

راهنية الفلسفة العربية الإسلامية

" ليست الفلسفة الإسلامية مرحلة واحدة في التاريخ ثابتة ساكنة هي اللحظة اليونانية. بل هي لحظات متجددة مع دورات التاريخ." 1

استهلال:

هناك ضرورة في أن نجعل من جديد من التفلسف في حضارة اقرأ أمرا جديا وثمة لزومية وجودية في أن نعيد الاعتبار إلى فصل المقال ونتذكر طبقات العارفين ومقاييس الأدباء ومناظرات العلماء لاسيما وأن أي إنسان بإمكانه أن يحرز على مقدار من الفلسفة لمجرد تملكه المقياس المناسب لذلك في عقله وتدبره للقرآن وما فيه من آيات وإعجاز وبيان، ولعل خير الأمور التي نطلق فيها العنان للتساؤل الفلسفي هو تفقد أروقة الذات والانتباه إلى مصير تجربة التفلسف بلغة الضاد والتفكير في طبيعة الفعل الفلسفي الذي مارسه عارفو الإسلام وحكماء العرب وأصلوا فيه علاقتهم مع الأمم الغابرة والثقافات الوافدة. والحق أنهم أدركوا شرف الفلسفة وعظموا أمرها ورفعوها إلى مرتبة الملة أو تفوق وأعجبوا أيما إعجاب بحكمة الإغريق وجعلوا من سقراط نبي الفلسفة وشهيد الحكمة ومن أفلاطون الحكيم الإلهي ومن أرسطو المعلم الأول وأقبلوا على تعلمها وتعليمها وحاولوا تقديم الإضافة في ميدانها لغة ومنهجاً وإشكالا.

وكان لفظ "فلسفة" philosophie يعني من حيث وضعه الأول عند الإغريق ومن حيث نقله المترجمون العرب الأول يفيد : حب الحكمة وهو مصطلح مركب من كلمتين "philo" : محبة و sophos : حكمة. وعلى هذا النحو كانت غاية الفيلسوف العربي من حيث المبدأ هو حب الحكمة وإيثار الحق والبحث عن الحقيقة واستخلاص المعنى والرغبة في المعرفة وتشريع القيمة. غير أن البعض تصرف في هذا المعنى اللغوي وأصبح المقصود منه الجدل لذات الجدل ولاسيما عند السفسطائيين الذين خرجوا بالفلسفة عن دائرة المنطق والحقيقة ولم تعد حكمة لذات الحكمة أو حبا فيها بل ألعيب لفظية وتأملات فارغة واعتقادات مذهبية في بعض القواعد المدرسانية، فتحوّلت الفلسفة في بعض مراحل تاريخها عن غايتها في تحرير العقول وتهذيب النفوس لتصبح أداة في خدمة المنفعة وأداة لتبرير السلطة.

أما عن المعنى الاصطلاحي فإنه قد مر بعدة أدوار وما زال إلى الآن غير ثابت على حد نهائي وغير مستقر على مفهوم واحد كأن الفلسفة تشير بذلك إلى جوهرها الأصيل ألا وهو النقد والنفي والإبداع والتجاوز والتمرد الدائم الذي تتميز به من حيث مناهجها ومن حيث قضاياها ومن حيث مصادرها ومعاييرها في الحكم والتقويم . ومن هذا المنطلق فإننا لا نشعر مع الفلسفة براحة الاستقرار ولا نحس بسعادة نقطة الوصول مادام الوعي الفلسفي في إقبال وإدبار متواصلين . ولا مندوحة من أن البحث عن الحقيقة هو القاسم المشترك في جميع أدوارها والجامع في كل أنساقها ، وإذا أمعنا النظر في هذا التعريف يتضح لنا أنه معنى من معاني محبة الحكمة لأن الدافع إلى البحث عادة ما يحفز الباحث إلى معرفة نفسه ومعرفة ما حوله من الوجود والمشاركة في قضايا

1 حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث الإبداع، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2002، ص.647.

عصره فهما تبريرا أو تأويلا وتغييرا وكل هذه الخصائص والمواقف هي من غايات الحكمة ومقاصدها .

غني عن البيان أن الحديث عن الفلسفة هو حديث عن العقل وهذا ليس فقط لأن العقل هو واحد من المداخل المؤدية إلى التفكير الفلسفي بل لأن ممارسة فعل التفكير الفلسفي ذاته هو من بعيد أو من قريب ممارسة عقلية نقدية حرة، وبهذه الصفة عندما يدرس العقل ما حوله من قضايا الوجود يعلم بأنه يؤدي وظيفة التفلسف ويشعر بأن الفلسفة تمنحه حريته في مباشرة التفكير في ذاته وفي الأشياء المحيطة به.

أعطيت الفلسفة منذ اللحظة المتقدمة في التشكل في حضارة أقرأ الأولوية المطلقة على سائر الرؤى والمعارف الأخرى لاسيما وأن اللوغوس يقطع مع الميتوس وأن الرجوع يكون إلى العقل عندما يتناقض مع النقل بل إن "الفلسفة بالجملة تتقدم الملة على مثال ما يتقدم بالزمان المستعمل للآلات الآلات..."¹

كما أن إبداع المفاهيم دائمة الجدة هو موضوع الفلسفة العربية منذ الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وأن هذه المفاهيم المبتكرة هي مفاهيم الجوهر والماهية وواجب الوجود والعقل الفعال والممكن واليهولي والعناصر والملة والتدبير والتعلل والإنصاف والصدقة والرئاسة والناموس والسعادة والعدالة والعمران والأفعال الإرادية، وكلها كانت بحاجة إلى أصدقاء الحكمة ونوابت ومتوحدين من أوتاد الأرض يخوضون تجارب الصراع والتنافس مع دعاة العقائد الجامدة وأصحاب الآراء المتهاففة من منكري النور من أجل الفوز بهذه الحكمة ، لذلك لم يقيم الفيلسوف الملي في كوكب خاص به بل هو راغب ومنافس ينطوي على نزوع نحو نقد الواقع ويغامر بحياته عند خوضه قضايا السياسة والتفكير في مشاكل المجتمع واستطلاع وجهه الحضارة التي ينتمي إليها وإحاطته بواقع ثقافته. فهل كانت الفلسفة مجرد معجزة إغريقية؟ وهل اليونان هم فقط اختصوا بلقب فلاسفة؟ وهل كان الحكماء العرب مجرد مقلدين لهم ومتخيرين بصناعة الشعر؟ فماهي مصادر فلسفة الضاد إذن إن لم يكن تراث الإغريق؟ وهل هي فلتات الطبع وخطرات الفكر عند العرب أم كلام الوحي في القضاء والقدر؟ وإلى أي مدى يجوز لنا أن نقول أن معظم الأفكار الفلسفية للمسلمين مأخوذة من النبوات؟ ثم ما طبيعة الأقوال التي استتبعتها العقل العربي لما تحفز نحو اعتبار الطبيعة وتدبير المعمورة والارتقاء بالإنسي البشري؟ إذا كان الإغريق قد أكدوا موت الشيخ الحكيم واستعاضوا عنه بالفلاسفة فإن الفيلسوف العربي قد أعاد الاعتبار إلى الشيخ الحكيم القادم من الشرق وبذلك بالمرأوحة بين التأويل عن طريق الصورة والرمز والقصص والتفكير عن طريق المفهوم الموقع للنصوص والمدون للتراث الموصول. علاوة على أن عاشق الحكمة العربي ما انفك يصحح أفكاره بنفسه ويراجع مقولاته منصتا إلى قصص التاريخ ودروس الواقع، ولعل أهم الأفكار التي كانت محل تطوير مستمر وتعديل دائم هي فكرة الفلسفة نفسها وتاريخ تفهمها لذاتها ومناهجها والأدوار التي يمكن أن تؤديها في الحياة الإنسانية. لكن كيف طوعت لغة الضاد العرب أنفسهم حتى يشرعوا في خوض تجربة التفلسف؟ وهل كفوا عن أن يكونوا إغريقين؟ ما قيمة التعريف الذي قدمه الإغريق عن الفلسفة في المدونة الفلسفية العربية؟ هل مازال لآراء حكماء العرب حول نظرية الفيض والصور الروحانية والمدينة الفاضلة وقصصهم عن كليلة ودمنة وحي ابن يقظان أية قيمة فلسفية في زمن ما بعد المجتمع الصناعي ولحظة ما بعد المنعرج اللغوي؟

¹ أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق ، بيروت، طبعة ثانية، 1990، ص.132.

إن ما نراه عليه هو تفادي أن تكون الفلسفة العربية الإسلامية مجرد ميراث جامد يحفظ في أرشيف الذاكرة الجماعية بالتحقيق والتفسير ويزار بين الحين والآخر من أجل التفاخر والتباهي بالأمجاد، وضرورة التعامل معها على أنها محاولة تأصيلية جادة نهض من خلالها العقل العربي نحو التعرف على الكون مستثمرا ما تختزنه الضاد وآيات القرآن من درر وفيض من الأفكار والأحكام.

1- الفلسفة الأولى عند الكندي:

"الواحد المحض هو علة الأشياء كلها وليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء وليس هو الأشياء، بل الأشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الأشياء... فلما كان واحدا محضا انبجست منه الأشياء كلها... إن الواحد المحض هو فوق التمام والكمال."1

كان العرب على بينة أن التحديدات الإغريقية للفلسفة هي مجرد مواضعات ولذلك عملوا على الاستفادة منها واستيعابها وعلى نقدها وتجاوزها لأن هذه الرؤى هي مجرد اجتهدات عقلية ويمكن للمرء أن يقبلها أو أن يرفضها في سبيل إبداع تحديدات مغايرة أكثر قرب من واقعهم الحضاري ومواءمة مع زمانية وجودهم، في هذا السياق نجد في كتاب ماهي الفلسفة ما يلي: "أن نعرف أنفسنا بأنفسنا - تعلم التفكير - وأن نعلم الموجود بما هو موجود. وأن ننظر إلى الوجود نظرة شمولية تشكل هذه التحديدات بالنسبة للفلسفة مع التحديدات أخرى كثيرة مواقف مفيدة ولكنها لا تشكل انشغالا في منتهى التحديد لأنها تبعث مع المرور الوقت على الملل وتبدو كلها منجذبة إلى الكلي والعام والمطلق"2.

إذا تدبرنا تلقى العرب للفلسفة الإغريقية وتملكهم لحدوها ومفاهيمها نستنتج أنهم فندوا النظرية التي تجعل الفلسفة توقيعا إغريقيا فقط وسعوا إلى كسر المنطق اليوناني وحاولوا الخروج من الكوسموس الأرسطي نحو تصور للكون أكثر انفتاحا وملائما للأفكار التي جاء بها القرآن والشعر الجاهلي. وبالرغم من أنهم اكتفوا تعريب الكلمة كما هي دون أي تغيير واهتموا بالنقل والترجمة للكتب والرسائل والمناظرات الإغريقية التي جاءتهم عن طريق اللغات الشرقية مثل السريالية وكانوا في ذلك مقلدين من جهة حد الفلسفة فإنهم طلبوا الخلق والإبداع من جهة تشغيلهم لفلسفة الحد واستثمارهم لما تختزنه لغة الضاد من طاقة رمزية وحاولوا تطبيق المنهاج القرآني على أرض الواقع في حضارة أقرأ لإبداع المفاهيم الخاص بهم، فكيف كان لهم ذلك؟ وإلى أي مدى كان ما نقلوه وجيها من الناحية الفلسفية؟ فهل مثلث الترجمة عائقا أمام فهم العرب لمعنى الفلسفة كما أبدعها اليونان؟

لقد تحسس العرب عند ملاستهم للنصوص الأعجمية صعوبة الترجمة واستعصاء النقل من لغات أجنبية إلى لغة الضاد، إذ صرح الغزالي ما يلي: "المترجمون لكلام أرسطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل حتى أثار ذلك نزاعا بينهم وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر وابن سينا "3 ، ونفس الموقف عبر عنه أبو حيان التوحيدي المتوفى سنة 1009 في كتاب المقابسات بقوله: "على أن الترجمة من لغة اليونان إلى العبرانية إلى السريانية ومن السريانية إلى العبرية قد أخلت بخواص المعاني في أبدان الحقائق إخلالا لا يخفي على أحد ولو كانت معاني يونان تهجس في أنفس العرب مع بيانها الرائع

1 الكندي، رسالة إلى المعتمد بالله في الفلسفة الأولى حقه وقدم له وعلق عليه /الدكتور أحمد الأهواني ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة، الطبعة الأولى 1948

2 جيل دولوز / فليكس غتاري ، ماهي الفلسفة؟، ترجمة مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص.32.

3 أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تقديم علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص.31.32.

وتصرفها الواسع وافتنانها المعجز وسعتها المشهورة لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوائب وكاملة بلا نقص ولو كانا نفقه عن الأوائل أغراضهم بلغتهم كان ذلك أيضا ناقعا للخليل وناهجا للسبيل ومبلغا للحد المطلوب"1.

بيد أن تعلقت همة العرب بما وراء العرش وطلبهم للعلم من المهد إلى اللحد وولعهم بالمعرفة من أين أتت جعلتهم ينالون الحكمة العظمى ويفوزون بالسعادة الباقية وهي التنعم بمجاورة الحق ومصاحبته وقد عبر الكندي عن هذا التشمير والكد وعن هذا الانفتاح واحترام المختلف بقوله "ينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى به وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق وليس يبخل الحق ولا يصغر بقاتله ولا بالآتي به ولا أحد يبخل الحق بل كل يشرق بالحق"2.

وقد كان الكندي أول فيلسوف عربي أتقن علوم اليونان ووضع تحديدات للفلسفة منقولة عنهم ومطعمة بالرؤية القرآنية للعالم ورغم أننا لا نعرف من تراجمه إلا شيء قليل جدا إلا أننا يمكن أن نذكر ستة تعريفات مشهورة له عن الفلسفة طرحها في رسالة الحدود والرسوم وهي : 1- حب الحكمة، 2- التشبيه بأفعال الله بقدر طاقة الإنسان، 3- العناية بالموت، 4- صناعة الصناعة وحكمة الحكم، 5- معرفة الإنسان نفسه، 6- علم الأشياء الأدبية والكلية إنيتها ومائيتها وعلها بقدر طاقة الإنسان.

يعترف الكندي بأن هذه الحدود تحرى في نقلها من القدماء ونلاحظ في الحد الأول اقتصاره على المعنى اللغوي الإغريقي للفظ فيلسوف وهو المحب وصوفيا وهي الحكمة أما الحد الثاني والثالث فهما محاولة لفهم طبيعة الفعل الفلسفي ذاته من حيث أن التفلسف أسلوب في الحياة يراد به أن يكون الإنسان كامل الفضيلة وأنه كما قال أفلاطون تدرب على الموت بإماتة الشهوات وترك النفس استعمال البدن كسبيل مؤدي إلى الفضيلة لأن التشاغل بالذات الحسية ترك لاستعمال العقل، بينما التفلسف هو فعل من أفعال النفس العاقلة. ويعرف الكندي الفلسفة في المعنى الرابع من جهة العلة ويشير إلى التصور الأرسطي للفلسفة الأولى الذي تبحث في العلة الأولى والذي تأتي في ما بعد العلوم التي تبحث عن العلل القريبة الأربعة ولذلك كانت الفلسفة أم العلوم وحكمة الحكم وليس مجرد علم ضمن بقية العلوم الأخرى. في المستوى الخامس يصرح الكندي بموقفه من حدود الفلسفة كما وجدها مؤكدا إن ربط المعرفة الفلسفية بمعرفة الإنسان نفسه هو قول شريف النهاية بعيد الغور لأن سؤال ما الإنسان ؟ هو السؤال الأول والأساسي في الفلسفة ؟ إذا علم الإنسان ماهو علم الكون بأسره وعرف أسرار الكل .

بيد أن الكندي يحسم أمره في نهاية المطاف متوقفا عند ما يحد به عيون الحكمة وهو الحكم الكلي والمطالب العلمية الأربعة : "هل" الباحثة عن الإنية فقط و"ما" الباحثة عن الوجود . إذ يقول بهذا الصدد: "ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق إذ كانوا بسبب كونهم فضلا عن أنهم سبب لهم. وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق فما أحسن ما قال في ذلك"3

لكن كيف صارت الفلسفة الأولى عند المعلم الثاني وصاحب المدينة الفاضلة؟ وهل هي مجرد تكملة لمجهودات الكندي التأسيسية أم أنها انطلاقة ثانية وعلى نحو مختلف؟ ولماذا نعت الفارابي بأنه المعلم الثاني بعد أرسطو بوصفه المعلم الأول؟

1 أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970،

2 الكندي، رسالة إلى المعتمد بالله في الفلسفة الأولى، ص.72.

3 الكندي، رسالة إلى المعتمد بالله في الفلسفة الأولى، ص.80. 81.

2- الفلسفة بإطلاق عند الفارابي:

" وهذا العلم هو أقدم العلوم وأكملها رئاسة وسائر العلوم الآخر ...إنما تحتذي حذو ذلك العلم وتستعمل ليكمل الغرض بذلك العلم وهو السعادة القصوى والكمال الأخير الذي يبلغه الإنسان... "1

بعد ذلك بلغ الوعي بضرورة الاهتمام بحد الفلسفة ووضع تعريف جامع مانع لها درجة عالية مع أبي نصر الفارابي المتوفى سنة 950 ميلادي عندما عني بمعنى الفلسفة وبما ينبغي تعلمه قبل الفلسفة وعندما قال كلام في اسم الفلسفة وسبب ظهورها وأسماء المبرزين فيها وعلى من قرأ منهم وخصص الفصل السادس من تحصيل السعادة لمادة علم الفلسفة وبحث فيه عن علاقة الفلسفة بالملة وعن الفيلسوف الحق وأراد أن يجمع بين فلسفة أفلاطون وأرسطو وعلمنا أن حب الحقيقة والإيمان بقدرة الفكر هما الشرط الأساسي للبحث الفلسفي .

إذا كان أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة اعتبر الفيلسوف هو ذلك الذي يملك المعرفة بكليتها بقدر الإمكان لكن دون الحصول على معارف خاصة بكل موضوع والذي يتوصل إلى معرفة الأشياء العويصة وعللها ويحل الصعوبات الكبرى للمعرفة الإنسانية ويقدر على تعليم ما يعرفه ويجعل العلم والمعرفة لذات العلم والمعرفة ويحدد الفلسفة بأنها طلب المعلوم الأسمى، ويحدد العلم الأسمى بأنه ذلك الذي يعلم الغاية التي من أجلها ينبغي أن يقوم بكل شيء ويرى أن المبادئ والعلل هي الأسمى الممكنة معرفته، فإن أبي نصر الفارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين يميز بين التحديد المفهومي للفلسفة والتحديد الماصدقي والتحديد المنهجي لها إذ يصرح في هذا السياق: " الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة ... والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلوا من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وأما منطقية وأما رياضية وأما سياسية. وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية ...ومدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما كما قيل أنه لو ارتفع من حيث ومن جهة ما" بطلب تلك العلوم الفلسفية "2

وفي "فصول منتزعة" يضع الفارابي مفهوم الفلسفة بجانب مفهومي العلم والحكمة ويرى أن "الحكمة علم بالأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب"، ويعترف بأن اسم "العلم يقع على أشياء كثيرة من بينها أن العلم هو أن يحصل في النفس اليقين بوجود الموجودات" وبعبارة أخرى "التيقن بوجود الشيء وسبب وجوده" وكذلك "التيقن بوجود الشيء وأنه لا يمكن أن يكون غيره من غير الوقوف على سبب وجوده" أما "العلم بالحقيقة ما كان صادقا ويقينا في الزمان كله لا في بعض دون بعض". وفي الفصل 53 يعطي لحد الفلسفة دلالة واقعية عملية ويميز بين علوم الغايات وعلوم الوسائل بقوله "إن الحكمة هي التي توقف على السعادة في الحقيقة والتعقل هو الذي يوقف على ما ينبغي أن يفعل حتى تحصل السعادة . فهذان إذن هما المتعاضان في تكميل الإنسان حتى تكون الحكمة هي التي تعطي الغاية القصوى والتعقل يعطي ما تنال به تلك الغاية ."

1 الفارابي، تحصيل السعادة، تقديم علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى 1995، ص.86.

2 الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، عرض ألبار نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الأولى، 1960، ص.81.

إن كانت الفلسفة منذ الإغريق تتخذ كلية الواقع موضوعا لها سواء تعلق الأمر بالواقع الخارجي أو بالفكر أو بالعلاقات بينهما فإن فلسفة من هذا النوع تدرك غربتها المخصوصة فلا هي ضمن العالم تماما ولا هي مع ذلك أبدا خارج العالم ولا بد لها من أن تذهب إلى أبعد من هذه الإمية لأنها في وضعية حرجة إن لم نقل في عصر تراجيدي ولغز الفلسفة هو أن الحياة تكون أحيانا أمام الذات وأمام الغير وأمام الحق، وقد عبر الفارابي عن هذا الوضع التراجيدي للفلسفة عند العرب بقوله : "فأما الفلسفة فإن قوما منهم حنوا عليها وقوم أطلقوا فيها وقوم منهم سكتوا عنها وقوم منهم نهوا عنها..."¹.

ويؤرخ الفارابي لنشأة الفلسفة وتطورها في كتاب تحصيل السعادة ويرى أن "العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم كانت باللسان اليوناني ثم صارت باللسان السرياني ثم باللسان العربي وتسمى الحكمة على الإطلاق أو الحكمة العظمى وهي العلم الذي يعطي الموجودات معقولة ببراهين يقينية ويسمون اقتناء الحكمة العلم وملكته الفلسفة ويعنون بذلك إثبات الحكمة العظمى ومحبتها ويسمون المقتني لها فيلسوفا ويعنون المحب والمؤثر للحكمة العظمى ويسمون الفلسفة علم العلوم وأم العلوم وحكمة الحكم وصناعة الصناعات."² ويميزون بين الفلسفة الذائعة المشهورة والبرانية والفلسفة الحقيقية وعلى الإطلاق التي تعطي الغاية التي لأجلها يكون الإنسان وهي السعادة. إضافة الفارابي تكمن في تعريفه للحكمة على أنها الحدق في الأمر ونفاذ الروية فيه، إذ نجده يقول: "وكذلك النافذ الروية والحديث فيها قد يسمى حكيما في ذلك الشيء الذي هو نافذ الرؤية فيه، إلا أن الحكمة على الإطلاق هي هذا العلم وملكته."³ الجديد عند الفارابي أيضا هو المقارنة بين الفلسفة والملة ووضع الفلسفة في مرتبة متقدمة على الملة وذلك لأن "الملة محاكية للفلسفة" والفلسفة تعطي الغاية القصوى التي وجد من أجلها البشر وهي السعادة ولكن "كل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولا أو متصورا، فإن الملة تعطيه متخيلا وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فإن الملة تقنع."⁴ فكيف ستبتلع الملة الفلسفة مع ابن سينا؟ وماهي استنتاجات ذلك؟

3- الفلسفة بماهي حكمة عظمى عند ابن سينا:

"انك تجد العقل المستفاد بل العقل القدسي رئيسا يخدمه الكل وهو الغاية القصوى"⁵. ما يقوله الشيخ الرئيس ابن سينا المتوفى سنة 1078 ميلادي لا يزيد عما قاله المعلم الثاني الفارابي لأن الحكمة عنده لا تقتصر على الجانب النظري أو الجانب العملي وإنما تتعدى ذلك إلى الشمول وعلى قدر الإحاطة بهذين الجانبين تكون قيمة الحكمة وبالتالي قيمة الحكيم ويرى أن الفلسفة هي محبة الحكمة لاكتسابها صنف العلوم بحسب ارتباطها بالمادة أو تجردها عنها، إذ أن الأولى هي العلوم الطبيعية لارتباط موضوعها بالمادة والثانية هي العلوم الرياضية وترتبط أصلا بالمادة إلا أن العقل جردها عنها فأصبحت علوما عقلية أما الثالثة فهي الماورائيات وأفضلها الإلهيات أي الفلسفة الأولى التي لا تسمح طبيعة موضوعها بمخالطة المادة.

¹ الفارابي، كتاب الحروف، ص.156.

² الفارابي، تحصيل السعادة، ص.86، 87.

³ الفارابي، تحصيل السعادة، ص.87.

⁴ الفارابي، تحصيل السعادة، ص.89.

⁵ ابن سينا، النفس البشرية، جمع ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ص.69.

يقول في هذا السياق في عيون الحكمة: "الحكمة استكمال النفس الإنسانية فالحكمة المتعلقة بالأمور التي لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها تسمى حكمة نظرية والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمى حكمة عملية ... ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل على ذلك بإحداهما فقد أوتي خيرا كثيرا. "1 وواضح تأثير النص القرآني في توقيع حد الفلسفة من طرف ابن سينا وكأنه بدأ يتحسس الطريق نحو بلورة منطق الشرقيين. يقسم ابن سينا الحكمة إلى نظري وعملي، الحكمة العملية تنقسم بدورها إلى حكمة مدنية ومنزلية وخلقية وهي مستفادة من الشريعة الإلهية ويركز الشيخ الرئيس على مفهوم المشاركة، أما الحكمة النظرية فتتقسم إلى حكمة طبيعية وحكمة رياضية وحكمة إلهية ويركز هنا على مفهوم المخالطة. "والخلاصة أن مذهب ابن سينا يعد أوسع نتاج في الفكر الفلسفي في الإسلام... ولئن كان أقل التزاما بنصوص أرسطو... فإن ذلك كان أيضا ميزة من جهة أخرى من حيث أنه أفسح له المجال ليستقل أحيانا بفكره الخاص... لكنه استطاع على كل حال في موسوعته الفلسفية الكبرى الشفاء أن يقدم أوفى دائرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى. أما تأثيره سواء في العالم الإسلامي والعالم اللاتيني الأوروبي في العصر الوسيط فقد كان هائلا ...2"

هذا الاستنتاج يتماشى مع ما قاله مارتن هيدجر عن مراوحة الفلسفة بين الثابت والمتغير: "وفي الأثناء علينا أن نشير وبسهولة إلى أن الفلسفة وبالطريقة التي عبرت بها عن ماهيتها قد شهدت وغير ما يزيد على 2500 سنة العديد من التحولات. من يريد إنكار ذلك؟ ومع ذلك لا يمكن أن يغرب عن بالنا أن الفلسفة من أرسطو إلى نيتشه وبسبب هذه التحولات بالذات وعبرها أيضا قد ظلت هي هي. ذلك أن التحولات ليست إلا الضمان للقرابة مع الذات. " فهل انتبه ابن سينا قبل الأوان بأن الفلسفة هي نوع التحديق في الوجود؟ وعن أي ذات نقترّب من امتلاكه مع كل نسق فلسفي جديد؟ فكيف سيعمل ابن رشد المشائي على تنقية القول البرهاني من الشوائب السنوية العرفانية؟

4- واجب الاعتبار الفلسفي عند ابن رشد:

"واجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي"3
اللافت للنظر أن ابن رشد لم يبتعد على هذا المنوال كثيرا رغم أنه يعرف الفلسفة بالاعتماد على تعريفات المعلم الأول وبتقدير كبير لما تكتنزه الآيات القرآنية من حقائق وأفكار وهذا ما صرح به: "إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبرها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ما هي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك. "4.

ورغم هذه الدعوة الصريحة إلى احترام الموازنة الفلسفية الأرسطية إلا أن حكيم قرطبة يضع عدة شروط لهذا التقيد بالموروث إذ يقول ما نصه: "وإذا تقرر أنه بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب في القياس الفقهي فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس

¹ ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمان بدوي، القاهرة، 1953، ص.ص. 16-17.

² عبد الرحمان بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ص. 81.

³ ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دار سيراس للنشر، تونس، الطبعة الأولى 2000، ص. 20.

ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص. 19.

العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتقدم بالمتأخر حتى تكمل المعرفة به.¹

ويبرهن ابن رشد بذلك على أن الفلسفة واجبة لا عقلا فقط بل وشرعا أيضا وذلك بالاستناد إلى آيات قرآنية تدعيما لرأيه مثل قوله تعالى: "فاعتبروا يا أولى الأبصار" وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي ومثل قوله تعالى: "أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء" وهذا النص يحث على النظر في جميع الموجودات ونحن نعلم بأن التأمل عند الإغريق هو منهج الحكمة ويعني النظر والرؤية لتحصيل المعرفة في كليتها.

هذا التقريب بين الفلسفة والدين نجده عند ابن رشد عندما قال: "وإذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإننا 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."² وقد حدد ابن رشد موقفه من قيمة ما وصله من صناعة الفلسفة من القدماء بتساؤله: فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة؟ وقد أجاب قائلا: "وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه"³

ولا يقتصر حكيمة قرطبة على بناء منطق للعلاقة بين العرب والحضارات الأخرى بل يعتبر النهل من الثقافات الأخرى واجبا شرعا: "فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذا كان مغزا لهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا لنظر فيها وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي إلى معرفة حق المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى..."⁴ فهل يمكن أن نعتبر الفلسفة الإسلامية مع ابن رشد انتهت إلى نظرية في التأويل تقرر حق الراسخين في العلم وتنفي التكفير مع وجود الإجماع؟

خاتمة:

"نعم هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها، وبما قدمته من حلول. فهي تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته التي كانت مثار جدل طويل بين المتكلمين. وتحاول أن توفق بين الوحي والعقل، بين العقيدة والحكمة، بين الدين والفلسفة، وأن تبين للناس أن الوحي لا يناقض العقل، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم، وأن الدين إذا تأخى مع الفلسفة أصبح فلسفيا كما أصبح الفلسفة دينية..."⁵

تقوم الفلسفة بما فيها من حكم وأنساق ومناهج وأفكار ومفاهيم جديدة بالقياس إلى ما سبقها من فكر وعلوم وتجارب الأمم المتقدمة في حب الحكمة والبحث عن الحقيقة ومن أثرها في تفكير

¹ ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص.22.

² ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص.20.

³ ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص.23.

⁴ ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص.24.

⁵ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، طبعة ثالثة منقحة، القاهرة، 1976، ص.23، 24.

عصرها وبحسب الطريقة التي تنتهجها في عرض قضاياها والحجج التي تعتمد عليها في إثباتها. والفلسفة العربية الإسلامية في مستوى من الطرافة والابتكار والراهنية والجدّة لا يقل عن مستوى الفلسفة اليونانية في عصور ازدهارها مادة وأسلوباً ولا عن مستوى الفلسفة الغربية الحديثة في زمن تشكلها وإعادة وضعها للإنسان في العالم.

تظهر كونية القول الفلسفي عند العرب في مقابسات التوحيدي التي يقول فيها: "بالاعتبار تظهر الأسرار وبتقديم الاختبار يصح الاختيار ومن ساء نظره لنفسه قل نصحه لغيره... فاسعد أيها الإنسان بما تسمع وتبصر وتحس وتعقل فقد أردت لحال نفيسة ودعيت إلى غاية شريفة وهيئت لدرجة رفيعة وحليت بحلية رائعة ونوجيت بكلمة جامعة ونوديت من ناحية قريبة... اعلم أن العلم حق ولكن الإصابة بعيدة وليس كل بعيد محالاً ولا كل قريب صواب ولا كل صواب معروف ولا كل محال موصوفاً وإنما كان العلم حقاً والاجتهاد في طلبه مخلصاً والقياس فيه صواباً وبذل السعي دونه محموداً."1

ما نستخلصه بخصوص حد حكماء العرب للفلسفة هو أن تعريفهم للفلسفة يغلب عليه المظهر التجديدي وهو الطابع العام والسمة الغالبة للمدرسة الفلسفية العربية لأن مسلكها في التحديد والتصرف في المعاني يختلف عن مسلك الإغريق والتعاريف التي قدموها والمعاني التي أتوا بها هؤلاء الفلاسفة من بدع أنفسهم.

ورغم أن الفارابي يعترف بتأثره بالإغريق واشتغاله على أعمال أفلاطون وأرسطو بقوله: "وكان هذان الحكيمان هما المبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائها وأصولها ومتممان لأواخرها وفروعها وعليها المعول في قليلها وكثيرها وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها وما يصدر عنها في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه دخوله من الشوائب والكدر بذلك نطق الألسن وشهدت العقول إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوي الألباب الناصعة والعقول الصافية"2.

إلا أنه بذل الجهد لكسر زجاجة تقليدهما عندما جعل مقصود الفلسفة تحصيل السعادة وفهم السعادة على أنها غض النظر عن النافع والتلفت للجميل إذ يذهب إلى أن السعادة لا تنال إلا بالفلسفة والفلسفة هي مركز الوجود بقوله: "إن الصنائع صنفان: صنف مقصوده تحصيل الجميل وصنف مقصوده تحصيل النافع والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة" وتسمى الحكمة على الإطلاق ولما كانت السعادة غنماً تنال متى كانت لنا الأشياء الجميلة الفنية وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها تنال السعادة"3.

ما نلاحظه أن الفلسفة العربية مازالت تمتلك راهنية كبيرة اليوم نظراً للحاجة الأكيدة إليها قصد إعادة تجديد الثقافة وتطوير القدرات المعرفية وتغيير العقلية ووصل الإنسان المسلم بالعالم وترشيده نحو الاحترام الغيرية والتواصل مع الآخر. ومن خصائص الفلسفة الإسلامية أنها فلسفة دينية عقلية وتوفيقية وثيقة الصلة بالعلم تشجع على الفنون والاهتمام بالأدب والشعر وينهل فيها العقل من الأخلاق والأعراف وقصص التاريخ.

والحق أن الحكماء العرب قد ارتكبوا العديد من الأخطاء فנסبوا بعض من الكتب الفلسفة لغير مؤلفيها وأسقطوا بعض الفقرات والنصوص التي لا تتماشى مع عقيدتهم وحافظوا على بعض المفردات كما وجدوها في لغتها الأصلية واكتفوا بتعريبها ومن أشهر أخطائهم كتاب "التفاحة"

1 أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970، المقابلة 1 و2.

2 الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، 1960، ص. 112.

3 الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص. 75.

وكتاب "الربوبية" أو "أوثولوجيا أرسطو" وكتاب "الخير المحض" ولعلمهم معذورين في ذلك لحرصهم على وحدة الحقيقة وسعيهم للتقريب بين الآراء والجمع بين النظريات والتوفيق بين الاتجاهات ولعل كتاب الفارابي الغريب والمدهش "الجمع بين رأيي الحكيمين" هو خير دليل على ذلك وهو كتاب غريب لأنه يبني على أساس باطل وهو السعي إلى التوفيق بين أمرين متناقضين وهو مدهش لأن في هذا الأثر تجلت عبقرية العقل العربي في أرقى مظاهرها. فكيف ستعمل الفلسفة العربية الإسلامية في نسختها ما بعد الحداثة الغربية أن تتفادى مثل هذه الأخطاء؟ وأليس من اللائق بالنسبة إليها أن تكون فلسفة مقاومة حتى تساعد السكان الافتراضيين لحضارة أقرأ من العود على بدء وتدبير المعمورة؟

المراجع:

- ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دار سيراس للنشر، تونس، الطبعة الأولى 2004
- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970
- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تقديم علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1994
- أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، طبعة ثانية، 1990،
- أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة، تقديم علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، 1995،
- أبو نصر الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، الطبعة الأولى، 1985،
- أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، عرض ألبار نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الأولى، 1960
- ابن سينا، النفس البشرية، جمع ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى، 1986.
- ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمان بدوي، القاهرة، 1953.
- إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، طبعة ثالثة منقحة، القاهرة، 1976
- عبد الرحمان بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس.
- الكندي، رسالة إلى المعتمد بالله في الفلسفة الأولى حقه وقدم له وعلق عليه /الدكتور أحمد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى 1948
- جيل دولوز/ فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟، ترجمة مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997
- حسن حنفي، النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث الإبداع، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2002.