

مجلة كلية الدعوة الإسلامية

العدد الثالث
مجلة إسلامية . ثقافية . تصدر سنوياً
1986

● صَدَى الْأَدَبِ الْعَرَبِيِّ فِي الدَّعْوَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

● مَخْطُوطَاتُ لَيْبِيَّةِ

● وَصُولُ الْإِسْلَامِ إِلَى سَاحِلِ مَلِيبَار

● التَّيَّارَاتُ الْفَلَسَفِيَّةُ وَعَلَاقَتُهَا بِالْصِّرَاعِ عَلَى الْحُكْمِ

التيارات الفلسفية وعلاقتها بالصراع على الحكم بين المسلمين

أراني في البداية مضطراً إلى الاعتراف بأن كتابة مقال يغطي هذا العنوان فيه من التوسع ما قد يسبب قصوراً أو تقصيراً قد يذهب بكثير من مستلزمات البحث العلمي والتي من أولى أساساتها الوضوح والدقة. فالتيارات الفلسفية (الكلامية) التي عصفت رياحها الهوجاء ولا تزال بعقول المسلمين تملك عليهم تفكيرهم وجوارحهم، وتنغص راحتهم، وتقض مضاجعهم، هذه التيارات رغم ما كتب عنها من كتب، وألف حولها من مراجع وبحوث لا تزال في حاجة إلى أكثر من مرجع وكتاب وبحث بحيث تظل مهمة مقال كهذا مهمة شاقة وكل ما أطمح إليه أن يثير

الأستاذ
مهدي مفتاح أميرش

جملة من القضايا تنال قبولاً أو رفضاً وفي الحالين يكون المقال قد استوفى حقه وأدى مهمته .

هل هناك فلسفة إسلامية؟

هذه قضية لا أدعي أنني أول من يطرحها ولا آخر من يثيرها، فقد كتبت عدة كتب بين دفاع عن الفلسفة واعتبارها من صلب العقيدة الإسلامية، وبين رفض لها واعتبارها بدعة يجب محاربتها ويمكن أن أشير في هذا الخصوص إلى كتابين معروفين لدينا وهما (كتاب تهافت الفلاسفة) لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي «بتشديد الزاي على أحد الروايتين» والذي حاول فيه مهاجمة الفلاسفة وطرائقهم وما فيها حسب رأيه «من خداع وتلبيس وتحقيق وتجن» وبأنهم «يحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون به ضعفاء العقول»⁽¹⁾ بالإضافة إلى كتابه (مقاصد الفلاسفة) والذي لا يخرج عن هذا الاتجاه .

وكتاب (تهافت التهافت) لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، الذي رد به على المسائل العشرين التي حمل بها الغزالي على الفلاسفة (ونقض أكثر ما قاله فيها، مدافعاً عن الفلسفة والفلاسفة، ومبرئاً لهم من جميع التهم التي رماهم الغزالي بها، وبالتالي مبيناً لنا موقفه منها)⁽²⁾ ولا اعتقد أن ما قاله الغزالي، وما رد به ابن رشد بكاف المرء لطرح هذه القضية من جديد خاصة وأن أمثال هذه المقالات إنما كتبت من قبيل الفعل ورد الفعل والتحامل الذي قد يذهب بكثير من موضوعية البحث ومصداقية الموقف. ولا يهمننا هنا أن نسير على وتيرة الغزالي أو ابن رشد في عرض مسائل التفكير وفي دحض التهم ومحاولة التبرير ولكن أرى أن تطرح القضية بشكل جديد يتضمن نقطتين الأولى ما تعودنا من فصول الدراسة وفي كتابات كتابنا ومؤرخينا في إعطاء هوية للفلسفة والتفكير الفلسفي كأن يقولون مثلاً الفلسفة اليونانية، والفلسفة الهندية، والفارسية، والإسلامية أما الثانية فهي عقد مقارنة بين الحقيقة القرآنية، وما يسمى بالحقيقة الفلسفية وتوضيح المنهج القرآني في الوصول إلى الحقيقة.

(1) د. محمد عبدالرحمن مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 663.

(2) مرجبا، المرجع السابق، 751.

وفي النقطة الأولى فإنني أتعرض بإيجاز إلى التفكير الفلسفي بعامة غايته ومناهجه ومراحل نموه ونكوص هذا التفكير توطئة لمعالجة النقطة الثانية. وعلى الجملة يمكن القول بأن التفكير الفلسفي قديم قدم الإنسان المتفلسف ذاته، أي أن التأريخ الذي يمكن لنا إعطاؤه لبداية التأريخ الفلسفي هو تأريخ بداية الإنسان على وجه الأرض، بل قد لا أجدني مبالغاً إذا تقدمت بهذا التأريخ إلى قبيل هبوط آدم وزوجه. أوليست قصة آدم وزوجه والشجرة التي يتناولها القرآن في أكثر من موضع ورغبة آدم في معرفة سر الشجرة المحرمة إلا مظهراً من مظاهر التفلسف وبداية من بدايات محاولة الوصول إلى المعرفة، هذه المحاولة التي لم تغير فقط مكان آدم ليهبط من الجنة إلى الأرض، بل رسمت ملامح التأريخ الإنساني الذي يحتدم فيه الجدل والنقاش من محاولة للفهم والمعرفة إلى صراع دموي تسل فيه السيوف وتراق فيه الدماء، وتزهق فيه الأرواح ليتحول بعضنا عدواً لبعض كل يحاول أن يدعي أن الحقيقة هي ما يدعو إليها، وكأن الحقيقة حقيقتان بل ربما حقائق بعدد رؤوسنا ولا غرو فالإنسان كما يقول عنه خالقه في سورة الكهف ﴿... أكثر شيء جدلاً﴾.

فالفلسفة إذن ديدن إنساني، وفطرة فطر الله الناس عليها لا يمكن لأوارها أن يخبو إلا إذا عاد الناس إلى الشريعة التي تهدي إلى الذي هو أقوم. وهي بحكم هذه الإنسانية لا يمكن أن تعترف بإقليم معين، أو تقر هوية بعينها، أو تخص معتقداً وثقافة دون غيرها بل هي «أشبه بنهر انساني متدفق دائماً بدايته بداية الإنسان ونهايته انتهاؤه وإذا كان للإقليم، أو الجنس، أو العقيدة والثقافة من أثر فهو الأثر الذي يتركه الينبوع الذي يتفجر وسط هذا النهر ليزيده زخماً واندفاعاً ولكنه يظل مع ذلك لا يدرك إلا من خلال هذا المجرى الإنساني العظيم»⁽³⁾.

إن القول بأن تأريخ بداية الفلسفة كانت عند اليونانيين أو عند غيرهم، أو القول بفلسفة إسلامية أو مسيحية ونحوها فضلاً عما فيه من مبالغة وتحامل فهو جهل بطبيعة الفلسفة أو قل بطبيعة الإنسان المجادل المتفلسف أصلاً. ولا يمكن أن نخدعنا مصطلح الفلسفة باعتباره مصطلحاً يونانياً عن حب الحكمة، والرغبة في المعرفة ذلك أن حب الحكمة والرغبة في المعرفة لم يخص الله بها قوماً دون غيرهم، ولا عصراً دون سواه.

(3) كاتب المقالة، من كتاب (نحو الإنسان الكامل) تحت الطبع، ص 3.

فالفلسفة كما يقول الدكتور مرحبا (تملاً دروبنا وتتخلل جوانب حياتنا وتوجه جميع أعمالنا حتى لنجد في أقوال الناس وأفعالهم مواقف فلسفية واضحة أو كامنة فكل ما حولنا يدفعنا إلى اتخاذ مواقف معينة من الله، والكون، والحياة، والناس، وهذه الأمور التي يجب أن نحدد موقفنا منها وإن كان فيها ما لا يمت إلى العالم المادي بصلة فإنها تدخل في صميم المعضلة الإنسانية الكبرى، فلا يستطيع إنسان، أي إنسان، أن يظل غريباً عنها غير مبال بها، إلا إذا تنكر لانسانيته وتخلّى عن طبيعته، ماذا أقول! بل إننا إذا رفضنا أن نحدد موقفنا فيها فهذا الرفض نفسه ينطوي على موقف فلسفي معين⁽⁴⁾.

وإذا كان الدكتور محمد عبدالرحمن مرحبا قد أكد ما ذهبنا إليه من إنسانية الفلسفة وعمومها إلى الحد الذي يمكّننا من القول بأن الإنسان فيلسوف بطبعه كما نقول مدني بطبعه فإنه قد أشار إلى موضوعات أو مجالات البحث الفلسفي (الله، والكون، والحياة، والناس) أو ما تعودنا اصطلاحاً على تسميته (الموجد، والوجود، والموجودات) وهذه الموضوعات كما ترى وما تفرع عنها كانت ولا تزال تشغل عقول الناس وتملك عليهم جوارحهم.

التفكير الانساني نموه ونكوصه

أثرت استخدام لفظ النمو بدل لفظ التطور والذي جرت العادة على استخدامه في كتابات وحديث الباحثين، ذلك أن لفظ النمو أقرب وأدق إلى تصوير التفكير الانساني ومراحل نمو الإنسانية من تفكير بسيط ساذج، إلى تفكير معقد متفرع وما ينتج عن ذلك من آراء ونظريات وتفسيرات تتراوح هي الأخرى بين السطحية والسذاجة، وبين العمق والنضج. وبين مرحلتي البساطة والتعقيد تمر الإنسانية كما يمر الكائن البشري الفرد بمراحل نكوص في التفكير والسلوك قد تعود بهذا المجتمع أو ذاك وهذه النظرية أو تلك إلى ما يشبه مرحلة بدايات التفكير الانساني. أما التطور كمفهوم فلسفي بمعنى انتقال شيء إلى شيء آخر يختلف عنه تماماً فهذا ما لم يحصل في التفكير الانساني ولا في الانسان وإن حاول أصحاب نظرية (النشوء والتطور) التنظير لذلك وإن اجتهد الذين جاروهم في ذلك فقالوا بتطور الأفكار الإنسانية إذ أن أية فكرة وإن بدت جديدة فهي تضرب بجذورها عميقاً في التراث الانساني بحيث

(4) د. مرحبا؛ المرجع السابق، ص 35.

تكون هذه الجدة لا تعدو كونها صياغة للفكر الانساني، أو إضافة إليه .

إن أول ما شغل فكر الإنسان هو هذا الكون وما فيه من ظواهر، وما يحويه من مظاهر دفع الانسان إلى محاولة التفسير التي تحتاج إلى معرفة لأسباب ظواهر الطبيعة من برق، ورعد، وأعاصير، وزلازل. فعل الانسان ذلك بدافع حب الاستطلاع الغريزي تارة، وحب البقاء والذي هو دافع غريزي طوراً، ولما لم تسعفه معارفه الساذجة البسيطة عبد هذه الظواهر إعجاباً بها أو اتقاء لشرها .

ومع ارتقاء التفكير الانساني تجاوز التفكير حدود الماديات «الفيزيقية» التي لم تعد ترضي غروره في المعرفة ولجأ إلى الماورائيات «المتافيزيقات» فافترض لهذه الظواهر آلهة كإله البرق، وإله الرعد ومنها ظهرت فكرة الآلهة، وتعدد الآلهة. ونكوصاً بتفكيره إلى مرحلة الحس الساذجة لجأ الانسان إلى التجسيد فجعل لهذه الآلهة تماثيل ونصباً وأصناماً ولا زالت الآداب القديمة تزخر بأسماء هذه الآلهة المتعددة والمهرجانات التي كانت تقام لها .

وبتعدد الحياة الاجتماعية وبداية الصراع فقد غم التفكير الانساني وأوجد فكرة آلهة الحرب وإله السلم، وإله الخير، وإله الجمال، وهو نسق تفكيري يعد متقدماً قياساً بالنسق السابق ولا شك أن ظاهرة المرض والموت والحياة هي الأخرى قد شغلت تفكير الانسان كيف يولد، ولماذا يمرض ويموت، وأين يذهب بعد الموت وكلها شكلت أساساً للتفلسف الإنساني ليبدأ مادياً حسياً، وينتقل إلى ما ورائي غيبي .

ومن هنا فإن التفكير المادي الحسي، وكذا التفكير الماورائي الغيبي يعتبران من أبسط أنواع التفكير وأسذجهما إذ يبدأ الأول من المادة المحسوسة وينتهي بها لتصبح المادة وسيلته وغايته، وينتقل الثاني في محاولة هروبية تنم عن عجز حيله وتصور معرفته إلى إرجاع كل شيء إلى الغيب محاولاً في وهم أن يريح نفسه اللجوجة من مشقة السؤال ورغبة المعرفة . ولا تزال المدرسة المادية، والمدرسة الروحية بطرائق تفكيرهما وآرائهما وإن زادت مع الزمن وغمو الانسان تفرعاً وتعقداً مستمرتين إلى الآن وما النظرية الماركسية وتفسيرها المادي لكل شيء بما في ذلك التأريخ الانساني، وكذلك الطرق والمذاهب الصوفية الغيبية وإن اختلفت أسماؤها أو مواقعها، خير شاهد على نكوص الانسان وعودته من حيث بدأ .

على أنه يجب القول في عجلة أن مدرسة أخرى في التفكير قد ذهبت بالعقل إلى

أبعد من مداه وأقصد بها المدرسة العقلية حيث رفض اتباعها التفسير المادي ، وكذا التفسير الروحي ، ولم يعد العقل عندهم وسيلة للتمييز بين المعارف بل معياراً تقاس به حقيقة كل شيء وحتى إن عجز العقل عن تفسير شيء ما فإن هؤلاء لا يمكن أن يعترفوا بالقصور العقلي والذي هو في أغلب الأحيان قصور طبيعي بحكم كونه عقلاً بشرياً بل نجدهم يحاولون تأويل كل ذلك لينسجم مع العقل حسب رأيهم .

ولولا أن يطول بنا الحديث لعرضنا لنماذج من تلاميذ هذه المدارس باختلاف البيئات والعصور والعقائد لنجد أن نسقهم الفكري وكذا نتائجهم واحدة وإن اختلفت أسماؤهم وتباينت معتقداتهم ، وتنوعت بيئاتهم .

الحقيقة القرآنية و(الحقيقة الفلسفية)

لا يظن ظان أنني بهذا العنوان أحاول أن أجعل الحقيقة حقيقتين ، حقيقة قرآنية وأخرى فلسفية ، فما إلى هذا قصدت ، ذلك أن الحقيقة واحدة ولكنني أحاول أن أعقد مقارنة بين المنهج القرآني في الوصول إلى الحقيقة والمنهج الذي تدعي الفلسفة أو قل المدارس الفلسفية التزامه ليوصلها إليها إذ إن معرفة خصائص المنهج القرآني ضروري في اعتقادي لتوضيح ما إذا كانت هناك فلسفة إسلامية أو بالاحرى مدى انسجام المنهج الفلسفي البشري مع المنهج القرآني الإلهي .

وبالنسبة للمؤمنين بالقرآن والمدرسين لحقائقه البينة لا شك يدركون أنه لا مجال للمقارنة بين منهج يرسمه الخالق للمخلوق وهو أدري بما خلق قدرة واستطاعة ، وبين منهج يرسمه الانسان المحدود الذي يجهل الكثير الكثير عن نفسه ناهيك عن سواه .

ولكن لغيرهم لا بد من توضيح هذا المنهج القرآني الكامل في مقابل المنهج الفلسفي الانساني الجزئي وبذلك لا أقع فيما وقع فيه الآخرون من محاولة التوفيق والملاءمة إذ لا يمكن أن يوفق بين الجزء والكل إلا بوضع الجزء موضعه من الكل ، أما محاولة تطويع المنهج القرآني للمنهج الفلسفي أو الكل للجزء ، فهي محاولة اثبتت فشلها ودلت في كثير من الأحيان على ضعف أصحابها وعدم قدرتهم على الجهر بالحقيقة ناهيك عن تنصيب أنفسهم حماة لها ومدافعين عنها .

إن المناهج الفلسفية كما أوضحت لا تخرج في معظمها عن ثلاث :

المنهج المادي، والمنهج العقلي، والمنهج الروحي، حيث يرى تلاميذ المنهج الأول أن لا حقيقة إلا المادة وإن ما عدا المادة وهم، بينما يرفض الذين يُلَوِّهُهم أن تكون المادة حقيقة، وأن الحقيقة لا بد أن تكون عقلية فإذا ما جابهت المادة في عالمها الحس وصيرورتها الظاهرية رأيهم رفضوا ذلك وإن اضطروا إلى اختلاق عالم المثل الذي هو عالم الحقيقة لديهم وتكذيب كل ما تقع عليهم حواسهم وفي عالم المثل الديمومة والثبات في مواجهة الصيرورة والتحول.

أما الروحيون فإنهم يرفضون هذه وتلك ويهربون إلى عالم الروح، عالم الماورائيات، فلا المادة ولا العقل بقادرين على إيصال الإنسان إلى المعرفة ومن ثم إلى الحقيقة.

ولكن السؤال هل الحقيقة مادية، أم عقلية، أم روحية وهل تدرك الحقيقة بالحواس، أم بالعقل، أم بالهروب إلى الروح.

وأرى أن أرجىء الإجابة عن هذا السؤال إلى ما بعد استعراض المنهج القرآني في الوصول إلى المعرفة.

فالمعرفة الكاملة الموصلة إلى الحقيقة تحتاج إلى منهج سليم، ووسائل سليمة، هذه الوسائل لا بد من استخدامها استخداماً سليماً في ضوء المنهج السليم وصولاً إلى الحقيقة الكاملة، فالمنهج السليم ضروري الاستخدام يجنب الإنسان الفساد والافساد. وتأكيداً على أهمية المنهج دعونا نتصور أنفسنا أمام جهاز جديد حيث يتبادر إلى أذهاننا أولاً وقبل كل شيء الرغبة في معرفة اسم هذا الجهاز، والغاية من استعماله فإذا أردنا التعامل مع هذا الجهاز فإننا نحتاج إلى دليل الاستعمال والذي بدونه يظل استعمال الجهاز أمراً مخفوقاً بالخطر الذي قد يدمر الجهاز وربما يذهب بحياتنا.

فإذا الأمر كذلك بالنسبة لجهاز بسيط فكيف الأمر بهذا الوجود وهذه الموجودات التي خلق فيها كل شيء بقدر ودليل التعامل مع الوجود والموجودات هو هذه الشريعة إن القرآن الكريم من خلال الكثير من الآيات لا يهمل الشواهد والأدلة المادية التي تحتاج في إدراكها إلى الحس ولكنه يؤكد أن الوجود المادي ليس كل الحقيقة، ولكنها الجانب المادي من الحقيقة، والذي يكون وسيلته للتعقل الذي نتجاوز به هذا الجانب

المادي يقول الحق تبارك وتعالى في سورة النور رابطاً بين الحواس والعلم ﴿الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والبصر والافئدة لعلكم تشكرون﴾ كما يؤكد الحق تبارك وتعالى الصلة بين فقد الاستعمال الإنساني للحواس وفقد العقل الذي يوصل الإنسان إلى مرتبة الدواب والتي وإن ملكت حواس هي الأخرى غير أن حواسها لا تمكنها من تجاوز الجانب المادي من الموجودات المادية التي أمامها يقول تعالى في سورة الانفال ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون﴾ 20 ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وأطعنا وهم لا يسمعون 21 إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ﴿.

إذن، فاستخدام الحواس استخداماً إنسانياً هو الذي يمكننا من استخدام بصيرتنا وعقولنا، ومن هنا كانت الكثير من الآيات الكريمة تضرب أمثلة مادية ثم تكون الحكمة من ضربها لعلنا نعقل ونتدبر ومن هنا كانت الجوانب المادية من الحقيقة مهمة للغالبية التي لا يعقل أكثرها. فالمعجزات التي أمد الله بها الرسل كانت في أغلبها معجزات مادية يتحدى الله بها هؤلاء الذين لا يعقلون حتى إذا أدركوا أنها ليست من صنع البشر أي معجزة لهم أن يأتوا بمثلها فإنهم بذلك يدخلون مرحلة التعقل ثم الإيمان بالقوة التي فوق البشر صاحبة هذه المعجزة وهي القوة الإلهية .

فعصا موسى على سبيل المثال معجزة في بلد كثر فيه السحر وعلا شأن السحرة تقع في مواجهة كيد هؤلاء السحرة الذين يلقون بعصيتهم وحبالهم بحيث يخدعون عيون البشر الحسية ويستترهبونهم فيخيل إليهم بسحرهم أنها تسعى بينما عصا موسى تتحول حقيقة إلى حية ﴿فإذا هي حية تسعى﴾ وهنا يكون التحول في المعجزة على وجه الحقيقة وفي السحر على وجه الخيال ويكون أول المؤمنين بموسى السحرة أنفسهم الذين أدركوا من خلال معرفتهم بالسحر أن ما فعله موسى ليس سحراً ولكنه معجزة إلهية .

وإذا كانت الأدلة المادية تقود غير المؤمنين إلى التعقل والإيمان فإنها تقود المؤمنين إلى مرحلة أعلى من مرحلة الإيمان وهي الطمأنينة ونذكر لذلك شاهداً سؤال إبراهيم ربه أن يريه كيف يحيى الموتى لتكون إجابة إبراهيم عليه السلام على الاستفهام التقريري الإلهي ﴿أولم تؤمن، قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ .

وبهذا يضع المنهج القرآني الحواس في موضعها الصحيح ويدعو إلى استخدامها الاستخدام الانساني السليم ، وكذلك يحدد مهمة العقل التي تكمن في التدبر والتمييز لتكون مهمة الانسان بعد ذلك الاختيار، أما الاشياء التي تتجاوز الوجود المادي وتكون فوق مقدرة العقل كالروح مثلاً فهنا يأمر المنهج القرآني إدراكاً من خالق الانسان وقدرته على ترك أمر التفكير في الروح يقول الحق تبارك وتعالى في سورة الاسراء ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾، إذا فمسألة الروح هذه فوق القدرة البشرية وهي من أمر الله ولا يمكن لعلم الانسان الاحاطة بها .

ومن هنا فإن المنهج القرآني مع إدراكه أن هناك جزءاً في الحقيقة وهو الروح إلا أن هذا الجزء هو فوق قدرة البشر على إدراكه . وتكون الحقيقة التي تقدمها المعرفة حسب المنهج القرآني حقيقة كاملة بخلاف جزئية الحقيقة كما تقدمها المناهج الفلسفية التي تعتقد الوصول إلى الحقيقة في حين أنها لا تملك إلا جزءاً من الحقيقة .

إن اصحاب هذه المناهج تماماً كالذين يقفون حول مبنى كل جدار فيه مطلي بلون مختلف حيث يعتقد كل شخص أن المبنى كله مطلي بنفس لون الجدار الذي يراه أمامه بينما حقيقة لون المبنى لا يدركها إلا من يرى الجدران جميعها أي من يدرك الحقيقة كاملة .

وإذا كانت الحقيقة مكتملة الجوانب فإنها بذلك تتجاوز جزئية المكان وجزئية الزمان والانسان لتصبح الحقيقة القرآنية صالحة لكل مكان وزمان وإنسان .

وهنا لا بد من الإشارة إلى خطأ كثيراً ما يقع فيه الكتاب والمتحدثون بدافع الحماس والدفاع عن القرآن حيث يقولون إن الإسلام دين عصري والحقيقة أن الاسلام لا يمكن وصفه بالعصرية أو التقدمية أو السلفية أو الواقعية فالتقدمية، والسلفية والواقعية ليست سوى مصطلحات يوصف بها البشر وتوصف بها المواقف كأن نقول هذا موقف سلفي لأنه يريد أن يسحب تجربة الماضي على واقع الحاضر ومثله قولنا بالتقدمية وغيرها وقد يوصف بها الانسان بحسب هذا الموقف فنقول هذا إنسان تقدمي ، أو سلفي (رجعي) أو تقدمي . أما الحقيقة فلا يمكن أن توصف بالتقدمية أو الرجعية أو السلفية .

لماذا التيارات الفلسفية

في المجتمعات الاسلامية

وإذا كان المنهج القرآني يتجاوز المناهج الفلسفية الجزئية وكذا الحقيقة القرآنية تتجاوز ما يسمى بالحقيقة الفلسفية الجزئية هي الأخرى بالضرورة، إذن لماذا عصفت هذه التيارات الفلسفية بعقول المسلمين ولا تزال؟

يسر أنصار هذه التيارات الفلسفية تبني مجموعة من المسلمين (الفلاسفة) لنظريات وآراء فلسفية ومحاولة تطويعها وإلباسها الثوب الاسلامي شكلياً بعدة أسباب، لعل أهمها كما يقول رمزي نجار في كتابه (الفلسفة العربية عبر التاريخ) «إن هذا العلم (ويقصد به علم الكلام أو الفلسفة) نشأ كضرورة مستجدة حاول به المسلمون أن يدافعوا عن دينهم بعد أن احتكوا بالحضارات التي إفتتحوها فأحسوا بنقص في فن المدافعة عن دينهم فكان أن اطلعوا على منطق أرسطو بعد حركة الترجمة، وبحثوا فلسفياً في دينهم قصد الموافقة والمهاجمة في آن واحد»⁽⁵⁾.

فالفلسفة تم احتضانها كما يقول الاستاذ النجار دفاعاً عن الاسلام في مواجهة أعدائه، غير أن هذا المبرر وغيره من المبررات لا ينهض وحده سبباً لهذا النقل وهذا التوفيق، ولعل السبب الرئيس هو ما أورده الدكتور ماجد فخري حيث يرى أن «هذه الأحزاب الدينية السياسية... يبدو أنها اكتسبت زخماً جديداً بتسرب الفلسفة (اليونانية) إلى العرب في غضون القرنين الثامن والتاسع، فالفقهاء والمحدثون الأولون مع تمسكهم الصريح بحرفية النص، لم يفهم إجمالاً أن يلحظوا المفارقات المنطقية الواضحة ما بين النص المنزل، ومشاكل التفسير والتنسيق التي اضطروا إلى إثارتها، ومع ذلك فالظاهر أن الفرق الكلامية لم تأخذ بالتبلور إلا عندما تجاوزت الاشكال لطائف التأويلات اللفظية والتحليلات اللغوية فراح من ثم أنصار الآراء الكلامية المتضاربة يشتبكوا في مناقشات عقائدية دقيقة، ثم إن العوامل السياسية، والمؤثرات اليهودية والمسيحية كانت على ما يبدو بالاضافة إلى الفلسفة اليونانية أعظم القوى الفاعلة في تصعيد هذا الاتجاه الفكري»⁽⁶⁾.

(5) رمزي نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، ص 81.

(6) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص 77.

والذي يهمننا في ما أورده الدكتور ماجد هو الربط بين الصراع السياسي والفرق والمذاهب السياسية المرتدية رداء الدين وبين الأخذ بالنظريات والآراء الفلسفية من أجل الذود لا عن الإسلام وشريعته القرآنية فذلك لم يكن إلا ظاهرياً بل في أغلب الأحيان الدفاع عن هذه الأحزاب والتنظيمات السياسية التي اتخذت شكل الفرق والمذاهب وما تفرع عنها .

ويمكن أن نضيف سبباً سياسياً آخر وهو رغبة بعض الحكام خلق معارك كلامية جانبية بقصد إلهاء الناس وصرفهم عن التفكير في مشاكلهم اليومية أي خلق معارك وهمية بدل المعارك الحقيقية وربما شارك بعض هؤلاء الحكام في هذه المعارك، وجميعنا يذكر تبني المأمون لآراء المعتزلة والقول بخلق القرآن وما تعرض له الرافضون لهذا الرأي من الفقهاء والعلماء من اضطهاد وفتنة .

كما يمكن لنا كذلك إضافة عامل اجتماعي وهو رغبة الشعوب غير العربية والتي أدخلت في جسد الدولة الاصطناعية (الاسلامية) رغبة هذه الشعوب في إظهار أن لها تاريخاً حافلاً وتراثاً يعتزون به وذلك تعويض عن الوضع الجديد الذي ترتب عن وجودهم داخل هذه الدولة الاسلامية الشكل ، العربية الجوهر .

كما لا ننسى أن بعض هؤلاء وخاصة أصحاب المواقف المضادة للإسلام قد حاول وعن قصد نشر الآراء والأفكار التي من شأنها أن تثير الخلاف والشقاق والفتنة وتبعث على البلبلة والشك وقد أورد الشهرستاني في كتابه الملل والنحل أسماء بعض هؤلاء وخاصة من اليهود .

كما يمكن لنا أن نضيف كذلك دور حركة الترجمة والتي بدأت منذ العصر الأموي وازدادت اتساعاً في العصر العباسي وخاصة ما تعرف عليه بالعصر العباسي الأول حيث تمكن المترجمون وكلهم تقريباً من غير العرب من تولي مهمة الترجمة من اللغات الفارسية واليونانية، والسريانية إلى العربية، ولا بد أن نشير هنا إلى أن أغلب الإعلام التي اصطلح على تعريفهم بالفلاسفة المسلمين من أمثال ابن سينا، والفارابي، والرازي، هم غير عرب، وحتى العرب من أمثال الكندي فإننا نجد تأثيره الواضح بما ترجم إلى العربية من آثار فلاسفة اليونان .

العلاقة بين الآراء الفلسفية ومواقف الفرق والمذاهب السياسية

المعروف تاريخياً أن الشيعة، وكذلك الخوارج، والمعتزلة، والمرجئة والسنة، قد نمت كحركات سياسية في جو الصراع الدموي على الحكم بين علي ومعاوية وما تمخض عنه من مضاعفات وتصدعات خطيرة لا زالت آثارها إلى اليوم وقد برزت جملة من القضايا التي ولدها هذا الصراع كانت فيها مساجلات ومجادلات لا تقل خطراً وتأثيراً عن المساجلات التي كانت تجري في المعارك التي دارت رحاها بين الأحزاب المتصارعة، وكما حاول أصحاب كل فرقة الدفاع عن رأيها وسلامة موقفها في الصراع الدائر بين معاوية وعلي والتحكيم وما تلاه من أحداث فقد أصبحت المعارك الكلامية هي الأخرى سلاحاً جديداً لهذه الأحزاب يحاول كل واحد منهم جذب أكبر قدر من الاتباع أي أصبحت الآراء الكلامية أشبه ما تكون بالدعاية والاعلام الحزبي في عصرنا الحاضر ولا شك أن التسلح بالآراء والنظريات الفلسفية بما فيه ذات الأساس غير الديني ضرورة، سواء منهجاً أو محتوى، يتسلح به هؤلاء النفر ضد معارضيتهم من جماعة الفريق السياسي المعارض.

ولعل أهم القضايا الكلامية التي بدأ الصراع حولها كما يقول الدكتور محمد علي أبو ريان (أ) الله وصفاته (ب) كلام الله (ج) التشبيه (د) التجسيم (هـ) الفعل الانساني بالاضافة إلى عدة مسائل أخرى⁽⁷⁾.

ولا شك أن للمعتزلة بصفتهم أصحاب المنهج العقلي آراء في هذه القضايا تخالف آراء الأشاعرة الذين كانوا في الأصل معتزلة في تبني موقف حزب السنة، وكذلك تخالف موقف الجبرية وكذلك الخوارج، وعلى سبيل المثال نورد رأي هؤلاء فيما يتعلق بالفعل الانساني وذلك لما له من علاقة بالصراع الذي دار بين علي ومعاوية وفي محاولة كل طرف وضع المسؤولية على الطرف الآخر فيما أريق من دماء وأزهق من أرواح وهو ما عرف تحت حكم الدين في مرتكب الكبائر.

فالجبرية يرون بأن الله خالق أفعال العباد، وبأن الفرد لا قدرة له على إحداث الفعل والكسب وقد لاقى هذا الرأي هوى لدى الحكام الأمويين حيث استفادوا منه

(7) د. علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، 202 - 208.

في إعطاء الشرعية لكيانهم السياسي باعتباره إرادة ومشئئة إلهية من يعارضها فكأنما يعارض مشئئة الله، أما الخوارج فمع إقرارهم بمسؤولية الإنسان على فعله فقد قالوا بتكفير مرتكب الكبائر (وإن المسلم الذي يرتكب كبيرة سياسية كانت أم غير سياسية يصبح خارجاً عن الدين فإذا كان مرتكبها هو الخليفة جاز شرعاً خلعه أو قتله على أساس أنه كافر)⁽⁸⁾ أما المعتزلة فمع قولهم بأن الإنسان يختار أفعاله إلا أنهم قالوا كذلك بالمنزلة بين المنزلتين بالنسبة لمرتكب الكبيرة أي في منزلة بين المؤمن والكافر أما الأشاعرة «فقد رفضوا موقف الجبريين القائلين بأن الله خالق أفعال العباد وكذلك موقف المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم لأنهم نسبوا الخلق إلى من لا يعلم حقيقة ما يخلق من الحركات فالإنسان لا يعلم بدقائق حركة يده المتقنة ولهذا فهو ليس فاعلها بل أن لها فاعلاً محكماً متقناً هو الله... وقد سمي الأشاعرة عمل الله أي اتقان الفعل والاستطاعة خلقاً وإيجاداً واختراعاً، أما عمل العبد، أي الإرادة فقد سموه كسباً مصداقاً لقوله تعالى ﴿كل امرئ بما كسب رهين﴾⁽⁹⁾.

وإذا كانت آراء هذه الفرق تمثل بدايات (علم الكلام) أو (الفلسفة) التي ترعرعت في ظل الصراع السياسي على الحكم فإنه مع اتساع حركة الترجمة والاسباب التي تم ذكرها وغيرها من الاسباب أصبحت الحاجة ملحة إلى التوسع في هذه الآراء والتفريعات ومحاولة إيجاد شبه مذهب كلامي متكامل له رأيه في قضايا الوجود، والموجودات، والموجد، وقد ظهر ذلك واضحاً في جهود الكندي، والفارابي، وابن سينا، والغزالي حيث تبنى الثلاثة الأولون المنهج الأفلاطوني والأرسطوي في محاولة التوفيق بينهما من جهة ومحاولة التوفيق بين آرائهما (والاسلام) من جهة أخرى وإن ظلت محاولاتهم في أغلبها لا تعدو كونها آراء أفلاطون وأرسطو مضافاً إليها آراء أفلوطين وغيرهم من المفكرين الذين حاولوا التوفيق بين تعاليم الانجيل وفلسفة هؤلاء الفلاسفة وحتى الغزالي رغم موقفه الحاد من الفلسفة وهجومه على الفلاسفة إلا أنه لم يخرج في أسلوب هجومه عن أسلوب هؤلاء المتكلمين الذين حاول أن يهدم منهجهم العقلي⁽¹⁰⁾، ورغم أنه حاول أن يقدم المعرفة الصوفية في مقابل المعارف الوهمية الحسية والعقلية إلا أن نظرية الفيض التي قال بها لا تكاد تخرج عن فكرة

(8) ماجد فخري، المرجع السابق، 72.

(9) ابوريان، المرجع السابق، 207.

(10) ابوريان، المرجع السابق، 377.

الجدل الصاعد والهابط التي قال بها افلاطون والتي أضاف لها أفلوطين النفحة المسيحية وتبناها الكندي، والفارابي، وابن سينا، وإن كان ثمة من فرق فهو ما أورده الاستاذ ب. ج. دي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الاسلام مقارناً بين الغزالي وغيره من الفلاسفة العقلين بأنه «أدرك المسألة الدينية أعمق مما أدركها فلاسفة عصره فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقلين شأنهم شأن أسلافهم اليونان، فاعتبروا مقررات الدين ثمرة للقوة المتخيلة من جانب الشارع. . . يعارض الغزالي هذا الرأي بأن يبين أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تلقى»⁽¹¹⁾.

وهكذا أكون قد إستوفيت جزءاً من القضايا التي رأيت ضرورة إثارتها من خلال هذه المقالة والتي وصلت في خلاصتها إلى أن الفلسفة هي تراث إنساني عام لا يمكن أن ينسب لقوم دون سواهم ولا لعقيدة دون غيرها، وأن الفلسفة من خلال مناهجها لا يمكن أن توصل إلى المعرفة الشاملة وذلك لمحدودية الانسان المتفلسف الذي لم يؤت من العلم إلا قليلاً، وأن المنهج القرآني هو وحده الذي يمكن أن يوصل إلى هذه المعرفة الشاملة كما أن الحقيقة التي يقدمها القرآن هي وحدها الحقيقة الكاملة التي تصلح لكل مكان وزمان، وانسان، بالاضافة إلى أن التيارات الفلسفية في المجتمعات الاسلامية قد نشأت نتيجة للصراع السياسي وظهور الفرق والمذاهب، وما سببه إتساع الدولة الاصطناعية الاسلامية الشكل العربية الادارة من دخول عناصر وقوميات غير عربية لم يؤثر فقط في تسيير البلاط الحاكم بل في عقول وقلوب العرب المسلمين بما نقلوه من آراء وأذاعوه من أفكار بحسن نية أو بسوء طوية.

بقيت قضية أخيرة أطرحها في شكل اقتراح وهو أن يدرس الكندي والفارابي، وابن سينا، والغزالي ومن سواهم كما تتم دراسة سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وفيلون، وأفلوطين وغيرهم كمناهج ومدارس فلسفية موضحة أوجه التقارب والتشابه وتظل المسائل الدينية التي طرحت والقضايا الخاصة التي تم تناولها نتاجاً لهذا الموقف الفلسفي أو ذاك وليس سبباً له.

(11) ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام. ص 355.

المصادر

أولاً: المصدر - القرآن الكريم

ثانياً: المراجع:

1 - دي بور، ت، ج، تاريخ الفلسفة في الاسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1981 .

2 - رمزي نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1979 .

3 - ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة، بيروت، 1979 .

4 - محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، منشورات عويدات، بيروت، 1983 .

5 - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار النهضة العربية، بيروت 1976 .

