وحدة البحث: علوم الإنسان
للدراسات الفلسفية، الاجتماعية والإنسانية

سلسلة أبحاث دكتورالية

15

تأليف
د. رابح رزيق

أبحاث في الفلسفة الإسلامية المعاصرة

Edition ENPERINFO

د. رابح رزيوه

أبحاث في الفلسفة الإسلامية المعاصرة

سلسلة أبحاث دكتورالية

ALPHA NOUR
دار ألفا نور للإنتاج والنشر والتوزيع

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

Edition ENPERINFO

1443هـ - 2022 م

ردمك : 978-9931-797-32-6

الإيداع القانوني: جوان 2020

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿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 الأَكَادِيمِيَّةِ، والْوُلُوجِ 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 الأَصْلِيّ، فَالْفَلْسَفَةُ فِي جَوْهَرِها هِيَ قوَّةُ 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 الْتَمَوْضِعِ مَغارِبِيًّا وَعالَمِيًّا، 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 والْحَقُّ، وَأَوْلَى مَراتِبُ الواجِبِ أَنْ يَكونَ أَمِينًا وَصادِقًا، وَأَنْ لَا يَنْتَحِلَ أَفْكارَ غَيْرِهِ، وَأَنْ يُنْسَبَ لِنَفْسِهِ مَا كَانَ مِنْ نَفْسِهِ جُهْدًا وَنَظَرًا وَثانِيهَا أَنْ يَتَدَرَّجَ فِي الكِتَابَةِ فَالْوُصولُ إِلَى المُبْتَغَى يَبْدَأُ دَوْمًا بِخُطْوَةٍ.

أد. عبد القادر بوعرفة

تقديم

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

ويأتي ذلك في سياق ما عُرف بالنهضة العربية التي تجلت مع منتصف القرن التاسع عشر، أو ما قبله بقليل، والتي كانت اِستجابةً للتحدي الحضاري الذي فرضه الغرب من خلال اِحتكاكه بالعالم العربي والإسلامي في عصر التوسع الاستعماري والاِبتزاز الدولي، حيث فتح أعين الشعوب العربية والإسلامية على مفارقة "صادمة" تمثلت في إدراك وملاحظة الهُوَّة القائمة بينها وبين الغرب الذي بدا وأنه يمثل نموذجا حضاريا مختلفا يتأسس على العلم والتقنية الحديثة والقوة العسكرية، في الوقت الذي كانت فيه المجتمعات العربية ضعيفةً ومتخلفة، بحيث يتوقف فيها التعليم على مجرد الثقافة الشعبية القائمة على معرفة النص الديني وبعض قواعد اللغة العربية وشيء من الأساطير والحكايات الشعبية، والوعي بتلك المفارقة هو الذي أسس لمرحلة جديدة من تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية حيث شَكَلَ فيها موضوع النهضة والخروج من التخلف الرهان الأكبر.

وقد عملت المواقف والأحكام التي قدمتها الدراسات الاستشراقية بشأن الفلسفة الإسلامية على تحفيز الباحثين في العالم العربي والإسلامي من أجل الاشتغال بتراث الفلسفة الإسلامية والرد على الدعاوى الاستشراقية،

فضلاً عن الإحساس بمواطن الضُّعف وإستشعار الهُوَّة الكبيرة بين تخلف المجتمعات العربية وتقدم الغربيين، وكان لتأسيس الجامعة في مصر وغيرها من البلدان العربية، وإستدعاء بعض المستشرقين للتدريس في أقسام الفلسفة، دورٌ في تزايد الإهتمام بتراث الفلسفة الإسلامية، فضلاً عن إرسال البعثات العلمية للجامعات الأوروبية والإطلاع من خلال ذلك على مخزونات من تراث الفلسفة الإسلامية في المكتبات الغربية، فشكل ذلك كله لبنةً أساسية في تبلور ملامح القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية.

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

في هذا السياق تأتي هذه الأبحاث كمدخل إلى خارطة الفلسفة الإسلامية المعاصرة، من أجل الكشف عن قراءاتها المختلفة ومناهجها المتعددة، وعلاقة ذلك كله بالتحديات الراهنة التي توجهها الشعوب العربية والإسلامية.

1

مدخل إلى ماهية الفلسفة الإسلامية الحديثة

تُعد الفلسفة الإسلامية من أهم المفاهيم والقضايا التي انشغل بها الفكر الإسلامي والعربي الحديث والمعاصر، منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وما يزال النقاش حولها مستمرا إلى يومنا هذا، حيث كان للصدمة التاريخية والحضارية التي أحدثها الغرب في الأوساط الإسلامية والعربية دور بارز بعد أن تكشّف للمسلمين نموذج حضاري مختلف، وعالم جديد غابوا عن التأثير فيه والإسهام في صياغه، فظهر على إثر ذلك سؤال إشكالي صاغه شكيب أرسلان[1] كما يلي: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟، وتفرعت عن هذه الإشكالية أسئلة لا تقل صعوبة وتعقيدا أخذت في أحيان كثيرة طابع الثنائيات، من قبيل الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، الأنا والآخر إلى غير ذلك.

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

---

[1] ـ شكيب أرسلان (1869 ـــ 1946): مفكر وكاتب لبناني، من أعلام اليقظة العربية في النصف الأول من القرن العشرين، من أعماله الهامّة كتاب: "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟".

أولا: النهضة الحديثة وإحياء الفلسفة الإسلامية:

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

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

[1] ـ أحمد برقاوي، محاولة قراءة في عصر النهضة العربية، دار الأهالي، سوريا، ط2، 1999، ص 22.

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

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

أما على مستوى المطبوعات التراثية في الفلسفة الإسلامية، فقد كان حظها من النشر قليلا، مقارنة بالأثار الأدبية والمؤلفات التاريخية، والمصنفات التي لها صبغة دينية من قبيل كتب السير والحديث والفقه

والتفسير، ولعل ذلك راجع إلى عدة أسباب «منها قلة المخطوطات التي عثر عليها الناشرون، وعدم الاهتمام للموضوعات الفلسفية، وعدم اقبال المثقفين على اقتناء هذا النوع من المؤلفات ومطالعته»[1].

لكن رغم تلك الصعوبات، فإننا لا شك نعثر على مجموعة من المؤلفات والنصوص التي نشرت في ميدان الفلسفة الإسلامية، ومن المهم أن نشير إلى الدور الريادي الذي لعبه المستشرقون في التعريف ببعض هذه المؤلفات والكتّابات[2]، وهو الأمر الذي شجع بعض دور النشر العربية على الالتفات إليها، وإذا كان المستشرقون روادا في عملية إحياء الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث فذلك لأن هذه الفلسفة كانت معروفة لديهم منذ القرون الوسطى، وطالما عبروا عن إعجابهم بها، خصوصا في زمن ما عرف بعصر التنوير الأوروبي، وخلال العصر الحديث كانت بعض المكتبات في الغرب تحوز على عدد كبير من المؤلفات والمخطوطات التي تنتمي إلى تراث الفلسفة الإسلامية، ومن ذلك مؤلفات ابن رشد وابن سينا وغيرهما، لكن الذي يهمنا أكثر هو بعث الفلسفة الإسلامية في عصر النهضة وفي البلاد العربية والإسلامية على وجه التحديد.

---

[1] ـ خليل الجر، تحقيق النصوص الفلسفية ونشرها، ضمن كتاب: الفكر الفلسفي في مائة عام، هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية، لبنان، 1962، ص 9.

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

ولعل البداية في نشر بعض مؤلفات ونصوص الفلسفة الإسلامية، في عصر النهضة، كانت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر[1]، حيث أصدرت مكتبة بولاق، في مصر "مقدمة ابن خلدون" سنة (1857)، ثم توالى بعد ذلك نشر مجموعة من الكتب والنصوص ذات الطابع العقلي والفلسفي، من قبيل: "الأسفار العقلية الأربعة في الحكمة المتعالية" لصدر الدين الشيرازي (1865)، و"الملل والنحل" للشهرستاني، (1871)، و"تهذيب الأخلاق" لابن مسكويه، و"عيون الأنباء في طبقات الأطباء" لابن أبي أُصيبعة، و"رسالة حي بن يقظان" لابن طفيل (1882)، و"تهافت الفلاسفة" للغزالي و"تهافت التهافت" لابن رشد (1885)، و"رسالة الطير" لابن سينا (1901)، و"رسالة السياسة" للفارابي (1906) وغيرها من عيون تراث الفلسفة الإسلامية.

ومن الملاحظ على هذه المرحلة أنها عمدت إلى إخراج تلك النصوص كما هي من دون تعليقات، أو تحقيق أو تصويب للأخطاء اللغوية، يقول أحد الباحثين: «إن كل ما نشر في القرن الماضي (يقصد ما نشر من نصوص الفلسفة في القرن 19م) يفتقر افتقارا كليا إلى التحقيق ومقارنة النسخ وذكر الفروقات والاختلافات بينها»[2]، ولعله من الطبيعي أن يكون الأمر كذلك في بداياته الأولى، بسبب افتقار الناشرين إلى لياقة التحقيق وعدم امتلاكم الأدوات المنهجية والعلمية اللازمة، لذلك يمكن أن نطلق على هؤلاء وصف

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

[2] ـ خليل الجر، تحقيق النصوص الفلسفية ونشرها، ص 31.

الهواة من باعثي التراث الفلسفي العربي والإسلامي، دون أن نغفل الإشارة إلى بعض التحقيقات التي أنجزها بعض المستشرقين[1]، وبعض الكتب المفردة التي كان لها صيت في عصر النهضة، من قبيل: "ابن رشد والرشدية" لأرنست رينان Ernest Renan[2] (1852)، و"تاريخ الفلاسفة والمتكلمين المسلمين" لغوستاف دوجا[3] Gustave Dugat (1889)، وغيرها من المؤلفات.

ومهما يكن الأمر فإن إحصاء ما تم نشره من نصوص الفلسفة الإسلامية خلال عصر النهضة ليس بالأمر الهيّن، لاعتبارات عديدة، أهمها أن الزمان الذي يفصلنا عن عصر النهضة طويل نسبيا، وهو كاف لأن يجعل من الحصول على المعلومة المتعلقة بكتب الفلسفة الإسلامية أمرا صعبا، وسبق أن أشرنا إلى قلة اهتمام المثقفين العرب بهذه الفلسفة، ثم إن الوضع السياسي للبلاد العربية آنذاك ساهم في ضياع وفقدان بعض الكتب والمؤلفات وفقدان الأرشيف والفهارس، وهي التي كانت واقعة تحت نير الاحتلال الغربي، ومن جهة أخرى نجد أن بعض الرسائل في الفلسفة الإسلامية تم نشرها في مطبوعات وكتب لا تمت إلى الفلسفة بصلة، ولعل العائق الأكبر في كل هذا أن مفهوم نصوص الفلسفة الإسلامية، لم يكن مفهوما ناضجا ومكتملا، بحيث قد يضيق إلى الحد الذي يقتصر فيه فقط على

---

[1] ـ أنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، لبنان، ط3، 1993.

[2] ـ أرنست رينان Ernest Renan (1823 ـــ 1892): مستشرق ومفكر فرنسي، اشتغل خصوصا بتاريخ المسيحية وتاريخ شعب اسرائيل، من أهم أعماله: "ابن رشد والرشدية" و"تاريخ اللغات السامية".

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

ما جرت العادة على تسميته بعلم "ما وراء الطبيعة"، ويتسع ليشمل جميع نشاطات الفكر الإسلامي[1].

وأما مهمة الوقوف على طبيعة الأفكار التي طرحها رواد النهضة العربية، والبحث فيها عن معالم الفلسفة الإسلامية، فهي أيضا لا تخلو من صعوبة، على الأقل لأن مفهوم الفلسفة الإسلامية وماهيتها ليس واضحا بشكل كاف إلى الآن، ومع ذلك سنكتفي هنا بالإشارة إلى ثلاثة رواد بارزين للنهضة وهم الشيخان، جمال الدين الأفغاني[2] ومحمد عبده[3]، إضافة إلى فرح أنطون[4]، الأول راج عنه اهتمامه بالإصلاح الديني والسياسي، ولم يجرِ تناوله كشخصية فلسفية، لاعتقاد كثير من الباحثين أنه لا أثر للفلسفة في كتاباته باستثناء "رسالة الرد على الدهريين"، التي كانت ردا على شيوع المادية والداروينية خلال القرن التاسع عشر.

لكن في السنوات الأخيرة يُعاد استحضار الأفغاني وفق قراءة معاصرة، من طرف بعض الباحثين، خصوصا وقد أثمرت جهود أحدهم[5] على العثور على رسالتين ذاتا طابع فلسفي وعرفاني، في إحدى المكتبات الإيرانية، الأولى بعنوان "مرآة العارفين"، والثانية اسمها "رسالة الواردات في سر التجليات"، التي يقول عنها المحقق إنها «تتألف من مقدمة للشيخ محمد

---

[1] ـ خليل الجر، تحقيق النصوص الفلسفية ونشرها، ص 30.

[2] ـ جمال الدين الأفغاني (1838 ـ 1897): من أبرز أعلام النهضة العربية والإسلامية، سعى إلى إيقاظ الشعوب الإسلامية والعمل على توحيدها، معتمدا في ذلك على وحدة الدين والتراث، نشط خصوصا في مصر، وتركيا، وإيران.

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

[4] ـ فرح أنطون (1874 ـ 1922): مفكر وكاتب لبناني، من أعلام النهضة العربية، ألَّم بثقافة الغرب ومعارفه، ودافع عن الخطاب العلماني حتى عُدَّ من أبرز دعاته.

[5] ـ يتعلق الأمر بالباحث الإيراني: سيد هادي خسروشاهي.

عبده، تليها اثنتا عشرة "واردة" في المسائل الفلسفية المهمة وهي على قدر كبير من العمق»[1]، ويقول باحث آخر عن الرسالة الأولى إنها «تكشف أن الفلسفة صارت تدرس في مصر بفعل سلطة الأفغاني، وعلى يديه استعادت حضورها في تركيا أيضا، ومن ثم مكانة وإعادة تنظيم مع جدّة، فعلى هامش آخر صفحة منها، نقرأ ما يفيد أن تلك الرسالة الفلسفية معروفة في مصر منذ 1292ه، واستنبول أيضا، وقبل ذلك سنة 1288ه»[2].

إذاً من الواضح أن بعض كتابات الأفغاني كانت تشتمل على شيء من الفلسفة الإسلامية، على أننا نتحفظ على حكم اعتباره أول فيلسوف إسلامي في العصر الحديث، مثلما يذهب إلى ذلك بعضهم[3]، في الوقت الذي يتحمس فيه آخرون إلى إطلاق تلك الصفة على تلميذه محمد عبده[4]، لأن هذه الأحكام تحتاج إلى تثبت وتدقيق علمي بعيدا عن العاطفة والاعتبارات الإيديولوجية والسياسية، أما التلميذ عبده فهو الآخر لا تخلو بعض كتاباته من ملامح عن الفلسفة الإسلامية، ومن ذلك مثلا "رسالة التوحيد"، وكتابه "الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية"، لذلك عدَّه عثمان أمين، وغيره،

---

[1] ـ هادي خسروشاهي، مقدمة كتاب: رسائل في الفلسفة والعرفان لجمال الدين الأفغاني، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط1، 2002، ص 12.

[2] ـ علي زيغور، جمال الدين الأفغاني التغيير في الوقائع والقيم، ضمن كتاب: رسائل في الفلسفة والعرفان لجمال الدين الأفغاني، ص 20.

[3] ـ من بين هؤلاء مثلا موقف الأستاذ علي زيغور الذي يَعُدُّ الأفغاني أول فيلسوفٍ إسلامي في العصر الحديث، ويعتبره امتدادا لخط المعتزلة، من جهة، وخط ابن سينا من جهة ثانية، (أنظر: علي زيغور، جمال الدين الأفغاني التغيير في الوقائع والقيم)، في الوقت الذي يقلل فيه الباحث عاطف العراقي مثلا من شأن الأفغاني، على اعتبار أن بعض أفكاره فيها رجعية تارة، وظلامية تارة أخرى، بينما يعد محمد عبده نموذجا عن الفيلسوف الإسلامي التنويري (أنظر: مقدمة كتاب "رائد الفكر المصري محمد عبده).

[4] ـ يتعلق الأمر هنا بشكل خاص بأستاذ الفلسفة الإسلامية، وصاحب مذهب الجوانية، عثمان أمين.

رائدا للفكر المصري وفيلسوفا إسلاميا بامتياز، «وعلى يديه عادت الفلسفة في العالم الإسلامي إلى ما كان ينبغي أن تكون عليه دائما، فأضحت تأملا روحيا في معنى هذه الحياة الإنسانية، وتحقيقا لوعي الإنسان لذاته، وبحثا عن دعائم العمل والأخلاقية»[1]، على أن دفاع عثمان أمين عن شيخه بهذه الطريقة لم يكن دفاعا متينا، فهو لم يهتم كثيرا بتحديد ماهية الفلسفة التي تميز بها عبده، أو الإضافة الفلسفية التي قدمها، أو طبيعة القول الفلسفي الذي انفرد به عن غيره.

وأما فرح أنطون فقد كان كتابه "فلسفة ابن رشد" الذي صدر عام 1902 ذا قيمة تاريخية ونهضوية هامة، على اعتبار أنه دفع إلى قيام بعض السجالات الفكرية والفلسفية آنذاك، وهي سجالات طرحها عبده وأنطون وغيرهما في مجلة "الجامعة"، ومن المهم أن نشير إلى أن تلك السجالات كانت تفتقر، في بعض محطاتها، إلى الدقة العلمية بحيث أنها لا تخلو من المغالطات والتفسير في بلوغ شأو الدقة والتمحيص المطلوبين، فكلاً من الشيخ محمد عبده وفرح أنطون ينسبان إلى أرسطو والرازيين وابن رشد وابن سينا أقوالا لم تصح نسبتها إليهم[2].

لكن هذه الخطوة التي أقدم عليها أنطون لها دلالة مميزة، ويمكن فهمها إذا أخذنا بعين الاعتبار السياق التاريخي الذي أُلِّف فيه الكتاب وطبيعة التحديات القائمة آنذاك، لقد كان أنطون يفتش عن الجانب العقلاني في التراث الفلسفي العربي والإسلامي، بحيث يكون ذلك مرجعية من أجل التأسيس لحداثة عربية قائمة على الأسس العقلانية المستوحاة من

[1] ـ عثمان أمين، محمد عبده رائد الفكر المصري، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، د ط، 1996، ص 64.

[2] ـ ماجد فخري، الدراسات الفلسفية العربية، ضمن كتاب: الفكر الفلسفي في مائة عام، ص 250 ـــ 251.

التراث الفلسفي، ومن تراث ابن رشد على وجه التحديد، وهذا الاهتمام الذي أبداه أنطون بفلسفة ابن رشد ومحاولة بعثها من جديد يوحي بانفتاحه على الثقافة الإسلامية، رغم ديانته المسيحية، ورغم تأثره بالفلاسفة والمفكرين الغربيين وأهم مقولاتهم في السياسة والاجتماع والفكر.

لكن بالرغم من ذلك فقد رأى بعض الباحثين أن عودة أنطون إلى ابن رشد كانت بغرض الوقوف في وجه النزعة السلفية لدى بعض الإصلاحيين وغيرهم من رجال الدين، وفي ذلك كتب أحدهم يقول: «إن اشتغال فرح أنطون على فلسفة ابن رشد كان ينطوي على غرض بذاته وهو الاستعانة بالفلسفة الرشدية ذات الخلفية الإسلامية في الحياة المعاصرة للعرب والمسلمين، ليس هذا وحسب بل كان الغرض الآخر منه مواجهة تيار نهضوي ارتكز على الإسلام وحقق نفوذا واسعا في أواخر القرن التاسع عشر، وتمثل على وجه الدقة بالشيخين محمد عبده ومحمد رشيد رضا»[1]، وعلى أية حال، إذا صحت هذه القراءة، فهي تعبير حقيقي عن معنى النهضة، وإشارة إلى طبيعة الجو الفكري القائم على تدافع الأفكار والسعي إلى نشر المعرفة.

ثانيا: مفهوم الفلسفة الإسلامية الحديثة (عرض ونقد)

إن إحياء الفلسفة الإسلامية، أو جعل الفلسفة، بشكل عام، غاية ومشروعا متكاملا لم يكن هدفا للنهضويين، حتى أنه إذا قارنا النهضة الأدبية بما يمكن أن نسميه تجاوزا "النهضة الفلسفية" أو "النهضة العقلانية"، سنلاحظ أن الأولى كانت أكثر وضوحا من الثانية، وسبق وأن أشرنا إلى أن حظ التأليف الفلسفي، أو شيوع الأفكار الفلسفية، لم يكن رائجا حتى عند

[1] ـ سمير أبو حمدان، فرح أنطون: صعود الخطاب العلماني، دار الكتاب العالمي، لبنان، د ط، 1992، ص 128.

المثقفين من أعلام النهضة، وغاية ما هنالك ملامح فلسفية مستمدٌ بعضها من تراث الفلسفة الإسلامية، لكن هذه الفلسفة لم تكن غاية في حد ذاتها بقدر ما كانت وسيلة يتم استدعاؤها بشكل انتقائي لمجابهة تحديات عصر النهضة، وهي تحديات قائمة على عدة اعتبارات سياسية واقتصادية واجتماعية، فالمشروع النهضوي كان أشمل وأعم من الفلسفة الإسلامية كتخصص دقيق، وهذا أمر مفهوم، لأن الإشكالية الكبرى كانت محاولة استيعاب صدمة النهضة والعمل على حل إشكالياتها وأهمها الموائمة ما بين الإسلام والعلم، وما بين الأصالة والمعاصرة، وتحقيق الوحدة والتقدم.

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

الحقيقة أن الإجابة على مثل هذه الأسئلة ليست أمرا ميسورا، لاعتبارات عدة يتعلق بعضها بالخلفيات المعرفية والعوامل الثقافية والإيديولوجية لكل باحث مهتم بشأن الفلسفة الإسلامية، فالمفهوم الذي يمكن أن نعثر عليه عند باحث تأثر بمقولات الغربيين "الحداثية" و"التنويرية"، لن يكون هو نفسه المفهوم الذي نعثر عليه عند باحث تربى على الأصول الإسلامية والتعاطف مع كل ما هو تراثي أصيل، كما أن صعوبة تحديد مفهوم الفلسفة الإسلامية يرتبط أساسا بالصعوبات التي يعانيها الفكر العربي والإسلامي في التعامل مع مفاهيم وإشكاليات من قبيل: النهضة، والتراث، والتجديد والحداثة، والأصالة والمعاصرة، وغيرها من المفاهيم، وهي مفاهيم مازال الالتباس بشأنها قائما، ولذلك وجب التنبيه إلى أن الفلسفة الإسلامية الحديثة ليست مُعطى واحدا، لا على مستوى الفهم، ولا على مستوى الحضور والتأثير.

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

لكن يبدو أن مثل هذا المفهوم لا يعطينا صورة واضحة عن الفلسفة الإسلامية الحديثة، لأنه مفهوم عام وشامل وقد لا يكون منصفا عندما يجعل من الفلسفة الإسلامية قدرا مشتركا من الاهتمام نفسه بين رواد النهضة من الإصلاحيين، وغيرهم من أساتذة الجامعات الذي أتوا في مرحلة لاحقة، ولنتساءل هنا: ما هو القدر المشترك من الاهتمام بالفلسفة الإسلامية بين الشيخين الأزهريين، محمد عبده وتلميذه مصطفى عبد الرازق[3]؟، وهو السؤال الذي من شأنه أن ينبهنا إلى أن الفلسفة الإسلامية

---

[1] ـ حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، أعمال ندوة: نحو فسلفة إسلامية معاصرة (1989)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مصر، ط1، 1994، ص 433.

[2] ـ أحمد محمد جاد عبد الرزاق، فسلفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي ج1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مصر، ط1، 1995، ص 25.

[3] ـ مصطفى عبد الرازق (1885 ـ 1947): مفكر وعالم بأصول الدين والفقه الإسلامي، شغل منصب شيخ جامع الأزهر في مصر، ويعتبر مجدد الفلسفة الإسلامية خلال النصف الأول من القرن العشرين، خاصة من خلال كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" (1944) الذي رافع من خلاله على أصالة الفلسفة الإسلامية، ضد دعاوى المستشرقين وغيرهم، عُين، كأول أستاذ مصري

تجلى الاهتمام بها بصورة أوضح مع أساتذة الجامعات، والجامعة المصرية على وجه التحديد وليس مع النهضويين الأوائل.

ثم إن التحقيب التاريخي للفلسفة الإسلامية يقع بشأنه خلاف أيضا، فمتى يبدأ عصرنا الحديث حقا؟، صحيح أن كثيرا من الباحثين يعتبرون أن بداية العصر الحديث بالنسبة لتاريخ الفكر العربي والإسلامي يبتدأ مع القرن التاسع عشر عقب حملة نابليون Napoleon على مصر (1798م)، إلا أن بعضهم، يرى خلاف ذلك، فأبو يعرب المرزوقي لديه طريقة مختلفة في التحقيب التاريخي حيث يرى أن الفلسفة العربية «بلغت أوجها في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر للميلاد)، فكان ابن تيمية ممثلا ذروتها النظرية، أعني الاسمية النظرية، وابن خلدون ممثلا ذروتها العملية، أعني الاسمية العملية»[1]، وبهذا الاعتبار مثل كل منها نهضتنا الحديثة على مستوى التنوير والتثوير، وهي النهضة التي زامنت النهضة الأوروبية أيضا، في حين يذهب باحث آخر إلى القول بأن الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث «تبدأ مع بداية التاريخ الإسلامي الحديث، أو قبله بقليل، ونقصد بالجملة الأخيرة الإشارة إلى الحركة السلفية التي قادها محمد بن عبد الوهاب[2] في شبه الجزيرة العربية»[3].

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

[1] ـ أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 1996، ص 387.

[2] ـ محمد بن عبد الوهاب (1703 ـ 1792): مصلح ديني قاد حركة إصلاحية سلفية في بلاد الحجاز ضد بعض الممارسات الدينية التي رأي فيها خروجا عن أصل التوحيد وحقيقته.

[3] ـ حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، ص 433.

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

من الواضح إذاً أن ماهية الفلسفة الإسلامية الحديثة ترتبط عند بعض الباحثين، بالفكر الإسلامي عموما منذ نشأته مع الإصلاحيين، وهذا يعني أن ماهيتها تشمل مجالات هذا الفكر كله، بما فيها الفلسفة الإسلامية المشائية، وعلم الكلام، والتصوف، وعلم أصول الفقه، والفقه والحديث والتفسير وغيرها من العلوم الإسلامية، صحيح أن ثمة جدل بشأن مجالات وميادين هذه الفلسفة، كيف نحددها، وعلى أي أساس نعتمد حين نقول إن هذا الفرع المعرفي ينتمي إلى الفلسفة الإسلامية أو لا ينتمي؟، لكن الفكرة التي نقتنع بها وندافع عنها هنا هي أنه لا ينبغي ابتلاع الفلسفة الإسلامية في أي

[1] ـ أحمد محمد جاد عبد الرزاق، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي ج1، ص 25.

مجال من مجالات المعرفة، بحيث تتحول هذه الفلسفة إلى معرفة مائعة، أو نموذج مشوه، وبالتالي يتم بناء نموذج جديد وتصور مختلف يطلق عليه اسم الفلسفة الإسلامية، صحيح أن لكل عصر تحدياته، ومفاهيمه، لكل عصر فلسفته، لكن هذا لا يبرر وأد الفلسفة الإسلامية وتقديم نموذج آخر يختلف عنها على طول الخط في المقدمات والنتائج، مع احتفاظهما بالاسم نفسه.

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

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

إن إطلاق اصطلاح "الفلسفة الإسلامية"، على الفكر الإسلامي بكل مجالاته المعرفية، من شأنه أن يربك فهمنا لمعنى الفلسفة الإسلامية، ثم إن الجمع بين الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية يؤدي غالباً إلى الصدام، لا إلى

الوحدة، وتاريخ الفكر الإسلامي شاهد على هذه الحقيقة، حقيقة الخلاف والصدام بين الفلسفة التي مثلها الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، والفكر الديني الذي مثله الفقهاء وأهل الحديث وغيرهم، لذلك فإن عبد الرحمن بدوي[1] عندما يذهب إلى القول بأن «الفلسفة علم عقلي خالص وتبعا لذلك لا تقبل أن توصف بوصف ديني»[2] فهو محق في ذلك.

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

ولم يكن للفلسفة الإسلامية أيام الأفغاني وعبده حامل اجتماعي، أو دعم سياسي، ليمكّن لها أن تكون مشروعا مشاعا، لأن التعليم كان متواضعا

---

[1] ـ عبد الرحمن بدوي (1917 ـ 2002): باحث ومفكر مصري، من أبرز المشتغلين بالتراث والفلسفة الإسلامية، صاحب نزعة وجودية في الفكر العربي المعاصر.

[2] ـ عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 1987، ص 153.

وتقليديا في كثير من الأحيان، ثم إن الفلسفة لا تزدهر وتنمو إلا في جو من الحرية، والحرية كانت أشد ما تفتقر إليه المجتمعات العربية والإسلامية آنذاك، لكن مع انشاء الجامعات، وتشييد أقسام الفلسفة واستدعاء مستشرقين للتدريس فيها كما في الجامعات المصرية، وإرسال البعثات العلمية للجامعات الأوروبية، برزت الفلسفة الإسلامية الحديثة كتيار فكري مستقل يسعى إلى درس هذه الفلسفة وإحيائها وتأسيس مناهج جديدة للتعامل معها، والكشف عن أصالتها واختلافها عن الفلسفات الأخرى في الشرق والغرب.

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

وإذا شئنا أن نعطي مثالا عن مظاهر إحياء الفلسفة الإسلامية خلال هذه الفترة يكفي أن نشير إلى أنه منذ أوائل الثلاثينيات بدأ العمل على إرساء قواعد علمية ثابتة للدراسات الفلسفية الإسلامية، وهو شكل جديد

يختلف نسبيا عن المطبوعات التي انتشرت في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وكان ذلك ثمرة التكوين الجامعي والبعثات العلمية التي انشرت في بعض البلاد العربية والإسلامية، ومثال ذلك نشر عثمان أمين لكتاب "إحصاء العلوم" للفارابي عام (1931)، ونشر جميل صليبا وكامل عياد لرسالة "حي بن يقظان" لابن طفيل (1935)، و"المنقذ من الضلال" للغزلي (1939)، وهي أقدم النصوص الفلسفية المحققة بالعربية، والتي أرسيت على قواعد علمية ثابتة لأول مرة، وقد درج على ذلك عدد من المحققين فيما بعد من قبيل عبد الرحمن بدوي، وعبد الهادي أبو ريدة، وألبير نصري نادر، وسواهم ممن ساهموا مساهمة فعالة في إخراج النصوص الفلسفية إخراجا علميا دقيقا[1].

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

[1] ـ ماجد فخري، الدراسات الفلسفية العربية، ص 248.

ثالثاً: الفلسفة الإسلامية في الفكر العربي المعاصر:

نقصد بالفكر العربي المعاصر، الفكر الذي تبلور عقب حصول عدد من الدول العربية على استقلالها السياسي، وبان وضوحه بشكل أكبر بعد (1967)[1]، مع ما عرف بمشاريع الفكر العربي المعاصر، ولعل قضية الاستقلال تلك كانت أهم منجزات النهضة، لكن في هذه الفترة بدا وأن مشروع النهضة لم يحقق كل أهدافه المرجوة، فالسؤال الذي طرحه الرواد الأوائل منذ منتصف القرن التاسع عشر، حول أسباب التأخر وسبل النهوض، مازال لم يظفر بجواب يقطع الشك بيقين، وتم طرحه لاحقا بصيغ مختلفة، لكن المضمون كان واحدا، والشعور بمواطن الضعف والتخلف كان كبيرا، خصوصا وأن الاحتلال الغربي لم يخرج إلا بعد أن ساهم في زرع ورعاية كيان استيطاني في قلب العالم العربي، وهو الكيان، الذي يعتبر البعض زواله شرطا للنهوض العربي والإسلامي.

من هنا حمل الجيل الجديد همَّ الدعوة إلى تجاوز آثار "الفشل" التي نتجت عن إخفاق النهضويين الرواد في تأسيس حداثة عربية وإسلامية منشودة، من خلال إقامة مشروع نهضوي ثانٍ، وبان كيف أن هذا الفكر يتأثر بإفرازات الواقع وتحولاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، رغم كونه لم يستطع هندسة هذا الواقع والتأثير فيه وتحديد مساره بشكل حاسم،

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

كما وأنه قد تأثر بالمنجزات المعرفية والمنهجية التي حققتها علوم الانسان والمجتمع في الغرب، لذلك نجد من يدعو إلى "تجديد الفكر العربي"[1] من خلال هدم الميتافيزيقا التراثية الموصوفة بالخرافة، ومحاولة نقد اللامعقول في الفكر العربي والإسلامي، وإحلال العقلانية والتجريبية اللتان نهضت عليهما أوروبا الحديثة، وهذه دعوة متماهية مع القول بتراجع الفلسفات لحساب العلم، في الوقت الذي دعا فيه بعضهم إلى "طريق الاستقلال الفلسفي"[2]، وتوالت بعد ذلك خطابات مختلفة تجسدت في ما سمي بـ: "مشاريع الفكر العربي المعاصر".

في هذا السياق كان للفلسفة الإسلامية حضور بشكل متفاوت في بعض هذه المشاريع، ومن الملاحظ أنه مثلما لم تكن الفلسفة الإسلامية غاية بالنسبة للنهضويين الأوائل فهي أيضا لم تكن غاية بالنسبة لمشاريع الفكر العربي المعاصر، رغم أن المهمة الأساسية لكثير من هذه المشاريع كانت العودة إلى التراث والعمل على نقده وبيان عيوبه، ومحاولة استثماره في النهوض، والتراث الفلسفي الإسلامي هو جزء هام من هذا التراث المراد استثماره من أجل النهوض، ومع ذلك فقد سجلت هذه الفلسفة حضورها، بشكل متفاوت، في تلك المشاريع، لذلك سنجد دعوات مختلفة، من قبيل الدعوة إلى الانفكاك من سلطة هذا التراث من خلال التعامل معه تعاملا علميا يقوم على الالتزام بالقدر الأكبر من الموضوعية والمعقولية[3]، خصوصا أن هذه الفترة شهدت ظهور نزعات سلفية، مستغرقة في الإشادة بالذات والاعتداد بها.

---

[1] ـ أنظر: زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، مصر، 1971.

[2] ـ أنظر: ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، لبنان، 1975.

[3] ـ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1991، ص 47.

لقد عرفت الفلسفة الإسلامية اهتماما نسبيا لدى التأصيليين من المفكرين الإسلاميين[1]، فبدءا من ثلاثينيات القرن العشرين «آذن ميلاد الإحيائية الإسلامية وتدفق تأثيراتها الفكرية ببداية التأسيس الفكري للأصالة بوصفها إيديولوجيا، انتقل الوعي العربي سريعا من "اليقظة" إلى "الصحوة"»[2]، وباتت الفلسفة الإسلامية "تختلط" بالفكر الإسلامي ومجلاته المختلفة، وكأن الفيلسوف الإسلامي في العصر الحديث لم يعد يعني المتأمل أو المبدع لقول فلسفي جديد، بل أصبح مرتبطا أكثر بمعنى المفكر المصلح الذي يجتهد في تصويب الأخطاء التي وقعت فيها المجتمعات الإسلامية، من خلال ارتباطها بالغرب و"السقوط" في نفخ المؤامرات التي يحيكها ضد المسلمين.

من جانب آخر كانت الفلسفة الإسلامية تشق طريقا مختلفا يبدو أكثر هدوءاً، ولكنه أكثر عزلة لأنه ارتبط بأقسام الفلسفة في الجامعات العربية دون أن يكون له تأثير كبير لا على المستوى السياسي ولا على المستوى الاجتماعي، ففي الوقت الذي تراجعت فيه الدراسات الاستشراقية حول الفلسفة الإسلامية، خلفت مدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق عددا من التلاميذ الذين ارتبطوا بالجامعة، وارتبطت أبحاثهم بالتخصص في مجالات الفلسفة الإسلامية المختلفة، من المشائية الإسلامية إلى علم الكلام والتصوف وغيرها، أي أن الفلسفة الإسلامية قد تحولت من الطابع العمومي إلى الطابع التخصصي، فانشغل أبو العلاء العفيفي بالتصوف، وتخصص إبراهيم مدكور في فلسفة الفارابي، ومصطفى حلمي في موضوع الحب الإلهي، وتخصص محمد عبد الهادي أبو ريدة وأحمد فؤاد الأهواني في فلسفة الكندي، واهتم

---

[1] ـ لا بد من الإشارة هنا إلى أن مفهوم الأصالة ليس نمطا واحد، فلكل باحث تصور مختلف لهذا المفهوم تبعا للقناعات والتوجهات المعرفية والإيديولوجية.

[2] ـ عبد الإله بلقزيز، من الإصلاح إلى النهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 2014، ص 22.

محمود قاسم بفلسفة ابن رشد، وتلاهم بعد ذلك عدد من الباحثين والمختصين في الفلسفة الإسلامية.

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

[1] ـ عبد الحميد يويو، فلسفة إسلامية بأي معنى؟، أعمال ندوة: نحو فسلفة إسلامية معاصرة (1989)، ص 478.

2

مناهج وآليات قراءة الفلسفة الإسلامية

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

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

البحث في قضية المنهج ـــ رغم بعض ما كُتب فيها ـــ ظل إلى فترة قريبة أشبه بالأرض الموات![1].

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

أولاً: مفهوم المنهج وأنواعه:

المنهج كما جاء في المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية هو: «وسيلة محددة تُوصل إلى غاية معينة»[2]، وقد عرَّفهُ عبد الرحمن

---

[1] ـــ شاكير أحمد السمحودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، ط1، 2010، ص 5.

[2] ـــ إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، د ط، 1983، ص 195.

بدوي بقوله: «إنه الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سَير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة»[1].

أما فيما يتعلق بأنواع مناهج البحث العلمي، فثمة اختلافات بين الباحثين في وصف هذه المناهج وإحصائها، حيث يضيف بعضهم مناهجَ ويحذف آخرون مناهج، وهذا التعدد والاختلاف مرتبط بطبيعة موضوع البحث في كل علم، والغاية المتوخاة منه، ومع ذلك فإن أغلبهم يتفقون على وجود مناهج من قبيل: المنهج التجريبي الذي يُعتمد غالبا في علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء والفيزياء وغيرها، والمنهج التاريخي الذي تعول عليه مجمل العلوم التي تهتم بدراسة الماضي من خلال سجلاته ووثائقه، والمنهج الوصفي وهو الذي تعتمده العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية ويستند إلى الملاحظة والإحصاء وغير ذلك، كما نجد أيضا المناهج العقلية أو الفلسفية وهي التي تستند إلى إعمال العقل والارتكاز إلى التأمل أكثر من أي شيء آخر، وتنضوي تحت هذه المناهج أساليب بحثية متنوعة من قبيل: التحليل والتركيب، والجدل والحدس وغير ذلك، وثمة المنهج الاستنباطي الذي تعتمده العلوم النظرية والرياضيات على وجه الخصوص، إضافة إلى أن ثمة الكثير من الباحثين ممن يؤمنون بالمناهج النفسية وهي التي تستخدمها مجمل العلوم التي تجعل من السلوك الإنساني موضوعا لها.

على أن الاختلاف بشأن هذه المناهج وتصنيفها حسب طبيعة الموضوع الذي تشتغل عليه وتدور في فلكه لا يعني أنها تتميز بالاستقلالية التامة، بل إن كل مناهج البحث العلمي، سواء تلك التي تعتمدها العلوم الطبيعية والتجريبية أو التي تعتمدها علوم الإنسان والمجتمع تعود في النهاية لتجتمع في

[1] ــ عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977، ص 5.

منهجين رئيسين هما: "التحليل" و"التركيب"، حيث يمكن القول عن التحليل إنه عملية انتقال من المركب إلى البسيط، وعن التركيب إنه انتقال من البسيط إلى المركب، وحقيقة كون المناهج كلها تعود إلى أصل واحد وهو "العقل" يؤكدها أحد الباحثين عندما يقول: «يجب ألا نغالي في توكيد هذا الاختلاف في مناهج العلوم تبعاً لاختلافها، فإن وراء هذه المناهج كلها وحدة العقل الإنساني، والحقيقة أن الفصل بين مختلف المناهج بالنسبة إلى أي علم من العلوم يكاد يكون مستحيلاً»[1].

ومهما يكن الحال فإن اختلاف هذه المناهج لا يعني عدم تداخلها، وذلك ما نلاحظه في فضاء الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، حيث تزخر المشاريع الفكرية بعدد كبير من المناهج، تتعدد بتعدد توجهات أصحابها، ذلك أن هؤلاء لم يعودوا وكلاء على مذاهب فلسفية بعينها، إنما أصبحوا يقدمون أنفسهم على أنهم أصحاب مشاريع فكرية مستقلة، لكن كثير منهم يستمد أصوله المنهجية من الفكر الغربي، وفيما يلي نحاول الوقوف على أهم المناهج الحديثة والمعاصرة التي اعتمدت في قراءة التراث والفلسفة الإسلامية، وهي خمسة مناهج على وجه الإجمال:

ثانيا: مناهج دراسة الفلسفة الإسلامية:

1 ـــ المناهج التاريخية:

ونقصد بها مجمل الآليات والقراءات التي تعتمد على النصوص والوثائق، التي هي مادة التاريخ الأولى ودعامته، بغرض تأكُد الباحث من صحتها وفهمها على وجهها الصحيح، دون أن يُحمِّلها فوق طاقتها[2]، والمنهج التاريخي هنا لا نعني به مجرد سرد "الوقائع" التاريخية وتدوينها، بل إن المهمة

---

[1] ـ المرجع نفسه، ص 13.

[2] ـ إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص 195.

الأساسية للباحث في التاريخ هو أن يعتمد التفحص والتثبُت مما يصله من أخبار ووثائق، وهنا يمكن أن نميز بين نوعين من الوثائق أو المعطيات التاريخية: أحدها وصل إلينا بطريقة عفوية ولم يكن لأهلها أي مقصد في إنتاجها وحفظها، وهي التي تتمثل بوضوح في الحفريات، وثانيها، وهي الأكثر إثارة للجدل بين الباحثين، تلك الوثائق التي قصد أهلها حفظها من أجل تبليغها للأجيال اللاحقة، من قبيل المخطوطات والآثار العلمية والفنية والأدبية وغيرها.

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

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

أ ــ المنهج التاريخي الوثائقي:

يمكن أن نعثر على هذا النمط من المناهج، أكثر ما نعثر عليه، مع الجهود الاستشراقية الأولى لإحياء الفلسفة الإسلامية، على اعتبار أن ما ميَّز الاستشراق في علاقته بالفلسفة الإسلامية، وبالتراث عموما، كان ذا طابعٍ إحيائي ابتداءً، من خلال العودة إلى النصوص التاريخية للتراث الفلسفي الإسلامي والاشتغال عليها، وبذلك كان المستشرقون أول من بدأ بدراسة الفلسفة الإسلامية دراسة علمية منظمة، وقد بذلوا في ذلك جهدا معتبرا، تحقيقا ودراسة، وقد وقع بعض المستشرقين في تعصب للدين من جهة، كما وقع بعضهم الآخر في تعصب للجنس الآري ضد السامي من جهة أخرى[1]، على أن ثمة حقيقة لا تُنكر وهي أن الاستشراق كان له أثر إيجابي في إحياء بعضٍ من تراث الفلسفة الإسلامية، وإن كان الاختلاف قائماً بشأن قيمة هذا التراث، على اعتبار أن ثمة من يرى بأن هذه العلمية "الإحيائية" كانت انتقائية ومقصودة لضرب الدين الإسلامي أساساً.

ويبدو أن المبادرة الاستشراقية هي التي ساهمت في إنشاء "تيار فكري" في العالم العربي والإسلامي، جعل مهمته الدفاع عن مقولة "أصالة الفلسفة الإسلامية"، في مقابل إنكار هذه الأصالة من قبل عدد من المستشرقين، وكان أبرز أعلام هذا التيار الشيخ الأزهري مصطفى عبد الرازق، صاحب كتاب "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" والذي عرض فيه رؤيته للفلسفة الإسلامية ودافع عن وجودها وأصالتها واستقلاليتها، معتمداً في ذلك على المنهج التاريخي وتتبع نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ومسار تطوره، وهو ما يوضحه في القسم الثاني من كتاب التمهيد، الذي جاء بعنوان: "منهجنا في درس

[1] ـ عبد اللطيف محمد العبد، الفكر الفلسفي في الإسلام، مكتبة دار الثقافة العربية، مصر، د ط، 1986، ص 28.

تاريخ الفلسفة الإسلامية" حيث يقول: «رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة، من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ومن بعد أن صارت تفكيرا فلسفياً»[1]، وهذا المنهج الذي اعتمده عبد الرازق في التأريخ للفلسفة الإسلامية هو نفسه منهج المستشرقين الذين نتلمذ علي أيديهم في فرنسا، وفي الجامعة المصرية، إنه منهج يقوم على بناء تاريخ الفلسفة على الوحدة والاطراد، وقد انتشر هذا المنهج لدى الغربيين منذ القرن الثامن عشر وازداد الاهتمام به في الشطر الأول من القرن التاسع عشر[2].

وفي سياق هذا المنهج يمكن أن نعثر على عدة دراسات وأبحاث، حاولت تقديم الفلسفة الإسلامية وفق هذه الرؤية، التي تعتمد على إحياء التراث الفلسفي الإسلامي وعرض شخصياته بحسب ترتيبهم المعروف من الكندي حتى ابن خلدون، ومحاولة تأريخ طرق انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي، ومن بين تلك المحاولات نذكر: "تاريخ فلاسفة الإسلام"، (محمد لطفي جمعة، القاهرة 1927)، "الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه"، (إبراهيم مدكور، القاهرة 1947)، "تاريخ الفلسفة العربية"، (خليل الجر وحنا الفاخوري، بيروت 1957)، "أعلام الفلسفة العربية"، (كمال اليازجي وأنطون غطاس، بيروت 1957، 1958)، "تاريخ الفلسفة العربية"، (جميل صليبا، بيروت 1970)، "ثلاثة حكماء مسلمين"، (سيد حسين نصر، ترجمة:

---

[1] ـ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، د ط، 1944، ص 101.

[2] ـ Emile Bréhier, Histoire de la philosophie, tome1, Librairie Félix Alcan, Paris, 1928, P20.

صلاح الصاوي، بيروت 1971)، "تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون"، (عمر فروخ، بيروت 1972)، "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، (ماجد فخري، ترجمة: كمال اليازجي، بيروت 1974)، "الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية الإسلامية"، (عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1987)، "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، (ت. ج. دي بور T.J. De Boer ترجمة: عبد الهادي أبو ريدة القاهرة 1938)، "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، (هنري كوربان Henry Corbin، ترجمة: حسن قبيسي ونصير مروة، بيروت 1966).

ب ــ المنهج التاريخي الجدلي:

هذا المنهج هو أحد ركائز الفلسفة الماركسية[1]، ويتم تطبيقه بصورة أخص على قضايا التاريخ، حيث يكون العامل الاقتصادي القائم على الصراع الطبقي هو الموجه لحركة التاريخ وتطوره، وقد استمد ماركس Marx أصول هذا المنهج من فلسفة هيجل Hegel المثالية ومادية فيورباخ Feuerbach، ويمكن القول إن المادية التاريخية تعني تفسير الوقائع التاريخية والظواهر الاجتماعية بناء على الأسباب الاقتصادية، فكل من الحركات الاجتماعية والسياسية والروحية تابعة لنمط الانتاج الاقتصادي[2]، وفي مقابل هذا ثمة ما يعرف بالمثالية التاريخية التي تقرر أن العوامل الروحية والفكرية هي التي تحدد طبيعة الحياة الاقتصادية.

هذا التصور الماركسي لحركة التاريخ سعى إلى تطبيقه بعض الباحثين والمفكرين العرب على تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، وكان من أبرز هؤلاء

---

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

[2] ـ جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، د ط، 1982، ص 310.

المفكر اللبناني حسين مروة[1]، صاحب "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"، والمفكر السوري طيب تيزيني[2]، وغيرهما، ولعل انتشار النزعة المادية والماركسية في قراءة التراث الفلسفي العربي والإسلامي خلال السبعينيات لم يكن مجرد تدشين لمنهج جديد في التأريخ للفلسفة الإسلامية، وإنما كان القصد منه أيضا تصفية حسابات بصورة جذرية، مع الكتابات السابقة[3]، ابتداءً من الكتابات الوسيطة، المتمثلة في كتابات المذاهب والفرق والتصنيفات، إلى كتب المحدثين وعلى رأسهم مصطفى عبد الرازق وإبراهيم مدكور[4] وعلي سامي النشار[5]، وكذلك كتابات بعض المستشرقين، ومثلما يقول مروة فإنه «منذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا الفكري، بمختلف أشكاله، حتى الحقبة الراهنة من عصرنا، ظلت دراسة التراث رهن النظريات والمواقف المثالية والميتافيزيقية»[6].

---

[1] ـ حسين مروة (1910 ـ 1987): مفكر وكاتب لبناني، اِهتم بالتراث والفلسفة الإسلامية، وحاول من خلال مشروعه الفكري الكشف عن جوانب المادية في الفلسفة الإسلامية، من أبرز أعماله: "النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية"، في أربعة أجزاء.

[2] طيب تيزيني (1934 ـ 2013): مفكر وكاتب سوري، ذو نزعة قومية وماركسية، اِهتم بالتراث والفلسفة الإسلامية، من أبرز أعماله: "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط".

[3] ـ كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصرة، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1992، ص 77 ـــ 78.

[4] ـ إبراهيم مدكور (1902 ـ 1996): أحد الأسماء البارزة التي اِهتمت بالفلسفة الإسلامية، إلى جانب علوم اللغة، آمن بأصالة الفلسفة الإسلامية وتلاقح الأفكار وتلاقي الثقافات، من أهم كتبه: "الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه" في جزئين.

[5] ـ علي سامي النشار (1917 ـ 1980): كاتب وباحث مصري اِهتم بالفكر الإسلامي وكتب عن الفلسفة الإسلامية، من أهم مؤلفاته: "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام"، في ثلاثة أجزاء.

[6] ـ حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج1، دار الفارابي، لبنان، ط2، 2008، ص 7.

وفي السياق ذاته يعتبر طيب تيزيني أن المناهج الحديثة في قراءة التراث الفلسفي العربي والإسلامي عجزت عن استخراج نفائس هذا التراث، وعجزت عن تطوير وتعميق وجهة نظر علمية موحدة، والسبب أن هؤلاء لم يدرسوا الفكر العربي والإسلامي في العصر الوسيط في إطار علائقه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إنما انطلقوا، في آخر تحليل، من موضوعة استقلالية الفكر في مقابل الواقع الاجتماعي المادي فعجزوا بذلك عن فهم استمرارية الفكر، أي خاصية الفكر في كل من فترات تطوره التاريخي[1].

ومهما يكن الحال فإن المنهج التاريخي الجدلي كمنهج علمي، كان خلال السبعينيات والثمانينيات لا يزال يخطو خطواته الأولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب، ويؤكد مروة أهمية هذا المنهج الجديد عندما يقول: «إن المنهج المادي التاريخي هو وحده القادر على كشف تلك العلاقة الواقعية الموضوعية، غير المباشرة، بين القوانين الداخلية لعملية الإنجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي، ورؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا»[2].

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

---

[1] ـ طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، سوريا، ط5، 1981، ص 126.

[2] ـ حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج1، ص 8.

"من التراث إلى الثورة" (طيب تيزيني، دمشق 1971)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (حسين مروة، بيروت 1978)، "تراثنا كيف نعرفه" (حسين مروة، بيروت 1985).

2 ــ مناهج العقلانية النقدية:

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

أ ـ نقد العقل العربي:

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

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

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

كما يؤكد الجابري باستمرار أن نوع النقد الذي يعتمده هو النقد الابستيمولوجي لا الإيديولوجي، بمعنى أنه يعمد إلى محاولة تشخيص عِلّات الخطاب العربي والإسلامي، القديم والحديث، تشخيصا معرفياً، وليس الغرض من ذلك الدفاع عن موقف إيديولوجي معين ولا حتى الكشف عن المضمون الإيديولوجي لهذا الخطاب أو ذاك، كما أن اعتماد الجابري على

[1] ــ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط5، 1994، ص 8 ـــ 9.

منهجيات غربية لا يعني ـــ بحسبه ـــ الوقوع في أُتون سلطة هذه المرجعيات المعرفية التي، بلا شك، تحمل مضامين إيديولوجية، فالجابري يقدم نفسه على أنه يعتمد هذه المنهجيات بوعي ومن دون أن تكون لها سلطة على توجهه الفكري والمعرفي وفي ذلك كتب يقول: «لقد كنا حريصين على احترام موضوعنا فلم نترك أية سلطة مرجعية تمارس هيمنتها عليه، بل فضلنا أن يمارس هو بعض الهيمنة على جميع السلطات المرجعية التي تشدّ إليها المفاهيم التي نوظفها، وقد فعلنا ذلك، فيما نعتقد بوعي لا باستسلام»[1].

ب ـــ نقد العقل الإسلامي:

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

---

[1] ـ المرجع نفسه، ص 15.

[2] ـ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، ط2، 1996، ص 277.

وكثرا ما يشير أركون إلى أنواع المقاربات التي اعتمدت في قراءة التراث والفلسفة الإسلامية، والتي يُعدها آليات غير علمية، ومن ذلك مقاربات الخطاب الإسلامي بشقيه المعاصر والسلفي، والتي تركز على المفهوم المتعالي للتراث وتجاهل الواقع والتاريخ، وثمة المقاربة الاستشراقية التي تعتمد منهجية النقد اللغوي وهي الأخرى لم تستطع تمثل التراث ومعطياته المكتوبة والشفهية، وتجاوزا لمثل هذه المقاربات يعمد أركون إلى محاولة تقديم قراءة علمية، نقدية، للتراث والفلسفة الإسلامية، ويبدو في ذلك غير ملتزم بمنهج واحد، وإنما نجده ينتقل من منهج إلى آخر حسب طبيعة الموضوع الذي يتناوله، وبحسب ملائمة المنهج للموضوع أو عدم ملائمته، وهو يستعين بمناهج علوم الإنسان والمجتمع القديمة والحديثة معا ويسعى من خلال ذلك، مثلما يقول، إلى «تجاوز الصرامة النظرية والنزعة الاختزالية التي تُلام عليها علوم الإنسان والمجتمع... ونهدف إلى تجاوز الشكلانية المجردة للبنيوية وانغلاقية علم الدلالات... ونريد أن نتجنب أيضا النسبوية الاختزالية أو النظرة الأتنوغرافية المخصصة للثقافات الأخرى، ثم نريد أن نتجنب أخيرا المنطقية المحلية والتقسيمات الاعتباطية للفلسفة والتيولوجيا الكلاسيكية»[1]، ما يعني أن أركون يحاول الاستفادة من كل ما أتاحته علوم الإنسان والمجتمع المعاصرة من مقاربات ومناهج وآليات من أجل تطبيقها على التراث الإسلامي، ومن ذلك: المقاربة التاريخية، والمقاربة الألسنية، والمقاربة الأنثروبولوجية،، والمقاربة الفلسفية.

3 ــ المناهج النفسية:

نقصد بالمناهج النفسية، مجمل الآليات والأدوات المعرفية التي اعتمدها بعض الباحثين والمفكرين العرب والمسلمين في قراءة التراث والفلسفة

[1] ـ المرجع نفسه، ص 273.

الإسلامية، وهي آليات في مجملها مستمدة من انتاجات الفكر الغربي الحديث والمعاصر شأنها شأن كثير من المناهج الأخرى، وترتكز تلك المناهج على كشوفات علم النفس على وجه التحديد، من أجل تطبيقها على التراث والفلسفة الإسلامية بغرض الكشف عن الجوانب النفسية التي يعج بها هذا التراث ومحاولة استثمارها إيجابيا في بناء النهضة العربية والإسلامية.

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

أ ــ الجوانية عند عثمان أمين:

يعد عثمان أمين أحد الرواد الأوائل الذين اشتغلوا بالفكر الفلسفي في العالم العربي تأليفاً وترجمةً وتحقيقاً، وكان أبرز ما ترك لنا كتابه: "الجوّانية" الذي قصد به الدفاع عن العقائد الإيمانية والروحية في تاريخ الحضارة الإسلامية، وهو يُعرِّف الجوانية بقوله: «إن الجوانية فلسفة تستند على تزكية

[1] ـ شاكير أحمد السمحودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، ص 100.

الوعي الإنساني، وممارسة الحرية النفسية، وتسعى إلى تعميق فهمنا للمقاصد والمعاني والقيم»[1].

ويبدو أن المنهج النفسي أو الجواني لعثمان أمين لم يكن مستمدا من السيكولوجيا، بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، بل كان طريقاً في النظر إلى النصوص والمذاهب والعقائد مأخوذا من المباحث النفسية التابعة للفلسفات العقلية والباطنية الكبرى[2]، على اعتبار أن عثمان أمين جاء في فترة مبكرة لم تكن فيها الدراسات العربية قد استثمرت معطيات علم النفس الحديث في دراسة الذات العربية والإسلامية، على نحو كاف، لأن هذا الأمر كان لا بد أن يتم بعد مرحلة طويلة من ترجمة النصوص الغربية في علم النفس إلى العربية، وتأسيس شُعب وتخصصات نفسية في المؤسسات الجامعية العربية، وانجاز بحوث ودراسات تعتبر بمثابة مداخل تاريخية أو وصفية لعلم النفس ومدارسه، وعثمان أمين لم يتسن له رؤية كل هذه الجهود.

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

باختصار يمكن القول إن المنهج النفسي أو المعرفة الجوانية عند عثمان أمين هي معرفة كشفية، أقرب ما تكون إلى تلك المعرفة التي تحدث عنها أبو

---

[1] ـ عثمان أمين، الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، مصر، د ط، 1964، ص 123.

[2] ـ شاكير أحمد السمحودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، ص 113.

حامد الغزالي في "معارج القدس" و"مشكاة الأنوار" أو هنري برغسون Henri Bergson[1] في فلسفته الروحية، لكن هذه المعرفة لم تبق على حالها، فقد تطورت في الفكر العربي والإسلامي المعاصر بشكل لافت بفضل ما أتاحه علم النفس المعاصر من كشوفات جديدة، ويمكن أن نلاحظ ذلك مع عديد من الباحثين والمفكرين العرب والمسلمين.

ب ـ الفينومينولوجيا عند حسن حنفي:

يتأسس مشروع حسن حنفي على محاولة إعادة بناء التراث القديم وفق متطلبات العصر الراهن، وهو يأخذ مفهوم التجديد بمعنى «إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر»[2] أو بعبارة أخرى كما يقول حنفي: «نقل كل البناء النظري السابق بعد نقده وتمحيصه على أساس نظري جديد لإعطائه أبعادا جديدة سواء من حيث اللغة التي يُعبر بها، ومن حيث الكشف عن مستويات جديدة للتحليل، أو من حيث المادة التي يُقدمها الواقع الجديد وهذا ما يمكن تسميته منطق التجديد»[3]، بمعنى أن حنفي يرى في إعادة قراءة التراث قراءة معاصرة وإعادة بناء العلوم الإسلامية، بما فيها علم الكلام والفلسفة والتصوف، حاجة ملحة لتجاوز مرحلة الركود والتخلف التي تعيشها المجتمعات العربية.

وتحقيقا لهذه الغاية النهضوية يعتمد حنفي على المنهج الفينومينولوجي أو منهج الظواهر الشعورية ــ الذي يَعُدُه المدخل النظري والمنهجي لإعادة بناء علوم التراث ــ لذلك يقول حنفي: «كان من الطبيعي أن يكون المنهج المتبع

---

[1] ـ هنري برغسون Henri Bergson (1859 ـ 1941): فيلسوف فرنسي ذو نزعة روحية، من أعماله: "الفكر والواقع المتحرك" La Pensée et le Mouvant.

[2] ـ حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، ط4، 1992، ص 13.

[3] ـ المرجع نفسه، ص 149.

هو منهج تحليل التجارب الشعورية لجيلنا والتي يعيشها المفكر أو الفيلسوف، وهو المنهج الذي تمت صياغته باسم المنهج (الوصفي) أو المنهج (الظاهراتي) أو المنهج (الفينومينولوجي) في التراث الغربي في الفينومينولوجيا المعاصرة»[1].

وبالنسبة لحنفي فإن المنهج الفينومينولوجي يتأسس على خطوتين، يمكن أن نطلق على الأولى خطوة: الوصف الظاهري، للنص التراثي، والخطوة الثانية عكس الأولى، ويمكن أن نطلق عليها اسم: الوصف الظاهري الارتدادي، يقول حنفي موضحا ذلك: «فالمنهج الذي يمكن اتباعه هو منهج ذو جانبين: الأول يتابع خروج الظاهرة الفكرية من النص وهذا هو الوصف الظاهري التكويني الذي يبين النشأة والتطور، والثاني يُرجع الظاهرة الفكرية إلى النص من جديد لتصفية ما يمكن أن يعلق به من آثار ثقافية أخرى أو من بناءات وأحكام بيئية، وهذا هو الوصف الظاهري الارتدادي»[2].

ومن الملاحظ أن حنفي يحاول أن يُلبس منهج هوسرل Hussrl[3] الفينومينولوجي عباءة إسلامية، حين يدافع عن أن هذا المنهج كان متبعا في تراثنا الفكري والروحي، وبالأخص في علوم التصوف وفي علم أصول الفقه وإلى حد ما في علوم الحكمة، يقول حنفي في ذلك: «إن هذا المنهج الجديد لتحليل الخبرات ليس غريبا على الحضارة الإسلامية، وليس تابعا لمناهج أخرى مشابهة في حضارات أخرى لأنه ظهر من صور شتى في العلوم

[1] ـ حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، ط1، 1987، ص 261.

[2] ـ حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 71.

[3] ـ ادموند هوسرل Edmund Hussrl (1859 ــ 1938): فيلسوف ألماني، صاحب مذهب الظاهراتية (الفينومينولوجيا Phénoménologie) الذي يستند على الخبرة الحدسية لتحليل الظواهر ومعرفتنا بها، من مؤلفاته: "أزمة العلوم الأوروبية والظاهريات المتعالية".

الإسلامية سواء في علوم القرآن والحديث أو في علوم الفقه والتصوف، بل وفي علم الكلام والفلسفة»[1].

4 ـ المناهج النقلية:

نقصد بالمناهج النقلية مجمل الآليات والأدوات المعرفية التي يعتمدها دعاة التيار الإسلامي على وجه الخصوص في قراءة التراث عموما، والفلسفة الإسلامية بفروعها بشكل أقل[2]، وهي تتميز بالدفاع عن منظومة القيم الإسلامية عقيدة وممارسة، والحقيقة أن مثل هذه المناهج ليست وليدة العصر، إنما تضرب بجذورها في عمق التاريخ الإسلامي، فقد اعتمدها المتقدمون كما يعتمدها اليوم كثيرٌ من المتأخرين، على اعتبار أن النص كان حاضرا باستمرار في ثقافة المسلمين، ولم ينشأ علم في الحضارة الإسلامية إلاّ وارتبط بالدين، ولذلك فإن العلوم النقلية كانت وما تزال حاضرة إلى اليوم على الساحة الفكرية والثقافية العربية والإسلامية.

ويمكن أن نلاحظ حضور هذا النمط من المناهج، رغم أنه يرتبط بصورة أكبر بميدان الفقه والعقيدة، إلا أن نصيب الفلسفة الإسلامية ليس معدوما، بل إنها حاضرة في خطاب هؤلاء، سواء كان ذلك مصرحا به أم مضمراً، موافقا لها أو ناقدا، غير أن هذه المناهج وإن اتفقت على مسألة الاعتماد على النقل، فهي في الحقيقة لا تأخذ صورة واحدة، إذ تختلف في

---

[1] ـ حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، دار التنوير، لبنان، ط2، 1983، ص 182.

[2] ـ كثيرا ما توضع المناهج النقلية في مقابل المناهج العقلية وكأنها خصومة لا تنتهي، فكما أن العقل يُعد مصدرا من مصادر المعرفة الإنسانية، فكذلك النقل يعد مصدرا مهما من مصادرها أيضا، والنقل في اللغة هو تحويل الشيء من موضع إلى موضع آخر فيقال: نقله، حوله، فانتقل، ونقلة الحديث هم الذين يُدنون الأحاديث وينقلونها ويسندونها إلى مصادرها، ويُقال لأدلة الكتاب والسنة الأدلة النقلية، ويُقال لها السمعية، ويُقال لها الخبرية، والأدلة، والمأثورة، وكلها بمعنى واحد.

فهمها للنصوص المنقولة، وعلى العموم يمكن القول إن المناهج النقلية المعاصرة التي اعتمدت في قراءة التراث والفلسفة قد اتخذت صورتين أساسيتين هما:

أ ـــ المنهج النقلي النصّي:

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

وبالنسبة لأتباع هذا المنهج فإنهم يعتقدون أن ثمة فرقا شاسعا بين منهج العقيدة الإسلامية القائم على إتباع النصوص الشرعية، من قرآن وسنة نبوية، وبين منهج الفلاسفة الذي يُعد بالنسبة إليهم مجرد تقليد لمناهج الفلسفة الإغريقية القائمة على الاضطراب في التفكير اللاهوتي والعقدي، «ولما كانت هناك فجوة أصيلة بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة، وبين أسلوب الفلسفة وأسلوب العقيدة، وبين الحقائق الإيمانية وتلك المحاولات الصغيرة المضطربة المفتعلة التي تتضمنها الفلسفات والمباحث اللاهوتية البشرية فقد بدت "الفلسفة الإسلامية" ـــ كما سُميت ـــ نشازا كاملا في لحن العقيدة

[1] ـ سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، مصر، د ط، د ت، ص 17.

المتناسق، ونشأ من هذه المحاولات تخليط كثير، شاب صفاء التصور الإسلامي، وصغر مساحته، وأصابه بالسطحية»[1].

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

ب ـــ المنهج النقلي التأويلي:

في مقابل المنهج النقلي النصِّي ثمة فريق آخر من دعاة التيار الإسلامي، لديهم رؤية مختلفة قليلا عن النقليين النصيِّين، ويمكن أن نطلق على منهج هؤلاء المنهج النقلي التأويلي[2]، على اعتبار أنهم يعمدون إلى محاولة التوفيق بين النصوص الشرعية وبين إرث الفلسفة الإسلامية، فهم في الحقيقة لا يرفضون الفلسفة الإسلامية جملة وتفصيلا كما يفعل دعاة التيار السلفي، إنما يحاولون ايجاد صيغ للتوفيق بين ما تقرره نصوص الوحي من جهة، ونصوص الفلسفة الإسلامية من جهة ثانية.

وفي الحقيقة فإن هذا المنهج ليس وليد العصر أيضا، إنما له ـــ هو الآخر ـــ امتداد في تاريخ الفكر الإسلامي على اعتبار أنه كان حاضراً عند

---

[1] ـ المرجع نفسه، ص 11 ـــ 12.

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

بعض المتكلمين والفلاسفة، كما عند الصوفية أيضا، وإذا كان التأويل، أو ما يعرف اليوم بمنهج الهرمنيوطيقا، مرتبطا أكثر بالدراسات الغربية التي تشمل مجال علم اللاهوت وكافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والفلسفة، فإن ثمة كثيراً من الباحثين ـــ حتى من دعاة التيار الإسلامي ـــ يعتبرون أن هذا المنهج ليس حكراً على الغربيين وحدهم، فالتأويل أو الهرمنيوطيقا إذاً «قضية قديمة وجديدة في نفس الوقت، وهي في تركيزها على علاقة المفسر بالنص ليست قضية خاصة بالفكر الغربي، بل هي قضية لها وجودها الملح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء»[1].

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

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

[1] ـــ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط7، 2005، ص 14.

سالكين في ذلك أحد طريقين: فإما أن نفوض الأمر إلى الله في معرفة النص، وهذا يفيد التوقف عن التأويل مع الاعتقاد بأن المعنى الظاهر ليس هو المقصود، وإما أن نؤوله تأويلا يستند إلى قرائن مقبولة[1].

هذه الطريق التي سار عليها محمد عبده سلكها ويسلكها كثيرون غيره اليوم في العالم العربي والإسلامي، ولعل أبرزهم محمد عمارة[2] الذي يدعو في كثير من كتاباته إلى ما يسميه: "التجديد الإسلامي"، الذي ينهض على أساسي العقل والنقل، اقتداءً بتجربة الحضارة الإسلامية في عصر ازدهارها، مخالفا بذلك دعاة السلفية الجامدة من جهة، ودعاة القطيعة مع التراث من جهة ثانية، فالتجديد الذي يقصده عمارة هو تنوير إسلامي من شأنه أن يبعث في عقولنا وحياتنا الفكرية والعلمية نور الإسلام، ونور الحكمة الإنسانية معا، أي أنه تنوير يقيم بين العقل وبين النقل تلك العلاقة المثلى التي عرفتها حضارة الإسلام إبان ازدهارها وعطائها[3].

5 ــ المناهج التجريبية:

نقصد بالمناهج التجريبية، مجمل الآليات والأدوات المعرفية التي اعتمدها بعض الباحثين والمفكرين العرب والمسلمين في قراءة التراث والفلسفة الإسلامية، تحت مسمى "المناهج العلمية أو التجريبية"، وترتكز تلك

---

[1] ـ عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، د ط، د ت، ص 156.

[2] ـ محمد عمارة (1931 ـ 2020): باحث ومفكر إسلامي مصري، اهتم بالتراث الإسلامي الداعي إلى الاعتدال والوسيطة، وألف عددا معتبرا من الكتب، من بينها: "نظرة جديدة إلى التراث"، وقدم كثيرا من الدراسات والتحقيقات، من أشهرها تحقيق مؤلفات أعلام النهضة العربية والإسلامية.

[3] ـ محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، دار الشروق، مصر، ط2، 2003، ص 276.

المناهج على محاولة الاستفادة من أتاحته العلوم التجريبية من نتائج وكشوفات في مجالات مختلفة، بما فيها مجال الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع.

ولعل هذا النوع من المناهج كان الأقل حضوراً في حقل الثقافة العربية، برغم حماسة بعض الباحثين للمناهج العلمية والتجريبية، ولربما كان أحد أسباب ذلك هو أن هذا النوع من المناهج دخل إلى العالم العربي وأعرب عن نفسه كمنافس للدين في بداية الأمر، ومتجاهلا نسبيا القيم التراثية التي تشكل الجزء الأكبر من وعي التركيبة الاجتماعية للشعوب العربية والإسلامية[1].

هذه النزعة التجريبية ركزت جهودها على محاولة إعطاء صبغة علمية وعقلانية للتراث الفلسفي الإسلامي، بمعنى أنها حاولت تمثل التجريبية الحديثة والمعاصرة في نصوص التراث الفلسفي الإسلامي لتعزيز مشاريعها العلمانية والعقلانية، وذلك ما يمكن أن نلاحظه مع فرح أنطون مثلا في كتابه "ابن رشد وفلسفته" الذي أثار مع بدايات القرن العشرين جدلا ونقاشا واسعا، تمظهر جليا في المناظرة الشهيرة التي جرت بين أنطون ومحمد عبده حول المسائل والأفكار والطروحات التي أثارها أنطون على صفحات مجلته[2].

واستكمالاً للطريق الذي رسمه فرح أنطون وغيره من النهضويين، سار كثير من الباحثين والمفكرين العرب والمسلمين[3]، محاولين استنطاق التراث الفلسفي العربي والإسلامي من زاوية المناهج التجريبية، مع بعض الاختلافات بين هؤلاء طبقا للسياقات المعرفية والتاريخية، وعلى العموم

---

[1] ـ أنظر موقف دعاة التيار العلمي النهضويين من الدين والتراث، أمثال شبلي شميل، وسلامة موسى، وطه حسين.

[2] ـ سمير أبو حمدان، فرح أنطون صعود الخطاب العلماني، ص 6 ـــ 7.

[3] ـ يمكن أن نذكر من بين أولئك: فؤاد زكريا، زكريا إبراهيم، محمد ثابت الفندي، محمد مهران، صلاح قنصوه، سالم يفوت، محمد عبد الرحمن مرحبا، وغيرهم.

يمكن أن نميز بين نموذجين من المناهج التجريبية التي اعتمدت في قراءة التراث الفلسفي الإسلامي هما:

أ ــ المنهج التجريبي العلماني:

منذ منتصف القرن التاسع عشر بدأ الاهتمام بالعلم في العالم العربي خصوصا بعد عودة البعثات العلمية التي أُرسلت من مصر والشام، لدراسة العلوم البحتة والتطبيقية في أوروبا، حيث رافق ذلك تأسيس الجمعيات والمجلات العلمية التي عملت على نقل النظريات العلمية الجديدة، ولعل من أبرز تلك المجلات، مجلة "المقتطف" التي تأسست عام 1876، وشهدت صفحاتها سجالات فكرية حول العلم والنظريات الحديثة وأثرها الاجتماعي والنهضوي.

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

من هنا شهد حقل الثقافة العربية بروز عدة أسماء دافعت عن العلم ومناهجه التجريبية، لكن دور هؤلاء لم يكن كبيراً إلى الحد الذي يمكن أن نقول إننا أمام تيار علمي تجريبي، على اعتبار أن أغلب هؤلاء المفكرين والباحثين كانوا باستمرار في مواجهة مع دعاة التيار الإسلامي والسلفي،

[1] ـ المرجع نفسه، ص 113.

وأنهم إلى جانب ذلك اختزلوا جهودهم الفكرية في التركيز على المسألة السياسية بدل المسائل المعرفية، ولا يخفى على أحد اليوم ما تشكله قضية العلمانية من سجال حاد بين أطراف النخب العربية والإسلامية، وعلى الرغم من ذلك يمكن أن نجد بعض الأصوات التي آمنت بمناهج العلوم التجريبية، وحاولت استثمارها في دراسة التراث الفلسفي الإسلامي، ومن أبرز هؤلاء زكي نجيب محمود.

ب ــ المنهج الوضعي المنطقي:

أثارت الوضعية المنطقية[1] اهتمام بعض الباحثين في العالم العربي والإسلامي، ولكنها بالرغم من ذلك لم تلق قبولا كبيراً يجعل منها أحد التيارات البارزة، ويعد زكي نجيب محمود[2]، أبرز من احتفى بهذا المنهج أو المذهب ودافع عنه في عالمنا العربي، إلى الحد الذي يمكن القول إنه كان صاحب "مدرسة فلسفية" ثابر على إثرائها وتدعيمها، ولا شك في أنه كان الصوت الأكثر تعبيرا عن الوضعية المنطقية في العالم العربي[3]، ولئن كان نجيب محمود قد مر بمراحل متقلبة أثناء تطوره الفكري، إلا أن إيمانه بتيار الوضعية المنطقية ومنهجها في التفكير ودفاعه عنها ظل حاضرا باستمرار،

---

[1] ـ الوضعية المنطقية: "اتجاه فلسفي معاصر يُعول أساساً على التجربة تحقيقا للدقة والتحليل المنطقي للغة العلماء ويعدها المصدر الوحيد للمعرفة، وليس للعقل من عمل إلاَّ مجرد تنسيق معطياتها وتنظيمها، ثم تحولت إلى دراسة تحليلية منطقية للغة العلم لتحقيق وحدة مشتركة، بين فروع العلوم المختلفة"، أنظر: إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص 214.

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

[3] ـ محمود أمين العالم، معارك فكرية، دار الهلال، مصر، د ط، د ت، ص 14.

ومسيطرا على تفكيره بشكل عام، على أنها ـــ أي الوضعية المنطقية ـــ كانت أكثر ألقا في أبحاثه وكتاباته في فترة الخمسينيات أكثر من غيرها.

ولعل من أسباب اهتمام بعض الباحثين العرب بالوضعية المنطقية هو تصورهم «أنها أقرب الفلسفات إلى العلم الذي يمثل روح العصر، أو أنها فلسفة العلم أو فلسفة علمية أو ذات نزعة علمية»[1]، لذلك ظل زكي نجيب محمود طوال مساره الفكري مدافعا عن الوضعية المنطقية، مرة بحماس منقطع النظير ومرات محاولا أن يكون موقفه أقل وقعا على الرافضين لمنهجه، لكنه كان باستمرار يحاول الدفاع عن المنهج العلمي الذي تعتمده الوضعية المنطقية تجاه الميتافيزيقا وقضايا اللغة والمنطق ومنظومة القيم، يقول نجيب محمود: «ولا أظنني مسرفا في القول إذا زعمت بأنني منذ تلك اللحظة من ربيع سنة 1946، وحتى هذه الساعة، ظللت داعيا إلى تلك الوقفة الفلسفية العلمية في كل ما كتبته، بطريق مباشرة مرة، وبطريق غير مباشر مرات... كالنقد الأدبي مثلاً، لكنني نظرت إليه بمنظار الوضعية المنطقية، وحاسبت نفسي حسابا عسيرا في دقة الصياغة اللفظية كما تريد لنا تلك الوقفة الفلسفية أن نفعل تجاه اللغة، كتابة وقراءة»[2].

تلك هي أبرز المناهج وآليات قراءة التراث والفلسفة الإسلامية التي يمكن أن نعثر عليها في ساحة الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، وإجمالا يمكن القول إن ثمة تعددا في المناهج وآليات القراءة يصل إلى حدِّ التناقض في بعض الأحيان، وذلك راجع إلى عدة اعتبارات، موضوعية وذاتية، الأولى تتعلق بتعدد الإشكاليات التي يبحث فيها الفكر العربي والإسلامي بحيث أن اختلاف الإشكاليات وتعددها أدى إلى اختلاف

[1] ـ شبر الفقيه، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر بين إشكالية المنهج وازدواجية التراث، دار الهادي، لبنان، د ط، د ت، ص 145.

[2] ـ زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، مصر، ط2، 1988، ص 92 ـــ 93.

المناهج أيضا، والثانية ترتبط بالباحث نفسه، تكوينه الفكري وقناعاته الإيديولوجية وطبيعة الموقف الذي يتخذه هذا الباحث من قضايا التراث والعصر.

3

القراءات الحديثة والمعاصرة في دراسة الفلسفة الإسلامية

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

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

أولاً: في مفهوم القراءة

شهدت الفترة المعاصرة من تاريخ الفكر الغربي ـــــ على وجه الخصوص ـــــ اِهتماما بالغا بمفهوم القراءة وأنواعها وحدودها، واِنبرى الدارسون إلى البحث في مفهوم النص ومدلولاته، وعلاقة القارئ بالمقروء، ودوره في رسم معالم المعنى الذي يكتنزه النص، على اعتبار أن النص لم يعد مجرد بنية تشكلها مجموعة من الكلمات المصطفة أمام، وفوق، بعضها، بل لقد تحول مفهومه إلى فضاء متعدد الأبعاد تمتزج فيه كتابات متعددة وثقافات متعارضة، تتحاكى وتتعارض فيما بينها[1]، من هنا أصبح البحث في أهمية القراءة والتأويل والتفسير، والعلاقة القائمة بين القارئ والمقروء، أمرا شائعا، ليس فقط على مستوى الدراسات الأدبية واللاهوتية، ولكن أيضا على مستوى الدراسات الفلسفية والتاريخية، والإنسانية والاجتماعية بشكل عام.

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

وإذا شئنا اختبار لفظ القراءة من جهة دلالتها اللغوية فإننا نجدها تأتي على عدة معانٍ، منها[2]:

---

[1]- Roland Barthes, le bruissement de la langue, editions du seuil, paris, 1984, P: 66 – 67.

[2] ـ أنظر بهذا الخصوص: لسان العرب لابن منظور، المجلد الأول، (حول مادة قرأ)، دار صادر، لبنان، د ط، د ت، ص 128 وما بعدها، وأنظر أيضا: القاموس المحيط للفيروزأبادي، دار الحديث، مصر، د ط، 2008، ص 1298.

الجمع والضم: وقد سُميَّ القرآن قرآناً لأنه يجمع الآيات ومعانيها ويضمها بعضها إلى بعض، وقوله تعالى: «إن علينا جمعه وقرآنه»[1]، أي جمعه وقراءته.

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

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

وتأتي بمعنى التفقُّه: ومنه قوله: تَقَرأْتُ، بمعنى: تَفَقَهْتُ.

وأما عن المعنى الاصطلاحي فلاحظُ أن القراءة اليوم باتت تستخدم بشكل واسع، في فضاء الفكر العربي والإسلامي، نتيجة انفتاح الباحثين على منجزات الغرب المعرفية والمنهجية، وأصبح كل باحث منهم يعتمد مجموعة من الأدوات المنهجية قاصدا بها قراءة التراث، من أجل البحث فيه والكشف عن مكنوناته وذخائر، أو محاولة تجاوزه والاعتماد على مرجعية معاصرة ومقابلة لهذا التراث الأصيل، «لقد تبدلت النظرة إلى النص الفلسفي، وبات هو الآخر مفتوحا على الاختلاف والمغايرة»[2]، ونصوص الفلسفة الإسلامية، هي الأخرى، تخضع اليوم لقراءات متعددة وأحيانا متناقضة، لأن القراءة هي عملية مفتوحة على الممكن دائما، ومثلما أن الكتابة لن تبلغ نهايتها فكذلك القراءة لن تبلغ نهايتها أيضا، ومن هنا كان لكل قراءة منهجها في البحث والتحقيق.

بتعبير آخر يمكن أن نفهم معنى القراءة، بوضعها في مقابل المعرفة، فإذا كانت المعرفة بمعناها التقليدي أو الحداثي، تهتم بالوصف والعبارة، أو بالكشف والبرهنة، فإن القراءة تتعدى ذلك إلى المجاز والإشارة، وتُعنى بالأثر والفاعلية، أي بما يتركه الكلام من الأصداء والضلال أو بما يولده من

---

[1] ـ سورة القيامة، آية 17.

[2] ـ على حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1993، ص 20.

التفاعلات والتداعيات، ومن هنا تنفتح القراءة على ألاعيب اللغة وآليات التأويل، أو على أنماط السرد وسياقات الكلام، أو على استراتيجيات المحادثة وقواعد المداولة[1].

في هذا السياق يمكن أن نقول إن القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية، نعني بها: دراسة نصوص هذه الفلسفة وشخصياتها، ومحاولة فهمها فهما جديدا، استنادا إلى آليات ومناهج حديثة، تُتخذ كاطار مرجعي للفهم والتأويل، على اعتبار أن النص، أيًا كان، كما يقول أدونيس «هو بمعنى ما قراءته، أي كيفية قراءته، وهو كذلك، أي النص، تابع لمستوى هذه القراءة، دقة وفهما وغنًى»[2]، ولذلك يكون لكل نص مستويات متعددة ناشئة من تعدد القراءات التي تقدم له، ولأن هذه الآليات المنهجية أغلبها مستمدٌ من فضاء الفكر الغربي الحديث والمعاصر، مثلما سبق وأشرنا، فإن بعضهم يرى في شيوع "نظرية" القراءة، القائمة على مفاهيم النسبية أمرا سلبيا حين يتم تطبيقها على التراث، فمن وجهة نظر هؤلاء «القراءة الحداثية للتراث لم تعد تهدف إلى استعادة الماضي بكل ما يقترن به من قيم جمالية ومبادئ أدبية، إنما أصبحت هذه المبادئ والقيم قرينة إطار مرجعي مرفوض، نتيجة القراءة التي تتوسل آليات ومرجعية غربية، وغريبة عن تراثنا ومبادئنا الأصيلة»[3].

وأما عن الأشكال التي تتخذها القراءة فهي عديدة، إلا أن أبرزها "التفسير" و"التأويل"، فأما التفسير فهو الكشف والإظهار، بمعنى أن يكون في الكلام لبسٌ وخفاء، فيُؤتى بما يزيله أو يفسره، وغاية التفسير الفهم

---

[1] ـ علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 2005، ص 11.

[2] ـ أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، لبنان، ط1، 1993، ص 38.

[3] ـ جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، مؤسسة عيبال، مصر، ط1، 1991، ص 25.

والإفهام، وهو أن يصير الشيء معقولا، وسبيله تعيين مدلول الشيء بما هو أظهر منه، حتى يصبح المجهول معلوما، والخفي، واضحا، نقول: فسرت الكلمة، وفسرت النص، وفسرت المسألة، أي أوضحت دلالتها ومطالبها[1].

وأما التأويل فمشتق من الأول، وهو في اللغة الترجيع، نقول: أوّله إليه، رجعّه، أما عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيرا رمزيا، أو مجازيا يكشف عن معانيها الخفية[2]، ومعنى التأويل كما يقول ابن رشد: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[3].

وفي سياق الفكر العربي المعاصر يعطي نصر حامد أبو زيد للتأويل بعداً شاملاً، بحيث لا يقتصر على النصوص فقط، بل يتعدى ذلك ليشمل الأحداث والوقائع ومختلف الظواهر، يقول في ذلك: «التأويل ليس مفهوما قاصراً على التعامل مع النصوص اللغوية وحدها، بل يتسع كما هو واضح من سياق استخدامه في القرآن وفي اللغة عامة ليشمل الأحداث والوقائع والظواهر كافة»[4]، ومهما يكن الحال فإن تعدد القراءات في دراسة قضايا التراث أصبح اليوم أمرا واقعا وشائعا بين الدارسين، وهو يتيح لنا النظر إلى هذ التراث من خلال زوايا متعددة تكشف عن ثراءه وغناه المعرفي والحضاري.

---

[1] ـ أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 314.

[2] ـ المرجع نفسه، ص 234.

[3] ـ ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، لبنان، ط2، د ت، ص 35.

[4] ـ نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1995، ص 141.

ثانياً: القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية

1 ـــ القراءة الاِستشراقية:

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

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

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

وهذا الضرر يعود إلى طبيعة المناهج التي اعتمدها المستشرقون من جهة، وإلى الأهداف الخفية والمعلنة التي ارتجاها هؤلاء من جهة ثانية، ويبدو واضحا أن خدمة الفكر الأوروبي في شقه العلمي والفلسفي، كان هدفا للمستشرقين، حتى وهم يتعاملون مع التراث العربي والإسلامي، فعندما يعتمدون على المناهج التاريخية والفيلولوجية، في قراءة التراث الفلسفي العربي والإسلامي، فهم يقصدون تصوير الفكر الأوروبي على أنه وحدة واحدة ومستمرة في التاريخ، من عهد اليونان مرورا بالعصور الوسطى، ووصولا إلى الفترة الحديثة والمعاصرة، وإذا تحققت هذه الوحدة والاستمرارية لن يكون للفلسفة الإسلامية بعدها قيمة أو أصالة، وبالتالي ستكون على هامش التاريخ العام للفلسفة الذي هو تاريخ الفلسفة الأوروبية من اليونان إلى العصر

[1] ـ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 94.

[2] ـ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، دار التنوير، لبنان، ط4، 1985، ص 57.

الحديث مباشرة، فالهدف إذاً «إعادة بناء الفكر الفلسفي الأوروبي بصورة تحقق له الوحدة والاستمرارية، من جهة، وتجعل منه، من جهة أخرى، التاريخ العام للفلسفة كلها»[1].

من الواضح أن القراءة الاستشراقية تصدر، في جزء كبير منها، عن منهجية غير علمية تجعل من التمركز حول الذات والتمركز حول الفلسفة اليونانية كأصل للإبداع الفلسفي الإنساني كله، الهدف الأول لها، ولم تكن هذه القراءة لتكتفي بمحاولة إثبات جدارتها الفلسفية من اليونان إلى الفترة المعاصرة، إلا عبر محاولة التقليل من شأن الفلسفة الأشد منافسة لها، وهي الفلسفة الإسلامية، إلى الحد الذي وصل فيه بعض المستشرقين إلى إطلاق دعاوى عنصرية ضد كل ما هو عربي وإسلامي، فقد شهد القرن التاسع عشر في أوروبا تناميا للأفكار العرقية والعنصرية القائمة على مقولة تفوق العرق الآري في مقابل الأجناس البشرية الأخرى، التي تخضع للخرافة والدجل والضحالة الفكرية والعقلية، وهو ما فتح الباب أمام القوي السياسية والعسكرية لاحتلال المجتمعات العربية والإسلامية، ومجتمعات العالم الثالث بصفة عامة، وبذلك تحددت علاقة الغرب كقوة عسكرية وتكنولوجية بالشرق المتخلف في صورة الأقوى والأضعف، أو التابع والمتبوع، ما خلق لدى الشعوب العربية والإسلامية نوعا من الشعور بالضعف وهو يتعرف على الحضارة الغربية الحديثة من جديد بكل ما تحمله من امتيازات معرفية واقتصادية وعسكرية.

ومن صور المواقف التي تأخذ صفة العنصرية تجاه الجنس العربي ما ذكره المستشرق "كارل هينرش بكر"[1] Karl Heinrich Bekker، على سبيل

[1] ـ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 75.

المثال، فهو يقلل من انجازات العرب العلمية والمعرفية في البلاد التي دخولها باسم الإسلام، حيث يعتبر أن العرب لم يضيفوا شيئا برغم الترجمات التي قد توحي لأول وهلة بعظمة هؤلاء، لكن ـــــ حسبه ـــــ عند النظر إلى الحضارات التي دخلها العرب واحتكوا بها، نستطيع أن نلاحظ أن كل شيء بقيَّ كما كان على عهده القديم، رغم دخول جنس جديد ودين جديد إلى هذه الحضارات، فالإسلام، بحسب بكر، لم يضف إلى هذه الحضارات شيئاً جديداً، لا في ميادين السياسة وفن الحرب والاقتصاد ولا في العلم والفنون والصناعات، ويضيف بكر أن المرء لتداخله الدهشة من الترجمات الضخمة العديدة، التي أنجزها العرب والمسلمون، فيحسب أن أفكارا جديدة قد أدخلت إلى مهد الحضارة الإسلامية، ولكن هذا الرأي باطل من أساسه فكل شيء بقي عمليا كما كان من قبل[2].

ويُرجع بكر سبب اهتمام العرب والمسلمين بترجمة الفلسفة اليونانية وعلوم الأوائل إلى حاجة عملية لتعزيز أركان الدين الإسلامي، فالإسلام "الرسمي" تحالف مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد الغنوص، الذي كان خليطا من المذاهب القائمة على النظر والمنطق ومذهب الخلاص، فالغنوص إذاً كان يحارب الإسلام دينيا وسياسيا[3]، ومن هنا يمكن فهم حماسة المسلمين والعرب لترجمة الفلسفة اليونانية، إنها حماسة، بحسب بكر، لأجل الدين وليست لأجل النظر العقلي والبحث الفلسفي الحقيقي، والواقع أن هذا الموقف الذي يصدر عن بكر غير دقيق، لأن الفترات التي كانت فيها

---

[1] ـ كارل هينرش بكر Karl Heinrich Bekker (1876 ــ 1933): مستشرق وسياسي ألماني، اهتم بتاريخ الأديان، والدين الإسلامي على وجه الخصوص، من مؤلفاته: "دراسات إسلامية Islamstudien".

[2] ـ كارل هينرش بكر، تراث الأوائل في الشرق والغرب، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، د ط، 1940، ص 15.

[3] ـ المرجع نفسه، ص 11.

الفلسفة اليونانية على وفاق مع الدين الإسلامي تكاد تكون نادرة، فكيف يكون هذا التحالف الذي يقصده بكر؟، وحتى وإن افترضنا صحة تحالف الفلسفة مع الدين فتلك كانت ميزة القرون الوسطى، ليست فقط مع الفلسفة الإسلامية، ولكن مع فلسفات أخرى أيضا، لذلك لا يمكن المطالبة بنظر عقلي خالص بعيدا عن تأثير الدين، بالطريقة التي فكر بها أهل القرنين التاسع عشر والعشرين.

ويذهب المستشرق الفرنسي "أرنست رينان" Ernest Renan إلى أبعد من ذلك حين يقرر أن الشعوب السامية[1] بما فيها المسلمين واليهود، ليس بمقدورهم، وليس من طبيعتهم البشرية وخصائصهم العرقية والجنسية، أن يتميزوا بالإبداع الفلسفي والنظر العقلي الحر، ولذلك فهم لم ينتجوا فلسفة أو إبداعا عقليا خالصاً، وأنهما، أي المسلمين واليهود، كانوا دخلاء على الحضارة الحقة![2]، والخدمة الأساسية الوحيدة التي قدمتها الشعوب السامية للعالم هي الدين، وفي مقابل هذا تتميز الشعوب والأعراق الآرية[3] ـــــ حسب رينان ـــــ بقدرتها على الإبداع الفلسفي والنظر العقلي، يقول رينان في ذلك: «أما الفلسفة فلا يمكن أن نطالب الساميين أو العرق السامي بدروس

---

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

[2] ـ Erenst Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques Paris, 1885, P: 464.

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

في الفلسفة، إنهم فقط استعاروا الفلسفة من اليونان ونقلوها إلى لغتهم، وهم مدينون لليونان بكل ما عندهم من فلسفة»[1].

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

أما دي بور[4] De Boer فيقرر أنه لا يمكن أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، وإذا ما قلنا إن ثمة رجالا مسلمين لم

---

[1] ـ نبيل رشاد سعيد، التحيز والإنصاف في موقف المستشرقين من الفلسفة العربية في الإسلام، مجلة دراسات عربية، لبنان، عدد 3و4، 1990، ص 111.

[2] ـ ارنست رينان، الإسلام والعلم، ترجمة: مجدي عبد الحافظ، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2005، ص 34.

[3] ـ المرجع نفسه، ص 47.

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

يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف والاشتغال بالفلسفة، فإن ذلك لم يكن إلا من خلال التوشح برداء اليونان، ذلك الرداء الذي لا يمكن للعين أن تخطئه أبداً، وبذلك فإن الفلسفة الإسلامية، على حد تعبير دي بور، ظلت على الدوام فلسفة انتخابية، أساسها وركيزتها الاقتباس مما تُرجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها قائم على فهم وتشرُّب معارف السابقين، ومنهم اليونان على وجه الخصوص، وبذلك فهذه الفلسفة لم تبتكر ولم يكن لها تميز على الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا بالوصول إلى نتائج مخالفة للمسائل القديمة، ولذلك لا نجد للفلسفة الإسلامية خطوات جديدة في عالم الفكر تستحق أن نسجلها لها[1].

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

[1] ـ دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، لبنان، ط5، 1981، ص 50.

من جانب آخر ثمة نموذج مختلف للقراءة الاستشراقية التي قُدمت للفلسفة الإسلامية، وهي قراءة أكثر اعتدالاً من الأولى، بحيث حاول ممثلوها إنصاف الفلسفة الإسلامية، ويكفي أن نشير هنا إلى هنري كوربان[1] Henry Korbin الذي قدم، من خلال كتاباته وتحقيقاته، طرحا مختلفا ورؤية متحررة مما دأب على تكراره غيره من المستشرقين، ودافع عن الفلسفة الإسلامية، وخاصة ما أنتجه الفلاسفة المسلمون الشيعة، وتوصل إلى ذلك من خلال محاولته رسم تاريخية الفكر الإسلامي بطريقة مختلفة عن النظرة الاستشراقية المعتادة، ففي الوقت الذي حاول بعضهم إسقاط الرؤية التاريخية الغربية على تاريخ الفكر الإسلامي، كما سبق وأشرنا، يذهب كوربان إلى ضرورة تأريخ الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي انطلاقاً من داخله «أي من خلال التاريخ الذاتي للفكر الفلسفي الإسلامي كما يتجلى في التاريخ الهجري، ذلك أن الإحساس بالزمانية التاريخية لمراحل هذا التاريخ عندما تكون حياة الفيلسوف الداخلية تقع وتتجه صوب التاريخ الهجري، ليست هي نفسها عندما تقع وتتجه صوب التاريخ الميلادي»[2].

ومن خلال هذه النظرة التأريخية الجديدة يقرر كوربان أن مفهوم الفلسفة الإسلامية لا يمكن أن يكون وقفا على تلك الدراسات الموجزة، التي اكتفت بالإشارة إلى بعض الأسماء الكبيرة من قبيل الكندي والفارابي وابن سينا، وجعلت الفلسفة الإسلامية تقع في مستوى هذه التعيينات وتنتهي بموت ابن رشد، متغافلة بذلك عن الروح الفلسفية الأصيلة التي نجدها عند الفلاسفة الشيعة الذين جاؤوا بعد ابن رشد، في عهد الدولة

---

[1] ـ هنري كوربان Hnry Korbin (1903 ـ 1973): مستشرق فرنسي اهتم بالتصوف الإسلامي والفلسفة الإشراقية، من مؤلفاته: "تاريخ الفلسفة الإسلامية".

[2] ـ زهير بن كتفي، الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان، دار صفحات للنشر، سوريا، ط1، 2013، ص 198.

الصفوية، ومن هنا لا يمكن فهم التأمل الفلسفي واستمراره في الإسلام إلا بعد التخلي عن ذلك الادعاء بوجوب البحث عن معنى مقابل محكم له، يكون هو نفسه ما درج الباحثون على تسميته في الغرب بالفلسفة، بحسب كوربان، ثم إن اصطلاحات "فلسفة" و"فيلسوف" لا تقابل بالضرورة فهمنا لهما بشكل دقيق، لذلك فإن مصطلح "حكمة" هو المعادل الصحيح لمصطلح Sophia، "والحكمة الإلهية" هي المصطلح الحرفي المعادل للمصطلح اليوناني Theosophia.[1]

وإلى جانب كوربان ثمة مستشرقون آخرون دافعوا عن أصالة الفلسفة الإسلامية، ويمكن أن نذكر بشكل مجمل، المستشرق غوستاف دوجا Gustave Dugat الذي ذكر أن عقلية كعقلية ابن سينا لا يمكن إلا أن تنتج جديدا وطريفا في ميدان الفكر، وأن آراء المعتزلة والأشاعرة ليست سوى ثمار يانعة من آثار العقل العربي، وقد ذهبت طائفة أخرى من المفكرين الغربيين من أمثال تنمان[2] Tennemann ومونك[3] Munk وماكدونالد[4] Macdonald، إلى أن للمسلمين فلسفة جديرة بالبحث فيها تتمثل في محاولة التوفيق بين العقل والدين[5].

---

[1] ـ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، حسن قبيسي، دار عويدات للنشر، لبنان، ط2، 1998، ص 31.

[2] ـ تنمان Tennemann (توفي 1819): مستشرق ألماني من مؤلفاته: "المختصر في تاريخ الفلسفة الإسلامية".

[3] ـ سالمون منك Salomon Munk (1803 ـ 1867): مستشرق فرنسي برز في تاريخ الفلسفة اليهودية والإسلامية، من مؤلفاته: "أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية".

[4] ـ ماكدونالد Duncan Black Macdonald (1863 ـ 1943): مستشرق بريطاني، أمريكي، اهتم بدراسة الحياة الدينية وتاريخ العلوم الإسلامية، من مؤلفاته: "تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية في الإسلام".

[5] ـ محمد علي أبو ريان ومحمد عباس سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 18.

2 ـــ القراءة التأصيلية:

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

وإذا شئنا أن نعرض لهذه القراءة فالبداية لا بد أن تكون من رائد ومجدد الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث الشيخ الأزهري مصطفى عبد الرازق، ورغم أن هذا الأخير لم يكن مفكرا مبدعا، في قيمة بعض رواد النهضة العربية، لربما بسبب قلة التأليف وانشغاله بالتدريس، إلا أن الأهمية التي يحظى بها كبيرة جدا، ليس بسبب طبيعة أو عمق الأفكار التي طرحها، لأن كتابه الأشهر "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" لا يعتبر كتابا فلسفيا بالمعنى الدقيق للكلمة، بل هو كتاب تاريخي كما هو واضح من عنوانه، ولكن الأهمية التي يحظى بها عبد الرازق ترجع إلى اعتبارات أخرى، أهمها الظرف التاريخي الذي جاء فيه وطبيعة الموقف السائد من الفلسفة الإسلامية، ثم جرأته في توجيه الأنظار إلى قيمة وأصالة الفلسفة الإسلامية، أما الأهمية

الأخرى، ولعلها الأكثر اعتبارا، هي جهوده في التدريس وتكوين عدد من الباحثين والأساتذة المعتبرين في ميدان الفلسفة الإسلامية.

لقد كانت دعوة عبد الرازق قائمة بين تيارين، كلاهما ينكر على الفلسفة الإسلامية أصالتها، فمن جهة دعاوى بعض المستشرقين، ومن جهة أخرى دعاوى بعض الإسلاميين، وفي مقدمهم الفقهاء، وقد ألمح عبد الرازق إلى ذلك في مقدمة كتاب "التمهيد"، عندما قال: «هذا تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، والباحثون الغربيون كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي، أما الباحثون الإسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين»[1]، ومن هنا يتضح أن دعوة التأصيل للفلسفة الإسلامية لم تكن أمرا سهلا، على اعتبار أن ذلك تطلب القيام بمهمة مزدوجة ومعقدة، وهي المهمة التي كرس لها عبد الرازق جهوده، وهو محاط بالمستشرقين في الجامعة المصرية، وبالفقهاء في جامع الأزهر.

وأما عن طبيعة الأفكار التي طرحها عبد الرازق من خلال كتابه الأشهر، فقد كانت تصب في سبيل التأكيد على أصالة الفلسفة الإسلامية، والرد على بعض الدعاوى الاستشراقية، ومن أجل هذه الغاية اعتمد عبد الرازق على المنهج التاريخي وتتبع نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام وكيفية تطوره، وهو ما يوضحه في القسم الثاني من كتاب التمهيد، الذي جاء بعنوان: "منهجنا في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية" عندما يقول: «من أجل هذا رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك

[1] ـ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مقدمة الكتاب.

الطبيعي، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة، من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ومن بعد أن صارت تفكيرا فلسفياً»[1].

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

ومهما يكن الحال فإن عبد الرازق يقرر أن العودة إلى "استكشاف" الجراثيم الأولى لنشأة التفكير الفلسفي عند المسلمين سيمكننا من ملاحظة أمر هام، وهو أن البدايات الأولى للنظر العقلي عند المسلمين أول ما نبتت مع الاجتهاد بالرأي الذي نما وترعرع بتشجيع من الدين الإسلامي نفسه، وبذلك نشأت المذاهب الفقهية وتأسس على هامش ذلك علم فلسفي أصيل، وهو علم أصول الفقه، فضلا عن التصوف وعلم الكلام، وقد كان ذلك قبل أن تعرف ترجمة الفلسفة اليونانية طرقها إلى العالم الإسلامي، يقول عبد

[1] ـ المرجع نفسه، ص101.

الرازق: «إن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين... وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة»[1].

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

ومهما يكن الحال فإن تتبع عبد الرازق لمواقف الغربيين وبعض الإسلاميين من الفلسفة الإسلامية أفضى إلى ملاحظة كيف أن هذه المواقف قد مالت إلى التأكيد على أصالة الفلسفة الإسلامية في النصف الأول من القرن العشرين مقارنة بما كان يقوله المناوئون لها خلال القرن

---

[1] ـ المرجع نفسه، ص 123.

[2] ـ محمد علي أبو ريان، منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية، أعمال ندوة: نحو فلسفة إسلامية معاصرة(1989)، ص 245.

التاسع عشر، ليخلُص عبد الرازق إلى تقرير مجموعة من النتائج التي تؤكد أصالة هذه الفلسفة، ومن بينها[1]:

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

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

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

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

[1] ـ أنظر: مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص25 ـــ 26 ـــ 27.

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

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

[1] ـ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه ج1، مقدمة الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر، ط3، 1976، ص 10.

[2] ـ إبراهيم مدكور، في الفكر الإسلامي، سميركو للطباعة والنشر، مصر، ط1، د ت، ص 104.

ومتضافرة، يغذي بعضها بعضا دون انقطاع، ولا يكاد يظهر في لغة حية بحث قيم إلا وسارعت اللغات الأخرى إلى ترجمته والإفادة منه»[1].

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

إن الميزة التي يركز عليها مدكور في قوله بأصالة الفلسفة الإسلامية هي أنها فلسفة ذات طابع روحي مستمدة من روح الإسلام، والثقافة الإسلامية، لذلك يمكن القول إن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة دينية بامتياز، فقد «تميزت بوجه عام بأمور أهمها أنها فلسفة دينية روحية، تقوم على أساس من الدين وتُعوِّل على الروح تعويلا كبيرا، هي فلسفة دينية لأنها

[1] ـ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج2، ص 151.

نشأت في قلب الإسلام وتربى رجالها على تعاليمه، وأشربوا بروحه، وعاشوا في جوه»[1]، ويقول في موضع آخر: «الفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت فيها والظروف التي أحاطت بها، وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية»[2].

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

وفي الوقت الذي ينفي فيه الأصالة عن الفلسفة المشائية فإنه يعتبر أن الأصالة الحقّة إنما هي عند علماء الكلام، فضلا عن علماء أصول الفقه وعلماء الصوفية، وقد نبه النشار إلى أن المعتزلة يمثلون رواد العقلانية في الفلسفة الإسلامية، وأن "أبا الهذيل العلاف" يمثل أول فلاسفة المسلمين الأصلاء، يقول النشار: «لقد بدأ الابداع الفلسفي في الإسلام لدى المعتزلة وأعقبهم

---

[1] ـ إبراهيم مدكور، في الفكر الإسلامي، ص 106.

[2] ـ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه ج1، ص 24.

[3] ـ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1، مقدمة الطبعة السادسة، دار المعارف، مصر، ط 9، د ت، ص 18.

الأشاعرة والشيعة وهنا تكمن فلسفة الإسلام الحقيقية»[1]، من هنا يبدو موقف النشار نسخة عن موقف بعض المستشرقين، الذين رأوا في فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد تقليدا للفلسفة اليونانية، وقالوا إن البحث عن الأصالة لا بد أن يكون في علم الكلام.

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

3 ـــ القراءة الوجودية:

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

[1] ـ المرجع نفسه، ص 18.

لقد آمن بدوي بالنزعة الوجودية في تاريخ الحضارة الإسلامية، وآمن أيضا بإمكانية إعادة استدعاء واستثمار هذه التجربة الثرية من أجل تهيئة الحاضر والدفع به نحو النهوض، وإذا كانت الحضارة اليونانية قد تفوقت على الحضارة العربية والإسلامية في الفلسفة والطب، فإن أصالة العرب والمسلمين، بالنسبة لبدوي، تكمن في نزعتهم الوجودية والإنسانية التي تجلت من خلال أقطاب التصوف، والذي مثل نموذجا عن صورة كفاح الذات العربية والمسلمة من أجل استقلالها عن ثقل الثقافة اليونانية، وقد عبر بدوي عن تشوقه وتشوق الباحث العربي ليرى صورة هذا الكفاح في التصوف العربي والإسلامي الأصيل، يقول معبرا عن ذلك: «وكم يشوق الباحث أن يستبصر هذا الكفاح خائبا قد ألقى سلاحه في الأصالة أمام التأثر بيونان لدى جمهرة أهل الفكر في الحضارة العربية في الفلسفة والطب، وما إليهما، وأن يراه ظافرا بعض الظفر في جانب الأصالة لدى الصوفية الأقطاب المبدعين البسطامي والحلاج ولدى الفلاسفة والمفكرين من أمثال الرازي المفكر والسهروردي المقتول، بينما ظل ابن عربي لا يكاد يخرج عن نطاق يونان»[1].

وترتبط النزعة الوجودية في التراث العربي والإسلامي إرتباطا وثيقا بالنزعة الإنسانية، بحيث أن الاهتمام بالإنسان وجعله محور الوجود والكون، والإشادة بالعقل والعقلانية، وتمجيد الطبيعة، والإيمان بالعاطفة كلها تعتبر مظاهرا عن شيوع هذه النزعة، الإنسانية والوجودية، في تراثنا العربي والإسلامي، وإضافة إلى ذلك يرى بدوي في الإيمان بالتقدم العلمي، صورة أخرى من صور الوجودية والإنسانية، ويمكن أن نضرب بذلك مثالا عن شخصية أبي بكر الرازي، الذي آمن بالتقدم العلمي وكان الشخصية الأكثر

[1] ـ عبد الرحمن بدوي، مقدمة كتاب روح الحضارة العربية لهانز هينرش شيرر، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، لبنان، د ط، 1949، ص 12 ــ 13.

تفردا وتوحدا كما يقول بدوي، لا لأن بيئته كانت تقف في وجه أفكاره فقط، ولكن أيضا بسبب طبيعة شخصيته التي كانت تتقدم عصره بمراحل واسعة، ولم يكن من السهل فهم تلك الشخصية وأفكارها إلا بعد قرون، ولذلك وَجبَ أن يُوضع الرازي كحد أعلى لتلك النزعة الإنسانية العربية[1].

أما من حيث التحديد التاريخي للنزعة الإنسانية في الفكر العربي، حسب بدوي، فيمكن القول إنها بدأت تتجلى خلال القرن الرابع الهجري بعد أن مهد لها ابن الراوندي في القرن الثالث، ومن ثم بدأت تعمق من وجودها لتتجلى في ميادين مختلفة من الدين إلى العلم إلى الأدب العام حتى تلقتها الصوفية الإشراقية لتبلغ أوجها مع السهروردي في القرن السادس، وهو أكبر ممثل لها حسب بدوي، ومن ثم أخذت تتسع وتصبح أكثر تفصيلا بفضل ابن عربي ومدرسته ثم ابن سبعين، وأما عن منهج هؤلاء فهو المنهج نفسه الذي بدأ منه كيركغارد[2] Kierkegaard تحليلاته الوجودية من خلال اِتخاذه القصص الدينية أساسا للتفسير الوجودي[3].

والحقيقة أن بدوي وإن كان مؤمنا بأصالة النزعة الصوفية في التراث العربي والإسلامي، وإمكانية اِستثمار هذه التجربة في الحاضرة والمستقبل من أجل النهوض إلا أن موقفه من أصالة الفلسفة الإسلامية لم يكن كسابقيه، لأن هذه الفلسفة عنده تقتصر على ما يسمى بالفلسفة المشائية الإسلامية، على اعتبار أن مفهومه للفلسفة يعني «التفكير العقلي الخالص

---

[1] ـ عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دار القلم، لبنان، د ط، 1982، ص 66.

[2] ـ سورين كيركيغارد Soren Kierkegaard (1813 ــ 1855): فيلسوف ولاهوتي وشاعر وجودي معاصر من أصول دانماركية، من أهم مؤلفاته: "إما/ أو (Eiter/ Or)".

[3] ـ المرجع نفسه، ص 102.

الذي لا يعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظري المحض»[1]، ولذلك فهو لا يدرج علم الكلام ضمن مفهوم الفلسفة الإسلامية، لأن هذا العلم مدار اشتغاله على النصوص الدينية، وهو يأخذ منها الأدلة والحجج لفهم العالم والكون والإنسان ومختلف القضايا الفلسفية، في حين أن الفلسفة الإسلامية يجب البحث عنها، فقط، في ما هو عقلٌ محض، ولا يجب أن تُوصف هذه الفلسفة بوصف ديني، شأنها شأن العلوم العقلية كالرياضيات والطب والفيزياء والكيمياء، لذلك نرى أن بدوي يعمد إلى توصيف هذه الفلسفة بالفلسفة العربية غالبا، بدل الفلسفة الإسلامية، ولكن مع ذلك فهو لا يعترض على لفظة الفلسفة الإسلامية اعتراضا مطلقا، لأنه يعتبر أن صفة الإسلامية هنا لا تعني صفة دينية بقدر ما هي صفة بالمعنى الحضاري والسياسي، أي الفلسفة التي نشأت في إطار الحضارة الإسلامية التي يسودها الإسلام[2].

وإضافة إلى استبعاده لعلم الكلام من دائرة الفلسفة الإسلامية فهو يستبعد علم التصوف، رغم أصالته، ويستبعد إخوان الصفا والغزالي والسهروردي، على اعتبار أن هؤلاء لا ينطبق عليهم معنى الفلسفة كما يفهمه بدوي، فهم إما أصحاب مذاهب مستوردة كالغنوصية عند إخوان الصفا، وإما صوفية، أو متكلمين، ومكان هؤلاء حسب بدوي يقع في تاريخ هذه التيارات[3]، والعوامل التي أدت إلى نشأة هذه التيارات هي عوامل داخلية، بصورة أكبر، بعكس الفلسفة المشائية الإسلامية التي تعود في نشأتها إلى أصول يونانية وعوامل خارجية نتيجة حركة الترجمة، يقول بدوي: «من

---

[1] ـ عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 1987، ص 153.

[2] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

العبث، بل ومن الإمعان في الجهل بحقيقة الفلسفة أن نتلمس الفلسفة الإسلامية في غير الفلسفة بالمعنى الدقيق المحدود، أعني البحث العقلي المحض»[1].

ويعلل بدوي موقفه من إنكاره لأصالة الفلسفة الإسلامية من أن روح الحضارة الإسلامية تختلف عن روح الحضارة اليونانية، لذلك فالمسلمين لم يأخذوا عن اليونان ما يتنافى مع روح حضارتهم، بل أخذوا من العلوم ما هو قدر مشترك بين الإنسانية جمعاء، تلك العلوم التي لا تتأثر بطبيعة المجتمعات التي تحتضنها، أما فيما يتعلق بالمعارف الروحية والأخلاقية فمن الصعب الأخذ بها من حضارة إلى أخرى، لذلك فإن نفور المسلمين من علوم الفلسفة ومواجهة أهلها بحملة شعواء ما هو إلا ترجمان عن تباين روح الحضارة الإسلامية عن روح الحضارة اليونانية، ومن أبرز ميزات هذا التباين، حسب بدوي، أن الروح اليونانية تمتاز بالذاتية وشعور الفرد بكيانه واستقلاله عن غيره من الذوات، بينما الروح الإسلامية تنكر الذاتية أشد الإنكار فتفنى فيها الذات الفردية في الذوات المجموعة، وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة[2]، والحقيقة أن مقولة الذاتية تحتل موقعا هاما في فلسفة بدوي الوجودية، وتعتبر محور هذه الفلسفة، «فالوجود الحقيقي هو وجود الفردية، والفردية هي الذاتية، والذاتية تقتضي الحرية، والحرية معناها وجود الإمكانية»[3]، وما دامت الذاتية غائبة عن روح

---

[1] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] ـ عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، من مقدمة المترجم، ص (و)، (ز).

[3] ـ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 1984، ص 307.

الشخصية الإسلامية، فهذا يعني غياب الحرية وغياب إمكانية وجود فلسفة وتفلسف.

من هنا يمكن أن نفهم سبب تعثر النهضة الفلسفية في العالم الإسلامي، لكن يبدو أن بدوي يتناقض في كلامه هنا مع كلامه عن التصوف وعلاقته الوثيقة بينه وبين الوجودية، على اِعتبار أن بدوي يرى في الذاتية مبدأ أساسياً في التجربة الصوفية والوجودية في تاريخ الثقافة العربية والإسلامية، ومن المعلوم أن التصوف يمثل جانبا رحبا من تاريخ الحضارة الإسلامية، إن التجربة الصوفية في الإسلام عند بدوي قائمة على التحليل الذاتي للوجود، فالنزعة الصوفية في جوهرها حسبه تحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي، كما تقول النزعة الوجودية وإن «النزعة الصوفية نزعة تقوم على مذهب الذاتية بمعنى أنها لا تعترف بوجود حقيقي إلا للذات، الذات المفردة، ولهذا لم يكن للوجود الخارجي عندها إلا مرتبة ثانوية، أعني أنه لا يوجد إلا بوجود الذات العارفة»[1]، ثم إن رفض الذاتية عند المسلمين والتفافهم حول الإجماع لا يعني رفض الفلسفة أو التفلسف، لأن فكرة الذاتية نفسها، بالمعنى الحديث والمعاصر، مجرد رد فعل على مذاهب فلسفية غير وجودية سابقة عليها[2].

لقد تأثر بدوي بفكرة استقلال الحضارات بعضها عن بعض التي أخذها عن شبنجلر[3] Spengler بدعوى أن لكل حضارة جوهر ورح يختلفان عن بقية الحضارات، ولذلك لا ينبغي البحث عن روح الحضارة

---

[1] ـ عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 74.

[2] ـ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 160.

[3] ـ أزفلد اشبنجلر Aswald Spengler (1880 ـ 1936): فيلسوف ومؤرخ ألماني، اهتم بالرياضيات والعلم والفن، من مؤلفاته الهامة: "انحدار الغرب"، وقد ترجمه الأستاذ أحمد الشيباني بعنوان: "تدهور الحضارة الغربية".

العربية والإسلامية في التراث اليوناني، والحقيقة أن بدوي يبدو متناقضا عندما يتحدث عن اِستقلال روح الحضارة العربية والإسلامية عن روح الحضارة اليونانية، ثم يتحدث عن دور العرب في تكوين التراث اليوناني، ونراه يقول بهذا الخصوص، إن «دور الفكر العربي في تكوين الفكر الأوروبي واسع المدى، عميق الأثر، شمل الصناعات ولم يقتصر على الفلسفة والعلوم الطبيعية والفيزيائية والرياضيات، بل امتد كذلك إلى الأدب، الشعر منه والقصص، وإلى الفن، المعمار والموسيقى منه بخاصة»[1]، فكيف يكون دور العرب بهذه القيمة وفي مختلف المجالات الفلسفية والعلمية والفنية دون أن يكون لهم إحساس بذواتهم المستقلة والمتفردة والأصيلة؟، خصوصا وأن بدوي يؤكد على الابتكارات الأصيلة للعرب والمسلمين في مجال الرياضيات والطب ومختلف المعارف العلمية، ويؤكد على ما لها من أثر بالغ في نهضة الفكر العلمي والفلسفي في أوروبا الحديثة.

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

[1] ـ عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، دار القلم، لبنان، ط3، 1979، ص 5.

ثم إن بدوي رغم أنه رأى في التصوف نزعة إنسانية ومثالا عن الوجودية، فهو ظل وفيا لأصول الوجودية الغربية، وليس للوجودية الإسلامية، لذلك نراه يشير إلى خشيته من أن تُفهم دعوته إلى وجودية عربية مستمدة من تراثنا الصوفي على أنها نبذ لكيركيغارد Kierkegaard وياسبرز[1] Jasper وبقية الوجوديين الأوروبيين، يقول بدوي: «ما أبعد هذا عن فكرنا، فلولا هؤلاء لما عرفنا الوجودية ولا انتهينا إليها بأنفسنا من مجرد اتخاذنا الأصول العربية المصادر الوحيدة للتأثر في هذا الباب، لهذا نقرر بكل قوة أن هؤلاء (يقصد الوجوديين الأوروبيين) سيظلون أيضا، ويجب أن يظلوا، دائما من أهم المصادر الأصيلة التي نصدر عنها في تفكيرنا الوجودي»[2]، وهذا يعني أن وفاء بدوي هو للوجودية الغربية لا للوجودية الإسلامية، لأن الأولى أشد حضورا وأقوى من الثانية، في حين أن الوجودية العربية مازال لم يُكشف عنها بعد لتكون دافعا للنهوض، وحتى وإن تم الكشف عنها وانضاجها فهذا لا يعني التنكر للوجودية الغربية.

4 ـــــ القراءة الماركسية:

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

[1] ـ كارل ياسبرز Karl Jasper (1883 ـــــ 1969): فيلسوف وجودي وعالم نفس ألماني، من أعماله: "الباثولوجيا النفسية العامة".

[2] ـ عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 106.

ذلك، والحقيقة أن القراءة الماركسية للفلسفة الإسلامية عرفت انتشاراً خلال فترة الستينيات والسبعينيات، وكانت أشبه بالموضة، نتيجة عوامل اجتماعية وسياسية، وارتبطت بمواقف إيديولوجية ماركسية واضحة، حاولت استنطاق التراث العربي والإسلامي من وجهة نظر مادية جدلية.

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

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

---

[1] ـ كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصرة، ص77 ــ 78.

[2] ـ حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج1، ص 8.

لم يكن إلا بسبب أن "معرفة" هذا التراث كانت دائما تتلون بلون القاعدة الفكرية والإيديولوجية التي تتحكم بطريقة إنتاج هذه المعرفة[1].

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

إن البحث عن أصالة الفلسفة الإسلامية، وفق الرؤية الماركسية لمروة، يستلزم العودة إلى البحث في الجذور الأولى التي شكلت نموذج النزعة المادية التي تميزت بها هذه الفلسفة، أي العودة إلى مرحلة ما يسمى بعصر "الجاهلية" ومحاولة تتبع تلك النزعة المادية في شكليها الميتافيزيقي والديالكتيكي، مرورا بعهد ظهور الإسلام، ووصولا إلى تكوين رؤية علمية واضحة اتجاه الفلسفة الإسلامية، وتحديد أصالتها بعد تتبع كل المراحل التي مر بها التراث العربي والإسلامي، ليقرر مروة في النهاية أن تاريخ الفلسفة

[1] ـ المرجع نفسه، ص 24.

العربية الإسلامية تبلور في ظل سيادة النزعة المادية التي كانت موجها أصيلا لهذا التاريخ.

3 ـــ قراءات أخرى:

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

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

استشراقية، رغم وجود اختلافات بينها، إلا أنها، بحسب الجابري، تشترك جميعها في صفة محددة، يمكن أن نطلق عليها صفة "السلفية"، بسبب أنها أخفقت منهجيا ومعرفيا في التعامل مع التراث الفلسفي الإسلامي.

ب/ القراءة القطائعية: هذه القراءة تتميز بكونها قراءة تدعو إلى ضرورة القطيعة مع التراث والانخراط بشكل جدِّي في الحداثة، وفي هذا السياق فهي تتخذ موقفا معارضا من "الإفراط" في الاهتمام بالفلسفة الإسلامية والتراث بشكل عام[1]، على أن هذه المعارضة غالبا ما تكون معارضة ضمنية وغير معلنة، وكأنها تتجنب الدخول في صدام مع "التراثيين" و"التأصيليين"، وما يميز هذا النوع من القراءة أنها تنبع من داخل الفضاء المعرفي العربي والإسلامي، من طرف مفكرين وباحثين عرب ومسلمين، ويمكن أن نشير في هذا الصدد إلى المفكر المغربي عبد الله العروي الذي لا يتوقف عن الدعوة الصريحة إلى ضرورة طي الصفحة مع الماضي والانخراط في الحداثة، على اعتبار أنه «لم يعد هناك بداهة جاهزة، ضرورية منطقية، يركن إليها الجميع تلقائيا وتتماسك بها الأفكار، لا بد إذاً من امتلاك بداهة جديدة، وهذا لا يكون إلا بالقفز فوق حاجز معرفي، حاجز تراكم المعلومات التقليدية، لا يفيد فيها أبدا النقد الجزئي، بل ما يفيد هو طي الصفحة»[2].

جـ/ القراءة الإصلاحية التجديدية: هي من القراءات المبكرة في التاريخ الحديث للعالم العربي والإسلامي، وقد تبدت معالمها منذ نهايات

---

[1] ـ يقدم عبد الله العروي مرافعة ضد ثلاثة نماذج من المثقفين العرب والإسلاميين، الذين يشكلون ثلاثة تيارات أساسية ضمن الإيديولوجيا العربية المعاصرة وهم: محمد عبده (السلفي)، أحمد لطفي السيد (الليبرالي أو رجل السياسة)، سلامة موسى (داعية التقنية)، وكل هذه النماذج حسب العروي تقدم قراءات مغلوطة للتراث العربي والإسلامي، وهي قراءات غير فاعلة وغير منتجة، لأنها لم تع بعد ضرورة القطيعة مع التراث والانخراط في الحداثة الغربية، أنظر كتاب: الإيديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1995، ص39 وما بعدها.

[2] ـ عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2012، ص10.

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

د/ القراءة العلمانية: لا نعني بهذه القراءة محاولة إبراز الجانب العلماني في الفلسفة الإسلامية كموقف سياسي فقط، ولكن فضلا عن ذلك، هذه القراءة حاولت أن تبرز الجانب العلمي في نصوص الفلسفة الإسلامية[1]، ولعل من أبرز رواد هذه القراءة فرح أنطون الذي انشغل بقضايا الفكر العلمي والفكر السياسي القائم على مقولة فصل الدين عن السياسة، ورغم

[1] ـ في هذه الميزة نجد أن القراءة العلمانية تلتقي مع القراءة الماركسية لأن كليهما حاول أن يجد في الفلسفة الإسلامية ما يبرر نزعاتها نحو الاهتمام بالعلم التجريبي.

ديانته المسيحية إلا أن انتماءه الحضاري، العربي، كان اكثر حضورا ولم يعزله عن بعض قضايا الفلسفة الإسلامية، والبحث عن الروح العلمية فيها، وذلك ما تشهد عليه بعض مواقفه المنشورة في مجلة "الجامعة"، وتشهد عليه، أيضا، بعض مؤلفاته ومناظراته من قبيل كتابه: "ابن رشد وفلسفته" ومناظرته الشهيرة مع محمد عبده حول إشكالية الديني والسياسي في فضاء الفكر العربي والإسلامي الحديث.

ه/ **القراءة التأويلية**: ونعني بها مجمل القراءات التي تتوسل منهج التأويل[1] أو الهيرمينوطيقا Hermemeutik[2]، كما تجلت في الخطاب الفلسفي والنقدي والأدبي المعاصر، بغية تطبيقها على نصوص التراث العربي والإسلامي، وخاصة النصوص الدينية، وفي هذا السياق نجد محاولات لقراءة بعض نصوص الفلسفة الإسلامية وفق هذا المنهج، وبالأخص في ميدان العرفان والتصوف وعلم الكلام، ولعل من أبرز الباحثين الذين اشتغلوا على هذا النوع من القراءة، نصر حامد أبو زيد، علي حرب، محمد أركون مطاع صفدي وغيرهم، ولعل ميزة هذه القراءة، كما يرى ممثلوها، أنها تحاول

---

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

[2] ـ هرمينوطيقا Hermemeutik: تأتي كلمة هرمينوطيقا من الفعل اليوناني Hermeneuein ويعني "يفسِّر"، والاسم Hermeneia ويعني "تفسير"، ويبدو أن كلاهما يتعلق لغويا بالإله "هرمس" Hermes، رسول آلهة الأولمب الرشيق الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة، ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم، وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر، وعليه فإن الصلة بين خصائص الهرمينوطيقا وخصائص الإله هرمس هي صواب مؤكد ويقين لا شك فيه، فالهرمينوطيقا "هرمسية" قلبا وقالبا، من حيث هي "فن الفهم وتأويل النصوص"، أنظر بهذا الخصوص: عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، مؤسسة هنداوي، مصر، د ط، 2017، ص15 وما بعدها، وأنظر أيضا: دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص21 وما بعدها.

استبعاد التصنيفات الشائعة والمألوفة للأفكار والنصوص، وللعلماء والمؤلفين، إلى عقلي ونقلي، أو أصيل ودخيل، أو أصالة وحداثة، أو مثالي ومادي، أو ذاتي وموضوعي، أو علمي وغير علمي، أو رجعي وتقديمي، لأن هذه القراءة، بحسبهم، تتعدى تلك التصنيفات، بل تتأوَّلها وتعيد بذلك تعريف المصطلحات والمفاهيم[1].

في الختام بقيّ أن نقول إنَّ المتأمل في فضاء الفكر العربي والإسلامي المعاصر يُلاحظ بجلاء ذلك الزَّخم الفكري الذي يزخر به هذا الفضاء، بحيث تتعدد القضايا والإشكاليات وتتنوع المناهج وآليات البحث والقراءة، وكلما كانت التحديات أكبر كانت الاستجابة أكبر، وبغض النظر عن فاعلية هذه الاستجابة ومدى أثرها الايجابي في حلحلة تلك الإشكاليات، فإن جزءا كبيرا من الاشتغال الفكري الحاصل يشكل فيه التراث مدار اشتغال الأهم والأكبر أمام الباحثين، ورغم وحدة نص التراث الفلسفي والفكري فإن طرق القراءة ومصادرها وأهدافها تختلف من باحث لآخر، وليس ثمةَ مبالغة إذا قلنا بأن «الهاجس الذي يُغذي طموحات معظم مثقفينا ويقف وراء مشاريعهم الفكرية، هو الوصول إلى نوعٍ من إعادة تقييم أو صياغة أو تأويل أو قراءة للتاريخ والتراث، وهذه الإعادة، إذ هي شكلٌ من أشكال البحث عن تجديد الفكر، ليست إلاَّ إقراراً بأن العقل العربي الإسلامي مازال يتلمس الطُرق إلى أن يعقل تاريخه، وبالتالي حاضره، مع كثرة المحاولات وتباينُ الطُرق واختلاف المنازع»[2].

[1] ـ علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير، لبنان، ط2، 2007، ص 17.

[2] ـ المرجع نفسه، ص 184.

4

نقد القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية

رغم أن تعدد القراءات وتنوع المناهج يعتبر عاملاً ايجابياً وأساسياً في عملية تجديد الفكر والمحافظة على ديمومته وحلحلة الإشكاليات والقضايا المطروحة أمام المجتمعات العربية والإسلامية، إلاَّ أنَّه من جهة أخرى قد يكون عاملاً سلبياً يُعيق التوصل إلى نتائج فاعلة وذات جدوى في الدفع بعجلة التنمية والنهضة المرجوَّة وذلك لاعتبارات عدَّة يتعلق بعضها بطبيعة القراءة وأهدافها وهل أن لهذه القراءة أصولاً منهجية واضحة وصارمة أم أنها مزيج من الأفكار والنظريات التي تفتقر إلى الوحدة المنهجية والموضوعية، وعلى العموم فإن القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية لم تسلم من النقد بسبب إخفاقها، الكلي أو الجزئي، في التعامل مع التراث الفلسفي الإسلامي، بل أن تأرجحها بين مناهج وطرق في البحث والتفكير أفقدت هذا التراث أصالته، وفككت وحدته، وخرجت به أو ببعض جوانبه وقضاياه عن إطاره الحقيقي، وفيما يلي نحاول الوقوف على بعض العيوب المنهجية والمعرفية لهذه القراءات:

أولاً: ضبابية مفهوم الفلسفة الإسلامية:

يبدو مفهوم الفلسفة الإسلامية اليوم مُلتبساً شأنه شأن كثير من المفاهيم التي يتناولها الفكر العربي والإسلامي المعاصر، من قبيل النهضة، والتراث، والتجديد، والحداثة، والأصالة، والمعاصرة، وغيرها، وكأننا لم نعد أمام فلسفة إسلامية واحدة، بل أمام تصورات متعددة لمعنى هذه الفلسفة، بسبب كثرة القراءات وإختلاف التفسيرات، فلكل قراءة فهمٌ مخصوص

للتراث وللفلسفة الإسلامية، وتصورٌ معين بين من يرى أن هذا التراث يمكن أن يكون منطلقاً للنهضة ومن يرى أنه تعبير عن النكوص والرجعية.

وتعدد القراءات حول الفلسفة الإسلامية قد يكون بالنسبة لبعضهم أمراً إيجابياً ومحموداً على اِعتبار أن ذلك يتعلق بتنوعٍ في الفهم يُغني ويُثري هذه الفلسفة، لكن من جهة أخرى لتعدد القراءات بعض المساوئ والسلبيات، ولعل من أبرزها اِلتباس المفهوم، وحين نتحدث عن المفاهيم في الفلسفة فنحن يجب أن نؤكد على ضرورة وأهمية أن يكون ثمة نوعٌ من الضبط أو التوافق في تحديد هذه المفاهيم، لأن قيمة وقوة أي فكر تكمن في مدى تمكنه من تحديد وضبط المفاهيم التي يشتغل عليها، ومن غير الممكن أن يكون ثمة فهم واِستيعاب صحيح لموضوعات معينة مع وجود اِلتباسات في المفاهيم.

إنَّ مفهوم الفلسفة الإسلامية خضع على مدار تاريخه الطويل إلى تغيُّرات كثيرة لكنه اليوم يبدو أكثر هشاشة من ذي قبل، فبعض القراءات التي حاولت ضبط هذا المفهوم وتبيان حقيقته وحدوده أساءت إلى هذا المعنى وإلى الفلسفة الإسلامية، سواءً بوعي منها أو بغير وعي، بحيث تحولت الفلسفة الإسلامية لدى بعضهم تعبيراً عن مجالات معرفية أخرى غير مجال الفلسفة، ومن ذلك أن يتم الخلط بين الفلسفة الإسلامية، التي من المفترض أن تعني النظر العقلي في مختلف ميادين الوجود، وبين الفكر الإسلامي الذي تُعد الفلسفة الإسلامية جزءاً منه، ثم إنَّ محاولة الجمع بين الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي من شأنه أن يؤدي إلى الصدام لا إلى الوحدة، إلاَّ إذا كانت الغاية من هذا الجمع أو الخلط اِبتلاع الفلسفة الإسلامية وتهميشها.

لقد كان الشيخ الأزهري مصطفى عبد الرازق أكثر انفتاحاً من بعض تلامذته في تعيين مفهوم الفلسفة الإسلامية وتحديد مجالاتها، رغم أنه مثلما يرى البعض أقحم علم أصول الفقه ليكون جزءاً من مفهوم هذه الفلسفة بغية إرضاء الفقهاء الذين يلتقون مع المستشرقين في نفي الأصالة عن الفلسفة الإسلامية، وبالتالي فقد رد على المستشرقين ليتجنب الصدام أو الخلاف مع زملاءه من الفقهاء الأزهريين، فالمنهج الذي اِعتمده عبد الرازق من خلال الرجوع إلى البدايات الأولى للتفكير العقلي في الإسلام، والتركيز على مبحث علم أصول الفقه بالذات كفرع من فروع الفلسفة الإسلامية، «لا يؤدي بنا حتما إلى الفلسفة الإسلامية بالمعنى الاِصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي وغيرهما، بل يسير بنا في خط موازٍ لها تماماً، هو خط الفقهاء والمتكلمين المعادين للفلسفة»[1].

بمعنى أن المنهج التاريخي الذي اِعتمده عبد الرازق أدى به في نهاية المطاف إلى عكس القضية التي كان يحاول الدفاع عنها وهي "إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية"، ذلك أن علم أصول الفقه الذي عدَّه عبد الرازق جزءاً أصيلاً من الفلسفة الإسلامية، لم يكن يتماشى مع الفلسفة الإسلامية الخالصة إلاَّ في إطار موازٍ، وليس في إطار تكاملي، لأنه في النهاية سنجد أن أكثر المناوئين للفلسفة والفلاسفة في حقل الثقافة الإسلامية هم الفقهاء.

لكن مهما يكن الحال فإن عبد الرازق كان أكثر اِنفتاحاً في طرحه لمفهوم الفلسفة الإسلامية لأن المفهوم الذي قدمه تلميذه علي سامي النشار يبدو أكثر انغلاقاً، فماذا يعني أن يفهم النشار معنى الفلسفة الإسلامية على أنها بعض العلوم الإسلامية باستثناء ما يسمى بالفلسفة المشائية

[1] ـ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 155.

الإسلامية؟[1]، ماذا يعنى أن يطرد الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد عن دائرة الفلسفة الإسلامية؟، أليست هذه سلفية بالمعنى السلبي لهذه الكلمة، أكثر من كونها تعبيراً عن روح فلسفية تقوم على أسس تنويرية وعقلانية ومنفتحة، وهي القيم التي عبر عنها بعض فلاسفتنا، كالكندي الذي نادى بطلب الحق وإن كان يأتينا من أمم تختلف عنا في اللغة والدين، وابن رشد الذي قال بالاستفادة من علوم وتراث الأمم، وغيرهما من الفلاسفة الذين هندسوا مفهوم الفلسفة الإسلامية وأعطوها معناها وأصالتها، ماذا يعني أن يكون سامي النشار ممثلاً بارزاً ورائداً كبيراً للفلسفة الإسلامية الحديثة، كما يقول بذلك المشتغلون بالفلسفة الإسلامية، وهو يُخرِج من دائرتها الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، أليس هذا خروجٌ عن الأصالة، وتشويه لمفهوم الفلسفة الإسلامية؟.

لقد اِعتبر النشار أن فلاسفة الإسلام مُقلِّدة اليونان، وفي أحسن الأحوال يمكن أن نطلق عليهم وصف "المتفلسفة"، وحين نقول متفلسفة فهي لفظة ذات معنى سلبي وتعني اِنشغال هؤلاء بعلم الفلسفة وهم دُخلاءٌ عليه، فإذا كان لفظ "فيلسوف" معناه محب الحكمة بالاِصطلاح اليوناني، فإن المتفلسف هو المدعي حبه للحكمة، والاِدعاء صفةٌ مذمومة لا تليق بالعلماء والفلاسفة، ومن العجيب أن نجد النشار، وهو من رواد الفلسفة الإسلامية الحديثة، يوافق الإمام ابن تيمية على توصيف فلاسفة الإسلام بوصف يحط

[1] ـ من المهم أن نشير هنا إلى أن علي سامي النشار يُقِرُ في أحد نصوصه أن أصالة الفلسفة الإسلامية ينبغي تلمُسها في مختلف الثقافات الفلسفية التي شكلت دائرة المعارف الإسلامية، وإضافةً إلى التصوف، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، وعلم الاجتماع أو فلسفة السياسة والتاريخ، وفلسفة النحو فهو يضيف أيضا ما يسميه الفلسفة الأرسطوطاليسية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة ويقصد بها الفلسفة المشائية الإسلامية التي مثلها الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم (أنظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 47)، لكن الموقف الذي يؤكد عليه هو أن هؤلاء ما هم إلا مقلدة لليونان ولا أصالة فلسفية لهم.

من شأنهم، حينما يقول: «وكان هؤلاء حقاً، كما يقول ابن تيمية "فراخ اليونان" و"تلامذة الروم"، ومن الخطأ الشديد القول إن هؤلاء كانوا فلاسفة الإسلام»[1]، وإذا كان النشار يوافق ابن تيمية في الحطِّ من شأن الفلاسفة المسلمين، والتهجم على علومهم، فإنه لا معنى لأن نقول إن الفلسفة الإسلامية قد أُبتُعثت من جديد، بل الأصح أن نعتبر من نسميهم اليوم رواد الفلسفة الإسلامية الحديثة امتداداً لعصر الانحطاط الإسلامي، وإذا كان النشار قد أخرج الفلاسفة المسلمين من دائرة الفكر الإسلامي الأصيل، لأنهم لا يعبرون عن الروح الإسلامية، فكان عليه أيضا أن يُخرج بعض الفرق الإسلامية من دائرة الأصالة الإسلامية، ويُبقي فقط على الفرقة التي ينتمي إليها ويُؤمن بعقيدتها، حتى يكون منسجماً مع المقدمات والمنطلقات التي يبني عليها أحكامه.

إننا نقبل أن يكون الشيخ الأزهري مصطفى عبد الرازق وبعض تلاميذه كإبراهيم مدكور رواداً للفلسفة الإسلامية الحديثة، وهذا القَبول نطرحه على أساس جملة من المعطيات التي تأخذ بعين الاعتبار الجو الفكري العام والسياق التاريخي والمعرفي الذي نشأ فيه هؤلاء، أي أنه بمقاييس تلك الفترة يمكن أن نعتبرهم رواداً وممثلين عن الفلسفة الإسلامية الحديثة، لكن إذا طبقنا على بعضهم مقاييس اللحظة الراهنة، وأخذنا بعين الاِعتبار أن هذه الفلسفة الإسلامية قد "تطورت" وأصبحت أكثر "وضوحا" من ذي قبل بفعل المناهج الجديدة التي قُدمت لقراءة التراث الفلسفي، وبفعل اِنتشار التعليم واِنتشار الكتب المحققة والمنشورة في ميدان الفلسفة الإسلامية، فإننا سنصل إلى نتيجة كون بعضهم عدواً للفلسفة الإسلامية، لا مدافعاً عنها.

[1] ـ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1، ص 107.

إنّ الفلسفة الإسلامية في وقتنا الحاضر تبدو عبارة عن صورة مشوهة عن المضمون الفلسفي الإسلامي، الذي بقيَّ يأخذ صفة الإسلامية رغم ضغوط وتحديات الثقافات المجاورة، والثقافة الغربية على وجه التحديد، ومن معالم هذا التشويه، أن مفهوم الفلسفة الإسلامية ذاته قد اِختلف، بعد أن أُضيف إليه كل من علم أصول الدين والتصوف، وإضافة هذين العلمين، وبالأخص علم أصول الدين كما يرى بعض الباحثين، يضع الفلسفة في موضع أعلى من علوم الدين، أي أن تبدو الفلسفة أعلى قيمة من هذين العلمين على وجه التحديد، ولا يخفى على أحد أن علم أصول الدين يمثل أساس العقيدة، كما أن التصوف علم يتولى الحياة الروحية للمسلم بالرعاية والتأديب الرباني[1]، وبالتالي يرفض هؤلاء أن يشمل مفهوم الفلسفة الإسلامية مجالات معرفية كعلم أصول الفقه والتصوف مبررين ذلك بأن علوم الدين لا يجوز فيها أن تكون تحت إمرة علم إنساني يُسمى فلسفة.

ويعيب هؤلاء على الدراسات الحديثة التي تناولت الفلسفة الإسلامية أنها أغفلت أو تجاهلت التكوين الذهني في الفكر الإسلامي الذي هو أساس أصالة المفكر المسلم الذي وقف في وجه الفكر اليوناني، والقصدُ هنا طبيعة المنهج أو المنحى الذي تميَّز به المفكر المسلم اِنطلاقاً من روح الشريعة الإسلامية، يقول أحدهم: «سقط الكلام عن المنهج الإسلامي في مواجهة موضوعات المعرفة كل حسب طبيعته، ولم يوضح الباحثون في الأمور الدينية قيمة وقفات الدين بالنسبة للصقل الذهني، علما بأن الصقل الذهني، ومناهجه من أهم الموضوعات التي جعلها أهل الغرب عماد أقوالهم الفلسفية (فلسفة العلوم ومناهجها)»[2].

---

[1] ـ حسن فوقية، الفلسفة الإسلامية حقيقتها، أعمال ندوة: نحو فسلفة إسلامية معاصرة (1989)، ص 214.

[2] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إنّ الدراسات الجديدة في الفلسفة الإسلامية كما يرى بعض الباحثين سعت إلى إضافة العلوم النقلية لتكون جزءاً من الفلسفة الإسلامية، وعمدت بعض الجامعات العربية إلى تحقيق هذا المسعى في برامجها التعليمية، وهو الأمر يمثل خطوة خاطئة أخرى بالنسبة لإدراج علم آخر من علوم الدين تحت لواء الفلسفة، لأن الفلاسفة المسلمين الأوائل أنفسهم رفضوا أن تكون العلوم النقلية جزءاً من الفلسفة، وكان على رأس أولئك الكندي وغيره، ثم إن تدريس العلوم النقلية لا بد أن يُستعان فيه بالمتخصصين في العلوم الدينية، لا أن توكل المهمة إلى المشتغلين بالفلسفة[1]، وهنا يبدو واضحاً أنه كلما توسعت مساحة الخلاف حول تحديد مجالات الفلسفة الإسلامية، كلما أُضيفت مزيداً من التعقيدات في تعيين مفهوم الفلسفة الإسلامية.

ثانياً: التعدد المنهجي:

مسألة المنهج من القضايا الأساسية التي تُطرح اليوم على مستوى الفكر العربي والإسلامي، وبالرغم ما لهذه المسألة من أهمية، فإنه ثمة نقصٌ واضح في الكتابات التي تهتم بها كقضية معرفية بحيالها، في الوقت الذي يتطلب فيه التعامل مع الإشكاليات الراهن ضبطاً دقيقاً لهذه المسألة، وفي مقابل هذا تعجُ الساحة الثقافية العربية والإسلامية بالكتابات التي تتناول الإشكاليات المعرفية التي تتأسس عليها النهضة المرجوَّة، من قبيل الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، التراث والحداثة، الأنا والآخر، على أن إشكالية المنهج في قراءة التراث الفلسفي، والتراث عموماً، لا تقل أهمية عن تلك الإشكاليات المعرفية وهي في حاجة إلى الاهتمام بها وإثراء البحث حولها.

ورغم قِلة الكتابة حول المنهج فإنه ثمة تعددٌ منهجي في قراءة التراث، والتراث الفلسفي على وجه التحديد، وهو يعود إلى طبيعة المواضيع التي

[1] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يشتغل عليها الباحثون والدارسون، فليست المناهج التي تتناول مواضيع الفلسفة المشائية الإسلامية، هي نفسها المناهج التي تُعتمد في تناول قضايا التصوف أو علم الكلام، لذلك نلحظ أن الباحثين العرب لا يلتزمون ـــ غالباً ـــ بتبني منهج واحد، إنما يعمدون إلى محاولة الاِستفادة من جملة ما أتاحته علوم الإنسان والمجتمع من مناهج حديثة، بمعنى أن الفروق والفواصل بين المناهج ليست قاطعة، على أن بعض الباحثين يجتهد في الاِرتكاز على منهج واحد أكثر من غيره.

ومن الملاحظ أن كثيراً من المناهج أو أغلبها، إنما يعود أصلها إلى اِنتاجات الفكر الفلسفي الغربي، فهي في النهاية لا يضبطها ضابطٌ واحد، خصوصاً عندما نتحدث عن مناهج علوم الإنسان والمجتمع، وتعدد المواضيع التي يتناولها الفكر العربي والإسلامي واِختلاف طبيعتها، أفرز من جانبه تعدداً في المناهج وطريقة توظيفها، حتى أن الأمر تحول في بعض المرات إلى دروس منهجية مطبَّقة على التراث أكثر من كونها أبحاثاً خلاقة ومبدعة ترنو إلى تحقيق النهضة وتجاوز حالة الركود والتخلف، وقد تجلت هذه الحالة ذات التوجه الإيديولوجي خلال فترة الستينيات والسبعينيات خصوصاً، مع حالة "الانبهار" الشديد لدى عدد من الباحثين العرب بازدهار المدارس الفكرية الغربية، كالماركسية، والوضعية المنطقية، والبنيوية، والتحليل النفسي، وغيرها، لتتحول ساحة الفكر العربي إلى "ورشة" فكرية همها اِستعراض المناهج في قراءة التراث ومحاولة إثبات أفضليتها على باقي المناهج.

وبالنسبة لطبيعة المناهج التي اِعتمدها ممثلو الفلسفة الإسلامية الحديثة، فهي الأخرى لا تخلو من العيوب، ومن المعلوم أنه إذا كان المنهج معيوباً فإن النتائج ستكون معيوبة أيضا، وسبق وأن قُلنا إنَّ المنهج التاريخي الذي اعتمده عبد الرازق بالعودة إلى البدايات الأولى للتفكير العقلي في الإسلام وربط ذلك بعلم أصول الفقه من شأنه أن يؤدي بنا إلى عكس القضية التي

أراد عبد الرازق الدفاع عنها، على اعتبار أن الجمع بين الفقه والفلسفة لم يكن مُستصاغاً في سياق الفكر الإسلامي، وأن أكبر المناوئين للفلسفة والفلاسفة كانوا من الفقهاء، والحقيقة أن منهج عبد الرازق الذي جعله يشدِّد على أهمية علم أصول الفقه ليكون جزءاً من الفلسفة الإسلامية فتح الباب واسعاً أمام الباحثين ليدرجوا بعض العلوم الدينية في سياق ما يُسمي بالفلسفة الإسلامية، وهذا الأمر أدى في النهاية إلى خلطٍ بين الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي، ولعل ذلك راجعٌ إلى أن إحياء الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث اِنطلق أولاً من داخل الأزهر الشريف وهو مؤسسة فقهية أكثر من كونه مؤسسة جامعية أكاديمية.

أمَّا سامي النشار وإن كان قد اعتمد منهج أستاذه عبد الرازق فإن النتيجة التي توصل إليها تختلف عن نتيجة أستاذه، بحيث أن عبد الرازق رأي في فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم أصالةً فلسفية، بينما رأى النشار في ذلك مجافاةً للبحث العلمي الذي أثبت، من وجهة نظره، أن هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون على الإطلاق فيما تركوا من كتب وصلت إلينا، الأصالة الإسلامية الفلسفية[1]، بينما ينبغي تلمس أصالة الفلسفة الإسلامية في مختلف الثقافات الفلسفية التي شكلت دائرة المعارف الإسلامية، وهي: التصوف، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، وعلم الاجتماع أو فلسفة السياسة والتاريخ، إضافة إلى فلسفة النحو، وكأن النشار أراد من خلال المنهج الذي اعتمده في دراسة التراث الفكري والفلسفي الإسلامي أن يُوصِل رسالةً مفادها أنه مثلما لم يحتج أسفلانا إلى اليونان بالأمس لكي يقيموا حضارتهم، فكذلك نحن اليوم لسنا في حاجة إلى خلفائهم من الغربيين.

[1] ـ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1، ص 47.

أمَّا عن طبيعة المنهج الذي اعتمده إبراهيم مدكور، فهو المنهج التاريخي مضافاً إليه المنهج المقارن، حيث حاول بذلك إيجاد موقع للفلسفة الإسلامية من خلال ربطها بالتاريخ العام للفلسفة، ربطها بالفلسفة اليونانية من جهة وربط الفلسفة الغربية الحديثة بالفلسفة الإسلامية من جهة أخرى، ومنذ البداية أشار إلى قصور المنهج التاريخي، الذي يقوم على فرضيات وأهداف نظرية قد تكون وهمية وليس بينها وبين الواقع صلة وتُؤخذ على أساس أنها قضايا مسلَّمة لا داعي لبحثها ولا محل لمناقشتها[1]، وقد تلمح مدكور ذلك في الدعاوى الاستشراقية التي بنت أحكامها بشأن الفلسفة الإسلامية على فروض تدعي أن الساميين فطروا على عقيدة التوحيد والبساطة، وبالتالي لم تكن لهم فلسفة.

لكن القراءة التي حاول مدكور تقديمها كانت قراءةً قاصرة، بحيث إنَّ المنهجية التي تعتمدها، من خلال ربط الفكر الإنساني بعضه ببعض، أدت إلى عكس القضية المراد الدفاع عنها وهي "إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية"، على اعتبار أن محاولة إضفاء المعقولية التاريخية على التراث الفلسفي الإسلامي من خلال محاولة وضع الفلسفة العربية في الشرق في مقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب ـــ وهما يشكلان معاً فلسفة العصور الوسطى الحلقة الأضعف بين فلسفة اليونان والفلسفة الغربية الحديثة ـــ أدى هذا ضمنياً إلى تدعيم مقولة الغربيين بضعف فلسفة القرون الوسطى (الإسلامية والمسيحية معاً)، وهذا ما تنبَّه إليه الجابري حين اعتبر أن وضع الفلسفة العربية في الشرق في مقابلة الفلسفة اللاتينية في الغرب، أي كجزءٍ مكمل لها، يعني تقويَّة خط الاستمرارية في تاريخ الفكر الغربي، وتدعيم الحلقة الأضعف في هذا الخط، حلقة القرون الوسطى، وهذا كله على حساب

[1] ـ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج1، ص 13.

تاريخية الفلسفة العربية الإسلامية، على حساب أصالتها، بل على حساب تفوقها على الفلسفة اللاتينية في الغرب التي لم تكن شيئا مذكوراً ازاءها، وبذلك يكون إثبات المعقولية التاريخية على حساب الأصالة والتاريخية معا[1].

ولا يتوقف عيبُ هذه القراءة عند هذا الحد، بل إن هاجس الأصالة الذي هيمَّن على صاحب هذا المنهج جعله يختار موضوعات الفلسفة الإسلامية التي لم يكن للعقل نصيب فيها، وهي الموضوعات التي اِنفردت بها الفلسفة الإسلامية في المشرق ولا نجد لها نظيراً في الفلسفة اللاتينية في الغرب، ومن بين هذه المسائل التي طرحتها القراءة الليبرالية محاولة إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية، نجد: "نظرية السعادة أو الاتصال"، و"نظرية النَّبوة" و"النفس وخلودها عند ابن سينا" وغيرها من المسائل التي تتميز بخطاب غير عقلاني بحسب الجابري، الذي يقول: «إن إثبات الأصالة يأتي هنا على حساب العقلانية، وبالتالي على حساب المعقولية التاريخية»[2].

أمَّا بالنسبة للقراءة الماركسية فقد حاولت البحث عن أصالة الفلسفة الإسلامية من خلال الكشف عن النزعات المادية في هذه الفلسفة، معتمدةً في ذلك على المنهج المادي التاريخي وذلك اِنطلاقاً من فكرة أن التاريخ العام يمثل صراعاً طبقياً بين التوجه المادي والتوجه المثالي، وفي سياق الفلسفة الإسلامية عبرت وجهة النظر المثالية عن الإيديولوجيا المعرقلة للتقدم، في حين مثلت النزعات المادية الإيديولوجيا المعبرة عن القوى الاِجتماعية المناضلة من أجل التقدم، ولذلك كان البحث عن أصالة الفلسفة الإسلامية هو بحثٌ عن النزعات المادية، ومثلما لهذه النماذج من القراءات عيوبها المنهجية فكذلك الحال بالنسبة للقراءات الأخرى، ولذلك

[1] ـ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 166.

[2] ـ المرجع نفسه، ص 167.

يمكن القول إجمالاً إنَّ القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية أخفقت منهجياً ومعرفياً في التعامل مع التراث الفلسفي الإسلامي، بل إن تأرجحها بين مناهج وطرق في البحث والتفكير أفقدت هذا التراث أصالته، وفككت وحدته، وخرجت به أو ببعض جوانبه وقضاياه عن إطاره الحقيقي.

ثالثاً: الاختلاف المذهبي والإيديولوجي:

إضافة إلى ضبابية المفهوم والمنهج وتعددهما، فإن الذي يعيب القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية هو اختلافها المذهبي والإيديولوجي، حتى ليُمكن القول إنه من المفارقات أن الإيديولوجيا صارت تمثل مِشجباً تعلق عليه كل إخفاقات الفكر العربي والإسلامي، من زمن عصر النهضة وإلى اليوم، وفي الوقت عينه فهي تمثل مشجباً تعلق عليه كل آمال وطموحات النخب العربية والإسلامية من أجل النهوض وتحقيق التقدم، وهذه الازدواجية التي تتميز بها الإيديولوجيا تحيلنا إلى القول بأن مصطلح الإيديولوجيا هو مفهوم واسع يتميز بالغموض والتعقيد، مثلما يتميز بالاضطراب والتناقض، حتى لدى المدرسة الواحدة والمفكر الواحد.

من جهة أخرى ترتبط الإيديولوجيا بمفاهيم عديدة في فضاء الفكر العربي والإسلامي، من قبيل المعرفة والثقافة والعلم والنهضة والتراث والحداثة والأصالة والمعاصرة، وهي المفاهيم التي ما تزال تعاني اِضطراباً في الفهم والتحديد، وهذا الاضطراب هو أحد الأسباب الناتجة عن تسلل الإيديولوجيا إلى تلك المفاهيم المعرفية والتلبُس بها شكلاً من التلبس قد يبدو واضحاً أو غير واضح على حسب نوعية الخطاب المطروح ومدى قدرة الباحث أو المفكر على محاولة الفصل بين المعرفي والإيديولوجي، على أنه لا بد من القول إن «الإيديولوجيا أضحت في الفكر العربي المعاصر قدراً محتوماً لا فكاك

عنه، تُقرأ من خلالها وتناقش وتحلل وتعالج قضايا الأمة المصيرية، على المستوى التراثي التاريخي، وعلى المستوى الراهن والمستقبلي»[1].

وهذا الحضور السلبي الذي تتمتع به الإيديولوجيا يجعل من إمكانية النهوض أمراً صعباً، على الرغم من أن الإيديولوجيا ليست شرا مطلقا بقدر ما هي واقع يجب إدراكه ووعيه أولاً ثم التعامل معه كما هو ووضعه في حجمه الطبيعي ثانياً، بما لا يترك لهذه الإيديولوجيا أو تلك أفضلية على ما هو معرفي، فالمطلوب إذاً ليس إقصاء الإيديولوجيا بصفة نهائية وكاملة لأن ذلك غير ممكن عملياً ويكاد أن يكون مستحيلاً على الوعي البشري التحرر من الإيديولوجيا، ولكن المطلوب هو أن تتصدر المعرفة القائمة على أسسٍ عقلية ومنطقية المشهد، بما يخدم واقع المجتمعات العربية والإسلامية من أجل النهوض والتقدم، ولكن مع الأسف أن الحاصل اليوم في فضاء الفكر العربي والإسلامي هو حضور الإيديولوجيا بشكل مكثَّف قد يطغى أحياناً على ما هو معرفي، ويمكن رصد ذلك من خلال عدة مظاهر من أهمها ما يلي:

1 ــ تعدد القراءات وتعدد المناهج: هو أحد تجليات الاِنحياز الإيديولوجي في القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية «فبمقدار ما يجوز للباحث أن يعزو شغف عبد الرحمن بدوي بالوجودية وزكي نجيب محمود بالوضعية، ومحمود أمين العالم بالماركسية... إلى تأثير سحري لهذه التيارات الفلسفية في مثقفين عرب منبهرين بمعارف الغرب، يجوز أن يعزو ذلك إلى أسباب إيديولوجية»[2]، فبدوي أراد من خلال دفاعة عن الوجودية الثورة

---

[1] ـ سعيد شبار، الإيديولوجيا في الفكر العربي ومركب الأزمات والحلول، مجلة إسلامية المعرفة، لبنان، عدد 25، 2001، ص 26.

[2] ـ عبد الإله بلقزيز، المعرفي والإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، مجلة المستقبل العربي، لبنان، عدد: 382، 2010، ص 24.

على مجتمع يِئِدُ الحرية والفردية، ويمكن القول عن صاحب الوضعية إنه أراد من خلال وضعيته التعبير عن رفضه للتخلف الاجتماعي والحضاري والفكر الخرافي السائد، فيما يبدو واضحا عن ماركسية العالم ومروة وغيرهما من الماركسيين العرب والإسلاميين رفضهم للاستغلال الطبقي، وهكذا يمكن إعطاء نماذج أخرى عن عديد من المفكرين وأصحاب المشاريع، فثمة دائما ما يمكن أن يُقرأ على أنه تحيز إيديولوجي سواء كان ذلك مُوعاً به أم غير موع.

2 ــ تغييب الواقع: وهذا الأمر هو أحد الأسباب الناتجة عن صراع التأويلات بخصوص طبيعة الفهم المتشكل حول التراث بين من يرى فيه منطلقاً للنهوض ومن يرى فيه حاجزاً في طريق الحداثة وتحقيق التقدم، وفي كلتا الحالتين نجد أنفسنا أمام تغييب لواقع المجتمعات العربية ومشكلاتهم الحقيقية، وهو ما يطرح إشكالية مدى فعالية القراءات الحديثة والمعاصرة للتراث، بشكل عام، والتراث الفلسفي على وجه الخصوص، في علاقتها بالحياة اليومية للإنسان العربي والمسلم المعاصر، وتحاول فهم مشكلاتها وتفسير تعقيداتها، ساعية إلى تحرير هذا الإنسان من مختلف أشكال الوعي الزائف ومن ثقافة التشيؤ والاغتراب وكثير من الإشكاليات التي تطرحها الحياة اليومية للعربي والمسلم المعاصر، أم أن مهام الفلسفة والفكر في مجتمعاتنا ما تزال مقتصرة على المهام التقليدية دون أن تلامس الواقع كما هو؟.

3 ــ إدعاء الحقيقة والتبشير بصدق الإنتماءات المعرفية: ثمة بعض القراءات تنتمي إلى نوعٍ من المعرفة القائمة على إدعاء الحقيقة، وهي معرفة تقليدية وليست معرفة حداثية، إذا ما اعتبرنا أن ثمة مقابلة ضدّية، إن صح التعبير، بين القراءة والحقيقة، أو بين المعرفة الكلاسيكية القائمة على مفهوم الحقيقة المطلقة وبين المعرفة الحداثية القائمة على مفهوم القراءة، وهو معنًى

نسبي ومتحرك من قارئ لآخر[1]، ولعل من مظاهر التحيزات الإيديولوجية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وفي القراءات المعاصرة للفلسفة الإسلامية تحديداً، هو التبشير بصدق الانتماءات المعرفية التي ينتمي لها هذا المفكر أو ذاك، فكل قراءة تحاول أن تجعل من أدواتها المنهجية ومن نتائجها المتوصل إليها حقائق غير قابلة للتفنيد، وحتى القراءات التي حاولت أن تعرض نفسها على أساس أنها قراءات نقدية وابستيمولوجية لا تخلو هي الأخرى من التحيزات الإيديولوجية سواء بوعي أو بغير وعي، ثم «إن بعض الباحثين في الجامعات ما زالوا يتناولون موضوع الفرق الإسلامية من منطلق مذهبي حسبما كان يفعل كتّاب الفرق من الأشاعرة على الخصوص، فيدين الفرق الإسلامية جميعاً ويصمها بالضلال مستثنياً مذهبه»[2].

4 ــ الإفتقاد للموضوعية وغياب الرؤية التاريخية: وهما أبرز ما يميز القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية، وغياب الموضوعية والتاريخية، ظاهرتان متلازمتان، بحسب الجابري، فالفكر الذي لا يستطيع الإستقلال بنفسه، على شاكلة الفكر العربي الحديث والمعاصر، يلجأ إلى تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم على بعضها وبهذا تتوارى الذات القارئة للتراث إلى الوراء، بحثاً عن سلف تتكئ عليه لترد الإعتبار إلى نفسها من خلاله وبواسطته، والقراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية هي من هذا القبيل، الذي يتكئ باستمرار على الماضي بحثاً عن ذاته المفقودة، ولذلك كانت قراءات سلفية النزعة والميول، وإنما الفرق

[1] ـ علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص11.

[2] ـ أحمد محمود صبحي، اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (1960/ 1970)، ص 110.

بين هذه القراءات هو في نوع السلف الذي تتحصن به كل قراءة[1]، ثم إن كل قراءة تحاول «إضفاء تعبيرات معاصرة على أنظمة وحركات وتصورات ماضية»[2]، والحقيقة أن العيب لا يكمن في محاولة قراءة الماضي من خلال مفاهيم الحاضر، إنما العيب في أن اللفظ يكسب مدلوله من روح عصره، ولما اِختلفت روح العصرين لا بد أن تختلف دلالتا اللفظين.

هذه المظاهر وغيرها تؤكد ضعف الإيديولوجيا العربية والإسلامية ومدى افتقارها للفاعلية الايجابية من أجل حل الإشكاليات المرتبطة بهموم الناس، ومع الأسف يبدو أن نيل "الاستقلال السياسي" في الأقطار العربية لم يكن في مستوى التطلعات، بحيث حدث تعثرٌ سياسي اِنعكس على الفكر وأثر على طبيعة الدراسات التي تناولت الفلسفة الإسلامية والتراث عموما، وقد ظهر ذلك في شكل صراع بين اتجاهين أحدهما يمجد الحضارة الإسلامية وتراثها الروحي والعقلي، والآخر يمجد الحضارة الغربية ولا يرى سبيلا للخروج من التخلف إلاَّ من خلال تقليد الغرب والاستثمار في فكره[3]، وقد أدت هزيمة 1967 إلى نقل الصراع الإيديولوجي إلى ساحة التراث، وكذلك إلى تبلور إيديولوجيا تراثية خالصة، إيديولوجيا تريد الاستغناء عن كل إيديولوجيا مستوردة لتنزل التراث نفسه منزلة الإيديولوجيا[4]، ولعل ما سمي بالثورة الإسلامية في إيران يمثل شاهداً قوياً عن طبيعة هذه الإيديولوجيا التراثية التي شكلت نقطة ارتكاز قوية لنشوء اليسار الإسلامي.

---

[1] ـ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 16.

[2] ـ أحمد محمود صبحي، اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (1960/ 1970) ص 111.

[3] ـ المرجع نفسه، ص 109.

[4] ـ جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، لبنان، ط3، 2012، ص 8.

وإجمالا يمكن القول إن الإيديولوجيا في الفكر العربي والإسلامي اليوم حاضرة بقوة ويمكن أن تتجلى في طبيعة السؤال الضمني الذي يتأسس عليه نص ما، كما يمكن أن تتجلى في ماهية الأهداف والغايات التي يعلنها، أو يُضمنّها، هذا النص أو ذاك، كما قد تتجلى أيضا من خلال فعل التحيز إلى فكر ما أو مدرسة، «فالأهداف التي ينطلق منها هؤلاء الدارسون هي أهداف إيديولوجية قبل أن تكون معرفية، إذ تنطلق الغالبية العظمى من هؤلاء الباحثين، إن لم يكن كلهم، من البحث في التراث العربي الإسلامي عما يؤيد وجهة نظر مسبقة أو اِتجاه فكري يبحث لنفسه عن شرعية تراثية أو يبحث للتراث عن الشرعية من خلال اتجاهات فكرية جديدة»[1].

[1] ـ شبر الفقيه، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر، ص 17.

5

القراءات السلفية للفلسفة الإسلامية من منظور محمد عابد الجابري

نال التراث الفلسفي الإسلامي، بكل فروعه، اهتماما بالغا من قبل المفكرين والباحثين، سواء كان أولئك عربا ومسلمين، أو مستشرقين، فمنذ تبلور اليقظة العربية في منتصف القرن التاسع عشر، توجه الاهتمام الى التراث العربي والإسلامي، ومنه التراث الفلسفي، من أجل إحيائه، والبحث فيه، وتدارس موضوعاته وقضاياه وشخصياته، والنظر في علاقته بالمذاهب والتيارات الفكرية المختلفة، كالفلسفة اليونانية والتيارات الروحية الشرقية، ولقد فتحت هذه الخطوة الاحيائية للتراث الفلسفي الإسلامي الأبواب على مصارعها للنقاش بشأن الفلسفة الإسلامية، وحقيقة كونها موجودة في تاريخ الحضارة الانسانية أم أنها مجرد تقليد لما وصل المسلمين من أفكار فلسفية يونانية على وجه التحديد.

من هنا يمكن أن نعثر في ساحة الفكر العربي والإسلامي، الحديث والمعاصر، على مواقف عدة، وقراءات مختلفة للفلسفة الإسلامية وتاريخها، فمن الدراسات الاستشراقية، التي ازدهرت خلال القرن التاسع عشر، إلى مشاريع الفكر العربي والإسلامي التي برزت بعد سنة 1967م، مرورا برواد النهضة العربية من اصلاحيين وقوميين وعلمانيين، سنلاحظ وجود قراءات مختلفة واهتمامات متفاوتة بالفلسفة الإسلامية وقضاياها.

في هذا السياق نحاول تاليا الوقوف على رؤية المفكر المغربي محمد عابد الجابري (1936 ـــ 2010)، صاحب مشروع "نقد العقل العربي"، بشأن

القراءات الحديثة والمعاصرة التي قدمت للفلسفة الإسلامية، ونتطرق بشكل أساسي إلى ما يسميه الجابري "القراءات السلفية للفلسفة الإسلامية"، وعليه يمكن أن نتساءل: ما طبيعة القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية؟ وما موقف الجابري من هذه القراءات؟ ما هي العيوب المعرفية والمنهجية لهذه القراءات؟ وما هي الرؤية البديلة التي يقدمها الجابري لهذه القراءات؟ وما هي الانتقادات التي وجهت لرؤيته البديلة؟.

أولا: في مفهوم القراءة وعناصر الرؤية والمنهج:

أصبح مصطلح القراءة اليوم يستخدم بشكل واسع، في فضاء الفكر العربي الحديث والمعاصر، نتيجة انفتاح الباحثين والدارسين العرب على منجزات الغرب المعرفية والمنهجية، وأصبح كل باحث منهم يعتمد مجموعة من الأدوات المنهجية قاصدا بها قراءة التراث، من أجل البحث فيه والكشف عن مكنوناته وذخائر، أو محاولة تجاوزه والاعتماد على مرجعية معاصرة ومقابلة لهذا التراث الأصيل.

وحول هذا المعنى يحدد علي حرب أهمية القراءة بقوله: «إن المعرفة بمعناها التقليدي أو الحداثي، تهتم بالوصف والعبارة، أو بالكشف والبرهنة، في حين تتعدى القراءة ذلك نحو المجاز والاشارة، وتُعنى بالأثر والفاعلية، أي بما يتركه الكلام من الأصداء والضلال أو بما يولده من التفاعلات والتداعيات، من هنا تنفتح اللغة على ألاعيب اللغة وآليات التأويل، أو على أنماط السرد وسياقات الكلام، أو على استراتيجيات المحادثة وقواعد المداولة»[1].

[1] ـ علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 2005، ص 11.

في هذا السياق يمكن أن نقول إن القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية، نعني بها: دراسة نصوص الفلسفة الإسلامية وشخصياتها، ومحاولة فهمها فهما جديدا، استنادا إلى آليات ومناهج حديثة، تُتخذ كاطار مرجعي للفهم والتأويل، على اعتبار أن النص، أيًا كان، كما يقول أدونيس «هو بمعنى ما قراءته، أي كيفية قراءته، وهو كذلك، أي النص، تابع لمستوى هذه القراءة، دقة وفهما وغنًى»[1]، ولذلك يكون لكل نص مستويات متعددة ناشئة من تعدد القراءات التي تقدم له.

وبالنسبة للجابري فإنه يرى أن إعادة كتابة تاريخنا الثقافي بروح نقدية ورؤية عقلانية تاريخانية ضرورة ملحة «ليس فقط من اجل امتلاك تراثنا والتحرر من ثقل حضوره، بل أيضا من أجل إعداد التربة الصالحة الضرورية لاستنبات أسس التقدم والتطور في فكرنا وثقافتنا المعاصرة، الشرط الضروري لتأصيل المعاصرة فينا، أعني تحويلها من معاصرة قائمة على التبعية والنقل والاستنساخ إلى معاصرة قائمة على المواكبة والمساهمة إنتاجا وابداعا»[2].

ومن الملاحظ أن الجابري عندما ينتقد القراءات الحديثة والمعاصرة فهو يركز أكثر على مسألة المنهج وآلية التفكير التي اعتمدتها هذه القراءات، أما المواضيع أو النتائج المتوصل اليها فليست بقيمة المنهج وآلية التفكير، بمعنى أن الجابري لا تهمه الأطروحات التي تقررها أو تتبناها هذه القراءة أو تلك،

[1] ـ أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، لبنان، ط1، 1993، ص 38.

[2] ـ محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 1990، ص47.

بل يهمه الوقوف على طريقة التفكير التي تنتهجها، أي الفعل العقلي اللاشعوري الذي يؤسسها[1].

ذلك أن الافتقاد للموضوعية وغياب الرؤية التاريخية هما أبرز ما يميز القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية، وغياب الموضوعية والتاريخية، ظاهرتان متلازمتان، بحسب الجابري، فالفكر الذي لا يستطيع الاستقلال بنفسه، على شاكلة الفكر العربي الحديث والمعاصر، يلجأ إلى تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم على بعضها وبهذا تتوارى الذات القارئة للتراث إلى الوراء، بحثا عن سلفا تتكئ عليه لترد الاعتبار إلى نفسها من خلاله وبواسطته، والقراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية هي من هذا القبيل، الذي يتكئ باستمرار على الماضي بحثا عن ذاته المفقودة، ولذلك كانت قراءات سلفية النزعة والميول، وإنما الفرق بين هذه القراءات هو في نوع السلف الذي تتحصن به كل قراءة[2].

ثانيا: القراءات السلفية للفلسفة الإسلامية:

يقصد الجابري بالقراءات السلفية للفلسفة الإسلامية مجمل القراءات الحديثة والمعاصرة التي اشتغلت بالبحث في الفلسفة الإسلامية وتاريخها، وتدارس موضوعاتها وشخصياتها، سواء كانت تلك القراءات اسلامية وعربية أو استشراقية، ورغم وجود اختلافات بين هذه القراءات إلا أنها تشترك جميعها في صفة محددة، يمكن أن نطلق عليها صفة السلفية، بسبب أنها أخفقت منهجيا ومعرفيا في التعامل مع التراث الفلسفي الإسلامي، بل أن تأرجحها بين مناهج وطرق في البحث والتفكير أفقدت هذا التراث أصالته،

[1] ـ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، دار التنوير، لبنان، ط4، 1985، ص 16.

[2] ـ المصدر نفسه، ص 16.

وفككت وحدته، وخرجت به أو ببعض جوانبه وقضاياه عن اطاره الحقيقي، وفيما يلي نتعرف على هذه القراءات ونحدد طبيعتها، ونبين عيوبها المنهجية والمعرفية كما يراها الجابري:

أ ـــ القراءة السلفية الاستشراقية:

لا ينكر الجابري مجهودات كثير من المستشرقين الذين ساهموا في نشر وتحقيق عدد مهم من نفائس التراث الفلسفي الإسلامي، والذين كان لهم الفضل في تسليط الأضواء عليه منذ نهايات القرن الثامن عشر، وبالتالي فقد كانوا سباقين للقيام بهذه المهمة، ولكن، بحسب الجابري «يجب أن نكون واعين في ذات الوقت بأن اهتمامهم بهذا التراث سواء على مستوى التحقيق والنشر أو على مستوى الدراسة والبحث لم يكن في أية حال من الاحوال ولا في أي وقت من الأوقات من أجلنا نحن العرب والمسلمين، بل كان دوما من اجلهم هم، وإذن يجب أن نتعامل معهم على هذا الأساس»[1].

لقد عرضت القراءة الاستشراقية للفلسفة الإسلامية نفسها على أنها قراءة علمية وموضوعية تتوسل المناهج الحديثة، وتبتعد عن الذاتية والدوافع الايديولوجية، إلا أنها من وجهة نظر الجابري لم تكن كذلك، بل إنها صدرت عن خلفيات غير علمية، بحيث نظرت إلى الفلسفة الإسلامية بمنظور غربي أوروبي، وأصرت على ربط هذه الفلسفة ربطا ميكانيكيا بالفلسفة اليونانية ككل، مما أدى إلى تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى اجزاء متناثرة، يقول الجابري: «إن هذا المنهج التجزيئي الذي يعتمد الربط الميكانيكي بين أجزاء الفكر الفلسفي العربي وأجزاء الفكر اليوناني قد اضر بالتراث العربي الإسلامي، وأضر بالدراسات الإسلامية لدى المستشرقين

[1] ـ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1991، ص 94.

أنفسهم»[1]، ويعزو الجابري ذلك إلى أن الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية، تصدر عن منهج غير علمي يتمثل في ظاهرة التمركز حول الذات، والتمركز حول الفلسفة اليونانية كأصل للإبداع الفلسفي الانساني كله.

إن الخلفيات التي تحرك مؤرخي الفلسفة الغربيين، والاطار العام الذي يفكرون داخله، بحسب الجابري يهدف إلى «اعادة بناء الفكر الفلسفي الأوروبي بصورة تحقق له الوحدة والاستمرارية، من جهة، وتجعل منه، من جهة اخرى، التاريخ العام للفلسفة كلها»[2]، وإذا ما تحقق ذلك تغدو الفلسفة الإسلامية بدون قيمة، وتصبح على هامش التاريخ العام للفلسفة الذي هو تاريخ الفلسفة الأوروبية من اليونان إلى العصر الحديث مباشرة.

ومن جملة المناهج التي اعتمتها الرؤية الاستشراقية في دراسة الفلسفة الإسلامية، تحقيقا لأهدافها الخاصة، يحدد الجابري ثلاثة مناهج وهي: المنهج التاريخي، والمنهج الفيلولوجي، والمنهج الذاتي أو الفردي.

أما المنهج التاريخي الذي اعتمده المستشرقون فعيبه هو محاولة تصوير تاريخ الفلسفة الأوروبية على أنه هو التاريخ العام للفلسفة، وما عداه هوامش، وبالتالي فإن الفلسفة الإسلامية، استنادا إلى هذا المنهج، هي فلسفة هامشية ولا قيمة لها.

أما المنهج الفيلولوجي فهو الآخر لم يكن يبحث عن أصول للنظريات الفلسفية خارج تاريخ الفلسفة الأوروبية وخارج المركزية الأوروبية، يقول الجابري: «لقد كان المجال الوحيد الذي يبحث فيه الفيلولوجيون عن أصول للأفكار التي يقول بها فلاسفة أوروبا هو المجال الأوروبي ذاته، ولم يحدث

[1] ـ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 57.

[2] ـ المصدر نفسه، ص 75.

قط أن اعترفوا بأصل غير أوروبي لأي فلسفة، أو فكرة قال بها فيلسوف أوروبي»[1].

أما أصحاب المنهج الذاتي أو الفردي فرغم أنهم يرفضون النظرة الشمولية التي يقررها المنهج التاريخي والنظرة التجزيئية التي يكرسها المنهج الفيلولوجي، ويدعون إلى التعامل مع كل فيلسوف على حدة، بوصفه مفكرا مبدعا، وليس تعبيرا عن وسط اجتماعي ولا عن لحظة تاريخية، إلا أنهم بحسب الجابري لم يكن بإمكانهم الخروج عن أسماء فلسفية بعينها، وهي أسماء أوروبية من قبيل أفلاطون وديكارت وباسكال وكانط وغيرهم[2]، بسبب أن دافع التمركز حول الذات الأوروبية هو الذي يحركهم دائما.

كل هذه المناهج التي اعتمدها المستشرقون، وتأثر بها باحثون عرب ومسلمون ونهجوا على منوالها، تشترك في هدف واحد، وهو ابعاد الفلسفة الإسلامية من التاريخ العام للفلسفة، وانكار اصالتها، سواء كان ذلك مقصودا أو غير مقصود.

وبالنسبة للجابري فإن المناهج التي تختلف مع هذا المنهج التاريخي الذي يمارس "امبريالية على التاريخ" لم تمس أبدا الاطار العام الذي قام هذا المنهج من أجل تشييده وتقويته، وهو اطار المركزية الأوروبية بوصفها مرجعا لكل شيء يقع خارج اوروبا، ومن جملة هذه المناهج، مناهج الفكر العربي الحديث والمعاصر، وهي مناهج لم تتحرر من الهيمنة الاستشراقية، وظلت تنسج على منواله في التأريخ للفلسفة الإسلامية.

---

[1] ـ المصدر نفسه، ص 77.

[2] ـ المصدر نفسه، ص 77.

ب ـــ القراءة السلفية الدينية:

يمثل هذا النوع من القراءة مجدد الفلسفة الإسلامية الحديثة والمعاصرة، الشيخ مصطفى عبد الرازق (1885 ـــ 1947)، وهو من الرواد الأوائل، في العالم العربي، الذين حاولوا إحياء الفلسفة الإسلامية والعمل على التأكيد على اصالتها، ضدا على بعض الدعاوى الاستشراقية العنصرية والمتحيزة، ورغم الأهمية والقيمة التي يحظى بها عبد الرازق، إلا أنه بالنسبة للجابري لم يكن يمتلك العدة المنهجية والمعرفية الكافية من أجل تحقيق غايته في إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية وأحقيتها في الوجود.

لقد عرض عبد الرازق في كتابه الرائد "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" رؤيته للفلسفة الإسلامية ودافع عن وجودها وأصالتها واستقلاليتها، معتمدا في ذلك على المنهج التاريخي وتتبع نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام وكيف تطور، وهو ما يوضحه في القسم الثاني من كتاب التمهيد، الذي جاء بعنوان: "منهجنا في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية" عندما يقول: «من أجل هذا رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة، من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ومن بعد ان صارت تفكيرا فلسفياً»[1].

والحقيقة أن هذا المنهج الذي اعتمده عبد الرازق لم يكن يختلف كثيرا عن مناهج المستشرقين، لذلك يعلق الجابري على هذا المنهج قائلا: «أما المنهج البديل الذي يقترحه صاحبنا فهو منهج الغربيين ذاته في التأريخ للفلسفة كما تعرف عليه من خلال كتاب إميل برييه (يقصد كتاب تاريخ الفلسفة)

[1] ـ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص101.

والذي يقوم على بناء هذا التاريخ، تأريخ الفلسفة على الوحدة والاطراد، إنه المنهج ذاته منقولا إلى التراث العربي الإسلامي»[1]، لكن ذلك قد يكون مفهوما إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن عبد الرازق هو تلميذ المدرسة الاستشراقية، وقد كان ضمن هيئة التدريس في جامعة القاهرة على صلة مباشرة مع "إميل برييه" أستاذ الفلسفة اليونانية، و"أندريه لالاند" أستاذ الفلسفة الحديثة.

إن الجابري يعيب على صاحب التمهيد كونه اعتمد المنهج التاريخي وهو ذات المنهج الذي اعتمده الباحثون الغربيون في التأريخ للفلسفة، ويبدو أن عبد الرازق أخذه عن اساتذته المستشرقين، إنه منهج قائم على بناء تاريخ الفلسفة من خلال مبدأ الوحدة والاطراد، وبحسب الجابري فإن اعتماد هذه المنهج لا يفضح ما ندعوه اليوم بالمركزية الاوروبية، سواء في مجال التأريخ للفلسفة أو في المجالات الأخرى، ومن هنا فإن «ما يقترحه صاحب التمهيد ليس أكثر من تطبيق منهج الأوروبيين في التأريخ للفلسفة الأوروبية، على التفكير العقلي في الإسلام، إن الأمر يتعلق باستنساخ منهج وليس بتقديم بديل»[2]، رغم أن هدف عبد الرازق في سياق هذه المهمة هو محاولة إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية والدفاع عنها ضد المناوئين لها.

إن اعتماد عبد الرازق، ومن بعده بعض تلاميذه، على مناهج المستشرقين لدراسة الفلسفة الإسلامية، لم يثر شيئا جديد لإثبات أصالة هذه الفلسفة، ويبدو على هذا النوع من القراءة أنها كانت تجهل طبيعة الرؤية الاستشراقية وخلفياتها الايديولوجية، بل إنه من الواضح، حسب الجابري، أن صاحب التمهيد لم يكن لديه عقدة من المستشرقين، ويمكن أن نستشف ذلك

[1] ـ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 67.

[2] ـ المصدر نفسه، ص 68.

من العبارات التي أوردها في مدح المستشرقين الذين يقول عنهم في خاتمة الفصل الأول، إنهم بذلوا جهودا في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، لا يسع الناظر إلى هذه الجهود إلا الاعجاب بها لما فيها من صبر ونشاط وسعة اطلاع وحسن طريقة[1].

ويبدو أن الجابري لم تعجبه هذه الطريقة في تعامل عبد الرازق مع المستشرقين الذين تناولوا الفلسفة الإسلامية والجنس العربي بشيء من عدم الاعتراف والتقدير، لذلك رأى أن عبد الرازق «لم يكن يعي تمام الوعي طبيعة الرؤية الاستشراقية ودوافعها ومكوناتها وتوجهاتها»[2]، وهي رؤية متمركزة حول الذات وتحمل في خباياها موقفا ايديولوجيا منحازا، لكن لا بد من أن نعي أن مفهوم الاستشراق كما يتحدد مضمونه اليوم في الفكر العربي المعاصر، ليس هو نفسه مفهوم الاستشراق أيام عبد الرازق، وذلك ما يوحي به كون عبد الرازق لم يعتمد لفظة الاستشراق والمستشرقين إلا قليلا، وكان بدلا عن ذلك يعتمد لفظة المؤلفين الغربيين، ما يعني أنه «كان يفصل بين المستشرقين الذين تخصصوا في شؤون الشرق، ثقافته وتاريخه، وبين المشتغلين بتاريخ الفلسفة الذين لا يهمهم من التراث العربي الإسلامي الا نصيب الفلسفة الإسلامية من التراث الفلسفي في العالم»[3].

إن اعتماد عبد الرازق على المناهج الاستشراقية، المنهج التاريخي تحديدا، وتأثره بالمستشرقين، لم يكن إلا من أجل هدف واضح، وهو الدفاع عن اصالة الفلسفة الإسلامية ضد المناوئين لها من المستشرقين وغيرهم، وتحقيقا لهذه الغاية رأى أنه ينبغي العودة إلى البدايات الأولى للنظر العقلي في تاريخ الثقافة الإسلامية، وهذه البدايات سنجدها أول ما نبتت مع

[1] ـ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 27.

[2] ـ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 67.

[3] ـ المصدر نفسه، ص 67.

الاجتهاد بالرأي الذي نما وترعرع بتشجيع من الدين الإسلامي نفسه، ونشأت منه المذاهب الفقهية، وعلى هامشه بزغ علم فلسفي هو علم أصول الفقه، فضلا عن التصوف، وهذه البدايات للنظر العقلي والفلسفي كانت قائمة عند المسلمين قبل ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، يقول عبد الرازق: «الباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب عليه أولا أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقا من أساليب البحث العلمي، له أصوله وقواعده، يجب البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين»[1].

لكن الجابري يعتقد أن محاولة عبد الرازق العودة إلى البدايات الأولى للنظر العقلي في الإسلام وربطه بالاجتهاد بالرأي وعلم أصول الفقه، يرضي الفقهاء، الذين يلتقون مع المستشرقين في نفي الأصالة عن الفلسفة الإسلامية، وبالتالي فقد رد على المستشرقين بمحاولة إرضاء الفقهاء، فكان كمن يضرب عصفورين بحجر واحد، مثلما يقول الجابري، ولكن، هذا الأمر يضع عبد الرازق في مأزق منهجي، يقول الجابري بشأنه: «إن أطروحة صاحب التمهيد تضع منهجه في مأزق، ذلك أن الانطلاق من الجراثيم الأولى للتفكير العقلي في الإسلام (الاجتهاد بالرأي وبالتالي علم اصول الفقه) لا يؤدي بنا حتما إلى الفلسفة الإسلامية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي وغيرهما، بل يسير بنا في خط مواز لها تماما، هو خط الفقهاء والمتكلمين المعادين للفلسفة»[2].

بمعنى أن المنهج التاريخي الذي اعتمده عبد الرازق ومحاولة العودة إلى الجذور الاولى للتفكير العقلي في الإسلام، وتحديدها في علم أصول الفقه

[1] ـ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 123.

[2] ـ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 155.

دون غيره، أدى بعبد الرازق في نهاية المطاف إلى عكس القضية التي كان يحاول الدفاع عنها وهي "اصالة الفلسفة الإسلامية"، ذلك أن علم أصول الفقه الذي عده عبد الرازق جزءا أصيلا من الفلسفة الإسلامية، لم يكن يتماشى مع الفلسفة الإسلامية الخالصة إلا في إطار موازٍ، وليس في اطار تكاملي، لأنه في النهاية سنجد أن أكثر المناوئين للفلسفة والفلاسفة في حقل الثقافة الإسلامية هم الفقهاء، يقول الجابري: «لقد طابق صاحب التمهيد بين المنهج السلفي والمنهج التاريخي، فانطلق من مقدمة سلفية في جوهرها تاريخية في شكلها، فكان من الضروري أن تكون النتيجة سلفية»[1].

لكن لا بد من التنويه هنا أن مفهوم الفلسفة الإسلامية، إلى اليوم، يقع حوله الخلاف بشدة في فضاء الفكر الحديث والمعاصر، الاستشراقي والعربي والإسلامي، فما يفهمه عبد الرازق من الفلسفة الإسلامية، ليس هو ما يفهمه الجابري وما يفهمه هاذان يختلف عن رؤية كثير من الباحثين الاخرين، وهنا نجد أنفسنا أما تعدد في القراءات والرؤى، حتى أن بعض الباحثين يرون أن حقيقة الفلسفة الإسلامية يجب البحث عنها من خلال تلك الحركة الجدالية التي تميزت بها، أي عبر النظر اليها ضمن اطار شامل يأخذ بعين الاعتبار المعارضات والسجالات التي كانت قائمة بين الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء والفقهاء وغيرهم، لأن تلك السجالات هي التي عملت على اغناء هذه الفلسفة وساعدت على نموها، يقول احد الباحثين: «تلك المعارضات ليست لم تؤدي إلى ضعف الفلسفة فحسب، وإنما عملت على تكاملها وتطورها ايضا... ولذلك أدت ألوان المعارضة والمجابهة التي تعرضت لها الفلسفة الإسلامية إلى تكامل هذه الفلسفة وساعدت على انضاجها، وأعتقد أن الفلسفة الإسلامية هي هذا الواقع بالذات»[2]، واذا اخذنا بهذا

[1] ـ المصدر نفسه، ص 166.

[2] ـ عبد الله النصري، مع الفيلسوف، ص148.

المعنى يصبح موقف عبد الرازق من أن علم أصول الفقه يعد البداية الأول للتفكير الفلسفي في الإسلام أمرا مستصاغا.

بقي أن نشير إلى أمر أخير يعيبه الجابري على مصطفى عبد الرازق وهو كون صاحب التمهيد ظل اهتمامه مركزا ومحصورا في عرض وتفنيد الآراء التي تطعن في قدرة العرب على التفلسف، وبالتالي تنكر وجود أي أصالة في الفلسفة الإسلامية، أو العربية، وبالنسبة للجابري فإن هذا الموضوع ينتمي إلى القرن التاسع عشر، أي أنه ليس موضوعا راهنيا في أيام مصطفى عبد الرزاق، حين ألف كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، وعبد الرازق نفسه يشير إلى هذا المعنى حين يقول إن بداية القرن العشرين شهدت تحولا في مواقف المؤرخين والبحثين من الفلسفة الإسلامية، مقارنة بآراء القرن التاسع عشر، بحيث «تلاشي القول بأن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد أن يتلاشى، وأصبح في حكم المسلم أن للفلسفة الإسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه»[1].

جـ ـــ القراءة السلفية الليبيرالية:

أما بشأن ما يسميه الجابري القراءة الليبرالية للفلسفة الإسلامية، والتي يأخذ منها نموذج الباحث المصري ابراهيم بيومي مدكور (1902 ـــ 1996)، فهي بالنسبة للجابري قراءة غير متعصبة، وتصبوا إلى وضع الفلسفة الإسلامية في مكانها اللائق، دون انكار أو تضخيم، ولذلك أمكن القول إن الفلسفة الإسلامية جزء من تاريخ الفكر الانساني، وهو فكر لم يبدأ مع بدايات النظر العقلي للمسلمين بكل تأكيد، كما دافع عن ذلك عبد الرازق، مثلما رأينا سابقا، بل يعود هذا الفكر بجذوره إلى اليونان، وإذن «فماضي الفلسفة

[1] ـ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص25

الإسلامية هو ماضي كل فلسفة، إنه الفلسفة اليونانية، أما مستقبلها فهو مستقبل كل فلسفة سبقت الفلسفة الأوروبية، إنه هذه الفلسفة نفسها»[1].

وهنا يمكن أن نلاحظ أن طبيعة المنهج الذي تعتمده القراءة الليبرالية، هو المنهج التاريخي، مضافا اليه المنهج التاريخي المقارن، وعلى هذا الاساس فهذه القراءة لا تتنكر لتأثيرات الفلسفة اليونانية على الفلسفة الإسلامية، ومدى حضورها فيها، لكنها من جهة أخرى تربط الفلسفة الاوربية الحديثة بالفلسفة الإسلامية، بحيث أن تأثيرات الفلسفة الإسلامية وحضورها في الفلسفة الغربية الحديثة لا يمكن انكارها ايضا، إن هذه القراءة تنطلق من وحدة الفكر الانساني إن صح التعبير.

وبالنسبة للجابري فإن القراءة الليبرالية وإن كانت وجدت للفلسفة الإسلامية موقعا في تاريخ الفكر الانساني فإنها كانت قراءة قاصرة، بحيث إن المنهجية التي تعتمدها، من خلال ربط الفكر الانساني بعضه ببعض، أدت، هي الأخرى، إلى عكس القضية المراد الدفاع عنها وهي "اصالة الفلسفة الإسلامية"، بحيث إن محاولة اضفاء المعقولية التاريخية على التراث الفلسفي الإسلامي من خلال محاولة وضع الفلسفة العربية في الشرق في مقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب، وهما يشكلان معا فلسفة العصور الوسطى الحلقة الاضعف بين فلسفة اليونان والفلسفة الغربية الحديثة، ادى هذا ضمنيا إلى تدعيم مقولة الغربيين بضعف فلسفة القرون الوسطى (الإسلامية والمسيحية معا)، يقول الجابري: «إن وضع الفلسفة العربية في الشرق في مقابلة الفلسفة اللاتينية في الغرب، أي كجزء مكمل لها، يعني توظيفها لتقوية خط الاستمرارية في تاريخ الفكر الغربي، يعني تدعيم الحلقة الاضعف في هذا الخط، حلقة القرون الوسطى، وهذا كله على حساب تاريخية الفلسفة العربية

[1] ـ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 161.

الإسلامية، على حساب اصالتها، بل على حساب تفوقها على الفلسفة اللاتينية في الغرب التي لم تكن شيئا مذكورا ازاءها.. هكذا يأتي اثبات المعقولية التاريخية على حساب الأصالة والتاريخية معا»[1].

ولا يتوقف عيب هذه القراءة عند هذا الحد، بل إن هاجس الأصالة الذي هيمن على صاحب المنهج (يقصد إبراهيم مدكور) جعله يختار موضوعات الفلسفة الإسلامية التي لم يكن للعقل نصيب فيها، وهي الموضوعات التي انفردت بها الفلسفة الإسلامية في المشرق ولا نجد لها نظيرا في الفلسفة اللاتينية في الغرب، ومن بين هذه المسائل التي طرحتها القراءة الليبرالية محاولة إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية، نجد: "نظرية السعادة أو الاتصال"، و"نظرية النبوة" و"النفس وخلودها عند ابن سينا" وغيرها من المسائل التي تتميز بخطاب غير عقلاني بحسب الجابري، يقول الجابري: «إن اثبات الاصالة يأتي هنا على حساب العقلانية، وبالتالي على حساب المعقولية التاريخية»[2]، ومن هنا سنجد أن القراءة الليبرالية سعت إلى إثبات الأصالة للفلسفة الإسلامية ولكن كان ذلك على حساب العقلانية.

د ـــ القراءة السلفية الماركسية:

أما بشأن القراءة الماركسية، التي يأخذ الجابري نموذجا عنها متمثلا في المفكر اللبناني حسين مروة (1910 ـــ 1987)، فقد اعتمدت المنهج المطبق، من خلال محاولة ملائمة الفلسفة الإسلامية لأحد القوالب الماركسية الجاهزة، وهي اربعة قوالب ذكرها حسين مروة في كتابه "النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية"[3]، وهي (المادية الساذجة، المادية الميتافيزيقية،

[1] ـ المصدر نفسه، ص 166.

[2] ـ المصدر نفسه، ص 167.

[3] ـ أنظر: ص 42 الى 44 من كتاب النزعات المادية في الفلسفة الاسلامية ج1، دار الفارابي، لبنان، ط2، 2008.

مادية الديمقراطيين الثورين، المادية الديالكتيكية)، وانتهت إلى جعل الفلسفة الإسلامية تتراوح بين الشكل الميتافيزيقي والشكل الديالكتيكي، يقول حسين مروة: «ربما صح القول بأن النزعات المادية في هذا التراث اتخذت أشكالا غير ثابتة، بل ترددت بين الأشكال الميتافيزيقية والاشكال الديالكتيكية بمستواها الملائم للوضع التاريخي ذاك»[1].

بالنسبة للجابري فإن القراءة الماركسية، قدمت منذ البداية أحكاما جاهزة بشأن الفلسفة الإسلامية، وحددت الوضع التاريخي والايديولوجي لهذه الفلسفة، ولم يتبق سوى اسقاط هذه الفلسفة على أحد القوالب الماركسية الجاهزة، التي تم الاشارة إليها سلفا، وذلك باعتماد المنهج الجدلي المطبق، وبالتالي فإن الأصالة هنا متعلقة بمدى ملائمة هذه الفلسفة لاحد القوالب الماركسية الجاهزة، يقول الجابري: «إن خطاب الماركسي العربي في الفلسفة الإسلامية هو خطاب من أجل المنهج المطبق أكثر منه محاولة لتطبيق المنهج»[2]، وهذه القراءة بحسبه تؤدي في النهاية إلى الفصل بين شكل الفلسفة الإسلامية ومضمونها، بين المنهج والمضمون، كما بين النظرية والممارسة، رغم أن أصل الخطاب الماركسي جدلي بطبيعته، بحيث أن ما يميزه هو العلاقة الجدلية بين منهجه وموضوعه، بمعنى أن المنهج يكيف نفسه مع الموضوع والموضوع يغتني بل يتجدد بفاعلية المنهج، لكن هذه الأمر لم يكن متوفرة بالطريقة المثلى مع القراءة الماركسية للفلسفة الإسلامية.

يقول الجابري: «الخطاب الذي ينسجه الماركسي العربي ما أيسر فيه أن تفصل بين المادة والشكل، بين القوالب العامة الجاهزة والمادة الذائعة الجامدة، لأن هذا الخطاب يقدم نفسه في صورة خطاب ايديولوجي ساذج،

[1] ـ حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ج1، ص 47.

[2] ـ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 167.

خطاب يناقض عن نفسه في كل خطوة من خطواته، فيقدم هكذا من ذات نفسه الحجة على أنه خطاب ايديولوجيا مستوردة كما يتهمه بذلك السلفي، وإنه لكذلك فعلا ما دام لا يصنع قوالبه محليا»[1].

والحقيقة أن القراءة الماركسية للفلسفة الإسلامية عرفت انتشارا واسعا خلال فترة الستينيات والسبعينيات، وكانت أشبه بالموضة، نتيجة عوامل اجتماعية وسياسية، وارتبطت بمواقف ايديولوجية ماركسية واضحة، حاولت استنطاق التراث العربي والإسلامي من وجهة نظر مادية جدلية، وهذا الأمر الذي اشتغل به كل من حسين مروة، والطيب تيزيني، وغيرهما، يبدو أنه لم يكن فقط مجرد تدشين لمنهج جديد في التأريخ للفلسفة الإسلامية الوسيطية، وإنما كان القصد منه أيضا «تصفية حسابات بصورة جذرية، مع الكتابات السابقة، ابتداءً من الكتابات الوسيطية، المتمثلة في كتابات المذاهب والفرق والتصنيفات، إلى كتب المحدثين وعلى رأسهم مصطفى عبد الرازق وإبراهيم مدكور وعلي سامي النشار، وكذلك كتابات بعض المستشرقين»[2]، ومهما يكن الحال فإن القراءة الماركسية للفلسفة الإسلامية سرعان ما بدأت بالتراجع لصالح توجهات فكرية مغايرة.

ثالثا: الجابري قارئا للفلسفة الإسلامية (الرؤية البديلة):

يعتبر الجابري أن القاسم المشترك بين القراءات السلفية للفلسفة الإسلامية، من الناحية الابستمولوجية، أي من ناحية طريقة التفكير التي تعتمدها كل منها، هو وقوعها جميعا تحت طائلة آفتين: آفة في المنهج، وآفة في الرؤية، فمن ناحية المنهج تفتقد هذه القراءات إلى الحد الأدنى من

---

[1] ـ المصدر نفسه، ص 167.

[2] ـ كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصرة، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1992، ص77. 78.

الموضوعية، وناحية الرؤية تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية[1]، ومن أجل تجاوز القراءات السلفية للفلسفة الإسلامية يقترح الجابري انجاز ثلاثة مهام اساسية وهي:

1/ ضرورة احداث قطيعة مع هذا النمط من القراءات السلفية، أي القراءات التي تعتمد على التراث لفهم التراث، وهذه العملية، حسب الجابري، لا تعني القطيعة مع التراث ذاته لأن ذلك سيكون موقفا لا علميا ولا تاريخيا، إنما القطيعة مع الفعل العقلي الذي يمثل نشاطا ذهنيا يعتمد على ادوات منهجية في التعاطي مع التراث العربي والإسلامي، إن ما يدعو اليه الجابري في هذه الخطوة الاولى هو «التخلي عن الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، وعلى رأس هذه الرواسب القياس النحوي، الفقهي، الكلامي، في صورته الآلية اللاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطا ميكانيكيا، والتي تعمل بالتالي على تفكيك الكل وفصل أجزائه عن اطارها الزماني، المعرفي، الايديولوجي»[2].

2/ أما المهمة الثانية فهي ضرورية لتحقيق الموضوعية، وهي ما يسميه الجابري ضرورة فصل الذات عن التراث المقروء، أي الحرص على عدم تدخل الذات القارئة في الموضوع المقروء، ولا ينفي الجابري كون القارئ العربي اليوم مؤطر بالتراث، من جهة، ومثقل بالحاضر، من جهة أخرى، ولتحقيق شرط الموضوعية هنا لا بد من القيام بثلاثة مهام أساسية وهي:

أ ـــ المعالجة البنيوية: ويعني بها الجابري ضرورة أن يقوم القارئ بالتعامل مع النص كوحدة غير مجزأة، وحدة نص يعالج اشكالية عامة غير مفصولة عن سياقاتها المعرفية.

---

[1] ـ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 16.

[2] ـ المصدر نفسه، ص 21.

ب ـــ **التحليل التاريخي**: ويعني به الجابري ضرورة ربط النص وصاحبة بمجالهما التاريخي، أي أن تكون الأبعاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية حاضرة في ذهن القارئ.

جـ ـــ **الطرح الايديولوجي**: ويعني به الجابري ضرورة الكشف عن المضامين الايديولوجية التي يحتويها النص المقروء، أي الكشف عن الوظيفة السياسية والاجتماعية التي أداها الفكر المعني بالقراءة، وذلك لأجل جعل هذا الفكر معاصرا لنفسه ومرتبطا بعالمه.

3/ أما المهمة الثالثة في سياق تجاوز القراءات السلفية للفلسفة الإسلامية فهي تتعلق بما يسميه الجابري وصل القارئ بالمقروء، أي اعادة ذلك المقروء وايصاله بنا من جديد، لكن هذه العملية تتطلب ضرورة تجاوز حدود اللغة والمنطق، ولا يكون ذلك «الا بالحدس، فهو وحده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة، فتعيش معها اشكاليتها ومشاغلها وتحاول ان تطل على استشرافاتها، الذات القارئة تحاول ان تقرأ نفسها في الذات المقروءة، ولكن مع الاحتفاظ لهذه الأخيرة بكيانها الذاتي كاملا ومستقلا، الشيء الذي يعني أن الذات القارئة تبقى محتفظة بوعيها وبكامل شخصيتها»[1].

إن هذا الحدس ليس حدسا صوفيا، ولا برجسونيا، ولا شخصانيا، ولا فينومينولوجيا، إنه بحسب الجابري، حدس رياضي استكشافي، يبتغي الكشف عما سكتت عنه الذات المقروءة، الذات التي تحدثت عن "المضنون به على غير أهله" المنسوب لأبي حامد الغزالي، والتي أشارت إلى الآراء الحقيقة المبثوثة في نصوص الفلسفة المشرقية، كما كتب ابن سينا في أخريات حياته، إن هذا الحدس يحاول الكشف عن ما لم يصرح به فلاسفتنا

[1] ـ المصدر نفسه، ص 25.

المسلمين، من الفارابي إلى ابن رشد، مرورا بابن سينا والرازي الطبيب وجابر ابن حيان وغيرهم.

في سياق تجاوز القراءات السلفية للفلسفة الإسلامية دائما، يرى الجابري أن الخطأ الذي وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية، سواء كان أولئك من القدماء أو المعاصرين، مستشرقين أو عربا ومسلمين، هو أنهم نظروا إلى الفلسفة الإسلامية بمعزل عن التأثيرات الايديولوجية التي أنتجتها، لقد نظر هؤلاء إلى الفلسفة الإسلامية وكأنها مضمون معرفي خالص، في حين أنها ليس كذلك، فالفلسفة الإسلامية، بما هي فكر، تكون في سياق تاريخي معين، فهي تتحدد اضافة إلى المضامين المعرفية، بناءً على الدوافع الايديولوجية ايضا، أي ارتباط هذه الفلسفة بالواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي كان قائما، والذي ادى إلى انتاج هذه الفلسفة، أو على الأقل تحركت ضمنه، يقول الجابري: «ان الجديد في الفلسفة الإسلامية يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها بل في الوظيفة الايديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف، ففي هذه الوظائف اذن يجب ان نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى، عن تاريخ»[1].

يحدد الجابري المجال التاريخي لفكر معين بشيئين اثنين وهما[2]:

1/ الحقل المعرفي: ويقصد به الفكر الذي يتكون من نوع واحد ومنسجم من "المادة المعرفية"، وبالتالي من الجهاز التفكيري، بما فيه المفاهيم والتصورات والمنطلقات والمنهج والرؤية...

2/ المضمون الايديولوجي: ويقصد به الوظيفة الايديولوجية (السياسية والاجتماعية) التي يعيها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية.

---

[1] ـ المصدر نفسه، ص 33.

[2] ـ المصدر نفسه، ص 29.

يحيل الجابري في هذا السياق إلى موقف الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل" الذي لم ير في الفلسفة الإسلامية سوى اقاويل مكرورة، وبالتالي لم تكن ثمة حاجة لعرض كل ممثليها، بل اقتصر الشهرستاني في تأريخه للفلسفة الإسلامية على نموذج واحد، يعرض من خلاله الفلسفة الإسلامية وهو ابن سينا الذي رأي فيه أحسن من يعبر عن هذه الفلسفة، يقول الشهرستاني بعد أن يذكر جملة من أسماء الفلاسفة المسلمين: «وإنما علاّمة القوم أبو علي الحسين بن سينا... ولما كانت طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة، ونظره في الحقائق أغوص، اخترت نقل طريقته من كتبه على ايجاز واختصار، كأنها عيون كلامه، ومتون مرامه، وأعرضت عن نقل طرق الباقين»[1]، ويرى الجابري أن نظرة الشهرستاني للفلسفة الإسلامية من الزاوية المعرفية الخالصة، هي التي جعلته يغفل عن ما فيها من الجوانب المتحركة والحية، وهذا الخطأ وقع فيه كثير من المؤرخين حسب الجابري، ومن بينهم المستشرقين الذين رأوا في الفلسفة الإسلامية فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية.

وحتى المستشرق ديبور مثلا، صاحب كتاب: "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، عندما حاول ان يتجاوز الحكم اللاتاريخي الذي قدمه أرنست رينان بشأن الفلسفة الإسلامية، فإنه في النهاية لم يؤرخ للفلسفة الإسلامية الا من خلال استحضار تاريخ الفلسفة اليونانية، بمراحلها المختلفة، وأفكارها المتنوعة، أما الباحثون العرب المعاصرون فمنهم من قرأ الفلاسفة الإسلاميين جميعهم من خلال فيلسوف واحد، مثلما فعل الشهرستاني مع ابن سينا، ومنهم من اقتدى بديبور فقرأ فيها تاريخ الفلسفة اليونانية قراءة أقل ذكاءً في الغالب من قراءة ديبور، ومنهم من حاول استعمال المنهج الجدلي كمنهج

[1] ـ الشهرستاني، الملل والنحل ج3، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، مصر، 1968، ص 3.

مطبق لا كمنهج للتطبيق، وبالتالي جعل تاريخ الفلسفة الإسلامية يذوب في تاريخ الفكر الانساني، ولم يعد للخاص حضور أمام العام.

يقول الجابري: «كل هذه الأنواع من الأخطاء في التأريخ للفلسفة الإسلامية راجعة إلى الخلط بين المحتوى المعرفي الذي روجته والمضامين الايديولوجية التي حملتها، وبما ان المحتوى المعرفي هو المعطى المباشر، وبما أنه هو نفسه مستمدا بكيفية مباشرة من الفلسفة اليونانية وعلومها، فلقد كان لا بد أن تكون النتيجة هي قتل الحياة في الفكر الفلسفي الإسلامي وتقديم منتجاته على شكل نسخة مضببة من "أصلها" اليوناني او الانساني»[1].

خاتمة (نقد رؤية الجابري):

بقي أن نشير في خاتمة هذا البحث إلى أن النتائج التي توصل اليها الجابري من خلال نقده للقراءات الحديثة والمعاصرة التي قدمت للفلسفة الإسلامية، واعتباره أن هذه القراءات لم تقدم جديدا على المستوى المعرفي، باستثناء ابداعها في المضامين الايديولوجية، لم تكن هذه القراءة التي قدمها الجابري محل اتفاق بين الباحثين العرب المشتغلين بالبحث في التراث الفلسفي العربي والإسلامي، ولعل أبرز الانتقادات التي وجهت للجابري بهذا الخصوص، هي تلك التي قدمها كل من جورج طرابيشي، وطه عبد الرحمن.

بالنسبة لطرابيشي فهو يعتبر أن نقطة القوة في مشروع الجابري هي عينها نقطة ضعفه، أما الشاهد على ضعفه فهو استدعائه لكثير من الشواهد الأجنبية ومحاولة تزييفها، لتتناسب مع مقاساته التي كان يريدها، يقول طرابيشي: «ليس من بين مئات شواهد الجابري في "تكوين العقل العربي" سوى قلة قليلة ما أصابها تحريف أو تزييف أو توظيف بعكس منطوقها»[2]،

---

[1] ـ الجابري، نحن والتراث، ص 32.

[2] ـ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي نظرية العقل، دار الساقي، لبنان، ط1، 1996، ص 9.

أما بشأن كتاب الجابري "تكوين العقل العربي"، فيقول عنه طرابيشي إنه يحتوي على تزييف، ليس فقط في الشواهد، ولكن تزييف في الاشكاليات نفسها[1].

أما بالنسبة لطه عبد الرحمن فإنه يعيب على الجابري محاولته اقحام عدد من المناهج، من قبيل القطيعة، والنظام المعرفي، والبنية، واللامعقول، والاكسيمومية، وغيرها كثير، محاولته اقحامها في بحث التراث، في حين أن هذه المناهج وضعت لموضوعات مغايرة لموضوع التراث، والنتيجة، بحسب طه عبد الرحمن، هي عدم توافق هذه المناهج مع بنية وطبيعة التراث، مما أدى في النهاية بالجابري إلى تقديم قراءة تجزيئية للتراث، يقول طه عبد الرحمن: «إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين: أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني، التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات»[2].

ومهما يكن الحال فإن المشروع الذي قدمه محمد عابد الجابري في قراءة التراث، يعد مشروعا رائد في العالم العربي، بشهادة أبرز المفكرين العرب المعاصرين، بما فيهم طرابيشي نفسه الذي عبر عن انبهاره بمشروع الجابري في بداياته الأولى، وما الانتقادات التي وجهت للجابري سوى نتيجة طبيعية لمسيرة الفكر العربي المعاصر، بل إنها انتقادات تعبر عن مدى القيمة المعرفية والمنهجية لمشروع الجابري.

---

[1] ـ المرجع نفسه، ص 9.

[2] ـ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1993، ص 15.

6

الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة

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

أولاً: الثورة الإسلامية في إيران وتأثير السياسي على المعرفي:

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

إن المشهد الفلسفي والثقافي الإيراني كما يتجلى اليوم، هو نِتاج لذلك الحدث السياسي والاجتماعي الذي وقع سنة 1979م وعُرف بالثورة

الإسلامية، تلك الثورة التي كان لها تداعيات حاسمة على المجال الثقافي والفلسفي والديني، على اعتبار أنه بعد سقوط نظام الشاه محمد رضا بهلوي، مباشرة، دعا قائد الثورة، آنذاك، الإمام روح الله الخميني ـــــ الذي كان مرجعيةً معرفيةً قبل أن يكون مرجعية سياسية ـــــ إلى تعطيل الجامعات والدروس الحوزوية بغرض إعادة النظر في المناهج التعلمية، وتم ذلك بالفعل، ما يُؤكد على أهمية الأبعاد التعليمية والتربوية التي كان يهدف إليها الفاعلين الثوريين.

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

ولم يقتصر تأثير الثورة الإسلامية بأبعادها الثقافية على إيران وحدها، بل إن "انتصار" هذه الثورة، كان له تداعياته حتى خارج إيران، خصوصاً في البلدان العربية والإسلامية التي فيها طوائف شيعية، فقد شهدت هذه البلدان ـــــ فضلاً عن إيران ـــــ نهوضا للفكر الشيعي كان له تأثيراته حتى على بعض مثقفي السنة في العالم الإسلامي، وفي ذلك يقول راشد الغنوشي:

[1] ـ كلمة مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، النهضة الفكرية في رؤية الإمام الخميني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، 2011، ص 7 ـــ 8.

«كان الِانتصار الباهر الذي حققته الثورة الإسلامية في إيران ضد النظام البهلوي... أن أطلق موجةً عاتية من الفكر الشيعي اِجتاحت عدداً كبيراً من مثقفي العالم ومثقفي السنة، وفي غمرة الحماس لانتصارات الثورة كانت تجد أفكار هؤلاء الرواد ــ كتّابات الصدر ومطهري وشريعتي ـــ بل حتى التراث الشيعي، صدى متعاظماً»[1].

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

وقد كانت الفلسفة الإسلامية في خضم كل هذا في قلب النقاشات العلمية والمعرفية، بل إنها كانت تتصدر المشهد الثقافي في كثير من المرات، على اعتبار أن الاشتغال بالفلسفة، والفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص، له جاذبيته عند الإيرانيين، لأسباب تتعلق بالموقف من التراث والعقيدةِ الفكرية للشيعة، وبتاريخ إيران الحافل الذي مازال يُلقي بتأثيراته على الثقافة والمعرفة إلى اليوم، وقبل أن نتطرق إلى الحديث عن الفلسفة الإسلامية كما

[1] ـ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1993، ص 142.

تتجلى في إيران المعاصرة، لا بأس بإلقاء نظرة سريعة وعامة حول المشهد الثقافي هناك.

ثانيا: مدخل إلى المشهد الثقافي في إيران:

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

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

وخلق هذا الجو خصوبةً فكرية اِيجابية، بحسب بعض المتابعين، تولدت عن طبيعة النقاش الفكري حول العديد من القضايا والمسائل الفكرية والثقافية، ويرد هذا الجو الفكري الخصب، المولد للمعاني والأفكار، إلى حالة التحول التي تعيشها إيران المعاصرة منذ انجازها للثورة الإسلامية في أواخر السبعينيات من القرن الماضي، بحيث أن إيران، مثلما يرى بعضهم، «لازالت لم تستنفد بعد اِنجازها الإسلامي، ولا يزال هذا الانجاز قادرا على توليد المعاني والدلالات على صعيد الفكر والواقع، ويبدو أن هذه الجدلية ستبقى

تحتفظ بحيويتها وقدراتها التوليدية إلى أن يرسو البلد على معالم حالة ثابتة ومستقرة نسبيا في المجال الفكري والثقافي»[1].

لقد شكلت الثورة الإسلامية في إيران حدثا هاما وبارزا، أعاد هندسة الخارطة الثقافية والفكرية لإيران المعاصرة برمتها، وقد كانت الحوزات العلمية والمؤسسات الجامعية ـــــ وهي الركائز الأساسية للمشهد الثقافي هناك ـــــ في قلب هذا الحدث السياسي والاجتماعي، وفي هذا الصدد برز أعلام ومفكرون إيرانيون حملوا لواء الثقافة والفلسفة الإيرانية المعاصرة، وكان بعض هؤلاء قد تخرج من الحوزات العلمية، وبعضهم من المؤسسات الجامعية، فيما زاوج آخرون بين هذه وتلك.

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

1 ـــ الاِتجاه التقليدي (المدرسي): يضُّم أغلب الشخصيات الدينية وبعض أساتذة الحوزات العلمية، وهو يؤُمن أن وضع الحوزات العلمية الراهن، بمناهجه التربوية ونصوصه الدراسية كفيل بمواجهة تحديات العصر والوقوف في وجه الإشكاليات المعاصرة، والتعبير عن الإسلام وروحه وتبليغه إلى الآخرين، على أن ما يهتم به هذا التيار يتعلق غالبا بالموضوعات التقليدية، كمسائل الدين واللغة، من خلال تدارس كتب وأبحاث فقهية معروفة، هي غالبا مجموعة مصادر أساسية منها كتاب "جواهر الكلام" للنجفي، و"مستمسك العروى" للحكيم، و"المستند" وغيره للخوئي، وإلى حد ما نتاج الخميني الفقهي والأصولي أيضا[2].

---

[1] ـ جواد على كسار، أزمنة الثقافة الإيرانية عشية الثورة ج1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، 2011، ص 254.

[2] ـ حيدر حب الله، لماذا نصوص معاصرة، مجلة نصوص معاصرة، لبنان، عدد 1، 2005، ص 6.

هذا التيار، لا يختص فقط بالساحة الثقافية في إيران، لأننا يمكن أن نعثر على نموذج منه في باقي البلاد الإسلامية، والحقيقة أنه نتيجة لمسيرة التقليد واجترار التراث التليد، في العالم الإسلامي طوال فترة القرون التي تلت وفاة ابن رشد، شهدت مسيرة التعليم في البلاد الإسلامية قصوراً وضُعفاً في الاِجتهاد والنشاط الإبداعي، في مختلف العلوم والميادين المعرفية، وفي هذا الصدد «عانت الحوزة الدينية الشيعية ـــــ كسائر المراكز التعليمية الدينية في العالم الإسلامي ـــــ الكثير من المشاكل والصعاب، وكان عليها الصمود أمام تيار التغريب والتشريق تارةً، والوُقوف أمام هيمنة سلاطين وحكام الجور تارة أخرى، إضافة إلى شُحّ الموارد والإمكانيات نتيجةَ الضُغوطات التي كانت تمارسها السلطات عبر التاريخ»[1].

في هذا الصدد سنجد أن من أبرز الإشكاليات التي تُعانيها الحوزة العلمية، اليوم في إيران، أنها تعتمد على كتب ومؤلفات لم تُوضع أصلاً لتعليم الطلاب، سواء كان ذلك في مجال الفقه أو الكلام، أو الفلسفة أو العرفان أو غيرها من العلوم التي تتعاطى معها الحوزة، فكتاب مثل "الأسفار العقلية" للشيرازي[2] ليس مُعداً ليكون منهاجاً تربويا للطلاب، خاصة ونحن نعيش اليوم زمناً مختلفا على مستوى المعارف والمناهج أيضا، ويمكن أن نقيس ذلك على باقي الكتب التي يتم اِعتمادها في تدريس الطلاب بالحوزات العلمية.

---

[1] ـــ معهد الرسول الأكرم العالي للدراسات الإسلامية، مشاريع التجديد والإصلاح في الحوزة العلمية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، د ت، ص 67.

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

لكن من ناحية أخرى، ثمة ملاحظة من الجدير التنويه بها وهي أن الاتجاه التقليدي في إيران، وبالأخص المرتبط بالحوزات العلمية، كان له الفضل، وإلى اليوم، في حفظ جزءٍ من التراث الإسلامي في شتى فروعه المعرفية، فبالنسبة للتراث الفلسفي الإسلامي مثلا، حافظت الحوزات العلمية على دراسة وتدريس هذا التراث، في الوقت الذي تجاهلته المؤسسات الدينية الإسلامية العريقة، كالأزهر الشريف وجامع الزيتونة وغيرهما، بحيث أننا «لا نجد تدريسا منهجيا منتظما لتراث ابن سينا الفلسفي، وتراث محي الدين بن عربي، وتراث صدر الدين الشيرازي، وأخيرا تراث ملا هادي السبزواري، كما تزخر بذلك حركة الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية»[1]، صحيح أن غالبية هذه الأسماء، لا تنتمي إلى الفضاء الثقافي والفكري السني، لكن، على الأقل، كان على المؤسسات الدينية السنية عدم التفريط في الاِهتمام بمفكرين وفلاسفة يُحسبون على العالم السني، ويمثلون أصولا ومرتكزاتٍ معرفية له.

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

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، مؤسسة الأعراف، العراق، د ط، 1999، ص 43.

أحوجنا في هذا الوضع الخطر إلى حركة حداثية مازالت تفتقر إليها حوزاتنا في جميع الأبعاد والدوائر»[1].

إن القاء نظرة على ممثلي الاتجاه التقليدي في إيران ومحاولة البحث في مواقفهم الفكرية والإيديولوجية «يشهد على أنهم، وفي المرحلة الممتدة من أواسط الثمانينات ميلادية وإلى اليوم، قد انتقلوا من الجبهة المفتوحة على الماركسية إلى جبهة أخرى ضد الليبرالية، وإذا كان مفكر كعلي شريعتي[2] هدفا لهجومهم في المرحلة السابقة، فإن هجومهم اِنصب على منظر كسروش[3] في المرحلة الجديدة»[4]، وهذا ما يعني أن الاتجاه التقليدي، وإن كان يُوصف بالاعتزال والاِنغلاق على نفسه، في مواجهة قضايا العصر وتحدياته، فإنه، على الرغم من ذلك، مرتبط بمعنى من المعاني، بسياق تلك الإيديولوجيات الفكرية المهيمنة عالميا، وإن كان اطلاعه عليها يأتي من احتكاكه بحاملي هذه الإيديولوجيات في داخل إيران، وبالتالي فالاتجاه التقليدي ليس معزولاً بشكل كُلّي عن التحديات المعاصرة.

---

[1] ـ كلمة نجف علي ميرزائي رئيس مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ضمن كتاب مشاريع التجديد والإصلاح في الحوزة العلمية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، د ت، ص 8.

[2] ـ علي شريعتي (1933 ـ 1977): مفكر وعالم اِجتماع إيراني معاصر، من ملهمي الثورة الإسلامية، من مؤلفاته: "النباهة والاستحمار".

[3] ـ عبد الكريم سروش (1945 ـــــــــــــ): مفكر إيراني معاصر، اِهتم بعلم الكلام الجديد وتطبيق منهج الهيرمينوطيقا على النصوص الدينية، صاحب نظرية "القبض والبسط في الشريعة" وهي عنوان أبرز مؤلفاته.

[4] ـ فردين قريشي، تجديد الفكر الديني في إيران، ترجمة: علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط1، 2008، ص 285.

2 ـــ الاِتجاه التجديدي (الإصلاحي): وهو عبارة عن اِتجاهات مُتعددة ومتنوعة إلى حدِّ التناقض[1]، بعضها ينشط من داخل الحوزات العلمية، وبعضا الآخر من خارجها، وهو اتجاه مُثقلٌ بالمراجعات الفكرية الدائمة والمستمرة، ومسكونٌ بهاجس اِيجاد الحلول للمعضلات الابستمولوجية في المجتمع، ولكن كيف برز الاتجاه التجديدي برؤيته الإحيائية والإصلاحية؟.

المعروف أن المؤسسة الدينية في إيران لم تكن لها ـــ إجمالا ـــ تدخلات في الحياة السياسية، وإنما كان يقتصر نشاطها على التعليم التقليدي، في الحوزات العلمية، والتركيز على ميدان الفقه بصورة أكبر، وقد تجلى ذلك مع دعاة الثقافة التقليدية الذين «بدأوا يطلقون من زوايا الحوزات العلمية موجة من الأفكار التقليدية، ليرسخوها في أوساط العامة، واستعار أقطابُ هذا الخط من التراث الشيعي ما يعزلون به أنفسهم وأنصارهم عن الميدان السياسي»[2]، وقد شجع نظام الشاه البهلوي هذا الاتجاه التقليدي الذي كان ينشط من داخل الحوزات العلمية، إلى آخر أيامه قبل الثورة الإسلامية، ذلك أن هذا الاتجاه لم تكن لديه ملامح الثورة أو الوقوف في وجه النظام السياسي، بل على العكس من ذلك كانت أفكاره تقليدية تتمحور حول مواضيع "التُقية" و"انتظار الإمام المهدي" و"الشفاعة" وغيرها من المسائل.

---

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

[2] ـــ محمد رضا وصيفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، دار الجديد، لبنان، ط1، 2000، ص 116.

لكن ظهور بعض التيارات العلمانية والماركسية المتأثرة بالغرب واندفاعها نحو مهاجمة كل ما هو تقليدي في المجتمع الإيراني، بما في ذلك الدين والاعتقادات الشيعية، خلق نوعاً من ردة الفعل لدى المؤسسة الدينية، وبذلك برزت مع أوائل الستينيات بوادر لتيارات إسلامية تجديدية وإصلاحية، أخذت على عاتقها محاولة إصلاح مناهج التربية والتعليم داخل الحوزات العلمية على ضوء متطلبات العصر وإشكالياته وبذلك «اندفع مؤسسو هذا التيار وناشطوه ـــ وكان من بينهم رجال دين بارزين كمطهري والطباطبائي ـــ إلى الإعلان عن ضرورة إدخال تعديلات إصلاحية على المؤسسة الدينية، في الجوهر وفي الشكل، تقودها شيئا فشيئا إلى العصرِّية، مع ضرورة أسلمة الحياة الاجتماعية، وتقليل التركيز على الفقه في المدارس الدينية، والتوسع في باقي العلوم كالأخلاق والفلسفة واللاهوت»[1].

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

من هنا نفهم أن الاتجاه الإصلاحي في إيران لا يتنكر للمرجعية الإسلامية، بل على العكس من ذلك، يشكل الدين الإسلامي مرتكزا هاما في رؤيته المعرفية، ويقر بمقاصد الشرع وفلسفة الدين كأساس تشريعي، لكنه يقدم حجية العقل على النص الشرعي، ويدعو إلى عدم التمسك بتقليد

[1] ـ خنجر حميَّة، مرتضى مطهري الإشكالية الإصلاحية وتجديد الفكر الإسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط2، 2013، ص 47 ـــ 48.

السلف، كما أنه يدعو إلى القبول بالتعددية الدينية كلازم من لوازم تعدد العقول والأفهام، وهذه المسألة الأخيرة ـــ منذ أن طرحها عبد الكريم سروش بصيغتها الجديدة ـــ تثير جدلاً واسعا في الأوساط الثقافية في إيران.

ثالثًا: الفلسفة الإسلامية وقضايا المعرفة:

تحتل الفلسفة الإسلامية بشتى فروعها، من كلام وعرفان ومشائية وغيرها، مساحة هامة وبارزة في الساحة الثقافية المعاصرة في إيران، بل إن الفلسفة الإسلامية هي قطب الرَّحى الذي تدور حوله المسائل الفكرية والمعرفية، سواء تلك التي لها طابع المحلية وتشترك فيها مع الدوائر المعرفية في العالم الإسلامي، أو تلك المسائل التي تأخذ صفة العالمية وتتعلق بالآخر المختلف معرفيا وحضاريا، فما من إشكالية معرفية أو حضارية إلا ويتم النظر إليها من زاوية الفلسفة الإسلامية، حتى تلك المتعلقة بالاقتصاد والسياسية والإدارة، على اعتبار أن الإيديولوجيا التراثية صارت تمثل اليوم مرجعيةً شاملة بالنسبة للإيرانيين.

وهنا يمكن أن نلاحظ أن طبيعة الفلسفة الإيرانية، عبر تاريخها الطويل وإلى اليوم، كانت دائما تسند المسائل المعرفية إلى رؤية دينية، فهي غالبا ما تربط بين العقل والنص، في بناء رؤيتها المعرفية والحضارية، «وتاريخ الفكر الإيراني يقدم لنا ظاهرة لها خصوصيتها الذاتية، ففي فارس ـــ ولعل ذلك راجع إلى تأثير سامي ـــ يلتحم التأمل الفلسفي بالدين اِلتحاماً لا تنفصل عراه، والمفكرون ذوو الاِتجاهات الفكرية الجديدة هم أنفسهم ـــ دائما أو غالبا ـــ مؤسسو حركات دينية جديدة أيضا»[1].

[1] ـــ محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة: حسن محمد الشافعي، محمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية، مصر، ط1، 1989، ص 14.

لقد قيل إن الفلسفة الإسلامية شهدت نهايتها بعد القرن السادس الهجري، فنكبة ابن رشد آذنت ببداية أفول الفكر الفلسفي واضمحلاله في العالم الإسلامي، فمنذ تلك "النكبة" دخ العالم الإسلامي مرحلة ركودٍ طويلة، اقتصرت على التقليد والاجترار، وغياب الإبداع، وغاية ما هنالك أن اقتصر النشاط الثقافي في مجال التأليف على الشروح والتعليقات المختصرة، كما انتشرت "المنظومات" في مجال التعليم، وهي التي اتجهت إلى تحفيظ التلاميذ مبادئ العلوم وتكرارها دون حثهم على مناقشتها أو الإضافة إليها[1].

لكن بالنسبة لأغلب المهتمين بالفلسفة الإسلامية في إيران، ثمة اعتقاد جازم بأن هذه الفلسفة لم تنقطع ولم يأفل نجمها، فحتى بعد وفاة ابن رشد استمر وجود الفلسفة الإسلامية، وظهر من بعده فلاسفة مسلمون ذوو قيمة علمية عالية، فلئن كان العالم الإسلامي قد عرف جموداً وتخلفا في بعض أجزاءه، إلا أنه، مثلما يعتقد البعض، كان ثمة حركة فكرية ومدارس فلسفية متمكنة في كل من "شيراز"، و"أصفهان"، و"إيران"، في زمن الدولة الصفوية، ولا أدل على ذلك من مدرسة الحكمة المتعالية، التي، إلى اليوم، تعد مرتكزا أساسياً بالنسبة للفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة.

ليس وحدهم الإيرانيون من يؤمنون بذلك، ويدافعون عنه، فثمة بعض المستشرقين، من يعتقد بأصالة الفلاسفة المسلمين الذين جاؤوا بعد ابن رشد، ومن أبرز هؤلاء هنري كوربان Hnry Korbin الذي ذهب إلى أن حقيقة الفلسفة الإسلامية لا يمكن أن تقتصر على الأسماء الفلسفية المعروفة من قبيل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، بل لا بد من الالتفات إلى الروح الفلسفية الأصيلة التي نجدها عند الفلاسفة الشيعة الذين جاؤوا

[1] ـ حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، مصر، د ط، 1991، ص 61 ــ 62.

بعد وفاة ابن رشد، من قبيل صدر الدين الشيرازي، والميرداماد[1]، والسبزواري[2]، واللاهجي[3] وغيرهم، لأننا، كما يقول: «سنرى القرن السادس عشر يسجل، مع تقدم النهضة الصفوية، تقدما مدهشا للفكر وللمفكرين في إيران، تستمر آثاره خلال حقبة القاجار حتى أيامنا هذه»[4].

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

إن الحوزة والجامعة بينهما شراكة في إدارة وتوجيه النقاش الفكري إزاء عدد من القضايا المثارة في الساحة الفكرية والثقافية، بالرغم من أن علماء الحوزات دائما ما يحسبون على اتجاه التقليديين والتراثيين، في مقابل المفكرين والجامعيين المحسوبين غالبا على اتجاه التجديديين والإصلاحيين[5]، إلا

---

[1] ـ محمد باقر الميرداماد (971 ــ 1041ه): فيلسوف وعالم دين إيراني، عاش في زمن الدولة الصفوية، من مؤسسي مدرسة أصفهان لعلم الكلام الشيعي، ومن ممثلي التيار المشائي، كان أستاذا لصدر الدين الشيرازي، من مؤلفاته: "القبسات في الحكمة".

[2] ـ هادي السبزواري (1212 ــ 1295ه): فيلسوف إيراني من أعلام مدرسة الحكمة المتعالية، عاش في زمن القاجار، عمل على شرح فلسفة الشيرازي، وجمع بين الفلسفة النظرية والتجربة الروحية، من أشهر مؤلفاته: "شرح المنظومة في المنطق والفلسفة".

[3] ـ عبد الرزاق اللاهجي (توفّي 1072ه): فيلسوف إيراني ذو نزعة مشائية، كان من تلامذة الشيرازي وقريبا له بالنسب، من مؤلفاته: "جوهر المراد".

[4] ـ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ، ترجمة: نصير مروة، حسن قبيسي، دار عويدات للنشر، لبنان، ط2، 1998، ص 34.

[5] ـ في اطار رصد بعض ظواهر الصراع بين التيارين التجديدي والتقليدي، صدر للباحث الإيراني رسول جعفريان، كتاب يحمل عنوان "نزاع سنت وتجدد" أي: الصراع بين التقليد والتجديد، وفي هذا السياق يمكن أن نقع على إشكالية في ترجمة كلمة "سنت، وسنتي" التي تملك في اللغة الفارسية

أن مواقع الاختلاف بين الاتجاهيين لم تصل بعد إلى القطيعة والانفصال بين الحوزوي والمثقف كما هو الحال بالنسبة لبعض المجتمعات العربية، فبالنسبة لبلد كمصر مثلا ثمة خلاف وقطيعة حادة بين الأزهر كمؤسسة دينية عريقة وبين المثقفين والجامعيين، على أنهما يشتركان في كثير من القضايا التي تثير اهتمامها.

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

ويعود الفضل في إحياء الفلسفة الإسلامية في إيران بشكلها المعاصر إلى عدد من الأسماء[1] التي أسهمت جهودها في تطوير الدرس الفلسفي، سواء

شحنة من الدلالات، حيث لا يمكن أن تقابلها كلمة محددة في اللغة العربية، تستوعب جميع دلالاتها وتغطيها، فمصطلح "سنّت" يشير في الاستخدام الفارسي إلى معان تقابلها بالعربية مصطلحات: تقليدي، قديم، محافظ، أصيل، وسلفي، وكل هذه الكلمات لها في العربية، وفي الاستخدام الحديث بالذات، ايحاءات سلبية في مقابل الجذبة التي تملكها كلمات: متجدد، متنور، حداثي، معاصر، وغير ذلك، بينما نجد العكس في اللغة الفارسية، حيث تحمل كلمة "سنتي" معاني ايجابية تدل على الالتزام والتمسك بالأصالة، دون أن يعني ذلك ضرورة نوعا من الاِحجام والتقليد والمحافظة وعدم الانفتاح، أنظر بهذا الخصوص: علي جواد كسار، أزمنة الثقافة الإيرانية ج1، ص 260.

[1] ـ من أبرز تلك الأسماء يمكن أن نذكر: محمد حسين الطباطبائي، الإمام الخميني، مرتضى مطهري، مهدي الحائري، جلال الدين الآشتاني، محمد تقي الجعفري، حسن زاده الآملي، عبد الله جوادي الآملي، محمد تقي مصباح اليزدي، أحمد فرديد، جعفر السبحاني، سيد حسين نصر وغيرهم.

من داخل الحوزات أو من خلال المؤسسات الجامعية، ولا شك أن البعد العقلاني الذي ساهم فيه النشاط الفلسفي، كان عبر تقليص البحث الفقهي والأصولي، أو الحد من توغله في المناهج التربوية، ويعود الفضل في هذا التحول، داخل الحوزات الدينية في إيران، إلى شخصيات مؤثرة مثل الإمام الخميني ومحمد حسين الطباطبائي، اللذان نهجا على نمط صدر الدين الشيرازي ومدرسة الحكمة المتعالة[1].

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

وقد ألَّف الطباطبائي في مجالات معرفية عدة، في إطار العلوم الإسلامية، كالفلسفة وعلم الكلام، والعرفان، والفقه والحديث، إلا أن أبرز ما كتب كان في مجال الفلسفة الإسلامية، وفي تفسير القرآن الكريم، فلا أحد ينكر على هذا الباحث الفذ أصالته في مؤلفات هامة من قبيل تعليقاته

---

[1] ـ محمد رضا وصيفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، ص 234.

[2] ـ أحمد محمد قيس، الرؤية الفكرية والفلسفية للعلامة الطبطبائي، دار الملاك، لبنان، ط1، 2016، ص 46. وأنظر أيضا: محمد الحسين الطهراني، الشمس الساطعة، ترجمة: عباس نور الدين، عبد الرحيم مبارك، دار المحجة البيضاء، لبنان، ط2، د ت، ص 105.

على كتاب: "الأسفار العقلية الأربعة" للشيرازي، ومُؤَلَّفُهُ "أصول الفلسفة والمنهج الواقعي"، و"بداية الحكمة"، و"نهاية الحكمة"، والعديد من الرسائل التي تتناول المسائل الفلسفية والعرفانية والكلامية.

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

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

[1] ـ دار الولاية للثقافة والإعلام، الحوزة وعلماء الدين، ترجمة: معروف عبد المجيد، درا الولاية، إيران، ط2، 2009، ص 302.

مؤلفه المهم "أصول الفلسفة" ونتلمذ عنده أيضا في فلسفة ابن سينا وبعض أبحاث الحكمة المتعالية[1].

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

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

---

[1] ــ محمد فنائي الأشكوري، الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة، ترجمة: على آل دهر الجزائري، مجلة نصوص معاصرة، لبنان، عدد 34، 35، د ط، 2015، ص 125.

[2] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مع الفيلسوف، ص 228.

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

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

وفي هذا السياق يمكن أن نلاحظ، أن علاقة إيران المعاصرة بالغرب سواء على المستوى السياسي أو على المستوى الثقافي والمعرفي تتميز بالتوتر والحساسية الشديدة، خصوصاً منذ قيام الثورة الإسلامية، حيث يتم الحديث بشكل واسع عن قضية التغريب والغزو الثقافي، والمؤامرة، ويتم دعم ذلك

[1] ـ محمد تقي مصباح اليزدي، الغزو الثقافي، ترجمة: وليد محسن، مؤسسة أم القرى، ط1، 2005، ص 17.

والترويج له من طرف المرجعيات الدينية والسياسية، على أن هذا التوتر الإيديولوجي والثقافي والمعرفي ليس بالحدة نفسها في باقي العالم الإسلامي، وفي العالم العربي على وجه الخصوص.

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

ذلك الجدال الفكري الذي كان قائما بين الحوزات العلمية والجامعة، اِستمر بعد الثورة، لكنه أخذ شكلاً جديداً، بحيث أن تلك الثنائية الضدِّية التي كرسها نظام الشاه، أخذت تختفي شيئا فشيئا، عندما خرج من الحوزات العلمية، شخصياتٌ فكرية بارزة، لها رؤاها التجديدية والإصلاحية، واستطاعت بذلك أن تبنيَّ جسراً بينها وبين المؤسسات الجامعية، كما كان للجامعيين، هم أيضا، تواصل مع مختلف الحوزات.

لكن ذلك التقارب ما بين الحوزات والجامعات لم ينه الجدال القائم بينهما إلى اليوم، فثنائية الحوزة والجامعة، ما تزال تُطرح بشكل جلّي في

[1] ـ جواد علي كسار، أزمنة الثقافة الايرانية عشية الثورة ج2، ص 151.

الأوساط الثقافية في إيران، رغم ظهور إصلاحيين وتجديديين من داخل الحوزات، انخرطوا في البحث في إشكاليات تماشى وتحديات العصر الذي نعيشه، «فإذا كانت الجامعة قد ارتبطت بموضوعات المعاصرة في مشكلات الثقافة الراهنة في مجتمعات المسلمين، فإن الحوزات ومراكز العلم الإسلامي صارت لها صلَّة وثيقة بالقضايا والمشكلات ذاتها، بحكم أنها رمز لأصالة الثقافة الإسلامية»[1].

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

وكانت البداية مع حسين نصر[2]، ومرتضى مطهري، وعلي شريعتي، من الذين كان عطائهم الفكري مشتملاً على مسائل علم الكلام الجديد، قبيل الثورة الإسلامية، ليتعاظم الاِهتمام بهذا العلم، بعد الثورة، ويأخذ له موقعاً هاماً في الخارطة الفكرية لإيران المعاصرة، خصوصاً على يد المتأخرين من أمثال مجتهد شبستري[3]، ومن هنا «كان الواقع الاجتماعي المتحول في إيران

---

[1] ــ المرجع نفسه، ص 155.

[2] ـ سيد حسين نصر (1933 ــــــــــــ): فيلسوف ومفكر إيراني معاصر، اشتغل بالفلسفة الإسلامية، ومقارنة الأديان، وفلسفة العلم، من مؤلفاته: "ثلاثة حكماء مسلمين".

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

يناقش علم الكلام من زوايا متعددة ترتد بمجملها إلى دعوةٍ لبناء كلام إسلامي جديد، لا يختص بإثبات العقيدة الإسلامية وحدها، إنما يواجه الإشكالات الجديدة التي يثيرها الواقع وتحديات الفكر الآخر بتياراته الثقافية المتنوعة ويتسلح بمعرفة متوازنة تجمع بين أصول الإسلام ومعارفه وبين الثقافة الحديثة السائدة»[1].

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

فبالنسبة لسروش «جوهر الدين أمرٌ ثابت، في حين أنه يجب على المعرفة الدينية أن تستفيد من أهم نِتاجات الفكر والمعارف البشرية، وعلى إعطاء أجوبة مناسبة لتحديات العصر، دون أن يفقد الدين نقاءه وخلوصه وقوته وثباته، فتلك هي المعرفة الدينية التي تجيب على التحديات العصرية المتحولة كطريقة لعصرنة الدين»[2]، والملاحظ من خلال هذا الكلام أن هذه الإشكالية تدخل في إِطار مسائل علم الكلام الجديد، وضمن التحديات التي يواجهها المسلمون اليوم، والمتعلقة بالعقيدة الإسلامية، ولأهميتها وقوة حضورها، شكلت هذه الإشكالية بحيالها تحدياً كبيراً بالنسبة للمشتغلين بفلسفة الدين وعلم الكلام الجديد.

على أن هذا الكلام يفضي إلى إشكالية من نوع آخر، وهي قضية الموقف من العلوم الانسانية، بحيث يرى المتتبع للشأن الثقافي الإيراني

---

[1] ـ جواد علي كسار، أزمنة الثقافة الإيرانية عشية الثورة ج1، ص 255.

[2] ـ محمد رضا وصيفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، ص 294 ـــ 295.

المعاصر أن ثمة سؤالا يطرح بإلحاح، وهو هل لهذه العلوم (علوم الانسان والمجتمع) مدخل في إعادة فهم النص الديني؟ وإعادة بناء الرؤية الدينية تبعا لذلك؟ «وقد وصل النقاش بين رموز هذه القضية إلى المستوى الذي صدرت فيه مجلة متخصصة من مدينة قم، تقوم على تأييد رؤية ترفض بنحو مطلق أن يكون للعلوم الانسانية مدخل في فهم النص الديني، على اعتبار أن فهم منحنيات هذا النص يخضع لأصول موضوعة ومصادرات مسبقة لا مجال للمس بها»[1].

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

[1] ـ جواد علي كسار، أزمنة الثقافة الإيرانية عشية الثورة ج1، ص 256.

7

المرتكزات المعرفية للفلسفة الإسلامية في إيران

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

وهذه النزعة الثقافية العامة اِنعكست على التفكير والإنتاج الفلسفي والفكري في إيران، قديما وحديثا، ولذلك سنجد أن طبيعة الفلسفة الإسلامية عند الإيرانيين، ليست هي نفسها طبيعة الفلسفة الإسلامية عند غيرهم من الشعوب الإسلامية، ولا شك أن الجانب العقدَّي والمذهبي لعب دوره أيضا في دعم هذه الخصائص، بمعنى أن الثقافة الفلسفية الإيرانية قد تأثرت بالبواعث الدينية والعقدَّية، ويأتي على رأسها القرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، إضافة إلى روايات وأخبار الأئمة وأهل البيت، فضلاً عن تأثرهم بالمدارس الفلسفية الكبرى في العالم الإسلامي، والتي من

[1] ـ أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، لبنان، ط10، 1969، ص 98.

بينها على وجه الخصوص المشائية والإشراقية والحكمة المتعالية، إضافة إلى الكلام والعرفان.

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

أولاً: القرآن الكريم:

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

ولعل نقطة الانطلاق في هذه المزاوجة بين الفلسفة ونصوص القرآن، تأتى، على وجه التحديد، من الربط ما بين الوحي والفلسفة الإلهية، فالإسلام عندما جاء أخذ على عاتقه إخراج الناس من ظلمات الجهل إلى نورانيات العلم، وبذلك «سما بالفلسفة الإلهية إلى أوجّ كمالها، وانتهى بها إلى غايةِ عظمتها»[1]، ذلك أن القرآن الكريم تناول الإشارة إلى القضايا الفلسفية الكبرى من قبيل الإنسان والكون والخالق، كما عرض أيضاً المسائل التشريعية في الحياة، وأوضح القواعد الكلية لذلك، وبيَّن ما هو محرمٌ وما هو واجب، كما عرض للقيم الأخلاقية وقضايا الأسرة والفرد والمجتمع، وبذلك

[1] ـ محمد حسين الطباطبائي، علي والفلسفة الإلهية، الدار الإسلامية، لبنان، د ط، د ت، ص 17.

شكلت هذه الإشارات «أساساً وثروةً معرفية في الإسلام تركت أثرها، بل ومارست دورها المُوجِّه في التفكير الفلسفي الذي لم يبدأ من فراغ بلا شك»[1].

ولأن الإنسان ميَّالٌ بالطبع والوجدان إلى الانتقال من النظر في عالم الطبيعة إلى النظر في عالم ما وراء الطبيعة، فقد كان دائماً يبحث في أوائل الوجود، فدعاه ذلك إلى التفكير في العلة والمعلول، وفي الإمكان والوجوب، وفي القوة والفعل، والقدم والحدوث، وغيرها من المسائل الفلسفية التي لها طابعٌ خاص، يندرج ضمن ما يسمى بالفلسفة الإلهية، أو الفلسفة الأولى، وهذا النوع من التفكير أدرك الإنسان من خلاله أن العالم المادي مُحتاجٌ في نفسه ومفتقرٌ إلى غيره، وأن وجوده لا يكون ولا يستقيم إلاَّ بوجود متعالٍ لا محتاجٍ ولا مفتقر، وبلا شك فإن هذا التوجه الفلسفي الفطري للإنسان نجد له مؤشرات في نصوص القرآن الكريم نفسه، ومن ذلك الدعوة إلى التأمُل في الآيات الآفاقية والأنفسية.

وعلى اِعتبار أن الدين في حقيقته، حتى بالنسبة للأديان الأخرى غير دين الإسلام، يشتمل على مجموعة معارف اِعتقادية إلهية، وهي اِعتقادات لا تخلو من مؤشرات فلسفية، فقد كان علم الكلام الإسلامي، وهو جزءٌ أصيل من الفلسفة الإسلامية، قد أخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجة والدليل، وهنا يلتقي الدين الإلهي مع الفلسفة الإلهية، في تلازمٍ واتصال، وهو ما يعتقد به كثير من الباحثين والمهتمين بالفلسفة الإسلامية في إيران، يقول محمد حسين الطبطبائي: «حقا إنه لَظلمٌ عظيم أن يُفرَّق بين الدين الإلهي، وبين الفلسفة الإلهية»[2].

---

[1] ـ الشيخ علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، دار الهادي، لبنان، ط1، 2004، ص 30.

[2] ـ محمد حسين الطباطبائي، علي والفلسفة الإلهية، ص 11.

إن القرآن الكريم هو المعين الأول الذي نهلت منه الحياة العلمية في الإسلام، وتفرعت من النظر في آياته ونصوصه شتى الاِتجاهات الفكرية في الإسلام، «فمن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه، ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ الكلام، ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق، ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة، ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة، وتطور العلوم الإسلامية جميعها إنما ينبغي أن يبحث في هذا النطاق، في النطاق القرآني نشأت، وفيه نضجت وترعرعت، وفيه تطورت، وواجهت علوم الأمم تؤيدها أو تنكرها في ضوئه»[1].

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

ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى شيخ الفلاسفة المسلمين ورئيسهم، ابن سينا، الذي وإن كانت ثمة بعض الإشكالات بخصوص حياته الدينية، ومدى التزامه بأوامر الشريعة الإسلامية، إلا أن كتاباته تؤكد اِرتباطه

[1] ـ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1، ص 227.

بالنصوص الإسلامية، فقد عمل على شرح بعض آيات القرآن وسوره، ومن ذلك مثلاً تفسيره لمطلع سورة الفلق، حيث عبر عن مفهومه لمعنى الآية الأولى لهذه السورة "قل أعوذ برب الفلق" بقوله: «أعوذ بفالق ظلمات العدم بنور الوجود، هو المبدأ الأول الواجب الوجود لذلك، وذلك من لوازم خيريته المطلقة الفائضة عن هويته المقصودة بالقصد الأول، وأول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شرا أصلا إلاَّ ما صار مخفياً تحت سطوع النور الأول منه، وهو الكدرة اللازمة لماهيته المنشأة من هويته (الماهية) التي تسبقه»[1]، وهذه السطور القليلة، كما يُعلق عليها كوربان Korbin، تكفي لكي تُبيِّن لنا كيف أن التأويل الروحي للقرآن يجب أن يكون منهلاً من مناهل التأمل الفلسفي في الإسلام[2].

لذلك فإن جماعةً من الباحثين المعاصرين والمهتمين بالفلسفة الإسلامية، أمثال مصطفى عبد الرازق وغيره، يرون أن البداية الأولى للتفكير الفلسفي في الإسلام سنجدها أول ما نبتت مع الاجتهاد بالرأي الذي نما وترعرع بتشجيع من الدين الإسلامي نفسه، ونشأت منه المذاهب الفقهية، وعلى هامشه بزغ علم فلسفي هو علم أصول الفقه، فضلاً عن التصوف، وهذه البدايات للنظر العقلي والفلسفي كانت قائمةً عند المسلمين قبل ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، «فالباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب عليه أولا أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي، له أصوله وقواعده، يجب البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين»[3]، ما يعني أن التفكير الفلسفي عند المسلمين، بهذا الاعتبار، مرتبطٌ بتأثيرات الوحي الإسلامي،

[1] ـ ابن سينا، تفسير سورة الفلق، نقلا عن: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 48.

[2] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ـ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 123.

قبل أن يتم ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، رغم أن بعض الباحثين لديهم رأي مخالف، فعبد الرحمن بدوي مثلا، مثلما سبق وقلنا، يرى أن الفلسفة لا يجب أن توصف بأي وصف ديني، مثلما لا يمكن أن يُنعت العلم بنعت ديني.

فضلاً عن هذا فإن الأنبياء عليهم السلام كانت غايتهم الدعوة إلى دين الله الحق، ودين الله الحق، يدعو إلى الحياة الفضلى والسعادة الحقيقية، وهذه الغاية التي ترنو إلى تحقيق سعادة الإنسان فرداً ومجتمعاً، والتي دعت إليها الأديان من خلال الأنبياء، هي نفسها الغاية التي كان يدعو إليها الفلاسفة المسلمين، مستلهمين في ذلك من تعاليم الدين الإسلامي، لذلك سنجد أن الفارابي مثلاً، أقام في فلسفته علاقة وثيقة بين النبّي والفيلسوف، على اعتبار أن الأديان جاءت لترشد البشرية وتخرجهم من الظلمات إلى الأنوار، فالكتب السماوية جميعا، وما حكاه القرآن الكريم عن الأنبياء على اختلاف طبقاتهم، ثم ما ختم به على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، كل ذلك إذا تأملناه نصل الى حقيقة أن البحث في اللاهوت كان ولا يزال يتطور ويتكامل، وكلما زاد في وضوحاً، كلما اِتسع أفقه واِنحلت به مبهمات واِتضحت به مجاهيل[1].

إن الأنبياء توجهوا إلى الناس وخاطبوهم بما يفهمون، وعلى قدر اِستطاعتهم للفهم، وحتى عندما أَتَوْهم بالمعجزات، فهي قد كانت معجزاتٍ متناسبةً مع طبيعة المجتمع الذي يدعونه إلى دين الله، واُعتبرت في سياقها صالحةً للدلالة على صدق دعواهم، والقرآن الكريم وإن اِختلفت تفاسير كثيرٍ من نصوصه وآياته فهو ليس نصاً مُتعالياً على الأفهام البشرية، بل إنه مُتناسبٌ مع قدرة الإنسان على الفهم والاِستيعاب، والفهمُ والاِستيعاب

[1] ـ محمد حسين الطباطبائي، علي والفلسفة الإلهية، ص 9.

مرتبطٌ بالاستدلال وطريق البرهان، لذلك كان «القرآن أعدلَ شاهدٍ على ذلك فيما يدعو إليه المجتمع الإنساني من معارف المبدأ والمعاد، وكليات المعارف الإلهية، فهو لا يأخذ إلا عن حُجةٍ بيِّنة، ولا يدع إلا عن حُجة بيِّنة، ولا يمدح إلا العلم، والاِستقلال في الفهم، ولا يذم إلا الجهل والتقليد»[1].

ثانياً: السنة النَّبوية ومرويات أهل البيت:

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

لقد كان عهد النَّبي صلى الله عليه وسلم عهد التأسيس للعلم والنور، في مقابل الجهل والظلام، ونتيجة للواقع الحاصل آنذاك لم يكن للنَّبي صلى الله عليه وسلم كلامٌ كثيرٌ ليقوله في مجال التفكير العقلي والفلسفي، فالأصول الدينية العامة التي أتى بها بوحي من الله عزَّ وجل، كانت كافية لبيان حجة الإسلام، على أن ذلك لم يكن خلواً كليةً من أسس البناء الفكري والعقلي، ورغم أن السنة النَّبوية خلفت العديد من الأحاديث والمأثورات إلاَّ أنَّ ما

[1] ـ المرجع نفسه، ص 13.

فيها من المعاني الفلسفية والعقلية لم يكن كثيراً، على اعتبار أنَّ حاجة المسلمين الأولى آنذاك كانت تتمثل في تعزيز أركان الدين الجديد وبيانه.

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

ونلحظ ذلك أكثر في وصايا وخطب الإمام علي رضيَّ الله عنه، تلك التي جُمعت في كتاب "نهج البلاغة"، حيث أنها تعتبر أحد أبرز مرتكزات الفلسفة الإسلامية الحاضرة في وجدان الثقافة الإيرانية القديمة والحديثة، ذلك أن كثيراً من المفكرين الشيعة وعلى مدار تاريخ الفكر الفلسفي الشيعي يعتقدون أن كتاب نهج البلاغة الذي يشتمل على خطب الإمام علي وتعاليمه وكتبه ووصاياه «هو أول كتاب ـــ بعد القرآن الكريم ـــ يشتمل على مادة واسعة تزخر بالمباحث العميقة في الفلسفة الإلهية، فالإمام علي أول من تناول مسائل التوحيد وما يرتبط بها من صفات الله تعالى، والحدوث والقدم، والوحدة والكثرة، والبساطة والتركيب، وغيرها من قضايا الفلسفة الإلهية ببيانٍ دقيق وبراهينَ واضحة»[1].

يقول الطبطبائي: «من بين جميع الآثار التي تنسب إلى الصحابة (وقد دونت أسماء إثني عشر ألفا) لم نجد أثراً واحداً يشتمل على التفكير الفلسفي،

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، تطور الدرس الفلسفي في الحوزة، ص 68.

بل ينفرد الإمام علي عليه السلام بخطابه وبيانه المبهر في معرفة الله تعالى، بأنه يتصف بالتفكيرات الفلسفية الشديدةِ العمق»[1]، من هنا قيمة الفلسفة والتفكير الفلسفي عند الشيعة، ويقول أيضا، في موضع آخر: «إن العامل المُؤثر في وجود ونشأة التفكير الفلسفي والعقلي بين الشيعة هو آثار ائمة الشيعة وعلمائهم، وبقاء واستقرار هذا اللون من الفكر، يرجع إلى وجود تلك الذخائر العلمية التي يهتم بها الشيعة ويبدون لها احتراماً وتقديساً»[2].

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

لذلك فإنهم يَعُدُّون الإمام علي «أول من برهن واستدل في الفلسفة الإلهية... وهو الذي فتح للعلماء باب الاستدلال البرهاني في المعارف الإلهية»[3]، وهو الذي أتى بمسائل في الفلسفة الإلهية لم يسبقه التنَّبُه إليها أحد، كما أنه فيما أقامه عليها من البراهين ووضعه لها من الحلول كان رائداً متفرداً

---

[1] ـ محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ترجمة: جعفر بهاء الدين، بيت الكاتب، لبنان، ط1، 1999، ص 96.

[2] ـ المرجع نفسه، ص 98 ـــ 99.

[3] ـ محمد حسين الطباطبائي، علي والفلسفة الإلهية، ص 79.

لم يسبقه إلى ذلك الأولون، ولم ينتبه لها الآخرون إلا بعد قرون وقرون، وعلي عليه السلام هو أول من استخدم الألفاظ العربية لبيان المقاصد الفلسفية، التي لا تفي بها الألفاظ، في اللغة العربية، بمعانيها الشائعة واستعمالاتها المتعارفة، إلاَّ بعد تجريدها من غواشي المادة وشوائب الخصوصيات[1].

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

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

[1] ـ المرجع نفسه، ص 80.

[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، تطور الدرس الفلسفي في الحوزة، ص 69.

[3] ـ الشيخ علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ص 39.

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

ثالثاً: المدرسة المشائية الإسلامية:

تسمى المشائية نسبة إلى أرسطو الذي أسس مدرسة فلسفية اِمتدت قروناً طويلة من بعده، وقيل في تسمية أرسطو وأتباعه بالمشائين إنه كان يلقي دروس الفلسفة إلى تلاميذه ماشيا، أما المشائية الإسلامية فهي مذاهب فلاسفة الإسلام الذين تأثروا بفلسفة أرسطو وأخذوا عنها في كثير من المسائل المعرفية والمنهجية، وكان من أبرز هؤلاء، الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، على أن هؤلاء خلطوا ما بين فلسفة أرسطو وفلسفة الأفلاطونية المُحدثة، وبحسب بعضهم، «أخرجوا من هذا الخليط نظريات اِعتقدوا أنها تتماشى حسب قواعد المعلم الأول أرسطو، ولم يفطنوا إلى أنها أفلاطونية مُحدثة في الجوهر، مشائية في العرض»[2].

تستند المدرسة المشائية في الفلسفة الإسلامية، إذاً، على إرثِ الفلسفة اليونانية، وفلسفة أرسطو على وجه التحديد، وتمزج ذلك بالأفلاطونية المحدثة أحيانا وبالأفلاطونية أحيانا أخرى، وهي تتناول قضايا الوجود والمعرفة والقيم اِستناداً إلى ما وصلها من فلسفة اليونان ومدارسها المختلفة، لكن هذه المدرسة وإن كان نظامها المعرفي لا يختلف كثيرا عن

---

[1] ـ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 82.

[2] ـ محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي، دار الطلبة العرب، لبنان، د ط، 1969، ص 43.

النظام المعرفي اليوناني، إلاَّ أنه يتميز بطابع إسلامي، وخصوصيةٍ دينية لم تتوفر في المشائية اليونانية، فتأثيرات البيئة والأفكار الإسلامية، كان لها حضورٌ بارزٌ في فلسفة المشائية الإسلامية، ذلك أن الفلاسفة المسلمين تناولوا الفلسفة اليونانية «بمنهج تنسيقي حاولوا في ضوئه التوفيق بين مختلف المذاهب اليونانية ثم حاولوا التوفيق بينهما وبين الإسلام واصطنعوا في هذا كل وسيلة ممكنة»[1]، ولذلك لا عجب أن تكون المهمة الأساسية التي اشتغلت عليها المشائية الإسلامية هي محاولة التوفيق بين الفلسفة المشائية ومقتضيات الدين الإسلامي، ويكفي أن نشير هنا إلى أنَّ شيخ المشائية الإسلامية، ابن سينا، كان يرى ضرورة وجوب اِلتزام الشريعة في الجوانب العملية ودعمها بالفلسفة في المجالات النظرية.

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

---

[1] ـ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1، ص 47.

[2] ـ كمال الحيدري، المدراس الفلسفية في العصر الإسلامي، مؤسسة الهدى، لبنان، د ط، 2013، ص 31 ــ 32.

كما نجد أن الروح العامة التي تحكم هذه الفلسفة هي الاهتمام بالإلهيات خصوصاً وبأبحاث الفلسفة الأولى عموماً، ويبدو ذلك واضحاً من خلال مراجعة أبحاث هذه الفلسفة ومؤلفاتها، كما أنها تحاول أن تربط أبحاثها الفلسفية بقضايا الإنسان، لذلك نجدها تهتم بالمسائل الأخلاقية التي أصبحت من صميم الفلسفة الإسلامية، وهذا يعني وجودَ بُعدٍ عملي طُعمت به الفلسفة النظرية لمعالجة مشاكل الحياة الإنسانية.

ويجمل بعض الباحثين خصائص المدرسة المشائية فيما يلي:

1. المنهج والأسلوب العقلي المتبع في تحقيق مسائلهم، حتى فيما يرتبط بالأخلاق والسياسة فإن هذه المدرسة حاولت استخراج واستنباط مسائلها من المبادئ العقلية عبر الطرق المنطقية.
2. أن الروح العامة التي تحكم هذه الفلسفة هي الاهتمام بالإلهيات خصوصا وبحوث الميتافيزيقا التجريدية عموما.
3. محاولة ربط الأبحاث الفلسفية بالقضايا الحياتية للإنسان، فإن فلسفة سقراط هي أول فلسفة يونانية اهتمت بالقضايا الأخلاقية وجعلت ذلك في صميم أفكارها الأساسية لذا قيل: إن سقراط جاء بالفلسفة من السماء إلى الأرض، كنايةً عن البعد العملي الذي طُعمت به الفلسفة النظرية لمعالجة مشاكل الحياة بشتى جوانبها[1].

بهذا المعنى كانت الفلسفة المشائية الإسلامية في تاريخ الثقافة العربية والإسلامية تمثل مرونةَ العقل الإسلامي وانفتاحه، وقدرته على استيعاب منتجات الثقافات الأجنبية، على أنَّ هذا العقل في بعض المرات تجاوز حدود الرشد والسداد إلى المساس بأصول الفكر الإسلامي، وجوهر رسالته

[1] ـ المرجع نفسه، ص 29.

أحيانا، وفي هذا الصدد يمكن أن نضرب مثلا عن تجربة إخوان الصفا[1] التي اعتمدت في فلسفتها مصادر أجنبية، وأسست للنزعة الغنوصية الباطنية، وعملت على التلفيق بينها وبين العناصر الإسلامية[2].

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

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

---

[1] ـ إخوان الصفا: هم جماعة من المفكرين المسلمين الذين بزغ نجمهم في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وأُحيط بهم الغموض والالتباس، وتمت نسبتهم من بعض المستشرقين إلى الباطنية والاِسماعيلية، صدرت عن أعلام هذه الجماعة إحدى وخمسين رسالة في الفلسفة والمنطق وعلم العدد الفيثاغوري والروحانيات، وجمعت في كتاب: "رسائل إخوان الصفا".

[2] ـ حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة العربية، مصر، د ط، 1998، ص 8 ــ 9.

ومن العيوب التي تميزت بها المدرسة المشائية في الفلسفة الإسلامية، أيضا، هو كون اعتمادها على النزعة العقلية بصورة أكبر وأكثر شمولية «أدى إلى إهمال التجربة لدرجة ملحوظة بحيث أنَّ بعض المسائل التي لا تخضع إلى التجريد العقلي قد تمت معالجتها بصورة عقلية صرفة أدت إلى نتائج جدلية»[1]، ورغم أن المدرسة المشائية لديها موقف سلبي تجاه المكاشفة والشهود، إلاَّ أنَّ شيخ هذه المدرسة ابن سينا، بيَّن في النمط التاسع من الاشارات والتنبيهات أنَّ طريق المعرفة الإنسانية لا ينحصر فقط في العقل ومناهج البرهان والاستدلال، ولكن أيضاً يمكن أن يتلقى الإنسان المعرفة عن طريق الذوق والعرفان، وبسبب هذا التوجه الذي أشار إليه ابن سينا في أُخريات حياته، اِنقسم الباحثون إلى قسمين، منهم من يعتبر ابن سينا مشائياً، ومنهم من يعتبره إشراقيا، ومهما يكن الحال، فابن سينا عند أغلب الدراسين هو شيخ المشائين.

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

[1] ـ الشيخ علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ص 77.

كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين، كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية»[1].

رابعاً: المدرسة الإشراقية:

يُعد شهاب الدين السهروردي (550 ـــ 588 ه)، مؤسساً لهذه المدرسة في سياق الثقافة الإسلامية، وسُمِّيَت كذلك نسبة إلى الإشراق الذي يُعد مصدر الحكمة الإشراقية، وعليه تتأسس نظرية المعرفة، والإشراق، كما يقول أهله، هو إدراك النفس للحقائق عن طريق اِتصالها بالله، «فمصدر المعرفة وإدراك الحقائق هو الإشراق الباطن من الله على النفس، إنه يفترض أولا أنَّ إدراك النفس شبيه بإدراك العين للأجسام، فكما أن العين تبصر الأجسام بالنور كذلك النفس تدرك الحقائق بالإشراق، وكما أن الشمس هي مصدر النور المادي، الذي يجعل الأجسام مرئية، فإن الله هو مصدر النور الذي يجعل الحقائق العقلية مبصرة للعقل، فالله بالنسبة إلى عقلنا كالشمس بالنسبة إلى بصرنا، وكما أنَّ الشمس مصدر النور، كذلك الله مصدر الحقيقة، وهناك تعاونٌ ضروري بين العقل الإنساني والحواس والإشراق الإلهي من أجل معرفة الحقائق»[2].

هذا الفرع المعرفي الذي يقع في مقابل المعرفة المشائية، يبدو أنه لم يحظ بالاهتمام الكافي، من قبل الباحثين والمشتغلين بالفلسفة الإسلامية، وعلى حسابه أخذت المدرسة المشائية القسط الأوفر من الاهتمام، «فمعظم الباحثين في التراث العقلي الإسلامي اِهتموا بدراسة الفرع المشائي للفلسفة الإسلامية، وقد أخرجت دورُ النشر كثيراً من الدراسات حول الفارابي

---

[1] ـ أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط4، 1966، ص 67 ــ 77.

[2] ـ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج1، ص 250.

وابن سينا وابن رشد، وبذلك أُهمل جانبٌ مشرق عميق الجذور في الفكر الإسلامي، وهو الفرع الأفلاطوني الذي يُمثله الفيلسوف الإشراقي شهاب الدين السهروردي المقتول ومدرسته»[1].

لكن هذا الاهمال قد يكون راجعاً أساساً إلى طبيعة هذه المدرسة وخصائصها ومنهجها، ومهما يكن الحال، فإن عدد المنتسبين إلى هذه المدرسة قليلٌ بالقياس إلى المدرسة المشائية، ففي حين نجد أن المشائية مَثلها أكثر الفلاسفة المسلمين من قبيل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ونصير الدين الطوسي والميرداماد وغيرهم، نجد أن أبرز ممثلي الفلسفة الإشراقية عددٌ قليل وأبرزهم السهروردي، وهو النموذج الكامل والمؤسس لهذه المدرسة، إضافة إلى قطب الدين الشيرازي[2]، والشهرزوري[3] وغيرهما.

لقد تأسست المدرسة الإشراقية في سياق كانت فيه الفلسفة المشائية قد تعرضت لهجمات شديدة من قبل المناوئين لها، وخاصةً ما خلفته كتابات الغزالي وفخر الدين الرازي وعبد الكريم الشهرستاني[4] وغيرهم، وفي الوقت الذي كان فيه ابن رشد، في غرب العالم الإسلامي، يسعى لإعادة الاعتبار للمدرسة المشائية، بعد الانتقادات التي وُجهت لها، بدأت تظهر في شرق العالم الإسلامي بوادر مدرسة فلسفية جديدة، على يد شهاب الدين السهروردي وهو أيضاً أخذَ على عاتقه نقد المدرسة المشائية، وفلسفة ابن سينا

---

[1] ـ محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ص 11.

[2] ـ قطب الدين الشيرازي (634 ـ 710 هـ): فيلسوف ومتصوف ورياضي وفلكي، تأثر بفلسفة الإشراق للسهروردي، من أشهر مؤلفاته: "شرح حكمة الإشراق".

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

[4] ـ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (توفيَّ 548 هـ): متكلم أشعري ومؤرخ للأديان والنِحل، من أبرز تصانيفه: "الملل والنِحل" الذي يُعد مصدراً مهماً من مصادر التاريخ والثقافة الإسلامية.

على وجه الخصوص، فقد رأى أن الكثير من آراء المشائين وكلماتهم عبارة عن تكلُّفات عابثة وأمور مبددة للوقت[1].

ويشير في كتابه "كشف الفضائح اليونانية" إلى أنَّ بعض الفلاسفة المسلمين، ومنهم الفارابي وابن سينا، اِدعوا معرفتهم بحقيقة الحكمة واِنخدعوا بفلاسفة اليونان، وهو ما أدى، بحسبه، إلى اِنقطاع الحكمة واِنسداد الطريق نحو عالم الإشراق، وبذلك «يعتبر السهروردي أول من تصدى للفلسفة المشائية في القرن السادس الهجري، فقد أعرب في مصنفاته عن تبرُّمه بالفلسفة المشائية، وحرصه على تخطيها بالاتجاه نحو فلسفة إشراقية، تنم عن أعماق شجونه الفكرية»[2]، لكن نقده للفلسفة المشائية لم يكن كنقد الغزالي والرازي والشهرستاني مثلا، بل إن السهروردي يؤمن بالمنهج البرهاني والاستدلالي الذي تقوم عليه المشائية، لكنه يزيد عليها بمنهج آخر أكثر أهمية بالنسبة إليه، وهو منهج الإشراق والكشف والشهود.

وإذن، فإذا كانت الحكمة المشائية تقوم على البحث والحجج العقلية المنطقية، فإن الحكمة الإشراقية تقوم على الكشف والذوق، ومن خصائصها تأثرها بالفلسفة الأفلاطونية والأفلوطينية المُحدثة وبالأفكار الفارسية، وتمزج ذلك ببعض ما اِشتملت عليه الفلسفة المشائية أيضاً، ومن ذلك نظرية الفيض، وبعض مواقف ابن سينا التي وردت في كتاب الاِشارات والتنبيهات، وتُعد "فكرة النور" فكرةً مركزية في فلسفة الإشراق السهروردية، وهي الضابط الأساسي لكل العلوم والمعارف، ومن خلالها تتحدد رؤية السهروردي للوجود والمعرفة والقيم، «فالأول أو نور الأنوار يفيض عنه النور الإبداعي الأول، وعن هذا الصادر الأول تصدر أنوارٌ طولية يُسميها بالقواهر

---

[1] ـ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص 15.

[2] ـ محمود محمد علي محمد، المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، مصر العربية للنشر، مصر، ط1، 1999، ص 32.

العالية ثم تصدر عن هذه القواهر العالية أنوارٌ عرضية يُسميها بأرباب الأنواع وهي أنواع تدبر شؤون الأنواع الموجودة في العالم الحسي»[1].

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

لقد نسب السهروردي حكمة الإشراق إلى الفلاسفة القُدماء، من الفرس واليونان، كهرمس وفيثاغورس وأنباذوقليدس، وقال بأن شيخ الإشراقيين وإمام الحكمة هو أفلاطون، لكنه لم يقدم دليلاً على ذلك، واِكتفى في مقدمة كتابه "حكمة الإشراق" بالقول إنه أخذ هذه الحكمة عن القدماء، ومنهم أفلاطون، لكن أفلاطون لم يكن إشراقياً، بحسب بعض الباحثين، ذلك أنه لا يمكن إنكار كون أرسطو فيلسوفاً مشاءً مثلاً، لكن الذي يقبل التردد والاِنكار هو أن يكون أفلاطون إشراقياً[2]، على اعتبار أنه لا يوجد أثرٌ يُثبت ذلك، في الوقت الذي توجد آثارٌ تدل على مشائية أرسطو، حتى الفلاسفة المسلمين الذين سبقوا السهروردي، لم يذكروا أن أفلاطون من دعاة الذوق والحكمة الإشراقية، بل إنه كان يتم اعتماده مشاءً،

[1] ـ محمد على أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ص 485.

[2] ـ مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ترجمة: حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الإسلامي، إيران، د ط، 2007، ص 113.

إن صح التعبير، وذلك ما تدل عليه محاولة الفارابي لبيان عدم تعارض فلسفة أفلاطون مع فلسفة أرسطو.

أما الشهرستاني مثلا، وهو مؤرخ ومشتغل بالفلسفة، فلم يذكر كلمة الإشراق أبدا، في حين يرى كوربان Korbin أنَّ أول من اِستعمل لفظة الإشراق في العالم الإسلامي كان شخصاً يُدعى "ابن الوحشية" وقد عاش ما بين نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة، يقول مرتضى مطهري: «ونحن نرى أن شيخ الإشراق قد اِختار الطريقة الإشراقية متأثرا بالعرفاء والمتصوفة من المسلمين وقد ابتكر مزج الإشراق بالاستدلال إلاَّ أنه نسب هذه الطريقة، ربما لتحظى بالقبول، إلى جماعةٍ من المتقدمين ولم يُقدم أيَّ دليلٍ على ذلك، كما أنه لم يقدم دليلاً بشأن حكماء إيران القديمة، ولو كان لديه دليل لذكره، ولما ترك هذه المسألة مبهمةً ومجملة»[1].

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

خامسا: مدرسة الحكمة المتعالية:

تُنسب الحكمة المتعالية إلى "صدر الدين الشيرازي" (980 ـــ 1050 ه)، صاحب كتاب "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة"، وبالنسبة لأغلب المشتغلين بالفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة فإن الشيرازي «ظل مجهولاً على نطاق واسع بين دارسي الفلسفة خارج الحوزات

[1] ـ المرجع نفسه، ص 114.

العلمية، بالرغم من أنه "أحد كبار المجهولين في التاريخ"، حسب تعبير أحد الباحثين الغربيين، وقد اشتهر بين مؤرخي الفلسفة خطأً أنَّ الفلسفة الإسلامية خُتمت بابن رشد، بينما الصحيح أنها لم تختم به، وإنما بعثت من جديد وولدت ولادة أخرى في عصر المتألهين الذي شيَّد مدرسةً فلسفية متنوعة الأبعاد في مقابل المشاء والإشراق»[1].

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

وفي الحقيقة فإن هذه المدرسة تكون قد جمعت مزيجاً من الفلسفات التي كانت معروفة في عصرها، من قبيل الفلسفة المشائية الإسلامية والفلسفة الإشراقية، إضافةً إلى ما تمت ترجمته عن الفلسفة اليونانية، وكذا الفلسفة الرواقية التي لاقت رواجاً في البيئة الإسلامية، وعلى ذلك فإن

---

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، دروس في الفلسفة الإسلامية، مؤسسة الهدى، لبنان، ط1، 2000، ص 73.

[2] ـ ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، النمط العاشر: أسرار الآيات، القسم الرابع، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط2، 1968، ص 122.

مدرسة الحكمة المتعالية امتزجت فيها هذه العناصر وخلصت وصفت في امتزاجها، وتوحدت في هيكل عقلي نظمه الشيرازي في كتاب الأسفار الذي كتب فيه يقول: «وأصنف فيه كتابا (يقصد كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة) جامعاً لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتملاً على خلاصة أقوال المشائين ونقاوة أذواق أهل الإشراق، من الحكماء الرواقيين، مع زوائد لم تُوجد في كتب أهل الفن من حكماء الأعصار»[1].

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

أما عن المنهج الذي اعتمدته مدرسة الحكمة المتعالية فإننا سنلاحظ أنه منهج متعدد الأوجه، بحيث لا يعطي أولوية لمنهج على آخر، فهو يأخذ منهج البرهان الذي اشتهرت به فلسفة ابن سينا والمشائين عموماً، ويأخذ في الوقت نفسه منهج المكاشفة الذي اشتهر به السهروردي والإشراقيين، ولذلك

[1] ـ صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج1، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط4، 1990، ص 5.

[2] ـ مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ص 125.

نجد أن الشيرازي قد «عاب على المشائين اعتمادهم طريق البرهان والبحث سبيلاً وحيداً، كما عاب على أهل الذوق اعتمادهم المكاشفة طريقاً وحيداً للمعرفة، وكان موقفه الجديد جامعاً للطريقين معاً باعتبارهما متكاملين غير متنافرين»[1].

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

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

---

[1] ـ إدريس هاني، ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، لبنان، ط1، 2000، ص 54.

[2] ـ الشيخ محمد شقير، نظرية المعرفة عند صدر المتألهين، دار الهادي، لبنان، ط1، 2001، ص 6.

8

الفلسفة الإسلامية: تحدياتها الراهنة وآفاقها المستقبلية

يخوضُ المشتغلون بالخطاب العربي والإسلامي اليوم تحدياتٍ كبيرة من أجل تجاوز عوائق النهوض وتحقيق التقدم، ويشمل هذا الوضع خطاب الفلسفة، والفلسفة الإسلامية أيضاً، لأنها جزء من الإشكالية، إشكالية التراث، كما أنها جزءٌ من الحل الذي يُعول عليه أيضاً، إذا ما خلق المهتمون والباحثون في الفكر العربي والإسلامي جواً من الإبداع المعرفي والفلسفي الرصين الذي يرتبط مباشرة بمشكلات وتحديات المجتمعات العربية والإسلامية، ويقدم إليهم حلولاً حقيقية لأوضاعهم الحياتية، لكن ذلك لن يتأتى إلا بعد تخطي جملة من الصعوبات والعوائق المعرفية والمنهجية.

أولاً: واقع الفلسفة الإسلامية وتحدياتها الراهنة:

الملاحظ أنَّ الفلسفة الإسلامية في العقود الأخيرة عرفت اِهتماماً من قبل الباحثين والدراسين، بحيث أصبحت تخصصاً مُتوفراً في كثير من الجامعات والمعاهد الإسلامية، ولكن هذا لا يعني أنها قد تبوأت مكانتها اللائقة بها سواءً في العالم الغربي أو في العالم العربي والإسلامي، ففي الغرب عموماً لا نجد حضوراً لما يُسمى تخصص الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة العربية، وأقرب شيءٍ إلى هذا هو وجود تخصصات تتناول ما يسمى عندهم "الفلسفة الوسيطية"، وهذه التسمية تطرح إشكالاً بحيث أن الفلسفة الوسيطية تعني عند المتعلمين والمعلمين في الغرب الفلسفة اللاتينية في العصر الوسيط، إلى درجة وَجدت بعض الجامعات نفسها مضطرة، في العقود الأخيرة إلى أن تضيف إلى عنوان أو بالأحرى برامج الفلسفة الوسيطية قوساً

توضيحيا كما يلي: الفلسفة الوسيطية (بما فيها الفلسفة غير الغربية) Medival philosophy (including non western)، كما هو الحال في شعبة الفلسفة بجامعة تورنتو Toronto مثلاً أو الفلسفة الوسيطية (بما فيها العربية) Medival (including Arabic) ، كما في قسم الفلسفة بجامعة لندن King's College وغيرهما[1].

أمَّا في العالم العربي والإسلامي فالفلسفة الإسلامية ليست أفضلَ حالاً رغم وجود بعض أقسام الفلسفة التي تجعل من الفلسفة الإسلامية تخصصاً بحياله، كما هو الحال في كثيرٍ من كليات الآداب وعلوم الإنسان والمجتمع، في مصر وإيرن والشام والعراق ودول المغرب العربي، في الوقت الذي يغيب فيه هذا التخصص عن بعض جامعات الخليج العربي، ورغم أن علم الكلام لم يكن يُنظر إليه في العصر الوسيط على أنه جزءٌ من علم الفلسفة بسبب الاِختلافات الكثيرة القائمة بين العلمين، إلاَّ أنه يتم اليوم إدراجه ضمن تخصص الفلسفة الإسلامية إلى جانب التصوف، وتضيف بعض الأقسام على هذه الأضلاع الثلاثة (الكلام، والتصوف، والفلسفة المشائية) فروعاً معرفية أخرى من قبيل المنطق، وتصنيف العلوم، وفلسفة التاريخ والسياسة، وفلسفة الأخلاق الإسلامية، وأصول الفقه، فيما تجعل أقسام الدراسات الإسلامية الفلسفة الإسلامية جزءاً من اِهتمامها مع التركيز بشكل أكبر على علم الأصول باعتباره الجانب الأصيل في هذه "الفلسفة".

هذا الوضع الذي تعرفه الفلسفة الإسلامية في العالم الغربي هو اِمتدادٌ للأحكام التي قررتها بعض المواقف الاستشراقية حينما اِعتبرت هذه الفلسفة اِمتداداً وتقليداً للفلسفة اليونانية، ومن المُؤسف أن هذه الأحكام

[1] ـ سعيد البوسكلاوي، مكانة الفلسفة الإسلامية في الدرس الأكاديمي الحديث، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2014، ص 5.

تجد لها حضوراً لدى بعض المشتغلين بالدراسات الإسلامية، وبالتالي يبدو وضع الفلسفة الإسلامية اليوم قائماً بين موقفين كلاهما يحاول أن ينزِّع عن هذه الفلسفة خصائصها الإبداعية وقيمتها التاريخية، وهذا الأمر يذكرنا بالوضع الذي عاشه رائد الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث الشيخ مصطفى عبد الرازق، الذي وجد نفسه بين منزعين كلاهما يُنكر على الفلسفة الإسلامية أصالتها وحقها في الوجود، فمن جهة نزعة الغربيين والمستشرقين الذين كان بعضهم زملاءَ له في جامعة القاهرة، ومن جهة أخرى نزعة بعض الإسلاميين الذين لا ينظرون إلى الفلسفة الإسلامية إلاَّ من خلال الدين، وهم كذلك كان بعضهم زملاء له في جامع الأزهر.

ورغم أن الزمن الذي يفصلنا عن تلك الفترة يتسع شيئا فشيئا، بحيث أن الفلسفة الإسلامية أصبحت تخصصاً في كثير من الأقسام والجامعات، وصار الاهتمام بها أوسع، إلاَّ أنَّ ما عاشه عبد الرازق مازال يتكرر وإن كان بطرق وكيفيات جديدة، بالتالي فإن وضع الفلسفة الإسلامية مازال صعباً، وربما لو لا حرص ومحبة بعض الأساتذة لهذا التخصص ما كان له أن يُوجد في أقسام الفلسفة بالجامعات العربية والإسلامية، وهذا الواقع يضع الفلسفة الإسلامية والمشتغلين بها في العالم العربي والإسلامي أمام تحدياتٍ كبيرة من أجل النهوض بهذا التخصص، خصوصاً وأن فترة الاِهتمام بالفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، والتي تكاد تتجاوز القرن من الزمان، لم تكن كلها في صالح النهوض بهذا التخصص، فالدراسات التاريخية التي تناولت قضايا وإشكاليات ومدارس وتيارات وشخصيات الفلسفة الإسلامية التي تحدَّرت من العصور الوسطى يُلاحظ فيها أنها تكاثرت على صعيد الناحية الكمية، سواء كان ذلك بصيغة إجمالية أو أخرى تفريدية تتناول

فيلسوفاً أو قضية أو مدرسة أو اِتجاهاً، وهذا الكم لم يكن مساعداً على الإبداع في الفلسفة الإسلامية المعاصرة[1].

إنه ومنذ وفاة ابن رشد وإلى اليوم تبدو الفلسفة الإسلامية عبارة عن مجموعة من الشروح والتعليقات، مما يعني غياباً للإبدع، وانعداماً لوجود فلاسفة في عالمنا العربي والإسلامي، ورغم وجود بعض المصلحين والمهتمين بشأن الفلسفة الإسلامية اليوم إلاَّ أنَّ دورهم لا يتعدى دور الإصلاح في مجال الفكر، ذلك أن من أسباب الوضع الذي نعيشه اليوم هو أننا لم نتجاوز مرحلة طبع وتحقيق التراث، ومن المؤسف أن نتعرف على وضع الفلسفة الإسلامية في العالم العربي والإسلامي من خلال باحث مقتدر وهو يقول: «لو تأملنا حياتنا الفلسفية اليوم فاعتقد من جانبي أن الاعتقاد بالتشاؤم أفضلُ من الاعتقاد بالتفاؤل، لقد أسرفنا في طبع التراث دون أن نسأل أنفسنا أولاً هل التراث كله يعبر عن العقل أم أن بعضه يعبر عن اللاعقل ومن هنا فلا يؤدي إلى وجود فلاسفة»[2].

والملاحظ أيضاً أن جهد المستشرقين بشأن الفلسفة الإسلامية قد تضاءل عما كان عليه خلال القرن 19، حيث آلت تلك الجهود إلى الباحثين العرب والمسلمين منذ النصف الثاني من القرن 20[3]، لكن هذه الجهود تعرف اليوم تناقصاً عما كانت عليه في السبعينيات والثمانينيات مثلاً، ويكفي للتأكد من ذلك النظر إلى الإصدارات التي تخرج اليوم في مجال الفلسفة الإسلامية ومقارنتها بتلك الفترة، خصوصاً على مستوى تحقيق النصوص

---

[1] ـ الطيب تيزيني، آفاق فلسفية عربية معاصرة (حوار مع أبو يعرب المرزوقي)، دار الفكر، سورية، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 2001، ص 159.

[2] ـ عاطف العراقي، نحن وقضية التراث الفلسفي العربي، مجلة دراسات عربية وإسلامية، عدد 9، مصر، 1989، ص 37.

[3] ـ ماجد فخري، الدراسات الفلسفية العربية، ص 258.

والمخطوطات، وهذا الأمر يؤكد أن الجهود الفردية في مجال إحياء التراث الفلسفي وتحقيقه، لم تعد ذات غَنَاءٍ كبير، لذلك لا بد من جهود جماعية يتولى الإشراف عليها ومدُّها بالمعونة مؤسسات عامة أو خاصة، ومثلما يرى بعض الباحثين فإن التحدي الأكبر الذي ينتظر المشتغلين بالفلسفة الإسلامية في القرن الواحد والعشرين هو العمل على «تحقيق وترجمة ودراسة المئات من النصوص المهمة في الفلسفة العربية التي مرَّ على وجودها عشرة قرون، وهو أمر من شأنه أن يعمم المادة الضرورية التي على أساسها سنكون في وضع يسمح لنا بأن نكتب، في القرن الثاني والعشرين، تاريخاً جديداً للفلسفة العربية»[1].

إنَّ اِقتصار الفلسفة الإسلامية على الجامعات واِنزوائها في التخصصات الدقيقة جداٍ، بعيداً عن واقع المجتمعات العربية والإسلامية من شأنه أن يُعقد مهمة تطوير هذا المجال المعرفي والنهوض به، وثمة إمكانية للتخلي عن تخصص الفلسفة الإسلامية في بعض أقسام الفلسفة نتيجة عزوف الطلبة عن اختياره، والحقيقة أن هذا الواقع السيء للفلسفة الإسلامية هو جزءٌ من واقع الفلسفة عموماً في المجتمعات العربية والإسلامية، حيث يُنظر إلى الفلسفة على أنها مجالٌ معرفي خاص وغير متاح إلا لجماعة مخصوصة، ذلك أن طبيعة المواضيع التي تتناولها الفلسفة، وطبيعة لغتها، تبدو متعالية عن الملموس وغير آبهة بجريات الحياة اليومية للناس والذي جعل هذا الاعتقاد سائداً هو علاقة التوتر التي كانت قائمةً دائماً بين الفلسفة، بما هي اِشتغال فكري ونظري يهتم بالقيم الفكرية والروحية الكبرى، وبين اليومي بما هو العادي والبديهي الذي لا يقبل إشكالاً ولا يستدعي نظراً وتفكيراً، وقد تعمَّقت تلك الهُوَّة بين الفلسفة واليومي حتى أصبحت عبر التاريخ عميقة جداً.

[1] ـ Dimitri Gutas, The Study of Arabic Philosophy in the twentieth Century, An Essay on the philosophy of Arabic Philosophy, op. cit, p25.

ورغم كل الاِجتهادات التي ترنو إلى الارتقاء بتخصص الفلسفة الإسلامية والنهوض به إلا أن إشكالية الفلسفة الإسلامية في العالم العربي والإسلامي هي إشكالية مُركبة وترتبط بمسببات كثيرة، إنها مشكلة بنيَّة ثقافية كاملة، سواء كانت البنيَّة التحتية أو الفوقية، الشعبوية أو الأكاديمية، فالخطاب العربي والإسلامي المعاصر سواءً في شقه الفلسفي أو السياسي أو النهضوي أو القومي إنما يشكل بنيَّة واحدة رغم الفُروقات الظاهرة بين كل خطاب، أما الخطاب الفلسفي، سواء كان موضوعه تأصيل الفلسفة الإسلامية المنحدرة إلينا من القرون الوسطى أو كان يهدف إلى تشييد فلسفة عربية معاصرة، فهو مُندرج تحت الإشكالية العامة للخطاب النهضوي، إشكالية الأصالة والمعاصرة[1]، وما لم تُقدم إجابات حاسمة عن هذه الإشكالية، فإن خطاب الفلسفة الإسلامية وواقعها سيظل، هو الآخر، خطاباً هامشياً وواقعاً سيئاً شأنه شأن أنواع الخطابات المعرفية الأخرى، ذلك أن «الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم ذي بال في أية قضية من قضاياه، بل لقد ظل سجين بدائل يدور في حلقة مفرغة لا يتقدم خطوة إلاَّ ليعود القهقري خطوة، لينتهي به الأمر في الأخير إما إلى إحالة القضية على المستقبل، وإما إلى الوقوف عند الاِعتراف بالوقوع في أزمة أو الاِنحباس في عنق الزجاجة»[2].

ويُرجع بعضهم سبب فشل الخطاب الفلسفي العربي، سواءً ذلك الذي يبغي تأصيل الفلسفة الإسلامية، أو ذلك الذي يبحث عن فلسفة عربية معاصرة، إلى أنه كان ولا يزال يبحث عن أهداف النهوض في القطاع اللاعقلاني، اللاعقلاني في التراث واللاعقلاني في الحداثة، وغياب العقل في الخطاب الفلسفي العربي هو غياب ماهوي فما هو غائب هنا ليس المعقولة

[1] ـ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 194.

[2] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وحدها بل العقل ذاته كما يقول الجابري، ولا يمكن حينئذ تأصيل الفلسفة الإسلامية أو تشييد فلسفة عربية معاصرة في الوقت الذي يعمد هذا الخطاب إلى مهاجمة العقل والعقلانية[1].

لذلك يبدو أن من المهام الأساسية التي ينبغي أن تضطلع بها الفلسفة الإسلامية اليوم هو العمل على تأصيل الاِتجاه العقلي، فمن واجب هذا الفرع المعرفي أن «يبيّن للناس في الوقت الراهن مسيرة العقل الإنساني عبر العصور، والقوانين الثابتة المرتبطة به، أو النابعة منه، وكذلك خصائص وخطوات كل من المنهج العقلي والمنهج التجريبي الذي يقود الإنسان إلى المعرفة الحقيقية وليست المعرفة المزيفة، أو المعرفة حسب الشائعات»[2]، والحقيقة أن تأصيل العقل يمكن أن نجد لها أصولاً في القرآن الكريم، كما نجد له أصولاً في الفلسفة الإسلامية أيضاً وما من عذرٍ للباحثين في تجاهل الجانب العقلاني لتراث الفلسفة الإسلامية.

لكن يبدو أن هذا الجهل أو التجاهل عن إحياء وبعث التراث العقلاني للفلسفة الإسلامية يرتبط بما يسميه بعضهم النموذج السلفي الذي يغذي باستمرار عوائق النهوض، «فهو المسؤول الأول عن اِنصراف الفكر العربي عن مواجهة الواقع، والدفع بالتالي بالخطاب المعبر عنه إلى التعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعية، إن نموذج السلف هو الذي يجعل الذاكرة وبالتالي العاطفة واللاعقل تنوب عن العقل»[3]، وفضلاً عن ذلك فإن الصراع الإيديولوجي في فضاء الفكر العربي الحديث والمعاصر يُعد عاملاً آخراً لفشل هذا الخطاب، ذلك أن مقولة الصراع الإيديولوجي ينبغي

---

[1] ـ المرجع نفسه، ص 197.

[2] ـ حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية ودورها الجديد في العالم المعاصر، مجلة دراسات عربية وإسلامية، عدد 26، ص 147.

[3] ـ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 198.

إعادة النظر فيها داخل الساحة الفكرية العربية الراهنة، لأن فضاءنا المعرفي في العالم العربي والإسلامي يفتقد إلى الحد الأدنى من الوحدة المعرفية التي تجعل الصراع على المستوى النظري صراعا إيديولوجياً فعلاً[1].

ومن مهام الفلسفة الإسلامية أيضاً العملُ على خلق جوٍ من الإبداع داخل أقسام الفلسفة والدوائر البحثية بحيث يتجنب الباحثون عيوب الاشتغال بالفلسفة الإسلامية التي ظلت تتكرر لعقود، والمتمثلة بعضها في اِقتصار الأبحاث على عددٍ من القامات الفلسفية دون غيرهم، من قبيل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، وفي المقابل يتم اِهمال بعضهم من قبيل أبي بكر الرازي والسهرورودي والشيرازي وابن مسكويه...، كما يتم اِهمال بعض المواضيع الفلسفية من قبيل: الأخلاق والطبيعيات والمنطق، لذلك «جاءت صورة الفلسفة العربية كما صورها في كتبهم مشوهة بعض الشيء، ونحن إذا شئنا وفاءَ الفكر الفلسفي عند العرب حقه علينا تفادي هذا النقص وتناول شتى وجوهه والتعريف بجميع أئمته حتى الذين خرجوا عن اِجماع أقرانهم أو نهجوا نهجاً خاصاً ثاروا فيه على المذاهب المشهورة في عصرهم»[2].

ومن المهام أيضاً التنبيه للمشكلات وتحديدها، وليس تلك مهمة سهلة، لأن الأمر يتطلب ثقافةً واسعة وقدرةً جيدة على التحليل والتركيب والمقارنة، كما ينبغي للفلسفة الإسلامية ضرورة تمييز المشكلات الحقيقية من الزائفة، وبيانها للناس، ذلك أن العصر الذي نعيش فيه يعرف ثورةً في المعلومات والاِتصالات، وكثرةً في المعارف والأفكار، لكن جزءٌ من هذه الأفكار هي أفكارٌ زائفة، «وهنا يأتي دور الفلسفة الإسلامية التي ينبغي أن

[1] ـ المرجع نفسه، ص 201.

[2] ـ ماجد فخري، الدراسات الفلسفية العربية، ص 260.

تبيّن للناس الفروق الأساسية بين المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة لكي لا ينساقوا وراء محاولة حلِّ هذه الأخيرة بلا طائل»[1]، ويكفي أن نعرف أن تراثنا الفلسفي عرف في تاريخه نماذجاً عن المشكلات الزائفة ومنها مسألة خلق القرآن التي قسَّمت المجتمع الإسلامي وخلقت التوترات دون جدوى، فضلاً عن ما سميّ بنظرية الفيض التي يُمكن اعتبارها نوعاً من التخيلات التي لا طائل من ورائها سوى إرهاق العقل وتحييده عن الاِهتمام بما هو أفضل وأفيد.

كما أنه لا ينبغي على الفلسفة الإسلامية الاِنفراد بالحلول دون أن يكون لها تواصلٌ مع باقي التخصصات والمعارف، لأن مواجهة مشكلات العالم العربي والإسلامي اليوم لا بد وأن تتم وفق رؤية شاملة وأوسع، تأخذ بعين الاعتبار ما طرأ على المعرفة الإنسانية من تطور على مستوى المواضيع والمناهج، ذلك أن البناء الحضاري للإنسان والمجتمعات لا يمكن أن يكون إلاَّ من خلال التكامل المعرفي، فالحضارة تستلزم خدمة المعارف بعضها لبعض، وانصهارها في بوتقة واحدة وهدف واحد يرمي في النهاية إلى خدمة الإنسان، بما فيها الفلسفة والدين والفن، لذلك فإن أي خلل أو إرباك ناتج عن إقصاء أو تجاهل علم من العلوم أو فن من الفنون يعني إرباكاً وخللاً في الإنسان وفي البناء الاجتماعي والحضاري ذاته، ولا شك في أن التراث الفلسفي الإسلامي يبقى يحتفظ بقيمته وأهميته وإن كان اليوم مهمشاً، فإن المستقبل مازال مفتوحا على كل ممكن.

[1] ـ حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية ودورها الجديد في العالم المعاصر، ص 145.

ثانياً: الآفاق المستقبلية وشكل القراءة التي نحتاجها:

يبدو أن واقع الفلسفة الإسلامية وتحدياتها الراهنة يضعنا أمام عقباتٍ كبيرة تعوق النهوض المنشود وتقف أمام الرغبة في تطوير هذا المجال المعرفي والاِرتقاء به، والمساهمة في الإجابة على الإشكاليات التي يطرحها العصر، لذلك فإنه من الصعب تقرير الوجهة التي ستتجهها الفلسفة الإسلامية مستقبلا، وليس لأحد أن يتوقع كيف سيكون المجهول العربي والإسلامي خلال العقود القادمة وكيف سيتم حسم الخلاف حول أم المسائل الخلافية التي هي العولمة في يومنا الحاضر[1]، ذلك أن وضع المعرفة العلمية والفلسفية ووضع الفلسفة الإسلامية تحديدا ليس على ما يرام، بحيث يقتصر الاِهتمام بها غالباً على بعض أساتذة الجامعات وبعض المتعلمين المحبين للتراث الفلسفي، وهذا ما يجعل منها معرفة هامشية وجهوداً فردية لا ترتقى إلى مستوى أن تكون مشروعاً متكاملاً، في الوقت الذي لا تعطي لها الحكومات اِهتماما يليق بها ولا تشجع المتعلمين على دراستها والتخصص فيها، ثم إن الفلسفة والتفلسف بات مصطلحاً مُداناً في العرف الاجتماعي، حتى وإن أُضيف إليهما صفة الإسلامية، وأصبح كل من له صفة الثرثرة المذمومة يُقال عنه متفلسف.

ومن جهة أخرى فالفلسفة الإسلامية هي جزءٌ من إشكالية التراث عموماً، وهي الإشكالية التي ما يزال الجدل بشأنها قائما وما تزال الأسئلة مُعلقة دون أن تظفر بأجوبة تقطع الشك باليقين، ومن المهم أن نشير إلى أن المجتمعات المتمدنة والحديثة لا تواجه إشكالية تتعلق بتراثها، لأنها في واقع الحال تكون قد استوعبت تراثها وهضمته وتجاوزته إلى راهنٍ متطور ومتقدم عن تراثها القديم، لذلك يكون همهما قضايا الحاضر والمستقبل، أما عندما

[1] ـ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، دار الساقي، لبنان، ط1، 2000، ص 192.

يكون ثمة إشكالية تتعلق بالتراث فهذا يرتبط غالبا بالمجتمعات المتخلفة، وبالتالي من الصعب أن ينصرف اِهتمامها إلى قضايا المستقبل، ومثلما يقول أحد الباحثين: «يبدو أنه من المستحيل علينا نحن العرب أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي»[1]، وهو يقصد بهذا أن إرث الماضي بالنسبة للعرب والمسلمين يُشكل عبئاً ثقيلاً لا يمكن تجاهله، فرواسبه قائمة في حاضرنا وتشدنا بقوة، ولذلك فإن المعركة التي يقترحها من أجل دخول المستقبل، هي معركة النقد، ولن يكون ذلك إلا من خلال رفع غشاوة الماضي من أجل رؤية صحيحة للحاضر والمستقبل.

ومهما يكن الحال فإن إشكالية التراث رغم الجدل القائم بشأنها منذ أربعة عقود أو تزيد، فهي تدلل على وعيٍّ المجتمعات العربية والإسلامية بضرورة التحديث وتحقيق التقدم والخروج من دائرة التخلف، والفلسفة الإسلامية في هذا السياق لا بد لها أن تنخرط بشكل أكبر وأكثر فاعلية في تقديم الحلول المرجوَّة، ولكن ذلك لن يكون إلاَّ في حال تخلصت الفلسفة الإسلامية من معالجة بعض القضايا الزائفة التي اِنتهى دورها التاريخي من قبيل تكرار البحث في أسئلة القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، من قبيل مدى أصالة الفلسفة الإسلامية وهل هي عربية أم إسلامية؟، وغير ذلك من المسائل التي لم نعد بحاجة إلى درسها اليوم إلاَّ من باب العلم بالشيء، لأن إثبات هذه المسائل أو نفيها لا يفيدنا شيئا إلاَّ أن يستنزف طاقتنا ويجهد تركيزنا دون جدوى.

إنَّ وضع الفلسفة عموماً، والفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص، قد يوحي بالتشاؤم والحسرة، وقد عبر عن ذلك أحد الباحثين قائلا: «إنني أنتمي إلى جيل الرهانات الخاسرة، فجيلنا قد راهن على القومية وعلى الثورة

[1] ـ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 206.

وعلى الاشتراكية، وهو يراهن اليوم على الديمقراطية، لا لقيم ذاتية في هذه المفاهيم، بل كمطايا إلى النهوض العربي وإلى تجاوز الفوات الحضاري، الجارح للنرجسية في عصر تقدم الأمم»[1]، وتساءل آخر من جانبه: «لِمَ بقيَّ الشأن الفلسفي في أدبياتنا شأناً شبه صحفي لا يرقى إلى درجة الاختصاص المكين الذي لا يمارسه إلاَّ من يُشمر حقاً على ساعد الجِدِّ فيصبر صبر المتعلمين ذوي النفس الطويل في كل اِختصاص مشروط؟»[2].

لكن رغم كل هذه الحسرة، ورغم المآزق التي تتخبط فيها ثقافتنا العربية والإسلامية إلاَّ أنَّ تاريخ المعرفة وتاريخ المجتمعات لا يتوقف عند حد من الحدود وهو مفتوح على الممكن باستمرار، ويشمل هذا الأمر الفلسفة الإسلامية أيضاً التي من الممكن أن يتغير وضعها نحو الأفضل وأن تكون معرفة منتجة ومثمرة وخلاقة، تساعد على وضع الحلول وتعمل على تطوير المجتمع والمساعدة على تحقيق سعادة الإنسان العربي والمسلم، بشرط أن تتوفر الأسباب الضرورية لذلك، لأن الفلسفة الإسلامية اليوم لوحدها لا تملك حلولاً سحرية لحل مشكلات العالم العربي والإسلامي ما لم يكن ثمة تكامل معرفي بينها وبين باقي التخصصات والمعارف من قبيل الدراسات التاريخية والاجتماعية لأحوال العالم العربي والإسلامي، على اِعتبار أنه «لم يعد من الممكن أن تبدأ الفلسفة من فراغ، وإنما ينبغي أن يكون وراءها رصيد كاف من الحقائق والمعلومات، حتى لا تتحول فروضها إلى خيالات غير قابلة للتحقيق، أو تصبح الآراء فيها مجرد انطباعات ذاتية لمفكرين يعيشون بعيد عن واقع مجتمعهم الحي»[3].

---

[1] ـ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، ص 7.

[2] ـ أبو يعرب المرزقي، آفاق فلسفة عربية، ص 78.

[3] ـ حامد طاهر، خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية في العصر الحاضر، مجلة دراسات عربية وإسلامية، مصر، عدد 9، 1989، ص 54.

ومن اللازم، مثلما يدعو كثير من الباحثين، العمل على مزيد من الاجتهادات التي من شأنها الكشف عن ما هو مخبوءٌ من تراثنا الفلسفي، فتأريخ الفلسفة الإسلامية «لن يستقر استقراره الكامل حتى ينشر الدفين الكبير من المخطوطات العربية، وبقدر ما يظهر من مخطوطات ووثائق بقدر ما يزداد تضخم تاريخنا للفلسفة الإسلامية»[1]، فجهود التحقيق وإحياء التراث الفلسفي الإسلامي لا بد أن تستمر بعد أن آلت مهمة الاضطلاع بالجهد الذي بدأه المستشرقون في مجال إحياء التراث الفلسفي الإسلامي إلى الباحثين العرب الذين يجدر بهم بحكم سليقة اللغة والطبع، أن يقوموا بمهمة نشر مخلفات الفلسفية التي مازالت في مختلف المتاحف والمكتبات العالمية[2].

وكشف التراث الفلسفي المخبوء لا بد وأن يُخضع الفلسفة الإسلامية لدراسة فاحصة بآليات عصرية، وإعادة هيكلة المكونات بغية استخراج وتنظيم ابحاثها وفق نسق منطقي، والكشف عن نقاط الضعف والمثالب، ومحاولة بناء نظريات تنبثق من رحم الرؤية الفلسفية الإسلامية، كم ينبغي القيام بعملية دراسة وتحليل قيميّة لآراء ومصنفات نُقاد الفلسفة، مثل التجريبيين والوضعيين والوجوديين والقشريين والعقليين الجدد والصوفيين والتفكيكيين والفلسفة التحليلية الألسنية، بغية توظيفها في عملية تجديد بنية الفلسفة الإسلامية، إضافة إلى قراءة المباحث الفلسفية الإسلامية قراءة علمية تتناغم ومتطلبات العصر السياسية والاقتصادية والقانونية والثقافية والحضارية والروحية والنفسية والأخلاقية[3].

---

[1] ـ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1، ص 21.

[2] ـ ماجد فخري، الدراسات الفلسفية العربية، ص 258.

[3] ـ عبد الحسين خسروبناه، باثولوجيا الفلسفة الإسلامية، ترجمة: عبد الهادي الموسوي، مجلة نصوص معاصرة، لبنان، عدد: 10، 2007، ص 175 ـــ 176.

وهذا الأمر من شأنه أن يُمكننا، بشكل صحيح، من الاِستفادة من المناهج والمفاهيم والمصطلحات المبثوثة في نصوص الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية، وبالتالي فإن دراسة شخصيات ومواضيع الفلسفة الإسلامية لا تعني بالضرورة دراستها من حيث هي نتائج معرفية قاطعة، ولا من باب الترف الفكري، إنما غاية ذلك الاِستفادة من المنهج أو المنحى الذي سار عليه الفيلسوف العربي والمسلم، «فمن أهم الأبواب التي ينبغي لدارس الفلسفة العربية طرقها هو باب المنهجيات، أي تناول المفاهيم الفلسفية التي أخذ بها العرب من جهة، والمذاهب الفلسفية التي ذهبوا إليها من جهة ثانية»[1]، ثم إنه لا بد، حين قيامنا بإحياء تراثنا الفلسفي، «من خلع مفهومات جديدة على أفكار فلاسفتنا، لأن ذلك سيمكننا من أن نأخذ منهم الطريق أو المنهج وليس من الضروري أن نأخذ منهم المشكلات التي بحثوا فيها وخاصة إذا كانت مشكلات تاريخية مرتبطة بزمان معين أو مكان معين، نأخذ منهم المنهج العقلي وعلى أساس هذا المنهج العقلي نبحث في مشكلاتنا»[2].

ومن المهم أيضاً أن يشتغل الباحثون في الفلسفة الإسلامية على الدراسة المقارنة للمذاهب الفلسفية، كعقد المقارنات بين الفلسفة الإسلامية والمذاهب الكلامية، ومذاهب اليونان القديمة، والمذاهب العرفانية، والمذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة، ومعطيات العلم الحديث، ثم توضيح وتبويب مباحث الفلسفة الإسلامية، وعقد المقارنات بينها بغية تحديد

[1] ـ ماجد فخري، الدراسات الفلسفية العربية، ص 260.

[2] ـ عاطف العراقي، نحن وقضية التراث الفلسفي العربي، مجلة دراسات عربية وإسلامية، مصر، عدد 9، ص 34.

الفوارق، ونقاط القوة والضعف في الفلسفة الإسلامية[1]، لأن هذا كله من شأنه أن يعمل على النهوض بالفلسفة الإسلامية المعاصرة والارتقاء بها.

إن الفلسفة الإسلامية بإمكانها العمل على تطوير درسي الدراسات الإسلامية والفلسفة معا، إذ من جهة يمكن أن تساهم في تجديد الدرس الإسلامي وتطوير مفاهيمه وقضاياه ومناهجه، كما يمكن أن تكون مفيدةً بالنسبة لبعض العلوم الإسلامية كالتفسير والحديث والفقه من خلال الطابع النقدي الذي تتميز به، كما يمكن للفلسفة الإسلامية من جهة أخرى أن تُساهم في اِذكاء الحس النقدي لدى المتعلمين وامتلاك مبادئ التفكير المنطقي وتكريس قيم الإبداع والاستقلالية والموضوعية واِحترام الرأي المخالف وغير ذلك من المزايا التي لا تتوفر إلاَّ لعلم الفلسفة[2].

ثم إن الفلسفة الإسلامية اليوم منوطٌ بها المُساهمة في الإجابات التي تحتاجها المجتمعات العربية والإسلامية عن أسئلة واِشكاليات النهضة، لكن ذلك لن يتأتى إلاَّ من خلال الكشف عن العمق التاريخي لهذه الفلسفة وتبيان أهميتها في تاريخ الفلسفة، إذ أنه يمكن القول إنَّ توضيح وكشف القضايا التاريخية للفلسفة الإسلامية وإبراز قيمتها المعرفية والموضوعية من شأنه أن يساهم في منح الفلسفة الإسلامية الدور الاِيجابي الذي يمكن أن تضطلع به اليوم، على أنه ينبغي ألا نُحَمِّل الفلسفة الإسلامية فوق طاقتها بحيث ننتظر منها إجابات حاسمة وآنية للإشكاليات المطروحة حول النهضة، لأن هذه الفلسفة ما تزال جوانب كثيرة منها غير مكتشفة، ونحن في حاجة إلى تراكم معرفي في هذا التخصص يشمل الكشف عن جميع جوانب هذه الفلسفة.

---

[1] ـ عبد الحسين خسروپناه، باثولوجيا الفلسفة الإسلامية، ص 175.

[2] ـ سعيد البوسكلاوي، مكانة الفلسفة الإسلامية في الدرس الأكاديمي الحديث، ص 15.

ومن المهم أن يكون للفلسفة الإسلامية دور إيجابي وفعال في ملامسة واقع الناس واهتماماتهم ومساعدتهم على حل الإشكاليات التي تعترضهم، لأن اِهتمام الفلسفة لم يعد مقتصراً على المهام التقليدية كأن تطرح أسئلة الوجود الكبرى وتنظر في الكليات وتساءل العلم وتوفر له الأسس المنطقية، بل هي اليوم، إضافةً إلى ذلك، تدخل بقوة في الحياة اليومية للإنسان المعاصر، وتحاول فهم مشكلاتها وتفسير تعقيداتها، ساعية إلى تحرير هذا الإنسان من مختلف أشكال الوعي الزائف ومن ثقافة التشيؤ والاغتراب وكثير من الإشكاليات التي تطرحها الحياة اليومية للإنسان المعاصر، ومن المهم أن تكون الفلسفة الإسلامية في قلب هذه المعركة أيضاً شأنها شأن تخصصات الفلسفة الأخرى.

إنَّ الفلسفة الإسلامية وان كانت تُعاني اليوم عوائق وصعوبات كبيرة فإنها في الوقت نفسه، وفي وسط هذه العوائق والصعوبات، تتجه نحو بناء تاريخها الخاص في العصر الحديث، ومحاولة تحديد ماهيتها وشكلها، من خلال الرهان على الكشف عن الجانب العقلي والروحي لهذه الفلسفة، وإنه جدير بنا القول إنه ليس من مصلحة أحد أن يحاول العمل على اقصاء أو تهميش أي طرف، فقط لأن الإيديولوجيا أو العقيدة التي يُؤمن بها تختلف عما يدعو إليه الآخرون ممن يعتبرهم خصوماً له، إننا في حاجة إلى خلق تراكم معرفي يشمل كل تراثنا العقلي والروحي من دون اِقصاء أو تهميش، ولا خوف من أن نزيغ عن الحق والحقيقة ما دام لنا إيمانٌ بالله وبالإنسان، وإيمانٌ بأن المستقبل سيكون مفتوحاً على كل المُمكنات، وأن ما ينفع الناس لا بد وأن يظهره الله ويمكُث في الأرض.

المحتويات

تقديم 7

1 مدخل إلى ماهية الفلسفة الإسلامية الحديثة 9

2 مناهج وآليات قراءة الفلسفة الإسلامية 31

3 القراءات الحديثة والمعاصرة في دراسة الفلسفة الإسلامية 59

4 نقد القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية 96

5 القراءات السلفية للفلسفة الإسلامية من منظور محمد عابد الجابري 113

6 الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة 136

7 المرتكزات المعرفية للفلسفة الإسلامية في إيران 158

8 الفلسفة الإسلامية: تحدياتها الراهنة وآفاقها المستقبلية 181

أبحاث في الفلسفة الإسلامية المعاصرة

ISBN : 978-9931-797-32-6
Dépôt légal: juin 2020
Edition ENPERINFO