ماهية الفلسفة الإسلامية الحديثة

المبحث الثاني: مناهج وآليات قراءة الفلسفة الإسلامية

المبحث الثالث: القراءات الحديثة والمعاصرة في دراسة الفلسفة  
الإسلامية



### المبحث الأول: مدخل إلى ماهية الفلسفة الإسلامية الحديثة:

تُعد الفلسفة الإسلامية من أهم المفاهيم والقضايا التي انشغل بها الفكر الإسلامي والعربي الحديث والمعاصر، منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وما يزال النقاش حولها مستمرا إلى يومنا هذا، حيث كان للصدمة التاريخية والحضارية التي أحدثتها الغرب في الأوساط الإسلامية والعربية دور بارز بعد أن تكتشف للمسلمين نموذج حضاري مختلف، وعالم جديد غابوا عن التأثير فيه والإسهام في صياغته، فظهر على إثر ذلك سؤال إشكالي صاغه شكيب أرسلان\* كما يلي: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟، وتفرعت عن هذه الإشكالية أسئلة لا تقل صعوبة وتعقيدا أخذت في أحيان كثيرة طابع الثنائيات، من قبيل الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، الأنا والآخر إلى غير ذلك.

وفي ظل هذا السياق تعرض المهتمون بشأن التراث الفلسفي الإسلامي إلى مفهوم الفلسفة الإسلامية وعملوا على إحيائها من خلال التعريف بقضاياها وشخصياتها ونشر عدد معتبر من المؤلفات والتحقيقات التي تجادل حول هذه الفلسفة وأهميتها وإمكانية استدعائها واستثمارها من أجل النهوض المنشود، وفي الوقت الذي أُعيد لهذه الفلسفة شيء من الاعتبار بدأت تتشكل ملامح فلسفة إسلامية معاصرة، مثلها مجموعة من الباحثين والمهتمين بشأن التراث الفلسفي الإسلامي، لكن الصورة التي أعطيت لهذه الفلسفة يقع بشأنها خلاف كبير، نتيجة اختلاف الخطابات المعرفية وتعدد الآليات المنهجية.

\* - شكيب أرسلان (1869 - 1946): مفكر وكاتب لبناني، من أعلام اليقظة العربية في النصف الأول من القرن العشرين، من أعماله الهامة كتاب: "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟".

## أولاً: النهضة الحديثة وإحياء الفلسفة الإسلامية:

التحدي والاستجابة، هو العنوان الذي يمكن أن نصف به عصر النهضة العربية والإسلامية التي تجلّت مع منتصف القرن التاسع عشر، تلك النهضة التي لم تكن فجائية وعفوية، إنما كانت نتيجة استجابة للتحدي الذي فرضه الغرب على مستويات عدة، عسكرية واقتصادية وسياسية وثقافية ونفسية، على أن اتصال العرب والمسلمين بالآخر الغربي خلال هذه الفترة لم يكن أو اتصال، لأنه سبق وأن تعرفوا على هذا الآخر في القرون الهجرية الأربعة الأولى، وبالأخص عندما عمدوا إلى ترجمة الآثار اليونانية في مختلف المعارف والعلوم، لكن هذه الصلة بدأت تتلاشى شيئاً فشيئاً، وانقطعت لمدة تسعة قرون أو أكثر نتيجة عوامل عديدة، ثم عادت من جديد مع بداية القرن التاسع عشر، وتمظهرت من خلال التدخل السياسي والعسكري في عهد التوسع الاستعماري الغربي، وهذه المرة كان الغرب قد تجاوز العرب والمسلمين وتفوق عليهم في مختلف ميادين الحياة التقنية والعلمية.

والانتباه للفارق الذي يفصل العرب والمسلمين عن نظرائهم الغربيين، والإحساس بمواطن الضعف والتخلف هو الذي حفزهم على ضرورة النهوض والسعي لتحقيق التقدم، وعلى إثر ذلك نشأ ما سُمّي بـ "النهضة العربية"، التي زامت أيضاً نهضةً أخرى في بعض البلاد الإسلامية، كما في الهند وتركيا وإيران وغيرها، وإذا شئنا أن نعطي مفهوماً لهذه النهضة في صيغتها العربية فإنه يمكن القول إنها «حركة تنويرية تميزت ببعث الآداب العربية، واتساع المزاج المعادي للإقطاع، وظهور ونمو الوعي القومي، والدعوة إلى الاستقلال السياسي، ونشوء حركة الإصلاح الديني الإسلامي، والتأثير القومي والحاسم من قبل الثقافة الغربية على الثقافة العربية»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - أحمد براقوي، محاولة قراءة في عصر النهضة العربية، دار الأهالي، سوريا، ط2، 1999، ص 22.

والملاحظ أن هذه الحركة النهضوية تميزت بطابع شمولي، سعى إلى تحقيق النهضة على كافة المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ولعل من أبرز خصائص هذه النهضة أنها كشفت عن وعي مزدوج، يتعلق الأول باستدعاء التراث ومفاهيمه من جهة، ويرتبط الثاني بمحاولات للتكثيف مع المعطيات الجديدة واستيعاب العصر وتحدياته، وهذه الميزة هي التي قسّمت الفكر النهضوي، والفكر العربي المعاصر من بعده، إلى تيارين متميزين، أحدهما ينزع إلى التراث ويرى فيه سبيلا للنهوض، والآخر يتطلع إلى الارتباط بالغرب ويرى في ذلك الطريق الأنسب للخروج من دائرة التخلف، من هنا كانت، وما تزال، ثنائية القديم والجديد، أو الأصالة والمعاصرة، حاضرة بكل ثقلها في الوعي والخطاب العربي والإسلامي.

ولعل من أبرز تجليات القديم ما يرتبط بالتراث الفلسفي العربي والإسلامي، وما دامت النهضة ذات طابع شمولي، ولها صفة النزوع إلى القديم، فلا بد أن نعثر على موقع للفلسفة الإسلامية، لكن أين تجلت هذه الفلسفة في عصر النهضة الحديثة؟ وكيف كان حضورها، وما هي أبرز معالمها؟، إن الجواب على هذه الأسئلة يستدعي إنجاز مهمتين، الأولى النظر إلى طبيعة الكتب التراثية التي كان يتم نشرها في تلك المرحلة وتعيين حجم حضور التراث الفلسفي العربي والإسلامي فيها، ومن المهم أن نشير إلى أن الطباعة كانت من العوامل الأساسية في إنجاز وتوجيه الفكر النهضوي، فقد انتشرت في تلك الفترة بكل من لبنان وسوريا ومصر، والمهمة الثانية محاولة الوقوف على طبيعة الأفكار التي طرحها رواد النهضة من خلال مقالاتهم وكتبهم، والبحث عما إذا كان ثمة حضور للفلسفة الإسلامية فيها.

أما على مستوى المطبوعات التراثية في الفلسفة الإسلامية، فقد كان حظها من النشر قليلا، مقارنة بالأثار الأدبية والمؤلفات التاريخية، والمصنفات التي لها صبغة دينية من قبيل كتب السير والحديث والفقهاء والتفسير، ولعل ذلك راجع إلى عدة أسباب «منها قلة

المخطوطات التي عثر عليها الناشر، وعدم الاهتمام للموضوعات الفلسفية، وعدم اقبال المثقفين على اقتناء هذا النوع من المؤلفات ومطالعتة»<sup>1</sup>.

لكن رغم تلك الصعوبات، فإننا لا شك نعثر على مجموعة من المؤلفات والنصوص التي نشرت في ميدان الفلسفة الإسلامية، ومن المهم أن نشير إلى الدور الريادي الذي لعبه المستشرقون في التعريف ببعض هذه المؤلفات والكتابات\*، وهو الأمر الذي شجع بعض دور النشر العربية على الالتفات إليها، وإذا كان المستشرقون روادا في عملية إحياء الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث فذلك لأن هذه الفلسفة كانت معروفة لديهم منذ القرون الوسطى، وطالما عبروا عن إعجابهم بها، خصوصا في زمن ما عرف بعصر التنوير الأوروبي، وخلال العصر الحديث كانت بعض المكتبات في الغرب تحوز على عدد كبير من المؤلفات والمخطوطات التي تنتمي إلى تراث الفلسفة الإسلامية، ومن ذلك مؤلفات ابن رشد وابن سينا وغيرهما، لكن الذي يهمننا أكثر هو بعث الفلسفة الإسلامية في عصر النهضة وفي البلاد العربية والإسلامية على وجه التحديد.

ولعل البداية في نشر بعض مؤلفات ونصوص الفلسفة الإسلامية، في عصر النهضة، كانت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر\*\*، حيث أصدرت مكتبة بولاق،

<sup>1</sup> - خليل الجر، تحقيق النصوص الفلسفية ونشرها، ضمن كتاب: الفكر الفلسفي في مائة عام، هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية، لبنان، 1962، ص 9.

\* - من المهم أن نشير هنا إلى أنه ثمة سجال كبير في ساحة الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر بشأن القيمة العلمية للأبحاث والكتب والأحكام التي قدمها المستشرقون حول الفلسفة الإسلامية، إن كان بالفعل لها قيمة معرفية أم أنها صدرت عن توجهات أيديولوجية مفضوحة؟، ومهما يكن الحال، لا بد من القول إن المستشرقين مثلما كان لبعضهم الفضل في إحياء الفلسفة الإسلامية وفق مناهج علمية حديثة، فقد حاد بعضهم الآخر عن طريق العلمية، وقدم أحكاما مغلوطة، إلى الحد الذي أعربوا فيه عن نزعة عنصرية تجاه العرب والمسلمين.

\*\* - للاطلاع على التفاصيل يمكن العودة إلى: يوسف إيليان سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، مطبعة سركيس، مصر، 1928، وهو معجم شامل للمطبوعات العربية والمعربة التي تم إصدارها قبل 1928، سواء في البلاد العربية والإسلامية أو في الغرب، مع ذكر أسماء مؤلفيها ومحققيها وناشريها، وفيها جملة من كتب ورسائل التراث الفلسفي العربي والإسلامي، كما يمكن العودة إلى ماجد فخري، بعض وجوه فكرنا المعاصر في الدين والفلسفة، مجلة حوار، لبنان، عدد 15، أبريل 1965، ص 19 - 20.

في مصر "مقدمة ابن خلدون" سنة (1857)، ثم توالى بعد ذلك نشر مجموعة من الكتب والنصوص ذات الطابع العقلي والفلسفي، من قبيل: "الأسفار العقلية الأربعة في الحكمة المتعالية" لصدر الدين الشيرازي (1865)، و"الملل والنحل" للشهرستاني، (1871)، و"تهذيب الأخلاق" لابن مسكويه، و"عيون الأنباء في طبقات الأطباء" لابن أبي أصيبعة، و"رسالة حي بن يقظان" لابن طفيل (1882)، و"تهافت الفلاسفة" للغزالي و"تهافت التهافت" لابن رشد (1885)، و"رسالة الطير" لابن سينا (1901)، و"رسالة السياسة" للفارابي (1906) وغيرها من عيون تراث الفلسفة الإسلامية.

ومن الملاحظ على هذه المرحلة أنها عمدت إلى إخراج تلك النصوص كما هي من دون تعليقات، أو تحقيق أو تصويب للأخطاء اللغوية، يقول أحد الباحثين: «إن كل ما نشر في القرن الماضي (يقصد ما نشر من نصوص الفلسفة في القرن 19م) يفتقر افتقارا كليا إلى التحقيق ومقارنة النسخ وذكر الفروقات والاختلافات بينها»<sup>1</sup>، ولعله من الطبيعي أن يكون الأمر كذلك في بداياته الأولى، بسبب افتقار الناشرين إلى لياقة التحقيق وعدم امتلاك الأدوات المنهجية والعلمية اللازمة، لذلك يمكن أن نطلق على هؤلاء وصف الهواة من باعثي التراث الفلسفي العربي والإسلامي، دون أن نغفل الإشارة إلى بعض التحقيقات التي أنجزها بعض المستشرقين\*، وبعض الكتب المفردة التي كان لها صيت في عصر النهضة، من قبيل: "ابن رشد والرشدية" لأرنست رينان\*\* Ernest Renan (1852)،

<sup>1</sup> - خليل الجر، تحقيق النصوص الفلسفية ونشرها، ص 31.

\* - أنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، لبنان، ط3، 1993.

\*\* - أرنست رينان Ernest Renan (1823 - 1892): مستشرق ومفكر فرنسي، اشتغل خصوصا بتاريخ المسيحية وتاريخ شعب إسرائيل، من أهم أعماله: "ابن رشد والرشدية" و"تاريخ اللغات السامية".

و"تاريخ الفلاسفة والمتكلمين المسلمين" لغوستاف دوجا\* Gustave Dugat (1889)، وغيرها من المؤلفات.

ومهما يكن الأمر فإن إحصاء ما تم نشره من نصوص الفلسفة الإسلامية خلال عصر النهضة ليس بالأمر الهين، لاعتبارات عديدة، أهمها أن الزمان الذي فصلنا عن عصر النهضة طويل نسبياً، وهو كاف لأن يجعل من الحصول على المعلومة المتعلقة بكتب الفلسفة الإسلامية أمراً صعباً، وسبق أن أشرنا إلى قلة اهتمام المثقفين العرب بهذه الفلسفة، ثم إن الوضع السياسي للبلاد العربية آنذاك ساهم في ضياع وفقدان بعض الكتب والمؤلفات وفقدان الأرشيف والفهارس، وهي التي كانت واقعة تحت نير الاحتلال الغربي، ومن جهة أخرى نجد أن بعض الرسائل في الفلسفة الإسلامية تم نشرها في مطبوعات وكتب لا تمت إلى الفلسفة بصلة، ولعل العائق الأكبر في كل هذا أن مفهوم نصوص الفلسفة الإسلامية، لم يكن مفهوماً واضحاً ومكتملاً، بحيث قد يضيق إلى الحد الذي يقتصر فيه فقط على ما جرت العادة على تسميته بعلم "ما وراء الطبيعة"، ويتسع ليشمل جميع نشاطات الفكر الإسلامي<sup>1</sup>.

وأما مهمة الوقوف على طبيعة الأفكار التي طرحها رواد النهضة العربية، والبحث فيها عن معالم الفلسفة الإسلامية، فهي أيضاً لا تخلو من صعوبة، على الأقل لأن مفهوم الفلسفة الإسلامية وماهيتها ليس واضحاً بشكل كاف إلى الآن، ومع ذلك سنكتفي هنا بالإشارة إلى ثلاثة رواد بارزين للنهضة وهم الشيخان، جمال الدين الأفغاني\*\* ومحمد

\* - غوستاف دوجا Gustave Dugat (1824 - 1894): مستشرق فرنسي، اهتم بتدريس تاريخ وجغرافيا الشعوب الإسلامية من أعماله: ترجمة "كتاب الأمير عبد القادر الجزائري" و"تاريخ الفلاسفة والمتكلمين المسلمين".

<sup>1</sup> - خليل الجر، تحقيق النصوص الفلسفية ونشرها، ص 30.

\*\* - جمال الدين الأفغاني (1838 - 1897): من أبرز أعلام النهضة العربية والإسلامية، سعى إلى إيقاظ الشعوب الإسلامية والعمل على توحيدها، معتمداً في ذلك على وحدة الدين والتراث، نشط خصوصاً في مصر، وتركيا، وإيران.

عبده\*، إضافة إلى فرح أنطون\*\*، الأول راج عنه اهتمامه بالإصلاح الديني والسياسي، ولم يجز تناوله كشخصية فلسفية، لاعتقاد كثير من الباحثين أنه لا أثر للفلسفة في كتاباته باستثناء "رسالة الرد على الدهريين"، التي كانت ردا على شيوع المادية والداروينية خلال القرن التاسع عشر.

لكن في السنوات الأخيرة يُعاد استحضار الأفغاني وفق قراءة معاصرة، من طرف بعض الباحثين، خصوصا وقد أثمرت جهود أحدهم\*\*\* على العثور على رسالتين ذاتا طابع فلسفي وعرفاني، في إحدى المكتبات الإيرانية، الأولى بعنوان "مرآة العارفين"، والثانية اسمها "رسالة الواردات في سر التجليات"، التي يقول عنها المحقق إنها «تتألف من مقدمة للشيخ محمد عبده، تليها اثنتا عشرة "واردة" في المسائل الفلسفية المهمة وهي على قدر كبير من العمق»<sup>1</sup>، ويقول باحث آخر عن الرسالة الأولى إنها «تكشف أن الفلسفة صارت تدرس في مصر بفعل سلطة الأفغاني، وعلى يديه استعادت حضورها في تركيا أيضا، ومن ثم مكانة وإعادة تنظيم مع جدّة، فعلى هامش آخر صفحة منها، نقرأ ما يفيد أن تلك الرسالة الفلسفية معروفة في مصر منذ 1292هـ، واستنبول أيضا، وقبل ذلك سنة 1288هـ»<sup>2</sup>.

إذاً من الواضح أن بعض كتابات الأفغاني كانت تشتمل على شيء من الفلسفة الإسلامية، على أننا نتحفظ على حكم اعتباره أول فيلسوف إسلامي في العصر الحديث،

\* - محمد عبده (1849 - 1905): كان تلميذا للأفغاني وصاحبا له في مصر، تركزت جهوده على الإصلاح الديني والعمل على الموائمة ما بين معطيات العلم الحديث والتراث الديني الإسلامي.

\*\* - فرح أنطون (1874 - 1922): مفكر وكاتب لبناني، من أعلام النهضة العربية، ألم بثقافة الغرب ومعارفه، ودافع عن الخطاب العلماني حتى عدّ من أبرز دعاة.

\*\*\* - يتعلق الأمر بالباحث الإيراني: سيد هادي خسروشاهي.

<sup>1</sup> - هادي خسروشاهي، مقدمة كتاب: رسائل في الفلسفة والعرفان لجمال الدين الأفغاني، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط1، 2002، ص 12.

<sup>2</sup> - علي زيغور، جمال الدين الأفغاني التغيير في الوقائع والقيم، ضمن كتاب: رسائل في الفلسفة والعرفان لجمال الدين الأفغاني، ص 20.

مثلاً يذهب إلى ذلك بعضهم\*، في الوقت الذي يتحمس فيه آخرون إلى إطلاق تلك الصفة على تلميذه محمد عبده\*\*، لأن هذه الأحكام تحتاج إلى تثبت وتدقيق علمي بعيداً عن العاطفة والاعتبارات الإيديولوجية والسياسية، أما التلميذ عبده فهو الآخر لا تخلو بعض كتاباته من ملامح عن الفلسفة الإسلامية، ومن ذلك مثلاً "رسالة التوحيد"، وكتابه "الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية"، لذلك عدّه عثمان أمين، وغيره، رائداً للفكر المصري وفيلسوفاً إسلامياً بامتياز، «وعلى يديه عادت الفلسفة في العالم الإسلامي إلى ما كان ينبغي أن تكون عليه دائماً، فأضحت تأملاً روحياً في معنى هذه الحياة الإنسانية، وتحقيقاً لوعي الإنسان لذاته، وبحثاً عن دعائم العمل والأخلاقية»<sup>1</sup>، على أن دفاع عثمان أمين عن شيخه بهذه الطريقة لم يكن دفاعاً متيناً، فهو لم يهتم كثيراً بتحديد ماهية الفلسفة التي تميز بها عبده، أو الإضافة الفلسفية التي قدمها، أو طبيعة القول الفلسفي الذي انفرد به عن غيره.

وأما فرح أنطون فقد كان كتابه "فلسفة ابن رشد" الذي صدر عام 1902 ذا قيمة تاريخية ونهضوية هامة، على اعتبار أنه دفع إلى قيام بعض السجلات الفكرية والفلسفية آنذاك، وهي سجلات طرحها عبده وأنطون وغيرهما في مجلة "الجامعة"، ومن المهم أن نشير إلى أن تلك السجلات كانت تفنقر، في بعض محطاتها، إلى الدقة العلمية بحيث أنها لا تخلو من المغالطات والتفسير في بلوغ شأو الدقة والتمحيص المطلوبين، فكلّاً من

\* - من بين هؤلاء مثلاً موقف الأستاذ علي زيغور الذي يُعدُّ الأفغاني أول فيلسوف إسلامي في العصر الحديث، ويعتبره امتداداً لخط المعتزلة، من جهة، وخط ابن سينا من جهة ثانية، (أنظر: علي زيغور، جمال الدين الأفغاني التغيير في الوقائع والقيم)، في الوقت الذي يقلل فيه الباحث عاطف العراقي مثلاً من شأن الأفغاني، على اعتبار أن بعض أفكاره فيها رجعية تارة، وظلامية تارة أخرى، بينما يعد محمد عبده نموذجاً عن الفيلسوف الإسلامي التنويري (أنظر: مقدمة كتاب "رائد الفكر المصري محمد عبده").

\*\* - يتعلق الأمر هنا بشكل خاص بأستاذ الفلسفة الإسلامية، وصاحب مذهب الجوانية، عثمان أمين.

<sup>1</sup> - عثمان أمين، محمد عبده رائد الفكر المصري، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، د ط، 1996، ص 64.



الشيخ محمد عبده وفرح أنطون ينسبان إلى أرسطو والرازيين وابن رشد وابن سينا أقوالاً لم تصح نسبتها إليهم<sup>1</sup>.

لكن هذه الخطوة التي أقدم عليها أنطون لها دلالة مميزة، ويمكن فهمها إذا أخذنا بعين الاعتبار السياق التاريخي الذي أُلّف فيه الكتاب وطبيعة التحديات القائمة آنذاك، لقد كان أنطون يفتش عن الجانب العقلاني في التراث الفلسفي العربي والإسلامي، بحيث يكون ذلك مرجعية من أجل التأسيس لحدثة عربية قائمة على الأسس العقلانية المستوحاة من التراث الفلسفي، ومن تراث ابن رشد على وجه التحديد، وهذا الاهتمام الذي أبداه أنطون بفلسفة ابن رشد ومحاولة بعثها من جديد يوحى بانفتاحه على الثقافة الإسلامية، رغم ديانته المسيحية، ورغم تأثيره بالفلاسفة والمفكرين الغربيين وأهم مقولاتهم في السياسة والاجتماع والفكر.

لكن بالرغم من ذلك فقد رأى بعض الباحثين أن عودة أنطون إلى ابن رشد كانت بغرض الوقوف في وجه النزعة السلفية لدى بعض الإصلاحيين وغيرهم من رجال الدين، وفي ذلك كتب أحدهم يقول: «إن اشتغال فرح أنطون على فلسفة ابن رشد كان ينطوي على غرض بذاته وهو الاستعانة بالفلسفة الرشدية ذات الخلفية الإسلامية في الحياة المعاصرة للعرب والمسلمين، ليس هذا وحسب بل كان الغرض الآخر منه مواجهة تيار نهضوي ارتكز على الإسلام وحقق نفوذاً واسعاً في أواخر القرن التاسع عشر، وتمثل على وجه الدقة بالشيخين محمد عبده ومحمد رشيد رضا»<sup>2</sup>، وعلى أية حال، إذا صحت هذه القراءة، فهي تعبير حقيقي عن معنى النهضة، وإشارة إلى طبيعة الجو الفكري القائم على تدافع الأفكار والسعي إلى نشر المعرفة.

<sup>1</sup> - ماجد فخري، الدراسات الفلسفية العربية، ضمن كتاب: الفكر الفلسفي في مائة عام، ص 250 - 251.

<sup>2</sup> - سمير أبو حمدان، فرح أنطون: صعود الخطاب العلماني، دار الكتاب العالمي، لبنان، د ط، 1992، ص 128.

## ثانيا: مفهوم الفلسفة الإسلامية الحديثة (عرض ونقد):

إن إحياء الفلسفة الإسلامية، أو جعل الفلسفة، بشكل عام، غاية ومشروعا متكاملًا لم يكن هدفاً للنهضويين، حتى أنه إذا قارنا النهضة الأدبية بما يمكن أن نسميه تجاوزاً "النهضة الفلسفية" أو "النهضة العقلانية"، سنلاحظ أن الأولى كانت أكثر وضوحاً من الثانية، وسبق وأن أشرنا إلى أن حظ التأليف الفلسفي، أو شيوع الأفكار الفلسفية، لم يكن رائجاً حتى عند المثقفين من أعلام النهضة، وغاية ما هنالك ملامح فلسفية مستمدّة بعضها من تراث الفلسفة الإسلامية، لكن هذه الفلسفة لم تكن غاية في حد ذاتها بقدر ما كانت وسيلة يتم استدعاؤها بشكل انتقائي لمجابهة تحديات عصر النهضة، وهي تحديات قائمة على عدة اعتبارات سياسية واقتصادية واجتماعية، فالمشروع النهضوي كان أشمل وأعم من الفلسفة الإسلامية كتخصص دقيق، وهذا أمر مفهوم، لأن الإشكالية الكبرى كانت محاولة استيعاب صدمة النهضة والعمل على حل إشكالياتها وأهمها الموائمة ما بين الإسلام والعلم، وما بين الأصالة والمعاصرة، وتحقيق الوحدة والتقدم.

ومع ذلك يمكن القول إن هؤلاء النهضويين كان لهم الفضل في التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية في صورتها الحديثة، لكن ما الذي نعنيه بالفلسفة الإسلامية الحديثة؟، وهل من الممكن تحديدها في تعريف جامع مانع بلغة أهل المنطق؟.

الحقيقة أن الإجابة على مثل هذه الأسئلة ليست أمراً ميسوراً، لاعتبارات عدة يتعلق بعضها بالخلفيات المعرفية والعوامل الثقافية والإيديولوجية لكل باحث مهتم بشأن الفلسفة الإسلامية، فالمفهوم الذي يمكن أن نعثر عليه عند باحث تأثر بمقولات الغربيين "الحدائثية" و"التنويرية"، لن يكون هو نفسه المفهوم الذي نعثر عليه عند باحث تربي على الأصول الإسلامية والتعاطف مع كل ما هو تراثي أصيل، كما أن صعوبة تحديد مفهوم الفلسفة الإسلامية يرتبط أساساً بالصعوبات التي يعانها الفكر العربي والإسلامي في التعامل مع مفاهيم وإشكاليات من قبيل: النهضة، والتراث، والتجديد والحدائثية، والأصالة والمعاصرة،

وغيرها من المفاهيم، وهي مفاهيم مازال الالتباس بشأنها قائما، ولذلك وجب التنبيه إلى أن الفلسفة الإسلامية الحديثة ليست مُعطى واحدا، لا على مستوى الفهم، ولا على مستوى الحضور والتأثير.

وإذا نظرنا في المفاهيم التي يقدمها بعض المشتغلين بالفلسفة الإسلامية اليوم، سنجد هذه الحقيقة ماثلة أمامنا، فبعضهم يجعل من تيار الإصلاح في النهضة العربية الحديثة ممثلا للفلسفة الإسلامية الحديثة ورائدا لها، ويعتبر أن مفهوم هذه الفلسفة يتكون من «مجموعة من النظريات والأفكار الإصلاحية، التي نادى بها زعماء الإصلاح، وعدد من الكتاب، وأساتذة الجامعات، وذلك للنهوض بالعالم الإسلامي، وتمكينه من مواصلة التقدم نحو أهدافه الكبرى التي فقد الطريق إليها منذ زمن طويل»<sup>1</sup>، وهذا المفهوم يذهب إليه باحث آخر عندما يقول: «تتشكل ما يسمى الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث باعتبارها مجموعة من الأفكار والنظريات الإصلاحية النهضوية التي نادى بها رواد الإصلاح في العالم الإسلامي في العصر الحديث»<sup>2</sup>.

لكن يبدو أن مثل هذا المفهوم لا يعطينا صورة واضحة عن الفلسفة الإسلامية الحديثة، لأنه مفهوم عام وشامل وقد لا يكون منصفًا عندما يجعل من الفلسفة الإسلامية قدرا مشتركا من الاهتمام نفسه بين رواد النهضة من الإصلاحيين، وغيرهم من أساتذة الجامعات الذي أتوا في مرحلة لاحقة، ولنتساءل هنا: ما هو القدر المشترك من الاهتمام بالفلسفة الإسلامية بين الشيخين الأزهريين، محمد عبده وتلميذه مصطفى عبد الرزاق\*؟، وهو

<sup>1</sup> - حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، أعمال ندوة: نحو فلسفة إسلامية معاصرة (1989)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مصر، ط1، 1994، ص 433.

<sup>2</sup> - أحمد محمد جاد عبد الرزاق، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي ج1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مصر، ط1، 1995، ص 25.

\* - مصطفى عبد الرزاق (1885 - 1947): مفكر وعالم بأصول الدين والفقہ الإسلامي، شغل منصب شيخ جامع الأزهر في مصر، ويعتبر مجدد الفلسفة الإسلامية خلال النصف الأول من القرن العشرين، خاصة من خلال كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" (1944) الذي رافع من خلاله على أصالة الفلسفة الإسلامية، ضد دعاوى المستشرقين

السؤال الذي من شأنه أن ينبهنا إلى أن الفلسفة الإسلامية تجلّى الاهتمام بها بصورة أوضح مع أساتذة الجامعات، والجامعة المصرية على وجه التحديد وليس مع النهضويين الأوائل.

ثم إن التحقيب التاريخي للفلسفة الإسلامية يقع بشأنه خلاف أيضاً، فمتى يبدأ عصرنا الحديث حقاً؟، صحيح أن كثيراً من الباحثين يعتبرون أن بداية العصر الحديث بالنسبة لتاريخ الفكر العربي والإسلامي يبتدأ مع القرن التاسع عشر عقب حملة نابليون Napoleon على مصر (1798م)، إلا أن بعضهم، يرى خلاف ذلك، فأبو يعرب المرزوقي لديه طريقة مختلفة في التحقيب التاريخي حيث يرى أن الفلسفة العربية «بلغت أوجها في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر للميلاد)، فكان ابن تيمية ممثلاً ذروتها النظرية، أعني الاسمية النظرية، وابن خلدون ممثلاً ذروتها العملية، أعني الاسمية العملية»<sup>1</sup>، وبهذا الاعتبار مثل كل منها نهضتنا الحديثة على مستوى التنوير والتثوير، وهي النهضة التي زامنت النهضة الأوروبية أيضاً، في حين يذهب باحث آخر إلى القول بأن الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث «تبدأ مع بداية التاريخ الإسلامي الحديث، أو قبله بقليل، ونقصد بالجملة الأخيرة الإشارة إلى الحركة السلفية التي قادها محمد بن عبد الوهاب\* في شبه الجزيرة العربية»<sup>2</sup>.

وغيرهم، عُين، كأول أستاذ مصري في الفلسفة الإسلامية، من بين هيئة التدريس في كلية الآداب، جامعة القاهرة، وقد شغل هذا المنصب إلى جانب اثنين من أساتذة جامعة السوربون الفرنسية وهما: إميل برييه Emile Bréhier، أستاذ الفلسفة اليونانية، وأندريه لالاند André Lalande، أستاذ الفلسفة الحديثة.

<sup>1</sup> - أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 1996، ص 387.

\* - محمد بن عبد الوهاب (1703 - 1792): مصلح ديني قاد حركة إصلاحية سلفية في بلاد الحجاز ضد بعض الممارسات الدينية التي رأى فيها خروجاً عن أصل التوحيد وحقائقه.

<sup>2</sup> - حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، ص 433.

ومهما يكن الحال فإن طريقة التفكير هذه، على ما يبدو، لا تعطينا صورة واضحة ودقيقة عن الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، لا على مستوى التحقيب التاريخي، ولا على مستوى الماهية، فالقول بأن كل تيارات النهضة العربية «ما نزع منها إلى الفكر الغربي والثقافة الأوروبية، أو ما نادى بالعودة إلى المبادئ الجوهرية للإسلام، تشكل ما يسمى بالفلسفة الإسلامية في العصر الحديث»<sup>1</sup>، قول فيه تعميم، ومن شأنه أن يشوش على ماهية الفلسفة الإسلامية، ثم إن ربط تلك الماهية بالحركات الإصلاحية الأولى، وبالأخص حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، بجانب للصواب، لأن دعوة ابن عبد الوهاب ركزت جهودها على إعادة الاعتبار لمعنى التوحيد، بمعنى إصلاح العقيدة الإسلامية التي شابها شيء من الانحراف، وهذا الأمر لا يرتبط بأي حال من الأحوال بمعنى الفلسفة الإسلامية الذي يدخل في نطاق ما سماه المسلمون "علوم الأوائل"، أو "العلوم الدخيلة"، والمقصود هنا الفلسفة اليونانية على وجه التحديد، وبالتالي فإن دعوة ابن عبد الوهاب هي دعوة في الاتجاه المخالف لمعنى الفلسفة الإسلامية أساساً.

من الواضح إذاً أن ماهية الفلسفة الإسلامية الحديثة ترتبط عند بعض الباحثين، بالفكر الإسلامي عموماً منذ نشأته مع الإصلاحيين، وهذا يعني أن ماهيتها تشمل مجالات هذا الفكر كله، بما فيها الفلسفة الإسلامية المشائية، وعلم الكلام، والتصوف، وعلم أصول الفقه، والفقه والحديث والتفسير وغيرها من العلوم الإسلامية، صحيح أن ثمة جدل بشأن مجالات وميادين هذه الفلسفة، كيف نحددها، وعلى أي أساس نعتمد حين نقول إن هذا الفرع المعرفي ينتمي إلى الفلسفة الإسلامية أو لا ينتمي؟، لكن الفكرة التي نقتنع بها وندافع عنها هنا هي أنه لا ينبغي ابتلاع الفلسفة الإسلامية في أي مجال من مجالات المعرفة، بحيث تتحول هذه الفلسفة إلى معرفة مائعة، أو نموذج مشوه، وبالتالي يتم بناء نموذج جديد وتصور مختلف يطلق عليه اسم الفلسفة الإسلامية، صحيح أن لكل

<sup>1</sup> - أحمد محمد جاد عبد الرزاق، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي ج1، ص 25.

عصر تحدياته، ومفاهيمه، لكل عصر فلسفته، لكن هذا لا يبرر وأد الفلسفة الإسلامية وتقديم نموذج آخر يختلف عنها على طول الخط في المقدمات والنتائج، مع احتفاظهما بالاسم نفسه.

إن الفلسفة الإسلامية هي جزء من الفكر الإسلامي، ويمكن القول إن الفكر الإسلامي لديه فلسفته الخاصة، التي يمكن أن نسميها فلسفة الفكر الإسلامي، ولكن لا ينبغي أن نسمي ذلك "الفلسفة الإسلامية"، وتعبير آخر يمكن القول إن الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر يشمل عدة موضوعات تشكل فروعاً لهذا الفكر، بما فيها الدين والعقيدة والفقهاء وعلوم التفسير والحديث، إضافة إلى علم الكلام والتصوف والأخلاق وحتى الفلسفة الإسلامية في صورتها المشائية، وكل هذه الفروع تشكل وحدة واحدة لما يسمى الفكر الإسلامي، ولهذا الفكر فلسفة ورؤية حضارية، لها أصولها الخاصة التي تستند إلى الدين والعقيدة الإسلامية.

أما الفلسفة الإسلامية فهي من جهة فلسفة، بمعنى نظر عقلي في مختلف ميادين الوجود، بما فيها الدين والمعرفة والقيم، ومن جهة أخرى إسلامية بالمعنى الحضاري والثقافي، لا بمعنى أنها تعبر عن رؤية وفلسفة الفكر الإسلامي ضرورة، بل يمكن أن تتقاطع مع فلسفة الفكر الإسلامي كما هو وفق رؤيته الحضارية الحديثة والمعاصرة، كما يمكن أن تختلف عنه، لكنها تبقى تحتفظ بصفة الإسلامية، ولا مشكلة في ذلك.

إن إطلاق اصطلاح "الفلسفة الإسلامية"، على الفكر الإسلامي بكل مجالاته المعرفية، من شأنه أن يربك فهمنا لمعنى الفلسفة الإسلامية، ثم إن الجمع بين الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية يؤدي غالباً إلى الصدام، لا إلى الوحدة، وتاريخ الفكر الإسلامي شاهد على هذه الحقيقة، حقيقة الخلاف والصدام بين الفلسفة التي مثلها الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، والفكر الديني الذي مثلته الفقهاء وأهل الحديث وغيرهم، لذلك

فإن عبد الرحمن بدوي\* عندما يذهب إلى القول بأن «الفلسفة علم عقلي خالص وتبعا لذلك لا تقبل أن توصف بوصف ديني»<sup>1</sup> فهو محق في ذلك.

إن الموقف الذي نتبناه هو فهم ماهية الفلسفة الإسلامية الحديثة فهما مخصوصا، بحيث يمكن تحديد مواضعها ومناهجها بصورة معقولة، ولذلك نرفض التعميم، كما نرفض الاختزال أيضا، لأنه في كلتا الحالتين لن يكون للفلسفة الإسلامية الحديثة معنى، وإذا شئنا أن نحدد بداية تبلور هذه الفلسفة فإنه يمكننا القول إنها ابتدأت مع نشوء الدولة الوطنية في مصر عقب الحرب العالمية الأولى، وعلى وجه التحديد ارتبط إحياء الفلسفة الإسلامية وظهورها في صيغتها الحديثة مع تأسيس الجامعة، حيث تحولت من هناك إلى مصطلح متداول وأصبح موضوع إحياء الفلسفة الإسلامية وبيان أصالتها هدف أو مشروع لدى المهتمين بهذا الشأن، أما مهمة النهضويين الأوائل فلم تكن سوى التمهيد لهذه المرحلة، لأن مدار اشتغالهم لم يكن مخصوصا بالفلسفة الإسلامية، بل بمسائل النهضة الأكثر عمومية وشمولا، من قبيل علاقة الإسلام بالعلم، وكيفية تحقيق التقدم والوحدة، والموائمة بين الأصالة والمعاصرة.

ولم يكن للفلسفة الإسلامية أيام الأفغاني وعبد حامد اجتماعي، أو دعم سياسي، ليمكّن لها أن تكون مشروعا مشاعا، لأن التعليم كان متواضعا وتقليديا في كثير من الأحيان، ثم إن الفلسفة لا تزدهر وتنمو إلا في جو من الحرية، والحرية كانت أشد ما تفتقر إليه المجتمعات العربية والإسلامية آنذاك، لكن مع انشاء الجامعات، وتشديد أقسام الفلسفة واستدعاء مستشرقين للتدريس فيها كما في الجامعات المصرية، وإرسال البعثات العلمية للجامعات الأوروبية، برزت الفلسفة الإسلامية الحديثة كتيار فكري مستقل يسعى

\* - عبد الرحمن بدوي (1917 - 2002): باحث ومفكر مصري، من أبرز المشتغلين بالتراث والفلسفة الإسلامية، صاحب نزعة وجودية في الفكر العربي المعاصر.

<sup>1</sup> - عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 1987، ص 153.

إلى درس هذه الفلسفة وإحيائها وتأسيس مناهج جديدة للتعامل معها، والكشف عن أصالتها واختلافها عن الفلسفات الأخرى في الشرق والغرب.

بمعنى أن الفلسفة الإسلامية، أو الفلسفة عموماً تحولت إلى مشروع تربوي، ووعي سياسي واجتماعي، وإلى تخصص جامعي يرتبط بمؤسسات التعليم والتربية، وهذا بفعل التوجه الليبرالي الوطني وانفتاح الجامعة على الأفكار والمذاهب الفلسفية المختلفة، ومن الجامعة في مصر تم إحياء الفلسفة الإسلامية والاعتناء بآثارها وقضاياها وشخصياتها، وانعكس ذلك على بعض البلاد العربية والإسلامية، وارتباط الفلسفة الإسلامية بالجامعة وبنشوء الدولة الوطنية يعني ارتباطها بالليبرالية الناشئة، الليبرالية بالمعنى السياسي والاجتماعي والثقافي، أما التفكير السلفي وأنماط التعليم التقليدي فكانت ما تزال تعيد إنتاج نفسها طوال فترة الاحتلال، فرغم بناء الدولة الوطنية في بعض البلاد الشرقية إلا أن التبعية للغرب على المستوى السياسي والاقتصادي كان ما يزال حاضراً، وهذه التبعية لم تسمح بأن تكون الثقافة أمراً مشاعاً، وبالتالي فإن حضور الفلسفة وأنماط التفكير الحر كان محدوداً، ومن المفيد للاحتلال أن يكون المجتمع تقليدياً وسلفياً.

وإذا شئنا أن نعطي مثالا عن مظاهر إحياء الفلسفة الإسلامية خلال هذه الفترة يكفي أن نشير إلى أنه منذ أوائل الثلاثينيات بدأ العمل على إرساء قواعد علمية ثابتة للدراسات الفلسفية الإسلامية، وهو شكل جديد يختلف نسبياً عن المطبوعات التي انتشرت في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وكان ذلك ثمرة التكوين الجامعي والبعثات العلمية التي انشرت في بعض البلاد العربية والإسلامية، ومثال ذلك نشر عثمان أمين لكتاب "إحصاء العلوم" للفارابي عام (1931)، ونشر جميل صليبا وكامل عياد لرسالة "حي بن يقظان" لابن طفيل (1935)، و"المنقذ من الضلال" للغزالي (1939)، وهي أقدم النصوص الفلسفية المحققة بالعربية، والتي أرسيت على قواعد علمية ثابتة لأول مرة، وقد درج على ذلك عدد من المحققين فيما بعد من قبيل عبد الرحمن بدوي، وعبد



الهادي أبو ريذة، وألبير نصري نادر، وسواهم ممن ساهموا مساهمة فعالة في إخراج النصوص الفلسفية إخراجاً علمياً دقيقاً<sup>1</sup>.

وليس المجال هنا للاسترسال في ذكر جهود كل هؤلاء الباحثين والمفكرين وأساتذة الجامعات ممن كان لهم الفضل الأول في إعادة بعث وإحياء التراث العقلي والفلسفي والروحي للعرب والمسلمين، وبفضلهم نشأ ما يسمى بـ: "الفلسفة الإسلامية الحديثة"، ونحن اليوم ندين لهؤلاء بالفضل والسبق، في بعث هذه الفلسفة من جديد، ولا يمكن أن نغفل هنا ذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي يعده كثير من الباحثين أول رائدٍ للفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، بفعل جهوده في التدريس، وبفعل كتابه الهام "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" (1944)، كما لا يمكن أن نغفل ذكر إبراهيم مذكور، ومحمود الخصري، ومحمد مصطفى حلمي، وعثمان أمين، وغيرهم.

### ثالثاً: الفلسفة الإسلامية في الفكر العربي المعاصر:

نقصد بالفكر العربي المعاصر، الفكر الذي تبلور عقب حصول عدد من الدول العربية على استقلالها السياسي، وبان وضوحه بشكل أكبر بعد (1967)\*، مع ما عرف بمشاريع الفكر العربي المعاصر، ولعل قضية الاستقلال تلك كانت أهم منجزات النهضة، لكن في هذه الفترة بدا وأن مشروع النهضة لم يحقق كل أهدافه المرجوة، فالسؤال الذي طرحه الرواد الأوائل منذ منتصف القرن التاسع عشر، حول أسباب التأخر وسبل

<sup>1</sup> - ماجد فخري، الدراسات الفلسفية العربية، ص 248.

\* - هذا التاريخ يمثل حدثاً فارقاً وبارزاً في تاريخ العرب والمسلمين الحديث، ففي جوان سنة 1967، تعرضت الجيوش العربية إلى هزيمة عسكرية أمام إسرائيل، وبذلك عمق الصهاينة من نفوذهم في فلسطين، وقد كانت هذه الحادثة تعبيراً واضحاً عن فشل المشاريع القومية العربية، وأدى ذلك إلى تغييرات هامة في فضاء الفكر العربي الحديث، فبعد هذه السنة، سنة النكبة كما اصطلح عليها، برزت مشاريع الفكر العربي المعاصر كما نعرفها اليوم، والتي كان من روادها، حسن حنفي، طه عبد الرحمن، محمد أركون، محمد عابد الجابري، أبو يعرب المرزوقي، وغيرهم من الباحثين والمفكرين العرب، وهذه المرة كان السمة البارزة في هذه المشاريع على خلاف مشاريع النهضة العربية الأولى، الاهتمام بالتراث والبحث في أسباب الضعف والتخلف انطلاقاً من الداخل.

النهوض، مازال لم يظفر بجواب يقطع الشك بيقين، وتم طرحه لاحقا بصيغ مختلفة، لكن المضمون كان واحدا، والشعور بمواطن الضعف والتخلف كان كبيرا، خصوصا وأن الاحتلال الغربي لم يخرج إلا بعد أن ساهم في زرع ورعاية كيان استيطاني في قلب العالم العربي، وهو الكيان، الذي يعتبر البعض زواله شرطا للنهوض العربي والإسلامي.

من هنا حمل الجيل الجديد همّ الدعوة إلى تجاوز آثار "الفشل" التي نتجت عن إخفاق النهضويين الرواد في تأسيس حداثة عربية وإسلامية منشودة، من خلال إقامة مشروع نهضوي ثانٍ، وبأن كيف أن هذا الفكر يتأثر بإفرازات الواقع وتحولاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، رغم كونه لم يستطع هندسة هذا الواقع والتأثير فيه وتحديد مساره بشكل حاسم، كما وأنه قد تأثر بالمنجزات المعرفية والمنهجية التي حققتها علوم الانسان والمجتمع في الغرب، لذلك نجد من يدعو إلى "تجديد الفكر العربي"<sup>1</sup> من خلال هدم الميتافيزيقا التراثية الموصوفة بالخرافة، ومحاولة نقد اللامعقول في الفكر العربي والإسلامي، وإحلال العقلانية والتجريبية اللتان نهضت عليهما أوروبا الحديثة، وهذه دعوة متماهية مع القول بتراجع الفلسفات لحساب العلم، في الوقت الذي دعا فيه بعضهم إلى "طريق الاستقلال الفلسفي"<sup>2</sup>، وتوالت بعد ذلك خطابات مختلفة تجسدت في ما سمي بـ: "مشاريع الفكر العربي المعاصر".

في هذا السياق كان للفلسفة الإسلامية حضور بشكل متفاوت في بعض هذه المشاريع، ومن الملاحظ أنه مثلما لم تكن الفلسفة الإسلامية غاية بالنسبة للنهضويين الأوائل فهي أيضا لم تكن غاية بالنسبة لمشاريع الفكر العربي المعاصر، رغم أن المهمة الأساسية لكثير من هذه المشاريع كانت العودة إلى التراث والعمل على نقده وبيان عيوبه، ومحاولة استثماره في النهوض، والتراث الفلسفي الإسلامي هو جزء هام من هذا التراث

<sup>1</sup> - أنظر: زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، مصر، 1971.

<sup>2</sup> - أنظر: ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، لبنان، 1975.

المراد استثماره من أجل النهوض، ومع ذلك فقد سجلت هذه الفلسفة حضورها، بشكل متفاوت، في تلك المشاريع، لذلك سنجد دعوات مختلفة، من قبيل الدعوة إلى الانفكاك من سلطة هذا التراث من خلال التعامل معه تعاملًا علميًا يقوم على الالتزام بالقدر الأكبر من الموضوعية والمعقولية<sup>1</sup>، خصوصًا أن هذه الفترة شهدت ظهور نزعات سلفية، مستغرقة في الإشادة بالذات والاعتداد بها.

لقد عرفت الفلسفة الإسلامية اهتمامًا نسبيًا لدى التأسيسيين من المفكرين الإسلاميين\*، فبدأ من ثلاثينيات القرن العشرين «آذن ميلاد الإحيائية الإسلامية وتدفق تأثيراتها الفكرية ببدية التأسيس الفكري للأصالة بوصفها إيديولوجيا، انتقل الوعي العربي سريعًا من "اليقظة" إلى "الصحة"<sup>2</sup>، وباتت الفلسفة الإسلامية "تختلط" بالفكر الإسلامي ومجالاته المختلفة، وكأن الفيلسوف الإسلامي في العصر الحديث لم يعد يعني المتأمل أو المبدع لقول فلسفي جديد، بل أصبح مرتبطًا أكثر بمعنى المفكر المصلح الذي يجتهد في تصويب الأخطاء التي وقعت فيها المجتمعات الإسلامية، من خلال ارتباطها بالغرب و"السقوط" في فخ المؤامرات التي يحيكها ضد المسلمين.

من جانب آخر كانت الفلسفة الإسلامية تشق طريقًا مختلفًا يبدو أكثر هدوءًا، ولكنه أكثر عزلة لأنه ارتبط بأقسام الفلسفة في الجامعات العربية دون أن يكون له تأثير كبير لا على المستوى السياسي ولا على المستوى الاجتماعي، ففي الوقت الذي تراجعت فيه الدراسات الاستشراقية حول الفلسفة الإسلامية، خلفت مدرسة الشيخ مصطفى عبد الرزاق عددًا من التلاميذ الذين ارتبطوا بالجامعة، وارتبطت أبحاثهم بالتخصص في مجالات الفلسفة الإسلامية المختلفة، من المشائية الإسلامية إلى علم الكلام والتصوف وغيرها، أي

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1991، ص 47.

\* - لا بد من الإشارة هنا إلى أن مفهوم الأصالة ليس نمطًا واحدًا، فلكل باحث تصور مختلف لهذا المفهوم تبعًا للقناعات والتوجهات المعرفية والإيديولوجية.

<sup>2</sup> - عبد الإله بلقزيز، من الإصلاح إلى النهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 2014، ص 22.

أن الفلسفة الإسلامية قد تحولت من الطابع العمومي إلى الطابع التخصصي، فانشغل أبو العلاء العفيفي بالتصوف، وتخصص إبراهيم مذكور في فلسفة الفارابي، ومصطفى حلمي في موضوع الحب الإلهي، وتخصص محمد عبد الهادي أبو ريذة وأحمد فؤاد الأهواني في فلسفة الكندي، واهتم محمود قاسم بفلسفة ابن رشد، وتلاههم بعد ذلك عدد من الباحثين والمختصين في الفلسفة الإسلامية.

ومن خصائص الفلسفة الإسلامية في الفكر العربي المعاصر أنها تحولت إلى "عملية نقدية" وسجالية بعد أن كانت تأخذ طابع الإشادة بالذات وتأكيد الأصالة، وكان ذلك تابعا للتحول الذي شهده هذا الفكر نفسه، حيث ظهرت الدعوة إلى العودة إلى التراث ونقده وكشف عيوبه والاستلهاً منه سعياً لتحقيق المعاصرة المنشودة، ومع تطور الاختلافات الفكرية والسياسية بين دعاة الأصالة ودعاة المعاصرة، وظهور الإيديولوجيات، تحولت الفلسفة الإسلامية إلى المشاركة في هذه المعركة أيضاً، لذلك «لم يعد البحث عن الأصالة في المادة المعرفية لهذه الفلسفة بل في التوظيف الإيديولوجي للمادة المعرفية ذاتها، فالأصالة إذاً هي هذه الوظيفة الإيديولوجية التي أدتها ولعبتها هذه الفلسفة»<sup>1</sup>، وتبعاً لهذه المستجدات أصبحت الفلسفة الإسلامية تخضع لقراءات مختلفة تعددت بتعدد المشاريع واختلاف الأفكار والإيديولوجيات، وطبيعة التوجهات المنهجية والأصول المعرفية.

<sup>1</sup> - عبد الحميد يويو، فلسفة إسلامية بأي معنى؟، أعمال ندوة: نحو فلسفة إسلامية معاصرة (1989)، ص 478.

## المبحث الثاني: مناهج وآليات قراءة الفلسفة الإسلامية:

تعد إشكالية المنهج في دراسة قضايا التراث عموماً، والفلسفة الإسلامية على وجه التحديد، مسألة بالغة الأهمية، وليس ثمة من يجادل في مشروعية طرح هذه الإشكالية وضرورة الالتفات إليها، على اعتبار أنه منذ ما يقارب القرنين من تبلور اليقظة العربية ما يزال الفكر العربي والإسلامي يُعاود تكرار الأسئلة نفسها دون أن يقع اتفاق حول منهج واضح للخروج من أزمة التخلف وتحقيق التقدم، وغياب الرؤية الواضحة والمنهجية السليمة في التعامل مع التراث من جهة، والتوجه نحو المستقبل من جهة ثانية، يؤدي في النهاية إلى انتكاسات متوالية، يمكن توصيفها على أنها حالة عبثية.

ولئن كان النهضويين الأوائل قد ركزوا جهودهم على ضرورة الاهتمام بالفكر وتحقيق الاستقلال الفكري، جنباً إلى جنب مع الاستقلال السياسي والسعي إلى الوحدة القومية، فإن الذي غاب عنهم هو التركيز على الآليات المنهجية المنتجة للفكر، ولعل ذلك كان النقطة السلبية الأساسية في مشاريع النهضة العربية، قبل أن يحاول بعض المفكرين تدارك الأمر واعتماد توجهات جديدة مع بروز مشاريع الفكر العربي المعاصر، فقضية المنهج إذاً، قبل هذه الحقبة، لم تأخذ حظها من البحث الكافي مثلما هو الشأن بالنسبة لتناول قضايا وإشكاليات فكرية أخرى، بسبب أن ثمة من الباحثين من انغلق على ميدان تخصصه أو لازم موقفه الإيديولوجي، فغابت في كتاباته المباحث المتعلقة بالمنهجية، وبسبب تشابك المسائل الفكرية وتعقيدها أيضاً، لذلك فإن البحث في قضية المنهج - رغم بعض ما كُتب فيها - ظل إلى فترة قريبة أشبه بالأرض الموات!<sup>1</sup>

وفي الحقيقة فإن تعدد الإشكاليات التي يبحث فيها الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، أفرز من جانبه تعدداً في الآليات والمناهج المعتمدة في قراءة التراث والفلسفة

<sup>1</sup> - شاكير أحمد السمحودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، ط1، 2010، ص 5.

الإسلامية، ولذلك نشهد في العقود الأخيرة بروز "إشكالية المنهج" في الساحة الفكرية العربية، أكثر من أي وقت مضى، وقد ساد مؤخراً وعي جديد في أوساط النخبة العربية يتعلق بضرورة التركيز على النقد الذاتي والتوجه نحو البحث في الآليات والشروط التي يتأسس عليها الفكر، وفيما يلي نحاول أن نقف على أبرز المناهج التي اعتمدت في دراسة التراث والفلسفة الإسلامية، وأن نشير إليها بعناوين مختصرة، ونحدد أبرز الأعلام الذين يمكن أن ينضوا تحت عنوان هذا المنهج أو ذاك، على أنه لا بد من التنبيه إلى أن حضور الفلسفة الإسلامية في هذه المناهج هو حضور متفاوت، بمعنى أن بعضهم يجعل من الاهتمام بها ركيزة أساسية في حين تكون هامشية عند آخرين، ومهما يكن الحال فنحن نقدم هنا بشكل مجمل أبرز المناهج التي تعاملت مع التراث الفلسفي الإسلامي، سواء كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر، وقبل ذلك لا بأس من الإشارة إلى مفهوم المنهج وأنواعه.

### أولاً: مفهوم المنهج وأنواعه:

المنهج كما جاء في المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية لجمهورية مصر العربية هو: «وسيلة محددة تُوصل إلى غاية معينة»<sup>1</sup>، وقد عرّفه عبد الرحمن بدوي بقوله: «إنه الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة»<sup>2</sup>.

أما فيما يتعلق بأنواع مناهج البحث العلمي، فثمة اختلافات بين الباحثين في وصف هذه المناهج وإحصائها، حيث يضيف بعضهم مناهج ويحذف آخرون مناهج، وهذا التعدد والاختلاف مرتبط بطبيعة موضوع البحث في كل علم، والغاية المتوخاة منه، ومع ذلك فإن أغلبهم يتفقون على وجود مناهج من قبيل: المنهج التجريبي الذي يُعتمد غالباً في

<sup>1</sup> - إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، د ط، 1983، ص 195.

<sup>2</sup> - عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977، ص 5.

علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء والفيزياء وغيرها، والمنهج التاريخي الذي تعول عليه مجمل العلوم التي تهتم بدراسة الماضي من خلال سجلاته ووثائقه، والمنهج الوصفي وهو الذي تعتمد عليه العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية ويستند إلى الملاحظة والإحصاء وغير ذلك، كما نجد أيضاً المناهج العقلية أو الفلسفية وهي التي تستند إلى أعمال العقل والارتكاز إلى التأمل أكثر من أي شيء آخر، وتنضوي تحت هذه المناهج أساليب بحثية متنوعة من قبيل: التحليل والتركيب، والجدل والحدس وغير ذلك، وثمة المنهج الاستنباطي الذي تعتمد عليه العلوم النظرية والرياضيات على وجه الخصوص، إضافة إلى أن ثمة الكثير من الباحثين ممن يؤمنون بالمناهج النفسية وهي التي تستخدمها مجمل العلوم التي تجعل من السلوك الإنساني موضوعاً لها.

على أن الاختلاف بشأن هذه المناهج وتصنيفها حسب طبيعة الموضوع الذي تشغل عليه وتدور في فلكه لا يعني أنها تتميز بالاستقلالية التامة، بل إن كل مناهج البحث العلمي، سواء تلك التي تعتمد على العلوم الطبيعية والتجريبية أو التي تعتمد على علوم الإنسان والمجتمع تعود في النهاية لتجتمع في منهجين رئيسيين هما: "التحليل" و"التركيب"، حيث يمكن القول عن التحليل إنه عملية انتقال من المركب إلى البسيط، وعن التركيب إنه انتقال من البسيط إلى المركب، وحقائق كون المناهج كلها تعود إلى أصل واحد وهو "العقل" يؤكدها أحد الباحثين عندما يقول: «يجب ألا نغالي في توكيد هذا الاختلاف في مناهج العلوم تبعاً لاختلافها، فإن وراء هذه المناهج كلها وحدة العقل الإنساني، والحقائق أن الفصل بين مختلف المناهج بالنسبة إلى أي علم من العلوم يكاد يكون مستحيلاً»<sup>1</sup>.

ومهما يكن الحال فإن اختلاف هذه المناهج لا يعني عدم تداخلها، وذلك ما نلاحظه في فضاء الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، حيث تزخر المشاريع الفكرية بعدد كبير من المناهج، تتعدد بتعدد توجهات أصحابها، ذلك أن هؤلاء لم يعودوا وكلاء على

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 13.

مذاهب فلسفية بعينها، إنما أصبحوا يقدمون أنفسهم على أنهم أصحاب مشاريع فكرية مستقلة، لكن كثير منهم يستمد أصوله المنهجية من الفكر الغربي، وفيما يلي نحاول الوقوف على أهم المناهج الحديثة والمعاصرة التي اعتمدت في قراءة التراث والفلسفة الإسلامية، وهي خمسة مناهج على وجه الإجمال:

### ثانياً: مناهج دراسة الفلسفة الإسلامية:

#### 1 - المناهج التاريخية:

ونقصد بها مجمل الآليات والقراءات التي تعتمد على النصوص والوثائق، التي هي مادة التاريخ الأولى ودعامته، بغرض تأكد الباحث من صحتها وفهمها على وجهها الصحيح، دون أن يُحمّلها فوق طاقتها<sup>1</sup>، والمنهج التاريخي هنا لا نعني به مجرد سرد "الوقائع" التاريخية وتدوينها، بل إن المهمة الأساسية للباحث في التاريخ هو أن يعتمد التخصّص والتثبت مما يصله من أخبار ووثائق، وهنا يمكن أن نميز بين نوعين من الوثائق أو المعطيات التاريخية: أحدها وصل إلينا بطريقة عفوية ولم يكن لأهلها أي مقصد في إنتاجها وحفظها، وهي التي تتمثل بوضوح في الحفريات، وثانيها، وهي الأكثر إثارة للجدل بين الباحثين، تلك الوثائق التي قصد أهلها حفظها من أجل تبليغها للأجيال اللاحقة، من قبيل المخطوطات والآثار العلمية والفنية والأدبية وغيرها.

وإذا كان التاريخ ميداناً يرتبط مباشرة بالإنسان ووجوده، ويساعده على بناء مستقبله من خلال إفادته من الأحداث التاريخية ومعرفته بسبل تطور الشعوب وتجاربيها، فإن مسألة المنهج التاريخي واحترام آلياته للوصول إلى حقائق فعلية ومثمرة تُعد، بلا شك، ذات قيمة هامة في حياة الشعوب التي تروم النهضة وبناء حضارة مستقبلية.

<sup>1</sup> - إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص 195.



وبالنسبة للمناهج التاريخية التي أعتمدت في قراءة الفلسفة الإسلامية، والتراث بشكل عام، منذ أيام اليقظة العربية، فنقصد بها مجمل الآليات التي اعتمدها المفكرون العرب والمسلمون، إضافة إلى المستشرقين، في دراسة الفلسفة الإسلامية وسبر أغوارها وكشف مكنوناتها وفق أسس علمية، من أجل الإفادة مما تكتنزه من ذخائر، من شأنها رسم معالم الخروج من أزمة التخلف وتحقيق التقدم والنهوض، هذا بالنسبة لمقصد المفكرين العرب والمسلمين، أما بالنسبة للغاية التي ارتجأها المستشرقون من دراستهم للفلسفة الإسلامية وفق هذه المناهج وغيرها، فذلك موضوع كثر بشأنه الجدل وما يزال، وليس المقام هنا لبسط الحديث في هذا الموضوع، وفيما يلي نحاول أن نبين تجليات هذه المناهج في فضاء الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، وإجمالاً يمكن القول إنه ثمة صورتين لهذا المنهج هما:

#### أ - المنهج التاريخي الوثائقي:

يمكن أن نعثر على هذا النمط من المناهج، أكثر ما نعثر عليه، مع الجهود الاستشراقية الأولى لإحياء الفلسفة الإسلامية، على اعتبار أن ما ميّز الاستشراق في علاقته بالفلسفة الإسلامية، وبالتراث عموماً، كان ذا طابعٍ إحيائيٍّ ابتداءً، من خلال العودة إلى النصوص التاريخية للتراث الفلسفي الإسلامي والاشتغال عليها، وبذلك كان المستشرقون أول من بدأ بدراسة الفلسفة الإسلامية دراسة علمية منظمة، وقد بذلوا في ذلك جهداً معتبراً، تحقيقاً ودراسة، وقد وقع بعض المستشرقين في تعصب للدين من جهة، كما وقع بعضهم الآخر في تعصب للجنس الآري ضد السامي من جهة أخرى<sup>1</sup>، على أن ثمة حقيقة لا تُنكر وهي أن الاستشراق كان له أثر إيجابي في إحياء بعض من تراث الفلسفة الإسلامية، وإن كان الاختلاف قائماً بشأن قيمة هذا التراث، على اعتبار أن ثمة

<sup>1</sup> - عبد اللطيف محمد العبد، الفكر الفلسفي في الإسلام، مكتبة دار الثقافة العربية، مصر، د ط، 1986، ص 28.

من يرى بأن هذه العلمية "الإحيائية" كانت انتقائية ومقصودة لضرب الدين الإسلامي أساساً.

ويبدو أن المبادرة الاستشراقية هي التي ساهمت في إنشاء "تيار فكري" في العالم العربي والإسلامي، جعل مهمته الدفاع عن مقولة "أصالة الفلسفة الإسلامية"، في مقابل إنكار هذه الأصالة من قبل عدد من المستشرقين، وكان أبرز أعلام هذا التيار الشيخ الأزهرى مصطفى عبد الرزاق، صاحب كتاب "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" والذي عرض فيه رؤيته للفلسفة الإسلامية ودافع عن وجودها وأصالتها واستقلاليتها، معتمداً في ذلك على المنهج التاريخي وتتبع نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ومسار تطوره، وهو ما يوضحه في القسم الثاني من كتاب التمهيد، الذي جاء بعنوان: "منهجنا في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية" حيث يقول: «رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجرائم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة، من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً»<sup>1</sup>، وهذا المنهج الذي اعتمده عبد الرزاق في التأريخ للفلسفة الإسلامية هو نفسه منهج المستشرقين الذين تتلمذ علي أيديهم في فرنسا، وفي الجامعة المصرية، إنه منهج يقوم على بناء تاريخ الفلسفة على الوحدة والاطراد، وقد انتشر هذا المنهج لدى الغربيين منذ القرن الثامن عشر وازداد الاهتمام به في الشطر الأول من القرن التاسع عشر<sup>2</sup>.

وفي سياق هذا المنهج يمكن أن نعثر على عدة دراسات وأبحاث، حاولت تقديم الفلسفة الإسلامية وفق هذه الرؤية، التي تعتمد على إحياء التراث الفلسفي الإسلامي

<sup>1</sup> - مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، د ط، 1944، ص 101.

<sup>2</sup> - Emile Bréhier, Histoire de la philosophie, tome1, Librairie Félix Alcan, Paris, 1928, P20.

وعرض شخصياته بحسب ترتيبهم المعروف من الكندي حتى ابن خلدون، ومحاولة تأريخ طرق انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي، ومن بين تلك المحاولات نذكر: "تاريخ فلاسفة الإسلام"، (محمد لطفي جمعة، القاهرة 1927)، "الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه"، (إبراهيم مدكور، القاهرة 1947)، "تاريخ الفلسفة العربية"، (خليل الجر وحنا الفاخوري، بيروت 1957)، "أعلام الفلسفة العربية"، (كمال اليازجي وأنطون غطاس، بيروت 1957، 1958)، "تاريخ الفلسفة العربية"، (جميل صليبا، بيروت 1970)، "ثلاثة حكماء مسلمين"، (سيد حسين نصر، ترجمة: صلاح الصاوي، بيروت 1971)، "تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون"، (عمر فروخ، بيروت 1972)، "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، (ماجد فخري، ترجمة: كمال اليازجي، بيروت 1974)، "الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية الإسلامية"، (عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1987)، "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، (ت. ج. دي بور T.J. De Boer ترجمة: عبد الهادي أبو ريدة القاهرة 1938)، "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، (هنري كوربان Henry Corbin، ترجمة: حسن قببسي ونصير مروة، بيروت 1966).

### ب - المنهج التاريخي الجدلي:

هذا المنهج هو أحد ركائز الفلسفة الماركسية\*، ويتم تطبيقه بصورة أخص على قضايا التاريخ، حيث يكون العامل الاقتصادي القائم على الصراع الطبقي هو الموجه لحركة التاريخ وتطوره، وقد استمد ماركس Marx أصول هذا المنهج من فلسفة هيجل Hegel المثالية ومادية فيورباخ Feuerbach، ويمكن القول إن المادية التاريخية تعني تفسير الوقائع التاريخية والظواهر الاجتماعية بناء على الأسباب الاقتصادية، فكل

\* - الفلسفة الماركسية: نسبة إلى رائدها كارل ماركس Karl Marx (1818 - 1883)، وهي فلسفة اجتماعية واقتصادية وسياسية بالدرجة الأولى، تقوم على جملة من المبادئ من قبيل: المادية، الجدل، الثورة، الاشتراكية.

من الحركات الاجتماعية والسياسية والروحية تابعة لنمط الانتاج الاقتصادي<sup>1</sup>، وفي مقابل هذا ثمة ما يعرف بالمثالية التاريخية التي تقرر أن العوامل الروحية والفكرية هي التي تحدد طبيعة الحياة الاقتصادية.

هذا التصور الماركسي لحركة التاريخ سعى إلى تطبيقه بعض الباحثين والمفكرين العرب على تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، وكان من أبرز هؤلاء المفكر اللبناني حسين مروة\*، صاحب "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"، والمفكر السوري طيب تيزيني\*\*، وغيرهما، ولعل انتشار النزعة المادية والماركسية في قراءة التراث الفلسفي العربي والإسلامي خلال السبعينيات لم يكن مجرد تدشين لمنهج جديد في التأريخ للفلسفة الإسلامية، وإنما كان القصد منه أيضا تصفية حسابات بصورة جذرية، مع الكتابات السابقة<sup>2</sup>، ابتداءً من الكتابات الوسيطة، المتمثلة في كتابات المذاهب والفرق والتصنيفات، إلى كتب المحدثين وعلى رأسهم مصطفى عبد الرزاق وإبراهيم مذكور\*\*\* وعلي سامي النشار\*\*\*\*، وكذلك كتابات بعض المستشرقين، ومثلما يقول مروة فإنه «منذ العصر

<sup>1</sup> - جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، د ط، 1982، ص 310.

\* - حسين مروة (1910 - 1987): مفكر وكاتب لبناني، اهتم بالتراث والفلسفة الإسلامية، وحاول من خلال مشروعه الفكري الكشف عن جوانب المادية في الفلسفة الإسلامية، من أبرز أعماله: "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"، في أربعة أجزاء.

\*\* طيب تيزيني (1934 - 2013): مفكر وكاتب سوري، ذو نزعة قومية وماركسية، اهتم بالتراث والفلسفة الإسلامية، من أبرز أعماله: "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط".

<sup>2</sup> - كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصرة، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1992، ص 77 - 78.

\*\*\* - إبراهيم مذكور (1902 - 1996): أحد الأسماء البارزة التي اهتمت بالفلسفة الإسلامية، إلى جانب علوم اللغة، آمن بأصالة الفلسفة الإسلامية وتلاقح الأفكار وتلاقي الثقافات، من أهم كتبه: "الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه" في جزئين.

\*\*\*\* - علي سامي النشار (1917 - 1980): كاتب وباحث مصري اهتم بالفكر الإسلامي وكتب عن الفلسفة الإسلامية، من أهم مؤلفاته: "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام"، في ثلاثة أجزاء.

الوسيط الذي صدر عنه تراثنا الفكري، بمختلف أشكاله، حتى الحقبة الراهنة من عصرنا، ظلت دراسة التراث رهن النظريات والمواقف المثالية والميتافيزيقية»<sup>1</sup>.

وفي السياق ذاته يعتبر طيب تيزيني أن المناهج الحديثة في قراءة التراث الفلسفي العربي والإسلامي عجزت عن استخراج نفائس هذا التراث، وعجزت عن تطوير وتعميق وجهة نظر علمية موحدة، والسبب أن هؤلاء لم يدرسوا الفكر العربي والإسلامي في العصر الوسيط في إطار علائقه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إنما انطلقوا، في آخر تحليل، من موضوعة استقلالية الفكر في مقابل الواقع الاجتماعي المادي فعجزوا بذلك عن فهم استمرارية الفكر، أي خاصية الفكر في كل من فترات تطوره التاريخي<sup>2</sup>.

ومهما يكن الحال فإن المنهج التاريخي الجدلي كمنهج علمي، كان خلال السبعينيات والثمانينيات لا يزال يخطو خطواته الأولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب، ويؤكد مروءة أهمية هذا المنهج الجديد عندما يقول: «إن المنهج المادي التاريخي هو وحده القادر على كشف تلك العلاقة الواقعية الموضوعية، غير المباشرة، بين القوانين الداخلية لعملية الإنجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي، ورؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا»<sup>3</sup>.

إن هذا النوع من المناهج في دراسة الفلسفة الإسلامية، عرف انتشارا واسعا خلال فترة معينة، نتيجة عوامل اجتماعية وسياسية، وارتبط بمواقف إيديولوجية ماركسية واضحة، حاولت استنطاق التراث العربي والإسلامي من وجهة نظر مادية جدلية، لكن هذا التيار سرعان ما بدأ بالتراجع لصالح توجهات فكرية مغايرة، ومن بين أبرز الكتابات

<sup>1</sup> - حسين مروءة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج1، دار الفارابي، لبنان، ط2، 2008، ص 7.

<sup>2</sup> - طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، سوريا، ط5، 1981، ص 126.

<sup>3</sup> - حسين مروءة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج1، ص 8.

التي تعبر عن هذا المنهج نذكر: "من التراث إلى الثورة" (طيب تيزيني، دمشق 1971)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (حسين مروة، بيروت 1978)، "تراثنا كيف نعرفه" (حسين مروة، بيروت 1985).

## 2 - مناهج العقلانية النقدية:

مناهج العقلانية النقدية نقصد بها مجمل الآليات والأدوات المعرفية التي برزت في بعض مشاريع الفكر العربي المعاصر، والتي حاولت قراءة التراث الفلسفي الإسلامي قراءة عقلانية نقدية ترمي أساساً إلى كشف المعقول واللامعقول في هذا التراث، ومحاولة استثماره في النهوض من أزمة التخلف، ويعد المفكر المغربي محمد عابد الجابري، صاحب "نقد العقل العربي"، والجزائري محمد أركون صاحب "نقد العقل الإسلامي"، أبرز ممثلي هذه المناهج، على أن الاشتغال بالفلسفة الإسلامية بينهما كان متفاوتاً، ومما يلاحظ على هذه المشاريع أنها تضع مسألة القراءة والمنهج كأولوية من أجل البحث عن مخرج لأزمة التخلف، ويمكن القول إن مناهج العقلانية النقدية قد تجلت في صورتين أساسيتين هما:

### أ - نقد العقل العربي:

يعد المفكر المغربي محمد عابد الجابري أحد أبرز أعلام الفكر العربي المعاصر الذين كرسوا جهودهم لنقد العقل العربي، وكشف عيوبه المنهجية والمعرفية، فإذا كان رواد النهضة العربية - وحتى القوميون الذين سطع نجمهم في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات - قد أولوا اهتماماً بشكل مباشر بتحقيق النهضة من خلال رفع شعارات إعداد الفكر القادر على حمل لواء النهضة وإنجازها، بواسطة نشر المعرفة وتعميم التعليم والإيمان بالعقل بدل الاستسلام والإذعان للخرافة، فإن الذي غاب عنهم، حسب الجابري، هو التركيز على الآليات المنهجية المنتجة للفكر، والعمل على نقد هذه الآليات.

من هنا تأسس مشروع الجابري في قراءة التراث الفلسفي الإسلامي على منهجية متعددة الآليات تقع تحت عنوان: "نقد العقل العربي"، ولعل "اخفاق" النهضويين، بما فيهم السلفيين والليبراليين والعلمانيين، في تحقيق أهدافهم، والعيوب التي بانَت في أفكارهم، هي التي جعلت الجابري يتوجه أساساً إلى نقد العقل والتركيز على المسألة المنهجية أكثر من غيرها من المسائل المعرفية، فرغم أن هؤلاء النهضويين كانوا على وعي تام بأهمية الدور الذي يلعبه الفكر في رسم طريق النهضة والعمل على تحقيقها، إلا أنهم، مثلما يقول الجابري، لم يدركوا أو لم يعوا أن سلاح النقد يجب أن يسبقه ويرافقه نقد السلاح، لقد أغفلوا نقد العقل<sup>1</sup>.

وتحت عنوان "نقد العقل العربي" كثيراً ما يؤكد الجابري أنه يعتمد توظيف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات مختلفة ومتباينة، بعضها يرجع إلى كانط Kant، أو فرويد Freud أو باشلار Bachelard أو ألتوسير Althusser أو فوكو Foucault أو دريدا Derrida، بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية، على أن الجابري في اعتماده لهذه المنهجيات لا يتقيد بها تقييداً كاملاً، إنما يتعامل معها بحرية أكبر عند توظيفها بهدف جعلها أكثر إنتاجية أو أكثر نفعاً وإلا وجب التخلي عنها.

كما يؤكد الجابري باستمرار أن نوع النقد الذي يعتمده هو النقد الابستمولوجي لا الإيديولوجي، بمعنى أنه يعمد إلى محاولة تشخيص عِلَل الخطاب العربي والإسلامي، القديم والحديث، تشخيصاً معرفياً، وليس الغرض من ذلك الدفاع عن موقف إيديولوجي معين ولا حتى الكشف عن المضمون الإيديولوجي لهذا الخطاب أو ذاك، كما أن اعتماد الجابري على منهجيات غربية لا يعني - بحسبه - الوقوع في أتون سلطة هذه المرجعيات المعرفية التي، بلا شك، تحمل مضامين إيديولوجية، فالجابري يقدم نفسه على أنه يعتمد هذه المنهجيات بوعي ومن دون أن تكون لها سلطة على توجهه الفكري والمعرفي وفي

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط5، 1994، ص 8 - 9.

ذلك كتب يقول: «لقد كنا حريصين على احترام موضوعنا فلم نترك أية سلطة مرجعية تمارس هيمنتها عليه، بل فضلنا أن يمارس هو بعض الهيمنة على جميع السلطات المرجعية التي تشدّ إليها المفاهيم التي نوظفها، وقد فعلنا ذلك، فيما نعتقد بوعي لا باستسلام»<sup>1</sup>.

### ب - نقد العقل الإسلامي:

في السياق ذاته يندرج مشروع المفكر الجزائري محمد أركون، القائم على العقلانية النقدية، فهو مشروع يبحث في شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي، على أن حظ الفلسفة الإسلامية في هذا المشروع أقل مقارنة بحضورها في مشروع الجابري، على اعتبار أن أركون يركز على البحث في فلسفة الدين أكثر من غيرها، يقول أركون موضحاً طبيعة مشروعه الفكري: «إن مشروعنا العام يتعلق فعلاً بالقيام بدراسة نقدية - بالمعنى الفلسفي للكلمة - لشروط ممارسة الفكر الإسلامي عبر حلقات تاريخيه الطويل»<sup>2</sup>، ولئن كان الجابري قد تناول العقل العربي، فإن أركون يبدو أكثر "جرأة" على اعتبار أن أبحاثه توجهت رأساً إلى نقد العقل الإسلامي، حيث يعتبر أنه لا يمكن أن نتصور عقلاً عربياً من دون أن يكون الدين، والدين الإسلامي على وجه التحديد، الجزء الأكثر أهمية، والأكثر تأثيراً في توجهه الفكري، ولذلك لا بد أن نوجه اهتمامنا إلى نقد العقل الإسلامي، وهو الأمر الذي فتح عليه أبواب النقد على مصارعها.

وكثراً ما يشير أركون إلى أنواع المقاربات التي اعتمدت في قراءة التراث والفلسفة الإسلامية، والتي يعدّها آليات غير علمية، ومن ذلك مقاربات الخطاب الإسلامي بشقيه المعاصر والسلفي، والتي تركز على المفهوم المتعالي للتراث وتجاهل الواقع والتاريخ،

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 15.

<sup>2</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، ط2، 1996، ص



وثمة المقاربة الاستشراقية التي تعتمد منهجية النقد اللغوي وهي الأخرى لم تستطع تمثل التراث ومعطياته المكتوبة والشفهية، وتجاوزا لمثل هذه المقاربات يعمد أركون إلى محاولة تقديم قراءة علمية، نقدية، للتراث والفلسفة الإسلامية، ويبدو في ذلك غير ملتزم بمنهج واحد، وإنما نجده ينتقل من منهج إلى آخر حسب طبيعة الموضوع الذي يتناوله، وبحسب ملائمة المنهج للموضوع أو عدم ملائمته، وهو يستعين بمناهج علوم الإنسان والمجتمع القديمة والحديثة معا ويسعى من خلال ذلك، مثلما يقول، إلى «تجاوز الصرامة النظرية والنزعة الاختزالية التي تلام عليها علوم الإنسان والمجتمع... ونهدف إلى تجاوز الشكلائية المجردة للبنىوية وانغلاقية علم الدلالات... ونريد أن نتجنب أيضا النسبوية الاختزالية أو النظرة الأنتوغرافية المخصصة للثقافات الأخرى، ثم نريد أن نتجنب أخيرا المنطقية المحلية والتقسيمات الاعتباطية للفلسفة والتيلوجيا الكلاسيكية»<sup>1</sup>، ما يعني أن أركون يحاول الاستفادة من كل ما أتاحتها علوم الإنسان والمجتمع المعاصرة من مقاربات ومناهج وآليات من أجل تطبيقها على التراث الإسلامي، ومن ذلك: المقاربة التاريخية، والمقاربة الألسنية، والمقاربة الأنثروبولوجية، والمقاربة الفلسفية.

### 3 - المناهج النفسية:

نقصد بالمناهج النفسية، مجمل الآليات والأدوات المعرفية التي اعتمدها بعض الباحثين والمفكرين العرب والمسلمين في قراءة التراث والفلسفة الإسلامية، وهي آليات في مجملها مستمدة من انتاجات الفكر الغربي الحديث والمعاصر شأنها شأن كثير من المناهج الأخرى، وترتكز تلك المناهج على كشوفات علم النفس على وجه التحديد، من أجل تطبيقها على التراث والفلسفة الإسلامية بغرض الكشف عن الجوانب النفسية التي يعج بها هذا التراث ومحاولة استثمارها إيجابيا في بناء النهضة العربية والإسلامية.

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 273.

هذا النوع من المناهج دخل إلى الفكر العربي والإسلامي الحديث منذ فترة مبكرة، من باب الدراسات الأدبية والنقدية، ويمكن أن نتلمح ذلك عند عباس محمود العقاد من خلال مؤلفاته الكثيرة عن العبقریات، حيث «طبق العقاد المنهج النفسي في دراسة شخصیات الشعراء كأبي نواس وابن الرومي والشخصیات السياسية المسلمة وغير المسلمة، وشخصیات بعض الصحابة في فجر الإسلام، كما تدل على ذلك كتبه عن العبقریات»<sup>1</sup>، بمعنى أن العقاد يُرجع الإنجاز الحضاري للأمة الإسلامية إلى دور أفراد بأعيانهم، تميزوا بالعبقرية، وقد حاول الكشف عن ذلك من خلال اعتماده لأدوات التحليل النفسي، وبعد محاولات العقاد اتسعت المناهج النفسية لتشمل دراسة التراث والفلسفة الإسلامية، ويمكن أن نميز هذه المناهج في صورتين هما:

#### أ - الجوانية عند عثمان أمين:

يعد عثمان أمين أحد الرواد الأوائل الذين اشتغلوا بالفكر الفلسفي في العالم العربي تأليفاً وترجمةً وتحقيقاً، وكان أبرز ما ترك لنا كتابه: "الجوانية" الذي قصد به الدفاع عن العقائد الإيمانية والروحية في تاريخ الحضارة الإسلامية، وهو يُعرّف الجوانية بقوله: «إن الجوانية فلسفة تستند على تزكية الوعي الإنساني، وممارسة الحرية النفسية، وتسعى إلى تعميق فهمنا للمقاصد والمعاني والقيم»<sup>2</sup>.

ويبدو أن المنهج النفسي أو الجواني لعثمان أمين لم يكن مستمداً من السيكلوجيا، بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، بل كان طريقاً في النظر إلى النصوص والمذاهب والعقائد مأخوذاً من المباحث النفسية التابعة للفلسفات العقلية والباطنية الكبرى<sup>3</sup>، على اعتبار أن عثمان أمين جاء في فترة مبكرة لم تكن فيها الدراسات العربية قد استثمرت معطيات علم

<sup>1</sup> - شاكير أحمد السمحودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، ص 100.

<sup>2</sup> - عثمان أمين، الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، مصر، د ط، 1964، ص 123.

<sup>3</sup> - شاكير أحمد السمحودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، ص 113.

النفس الحديث في دراسة الذات العربية والإسلامية، على نحو كاف، لأن هذا الأمر كان لا بد أن يتم بعد مرحلة طويلة من ترجمة النصوص الغربية في علم النفس إلى العربية، وتأسيس شعب وتخصصات نفسية في المؤسسات الجامعية العربية، وانجاز بحوث ودراسات تعتبر بمثابة مداخل تاريخية أو وصفية لعلم النفس ومدارسه، وعثمان أمين لم يتسن له رؤية كل هذه الجهود.

ويمكن أن نفهم ذلك إذا ما نظرنا إلى بعض مؤلفات وترجمات عثمان أمين من قبيل: "الفلسفة الرواقية"، "رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي" و"رواد المثالية في الفلسفة الغربية" و"الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة"، وكلها مؤلفات تزخر بالمناهج النفسية والصبغة الجوانية، وهي مدار اهتمام عثمان أمين لسنوات طويلة، وتتم بشكل واضح ومباشر عن توجهه الفكري وأصوله المعرفية.

باختصار يمكن القول إن المنهج النفسي أو المعرفة الجوانية عند عثمان أمين هي معرفة كشفية، أقرب ما تكون إلى تلك المعرفة التي تحدث عنها أبو حامد الغزالي في "معارج القدس" و"مشكاة الأنوار" أو هنري برغسون\* Henri Bergson في فلسفته الروحية، لكن هذه المعرفة لم تبق على حالها، فقد تطورت في الفكر العربي والإسلامي المعاصر بشكل لافت بفضل ما أتاحه علم النفس المعاصر من كشوفات جديدة، ويمكن أن نلاحظ ذلك مع عديد من الباحثين والمفكرين العرب والمسلمين.

### ب - الفينومينولوجيا عند حسن حنفي:

يتأسس مشروع حسن حنفي على محاولة إعادة بناء التراث القديم وفق متطلبات العصر الراهن، وهو يأخذ مفهوم التجديد بمعنى «إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات

\* - هنري برغسون Henri Bergson (1859 - 1941): فيلسوف فرنسي ذو نزعة روحية، من أعماله: "الفكر والواقع المتحرك" La Pensée et le Mouvant.

العصر»<sup>1</sup> أو بعبارة أخرى كما يقول حنفي: «نقل كل البناء النظري السابق بعد نقده وتمحيصه على أساس نظري جديد لإعطائه أبعادا جديدة سواء من حيث اللغة التي يُعبر بها، ومن حيث الكشف عن مستويات جديدة للتحليل، أو من حيث المادة التي يُقدمها الواقع الجديد وهذا ما يمكن تسميته منطق التجديد»<sup>2</sup>، بمعنى أن حنفي يرى في إعادة قراءة التراث قراءة معاصرة وإعادة بناء العلوم الإسلامية، بما فيها علم الكلام والفلسفة والتصوف، حاجة ملحة لتجاوز مرحلة الركود والتخلف التي تعيشها المجتمعات العربية.

وتحقيقا لهذه الغاية النهضوية يعتمد حنفي على المنهج الفينومينولوجي أو منهج الظواهر الشعورية - الذي يَعدُّه المدخل النظري والمنهجي لإعادة بناء علوم التراث - لذلك يقول حنفي: «كان من الطبيعي أن يكون المنهج المتبع هو منهج تحليل التجارب الشعورية لجيلنا والتي يعيشها المفكر أو الفيلسوف، وهو المنهج الذي تمت صياغته باسم المنهج (الوصفي) أو المنهج (الظاهراتي) أو المنهج (الفينومينولوجي) في التراث الغربي في الفينومينولوجيا المعاصرة»<sup>3</sup>.

وبالنسبة لحنفي فإن المنهج الفينومينولوجي يتأسس على خطوتين، يمكن أن نطلق على الأولى خطوة: الوصف الظاهري، للنص التراثي، والخطوة الثانية عكس الأولى، ويمكن أن نطلق عليها اسم: الوصف الظاهري الارتدادي، يقول حنفي موضحا ذلك: «فالمنهج الذي يمكن اتباعه هو منهج ذو جانبين: الأول يتابع خروج الظاهرة الفكرية من النص وهذا هو الوصف الظاهري التكويني الذي يبين النشأة والتطور، والثاني يُرجع الظاهرة الفكرية إلى النص من جديد لتصفية ما يمكن أن يعلق به من آثار ثقافية أخرى أو من بناءات وأحكام بيئية، وهذا هو الوصف الظاهري الارتدادي»<sup>4</sup>.

1 - حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، ط4، 1992، ص 13.

2 - المرجع نفسه، ص 149.

3 - حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط1، 1987، ص 261.

4 - حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 71.

ومن الملاحظ أن حنفي يحاول أن يُلبس منهج هوسرل Husserl\* الفينومينولوجي عباءة إسلامية، حين يدافع عن أن هذا المنهج كان متبعاً في تراثنا الفكري والروحي، وبالأخص في علوم التصوف وفي علم أصول الفقه وإلى حد ما في علوم الحكمة، يقول حنفي في ذلك: «إن هذا المنهج الجديد لتحليل الخبرات ليس غريباً على الحضارة الإسلامية، وليس تابعاً لمناهج أخرى مشابهة في حضارات أخرى لأنه ظهر من صور شتى في العلوم الإسلامية سواء في علوم القرآن والحديث أو في علوم الفقه والتصوف، بل وفي علم الكلام والفلسفة»<sup>1</sup>.

#### 4 - المناهج النقلية:

نقصد بالمناهج النقلية مجمل الآليات والأدوات المعرفية التي يعتمدها دعاة التيار الإسلامي على وجه الخصوص في قراءة التراث عموماً، والفلسفة الإسلامية بفروعها بشكل أقل\*، وهي تتميز بالدفاع عن منظومة القيم الإسلامية عقيدة وممارسة، والحقيقة أن مثل هذه المناهج ليست وليدة العصر، إنما تضرب بجذورها في عمق التاريخ الإسلامي، فقد اعتمدها المتقدمون كما يعتمدها اليوم كثيرٌ من المتأخرين، على اعتبار أن النص كان حاضراً باستمرار في ثقافة المسلمين، ولم ينشأ علم في الحضارة الإسلامية إلا وارتبط بالدين، ولذلك فإن العلوم النقلية كانت وما تزال حاضرة إلى اليوم على الساحة الفكرية والثقافية العربية والإسلامية.

\* - ادmond هوسرل Edmund Husserl (1859 - 1938): فيلسوف ألماني، صاحب مذهب الظاهراتية (الفينومينولوجيا Phénoménologie) الذي يستند على الخبرة الحسية لتحليل الظواهر ومعرفة بها، من مؤلفاته: "أزمة العلوم الأوروبية والظاهرات المتعالية".

<sup>1</sup> - حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، دار التنوير، لبنان، ط2، 1983، ص 182.

\* - كثيراً ما توضع المناهج النقلية في مقابل المناهج العقلية وكأنها خصومة لا تنتهي، فكما أن العقل يُعد مصدراً من مصادر المعرفة الإنسانية، كذلك النقل يعد مصدراً مهماً من مصادرها أيضاً، والنقل في اللغة هو تحويل الشيء من موضع إلى موضع آخر فيقال: نقله، حوله، فانتقل، ونقله الحديث هم الذين يُدون الأحاديث وينقلونها ويسندونها إلى مصادرها، ويُقال لأدلة الكتاب والسنة الأدلة النقلية، ويُقال لها السمعية، ويُقال لها الخبرية، والأدلة، والمأثورة، وكلها بمعنى واحد.

ويمكن أن نلاحظ حضور هذا النمط من المناهج، رغم أنه يرتبط بصورة أكبر بميدان الفقه والعقيدة، إلا أن نصيب الفلسفة الإسلامية ليس معدوماً، بل إنها حاضرة في خطاب هؤلاء، سواء كان ذلك مصرحاً به أم مضمراً، موافقاً لها أو ناقداً، غير أن هذه المناهج وإن اتفقت على مسألة الاعتماد على النقل، فهي في الحقيقة لا تأخذ صورة واحدة، إذ تختلف في فهمها للنصوص المنقولة، وعلى العموم يمكن القول إن المناهج النقلية المعاصرة التي اعتمدت في قراءة التراث والفلسفة قد اتخذت صورتين أساسيتين هما:

### أ - المنهج النقلى النصي:

يتجلى هذا المنهج بصورة أكبر مع دعاة التيار السلفي، الذي يعد امتداداً للتصورات التي سار على نهجها ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب وغيرهما، وصولاً إلى محمد رشيد رضا، وسيد قطب وأبو الأعلى المودودي وغيرهم، وهؤلاء كثيراً ما يصرح بعضهم بموقفه المعادي للفلسفة الإسلامية، وإيمانه العميق بقوة المنهج الإسلامي الأصيل، يقول سيد قطب مبيناً موقفه من الفلسفة الإسلامية: «ولسنا حريصين على أن تكون هناك فلسفة إسلامية، لسنا حريصين على أن يوجد هذا الفصل في الفكر الإسلامي، ولا أن يوجد هذا القلب في قوالب الأداء الإسلامية، فهذا لا ينقص الإسلام شيئاً في نظرنا، ولا ينقص الفكر الإسلامي، بل يدل دلالة قوية على أصالته ونقائه وتميزه»<sup>1</sup>.

وبالنسبة لأتباع هذا المنهج فإنهم يعتقدون أن ثمة فرقا شاسعا بين منهج العقيدة الإسلامية القائم على إتباع النصوص الشرعية، من قرآن وسنة نبوية، وبين منهج الفلاسفة الذي يُعد بالنسبة إليهم مجرد تقليد لمناهج الفلسفة الإغريقية القائمة على الاضطراب في التفكير اللاهوتي والعقدي، «ولما كانت هناك فجوة أصيلة بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة، وبين أسلوب الفلسفة وأسلوب العقيدة، وبين الحقائق الإيمانية وتلك

<sup>1</sup> - سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، مصر، د ط، د ت، ص 17.

المحاولات الصغيرة المضطربة المفتعلة التي تتضمنها الفلسفات والمباحث اللاهوتية البشرية فقد بدت "الفلسفة الإسلامية" - كما سُميت - نشازا كاملا في لحن العقيدة المتناسق، ونشأ من هذه المحاولات تخليط كثير، شاب صفاء التصور الإسلامي، وصغر مساحته، وأصابه بالسطحية»<sup>1</sup>.

هذا المنهج النقلي الخالص، يعتمد حصرا على النصوص الشرعية من قرآن وسنة، إضافة إلى اجتهادات الفقهاء، وإذا كان الفقهاء هم الأعداء التقليديون للفلسفة الإسلامية، فإن هذا المنهج كما نشهده اليوم ما هو إلا امتدادٌ لذلك الصراع التاريخي التقليدي الذي كان قائما بين الفقهاء وأهل الحديث من جهة والفلاسفة من جهة أخرى.

### ب - المنهج النقلي التأويلي:

في مقابل المنهج النقلي النصي ثمة فريق آخر من دعاة التيار الإسلامي، لديهم رؤية مختلفة قليلا عن النقليين النصيين، ويمكن أن نطلق على منهج هؤلاء المنهج النقلي التأويلي\*، على اعتبار أنهم يعمدون إلى محاولة التوفيق بين النصوص الشرعية وبين إرث الفلسفة الإسلامية، فهم في الحقيقة لا يرفضون الفلسفة الإسلامية جملة وتفصيلا كما يفعل دعاة التيار السلفي، إنما يحاولون إيجاد صيغٍ للتوفيق بين ما تقرره نصوص الوحي من جهة، ونصوص الفلسفة الإسلامية من جهة ثانية.

وفي الحقيقة فإن هذا المنهج ليس وليد العصر أيضا، إنما له - هو الآخر - امتداد في تاريخ الفكر الإسلامي على اعتبار أنه كان حاضرا عند بعض المتكلمين والفلاسفة،

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 11 - 12.

\* - التأويل: مشتق من الأول، وهو عند علماء اللاهوت تفسير الكتب المقدسة تفسيرا رمزيا، أو مجازيا يكشف عن معانيها الخفية، ومثلما يقول عنه ابن رشد: هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، ومن بين من ينزعون إلى التأويل في الفكر العربي المعاصر يمكن أن نذكر: نصر حامد أبو زيد وصادق جلال العظم وغيرهما، ولكن هؤلاء لا ندرجهم ضمن الذين اعتمدوا المنهج النقلي التأويلي، إنما ندرجهم ضمن المناهج الغربية المعاصرة (العقلانية النقدية)، لأن دعوتهم إلى التأويل ترتبط أكثر بسياق القراءات الجديدة للنص الديني، وذلك مقام آخر.

كما عند الصوفية أيضاً، وإذا كان التأويل، أو ما يعرف اليوم بمنهج الهرمنيوطيقا، مرتبطاً أكثر بالدراسات الغربية التي تشمل مجال علم اللاهوت وكافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والفلسفة، فإن ثمة كثيراً من الباحثين - حتى من دعاة التيار الإسلامي - يعتبرون أن هذا المنهج ليس حكرًا على الغربيين وحدهم، فالتأويل أو الهرمنيوطيقا إداً «قضية قديمة وجديدة في نفس الوقت، وهي في تركيزها على علاقة المفسر بالنص ليست قضية خاصة بالفكر الغربي، بل هي قضية لها وجودها الملح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء»<sup>1</sup>.

أما أولئك الذين يمكن أن نطلق عليهم أصحاب المنهج النقلي التأويلي من دعاة التيار الإسلامي في الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، فهم كُثر، ولعل أهم صفة يمكن أن تميزهم هي أنهم لا يتقيدون بالتقليد الذي دأب عليه بعضهم، إنما يسعون إلى إعمال العقل والتدبر والتفكر من أجل فهم النصوص الشرعية، وفي هذا الإطار لا يمكن أن يكون الفكر الفلسفي الحر - بما في ذلك ما قدمه ابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم من فلاسفة المسلمين - أمراً منكراً، بل إنه من وجهة نظرهم تمكين للدين والعقل على حد سواء.

وفي هذا السياق يكفي أن نشير إلى محمد عبده وهو أحد أبرز رواد النهضة العربية الحديثة، والذي لم يكن يكتفي بما تقرره النصوص الشرعية، إنما سعى إلى تعزيز ذلك بما يمليه العقل أيضاً، فمحمد عبده ينزع نزعة عقلية صريحة في التأويل، وهو يقرر في "رسالة التوحيد" أنه إذا وجدنا أنفسنا أمام نص يوهم ظاهره شيئاً من التشبيه فيجب تفسيره على غير معناه الظاهر، سالكين في ذلك أحد طريقين: فإما أن نفوض الأمر إلى الله في

<sup>1</sup> - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط7، 2005، ص 14.



معرفة النص، وهذا يفيد التوقف عن التأويل مع الاعتقاد بأن المعنى الظاهر ليس هو المقصود، وإما أن نؤوله تأويلاً يستند إلى قرائن مقبولة<sup>1</sup>.

هذه الطريق التي سار عليها محمد عبده سلكها ويسلكها كثيرون غيره اليوم في العالم العربي والإسلامي، ولعل أبرزهم محمد عمارة\* الذي يدعو في كثير من كتاباته إلى ما يسميه: "التجديد الإسلامي"، الذي ينهض على أساسي العقل والنقل، اقتداءً بتجربة الحضارة الإسلامية في عصر ازدهارها، مخالفاً بذلك دعاة السلفية الجامدة من جهة، ودعاة القطيعة مع التراث من جهة ثانية، فالتجديد الذي يقصده عمارة هو تنوير إسلامي من شأنه أن يبعث في عقولنا وحياتنا الفكرية والعلمية نور الإسلام، ونور الحكمة الإنسانية معاً، أي أنه تنوير يقيم بين العقل وبين النقل تلك العلاقة المثلى التي عرفتها حضارة الإسلام إبان ازدهارها وعطائها<sup>2</sup>.

## 5 - المناهج التجريبية:

نقصد بالمناهج التجريبية، مجمل الآليات والأدوات المعرفية التي اعتمدها بعض الباحثين والمفكرين العرب والمسلمين في قراءة التراث والفلسفة الإسلامية، تحت مسمى "المناهج العلمية أو التجريبية"، وترتكز تلك المناهج على محاولة الاستفادة من أتاحتها العلوم التجريبية من نتائج وكشوفات في مجالات مختلفة، بما فيها مجال الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع.

ولعل هذا النوع من المناهج كان الأقل حضوراً في حقل الثقافة العربية، برغم حماسة بعض الباحثين للمناهج العلمية والتجريبية، ولربما كان أحد أسباب ذلك هو أن هذا النوع

<sup>1</sup> - عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، د ط، د ت، ص 156.

\* - محمد عمارة (1931 - 2020): باحث ومفكر إسلامي مصري، اهتم بالتراث الإسلامي الداعي إلى الاعتدال والوسطية، وألف عدداً معتبراً من الكتب، من بينها: "نظرة جديدة إلى التراث"، وقدّم كثيراً من الدراسات والتحقيقات، من أشهرها تحقيق مؤلفات أعلام النهضة العربية والإسلامية.

<sup>2</sup> - محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، دار الشروق، مصر، ط2، 2003، ص 276.

من المناهج دخل إلى العالم العربي وأعرب عن نفسه كمنافس للدين في بداية الأمر، ومتجاهلا نسبيا القيم التراثية التي تشكل الجزء الأكبر من وعي التركيبة الاجتماعية للشعوب العربية والإسلامية\*.

هذه النزعة التجريبية ركزت جهودها على محاولة إعطاء صبغة علمية وعقلانية للتراث الفلسفي الإسلامي، بمعنى أنها حاولت تمثل التجريبية الحديثة والمعاصرة في نصوص التراث الفلسفي الإسلامي لتعزيز مشاريعها العلمانية والعقلانية، وذلك ما يمكن أن نلاحظه مع فرح أنطون مثلا في كتابه "ابن رشد وفلسفته" الذي أثار مع بدايات القرن العشرين جدلا ونقاشا واسعا، تمظهر جليا في المناظرة الشهيرة التي جرت بين أنطون ومحمد عبده حول المسائل والأفكار والطروحات التي أثارها أنطون على صفحات مجلته<sup>1</sup>.

واستكمالاً للطريق الذي رسمه فرح أنطون وغيره من النهضويين، سار كثير من الباحثين والمفكرين العرب والمسلمين\*، محاولين استنطاق التراث الفلسفي العربي والإسلامي من زاوية المناهج التجريبية، مع بعض الاختلافات بين هؤلاء طبقا للسياقات المعرفية والتاريخية، وعلى العموم يمكن أن نميز بين نموذجين من المناهج التجريبية التي اعتمدت في قراءة التراث الفلسفي الإسلامي هما:

### أ - المنهج التجريبي العلماني:

منذ منتصف القرن التاسع عشر بدأ الاهتمام بالعلم في العالم العربي خصوصا بعد عودة البعثات العلمية التي أرسلت من مصر والشام، لدراسة العلوم البحتة والتطبيقية في أوروبا، حيث رافق ذلك تأسيس الجمعيات والمجلات العلمية التي عملت على نقل النظريات العلمية الجديدة، ولعل من أبرز تلك المجلات، مجلة "المقتطف" التي تأسست

\* - أنظر موقف دعاة التيار العلمي النهضويين من الدين والتراث، أمثال شبلي شميل، وسلامة موسى، وطه حسين.

<sup>1</sup> - سمير أبو حمدان، فرح أنطون صعود الخطاب العلماني، ص 6 - 7.

\* - يمكن أن نذكر من بين أولئك: فؤاد زكريا، زكريا إبراهيم، محمد ثابت الفندي، محمد مهرا، صلاح قنصوه، سالم يفوت، محمد عبد الرحمن مرحبا، وغيرهم.

عام 1876، وشهدت صفحاتها سجالات فكرية حول العلم والنظريات الحديثة وأثرها الاجتماعي والنهضوي.

ولعل الطبيب والمفكر اللبناني شبلي شميل الذي يُعد أحد أبرز أعلام النهضة العربية، هو الذي كان سباقاً إلى تبني الاتجاه العلمي في الثقافة العربية كمنظومة فكرية، حيث عُرف عنه تبنيه للداروينية ودفاعه عن فلسفة النشوء والارتقاء وتمسكه بالمرادوم المادي للعلم الطبيعي، واتخذ ذلك سلاحاً عقائدياً في مقابل الجمود والتقليد، ومثله سلامة موسى، وفرح أنطون وغيرهما، فبالنسبة لهؤلاء هنالك علاقة جدلية نشأت بين تقدم المجتمعات وتقدم العلم، فليس ثمة مجتمع متقدم ومتطور بغير انتشار ثقافة العلم، لذلك اعتقد فرح أنطون أن تقدم الشعوب والأمم لا يتوقف على الدين، بل على العلم<sup>1</sup>.

من هنا شهد حقل الثقافة العربية بروز عدة أسماء دافعت عن العلم ومناهجه التجريبية، لكن دور هؤلاء لم يكن كبيراً إلى الحد الذي يمكن أن نقول إننا أمام تيار علمي تجريبي، على اعتبار أن أغلب هؤلاء المفكرين والباحثين كانوا باستمرار في مواجهة مع دعاة التيار الإسلامي والسلفي، وأنهم إلى جانب ذلك اختزلوا جهودهم الفكرية في التركيز على المسألة السياسية بدل المسائل المعرفية، ولا يخفى على أحد اليوم ما تشكله قضية العلمانية من سجال حاد بين أطراف النخب العربية والإسلامية، وعلى الرغم من ذلك يمكن أن نجد بعض الأصوات التي آمنت بمناهج العلوم التجريبية، وحاولت استثمارها في دراسة التراث الفلسفي الإسلامي، ومن أبرز هؤلاء زكي نجيب محمود.

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 113.

## ب - المنهج الوضعي المنطقي:

أثارت الوضعية المنطقية\* اهتمام بعض الباحثين في العالم العربي والإسلامي، ولكنها بالرغم من ذلك لم تلق قبولا كبيراً يجعل منها أحد التيارات البارزة، ويعد زكي نجيب محمود\*\*، أبرز من احتقى بهذا المنهج أو المذهب ودافع عنه في عالمنا العربي، إلى الحد الذي يمكن القول إنه كان صاحب "مدرسة فلسفية" ثابر على إراثها وتدعيمها، ولا شك في أنه كان الصوت الأكثر تعبيراً عن الوضعية المنطقية في العالم العربي<sup>1</sup>، ولئن كان نجيب محمود قد مر بمراحل متقلبة أثناء تطوره الفكري، إلا أن إيمانه بتيار الوضعية المنطقية ومنهجها في التفكير ودفاعه عنها ظل حاضراً باستمرار، ومسيطرًا على تفكيره بشكل عام، على أنها - أي الوضعية المنطقية - كانت أكثر ألقا في أبحاثه وكتاباتة في فترة الخمسينيات أكثر من غيرها.

ولعل من أسباب اهتمام بعض الباحثين العرب بالوضعية المنطقية هو تصورهم «أنها أقرب الفلسفات إلى العلم الذي يمثل روح العصر، أو أنها فلسفة العلم أو فلسفة علمية أو ذات نزعة علمية»<sup>2</sup>، لذلك ظل زكي نجيب محمود طوال مساره الفكري مدافعاً عن الوضعية المنطقية، مرة بحماس منقطع النظير ومرات محاولاً أن يكون موقفه أقل

\*. الوضعية المنطقية: "اتجاه فلسفي معاصر يُعول أساساً على التجربة تحقيقاً للدقة والتحليل المنطقي للغة العلماء وبعدها المصدر الوحيد للمعرفة، وليس للعقل من عمل إلا مجرد تنسيق معطياتها وتنظيمها، ثم تحولت إلى دراسة تحليلية منطقية للغة العلم لتحقيق وحدة مشتركة، بين فروع العلوم المختلفة"، أنظر: إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص 214.

\*\* - إضافة إلى زكي نجيب محمود، فإن محمد عبد الرحمن مرحبا هو ممثل آخر لهذا التيار في الوطن العربي، ويمكن أن نضيف إليهما كل من محمود أمين العالم ويحي هويدي وعاطف أحمد وياسين خليل، أنظر: أحمد ماضي، الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي المعاصر، ضمن كتاب: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مجموعة مؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 1987، ص 172.

<sup>1</sup> - محمود أمين العالم، معارك فكرية، دار الهلال، مصر، د ط، د ت، ص 14.

<sup>2</sup> - شبر الفقيه، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر بين إشكالية المنهج وازدواجية التراث، دار الهادي، لبنان، د ط، د ت، ص 145.

وقعا على الراضين لمنهجه، لكنه كان باستمرار يحاول الدفاع عن المنهج العلمي الذي تعتمده الوضعية المنطقية تجاه الميتافيزيقا وقضايا اللغة والمنطق ومنظومة القيم، يقول نجيب محمود: «ولا أظنني مسرفا في القول إذا زعمت بأنني منذ تلك اللحظة من ربيع سنة 1946، وحتى هذه الساعة، ظلت داعيا إلى تلك الوقفة الفلسفية العلمية في كل ما كتبت، بطريق مباشرة مرة، وبطريق غير مباشر مرات... كالنقد الأدبي مثلاً، لكنني نظرت إليه بمنظار الوضعية المنطقية، وحاسبت نفسي حسابا عسيرا في دقة الصياغة اللفظية كما تريد لنا تلك الوقفة الفلسفية أن نفعل تجاه اللغة، كتابة وقراءة»<sup>1</sup>.

تلك هي أبرز المناهج وآليات قراءة التراث والفلسفة الإسلامية التي يمكن أن نعثر عليها في ساحة الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، وإجمالاً يمكن القول إن ثمة تعددا في المناهج وآليات القراءة يصل إلى حدّ التناقض في بعض الأحيان، وذلك راجع إلى عدة اعتبارات، موضوعية وذاتية، الأولى تتعلق بتعدد الإشكاليات التي يبحث فيها الفكر العربي والإسلامي بحيث أن اختلاف الإشكاليات وتعددتها أدى إلى اختلاف المناهج أيضا، والثانية ترتبط بالباحث نفسه، تكوينه الفكري وقناعاته الإيديولوجية وطبيعة الموقف الذي يتخذه هذا الباحث من قضايا التراث والعصر.

<sup>1</sup> - زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، مصر، ط2، 1988، ص 92 - 93.

### المبحث الثالث: القراءات الحديثة والمعاصرة في دراسة الفلسفة الإسلامية:

لا شك أن العلاقة بين القراءة والمنهاج هي علاقة متداخلة، إذ يمكن القول إن تعدد القراءات يفضي إلى تعدد في المناهج وآليات القراءة، مثلما أن التعدد المنهجي قد يفضي إلى تعدد في القراءات، وكما قدمنا في المبحث السابق عرضاً إجمالياً لأهم المناهج التي اعتمدت في قراءة التراث والفلسفة الإسلامية، فإننا نطرح في هذا المبحث عرضاً إجمالياً أيضاً لأبرز القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية، وهو عرض لا يستهدف تحليلاً نقدياً لها بقدر ما يعمل على تصنيفها وبيان طبيعتها ومعالمها الأساسية، على أن نقد هذه القراءات وإبراز عيوبها المعرفية والمنهجية سيكون مبحثاً مستقلاً، نأتي على التطرق إليه في أوانه.

ومما لا شك فيه أيضاً أن فضاء الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، يزخر بعدة قراءات مختلفة ومتباينة للتراث، فمن الدراسات الاستشراقية، التي ازدهرت خلال القرن التاسع عشر، إلى مشاريع الفكر العربي والإسلامي التي برزت بعد سنة 1967، مروراً برواد النهضة العربية من إصلاحيين وقوميين وعلمانيين، يمكن أن نلاحظ وجود قراءات مختلفة واهتمامات متفاوتة بالفلسفة الإسلامية وقضاياها، وفيما يلي نحاول أن نقف على أبرز تلك القراءات مع الإشارة إليها بعناوين مختصرة، وتحديد أهم الأعلام الذين يمكن أن ينضوا تحت عنوان هذه القراءة أو تلك، سواء كان أولئك من المفكرين العرب والمسلمين، أو من المستشرقين الغربيين، وقبل ذلك نعرض على مفهوم القراءة عموماً، وأنواعها وبيان أهميتها في الدراسات الحديثة والمعاصرة لعلوم الإنسان والمجتمع.

#### أولاً: في مفهوم القراءة:

شهدت الفترة المعاصرة من تاريخ الفكر الغربي - على وجه الخصوص - اهتماماً بالغاً بمفهوم القراءة وأنواعها وحدودها، وإنبرى الدارسون إلى البحث في مفهوم النص ومدلولاته، وعلاقة القارئ بالمقروء، ودوره في رسم معالم المعنى الذي يكتنزه النص، على

اعتبار أن النص لم يعد مجرد بنية تشكلها مجموعة من الكلمات المصطفة أمام، وفوق، بعضها، بل لقد تحول مفهومه إلى فضاء متعدد الأبعاد تمتزج فيه كتابات متعددة وثقافات متعارضة، تتحاكى وتتعارض فيما بينها<sup>1</sup>، من هنا أصبح البحث في أهمية القراءة والتأويل والتفسير، والعلاقة القائمة بين القارئ والمقروء، أمراً شائعاً، ليس فقط على مستوى الدراسات الأدبية واللاهوتية، ولكن أيضاً على مستوى الدراسات الفلسفية والتاريخية، والإنسانية والاجتماعية بشكل عام.

هذه السياقات المعرفية والمنهجية ألفت بتأثيراتها على الباحثين العرب والمسلمين، فمذ العقود القليلة الماضية، ازدهرت عدة مناهج في فضاء الفكر العربي والإسلامي، ووقعت محاولة تطبيقها على نصوص التاريخ والتراث، ومنها النصوص الدينية، والنصوص الأدبية، والنصوص الفلسفية وغيرها، كما تجلى ذلك مع محمد أركون ونصر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي وغيرهم.

وإذا شئنا اختبار لفظ القراءة من جهة دلالتها اللغوية فإننا نجد أنها تأتي على عدة معانٍ، منها<sup>2</sup>:

الجمع والضم: وقد سُمِّيَ القرآن قرآناً لأنه يجمع الآيات ومعانيها ويضمها بعضها إلى بعض، وقوله تعالى: «إن علينا جمعه وقرآنه»<sup>\*</sup>، أي جمعه وقراءته.

وتأتي بمعنى الإبلاغ: ومنه قولهم: قرأ عليه السلام، يقرؤه عليه، وأقرأه إياه، أي أبلغه.

وتأتي بمعنى الطريقة والنمط والمثال: ومنه قولهم: هذا الشعر على قرء هذا الشعر، أي على طريقته ونمطه ومثاله.

<sup>1</sup> - Roland Barthes, le bruissement de la langue, éditions du seuil, paris, 1984, P: 66 – 67.

<sup>2</sup> - أنظر بهذا الخصوص: لسان العرب لابن منظور، المجلد الأول، (حول مادة قرأ)، دار صادر، لبنان، د ط، د ت، ص 128 وما بعدها، وأنظر أيضاً: القاموس المحيط للفيروزآبادي، دار الحديث، مصر، د ط، 2008، ص 1298.

\* - سورة القيامة، آية 17.

وتأتي بمعنى التَّفَقُّه: ومنه قوله: تَقْرَأُ، بمعنى: تَفَقَّهْتُ.

وأما عن المعنى الاصطلاحي فملاحظ أن القراءة اليوم باتت تستخدم بشكل واسع، في فضاء الفكر العربي والإسلامي، نتيجة انفتاح الباحثين على منجزات الغرب المعرفية والمنهجية، وأصبح كل باحث منهم يعتمد مجموعة من الأدوات المنهجية قاصداً بها قراءة التراث، من أجل البحث فيه والكشف عن مكنوناته وذخائره، أو محاولة تجاوزه والاعتماد على مرجعية معاصرة ومقابلة لهذا التراث الأصيل، «لقد تبدلت النظرة إلى النص الفلسفي، وبات هو الآخر مفتوحاً على الاختلاف والمغايرة»<sup>1</sup>، ونصوص الفلسفة الإسلامية، هي الأخرى، تخضع اليوم لقراءات متعددة وأحياناً متناقضة، لأن القراءة هي عملية مفتوحة على الممكن دائماً، ومثلما أن الكتابة لن تبلغ نهايتها فكذلك القراءة لن تبلغ نهايتها أيضاً، ومن هنا كان لكل قراءة منهجها في البحث والتحقيق.

بتعبير آخر يمكن أن نفهم معنى القراءة، بوضعها في مقابل المعرفة، فإذا كانت المعرفة بمعناها التقليدي أو الحدائثي، تهتم بالوصف والعبارة، أو بالكشف والبرهنة، فإن القراءة تتعدى ذلك إلى المجاز والإشارة، وتُعنى بالأثر والفاعلية، أي بما يتركه الكلام من الأصداء والضلال أو بما يولده من التفاعلات والتداعيات، ومن هنا تفتح القراءة على ألعيب اللغة وآليات التأويل، أو على أنماط السرد وسياقات الكلام، أو على استراتيجيات المحادثة وقواعد المداولة<sup>2</sup>.

في هذا السياق يمكن أن نقول إن القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية، نعني بها: دراسة نصوص هذه الفلسفة وشخصياتها، ومحاولة فهمها فهماً جديداً، استناداً إلى آليات ومناهج حديثة، تُتخذ كإطار مرجعي للفهم والتأويل، على اعتبار أن النص، أيّ كان، كما يقول أدونيس «هو بمعنى ما قراءته، أي كيفية قراءته، وهو كذلك، أي النص،

<sup>1</sup> - علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1993، ص 20.

<sup>2</sup> - علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفتيح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 2005، ص 11.



تابع لمستوى هذه القراءة، دقة وفهما وغنى»<sup>1</sup>، ولذلك يكون لكل نص مستويات متعددة ناشئة من تعدد القراءات التي تقدم له، ولأن هذه الآليات المنهجية أغلبها مستمد من فضاء الفكر الغربي الحديث والمعاصر، مثلما سبق وأشرنا، فإن بعضهم يرى في شيوع "نظرية" القراءة، القائمة على مفاهيم النسبية أمرا سلبيا حين يتم تطبيقها على التراث، فمن وجهة نظر هؤلاء «القراءة الحدائثية للتراث لم تعد تهدف إلى استعادة الماضي بكل ما يقترن به من قيم جمالية ومبادئ أدبية، إنما أصبحت هذه المبادئ والقيم قرينة إطار مرجعي مرفوض، نتيجة القراءة التي تتوسل آليات ومرجعيات غريبة، وغريبة عن تراثنا ومبادئنا الأصيلة»<sup>2</sup>.

وأما عن الأشكال التي تتخذها القراءة فهي عديدة، إلا أن أبرزها "التفسير" و"التأويل"، فأما التفسير فهو الكشف والإظهار، بمعنى أن يكون في الكلام لبس وخفاء، فيؤتى بما يزيله أو يفسره، وغاية التفسير الفهم والإفهام، وهو أن يصير الشيء معقولا، وسبيله تعيين مدلول الشيء بما هو أظهر منه، حتى يصبح المجهول معلوما، والخفي، واضحا، نقول: فسرت الكلمة، وفسرت النص، وفسرت المسألة، أي أوضحت دلالتها ومطالبها<sup>3</sup>.

وأما التأويل فمشتق من الأول، وهو في اللغة الترجيح، نقول: أوله إليه، رجعه، أما عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً، أو مجازياً يكشف عن معانيها الخفية<sup>4</sup>، ومعنى التأويل كما يقول ابن رشد: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز من

1 - أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، لبنان، ط1، 1993، ص 38.

2 - جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، مؤسسة عيال، مصر، ط1، 1991، ص 25.

3 - أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 314.

4 - المرجع نفسه، ص 234.

تسمية الشيء بشبيهه أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي»<sup>1</sup>.

وفي سياق الفكر العربي المعاصر يعطي نصر حامد أبو زيد للتأويل بعداً شاملاً، بحيث لا يقتصر على النصوص فقط، بل يتعدى ذلك ليشمل الأحداث والوقائع ومختلف الظواهر، يقول في ذلك: «التأويل ليس مفهوماً قاصراً على التعامل مع النصوص اللغوية وحدها، بل يتسع كما هو واضح من سياق استخدامه في القرآن وفي اللغة عامة ليشمل الأحداث والوقائع والظواهر كافة»<sup>2</sup>، ومهما يكن الحال فإن تعدد القراءات في دراسة قضايا التراث أصبح اليوم أمراً واقعا وشائعا بين الدارسين، وهو يتيح لنا النظر إلى هذا التراث من خلال زوايا متعددة تكشف عن ثراءه وغناه المعرفي والحضاري.

### ثانياً: القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية:

#### 1 - القراءة الإستشراقية:

مثلاً سبق وأشرنا فقد كان للمستشرقين دور ريادي في عملية إحياء جزء من التراث الفلسفي الإسلامي وتسليط الأضواء عليه، من خلال النشر والتحقيق، ومن المهم أن ننتبه إلى أن القراءة الاستشراقية للتراث العربي والإسلامي عموماً، وللتراث الفلسفي على وجه الخصوص لم تكن قراءة واحدة، لا على مستوى فهم وعرض الأفكار ولا على مستوى الموقف النهائي منها، فمثلاً نجد بعض القراءات التي حاولت إنصاف هذا التراث، وهي قليلة، نجد أيضاً قراءات استشراقية غاية في التطرف والإيديولوجيا والتمركز حول الذات، ذهب بعضها إلى حد العنصرية البغيضة تجاه كل ما هو عربي، ومع ذلك يمكن تحديد بعض الملامح العامة التي تميزت بها القراءة الاستشراقية عن غيرها من القراءات.

<sup>1</sup> - ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، لبنان، ط2، د ت، ص 35.

<sup>2</sup> - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1995، ص 141.

ومن ذلك مثلاً أن المستشرقين عندما تعاملوا مع بعض نصوص التراث الفلسفي الإسلامي فتحوا نافذة جديدة ومهمة، تمخض عنها ظهور مجموعة من الإشكاليات من قبيل، ما حدود الإبداع في الفلسفة الإسلامية؟ هل هي فلسفة أصيلة أم هي مجرد تقليد لليونان؟، وهي فلسفة عربية أم إسلامية؟، وما هي أصولها، شرقية أم غربية؟ وغير ذلك من الإشكاليات التي لم يطرحها المسلمون والعرب على أنفسهم من قبل، وإن كانت هذه الإشكاليات قد انتهى دورها التاريخي اليوم، لأن بعضها من قبيل الإشكاليات الزائفة، وبغض النظر عن الموقف السلبي للقراءة الاستشراقية، فإنها خلقت جواً فكرياً وفلسفياً إيجابياً، وكأن العرب والمسلمين كانوا في حاجة إلى مثل هذه الأسئلة "الاستفزازية" لينطلقوا في البحث في تاريخهم الفلسفي.

ولكن من جهة أخرى يجب الانتباه إلى أن اهتمام المستشرقين بالتراث العربي والإسلامي، سواء على مستوى التحقيق والنشر أو على مستوى الدراسة والبحث لم يكن من أجلنا نحن العرب والمسلمين، بل كان دوماً من أجلهم هم<sup>1</sup>، رغم أن القراءة الاستشراقية حاولت أن تقدم نفسها على أنها قراءة علمية محايدة، تتوسل المناهج الحديثة، وتخلو من الدوافع الذاتية والإيديولوجية، إلا أنها لم تكن كذلك في محطات كثيرة من تاريخها، بحيث نظرت إلى الفلسفة الإسلامية بمنظور غربي أوروبي، وأصرت على ربط هذه الفلسفة ربطاً ميكانيكياً بالفلسفة اليونانية ككل، مما أدى إلى تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متناثرة، «وهذا المنهج التجزيئي الذي يعتمد الربط الميكانيكي بين أجزاء الفكر الفلسفي العربي وأجزاء الفكر اليوناني قد أضر بالتراث العربي الإسلامي، وأضر بالدراسات الإسلامية لدى المستشرقين أنفسهم»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 94.

<sup>2</sup> - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، دار التنوير، لبنان، ط4، 1985، ص 57.

وهذا الضرر يعود إلى طبيعة المناهج التي اعتمدها المستشرقون من جهة، وإلى الأهداف الخفية والمعلنة التي ارتجاها هؤلاء من جهة ثانية، ويبدو واضحاً أن خدمة الفكر الأوروبي في شقه العلمي والفلسفي، كان هدفاً للمستشرقين، حتى وهم يتعاملون مع التراث العربي والإسلامي، فعندما يعتمدون على المناهج التاريخية والفيلولوجية، في قراءة التراث الفلسفي العربي والإسلامي، فهم يقصدون تصوير الفكر الأوروبي على أنه وحدة واحدة ومستمرة في التاريخ، من عهد اليونان مروراً بالعصور الوسطى، ووصولاً إلى الفترة الحديثة والمعاصرة، وإذا تحققت هذه الوحدة والاستمرارية لن يكون للفلسفة الإسلامية بعدها قيمة أو أصالة، وبالتالي ستكون على هامش التاريخ العام للفلسفة الذي هو تاريخ الفلسفة الأوروبية من اليونان إلى العصر الحديث مباشرة، فالهدف إذاً «إعادة بناء الفكر الفلسفي الأوروبي بصورة تحقق له الوحدة والاستمرارية، من جهة، وتجعل منه، من جهة أخرى، التاريخ العام للفلسفة كلها»<sup>1</sup>.

من الواضح أن القراءة الاستشراقية تصدر، في جزء كبير منها، عن منهجية غير علمية تجعل من التمرکز حول الذات والتمرکز حول الفلسفة اليونانية كأصل للإبداع الفلسفي الإنساني كله، الهدف الأول لها، ولم تكن هذه القراءة لتكتفي بمحاولة إثبات جدارتها الفلسفية من اليونان إلى الفترة المعاصرة، إلا عبر محاولة التقليل من شأن الفلسفة الأشد منافسة لها، وهي الفلسفة الإسلامية، إلى الحد الذي وصل فيه بعض المستشرقين إلى إطلاق دعاوى عنصرية ضد كل ما هو عربي وإسلامي، فقد شهد القرن التاسع عشر في أوروبا تنامياً للأفكار العرقية والعنصرية القائمة على مقولة تفوق العرق الآري في مقابل الأجناس البشرية الأخرى، التي تخضع للخرافة والدجل والضحالة الفكرية والعقلية، وهو ما فتح الباب أمام القوي السياسية والعسكرية لاحتلال المجتمعات العربية والإسلامية، ومجتمعات العالم الثالث بصفة عامة، وبذلك تحددت علاقة الغرب كقوة عسكرية

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 75.

وتكنولوجية بالشرق المتخلف في صورة الأقوى والأضعف، أو التابع والمتبوع، ما خلق لدى الشعوب العربية والإسلامية نوعاً من الشعور بالضعف وهو يتعرف على الحضارة الغربية الحديثة من جديد بكل ما تحمله من امتيازات معرفية واقتصادية وعسكرية.

ومن صور المواقف التي تأخذ صفة العنصرية تجاه الجنس العربي ما ذكره المستشرق "كارل هينرش بكر" \*Karl Heinrich Bekker، على سبيل المثال، فهو يقلل من انجازات العرب العلمية والمعرفية في البلاد التي دخلها باسم الإسلام، حيث يعتبر أن العرب لم يضيفوا شيئاً برغم الترجمات التي قد توحى لأول وهلة بعظمة هؤلاء، لكن - حسبه - عند النظر إلى الحضارات التي دخلها العرب واحتكوا بها، نستطيع أن نلاحظ أن كل شيء بقي كما كان على عهده القديم، رغم دخول جنس جديد ودين جديد إلى هذه الحضارات، فالإسلام، بحسب بكر، لم يضيف إلى هذه الحضارات شيئاً جديداً، لا في ميادين السياسة وفن الحرب والاقتصاد ولا في العلم والفنون والصناعات، ويضيف بكر أن المرء لتداخله الدهشة من الترجمات الضخمة العديدة، التي أنجزها العرب والمسلمون، فيحسب أن أفكاراً جديدة قد أدخلت إلى مهد الحضارة الإسلامية، ولكن هذا الرأي باطل من أساسه فكل شيء بقي عملياً كما كان من قبل<sup>1</sup>.

ويُرجع بكر سبب اهتمام العرب والمسلمين بترجمة الفلسفة اليونانية وعلوم الأوائل إلى حاجة عملية لتعزيز أركان الدين الإسلامي، فالإسلام "الرسمي" تحالف مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد الغنوص، الذي كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق ومذهب الخلاص، فالغنوص إذاً كان يحارب الإسلام دينياً وسياسياً<sup>2</sup>.

\* - كارل هينرش بكر Karl Heinrich Bekker (1876 - 1933): مستشرق وسياسي ألماني، اهتم بتاريخ الأديان، والدين الإسلامي على وجه الخصوص، من مؤلفاته: "دراسات إسلامية Islamstudien".

<sup>1</sup> - كارل هينرش بكر، تراث الأوائل في الشرق والغرب، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، د ط، 1940، ص 15.

<sup>2</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 11.

ومن هنا يمكن فهم حماسة المسلمين والعرب لترجمة الفلسفة اليونانية، إنها حماسة، بحسب بكر، لأجل الدين وليست لأجل النظر العقلي والبحث الفلسفي الحقيقي، والواقع أن هذا الموقف الذي يصدر عن بكر غير دقيق، لأن الفترات التي كانت فيها الفلسفة اليونانية على وفاق مع الدين الإسلامي تكاد تكون نادرة، فكيف يكون هذا التحالف الذي يقصده بكر؟، وحتى وإن افترضنا صحة تحالف الفلسفة مع الدين فتلك كانت ميزة القرون الوسطى، ليست فقط مع الفلسفة الإسلامية، ولكن مع فلسفات أخرى أيضاً، لذلك لا يمكن المطالبة بنظر عقلي خالص بعيداً عن تأثير الدين، بالطريقة التي فكر بها أهل القرنين التاسع عشر والعشرين.

ويذهب المستشرق الفرنسي "أرنست رينان" Ernest Renan إلى أبعد من ذلك حين يقرر أن الشعوب السامية\* بما فيها المسلمين واليهود، ليس بمقدورهم، وليس من طبيعتهم البشرية وخصائصهم العرقية والجنسية، أن يتميزوا بالإبداع الفلسفي والنظر العقلي الحر، ولذلك فهم لم ينتجوا فلسفة أو إبداعاً عقلياً خالصاً، وأنها، أي المسلمين واليهود، كانوا دخلاء على الحضارة الحقّة!<sup>1</sup>، والخدمة الأساسية الوحيدة التي قدمتها الشعوب السامية للعالم هي الدين، وفي مقابل هذا تتميز الشعوب والأعراق الآرية\*\* - حسب رينان - بقدرتها على الإبداع الفلسفي والنظر العقلي، يقول رينان في ذلك: «أما الفلسفة فلا يمكن أن نطالب الساميين أو العرق السامي بدروس في الفلسفة، إنهم فقط

\* - الساميون: نسبة إلى سام بن نوح عليه السلام، حسب ما جاء في التوراة اليهودية، والسامية تطلق على الشعوب التالية: العرب، والبابليين، والآشوريين، والكنعانيين، والفينيقيين، واليهود وغيرهم.

<sup>1</sup> - Erenst Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques Paris, 1885, P: 464.

\*\* - الآريون: نسبة إلى آريا وهم شعوب نشأت في بلاد فارس واختلطت بالهنود، وقد لاحظ علماء اللغة الأوروبيون وجود تشابه بينهم وبين الآريين، لذلك فإن هذا اللقب يطلق على الأوربيين والفرس والهنود وغيرهم، وهم شعوب يرجع أصل لغتهم إلى أصل واحد وهو اللغة السنسكريتية.

استعاروا الفلسفة من اليونان ونقلوها إلى لغتهم، وهم مدينون لليونان بكل ما عندهم من فلسفة<sup>1</sup>.

ويذهب هذا المستشرق إلى وصف المسلمين بالبلادة! وعدم اقتدارهم على الإبداع، ليس فقط بسبب طبيعتهم العرقية، ولكن أيضا بسبب طبيعة الدين الذي آمنوا به، فالإسلام، بحسب رينان، يشجع على التقليد ويحد من القدرة على الانفتاح على الأفكار الجديدة، ويمكن لأي شخص اليوم، قليل العلم بأمر عصرنا، أن يرى بوضوح كيف هي حال الشعوب المسلمة، وكيف هي دولهم، إنها شعوب ودول يحكمها العجز الفكري في اللحظة التي تجعل من الدين الإسلامي حاكما عليها، وقد يندهش كل هؤلاء - بتعبير رينان - الذين هم في الشرق الأدنى أو في إفريقيا من بلادة الذهن القدرية للمؤمن في العالم الإسلامي، وكأن له دائرة حديدية تحيط برأسه وتجعله منغلقا بشكل مطلق عن العلم، غير قادر على تعلم أي شيء، أو الانفتاح على أي فكرة جديدة<sup>2</sup>، ويضيف رينان فوق هذا أن «ما يميز المسلم في الواقع بشكل جوهري هو كراهية العلم، إنه الاقتناع بأن البحث فيه لا جدوى منه، باطل، وكافر»<sup>3</sup>.

أما دي بور \* De Boer فيقرر أنه لا يمكن أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، وإذا ما قلنا إن ثمة رجلا مسلمين لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التألف والاشتغال بالفلسفة، فإن ذلك لم يكن إلا من خلال التوشح برداء اليونان، ذلك الرداء الذي لا يمكن للعين أن تخطئه أبداً، وبذلك فإن الفلسفة الإسلامية، على حد تعبير دي بور، ظلت على الدوام فلسفة انتخابية، أساسها وركيزتها الاقتباس مما

<sup>1</sup> - نبيل رشاد سعيد، التحيز والإنصاف في موقف المستشرقين من الفلسفة العربية في الإسلام، مجلة دراسات عربية، لبنان، عدد 3 و4، 1990، ص 111.

<sup>2</sup> - ارنست رينان، الإسلام والعلم، ترجمة: مجدي عبد الحافظ، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2005، ص 34.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 47.

\* - ت. ج. دي بور T. J. De Boer: مستشرق هولندي مغمور، صاحب كتاب: "تاريخ الفلسفة في الإسلام" الذي ترجمه محمد عبد الهادي أبو ريدة، والذي أصبح مرجعا هاما لكل باحث في الفلسفة الإسلامية.

ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها قائم على فهم وتشرُّب معارف السابقين، ومنهم اليونان على وجه الخصوص، وبذلك فهذه الفلسفة لم تبتكر ولم يكن لها تميز على الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا بالوصول إلى نتائج مخالفة للمسائل القديمة، ولذلك لا نجد للفلسفة الإسلامية خطوات جديدة في عالم الفكر تستحق أن نسجلها لها<sup>1</sup>.

هذه بعض صور القراءة الاستشراقية للفلسفة الإسلامية، ومن الواضح أن أغلبها في الوقت الذي يعمد فيه إلى التقليل من شأن الفلسفة الإسلامية، أو من شأن الجنس العربي، فإنه يعظم من قيمة الفلسفة اليونانية، والعرق الإغريقي، وكأن بين هؤلاء وأولئك خصومة لا تنتهي، إلا إذا كانت الأفضلية لليونان دائماً، واليوم هم إرث الحضارة الغربية وأصلها، لذلك لا عجب أن يُنسب إليهم الفضل في تشييد صرح المعرفة الإنسانية في كثير من المجالات، وبالنسبة لبعض المستشرقين لا يكون ذلك إلا من خلال تقزيم كل الأفكار والفلسفات التي يمكن أن تنافس "المركزية" اليونانية والغربية، فاليونان وفلسفتهم وعلومهم التي شيّدوا صرحها هم المرجع والمركز لكل الأطراف والهوامش الذين يقعون غالباً خارج أوروبا، ومن المؤسف أن بعض الباحثين العرب والمسلمين قد تأثروا بهذه الطريقة في التفكير التي أسست لها القراءة الاستشراقية.

من جانب آخر ثمة نموذج مختلف للقراءة الاستشراقية التي قُدمت للفلسفة الإسلامية، وهي قراءة أكثر اعتدالاً من الأولى، بحيث حاول ممثلوها إنصاف الفلسفة الإسلامية، ويكفي أن نشير هنا إلى هنري كوربان \* Henry Korbin الذي قدم، من خلال كتاباته وتحقيقاته، طرحاً مختلفاً ورؤية متحررة مما دأب على تكراره غيره من المستشرقين، ودافع عن الفلسفة الإسلامية، وخاصة ما أنتجه الفلاسفة المسلمون الشيعة،

<sup>1</sup> - دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، لبنان، ط5، 1981، ص 50.

\* - هنري كوربان (1903 - 1973): مستشرق فرنسي اهتم بالتصوف الإسلامي والفلسفة الإشرافية، من مؤلفاته: "تاريخ الفلسفة الإسلامية".



وتوصل إلى ذلك من خلال محاولته رسم تاريخية الفكر الإسلامي بطريقة مختلفة عن النظرة الاستشراقية المعتادة، ففي الوقت الذي حاول بعضهم إسقاط الرؤية التاريخية الغربية على تاريخ الفكر الإسلامي، كما سبق وأشرنا، يذهب كوربان إلى ضرورة تأريخ الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي انطلاقاً من داخله «أي من خلال التاريخ الذاتي للفكر الفلسفي الإسلامي كما يتجلى في التاريخ الهجري، ذلك أن الإحساس بالزمانية التاريخية لمراحل هذا التاريخ عندما تكون حياة الفيلسوف الداخلية تقع وتتجه صوب التاريخ الهجري، ليست هي نفسها عندما تقع وتتجه صوب التاريخ الميلادي»<sup>1</sup>.

ومن خلال هذه النظرة التاريخية الجديدة يقرر كوربان أن مفهوم الفلسفة الإسلامية لا يمكن أن يكون وفقاً على تلك الدراسات الموجزة، التي اكتفت بالإشارة إلى بعض الأسماء الكبيرة من قبيل الكندي والفارابي وابن سينا، وجعلت الفلسفة الإسلامية تقع في مستوى هذه التعيينات وتنتهي بموت ابن رشد، متعافلة بذلك عن الروح الفلسفية الأصيلة التي نجدها عند الفلاسفة الشيعة الذين جاؤوا بعد ابن رشد، في عهد الدولة الصفوية، ومن هنا لا يمكن فهم التأمل الفلسفي واستمراره في الإسلام إلا بعد التخلي عن ذلك الادعاء بوجوب البحث عن معنى مقابل محكم له، يكون هو نفسه ما درج الباحثون على تسميته في الغرب بالفلسفة، بحسب كوربان، ثم إن اصطلاحات "فلسفة" و"فيلسوف" لا تقابل بالضرورة فهما لهما بشكل دقيق، لذلك فإن مصطلح "حكمة" هو المعادل الصحيح لمصطلح Sophia، "والحكمة الإلهية" هي المصطلح الحرفي المعادل للمصطلح اليوناني Theosophia<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - زهير بن كتفي، الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان، دار صفحات للنشر، سوريا، ط1، 2013، ص 198.

<sup>2</sup> - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، حسن قببسي، دار عويدات للنشر، لبنان، ط2، 1998، ص 31.

وإلى جانب كوربان ثمة مستشرقون آخرون دافعوا عن أصالة الفلسفة الإسلامية، ويمكن أن نذكر بشكل مجمل، المستشرق غوستاف دوجا Gustave Dugat الذي ذكر أن عقلية كعقلية ابن سينا لا يمكن إلا أن تنتج جديدا وطريفا في ميدان الفكر، وأن آراء المعتزلة والأشاعرة ليست سوى ثمار يانعة من آثار العقل العربي، وقد ذهبت طائفة أخرى من المفكرين الغربيين من أمثال تتمان \* Tennemann ومونك \*\* Munk وماكدونالد \*\*\* Macdonald، إلى أن للمسلمين فلسفة جديدة بالبحث فيها تتمثل في محاولة التوفيق بين العقل والدين<sup>1</sup>.

## 2 - القراءة التأصيلية:

هذه القراءة ظهرت في البداية كردة فعل على القراءات الاستشراقية التي تحيزت للمركزية الأوروبية والغربية ضدا على التراث العربي والإسلامي، وربطت الفلسفة الإسلامية بالمنجز الفلسفي اليوناني، وقد نمت وترعرعت هذه القراءة، أغلبها وفي بداياتها الأولى على الأقل، من داخل المدرسة الاستشراقية، وهنا يمكن أن نلاحظ أن الادعاءات الاستشراقية خلقت ردود أفعال متباينة، وفتحت الباب واسعاً للتناقش بشأن الفلسفة الإسلامية وحظها من الوجود والأصالة والجدة، ونتيجة لذلك برز عدد من الأساتذة والباحثين الذين حاولوا جاهدين من خلال مساهماتهم المعرفية، تأليفا وتدريسا، التأكيد على أصالة الفلسفة الإسلامية وجدتها وفرادة اشكالياتها ومواضيعها، وعبقريتها روادها وأعلامها، ورغم أن كثيرا من رواد هذه القراءة اعتمدوا على مناهج المستشرقين إلا أن

\* - تتمان Tennemann (توفي 1819): مستشرق ألماني من مؤلفاته: "المختصر في تاريخ الفلسفة الإسلامية".

\*\* - سالمون منك Salomon Munk (1803 - 1867): مستشرق فرنسي برز في تاريخ الفلسفة اليهودية والإسلامية، من مؤلفاته: "أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية".

\*\*\* - ماكدونالد Duncan Black Macdonald (1863 - 1943): مستشرق بريطاني، أمريكي، اهتم بدراسة الحياة

الدينية وتاريخ العلوم الإسلامية، من مؤلفاته: "تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية في الإسلام".

<sup>1</sup> - محمد علي أبو ريان ومحمد عباس سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 18.

النتائج التي توصلوا إليها تختلف عما قال به كثير من المستشرقين، لذلك سميناهم القراءات التأصيلية.

وإذا شئنا أن نعرض لهذه القراءة فالبدائية لا بد أن تكون من رائد ومجدد الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث الشيخ الأزهرى مصطفى عبد الرزاق، ورغم أن هذا الأخير لم يكن مفكراً مبدعاً، في قيمة بعض رواد النهضة العربية، لربما بسبب قلة التأليف وانشغاله بالتدريس، إلا أن الأهمية التي يحظى بها كبيرة جداً، ليس بسبب طبيعة أو عمق الأفكار التي طرحها، لأن كتابه الأشهر "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" لا يعتبر كتاباً فلسفياً بالمعنى الدقيق للكلمة، بل هو كتاب تاريخي كما هو واضح من عنوانه، ولكن الأهمية التي يحظى بها عبد الرزاق ترجع إلى اعتبارات أخرى، أهمها الظرف التاريخي الذي جاء فيه وطبيعة الموقف السائد من الفلسفة الإسلامية، ثم جرأته في توجيه الأنظار إلى قيمة وأصالة الفلسفة الإسلامية، أما الأهمية الأخرى، ولعلها الأكثر اعتباراً، هي جهوده في التدريس وتكوين عدد من الباحثين والأساتذة المعتمدين في ميدان الفلسفة الإسلامية.

لقد كانت دعوة عبد الرزاق قائمة بين تيارين، كلاهما ينكر على الفلسفة الإسلامية أصالتها، فمن جهة دعاوى بعض المستشرقين، ومن جهة أخرى دعاوى بعض الإسلاميين، وفي مقدمهم الفقهاء، وقد ألمح عبد الرزاق إلى ذلك في مقدمة كتاب "التمهيد"، عندما قال: «هذا تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، والباحثون الغربيون كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي، أما الباحثون الإسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين»<sup>1</sup>، ومن هنا يتضح أن دعوة

<sup>1</sup> - مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مقدمة الكتاب.

التأصيل للفلسفة الإسلامية لم تكن أمرا سهلا، على اعتبار أن ذلك تطلب القيام بمهمة مزدوجة ومعقدة، وهي المهمة التي كرس لها عبد الرزاق جهوده، وهو محاط بالمستشرقين في الجامعة المصرية، وبالفقهاء في جامع الأزهر.

وأما عن طبيعة الأفكار التي طرحها عبد الرزاق من خلال كتابه الأشهر، فقد كانت تصب في سبيل التأكيد على أصالة الفلسفة الإسلامية، والرد على بعض الدعاوى الاستشراقية، ومن أجل هذه الغاية اعتمد عبد الرزاق على المنهج التاريخي وتتبع نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام وكيفية تطوره، وهو ما يوضحه في القسم الثاني من كتاب التمهيد، الذي جاء بعنوان: "منهجنا في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية" عندما يقول: «من أجل هذا رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجرائم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة، من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً»<sup>1</sup>.

ومن الملاحظ أن هذا المنهج قريب إلى المناهج الاستشراقية، وهو قائم على محاولة بناء تاريخ الفلسفة الإسلامية من خلال "الوحدة والاطراد"، وبالتالي فإن عبد الرزاق، رغم أنه يقرر نتائج جديدة تختلف عن الرؤية الاستشراقية، إلا أنه لا يقدم بديلا منهجيا، وعند ذلك تكون المواقف الجديدة غير معتبرة بشكل كاف خصوصا أمام الادعاءات الاستشراقية، وإن كان بعضهم يعيب على عبد الرزاق كونه لم يدرك طبيعة الرؤية الاستشراقية، القائمة على التحيز والتمركز حول الذات إلا أنه لا بد من أن نعي أن مفهوم الاستشراق كما يتحدد مضمونه اليوم في الفكر العربي المعاصر، ليس هو نفسه مفهوم الاستشراق أيام عبد الرزاق، وذلك ما يوحي به كون عبد الرزاق لم يعتمد لفظه الاستشراق والمستشرقين إلا قليلا، وكان بدلا عن ذلك يعتمد لفظه المؤلفين الغربيين.

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 101.

ومهما يكن الحال فإن عبد الرازق يقرر أن العودة إلى "استكشاف" الجراثيم الأولى لنشأة التفكير الفلسفي عند المسلمين سيمكننا من ملاحظة أمر هام، وهو أن البدايات الأولى للنظر العقلي عند المسلمين أول ما نبتت مع الاجتهاد بالرأي الذي نما وترعرع بتشجيع من الدين الإسلامي نفسه، وبذلك نشأت المذاهب الفقهية وتأسس على هامش ذلك علم فلسفي أصيل، وهو علم أصول الفقه، فضلا عن التصوف وعلم الكلام، وقد كان ذلك قبل أن تعرف ترجمة الفلسفة اليونانية طرقها إلى العالم الإسلامي، يقول عبد الرازق: «إن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين... وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة»<sup>1</sup>.

ولذلك، بالنسبة لعبد الرازق، كان بإمكان المسلمين ممارسة التفلسف دون أن يتعرفوا على الفلسفة اليونانية أصلا، لأن العقل المسلم كان مهياً من خلال مسائل علم الكلام وأصول الفقه التي كانت مقدمات هامة في مسار التطور العقلي للمسلمين، وكان ذلك سيؤدي "حتما" إلى طور النظر العقلي الفلسفي، ولقائل أن يقول إن الفلسفة اليونانية كانت سببا من أسباب إعاقة الفلسفة الإسلامية بدل أن تكون عاملا من عوامل النضوج والتقدم، وهذا هو موقف محمد علي أبو ريان الذي يرى أن المسلمين رغم أنهم كانوا على مستوى الفهم العميق لفلسفة اليونان إلا أن هذه الفلسفة قد ألجمت قدراتهم العقلية وفطرتهم التلقائية وأعاقتها عن الانطلاق والإبداع، تحت وطأة التلفيقات الهلنستية التي اكتسبت مع مرور الوقت صورة ما يمكن المساس به عند فلاسفة المسلمين<sup>2</sup>.

ومهما يكن الحال فإن تتبع عبد الرازق لمواقف الغربيين وبعض الإسلاميين من الفلسفة الإسلامية أفضى إلى ملاحظة كيف أن هذه المواقف قد مالت إلى التأكيد على

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 123.

<sup>2</sup> - محمد علي أبو ريان، منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية، أعمال ندوة: نحو فلسفة إسلامية معاصرة (1989)، ص 245.

أصالة الفلسفة الإسلامية في النصف الأول من القرن العشرين مقارنة بما كان يقوله المناوئون لها خلال القرن التاسع عشر، ليخلص عبد الرازق إلى تقرير مجموعة من النتائج التي تؤكد أصالة هذه الفلسفة، ومن بينها<sup>1</sup>:

- «تلاشي القول بأن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد أن يتلاشى، وأصبح في حكم المسلّم أن للفلسفة الإسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه...»

- «تلاشي القول بأن الإسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجنا لحرية العقل، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى...»

- «أصبح لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية شاملا لما يسمى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام، وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضا من شعب هذه الفلسفة، خصوصا في العهد الأخير».

وإلى جانب عبد الرازق، برز عدد من الأساتذة والباحثين الذين ذهبوا إلى القول بأصالة الفلسفة الإسلامية، على أن هؤلاء لم يكونوا نسخة عن أستاذهم عبد الرازق، إلا أن هدفهم كان واحدا وهو محاولة إثبات الأصالة لهذه الفلسفة، والاعتناء بها تأليفا وتدريسا وتحقيقا، ومن بين هؤلاء إبراهيم مذكور الذي يمثل موقفا معتدلا وأكثر انفتاحا، فقد رأى في الفلسفة الإسلامية حقلة من حلقات تاريخ الفكر الانساني، فأصالتها لا شك فيها ومن الانصاف أن تُوضع هذه الفلسفة في مكانها اللائق دون تضخيم (مثلا فعل النشار)، ودون إنكار (مثلا فعل بعض المستشرقين)، بحيث يمكن القول إن الفلسفة الإسلامية استفادت من اليونان أيما استفادة، مثلما أنها استفادت من الفكر الإسلامي

<sup>1</sup> - أنظر: مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 25 - 26 - 27.

الذي يستند إلى القرآن والسنة، ولكن هذه الفلسفة كان لها تأثير على النهضة العلمية والفلسفية في أوروبا.

ومن الواضح هنا أن مذكور يعتمد المنهج التاريخي المقارن، وهو ما يعبر عنه عندما يقول: «هناك أمر آخر وجهنا إليه النظر في المنهج الذي رسمناه، وهو ربط الفلسفة الإسلامية بمراحل التفكير الانساني، فبينما أنها امتداداً للفكر القديم، وغذاء للفكر الفلسفي في القرون الوسطى والتاريخ الحديث، وفي كل يوم تزداد هذه الصلة ثبوتاً ووضوحاً»<sup>1</sup>، ويقول في موضع آخر: «انقضى الزمن الذي كانت تنفصل فيه الثقافات العالمية بعضها عن بعض، وتقام بينها حواجز لا تسمح باتصال أو تبادل، وأصبحنا نؤمن بأن الحضارات القديمة أخذت وأعطت كما تأخذ الحضارات اليوم وتعطي، وأن الثقافة الانسانية ذات موارد متعددة بين شرقية وغربية»<sup>2</sup>.

لقد سعى مذكور إلى إثبات فكرة التأثير والتأثير، تأثر الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية، وتأثيرها في الفلسفة الأوروبية الحديثة، إيماناً منه بتكامل المعارف والعلوم ووحدة المعرفة البشرية، وإيماناً منه بالعلاقة التكاملية التي تربط بين القديم والحديث، وهذا يعني أن مذكور لا يفهم معنى الأصالة على أنها الجديد الذي يتم خلقه من عدم، لأنه لو أخذنا بهذا المفهوم فلن يكون ثمة فكر أصيل ولا فلسفة أصيلة، حتى بالنسبة للفلسفة اليونانية التي فيها الكثير من أصول الفكر الشرقي، بل إن الأصالة لا تتنافى مع التأثر بالسابقين، بشرط الإضافة على أفكارهم وعدم الاكتفاء بالتقليد، «فلم يبق اليوم شك في أن الثقافة اليونانية أخذت عن الثقافة الشرقية، وبخاصة المصرية والهندية، ونحن ندرك أن الثقافة العربية تمت بنسب إلى بعض الثقافات الغربية والشرقية، وقد أثرت بدورها تأثيراً واضحاً في الثقافة اللاتينية، وامتد أثرها إلى النهضة الأوروبية، والثقافات المعاصرة متعاونة

<sup>1</sup> - إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه ج1، مقدمة الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر، ط3، 1976، ص 10.

<sup>2</sup> - إبراهيم مذكور، في الفكر الإسلامي، سميركو للطباعة والنشر، مصر، ط1، دت، ص 104.

ومتضافرة، يغذي بعضها بعضاً دون انقطاع، ولا يكاد يظهر في لغة حية بحث قيم إلا وسارعت اللغات الأخرى إلى ترجمته والإفادة منه»<sup>1</sup>.

وهذا يحيلنا إلى الإشارة إلى أهمية الترجمة في فكر مذكور، على اعتبار أن الترجمة تلعب دوراً أساسياً في التكامل المعرفي، والتواصل الإنساني، وهي الحركة التي نشأت في تاريخ الثقافة الإسلامية أيام العباسيين، ويبدو أنه لولا تلك الحركة لما كان للعرب والمسلمين فلسفة خاصة بهم، من أهم خصائصها التوفيق بين الدين والفلسفة، والإيمان بالعلم والدعوة إلى العقل، وإيمان العرب والمسلمين بضرورة الترجمة يعني إيمانهم بالانفتاح على الآخر، وطلب العلوم من عنده، حتى وإن اختلفنا معهم، وهذه في الحقيقة هي دعوة الفيلسوف الإسلامي الأول أبو يعقوب الكندي، الذي كانت دعوته طلب الحق مهما كان مصدره، وإن أتانا من الأمم التي تختلف عنا في الدين واللغة والعرق، وهي أيضاً دعوة ابن رشد، الذي أكد على ضرورة الاطلاع على أفكار الأمم الأخرى، كما هي دعوة السهروردي وغيره، وإبراهيم مذكور يسير في هذا الخط نفسه الذي خطه الأسلاف، خط يؤمن بالتلاقي الحضاري، وأهمية التكامل المعرفي، والتثاقف، والانفتاح على الآخر، ويؤمن كذلك بوحدة الإنسان وحقبة التقدم العلمي، ومن هنا كان مفهوم أصالة الفلسفة الإسلامية لا يتنافى مع حقيقة التأثير والأخذ عن الآخرين.

إن الميزة التي يركز عليها مذكور في قوله بأصالة الفلسفة الإسلامية هي أنها فلسفة ذات طابع روحي مستمدة من روح الإسلام، والثقافة الإسلامية، لذلك يمكن القول إن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة دينية بامتياز، فقد «تميزت بوجه عام بأمور أهمها أنها فلسفة دينية روحية، تقوم على أساس من الدين وتُعَوِّل على الروح تعويلاً كبيراً، هي فلسفة دينية لأنها نشأت في قلب الإسلام وتربى رجالها على تعاليمه، وأشربوا بروحه، وعاشوا في

<sup>1</sup> - إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج2، ص 151.



جوه»<sup>1</sup>، ويقول في موضع آخر: «الفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت فيها والظروف التي أحاطت بها، وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية»<sup>2</sup>.

أما علي سامي النشار فموقفه من أصالة الفلسفة الإسلامية يبدو أكثر "سلفية" من عبد الرازق ومدكور، بحيث رأى أن حقيقة أصالة الفلسفة الإسلامية، هي أنها فلسفة تعبر عن الروح الحضارية للمسلمين وهي مستمدة من القرآن والسنة، وبالتالي فإن أي فكر غريب أو دخيل لا بد وأن يكون على الهامش في نهاية المطاف، ويبدو أن النشار لم ير في جهود الفلاسفة المشائين المسلمين قيمة مثلما هي في علم أصول الفقه وعلم الكلام والتصوف، بحيث أنه أعرض عن هذه الفلسفة معتبرا إياها تقليدا وترفا فكريا غير عقلاني، يقول النشار: «ما زلت أقول إن الكندي والفارابي وابن سنيا وابن رشد مقلدة اليونان، والمقلد غير عقلاني، إن ما لدى هؤلاء من عقلانية إنما هي عقلانية مستعارة من المعتزلة والماتريديّة وغيرهم من مفكرين مسلمين»<sup>3</sup>.

وفي الوقت الذي ينفي فيه الأصالة عن الفلسفة المشائية فإنه يعتبر أن الأصالة الحقّة إنما هي عند علماء الكلام، فضلا عن علماء أصول الفقه وعلماء الصوفية، وقد نبه النشار إلى أن المعتزلة يمثلون رواد العقلانية في الفلسفة الإسلامية، وأن "أبا الهذيل العلاف" يمثل أول فلاسفة المسلمين الأصلاء، يقول النشار: «لقد بدأ الإبداع الفلسفي في الإسلام لدى المعتزلة وأعقبهم الأشاعرة والشيعة وهنا تكمن فلسفة الإسلام الحقيقية»<sup>4</sup>، من هنا يبدو موقف النشار نسخة عن موقف بعض المستشرقين، الذين رأوا في فلسفة الكندي

<sup>1</sup> - إبراهيم مدكور، في الفكر الإسلامي، ص 106.

<sup>2</sup> - إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه ج1، ص 24.

<sup>3</sup> - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1، مقدمة الطبعة السادسة، دار المعارف، مصر، ط 9، د ت، ص 18.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 18.

والفارابي وابن سينا وابن رشد تقليدا للفلسفة اليونانية، وقالوا إن البحث عن الأصالة لا بد أن يكون في علم الكلام.

هؤلاء الثلاثة (عبد الرازق ومذكور والنشار) يمثلون أقطاب القراءة التأصيلية للفلسفة الإسلامية، وإضافة إليهم ثمة عدد من الباحثين وأساتذة الجامعة الذين أولوا اهتماما بالفلسفة الإسلامية وفروعها المعرفية المختلفة، ومن بين هؤلاء يمكن أن نذكر: عثمان أمين، محمد مصطفى حلمي، أبو العلا عفيفي، محمود قاسم، محمد عبد الهادي أبو ريده، أحمد فؤاد الأهواني، محمود الخضير، عبد الحليم محمود، سليمان دنيا، محمد علي أبو ريان، عاطف العراقي وغيرهم.

### 3 - القراءة الوجودية:

يمثل عبد الرحمن بدوي نموذجا مختلفا عن القراءتين السابقتين، ليس من حيث المنهج، لأن منهجه أقرب إلى المناهج التاريخية في تعامله مع نصوص الفلسفة الإسلامية وهي المناهج التي كانت أكثر شيوعا لدى المستشرقين والتأصيليين، ولكن امتيازته يتمثل في المضمون وطبيعة النتائج التي سعى لاستخلاصها من دراساته، وتحقيقاته، وترجماته، ونقصه بذلك محاولاته البحث عن النزعات الوجودية في الفلسفة الإسلامية، وهي النزعات التي ربطها بتجربة التصوف في التراث العربي والإسلامي، وآمن أن تاريخ الصوفية في الحضارة العربية الإسلامية هو تاريخ الوجودية بامتياز بكل مضامينها الإنسانية، على أن هذه النزعة مثلت آخر تمظهرات الحضارة الغربية الحديثة في زمان بدوي، ومن هنا يمكن أن نفهم أحد أسباب حماسه لهذه النزعة.

لقد آمن بدوي بالنزعة الوجودية في تاريخ الحضارة الإسلامية، وآمن أيضا بإمكانية إعادة استدعاء واستثمار هذه التجربة الثرية من أجل تهيئة الحاضر والدفع به نحو النهوض، وإذا كانت الحضارة اليونانية قد تفوقت على الحضارة العربية والإسلامية في الفلسفة والطب، فإن أصالة العرب والمسلمين، بالنسبة لبدوي، تكمن في نزعتهم الوجودية

والإنسانية التي تجلت من خلال أقطاب التصوف، والذي مثل نموذجا عن صورة كفاح الذات العربية والمسلمة من أجل استقلالها عن ثقل الثقافة اليونانية، وقد عبر بدوي عن تشوقه وتشوق الباحث العربي ليرى صورة هذا الكفاح في التصوف العربي والإسلامي الأصيل، يقول معبرا عن ذلك: «وكم يشوق الباحث أن يستبصر هذا الكفاح خائبا قد ألقى سلاحه في الأصالة أمام التأثير بيونان لدى جمهرة أهل الفكر في الحضارة العربية في الفلسفة والطب، وما إليهما، وأن يراه ظافرا بعض الظفر في جانب الأصالة لدى الصوفية الأقطاب المبدعين البسطامي والحلاج ولدى الفلاسفة والمفكرين من أمثال الرازي المفكر والسهروودي المقتول، بينما ظل ابن عربي لا يكاد يخرج عن نطاق يونان»<sup>1</sup>.

وترتبط النزعة الوجودية في التراث العربي والإسلامي ارتباطا وثيقا بالنزعة الإنسانية، بحيث أن الاهتمام بالإنسان وجعله محور الوجود والكون، والإشادة بالعقل والعقلانية، وتمجيد الطبيعة، والإيمان بالعاطفة كلها تعتبر مظاهرا عن شيوع هذه النزعة، الإنسانية والوجودية، في تراثنا العربي والإسلامي، وإضافة إلى ذلك يرى بدوي في الإيمان بالتقدم العلمي، صورة أخرى من صور الوجودية والإنسانية، ويمكن أن نضرب بذلك مثلا عن شخصية أبي بكر الرازي، الذي آمن بالتقدم العلمي وكان الشخصية الأكثر تقدرا وتوحدا كما يقول بدوي، لا لأن بيئته كانت تقف في وجه أفكاره فقط، ولكن أيضا بسبب طبيعة شخصيته التي كانت تتقدم عصره بمراحل واسعة، ولم يكن من السهل فهم تلك الشخصية وأفكارها إلا بعد قرون، ولذلك وَجِبَ أن يُوضع الرازي كحد أعلى لتلك النزعة الإنسانية العربية<sup>2</sup>.

أما من حيث التحديد التاريخي للنزعة الإنسانية في الفكر العربي، حسب بدوي، فيمكن القول إنها بدأت تتجلى خلال القرن الرابع الهجري بعد أن مهد لها ابن الراوندي في

<sup>1</sup> - عبد الرحمن بدوي، مقدمة كتاب روح الحضارة العربية لهانز هينرش شيرر، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، لبنان، د ط، 1949، ص 12 - 13.

<sup>2</sup> - عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دار القلم، لبنان، د ط، 1982، ص 66.

القرن الثالث، ومن ثم بدأت تعمق من وجودها لتتجلى في ميادين مختلفة من الدين إلى العلم إلى الأدب العام حتى تلقتها الصوفية الإشرافية لتبلغ أوجها مع السهروردي في القرن السادس، وهو أكبر ممثل لها حسب بدوي، ومن ثم أخذت تتسع وتصبح أكثر تفصيلا بفضل ابن عربي ومدرسته ثم ابن سبعين، وأما عن منهج هؤلاء فهو المنهج نفسه الذي بدأ منه كيركغارد\* Kierkegaard تحليلاته الوجودية من خلال إتخاذه القصص الدينية أساسا للتفسير الوجودي<sup>1</sup>.

والحقيقة أن بدوي وإن كان مؤمنا بأصالة النزعة الصوفية في التراث العربي والإسلامي، وإمكانية استثمار هذه التجربة في الحاضرة والمستقبل من أجل النهوض إلا أن موقفه من أصالة الفلسفة الإسلامية لم يكن كسابقه، لأن هذه الفلسفة عنده تقتصر على ما يسمى بالفلسفة المشائية الإسلامية، على اعتبار أن مفهومه للفلسفة يعني «التفكير العقلي الخالص الذي لا يعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظري المحض»<sup>2</sup>، ولذلك فهو لا يدرج علم الكلام ضمن مفهوم الفلسفة الإسلامية، لأن هذا العلم مدار اشتغاله على النصوص الدينية، وهو يأخذ منها الأدلة والحجج لفهم العالم والكون والإنسان ومختلف القضايا الفلسفية، في حين أن الفلسفة الإسلامية يجب البحث عنها، فقط، في ما هو عقل محض، ولا يجب أن تُوصف هذه الفلسفة بوصف ديني، شأنها شأن العلوم العقلية كالرياضيات والطب والفيزياء والكيمياء، لذلك نرى أن بدوي يعمد إلى توصيف هذه الفلسفة بالفلسفة العربية غالبا، بدل الفلسفة الإسلامية، ولكن مع ذلك فهو لا يعترض على لفظة الفلسفة الإسلامية اعتراضا مطلقا، لأنه يعتبر أن صفة الإسلامية هنا

\* - سورين كيركغارد (Soren Kierkegaard) (1813 - 1855): فيلسوف ولاهوتي وشاعر وجودي معاصر من أصول دانماركية، من أهم مؤلفاته: "إما/ أو (Eiter/ Or)".

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 102.

<sup>2</sup> - عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 1987، ص 153.

لا تعني صفة دينية بقدر ما هي صفة بالمعنى الحضاري والسياسي، أي الفلسفة التي نشأت في إطار الحضارة الإسلامية التي يسودها الإسلام<sup>1</sup>.

وإضافة إلى استبعاده لعلم الكلام من دائرة الفلسفة الإسلامية فهو يستبعد علم التصوف، رغم أصلته، ويستبعد إخوان الصفا والغرالي والسهورودي، على اعتبار أن هؤلاء لا ينطبق عليهم معنى الفلسفة كما يفهمه بدوي، فهم إما أصحاب مذاهب مستوردة كالغنوصية عند إخوان الصفا، وإما صوفية، أو متكلمين، ومكان هؤلاء حسب بدوي يقع في تاريخ هذه التيارات<sup>2</sup>، والعوامل التي أدت إلى نشأة هذه التيارات هي عوامل داخلية، بصورة أكبر، بعكس الفلسفة المشائية الإسلامية التي تعود في نشأتها إلى أصول يونانية وعوامل خارجية نتيجة حركة الترجمة، يقول بدوي: «من العبث، بل ومن الإمعان في الجهل بحقيقة الفلسفة أن نتلمس الفلسفة الإسلامية في غير الفلسفة بالمعنى الدقيق المحدود، أعني البحث العقلي المحض»<sup>3</sup>.

ويعلل بدوي موقفه من إنكاره لأصالة الفلسفة الإسلامية من أن روح الحضارة الإسلامية تختلف عن روح الحضارة اليونانية، لذلك فالمسلمين لم يأخذوا عن اليونان ما يتنافى مع روح حضارتهم، بل أخذوا من العلوم ما هو قدر مشترك بين الإنسانية جمعاء، تلك العلوم التي لا تتأثر بطبيعة المجتمعات التي تحتضنها، أما فيما يتعلق بالمعارف الروحية والأخلاقية فمن الصعب الأخذ بها من حضارة إلى أخرى، لذلك فإن نفور المسلمين من علوم الفلسفة ومواجهة أهلها بحملة شعواء ما هو إلا ترجمان عن تباين روح الحضارة الإسلامية عن روح الحضارة اليونانية، ومن أبرز ميزات هذا التباين، حسب بدوي، أن الروح اليونانية تمتاز بالذاتية وشعور الفرد بكيانه واستقلاله عن غيره من الذوات، بينما الروح الإسلامية تنكر الذاتية أشد الإنكار فتقنى فيها الذات الفردية في

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الذوات المجموعة، وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة<sup>1</sup>، والحقيقة أن مقولة الذاتية تحتل موقعا هاما في فلسفة بدوي الوجودية، وتعتبر محور هذه الفلسفة، «فالوجود الحقيقي هو وجود الفردية، والفردية هي الذاتية، والذاتية تقتضي الحرية، والحرية معناها وجود الإمكانية»<sup>2</sup>، وما دامت الذاتية غائبة عن روح الشخصية الإسلامية، فهذا يعني غياب الحرية وغياب إمكانية وجود فلسفة وتفلسف.

من هنا يمكن أن نفهم سبب تعثر النهضة الفلسفية في العالم الإسلامي، لكن يبدو أن بدوي يتناقض في كلامه هنا مع كلامه عن التصوف وعلاقته الوثيقة بينه وبين الوجودية، على اعتبار أن بدوي يرى في الذاتية مبدأ أساسياً في التجربة الصوفية والوجودية في تاريخ الثقافة العربية والإسلامية، ومن المعلوم أن التصوف يمثل جانبا رحبا من تاريخ الحضارة الإسلامية، إن التجربة الصوفية في الإسلام عند بدوي قائمة على التحليل الذاتي للوجود، فالنزعة الصوفية في جوهرها حسب تحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي، كما تقول النزعة الوجودية وإن «النزعة الصوفية نزعة تقوم على مذهب الذاتية بمعنى أنها لا تعترف بوجود حقيقي إلا للذات، الذات المفردة، ولهذا لم يكن للوجود الخارجي عندها إلا مرتبة ثانوية، أعني أنه لا يوجد إلا بوجود الذات العارفة»<sup>3</sup>، ثم إن رفض الذاتية عند المسلمين والتفافهم حول الإجماع لا يعني رفض الفلسفة أو التفلسف، لأن فكرة الذاتية نفسها، بالمعنى الحديث والمعاصر، مجرد رد فعل على مذاهب فلسفية غير وجودية سابقة عليها<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، من مقدمة المترجم، ص (و)، (ز).

<sup>2</sup> - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 1984، ص 307.

<sup>3</sup> - عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 74.

<sup>4</sup> - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 160.

لقد تأثر بدوي بفكرة استقلال الحضارات بعضها عن بعض التي أخذها عن شبنجلر\* Spengler بدعوى أن لكل حضارة جوهر وروح يختلفان عن بقية الحضارات، ولذلك لا ينبغي البحث عن روح الحضارة العربية والإسلامية في التراث اليوناني، والحقيقة أن بدوي يبدو متناقضا عندما يتحدث عن استقلال روح الحضارة العربية والإسلامية عن روح الحضارة اليونانية، ثم يتحدث عن دور العرب في تكوين التراث اليوناني، ونراه يقول بهذا الخصوص، إن «دور الفكر العربي في تكوين الفكر الأوروبي واسع المدى، عميق الأثر، شمل الصناعات ولم يقتصر على الفلسفة والعلوم الطبيعية والفيزيائية والرياضيات، بل امتد كذلك إلى الأدب، الشعر منه والقصاص، وإلى الفن، المعمار والموسيقى منه خاصة»<sup>1</sup>، فكيف يكون دور العرب بهذه القيمة وفي مختلف المجالات الفلسفية والعلمية والفنية دون أن يكون لهم إحساس بذواتهم المستقلة والمتفردة والأصيلة؟، خصوصا وأن بدوي يؤكد على الابتكارات الأصيلة للعرب والمسلمين في مجال الرياضيات والطب ومختلف المعارف العلمية، ويؤكد على ما لها من أثر بالغ في نهضة الفكر العلمي والفلسفي في أوروبا الحديثة.

إضافة إلى نزعه الوجودية من الواضح أن بدوي لديه توجه ليبرالي منفتح على الغرب والثقافة الغربية، ويمكن أن نستشف هذا من جملة المؤلفات التي كتبها، ومن الأفكار التي طرحها، ومن ذلك أنه يربط نهوض المجتمعات العربية والإسلامية في العصر الحديث بالاستفادة من الغرب، وهذا يعني أنه يمثل امتدادا للفكر الليبرالي الذي كان رائجا في مصر على عهد طه حسين وأحمد لطفي السيد وغيرهما، وهذه الليبرالية كانت حاضرة أيضا حتى عند بعض الأزهريين من قبيل علي عبد الرازق، وحتى مصطفى

\* . أرفلد اشبنجلر Oswald Spengler (1880 - 1936): فيلسوف ومؤرخ ألماني، اهتم بالرياضيات والعلم والفن، من مؤلفاته الهامة: "انحدار الغرب"، وقد ترجمه الأستاذ أحمد الشيباني بعنوان: "تدهور الحضارة الغربية".

<sup>1</sup> - عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، دار القلم، لبنان، ط3، 1979، ص 5.

نفسه لم يكن منغلقا على الغرب بالشكل الذي سنراه في الحركات الإسلامية التي ستأتي فيما بعد في مصر.

ثم إن بدوي رغم أنه رأى في التصوف نزعة إنسانية ومثالا عن الوجودية، فهو ظل وفيما لأصول الوجودية الغربية، وليس للوجودية الإسلامية، لذلك نراه يشير إلى خشيته من أن تُفهم دعوته إلى وجودية عربية مستمدة من تراثنا الصوفي على أنها نبذ لكيركيغارد Kierkegaard وياسبرز\* Jasper وبقية الوجوديين الأوروبيين، يقول بدوي: «ما أبعد هذا عن فكرنا، فلولا هؤلاء لما عرفنا الوجودية ولا انتهينا إليها بأنفسنا من مجرد اتخاذنا الأصول العربية المصادر الوحيدة للتأثر في هذا الباب، لهذا نقرر بكل قوة أن هؤلاء (يقصد الوجوديين الأوروبيين) سيظلون أيضا، ويجب أن يظلوا، دائما من أهم المصادر الأصلية التي نصدر عنها في تفكيرنا الوجودي»<sup>1</sup>، وهذا يعني أن وفاء بدوي هو للوجودية الغربية لا للوجودية الإسلامية، لأن الأولى أشد حضورا وأقوى من الثانية، في حين أن الوجودية العربية مازال لم يُكشف عنها بعد لتكون دافعا للنهوض، وحتى وإن تم الكشف عنها وانضاجها فهذا لا يعني التنكر للوجودية الغربية.

#### 4 - القراءة الماركسية:

هذه القراءة مثلها بعض المفكرين الماركسيين العرب، وهي بدورها تختلف من حيث المنهج والنتائج عن القراءات السابقة، وقد كان من أبرز روادها كل من حسين مروة (1910 - 1987)، وطيب تيزيني (1934 - 2019)، اللذان حاولا استعارة المفاهيم والأدوات المنهجية الماركسية من أجل تطبيقها على تاريخ الفلسفة الإسلامية هادفين بذلك إلى محاولة كشف الأبعاد الماركسية التي وجهت مسيرة وتاريخ هذه الفلسفة من قبيل

\* كارل ياسبرز Karl Jasper (1883 - 1969): فيلسوف وجودي وعالم نفس ألماني، من أعماله: "الباثولوجيا النفسية العامة".

<sup>1</sup> - عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 106.



"الصراع الطبقي" و"الثورة"، و"هيمنة العلوم المادية والرؤية المادية" وغير ذلك، والحقيقة أن القراءة الماركسية للفلسفة الإسلامية عرفت انتشاراً خلال فترة الستينيات والسبعينيات، وكانت أشبه بالموضحة، نتيجة عوامل اجتماعية وسياسية، وارتبطت بمواقف إيديولوجية ماركسية واضحة، حاولت استنطاق التراث العربي والإسلامي من وجهة نظر مادية جدلية.

هذا المنهج الذي اشتغل عليه كل من حسين مروة، والطيب تيزيني، وغيرهما، يبدو أنه لم يكن مجرد تدشين لمنهج جديد في التأريخ للفلسفة الإسلامية الوسيطية، وإنما كان القصد منه أيضاً «تصفية حسابات بصورة جذرية، مع الكتابات السابقة، ابتداءً من الكتابات الوسيطية، المتمثلة في كتابات المذاهب والفرق والتصنيفات، إلى كتب المحدثين وعلى رأسهم مصطفى عبد الرزاق وإبراهيم مذكور وعلي سامي النشار، وكذلك كتابات بعض المستشرقين»<sup>1</sup>، فكل تلك الكتابات من وجهة نظر القراءة الماركسية ظلت قاصرة عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية، غير المباشرة، بين القوانين الداخلية لعملية الإنجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي، ولذلك بقي تاريخ الفكر العربي والإسلامي، تاريخاً ذاتياً سكونياً، أو لاتاريخياً، بسبب جهله أو تجاهله للصلة القائمة بين الفكر وجذوره الاجتماعية والسياسية والاقتصادية<sup>2</sup>.

وفضلاً عن ذلك فقد رأى أصحاب هذه القراءة أن مجمل القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية إنما تنطلق من اعتبارات إيديولوجية تتنازع فيما بينها متغافلة الواقع الحقيقي والظروف الزمنية والاجتماعية التي أنتجت هذه الفلسفة، لذلك يتساءل مروة: ما سبب هذا الاختلاف والتناقض حيال تراث فلسفي لفيلسوف إسلامي واحد؟، ويجب عن ذلك بالقول

<sup>1</sup> - كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصرة، ص 77 - 78.

<sup>2</sup> - حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج 1، ص 8.

إن ذلك لم يكن إلا بسبب أن "معرفة" هذا التراث كانت دائما تتلون بلون القاعدة الفكرية والإيديولوجية التي تتحكم بطريقة إنتاج هذه المعرفة<sup>1</sup>.

من هذا المنطلق رأى حسين مروة وغيره من المؤمنين بعلمية القراءة الماركسية ضرورة الكشف عن النزعات المادية التي وجهت تاريخ الفلسفة الإسلامية بعيدا عن التنازع الإيديولوجي الحاصل حول هذه الفلسفة، وهذه العملية تقتضى اعتماد المنهج المادي التاريخي بحيث حدد مروة منذ البداية جملة من المبادئ والمقولات الماركسية التي ترى أن تاريخ المجتمعات البشرية إنما هو تاريخ صراع طبقي، وأن المحددات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية هي التي تتحكم في توجه هذا التاريخ، وإيمان مروة بهذا التوجه جعله يبحث عن ملامحة الفلسفة الإسلامية لأحد القوالب الماركسية الجاهزة، وهي أربعة قوالب ذكرها مروة في كتابه "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"، وهي (المادية الساذجة، المادية الميتافيزيقية، مادية الديمقراطيين الثورين، المادية الديالكتيكية)، وانتهت إلى جعل الفلسفة الإسلامية تتراوح بين الشكل الميتافيزيقي والشكل الديالكتيكي.

إن البحث عن أصالة الفلسفة الإسلامية، وفق الرؤية الماركسية لمروة، يستلزم العودة إلى البحث في الجذور الأولى التي شكلت نموذج النزعة المادية التي تميزت بها هذه الفلسفة، أي العودة إلى مرحلة ما يسمى بعصر "الجاهلية" ومحاولة تتبع تلك النزعة المادية في شكلها الميتافيزيقي والديالكتيكي، مروراً بعهد ظهور الإسلام، ووصولاً إلى تكوين رؤية علمية واضحة اتجاه الفلسفة الإسلامية، وتحديد أصالتها بعد تتبع كل المراحل التي مر بها التراث العربي والإسلامي، ليقرر مروة في النهاية أن تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية تبلور في ظل سيادة النزعة المادية التي كانت موجهاً أصيلاً لهذا التاريخ.

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 24.

## 3 - قراءات أخرى:

القراءات التي تم عرض معالمها سابقاً تشكل أبرز القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية من وجهة نظرنا، وبالتوازي مع هذا، ثمة نماذج أخرى لبعض القراءات التي تناولت الفلسفة الإسلامية، في سياق محدد يتعلق غالباً بالبحث في إشكالية التراث والحداثة أو الأصالة والمعاصرة، بمعنى أن هذه القراءات لم تتناول الفلسفة الإسلامية بشكل مباشر وخاص إلا كجزء من قراءاتها للتراث العربي والإسلامي بشكل عام، ويمكن أن نشير إلى هذه القراءات باختصار فيما يلي:

أ/ **القراءة العقلانية النقدية:** ونقصد بها ذلك النوع من المشاريع الفكرية العربية والإسلامية التي قدمت نفسها على أساس أنها مشاريع نقدية بالأساس، تعمل على نقد أسس العقل العربي والإسلامي المنتج للمعرفة، ومن أبرز تلك المشاريع نذكر "نقد العقل العربي" و"نقد العقل الإسلامي"، وبالنسبة للفلسفة الإسلامية فقد كانت جزءاً هاماً من هذه المشاريع وبالأخص عند صاحب نقد العقل العربي، فإضافة إلى محاولة هذا الأخير الاستثمار في المنجزات المعرفية والعلمية والأدوات المنهجية التي أنتجها الغرب، فقد اعتنى أيضاً بأصول الثقافة العربية والإسلامية، ومتونها الأساسية في المجالات والقضايا التي يتجه لبحثها وكان للفلسفة الإسلامية حضورها البارز في مشروعه، على أن الجابري يميل إلى الأخذ بفلسفة ابن رشد وابن خلدون، و"الفلسفة المغربية" بشكل عام، في مقابل ما أسماه "الفلسفة المشرقية" التي تزعمها ابن سينا والفارابي وغيرهما، أما بشأن القراءات الحديثة والمعاصرة، سواء كانت تلك القراءات إسلامية وعربية أو استشراقية، رغم وجود اختلافات بينها، إلا أنها، بحسب الجابري، تشترك جميعها في صفة محددة، يمكن أن

نطلق عليها صفة "السلفية"\*، بسبب أنها أخفقت منهجيا ومعرفيا في التعامل مع التراث الفلسفي الإسلامي.

**ب/ القراءة القطاعية:** هذه القراءة تتميز بكونها قراءة تدعو إلى ضرورة القطيعة مع التراث والانخراط بشكل جدّي في الحداثة، وفي هذا السياق فهي تتخذ موقفا معارضا من "الإفراط" في الاهتمام بالفلسفة الإسلامية والتراث بشكل عام\*\*، على أن هذه المعارضة غالبا ما تكون معارضة ضمنية وغير معلنة، وكأنها تتجنب الدخول في صدام مع "التراثيين" و"التأصيليين"، وما يميز هذا النوع من القراءة أنها تتبع من داخل الفضاء المعرفي العربي والإسلامي، من طرف مفكرين وباحثين عرب ومسلمين، ويمكن أن نشير في هذا الصدد إلى المفكر المغربي عبد الله العروي الذي لا يتوقف عن الدعوة الصريحة إلى ضرورة طي الصفحة مع الماضي والانخراط في الحداثة، على اعتبار أنه «لم يعد هناك بداهة جاهزة، ضرورة منطقية، يركن إليها الجميع تلقائيا وتتماسك بها الأفكار، لا بد إذاً من امتلاك بداهة جديدة، وهذا لا يكون إلا بالقفز فوق حاجز معرفي، حاجز تراكم المعلومات التقليدية، لا يفيد فيها أبدا النقد الجزئي، بل ما يفيد هو طي الصفحة»<sup>1</sup>.

**ج/ القراءة الإصلاحية التجديدية:** هي من القراءات المبكرة في التاريخ الحديث للعالم العربي والإسلامي، وقد تبدت معالمها منذ نهايات القرن التاسع عشر، بحيث اشتغلت على إشكالية النهضة، وبحثت في العلاقة بين الدين من جهة، والعلم والسياسة

\* - للاطلاع أكثر على موقف محمد عابد الجابري من القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية يمكن العودة إلى بحثنا: "القراءات السلفية للفلسفة الإسلامية من منظور محمد عابد الجابري"، مجلة علوم الانسان والمجتمع، جامعة بسكرة، مجلد: 9، عدد: 5، ديسمبر 2020، ص 115 إلى 136.

\*\* - يقدم عبد الله العروي مرافعة ضد ثلاثة نماذج من المثقفين العرب والإسلاميين، الذين يشكلون ثلاثة تيارات أساسية ضمن الإيديولوجيا العربية المعاصرة وهم: محمد عبده (السلفي)، أحمد لطفي السيد (الليبرالي أو رجل السياسة)، سلامة موسى (داعية التقنية)، وكل هذه النماذج حسب العروي تقدم قراءات مغلوبة للتراث العربي والإسلامي، وهي قراءات غير فاعلة وغير منتجة، لأنها لم تع بعد ضرورة القطيعة مع التراث والانخراط في الحداثة الغربية، أنظر كتاب: الإيديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1995، ص 39 وما بعدها.

<sup>1</sup> - عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2012، ص 10.

والمجتمع والاقتصاد والمرأة وغير ذلك من المسائل، من جهة ثانية، وكان للفلسفة الإسلامية في هذا السياق حضور خجول، مثلما أشرنا إلى ذلك في المبحث الأول، بحيث تم توظيفها بشكل انتقائي ظهر في بعض الكتابات عند الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما، وما يميز هذه القراءة أنّ فيها نوعاً من محاولة التوفيق بين التقدم العلمي والتكنولوجي والحضاري التي توصل إليه الغرب، وبين التراث العربي والإسلامي خصوصاً في شقه العقلاني، بحيث أن حضور الكلام الاعتزالي والالتفات إلى ابن رشد ومحاولة التعريف به واستثمار أفكاره كان حاضراً لدى بعض النهضويين، سواء من الإصلاحيين أو العلمانيين أو غيرهما، لذلك ليس غريباً أن يوصف محمد عبده مثلاً بأنه صاحب مشروع توفيق، بمعنى أنه مشروع إصلاح يسهى إلى الإجابة عن إشكاليات عصر النهضة إنطلاقاً من رؤية توفيقية تجمع بين ما لدى الغرب من منجزات علمية وتقنية، من جهة، وما لدى المسلمين من علوم، سواء كانت دينية أو دنيوية، من جهة ثانية، وهذه الرؤية التي حدد معالمها النهضويون الأوائل في العالم العربي سار على خطاها جيل من الباحثين العرب والإسلاميين من قبيل محمد عمارة وحسن حنفي وغيرهما.

د/ القراءة العلمانية: لا نعني بهذه القراءة محاولة إبراز الجانب العلماني في الفلسفة الإسلامية كموقف سياسي فقط، ولكن فضلاً عن ذلك، هذه القراءة حاولت أن تبرز الجانب العلمي في نصوص الفلسفة الإسلامية\*، ولعل من أبرز رواد هذه القراءة فرح أنطون الذي انشغل بقضايا الفكر العلمي والفكر السياسي القائم على مقولة فصل الدين عن السياسة، ورغم ديانته المسيحية إلا أن انتماءه الحضاري، العربي، كان أكثر حضوراً ولم يعزله عن بعض قضايا الفلسفة الإسلامية، والبحث عن الروح العلمية فيها، وذلك ما تشهد عليه بعض مواقفه المنشورة في مجلة "الجامعة"، وتشهد عليه، أيضاً، بعض مؤلفاته

\* - في هذه الميزة نجد أن القراءة العلمانية تلتقي مع القراءة الماركسية لأن كليهما حاول أن يجد في الفلسفة الإسلامية ما يبرر نزعاتها نحو الاهتمام بالعلم التجريبي.

ومناظراته من قبيل كتابه: "ابن رشد وفلسفته" ومناظرته الشهيرة مع محمد عبده حول إشكالية الديني والسياسي في فضاء الفكر العربي والإسلامي الحديث.

هـ/ القراءة التأويلية: ونعني بها مجمل القراءات التي تتوسل منهج التأويل\* أو الهرمينوطيقا Hermeneutik\*\*، كما تجلت في الخطاب الفلسفي والنقدي والأدبي المعاصر، بغية تطبيقها على نصوص التراث العربي والإسلامي، وخاصة النصوص الدينية، وفي هذا السياق نجد محاولات لقراءة بعض نصوص الفلسفة الإسلامية وفق هذا المنهج، وبالأخص في ميدان العرفان والتصوف وعلم الكلام، ولعل من أبرز الباحثين الذين اشتغلوا على هذا النوع من القراءة، نصر حامد أبو زيد، علي حرب، محمد أركون مطاع صفدي وغيرهم، ولعل ميزة هذه القراءة، كما يرى ممثلوها، أنها تحاول استبعاد التصنيفات الشائعة والمألوفة للأفكار والنصوص، وللعلماء والمؤلفين، إلى عقلي ونقلي، أو أصيل ودخيل، أو أصالة وحدائية، أو مثالي ومادي، أو ذاتي وموضوعي، أو علمي وغير علمي، أو رجعي وتقديمي، لأن هذه القراءة، بحسبهم، تتعدى تلك التصنيفات، بل تتأولها وتعيد بذلك تعريف المصطلحات والمفاهيم<sup>1</sup>.

\* - هذا لا يعني أن القراءات الأخرى لا يحظر فيها التأويل، ولكن الذي نقصده هنا هو أن القراءة التأويلية تأخذ صراحة التأويل كمنهج ضروري لقراءة الفلسفة الإسلامية، ونصوص التراث بشكل عام، في حين قد يحضر التأويل في بعض القراءات الأخرى بصورة ضمنية وغير صريحة.

\*\* - هرمينوطيقا Hermeneutik: تأتي كلمة هرمينوطيقا من الفعل اليوناني Hermeneuein ويعني "يفسر"، والاسم Hermeneia ويعني "تفسير"، ويبدو أن كلاهما يتعلق لغويا بالإله "هرمس" Hermes، رسول آلهة الأولمب الرشيق الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة، ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم، وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر، وعليه فإن الصلة بين خصائص الهرمينوطيقا وخصائص الإله هرمس هي صواب مؤكد ويقين لا شك فيه، فالهرمينوطيقا "هرمسية" قلبا وقالبا، من حيث هي "فن الفهم وتأويل النصوص"، أنظر بهذا الخصوص: عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، مؤسسة هنداوي، مصر، د ط، 2017، ص 15 وما بعدها، وأنظر أيضا: دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص 21 وما بعدها.

<sup>1</sup> - علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير، لبنان، ط2، 2007، ص 17.

في الختام بقي أن نقول إنَّ المتأمل في فضاء الفكر العربي والإسلامي المعاصر يُلاحظ بجلاء ذلك الرِّخم الفكري الذي يزخر به هذا الفضاء، بحيث تتعدد القضايا والإشكاليات وتتنوع المناهج وآليات البحث والقراءة، وكلما كانت التحديات أكبر كانت الاستجابة أكبر، وبغض النظر عن فاعلية هذه الاستجابة ومدى أثرها الايجابي في حلحلة تلك الإشكاليات، فإن جزءاً كبيراً من الاشتغال الفكري الحاصل يشكل فيه التراث مدار اشتغال الأهم والأكبر أمام الباحثين، ورغم وحدة نص التراث الفلسفي والفكري فإن طرق القراءة ومصادرها وأهدافها تختلف من باحث لآخر، وليس ثمة مبالغة إذا قلنا بأن «الهاجس الذي يُغذي طموحات معظم مثقفينا ويقف وراء مشاريعهم الفكرية، هو الوصول إلى نوعٍ من إعادة تقييم أو صياغة أو تأويل أو قراءة للتاريخ والتراث، وهذه الإعادة، إذ هي شكلٌ من أشكال البحث عن تجديد الفكر، ليست إلاً إقراراً بأن العقل العربي الإسلامي مازال يتلمس الطُّرق إلى أن يعقل تاريخه، وبالتالي حاضره، مع كثرة المحاولات وتباين الطُّرق واختلاف المنازع»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 184.

# الفصل الثاني

## المرجعية الفكرية لـ غلام حسين إبراهيمي الديناني

المبحث الأول: الديناني، حياته ومؤلفاته ومنهجه

المبحث الثاني: الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة

المبحث الثالث: المرتكزات المعرفية للفلسفة الإسلامية في إيران



### المبحث الأول: غلام حسين إبراهيمي الديناني، حياته ومؤلفاته ومنهجه:

لئن كان المفكر الإيراني المعاصر غلام حسين إبراهيمي الديناني معروفاً في الأوساط الثقافية الإيرانية، بشكل لافت، خصوصاً وهو يشارك بصفة منتظمة في برنامج تلفزيوني إيراني بعنوان "معرفت" (معرفة)\*، وسبق له وأن فاز ثلاث مرات بجائزة كتاب السنة في إيران، إلا أنه على مستوى العالم العربي، كما يبدو، ليس معروفاً بشكل كبير، حتى في الأوساط الأكاديمية، هذا إذا قارنا الديناني بمفكرين إيرانيين آخرين\*\*، ومع ذلك فقد تسنى للقارئ العربي، التعرف على بعض من جوانب حياته الشخصية، التي رواها بنفسه في حوار مطول مع أحد زملاءه من العارفين بفلسفته وآرائه، وهو الأستاذ "عبد الله النصري"، ونشره في كتاب أسماه "مع الفيلسوف"، وهو الكتاب الذي سنعتمد عليه في عرض لمحة عن حياة الديناني، على أننا لم نعثر على مصادر أخرى تؤرخ لحياته.

#### أولاً: محطات في حياة الديناني:

ولد غلام حسين إبراهيمي الديناني بتاريخ 26 نوفمبر 1934، في قرية "دينان" التابعة لمدينة أصفهان في جنوب إيران، وتتلذذ في الحوزات العلمية العريقة على يد أبرز أساتذتها، فحضر أبحاث الفقه والأصول العلمية، ودرس الفلسفة والعرفان، ولازم أبحاث المفكر والمفسر الأشهر محمد حسين الطباطبائي\*\*\* لأكثر من عشرة أعوام حتى عُدد من

\* - للاطلاع على بعض حلقات هذا البرنامج يُمكن العودة إلى موقع يوتيوب من خلال الرابط التالي:

<https://www.youtube.com/watch?v=iIk6rB8EPE&list=PLzYpvGe2LYvmqZASeDoZ5nzHuTRRsalaZ>

\*\* - هنالك تيار فكري إيراني استطاع الدخول إلى العالم العربي واهتمت به الأوساط الجامعية والأكاديمية، هذا التيار يمثله بعض المفكرين الذين اهتموا بمسائل الحداثة الغربية، ومسألة فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، على وجه الخصوص، وهي مسائل ذات اهتمام مشترك ما بين الأوساط الفكرية في إيران وفي العالم العربي، لكن الديناني يميل أكثر في أبحاثه وكتابه إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية وعرض إشكالياتها الأساسية، وقد يكون هذا أحد الأسباب التي جعلت من الاهتمام به محدوداً.

\*\*\* - محمد حسين الطباطبائي (1900 - 1981): مفكر وفيلسوف ومفسر إيراني معاصر، اهتم بمسائل الفلسفة الإسلامية وقضايا الفكر الإسلامي بصفة عامة، من أعماله: "أسس الفلسفة والمذهب الواقعي"، في أربعة أجزاء، وموسوعة: "الميزان في تفسير القرآن"، في عشرين مجلداً.

أبرز تلامذته وحملة فكره، وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة والحكمة من جامعة طهران عام 1973م، ومارس التدريس في أشهر جامعات إيران كأستاذ متمرس وناقد يشار إليه بالبنان في المحافل الفكرية والأوساط العلمية<sup>1</sup>.

### 1 - من قرية "دينان" إلى مدرسة "نيمورد" بأصفهان:

في قرية "دينان" التحق الديناني بالمدرسة الابتدائية، وإنكب على دراسة العلوم الدينية، في البداية، مع أنه كما يقول لا يعرف سر الإقبال على درس العلوم الدينية<sup>2</sup>، فأسرته - على ما يذكر - لم تكن أسرة متدينة بالمعنى الحاد لكلمة تدين، بل إن إخوته عارضوا دراسته الدينية، وبينما كانت أمه حيادية، كان والده غير مشجع له بحماس، في أي مجال من مجالات المعرفة، لكن الديناني اتبع رغبته في تحصيل العلوم التي يرغب فيها، في نهاية المطاف<sup>3</sup>، وهذا ما يعني أنه كان يتمتع بشيء من الحرية الأسرية، بخصوص هذا الشأن، أو أنه تمتع بالإرادة والعزيمة لتحقيق ما يرغب.

غادر الديناني قرية متوجهاً إلى مدينة "أصفهان" وذلك قبل أن يكمل الدراسة الابتدائية، مما يوحي أن الديناني لم يكن ملتزماً كلياً بمزاولة الدراسة الدينية، وهناك في أصفهان التحق بمدرسة دينية تدعى "نيمورد"، وهي مدرسة دينية قديمة كانت معروفة في أصفهان، وما تزال قائمة إلى اليوم.

وفي نيمورد قرأ الديناني العلوم الأولية والصرف والنحو والبيان والبدیع وشيئاً من المنطق، ونزرا يسيرا من الفقه والأصول على أساتذة ذلك العصر<sup>4</sup>، وبعد مرور شهرين أو

<sup>1</sup> - أنظر: كلمة الناشر على غلاف الصفحة الأخيرة من كتاب، العقل والعشق الإلهي بين الإختلاف والإئتلاف ج1، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2005.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2005، ص 33.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 34.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ثلاثة من التحاقه بمدرسة نيامورد شعر الديناني بالندم بسبب أنه لم يستسغ الأوضاع التي كانت عليها الدراسة الدينية آنذاك، ولذلك فقد انكب على دراسة العلوم الأدبية، سيما وأنه كان يجد في نفسه شغفا بعلوم البيان والبديع والبلاغة، ورغم الأوضاع غير المناسبة في مدرسة نيامورد، فقد استمر الديناني في الدراسة بها، إلى أن غادرها إلى قم<sup>1</sup>.

## 2 - الديناني في حوزة "قم":

لم تكن الدراسة في نيامورد تشبع رغبة الديناني في طاب العلوم، لذلك كان يشعر بحاجة إلى مدرسة دينية أكبر «فهاجر من أصفهان إلى قم، لإكمال الدراسة في حوزتها العلمية»<sup>2</sup>، وكان ذلك - على ما يذكر - عام 1954 أو 1955، وحينما التحق بحوزة قم شعر بندم آخر، لكنه لم يكن بالشدة التي كان عليها ندمه في مدرسة نيامورد، وظهرت عليه حالة من التردد بإيذاء الدراسة في قم، لكن تعرفه هنالك على المفكر محمد حسين الطباطبائي، وحضور دروسه في شرح كتاب الأسفار، جعله ينتقل إلى حالة جديدة، بحيث وجد في نفسه انجذاباً للعلوم الفلسفية، وعبر عن ذلك بقوله: «ما إن بدأت بدراسة كتاب الأسفار على يد العلامة الطباطبائي حتى تفجر في قلبي شوق شديد وأخذت تقا علي يزداد مع هذا الدرس في كل يوم، بحيث أخذ يزول التردد الذي كان لدي وعقدت العزم على إنهاء هذا الدرس والبقاء في قم إلى النهاية»<sup>3</sup>.

ويبدو أن الدروس الفلسفية والدينية والأدبية، التي كانت متوفرة في حوزة قم، ومستوى الأساتذة هناك، كان أفضل بكثير مما خبره الديناني في نيامورد بأصفهان، ولذلك فقد انكب في قم على قراءة الفقه والأصول، بلهفة وشوق، لكنه مثلما يقول: «كلما أقبل على دراسة الفلسفة بجد، ابتعد عن الفقه والأصول، وتركزت دراسته على الفلسفة»<sup>4</sup>، ومع

1 - المصدر السابق نفسه، ص 37.

2 - المصدر نفسه، ص 35.

3 - المصدر نفسه، ص 38.

4 - المصدر نفسه، ص 45.

مرور الوقت كانت علوم الفلسفة تأخذ من وقته وجهده وإهتمامه أكثر من غيرها من العلوم.

وإضافة إلى العلامة الطباطبائي التحق الديناني بدروس عدة مشايخ وأساتذة، ومن بين أولئك الشيخ مهدي المازندراني، الذي كان يدرس كتاب المنظومة للسبزواري، إضافة إلى دروس الإمام الخميني والسيد محمد الداماد، وآية الله البروجردي، لكن من بين كل أولئك المشايخ والأساتذة، كان درس الأسفار للطباطبائي هو الأكثر جاذبية بالنسبة للديناني، ولسنوات حضر درس الشفاء أيضا، ولم يكتف بذلك بل كان يحضر مجالس ليلية يُقيمها الطباطبائي في الأسبوع مرتين أيام الخميس والجمعة، فكانت تُطرح مسائل فلسفية هامة يُناقشها الحاضرون نقاشا "حادا"، وكانت تلك المجالس بالنسبة للديناني، كما يقول: «أفضل المجالس والاجتماعات العلمية، الفلسفية التي راها طوال حياته وأكثرها فائدة بالنسبة له»<sup>1</sup>.

لقد كان الديناني معجباً أشد الإعجاب بالطباطبائي وقد لازمه لسنوات طالبا وتلميذاً، وعلى يديه أخذ المعارف الفلسفية، وفي ذلك يقول الديناني: «العلامة الطباطبائي لم يكن مدرسا وشارحا للفلسفة فقط، وإنما كان فيلسوفا بمعنى الكلمة، وكانت لديه إبداعات كثيرة في القضايا الفلسفية»<sup>2</sup>، ويقول أيضا: «لقد رأيت في الفلسفة العديد من الأساتذة لكنني لم أر طوال عمري وإلى هذه اللحظة إنسانا يمتاز بالحرية الفكرية التي يمتاز بها العلامة الطباطبائي، أقول هذا بدون ذرة من المبالغة»<sup>3</sup>، وإضافة إلى الطباطبائي إتصل الديناني فترة قصيرة بدروس آية الله الرفيعي القزويني، وكان مفكرا وفيلسوا لامعا، من مستوى الطباطبائي، بل إن إحاطته بكتاب الأسفار، على ما يذكر الديناني، كانت أشمل من

1 - المصدر السابق نفسه، ص 40.

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 - المصدر نفسه، ص 41.

إحاطة الطباطبائي، لكن هذا الأخير كان يتمتع بحرية فكرية أكبر، وبهامش واسع من الإبداع.

### 3- الديناني بين مدينتي "مشهد" و"طهران":

في عام 1966، ظهر نوع من الاضطراب على الحوزة العلمية في قم، ونتيجة لأسباب شخصية وعائلية واقتصادية عقد الديناني العزم على السفر إلى طهران، وهناك اشترك في الامتحان الجامعي وتم قبوله بجامعة طهران ليتحصل بعد ذلك على البكالوريوس من كلية الإلهيات، بعد ذلك تم تعيينه مدرسا في وزارة التربية والتعليم بشكل رسمي وأقام في طهران حتى عام 1972، وفي غضون ذلك أخبره الأستاذ مرتضى مطهري\* وكان أستاذا بجامعة طهران، أن جامعة الفردوسي في مدينة مشهد بحاجة إلى أستاذ مساعد بقسم الفلسفة، وكان الديناني آنذاك حاصلا على شهادة الماجستير ومقبلا على مناقشة رسالة الدكتوراه، التي حصل عليها عام 1973.

واجتاز الديناني الامتحان للتدريس بجامعة الفردوسي فحصل على المرتبة الأولى في فرعي تاريخ الأديان والفلسفة، ومن ثم أخذ الديناني يُدرّس بكلية الإلهيات في جامعة الفردوسي حتى عام 1982<sup>1</sup>، وفي طهران اشترك الديناني بشكل فاعل في اللقاءات العلمية التي كانت تجمع الطباطبائي مع هنري كوربان Henry Korbi، الذي كان يأتي إلى إيران ويمكث فيها عدة أشهر للبحث والدراسة، وبعد ما سمي بالثورة الإسلامية قدم الديناني طلبا بالانتقال إلى جامعة طهران وتم له ذلك، وهو إلى الآن أحد أعضاء قسم الفلسفة بجامعة طهران<sup>2</sup>.

\* - مرتضى مطهري (1920 - 1980): مفكر وفيلسوف إيراني معاصر، اهتم بالفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، وارتبط اسمه بالمعارضة السياسية والدينية خلال سنوات ما قبل الثورة الإسلامية في إيران، من مؤلفاته: "شرح منظومة السبزواري"، في أربعة أجزاء.

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 46.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 43.

**ثانياً: أهم مؤلفاته:**

بدأ الديناني الكتابة متأخراً، فأطروحة الدكتوراه التي تقدم بها في جامعة طهران سنة 1973 بعنوان: "القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية" يمكن اعتبارها أول عمل ألفه، وهو في سن الثامنة والثلاثين، لينشر هذا العمل، سنة 1979 أي حينما أصبح عمره خمسة وأربعين سنة، ومع ذلك فالديناني إلى اليوم ترك لنا عدداً من المؤلفات الهامة، وهي مؤلفات شملت الفروع المعرفية الأساسية للفلسفة الإسلامية، من فلسفة مشائية وكلام وعرافان، وفي تعريفنا المختصر لأهم مؤلفاته، تالياً، نعرض على المؤلفات التي تمت ترجمتها إلى اللغة العربية، على أن هذه المؤلفات هي الأعمال الأساسية للديناني، وقد جاءت وفق الترتيب التاريخي كالتالي:

**1- القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية:** هذا الكتاب هو أول آثار

الديناني، وقد صدر في ثلاثة أجزاء في الطبعة الفارسية الأولى، وفي جزئين في الطبعة العربية، وهو في جزء منه أطروحة الدكتوراه التي تقدم بها في جامعة طهران سنة 1973، بإشراف السيد جواد مصلح، وقد تم نشر هذا العمل، في أجزاءه الثلاثة، ما بين 1979 و1981.

يقول الديناني عن أول آثاره الكتابية "القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية" مبيناً مضمونه: «حينما شئت كتابة أطروحة الدكتوراه، رأيت من الضروري أن تكون أطروحتي بالشكل التالي: أن أجمع بعض القواعد الفلسفية المبعثرة في العديد من الكتب الفلسفية، وأقوم بتحليلها ودراستها، وأسلط الضوء على مكانتها في الفكر الفلسفي والفلسفة الإسلامية»<sup>1</sup>، وذلك تماماً ما قام به الديناني حينما جمع مئة وخمسين قاعدة فلسفية وعرضها بالتحليل والنقاش في كتاب القواعد بأجزائه الثلاثة.

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 98.

**2- اشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي: نُشر هذا الكتاب عام 1985،**

في طهران باللغة الفارسية، وعن النسخة العربية، تم نشره من طرف دار الهادي بلبان سنة 2005، ونقله إلى العربية الأستاذ عبد الرحمن العلوي، وفيه يستعرض الديناني أمهات أفكار وآراء فيلسوف الإشراق شهاب الدين السهروردي، كما أنه يُقدم مُقايضة إجمالية ما بين أفكاره والحكمة المشائية من جهة، ويربط تلك الأفكار بفلسفة الحكمة المتعالية من جهة ثانية، وأفكار صدر الدين الشيرازي على وجه التحديد، خصوصاً فيما يتعلق بموضوع أصالة الوجود ومراتبه وما إلى ذلك من المواضيع التي يشترك فيها مؤسس حكمة الإشراق مع أفكار صدر الدين الشيرازي وأنصاره.

وبحسب الديناني فإن الفلسفة الإشراقية ظلت مهجورة لفترة طويلة من الزمن ولئن كانت قد كتبت بعض الكتب والرسائل والمقالات في السنوات الأخيرة حول آثار السهروردي، فإن كُتّابها قد ركزوا على حياة هذا الفيلسوف وأسلوب عيشه وخصوصية آثاره دون الاهتمام كثيراً بماهية أفكاره والمسائل التي تناولها وتحدث عنها، ولهذا الأسباب يقول الديناني «عقدت العزم على دراسة المواقف الفكرية للسهروردي وتبسيط الضوء - ما أستطيع - على جوانب من أفكاره الوضاعة، على أن العنوان الذي اخترته لهذا الكتاب لا ينبغي أن يُعدّ لونا من التفنن في العبارة، فأنا لا أدعي الشهود الباطني، غير أن شعاع الفكر والشهود أمر قابل للملاحظة في آثار السهروردي»<sup>1</sup>.

**3- المنطق والمعرفة عند الغزالي: صدرت الطبعة الفارسية الأولى لهذا الكتاب عام**

1991، وتم ترجمته إلى اللغة العربية من طرف الأستاذ "عبد الرحمن العلوي"، لتصدر الطبعة العربية سنة 2004 عن دار الهادي في لبنان.

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2005، ص 48.

الكتاب يتناول النظام المعرفي والمنطقي عند أبي حامد الغزالي، وعن الأسباب التي دعت الديناني إلى تأليف هذا الكتاب يقول: «كان هدفي أن أكتشف لماذا يعارض الغزالي الفلسفة ويناوئها رغم كل هذا الإيمان الذي لديه بالمنطق؟ فكيف بمقدور المرء أن يكون منطقيًا ثم يعادي الفلسفة إلى هذا الحد؟»<sup>1</sup>، وبالنسبة للديناني فإن المنطق والمعرفة عند الغزالي لا يمكن فصلهما عن بعضهما، على اعتبار أن لكل معرفة نظام منطقي، والمعرفة عند الغزالي أساسها الوحي، ولذلك يعد الديناني هذا أحد الأسباب التي دعت الغزالي إلى معاداة الفلسفة، هذه المعرفة التي أساسها الوحي لديها نظامها المنطقي الخاص وهو تابع للمعرفة، ولذلك اجتهد الغزالي في أن يُثبت أن الموازين المنطقية كانت قد نزلت على الأنبياء والرسل عن طريق الوحي، وبالتالي بالنسبة إليه لم يعترف الغزالي قط أن أرسطو هو المؤسس والمدون للمنطق، وإنما ادعى أن المنطق وحيّ سماوي وصل إلينا بواسطة الأنبياء.

#### 4- أسماء وصفات الحق تعالى: صدرت الطبعة الفارسية الأولى لهذا الكتاب عام

1996، وتم ترجمته إلى اللغة العربية بواسطة الأستاذ "عبد الرحمن العلوي"، لتصدر الطبعة العربية سنة 2004 عن دار الهادي في لبنان.

الكتاب به مقدمة حول معرفة الصفات، وتسعة عشر دراسة في باب أسماء الله وصفاته، والاختلاف في وجهات النظر بشأن الاسم والمسمى، ونصيب الإنسان من معرفة الأسماء، كما يعرض الكتاب أيضا وجهات نظر كل من صدر الدين الشيرازي، وهادي السبزواري، وبشكل مفصل يعرض وجهة نظر عبد الله الزنوزي، والقاضي سعيد القمي الذي أفرد له صفحات طويلة (من الصفحة 185 إلى الصفحة 315)، إضافة إلى السهروردي ونصير الدين الطوسي.

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 114.



ومن المسائل الهامة التي يطرحها هذا الكتاب، في جزء كبير منه، مناقشة الآراء الأشعرية في باب الأسماء والصفات، ومناقشة آراء أبي حامد الغزالي على وجه الخصوص، محاولاً تبيان تهافت مقولاتهم، كما أورد الديناني في هذا الكتاب آراء العرفاء والحكماء والمتكلمين في مسألة أسماء الله وصفاته، وناقش تلك الآراء، لكنه أكد على أن قضايا أسماء وصفات الحق تعالى مسائل متصلة بمقام النظر، وقصد الديناني من كل ذلك محاولة الوقوف على «ما تتميز به تلك الآراء من إيجابيات وما تعانیه من سلبيات مع محاولة نقد الآراء المتطرفة»<sup>1</sup>، على أن الدراسات التي شملها هذا الكتاب غير شاملة ولا كاملة، والديناني يعتذر عما يمكن أن يُعد قلة في الذوق أو اضطرراً في التأليف.

#### 5- مناجاة الفيلسوف: نُشر هذا الكتاب عام 1998، باللغة الفارسية، وعن النسخة

العربية، تم نشره من طرف دار الهادي ببلدان سنة 2001، ونقله إلى العربية الأستاذ عبد الرحمن العلوي، وهو عبارة عن مجموعة من المقالات الفلسفية والكلامية، بمجموع سبعة وعشرين مقالا ودراسة، كُتبت في العديد من المناسبات وخلال فترات مختلفة إستغرقت بمجموعها نحو ربع قرن، والذي يجمع بين كل هذه المقالات والدراسات هو أنها تحاول التأكيد على معنى الاشتراك ما بين المناجاة والفيلسوف.

فبالنسبة للديناني أغلب الحكماء المسلمين مثل ابن سينا والسهورودي والشيرازي والفارابي، إذا ما نظرنا، على الأقل، في مداخل الكتب الفلسفية التي قدموها سنجد بكل وضوح مداخل يعبر فيها الفيلسوف عن مناجاته وابتهاله لله بأسلوب خاص مستخدماً المصطلحات الفلسفية ومشيراً إلى الكثير من الحقائق، ومن هذا المنطلق قام الديناني بتحليل تلك المناجاة ودراستها، ووضع مقالا ضمن هذا الكتاب أسماه "مناجاة الفيلسوف"، ثم قام بتسمية الكتاب بنفس اسم هذا المقال من باب تسمية الكل باسم الجزء.

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، أسماء وصفات الحق تعالى، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2004، ص 28.

6- حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي: صدر هذا الكتاب في نسخته الفارسية الأولى في ثلاثة أجزاء، ما بين عامي (1997 - 2000)، وحين قام عبد الرحمن العلوي بنقله إلى اللغة العربية صدر في جزأين عام 2001 عن دار الهادي في لبنان، وهو عبارة عن دراسة لحركة الأفكار الفلسفية في العالم الإسلامي، وقد أراد من خلاله الديناني أن يكشف عن حقيقة كون قبول الفكر الفلسفي لم يكن بالأمر السهل، إنما رافقت هذا الفكر أحداث ومجريات تُعبر عن معارضة شديدة له وصلت إلى حدِّ مناهضة الفلسفة بشكل دموي وإلى حد التكفير.

والفكرة المحورية التي يحاول الديناني التأكيد عليها في هذا الكتاب هي أن ماهية الفلسفة الإسلامية لا يمكن فهمها إلا من خلال الوقوف على "الحركة الجدالية" التي عرفها الفكر الإسلامي، حركة الأخذ والرد والمناقشات التي كانت قائمة بين العلماء والفقهاء والحكماء والعرفاء والمتكلمين وغيرهم، على أن المعارضة التي لقيتها الفلسفة الإسلامية في فضاء الفكر الإسلامي ساعدت على نمو هذه الفلسفة وإغنائها، فبحسب الديناني: «تلك المعارضات ليست لم تؤدي إلى ضعف الفلسفة فحسب، وإنما عملت على تكاملها وتطورها أيضاً... ولذلك أدت ألوان المعارضة والمجابهة التي تعرضت لها الفلسفة الإسلامية إلى تكامل هذه الفلسفة وساعدت على إنضاجها، وأعتقد أن الفلسفة الإسلامية هي هذا الواقع بالذات»<sup>1</sup>.

7- العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والإنتلاف: صدر هذا الكتاب في نسخته العربية الأولى في جزأين، سنة 2005، عن دار الهادي في لبنان، وقام بترجمته الأستاذ عبد الرحمن العلوي، وتناول البحث في موضوع العلاقة بين العقل والعشق، أو بين العقل والوجدان، من خلال التطرق إلى مواقف كبار رجال المعرفة في الفكر الإسلامي، وحاول من خلاله الديناني التأكيد على أنه لا يوجد إختلاف دائماً بين العقل والعشق، فالفيلسوف

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 148.

الذي يستند كثيرا على العقل في طرح أفكاره لا يمنعه ذلك من أن يستند من حين لآخر على العشق والعرفان، ذلك أن الديناني يعتقد بأن «منشأ العقل والعشق واحد، وأنهما لا بد وأن يتحدا أيضا في نهاية السير والسلوك، وفي مرحلة تكامل الإنسان»<sup>1</sup>، وهذه الفكرة يمكن أن نجد لها شبيها في كتابه الآخر "مناجاة الفيلسوف".

على أن الاختلاف الناشئ بين العقل والعشق، بحسب الديناني، يعود إلى المرتبة التي يكون فيها الإنسان من مراتب حياته ووجوهه، والحال أنه كلما ارتقي الإنسان في مراتب الوجود، كلما كان هنالك إئتلاف للعقل والعشق عنده، وكلما تدنى في مراتب الوجود كلما كان هنالك إختلاف للعقل والعشق عنده.

#### 8- عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية: صدر هذا الكتاب في نسخته العربية

الأولى سنة 2013، عن دار الكاتب العربي في لبنان، وقام بترجمته الأستاذ عبد الرحمن العلوي، وتناول جوانب عدة من فلسفة ابن رشد، وعلاقته بفلسفة ابن سينا والغزالي وغيرهما، وحاول الديناني، في هذا السياق، الدفاع عن فكرة كون ابن رشد يمثل النموذج الأرسطي الأوحده بين فلاسفة المسلمين، والتأكيد على أن الفلاسفة المسلمين، لا سيما الفارابي وابن سينا، رغم إحترامهم لفلسفة أرسطو ومعرفتهم بها وبقوتها، إلا أنهم لم يكونوا أرسطيين، ولم يتناولوا أفكاره من باب التقليد، إنما كانوا ينظرون إلى فلسفته من منظار نقدي.

ورغم إعتبار الديناني أن ابن رشد أرسطي التفكير والمزاج، إلا أنه لا ينفي عنه صفة كونه فيلسوفا مسلماً كبيراً، بل عبر عنه بأنه "عبقري في الفلسفة الإسلامية المشائية"، كما أشار الديناني إلى أن فلسفة ابن رشد لم تحظ، ولمدة قرون عديدة، بإهتمام الإيرانيين على خلاف إهتمامهم بفلسفة ابن سينا، «فرغم الشهرة العالمية لابن رشد، إلا أنه لم يستقطب أنظار الفلاسفة الإيرانيين، ولربما ليس مبالغة لو قلنا إنه لم يُؤلف ولا كتاب

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الإختلاف والإئتلاف ج2، ص 5.

واحدٌ باللغة الفارسية في فلسفة ابن رشد على مدى ثمانية قرون من وفاته»<sup>1</sup>، ولهذا السبب حاول الديناني أن يعرض فلسفة ابن رشد باللغة الفارسية، ليتعرف عليه القراء الإيرانيين المهتمين بالفلسفة الإسلامية.

### 9- نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار: صدرت الطبعة العربية الأولى لهذا

الكتاب عام 2013 عن دار الكاتب العربي بلبنان، وبتعريب من الأستاذ عبد الرحمن العلوي، وتدور الفكرة المحورية للكتاب حول التأكيد على أسلوب الحوار الذي تميزت به إجتهدات الطوسي الفلسفية، وهو أسلوب من خواص الفيلسوف، فإذا كان سقراط أولى الكلام والحوار أهميةً كبيرة، ونتيجة لذلك خلف لنا مجموعة من المحاورات نقلها إلينا تلميذه أفلاطون، فإنه في العالم الإسلامي «يُعد نصير الدين الطوسي فيلسوفاً حوارياً ويفوق الجميع في الجانب الحوارى، وقد انعكست حواراته في كثير من آرائه، وقلما ما نعرف فيلسوفاً ومفكراً عاش في القرن السابع الهجري، لم يتحاور معه نصير الدين الطوسي، ولم يقتصر حكيم طوس على التحاور مع الفلاسفة والمفكرين المعاصرين له رغم المسافات الطويلة التي كانت تفصله عن بعضهم، وإنما لديه محاوراتٌ مع كبار المفكرين الذين سبقوه، والتي أخذت طابع السؤال والإجابة، أو الإشكال ودفع الإشكال»<sup>2</sup>.

هذه الميزة بالذات، بحسب الديناني، هي التي جعلت الطوسي ينقل علم الكلام من الجدل والسفسطة إلى ساحة البرهان والدليل، محاولاً أن يُنشئ المسائل الكلامية المهمة على مبادئ ومقدماتٍ فلسفية، وذلك ما ساعد على تطور كل من علم الكلام والفلسفة،

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الكاتب العربي، لبنان، ط1، 2013، ص 44.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الكاتب العربي، لبنان، ط1، 2013، ص 12.

فالطوسي ومن خلال تهذيب علم الكلام من الشوائب الجدلية والسفسطية، ساهم في المساعدة على تطوره وإزدهاره، فضلاً عن أنه مهد لظهور عدّة "مدارس" فلسفية أيضاً<sup>1</sup>.

**10- مع الفيلسوف:** هذا الكتاب يختلف، في مضمونه، بشكل كلي عن باقي مؤلفات الديناني، ذلك أنه عبارة عن حوار أجراه "عبد الله النصري" مع الديناني، وقد صدرت الطبعة العربية منه عام 2005، عن دار الهادي بلبنان، وقام بتعريبه الأستاذ عبد الرحمن العلوي، يقول الديناني في مقدمة هذا المؤلف مبيناً طبيعته: «الكتاب الذي بين يديك والذي يحمل عنوان "مرايا الفيلسوف"\*، مجموعة من الحوارات واللقاءات الفلسفية والكلامية مع بعض الخواطر التي جمعها صديقي الحميم عبد الله النصري»<sup>2</sup>، على أن بعض تلك اللقاءات كان قد بثها تلفزيون الجمهورية الإسلامية الإيرانية وهو ما يشير إليه عبد الله النصري في موضع آخر<sup>3</sup>.

### ثالثاً: المنهج عند الديناني:

من خلال مجمل المؤلفات التي كتبها الديناني يمكن أن نعثر على طبيعة الأصول المنهجية التي إعتدها في طرح أفكاره ومعالجة القضايا والإشكالات الفلسفية والعرفانية والكلامية، ولا يعني ذلك أن هذه الأصول المنهجية قد تم طرحها كمعطى ناجز قبل عملية البحث، إنما هي آليات وأدوات إعتدها الديناني بشكل ضمّي في سياق أبحاثه وكتاباته، رغم أن الديناني شخصية متحررة على مستوى الكتابة فهو عندما يكتب لا يلتزم

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 16.

\* - التعبير الذي أورده الديناني حينما قال إن عنوان هذا الكتاب هو "مرايا الفيلسوف"، يخالف غلاف الكتاب الذي يحمل عنوان "مع الفيلسوف"، ولا شك أن بين المعنيين فرق، وعلى كل حال قد يكون ذلك صدر سهواً، أما الشيء الآخر الذي قد يلفت الانتباه، فيتعلق بعنوان الكتاب أيضاً "مع الفيلسوف"، والذي من دون شك وافق عليه الديناني بصفة شخصية، وهو ما يطرح تساؤلاً كالتالي: هل يعد الديناني نفسه فيلسوفاً؟، هذا السؤال نتطرق إلى الإجابة عنه لاحقاً، وهو يتطلب التعرّيج على ثقافة إيرانية متجذرة، تعتقد بعدم أفول نجم الفلسفة الإسلامية في إيران.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 30.

<sup>3</sup> - أنظر: المصدر نفسه، ص 7.

بخط معين، ومعظم ما كتبه ليس من قبيل الكتب الأكاديمية التي يكون لها منهج واضح وخطة منتظمة، بل إن جُلَّ الكتب التي ألفها هي عبارة عن مقالات ودراسات متنوعة، وفي كثير من الأحيان لا ترتبط الدراسة اللاحقة بالدراسة التي قبلها، يقول الديناني: «لم أكن مُنظماً منذ شبابي، فأنا أعمل بمقتضى وضعي وحالي، فلا أستطيع العمل وفقاً لبرنامج خاص، ليس لدي نظام، فأنا أقرأ أي كتاب يُعجبني، وأكتب كلما أشاء، وليس لدي وقت خاص للكتابة... كتاباتي نتاج أوقات فراغي»<sup>1</sup>.

لكن بالنسبة للمقالات والدراسات في شكلها المستقل، فهي تتوفر على منهجية صارمة في الطرح، بحيث تعبر عن مدى تمكُّن وتحكُّم الديناني في الموضوع الذي يتناوله، بغض النظر عن طبيعة النتائج التي يتوصل إليها، فالديناني يعرض لموضوعاته وفق تسلسل منهجي، ويُنظمها بشكل منطقي، ونلاحظ ذلك بشكل أوضح مثلاً في كتابه القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، حيث أنه في تناوله للقاعدة الواحدة يتدرج في البحث من الخاص إلى العام، ومن الكلي إلى الجزئي ومن المقدمات إلى النتائج بشكل متسلسل ومتسق.

ويعتمد الديناني في ذلك على الأسلوب البرهاني خلال عملية الاستدلال، فطبيعة الموضوعات الفلسفية التي يتناولها تقتضي اعتماد منهج مناسب لذلك، وهو المنهج العقلي غالباً، «فالعقل يُرَجَّح على جميع الأمور وبمقدوره أن يثير التساؤلات عليها، في حين ليس بمقدور أي موجود آخر أن يخضع العقل لهيمنته أو يثير السؤال عليه، ورغم أن العقل هو الذي يثير التساؤلات حول الأشياء إلا أنه هو الوحيد القادر على الإجابة عليها أيضاً، وهذه الخصوصية قويةٌ وواسعة في العقل إلى درجة بحيث بمقدوره أن يثير السؤال حول نفسه ويوجه الانتقاد لها أيضاً، ما بإمكانه أن ينقد العقل هو العقل نفسه فقط»<sup>2</sup>، وبهذا

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 86.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف ج1، ص 44.

المعنى فإن بلوغ مقام العقل يعد أعلى مرتبة وجودية للإنسان، ومن خلال ذلك تُوزن قيمة الإنسان وقيمة المعرفة التي يُنتجها، ورغم ذلك فإن العقل مثلما يستطيع التسامي بالإنسان بمقدوره أيضاً أن يخلق له المشاكل، «فلا يوجد مخلوق عدا الإنسان يقع في فخ المعضلات عن طريق الفكر»<sup>1</sup>.

من هنا نجد أن الديناني لا يكتفي في الكتابة بالإعتماد على المنهج العقلي وحده، إنما يعتمد كذلك على المنهج العرفاني ويحيل في كثيرٍ من نصوصه إلى العبارات الذوقية والصوفية والعرفانية، بمعنى أنه يعتمد غالباً منهجاً توليفياً وتركيبياً بين البرهان والذوق، ورغم أنه ثمة إشكالية كبرى بخصوص العلاقة القائمة بين هذين المنهجين، فإن الديناني لا يرى تناقضاً بينهما، إذ أن كلاً من المعرفة الفلسفية القائمة على منهج البرهان العقلي، والمعرفة العرفانية القائمة على منهج الكشف القلبي، لا تتعارضان، بل إنهما طرقتان مختلفتان لحقيقة واحدة، ومن هنا فهو يُولي أهمية كبيرة لكلا المعرفتين ولكلا المنهجين.

يقول الديناني: «حينما يقوم القلب بعمل العقل، فلا بد للعقل أن يتحدث بلغة القلب أيضاً»<sup>2</sup>، ويقول في موضع آخر: «لو نظرنا إلى طريق معرفة البارئ تعالي من منظار كَلِّي، فلا بد من الاعتراف بأن هذا الطريق ينقسم إلى قسمين: استدلالي وكشفي»<sup>3</sup>، على أن الديناني يؤكد أن طريق الاستدلال يختلف عن طريق الكشف، لكن بما أنها يؤديان في النهاية إلى نفس الغاية ونفس الحقيقة، فإن سلوك أحدهما لا يتنافى مع الطريق الثانية.

وأما عن الأسلوب الذي يعتمد عليه الديناني في الكتابة بشكل عام فهو يتميز بالتكثيف الدلالي للمفاهيم والمعاني، ولذلك يحتاج قارئه إلى عُدّة ثقافية ومعرفية مناسبة، وربما يحتاج في بعض المرات إلى قراءة بعض النصوص والجمل أكثر من مرة بغية الفهم

<sup>1</sup> . المصدر السابق نفسه، ص 45.

<sup>2</sup> . المصدر نفسه، ص 119.

<sup>3</sup> . المصدر نفسه، ص 108.

واستخلاص المعنى السليم، وقارئ الديناني لا بد وأن يكون مطلعاً بشكل جيد على أصول الفلسفة بشكل عام، والفلسفة الإسلامية في إيران بشكل خاص، على اعتبار أن هنالك بعض المفاهيم يختص بها المجال المعرفي في البيئة الإيرانية والشيعية عموماً، في حين أنها غير متوفرة في سياق الفلسفة الإسلامية كما يطرحها السياق العربي والسني.



## المبحث الثاني: الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة:

تحتل الفلسفة الإسلامية مكانة أساسية وهامة في الساحة الثقافية المعاصرة في إيران، ويتم تداولها على نطاق واسع، خصوصاً بعد إنجاز ما سمي بـ: "الثورة الإسلامية"، بل إن الفلسفة الإسلامية هي قُطب الرّحى التي تدور حوله المسائل الفكرية والمعرفية، وهي تركز على إرث عقائدي وفلسفي واسع، يتعلق بالقرآن الكريم وأحاديث النبي وروايات وأخبار الأئمة وأهل البيت، من جهة، وبالفلسفة المشائية والكلام الإسلامي والعرفان الشهودي، من جهة ثانية، وتأخذ مدرسة الحكمة المتعالية، في كل هذا، القسط الأوفر من الاهتمام والرعاية التي تُولّيهما المؤسسات الثقافية الفاعلة في إيران، سواء كانت تقليدية أو تجديدية.

## أولاً: الثورة الإسلامية في إيران وتأثير السياسي على المعرفي:

لا تتضح الصورة الفعلية لمشهد الفلسفة الإسلامية، على وجه الخصوص، والمشهد الثقافي العام في إيران المعاصرة، بما يزخر به من تيارات فكرية وإيديولوجية، دون إلقاء نظرة على المسببات الأساسية لهذا الوضع المعرفي والثقافي الراهن، خصوصاً عندما نتحدث عن حدث سياسي واجتماعي هام كالثورة الإسلامية، التي أعادت هندسة المشهد الثقافي في إيران برمته، على اعتبار أن هذا الحدث مثّل إيديولوجيةً شاملةً للنهوض والإحياء، ولم يكن مجرد حدث سياسي واجتماعي عابر.

إن المشهد الفلسفي والثقافي الإيراني كما يتجلى اليوم، هو نتاج لذلك الحدث السياسي والاجتماعي الذي وقع سنة 1979م وعُرف بالثورة الإسلامية، تلك الثورة التي كان لها تداعيات حاسمة على المجال الثقافي والفلسفي والديني، على اعتبار أنه بعد سقوط نظام الشاه محمد رضا بهلوي، مباشرة، دعا قائد الثورة، آنذاك، الإمام روح الله الخميني - الذي كان مرجعيةً معرفيةً قبل أن يكون مرجعيةً سياسية - إلى تعطيل

الجامعات والدروس الحوزوية بغرض إعادة النظر في المناهج التعليمية، وتم ذلك بالفعل، ما يؤكد على أهمية الأبعاد التعليمية والتربوية التي كان يهدف إليها الفاعلين الثوريين.

وتم الحديث، فيما بعد، عن ما عُرف بالثورة الثقافية، بعد انتصار الثورة بمعناها السياسي، وهذا ما جعل بعض الباحثين، خصوصاً في إيران، يؤكدون باستمرار بأن الثورة الإسلامية هي ثورة فكرية قبل أن تكون ثورةً سياسية، ذلك أن الطابع الفكري والثقافي أخذ يجلى شيئاً فشيئاً في المجتمع الإيراني بعد الثورة، وكان أن تأسست آنذاك، خلال الثمانينيات، لجنة عليا للإشراف على ما سُمي بالثورة الثقافية، ولذلك يرى بعضهم أن إيران، منذ الثورة، تحولت أو تكاد تتحول إلى أحد البلدان المنافسة في مجال إنتاج العلم والمعرفة، نظراً لمستوى الأبحاث، الكمي والكيفي، التي تخرج من الجامعات ومراكز والأبحاث الدراسات<sup>1</sup>.

ولم يقتصر تأثير الثورة الإسلامية بأبعادها الثقافية على إيران وحدها، بل إن "انتصار" هذه الثورة، كان له تداعياته حتى خارج إيران، خصوصاً في البلدان العربية والإسلامية التي فيها طوائف شيعية، فقد شهدت هذه البلدان - فضلاً عن إيران - نهوضاً للفكر الشيعي كان له تأثيراته حتى على بعض مثقفي السنة في العالم الإسلامي، وفي ذلك يقول راشد الغنوشي: «كان الانتصار الباهر الذي حققته الثورة الإسلامية في إيران ضد النظام البهلوي... أن أطلق موجةً عاتية من الفكر الشيعي اجتاحت عدداً كبيراً من مثقفي العالم ومثقفي السنة، وفي غمرة الحماس لانتصارات الثورة كانت تجد أفكار هؤلاء الرواد - كتابات الصدر ومطهري وشريعتي - بل حتى التراث الشيعي، صدى متعاضماً»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - كلمة مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، النهضة الفكرية في رؤية الإمام الخميني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، 2011، ص 7 - 8.

<sup>2</sup> - راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1993، ص 142.

لقد عرف تاريخ إيران المعاصر اهتماماً واسعاً بالقضايا السياسية فاق ما كان سائداً قبل هذه المرحلة، وذلك ما تجلّى مع الثورة الإسلامية، وما نتج عنها من حركية، تجاوزت السياسي والاجتماعي إلى الثقافي والفلسفي، كل ذلك كان نتيجة عدة أزمات عانت منها إيران على المستوى الداخلي والدولي، ومثلها مثل البلاد العربية والإسلامية شهدت إيران، خلال القرن الأخير، نقاشات كثيرة وحادة حول إشكالية البحث عن التقدم وتجاوز التخلف، ومحاولة الانتقال من عصر التقليد والجمود إلى عصر الحداثة وما يرافق هذا الانتقال، عادة، من قلقٍ وتوترٍ يُصيب البُني الثقافية والاجتماعية السائدة.

وقد كانت الفلسفة الإسلامية في خضم كل هذا في قلب النقاشات العلمية والمعرفية، بل إنها كانت تتصدر المشهد الثقافي في كثير من المرات، على اعتبار أن الاشتغال بالفلسفة، والفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص، له جاذبيته عند الإيرانيين، لأسباب تتعلق بالموقف من التراث والعقيدة الفكرية للشريعة، وبتاريخ إيران الحافل الذي مازال يُلقي بتأثيراته على الثقافة والمعرفة إلى اليوم، وقبل أن نتطرق إلى الحديث عن الفلسفة الإسلامية كما تتجلى في إيران المعاصرة، لا بأس بإلقاء نظرة سريعة وعامة حول المشهد الثقافي هناك.

### ثانياً: مدخل إلى المشهد الثقافي في إيران:

لم تكن الثورة الإسلامية في إيران مقطوعة الصلة بالإشكاليات والتحديات التي كان تعترض الإنسان العربي والمسلم، على مستوى الميدان المعرفي والثقافي، فمثلما طُرح سؤال النهضة في العالم العربي، وصاغه شكيب أرسلان بقوله: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟، كذلك كان ثمة حراك فكري في إيران، وازادت حدّته عشية الثورة الإسلامية، وقد تجلّى طرفاه - مثلما كان الحال في العالم العربي - في دعاة الأصالة من جهة، ودعاة المعاصرة من جهة أخرى.

وقد استمر الحراك الفكري عقب الثورة، بصورة أكبر، واستأنف مسيرته بصورة جديدة خلقتها الرؤى الفكرية للمرجعيات الثورية، وكان أن طَبَعَ هذه المرحلة، العديد من الإشكاليات المعرفية والثقافية، الجديدة والقديمة، ذات الطابع الخاص، وذات الطابع العام، وعلى مستويات عدة، في السياسة والدين، والاجتماع والاقتصاد، كما في العلوم والفلسفة.

وخلق هذا الجو خصوبةً فكريةً إيجابية، بحسب بعض المتابعين، تولدت عن طبيعة النقاش الفكري حول العديد من القضايا والمسائل الفكرية والثقافية، ويرد هذا الجو الفكري الخصب، المولد للمعاني والأفكار، إلى حالة التحول التي تعيشها إيران المعاصرة منذ انجازها للثورة الإسلامية في أواخر السبعينيات من القرن الماضي، بحيث أن إيران، مثلما يرى بعضهم، «لا زالت لم تستنفد بعد إنجازها الإسلامي، ولا يزال هذا الانجاز قادراً على توليد المعاني والدلالات على صعيد الفكر والواقع، ويبدو أن هذه الجدلية ستبقى تحتفظ بحيويتها وقدراتها التوليدية إلى أن يرسو البلد على معالم حالة ثابتة ومستقرة نسبياً في المجال الفكري والثقافي»<sup>1</sup>.

لقد شكلت الثورة الإسلامية في إيران حدثاً هاماً وبارزاً، أعاد هندسة خارطة الثقافة الفكرية لإيران المعاصرة برمتها، وقد كانت الحوزات العلمية والمؤسسات الجامعية - وهي الركائز الأساسية للمشهد الثقافي هناك - في قلب هذا الحدث السياسي والاجتماعي، وفي هذا الصدد برز أعلام ومفكرون إيرانيون حملوا لواء الثقافة والفلسفة الإيرانية المعاصرة، وكان بعض هؤلاء قد تخرج من الحوزات العلمية، وبعضهم من المؤسسات الجامعية، فيما زلج آخرون بين هذه وتلك.

في هذا السياق يمكن عرض المشهد الثقافي والفكري الإيراني، كما هو اليوم، عبر تلخيصه في اتجاهين رئيسيين وهما:

<sup>1</sup> - جواد على كسار، أزمنة الثقافة الإيرانية عشية الثورة ج1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، 2011، ص 254.

**1 - الإتجاه التقليدي (المدرسي):** يضم أغلب الشخصيات الدينية وبعض أساتذة الحوزات العلمية، وهو يؤمن أن وضع الحوزات العلمية الراهن، بمناهجه التربوية ونصوصه الدراسية كفيل بمواجهة تحديات العصر والوقوف في وجه الإشكاليات المعاصرة، والتعبير عن الإسلام وروحه وتبليغه إلى الآخرين، على أن ما يهتم به هذا التيار يتعلق غالباً بالموضوعات التقليدية، كمسائل الدين واللغة، من خلال تدارس كتب وأبحاث فقهية معروفة، هي غالباً مجموعة مصادر أساسية منها كتاب "جواهر الكلام" للنجفي، و"مستمسك العروى" للحكيم، و"المستند" وغيره للخوئي، وإلى حد ما نتاج الخميني الفقهي والأصولي أيضاً<sup>1</sup>.

هذا التيار، لا يختص فقط بالساحة الثقافية في إيران، لأننا يمكن أن نعثر على نموذج منه في باقي البلاد الإسلامية، والحقيقة أنه نتيجة لمسيرة التقليد واجترار التراث التليد، في العالم الإسلامي طوال فترة القرون التي تلت وفاة ابن رشد، شهدت مسيرة التعليم في البلاد الإسلامية قصوراً وضِعفاً في الإجتهد والنشاط الإبداعي، في مختلف العلوم والميادين المعرفية، وفي هذا الصدد «عانت الحوزة الدينية الشيعية - كسائر المراكز التعليمية الدينية في العالم الإسلامي - الكثير من المشاكل والصعاب، وكان عليها الصمود أمام تيار التغريب والتشريق تارة، والوقوف أمام هيمنة سلاطين وحكام الجور تارة أخرى، إضافة إلى شح الموارد والإمكانات نتيجة الضغوطات التي كانت تمارسها السلطات عبر التاريخ»<sup>2</sup>.

في هذا الصدد سنجد أن من أبرز الإشكاليات التي تُعانيها الحوزة العلمية، اليوم في إيران، أنها تعتمد على كتب ومؤلفات لم تُوضع أصلاً لتعليم الطلاب، سواء كان ذلك في مجال الفقه أو الكلام، أو الفلسفة أو العرفان أو غيرها من العلوم التي تتعاطى معها

<sup>1</sup> - حيدر حب الله، لماذا نصوص معاصرة، مجلة نصوص معاصرة، لبنان، عدد 1، 2005، ص 6.

<sup>2</sup> - معهد الرسول الأكرم العالي للدراسات الإسلامية، مشاريع التجديد والإصلاح في الحوزة العلمية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، دت، ص 67.

الحوزة، فكتاب مثل "الأسفار العقلية" للشيرازي\* ليس مُعداً ليكون منهاجاً تربوياً للطلاب، خاصة ونحن نعيش اليوم زمناً مختلفاً على مستوى المعارف والمناهج أيضاً، ويمكن أن نقيس ذلك على باقي الكتب التي يتم اعتمادها في تدريس الطلاب بالحوزات العلمية.

لكن من ناحية أخرى، ثمة ملاحظة من الجدير التنويه بها وهي أن الاتجاه التقليدي في إيران، وبالأخص المرتبط بالحوزات العلمية، كان له الفضل، وإلى اليوم، في حفظ جزءٍ من التراث الإسلامي في شتى فروع المعرفة، فبالنسبة للتراث الفلسفي الإسلامي مثلاً، حافظت الحوزات العلمية على دراسة وتدريس هذا التراث، في الوقت الذي تجاهلته المؤسسات الدينية الإسلامية العريقة، كالأزهر الشريف وجامع الزيتونة وغيرها، بحيث أننا «لا نجد تدريساً منهجياً منتظماً لتراث ابن سينا الفلسفي، وتراث محي الدين بن عربي، وتراث صدر الدين الشيرازي، وأخيراً تراث ملا هادي السبزواري، كما تزخر بذلك حركة الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية»<sup>1</sup>، صحيح أن غالبية هذه الأسماء، لا تنتمي إلى الفضاء الثقافي والفكري السني، لكن، على الأقل، كان على المؤسسات الدينية السنية عدم التقريط في الإهتمام بمفكرين وفلاسفة يُحسبون على العالم السني، ويمثلون أصولاً ومرتكزاتٍ معرفية له.

من جهة أخرى ثمة الكثير من التحديات التي تواجه الحوزات العلمية في إيران، والاتجاه التقليدي يقع في قلب هذه التحديات، ولذلك كثيراً ما يُشار إلى هذا الاتجاه كونه اتجاهاً سلبياً في التعاطي مع الإشكاليات التي يفرضها العصر، وفي هذا الصدد يقول أحد الباحثين الإيرانيين: «يشعر المرء أحياناً، أن الكيان الحوزوي ما يزال منكمشاً على ذاته، رغم عطائه، وهو بعيد عن الواقع، وفي عزلة عن متطلبات العصر وما يجري في

\* صدر الدين الشيرازي (980 - 1050هـ): يُلقب عند الإيرانيين بـ "الملا صدرا"، فيلسوف وعالم دين، عاش في زمن الدولة الصفوية، يُنسب إليه الفضل في الجمع بين الفلسفة والعرفان وتأسيس مدرسة الحكمة المتعالية، من مؤلفاته الهامة والشهيرة: "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة".

<sup>1</sup> - عبد الجبار الرفاعي، تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، مؤسسة الأعراف، العراق، د ط، 1999، ص 43.

العالم، لذلك ما أوجنا في هذا الوضع الخطر إلى حركة حدائثة مازالت تفتقر إليها حوزاتنا في جميع الأبعاد والدوائر»<sup>1</sup>.

إن القاء نظرة على ممثلي الاتجاه التقليدي في إيران ومحاولة البحث في مواقفهم الفكرية والإيديولوجية «يشهد على أنهم، وفي المرحلة الممتدة من أواسط الثمانينات ميلادية وإلى اليوم، قد انتقلوا من الجبهة المفتوحة على الماركسية إلى جبهة أخرى ضد الليبرالية، وإذا كان مفكر كعلي شريعتي\* هدفا لهجومهم في المرحلة السابقة، فإن هجومهم إنصب على منظر كسروش\*\* في المرحلة الجديدة»<sup>2</sup>، وهذا ما يعني أن الاتجاه التقليدي، وإن كان يُوصف بالاعتزال والإنغلاق على نفسه، في مواجهة قضايا العصر وتحدياته، فإنه، على الرغم من ذلك، مرتبط بمعنى من المعاني، بسياق تلك الإيديولوجيات الفكرية المهيمنة عالمياً، وإن كان اطلاعه عليها يأتي من احتكاكه بحاملي هذه الإيديولوجيات في داخل إيران، وبالتالي فالإتجاه التقليدي ليس معزولاً بشكل كلي عن التحديات المعاصرة.

## 2 - الإتجاه التجديدي (الإصلاحي): وهو عبارة عن إتجاهات مُتعددة ومتنوعة إلى

حدِّ التناقض\*\*\*، بعضها ينشط من داخل الحوزات العلمية، وبعضها الآخر من خارجها، وهو اتجاه مُثقلٌ بالمراجعات الفكرية الدائمة والمستمرة، ومسكونٌ بهاجس إيجاد الحلول

<sup>1</sup> - كلمة نجف علي ميرزائي رئيس مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ضمن كتاب مشاريع التجديد والإصلاح في الحوزة العلمية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، دت، ص 8.

\* - علي شريعتي (1933 - 1977): مفكر وعالم إجتماع إيراني معاصر، من ملهمي الثورة الإسلامية، من مؤلفاته: "النباهة والاستعمار".

\*\* - عبد الكريم سروش (1945 —): مفكر إيراني معاصر، إهتم بعلم الكلام الجديد وتطبيق منهج الهيرمينوطيقا على النصوص الدينية، صاحب نظرية "القبض والبسط في الشريعة" وهي عنوان أبرز مؤلفاته.

<sup>2</sup> - فردين قريشي، تجديد الفكر الديني في إيران، ترجمة: علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، 2008، ص 285.

\*\*\* - من أبرز أعلام هذا التيار قبل الثورة وبعدها يمكن أن نذكر الأسماء التالية: الإمام روح الله الخميني، مهدي بازركان، محمد حسين الطباطبائي، مرتضى مطهري، علي شريعتي، محمد مجتهد شبستري، مصطفى ملكيان، عبد الكريم سروش، مهدي الحائري، جلال الدين الأشتاني، محمد تقي الجعفري، حسن زاده الأملي، عبد الله جوادي الأملي، محمد تقي مصباح اليزدي، وغيرهم.

للمعضلات الابستمولوجية في المجتمع، ولكن كيف برز الاتجاه التجديدي برؤيته الإحيائية والإصلاحية؟.

المعروف أن المؤسسة الدينية في إيران لم تكن لها - إجمالاً - تدخلات في الحياة السياسية، وإنما كان يقتصر نشاطها على التعليم التقليدي، في الحوزات العلمية، والتركيز على ميدان الفقه بصورة أكبر، وقد تجلّى ذلك مع دعاة الثقافة التقليدية الذين «بدأوا يطلقون من زوايا الحوزات العلمية موجة من الأفكار التقليدية، ليرسخوها في أوساط العامة، واستعار أقطاب هذا الخط من التراث الشيعي ما يعزلون به أنفسهم وأنصارهم عن الميدان السياسي»<sup>1</sup>، وقد شجع نظام الشاه البهلوي هذا الاتجاه التقليدي الذي كان ينشط من داخل الحوزات العلمية، إلى آخر أيامه قبل الثورة الإسلامية، ذلك أن هذا الاتجاه لم تكن لديه ملامح الثورة أو الوقوف في وجه النظام السياسي، بل على العكس من ذلك كانت أفكاره تقليدية تتمحور حول مواضيع "التقية" و"انتظار الإمام المهدي" و"الشفاعة" وغيرها من المسائل.

لكن ظهور بعض التيارات العلمانية والماركسية المتأثرة بالغرب واندفاعها نحو مهاجمة كل ما هو تقليدي في المجتمع الإيراني، بما في ذلك الدين والاعتقادات الشيعية، خلق نوعاً من ردة الفعل لدى المؤسسة الدينية، وبذلك برزت مع أوائل الستينيات بوادر لتيارات إسلامية تجديدية وإصلاحية، أخذت على عاتقها محاولة إصلاح مناهج التربية والتعليم داخل الحوزات العلمية على ضوء متطلبات العصر وإشكالياته وبذلك «اندفع مؤسسو هذا التيار وناشطوه - وكان من بينهم رجال دين بارزين كمطهري والطباطبائي - إلى الإعلان عن ضرورة إدخال تعديلات إصلاحية على المؤسسة الدينية، في الجوهر وفي الشكل، تقودها شيئاً فشيئاً إلى العصرية، مع ضرورة أسلمة الحياة الاجتماعية،

<sup>1</sup> - محمد رضا وصيفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، دار الجديد، لبنان، ط1، 2000، ص 116.



وتقليل التركيز على الفقه في المدارس الدينية، والتوسع في باقي العلوم كالأخلاق والفلسفة واللاهوت»<sup>1</sup>.

لقد رأى الإصلاحيون في إيران أن تحييد الإيديولوجيا الإسلامية والتتكر لها، وللشروط الواقعية التي قامت عليها الحضارة الإسلامية وهي في أوج ازدهارها، في الفكر والممارسة، هو الذي أدى بالمسلمين إلى هذا المأزق الحضاري، ولذلك كانت الدعوة مُلحة إلى ضرورة استئناف "الإيديولوجيا الإسلامية" في كل أبعادها بما هي مشروع حضاري قبل كل شيء، يحقق للإنسان المسلم الرفاه والازدهار.

من هنا نفهم أن الاتجاه الإصلاحي في إيران لا يتتكر للمرجعية الإسلامية، بل على العكس من ذلك، يشكل الدين الإسلامي مرتكزا هاما في رؤيته المعرفية، ويقر بمقاصد الشرع وفلسفة الدين كأساس تشريعي، لكنه يقدم حجية العقل على النص الشرعي، ويدعو إلى عدم التمسك بتقليد السلف، كما أنه يدعو إلى القبول بالتعددية الدينية كلازم من لوازم تعدد العقول والأفهام، وهذه المسألة الأخيرة - منذ أن طرحها عبد الكريم سروش بصيغتها الجديدة - تثير جدلاً واسعاً في الأوساط الثقافية في إيران.

### ثالثاً: الفلسفة الإسلامية وقضايا المعرفة:

تحتل الفلسفة الإسلامية بشتى فروعها، من كلام وعرقان ومشائية وغيرها، مساحة هامة وبارزة في الساحة الثقافية المعاصرة في إيران، بل إن الفلسفة الإسلامية هي قطب الرّجى الذي تدور حوله المسائل الفكرية والمعرفية، سواء تلك التي لها طابع المحلية وتتشترك فيها مع الدوائر المعرفية في العالم الإسلامي، أو تلك المسائل التي تأخذ صفة العالمية وتتعلق بالآخر المختلف معرفياً وحضارياً، فما من إشكالية معرفية أو حضارية إلا ويتم النظر إليها من زاوية الفلسفة الإسلامية، حتى تلك المتعلقة بالاقتصاد والسياسية

<sup>1</sup> - خنجر حميئة، مرتضى مطهري الإشكالية الإصلاحية وتجديد الفكر الإسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط2، 2013، ص 47 - 48.

والإدارة، على اعتبار أن الإيديولوجيا التراثية صارت تمثل اليوم مرجعيةً شاملة بالنسبة للإيرانيين.

وهنا يمكن أن نلاحظ أن طبيعة الفلسفة الإيرانية، عبر تاريخها الطويل وإلى اليوم، كانت دائماً تسند المسائل المعرفية إلى رؤية دينية، فهي غالباً ما تربط بين العقل والنص، في بناء رؤيتها المعرفية والحضارية، «وتاريخ الفكر الإيراني يقدم لنا ظاهرة لها خصوصيتها الذاتية، ففي فارس - ولعل ذلك راجع إلى تأثير سامي - يلتحم التأمل الفلسفي بالدين إلتحاماً لا تتفصل عراه، والمفكرون ذوو الإتجاهات الفكرية الجديدة هم أنفسهم - دائماً أو غالباً - مؤسسو حركات دينية جديدة أيضاً»<sup>1</sup>.

لقد قيل إن الفلسفة الإسلامية شهدت نهايتها بعد القرن السادس الهجري، فنكبة ابن رشد آذنت ببداية أفول الفكر الفلسفي واضمحلاله في العالم الإسلامي، فمنذ تلك "النكبة" دخ العالم الإسلامي مرحلة ركودٍ طويلة، اقتصرت على التقليد والاجترار، وغياب الإبداع، وغاية ما هنالك أن اقتصر النشاط الثقافي في مجال التأليف على الشروح والتعليقات المختصرة، كما انتشرت "المنظومات" في مجال التعليم، وهي التي اتجهت إلى تحفيظ التلاميذ مبادئ العلوم وتكرارها دون حثهم على مناقشتها أو الإضافة إليها<sup>2</sup>.

لكن بالنسبة لأغلب المهتمين بالفلسفة الإسلامية في إيران، ثمة اعتقاد جازم بأن هذه الفلسفة لم تنقطع ولم يأفل نجمها، فحتى بعد وفاة ابن رشد استمر وجود الفلسفة الإسلامية، وظهر من بعده فلاسفة مسلمون ذوو قيمة علمية عالية، فلئن كان العالم الإسلامي قد عرف جموداً وتخلفاً في بعض أجزاءه، إلا أنه، مثلما يعتقد البعض، كان ثمة حركة فكرية ومدارس فلسفية متمكنة في كل من "شيراز"، و"أصفهان"، و"إيران"، في

<sup>1</sup> - محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة: حسن محمد الشافعي، محمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية، مصر، ط1، 1989، ص 14.

<sup>2</sup> - حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، مصر، د ط، 1991، ص 61 - 62.

زمن الدولة الصفوية، ولا أدل على ذلك من مدرسة الحكمة المتعالية، التي، إلى اليوم، تعد مرتكزا أساسياً بالنسبة للفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة.

ليس وحدهم الإيرانيون من يؤمنون بذلك، ويدافعون عنه، فثمة بعض المستشرقين، من يعتقد بأصالة الفلاسفة المسلمين الذين جاؤوا بعد ابن رشد، ومن أبرز هؤلاء هنري كوربان Henry Korbin الذي ذهب إلى أن حقيقة الفلسفة الإسلامية لا يمكن أن تقتصر على الأسماء الفلسفية المعروفة من قبيل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، بل لا بد من الالتفات إلى الروح الفلسفية الأصيلة التي نجدها عند الفلاسفة الشيعة الذين جاؤوا بعد وفاة ابن رشد، من قبيل صدر الدين الشيرازي، والميرداماد\*، والسبزواري\*\*، واللاهجي\*\*\* وغيرهم، لأننا، كما يقول: «سنرى القرن السادس عشر يسجل، مع تقدم النهضة الصفوية، تقدماً مدهشاً للفكر وللمفكرين في إيران، تستمر آثاره خلال حقبة القاجار حتى أيامنا هذه»<sup>1</sup>.

ويمكن أن نلاحظ جلياً أن المشهد الثقافي العام في إيران المعاصرة يركز على مؤسستين فاعلتين معرفياً واجتماعياً، على مستوى الفكر والممارسة، وهما الحوزات العلمية من جهة، والمؤسسات الجامعية من جهة ثانية، وبالرغم من أوجه التباين بينهما فإنهما يشكلان كلاً منسجماً يهندس الخارطة الفكرية والثقافية لإيران المعاصرة.

\* - محمد باقر الميرداماد (971 - 1041هـ): فيلسوف وعالم دين إيراني، عاش في زمن الدولة الصفوية، من مؤسسي مدرسة أصفهان لعلم الكلام الشيعي، ومن ممثلي التيار المشائي، كان أستاذاً لصدر الدين الشيرازي، من مؤلفاته: "القبسات في الحكمة".

\*\* - هادي السبزواري (1212 - 1295هـ): فيلسوف إيراني من أعلام مدرسة الحكمة المتعالية، عاش في زمن القاجار، عمل على شرح فلسفة الشيرازي، وجمع بين الفلسفة النظرية والتجربة الروحية، من أشهر مؤلفاته: "شرح المنظومة في المنطق والفلسفة".

\*\*\* - عبد الرزاق اللاهجي (توفي 1072هـ): فيلسوف إيراني ذو نزعة مشائية، كان من تلامذة الشيرازي وقريباً له بالنسب، من مؤلفاته: "جوهر المراد".

<sup>1</sup> - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروءة، حسن قبيسي، دار عويدات للنشر، لبنان، ط2، 1998، ص 34.

إن الحوزة والجامعة بينهما شراكة في إدارة وتوجيه النقاش الفكري إزاء عدد من القضايا المثارة في الساحة الفكرية والثقافية، بالرغم من أن علماء الحوزات دائماً ما يحسبون على اتجاه التقليديين والتراثيين، في مقابل المفكرين والجامعيين المحسوبين غالباً على اتجاه التجديديين والإصلاحيين\*، إلا أن مواقع الاختلاف بين الاتجاهيين لم تصل بعد إلى القطيعة والانفصال بين الحوزوي والمتقف كما هو الحال بالنسبة لبعض المجتمعات العربية، فبالنسبة لبلد كمصر مثلاً ثمة خلاف وقطيعة حادة بين الأزهر كمؤسسة دينية عريقة وبين المثقفين والجامعيين، على أنهما يشتركان في كثير من القضايا التي تثير اهتمامها.

لقد كان وضع الفلسفة في العالم الإسلامي يعاني القصور والتهميش، خصوصاً بعد أن فقد جاذبيته بالنسبة للمؤسسات الدينية التقليدية المعروفة، وعلى خلاف ذلك يدعي الإيرانيون أن الحوزات العلمية شكلت استثناءً، بحيث واصلت تدريسها للتراث الفلسفي الإسلامي والاعتناء به، في وقت كان فيه العالم الإسلامي يعاني التقليد والاجترار، ويفتقد إلى الإبداع الفلسفي، وظل الحال كذلك إلى أن أُعيد ألق الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة.

\* - في إطار رصد بعض ظواهر الصراع بين التيارين التجديدي والتقليدي، صدر للباحث الإيراني رسول جعفریان، كتاب يحمل عنوان "نزاع سنت وتجدد" أي: الصراع بين التقليد والتجديد، وفي هذا السياق يمكن أن نقع على إشكالية في ترجمة كلمة "سنت، وسنتي" التي تملك في اللغة الفارسية شحنة من الدلالات، حيث لا يمكن أن تقابلها كلمة محددة في اللغة العربية، تستوعب جميع دلالاتها وتغطيها، فمصطلح "سنت" يشير في الاستخدام الفارسي إلى معانٍ تقابلها بالعربية مصطلحات: تقليدي، قديم، محافظ، أصيل، وسلفي، وكل هذه الكلمات لها في العربية، وفي الاستخدام الحديث بالذات، إحياءات سلبية في مقابل الجذبة التي تملكها كلمات: متجدد، متطور، حديث، معاصر، وغير ذلك، بينما نجد العكس في اللغة الفارسية، حيث تحمل كلمة "سنتي" معاني إيجابية تدل على الالتزام والتمسك بالأصالة، دون أن يعني ذلك ضرورة نوعاً من الإحجام والتقليد والمحافظة وعدم الانفتاح، أنظر بهذا الخصوص: علي جواد كسار، أزمنة الثقافة الإيرانية ج1، ص 260.

ويعود الفضل في إحياء الفلسفة الإسلامية في إيران بشكلها المعاصر إلى عدد من الأسماء\* التي أسهمت جهودها في تطوير الدرس الفلسفي، سواء من داخل الحوزات أو من خلال المؤسسات الجامعية، ولا شك أن البعد العقلاني الذي ساهم فيه النشاط الفلسفي، كان عبر تقليص البحث الفقهي والأصولي، أو الحد من توغله في المناهج التربوية، ويعود الفضل في هذا التحول، داخل الحوزات الدينية في إيران، إلى شخصيات مؤثرة مثل الإمام الخميني ومحمد حسين الطباطبائي، اللذان نهجا على نمط صدر الدين الشيرازي ومدرسة الحكمة المتعالة<sup>1</sup>.

فبالنسبة للطباطبائي، ورغم الوضع الصعب الذي كانت تعيشه الفلسفة إجمالاً في مرحلة من مراحل حياته، إلا أنه أصر على تدريس الفلسفة، وقد عبر عن ذلك بقوله: «كل طالب يدخل إلى فَم، فإنه يأتي محملاً بعدة حقائب من الشبهات والإشكاليات، واليوم يجب أن تُدرَّب الطلاب، وتُعَدُّهم لمواجهة الماديين وعقائدهم على أساسٍ صحيح، وتُعَلِّمهم الفلسفة الإسلامية الحقة، ونحن لن نترك تدريس الأسفار»<sup>2</sup>، وعبر جهود الطباطبائي وعمله على إحياء الفلسفة الإسلامية ومساعيه على نشر روح التعقل العميق والتدبر في المسائل الفلسفية، خلال السنوات التي قضاها في البحث والكتابة والتدريس، استطاع أن يُربيَّ جيلاً من المفكرين الإيرانيين البارزين.

وقد أَلَّف الطباطبائي في مجالات معرفية عدة، في إطار العلوم الإسلامية، كالفلسفة وعلم الكلام، والعرفان، والفقهِ والحديث، إلا أن أبرز ما كتب كان في مجال الفلسفة

\* من أبرز تلك الأسماء يمكن أن نذكر: محمد حسين الطباطبائي، الإمام الخميني، مرتضى مطهري، مهدي الحائري، جلال الدين الأشتاني، محمد تقي الجعفري، حسن زاده الأملي، عبد الله جوادي الأملي، محمد تقي مصباح اليزدي، أحمد فرديد، جعفر السبحاني، سيد حسين نصر وغيرهم.

<sup>1</sup> - محمد رضا وصيفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، ص 234.

<sup>2</sup> - أحمد محمد قيس، الرؤية الفكرية والفلسفية للعلامة الطباطبائي، دار الملاك، لبنان، ط1، 2016، ص 46. وأنظر أيضاً: محمد الحسين الطهراني، الشمس الساطعة، ترجمة: عباس نور الدين، عبد الرحيم مبارك، دار المحجة البيضاء، لبنان، ط2، دت، ص 105.

الإسلامية، وفي تفسير القرآن الكريم، فلا أحد ينكر على هذا الباحث الفذ أصالته في مؤلفات هامة من قبيل تعليقاته على كتاب: "الأسفار العقلية الأربعة" للشيرازي، ومؤلفه "أصول الفلسفة والمنهج الواقعي"، و"بداية الحكمة"، و"نهاية الحكمة"، والعديد من الرسائل التي تتناول المسائل الفلسفية والعرفانية والكلامية.

وفي الوقت الذي كان فيه الطباطبائي يعمل على إحياء الفلسفة الإسلامية من خلال التدريس والتأليف، والحوارات التي كان يجريها في هذا المجال، خصوصاً تلك التي كانت تجمعها بكوربان Korbin، في الوقت نفسه، كان روح الله الخميني يعمل على الترويج للفلسفة الإسلامية، والفكر العقلاني والعرفاني، كون هذه العلوم تستجيب للتحديات التي كانت تواجهها إيران، والحوارات العلمية منوطة بهذه المهمة، مثلها مثل الجامعات، لذلك وفي سياق المباحث الأساسية التي يجب أن تتخذها الحوزات العلمية كمنهج للتدريس، خطب الخميني قائلاً: «فالفروع الأساسية في الحوزات العلمية هي على الترتيب الآتي: أولاً الفقه، ثانياً الكلام، ثالثاً الفلسفة، فالفقه هو العمود الفقري للحوزات العلمية، وعلم الكلام من الأركان الأساسية لها، والفلسفة جزء من مستلزماتها المؤكدة، فيجب على المدرسين الصالحين الكفوئين والطلبة المجددين المثابرين دراسة هذه العلوم الثلاثة، ويجب على الحوزات العلمية التحرك في هذا المجال بجد ونشاط وحيوية»<sup>1</sup>.

إضافة إلى جهود الطباطبائي والخميني كان ثمة إحيائيون آخرون للفلسفة الإسلامية، ومن أبرزهم مرتضى مطهري، الذي تتلمذ على كل من الخميني والطباطبائي، فحضر دروس الأسفار والمنظومة (منظومة السبزواري) عند الخميني، واستفاد منه لمدة اثنتي عشرة سنة كاملة، كما التحق بدروس الطباطبائي، وكان من تلامذته المتميزين،

<sup>1</sup> - دار الولاية للثقافة والإعلام، الحوزة وعلماء الدين، ترجمة: معروف عبد المجيد، درا الولاية، إيران، ط2، 2009، ص 302.

بحيث أوكل إليه أستاذه شرح مؤلفه المهم "أصول الفلسفة" وتتلذذ عنده أيضا في فلسفة ابن سينا وبعض أبحاث الحكمة المتعالية<sup>1</sup>.

وبفضل تلك الجهود وغيرها انتشرت الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة بصورة أكبر، وصار حضورها وفعاليتها أقوى في معالجة قضايا العصر وتحدياته، وهذا ما جعل كثيرا من الباحثين الإيرانيين يتفاعل بوضع الفلسفة في إيران، وفي ذلك يقول الدينامي: «إن الوضع الراهن للفلسفة في إيران جيد إلى حد ما، ويمكن التفاوض بمستقبله، ويعود ذلك إلى العديد من العوامل التي من أهمها أن الثورة بعثت هذا التحرك الفكري، فأدرك جيل الشباب أنه ينبغي التأكيد على القضايا الاجتماعية والتفكير فيها من جديد، ولربما لم يكن الجيل السابق يتعامل مع هذه القضايا بهذا المستوى من الجدية، وعليه فقد حدث إقبال على الفلسفة بعد الثورة الإسلامية ولازال الإقبال متواصلا، وهي تُدرّس في أماكن عديدة من البلاد»<sup>2</sup>.

وبفضل الجهود المتواصلة لإحياء الفلسفة الإسلامية ارتبطت هذه الفلسفة بالبحث في علاج القضايا والإشكاليات المعرفية المعاصرة، من خلال استثمار أطروحاتها المعرفية وأدواتها المنهجية، وبالأخص الارتكاز على فلسفة الحكمة المتعالية التي تعتبر توليفة بين عناصر وأدوات الفلسفة المشائية من جهة، وفلسفة الإشراق من جهة ثانية، لذلك يمكن أن نلاحظ أن أهم الدروس الفلسفية التي يتم تناولها في الدرس الفلسفي الإيراني المعاصر هي تلك المسائل المرتبطة بفلسفة ابن سينا وفلسفة السهرودي و فلسفة صدر الدين الشيرازي، إضافة إلى عرفانية ابن عربي وجلال الدين الرومي، وفي هذا الصدد يتم التركيز على مسائل بعينها.

<sup>1</sup> - محمد فنائي الأشكوري، الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة، ترجمة: على آل دهر الجزائري، مجلة نصوص معاصرة، لبنان، عدد 34، 35، د ط، 2015، ص 125.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الدينامي، مع الفيلسوف، ص 228.

إن عناوين الجدل الفكري ومحاور النقاش، في إيران المعاصرة، كثيرة في مختلف أبعاد الثقافة ومستوياتها، وما سنشير إليه هنا هو محض أمثلة عامة وسريعة لعناوين يحتاج كل منها إلى بحث مستقل، فعلى سبيل المثال، من بين تلك القضايا الفكرية والثقافية المطروحة للنقاش اليوم في إيران قضية العلاقة بين الأنا والآخر، بين إيران بثقافتها وحضارتها وتاريخها وإرثها من جهة، وبين الغرب بحضارته وإرثه وتاريخه، كما بين إيران والعالم الإسلامي السني أيضاً.

ولا شك أن إشكالية علاقة الأنا بالآخر المطروحة في إيران المعاصرة، ليست وليدة الثورة الإسلامية، بل هي جزء من الإشكالية العامة المرتبطة بسؤال النهضة وأسئلة التقليد والتجديد، والتقدم والتخلف التي يعرض لها مثقفو العالم العربي أيضاً، وفي إيران كان ثمة نقاش واسع قبيل الثورة بين دعاة المعاصرة الداعين إلى ضرورة الأخذ عن الغرب في السياسة والاقتصاد والإدارة كما في الثقافة والسلوك أيضاً، وبين دعاة الأصالة الذين يرون أن سبب خراب إيران والعالم الإسلامي هو تقليدهم للغرب وشعورهم بعقدة النقص تجاهه، فالآثار السلبية الموجودة في ثقافتنا الإسلامية المعاصرة، كما يقول أحد المهتمين بهذا الشأن، إنما نتجت بسبب الآثار "الشيطنانية" للثقافة الغربية البعيدة عن الروح المعنوية للإسلام<sup>1</sup>.

وفي هذا السياق يمكن أن نلاحظ، أن علاقة إيران المعاصرة بالغرب سواء على المستوى السياسي أو على المستوى الثقافي والمعرفي تتميز بالتوتر والحساسية الشديدة، خصوصاً منذ قيام الثورة الإسلامية، حيث يتم الحديث بشكل واسع عن قضية التغريب والغزو الثقافي، والمؤامرة، ويتم دعم ذلك والترويج له من طرف المرجعيات الدينية والسياسية، على أن هذا التوتر الإيديولوجي والثقافي والمعرفي ليس بالحدة نفسها في باقي العالم الإسلامي، وفي العالم العربي على وجه الخصوص.

<sup>1</sup> - محمد تقي مصباح اليزدي، الغزو الثقافي، ترجمة: وليد محسن، مؤسسة أم القرى، ط1، 2005، ص 17.



ومن القضايا الفكرية المطروحة للنقاش في إيران أيضاً، علاقة الحوزة بالجامعة، فالنظام السياسي للشاه البهلوي عمل قبل الثورة على خلق ثنائية أشبه بالضدية بين الحوزة والجامعة، بحيث دعم المؤسستين ولكن بطريقة مختلفة، فمن جهة كان دعمه للتيار التقليدي داخل الحوزة، ذلك التيار الذي يقيم فاصلاً بينه وبين الإهتمام بمسائل السياسية، ويدعو العامة إلى الإشتغال بمسائل تقليدية من قبيل "التقية" و"الشفاعة" و"انتظار الإمام المهدي"، وبذلك يأمن السياسي جانب رجل الدين في الحوزة، ومن جانب آخر كان دعم النظام السياسي للجامعات من باب إعجابه بالغرب أو تبعيته له، من هنا «شهد التاريخ الثقافي في إيران انفصلاً كبيراً بين الحوزة، التي باتت ترمز للأصالة وإسلامية ثقافة المجتمع، والجامعة التي أضحت معقلاً للتغريب والتيارات العلمانية في الأعم الأغلب»<sup>1</sup>.

ذلك الجدل الفكري الذي كان قائماً بين الحوزات العلمية والجامعة، استمر بعد الثورة، لكنه أخذ شكلاً جديداً، بحيث أن تلك الثنائية الضدية التي كرسها نظام الشاه، أخذت تختفي شيئاً فشيئاً، عندما خرج من الحوزات العلمية، شخصيات فكرية بارزة، لها رؤاها التجديدية والإصلاحية، واستطاعت بذلك أن تبني جسراً بينها وبين المؤسسات الجامعية، كما كان للجامعيين، هم أيضاً، تواصل مع مختلف الحوزات.

لكن ذلك التقارب ما بين الحوزات والجامعات لم يمهّد الجدل القائم بينهما إلى اليوم، فثنائية الحوزة والجامعة، ما تزال تُطرح بشكل جلي في الأوساط الثقافية في إيران، رغم ظهور إصلاحيين وتجديديين من داخل الحوزات، انخرطوا في البحث في إشكاليات تتماشى وتحديات العصر الذي نعيشه، «فإذا كانت الجامعة قد ارتبطت بموضوعات المعاصرة في مشكلات الثقافة الراهنة في مجتمعات المسلمين، فإن الحوزات ومراكز العلم

<sup>1</sup> - جواد علي كسار، أزمنة الثقافة الإيرانية عشية الثورة ج2، ص 151.

الإسلامي صارت لها صلة وثيقة بالقضايا والمشكلات ذاتها، بحكم أنها رمز لأصالة الثقافة الإسلامية»<sup>1</sup>.

كذلك، من القضايا المعرفية المثارة في إيران المعاصرة، هي الدعوة إلى علم كلام جديد، فمنذ النصف الثاني من القرن العشرين، برز في المعاهد الدينية والحوزات العلمية، وحتى الجامعات الحكومية، نفراً من المشتغلين بالدين وعلومه، متوسلين في ذلك المناهج والعلوم الغربية، وعلى اختلاف مستوياتهم المعرفية وإمكانياتهم العلمية، وعلاقتهم بالمعارف الغربية، كان هؤلاء الرواد الأوائل هم الذين فتحوا الباب لما سُمي اليوم بعلم الكلام الجديد في إيران.

وكانت البداية مع حسين نصر\*، ومرتضى مطهري، وعلي شريعتي، من الذين كان عطائهم الفكري مشتملاً على مسائل علم الكلام الجديد، قبيل الثورة الإسلامية، ليعتاضم الإهتمام بهذا العلم، بعد الثورة، ويأخذ له موقفاً هاماً في الخارطة الفكرية لإيران المعاصرة، خصوصاً على يد المتأخرين من أمثال مجتهد شبستري\*\*، ومن هنا «كان الواقع الاجتماعي المتحول في إيران يناقش علم الكلام من زوايا متعددة ترد بمجملها إلى دعوة لبناء كلام إسلامي جديد، لا يختص بإثبات العقيدة الإسلامية وحدها، إنما يواجه الإشكالات الجديدة التي يثيرها الواقع وتحديات الفكر الآخر بتياراته الثقافية المتنوعة ويتسلح بمعرفة متوازنة تجمع بين أصول الإسلام ومعارفه وبين الثقافة الحديثة السائدة»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 155.

\* - سيد حسين نصر (1933 —): فيلسوف ومفكر إيراني معاصر، اشتغل بالفلسفة الإسلامية، ومقارنة الأديان، وفلسفة العلم، من مؤلفاته: "ثلاثة حكماء مسلمين".

\*\* محمد مجتهد شبستري (1936 —): مفكر إيراني معاصر، وباحث في مجال العلوم الإسلامية، وعلم الكلام الجديد على وجه الخصوص، اعتمد الخطاب الهيرمينوطيقي في قراءة النص الديني، وأثارت آراءه الكثير من الجدل، من مؤلفاته: "نقد الفهم الرسمي للدين"، و"قراءة بشرية للدين".

<sup>2</sup> - جواد علي كسار، أزمنة الثقافة الإيرانية عشية الثورة ج1، ص 255.

ومن القضايا المطروحة أيضاً، إشكالية التمييز بين الدين والفهم الديني، وثبات الأول وتغير الثاني، هذه القضية كان قد فجرها بشكل مسهب عبد الكريم سروش وتناولها من خلال نظرية "القبض والبسط في الشريعة أو تكامل المعرفة الدينية"، التي أحدث بها جدلاً واسعاً بين الأوساط الجامعية والدينية في إيران.

فبالنسبة لسروش «جوهر الدين أمرٌ ثابت، في حين أنه يجب على المعرفة الدينية أن تستفيد من أهم نتائج الفكر والمعارف البشرية، وعلى إعطاء أجوبة مناسبة لتحديات العصر، دون أن يفقد الدين نقاءه وخلوصه وقوته وثباته، فتلك هي المعرفة الدينية التي تجيب على التحديات العصرية المتحولة كطريقة لعصرنة الدين»<sup>1</sup>، والملاحظ من خلال هذا الكلام أن هذه الإشكالية تدخل في إطار مسائل علم الكلام الجديد، وضمن التحديات التي يواجهها المسلمون اليوم، والمتعلقة بالعقيدة الإسلامية، ولأهميتها وقوة حضورها، شكلت هذه الإشكالية تحدياً كبيراً بالنسبة للمشتغلين بفلسفة الدين وعلم الكلام الجديد.

على أن هذا الكلام يفضي إلى إشكالية من نوع آخر، وهي قضية الموقف من العلوم الانسانية، بحيث يرى المتتبع للشأن الثقافي الإيراني المعاصر أن ثمة سؤالاً يطرح بالحاح، وهو هل لهذه العلوم (علوم الانسان والمجتمع) مدخل في إعادة فهم النص الديني؟ وإعادة بناء الرؤية الدينية تبعاً لذلك؟ «وقد وصل النقاش بين رموز هذه القضية إلى المستوى الذي صدرت فيه مجلة متخصصة من مدينة قم، تقوم على تأييد رؤية ترفض بنحو مطلق أن يكون للعلوم الانسانية مدخل في فهم النص الديني، على اعتبار أن فهم منحنيات هذا النص يخضع لأصول موضوعية ومصادر مسبقة لا مجال للمس بها»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - محمد رضا وصيفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، ص 294 - 295.

<sup>2</sup> - جواد علي كسار، أزمنة الثقافة الإيرانية عشية الثورة ج1، ص 256.

وإضافة إلى هذه القضايا ثمة أيضا مواضيع معرفية أخرى مطروحة في الساحة الثقافية في إيران المعاصرة، ومن بينها: العلاقة بين الدين والسياسة، وجدل العلم والدين، ودور الحوزات العلمية ومهمتها في المجتمع... كل هذه الإشكاليات وغيرها تقع في سياق سؤال النهضة وإشكالية التخلف الذي يعاني منه العالم الإسلامي منذ مدة طويلة.

## المبحث الثالث: المرتكزات المعرفية للفلسفة الإسلامية في إيران:

تتوزع مناهل التفكير الفلسفي والعقلي عند فلاسفة ومفكري إيران، في القديم والحديث، على عدّة مرتكزات معرفية، تمتد في جذور تاريخ الثقافة الإسلامية، بل إنها ترجع في بعض مناحيها إلى الثقافة الفارسية القديمة، ولذلك يعتقد بعضهم أن الفرس أو الإيرانيين، رغم دخول كثير منهم في الإسلام وتعلم كثير منهم العربية، إلا أنهم «لم يصبوا في جملتهم كالعرب في عقيدتهم، ولا كالعرب في مطامعهم وطموحهم ونزعاتهم، ولا كالعرب في عقليتهم، بل اعتنقوا الإسلام وصبغوه بصبغة الفارسية، ولم يتجردوا من كل عقائد الدين القديم وتقاليده، ففهموا الإسلام بالقدر الذي يسمح به دين قديم اعتنقه قومه أجيالاً، ونشأ فيه ناشئهم وشب عليه»<sup>1</sup>.

وهذه النزعة الثقافية العامة انعكست على التفكير والإنتاج الفلسفي والفكري في إيران، قديماً وحديثاً، ولذلك سنجد أن طبيعة الفلسفة الإسلامية عند الإيرانيين، ليست هي نفسها طبيعة الفلسفة الإسلامية عند غيرهم من الشعوب الإسلامية، ولا شك أن الجانب العقدي والمذهبي لعب دوره أيضاً في دعم هذه الخصائص، بمعنى أن الثقافة الفلسفية الإيرانية قد تأثرت بالبواعث الدينية والعقدية، ويأتي على رأسها القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ، إضافة إلى روايات وأخبار الأئمة وأهل البيت، فضلاً عن تأثرهم بالمدارس الفلسفية الكبرى في العالم الإسلامي، والتي من بينها على وجه الخصوص المشائية والإشراقية والحكمة المتعالية، إضافة إلى الكلام والعرفان.

من هنا تكتسي الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة ميزات وخصائصها الفريدة التي لا نلقى لها نظيراً عند المهتمين بالفلسفة الإسلامية في العالم السني، وفيما يلي نعرض لخمسة من أبرز المرتكزات المعرفية للفلسفة الإسلامية في إيران:

<sup>1</sup> - أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، لبنان، ط10، 1969، ص 98.

## أولاً: القرآن الكريم:

يُعدُّ القرآن الكريم أحد الروافد الأساسية التي تستند عليها الفلسفة الإسلامية في إيران، فهو يمثل أفقاً للرؤية والتفكير، وحافزاً مهماً للإبداع والكتابة الفلسفية، بحيث نجد أن الكتابات الفلسفية تستند في كثير من الأحيان إلى القرآن الكريم وبعض العلوم الإسلامية، فتمزج تلك الفلسفة بشيء من الإسلاميات، بما فيها العرفان وعلم الكلام وغيرها، ومثلما كان القرآن الكريم مصدر إلهامٍ للتفكير الفلسفي بالنسبة للفلاسفة المسلمين، فكذلك هو اليوم حاضرٌ في وجدان ونصوص الباحثين الإيرانيين المعاصرين.

ولعل نقطة الانطلاق في هذه المزوجة بين الفلسفة ونصوص القرآن، تأتي، على وجه التحديد، من الربط ما بين الوحي والفلسفة الإلهية، فالإسلام عندما جاء أخذ على عاتقه إخراج الناس من ظلمات الجهل إلى نورانيات العلم، وبذلك «سما بالفلسفة الإلهية إلى أوج كمالها، وانتهى بها إلى غاية عظمتها»<sup>1</sup>، ذلك أن القرآن الكريم تناول الإشارة إلى القضايا الفلسفية الكبرى من قبيل الإنسان والكون والخالق، كما عرض أيضاً المسائل التشريعية في الحياة، وأوضح القواعد الكلية لذلك، وبيّن ما هو محرّم وما هو واجب، كما عرض للقيم الأخلاقية وقضايا الأسرة والفرد والمجتمع، وبذلك شكلت هذه الإشارات «أساساً وثروة معرفية في الإسلام تركت أثرها، بل ومارست دورها الموجه في التفكير الفلسفي الذي لم يبدأ من فراغ بلا شك»<sup>2</sup>.

ولأن الإنسان ميّالاً بالطبع والوجدان إلى الانتقال من النظر في عالم الطبيعة إلى النظر في عالم ما وراء الطبيعة، فقد كان دائماً يبحث في أوائل الوجود، فدعاه ذلك إلى التفكير في العلة والمعلول، وفي الإمكان والوجود، وفي القوة والفعل، والقدم والحدوث، وغيرها من المسائل الفلسفية التي لها طابع خاص، يندرج ضمن ما يسمى بالفلسفة

<sup>1</sup> - محمد حسين الطباطبائي، علي والفلسفة الإلهية، الدار الإسلامية، لبنان، د ط، د ت، ص 17.

<sup>2</sup> - الشيخ علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، دار الهادي، لبنان، ط1، 2004، ص 30.

الإلهية، أو الفلسفة الأولى، وهذا النوع من التفكير أدرك الإنسان من خلاله أن العالم المادي محتاج في نفسه ومفتقر إلى غيره، وأن وجوده لا يكون ولا يستقيم إلا بوجود متعالٍ لا محتاجٍ ولا مفنقر، وبلا شك فإن هذا التوجه الفلسفي الفطري للإنسان نجد له مؤشرات في نصوص القرآن الكريم نفسه، ومن ذلك الدعوة إلى التأمل في الآيات الأفاقية والأنفسية.

وعلى اعتبار أن الدين في حقيقته، حتى بالنسبة للأديان الأخرى غير دين الإسلام، يشتمل على مجموعة معارف اعتقادية إلهية، وهي إعتقادات لا تخلو من مؤشرات فلسفية، فقد كان علم الكلام الإسلامي، وهو جزء أصيل من الفلسفة الإسلامية، قد أخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجة والدليل، وهنا يلتقي الدين الإلهي مع الفلسفة الإلهية، في تلازم واتصال، وهو ما يعتقد به كثير من الباحثين والمهتمين بالفلسفة الإسلامية في إيران، يقول محمد حسين الطباطبائي: «حقاً إنه لأظلم عظيم أن يُفَرَّق بين الدين الإلهي، وبين الفلسفة الإلهية»<sup>1</sup>.

إن القرآن الكريم هو المعين الأول الذي نهلت منه الحياة العلمية في الإسلام، وتفرعت من النظر في آياته ونصوصه شتى الإتجاهات الفكرية في الإسلام، «فمن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه، ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ الكلام، ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق، ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة، ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة، وتطور العلوم الإسلامية جميعها إنما ينبغي أن يبحث في هذا النطاق، في النطاق القرآني نشأت، وفيه نضجت وترعرعت، وفيه تطورت، وواجهت علوم الأمم تؤيدها أو تنكرها في ضوءه»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - محمد حسين الطباطبائي، علي والفلسفة الإلهية، ص 11.

<sup>2</sup> - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1، ص 227.

لقد شكل القرآن الكريم محور العلوم الإسلامية بما فيها الفلسفة، فالفلسفة الإسلامية لم تصبح كذلك، ولم تتصف بالإسلامية، إلا بعد أن نهلت من عدّة مجالاتٍ معرفية، منها التصوف الإسلامي، وعلم الكلام وعلم أصول الفقه، وكانت في ارتباطٍ مباشرٍ مع هذه المعارف، فنحن نجد أن كثيراً من الفلاسفة المسلمين اشتغلوا إلى جانب الفلسفة الخالصة ببعض المعارف الأخرى، غير الفلسفة، من قبيل الفقه والتصوف وعلم الكلام، وهذه المعارف ذات علاقة صميّة بالنصوص الإسلامية، بالقرآن والسنة النبوية، ما يعني أن التكوين المعرفي والثقافي للفيلسوف الإسلامي كان مرتبطاً بالنصوص الإسلامية ارتباطاً مباشراً، ولذلك لا ريب أن فلسفته هي فلسفة ذات صبغة دينية.

ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى شيخ الفلاسفة المسلمين ورئيسهم، ابن سينا، الذي وإن كانت ثمة بعض الإشكالات بخصوص حياته الدينية، ومدى التزامه بأوامر الشريعة الإسلامية، إلا أن كتاباته تؤكد ارتباطه بالنصوص الإسلامية، فقد عمل على شرح بعض آيات القرآن وسوره، ومن ذلك مثلاً تفسيره لمطلع سورة الفلق، حيث عبر عن مفهومه لمعنى الآية الأولى لهذه السورة "قل أعوذ برب الفلق" بقوله: «أعوذ بفالق ظلمات عدم بنور الوجود، هو المبدأ الأول الواجب الوجود لذلك، وذلك من لوازم خيريته المطلقة الفائضة عن هويته المقصودة بالقصد الأول، وأول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شراً أصلاً إلا ما صار مخفياً تحت سطوع النور الأول منه، وهو الكدرة اللازمة لماهيته المنشأة من هويته (الماهية) التي تسبقه»<sup>1</sup>، وهذه السطور القليلة، كما يُعلق عليها كوربان Korbin، تكفي لكي تُبين لنا كيف أن التأويل الروحي للقرآن يجب أن يكون منهلاً من مناهل التأمل الفلسفي في الإسلام.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - ابن سينا، تفسير سورة الفلق، نقلاً عن: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 48.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.



لذلك فإن جماعةً من الباحثين المعاصرين والمهتمين بالفلسفة الإسلامية، أمثال مصطفى عبد الرزاق وغيره، يرون أن البداية الأولى للتفكير الفلسفي في الإسلام سنجدها أول ما نبتت مع الاجتهاد بالرأي الذي نما وترعرع بتشجيع من الدين الإسلامي نفسه، ونشأت منه المذاهب الفقهية، وعلى هامشه بزغ علم فلسفي هو علم أصول الفقه، فضلاً عن التصوف، وهذه البدايات للنظر العقلي والفلسفي كانت قائمةً عند المسلمين قبل ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، «فالباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب عليه أولاً أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي، له أصوله وقواعده، يجب البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين»<sup>1</sup>، ما يعني أن التفكير الفلسفي عند المسلمين، بهذا الاعتبار، مرتبطٌ بتأثيرات الوحي الإسلامي، قبل أن يتم ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، رغم أن بعض الباحثين لديهم رأي مخالف، فعبد الرحمن بدوي مثلاً، مثلما سبق وقلنا، يرى أن الفلسفة لا يجب أن توصف بأي وصف ديني، مثلما لا يمكن أن يُنعت العلم بنعت ديني.

فضلاً عن هذا فإن الأنبياء عليهم السلام كانت غايتهم الدعوة إلى دين الله الحق، ودين الله الحق، يدعو إلى الحياة الفضلى والسعادة الحقيقية، وهذه الغاية التي ترنو إلى تحقيق سعادة الإنسان فرداً ومجتمعاً، والتي دعت إليها الأديان من خلال الأنبياء، هي نفسها الغاية التي كان يدعو إليها الفلاسفة المسلمين، مستلهمين في ذلك من تعاليم الدين الإسلامي، لذلك سجد أن الفارابي مثلاً، أقام في فلسفته علاقة وثيقة بين النبي والفيلسوف، على اعتبار أن الأديان جاءت لترشد البشرية وتخرجهم من الظلمات إلى الأنوار، فالكتب السماوية جميعاً، وما حكاه القرآن الكريم عن الأنبياء على اختلاف طبقاتهم، ثم ما ختم به على النبي محمد ﷺ، كل ذلك إذا تأملناه نصل إلى حقيقة أن البحث

<sup>1</sup> - مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 123.

في اللاهوت كان ولا يزال يتطور ويتكامل، وكلما زاد في وضوحاً، كلما اتسع أفقه وانحلت به مبهمات واتضحت به مجاهيل<sup>1</sup>.

إن الأنبياء توجهوا إلى الناس وخاطبوا بما يفهمون، وعلى قدر استطاعتهم للفهم، وحتى عندما اتَّوهم بالمعجزات، فهي قد كانت معجزاتٍ متناسبةً مع طبيعة المجتمع الذي يدعونه إلى دين الله، وأُعتبرت في سياقها صالحةً للدلالة على صدق دعواهم، والقرآن الكريم وإن اختلفت تفاسير كثيرٍ من نصوصه وآياته فهو ليس نصاً مُتعالياً على الأفهام البشرية، بل إنه مُتناسبٌ مع قدرة الإنسان على الفهم والاستيعاب، والفهم والاستيعاب مرتبطٌ بالاستدلال وطريق البرهان، لذلك كان «القرآن أعدل شاهدٍ على ذلك فيما يدعو إليه المجتمع الإنساني من معارف المبدأ والمعاد، وكليات المعارف الإلهية، فهو لا يأخذ إلا عن حُجةٍ بيّنة، ولا يدع إلا عن حُجةٍ بيّنة، ولا يمدح إلا العلم، والاستقلال في الفهم، ولا يذم إلا الجهل والتقليد»<sup>2</sup>.

### ثانياً: السنة النبوية ومرويات أهل البيت:

إذا كانت نصوص القرآن الكريم تُمثل قاسماً مشتركاً بين المشتغلين بالفلسفة الإسلامية في كل من إيران وباقي العالم الإسلامي السني، فإن السنة النبوية ومرويات أهل البيت ليست مرتكزاً أساسياً بالقدر نفسه بين هؤلاء وأولئك، خصوصاً فيما يتعلق بما نُقل عن مآثورات أهل البيت، فهذه تُشكل، مع أحاديث النبي ﷺ، الركيزة الثانية التي تستند عليها الفلسفة الإسلامية في إيران، على اعتبار أنّ هذه الركيزة تُعد بالنسبة للمهتمين بالفلسفة الإسلامية في إيران، مصدراً أساسياً يتحدث بوضوح عن مباحث الفلسفة الإلهية، بما فيها قضايا الوجود والماهية، والحدوث والقدم، والوحدة والكثرة، والبساطة والتركيب، والمبدأ والمعاد وغيرها من المسائل التي تتعلق بالفلسفة الإلهية.

<sup>1</sup> - محمد حسين الطباطبائي، علي والفلسفة الإلهية، ص 9.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 13.

لقد كان عهد النَّبِيِّ ﷺ عهد التأسيس للعلم والنور، في مقابل الجهل والظلام، ونتيجة للواقع الحاصل آنذاك لم يكن للنَّبِيِّ ﷺ كلامٌ كثيرٌ ليقوله في مجال التفكير العقلي والفلسفي، فالأصول الدينية العامة التي أتى بها بوحى من الله عزَّ وجل، كانت كافية لبيان حجة الإسلام، على أن ذلك لم يكن خلواً كلياً من أسس البناء الفكري والعقلي، ورغم أن السنة النبوية خلفت العديد من الأحاديث والمأثورات إلاَّ أنَّ ما فيها من المعاني الفلسفية والعقلية لم يكن كثيراً، على اعتبار أنَّ حاجة المسلمين الأولى آنذاك كانت تتمثل في تعزيز أركان الدين الجديد وبيانه.

لكن هذا الأساس جعل ينمو ويتطور شيئاً فشيئاً مع إزدياد المعارف وتفتحها عند المسلمين، نتيجةً عوامل عديدة، منها ما كان متعلقاً باحتكاك العرب والمسلمين بثقافات جديدة وفلسفات مختلفة، بما فيها الفلسفة اليونانية، ومنها ما يتعلق بالتأثيرات التي أطلقتها نصوص القرآن والسنة ذاتها، وفي هذا السياق فإن مرويات أهل البيت ومأثوراتهم تكتنز الشيء الكثير فيما يتعلق بالأمور الفلسفية والعقلية، وهي ما يستند إليه المشتغلين بالفلسفة الإسلامية في إيران، وفي بعض الأحيان، أكثر مما ورد في أحاديث النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم.

ونلاحظ ذلك أكثر في وصايا وخطب الإمام علي رضي الله عنه، تلك التي جمعت في كتاب "نهج البلاغة"، حيث أنها تعتبر أحد أبرز مرتكزات الفلسفة الإسلامية الحاضرة في وجدان الثقافة الإيرانية القديمة والحديثة، ذلك أن كثيراً من المفكرين الشيعة وعلى مدار تاريخ الفكر الفلسفي الشيعي يعتقدون أن كتاب نهج البلاغة الذي يشتمل على خطب الإمام علي وتعاليمه وكتبه ووصاياه «هو أول كتاب - بعد القرآن الكريم - يشتمل على مادة واسعة تزخر بالمباحث العميقة في الفلسفة الإلهية، فالإمام علي أول من تناول

مسائل التوحيد وما يرتبط بها من صفات الله تعالى، والحدوث والقدم، والوحدة والكثرة، والبساطة والتركيب، وغيرها من قضايا الفلسفة الإلهية ببيانٍ دقيقٍ وبراهينٍ واضحة<sup>1</sup>.

يقول الطباطبائي: «من بين جميع الآثار التي تنسب إلى الصحابة (وقد دونت أسماء إثني عشر ألفاً) لم نجد أثراً واحداً يشتمل على التفكير الفلسفي، بل ينفرد الإمام علي عليه السلام بخطابه وبيانه المبهر في معرفة الله تعالى، بأنه يتصف بالتفكيرات الفلسفية الشديدة العمق<sup>2</sup>، من هنا قيمة الفلسفة والتفكير الفلسفي عند الشيعة، ويقول أيضاً، في موضع آخر: «إن العامل المؤثر في وجود ونشأة التفكير الفلسفي والعقلي بين الشيعة هو آثار أئمة الشيعة وعلمائهم، وبقاء واستقرار هذا اللون من الفكر، يرجع إلى وجود تلك الذخائر العلمية التي يهتم بها الشيعة ويبدون لها احتراماً وتقديساً<sup>3</sup>».

إن نصوص الإمام علي عليه السلام، بحسب كثير من الباحثين والمشتغلين بالفلسفة الإسلامية في إيران، انطوت على الاستدلال المنطقي وأساليب إقامة البرهان وكيفية إثبات المطلوب، واشتملت على مجموعة من الاصطلاحات الفلسفية والعقلية التي لم تكن موجودة في لغة العرب، كما احتوت تلك النصوص على مسائل دقيقة في الفلسفة الإلهية لم تطرح في الفلسفات الأخرى، ولم يفهمها الفلاسفة المسلمون إلا في مراحل متأخرة من التفكير العقلي والفلسفي، ومن ذلك الوحدة الحقة في الواجب، وأن ثبوت الوجود الواجب هو نفسه ثبوت وحدته، ومسألة أن الواجب معلوم بالذات وأن الواجب يعرف بنفسه بلا واسطة وأن جميع الأشياء تُعرف بالواجب لا بالعكس، وغيرها من المسائل.

لذلك فإنهم يُعدّون الإمام علي «أول من برهن واستدل في الفلسفة الإلهية... وهو الذي فتح للعلماء باب الاستدلال البرهاني في المعارف الإلهية<sup>4</sup>»، وهو الذي أتى بمسائل

1 - عبد الجبار الرفاعي، تطور الدرس الفلسفي في الحوزة، ص 68.

2 - محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ترجمة: جعفر بهاء الدين، بيت الكاتب، لبنان، ط1، 1999، ص 96.

3 - المرجع نفسه، ص 98 - 99.

4 - محمد حسين الطباطبائي، علي والفلسفة الإلهية، ص 79.

في الفلسفة الإلهية لم يسبقه التنبُّه إليها أحد، كما أنه فيما أقامه عليها من البراهين ووضعه لها من الحلول كان رائداً متقدماً لم يسبقه إلى ذلك الأولون، ولم ينتبه لها الآخرون إلا بعد قرون وقرون، وعلي عليه السلام هو أول من استخدم الألفاظ العربية لبيان المقاصد الفلسفية، التي لا تفي بها الألفاظ، في اللغة العربية، بمعانيها الشائعة واستعمالاتها المتعارفة، إلا بعد تجريدها من غواشي المادة وشوائب الخصوصيات<sup>1</sup>.

بهذا الاعتبار فإن أهمية كتاب نهج البلاغة تأتي في الدرجة الثانية بعد القرآن وأحاديث النبي، ولا يتعلق الأمر هنا بأهمية الكتاب بالنسبة للحياة الدينية الشيعية فقط، ولكنه مهمٌ كذلك بالنسبة للحياة العقلية والفلسفية الشيعية، «فحين نراجع ما ورد في نهج البلاغة ونحاول قراءة محتوياته قراءة فلسفية، سنلتقي بمضامين تفصح لنا عن أنه المنهل الأساسي الذي ارتشف من معينه المتكلمون والفلاسفة والعرفاء المسلمون مقولاتهم في فترة مبكرة وامتد تأثير ما ورد عن أمير المؤمنين عدة قرون في التفكير الفلسفي عند المسلمين»<sup>2</sup>، وهو ما يزال إلى اليوم حاضراً في تأملات وكتابات المشتغلين بالفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة.

ولم تقتصر المسائل الفلسفية والعقلية على ورودها في نهج البلاغة فقط، بل امتدت إلى أئمة أهل البيت واحتلت هذه المسائل مساحة واسعة في نصوصهم ومروياتهم، «فالمنتبع لحديث أئمة أهل البيت سيجد عدداً وافراً من الروايات التي تتمحور حول موضوعات الفلسفة وما له دخل في التفكير العقلي والفلسفي عموماً»<sup>3</sup>، لذلك فإن نقطة الإنطلاق في التأمل الفلسفي عند الشيعة، مثلما يقول كوربان Korbin: «تبدأ من القرآن وسنن الأئمة، فعلى كل محاولة تنزع إلى عرض الفلسفة النبوية، التي نشأت عن هذا

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 80.

<sup>2</sup> - عبد الجبار الرفاعي، تطور الدرس الفلسفي في الحوزة، ص 69.

<sup>3</sup> - الشيخ علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ص 39.

التأمل، أن تنطلق من نفس المنهل الذي نهلت منه هذه الفلسفة»<sup>1</sup>، بمعنى أن العوامل المحلية لبزوغ التفكير العقلي والفلسفي في الإسلام، حسب التصور الشيعي، ترجع في أساسها إلى القرآن والسنة ومرويات الأئمة وأهل البيت، وبذلك يصبح ما ذهب إليه بعض الباحثين، من المستشرقين خصوصاً، من أن أصل الفلسفة الإسلامية يوناني، قولاً متهافتاً.

### ثالثاً: المدرسة المشائية الإسلامية:

تسمى المشائية نسبة إلى أرسطو الذي أسس مدرسة فلسفية امتدت قرناً طويلاً من بعده، وقيل في تسمية أرسطو وأتباعه بالمشائين إنه كان يلقي دروس الفلسفة إلى تلاميذه ماشياً، أما المشائية الإسلامية فهي مذاهب فلاسفة الإسلام الذين تأثروا بفلسفة أرسطو وأخذوا عنها في كثير من المسائل المعرفية والمنهجية، وكان من أبرز هؤلاء، الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، على أن هؤلاء خلطوا ما بين فلسفة أرسطو وفلسفة الأفلاطونية المحدثه، وبحسب بعضهم، «أخرجوا من هذا الخليط نظريات اعتقدوا أنها تتماشى حسب قواعد المعلم الأول أرسطو، ولم يفتنوا إلى أنها أفلاطونية مُحدثة في الجوهر، مشائية في العرض»<sup>2</sup>.

تستند المدرسة المشائية في الفلسفة الإسلامية، إذاً، على إرث الفلسفة اليونانية، وفلسفة أرسطو على وجه التحديد، وتمزج ذلك بالأفلاطونية المحدثه أحياناً وبالأفلاطونية أحياناً أخرى، وهي تتناول قضايا الوجود والمعرفة والقيم استناداً إلى ما وصلها من فلسفة اليونان ومدارسها المختلفة، لكن هذه المدرسة وإن كان نظامها المعرفي لا يختلف كثيراً عن النظام المعرفي اليوناني، إلا أنه يتميز بطابع إسلامي، وخصوصية دينية لم تتوفر في المشائية اليونانية، فتأثيرات البيئة والأفكار الإسلامية، كان لها حضورٌ بارزٌ في فلسفة

<sup>1</sup> - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 82.

<sup>2</sup> - محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشرافية عند السهروردي، دار الطلبة العرب، لبنان، د ط، 1969، ص 43.

المشائية الإسلامية، ذلك أن الفلاسفة المسلمين تناولوا الفلسفة اليونانية «بمنهج تنسيقي حاولوا في ضوءه التوفيق بين مختلف المذاهب اليونانية ثم حاولوا التوفيق بينهما وبين الإسلام واصطنعوا في هذا كل وسيلة ممكنة»<sup>1</sup>، ولذلك لا عجب أن تكون المهمة الأساسية التي اشتغلت عليها المشائية الإسلامية هي محاولة التوفيق بين الفلسفة المشائية ومقتضيات الدين الإسلامي، ويكفي أن نشير هنا إلى أن شيخ المشائية الإسلامية، ابن سينا، كان يرى ضرورة وجوب التزام الشريعة في الجوانب العملية ودعمها بالفلسفة في المجالات النظرية.

وكان من أهم مُميّزات هذه الفلسفة إعتماؤها على المنهج العقلي في تحقيق المسائل المتعلقة بالفلسفة النظرية والفلسفة العملية، ومن أهم الخطوط العريضة العامة التي تحكم هذا النوع من التفكير هو الموقف السلبي تجاه المكاشفة والشهود بحيث ترى أن الطريق الوحيد للمعرفة هو العقل وأن طريقة إثباتها للآخرين هو الاستدلال العقلي لا غير، لكن ذلك الرفض المطلق لمعطيات المكاشفة والشهود لم يكن هو السائد في جميع أتباع هذه المدرسة، بحيث نجد أن رئيس المشائين الإسلاميين، ابن سينا، عقد نمطاً مستقلاً، وهو النمط التاسع من كتاب الإشارات والتنبيهات، لبيان مقامات العارفين، وأكد من خلاله أن معرفة الحقائق الوجودية لا تقتصر على البرهان والاستدلال العقلي المحض فقط، وإنما يمكن الوصول إلى تلك المعارف من خلال المكاشفات العرفانية أيضاً<sup>2</sup>.

كما نجد أن الروح العامة التي تحكم هذه الفلسفة هي الاهتمام بالإلهيات خصوصاً وبأبحاث الفلسفة الأولى عموماً، ويبدو ذلك واضحاً من خلال مراجعة أبحاث هذه الفلسفة ومؤلفاتها، كما أنها تحاول أن تربط أبحاثها الفلسفية بقضايا الإنسان، لذلك نجدها تهتم

<sup>1</sup> - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1، ص 47.

<sup>2</sup> - كمال الحيدري، المدارس الفلسفية في العصر الإسلامي، مؤسسة الهدى، لبنان، د ط، 2013، ص 31 - 32.

بالمسائل الأخلاقية التي أصبحت من صميم الفلسفة الإسلامية، وهذا يعني وجود بُعْدٍ عملي طُعْمَت به الفلسفة النظرية لمعالجة مشاكل الحياة الإنسانية.

ويجمل بعض الباحثين خصائص المدرسة المشائية فيما يلي:

1/ المنهج والأسلوب العقلي المتبع في تحقيق مسائلهم، حتى فيما يرتبط بالأخلاق والسياسة فإن هذه المدرسة حاولت استخراج واستنباط مسائلها من المبادئ العقلية عبر الطرق المنطقية.

2/ أن الروح العامة التي تحكم هذه الفلسفة هي الاهتمام بالإلهيات خصوصاً وبتحولات الميتافيزيقا التجريدية عموماً.

3/ محاولة ربط الأبحاث الفلسفية بالقضايا الحياتية للإنسان، فإن فلسفة سقراط هي أول فلسفة يونانية اهتمت بالقضايا الأخلاقية وجعلت ذلك في صميم أفكارها الأساسية لذا قيل: إن سقراط جاء بالفلسفة من السماء إلى الأرض، كنايةً عن البعد العملي الذي طُعْمَت به الفلسفة النظرية لمعالجة مشاكل الحياة بشتى جوانبها<sup>1</sup>.

بهذا المعنى كانت الفلسفة المشائية الإسلامية في تاريخ الثقافة العربية والإسلامية تمثل مرونةً العقل الإسلامي وانفتاحه، وقدرته على استيعاب منتجات الثقافات الأجنبية، على أن هذا العقل في بعض المرات تجاوز حدود الرشد والساد إلى المساس بأصول الفكر الإسلامي، وجوهر رسالته أحياناً، وفي هذا الصدد يمكن أن نضرب مثلاً عن تجربة إخوان الصفا\* التي اعتمدت في فلسفتها مصادر أجنبية، وأسست للنزعة الغنوصية الباطنية، وعملت على التلفيق بينها وبين العناصر الإسلامية<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 29.

\* - إخوان الصفا: هم جماعة من المفكرين المسلمين الذين بزغ نجمهم في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وأُحيط بهم الغموض والالتباس، وتمت نسبتهم من بعض المستشرقين إلى الباطنية والإسماعيلية، صدرت عن أعلام هذه



وفي الجملة فإن ثمة اختلاف بشأن القيمة التي تحظى بها الفلسفة المشائية الإسلامية، فمنهم من يرى أنها تمثل النموذج الأصيل للفلسفة الإسلامية، رغم كونها استقادت كثيراً من الفلسفة اليونانية ونهجت على منوالها في كثير من المسائل، فيما يرى البعض الآخر أن المشائية الإسلامية لم تكن الجانب الأصيل في الفلسفة الإسلامية، ومن مظاهر ذلك أنها لم تستطع إنجاز المهمة الأساسية التي عملت عليها وهي التوفيق بين العقل والشريعة.

ولعل أبرز أسباب هذا الاخفاق هو اعتماد أتباعها على القواعد العقلية التي أسسوها وتعاملهم معها على أنها قضايا عقلية ضرورية لا تقبل الخطأ ولا النقد ولا التمحيص، ولذلك أخذوا المعطيات الشرعية والدينية وحاولوا تطبيقها على هذه القواعد الفلسفية "المعصومة" برأيهم، فوقعوا في إشكالية وورطة تأويل النصوص الدينية بما ينسجم مع النتائج العقلية، ففي النهاية النصوص الدينية متحركة وتقبل التفسير والتأويل، في حين المنهج العقلي الفلسفي ثابت، وهذا ما يبرر تصدي علماء الكلام والمتصوفة وعلماء الفقه، للفلاسفة الإسلاميين.

ومن العيوب التي تميزت بها المدرسة المشائية في الفلسفة الإسلامية، أيضاً، هو كون اعتمادها على النزعة العقلية بصورة أكبر وأكثر شمولية «أدى إلى إهمال التجربة لدرجة ملحوظة بحيث أنّ بعض المسائل التي لا تخضع إلى التجريد العقلي قد تمت معالجتها بصورة عقلية صرفة أدت إلى نتائج جدلية»<sup>2</sup>، ورغم أن المدرسة المشائية لديها موقف سلبي تجاه المكاشفة والشهود، إلا أنّ شيخ هذه المدرسة ابن سينا، بيّن في النمط التاسع من الاشارات والتنبيهات أنّ طريق المعرفة الإنسانية لا ينحصر فقط في العقل

الجماعة إحدى وخمسين رسالة في الفلسفة والمنطق وعلم العدد الفيثاغوري والروحانيات، وجمعت في كتاب: "رسائل إخوان الصفا".

<sup>1</sup> - حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة العربية، مصر، د ط، 1998، ص 8 - 9.

<sup>2</sup> - الشيخ علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ص 77.

ومناهج البرهان والاستدلال، ولكن أيضاً يمكن أن يتلقى الإنسان المعرفة عن طريق الذوق والعرفان، وبسبب هذا التوجه الذي أشار إليه ابن سينا في أخريات حياته، إنقسم الباحثون إلى قسمين، منهم من يعتبر ابن سينا مشائياً، ومنهم من يعتبره إشراقياً، ومهما يكن الحال، فابن سينا عند أغلب الدراسين هو شيخ المشائين.

لقد تعرضت المدرسة المشائية في الفلسفة الإسلامية إلى انتقاداتٍ عديدة من خصومها والمناوئين لها، بعضها ينتمي إلى دائرة الفكر الفلسفي مثلما نجد ذلك في بعض النقود التي أوردها السهروردي وفخر الدين الرازي وغيرهما، وبعضها بعيدٌ عن تلك الدائرة، لكن أهم الاعتراضات التي وُجّهت لهذه المدرسة كانت من طرف أبو حامد الغزالي، الذي شن اعتراضات كبيرة على المشائية، وأوردها في كتابه "تهافت الفلاسفة"، يقول الغزالي: «وانما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا ثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم، وأنهم يحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ويستدرجون به ضعفاء العقول، ولم كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقيه عن التخمين، كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية»<sup>1</sup>.

#### رابعاً: المدرسة الإشراقية:

يُعد شهاب الدين السهروردي (550 - 588 هـ)، مؤسساً لهذه المدرسة في سياق الثقافة الإسلامية، وسُميت كذلك نسبة إلى الإشراق الذي يُعد مصدر الحكمة الإشراقية، وعليه تتأسس نظرية المعرفة، والإشراق، كما يقول أهله، هو إدراك النفس للحقائق عن طريق إتصالها بالله، «فمصدر المعرفة وإدراك الحقائق هو الإشراق الباطن من الله على النفس، إنه يفترض أولاً أن إدراك النفس شبيه بإدراك العين للأجسام، فكما أن العين تبصر الأجسام بالنور كذلك النفس تدرك الحقائق بالإشراق، وكما أن الشمس هي مصدر

<sup>1</sup> - أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط4، 1966، ص 67 - 77.

النور المادي، الذي يجعل الأجسام مرئية، فإن الله هو مصدر النور الذي يجعل الحقائق العقلية مبصرة للعقل، فالله بالنسبة إلى عقلنا كالشمس بالنسبة إلى بصرنا، وكما أنّ الشمس مصدر النور، كذلك الله مصدر الحقيقة، وهناك تعاونٌ ضروري بين العقل الإنساني والحواس والإشراق الإلهي من أجل معرفة الحقائق»<sup>1</sup>.

هذا الفرع المعرفي الذي يقع في مقابل المعرفة المشائية، يبدو أنه لم يحظ بالاهتمام الكافي، من قبل الباحثين والمشتغلين بالفلسفة الإسلامية، وعلى حسابه أخذت المدرسة المشائية القسط الأوفر من الاهتمام، «فمعظم الباحثين في التراث العقلي الإسلامي اهتموا بدراسة الفرع المشائي للفلسفة الإسلامية، وقد أخرجت دور النشر كثيراً من الدراسات حول الفارابي وابن سينا وابن رشد، وبذلك أهمل جانب مشرق عميق الجذور في الفكر الإسلامي، وهو الفرع الأفلاطوني الذي يُمثله الفيلسوف الإشراقي شهاب الدين السهروردي المقتول ومدرسته»<sup>2</sup>.

لكن هذا الإهمال قد يكون راجعاً أساساً إلى طبيعة هذه المدرسة وخصائصها ومنهجها، ومهما يكن الحال، فإن عدد المنتسبين إلى هذه المدرسة قليلٌ بالقياس إلى المدرسة المشائية، ففي حين نجد أن المشائية مثلها أكثر الفلاسفة المسلمين من قبيل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ونصير الدين الطوسي والميرداماد وغيرهم، نجد أن أبرز ممثلي الفلسفة الإشراقية عددٌ قليل وأبرزهم السهروردي، وهو النموذج الكامل والمؤسس لهذه المدرسة، إضافة إلى قطب الدين الشيرازي\*، والشهرزوري\*\* وغيرهما.

<sup>1</sup> - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج1، ص 250.

<sup>2</sup> - محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ص 11.

\* - قطب الدين الشيرازي (634 - 710 هـ): فيلسوف ومتصوف ورياضي وفلكي، تأثر بفلسفة الإشراق للسهروردي، من أشهر مؤلفاته: "شرح حكمة الإشراق".

\*\* - شمس الدين الشهرزوري: فيلسوف ذو نزعة إشراقية، عاش خلال القرن السابع الهجري، ولا يُعرف الكثير عن حياته، تُنسب إليه شروح على "التلويحات" و"حكمة الإشراق"، من أشهر مؤلفاته: "نزهة الأرواح".

لقد تأسست المدرسة الإشراقية في سياق كانت فيه الفلسفة المشائية قد تعرضت لهجمات شديدة من قبل المناوئين لها، وخاصةً ما خلفته كتابات الغزالي وفخر الدين الرازي وعبد الكريم الشهرستاني\* وغيرهم، وفي الوقت الذي كان فيه ابن رشد، في غرب العالم الإسلامي، يسعى لإعادة الاعتبار للمدرسة المشائية، بعد الانتقادات التي وُجّهت لها، بدأت تظهر في شرق العالم الإسلامي بوادر مدرسة فلسفية جديدة، على يد شهاب الدين السهروردي وهو أيضاً أخذَ على عاتقه نقد المدرسة المشائية، وفلسفة ابن سينا على وجه الخصوص، فقد رأى أن الكثير من آراء المشائين وكلماتهم عبارة عن تكلفات عابثة وأمور مبددة للوقت<sup>1</sup>.

ويشير في كتابه "كشف الفضائح اليونانية" إلى أن بعض الفلاسفة المسلمين، ومنهم الفارابي وابن سينا، ادعوا معرفتهم بحقيقة الحكمة وانخدعوا بفلاسفة اليونان، وهو ما أدى، بحسبه، إلى إنقطاع الحكمة وإنسداد الطريق نحو عالم الإشراق، وبذلك «يعتبر السهروردي أول من تصدى للفلسفة المشائية في القرن السادس الهجري، فقد أعرب في مصنفاته عن تَبَرُّمه بالفلسفة المشائية، وحرصه على تخطيها بالاتجاه نحو فلسفة إشراقية، تتم عن أعماق شجونه الفكرية»<sup>2</sup>، لكن نقده للفلسفة المشائية لم يكن كنقد الغزالي والرازي والشهرستاني مثلاً، بل إن السهروردي يؤمن بالمنهج البرهاني والاستدلالي الذي تقوم عليه المشائية، لكنه يزيد عليها بمنهج آخر أكثر أهمية بالنسبة إليه، وهو منهج الإشراق والكشف والشهود.

\* - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (توفي 548 هـ): متكلم أشعري ومؤرخ للأديان والنحل، من أبرز تصانيفه: "الملل والنحل" الذي يُعد مصدراً مهماً من مصادر التاريخ والثقافة الإسلامية.

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص 15.

<sup>2</sup> - محمود محمد علي محمد، المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، مصر العربية للنشر، مصر، ط1، 1999، ص 32.

وإذن، فإذا كانت الحكمة المشائية تقوم على البحث والحجج العقلية المنطقية، فإن الحكمة الإشرافية تقوم على الكشف والذوق، ومن خصائصها تأثرها بالفلسفة الأفلاطونية والأفلوطينية المحدثه وبالأفكار الفارسية، وتمزج ذلك ببعض ما اشتملت عليه الفلسفة المشائية أيضاً، ومن ذلك نظرية الفيض، وبعض مواقف ابن سينا التي وردت في كتاب الإشارات والتنبيهات، وتُعد "فكرة النور" فكرةً مركزية في فلسفة الإشراف السهروردية، وهي الضابط الأساسي لكل العلوم والمعارف، ومن خلالها تتحدد رؤية السهروردي للوجود والمعرفة والقيم، «فالأول أو نور الأنوار يفيض عنه النور الإبداعي الأول، وعن هذا الصادر الأول تصدر أنوارٌ طويلة يُسميها بالقواهر العالية ثم تصدر عن هذه القواهر العالية أنوارٌ عرضية يُسميها بأرباب الأنواع وهي أنواع تدبر شؤون الأنواع الموجودة في العالم الحسي»<sup>1</sup>.

إن السهروردي يذهب إلى أن نوع العلم الإشرافي لا يأتي عن طريق التجريد أو تمثّل صورة الموضوع في الذهن، بل هو علم لا يزيد شيئاً عن الذات العارفة، إنه تكشّف يتحد فيه الموضوع بالعارف، لأن الذات العارفة من نوع الموضوع فهي نورٌ وشعورٌ بهذا النور ثم إنّ موضوع المعرفة عند السهروردي هي الأنوار العقلية، فالمعرفة إذاً لا تقوم على تجريد الصور كما يقرر المشاؤون، بل هي، كما يقول الإشراقيون، معرفةٌ تقوم على الحدس، الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية إن صعوداً وإن نزولاً، وتُسمى بالعلم الحضوري الإتصالي الشهودي.

لقد نسب السهروردي حكمة الإشراف إلى الفلاسفة القدماء، من الفرس واليونان، كهرمس وفيثاغورس وأبازوقليدس، وقال بأن شيخ الإشراقيين وإمام الحكمة هو أفلاطون، لكنه لم يقدم دليلاً على ذلك، واكتفى في مقدمة كتابه "حكمة الإشراف" بالقول إنه أخذ هذه الحكمة عن القدماء، ومنهم أفلاطون، لكن أفلاطون لم يكن إشرافياً، بحسب بعض

<sup>1</sup> - محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردي، ص 485.

الباحثين، ذلك أنه لا يمكن إنكار كون أرسطو فيلسوفاً مشاءً مثلاً، لكن الذي يقبل التردد والانتكار هو أن يكون أفلاطون إشراقياً<sup>1</sup>، على اعتبار أنه لا يوجد أثر يُثبت ذلك، في الوقت الذي توجد آثارٌ تدل على مشائية أرسطو، حتى الفلاسفة المسلمين الذين سبقوا السهروردي، لم يذكروا أن أفلاطون من دعاة الذوق والحكمة الإشراقية، بل إنه كان يتم اعتماده مشاءً، إن صح التعبير، وذلك ما تدل عليه محاولة الفارابي لبيان عدم تعارض فلسفة أفلاطون مع فلسفة أرسطو.

أما الشهرستاني مثلاً، وهو مؤرخ ومشتغل بالفلسفة، فلم يذكر كلمة الإشراق أبداً، في حين يرى كوربان Korbin أن أول من استعمل لفظة الإشراق في العالم الإسلامي كان شخصاً يُدعى "ابن الوحشية" وقد عاش ما بين نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة، يقول مرتضى مطهري: «ونحن نرى أن شيخ الإشراق قد اختار الطريقة الإشراقية متأثراً بالعرفاء والمتصوفة من المسلمين وقد ابتكر مزج الإشراق بالاستدلال إلا أنه نسب هذه الطريقة، ربما لتحظى بالقبول، إلى جماعة من المتقدمين ولم يُقدم أي دليل على ذلك، كما أنه لم يقدم دليلاً بشأن حكماء إيران القديمة، ولو كان لديه دليل لذكره، ولما ترك هذه المسألة مبهمَةً ومجملَةً»<sup>2</sup>.

والحقيقة أن المدرسة الإشراقية قد تُثار عليها إشكاليات أكثر مما تُثار على المشائية، فهذه المدرسة يُلَفها الغموض في كثير من جوانبها المعرفية والمنهجية، ومن ذلك أن أتباعها غالوا في اعتماد منهج الإشراق واعتباره الطريق الأمثل لكشف الحقائق، في حين أن الإشراق، كما يقول أصحابه، ليس متاحاً إلا لقلّة من الناس، وهو يستلزم شروطاً معينة في سبيل ذلك، فكيف يكون الإشراق أكثر نفعاً من طريق الحس والعقل؟.

<sup>1</sup> - مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ترجمة: حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الإسلامي، إيران، د ط، 2007، ص 113.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 114.

## خامساً: مدرسة الحكمة المتعالية:

تُنسب الحكمة المتعالية إلى "صدر الدين الشيرازي" (980 - 1050 هـ)، صاحب كتاب "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة"، وبالنسبة لأغلب المشتغلين بالفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة فإن الشيرازي «ظل مجهولاً على نطاق واسع بين دارسي الفلسفة خارج الحوزات العلمية، بالرغم من أنه "أحد كبار المجهولين في التاريخ"، حسب تعبير أحد الباحثين الغربيين، وقد اشتهر بين مؤرخي الفلسفة خطأً أن الفلسفة الإسلامية حُتِمت بآبن رشد، بينما الصحيح أنها لم تختتم به، وإنما بعثت من جديد وولدت ولادة أخرى في عصر المتألهين الذي شيّد مدرسةً فلسفية متنوعة الأبعاد في مقابل المشاء والإشراق»<sup>1</sup>.

مع العلم أن لفظة "الحكمة المتعالية" كان قد أوردها ابن سينا في كتابه "الإشارات والتنبيهات" بقوله: «ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا، إلاّ على الراسخين في الحكمة المتعالية، أن لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادئ، نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها، بل لها معها علاقة ما، كما لنفوسنا مع أبداننا»<sup>2</sup>، لكن يعود الفضل إلى الشيرازي في التأسيس الفلسفي الفعلي لهذه المدرسة تحت مسمى مدرسة الحكمة المتعالية، التي تعني من بين ما تعنيه تلك الفلسفة التي تجعل غايتها الاهتمام بأشرف العلوم والمعارف وهي المتعلقة بمباحث الإلهيات سواء بالمعنى الأعم أو بالمعنى الأخص، وهذا ما يعني أن غاية الفلسفة في الحكمة المتعالية لم تكن تبتعد كثيراً عن الغاية التي دأبت عليها الفلسفات السابقة، لكنها برغم ذلك كانت لها ميزاتها الفريدة ومسائلها الفلسفية المستجدة، ومناهجها البحثية الخاصة.

<sup>1</sup> - عبد الجبار الرفاعي، دروس في الفلسفة الإسلامية، مؤسسة الهدى، لبنان، ط1، 2000، ص 73.

<sup>2</sup> - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط العاشر: أسرار الآيات، القسم الرابع، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط2، 1968، ص 122.

وفي الحقيقة فإن هذه المدرسة تكون قد جمعت مزيجاً من الفلسفات التي كانت معروفة في عصرها، من قبيل الفلسفة المشائية الإسلامية والفلسفة الإشرافية، إضافةً إلى ما تمت ترجمته عن الفلسفة اليونانية، وكذا الفلسفة الرواقية التي لاقت رواجاً في البيئة الإسلامية، وعلى ذلك فإن مدرسة الحكمة المتعالية امتزجت فيها هذه العناصر وخلصت وصفت في امتزاجها، وتوحدت في هيكل عقلي نظمه الشيرازي في كتاب الأسفار الذي كتب فيه يقول: «وأصنف فيه كتاباً (يقصد كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة) جامعاً لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتملاً على خلاصة أقوال المشائين ونقاوة أدواق أهل الإشراف، من الحكماء الرواقيين، مع زوائد لم تُوجد في كتب أهل الفن من حكماء الأعصار»<sup>1</sup>.

لكن ميزة مؤسس مدرسة الحكمة المتعالية، لم تكن قائمة على التركيب والتأليف بين الآراء والأفكار الفلسفية والكلامية والصوفية فقط، إنما تميز الشيرازي كذلك بمقدرته على توظيف المنهج النقدي لمجمل ما وصل إليه من آراء الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة، وهذا ما نلاحظه في مجمل رسائله التي ألفها وبالأخص في كتابه الأسفار العقلية الأربعة، الذي يقع في تسعة أجزاء، حيث طرح فيه الشيرازي مجمل المسائل التي تطرق إليها الفلاسفة والمتكلمون والصوفية، وأضاف عليها مسائل جديدة، وعليه «لم تكن فلسفة صدر الدين الشيرازي فلسفة تجميعية، بل كان لها بناؤها الفلسفي المشخص، وينبغي عدها نظاماً فكرياً مستقلاً برغم تأثرها - في بلورتها ووجودها - بالمدارس الفلسفية الإسلامية الأخرى»<sup>2</sup>.

أما عن المنهج الذي اعتمده مدرسة الحكمة المتعالية فإننا سنلاحظ أنه منهج متعدد الأوجه، بحيث لا يعطي أولوية لمنهج على آخر، فهو يأخذ منهج البرهان الذي اشتهرت

<sup>1</sup> - صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج1، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط4، 1990، ص 5.

<sup>2</sup> - مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ص 125.



به فلسفة ابن سينا والمشائين عموماً، ويأخذ في الوقت نفسه منهج المكاشفة الذي اشتهر به السهروردي والإشراقيين، ولذلك نجد أن الشيرازي قد «عاب على المشائين اعتمادهم طريق البرهان والبحث سبيلاً وحيداً، كما عاب على أهل الذوق اعتمادهم المكاشفة طريقاً وحيداً للمعرفة، وكان موقفه الجديد جامعاً للطريقين معاً باعتبارهما متكاملين غير متنافرين»<sup>1</sup>.

وأما بشأن نظرية المعرفة التي تقوم عليها هذه المدرسة «فلم تخرج عن الطابع العام الحاكم على جميع منظومته الفلسفية، فكانت عصارة لجميع الجهود الفلسفية والفكرية الممتدة على مدى قرون من الزمن، ولم تكن وليدة لمذهب فلسفي خالص، أو تيار معرفي معين، ولذا كان لكل من البيان والبرهان والعرفان دور في إنتاجها، فكانت على حدٍ وسطٍ بين الإفراط والتقريط، فلم ترفع الحس وتنزل ما سواه، ولا العقل وتغفل عما عداه، ولم تكتف بالقلب أو الوحي، بل كان لكل دوره في عملية المعرفة»<sup>2</sup>.

وعلى ذلك نجد أن المسائل المعرفية التي طرحها الشيرازي في نظامه الفلسفي تتوزع على الوجود والماهية، ومعرفة الله والعالم والحركة والنفس وغيرها من المباحث، وقد أخذ مبحث الوجود قسماً كبيراً من اهتماماته، حيث أصبحت نظرية أصالة الوجود أشهر معالم مدرسة الحكمة المتعالية، وعلى أساس هذه النظرية تتبني كثيرٌ من القضايا والمسائل المعرفية التي تناولها الشيرازي حيث أنّ كافة خصائص الحكمة المتعالية ترجع في نشأتها إلى مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية التي كانت لها نتائجها في مختلف أبواب الفلسفة فمن خلال هذه النظرية تمكن الشيرازي من طرح مسائل فلسفية جديدة لم يكن يتعرض لها النظام الفلسفي المشائي ولا النظام الفلسفي الإشراقي.

<sup>1</sup> - إدريس هاني، ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، لبنان، ط1، 2000، ص 54.

<sup>2</sup> - الشيخ محمد شقير، نظرية المعرفة عند صدر المتألهين، دار الهادي، لبنان، ط1، 2001، ص 6.

## الفصل الثالث

### قراءات الديناني في مسائل الفلسفة الإسلامية

المبحث الأول: ماهية الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي

المبحث الثاني: الفلسفة والعرفان بين الاختلاف والإئتلاف

المبحث الثالث: إشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين

المبحث الرابع: قضايا فلسفية في الحكمة المتعالية

## المبحث الأول: ماهية الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي:

لم تكن الفلسفة الإسلامية بتعدد فروعها من إختراع المسلمين وحدهم، على اعتبار أن بلاد المسلمين قد ضمت تحت لوائها أجناساً وشعوباً من شتى الثقافات، وكان لهذه الشعوب دور المساهمة في نشأة وتطور الفكر الفلسفي في الإسلام، ويكفي أن نعرف في هذا الصدد أن أشهر الذين ترجموا الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية كانوا من غير ملة الإسلام، كالمسيحي إسحاق بن حنين، وأستاذه إسحاق بن ماسويه الذي قربه الخليفة المأمون إليه وعيَّنه رئيساً لبيت الحكمة.

لقد نشأت الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية نتيجة لنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية منذ الربع الأخير من القرن الثاني للهجرة وطوال القرنين التاليين\*، وكانت حركة الترجمة نشيطة جداً في عهد الدولة العباسية، بحيث شملت معظم التراث اليوناني في الفلسفة والطب والفلك والرياضيات والطبيعات، إضافةً إلى ذلك كان العقل العربي منفتحاً على كل ألوان الثقافات العالمية آنذاك، فقد عني بالتراث الهندي والتراث الإيراني، وغيرهما من تراث الحضارات القديمة، وتعاطى معها ونقل علومها إلى اللغة العربية.

على أن حركة الترجمة هذه كانت نتيجة طبيعية لحاجة المسلمين إلى المعارف والعلوم، ولم تكن ترفاً، فانتقال العرب من مجتمع قبلي إلى مجتمع مدني، واحتكاكهم بحضارات جديدة خلق لديهم إشكاليات معرفية عديدة، وكان على المسلمين آنذاك أن يواجهوا التحديات الجديدة ويدافعوا عن الدين الإسلامي بما أتيح لهم من معارف ومناهج.

\* - يعتقد علي سامي النشار أن إتصال المسلمين باليونان وتعرفهم على جانب من فلسفتهم كان في وقت مبكر من تاريخ المسلمين، ويستند في ذلك على ابن كثير صاحب البداية والنهاية، إضافة إلى كتاب الأسفار لصدر الدين الشيرازي، الذي ينقل نصاً عن السهروردي، يؤكد هذا الاعتقاد، يقول النشار: «إن ابن كثير - يذكر لنا أن علوم الأوائل - الفلسفة اليونانية وعلوم النجوم وغيرها من معارف يونانية لم يوافق عليها العقل الإسلامي، نُقلت في المائة الأولى، ثم يزيد هذا الكلام توضيحاً ما ينقله إلينا الشيرازي في كتابه الممتاز النقدي "الأسفار الأربعة" عن المطارحات للسهروردي: أن المتكلمين الأوائل في عهد بني أمية عرفوا الفلسفة اليونانية حين نُقلت بعض كتبهم إليهم، ولكنها ليست من ذلك النوع المشائي الذي عرفه المسلمون بعد»، أنظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1، ص107.

وأمام هذه التحديات الجديدة تشكلت فلسفة إسلامية، امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها وإشكالياتها، وبما قدمت لهذه وتلك من حلول، فقد تعاطت مع العديد من القضايا والإشكاليات التي طُرحت على مرّ تاريخها، فعنيّت بمشكلة الواحد والمتعدد، وعالجت الصلة بين الله ومخلوقاته، وحاولت أن توفق بين الدين والفلسفة، وتبيّن للناس أن الوحي لا يناقض العقل، وأن العقيدة إذا استتارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم، وإلى جانب ذلك عملت الفلسفة الإسلامية على تنمية عقل الإنسان المسلم، وزوّدته بأساليب النقد والمناظرة والجدال، ودربته على الخيال الخلاق.

غير أن الفلسفة الإسلامية لم تكن على وتيرة واحدة طوال تاريخها، فقد واجهت تحديات كبيرة لإثبات أحقيتها في الوجود، وفردتها وأصالتها واختلافها عن الفلسفات الأخرى، وكانت دائماً في قلب الصراع مع عدّة تيارات واتجاهات داخل العالم الإسلامي وحتى من خارجه، إلى أن بدأ نجمها يأفل شيئاً فشيئاً مع نهاية القرن السادس الهجري.

### أولاً: المفاهيم الشائعة عن الفلسفة الإسلامية:

أثار مفهوم الفلسفة الإسلامية جدلاً واسعاً لدى المشتغلين بها في العصر الحديث، من مستشرقين وإسلاميين، لكن ذلك الجدل ليس وليد اليوم، بل إنه يضرب بجذوره بعيداً في تاريخ التراث الإسلامي، فمنذ أن نقل المسلمون الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، تلقاها الناس بكثير من الاختلاف والتباين، فاشتغل بها أناسٌ ودافعوا عنها، وانتقدها آخرون وأعرضوا عن أهلها، وكان الكندي، أول الفلاسفة الإسلاميين الذين دعوا إلى الاشتغال بالفلسفة، كلٌّ بحسب طاقته، وقد ذكر عدة مفاهيم لهذا العلم الجديد الوافد إلى العالم الإسلامي، ومن بينها أن الفلسفة: «علم الأشياء الأبدية الكلية، إنّيّاتها ومائيتها، وعللها بقدر طاقة الانسان»<sup>1</sup>، وهذا المفهوم يختلف قليلاً عن المفهوم الشهير الذي أورده

<sup>1</sup> - الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، (رسائل الكندي الفلسفية)، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسان، مصر، ط2، 1978، ص 123.

أرسطو مثلاً والذي أخذ به الفارابي وابن سينا وغيرهما، عندما قالوا: "إن الفلسفة هي البحث في الوجود بما هو موجود".

وكذلك فإن قوله "بقدر طاقة الإنسان" دليل على أن الفلسفة التي قصد إليها الكندي هي للناس جميعاً، كل بحسب قدرته وطاقته، وما هو ميسر له، وهذا على خلاف ابن رشد مثلاً الذي جعل الفلسفة مهنة للصفوة من الناس، وفي الحقيقة فإن هذا المعنى - الذي أورده ابن رشد - يوناني الأصل.

وقد شدد الكندي على ضرورة طلب الحق أياً كان مصدره وفي ذلك يقول: «وينبغي أن لا نستحي من إستحسان الحق، وإقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة، فإنه لا شيء أولى بطلب الحق من الحق»<sup>1</sup>، وهذا في الحقيقة يعبر عن الروح الإسلامية التي تميّز بها الكندي، حيث نجد كثيراً من المأثورات الإسلامية التي تدعو إلى طلب الحق وإقتنائه من قبيل: "الحكمة ضالة المؤمن" و "خذ الحكمة ولا يضرك من أي إناء خرجت".

وهو حين يقول: "وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة"، يشير إلى ضرورة اقتناء العلوم والمعارف الفلسفية اليونانية والفارسية والهندية وغير ذلك، وهذا في مقابل جماعة من الفقهاء والمحدثين الإسلاميين الذين رأوا في هذا خطراً على الدين ووحدة الأمة الإسلامية، ولذلك فالكندي كان يرى أن «نتجنب الثثرة لأنها تتيح المجال للباحثين كذباً على الفلسفة لإساءة تفسير دراستها وإنكارها باسم الدين، فهؤلاء ليسوا من أهل الدين ويستخدمونه لأغراضهم الشخصية فقط»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، (رسائل الكندي الفلسفية)، ص 32.

<sup>2</sup> - غلام حسين إبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج1، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2001، ص 198 - 199.

وأما عن ابن سينا فكان هو الآخر من أشد المدافعين عن الفلسفة، وقد عُرفت فلسفته بالفلسفة السينية، تعبيراً عن إسهامه الكبير في إقامة قواعد صرح الفلسفة الإسلامية، ولولا آثاره لما كان بالإمكان التكهن بمصير الفلسفة الإسلامية وما هو الشكل الذي يمكن أن تكشف فيه عن نفسها<sup>1</sup>، وقد جاء في تعريفه للفلسفة أنها: «استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر طاقة الإنسان»<sup>2</sup>، فأما "الحكمة النظرية" فمدارها في العلوم التي لنا أن نعلمها، وليس لنا أن نعمل بها، فيما "الحكمة العملية" هي التي تجمع بين معرفتها والعمل بها، وهنا نلاحظ أن ابن سينا هو الآخر ينطلق من مفاهيم إسلامية من صميم النصوص الدينية، حيث أن نصوص الوحي تؤكد على حقيقة أن الله لا يكلف نفساً إلاّ وسعها.

وأما بالنسبة لابن رشد فإنه يعتبر أن النظر الفلسفي واجبٌ ومأمورٌ به في الشرع «ف فعل الفلسفة ليس أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صناعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصناعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثّ على ذلك»<sup>3</sup>، وقد استند ابن رشد في دعم موقفه هذا، في كثير من المرات، هذا على آيات قرآنية عديدة.

إن النظر في تعاريف الفلاسفة المسلمين للفلسفة، يؤكد على حقيقة اهتمامهم بهذا العلم والدعوة إليه، والدفاع عنه، ومن جانب آخر، لا شك في أن ثمة حضوراً بارزاً للصبغة الدينية في تعاطيهم مع هذا العلم، تنطلق من النصوص الإسلامية نفسها، ذلك أن «الفلسفة الإسلامية راعت أنها محكومة بالإسلام، فحاولت أن تكون ذات صلة

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 481 - 482.

<sup>2</sup> - ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، لبنان، ط2، 1980، ص 16.

<sup>3</sup> - ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، تعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، لبنان، ط2، 1968، ص 27.

بتعاليمه، وذلك واضح في محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة، لدى الفارابي وغيره، وفي بحث الصلة بين الخالق والمخلوق، والواحد والمتعدد، وفي النظر إلى الوجود كله نظرة كلية، نتج عنها البحث في مسائل: العقل والنفس والزمان والمكان والمادة والحياة والمعرفة والسعادة، وكلها مما تتطلع إليه النفس لتعرف شيئاً عنه»<sup>1</sup>.

بهذا المعنى يمكن أن نقول مع الديناني: «إنه ليس لدينا مفكر إسلامي مقلد لأفلاطون وأرسطو، فأرسطو الذي يراه ابن سينا يختلف عن أرسطو الذي يفهمه الغرب، فابن سينا قد "تحدث" مع أرسطو، والأفكار التي أخذها منه، صبها في قالب منسجم مع الثقافة الإسلامية، وعليه فهوية الفلسفة الإسلامية، هوية أخرى»<sup>2</sup>.

أما عن أولئك الذين أشاروا إلى الفلسفة الإسلامية وأهلها، من غير الذين اشتغلوا بها فهم كثر في تاريخ الثقافة الإسلامية، ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى ابن خلدون الذي كتب يقول: «وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان، من حيث إنه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنساني، منذ كان عمران الخليفة، وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة... وكان من أكابرهم في الملة أبو نصر الفارابي، وأبو علي ابن سينا بالمشرق، والقاضي أبو الوليد ابن رشد، والوزير أبو بكر بن الصائغ بالأندلس إلى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم، واختص هؤلاء بالشهرة والذكر»<sup>3</sup>.

وإن كان ابن خلدون رأى أن العلوم العقلية، بما فيها علوم الفلسفة، غير مرتبطة بأقوام دون أقوام، أو بملة دون أخرى، فقد كان له من الفلسفة الإسلامية تحديداً موقفاً سلبي، حيث رأى أن علم الفلسفة الذي دخل إلى البلاد الإسلامية، فاسدٌ وباطل، وقد

1. عبد اللطيف محمد العبد، الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 22.

2. غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 132.

3. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون ج2، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، سوريا، ط1، 2004، ص 248 -

وضع في ذلك فصلاً في مقدمته، أسماه: "في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها"، وكتب عن قيمة الفلسفة قائلاً: «ليس فيها إلا ثمرة واحدة وهي شحذُ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج، لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين»<sup>1</sup>.

أما في العصر الحديث فإن الدراسات التي اشتغلت بميدان الفلسفة الإسلامية وألفت فيه، تبدو متعددة في الرؤى ومختلفة في الفهم بخصوص ماهية الفلسفة الإسلامية، وحتى لا نكرر بعض ما أتينا على ذكره في بعض المباحث السابقة يكفي أن نقول باختصار إن الفلسفة الإسلامية، كانت عبر تاريخها الطويل، في قلب الصراع دائماً، وهي لم تسلم في العصر الحديث، لا من بعض المستشرقين ولا من غيرهم، كما لم تسلم ولم يسلم أهلها في القديم أيضاً من المناوئة والمعارضة، التي وصلت إلى حدّ التشهير بهم وقتلهم في بعض المرات، وفي هذا السياق يُقدم لنا الديناني موقفه من الفلسفة الإسلامية، ويحدد مفهومه لها من خلال ما تعرضت له هذه الفلسفة عبر تاريخها من تحديات وأزمات، وهي رؤية فريدة من نوعها، نحاول الوقوف عليها تالياً.

### ثانياً: ماهية الفلسفة الإسلامية من خلال معارضتها ومحاربتها:

في معرض حديثه عن حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي يرى الديناني أن الفلسفة الإسلامية تتجلى من خلال تلك "الحركة الجدالية" التي تميّز بها هذا الفكر على مدار تاريخه الطويل، ومن خلال تلك الحركة يُمكن فهم ماهية هذه الفلسفة، والوقوف على مدى أصالتها وفرادتها واختلافها عن الفلسفة اليونانية، على أن هذه الحركة شهدت خلالها الفلسفة الإسلامية معارضةً شديدة ومناوئةً حادة أدت إلى رمي المشتغلين بها بالكفر والزندقة والإلحاد، وفي بعض المرات كانت نهاية بعضهم القتل.

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 325.



إن المعارضة التي لقيتها الفلسفة الإسلامية في فضاء الفكر الإسلامي، حسب الديناني، ساعدت على نمو هذه الفلسفة وإغنائها، «فتلك المعارضات ليست لم تؤدي إلى ضعف الفلسفة فحسب، وإنما عملت على تكاملها وتطورها أيضاً... ولذلك أدت ألوان المعارضة والمجابهة التي تعرضت لها الفلسفة الإسلامية إلى تكامل هذه الفلسفة وساعدت على إنضاجها، وأعتقد أن الفلسفة الإسلامية هي هذا الواقع بالذات»<sup>1</sup>.

إن حقيقة الفلسفة الإسلامية في اعتقاد الديناني هي حصيلة تلاحح الأفكار بين الحكماء والعرفاء والمتكلمين وليست مجرد تأثر بالفكر اليوناني كما يدعي البعض، والحقيقة أن معارضة الفلسفة ومُحاربتها ليست وليدة اليوم أو الأمس، بل هي قائمة منذ القدم ولها قصة طويلة، «وقلما نجد في تاريخ الثقافة والفكر الإنساني زمناً خالياً من الصراع بين المعرفة الفلسفية من جهة، وبين والتيارات المناهضة للفلسفة من جهة أخرى»<sup>2</sup>، حتى في بلاد اليونان مهد الفلسفة كما يقولون، كان ثمة من يعارض الفلسفة ويحارب أهلها، وهؤلاء غالباً كانوا من أهل الفنون، فنون الخطابة والجدل على وجه الخصوص، وقد أُطلق عليهم اسم السوفسطائيين\*، وهم تيارٌ معرفي له حضوره البارز في الثقافة اليونانية القديمة في عهد سقراط وأفلاطون وغيرهما.

ورغم معاداة السوفسطائيين للفكر الفلسفي فقد شكّل ذلك التجاذب بينهم من جهة وبين الفلاسفة من جهة ثانية، عصراً معرفياً ونهضوياً في تاريخ الثقافة اليونانية القديمة، وليس تاريخ الثقافة الإسلامية بدعاً من تاريخ الثقافات العالمية، فالفلسفة الإسلامية هي أيضاً كان لها أعداء من قبيل السوفسطائيين الذين كانوا في عهد اليونان، وفي هذا

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 148.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج1، ص 13.

\* السوفسطائية sophism: نسبة إلى جماعة من الفلاسفة والخطباء الذين عاصروا سقراط، واثاروا الجدل في مسائل مختلفة، طبيعية وأخلاقية واجتماعية، معتمدين في ذلك على لياقة الحديث، من أشهر أعلامهم، "جورجياس" georgias و"بروتاغوراس" protagoras.

الإطار «لا بد من الالتفاف إلى أن السفسطة ليست بالأمر الذي يمكن أن يمحي وإلى الأبد بجهود سقراط وأفلاطون وأرسطو، فتعاليم السفسطة يمكن أن تظهر بشكل أو بآخر في كل مرحلة»<sup>1</sup>، وإذا كان الحال كذلك بالنسبة للفلسفة اليونانية، فالأمر سيان بالنسبة للفلسفة الإسلامية، إذ إن جهود الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم في الدفاع عن الفلسفة الإسلامية، لا يمكن أن يُنهي إشكالية معارضة الفلسفة ومحاربتها نهائياً، فتلك على ما يبدو سنة إلهية ومن مُختصات الطبيعة البشرية، المبنية أساساً على التدافع.

لقد بزغ نجم الفلسفة اليونانية في الوقت الذي بزغ فيه نجم مناوئي هذه الفلسفة، ولمع شعاع الفلسفة الإسلامية في فترة كان رفض الفلسفة ومحاربة أهلها رائجاً، ولذلك يرى الديناني أن «الفكر العظيم ليس هو الذي يلتقط جانباً واحداً من الحقيقة ويدفعه إلى حدّه المتطرف ولكنه الإنسان الذي يضم في مذهب متعدد الجوانب، جميع الجوانب المتعددة والمتصارعة»<sup>2</sup>، وفي هذا الإطار يمكن أن نقول إن عظمة الفلسفة الإسلامية، تتجلى من خلال الحركة المتعددة والمتناقضة التي شهدتها الثقافة الإسلامية عبر تاريخها الطويل.

يقول الديناني: «إن الثروة الفكرية والإزدهار الثقافي إنما هما محصلة لنوع من التلاقح والتماس الفكري، وهو ما يُعد من الشروط الأساسية لنضج الأفكار وتطورها، ويمكن الحصول على نوع من الانسجام والاتساق الثقافي، من حالة اللانسجام بين الأفكار والرؤى، والعناصر المتضادة تتبادل الإتصال فيما بينها في نفس الوقت الذي تسلك فيه سلوك التصادم والتعارض، والأشياء إنما تلتحم ببعضها في ظل الإتصال»<sup>3</sup>، والقصد من هذا الكلام أن حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، برغم تنوع وتعدد

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 13 - 14.

<sup>2</sup> - ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، مصر، د ط، 1984، ص 135.

<sup>3</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج1، ص 6.

الاتجاهات والتيارات فيها، إلى حدِّ التضاد والتعادي، تُشكل في مجملها وحدةً متجانسة، وإن كان الاختلاف بينها واضحاً.

إننا عندما ننظر إلى قوى النفس الإنسانية مثلاً، فإننا نجد بينها إختلافاً في الماهية واختلافاً في الوظائف والأدوار، وحتى تضاداً في بعض الأحيان، فماهية ووظيفة النفس الناطقة، ليست هي ماهية ووظيفة النفس الغاذية، وماهية ووظيفة هاتين القوتين ليست هي ماهية ووظيفة قوى النفس الحاسة، ومع ذلك فالقوى الثلاث للنفس - مع إختلافها - تُشكل في النهاية وحدةً مُتجانسة، هي النفس الإنسانية، وقس على ذلك في كثير من الأشياء والمظاهر.

بهذا المعنى يمكن القول إن ماهية الفلسفة الإسلامية تتجلى في تلك المجادلات والتناقضات الموجودة في مختلف التيارات والمذاهب الإسلامية، إن حقيقة هذه الفلسفة لا تُرى إلا في تشظيها أو تفتتها، أي في ذلك التوتر الداخلي الذي يميزها\*، وإغفالنا هذه الحقيقة يجعلنا لا نفهم معنى الفلسفة الإسلامية بشكل صحيح وندخل باستمرار في جدالاتٍ لا تنتهي.

في هذا الصدد يقسم الديناني المعارضين للفلسفة إلى ثلاثة أقسام وهم:

1 - المؤمنون والمعتقدون بالأديان، وهؤلاء قد نزعوا نحو الجمود على الظواهر الدينية حتى في أصول العقائد، ورفضوا بشدة كل تعمقٍ وتدبرٍ أو تفكيرٍ في المعاني الدينية.

2 - الكثير من العرفاء وأهل السلوك الذين يرون في الاستدلال العقلي والسعي الفكري حجاباً للمعرفة، والتخلص منه شرطاً للوصول إلى الهدف.

\* - لاحظ أن هيغل Hegel يفسر تاريخ الفلسفة على أنه صراع الأضداد، فتطور المذاهب الفلسفية يكون دائماً وفقاً للمنطق الجدلي، ويبدو أن الديناني يستلهم فكرة هيغل Hegel هذه في تفسيره لماهية الفلسفة الإسلامية، على الرغم من أننا لم نجد إشارة من الديناني إلى هذا الاستلهام.

3 - الحصوليون، وكافة أولئك الذين يعتمدون على القضايا العلمية والتجربة، ولا يعيرون أدنى أهمية لكل ما يخرج عن دائرة التجربة العلمية والعلم الحصولي<sup>1</sup>.  
هذه الفئات الثلاث وإن اختلفت في طريقة معارضتها للفلسفة فهي تسعى إلى تحقيق هدف واحد وهو محاربة الفلسفة.

أما عن أولئك الذين يحاربون الفلسفة والفلاسفة إنطلاقاً من الجمود على الظواهر الدينية فهم متوفرون بشكل كبير في تاريخ الثقافة الإسلامية، وما يزال حضورهم قائماً ومؤثراً إلى اليوم، ولعل أهم ميزة تميزهم، حسب الديناني، هي أنهم متعصبون ومنغلقون على ذاتهم، بحيث يتجنبون الإنفتاح على التعمق والتدبر في المعاني الدينية، ويكتفون بالجمود على الظواهر الدينية في أصول العقائد، «ومن يجمد على الظواهر في أصول العقائد وقواعدها، فلا بد أن يُصّر على الجمود انطلاقاً من التعصب ويغلق طريق التفكير في المعاني الدينية، والتعمق فيها، ولا يدع بالتالي مجالاً لظهور الأفكار الفلسفية»<sup>2</sup>.

هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الفكر الفلسفي يقوم على طرح السؤال، وهو يبرز ويتجلى من خلال ذلك، لكن حين يكون الجؤ متاحاً فقط لأولئك الذين ينزعون نحو الجمود، خصوصاً أهل الجمود على العقائد الدينية، فإن ذلك سيولد التعصب ضد الآخر المختلف ويغلق طريق التفكير في المعاني الدينية والتعمق فيها، وبالتالي لا يدع مجالاً لظهور الأفكار الفلسفية.

وإذا كان كثيرٌ من الفقهاء ينطلق في معاداته للفلسفة من التعصب والجمود، فإن العرفاء يعادون الفلسفة ليس من المنطلق ذاته، إنما يعيرون على الفلاسفة قصر نظرهم واقتصار جهدهم على الوقوف عند مرحلة الاستدلال العقلي الذي يُعد مرحلة متأخرة عن مرحلة الشهود والمكاشفة التي يعتمدونها العرفاء وأهل السلوك، أي أن الهجوم الذي شنّه

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 14.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 15.

العرفاء على الفلاسفة، بحسب الديناني «ينطلق من إعتقادهم بنقص عمل الفلاسفة وضرورة أن يذهب هؤلاء أبعد من دائرة الاستدلال، وأن يتجاوزا هذه المرحلة كي يصلوا إلى ساحة الشهود والمكاشفة»<sup>1</sup>.

وحين نقول إن العرفاء يعادون الفلسفة وأهلها، لأن منهج الاستدلال الذي يعتمده هؤلاء، غير كافٍ للوصول إلى الحقائق الدينية، فهذا يعني أن أصل الخلاف بين الطرفين قائم على أساس المنهج الذي تقوم عليه معارفهما، على أن العرفاء بحسب الديناني، وإن كانوا يختلفون في معاداتهم للفلسفة عن أهل الجمود على الظواهر، فإن ما يدفعهم أحيانا إلى مناوئة الفلسفة والفلاسفة يكون ذا بواعث دينية وبالتالي فهم يلتقون مع فئة الجامدين على الظواهر الدينية.

بهذا المعنى يمكن أن نلاحظ أن الفلسفة الإسلامية تقع في وسطٍ بين طرفين، أحدهما يُعادي هذه الفلسفة وأهلها بسبب أنهم تجاوزا مرحلة الجمود على الظواهر الدينية واتخذوا طريق الإنحراف بإطلاق العنان للعقل على حساب النص، والآخر يعاديهما بسبب أن الفلاسفة توقفوا عند منهج الاستدلال العقلي دون أن يتجاوزا ذلك إلى منهج الشهود العرفاني، الذي يُعدُّ الوسيلة "الوحيدة" لكشف الحقائق وصبر أغوارها.

وأما عن القسم الثالث من المعادين للفلسفة، والذين يسميهم الديناني بالحصوليين، أولئك الذين يرون أن الحقائق لا يمكن أن تخرج عن دائرة التجربة، فهؤلاء قلةٌ في الثقافة الإسلامية، بل إن غالبيتهم من أهل الثقافة الغربية، وقد كان حضورهم واسعاً خلال القرنين التاسع عشر، والعشرين، ومازال حضورهم قائماً إلى اليوم، ويمكن أن نجد لهم

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 17.

نماذج في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة\*، ولسنا هنا في معرض الحديث عن هؤلاء، وما يهمننا هو استعراض المناوئين للفلسفة في ساحة الثقافة الإسلامية.

لا يكتفي الديناني بمحاولة تبيان ماهية الفلسفة الإسلامية من خلال حركة الأخذ والرد التي طبعت تاريخ الثقافة الإسلامية، ولكنه يُحاول التأكيد على أن المنحى البياني الذي شهدته الفلسفة الإسلامية خلال تاريخها، متعلقٌ أشدّ العلاقة بالأحداث السياسية والاجتماعية التي طبعت تاريخ الدولة الإسلامية، إضافةً إلى البواعث الدينية وعلاقتها بالمجال السياسي من جهة، والفضاء الاجتماعي من جهة ثانية، لذلك يمكن القول إنَّ مناهضة الفلسفة كانت في كثيرٍ من الأحيان ذات بواعثٍ سياسية، وأحيانا أخرى ذات بواعثٍ دينية، فبحسب الديناني كثيرٌ من أولئك الذين ناصبوا الفلسفة العداء كانوا متأثرين بمجال السياسية، فالغزالي وعلاء الدين الطوسي\*\*، وإن عايدا الفلسفة لاعتبارات دينية، وألفا كتابين بنفس الاسم، "تهافت الفلاسفة"، وخلال زمنيين مختلفين، إلا أن الأول كان على صلة وثيقة بالدولة السلجوقية، وكان الثاني تحت نفوذ الخلافة العثمانية وهيمنتها، وبالتالي فإن القضايا السياسية والتطورات الاجتماعية، لعبت دوراً رئيساً في رفض الأفكار الفلسفية أو تأييدها<sup>1</sup>.

وحتى أن أشهر الفرق الكلامية الإسلامية من قبيل "المعتزلة" و"الأشاعرة"، وهما من أكثر التيارات التي ناصبت العداء للفلسفة والفلاسفة، كانت هي الأخرى واقعةً تحت تأثير الأنظمة السياسية، وعلى اتصالٍ وثيقٍ بها، وبحسب الديناني، كل أولئك الذين كتبوا ضد

\* - الإشارة هنا إلى زكي نجيب محمود على سبيل المثال، رائد الوضعية المنطقية في العالم العربي، والذي كان له موقفٌ معادي للفلسفة بمعناها التقليدي، أي الفلسفة التي تشتغل بالبحث فيما وراء الطبيعة، في الوقت الذي كان يدافع فيه عن الفلسفة التي تهتم بالطبيعة، والقائمة على أساس اختبارات التجربة ومبدأ التحقق.

\*\* - علاء الدين الطوسي (817 - 887 هـ): فيلسوف وعالم دين اشتغل بالعلوم العقلية والنقلية، وكان مقرباً من سلاطين العثمانيين، انصرف في أخريات حياته إلى التصوف، من أشهر مؤلفاته: "تهافت الفلاسفة"، حققه الدكتور: رضا سعادة.

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 5.

الفلسفة والفلاسفة «كانوا واقعين تحت تأثير القوى السياسية المهيمنة آنذاك، فضلاً عن تلقيهم للمكافآت إزاء التصنيف ضمن هذا الإطار»<sup>1</sup>.

لقد كان موقف بعض الفقهاء من علوم الأوائل، كما كانوا يسمونها، بما فيها الفلسفة على وجه الخصوص، موقفاً سلبياً، على اعتبار أن نصوص الإسلام من قرآن وسنة، بالنسبة إليهم، وحدها كافية للإنسان المسلم ليعرف دينه ودنياه، فهو ليس بحاجة لعلوم الأوائل ولا لعلوم الأواخر، والعجيب أن بعض هؤلاء الفقهاء لم يكتف بمعاداة الفلسفة وحدها، إنما عارضوا علوماً تقنية من قبيل علم الهندسة والحساب، بسبب أن اليونان كانوا يرون «أن حقائق الأشياء تكمن في الأعداد والخطوط والنقط، فالروح الإسلامية الخالصة، وهي التي يمثلها الجمهور وعلى رأسه أهل السنة، حين نظرت في الهندسة اليونانية سرعان ما أدركت بغريزتها ما بينها وبين الروح التي تعبر عن هذه الهندسة من تباين، فنفرت منها نفوراً شديداً، ولم تقوَ على استساغتها وفهمها، وبدا لها عجيبة»<sup>2</sup>، فإذا كان موقف هؤلاء من الحساب والهندسة كذلك، فكيف يكون موقفهم من الفلسفة والفلاسفة الذين تجاوزوا هذه العلوم للبحث في الذات الإلهية وطرح الأسئلة الجريئة حولها؟.

من جهة أخرى، فإنه عند إلقاء نظرة على الكتب التاريخية الشهيرة التي ترجمت للفلاسفة المسلمين، سنلاحظ أن هذه الكتب اعتمدت منهج "الجرح والتعديل"، وهو منهج أهل الحديث، وكان كل مترجم يُترجم للفيلسوف إنطلاقاً من موقعه الإيديولوجي، فإذا كان المزاج المعرفي للمترجم لا يتوافق مع المعارف الفلسفية فإنه يعمد إلى تجريح الفيلسوف المترجم له، أو على الأقل يتجاهل أهميته المعرفية فيكتفي إلى الإشارة إليه بإقتضاب، والتجريح هنا لم يكن يستند إلى قيمة الفيلسوف معرفياً، بل إلى قيمته الأخلاقية من وجهة

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، المنطق والمعرفة عند الغزالي، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2004، ص19 - 20.

<sup>2</sup> - عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص9.

نظر المترجم، وذلك ما يمكن أن نلاحظه في "تذكرة الحافظ" للقيصري، و"سير أعلام النبلاء" للحافظ الذهبي، و"لسان الميزان" لابن حجر العسقلاني، وغيرهم<sup>1</sup>.

إن أغلب كتب التراجم الإسلامية تناولت الفلاسفة بشيء من العدا، ويمكن أن نستشهد في هذا السياق بعدد من النصوص، وهذا ما يؤكد الإمام السيوطي الذي أورد نصاً في كتابه "تدريب الراوي"، قال فيه عن الفلاسفة: «فقد صرَّح بالخط من مكانتهم، وعدم قبول رواياتهم وأقوالهم ابن الصلاح في فتاويه، والمصنّف في طبقاته، وخلاتق من الشافعية، وابن عبد البر وغيره من المالكية خصوصاً أهل المغرب، والحافظ سراج الدين القزويني وغيره من الحنفية، وابن تيمية وغيره من الحنابلة، والذهبي لهج بذلك في جميع تصانيفه»<sup>2</sup>.

الملاحظ من قول السيوطي أن المذاهب الفقهية السنية الأربعة على اختلافها قد انتقت على فساد الفلاسفة وعلومهم، فالفلسفة من علوم الأوائل التي ملئت بالأباطيل والضلالات، حسب الفقهاء وأهل الحديث، لذلك كان لا بد لكل من يشتغل بها أن يصبح مدعاة للريبة والشك، بل وحتى أن يصبح هدفاً لرميه بالزندقة والكفر والإلحاد.

حتى الغزالي تعرض للانتقاد من أصحاب العقلية التقليدية، فبرغم أنه كان في صفهم بانتقاده للفلسفة والفلاسفة والهجوم عليهم، إلا أنه تعرض للعتاب بسبب أنه دخل بحر الفلسفة وتجراً على الاشتغال بها فترة من حياته، فقد انتقده في ذلك الذهبي الذي قال عنه: «قرأ علوم الفلسفة قبل استبحاره في فن الأصول فأكسبته الفلسفة جرأة على المعاني وتسهلاً للهجوم على الحقائق، لأن الفلاسفة تمر مع خواطرهم لا يزعها شرع»<sup>3</sup>، وإذا كان

<sup>1</sup> - أنظر بهذا الخصوص: كتاب "إسلام الفلاسفة" لمنجي لسود، دار الطليعة، لبنان، ط1، 2006، ص 16 وما بعدها.

<sup>2</sup> - نقلاً عن: منجي لسود، إسلام الفلاسفة، ص 19.

<sup>3</sup> - شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء ج 19، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط11، 1996، ص 341.



وضع الغزالي كذلك أمام المناوئين للفلسفة من التقليديين على وجه الخصوص، فكيف يكون موقفهم من ابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم من الفلاسفة المسلمين الذين تبجروا في علوم الفلسفة واشتغلوا بها طوال سني حياتهم؟.

إن إستجلاء وقائع التاريخ الإسلامي، والنظر في الثقافة الإسلامية على مر تاريخها، يؤكدان على أنّ كثيراً من المذاهب والتيارات كانت تُناصب الفلسفة والفلاسفة العداء، ومن أشهر هؤلاء، سنجد الفقهاء، والمتكلمين، والعرفاء، وغيرهم، وكثيرا ما يستعرض الديناني من خلال مؤلفاته، مواقف الفقهاء وأهل الحديث، إضافة إلى العرفاء والمتكلمين، تجاه الفلسفة والفلاسفة، ليؤكد على حقيقة كون ماهية الفلسفة الإسلامية وحقيقتها تتجلى من خلال تلك المعارضات والتحديات والمشكلات التي واجهتها، «إن معارضة أهل الحديث ومؤاخذات المتكلمين وانتقاداتهم العنيفة للأفكار الفلسفية ليست لم تنل من الأساس الفلسفي فحسب، وإنما ساعدت أيضا على نضج الفلسفة وتكاملها»<sup>1</sup>.

والحقيقة أن القول بموت الفلسفة الإسلامية بفعل ضربات المناوئين لها، من قبيل جهود الإمام الغزالي، محض إدعاء لا أساس له من الصحة، بحسب الديناني، وهو الموقف الذي سعى لتأكيدِه في نصوصه من خلال التطرق كثيراً إلى "المدارس الفلسفية" التي اعقبت وفاة ابن رشد، وبحسب بدوي فإنه «لمن الغاية في السداجة أن يُقال إن كتابا من الكتب أو هجوما لمؤلف - مهما يكبر قدره - قد قضى على علم راسخ كالفلسفة، وكم من كتب وردود ومناقضات قد أُلِّفت ضد الفلاسفة فلم تزعزع من مكانتها، ولم تصرف كبار العقول عنها، ومنذ أن نفذت الفلسفة إلى العالم الإسلامي والردود على الفلاسفة

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي ج1، ص 515.

تتوالى، خصوصاً من جانب المتكلمين، فلم يكن لذلك أثر يذكر في إنبشار الفلسفة في العالم الإسلامي ولا في ظهور فلاسفة إسلاميين»<sup>1</sup>.

هذا الكلام يمكن أن نجد له إثباتات تاريخيا، من خلال النظر في المؤلفات المشغلة بالفلسفة التي كُتبت بعد وفاة الغزالي، ففي خلال القرون الأربعة التالية لوفاة الغزالي، لا نجد إهتماماً صريحاً من قبل الفلاسفة في الرد على كتاب الغزالي، لا من قبل السهروردي ولا الفخر الرازي ولا الشهرستاني ولا التقطازاني ولا الإيجي، إلى غاية مجيء خواجه زاده (ت 893 هـ)، صاحب كتاب "تهافت الفلاسفة" الذي رد فيه على الغزالي، وذلك ما يعني أن تجاهل هؤلاء لكتاب الغزالي في هجومه على الفلسفة والفلاسفة لم يكن له تأثير عليهم ولا على اشتغالهم بالفلسفة.

لقد عانت الفلسفة الإسلامية كثيراً من ضربات المناوئين لها، لكنها ظلت قائمة دائماً، وليس بوسعنا في هذا المقام أن نشير إلى كل تلك المآزق والتحديات التي جابهت الفلاسفة في حياض الثقافة الإسلامية، غير أن ما يُمكن التأكيد عليه من خلال هذه الإشارات السريعة هو أن الفلسفة الإسلامية إنما نضجت وتطورت وكتبت تاريخها الخاص من خلال كل تلك التحديات والمشاكل.

### ثالثاً: أصالة الفلسفة الإسلامية:

لقد تكشّف لنا من خلال العرض السابق أن الفلسفة الإسلامية لم تكن طوال تاريخها العريض على وتيرة واحدة، فقط شهدت فترات ازدهارٍ ونمو، كما شهدت فترات انحدارٍ أيضاً، وقد أرجع الديناني ذلك إلى عوامل دينية وسياسية، لكنها في ظلّ كل ذلك بقيت قائمةً وموجودة، فلم تتل منها ومن قوتها وأصالتها ضربات المناوئين لها، وكانت هذه الفلسفة مثلاً عن قمة النشاط العقلي في الحضارة الإسلامية، من الطبيعي، حسب

<sup>1</sup> - عبد الرحمن بدوي، أوهام حول الغزالي، ورقة ألقاها الدكتور بدوي في مؤتمر الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره، كلية الآداب بجامعة محمد الخامس، الرباط، 1988.

الديناني، «أن ترتبط بفترات ازدهار هذه الحضارة وإنحدارها، ويكشف التاريخ عن أنها شهدت عصوراً ذهبية، كما مرت بأوقاتٍ عصبية، وأحياناً خانقة، ولكنها ظلت في جميع الأحوال معبرةً عن الاتجاهات الفكرية في العالم الإسلامي»<sup>1</sup>.

وفي ظل ذلك يدافع الديناني عن أصالة هذه الفلسفة وفرادتها واختلافها عن الفلسفة اليونانية، على عكس الذين يدّعون أن هذه الفلسفة ليست إلاّ إعادة صياغة لفلسفة أرسطو بلغة عربية، ومن هنا يعتقد الديناني أن البحث عن أصالة الفلسفة الإسلامية يمكن أن يتجلى من خلال وقائع كثيرة، لعل أبرزها أن هذه الفلسفة تناولت مواضيع وإشكاليات من صميم الواقع الإسلامي، ومن روح المجتمع الإسلامي «فالفلاسفة المسلمون لديهم مشاكلهم ومسائلهم الخاصة، وهي مشاكل ومسائل تختلف عن مشاكل ومسائل الفلاسفة اليونانيين، فهي منبثقة من مجابهة المتكلمين وسلسلة من المسائل الدينية»<sup>2</sup>، ولذلك يمكن القول إن الطابع الديني الذي تتميز به الفلسفة الإسلامية، يشكل جزءاً هاماً من أصالة هذه الفلسفة، ولذلك فقد كانت أهم إشكالية واجهها هؤلاء الفلاسفة المسلمون هي محاولة إيجاد صيغة توافقية بين الدين والفلسفة، أو بين الحكمة والشريعة.

لقد تبدت أصالة الفلسفة الإسلامية نتيجة جهودٍ داخلية، وتجلت من خلال الحركة الفكرية التي قامت بين اتجاهات مختلفة داخل الثقافة الإسلامية، فالعرفاء والمتكلمون، كل منهما، لا يعتبر نفسه تابعاً للفلاسفة، إنما وقفوا ضدهم وأبدعوا مسائلهم المعرفية وأدواتهم المنهجية الخاصة، مما ترك في الفلسفة الإسلامية تأثيراً ملحوظاً، لكن ذلك عمل على تنشيط حركة الفلسفة الإسلامية، وفتح آفاقاً جديدةً أمام الفلاسفة، فالكثير من القضايا التي

<sup>1</sup> - حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، ص 61.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 136.

اشتغل بها لفلاسفة كان للعرفاء والمتكلمين دورٌ في إيجادها، رغم أن التعاطي معها كان مختلفاً<sup>1</sup>.

وإن كان الديناني لا يُنكر تأثر المسلمين بالفلسفة اليونانية والأخذ منها، فهو يؤكد أن المؤثرات الداخلية كانت أكثر حضوراً في بلورة الفلسفة الإسلامية، وقد تجلت تلك المؤثرات في حالة الأخذ والرد التي ميزت حركة الفكر الإسلامي من داخله، ووقفنا على تلك الحركة هو الذي من شأنه أن يكشف لنا عن ماهية وأصالة هذه الفلسفة، فالفلاسفة المسلمون، وإن كانوا على معرفة بفلسفة اليونان «إلا أنهم لم يكتفوا بهذا المقدار، فالفلسفة الإسلامية ظهرت إلى الوجود بفعل المعارضات التي أبدأها المنتقدون والرافضون سواء كانوا متشريعين أو فقهاء أو متكلمين، والذين كانوا يرفضون جميعاً الفلسفة اليونانية بشكل عام»<sup>2</sup>.

وأمام هذا الوضع المشحون بالانتقادات والمعارضات تجاه الفلسفة الإسلامية، كان على الفلاسفة المسلمين الرد على تلك الانتقادات والدفاع عن فلسفتهم «وكان هذا بحد ذاته حركة، بل إن الفكر الإسلامي عبارة عن حركة وحدث، فما لم يعرف أحدٌ هذه الأحداث والحركات والانتقادات والإشكالات الواردة على الفلسفة، والأفكار البديلة التي يطرحها الفلاسفة في مقابل هؤلاء المنتقدين، لا يستطيع أن يقف على أصالة الفلسفة الإسلامية»<sup>3</sup>.

لا أحد ينكر أن المسلمين إطلعوا على فلسفة اليونان وترجموا آثارهم، وتأثروا بهم، لكن في المقابل لا يمكن إنكار أن هؤلاء المسلمين قد أضافوا على هذه الفلسفة وخالفوا كثيراً من معتقدات اليونان، وبذلك كانت لهم فرادتهم وأصالتهم الفلسفية التي تختلف عن

1 - مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ص 119.

2 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 106 - 107.

3 - المصدر نفسه، ص 108.

الروح اليونانية، فمنذ أن أوفد الخلفاء المسلمين إلى الروم وبلاد العجم أن يأتوا بالعلوم العقلية الفلسفية ويترجموها إلى العربية، «عكف عليها النُّظار من أهل الإسلام و حذقوا في فنونها وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها، وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده، ودونوا في ذلك الدواوين وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم»<sup>1</sup>.

وفي هذا السياق يعتبر الديناني أن دخول الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي كان ضرورةً اقتضتها الشروط التاريخية والموضوعية، ولذلك لا يكمن نفي أصالة هذه الفلسفة لمجرد أنها إحتكت بفلسفات أخرى وترجمت علوم اليونان إلى اللغة العربية، ومن جهة ثانية فإن الفلسفة الإسلامية لم تتأثر باليونان وحدهم، بل تأثرت أيضاً بثقافات أخرى، كثقافة الفرس والهنود، والأهم من كل ذلك أنها إنطلقت من مؤثرات داخلية، تتعلق بروح الدين الجديد الذي يحثُّ على النظر والتدبر، وهل فعل الفلسفة إلا النظر والتدبر، ورغم التأثيرات الأجنبية، إلا أنَّ الفلسفة الإسلامية «لا تقعد أبداً شخصيتها الأصيلة، بل إنَّ المؤثرات المختلفة ما تلبث أن تذوب في بناء هذه الفلسفة، وتصبح جزءاً منها»<sup>2</sup>.

وبهذا الاعتبار يرى الديناني أن الفلسفة الإسلامية لا يجب النظر إليها باعتبارها، فقط، تلك الفلسفة التي أنشأها الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، ممن يسمون بالفلاسفة المشائين، بل إنَّ حقيقتها بحسبه تشمل مجالات متعددة من مجالات الثقافة الإسلامية، كعلم الكلام والتصوف وأصول الفقه، «فالفكر الفلسفي في الإسلام شديد التنوع، كثير التشعب، متعدد الجهات، لكن مهما تعددت الموضوعات وإختلفت الإتجاهات وتشعبت الطرق والمسالك فإنه في علم الكلام هو نفسه في علم أصول الفقه، هو نفسه

<sup>1</sup> - عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون ج2، ص 251.

<sup>2</sup> - حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، ص 59.

في الفلسفة الميتافيزيقية الخالصة، هو نفسه في علم الفلك والطبيعة والرياضة والاجتماع... فهو إنما يصدر عن حوض واحد ويسقى بماء واحد»<sup>1</sup>.

وعندما نتحدث عن مجالاتٍ متعددة للفلسفة الإسلامية فنحن يجب أن نلتفت إلى أن بعض هذه المجالات ليست لها صلةٌ كبيرة بالثقافات الأجنبية، ومن ذلك أن علم أصول الفقه وعلم الكلام مثلاً، أكثر مصادرها هي مصادر إسلامية، ونابعة من الثقافة والبيئة الإسلامية، وإذا كان حال الفلسفة الإسلامية كذلك فكيف يمكن القول إنها تقليدٌ لما أبدعه اليونان؟.

وفي الحقيقة فإن الطريقة التي لا ترى في الفكر الفلسفي الإسلامي سوى صورة للتأثيرات الأجنبية، اليونانية على وجه التحديد، لم تعد رائجةً هذه الأيام بالصورة التي كانت عليها خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، نتيجة أن ثمة جهوداً معتبرة بُذلت في سبيل الكشف عن روح وأصالة الفلسفة الإسلامية التي لم تكشف بعد عن كل مكنوناتها، ولذلك يمكن القول «إن أصالة الفلسفة الإسلامية لن تتأكد بمحاولة الرد على من ينكرها، وتفنيد دعواهم، فإن الاشتغال بذلك قد يكون مضيعة للوقت وإهداراً للجهود في غير موضعه، وإنما يتأتى من البحث المباشر في نظرياتها، والكشف المستمر عن جوانب أصالتها المتنوعة، وتحليل عناصر القوة فيها»<sup>2</sup>.

وفي هذا السياق لا بد من الالتفات إلى أن التراث الفلسفي الإسلامي لازال لم يكشف عن كل ذخائره بعده، فالجهود التي قامت من منتصف القرن التاسع عشر وإلى اليوم ليست كافيةً للكشف عن أصالة الفلسفة الإسلامية وحقيقتها، ذلك أن الكثير من

<sup>1</sup> - عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ج1، دار عويدات، لبنان، د ط، 2007، ص 357 - 358.

<sup>2</sup> - حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، ص 60.

مصادر التراث الفلسفي الإسلامي لا تزال عبارة عن مخطوطات قابضة في المتاحف والمكتبات.

إن الفلسفة الإسلامية، بحسب الديناني، لها أصولها، ولها مسائلها وقضاياها الخاصة وهي نابعة أساساً، من الردود والمجادلات التي قامت بين المتكلمين والفلاسفة من جهة وبين العرفاء والفلاسفة من جهة ثانية، وتلك الحركية كان لها أن طرحت مسائل فلسفية جديدة لم تتناولها الفلسفة اليونانية، «ويكمن نشوء هذه المسائل واستعراضها في الانتقادات التي وجهها المتكلمون نحو الفلسفة، ولا بد من البحث عن هذه المسائل في تلك الانتقادات والمؤاخذات»<sup>1</sup>، وبهذا المعنى يقيم الديناني الاعتبار لمؤاخذات المتكلمين وأهل الحديث والعرفاء كجزءٍ من ماهية الفلسفة الإسلامية وأصولها، ولذلك يمكن القول إن علم الكلام والتصوف، بما يشتركان مع بعضهما في محاربة الفلسفة، فإنهما جزءٌ من تلك الفلسفة، وهما مجالان من مجالاتها التي ساعدتها على النمو والنضج.

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج1، ص 515.

## المبحث الثاني: الفلسفة والعرفان بين الإختلاف والإئتلاف:

تندرج العلاقة بين الفلسفة والعرفان في إطار ثنائية تقوم على الإختلاف والتعارض أحياناً، والإئتلاف والإنسجام أحياناً أخرى، ولعل العارفين بتاريخ العلوم الإسلامية على دراية بما كان لهذه الثنائية من حضور، في فضاء الفكر الإسلامي، ذلك الحضور الذي ما يزال مستمراً إلى اليوم، وما تزال كثيرٌ من إشكالياته ومسائله، محط نقاشٍ وجدل، بين من يتنكر للعرفان والشهود دفاعاً عن الفلسفة والعقل، ومن يتنكر للفلسفة والعقل دفاعاً عن العرفان والشهود، وبين هذين الطرفين، طرفٌ ثالث يُنكر على الفلسفة والعرفان، كليهما، أدواتهم المنهجية ومسائلهم المعرفية.

وبالنسبة للديناني فإنه يتناول موضوع العلاقة بين الفلسفة والعرفان، أوبين العقل والقلب، ليس لأجل إعادة إحياء الجدل التاريخي الذي كان قائماً بين هذين المجالين المعرفيين في سياق تاريخ الثقافة الإسلامية، إنما ينطلق في ذلك، بحسبه، «من الحاجة الناشئة عن تحديات المرحلة الراهنة التي تشهد تهديداً للقضايا ذات الصلة بالقلب والمسائل العرفانية، لذلك تبرز الحاجة إلى معرفة طبيعة تعامل العلم من جهة، والعقل من جهة أخرى، مع القلب في هذا الوضع الجديد»<sup>1</sup>.

ومن هنا يسعى الديناني إلى الكشف عن علاقة الفلسفة والعرفان ببعضهما من خلال الرجوع إلى سياقهما المعرفي في تاريخ الثقافة الإسلامية، والكشف عن أوجه الإختلاف وحقيقة الإئتلاف بينهما، وهو، على خلاف بعض أولئك الذين يرون تعارضاً بين الفلسفة والعرفان، وبين العقل والقلب، يُحاول أن يؤكد على حقيقة كون الفلسفة والعرفان مظهران لحقيقة واحدة، ويمكن أن نستشف هذا المعنى من أحد كتبه الذي أسماه

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مناجاة الفيلسوف، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2001، ص 179.



"مناجاة الفيلسوف"، فالمناجاة باعتبارها مظهراً من مظاهر السلوك العرفاني، يمكن أن نعثر عليها عند الفيلسوف أيضاً، ولا يوجد إشكال في ذلك.

هذا ما يحاول الديناني البرهنة عليه، والحقيقة أن ذلك يُشكل امتداداً لقناعات مدرسة الحكمة المتعالية، التي من أبرز خصائصها الجمع بين ميداني الفلسفة والعرفان في إطار الحقائق الشرعية، أي أنها ترى ضرورة التوفيق ما بين الاستدلالات العقلية والمحصولات الكشفية والشرع، لكن هذا التصور الذي يطرحه الديناني، في إطار معتقدات مدرسة الحكمة المتعالية يُثير جملةً من التساؤلات، من قبيل: هل هناك مشتركات بين الفلسفة والعرفان؟، وهل باستطاعة المرء أن يكون فيلسوفاً من جهة وعارفاً من جهة أخرى؟، وهل تتوقف المعرفة العقلية عند بناء البعد البرهاني، أم يمكن أن تتجاوزهُ لأطوار أُسمى (ما فوق العقل)، وبالتالي قد تلتقي مع المعرفة الشهودية في مرحلة من المراحل؟.

#### أولاً: مظاهر الاختلاف بين الفلسفة والعرفان:

لا يخفى على المهتمين بتاريخ الثقافة الإسلامية ذلك الصراع الذي كان قائماً بين تياراتها المعرفية المختلفة، بين الفلسفة وعلم الكلام، والفلسفة والفقه، كما بين الفلسفة والعرفان، وبالنسبة لهذين النمطين الآخرين من المعرفة، فقد بلغ التميّز بينهما ذروته داخل الثقافة الإسلامية، خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري، حيث عمد شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي إلى إقامة حدِّ فاصلٍ بين الحكمة الفلسفية القائمة على الاستدلال والبرهان، والحكمة الإشرافية القائمة على الذوق والكشف، على أن هذا الفصل في الثقافة الإسلامية هو فصلٌ بين أتباع أفلاطون من جهة، وأتباع أرسطو من جهة أخرى.

والحقيقة أنه قبل أن يبلغ العرفان في الثقافة الإسلامية ما بلغه خلال الفترة التي تلت شيخ الإشراق، لم يكن ثمة صراعاً حاداً بين الفلسفة والعرفان، فالفلاسفة المسلمين الأوائل لم يكن لديهم عداً واضحاً تجاه فلسفة أفلاطون الإشرافية، ويمكن أن نلاحظ ذلك مع

فيلسوفٍ بقيمة أبو نصر الفارابي، حيث عمد إلى محاولة التوفيق بين فلسفة أفلاطون وأرسطو من خلال كتابِ أسماه: "الجمع بين رأيي الحكيمين"، صحيح أن الفلاسفة المسلمين تبنا فلسفة أرسطو بقدرٍ أكبرٍ حتى سُموا بالمشائين، إلا أن الفصل الحاد بين أفلاطون وأرسطو لم يظهر إلا في فترة متأخرة.

ورغم الفصل الحاد الذي يُحاول بعضهم إقامته بين الفلسفة والعرفان، سواء في القديم أو في الحديث، فإن الديناني يندرج موقفه ضمن القائلين بإنسجام الفلسفة والعرفان وتكاملهما، بالنظر إلى النتائج والغايات التي يهدفنا إليها، على أن الديناني يدرك أن مسألة الجمع بين الفلسفة والعرفان، أو بين الشهود والبرهان، أو بين العقل والقلب، على اختلاف المسميات، لا تخلو من الصعوبة والإشكالات، ولعل العائق الأكبر عائدٌ إلى طبيعة الشهود أو العرفان نفسه بحيث أنه «لا بد من القول بأن مسألة الشهود دقيقة للغاية، ومن الصعوبة بمكان التحدث عن الشهود، إذ لا بد من إدراك الشهود بالشهود، لذلك لو أردت التحدث عن الشهود من خلال تعبير تحليلي أو فلسفي أو منطقي، لوجدت مشكلة في ذلك»<sup>1</sup>.

هذه الصعوبة نجدها أيضاً عند الحديث عن الفلسفة التي أخذت، على مر تاريخها الطويل، على معانٍ متعددة ومختلفة، فمهوم الفلسفة في العصور القديمة يختلف تماماً عن مفهومها في العصور الحديثة، وهي عند الشرقيين غيرها عند الغربيين، وفي كل عصر ومصر يتم تقديم مفاهيم جديدة للفلسفة، حتى أن الفيلسوف الواحد قد يقدم معانٍ مختلفة لمفهوم الفلسفة، وإذا ما نظرنا إلى بعض معانيها سنجد أن «كلمة الفلسفة أُطلقت قديماً على مُطلق العلوم العقلية تارةً، واقتصرت على واحد من شُعبها تارةً أخرى، وهو ما

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 186.

بعد الطبيعة، أو الفلسفة الأولى، كما أطلقت هذه الكلمة حديثاً على معانٍ متعددة، ولكل واحدٍ منها تعريفه المخصوص»<sup>1</sup>.

وبالنسبة للديناني فإنه يعتقد أن منشأ الاختلاف في إعطاء مفهومٍ متفقٍ عليه للفلسفة يرجع إلى اختلاف الفلاسفة في نظرتهم إلى قضايا الوجود والمعرفة والقيم، «فلا يمكن القول إن الفلاسفة ينظرون إلى العالم بطريقة واحدة، وهذا الاختلاف في نوع الرؤية يجعلنا نواجه تعاريف شتى للفلسفة»<sup>2</sup>، ولكن على الرغم من الاختلافات بشأن مفهوم الفلسفة، إلا أن ذلك لا يمنع المشتغلين بها من مقارنة مفهومها، على الأقل من أجل المعرفة وتحقيق نوعٍ من "الاستقرار الفكري"، وبالنسبة للديناني، فالفلسفة ليست أكثر من فعل التفلسف، القائم على التفكير والتأمل في ساحة الوجود، وفي ذلك يقول: «إنني أعتقد أن الفلسفة تفلسف... الفلسفة ليست تعلم سلسلة من القواعد والنظريات وإنما ينبغي على المرء أن يتفلسف، فالتفلسف يعني أن المرء يفكر في الأفكار، أي المهم لديه هو السؤال، وضرورة البحث عن إجابة على ذلك السؤال الأساسي، والسؤال الأساسي يقع في إطار الوجود»<sup>3</sup>.

هذا المعنى الذي يُقدمه الديناني، يتفق بشأنه كثير من المشتغلين بحقل الفلسفة، ولذلك إذا قارنا الفلسفة بالعرفان، من حيث المفهوم، سنجد أنها أقرب إلى الضبط والتحديد، في حين أن مفهوم العرفان أكثر اضطراباً وانفلاتاً، ويصعب تحديد مفهوم مشترك له، «فالمذاهب العرفانية تقوم على التعدد إلى درجة يصعب معها على الباحث أن يجد في صفوف العرفانيين إثنين أو ثلاثة يقولون نفس الشيء عن نفس الموضوع»<sup>4</sup>، فكيف يمكن تحديد مفهوم واضح للعرفان بناءً على هذا الاضطراب الحاصل؟.

1 - مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ص 109.

2 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 140.

3 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 159 - 160.

4 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط9، 2009، ص 269.

ثم إنه بالنظر إلى تاريخ العرفان الإسلامي سنجد أن العرفان يتميز بتعدد مذاهبه، فليس العرفان واحداً، على اعتبار أنه في المقام الأول تجربة فردية، ولكل عارف تصورات ومفاهيمه، ومع ذلك حاول محمد عابد الجابري أن يجمع الإتجاهات العرفانية في العالم الإسلامي في ثلاثة أقسام: فجعل الأول ذلك الإتجاه الصوفي لأصحاب الأحوال والشطح خاصة وفيه يغلب الموقف العرفاني كمعاناة، والثاني هو إتجاه التصوف العقلي الذي نجده عند الفارابي في نظريته في السعادة، وبصورة أوضح وأوسع عند ابن سينا في فلسفته المشرقية وهو إتجاه يغلب عليه الطابع الفلسفي، والإتجاه الثالث يغلب فيه السرد الأسطوري، ونجده لدى الفلاسفة الاسماعيليين والمتصوفة الباطنيين<sup>1</sup>.

وبالنسبة للديناني فإنه يدرك هذه الحقيقة، لذلك نجده يذكر عدّة مفاهيم للعرفان، كلها ناشئة من إختلاف العرفاء والمتصوفة أنفسهم في إعطاء مفهوم مشترك حول هذا النوع من المعرفة، ويؤكد أن «تعريف العرفان عن طريق المفهوم والحدود المنطقية لا يخلو من إشكال، ذلك أن أرباب الذوق والحال، يتحدث كل منهم على أساس ما لديه من مرتبة ومقام»<sup>2</sup>، بالرغم من ذلك فالديناني يعتقد بوجود قدر مشترك بين كلام العرفاء في تحديد ماهية العرفان، وعلى أساس هذا القدر المشترك يُحاول إعطاء مفهوم له.

من هنا نلاحظ أن منشأ الاختلاف الأول بين الفلسفة والعرفان عائد إلى إختلافهما من حيث المفهوم، خصوصاً تحديد مفهوم مشترك للعرفان يبدو أكثر صعوبة، والحقيقة أن مظاهر الإختلاف بين الفلسفة والعرفان لا تتوقف عند إختلاف المفاهيم فقط، إنما تتجلى أيضاً عندما نتحدث عن الموضوع والمنهج والغايات التي يهدف إليها كل منهما.

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 269.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الإختلاف والإقتلاف ج1، ص 53 - 54.

فعلى مستوى الموضوع ثمة فروقاتٌ عديدة تفصل بين الفلسفة والعرفان، فإذا كان موضوع الفلسفة هو «العلم بالموجودات بما هي موجودة»<sup>1</sup>، فإن موضوع العرفان «ليس سوى الحق تعالى، فالحق في نظر العارف هو الحقيقة الوحيدة الموجودة في عالم الوجود، وكل مُتصوّرٍ غيره ليس إلاً من مظاهره وتجلياته وتعيّناته وشأن من شأنه»<sup>2</sup>، وهنا يتضح أن العلاقة بين موضوعي علم الفلسفة وعلم العرفان، هي من باب علاقة العموم بالخصوص، ذلك أن الفلسفة موضوعها هو العموم من الموجودات، كل الموجودات، في حين أن موضوع العرفان يتعلق بجانبٍ خاصٍ من تلك الموجودات، وهو وجود الحق تبارك وتعالى.

ثم إن الفلسفة تدخل في نطاق ما يسمى بالعلوم الحسولية، كأن يعلم الإنسان علماً ويُدرّكه بتوسط صورة ذهنية حاكية له، مثل: علم الإنسان بالأشياء الخارجية من قبيل رؤية النار المشتعلة في الخارج، فهنا ذاتُ النار لا تحضر في ذهن الإنسان، فلو كان علم الإنسان بالنار علماً حضورياً لاحترق ذهنه!، في حين أن العرفان يدخل في نطاق ما يُسمّى بالعلوم الحضورية كأن يعلم الإنسان علماً مباشراً بدون توسط شيء بينه وبين المعلوم، مثل علم الانسان بأنه عطشان، أو فرحان، أو حزين، فكل هذه المعارف تدخل ضمن ما يُسمّى بالعلوم الحضورية، أو المعارف الحضورية.

وإذا كانت المعرفة الفلسفية والاستدلالية معرفة حسولية، فإن إمكانية أن يتطرق إليها الخطأ واردة حسب العرفاء، على عكس المعرفة الحضورية، ولذلك يمكن القول إن ما يميز المعرفة الشهودية عن المعرفة العقلية، أن الأولى لا تقبل الخطأ وهي تمتاز بقوة حضورها في النفس، على اعتبار أنّ «ثمة فرقاً بين من يُشاهد النار وبين من يحترق بتلك

<sup>1</sup> - أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، لبنان، ط2، 1968، ص 80.

<sup>2</sup> - يد الله يزدان بناه، العرفان النظري مبادئه وأصوله، ترجمة: علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، 2014، ص 87.

النار، إذ إن قوة إدراك النار من خلال الإحتراق بها ليست كقوة إدراك النار من خلال مشاهدتها»<sup>1</sup>.

أما من حيث المنهج، فالعرفاء يتميزون عن الفلاسفة وعن الفقهاء وغيرهم من حيث المنهج الذي يعتمدونه في الكشف عن معارفهم، فهم أصحاب ذوق وشهود، لا أصحاب نظرٍ واستدلال، وقد نسب القشيري (376 - 465 هـ) إلى أبو علي الدقاق (توفي 405 هـ) قوله: «والناس إما أصحاب النقل والأثر، وإما أرباب العقل والفكر، وشيوخ هذه الطائفة (يقصد الصوفية والعرفاء) ارتقوا عن هذه الجملة، فالذي للناس غيبٌ فهو لهم ظهور، والذي للخلق من المعارف مقصودٌ فلهم من الحق سبحانه موجود، فهم أهل الوصال والناس أهل الاستدلال»<sup>2</sup>.

ومن الجدير بالذكر أنّ المنهج الاستدلالي الذي تعتمده الفلسفة يمكن الوقوف عليه من خلال الحدود المنطقية، لكن ذلك ليس متاحاً بنفس الدقة عندما نتحدث عن منهج الذوق والشهود الكشفي الذي يتحدث عنه العرفاء، ولعل منبع الإشكال القائم هنا، راجعٌ إلى اختلاف العرفاء أنفسهم في تحديد مجال معرفتهم، والمنهج الذي تتحرك وفقه هذه المعرفة، على اعتبار أن العرفاء يتحدثون عن المجال المعرفي للعرفان، كلٌّ بحسب المقام والحال الذي يكونون فيه وعليه.

على أن العرفاء يتميزون، حسب ما يقولون، بمعرفة الأمور الدينية على وجه الخصوص، وهم يعتبرون أنّ معرفتهم هذه أسمى من معرفة سائر الناس، وأرقى حتى من معرفة العلماء المشتغلين بأمور الدين، لأن هؤلاء، عيبتهم في النهاية أنهم يعتمدون النظر العقلي وخاصة منهم المتكلمون، في حين ينفرد العرفاء بمنهج الكشف والشهود، وهو طورٌ

<sup>1</sup> - محمد شقير العاملي، فلسفة العرفان، دار الهادي، لبنان، ط1، 2004، ص 49.

<sup>2</sup> - نقلاً عن: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 251.

أسمى من طور العقل والاستدلال، وعلى هذا الاعتبار وَصَفَ الجابري موقف العرفاء بأنه أرسنقراطي\*.

وإذا كان الفلاسفة قد إعترضوا على القيمة العلمية التي يُقدمها العرفاء من خلال منهجهم الكشفي، الذي لا يستطيع إثبات أقوالهم بالأدلة العقلية، فإن هؤلاء يعتبرون أن منبع معارفهم عائدٌ دائماً إلى الدين والفيض الإلهي، وطالما عبر هؤلاء على أنهم مقيدون بالكتاب والسنة، وهذا ما نُقل عن أبي يزيد البسطامي (188 - 261 هـ) الذي كان يقول: «لو نظرتم إلى رجلٍ أُعطيَّ من الكرامات حتى يرتفع في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود»<sup>1</sup>، بالتالي وكأنا العرفاء يحاولون تعزيز مواقفهم دائماً بالرجوع إلى الكتاب الكريم والسنة الشريفة.

من جهة أخرى يتميز الفلاسفة بأنهم أرباب العقل والفكر والاستدلال، ولئن كان هؤلاء يطلقون معنى لفظ العقل على معانٍ متعددة، إلا أنهم يشتركون في الإتفاق على أهميته وأنه الوسيلة الوحيدة الكفيلة بكشف حقيقة الوجود والوصول إلى معناه، كما أن المعنى الذي لا يمكن تجاوزه في مفهوم العقل مع وجود تلك الاختلافات هو معنى مجموع تلك المبادئ القبلية المنظمة للمعرفة والتي ضبطها أرسطو ابتداءً وسارَ من بعده كثيرون عليها، وسموها "مبادئ العقل"، كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية، ومبدأ الغائية، تلك المبادئ التي تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ.

وإذا كان منهج العرفاء القائم على الكشف والشهود غير قادرٍ على إثبات المعارف التي يقدمها بواسطة العقل والبرهان، فهو، بالنسبة لخصومهم، باطلٌ من أساسه، لذلك يعتمد الفلاسفة المسلمون على المنطق والبرهان في استكناه الحقائق ويعولون عليهما كثيراً، فبالنسبة لابن رشد مثلاً، فإنه يرى أن العقل «وسيلةٌ إنسانيةٌ صالحةٌ لطلب الحق،

\* - أنظر بهذا الخصوص: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 251 وما بعدها.

<sup>1</sup> - نقلاً عن: ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار القلم، لبنان، ط 1، ص 162.

سواء في تفسير الشريعة أو في إستنتاج الطبيعة، ولكن ذلك بشرط التقيد بأصول المنطق وشروط البرهان، فهو لا يحد من كفاءة العقل أصلاً ولا يعصمه من الخطأ كلياً، وإنما يرد عثرته إلى الغفلة عن قواعد البرهان»<sup>1</sup>.

تلك هي مظاهر الإختلاف الأساسية بين الفلسفة والعرفان، والتي تتجلى بصورة أكبر على مستوى الموضوع والمنهج، ولكن هل يعني ذلك أنهما لا يلتقيان عند نقاط مشتركة؟، أما إذا كان بين الفلسفة والعرفان أوجه للاتفاق، فإلى أي مدى تصدق تلك المحاولات التوفيقية؟ أم أنها مجرد تلفيقات تَقْرُض على الفلسفة والعرفان ما ليس في طاقتهما؟.

### ثانياً: حقيقة الائتلاف بين الفلسفة والعرفان:

إنَّ الفلسفة والعرفان وإن كان بينهما إختلافٌ وتمايز من بعض النواحي، كالإختلاف في الموضوعات والمسائل والمناهج، والأساليب التي يعتمداها، إلاَّ أنهما في الوقت ذاته، لا يخلوان من نقاط اشتراك، بل إنهما بالنسبة للديناني، وأتباع مدرسة الحكمة المتعالية، طريقتان لحقيقة واحدة، فالديناني، وإن كان يدرك صعوبة التوفيق بين الفلسفة والعرفان، بسبب الإختلافات القائمة بين بينهما، لكنه بالرغم من ذلك يتبنى موقف القائلين بالوحدة والإنسجام بين هاذين المعرفتين، وحبته في ذلك أن الغاية التي يهدفان إليها، غاية مشتركة، ففي النهاية الفلسفة والعرفان، طريقتان يؤديان إلى حقيقة واحدة، وإن اختلفا في بداية الطريق فإنها يلتقيان في نهايتها.

والحقيقة أن الاعتراضات والردود القائمة بين الفلسفة والعرفان، بحسب الديناني، مسألة ايجابية، من حيث أنها تؤدي إلى تكامل كل من الفلسفة والعرفان ونموهما، والحال نفسه يصدق على مختلف العلوم الإسلامية، التي تطورت وتكاملت في حركة التاريخ من

<sup>1</sup> - عبد الله موسى، بعض ملامح العقلانية في الفكر الرشدي، مجلة دراسات فلسفية، الجزائر، عدد 5، 1998، ص



خلال الاعتراضات والردود التي كانت قائمة بين ممثليها، وفي هذا السياق يتساءل الديناني إن كان بالإمكان تعلم آية العشق من كتاب العقل؟، ثم يجيب عن ذلك قائلاً: «أنا أعتقد بإمكانية ذلك، كما أعتقد أيضاً بأن الآراء الفلسفية لبعض عرفائنا لم تتضح بعد»<sup>1</sup>، وهنا نلاحظ أن الديناني يسعى إلى التدليل على حقيقة الإئتلاف بين الفلسفة والعرفان من خلال البحث عن تلك الآراء الفلسفية الموثقة في نصوص العرفاء، وفي المقابل أيضاً يُحاول أن يعثر على تجليات الآراء العرفانية المكتتزة في كتب الفلاسفة والحكماء.

من ذلك مثلاً أننا نجد الديناني يهتم كثيراً بالنصوص الشعرية، وطالما عبر عن محبته للشعر، ولكن إرتباطه بهذا الميدان، ليس من باب الاستمتاع بالمنثور من الشعر، إنما يقف خلف ذلك دافع البحث عن الرؤي الفلسفية داخل النصوص الشعرية، كما هي عند عمر الخيام\*، وجلال الدين الرومي\*\*، وناصر خسرو\*\*\* وغيرهم، ولا يخفى على أحد في هذا المقام أن العرفان يرتبط كثيراً بالشعر، وطالما عبر العرفاء عن أحوالهم ومقاماتهم ومشاهداتهم من خلال النصوص الشعرية.

ثم إن الشعر في حقيقته نوع من أنواع المعرفة التي ترتبط بالوجود، وإذا كان للوجود مراتب متعددة، فكذلك المعرفة لها مراتب متعددة، والمعرفة الشعرية إحدى هذه المراتب التي لها ميزاتها وخصائصها التي تختلف عن باقي أنواع المعرفة، ولذلك يقول الديناني: «إن التجربة الشعرية، هي نوع من المعرفة لها من بين قريناتها منزلة خاصة، وفي ذلك

1 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 89.

\* - عمر الخيام (توفي 527 هـ): شاعر وفيلسوف فارسي، اهتم بالفلك والرياضيات، اشتهر بالرباعيات، وهي نوع من الأشعار التي اشتهرت في الأدب الفارسي.

\*\* - جلال الدين الرومي (604 - 672 هـ): شاعر وفيلسوف ومتصوف، يلقبه الإيرانيون بالبلخي نسبة إلى "بلخ" التي وُلد فيها في أفغانستان، وصاحب طريقة صوفية (المولوية)، من أبرز تصانيفه: "المثنوي".

\*\*\* - ناصر خسرو قبادياني (394 - 481 هـ): شاعر ورحالة وفيلسوف فارسي، من مؤلفاته: "كتاب الأسفار"، (سفرنامه)، وفيه دون أخبار أسفاره في أرجاء العالم الإسلامي.

يقول أحد الإيرانيين المعاصرين في أحد قصائده عن ماهية الشعر والقيمة المعرفية له: «تعرف ما الشعر؟، لؤلؤة من بحر العقل، والشاعر هو ذاك الغواص الساحر الذي استخرجه الكثير من العرفاء العظام في الإسلام وعبروا عن مشاهداتهم العرفانية وما أفيض عليهم بلغة شعرية»<sup>1</sup>، وهذه اللغة الشعرية العرفانية، مليئة بالآراء الفلسفية بحسب الديناني، بل إن شطحات كبار العرفاء في التاريخ الإسلامي لا تخلو من مواقع للعقل والآراء الفلسفية.

ويتساءل الديناني أيضاً، كيف يُمكن إطلاق عنوان التّفكّر على طريقة الكشف والشهود وعلى طريق الاستدلال والبرهان في حين هناك إختلاف بين الطريقتين، والاستدلال البرهاني غير الكشف والشهود؟، ويجب عن ذلك قائلاً: «صحيح أن طريقة الكشف تختلف عن طريقة الاستدلال، غير أن التفاوت فيما بينهما يرجع إلى الشدّة والضعف، فهما يشتركان في قدرٍ جامعٍ خلال حركتهما نحو البارئ تعالى»<sup>2</sup>، وفي هذا القول عبارة لا بد من الوقوف عندها، وهي أن الكشف والاستدلال يشتركان في قدر جامع خلال حركتهما نحو البارئ، وهو ما يعني أن المعرفة الفلسفية والمعرفة العرفانية، تتميزان بالحركة الدائمة نحو الحق سبحانه وتعالى، وكلما ارتقت المعرفة الفلسفية اقتربت من الله، والحال نفسه مع المعرفة العرفانية.

ثم إنه من الجدير ملاحظة الأمر التالي أيضاً، وهو أن موضوع الفلسفة الأشرف هو البحث في الإلهيات بالمعنى الأخص، أي البحث في الله وفي ذاته وما يتصل بها من الصفات والأسماء، وموضوع العرفان الأساسي هو أيضاً لا يبتعد عن هذه الدائرة، «فالعرفان النظري يتعرض إلى تحليل الوجود ويبحث بشأن الخالق والكون والإنسان،

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، الإمام الخميني وميدان الشعر، أعمال مؤتمر، المعهد الإسلامي للمعارف الحكيمة، لبنان، ط1، 1999، ص 40.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الإختلاف والإقتلاف ج1، ص 109.

فيكون من هذه الناحية مشابهاً للفلسفة الإلهية التي تعمل على دراسة الوجود»<sup>1</sup>، بالتالي فإن ثمة قدراً مشتركاً بين الفلسفة والعرفان، أو بين الفلسفة الإلهية والعرفان النظري على وجه الدقة، ويجب أن نقول في هذا الصدد إن الفلسفة الإسلامية منحت قسم الفلسفة الإلهية القسط الأوفر من الإهتمام والبحث.

من زاوية أخرى يُشير بعض الباحثين إلى أن الاختلاف الأساسي بين الفلسفة والعرفان يقع في مستوى المنهج فقط، بحيث تعتمد الفلسفة منهج الاستدلال والبرهان، ويعتمد العرفان منهج الكشف والشهود وهما من حيث طبيعتهما مختلفان إلى حدّ التضاد، لكن على مستوى النتائج المعرفية، وهو الأمر الأهم، ثمة التقاءً وتداخلً بين الفلسفة والعرفان بحيث يمكن القول «إن الاختلاف بين العارف والفيلسوف ناشئ عن المدعيات القائلة بأولوية أحد المنهجين (العقلي والشهودي)، وأرجحيته على الآخر، بينما تبقى النتائج التي يتوصل إليها والحقائق التي يكشف عنها كل منهما متشابهة غالباً، أو متفاوتة بحسب التشكيك الطولي أحياناً أو متعارضة في موارد قليلة ومحددة، شأن التعارض في ذلك كتعارض الفلاسفة مع بعضهم، أو العرفاء فيما بينهم»<sup>2</sup>، وفي هذا الصدد يجب الالتفات إلى الأمر التالي وهو أنه حين يكون ثمة التقاءً في النتائج المعرفية، بين الفلسفة والعرفان، فلا قيمة بعدها للاختلاف المنهجي بينهما.

ومن هنا يمكن أن نفهم أن الاختلاف المنهجي بين العرفان والفلسفة ليس اختلافاً في جوهر المعرفة التي يُفضيان إليها، أو بتعبير آخر، الفلسفة والعرفان طريقتان يؤديان إلى حقيقة متشابهة أو واحدة، وما الاختلاف القائم بينهما إلاً اختلافٌ شكلي أشبه بذلك الاختلاف الذي نجده بين العرفاء أنفسهم، أو بين الفلاسفة أنفسهم أيضاً.

<sup>1</sup> - مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ص 63.

<sup>2</sup> - حبيب فياض، المعرفة الدينية جدل العقل والشهود، دار المعارف الحكيمة، لبنان، ط1، 2011، ص 137.

في هذا السياق ثمة تعبير مشابه للديناني، عندما يتحدث عن أنه برغم تقسيم العرفان إلى عملي ونظري\*، فإنهما في النهاية لهما غاية واحدة وهي شهود الحق تبارك وتعالى، وهذا الحكم ينطبق تماماً على طريق الحب ممثلاً للعرفان، وطريق العقل ممثلاً للفلسفة، يقول الديناني: «إذا كان لتقسيم العرفان إلى نظري وعملي، مفهوم خاص في بداية الطريق، فلا معنى له في النهاية، بعد أن تكون نتيجة النظر والعمل هي شهود الحق تبارك وتعالى، حيث ليس بالمستطاع الحديث في المشاهدة عن النظر المنفصل عن العمل، وينطبق هذا الحديث على طريق الحب وطريق العقل أيضاً»<sup>1</sup>، وبالتالي يمكن القول إن الاختلاف بين الفلسفة والعرفان هو اختلاف في بداية الطريق فقط، لكن الفيلسوف والعارف كلما ارتقيا في مراتب المعرفة، ومراتب الوجود، كلما اقتربا من بعضهما، ثم أليس غاية الفلسفة والعرفان في النهاية هي البحث عن الحق!.

ولا يتوقف التداخل بين الفلسفة والعرفان عند هذا الحد، بل إن الفلسفة تقدم خدمة للعرفان من حيث أنها آلية تساعد العارف على تبيان وشرح المكاشفات الذوقية التي تحصل له، أي أنّ العارف لا بد أن يستعين باللغة الفلسفية للتعبير عما رآه بالكشف والشهود وبيانه للأخرين، ولذلك لا بد لأهل السلوك من أصحاب المجاهدات السائرين في طريق الحقيقة أن يُحصّلوا العلوم الفكرية والمعارف اليقينية النظرية، من خلال تصفية

\* - يتم تقسيم العرفان عادةً إلى قسمين، القسم الأول: العرفان العملي ويسمى علم السير والسلوك، وغايته الوصول إلى التوحيد، ويتأتى ذلك عن طريق: علاقة الإنسان وواجباته تجاه نفسه والكون وخالقه، وهذا القسم العملي من العرفان مشابه لعلم الأخلاق لكنه يختلف عنه من حيث أنّ العرفان مُتحرّك، في حين الأخلاق ثابتة، ومن حيث أن الأخلاق لا ترى ضرورةً للبحث في علاقة الإنسان بخالقه، في حين أن ذلك غايةً قصوى في العرفان العملي، أما القسم الثاني: فهو العرفان النظري ويختص بدراسة الوجود والتعرف على الله والكون والإنسان، ومن هذه الناحية يكون العرفان مشابهاً للفلسفة، إذ يحاول تفسير الوجود خلافاً للقسم الأول الذي يشابه الأخلاق ويحاول تغيير الإنسان، أنظر بهذا الخصوص: محمد شقير العاملي، فلسفة العرفان، دار الهادي، لبنان، ط1، 2004، ص 11 - 16.

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والإقتلاف ج1، ص 80.

القلب من الأكدار والشوائب، والعمل على تحليلته بمكارم الأخلاق، حتى تصير هذه العلوم النظرية بالنسبة إلى المعارف الذوقية، كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظرية<sup>1</sup>.  
ومن هنا تتضح أهمية العلم والمعرفة لدى العارفين، فإنه وإن كان العرفان لا يتم إلاً من خلال العمل، بالإشتغال بالعبادات والطاعات والإبتعاد عن النواهي، والإلتزام بالأوامر، فإن عبادة الله لا تصدق من دون معرفته، وهذه المعرفة تحتاج إلى الأصول العقلية، تلك التي تسعى الفلسفة دائماً إلى تبيانها والحث على إحترامها والوقوف عليها، وفي هذا السياق يعقد الديناني مقارنةً بين العقل والأسطورة، ليبين أهمية العقل والفكر المتخصص في ضبط وبيان الأسطورة، فمن المعلوم أن المستغرق في الأسطورة يعجز عن إدراك أسطوريته، تماماً مثلما تعجز العين عن رؤية نفسها، رغم أنها ترى جميع الأجسام التي هي في الخارج، هذا الكلام يمكن أن ينطبق على علاقة العرفان بالفلسفة، «فالعاشق الذي يحترق في نار الحب ليس بمقدوره التحدث عن ماهية الحب، أو يُميّزه عن غيره، لذلك ليس بمقدور أحدٍ غير العقل أن يتحدث عن ماهية الحب أو العشق ويُميّزه عن غيره»<sup>2</sup>، ومثلما هي حاجة الحب للعقل كي يُعبر عن نفسه، فكذلك هي حاجة العرفان للفلسفة، كي يُعبر عن نفسه، ومن هنا ندرك الحاجة الملحة للعرفان لأجل أن يستعين بالأدوات الفلسفية لتبيان مكاشفاته ومواجيده.

والحقيقة أن ابن سينا، مثلاً، رغم كونه فيلسوفاً مشاءً، إلاً أنه كان قد «أشار إلى إمكانية إستفادة الفيلسوف من الكشوفات الشهودية للمتصوف أو العارف، وهذا يعني إمكانية المصالحة بين الفلسفة والعرفان، والحاجة المتبادلة بينهما»<sup>3</sup>، وهنا يمكن أن نلاحظ أنه بالرغم من أن الفلاسفة المشائين عموماً كانت لهم إعتراضاتٌ بشأن المكاشفة

<sup>1</sup> - كمال الحيدري، شرح تمهيد القواعد في علم العرفان النظري ج2، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، العراق، د ط، 2014، ص 597.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الإختلاف والإئتلاف ج1، ص 71.

<sup>3</sup> - حبيب فياض، المعرفة الدينية جدل العقل والشهود، ص 13.

والشهود، إلا أنّ بعضهم لم يكن يُنكر أنّ ثمة حقائق يُمكن الوصول إليها عن طريق المكاشفات العرفانية، وبالتالي فإنّ الإتجاه السائد لدى أتباع المدرسة المشائية لم يكن كله رافضاً للعرفان والمسائل الشهودية، ولذلك نجد ابن سينا عقداً نمطاً مُستقلاً، وهو النمط التاسع، من كتابه الإشارات والتنبيهات، لبيان مقامات العارفين، بمعنى أنه «آمن أن الطريق لمعرفة الحقائق الوجودية لا ينحصر، في المقام الأول من البحث، في البرهان والاستدلال العقلي المحض، وإنما يمكن أيضاً الوصول إلى تلك المعارف من خلال المكاشفات العرفانية، وإن بقي معتقداً أن السبيل الوحيد، في المقام الثاني من البحث، هو الاستدلال العقلي لإثبات تلك الحقائق للآخرين»<sup>1</sup>.

والحقيقة أنه ليس العرفان وحده في حاجة إلى الفلسفة، فمن زاوية مُقابلة سنجد أن الفلسفة هي الأخرى في حاجة إلى العرفان بحيث أن «المكاشفات والمشاهدات العرفانية توفر مواضيع جديدة للتحليلات الفلسفية، فتساهم بذلك في توسعة نطاق الفلسفة ونموها»<sup>2</sup>، فضلاً عن أن الفلسفة تُناقش منهج العرفان الذوقي والشهودي، وتبحث في حقيقته وإمكانيته، فهي أيضاً تبحث في مسائل عرفانية من قبيل، وحدة الوجود وموضوع الظهور والتجلي وما إلى ذلك من المسائل العرفانية، ومما يُقدمه العرفان للفلسفة أنّ «المسائل التي تثبتتها الفلسفة عن طريق البرهان العقلي تصبح المشاهدات العرفانية مؤيدة وسنداً لصحتها، وفي الواقع فإن ما يفهمه الفيلسوف بعقله يدركه العارف بالشهود القلبي»<sup>3</sup>.

إنّ المكاشفة والشهود قد يتحققان عن طريق السير والسلوك، بتأثير من العبادة والخُلوة، فتحصل بذلك التصفية عن طريق القلب، وهذا قد يكون متيسراً لعامة الناس، لكن

<sup>1</sup> - كمال الحيدري، العرفان الشيعي، دار فراق، إيران، ط1، 2008، ص 96 - 97.

<sup>2</sup> - محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ج1، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، لبنان، د ط، 1990، ص 126.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 126.

من جهة أخرى قد تحدث تلك المكاشفة، لا عن طريق السير والسلوك، إنما عن طريق التأمل العقلي والفلسفي أيضاً، والديناني من أولئك الذين يُولون للعقل أهمية كبرى، ويعتقدون بإمكانية الوصول إلى الشهود عن طريق العقل والبرهان، وعن طريق التأمل والتفلسف، فبفعل التأمل تظهر في النفس حالةً قدسية، فمعظم مكاشفات الفلاسفة، كما يرى الديناني، «تحصل عن طريق التعمق والتدبر في قضايا الوجود، أي أنها تتحقق بواسطة الطريق التأملي العقلاني، ومنسجمة مع البرهان تماماً ويمكن التعبير عنها بواسطته»<sup>1</sup>.

من زاوية أخرى سنجد أن موقف العرفاء إزاء التأمل والتفكير ليس واحداً، وفي هذا السياق يحدد الديناني فريقين من العرفاء الذين لديهم موقف مختلف من التأمل والتفكير، بحيث أنّ ثمة عرفاء يعتقدون بأن التفكير لا يكفي لبلوغ هدف الفناء في الله، والبقاء بالله، وإن كان له تأثير، كونه أحد المقامات العرفانية التي يذكرها الصوفية، فإنه في مرتبة متأخرة عن مقام الشهود، ولذلك يمكن القول أن «ثمة فريقٌ كبير من الناس نال مقامات عالية في التصوف دون أن يولي أهمية للتفكير والبراهين الاستدلالية، بل ويوجد بين أهل التصوف من ليس لا يهتم بالعقل والاستدلال فحسب، وإنما يعتبره من موانع السلوك، وعثرة في طريق الحركة نحو الله»<sup>2</sup>.

لكن بالرغم من ذلك، ثمة فريقٌ آخر من العرفاء ممن يتخذون من العقل موقفاً إيجابياً، إنهم لا يقدمون العقل على الذوق بكل تأكيد، لكنهم يُولون التفكير العقلي مكانة في طريق سيرهم العرفاني نحو الله، ولا ينفونه أو يجعلونه عقبة أمام مبتغاهم، وهؤلاء، بحسب الديناني، «يؤمنون بنوعٍ من التصوف العقلي، فيُولون أهميةً لطريقة التفكير والتأمل في بلوغ المطلوب، ويعتقدون أن العقل الهيلولاني الإنساني يصل إلى مقام الفعلية عن

1 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 188.

2 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف ج1، ص 113.

طريق العلم والتفكير، ثم يصل إلى مرحلة العقل المستفاد من خلال التأمل والتعقل، ومرحلة العقل المستفاد مرحلة من الكمال التي تحقق للإنسان إتصالاً أو اتحاداً بالعقل الفعال، فيتجلى له من خلال هذا الإتصال أو الإتحاد الكثير من الحقائق»<sup>1</sup>، وهذا ما يعني أن إختلاف العرفاء فيما بينهم حول أهمية العقل لا يُعطي الحق لأحد بأن يقول إن العرفان والفلسفة لا يلتقيان مطلقاً.

يقول ابن عربي\* في الفتوحات، مؤكداً على أهمية كل من العقل والإيمان: «فللعقل نورٌ يدرك به أموراً مخصوصة وللإيمان نورٌ يدرك به كل شيء ما لم يقم مانع، فبنور العقل تصل إلى معرفة الألوهة، وما يجب لها ويستحيل وما يجوز منها فلا يستحيل ولا يجب، وبنور الإيمان يدرك العقل معرفة الذات وما نسب الحق إلى نفسه من النعوت»<sup>2</sup>.

وفي هذا السياق يعتبر بعض الباحثين أنّ ابن عربي هو ملتقى بحرين، بحر الفلسفة وبحر التصوف والعرفان، فهو لا يرى إشكالا في قضية أن تحضر الفلسفة في التصوف، أو أن يحضر التصوف في الفلسفة، فإذا نظرنا في المتن الأكبري واعتبرناه أعلى ما وصل إليه القول الصوفي بإعتباره قولاً نظرياً، سنجد للفلسفة حضوراً، سواء على مستوى المناهج، أو المفاهيم، أو الأنساق العلمية، أو الفلاسفة الكبار أمثال أفلاطون، وأرسطو وابن سينا وابن رشد، فما كتبه ابن عربي يمثل أحد الوسائط التي عملت على توصيل الفكر الفلسفي إلى الحضرة الصوفية لإخصابها وحل مآزقها، أو تبرير خرقها للعادة، وبالتالي لا يمكن فهم خبايا وأسرار القول الصوفي في منأى عن الفلسفة<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 113، 114.

\* - محي الدين ابن عربي (560 - 638 هـ): فيلسوف وشاعر من أشهر أعلام الصوفية في العالم الإسلامي، يُلقب بالشيخ الأكبر، من مؤلفاته الشهيرة: "الفتوحات المكية".

<sup>2</sup> - محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية ج1، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، د ط، د ت، ص 75.

<sup>3</sup> - محمد المصباحي، الميتافيزيقا في مواطنها الأصلية: حوار الفلسفة والتصوف، مجلة المحجة، عدد 21، 2010، ص 172.



من هنا كان ثمة ما يبرر حقيقة الإئتلاف بين الفلسفة والعرفان، بالنظر إلى النصوص الصوفية، حيث نجد أنّ هناك كثير من السمات الفلسفية، سواء على مستوى المنهج أو المرجعيات الفكرية التي يعتمدها، فهي حاضرة في النصوص العرفانية، والحال نفسه إذا ما نظرنا في بعض النصوص الفلسفية، حيث نجد بعض التعبيرات ذات الطابع العرفاني، خصوصاً عند الفارابي وابن سينا، وإذا ما اعتبرنا الغزالي فيلسوفاً، فهو نموذج أيضاً عن الفيلسوف العارف، والعارف الفيلسوف.

إن الديناني يعترف بذلك الصراع التاريخي القائم بين العرفان والفلسفة، وبين الفلسفة والفن أيضاً، منذ أن طرد أفلاطون الشعراء والفنانين من مدينته الفاضلة، لكنه يؤكد على أنّ الآثار التي يمكن أن يتركها ذلك العداء بين الفلسفة والعرفان تشكل ضرراً فادحاً على حياة الإنسان وتوازنه، ولذلك فإنّ العلوم الحضورية بما فيها العرفان، لا تقل أهمية عن العلوم الحسولية، وبالتالي فإن «حركة الفكر الفلسفي حينما تخلو من أية معرفة عرفانية وباطنية، وتفقد لون الفن والمعنوية تتحول إلى سلسلة من المفاهيم الحسولية الجافة، وحينما تتحول الأفكار إلى هذا اللون من المفاهيم وتبتعد عن عالم الحضور والمشاهدة فلن تقوم على أساس محكم ومعتبر»<sup>1</sup>.

### ثالثاً: منزلة العرفان في أفق التاريخ:

لا شك أنّ غياب العرفان عن حركة التاريخ يشكل تهديداً وضراً على توازن الإنسان أفراداً وجماعات، على اعتبار أنّ حقيقة الإنسان لا تشمل جانبه المادي وعالمه العيني فقط، إنما الإنسان جسداً وروحاً، وله إهتمامات واقعية، مثلما له إهتمامات ما وراءية أيضاً، ولذلك يُدافع الديناني عن حاجات الإنسان الروحية والمعنوية في مقابل الحاجات غير الروحية، من خلال تأكيده أنّ الإنسان يتميز ببعدهِ روحي ومعنوي مستمد من ذات الله تعالى، ومن خلال تأكيده، أيضاً، على أنّ الإنسان من خصائصه أنه كائن بمقدوره

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والإئتلاف ج2، ص 392.

مجازة أبعاد الزمان والمكان، وأنه المخلوق الوحيد الذي يجمع بين الحياة المحدودة في هذا العالم والحياة الأبدية، يقول الديناني: «صحيح أنّ الإنسان يصنع التاريخ ويعيش في التاريخ، ولكن قد تطرأ على بعض الأفراد حالات في بعض الأحيان تجتاز الخطين الطولي والأفقي للزمان، وتدخل إلى ما وراء الزمان»<sup>1</sup>.

بمعنى أنّ الإنسان يمتاز عن سائر الموجودات بالقابلية على الانفصال عن المحيط الزماني والمكاني والدخول إلى الخُلوّة الخاصة، فإذا كان الحيوان ليس بمقدوره الانفصال عن محيطه وبيئته وعن اللحظة الزمانية التي يعيشها، فإن الإنسان، على العكس من ذلك، بإمكانه الالتفات إلى ماضيه والتطلع إلى المستقبل، وهذا الإدراك الذي لدى الإنسان عن الزمان لا يُوجد عند الحيوان.

إضافة إلى ذلك فالإنسان بمقدوره الانفصال من قيود المكان أيضاً والانطلاق إلى مرحلة وعالم ما وراء الظاهر، ومن خلال قدرة الإنسان على مُجازة بُعديّ الزمان والمكان تتجلى كثير من مظاهر الإبداع والاختراع التي يتميز بها، وبالنسبة للديناني «بما أن الإنسان بمقدوره التحرر من قيد المكان وسلسلة زمان الحال، والالتفات إلى المستقبل والعودة إلى الماضي، فلا بد من الاعتراف أن بمقدوره الانتفاع بتصور وإدراك الكثير مما هو غير موجود في الحاضر، وبهذا النمط من الإدراك يستطيع الإنسان أن يبدع ويخترع ويجلب الكثير من الأمور غير الواقعية إلى ميدان الوجود»<sup>2</sup>.

هذه المُجازة للزمان والمكان تشكل عقيدة راسخة لدى العرفاء، إذ أنّ العارف يؤمن بأن الإنسان السالك إلى طريق الله تعالى له مقامات ومنازل متعددة، وكل منها يتعلق بمدى الاستعداد الذي يكون عليه هذا السالك، وكما تحدث العرفاء عن مقامات ومنازل متعددة كذلك «تحدث الفلاسفة والحكماء الإلهيون على هذا الصعيد أيضاً وأشاروا إلى

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف ج1، ص 499.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 42.

تعدد العوالم والتفاوت في مراتب الوجود»<sup>1</sup>، وأشارت الكتب السماوية لسلسلة من الوقائع والأحداث التي يحظى جانبها ما فوق التاريخي بأهمية أكبر من جانبها التاريخي، ويمكن أن نلاحظ ذلك مثلاً في قصة أصحاب الكهف التي أوردتها القرآن الكريم، ففي هذه القصة، يتلاشى مفهوم الزمان بالمعنى الميكانيكي الذي ألفه الإنسان، وفيها تأكيدٌ على طور ما فوق زمني عاشه هؤلاء المؤمنون في الكهف.

وفي هذا الصدد يعتقد الديناني أنّ مسألة إدراك البُعد اللازماني في بعض الأحداث أمر أقرب إلى المعقول والمنطق وفي ذلك يقول: «إن الذين يتناولون قضية الإدراك وأنواعه بالبحث والدراسة يعلمون جيداً أنّ إدراك العقل لمعنى اللازماني والسرمدية أسهل من إدراكه لحقيقة الزمان واللاثبات، ليس هذا فحسب وإنما يُواجه العقل في إدراك معنى الوحدة صعوبة أقل من إدراكه لمعنى الكثرة، أي مثلما أنّ الوحدة أكثر معروفة لدى العقل، كذلك الكثرة أكثر معروفة لدى الخيال»<sup>2</sup>، هذا ما يفسر كون الإنسان فيه جانبٌ روحي ومعنوي يتشوق دائماً إلى مُجاورة العالم العيني والاتصال بعالم الماوراء.

إنّ الإنسان مفطورٌ على حُبِّ الكمالات والسعي في طلبها، وأكمل الكمالات المطلوبة هو ذات الله تعالى، وفي مقابل هذا ينفر الإنسان من مظاهر النقص ويسعى لاجتنابها، ولذلك «إذا ما سألت سائر أبناء البشر بلسان الفطرة عما يطلبونه ويبدلون في طلبه الأنفس والأرواح، لأجابوا بنفحة قدسية واحدة طلبنا واحد ألا وهو الكمال المطلق سبحانه وتعالى»<sup>3</sup>، وهذا تماماً ما يسعى العرفان للتأكيد عليه، وتحقيقه في حياة الإنسان الذي هو في نهاية المطاف نفخة من روح الله عزو وجل، إستناداً إلى قوله تعالى: "ونفخت فيه من روحي"<sup>4</sup> وهو بذلك دائم الشوق إلى العودة إلى أصله الشريف.

1 - المصدر السابق نفسه، ص 513.

2 - المصدر نفسه، ص 499.

3 - شادي فقيه، الرؤية الكونية من المادية إلى العرفان، دار العلم، لبنان، ط1، 2002، ص 139.

4 - سورة الحجر، الآية 29.

من هنا كان تعلق الإنسان الدائم بالماوراء، وشوقه المستمر إلى المعرفة، وذلك من أجل البحث عن التوازن في الحياة والخروج من حالة القلق، فكلما وقف الإنسان على تناقضاتٍ وتعارضاتٍ في ذاته وأدرك أنها ناقصة ومحدودة كلما إعتراه القلق والألم في الوقت نفسه ولذلك «تحظى المعرفة بأهمية كبرى والإنسان لا يتطلع إلى معرفة الأشياء فقط، وإنما يتطلع إلى معرفة نفسه أيضاً، كي يصل عن هذا الطريق إلى نوعٍ من الطمأنينة والهدوء»<sup>1</sup>، ولن يتحقق ذلك إلا بتوسل العرفان وأدواته كطريق مثالي لتحقيق ذلك المبتغى.

ولا شك أن العرفان يُساعد الإنسان على بلوغ المعنى في العالم والكون من خلال عملية السير والسلوك إلى الحق تبارك وتعالى، بحيث أن إنكار الإنسان لهذا المعنى وتجاهله لقيمة وضرورة عالم اللازمان والماوراء يجعله يعيش ضمن حركة تاريخية رتيبة ولا معنى لها، وتعبير آخر «إن الزمان من حيث هو زمان لا يتميز بالإبداع والخلاقية ولا يوجه التاريخ ولا يضيف عليه معنى، وكل ما يمكن أن يتحقق من تطورٍ وتكامل في التاريخ إنما يعبر عن دور الإنسان وتأثيره، والإنسان أيضاً لا يمكنه أن يلعب مثل هذا الدور إلا إذا اجتاز أفق الزمان المحدود، واتصل باللازمان، والإنطلاق من معبر الزمان والدخول إلى عالم اللازمان هو تلك العملية التي يعبر عنها العرفاء بالسلوك»<sup>2</sup>.

إنَّ الإنسان، كما يؤكد على ذلك الديناني، إنما هو مظهر الله الكامل، ونحن لا نجد هذه الحقيقة في الدين الإسلامي فقط، إنما أيضاً في العهدين القديم والجديد اللذين يؤكدان على أنَّ الله خلق الإنسان على صورته، ولا شك أن معنى الصورة هنا ليس حسي إنما معنوي ويدل على العلم والمعرفة، وهذا ما يفسر حب الإنسان للمعرفة وتعلقه بها.

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 12.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والإقتلاف ج1، ص 510 - 511.

## المبحث الثالث: إشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين:

مبحثُ العلاقة بين الفلسفة والدين، أو بين الحكمة والشريعة، على اختلاف المُسميات، يدخل ضمن ما يسمى اليوم بـ "فلسفة الدين"، وفي الحقيقة فقد أخذ هذا المبحث له مكانة هامة في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، ويبدو أن بعض الدارسين من العرب والمسلمين ممن اطلعوا على هذه الدراسات في الغرب قد تأثروا بها، وحاول بعضهم إستنساخ الإشكالية الكبيرة، التي يتضمنها هذا المبحث، بجذورها وملابساتها مع أن الموضوع يختلف في كثير منه بين البيئة الإسلامية والبيئة المسيحية قديماً وحديثاً، وأمام هذا الوضع كان لا بد من وجود ردود أفعال بهذا الشأن من هنا وهناك بين العرب والمسلمين أنفسهم، وفي خضم هذا الصراع، إن صح التعبير، كثيراً ما يُعاد إستحضار "السجلات" الفلسفية والكلامية نفسها التي حدثت في تاريخ الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية، مثلما وقع بين الفقهاء والمحدثين من جهة وعلماء الكلام والفلاسفة من جهة ثانية، ومثلما حدث بين الغزالي وابن رشد وغيرهما.

ولعل مدار تلك السجلات كان أحد أهم أسبابها إنتقال العرب والمسلمين من مجتمعات قبلية إلى مجتمعات حضرية وما تبع ذلك من إنتقاء حضاري بين الدين الإسلامي الجديد، وأفكار الديانات السماوية والوضعية، والثقافات الشرقية المتجذرة في بلاد فارس والعراق والشام، أضف إلى ذلك إنتقال الفلسفة اليونانية إلى البيئة الإسلامية وازدهار الترجمة، كل ذلك كان له الأثر في بروز أحد أهم الإشكاليات في الفلسفة الإسلامية على الإطلاق والتي تتعلق بما نحن بصدده من علاقة الفلسفة والدين بعضهما ببعض.

من جهة أخرى يبدو أن من بين الأسباب التي دعت الفلاسفة المسلمون إلى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، هو الموقف الصعب الذي كانوا فيه، فالفقهاء والمتكلمين، ومن ورائهم العامة، كانوا يتربصون بهم الدوائر، وينتهزون الفرص لتحريم الاشتغال

بالفلسفة، التي كانوا يرون فيها طريقاً للتشكيك في العقائد الإيمانية، لذلك لم يكن أمام الفلاسفة، من أجل الدفاع عن النظر العقلي والاشتغال بالفلسفة، سوى الشروع في محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين، وتبيين ما بينهما من اتصال وانفصال<sup>1</sup>.

ومهما يكن الحال فإن النزاع بين الفلسفة والدين لم يكن على وتيرة واحدة طوال تاريخ الثقافة الإسلامية، فقد شهدت هذه الإشكالية لحظات يشدّ فيها الخلاف بين الفلاسفة والمدافعين عن الفلسفة من جهة، والمناوئين لهم من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم، من جهة ثانية، حتى أدى ذلك إلى ظهور بعض الفلسفات الملحدة والمادية التي لا تعترف بالدين ولا بالنبوات، وفي الوقت ذاته ظهر متدينون عملوا على تكفير الفلاسفة وتحريم الاشتغال بالفلسفة، لكن من جهة أخرى عرفت هذه الإشكالية لحظات تبدو فيه العلاقة بين الفلسفة والدين علاقة تكاملية بعيدة عن النزاع والخلاف.

هذه الإشكالية إذاً قديمة في تاريخ الثقافة الإسلامية، ولكنها ما تزال إلى اليوم تحتفظ براهنيتها، ولها حضور كبير، خاصة في سياق علم الكلام الجديد، الذي يشهد اهتماماً واسعاً به في إيران المعاصرة، ورغم أن الديناني ليس متكلماً أو منشغلاً بفلسفة الدين على طريقة المفكرين الإيرانيين المعاصرين من قبيل مصطفى ملكيان وعبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري وغيرهم، إلا أنّ له موقفاً خاصاً من هذه الإشكالية، لكن قبل أن نخرج على هذا الموقف لا بأس أن نبيّن أولاً، بصفة إجمالية، المواقف التي صدرت عن أبرز الفلاسفة الإسلاميين بهذا الخصوص.

### أولاً: مواقف الفلاسفة المسلمين من الإشكالية:

يُقسم الديناني المواقف المتباينة بشأن العلاقة بين الدين والفلسفة إلى ثلاث مجاميع رئيسية وهي:

<sup>1</sup> - حبيب فياض، مقدمة كتاب المعرفة الدينية جدلية العقل والشهود، دار المعارف الحكيمة، لبنان، ط1، 2011، ص

المجموعة الأولى: وهي التي ترى إنسجام الدين والفلسفة وعدم وجود أي اختلافٍ بينهما.

المجموعة الثانية: وهي التي تعتقد بتعارض الفلسفة مع الدين، وترفض وجود أي إنسجام بين الاثنين.

المجموعة الثالثة: وهي التي إختارت الطريق الوسطى، فتعتقد بوجود إنسجام بين الدين والفلسفة في بعض الأمور، وإمكانية الإفادة من المسائل الفلسفية لصالح الدين<sup>1</sup>، وفيما يلي نحاول الوقوف، بصفة إجمالية، على آراء الفلاسفة المسلمين بخصوص هذه الإشكالية.

أما الكندي فقد كان أول الفلاسفة المسلمين الذين فتحوا باب البحث والنقاش في إشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين، وله رأي يذهب في اتجاه التوفيق، رغم أنه لم يضع كتاباً أو رسالة خاصة بهذا الشأن، إنَّ نقطة الإتفاق والإختلاف بين الفلسفة والدين تبدأ من فكرة "الحق" وتنتهي عند هذه الفكرة أيضاً التي تُعد حيز الزاوية في ميتافيزيقا الكندي، فالفلسفة ليست شيئاً سوى البحث عن الحق لأجل معرفته والعمل به، كما أن الدين طلبٌ للحق واهتداء به، يقول الكندي: «غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق»<sup>2</sup>.

ومن جملة المفاهيم التي يُعطيها الكندي للفلسفة أنها "علم الأشياء بحقائقها"، وفي علم الأشياء بحقائقها سنجد «علم الربوبية، وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة وجملة كل علم نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والإحتراس منه، وإقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جلّ ثناؤه، فإن الرسل الصادقة - صلوات الله عليها - إنما أتت بالإقرار بالربوبية الله وحدّه، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مناجاة الفيلسوف، ص 215.

<sup>2</sup> - الكندي أبو يعقوب، رسالة في الفلسفة الأولى (رسائل الكندي الفلسفية)، ص 25.

للفضائل في ذاتها وإيثارها، فواجب إذاً التمسك بهذه القيئة النفيسة عند ذوي الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جُهدنا لما قدمنا وما نحن قائلون»<sup>1</sup>، وهنا يتضح أن الكندي يرى في الفلسفة والدين اتفاقاً في الغاية والموضوع، فالفلسفة هدفها معرفة الله ووجدانيته، ومعرفة الفضائل واقتنائها والرذائل واجتنابها، والدين يأمر بتوحيد الله ومعرفته، ويحث على التقوى وفعل الحلال واجتناب الحرام.

وأما الفلسفة الأولى حسب المفهوم الذي يقدمه الكندي فهي «علم الحق الأول الذي هو علة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول»<sup>2</sup>، ومن هنا نلاحظ أن اهتمام الكندي بالبحث في الله ينطلق ابتداءً من تبيانه لمفهوم الفلسفة الأولى، ما يعني أن الكندي توصل للفلسفة ومناهجها العقلية والتأملية بُغية تعزيز المعتقدات الدينية، وهذا وإن كان فيه امتداداً لعلم الكلام الإسلامي فإنه يُعد كذلك محاولةً للتوفيق بين الحكمة أو الفلسفة والشريعة الإسلامية من منطلقات فلسفية تُعد رائدةً في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

فالبحث في الله وما يلزم عنه أشرف العلم وغاية كل معرفة، لأن غرض كل علم إصابة الحق والعمل بموجبه، وذلك ببحث علته، ولما كان الله، عزَّ وجل، هو علة كل حق لذلك كانت الفلسفة الأولى وهي البحث في الله أشرف العلوم وطلبها والإحاطة بها واجبٌ على كل فيلسوف.

وخلاصة القول أن «الروح التوفيقية تسري في جميع رسائل الكندي ومؤلفاته تقريباً، إما على وجه الإجمال أو على وجه التفصيل»<sup>3</sup>، «وزبدة القول، يجب - بحكم الشرع -

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 35.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 30.

<sup>3</sup> - عبد الرحمن مرحبا، الكندي فلسفته منتخبات، منشورات عويدات، لبنان، ط1، 1985، ص 64.



إقتناء الفلسفة والجدُّ في طلبها لمصلحة العقل والنقل، والدين والدنيا، هذه هي خلاصة رأي الكندي في مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة»<sup>1</sup>.

وأما الفارابي فهو فيلسوف التوفيق بامتياز في حقل الفلسفة الإسلامية، فقد كان يرى أن الأفكار الفلسفية التي خلفها حكماء الإغريق لا يمكن أن تكون متضاربة ومتناقضة فيما بينها، ولذلك أفرد كتاب "الجمع بين رأيي الحكيمين"، أفلاطون وأرسطو، لمحاولة التأكيد على هذه الحقيقة، ورغم ما يبدو للباحث من إختلاف بين هذين الفيلسوفين، إلا أنَّ الفارابي رأى في فلسفتها توافقاً وانسجاماً، وهو توافق وانسجام لا يختلف كذلك مع التوجه العام الذي أقره الإسلام، ومن هنا سعى الفارابي في مهمة أخرى إلى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، ورغم أنه لم يُفرد لهذه المسألة كتاباً مستقلاً، كما فعل ابن رشد في "فصل المقال" مثلاً، إلاَّ أنه سعى في تناوله لمواضيع الفلسفة الإسلامية إلى محاولة إبراز حقيقة التوافق.

ومن هنا سنجد أن عرض الفارابي لنظرية الواجب والممكن، وقوله بالفيض، ورأيه في العقل الفعال، والمدينة الفاضلة، وموقفه من الوحي والنُّبوة، وغيرها من المسائل، كلها حاول فيها إبراز حقيقة التوافق بين الفلسفة والدين، أو بين العقل وبالتالي فإن «طابع فلسفة الفارابي، الذي هو في نفس الوقت طابع الفلسفة الإسلامية كلها، هو طابع التوفيق بين الفلسفة والدين، وما جَمَعَ بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو إلاَّ للتوفيق بين الفلسفة والدين»<sup>2</sup>.

لقد عالج الفارابي مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي، مثلما عالج قضية التوفيق بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو، وقال إن الإسلام لا يتعارض مع الحكمة

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، 65.

<sup>2</sup> - عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ج1، منشورات عويدات، لبنان، د ط، 2007، ص

اليونانية، وإنه لا يوجد خلافاً بين الحكماء والأنبياء، أو بين أرسطو ونبي الإسلام، وإن كان ثمة فروقات ظاهرية ففي الباطن ثمة انسجام وتوافق، فالدين والفلسفة كلاهما يصدران عن العقل الفعال، ولا يوجد فرق جوهري بينهما، إلا في الظاهر، وهنا نرى تأثير النزعة الباطنية في فلسفة الفارابي، وهي نزعة اعتمدها للتوفيق بين الفلسفة والدين، كما بين أفلاطون وأرسطو.

وفي سياق عرضه لأوجه الاتفاق التي تشتمل عليها كل من الفلسفة والدين، يرى الفارابي أنه كما أن الفلسفة، قسماً، فلسفة نظرية وفلسفة عملية، فكذلك الملة الفاضلة، منها آراء في أشياء نظرية تتعلق بالعقيدة ومسائلها، وآراء في أشياء إرادية عملية تخص العبادات، وعلى العموم يقرر الفارابي أن الآراء العملية التي في الملة هي جزئيات تجد كلياتها في الفلسفة العملية، كما أن الآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية، وتتخذ في الملة بلا براهين، وهكذا «فالجزءان اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة، فإذا الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة، فإذا الملكية التي عنها تلتئم الملة الفاضلة هي تحت الفلسفة»<sup>1</sup>.

إن الفارابي يرى أن الفلسفة أسبق زمنياً من الملة، وأن الملة تبعاً لذلك تابعة للفلسفة<sup>2</sup>، بحيث أن الفلسفة سبيلها البرهان، في حين أن الملة سبيلها الإقناع والخيال، ذلك أن «تفهم الشيء على ضربين، أحدهما أن يعقل ذاته، والثاني بأن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه وإيقاع التصديق يكون بأحد الطريقتين، إما بطريق البرهان اليقيني وإما بطريق الإقناع، ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها على البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفةً، ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها وحصل التصديق بما خُيل منها عن الطرق

<sup>1</sup> - أبو نصر الفارابي، كتاب الملة، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، لبنان، ط2، 1991، ص 47.

<sup>2</sup> - أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، لبنان، ط2، 1990، ص 131.

الإقناعية كان المشتمل على تلك المعلومات تسمية القدماء مِلَّةً<sup>1</sup>، ونتيجة لإختلاف أسلوب كل من الفلسفة والمِلَّة، وأفضلية البرهان على الخيال، كانت المِلَّة متأخرة عن الفلسفة وتابعة لها.

ولكن مسألة التقدم والتأخر التي يوردها الفارابي في علاقة الفلسفة والمِلَّة، لا تعني بأي حال من الأحوال تنافرهما أو عدم اشتراكهما في هدف واحد، بل على العكس، ما يجمع بين الفلسفة والمِلَّة أكثر مما يفرقهما، لأن تصور الفارابي للعلاقة التي تجمع بين الفلسفة والدين تتسجم مع رؤيته العامة للكون ونظام العالم، وهو ما دعا بعض الباحثين إلى انتقاد الطريقة التي يوفق فيها الفارابي بين الفلسفة والدين، يقول الجابري في ذلك: «إن القول بوحدة الدين والفلسفة وياتصال الموجودات بعضها مع بعض من قمة الهرم (السبب الأول) إلى قاعدته (العناصر الأربعة)، وهو القول الذي بنى عليه الفارابي حلمه الفلسفي السياسي، يقع في صميم الهرمية، وهو يستتبع مباشرة القول بإمكانية الانتقال على جسم الهرم من مراتب دنيا إلى مراتب عليا، على الصعيدين المادي والروحي، ومن هنا الكيمياء من جهة والعرفان من جهة ثانية، وكلاهما من دعائم الهرمية»<sup>2</sup>.

بالنسبة لابن سينا فقد كان يعتقد أن مصلحة الناس في الجمع بين الفلسفة والدين، ومصلحة الدين نفسه في التوفيق بينه وبين الفلسفة، على اعتبار أن الحكمة العملية، المدنية والمنزلية والخلقية، مبدأ هذه الثلاث مستفادة من جهة الشريعة الإلهية، وأن كمالات حدودها إنما تستبين بها، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزئيات، كما أن الفلسفة الإلهية جزء من الفلسفة الأولى وفيها معرفة الربوبية، ومبادئ أقسام الفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل

<sup>1</sup> - أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة (مجموعة رسائل الفارابي)، حيدر آباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1345 هـ، ص 40.

<sup>2</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 10، 2009، ص 248 - 249.

التنبية، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة، ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك بإحداهما فقد أوتي خيرا كثيرا<sup>1</sup>.

ويُفهم من كلام ابن سينا هذا أنّ الدين بشقيه الإعتقادي والعملي، يدخل في إطار الحكمتين النظرية والعملية، وفي الآن نفسه فإن الفلسفة بشقيها النظري والعملي مستفادة من الملة الإلهية، ومن هنا لا بد من الجمع بين الفلسفة والدين لأن ذلك تمام الخير، وقد بذل ابن سينا جهوداً كبيرة في محاولة الخروج بفلسفة إلهية لا تتعارض مع الدين الإسلامي من جهة، ولا مع فلسفة أرسطو من جهة ثانية، وقد كان أمامه ثلاث مسائل فلسفية تشكل حرجاً بالنسبة إليه أمام خصومه والمناوئين له وللفلسفة، وهذه المسائل هي التي دعت الغزالي لاحقاً إلى تكفير ابن سينا بشأنها، وهي مسألة قدم العالم أو حدوثه، ومسألة علم الله، ثم مسألة المعاد الآخروي.

أما مسألة قدم العالم أو حدوثه ففي الوقت الذي قالت فيه الفلسفة اليونانية بأن العالم قديم، على اعتبار أنه لا يوجد شيء من لا شيء، وفي الوقت الذي قالت فيه الشريعة الإسلامية إن العالم حادثٌ ومخلوق، حاول ابن سينا إيجاد صيغة وسطى للخروج من هذا التعارض، فقال بأن العالم قديم بالذات حادث بالزمان، قديم بالذات كونه معلومٌ لله، فكل أشياء العالم معلومة لله من قبل أن تكون، والعلم بها قديم، ومن جملتها مسألة العالم، وكون العالم حادث بالزمان يعود إلى تأخر المعلول عن علته، فالعالم معلول لله، وبالتالي فهو حادث بالزمان.

وأما مسألة علم الله ففي الوقت الذي تقرر فيه الرؤية الدينية أن الله عليم بكل شيء، «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض»<sup>\*</sup>، ويترتب عن ذلك مسألة العقاب والثواب، فإن الرؤية الفلسفية تقرر أن القول بأن الله يعلم الجزئيات يترتب عنه أن علم الله

<sup>1</sup> - ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، دار العرب، مصر، ط2، 1989، ص 2 - 3.

\* - سورة سبأ، الآية 3.

يخضع للتغيّر والتبدل، والتغيّر في العلم نقص، في حين أن الله عزّ وجل محيطٌ بكل شيء ومنزّه عن النقص، وإذاً لا يجوز أن يُقال بأن الله يعلم الجزئيات، وإنما الصحيح أن الله يعلم الأشياء أو يعقلها من جهة أنه علّة لهذه الأشياء ومبدأ لها، وهي متقومة به، وما دام الله يعلم أنه السبب الأول وعلّة كل الأشياء، فإن علمه للأشياء علم كُليّ، وبهذه الطريقة حاول ابن سينا الخروج من إشكالية علم الله بالجزئيات، وسعى للتوفيق بين الرؤيتين الدينية والفلسفية.

وأما مسألة المعاد الآخروي فإن الدين يقرر أن العقاب والثواب يقع عن النفوس والأجساد معاً، بعد أن يبعث الله من في القبور، في حين أن فلسفة ابن سينا ترى أن العقاب والثواب يكون للنفوس دون الأبدان، لأن الأبدان تفسد وتتحلل، في الوقت الذي تبقى فيه النفس أزلية وأبدية، فقد كانت موجودة قبل أن يوجد البدن، وستظل بعد أن يفنى هذا البدن، وبالتالي فإن السعادة الحقيقية والشقاء الحقيقي يرتبط بالنفوس دون البدن.

وبالنسبة لابن رشد فإن أغلب المهتمين بفلسفته يرون فيه أبرز الفلاسفة المسلمين الذين سعوا إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، على اعتبار أنه كان أكثر وضوحاً وأفرد في ذلك كتاباً خاصاً أسماه "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من إتصال"، وهو كتاب عرض فيه نقاطاً أساسية بهذا الخصوص، ومن بينها قوله بأن النظر العقلي مأمورٌ به في الشرع، وأن الحكمة «هي صاحبة الشريعة والأخت الرضية... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة»<sup>1</sup>، وأن "الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"، فضلاً عن أنه تناول مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة في مؤلفين آخرين وهما: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" و"تهافت التهافت"، وقد أراد ابن رشد أن يقول الكلمة الأخير في هذا الموضوع الشائك.

<sup>1</sup> - ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من إتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1997، ص 125.

كان ابن رشد من الذين أخذوا بالفلسفة المشائية، وأقرّ بتلازم الفلسفة والدين واتصالهما، وقد عبر في "فصل المقال" عن عدم رضاه بما ألحقه بعض الفلاسفة بالفلسفة من ضرر بسبب نظرتهم الخاطئة عنها، لذلك بيّن أن النظر الفلسفي واجبٌ ومأمورٌ به في الشرع «ففعّل الفلسفة ليس أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالاتها على الصانع، أعني من جهة ماهي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صناعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصناعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ، وكان الشرع قد ندّب إلى اعتبار الموجودات وحثّ على ذلك»<sup>1</sup>، ودعماً لهذا الموقف استند ابن رشد إلى آيات قرآنية عديدة.

إن العقل بحسب ابن رشد «وسيلة إنسانية صالحة لطلب الحق، سواء في تفسير الشريعة أو في استنتاج الطبيعة، ولكن ذلك بشرط التقيد بأصول المنطق وشروط البرهان، فهو لا يحد من كفاءة العقل أصلاً ولا يعصمه من الخطأ كلياً، وإنما يرد عثراته إلى الغفلة عن قواعد البرهان، فبعد أن يثبت إيمانه بالعقل على هذا النحو يأخذ في تبرير الإشتغال بالفلسفة، وإثبات شرعية هذا العمل بالإستناد إلى دليلين: الأول نقلي يستخرجه من نص الشريعة، والثاني عقلي ينتهي إليه بالقياس والبرهان»<sup>2</sup>.

وإذا فالعقل والدين لا يتصادمان في نظر ابن رشد، إنما يمثلان مرحلتين من الفكر، فبعد أن يقدم الوحي نصوصه إلى الناس كمرحلة أولى، يأتي العقل في مرحلة ثانية لينظر في هذه النصوص، وقد إنطلق ابن رشد في تصوره المنهجي للعلاقة بين الدين والفلسفة، من مبدأ أساس وهو «التأكيد على الفصل التام بين عالم الغيب وعلم الشهادة فصلاً جذرياً أساسه أن لكل منهما طبيعته الخاصة التي تختلف جوهرياً عن طبيعة الآخر»<sup>3</sup>، ويبدو أن

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 85 - 86.

<sup>2</sup> - عبد الله موسى، بعض ملامح العقلانية في الفكر الرشدي، ص 50.

<sup>3</sup> - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 237.

هذا المبدأ هو الذي كان غائباً عن فلسفة الفارابي وابن سينا وغيرهما، وغاب كذلك عن علماء الكلام وعن الغزالي.

وخلافاً للغزالي وأعلام الفلسفة الإسلامية الذين سبقوا ابن رشد، يذهب هذا الأخير إلى القول بوجود ثلاثة أنواع من العقول، فالنوع الأول هو العقول البرهانية القادرة على متابعة دليل يقيني محكم، وتصل إلى نتائج ضرورية، وربط هذه الأدلة هو الذي يكون الفلسفة، ولكن هذا النوع من العقول لا يتسنى إلا لقلّة من الناس، الموهوبين بالقدر الذي يجعلهم يكرسون أنفسهم لها، والنوع الثاني عقولٌ منطقية تكتفي بالبراهين الجدلية، أما النوع الثالث فهو العقول التي تستجيب للوعظ والأدلة الخطابية، وهذه غير مهية لإتباع الاستدلال المنظم، والعقول الأخيرة نجدها عند جميع الناس العاديين وهم السواد الأعظم الذين لا يستجيبون إلا للخيال والعاطفة وحسب.

والقرآن الكريم - كما يقرر ذلك ابن رشد - ميسر لهذه الأنواع الثلاثة من العقول، فكلٌّ منها يتبين الحق فيه بما يتفق مع قدرته العقلية، لكنه يعيب في الوقت نفسه على تخبط الفرق التي كانت في زمانه في تأويل النصوص النقلية، فمعظم تلك التأويلات «أجازت الجمع بين العقل والنقل دون فهم واضح للمبررات العقلية للعلاقة بينهما، وذلك نتيجة لغياب العقل البرهاني فخلطوا بين المجالين فأضلت الفرق المختلفة بمقاصد الشريعة والفلسفة جميعاً»<sup>1</sup>.

هذا ما يعني أن غياب العقل البرهاني من شأنه أن يُوقع الناس في الغلط والوهم بشأن النصوص النقلية، لذلك فإن «الفلاسفة وحدهم، وهم صفوة العقول، هم الذين يستطيعون أن يدركوا التسلسل الدقيق للاستدلال، وأن يفهموا المعنى الأعمق، أما

<sup>1</sup> - أحمد عبد المهيم، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، دار الوفاء، مصر، ط1، 2001، ص 311.

الجمهور فإنهم يفهمون النصوص بمعناها الحرفي، وينبغي الحذر من السماح لهم بالنظر إلى المعنى الخفي الذي تخفيه الآيات والنصوص المنقولة»<sup>1</sup>.

تلك هي الأفكار الأساسية التي يستند إليها ابن رشد في تبيان العلاقة التي تجمع بين الفلسفة والدين، لكن رغم أن ابن رشد أفرد كتاباً خاصاً لتناول هذه الإشكالية، وذهب كثير من الباحثين إلى القول بتلازم الحكمة والشريعة عند ابن رشد إلا أن ثمة من الباحثين من له رأي مختلف بخصوص موقف ابن رشد من هذه الإشكالية، ولأهمية هذه القراءات لا بأس من إيرادها بشكل مختصر فيما يلي، ونقتصر في ذلك عن قراءتين وهما: قراءة الجابري الذي رأي أن ابن رشد لم يُوفق، ولم يكن همه التوفيق، وقراءة الباحث العراقي حسام الدين الألوسي الذي يرى أن ابن رشد كان من دُعاة وحدة الحقيقة، وليس القول بالحقيقة المزدوجة كما يرى البعض.

من النقاط الأساسية التي تميّز أصالة ابن رشد، حسب الجابري، هو كونه دافع عن الفلسفة بواسطة الفقه، وهي طريقة لم يسبقه إليها غيره من الفلاسفة المسلمين، إن ابن رشد: «لم يدافع عن الفلسفة بالفلسفة كما فعل الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل، بل دافع عنها بالفقه»<sup>2</sup>، وبالنسبة للجابري أيضاً، فإن هناك جانباً آخر أساسياً في فلسفة ابن رشد انفرد به في معالجة قضية العلاقة بين الدين والفلسفة، وهو تركيزه على مسألة العلاقة بين الدين والمجتمع، وإلحاحه على ضرورة التمييز بين الجمهور والعلماء، وهذه المسألة حسب الجابري لم ينتبه لها أحدٌ من المهتمين بالفكر الرشدي.

يقول الجابري: «إن القضية الجوهرية التي يطرحها هذا الكتاب (يقصد فصل المقال) ليست التوفيق بين الدين والفلسفة كما درج على القول بذلك كل من كتب عن ابن

<sup>1</sup> - حسن نافعة، كليفورد بوزورث، تراث الإسلام ج2، ترجمة: حسين مؤنس، مجلة عالم المعرفة، الكويت، ب ط، 1990، ص 45.

<sup>2</sup> - محمد عابد الجابري، تهافت التهافت انتصار للروح العلمية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1997، ص 49.



رشد، إن فيلسوف قرطبة لا يوفّق، بل يقرر توافق وعدم تعارض الشريعة والحكمة، ويقرر بقوة أن التعارض هو بين كل من الفلسفة وظاهر الشرع وبين تأويلات المتكلمين»<sup>1</sup>.

أما بالنسبة للباحث العراقي حسام الدين الألوسي، فقد رأى أن ابن رشد لم يقل بالتوفيق بين الفلسفة والدين أصلاً لا على الطريقة التي عرضها الجابري، ولا على طريقة غيره من الباحثين، إن الألوسي يرى أن المسألة هي أن «الحقيقة عند ابن رشد واحدة هي مذهب أو فلسفة أرسطو، وأنه عندما وجد نفسه مضطراً لبيان موقفه في نصوص الدين حول مسائل الوجود والمعاد والصفات حاول أن يُقرب النص من فلسفته، سواء بحسب ظاهر النص أو باطنه، وإن كان بالنسبة لما أراده العامة أبقى غالباً النص الديني على ظاهره»<sup>2</sup>، يعتقد الألوسي أنّ القول بالتوفيق بين الدين والفلسفة يتطلب أموراً محددة في الدين يقابلها أمورٌ محددة في الفلسفة، وهذا على ما يبدو غير متوفر عند ابن رشد.

إن التوفيق بين الفلسفة والدين يعني أن يكون ثمة قيمة لكلا المعرفتين على نفس الدرجة والقيمة، لكن بالنسبة للألوسي فإن ابن رشد اعتمد وحدة الحقيقة، وهي الحقيقة الفلسفية، ولم يعتمد الحقيقة المزدوجة كما يظن البعض، وكأن ابن رشد بالنسبة للألوسي حاول التموّيه والتملّص من الضغط السياسي والاجتماعي، ضغط الفقهاء والعامة، لذلك ظهر وكأنه مُدافع عن الدين من خلال الفلسفة، ومدافع عن الفلسفة من خلال الدين، لقد حاول ابن رشد أن يُقرب النص الديني من فلسفته، ولكنه ظلّ وفيّاً لفلسفته ومدافعا عنها، ولها القيمة العليا، وهي في الحقيقة فلسفة أرسطو ومذهبه.

يقول الألوسي: «نحن نعتقد أنه لا توجد مشكلة توفيق أو فصل بين الدين والفلسفة عند ابن رشد، بل مشكلة إعطاء النص الديني مضموناً فلسفة ابن رشد نفسها، فإن تعذر عليه ذلك لوضوح النص الديني، إلّتم الصمت وجعل الظاهر للعامة كافياً فقط، كما في

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 50.

<sup>2</sup> - حسام الدين الألوسي، ابن رشد دراسة نقدية معاصرة، دار الخلود للتراث، مصر، ط1، 2006، ص 125.

المعاد»<sup>1</sup>، ويرى الألوسي أن تقسيم ابن رشد الأقيسة إلى ثلاثة أصناف، برهانية وجدلية وخطابية، وبالتالي تقسيم فهم الناس وفق هذا التقسيم، ما هو إلا لأجل "احتكار" فهم الحقيقة، للفلاسفة وحدهم دون غيرهم، يقول الألوسي: «إن الذي وراء تعددية الخطاب والمخاطبين ومستوى الفهم ودرجات الحقيقة وعدم استواء الناس في الفهم هو أن العقل الفلسفي الذي يشعر بأنه مصدر الحقيقة وصانعها أراد أن يحتفظ لنفسه بدائرة فيها، مستقلاً بحسب قناعاته وبلا موارد أو خوف من سلطة مرجعية أو سلطة سياسية»<sup>2</sup>.

وهذا الأمر قريب المعنى مما ذكره ماجد فخري عن ابن رشد، حين اعتبر أن التمييز المنطقي الذي اعتمده ابن رشد للأقيسة، يبنى عليه تمييز اجتماعي بين طبقات الناس الثلاث، التي يمكن ردها إلى فئتين، أهل البرهان والجمهور الغالب، وهذا حسب ماجد فخري ينطوي على مغزى اجتماعي وفلسفي، الأول تصنيف البشر إلى فئتين هما الخواص والعوام، والثاني إحلال الفلسفة في أرفع محل من المعارف البشرية بحيث تنطوي تحتها المعارف الدينية، وإنَّ القول الفصل تصطدم فيها الشريعة بالفلسفة هي للفلسفة وأصحابها وللعقل وليس للوحي<sup>3</sup>.

تلك هي المواقف العامة لأعلام الفلسفة الإسلامية البارزين، (الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد)، وهي أشهر المواقف التي تناولت العلاقة بين الفلسفة والدين، سواء كان ذلك بصفة مباشرة مثلما فعل ابن رشد، أو بصفة غير مباشرة مثلما فعل غيره، لكن بقي أن نشير سريعاً إلى أن ثمة مواقف أخرى لم تكن ترى في العلاقة بين الفلسفة والدين أي إتصال أو تلازم، بل عملت على التأسيس لموقف يفصل بين الدين والفلسفة.

1 - المرجع السابق نفسه، ص 127.

2 - المرجع نفسه، ص 124.

3 - ماجد فخري، نقلاً عن المرجع السابق، ص 120 - 121.

ومن بين هؤلاء الراوندي\* صاحب كتاب "الزمرد"، وفيه ورد إنكار العبادات والمعجزات والنُّبوت، وحجته في ذلك أن الله منح الإنسان العقل، وهو ملكةٌ كافيةٌ وبديلة عن النُّبوت، وإضافة إلى الراوندي، كانت للرازي\*\* الفيلسوف الطبيب آراءً جريئةً في إنكار النُّبوت أيضاً، من خلال كتابه الأشهر "مخاريق الأنبياء أو حيل المتبئين"، وفيه نسج على منوال الراوندي وغيره من "الملحدين" الذين تأثروا بالبراهمة\*، فضلا عن أنه اعتبر أن الفلسفة هي السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع، في حين أن الأديان مدعاةٌ للتنافس والتطاحن والإحتراب وهي عدوةٌ الفلسفة دائما.

### ثانياً: موقف الديناني من الإشكالية:

يلاحظ الديناني أن كل الثقافات لم تكن ترى تعارضاً بين الدين والفلسفة، بدءاً من الثقافة الصينية القديمة مروراً باليونان ووصولاً إلى العصر الوسيط، رغم وجود بعض المراحل التي ظهرت فيها المواجهة بين هاذين المجالين، من قبيل المحاكمة المأساوية التي وقعت لسقراط، فالذين حاكموه كانوا يتصورون أنه أفسد دين الناس وأفسد أفكار الشباب، لكن الأفلاطونيين الجدد سعوا إلى إعادة الإنسجام بين الدين والفلسفة، ومما يُلاحظ كذلك أن آباء الكنيسة الأوائل كانوا يستخدمون المفاهيم الفلسفية لشرح التعاليم الدينية وتعليمها، ومع بداية العصر الحديث، وعصر الأنوار، من الملاحظ أن الفلسفة هي التي وقفت في وجه الدين، وليس العكس<sup>1</sup>، ومن هنا فإن المواقف التي ظهرت في

\* - أحمد ابن يحيى الراوندي (توفي حوالي 298 هـ): متكلم كان من المعتزلة ثم خرج عليهم ونبذ تعاليمهم، تطرف في آرائه حتى قيل إنه ارتد وألحد، مما يُنسب إليه من مؤلفات: "كتاب الزمرد".

\*\* - محمد بن زكريا الرازي (250 - 311 هـ): طبيب وفيلسوف من "الزي"، لُقّب بـ: "طبيب المسلمين"، و"جالينوس العرب"، عرفة اللاتين باسم Rasès، أكثر كتاباته الفلسفية ضاعت وما وصلنا منها كان شذرات من مناظراته مع الداعية الاسماعيلي ابو حاتم الرازي، جمعها وحققها المستشرق بول كراوس Paul Kraus في "رسائل الرازي الفلسفية".

\* - البراهمة: هي إحدى فرق الديانة الهندوسية، وهي منسوبة إلى "براهما"، من أبرز عقائدها القول بالتناسخ والقول بنفي النُّبوت، وقد دخلت آرائهم إلى البيئة الإسلامية وتأثر بها بضع المتطرفين في الكلام من أمثال ابن الراوندي وغيره.

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 41 - 42.

بعض البيئات والثقافات، وقالت بعدم وجود صلة بين الدين والفلسفة، تعتبر مواقف شاذة ولا يؤخذ بها.

أما بالنسبة للإشكالية كما وردت في السياق الإسلامي، فإن الديناني يُعتبر من القائلين بتلازم الفلسفة والدين، وقد أورد في مؤلفاته بعض المواقف والقراءات التي تحاول التأكيد على هذه الحقيقة، ومن ذلك مثلاً أن الثقافة الإسلامية والآيات القرآنية مثلت أفق الرؤية والتأمل بالنسبة للفلاسفة المسلمين، وهذه الخاصية لا نجدها عند اليونانيين أو غيرهم من الشعوب والثقافات، ومن هنا ميزة الفلسفة الإسلامية، يقول الديناني: «إن الفلاسفة المسلمين ومهما كانت الخلفية الفكرية والثقافية التي لديهم، كانوا يتأملون في الأفق الواسع الممتد الذي فتحته بوجههم الآيات القرآنية، وما يحظى بالاهتمام - في هذا اليوم من قبل المفكرين - كفلسفة إسلامية، إنما هو نتاج ما أفرزه ذلك التأمل وتلك الرؤية»<sup>1</sup>.

فالوحي الذي تبلور من خلال الآيات القرآنية قد أدى إلى توسيع أفق الرؤية عند الفلاسفة المسلمين، وهو الذي حفّزهم على بذل الجهود في محاولة التعمق في حقيقة الوحي، من خلال النظر إلى الآيات الآفاقية والأنفسية، بإعمال العقل والنظر والتأمل، يقول الديناني: إن الإدراك المعقول لماهية الوحي ومحتواه، كان العمل الذي كرسه الفلاسفة المسلمون جهودهم من أجل التوصل إليه، وهو عمل لم يكن القرآن لينهي عليه، بل ليحث عليه، وهو عمل من خصائص وطبيعة العقل البشري الذي يسعى دائماً لاكتشاف الحقائق<sup>2</sup>.

إن الفلاسفة المسلمين، بحسب الديناني، كانوا يرون في المعطيات الدينية أُسساً معرفية، فالشريعة المحمدية الحقة صادرة عن مبدأ العقل، وإذا كانت كذلك يستحيل أن تكون

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج2، ص 226.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 226 - 227.

هذه الشريعة مناقضة لمبادئ العقل الضرورية، ومن جهة أخرى يستحيل على العقل أن يخالف قضايا الشريعة الحقة، ما دامت صادرة عنه، فإذا لم نجد توافقاً في بعض المسائل، فذلك إما راجعٌ إلى الفهم الناقص للرأي الديني، وإما لقصورٍ في مطابقة القضية العقلية للأصول المنطقية<sup>1</sup>، يقول الديناني: «إنَّ الكلام المنزل والكتاب المقدس أمرٌ معقول ومنطقي، يقوم برسم العلوم الحقيقية والمعارف الإلهية، ولو أدرك المرء الحقيقة لعلم بعدم وجود أي فاصل بين المنقول والمعقول، وأن الكلام الإلهي المنقول معقولٌ أيضاً مثلما هو منقول وبنفس المستوى»<sup>2</sup>.

والحقيقة أنه إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الفلسفة يُقصد بها، عند الفلاسفة المسلمين، الإلهيات بالمعنى الأعم والإلهيات بالمعنى الأخص، أو ما وراء الطبيعة، فإن البحث في العلاقة ما بين الدين والفلسفة سيكون بحثاً في العلاقة ما بين الدين وما وراء الطبيعة بشكل أدق، لذلك يعتبر أحد الباحثين أنه من الظلم وضع حدٍ فاصلٍ بين الأديان السماوية والفلسفة الإلهية، ويتساءل هل بإمكان المرء إدراك المعارف والعلوم من خلال الإحجام عن كل استدلال وتأمل خلافاً لطبيعته؟، وكيف يمكن القول إنَّ الأديان السماوية والأنبياء والرسل قد دعوا الناس إلى طريقٍ متعارضٍ مع فطرتهم وطبيعتهم وأوصوا بالقبول بدون دليل وحجة؟، وفي ذلك يقول هذا الباحث: «إنَّ الدين لا يدعو الإنسان إلى نيل الحقائق الإلهية بشعوره الاستدلالي الذي جُهِز به، وهذا هو بالذات ما يُعبر عنه "بالفلسفة الإلهية"، فكيف صح - بعد هذا - الفصل بين الدين الإلهي، وبين الفلسفة الإلهية، مع أنهما شيءٌ واحد، لا تعدد فيه، ولا إختلاف؟»<sup>3</sup>.

إنَّ الديناني يُدرك الطبيعة المختلفة لكل من الفلسفة والدين، ولذلك فهو يتساءل: كيف يمكن للفيلسوف التحدث عن التوفيق بين الدين والفلسفة، بينما الدين صادر عن

1 - الشيخ علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ص 78.

2 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج2، ص 411.

3 - محمد حسين الطبطبائي، علي والفلسفة الإلهية، ص 13.

الوحي الإلهي، ولا سبيل للخطأ إلى هذا الوحي، والفلسفة صادرة عن الفكر البشري الذي يتعرض للخطأ والانزلاق دائماً؟<sup>1</sup>، وللإجابة على مثل هذا التساؤل يؤكد الديناني على أن مسألة الوقوع في الخطأ هي مسألة فلسفية بالأساس، ولا يتناولها إلا العقل، فالعقل الذي يقع في الخطأ هو نفسه الذي يبحث عن تدارك هذا الخطأ، والعقل نفسه هو الذي يخبرنا أنه لا وجود للخطأ في الوحي الإلهي، وأن الأحكام الدينية هي التي ترشد الإنسان إلى طريق الحقيقة، وبذلك يُشبه الديناني العلاقة بين العقل والدين، بتلك العلاقة التي تجمع الولد بأمه، «فالطفل قد يتعرض لغضب الأم في بعض الأحيان وقد يتلقى منها صفة تأديبية، إلا أنه في ذات الوقت الذي يتلقى تلك الصفة من الأم يحتّمى بحجر أمه أيضاً، وفي منتهى الثقة والاطمئنان، ويبحث عن تدارك ألم تلك الصفة في ذلك الحجر الدافئ»<sup>2</sup>، وكذلك العلاقة بين العقل والدين، فالعقل رغم أنه يقع في الأخطاء، فهو الذي يدرك وقوعه فيها، وهو الذي يبحث عن تجاوزها.

إن العقل بالنسبة للديناني هو الضامن لمعرفة حقيقة دين من دين آخر، وتجاهل هذا الأمر يفتح الباب أمام تعددية دينية، بحيث يمكن لأي دين أو عقيدة أن تحتفظ بوجودها مهما كانت، يقول الديناني: «جميع أولئك الذين يذهبون إلى انفصال العقل عن الدين، ليس بوسعهم الحديث في مجال أحقية وألوية دينهم، إذ لا تتحقق الأحقية والألوية عند عدم وجود العقل»<sup>3</sup>، إنَّ مسألة الرأي والنظر قائمة باستمرار وهي جزء من طبيعة الإنسان، والنظر إلى النصوص الدينية لا يمر إلا عبر تعقلها، ومن هنا يمكن أن نفهم إختلاف الناس في فهم النصوص الدينية، يقول الديناني أيضاً: «لا يخرج من عالم

1 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج2، ص 235.

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، ص 81.

الرأي والنظر حتى أولئك الذين يجمدون على ظواهر المتون الدينية، إذ ليس بإمكانهم الدفاع عن موقفهم هذا دون الاستعانة بالذهن»<sup>1</sup>.

وفي السياق ذاته يقول أحد الباحثين: «حتى أكثر المفكرين المسلمين سطحية ومعارضة للعقل يوافقون القيمة المحدودة والمشروطة للعقل والعلم والمنطق، فالنظر في كتاب "المنطق" لابن حزم، وكتاب "درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية" يمكن أن يدل على هذه الحقيقة بكل جلاء»<sup>2</sup>، هذا الأمر يعود في جزء كبير منه إلى التعاليم القرآنية وسنة النبي ﷺ، بحيث سنجد أن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحت الإنسان المسلم على ضرورة التدبر والتعقل وإعمال النظر، والسعي لكسب العلم والمعرفة كثيرة جداً، وهذا على خلاف تجربة التعاظمي مع إشكالية العقل والدين في العالم المسيحي، حيث كانت أكثر توتراً، وشهدت منعطفات خطيرة، وفي ذلك يُلاحظ الديناني أن «العلاقة بين الفلسفة والدين بالطريقة التي تحققت في العالم الإسلامي تختلف عما تحقق في العالم المسيحي»<sup>3</sup>.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ الديناني في الوقت الذي يُرافع فيه من أجل بيان تلازم الفلسفة والدين واتصالهما، نجده يتعرض بالنقد الشديد إلى الكلام الأشعري الذي يُحمّله مسؤولية العمل على "تجميد" العقل، والسعي لإضفاء صبغة عقلية ظاهرية على الأمور النقلية، يقول في ذلك: «إن أولئك الذين يتحدثون عن المحتوى العقلي في صورة نقلية، ليسوا أفضل قط من أولئك الذين يلبسون المحتوى النقلية لباس العقل، أي إظهار المنقول في شكل عقلي وصورة برهانية ظاهرية»<sup>4</sup>.

1 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج2، ص 416.

2 - محمد جعفري، العقل والدين في تصورات المستنيرين المعاصرين، تعريب: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، 2010، ص 44.

3 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 42.

4 - المصدر نفسه، ص 45.

وهو يشير هنا إلى الأشاعرة، وعلى رأسهم الغزالي، فهم بالنسبة للديناني يمثلون نموذجاً للموقف التلفيقي الذي أعتمد في علاج إشكالية العلاقة بين الدين والفلسفة، ويرى أن الأشاعرة، ضحوا بالمحتوى العميق الواسع للنصوص الدينية، من أجل الشكل والصورة، فحاولوا إظهار محتوى الدين في صورة عقلية، وفي الوقت نفسه، عملوا على إظهار المعقول في صورة نقلية، وبالنسبة للديناني فإن هذه العملية أفرزت الكثير من الآثار والنتائج "الخطيرة"، يقول الديناني: «إنَّ المعقول لا يقع إلا في العقل، ولا يظهر إلا للعقل أيضاً، أي أن الأمر المعقول لا يمكن التعبير عنه إلا بلغة العقل، وحينما لا تستخدم لهذا الغرض لغة عقلية مناسبة، يتعذر إدراك معنى المعقول، وتظهر لغة العقل في صورة البرهان، ويتحدث الفيلسوف بهذه اللغة حينما ينبري لطرح المعاني المعقولة»<sup>1</sup>.

### ثالثاً: هل نجحت المشائية الإسلامية في مهمة التوفيق؟:

هذا السؤال مهمٌ جداً لمعرفة إلى أي مدى كان الفلاسفة المسلمون موفقون في بيان التلازم والاتصال بين الفلسفة والدين، والحقيقة أن أكثر الإجابات التي تناولت هذا السؤال تذهب في اتجاه التأكيد على فشل الفلاسفة المسلمين في مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين فشلاً نسبياً، وقد طرح الباحثون في هذا الشأن أسباباً مختلفة، بعضها يتعلق بطبيعة الفلسفة الإسلامية نفسها ومدى تمكن الفلاسفة المسلمين من العدة المعرفية والمنهجية لتناول هذه الإشكالية، وبعضها يتعلق بالسياقات السياسية والاجتماعية التي كانت تفرض نفسها على توجيه النقاش الدائر حول هذه الإشكالية.

بالنسبة للديناني فإنه رغم أن الفلاسفة المسلمين قد بذلوا جهوداً كبيرة في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، إلا أنه «ليس بمقدور أحدٍ أن يزعم أن الفلاسفة المسلمين قد نالوا الإدراك المعقول والمنطقي لكافة الحقائق الدينية والأصول العقائدية، ونجحوا في مهمة التوفيق بين العقل والدين، فهناك حالات تكشف عن إخفاق الفلاسفة في مهمة

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 46.



التوفيق بين العقل والدين»<sup>1</sup>، ومن مظاهر هذا العجز يشير الديناني إلى ابن سينا الذي قال بأن المعاد الجسماني لا يمكن البرهنة عليه إلا عن طريق ما جاء به الوحي، ورغم ذلك سعى لإقامة البرهان على المعاد الروحاني، وعبر عن انسجام العقل والدين بهذا الخصوص.

ومن الباحثين في الفلسفة الإسلامية من يرى أن المنهج المشائي لم يُوفق في الوصول إلى النتائج التي كان يتوخاها من محاولاته التوفيق بين الفلسفة والدين، فالمشائية «لم تستطع أن تقدم تفسيراً مقبولاً لمعطيات الشريعة، كما أنها أخفقت في البحوث المتعلقة بعلم النفس والمعاد والنشآت الوجودية السابقة واللاحقة لعالم الوجود الإنساني الدنيوي، مما أدى إلى تصادمٍ شديدٍ مع التيارات الدينية الأخرى ولا سيما المتكلمين والإشراقيين، وهذا دون إغفال النجاحات المهمة التي قد تسجل لها في مجال الفلسفة الأولى وعلم الربوبية»<sup>2</sup>.

بالنسبة للفلاسفة المسلمين فإن معطيات العقل ثابتة ولا مجال لإعمال التأويل فيها، في حين أن كثير من معطيات الشريعة قابلة للتأويل والاجتهاد، وبالتالي فإن إعمال التأويل في النصوص التي يتعارض ظاهرها مع المبادئ العقلية أمرٌ ضروري، هذا في حين أن العقل بقي بالنسبة إليهم ثابتاً، دون الالتفات إلى ضرورة مراجعة النتائج العقلية ومقدماتها، وبالتالي يمكن القول: «إن الإشكالية الرئيسية التي وقعت فيها المشائية الإسلامية، بنظر العديد من الباحثين والمحققين، هي في نظرتها إلى معطيات العقل والدين وتحديد الثابت والآخر المتغير الذي يخضع للتأويل عند التعارض مع الثابت»<sup>3</sup>.

1 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج2، ص 231.

2 - الشيخ علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ص 79.

3 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إن من الأسباب التي أدت إلى عدم نجاح التوفيق هي أن الإلهيات الأرسطية التي آمن بها بعض الفلاسفة المسلمين وحاولوا التوفيق بينها وبين ما جاء به الدين الإسلامي، لم تلقَ القبول في الأوساط الإسلامية، فعلى الرغم من محاولات التوفيق «بقيَّ إله أرسطو غير مقبول في الإسلام مع ما نال نظرية أرسطو من تعديل يرجع إلى أفلاطون ومدرسة الاسكندرية»<sup>1</sup>، غير أن هذا القول يعارضه بعضهم لأن معيار النجاح لفكرة من الأفكار لا يكون بقبول جميع الناس لها، إنَّ إله أرسطو لم يُقبل حتى من اليونان أنفسهم فكيف يُطلب من المسلمين جميعاً قبوله؟، وإذا أردنا السير وفق هذا المنطق، سنقول إنه ليس هناك فلسفة أو عقيدة استطاعت أن تجذب جميع الناس إليها، وإلاَّ لكان هناك فلسفة واحدة أو عقيدة واحدة في العالم أجمع<sup>2</sup>.

وثمة من يعيب على الفلاسفة المسلمين أنهم بدلا من بناء تصورات جديدة على أسس جديدة، كانوا يهدفون إلى جعل التصور الديني مقبولاً من طرف العقل وجعل التصور العقلي مشروعاً في نظر الدين، الشيء الذي جعل من الفلسفة الإسلامية خطاباً إيديولوجياً مسترسلاً، بعبارة أخرى فقد شكلت إشكالية العلاقة بين العقل والنقل، حجر عثرة في طريق الإبداع الفلسفي الإسلامي، لذلك ينبغي البحث عن الفلسفة الإسلامية لا في مضامينها المعرفية مستقلة، إنما في مضامينها الإيديولوجية، «إن الجديد في الفلسفة الإسلامية يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها بل في الوظيفة الإيديولوجية التي أعطتها كل فيلسوف لهذه المعارف، ففي هذه الوظائف إذاً يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى، عن تاريخ»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ط2، 1968، ص 62.

<sup>2</sup> - عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ج1، ص 379.

<sup>3</sup> - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 33.

وفي سياق القراءات الحديثة والمعاصرة التي تبحث في أسباب فشل الفلسفة الإسلامية في التوفيق بين الفلسفة والدين، سنجد بعض المواقف التي تميل قليلاً إلى الرؤية الدينية على حساب الرؤية الفلسفية، ومن هؤلاء مثلاً، محمود غرابة الذي يرى أن عملية التوفيق بين الفلسفة والدين التي عكف عليها فلاسفة المسلمين أدت إلى نتائج عكسية، بخلاف ما كان يرمي إليه هؤلاء من محاولة رفع العداء عن الفلسفة والسعي إلى تبيئتها في الثقافة الإسلامية، بحيث «إنَّ أهل السنة أولاً كانوا يدركون أنَّ الآراء اليونانية تخالف الشريعة في الجملة، وبعملية التوفيق هذه تبين إلى أي حد تسلم الدراسة الفلسفية إلى البعد عن طبيعة الدين بعداً تاماً، ولذلك لم يكن غريباً أن يستمر عداء الفلسفة على أشده»<sup>1</sup>.

ويقول غرابة أيضاً: «إن التوفيق بالنسبة للفلسفة لم يؤد إلى تخفيف الاضطهاد عنها، بل ربما زاده اشتعالاً كما أدى إلى تعقيدها وتقليل الثقة بها، مما يجعلنا نقرر أن أثر التوفيق بالنسبة لهذه الفلسفة أيضاً لم يكن خيراً من أي وجه بل كان شراً على الإطلاق»<sup>2</sup>، ومثلما كان الحال كذلك بالنسبة للفلسفة، فقد تضرر الدين من وجهة نظر بعض الباحثين، على اعتبار أن إدخال الفلسفة للعالم الإسلامي ومحاولة التوفيق بينها وبين الدين الإسلامي، أدى إلى «إضعاف الثقة بالحديث، وإضعاف الثقة بالقرآن أيضاً»<sup>3</sup>.

#### رابعاً: التأويل وفهم الدين:

يعد التأويل من آليات القراءة التي اعتمدها الفلاسفة المسلمون في عملية التوفيق بين الفلسفة والدين، ونجد ذلك، بشكل واضح، عند كل من الفارابي وابن سينا وابن رشد،

<sup>1</sup> - حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، مصر، د ط، د ت، ص 210.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 212.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ويحتل التأويل اليوم مكانةً أساسيةً في الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة، ومن الواضح أنه يأخذ مكانةً أساسيةً في فكر الديناني، ليس بسبب تأثر الباحثين الإسلاميين المعاصرين بمناهج علوم الإنسان والمجتمع التي أفرزتها البحوث الغربية فقط، ولكن أيضاً بسبب الإرث الفلسفي والثقافي الشيعي، الذي يركز عليه فكر الديناني، والذي يحتل فيه التأويل مكانةً أساسيةً.

ومن الواضح أيضاً أنّ الديناني يستند في قراءته للنص الديني وفهمه له إلى الاجتهادات الجديدة بخصوص فلسفة الدين المنتشرة بشكل واسع في إيران المعاصرة، مثل القراءة التي قدمها عبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري ومصطفى ملكيان وغيرهم، لكن الديناني يختلف في فهمه للنصوص الدينية عن هؤلاء، بحيث أنّ أصحاب الهيرمينوطيقا الجدد، يأخذون النص الديني باعتباره نصاً صامتاً\*، ولا بد من إستنطاقه، مثله مثل أي نص آخر، مقدس أو غير مقدس، في حين أنّ الديناني في الوقت الذي يتفق فيه مع أصحاب التأويل على أن دائرة المعنى أوسع من دائرة اللفظ، فإنه يعتبر أن ثمة طريقتين للتعامل مع النص الديني، الأولى تدخل القارئ لتفسير النص، واصباح فهمه عليه، والثانية هي أن النص ذاته يدخل في علاقة مع القارئ.

يقول الديناني في ذلك: «حينما أرجع إلى القرآن الذي هو نص لا ينتهي وأعرض عليه فهمي، تحدث حالة من المعاملة بيني وبين النص فأنا أدخل إلى النص، والنص يدخل إلى مستوى فهمي، فأحد معاني هذا الكلام هو أنني فسرت النص، والمعنى الآخر عبارة عن أنني فُسرْتُ بواسطة النص، فالنص المقدس يفسرني، فبما أن النص لا ينتهي،

\* - يقول عبد الكريم سروش: «إن المعرفة الدينية أو العلم الديني ليس سوى منتج فكري بشري يطرأ عليه التحول المستمر، لأن الشخص إنما يستطيع سماع الخطاب الإلهي من خلال هذه المفروضات والمسبقات الفكرية، إذاً الدين في ذاته صامت... وهو موجود سيال ومتحول ومستقل من فرد لآخر من المفسرين ويشمل الصحيح والسقيم ويتضمن بعض الأفكار والتصورات المشكوكة، ومن وجهة نظر تكاملية فإن الموارد السقيمة فيه مهمة بقدر أهمية الموارد الصحيحة، فالمعرفة الدينية فرع من المعرفة العامل لا أكثر ولا أقل». عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ترجمة: أحمد القبانجي، دون تفاصيل، ص 97.

وبما أنني متناهٍ فأنا أفسر في ظل المتن، هذه النظرية التي أطرحها أفضل بكثير من رأي أنصار التأويل»<sup>1</sup>، بمعنى أن حالة التعامل التي تحدث بين القارئ والنص، هي حالة غير متكافئة، لأن النص أوسع معنى من إدراك الإنسان دائماً، وحينما يكون معنى النص واسعاً، يصبح النص هو الذي يفسر الإنسان.

إنَّ الديناني ينطلق في فهمه للنص الديني من منطلق تأويلي، ولكنه ليس كتأويل الهيرمينوطيقيين الإيرانيين المعاصرين، بل إنه يختلف معهم في بعض التفاصيل، ومن ذلك مثلاً أنه يعيب عليهم وضع فرضيات مسبقة قبل التعامل مع النص الديني، ويقترح استبدال تلك الفرضيات التي قد تُحرّف الفهم وتخرجه عن مساره الصحيح، بما يسميه الفهم القبلي، يقول الديناني: «بمقدور المرء التخلي عن فرضياته وأحكامه المسبقة نهائياً، أي عن الفرضيات المؤثرة على فهمه، فالفرضيات والمعلومات المسبقة يمكن أن تحرف الفهم وتخرجه عن مساره الصحيح، غير أن هذا لا يعني التخلي عن أي فهم مسبق، فقد قلنا إنَّ المرء قد ينطلق نحو النص وفي ذهنه أغراض خاصة، كما قد ينطلق إليه للوقوف على الحقيقة وفي مثل هذه الحال لا يخلو ذهنه من فهم، وعليه لا يمكن التعامل مع المتن بدون فهم قبلي، ولذلك أقترح استبدال الفرضية أو الافتراض المسبق بالفهم القبلي»<sup>2</sup>.

والحقيقة أن الديناني وإن كان تأويلياً في فهمه للنصوص الدينية، فهو أيضاً لا يرفض القراءة الظاهرية بشكل مطلق، ولكنه يعتقد بقصورها، لذلك لا بد من الاستعانة بالتأويل، حتى نصل إلى فهم صحيح ومناسب، ويستند الديناني إلى الآية الكريمة: "هو الأول والآخر والظاهر والباطن"<sup>\*</sup>، ليقول إن هذه الآية يفهمها أهل الظاهر بأن الله ظاهر في مكانٍ وباطن في مكانٍ آخر، في حين أن «حقيقتها هي أن الله تعالى باطن بما هو

<sup>1</sup> - غلام حسين الابراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 252.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 256.

\* - سورة الحديد، الآية 3.

ظاهر، وظاهرٌ بما هو باطن، أي أنه باطنٌ في عين الظهور، وظاهرٌ في عين الباطن، وهذه حقيقة لا يفهمها أحد إلا إذا كان من أهل الظاهر ومن أهل الباطن»<sup>1</sup>، وهذا المعنى يحيلنا إلى قاعدة في فلسفة أصالة الوجود قعد الشيرازي، وهي التي تقول إن الوجود ظاهر في عين أنه باطن، وباطن في عين أنه ظاهر، وواحد في عين أنه كثير، وكثير في عين أنه واحد.

من هنا يتم النص فهم على درجات، وكل درجة مرتبطة بوعي واستعداد القارئ، لذلك يعتقد الديناني أن النص الديني يمكن أن يُقرأ ظاهرياً، ويُقرأ من خلال التأويل أيضاً، وفي ذلك يقول: «أعتقد أنه لا يوجد أي تعارض بين الفهم الظاهري للآية والفهم التأويلي، وأن كل منهما يقع على طول الآخر، فلا ينبغي البقاء في مقام الظاهر، إذ أن الذي يتمسك بالظاهر سوف يُشاهد تناقضا بين بعض الآيات، ولن يبلور لديه فهم دقيق للحقيقة إلا من خلال الانطلاق إلى الباطن»<sup>2</sup>.

إن الديناني يعتقد أن ثمة إختلافات طولية في فهم النصوص الوحيانية، فما يفهمه الأنبياء من الوحي ليس هو عين ما يفهمه الناس، بسبب أن للفهم درجات ومستويات، وهي مرتبطة بمراتب الناس وكمالاتهم الروحية، فرغم أن حقيقة الوحي هي حقيقة واحدة، «لكنها تكون في صورة حسية في أذن الفرد الذي لم يتجاوز المرتبة الحسية، وفي صورة عقلانية وفلسفية للفرد الذي هو في مرتبة العقل والفلسفة، وفي صورة شهودية للعارف، وفي صورة وحيانية للرسول ﷺ، الذي يدرك الوحي بشكل مباشرة»<sup>3</sup>، ورغم أن الأفهام تكون مختلفة فإن الديناني يدعو إلى السعي دوماً من أجل تحصيل فهم أفضل وأعمق للنص الديني.

1 - المصدر السابق نفسه، ص 258.

2 - المصدر نفسه، ص 257 - 258.

3 - المصدر نفسه، ص 238.

### المبحث الرابع: قضايا فلسفية في الحكمة المتعالية:

نتطرق في هذا المبحث إلى أبرز المسائل الفلسفية في مدرسة الحكمة المتعالية من قبيل، أصالة الوجود، والحركة الجوهرية، واتحاد العاقل والمعقول، وهي القضايا التي تشكل المرتكزات الأساسية لتلك المدرسة، أي القضايا التي يذهب كثير من الباحثين والمشتغلين بالفلسفة الإسلامية في إيران إلى أنها أصيلة ومبتكرة في الفلسفة الإسلامية، والحقيقة أنّ الديناني لا يتطرق لها في كتاباته بشكل مفصل، وعلى حدا، لكنه يشير إليها في سياقات مختلفة، بعضها يتعلق بتاريخه لبعض المسائل الفلسفية، وبعضها الآخر يرتبط بالحديث عن فيلسوف أو متكلم أو عارف، في سياق الثقافة الإسلامية، لذلك سنحاول تعيين مواقف الديناني بشأن هذه المسائل بشكل مختصر، على أن نسعى إلى تبين إن كان الديناني ملازماً لخط ونهج مدرسة الحكمة المتعالية أم أنه يختلف عنها.

#### أولاً: أصالة الوجود:

تحتل مسألة الوجود في الفلسفة مكانة أساسية، ذلك أنها طُرحت من قديم وما تزال حاضرة إلى اليوم بشكل متجدد، فالإنسان دائماً ما كانت تشغله أسئلة وجودية من قبيل: ما أصل الكون وما حقيقته وما مصيره؟، وضمن محاولات الإجابة على مثل هذه التساؤلات تشكلت آراءً وتياراتٌ عديدة على مرّ تاريخ الفكر الإنساني وراحت تُفصّل في مفهوم الوجود ومراتبه وحقيقته، وقد اعتنى الفلاسفة المسلمون كغيرهم بهذه المسألة وألّفوا فيها كثيراً، وتعددت مشاربهم في ذلك بدءاً من الكندي والفارابي وابن سينا وصولاً إلى صدر الدين الشيرازي، الذي شكل مفهومه للوجود إضافةً متميزةً في التراث الفلسفي الإسلامي.

## أ - مفهوم الوجود:

موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق، أو الوجود بما هو موجود، كما هو شائع، وإذا ما أتينا إلى الواقع العيني، فإننا سنجدّه ينعكس في الذهن بصورة قضية تسمى بـ "الهئية البسيطة" وهي تتكون غالباً من مفهومين مستقلين: أحدهما يقع في طرف الموضوع (وهو مفهوم ماهوي)، والآخر يقع في طرف المحمول (وهو مفهوم "موجود")، وهذا الأخير يندرج ضمن ما يسمى بـ: "المعقولات الفلسفية\*"، ويدل على تحقق مصداق تلك الماهية، وبهذه الصورة يؤخذ مفهومان مختلفان من حقيقة واحدة بسيطة، الأول ماهوي، والثاني وجود، ولكل منهما أحكام وميزات خاصة<sup>1</sup>.

أما مفهوم الوجود عند الشيرازي فهو أعرف المفاهيم وأكثرها بدهاءً على الإطلاق، إذ أنه من أكثر المفاهيم التي ينتزعها الذهن من الموجودات بدهاءة، ولذلك فهو ليس بحاجة إلى تعريف، إلا من حيث أنه لا دليل عليه إلا نفسه، وفي ذلك يقول هادي السبزواري في شرح المنظومة:

مفهومه من أعرف الأشياء      وكنهه في غاية الخفاء

ومن بين المنطقات التي اعتمدها الشيرازي في بيانه لبدهاءة الوجود إستناده إلى المقولات المنطقية، حيث أنّ علم الوجود بالنسبة له، «لفرط علوه وشموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية، فيجب أن يكون الموجود المطلق بيّناً بنفسه، مستقيماً عن التعريف والإثبات، وإن لم يكون موضوعاً للعلم العام، وأيضا التعريف

\* - المعقولات الفلسفية: تسمى المعقولات الثانية وهي إصطلاح منطقي وفلسفي، يُطلق على المفاهيم العامة التي تتسحب على أرجاء الوجود من قبيل: الوحدة، الكثرة، الوجود، العدم... أي أنها المقولات التي تُشكل أبحاث الفلسفة، وسميت بالمعقولات الفلسفية الثانية لأنّها لها طابع فلسفي وتأتي في الدرجة الثانية من ناحية الإدراك في الذهن البشري، عبر عمليات مركبة، وفي مقابل المقولات الثانية، هنالك المقولات الأولى، وهي إدراكات أولية بسيطة تُسبق بالإحساس والتخيل.

<sup>1</sup> - علي حسين مطر، الخلاصة الفلسفية، مؤسسة نو الجناح، لبنان، ط1، 2003، ص 178.



إما أن يكون بالحد أو بالرسم، وكلا القسمين باطل في الوجود، أما الأول فلأنه إما يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له ولا فصل له فلا حد له، وأما الثاني فلأنه تعريف بالأعرف، ولا أعرف من الوجود، فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها أظهر منه فقد أخطأ خطأً فاحشاً<sup>1</sup>، بمعنى أنه إذا كانت كل الموجودات تتدرج تحت الوجود، فهي إذاً كلها إنما هي أقل بياناً منه ولذلك كان الوجود أظهر منها جميعاً.

في هذا السياق يعتبر الديناني أن القول بعمومية وبداهة مفهوم الوجود حلّ المعضلة التي كانت تواجه الفلاسفة في تعيين موضوع الفلسفة الأولى، تلك الإشكالية التي بحثها الفلاسفة بموجب قاعدة: "موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية"<sup>2</sup>.

وباختصار يمكن أن نقول إنَّ الوجود مفهوم بديهي لا اعتبارين على الأقل:

الأول: أن مفهوم الوجود يدخل ضمن المفاهيم التصورية البديهية، بمعنى أنه من المفاهيم التي تتركز في النفس ارتكازاً أولياً ولا يحتاج العقل من تصوره وفهمه إلى توسط مفهوم ثان.

الثاني: أن أيّ مُعرّفٍ لا بد أن يُعرّف بإحدى الكليات الخمس (الجنس، النوع، الفصل النوعي، الخاصة، العرض العام) والوجود ليس يُعرّف بأي واحدةٍ من هذه الكليات، فلا جنس له ولا فصل ولا نوع ولا عرض ولا خاصة، وبالتالي لا يمكن تعريف الوجود.

لكن الشيرازي لا يتوقف عند القول ببداهة الوجود، ليؤكد أن هذا المفهوم إضافة إلى أنه بديهي فهو مشترك معنوي مطلقاً، هذا في مقابل القائلين بأن مفهوم الوجود مشترك لفظي، وهو مشترك معنوي بمعنى هو ذلك المفهوم الذي وُضع لمعنى مشترك بين موارد

<sup>1</sup> - صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج1، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط4، 1990، ص 29.

<sup>2</sup> - غلام حسين الديناني، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية ج1، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2007، ص 50.

كثيرة مثل مفهوم الإنسان، فعندما نقول خالدٌ إنسان، عمرٌ إنسان، زيدٌ إنسان، نحن نفهم من لفظ إنسان معنى واحد مع اختلاف الموارد التي هي خالدٌ وعمرٌ وزيدٌ، وهذا معنى بديهي وأولي وفي ذلك يقول الشيرازي: «أما كونه مشتركاً بين الماهيات (يقصد الوجود) فهو قريبٌ من الأوليات، فإن العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم»<sup>1</sup>.

### ب - مفهوم الماهية:

لا يمكن الحديث عن الوجود وأصالة الوجود من دون التعرّيج على بيان مفهوم الماهية، ذلك أنّ القول بأصالة الوجود لا بد أن يقابله القول بنفي الأصالة عن الماهية، والعكس بالعكس صحيح، أما الماهية فهي ما به يكون الشيء هو هو، أو هي التي تقع في جواب ما هو؟، وهنا لا بد من الإشارة إلى أنّ هذا المفهوم في سياق الفلسفة الإسلامية يختلف قليلاً عن المفهوم اليوناني الذي أخذ معنى الماهية بمعنى الجوهر، أو الذاتي المقوم للشيء، وفي الحقيقة فإن الشيرازي لا يبتعد كثيراً عن هذا المعنى حين يقول: «إنّ الأمور التي تليها لكل منها ماهية وإنية، والماهية ما به يُجاب عن السؤال بما هو، كما أن الكمية ما به يُجاب عن السؤال بكم هو، فلا يكون إلاً مفهوماً كلياً، ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلاً بالمشاهدة، وقد يُفسر بما به الشيء هو هو... والماهية بما هي ماهية أي باعتبار نفسها، لا هي واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية»<sup>2</sup>، ولا موجودة ولا معدومة، فنحن عندما نقول ماهية الإنسان هي أنه حيوان ناطق فلا نقول حيوان ناطق موجود ولا نقول حيوان ناطق معدوم، إنما حيوان ناطق فقط، وبالتالي الوجود والعدم خارجان عن ذات الماهية.

<sup>1</sup> - صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج1، ص 35.

<sup>2</sup> - صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج2، ص 4.

من هنا يمكن أن نقول إنَّ الوجود ليس هو عين الماهية كما ذهب إلى ذلك بعضهم، على اعتبار أنه لو كان الوجود عيناً للماهية، بمعنى لو كان الوجود (الذي هو المحمول في قولنا مثلاً: زيدٌ موجود) عيناً للموضوع لما احتاج حملُ الوجود على الماهية إلى دليل، فمثلاً في قولنا الإنسان حيوانٌ ناطق نحن لا نحتاج إلى دليل أو وسط ليؤكد ماهية الناطقية للإنسان.

### ج - أصالة الوجود واعتبارية الماهية:

في الحقيقة فإننا لا نجد إختلافاً بين الحكماء من المشائين، والعرفاء من أهل الإشراف وغيرهم من المحققين في وجود الموجودات، فلا ريب في أنَّ كل الموجودات في الكون لها صفتين: صفة الوجود التي هي ضدُّ العدم، وصفة الماهية التي هي حدود هذا الوجود أو الموجود، لكن الإختلاف الحاصل خصوصاً بين الفلاسفة المشائين وما نُسب إلى أهل الإشراف متعلقٌ بأيهما أصيل: الوجود أم الماهية؟ وتعبير آخر أيهما حقيقةٌ وأصلٌ لمنشأ الآثار؟، فعندما نقول مثلاً: إن للنار آثاراً خارجية وواقعية من قبيل الإحراق، والإضاءة، والحرارة وغير ذلك، هل هذه الآثار هي مصداق للوجود أم مصداق للماهية؟ فإن قلنا إن هذه الآثار الخارجية هي آثار لمصداق الوجود هذا يعني أنَّ الوجود أصيل، بمعنى هو المنشأ لترتب الآثار الخارجية، وإن قلنا إنَّ هذه الآثار الخارجية هي آثارٌ لمصداق الماهية هذا يعني أن الماهية أصيلة.

وبعبارة أخرى نقول: إنَّ العقل عندما يأخذ مفهوماً من الخارج (صورة شيء ما) يحلله إلى مفهومين: مفهومٌ مختص وهو الماهية، ومفهومٌ مشترك وهو الوجود، هذه المفاهيم إن قلنا إنَّ مصداقها هو المفهوم المختص ينشأ عن ذلك أصالة الماهية، وإن قلنا إن مصداق هذه المفاهيم منشأها المفهوم المشترك يلزم عن ذلك القول بأصالة الوجود.

وعلى خلاف ما نُسب إلى الإشرافيين، ذهب الفلاسفة المشائين كابن سينا إلى القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وكان هذا الموقف أكثر ما يكون وضوحاً مع صدر

الدين الشيرازي، الذي أسس فلسفته المتعالية في كل مباحثها استناداً إلى هذه المقولة، التي تُقابلها حتماً القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، بالرغم من أن الشيرازي دافع عن القول بأصالة الماهية ردحاً من الزمن لما كان واقعاً تحت تأثير أستاذه الميرداماد وهو يقول عن ذلك: «واني كنت شديد الذب عنهم (يقصد عن مقولة الإشراقيين) في اعتبارية الوجود وتأصيل الماهيات، حتى أن هداني ربي وانكشف لي إنكشافاً بيّناً أن الأمر بعكس ذلك، وهو أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأن الماهيات المعبر عنها في عُرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبداً»<sup>1</sup>.

لقد نسب الشيرازي القول بأصالة الوجود إلى المشائين بشكل قاطع، رغم أن المشائين لم يطرحوا ذلك بشكل مباشر وصريح، ولذلك فإن هذا الحكم، لا يخلو من إشكال مثلما يقول الديناني، أمّا لو عد أحد حكماء الإشراق من أتباع الشيخ شهاب الدين السروردي، من القائلين باعتبارية الوجود لما قال جزافاً<sup>2</sup>، ويبدو أن الديناني يقيم هذا الحكم على اعتبار أن فكرة أصالة الوجود لم تُمارس درورها الرئيس قبل زمان الشيرازي، ولذلك يبدو من الصعوبة تحديد الموقف الفكري لكثير من الفلاسفة بهذا الخصوص، لكن بفضل جهود الشيرازي وإلقاءه الضوء على فكرة أصالة الوجود، اتضح النهج الفكري لبعض الفلاسفة المسلمين، ذلك أنّ القول بأصالة الوجود، أو بأصالة الماهية يُحدد كثيراً من التوجهات ويفسر عديداً من القضايا.

إن السهروردي رغم قوله بأصالة الماهية وتشدّده في الدفاع عن هذه المسألة فإنه حسب اعتقاد الديناني ليس ثمة شك في أن استعراض بعض آثاره الفلسفية لا يمكن قبولها

<sup>1</sup> - عادل محمود بدر، برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، دار الحوار للنشر، سوريا، ط1، 2006، ص 86.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مناجاة الفيلسوف، ص 331.

إلا من خلال القول بأصالة الوجود<sup>1</sup>، ورغم أن الشيرازي كان أيضاً مصراً على مقالته في أصالة الوجود واعتبارية الماهية، إلا أنه، حسب الديناني، لم يتجاهل موقف السهروردي، وعدّ أدلته في القول باعتبارية الوجود، دقيقةً ومعتبرة، لكن وإن أذعن بهذه الحقيقة، فقد استطاع، بحسب الديناني دائماً، أن يرد على إيرادات السهروردي عن طريق الهداية الإلهية وإفاضة الأنوار الربانية<sup>2</sup>.

وفي سياق نقده لجماعة القائلين بأصالة الماهية، يعتبر الديناني أن قولهم بأصالة الماهية قد يكون مرتبطاً بالخوف ممن يُسميهم "العلماء السطحيين"، على اعتبار أن القول بأصالة الوجود يثير إشكالية عقديّة ترتبط بوجود مُشابهة بين العلة والمعلول، فضلاً عن أن القول بأصالة الوجود، مثلما يقول الإشراقيين، يحيل إلى التسلسل، وهو محالٌ كما هو معلوم، والخوف من العلماء السطحيين هو الذي جعل بعض القائلين بأصالة الماهية من قبيل السهروردي وعبد الرزاق اللاهجي وغيرهما، لا يلتزمون إلى النهاية بمخرجات هذا القول، وفي هذا السياق يقول الديناني: «ليس من الجُزاف أن نقول بأن هذا الكلام (يقصد عدم الالتزام بلوازم أصالة الماهية) يصدق على الكثير من القائلين بأصالة الماهية، ولما نجد بين أنصار القائلين بأصالة الماهية من هو ملتزمٌ بجميع اللوازم المترتبة على هذا القول وثابتٌ في موقفه في جميع المواضع»<sup>3</sup>.

إن الديناني يُرجع عدم التزام القائلين بأصالة الماهية بلوازمها وتبعاتها، قبل زمان الشيرازي، إلى أن مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهية لم تكن واضحةً بالشكل الكافي، بمعنى أن الشيرازي هو الذي ألقى عليها الضوء الكافي، بحيث إنقسم من جاؤوا بعده إلى فريقين، إما القول بأصالة الماهية، وإما القول بأصالة الوجود، لأن كل قولٍ يلزم عنه لوازم كثيرة، ولأنه لم تكن تلك الفكرة واضحةً قبل الشيرازي، فقد «كان عددٌ كبيرٌ من المفكرين

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 328.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 328.

<sup>3</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مناجاة الفيلسوف، ص 332 - 333.

يتحدثون بما ينسجم مع أصالة الماهية في بعض الأحيان، وبما ينسجم مع أصالة الوجود في أحيانٍ أخرى»<sup>1</sup>.

### ثانياً: الحركة الجوهرية:

تناول الشيرازي، البحث في موضوع الحركة، وأوجد ما يُسمى بنظرية الحركة الجوهرية، التي كانت في أساسها مجهوداً معتبراً للتوفيق بين الدين والفلسفة، والرد على القائلين بقدوم العالم، كما وقد ترتب على القول بهذه النظرية آثار هامة من قبيل إثبات المعاد الجسماني، والتدليل على أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، وتوضيح العلاقة القائمة بين الثابت والمتغير، ومسألة طبيعة الزمان وإضافته بعداً رابعاً من أبعاد الأجسام المادية، وغيرها من المسائل الفلسفية الهامة التي كانت تعتبر مشكلات مؤجلة الحل في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

### أ - مفهوم الحركة الجوهرية:

الحركة الجوهرية من جهة تركيبها اللفظي تتألف من مصطلحين، وهما: "الجوهر"، و"الحركة"، أما الجوهر فقد وردت بشأنه تعريفات كثيرة ذكرها الفلاسفة، ومن أشهرها قول ابن سينا مثلاً: «الجوهر يُطلق على الموجود لا في موضوع، وعلى حقيقة الشيء ذاته»<sup>2</sup>، وبعبارة أخرى، الجوهر ماهيةٌ إذا وُجدت في الخارج لا توجد في موضوع، بمعنى أنه ماهية مجردة وغير متعينة، وهي لا تحتاج في وجودها إلى موضوع لتتحقق من خلاله، وفي مقابل الجوهر يوجد "العرض"، وهو عبارة عن ماهية لو وُجدت في الخارج توجد في موضوع ما، كاللون مثلاً لا بد له في وجوده من موضوع وجسم يتحقق به ومن خلاله، وللعرض تسعة أقسام ذكرها المتقدمون، وهي: الكم، الكيف، الأين، المتى، الوضع، الملك، الفعل، الانفعال، بالإضافة.

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 334.

<sup>2</sup> - ابن سينا، الإشارات والتبهيئات ج2، ص 149.

ويقسم الفلاسفة الجوهر إلى خمسة أقسام وهي: الجوهر الجسماني، والجوهر النفساني، والجوهر العقلي، والجوهر المادي، والجوهر الصوري.

وبالنسبة للشيرازي فقد نسج على منوال الفلاسفة المشائين، في تعريفه للجوهر فقال: «هو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته أنه موجود لا في موضوع من غير أن يحتاج في تعلقه إلى صورة قائمة بالعقل»<sup>1</sup>.

وأما الحركة فهي الأخرى وردت بشأنها تعريفات عديدة، ومن بينها قول ابن سينا: «الحركة خروج من القوة إلى الفعل في زمان أو على الإتصال أو لا دفعة»<sup>2</sup>، أي أن الحركة هي خروج الموجود من القوة إلى الفعل بشكل تدريجي وملتص، لا بشكل دفعي، وهي ترتبط بالزمان ارتباطاً ضرورياً، لأن الزمان من لواحق الحركة، كما أن الاتصال والتدرج من لواحق الزمان.

وفي تعريفه للحركة قال الشيرازي: «حقيقة الحركة هي (في الأصل هو) الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً، أو بالتدرج، أو لا دفعة، وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة»<sup>3</sup>.

أما معنى الحركة الجوهرية، كما قال به الشيرازي، فهو أنّ كل موجود، سواء كان طبيعياً أو صورياً، خارجياً أو ذهنياً، هو في تغيرٍ وتبدلٍ مستمر، من حالة إلى حالة أخرى بشكل متصل وتدرجي، لا بشكل دفعي، وحالة التبدل والتغير هذه، أو حالة السيلان والتجدد كما يعبر عنها، لا تتعلق بالحركة في المقولات الأربع فقط (الكم، الكيف، الأين، الوضع)، بل إنها حالة في جوهر الموجودات كلها، وقد عبر الشيرازي عن هذا المفهوم في كثير من المواضع، ومن ذلك قوله، في تفسير سورة الواقعة: «من اكتحل

<sup>1</sup> - صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج3، ص 308.

<sup>2</sup> - ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات) ج1، تحقيق: محمود قاسم، دار الكاتب العربي، مصر، ط2، 2012، ص 82.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 22.

عين بصيرته بنور الإيمان وتتور قلبه بطلوع شمس العيان يجد أعيان الأفلاك والأركان متبدلة، وطبائع الصور والأكوان متحولة متزايلة، فهي أبداً في السيلان والزوال والحركة والانتقال، حركة جوهرية وتجدد ذاتياً، لا بمجرد الصفات والأعراض فقط، وفي المقولات الأربع لا غير - كما زعمه المحجوبون من أهل النظر - بل كما أقيم عليه البرهان مطابقاً لما وجده أصحاب المكاشفة والعيان، من أن الطبيعة السارية في أجسام هذا العالم هي حقيقة سيالة متجددة الذات غير قارة بحسب الجواهر<sup>1</sup>، وكما هو ملاحظ من قوله، فإن الشيرازي، يعيب عن منكري الحركة في الجوهر، ويصفهم بالمحجوبين من أهل النظر، كما يبدو كذلك أنه يجمع ما بين البرهان، وبين ما ذكره أهل العرفان من قبل عن موضوع التجدد والتبدل في الموجودات، إضافة إلى إسناده إلى بعض آيات القرآن الكلام، كل ذلك لأجل اثبات موضوع الحركة الجوهرية، وسيأتي إيضاح أكثر لمعنى الحركة الجوهرية من خلال عرض المنكرين لها وردود الشيرازي عليهم.

### ب - إنكار الحركة الجوهرية (الإعتراضات والشبهات):

نفي الحركة في الجوهر ناشئ أساساً من شبهة عقلية، تسمى "شبهة انتقاء الموضوع" وعنها تتفرع إشكالات وشبهات أخرى، ويمكن التعبير عن تلك الشبهة بصيغ مختلفة، ومن ذلك أن نقول مثلاً:

إن كل حركة تفترض وجود المتحرك، وهو "أمر لا شبهة فيه" كما قال ابن سينا، أي تفترض وجود موضوع للحركة، وهو من اللوازم الضرورية لها، فمثلاً دوران الأرض حول الشمس وحول محورها، أو انتقال الزهرة من لونٍ باهت إلى لونٍ فاقع، أو نمو الجنين في بطن أمه ثم ولادته، وغير ذلك من التحولات والتغيرات التي فيها حركة، كل هذه التحولات لها موضوع ثابت، وإلى جانب هذا الموضوع ثمة عوارض وصفات تتغير باستمرار، لكن

<sup>1</sup> - صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن (تفسير سورة الواقعة) ج7، تصحيح: محمد خواجوي، انتشارات بيدار، إيران، ط2، 1411 هـ، ص 19.



الموضوع يبقى ثابتاً هو هو، فإذا ذهبنا بالقول أن الحركة لا تشمل العوارض والصفات فقط، بل تشمل أيضاً الجوهر، نقع في شبهة، نقول إنَّ الحركة في الجوهر سوف تكون حركة من دون متحرك، أو صفةً بلا موصوف، وهذا أمرٌ منافٍ للعقل.

يقول ابن سينا نافيةً الحركة في الجوهر: «أما الجوهر فإن قولنا إنَّ فيه حركة هو قول مجازي، فإن هذه المقولة لا تعرض فيها الحركة، وذلك لأن الطبيعة الجوهرية إذا فسدت تفسد دفعة، وإذا حدثت تحدث دفعة، فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمالاً متوسطاً»<sup>1</sup>، ويمكن أن نعبر عن هذا الكلام بقولنا: إن طبيعة الجوهر ليس فيها انتقال من صورةٍ إلى أخرى، أو من حيزٍ إلى آخر، على شاكلة المقولات الأربع، بمعنى ليس فيها حركة، لأن التحول والانتقال من الصفات العرضية، والجوهر لا تصدق عليه الصفات العرضية، لأنه ثابتٌ ومستقل بذاته، وإذا كانت الأعراض تقبل التضاد وتقبل الإشتداد والتتقص، من قبيل اللون مثلاً، أو الحرارة أو البرودة، فإن هذا لا يصدق على طبيعة الجوهر.

ثم إنَّ القول بالحركة في الجوهر يستلزم عنه أمران، على فرض أن الجوهر واقع في وسط الحركة: الأمر الأول إما يبقى الجوهر كما هو قبل الحركة، وإما أن لا يبقى، أما إذا بقي قبل الحركة فهذه ليست حركة في الجوهر بل هي حركة في الأعراض، وأما إذا لم يبق فإن الحركة تكون قد جلبت جوهرًا جديدًا وأعدمت الجوهر الأول، وهذا ليس حركة جوهرية بل هو كون أو فساد، أي خلع بعد لبس، أو لبس بعد خلع، يقول ابن سينا موضحة ذلك: «الصورة الجوهرية لا تقبل الإشتداد والتتقص، وذلك لأنها إذا قبلت الإشتداد والتتقص لم يخلُ إما أن يكون الجوهر وهو في وسط الإشتداد والتتقص يبقى نوعه أو لا يبقى، فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية البتة، بل إنما تغير عارضٌ للصورة فقط، فيكون الذي كان ناقصاً واشتد قد عدم والجوهر لم يعدم، فيكون هذا استحالة

<sup>1</sup> - ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات) ج1، ص 98.

أو غيرها لا كونا، وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فيكون الاشتداد قد جلب جوهرًا آخر، وكذلك في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر، ويكون الأول قد بطل، ويكون بين جوهر وجوهر إمكان أنواع جوهرية غير متناهية بالقوة كما في الكيفيات، وقد عُلم أن الأمر بخلاف هذا فالصورة الجوهرية إذا تبطل وتحدث دفعة واحدة، وما كان هذا وصفه فلا يكون بين قوته وفعله واسطة هي الحركة»<sup>1</sup>.

ويمكن أن نلاحظ من خلال هذا النص أن الحركة في الجوهر تؤدي إلى شبهة أخرى يمكن التعبير عنها بشبهة تعدد الجواهر، أو مسألة "إنقلاب الحقيقة"، وإنقلاب الحقيقة أمرٌ ممتنع طبقاً للقاعدة الفلسفية\*، بمعنى أن زوال الموضوع في الحركة يترتب عنه أنواع غير متناهية من الصور الجوهرية، لأنه في مسألة الإشتداد، سواء في الكيف أو الكم، فإن الموضوع يترك المحل لموضوع آخر يعقبه، وهذا الذي يعقبه يترك محله أيضاً لموضوع آخر، وهكذا يحدث التسلسل ويقع إنقلاب الحقائق، وتتالي الموضوعات في الحركة الواحدة وهو أمرٌ باطل، وسبق أن قلنا إن من خصائص الصور الجوهرية عدم قبولها للتضاد، في حين أن الحركة تقبل التضاد.

وشبهة إنقلاب الحقائق، وتعدد الجواهر تؤدي بنا إلى مسألة تغير العلة، فطبقاً للحركة الجوهرية، كل متغير لا بد أن تكون علة متغيرة أيضاً، وإذا طبقنا هذا الكلام على الواجب والممكن بتعبير ابن سينا، فإننا سنقع في شبهة عقديّة تتعلق بمسألة التوحيد، «فإذا قبلنا أن كل متغير لا بد أن تكون علة متغيرة، فلا بد أن ننتهي إلى أن المبدأ الأول الذي أوجده لا بد أن يكون متغيراً وهو الخالق، أي الله سبحانه وتعالى»<sup>2</sup>، بمعنى أن الممكن كونه معلولاً، سيكون متغيراً، وهذا لا مشكلة فيه، أما الواجب فكونه علة

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 98.

\* - للاطلاع على تفاصيل هذه القاعدة أنظر: غلام حسين الإبراهيمي الديناني، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية ج1، ص 48.

<sup>2</sup> - كمال الحيدري، فلسفة صدر المتألهين، دار فراق، إيران، ط1، 2009، ص 193.

سيكون بدوره، طبقاً للقاعدة، متغيراً كذلك، وهذا مما ينفيه العقل، وتنفيه أبحاث التوحيد الإسلامية، لأن الله ليس متغيراً ولا تنطبق عليه الحركة أو التغير.

### ج - أدلة الحركة الجوهرية ودفع الشبهات:

أفرد الشيرازي مجالاً واسعاً ضمن كتاباته للدفاع عن نظرية الحركة الجوهرية، وإقامة البراهين والدلائل عليها، وفي السياق ذاته كان لا بد له من نفي الشبهات التي تدور حول نفي الحركة في مقولة الجوهر، أما بالنسبة للشبهة الأساسية المتعلقة بما أسماه "شبهة انتفاء الموضوع"، فقد ردَّ عليها الشيرازي، واعتبر أن القول بها ناشئ من قصور في التحليل والفهم ليس إلا، وهو يتعلق بفهم مغلوط لمفهوم الحركة أساساً، فالحركة كما يفهمها المنكرون للحركة الجوهرية، هي عرض من الأعراض الخارجية للموضوع، أما الشيرازي فيعتبر ذلك فهماً مغلوطاً، لأن الحركة من وجهة نظره، سيلان وجود الجوهر والعرض معاً، وليست عرض كسائر الأعراض.

بتعبير آخر فإن الحركة ليست من قبيل المفاهيم الماهوية، كما اعتقد الفلاسفة قبل الشيرازي، وهي لا تُنتزع عن طريق تجريد الإدراكات الحسية في الذهن، كما ينتزع مفهوم الإنسان مثلاً، كمفهوم كلي أو جزئي لكثير أو واحد من الإنسان، وإنما الحركة، كما يفهما الشيرازي، هي من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية، أي من قبيل المفاهيم الفلسفية الكلية، كالعلة والمعلولية، والوحدة والكثرة، والقوة والفعل، وأيضاً كالحركة والثبات، وبتعبير آخر: «الحركة هي من العوارض التحليلية للوجود، وليست هي من الأعراض الخارجية للموجودات، ومثل هذا المفهوم لا يحتاج إلى موضوع بالمعنى الذي يتم إثباته للأعراض»<sup>1</sup>، ذلك لأن مفهوم الحركة يحصل عن طريق تحليلات الذهن فيما يتعلق بالمدركات الحضرية، وليس المدركات الحضرية، إنه يُفهم، إلى جانب الثبات، مثلما نفهم العلة والمعلولية، أو الواجب والممكن، أو غيرهما من المعقولات الفلسفية.

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 188.

يقول محمد تقي مصباح اليزدي، في السياق نفسه: «الحركة والثبات هما من الصفات التحليلية للوجود السيل والثابت، ومثل هذه الأوصاف لا تحتاج إلى موصوفٍ عيني مستقل عن الوصف، فكما أن وصف الثبات ليس عرضاً يعرض الموجود في الخارج، بحيث يكون ذلك الموجود متصفاً بعدم الثبات إذا قطعنا النظر عن عروضه، فكذا وصف الحركة فإنه ليس عرضاً خارجياً يعرض وجوداً معيناً بحيث يكون متصفاً بالثبات وعدم الحركة، إذا صرفنا النظر عن عروضه»<sup>1</sup>، وبعبارة أخرى يمكن القول إن العوارض التحليلية ليست بحاجة إلى موضوع مستقل، وإنما يكون وجودها عين وجود عوارضها.

من هنا يمكن أن نفهم أنّ منشأ الاختلاف الأول بين منكري الحركة الجوهرية ومثبتيها يتعلق أساساً بمفهوم الحركة، ففي الوقت الذي بُحث فيه الحركة عند أرسطو ومن نحى على منواله من الفلاسفة المسلمين، في سياق مبحث الطبيعيات، فإن الشيرازي اعتمد منهجاً مخالفاً، وبُحث الحركة ضمن الأبحاث المتعلقة بالميتافيزياء، ومن هنا اختلفت النتائج المتوصل إليها، مثلما اختلفت المنطلقات والأسس.

لقد رفض الشيرازي الاعتراضات التي ذكرها الفلاسفة بشأن نفي الحركة في الجوهر، واعتبر أن الموضوع الثابت الذي يبقى في حال وجود الحركة في الجوهر هو الهيولى المصورة بصورة ما، بمعنى أن الصور النوعية بالنسبة للشيرازي هي جواهر، وهي علة للأعراض المعلولة، وعلة المتغير لا بد أن تكون متغيرة كذلك، أي أنّ الفاعل المباشر للحركة لا بد أن يكون متحركاً كذلك، والفاعل ليس هو المنفعل، بل هو غيره، وعلى هذا الأساس اعتبر الشيرازي أنّ أيّ حركة، في كل مقولة من المقولات العرضية، هي حركة تابعة في أصلها للحركة في جوهر الجسم، بحيث أنه من المتعذر القول بالحركة في

<sup>1</sup> - محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ج2، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران، ط1، 1989، ص 354.

المقولات العرضية دون القول بالحركة في الجوهر، وبهذا الإعتبار فهو يرى أن الطبيعة في هذا العالم هي في حركة مستمرة وتجدد متعاقب باستمرار.

وفي سياق رده على شبهة تغير العلة، أو تعدد الجواهر وانقلاب الحقيقة، وهي شبهة تتعلق بمسألة التوحيد أساساً، كما سبق وذكرنا، فإن الشيرازي رد عليها في سياق بحث أسماه "كيفية ربط المتغير بالثابت"، وقد جاء فيه ما نصه: «إن تجدد الشيء إن لم يكن من صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج إلى مجدد، وإن كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجدداً، بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلاً بسيطاً لا مركباً يتخلل بين مجعول ومجعول إليه، ولا شك في وجود أمر حقيقته مستلزما للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة، وعند القوم الحركة والزمان، ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما، وإنما الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليته»<sup>1</sup>.

ومن الأدلة التي أوردها الشيرازي لإثبات حقيقة الحركة الجوهرية أيضاً ما يتعلق بمعرفة حقيقة الزمان الذي يعتبره الشيرازي بعداً سيالاً من أبعاد الموجودات المادية، وصورته المنطقية كالتالي: «كل موجود مادي فهو متصف بالزمان وله بعد زمني، وكل موجود يتميز ببعد زمني يكون تدريجي الوجود، والنتيجة هي أن وجود الجوهر المادي تدريجي، أي أن له حركة»<sup>2</sup>، وهذا يعني أن الزمان هو امتداد متصرم للموجودات الجسمانية، فكل جزء منه يندم بوجود الجزء اللاحق، لذلك كانت الظواهر المادية قابلة للقياس الزمني، فعمر "زيد" البارحة ليس هو نفس عمر زيد اليوم، وهكذا، مثلما أن هذه الظواهر قابلة للقياس بمقاييس الطول والسطح والحجم وغيرها من الامتدادات المكانية.

يقول الشيرازي في هذا الصدد: «كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه الشخصيات كلاً أو بعضاً، كالزمان والكم والوضع والأين وغيرها، فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم

<sup>1</sup> - صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج3، ص 68.

<sup>2</sup> - كمال الحيدري، فلسفة صدر المتألهين، ص 175.

إياها، بل عينه بوجهه، فإن وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات إنه الجوهر المتصل المتكتم الوضعي المتحيز الزماني لذاته، فتبدل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخص الجوهري الجسماني، وهذا هو الحركة في الجوهر، إذ وجود الجوهر جوهر، كما أن وجود العرض عرض»<sup>1</sup>.

وفي سياق دعمه لنظرية الحركة الجوهرية، يرى الطباطبائي أن منكري الحركة الجوهرية قبل الشيرازي، وإن كان ذلك المشهور عنهم، إلا أنه يُستشف من كلماتهم القول بالحركة في الجوهر، وفي ذلك يقول: «القول بانحصار الحركة في المقولات الأربع العرضية وإن كان هو المعروف المنقول عن القدماء، لكن المحكي من كلماتهم لا يخلو عن الإشارة إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر، غير أنهم لم ينصوا عليه، وأول من ذهب إليه وأشبع الكلام في إثباته صدر المتألهين وهو الحق»<sup>2</sup>.

وبالنسبة للديناني فقد أيدَ نظرية الحركة الجوهرية ورأى أنها ليست مسألة هيئّة، وإن كان لهذه النظرية أصولاً يمكن ملاحظتها في آثار بعض الفلاسفة الذين سبقوا الشيرازي، لكنها لم تكن بالطريقة التي عرضها هذا الأخير وبرهن عليها<sup>3</sup>، واعتبر أن الشيرازي كان على دراية جيّدة بالحركات الفكرية والفلسفية التي كانت قائمة في زمانه، من قبيل الأشعرية والمعتزلية والإشراقية والمشائية، وكان يعرف الاختلالات المعرفية والمنهجية، والمشكلات التي كانت تعاني منها هذه الحركات، ومن بين ذلك مسألة حدوث العالم، التي استطاع أن يُقدم بشأنها حلاً جديداً من خلال نظرية الحركة الجوهرية، يقول الديناني: «أغلب الأديان تذهب إلى حدوث العالم وترى هذا الأمر من البديهيات، أما ملا صدرا، سعى ضمن حفظه لظاهر الشريعة، لجعل هذه المسائل الدينية معقولة وعقلانية،

<sup>1</sup> - صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج3، ص 104.

<sup>2</sup> - محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ج3، تصحيح وتعليق: غلام رضا الفياضي، انتشارات آموزشي وبزوهشي، إيران، 1378 هـ، ص 803.

<sup>3</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 174.

فاستطاع من خلال مبدأ الحركة الجوهرية البرهنة على الحدوث الزماني للعالم، أي أنه برهن عقلياً على هذا الحدوث، وليس بالأسلوب المعتزلي أو الأشعري<sup>1</sup>.

كما يؤكد الديناني على أن الحركة الجوهرية التي يقول بها الشيرازي تختلف عن الحركات المادية والميكانيكية التي يُقال بها في الفيزياء، وفي غيرها من المذاهب الأخرى، فالحركة الجوهرية التي يعنيها الشيرازي تأخذ طابع الإشتداد والتكامل والتطور، بمعنى أن هذه الحركة لا يُقصد بها أن تخلع المادة الأولية أو الهولى الأولى صورة وتحل محلها صورة أخرى، وإنما تلك الصورة نفسها تشد وتطور وتتكامل، بشكل طولي وعروجي، وفي حالة النفس مثلاً التي هي جسمانية الحدوث، يتم السير من التجسم إلى التروح، من الجسمية إلى الروحية<sup>2</sup>.

ومهما يكن الحال فقد شكلت نظرية الحركة الجوهرية رؤيةً جديدة للعالم والكون، وهي رؤية في الإتجاه المخالف لما درج عليه الفلاسفة المشائون في العالم الإسلامي، وحتى في الغرب، بل إنه يمكن اعتبارها ثورة في مجال فلسفة الطبيعيات، وبغض النظر عن مدى تماسكها المنهجي والمعرفي، فهي تبدو أقرب إلى العلم الطبيعي الحديث والمعاصر، سواء الفيزيائي أو البيولوجي، منها إلى الفلسفة الطبيعية الكلاسيكية، ما يجعل من الشيرازي فيلسوفاً إسلامياً معاصراً لنا أكثر من كونه فيلسوفاً قديماً، هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن ثمة من يربط هذه النظرية بما توصلت إليه الفيزياء الحديثة على مستوى ما يُعرف بميكانيكا الكم، وما توصلت إليه البيولوجيا والتاريخ الطبيعي فيما يتعلق بالنشوء والإرتقاء، والتطور.

على أنه لا ينبغي أن يُفهم من نظرية الحركة الجوهرية بأنها معطى علمي دقيق، لأن مقاييس العلم التجريبي الحديث، ليست هي نفسها المقاييس القديمة، ولكن يمكن

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 176.

القول إنّ هذه النظرية تمثل أصولاً عامة للقول بالتطور من جهة، وبما تثبته الفيزياء الحديثة من أن الأجسام المادية لها حركة داخلية في ذاتها، فضلاً عن أن الزمان يمثل بعداً رابعاً من أبعاد الأجسام المادية، وغيرها من المسائل الهامة، ومهما يكن الحال فإن نظرية الحركة الجوهرية ما تزال في حاجة إلى جهود كبيرة من أجل الكشف عن أبعادها العلمية والمعرفية، ومقاربتها بما توصلت إليه العلوم الحديثة والمعاصرة.

### ثالثاً: إتحاد العاقل والمعقول:

هذه المسألة تُعرف أيضاً بإتحاد العالم والمعلوم، وقد بحثها الشيرازي على الرغم من أنها أُعتبرت من المحالات في تاريخ الفلسفة قبل زمانه، إلا أنّ الشيرازي أعاد إليها الاعتبار وطرحها بشكل جديد، وأقام عليها جملة من الأدلة والحجج مما لم يتوفر عند غيره، على أنه نسب القول بإتحاد العاقل والمعقول إلى فرفوروريوس\* Porphry، واعتبر أن هذه المسألة من غوامض العلوم الإلهية، ومن أعقد المسائل الفلسفية، وأنه تقرد عن غيره وعن سابقه، في تحقيقها، وإقامة البراهين عليها، ولم يكن ذلك ليحدث إلا بمكاشفة عرفانية، وبهداية من الله بعد أن توجه إليه بالتضرع والدعاء.

ومهما يكن الحال فمسألة إتحاد العاقل والمعقول تدخل في سياق نظرية المعرفة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، حيث يجري البحث في طبيعة المعرفة وإمكانيتها وأنواعها ومصادرها ومجالاتها وحدودها وغير ذلك، ولعل السؤال الأبرز في هذا السياق يتعلق بطبيعة المعرفة، وهل هي خارجة عن ذات الإنسان ولا تمثل سوى انعكاس للأشياء الخارجية في عالم الذهن، كانعكاس صورة الإنسان في المرآة، أم أنّ المعرفة متحدة مع

\* - فرفوروريوس Porphry (233 - 304 م): يُلقب بفرفوروريوس السوري نسبة إلى مدينة صور الواقعة في لبنان، حيث وُلد بها حوالي 233 م، وتوفي في روما حوالي 304، وهو من أبرز ممثلي الأفلاطونية الجديدة، تتلمذ على أفلوطين Plotin، وألف كتاباً عن حياته، وكان أبرز آثاره كتاب إيساغوجي، وهو مقدمات لمقولات أرسطو Aristotle، كما ألف عدة رسائل في معارضة النصرانية وانتقادها.



الإنسان وهي من فعل الذهن الإنساني ومعلولة له؟، بمعنى هل العلاقة بين الذات العاقلة والصور المعقولة هي علاقة خالق بمخلوق، أم علاقة ظرفٍ بمظروفٍ أم شيئاً غيرهما؟.

### أ - أصول القول بإتحاد العاقل والمعقول:

يُنسب القول بإتحاد العاقل والمعقول إلى الأفلاطونيين الجدد، وكان ابن سينا قد أشار إلى ذلك في "الإشارات والتنبيهات"، في سياق إنكاره أن يكون الجوهر العاقل متحداً بالصور العقلية التي تعرض عليه، ونسب المسألة إلى فرفوروس Porphyry، لكنه انتقد هذه المسألة إنتقاداً شديداً، وثرَّب على القائلين بها، وفي ذلك كتب يقول: «وكان لهم رجلٌ يقال له فرفوروس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون، وهو حشفتُ كله، (حشف: تقال للتمر الرديء) وهم يعلمون أنهم لا يفهمونه، ولا فرفوروس نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجلٌ وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول»<sup>1</sup>.

وكان الشيرازي نفسه قد نسب القول بإتحاد العاقل والمعقول إلى فرفوروس Porphyry أيضاً، وخلافاً لابن سينا فقد دعم هذا القول وحاول إقامة الأدلة عليه، لكن يبدو أن كلام الأفلاطونيين الجدد في إتحاد العاقل والمعقول، وهم أقربُ زماناً إلى الفلاسفة المسلمين، كان كلاماً غير تام وغير رائج، وقد اعتبره ابن سينا من هذر الكلام وأقرب إلى الشعر منه إلى الحقيقة الفلسفية والعلمية، ومما يدل على قول الافلاطونيين الجدد في اتحاد العاقل والمعقول، ما جاء في كتاب "أثولوجيا" مما نصه: «العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مراراً، فإذا عقل ذاته فقد عقل الأشياء كلها، فإن كان هذا، قلنا إن العقل إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء كلها، فيكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلقي بصره على ذاته لا على غيره فيكون قد أحاط بجميع الأشياء التي دونه»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ج3 (النمط السابع، الفصل العاشر)، ص 271.

<sup>2</sup> - أفلوطين، أثولوجيا، ترجمة: ابن ناعمة الحمصي، تصحيح: جلال الدين الأشتياني، انتشارات انجمن فلسفه، إيران، 1398هـ، ص 50.

وثمة من الباحثين من يعتقد أن القول باتحاد العاقل والمعقول يمكن أن نجد له جذوراً في الفلسفة الأفلاطونية أيضاً، وإن كان ذلك، تلميحاً لا تصريحاً، فأفلاطون Platon (427 - 347 م)، كان قد تحدث عن نظرية المعرفة الإنسانية معتبراً إياها عملية إستذكارية في أساسها، على اعتبار أن المعرفة الحقيقية عنده هي تلك التي تكون عند حصول أرواح الأدميين الأزلية في عالم المثل، فالروح قبل تعلقها بالبدن كانت تسوح في عالم المثل، وهناك تعرفت على حقائق الوجود الأصيلة التي هي أرباب الأنواع، فالإنسان قبل الولادة يكون عالماً بكل شيء وما يُفسد هذا بعد الولادة فهو التعلقات الدنيوية<sup>1</sup>، ونظرية الإستذكار الأفلاطونية هذه توحى، بالنسبة لبعضهم، بنوع من الاتحاد بين العاقل والمعقول.

أما في سياق الفكر الفلسفي الإسلامي، فإن القول باتحاد العاقل والمعقول يمكن أن نجد له أصولاً حيث «ذكرها الفيلسوف الكندي في رسائله الفلسفية، والفارابي في "الثمره المرضية في بعض الرسائل الفارابية، مقالة في معاني العقل»<sup>2</sup>، كما يُمكن أن نجد لهذه المسألة جذوراً عند العامري\*، في القرن الرابع الهجري، ويذهب بعضهم إلى القول بأن اتحاد العاقل والمعقول كان قد قال بها بعض العرفاء أمثال مصباح الأنس، وأشار إليها بعض الشعراء أمثال جلال الدين البلخي (الرومي)<sup>3</sup>، ومهما يكن الحال فإن الأكيد أن هذه المسألة لم يكن الكلام فيها مبسوطاً بشكل كاف، لأنها منذ البداية قُوبلت بالرفض خصوصاً من قبل ابن سينا، ومن سار على نهجه من قبيل شهاب الدين السهروردي، وفخر الدين الرازي وغيرهم، إلى أن جاء الشيرازي وحاول إثباتها.

<sup>1</sup> - علي الحاج حسن، الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2005، ص 230.

<sup>2</sup> - كمال الحيدري، فلسفة صدر المتألهين، ص 277.

\* - أبو الحسن العامري (300 - 381 هـ): فيلسوف من نيسابور في خُرسان، درس الفلسفة والميتافيزيقا، وشرح بعض نصوص أرسطو، وتبادل رسائل فلسفية مع ابن سينا، كان تلميذاً لابن مسكويه وأبو حيان التوحيدي، من مؤلفاته: "كتاب السعادة".

<sup>3</sup> - علي الحاج حسن، الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، ص 232.

## ب - بطلان اتحاد العاقل والمعقول (الإعراضات والشبهات):

المقدمة التي ينطلق منها منكر اتحاد العاقل والمعقول تتعلق بطبيعة النفس الإنسانية، فبالنسبة إلى هؤلاء النفس جوهرٌ له وحدةٌ واحدة، وأما الإدراكات المختلفة (العقلية، الحسية، الخيالية) فهي قوى تعدّ آلات للنفس، ومن خلالها تحصل النفس على الصور الإدراكية، وهذه الصور هي أعراضٌ لجوهر النفس، أي أن الصور الإدراكية أعراضٌ نفسية لجوهر النفس ذاته، بتعبير آخر فإن العاقل أو المدرك هو عين ذات النفس، وأما المعقول أو المدرك فهو عرض وعين ذات الصورة المعقولة أو المدركة، وبهذا الاعتبار لا يكون العاقل هو عين المعقول، كما لا يكون الحاس هو عين المحسوس، ولا المتخيّل عين المخيّل، لأنه إذا كان الأمر بخلاف هذا سيلزم عنه إنقلاب الحقائق، وهو أمر ممتنع ومحال.

ويمثل ابن سينا أشهر المعارضين لمسألة اتحاد العاقل والمعقول، في سياق الفلسفة الإسلامية، بحيث أن إهتمام غيره بها لم يكن إهتماماً كبيراً، مثلما ذكر الشيرازي، وفي سياق إنكاره لإتحاد العاقل والمعقول عرض ابن سينا أدلة عامة وأدلة خاصة، أما الأدلة العامة فمن جملتها ما ذكره في الإشارات والتنبيهات، عن استحالة إتحاد شيئين، فقال في ذلك: «اعلم أن قول القائل إنَّ شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيل الإستحالة من حال إلى حالة ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر، ليحدث منهما ثالث بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قولٌ شعري غير معقول، فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجودين، فهما إثنان متميزان، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجوداً»<sup>1</sup>، ووجه استحالة الإتحاد هنا أنه إذا بُدلت ماهيتين إلى ماهية واحدة: إما أن تكون هذه الماهية هي كلا الماهيتين وكلا الفعليتين، أو لا تكون أيّ منهما، أو تبقى ماهية وتعدم الأخرى، في الحالة الأولى لا تحصل هناك وحدة، لأنه تبقى ماهيتين، وفي الحالة

<sup>1</sup> - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ج3 (النمط السابع، الفصل الحادي عشر)، ص 272 - 273.

الثانية لا يبقى شيء حتى نقول أنهما متحدان، وفي الحالة الثالثة لا تحصل وحدة لأن إحدى الماهيتين إنعدمت، وبهذا الاعتبار ليس هناك إمكان لإتحاد ماهيتين إتحاداً فعلياً وحقيقياً.

أما عن الأدلة الخاصة التي أوردها ابن سينا، فمن جملتها ما ذكره في الاشارات والتنبهات أيضاً، مما ملخصه أنه لو أن العاقل أو النفس أدرك أمراً مثل (أ) واتحد معه، فثمة احتمالان: الأول إما أن لا تتغير حالة النفس عن حالها الأولى قبل أن تدرك (أ)، وفي هذه الحالة يكون إدراك (أ) وعدم إدراكها أمراً واحداً، ومعنى ذلك أن النفس لم تدرك (أ)، أما الاحتمال الثاني: فهو حصول تغير في النفس عند إدراكها، وهنا نكون أمام احتمالين أيضاً: الأول أن يحصل تغير للنفس بالذات، أو تغير بالعرض، أما في حالة تغير النفس بالذات فيلزم عنه تغير النفس بشكل كامل أي أن جوهر النفس في أساسه يزول، وهنا لا يوجد إتحاداً أصلاً، والثاني، أن يكون تغير النفس تغيراً عرضياً، وبالتالي سيكون هذا التغير إستحالة وليس إتحاداً<sup>1</sup>، وحاصل هذه المعطيات أن لا يكون بين النفس والصور المعقولة، أو بين العاقل والمعقول إتحاداً أصلاً.

بتعبير آخر يمكن القول إن ابن سينا أنكر إتحاد العاقل والمعقول في حالة العلم الحسولي، وأثبتته في حالة العلم الحضورى، أي في حالة علم الذات بذاتها، وأثبت في الشفاء، أن الله عقلٌ وعاقلٌ ومعقول، ووجه إنكار ابن سينا لإتحاد العاقل والمعقول في حالة العلم الحسولي هو أن المعقول أو الشيء المراد العلم به يكون بالنسبة للذات في مقام العرض، في حين تكون الذات أو النفس العاقلة في مقام الجوهر، ولا وجه لإتحاد العاقل الذي هو جوهر، مع المعقول الذي هو عرض، أي أنه ما دامت الصور العقلية أعراضاً لجوهر النفس العاقلة، فلا يجوز أن يكون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا في الآن نفسه.

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 267 - 268.

## ج - أدلة اتحاد العاقل والمقول ودفع الشبهات:

ذكر الشيرازي في كتاب الأسفار، وبعض رسائله جملةً من الحجج والشبهات التي قال بها معارضو اتحاد العاقل والمقول، وقام بالرد عليها، وركز في ذلك على ما أورده ابن سينا على وجه الخصوص، باعتباره يمثل رأس المعارضين لهذه المسألة، وفي الوقت الذي انطلق فيه ابن سينا، ومن سار على نهجه، من مبدأ أن النفس العاقلة تمثل جوهرًا ثابتاً وأن الصور الإدراكية تمثل أعراضاً تقع على النفس، فإن الشيرازي رفض القول بأن تكون المعقولات أعراضاً، بل اعتبرها من ذاتيات النفس العاقلة ومتحدة معها بشكل جوهري، ولا تنفك عنها بأي حال من الأحوال.

وفي سياق رده على ابن سينا، بخصوص جوهرية النفس العاقلة وعرضية الصورة المعقولة، أورد الشيرازي بعض الإشكالات، ومن بينها أنه إذا كانت الصور المعقولة أعراضاً، فكيف للنفس أن تدرك الجواهر، وهذه الجواهر تكون أعراضاً أيضاً عند تعقلها؟، يقول الشيرازي: «والناس إنما وقعوا في هذه الإشكالات لظنهم أن لوجود الصور المعقولة في النفس كوجود الأعراض في محالها، وأنكروا القول باتحاد العاقل بالمقول فلا جرم لا يمكنهم التقصي عن إشكال كون الشيء جوهرًا وعرضًا عند تعقل النفس للجواهر»<sup>1</sup>.

بهذا المعنى يمكن القول إنَّ الذات العاقلة بالنسبة للشيرازي تتحصل على المعقولات والصور الإدراكية لا كما يحصل العرض للجوهر، بحيث يرسم المقول في ذات العاقل وينتقش فيه، كحال ارتسام البياض على الورقة البيضاء، إنما كيفية اتحاد العاقل والمقول تتم بطريقة أخرى، أشبه إلى الطريقة التي تتحد فيها الصورة بالمادة، أو العلة بالمقول، بحيث يكون الشيء المقول بالنسبة للذات العاقلة كمالاً أولي لها، وبذلك تتسع النفس العاقلة باتساع الصور المعقولة، ويكون المقول والعاقل شيئاً واحداً، كل منهما عينٌ للآخر.

<sup>1</sup> - صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج3، ص 309.

يتمسك الشيرازي في إثباته لإتحاد العاقل والمعقول على برهان التضاييف\*، وهو يستند على جملة من الأصول والمبادئ الأساسية، ومن بينها أن صور الأشياء تنقسم إلى قسمين، الأولى هي صور مادية قوام وجودها يتعلق بالمادة والوضع والمكان وغيرها، وهي صور لا يمكن أن تكون بحسب الوجود المادي معقولة، كما لا يمكن أن تكون محسوسة إلا بالعرض، والثانية هي صور مجردة عن المادة والوضع المكان، إما تجريدا تاما، فتكون بذلك صورا معقولة بالفعل، أو تجريدا ناقصا، فتكون مُتخَيِّلة أو محسوسة بالفعل، هذا مبدأ أول بالنسبة للشيرازي، وأما المبدأ الثاني فهو أنه لا خلاف بين جماهير الفلاسفة على أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجود العاقل شيء واحد<sup>1</sup>.

والنتيجة التي تترتب على هاتين المقدمتين هو أن «الصورة المعقولة من الأشياء المجردة عن المادة، سواء كان تجردها بتجريد مجرد إياها عن المادة أم بحسب الفطرة، فهي معقولة بالفعل أبدا، سواء كان عقلها عاقل من خارج أم لا، وليس حكم هذه المعقولة كحكم متحركة الجسم الذي إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا، بل جسما فقط»<sup>2</sup>، وقصدُ الشيرازي هنا أن إتحاد الصور المعقولة مع الذات العاقلة ليس من قبيل علاقة العرض بالجواهر، بل هو من قبيل العلاقة التي تجمع المتضاييفان، بحيث لا يمكن تصور أحدهما بمعزل عن الآخر، تماما كتضاييف الصورة والمادة، أو العلة والمعلول.

لقد عمل الشيرازي على الرد على الشبهات التي أوردها ابن سينا في بعض كتبه بخصوص نفي اتحاد العاقل والمعقول، وقال في ذلك: «إن الذي يجب أن يُعلم أولا قبل

\*. التضاييف Correlaition: يعني في المنطق تقابل حدين، بحيث يتوقف تصور كل منهما على تصور الآخر، مثل الأيوة والبنوة، وإذا طبقنا هذا التصور على مسألة اتحاد العاقل والمعقول فإنه ينبغي القول إنه لا يمكن تصور العاقل بلا معقول، كما لا يمكن تصور المعقول بلا عاقل، لأن كل منهما عين الآخر ويستحيل أن ينفكا عن بعضهما.

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 313.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 315.

الخوض في دفع ما ذكره الشيخ وغيره في نفي الاتحاد بين العاقل والمعقولات عاما وخصا أمران: أحدهما، إن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية، وهو مبدأ شخصيته ومنشأ ماهيته ومصدق ذاتياته، وأن الوجود مما يجوز فيه الاشتداد والتضعف في الاستكمال والنقص، وله في كل مرتبة من الشدة والضعف صفات وتُعوّت ذاتية غير ما كانت قبل ذلك»<sup>1</sup>، وحاصل هذا الكلام أن الشيرازي يستند إلى جملة من المبادئ التي كان قد أقرها في نظامه الفلسفي، وهي مبدأ أصالة الوجود، ومبدأ التشكيك، ومبدأ الحركة الجوهرية، وأن كل شيء في الوجود يخضع للاشتداد والتضعف، كما يخضع للحركة، ومن جملة المصاديق الوجودية، النفس العاقلة والصورة المعقولة، فكلها تخضع لمبدأ التشكيك، كما تخضع للتحوّل التدريجي المستمر.

وهذا التصور يأتي على عكس ما كان يقره ابن سينا من أن ثمة تمايزاً بين الموجودات، إما بالذات أو العرض، في حين أن الشيرازي رأى أنه من غير الضروري وجود تمايز في الموجودات رغم تعدد المفاهيم من حيث المعني، فمثلا الإنسان فيه تعدد باعتبار الحيوانية، من جهة، والناطقية، من جهة ثانية، ولكنه مع هذا التعدد فإن وجوده وجود واحد لا تمايز ولا تغاير فيه، وفي هذا الخصوص رد الشيرازي على ما أورده ابن سينا في الاشارات والتبهيّات، من أنه إذا كان ثمة أمران فإنه يستحيل إتحادها بحجة استحالة انقلاب الماهية، فقال الشيرازي رداً على ذلك: «إنّ هذا غير مسلم لجواز أن يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فإن الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الإنسان»<sup>2</sup>، ورد على دليله الذي أورده في الشفاء، من أنه: إذا صار الشيء شيئاً آخر فإما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدماً، بقوله: «نختار أنه يكون

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 324.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 326.

موجوداً، وقوله إن كان موجوداً فالثاني الآخر إما أن يكون أيضاً موجوداً أو معدوماً، قلنا: بل هما موجودان بوجود واحد، ولا استحالة في كون معاني متغايرة موجودة بوجود واحد»<sup>1</sup>.

ويمكن أن نوضح هذا الكلام بمثال آخر فنقول، إنَّ صور الإدراك الإنساني في الفلسفة الإسلامية، كما هو معلوم، تتخذ ثلاثة أشكال، وهي: الإدراك العقلي، والإدراك الحسي، والإدراك الخيالي، وثمة نوعٌ رابع عليه إختلاف وهو الإدراك الوهمي، وقد جعله الشيرازي مرتبطاً بالإدراك العقلي، وهذه الإدراكات المختلفة لا تعني أن النفس الإنسانية منقسمة على ذاتها، بل إنها درجات من درجات النفس، وهي دليل على وجود جوانب مختلفة لحياة الإنسان الداخلية، ومع ذلك فالنفس الإنسانية وحدة واحدة، لا تغاير ولا تمايز فيها، رغم وجود مراتب مختلفة للإدراك، وبهذا الاعتبار يكون الاتحاد شاملاً للإدراكات المختلفة للنفس، بحيث يشمل العاقل والمعقول، مثلما يشمل الحاس والمحسوس، والمتخيل والمتخيل، بمعنى أن «النفس في المرتبة الحسية متحدة مع المحسوسات، وفي المرتبة الخيالية متحدة مع المتخيلات، وفي المرحلة العقلية متحدة مع المعقولات»<sup>2</sup>.

وبالنسبة للديناني فقد رأى أن الشيرازي سبق الفلاسفة الوجودية في الإشارة إلى أن كل فردٍ من أفراد الإنسان هو نوعٌ بحياله، وهذه المسألة، حسبه، تترتب في نهاية المطاف على أصل اتحاد العاقل والمعقول والتكامل الجوهري، لأن الشيرازي «يعتقد بأن الإنسان هو عين ذلك الشيء الذي يدركه ونفس ذلك الشيء الذي يفكر فيه، فأنت ذلك الذي تفكر، أو أنك لست سوى الفكر لا غير»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>2</sup> - مرتضى مطهري، شرح المنظومة، ترجمة: عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى، لبنان، ط2، 2009، ص 88.

<sup>3</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 179.



وهذه الفكرة تعني أن الإنسان من جنس الأفكار وامتدَّ مع أفكاره، فلو فرضنا انقشاع حجاب الطبيعة، فإن الأفكار هي التي تبقى، لأن هوية الإنسان هي أفكاره، سواء كانت أفكاراً خيرة أو شريرة، وهو كل إنسان وتشخص كل شخص، يعتمد على أفكاره، صحيح أن الإنسان يتعين ويتشخص من خلال سلوكاته وأعماله، لكن هذه السلوكات والأعمال ليست سوى إفرزات الفكر، ومن خلاله تكون شخصية الإنسان وهويته هي أفكاره.

وما دامت أفكار الإنسان ليست واحدة، فكل فرد هو نوع مختلف عن الآخر، لكن بالنسبة للشيرازي فإن الاختلاف الجوهرى والنوعى بين بني الإنسان لا يمكن أن يظهر إلا بعد أن يُزاح حجاب الطبيعة وتفتح عين ملكوت الإنسان، في هذا العالم أو في العالم الآخر، وبالنسبة للديناني دائماً فإن عالم الملكوت موجود في هذا العالم أيضاً، لكن لا تتاح رؤيته إلا بالنسبة للذين يكون لديهم استعداد لذلك، وهذا الاستعداد يعني أن يكون للمرء رؤية ملكوتية للأشياء، «فالذين ينظرون بعين ملكوتية للأشياء ينظرون إلى ناسوت الأشياء وحقيقتها، وليس إلى جسمانياتها، فهم يرون منذ الآن الأفراد مختلفين في حقائقهم»<sup>1</sup>، أما بالنسبة للذين لا ينظرون للأشياء بعين ملكوتية فلا يمكنهم إدراك حقيقة الاختلاف النوعى لبني الإنسان إلا في العالم الآخر.

وبالنسبة للديناني كما الشيرازي، فإن هذه الفكرة تؤيدها الروايات والنصوص الدينية، ومن ذلك مثلاً ما جاء في بعض الآثار من أن الناس يُحشرون يوم القيامة بصور مختلفة، وورد في بعضها أن إبراهيم عليه السلام وبعض أرباب الشهود من الأولياء والصالحين ينظرون إلى العالم بعين ملكوتية، وهم يرون باطن الأمور، ومن ذلك أن يروا الأفراد مختلفين في حقائقهم في هذا العالم، يقول الديناني: «إن مقامات الإنسان متأثرة بمقامات المعرفة سواء في انكشاف الحجاب في يوم الجزاء أو في عالم الآخرة، بل إن

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 180.

تباين الناس في مقامات الجنة ودرجاتها متأثر بتباين مقاماتهم المعرفية، فحقيقة الإنسان هي الفكر، وبما أن الأفكار مختلفة، فالناس مختلفون فيما بينهم أيضا»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 182.

# الفصل الرابع

## الفلاسفة المسلمون في ميزان الديناني، نماذج تطبيقية

المبحث الأول: أبو حامد الغزالي معارضا للفلسفة مدافعا عن  
المنطق

المبحث الثاني: أبو الوليد بن رشد المشائي الأوحى بين فلاسفة  
الإسلام

المبحث الثالث: شهاب الدين السهروردي فيلسوف الإشراف

المبحث الرابع: نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار

### المبحث الأول: أبو حامد الغزالي معارضا للفلسفة مدافعا عن المنطق:

الحديث عن أبي حامد الغزالي يُحيلنا إلى الحديث عن شخصية إسلامية بارزة تميزت عن غيرها من الشخصيات المفكرة والمبدعة في العالم الإسلامي بحياة فكرية متقلبة، بل إنَّ الغزالي لُعد على رأس أولئك المثيرين للجدل، أولئك الذين يصعب تصنيفهم أو وضعهم ضمن إطار فكري وإيديولوجي معين، ذلك أن الغزالي يبدو أحيانا قريبا من الفلسفة والفلاسفة وأحيانا بعيدا عنها ومهاجما عنيفا لها وللمشتغلين بها، وأحيانا يبدو أشعريا، وأحيانا أخرى يبدو معارضا لهم، وهذا ما يدعونا إلى التساؤل إن كان الغزالي واحدا من الفلاسفة المسلمين أم أن صفة الفيلسوف لا تتوافق مع مواقفه التي عارض بها الفلسفة والفلاسفة؟.

إنَّ العارفين بهذه الشخصية الإسلامية المتميزة، تتنازعهم، غالبا، صورتان تبدوان ضدديتان لبعضهما، الأولى كون الغزالي أقرب إلى الفلسفة والفلاسفة وواحدا منهم، على اعتبار أنه حمل صفاتهم واعتمد آلياتهم، فكان جريئا في البحث عن الحقيقة، ومدافعا عنها، ومقتحما كل الصعاب في سبيلها، كما أنه لا يشك أحد في كون الغزالي من بين أولئك الذين يرفضون التقليد ويسعون دائما إلى أن يكونوا مستقلين معرفيا وأحرارا في قناعاتهم، وهذه غالبا صفات الباحث الفيلسوف.

ومن وجهة نظر أخرى، تبدو صورة الغزالي ذلك الباحث الذي جعل هدفه وغايته في الحياة معارضة الفلاسفة والتنبية على تهافتهم، وتهافت كثير من المسائل التي خاضوا فيها، بل إنه وصل إلى حد تكفيرهم، وإخراجهم من ملة الإسلام، خصوصا عندما تحدث عن المسائل الثلاثة الشهيرة التي ذكرها في كتابه "تهافت الفلاسفة".

وأمام هاتين الصورتين تتضارب المواقف بشأن الغزالي ومجمل الأفكار التي عرضها، وهو ما يطرح أمامنا إشكالية محيرة، وهي الإشكالية التي حاول الديناني الوقوف عليها ومعالجتها من خلال كتابه "المنطق والمعرفة عند الغزالي"، على أن الديناني يركز

في طرحه لهذه الإشكالية على صيغة التناقض القائمة في شخص الغزالي المدافع عن المنطق من جهة، والمعارضة للفلسفة من جهة أخرى، وقد عبر عن ذلك بقوله: «كان هدفي أن أكتشف لماذا يعارض الغزالي الفلسفة ويناوئها رغم كل هذا الإيمان الذي لديه بالمنطق؟ فكيف بمقدور المرء أن يكون منطقياً ثم يعادي الفلسفة إلى هذا الحد؟»<sup>1</sup>، على اعتبار أنه لا يمكن أن نعزل المنطق عن الفلسفة أو ندعي أن المنطق ليس جزءاً من الفلسفة.

هذا الإشكال الذي يطرحه الديناني حول التناقض الظاهر في شخصية الغزالي المعرفية، ليس الأول من نوعه حسب علمنا، فقد صار ذلك من المعروف عن شخصية الغزالي، لكن طريقة معالجة هذا الإشكال تختلف من باحث إلى آخر، والديناني بحكم البيئة المعرفية التي تربي فيها، على الأقل، لديه وجهة نظر مختلفة، لربما لم نعتد على الإطلاع عليها، أو النظر إليها، ونحن من خلال هذا المبحث نحاول الوقوف على هذه الرؤية، ونسعى لاختبارها موضوعياً، لنرى إن كان موقف الديناني من شخصية أبي حامد الغزالي موقفاً موضوعياً، أم أنه خاضع لإملاءات إيديولوجية، ونحوها، لكن قبل ذلك نعرض لنظرية المعرفة عند الغزالي، لنكون في صورة الإشكالية العامة التي يتناولها الديناني بخصوص التناقض الحاصل في شخصية الغزالي، إن كان حقاً تناقضاً كما يرى الديناني.

### أولاً: نظرية المعرفة:

إننا نفترض أن تتبع فترات الحياة المتقلبة والمتضاربة التي عاشها الغزالي، ومحاولة فهم السياق السياسي والاجتماعي الذي عاش في كنفه، يعد، كل ذلك، من الوسائل الضرورية والهامة لفهم المواقف التي تبدو، أحياناً، متضاربة في أفكار الغزالي، فهي بلا شك تنعكس على مجمل الأفكار التي طرحها، وبالتالي سيكون ذلك أمراً مساعداً لفك

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 114.

الإشكال الذي طرحه هنا، بخصوص كون الغزالي مدافعا عن المنطق من جهة، ومعارضاً للفلسفة والفلاسفة من جهة أخرى.

وكما هو شائع فإن الغزالي مر بأطوار متقلبة في حياته، فالغزالي الفقيه الأشعري الذي عاش في كنف الوزير السلجوقي "نظام الملك" في بدايات شبابه، ليس هو نفسه الغزالي المتصوف الذي عاش بعد اغتيال هذا الأخير من الباطنية، وفي ذلك يقول سليمان دنيا محقق كتاب الإحياء: «أما إذا ذُكر الغزالي فقد تشعبت النواحي ولم يخطر بالبال رجل واحد، بل خطر بالبال رجال متعددون لكل واحد قدره وقيمه... وإن شئت فقل إنه يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره، رجل متعطش إلى معرفة كل شيء، نهم إلى جميع فروع المعرفة»<sup>1</sup>، ولذلك فإن عرض موقف الغزالي من إشكاليات الفلسفة والدين، والمنطق وما إلى ذلك يجب أن يكون على نحوٍ من الدقة والتثبت، مراعاةً للمراحل المتقلبة التي عاشها الرجل في حياته.

وهنا لا بد من القول إن الغزالي على خلاف الفلاسفة والمفكرين الإسلاميين كان متفرداً في بناء نسقه المعرفي، على اعتبار أنه اعتمد أسلوباً فلسفياً متميزاً، لم يكن ليتخذه فلاسفة اليونان، ولا فلاسفة المسلمين ومتكلميهم، بالطريقة الصريحة التي اعتمدها الغزالي، وهنا نتحدث عن منهج الشك الذي اعتمده في بناء نظريته المعرفية، وهو المنهج الذي بواسطته قام الغزالي بنقد كل الأبنية المعرفية السابقة عليه، ومحاولة إثبات تهافت الاتجاهات والتيارات الفكرية التي كانت في عصره، وقد عبر عن أهمية هذا المنهج بقوله: «الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، مصر، د ط، 1965، ص 9 - 10.

<sup>2</sup> - أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط 1، 1965، ص 409.

وقد كانت البداية من رفضه الصريح للتقليد الذي ينشأ عليه الناس، عن طريق الآباء والمعلمين، فبالنسبة إلى الغزالي يُعدّ التقليد عقبة في سبيل التفكير الحر والمستقل، والبحث الجاد والأصيل، وكثيراً ما عبر عن كون التقليد أشبه بالعمى، وهو مدعاة للهلاك، وفي ذلك كتب يقول: «فاعلم أخي أنك متى كنت ذاهباً إلى تعرف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فقد ضلّ سعيك، فإن العالم من الرجال إنما هو كالشمس أو كالسراج يُعطي الضوء، ثم أنظر ببصرك، فإن كنت أعمى فما يغني عنك السراج والشمس، فمن عوّل على التقليد هلك هلاكاً مطلقاً»<sup>1</sup>.

وإضافة إلى التقليد الذي كان شائعاً بين الناس، في زمن الغزالي، حسب اعتقاده، فقد كان هؤلاء يعتمدون على مصادر واضحة للمعرفة، وهي إعتماهم على الحواس، والعقل، وعلى نصوص الكتاب والسنة، لكن بالنسبة للغزالي، يتفاوت الناس في استعمالهم لهذه المصادر، ومن هنا يلتبس على كثير منهم التميّز بين ما هو حق، وما هو باطل، والغزالي نفسه، لا ينفى عنه أن كان في يوم من الأيام واقعاً في حبائل الوهم والغلط، سواء نتيجة التقليد، أو نتيجة "إنخداعه" بالمحسوسات والمعقولات.

لقد شكّ الغزالي في مصادر المعرفة كلها، بدءاً من الحواس التي وجد أنها غير قادرة على أن تمد الإنسان باليقين الحقيقي وفي ذلك يقول: «من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر في الظلّ فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة، حتى لم يكن له حالة وقوف، وتتنظر إلى الكواكب فتراها صغيرة بمقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنها أكبر من الأرض في المقدار، وهذا وأمثاله

<sup>1</sup> - نقلا عن: محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار المعارف، مصر، ط 4، 1998، ص

من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكديباً لا سبيل إلى مدافعته»<sup>1</sup>.

وهكذا سحب الغزالي ثقته من المحسوسات، باعتماده على العقل، فالعقل هنا كان الضامن الأساسي في كون الحواس خادعةً وغير جديرة بالثقة، ولكنه كان عليه أن يخطو خطوة أخرى إلى الأمام، ليتساءل بشأن المعقولات ويضعها على محك النظر هي الأخرى، ولأكثر من شهرين ظلّ متردداً بشأنها، وفي هذا الصدد كتب يقول: «بِمَ تأمن أن تكون ثقتك بالعقلية كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولو لا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فعمل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته، فتوقف النفس في جواب ذلك قليلاً، وأيدت أشكالها بالمنام وقالت: أما تُرك تعقد في النوم أموراً، وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها إثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل، فبِمَ تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق، بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها»<sup>2</sup>.

وهكذا انتهى الغزالي إلى الشك في كل شيء، وأصبح "سوفسطائياً" بجده لكل مصادر المعرفة الشائعة، من المحسوسات والمعقولات، وما نشأ عليه الناس من التربية التقليدية والعادات الموروثة، ولم يكن خروجه من هذه الحالة العصبية، أو حالة المرض كما أسماها، إلا بشيء أشبه بالمعجزة، تلك المعجزة الشافية التي عبر عنها بالنور الذي يُقذف فجأة في قلب الإنسان، «حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والإعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولةً موثوقاً بها على أمنٍ ويقين، ولم

<sup>1</sup> - أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، دار جسور، الجزائر، ط2، 2013، ص 23.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 24.



يكن ذلك بنظم دليلٍ وترتيبٍ كلام، بل بنورٍ قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف»<sup>1</sup>.

لقد انتهى الحال بالغزالي إلى عودة الثقة بالعقلية، وتم له ذلك لا بحجج منطقية ولكن بنورٍ قذفه الله في قلبه، ولعل من أسباب أزمة شكِّه في العقل ورجاحته، يعود إلى تأثره بالمتصوفة الذين يعتبرون أن الوصول إلى المعرفة الحقة لا يتم عن طريق العقل، إنما عن طريق المشاهدة والمكاشفة، التي تجعلهم يشاهدون في أحوالهم ومقاماتهم، إذا غابوا عن حواسهم، أموراً لا تتوافق مع المعقولات.

وبناءً على عودة الثقة إلى العقل عمد الغزالي إلى القيام بمهمة نقدية شاملة، فنظر في عقائد وأفكار أربعة مذاهب كانت رائجة في زمانه وهي: علم الكلام، الفلسفة، الباطنية والصوفية، وغايته من كل ذلك هي البحث عن الحقيقة، التي كانت، بالنسبة للغزالي، كالإبرة في كومة قش، إن صح التعبير، أو مثلما وصفها بقوله: «إن إختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم إختلاف الأئمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق، بحرٌ عميق غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون»<sup>2</sup>.

وأمام هذه الإختلافات التي كانت يراها الغزالي في المذاهب والحركات الفكرية والدينية في عصره، قام بالسعي إلى بناء منظومة معرفية جديدة، تتسم بالموضوعية والدقة، أكثر من غيرها، حسب ما كان يعتقد، وبعد أن قام بالمهمة النقدية الشاملة، حاول تحديد ماهية العلم اليقيني بقوله: «العلم اليقيني هو الذي ينكش فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكانُ الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه، مثل من يقلب

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 25.

<sup>2</sup> - أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 19.

الحجر ذهابا والعصا ثعبانا، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً<sup>1</sup>، وهذا ما يعني أن المعيار الحقيقي لأي علم هو اليقين، فإذا لم تتسم الأشياء باليقين، كانت مثارا للشك والريبة، وما كان كذلك لا ثقة لنا به.

ولا بد لليقين من إشارات واضحة، يكون معها، وبها، اليقين، يقينا حقا، وليس مجرد وهم أو غلط، ومن ذلك وجود حالة من الإطمئنان والرضا تكون لدى الإنسان حين إصداره حكما معينا أو اقتناعه بفكرة أو معتقد ما، وفي ذلك يوضح الغزالي مفهومه لليقين بقوله: «أما اليقين فلا تعرفه إلا بما أقوله، وهو أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت، فلها ثلاثة أحوال، أحدها: أن تتيقن بأن يقينه لا يمكن أن يكون فيه سهو ولا غلط ولا التباس، ولا يجوز الغلط في تيقنه بالقضية ولا في تيقنه الثاني بصحة يقينه، ويكون فيه آمنا مطمئنا قاطعا بأنه لا يتصور أن يتغير فيه رأيه ولا أن يطلع على دليل غاب عنه فيغير اعتقاده... ومثال هذا العلم قولنا: إن الثلاثة أقل من الستة، وأن شخصا واحدا لا يكون في مكانين وأن شخصين لا يجتمعان في موضع ونظائر ذلك»<sup>2</sup>.

تلك هي مجمل الملامح العامة لنظرية المعرفة عند الغزالي، ودائما في سياق بحثه عن الحقيقة كانت الفلسفة، بالنسبة للغزالي، مثارا للبحث والاستقصاء، بعد أن فشل في العثور على الحقيقة عند المتكلمين، وعند أهل التعليم أيضا، وهنا حاول الوقوف على حقيقة هذا العلم وأقسامه، وأصناف الطالبين فيه، لينتهي إلى شئ حملة قوية وحادة على الفلسفة والفلاسفة، نتعرف عليها تاليا، معتمدين في ذلك على رؤية ومنظور الديناني إلى تلك الحملة.

### ثانيا: معارضة الفلسفة ومحاربتها

<sup>1</sup> . المرجع السابق نفسه، ص 21.

<sup>2</sup> . أبو حامد الغزالي، محك النظر، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، د ط، د ت، ص 230.

اعتنى الفلاسفة المسلمون - المشاؤون على وجه التحديد - بفلسفة اليونان وجعلوها أكثر العلوم دقة ويقينية، بحيث كانت بالنسبة إليهم وسيلة نافعة لإثبات حقائق الدين، وهنا لا يمكن أن ننفي عن الفلسفة الإسلامية كونها فلسفة ذات طابع ديني بالأساس، ولعل ذلك من أهم الأسباب التي أدت إلى معارضة هذه الفلسفة من جانب قطاع واسع من المسلمين، بحيث بدت لأولئك المعارضين لها في البيئة الإسلامية كما لو أنها تقسد إيمان الناس بالدين أكثر من كونها تعززه وتقويه، وبالتالي يمكننا القول إنَّ الفلسفة كانت ولا تزال علماً غريباً أو غير مرغوب فيه في أوساط المجتمعات الإسلامية.

وإذا كان بعض من أنصارها قد اجتهدوا في البحث في مسائلها والتعريف بها، من قبيل الفارابي وابن سينا وغيرهم، فقد شهدت الفلسفة معارضة شديدة بدءاً مع المعتزلة والأشاعرة من المتكلمين، ووصولاً إلى الفقهاء وأهل الحديث وغيرهم، ورغم الأهمية النقدية التي أبدعها المتكلمون المسلمون ضدَّ على الفلسفة، والتي لا يمكن تجاهلها، إلا أنها لم تبلغ شأن الحملة النقدية المنظمة والمثيرة التي شنَّها الإمام أبو حامد الغزالي على الفلسفة والفلاسفة، ولذلك فإنه يُعدُّ من قبل كثير من الباحثين والمؤرخين الصوت الأقوى، والممثل الحقيقي والأكفأ للاتجاه المعارض للفلسفة في البيئة الإسلامية.

وفي هذا الصدد يرى الديناني أنَّ نقد الغزالي للفلسفة والفلاسفة خلف أثراً شديداً على مسار الفلسفة في العالم الإسلامي، فمن خلال كتابه الأشهر "تهافت الفلاسفة" يعتقد الديناني أنَّ الغزالي وجه ضربةً "قاصمة"، للفلسفة والفلاسفة، وأنَّ هذه الضربة لا يمكن تدارك آثارها "المأساوية" على اعتبار أنَّ إصدار حكم التكفير بشأن شخصيات مثل ابن سينا والفارابي، والذي له قيمة واعتبار في الثقافة الإسلامية، يُشكل تهديداً كبيراً لحركة الفكر الفلسفي، بحسب الديناني، لذلك ليس ثمة شكُّ في أنَّ الضرر الذي ألحقه الغزالي بحركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، غير قابل للقياس بأي حدث آخر في التاريخ<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 43.

وإذا كان موقف الغزالي من علم الكلام لثباتاً بعض الشيء، باعتبار أن هذا العلم، على الأخطاء التي فيه، هو علم من شأنه «حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة»<sup>1</sup>، فإن موقفه من الفلسفة والفلاسفة كان أشد حدة وأكثر وطأة، بحيث أن الغزالي انتهى من النظر في علم الفلسفة وأهله إلى نتيجة عبر عنها بقوله: «فإني رأيتهم - يقصد الفلاسفة - أصنافاً، ورأيت علومهم أقساماً، وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والالحاد، وإن كان من بين القدماء منهم والأقدمين، وبين الأواخر منهم والأوائل، تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه»<sup>2</sup>.

ويتابع الغزالي حديثه عن فساد علم الفلسفة وأهله بالقول: «ولم أرَ أحداً من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك (يعني إلى دراسة علم الفلسفة وفحصه وبيان فساد مواضيعه) ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم، حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الإغترار بها بعاقلي عامي فضلاً عن يدعي دقائق العلوم، فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والإطلاع على كنهه رمي في عمية، فشمرت على ساق الجد في تحصيل ذلك العلم»<sup>3</sup>.

وهنا نلاحظ أن الغزالي رأى في ردود المتكلمين، وهم أعتى خصوم الفلاسفة، عملاً غير كافياً، بل إن المتكلمين، بحسبه، لم يطلعوا على علم الفلسفة بشكل جيد، ولم يفهوا مسأله، لذلك كانت ردودهم متناقضة وفسادة، وأشبه بمن يرمى الكلام على عواهنه، بغير بصر ولا بصيرة، ولذلك كلف الغزالي نفسه بمهمة نقد الفلسفة وبيان تهافتها، وكانت البداية من مطالعة مسائلها وفهمها واستيعابها.

1 - أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 28.

2 - المرجع نفسه، ص 31.

3 - المرجع نفسه، ص 30 - 31.

لقد حدد الغزالي ثلاثة أصنافٍ من الفلاسفة، ذكرهم في كتابه "المنقذ من الضلال"، وهم: الدهريون الذين جحدوا الصانع المدير، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه بلا صانع، والصنف الثاني وهم الطبيعيون الذين ركزوا أبحاثهم وجهودهم على عالم الطبيعة بما فيه من نبات وحيوان، ولكنهم لم يهتدوا، رغم ذلك، إلى مسألة خلود النفس، على أنهم آمنوا بالله، وقد عبر الغزالي عن هؤلاء وأولئك بقوله: "وهؤلاء هم الزنادقة"، وأما الصنف الثالث فهم الإلهيون أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا، وهؤلاء آمنوا بالله وبخلود النفس ولكنهم كفروا في أمور وأبدعوا في أخرى.

والحقيقة أن الغزالي لا يناقش الفلاسفة الدهريين والطبيعيين لأنهم زنادقة أنكروا الإيمان واليوم الآخر، لكنه يتوجه بالنقد إلى الفلاسفة الذين آمنوا بالله واليوم الآخر، وبعض علومهم صحيحة، لكن بعضها الآخر لا يخلو من البدع والضلال والكفر، وفي هذا السياق حدد الغزالي ثلاثة مسائل شهيرة، كُفِّرَ من خلالها الفلاسفة، وتلك المسائل هي: قدم العالم وحدثه، وعلم الله، وأحوال المعاد الآخروي.

وقد ذكر تلك المسائل بالتفصيل وغيرها من القضايا الفلسفية في كتابه الشهير: "تهافت الفلاسفة"، الذي ألفه لدحض آراء الفلاسفة وبيان ضلالهم وتهافت مسائلهم وقضاياهم، وفي ذلك كتب يقول في مقدمة الكتاب: «فلما رأيت هذا العرق من الحماسة نابضاً على هؤلاء الأغبياء (يقصد الفلاسفة) إنتدبت لتحرير هذا الكتاب رداً على الفلاسفة القدماء، مبيناً تهافت عقيدتهم، وتناقض كلمتهم، فيما يتعلق بالإلهيات، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراتهم، التي هي على التحقيق مضحك العقلاء، وعبرة عند الأنكباء، أعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء، من فنون العقائد والآراء»<sup>1</sup>.

وهنا يوجه الديناني انتقاداً بشأن المقدمة التي بنى عليها الغزالي انتقاده للفلاسفة، والتي ذكرها في مقدمة كتاب تهافت الفلاسفة، حين اعتبر أن الداعي إلى تصنيفه لهذا

<sup>1</sup> - أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط4، دت، ص 75.

الكتاب وانتقاده للفلاسفة هو ظهور فئةٍ من الناس تشبهت باليونان وادعت تفوقها على عامة الناس، واستخفت بالشعائر الدينية ولم تنهض بالتكاليف الإسلامية ولم تهتم بالعبادات الشرعية والحدود الدينية، ومن أولئك الفلاسفة ابن سينا والفارابي، كما يمكن أن يُستشف من كتاب التهافت، يقول الديناني: «ولا ريب في أن نقد كلام الفارابي وابن سينا ودراسته، أمر معقول ومبرر، وبإمكان الغزالي وأي شخص آخر أن يرى نفسه محقا في مثل هذه الدراسة النقدية، لكن هل كان ترك العبادة وإظهار التكبر والغرور وعدم قبول الدين والملة، من ذنوب وخطايا هذين الفيلسوفين المسلمين حقا؟، وتكشف الأدلة التاريخية عن أن الفارابي وابن سينا كانا مسلمين ملتزمين برعاية الأحكام الإسلامية، ولم تتحدث المصادر التاريخية عن غرور أو تكبر على عامة الناس في حياتهما»<sup>1</sup>.

لكن إلى أي مدى يبدو الديناني محقا في هذا عندما يقول إن المصادر التاريخية لم تنقل عن ابن سينا أنه كان مخلا بالحدود الشرعية، ولم يكن مغرورا، ولم يكن ينظر بعين النقص إلى عامة الناس؟، صحيح أن ابن سينا كان يقوم بظواهر الدين الإسلامي، مثله مثل باقي المسلمين، حتى أنه كان يقصد المسجد للصلاة والابتهاج حينما تستشكل عليه مسألة معرفية ما، مثلما اشتهر عنه، لكنه في مقابل هذا عُرف عنه تعاطيه للشراب، ووصفه للعامة بأوصاف منحطة، وعلى العموم فقد «تميز تعامل الفلاسفة حيال العامة بتجاهل واحتقار كبيرين، فقد سماها ابن سينا "البُلَّة" وجعل مصير أفرادها في الآخرة مثل مصير الأطفال معلقين بين السعادة والشقاء، كما سماها ابن رشد، الأطفال الكبار»<sup>2</sup>.

والحقيقة أن الغزالي نفسه، من خلال عناوين بعض كتبه، يبدو وأنه كان ينظر بعين النقص والتجاهل إلى العامة، هو أيضا، وهذا ما يمكن ملاحظته من عنوان كتابه "إلجام العوام عن علم الكلام"، وكتاب "المضنون به على غير أهله"، المنسوب للغزالي، ثم إنه

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ج1، ص 218.

<sup>2</sup> - منجي لسود، إسلام الفلاسفة، ص 31

كان مدركاً لضرورة إبعاد العامة عن علوم الفلسفة، فقد بين أن من العامة من «يقابل ما يحكيه الفيلسوف عن نفسه بالإنكار ويشغل بالتهجين والاستبعاد، وسبيل العارف أن يعرض عنه صفحا بل لا يبيث إليه أسرار ما عنده، فإن ذلك أسلم لجانبه وأقطع لشغب الجهال، فما كل ما يُرى يُقال، بل صدور الأحرار قبول الأسرار»<sup>1</sup>.

وبحسب الديناني فإن تلك المعادة للفلسفة والفلاسفة هي التي جعلت من الغزالي، شخصية مشهورة في الغرب، حيث أن الطريقة التي اعتمدها الغزالي في سبيل بيان تهافت الفلسفة، هي طريقة مشابهة لما كان حاصلاً في العالم المسيحي، يقول الديناني موضحاً ذلك: «والعامل الآخر الذي يقف خلف اشتها الغزالي في عالم الغرب، المواقف المتشددة التي اتخذها إزاء الفلاسفة، فقد بذل قصارى جهوده في صراعه معهم واستخدم سلاح التكفير لإقصائهم عن الساحة، ومن الجدير بالذكر أن مناهضة الفلاسفة بالطريقة التي اتخذها الغزالي لها الكثير من الأنصار في العالم المسيحي خلال القرون الوسطى»<sup>2</sup>.

والواقع أن الديناني ينظر إلى الغزالي باعتباره متورطاً عندما فتح على نفسه جبهات عديدة في مواجهة الأفكار المخالفة لاعتقاداته الأشعرية، فمن مواجهة الفلاسفة بتعدد أصنافهم إلى مواجهة الفقهاء والمتكلمين، وصولاً إلى الباطنية والإسماعيلية، وهذا ما أدى به إلى وجود نوع من "الاضطراب الفكري"، وعدم التجانس في بعض آرائه، بحسب الديناني، فلا ريب في أنّ الغزالي كان في مأزق خلال موجهته للفلاسفة من جهة، والإسماعيلية من جهة أخرى، وهو أمر انعكس على طبيعة تفكيره بشكل عام، ويمكن التعبير عن صورة هذا المأزق بالقول إنّ الغزالي عنما رفض مبدأ التسليم للإمام المعصوم

<sup>1</sup> - أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: علي بوملحم، لبنان، ط1، 1993، ص 225، وقد علق المحقق على هذا الكلام قائلاً: "هذا موقف غريب فإذا لم نقل الحقيقة للجاهل فلن نقولها إذا؟".

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، المنطق والمعرفة عند الغزالي، ص 5 - 6.

إعتمد على العقل والاستدلال، وهو أسلوب الفلاسفة، وعندما تصدى للفلاسفة كان عليه العمل بمبدأ التسليم، وهو نفس أسلوب الإسماعيلية<sup>1</sup>.

صحيح أن الغزالي مرَّ بأطوار متقلبة في حياته، وكان في مواجهة معتقدات كثيرة، لكن ذلك ليس أمراً معيباً، على اعتبار أن الهدف الأساسي والنبيل الذي يمكن أن يتخذه المفكر الحر، والفيلسوف المستقل، في مثل هذه الأوضاع هو البحث عن الحقيقة وليس غير الحقيقة، وعلى اعتبار أن التقلب الفكري أمرٌ شائع، عند كل أولئك الذي يقبلون خوض بحر المعرفة المتلاطم، والغزالي بلا شك كان أحد أبرز الأسماء المعرفية التي جعلت هدفها في الحياة، البحث عن الحقيقة، واختيار طريق الاستقلال الفكري.

وفي هذا الصدد كتب الغزالي في "المنقذ" معبراً عن ذاته وسيرته<sup>2</sup>، عبارات توحى بأن الغزالي شخصية جمعت صفات الفيلسوف الحق، الباحث عن الحقيقة والمدافع عنها، بغض النظر عن ما إذا كانت غير موافقة لقناعاتنا السابقة التي تربينا عليها، ونشأنا في كنفها، بل إن الغزالي، بحق، إمتلك جرأةً قل نظيرها، في سبيل البحث عن الحقيقة، وهو ما يدعونا إلى ضرورة الاستثمار في ما تركته هذه الشخصية الإسلامية المتفردة، والاستفادة من إبداعاتها وابتكاراتها المعرفية والمنهجية.

وبحسب الديناني فإن كتاب تهافت الفلاسفة هو كتاب فلسفي، لأن الغزالي لا يمكنه دحض الفلسفة ومعاداة الفلاسفة بدون أن يعتمد الفلسفة وأدواتها في سبيل تحقيق ذلك، مثله مثل الوضعيين، يقول الديناني: «وهكذا يمكن أن نقول بأن الشكوك التي أثارها الغزالي حول صحة المسائل الفلسفية لا تتعارض مع إمتلكه لموقف فلسفي ما، وما يمكن

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 39.

<sup>2</sup> - أنظر في هذا الصدد: المنقذ من الضلال، ص 20 - 21.



أن يعزز هذا القول هو أنه قد ذكر في كتابه تهافت الفلاسفة أن السبب في مخالفته للحكماء هو عدم وفائهم للمنطق»<sup>1</sup>.

والديناني يشير هنا إلى قول الغزالي في كتاب التهافت: «ونوضح أن ما شرطوه (يقصد الفلاسفة) في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس، وما وضعوه من الأوضاع في «ايساغوجي» و«قاطيغورياس» التي هي أجزاء من المنطق ومقدماته، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية»<sup>2</sup>، والمعنى هنا هو أن الفلاسفة بحسب الغزالي أسأؤوا استخدام المنطق، وهو آلة العلوم وعلم الفلسفة على وجه الخصوص، واستنادا إلى هذا يُحاول الديناني إثبات كون الغزالي لديه موقف فلسفي ما، باعتبار أنه استطاع عرض المسائل الفلسفية بصورة جيدة، مثله مثل الفلاسفة، إضافة إلى كونه اعتمد على المنطق ودافع عنه، وهو أداة البحث الفلسفي الأساسية.

ويستند الديناني في تأكيد موقفه هذا على صدر الدين الشيرازي، الذي عدَّ الغزالي من بين الحكماء، وبرر موقفه المعادي للفلسفة من كون الغزالي كان مراعيًا للمصلحة الدينية للمسلمين أولاً وقبل كل شيء، ثم إن الغزالي كتب تهافت الفلاسفة قبل نضوجه الفكري، ثم بعد ذلك كتب مقاصد الفلاسفة، وهذا مما يُستشف من ما أورده الشيرازي في كتاب المبدأ والمعاد حين قال: «الحق الحقيقي بالتصديق أن الغزالي في أكثر القواعد الدينية والأصول الإيمانية كان يتبع الحكماء ومنهم يأخذ كثيرا من عقائده لأنه وجد مذاهبهم في باب أحوال المبدأ والمعاد أوثق المذاهب وأتقن الآراء العقلية وأصفى من الشكوك»<sup>3</sup>، ومع ذلك، بالنسبة للديناني، فإن ما أورده الشيرازي بشأن الغزالي وتوبته عن

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، المنطق والمعرفة عند الغزالي، ص 8.

<sup>2</sup> - أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 85.

<sup>3</sup> - نقلا عن: غلام حسين الإبراهيمي الديناني، المنطق والمعرفة عند الغزالي، ص 9.

معاداة الحكماء يعد نوعاً من الاجتهاد، لكنه اجتهاد مشوبٌ بذوق شخصي، والسبب أن تبريرات الشيرازي ناقصة وقابلة للنقد.

وما يعزز موقف الديناني بشأن كون الغزالي شخصية فلسفية هو فهمه لمعنى الفلسفة باعتبارها نشاطاً إنساناً متواصلاً وممتداً في الزمان والمكان، وما أنتجه الغزالي في سياق الفكر الإسلامي لا يمكن عزله عن معنى التفلسف على اعتبار أن «الفلسفة شيء لا يمكن إقصاؤه عن ساحة الحياة البشرية أبداً، ومن يَهْبُ لمجابهة الفلسفة فلا بد له من التسلح بسلاح الفلسفة ومعداتها، ومن يحارب بالفلسفة بسلاح الفلسفة فلن يتمخض عن عمله هذا سوى تحقق الفلسفة»<sup>1</sup>.

وبالعودة إلى المؤاخذات التي يطرحها الديناني بشأن الغزالي، فإنه يعتبر أن أحد الأسباب الهامة الباعثة على تأليفه لكتاب التهافت، كانت حبُّ الغزالي للشهرة والجاه! وفي ذلك يقول: «كان حب الاشتهار والجاه، غالباً على الغزالي حين مبادرته إلى تأليف هذا الكتاب، ولم يكن قد وصل بعد إلى مرحلة النضج الكامل والهدوء اللازم، ولهذا يمكن القول بأن كتاب تهافت الفلاسفة لا يعد المصدر الأفضل للكشف عن آراء الغزالي وأفكاره، وإذا أردنا معرفة آرائه الحقيقية فلا بد لنا من الرجوع إلى الكتب التي ألفها بعد وصوله إلى عالم المكافحة»<sup>2</sup>، إذاً الديناني يفرق بين مرحلتين من مراحل فكر الغزالي، فليست آراءه قبل دخوله إلى عالم التصوف هي نفسها، آرائه بعد وصوله انغماسه في عالم المشاهدة والكشف.

والواقع أنه إذا كان الغزالي قد اتخذ لنفسه غاية مهمة وهي البحث عن الحقيقة - وليس غير الحقيقة - فإنه من الأجدر أن نقول إن هذه الحقيقة لم تكن لتتجلى في البدايات أكثر مما تجلت في النهايات، وإذا كان الغزالي قد ألف كتاب تهافت الفلاسفة

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ج1، ص 513.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 219.

قبل أن يتحول إلى عالم الصوفية والكشف، فإن ذلك معناه أن كثيرا مما جاء في الكتاب ذاك يحتاج إلى تمحيص وتدقيق، مراعاةً "للانقلاب الفكري" الذي حصل في حياة الغزالي لاحقا، وهذا ما يشير إليه الديناني، والشيرازي.

إن الديناني يعتقد أن النجاح النسبي الذي حققه الغزالي في مناهضته ومعاداته للفلسفة عائد إلى البيئة الأشعرية، وطبيعة الفكر الأشعري، فالفكر الأشعري يشجع على عقيدة الجبر الإلهي وعلى الطابع التعبدي السائد لدى الناس، وهو أقرب إلى عواطف العامة من الناس، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، عمل الحكام والخلفاء السياسيين على دعم هذا النمط الأشعري بعد إسقاط الفكر الاعتزالي، ذلك أن طبيعة الفكر الأشعري مناسبة للحكام والخلفاء السياسيين ليعززوا أركان حكمهم، بحيث لا يتعرضون للمسائلات، تلك المسائلات التي لا يمكن أن تخلقها إلا العقلية الفلسفية، التي تعتمد على إثارة وطرح الأسئلة الجريئة.

يقول الديناني موضحاً هذا المعنى: «إن نمط الفكر الأشعري يتلاءم مع الطبع التعبدي السائد لدى الناس والذي يدعمه الخلفاء والحكام آنذاك، لأنه كان يصب في صالحهم، إذ لا يسمح هذا اللون من الفكر بإثارة أو طرح أي سؤال، وفي أعقاب طرد المفكرين المعتزلة عن ميدان النشاط الاجتماعي ومقتل عدد منهم في عهد أحد الخلفاء خلا الميدان لنشاط خصومهم الأشاعرة، فأخذت أفكارهم تصول وتجول في ذلك الميدان دون منافس، وينسجم النمط الفكري الأشعري مع سداجة عامة الناس، ويألفه طالبو العيش السهل وحياة الاسترخاء»<sup>1</sup>.

وإضافة إلى ذلك فإن نجاح الغزالي نسبيا في معاداته للفلسفة نابغ أيضا من أن الغزالي كان على دراية جيدة بالفلسفة ومسائلها، ويتضح ذلك من خلال كتابه مقاصد الفلاسفة، وبالتالي الغزالي اعتمد سلاح الفلاسفة لضرب الفلاسفة، أما مسألة إن كان معه

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 179 - 180.

حق أم لا فتلك قضية أخرى، يقول الديناني وهو يتحدث عن تأثير كل من الإمام الفخر الرازي والإمام الغزالي في معاداتهما للفلسفة: «واجهت الفلسفة أعداء ألداء آخرين لم يكن عدائهم ليقل عن عداء الغزالي والرازي، لكن الضربة التي تلقتها منهم لم تكن بمستوى الضربة الهائلة التي تلقتها من هذين المفكرين، فقد كان هذان المفكران على معرفة كاملة بالفلسفة، ولذلك استطاعا من خلال هذا السلاح محاربة الفلسفة والتصدي لها»<sup>1</sup>.

ومن الملاحظ أن الديناني دائما ما يربط معاداة الغزالي وغيره للفلسفة، في فضاء الفكر الإسلامي، بالدوافع السياسية والإيديولوجية، فأكثر الذين كتبوا ضد الفلسفة والفلاسفة كانت لهم دوافع مادية وسياسية وفي ذلك يقول الديناني: "إن معظم أولئك الذين عبروا عن معارضتهم للفلسفة، كانوا واقعين تحت تأثير القوى السياسية المهيمنة آنذاك، فضلا عن تلقيهم للمكافآت ازاء التصنيف ضمن هذا الاطار"<sup>2</sup>.

ولهذا فإنه بالنسبة للديناني لا يمكن أن يُقال إن سبب معاداة الغزالي للفلسفة نابع من الدين الإسلامي ومستوحى من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، على اعتبار أن هذه النصوص تدعو أكثر إلى ضرورة التدبر والتعقل، بل إن الأصح أن يُقال إنه نابع من فهم خاص لنصوص الشريعة الإسلامية، وهو الفهم الشافعي والأشعري، فضلا عن دواعي أخرى، بما فيها الدواعي السياسية والإيديولوجية، يقول الديناني: «ومن هنا ندرك أن معاداة الغزالي للفلسفة والفلاسفة يتصل بتفسير أوفهم خاص به للنصوص الإسلامية، على أساس أنه فقيه وينطلق في بعض مواقفه بوحى من مباني الفقه الشافعي»<sup>3</sup>.

وإضافة إلى ذلك فإنه على مستوى المواقف الكلامية فالغزالي ينطلق من الأصول الأشعرية كما هو معلوم، وبالتالي معاداته للفلسفة، تمثل صورة عن تدافع المذهب

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 182.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، المنطق والمعرفة عند الغزالي، ص 19 - 20.

<sup>3</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 43.

الكلامي الأشعري، الذي ينتمي إليه الغزالي، من جهة، في وجه حركة فلسفية مخالفة، وهي التي ينتمي إليها الفلاسفة الإسلاميون ذوو التوجه المشائي الخالص، وفي ذلك يقول الديناني موضحاً هذا المعنى: «إن مجابهة الغزالي للفلاسفة عبارة عن مجابهة بين مذهب كلامي وحركة فكرية فلسفية»<sup>1</sup>.

على أن هذا المذهب الكلامي، والانتماء الإيديولوجي والفكري الذي كان ينتمي إليه الغزالي، كان يتم توجيهه سياسياً، وبصورة أدق، كان يتم الترويج له من داخل المدارس النظامية، الشهيرة، في نيسابور وبغداد وغيرها من الحواضر الإسلامية، وبالنسبة للديناني دائماً، فإن «الأجواء الفكرية التي كانت مهيمنة عليها، تتسم بالعداء للفلسفة، والشيء الذي كان يكتب فيها غالباً ما يكون بدافع من الحقد والعداء»<sup>2</sup>.

ورغم كل الجهود التي قام بها الغزالي في سبيل دحض الفلسفة وبيان فساد منتحليها، فإن ذلك، بحسب الديناني، لم يكن لينال من الفلسفة وقيمتها في العالم الإسلامي، وهو ما يمكن ملاحظته خلال الفترة التي أعقبت القرن الخامس الهجري، وهنا يعتبر الديناني أن أثر الغزالي على الفلسفة فيما بعد لم يكن كله سلبياً، بل إن العصر الذي تلى عصر الغزالي شهد اهتماماً واسعاً بالكثير من المسائل الفلسفية كما شهد امتزاج علم الكلام بالفلسفة، بل إنه علم الكلام بحسب الديناني أصبح اعتزالياً أكثر من كونه أشعرياً، وهو ما يبدو من خلال قول الديناني: «واتجه علم الكلام بعد الغزالي اتجاهاً آخر على العكس مما كان الغزالي يسعى إليه، فأخذ يقترب من مسلك الفلاسفة ومشرب المعتزلة، وهذا ما يمكن الوقوف عليه حين دراسة الكتب الكلامية لكبار علماء الكلام

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 44.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج2، ص 74.

كفخر الدين الرزاي، وعضد الدين الايجي وسعد الدين التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني»<sup>1</sup>.

لقد هاجم الغزالي الفلاسفة لأنهم أسرفوا في تمجيد العقل، فساووا الفيلسوف قدرة بالنبى واستغنوا عن الوحي في بحثهم عن الحق، ومن جهة أخرى هاجم الباطنية لأنهم أسرفوا في الحط من قدرة العقل، وأبدلوه بإمامٍ معصوم، أما الغزالي فهو، بالنسبة إلينا، يقف موقفاً وسطاً بين هاذين الاتجاهين.

### ثالثاً: دفاعاً عن المنطق:

رغم ما عُرف عن الغزالي من معارضته الحادة للفلسفة ومجابهة أهلها، واعتبار كثير من أفكارهم ضالة وفاسدة، إلا أنه، من جهة أخرى، عُرف عنه دفاعه عن المنطق وتأليفه للكثير من الصفحات في هذا المضمار، وهذا ما طرح بالنسبة للبعض، ومن بينهم الديناني، إشكالا، بخصوص هذا التعارض، هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن المنطق جزء لا يتجزأ من الفلسفة، وهو أدواتها في البحث والاستدلال، وتبيان المعرفة الحقيقية، من المعرفة الفاسدة، فكيف يُعارض الغزالي الفلسفة، من جهة، ويدافع عن المنطق من جهة ثانية.

وهنا يمكن أن نلاحظ أن الغزالي لم يختلف، من حيث المبدأ، عن الفلاسفة الإسلاميين المشائين، أمثال الفارابي وابن سينا وغيرهما، عندما تبنى المنطق اليوناني ودافع عنه، فعلم المنطق، أو علم الميزان كما عرفه التهانوي، كان محبباً لدى الفلاسفة المسلمين، الذين تأثروا بأرسطو، فبالنسبة للفارابي اعتبره رئيس العلوم، وسماه ابن سينا بخادم العلوم، فيما اعتبره الغزالي «معياراً للنظر والاعتبار، وميزاناً للبحث والافتكار، وصقيلاً للذهن، ومشحذاً لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، المنطق والمعرفة عند الغزالي، ص 28.

بالنسبة إلى الشعر والنحو بالإضافة إلى الإعراب... فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان، ولا يعاير بهذا المعيار، فاعلم أنه فاسد العيار، غير مأمون الغوائل والأغوار»<sup>1</sup>.

وهذا على خلاف كثير من الفقهاء والأصوليين الذين اعتبروا المنطق اليوناني مناقضا لتعاليم الدين الإسلامي، وهنا يكفي أن نشير إلى ابن تيمية، أحد أكثر الفقهاء المسلمين شهرة، وهو الذي عُرف عنه الرد على من يشتغلون بالمنطق، وهنا يمكن القول، أنه إذا كان الغزالي قد هاجم الفلاسفة بسلاح الفلاسفة، فإن ابن تيمية قد هاجم المنطقيين بسلاح المنطقيين، وقد ذكر حكمه بشأن المنطق قائلا: «كنت دائما أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد»<sup>2</sup>، وهذا ما يعني أن المنطق، بالنسبة لابن تيمية، من العلوم الفاسدة، والضالة، وبتعبير آخر، الاشتغال بالمنطق بالنسبة لابن تيمية مسألة عبثية وغير مجدية.

وإذا كان ابن تيمية يختلف من حيث التوجه الفقهي والكلامي عن الغزالي، باعتباره فقيها حنبليا، فيما الغزالي ينتمي إلى المذهب الفقهي الشافعي، والتوجه الكلامي الأشعري، فإن الفقيه وعالم الحديث ابن الصلاح الشهرزوري الدمشقي، شافعي المذهب، ولكنه مع ذلك رفض المنطق جملة وتفصيلا، وأصدر فتواه الشهيرة التي حكم فيها بكفير أهل المنطق، فضلا عن الفلاسفة.

وفي ذلك نُقل عن ابن الصلاح، الفتوى الشهيرة، في نص طويل نورده هنا لأهميته، حيث يقول: «الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تغلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة، والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليما وتعلما قارنه الحرمان والخذلان، واستحوذ عليه الشيطان... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما

<sup>1</sup> - أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص 59 - 60.

<sup>2</sup> - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار ترجمان السنة، باكستان، د ط، 1976، ص 3.

أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين، وسائر من يقتدي به من أعلام الأئمة وسادتها... وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلاً... ولقد تمت الشريعة وعلومها وخاض في بحار الحقائق والدقائق علماءها، حيث لا منطوق ولا فلسفة، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به، فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم، ويخرجهم من المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد الفلاسفة على السيف أو الإسلام لتخمد نارهم، وتمحي آثارها وآثارهم»<sup>1</sup>.

والواقع أنه منذ أن أصدر ابن الصلاح هذه الفتوى، سار في فلكه كثير من الفقهاء وعلماء الحديث والأئمة المسلمين، كالإمام النووي، وابن القيم، والحافظ الذهبي، والسيوطي، وغيرهم فضلاً عن ابن تيمية الذي أشرنا إليه سالفاً، على أن زمن الغزالي، لم يكن خلواً من معاداة المنطق، وعلوم الأوائل، كما كانوا يسمونها، باعتبار تلك العلوم ذات مصدر وثني، وهو ما جعل كثيراً من الناس، عامة وخاصة، ينظرون إلى المشتغلين بالفلسفة، بعين الريبة والشك، وهو الأمر الذي ذكره الغزالي قائلاً: «حتى إن علم الحساب والمنطق الذي ليس فيه تعرض للمذاهب بنفي ولا إثبات، إذا قيل إنه من علوم الفلاسفة الملحدتين، نفر طباع أهل الدين منه»<sup>2</sup>.

وقد أشار الغزالي إلى هؤلاء الذين رفضوا علوم الأوائل جملة وتفصيلاً، بما فيها المنطق، بقوله: «إذ ظنت طائفة من الضعفاء أن ذلك الكلام إذا كان مدونا في كتبهم وممزوجا بباطلهم، ينبغي أن يُهجر ولا يذكر، بل ينكر على كل من يذكره، إذا لم يسمعوا

<sup>1</sup> - ابن الصلاح، فتاوى ومسائل ابن الصلاح ج1، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، دار المعرفة، لبنان، ط 1، 1986، ص 209 إلى 211.

<sup>2</sup> - الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص 200.



أولا إلا منهم، فسبق إلى عقولهم الضعيفة أنه باطل، لأن قائله مبطل، كالذي يسمع من النصراني قوله: لا اله إلا الله، عيسى رسول الله، وينكره ويقول: هذا كلام النصارى، ولا يتوقف ريثما يتأمل أن النصراني كافر، باعتبار هذا القول، أو باعتبار انكاره نبوءة محمد ﷺ... وهذه عادة ضعفاء العقول يعرفون الحق بالرجال، لا الرجال بالحق»<sup>1</sup>.

وبعيدا عن فتاوى ومواقف أولئك الرافضين لعلم المنطق، كان اهتمام الغزالي بهذا الفن كبيرا، وكانت دعوته إلى وجوب تحصيله والأخذ به صريحة واضحة، على خلاف أستاذه الجويني ومن قبلهما أبو بكر الباقلاني، اللذين كانا مدفوعين إلى «التحفظ والتلميح، بدل الصريح عند محاولة إقحام المباحث والمصطلحات المنطقية في مباحثهم الأصولية والكلامية»<sup>2</sup>.

أما بالنسبة للغزالي، فالمنطق من بين العلوم المحايدة، إن صح التعبير، مثله مثل علم الحساب، بمعنى أنه لا يتعرض إلى أصول الدين الاعتقادية، لا بنفي ولا بإثبات لأن المنطقيات غايتها «النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح، وكيفية ترتيبه، وأن العلم إما تصور، وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر»<sup>3</sup>.

ولذلك فقد ألف الغزالي في فن المنطق ثلاثة كتب رئيسية، وكلها تدعو إلى ضرورة تحصيل هذا العلم والإفادة منه، وتلك المؤلفات كانت على التوالي: "معيار العلم في فن المنطق"، ثم "محك النظر في المنطق"، ثم "القسطاس المستقيم"، وقد تناول في الكتاب الأول أربعة مباحث في المنطق، وهي: مقدمات في القياس، والقياس، والحد، وأقسام الوجود وأحكامه، بأسلوب دقيق وخصب على خلاف ما كان سائدا بين سائر المؤلفات

<sup>1</sup> - أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 39.

<sup>2</sup> - غريش صادق، يوسف الهواري، خلط المنطق بالأصول بين الغزالي وابن حزم، مجلة الحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، المجلد 17، عدد 28، 2016، ص 432.

<sup>3</sup> - أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 36.

التي اهتمت بالمنطق، وفي ذلك يقول سليمان دنيا، محقق مؤلفات الغزالي: «إن مباحث المنطق قد اتسمت بالجفاف والجذب، كما اتسمت بمباحث الرياضة مثلا، ولكن مباحث المنطق في معيار العلم، تتسم بالحياة والخصب، فأنت وأنت تقرأه، تقرأ منطقا له كل خصائص المنطق من استيعاب ودقة»<sup>1</sup>،

وعلق الديناني عن أسلوب الكتاب ذاك، قائلا: «تناول الغزالي في كتاب معيار العلم مباحث فن المنطق بأسلوب يختلف عن الأسلوب المتداول بين الكتاب في هذا المضمار»<sup>2</sup>.

فيما تناول الغزالي في كتاب محك النظر מבثي القياس والحد بشكل مفصل «وإستخدم إصطلاح المعرفة على صعيد التصورات، بينما إستخدم إصطلاح العلم على صعيد القضايا والتصديقات، وعليه فالعلم مسبق بالمعرفة دائما، ولا يتحقق العلم بدون تحقق المعرفة»<sup>3</sup>، وهو الأمر الذي يشير إليه الغزالي عندما يقول: «إعلم أنك إن إلتمت شرط القياس الصحيح والحد الصحيح والتنبية على ماثرات الغلط فيها وقفت للجميع بين الأمرين فإنها رباط العلوم كلها»<sup>4</sup>.

وإذا كان وضع الكتابين الأولين كذلك، فإن المؤلف الثالث، وهو القسطاس المستقيم، ذو طبيعة مختلفة تماما، من حيث المضمون، ومن حيث الجدة والابتكار، ومن حيث الاصطلاحات المستخدمة، وإن كان غرضه الأساسي الرد على الإسماعيلية، مثلما يُستشف من مقدمة الكتاب، ففيه وضع الغزالي الموازين الثلاثة وهي: "التعادل" و"التلازم" و"التعاند"، ثم قسّم ميزان التعادل إلى ميزان أكبر، وميزان أوسط، وميزان أصغر، واستخدم

1 - سليمان دنيا، مقدمة كتاب معيار العلم، ص 23.

2 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، المنطق المعرفة عند الغزالي، ص 58.

3 - المصدر نفسه، ص 57 - 58.

4 - أبو حامد الغزالي، محك النظر، ص 203.

في هذا الكتاب أيضا اصطلاح ميزان التلازم، وميزان التعادل، وميزان التعاند، بدلا من القياس الاتصالي والقياس الانفصالي، والقياس الاقتراني على التوالي.

وهذا الجديد الذي يقدمه الغزالي على مستوى الاصطلاحات الجديدة المستوحاة من الثقافة الإسلامية، والقرآن الكريم على وجه الخصوص، هو الذي يجعل اشتغاله بالمنطق، اشتغالا متفردا ومتميزا عن سائر الكتب المنطقية التي ألفها المسلمون من قبله، وقد أكد الغزالي على أنه استخرج الموازين المنطقية من نصوص القرآن الكريم، وأشار إلى أن أصل هذه الموازين كان موجودا ومدونا قبل بعثة النبي محمد ﷺ، من قبل بعض الحكماء، ورغم أن الغزالي لم يذكر أسماء هؤلاء الحكماء الذين يقصدهم، إلا أن الديناني يرجح أنه «يقصد أرسطو، وبعض الحكماء الذين سبقوه»<sup>1</sup>.

يقول الغزالي معبرا عن ذلك: «وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن، وما عندي أني سبقت إلى استخراجها ولها عند مستخرجيها من المتأخرين أسماء أخر سوى ما ذكرته، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة محمد ﷺ، وعيسى أسماء أخر كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما السلام»<sup>2</sup>.

ومن باب إثارة التساؤل حول ما ذكره الغزالي، يستشكل الديناني قائلا: «ما هي الوثيقة التاريخية التي استند إليها الغزالي في إدعائه التاريخي؟ (يقصد قول الغزالي إن الموازين المنطقية مستقاة من صحف إبراهيم وموسى) فهل كانت وثيقته عبارة عن كشف قلبي ومشاهدة باطنية أم أنه كان لديه سند تاريخي ثم فقد هذا السند فيما بعد؟»<sup>3</sup>، لا يقدم الديناني إجابة على هذه التساؤلات، لكننا نفترض أن الغزالي، لربما، يكون قد استوحى هذا المعنى مما جاء في بعض الإسرائيليات، التي كان على إطلاع على بعضها، مثلما توحى

1 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، المنطق والمعرفة عند الغزالي، ص 59.

2 - أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق: محمود بيجو، المطبعة العلمية، سوريا، د ط، 1993، ص 41.

3 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، المنطق والمعرفة عند الغزالي، ص 61.

بعض مؤلفاته، هذا على اعتبار أن الغزالي كثيرا ما يستشهد بالأحاديث الضعيفة، وبالإسرائيليات فيما يكتب.

الأمر الآخر الذي يعيبه الديناني على الغزالي، في هذا الصدد، هو محاولة الغزالي التوفيق بين المنطق والوحي، واعتبار كلام الله عين المنطق السوري، وهنا يتساءل الديناني: كيف بمقدور الغزالي التوفيق بين الوحي والمنطق، فيعتبر كلام الله عين المنطق السوري؟.

ويحاول الديناني بناء على هذا التساؤل انتقاد الغزالي، معتبرا أن القرآن فيه تعدد للمعاني، وتحمل آياته على عدة معان، والغزالي نفسه يعترف بذلك ويؤمن به، بينما المنطق السوري لا يستطيع تفكيك تعقيدات معاني القرآن المختلفة، يقول الديناني: «إن البطون المختلفة والمتفاوتة لمعاني القرآن هي من التعقيد بحيث ليس بمستطاع المنطق السوري أن ينهض بمهمة تفصيلها وتفكيكها»<sup>1</sup>، ويبدو الديناني هنا متأثرا أو مستلهما للفهم التأويلي للنص القرآني، في انتقاده للغزالي، وهو الفهم الذي يعتبر ركيزة أساسية في الثقافة الشيعية.

ومن الجدير بالملاحظة أن الكتب الثلاثة التي ألفها الغزالي في فن المنطق، كانت بعد أن ألف كتاب تهافت الفلاسفة، وهذا الترتيب في التأليف لا بد وأن يؤخذ بعين الاعتبار، لأنه مما يوحي بأن ثمة أفكارا جديدة، قد تنسخ بعض ما جاء في التهافت، نظر للتقلب الذي عُرف عن الغزالي في حياته الفكرية، وهو الأمر الذي أشار إليه الشيرازي وعبر عنه الديناني بقوله: «إن الغزالي قد كَفَر الفلاسفة قبل بلوغه مرحلة الكمال والبلوغ، فتصور آنذاك أن الفلاسفة ينكرون قدرة البارئ تعالى وعلمه بالجزئيات، ويرفضون المعاد الجسماني، إلا أنه حينما أنعم النظر في كلماتهم وغاص في أعماق القضايا الفلسفية توصل إلى الحقيقة التالية وهي أن الفلاسفة لا يرفضون هذه المسائل قط، وإنما

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 477.

أشاروا إليها وسجلوها بالطريقة التي يعجز العوام عن إدراكها، ولذلك توسل بالتوبة بعد وقوفه على عمق أفكارهم وصحة كلماتهم، وسعى للتوفيق بين أفكاره وأفكارهم»<sup>1</sup>.

وبالعودة إلى الإشكالات التي يثيرها الديناني بخصوص الدوافع التي أدت بالغزالي إلى الاعتماد على المنطق، والدعوة إليه، رغم عدائه الشديد للفلسفة، نسجل أن الديناني يعزو الدافع وراء ذلك إلى رغبة الغزالي في تحقيق مصلحة شخصية، أو غاية إيديولوجية إن صح التعبير، ولم يكن بغرض علمي، بحيث أنه ولمواجهة المفكرين الإسماعيليين أولى اهتماما للمنطق ومسائله، يقول الديناني: «وقد دفع الغزالي نحو الإقبال على المنطق وإيلاء كل هذه الأهمية والاعتبار له، صراعه العلمي مع المفكرين الإسماعيليين، وجهوده لإسقاط قضية الإمامة عن الاعتبار، وزعزعة إيمانه الراسخ بهذه القضية، وكان بحاجة إلى حربة لتحقيق هذا الهدف، لم يجدها في العلوم النقلية، ولم يجد من سبيل سوى الاستعانة بالمنطق لمواجهة المفكرين الإسماعيليين ومنازلتهم فكريا، وزعزعة عقائدهم في الإمامة من خلال الأسلوب البرهاني، وهذا هو الدافع وراء تصنيفه للعديد من الكتب في حقل المنطق»<sup>2</sup>.

بمعنى أنه إذا كان إهتمام المتكلمين المسلمين بالمنطق لغرض الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد المناوئين لها، والمشككين فيها، فإن الغزالي، بحسب الديناني، لم يكن محيِّداً عن هذه الدائرة، فهو أيضا كان غرضه من الاهتمام بالمنطق، الدفاع عن العقيدة الإسلامية، والفارق بينه وبين المتكلمين الأولين، أن الظروف التي عاشها الغزالي كانت مختلفة عن الظروف التي عاشها متكلمون غيره، فهو كان يدافع بالمنطق عن عقيدة السنة، ومذهب الشافعية، وتوجه الأشاعرة، في وجه الإسماعيلية والباطنية.

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 9.

<sup>2</sup> - الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج1، ص 173.

ومن هنا يمكن القول إن دفاع الغزالي عن المنطق واعتماده منهاجاً، مبرراً بالنظر إلى الأوضاع السياسية والثقافية التي آلت إليها حال المسلمين في عصره، بحيث أن الغزالي أراد من خلال المنطق أن يحمي المنظومة الأصولية والفقهية السنية، الشافعية، من ضربات المناوئين لها، من الإسماعيلية على وجه الخصوص، وحتى من شبهات الفلاسفة أيضاً، «فالغزالي في سبيل تشييده لمشروعه الديني اعتقد بالمنطق منهاجاً، والذي يبرر تلك المشروعية ما آل إليه مجتمعه من انحطاط سياسي وانزلاق معرفي»<sup>1</sup>.

وإذا كان الاعتبار الذي يوليه الغزالي للمنطق يرجع لطبيعة الموقف الذي اتخذته إزاء الفكر الإسماعيلي ومجابهة هيمنتهم السياسية، وإبطال عقيدتهم الإمامية، فإنه، بالنسبة للديناني، ذلك أمرٌ ليس بالجديد، إذ يُلاحظ تشابه بين ما ذهب إليه الغزالي وما ذهب إليه قبله أبو بكر الرازي، إذ أن كلاهما كان في مواجهة الباطنية، «غير أن الفارق بين الاثنين هو أن الغزالي أحلَّ المنطق بدلاً من الإمامة، بينما أحلَّ الرازي العقل بدلاً منه»<sup>2</sup>، وبالتالي موقف الغزالي من الباطنية ليس بالأمر الجديد، بحيث أن ما ذهب إليه الغزالي بشأن العقل والمنطق قد ذهب إليه غيره أيضاً كأبي بكر الرازي، ولنفس الأسباب، وهي إنكار الإمامة ومواجهة الباطنية.

لقد رأى الغزالي في علم المنطق أنه منهج سليم للتمييز بين العلم والجهل، وكشف المجهول عن طريق المعلوم، ولعل ما كان يعيبه على المشتغلين بالمنطق من المسلمين، هو كونهم يعتمدون الإصطلاحات نفسها التي ورثوها عن اليونان، يقول الغزالي: «وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالإصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلال

<sup>1</sup> - مغربي زين العابدين، المناخ الثقافي ومشروعية تبني المنطق منهاجاً عند أبي حامد الغزالي، مجلة انثروبولوجية الأديان، جامعة تلمسان، الجزائر، المجلد 6، عدد2، 2010، ص 65.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، المنطق والمعرفة عند الغزالي، ص 472.

وذلك مما يشترك فيه النُّظار»<sup>1</sup>، هذا الأمر هو الذي يفسر جنوح الغزالي إلى اعتماد اصطلاحات جديدة للتعبير عن مضامين علم المنطق، وهي اصطلاحات نابعة من نصوص القرآن الكريم، على وجه التحديد.

لقد هاجم الغزالي مقاصد الفلاسفة، ولكنه دافع عن أدواتهم المنهجية في المعرفة، وهي المنطق، على اعتبار أن هذه الأداة تُمثل محك النظر ومعيار العلم، ولا يمكن الاستغناء عنها، بل إن الذين يخوضون بحر العلوم من دون أن يكونوا على دراية وفهم للمنطق، لا يمكن الوثوق بمعارفهم وأحكامهم واستنتاجاتهم، وعليه يكون غلط الفلاسفة، بالنسبة للغزالي أنهم لم يكونوا أوفياء للمنطق، بالدقة الصارمة التي يقتضيها ويستلزمها.

<sup>1</sup> - أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: محمود بيجو، مطبعة الصباح، سوريا، ط 1، 1998، ص 10.

## المبحث الثاني: ابن رشد، المشائي الأوحى بين فلاسفة الإسلام:

تعود جذور الفكر الفلسفي المشائي إلى فلاسفة اليونان، وعلى وجه الخصوص، تُنسب المشائية إلى المعلم الأول أرسطو، الذي أسس مدرسة فلسفية امتدت آثارها قرونًا بعد وفاته، وقد قيل في تسمية أرسطو وأتباعه بالمشائين أنه كان يُلقى إليهم دروسه الفلسفية وهو يمشي معهم، والحقيقة أن هذه التسمية لا تكشف فعليًا عن معنى المشائية، كونها مجرد توصيف شكلي، لا يرتقي إلى معنى المشائية من حيث فلسفتها وماهية فكرها.

ولذلك يُفضل بعض الباحثين اطلاق تسمية "الإستدلاليين" على أرسطو وأتباعه، وذلك إعتباراً لأهم خاصية تميّزت بها فلسفة أرسطو، وهي الإستدلال، وفي ذلك يقول أحدهم: «إذا أردنا أن نستعمل فيهم كلمةً وتسميةً تحمل في طياتها طريقتهم الفلسفية فلا يوجد أفضل من كلمة الإستدلاليين»<sup>1</sup>.

والحقيقة أنه سواء أطلقا على أرسطو وأتباعه اسم المشائين أو الاستدلاليين، فذلك لا يُثير إشكالية حقيقية، كون خصائص هذه المدرسة الممتدة في تاريخ البشرية، صارت أشهر من نار على علم، ولعل أبرز خصائصها، إعتماؤها على المنهج العقلي في بحث المسائل المعرفية والفلسفية، حتى فيما يرتبط بمجالات الفلسفة العملية، كالأخلاق والسياسية، وهذا المنهج لا يتوفر بالطريقة نفسها عند مدارس أخرى من قبيل الأفلاطونية، والأفلوطينية المحدثّة.

لقد إنتقلت مشائية أرسطو إلى العالم العربي والإسلامي بعد فترةٍ طويلة من وفاته، يُقدرها بعض المؤرخين بحوالي أحد عشر قرناً، وهي فترة فيها تقلباتٌ ثقافية كبيرة من شأنها أن تجعل من فلسفة أرسطو وافكاره عرضةً للحذف أو الزيادة أو التبديل والتحريف،

<sup>1</sup> - مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ص 111.



ولذلك فإن مهمة الاعتناء بآثار أرسطو بصورة علمية وموضوعية، سيكون تحدياً كبيراً أمام العرب والمسلمين، بعد أن تصل إليهم كل تلك الآثار، على اعتبار أن المسلمين في ذلك الزمان لم تكن تتوفر لديهم وسائل البحث والتمحيص كما هي متوفرة اليوم.

ومع ذلك فقد وصلت أكثر أعمال أرسطو إلى اللغة العربية، وتم الاعتناء بها شرحاً وتعليقاً وتلخيصاً، وعُد أرسطو في نظر فلاسفة المسلمين أعظم فلاسفة وعلماء اليونان على الإطلاق، وكثيراً ما نجد نصوصاً تؤكد هذه الحقيقة، ومن هذا المنطلق انشرت أفكار أرسطو في الثقافة العربية والإسلامية، وتمّ معارضتها من قبل تيارات فكرية إسلامية من قبيل الفقهاء وعلماء الكلام، كما تمّ الاعتناء وبها والدفاع عنها من قبل تيار آخر عرّف بتيار الفلاسفة الإسلاميين المشائين، لكن الذي تميز من بينهم بكونه أكثر الفلاسفة المسلمين مشائياً كان أبو الوليد ابن رشد.

#### أولاً: في لا مشائية ابن سينا والفارابي:

يعتقد الديناني، على خلاف كثير من الباحثين في العالم العربي والإسلامي، بأن الفارابي وابن سينا لم يكونا فيلسوفين مشائيين بالمعنى الحقيقي للمشائية، ذلك أن الفارابي وابن سينا يختلفان عن الفلاسفة المسلمين، وعن ابن رشد تحديداً، إختلافاً كبيراً، حيث أنهما، بحسب الديناني، تعاملتا مع تراث أرسطو بكثير من الروح النقدية والفلسفية الجريئة، وإذا ما كانا قد تأثرا به في لحظة ما من لحظات حياتهما، فإنهما يكونان قد انفصلا عن مشائيته لاحقاً، وعلى العكس من ذلك مثل ابن رشد نموذج المدافع الأوحدي في العالم الإسلامي عن النمط الأرسطي المشائي إلى آخر حياته.

يقول الديناني معبراً عن ذلك: «إن فلسفة أرسطو استقطبت إهتمام الفلاسفة المسلمين نظراً لما إتسمت به من شمولية وقوة، ولكن لا بد من الإلتفات إلى الأمر التالي أيضاً وهو أن الفلاسفة المسلمين لا سيما الفارابي وابن سينا لم يتحدثوا في قبال أفكار

أرسطو إنطلاقاً من إنفعالٍ أو تقليدٍ، وكانوا ينظرون إليها من منظارٍ نقدي فحسب»<sup>1</sup>، وهنا نلاحظ تركيز الديناني على ابن سينا والفارابي أكثر من غيرها من فلاسفة المسلمين، فإذا كانا قد تعاملتا مع نصوص أرسطو بروحٍ نقدية فهذا يعني أنهما لا يوافقانه في كثيرٍ من المسائل التي طرحها، وبالتالي يتعذر علينا إطلاق صفة المشائية على كل من ابن سينا والفارابي.

أما ابن رشد فكان أشدّ تعلقاً بأرسطو وبنصوصه وآراءه وفلسفته، وهذا الأمر يراه الديناني أمراً معيباً، ولذلك يتوجه لابن رشد بالنقد الشديد في كثير من المواطن بسبب هذه "التبعية"<sup>2</sup> على اعتبار أنه، باعتقاده، «لا يوجد على مدى جميع العصور فيلسوف كانت علاقته مع فيلسوف آخر بنفس الطريقة التي يتعامل بها ابن رشد مع أرسطو من حيث التأثير والإنصياح من دون نقاش، والإيمان من دون قيدٍ أو شرط»<sup>2</sup>، ويقول في موضع آخر: «إن ابن رشد كان أشدّ أرسطوية من أرسطو نفسه، ولم يكن لديه الإستعداد لدراسة أرسطو خارج قالبه اليوناني»<sup>3</sup>.

إنّ الديناني يعتبر ابن سينا فيلسوفاً إشراقياً، بل إنه المؤسس الفعلي لحكمة الإشراق التي اشتهر بها شهاب الدين السهروردي فيما بعد، يقول الديناني معبراً عن ذلك: «أعتقد أن ابن سينا هو المؤسس لحكمة الإشراق وليس زعيماً لحكمة المشاء كما يُقال، فجزور

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، ص 43 - 44.

\* - يحاول الديناني من خلال الكتاب الذي ألفه عن ابن رشد الدفاع عن فكرة محورية وهي أن ابن رشد كان أرسطوياً، وفي بعض الأحيان أرسطوياً أكثر من أرسطو نفسه، وإذا كان الحال كذلك بالنسبة للديناني فلا ندري لماذا يجعل عنوان كتابه يصف ابن رشد بالعبقرية؟، لأن العبقرية تحيل إلى الإبداع والتميّز لا إلى التبعية والإنصياح والتقليد كما أراد الديناني أن يفهم قارئيه.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 162.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفكر الإشرافي في ابن سينا<sup>1</sup>، والحقيقة أن الديناني يستند إلى ما أورده ابن سينا بعض مؤلفاته من قبيل: "منطق المشركيين" و"حي بن يقظان" و"سلامان وأبسال".

ففي هذه النصوص نستشف ما يُعبر عن انفصال ابن سينا عن مشائية أرسطو، فقد أشار في مقدمة كتابه "منطق المشركيين" إلى ذلك بقوله: «ولمّا كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاز إلى (المشائين) من اليونانيين كرهنا شقّ العصا ومخالفة الجمهور فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقمهم بالتعصب لهم، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه وأغضينا عما تخطبوا فيه، وجعلنا له وجهاً ومخرجاً ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون، فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل»<sup>2</sup>.

والقصد في هذا النص أن ما أورده ابن سينا في كتاب الشفاء، كان نوعاً من العلم المشائي الذي يتناسب مع طاقة الناس العامة ومدى استيعابهم وفهمهم، وهو نفسه كان منجذباً إليه بعض الإنجذاب، لكن كان يدرك أن فيه أخطاءً، وكل ذلك، بحسب ابن سينا، يعود إلى العصر الذي كان يعيش فيه، بحيث انتشرت علوم المشائين وكثر الاقبال عليها، من الخاصة والعامة، ولذلك لم يشأ ابن سينا أن يخالف الجمهور، ويشق العصا بينهم، وهذا في حقيقته يثير إشكالا على ابن سينا، كون أن الحق والحقيقة يُطلبان لذاتهما، ولا يتعلق الأمر بما هو مألوف ومعتاد.

لكن ابن سينا، ترك الناس على ما هم عليه، وانشغل في أخريات أيامه بنوع جديد من الحكمة، أسماه منطق المشركيين، وهو معرفةٌ تختلف في معانيها عن حكمة أفلاطون وأرسطو معاً، وتختلف أيضاً عن معرفة ابن رشد، وهنا يمكن أن نلاحظ الإمتياز الذي جعل ابن سينا مختلفاً عن فلسفة أرسطو، وعن ابن رشد، فابن سينا، كما يرى الديناني،

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 101.

<sup>2</sup> - ابن سينا، منطق المشركيين، مؤسسة هنداوي، مصر، د ط، د ت، ص 52.

كان على إطلاع على فلسفة اليونان، وحكمة الإيرانيين القدماء، فضلاً عن معرفته بالدين وأحكام الإسلام، ورغبته الجامحة في التفسير الباطني والوقوف على عمق معاني القرآن الكريم، وما من شك في معرفة ابن رشد بفلسفة اليونانيين لا سيما أرسطو، لكن بحسب الديناني، الإمتياز الذي كان عند ابن سينا هو إطلاعه على منابع الحكمة والعقل في إيران القديمة، هو الشيء الذي يفصل بين الاثنين ويبعد أحدهما عن الآخر<sup>1</sup>.

وفضلاً عن هذا يستند الديناني في إثباته إختلاف ابن سينا عن مشائية أرسطو، على ما أورده السهروردي، في شهادته عن ابن سينا، حينما قال إنه بدأ حكمة الإشراق من حيث انتهى ابن سينا<sup>2</sup>، هذا على الرغم من أن السهروردي عارض الفلسفة المشائية، وشنَّ عليها انتقادات كثيرة في مواطن عدة، إلاَّ أنَّه إعتبر منجزه المعرفي الإشراقي قد ابتداءً من حيث انتهى ابن سينا، وذلك الذي انتهى إليه ابن سينا بعيد كل البعد عن الفلسفة التي كان يعتقد أرسطو.

من جهة أخرى يرى الديناني أن الإختلاف الأساسي لابن سينا عن ابن رشد، هو أنه كان على إطلاع بحكمة وثقافة إيران القديمة، وهو الشيء الذي أضفى على فلسفته طابعاً خاصاً، متميزاً عن أرسطو وعن ابن رشد، وهذا الميزة، غابت عن وعي ابن رشد لأنه، على الأرجح، لم يكن على دراية بالثقافة الإيرانية القديمة، وهذا ما يبرر عدم موافقته لفلسفة ابن سينا، وإعتبر ذلك عدم وفاءٍ للمشائية.

من هنا يعتقد الديناني أن ابن سينا لم يكن مقلداً وعاشقاً للفلسفة الأرسطية بالطريقة التي كان عليها ابن رشد، ولم يكن مقلداً ولا معجباً كذلك بفلسفة أفلاطون التي وصفها بقوله "إنها بضاعة مُزجاة"، بل إن ابن سينا كان فيلسوفاً متحرراً ومستقلاً عن الأفكار الأرسطية والأفلاطونية معاً رغم علمه وإحاطته بها.

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، ص 171.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 101.

وهنا يعتقد الديناني أن خروج ابن سينا عن النسق الأرسطي، هو الذي جعله ينتقد ابن سينا، ويثرب على أفكاره، لأنها لم تكن وفيّةً لما جاء به أرسطو، ويذهب الديناني إلى أبعد من ذلك حين يعتبر أن كتاب تهافت التهافت لم يكن رداً على الغزالي فقط، بل إن القصد منه كان أيضاً التوجه بالنقد إلى كل أولئك الذين لم يكونوا أوفياءً لأفكار أرسطو، وعلى رأسهم ابن سينا، يقول الديناني معبراً عن ذلك: «صحيح أن ابن رشد ألف كتابه في الرد على تهافت الفلاسفة للغزالي، لكن هذا الكتاب كان في الرد على أفكار ابن سينا قبل أن يكون رداً على أفكار الغزالي، وقد إنبرى فيه للرد على أفكار الغزالي التي لا تتسجم مع أفكار أرسطو الفلسفية، ولذلك إنطلق من هذه الزاوية لرفض وإبطال جميع أفكار ابن سينا التي لا تتسجم مع الأفكار الأرسطية»<sup>1</sup>.

وهنا يمكن أن نلاحظ أن ثمة هدفاً مشتركاً بين ابن رشد والغزالي، فكلاهما لم يكن على وفاقٍ مع فلسفة ابن سينا، الأول من منطلق الدفاع عن أفكار أرسطو والثاني من منطلق العقلية الأشعرية والكلام الأشعري، وهذا ما يؤكد فرادة واستقلالية فلسفة ابن سينا بحسب الديناني دائماً، فالهجمات التي قادها الغزالي والفخر الرازي ضد أفكار ابن سينا كانت تهدف إلى الدفاع عن الدين، في حين أنّ الهجمة التي شنّها ابن رشد على ابن سينا كانت دفاعاً عن أرسطو<sup>2</sup>.

وأما الفارابي فكان، هو الآخر، مستقلاً نوعاً من الإستقلال، عن مشائبة أرسطو، ورغم أنه أشتهر بمحاولته الجمع بين فلسفتي أرسطو وأفلاطون، فقد كانت له خصوصية، أكثر وضوحاً من الخصوصية التي تميز بها ابن سينا من بعده، بحيث أن طبيعة المعرفة التي آمن بها تتعلق بنوع من التصوف والمشاهدة، وهي ذات مراتب يختلف الناس فيها باختلاف مراتبهم وتفاوت قدراتهم على الاتصال بالعقل الفعال، ولا شك في أن إيمان

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 184.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، ص 166.

الفارابي بهذه المعرفة راجع إلى تأثيره بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة، والتيارات الصوفية في عصره كما تأثر فيها أيضا بنظرية الوحي في الإسلام<sup>1</sup>.

### ثانياً: الأثر الأرسطي في فلسفة ابن رشد:

في الوقت الذي آمن فيه الديناني بلامشائية ابن سينا والفارابي ودافع عن تفردهما وتميزهما عن الفلسفة اليونانية، وفلسفة أرسطو على وجه التحديد، فإننا نجد يحاول جاهداً التأكيد على مشائية ابن رشد، وإن كان هذا الأمر قد بات معروفاً لدى المهتمين بالفلسفة الإسلامية وبفلسفة ابن رشد، إلا أن الديناني يربط هذا الأمر بمسألة الإبداع والتقليد، فمثلاً رأي في لامشائية ابن سينا والفارابي "إبداعاً"، فهو يرى في مشائية ابن رشد تبعية وتقليداً وغياباً للروح الإبداعية، التي فاقه فيها نصير الدين الطوسي وغيره من فلاسفة المشرق، فابن رشد، نتيجة إرتباطه وتعلقه الشديد بفلسفة أرسطو، يُمثل الفيلسوف المشائي الأوحده من بين كل الفلاسفة المسلمين، «وإذا ما ردنا أن نشير إلى فيلسوف من فلاسفة العالم الإسلامي ظلَّ أرسطيا من جميع الجوانب ودافع عن أفكار أرسطو فلا بد من الإشارة إلى ابن رشد»<sup>2</sup>.

لقد كان ابن رشد أرسطيا في كثير من جوانب فلسفته، وهذا الأمر قد لا يختلف عليه المهتمون بالفلسفة الإسلامية، غير أن الشيء الذي يتم الاختلاف بشأنه في هذا الخصوص هو طبيعة هذا التعلق، ومدى تأثيره على فكر ابن رشد، إيجاباً وسلباً، وهل أن أفكار أرسطو منعت ابن رشد من أن تكون له فلسفة أصيلة ومستقلة، أم أنه يمكن أن نعثر على إضافات فلسفية هامة، نابغة من عبقرية ابن رشد، لا من عبقرية أرسطو، رغم التعلق الرشدي بمؤلفات أرسطو؟.

<sup>1</sup> - عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ج1، ص 387.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، ص 44.

والواقع أنه عند النظر في الأثر الأرسطي في فلسفة ابن رشد، سنجدده واضحاً وبادياً للعيان، فمن خلال بعض النصوص التي أوردها ابن رشد في بعض مؤلفاته سنلاحظ بجلاء مدى الإعجاب الكبير لابن رشد بأرسطو وفلسفته، ولهذا السبب كتب الديناني يقول: «فكان ابن رشد منجذباً لأفكار أرسطو ومسحوراً بها إلى درجة لا مثيل لها في التاريخ، فكان يعتبره "المثل الأعلى" و"النموذج الكامل للبشرية"، وأنه لم يصل إلى مستواه أي إنسان، بل ويذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فيعتبره الفيلسوف الوحيد المشمول بعناية الله، والذي استطاع أن يعرض الحقائق على أصحاب الاستعداد»<sup>1</sup>.

والديناني حين يتحدث عن هذه الأوصاف الجليلة التي عبر بها ابن رشد عن موقفه من أرسطو، يشير إلى بعض النصوص التي أوردها ابن رشد في بعض مؤلفاته، فهو حين يتحدث عن اعتبار أرسطو مثلاً أعلى ونموذجاً كاملاً للبشرية، يشير إلى قول ابن رشد في مقدمة تلخيصه لكتاب "تلخيص ما بعد الطبيعة"، حين عبر عن إعجابه الشديد بأرسطو قائلاً: «مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلاً، وهو الذي ألف في علوم المنطق والطبيعات، وما بعد الطبيعة وأكملها، وسبب قولي هذا أن جميع الكتب التي ألفت في هذه العلوم قبل مجيء أرسطو لا تستحق جهداً للتحدث عنها»<sup>2</sup>، أو أنه يُشير إلى قول ابن رشد في موضع آخر: «وقد كان هذا الرجل (يقصد أرسطو) دستور الطبيعة والمثال الذي حاولت أن تعبر به عن الكمال البالغ»<sup>3</sup>.

وهو حين يقول عن أرسطو أنه مشمول بعناية الله، يحيل إلى ما ذكره ابن رشد، أيضاً، في مقدمة تلخيصه لكتاب "الحيوان" حين قال: «نحمد الله كثيراً على إختيار ذلك

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 157.

<sup>2</sup> - نقلاً عن: كامل محمد عويضة، ابن رشد الأندلسي فيلسوف العرب والمسلمين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1993، ص 47. أنظر أيضاً: أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 69 - 70.

<sup>3</sup> - نقلاً عن: أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 71.

الرجل (يقصد أرسطو) للكمال فوضعه في أسْمى درجات الفضل البشري وهو يقول ذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء»<sup>1</sup>.

ولعل إعتبار أرسطو مشمولاً بعناية الله وفضله، يعود إلى "مشروع" ابن رشد وسعيه الحثيث للبرهنة على التوافق القائم بين الشريعة والحكمة، على اعتبار أن الحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضية لها، وهما ترضعان من منبع واحد، وهو الحق، و«إنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يُضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»<sup>2</sup>، ولذلك لا غرابة في أن يكون أرسطو، بالنسبة لابن رشد، وهو من غير ملة الإسلام، مشمولاً بعناية الله وفضله.

فضلاً عن ذلك فإن ابن رشد يستند بالأساس على مفهومه لمعنى البرهان، إذ إنَّ البرهان، حسب، «نوعٌ من أنواع الوحي الإلهي، لكنه ليس من نوع الوحي الذي يُوحى به إلى الأنبياء، وأرسطو بالنسبة لابن رشد معلم لطريق البرهان»<sup>3</sup>، وقد عبر ابن رشد في كتابه مناهج الأدلة في كشف عقائد الملة عن أن الوحي عند العرب مثل الحكمة عند اليونان، والفارق بينهما أن العرب كانت مجتمعات "أقرب إلى الأمية" بحيث أنها لم تمارس العلوم قط، ولم ينسب إليها أي علم، بينما أمة اليونان كانت عادتهم الإشتغال بالنظر في الموجودات وتفحصها والتدبر فيها، زمناً طويلاً، يقول ابن رشد: «إن كان فعلُ الأنبياء، الذين هم به أنبياء، إنما هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى، على ما تقرر الأمر في ذلك من الجميع، أعني القائلين بالشرائع بوجود الأنبياء صلواتُ الله عليهم، فإنه إذا تُؤمل ما تضمَّنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل، المفيدتين للسعادة، مع ما

<sup>1</sup> - كامل محمد عويضة، ابن رشد الأندلسي فيلسوف العرب والمسلمين، ص 47.

<sup>2</sup> - ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 35.

<sup>3</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، ص 158.



تضمّنته سائر الكتب والشرائع، وجدت تفضّل، في هذا المعنى سائر الشرائع، بمقدار غير متناه<sup>1</sup>.

والحاصل من كل هذه النصوص وغيرها، تلك التي يوردها ابن رشد، أن أرسطو يُشكّل ركيزةً أساسية في فلسفته، وهو ما جعل بعض المطلعين على فلسفته، قديماً وحديثاً، ينظرون إلى ابن رشد بعين النقيصة، ويقللون من أهمية كونه عالماً فلسفياً من أعلام الفكر الفلسفي الإسلامي، وفي ذلك كتب ابن سبعين يقول: «وهذا الرجل ابن رشد مفتون بأرسطو ومعظمّ له، ويكاد أن يُقلده في الحسّ والمعقولات الأولى، ولو سمع الحكيم (يقصد أرسطو) يقول إنّ القائم قاعدٌ في زمان واحد لقال به واعتقده، وأكثر تأليفه من كلام أرسطو إما يُلخصها، وإما يمشي معها، وهو في نفسه قصير الباع قليل المعرفة بليد التصور غير مدرك، غير أنه إنسان جيد وقليل الفضول، ومنصف، وعالمٌ بعجزه، ولا يعوّل عليه في اجتهاده فإنه مقلدٌ لأرسطو»<sup>2</sup>.

أما عن كون التواضع والإنصاف من طبع ابن رشد، فذاك قد نجد له إشارات في بعض نصوصه، مع تحفظنا عليها بسبب وجود أمارات أخرى قد تنفي عنه هذه الصفات، وبعد قليل يمكن أن نشير إلى ذلك، وعلى كلّ، فإن ابن رشد قد يكون أخذ صفة التواضع واعتقاده بضرورة الإنصاف، من ما أورده أرسطو في كتاب السفسطة، مثلاً، فضلاً عن ثقافته الإسلامية وأسباب أخرى، ويكفي أن نشير هنا إلى نصّ أورده ابن رشد في آخر صفحات كتابه "شرح ما بعد الطبيعة"، معبراً فيه عن تواضعه العلمي، حيث يقول: «هنا إنقضت هذه المقالة (يقصد مقالة الزاي) والحمد لواهب العقل كثيراً، وقد بلغت في تفسيرها أقصى ما انتهى إليه جهدي بعد تعبٍ طويل وعنايةٍ بالغة، وأنا أقول لمن وقف على

<sup>1</sup> - ابن رشد، مناهج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط2، 1964، ص 219.

<sup>2</sup> - ابن سبعين، بد العارف، تحقيق: جورج كتوره، دار الأندلس ودار الكندي، لبنان، ط1، 1978، ص 143.

تفسيرنا لهذا الكتاب ما قاله أرسطو في آخر كتاب السفسطة: إنه من وقف على تقصير من في ما وضعناه فليعذرنا»<sup>1</sup>.

هذا ما يوحي أنّ ابن رشد لم يكتفِ في أخذه عن أرسطو بالفلسفة النظرية وحدها، لكنه أيضاً أخذ عنه فيما يتعلق بالحكمة العملية ومسائل الآداب والأخلاق، على وجه التحديد، على أنه عندما نتحدث عن تأثر المسلمين بعلوم الفلسفة اليونانية، يمكن أن نلاحظ أن أكثر الأشياء التي أخذها المسلمون عن اليونان كانت تتعلق بمسائل الحكمة النظرية بالمقاييس مع ما أخذوه من المسائل المتعلقة بالحكمة العملية، وخصوصاً عندما نتحدث عن مجال الأخلاق، فالأخلاق في عُرف الفلاسفة المسلمون، أكثرها مُستنبطٌ من الدين الإسلامي، والثقافة العربية والإسلامية.

لقد كان ابن رشد يرى أن من واجبه، ومن واجب الجميع أيضاً، أن يعبروا عن شكرهم وإمتنانهم لأفكار أرسطو ويرى أن «الطريقة التي يجب أن نُؤدي فيها الشكر والإحترام لأفكار أرسطو يجب أن تكون من خلال إيلاء أهمية خاصة لكلماته وشرح أفكاره وآراءه»<sup>2</sup>.

ويبدو أن ابن رشد قد تأثر بأفكار أرسطو حتى في فكرته هذه على إعتبار أن ما أشار إليه أرسطو في مقدمة كتاب ما بعد الطبيعة من ضرورة شكر القدماء على ما أفادونا به من أفكارٍ وعلوم، فابن رشد بعد أن يُورد نصاً لأرسطو بهذا الخصوص، يكتب مفسراً ومعلقاً: «وإذا كان هذا واجباً على أرسطو (يقصد شكر القدماء) مع قلّة ما كان عند من تقدمه من معرفة الحق، وعِظَم ما أتى به من الحق بعدهم وإنفرد به، حتى إنه

<sup>1</sup> - نقلاً عن: محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1998، ص 17 - 18.

<sup>2</sup> - ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، نقلاً عن: غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، ص 159.

كامل عنده الحق، فكم أضعاف ما وجب عليه من الشكر، يجب على من جاء بعده من شكره ومعرفة حقه، وشكره الخاص به إنما هو العناية بأقوابله وشرحها لجميع الناس»<sup>1</sup>.

هذه الأخلاق في حقيقتها وجوهرها تعبير عن الروح الإسلامية، ففي الحديث الذي أورده أحمد والبخاري وغيرهما، جاء عن النبي ﷺ أنه قال: "من لم يشكر الناس لم يشكر الله"، وفي صيغة أخرى ذكرها البيهقي: "إن أشكرَ الناسَ لله عز وجل، أشكرهم للناس"، ولفظُ الناس هنا جاءت على العموم، ولم تختص المؤمنين والمسلمين من الناس، ولأن ابن رشد فقيه متمكن، فهو على الأرجح لا تخفى عليه مثل هذه المعاني، وفي السياق نفسه، عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صل الله عليه وسلم قال: "من أتىَّ إليه معروف فليكافئ به، فإن لم يستطع فليذكره، فمن ذكره فقد شكره".

لكن من وجهة نظر مقابلة، سنجد أن ابن رشد لم يكن متواضعا بتلك الصورة المثالية التي قد يحملها البعض عنه، كما لم يكن معلمه أرسطو كذلك، ومما يوحي بذلك رده على الغزالي وعلى ابن سينا، وغيرهما من المتكلمين والفلاسفة، على اعتبار أن النظر في تلك الردود يجعلنا نعتقد أن ابن رشد كان قاسياً بعض الشيء، والقسوة هنا لا تتعلق بالمسائل المعرفية بصورة مباشرة، ولو كان الأمر كذلك لما أثار عندنا التساؤل والشك، لكن القسوة التي نلمحها في بعض نصوص ابن رشد، في رده على بعض المتكلمين والفلاسفة، ومن بينهم الغزالي على وجه التحديد، تعدت أصول الحوار المعرفي، إلى ما يشبه صراعاً شخصياً مدفوعاً بالنعرات الإيديولوجية.

ومن ذلك مثلاً أن ابن رشد منح لنفسه حق تكفير الآخرين من من لا يدخلون ضمن مفهومه الخاص عن التأويل، وقد ترددت لفظة التكفير، غير مرة، خاصة في كتابه تهافت الفلاسفة، وجعل ابن رشد للتأويل وإدراك كُنه الحقائق مفهومًا مختصًا بصفوة من الناس وفي ذلك كتب يقول: «الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف، صنفٌ ليس هو من أهل

<sup>1</sup> - ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، نقلاً عن: محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص 179 - 180.

التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق، وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة، وهذا التأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل، فضلاً عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات إلى من هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك المصرح به والمصرح له إلى الكفر»<sup>1</sup>.

وهذا النص الذي يورده ابن رشد، وغيره من النصوص، يشتمل على نظرة دونية إلى بعض من الناس، حين يقسمهم إلى عامة وخاصة، ويحتكر للخاصة وحدهم دون غيرهم المعرفة والعلم، فضلاً عن أنه "يفتي" بكفر الخواص الذين يفضون بحقائق التأويل إلى من هم دونهم في المعرفة، وهنا يمكن أن نلاحظ أن ابن رشد، هو أيضاً اعتمد لغة التكفير، مثله مثل الغزالي، وهنا نتساءل باستغراب أين ذهبت تلك الروح المتخلقة التي يعبر بها ابن رشد عن نفسه أحياناً، من شكر الناس، واعتباره مجتهداً يمكن أن يتطرق الغلط والخطأ إلى بعض استنتاجاته وأحكامه على الآخرين؟.

يبدو أن تلك الروح تنتعش أكثر وهو بصدد تلخيص وشرح مؤلفات أرسطو، وهنا يمكن أن يُثار سؤال بالصيغة التالية: ما الذي أدى، فعلياً، بابن رشد إلى كل هذا الاهتمام بأعمال أرسطو، وإعجابه بها؟

وفي سبيل محاولة الإجابة على هذا السؤال يمكن أن نشير إلى بعض المقدمات، ومن بينها ما ذكره عبد الواحد المراكشي صاحب كتاب "المعجب في تلخيص أخبار المغرب" عن السبب الذي دعا ابن رشد إلى شرح كتب أرسطو ومحاولته رفع العبارات القلقة فيها، وغير الواضحة، حين نقل عن تلميذه أبو بكر بندود، عن ابن رشد قال:

<sup>1</sup> - ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 52.

«استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين (يقصد أبو يعقوب يوسف) يشتكي من قلقٍ عبارة أرسطو طاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذها عن الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك، فافعل، واني لأرجو أن تقيّ به، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعني من ذلك، إلا ما تعلمه من كبرة سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه، قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس»<sup>1</sup>، والحقيقة أن هذا السبب، صار معلوما ومتقفا عليه بالنسبة للعارفين بفلسفة ابن رشد.

والملاحظ على هذا النص الذي يورده المراكشي، أن الباعث الأساسي إلى اشتغال ابن رشد بتلخيص كتب أرسطو هو، دعوة الخليفة أبي يعقوب يوسف، على لسان ابن طفيل، وبالتالي ثمة باعث سياسي بالأساس، على أننا لا ننفي عن ابن رشد كونه كان مُحبا للفلسفة وعارفا بما كتبه القدماء، من يونان وإسلاميين في هذا المضمار، وهو لا يزال أوائل شبابه، على اعتبار أن ابن طفيل وثق فيه، وأوكل إلى الطلب، لما علمه فيه من اقتدار، لكن مع ذلك ثمة سؤال يُطرح بشأن استجابة ابن رشد للتأليف بدعوة سياسية، ومن حق أي شخص أن يتساءل: هل أن المشاريع الفكرية التي هي بحجم ما قدمه ابن رشد يمكن أن تكون، في جزءٍ منها على الأقل، مدفوعة بإيعاز سياسي؟ وما مدى مصداقيتها إذا كان الحال كذلك؟

لسنا هنا بصدد الإجابة على هذه التساؤلات، لكننا نود أن نقول إن ابن رشد مثله مثل كثير من المفكرين الإسلاميين، كانوا على علاقة بسلطة سياسية ما، والأرجح أنه لو

<sup>1</sup> - عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ضبط وتصحيح: محمد سعيد العريان، محمد العربي العلمي، مطبعة الاستقامة، مصر، ط1، 1949، ص 243.

لم يكن الخليفة أبو يعقوب يوسف، مُحباً للفلسفة، ولما خلفه فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو، لما كان ابن رشد أقدم على شرح وتلخيص مؤلفات أرسطو، بل لعله كان قد اكتفى بانشغاله بميدان الفقه، بما يجعله في مأمن عن سخط السياسيين والعوام من الناس، ويمكن أن نلاحظ ذلك في النكبة الشهيرة التي ألمت به فيم بعد.

على أن بعض الباحثين يعتقد أن طلب الخليفة إلى ابن رشد بشرح عبارات أرسطو، كانت فرصة لابن رشد ليظهر مدى حبه وإعجابه واقتداره على توضيح وشرح الأفكار الأرسطية، فابن رشد «ما كان أن يحقق رغبة الأمير الموحد في شرح مؤلفات أرسطو وتلخيصها لولا أن ذلك يحقق هوى في نفس ابن رشد، فقد كان معجبا بأرسطو إلى حد كبير، وكان تكليف الأمير له بتلخيص هذه المؤلفات وشرحها فرصة طيبة لتجسيد هذا الإعجاب وإخراجه إلى حيز الوجود»<sup>1</sup>.

والأمر الآخر الذي يمكن أن نستشفه من النص الذي أورده صاحب "المعجب"، هو أن ابن طفيل، رغم الأهمية التي يرها في شرح كتب أرسطو إلا أنه لم تكن به رغبة في انجاز ذلك، لأسباب ذكرها، من كبر السن، واشتغاله بالوزارة، وأنه ثمة ما هو أهم عنده من شرح كتب أرسطو، ولأنه كان في آخر سني حياته، لم يكن يرى في الازدياد معرفة بأفكار أرسطو خلاصاً، بل لعله كان منشغلاً بشرح أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس ابن سينا، وذلك ما هو واضح في أثره الشهير "رسالة حي بن يقظان".

الأمر الآخر أن ابن رشد كان يرى ضرورة أخذ العلوم والحقائق عن القدماء، حتى عن أولئك الذين هم ليسوا من ملة الإسلام، بشرط أن يكون الصواب في تلك العلوم والحقائق، على اعتبار أنه من الصعب أن يقف واحد من الناس على حقائق العلوم من تلقاء نفسه، دون أن يستعين بما بحث فيه المتقدمون عليه، وفي ذلك يقول ابن رشد: «وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله

<sup>1</sup> - بركات محمد مراد، تأملات في فلسفة ابن رشد، منشورات كتب عربية، مصر، د ط، 2006، ص 61.

بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في المِلَّة، فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في المِلَّة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة، وأعني بغير المشارك لنا من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل مِلَّة الإسلام، وإذا كان الأمر كذلك... ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواب قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه»<sup>1</sup>، وهنا دعوة صريحة من ابن رشد إلى الاستعانة بعلوم الأوائل من اليونان، وبالأخص، أرسطو، على أن هذه الدعوة كان قد تطرق إليها الكندي من قبل، عندما تحدث عن ضرورة أخذ الحق واقتنائه واستحسانه حتى وإن كان من الأجناس القاصية عنا.

ومثلما أن الفقيه يستفيد من مما تركه الأسلاف من معارف وعلوم فيما يتعلق بمسائل القياس الفقهي، فكذلك الحكماء والفلاسفة، يجب أن يستفيدوا مما شيده الأقدمون في مجال القياس العقلي، أو علوم المنطق مثلما تسمى، على اعتبار هذه العلوم «تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل»<sup>2</sup>.

وفي مُحصلة ما ورد هنا يمكن أن نقول إن تأثير أرسطو على ابن رشد واضح للغاية، ولكن لا يجب أن يُؤخذ هذا الأثر على أنه سمة سلبية دائما، بل على العكس من ذلك، أي أنه عندما نتحدث عن أن ابن رشد هو الشارح الأكبر لأعمال أرسطو، لا يجب أن نأخذ لفظ "الشارح" بمعنى سلبي، «فدفاع ابن رشد عن آراء أرسطو لم يكن راجعا دوما إلى تأييده في هذه القضية أو تلك، بل إلى رغبة في إبراز كيف أن تلك الآراء لها ما

<sup>1</sup> - ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 31 - 32.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 29.

يبررها داخل المنظومة الأرسطية نفسها، أي أن الصدق فيها متحقق داخل المنظومة لا خارجها»<sup>1</sup>.

### ثالثاً: خصوصية ابن رشد في تعامله مع النص الأرسطي:

بعيداً عن أولئك الذين يرون في عمل ابن رشد واجتهاداته في شرح وتلخيص مؤلفات أرسطو دليلاً على التبعية والتقليد، ولا ينطوي على قيمة فلسفة، يحاول البعض الآخر، تصوير ابن رشد على أن صاحب مشروع فلسفي كبير، ويحظى بقيمة حضارية هامة على اعتبار أن شرح وتلخيص ابن رشد لأعمال أرسطو، كان حاجة موضوعية في ذلك العصر الذي عاش فيه، كما أن الحضارات، أشبه بحلقات السلسلة، وتعاقبها لا بد وأن يكون فيه تداخل واحتواء، وذلك تماماً ما يمكن أن نستشفه من العمل الحضاري الهام الذي قام به ابن رشد، معبر فيه عن روح الحضارة الإسلامية أيضاً.

ولذلك فإن «هذه العملية الحضارية التي تقوم بها الحضارة الإسلامية على يد مفكر من أبنائها (يقصد ابن رشد) عملية طبيعية من بين عمليات كثيرة، تحتوي فيها الحضارة الناشئة الحضارات المجاورة بعد التعرف عليها وابتلاعها داخلها وأخذ مصطلحاتها وتصوراتها كأدوات للتغيير، ولذلك ليست وظيفة الشرح عند ابن رشد النقل، بل التمثل والاحتواء، وما ظنه الباحثون على أنه إساءة فهم أو خلط أو مزج هو في الحقيقة اكتمال وبناء وإبراز التصور الإسلامي للعالم ابتداء من ثقافة العصر ومستواه الفكري ولغته الاصطلاحية»<sup>2</sup>، وهنا نبدي ملاحظة سريعة على قوله "الحضارة الناشئة"، لنقول إن عصر ابن رشد لا يمكن أن نطلق عليه صفة النشوء، بل على العكس من ذلك، كان مرحلة للاضمحلال والذبول، وبالتالي ألا يمكن أن يكون الفلاسفة المسلمون قد تجاوزوا

<sup>1</sup> - بركات محمد مراد، ابن رشد فيلسوفاً معاصراً، دار مصر العربية، مصر، د ط، 2002، ص 58.

<sup>2</sup> - بركات محمد مراد، تأملات في فلسفة ابن رشد، ص 62.



مرحلة الشرح والتلخيص - كعملية أولية ضرورية وطبيعية - إلى مرحلة أكثر عمقا وهم يعيشون عصر ابن رشد؟.

في كل الأحوال يبدو أن ابن رشد لم يكن يأخذ كل شيء عن أرسطو بصفة حرفية، إذ أنه كثيرا ما كان يؤكد في مقدمات كتبه أنه بصدد عرض ما يسميه "الأقاويل العلمية"، دون غيرها من الأقاويل، وبالتأكيد لم يكن كلام أرسطو كله أقاويل علمية، ولم يكن ما وصل إلى ابن رشد كله كلام أرسطو، بل كان في تلك الكتب، في بعض المواضع، شيء من الأقاويل الجدلية، والأقاويل الخطابية، وهي التي يرفض ابن رشد أن يدرجها ضمن ما يمكن اعتباره قضايا علمية، ولذلك يقول ابن رشد في مقدمة كتاب جوامع السماع الطبيعي: «فإن غرضنا في هذا القول أن نعد إلى كتب أرسطو فنجد منا الأقاويل العلمية التي تقتضي مذهبه، أعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، إذ كانت قليلة الاقناع، وغير نافعة في معرفة مذهبه... ونلخص ما في مقالة من الأقاويل العلمية، بعد أن نحذف الأقاويل الجدلية»<sup>1</sup>.

لقد كان ابن رشد يتعامل في نصوص أرسطو مع ما يعتقده قضايا برهانية، وتلك القضايا كانت أكثر الأشياء التي تشده إلى نصوص أرسطو، وعليه لم يكن اعجاب ابن رشد، اعتباطيا، أو من باب الترف والهوى، ولم يكن شكره لأرسطو اعتباطيا أيضا، بل وراء كل ذلك أسباب وجيهة تتعلق بالمعرفة وطلب الحقيقة، وإذن «فهذا الثناء العلمي الصادق على أرسطو، هو مما يسجل له لا عليه... إن ثناء ابن رشد على أرسطو يتكرر في شروحه فعلا، ولكن فقط عندما يكون بصدد قضية وجد أن ما قاله بشأنها أرسطو هو أكثر مطابقة لما يقتضيه العقل»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص 174 - 175.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 174.

وعلى خلاف شراح ومفسري فلسفة أرسطو المشهورين أمثال الاسكندر الافروديسي، وثامسطيوس، وسيمبلكيوس، يعتقد الديناني أن ابن رشد تميز عنهم في شرحه وتلخيصه لمؤلفات أرسطو، بأنه استفاد من علم التفسير الإسلامي، فكون ابن رشد كان فقهيا متمكنا، وعلى معرفة جيدة بأساليب وطرق تفسير القرآن الكريم، فقد جعله ذلك متفردا ومتميزا عن باقي الشراح، بأن يتوقف عند العبارات، والجمل والألفاظ الأرسطية ويتفحصها من جهة الدلالة اللغوية، وهو أمرٌ شائع في علم تفسير القرآن الكريم، يقول الديناني موضحا ذلك: «بما أن ابن رشد كان فقيها كبيرا، لذلك كان عميقا في أسلوبه التفسيري، وكان بإمكانه أيضا أن يستعين بهذا الأسلوب في تفسير فلسفة أرسطو... فالشراح والمفسرون اليونانيون لفلسفة أرسطو تحدثوا بطريقة تختلف عن الطريقة التي تحدث بها ابن رشد، فهؤلاء انبروا إلى تلخيص رسائل مفردة وملخصة، متحدثين - في الواقع - عن الهدف الأصلي لأرسطو، بدلا من الاهتمام بالجمل والعبارات واستخدام المفردات ودراستها ضمن نظام متناسق منسجم»<sup>1</sup>.

بمعنى أن ابن رشد كان يولي أهمية كبيرة للمعاني اللغوية في العبارات والكلمات الأرسطية، في حين أن هذا الأمر كان غائبا عند الشراح الآخرين الذين كانوا دائما ما يكتفون بوضع ملخصات وشرح تتوجه مباشرة إلى توضيح المعنى الأساسي الذي قصده أرسطو في مؤلفاته، مغفلين في ذلك أهمية التوقف عند العبارات والكلمات وفحصها من جهة الدلالة اللغوية.

لقد كان تميز ابن رشد عن غيره من الشراح الأرسطيين، وعن غيره من الفلاسفة المسلمين واضحا، بحيث أنه حاول اعتماد أدوات علم الفقه الإسلامي لكي يدافع بها عن الفلسفة، وهذا على خلاف نظراءه من الفلاسفة المسلمين «ومن هنا تميز دفاع ابن رشد

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، ص 403 - 404.

عن الفلسفة وعلوم القدماء، فهو لم يدافع عن الفلسفة بالفلسفة كما فعل الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل، بل دافع عنها بالفقه»<sup>1</sup>.

والواقع أن أرسطو لم يكن منشغلا بالدين والمسائل الدينية، على عادة اليونان الوثنيين، انما كان منشغلا أكثر بإعمال العقل واستعمال المنطق آلة للبحث والنظر، لكن ابن رشد لم يتوقف عند هذا الحد، بل أضاف على ذلك تجاربه التي اسفادها من ميدان الفقه الإسلامي.

لكن فضلا عن هذا يلاحظ الديناني أنه بالنظر إلى تاريخ الفلاسفة المشائين في الحقبة اليونانية، وخلال العصور الوسطى، الذين انبروا إلى شرح وتلخيص فلسفة أرسطو، يمكن أن نجد قراءا شبيهين بابن رشد، ويتجلى ذلك الشبه، خاصة، عند الحديث عن ثنائية الفلسفة والدين، أو العقل والوحي، ومن بين أولئك الذين يراهم الديناني قراءا وقريبين من فلسفة ابن رشد، نذكر "بويثوس" (ت: 510م)، «فما قام به ابن رشد في العالم الإسلامي في المجال الفلسفي، يمكن أن يكون شبيها لما قام به بويثوس في العالم المسيحي، فما سطره ابن رشد في كتاب تهافت التهافت منسجم إلى حد ما مع ما سطره بويثوس في كتاب في عزاء الفلسفة»<sup>2</sup>.

والحقيقة أن بويثوس، كما يلاحظ ذلك الديناني، لم يكن شبيها بابن رشد فيما يتعلق بنمطهما الفكري ومسألة اتصال الفلسفة والدين فقط، بل إن الطريف في ذلك أنه كان ثمة تشابه بين ابن رشد وبويثوس حتى على مستوى حياتهما، فبالنسبة لبويثوس «كان فيلسوفا مؤمنا ومقربا من النظام السياسي، ثم ما لبث أن تعرض لغضب الحاكم، وتم سجنه فترة بسبب وشاية ضده، ثم تم اعدامه، وبذلك - مثلما يقول عبد الرحمن بدوي - لم يعيش

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، مقدمة كتاب فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 49.

<sup>2</sup> غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، ص 415.

بويثوس طويلا ليحقق الهدف الذي وضعه لنفسه في بداية حياته وهو شرح مؤلفات أرسطو والتوفيق بينه وبين أفلاطون»<sup>1</sup>.

أما بالنسبة لابن رشد فلم تكن حياته أفضل بكثير من حياة بويثوس، بحيث تعرض هو الآخر للوشاية، وتم نفيه من موطنه، وعاش منكوبا إلى آخر أيام حياته.

ومن منطلق هذا التقارب والتشابه الذي يشير إليه الديناني بين بويثوس وابن رشد، وبين ابن رشد وغيرهم من الفلاسفة المشائين وشرح أرسطو، على وجه الخصوص، يلاحظ الديناني أن أغلب الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين، وكانت لهم علاقات بالسلطة السياسية، تعرضوا في فترة ما من حياتهم إلى نكبات، مثل تلك التي تعرض لها ابن رشد، ومع كل ذلك يختص الديناني ابن رشد بميزة كونه أكثر شراح أرسطو إيلاءً لأهمية العقل والاستدلال البرهاني، وفي ذلك يقول الديناني: «معظم الذين نزعوا نحو العقل والاستدلال في المجتمعات الدينية وأولوا اهتماما وقيمة للفلسفة، كان مصيرهم شبيها بمصير ابن رشد وأقرانه، ولم نجد بين المتدينين والمتشرعين والمشتغلين في الوقت نفسه بالفلسفة والاستدلال العقلي، شخصا يولي هذه الأهمية الكبيرة للعقل الاستدلالي وفلسفة أرسطو»<sup>2</sup>.

ورغم وجود هذه المشابهة بين ابن رشد وبويثوس، وحتى بين ابن رشد وتوما الأكويني في بعض النقاط، إلا أنه لا مندوحة من القول إن ابن رشد تميز عن غيره من شراح أرسطو في كثير من الأشياء، بعضها متعلق بثقافته الإسلامية، وظروف عصره التي عاش فيها، وبعضها الآخر متعلق بالطريقة الفريدة التي اعتمدها في الشرح والتلخيص، بحيث أن ابن رشد لم يكن يأخذ من نصوص أرسطو إلا ما يعتبره قضايا

<sup>1</sup> - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج1، ص 372.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، ص 413 - 414.

علمية منسوجة بالبرهان والدليل العقلي والمنطقي ولعل ذلك كان من بين الأسباب الهامة التي جعلت الغرب اللاتيني ينكب على شروحاته لأرسطو، أيما انكباب.

#### رابعاً: أثر ابن رشد على الفكر الغربي خلال العصر الوسيط:

تعرض ابن رشد في أخريات حياته إلى نكبة شهيرة، إثر صدور قرار سياسي من الخليفة يعقوب المنصور بنفيه وإحراق كتبه الفلسفية، وقد قيل الكثير في أسباب هذه النكبة، وما تزال إلى اليوم محل جدال من الباحثين، إلا أن الشيء الأكيد هو أن الفلسفة في هذه اللحظة التاريخية، قد تعرضت إلى الاقصاء، وشهدت انحداراً شديداً في العالم الإسلامي، لكن المفارقة أنه في هذا الوقت بالذات، كان الأوروبيون يعمدون إلى تأسيس نهضتهم الكبيرة، وبالاستناد إلى علوم المسلمين وفلسفتهم، وعلى وجه الخصوص كانت الاستفادة من مؤلفات ابن رشد الأكثر حضوراً وانتشاراً.

المفارقة أنه في الوقت الذي أصدر فيه الخليفة المسلم أمراً بإحراق كتب ابن رشد الفلسفية، كان الامبراطور فريديريك الثاني (1194 - 1250) ملك صقلية، قد أمر بترجمة كتب ابن رشد وإذاعتها في الجامعات الأوروبية، وكلف بذلك مخائيل سكوت، ولذلك فإنه ما من مدرسة نشأت في أوروبا في القرن الثالث عشر، إلا وكان للمسلمين أثر ما فيها، سواء كان أثراً فلسفياً، بالاستناد إلى أعمال ابن سينا وابن رشد على وجه التحديد، أو أثر في باقي العلوم الطبيعية، كالفلك والرياضيات والطب وغيرها.

لقد كانت حاجة الأوروبيين إلى الاطلاع على علوم العرب والمسلمين كبيرة وهامة من أجل التأسيس لنهضتهم الشهيرة في أواخر القرن الثالث عشر وما تلاه، ولعل تلك الحاجة نشأت في أعقاب سيطرة الفكر اللاهوتي المسيحي، واضطهاده لكل ما هو عقلاني، ومن هنا وجد الأوروبيون في الفكر الفلسفي الإسلامي، الرشدي على وجه التحديد، خلاصاً لمواجهة اللاهوت المسيحي المتشدد، الذي كانت له سيطرة كبيرة على مجالات الحياة الدينية، والسياسية والاجتماعية.

والواقع أن الأوربيين لم يكونوا، خلال فترة طويلة من القرون الوسطى، على اطلاع ومعرفة بكل كتب أرسطو، لأن الكنيسة المسيحية كانت لا تسمح برواج الأفكار التي لا تتناسب مع اعتقاداتها الإيمانية، في الوقت الذي كان فيه الفكر الأرسطي منشرا بكثرة في البيئة الفلسفية الإسلامية، ومفقودا عن الأوربيين الذين «لم يكونوا يعرفون من مؤلفات أرسطو - حتى أخريات القرن الثاني عشر - إلا بعض كتبه المنطقية، وما أشبههم في ذلك بجماعة السريان في المدارس الفلسفية الشرقية قبل حركة الترجمة الإسلامية، فاستطاع العرب أن يلفتوا أنظار اللاتين إلى الدراسات القديمة، علمية كانت أو فلسفية، وأن يحببهم فيها، وكان لهذا أثره في النهضة الأوروبية»<sup>1</sup>.

لقد تعرف الغربيون على ابن رشد من خلال ترجمة اعماله وشروحاته، ومن خلاله أعادوا التعرف على أرسطو بطريقة جديدة، أكثر عقلانية وأكثر وضوحا وانبساطا، ولذلك فإن ابن رشد «هذا الفيلسوف الكبير ظل يعد في أوروبا مظهرا للعقلانية الفلسفية على مدى عدة قرون، والحقيقة هي أن أوروبا العصر الوسيط قد ارتبطت بآثار أرسطو عن طريق أفكار ابن رشد وبذلك أصبح العالم الإسلامي حلقة وصل بين أوروبا العصر الوسيط والفلاسفة اليونانيين»<sup>2</sup>.

هذه الحلقة هي التي مهدت لعصر النهضة الأوروبي، ولولا الآثار العلمية والفلسفية التي خلفها المسلمون، في الحواضر الإسلامية، في الشرق والغرب، لما كان بوسع الأوربيين أن ينجزوا نهضتهم بتلك الطريقة، وفي ذلك العصر، ويكفي أن نعرف في هذا الصدد أن الأوربيين أسسوا مدرسة كاملة، أسموها "الرشدية اللاتينية"، ومن خلالها «تم الترويج للعقلانية والمنهج النقدي، والتفسير العلمي السببي، سواء في مجال الفيزيكا أو الميتافيزيكا، والتأويل في الفكر الديني، مما يسمح بالتسامح الفكري الديني ويؤدي الحرية

<sup>1</sup> - إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج2، ص 173.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، ص 59.

الاعتقادية والفكرية وغيرها من المفاهيم»<sup>1</sup>، والحقيقة أنه في الوقت الذي اعتبرت تلك المفاهيم، مقومات للنهضة الأوروبية، كانت، كلها، أو جزءاً كبيراً منها، أصولاً ومبادئ إسلامية، ورشدية على وجه الخصوص.

---

<sup>1</sup> - بركات محمد مراد، ابن رشد فيلسوفاً معاصراً، ص 160.

## المبحث الثالث: شهاب الدين السهروردي فيلسوف الإشراق:

يشكل شهاب الدين السهروردي نموذجاً متميزاً في تاريخ الفلسفة الإسلامية على اعتبار أنه حاول أن يثبّد صرحه المعرفي من خلال التأليف بين الفلسفة والتصوف وصياغتهما في قالب واحد عبر عنه بالحكمة الإشرافية، مستعينا في ذلك بالاستفادة من عدة أصول معرفية، لا سيما ما تعلق بحكمة إيران القديمة التي كانت قائمة على ما يسمى بعقيدة النور والظلمة، وهي الأصول التي عمل السهروردي على تطويرها لتشديد فلسفته الخاصة.

## أولاً: في معنى فلسفة الإشراق:

أول ما يلفت انتباه الباحث عندما يقف على لفظة "فلسفة الإشراق"، هو وجود كلمتين، أو مصطلحين، "فلسفة"، و"إشراق"، وهما من المصطلحات الشائعة في فضاء الفكر الفلسفي الإسلامي، ولكن غالباً، لا يكون أنصار هذين الاصطلاحين على وفاق معرفي، فما يدافع عنه الفلاسفة، ليس هو عين ما يدافع عنه الإشراقيين، أو الصوفية إذا شئنا توصيفهم بطريقة أخرى، وما يعيبه الصوفية، قد يكون هو نفسه ما يدافع عنه الفلاسفة.

ولاختبار معنى الإشراق وفلسفة الإشراق، من جهة الدلالة اللغوية والاصطلاحية، يمكن أن نقول إن الإشراق في اللغة هو الإضاءة والإنارة، يُقال: أشرق الشمس: طلعت وأضاءت، وقيل شرقت الشمس، طلعت، وأشرق وجهه، أي، أضاء، وتلألًا حُسناً<sup>1</sup>، والإشراق في الاصطلاح الفلسفي يعني «حدوث الإلهامات من الله للصوفي بطريق مباشر، وعلى باطنه أو قلبه، وقد عُرف الإشراق في الفلسفات الشرقية القديمة التي ترى أداة المعرفة النور الباطني، أو الحدس الوجداني غير العقلي، ومن أبرز هذه الفلسفات

<sup>1</sup> - بطرس البستاني، قاموس محيط المحيط ج5، دار الكتب العلمية، لبنان، د ط، 2009، ص 106.



المعروفة بالهرمسية المنسوبة إلى هرمس، الذي اختلف حول شخصيته، وقيل إنه إخنوخ أو النبي إدريس»<sup>1</sup>.

وقد عبر الديناني عن معنى الإشراق بقوله: «وكما يدل لفظ الإشراق في العالم المحسوس على الضوء الصباحي واللحظة التي يظهر فيها الصبح في أول بزوغ الشمس، يدل كذلك في سماء الروح المعقولة على اللحظة التي يبدأ فيها نور المعرفة المجردة بالظهور»<sup>2</sup>.

وأما حكمة الإشراق أو فلسفة الإشراق - إذا ما شئنا أن نأخذ معنى الفلسفة على أنها الحكمة - فقد أخذت لها تعريفات عدة، وإن اختلفت قليلاً في التوصيف، فقد اتفقت في كثير من النقاط والمعاني، ففي كتاب حكمة الإشراق للسهروردي ذكر أنها: «الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول، لأن حكمتهم كشفية ذوقية، فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية، ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء اليونان، خلا أرسطو وشيعته، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير»<sup>3</sup>.

والسهروردي حين يقول إن حكمة الإشراق مؤسسة على الكشف، فهو يعني الكشف بمعنيين، معنى الكشف العقلي الذي يدركه العقل، ومعنى الكشف النفسي الذي يرتسم في النفوس التي سعت في طريق السالكين، وهذا ما يمكن أن نستشفه حين يتطرق إلى مصدر هذه الحكمة الإشراقية، المبنية أصلاً على جانبيين، الأول حكمة الفرس القدماء ومن نحا نحوهم من اليونان الأوائل، وهي حكمة ذوقية، والثاني حكمة المشائين من أتباع أرسطو ومن مشى في طريقهم.

<sup>1</sup> - معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية ج1، معهد الإنماء العربي، لبنان، ط1، 1986، ص 73.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص 15.

<sup>3</sup> - شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، طبعة كوربين، إيران، د ط، 1952، ص 298.

وفي هذا الصدد يشير الشهرزوري شارح كتاب حكمة الإشراق إلى أن فلسفة السهروردي تجمع بين النظر والذوق، أو بين الفكر والشهود، وبعبارة هي مزيج بين ما هو نافع من الحكمة البحثية وما هو رفيع من الحكمة الذوقية، فيقول عن ذلك: «فإنه (يقصد كتاب حكمة الإشراق) خلاصة ما تحقق عنده من المسائل المبرّاة عن الشكوك، ونقاوة أذواقه الحاصلة له في السير والسلوك، وبه وصوله إلى الله الكريم، وحصوله على ما هو فيه من لذة النعيم، ولهذا ما يمدحه في أكثر الكتب والرسائل ويحيل عليه ما أشكل من المسائل، وذلك لاشتماله من الحكمة البحثية على أولها وأنفعها، ومن الحكمة الذوقية على أسناها وأرفعها، إذ كان رحمة الله عليه متبرّزا في الحكمتين، بعيد الغور فيهما، لا يدرك شأوه ولا يلحق غوره»<sup>1</sup>، ويبدو أن هذا الأمر هو الذي جعل المؤرخين والباحثين الإسلاميين يختلفون في نظرهم إلى هذا الشكل من المعرفة الذي خرج على يدي السهروردي.

وعن الإشراقيين أولئك الذين مزجوا بين الإشراق والفلسفة، يقول أبو الوفا التفتازاني: «إنهم أصحاب نظريات أو مواقف من الوجود، بسطوها في كتبهم أو أشعارهم، ولا يمكن أن توصف عباراتهم فيها بأنها من قبيل الشطح الذي لا يسأل عنه أصحابه، وثانيها أنهم أسرفوا في الرمزية إسرافا إلى حد بدا معه كلامهم غير مفهوم للغير، وثالثها: اعتدادهم الشديد بأنفسهم وبعلمهم، وهو اعتداد إن لم يلازمهم كلهم، فقد لازم أكثرهم على الأقل»<sup>2</sup>.

وهذا ما يجعل الإشراقيين مختلفين قليلا، أو كثيرا، عن أنماط التصوف التي كانت معروفة قبل القرن السادس الهجري، ومختلفين كذلك عن الفلسفة المشائية التي عرفت في فضاء الفكر الفلسفي الإسلامي، وهنا يمكن أن نسجل أنه في الوقت الذي كان ابن رشد

<sup>1</sup> - قطب الدين الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، تحقيق: عبد الله نوراني، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه تهران، إيران، 1385 هـ، ص 2.

<sup>2</sup> - أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، مصر، ط3، 1979، ص 192.

يكرس جهوده في غرب العالم الإسلامي للدفاع عن الفلسفة المشائية، كان السهروردي يؤسس لنمط جديد من المعرفة في شرق العالم الإسلامي، يختلف كلياً عما ألفه الناس.

ولعل أبرز معالم هذا النمط الجديد من المعرفة، إضافةً إلى جمعه بين الفلسفة والشهود، هو أنه يعتمد بشكل كبير على المعاني والاصطلاحات المجازية، في تعبيره عن الحقائق الإشراقية، وهذا ما يمكن أن نلاحظه في المؤلفات التي كتبها السهروردي مثلاً، من قبيل "هياكل النور" و"حكمة الإشراق" و"الغربة الغريبة"، ففي كتابه الأخير هذا «يرمز السهروردي إلى هبوط الإنسان إلى العالم المادي بنفيه إلى المغرب... بينما اعتبر اليمن موطنه الأول الذي غادره والذي يأمل العودة إليه، وهو البلد الذي يقع على الجهة اليمنى، فكان رمزا لمشرق الأنوار التي أقامت فيه النفس كجوهر ملكي قبل الانفصال والهبوط إلى عالم المادة»<sup>1</sup>.

وعن أسلوب الرمز والايجاز الذي اعتمده السهروردي في كتاباته، يربطه الديناني بعمر السنوات التي عاشها في حياته فيقول في ذلك: «إن رعاية جانب الايجاز والاحترار عن التطويل والاطناب، فضلا عن كونها طريقة التعبير عند السهروردي، تتسجم كذلك مع حياته أيضا، فعمر هذا الفيلسوف الإشراقي، قصير جدا في هذا العالم ولم يعيش فيه سوى سبعة وثلاثين عاما، على أن الآثار التي خلفها في المنطق والحكمة وباللغتين العربية والفارسية تبعث على الدهشة قياسا إلى الفترة القصيرة من عمره»<sup>2</sup>.

أما أشهر مؤلفات السهروردي على الإطلاق، فهو كتاب "حكمة الإشراق"، الذي جمع فيه خلاصة مذهبه الفكري وتوجهه المعرفي حيث قسم الكتاب إلى قسمين، الأول تناول فيه ضوابط الفكر المنطقية، وهو بمثابة مقدمة للقسم الثاني، الذي تناول فيه خمس مقالات وهي:

1 - سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص 88.

2 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص 45.

المقالة الأولى: في النور وحقيقته، ونور الأنوار وما يصدر عنه.

المقالة الثانية: في ترتيب الوجود.

المقالة الثالثة: كيفية فعل نور الأنوار، والأنوار القاهرة.

المقالة الرابعة: في تقسيم البرازخ، وهيئاتها وتركيبها وبعض قواها.

المقالة الخامسة: في المعاد والنُّبوت والمنامات.

وفي هذه المقالات اعتمد السهروردي لغةً مجازيةً للتعبير عن الحقائق التي عرض لها في حكمته الإشراقية «فهو يأخذ بالتقابل بين النور والظلمة، يرمز إلى الروحاني بالمنير، وإلى المادي بالمظلم، وإلى العقول بالأنوار، وإلى عقول الأفلاك بالأنوار القاهرة، وإلى النفوس الإنسانية بالأنوار المجردة، وإلى الله بنور الأنوار، وإلى الجسم بالجواهر المظلم أو الغاسق، وإلى عالم الأجسام بعالم البرازخ»<sup>1</sup>.

وهذا الأسلوب الذي يعرض به السهروردي لفلسفته الإشراقية يحتاج إلى إمام جيد، وكاف باللغة الفلسفية من جهة، وبالمصطلحات الصوفية من جهة أخرى، على اعتبار أن الفلسفة الإشراقية، هي مزيج بين المعرفة الفلسفية والمعرفية الصوفية، ولذلك عبر أحدهم عن الأسلوب الذي يعتمده السهروردي قائلاً: «وأسلوبه أسلوب غامض حتى لهو أغمض من أسلوب المتصوفة والفلاسفة المسلمين الآخرين»<sup>2</sup>، من هنا نحاول تالياً الوقوف على الأصول المعرفية والفلسفية لحكمة الإشراق، لعله يتضح لنا جانب آخر من هذه الفلسفة.

<sup>1</sup> - محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، دار الكتاب المصري واللبناني، د ط، 2011، ص 169 - 170.

<sup>2</sup> - أحمد أمين، حي بن يقطان لابن سينا والسهروردي وابن طفيل، دار المعارف، مصر، د ط، 1952، ص 8.

## ثانياً: أصول الفلسفة الإشراقية:

سبق وأشرنا إلى أحد مبادئ وأصول الفلسفة الإشراقية، عندما ذكرنا النص الذي أورده السهروردي في كتاب حكمة الإشراق، وتحدث فيه عن أن الحكمة الإشراقية ترجع إلى حكمة أهل فارس، أولاً، وإلى حكمة قدماء اليونان، باستثناء أرسطو ومن تبعه من المشائين، ولكن الواقع أن الباحثين يختلفون في تحديد أصول الفلسفة الإشراقية ومصادرها الفعلية، فمنهم من يردها إلى المصدر الإيراني وإلى الأصول الفارسية الخسروانية، ومنهم من يرجعها إلى جذور الفكر الأفلاطوني، والأفلاطونية المحدثة، إستناداً إلى أن السهروردي يعتبر أفلاطون إمام الحكمة ورئيسها، ومنهم من يردها إلى الفلسفة المشائية، كونها تعد ركيزة أساسية لإثبات الفلسفة الإشراقية والتدليل عليها.

والحقيقة أن كل تلك الأصول، وغيرها، تعد ركائز أساسية في فلسفة الإشراق التي أرسى قواعدها السهروردي، بحيث أن شيخ الإشراق لم يكن يرى أن الحكمة مقتصرة على جهة دون أخرى، أو على زمان دون آخر، وذلك ما دعاه إلى طلب تلك الحكمة من مصادر مختلفة، جمعت بين الشرق والغرب، كما بين القديم والحديث، «وهذا ما يمكن أن تدعمه أسفاره الصاخبة الحافلة بالمعاناة إلى ديار بكر والشام وبلاد الروم من أجل الحصول على الحكمة»<sup>1</sup>.

كما يؤكد عليه ما ذهب إليه السهروردي في مقدمة كتاب حكمة الإشراق حين قال: «بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها، عنده الحجج والبيانات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون ما دامت السموات والأرض، والاختلاف بين متقدمي الحكمة ومتأخريهم إنما هو اختلاف في الألفاظ فقط واختلاف عاداتهم في التصريح

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص 13.

والتعريض، والكل قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في أصول المسائل»<sup>1</sup>.

وبالتالي فإن هذا الموقف الذي يتخذه السهروردي في مفهومه للحكمة، وأنها تتعالى على معطيات الزمان والمكان، تجعلنا نتفهم تشعب المصادر والأصول التي تقوم عليها فلسفة الإشراق، تلك الفلسفة التي لا تستثني الشرق أو الغرب، ولذلك وصفه إبراهيم مذكور بقوله: «حقاً إنه موسوعي النزعة لا يقنع بكتاب ولا يقف عند شيخ، ويأبى إلا أن يضم الحكماء بعضهم إلى بعض، سواء أكانوا شرقيين أم غربيين، وكأنما كان يطبق المبدأ القائل الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها، فجمع بين حكماء الفرس واليونان، وكهنة مصر وبراهمة الهند، وآخى بين أفلاطون وزاردشت، وبين فيثاغورس وهرمس، وشاء أن يضم الروحانيين بعضهم إلى بعض دون تفرقة بين جنس ووطن»<sup>2</sup>.

لكن، بحسب السهروردي، فإن الحكمة الإشراقية، في واقعها، تتعرض في كثير من الأحيان إلى تقطعات وانسدادات بسبب انشغال الناس بأنواع من المباحث التي لا علاقة لها بمضامين الحكمة الإشراقية الحقيقية، ولذلك «حينما نلاحظ أنه قد كتب كثيراً في موضوع السفسطة ومعرفة أنواع المغالطات، فهذا يشير إلى أنه لا يقلل أبداً من خطر السفسطة على طلاب الحقيقة»<sup>3</sup>.

والحكمة الإشراقية في حقيقتها تتأسس على أصالة النور، الذي يتخذ أبعاداً مختلفة في الوجود، فهو أصل كل شيء، وعليه يتأسس الوجود، ولهذا النور أبعاد طولية، وعرضية، تتمايز بينها في وظائفها الوجودية، لكنها مع تكثرها، تتحد مع أصلها الأول، وهو نور الأنوار، وقد بنى السهروردي هذه المسألة استناداً إلى أصول مختلفة، بعضها

<sup>1</sup> - شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، دار المعارف الحكيمة، لبنان، ط1، 2010، ص 2.

<sup>2</sup> - إبراهيم مذكور، بين السهروردي وابن سينا، ضمن الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د ط، 1973، ص 68.

<sup>3</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص 55.

يوناني، وبعضها فارسي، وبعضها إسلامي، يقول السهروردي: «وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتنى عليه وغيره يساعدي عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور، وكذا من قبله من زمان والد الحكمة هرمس إلى زمانه من عظماء الحكمة وأساطين الحكمة مثل أنباذوقليدس وفيثاغورس وغيرهما»<sup>1</sup>.

لكن حتى وإن كان السهروردي قد أشار إلى الأصل الأفلاطوني في هذا النص، وغيره من النصوص، فإن بعض الباحثين، يُرجع أصل أصول الفلسفة الإشرافية إلى الحكمة الفارسية القديمة، وهذا ما انتهى إليه هنري كوربان، يقول السهروردي: «وكان في الفرس أمةٌ يهدون بالحق وبه يقولون، حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله، في الكتاب المسمى بحكمة الإشراف، وما سبقت إلى مثله»<sup>2</sup>.

وفي هذا النص الذي يورده السهروردي، يظهر أن أفلاطون يكون تابعا، وشاهدا على ذوق الحكمة الفارسية القديمة، وهو ليس مبتكرا لها، وهذا الأمر هو الذي يجعل طائفة من الإشرافيين يعتقدون أن فلسفة اليونان قد أخذت عن الفرس، خلال عهد الاسكندر المقدوني الذي غزا الشرق، وأخذ من خزائن الفرس والهند علوما ومعارف شتى، وهذا تماما ما يشير إليه الشهرزوري، عندما ينسب حكمة أرسطو إلى قدماء الفرس.

يقول الشهرزوري في كتاب تاريخ الحكماء: «ويقال إن المنطق والحكمة التي ألفها وهذبها أرسطو طاليس، أصل ذلك كله مأخوذ من خزائن الفرس، حين ظفر الاسكندر بداره وبلاده، وأنه ما قدر أرسطو على ذلك إلا بمدد كتبهم ومعاونتها، ولا شك ولا خفاء

<sup>1</sup> - شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراف، ص 2.

<sup>2</sup> - شهاب الدين السهروردي، رسالة كلمات التصوف، نقلاً عن: رسالة أصوات أجنحة جبريل للسهروردي، تحقيق: هنري كوربان وبول كراوس، دار بيبليون، فرنسا، د ط، 2010، ص 24.

عند من أدرك طرفا من الأمور الشريفة والحكمة الصحيحة، مقدار حكمة فارس وشرفها»<sup>1</sup> ومع أنه لا يقدم دليلا على كلامه هذا، إلا أن ذلك يؤكد على مدى اعتزاز الإشراقيين بحكمة الفرس القدماء.

حتى أن أفلوطين نفسه، تطوع في جيش الروم، فقبل في ذلك أنه رغب في الذهاب إلى بلاد فارس والاطلاع على الحكمة الفارسية، بعد أن أتم معرفته بالفلسفة اليونانية، وقيل إنه اطلع على حكمة الفرس وتأثر بها، ولكن تلميذه ومؤرخ حياته فورفريوس لم يؤيد هذه الواقعة، وذكر أن أفلوطين في صحبته لجيش الروم لم يصل إلى فارس، فقد عاد من العراق واحتفى في أنطاكيا بعد أن هزم جيشه في بلاد ما بين النهرين<sup>2</sup>.

والديناني لا يخرج عن الوجهة التي اتخذها كوربان وغيره، في محاولتهم إثبات الأصول الفارسية للحكمة الإشرافية، ومحاولتهم التأكيد على تأثير أفلاطون بالإيرانيين القدماء، فالسهروردي وإن كان متأثرا بأفلاطون ومعتبرا إياه شيخ الحكماء، وذا الأيد، فإنه يرجع كثيرا من أفكاره إلى الإيرانيين القدماء، وهو بذلك مجرد تابع وليس مبتكرا، ولذلك يقول الديناني: «المشهور في التاريخ أن نظرية العقول المتكافئة وأرباب الأنواع، من إبداعات أفلاطون، والذين لديهم معرفة بآراء أفلاطون وعقائده يدركون جيدا أن التشابه القائم بين أفكار هذا الفيلسوف اليوناني وعقائد قدماء الإيرانيين، لا يمكن عده نتاج نوع من التصادف»<sup>3</sup>.

ورغم أن الإشراقيين لا يقدمون أدلة فعلية وكافية على تأثير الفلاسفة اليونان بحكمة الفرس القدماء، إلا أن ذكرهم لمثل هذه القصص، ومحاولتهم إيجاد نقاط التقاء بين اليونان وحكماء فارس، يؤكد مدى اعتزازهم بحكمة الفرس القدماء، وأنهم أصل الحكمة والمعرفة.

<sup>1</sup> - شمس الدين الشهرزوري، تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده، تحقيق: عبد الكريم أبو شويرب، دار بيبليون، فرنسا، د ط، 2007، ص 52 - 53.

<sup>2</sup> - أنظر: كتاب تاسوعات أفلوطين، نقله إلى العربية: فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1997، ص 5.

<sup>3</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص 353.



غير أنه من وجهة نظر أخرى يعتقد بعض الباحثين، على خلاف كوربان وغيره، أن الأصل الحقيقي لفلسفة الإشراق هو الفلسفة الأفلاطونية على وجه التحديد، وهذا ما انتهى إليه محمد علي أبو ريان في رسالته للدكتوراه التي تقدم بها إلى جامعة السوربون، بعنوان أصول الفلسفة الإشرافية عند السهروردي، حيث أكد أن فلسفة السهروردي الإشرافية ما هي إلا امتداد للتأثير الأفلاطوني على الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، «فمهما قيل عن التأثير الفارسي في مذهب الإشراق إلا أننا نؤكد بطريقة حاسمة هذا المذهب هو استمرار للفلسفة اليونانية بالصورة الأفلاطونية المتأثرة بتيارات الفكر الفلسفي التلفيقي الذي راجت تعاليمه عند السريان وانتقلت على هذه الصورة إلى المسلمين في عهد الترجمة، أما المصطلحات الفارسية القليلة التي تشيع في مؤلفات السهروردي فهي ليست سوى أدوات استخدمها المؤلف لإيهام القارئ بالأصل الفارسي للمذهب وذلك انقيادا مع نزعة الفرس الشعبية وكان السهروردي منهم»<sup>1</sup>.

والحكم الذي يقدم هنا بخصوص السهروردي، كونه من الشعبية، جعل الديناني يتوجه برد شديد للهجة، إلى أبو ريان حيث اعتبره مجرد "مدعي" أنه من أصحاب الرأي والنظر في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ولورد على ما قاله أبو ريان استعرض الديناني في أحد مقالاته تاريخ الحركة الشعبية في العالم الإسلامي، والتي كانت رائجة الانتشار في عهد الخلافة العباسية، وحاول التأكيد على براءة السهروردي من هذا الاتهام، يقول الديناني: «إن الذي يدرس تاريخ الشعبية ويتعرف على آثار السهروردي بصورة كاملة، ليس باستطاعته أن يدعي بأن هذا الفيلسوف المتأله كان من الشعبية»<sup>2</sup>.

والحقيقة أن الديناني لم يقف عند هذا الحد في رده على أبو ريان، بل جاوز ذلك إلى محاولة تأكيده على أن طابع الشعبية والعنصرية، قد تميز به العرب، في فترة من

<sup>1</sup> - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، مصر، د ط، 2000، ص 485 - 486.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص 385.

فترات التاريخ الإسلامي، وفضلاً عن ذلك حاول الإشارة من طرف خفي إلى كون العرب أمة عاجزة عن إدراك المسائل الفلسفية، وهو ما جعله يذكر نصوص جماعة من العرب والمسلمين، أدباء ومؤرخين، وصفوا العرب بالعجز عن إدراك المسائل الفلسفية ومن هؤلاء: الجاحظ في "البيان والتبيين"، وصاعد بن أحمد في "طبقات الأمم"، وابن عبد ربه في "العقد الفريد"، والشهرستاني في "الملل والنحل"، وتقي الدين بن أحمد المقرئ في "الخطط".

وبالعودة إلى الأصول التي تقوم عليها فلسفة الإشراق، يمكن القول إن السهروردي وإن كان متأثراً بحكمة الفرس القدماء، الذين أقاموا حكمتهم على أساس ثنوية النور والظلام، فهو لا يأخذ هذين الأساسين بالمعنى نفسه الذي أخذه هؤلاء، ولئن كانت فلسفة الإشراق السهروردية، هي الأخرى، تقوم على أساس النور والظلام، باعتبارهما مصدرين لكل شيء في الوجود، فهو ينفي عن نفسه المضامين الكفرية والاحادية التي تحيل إليها حكمة الفرس القدماء، على اعتبار أن حكمة الإشراق كما يقول السهروردي: «هي ليست قاعدة كفرية المجوس وإلحاد ماني وما يفضي إلى الشرك بالله تعالى»<sup>1</sup>.

وهذا ما يفضي بنا إلى الإشارة أصل الأصول الإشراقية إن صح التعبير، وهو القرآن الكريم الذي يستند إليه السهروردي، في تأسيس فلسفة أصالة النور، وعلى وجه التحديد آية النور في قوله تعالى: «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم»<sup>\*</sup>، ومن هذه الآية الأساسية مزج السهروردي بين أصول عدّة من الاتجاهات الفكرية والفلسفية، ولذلك فالسهروردي وإن كان يستند إلى كلمات قدماء الحكماء والفلاسفة فهو «قبل أن يشرع في دراسة الوثائق

<sup>1</sup> - شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، ص 2.

\* - سورة النور، الآية 35.

التاريخية ويتخذ منها سندا لكلامه، ينبري إلى التأمل في الآيات القرآنية ويشق على ضوئها طريقه نحو الحقيقة»<sup>1</sup>.

على أنه لا بد من أن نشير هنا إلى أن السهروردي، ورغم أنه وجه انتقادات كثيرة للفلسفة المشائية، واعتبر مخرجاتها مجرد تكلفات عابثة، لا ترقى إلى مستوى الحكمة الحقانية، إلا أنه من جهة أخرى استعان بكثير من ضوابط الفلسفة المشائية للتدليل على حقائق معينة في الحكمة الإشرافية، وهذا ما يجعل من الفلسفة المشائية أحد الأصول الضرورية والثابتة في الفلسفة الإشرافية.

وخلاصة ما يمكن التأكيد عليه عند الحديث عن الأصول المعرفية للفلسفة الإشرافية، هو أن السهروردي أبعد ما يكون عن الانتماءات الإيديولوجية الضيقة، فهو يفتح من مجال المعرفة أبوابا واسعة، استنادا إلى مفهومه عن معنى الحكمة، وعليه، فإن الحكمة الإشرافية، على الرغم من أنها تتأسس على مفهوم النور، وأنها لا تقوم إلا عن طريق الشهود «إلا أنه (أي السهروردي) قد طرح هذه الفلسفة بأسلوب استدلالي عقلي، مما يدل على أنه فيلسوف واقعي، مع نزعة صوفية، فنراه يصنف العارفين جميعا على أنهم إخواناً في الله، يدينون بدين الحب والعشق الإلهي أينما كان»<sup>2</sup>.

هذا فضلاً عن أن السهروردي لم يأخذ كل تلك الأصول كما هي، بل عمل على تحويلها وأخذ ما يتوافق مع عقيدته الإسلامية وتوجهه الشهودي من جهة، وترك كل ما يخالف ذلك من جهة أخرى، وهذا ما يمكن أن نستشفه من عدة نصوص أوردها السهروردي في مؤلفاته، ومنها ما ذكره في مقدمة حكمة الإشراف، حول النور والظلام، فهو لم يأخذ هذين المفهومين، بالطريقة نفسها التي أخذ بها الفرس القدماء، وهي طريقة

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص 27.

<sup>2</sup> - إنعام حيدورة، مقدمة كتاب حكمة الإشراف للسهروردي، ص 19.

كفرية والحادية، وبدلاً من ذلك تعامل مع هذين المفهومين بما يتوافق مع مبدأ التوحيد الإسلامي.

### ثالثاً: نقد الفلسفة المشائية:

سبق وأشرنا إلى أهمية الفلسفة المشائية وأدواتها المنهجية في البناء المعرفي لمدرسة الحكمة الإشرافية، وقلنا إن السهروردي أولى النظر والاستدلال والبرهان العقلي أهمية بالغة للتدليل على الحقائق الإشرافية، وذلك ما يؤكد في مقدمة كتابه المشارع والمطارحات، حين يشير إلى أن من لم يتمهر في الحكمة البحثية فلا سبيل له إلى كتابه حكمة الإشراف.

وبالتالي فإن موضوع النظر والاستدلال والبرهان، وهي الأدوات المنهجية الأساسية للفلسفة المشائية، تحظى بأهمية أساسية لدى السهروردي، لكن رغم ذلك فالسهروردي انبرى لنقد الفلسفة المشائية في عديد من القضايا الأساسية، بل إنه يرى «أن الكثير من آراء المشائين وكلماتهم عبارة عن تكلفات عابثة وأمور مبددة للوقت، معتبرا ظهور هذا اللون من المباحث سببا في قطع الحكمة وانسداد طريق الملكوت»<sup>1</sup>.

والحقيقة أن انتقاد الفلسفة المشائية في العالم الإسلامي، لم يأت مع السهروردي، فقد كان ذلك مطروحا من قبل علماء الكلام وغيرهم، فالإمام أبو حامد الغزالي، مثلا، المشهور بنقده للفلاسفة كان مسبقا زمانيا بسنوات قليلة على السهروردي، الذي ولد بعد وفاة الغزالي بنحو أربع وثلاثين سنة، وقد لاحظ بعض الباحثين مدى التأثير الواضح الذي خلفه الغزالي على السهروردي في نقده للفلسفة المشائية، بحيث أن «الباحث لا يجد كبير

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراف الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص 15.

عناء في أن يكشف علاقة التأثير والتأثر بين الإمام الغزالي والسهورودي في مجال نقد الفلسفة الإسلامية»<sup>1</sup>.

ويرجع ذلك تحديداً إلى التشابه الكبير بين مؤلف "تهافت الفلاسفة" الذي كتبه الغزالي، وكتاب "كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية"، الذي ألفه الغزالي، وهما عملان يتشابهان في كثير من النقاط، حتى أن الباعث الذي جعل السهورودي يؤلف هذا الكتاب شبيه بالباعث الذي ذكره الغزالي في مقدمة تهافت الفلاسفة.

يشير السهورودي إلى السبب الذي أدى به إلى تأليف كتاب كشف الفضائح اليونانية، ويرجعه إلى وجود طائفة ادعت معرفتها بالحكمة وانخدعت بفلاسفة الإغريق، واستحقرت شعائر الدين، ويشير إلى نموذجين ممثلين لهؤلاء الفلاسفة وهما الفارابي وابن سينا، فيقول في ذلك: «اختاروا مذهب أرسطو طاليس وعقدا عليه الخناصر ورجحوا مسلكه على غيره من الفلاسفة، واستحسنوا مخالفته لأستاذه أفلاطون، لما قال أفلاطون صديق والحق صديق، والحق أولى بالصدقة، وانكاره على استاذه مصيره إلى القول بحدث العالم وزعموا أن المشار إليه استمخض وطاب العلم والحكمة واستخرج زبدته واستعصر خلاصته وتمت حجته...»<sup>2</sup>.

وهنا نسجل أن هذا الداعي الذي ذكره السهورودي، شبيه إلى حد المطابقة، بالداعي الذي ذكره الغزالي في مقدمة كتاب التهافت، ويمكن أن نسجل أيضاً أن السبب الأساسي الذي جعل السهورودي يثرّب على الفلاسفة المشائين وينتقد قضاياهم المعرفية وأدواتهم المنهجية، هو تأثيرهم الكبير بأرسطو، وانخداعهم به، وادعائهم تمثيله للحكمة دون غيره من الفلاسفة.

<sup>1</sup> - عائشة يوسف المناعي، مقدمة كتاب كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية للسهورودي، دار السلام، مصر، ط1، 1999، ص 24.

<sup>2</sup> - شهاب الدين السهورودي، كشف الفضائح اليونانية، ص 100 - 101.

وقد انتقد السهروردي المشائين في عدة مسائل طرح مجملها في كتابه "كشف الفضائح اليونانية"، ومن بين تلك المسائل نذكر: صلة الله بالعالم، وعلم الله بالجزئيات، وحشر الأجساد، والكرامات بين النفي والإثبات، وتلك المسائل الأساسية هي التي طرحها الغزالي من قبله في كتاب التهافت، وفضلاً عن ذلك حاول السهروردي أن يبين تفريط الفلاسفة المشائين المسلمين في التمسك بالكتاب والسنة، واعتبر ذلك منشأ الضلالات والبدع.

وفضلاً عن ذلك يعدد الديناني بعض المسائل الفلسفية الجزئية التي عارض فيها السهروري نظراءه المشائين ومن بين تلك المسائل نذكر:

**أولاً:** على خلاف المشائين المسلمين الذين تحدثوا عن المقولات العشر، متبعين في ذلك ما ذهب إليه أرسطو، فإن السهروردي من الحكماء المسلمين القلائل الذين قالوا بخمس مقولات وهي (الجوهر، الكم، الكيف، النسبة، الحركة)، وقد ذكر الديناني أن السهروردي خالف أرسطو في ذلك وأخذ موقفه هذا عن أحد الفيثاغوريين، يقول الديناني على لسان السهروردي: «أما المقولات فليست مأخوذة عن المعلم، بل عن شخص فيثاغوري يقال له أرخوطس، وليس له برهان على الحصر في العشرة، والبرهان هو الذي نتبع»<sup>1</sup>.

**ثانياً:** وعلى خلاف المشائين، أيضاً، الذين يرون أن الحركة لا تقع إلا في أربع مقولات وهي: (الأيّن، والوضع، والكيف، والكم)، فإن السهروردي رفض أن تقع الحركة في مقولة الكم، معترفاً بضرورة وقوعها في باقي المقولات الثلاث، ذلك أنه «إذا اعترف أحدٌ بوقوع الحركة في مقولة الكم، فلا بد أن يعترف بوقوع الحركة في الكيفيات الخاصة

<sup>1</sup> - شهاب الدين السهروردي، نقلاً عن: غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص 153.

بالكميات، فحينما يعترف أحد بالحركة الكمية لجسم ما، فلا بد أن يعترف بالحركة في الاستقامة والانحاء أيضا»<sup>1</sup>.

والقصد من ذلك أنه إذا كان المشاؤون يعززون دليل الحركة في مقولة الكم إلى تحقق النمو في الجسم، فإن السهروردي يُشكل على ذلك ويعتبر أن إضافة مقدار إلى مقدار آخر معناه زوال المقدار الأول وظهور المقدار الثاني، لأنه يعتبر أن الكمية أو المقدار أمر غير قابل للتقسيم، إلا في عالم الوهم وبالقوة، أما فعليا، فبالنسبة إليه الكم والمقدار غير قابل للتقسيم.

**ثالثاً:** في الوقت الذي يعتقد المشاؤون المسلمون، على غرار أرسطو، أن الجسم عبارة عن جوهر مركب من مادة وصورة، وأن الجسم شيء قابل للاتصال والانفصال، فإن السهروردي، يحاول استعراض مفهوم مغاير للجسم، يختلف تماما عما ذهب إليه المشائين، ويوجه إليهم انتقادات عدة بهذا الخصوص، بحيث أن السهروردي يرى «بأن ما هو موجود في الجسم هو امتداد الطول والعرض والعمق، وهذا الامتداد لا يقع في مقابل الانفصال قط، ويؤكد أيضا على أن الذي يقع في مقابل الانفصال ويعد متضادا معه هو الاتصال بين الجسمين، ولذلك يجب القول بأن الذي يقابل الانفصال لا يتحقق إلا بين الجسمين، أما ما هو موجود في الجسم، كطول وعرض وعمق، فليس مقابلا للانفصال»<sup>2</sup>.

والقصد من ذلك أنه في الوقت الذي يرى فيه المشائين أن الجسم قابل للاتصال والانفصال، فإن السهروردي يميز ما بين الامتداد وبين الاتصال في الواقع، ويعتقد أن الاتصال لا يصدق إلا على الجسمين المتصل أحدهما بالآخر، وبالتالي فالاتصال ليس أمرا لازم بالجسم، كما يدعي المشاؤون.

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 199 - 200.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 167.

رابعاً: يُعد السهروردي من القائلين بمسألة التشكيك<sup>1\*</sup>، وقد طرح هذه المسألة في مقولة الكيف، وتحدث عن مختلف مراتب التشكيك ودرجاته، وقد لخص الديناني أبرز نقاط الاختلاف ما بين السهروردي ومخالفيه من المشائين وغيرهم في أربع نقاط وهي<sup>2</sup>:

**النقطة الأولى:** السهروردي يرى جواز جميع أنحاء التشكيك في باب الذات والذاتيات، بينما لا يُجيز أتباع الحكمة المشائية أي نحو من أنحاء التشكيك في باب الذات والذاتيات، ويذهب بعضهم إلى اعتبار عدم جواز الاختلاف بالتقدم والتأخر أو الأولوية في باب الذات والذاتيات أمراً بديهياً.

**النقطة الثانية:** السهروردي لا يعتبر الاختلاف بين المراتب الشديدة والضعيفة، في شيء ما، اختلافاً ويرى أن جميع تلك المراتب متقنة ومتحدة في النوع، بينما المخالفون له يقولون بأن المراتب الشديدة والضعيفة للشيء، متفاوتة في النوع، ويتم ذلك التفاوت والاختلاف بواسطة الفصل المقوم.

**النقطة الثالثة:** السهروردي يعتبر التشكيك في الكم والتشكيك في الكيف تشكيكاً واحداً، ولم يضع فاصلاً بين هذين النوعين من التشكيك، فهو يرى أن عدم صدق صيغة أفعل التفضيل وسائر أدوات المبالغة في بعض الحالات، لا يسلب معنى التشكيك قط، بينما مخالفوه يعتبرون التشكيك في الكيف والكم، نوعين مختلفين من التشكيك، ولا يدرسونهما تحت عنوان واحد.

\* - التشكيك هنا بالمعنى الفلسفي، وليس بالمعنى اللفظي الذي يعني إثارة الشكوك والشبهات، يقول الجرجاني في التعريفات: "التشكيك بالأولوية: هو اختلاف الأفراد في الأولوية وعدمها، كالوجود، فإنه في الواجب أتم وأثبت منه وأقوى منه في الممكن، وبالتقدم وبالتأخر: هو أن يكون حصول معناه في بعضها متقدماً على حصوله في البعض، كالوجود أيضاً، إن حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن، وبالشدة والضعف: هو أن يكون حصول معناه في بعضها أشد من البعض، كالوجود أيضاً، فإنه في الواجب أشد من الممكن"، الجرجاني، التعريفات، ص 82.

<sup>2</sup> - أنظر: المصدر نفسه، من الصفحة 227 إلى 230.



**النقطة الرابعة:** وهي أن السهروردي لا يحصر الاختلاف بالشدة والضعف، والنقص والكمال، ضمن إطار مقولة الكم ومقولة الكيف، ويرى جريان جميع أنحاء التشكيك في الجوهر أيضاً، بينما معارضوه، من المشائين وغيرهم، يرون خلاف ذلك.

وعند الحديث عن مسألة التشكيك، فنحن نتحدث عن قضية هامة في حقل الفلسفة الإسلامية، وهي تلعب دوراً بارزاً ومهماً في حل الكثير من القضايا والمسائل الفلسفية، وعلى هذا الأساس تتبني نظرية أصالة النور التي عرضها السهروردي، في مؤلفاته، وبالأخص منها، كتاب حكمة الإشراق.

#### رابعاً: أصالة النور في فلسفة السهروردي:

النور قضية جوهرية ومسألة أساسية في الفكر الصوفي عموماً، وفي فلسفة السهروردي على وجه الخصوص، وهو الضابط الأساسي لكل المعارف والعلوم، بحيث أن الوجود والمعرفة والقيم، وكل الحقائق تخضع لهذا المفهوم، ولذلك لا غرابة في أن يستفتح السهروردي كتابه "هياكل النور"، بدعاء قال فيه: «يا قِيُوم أيدنا بالنور، وثبتنا على النور، واحشرنا إلى النور، واجعل منتهى مطالبنا رضاك»<sup>1</sup>.

وفضلاً عن كون النور يمتزج بالاصطلاحات الفلسفية والصوفية في النسق المعرفي الإشراقي، فهو أيضاً، يستمد أصوله من بعض نصوص القرآن الكريم، ونصوص السنة النبوية مباشرة، وقد عبر أبو حامد الغزالي عن كون النور مفتاحاً للمعرفة، بالنظر إلى بعض الآيات والأحاديث قائلا: «النور هو أكثر مفتاح المعارف، فمن ظنَّ أن الكشف موقوفٌ على الأدلة المحررة فقد ضيَّق رحمة الله تعالى الواسعة، ولما سئل رسول الله ﷺ عن (الشرح) ومعناه في قوله تعالى «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام»، قال: هو نور يقذفه الله تعالى في القلب، فقيل: وما علامته؟ قال: التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، وهو الذي قال ﷺ فيه: أن الله تعالى خلق الخلق في

<sup>1</sup> - شهاب الدين السهروردي، هياكل النور، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1916، ص 8.

ظلمة ثم رش عليهم من نورهم فمن ذلك النور ينبغي أن يُطلب الكشف، وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحيان ويجب التردد له كما قال ﷺ: إن لربكم في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها»<sup>1</sup>.

وفضلاً عن الغزالي الذي استخدم مصطلح النور على عدة معاني، فكذلك اعتمده السهروردي، في مقابل الظلام، واستعمله ابن عربي في رسائله، باعتباره وحياً إلهياً يطرد العالم الفاني، ويبسط نور الله تعالى على الوجود، ورغم أن الغزالي عبر عن النور بمعانٍ كثيرة، فهو ينظر إلى الأنوار التي هي ما عدا الله تبارك وتعالى، على أنها أنواراً مجازية، «بل أقول ولا أبالي إن اسم النور على غير النور الأول (يقصد به الله) مجاز محض، إذ كل ما سواه إذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له، بل نورانيته مستعارة من غيره، ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها، بل بغيرها، ونسبة المستعار إلى المستعير مجاز محض»<sup>2</sup>.

والحقيقة أن هذا المعنى يأخذه كثير من الصوفية الذين جاؤوا بعد الغزالي، ويأخذه على وجه الخصوص السهروردي، الذي يبدو أنه أخذ عن الغزالي أشياء كثيرة، فيما يتعلق بمسألة النور مثلاً<sup>3</sup>، ولذلك، يشير أبو العلا العفيفي محقق كتاب "مشكاة الأنوار" إلى كون الغزالي أول من اتخذ من الإشراق مذهباً فيقول: «ولعل الغزالي كان أسبق فيلسوف إسلامي إلى الأخذ بمذهب الإشراق الذي نرى أثره واضحاً في رسالة مشكاة الأنوار، فإن

1 - أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 25 - 26.

2 - أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا العفيفي، الدار القومية، مصر، د ط، 1964، ص 54.

\* - من الجدير أن نشير هنا إلى أن المعرفة الإشراقية عند السهروردي، تختلف في كثير من المواطن عن المعرفة الإشراقية عند الغزالي، كون السهروردي يمزج الإشراق بالفلسفة، ويأخذ معارفه عن ثقافات وفلسفات متعددة، يونانية وفارسية وهندية ومسيحية، في حين أن الغزالي، يرتبط أكثر في فلسفته الإشراقية، بالتوجه الإسلامي، والتوجه السني على وجه التحديد.

تمييزه بين النور والظلمة، وعالم الأنوار وعالم الظلمات، هو المحور الذي تدور حوله هذه الرسالة، وهو تمييز أساسي في فلسفة إيران القديمة<sup>1</sup>.

والنور من حيث دلالاته اللغوية «كيفية تدركها الباصرة أولاً وبواسطتها سائر المبصرات، ونور النور هو الحق تعالى»<sup>2</sup>، لكن هذه المعاني، ليست هي نفسها التي يعيها الإشراقيون عندما يتحدثون عن النور، ففكرة النور عند الإشراقيين «من حيث موضوعيتها مبدأ للوجود، ينتظمه بأسره من أعلى قمة في بنائه إلى أن تتلاشى الأشعة النورية على هيئة برازخ ظلمانية، أي أن النور مبدأ وجودي وأنه المبدأ الأوحد»<sup>3</sup>.

إن النور يتحدد في مقابل الظلام، كما يتحدد الوجود في مقابل العدم، والنور في فلسفة السهروردي الإشراقية ليس كمثل النور المادي الذي نتحسسه عن طريق حاسة البصر، لأنه ليس ذو طبيعة محسوسة، بل إن النور الإشراقي ذو طبيعة معنوية، بمعنى أنه عبارة عن ماهية مجردة وغير متعينة في شيء محسوس، ولا تحتاج في وجودها إلى موضوع تتحقق فيه ومن خلاله، وبعبارة أخرى: النور في مفهوم السهروردي يدخل ضمن الجواهر العقلانية التي لا تعلق لها بالمادة.

بمعنى آخر: النور أو الشعاع الذي تبصره العين المجردة عندما تنظر إلى الأشياء التي تشع، كمثل نور الشمس، أو ضوء الشمعة، فهذا النور بالنسبة للسهروردي، نورٌ عارض، والشيء العارض ماهية تحتاج إلى موضوع لتتحقق فيه، فهي ليست مستقلة بذاتها، ووجودها، ليس لذاتها، على عكس النور المحض تماماً، ذلك النور الذي يكون مستقلاً بذاته ولذاته، وغير مشار إليه بالحس، يقول السهروردي مشيراً إلى ذلك: «لما علمت أن كل نور مشار إليه فهو عارض، فإن كان نور محض، فلا يشار إليه ولا يحل جسمًا، ولا يكون له جهة أصلاً، النور العارض ليس نوراً لنفسه، إذ وجوده لغيره، فلا يكون

<sup>1</sup> - أبو العلا العفيفي، مقدمة كتاب مشكاة الأنوار للغزالي، ص 34.

<sup>2</sup> - الجرجاني، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، مصر، د ط، 2004، ص 316.

<sup>3</sup> - محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ص 133.

إلا نورا لغيره، فالنور المحض مجرد نور لنفسه، وكل نور لنفسه فهو نور محض مجرد»<sup>1</sup>.

وهنا لا يمكن لنا، بحسب السهروردي، أن نفسر ذلك بناء على ضوابط الفكر، وقواعد المنطق المعروفة، فما دام النور أمر ظاهر وبديهي، فهو لا يحتاج إلى تعريف أو شرح، لأنه «إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف»<sup>2</sup>، وكون النور غني عن التعريف، لبداهته وظهوره، أمر منطقي بحسب تصور السهروري، وبحسب ضوابط الفكر المنطقية.

ذلك أن أي معرّف لا بد أن يُعرّف بإحدى الكليات الخمس (الجنس، النوع، الفصل النوعي، الخاصة، العرض العام) والنور ليس يُعرّف بأي واحدة من هذه الكليات، فلا جنس له ولا فصل ولا نوع ولا عرض ولا خاصة، ولما كان النور، أجلي المفاهيم وأوضحها فهو المُظهر لغيره من الموجودات الجسمانية والروحانية، لاستحالة أن يدرك الظاهر بما هو أقل منه ظهورا، وبعبارة أخرى: إذا كانت كل الموجودات تقع في درجة تحت درجة النور، فهي إذاً كلها إنما هي أقل بيانا منه، والبائن الواضح، البديهي، لا يمكن تعريفه أو إدراكه بما هو أقل وضوحا منه، ولذلك يمكن القول: «النور شيء ظاهر بالذات ومظهر للغير، والذي لا شك فيه هو أن الشيء حينما يكون ظاهرا بالذات ومظهورا للغير لا يمكن أن نجد له مظهرا»<sup>3</sup>.

ومن هنا يمكن أن نفهم أن النور في فلسفة الإشراق السهروردية ينقسم إلى قسمين:

**نور عارض:** وهو النور الذي نسميه نورا على سبيل المجاز.

<sup>1</sup> - شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، ص 71.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 68.

<sup>3</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص 51.

**نور محض:** وهو النور الأصيل الذي يتعالى عن كل أنواع الأنوار المحسوسة، ومن خلاله يتم فهم كنه الوجود والمعارف وسائر الحقائق.

وبتعبير آخر: «النور ينقسم إلى نور في نفسه لنفسه، وهو النور المحض، لإشراقه في نفس الأمر، وظهوره لنفسه، أي إدراكه لها، ولهذا لا يغيب عنها، وإلى نور في نفسه وهو لغيره، وهو العارض»<sup>1</sup>.

وهنا يمكن أن نلاحظ أن ثمة نقاط التقاء بين منظور السهروردي ومنظور الغزالي في فهمهما للنور، فالغزالي يعتقد أن النور الحق هو الله تبارك وتعالى، وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له، وإدراك معنى النور الحق، أو النور المحض، لا يكون إلا لخاصة الخاصة من الناس، حيث أن الغزالي قسم الناس في إدراكهم لمعنى النور إلى ثلاثة أقسام:

**العامة:** وهؤلاء يدركون الأنوار الحسية، عن طريق حاسة البصر، كنور الشمس، ونور السراج، ونور الشمعة.

**الخاصة:** وهؤلاء يدركون النور المجرد الذي يدركه العقل ولا تدركه حاسة البصر، وعلى اعتبار أن العين المجردة فيها من العيوب والنقائص ما هو معروف، من تصغير الكبير، وتكبير الصغير مثلاً، إلا أن في الإنسان عيناً أخرى ليس فيها شيء من تلك النقائص والعيوب شيء، وهي العقل أو الروح الإنسانية، التي بمقدورها إدراك المتناهي واللامتناهي، وباستطاعتها النفاذ إلى ما وراء الحُجب ومعرفة بواطن الأمور وأسرارها.

**خاصة الخاصة:** وهؤلاء يدركون نور عالم الملكوت، الذي منه القرآن الكريم، فالعقل الإنساني أو النفس الإنسانية، فيها من العيوب، إذ ليس باستطاعتها دائماً أن تدرك كنه الأشياء بطريقة مباشرة، لأنها في بعض المرات تحتاج إلى من يحفزها على إدراك بعض

<sup>1</sup> - قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص 291.

المعاني، والقرآن الكريم - الذي هو من عالم الملكوت - يُعد أكبر محفز لإدراك تلك المعاني.

وعلى خلاف نمط من التفكير، الذي كان سائداً في عصر السهروردي، والقائل بأنه لا معنى للنور لولا حاسة البصر، كان السهروردي يدافع عن منظور مختلف لمفهوم النور، إذ أنه كان يعتقد أنه لو فنى جميع الناس وانعدمت جميع الموجودات ذات الحس والشعور، فلن يبطل الظهور الذاتي للنور، ذلك أن النور، ليس تابعا للحواس، ولا متعلقا بها، يقول السهروردي: «وليس كما يتوهم فيقال نور الشمس تظهره أبصارنا، بل ظهوره هو في نوريته، ولو عدم الناس كلهم وجميع ذوات الحواس، لم تبطل نوريته»<sup>1</sup>.

ولذلك نرى السهروردي يوجه «الانتقاد اللاذع الشديد نحو السوفسطائيين الذين يعتبرون ظهور نور الشمس وليد حاسة البصر، فهو يرى أن حقيقة النور- وبصرف النظر عن أي شيء آخر - ظاهرة بالذات، ولا يعتبر الظهور الحقيقي للنور وليد حاسة البصر قط»<sup>2</sup>.

وبحسب الديناني فإن استخدام السهروردي للفظه النور، ووصفه لله بأنه نور الأنوار، كان استخداما دقيقا، على خلاف كثير من الفلاسفة والإشراقين الإسلاميين، ذلك أن الله عبر عن نفسه في القرآن الكريم بقوله: "الله نور السماوات والأرض"، في حين «لم يطلق مصطلح "الوجود" على الله تعالى، لا في القرآن الكريم ولا في سائر الكتب السماوية الأخرى، وكلمة "أيس" في مقابل "ليس" و"الإنية" في مقابل "الماهية"، هي الأخرى كلمات أشارت إليها آثار الفلاسفة المسلمين ولا وجود لها في القرآن الكريم»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، ص 73.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص 53.

<sup>3</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج2، ص 311.

وقد كان السهروردي يعتبر أن الأنوار المجردة، نفوسا كانت أو عقولا، لا تختلف في حقيقتها، إلا من حيث المراتب الوجودية، فلا فرق بينها في النوع، إنما الفرق متعلق فقط بدرجة الكمال والنقص، على أن هذه الأنوار، لا بد أن تنتهي في آخر السلسلة الوجودية إلى نور الأنوار، وهو الله تبارك وتعالى، وهو موجد البرازخ ومانحها النور، وفي ذلك يقول: «يجب أن تنتهي الأنوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيئاتها إلى نور ليس ورائه نور، وهو نور الأنوار المحيط، والنور القيوم، والنور المقدس، والنور الأعظم الأعلى، وهو النور القهار، وهو الغني المطلق، إذ ليس ورائه شيء آخر»<sup>1</sup>.

ورغم أن السهروردي، ينسب إليه، في بعض الأحيان، القول بأصالة الماهية، في مقابل القائلين بأصالة الوجود، فإن الديناني يعتبر هذا الحكم عارٍ عن الصحة، إذ أن القول بأصالة الماهية، لا ينسجم مطلقا مع نظريته في النور، أو أصالة النور، فالسهروردي من القائلين بمسألة التشكيك في الماهية، و«القول بالتشكيك يلزم عنه ضرورة نفي الأصالة عن الماهية... وإذا كان الشيخ يعتبر الوجود أمرا اعتباريا وذهنيا، فإنه قد أعطى الأصالة للنور، بدلا من الوجود، وليس للماهية»<sup>2</sup>.

وفي هذا السياق يقر صدر الدين الشيرازي، بحقيقة نفي الأصالة عن الماهية، وحقيقة التشكيك، ويذهب إلى موافقه السهروردي على كون النور مسألة بديهية وشديدة الوضوح، لكنه يعتقد أنه مثلما أن النور مسألة بديهية وواضحة، فكذلك الوجود مسألة بديهية وواضحة، ومن هنا، كان اعتقاد الشيرازي، أن السهروردي أخطأ في التعبير عن الوجود، فوصفه بالنور، «ويدل كلام الشيرازي بشكل تلمحي على أن السهروردي يشترك معه في الرأي على صعيد الأحكام المتصلة بالوجود، إلا أنه استخدم لفظ النور بدلا من

<sup>1</sup> - شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، ص 78.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 102.

لفظ الوجود، أي بتعبير آخر أنه يعتقد أن اختلافه مع السهروردي ليس سوى اختلاف لفظي لا غير»<sup>1</sup>.

وعلى الرغم من ذلك يوجه الديناني، انتقادا للسهروردي في بعض المواطن، حين يعتبر أن بعض آرائه توحى بأنه من أنصار القول بأصالة الوجود، ويتعلق ذلك تحديدا، عندما يتحدث السهروردي عن ذات واجب الوجود التي يعتبرها وجودا بحتا بلا ماهية، وتحدثه عن الوجود الصرف ووحدته وعدم جواز التكرار فيه، وهذا الاعتقاد يجعلنا نتساءل، عن موقف السهروردي الصريح تجاه أصالة الوجود، يقول الديناني: «السهروردي يؤمن إيمانا راسخا بالوجود الصرف ويعتبر كل شيء آخر زائد وغريبا على ساحة الوجود، وإذا كان الأمر كذلك لا بد أن يطرح السؤال التالي نفسه: كيف يمكن للإنسان أن يؤمن بالوجود الصرف ثم ينكر أصالته في الوقت نفسه؟»<sup>2</sup>.

وفي المحصلة يعتقد الديناني أن السهروردي، لا هو من القائلين بأصالة الماهية، ولا القائلين بأصالة الوجود، لكنه بكل تأكيد من القائلين بأصالة النور، وهو قول فريد من نوعه، وفضلا عن ذلك لا بد أن نقول إن تقسيم السهروردي كتابه الشهير، حكمة الإشراق إلى قسمين، قسم يتحدث فيه عن ضوابط الفكر المنطقية وقسم يتحدث فيه عن أصالة النور، ما هو إلا دليل على تلك المزوجة الهامة ما بين الاستدلال من جهة، والشهود من جهة أخرى، فالسهروردي «رغم تشييده لفلسفته على أساس النور واعتقاده بأنها قابلة للإدراك عن طريق الشهود، إلا أنه طرحه بأسلوب استدلالي وعلى شكل نظام قياسي، ومن هنا يمكن أن ندرك بأن هذا الفيلسوف المتأله مثلما يستند إلى الشهود ويوصي بتقنية الباطن في طريق الوصول إلى الحقيقة، يعتبر الاستدلال المنطقي أمرا معتبرا ولا يرى استغناء المرء عنه»<sup>3</sup>، ويبدو أن هذه المزوجة هي التي تميز النظام الإشراقي للسهروردي

1 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج2، ص 308.

2 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص 524.

3 - المصدر نفسه، ص 55.



عن باقي الأنظمة المعرفية في تاريخ الفكر الفلسفي والإشراقي الإسلاميين، وهي التي جعلت السهروردي محط أنظار كثير من المفكرين والفلاسفة الإسلاميين الذين أتوا من بعده.

**المبحث الرابع: نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار:**

يُشكل نصير الدين الطوسي مثار جدل بالنسبة للدارسين والمؤرخين الذين تناولوا حياته وأفكاره، وللدناني رأيه في هذه المشكلة أيضاً، لكن يبدو أن الجدل القائم عائد إلى الظرف السياسي والاجتماعي الذي عاش فيه الطوسي، أكثر من كونه جدلاً متعلقاً بجملة أفكار وفلسفة الطوسي، وبالتالي فإن المشكلة سياسية أكثر من كونها مشكلة معرفية، وإذا شئنا اختصار هذا الجدل في عناوين بارزة فإنه يمكن أن نشير إلى أمرين أساسيين، الأول يعود إلى علاقة الطوسي بالإسماعيلية، و"قلعة الموت"، والثاني يتعلق باستتوار الطوسي عند هولاءكو، الذي كان قد دمر جزءاً واسعاً من البلاد الإسلامية.

**أولاً: الطوسي بين منتقديه ومادحيه:**

ثمة موقفين متعارضين بشأن الطوسي نشير إليهما تالياً، ونحدد موقف الديناني بينهما:

**الموقف الأول:** يرى أصحابه أن نصير الدين الطوسي كان من الشيعة الإسماعيلية، ولم يكن من الشيعة الإمامية الإثنا عشرية، وأما بخصوص استتواره عند هولاءكو، فثمة من يرى أن فعلته هذه جعلته خائناً للإسلام والمسلمين، ومنهم من يرى أنه على العكس من ذلك فقد سعى لخدمة الإسلام والمسلمين، حتى وهو وزير عند هولاءكو.

ولعل أبرز الذين تعرضوا لنصير الدين الطوسي ووسموه بشتى التهم كان ابن القيم الجوزية (691 - 751 هـ)، الذي نسب إلى الطوسي ضلوعه في سقوط بغداد (عام 656 هـ) وما ترتب على هذه الحادثة من خراب للمسلمين وبلادهم، ومن قتل وترويع وتخريب للمدارس العلمية، وقد أورد ابن القيم في "إغاثة اللهفان" ما نصه: «نصير الشرك والكفر والالحاد، وزير الملاحدة، النصير الطوسي، وزير هولاءكو، شفى نفسه من أتباع الرسول وأهل دينه، فعرضهم على السيف حتى شفى إخوانه من الملاحدة واشتقى هو،

فقتل الخليفة المستعصم، والقضاة والفقهاء والمحدثين، واستبقى الفلاسفة والمنجمين والطبائعيين والسحرة، ونقل أوقاف المدارس والمساجد والربط إليهم، وجعلهم خاصته وأوليائه، ونصر في كتبه قدم العالم وبطلان المعاد، وانكار صفات الرب جلاً جلاله من علمه وقدرته وحياته وسمعه وبصره، واتخذ للملاحدة مدراس، ورام جعل اشارات إمام الملحدين ابن سينا مكان القرآن فلم يقدر على ذلك فقال: هي قرآن الخواص، وذلك قرآن العوام، ورام تغيير الصلاة وجعلها صلاتين، فلم يتم له الأمر، وتعلم السحر في آخر الأمر فكان ساحرا يعبد الأصنام»<sup>1</sup>.

والحقيقة أن ابن القيم الجوزية، قد يكون أخذ بعضاً من هذه الأحكام من شيخه الإمام ابن تيمية (661 - 728 هـ)، لكنه زاد عليها أشياء، فابن تيمية بدوره اتهم الطوسي بالإلحاد وإضاعة الصلاة وشرب الخمر والتنجيم وقتل العلماء واستبقاء الزنادقة والملاحدة وغيرهم، فقال عن الطوسي إنه اشتهر بأنه كان وزير الملاحدة الباطنية الإسماعيلية في الألموت، وحين هجمت جيوش المشركين على البلاد الإسلامية ودخلوا بغداد جعل من نفسه منجماً مشيراً لملك المشركين هولوكو، فأشار عليه بقتل خليفة المسلمين وقتل أهل العلم والدين، واستبقى أهل الصناعات والتجارات ممن ينفعون في الدنيا، كما وأنه استولى على وقف المسلمين، وجعل يعطي لمن يشاء من علماء المشركين وشيوخهم من البخشية السحرة وأمثالهم، ويضيف ابن تيمية، أن من المشهور عن الطوسي وأتباعه الاستهتار بواجبات الإسلام ومحرماته، فقد كانوا لا يحافظون على الفرائض كالصلوات، ولا ينزعون عن محرمات الله من الفواحش والخمر وغير ذلك من

<sup>1</sup> - ابن القيم الجوزية، إغاثة اللهفان في مصاديق الشيطان، تحقيق: محمد عزيز شمس، مجمع الفقه الإسلامي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1461 هـ، ص 1032.

المنكرات، رغم أنه قيل إنه في آخر عمره كان يحافظ على الصلوات الخمس ويشتغل بتفسير البغوي والفقهاء ونحو ذلك<sup>1</sup>.

لكن في الوقت الذي أقر فيه ابن تيمية بأن الطوسي تاب في أخريات حياته، وأنه كان يصلي وتعلم الفقه، وقرأ تفسير الإمام البغوي، فإن تلميذه ابن القيم، لم يذكر ذلك، بل قال عنه، إنه تعلم السحر وكان يعبد الأصنام، وعلى العموم فإن هذه الأحكام لم تصدر عن علماء السنة ومؤرخيهم جميعاً، بشأن الطوسي، بل إن جماعة من العلماء والمؤرخين السنة، ذكروا أشياء حسنة عن الطوسي لما ترجموا له، ومن أولئك: ابن كثير (700 - 774 هـ) في "البداية والنهاية"، وابن الطقطقي (660 - 709 هـ) في "الفخري في الآداب السلطانية"، والصفدي (696 - 764 هـ) في "الوافي بالوفيات" وغيرهم.

وأما من علماء السنة ومؤرخيهم ممن تناولوا واقعة بغداد، ولم يتعرضوا لذكر الطوسي وضلوعه في الواقعة، فهم جماعة أيضاً، ومنهم ابن خلدون (732 - 808 هـ) في تاريخه، والحافظ الذهبي (673 - 748 هـ) في "العبر في تاريخ من غبر"، وابن شاعر الكتبي (686 - 764 هـ) في "قوات الوافيات"، وجلال الدين السيوطي (849 - 911 هـ) في "تاريخ الخلفاء" وغيرهم، فهل، إذا كان للطوسي ضلوع في واقعة بغداد، يتم تجاهله وعدم ذكره من كل هؤلاء العلماء والمؤرخين الذين يشهد لهم التاريخ بالكفاءة والاعتدال؟.

ويكفي أن نشير هنا إلى ابن الفوطي (642 - 723 هـ)، وهو أحد علماء السنة الذين حضروا واقعة سقوط بغداد وأسروا خلالها، وقد تتلمذ على يد الطوسي، وأخذ عنه علوم الأوائل، ويشهد علماء السنة للفوطي أنه عالم مقتدر ومؤرخ محترم، لكن الفوطي عندما ذكر أحداث واقعة بغداد في تاريخه "الحوادث الجامعة" لم يتعرض لذكر الطوسي

<sup>1</sup> - ابن تيمية، منهاج السنة النبوية ج3، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط1، 1986، ص 445 - 448.

في هذه الواقعة، فلو كان للطوسي ضلوع في سقوط بغداد، فهل كان عالم مثله، وهو المشهود له من قبل علماء السنة، أن يحرف الأحداث والوقائع كما جرت؟.

أما فيما يتعلق بانتماء الطوسي إلى الإسماعيلية، فذلك أمر يحاول إثباته بعض الدارسين، رغم أن آخرون ينفونه، فالطوسي بالنسبة إليهم ارتبط بالإسماعيلية سياسياً وعقائدياً، وفي ذلك يقول المستشرق الروسي فلاديمير إيفانوف (W. Ivanov 1886 – 1970م)، وهو الذي اهتم بالدراسات الإسماعيلية وتاريخها: «إن نصير الدين الطوسي بدأ إسماعيلياً، وظل حتى آخر حياته مواظباً وعاملاً لها، ولا أشك أن والده كان من كبار دعاة الإسماعيلية، وإليه يرجع الفضل في توجيه ابنه الوجهة الإسماعيلية»<sup>1</sup>.

وأما الباحث السوري عارف تامر (1921 – 1998م) فيحاول أيضاً التأكيد على انتماء الطوسي إلى الإسماعيلية، نافياً عنه أن يكون من الشيعة الاثنا عشرية، على اعتبار أن علماء الشيعة الاثنا عشرية على سعة اطلاعهم بالفقه والقانون وعلم الكلام، وغيرها من العلوم الإسلامية، لم يعنوا بالفلسفة وما يتفرع عنها من الماورائيات والإلهيات، فلغة العقل الفعال والنفس الكلية والهيولى والصورة والمبدأ والمعاد، وعلم الأعداد ومطابقتهم للأفلاك، والمثل والمثول والمبدع والإبداع وواجب الوجود، وغير ذلك من التعابير الفلسفية، لا نجد لها أثر في مؤلفات علماء الشيعة الاثنا عشرية، في حين نرى الطوسي يكرس جهوده ويخص الجانب الأكبر من فلسفته في السير على نهج ابن سينا وإخوان الصفا، وهذا - بحسب عامر تامر - يفسر عدم ارتباطه بالمدرسة الشيعية الاثنا عشرية<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - فلاديمير إيفانوف، نقلاً عن: عارف تامر، نصير الدين الطوسي في مرايع ابن سينا، مؤسسة عز الدين، لبنان، د ط، 1983، ص 44.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 79.

وفي نفس السياق يقول كامل مصطفى الشيبلي: «إن الشيعة لم يشتهر عنهم التطرق إلى الفلسفة لأن هذا يلحقهم بالإسماعيلية فحاولوا أن يكتفوا بعلم الكلام والفقه، وأن يتجنبوا الفلسفة ما أمكنهم»<sup>1</sup>، بالتالي لو كان الطوسي شيعيا اثنا عشريا، لم يكن ليشغل بالفلسفة، من منظور هؤلاء الباحثين، وبالتالي يمكن القول إن إسماعيلية نصير الدين الطوسي تبدو حقيقة واقعة، فلو لم يكن الطوسي إسماعيليا، فهل كان يقربه منه حاكم قوهستان "ناصر الدين القهستاني" ويوفر له الأسباب للإقامة بين ظهرائي الإسماعيلية؟، هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن القائلين بأن الطوسي نزل عند الإسماعيلية مكرها حجة واهية، لأن الواقع يقول إن الطوسي أقام بين الإسماعيلية مدة ثمانية وعشرين سنة، وهي مدة طويلة من حياته، وفيها ألف أبرز كتبه، فهل يعقل أن يبقى عند الإسماعيلية كل هذه المدة وهو مكره؟.

وبالجملة فإنه من الواضح أن هذه الأحكام السلبية تجاه الطوسي كانت تتعلق بالجانب العقدي من جهة انتماءه إلى الإسماعيلية، وبالجانب السياسي من جهة استوزاره عند هولوكو، ولم تكن مسألة معرفية تتطرق إلى آرائه العلمية والمعرفية، فبالنسبة للمواقف الفلسفية والكلامية للطوسي، لا نعثر على ردود معرفية قوية على آرائه، بل نجد تدعيما لها من جانب عدد من المشتغلين بالفلسفة والكلام في إيران الصفوية على وجه الخصوص، ومن هؤلاء من ينتمون إلى المدارس التي نشأت في إيران في العهد الصفوي، ومنها مدرسة شيراز وأصفهان وطهران.

**الموقف الثاني:** إلى هذا الفريق ينتمي الديناني، وفيه يرى أصحابه في الطوسي شخصية إسلامية كسائر العلماء المسلمين الذين تفتخر بهم الأمة، ممن اشتغلوا بالعلوم والفلسفة والكلام، وركز تاليا على عرض موقف الديناني من الطوسي، أكثر من المواقف الأخرى، وكيف قرأ هذه الشخصية وفلسفتها، ودورها في تاريخ الحركة الفلسفية في العالم

<sup>1</sup> - كامل مصطفى الشيبلي، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، مكتبة النهضة، العراق، ط1، 1966، ص 95.

الإسلامي، لكن قبل ذلك لا بأس أن نشير إلى بعض المقدمات والمواقف التي صدرت عن بعض الدارسين، والتي نراها ضرورية لفهم الموقف الذي سيقدمه الديناني.

لقد عُرف عن الطوسي كونه عالما فلكيا ورياضيا أكثر من كونه فيلسوفا ومتكلما، وقد يكون السبب في ذلك عائد إلى اهتمام المستشرقين وتوجههم في بحث الطوسي عالما، وليس فيلسوفا لأهمية البحوث العلمية التي قدمها، فقد صرح جورج سارتون وبروكمان وغيرهما بأهمية الطوسي العلمية، رغم أن الطوسي جاء في زمن شهد أسوأ النكبات التاريخية التي حلت على العالم الإسلامي بفعل هجمات المغول الذين دمروا وخرّبوا كثيرا من المظاهر الثقافية والعلمية، وقد ترافق ذلك مع ضمور في الحركة العلمية والفلسفية في العالم الإسلامي، يقول الطوسي واصفا زمانه الذي تراجع فيه اهتمام الناس بتحصيل المعرفة الحقة: «وفي هذا الزمان لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق وزلت الأقدام عن سواء الطريق بحيث لا يوجد راغب في العلوم ولا خاطب للفضيلة وصارت الطباع كأنها مجبولة على الجهل والرذيلة اللهم إلا بقية يرومون فيما يرومون رمي رمي في ليلة ظلماء ويخطبون فيما ينحون نحوه خبط عشواء»<sup>1</sup>.

ورغم الأهمية العلمية والفلسفية للطوسي، التي يؤكد عليها بعض الدارسين، فقد بقي الجانب الفلسفي بعد وفاة ابن رشد بعيدا عن التداول والاهتمام، في الوقت الذي يرى فيه بعض المؤرخين والباحثين أن الامكانيات الجديدة والجادة متوفرة للكشف عن الجانب العقلي عند المتأخرين على العموم، ومن أولئك نصير الدين الطوسي، ورغم أن هنري كوربان كانت له محاولة للكشف عن الروح الفلسفية بعد ابن رشد، خصوصا في إيران الإسلامية، من خلال كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، إلا أن «الحقيقة العلمية تشير إلى أن كوربان لم يستطع أن يقدم شيئا جديدا في الفلسفة الإسلامية في عهدها المتأخرة، وفي نصير الدين الطوسي بوجه خاص، ولازال على هذا الأساس البحث في فلاسفة

<sup>1</sup> - نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، دار الأضواء، لبنان، ط2، 1985، ص 1.

الإسلام بعد ابن رشد ضرورة حضارية ما انفكت جامعاتنا العربية قاصرة عنها إلى يومنا هذا<sup>1</sup>.

ومع ذلك ثمة بعض الباحثين ممن أشاروا إلى الأهمية العلمية والفلسفية التي تحظى بها فترة ما بعد ابن رشد، رغم الظروف التي كان يشهدها العالم الإسلامي آنذاك، ولعل نصير الدين الطوسي كان أحد الأوجه الإسلامية البارزة علمياً وفلسفياً في تلك الفترة، يقول روزنتال Rosenthal عن الطوسي: «الفيلسوف والمتكلم الشيعي الهام الذي كان المثل الأملعي لعقيدة الشيعة الإمامية، والشارح والناقد المتمكن لابن سينا»<sup>2</sup>.

أما بالنسبة للديناني فإنه يؤكد على الأهمية العلمية والفلسفية والكلامية التي يحظى بها الطوسي، معتبراً أن منشأ الفلسفة لا يتقيد بقيود الزمان والمكان، رغم أن الظروف الزمانية والمكانية ذات تأثير مساعد، فالفلسفة بالنسبة إليه حقيقة واقعة، رغم تبدل الأحوال، ويستشهد في ذلك على حديث ابن سينا عن الإنسان المعلق، وعن ما ذكره السهروردي بشأن الإثنية الصرفة، التي عنى بها النفس الناطقة، كما ويستشهد بما ذكره السهروردي أيضاً بشأن الخميرة الأزلية، وأن الفلسفة غير خاضعة للحدود الجغرافية أو الحدود الزمانية، وفي الفلسفة لا وجود للنظرات الضيقة والعصبية القومية والعرقية<sup>3</sup>.

ومن خلال هذا المعنى الذي يحدده الديناني للفلسفة، يحاول أن يجد لها موقعا عند نصير الدين الطوسي، فرغم أنه جاء في زمن توالى فيه الانتكاسات السياسية والمعرفية للمسلمين بفعل ضربات المغول وغيرهم، إلا أن الطوسي من وجهة نظر الديناني، يحظى بأهمية علمية وفلسفية كبرى، فضلا عن الأهمية السياسية والاجتماعية، يقول الديناني: «من خلال المكانة الاجتماعية المرموقة التي نالها نصير الدين الطوسي فإنه لم يستطع

<sup>1</sup> - عبد الأمير الأعمش، الفيلسوف نصير الدين الطوسي، دار الأندلس، لبنان، ط2، 1980، ص 118.

<sup>2</sup> - ارفن روزنتال، نقلاً عن: عبد الأمير الأعمش، الفيلسوف الطوسي، ص 136.

<sup>3</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 170.



نشر العلوم وتطويرها فحسب، وإنما استطاع أن يقطع خطوات كبرى في طريق الدفاع عن الفلسفة وتعزيز أسسها ومبادئها<sup>1</sup>، وفي الوقت الذي يؤكد فيه الديناني على الأهمية العلمية والفلسفية للطوسي، فهو يتأسف لعدم اهتمام الباحثين في العالم الإسلامي بهذا المفكر بالطريقة التي يستحقها، خصوصا من جانب الباحثين السنة، الذين يعود تجاهلهم وتغافلهم عن أهمية الطوسي، بحسب الديناني، إلى عاملين أساسيين، الأول يتعلق بانتماء الطوسي الراسخ لمذهب التشيع، ودفاعه عن الفلسفة، وردوده القوية على الفخر الرازي، والثاني اتهامه بنوع من التعاون مع هولاءكو وانجرار ذلك التعاون إلى مقتل الخليفة المستعصم بالله، آخر خلفاء بني العباس<sup>2</sup>.

والحقيقة أن الديناني لا يتعرض كثيرا للجانب العقدي الذي ينتمي إليه الطوسي، لأنه يعتبره شيعيا اثنا عشريا، وليس شيعيا اسماعيلية، كما رأى البعض، ولا ندري لماذا لم يتناول الديناني شبهة انتماء الطوسي إلى العقيدة الإسماعيلية وارتباطه بقلعة الألموت، لكننا نجده يتناول بإسهاب أكبر علاقة الطوسي السياسية بهولاءكو، وهي العلاقة التي ترتبط ارتباطا وثيقا بازدهار العلوم أو انحطاطها من وجهة نظره، فالطوسي «كان يعلم بوضوح أن الانتصار العسكري على المغول المتوحشين وغير المثقفين أمر في غاية الصعوبة، لكنه كان يدرك من جانب آخر أن تطور العلم والفلسفة والارتقاء بوعي الأمة وتفكيرها، من العوامل المهمة التي لن تفسح المجال لتحقيق الأهداف المناوئة»<sup>3</sup>، بمعنى أن الطوسي عمد إلى التقرب من الحكام المغول وهو على يقين أن الحل العسكري ضدهم لا يمكن حسمه لصالح المسلمين، بل إن الطريقة الأمثل هي الارتقاء بوعي الأمة ونشر المعرفة والارتقاء بالعلم والفلسفة.

1 - المصدر السابق نفسه، ص 179.

2 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج1، ص 392.

3 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 447.

وفي هذا السياق يقول عارف تامر: «لقد أثبتت المصادر التاريخية الكثيرة بأن نصير الدين وجه اهتمامه بعد وقوع كارثة بغداد إلى اقناع هولاءكو بإجراء اصلاحات عامة في البلاد تنسي الناس هول الكارثة، وخاصة انقاذ التراث الإسلامي وإحياء ما ضاع منه، وفي هذا ما يدل على أن مهمته انحصرت بإرشاد العباد وإصلاح البلاد وقطع دابر البغي والفساد وكل هذا يدخل في نطاق مهمته بخدمة الفكر والإسلام والإنسانية»<sup>1</sup>، وفي السياق ذاته يقول عبد الله نعمة: «اغتمم فيلسوفنا الطوسي هذه الفرصة، واستغل هذه الخطوة لدى هولاءكو وقربه منه للحيلولة دون اكتمال الكارثة المنصبة على الإسلام والمسلمين، فعمل وبكل ما لديه من إمكانيات للاحتفاظ بما بقي من العلماء والفلاسفة والحكماء من الإبادة التي كانت تنتظرهم، وكان من أقوى العوامل على إبقاء هذا النفر من أهل المعرفة والفلسفة والعلم»<sup>2</sup>.

إن الديناني يحاول تبرير اقتراب الطوسي من بلاط السياسيين بأنه كان على دراية أن ازدهار الفكر الفلسفي والعلمي وانتشارهما في حاجة إلى شروط معينة وإلى بيئة مناسبة تحتض هذا الفكر، ولا بد من القول إن الظروف السياسية والاجتماعية ترتبط بازدهار أو انحطاط الفكر الفلسفي والعلمي، فنصير الدين الطوسي من وجهة نظر الديناني «كان يدرك جيدا أن من المتعذر نشر العلم من دون وجود قاعدة جماهيرية داعمة ومحتضنة للعلم لذلك سعى من خلال التقرب إلى الحكام المغول واستقطاب الدعم الاجتماعي الحصول على المكانة الاجتماعية التي تتيح له نشر العلوم وزيادة الوعي الاجتماعي»<sup>3</sup>.

وبالنسبة للديناني فإن الوضع السياسي والاجتماعي هو الذي مكن للفكر الأشعري مثلا من أن يكون الفكر السائد والمهيمن في العالم الإسلامي، فأبو حامد الغزالي وفخر

<sup>1</sup> - عارف تامر، نصير الدين الطوسي في مرابع ابن سينا، ص 89 - 90.

<sup>2</sup> - عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، دار الفكر اللبناني، لبنان، ط1، 1987، ص 541.

<sup>3</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 179.

الدين الرازي، لم يكونا لينا لا تلك الشهرة وتلك الخطوة لولا الشروط السياسية والاجتماعية التي كانت متوفرة، وبحسب الديناني دائما، فإن طبيعة الفكر الأشعري القائم على الاستسلام والشعبوية هي التي مكنت لكثير من الحكام من بسط سيطرتهم وتعزيز أركان حكمهم، «إذ لا يسمح هذا اللون من الفكر (يقصد الفكر الأشعري) بإثارة أو طرح أي سؤال، وحينما يندم السؤال، تتعدم الحركة، وحينما تتعدم الحركة، يظل النظام الحاكم بمنأى عن الخطر»<sup>1</sup>.

### ثانياً: الحوار في فلسفة الطوسي:

ما يقصده الديناني من إطلاق صفة "فيلسوف الحوار" على الطوسي، هو أن هذا الأخير اعتمد طريقة فريدة من نوعها، وهي طريقة الحوار، التي لا نعثر لها على أثر، بحسب الديناني، عند الفلاسفة المسلمين السابقين، ومعنى ذلك أن الطوسي بذل جهدا مميزا في التواصل مع المفكرين والفلاسفة المعاصرين له، بحيث كان يرسل إليهم الرسائل من أجل معالجة القضايا الفلسفية والكلامية، وغيرها، ولم يكتف الطوسي بهذا الأسلوب مع معاصريه، إنما أيضا، كانت له محاورات مع كبار المفكرين الذين سبقوه، والتي أخذت طابع السؤال والإجابة، أو الإشكال ودفح الإشكال، يقول الديناني: «كان يداعبني الأمل منذ فترة طويلة أن أكتب في نصير الدين الطوسي وآثاره، وقد حقق الله أمني هذا، وتوصلت بعد عملية طويلة من البحث والاستقصاء في آثار هذا الحكيم الكبير إلى النتيجة التالية وهي أن سجية الحوار تمثل إحدى سجايه المهمة التي يمكن أن يتميز بها، ولذلك يعد بحق فيلسوفا حواريا»<sup>2</sup>.

وبحسب الديناني دائما، فإن مراسلات الطوسي التي جمعها الباحثون، تؤكد على روح التواصل والتحاور التي كانت قائمة بين الطوسي ومعاصريه من الفلاسفة والمتكلمين

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 180.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 37.

والعلماء، وذلك ما يؤكد مثلاً الكتاب الذي وضعه "عبد الله نوراني" بعنوان، "أجوبة المسائل النصيرية"<sup>1</sup>، والذي اشتمل على عشرين رسالة، كلها تناولت مسائلًا فلسفية وكلامية، يقول الديناني بخصوص هذه الرسائل، إن حكيم طوس انبرى في كل منها للتداول مع أحد كبار المفكرين، والإجابة على تساؤلاته<sup>2</sup>.

ويؤكد الديناني على إطلاق لفظة الحوار على هذه المراسلات التي كانت قائمة بين الطوسي وغيره من الفلاسفة والمتكلمين، لكنه لا يعطي تبريرات كافية تجعلنا نتفق معه في إطلاق صفة الحوار على هذه المراسلات، هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الحوار ليس مفهوماً بسيطاً يمكن أن نطلقه بسهولة على أي خطاب أو مراسلة أو تواصل، حتى وإن كان كم هذه المراسلات كثير، فضلاً عن أن للحوار شروطاً قد لا تتحقق إلا إذا كان ثمة أخذ ورد يمكن المتحاورين من الدفاع عن أفكارهما باستمرار، لكن ماذا يعني أن يسمى الديناني ردود الطوسي على الفخر الرازي مثلاً حواراً، في حين أن الرازي لم يكن معاصراً للطوسي؟.

ورغم أن أجوبة الديناني بخصوص مثل هذه الأسئلة التي تدل على أحقية الطوسي بأن يكون فيلسوفاً الحوار حقاً، ليست كافية من منظورنا، لأنه لا يتوقف عند معنى الحوار وملامح عند الطوسي إلا قليلاً، إلا أن الديناني يعتقد، إجمالاً، أن الطوسي كان وفيًا لقواعد الحوار ومعايير التحدث، وأن وجهات نظره وردوده كانت تتسجم مع المقام والحال، بحيث أنه يأخذ بعين الاعتبار المنزلة الفكرية لمحاوريه ومخاطبيه، فالردود التي قدمها ضداً على آراء عبد الكريم الشهرستاني مثلاً، ليست بنفس القيمة والدرجة لتلك الردود التي عارض بها أفكار فخر الدين الرازي، لأن مستوى الرجلين ليس واحداً، بحسب الديناني.

<sup>1</sup> - أنظر: عبد الله نوراني، أجوبة المسائل النصيرية، بزوهشكاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگي، إيران، 1383 هـ.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 12.

## ثالثاً: الدفاع عن الفلسفة والرد على الأشاعرة:

تشتمل المراسلات التي كان ينجزها الطوسي، والأعمال الفلسفية والكلامية التي ألفها على ميزة أساسية وهي الدفاع عن الفلسفة والفكر العقلي الحر، من جهة، والرد على الأفكار الأشعرية، الكلامية، من جهة ثانية، وهي الميزة التي يؤكد عليها الديناني عند تناوله لفلسفة الطوسي محاولاً تبيان التعارض القائم بين الفكر الأشعري والفلسفة، بين أبو حامد الغزالي والفخر الرازي وعبد الكريم الشهرستاني، من جهة، وابن سينا والطوسي من جهة أخرى.

ومما لا شك فيه أن الطوسي كان متأثراً بشكل كبير بأفكار ابن سينا الفلسفية، وقد عمل على شرح "الإشارات والتنبيهات"، تعزيزاً لهذه الأفكار وتأكيداً على أكثريتها، حتى عدَّ أحد أبرز المتأثرين والمدافعين عن فلسفة ابن سينا، يقول عارف تامر عن فلسفة الطوسي: «كان من أتباع المدرسة السينوية التي تقول بالتوفيق بين الفلسفة والدين، بين العلم والعمل، بين الظاهر والباطن، بين المثل والممثل... فهذه المدرسة أرست قاعدة فهم الوجود وما وراء الطبيعة ووضعت تفسيراً لنظام العقول، وما يتفرع عنه من أنظمة للعوالم الأخرى ولارتباطاتها ببعضها البعض في سلسلة من العلوم والمعارف لعب فيها مبدأ "التأويل" الدور الأول»<sup>1</sup>.

ويقول عبد الأمير الأعسم في السياق نفسه: «إن الطوسي لم يكن فيلسوفاً مؤسساً لصرح عقلي بالذات، وإنما كان في عمله الكبير شارحاً لابن سينا، مستوعباً لهذه الفلسفة العريضة التي تركها لنا الأخير في كتاب "الإشارات والتنبيهات" ومن هنا، كان الطوسي معلماً للسينوية وأستاذاً لها، ولم يكن إلا تابعاً لها على العموم، في النظرية والتطبيق»<sup>2</sup>، ويبدو أن التوافق الحاصل بين الطوسي وشيخه ابن سينا، لم يقتصر فقط على التوافق

<sup>1</sup> - عارف تامر، نصير الدين الطوسي في مرابع ابن سينا، ص 86.

<sup>2</sup> - عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف نصير الدين الطوسي، ص 136.

الفكري والفلسفي، ولكن أيضا من المرجح أن يكون ثمة توافق روحي، إن صح التعبير، هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار تأثر ابن سينا بأصول الفلسفة الإسماعيلية، وفلسفة إخوان الصفا على وجه الخصوص، وتأثر الطوسي نفسه بالعقيدة الإسماعيلية وهو بين ظهرانيهم مدة طويلة من الزمن.

هذا التوافق الفكري والروحي بين الطوسي وشيخه ابن سينا، هو الذي حفز الطوسي للدفاع عن الفلسفة، ومحاولة تقويض الأفكار الأشعرية التي رأى فيها "خطرا" على الفكر الفلسفي الحر، من هنا كانت أهمية الطوسي بالنسبة للديناني تكمن في «جهوده الحثيثة والمخلصة في الدفاع عن الفلسفة، وانقاذه لحركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي من السقوط، وكان الطريق الوحيد المفتوح بوجهه والذي كان بوسعه ابعاله إلى هدفه، هو ضرورة ان ينشئ المسائل الكلامية المهمة على مبادئ ومقدمات فلسفية»<sup>1</sup>، وتحقيقا لهذا المبتغى سجد أن للطوسي ثلاثة أعمال أساسية، في هذا السياق، وهي "تجريد الاعتقاد" و"مصارعة المصارع" و"شرح الاشارات والتنبيهات"، وهذه الأعمال جزء منها يدخل في اطار تقويض الأفكار الأشعرية، والجزء الآخر يسعى إلى الدفاع عن الفلسفة.

أما كتاب تجريد الاعتقاد فهو، بحسب الديناني، قد يكون في أصله ردا مضمرا على كتاب الغزالي "الاقتصاد في الاعتقاد"، ففي الوقت الذي حاول فيه الغزالي ايجاد نوع من التوازن بين العقل والنقل، من خلال الابتعاد عن تحكيم الأصول العقلية في النقل مطلقا، فإن الطوسي، من خلال كتابه أكد على أصالة العقل وحاكمية الأصول العقلية عن النقل، لكن الطوسي، بحسب الآثار الفلسفية والكلامية التي خلفها، يتعرض بشكل أساسي إلى متكلمين أشعريين اثنين، وهما فخر الدين الرازي وعبد الكريم الشهرستاني، وهما من تلامذة الغزالي، غير المباشرين، والسائرين في خطه، فالأحكام التي تصدق عليهما بصفتهما أشعريين يمكن أيضا أن تصدق على الغزالي نفسه.

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 21.

لقد هبَّ الطوسي لنقد الأفكار الأشعرية التي كانت منتشرة في عصره، من خلال الرد على كل من الرازي والشهرستاني، على وجه الخصوص، وحسب الديناني فإن الطوسي من أجل أن يقف في وجه المناوئين للفلسفة، عمد إلى الاستعانة بالكتاب والسنة لتأييد مواقفه الفلسفية وبراهينه المنطقية، وبذلك استطاع الحيلولة دون انطفاء شعلة العلم والحكمة ومصباح المعرفة والفكر، وذلك من خلال «استخدام علم الكلام وتحريره من أغلال الانحطاط والجمود التي كان مكبلا بها، ولذلك انبرى لتأليف كتاب "تجريد الاعتقاد" ووجه هذا الكتاب الانتقاد لكثير من مسائل علم الكلام التي لعبت دورا في انحطاط الفكر وغرقه في الظلام أي أنه ضحى بما جديدا ونفخ روحا جديدة في جسم هذا العلم»<sup>1</sup>.

أما معارضة الطوسي للرازي، فبحسب الديناني، لم تكن في أساسها سوى معارضة للفكر الأشعري، لأن الطوسي، بحسب الديناني، كان يرى أن انتشار الأفكار الأشعرية تشكل سدا وعائقا أمام انتشار ونمو الفكر الفلسفي، وأنها تعمل على تجفيف جذور الفكر العميق في المجتمع البشري إلى الأبد<sup>2</sup>، ورغم أن الطوسي هب للرد على اشكاليات الشهرستاني وشبهات الفخر الرازي، ودحض آرائهما، وعبر عن تدمره من الأوضاع الفكرية المضطربة في عصره، إلا أنه في بداية كتابه "نقد المحصل" يعترف بأن كتاب "المحصل" للفخر الرازي هو الكتاب الوحيد الجدير بالاهتمام، الذي كان متوفرا في عصره، من بين جميع الكتب التي تناولت العلوم العقلية، فالطوسي يعترف بأهلية الفخر الرازي في تناوله للعلوم العقلية والفلسفية.

وفي الوقت الذي يعترف فيه الطوسي بانصراف الهمم عن تحصيل العلوم الحقة في زمانه، وأن الأقدام قد زلت عن سواء الطريق بحيث لا يوجد راغب في العلوم، فإنه ويؤلف في الرد على الرازي، من خلال "تلخيص المحصل" وغيره إلا أنه يؤكد على أهمية الكتاب

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 188.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 206.

الذي ألفه الرازي حيث يقول: «ولم يبق في الكتب التي يتداولونها من علم الأصول عيان ولا خبر، ولا من تمهيد القواعد الحقيقية عين ولا أثر سوى كتاب المحصل»<sup>1</sup>، لكنه مع ذلك يعتقد أن «كتاب "المحصل" للرازي يسعى لنشر وإشاعة الأفكار الأشعرية مما يعمل على إغلاق طريق البحث والتحقيق ويلخص جميع جهود العقل في تفسير وتوضيح النقل، ويضاهي هذا الكتاب كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي في كثير من الجهات، ويلعب نفس الدور الذي يلعبه»<sup>2</sup>.

من هنا يرى الديناني أن كتاب المحصل للرازي رغم أنه طرح الكثير من المسائل الفلسفية العميقة، وهو كتاب تحقيقي يقوم على موازين العقل، إلا أنه لا ينبغي أن يعد من الكتب الفلسفية، لأن الهدف والغاية التي يسعى إليها ليست غاية فلسفية في ذاتها، ويصدق هذا الكلام أيضا على كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة"، «فهذا الأثر، يقصد كتاب الرازي، وإن وضع في عداد الكتب الفلسفية من حيث الموضوع وطرح بعض المسائل لكنه لا يعد كتابا فلسفيا من حيث الهدف والغاية»<sup>3</sup>، رغم أن الديناني يؤكد دائما على الحقيقة التي أقرها أرسطو، وهي أن المناوئين للفلسفة والمعادون لها، حينما ينبرون للرد عليها، لا بد وأن يجدوا أنفسهم مضطرين للتقلسف، لكن في الوقت الذي يكتبون بهدف غير فلسفي فإن هذه الكتابات لا يمكن وضعها ضمن الأعمال الفلسفية، تماما كما لا يعد محصل الرازي وتهافت الغزالي كتابان فلسفيان.

يرى الديناني أن اهتمام الطوسي بنقد الرازي كان بسبب قوة حجة الرازي، وفي مقارنته بينه وبين الغزالي، يعتقد الديناني أن الرازي وإن كان يتبع الغزالي في كثير من الأمور لا سيما تلك التي تتعلق بالمباحث الكلامية، كونهما أشعريان، إلا أن سيف الفلاسفة الذي أمسكه الرازي من خلال كتابه المعروف "المباحث المشرقية" كان أحد

<sup>1</sup> - نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص 2.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 202.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.



وأقطع من سلاح الغزالي، لأن كتاب "المباحث المشرقية" يعد، إلى جانب كتاب "المطالب العالية"، أجمل وأشمل من كتاب مقاصد الفلاسفة من حيث اتساع المسائل<sup>1</sup>، وهذا كان أحد الأسباب التي أدت بالطوسي إلى الرد على الفخر الرازي بدل الرد على الغزالي مثلما فعل ابن رشد، فضلا عن كون زمن الرازي أقرب إلى الطوسي من زمن الغزالي.

وإذا ما تمعنا في طبيعة الرد الذي قدمه الطوسي ضدا على ما أورده الرازي، فإننا سنجد أن أسلوبه يختلف تماما عن الأسلوب الذي رد به على عبد الكريم الشهرستاني، فالطوسي يعرف جيدا أن الشهرستاني لم يكن من أهل الفلسفة إنما كان من أهل الوعظ والخطابة، أما الرازي فإضافة إلى كونه متكلمًا كبيرًا فهو أيضا على دراية جيدة بالمسائل الفلسفية، ولذلك عمد الطوسي بمقتضى المقام والحال إلى الرد على الشهرستاني بطريقة تختلف عن رده على الرازي.

يعتبر الديناني أن الطوسي كان يدرك مقام كل من الرازي والشهرستاني، فحواره مع الأول يختلف عن الأسلوب الذي أورده في الرد على الثاني، لأن الطوسي بحسب الديناني كان يراعي المرتبة الفكرية لكل منهما، كما أنه كان يراعي ثقافة الناس وطبيعة المجتمع الذي يعيش في كنفه، ولهذه الأسباب فقد استطاع أن يكون له أثر في إبقاء نور الفلسفة متوهجا، في إيران ومدارسها في شيراز وأصفهان وطهران، وهذا على العكس من الأسلوب الذي اعتمده ابن رشد مثلا، فابن رشد تحوم حوله شبهة الانحياز بسبب أنه قصر الفلسفة على جماعة خاصة من الناس، فضلا عن أنه دافع عن أفكار شخصية فلسفية واحدة، في حين أن الطوسي كان أكثر انفتاحا، بحسب الديناني، ليس على الفلسفة فقط، وإنما على علم الكلام والعرفان أيضا، وكان على دراية جيدة بهما، وهو الشيء الذي ترك له حظوة عند الناس، وعند جماهير العلماء، يقول الديناني متسائلا: «لو كان الطوسي قد

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 206.

اكتفى مثل ابن رشد بالدفاع عن أرسطو فقط، ولم يكثرث بالقضايا الكلامية والعرفانية، فهل كان باستطاعته أن يعول على استمرار الفكر الفلسفي من بعده؟<sup>1</sup>.

إن الطوسي بحسب الديناني لم يخط الفلسفة بالكلام، إنما كان يراعي طبيعة العصر الذي يعيش فيه، وحدود المعرفة القائمة في مجتمعه، بحيث أن جميع مفكري عصره كانوا على معرفة بعلم الكلام، ولذلك لم يكن بوسعهم أن يتجاهل هذا الفرع المعرفي، «وما قام به نصير الدين الطوسي على صعيد الفكر والفلسفة لم يكن خطأ أو مزجا بين الفلسفة والكلام، وإنما سعى لترح المسائل الفلسفية مع مراعاة معايير اللغة وثقافة المجتمع للحيلولة دون انطفاء شعلة الحكمة، وهذا الأسلوب هو تلك الطريقة الصائبة التي يمكن تسميتها بالصلة الوثيقة بين الحكمة والبلاغة»<sup>2</sup>.

أما بخصوص ردود الطوسي على الشهرستاني فقد جاءت أيضا في سياق دحض الأفكار الأشعرية والدفاع عن الفكر الفلسفي، فالشهرستاني ألف كتاب "مصارعة الفلاسفة"، وحاول فيه الرد على بعض المسائل الفلسفية التي طرحها ابن سينا، على وجه الخصوص، ذلك أن ابن سينا اشتهر بأنه المبرز في علوم الحكمة، وأنه علامة الدهر في الفلسفة، يقول الشهرستاني مبينا الغاية من كتابه: «فأردت أن أصارعه (يقصد ابن سينا)، مصارعة الأبطال وأنزله منازل الرجال، فاخترت من كلامه في إلهيات "الشفاء" و"النجاة" و"الإشارات" و"التعليقات"، أحسنه وأمتته، وهو ما برهن عليه وحققه وبينه، وشرطت على نفسي ألا أفوضه بغير صنعته ولا أعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته، فلا أكون متكلما جدليا ومعاندا سوفسطائيا، فأبتدئ في بيان التناقض في نصوص نصوصه لفظا ومعنى، وأردفه بكشف مواقع الخطأ في متون براهينه مادة وصورة»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 349.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 350.

<sup>3</sup> - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، مصارعة الفلاسفة، تحقيق: سهير محمد مختار، مطبعة الجبلاوي، مصر، ط1، 1976، ص 16.

وفي ذكر غايته من تأليف كتاب "مصارع المصارع" كتب الطوسي يقول: «فلما طالعه (يقصد كتاب مصارعة الفلاسفة) وجدته مشتملا على قول سخيف ونظر ضعيف، ومقدمات واهية ومباحث غير شافية، وتخليط في الجدل وتمويه في المثال، قد مازج به سفها يحترز منه العلماء، ورفثا من القول لا يستعمله الأدباء، اللهم إلا المتشفين بالانتقام، والمتسوقين عند العوام، قد انصرع في أكثر مصارعاته وانهمز في معظم مبارزاته»<sup>1</sup>.

وبالنسبة للديناني فإن أبو حامد الغزالي في الوقت الذي انطلق فيه لمناوئة الفلاسفة كان قد انطلق من بواعث دينية ومذهبية، في حين أن الشهرستاني، استند إلى ما يدعيه لنفسه من بطولة في المصارعة، ولم يكن ذلك الا محض تبجح وتكبر، وذلك ما تؤكد بعض النصوص التي أوردها في كتاب المصارعة، حتى أن اختياره لهذا العنوان يكشف عن انتهاك صارخ لحرمة الفلسفة، فالفلسفة موضع لحركة الفكر والحوار الموضوعي، وليست حلبة للصراع والتقاتل<sup>2</sup>، يقول الديناني: «إذا كان الغزالي قد كتب كتاب تهافت الفلاسفة بدافع ديني فقد كتب أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني كتاب مصارعة الفلاسفة بدافع من الغرور الذي يمكن أن نسميه بالغرور العلمي»<sup>3</sup>.

أما الإشكاليات التي أثارها الشهرستاني على الفلاسفة رغم أنها أضرت بالفكر الفلسفي الحر، بحسب الديناني، إلا أنها كانت نافعة من جهة أخرى، بحيث أنها كانت مناسبة للطوسي من أجل أن يدخل إلى ميدان الإبداع والتجريد، وصياغة النظريات الحديثة، والطوسي في رده على الشهرستاني لم يتجاهل بعض آراءه الإيجابية، من قبيل حديث الشهرستاني عن علم الله، حيث رفض التعابير التي يوردها بعض الفلاسفة من قبيل القبل والبعد أو العلم السابق والعلم اللاحق، ذلك أن واجب الوجود أسمى من الزمان

<sup>1</sup> - نصير الدين الطوسي، مصارع المصارع، تحقيق: ويلفرد مادلونغ، مؤسسه مطالعات إسلامي است، طهران، د ط، 1963، ص 2.

<sup>2</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 344.

<sup>3</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج1، ص 267.

وفوق الزمان، ولا تستوعبه اللحظات، فالماضي والحاضر والمستقبل عنده شيء واحد، ولديه نسبة مساوية مع الأزل والأبد، ولذلك اعتبر الشهرستاني أن «علم الله تعالى بالأمر المتغيرة يتحقق عن طريق النفس المدركة التي تتصور جميع الأمور المتغيرة، ويعترف نصير الدين الطوسي بدقة كلام الشهرستاني هذا، مع اعتقاده بأنه بحاجة إلى دقة أكبر»<sup>1</sup>، يقول الطوسي في ذلك: «وأما علمه بتجدد ما تجدد وانصرام ما انصرم فيكون بواسطة النفس المتصورة لتلك المتجددات والانصرامات، وهذا دقيق يحتاج فيه إلى نظر أدق مما يستعمله المصارح»<sup>2</sup>.

ومن الأمثلة التي يوردها الدينامي في نقد الطوسي للأفكار الأشعرية يمكن أن نتوقف عند فكرة نظرية الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ، تلك التي كانت من أهم المسائل الخلافية بين المعتزلة والأشاعرة، والقول بها يترتب عنه كثير من المسائل الأخرى ذات الطابع العقائدي بحسب الدينامي، ولعل من بين يحيل إليه الإيمان بنظرية الجوهر الفرد هو الاعتقاد بالضرورة، والضرورة تتعارض مع اعتقادنا بأن الإنسان فاعل حر ومسؤول، يتساءل الدينامي قائلاً: «كيف بوسعنا إدراك أن الإنسان لديه الحرية والاختيار في حياته، ثم نصر في الوقت نفسه على أن كل شيء في العالم مركب من الذرات فقط، وأن أفعال الإنسان ليست سوى نتيجة ضرورية لهذه الذرات المادية؟»<sup>3</sup>.

ومن المسائل التي يترتب عنها القول بهذه النظرية أيضاً، مسألة قدرة الله سبحانه، وهي المسألة التي يرى فيها الدينامي أن تركيز الأشاعرة على الحديث عن قدرة الله المطلقة، وقلة تحدثهم عن حكمته وعلمه، هو الذي جعلهم يحلون النقل محل العقل، فالقول بأن قدرة الله لا تتحدد بحدود أية قاعدة عقلية أو قانون منطقي، يعني أن ما يقوله الله وما يفعله معقول، وليس أن الله يقول ويفعل ما هو معقول، وبما أن المتكلمين

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الدينامي، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 363.

<sup>2</sup> - نصير الدين الطوسي، مصارع المصارح، ص 158.

<sup>3</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الدينامي، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 107 - 108.

الأشاعرة يستندون إلى القدرة المطلقة وغير المتناهية ويجعلون العقل تابعا للإرادة والاختيار، لذلك أحلوا النقل محل العقل<sup>1</sup>.

يقول الديناني: «ترفض الإلهيات الأشعرية قانون العلية، ولا ترى وجود رابط ضروري بين المعلول والعلة، وتتنظر إلى الارتباط ما بين حوادث الطبيعة على أنه عادة فحسب، فما هو معلول عند الفلاسفة، والذي يعد ضروريا بالنسبة لعلة، يعبر عنه الأشاعرة بـ"الخلق"، وبما أن الخلق عبارة عن "عرض" فإنه لا يبقى في آنين أو زمنين، أي أن الخلق يكون جديدا في كل لحظة»<sup>2</sup>، هذا الكلام لا يصدق على الخلق فقط ولكنه أيضا يصدق على أفعال الإنسان، فكل فعل من أفعال الإنسان هو نوع من الخلق، وبما أن الخلق عرض فإنه لا يبقى زمانين وفقا للقاعدة.

بالنسبة للديناني فإن عقلنة النقل وتزيينه بزينة العقل لا يكون مطلوبا إلا إذا عُقل هذا المنقول، أي أن المشتغل بهذه المهمة الدقيقة لا بد وأن يتميز بالتسامي والتكامل العقلي، وبالنسبة للديناني دائما فإن دراسة آثار الأشاعرة تكشف عن أنهم على غير معرفة بالمسائل الفلسفية والحكمية العميقة ولا ينسجمون مع العقل الخالص المستقل والحكمة المتعالية<sup>3</sup>.

ومهما يكن الحال فإن الديناني يحاول التأكيد على أن معارضة الغزالي والفخر الرازي للفلسفة والفلاسفة، ومعارضتهما لابن سينا على وجه الخصوص، لم تكن تتبع من وجهة نظر فلسفية مخالفة لوجهة ابن سينا مثلا، إنما كانت تتبع أساسا من مواقف إيديولوجية ومذهبية، يقول الديناني: «غير أن معارضة هذين المفكرين الأشعريين

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 112.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 117.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 127.

للفلاسفة عموماً ولابن سينا خصوصاً، تقوم على أساس بواعث دينية ومذهبية، ومتأثرة بمبادئ وأصول الفكر الأشعري<sup>1</sup>.

ورداً على هذا الكلام يمكن القول أيضاً إن «تصدي الطوسي بشرح يناقض شرح الرازي للإشارات والتبهيئات لم يكن موقفاً فلسفياً حياً بحتاً، بل كان موقفاً فلسفياً منحازاً قد خدم به بالدرجة الأولى التيار العقلي الذي كانت الحركة الإسماعيلية برمتها تشجع المفكرين أن يشتغلوا فيه»، إضافة إلى أن اعتبار الطوسي باعثاً للفلسفة، تجاوزاً على طبيعة ما قدمه في هذا المجال، له تبرير وحيد، وهو أن الفلسفة في المشرق، آنذاك، كانت لا تزال في نكستها الأولى بعد الغزالي، ولهذا مال الرأي العام إلى إجلال محاولة الطوسي بإعادة موضوع التحدث في الفلسفة، وحتى ولو ظهرت لدينا اليوم على بساطتها، كأنها كانت في أصلها دفاعاً عن ابن سينا أولاً وبالذات<sup>2</sup>.

#### رابعاً: مقارنة بين الطوسي وابن رشد:

يتطرق الديناني عند تناوله لفلسفة الطوسي إلى عقد مقارنات عامة بينه وبين ابن رشد، على اعتبار أنهما جاءا في زمن متقارب نسبياً، وكانا لهما هدف مشترك وهو الدفاع عن الفلسفة ضد المناهضين لها، لكن الفكرة الأساسية التي تدور حولها هذه المقارنة هي أن الطوسي من حيث دفاعه عن الفلسفة كان أكثر اقتداراً وأهمية وأكثر تأثيراً من ابن رشد، حتى وإن كان كثير من الباحثين والمؤرخين قد عظموا من شأن ابن رشد وتجاهلوا أو غفلوا عن الطوسي.

وفي سياق دفاعه عن هذه الفكرة يلاحظ الديناني أن دفاع الطوسي عن الفلسفة كان دفاعاً عن الفكر الفلسفي الحر الذي يتقبله العقل الواعي، في حين كان دفاع ابن رشد عن الفلسفة دفاعاً عن شخص أرسطو، يقول الديناني «دفاع ابن رشد عن الفلسفة كان دفاعاً

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 181.

<sup>2</sup> - عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف نصير الدين الطوسي، ص 137.

عن أفكار أرسطو، بينما دفاع نصير الدين الطوسي عن الفلسفة، كان دفاع عن ذلك الشيء الذي يتقبله العقل الفلسفي الأصيل الذي لا تشوبه شائبة، والذي لا يتحدد بحدود أفكار أرسطو»<sup>1</sup>.

إن الديناني يحاول التأكيد على مسألة هامة برأيه، وهي أن النمط الفكري الذي خلفه الطوسي يختلف بشكل كبير عن النمط الفكري الذي خلفه ابن رشد، حتى أن القيمة الفكرية للطوسي لها أفضلية عن قيمة ابن رشد، بسبب أن الأول دافع عن الفكر الفلسفي الحر، في حين أن ابن رشد دافع عن أرسطو، لكن يمكن أن يقال أن الطوسي نفسه دافع عن أفكار أرسطو أيضا، وإن كان ذلك بطريقة غير مباشرة، فالطوسي كما هو معروف دافع عن فلسفة ابن سينا، وأعاد تكرار فلسفته وقوفا في وجه المناوئين للمشائية الإسلامية، وابن سينا نفسه دافع في جزء واسع من فلسفته عن فلسفة أرسطو، وبالتالي فإن كلا من الطوسي وابن رشد دافعا كلاهما عن فلسفة أرسطو.

ولسنا في حاجة إلى اثبات تأثر الطوسي بابن سينا ودفاعه عن أفكاره الفلسفية، فقد كان الطوسي ينهج منهج الفلاسفة المشائين، وفلسفته على صعيد الفلاسفة المسلمين، تابعة لفلسفة ابن سينا، حيث أنه كان شديد الاعتقاد به وبفلسفته المشائية<sup>2</sup>، والديناني نفسه يؤكد على حقيقة تأثر وانشداد الطوسي إلى فلسفة ابن سينا، وفي ذلك يقول: «يمكن أن تقاس المهمة التي نهض بها نصير الدين الطوسي في الدفاع عن الفلسفة وانشاده إلى ابن سينا، بالمهمة التي نهض بها ابن رشد في الدفاع عن الفلسفة وانشاده إلى أرسطو، فكما كان ابن رشد وفيها لفلسفة أرسطو كان الطوسي وفيها لأفكار ابن سينا أيضا»<sup>3</sup>، لكن الديناني يشير إلى اختلاف أساسي بين ابن رشد والطوسي على هذا

1 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 183 - 184.

2 - محمد تقي مدرس رضوى، العلامة الخوابة نصير الدين الطوسي، تعريب: علي هاشم الأسدي، مؤسسة الأستانة الرضوية المقدسة، إيران، ط1، 1999، ص 88.

3 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 205.

الصعيد، وهو أن ابن رشد لا يترك فسحة للخروج عن أفكار أرسطو، في حين أن الطوسي رغم انشداؤه لفلسفة ابن سينا إلا أنه عمد في بعض الأحيان إلى انتقاد أفكار ابن سينا واثارة التساؤلات عليها، ومن أمثلة ذلك أن ذهب مذهباً مختلفاً عن أفكار ابن سينا في مسألة اتحاد العاقل والمعقول.

ومهما يكن الحال ليس ثمة مبرر حاسم لمحاولة الإغلاء من شأن فلسفة الطوسي في مقابل التقليل من شأن فلسفة ابن رشد، إلا أن يكون الدافع مذهبياً وإيديولوجياً، وعليه فإن الديناني نفسه يقع في التهمة التي وجهها لكل من الغزالي والفخر الرازي حينما اعتبر أنهما كانا ضد فلسفة ابن سينا بسبب البواعث العقدية والمذهبية، وفي الحقيقة فإنه يمكن أن يقال مثلما يحق للطوسي أن يعتقد في أفكار ابن سينا الفلسفية القوة العقلية والمنطقية، فكذلك يحق لابن رشد أن يعتقد في أفكار أرسطو الفلسفية القوة العقلية والمنطقية، على أن ابن سينا في كثير من أفكاره يتبع أرسطو مثلما أشرنا.

من جانب آخر يعتقد الديناني أنه في الوقت الذي دافع فيه الطوسي عن الفلسفة ضد شخصيتين كبيرتين وهما الفخر الرازي والشهرستاني، فإن ابن رشد دافع عن الفلسفة ضد الغزالي فقط، فيخلص الديناني من ذلك إلى أن حكيم طوس أعظم درجة في دفاعه عن الفلسفة من حكيم قرطبة، يقول الديناني موضحاً ذلك: «إن ما قام به نصير الدين الطوسي في الدفاع عن الفلسفة وتصديه لشخصيات مثل فخر الدين الرازي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني يفوق بكثير ما قام به ابن رشد في مجابهة الغزالي إن من حيث الكمية وإن من حيث النوعية، ولو وصفه أحد بأنه أحد أعظم المدافعين عن الفلسفة في العالم الإسلامي لأصاب كبد الحقيقة»<sup>1</sup>.

لكن استناد الديناني إلى دفاع الطوسي وابن رشد عن الفلسفة من حيث الكم، وتفضيله للأول على الثاني لا يستقيم بشكل حاسم، ويمكن على إثر ذلك أن نتساءل، لو

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 15.



أن ابن رشد عاصر الطوسي فهل كان يكتفي فقط بالرد على الغزالي ويتغاضى عن شبهات الرازي وإشكاليات الشهرستاني؟، لا بد أن الإجابة على مثل هذا السؤال هي التي تمكننا من إقامة حكم صادق على كل من ابن رشد والطوسي معا، ثم إن كلا من ابن رشد والشهرستاني والرازي كانوا متعاصرين، وفي الوقت الذي كان فيه ابن رشد في غرب العالم الإسلامي كان الآخران في شرقه، وبالتالي من المحتمل أن ابن رشد لم يصله خبر الرجلان مثلما ذاع صيت الغزالي قبلهم، وفي الوقت الذي تمكن فيه الطوسي من الاطلاع على شبهات الرازي وإشكاليات الشهرستاني بسبب عوامل الجغرافيا والزمان، فإن ذلك كان غير ميسور بالنسبة لابن رشد، ولا ندري كيف كان سيكون الحال لو عاصر ابن رشد زمان الطوسي.

وتعزيزا لموقفه دائما يرى الديناني أن القول بأن ابن رشد كان آخر الصروح الشامخة التي اشتغلت بالفلسفة ودافعت عنها في العالم الإسلامي، وإعطاء عنوان الدفاع عن الفلسفة لابن رشد فقط دون الطوسي أمر يبعث على الأسف والدهشة في وقت واحد<sup>1</sup>، لأن مصباح الفكر والفلسفة لم ينطفئ في بلاد إيران المترامية بعد وفاة ابن رشد، وظلت الفلسفة متألقة وحاضرة في هذا الجزء من العالم الإسلامي رغم الظروف والأوضاع القاسية التي مر بها، وبحسب الديناني فإن تأثير الطوسي كان أكبر من تأثير ابن رشد، ففي الوقت الذي لم يستطع فيه ابن رشد تحقيق الهدف الذي سعى لأجله وهو الدفاع عن الفلسفة، فإن الطوسي تمكن من ذلك بفضل الآثار التي خلفها والتي كان لها دور وأثر على من جاؤوا من بعده من المفكرين في إيران والمشتغلين بالفلسفة والكلام.

يقول الديناني موضحا ذلك: «ما عجز ابن رشد عن تحقيقه، تحقق بفضل الجهود والمثابرات العقلية لنصير الدين الطوسي، فدفاع ابن رشد عن الفلسفة كان دفاعا مستميتا، ولم تستطع الفلسفة أن تعود لحياتها السابقة، ولم يكن لدى هذا الفيلسوف الكبير تلامذة

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 198.

بارزون ومعروفون بوسعهم أن يخلفوه، ولم تنتصر أفكاره الفلسفية على حركة الفكر الأشعري التي كانت مهيمنة على تلك البلاد، بينما ظلت أفكار نصير الدين الطوسي حية ومتحركة في أعقاب وفاته وبقيت ماثرة دراسة وبحث من قبل المفكرين على مدى قرون»<sup>1</sup>.

بمعنى أن دفاع ابن رشد عن الفلسفة لم يكن قويا بالشكل الذي يدفع الأضرار التي خلفها الغزالي بهذا الشأن، فهو لم يترك تلاميذا ينشرون أفكاره من بعده، في حين أن الأمر يختلف مع الطوسي، بحيث ظلت أفكاره التي دافع بها عن الفلسفة حية حتى بعد وفاته، وكانت آثاره موضع اهتمام دائم وتمت كتابة الكثير من الشروح على بعض آثاره، ولكن قد يقال ماذا عن المدرسة الرشدية اللاتينية؟ فحتى وإن كانت مدرسة غير إسلامية، فهي تؤكد على قيمة ابن رشد المعرفية والفلسفية.

#### خامسا: آثار الطوسي:

قلنا إنَّ الديناني يعتبر أن الطوسي عمل على تحقيق مهمة أساسية وهي الدفاع عن الفلسفة وعن الفكر العقلي الحر، في الوقت الذي كان يشهد فيه العالم الإسلامي تراجع على مستويات عدة، وبحسب الديناني فإن المهمة التي نذر لها الطوسي حياته قد كللت بالنجاح، ففي حين انطفأت فيه شعلة الفلسفة في غرب العالم الإسلامي، ظلت متألقة في شرقه، وبالتحديد، في إيران المترامية الأطراف، يقول الديناني عن الطوسي: «حقق هذا المفكر والفيلسوف الكبير نجاحا كبيرا في مهمة الدفاع عن الفلسفة، وأنقذ الفكر الفلسفي من السقوط والاندراس والموت المحتم في أعقاب الهجوم العنيف الذي شنّه الغزالي والشبهات الملتوية التي أثارها الفخر الرازي»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 184 - 185.

وقد تجلت تلك الجهود التي بذلها الطوسي في الدفاع عن الفلسفة في استمرار آثار أفكاره من بعد وفاته، من خلال شيوخها في عدة مدارس فكرية وفلسفية كشيراز وأصفهان وطهران، ولا بد من القول إن موقف الطوسي في الدفاع عن الفلسفة من بين العوامل التي لعبت دورا في استمرار الفكر الفلسفي وديمومته، يقول الديناني: «إن آثار هذا المفكر الكبير كانت موضع اهتمام ودراسة وتقص دائما وأبدا، وتم كتابة الكثير من الشروح على بعض هذه الآثار»<sup>1</sup>.

يقول محمد تقي مدرس رضوي: «إن آثار المحقق الطوسي كلها ثمينة، وحظي معظمها باهتمام الفضلاء والعلماء منذ بداية تأليفها، وقام عدد كبير من العلماء بشرحها والتعليق عليها، ومن حسن الحظ أن معظم آثاره النفيسة مازالت باقية، وقلما تخلو مكتبة من المكتبات العامة والخاصة في إيران وغيرها من أثر أو عدة آثار له»<sup>2</sup>، ويقول أيضا: «تمت ترجمة كثير من آثاره بلغات مختلفة، وقام عدد من المترجمين بترجمتها إلى اللغات الأجنبية، الألمانية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، وطبعت ترجمتهم في أوروبا، وقام عدد من علماء الاتحاد السوفياتي (سابقا) بدراسات مفصلة للتراث العلمي الذي خلفه الخواجة في مجال التنجيم والرياضيات والتعدين والفلسفة وغيرها، كما نقولا بعض آثاره إلى اللغة الروسية»<sup>3</sup>.

ولهذه الاعتبارات كان لا بد من إيلاء أهمية أكبر للأعمال الفلسفية والكلامية التي خلفها الطوسي، والتي اهتم بها بعض متكلمي وفلاسفة إيران في العهد الصفوي، لكن ما يدعو إلى الأسف بحسب الديناني، وغيره، من قبيل عبد الله نعمة، وعبد الأمير الأعسم، أن الآثار التي خلفها الطوسي ما تزال إلى اليوم لم تتل حظها الكافي من الاهتمام والرعاية، وهو ما يدعو إلى ضرورة تكثيف الجهود من أجل الكشف عن مخلفات الطوسي

<sup>1</sup> - المصدر السابق نفسه، ص 15.

<sup>2</sup> - محمد تقي مدرس رضوي، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي، ص 239.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المعرفية والفلسفية، بغض النظر عن الانتماء العقدي والمذهبي، والآراء والاجتهادات السياسية التي كان يؤمن بها الطوسي.

# الفصل الخامس

## الفلسفة الإسلامية: تحدياتها الراهنة وآفاقها المستقبلية

المبحث الأول: نقد القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية

المبحث الثاني: المؤاخذات المنهجية والمعرفية على قراءة الديناني

المبحث الثالث: التحديات الراهنة والآفاق المستقبلية

### المبحث الأول: نقد القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية:

رغم أن تعدد القراءات وتنوع المناهج يعتبر عاملاً إيجابياً وأساسياً في عملية تجديد الفكر والمحافظة على ديمومته وحلحلة الإشكاليات والقضايا المطروحة أمام المجتمعات العربية والإسلامية، إلا أنه من جهة أخرى قد يكون عاملاً سلبياً يُعيق التوصل إلى نتائج فاعلة وذات جدوى في الدفع بعجلة التنمية والنهضة المرجوة وذلك لاعتبارات عدّة تتعلق بعضها بطبيعة القراءة وأهدافها وهل أن لهذه القراءة أصولاً منهجية واضحة وصارمة أم أنها مزيج من الأفكار والنظريات التي تقتدر إلى الوحدة المنهجية والموضوعية، وعلى العموم فإن القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية لم تسلم من النقد بسبب إخفاقها، الكلي أو الجزئي، في التعامل مع التراث الفلسفي الإسلامي، بل أن تأرجحها بين مناهج وطرق في البحث والتفكير أفقدت هذا التراث أصالته، وفككت وحدته، وخرجت به أو ببعض جوانبه وقضاياها عن إطاره الحقيقي، وفيما يلي نحاول الوقوف على بعض العيوب المنهجية والمعرفية لهذه القراءات:

#### أولاً: ضبابية مفهوم الفلسفة الإسلامية:

يبدو مفهوم الفلسفة الإسلامية اليوم مُلتبساً شأنه شأن كثير من المفاهيم التي يتناولها الفكر العربي والإسلامي المعاصر، من قبيل النهضة، والتراث، والتجديد، والحدّات، والأصالة، والمعاصرة، وغيرها، وكأننا لم نعد أمام فلسفة إسلامية واحدة، بل أمام تصورات متعددة لمعنى هذه الفلسفة، بسبب كثرة القراءات واختلاف التفسيرات، فلكل قراءة فهمٌ مخصوص للتراث وللإسلامية، وتصوّر معين بين من يرى أن هذا التراث يمكن أن يكون منطلقاً للنهضة ومن يرى أنه تعبير عن النكوص والرجعية.

وتعدد القراءات حول الفلسفة الإسلامية قد يكون بالنسبة لبعضهم أمراً إيجابياً ومحموداً على اعتبار أن ذلك يتعلق بتنوع في الفهم يُغني ويُثري هذه الفلسفة، لكن من جهة أخرى لتعدد القراءات بعض المساوئ والسلبيات، ولعل من أبرزها التباس المفهوم، وحين نتحدث عن المفاهيم في الفلسفة فنحن يجب أن نؤكد على ضرورة وأهمية أن يكون

ثمة نوعٌ من الضبط أو التوافق في تحديد هذه المفاهيم، لأن قيمة وقوة أي فكر تكمن في مدى تمكنه من تحديد وضبط المفاهيم التي يشتغل عليها، ومن غير الممكن أن يكون ثمة فهم واستيعاب صحيح لموضوعات معينة مع وجود التباسات في المفاهيم.

إنَّ مفهوم الفلسفة الإسلامية خضع على مدار تاريخه الطويل إلى تغيُّرات كثيرة لكنه اليوم يبدو أكثر هشاشة من ذي قبل، فبعض القراءات التي حاولت ضبط هذا المفهوم وتبيان حقيقته وحدوده أساءت إلى هذا المعنى وإلى الفلسفة الإسلامية، سواءً بوعي منها أو بغير وعي، بحيث تحولت الفلسفة الإسلامية لدى بعضهم تعبيراً عن مجالات معرفية أخرى غير مجال الفلسفة، ومن ذلك أن يتم الخلط بين الفلسفة الإسلامية، التي من المفترض أن تعني النظر العقلي في مختلف ميادين الوجود، وبين الفكر الإسلامي الذي تُعد الفلسفة الإسلامية جزءاً منه، ثم إنَّ محاولة الجمع بين الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي من شأنه أن يؤدي إلى الصدام لا إلى الوحدة، إلاَّ إذا كانت الغاية من هذا الجمع أو الخلط إبتلاع الفلسفة الإسلامية وتهميشها.

لقد كان الشيخ الأزهرى مصطفى عبد الرزاق أكثر انفتاحاً من بعض تلامذته في تعيين مفهوم الفلسفة الإسلامية وتحديد مجالاتها، رغم أنه مثلما يرى البعض أقحم علم أصول الفقه ليكون جزءاً من مفهوم هذه الفلسفة بغية إرضاء الفقهاء الذين يلتقون مع المستشرقين في نفي الأصالة عن الفلسفة الإسلامية، وبالتالي فقد رد على المستشرقين ليتجنب الصدام أو الخلاف مع زملاءه من الفقهاء الأزهريين، فالمنهج الذي اعتمده عبد الرزاق من خلال الرجوع إلى البدايات الأولى للتفكير العقلي في الإسلام، والتركيز على مبحث علم أصول الفقه بالذات كفرع من فروع الفلسفة الإسلامية، «لا يؤدي بنا حتماً إلى الفلسفة الإسلامية بالمعنى الإصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي وغيرهما، بل يسير بنا في خط موازٍ لها تماماً، هو خط الفقهاء والمتكلمين المعادين للفلسفة»<sup>1</sup>.

بمعنى أن المنهج التاريخي الذي اعتمده عبد الرزاق أدى به في نهاية المطاف إلى عكس القضية التي كان يحاول الدفاع عنها وهي "إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية"، ذلك

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 155.

أن علم أصول الفقه الذي عدّه عبد الرزاق جزءاً أصيلاً من الفلسفة الإسلامية، لم يكن يتماشى مع الفلسفة الإسلامية الخالصة إلا في إطار موازٍ، وليس في إطار تكاملي، لأنه في النهاية سنجد أن أكثر المناوئين للفلسفة والفلاسفة في حقل الثقافة الإسلامية هم الفقهاء.

لكن مهما يكن الحال فإن عبد الرزاق كان أكثر إنفتاحاً في طرحه لمفهوم الفلسفة الإسلامية لأن المفهوم الذي قدمه تلميذه علي سامي النشار يبدو أكثر انغلاقاً، فماذا يعني أن يفهم النشار معنى الفلسفة الإسلامية على أنها بعض العلوم الإسلامية باستثناء ما يسمى بالفلسفة المشائية الإسلامية؟\*، ماذا يعني أن يطرد الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد عن دائرة الفلسفة الإسلامية؟، أليست هذه سلفية بالمعنى السلبي لهذه الكلمة، أكثر من كونها تعبيراً عن روح فلسفية تقوم على أسس تنويرية وعقلانية ومنفتحة، وهي القيم التي عبر عنها بعض فلاسفتنا، كالكندي الذي نادى بطلب الحق وإن كان يأتيها من أمم تختلف عنا في اللغة والدين، وابن رشد الذي قال بالاستفادة من علوم وتراث الأمم، وغيرهما من الفلاسفة الذين هندسوا مفهوم الفلسفة الإسلامية وأعطوها معناها وأصالتها، ماذا يعني أن يكون سامي النشار ممثلاً بارزاً ورائداً كبيراً للفلسفة الإسلامية الحديثة، كما يقول بذلك المشتغلون بالفلسفة الإسلامية، وهو يُخرج من دائرتها الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، أليس هذا خروجٌ عن الأصالة، وتشويه لمفهوم الفلسفة الإسلامية؟.

لقد إعتبر النشار أن فلاسفة الإسلام مُقلِّدو اليونان، وفي أحسن الأحوال يمكن أن نطلق عليهم وصف "المتفلسفة"، وحين نقول متفلسفة فهي لفظة ذات معنى سلبي وتعني إنشغال هؤلاء بعلم الفلسفة وهم دُخلاءٌ عليه، فإذا كان لفظ "فيلسوف" معناه محب الحكمة بالإصطلاح اليوناني، فإن المتفلسف هو المدعي حبه للحكمة، والإدعاء صفة مذمومة لا

\* - من المهم أن نشير هنا إلى أن علي سامي النشار يُعَرِّف في أحد نصوصه أن أصالة الفلسفة الإسلامية ينبغي تلمسها في مختلف الثقافات الفلسفية التي شكلت دائرة المعارف الإسلامية، وإضافةً إلى التصوف، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، وعلم الاجتماع أو فلسفة السياسة والتاريخ، وفلسفة النحو فهو يضيف أيضاً ما يسميه الفلسفة الأرسطوطاليسية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة ويقصد بها الفلسفة المشائية الإسلامية التي مثلها الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم (أنظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 47)، لكن الموقف الذي يؤكد عليه هو أن هؤلاء ما هم إلا مقلدة لليونان ولا أصالة فلسفية لهم.



تليق بالعلماء والفلاسفة، ومن العجيب أن نجد النشار، وهو من رواد الفلسفة الإسلامية الحديثة، يوافق الإمام ابن تيمية على توصيف فلاسفة الإسلام بوصف يحط من شأنهم، حينما يقول: «وكان هؤلاء حقاً، كما يقول ابن تيمية "فراخ اليونان" و"تلامذة الروم"، ومن الخطأ الشديد القول إن هؤلاء كانوا فلاسفة الإسلام»<sup>1</sup>، وإذا كان النشار يوافق ابن تيمية في الحط من شأن الفلاسفة المسلمين، والتهجم على علومهم، فإنه لا معنى لأن نقول إن الفلسفة الإسلامية قد أبتعثت من جديد، بل الأصح أن نعتبر من نسميهم اليوم رواد الفلسفة الإسلامية الحديثة امتداداً لعصر الانحطاط الإسلامي، وإذا كان النشار قد أخرج الفلاسفة المسلمين من دائرة الفكر الإسلامي الأصيل، لأنهم لا يعبرون عن الروح الإسلامية، فكان عليه أيضاً أن يُخرج بعض الفرق الإسلامية من دائرة الأصالة الإسلامية، ويُبقي فقط على الفرقة التي ينتمي إليها ويؤمن بعقيدتها، حتى يكون منسجماً مع المقدمات والمنطلقات التي يبني عليها أحكامه.

إننا نقبل أن يكون الشيخ الأزهرى مصطفى عبد الرزاق وبعض تلاميذه كإبراهيم مذكور رواداً للفلسفة الإسلامية الحديثة، وهذا القبول نظرحه على أساس جملة من المعطيات التي تأخذ بعين الاعتبار الجو الفكري العام والسياق التاريخي والمعرفي الذي نشأ فيه هؤلاء، أي أنه بمقاييس تلك الفترة يمكن أن نعتبرهم رواداً وممثلين عن الفلسفة الإسلامية الحديثة، لكن إذا طبقنا على بعضهم مقاييس اللحظة الراهنة، وأخذنا بعين الاعتبار أن هذه الفلسفة الإسلامية قد "تطورت" وأصبحت أكثر "وضوحاً" من ذي قبل بفعل المناهج الجديدة التي قُدمت لقراءة التراث الفلسفي، وبفعل إنتشار التعليم وإنتشار الكتب المحققة والمنشورة في ميدان الفلسفة الإسلامية، فإننا سنصل إلى نتيجة كون بعضهم عدواً للفلسفة الإسلامية، لا مدافعاً عنها.

إنّ الفلسفة الإسلامية في وقتنا الحاضر تبدو عبارة عن صورة مشوهة عن المضمون الفلسفي الإسلامي، الذي بقي يأخذ صفة الإسلامية رغم ضغوط وتحديات الثقافات المجاورة، والثقافة الغربية على وجه التحديد، ومن معالم هذا التشويه، أن مفهوم

<sup>1</sup> - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1، ص 107.

الفلسفة الإسلامية ذاته قد اختلف، بعد أن أُضيف إليه كل من علم أصول الدين والتصوف، وإضافة هذين العلمين، وبالأخص علم أصول الدين كما يرى بعض الباحثين، يضع الفلسفة في موضع أعلى من علوم الدين، أي أن تبدو الفلسفة أعلى قيمة من هذين العلمين على وجه التحديد، ولا يخفى على أحد أن علم أصول الدين يمثل أساس العقيدة، كما أن التصوف علم يتولى الحياة الروحية للمسلم بالرعاية والتأديب الرباني<sup>1</sup>، وبالتالي يرفض هؤلاء أن يشمل مفهوم الفلسفة الإسلامية مجالات معرفية كعلم أصول الفقه والتصوف مبررين ذلك بأن علوم الدين لا يجوز فيها أن تكون تحت إمرة علم إنساني يُسمى فلسفة.

ويعيب هؤلاء على الدراسات الحديثة التي تناولت الفلسفة الإسلامية أنها أغفلت أو تجاهلت التكوين الذهني في الفكر الإسلامي الذي هو أساس أصالة المفكر المسلم الذي وقف في وجه الفكر اليوناني، والقصد هنا طبيعة المنهج أو المنحى الذي تميّز به المفكر المسلم إنطلاقاً من روح الشريعة الإسلامية، يقول أحدهم: «سقط الكلام عن المنهج الإسلامي في مواجهة موضوعات المعرفة كل حسب طبيعته، ولم يوضح الباحثون في الأمور الدينية قيمة وقفات الدين بالنسبة للصقل الذهني، علماً بأن الصقل الذهني، ومناهجه من أهم الموضوعات التي جعلها أهل الغرب عماد أقوالهم الفلسفية (فلسفة العلوم ومناهجها)»<sup>2</sup>.

إنّ الدراسات الجديدة في الفلسفة الإسلامية كما يرى بعض الباحثين سعت إلى إضافة العلوم النقلية لتكون جزءاً من الفلسفة الإسلامية، وعمدت بعض الجامعات العربية إلى تحقيق هذا المسعى في برامجها التعليمية، وهو الأمر يمثل خطوة خاطئة أخرى بالنسبة لإدراج علم آخر من علوم الدين تحت لواء الفلسفة، لأن الفلاسفة المسلمين الأوائل أنفسهم رفضوا أن تكون العلوم النقلية جزءاً من الفلسفة، وكان على رأس أولئك الكندي وغيره، ثم إن تدريس العلوم النقلية لا بد أن يُستعان فيه بالمختصين في العلوم

<sup>1</sup> - حسن فوقية، الفلسفة الإسلامية حقيقتها، أعمال ندوة: نحو فلسفة إسلامية معاصرة (1989)، ص 214.

<sup>2</sup> - المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

الدينية، لا أن توكل المهمة إلى المشتغلين بالفلسفة<sup>1</sup>، وهنا يبدو واضحاً أنه كلما توسعت مساحة الخلاف حول تحديد مجالات الفلسفة الإسلامية، كلما أضيفت مزيداً من التعقيدات في تعيين مفهوم الفلسفة الإسلامية.

### ثانياً: التعدد المنهجي:

مسألة المنهج من القضايا الأساسية التي تُطرح اليوم على مستوى الفكر العربي والإسلامي، وبالرغم ما لهذه المسألة من أهمية، فإنه ثمة نقص واضح في الكتابات التي تهتم بها كقضية معرفية بحيالها، في الوقت الذي يتطلب فيه التعامل مع الإشكاليات الراهنة ضبطاً دقيقاً لهذه المسألة، وفي مقابل هذا تعجُّ الساحة الثقافية العربية والإسلامية بالكتابات التي تتناول الإشكاليات المعرفية التي تتأسس عليها النهضة المرجوة، من قبيل الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، التراث والحداثة، الأنا والآخر، على أن إشكالية المنهج في قراءة التراث الفلسفي، والتراث عموماً، لا تقل أهمية عن تلك الإشكاليات المعرفية وهي في حاجة إلى الاهتمام بها وإثراء البحث حولها.

ورغم قلة الكتابة حول المنهج فإنه ثمة تعددٌ منهجي في قراءة التراث، والتراث الفلسفي على وجه التحديد، وهو يعود إلى طبيعة المواضيع التي يشتغل عليها الباحثون والدارسون، فليست المناهج التي تتناول مواضيع الفلسفة المشائية الإسلامية، هي نفسها المناهج التي تُعتمد في تناول قضايا التصوف أو علم الكلام، لذلك نلاحظ أن الباحثين العرب لا يلتزمون - غالباً - بتبني منهج واحد، إنما يعمدون إلى محاولة الإستفادة من جملة ما أتاحتها علوم الإنسان والمجتمع من مناهج حديثة، بمعنى أن الفروق والفواصل بين المناهج ليست قاطعة، على أن بعض الباحثين يجتهد في الإرتكاز على منهج واحد أكثر من غيره.

ومن الملاحظ أن كثيراً من المناهج أو أغلبها، إنما يعود أصلها إلى إنتاجات الفكر الفلسفي الغربي، فهي في النهاية لا يضبطها ضابطٌ واحد، خصوصاً عندما نتحدث عن مناهج علوم الإنسان والمجتمع، وتعدد المواضيع التي يتناولها الفكر العربي والإسلامي

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وإختلاف طبيعتها، أفرز من جانبه تعدداً في المناهج وطريقة توظيفها، حتى أن الأمر تحول في بعض المرات إلى دروس منهجية مطبّقة على التراث أكثر من كونها أبحاثاً خلاقية ومبدعة ترنو إلى تحقيق النهضة وتجاوز حالة الركود والتخلف، وقد تجلت هذه الحالة ذات التوجه الإيديولوجي خلال فترة الستينيات والسبعينيات خصوصاً، مع حالة "الانبهار" الشديد لدى عدد من الباحثين العرب بازدهار المدارس الفكرية الغربية، كالماركسية، والوضعية المنطقية، والبنوية، والتحليل النفسي، وغيرها، لتتحول ساحة الفكر العربي إلى "ورشة" فكرية همها إستعراض المناهج في قراءة التراث ومحاولة إثبات أفضليتها على باقي المناهج.

وبالنسبة لطبيعة المناهج التي إعتدها ممثلو الفلسفة الإسلامية الحديثة، فهي الأخرى لا تخلو من العيوب، ومن المعلوم أنه إذا كان المنهج معيوباً فإن النتائج ستكون معيبة أيضاً، وسبق وأن قلنا إنَّ المنهج التاريخي الذي اعتمده عبد الرزاق بالعودة إلى البدايات الأولى للتفكير العقلي في الإسلام وربط ذلك بعلم أصول الفقه من شأنه أن يؤدي بنا إلى عكس القضية التي أراد عبد الرزاق الدفاع عنها، على اعتبار أن الجمع بين الفقه والفلسفة لم يكن مُستصاغاً في سياق الفكر الإسلامي، وأن أكبر المناوئين للفلسفة والفلاسفة كانوا من الفقهاء، والحقيقة أن منهج عبد الرزاق الذي جعله يشدّد على أهمية علم أصول الفقه ليكون جزءاً من الفلسفة الإسلامية فتح الباب واسعاً أمام الباحثين ليدرجوا بعض العلوم الدينية في سياق ما يُسمى بالفلسفة الإسلامية، وهذا الأمر أدى في النهاية إلى خلط بين الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي، ولعل ذلك راجعٌ إلى أن إحياء الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث إنطلق أولاً من داخل الأزهر الشريف وهو مؤسسة فقهية أكثر من كونه مؤسسة جامعية أكاديمية.

أمّا سامي النشار وإن كان قد اعتمد منهج أستاذه عبد الرزاق فإن النتيجة التي توصل إليها تختلف عن نتيجة أستاذه، بحيث أن عبد الرزاق رأى في فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم أصالةً فلسفية، بينما رأى النشار في ذلك مجافاةً للبحث العلمي الذي أثبت، من وجهة نظره، أن هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون على الإطلاق فيما تركوا من

كتب وصلت إلينا، الأصالة الإسلامية الفلسفية<sup>1</sup>، بينما ينبغي تلمس أصالة الفلسفة الإسلامية في مختلف الثقافات الفلسفية التي شكلت دائرة المعارف الإسلامية، وهي: التصوف، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، وعلم الاجتماع أو فلسفة السياسة والتاريخ، إضافة إلى فلسفة النحو، وكأن النشار أراد من خلال المنهج الذي اعتمده في دراسة التراث الفكري والفلسفي الإسلامي أن يُوصِل رسالة مفادها أنه مثلما لم يحتج أسفلانا إلى اليونان بالأمس لكي يقيموا حضارتهم، فكذلك نحن اليوم لسنا في حاجة إلى خلفائهم من الغربيين.

أمّا عن طبيعة المنهج الذي اعتمده إبراهيم مذكور، فهو المنهج التاريخي مضافاً إليه المنهج المقارن، حيث حاول بذلك إيجاد موقع للفلسفة الإسلامية من خلال ربطها بالتاريخ العام للفلسفة، ربطها بالفلسفة اليونانية من جهة وربط الفلسفة الغربية الحديثة بالفلسفة الإسلامية من جهة أخرى، ومنذ البداية أشار إلى قصور المنهج التاريخي، الذي يقوم على فرضيات وأهداف نظرية قد تكون وهمية وليس بينها وبين الواقع صلة وتؤخذ على أساس أنها قضايا مسلّمة لا داعي لبحثها ولا محل لمناقشتها<sup>2</sup>، وقد تلمح مذكور ذلك في الدعاوى الاستشراقية التي بنت أحكامها بشأن الفلسفة الإسلامية على فروض تدعي أن الساميين فطروا على عقيدة التوحيد والبساطة، وبالتالي لم تكن لهم فلسفة.

لكن القراءة التي حاول مذكور تقديمها كانت قراءة قاصرة، بحيث إنّ المنهجية التي تعتمدها، من خلال ربط الفكر الإنساني بعضه ببعض، أدت إلى عكس القضية المراد الدفاع عنها وهي "إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية"، على اعتبار أن محاولة إضفاء المعقولية التاريخية على التراث الفلسفي الإسلامي من خلال محاولة وضع الفلسفة العربية في الشرق في مقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب - وهما يشكلان معاً فلسفة العصور الوسطى الحلقة الأضعف بين فلسفة اليونان والفلسفة الغربية الحديثة - أدى هذا ضمناً إلى تدعيم مقولة الغربيين بضعف فلسفة القرون الوسطى (الإسلامية والمسيحية معاً)، وهذا ما تنبّه إليه الجابري حين اعتبر أن وضع الفلسفة العربية في الشرق في مقابلة

<sup>1</sup> - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1، ص 47.

<sup>2</sup> - إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج1، ص 13.

الفلسفة اللاتينية في الغرب، أي كجزءٍ مكمل لها، يعني تقويةً خط الاستمرارية في تاريخ الفكر الغربي، وتدعيم الحلقة الأضعف في هذا الخط، حلقة القرون الوسطى، وهذا كله على حساب تاريخية الفلسفة العربية الإسلامية، على حساب أصالتها، بل على حساب تفوقها على الفلسفة اللاتينية في الغرب التي لم تكن شيئاً مذكوراً إزاءها، وبذلك يكون إثبات المعقولة التاريخية على حساب الأصالة والتاريخية معاً<sup>1</sup>.

ولا يتوقف عيبُ هذه القراءة عند هذا الحد، بل إن هاجس الأصالة الذي هيمنَ على صاحب هذا المنهج جعله يختار موضوعات الفلسفة الإسلامية التي لم يكن للعقل نصيب فيها، وهي الموضوعات التي إنفردت بها الفلسفة الإسلامية في المشرق ولا نجد لها نظيراً في الفلسفة اللاتينية في الغرب، ومن بين هذه المسائل التي طرحتها القراءة الليبرالية محاولة إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية، نجد: "نظرية السعادة أو الاتصال"، و"نظرية النبوة" و"النفس وخلودها عند ابن سينا" وغيرها من المسائل التي تتميز بخطاب غير عقلاني بحسب الجابري، الذي يقول: «إن إثبات الأصالة يأتي هنا على حساب العقلانية، وبالتالي على حساب المعقولة التاريخية»<sup>2</sup>.

أمّا بالنسبة للقراءة الماركسية فقد حاولت البحث عن أصالة الفلسفة الإسلامية من خلال الكشف عن النزعات المادية في هذه الفلسفة، معتمدةً في ذلك على المنهج المادي التاريخي وذلك إنطلاقاً من فكرة أن التاريخ العام يمثل صراعاً طبقياً بين التوجه المادي والتوجه المثالي، وفي سياق الفلسفة الإسلامية عبرت وجهة النظر المثالية عن الإيديولوجيا المعرّقة للتقدم، في حين مثلت النزعات المادية الإيديولوجيا المعبرة عن القوى الإجتماعية المناضلة من أجل التقدم، ولذلك كان البحث عن أصالة الفلسفة الإسلامية هو بحثٌ عن النزعات المادية، ومثلما لهذه النماذج من القراءات عيوبها المنهجية فكذلك الحال بالنسبة للقراءات الأخرى، ولذلك يمكن القول إجمالاً إنَّ القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية أخفقت منهجياً ومعرفياً في التعامل مع التراث الفلسفي الإسلامي، بل إن

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 166.

<sup>2</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 167.

تأرجحها بين مناهج وطرق في البحث والتفكير أفقدت هذا التراث أصالته، وفككت وحدته، وخرجت به أو ببعض جوانبه وقضاياه عن إطاره الحقيقي.

### ثالثاً: الاختلاف المذهبي والإيديولوجي:

إضافة إلى ضبابية المفهوم والمنهج وتعددتهما، فإن الذي يعيب القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية هو اختلافها المذهبي والإيديولوجي، حتى ليمكن القول إنه من المفارقات أن الإيديولوجيا صارت تمثل مشجراً تعلق عليه كل إخفاقات الفكر العربي والإسلامي، من زمن عصر النهضة وإلى اليوم، وفي الوقت عينه فهي تمثل مشجراً تعلق عليه كل آمال وطموحات النخب العربية والإسلامية من أجل النهوض وتحقيق التقدم، وهذه الازدواجية التي تتميز بها الإيديولوجيا تحيلنا إلى القول بأن مصطلح الإيديولوجيا هو مفهوم واسع يتميز بالغموض والتعقيد، مثلما يتميز بالاضطراب والتناقض، حتى لدى المدرسة الواحدة والمفكر الواحد.

من جهة أخرى ترتبط الإيديولوجيا بمفاهيم عديدة في فضاء الفكر العربي والإسلامي، من قبيل المعرفة والثقافة والعلم والنهضة والتراث والحداثة والأصالة والمعاصرة، وهي المفاهيم التي ما تزال تعاني اضطراباً في الفهم والتحديد، وهذا الاضطراب هو أحد الأسباب الناتجة عن تسلل الإيديولوجيا إلى تلك المفاهيم المعرفية والتلبس بها شكلاً من التلبس قد يبدو واضحاً أو غير واضح على حسب نوعية الخطاب المطروح ومدى قدرة الباحث أو المفكر على محاولة الفصل بين المعرفي والإيديولوجي، على أنه لا بد من القول إن «الإيديولوجيا أضحت في الفكر العربي المعاصر قدراً محتوماً لا فكاك عنه، تُقرأ من خلالها وتناقش وتحلل وتعالج قضايا الأمة المصيرية، على المستوى التراثي التاريخي، وعلى المستوى الراهن والمستقبلي»<sup>1</sup>.

وهذا الحضور السلبي الذي تتمتع به الإيديولوجيا يجعل من إمكانية النهوض أمراً صعباً، على الرغم من أن الإيديولوجيا ليست شراً مطلقاً بقدر ما هي واقع يجب إدراكه

<sup>1</sup> - سعيد شبار، الإيديولوجيا في الفكر العربي ومركب الأزمت والحلول، مجلة إسلامية المعرفة، لبنان، عدد 25،

2001، ص 26.

ووعيه أولاً ثم التعامل معه كما هو ووضعه في حجمه الطبيعي ثانياً، بما لا يترك لهذه الإيديولوجيا أو تلك أفضلية على ما هو معرفي، فالمطلوب إذاً ليس إقصاء الإيديولوجيا بصفة نهائية وكاملة لأن ذلك غير ممكن عملياً ويكاد أن يكون مستحيلًا على الوعي البشري التحرر من الإيديولوجيا، ولكن المطلوب هو أن تنصدر المعرفة القائمة على أسس عقلية ومنطقية المشهد، بما يخدم واقع المجتمعات العربية والإسلامية من أجل النهوض والتقدم، ولكن مع الأسف أن الحاصل اليوم في فضاء الفكر العربي والإسلامي هو حضور الإيديولوجيا بشكل مكثف قد يطغى أحياناً على ما هو معرفي، ويمكن رصد ذلك من خلال عدة مظاهر من أهمها ما يلي:

**1 - تعدد القراءات وتعدد المناهج:** هو أحد تجليات الانحياز الإيديولوجي في القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية «فبمقدار ما يجوز للباحث أن يعزو شغف عبد الرحمن بدوي بالوجودية وزكي نجيب محمود بالوضعية، ومحمود أمين العالم بالماركسية... إلى تأثير سحري لهذه التيارات الفلسفية في مثقفين عرب منبهرين بمعارف الغرب، يجوز أن يعزو ذلك إلى أسباب إيديولوجية»<sup>1</sup>، فبدوي أراد من خلال دفاعه عن الوجودية الثورة على مجتمع يئد الحرية والفردية، ويمكن القول عن صاحب الوضعية إنه أراد من خلال وضعيته التعبير عن رفضه للتخلف الاجتماعي والحضاري والفكر الخرافي السائد، فيما يبدو واضحاً عن ماركسية العالم ومروءة وغيرهما من الماركسيين العرب والإسلاميين رفضهم للاستغلال الطبقي، وهكذا يمكن إعطاء نماذج أخرى عن عديد من المفكرين وأصحاب المشاريع، فثمة دائماً ما يمكن أن يُقرأ على أنه تحيز إيديولوجي سواء كان ذلك موعاً به أم غير موع.

**2 - تغييب الواقع:** وهذا الأمر هو أحد الأسباب الناتجة عن صراع التأويلات بخصوص طبيعة الفهم المتشكل حول التراث بين من يرى فيه منطلقاً للنهوض ومن يرى فيه حاجزاً في طريق الحداثة وتحقيق التقدم، وفي كلتا الحالتين نجد أنفسنا أمام تغييب لواقع المجتمعات العربية ومشكلاتهم الحقيقية، وهو ما يطرح إشكالية مدى فعالية القراءات

<sup>1</sup> - عبد الإله بلقزيز، المعرفي والإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، مجلة المستقبل العربي، لبنان، عدد: 382،



الحديثة والمعاصرة للتراث، بشكل عام، والتراث الفلسفي على وجه الخصوص، في علاقتها بالحياة اليومية للإنسان العربي والمسلم المعاصر، وتحاول فهم مشكلاتها وتفسير تعقيداتها، ساعية إلى تحرير هذا الإنسان من مختلف أشكال الوعي الزائف ومن ثقافة التشيؤ والاعتراب وكثير من الإشكاليات التي تطرحها الحياة اليومية للعربي والمسلم المعاصر، أم أن مهام الفلسفة والفكر في مجتمعاتنا ما تزال مقتصرة على المهام التقليدية دون أن تلامس الواقع كما هو؟.

### 3 - إدعاء الحقيقة والتبشير بصدق الإنتماءات المعرفية: ثمة بعض القراءات

تتنمي إلى نوع من المعرفة القائمة على إدعاء الحقيقة، وهي معرفة تقليدية وليست معرفة حديثة، إذا ما اعتبرنا أن ثمة مقابلة ضدية، إن صح التعبير، بين القراءة والحقيقة، أو بين المعرفة الكلاسيكية القائمة على مفهوم الحقيقة المطلقة وبين المعرفة الحديثة القائمة على مفهوم القراءة، وهو معنى نسبي ومتحرك من قارئ لآخر<sup>1</sup>، ولعل من مظاهر التحيزات الإيديولوجية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وفي القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية تحديداً، هو التبشير بصدق الانتماءات المعرفية التي ينتمي لها هذا المفكر أو ذاك، فكل قراءة تحاول أن تجعل من أدواتها المنهجية ومن نتائجها المتوصل إليها حقائق غير قابلة للتنفيذ، وحتى القراءات التي حاولت أن تعرض نفسها على أساس أنها قراءات نقدية وابستمولوجية لا تخلو هي الأخرى من التحيزات الإيديولوجية سواء بوعي أو بغير وعي، ثم «إن بعض الباحثين في الجامعات ما زالوا يتناولون موضوع الفرق الإسلامية من منطلق مذهبي حسبما كان يفعل كتاب الفرق من الأشاعرة على الخصوص، فيدين الفرق الإسلامية جميعاً ويصمها بالضلال مستثنياً مذهبه»<sup>2</sup>.

### 4 - الإفتقاد للموضوعية وغياب الرؤية التاريخية: وهما أبرز ما يميز القراءات

الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية، وغياب الموضوعية والتاريخية، ظاهرتان متلازمتان، بحسب الجابري، فالفكر الذي لا يستطيع الإستقلال بنفسه، على شاکلة الفكر العربي الحديث والمعاصر، يلجأ إلى تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه في

<sup>1</sup> - علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التكيف، ص 11.

<sup>2</sup> - أحمد محمود صبحي، اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (1960/1970)، ص 110.

الحكم على بعضها وبهذا تتوارى الذات القارئة للتراث إلى الوراء، بحثاً عن سلف تتكئ عليه لترد الإعتبار إلى نفسها من خلاله وبواسطته، والقراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية هي من هذا القبيل، الذي يتكئ باستمرار على الماضي بحثاً عن ذاته المفقودة، ولذلك كانت قراءات سلفية النزعة والميول، وإنما الفرق بين هذه القراءات هو في نوع السلف الذي تتحصن به كل قراءة<sup>1</sup>، ثم إن كل قراءة تحاول «إضفاء تعبيرات معاصرة على أنظمة وحركات وتصورات ماضية»<sup>2</sup>، والحقيقة أن العيب لا يكمن في محاولة قراءة الماضي من خلال مفاهيم الحاضر، إنما العيب في أن اللفظ يكسب مدلوله من روح عصره، ولما اختلفت روح العصرين لا بد أن تختلف دلالتا اللفظين.

هذه المظاهر وغيرها تؤكد ضعف الإيديولوجيا العربية والإسلامية ومدى افتقارها للفاعلية الايجابية من أجل حل الإشكاليات المرتبطة بهموم الناس، ومع الأسف يبدو أن نيل "الاستقلال السياسي" في الأقطار العربية لم يكن في مستوى التطلعات، بحيث حدث تعثرٌ سياسي انعكس على الفكر وأثر على طبيعة الدراسات التي تناولت الفلسفة الإسلامية والتراث عموماً، وقد ظهر ذلك في شكل صراع بين اتجاهين أحدهما يمجّد الحضارة الإسلامية وتراثها الروحي والعقلي، والآخر يمجّد الحضارة الغربية ولا يرى سبيلاً للخروج من التخلف إلاّ من خلال تقليد الغرب والاستثمار في فكره<sup>3</sup>، وقد أدت هزيمة 1967 إلى نقل الصراع الإيديولوجي إلى ساحة التراث، وكذلك إلى تبلور إيديولوجيا تراثية خالصة، إيديولوجيا تريد الاستغناء عن كل إيديولوجيا مستوردة لتتنزل التراث نفسه منزلة الإيديولوجيا<sup>4</sup>، ولعل ما سمي بالثورة الإسلامية في إيران يمثل شاهداً قوياً عن طبيعة هذه الإيديولوجيا التراثية التي شكلت نقطة ارتكاز قوية لنشوء اليسار الإسلامي.

وإجمالاً يمكن القول إن الإيديولوجيا في الفكر العربي والإسلامي اليوم حاضرة بقوة ويمكن أن تتجلى في طبيعة السؤال الضمني الذي يتأسس عليه نص ما، كما يمكن أن

1 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 16.

2 - أحمد محمود صبحي، اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (1960/1970) ص 111.

3 - المرجع السابق نفسه، ص 109.

4 - جورج طرابيشي، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، لبنان، ط3، 2012، ص 8.

تتجلى في ماهية الأهداف والغايات التي يعلنها، أو يُضمّنّها، هذا النص أو ذلك، كما قد تتجلى أيضا من خلال فعل التحيز إلى فكر ما أو مدرسة، «فالأهداف التي ينطلق منها هؤلاء الدارسون هي أهداف إيديولوجية قبل أن تكون معرفية، إذ تنطلق الغالبية العظمى من هؤلاء الباحثين، إن لم يكن كلهم، من البحث في التراث العربي الإسلامي عما يؤيد وجهة نظر مسبقة أو اتجاه فكري يبحث لنفسه عن شرعية تراثية أو يبحث للتراث عن الشرعية من خلال اتجاهات فكرية جديدة»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - شبر الفقيه، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر، ص 17.

### المبحث الثاني: المؤاخذات المنهجية والمعرفية على قراءة الديناني:

لا شك أن القراءة التي يُقدمها الديناني للفلسفة الإسلامية، لقضاياها وشخصياتها، هي جزءٌ من القراءات التي قُدمت للفلسفة الإسلامية وما تزال، سواء في العالم العربي أو في إيران، ولا شك أيضاً أن ثقل التراث وتحديات الحداثة، مثلما هي حاضرة عندنا، كذلك هي حاضرة في وعي الديناني وفي وعي المشتغلين بالفلسفة الإسلامية في إيران، ومن المهم أن نقول إن جهود الديناني في عرض الفلسفة الإسلامية تُشكل إضافةً جيدة في حقل الثقافة الإسلامية المعاصرة، وإن كان الديناني لا يربط هذه الجهود بشكل مباشر مع قضايا العصر وتحدياته، لكن كما هو واضح بالنسبة لمن يعرف هذه الشخصية الفكرية، فإن نموذج الأصالة الإسلامية من خلال فلسفتها وشخصياتها وقضاياها وطبيعة الرؤية الكونية والوجودية التي تكتنزهها يمكن، لكل ذلك، أن يغنينا عن الامتيازات التي تطرحها الحداثة الغربية، فتراث الحضارة الإسلامية وما يزخر به هو ما يمثل امتيازاً لنا إذا عرفنا كيف نحياه ونستثمره من أجل المستقبل.

لذلك كانت الفلسفة الإسلامية مدار إشتغال الديناني محاولاً عرض مسألتها وشخصياتها وفق رؤيته وقناعاته، ومن المهم أن نشير إلى أن أحد الميزات الهامة في القراءة التي يُقدمها الديناني أنها تحاول الكشف دائماً عن الجانب الخفي والشخصيات المُهملة لهذه الفلسفة، ففي الوقت الذي ألفنا فيه التعامل مع فلاسفة إسلاميين بأعيانهم، نجد أن الديناني يضيف أسماء جديدة ويثير بشأنها أسئلة وطروحات مشوقة، ومن بين تلك الأسماء التي تتكرر الإشارة إليهم في نصوص الديناني يمكن أن نذكر: سعيد القمي، جلال الدين الدواني، الفيض الكاشاني، أبو الحسن العامري، أبو حيان التوحيدي، أبو يعقوب السجستاني، ناصر خسرو، فريد الدين العطار.

ومهما يكن الحال، فإنه حتى وإن اختلفت القراءة التي يُقدمها الديناني للفلسفة الإسلامية، واختلفت طبيعة الشخصيات والقضايا التي يثيرها فإن هذه القراءة، كغيرها، لا

تخلو من عيوب، لا على مستوى المنهج، ولا على مستوى الطرح المعرفي، وإن كنا قد تطرقنا خلال المباحث السابقة إلى بعض الجوانب الناقدة لأفكار الديناني إلا أننا نورد هنا تقييماً نقدياً عاماً للقراءة التي قدمها للفلسفة الإسلامية، سواء لشخصياتها أو مسألها العامة، ومرتكزاتها المعرفية الأساسية، ويمكن أن نجمل نقدنا للديناني في العناوين التالية:

### أولاً: إهمال التوثيق وعدم الرجوع إلى المصادر والمراجع:

لا يشير الديناني في الكثير من المرات إلى مصادر النصوص التي يأخذ عنها، ففي معظم مؤلفاته نجده يتجنب ذلك أو يهمله، رغم أن المواضيع التي يكتب عنها يحتاج فيها القارئ، في كثير من المرات، إلى مزيدٍ من الإرشاد والتثبُّت بسبب طبيعتها التاريخية من جهة، وعمقها الفلسفي من جهة ثانية، والحقيقة أن المقارنة بين طبيعة المؤلفات التي يعتمد عليها الديناني، ومدى حضورها أو غيابها في مقالاته ودراساته يمكن أن تُعطينا فكرة على المستوى الفكري والإبداعي للديناني في الكتابة والتأليف، من خلال الوقوف على مواطن الضعف، ومواطن التمكُّن والإبداع، ويمكن أن نضرب أمثلة عن العيوب المنهجية الخاصة بإهمال التوثيق وعدم الرجوع إلى المصادر والمراجع فيما يلي:

ففي مقالة مطولة بعنوان: "موقف ابن رشد إزاء العقل" لا نجد أية إحالة إلى مصدر من مصادر ابن رشد، رغم أن آراءه عن العقل وموقفه منه متوفرة في العديد من نصوصه، ومن أجل أن يعرض الديناني لموقف ابن رشد من العقل فهو يكتفي بالنقل عن كل من: عبد الرزاق قسوم، ومحمد المصباحي، وماجد فخري، وهذا الإهمال الذي وقع فيه الديناني جعله يصل إلى نتيجة يقول فيها بالحرف: "لا ريب أن موقف ابن رشد إزاء العقل وكيفية إدراك الكلي لا يخلو من الغموض والاضطراب"<sup>1</sup>، وهذا الحكم وإن كان فيه جانبٌ من الصحة فهو لا يرتقي إلى أن يكون حكماً موضوعياً، بل يبقى مجرد افتراضٍ يحتاج إلى مزيد من الأدلة.

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، ص 352.

وفي إحدى مقالاته بعنوان: "تهافت التهافت والدفاع عن الفلسفة"، لم نجد إحالة إلى كتاب ابن رشد "تهافت التهافت"، رغم أن المقالة كلها تتحدث عن الآراء التي طرحها ابن رشد في ذلك الكتاب، وبدلاً من الإحالة إلى ابن رشد نجده يحيل في الهامش إلى دي بور وكتابه: "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، ويستعين به في عرض أفكار ابن رشد، حتى أنه يذكره مرة بعنوانه الصحيح "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، ومرة بعنوان خاطئ تحت مسمى "تاريخ الفلاسفة"، والحقيقة أن من نقاط ضعف الديناني أن معرفته بفلسفة المغرب والأندلس تبدو متواضعة، ورغم أنه ألف كتاباً عن ابن رشد إلا أن المراجع التي أخذ عنها، وهي قليلة على كل حال، أغلبها مما كُتِبَ عن ابن رشد في العالم العربي، لا سيما ما كتبه المغاربة من أمثال الجابري والمصباحي وغيرهما.

ويتكرر الأمر نفسه في مقالة له بعنوان: "نصير الدين الطوسي في خندق الدفاع عن الفلسفة"، حيث يُرافع من أجل إثبات أن الطوسي يعتبر من أكثر الفلاسفة دفاعاً عن الفلسفة وأن إبداعه يفوق من حيث الكم والنوع إبداع ابن رشد، لكن هذه المرافعة لا تستند إلى أي مصدر من مصادر الطوسي، ويكتفي الديناني بالرجوع إلى تعليقة شمس الدين الخفري على إلهيات شرح التجريد، وشرح محمد أشرف بن عبد الحسيب لتجريد الاعتقاد، وهذه التعليقات والشروح لا تعتبر، من ناحية المنهجية العلمية الصارمة، استنادات كافية لتقرير مجموعة من الأحكام والعلاقات التي قد تكون باطلة بسبب افتقارها للنصوص الأصلية وقيامها على مقدمات مغلوبة.

ومن عيوب الديناني أيضاً أنه في بعض المرات يُقدم أحكاماً معينة ويكتفي بإعطاء تلميحات عامة عن مصدر هذه الأحكام دون أن يمنح القارئ حقه في التثبت من مصدر المعلومة، ويتعلق الأمر هنا على وجه الخصوص بحديثه المتكرر عن "عظمة" الفكر الفارسي وفلسفته قبل الإسلام، وربط ذلك بالفلسفة اليونانية، حيث نجده في أحد المواضع، على سبيل المثال، يتحدث عن تفاصيل الحياة التي عاشها الإنسان الإيراني القديم فيعتبره إنساناً فاضلاً يتمتع بالعظمة الإلهية!، فلم يكن يألو جهداً في نشر الفضائل الإنسانية

المعنوية وتحقيق العدل والأخوة والمحبة بين الناس، وهذا النوع من نمط التفكير، بحسب الديباني، راجع إلى عمق في الرؤية لدى ذلك الإنسان والتي تُعد محصلةً لحركة فكرية واسعة وحية، ومن أجل "إثبات" هذه التفاصيل يكتفي الديباني بالقول: "وقد اعترف أهل الإنصاف من الباحثين والمحققين بهذه الحقيقة التاريخية!"<sup>1</sup>، لكنه لا يعطي أمثلة عن هؤلاء، والحقيقة أنه، وإن كان في آراء الديباني هذه شيء من الصحة، فإنه من الواضح أن تعابيره مشوبة بإفراط في الذاتية والتموقع الإيديولوجي، ثم إنه ليس السهل إثبات تلك التفاصيل، وهي أحكام قيمية، التي تبعد عن زماننا آلاف السنين.

وهكذا يمكن أن نضرب العديد من الأمثلة عن إهمال الديباني للتوثيق وعدم الرجوع إلى المصادر والأخذ من مصادرها وبيان الأحكام استناداً إليها، وكثيراً ما نجد أنه يُسهب في ذكر الكثير من التفاصيل الفلسفية المتعلقة بقضية أو فيلسوف ما دون توثيق، على أن هذه التفاصيل ليست تحليلات شخصية ولا من قبيل المعارف العامة التي يمكن العثور عليها في مراجع وكتب الفلسفة الإسلامية، بل هي نظريات وأفكار يحتاج القارئ إلى معرفة أصولها، وهذه الميزة التي نجدها في كتابات الديباني تضعنا أمام أحد احتمالين، فإما أن يكون الديباني عارفاً بالمصادر ويتجاهلها عمداً، أو أن يكون إشتغاله الطويل بالقاء المحاضرات في الجامعة قد أثر على طريقة الكتابة والتأليف لديه، بحيث أن الكتابة أصبحت لا تستدعي الرجوع إلى المصادر كون كثير من النصوص باتت عالقة بذاكرته لكثرة تردها، لكن في كلتا الحالتين ستكون كتابات الديباني في موضع النقد والتشكيك.

### ثانياً: ربط مفهوم الفلسفة الإسلامية بالفكر الإسلامي:

سبق وأن قلنا إن مفهوم الفلسفة الإسلامية من وجهة نظر الديباني يرتبط بتلك الحركة الجدالية التي قامت في فترة ازدهار تاريخ الثقافة الإسلامية، والتي ساهم فيها عدد من التيارات الثقافية في تلك البيئة، وطالما عبر الديباني عن كون ماهية الفلسفة

<sup>1</sup> - أنظر: غلام حسين الإبراهيمي الديباني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 172.

الإسلامية تعود إلى حصيلة تلاقي الأفكار بين الحكماء والعرفاء والمتكلمين، وأنها ليست فكراً يونانياً رغم تأثر الفلاسفة المسلمين بالفلسفة اليونانية<sup>1</sup>، وقد شدّد الديباني على معنى الحركة لأنه يعتبر أنها الصفة الأساس والميزة القوية التي رافقت تشكل ماهية الفكر الفلسفي ونموه وتطوره، والمآلات التي أفضى إليها.

والحقيقة أن صفة الحركة لم تميز الفكر الفلسفي الإسلامي فقط، لكننا يمكن أن نجدتها في كل الثقافات الحيّة، وكما يبدو فإن الديباني يعتمد فكرة هيغل Hegel وإن كان لا يشير إلى ذلك، فـهـيـغل يفسر تاريخ الفلسفة على أنه صراع أصداد، وتطور المذاهب الفلسفية يكون دائماً وفقاً للمنطق الجدلي الذي يفترض دائماً أن القضية لا بد وأن تؤدي إلى نقيضها، ثم يحل التناقض بينهما فيما يسمى بالمركب من القضية ونقيضها وهكذا تستمر الحركة في الفكر كما تستمر في الطبيعة والتاريخ، وهذا يعني أن الفكر البشري لا يمكن أن يخلو من الصراع، ولا يمكن له أن يتخذ وجهة واحدة، وطبيعة الفلسفة الإسلامية حسب الديباني قائمة على الحركة الجدلية، وقائمة على التعدد والتناقض، الذي يعمل على إغنائها باستمرار.

وفي سياق الدفاع عن أصالة الفلسفة الإسلامية يشدد الديباني باستمرار على أهمية البيئة ومدى تأثيرها على توجه الفيلسوف المسلم في اختيار القضايا والمناهج وطبيعة النتائج التي يمكن أن يصل إليها وهي نتائج تختلف على ما تقرره الفلسفة اليونانية، ويبدو أن سعي الديباني المستمر لإبعاد الشكوك عن كون الفلسفة الإسلامية تقليداً للفلسفة اليونانية، جعله يربط مفهوم الفلسفة الإسلامية بالفكر الإسلامي، حيث أنه يعتبر أن الحركة الجدلية ما بين الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء والفقهاء هي التي ساعدت على نمو الفكر الفلسفي في البيئة الإسلامية، وقد يكون هذا صحيحاً، لكنه من جهة أخرى لا يمكن إنكار ما لتلك التيارات من تأثير سلبي على الفكر الفلسفي أيضاً.

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديباني، مع الفيلسوف، ص 135.



ثم إنه لا يمكن للتيارات الثقافية والمعرفية أن تخدم بعضها، على طول الخط، إذا كانت تختلف في الأهداف والغايات التي تسعى إليها، فالأفكار تولد وتحيا وتموت بحسب طبيعة الظروف، إن كان لهذه الأفكار قبولاً أو رفضاً مجتمعيًا، وعند النظر في طبيعة الأفكار التي بقيت حيةً في تاريخ الثقافة الإسلامية، سنجد أنها الأفكار الدينية، والآراء الفقهية، والتي كانت متعارضة، على طول الخط، مع الثقافة الفلسفية، ولذلك يكون من الصعب محاولة جعل كل الثقافات والمعارف في البيئة الإسلامية ضمن دائرة واحدة.

ومما لا شك فيه أن للبيئة الثقافية تأثير على توجه الفيلسوف إن كان فيما يتعلق باختيار المسائل أو المناهج أو طبيعة النتائج المتوصل إليها، لكن للعلاقة بين الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي حدود دائمة وهذا الذي قد لا يلتفت إليه بعض المهتمين بالفلسفة الإسلامية، حين يربطون بشكل تعسفي، أحيانًا، بين المجالين، وهو الأمر الذي يترتب عنه عيوب جوهرية، ففضلاً عن أن ذلك يؤدي إلى تكريس ضبابية حول مفهوم الفلسفة الإسلامية، فإنه يؤدي أيضاً إلى إفراغ هذه الفلسفة من محتواها ومضمونها الإبداعي الذي كانت تعرفه أيام ازدهار الحضارة الإسلامية، ثم إن تهमيش الفلسفة الإسلامية أو محاولة ربطها قصراً بما هو علوم إسلامية من قبيل علم الأصول أو الفقه أو العقيدة يجعلنا أمام معارف تيولوجية بدل أن تكون معارف فلسفية، ولذلك لا بد من تجنب التعميم أو الاختزال حين الحديث عن معنى الفلسفة الإسلامية لأنه إن حدث ذلك ففي كلتا الحالتين لن يكون للفلسفة الإسلامية معنى.

### ثالثاً: التحامل على العقائد والآراء الأشعرية:

ما من شك في أن الديناني باعتباره باحثاً ودارساً للفلسفة الإسلامية، من حقه، ومن واجبه عرض المسائل المعرفية ومناقشتها بالطريقة التي يراها مناسبة، وبإمكانه، مثل أي باحث آخر، أن يرى نفسه محقاً في الأفكار والآراء التي يُقدمها، لكن عندما يصبح نقد العقائد والآراء الأشعرية حاضراً بشكل مستمر في نصوص الديناني، حتى في تلك

المواضيع التي لا دخل للأشعرية فيها بشكل مباشر، يتحول الأمر من أبحاث علمية إلى مزاجيات غير موضوعية، لا يمكن إنكار الخلفيات والبواعث الإيديولوجية فيها، فالديناني يكاد كلما كتب نصاً إلاّ وتعرض للأشعرية بالنقد بكيفيات مختلفة، حتى ليكاد القارئ يشعر مع ذلك بأن الأمر يتعلق بنوع من الهوس لأجل إبراز عيوب الأشعرية.

ويلقى الديناني باللائمة على الغزالي وعلى الأشعرية باعتبارها السبب في أفول الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، فبحسبه أنه في الوقت الذي كان لا بد للفكر الاعتزالي من تعزيز موقعه في الثقافة الإسلامية جاءت الأشعرية لأسباب سياسية وإيديولوجية لتكون لها الكلمة الأولى، وتُقصي بذلك كل فكر حر، فالأفكار الأشعرية من وجهة نظر الديناني شجعت على تغييب الفكر الحر، وهيمنت على القلوب والعقول بسبب أنها نمط فكري ينسجم مع سذاجة عامة الناس، ويألفه طالبو العيش السهل وحياة الاسترخاء كما يقول<sup>1</sup>، ومن جهة أخرى دعم الخلفاء هذا النمط الفكري كونه يصب في صالح تعزيز مواقعهم السياسية والاجتماعية، ويمنع الناس من إثارة وطرح السؤال، وبذلك تكون الأشعرية السبب الجوهري لانهاية الحضارة الإسلامية إلى يومنا هذا.

وبالنسبة لأبي حامد الغزالي فهو حاضر باستمرار في الكثير من نصوص الديناني، ليس من أجل إبراز قيمته الفكرية، ولكن من أجل إتهامه باستمرار، كونه بحسب الديناني، خلف أثراً خطيراً على الفلسفة من خلال نقده لها وألحق بها وبأهلها ضرراً غير قابل للقياس بأي حدث آخر في التاريخ، فكان لذلك نتائج مأساوية لا يمكن تدارك آثارها، إن القارئ عندما يطالع نصوص الديناني عن قيمة الغزالي في الثقافة الإسلامية ليشعر أن كل اللوم يقع على الغزالي، وأن أفول الفلسفة إلى يومنا هذا كان بسببه.

لكن التبريرات التي يحاول الديناني إقامتها بهذا الخصوص تبدو غير معتبرة في بعض الأحيان، ذلك أنه مهما كانت قدرة الغزالي على النقد وبيان تهاافت أفكار الفلاسفة،

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 180.

فإن الفلسفة لم تكن لتتوقف على ناقد لها، والحقيقة أننا لا نجد اهتماماً كبيراً للرد على كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة" في القرون التالية لظهوره إلى غاية مجيء خواجه زاده، في نهاية القرن الثامن الهجري، ومن جهة أخرى يبدو الديناني متناقضاً أحياناً، فمن جهة يوجه نقداً شديداً للغزالي ويعتبر أفكاره محطة حاسمة في طريق "انهيار" الفكر الفلسفي الإسلامي، ومن جهة ثانية نجده يحاول الدفاع عن فكرة كون الفترة التي تلت وفاة ابن رشد تمثل ازدهاراً فلسفياً، على الأقل في إيران التي هي بالأساس بلاد الغزالي التي ولد وتوفي بها.

#### رابعاً: الانتقائية والتحيز للتراث الشيعي:

من حق الديناني الإيمان بأيّ عقيدة شاء وكونه عاش وتربي في بيئة شيعية فذلك أمر لا يعيبه كونه شيعياً، مثلما ليس عيباً إن كان الغزالي أشعرياً، فمن حق الناس أن تختار العقيدة التي تشاء وتؤمن بالأفكار التي تشاء، لكن كون الديناني باحثاً في الفلسفة الإسلامية فهذا يلزمه بضرورة أن يكون موضوعياً، وأن يحاول ترك دوافعه الذاتية جانباً قدر ما أمكنه ذلك، وإن كان من حقه الترويج لمنجزات فلاسفة الشيعة ومبدهم فهذا أمر جيد، لكن أن تكون تلك هي الفلسفة الإسلامية ويتم إهمال قطاع واسع من تراثها في البيئة الإسلامية الأخرى فهذا أمر خارج عن حدود الموضوعية، والحقيقة المؤسفة أن هذا الأمر مثلما يوجد عند كثير من المهتمين بالفلسفة الإسلامية في إيران فهو أيضاً موجود في العالم العربي، والسبب المباشر لذلك، الاختلاف العقدي والمذهبي الذي يجعل من التواصل بين الضفتين أمراً صعباً.

إنّ النظر في الكتب التي ألفها الديناني وطبيعة المواضيع والشخصيات التي يختارها يجعلنا نقف على حقيقة أن الديناني يعتمد في كثير من الأحيان أسلوباً انتقائياً بحيث يتم تصوير الفلسفة الإسلامية على أنها تتمحور حول إبداعات مجموعة محددة من شخصيات الفلسفة الإسلامية دون غيرهم، وثمة دائماً ثلاث شخصيات أساسية يتكرر مدحها

باستمرار في كتابات الديناني وهي: ابن سينا، والسهرودي، والشيرازي، وهم يمثلون رواد ثلاثة مدارس في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وهي: المشائية، والإشراقية، والحكمة المتعالية، وفي الوقت الذي يمتدح فيه هؤلاء ويُعلي من شأن أفكارهم وفلسفاتهم فهو يقف في وجه كل من يخالفهم محاولاً إثبات بُطلان ما ذهبوا إليه، فابن رشد والغزالي مثلاً ما داما قد انتقدا ابن سينا فهما بالنسبة للديناني إما أنهما متحيزان ضد الشيعة، أو أنهما لم يفهما ولم يصلا إلى عمق الأفكار "العظيمة" التي قدمها ابن سينا.

إنَّ الديناني كلما تطرق إلى فيلسوفٍ أو متكلمٍ إلا وكان للموقع الإيديولوجي وللعقيدة الشيعية حضوراً، ويمكن أن نعطي عن ذلك بعض الأمثلة، فبالنسبة للأحكام التي قدمها عن ابن رشد مثلاً، فضلاً عن اعتباره التابع الأوحده لمشائية أرسطو من بين شخصيات الفلسفة الإسلامية، فقد سعى إلى عقد بعض المقارنات بينه وبين نصير الدين الطوسي ليقرر بصريح العبارة أن الطوسي كان أكثر إبداعاً ودفاعاً عن الفلسفة من ابن رشد<sup>1</sup>، وفي الوقت الذي ينتقص فيه من قيمة ابن رشد ويختزل حضوره يحاول الإغلاء من شأن الطوسي وتضخيم قيمته، ويبدو أن كثيراً من الأحكام التي يُقدمها الديناني، إن كان بخصوص ابن رشد أو الغزالي أو غيرهما، لا تستند في بعض الأحيان إلى قيمة الأفكار التي يطرحها هؤلاء بقدر ما يتعلق الأمر بمدى ابتعادهم أو اقترابهم من الإيديولوجيا الشيعية، والفلسفة الشيعية.

### خامساً: التحيزُ لمدرسة الحكمة المتعالية:

في سياق تحيُّزه للتراث الفلسفي الشيعي يسعى الديناني باستمرار إلى محاولة إثبات صحة المرتكزات المعرفية التي تقوم عليها مدرسة الحكمة المتعالية، وإثبات أن الشيرازي يمثل رأس الحكمة والفلسفة في تاريخ الثقافة الإسلامية، يقول الديناني في أحد نصوصه: «إنني لا أرى أي تناقض فيما أورده ملا صدرا في المعاد أو في أي موضوع آخر ادعى

<sup>1</sup> - أنظر: المصدر السابق نفسه، ص 15.

إثباته، وأريد أن أقول هنا إنه لم يبلغ أحد إلى مستوى ملا صدرا في التنظير طيلة التاريخ الإسلامي الممتد إلى ما يزيد عن أربعة عشر قرناً<sup>1</sup>، ويبدو أن هذا الحكم ليس من قبيل ما يخرج عم المرء من كلام في لحظات عابرة لكنه يبدو عند الديباني عقيدة راسخة لكثرة تردادته.

ومن الواضح أن الديباني عندما يقوم بعرض أفكار مدرسة الحكمة المتعالية فهو لا يُقدم انتقادات أو اعتراضات بشأنها، إنما، في غالب الأحيان، يقوم بشرحها وتأييدها، ويستخدمها لنقد أفكار أخرى في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، وإن كان لكل مدرسة إسلامية زلات فإن مدرسة الحكمة المتعالية بالنسبة للديباني هي النموذج الأكثر إكتمالاً في تاريخ الثقافة الإسلامية، رغم إيمانه بأن الفلسفة لا يمكن أن تكون لها صبغة فُدسية، وأن الشيرازي ما دام فيلسوفاً فهو لا يتعالى على النقد والاعتراض، يقول الديباني: «لي محاضرة مطبوعة أوردتها قبل سنوات في جامعة العلامة الطباطبائي نقدت فيها فلسفة ملا صدرا\*، بل ونقدتها آخرون غيري، إن فلسفة ملا صدرا ليست مقدسة ولا ينبغي أن تكون مقدسة»<sup>2</sup>.

لكن رغم هذا الكلام الذي قد يُوحي بالموضوعية والنزاهة العلمية للديباني، إلا أن النظر في طبيعة "الانتقادات" التي توجه بها الديباني للشيرازي تجعلنا نقول إنها مجرد ملاحظات لا ترتقي إلى مستوى النقد والاعتراض الحقيقي، وكيف يكون النقد إذا كان الديباني لا يرى تناقضا في أي موضوع طرحه الشيرازي وإدعى إثباته؟، والحقيقة أن اعتراضات الديباني على الشيرازي كان قد لخصها في أربعة أسئلة، يتعلق أولها بسؤال عما إذا كان ما جاء في كتاب الأسفار الأربعة ينسجم مع الأسفار المعنوية لأهل السلوك؟، ويتعلق السؤال الثاني بعما إذا كان اعتماد الشيرازي على المكاشفات القلبية

1 . غلام حسين الإبراهيمي الديباني، مع الفيلسوف، ص 194.

\* . هذه المحاضرة مطبوعٌ مُلخصها في ثلاث صفحات، في كتاب مناجاة الفيلسوف بعنوان: رؤية نقدية لفلسفة صدر المتألهين، أنظر: ص 349 إلى 351.

2 . غلام حسين الإبراهيمي الديباني، مع الفيلسوف، ص 222 - 223.

والبراهين المنطقية كان بشكل متساو في نظامه الفلسفي؟، ويتعلق الثالث بكون الشيرازي اعتمد على كثير من نصوص السابقين من عرفاء وفلاسفة ومتكلمين دون أن يشير إلى المصادر، فهل كان ذلك مبرراً؟، وأما السؤال الأخير فيتعلق بهل أن الشيرازي يستنبط مبادئه الفلسفية من القرآن الكريم والتراث الديني أم أنه يفسر القرآن على ضوء مبادئه الفلسفية ما دام الشيرازي يعتمد على القرآن والسنة ومرويات أهل البيت؟.

### سادساً: غياب القراءة التكاملية:

عند النظر في الكتب التي ألفها الديناي لن نعثر على معالم واضحة لمشروع فكري محدد سلفاً، فالكتابة عنده تبدو فعلاً متحرراً لا يخضع لضوابط كثيرة وقد عبر عن كونه شخصية غير منظمة<sup>1</sup>، بمعنى أن الديناي عندما يكتب نصوصه فهو لا يلتزم بوجهة واحدة، حيث نجده ينتقل في النص الواحد بين جملة من الأفكار والمسائل التي قد لا يكون بينها رابط موضوعي في بعض الأحيان، إنَّ معظم ما كتبه الديناي يندرج ضمن المقالات والدراسات المتنوعة، وفي الكتاب الواحد قد لا نجد علاقة بين الدراسة السابقة واللاحقة، وحتى وإن تطرق في مجمل كتبه إلى الربط بين أكثر من ميدان معرفي كما بين الفلسفة والعرفان مثلاً، فإن هذه الطريقة في الكتابة لا تطرح إلا أجزاء غير متكاملة من مضامين تراث الفلسفة الإسلامية، فما يختاره الديناي من كل ميدان معرفي ليكتب عنه لا يكون إلا إذا توافق مع توجهاته العقديّة والإيديولوجية، وبالتالي سنجد كثيراً من مسائل الفلسفة الإسلامية وشخصياتها غائبة أو مُتجاهلة.

إن قراءة الديناي للفلسفة الإسلامية ليست قراءة نسقية محددة الأهداف، بحيث يشعر القارئ أن الديناي يتناول مسائل هذه الفلسفة واحدة تلو الأخرى ضمن نسق محدد المعالم، وضمن منهج واضح، بل هي قراءة إنتقائية في اختيار الشخصيات، وفي اختيار المسائل، وبالمقابل إهمالاً لشخصيات ومسائل أخرى مما لا يتوافق مع التوجه الإيديولوجي

<sup>1</sup> - أنظر: المرجع السابق نفسه، ص 86.

والمرتكزات المعرفية التي يستند إليها الدينامي دائماً، لكن على مستوى المقالات والدراسات التي أنجزها فهو يلتزم بالدفاع عن فكرة ما بحيث يشعر القارئ أن هذا النوع من القراءة ليس من قبيل القراءات المفتوحة، فالدينامي كأنما لا يترك للقارئ حرية أو سبيلاً لإعادة النظر والنقد، نتيجة المواقف الصارمة التي يرغب في طرحها دائماً، وهو يتميز بقدرة جيدة على توجيه الأفكار، وكأنه يعرف تماماً النتيجة التي يريد الوصول إليها سلفاً.

### سابعاً: حضور النزعة القومية والتحيز الإيديولوجي ضد العرب:

تحضر النزعة القومية والافتخار بالثقافة الإيرانية، سواء في عهد الإسلام أو ما قبله، في بعض نصوص الدينامي بشكل لافت، فهو يؤكد على الانتماء والشعور القومي بالثقافة الفارسية، التي إمتلكت ناصية الحكمة وجعلت اليونانيين يثنون على حكمة الإيرانيين ويلقبون المجوس الإيرانيين بالحكماء<sup>1</sup>، رغم ما كان من نزاعات بينهم، لكن يبدو أن النزعة القومية للدينامي تترافق دائماً مع التحيز ضد العرب، لغةً وثقافةً، رغم أنه ينفي عنه صفة العنصرية، يقول الدينامي: «لم أكن عنصرياً أبداً و لكني أخالف الإسلام العربي فنحن الإيرانيين نتمتع بثقافة ثرية ولذلك أدركنا الإسلام وفهمناه أفضل من العرب بكثير ومازلنا نفهمه أحسن من العرب»<sup>2</sup>.

وينتقد الدينامي بشدة التوجه العربي في إيران، الذي يؤمن بالفهم العربي للإسلام، ويعتبر أن الذين يتربون على المناهج العربية ويدافعون عنها إنما يفعلون ذلك في الوقت الذي لا يتفقون ولا يرغبون بالثقافة الإيرانية ويخالفون كل ما يأتي باسم الوطنية الإيرانية، وهذا التوجه العربي الذي يصطدم دائماً بالثقافات المخالفة يمتد في التاريخ الإسلامي، فالدينامي يرى أن العرب، لا سيما في عهد الأمويين، إنتهجوا سياسةً عربية محضة، وتعاملوا مع الأقوام غير العربية بالاحتقار والإهانة، وأن هذه العقلية ما تزال عند بعض

<sup>1</sup> - غلام حسين الإبراهيمي الدينامي، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص 355.

<sup>2</sup> - <http://www.khabaronline.ir/news-139412.aspx>.

العرب إلى اليوم، «وهذا اللون من التعامل المشين مع الأمم غير العربية المسلمة، خَلَقَ عند هذه الأمم ردة فعل قاسية لا سيما عند الإيرانيين الذين يتفوقون على غيرهم بالشعور الوطني والخلفية التاريخية»<sup>1</sup>.

إنَّ الديناني يرى أن الحديث عن تفوق النحو العربي على المنطق، والذي أسس له أبي سعيد السيرافي من خلال المناظرة الشهيرة التي جرت بينه وبين أبي بشر متى، في القرن الرابع الهجري، إنما ظلت تُعاد إلى اليوم وإن كان بكيفيات مختلفة، ويضرب الديناني أمثلة عن ذلك بالإشارة إلى محمد عابد الجابري، الذي يقول عنه إنَّ إيمانه باستقلالية النظام البياني العربي كنظام معرفي يعني أن الجابري يؤمن بإمكانية استغناء العربية عن منطق أرسطو، فالجابري بالنسبة للديناني، رغم كل ما بذله من جهود في التعريف بالنظام المعرفي الإسلامي، إلاَّ أنه لم يقل سوى ما قاله السيرافي قبل عشرة قرون<sup>2</sup>.

وينطبق الحال نفسه على أنطوان سعادة\* وزكي الأرسوزي\*\*، فالأول حاول البحث عن الاستقلال الفكري في فكرة الاستقلال القومي والتأكيد على أهمية الثقافة واللغة العربية مستعيناً في ذلك بما أمكنه من تراث هذه اللغة والثقافة، وأما الثاني فقد كان أكثر إصراراً على القومية العربية، وإن كانت رائحة كلمات أبي سعيد السيرافي تُشم من كلام الأرسوزي، كما يقول الديناني، إلاَّ أنه في الوقت الذي أراد فيه السيرافي التأكيد على النحو العربي من أجل الاعتماد على المعارف القرآنية وإتخاذها أسوةً في الحياة، فإن الأرسوزي يؤكد على اللغة العربية لإعادة مجد الأمة العربية وعظمتها التي كانت في عهد الجاهلية، لا في عهد الإسلام، ويحاول الديناني من خلال التطرق إلى هذه النماذج التأكيد على أن

1 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص 386.

2 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج 1، ص 533.

\* - أنطوان سعادة (1904 - 1949): مفكر وسياسي قومي لبناني، من مؤلفه: "نشوء الأمم".

\*\* - زكي الأرسوزي (1899 - 1968): مفكر قومي سوري، درس الفلسفة في السوربون، دافع عن "الوحدة" والثقافة واللغة العربية، من مؤلفاته: "العبقرية العربية في لسانها".



دعاة القومية العربية من مفكري العالم العربي، يحملون على الدوام أفكاراً متطرفة، بعضها يُنكر الوحي والإلهام، وبعضها يرى أن تخلف الأمة العربية إنما يعود إلى هيمنة أفكار الأمم الأخرى وبالأخص الأمة الإيرانية.

ولا يتوقف الديناني في إنتقاده دُعاة القومية العربية عند هذا الحد، بل إنه يصرح بكون العرب مجتمعات متخلفة لا تؤمن إلا بقوة السيف وبالقتل واضطهاد الناس، وقد صرح قائلاً: «نحن الإيرانيين استطعنا أن نفهم معارف الإسلام بصورة جيدة ولولا حضارتنا وثقافتنا وفهمنا لهذا الدين ما استطاع العرب فعل شيء؟، وخلاصة القول إن الأمور لو لم تكن تسير بقوة السيف إلى يومنا هذا فلن يستطيع العرب أن يحكموا العالم إلا بالقتل والتحكم باضطهاد الناس والضغط عليهم»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - <http://www.khabaronline.ir/news-139412.aspx>.

## المبحث الثالث: التحديات الراهنة والآفاق المستقبلية:

يخوض المشتغلون بالخطاب العربي والإسلامي اليوم تحدياتٍ كبيرة من أجل تجاوز عوائق النهوض وتحقيق التقدم، ويشمل هذا الوضع خطاب الفلسفة، والفلسفة الإسلامية أيضاً، لأنها جزء من الإشكالية، إشكالية التراث، كما أنها جزء من الحل الذي يُعول عليه أيضاً، إذا ما خلق المهتمون والباحثون في الفكر العربي والإسلامي جواً من الإبداع المعرفي والفلسفي الرصين الذي يرتبط مباشرة بمشكلات وتحديات المجتمعات العربية والإسلامية، ويقدم إليهم حلولاً حقيقية لأوضاعهم الحياتية، لكن ذلك لن يتأتى إلا بعد تخطي جملة من الصعوبات والعوائق المعرفية والمنهجية.

## أولاً: واقع الفلسفة الإسلامية وتحدياتها الراهنة:

الملاحظ أنّ الفلسفة الإسلامية في العقود الأخيرة عرفت إهتماماً من قبل الباحثين والدراسين، بحيث أصبحت تخصصاً متوفراً في كثير من الجامعات والمعاهد الإسلامية، ولكن هذا لا يعني أنها قد تبوّأت مكانتها اللائقة بها سواءً في العالم الغربي أو في العالم العربي والإسلامي، ففي الغرب عموماً لا نجد حضوراً لما يُسمى تخصص الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة العربية، وأقرب شيءٍ إلى هذا هو وجود تخصصات تتناول ما يسمى عندهم "الفلسفة الوسيطة"، وهذه التسمية تطرح إشكالاً بحيث أن الفلسفة الوسيطة تعني عند المتعلمين والمعلمين في الغرب الفلسفة اللاتينية في العصر الوسيط، إلى درجة وجدت بعض الجامعات نفسها مضطرة، في العقود الأخيرة إلى أن تضيف إلى عنوان أو بالأحرى برامج الفلسفة الوسيطة قوساً توضيحياً كما يلي: الفلسفة الوسيطة (بما فيها الفلسفة غير الغربية) (Medieval philosophy (including non western)، كما هو الحال في شعبة الفلسفة بجامعة تورنتو Toronto مثلاً أو الفلسفة الوسيطة (بما فيها العربية) (Medieval (including Arabic)، كما في قسم الفلسفة بجامعة لندن King's College وغيرهما<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> - سعيد البوسكلاوي، مكانة الفلسفة الإسلامية في الدرس الأكاديمي الحديث، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2014، ص 5.

أمّا في العالم العربي والإسلامي فالفلسفة الإسلامية ليست أفضل حالاً رغم وجود بعض أقسام الفلسفة التي تجعل من الفلسفة الإسلامية تخصصاً بحياله، كما هو الحال في كثيرٍ من كليات الآداب وعلوم الإنسان والمجتمع، في مصر وإيرن والشام والعراق ودول المغرب العربي، في الوقت الذي يغيب فيه هذا التخصص عن بعض جامعات الخليج العربي، ورغم أن علم الكلام لم يكن يُنظر إليه في العصر الوسيط على أنه جزءٌ من علم الفلسفة بسبب الاختلافات الكثيرة القائمة بين العلمين، إلا أنه يتم إدراجه ضمن تخصص الفلسفة الإسلامية إلى جانب التصوف، وتضيف بعض الأقسام على هذه الأضلاع الثلاثة (الكلام، والتصوف، والفلسفة المشائية) فروعاً معرفية أخرى من قبيل المنطق، وتصنيف العلوم، وفلسفة التاريخ والسياسة، وفلسفة الأخلاق الإسلامية، وأصول الفقه، فيما تجعل أقسام الدراسات الإسلامية الفلسفة الإسلامية جزءاً من إهتمامها مع التركيز بشكل أكبر على علم الأصول باعتباره الجانب الأصيل في هذه "الفلسفة".

هذا الوضع الذي تعرفه الفلسفة الإسلامية في العالم الغربي هو امتدادٌ للأحكام التي قررتها بعض المواقف الاستشراقية حينما اعتبرت هذه الفلسفة امتداداً وتقليداً للفلسفة اليونانية، ومن المؤسف أن هذه الأحكام تجد لها حضوراً لدى بعض المشتغلين بالدراسات الإسلامية، وبالتالي يبدو وضع الفلسفة الإسلامية اليوم قائماً بين موقفين كلاهما يحاول أن ينزِع عن هذه الفلسفة خصائصها الإبداعية وقيمتها التاريخية، وهذا الأمر يذكرنا بالوضع الذي عاشه رائد الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث الشيخ مصطفى عبد الرزاق، الذي وجد نفسه بين منزعين كلاهما يُنكر على الفلسفة الإسلامية أصالتها وحقها في الوجود، فمن جهة نزعة الغربيين والمستشرقين الذين كان بعضهم زملاءً له في جامعة القاهرة، ومن جهة أخرى نزعة بعض الإسلاميين الذين لا ينظرون إلى الفلسفة الإسلامية إلا من خلال الدين، وهم كذلك كان بعضهم زملاءً له في جامع الأزهر.

ورغم أن الزمن الذي يفصلنا عن تلك الفترة يتسع شيئاً فشيئاً، بحيث أن الفلسفة الإسلامية أصبحت تخصصاً في كثير من الأقسام والجامعات، وصار الاهتمام بها أوسع،

إلا أن ما عاشه عبد الرازق مازال يتكرر وإن كان بطرق وكيفيات جديدة، بالتالي فإن وضع الفلسفة الإسلامية مازال صعباً، وربما لو لا حرص ومحبة بعض الأساتذة لهذا التخصص ما كان له أن يُوجد في أقسام الفلسفة بالجامعات العربية والإسلامية، وهذا الواقع يضع الفلسفة الإسلامية والمشتغلين بها في العالم العربي والإسلامي أمام تحدياتٍ كبيرة من أجل النهوض بهذا التخصص، خصوصاً وأن فترة الإهتمام بالفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، والتي تكاد تتجاوز القرن من الزمان، لم تكن كلها في صالح النهوض بهذا التخصص، فالدراسات التاريخية التي تناولت قضايا وإشكاليات ومدارس وتيارات وشخصيات الفلسفة الإسلامية التي تحدّرت من العصور الوسطى يُلاحظ فيها أنها تكاثرت على صعيد الناحية الكمية، سواء كان ذلك بصيغة إجمالية أو أخرى تفريدية تتناول فيلسوفاً أو قضية أو مدرسة أو اتجاهًا، وهذا الكم لم يكن مساعداً على الإبداع في الفلسفة الإسلامية المعاصرة<sup>1</sup>.

إنه ومنذ وفاة ابن رشد وإلى اليوم تبدو الفلسفة الإسلامية عبارة عن مجموعة من الشروح والتعليقات، مما يعني غياباً للإبداع، وانعداماً لوجود فلاسفة في عالمنا العربي والإسلامي، ورغم وجود بعض المصلحين والمهتمين بشأن الفلسفة الإسلامية اليوم إلا أن دورهم لا يتعدى دور الإصلاح في مجال الفكر، ذلك أن من أسباب الوضع الذي نعيشه اليوم هو أننا لم نتجاوز مرحلة طبع وتحقيق التراث، ومن المؤسف أن نتعرف على وضع الفلسفة الإسلامية في العالم العربي والإسلامي من خلال باحثٍ مقتدر وهو يقول: «لو تأملنا حياتنا الفلسفية اليوم فاعتقد من جانبي أن الاعتقاد بالتشاؤم أفضل من الاعتقاد بالتفاؤل، لقد أسرفنا في طبع التراث دون أن نسأل أنفسنا أولاً هل التراث كله يعبر عن العقل أم أن بعضه يعبر عن اللاعقل ومن هنا فلا يؤدي إلى وجود فلاسفة»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - الطيب تيزيني، آفاق فلسفية عربية معاصرة (حوار مع أبو يعرب المرزوقي)، دار الفكر، سورية، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 2001، ص 159.

<sup>2</sup> - عاطف العراقي، نحن وقضية التراث الفلسفي العربي، مجلة دراسات عربية وإسلامية، عدد 9، مصر، 1989، ص 37.

والملاحظ أيضاً أن جهد المستشرقين بشأن الفلسفة الإسلامية قد تضاعف عما كان عليه خلال القرن 19، حيث آلت تلك الجهود إلى الباحثين العرب والمسلمين منذ النصف الثاني من القرن 20<sup>1</sup>، لكن هذه الجهود تعرف اليوم تناقصاً عما كانت عليه في السبعينيات والثمانينيات مثلاً، ويكفي للتأكد من ذلك النظر إلى الإصدارات التي تخرج اليوم في مجال الفلسفة الإسلامية ومقارنتها بتلك الفترة، خصوصاً على مستوى تحقيق النصوص والمخطوطات، وهذا الأمر يؤكد أن الجهود الفردية في مجال إحياء التراث الفلسفي وتحقيقه، لم تعد ذات غناء كبير، لذلك لا بد من جهود جماعية يتولى الإشراف عليها ومدّها بالمعونة مؤسسات عامة أو خاصة، ومثلما يرى بعض الباحثين فإن التحدي الأكبر الذي ينتظر المشتغلين بالفلسفة الإسلامية في القرن الواحد والعشرين هو العمل على «تحقيق وترجمة ودراسة المئات من النصوص المهمة في الفلسفة العربية التي مرّ على وجودها عشرة قرون، وهو أمر من شأنه أن يعمم المادة الضرورية التي على أساسها سنكون في وضع يسمح لنا بأن نكتب، في القرن الثاني والعشرين، تاريخاً جديداً للفلسفة العربية»<sup>2</sup>.

إنّ إقتصار الفلسفة الإسلامية على الجامعات وإنزوائها في التخصصات الدقيقة جداً، بعيداً عن واقع المجتمعات العربية والإسلامية من شأنه أن يُعقد مهمة تطوير هذا المجال المعرفي والنهوض به، وثمة إمكانية للتخلي عن تخصص الفلسفة الإسلامية في بعض أقسام الفلسفة نتيجة عزوف الطلبة عن اختياره، والحقيقة أن هذا الواقع السيء للفلسفة الإسلامية هو جزء من واقع الفلسفة عموماً في المجتمعات العربية والإسلامية، حيث يُنظر إلى الفلسفة على أنها مجال معرفي خاص وغير متاح إلا لجماعة مخصوصة، ذلك أن طبيعة المواضيع التي تتناولها الفلسفة، وطبيعة لغتها، تبدو متعالية عن الملموس وغير آبهة بمجريات الحياة اليومية للناس والذي جعل هذا الاعتقاد سائداً هو علاقة التوتر التي كانت قائمة دائماً بين الفلسفة، بما هي إشتغال فكري ونظري يهتم بالقيم الفكرية والروحية الكبرى، وبين اليومي بما

<sup>1</sup> - ماجد فخري، الدراسات الفلسفية العربية، ص 258.

<sup>2</sup> - Dimitri Gutas, The Study of Arabic Philosophy in the twentieth Century, An Essay on the philosophy of Arabic Philosophy, op. cit, p25.

هو العادي والبدیهي الذي لا يقبل إشكالاً ولا يستدعي نظراً وتفكيراً، وقد تعمقت تلك الهوة بين الفلسفة والیومی حتى أصبحت عبر التاريخ عميقة جداً.

ورغم كل الاجتهادات التي ترنو إلى الارتقاء بتخصص الفلسفة الإسلامية والنهوض به إلا أن إشكالية الفلسفة الإسلامية في العالم العربي والإسلامي هي إشكالية مركبة وترتبط بمسببات كثيرة، إنها مشكلة بنيّة ثقافية كاملة، سواء كانت البنيّة التحتية أو الفوقية، الشعبية أو الأكاديمية، فالخطاب العربي والإسلامي المعاصر سواءً في شقه الفلسفي أو السياسي أو النهضوي أو القومي إنما يشكل بنيّة واحدة رغم الفروقات الظاهرة بين كل خطاب، أما الخطاب الفلسفي، سواء كان موضوعه تأصيل الفلسفة الإسلامية المنحدرة إلينا من القرون الوسطى أو كان يهدف إلى تشييد فلسفة عربية معاصرة، فهو مُندرج تحت الإشكالية العامة للخطاب النهضوي، إشكالية الأصالة والمعاصرة<sup>1</sup>، وما لم تُقدم إجابات حاسمة عن هذه الإشكالية، فإن خطاب الفلسفة الإسلامية وواقعها سيظل، هو الآخر، خطاباً هامشياً وواقعاً سيئاً شأنه شأن أنواع الخطابات المعرفية الأخرى، ذلك أن «الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم ذي بال في أية قضية من قضاياها، بل لقد ظل سجين بدائل يدور في حلقة مفرغة لا يتقدم خطوة إلا ليعود القهقري خطوة، لينتهي به الأمر في الأخير إما إلى إحالة القضية على المستقبل، وإما إلى الوقوف عند الاعتراف بالوقوع في أزمة أو الانحباس في عنق الزجاجة»<sup>2</sup>.

ويُرجع بعضهم سبب فشل الخطاب الفلسفي العربي، سواءً ذلك الذي يبغى تأصيل الفلسفة الإسلامية، أو ذلك الذي يبحث عن فلسفة عربية معاصرة، إلى أنه كان ولا يزال يبحث عن أهداف النهوض في القطاع اللاعقلاني، اللاعقلاني في التراث واللاعقلاني في الحداثة، وغياب العقل في الخطاب الفلسفي العربي هو غياب ماهوي فما هو غائب هنا ليس المعقولة وحدها بل العقل ذاته كما يقول الجابري، ولا يمكن حينئذ تأصيل الفلسفة الإسلامية

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 194.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أو تشييد فلسفة عربية معاصرة في الوقت الذي يعمد هذا الخطاب إلى مهاجمة العقل والعقلانية<sup>1</sup>.

لذلك يبدو أن من المهام الأساسية التي ينبغي أن تضطلع بها الفلسفة الإسلامية اليوم هو العمل على تأصيل الإتجاه العقلي، فمن واجب هذا الفرع المعرفي أن «يبين للناس في الوقت الراهن مسيرة العقل الإنساني عبر العصور، والقوانين الثابتة المرتبطة به، أو النابعة منه، وكذلك خصائص وخطوات كل من المنهج العقلي والمنهج التجريبي الذي يقود الإنسان إلى المعرفة الحقيقية وليست المعرفة المزيفة، أو المعرفة حسب الشائعات»<sup>2</sup>، والحقيقة أن تأصيل العقل يمكن أن نجد لها أصولاً في القرآن الكريم، كما نجد له أصولاً في الفلسفة الإسلامية أيضاً وما من عذر للباحثين في تجاهل الجانب العقلاني لتراث الفلسفة الإسلامية. لكن يبدو أن هذا الجهل أو التجاهل عن إحياء وبعث التراث العقلاني للفلسفة الإسلامية يرتبط بما يسميه بعضهم النموذج السلفي الذي يغذي باستمرار عوائق النهوض، «فهو المسؤول الأول عن إنصراف الفكر العربي عن مواجهة الواقع، والدفع بالتالي بالخطاب المعبر عنه إلى التعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعية، إن نموذج السلف هو الذي يجعل الذاكرة وبالتالي العاطفة واللاعقل تتوب عن العقل»<sup>3</sup>، فضلاً عن ذلك فإن الصراع الإيديولوجي في فضاء الفكر العربي الحديث والمعاصر يُعد عاملاً آخرًا لفشل هذا الخطاب، ذلك أن مقولة الصراع الإيديولوجي ينبغي إعادة النظر فيها داخل الساحة الفكرية العربية الراهنة، لأن فضاءنا المعرفي في العالم العربي والإسلامي يفتقد إلى الحد الأدنى من الوحدة المعرفية التي تجعل الصراع على المستوى النظري صراعاً إيديولوجياً فعلاً<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - المرجع السابق نفسه، ص 197.

<sup>2</sup> - حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية ودورها الجديد في العالم المعاصر، مجلة دراسات عربية وإسلامية، عدد 26، ص 147.

<sup>3</sup> - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 198.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 201.

ومن مهام الفلسفة الإسلامية أيضاً العملُ على خلق جوٍّ من الإبداع داخل أقسام الفلسفة والدوائر البحثية بحيث يتجنب الباحثون عيوب الاشتغال بالفلسفة الإسلامية التي ظلت تتكرر لعقود، والمتمثلة بعضها في إقتصار الأبحاث على عددٍ من القامات الفلسفية دون غيرهم، من قبيل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، وفي المقابل يتم إهمال بعضهم من قبيل أبي بكر الرازي والسهروودي والشيرازي وابن مسكويه...، كما يتم إهمال بعض المواضيع الفلسفية من قبيل: الأخلاق والطبيعات والمنطق، لذلك «جاءت صورة الفلسفة العربية كما صورها في كتبهم مشوهة بعض الشيء، ونحن إذا شئنا وفاءً الفكر الفلسفي عند العرب حقه علينا تقادي هذا النقص وتناول شتى وجوهه والتعريف بجميع أئمة حتى الذين خرجوا عن إجماع أقرانهم أو نهجوا نهجاً خاصاً ثاروا فيه على المذاهب المشهورة في عصرهم»<sup>1</sup>.

ومن المهام أيضاً التنبيه للمشكلات وتحديدها، وليس تلك مهمة سهلة، لأن الأمر يتطلب ثقافةً واسعة وقدرةً جيدة على التحليل والتركيب والمقارنة، كما ينبغي للفلسفة الإسلامية ضرورة تمييز المشكلات الحقيقية من الزائفة، وبيانها للناس، ذلك أن العصر الذي نعيش فيه يعرف ثورةً في المعلومات والاتصالات، وكثرةً في المعارف والأفكار، لكن جزءاً من هذه الأفكار هي أفكارٌ زائفة، «وهنا يأتي دور الفلسفة الإسلامية التي ينبغي أن تبيّن للناس الفروق الأساسية بين المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة لكي لا ينساقوا وراء محاولة حلِّ هذه الأخيرة بلا طائل»<sup>2</sup>، ويكفي أن نعرف أن تراثنا الفلسفي عرف في تاريخه نماذجاً عن المشكلات الزائفة ومنها مسألة خلق القرآن التي قسّمت المجتمع الإسلامي وخلقت التوترات دون جدوى، فضلاً عن ما سميّ بنظرية الفيض التي يُمكن اعتبارها نوعاً من التخيلات التي لا طائل من ورائها سوى إرهاب العقل وتحبيده عن الإهتمام بما هو أفضل وأفيد.

<sup>1</sup> - ماجد فخري، الدراسات الفلسفية العربية، ص 260.

<sup>2</sup> - حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية ودورها الجديد في العالم المعاصر، ص 145.



كما أنه لا ينبغي على الفلسفة الإسلامية الإنفراد بالحلول دون أن يكون لها تواصلٌ مع باقي التخصصات والمعارف، لأن مواجهة مشكلات العالم العربي والإسلامي اليوم لا بد وأن تتم وفق رؤية شاملة وأوسع، تأخذ بعين الاعتبار ما طرأ على المعرفة الإنسانية من تطور على مستوى المواضيع والمناهج، ذلك أن البناء الحضاري للإنسان والمجتمعات لا يمكن أن يكون إلا من خلال التكامل المعرفي، فالحضارة تستلزم خدمة المعارف بعضها لبعض، وانصهارها في بوتقة واحدة وهدف واحد يرمي في النهاية إلى خدمة الإنسان، بما فيها الفلسفة والدين والفن، لذلك فإن أي خلل أو إرباك ناتج عن إقصاء أو تجاهل علم من العلوم أو فن من الفنون يعني إرباكاً وخطأً في الإنسان وفي البناء الاجتماعي والحضاري ذاته، ولا شك في أن التراث الفلسفي الإسلامي يبقى يحتفظ بقيمته وأهميته وإن كان اليوم مهمشاً، فإن المستقبل مازال مفتوحاً على كل ممكن.

#### ثانياً: الآفاق المستقبلية وشكل القراءة التي نحتاجها:

يبدو أن واقع الفلسفة الإسلامية وتحدياتها الراهنة يضعنا أمام عقبات كبيرة تعوق النهوض المنشود وتقف أمام الرغبة في تطوير هذا المجال المعرفي والإرتقاء به، والمساهمة في الإجابة على الإشكاليات التي يطرحها العصر، لذلك فإنه من الصعب تقرير الوجهة التي ستتجهها الفلسفة الإسلامية مستقبلاً، وليس لأحد أن يتوقع كيف سيكون المجهول العربي والإسلامي خلال العقود القادمة وكيف سيتم حسم الخلاف حول أم المسائل الخلافية التي هي العولمة في يومنا الحاضر<sup>1</sup>، ذلك أن وضع المعرفة العلمية والفلسفية ووضع الفلسفة الإسلامية تحديداً ليس على ما يرام، بحيث يقتصر الإهتمام بها غالباً على بعض أساتذة الجامعات وبعض المتعلمين المحبين للتراث الفلسفي، وهذا ما يجعل منها معرفة هامشية وجهوداً فردية لا ترتقى إلى مستوى أن تكون مشروعاً متكاملًا، في الوقت الذي لا تعطي لها الحكومات إهتماماً يليق بها ولا تشجع المتعلمين على دراستها والتخصص فيها، ثم إن

<sup>1</sup> - جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، دار الساقي، لبنان، ط1، 2000، ص 192.

الفلسفة والتفلسف بات مصطلحاً مُداناً في العرف الاجتماعي، حتى وإن أُضيف إليهما صفة الإسلامية، وأصبح كل من له صفة الثرثرة المذمومة يُقال عنه متفلسف.

ومن جهة أخرى فالفلسفة الإسلامية هي جزءٌ من إشكالية التراث عموماً، وهي الإشكالية التي ما يزال الجدل بشأنها قائماً وما تزال الأسئلة مُعلقة دون أن تظفر بأجوبة تقطع الشك باليقين، ومن المهم أن نشير إلى أن المجتمعات المتمدنة والحديثة لا تواجه إشكالية تتعلق بتراثها، لأنها في واقع الحال تكون قد استوعبت تراثها وهضمته وتجاوزته إلى رهنٍ متطور ومتقدم عن تراثها القديم، لذلك يكون ههما قضايا الحاضر والمستقبل، أما عندما يكون ثمة إشكالية تتعلق بالتراث فهذا يرتبط غالباً بالمجتمعات المتخلفة، وبالتالي من الصعب أن ينصرف اهتمامها إلى قضايا المستقبل، ومثلما يقول أحد الباحثين: «يبدو أنه من المستحيل علينا نحن العرب أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي»<sup>1</sup>، وهو يقصد بهذا أن إرث الماضي بالنسبة للعرب والمسلمين يُشكل عبئاً ثقيلاً لا يمكن تجاهله، فرواسبه قائمة في حاضرنا وتشدنا بقوة، ولذلك فإن المعركة التي يقترحها من أجل دخول المستقبل، هي معركة النقد، ولن يكون ذلك إلا من خلال رفع غشاوة الماضي من أجل رؤية صحيحة للحاضر والمستقبل.

ومهما يكن الحال فإن إشكالية التراث رغم الجدل القائم بشأنها منذ أربعة عقود أو تزيد، فهي تدلل على وعي المجتمعات العربية والإسلامية بضرورة التحديث وتحقيق التقدم والخروج من دائرة التخلف، والفلسفة الإسلامية في هذا السياق لا بد لها أن تتخبط بشكل أكبر وأكثر فاعلية في تقديم الحلول المرجوة، ولكن ذلك لن يكون إلا في حال تخلصت الفلسفة الإسلامية من معالجة بعض القضايا الزائفة التي إنتهى دورها التاريخي من قبيل تكرار البحث في أسئلة القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، من قبيل مدى أصالة الفلسفة الإسلامية وهل هي عربية أم إسلامية؟، وغير ذلك من المسائل التي لم نعد بحاجة إلى درسها اليوم إلا من باب العلم بالشيء، لأن إثبات هذه المسائل أو نفيها لا يفيدنا شيئاً إلا أن يستنزف طاقتنا ويجهد تركيزنا دون جدوى.

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 206.

إنَّ وضع الفلسفة عموماً، والفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص، قد يوحي بالتشاؤم والحسرة، وقد عبر عن ذلك أحد الباحثين قائلاً: «إنني أنتمي إلى جيل الرهانات الخاسرة، فجيلنا قد راهن على القومية وعلى الثورة وعلى الاشتراكية، وهو يراهن اليوم على الديمقراطية، لا لقيم ذاتية في هذه المفاهيم، بل كمطايا إلى النهوض العربي وإلى تجاوز الفوات الحضاري، الجارح للنجسية في عصر تقدم الأمم»<sup>1</sup>، وتساءل آخر من جانبه: «لِمَ بقيَّ الشأن الفلسفي في أدبياتنا شأنًا شبه صحفي لا يرقى إلى درجة الاختصاص المكين الذي لا يمارسه إلا من يُشمر حقاً على ساعد الجدِّ فيصبر صبر المتعلمين ذوي النفس الطويل في كل اختصاص مشروط؟»<sup>2</sup>.

لكن رغم كل هذه الحسرة، ورغم المآزق التي تتخبط فيها ثقافتنا العربية والإسلامية إلا أنَّ تاريخ المعرفة وتاريخ المجتمعات لا يتوقف عند حد من الحدود وهو مفتوح على الممكن باستمرار، ويشمل هذا الأمر الفلسفة الإسلامية أيضاً التي من الممكن أن يتغير وضعها نحو الأفضل وأن تكون معرفة منتجة ومثمرة وخلاقة، تساعد على وضع الحلول وتعمل على تطوير المجتمع والمساعدة على تحقيق سعادة الإنسان العربي والمسلم، بشرط أن تتوفر الأسباب الضرورية لذلك، لأن الفلسفة الإسلامية اليوم لوحدها لا تملك حلولاً سحرية لحل مشكلات العالم العربي والإسلامي ما لم يكن ثمة تكامل معرفي بينها وبين باقي التخصصات والمعارف من قبيل الدراسات التاريخية والاجتماعية لأحوال العالم العربي والإسلامي، على اعتبار أنه «لم يعد من الممكن أن تبدأ الفلسفة من فراغ، وإنما ينبغي أن يكون وراءها رصيد كاف من الحقائق والمعلومات، حتى لا تتحول فروضها إلى خيالات غير قابلة للحقيق، أو تصبح الآراء فيها مجرد انطباعات ذاتية لمفكرين يعيشون بعيد عن واقع مجتمعهم الحي»<sup>3</sup>.

1 - جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، ص 7.

2 - أبو يعرب المرزقي، آفاق فلسفة عربية، ص 78.

3 - حامد طاهر، خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية في العصر الحاضر، مجلة دراسات عربية وإسلامية، مصر، عدد 9، 1989، ص 54.

ومن اللازم، مثلما يدعو كثير من الباحثين، العمل على مزيد من الاجتهادات التي من شأنها الكشف عن ما هو مخبوء من تراثنا الفلسفي، فتأريخ الفلسفة الإسلامية «لن يستقر استقراره الكامل حتى ينشر الدفين الكبير من المخطوطات العربية، وبقدر ما يظهر من مخطوطات ووثائق بقدر ما يزداد تضخم تاريخنا للفلسفة الإسلامية»<sup>1</sup>، فجهود التحقيق وإحياء التراث الفلسفي الإسلامي لا بد أن تستمر بعد أن آلت مهمة الاضطلاع بالجهد الذي بدأه المستشرقون في مجال إحياء التراث الفلسفي الإسلامي إلى الباحثين العرب الذين يجدر بهم بحكم سليقة اللغة والطبع، أن يقوموا بمهمة نشر مخلفات الفلسفة التي مازالت في مختلف المتاحف والمكتبات العالمية<sup>2</sup>.

وكشف التراث الفلسفي المخبوء لا بد وأن يُخضع الفلسفة الإسلامية لدراسة فاحصة بآليات عصرية، وإعادة هيكلة المكونات بغية استخراج وتنظيم أبحاثها وفق نسق منطقي، والكشف عن نقاط الضعف والمثالب، ومحاولة بناء نظريات تنبثق من رحم الرؤية الفلسفية الإسلامية، كم ينبغي القيام بعملية دراسة وتحليل قيمية لآراء ومصنفات نقاد الفلسفة، مثل التجريبيين والوضعيين والوجوديين والقشريين والعقليين الجدد والصوفيين والتفكيكيين والفلسفة التحليلية الألسنية، بغية توظيفها في عملية تجديد بنية الفلسفة الإسلامية، إضافة إلى قراءة المباحث الفلسفية الإسلامية قراءة علمية تتناغم ومتطلبات العصر السياسية والاقتصادية والقانونية والثقافية والحضارية والروحية والنفسية والأخلاقية<sup>3</sup>.

وهذا الأمر من شأنه أن يُمكننا، بشكل صحيح، من الاستفادة من المناهج والمفاهيم والمصطلحات المبتوثة في نصوص الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية، وبالتالي فإن دراسة شخصيات ومواضيع الفلسفة الإسلامية لا تعني بالضرورة دراستها من حيث هي نتائج معرفية قاطعة، ولا من باب الترف الفكري، إنما غاية ذلك الاستفادة من المنهج أو المنحى

1. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1، ص 21.

2. ماجد فخري، الدراسات الفلسفية العربية، ص 258.

3. عبد الحسين خسروبناه، باثولوجيا الفلسفة الإسلامية، ترجمة: عبد الهادي الموسوي، مجلة نصوص معاصرة، لبنان،

عدد: 10، 2007، ص 175 - 176.

الذي سار عليه الفيلسوف العربي والمسلم، «فمن أهم الأبواب التي ينبغي لدارس الفلسفة العربية طرقها هو باب المنهجيات، أي تناول المفاهيم الفلسفية التي أخذ بها العرب من جهة، والمذاهب الفلسفية التي ذهبوا إليها من جهة ثانية»<sup>1</sup>، ثم إنه لا بد، حين قيامنا بإحياء تراثنا الفلسفي، «من خلع مفهومات جديدة على أفكار فلاسفتنا، لأن ذلك سيمكننا من أن نأخذ منهم الطريق أو المنهج وليس من الضروري أن نأخذ منهم المشكلات التي بحثوا فيها وخاصة إذا كانت مشكلات تاريخية مرتبطة بزمان معين أو مكان معين، نأخذ منهم المنهج العقلي وعلى أساس هذا المنهج العقلي نبحت في مشكلاتنا»<sup>2</sup>.

ومن المهم أيضاً أن يشتغل الباحثون في الفلسفة الإسلامية على الدراسة المقارنة للمذاهب الفلسفية، كعقد المقارنات بين الفلسفة الإسلامية والمذاهب الكلامية، ومذاهب اليونان القديمة، والمذاهب العرفانية، والمذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة، ومعطيات العلم الحديث، ثم توضيح وتبويب مباحث الفلسفة الإسلامية، وعقد المقارنات بينها بغية تحديد الفوارق، ونقاط القوة والضعف في الفلسفة الإسلامية<sup>3</sup>، لأن هذا كله من شأنه أن يعمل على النهوض بالفلسفة الإسلامية المعاصرة والارتقاء بها.

إن الفلسفة الإسلامية بإمكانها العمل على تطوير درسي الدراسات الإسلامية والفلسفة معاً، إذ من جهة يمكن أن تساهم في تجديد الدرس الإسلامي وتطوير مفاهيمه وقضاياها ومناهجه، كما يمكن أن تكون مفيدةً بالنسبة لبعض العلوم الإسلامية كالتفسير والحديث والفقهاء من خلال الطابع النقدي الذي تتميز به، كما يمكن للفلسفة الإسلامية من جهة أخرى أن تساهم في إذكاء الحس النقدي لدى المتعلمين وامتلاك مبادئ التفكير المنطقي وتكريس قيم الإبداع والاستقلالية والموضوعية واحترام الرأي المخالف وغير ذلك من المزايا التي لا تتوفر إلا لعلم الفلسفة<sup>4</sup>.

1 - ماجد فخري، الدراسات الفلسفية العربية، ص 260.

2 - عاطف العراقي، نحن وقضية التراث الفلسفي العربي، مجلة دراسات عربية وإسلامية، مصر، عدد 9، ص 34.

3 - عبد الحسين خسروبناه، باثولوجيا الفلسفة الإسلامية، ص 175.

4 - سعيد البوسكلاوي، مكانة الفلسفة الإسلامية في الدرس الأكاديمي الحديث، ص 15.

ثم إن الفلسفة الإسلامية اليوم منوطٌ بها المساهمة في الإجابات التي تحتاجها المجتمعات العربية والإسلامية عن أسئلة وإشكاليات النهضة، لكن ذلك لن يتأتى إلا من خلال الكشف عن العمق التاريخي لهذه الفلسفة وتبيان أهميتها في تاريخ الفلسفة، إذ أنه يمكن القول إنَّ توضيح وكشف القضايا التاريخية للفلسفة الإسلامية وإبراز قيمتها المعرفية والموضوعية من شأنه أن يساهم في منح الفلسفة الإسلامية الدور الإيجابي الذي يمكن أن تضطلع به اليوم، على أنه ينبغي ألا نُحْمَلِ الفلسفة الإسلامية فوق طاقتها بحيث ننتظر منها إجابات حاسمة وأنية للإشكاليات المطروحة حول النهضة، لأن هذه الفلسفة ما تزال جوانب كثيرة منها غير مكتشفة، ونحن في حاجة إلى تراكم معرفي في هذا التخصص يشمل الكشف عن جميع جوانب هذه الفلسفة.

ومن المهم أن يكون للفلسفة الإسلامية دور إيجابي وفعال في ملامسة واقع الناس واهتماماتهم ومساعدتهم على حل الإشكاليات التي تعترضهم، لأن إهتمام الفلسفة لم يعد مقتصرًا على المهام التقليدية كأن تطرح أسئلة الوجود الكبرى وتتنظر في الكليات وتساءل العلم وتوفر له الأسس المنطقية، بل هي اليوم، إضافةً إلى ذلك، تدخل بقوة في الحياة اليومية للإنسان المعاصر، وتحاول فهم مشكلاتها وتفسير تعقيداتها، ساعية إلى تحرير هذا الإنسان من مختلف أشكال الوعي الزائف ومن ثقافة التشيؤ والاعتراب وكثير من الإشكاليات التي تطرحها الحياة اليومية للإنسان المعاصر، ومن المهم أن تكون الفلسفة الإسلامية في قلب هذه المعركة أيضاً شأنها شأن تخصصات الفلسفة الأخرى.

إنَّ الفلسفة الإسلامية وإن كانت تُعاني اليوم عوائق وصعوبات كبيرة فإنها في الوقت نفسه، وفي وسط هذه العوائق والصعوبات، تتجه نحو بناء تاريخها الخاص في العصر الحديث، ومحاولة تحديد ماهيتها وشكلها، من خلال الرهان على الكشف عن الجانب العقلي والروحي لهذه الفلسفة، وإنه جدير بنا القول إنه ليس من مصلحة أحد أن يحاول العمل على إقصاء أو تهميش أي طرف، فقط لأن الإيديولوجيا أو العقيدة التي يؤمن بها تختلف عما يدعو إليه الآخرون ممن يعتبرهم خصوماً له، إننا في حاجة إلى خلق تراكم معرفي يشمل كل تراثنا العقلي والروحي من دون إقصاء أو تهميش، ولا خوف من أن نزيغ عن الحق

والحقيقة ما دام لنا إيمانٌ بالله وبالإِنسان، وإيمانٌ بأن المستقبل سيكون مفتوحاً على كل  
المُمكنات، وأن ما ينفع الناس لا بد وأن يظهره الله ويمكث في الأرض.

خاتمة



## خاتمة:

عرضنا في الفصول السابقة للقراءات المعاصرة التي قُدمت للفلسفة الإسلامية، لقضاياها المحورية وبعض شخصياتها الأساسية، وأخذنا من بين تلك القراءات نموذجاً تمثل في القراءة التي قَدَمها أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة طهران "غلام حسين الإبراهيمي الديناني"، محاولين بذلك مُعالجة الإشكالية المحورية التي يتأسس عليها هذا البحث، ومن خلال العرض السابق سجلنا عدة ملاحظات بخصوص طبيعة المضمون المعرفي والطرح المنهجي الذي تميزت به هذه القراءات، وفيما يلي نُلخص تلك الملاحظات في نقاطٍ استنتاجية كما يلي:

أولاً: تُشكل القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية جزءاً من الجهود التي يبذلها المهتمون بالفكر العربي والإسلامي المعاصر بخصوص البحث في التراث وتدارس قضاياها وشخصياته، والمقارنة بينها وبين الفلسفات والأفكار الأجنبية، ومحاولة استثمار ذلك كله في مواجهة تحديات العصر ورهاناته، وتندرج هذه القراءات في سياق العمل على تحقيق مشروع النهضة المرجوة، كما ترتبط بوعي مزدوج يخلق توتراً مستمراً، يتعلق الأول بحضور التراث ومفاهيمه، بشكل قسري أو اختياري من جهة، ويرتبط الثاني بمحاول استيعاب معطيات العصر وتحدياته الراهنة من جهة ثانية، على أن الحضور الذي نعثر عليه للفلسفة الإسلامية، في هذا السياق، كمجال معرفي خاص له مواضيعه ومناهجه التي تختلف عن غيرها من ميادين الفكر الإسلامي والفكر العربي، هو حضور متفاوت، بحيث تحضر الفلسفة الإسلامية كموضوع محوري في بعض القراءات، في حين يتم استدعائها بشكل إنتقائي أو هامشي في قراءات أخرى.

ويعود هذا الوضع بشكل أساسي إلى طبيعة الموقف من التراث، ذلك أن الفكر العربي والإسلامي المعاصر ينقسم بشكل إجمالي إلى تيارين متميزين، أحدهما يتكئ على التراث ويرى فيه سبيلاً للنهوض، والآخر يتطلع إلى الارتباط بالغرب ويؤمن بأن الخروج من دائرة التخلف لن يكون إلا من خلاله، وفي كلتا الحالتين ثمة إهتمامات متبادلة بين التيارين،

ويشكل البحث في التراث وفي بعض جوانب الفلسفة الإسلامية اهتماماً أساسياً ومشتركاً، على أن إحياء الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث ليس مشروعاً متكاملًا بل هو جهود فردية ينجزها بعض الباحثين وأساتذة الجامعات من المهتمين بهذا الشأن، وهذه الجهود الفردية، بسبب افتقارها إلى التكامل أصبحت الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث عبارة عن معارف مجزأة، يغلبها عليها التكرار وغياب الإبداع، وإهمال أو تجاهل بعض المسائل والشخصيات التي من الممكن أن يساهم طرحها وإحيائها في المشاركة النهضوية.

ثانياً: انقسام الفكر العربي والإسلامي المعاصر أثر على مفهوم الفلسفة الإسلامية الذي تطرحه القراءات المعاصرة، لذلك سنجد أن هذا المفهوم يضيق عند البعض بحيث يقتصر فقط على ما جرت العادة على تسميته بعلم "ما وراء الطبيعة"، ويتسع عند البعض الآخر ليشمل كل مجالات الفكر الإسلامي، بما في الفلسفة المشائية وعلم الكلام والتصوف وعلم أصول الفقه والعقيدة والحديث، لتصبح الفلسفة الإسلامية مفهوماً مُضطرباً، يؤثر على الإبداع الحقيقي الذي من المفترض أن تلتزم به هذه الفلسفة، وبالتالي لم تعد الفلسفة الإسلامية معطى واحداً لا على مستوى الفهم ولا على مستوى الحضور والتأثير، وإنما تحولت إلى معرفة مُختزلة من جهة، أو معرفة مُبسطة من جهة أخرى، تبعاً للموقف من التراث، وتبعاً للخلفيات المعرفية والتوجهات العقديّة والإيديولوجية.

ثالثاً: مثلما تتعدد القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية، وتتعدد الإشكاليات المعرفية، كذلك تتعدد مناهج القراءة وآلياتها، وإذا شئنا أن نصف طبيعة الفكر العربي والإسلامي المعاصر أمكننا أن نقول إنه الفكر الذي يعيش مرحلة النقد الذاتي معتمداً بشكل أساسي على البحث عن الآليات والشروط المنهجية التي يتأسس عليها الفكر، أي أنه الفكر الذي تحلّ فيه إشكالية المنهج مكانة هامة بعد أن كانت مسألة مُهملة لفترة طويلة، وهذا التعدد المنهجي الذي أصبحت تتميز به القراءات المعاصرة، رغم أنه عامل أساسي في عملية تجديد الفكر والمحافظة على ديمومته، إلا أنه مازال بعد لم يهتد إلى معالم وطريق الوضوح

المنهجي الذي يكون بإمكانه التعامل بشكل "حاسم" مع قضايا التراث من جهة، وتحديات العصر ورهاناته من جهة أخرى.

ثم إن تعدد المناهج وآليات القراءة، فضلاً عن أنه يُفضي إلى تعدد في القراءات، فإنه كذلك يعمل على تعزيز القناعات المعرفية وتثبيت المواقع الإيديولوجية بالنسبة لكل باحث مهتم بشأن الفلسفة الإسلامية، فكلما اختلفت طبيعة القراءة وأهدافها وأصولها المنهجية كلما زادت معها التوجهات الإيديولوجية وتعمّقت الفوارق داخل الفضاء المعرفي الواحد، حتى إن الأمر تحول في بعض المرات إلى دروس منهجية مطبقة على التراث، وكأننا أمام ورشة فكرية همّها الأساسي استعراض المناهج ومحاولة التأكيد على أفضليتها عن باقي المناهج، وهذا ما أدى في النهاية إلى إخفاق القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية رغم تعدد مناهجها وآلياتها ومحاولاتها المتكررة، ورغم جهودها المعتبرة.

رابعاً: إضافة إلى تعدد القراءات واختلاف غاياتها، وتعدد المناهج، رغم وحدة النص في التراث الفلسفي الإسلامي، فإن الحضور السلبي للإيديولوجيا هو أيضاً أحد المعالم الأساسية للإخفاقات المتوالية ومن خلالها يمكن فهم وتفسير تعدد القراءات والمناهج، ذلك أن الإيديولوجيا باتت تتلبس بالمفاهيم المعرفية، سواء بصورة واضحة أو ضمنية، رغم أن الإيديولوجيا ليست شراً مطلقاً، بل هي واقع يتطلب منا فهمه واستيعابه ووضعها في حجمه الطبيعي، فبدل أن تكون الإيديولوجيا حجر عثرة في طريق النهوض، لا بد أن نجعل منها لبنة أساسية في البناء الحضاري، فالمطلوب إذاً ليس إقصاء الإيديولوجيا بصورة نهائية وكاملة، ولكن المطلوب أن تكون الإيديولوجيا في حجمها الطبيعي وعاملاً مساعداً دون أن تتصدر المشهد على حساب ما هو معرفي.

خامساً: إخفاق القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية يحينا إلى الانتباه إلى واقع الفلسفة الإسلامية اليوم وهو واقع سيء لا تتبوأ فيه هذه الفلسفة مكانتها اللائقة، بحيث أصبحت تخصصاً هامشياً في الكثير من الجامعات وأقسام الفلسفة، وثمة تخوف من التخلي عن هذا التخصص في بعض الأقسام، بسبب عوامل كثيرة، يتعلق جزءٌ منها بالإهمال

الحكومي، وعزوف المتعلمين عن إختيار هذا التخصص، ومن غير الممكن أن تكون ثمة قراءات معاصرة للفلسفة تتميز بالإبداع وقوة التأثير في الوقت الذي يتم فيه إهمال تخصص الفلسفة الإسلامية، وكلما كانت الهوة عميقةً بين تلك القراءات وواقع المجتمعات العربية والإسلامية، كلما تقلّصت قيمة البحث في التراث الفلسفي الإسلامي، لأن تغييب الواقع يؤدي إلى تحوّل الفكر إلى إجتهدات عبثية لا طائل من ورائها غير مزيد من التّيه.

على أن هذا الواقع الذي تعيشه الفلسفة الإسلامية، ومعها القراءات المعاصرة لها، يرتبط بإشكالية مُركّبة، ويتحدد ضمن مسببات كثيرة تقول في النهاية إلى مشكلة بنية ثقافية كاملة، بحيث أن كل أنواع الخطابات المعرفية المطروحة في الساحة الفكرية العربية والإسلامية، رغم ما يبدو بينها من فروقات، إلا أنها مرتبطة بعضها ببعض، ومن الممكن أن يكون إرتقاء الخطاب السياسي مثلاً، على مستوى التنظير والممارسة، عاملاً إيجابياً في التأثير على باقي أنواع الخطابات، ومنها خطاب الفلسفة الإسلامية المعاصرة، على أن ذلك أمرٌ مرتبط بالمستقبل وما يمكن أن يترتب عنه من تحولات، والمستقبل مفتوح على الممكن دوماً.

سادساً: معظم القراءات التي قُدمت للفلسفة الإسلامية، خاصة ما ينزع منها إلى التأصيل، تشدّد على أهمية البيئة ومدى تأثيرها على توجه الفيلسوف المسلم في إختيار القضايا والمناهج وطبيعة النتائج التي يصل إليها، ورغم أن تأثير الثقافات الأجنبية، والفلسفة اليونانية على وجه الخصوص، يبدو واضحاً إلا أن البيئة الإسلامية بكل خصائصها الروحية والعقلية كانت الأكثر حضوراً وتأثيراً، كما تذهب إلى ذلك كثير من القراءات، ومثلما شدّد عبد الرحمن بدوي على مقولة أن روح الحضارة الإسلامية تختلف عن روح الحضارة اليونانية، متأثراً في ذلك بفكرة شبنجر Spengler، فإننا نجد الفكرة ذاتها تتكرر مع إبراهيم مذكور، رغم إيمانه بتلاقح الحضارات وتأثير بعضها على بعض، كما تتكرر بصورة ضمنية عند علي سامي النشار، وبصورة صريحة عند الديناني.

تلك أبرز الاستنتاجات التي سجلناها بخصوص القراءات المعاصرة التي قُدمت للفلسفة الإسلامية، وفيما يلي نعرض، بشكل خاص، إلى جملة من الاستنتاجات التي تتعلق بالدينامي وطبيعة القراءة التي قدمها، وهي كما يأتي:

أولاً: ينتمي الدينامي إلى ما يسمى بـ "التيار التجديدي" أو "الإصلاحي" في إيران، على أنه من المهم التنبُّه إلى أن هذا التيار ليس نموذجاً واحداً، فمثلما ثمة تيار إصلاحية معتدل ثمة إصلاحيون من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، والدينامي أقرب ما يكون إلى الإصلاحيين التقليديين، إن صح التعبير، ونحن نفهم وضعيته هذه بالنظر إلى كونه تربوي بين فضاءين، أحدهما تقليدي والآخر إصلاحية، فالدينامي مثلما هو أستاذ أكاديمي شغل مناصب التدريس في بعض الجامعات الإيرانية فهو أيضاً سبق له وأن تتلمذ في حوزة قم التي تعد معقل الآراء التقليدية والسلفية في إيران، ومن المهم أن نعرف أن الجدل الفكري الذي كان قائماً بين الحوزات العلمية استمر بعد الثورة، لكنه أخذ شكلاً جديداً، بحيث أن تلك الثنائية الضدية التي كرسها نظام الشاه، أخذت تختفي شيئاً فشيئاً، عندما خرج من الحوزات العلمية، شخصيات فكرية بارزة، لها رؤاها التجديدية والإصلاحية، والدينامي هو أحد الوجوه الأكاديمية التي خرجت من الجامعة ونشطت بها ولكنه أيضاً سبق له الاحتكاك بالحوزات والتلمذة فيها.

ثانياً: يُعدّ الدينامي امتداداً لمدرسة وفلسفة الحكمة المتعالية، فهو لا يخرج عن معظم الأصول المعرفية والمنهجية التي قررتها تلك الفلسفة من قبيل الجمع بين الشهود والعقل والقول بأصالة الوجود والحركة الجوهرية واتحاد العاقل والمعقول وطبيعة النفس، وغيرها من المسائل التي صارت شائعة عند المدافعين عن أفكار صدر الدين الشيرازي، هذا الأخير يعتبره الدينامي رأس الحكمة والفلسفة في تاريخ الثقافة الإسلامية، بحيث أنه لا يرى أي تناقض في كل ما طرحه أو ادعى إثباته، لذلك فهو يستدعي العدة المعرفية والمنهجية لمدرسة الحكمة المتعالية من أجل أن يدافع عن أفكاره أو يدحض ما يراه مخالفاً لتوجهاته وقناعاته، وهذه "التبعية" للحكمة المتعالية تضع مسألة إبداع الدينامي على المحك، وتعطي

الحق لمساءلته إن كان من حقه أن يصف نفسه بالفيلسوف، أو أن يسمح بذلك كما يتضح من عنوان أحد مؤلفاته.

والحقيقة أن صفة الفيلسوف ما تزال تلقى لها حضوراً في الثقافة الإيرانية المعاصرة، بحيث يعتقد كثير من المهتمين بالشأن الثقافي والفلسفي أن الفلسفة، وإن كان قد أقل نجمها في كثير من الأقطار الإسلامية بما فيها العربية، إلا أنها في إيران لم تنقطع بل إنها تشهد نمواً وازدهاراً مستمرا، وهو الموقف الذي يتبناه الدينامي، ويُرجع أحد أسبابه الهامة إلى الحدث التاريخي البارز في إيران والذي سُمي بالثورة الإسلامية، وتلعب المرتكزات المعرفية والثقافية والعقدية دوراً هاماً في تبني هذا التصور، رغم أن الوضع الثقافي في إيران المعاصرة لا يختلف كثيراً عن نظيره في العالم العربي، على الأقل بسبب وجود إشكالية مشتركة تتعلق بتحدي النهوض والارتقاء الحضاري.

**ثالثاً:** تتدرج القراءة التي قدمها الدينامي للفلسفة الإسلامية ضمن القراءات التأصيلية، فهو يرفع من أجل بيان أصالة هذه الفلسفة، وإثبات مدى عبقرية ممثليها وفراة المواضيع التي طرحوها، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بتوجهات معرفية وثقافية معينة، فالدينامي يربط إبداع وأصالة هذه الفلسفة بمجموعة أساسية من الأسماء والشخصيات، الفلسفية والعرفانية والكلامية، من قبيل: ابن سينا والفارابي والسهورودي والشيرازي، فضلاً عن أسماء أخرى كنصير الدين الطوسي ومحمد الميرداماد وابن عربي وفخر الدين الرازي، إضافة إلى أن إحدى الميزات الهامة في القراءة التي يُقدمها الدينامي أنها تحاول الكشف دائماً عن الجانب الخفي والشخصيات المهملة لهذه الفلسفة، من قبيل: سعيد القمّي، جلال الدين الدواني، الفيض الكاشاني، أبو الحسن العامري، أبو حيان التوحيدي، أبو يعقوب السجستاني، ناصر خسرو، فريد الدين العطار.

ومثلما هو واضح فإن الخلفيات التاريخية والتوجهات العقديّة والإيديولوجية تلعب دوراً في طبيعة القراءة التي يُقدمها الدينامي، ومعها يختلف معنى الأصالة الذي يدافع عنه، عن معنى الأصالة الذي عرضه باحثوا الفلسفة الإسلامية في العالم العربي، فبالرغم من أن غاية

التأصيليين في العالم العربي والإسلامي واحدة، ممن يشتغلون بالفلسفة الإسلامية، إلا أن اختلاف المرتكزات المعرفية ومدى حضور العقيدة والإيديولوجيا يُؤثر على نوعية وطبيعة القراءة المقدمة رغم أن نص التراث الفلسفي الإسلامي واحد، فالأصالة هنا ترتبط بالثقافة والعقيدة وتأثير التراكم المعرفي والتوجه الثقافي عبر التاريخ الممتد، لذلك فإن القراءة التأصيلية التي عرضها الديباني هي، غالباً، تأصيل الكلام الشيعي والكلام المعتزلي والعرفان الفلسفي والفلسفة المشائية المشرقية.

رابعاً: القراءة التأصيلية التي يتبناها الديباني يمكن فهم أسبابها ودوافعها بالنظر إلى بعض الخصائص التي تتميز بها شخصية الديباني نفسه، فهو شخصية يعتز كثيراً بالتراث، ولديه فخر شديد بالقومية والثقافة الإيرانية، لكن ذلك الفخر والإعتزاز يفضح الديباني باستمرار لأنه يترافق في بعض المرات مع محاولاتٍ للانتقاص من قيمة وشأن الثقافات المجاورة، مستندا في ذلك إلى الحمولة التاريخية التي تُلقِيها على حاضر تلك الثقافات، وخصوصاً الثقافة الإيرانية من جهة، والعربية من جهة مقابلة، فمثلاً كان لهاتين الثقافتين "تدافع"، على مدى التاريخ الإسلامي، فإن ذلك حاضر في وعي الديباني، وفي بعض المرات نجده يستدعي تلك الحمولة التاريخية من أجل أن يقرر مواقف معينة تتعلق غالباً بالدفاع عن الثقافة الإيرانية وممثلها، والانتقاص من شأن الثقافة العربية.

ثم إن نوعية القراءة التأصيلية التي يتبناها الديباني من خلال الانتقائية والتحيز للتراث الثقافي والفلسفي الشيعي جعلت من مجهوداته وتأليفاته عملاً تجزئياً للتراث والفلسفة الإسلامية، بحيث تغيب القراءة التكاملية، وتغيب معالم مشروع فكري محدد المعالم والأهداف خصوصاً وأن الديباني شخصية متحررة على مستوى الكتابة بحيث ينتقي المسائل والشخصيات التي يرغب في التطرق إليها بما يتوافق مع "مزاجه" وتوجهاته العقديّة والإيديولوجية، وقد عبر غير مرة عن كونه شخصية غير منظمة، كما عبر عن اعتذاره ما يمكن أن يُعد من طرف القارئ قلةً في الذوق أو اضطراباً في التأليف.

**خامساً:** مثلما يعتمد الدينامي قراءة انتقائية لمسائل الفلسفة الإسلامية وشخصياتها، فله كذلك تعليقات وردود انتقائية على بعض المفكرين العرب المعاصرين، فالدينامي وإن كان مطلعاً على بعض مشاريع الفكر العربي إلا أنه لا يتجاوب معها إلا في حالات معينة، تتعلق غالباً بالرد على بعض الأفكار التي تتطرق إلى بعض المسائل أو الشخصيات التي لها ارتباط بالفلسفة الشيعية، ومن ذلك مثلاً رده على الجابري بخصوص فصله بين طبيعة الفلسفة المغربية والمشرقية، ورأيه في ابن سينا وفلسفته المشوبة بالعرفان والتصوف، ورده على محمد علي أبو ريان بخصوص موقفه من "شعوبية" السهروردي، كما رد على كل من أنطون سعادة وزكي الأرسوزي بخصوص آرائهما القومية، والحقيقة أن هذا الوضع قائم أيضاً عند المشتغلين بالفلسفة الإسلامية في العالم العربي، بحيث أننا لا نجد توأماً فكرياً حياً بين الإيرانيين والعرب بخصوص البحث في مسائل الفلسفة الإسلامية إلا قليلاً.

تلك هي النتائج العامة والخاصة التي توصلنا إليها من خلال هذا البحث، وهذا الأمر يضعنا أمام تصورات شخصية لمستقبل الفلسفة الإسلامية وطبيعة القراءة التي نحتاجها، ورغم أننا قد عبرنا عن بعض ملامحها في بعض المباحث السابقة، إلا أننا نعرض لها هنا بشكل عام وموجز فيما يلي:

**أولاً:** من الضرورة التأكيد على أهمية طبع تراث الفلسفة الإسلامية وإحيائها من جهة، وترجمة العلوم والمعارف ذات الصلة من جهة ثانية، فهذا الأمر يخلق تراكمًا معرفيًا، وهو ضروري من أجل رسم طريق المستقبل، على أنه ينبغي أن لا نخشى من هذا التراكم أن يبتلع ثقافتنا ويخرب بوصلتنا، فالتراكم الذي نعنيه مرتبط بشرط أن لا يكون عبارة عن مزيج من النظريات والأفكار والاسقاطات التي لا يربطها هدفٌ منهجي واضح، فبقدر ما لهذا التراكم من أهمية بقدر ما لنوعية هذا التراكم وكيفية إنظامه أهمية أيضاً، كما أن دعوات الانغلاق، الصريحة أو الضمنية، هي أولى خطوات الانهيار وتعزيز التخلف، ونحن، كما نرى، ليس لنا من سبيل سوى الإنفتاح على المعارف، خاصةً داخل الثقافة العربية



والإسلامية، ذلك أن الحضارة العربية والإسلامية لم تكن لتنهض لو لا الانفتاح على الآخر وترجمة علومه ومعارفه.

**ثانياً:** من المهم أن تمنح الحكومات العربية والإسلامية إهتماماً أكبر لتخصص الفلسفة الإسلامية، ومن المهم أن تتوالى مؤسسات أكاديمية وجهود جماعية العمل على رؤية موحدة ومتكاملة لتراث هذه الفلسفة وما يرتبط بها من علوم ومعارف، فالجهود الفردية التي كانت ولا تزال تشتغل بالفلسفة الإسلامية، يغلب عليها التيه وعدم الانتظام وغياب التكامل، وأحياناً كثيرة تقع في مأزق الاقصاء والقطيعة مع الآخر، وهذا الآخر ينتمي غالباً إلى الفضاء المعرفي والحضاري الإسلامي الذي من المفترض أن يجمعنا ويوحدنا رغم تعددنا على مستوى الثقافة والعقيدة، لكن بسبب الحمولة التاريخية والتوجهات السياسية والإيديولوجية يتعمق هذا المأزق باستمرار، والحل لن يكون إلا بالتصالح والتعاون من أجل المستقبل.

**ثالثاً:** محاولة ربط الفلسفة الإسلامية ومعارفها العقلية والروحية بواقع المجتمعات العربية والإسلامية، فمن بين الأسباب التي تدعو السياسات الحكومية إلى تجاهل قيمة التراث الفلسفي الإسلامي، ومعها عزوف الطلبة عن اختيار تخصص الفلسفة الإسلامية في أقسام الجامعات، هو أنها معارف تبدو متعالية عن الواقع سواء على مستوى اللغة أو القضايا المعرفية، وبالتالي من بين أهم رهانات المشتغلين بالفلسفة الإسلامية اليوم هو العمل على ربط هذه الفلسفة بالواقع، من خلال فهم المشكلات المعاصرة وتفسير تعقيداتها، والسعي إلى تحرير الإنسان العربي والمسلم من مختلف أشكال الوعي الزائف وما تطرحه الحياة المعاصرة من تحديات.

**رابعاً:** ضرورة وجود منظور معرفي يحدد الغايات والأهداف المرجوة من قراءة تراث الفلسفة الإسلامية، ونعني بذلك تحديد الأولويات وتعيين ماذا يجب أن نأخذ من هذا التراث وماذا نترك، فمن المعلوم أن جزءاً من هذا التراث يحضر فيه الجانب اللاعقلاني والقضايا الظرفية التي إنتهى دورها التاريخي، ولم يعد لها قيمة في استدعائها، ولذلك وجب التخلي عنها والقطيعة معها، إلا أن تكون من باب الإستثناس التاريخي والعلم بالشيء، ومن جانب

آخر ثمة ما يمكن إحيائه وإستثماره من القضايا العقلية والروحية والجمالية، وهذه العملية التي تُحدد قضايا القطيعة والاستمرار في تراث الفلسفة الإسلامية تحتاج إلى جهود أكاديمية معتبرة، وإذا ما تم ذلك، يُصبح تمييز الإشكاليات الزائفة من الإشكاليات الحقيقية أمراً ميسوراً، وعلى ضوءه تتحدد الأهداف والأولويات.

**خامساً:** التعامل النقدي مع التراث والعمل على تأصيل الإتجاه العقلي والإتجاه العلمي في تاريخ الفلسفة الإسلامية، فالعقل والعلم حاضران في كل الثقافات الحية والحضارات المتمكنة، وغيابهما يعني حضوراً للتخلف والضعف على كافة المستويات، لذلك يظل رهان العقلانية والعلمية قائماً بالنسبة للمجتمعات العربية والإسلامية، ورغم محاولات بعض مشاريع الفكر العربي والإسلامي التنبيه إلى هذه المسألة إلا أن تلك المجهودات رغم قيمتها المعتبرة لا تلقى لها رواجاً بسبب عوامل كثيرة يتعلق بعضها بهيمنة بعض الخطابات السلفية والإقصائية، ومهما يكن الحال فإن الفلسفة الإسلامية اليوم، بالرغم الصعوبات والعوائق التي تقف في طريقها إلا أنها تعمل على بناء تاريخها الخاص رويدا رويدا، ولا شك أن المستقبل سيكون مفتوحاً على كل الممكنات.

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر:

- 1 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، أسماء وصفات الحق تعالى، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2004.
- 2 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2005.
- 3 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والإئتلاف، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2005.
- 4 - غلام حسين الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2001.
- 5 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، المنطق والمعرفة عند الغزالي، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2004.
- 6 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الكاتب العربي، لبنان، ط1، 2013.
- 7 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2005.
- 8 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مناجاة الفيلسوف، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2001.
- 9 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الكاتب العربي، لبنان، ط1، 2013.
- 10 - غلام حسين الديناني، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2007.

- 11 - غلام حسين الإبراهيمي الديناني، الإمام الخميني وميدان الشعر، أعمال مؤتمر، المعهد الإسلامي للمعارف الحكيمة، لبنان، ط1، 1999.
- ثانياً: المراجع:
- (1) مراجع عربية:
- 1 - إبراهيم مذكور وآخرون، الكتاب التذكري لشيخ الإشراف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د ط، 1973.
- 3 - إبراهيم مذكور، في الفكر الإسلامي، سميركو للطباعة والنشر، مصر، ط1، د ت.
- 4 - إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه ج1، مقدمة الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر، ط3، 1976.
- 5 - ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار القلم، لبنان، د ط، د ت.
- 6 - ابن الصلاح، فتاوى ومسائل ابن الصلاح ج1، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، لبنان، ط 1، 1986.
- 7 - ابن القيم الجوزية، إغاثة اللهفان في مصاديد الشيطان، تحقيق: محمد عزيز شمس، مجمع الفقه الإسلامي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1461 هـ.
- 8 - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار ترجمان السنة، باكستان، د ط، 1976.
- 9 - ابن تيمية، منهاج السنة النبوية ج3، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط1، 1986.
- 10 - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون ج2، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، سوريا، ط1، 2004.
- 11 - ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من إتصال، تعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، لبنان، ط2، 1968.
- 12 - ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من إتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1997.

- 13 - ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، لبنان، ط2، د ت.
- 14 - ابن رشد، مناهج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط2، 1964.
- 15 - ابن سبعين، بد العارف، تحقيق: جورج كتوره، دار الأندلس ودار الكندي، لبنان، ط1، 1978.
- 16 - ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، النمط العاشر: أسرار الآيات، القسم الرابع، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط2، 1968.
- 17 - ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات) ج1، تحقيق: محمود قاسم، دار الكاتب العربي، مصر، ط2، 2012.
- 18 - ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، دار العرب، مصر، ط2، 1989.
- 19 - ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، لبنان، ط2، 1980.
- 20 - ابن سينا، منطق المشركيين، مؤسسة هنداوي، مصر، د ط، د ت.
- 21 - أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، مصر، ط3، 1979.
- 22 - أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق: محمود بيجو، المطبعة العلمية، سوريا، د ط، 1993.
- 23 - أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، دار جسور، الجزائر، ط2، 2013.
- 24 - أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط4، 1966.
- 25 - أبو حامد الغزالي، محك النظر، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، د ط، د ت.

- 26 - أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا العفيفي، الدار القومية، مصر، د ط، 1964.
- 27 - أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: علي بوملحم، لبنان، ط1، 1993.
- 28 - أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: محمود بيجو، مطبعة الصباح، سوريا، ط1، 1998.
- 29 - أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط1، 1965.
- 30 - أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، لبنان، ط2، 1968.
- 31 - أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة (مجموعة رسائل الفارابي)، حيدر آباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1345 هـ.
- 32 - أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، لبنان، ط2، 1990.
- 33 - أبو نصر الفارابي، كتاب المِلَّة، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، لبنان، ط2، 1991.
- 34 - أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 1996.
- 35 - أحمد أمين، حي بن يقظان لابن سينا والسهروردي وابن طفيل، دار المعارف، مصر، د ط، 1952.
- 36 - أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، لبنان، ط10، 1969.
- 37 - أحمد برقاي، محاولة قراءة في عصر النهضة العربية، دار الأهالي، سوريا، ط2، 1999.

- 38 - أحمد عبد المهيم، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، دار الوفاء، مصر، ط1، 2001.
- 39 - أحمد محمد جاد عبد الرزاق، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي ج1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مصر، ط1، 1995.
- 40 - أحمد محمد قيس، الرؤية الفكرية والفلسفية للعلامة الطبطبائي، دار الملاك، لبنان، ط1، 2016.
- 41 - إدريس هاني، ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، لبنان، ط1، 2000.
- 42 - أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، لبنان، ط1، 1993.
- 43 - ارنست رينان، الإسلام والعلم، ترجمة: مجدي عبد الحافظ، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2005.
- 44 - أفلوطين، أثولوجيا، ترجمة: ابن ناعمة الحمصي، تصحيح: جلال الدين الأشتياني، انتشارات انجمن فلسفه، إيران، 1398هـ.
- 45 - أفلوطين، التاسوعات، نقله إلى العربية: فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1997.
- 46 - الشيخ علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، دار الهادي، لبنان، ط1، 2004.
- 47 - الشيخ محمد شقير، نظرية المعرفة عند صدر المتألهين، دار الهادي، لبنان، ط1، 2001.
- 48 - الطيب تيزيني، آفاق فلسفية عربية معاصرة (حوار مع أبو يعرب المرزوقي)، دار الفكر، سورية، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 2001.
- 49 - الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، (رسائل الكندي الفلسفية)، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسان، مصر، ط2، 1978.



- 50 - بركات محمد مراد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، دار مصر العربية، مصر، د ط، 2002.
- 51 - بركات محمد مراد، تأملات في فلسفة ابن رشد، منشورات كتب عربية، مصر، د ط، 2006.
- 52 - جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، مؤسسة عيبال، مصر، ط1، 1991.
- 53 - جمال الدين الأفغاني، رسائل في الفلسفة والعرفان، تحقيق: هادي خسروشاهي، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط1، 2002.
- 54 - جواد على كسار، أزمنة الثقافة الإيرانية عشية الثورة ج1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، 2011.
- 55 - جورج طرابيشي، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقى، لبنان، ط3، 2012.
- 56 - جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، دار الساقى، لبنان، ط1، 2000.
- 57 - حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، مصر، د ط، 1991.
- 58 - حبيب فياض، المعرفة الدينية جدل العقل والشهود، دار المعارف الحكيمة، لبنان، ط1، 2011.
- 59 - حسام الدين الألوسي، ابن رشد دراسة نقدية معاصرة، دار الخلود للتراث، مصر، ط1، 2006.
- 60 - حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة العربية، مصر، د ط، 1998.
- 61 - حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، ط4، 1992.
- 62 - حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط1، 1987.

- 63 - حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، دار التنوير، لبنان، ط2، 1983.
- 64 - حسن نافعة، كليفورد بوزورث، تراث الإسلام ج2، ترجمة: حسين مؤنس، مجلة عالم المعرفة، الكويت، ب ط، 1990.
- 65 - حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج1، دار الفارابي، لبنان، ط2، 2008.
- 66 - حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، مصر، د ط، د ت.
- 67 - خنجر حميَّة، مرتضى مطهري الإشكالية الإصلاحية وتجديد الفكر الإسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط2، 2013.
- 68 - دار الولاية للثقافة والإعلام، الحوزة وعلماء الدين، ترجمة: معروف عبد المجيد، دار الولاية، إيران، ط2، 2009.
- 69 - دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية، لبنان، ط5، 1981.
- 70 - راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1993.
- 71 - زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، مصر، ط2، 1988.
- 72 - زهير بن كتفي، الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان، دار صفحات للنشر، سوريا، ط1، 2013.
- 73 - سعيد البوسكلاوي، مكانة الفلسفة الإسلامية في الدرس الأكاديمي الحديث، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، 2014.
- 74 - سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، مصر، د ط، 1965.
- 75 - سمير أبو حمدان، فرح أنطون: صعود الخطاب العلماني، دار الكتاب العالمي، لبنان، د ط، 1992.

- 76 - سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، مصر، د ط، د ت.
- 77 - شادي فقيه، الرؤية الكونية من المادية إلى العرفان، دار العلم، لبنان، ط1، 2002.
- 78 - شاكير أحمد السمحودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، ط1، 2010.
- 79 - شبر الفقيه، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر بين إشكالية المنهج وازدواجية التراث، دار الهادي، لبنان، د ط، د ت.
- 80 - شمس الدين الشهرزوري، تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده، تحقيق: عبد الكريم أبو شويرب، دار بيبليون، فرنسا، د ط.
- 81 - شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء ج 19، تحقيق : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط11، 1996.
- 82 - شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، دار المعارف الحكيمة، لبنان، ط1، 2010.
- 83 - شهاب الدين السهروردي، رسالة أصوات أجنحة جبريل للسهروردي، تحقيق: هنري كوربان وبول كراوس، دار بيبليون، فرنسا، د ط، 2010.
- 84 - شهاب الدين السهروردي، كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية، تحقيق: عائشة يوسف المناعي، دار السلام، مصر، ط1، 1999.
- 85 - شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، طبعة كوربن، إيران، د ط، 1952.
- 86 - شهاب الدين السهروردي، هياكل النور، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1916.
- 87 - صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج1، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط4، 1990.

- 88 - صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج1، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط4، 1990.
- 89 - صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن (تفسير سورة الواقعة) ج7، تصحيح: محمد خواجوي، انتشارات بيدار، إيران، ط2، 1411 هـ.
- 90 - طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، سوريا، ط5، 1981.
- 91 - عادل محمود بدر، برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، دار الحوار للنشر، سوريا، ط1، 2006.
- 92 - عارف تامر، نصير الدين الطوسي في مراتب ابن سينا، مؤسسة عز الدين، لبنان، د ط، 1983.
- 93 - عبد الإله بلقزيز، من الإصلاح إلى النهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 2014.
- 94 - عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف نصير الدين الطوسي، دار الأندلس، لبنان، ط2، 1980.
- 95 - عبد الجبار الرفاعي، تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، مؤسسة الأعراف، العراق، د ط، 1999.
- 96 - عبد الجبار الرفاعي، دروس في الفلسفة الإسلامية، مؤسسة الهدى، لبنان، ط1، 2000.
- 97 - عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دار القلم، لبنان، د ط، 1982.
- 98 - عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 1987.

- 99 - عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977.
- 100 - عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ج1، دار عويدات، لبنان، د ط، 2007.
- 101 - عبد اللطيف محمد العبد، الفكر الفلسفي في الإسلام، مكتبة دار الثقافة العربية، مصر، د ط، 1986.
- 101 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2012.
- 102 - عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، دار الفكر اللبناني، لبنان، ط1، 1987.
- 103 - عبد الله نوراني، أجوبة المسائل النصيرية، بزوهشكاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگي، إيران، 1383 هـ.
- 104 - عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ضبط وتصحيح: محمد سعيد العريان، محمد العربي العلمي، مطبعة الاستقامة، مصر، ط1، 1949.
- 105 - عثمان أمين، الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، مصر، د ط، 1964.
- 106 - عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، د ط، د ت.
- 107 - عثمان أمين، محمد عبده رائد الفكر المصري، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، د ط، 1996.
- 108 - علي الحاج حسن، الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2005.
- 109 - علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1993.
- 110 - علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير، لبنان، ط2، 2007.
- 111 - علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 2005.

- 112 - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1، مقدمة الطبعة السادسة، دار المعارف، مصر، ط 9، د ت.
- 113 - فردين قريشي، تجديد الفكر الديني في إيران، ترجمة: علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، 2008.
- 114 - قطب الدين الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، تحقيق: عبد الله نوراني، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه تهران، إيران، 1385 هـ.
- 115 - كارل هينرش بكر، تراث الأوائل في الشرق والغرب، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، مصر، د ط، 1940.
- 116 - كامل محمد عويضة، ابن رشد الأندلسي فيلسوف العرب والمسلمين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1993.
- 117 - كامل مصطفى الشبيبي، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، مكتبة النهضة، العراق، ط1، 1966.
- 118 - كمال الحيدري، العرفان الشيعي، دار فراق، إيران، ط1، 2008.
- 119 - كمال الحيدري، المدارس الفلسفية في العصر الإسلامي، مؤسسة الهدى، لبنان، د ط، 2013.
- 120 - كمال الحيدري، شرح تمهيد القواعد في علم العرفان النظري ج2، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، العراق، د ط، 2014.
- 121 - كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصرة، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1992.
- 122 - مجموعة مؤلفين، الفكر الفلسفي في مائة عام، هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية، لبنان، 1962.
- 123 - مجموعة مؤلفين، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، أعمال ندوة: نحو فلسفة إسلامية معاصرة (1989)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مصر، ط1، 1994.

- 124 - مجموعة مؤلفين، النهضة الفكرية في رؤية الإمام الخميني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، 2011.
- 125 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، ط2، 1996.
- 126 - محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة: حسن محمد الشافعي، محمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية، مصر، ط1، 1989.
- 127 - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، مصارعة الفلاسفة، تحقيق: سهير محمد مختار، مطبعة الجبلوي، مصر، ط1، 1976.
- 128 - محمد تقي مدرس رضوي، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي، تعريب: علي هاشم الأسدي، مؤسسة الأستانة الرضوية المقدسة، إيران، ط1، 1999.
- 129 - محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ج2، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران، ط1، 1989.
- 130 - محمد تقي مصباح اليزدي، الغزو الثقافي، ترجمة: وليد محسن، مؤسسة أم القرى، ط1، 2005.
- 131 - محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ج1، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، لبنان، د ط، 1990.
- 132 - محمد جعفري، العقل والدين في تصورات المستنيرين المعاصرين، تعريب: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، 2010.
- 133 - محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ترجمة: جعفر بهاء الدين، بيت الكاتب، لبنان، ط1، 1999.
- 134 - محمد حسين الطباطبائي، علي والفلسفة الإلهية، الدار الإسلامية، لبنان، د ط، د ت.

- 135 - محمد حسين الطبطبائي، نهاية الحكمة ج3، تصحيح وتعليق: غلام رضا الفياضي، انتشارات آموزشي وبزوهشي، إيران، 1378 هـ.
- 136 - محمد رضا وصيفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، دار الجديد، لبنان، ط1، 2000.
- 137 - محمد شقير العاملي، فلسفة العرفان، دار الهادي، لبنان، ط1، 2004.
- 138 - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1998.
- 139 - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1991.
- 140 - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط5، 1994.
- 141 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط9، 2009.
- 142 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط10، 2009.
- 143 - محمد عابد الجابري، تهافت التهافت انتصار للروح العلمية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1997.
- 144 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، دار التنوير، لبنان، ط4، 1985.
- 144 - محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي، دار الطلبة العرب، لبنان، د ط، 1969.
- 146 - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، مصر، د ط، 2000.
- 147 - محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، دار الشروق، مصر، ط2، 2003.



- 148 - محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، دار الكتاب المصري واللبناني، د ط، 2011.
- 149 - محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ط2، 1968.
- 150 - محمود أمين العالم، معارك فكرية، دار الهلال، مصر، د ط، د ت.
- 151 - محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار المعارف، مصر، ط4، 1998.
- 152 - محمود محمد علي محمد، المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، مصر العربية للنشر، مصر، ط1، 1999.
- 153 - محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية ج1، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، د ط، د ت.
- 154 - مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ترجمة: حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الإسلامي، إيران، د ط، 2007.
- 155 - مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، د ط، 1944.
- 156 - معهد الرسول الأكرم العالي للدراسات الإسلامية، مشاريع التجديد والإصلاح في الحوزة العلمية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، د ت.
- 157 - منجي لسود، إسلام الفلاسفة، دار الطليعة، لبنان، ط1، 2006.
- 158 - نجف علي ميرزائي، مشاريع التجديد والإصلاح في الحوزة العلمية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، د ت.
- 159 - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط7، 2005.

- 160 - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1995.
- 161 - نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، دار الأضواء، لبنان، ط2، 1985.
- 162 - نصير الدين الطوسي، مصارع المصارع، تحقيق: ويلفرد مادلونج، مؤسسه مطالعات إسلامی است، طهران، د ط، 1963.
- 163 - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، حسن قببسي، دار عويدات للنشر، لبنان، ط2، 1998.
- 164 - ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، مصر، د ط، 1984.
- 165 - يد الله يزدان بناه، العرفان النظري مبادئه وأصوله، ترجمة: علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، 2014.

### (2) مراجع أجنبية:

- 1 - E.I.J. Rosenthal, political thought in medieval islamic, cambridge, 1968.
- 2 - Emile Bréhier, Histoire de la philosophie, tome1, Librairie Félix Alcan, Paris, 1928.
- 3 - Erenst Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques Paris, 1885.
- 4 -Dimitri Gutas, The Study of Arabic Philosophy in the twentieth Century, An Essay on the philosophy of Arabic Philosophy, op. cit.
- 5 -Roland Barthes, le bruissement de la langue, editions du seuil, paris, 1984.

### (3) المجلات والدوريات:

- 1 - حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية ودورها الجديد في العالم المعاصر، مجلة دراسات عربية وإسلامية، عدد: 26، 2007.

- 2 - حامد طاهر، خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية في العصر الحاضر، مجلة دراسات عربية وإسلامية، مصر، عدد: 9، 1989.
- 3 - حيدر حب الله، لماذا نصوص معاصرة، مجلة نصوص معاصرة، لبنان، عدد: 1، 2005.
- 4 - سعيد شبّار، الإيديولوجيا في الفكر العربي ومركب الأزمات والحلول، مجلة إسلامية المعرفة، لبنان، عدد: 25، 2001.
- 5 - عاطف العراقي، نحن وقضية التراث الفلسفي العربي، مجلة دراسات عربية وإسلامية، عدد: 9، مصر، 1989.
- 6 - عبد الإله بلفزيز، المعرفي والإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، مجلة المستقبل العربي، لبنان، عدد: 382، 2010.
- 7 - عبد الحسين خسروبناه، باثولوجيا الفلسفة الإسلامية، ترجمة: عبد الهادي الموسوي، مجلة نصوص معاصرة، لبنان، عدد: 10، 2007.
- 8 - عبد الرحمن بدوي، أوهام حول الغزالي، ورقة ألقاها الدكتور بدوي في مؤتمر الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره، كلية الآداب بجامعة محمد الخامس، الرباط، 1988.
- 9 - عبد الله موسى، بعض ملامح العقلانية في الفكر الرشدي، مجلة دراسات فلسفية، الجزائر، عدد: 5، 1998.
- 10 - غريش صادق، يوسف الهواري، خلط المنطق بالأصول بين الغزالي وابن حزم، مجلة الحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، المجلد 17، عدد: 28، 2016.
- 11 - محمد المصباحي، الميتافيزيقا في مواطنها الأصلية: حوار الفلسفة والتصوف، مجلة المحجة، عدد: 21، 2010.
- 12 - محمد فنائي الأشكوري، الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة، ترجمة: علي آل دهر الجزائري، مجلة نصوص معاصرة، لبنان، عدد: 34، 35، د ط، 2015.

13 - مغربي زين العابدين، المناخ الثقافي ومشروعية تبني المنطق منها عند أبي حامد الغزالي، مجلة أنثروبولوجية الأديان، جامعة تلمسان، الجزائر، المجلد 6، عدد: 2، 2010.

14 - نبيل رشاد سعيد، التحيز والإنصاف في موقف المستشرقين من الفلسفة العربية في الإسلام، مجلة دراسات عربية، لبنان، عدد: 3 و4، 1990.

#### 4) موسوعات ومعاجم:

1 - إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، د ط، 1983.

2 - الجرجاني، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، مصر، د ط، 2004.

3 - بطرس البستاني، قاموس محيط المحيط ج5، دار الكتب العلمية، لبنان، د ط، 2009.

4 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، د ط، 1982.

5 - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 1984.

6 - معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية ج1، معهد الإنماء العربي، لبنان، ط1، 1986.

#### 5) مواقع الكترونية:

1 - حوار مع الدكتور غلام حسين إبراهيمي ديناني:

<http://www.khabaronline.ir/news-139412.aspx>.

فهرس

الموضوعات

## فهرس الموضوعات

- مقدمة..... أ - ح.
- الفصل الأول: الفلسفة الإسلامية الحديثة بين ضبابية المفهوم والمنهج وتعدد القراءات..... 8 - 86.
- المبحث الأول: مدخل إلى ماهية الفلسفة الإسلامية الحديثة..... 9 - 28.
- المبحث الثاني: مناهج وآليات قراءة الفلسفة الإسلامية..... 29 - 53.
- المبحث الثالث: القراءات الحديثة والمعاصرة في دراسة الفلسفة الإسلامية 54 - 86.
- الفصل الثاني: المرجعية الفكرية لـغلام حسين الإبراهيمي الديناني..... 87 - 144.
- المبحث الأول: الديناني: حياته ومؤلفاته ومنهجه..... 88 - 103.
- المبحث الثاني: الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة..... 104 - 123.
- المبحث الثالث: المرتكزات المعرفية للفلسفة الإسلامية في إيران..... 124 - 144.
- الفصل الثالث: قراءات الديناني في مسائل الفلسفة الإسلامية..... 145 - 241.
- المبحث الأول: ماهية الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي..... 146 - 166.
- المبحث الثاني: الفلسفة والعرفان بين الإختلاف والإئتلاف..... 167 - 187.
- المبحث الثالث: إشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين..... 188 - 223.
- المبحث الرابع: قضايا فلسفية في الحكمة المتعالية..... 224 - 241.
- الفصل الرابع: الفلاسفة المسلمون في ميزان الديناني، نماذج تطبيقية... 242 - 346.
- المبحث الأول: أبو حامد الغزالي معارضاً للفلسفة مدافعاً عن المنطق 243 - 270.

المبحث الثاني: أبو الوليد ابن رشد المشائي الأوحى بين فلاسفة الإسلام.....	271 - 294.
المبحث الثالث: شهاب الدين السهروردي فيلسوف الإشراف.....	295 - 319.
المبحث الرابع: نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار.....	320 - 346.
الفصل الخامس: الفلسفة الإسلامية تحدياتها الراهنة وآفاقها المستقبلية.	347 - 389.
المبحث الأول: نقد القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية.....	348 - 361.
المبحث الثاني: المؤاخذات المعرفية والمنهجية على قراءة الديناني.....	362 - 375.
المبحث الثالث: التحديات الراهنة والآفاق المستقبلية.....	376 - 389.
خاتمة:.....	390 - 400.

قائمة المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات





## ملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية وترتيبها وتصنيفها وبيان عيوبها المعرفية والمنهجية، ذلك أنه يمكن أن نلاحظ بجلاء أن هذه القراءات قد تكاثرت من الناحية الكمية وتعددت مناهجها وطرق البحث لديها إلى حد التناقض رغم وحدة نص تراث الفلسفة الإسلامية، وترجع أسباب هذا الاختلاف، غالباً، إلى اختلاف القناعات المعرفية وتباين التوجهات الإيديولوجية والانتماءات المعرفية، وضمن هذه القراءات ركزنا بشكل أساسي على القراءة التي يقدمها أستاذ الحكمة الإسلامية في جامعة طهران "غلام حسين إبراهيمي الديناني" الذي تشكل آراءه نموذجاً مختلفاً عن ما درجت عليه القراءات الاستشراقية والعربية للفلسفة الإسلامية.

## Résumé:

Cette recherche vise à révéler les lectures contemporaines de la philosophie islamique, leur agencement et leur classification, ainsi que leurs défauts épistémologiques et méthodologiques, Car on constate bien que ces lectures se sont multipliées d'un point de vue quantitatif et que leurs méthodes et méthodes de recherche se sont multipliées jusqu'à la contradiction malgré l'unité du texte de l'héritage de la philosophie islamique, Les raisons de cette différence sont souvent dues aux convictions épistémologiques différentes et à la divergence des orientations idéologiques et des affiliations cognitives, Parmi ces lectures, nous sommes concentrés principalement sur la lecture fournie par le professeur de sagesse islamique à l'Université de Téhéran, « Gholam Hossein Ibrahim Al-Dinani », dont les vues constituent un modèle différent de ce qui est typique des lectures orientalistes et arabes de l'Islam. philosophie.

## Abstract:

This research aims to reveal the readings of Islamic philosophy, their arrangement and classification, and their epistemological and methodological defects, Because it can be clearly noted that these readings have multiplied from a quantitative point of view and their methods and research methods have multiplied to the point of contradiction despite the unity of the text of the heritage of Islamic philosophy, The reasons for this difference are often attributed to the different epistemological convictions and the divergence of ideological orientations and cognitive affiliations, Among these readings, we focused mainly on the reading provided by the Professor of Islamic Wisdom at the University of Tehran, "Gholam Hossein Ibrahim Al-Dinani," whose views constitute a different model from what is typical of the Orientalist and Arab readings of Islamic philosophy.