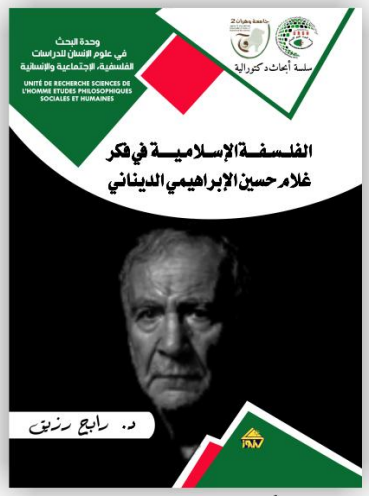
الفلسفة الإسلامية في فكر غلام حسين الإبراهيمي الديناني



الحقيقة 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 أفَل نجمها في كثير من الأقطار الإسلامية بما فيها العربية، إلا أنها في إيران لم تنقطع بل إنها تشهد نموا وازدهاراً مستمرا، وهو الموقف الذي يتبناه الديناني، ويُرجع أحد أسبابه الهامة إلى الحدث التاريخي البارز في إيران والذي سُمي بالثورة الإسلامية، وتلعب المرتكزات المعرفية والثقافية والعقدية دورا هاما في تبني هذا التصور، رغم أن الوضع الثقافي في إيران المعاصرة لا يختلف كثيرا عن نظيره في العالم العربي، على الأقل بسبب وجود إشكالية مشتركة تتعلق بتحدي النهوض والارتقاء الحضاري.

تندرج القراءة التي قدمها الديناني للفلسفة الإسلامية ضمن القراءات التأصيلية، فهو يرافع من أجل يان أصالة هذه الفلسفة وإثبات مدى عبقرية ممثليها وفرادة المواضيع التي طرحوها، خصوصا عندما يتعلق الأمر بتوجهات معرفية وثقافية معينة، فالديناني يربط إبداع وأصالة هذه الفلسفة بمجموعة أساسية من الأسماء والشخصيات، الفلسفية والعرفانية والكلامية

ومثلما هو واضح فإن الخلفيات التاريخية والتوجهات العقدِّية والإيديولوجية تلعب دورا في طبيعة القراءة التي يُقدمها الديناني، 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 الديناني هي، غالبا، تأصيل الكلام الشيعي والكلام المعتزلي والعرفان الفلسفي والفلسفة المشائية المشرقية.

Bibliothèque Nationale d'Algérie, 2024
9 789969 030235
دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع
العنوان: اقامة بن مسايب
الكيفان - تلمسان الجزائر
الهاتف/فاكس: 18 - 43 - 56 - (043) 213+
المحمول: 96 - 29 - 04 - 551 - (0) 213+
www.kkonouz.com kkounouz@yahoo.fr

الفلسفة الإسلامية في فكر غلام حسين الإبراهيمي الديناني

د. رابح رزيق

جامعة وهران 2
سلسلة أبحاث دكتورالية
وحدة البحث
في علوم الإنسان للدراسات
الفلسفية، الإجتماعية والإنسانية
UNITÉ DE RECHERCHE SCIENCES DE L'HOMME ETUDES PHILOSOPHIQUES SOCIALES ET HUMAINES
20

د. رابح رزيق

الفلسفة الإسلامية في فكر
غلام حسين الإبراهيمي الديناني

د. رابع رزيق

الفلسفة الإسلامية في فكر
غلام حسين الإبراهيمي الديناني

سلسة أبحاث دكتورالية

الناشر

وحدة: علوم الإنسان للدراسات الفلسفية والاجتماعية والإنسانية.

عنوان البريد الإلكتروني لمدير الوحدة أ.د عبد القادر بوعرفة:

bouarfah9@gmail.com

« الآراء الواردة في الكتاب لا تعبر عن آراء الوحدة »

حقوق الطبع محفوظة للوحدة

1445هـ - 2024 م

ردمك:

الإيداع القانوني:

978 - 9969 - 030 - 23 - 5

﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾

سورة القصص الآية:5.

مقدمة السلسة

تَسْعَى الوحدة عَبْرَ التَّكْوِينِ الدّكْتُورَالِيّ إِلَى إِصْدارِ "**سَلِسَةِ بُحُوثٍ دِكْتُورَالِيَّةٍ**" تُعْنَى بِمَا يُنْتِجُهُ طَلَبَةُ الدُّكْتوراه. وَيَهْدِفُ إِلَى تَعْزِيزِ القُدْرَةِ عَلَى الكِتَابَةِ الأَكادِيمِيَّةِ، والْوُلوجِ إِلَى عالَمِ الكِتَابَةِ. إِنَّ إِنْتاجَ نَصٍّ لَيْسَ بِالْسَهْلِ وَلَا بِالْمُمْتَنِعِ، وَلَكِنَّهُ يَسْتَدْعِي القُدْرَةَ عَلَى التَّحْلِيلِ والنَّقْدِ، وَمَلَكَةِ التَّرْكِيبِ والتَّجاوُزِ. فَالنَّصُّ لَيْسَ مِلْكًا لِمُنْتِجِهِ بَلْ مِلْكًا لِقارِئِهِ، لِأَنَّ كُلَّ قِراءَةٍ هِيَ تَأْوِيلٌ لَهُ بِناءً عَلَى الفَهْمِ وامْتِلاكِ ناصِيَةِ المَعْنَى، وَكُلُّ قِراءَةٍ لِلنَّصِّ هِيَ قِراءَةٌ تَسْتَدْعِي اتِّخاذَ مَوْقِفٍ، قَدْ يَتَحَوَّلُ المَوْقِفُ إِلَى إِنْتاجِ نَصٍّ مَوَازٍ لِلنَّصِّ الأَصْلِيِّ، فَالْفَلْسَفَةُ فِي جَوْهَرِها هِيَ قُوَّةُ المُتَفَلْسِفِ عَلَى مُمارَسَةِ النَّقْدِ ضِمْنَ حُدودِ المَعْرِفَةِ وَإِيثِيقَا التَّواصُلِ.

وَنَحْنُ عَبْرَ هَذِهِ السَّلِسَةِ نَهْدُفُ إِلَى مُحاوَلَةِ دَفْعِ طَلَبَةِ الدُّكْتوراه إِلَى المُساءَلَةِ والنَّقْدِ، وَإِلَى المُجاوَزَةِ والْإِبْداعِ، بُغْيَةَ خَلْقِ فَضاءٍ لِلْحِوارِ المعرفي الَّذِي يُمَكِّنُنَا مِنْ دَفْعِ الكِتَابَةِ فِي حقول العلوم الاجتماعية بِالْجَزَائِرِ إِلَى اَلْتَمَوْضع مَغارِبِيًّا وَعَالَمِيًّا، وَلَا يَتَأَتَّى ذَلِكَ إِلَّا بِدَفْعِ هَذَا الْجِيلِ إِلَى الكِتَابَةِ والرَّدِّ فِي الوَقْتِ نَفْسِهِ. إِنَّ الكِتَابَةَ لَيْسَ تَرَفًا وَلَا شَرَفًا، بَلْ هِيَ رِسالَةٌ تَنْأَى عَنْ حَمْلِها المَوْجودات، تَفْرِضُ عَلَى الكاتِبِ الالتزامَ بِأَخْلاقِيّاتِها وَمَبادِئِها، وَأَنْ يَسْلُكَ الكاتِبُ سُلوكَ الإِنْسانِ الحَكِيمِ، وَأَنْ يَتَمَسَّكَ بِمَا يَفْرِضُهُ الواجِبُ والحَقُّ، وَأَوْلَى مَراتِبُ الواجِبِ أَنْ يكونَ أَمِينًا وَصادِقًا، وَأَنْ لَا يَنْتَحِلَ أَفْكارَ غَيْرِهِ، وَأَنْ يُنْسَبَ لِنَفْسِهِ مَا كَانَ مِنْ نَفْسِهِ جُهْدًا وَنَظَرًا وَثانِيها أَنْ يَتَدَرَّجَ فِي الكِتَابَةِ فَالْوُصولُ إِلَى المُبْتَغَى يَبْدَأُ دَوْمًا بِخُطْوَةٍ.

أد. عبد القادر بوعرفة

تقديم

تُشكل القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية جزءاً من الجهود التي يبذلها المهتمون بالفكر العربي والإسلامي المعاصر بخصوص البحث في التراث وتدارس قضاياه وشخصياته، والمقارنة بينها وبين الفلسفات والأفكار الأجنبية، ومحاوله اِستثمار ذلك كله في مواجهة تحديات العصر ورهاناته، وتندرج هذه القراءات في سياق العمل على تحقيق مشروع النهضة المرجوة، كما ترتبط بوعي مزدوج يخلق توترا مستمرا، يتعلق الأول بحضور التراث ومفاهيمه، بشكل قسري أو اختياري من جهة، ويرتبط الثاني بمحاول اِستيعاب 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 اِستدعائها بشكل اِنتقائي 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 متمايزين، أحدهما يتكئ على التراث ويرى فيه سبيلا للنهوض، والآخر يتطلع إلى الارتباط بالغرب ويؤمن بأن الخروج من دائرة التخلف لن يكون إلا من

خلاله، وفي كلتا الحالتين ثمة اِهتمامات متبادلة بين التيارين، ويشكل البحث في التراث وفي بعض جوانب الفلسفة الإسلامية اهتماما أساسيا ومشتركا، على أن إحياء الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث ليس مشروعا متكاملا بل هو جهود فردية ينجزها بعض الباحثين وأساتذة الجامعات من المهتمين بهذا الشأن.

ويبدو أن 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 فيها الفلسفة المشائية وعلم الكلام والتصوف وعلم أصول الفقه والعقيدة والحديث، لتصبح الفلسفة الإسلامية مفهوما مُضطربا، يؤثر على الإبداع الحقيقي الذي من المفترض أن تلتزم به هذه الفلسفة، وبالتالي لم تعد الفلسفة الإسلامية معطى واحدا لا على مستوى الفهم ولا على مستوى الحضور والتأثير، وإنما تحولت إلى معرفة مُختزَلة من جهة، أو معرفة مُبسَّطة من جهة أخرى، تبعا للموقف من التراث، وتبعا للخلفيات المعرفية والتوجهات العقدية والإيديولوجية.

وبالنسبة للقراءة التي يقدمها الديناني للفلسفة الإسلامية فهي تندرج ضمن القراءات التأصيلية، ذلك أنه يرافع باستمرار من أجل بيان أصالة هذه الفلسفة، وإثبات مدى عبقرية ممثليها وفرادة المواضيع التي طرحوها، خصوصا عندما يتعلق الأمر بتوجهات معرفية وثقافية معينة، فالديناني يربط إبداع وأصالة هذه الفلسفة بمجموعة أساسية من الأسماء

والشخصيات، الفلسفية والعرفانية والكلامية، من قبيل: ابن سينا والفارابي والسهروردي 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 الديناني أنها تحاول الكشف دائما عن الجانب الخفي والشخصيات المُهملة لهذه الفلسفة، من قبيل: سعيد القُمِّي، 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 العقدِّية والإيديولوجية تلعب دورا في طبيعة القراءة التي يُقدمها الديناني، 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 اِختلاف المرتكزات المعرفية ومدى حضور العقيدة والإيديولوجيا يُؤثر على نوعية وطبيعة القراءة المقدمة رغم أن نص التراث الفلسفي الإسلامي واحد.

ـ 1 ـ

غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حياته ومؤلفاته ومنهجه

لَئن كان المفكر الإيراني المعاصر غلام حسين الإبراهيمي الديناني معروفا في الأوساط الثقافية الإيرانية، بشكل لافت، خصوصا 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 معروفا 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

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

https://www.youtube.com/watch?v=iIlk6rB8EPE&list=PLzYpvGe2LYvmqZASeDoZ5nzHuTRRsalaZ

** ـ 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 وكتاباته إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية وعرض إشكالياتها الأساسية، وقد يكون هذا أحد الأسباب التي جعلت من الاهتمام به محدودا.

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 الإبراهيمي الديناني بتاريخ 26 نوفمبر 1934، في قرية "دينان" التابعة لمدينة أصفهان في جنوب إيران، وتتلمذ في الحوزات العلمية العريقة على يد أبرز أساتذتها، فحظر أبحاث الفقه والأصول العلمية، ودرس الفلسفة والعرفان، ولازم أبحاث المفكر والمفسر الأشهر محمد حسين الطباطبائي*** لأكثر من عشرة أعوام حتي عُدَّ من 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[1].

1 ـ من قرية "دينان" إلى مدرسة "نيماورد" بأصفهان:

في قريته "دينان" التحق الديناني بالمدرسة الابتدائية، وانكب على دراسة العلوم الدينية، في البداية، مع أنه كما يقول لا يعرف سر الإقبال على درس العلوم الدينية[2]، فأسرته ـ على ما يذكر ـ لم تكن أسرة متدينة بالمعنى

*** ـ محمد حسين الطباطبائي (1900 ـ 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 مجلدا.

[1] ـ 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.

[2] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2005، ص 33.

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[1]، وهذا ما يعني أنه كان يتمتع بشيء من الحرية الأسرية، بخصوص هذا الشأن، أو أنه تمتع بالإرادة والعزيمة لتحقيق ما يرغب.

غادر الديناني قريته متوجها إلى مدينة "أصفهان" وذلك قبل أن يُكمل الدراسة الابتدائية، مما يوحي أن الديناني لم يكن ملتزما كليةً بمزاولة الدراسة الدينية، وهنالك في أصفهان التحق بمدرسة دينية تدعى "نيماورد"، وهي مدرسة دينية قديمة كانت معروفة في أصفهان، وما تزال قائمة إلى اليوم.

وفي نيماورد قرأ الديناني العلوم الأولية والصرف والنحو والبيان والبديع وشيئًا من المنطق، ونزرا يسيرا من الفقه والأصول على أساتذة ذلك العصر[2]، وبعد مرور شهرين أو ثلاثة من التحاقه بمدرسة نيماورد 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 نيماورد، فقد استمر الديناني في الدراسة بها، إلى أن غادرها إلى قم[3].

---

[1] ـ المصدر نفسه، ص 34.

[2] ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ـ المصدر السابق نفسه، ص 37.

2 ـ الديناني في حوزة "قم":

لم تكن الدراسة في نيماورد تشبع رغبة الديناني في طلب العلوم، لذلك كان يشعر بحاجة إلى مدرسة دينية أكبر «فهاجر من أصفهان إلى قم، لإكمال الدراسة في حوزتها العلمية»[1]، وكان ذلك ـ على ما يذكر ـ عام 1954 أو 1955، وحينما التحق بحوزة قم شعر بندم آخر، لكنه لم يكن بالشدة التي كان عليها ندمه في مدرسة نيماورد، وظهرت عليه حالة من التردد بإيزاء 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 وأخذ تفاعلي 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»[2].

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

[1] ـ المصدر نفسه، ص 35.

[2] ـ المصدر نفسه، ص 38.

الفقه والأصول، وتركزت دراسته على الفلسفة»[1]، ومع مرور الوقت كانت علوم الفلسفة تأخذ من وقته وجهده واهتمامه 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»[2].

لقد كان الديناني معجباً أشد الإعجاب بالطباطبائي وقد لازمه لسنوات طالبا وتلميذا، 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»[3]، ويقول أيضا: «لقد رأيت في الفلسفة العديد من الأساتذة لكنني لم أرَ طوال عمري وإلى هذه اللحظة إنسانا يمتاز بالحرية الفكرية التي يمتاز

---

[1] ـ المصدر نفسه، ص 45.

[2] ـ المصدر السابق نفسه، ص40.

[3] . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بها العلامة الطباطبائي، أقول هذا بدون ذرة من المبالغة»[1]، وإضافة إلى الطباطبائي اِتصل الديناني فترة قصيرة بدروس آية الله الرفيعي القزويني، وكان مفكرا وفيلسوفا لامعا، من مستوى الطباطبائي، بل إن إحاطته بكتاب الأسفار، على ما يذكر الديناني، كانت أشمل من إحاطة الطباطبائي، لكن هذا الأخير كان يتمتع بحرية فكرية أكبر، وبهامش واسعٍ 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 مطهرى* 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 يُدَّرِس

---

[1] ـ المصدر نفسه، ص 41.

* ـ مرتضى مطهري (1920 ـ 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.

بكلية الإلهيات في جامعة الفردوسي حتى عام 1982[1]، وفي طهران إشترك الديناني بشكل فاعل في اللقاءات العلمية التي كانت تجمع الطباطبائي مع هنري كوربان Hnry 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[2].

ثانيا: أهم مؤلفاته:

بدأ الديناني الكتابة متأخرا، 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 وأربعون سنة، ومع ذلك فالديناني إلى اليوم ترك لنا عددا من المؤلفات الهامة، وهي مؤلفات شملت الفروع المعرفية الأساسية للفلسفة الإسلامية، من فلسفة مشائية وكلام وعرفان، وفي تعريفنا المختصر لأهم مؤلفاته، تاليا، نعرج 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 جزأين في الطبعة العربية، وهو في جزء منه أطروحة الدكتوراه التي

[1] . المصدر السابق نفسه، ص 46.

[2] . المصدر نفسه، ص 43.

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" مبينا 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»[1]، وذلك تماما ما قام به الديناني حينما جمع مئة وخمسين قاعدة فلسفية وعرضها بالتحليل والنقاش في كتاب القواعد بأجزائه الثلاثة.

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 بلبنان سنة 2005، ونقله إلى العربية الأستاذ عبد الرحمن العلوي، وفيه يستعرض الديناني أمهات أفكار وآراء فيلسوف الإشراق شهاب الدين السهروردي، كما أنه يُقدم مُقايسة إجمالية ما بين أفكاره والحكمة المشائية من جهة، ويربط تلك الأفكار بفلسفة الحكمة المتعالية من جهة ثانية، وأفكار صدر الدين الشيرازي على وجه التحديد، خُصوصا 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

[1] ـ المصدر السابق نفسه، ص 98.

الأخيرة حول آثار السهروردي، فإن كُتَّابها قد ركزوا على حياة هذا الفيلسوف وأسلوب عيشه وخصوصية آثاره دون الاهتمام كثيرا بماهية أفكاره والمسائل التي تناولها وتحدث عنها، ولهذه الأسباب يقول الديناني «عقدت العزم على دراسة المواقف الفكرية للسهروردي وتسليط الضوء ـ ما أستطيع ـ على جوانب من أفكاره الوضاءة، على أن العنوان الذي اخترته لهذا الكتاب لا ينبغي أن يُعَّد لونا من التفنن في العبارة، فأنا لا أدعي الشهود الباطني، غير أن شعاع الفكر والشهود أمر قابل للمشاهدة في آثار السهروردي»[1].

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.

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 منطقيا ثم يعادي الفلسفة إلى هذا الحد؟»[2]، وبالنسبة للديناني فإن المنطق والمعرفة عند الغزالي لا يمكن فصهما عن بعضهما، على اِعتبار 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

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، اِشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2005، ص 48.

[2] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 114.

المنطقي الخاص وهو تابع للمعرفة، ولذلك اِجتهد 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 المُؤسس والمدون للمنطق، وإنما اِدعى أن المنطق وحيٌ 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، وتسعةَ 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 مُفصل 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.

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، محاولا 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 تعانيه من سلبيات مع محاولة نقد الآراء المتطرفة»[1]، على أن الدراسات التي شملها هذا الكتاب غير شاملة ولا كاملة، والدينياني يعتذر عما يمكن أن يُعد قلة في الذوق أو اضطراباً في التأليف.

5– مناجاة الفيلسوف: نُشر هذا الكتاب عام 1998، باللغة الفارسية، وعن النسخة العربية، تم نشره من طرف دار الهادي بلبنان 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 اِستغرقت بمجموعها نحو ربع قرن، والذي يجمع بين كل هذه المقالات والدراسات هو أنها تحاول التأكيد على معنى الاشتراك ما بين المناجاة والفيلسوف.

فبالنسبة للدينياني أغلب الحكماء المسلمين مثل ابن سينا والسهروردي 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 مستخدما المصطلحات الفلسفية ومشيرا إلى الكثير من الحقائق، ومن هذا المنطلق قام الدينياني 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.

[1] . غلام حسين الإبراهيمي الدينياني، 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 ـ 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 إلاَّ 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 أيضا... 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»[1].

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 148.

7- العقل والعشق الإلهي بين الإختلاف والإئتلاف: صدر هذا الكتاب في نسخته العربية الأولى في جزأين، سنة 2005، عن دار الهادي في لبنان، وقام بترجمته الأستاذ عبد الرحمن العلوي، وتناول البحثَ 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 اِختلاف دائماً بين العقل والعشق، فالفيلسوف 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»[1]، وهذه الفكرة يمكن أن نجد لها شبيها في كتابه الآخر "مناجاة الفيلسوف".

على أن الإختلاف الناشئ بين العقل والعشق، بحسب الديناني، يعود إلى المرتبة التي يكون فيها الإنسان من مراتب حياته ووجوه، والحال أنه كلما اِرتقي الإنسان في مراتب الوجود، كلما كان هنالك اِئتلاف للعقل والعشق عنده، وكلما تدنى في مراتب الوجود كلما كان هنالك اِختلاف 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 جوانبَ عِدَّة من فلسفة ابن رشد، وعلاقته بفلسفة ابن سينا والغزالي وغيرهما، وحاول الديناني، في هذا

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الإختلاف والإئتلاف ج2، ص 5.

السياق، الدفاع عن فكرة كون ابن رشد يمثل النموذج الأرسطي الأوحد بين فلاسفة المسلمين، والتأكيد على أن الفلاسفة المسلمين، لا سيما الفارابي وابن سينا، رغم اِحترامهم لفلسفة أرسطو ومعرفتهم بها وبقوتها، إلاَّ أنهم لم يكونوا أرسطيين، ولم يتناولوا أفكاره من باب التقليد، إنما كانوا ينظرون إلى فلسفته من منظار نقدّي.

ورغم اِعتبار 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، بِاهتمام الإيرانيين على خلاف اهتمامهم بفلسفة ابن سينا، «فرغم الشهرة العالمية لابن رشد، إلا أنه لم يستقطب أنظار الفلاسفة الإيرانيين، ولربما ليس مبالغة لو قلنا إنه لم يُؤلَّف ولا كتاب واحدٌ باللغة الفارسية في فلسفة ابن رشد على مدى ثمانية قرون من وفاته»[1]، 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 اِجتهادات الطوسي الفلسفية، وهو أسلوب من خواص الفيلسوف، فإذا كان سقراط أولى الكلام والحوار أهميةً كبيرة،

[1] . غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الكاتب العربي، لبنان، ط1، 2013، ص 44.

ونتيجة لذلك خلف لنا مجموعة من المحاورات نقلها إلينا تلميذه أفلاطون، فإنه في العالم الإسلامي «يُعَّد نصير الدين الطوسي فيلسوفا حواريا ويفوق الجميع في الجانب الحواري، وقد اِنعكست حواراته في كثير من آرائه، وقلما ما نعرف فيلسوفا ومفكرا 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»[1].

هذه الميزة بالذات، بحسب الديناني، هي التي جعلت الطوسي ينقل علم الكلام من الجدال والسفسطة إلى ساحة البرهان والدليل، محاولاً أن يُنشئ المسائل الكلامية المهمة على مبادئَ ومقدماتٍ فلسفية، وذلك ما ساعد على تطور كل من علم الكلام والفلسفة، فالطوسي ومن خلال تهذيب علم الكلام من الشوائب الجدلية والسفسطية، ساهم في المساعدة على تطوره وازدهاره، فضلاً عن أنه مهد لظهور عِدَّة "مدارس" فلسفية أيضا[2].

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 مبينا طبيعته: «الكتاب الذي بين يديك والذي يحمل عنوان

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الكاتب العربي، لبنان، ط1، 2013، ص 12.

[2] ـ المصدر السابق نفسه، ص 16.

"مرايا الفيلسوف"*، مجموعة من الحوارات واللقاءات الفلسفية والكلامية مع بعض الخواطر التي جمعها صديقي الحميم عبد الله النصري»[1]، على أن بعض تلك اللقاءات كان قد بثها تلفزيون الجمهورية الإسلامية الإيرانية وهو ما يشير إليه عبد الله النصري في موضع آخر[2].

ثالثا: المنهج عند الديناني:

من خلال مجمل المؤلفات التي كتبها الديناني يمكن أن نعثر على طبيعة الأصول المنهجية التي اِعتمدها 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 اِعتمدها الديناني بشكل ضمنِّي في سياق أبحاثه وكتاباته، رغم أن الديناني شخصية متحررة على مستوى الكتابة فهو عندما يكتب لا يلتزم 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،

---

* ـ 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 سهوا، أما الشيء الآخر الذي قد يلفت الانتباه، فيتعلق بعنوان الكتاب أيضا "مع الفيلسوف"، والذي من دون شك وافق عليه الديناني بصفة شخصية، وهو ما يطرح تساؤلا كالتالي: هل يعد الديناني نفسه فيلسوفا؟، هذا السؤال نتطرق إلى الإجابة عنه لاحقا، وهو يتطلب التعريج على ثقافة ايرانية متجذرة، تعتقد بعدم أفول نجم الفلسفة الإسلامية في إيران.

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 30.

[2] ـ أنظر: المصدر نفسه، ص 7.

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»[1].

لكن بالنسبة للمقالات والدراسات في شكلها المستقل، فهي تتوفر على منهجية صارمة في الطرح، بحيث تعبر عن مدى تمكُن وتحكُم الديناني في الموضوع الذي يتناوله، بغض النظر عن طبيعة النتائج التي يتوصل إليها، فالديناني يعرض لموضوعاته وفق تسلسل منهجي، ويُنظمها بشكل منطقي، ونلحظ ذلك بشكل أوضح مثلا 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 الإستدلال، فطبيعة الموضوعات الفلسفية التي يتناولها تقتضي اِعتماد منهجٍ مناسب لذلك، وهو المنهج العقلي غالبا، «فالعقل يُرجَح 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 أيضا، وهذه الخصوصية قويةٌ وواسعة في العقل إلى درجة بحيث بمقدوره أن يثير السؤال حول نفسه ويوجه الإنتقاد لها أيضا، ما بإمكانه أن ينقد العقل هو

[1] ـ المصدر السابق نفسه، ص 86.

العقل نفسه فقط»[1]، وبهذا 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 أيضا أن يخلق له المشاكل، «فلا يوجد مخلوق عدا الإنسان يقع في فخ المعضلات عن طريق الفكر»[2].

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 غالبا منهجا توليفياً وتركيبياً بين البرهان والذوق، ورغم أنه ثمة إشكالية كبرى بخصوص العلاقة القائمة بين هذين المنهجين، فإن الديناني لا يرى تناقضا بينهما، إذ أن كلاً من المعرفة الفلسفية القائمة على منهج البرهان العقلي، والمعرفة العرفانية القائمة على منهج الكشف القلبي، لا تتعارضان، بل إنهما طرقان مختلفان 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 أيضا»[3]، ويقول في موضع آخر: «لو نظرنا إلى طريق معرفة البارئ تعالي من منظار كُلّي، فلا بد من الإعتراف بأن هذا الطريق

---

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الإختلاف والإئتلاف ج1، ص 44.

[2] ـ المصدر السابق نفسه، ص 45.

[3] ـ المصدر نفسه، ص 119.

ينقسم إلى قسمين: اِستدلالي وكشفي»[1]، على أن الديناني يؤكد أن طريق الاِستدلال 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 يعتمده الديناني في الكتابة بشكل عام فهو يتميز بالتكثيف الدلالي للمفاهيم والمعاني، ولذلك يحتاج قارئه إلى عُدَّة ثقافية ومعرفية مناسبة، وربما يحتاج في بعض المرات إلى قراءة بعض النصوص والجُمل أكثر من مرة بغية الفهم 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 عموما، في حين أنها غير متوفرة في سياق الفلسفة الإسلامية كما يطرحها السياق العربي والسني.

[1] . المصدر نفسه، ص 108.

ـ 2 ـ

ماهية الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي

لم تكن الفلسفة الإسلامية بتعدد فروعها من اِختراع المسلمين وحدهم، على اعتبار أن بلاد المسلمين قد ضَّمت تحت لوائها أجناساً وشعوباً من شتى الثقافات، وكان لهذه الشعوب دورُ المساهمةِ 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 الرُبع 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 والطبيعيات، إضافةً إلى ذلك كان العقل العربي منفتحا على كل

* ـ يعتقد علي سامي النشار أن اِتصال المسلمين باليونان وتعرفهم على جانبٍ 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 ـ يذكر لنا أن علوم الأوائل ـ الفلسفة اليونانية وعلم 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.

ألوان الثقافات العالمية آنذاك، فقد عنّي 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.

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 مرِّ تاريخها، فعنيَّت بمشكلة الواحد والمتعدد، وعالجت الصلة بين الله ومخلوقاته، وحاولت أن توفق بين الدين والفلسفة، وتبيّن للناس أن الوحي لا يناقض العقل، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم، وإلى جانب ذلك عملت الفلسفة الإسلامية على تنمية عقل الإنسان المسلم، وزوَّدته بأساليب النقد والمناظرة والجدال، ودرَّبتهُ على الخيال الخلاق.

غير أن الفلسفة الإسلامية لم تكن على وتيرة واحدة طوال تاريخها، فقد واجهت تحديات كبيرة لإثبات أحقيتها في الوجود، وفرادتها وأصالتها واختلافها عن الفلسفات الأخرى، وكانت دائماً في قلب الصراع مع عدَّة

تيارات واتجاهات داخل العالم الإسلامي وحتى من خارجه، إلى أن بدأ نجمها يأفل شيئاً فشيئاً مع نهاية القرن السادس الهجري.

أولا: 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 بعيدا في تاريخ التراث الإسلامي، فمنذ أن نقل المسلمون الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، تلقاها الناس بكثير من الإختلاف والتبايُّن، فإشتغل بها أناسٌ ودافعوا عنها، وانتقدها آخرون وأعرضوا عن أهلها، وكان الكندي، أول الفلاسفة الإسلاميين الذين دعوا إلى الاشتغال بالفلسفة، كُلٌ بحسب طاقته، وقد ذكر عدة مفاهيم لهذا العلم الجديد الوافد إلى العالم الإسلامي، ومن بينها أن الفلسفة: «علم الأشياء الأبدية الكلية، إنيّاتها ومائيتها، وعللها بقدر طاقة الانسان»[1]، وهذا المفهوم يختلف قليلاً عن المفهوم الشهير الذي أورده أرسطو مثلا 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 مثلا الذي جعل الفلسفة مهنة للصفوَّة

[1] ـ الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، (رسائل الكندي الفلسفية)، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسان، مصر، ط2، 1978، ص 123.

من الناس، وفي الحقيقة فإن هذا المعنى ـ الذي أورده ابن رشد ـ يوناني الأصل.

وقد شدد الكندي على ضرورة طلب الحق أياً كان مصدره وفي ذلك يقول: «وينبغي أن لا نستحي من إستحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة، فإنه لا شيء أولى بطلب الحق من الحق»[1]، وهذا في الحقيقة يعبر عن الروح الإسلامية التي تميَّز بها الكندي، حيث نجد كثيراً من المأثورات الإسلامية التي تدعو إلى طلب الحق واقتنائه 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 مُقابل جماعة من الفقهاء والمحَدثين الإسلاميين الذين رأوا في هذا خطراً على الدين ووحدة الأمة الإسلامية، ولذلك فالكندي كان يرى أن «نتجنب الثرثرة لأنها تتيح المجال للباحثين كذباً على الفلسفة لإساءة تفسير دراستها وإنكارها باسم الدين، فهؤلاء ليسوا من أهل الدين ويستخدمونه لأغراضهم الشخصية فقط»[2].

وأما عن ابن سينا فكان هو الآخر من أشد المدافعين عن الفلسفة، وقد عُرفت فلسفته بالفلسفة السينوية، تعبيراً عن إسهامه الكبير في إقامة

---

[1] ـ الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، (رسائل الكندي الفلسفية)، ص 32.

[2] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج1، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2001، ص 198 ـ 199.

قواعد صرح الفلسفة الإسلامية، ولولا آثاره لما كان بالإمكان التكهن بمصير الفلسفة الإسلامية وما هو الشكل الذي يمكن أن تكشف فيه عن نفسها[1]، وقد جاء في تعريفه للفلسفة أنها: «اِستكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر طاقة الإنسان»[2]، فأما "الحكمة النظرية" فمدارها في العلوم التي لنا أن نعلمهما، 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 إلاَّ وسعها.

وأما بالنسبة لابن رشد فإنه يعتبر أن النظر الفلسفي واجبٌ ومأمورٌ به في الشرع «ففعل 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 ندبَّ إلى اِعتبار الموجودات وحثَّ على ذلك»[3]، وقد استند ابن رشد في دعم موقفه هذا، في كثير من المرات، هذا على آيات قرآنية عديدة.

---

[1] ـ المصدر السابق نفسه، ص 481 ـ 482.

[2] ـ ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، لبنان، ط2، 1980، ص 16.

[3] ـ ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اِتصال، تعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، لبنان، ط2، 1968، ص 27.

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 بتعاليمه، وذلك واضحٌ في محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة، لدى الفارابي وغيره، وفي بحث الصِّلة 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 شيئا عنه»[1].

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 "تحادث" مع أرسطو، والأفكار التي أخذها منه، صبها في قالب منسجم مع الثقافة الإسلامية، وعليه فهوية الفلسفة الإسلامية، هوية أخرى»[2].

أما عن أولئك الذين أشاروا إلى الفلسفة الإسلامية وأهلها، من غير الذين اشتغلوا بها فهم كُثرٌ 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

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

[2] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 132.

النوع الإنساني، منذ كان عمران الخليقة، 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»[1].

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 موقفٌ سلبي، حيث رأى أن علم الفلسفة الذي دخل إلى البلاد الإسلامية، فاسدٌ وباطل، وقد وضع في ذلك فصلاً في مقدمته، أسماه: "في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها"، وكتب عن قيمة الفلسفة قائلاً: «ليس فيها إلا ثمرةٌ واحدة وهي شحذُ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج، لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين»[2].

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 دائما، وهي لم تسلم في العصر الحديث، لا من بعض المستشرقين ولا من غيرهم، كما لم تسلم ولم يسلم أهلها في القديم أيضاً من المناوئةِ والمعارضة، التي وصلت إلى حدِّ التشهير بهم وقتلهم في بعض المرات، وفي هذا السياق يُقدم لنا الديناني موقفه من الفلسفة

[1] ـ ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون ج2، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، سوريا، ط1، 2004، ص 248 ـ 251.

[2] ـ المرجع السابق نفسه، ص 325.

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.

ثانيا: 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 تميَّز 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 حادَّة أدت إلى رمي المشتغلين بها بالكفر والزندقة والإلحاد، وفي بعض المرات كانت نهاية بعضهم القتل.

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 أيضا... ولذلك أدت ألوان المعارضة والمجابهة التي تعرضت لها الفلسفة الإسلامية إلى تكامل هذه الفلسفة وساعدت على اِنضاجها، وأعتقد أن الفلسفة الإسلامية هي هذا الواقع بالذات»[1].

إن حقيقة الفلسفة الإسلامية في اعتقاد الديناني هي حصيلة تلاقح الأفكار بين الحكماء والعرفاء والمتكلمين وليست مجرد تأثرٍ بالفكر اليوناني كما يدعي البعض، والحقيقة أن معارضة الفلسفة ومُحاربتها ليست وليدة

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 148.

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»[1]، 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 شكلَّ ذلك التجاذب بينهم من جهة وبين الفلاسفة من جهة ثانية، عصراً معرفياً ونهضوياً في تاريخ الثقافة اليونانية القديمة، وليس تاريخ الثقافة الإسلامية بِدعاً من تاريخ الثقافات العالمية، فالفلسفة الإسلامية هي أيضاً كان لها أعداء من قبيل السوفسطائيين الذين كانوا في عهد اليونان، وفي هذا الإطار «لا بد من الالتفاف إلى أن السفسطة ليست بالأمر الذي يمكن أن يمحى وإلى الأبد بجهود سقراط وأفلاطون وأرسطو، فتعاليم السفسطة يمكن أن تظهر بشكل أو بآخر في كل مرحلة»[2]، وإذا كان الحال كذلك بالنسبة للفلسفة اليونانية، فالأمر سيَّانٌ بالنسبة للفلسفة الإسلامية، إذ إن جهود الكندي والفارابي وابن

---

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج1، ص 13.

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

[2] ـ المصدر السابق نفسه، ص 13 ـ 14.

سينا وابن رشد وغيرهم في الدفاع عن الفلسفة الإسلامية، لا يمكن أن يُنهي إشكالية معارضة الفلسفة ومحاربتها نهائياً، فتلك على ما يبدو سنَّة إلهية ومن مُختصات الطبيعة البشرية، المبنية أساساً على التدافع.

لقد بزغ نجمُ الفلسفة اليونانية في الوقت الذي بزغ فيه نجمُ مناوئي هذه الفلسفة، ولمع شعاع الفلسفة الإسلامية في فترةٍ كان رفض الفلسفة ومحاربة أهلها رائجاً، ولذلك يرى الديناني أن «الفكر العظيم ليس هو الذي يلتقط جانباً واحداً من الحقيقة ويدفعه إلى حدِّهِ المتطرف ولكنه الإنسان الذي يضُّم في مذهب متعدد الجوانب، جميع الجوانب المتعددة والمتصارعة»[1]، وفي هذا الاطار 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 والازدهار الثقافي إنما هما محصلةٌ لنوع من التلاقح والتماس الفكري، وهو ما يُعَد من الشروط الأساسية لنضج الأفكار وتطورها، ويمكن الحصول على نوع من الانسجام والاتساق الثقافي، من حالة اللاانسجام بين الأفكار والرؤى، والعناصر المتضادة تتبادل الاتصال فيما بينها في نفس الوقت الذي تسلك فيه سلوك التضَّاد والتعارض، والأشياء إنما تلتحم ببعضها في ظل الاتصال»[2]، والقصد من هذا الكلام أن حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، برغم تنوع وتعدد الاتجاهات

[1] ـ ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، مصر، د ط، 1984، ص 135.

[2] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج1، ص 6.

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 اِختلافاً 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 ـ مع اِختلافها ـ 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 إلاَّ 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:

* ـ لاحظ أن هيغل Hegel يفسر تاريخ الفلسفة على أنه صراعُ 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.

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

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

3 ـ الحصوليون، وكافة أولئك الذين يعتمدون على القضايا العلمية والتجربة، ولا يعيرون أدنى أهمية لكل ما يخرج عن دائرة التجربة العلمية والعلم الحصولي[1].

هذه الفئات الثلاث وإن اِختلفت في طريقة معارضتها للفلسفة فهي تسعى إلى تحقيق هدف واحد وهو محاربة الفلسفة.

أما عن أولئك الذين يحاربون الفلسفة والفلاسفة اِنطلاقا من الجمود على الظواهر الدينية فهم متوفرون بشكل كبير في تاريخ الثقافة الإسلامية، وما يزال حضورهم قائما ومؤثرا إلى اليوم، ولعل أهم ميزة تميزهم، حسب الديناني، هي أنهم متعصبون ومنغلقون على ذواتهم، بحيث يتجنبون الانفتاح 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 يُصِرّ على الجمود انطلاقا من التعصب ويغلق طريق

[1] ـ المصدر السابق نفسه، ص 14.

التفكير في المعاني الدينية، والتعمق فيها، ولا يدع بالتالي مجالاً لظهور الأفكار الفلسفية»[1].

هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الفكر الفلسفي يقوم على طرح السؤال، وهو يبرز ويتجلى من خلال ذلك، لكن حين يكون الجوُّ 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 مجالا لظهور الأفكار الفلسفية.

وإذا كان كثيرٌ من الفقهاء ينطلق في معاداته للفلسفة من التعصب والجمود، فإن العرفاء يعادون الفلسفة ليس من المنطلق ذاته، إنما يعيبون على الفلاسفة قِصر نظرهم واقتصار جهدهم على الوقوف عند مرحلة الإستدلال العقلي الذي يُعد مرحلةً متأخرةً عن مرحلة الشهود والمكاشفة التي يعتمدها العرفاء وأهل السلوك، أي أن الهجوم الذي شنَّهُ العرفاء على الفلاسفة، بحسب الديناني «ينطلق من اِعتقادهم بنقص عمل الفلاسفة وضرورة أن يذهب هؤلاء أبعد من دائرة الإستدلال، وأن يتجاوزا هذه المرحلة كي يصلوا إلى ساحة الشهود والمكاشفة»[2].

وحين نقول إن العرفاء يعادون الفلسفة وأهلها، لأن منهج الإستدلال الذي يعتمده هؤلاء، غير كافٍ للوصول إلى الحقائق الدينية، فهذا يعني أن أصل الخلاف بين الطرفين قائم على أساس المنهج الذي تقوم عليه

---

[1] ـ المصدر نفسه، ص 15.

[2] ـ المصدر السابق نفسه، ص 17.

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 بواعثَ 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 الانحراف بإطلاق العنان للعقل على حساب النص، والآخر يعاديها بسبب أن الفلاسفة توقفوا عند منهج الاستدلال العقلي دون أن يتجاوزا ذلك إلى منهج الشهود العرفاني، الذي يُعدُ 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 قِلةٌ في الثقافة الإسلامية، بل إن غالبيتهم من أهل الثقافة الغربية، وقد كان حضورهم واسعاً خلال القرنيين التاسع عشر، والعشرين، ومازال حضورهم قائماً إلى اليوم، ويمكن أن نجد لهم نماذجَ في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة*، ولسنا هنا في معرض الحديث عن هؤلاء، وما يهمنا هو إستعراض المناوئين للفلسفة في ساحة الثقافة الإسلامية.

* ـ 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.

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 أشد 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 ذاتَ بواعثَ سياسية، وأحيانا أخرى ذات بواعثَ دينية، فبحسب الديناني كثيرٌ من أولئك الذين ناصبوا الفلسفة العداء كانوا متأثرين بمجال السياسية، فالغزالي وعلاء الدين الطوسي**، وإن عاديا الفلسفة لاعتبارات دينية، وألفا كتابين بنفس الاسم، "تهافت الفلاسفة"، وخلال زمنيين مختلفين، إلاَّ أن الأول كان على صلةٍ وثيقةٍ بالدولة السلجوقية، وكان الثاني تحت نفوذ الخلافة العثمانية وهيمنتها، وبالتالي فإن القضايا السياسية والتطورات الاجتماعية، لعبت دوراً رئيساً في رفض الأفكار الفلسفية أو تأييدها[1].

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 اِتصالٍ وثيق بها، وبحسب الديناني، كل أولئك الذين كتبوا ضد الفلسفة والفلاسفة «كانوا

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

[1] ـ المصدر السابق نفسه، ص 5.

واقعين تحت تأثير القوى السياسية المهيمنة آنذاك، فضلاً عن تلقيهم للمكافآت إزاء التصنيف ضمن هذا الإطار»[1].

لقد كان موقف بعض الفقهاء من علوم الأوائل، كما كانوا يسمونها، بما فيها الفلسفة على وجه الخصوص، موقفا سلبياً، على اِعتبار أن نصوص الإسلام من قرآن وسنة، بالنسبة إليهم، وحدها كافيةٌ للإنسان المسلم ليعرف دينه ودنياه، فهو ليس بحاجة لا 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 «أنَّ 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 تقوَّ على اِستساغتها وفهمها، وبدا لها عجيباً»[2]، 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 أهلِ الحديث، وكان كل مترجمٍ يُترجم للفيلسوف اِنطلاقاً من موقعه الإيديولوجي، فإذا كان المزاج المعرفي للمترجم

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، المنطق والمعرفة عند الغزالي، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2004، ص19 ـ 20.

[2] ـ عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص 9.

لا يتوافق مع المعارف الفلسفية فإنه يعمد إلى تجريح الفيلسوف المُترجَم له، أو على الأقل يتجاهل أهميته المعرفية فيكتفي إلى الإشارة إليه بإقتضاب، والتجريح هنا لم يكن يستند إلى قيمة الفيلسوف معرفيا، بل إلى قيمته الأخلاقية من وجهة نظر المُترجِم، وذلك ما يمكن أن نلاحظه في "تذكرة الحافظ" للقيسراني، و"سير أعلام النبلاء" للحافظ الذهبي، و"لسان الميزان" لابن حجر العسقلاني، وغيرهم[1].

إن أغلب كتب التراجم الإسلامية تناولت الفلاسفة بشيء من العداء، ويمكن أن نستشهد في هذا السياق بعديد من النصوص، وهذا ما يؤكده الإمام السيوطي الذي أورد نصا في كتابه "تدريب الراوي"، قال فيه عن الفلاسفة: «فقد صرَّح بالحَطِ من مكانتهم، وعدم قبول رواياتهم وأقوالهم ابن الصَلاَح في فتاويه، والمصنّف في طبقاته، وخلائقٌ من الشافعية، وابن عبد البر وغيره من المالكية خصوصاً أهل المغرب، والحافظ سراج الدين القزويني وغيره من الحنفية، وابن تيمية وغيره من الحنابلة، والذهبي لهَجَ بذلك في جميع تصانيفه»[2].

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

---

[1] ـ أنظر بهذا الخصوص: كتاب "إسلام الفلاسفة" لمنجي لسود، دار الطليعة، لبنان، ط1، 2006، ص 16 وما بعدها.

[2] ـ نقلا عن: منجي لسود، إسلام الفلاسفة، ص 19.

حتى الغزالي تعرض للانتقاد من أصحاب العقلية التقليدية، فبرغم أنه كان في صفهم بانتقاده للفلسفة والفلاسفة والهجوم عليهم، إلاَّ أنه تعرض للعتاب بسبب أنه دخل بحر الفلسفة وتجرأ 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 وتسهلا للهجوم على الحقائق، لأن الفلاسفة تمر مع خواطرهم لا يزعها شرع»[1]، وإذا كان 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 تبحروا في علوم الفلسفة واشتغلوا بها طوال سنيّ حياتهم؟.

إن اِستجلاء وقائع التاريخ الإسلامي، والنظر في الثقافة الإسلامية على مر تاريخها، يؤكدان على أنَّ 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

[1] ـ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء ج 19، تحقيق : شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط11، 1996، ص 341.

الفلسفية ليست لم تنل من الأساس الفلسفي فحسب، وإنما ساعدت أيضا على نضج الفلسفة وتكاملها»[1].

والحقيقة أن القول بموت الفلسفة الإسلامية بفعل ضربات المناوئين لها، من قبيل جهود الإمام الغزالي، محض اِدعاءٍ لا أساس له من الصحة، بحسب الديناني، وهو الموقف الذي سعى لتأكيده في نصوصه من خلال التطرق كثيراً إلى "المدارس الفلسفية" التي اعقبت وفاة ابن رشد، وبحسب بدوي فإنه «لمن الغاية في السذاجة أن يُقال إنَّ كتابا من الكتب أو هجوما لمؤلف ـ مهما يكبر قدره ـ 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 تتوالى، خصوصا من جانب المتكلمين، فلم يكن لذلك أثر يذكر في اِنشار الفلسفة في العالم الإسلامي ولا في ظهور فلاسفة اِسلاميين»[2].

هذا الكلام يمكن أن نجد له اِثباتا تاريخيا، من خلال النظر في المؤلفات المشتغلة بالفلسفة التي كُتبت بعد وفاة الغزالي، ففي خلال القرون الأربعة التالية لوفاة الغزالي، لا نجد اِهتماماً صريحاً من قبل الفلاسفة في الرد على كتاب الغزالي، لا من قبل السهروردي ولا الفخر الرازي ولا الشهرستاني ولا التفتازاني ولا الإيجي، إلى غاية مجيئ خواجة زاده (ت 893 ه)، صاحب كتاب "تهافت الفلاسفة" الذي رد فيه على الغزالي، وذلك ما

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي ج1، ص 515.

[2] ـ 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.

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 قائمةً 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.

ثالثا: أصالة الفلسفة الإسلامية:

لقد تكشَّف لنا من خلال العرض السابق أن الفلسفة الإسلامية لم تكن طوال تاريخها العريض على وتيرة واحدة، فقط شهدت فترات اِزدهارٍ ونمو، كما شهدت فترات انحدارٍ أيضاً، وقد أرجع الديناني ذلك إلى عوامل دينية وسياسية، لكنها في ظلِّ كل ذلك بقيت قائمةً وموجودة، فلم تنل منها ومن قوتها وأصالتها ضربات المناوئين لها، وكانت هذه الفلسفة مثالاً عن قمة النشاط العقلي في الحضارة الإسلامية، من الطبيعي، حسب الديناني، «أن ترتبط بفترات اِزدهار هذه الحضارة واِنحدارها، ويكشف التاريخ عن أنها شهدت عصوراً ذهبية، كما مرت بأوقاتٍ عصيبة، وأحياناً خانقة، ولكنها ظلت في جميع الأحوال معبرةً عن الاتجاهات الفكرية في العالم الإسلامي»[1].

وفي ظل ذلك يدافع الديناني عن أصالة هذه الفلسفة وفرادتها واختلافها عن الفلسفة اليونانية، على عكس الذين يدَّعون أن هذه الفلسفة

[1] ـ حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، ص 61.

ليست إلاَّ 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 أنَّ 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»[1]، 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 إتجاهات مختلفة داخلة 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 إشتغل بها لفلاسفة كان للعرفاء والمتكلمين دورٌ في إيجادها، رغم أن التعاطي معها كان مختلفا[2].

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 136.

[2] ـ مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ص 119.

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، ووقوفنا 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 أبداها المنتقدون والرافضون سواء كانوا متشرعين أو فقهاء أو متكلمين، والذين كانوا يرفضون جميعاً الفلسفة اليونانية بشكل عام»[1].

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 والإنتقادات والإشكالات الواردة على الفلسفة، والأفكار البديلة التي يطرحها الفلاسفة في مقابل هؤلاء المنتقدين، لا يستطيع أن يقف على أصالة الفلسفة الإسلامية»[2].

لا أحد ينكر أن المسلمين اِطلعوا 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 الروح اليونانية، فمنذ أن أوفد الخلفاء

---

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 106 ـ 107.

[2] ـ المصدر نفسه، ص 108.

المسلمين إلى الروم وبلاد العجم أن يأتوا بالعلوم العقلية الفلسفية ويترجموها إلى العربية، «عكف عليها النُظَّار 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»[1].

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

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

[1] ـ عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون ج2، ص 251.

[2] ـ حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، ص 59.

وأصول الفقه، «فالفكر الفلسفي في الإسلام شديدُ التنوعِ، كثيرُ التشعب، متعددُ الجهات، لكن مهما تعددت الموضوعات واختلفت الاتجاهات وتشعبت الطرق والمسالك فإنه في علم الكلام هو نفسه في علم أصول الفقه، هو نفسه في الفلسفة الميتافيزيقية الخالصة، هو نفسه في علم الفلك والطبيعة والرياضة والاجتماع... فهو إنما يصدر عن حوض واحد ويسقى بماء واحد»[1].

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 مصادرهما 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 أنَّ 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

[1] ـ عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ج1، دار عويدات، لبنان، د ط، 2007، ص 357 ـ 358.

وإهداراً للجهد في غير موضعه، وإنما يتأتى من البحث المباشر في نظرياتها، والكشف المستمر عن جوانب أصالتها المتنوعة، وتحليل عناصر القوة فيها»[1].

وفي هذا السياق لا بد من الالتفات إلى أنَّ التراث الفلسفي الإسلامي لازال لم يكشف عن كل ذخائره بعده، فالجهود التي قامت من منتصف القرن التاسع عشر وإلى اليوم ليست كافيةً للكشفِ عن أصالة الفلسفة الإسلامية وحقيقتها، ذلك أن الكثير من مصادر التراث الفلسفي الإسلامي لا تزال عبارة عن مخطوطات قابعةً في المتاحف والمكتبات.

إن الفلسفة الإسلامية، بحسب الديناني، لها أصالتها، ولها مسائلها وقضاياها الخاصة وهي نابعةٌ 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، «ويكمُن نشوء هذه المسائل واستعراضها في الانتقادات التي وجهها المتكلمون نحو الفلسفة، ولا بد من البحث عن هذه المسائل في تلك الانتقادات والمؤاخذات»[2]، وبهذا المعنى يقيم الديناني الاعتبار لمؤاخذات المتكلمين وأهل الحديث والعرفاء كجزءٍ من ماهية الفلسفة الإسلامية وأصالتها، ولذلك يمكن القول إنَّ علم الكلام والتصوف، بما يشتركان مع بعضهما في محاربة الفلسفة، فإنهما جزءٌ من تلك الفلسفة، وهما مجالان من مجالاتها التي ساعدتها على النُّمو والنضج.

---

[1] ـ حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، ص 60.

[2] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج1، ص 515.

ـ 3 ـ

الفلسفة والعرفان بين الإختلاف والإئتلاف

تندرج العلاقة بين الفلسفة والعرفان في إطار ثنائية تقوم على الإختلاف والتعارض أحيانا، والإئتلاف والإنسجام أحياناً أخرى، ولعل العارفين بتاريخ العلوم الإسلامية على درايةٍ 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»[1].

ومن هنا يسعى الديناني إلى الكشف عن علاقة الفلسفة والعرفان ببعضهما من خلال الرجوع إلى سياقهما المعرفي في تاريخ الثقافة الإسلامية،

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مناجاة الفيلسوف، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2001، ص 179.

والكشف عن أوجه الاختلاف وحقيقة الائتلاف 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 "مناجاة الفيلسوف"، فالمناجاة باعتبارها مظهراً من مظاهر السُلوك 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 الكشفيَّة والشرع، لكن هذا التصور الذي يطرحه الديناني، في إطار معتقدات مدرسة الحكمة المتعالية يُثير جملةً من التساؤلات، من قبيل: هل هناك مشتركاتٌ بين الفلسفة والعرفان؟، وهل بإستطاعة المرء أن يكون فيلسوفاً من جهة وعارفاً من جهة أخرى؟، وهل تتوقف المعرفة العقلية عند بناءِ البعد البرهاني، أم يمكن أن تتجاوزه لأطوار أسمى (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 الأخرين 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 حدٍّ فاصلٍ بين الحكمة الفلسفية القائمة على الاستدلال والبُرهان، والحكمة الإشراقية 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 صراعٌ حادٌ بين الفلسفة والعرفان، فالفلاسفة المسلمين الأوائل لم يكن لديهم عداءٌ واضحٌ تجاه فلسفة أفلاطون الإشراقية، ويمكن أن نُلاحظ ذلك مع فيلسوفٍ بقيمة أبو نصر الفارابي، حيث عمد إلى محاولة التوفيق بين فلسفة أفلاطون وأرسطو من خلال كتابٍ أسماه: "الجمع بين رأيي الحكيمين"، صحيح أن الفلاسفة المسلمين تبنوا فلسفة أرسطو بقدرٍ أكبرَ حتى سُمُّوا بالمشائين، إلا أن الفصل الحاد بين أفلاطون وأرسطو لم يظهر إلاَّ 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 يهدفانا إليها، على أن الديناني يدرك أن مسألة الجمع بين الفلسفة والعرفان، أو بين الشهود والبرهان، أوبين العقل والقلب، على اِختلاف 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»[1].

هذه الصعوبة نجدها أيضا عند الحديث عن الفلسفة التي أُخذت، على مر تاريخها الطويل، على معانٍ متعددة ومختلفة، فمهوم الفلسفة في العصور القديمة يختلف تماما 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 معان 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 تارة أخرى، وهو ما بعد الطبيعة، أو الفلسفة الأولى، كما أطلقت هذه الكلمة حديثا على معانٍ متعددة، ولكل واحدٍ منها تعريفه المخصوص»[2].

وبالنسبة للديناني فإنه يعتقد أن منشأ الإختلاف في إعطاءِ مفهومٍ متفق عليه للفلسفة يرجع إلى اِختلاف الفلاسفة في نظرتهم إلى قضايا الوجود والمعرفة والقيم، «فلا يمكن القول إن الفلاسفة ينظرون إلى العالم بطريقة واحدة، وهذا الإختلاف في نوع الرؤية يجعلنا نواجه تعاريفَ شتى للفلسفة»[3]، ولكن على الرغم من الإختلافات بشأن مفهوم الفلسفة، إلاَّ أنَّ ذلك لا يمنع المشتغلين بها من مقاربة مفهومها، على الأقل من أجل المعرفة وتحقيق نوعٍ من "الإستقرار الفكري"، وبالنسبة للديناني، فالفلسفة ليست

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 186.

[2] ـ مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ص 109.

[3] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 140.

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»[1].

هذا المعنى الذي يُقدمه الديناني، يتفق بشأنه كثير من المشتغلين بحقل الفلسفة، ولذلك إذا قارنا الفلسفة بالعرفان، من حيث المفهوم، سنجدها أقرب إلى الضَّبط والتحديد، في حين أن مفهوم العرفان أكثر اِضطراباً 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»[2]، فكيف يمكن تحديد مفهوم واضح للعرفان بناءً على هذا الاضطراب الحاصل؟.

ثم إنه بالنظر إلى تاريخ العرفان الإسلامي سنجد أن العرفان يتميز بتعدد مذاهبه، فليس العرفان واحداً، على اِعتبار أنه في المقام الأول تجربةٌ فردية، ولكل عارف تصوراته ومفاهيمه، ومع ذلك حاول محمد عابد الجابري أن يجمع الاِتجاهات العرفانية في العالم الإسلامي في ثلاثة أقسام: فجعل الأول ذلك الاِتجاه الصوفي لأصحاب الأحوال والشطح خاصة وفيه يغلب الموقف العرفاني كمعاناة، والثاني هو اِتجاه التصوف العقلي الذي نجده عند الفارابي في نظريته في السعادة، وبصورة أوضح وأوسع عند ابن سينا في

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 159 ـ 160.

[2] ـ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط9، 2009، ص 269.

فلسفته المشرقية وهو اِتجاهٌ يغلبُ عليه الطابع الفلسفي، والاتجاه الثالث يغلب فيه السرد الأسطوري، ونجده لدى الفلاسفة الاسماعيليين والمتصوفة الباطنيين[1].

وبالنسبة للديناني فإنه يدرك هذه الحقيقة، لذلك نجده يذكر عدَّة مفاهيم للعرفان، كلها ناشئةٌ من اِختلاف العُرفاء والمتصوفة أنفسهم في إعطاء مفهومٍ 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 أساسِ ما لديه من مرتبة ومقام»[2]، بالرغم من ذلك فالديناني يعتقد بوجود قدرٍ 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 اِختلافهما من حيث المفهوم، خصوصاً تحديد مفهوم مشترك للعرفان يبدو أكثر صعوبة، والحقيقة أن مظاهر الاِختلاف بين الفلسفة والعرفان لا تتوقف عند اِختلاف المفاهيم فقط، إنما تتجلى أيضا عندما نتحدث عن الموضوع والمنهج والغايات التي يهدف إليها كل منهما.

فعلى مستوى الموضوع ثمة فروقاتٌ عديدة تفصل بين الفلسفة والعرفان، فإذا كان موضوع الفلسفة هو «العلم بالموجودات بما هي

---

[1] ـ المرجع السابق نفسه، ص 269.

[2] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاِختلاف والائتلاف ج1، ص 53 ـ 54.

موجودة»[1]، فإن موضوع العرفان «ليس سوى الحق تعالى، فالحق في نظر العارف هو الحقيقة الوحيدة الموجودة في عالم الوجود، وكل مُتصوَرٍ غيره ليس إلاَّ من مظاهره وتجلياته وتعيُّناته وشأنٌ من شؤونه»[2]، 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 الحصولية، كأن يعلم الإنسان علماً ويُدرِكه بتوسط صورة ذهنية حاكيةٍ 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 علما حضوريا لاحترق ذهنه!، في حين أن العرفان يدخل في نطاق ما يُسمَّى 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 يُسمَّى بالعلوم الحضورية، أو المعارف الحضورية.

وإذا كانت المعرفة الفلسفية والإستدلالية معرفة حصولية، فإن إمكانية أن يتطرق إليها الخطأ واردة حسب العرفاء، على عكس المعرفة الحضورية، ولذلك يمكن القول إن ما يميز المعرفة الشهودية عن المعرفة

---

[1] ـ أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، لبنان، ط2، 1968، ص 80.

[2] ـ يد الله يزدان بناه، العرفان النظري مبادئه وأصوله، ترجمة: علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، 2014، ص 87.

العقلية، أن الأولى لا تقبل الخطأ وهي تمتاز بقوة حضورها في النفس، على اعتبار أنَّ «ثمة فرقاً بين من يُشاهد النار وبين من يحترق بتلك النار، إذ إن قوة إدراك النار من خلال الإحتراق بها ليست كقوة إدراك النار من خلال مشاهدتها»[1].

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 ـ 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) اِرتقوا عن هذه الجملة، فالذي للناس غيبٌ فهو لهم ظهور، والذي للخلق من المعارف مقصودٌ فلهم من الحق سبحانه موجود، فهم أهل الوِصال والناس أهل الإستدلال»[2].

ومن الجدير بالذكر أنَّ المنهج الإستدلالي الذي تعتمده الفلسفة يمكن الوقوف عليه من خلال الحدود المنطقية، لكن ذلك ليس متاحاً بنفس الدِّقة عندما نتحدث عن منهج الذوق والشهود الكشفي الذي يتحدث عنه العرفاء، ولعل منبع الإشكال القائم هنا، راجعٌ إلى اِختلاف العرفاء أنفسهم في تحديد مجال معرفتهم، والمنهج الذي تتحرك وفقه هذه المعرفة، على اِعتبار أن العرفاء يتحدثون عن المجال المعرفي للعرفان، كلٌ بحسب المقام والحال الذي يكونون فيه وعليه.

---

[1] ـ محمد شقير العاملي، فلسفة العرفان، دار الهادي، لبنان، ط1، 2004، ص 49.

[2] ـ نقلاً عن: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 251.

على أن العرفاء يتميزون، حسب ما يقولون، بمعرفة الأمور الدينية على وجه الخصوص، وهم يعتبرون أنَّ معرفتهم هذه أسمى من معرفة سائرِ الناس، وأرقى حتى من معرفة العلماء المشتغلين بأمور الدين، لأن هؤلاء، عيبهم في النهاية أنهم يعتمدون النظر العقلي وخاصة منهم المتكلمون، في حين ينفرد العرفاء بمنهج الكشف والشهود، وهو طورٌ أسمى من طور العقل والإستدلال، وعلى هذا الاعتبار وَصَفَ الجابري موقف العرفاء بأنه أرستقراطي*.

وإذا كان الفلاسفة قد اِعترضوا 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 ـ 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»[1]، بالتالي وكأنما العرفاء يحاولون تعزيز مواقفهم دائماً بالرجوع إلى الكتاب الكريم والسنَّة الشريفة.

من جهة أخرى يتميز الفلاسفة بأنهم أرباب العقلِ والفكرِ والاستدلال، ولئن كان هؤلاء يطلقون معنى لفظ العقل على معانٍ متعددة، إلاَّ أنهم يشتركون في الاتفاق على أهميته وأنه الوسيلة الوحيدة الكفيلة بكشف حقيقة الوجود والوصول إلى معناه، كما أنَّ المعنى الذي لا يمكن تجاوزه في

* ـ أنظر بهذا الخصوص: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 251 وما بعدها.

[1] ـ نقلاً عن: ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار القلم، لبنان، د ط، د ت، ص 162.

مفهوم العقل مع وجود تلك الإختلافات هو معنى مجموع تلك المبادئ القبلية المنَّظِمة للمعرفة والتي ضبطها أرسطو اِبتداءً 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 اِستكناه الحقائق ويعولون عليهما كثيراً، فبالنسبة لابن رشد مثلاً، فإنه يرى أن العقل «وسيلةٌ إنسانية صالحةٌ لطلب الحق، سواء في تفسير الشريعة أو في اِستنطاق 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»[1].

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 للاِتفاق، فإلى أيّ مدى تصدق تلك المحاولات التوفيقية؟ أم أنها مجرد تلفيقاتٍ تَفرض على الفلسفة والعرفان ما ليس في طاقتهما؟.

[1] .عبد الله موسى، بعض ملامح العقلانية في الفكر الرشدي، مجلة دراسات فلسفية، الجزائر، عدد 5 ، 1998، ص 50.

ثانيا: حقيقة الائتلاف بين الفلسفة والعرفان:

إنَّ الفلسفة والعرفان وإن كان بينهما اِختلافٌ وتمايز من بعض النواحي، كالاِختلاف في الموضوعات والمسائل والمناهج، والأساليب التي يعتمدانها، إلاَّ أنهما في الوقت ذاته، لا يخلوان من نقاط اِشتراك، بل إنهما بالنسبة للديناني، وأتباع مدرسة الحكمة المتعالية، طريقان لحقيقة واحدة، فالديناني، وإن كان يدرك صعوبة التوفيق بين الفلسفة والعرفان، بسبب الاِختلافات القائمة بين بينهما، لكنه بالرغم من ذلك يتبنى موقف القائلين بالوحدة والانسجام بين هاذين المعرفتين، وحجته في ذلك أن الغاية التي يهدفان إليها، غاية مشتركة، ففي النهاية الفلسفة والعرفان، طريقان يؤديان إلى حقيقة واحدة، وإن اِختلفا 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 خلال الاعتراضات والردود التي كانت قائمة بين ممثليها، وفي هذا السياق يتساءل الديناني إن كان بالإمكان تعلُّم آيةِ العشق من كتاب العقل؟، ثم يجيب عن ذلك قائلا: «أنا أعتقد بإمكانية ذلك، كما أعتقد أيضاً بأن الآراء الفلسفية لبعض عرفائنا لم تتضح بعد»[1]، وهنا نُلاحظ أن الديناني يسعى إلى التدليل على حقيقة الاِئتلاف بين الفلسفة والعرفان من خلال البحث عن تلك الآراء

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 89.

الفلسفية المبثوثة في نصوص العرفاء، وفي المقابل أيضاً يُحاول أن يعثر على تجليات الآراء العرفانية المكتنزة في كتب الفلاسفة والحكماء.

من ذلك مثلا أننا نجد الديناني يهتم كثيرا بالنصوص الشعرية، وطالما عبر عن محبته للشعر، ولكن اِرتباطه بهذا الميدان، ليس من باب الاستمتاع بالمنثور من الشعر، إنما يقف خلف ذلك دافعُ البحث عن الرُؤي الفلسفية داخل النصوص الشعرية، كما هي عند عمر الخيام*، وجلال الدين الرومي**، وناصر خسرو*** وغيرهم، ولا يخفى على أحدٍ 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 منزلةٌ خاصة، وفي ذلك يقول أحد الإيرانيين المعاصرين في أحد قصائده عن ماهية الشعر والقيمة المعرفية له: أتعرفُ ما

---

* ـ عمر الخيام (توفيَّ 527 هـ): شاعر وفيلسوف فارسي، اهتم بالفلك والرياضيات، اِشتهر بالرباعيات، وهي نوع من الأشعار التي اِشتهرت في الأدب الفارسي.

** ـ جلال الدين الرومي (604 ـ 672 هـ): شاعر وفيلسوف ومتصوف، يلقبه الإيرانيون بالبلخي نسبة إلى "بلخ" التي وُلد فيها في أفغانستان، وصاحب طريقة صوفية (المولوية)، من أبرز تصانيفه: "المثنوي".

*** ـ ناصر خسرو قبادياني (394 ـ 481 هـ): شاعر ورحالة وفيلسوف فارسي، من مؤلفاته: "كتاب الأسفار"، (سفرنامه)، وفيه دونَّ أخبار أسفاره في أرجاء العالم الإسلامي.

الشعر؟، لؤلؤة من بحر العقل، والشاعر هو ذاك الغواص الساحر الذي إستخرجه الكثير من العرفاء العظام في الإسلام وعبروا عن مشاهداتهم العرفانية وما أفيض عليهم بلغةٍ شعرية»[1]، وهذه اللغة الشعرية العرفانية، مليئةٌ بالآراء الفلسفية بحسب الديناني، بل إن شطحات كبار العرفاء في التاريخ الإسلامي لا تخلو من مواقع للعقل والآراء الفلسفية.

ويتساءل الديناني أيضا، كيف يُمكن إطلاق عنوان التفكُّر على طريقة الكشف والشهود وعلى طريق الإستدلال والبرهان في حين هناك إختلافٌ بين الطريقتين، والاستدلال البرهاني غير الكشف والشهود؟، ويجيب عن ذلك قائلاً: «صحيح أن طريقة الكشف تختلف عن طريقة الإستدلال، غير أن التفاوت فيما بينهما يرجع إلى الشدَّة والضُّعف، فهما يشتركان في قدرٍ جامعٍ خلال حركتهما نحو الباري تعالى»[2]، وفي هذا القول عبارةٌ لا بد من الوقوف عندها، وهي أن الكشف والإستدلال يشتركان في قدر جامع خلال حركتهما نحو الباري، وهو ما يعني أن المعرفة الفلسفية والمعرفة العرفانية، تتميزان بالحركة الدائمة نحو الحق سبحانه وتعالى، وكلما إرتقت المعرفة الفلسفية اقتربت من الله، والحال نفسه مع المعرفة العرفانية.

ثم إنه من الجدير مُلاحظة الأمر التالي أيضا، 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 أيضا لا

---

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، الإمام الخميني وميدان الشعر، أعمال مؤتمر، المعهد الإسلامي للمعارف الحكمية، لبنان، ط1، 1999، ص 40.

[2] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الإختلاف والائتلاف ج1، ص 109.

يبتعد عن هذه الدائرة، «فالعرفان النظري يتعرض إلى تحليل الوجود ويبحث بشأن الخالق والكون والإنسان، فيكون من هذه الناحية مشابهاً للفلسفة الإلهية التي تعمل على دراسة الوجود»[1]، بالتالي فإن ثمة قدراً مشتركاً بين الفلسفة والعرفان، أو بين الفلسفة الإلهية والعرفان النظري على وجه الدِّقة، ويجب أن نقول في هذا الصدد إن الفلسفة الإسلامية منحت قسم الفلسفة الإلهية القسط الأوفر من الاهتمام والبحث.

من زاوية أخرى يُشير بعض الباحثين إلى أنَّ الاختلاف الأساسي بين الفلسفة والعرفان يقع في مستوى المنهج فقط، بحيث تعتمد الفلسفة منهج الإستدلال والبرهان، ويعتمد العرفانُ منهجَ الكشف والشهود وهما من حيث طبيعتهما مختلفان إلى حدِّ التضاد، لكن على مستوى النتائج المعرفية، وهو الأمر الأهم، ثمة اِلتقاءٌ وتداخلٌ بين الفلسفة والعرفان بحيث يمكن القول «إن الاختلاف بين العارف والفيلسوف ناشئٌ 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 أحيانا أو متعارضة في موارد قليلة ومحددة، شأن التعارض في ذلك كتعارض الفلاسفة مع بعضهم، أو العرفاء فيما بينهم»[2]، وفي هذا الصدد يجب الالتفات إلى الأمر التالي وهو أنه حين يكون ثمة اِلتقاء في النتائج المعرفية، بين الفلسفة والعرفان، فلا قيمة بعدها للاِختلاف المنهجي بينهما.

---

[1] ـ مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ص 63.

[2] ـ حبيب فياض، المعرفة الدينية جدل العقل والشهود، دار المعارف الحكمية، لبنان، ط1، 2011، ص 137.

ومن هنا يمكن أن نفهم أنَّ الإختلاف المنهجي بين العرفان والفلسفة ليس اختلافاً في جوهر المعرفة التي يُفضيان إليها، أو بتعبير آخر، الفلسفة والعرفان طريقان يؤديان إلى حقيقة متشابهة أو واحدة، وما الإختلاف القائم بينهما إلاَّ اختلافٌ شكلي أشبه بذلك الإختلاف الذي نجده بين العرفاء أنفسهم، أوبين الفلاسفة أنفسهم أيضا.

في هذا السياق ثمة تعبيرمشابه للديناني، عندما يتحدث عن أنه برغم تقسيم العرفان إلى عملي ونظري*، فإنهما في النهاية لهما غايةٌ واحدة وهي شهود الحق تبارك وتعالى، وهذا الحُكم ينطبق تماماً على طريق الحب ممثلاً للعرفان، وطريق العقل ممثلا 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،

* ـ يتم تقسم العرفان عادةً إلى قسمين، القسم الأول: العرفان العملي ويسمى علم السَير 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 أنَّ العرفان مُتحرك، في حين الأخلاق ثابتة، ومن حيث أن الأخلاق لا ترى ضرورةً للبحث في علاقة الإنسان بخالقه، في حين أن ذلك غايةٌ قصوى في العرفان العملي، أما القسم الثاني: فهو العرفان النظري ويختص بدراسة الوجود والتعرف على الله والكون والإنسان، ومن هذه الناحية يكون العرفان مشابها 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 ـ 16.

وينطبق هذا الحديث على طريق الحب وطريق العقل أيضاً»[1]، وبالتالي يمكن القول إن الاختلاف بين الفلسفة والعرفان هو اِختلافٌ في بداية الطريق فقط، لكن الفيلسوف والعارف كلما اِرتقيا في مراتب المعرفة، ومراتب الوجود، كلما اِقترابا من بعضهما، ثم أليس غاية الفلسفة والعرفان في النهاية هي البحث عن الحق!.

ولا يتوقف التداخل بين الفلسفة والعرفان عند هذا الحد، بل إنَّ الفلسفة تقدم خدمة للعرفان من حيث أنها آلية تساعد العارف على تِبيان وشرح المكاشفات الذوقية التي تحصل له، أي أنَّ العارف لا بد أن يستعين باللغة الفلسفية للتعبير عما رآه بالكشف والشهود وبيانه للآخرين، ولذلك لا بد لأهل السلوك من أصحاب المجاهدات السائرين في طريق الحقيقة أن يُحصِّلوا العلوم الفكرية والمعارف اليقينية النظرية، من خلال تصفية القلب من الأكدار والشوائب، والعمل على تحليته بمكارم الأخلاق، حتى تصير هذه العلوم النظرية بالنسبة إلى المعارف الذوقية، كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظرية[2].

ومن هنا تتضح أهمية العلم والمعرفة لدى العارفين، فإنه وإن كان العرفان لا يتم إلاَّ من خلال العمل، بالاِشتغال بالعبادات والطاعات والاِبتعاد عن النواهي، والاِلتزام بالأوامر، فإن عبادة الله لا تصدق من دون معرفته، وهذه المعرفة تحتاج إلى الأصول العقلية، تلك التي تسعى الفلسفة

---

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف ج1، ص 80.

[2] ـ كمال الحيدري، شرح تمهيد القواعد في علم العرفان النظري ج2، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، العراق، د ط، 2014، ص 597.

دائماً إلى تبيانها والحث على اِحترامها والوقوف عليها، وفي هذا السياق يعقد الديناني مقارنةً بين العقل والأسطورة، ليبين أهمية العقل والفكر المتفحص في ضبط وبيان الأسطورة، فمن المعلوم أن المستغرق في الأسطورة يعجز عن إدراك أسطوريته، تماما 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»[1]، 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، إلاَّ أنه كان قد «أشار إلى إمكانية اِستفادة الفيلسوف من الكشوفات الشهودية للمتصوف أو العارف، وهذا يعني إمكانية المصالحةِ بين الفلسفة والعرفان، والحاجة المتبادلة بينهما»[2]، وهنا يمكن أن نلاحظ أنه بالرغم من أن الفلاسفة المشائين عموماً كانت لهم اِعتراضاتٌ بشأن المكاشفة والشهود، إلاَّ أنَّ بعضهم لم يكن يُنكر أنَّ ثمة حقائقَ يُمكن الوصول إليها عن طريق المكاشفات العرفانية، وبالتالي فإن الإتجاه السائد لدى أتباع المدرسة المشائية لم يكن كله رافضاً للعرفان والمسائل الشهودية، ولذلك نجد ابن

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الإختلاف والإئتلاف ج1، ص 71.

[2] ـ حبيب فياض، المعرفة الدينية جدل العقل والشهود، ص 13.

سينا عقدَ نمطاً مُستقلاً، وهو النمط التاسع، من كتابه الإشارات والتنبيهات، لبيان مقاماتِ العارفين، بمعنى أنه «آمن أن الطريق لمعرفة الحقائق الوجودية لا ينحصر، في المقام الأول من البحث، في البرهان والإستدلال العقلي المحض، وإنما يمكن أيضا الوصول إلى تلك المعارف من خلال المكاشفات العرفانية، وإن بقيَّ معتقد أن السبيل الوحيد، في المقام الثاني من البحث، هو الإستدلال العقلي لإثبات تلك الحقائق للآخرين»[1].

والحقيقة أنه ليس العرفان وحده في حاجةٍ إلى الفلسفة، فمن زاوية مُقابلة سنجد أن الفلسفة هي الأخرى في حاجة إلى العرفان بحيث أن «المكاشفات والمشاهدات العرفانية توفر مواضيعَ جديدة للتحليلات الفلسفية، فتساهم بذلك في توسعة نطاق الفلسفة ونموّها»[2]، وفضلاً 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 أنَّ «المسائل التي تثبتها الفلسفة عن طريق البرهان العقلي تصبح المشاهدات العرفانية مؤيدة وسنداً لصحتها، وفي الواقع فإن ما يفهمه الفيلسوف بعقله يدركه العارف بالشهود القلبي»[3].

إن المكاشفة والشهود قد يتحققان عن طريق السير والسلوك، بتأثيرٍ من العبادة والخُلوَّة، فتحصل بذلك التصفية عن طريق القلب، وهذا قد

---

[1] ـ كمال الحيدري، العرفان الشيعي، دار فراقد، إيران، ط1، 2008، ص 96 ـ 97.

[2] ـ محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ج1، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، لبنان، د ط، 1990، ص 126.

[3] ـ المرجع نفسه، ص 126.

يكون متيسراً لعامة الناس، لكن 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 أهميةً كبرى، ويعتقدون بإمكانية الوصول إلى الشهود عن طريق العقل والبرهان، وعن طريق التأمل والتفلسف، فبفعل التأمل تظهر في النفس حالةٌ 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»[1].

من زاوية أخرى سنجد أن موقف العرفاء إزاء التأمل والتفكر ليس واحداً، وفي هذا السياق يحدد الديناني فريقين من العرفاء الذين لديهم موقف مختلف من التأمل والتفكر، بحيث أنَّ ثمة عرفاء يعتقدون بأن التفكُر 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 الإستدلالية، بل ويوجد بين أهل التصوف من ليس لا يهتم بالعقل والاَستدلال فحسب، وإنما يعتبره من موانع السلوك، وعثرة في طريق الحركة نحو الله»[2].

لكن بالرغم من ذلك، ثمة فريقٌ آخر من العرفاء ممن يتخذون من العقل موقفاً إيجابياً، إنهم لا يقدمون العقل على الذوق بكل تأكيد، لكنهم

---

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 188.

[2] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الإختلاف والائتلاف ج1، ص 113.

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 التفكر والتأمل في بلوغ المطلوب، ويعتقدون أن العقل الهيولاني الإنساني يصل إلى مقام الفعلية عن طريق العلم والتفكر، ثم يصل إلى مرحلة العقل المستفاد من خلال التأمل والتعقل، ومرحلة العقل المستفاد مرحلة من الكمال التي تحقق للإنسان اِتصالاً أو اِتحاداً بالعقل الفعال، فيتجلى له من خلال هذا الاتصال أو الاتحاد الكثير من الحقائق»[1]، وهذا ما يعني أن اِختلاف العرفاء فيما بينهم حول أهمية العقل لا يُعطي الحق لأحد بأن يقول إن العرفان والفلسفة لا يلتقيان مطلقا.

يقول ابن عربي* في الفتوحات، مؤكدا على أهمية كلٍ 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»[2].

وفي هذا السياق يعتبر بعض الباحثين أنَّ ابن عربي هو ملتقى بحرين، بحر الفلسفة وبحر التصوف والعرفان، فهو لا يرى إشكالا في قضية أن

---

[1] ـ المصدر السابق نفسه، ص 113، 114.

* ـ محي الدين ابن عربي (560 ـ 638 ه): فيلسوف وشاعر من أشهر أعلام الصوفية في العالم الإسلامي، يُلقب بالشيخ الأكبر، من مؤلفاته الشهيرة: "الفتوحات المكية".

[2] ـ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية ج1، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، د ط، د ت، ص 75.

تحضر الفلسفة في التصوف، أو أن يحضر التصوف في الفلسفة، فإذا نظرنا في المتن الأكبري وإعتبرناه 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[1].

من هنا كان ثمة ما يبرر حقيقة الإئتلاف بين الفلسفة والعرفان، بالنظر إلى النصوص الصوفية، حيث نجد أنَّ هناك كثير من السمات الفلسفية، سواء على مستوى المنهج أو المرجعيات الفكرية التي يعتمدونها، 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 اِعتبرنا الغزالي فيلسوفاً، فهو نموذج أيضاً عن الفيلسوف العارف، والعارف الفيلسوف.

إن الديناني يعترف بذلك الصراع التاريخي القائم بين العرفان والفلسفة، وبين الفلسفة والفن أيضا، منذ أن طرد أفلاطون الشعراء والفنانين من مدينته الفاضلة، لكنه يؤكد على أنَّ الآثار التي يمكن أن يتركها ذلك العداء بين الفلسفة والعرفان تشكل ضرراً فادحاً على حياة الإنسان

[1] ـ محمد المصباحي، الميتافيزيقا في مواطنها الأصلية: حوار الفلسفة والتصوف، مجلة المحجة، عدد 21، 2010، ص 172.

وتوازنه، ولذلك فإنَّ العلوم الحضورية بما فيها العرفان، لا تقل أهمية عن العلوم الحصولية، وبالتالي فإن «حركة الفكر الفلسفي حينما تخلو من أية معرفة عرفانية وباطنية، وتفقد لون الفن والمعنوية تتحول إلى سلسلةٍ من المفاهيم الحصولية الجافة، وحينما تتحول الأفكار إلى هذا اللون من المفاهيم وتبتعد عن عالم الحضور والمشاهدة فلن تقوم على أساس محكم ومعتبر»[1].

ثالثا: منزلة العرفان في أفق التاريخ:

لا شك أنَّ غياب العرفان عن حركة التاريخ يشكل تهديداً وضرراً على توازن الإنسان أفراداً وجماعات، على اِعتبار أنَّ حقيقة الإنسان لا تشمل جانبه المادي وعالمه العيني فقط، إنما الإنسان جسدٌ وروح، وله اِهتمامات واقعية، مثلما له اِهتمامات ما ورائية أيضاً، ولذلك يُدافع الديناني عن حاجات الإنسان الروحية والمعنوية في مقابل الحاجات غير الروحية، من خلال تأكيده أنَّ الإنسان يتميز ببعدٍ روحي ومعنوي مستمدٌ من ذات الله تعالى، ومن خلال تأكيده، أيضاً، على أنَّ الإنسان من خصائصه أنه كائن بمقدوره مجاوزة أبعاد الزمان والمكان، وأنه المخلوق الوحيد الذي يجمع بين الحياة المحدودة في هذا العالم والحياة الأبدية، يقول الديناني: «صحيح أنَّ 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»[2].

---

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الإختلاف والإئتلاف ج2، ص 392.

[2] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الإختلاف والإئتلاف ج1، ص 499.

بمعنى أنَّ الإنسان يمتاز عن سائر الموجودات بالقابلية على الإنفصال عن المحيط الزماني والمكاني والدخول إلى الخُلوة الخاصة، فإذا كان الحيوان ليس بمقدوره الإنفصال عن محيطه وبيئته وعن اللحظة الزمانية التي يعيشها، فإن الإنسان، على العكس من ذلك، بإمكانه الإلتفات 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 والإنطلاق إلى مرحلة وعالم ما وراء الظاهر، ومن خلال قدرة الإنسان على مُجاوزة بُعدَّي 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 الإعتراف 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»[1].

هذه المُجاوزة للزمان والمكان تشكل عقيدة راسخة لدى العرفاء، إذ أنَّ العارف يؤمن بأن الإنسان السالك إلى طريق الله تعالى له مقامات ومنازل متعددة، وكل منها يتعلق بمدى الإستعداد الذي يكون عليه هذا السالك، وكما تحدث العرفاء عن مقامات ومنازل متعددة كذلك «تحدث الفلاسفة والحكماء الإلهيون على هذا الصعيد أيضاً وأشاروا إلى تعدد العوالم

[1] . المصدر نفسه، ص 42.

والتفاوت في مراتب الوجود»[1]، 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 أوردها القرآن الكريم، ففي هذه القصة، يتلاشى مفهوم الزمان بالمعنى الميكانيكي الذي ألفه الإنسان، وفيها تأكيدٌ على طور ما فوق زماني عاشه هؤلاء المؤمنون في الكهف.

وفي هذا الصدد يعتقد الديناني أنَّ 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 أنَّ إدراك العقل لمعنى اللازمانية والسرمدية أسهل من إدراكه لحقيقة الزمان واللاثبات، ليس هذا فحسب وإنما يُواجه العقل في إدراك معنى الوحدة صعوبةً أقل من إدراكه لمعنى الكثرة، أي مثلما أنَّ الوحدة أكثر معروفية لدى العقل، كذلك الكثرة أكثر معروفية لدى الخيال»[2]، هذا ما يفسر كون الإنسان فيه جانبٌ روحي ومعنوي يتشوق دائماً إلى مُجاوزة العالم العيني والإتصال بعالم الماوراء.

إنَّ 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 ويبذلون في طلبه الأنفس والأرواح، لأجابوا بنفحة

[1] ـ المصدر السابق نفسه، ص 513.

[2] ـ المصدر نفسه، ص 499.

قدسية واحدة طلبنا واحد ألا وهو الكمال المطلق سبحانه وتعالى»[1]، وهذا تماماً ما يسعى العرفان للتأكيد عليه، وتحقيقه في حياة الإنسان الذي هو في نهاية المطاف نفخة من روح الله عزو وجل، اِستناداً إلى قوله تعالى: "ونفخت فيه من روحي"[2] وهو بذلك دائم الشوق إلى العودة إلى أصله الشريف.

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 اِعتراه القلق والألم في الوقت نفسه ولذلك «تحظى المعرفة بأهمية كبرى والإنسان لا يتطلع إلى معرفة الأشياء فقط، وإنما يتطلع إلى معرفة نفسه أيضا، كي يصل عن هذا الطريق إلى نوعٍ من الطمأنينة والهدوء»[3]، ولن يتحقق ذلك إلاَّ 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 اِنكار الإنسان لهذا المعنى وتجاهله لقيمة وضرورة عالم اللازمان والماوراء يجعله يعيش ضمن حركة تاريخية رتيبة ولا معنى لها، وبتعبير آخر «إن الزمان من حيث هو زمان لا يتميز بالإبداع والخلاقية ولا يوجه التاريخ ولا يضفي عليه معنى، وكل ما يمكن أن يتحقق من تطورٍ وتكامل في التاريخ إنما يعبر عن دور

---

[1] ـ شادي فقيه، الرؤية الكونية من المادية إلى العرفان، دار العلم، لبنان، ط1، 2002، ص 139.

[2] ـ سورة الحجر، الآية 29.

[3] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 12.

الإنسان وتأثيره، والإنسان أيضاً لا يمكنه أن يلعب مثل هذا الدور إلاَّ إذا اِجتاز أُفق الزمان المحدود، واتصل باللازمان، والانطلاق من معبر الزمان والدخول إلى عالم اللازمان هو تلك العملية التي يعبر عنها العرفاء بالسلوك»[1].

إنَّ الإنسان، كما يؤكد على ذلك الديناني، إنما هو مظهر الله الكامل، ونحن لا نجد هذه الحقيقة في الدين الإسلامي فقط، إنما أيضا 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.

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف ج1، ص 510 ـ 511.

ـ 4 ـ

إشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين

مبحثُ العلاقة بين الفلسفة والدين، أو بين الحكمة والشريعة، على اِختلاف 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 اِستنساخ 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، كثيرا ما يُعاد اِستحضار "السجالات" الفلسفية والكلامية نفسها التي حدثت في تاريخ الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية، مثلما وقع بين الفقهاء والمحدّثين من جهة وعلماء الكلام والفلاسفة من جهة ثانية، ومثلما حدث بين الغزالي وابن رشد وغيرهما.

ولعل مدار تلك السجالات كان أحد أهم أسبابها اِنتقال العرب والمسلمين من مجتمعات قبلية إلى مجتمعات حضرية وما تبع ذلك من اِلتقاءٍ حضاري بين الدين الإسلامي الجديد، وأفكار الديانات السماوية والوضعية، والثقافات الشرقية المتجذرة في بلاد فارس والعراق والشام، أضف إلى ذلك اِنتقال 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، وتبيَّان ما بينهما من اِتصال وانفصال[1].

ومهما يكن الحال فإن النزاع بين الفلسفة والدين لم يكن على وتيرة واحدة طوال تاريخ الثقافة الإسلامية، فقد شهدت هذه الإشكالية لحظات يشتَّد 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 بالنَّبوات، 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 قديمةٌ في تاريخ الثقافة الإسلامية، ولكنها ما تزال إلى اليوم تحتفظ براهنيتها، ولها حضور كبير، خاصة في سياق علم الكلام

[1] . حبيب فياض، مقدمة كتاب المعرفة الدينية جدلية العقل والشهود، دار المعارف الحكمية، لبنان، ط1، 2011، ص 9.

الجديد، الذي يشهد اهتماما واسعا به في إيران المعاصرة، ورغم أن الديناني ليس متكلماً أو منشغلا بفلسفة الدين على طريقة المفكرين الإيرانيين المعاصرين من قبيل مصطفى ملكيان وعبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري وغيرهم، إلاَّ أنَّ له موقفاً خاصاً من هذه الإشكالية، لكن قبل أن نعرج على هذا الموقف لا بأس أن نُبيّن أولا، 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 ثلاثِ مجاميع رئيسية وهي:

المجموعة الأولى: وهي التي ترى اِنسجام الدين والفلسفة وعدم وجود أي اِختلافٍ بينهما.

المجموعة الثانية: وهي التي تعتقد بتعارض الفلسفة مع الدين، وترفض وجود أي اِنسجام بين الاثنين.

المجموعة الثالثة: وهي التي اِختارت الطريق الوسطى، فتعتقد بوجود اِنسجام بين الدين والفلسفة في بعض الأمور، وإمكانية الإفادة من المسائل الفلسفية لصالح الدين[1]، 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 اِتجاه

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مناجاة الفيلسوف، ص 215.

التوفيق، رغم أنه لم يضع كتاباً أو رسالةً خاصة بهذا الشأن، إنَّ نقطة الإتفاق والإختلاف بين الفلسفة والدين تبدأ من فكرة "الحق" وتنتهي عند هذه الفكرة أيضاً التي تُعد حجز 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»[1].

ومن جملة المفاهيم التي يُعطيها الكندي للفلسفة أنها "علم الأشياء بحقائقها"، وفي علم الأشياء بحقائقها سنجد «علم الربوبية، وعلم الوحدانية 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 جلَّ ثناؤه، فإن الرسل الصادقة ـ صلوات الله عليها ـ إنما أتت بالإقرار بالربوبية الله وحدَّه، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها وإيثارها، فواجب إذاً التمسك بهذه القينَّة النفيسة عند ذوي الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جُهدنا لما قدمنا وما نحن قائلون»[2]، وهنا يتضح أن الكندي يرى في الفلسفة والدين اِتفاقاً في الغاية والموضوع، فالفلسفة هدفها معرفة الله ووحدانيته، ومعرفة الفضائل وإقتنائها والرذائل واجتنابها، والدين يأمر بتوحيد الله ومعرفته، ويحث على التقوى وفعل الحلال وإجتناب الحرام.

[1] ـ الكندي أبو يعقوب، رسالة في الفلسفة الأولى (رسائل الكندي الفلسفية)، ص 25.

[2] ـ المرجع السابق نفسه، ص 35.

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»[1]، ومن هنا نلاحظ أن اِهتمام الكندي بالبحث في الله ينطلق ابتداءً من تبيانه لمفهوم الفلسفة الأولى، ما يعني أن الكندي توسل الفلسفة ومناهجها العقلية والتأملية بُغية تعزيز المعتقدات الدينية، وهذا وإن كان فيه اِمتدادٌ 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، ولمَّا 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.

وخلاصةُ القول أن «الروح التوفيقية تسري في جميع رسائل الكندي ومؤلفاته تقريبا، إما على وجه الإجمال أو على وجه التفصيل»[2]، «وزبدة القول، يجب ـ بحكم الشرع ـ اِقتناءُ الفلسفة والجدُّ في طلبها لمصلحة العقل والنقل، والدين والدنيا، هذه هي خلاصة رأي الكندي في مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة»[3].

---

[1] ـ المرجع نفسه، ص 30.

[2] ـ عبد الرحمن مرحبا، الكندي فلسفته منتخبات، منشورات عويدات، لبنان، ط1، 1985، ص 64.

[3] ـ المرجع السابق نفسه، 65.

وأما الفارابي فهو فيلسوف التوفيق بإمتياز 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 اِختلافٍ بين هذين الفيلسوفين، إلاَّ أنَّ الفارابي رأى في فلسفتهما 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" مثلا، إلاَّ أنَّه 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 إلا للتوفيق بين الفلسفة والدين»[1].

لقد عالج الفارابي مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي، مثلما عالج قضية التوفيق بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو، وقال إن

[1] ـ عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ج1، منشورات عويدات، لبنان، د ط، 2007، ص 378.

الإسلام لا يتعارض مع الحكمة اليونانية، وإنه لا يوجد خلافٌ بين الحكماء والأنبياء، أو بين أرسطو ونبي الإسلام، وإن كان ثمة فُروقات ظاهرية ففي الباطن ثمة اِنسجامٌ وتوافق، فالدين والفلسفة كلاهما يصدران عن العقل الفعال، ولا يوجد فرق جوهري بينهما، إلاَّ 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 كلٌ من الفلسفة والدين، يرى الفارابي أنه كما أن الفلسفة، قسمان، فلسفة نظرية وفلسفة عملية، فكذلك المِلَّة الفاضلة، منها آراء في أشياء نظرية تتعلق بالعقيدة ومسائلها، وآراء في أشياء إرادية عملية تخص العبادات، وعلى العموم يقرر الفارابي أنَّ الآراء العملية التي في المِلَّة هي جزئيات تجد كلياتها في الفلسفة العملية، كما أن الآراء النظرية التي في المِلَّة براهينها في الفلسفة النظرية، وتؤخذ في المِلَّة بلا براهين، وهكذا «فالجزءان اللذان منهما تلتئم المِلَّة هما تحت الفلسفة، فإذاً الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه المِلَّة الفاضلة، فإذاً الملكية التي عنها تلتئم المِلَّة الفاضلة هي تحت الفلسفة»[1].

إن الفارابي يرى أن الفلسفة أسبق زمنياً من المِلَّة، وأن المِلَّة تبعاً لذلك تابعة للفلسفة[2]، بحيث أنَّ الفلسفة سبيلها البرهان، في حين أنَّ المِلَّة سبيلها الإقناع والخيال، ذلك أن «تفهيم الشيء على ضربين، أحدهما أن يعقل

[1] ـ أبو نصر الفارابي، كتاب المِلَّة، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، لبنان، ط2، 1991، ص 47.

[2] ـ أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، لبنان، ط2، 1990، ص 131.

ذاته، والثاني بأن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه وايقاع التصديق يكون بأحد الطريقين، إما بطريق البرهان اليقيني وإما بطريق الاقناع، 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 خُيِّل منها عن الطرق الاقناعية كان المشتمل على تلك المعلومات تسمية القدماء مِلَّة»[1]، ونتيجة لإختلاف أسلوب كل من الفلسفة والمِلَّة، وأفضلية البرهان على الخيال، كانت المِلَّة متأخرةً عن الفلسفة وتابعةً 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 تنسجم 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 وباتصال الموجودات بعضها مع بعض من قمة الهرم (السبب الأول) إلى قاعدته (العناصر الأربعة)، وهو القول الذي بنَّى عليه الفارابي حلمه الفلسفي السياسي، يقع في صميم الهرمسية، وهو يستتبع مباشرة القول بإمكانية الانتقال على جسم الهرم من مراتب دنيا إلى

[1] ـ أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة (مجموعة رسائل الفارابي)، حيدر آباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1345 هـ، ص 40.

مراتب عليا، على الصعيدين المادي والروحي، ومن هنا الكيمياء من جهة والعرفان من جهة ثانية، وكلاهما من دعائم الهرمسية»[1].

بالنسبة لابن سينا فقد كان يعتقد أن مصلحة الناس في الجمع بين الفلسفة والدين، ومصلحة الدين نفسه في التوفيق بينه وبين الفلسفة، على اِعتبار 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 الجزيئات، كما أن الفلسفة الإلهية جزءٌ من الفلسفة الأولى وفيها معرفة الربوبية، ومبادئ أقسام الفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة، ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك بإحداهما فقد أوتي خيرا كثيرا[2].

ويُفهم من كلام ابن سينا هذا أنَّ الدين بشقيه الاعتقادي والعملي، يدخل في إطار الحكمتين النظرية والعملية، وفي الآن نفسه فإن الفلسفة بشقيها النظري والعملي مستفادة من المِلَّة الإلهية، ومن هنا لا بد من الجمع بين الفلسفة والدين لأن ذلك تمامُ 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

[1] ـ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 10، 2009، ص 248 ـ 249.

[2] ـ ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دار العرب، مصر، ط2، 1989، ص 2 ـ 3.

المسائل هي التي دعت الغزالي لاحقا إلى تكفير ابن سينا بشأنها، وهي مسألة قدم العالم أو حدوثه، ومسألة علم الله، ثم مسألة المعاد الأخروي.

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 إِيجاد 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»*، ويترتب عن ذلك مسألة العقاب والثواب، فإن الرؤية الفلسفية تقرر أن القول بأن الله يعلم الجزئيات يترتب عنه أن علم الله يخضع للتغيُّر والتبدل، والتغيُّر في العلم نقص، في حين أن الله عزَّ وجل محيطٌ بكل شيء ومنزهٌ عن النقص، وإذاً لا يجوز أن يُقال بأن الله يعلم الجزئيات، وإنما الصحيح أن الله يعلم الأشياء أو يعقلها من جهة أنه علَّة لهذه الأشياء ومبدأ لها، وهي متقومة به، وما دام الله يعلم أنه السبب الأول وعلَّة كل الأشياء، فإن علمه للأشياء علم كُلِّي، وبهذه الطريقة حاول ابن سينا الخروج من إشكالية علم الله بالجزئيات، وسعى للتوفيق بين الرؤيتين الدينية والفلسفية.

* ـ سورة سبأ، الآية 3.

وأما مسألة المعاد الأخروي 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 بالنفس 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 اِتصال"، وهو كتاب عرض فيه نقاطاً أساسية بهذا الخصوص، ومن بينها قوله بأن النظر العقلي مأمورٌ به في الشرع، وأن الحكمة «هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة»[1]، وأن "الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"، فضلا 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.

كان ابن رشد من الذين أخذوا بالفلسفة المشائية، وأقرَّ بتلازم الفلسفة والدين واتصالهما، وقد عبر في "فصل المقال" عن عدم رضاه بما ألحقه بعض الفلاسفة بالفلسفة من ضرر بسبب نظرتهم الخاطئة عنها،

[1] . ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اِتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1997، ص 125.

لذلك بيَّن أن النظر الفلسفي واجبٌ ومأمورٌ به في الشرع «ففعل الفلسفة ليس أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ماهي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صناعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصناعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندَّب إلى اِعتبار الموجودات وحثَّ على ذلك»[1]، ودعماً لهذا الموقف استند ابن إلى آيات قرآنية عديدة.

إن العقل بحسب ابن رشد «وسيلة إنسانية صالحةٌ لطلب الحق، سواء في تفسير الشريعة أو في اِستنطاق الطبيعة، ولكن ذلك بشرط التقيُّد بأصول المنطق وشروط البرهان، فهو لا يحد من كفاءة العقل أصلا ولا يعصمه من الخطأ كليا، وإنما يرد عثراته إلى الغفلة عن قواعد البرهان، فبعد أن يثبت إيمانه بالعقل على هذا النحو يأخذ في تبرير الاشتغال بالفلسفة، وإثبات شرعية هذا العمل بالإستناد إلى دليلين: الأول نقلي يستخرجه من نص الشريعة، والثاني عقلي ينتهي إليه بالقياس والبرهان»[2].

واذاً 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 اِنطلق 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

[1] ـ المرجع السابق نفسه، ص 85 ـ 86.

[2] ـ عبد الله موسى، بعض ملامح العقلانية في الفكر الرشدي، ص 50.

لكل منهما طبيعته الخاصة التي تختلف جوهرياً عن طبيعة الآخر»[1]، ويبدو أن هذا المبدأ هو الذي كان غائباً عن فلسفة الفارابي وابن سينا وغيرهما، وغاب كذلك عن علماء الكلام وعن الغزالي.

وخلافا 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 يكوِّن الفلسفة، ولكن هذا النوع من العقول لا يتسنى إلاَّ لقلة 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 مهيأة لإتباع الإستدلال المنظم، والعقول الأخيرة نجدها عند جميع الناس العاديين وهم السواد الأعظم الذين لا يستجيبون إلا للخيَّال والعاطفة وحسب.

والقرآن الكريم ـ كما يقرر ذلك ابن رشد ـ ميسر لهذه الأنواع الثلاثة من العقول، فكلٌ منها يتبيَّن 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 جميعا»[2].

---

[1] ـ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 237.

[2] ـ أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، دار الوفاء، مصر، ط1، 2001، ص 311.

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 يُدركوا التسلسل الدقيق للاستدلال، وأن يفهموا المعنى الأعمق، أما الجمهور فإنهم يفهمون النصوص بمعناها الحرفي، وينبغي الحذر من السماح لهم بالنظر إلى المعنى الخفي الذي تخفيه الآيات والنصوص المنقولة»[1].

تلك هي الأفكار الأساسية التي يستند إليها ابن رشد في تبيَّان 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 الآلوسي 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

[1] . حسن نافعة، كليفورد بوزورث، تراث الإسلام ج2، ترجمة: حسين مؤنس، مجلة عالم المعرفة، الكويت، ب ط، 1990، ص 45.

بالفقه»[1]، وبالنسبة للجابري أيضا، فإن هناك جانباً آخراً أساسياً في فلسفة ابن رشد اِنفرد به في معالجة قضية العلاقة بين الدين والفلسفة، وهو تركيزه على مسألة العلاقة بين الدين والمجتمع، وإلحاحه على ضرورة التميِّز 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 رشد، إن فيلسوف قرطبة لا يوفِّق، بل يقرر توافق وعدم تعارض الشريعة والحكمة، ويقرر بقوة أن التعارض هو بين كل من الفلسفة وظاهر الشرع وبين تأويلات المتكلمين»[2].

أما بالنسبة للباحث العراقي حسام الدين الآلوسي، فقد رأى أن ابن رشد لم يقل بالتوفيق بين الفلسفة والدين أصلا لا على الطريقة التي عرضها الجابري، ولا على طريقة غيره من الباحثين، إن الآلوسي 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 غالبا النص الديني

[1] ـ محمد عابد الجابري، تهافت التهافت انتصار للروح العلمية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1997، ص 49.

[2] ـ المرجع السابق نفسه، ص 50.

على ظاهره»[1]، يعتقد الآلوسي أنّض 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 للآلوسي فإن ابن رشد اعتمد وحدة الحقيقة، وهي الحقيقة الفلسفية، ولم يعتمد الحقيقة المزدوجة كما يظن البعض، وكأن ابن رشد بالنسبة للآلوسي حاول التموّيه والتملُّص من الضغط السياسي والاجتماعي، ضغط الفقهاء والعامة، لذلك ظهر وكأنه مُدافعٌ عن الدين من خلال الفلسفة، ومدافع عن الفلسفة من خلال الدين، لقد حاول ابن رشد أن يُقرب النص الديني من فلسفته، ولكنه ظلَّ وفياً لفلسفته ومدافعا عنها، ولها القيمة العليا، وهي في الحقيقة فلسفة أرسطو ومذهبه.

يقول الآلوسي: «نحن نعتقد أنه لا توجد مشكلة توفيق أو فصل بين الدين والفلسفة عند ابن رشد، بل مشكلة إعطاء النص الديني مضمونَ فلسفة ابن رشد نفسها، فإن تعذر عليه ذلك لوضوح النص الديني، اِلتزم الصمت وجعل الظاهر للعامة كافيا فقط، كما في المعاد»[2]، ويرى الآلوسي أن تقسيم ابن رشد الأقيسة إلى ثلاثة أصناف، برهانية وجدلية وخطابية، وبالتالي تقسيم فُهوم الناس وفق هذا التقسيم، ما هو إلاَّ لأجل "اِحتكار" فهم الحقيقة، للفلاسفة وحدهم دون غيرهم، يقول الآلوسي: «إن الذي وراء

[1] ـ حسام الدين الآلوسي، ابن رشد دراسة نقدية معاصرة، دار الخلود للتراث، مصر، ط1، 2006، ص 125.

[2] ـ المرجع السابق نفسه، ص 127.

تعددية الخطاب والمخاطبين ومستوى الفهم ودرجات الحقيقة وعدم اِستواء الناس في الفهم هو أنَّ العقل الفلسفي الذي يشعر بأنه مصدر الحقيقة وصانعها أراد أن يحتفظ لنفسه بدائرة فيها، مستقلاً بحسب قناعاته وبلا مواربة أو خوف من سلطة مرجعية أو سلطة سياسية»[1].

وهذا الأمر قريبُ المعنى مما ذكره ماجد فخري عن ابن رشد، حين اعتبر أن التمييز المنطقي الذي اعتمده ابن رشد للأقيسة، ينبني 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 اِحلال 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[2].

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 بقيَّ أن نشير سريعا إلى أن ثمة مواقف أخرى لم تكن ترى في العلاقة بين الفلسفة والدين أي اِتصال أو تلازم، بل عملت على التأسيس لموقف يفصل بين الدين والفلسفة.

---

[1] ـ المرجع نفسه، ص 124.

[2] ـ ماجد فخري، نقلاً عن المرجع السابق، ص 120 ـ 121.

ومن بين هؤلاء الراوندي* صاحب كتاب "الزمرد"، وفيه ورد إنكار العبادات والمعجزات والنُّبوات، وحجته في ذلك أن الله منح الإنسان العقل، وهو ملكةٌ كافية وبديلة عن النُّبوات، وإضافة إلى الراوندي، كانت للرازي** الفيلسوف الطبيب آراءٌ جريئة في إنكار النُّبوات أيضاً، من خلال كتابه الأشهر "مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبئين"، وفيه نسج على منوال الراوندي وغيره من "الملحدين" الذين تأثروا بالبراهمة*، فضلا عن أنه إعتبر أن الفلسفة هي السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع، في حين أن الأديان مدعاةٌ للتنافس والتطاحن والإحتراب وهي عدوَّة الفلسفة دائما.

ثانياً: موقف الديناني من الإشكالية:

يلاحظ الديناني أنَّ كل الثقافات لم تكن ترى تعارضاً بين الدين الفلسفة، 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

---

* ـ أحمد ابن يحيى الراوندي (توفيَّ 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".

** ـ محمد بن زكريا الرازي (250 ـ 311 هـ): طبيب وفيلسوف من "الرَّي"، 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".

* ـ البراهمة: هي إحدى فرق الديانة الهندوسية، وهي منسوبة إلى "براهما"، من أبرز عقائدها القول بالتناسخ والقول بنفي النبوات، وقد دخلت آرائهم إلى البيئة الإسلامية وتأثر بها بضع المتطرفين في الكلام من أمثال ابن الراوندي وغيره.

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[1]، ومن هنا فإن المواقف التي ظهرت في 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 أُفق 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 ـ في هذا اليوم من قبل المفكرين ـ كفلسفة إسلامية، إنما هو نتاج ما أفرزه ذلك التأمل وتلك الرؤية»[2].

فالوحي الذي تبلور من خلال الآيات القرآنية قد أدى إلى توسيع أُفق الرؤية عند الفلاسفة المسلمين، وهو الذي حفَّزهم على بذل الجهود في

---

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 41 ـ 42.

[2] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج2، ص 226.

محاولة التعمق في حقيقة الوحي، من خلال النظر إلى الآيات الآفاقية والأنفسية، بإعمال العقل والنظر والتأمل، يقول الديناني: إنَّ الإدراك المعقول لماهية الوحي ومحتواه، كان العمل الذي كرس الفلاسفة المسلمون جهودهم من أجل التوصل إليه، وهو عملٌ لم يكن القرآن لينهي عليه، بل ليحث عليه، وهو عملٌ من خصائص وطبيعة العقل البشري الذي يسعى دائماً لإكتشاف الحقائق[1].

إن الفلاسفة المسلمين، بحسب الديناني، كانوا يرون في المعطيات الدينية أُسُساً معرفية، فالشريعة المحمدية الحقة صادرةٌ عن مبدأ العقل، وإذا كانت كذلك يستحيل أن تكون 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[2]، 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»[3].

والحقيقة أنه إذا أخذنا بعين الإعتبار 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

[1] ـ المصدر نفسه، ص 226 ـ 227.

[2] ـ الشيخ علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ص 78.

[3] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج2، ص 411.

في العلاقة ما بين الدين وما وراء الطبيعة بشكل أدق، لذلك يعتبر أحد الباحثين أنه من الظلم وضع حدٍّ فاصلٍ بين بين الأديان السماوية والفلسفة الإلهية، ويتساءل هل بإمكان المرء إدراك المعارف والعلوم من خلال الإحجام عن كل إستدلال 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 جُهز به، وهذا هو بالذات ما يُعبر عنه "بالفلسفة الإلهية"، فكيف صح ـ بعد هذا ـ الفصل بين الدين الإلهي، وبين الفلسفة الإلهية، مع أنهما شيءٌ واحد، لا تعدد فيه، ولا إختلاف؟»[1].

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 الوحي الإلهي، ولا سبيل للخطأ إلى هذا الوحي، والفلسفة صادرة عن الفكر البشري الذي يتعرض للخطأ والانزلاق دائما؟[2]، وللإجابة على مثل هذا التساؤل يُؤكد 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

[1] ـ محمد حسين الطبطبائي، علي والفلسفة الإلهية، ص 13.

[2] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج2، ص 235.

لغضب الأم في بعض الأحيان وقد يتلقى منها صفعة تأديبية، إلاَّ أنَّه في ذات الوقت الذي يتلقى تلك الصفعة من الأم يحتمى بحجر أمه أيضا، وفي منتهى الثقة والاطمئنان، ويبحث عن تدارك ألم تلك الصفعة في ذلك الحجر الدافئ»[1]، 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 اِنفصال العقل عن الدين، ليس بوسعهم الحديث في مجال أحقية وأولوية دينهم، إذ لا تتحقق الأحقية والأولوية عند عدم وجود العقل»[2]، 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 اِختلاف الناس في فهم النصوص الدينية، يقول الديناني أيضا: «لا يخرج من عالم الرأي والنظر حتى أولئك الذين يجمدون على ظواهر المتون الدينية، إذ ليس بإمكانهم الدفاع عن موقفهم هذا دون الاستعانة بالذهن»[3].

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

---

[1] ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، ص 81.

[3] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج2، ص 416.

والنقل لابن تيمية" يمكن أن يدل على هذه الحقيقة بكل جلاء»[1]، هذا الأمر يعود في جزءٍ كبير منه إلى التعاليم القرآنية وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، بحيث سنجد أن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحث الإنسان المسلم على ضرورة التدبر والتعقل وإعمال النظر، والسعي لكسب العلم والمعرفة كثيرة جدا، وهذا على خلاف تجربة التعاطي مع إشكالية العقل والدين في العالم المسيحي، حيث كانت أكثر توتراً، وشهدت منعطفات خطيرة، وفي ذلك يُلاحظ الديناني أنَّ «العلاقة بين الفلسفة والدين بالطريقة التي تحققت في العالم الإسلامي تختلف عما تحقق في العالم المسيحي»[2].

ومما تجدر الإشارة إليه أنَّ الديناني في الوقت الذي يُرافع فيه من أجل بيان تلازم الفلسفة والدين واتصالهما، نجده يتعرض بالنقد الشديد إلى الكلام الأشعري الذي يُحمله 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 النقلي لباس العقل، أي إظهار المنقول في شكلٍ عقلي وصورة برهانية ظاهرية»[3].

وهو يشير هنا إلى الأشاعرة، وعلى رأسهم الغزالي، فهم بالنسبة للديناني يمثلون نموذجاً للموقف التلفيقي الذي أُعتمد في علاج إشكالية العلاقة بين الدين والفلسفة، ويرى أن الأشاعرة، ضحوا بالمحتوى العميق الواسع

---

[1] . محمد جعفري، العقل والدين في تصورات المستنيرين المعاصرين، تعريب: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، 2010، ص 44.

[2] . غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 42.

[3] . المصدر نفسه، ص 45.

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»[1].

ثالثاً: هل نجحت المشائية الإسلامية في مهمة التوفيق؟:

هذا السؤال مهمٌ جدا 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 اِتجاه التأكيد على فشل الفلاسفة المسلمين في مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين فشلا نسبياً، وقد طرح الباحثون في هذا الشأن أسبابا مختلفة، بعضها يتعلق بطبيعة الفلسفة الإسلامية نفسها ومدى تمكن الفلاسفة المسلمين من العدَّة 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 جهودا كبيرة في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، إلاَّ أنه «ليس بمقدور أحدٍ أن

[1] ـ المصدر السابق نفسه، ص 46.

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 التوفيق بين العقل والدين»[1]، ومن مظاهر هذا العجز يشير الديناني إلى ابن سينا الذي قال بأن المعاد الجسماني لا يمكن البرهنة عليه إلاَّ 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 المتعقلة بعلم النفس والمعاد والنشآت الوجودية السابقة واللاحقة لعالم الوجود الإنساني الدنيوي، مما أدى إلى تصادمٍ شديد مع التيارات الدينية الأخرى ولا سيما المتكلمين والإشراقيين، وهذا دون إغفال النجاحات المهمة التي قد تسجل لها في مجال الفلسفة الأولى وعلم الربوبية»[2].

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 بقيَّ بالنسبة إليهم ثابتاً،

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج2، ص 231.
[2] ـ الشيخ علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ص 79.

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»[1].

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»[2]، 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 اِستطاعت أن تجذب جميع الناس إليها، وإلاَّ لكان هناك فلسفة واحدة أو عقيدة واحدة في العالم أجمع[3].

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 مشروعا في نظر الدين، الشيء الذي

---

[1] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] ـ محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ط2، 1968، ص 62.

[3] ـ عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ج1، ص 379.

جعل من الفلسفة الإسلامية خطابا إيديولوجيا 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 أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف، ففي هذه الوظائف إذاً يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى، عن تاريخ»[1].

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 مثلا، 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 تبيَّن إلى أي حد تسلم الدراسة الفلسفية إلى البعد عن طبيعة الدين بعداً تاماً، ولذلك لم يكن غريبا أن يستمر عداء الفلسفة على أشده»[2].

---

[1] ـ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 33.

[2] ـ حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، مصر، د ط، د ت، ص 210.

ويقول غرابة أيضا: «إن التوفيق بالنسبة للفلسفة لم يؤدِ إلى تخفيف الاضطهاد عنها، بل ربما زاده اِشتعالا 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 الاطلاق»[1]، ومثلما كان الحال كذلك بالنسبة للفلسفة، فقد تضرر الدين من وجهة نظر بعض الباحثين، على اعتبار أن اِدخال الفلسفة للعالم الإسلامي ومحاولة التوفيق بينها وبنين الدين الإسلامي، أدى إلى «إضعاف الثقة بالحديث، وإضعاف الثقة بالقرآن أيضاً»[2].

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، ويحتل التأويل اليوم مكانةً أساسية في الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة، ومن الواضح أنه يأخذ مكانة أساسية في فكر الديناني، ليس بسبب تأثر الباحثين الإسلاميين المعاصرين بمناهج علوم الإنسان والمجتمع التي أفرزتها البحوث الغربية فقط، ولكن أيضا بسبب الارث الفلسفي والثقافي الشيعي، الذي يرتكز عليه فكر الديناني، والذي يحتل فيه التأويل مكانة أساسية.

ومن الواضح أيضا أنَّ 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

---

[1] ـ المرجع نفسه، ص 212.

[2] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

شبستري ومصطفى ملكيان وغيرهم، لكن الديناني يختلف في فهمه للنصوص الدينية عن هؤلاء، بحيث أنَّ أصحاب الهيرمينوطيقا الجدد، يأخذون النص الديني باعتباره نصا صامتا*، ولا بد من اِستنطاقه، مثله مثل أي نص آخر، مقدس أو غير مقدس، في حين أنَّ 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، واصباغ فهمه عليه، والثانية هي أن النص ذاته يدخل في علاقة مع القارئ.

يقول الديناني في ذلك: «حينما أرجع إلى القرآن الذي هو نص لا يتناهى 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 فُسِّرت بواسطة النص، فالنص المقدس يفسرني، فبما أن النص لا يتناهى، وبما أنني متناهٍ فأنا أفسر في ظل المتن، هذه النظرية التي أطرحها أفضل بكثير من رأي أنصار التأويل»[1]، بمعنى أن حالة التعامل التي تحدث بين القارئ والنص، هي حالة غير متكافئة، لأن

* ـ يقول عبد الكريم سروش: «إن المعرفة الدينية أو العلم الديني ليس سوى منتوج فكري بشري يطرأ عليه التحول المستمر، لأن الشخص إنما يستطيع سماع الخطاب الإلهي من خلال هذه المفروضات والمسبوقات 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.

[1] ـ غلام حسين الابراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 252.

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 مثلا أنه يعيب عليهم وضع فرضيات مسبقة قبل التعامل مع النص الديني، ويقترح استبدال تلك الفرضيات التي قد تُحرِّف الفهم وتخرجه عن مساره الصحيح، بما يسميه الفهم القبلي، يقول الديناني: «بمقدور المرء التخلي عن فرضياته وأحكامه المسبقة نهائيا، أي عن الفرضيات المؤثرة على فهمه، فالفرضيات والمعلومات المسبقة يمكن أن تحرف الفهم وتخرجه عن مساره الصحيح، غير أنَّ 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»[1].

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"[*]، ليقول إن هذه الآية يفهمهما أهل الظاهر بأن الله ظاهر في مكانٍ وباطن في

[1] . المصدر نفسه، ص 256.

[*] . سورة الحديد، الآية 3.

مكانٍ آخر، في حين أن «حقيقتها هي أن الله تعالى باطن بما هو ظاهر، وظاهرٌ بما هو باطن، أي أنه باطنٌ في عين الظهور، وظاهرٌ في عين الباطن، وهذه حقيقة لا يفهمها أحد إلاَّ إذا كان من أهل الظاهر ومن أهل الباطن»[1]، وهذا المعنى يحيلنا إلى قاعدة في فلسفة أصالة الوجود قعَّد 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 أنَّ 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 إلاَّ من خلال الانطلاق إلى الباطن»[2].

إنَّ الديناني يعتقد أن ثمة اِختلافات طُولية 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

[1] ـ المصدر السابق نفسه، ص 258.

[2] ـ المصدر نفسه، ص 257 ـ 258.

للعارف، وفي صورة وحيانية للرسول صلى الله عليه وسلم، الذي يدرك الوحي بشكل مباشرة»[1]، ورغم أن الأفهام تكون مختلفة فإن الديناني يدعو إلى السعي دوماً من أجل تحصيل فهم أفضل وأعمق للنص الديني.

[1] . المصدر نفسه، ص 238.

ـ 5 ـ

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 أنَّ الديناني لا يتطرق لها في كتاباته بشكل مفصل، وعلى حدا، لكنه يشير إليها في سياقات مختلفة، بعضها يتعلق بتأريخه 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 تبيُّن 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 اسئلة وجودية من قبيل: ما أصل الكون وما حقيقته وما مصيره؟، وضمن محاولات الإجابة على مثل هذه التساؤلات تشكلت آراءٌ وتياراتٌ عديدة على مرِّ تاريخ الفكر الإنساني وراحت تُفصِّل في مفهوم الوجود ومراتبه وحقيقته، وقد اِعتنى الفلاسفة المسلمون كغيرهم بهذه المسألة وألفوا فيها

كثيراً، وتعددت مشاربهم في ذلك بدءاً من الكندي والفارابي وابن سينا وصولاً إلى صدر الدين الشيرازي، الذي شكل مفهومه للوجود إضافةً متميزة في التراث الفلسفي الإسلامي.

أ ـ مفهوم الوجود:

موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق، أو الوجود بما هو موجود، كما هو شائع، وإذا ما أتينا إلى الواقع العيني، فإننا سنجده ينعكس في الذهن بصورة قضية تسمى بـ "الهليّة 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[1].

أما مفهوم الوجود عند الشيرازي فهو أعرف المفاهيم وأكثرها بداهةً على الاطلاق، إذ أنه من أكثر المفاهيم التي ينتزعها الذهن من الموجودات

---

* ـ المعقولات الفلسفية: تسمى المعقولات الثانية وهي إصطلاح منطقي وفلسفي، يُطلق على المفاهيم العامة التي تنسحب على أرجاء الوجود من قبيل: الوحدة، الكثرة، الوجود، العدم... أي أنها المقولات التي تُشكل أبحاث الفلسفة، وسميت بالمعقولات الفلسفية الثانية لأنَّ 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.

[1] ـ علي حسين مطر، الخلاصة الفلسفية، مؤسسة ذو الجناح، لبنان، ط1، 2003، ص 178.

بداهة، ولذلك فهو ليس بحاجة إلى تعريف، إلاَّ من حيث أنه لا دليل عليه إلاَّ نفسه، وفي ذلك يقول هادي السبزواري في شرح المنظومة:

مفهومه من أعرف الأشيـاء وكنهــه في غـاية الخفـاء

ومن بين المنطلقات التي اعتمدها الشيرازي في بيانه لبداهة الوجود إستناده إلى المقولات المنطقية، حيث أنَّ علم الوجود بالنسبة له، «لفرط علوه وشموله باحثٌ عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية، فيجب أن يكون الموجود المطلق بيِّنا بنفسه، مستقيماً عن التعريف والإثبات، وإن لم يكون موضوعاً للعلم العام، وأيضا التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم، وكلا القسمين باطل في الموجود، 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»[1]، بمعنى أنه إذا كانت كل الموجودات تندرج تحت الوجود، فهي إذاً كلها إنما هي أقل بياناً منه ولذلك كان الوجود أظهرُ منها جميعاً.

في هذا السياق يعتبر الديناني أنَّ القول بعمومية وبداهة مفهوم الوجود حلَّ المعضلة التي كانت تواجه الفلاسفة في تعيين موضوع الفلسفة

[1] ـ صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج1، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط4، 1990، ص 29.

الأولى، تلك الإشكالية التي بحثها الفلاسفة بموجب قاعدة: "موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية"[1].

وباختصار يمكن أن نقول إنَّ الوجود مفهوم بديهي لاعتبارين على الأقل:

الأول: أن مفهوم الوجود يدخل ضمن المفاهيم التصورية البديهية، بمعنى أنه من المفاهيم التي ترتكز في النفس اِرتكازا أولياً ولا يحتاج العقل من تصوره وفهمه إلى توسط مفهوم ثان.

الثاني: أن أيَّ مُعَرَفٍ لا بد أن يُعرَّف بإحدى الكليات الخمس (الجنس، النوع، الفصل النوعي، الخاصة، العرض العام) والوجود ليس يُعرَّف 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 أنَّ 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 كثيرة مثل مفهوم الإنسان، فعندما نقول خالدٌ إنسان، عمرٌ إنسان، زيدٌ إنسان، نحن نفهم من لفظ إنسان معنى واحد مع اِختلاف الموارد التي هي خالدٌ وعمرٌ وزيدٌ، وهذا معنى بديهي وأولي وفي ذلك يقول الشيرازي: «أما كونه مشتركاً بين الماهيات (يقصد

[1] ـ غلام حسين الديناني، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية ج1، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2007، ص 50.

الوجود) فهو قريبٌ من الأوليات، فإن العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم»[1].

ب ـ مفهوم الماهية:

لا يمكن الحديث عن الوجود وأصالة الوجود من دون التعريج على بيان مفهوم الماهية، ذلك أنَّ 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 أنَّ هذا المفهوم في سياق الفلسفة الإسلامية يختلف قليلاً عن المفهوم اليوناني الذي أخذ معنى الماهية بمعنى الجوهر، أو الذاتي المقوِّم للشيء، وفي الحقيقة فإن الشيرازي لا يبتعد كثيرا عن هذا المعنى حين يقول: «إنَّ الأمور التي تلينا لكل منها ماهية وإنيّة، والماهية ما به يُجاب عن السؤال بما هو، كما أن الكميَّة ما به يُجاب عن السؤال بكم هو، فلا يكون إلاَّ مفهوماً كلياً، ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلاَّ بالمشاهدة، وقد يُفسر بما به الشيء هو هو... والماهية بما هي ماهية أي باعتبار نفسها، لا هي واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية»[2]، ولا موجودة ولا معدومة، فنحن عندما نقول ماهية الإنسان هي أنه حيوان ناطق فلا نقول حيوان ناطقٌ موجود ولا نقول حيوان ناطق معدوم، إنما حيوان ناطق وفقط، وبالتالي الوجود والعدم خارجان عن ذات الماهية.

[1] ـ صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج1، ص 35.

[2] ـ 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 عينا للماهية، بمعنى لو كان الوجود (الذي هو المحمول في قولنا مثلاً: زيدٌ موجود) عينا للموضوع لما اِحتاج حَمْلُ الوجود على الماهية إلى دليل، فمثلاً في قولنا الإنسان حيوانٌ ناطق نحن لا نحتاج إلى دليل أو وسط ليؤكد ماهية الناطقية للإنسان.

جـ ـ أصالة الوجود واِعتبارية الماهية:

في الحقيقة فإننا لا نجد اِختلافاً بين الحكماء من المشائين، والعرفاء من أهل الإشراق 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 الاختلاف الحاصل خصوصاً بين الفلاسفة المشائين وما نُسب إلى أهل الإشراق متعلقٌ بأيهما أصيل: الوجود أم الماهية؟ وبتعبير آخر أيهما حقيقةٌ وأصلٌ لمنشأ الآثار؟، فعندما نقول مثلاً: إن للنار آثاراً خارجية وواقعية من قبيل الاِحراق، 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 خلافِ ما نُسب إلى الإشراقيين، 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: «وإني كنت شديد الذَّبِ عنهم (يقصد عن مقولة الإشراقيين) في اعتبارية الوجود وتأصيل الماهيات، حتى أن هداني ربي وانكشف لي اِنكشافا بيّناً أن الأمر بعكس ذلك، وهو أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأن الماهيات المعبَر عنها في عُرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمَّت رائحة الوجود أبدا»[1].

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، أمَّا لو عد أحد حكماء الإشراق من أتباع الشيخ شهاب الدين السروردي، من القائلين باعتبارية الوجود لما قال جزافا[2]، ويبد أن الديناني يقيم هذا الحكم على اعتبار أن فكرة أصالة الوجود لم تُمارس دورها الرئيس قبل زمان الشيرازي، ولذلك

[1] ـ عادل محمود بدر، برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، دار الحوار للنشر، سوريا، ط1، 2006، ص 86.

[2] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مناجاة الفيلسوف، ص 331.

يبدو من الصعوبة تحديد الموقف الفكري لكثير من الفلاسفة بهذا الخصوص، لكن بفضل جهود الشيرازي وإلقاءه الضوء على فكرة أصالة الوجود، اِتضح النهج الفكري لبعض الفلاسفة المسلمين، ذلك أنَّ القول بأصالة الوجود، أو بأصالة الماهية يُحدد كثيراً من التوجهات ويفسر عديداً من القضايا.

إن السهروردي رغم قوله بأصالة الماهية وتشدُّده في الدفاع عن هذه المسألة فإنه حسب اِعتقاد الديناني ليس ثمة شك في أن استعراض بعض آثاره الفلسفية لا يمكن قبولها إلاَّ من خلال القول بأصالة الوجود[1]، ورغم أن الشيرازي كان أيضاً مصراً على مقالته في أصالة الوجود واِعتبارية الماهية، إلاَّ أنَّه، حسب الديناني، لم يتجاهل موقف السهروردي، وعدَّ أدلته في القول باعتبارية الوجود، دقيقةً ومعتبرة، لكن وإن أذعن بهذه الحقيقة، فقد اِستطاع، بحسب الديناني دائماً، أن يرد على اِيرادات السهروردي عن طريق الهداية الإلهية وإفاضة الأنوار الربانية[2].

وفي سياق نقده لجماعة القائلين بأصالة الماهية، يعتبر الديناني أن قولهم بأصالة الماهية قد يكون مرتبطاً بالخوف ممن يُسميهم "العلماء السطحيين"، على اعتبار أنَّ القول بأصالة الوجود يثير إشكالية عقديَّة ترتبط بوجود مُشابهة بين العلة والمعلول، فضلاً عن أنَّ القول بأصالة الوجود، مثلما يقول الإشراقيين، يحيل إلى التسلسل، وهو محالٌ كما هو معلوم، والخوف من العلماء السطحيين هو الذي جعل بعض القائلين

[1] ـ المصدر السابق نفسه، ص 328.

[2] ـ المصدر نفسه، ص 328.

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 الكثيرمن القائلين بأصالة الماهية، وقلما نجد بين أنصار القائلين بأصالة الماهية من هو ملتزمٌ بجميع اللوازم المترتبة على هذا القول وثابتٌ في موقفه في جميع المواضع»[1].

إن الديناني يُرجع عدم اِلتزام القائلين بأصالة الماهية بلوازمها وتبعاتها، قبل زمان الشيرازي، إلى أنَّ مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهية لم تكن واضحةً بالشكل الكافي، بمعنى أن الشيرازي هو الذي ألقى عليها الضوء الكافي، بحيث اِنقسم 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 يتحدثون بما ينسجم مع أصالة الماهية في بعض الأحيان، وبما ينسجكم مع أصالة الوجود في أحيانٍ أخرى»[2].

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 بقدم العالم، كما وقد ترتب على القول بهذه النظرية آثار هامة من قبيل إثبات المعاد الجسماني، والتدليل على أن النفس

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مناجاة الفيلسوف، ص 332 ـ 333.

[2] ـ المصدر السابق نفسه، ص 334.

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 ـ 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 مثلا: «الجوهر يُطلق على الموجود لا في موضوع، وعلى حقيقة الشيء ذاته»[1]، 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 وجدت 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، الإضافة.

ويقسم الفلاسفة الجوهر إلى خمسة أقسام وهي: الجوهر الجسماني، والجوهر النفساني، والجوهر العقلي، والجوهر المادي، والجوهر الصوري.

[1] ـ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ج2، ص 149.

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»[1].

وأما الحركة فهي الأخرى وردت بشأنها تعريفات عديدة، ومن بينها قول ابن سينا: «الحركة خروج من القوة إلى الفعل في زمان أو على الاتصال أو لا دفعة»[2]، أي أن الحركة هي خروجُ الموجود من القوة إلى الفعل بشكل تدريجي ومتصل، لا بشكل دفعي، وهي ترتبط بالزمان ارتباطاً ضرورياً، لأن الزمان من لواحقِ 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»[3].

أما معنى الحركة الجوهرية، كما قال به الشيرازي، فهو أنَّ كل موجود، سواء كان طبيعيا أو صوريا، خارجيا أو ذهنيا، هو في تغيرٍ وتبدلٍ مستمر، من حالة إلى حالة أخرى بشكل متصل وتدريجي، 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 عين بصيرته بنور الإيمان

---

[1] ـ صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج3، ص 308.

[2] ـ ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات) ج1، تحقيق: محمود قاسم، دار الكاتب العربي، مصر، ط2، 2012، ص 82.

[3] ـ المرجع نفسه، ص 22.

وتنَّور قلبه بطلوع شمس العيان يجد أعيان الأفلاك والأركان متبدلة، وطبائع الصور والأكوان متحولة متزايلة، فهي أبدا في السيلان والزوال والحركة والإنتقال، حركة جوهرية وتجددا ذاتيا، لا بمجرد الصفات والأعراض فقط، وفي المقولات الأربع لا غير ـ كما زعمه المحجوبون من أهل النظر ـ بل كما أقيم عليه البرهان مطابقا لما وجده أصحاب المكاشفة والعيان، من أن الطبيعة السارية في أجسام هذا العالم هي حقيقة سيالة متجددة الذات غير قارة بحسب الجواهر»[1]، 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 اِستناده إلى بعض آيات القرآن الكلام، كل ذلك لأجل اثبات موضوع الحركة الجوهرية، وسيأتي اِيضاحٌ أكثر لمعنى الحركة الجوهرية من خلال عرض المنكرين لها وردود الشيرازي عليهم.

ب ـ اِنكار الحركة الجوهرية (الاعتراضات والشبهات):

نفي الحركة في الجوهر ناشئٌ أساساً من شبهة عقلية، تسمى "شبهة انتفاء الموضوع" وعنها تتفرع إشكالات وشبهات أخرى، ويمكن التعبير عن تلك الشبهة بصيغ مختلفة، ومن ذلك أن نقول مثلا:

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،

[1] ـ صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن (تفسير سورة الواقعة) ج7، تصحيح: محمد خواجوي، انتشارات بيدار، إيران، ط2، 1411 هـ، ص 19.

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 عوارضٌ وصفات تتغير باستمرار، لكن الموضوع يبقى ثابتا هو هو، فإذا ذهبنا بالقول أن الحركة لا تشمل العوارض والصفات فقط، بل تشمل أيضا الجوهر، نقع في شبهة، تقول إنَّ الحركة في الجوهر سوف تكون حركة من دون متحرك، أو صفةً بلا موصوف، وهذا أمرٌ منافٍ للعقل.

يقول ابن سينا نافياً 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 كمالٌ متوسط»[1]، ويمكن أن نعبر عن هذا الكلام بقولنا: إن طبيعة الجوهر ليس فيها اِنتقال من صورةٍ إلى أخرى، أو من حيّز إلى آخر، على شاكلة المقولات الأربع، بمعنى ليس فيها حركة، لأن التحول والاِنتقال من الصفات العرضية، والجوهر لا تصدق عليه الصفات العرضية، لأنه ثابتٌ ومستقل بذاته، وإذا كانت الأعراض تقبل التضاد وتقبل الاِشتداد والتنَّقص، 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

[1] ـ ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات) ج1، ص 98.

الحركة، وإما أن لا يبقي، أما إذا بقيَّ قبل الحركة فهذه ليست حركة في الجوهر بل هي حركة في الأعراض، وأما إذا لم يبقَ فإن الحركة تكون قد جلبت جوهراً جديداً وأعدمت الجوهر الأول، وهذا ليس حركة جوهرية بل هو كون أو فساد، أي خلع بعد لبس، أو لبس بعد خلع، يقول ابن سينا موضحا ذلك: «الصورة الجوهرية لا تقبل الإشتداد والتنَّقص، وذلك لأنها إذا قبلت الاشتداد والتنقص لم يخلُ إما أن يكون الجوهر وهو في وسط الاشتداد والتنَّقص 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 أو غيرها لا كونا، وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فيكون الاشتداد قد جلب جوهرا آخر، وكذلك في كل آنٍ 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 إذاً تبطل وتحدث دفعة واحدة، وما كان هذا وصفه فلا يكون بين قوته وفعله واسطة هي الحركة»[1].

ويمكن أن نلاحظ من خلال هذا النص أن الحركة في الجوهر تؤدي إلى شبهة أخرى يمكن التعبير عنها بشبهة تعدد الجواهر، أو مسألة "اِنقلاب الحقيقة"، وانقلاب الحقيقة أمرٌ ممتنع طبقا للقاعدة الفلسفية*، بمعنى أن زوال الموضوع في الحركة يترتب عنه أنواعٌ غير متناهية من الصور الجوهرية،

[1] ـ المرجع السابق نفسه، ص 98.

* ـ للاطلاع على تفاصيل هذه القاعدة أنظر: غلام حسين الإبراهيمي الديناني، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الاسلامية ج1، ص 48.

لأنه في مسألة الاشتداد، سواء في الكيف أو الكم، فإن الموضوع يترك المحل لموضوع آخر يعقبه، وهذا الذي يعقبه يترك محله أيضاً لموضوعٍ آخر، وهكذا يحدث التسلسل ويقع اِنقلاب الحقائق، وتتالي الموضوعات في الحركة الواحدة وهو أمرٌ باطل، وسبق أن قلنا إنَّ من خصائص الصور الجوهرية عدم قبولها للتضاد، في حين أن الحركة تقبل التضاد.

وشبهة انقلاب الحقائق، وتعدد الجواهر تؤدي بنا إلى مسألة تغيُّر العلة، فطبقا للحركة الجوهرية، كل متغير لا بد أن تكون علته متغيرة أيضا، وإذا طبقنا هذا الكلام على الواجب والممكن بتعبير ابن سينا، فإننا سنقع في شبهة عقدية تتعلق بمسألة التوحيد، «فإذا قبلنا أنَّ كل متغير لا بد أن تكون علته متغيرة، فلا بد أن ننتهي إلى أن المبدأ الأول الذي أوجده لا بد أن يكون متغيراً وهو الخالق، أي الله سبحانه وتعالى»[1]، بمعنى أن الممكن كونه معلولاً، سيكون متغيراً، وهذا لا مشكلة فيه، أما الواجب فكونه علة سيكون بدوره، طبقا للقاعدة، متغيرا كذلك، وهذا مما ينفيه العقل، وتنفيه أبحاث التوحيد الإسلامية، لأن الله ليس متغيرا ولا تنطبق عليه الحركة أو التغير.

جـ ـ أدلة الحركة الجوهرية ودفع الشبهات:

أفرد الشيرازي مجالا واسعاً ضمن كتاباته للدفاع عن نظرية الحركة الجوهرية، وإقامة البراهين والدلائل عليها، وفي السياق ذاته كان لا بد له من نفيّ الشبهات التي تدور حول نفي الحركة في مقولة الجوهر، أما بالنسبة للشبهة الأساسية المتعلقة بما أسموه "شبهة اِنتفاء الموضوع"، فقد ردَّ عليها الشيرازي، واِعتبر أن القول بها ناشئ من قصور في التحليل والفهم ليس إلاَّ،

[1] ـ كمال الحيدري، فلسفة صدر المتألهين، دار فراقد، إيران، ط1، 2009، ص 193.

وهو يتعلق بفهمٍ مغلوط لمفهوم الحركة أساساً، فالحركة كما يفهمها المنكرون للحركة الجوهرية، هي عرضٌ من الأعراض الخارجية للموضوع، أما الشيرازي فيعتبر ذلك فهما مغلوطاً، لأن الحركة من وجهة نظره، سيلانُ وجود الجوهر والعرض معاً، وليست عرض كسائر الأعراض.

بتعبير آخر فإن الحركة ليست من قبيل المفاهيم الماهوية، كما اِعتقد 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، وأيضا 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»[1]، ذلك لأن مفهوم الحركة يحصل عن طريق تحليلات الذهن فيما يتعلق بالمدركات الحضورية، وليس المدركات الحصولية، إنه يُفهم، إلى جانب الثبات، مثلما نفهم العلة والمعلولية، أو الواجب والممكن، أو غيرهما من المقولات الفلسفية.

يقول محمد تقي مصباح اليزدي، في السياق نفسه: «الحركة والثبات هما من الصفات التحليلية للوجود السيال 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

[1] ـ المرجع السابق نفسه، ص 188.

الثبات إذا قطعنا النظر عن عروضه، فكذا وصف الحركة فإنه ليس عرضاً خارجياً يعرض وجوداً معيناً بحيث يكون متصفا بالثبات وعدم الحركة، إذا صرفنا النظر عن عروضه»[1]، وبعبارة أخرى يمكن القول إن العوارض التحليلية ليست بحاجة إلى موضوع مستقل، وإنما يكون وجودها عين وجود عوارضها.

من هنا يمكن أن نفهم أنَّ منشأ الإختلاف الأول بين منكري الحركة الجوهرية ومثبتيها يتعلق أساساً بمفهوم الحركة، ففي الوقت الذي بُحثت فيه الحركة عند أرسطو ومن نحى على منواله من الفلاسفة المسلمين، في سياق مبحث الطبيعيات، فإن الشيرازي اِعتمد منهجاً مُخالفاً، وبحث الحركة ضمن الأبحاث المتعلقة بالميتافيزياء، ومن هنا اِختلفت النتائج المتوصل إليها، مثلما اِختلفت المنطلقات والأسس.

لقد رفض الشيرازي الإعتراضات 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 أنَّ الفاعل المباشر للحركة لا بد أن يكون متحركاً كذلك، والفاعل ليس هو المنفعل، بل هو غيره، وعلى هذا الأساس اِعتبر الشيرازي أن أيَّ حركة، في كل مقولة من المقولات العرضية، هي حركة تابعةٌ في أصلها للحركة في جوهر الجسم، بحيث أنه من المتعذر القول بالحركة في

[1] ـ 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 الاعتبار 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 متجددا، بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين مجعول ومجعول إليه، ولا شك في وجود أمر حقيقته مستلزمة للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة، وعند القوم الحركة والزمان، ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما، وإنما الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليته»[1].

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 زماني، وكل موجود يتميز ببعد زماني يكون تدريجي الوجود، والنتيجة هي أن وجود الجوهر المادي تدريجي، أي أنَّ له حركة»[2]، وهذا يعني أن الزمان هو امتدادٌ متصرم للموجودات الجسمانية، فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، لذلك كانت الظواهر المادية قابلة للقياس الزماني، فعمر "زيد" البارحة ليس هو نفس عُمرِ زيد اليوم، وهكذا، مثلما أن

[1] ـ صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج3، ص 68.

[2] ـ كمال الحيدري، فلسفة صدر المتألهين، ص 175.

هذه الظواهر قابلة للقياس بمقاييس الطول والسطح والحجم وغيرها من الامتدادات المكانية.

يقول الشيرازي في هذا الصدد: «كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلاً أو بعضا، كالزمان والكم والوضع والأين وغيرها، فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إياها، بل عينه بوجهٍ، فإن وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات إنه الجوهر المتصل المتكمم 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»[1].

وفي سياق دعمه لنظرية الحركة الجوهرية، يرى الطباطبائي أن منكري الحركة الجوهرية قبل الشيرازي، وإن كان ذلك المشهور عنهم، إلاَّ 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»[2].

وبالنسبة للديناني فقد أيَّد نظرية الحركة الجوهرية ورأى أنها ليست مسألة هينَّة، وإن كان لهذه النظرية أصولاً يمكن ملاحظتها في آثار بعض

---

[1] ـ صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج3، ص 104.

[2] ـ محمد حسين الطبطبائي، نهاية الحكمة ج3، تصحيح وتعليق: غلام رضا الفياضي، انتشارات آموزشى وبزوهشى، إيران، 1378 هـ، ص 803.

الفلاسفة الذين سبقوا الشيرازي، لكنها لم تكن بالطريقة التي عرضها هذا الأخير وبرهن عليها[1]، واعتبر أن الشيرازي كان على دراية جيّدة بالحركات الفكرية والفلسفية التي كانت قائمة في زمانه، من قبيل الأشعرية والمعتزلية والإشراقية والمشائية، وكان يعرف الإختلالات المعرفية والمنهجية، والمشكلات التي كانت تعاني منها هذه الحركات، ومن بين ذلك مسألة حدوث العالم، التي إستطاع 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، فاستطاع من خلال مبدأ الحركة الجوهرية البرهنة على الحدوث الزماني للعالم، أي أنه برهن عقليا على هذا الحدوث، وليس بالأسلوب المعتزلي أو الأشعري»[2].

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 الهيولى الأولى صورة وتحل محلها صورة أخرى، وإنما تلك الصورة نفسها تشتد وتتطور وتتكامل، بشكل طولي وعروجي، وفي حالة النفس مثلاً التي هي جسمانية الحدوث، يتم السير من التجسم إلى التروّح، من الجسمية إلى الروحية[3].

---

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 174.

[2] ـ المصدر السابق نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ـ المصدر نفسه، ص 176.

ومهما يكن الحال فقد شكلت نظرية الحركة الجوهرية رؤيةً جديدة للعالم والكون، وهي رؤية في الاتجاه المخالف لما درج عليه الفلاسفة المشاؤون 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 إسلاميا معاصراً لنا أكثر من كونه فيلسوفاً قديماً، هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار أنَّ ثمة من يربط هذه النظرية بما توصلت إليه الفيزياء الحديثة على مستوى ما يُعرف بمكيانيكا الكم، وما توصلت إليه البيولوجيا والتاريخ الطبيعي فيما يتعلق بالنشوء والارتقاء، 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 القول إنَّ 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: اِتحاد العاقل والمعقول:

هذه المسألة تُعرف أيضا بإتحاد العالم والمعلوم، وقد بحثها الشيرازي على الرغم من أنها أُعتبرت من المحالات في تاريخ الفلسفة قبل زمانه، إلاَّ أنَّ الشيرازي أعاد إليها الاِعتبار وطرحها بشكل جديد، وأقام عليها جملة من الأدلة والحجج مما لم يتوفر عند غيره، على أنه نسب القول بِاتحاد العاقل والمعقول إلى فرفوريوس* Porphyry، واعتبر أن هذه المسألة من غوامض العلوم الإلهية، ومن أعقد المسائل الفلسفية، وأنه تفرد عن غيره وعن سابقيه، 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 اِتحاد 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 اِنعكاس للأشياء الخارجية في عالم الذهن، كانعكاس صورة الإنسان في المرآة، أم أنَّ المعرفة متحدة مع الإنسان وهي من فعل الذهن الإنساني ومعلولة له؟، بمعنى هل العلاقة بين الذات العاقلة

* ـ فرفوريوس Porphyry (233 ـ 304 م): يُلَّقب بفرفوريوس الصوري 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 اِيساغوجي، وهو مقدمات لمقولات أرسطو Aristotle، كما ألف عدة رسائل في معارضة النصرانية وانتقادها.

والصور المعقولة هي علاقة خالق بمخلوق، أم علاقة ظرفٍ بمظروف أم شيئاً غيرهما؟.

أ ـ أصول القول بإتحاد العاقل والمعقول:

يُنسب القول بإتحاد العاقل والمعقول إلى الأفلاطونيين الجدد، وكان ابن سينا قد أشار إلى ذلك في "الاشارات والتنبيهات"، في سياق إنكاره أن يكون الجوهر العاقل متحداً بالصور العقلية التي تعرض عليه، ونسب المسألة إلى فرفوريوس Porphyry، لكنه انتقد هذه المسألة إنتقاداً شديداً، وثرَّب على القائلين بها، وفي ذلك كتب يقول: «وكان لهم رجلٌ يقال له فرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون، وهو حشفٌ كله، (حشف: تقال للتمر الرديء) وهم يعلمون أنهم لا يفهمونه، ولا فرفوريوس نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجلٌ وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول»[1].

وكان الشيرازي نفسه قد نسب القول بإتحاد العاقل والمعقول إلى فرفوريوس Porphyry أيضاً، وخلافاً لابن سينا فقد دعمَّ 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 إعتبره 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

[1] ـ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ج3 (النمط السابع، الفصل العاشر)، ص 271.

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»[1].

وثمة من الباحثين من يعتقد أن القول بإتحاد العاقل والمعقول يمكن أن نجد له جذوراً في الفلسفة الأفلاطونية أيضاً، وإن كان ذلك، تلميحاً لا تصريحاً، فأفلاطون Platon (427 ـ 347 م)، كان قد تحدث عن نظرية المعرفة الإنسانية معتبراً إياها عمليةً اِستذكارية في أساسها، على اعتبار أن المعرفة الحقيقة عنده هي تلك التي تكون عند حصول أرواح الآدميين الأزلية في عالم المثل، فالروح قبل تعلقها بالبدن كانت تسوح في عالم المثُل، وهناك تعرفت على حقائق الوجود الأصيلة التي هي أرباب الأنواع، فالإنسان قبل الولادة يكون عالما بكل شيء وما يُفسد هذا بعد الولادة فهو التعلُّقات الدنيوية[2]، ونظرية الاستذكار الأفلاطونية هذه توحي، 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 "الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، مقالة في معاني العقل»[3]، كما يُمكن أن نجد لهذه المسألة جذوراً عند العامري*، في

---

[1] ـ أفلوطين، أثولوجيا، ترجمة: ابن ناعمة الحمصي، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، انتشارات انجمن فلسفه، إيران، 1398هـ، ص 50.

[2] ـ علي الحاج حسن، الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2005، ص 230.

[3] ـ كمال الحيدري، فلسفة صدر المتألهين، ص 277.

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)[1]، 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.

ب ـ بُطلان اِتحاد العاقل والمعقول (الاعتراضات والشبهات):

المقدمة التي ينطلق منها منكرو اِتحاد العاقل والمعقول تتعلق بطبيعة النفس الإنسانية، فبالنسبة إلى هؤلاء النفس جوهرٌ له وحدةٌ واحدة، وأما الإدراكات المختلفة (العقلية، الحسية، الخيالية) فهي قوى تعد 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 المدرِك هو عين ذات النفس، وأما المعقول أو المدرَك فهو عرض وعين ذات الصورة المعقولة أو المدرَكة، وبهذا الاِعتبار لا يكون العاقل هو عين المعقول، كما لا يكون الحاس هو عين المحسوس، ولا المتخيِّل عين المخيَّل، لأنه إذا كان الأمر بخلاف هذا سيلزم عنه اِنقلاب الحقائق، وهو أمر ممتنع ومحال.

---

* ـ أبو الحسن العامري (300 ـ 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".

[1] ـ علي الحاج حسن، الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، ص 232.

ويمثل ابن سينا أشهر المعارضين لمسألة اِتحاد العاقل والمعقول، في سياق الفلسفة الإسلامية، بحيث أن اِهتمام غيره بها لم يكن اهتماماً كبيراً، مثلما ذكر الشيرازي، وفي سياق اِنكاره لاِتحاد العاقل والمعقول عرض ابن سينا أدلة عامة وأدلة خاصة، أما الأدلة العامة فمن جملتها ما ذكره في الاِشارات والتنبيهات، عن اِستحالة اِتحاد شيئين، فقال في ذلك: «اِعلم أن قول القائل إنَّ شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاِستحالة 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»[1]، ووجهُ اِستحالة الاِتحاد هنا أنه إذا بُدِّلت ماهيتن إلى ماهية واحدة: إما أن تكون هذه الماهية هي كلا الماهيتن وكلا الفعليتين، أو لا تكون أيٌّ منهما، أو تبقى ماهية وتعدم الأخرى، في الحالة الأولى لا تحصل هناك وحدة، لأنه تبقى ماهيتين، وفي الحالة الثانية لا يبقى شيء حتى نقول أنهما متحدان، وفي الحالة الثالثة لا تحصل وحدة لأن إحدى الماهيتين اِنعدمت، وبهذا الاِعتبار ليس هناك إمكان لاِتحاد ماهيتين إتحاداً فعلياً وحقيقياً.

أما عن الأدلة الخاصة التي أوردها ابن سينا، فمن جملتها ما ذكره في الاشارات والتنبيهات أيضا، 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

[1] ـ ابن سينا، الاِشارات والتنبيهات ج3 (النمط السابع، الفصل الحادي عشر)، ص 272 ـ 273.

أمراً واحد، ومعنى ذلك أن النفس لم تدرك (أ)، أما الإحتمال الثاني: فهو حُصول تغيُّر في النفس عند إدراكها، وهنا نكون أمام إحتمالين أيضاً: الأول أن يحصل تغير للنفس بالذات، أو تغير بالعرض، أما في حالة تغير النفس بالذات فيلزم عنه تغير النفس بشكلٍ كامل أي أنَّ جوهر النفس في أساسه يزول، وهنا لا يوجد إتحادٌ أصلاً، والثاني، أن يكون تغير النفس تغيراً عرضياً، وبالتالي سيكون هذا التغير إستحالة وليس إتحاداً[1]، وحاصلُ هذه المعطيات أن لا يكون بين النفس والصور المعقولة، أو بين العاقل والمعقول إتحادٌ أصلاً.

بتعبير آخر يمكن القول إنَّ ابن سينا أنكر إتحاد العاقل والمعقول في حالة العلم الحصولي، وأثبته في حالة العلم الحضوري، أي في حالة علم الذات بذاتها، وأثبت في الشفاء، أن الله عقلٌ وعاقلٌ ومعقول، ووجه إنكار ابن سينا لإتحاد العاقل والمعقول في حالة العلم الحصولي 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 لاتحاد 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 جوهراً وعرضاً في الآن نفسه.

جـ ـ أدلة إتحاد العاقل والمقول ودفع الشبهات:

ذكر الشيرازي في كتاب الأسفار، وبعض رسائله جملةً من الحجج والشبهات التي قال بها معارضو إتحاد العاقل والمعقول، وقام بالرد عليها،

[1] ـ المرجع السابق نفسه، ص 267 ـ 268.

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 جوهراً ثابتاً وأن الصور الإدراكية تمثل أعراضاً تقع على النفس، فإن الشيرازي رفض القول بأن تكون المعقولات أعراضاً، بل اعتبراها 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 بالمعقول فلا جرم لا يمكنهم التقصي عن إشكال كون الشيء جوهراً وعرضاً عند تعقل النفس للجواهر»[1].

بهذا المعنى يمكن القول إنَّ الذات العاقلة بالنسبة للشيرازي تتحصل على المعقولات والصور الإدراكية لا كما يحصل العرض للجوهر، بحيث يرتسم المعقول في ذات العاقل وينتقش فيه، كحال اِرتسام البياض على الورقة البيضاء، إنما كيفية اِتحاد العاقل والمعقول تتم بطريقة أخرى، أشبه إلى الطريقة التي تتحد فيها الصورة بالمادة، أو العلة بالمعلول، بحيث يكون الشيء المعقول بالنسبة للذات العاقلة كمالاً أولي لها، وبذلك تتسع النفس

[1] ـ صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة ج3، ص 309.

العاقلة باتساع الصور المعقولة، ويكون المعقول والعاقل شيئاً واحداً، كل منهما عينٌ للآخر.

يتمسك الشيرازي في إثباته لإتحاد العاقل والمعقول على برهان التضايف*، 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 مُتخيَّلة 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[1].

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 المعقولية كحكم متحركية الجسم الذي إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا، بل جسما

---

* ـ التضايُف Correlaition: يعني في المنطق تقابل حدين، بحيث يتوقف تصور كل منهما على تصور الآخر، مثل الأبوة 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.

[1] ـ المرجع السابق نفسه، ص 313.

فقط»[1]، وقصدُ الشيرازي هنا أن اِتحاد الصور المعقولة مع الذات العاقلة ليس من قبيل علاقة العرض بالجوهر، بل هو من قبيل العلاقة التي تجمع المتضايفان، بحيث لا يمكن تصور أحدهما بمعزل عن الآخر، تماما كتضايف 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 الخوض في دفع ما ذكره الشيخ وغيره في نفي الاتحاد بين العاقل والمعقولات عاما وخاصا أمران: أحدهما، إن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية، وهو مبدأ شخصيته ومنشأ ماهيته ومصداق ذاتياته، وأن الوجود مما يجوز فيه الاشتداد والتضعف في الاستكمال والنقص، وله في كل مرتبة من الشدَّة والضعف صفاتٌ ونُعوتٌ ذاتية غير ما كانت قبل ذلك»[2]، وحاصلُ هذا الكلام أنَّ الشيرازي يستند إلى جملةٍ 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 والتضَّعُف، كما يخضع للحركة، ومن جملة المصاديق الوجودية، النفس العاقلة والصورة المعقولة، فكلها تخضع لمبدأ التشكيك، كما تخضع للتحول التدريجي المستمر.

وهذا التصور يأتي على عكس ما كان يقرره ابن سينا من أن ثمة تمايزاً بين الموجودات، إما بالذات أو العرض، في حين أن الشيرازي رأى أنه من غير

---

[1] ـ المرجع نفسه، ص 315.

[2] ـ المرجع السابق نفسه، ص 324.

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 والتنبيهات، من أنه إذا كان ثمة أمران فإنه يستحيل اِتحادها بحجة اِستحالة اِنقلاب الماهية، فقال الشيرازي رداً على ذلك: «إنَّ هذا غير مسلمٌ لجواز أن يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فإن الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن اِنفكاك أحدهما عن الآخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الإنسان»[1]، ورد على دليله الذي أورده في الشفاء، من أنه: إذا صار الشيء شيئا آخر فإما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدماً، بقوله: «نختار أنه يكون 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»[2].

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 اِختلاف 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

[1] ـ المرجع نفسه، ص 326.

[2] ـ المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

تمايز فيها، رغم وجود مراتب مختلفة للإدراك، وبهذا الإعتبار يكون الاتحاد شاملا للإدراكات المختلفة للنفس، بحيث يشمل العاقل والمعقول، مثلما يشمل الحاس والمحسوس، والمتخيِل والمتخيَل، بمعنى أن «النفس في المرتبة الحسية متحدة مع المحسوسات، وفي المرتبة الخيالية متحدة مع المتخيلات، وفي المرحلة العقلية متحدة مع المعقولات»[1].

وبالنسبة للديناني فقد رأى أن الشيرازي سبق الفلسفات الوجودية في الإشارة إلى أن كل فردٍ من أفراد الإنسان هو نوعٌ بحياله، وهذه المسألة، حسبه، تترتب في نهاية المطاف على أصل اِتحاد 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»[2].

وهذه الفكرة تعني أن الإنسان من جنس الأفكار ومتحدٌ مع أفكاره، فلو فرضنا اِنقشاع 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 اِفرازات الفكر، ومن خلاله تكون شخصية الإنسان وهويته هي أفكاره.

---

[1] ـ مرتضى مطهري، شرح المنظومة، ترجمة: عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى، لبنان، ط2، 2009، ص 88.

[2] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 179.

وما دامت أفكار الإنسان ليست واحدة، فكل فرد هو نوع مختلف عن الآخر، لكن بالنسبة للشيرازي فإن الإختلاف الجوهري والنوعي بين بني الإنسان لا يمكن أن يظهر إلاَّ بعد أن يُزاح حجاب الطبيعة وتفتح عين ملكوت الإنسان، في هذا العالم أو في العالم الآخر، وبالنسبة للديناني دائما فإن عالم الملكوت موجود في هذا العالم أيضا، 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 جسمانيتها، فهم يرون منذ الآن الأفراد مختلفين في حقائقهم»[1]، أما بالنسبة للذين لا ينظرون للأشياء بعين ملكوتية فلا يمكنهم إدراك حقيقة الإختلاف النوعي لبني الإنسان إلاَّ في العالم الآخِر.

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 إنَّ تباين الناس في مقامات الجنة ودرجاتها متأثر بتباين مقاماتهم المعرفية، فحقيقة الإنسان هي الفكر، وبما أن الأفكار مختلفة، فالناس مختلفون فيما بينهم أيضا»[2].

---

[1] ـ المصدر السابق نفسه، ص 180.

[2] ـ المصدر السابق نفسه، ص 182.

ـ 6 ـ

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 ثِقل 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 تكتنزها يمكن، لكل ذلك، أن يغنينا عن الامتيازات التي تطرحها الحداثة الغربية، فتراث الحضارة الإسلامية وما يزخر به هو ما يمثل اِمتيازاً لنا إذا عرفنا كيف نحييه ونستثمره من أجل المستقبل.

لذلك كانت الفلسفة الإسلامية مدار اِشتغال الديناني محاولاً عرض مسائلها وشخصياتها وِفق 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 القُمِّي، 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 اِختلفت 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 تقييما نقديا عاما للقراءة التي قدمها للفلسفة الإسلامية، سواء لشخصياتها أو مسائلها العامة، ومرتكزاتها المعرفية الأساسية، ويمكن أن نجمل نقدنا للديناني في العناوين التالية:

أولا: اِهمال 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 والتثَّبت بسبب طبيعتها التاريخية من جهة، وعمقها الفلسفي من جهة ثانية، والحقيقة أن المقارنة بين طبيعة المؤلفات التي يعتمدها 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 الضُعف، ومواطن التمكُن 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 أيةَ إحالةٍ 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"[1]، وهذا الحكم وإن كان فيه جانبٌ من الصحة فهو لا يرتقي إلى أن يكون حكماً موضوعياً، بل يبقى مجرد اِفتراضٍ يحتاج إلى مزيد من الأدلة.

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 طرحا 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 إلاَّ أنَّ المراجع التي أخذ عنها، وهي قليلة على كل حال، أغلبها مما كُتب عن ابن رشد في العالم العربي، لا سيما ما كتبه المغاربة من أمثال الجابري والمصباحي وغيرهما.

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، ص 352.

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، اِستنادات كافية لتقرير مجوعة من الأحكام والعلاقات التي قد تكون باطلة بسبب افتقارها للنصوص الأصلية وقيامها على مقدمات مغلوطة.

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 التثَّبت 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 والأُخوة والمحبة بين الناس، وهذا النوع من نمط التفكير، بحسب الديناني، راجعٌ إلى عُمقٍ في الرؤية لدى ذلك الإنسان والتي تُعد محصلةً لحركة فكرية واسعة وحية، ومن أجل "إثبات" هذه التفاصيل يكتفي الديناني بالقول: "وقد اِعترف أهل الإنصاف من الباحثين والمحققين بهذه الحقيقة التاريخية!"[1]، لكنه لا يعطي أمثلة عن

[1] ـ أنظر: غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 172.

هؤلاء، والحقيقة أنه، وإن كان في آراء الديناني 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 اِهمال الديناني للتوثيق وعدم الرجوع إلى المصادر والأخذ من مضّانها وبيان الأحكام استناداً إليها، وكثيراً ما نجده 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 الديناني تضعنا أمام أحد اِحتمالين، فإما أن يكون الديناني عارفا بالمصادر ويتجاهلها عمداً، أو أن يكون اِشتغاله الطويل بإلقاء 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 ترددها، لكن في كلتا الحالتين ستكون كتابات الديناني في موضع النقد والتشكيك.

ثانيا: ربط مفهوم الفلسفة الإسلامية بالفكر الإسلامي:

سبق وأن قلنا إن مفهوم الفلسفة الإسلامية من وُجهة نظر الدياني يرتبط بتلك الحركة الجدالية التي قامت في فترة اِزدهار تاريخ الثقافة الإسلامية، والتي ساهم فيها عدد من التيارات الثقافية في تلك البيئة، وطالما عبر الديناني عن كون ماهية الفلسفة الإسلامية تعود إلى حصيلة تلاقح

الأفكار بين الحكماء والعرفاء والمتكلمين، وأنها ليست فكراً يونانياً رغم تأثر الفلاسفة المسلمين بالفلسفة اليونانية[1]، وقد شدَّد الديناني 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 نجدها في كل الثقافات الحيَّة، وكما يبدو فإن الديناني يعتمد فكرة هيغل Hegel وإن كان لا يشير إلى ذلك، فهيغل يفسر تاريخ الفلسفة على أنه صراع أضداد، 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 بالمُرَّكب 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 الديناني قائمة على الحركة الجدالية، وقائمة على التعدد والتناقض، الذي يعمل على إغنائها باستمرار.

وفي سياق الدفاع عن أصالة الفلسفة الإسلامية يشدد الديناني باستمرار على أهمية البيئة ومدى تأثيرها على توجه الفيلسوف المسلم في اِختيار القضايا والمناهج وطبيعة النتائج التي يمكن أن يصل إليها وهي نتائج تختلف على ما تقرره الفلسفة اليونانية، ويبدو أن سعي الديناني المستمر لإبعاد الشكوك عن كون الفلسفة الإسلامية تقليداً للفلسفة اليونانية، جعله يربط مفهوم الفلسفة الإسلامية بالفكر الإسلامي، حيث أنه يعتبر أن الحركة الجدالية ما بين الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء والفقهاء هي التي ساعدت على

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 135.

نمو الفكر الفلسفي في البيئة الإسلامية، وقد يكون هذا صحيحا، لكنه من جهة أخرى لا يمكن إنكار ما لتلك التيارات من تأثير سلبي على الفكر الفلسفي أيضا.

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 مُجتمعيا، 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 المُتوصل إليها، لكن للعلاقة بين الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي حدود دائما وهذا الذي قد لا يلتفت إليه بعض المهتمين بالفلسفة الإسلامية، حين يربطون بشكل تعسفي، أحيانا، بين المجالين، وهو الأمر الذي يترتب عنه عيوب جوهرية، ففضلاً عن أن ذلك يؤدي إلى تكريس ضبابية حول مفهوم الفلسفة الإسلامية، فإنه يؤدي أيضا إلى إفراغ هذه الفلسفة من محتواها ومضمونها الإبداعي الذي كانت تعرفه أيام ازدهار الحضارة الإسلامية، ثم إن تهميش 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.

ثالثا: 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 إلاَّ وتعرض للأشعرية بالنقد بكيفيات مختلفة، حتى لَيَكَادُ 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 نمطٌ فكري ينسجم مع سذاجة عامة الناس، ويألفه طالبو العيش السهل وحياة الاسترخاء كما يقول[1]، ومن جهة أخرى دعَّم الخلفاء هذا النمط الفكري كونه يصب في

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار، ص 180.

صالح تعزيز مواقعهم السياسية والاجتماعية، ويمنع الناس من إثارة وطرح السؤال، وبذلك تكون الأشعرية السبب الجوهري لانهيار الحضارة الإسلامية إلى يومنا هذا.

وبالنسبة لأبي حامد الغزالي فهو حاضر باستمرار في الكثير من نصوص الديناني، ليس من أجل اِبراز قيمته الفكرية، ولكن من أجل اِتهامه 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 لَيَشعُر أن كل اللَّوم 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 تهافت أفكار الفلاسفة، فإن الفلسفة لم تكن لتتوقف على ناقد لها، والحقيقة أننا لا نجد اِهتماما كبيراً للرد على كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة" في القرون التالية لظهوره إلى غاية مجيئ خواجة 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.

رابعا: الانتقائية والتحيُّز 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 يُلزمه بضرورة أن يكون موضوعياً، وأن يحاول ترك دوافعه الذاتية جانباً قدر ما أمكنه ذلك، وإن كان من حقه الترويج لمنجزات فلاسفة الشيعة ومبدعيهم فهذا أمر جيد، لكن أن تكون تلك هي الفلسفة الإسلامية ويتم اِهمال قطاع واسع من تراثها في البيئة الإسلامية الأخرى فهذا أمر خارج عن حدود الموضوعية، والحقيقة المؤسفة أن هذا الأمر مثلما يُوجد عند كثير من المهتمين بالفلسفة الإسلامية في إيران فهو أيضا موجود في العالم العربي، والسبب المباشر لذلك، الاختلاف العقدي والمذهبي الذي يجعل من التواصل بين الضفتين أمراً صعباً.

إنَّ النظر في الكتب التي ألَّفها الديناني وطبيعة المواضيع والشخصيات التي يختارها يجعلنا نقف على حقيقة أن الديناني يعتمد في كثير من الأحيان أسلوباً اِنتقائيا بحيث يتم تصوير الفلسفة الإسلامية على أنها تتمحور حول إبداعات مجموعة محددة من شخصيات الفلسفة الإسلامية دون غيرهم، وثمة دائماً ثلاثُ شخصياتٍ 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 متحيّزان ضد الشيعة، أو أنهما لم يفهما ولم يصلا إلى عمق الأفكار "العظيمة" التي قدمها ابن سينا.

إنَّ الديناني كلما تطرق إلى فيلسوفٍ أو متكلم إلاَّ وكان للموقع الإيديولوجي وللعقيدة الشيعية حضوراً، ويمكن أن نعطي عن ذلك بعض الأمثلة، فبالنسبة للأحكام التي قدمها عن ابن رشد مثلا، فضلاً عن اعتباره التابع الأوحد 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 ودفاعا عن الفلسفة من ابن رشد[1]، وفي الوقت الذي ينتقص فيه من قيمة ابن رشد ويختزل حضوره يحاول الإعلاء 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.

خامسا: التحيُّز 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 اِدعى إثباته، وأريد أن أقول هنا إنه لم يبلغ أحد إلى مستوى ملا صدرا في التنظير طيلة التاريخ الإسلامي

[1] ـ أنظر: المصدر السابق نفسه، ص 15.

الممتد إلى ما يزيد عن أربعة عشر قرناً»[1]، ويبدو أن هذا الحكم ليس من قبيل ما يخرج عم المرء من كلام في لحظات عابرة لكنه يبدو عند الديناني عقيدةً راسخة لكثرة ترداده.

ومن الواضح أن الديناني 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 للديناني هي النموذج الأكثر اِكتمالا في تاريخ الثقافة الإسلامية، رغم إيمانه بأن الفلسفة لا يمكن أن تكون لها صبغة قُدسية، وأن الشيرازي ما دام فيلسوفا فهو لا يتعالى على النقد والاعتراض، يقول الديناني: «لي محاضرة مطبوعة أوردتها قبل سنوات في جامعة العلامة الطباطبائي نقدت فيها فلسفة ملا صدرا*، بل ونقدها آخرون غيري، إن فلسفة ملا صدرا ليست مقدسة ولا ينبغي أن تكون مقدسة»[2].

لكن رغم هذا الكلام الذي قد يُوحي بالموضوعية والنزاهة العلمية للديناني، إلاَّ أن النظر في طبيعة "الانتقادات" التي توجه بها الديناني للشيرازي تجعلنا نقول إنها مجرد ملاحظات لا ترتقي إلى مستوى النقد والاعتراض الحقيقي، وكيف يكون النقد إذا كان الديناني لا يرى تناقضا في أي موضوع طرحه الشيرازي وادعى إثباته؟، والحقيقة أن اعتراضات الديناني

---

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 194.

* ـ هذه المحاضرة مطبوعٌ مُلخصها في ثلاث صفحات، في كتاب مناجاة الفيلسوف بعنوان: رؤية نقدية لفلسفة صدر المتألهين، أنظر: ص 349 إلى 351.

[2] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 222 ـ 223.

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 والبراهين المنطقية كان بشكل متساو في نظامه الفلسفي؟، ويتعلق الثالث بكون الشيرازي اِعتمد على كثير من نصوص السابقين من عرفاء وفلاسفة ومتكلمين دون أن يشير إلى المصادر، فهل كان ذلك مبررا؟، 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 القران والسنة ومرويات أهل البيت؟.

سادساً: غياب القراءة التكاملية:

عند النظر في الكتب التي ألَّفها الديناني 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[1]، بمعنى أن الديناني عندما يكتب نصوصه فهو لا يلتزم بوجهةٍ 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 الديناني 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 إلاَّ أجزاء غير متكاملة من مضامين تراث الفلسفة الإسلامية، فما يختاره الديناني من كل ميدان معرفي ليكتب عنه لا يكون إلاَّ إذا توافق مع

[1] ـ أنظر: المرجع السابق نفسه، ص 86.

توجهاته العقدِّية والإيديولوجية، وبالتالي سنجد كثيراً من مسائل الفلسفة الإسلامية وشخصياتها غائبة أو مُتجاهلة.

إن قراءة الديناني للفلسفة الإسلامية ليست قراءة نسقية محددة الأهداف، بحيث يشعر القارئ أن الديناني يتناول مسائل هذه الفلسفة واحدةً تلو الأخرى ضمن نسق محدد المعالم، وضمن منهج واضح، بل هي قراءة اِنتقائية في اِختيار الشخصيات، وفي اِختيار المسائل، وبالمقابل اِهمالٌ لشخصيات ومسائل أخرى مما لا يتوافق مع التوجه الإيديولوجي والمرتكزات المعرفية التي يستند إليها الديناني 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، فالديناني كأنما لا يترك للقارئ حريةً 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 سلفا.

سابعاً: حضور النزعة القومية والتحيُّز الإيديولوجي ضد العرب:

تحضر النزعة القومية والافتخار بالثقافة الإيرانية، سواء في عهد الإسلام أو ما قبله، في بعض نصوص الديناني بشكل لافت، فهو يؤكد على الانتماء والشعور القومي بالثقافة الفارسية، التي اِمتلكت ناصية الحكمة وجعلت اليونانيين يثنون على حكمة الإيرانيين ويلقبون المجوس الإيرانيين بالحكماء[1]، رغم ما كان من نزاعات بينهم، لكن يبدو أن النزعة القومية للديناني تترافق دائما مع التحيُّز ضد العرب، لغةً وثقافةً، رغم أنه ينفي عنه

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص 355.

صفة العنصرية، يقول الديناني: «لم أكن عنصريا أبداً و لكني أخالف الإسلام العروبي فنحن الإيرانيين نتمتع بثقافة ثرية ولذلك أدركنا الإسلام وفهمناه أفضل من العرب بكثير ومازلنا نفهمه أحسن من العرب»[1].

وينتقد الديناني بشدَّة التوجه العروبي في إيران، الذي يُؤمن 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 العروبي الذي يصطدم دائماً بالثقافات المخالفة يمتد في التاريخ الإسلامي، فالديناني يرى أن العرب، لا سيما في عهد الأمويين، اِنتهجوا سياسةً عربية محضة، وتعاملوا مع الأقوام غير العربية بالاِحتقار والإهانة، وأن هذه العقلية ما تزال عند بعض 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»[2].

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

[1] ـ http://www.khabaronline.ir/news-139412.aspx.

[2] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص 386.

بالنظام المعرفي الإسلامي، إلاَّ أنه لم يقل سوى ما قاله السيرافي قبل عشرة قرون[1].

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 اِصراراً 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 الاِعتماد على المعارف القرآنية واتخاذها 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 دعاة القومية العربية من مفكري العالم العربي، يحملون على الدوام أفكارا متطرفة، بعضها يُنكر الوحي والاِلهام، وبعضها يرى أن تخلُّف الأمة العربية إنما يعود إلى هيمنة أفكار الأمم الأخرى وبالأخص الأمة الإيرانية.

ولا يتوقف الديناني في اِنتقاده 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 اِستطعنا أن

---

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج 1، ص 533.

* ـ أنطون سعادة (1904 ـ 1949): مفكر وسياسي قومي لبناني، من مؤلفه: "نشوء الأمم".

** ـ زكي الأرسوزي (1899 ـ 1968): مفكر قومي سوري، درس الفلسفة في السوربون، دافع عن "الوحدة" والثقافة واللغة العربية، من مؤلفاته: "العبقرية العربية في لسانها".

نفهم معارف الإسلام بصورة جيدة ولولا حضارتنا وثقافتنا وفهمنا لهذا الدين ما اِستطاع 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»[1].

[1] . http://www.khabaronline.ir/news-139412.aspx.

خاتمة

من خلال العرض السابق يمكن أن نسجل بعض الملاحظات، نُلخص بعضها في نقاطٍ اِستنتاجية كما يلي:

أولاً: ينتمي الديناني إلى ما يسمى بـ "التيار التجديدي" أو "الإصلاحي" في إيران، على أنه من المهم التنبُّه إلى أن هذا التيار ليس نموذجا واحدا، فمثلما ثمة تيار إصلاحي معتدل ثمة إصلاحيون من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، والديناني أقرب ما يكون إلى الإصلاحيين التقليديين، إن صح التعبير، ونحن نفهم وضعيته هذه بالنظر إلى كونه تربي بين فضاءين، أحدهما تقليدي والآخر إصلاحي، فالديناني مثلما هو أستاذ أكاديمي شغِل مناصب التدريس في بعض الجامعات الإيرانية فهو أيضا سبق له وأن تتلمذ في حوزة قم التي تعد معقل الآراء التقليدية والسلفية في إيران، ومن المهم أن نعرف أن الجدال الفكري الذي كان قائما بين الحوزات العلمية اِستمر بعد الثورة، لكنه أخذ شكلاً جديدا، بحيث أن تلك الثنائية الضدِّية التي كرسها نظام الشاه، أخذت تختفي شيئا فشيئا، عندما خرج من الحوزات العلمية، شخصيات فكرية بارزة، لها رؤاها التجديدية والإصلاحية، والديناني هو أحد الوجوه الأكاديمية التي خرجت من الجامعة ونشطت بها ولكنه أيضا سبق له الاحتكاك بالحوزات والتلمذَّة فيها.

ثانياً: يُعَّد الديناني 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 الديناني رأس الحكمة والفلسفة في تاريخ الثقافة الإسلامية، بحيث أنه لا يرى أي تناقضٍ في كل ما طرحه أو اِدعى إثباته، لذلك فهو يستدعي العُدَّة المعرفية والمنهجية لمدرسة الحكمة المتعالية من أجل أن يدافع عن أفكاره أو يدحضَّ ما يراه مخالفا لتوجهاته وقناعاته، وهذه "التبعية" للحكمة المتعالية تضع مسألة إبداع الديناني 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 صِفة الفيلسوف ما تزال تلقى لها حضوراً في الثقافة الإيرانية المعاصرة، بحيث يعتقد كثير من المهتمين بالشأن الثقافي والفلسفي أن الفلسفة، وإن كان قد أَفَل نجمها في كثير من الأقطار الإسلامية بما فيها العربية، إلا أنها في إيران لم تنقطع بل إنها تشهد نموا وازدهاراً مستمرا، وهو الموقف الذي يتبناه الديناني، ويُرجع أحد أسبابه الهامة إلى الحدث التاريخي البارز في إيران والذي سُميَّ بالثورة الإسلامية، وتلعب المرتكزات المعرفية والثقافية والعقدية دورا هاما في تبني هذا التصور، رغم أن الوضع الثقافي في إيران المعاصرة لا يختلف كثيرا عن نظيره في العالم العربي، على الأقل بسبب وجود إشكالية مشتركة تتعلق بتحدي النهوض والارتقاء الحضاري.

ثالثاً: تندرج القراءة التي قدمها الديناني للفلسفة الإسلامية ضمن القراءات التأصيلية، فهو يرافع من أجل بيان أصالة هذه الفلسفة، وإثبات مدى عبقرية ممثليها وفرادة المواضيع التي طرحوها، خصوصا عندما يتعلق الأمر بتوجهات معرفية وثقافية معينة، فالديناني يربط إبداع وأصالة هذه

الفلسفة بمجموعة أساسية من الأسماء والشخصيات، الفلسفية والعرفانية والكلامية، من قبيل: ابن سينا والفارابي والسهروردي 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 الديناني أنها تحاول الكشف دائما عن الجانب الخفي والشخصيات المُهملة لهذه الفلسفة، من قبيل: سعيد القُمِّي، 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 العقدِّية والإيديولوجية تلعب دورا في طبيعة القراءة التي يُقدمها الديناني، 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 اِختلاف 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 الديناني هي، غالبا، تأصيل الكلام الشيعي والكلام المعتزلي والعرفان الفلسفي والفلسفة المشائية المشرقية.

رابعاً: القراءة التأصيلية التي يتبناها الديناني يمكن فهم أسبابها ودوافعها بالنظر إلى بعض الخصائص التي تتميز بها شخصية الديناني

نفسه، فهو شخصية يعتز كثيرا بالتراث، ولديه فخر شديد بالقومية والثقافة الإيرانية، لكن ذلك الفخر والاعتزاز يفضح الديناني باستمرار لأنه يترافق في بعض المرات مع محاولاتٍ للاِنتقاص من قيمة وشأن الثقافات المجاورة، مستندا في ذلك إلى الحمولة التاريخية التي تُلقيها على حاضر تلك الثقافات، وخصوصاً الثقافة الإيرانية من جهة، والعربية من جهة مقابلة، فمثلها كان لهاتين الثقافتين "تدافع"، على مدى التاريخ الإسلامي، فإن ذلك حاضر في وعي الديناني، وفي بعض المرات نجده يستدعي تلك الحمولة التاريخية من أجل أن يقرر مواقف معينة تتعلق غالبا بالدفاع عن الثقافة الإيرانية وممثليها، والانتقاص من شأن الثقافة العربية.

ثم إن نوعية القراءة التأصيلية التي يتبناها الديناني من خلال الاِنتقائية والتحيُّز للتراث الثقافي والفلسفي الشيعي جعلت من مجهوداته وتأليفاته عملا تجزيئيا للتراث والفلسفة الإسلامية، بحيث تغيب القراءة التكاملية، وتغيب معالم مشروع فكري محدد المعالم والأهداف خصوصاً وأن الديناني شخصية متحررة على مستوى الكتابة بحيث ينتقي المسائل والشخصيات التي يرغب في التطرق إليها بما يتوافق مع "مزاجه" وتوجهاته العقدّية والإيديولوجية، وقد عبر غير مرة عن كونه شخصية غير منظمة، كما عبر عن اعتذاره ما يمكن أن يُعَّد من طرف القارئ قلةً في الذوق أو اِضطرابا في التأليف.

خامساً: مثلما يعتمد الديناني قراءة انتقائية لمسائل الفلسفة الإسلامية وشخصياتها، فله كذلك تعليقات وردود انتقائية على بعض المفكرين العرب المعاصرين، فالديناني وإن كان مطلعا على بعض مشاريع

الفكر العربي إلا أنه لا يتجاوب معها إلا في حالات معينة، تتعلق غالبا بالرد على بعض الأفكار التي تتطرق إلى بعض المسائل أو الشخصيات التي لها ارتباط بالفلسفة الشيعية، ومن ذلك مثلا 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 أيضا عند المشتغلين بالفلسفة الإسلامية في العالم العربي، بحيث أننا لا نجد تواصلا فكريا حيا بين الإيرانيين والعرب بخصوص البحث في مسائل الفلسفة الإسلامية إلا قليلا.

المحتويات

تقديم 7

ـ 1ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حياته ومؤلفاته ومنهجه 11

ـ 2ـ ماهية الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي 30

ـ 3ـ الفلسفة والعرفان بين الإختلاف والإئتلاف 55

ـ 4ـ إشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين 81

ـ 5ـ قضايا فلسفية في الحكمة المتعالية 113

ـ 6ـ المؤاخذات المنهجية والمعرفية على قراءة الديناني 146

خاتمة 163

المحتويات 169