مكانة الفلسفة في الساحة الثقافية العربية الإسلامية

د. رباني الحاج

قسم الفلسفة – جامعة معسكر – الجزائر

Elhadj.rebani@yahoo.fr

ملخص:

للفلسفة في السياق العربي الإسلامي تاريخ طويل من الصراع مع الإيديولوجيات المختلفة الدينية والسياسية، ولا يزال هذا الصراع قائما إلى اليوم، كما أن الإختلاف حول مكانة الفلسفة ودورها وأصالتها في الثقافة العربية الإسلامية ما يزال مثار جدل ونقاش فكري إلى حد الساعة، وهو ما تسلط عليه هذه الدراسة الضوء وتطرحه للنقاش، وتحاول تأسيس حوار جاد وموضوعي بشأنه.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة، الثقافة، الإيديولوجيا، السياق، المكانة.

Abstract :

Philosophy in the Arab-Islamic context has a long history of conflict with various religious and political ideologies. This conflict remains today, and the difference between the status, role and originality of philosophy in the Arab-Islamic culture is still controversial and intellectual. Study the light and put it for discussion, and try to establish a serious and objective dialogue on it.

Keywords: Philosophy, Culture, Ideology, Context, Status.

أثارت الفلسفة ولا تزال تثير جدلا في الساحة الثقافية العربية الإسلامية، وانقسم الناس حولها بين مدافع عنها ومبرر لضرورة وجودها، وبين معاد لها ومبرر لضرورة عدم وجودها، فإن كان العقل هو قوام الفلسفة وسندها الذي تعتمد عليه فهذا يعني أنها تدفعنا إلى تعقل كل ما هو محيط بنا أو واقع تحت ملكات إدراكنا ووعينا، والبحث عن الحكمة أينما وجدت وحيثما حلت، فإدراك حقائق الأشياء حاجة ضرورية لا تقل أهمية عن حاجاتنا البيولوجية، والوصول إلى تلك الحقائق ليس أمرا هينا على أي كان، فلابد من جهد وإرادة واستعداد، ذلك ما تمنحه الفلسفة للبشر منذ تساؤلها عن طبيعة الحقيقة وسبل إدراكها في الكون والإنسان، تساؤل أيقظ الفكر البشري من

ركونه واستلامه للراحة والكسل، وانتقل به إلى البحث عن الحقيقة، في ثباتها وتغيرها، في مطلقيتها ونسبيتها، في ظاهرها وباطنها، في وضوحها وغموضها، في واقعيتها ومثاليتها، في نزاهتها وتواطئها، في مطابقتها واختلافها.

إن السؤال الفلسفي، سؤال محرج، مغامر، لا يماري، يزرع الشك ويفتح باب النقد على مصراعيه، لرفع الزيف المسكوت عنه بقصد أو بغير قصد، سؤال يحفر ويخترق ويتجاوز الأطر القائمة في الأذهان أو الأعيان، لهذا السبب وغيره، فكما ملأت الفلسفة العالم بالشكوك، أحيطت هي نفسها بالظنون والشكوك في البشرية جمعاء، وبشكل أخص في ثقافتنا العربية الإسلامية فقد جاءت في عصر كان فيه الدين يمثل الرابط الاجتماعي الأساسي وكان مصدره الوحي والنقل أو النص الديني قرآنا وحديثا وكل ما عداهما اعتبر دخيلا وليس أصيلا، والسؤال المطروح هنا، إذا كانت الفلسفة في ذلك الزمن القديم هي أم العلوم ولا تزال تمثل شرطا محايثا لثقافة الغرب إلى يومنا هذا، فهل ينطبق أو ينسحب ذلك على ثقافتنا العربية الإسلامية أم أن الأمر يختلف عن ذلك؟.

لحظة الصراع بين الفلاسفة وخصومهم من أعداء العقل ومناوئيه قديمة، ما إن شرع العقل في تأسيس فهم منطقي وبرهاني للحقائق الإيمانية والكونية حتى ظهرت فرق وتيارات ومذاهب تدعوا إلى رفض هذا الاعتماد على العقل واحترام مبادئه وقواعده وجعلها معيارا للفهم والنقد والتحليل فتراوح موقف هؤلاء الخصوم بين الرفض الكامل للعقل والرفض الجزئي الذي يقبل به في حدود معينة لا يمكن تجاوزها "ولئن تجلى موقف الفلاسفة العقلي في العديد من المسائل العلمية والمعرفية والاجتماعية وغيرها فإنه تجلى -قبل كل شيء- في إثبات ضرورة الفلسفة ومشروعية التفلسف، وهو أمر لابد منه في وسط يشير بأصابع الاتهام والشك للفلسفة والمشتغلين بها[1].

إن النظر إلى الفلسفة على أنها خطر على الدين والعقيدة جعل الفلاسفة المسلمين ينخرطون في الدفاع عنها باعتبارها بحثا عقليا في الموجودات والمخلوقات وهو ما يدعوا إليه الدين في حد ذاته، ثم أن اعتماد العقل ضرورة إنسانية يستحيل نفيها من وجودنا سواء كنا مؤمنين أو غير مؤمنين، فالإيمان لا يلغي العقل بل يحتاج إليه قليلا أو كثيرا، إذ الالتزام بالدين يتطلب شرحه وفهمه وتوضيحه والوعي بما يترتب عن إتباع عقائده وشرائعه أو الابتعاد عنها، فهذا "

الكندي يرى أن الناس جميعا لابد لهم من موقف فلسفي إن أرادوا الحصول على قدر من التفكير السديد وحتى خصوم الفلسفة مضطرون للتفلسف شاءوا أم أبوا... لأنهم إن رفضوا الفلسفة وجب عليهم تعليل موقفهم والبرهنة عليه وإعطاء العلة والبرهان من طبيعة الفلسفة "[2]

إذا كانت الفلسفة تشترط العلل والبراهين فهي إذا نابعة من حاجة عميقة في طبيعة البشر، تتمثل في البحث عن اليقين والاطمئنان النفسي والروحي والفكري، وبالتالي فرفض الفلسفة هو قضاء على المصدر الذي يلبي هذه الحاجة الضرورية والأساسية في حياة البشر على عكس ما يظنه خصومها ورافضوها، إذ أن الإيمان بدون عقل يصبح إيمانا بدون معنى، بل قد يتحول إلى طقوس وشعائر بدون قصد ولا غاية، أي طقوس وشعائر فارغة من أي محتوى.

ولعل من أسباب الاعتراض على الفلسفة هو ربطها ببيئة أخرى، غير دينية وغير إسلامية هي البيئة اليونانية الوثنية، وارتباط ذلك بعصر الترجمة والتدوين في الفترة العباسية تحت رعاية المأمون الخليفة العباسي، لكن في حقيقة الأمر، إن " الفكر الفلسفي عند المسلمين لم يبدأ مع عصر الترجمة أيام المأمون، فقبل ذلك بسنين عديدة كان هناك نقاش ومؤلفات حول مشكلات فلسفية وعقائدية بعيدة كل البعد عن عقائد اليونان مثل: التوحيد، العدل، القضاء، والقدر، الحرية الإنسانية، الإيمان، النبوة، الإمامة...إلخ[3].

إلا أن هناك من يرى أن هذه المسائل مسائل كلامية وليست مسائل فلسفية، لأن موضوعاتها تدور حول العقيدة وما يرتبط بها من ألوهية وتوحيد ونبوة وحرية وحيد، أما الفلسفة فموضوعاتها عقلية تتمحور حول العقل والكون وهي تبحث عن طبيعة الوجود وماهيته والإنسان وقيمته، انطلاقا من العقل وحده دون اللجوء إلى أية حقائق أو عقائد دينية، والواقع أن في هذا التباس يجب توضيحه، وهو أن الفلسفة لا علاقة لها بالدين في مهدها ونشأتها الأولى.

إلا أننا نقول بأن الفلسفة لها سياقاتها التاريخية والثقافية والاجتماعية وهي تعبير عنها، فالفكر عموما منذ الشرق القديم كانت له مضامين دينية من السومريين والبابليين إلى المصريين والصينيين إلى الفرس والهنود، وحتى اليونانيين كانت تفسيراتهم للكون المادي محاولات مليئة بالتصورات الدينية، بل إن الفلسفة اليونانية قدمت ثمنا باهضا بدفعها سقراط قربانا، بسبب تهمة

المساس بالعقائد الدينية وتهمة الإلحاد وإنكار الآلهة، هذا في بيئة الفلسفة الأصلية وهي بيئة وثنية تؤمن بتعدد الآلهة، فما بالك في بيئة عربية إسلامية ثقافتها دينية مصدر دينها الوحي، وركيزة هذا الدين التوحيد المطلق، من الواضح أن الدين يملأ جميع مجالات الفكر والرؤية، ويشكل الحقيقة المطلقة التي لا تنافسها حقيقة أخرى ومع ذلك فالفلسفة لم تدعي أنها تملك حقيقة مطلقة منافية لحقيقة الدين، كما لم تدع أن مصدرها هو الوحي أو النبوة كل ما في الأمر هو أن الفلسفة لها طريقها الخاص إلى الحقيقة، فهناك طرق مختلفة للوصول إلى الغاية نفسها.

هذا ما دفع فيلسوف قرطبة ابن رشد (1126-1198) إلى تخصيص كتاب لتوضيح الخلط والاضطراب في مسألة الشريعة والفلسفة عنوانه "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" " قائلا فيه" فإن معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[4].

لا يرى ابن رشد في الفلسفة خطرا على الدين، إلا إذا تم فهمها على غير وجهها الصحيح، ولم يتم أخذها وتعلمها من مصادرها الحقيقية، ولم يتم التمكن من اكتساب علومها العقلية، فهو يقول، "وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي.

وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع، وحث عليه، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو المسمى برهانا.

وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله (تعالى) وسائر موجوداته بالبرهان، وكان من الأفضل، (أو) الأمر الضروري، لمن أراد أن يعلم الله (تعالى) وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي، والقياس (الخطابي) والقياس المغالطي، وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق"[5]

إذا اتخذنا الطريق الصحيح في الاستنباط والقياس والبرهنة، سنجد أن ما قررته الشريعة بالوحي نستطيع البرهنة عليه بالعقل، فلا نقع في تضاد أو تناقض، بل

نكتشف أن للشريعة طريقها في إقرار الحقيقة، كما للفلسفة هي الأخرى طريقها في الوصول إلى الحقيقة والبرهنة عليها بالقياس العقلي، نفهم من هذا أن ابن رشد يعيد معاداة الفلسفة إلى الجهل بها وعدم التمكن من علومها من جهة أو رغبة في إلحاق الضرر بأصحابها لأسباب أخرى لا يظهرونها ولا يصرحون بها لأغراض في نفوسهم.

أما بلغة اليوم فنقول أن ابن رشد، رأى خلطا منهجيا في العلاقة بين الشريعة والحكمة، وتصور البعض ضرورة تبعية إحداهما للأخرى بالضرورة، وهذا ما لا يمكنه أن يحدث لاختلاف طبيعة النهج الذي تتبعه كل منهما في إقرار الحقيقة ولو كانت هي نفسها عند كليهما.

ويعبر ابن رشد عن الضرر الذي لحق بكل من الفلسفة والشريعة على السواء، بقوله، "فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه للحكمة، فإن الإذاية من الصديق هي أشد من الإذاية من العدو: أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ... وهما المصطبحتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة"[6].

يوجه ابن رشد نقده لأصحاب الحكمة أو المحسوبين على الفلسفة، من الذين أساءوا الفهم و أخلطوا المسائل، وعلى رأسهم ابن سينا (980م-1037م) وأبو حامد الغزالي (1059م – 1111م) الذي هاجم الفلسفة والفلاسفة وكفرهم في مسائل خلافية، قابلة للتأويل على أكثر من وجه، كمسألة القدم والحدوث، ومسألة البعث ومسألة القول بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات، إذ يقول " وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة، كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس وأمثالهم، وإطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم، وحسن أصولهم ودقة علومهم الهندسية، والمنطقية، والطبيعية، وإلاهية، واستبدادهم – لفرط الذكاء والفطنة- باستخراج تلك الأمور الخفية، وحكايتهم عنهم أنهم – مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم- منكرون للشرائع والنحل، جاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة".[7] بل نشر الغزالي هذه المسائل في أوساط الجمهور ولم يراعي في ذلك الفضائل العلمية والخلقية، فهو في كل ما جاء به في هذه المسائل اعتمد على ابن

سينا الذي حرف ما جاء على يد أرسطو، انحيازا لميوله الباطنية الإسماعيلية ولذلك لم يكن موضوعيا في طرح المسائل. ورغم أن الغزالي وجه للفلاسفة نقدا قويا فإن ذلك لم يؤدي إلى طي صفحة الفلسفة في السياق العربي الإسلامي، بل استمرت في الإنتاج والإبداع في رقعة جغرافية أخرى من العالم الإسلامي، كانت تسمى المغرب والأندلس وذلك على يد ابن رشد وابن باجة وابن طفيل وغيرهم مثل ابن خلدون (1332-1406) الذي ظل علامة فارقة في تاريخ الفكر الإسلامي والبشري عموما. وقد رد ابن رشد على الغزالي في كتابه " تهافت التهافت " بقوله فإن " الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد، في التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان"[8].

لهذا نؤكد القول أن الفلاسفة العرب والمسلمين " لم يقتصر دورهم على حفظ التراث القديم وترجمته، بل تعدى ذلك إلى التفاعل معه وإضافة لبنات جديدة إلى بنيانه، بالرغم من الاعتقاد أنه لولا الإطار الميتافيزيقي الذي تأطر به الفكر العربي الإسلامي في ظل دولة مركزية خراجية الطابع تحكمها طبقة تستمد مشروعيتها من الدين وتتمسك برؤيتها الخاصة للتفسير وللعالم ... لربما تمكن العلم العربي من المشاركة بصورة أكثر فعالية في الحضارة الإنسانية"[9].

ومع ذلك لاقت الفلسفة وكل ماله علاقة بها عوائق كثيرة جعلتها تعيش على الهامش فهذا ابن خلدون في مقدمته يتكلم عن إبطال الفلسفة وفساد منتحلها، إذ يقول" هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن. وضررها في الدين كثير، فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها. وذلك أن قوما من عقلاء النوع الانساني زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل وهؤلاء يسمون فلاسفة، جمع فيلسوف، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة. فبحثوا عن ذلك وشمروا له وحوموا على إصابة الغرض منه، ووضعوا قانونا يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل، وسموه بالمنطق".[10]

ومع هذا عرفت الفلسفة انتعاشا في فترات محددة من تاريخنا الإسلامي، إذ أنها " كانت قد شهدت ازدهارا ملحوظا بين عامي 150-450هـ/767-1058م، وذلك قبل أن تواجه بالرفض من قبل الجسد الاجتماعي الثقافي (المجتمع) الخاضع

لإيديولوجيا الأرثوذوكسية السنية أو الشيعية. إن الظروف الاجتماعية الثقافية لهذا النجاح المؤقت ثم للفشل الذي جاء فيما بعد غير معروفة حتى الآن إلا قليلا.[11]

يتحدث أركون عن ضرورة قراءة التاريخ الثقافي العربي والإسلامي من منظور سوسيولوجي لفهم سبب تراجع الفكر الفلسفي داخل الحضارة الإسلامية، إذ يؤكد قائلا "إن الإضاءة السوسيولوجية لمصير الفلسفة في المناخ العربي الإسلامي إذا ما حصلت سوف تبدد كل الأوهام والآراء الشائعة. لكنها لن تفسر لنا سر ذلك التوتر والصراع المستمر بين العقل "الإسلامي" المرتبط بالموقف الأصولي وبين العقل الفلسفي المنفتح على كل العلوم المدعوة "عقلية" أو "دخيلة".[12]

إن هذا الانغلاق على كل ما هو عقلي في المسائل النظرية له جذور عميقة داخل الثقافة الإسلامية، فهذا مصطفى عبد الرازق في كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. يقول "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 الذي عنى فيه المستشرقون بدراسة التصوف، بل إنه اعتبر "أصول الفقه" من الفلسفة الإسلامية.[13]

هذا التوسع لدائرة المجال الفلسفي يسعى إلى البحث عن أصالة فلسفية، وهو يراها في علم الكلام، وفي أصول الفقه بشكل أكثر وضوحا، لأن هذه الأصول هي ثمرة الجهد العقلي لعلماء وفقهاء الإسلام، وطبعا ينتهي الأمر هنا إلى رفض استقلالية العقل وجعله تابعا لتصور تيولوجي محدد، يرى أن الفلسفة هي تلك "المحاولات التي يبذلها الإنسان عن طريق العقل وطريق التصفية، ليصل بها إلى معرفة الله، لذلك يبدوا الغزالي (أبو حامد) نموذج الفيلسوف المكتمل، باعتباره أكثر أصالة في الميدان الفلسفي من "إبن سينا" ومن "أرسطو" اللذين لم يقطعا إلا نصف الطريق وإذا كان ذلك صحيحا، بالنسبة "للإمام الغزالي" فهو أيضا صحيح، بالنسبة لكبار المتصوفة الإسلاميين".[14]

وهكذا تصبح الفلسفة بحث في الكشف الإلهي، والعقل غير قادر على التفكير المنطقي المستقل، بل هو محكوم بتوجيه من نور إلهي للكشف عن الحقيقة الإلهية، ولهذا كان الموقف من علم الكلام لا يختلف كثيرا عن الموقف من

الفلسفة وعلومها وخاصة المنطق الذي اعتبروه مدخلا للفلسفة وأساسا لها، فقد أفتى ابن الصلاح واتبعه في ذلك كثيرون بحرمة الفلسفة وأداتها المنطق، ولقد ذهب إلى "تحريم علم الكلام والجدل في الدين، الشافعي، ومالك، وأحمد ابن حنبل، وسفيان، وأهل الحديث من السلف.

إذ يروى عن الشافعي قوله، لأن يلقى الله عز وجل، بكل ذنب، ما خلا الشرك بالله، خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام، وقال أحمد ابن حنبل "علماء الكلام زنادقة" وقال مالك "أرأيت إن جاءه من هو أجدل منه، أيدع دينه كل يوم لدين جديد"[15].

هذه الإشارات تؤكد الصعوبات التي واجهها العقل النظري في تاريخنا الإسلامي، ومن ثم كل ما له صلة بالنظر الفلسفي، الذي يعطي للعقل كامل حريته في الفكر والنظر، ولا زالت الأوضاع هي نفسها إلى اليوم، فكل استعمال للعقل هو طريق الضلال والهلاك، وكل منهج يقوم على العقل، هو منهج فاسد، لذلك تم الانتصار لروح الغزالي والإعجاب بمهاجمته للعقل والفلسفة، فها هو أحدهم يقول" وهجم الغزالي بكل ما يستطيع، على هذا المنهج، ولم يفتر قط عن مهاجمته منذ أن ألف كتابه القيم "تهافت الفلاسفة" إلى أن انتهت به الحياة.

ولقد كان كتابه هذا محاولة جريئة كل الجرأة، موفقة كل التوفيق، وما كان القصد الأول والهدف الأساسي لهجومه، هو هدم الآراء نفسها، إذ أن بعضها صحيح موافق للدين، وإنما كان هدف "الغزالي" هدم النهج العقلي الذي استندت إليه هذه الآراء"[16] ويضيف قائلا "فكأن الغزالي يريد أن يقول إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا إعمال روية، فتهافتوا وملكوا الهلاك الأبدي" [17].

إن الحكم على الفلاسفة بالهلاك، جعل من التعامل مع الفلسفة مسألة مصيرية، تتعلق بالمصير الأبدي والنهائي، إما ابتعاد عن الفلسفة وتحقيق النجاة والخلاص والسعادة الأبدية وإما الاشتغال بالفلسفة وإعمال العقل ومنه الهلاك والشقاء الأبدي، هذا الحكم القاسي أحاط الفلسفة بهالة من الخوف والشعور، بالخطر وعدم ثقة الإنسان بعقله، مما أدى إلى الانسحاب والتنصل من المسؤولية، والخضوع لعاطفة الخوف والرجاء والوقوع في التناقض والسلبية

والعيش في عالم يفتقد إلى الأفق الأخروي والدنيوي معا، إذ لا إيمان حقيقي ولا عقل منفتح ومنسجم مع ذاته.

ومن هنا يتقرر من خلال حملة الغزالي وابن تيمية وغيرهم، "أن التصورات الفلسفية سواء العقلية منها أو الصوفية ليست هي التفسير الإسلامي الرباني القرآني الأصيل"[18] .

لم يتوقف هذا العزل للفكر الفلسفي في عصورنا القديمة، بل استمر إلى يومنا هذا، فهذا أحد خصوم التفكير الفلسفي والعقلي يقول، " لقد عاودت هذه المحاولة نفسها في العصر الحديث، عندما حاول بعض المفكرين دراسة الإسلام من خلال الفلسفة، وقد واجهوا نفس المصير.

ذلك أن منهجا قرآنيا، قوامه الفطرة، ومنطلقه أسلوب المعرفة الإسلامي الذي يمزج بين العقل والقلب، وهو المنطلق الوحيد لتكوين مفهوم إسلامي صحيح لمختلف الجوانب من عقيدة وشريعة وأخلاق"[19] .

يرفض أصحاب هذا الفكر المنطلق العقلي والفلسفي في جميع مظاهره العقلانية واللاعقلانية، فلا يقبلون الانفتاح على أي تفكير عقلي في المسائل النظرية، الإنسانية والاجتماعية، ويفصلون بين العقل والدين والإنسان نهائيا، ويحصرونه في العلوم المادية والطبيعية فقط، وهكذا يرون أنه، "إذا كانت الفلسفة الإسلامية المتابعة للهلنيستية اليونانية قد سقطت، فإن أعمال الفارابي وابن سينا في مجال العلوم الطبيعية والكيمياء والطب ما تزال حية تشهد لهم على المنطق الأصيل للفكر الإسلامي، وما يزال ابن رشد القاضي والفقيه قائما على خلاف ابن رشد المتأثر بالفلسفة اليونانية"[20] .

هذه صورة واضحة وجلية عن الموقف المتجذر في ساحة الثقافة العربية الإسلامية من الفلسفة والتفكير العقلي قديما وحديثا، فكل اشتغال فلسفي مرفوض ومنبوذ ومحكوم عليه بالفشل والانحصار والطرد من المشهد الفكري والثقافي العربي الإسلامي، ولذلك فهو محكوم عليه بالبقاء على الهامش، محصور في فئة محدودة من أفراد المجتمع، يتم تصويرهم على أساس أنهم خارجين عن المألوف، ومن ثم لا يجب أخذ مواقفهم وآراءهم وأفكارهم على محمل الجد من طرف عموم الناس، ولا ينبغي الدخول في نقاشاتهم وجدالاتهم باعتبارها عقيمة أحيانا، ومضللة عن طريق الحقيقة والصواب أحيانا أخرى، وينتج عن ذلك

طبعا القابلية للإتباع والتقليد في غياب الانخراط في النقاش والجدل والتساؤل والبحث عن الحقيقة.

من هنا، يقول أنور الجندي "انعزلت الفلسفة ومعها دعاوى إطلاق العقل كالمعتزلة وغيرهم"، ثم يضيف[21]، "ووقف ابن حنبل سدا منيعا في محاولة إخراج هذه الأمة من مقررات فكرها وطبيعته وفطريته إلى التفكير الفلسفي"[22].

بهذا يتم النظر إلى التفكير الفلسفي والعقلي أنه خروج عن الفطرة، فالفطرة في الطاعة والولاء والانصياع، بينما الفلسفة، تمرد ومواجهة وتكافؤ في الحجج والأدلة والبراهين، إذ لا أحد يمتلك الحقيقة بالشكل الذي يمنحه إخضاع الآخرين، والسؤال هنا أية فطرة التي تسقط عن الإنسان حريته وعقلانيته وقدرته على الفهم؟ .

وهكذا بصورة صريحة ومباشرة، يتم الإعلان عن الخلاصة الحاسمة، ثلاثة أخطار تواجه أصالة الفكر الإسلامي المستمد من القرآن الكريم:

1- تفسيره فلسفيا

2- تفسيره صوفيا

3- تفسيره عقليا[23]

خلاصة واضحة، تنفي كل ما هو فلسفي وكل ما هو عقلي، بصفة تامة ونهائية تحت مبرر واحد هو مبرر الفطرة، وكأن الفطرة لا تعني شيئا آخر غير الفهم والتفكير واعتماد العقل.

هذا، بالإضافة إلى ما تركته بعض الدراسات الإستشراقية من آثار سلبية على وعينا العربي الإسلامي، فالمستشرق "بيكر" "يرى أنه بينما تخضع الروح الإسلامية للطبيعة الخارجية فتفنى الذوات الفردية في كل لا تمييز فيه، فلا تتصور الأفكار إلا على الإجماع. نجد أن الروح اليونانية تمتاز بالفردية واحترام الذاتية وهما محك النظر الفلسفي، ولهذا فقد كان اليونانيون أقدر على التفلسف من المسلمين.[24]

هذا الفكرة مستمدة من التمييز الذي أقامه المستشرقون بين العقلية السامية والعقلية الآرية، إذ جعلوا لكل منهما خصائص جوهرية ثابتة، وانتصروا للثانية على حساب الأولى، فالعقلية السامية، ساذجة وبسيطة وسطحية لذلك ترفض كل ما هو محدد ومعقد وعميق، بل ها هوا الجاحظ "يرى أن العرب ليس في

مقدورهم أن يتفلسفوا لأن الفلسفة إنتاج عقلي يحتاج إلى إمعان الفكر، ولهذا فقد برعوا فقط فيما يحتاج إلى بديهة حاضرة كعلوم اللسان وفنون القول ونثر وشعر"[25].

فهذا الوضع الذي وجدت عليه الفلسفة في الساحة العربية الإسلامية ينحصر بين السيئ والأسوأ، فإما أن الفلسفة عرضة للتحريم وإما أنها عرضة للعجز وعدم القدرة، وهذا ينتج رؤية متكاملة سلبية اتجاهها، وتستبدل في أحسن الأحوال الفلسفة بعلم من علوم التراث، إما أنه أصول الفقه وإما علم الكلام الذي عادة ما تجري، التفرقة بينه وبين الفلسفة بغرض الاستغناء عنها من حيث هي نظر عقلي خالص في الموجودات، وفي هذا السياق يذهب إبن خلدون إلى القول، " أن المتكلمين يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبا، وحتى إذا نظر المتكلم في الموضوعات الطبيعية، فإنه ينظر فيها من حيث أنها تدل على الفاعل أو الموجد، أما نظر الفيلسوف في الإلهيات، فهو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته".[26]

وعليه، فاستبدال الفلسفة بعلم الكلام، يرمي إلى قطع الطريق أمام التفكير الحر، بل جعل العقل عاطلا عن العمل واستبداله بالشرع، فمسائل "ما وراء الطبيعة ومسائل الأخلاق، ومسائل التشريع الذي ينتظم به المجتمع وتسعد به الإنسانية، كلها مسائل لا شأن للعقل بها، لأن العقل إذا بحث في هذه المسائل بالذات مستقلا بنفسه فإنه لا يصل فيها إلى نتيجة يتفق عليها الجميع".[27]

لا صلة للعقل بالميتافيزيقا ولا بالأخلاق ولا بالمجتمع، هذا هو الهدف وهذا هو المبتغى، إنه تعطيل العقل، ومن ثم تعطيل الفكر، ومنع الرأي بحجة الإجماع، وكأن الاتفاق والإجماع هو الوحي ذاته؟.

لهذا يذهب الباحث المغربي، كمال عبد اللطيف في تشخيصه للوضع الذي كانت وما تزال عليه الفلسفة في ثقافتنا العربية الإسلامية، إلى حد القول، " إن هيمنة الرؤية الفكرية اللاهوتية كبنية فوقية ملتحمة بالتاريخ العربي، منذ زمن النبوة والشعر، يجعل الممارسة الفلسفية في أفقها المتنور والتنويري غائبة أو حاضرة في صورة موقف يسعى إما إلى تبرير مشروعيته، وإما إلى دمج اللوغوس في الوحي، إن هذه المسألة لا تتعلق بعصورنا الوسطى وحدها، بل تتعلق بحاضرنا حيث

يستمر صدى فتوى ابن الصلاح، القاضي بتكفير الفلاسفة والمبشر بأسبقية اللاهوتي على كل فاعلية بشرية"[28].

إن السياج المضروب على التفكير الفلسفي، أفرز حالة من الخوف والرهبة والغموض في التعاطي مع الحطاب الفلسفي، ليس على يد خصوم الفلسفة فحسب بل يحصل ذلك على يد أتباعها والمدافعين عنها والمنخرطين في فضاءاتها العقلانية والتنويرية وخطاباتها التاريخية والنقدية، مما يؤكد عمق الأزمة وتعقيد مكوناتها كما أشار أركون فيما سبق من صفحات هذا المقال، فالأمر إذن يتطلب دراسة شاملة ومتعمقة أكثر تفصيلا لفهم هذا المأزق الذي وقع فيه الفلاسفة ومن ورائهم، الخطابات النقدية والعقلانية في تاريخينا القديم والحديث، "فظاهرتي التناقض في المواقف والتراجع عن المبادئ كسمة للمشتغل بالفلسفة عندنا ... تحددان بكثير من العمق، محنة وبؤس وهامشية الفكر الفلسفي في محيط الثقافة العربية المعاصرة"[29]

هذا التناقض وذلك التراجع، أو ما أطلق عليه أحيانا "الردة الثقافية" هو أمر يبعث على الحيرة والدهشة فعلا، خاصة عندما يحصل ذلك مع شخصيات عاشت بالفلسفة ولأجلها أفنت حياتها، لتجد نفسها وهي في خريف العمر تعود أدراجها إلى المربع الأول، فترتمي في أحضان التراث بكل ما يزخر به من نزعة لاهوتية لاعقلانية، وهو ما يزيد في تكريس وترسيخ وتقوية التيارات المعادية للتفكير الفلسفي والعقلاني. و لهذا "فإن سيادة الفكر اللاهوتي في جميع مظاهر الإنتاج الثقافي في الوطن العربي، تعني بالضرورة ندرة الممارسة النظرية الفلسفية من حقل هذا الإنتاج. إذ لا تمتلك الممارسة النظرية الفلسفية أي حضور تاريخي واسع في محيط الثقافة العربية المعاصرة"[30].

وبذلك بقي الفكر الفلسفي، فكرا نخبويا، ليس له صدى داخل الأوساط الاجتماعية الواسعة، وعليه من الضروري اليوم، الاهتمام بنشر قيم المدنية والمواطنة والاستقلالية الشخصية في الرأي وفي تحمل المسؤولية حتى يتحول الانغلاق إلى انفتاح، والتعصب إلى تسامح، والتقديس إلى عقلنة، والحقيقة المطلقة إلى رأي واجتهاد، واللامعقول إلى معقول.

إننا نحتاج اليوم إلى انفتاح أكثر ونقد أكثر ومناظرات فكرية وسياسية أكثر، من أجل الانخراط في عالم أساسه العقل والحجة والبرهان والدليل العلمي

والموضوعي بدل الوقوف عند حدود، العدل والتوحيد، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من المسائل التي لا طائل من ورائها في زمن تاريخي لا يؤمن إلا بحرية الإنسان وحقوقه والثقة في إمكانياته وقدراته العقلية التي من دونها تضيع كرامته بضياع حقوقه وحرياته الفردية والجماعية، فليست الفلسفة خطرا على الدين والأخلاق والمجتمع، بل إن غياب التفكير الفلسفي هو الخطر على حياة الإنسان في جميع أبعادها.

فالجابري "يرى أن الدولة اللاديمقراطية لا تتحمل "وقاحة" الفلسفة والفلاسفة... ولأسباب سياسية أيضا عادت "الدولة" أو بعض هو أمتها، تتحدث عن ضرورة الفلسفة لمواجهة التطرف... إلخ، أما القوى الديمقراطية التي ترفع شعار "المجتمع المدني" فإن تصورها لمضمون هذا الشعار سيظل ناقصا ما لم تحضر فيه الفلسفة. أو ليس المجتمع المدني هو أولا وقبل كل شيء مجتمع "المدينة" او ليست الفلسفة بنت "المدينة" وأكثر من ذلك روحها وقوامها؟"[31].

لهذا تبدوا الفلسفة اليوم، أكثر من ضرورة، فهي شرط تحقق أي مدنية وديمقراطية، لأنها فكر مفتوح على قيم التسامح والحوار والتفاهم والاعتراف، كقيم يفرضها ويستلزمها العقل وتقتضيها الحياة الإنسانية، فالفلسفة بخطابها النقدي، تساعد على تجديد الفهم، وتجديد روح التعايش.

قائمة المصادر والمراجع

1.إبراهيم العاتي، قضايا إسلامية معاصرة، إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية، دار الهدى، بيروت، ط1، 2003.

2.ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2002.

3.ابن خلدون، المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية بيروت، ط2، 1997.

4.أيوب أبودية، هل ثمة فلسفة عربية حديثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 140-141، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2007.

5.أنور الجندي، الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، دار الكتاب اللبناني، 1987.

6.جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2001.

7. ابن رشد، تهافت التهافت، انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2001،

8.حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المكتبة العصرية، بيروت، 2005.
9.كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصرة، دار سعاد الصباح، ط1، القاهرة، 1993.
10. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1998.
11. محمد ريان أبو ريدة، عباس محمد حسن سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية.
12. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997.
13. محمود عبد الحليم، الإسلام والعقل، دار المعارف، القاهرة، ط2.
14. محمود عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط2، 1987.

---

[1]– إبراهيم العاتي، قضايا إسلامية معاصرة، إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية، دار الهدى، بيروت، ط1، 2003، ص47.

[2] إبراهيم العاتي، المرجع السابق، ص ص 47-48.

[3] إبراهيم العاتي، المرجع السابق، ص22.

[4] ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2002، ص96.

[5] ابن رشد، المرجع السابق، ص ص 87- 88.

[6] ابن رشد، المرجع السابق، ص 125.

[7] أبي حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المكتبة العصرية، بيروت، 2005، ص 42.

[8] ابن رشد، تهافت التهافت، انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2001، ص 105.

[9] أبواب أبودية، هل ثمة فلسفة عربية حديثة، 'ص124-ص134)، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 140-141، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2007.

[10] ابن خلدون، المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية بيروت، ط2، 1997، ص ص 513- 514.

[11] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1998، ص22.

[12] محمد أركون، المرجع السابق، ص 23.

[13] محمود عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط2، 1989، ص9.

[14] محمود عبد الحليم، المرجع السابق، ص 177.

[15] المرجع نفسه، ص 180.

[16] محمود عبد الحليم، المرجع السابق، ص 298.

[17] المرجع نفسه، ص299.

[18] أنور الجندي، الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، دار الكتاب اللبناني، 1987، ص14.

[19] المرجع نفسه، ص63.

[20] أنور الجندي، المرجع السابق، ص 67.

[21] المرجع نفسه، ص68.

[22] المرجع نفسه، ص 70.

[23] أنور الجندي، المرجع السابق، ص 319.

[24] محمد ريان أبو ريدة، عباس محمد حسن سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، ص14.

[25] محمد ريان أبو ريدة، المرجع السابق، ص 20.

26 جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2001، ص11.

27محمود عبد الحليم، الإسلام والعقل، دار المعارف، القاهرة، ط2، ص ص 17-18.

28 كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصرة، دار سعاد الصباح، ط1، القاهرة، 1993.

29 كمال عبد اللطيف، المرجع السابق، ص37.

30 كمال عبد اللطيف، المرجع السابق، ص35.

31 محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص9.