المنهج العقلى وبناء فلسفة إسلامية معاصرة

د محمد وهبه سيد عفيفى(*)

يعد العقل أعدل حكما بين جميع الأشياء، بدونه فقد الفكر الإنسانى هويته، والفكر الإنسانى كى يرتقى، لابد أن يكون المنهج العقلى هو المحرك لتقدمه ونهضته، ويسعى هذا البحث لتطبيق أسس هذا المنهج العقلى على الفكر الفلسفى الإسلامى المعاصر كى يصل إلى الهدف المنشود؛ وهو الفهم العقلى الصحيح للدين الإسلامى، وإعمال العقل في النص بعيدا عن كل دعوات الغلو والتعصب التى انتشرت في عالمنا العربى والإسلامى بسبب الابتعاد عن استخدام هذا المنهج القويم.

والعقل شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال؛ لذلك كانت سلامة العقل شرطًا في التكليف، والأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة. ولا يمكن أن يصدر حكم صحيح يخالف العقل الصريح، بل جعل الإسلام العقل إحدى الضرورات التي يجب حفظها ورعايتها؛ ولذا كثر في القرآن تحفيز العقل واستثارته.

إن البحث عن منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية أصبح أمرا ضروريا للغاية، ولكن أين نبدأ محاولتنا في البحث عن المنهج الجديد؟ إن من الضروري تحديد مجالات الفلسفة الإسلامية وهذا يتطلب معرفة واسعة للتراث الفلسفي الإسلامي التي تركها لنا أولئك المفكرون الأجلاء.

وقد مرت الفلسفة الإسلامية بمراحل متعددة منذ نشأتها، صعودا وهبوطا، مدا وجذرا، فتارة نرفعها إلى أعلى عليين، وتارة أخرى ننزلها من هذه المنزلة إلى حد تحريمها واتهام كل من يعمل بها بالزندقة والكفر، واستمر ذلك إلى وقتنا الحالى، لذا كان حتما علينا أن نطرح السؤال التالى هل تصلح الفلسفة الإسلامية - القديمة التى مازالت تدرس في جامعتنا - في مجتمع اليوم؟

(*) مدرس الفلسفة الإسلامية بتربية عين شمس.

وهل هى قادرة على مواجهة المشاكل الجمة التى نواجهها اليوم؟ أم أنها قابعة في برجها العاجى تدرس آراء عفى عليها الزمن لم تعد تشغل بال الإنسان العربى المسلم اليوم. فالإنسان يفكر اليوم في قضايا متعددة مثل تنامى الإرهاب والتطرف والغلو، كذلك انهيار القيم والاخلاقيات، والتأخر التعليمى في بلداننا الإسلامية، أيضا المساهمة بفاعلية في إقامة حوار مجتمعى من أجل رسم خريطة للمستقبل القريب، والبعيد، أيضا تطوير المناهج التعليمية في المؤسسات الدينية، وتجديد الخطاب الدينى ليكون خطاب عقلى، لاخطاب تقليدى يرفض إعمال العقل في النص.

وموضوع هذا البحث «المنهج العقلى ودوره في بناء فلسفة إسلامية معاصرة» تستجيب لتطلعات الشعوب في هذا العصر وليست عصور سابقة، والمنهج العقلى له قواعد لابد من الالتزام بها من أجل الوصول إلى هذه الأهداف.

حدد ديكارت قواعد المنهج العقلى في «المقال في المنهج» ويقصد ديكارت بالمنهج «قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن تؤخذ الباطل على أنه حق، وتبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التى تستطيع إدراكها، دون أن تضيع في جهود غير نافعة، بل وهى تزيد ما للنفس من علم بالتدريج».[١]

ومن أهم القواعد في منهج ديكارت، وبمثابة القاعدة الرئيس:

القاعدة الأولى: «قاعدة اليقين»

يقول ديكارت: «ألا أقبل شيئا على أنه حق، ما لم أعرف يقينا أنه كذلك: بمعنى أن أتجنب بعناية، التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر وألا أدخل في أحكامى ما يتمثل أمام عقلى في جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدى أى مجال لوضعه موضع الشك»[٢].

فالمعرفة التى تستطيع أن تبنى عليها حكما يقينيا يجب ألا تكون واضحة فحسب، بل في غاية الوضوح، ومميزاتها هى حضور ذهن متيقظ إذن فالحدس والوضوح لهما نفس المعنى.[٣]

---

(١) ديكارت: مقال عن المنهج، ص ١٠٩، ترجمة محمود محمد الخضيرى، مراجعة محمد مصطفى حلمى، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر القاهرة، ط٢، ١٩٦٨.

(٢) نفس المرجع، ص٩٥ - ٩٦، تحقيق الخضيرى، انظر محمود زقزوق: المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت، ص٧٤، دار المعارف - القاهرة.

(٣) انظر جنفياف روديس: ديكارت والعقلانية، ص١٩، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات - باريس، ط٤، ١٩٨٨.

وهذه القاعدة تسمى بالبداهة أى المعرفة الواضحة التى يصل إليها العقل بنفسه بدون أحكام مسبقة، وتتسم بالبساطة والوضوح والتمييز، مثل الحقائق الرياضية، وتعبر أيضا عن التأنى في البحث وعدم التحيز لأى موقف نميل إليه أو اعتقاد راسخ نؤمن به، وعدم التحيز يتضمن البناء الفكرى الجديد الذى لا ينطوى على ميل شخصى أو هوى ذاتى، وتشبه هذه القاعدة ما تحدث عنه «فرنسيس بيكون» عن أوهام الجنس «عقل الإنسان أشبه بمرأة مصقولة تضفى خصائصها الخاصة على الأشياء وتشوه صورتها»[١].

هذه القاعدة من أهم القواعد عند ديكارت التى سيكون لها دورا كبير في تغيير مسار الدراسات المستقبلية للفلسفة الإسلامية المعاصرة، حيث ستجعل من العقل أساسا ومرجعا لهذه الدراسات، وتستبعد التقليد الذى اعتمدت عليه هذه الفلسفة في مسار تقدمها، يرى ديكارت أن معرفة العقل هى وحدها التى ينبغى بادئ ذى بدء، أن تكون الشغل الشاغل للحكيم وذلك وفاء للعقل وقدرته على الوصول للحقيقة بشكل منطقى بعيدا عن الغموض. وهذه القاعدة تستبعد كل كل مصدر آخر للمعرفة غيرالنور الطبيعى للعقل، فوضوح الفكرة يتمثل في حضورها في الذهن المتيقظ، وتمايزها هو معرفتنا بما تحويه هذه الفكرة ذاتها[٢].

القاعدة الثانية: «التحليل العقلى»

تسمى هذه القاعدة بقاعدة التحليل وتعنى تقسيم المشكلة إلى أجزاء بسيطة وذلك من أجل حلها. يقول ديكارت في ذلك: «ينحصر المنهج بأجمعه في أن نرتب وننظم الأشياء التى ينبغى توجيه العقل إليها لاستكشاف بعض الحقائق ونحن نتبع هذا المنهج خطوة خطوة، إذا حولنا بالتدريج القضايا الغامضة المبهمة إلى قضايا أبسط، وإذا بدأنا من الإدراك البديهى إلى معرفة سائر الأشياء»[٣].

القاعدة الثالثة «التركيب العقلى»

تتمثل في وضع نظام في تفكيرى ابدأ به الأمور الأكثر بساطة والأقرب منالا، حتى أرتقى

(١) نفس المرجع، ص١٩.

(٢) محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفى، ص٥٤ - ٥٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٧.

(٣) نفس المرجع: ص ٥٥ - ٥٦، انظر محمد كمال جعفر، حسن عبد اللطيف: في الفلسفة مدخل وتاريخ، ص١٨، ١٩، ١٩٨١، مكتبة دار العروبة الكويت.

شيئا فشيئا وعلى سبيل التدريج إلى إدراك الأمور الأكثر تعقيدا..ويمثل ذلك تركيب الأفكار مرة أخرى بعد عملية التحليل في القاعدة السابقة، وذلك عن طريق فحصها وربطها في نسق كلي على أساس عقلي نقدي.(١)

القاعدة الرابعة: «المراجعة»

ويقصد بها إحصاء أجزاء الموضوع الذى أبحثه حتى أعرف أننى لم أهمله.

وهذه القواعد الديكارتيه هى قواعد للمنهج العقلى لبناء فلسفة إسلامية في الحاضر والمستقبل تشارك المواطن في حل مشاكله الواقعية، فالتراث الفلسفى الإسلامى يحفل بالعديد من النماذج التى أضاءت جنبات الحضارة الإنسانية أمثال، الكندى واالفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم....وكانوا حملة لواء الفلسفة في العالم الإسلامى - رغم النقد الموجه لهم بأنهم كانوا مقلدين لا مبدعين، لكن هذا هو حال الحضارة تبدأ بالتقليد، وتنتهى بالإبداع. إلا أنهم تعرضوا لهجوم عنيف من الإمام الغزالى في «تهافت الفلاسفة» وكان بمثابة إهدار دم لكل من يفكر مثلهم أو يتأثر بآرائهم، ونتيجة ذلك تخلى كثير من المفكرين عن التأويل العقلى والتزمو بحرفية النص الدينى، وهدم ابن تيمية (٦٦١هـ - ٧٢٨هـ) منطقهم في الرد على المنطقيين، لكن رغم ذلك أنجبت الأمة فيلسوفا عقليا كان نصيرا للعقل والإبداع «ابن رشد» الذى أخذ من قضية الحرية العقلية اساسا ومنهجا في كتابه «تهافت التهافت» ولا يزال السجال قائما إلى اليوم بين فريقين، فريق مساند وداعم للعقل، وفريق آخر معادى لكل ما هو عقلى بحجة الدفاع عن النص، وهل بقهر الحق ينتصر الحق.

وهكذا سنجد خلال التاريخ الفلسفى والفكرى من يغلق آفاق ويكمم أفواه ويسلب حريات، وسنجد كذلك من يقف في وجه هذه المحاولات بكل قوة عقلية محاولا إنقاذ الفكر العقلانى عن طريق عقل يقظ والجرأة في استخدام العقل في مختلف القضايا، فلا محرمات أمام العقل إلا ما يتجاوز قدراته.

وانتقلت الفلسفة الإسلامية من مرحلة أولى اعتمدت فيها على الترجمة لفلاسفة اليونان ومحاولة التوفيق بينها وبين الدين، ورغم الأخطاء التى وقع فيها الفلاسفة بسبب عدم معرفتهم

(١) قواعد المنهج: ص١١٠ - ١١١.

بالمناخ الذى وجدت فيه هذه الآراء، وكذلك أخطاء في الترجمة، لأن الترجمة تمت من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية إلا أنها كانت محاولات جريئة وبداية حقيقية لاستخدام العقل في الدولة الإسلامية، ثم انتقلت لمرحلة إبداعية مع كتاب ابن رشد «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» ويعد هذا الكتاب بداية حقيقة لعلم الهرمونطيقا أو التأويل وإعمال العقل في النص الدينى، وذلك لفاعلية العقل لرؤية الحقيقة والوصول إليها، ولا يمكن أن نمنع العقل من ممارسة دوره في التفكير «وليس لقائل أن يقول: إن هذا النوع من النظر في القياس العقلى بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول. فإن النظر في القياس الفقهى، وأنواعه، هو شيء تستنبط بعد الصدر الأول، وليس يرى أنه بدعة. فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقل»[١].

ونجد أن ثمة اتفاق بين ديكارت وابن رشد في القاعدة الأولى الديكارتية والتى تتمثل في عدم إصدار أحكام مسبقة، بل يجب الدراسة المتأنية لكل الأمور فإذا ثبت صحتها عقليا قبلناها مهما كان مصدرها، يقول ابن رشد: «إذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا إن الفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرا في الموجودات، واعتبار لها، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذى 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. وحذرنا منه، وعذرناهم»[٢].

يؤسس ابن رشد منهجية جديدة في التعامل مع العلماء سواء في حالة الاتفاق أو الاختلاف، منهجية تعبر عن قيم العلم الحقيقية وهى الحرية الفكرية، والجرأة في استخدام العقل بدون خوف من إلصاق تهم التكفير التى بدأها الغزالى في تهافته واستمرت في كل عصر لإرهاب قادة الفكر من ممارسة حقهم في التفكير العقلى الحر؛ وذلك لنشر فكر إسلامى يتعارض مع العقل ويتسم بالغلو والتطرف، ويتفق في ذلك أطراف متعددة منهم سلطة دينية تريد الإبقاء على وضع قائم وهو سيطرت الاتجاهات الماضوية الرجعية التى تنظر دائما للخلف ولا يعنيها المستقبل في شيء.

ويستعرض ابن رشد في فصل المقال منهجية التحليل والتركيب فنراه يفصل بشكل مبسط لتوضيح الفكرة مع إعطاء أمثلة من الواقع لتقريب الفكرة من الذهن، ثم يصل إلى نتائج

(١) ابن رشد: فصل المقال، ص٢٥، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف٢، ، ط ١٩٦٩.
(٢) نفس المرجع: ص٢٨.

جديدة مبدعة وهذا ما عرضه ديكارت في المقال في المنهج، فهو يرى أن أخطاء الفلاسفة لا تستدعي القضاء على الفلسفة والتفكير العقلي. «وليس يلزم من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها، وزل زال، إما من قبل نقص فطرته، و إما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه، أو أكثر من واحد منها، أن نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها، فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات، وليس يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض»[1].

هكذا لا يجب البتة منع هذه العلوم لأخطاء وقعت في أوقات ما، - وهذا هو حال العلم البشرى معرض فيه الإنسان للزلل والخطأ -، بل على العكس نمنع العلوم التى تضاد العقل وتنشر الخرافة والجهل، وتودى إلى سلبية وانسحاب من الحياة.

لكن السؤال الذى نطرحه الآن كيف يمكن أن نستفيد من هذا المنهج العقلى - الذى وضع أسسه ابن رشد وديكارت - في بناء فلسفة إسلامية معاصرة.

لقد كانت هناك عدة محاولات من مفكرينا وبعض المستشرقين لصياغة مفهوم جديد للفلسفة الإسلامية وما تتضمنه من فروع، وذلك حسب المنهج الذى يتبعه المفكر، و ينعكس ذلك على القضايا التى ستهتم بها الفلسفة الإسلامية. وقد اختلف اساتذة الفلسفة من حيث محتوى هذه الفلسفة المعاصرة كل حسب اتجاهه الفكرى، كذلك اختلفوا في نظرتهم وتقويمهم للفلسفة الإسلامية، وهل لها من المقومات ما يؤهلها لأن تكون فلسفة أصيلة، نابعة من روح الحضارة الإسلامية، أم أنها تقليد لغيرها من الفلسفات «الفلسفة اليونانية».

و يأتى هدفنا من هذا البحث إعادة النظر في هذا التراث من خلال منهج عقلى يضفى مزيد من الحيادية، و يبعدنا عن الأحكام المسبقة من أجل أن يكون لهذه الفلسفة مكانة كما كان من قبل.

كذلك معرفة مواطن القوة والأصالة فيها، لتطويرها والاستفادة منها في الواقع المعاش، كما نتعرف على جوانب الضعف والخلل، لتجنبها مستقبلا. خاصة وأن من أوائل من أهتم بدراسة الفلسفة الإسلامية المستشرقين، ومنهم من أنصف هذا الفكر وأقر بدوره في تاريخ

(١) نفسه، ص٢٩.

الفكر الإنسانى و إسهاماته، وآخرون نظروا إليه على أنه نسخة مشوهة من الفكر اليونانى، فهو تقليد محض ولا يتسم بالأصالة في شيء.

وكان هذا حافزا للكثير من مفكرينا للاهتمام بهذا الموضوع، وعلى رأس هولاء الشيخ مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥ - ١٩٤٧م) فقد وضع منهجا لعرض وتقويم الفلسفة الإسلامية، وذلك في مؤلفه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» أوضح فيه مفهوم الفلسفة الإسلامية، وانها تشمل علم الكلام وعلم أصول الفقه، موضحا فضل مفكرى الإسلام في الفلسفة بأوسع معانيها، وفند آراء المستشرقيين حول الفلسفة الإسلامية، خاصة ممن اتهموا هذه الفلسفة بعدم الدقة والأصالة والعجز عن الابتكار، وبأنها ليست إلا محاكاة للفلسفة اليونانية، أو اختصار سيئا قام به مترجمون ضعفاء للفكر اليونانى. يقول الشيخ: «والباحثون الغربيون كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربى ولا إسلامى، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامى»[1] مثل «تنمان» الذى أكد على أن العرب لم يبدعوا فلسفة خاصة بهم، بسبب كتابهم المقدس الذى يعوق النظر العقلى الحر، وكذلك حزب أهل السنة المتمسك بحرفية النصوص، وأنهم جعلوا من فلسفة أرسطو سلطانا مستبدا على عقولهم، وتمسكهم بالأوهام والخرافات، وبذلك شوهو فلسفة أرسطو.

كذلك يرى فكتور كوزان أن الدين الإسلامى لا يمكن له أن ينتج فلسفة عقلية؛ لكن ما أنتجه هو انحلالا موغلا، واستبداد ليس له مدى. أما «ارنست رينان» فيقول بأن الحركة الفلسفية الحقيقية ينبغى أن تلتمس في مذاهب المتكلمين، وينتهى إلى القول بوجود فلسفتين عند العرب، فلسفة عربية وهى ترجمة للفكر الفلسفى اليونانى، وفلسفة إسلامية هى علم الكلام ويسخر رينان من هذه الفلسفة في كتبه ويرى بأنها موضعا للطرافة.

كذلك اختلف المستشرقون على التسمية هل هى فلسفة عربية؟ أم فلسفة إسلامية؟ وانعكس هذا الاختلاف على أساتذة الفلسفة في العالم الإسلامى، فنجد عاطف العراقى يسميها بالفلسفة العربية ويلقب نفسه بأستاذ الفلسفة العربية لا الإسلامية، وأخرون وهم كثير يرون عكس ذلك مثل مدرسة «دار العلوم» وكذلك كثير من أساتذة الأزهر الشريف، واحيانا يستخدمها البعض بنفس المعنى يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: «أما أهل هذا العصر

(١) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣.

الذين يعبرون بالفلسفة العربية مرة وبالفلسفة الإسلامية أخرى لمعنى واحد... ومثلهم كمثل الجامعة المصرية نفسها، التى كانت إلى عهد قريب تستعمل في قوانينها ومناهجها ومكاتباتها العبارتين على أنهما مترادفتان» مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتارخ ص٢٨.

هكذا تعددت المحاولات من المستشرقين لفهم هذا الفكر الإنسانى قبل أن يكون إسلامى وإن كان غاب عنهم الموضوعية كثيرا في مناقشة هذا الفكر وهذا يتناقض مع قواعد المنهج العقلى، وبعد محاولات الشيخ مصطفى عبد الرازق كانت هناك محاولات لتلميذه «على سامى النشار» في كتابيه «نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام» و«مناهج البحث عند مفكرى الإسلام» وتوالت بعد ذلك الدراسات مثل «التفكير الفلسفى في الإسلام» لعبد الحليم محمود، «وتاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام» لمحمد على أبوريان، «وتاريخ الفلسفة العربية» لجميل صليبا، وكذلك محاولة عبد الرحمن بدوى في مؤلفاته «الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية» «ومذاهب الإسلاميين» «ودور العرب في تكوين الفكر الأوروبى» وغيرها والتى أكد فيها على أن الفلسفة الإسلامية تقتصر على ما يسمى بالفلسفة المشائية، ولا حاجة لنا بدراسة علم الكلام والفرق الكلامية التى تركز على النصوص الدينية وكذلك التصوف، لذلك استبعد بدوى من دراسته للفلسفة الإسلامية كل من لا ينسبون إلى الفلسفة بهذا المعنى، فاستبعد إخوان الصفا والغزالى والسهروردى، وكل من لا يلتزم بالمنهج الفلسفى على الطريقة اليونانية.

ومن المحاولات المهمة في هذا القرن مشروع حسن حنفى لإعادة قراءة التراث ومحاولة تجديده بما يتفق مع روح العصر وذلك في كتبه «التراث والتجديد» «ومن العقيدة للثورة» «ومن النقل للإبداع» «ومن النقل للعقل» وهى تمثل محاولة نقدية لإعادة قرأة التراث بشكل نقدى لا من خلفية غربية حداثية ولا من رؤية سلفية أشعرية بل جعل للعقل السلطة العليا للحكم على التراث العربى الإسلامى سواء في مجال البيان، أو العرفان، واخيرا البرهان.

وقد اختلفت آراء أساتذة الفلسفة في تحديد مفهوم محدد للفلسفة الإسلامية:

١- الاتجاه الأول يرى بأن الفلسفة الإسلامية تعتمد بالكلية على الفلسفة اليونانية، ولولاها لما ظهرت في الأصل ما يسمى بالفلسفة الإسلامية، فالعربى المسلم ليس له قدرة على الإبداع، فهو مازال في مرحلة التقليد، ويجب استبعاد علم الكلام والتصوف من مجال

دراستها.فالفلسفة الإسلامية هى الفلسفة التقليدية التى هى نتاج فلاسفة الإسلام كالكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد.

٢- الاتجاه الثانى وهو الاتجاه الأكثر الذى يوسع من مجال الفلسفة الإسلامية لتشمل علم الكلام، والتصوف، وأصول الفقه، وهذا يعنى التوسع في هذا المصطلح، لكن هل سيضفى ذلك نوعا من الفاعلية لهذه الفلسفة أم لا؟ ونسأل ما الذى دفع هذا الاتجاه للتوسع في مجال الدراسة؟ اعتقد أن من بين هذه الأسباب الاتهامات المتكررة لكثير من المستشرقين بأن الفكر الفلسفى الإسلامي هو تكرار مشوه للفكر اليونانى فارادوا بهذه التوسعة إثبات أن الفلسفة الإسلامية بها من الفروع التى تمثل إبداعا خالصا للعقل المسلم، وذلك تأثرا بعقيدته الإسلامية، «وقد ذهب إلى ذلك كل من الشيخ مصطفى عبد الرازق، ومدكور ومحمد يوسف موسى، وعلى سامى النشار، وتوفيق الطويل، ومعظم تلامذة الشيخ إلى القول بأن في البحوث الكلامية والصوفية، فضلا عن علم أصول الفقه، مذاهب ونظريات فلسفية لا تقل دقة وعمقا عن مذاهب المشائين، وبالتالى فإنها تندرج ضمن مباحث الفلسفة الإسلامية[١].

وعلى العكس من ذلك ذهب كل من أحمد فؤاد الاهوانى، وعبد الرحمن بدوى إلى القول بأن فلاسفة الإسلام وحدهم الذين يصح أن يطلق على أبحاثهم لفظة فلسفة إسلامية.[٢]

هكذا يتضح انقسام أعلام الفكر الإسلامى في رؤيتهم لمفهوم الفلسفة الإسلامية، والمجالات التى تشملها، لكن بعد كل هذه الدراسات التى تمت في هذا المجال نسأل هل وصلت الفلسفة الإسلامية إلى مبتغاها وحققت المرجو منه كما كانت قديما؟ أم أنها تقف عاجزة عن مجارة الواقع بمشاكله وتحدياته، تلهث وراء دراسات تراثية والفاظ غامضة وقضايا مسلم بها - مثل «التوحيد» - في هذا العصر، هل الفلسفة الإسلامية عاجزة عن تقديم فهم جديد للدين الإسلامى يتناسب مع المستجدات التى تحدث في بلادنا؟

لابد للفلسفة الإسلامية أن ترضى بتغير دورها في هذا القرن، خاصة مع تغير اهتمامات

---

(١) نفس المرجع، ص٦١.

(٢) الأهوانى: الفلسفة الإسلامية، ص١٨، سلسلة المكتبة الثقافية، وزارة الثقافة والارشاد القومى، عدد ٦٩، ١٩٦٢م، انظر أيضا عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، ص٣٩، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، ج١.

الناس فالفلسفة مرآة العصر، وإن لم تعبر عن مشاكل العصر واهتمامات أفراده فلا فائدة منها؟ وطالما ارتضينا العقل أساسا وجوهرا في عملية التغيير فلابد أن نبتعد في البداية عن الأحكام المسبقة، حتى يتسم البحث بالموضوعية والمنهجية.

ومن أجل رؤية موضوعية معاصرة لهذه الفلسفة فلابد أن نحدد المصطلح، ووفقا لهذا التحديد سيكون للفلسفة الإسلامية أدورا جديدة تتفق وطبيعة العصر، لذا نجد بأن إعادة بناء العلوم شرط من شروط النهضة في كل عصر. قام بها كثير من مفكرى العالم على مر العصور مثل ديكارت في المقال في المنهج، وفرنسيس بيكون في «إعادة البناء العظيم»، والمعتزلة في مجال علم الكلام، وابن خلدون في مقدمته، ومحمد إقبال في «تجديد الفكر الدينى في الإسلام»، والمشاريع العربية المتنوعة الأهداف مثل المشروع الإصلاحى للفكر الدينى والتربوى والأخلاقى للإمام «محمد عبده»، وذكى نجيب محمود في «تجديد الفكر العربى» و«المعقول واللامعقول في تراثنا الفكرى» ومشروع محمد عابد الجابرى في «تكوين العقل العربى»، وكذلك مشروع حسن حنفى لإعادة قراءة التراث، ومراد وهبة في قراءته لابن رشد لمواجهة الدوجما في المجتمع.

كان الهدف من هذه المحاولات إعادة النظر في العلوم الموروثة وإعادة بنائها بما يتفق مع نهاية مرحلة الإبداع الحضارى الأولى وبداية مرحلة ثانية، ويؤكد د. حسن حنفى أنه تبرز أهمية إعادة بناء العلوم القديمة لمواكبة النهضة الكبرى في العالم.[1]

ولكن كل هذه المشاريع لم تحدث تغييرا حقيقيا في وعى الجمهور؛ وذلك لأنها كانت تمثل تغييرا وتحديثا في وعى النخبة المثقفة وليس في وعى الجماهير، فظل التراث بكل ما فيه يوجه حياة الناس وحياتهم. وهنا تتضح الإشكالية، هل الإصلاح يقتصر على النخبة دون الجماهير؟ وهل في هذه الحالة يمكن أن نتحدث عن تغيير حقيقى، هذا التناقض يؤدى إلى انهيار مشاريع النهضة الحديثة ومن ثم ازداد الاتجاه التقليدى التراثى المحافظ وأصبح أكثر انتشارا بين ربوع الجماهير، وانحسر الاتجاه التنويرى المتمثل في المشاريع الفكرية الكبرى.

والرؤية المعاصرة للفلسفة الإسلامية تستوجب تغيير العلوم التابعة لها وفقا للمنهج العقلى، والسؤال الآن هل يدخل علم التصوف ضمن علوم الفلسفة الإسلامية؟

---

(١) حسن حنفى: كبوة الإصلاح، ص١٧٠ - ١٨٥، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

نقد التصوف التقليدى

التصوف من العلوم الحادثة في الملة، وهذا ما أكد عليه ابن خلدون، لأن العكوف عن العبادة والإعراض عن زخرف الدنيا من الأمور التى تتنافى مع ما جاءت به الشريعة الإسلامية في القرآن والسنة، يقول الله عَزَّوَجَلَّ ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾ [الأعراف: ٣٢]، ويقول عَزَّوَجَلَّ ﴿ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ﴾ [القصص ٧٧]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾ [المائدة: ٨٧] كل ذلك يدل دلالة واضحة أن التصوف لم يكن يوما طريقة صحيحة للحياة، بل هو نوع من المغالاة والتطرف التى تبعدنا عن مجريات الحياة، وهى عملية انسحابية هروبية انطوائية، يبتعد بها المتصوف عن واقع الحياة، وتنهى فاعليته العقلية، لكن ما هو مباح من التصوف وما كان الرسول يمارسه هو الورع والتبتل ومجاهدة النفس ضد الشهوات، يقول عَزَّوَجَلَّ ﴿ وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ﴾ [المزمل: ٨].

وهى أمور يمارسها المؤمن في عبادته لله بدون مغالاة، لذلك حذر الرسول من التشدد في الدين، وكان له حديث شريف في هذا المقام، حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا حفص بن غياث ويحيى بن سعيد عن ابن جريج عن سليمان بن عتيق عن طلق بن حبيب عن الأحنف ابن قيس عن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ هلك المتنطعون قالها ثلاثا، والمتنطعون أي المتعمقون الغالون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم. والتصوف به اتجاهات تشددت في العبادة حتى انسحبت بالكلية من الحياة، وهذا منافى لأوامر الله بإعمار الكون، كذلك بعض المتصوفة رأى أن العقل لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة، فانتقل من البرهان إلى العرفان بغية الوصول إلى حقائق يعجز عنها العقل الإنسانى الذى خلقه الله للإنسان لوظيفة أساسية، وهى الوصول لحقيقة الوجود ومعرفة قدرة الله في الحياة الدنيا، وفهم كتب الله السماوية عن طريق إعمال العقل في النص.

ويتبين للباحث منذ تكون التصوف، البون الشاسع بين منهجهم في المعرفة، ومنهج المتكلمين والمناطقة، فبينما كان منهج هؤلاء الآخيرين يستند على العقل، قدم الصوفية منهجا جديدا، أسموه أولا الاستنباط القرآنى، أن يردد الصوفي القرآن، مستغرقا فيه، حتى تنفتح له المعاني الإلهية، ثم ينتقل إلى معاناة العبادة، والخلوة والتردد بين المقامات الصوفية والأحوال

حتى تنقدح المعرفة الإلهية فيه أو تلقى فيه، فيتذوقها فإذا كان منهج المتكلمين والفلاسفة هو العقل، فقد انتهى موقف الصوفية إلى الذوق والحدس.[١]

يتضح من ذلك أن التصوف تجربة ذاتية ترفض العقل والمنطق، لأنها معرفة تتجاوز القدرات الإنسانية، فالإمام الغزالى بعد أن وافق على المنطق الأرسطى كطريق للمعرفة وأساسا لها، رفض المعرفة العقلية بما فيها المنطق الأرسطى فرغم تمجيده للعقل إلا أنه رفضه وهاجمه، واستبدل العقل بالذوق والحدس وقرر الانسحاب من مجال الحياة العقلية، ورأى أن المعرفة الذوقية هى التى تصل بالإنسان إلى الحقيقة، ولكن أى حقيقة كان يقصد الغزالى، إنها معرفة عليا لا تتاح إلا للصفوة المختارة، ولا يمكن للعامة معرفتها وتتبعها، لأنها معرفة كشفية تصاغ بلغة لا يعرفها إلا من مارس التصوف، وهذه الحقائق هى حقائق للخاصة فكيف نؤسس عليها معرفة إنسانية تستفيد منها البشرية في حل الإشكاليات التى تواجهنا في الحياة، أم أنها معرفة للخاصة فقط ليزداد تقديسنا لهم في حياتهم وبعد مماتهم، فهى معرفة لا عقلية غير معلومة فلا يمكن أن تندرج ضمن نطاق المعرفة التى تعلى من شأن العقل، وتعتمد على المنطق كوسيلة للوصول إلى الحقيقة وكيف يمكن لنا أن نقيم هذه المعرفة. وكيف لنا أن نصدق ما يقوله هولاء ونحن لم نمارس التصوف بل نسمع من طرف واحد تجربته بدون نقد أو تمحيص أو إثبات.

وقد دخل على التصوف كثير من الأشكال والمظاهر التى هى بعيدة كل البعد عن المفهوم الصحيح للدين فهناك من المتصوفة من قال بالحلول والاتحاد، وقد اختلط مع كثير من طرق الصوفية كثير من الدجل والشعوزة بدعوى التقرب إلى الله ورسوله، فأصبحت هذه المعرفة دعوى للتواكل وعدم السعى والكسل، والانتظار حتى تنزل على العبد المعرفة الذوقية الإلهية، وقد روج كثير من المتصوفة لنماذج إنسانية وصلت لدرجات عليا عدت في مرتبة أعلى من البشر، وهذا من الأشياء الدخيلة على العقيدة الإسلامية، وقد اتضح في مفهوم هؤلاء الأولياء الذين خرقوا عادة الخلق في مخالفة النفوس والتقرب إلى الله.

ويؤكد د حسن حنفى على أن التصوف يعنى باختصار الهروب من العالم الخارجى العصى على التغيير إلى العالم الداخلى، وهو أوسع وأرحب. وبعد العالم الداخلى يتم الارتفاع إلى العالم العلوى ليتم النصر فيه، حقيقة أم خيالا. هكذا نشأ التصوف عندما صعبت مقاومة بنى أمية

(١) على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ص٢٩٧، دار النهضة العربية ١٩٨٤.

الذين استولوا على الحكم، ونقلوه من المدينة إلى دمشق، وأقاموا أحوالهم ومقاماتهم، الصحو والسكر، الغيبة والحضور إلى آخر هذه الثنائيات، ثم الزهد والرضا والتوكل والشكر التى تبين درجات السلم للوصول إلى دار الفناء. وقد شجع الأمويون هذا الاتجاه لبعده عن السياسة. فإنقاذ النفس مقدم على إنقاذ العالم. والعجز عن فهم العلل أو مقاومتها يؤدى إلى الهروب منها إلى عالم متخيل يتم النصر فيه. لا يذهب الصوفى إلى الكعبة عجزا بل تأتى الكعبة إليه نصرا. والتوجه إلى الواحد القهار العادل خير من البقاء مع الحاكم القهار الظالم. وليس أمام المعارض السياسى إلا الهجرة إلى الله أو الهجرة خارج الأوطان كما فعلت الإباضية وهجرتهم إلى جنوب الخليج العربى. أما التصوف فهو تفريغ المجتمع من حركته السياسية. استبداد من طرف الحاكم وهروب من طرف المحكوم، وكلما اشتد الاستبداد اكتفى المتصوف بالدعاء لله كى ينصر المظلوم على الظالم.

كذلك لابد للفلسفة الإسلامية أن تواجه هذا التطرف اللادينى الذى يستخدم الشعوذة والدجل والخرافات من أجل الوصول إلى الله، فقد تحدث كثير من المتصوفة عن الكرامات التى تتحقق لكثير من الصوفية، وهذه الكرامات لم تنتشر إلا بعد القرن الخامس الهجرى، أما قبل ذلك فلا تكاد تظهر إلا بشكل عابر، ولعل أول من تحدث عن الكرامة القشيرى (٤٦٥هـ) يقول القشيرى «لو لم يكن للولى كرامة ظاهرة عليه في الدنيا، لم يقدح عدمها في كونه وليا، بخلاف الأنبياء فإنه يجب أن تكون لهم معجزات»[١].

هكذا يتضح أن الكرامة لم تكن شرطا من شروط التصوف، لكن تغير الحال بعد القرن السابع الهجرى، فأصبحت الكرامات شرطا لا غنى عنه في التصوف، وقد وجدت كتبا خاصة بالكرامات مثل «جامع كرامات الأولياء للنبهانى، «وكرامات الأولياء» للشعرانى، ويذكر العلامة ابن عثيمين فوائد هذه الكرامات، والتى منها:

«١- بيان قدرة الله.

٢- نصرة الدين أو تكريم الولى.

٣- زيادة الإيمان والتثبيت للولى الذى ظهرت على يديه.

(١) القشيرى: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص ٣٥٥، تحقيق معروف زرين، على بلطة جى، دار الجيل، بيروت ١٤١٠هـ.

٤- أنها من البشرى لذلك الولى.

٥- أنها معجزة للرسول الذى يمسك الولى بدينه، لأنها كالشهادة للولى بأنه على حق.

والفرق بينها وبين المعجزة أنها تحصل للولى، والمعجزة تحصل للنبى»[١].

لكن كيف تكون كل هذه الفوائد للكرامات ولم يتحقق منها شيء في الواقع إلا بعدا عن العقل، ويزيد محقق كتاب كرامة الأولياء للنبهانى بأن هذا الكتاب أكبر موسوعة علمية تتحدث عن إثبات الكرامة لمن اصطفاهم الله تعالى وخصهم بولايته وتقيم الأدلة الكثيرة على ذلك من الكتاب والسنة، وما صح نقله من الوقائع الثابتة التى لا تحتمل الشك» لكن من العجيب أن يتحدث المحقق عن موسوعة علمية في الكرامات، لكن هل الكرامات لها معايير معينة، أم أنها خارج حدود العقل.[٢]

ويؤكد «محمد إقبال» في مقدمة كتابه «تجديد التفكير الدينى في الإسلام» أن المتصوفين في العصر الأخير، بحكم بعدهم عن نتاج العقل الحديث، أصبحوا عاجزين تمام العجز عن قبول أى إلهام جديد من الفكر الحديث والتجربة العصرية، وهم يزاولون أساليب خلقت لأجيال كانت لها نظرة ثقافية تختلف عن نظرتنا نحن في نواح هامة» فالتصوف بشكله الحالى لا يمكن أن يستوعب التقدم العلمى الموجود في العالم، فالمتصوف يفكر في الاتصال بالحقيقة العليا، والعالم يفكر في اتصال الإنسان بالفضاء الخارجى من أجل فك لغز الكون، بطريقة منطقية عقلية.

وحاول «سعيد النورسى» حل هذه الإشكالية في رسائله للنور من خلال عملية تجديد التصوف التى تعتبر جزءا لا يتجزأ من عملية بناء المجتمع الإسلامى المعاصر، وإعادة صياغته من حيث تربية المسلمين تربية إسلامية صحيحة شاملة تدفعهم إلى إعادة النظر في مختلف نواحى حياتهم، والانطلاق منها نحو استئناف حياة إسلامية ربانية واقعية، وقهر عوامل التخلف والجمود والإقدام على التغيير الجذرى في الحياة من أجل المساهمة في بناء الحضارة الإنسانية. إن البشرية محتاجة اليوم من ينقذها من الانحراف والسقوط الحضارى ويعالج

(١) الحافظ الحلال: كرامات الأولياء، ص ٢٨٤، المكتبة الإسلامية ط١ ٢٠١٠م.

(٢) النبهانى: جامع الكرامات، ص٦، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، ج١، مكتبة سانت بركات رضا، الهند، ط١، ٢٠٠١.

آلامها وواقعها السيء، ذلك الانحراف الذى أوردها موارد الطغيان والشرور وقاد الإنسانية إلى الحياة الحيوانية المشينة التى أبعدتها عن فطرتها وكرامتها.

ومشروع النورسى يحاول أن يحل الاشكالية المتمثلة في النزعة الانسحابية من الواقع، وتغيره في نفس الوقت، فهو مشروع تجديدى ورؤية إصلاحية إيمانية تستجيب لخدمة الإنسان المسلم وتنقذه من السقوط الحضارى، وتضعه على طريق التغيير والبناء الجديد بقاعدة إيمانية صلبة.

وقد حمل بعض دعاة التصوف ما نحن نعيش فيه من دجل وشعوذة، فقد فضلوا التقليد على الاجتهاد والابتكار، فكانت النتيجة أن أرتمى الشباب في أحضان الثقافة الأوروبية المادية، لذا كان لابد من ربط التصوف بالحياة من أجل حل الأزمات التى لحقت بالمسلمين فكرا وممارسة. فالتصوف التقليدى خرج عن الضوابط الشرعية الصحيحة التى تحفظ للإنسان توازنه واستقامته، إلى مظاهر من السلبية، فالخلاص من الآثام وتطهير النفس الإنسانية من أدران الفساد لا يتم في الإسلام باعتزال الحياة الاجتماعية و إنما يكون باحترام النفس يقول النوسى: «ومحبتك لها أي إشفاقك عليها، والجهد في تربيتها وتزكيتها، ومنعها عن الأهواء الرذيلة، تجعلها منقادة إليك، فلا تسيرك ولا تقيدك بأهوائها بل تسوقها أنت إلى حيث الهدى دون الهوى»[1].

يتضح من ذلك أن التصوف الحالى بكل طرقة لا يستطيع الوقوف أمام الهجوم المشكك في الإسلام، لأنه يعتمد على تجربة ذاتية، ولا يعتمد في إدراك الحقائق على البراهين المنطقية، والحجج العقلية، والأدلة العلمية التى هى صفة هذا العصر، وما يموج فيه من تيارات وفلسفات.

هكذا يتضح أن النورسى أراد حركة تصحيحية للتصوف بشكله التقليدى، فهو معادى للعقل والمنطق يبعد الإنسان بالكلية عن الواقع، فقد لاحظ أن طريق التصوف لا تفيد في هذا العصر بمجرد الاكتفاء بسلوك الزهد في ملذات الحياة والانصراف إلى الشطحات في الزوايا والتكايا، بل أن يكون مدرسة تربوية قائمة على النقد والتمحيص والتصدى للدجل الفكرى والانحراف العقائدى. فعلى سبيل المثال وقع كثيرمن الصوفية في خطأ فصل الحقيقة عن

(١) سعيد النورسى: رسائل النور، الكلمات، الكلمة الثانية والثلاثين، ص٧٧١.

الشريعة حيث صرحوا بأن «الشريعة قشر ظاهرى وحقيقتها هى لبها ونتيجتها وغاياتها»[١] فالصوفى هو إنسان عادى لابد أن يحافظ على العبادات والشعائر، وظن بعض المتصوفين أنهم لم يعودو مخاطبين بفروع الإسلام لكونهم وصلوا إلى درجة تعفيهم من تكاليفه وواجباته. ومن هذا ما حكاه ابن حزم قائلا: «وبلغنا من بنى نيسابور اليوم في عصرنا هذا أن رجلا يكنى أبا سعيد الخير من الصوفية مرة يلبس الصوف ومرة يلبس الحرير المحرم على الرجال ومرة يصلى في اليوم ومرة لا يصلى فريضة ولا نافلة»[١].

ومن الأشياء المذمومة عندهم إيمانهم بقدرتهم على خرق العادات بالكرامات، من ذلك ما رواه اليافعى عن إحياء الموتى: أخبرنى بعض أهل العلم والصلاح ممن اعتقده من بلاد المغرب بإسناده. أنه توفى بعض أصحاب الشيخ الكبير العارف بالله يوسف الدهمانى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فجزع عليه أهله، فلما رأى الشيخ المذكور شدة جزعهم، جاء إلى الميت وقال له قم بإذن الله تعالى فقام وعاش بعد ذلك إلى ما شاء الله من الزمان.[٢] كيف يمكن لهذا التصوف بهذا الشكل العقيم أن ينتج معرفة حقيقة، ما ينتجة دجل وخرافة ووهم يعيشون فيه وحدهم، ويوهمون به العامة محدودى الثقافة بأنهم على الحق دوما، فهم يسعون بشكل حثيث على زيادة الاتباع وفي ظل التنافس بين أقطاب التصوف للإكثار من عدد الأولياء، اتجهوا إلى تعظيم فكرة الولاية للنساء. فجعلوا من «السيدة نفيسة» بالقاهرة ومن «أم سلمى» و«أم حبيب» بدمشق أولياء ويعلق «ابن تيمية» على ذلك بقوله» ولكن من يتخذ نفيسة ربا ويقول: أنها تجير الخائف، وتغيث الملهوف وإنه في حسبها ويسجد لها ويتضرع في دعائها، مثل ما يتضرع في دعاء رب الأرض والسموات، ويتوكل على حى قد مات ولا يتوكل على الحى الذى لا يموت. فلا ريب أن اشراكه بمن هو أفضل منها يكون أقوى»[٣].

وقد زاد المنتسبين للتصوف وانتشر في فترات الأزامات والكوارث التى مر بها العالم الإسلامى» نشأ التصوف كمقاومة سلبية للانحرافات في الحياة أصبح هو ذاته تقويما لهذا

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ج٤، ص ١٨٨.

(٢) اليافعى: نشر المحاسن الغالية في فصل الصوفية ذوى المقامات العالية، ص ١٤.

(٣) مصطفى حلمى: ابن تيمية والتصوف، ص٣١٧، نقلا عن محنة الشيخ للذهبى، ص٦٣، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ط٢، الاسكندرية١٩٨٢)(انظر يوسف زيدان: كرامات الصوفية، ص٣٤٨، مجلة الجمعية الفلسفية، العدد الثالث، دار النمر للطباعة، يونيو ١٩٩٤.

الانحراف بانحراف آخر. ودفاعا عنه بالرجوع إلى الوراء. فكل القيم الصوفية السلبية التى تدعو إلى الفقر والخوف والجوع والصبر والتوكل والرضا والتوكل والرضا والقناعة والتسليم، كلها دفاع عن النفس ولكنه دفاع العاجز الضعيف الذى لا يرى فضائله إلا في أنه صاحب الحق الضائع، هذه قيم ما زالت تفعل في سلوك الجماهير... والتحليلات الصوفية لعالم القلب ولأنواع المعرفة الإلهية يأس من العقل ومن تحليل الواقع، و إيثار لعلم آخر حيث يغيب العلم، والمعرفة حيث تشح المعرفة. وما زلنا نأخذ بالعلم اللدنى، ونقيم عليه حياتنا، ونطمع في الكشف وفي رفع الحجاب إلى درجة السفور. وقد تخيلنا الغاية وقد تحققت بالفعل»[1].

فالمتصوفة مستغرقين بالكلية في عالم التمنيات والخيال بعيدين كل البعد عن الواقع الفعال، وفرق كبير بين الإحساس والواقع، وقيم الصوفية السلبية معارضة ومضادة للعقل.

نخلص من ذلك أن التصوف المؤمن بالشطحات والكرامات مضاد للعقل والتفكير العلمى والمنطق، فهو يصل لحقائق لا يمكن التحقق منها، وهو دعوة للتواكل والبعد عن الحياة يرفض على مر العصور الثورة ويكتفى بدعوة الناس للصبر والزهد وغير ذلك، لذلك فهو على وفاق تام بينه وبين السلطات على مر العصور، بل تستخدمة السلطات في أوقات الأزمات لاشاعة جو من الاستكانة والصبر والطاعة وغير ذلك من قيم سلبية، لذلك فهو لايتفق مع قواعد المنهج العقلى لأنه يعتمد على التقليد لا الإبداع.

ويتفق مع المنهج العقلى مقاومة الموروث الدينى التقليدى - البعيد عن صحيح الدين - وما يفرضه من وصايا على العقل، والسؤال الذى يفرض نفسه، هل يمكن التحول من الموروث الدينى والسلطوى إلى موروث عقلى كان موجودا في الحضارة الإسلامية مثل فكر ابن رشد في كتبه «فصل المقال» و«تهافت التهافت» التى تدعو إلى إعمال العقل في النص من أجل حضارة إسلامية جديدة، ولدينا نمط من المفكرين وهو الغزالى الذى وقف ضد العقل بأفكار رجعية ظلامية تدعو بشكل واضح للقضاء على العقل، فاستخدم تهمة التخويف والتكفير لكل معارض لفكره.

لكن الفلسفة الإسلامية في وطننا العربي شأنها شأن باقي التخصصات المعرفية الأخرى توجد في وضع مأزوم جعلها لا تواكب المستجدات الحاصلة في بلداننا العربية. ومن أجل

(١) حسن حنفى: التراث والتجديد، ص١٧ - ١٨، الموسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٤، ١٩٩٢.

تشخيص أسباب الأزمة والبحث عن الآليات التي تسمح للفلسفة الإسلامية أن تكون فاعلة في الحاضر والمستقبل. وجب علينا أن نطرح سؤالاً محوريًّا ملحًّا هو: كيف نجعل من مادة الفلسفة في مدارسنا الثانوية وفي جامعاتنا فاعلاً منتجاً لدور تنويري وتغييري في عقلية العربي؟

وكيف يشعر المسلم بفاعلية هذه الفلسفة في الواقع الحياتي اليومي؟ وهل لهذه الفلسفة أن تحل مشاكله التي يعاني منها؟ أم أن تقتصر على أحكام مسبقة من التراث الفلسفي الإسلامي؟

فهناك من يرى أنه لبناء فلسفة إسلامية معاصرة، فلابد من تجديد ديني يقوم على العقلانية والواقعية. وثمة اتجاه آخر يرى بضرورة تنوير عقلاني علماني في مجال الذهن والثقافة مرتبط بتحديث حضاري شامل في مجال الأبنية والمؤسسات القومية والاجتماعية والاقتصادية.[1]

وهناك من الدراسات الكثيرة التي صدرت في العالم الإسلامي، من أجل نشر الفكر العقلاني الرشدي، ويعد هذا ذكاء من مفكرينا وهو الاستشهاد برموز إسلامية خالصة من أجل نشر الفكر التنويري العقلاني العلماني في ربوع العالم الإسلامي؛ لأن النماذج الغربية دائما ما تلقى رفضا مسبقا من النخبة الدينية والشعبية، بغض النظر عن إيجابية الأفكار أو سلبيتها، وهذا راجع للتراث الاستعماري لهذه الدول في الحقب السابقة، والتي جعلت رجل الشارع يتحدث دائما عن المؤامرات الغربية، والغزو الثقافي وقد سعت هذه النخب الثقافية الإسلامية - منذ القرن العشرين - لكتابة الكتب وإقامة المؤتمرات والندوات التي تدعو لنشر الفكر الرشدي العقلاني، على سبيل المثال لا الحصر كتاب «ابن رشد وفلسفته» لفرح أنطون سنة ١٩٠٣ هو بداية لمحاولات حثيثة لنشر الفكر العقلاني؛ لمواجهة الفكر الظلامي في العالم الإسلامي الذي كان يسيطر عليه فقهاء ومشايخ لا يعرفون إلا الحلال والحرام، لذلك كان محمد عبده خروج على المألوف في ظل ثقافة ترفض كل ما جديد، وتعليم ديني يرفض الحوار وإعمال العقل، ثم توالت الدراسات بعد ذلك عند الجابري ومحمد المصباحي وزكي نجيب محمود ومراد وهبة وعبد الرحمن بدوي وعاطف العراقي وغيرهم. لكن هذه الجهود جميعا ظلت جهودا غير مؤثرة في الواقع المجتمعي، فهي لا تتجسد في واقع موضوعي متحقق بالفعل، والسؤال الذي يفرض نفسه هل استطاعت هذه الجهود أن تخلق تيارا يتبنى نشر الفكر العقلاني في الواقع العربي؟ وهنا يتضح التناقض بين هذه الجهود الكبيرة للمفكرين التنويرين، وبين

(١) محمود امين العالم: مواقف نقدية من التراث، ص ٨٩، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٧.

حالة التخلف التى تعانى منها البلدان العربية والإسلامية على مختلف المستويات التعليمية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدينية.[١]

ومع حالة التخلف هذه انتشرت الاتجاهات السلبية السكونية «الصوفية» والاتجاهات الدينية المتطرفة التى ترى أن حالة التخلف التى نعانى منها سببها البعد عن الدين، وعدم تطبيق شرع الله في الأرض، ولكن أى دين وشرع يتحدثون عنه، هل هو الدين الوسطى الذى يدعو للفهم والتعقل والعمل بفاعلية والأخذ بالأسباب، أم أنه دين الطاعة العمياء والفهم الآحادى للنص، دين الجهاد - ضد من يرونه غير ملتزم بشرع الله -، ولكن هل ثمة معايير لهذا الفرز الذى يقوم به هؤلاء، أم أنه توجد أحكام مسبقة يلتزم بها من أجل الحكم على الآخرين، لذلك نجد أن كثير من التنظيمات الإرهابية تدعى أنها المتحدثة باسم الدين والمطبقة لشرع الله وما دون ذلك فهو إما عاصى أو كافر، لقد رفضت أفكار ابن رشد وتم حرق كتبه لحديثة عن إعمال العقل في النص، وعاشت أفكار الغزالى وانتشرت إلى اليوم لأنه يعادى العقل والفكر الحر، فقد كفر فلاسفة الإسلام وشرع نفسه حكما على عقولهم، وخاف كل مثقف من البحث الحر العقلانى؛ حتى لا تطاله تهم الكفر ومن ثم إباحة الدم، وكذلك تعرض حسن العطار لهجوم شرس لأنه اراد الإصلاح الحر الحقيقى، والإمام محمد عبده الأزهرى الإصلاحى تعرض لحرب شرسة من داخل الموسسة الأزهرية للتشكيك في وطنيته وإيمانه بالله واتهامه بالكفر، يقول عنه الشيخ محمد الجنبيهى في كتابه «بلايا بوذا»: «فهل فكرت أيها التلميذ الدراسى أو الطالب العلمى ساعة من ساعات عمرك في الأسباب التى صعدت بمحمد ابن عبده الغرابلى إلى عنان السماء في الزمن الذى ما كان فيه شيئا مذكورا وقد اتخذه جناب اللورد كرومر أستاذا في الدين وفي السياسة... فهل كان ابن عبده الغرابلى في عصره من أكابر المرشدين الدينيين وكان ذلك اللورد متعطشا لأن يسلك سبيل المؤمنين فلم يجد من يرشده إلى الطريق القويم إلا ذلك الطالب الحقير الذى ضعضعه الفقر المدقع. فهلا تفكر في الأسباب التى جعلته محبوبا برؤساء الدول المتحالفة على محو الإسلام أسما ورسما وما ذلك إلا لأنه أجهد نفسه في حل روابط المدينة الإسلامية السماوية التى كانت تجعل المتمسكين بها على قلب رجل واحد فما زال يقبح للناس تلك الروابط حتى تم له الأمر» فالجنبيهى يشكك في كل عمل قام به محمد عبده ويسفه آراه ويتهمه بالكفر والضلال، ويحارب كل فكر حر في هذه الفترة العصيبة من تاريخ

(١) نفس المرجع، ص٩٢.

الأمة، فقد واجه العقل والتفكير العقلانى مقاومة شرسة من هؤلاء المشايخ والفقهاء، فكل مفكر حر يعد مخالف لتعاليم الدين، فعلى سبيل المثال يتهم «طه حسين» بأنه عدوا للدين، يقول: «وهل كانت الجامعة المصرية إلا من ارشادات ذلك المرشد واتفاقه مع المبشرين على انشائها وقد كانت نتيجتها أن أوجدوا بها أستاذا أعمى يتناول مرتبا عاليا من الحكومة لأنه عدو للدين ومكذب لسيد المرسلين وفاتن لأبناء المسلمين ليكونوا على دين المبشرين الذين حاربهم المرحوم الشيخ أحمد على المليجى محاربة سليمة أخرست ألسنتهم وذهبت بريحهم وقد نشر لهم كتابا معجزا أسماه السؤال العجيب فلم يستطيعوا الرد عليه والآن قد وجدوا أنصارا من رعاع المسلمين المنافقين يقومون مقامهم في التضليل والزحزحة عن الدين»[1] هذه بعض من النماذج الدينية التى تحارب كل فكر حر وتدمره، من أجل فرض الوصاية على العقل العربى بمؤسسة دينية تعتمد على التقليد لا الابداع، لذلك فنقد التراث والدفاع عن القيم المعاصرة، وإعطاء الاعتبار الأول للعقل والإنسان، وفهم التاريخ فهما موضوعيا، كلها قيم نقر بحاجة عصرنا لها، إلى فلسفة إسلامية جديدة تتحرر من كل القيود السابقة - التراث القديم - يكون همها الأول الإنسان واحتياجاته، وعلاج مشاكله.

وهذه المحاولة لبناء فلسفة تتفق مع المنهج العقلى، ستجعل من العقل أساسا وجوهرا للفهم الحقيقى للتراث والواقع، وبدون هذا المنهج ستظل هذه الفلسفة حبيسة النقل ومخالفة لواقع المجتمع.

والواقع أن الفلسفة الإسلامية في وضعها الذى وصلنا لا تقتصر على مجال واحد، بل إنها تضم عدة مجالات أبرزها: الفلسفة ذات الاستلهام الإغريقى كما تمثل لدى الكندى والفارابى وابن سينا وأمثالهم، وعلم المنطق كما ظهر عند ابن سينا والغزالى وابن رشد، وعلم الكلام أو علم التوحيد كما تمثل في ثلاث مدارس كبرى هى المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، وعلم مقالات الفرق كما ورد في مؤلفات أهل السنة والشيعة والخوارج، وعلم التصوف في مظاهره المختلفة سواء كان لدى المحاسبى والمكى أو الحلاج والسهرودى وابن عربى، وعلم الأخلاق كما تجلى عند مسكويه والسبكى وابن الجوزى

وقد أكدنا على ضرورة إبعاد التصوف من مجال الفلسفة الإسلامية، لما فعله في المجتمع

(١) محمد الجنبيهى: بلايا بوزا، ص١٠ - ١١، بدون تاريخ.

الإسلامى من سلبية وانهزامية وبعد عن الواقع المجتمعى، كذلك أيضا يجب حصر الفلسفة الإسلامية في مجالات الإصلاح المجتمعى والتربوى، والفكرى، والدينى، كما فعل «محمد إقبال» في تجديد التفكير الدينى» فهو يرى أن الدين تجربة روحية يعيشها الإنسان، وحياة الإنسان ذات أطوار منطقية منها: طور الإيمان، وطور الفكر، وطور الاستكشاف. وفي هذه الأخيرة تكون الحياة الدينية أداة دفع وفاعلية لطموح الإنسان، ولابد للإنسان أن يسعى ويجتهد في حياته بدون معين له فله عقل يفكر، فلكى يحصل على المعرفة يجب عليه أن يعتمد على وسائله هو لا غيره. أى فاعلية عقلية للإنسان في التراث الدينى.

وهذا العصر بكل ما فيه من أحداث متلاحقة، خاصة منطقتنا، فرض على الفلسفة الإسلامية أدوارا جديدة تتفق مع واقع المجتمع العربى، وهى:

١- الفهم الوسطى والصحيح للدين.

٢- مواجهة التطرف والغلو.

٣- التعايش وقبول الآخر.

٤- إصلاح التعليم الدينى.

٥- تنقية التراث.

١- الفهم الوسطى والصحيح للدين:

ثمة محاولات كثيرة للفهم الصحيح للدين الإسلامى منذ عصور الإسلام الأولى، من أجل مواجهة مشكلات العصر، وكل محاولة تستخلص مفاهيم عصرية من القرآن والسنة، وتفسير الآيات والأحاديث على أنحاء تتيح للمفسرين أن يهتدوا فيها إلى كشوف أو نظريات علمية حديثة، وإلى اتجاهات اجتماعية وسياسية وتربوية عصرية، لكن تعدد هذه التفسيرات واختلافها بل وتناقضها أحيانا، والتى يزعم كل منها أنه هو الذى يعبر عن روح النص الدينى، كل هذا يؤكد لنا عدم جدوى هذا الفهم للنص الدينى.[1] ولكن كيف نصل لهذا الفهم الصحيح للدين، في ظل مناخ مكبل لحرية العقل في الاجتهاد، وتطرف فكرى لكل ما يخالف المألوف،

(١) فؤاد زكريا: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، ص٥، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، القاهرة - باريس ١٩٨٩.

لا يسمح بالرأى والرأى الآخر، فرجل الدين يصر على رفض التجديد لعلمه المتيقن أن حدوث مثل التجديد سينزع منه سطوته الدينية، فهو أسير التقليد لمذاهب اجتهد أصحابها في فترة زمنية كانت تحتاج لمثل هذه الاجتهادات، كما أن عصرنا يحتاج لاجتهادات تتناسب مع واقعنا، ومع الظروف السياسية والاجتماعية التى تعيشها مجتمعاتنا، وقد امتد سلطان بعض رجال الدين إلى كل شيء. ما من موضوع إلا وتجد لهم رأيا فيه سواء كان دينيا أو غير دينى، بدءا بالوضوء وانتهاء بالاستنساخ والهندسة الوراثية، دون أى حرج، بل و يستخرجون من النص الدينى ما يؤيد موقفهم المتشدد بعيدين كل البعد عن إعمال العقل.

لذا يأتى دور الفلسفة الإسلامية لمقاومة هذا الفهم المتشدد عن طريق تحكيم العقل، فكل فريق أومذهب اعتقد أن معه الحق في فهم صحيح الدين، فالسلفية ترى أنَّ الفهم الصحيح للإسلام يعني الوقوفَ أمام المذاهب والفِرَق التي دبَّت فيها البِدَعُ والأهواء وفي مقدَّمتها الشِّيعة والصُّوفية وأصحاب المدرسة العقلانيَّة والخوارج، الذين أسْهَموا كثيرًا في تشويه صورة الإسلام الصحيحة، كما كانت في عهد النبيِّ ﷺ وصحابته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ جميعًا. والمنهج السَّلفي تصدَّى لكثيرٍ من انْحِرافاتهم وبِدَعِهم التي شوَّهوا بها صورة الإسلام الصحيحة، وأزاح الشُّبهات التي تعلَّقوا بها، وهم مع ذلك لا يزالون يُخالِفون منهجَ الكِتاب والسُّنة ومنهج السَّلَف، بل و يتصدَّون لهم بالعداء والتنقيص، ولكن هيهاتَ هيهات، هكذا يرى الاتجاه السلفى بأن محاربة هذه الاتجاهات عقلية كانت ام غير عقلية، يؤدى إلى فهم صحيح للإسلام، وهم يؤكدون على رفض التأويل العقلى للنص الدينى، والالتزام بحرفية النص، وهذا كان من الاختلافات بين الأشاعرة والسلفية، يقول ابن تيمية: «إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به»[1].

نخلص من ذلك أن ابن تيمية يقدم الشرع على العقل مطلقا، وهذا ما انطلقت منه الدعوة السلفية الالتزام بحرفية النص، فلا اجتهاد ولا إعمال للعقل في النص، و يؤكد هذا الاتجاه بأنه إذا فهم الإسلام الفهم الصحيح الذي لا يعتريه النَّقص ولا البدع، ولا خالطَتْه الأهواء ولا الانحرافات، فعِندها لا نَحتاج الجهدَ الكبير الذي يأخذه من يحتاج في تربيته إلى اقتلاعِ ما يَحمل

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، مج١، ص ١٨٠ تحقيق السيد محمد السيد، وسيد إبراهيم صادق، ط.د، القاهرة، دار الحديث، سنة ١٤٢٧.

سلفًا من مقرَّرات واعتقادات وتصوُّرات تُخالف المنهج الإسلامي الصحيح، وعندها تكون الأمة الإسلامية التي تريد التمكين والنصر، في حالةٍ تؤهِّلُها لِهَذا الوعد الربَّاني النَّبويِّ بإقامة الدِّين واستخلافهم لقيادة العالَمِ مِن جديد، ونَشْرِ رسالة الإسلام والسَّلام، والأمن والأمان.[١]

وهناك من الاتجاهات الحداثية الغربية، التى ترى بإعمال العقل في النص على الإطلاق، - فالعقل يملك القدرة على تجديد النص - بسبب أن الدين قرين التخلف في الدول الإسلامية، فبالعقل وحده نقضى على الرجعية والتخلف، لكن هل التخلف يرجع للإسلام، أم فهم الإسلام. ومن الجدير بالملاحظة أن رواد الفلسفة الإسلامية المحدثين من أمثال الأفغانى والكواكبى ومحمد عبده وشكيب أرسلان وأمثالهم قد واجهوا بكل شجاعة تلك الحملة التى أثارها الغربيون ضد الإسلام والمسلمين، خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والتى كان ملخصها أن الدين الإسلامى قرين التخلف، والدليل على ذلك تمسك المسلم بالدين الإسلامى في كل معاملاته، وكان رد هؤلاء الرواد جميعًا قويًا ومفحمًا، حيث أن تخلف المسلمين الحالى حينئذ إنما يرجع إلى مجموعة من الأسباب كلها بعيدة عن الدين الإسلامى، بل إنهم أجمعوا على أن السبب الرئيسى في تخلفهم يرجع إلى عدم فهمهم وتمسكهم بالإسلام الصحيح، الذى غطت عليه تصورات كثيرة وفاسدة عبر العصور، أما السبب الثانى فهو أن الغرب الذى احتل بلاد المسلمين لفترات طويلة قد عمل على إبعاد المسلمين عن هذا الفهم الصحيح للإسلام من خلال تحكمه في أنظمة الحكم والقضاء والتعليم الخ ويمكن لقارئ أن يجد نموذجًا واضحًا لتلك الأفكار في رد الأفغانى على المستشرق الفرنسى رينان.

وهنا يبرز دور الفلسفة الإسلامية في إعادة فهم وسطى للنص الدينى يرتبط بواقع اجتماعى سياسى، فالإسلام لا يأمر ابدا بالعنف، لكن من يفهم الدين ويأوله حسب المزاج الشخصى هو المخطىء.ولابد من تنبيه المسلمين إلى الحقيقى والزائف من المشكلات الدينية التى يضيعون أوقاتهم وجهودهم فيها.

ووسطية الإسلام تقضى عدم المغالاة في أمور العبادة، لأن «الإسلام ليس دين عبادة فقط، وإنما هو نهضة دينية ومدنية معا»[٢] كذلك يتسع الإسلام للتجديد في كل زمان، فلا يمكن أن

(١) انظر رائد السنهورى: نقد الخطاب السلفى ابن تيمية نموذجا، ص٢٠، ط١، طوى للثقافة والنشر والإعلام - لندن، ٢٠١٠.

(٢) عبد المتعال الصعيدى: المجددون في الإسلام، ص٦، مكتبة الآداب للنشر والتوزيع، ١٩٩٦.

يقف التجديد؛ لأن قوما اعتقدوا أن بالتشدد والالتزام بحرفية النص وعدم الاجتهاد نصرة للإسلام، ولمقاومة النماذج التى شطحت وخرجت من الملة، ونذكر هنا عبارة ابن رشد في «فصل المقال» إن مثل هؤلاء من منع الماء عن العطشان لأن واحد وهو يشرب شرق فمات، فالموت من العطش جوهرى وحتمى، أما الموت من الشرق فهو عرضى، لذلك فالتجديد والاجتهاد حتمى على كل علماء الأمة، وهو السبيل للفهم الصحيح للدين، ومواجهة دعاوى التكفير و إباحة دماء الإنسان مهما كانت عقيدته.

٢- مواجهة الغلو والتطرف:

وردت في القرآن الكريم كلمة غلو ولكن لم ترد كلمة تطرف، فقد استعمل للتعبير عن مفهوم الغلوفى الدين، ويقصد بالتطرف الوقوف في الطرف بعيدا عن الوسط. أما الغلو فهو الارتفاع في الشيء ومجاوزة الحد فيه، ومن ذلك قوله تعالى ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ﴾ [النساء: ١٧١].

فالدين الإسلامى الصحيح لم يأمر قطعا بالتطرف بل اسمه الإسلام، فهو سلام مع المؤمن والعاصى، لكن التفسيرات المتطرفة للنص هى التى صورت للأخر أنه دين تطرف وعنف، لذلك فإن للفلسفة الإسلامية اليوم الدور الرئيس في مواجهة الغلو والتطرف الذى أصبح السمة الغالبة لهذا العصر، فثمة اتجاهات دينية تعتبر الدين الإسلامى حكرا عليها، فلا افتاء إلا ما تقول والإسلام الصحيح هو إسلام هذه الجماعات، وما دون ذلك إما عاصى، أو خارج من الملة، لذلك فهى تسعى بكل قوة لمواجهة كل فكر حر يرى الدين يسر لا عسر، ولكى تضفى مزيد من القدسية تتحدث في كل حوار وجدل سواء كان للدنيا أو للأخرة بقال الله وقال الرسول لتمنعك من مواصلة الحوار العقلى واخراس الأفواه، ولم يقف الأمر عند الخلاف الفكرى بل تعدى إلى ممارسات إرهابية بغية وقف كل تجديد، و إجهاض كل مشروع تجديدى، وقد اقتنعت بعض التنظيمات بهذا الفكر وزادت عليه تشددا بتشدد، فسمحت لنفسها بأن تعاقب المذنب وتقتل الكافر والمرتد، ونصبت محاكم شرعية، واقامة خلافة إسلامية للقضاء على اعداء الإسلام، ومن العجيب أن أعداء الإسلام - من وجهة نظر هذه المنظمات - الذين نفذت فيهم أحكام القتل أغلبهم من أهل الإسلام، وهذا ما نشاهده من تنظيم «داعش» في العراق وسوريا وليبيا وفي سيناء بمصر. أى تطرف هذا الذى يأمر

بالذبح والحرق والسرقة واحتلال الأرض وهتك العرض، وكل هذا بفهم خاطئ للنص الدينى والأحاديث النبوية.

لذا فدور الفلسفة الإسلامية خطير، من أجل تفكيك البنية التحتية لهذه المنظمات فكريا وثقافيا، عن طريق تنقية التراث الدينى مما علق به من آراء شاذة تخالف صحيح الدين.

وقد اعتمدت هذه الجماعات على نصوص دينية وأحاديث نبوية فهناك بعض النصوص بُترت من سياقها، وكتب أُنتزعت من البيئة الثقافية التى نبتت فيها مثل حديث الرسول ﷺ « عن ابن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ قال: **أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة؛ فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله تعالى** هذا الحديث أخذ من سياقه التاريخى فالمقصود بالناس مشركى مكة وليس كل البشر، وقد استثمرت هذه الجماعات بعض الفتاوى والأحكام التي صدرت من بعض مفكرى الإسلام مثل ابن تيمية سيد قطب والمودودي وغيرهم من الذين أثرت كتاباتهم في عقول الجماعات المتطرفة وبرامجها ووجهاتها، وعندي أنّ أيسر السبل للتخلص من أثر هذه الكتابات هو نقدها نقداً علمياً وتحليل أفكارها من الوجهة الشرعية، وتوضيح الملابسات والأوهام والأسباب التي أدت إلى انتهاج أصحابها هذا المنحى من التشدد ذلك الذي جنح بهم عن وسطية الإسلام، والترويج في الوقت نفسه للكتابات التراثية التي جمعت بين طياتها بين صحيح المنقول وصريح المعقول مثل كتابات فلاسفة الإسلام والمفكرين المعتدلين المحدثين.

و إصلاح الخلل الذى نقع فية الأن، يتمثل في رؤية مستقبلية للتعليم في العالم العربى خاصة الدينى وما يتم تعليمه للطلاب في المدارس، والتطرف لا يرتبط بضعف الثقافة أو الذكاء، فكثير من المتطرفين أطباء ومهندسين ومن حاملى الماجستير والدكتوراة، لكن جميع المتطرفين يجتمعون على هدف واحد قوامه التعصب والتشدد في الدين، وتمزيق الدول من أجل إعادة البناء وفقا لشرع الله من وجهة نظرهم للفلسفة الإسلامية السبق في تفكيك هذه الجماعات من خلال التركيز على مفهوم التسامح، و إبراز نصوص التسامح في القرآن، وتأويل النصوص التى يستند عليها هؤلاء، فمن الأحاديث النبوية التى تدعو لعدم التشدد قوله ﷺ «**هلك المتنطعون**» وقالها ثلاثا للتأكيد على رفضه لكل أشكال الغلو والتطرف.

وفقهاء هذه الجماعات اعتمدوا على فقه الرواية لا الدراية، فالأول يعتمد على التقليد الحرفي لآراء السابقين، والآخر يقوم على الاجتهاد والتجديد، لذا كان على الفلسفة أن تركز على فقه الدراية ومن ثم إعمال العقل في النص؛ من أجل فهم جديد للنص يتفق ومتطلبات المرحلة التاريخية التى نعيشها الأن.

والسبيل إلى ذلك فتح باب الحوار بين المنهج الفلسفي العقلي والمنهج الديني في استيعاب النص وتجديده، ولنا في قادة الفكر الإسلامي في النصف الأول من القرن العشرين الأسوة الحسنة، فقد اجتهدوا في تثقيف المجتمع على نحو يحول بينه وبين التطرف في كل صوره، والابتعاد عن التقليد، والتبعية في شتى دروبها. فوظيفة الفلسفة هى التفسير والتبرير وقيادة ثورة التغيير، وكل ذلك نفتقر إليه في أحاديثنا ومناظراتنا وخطاباتنا على قلتها، حتى بات الخطاب الفلسفي من أعداء الحرية.

ويقع على عاتق الفلسفة الإسلامية هذه المهمة الشاقة للخروج من هذه الدائرة المفرغة من التخلف والانحطاط والجهل بالتراث التنويرى لقادة الفكر الإسلامى، والفلسفة تتمثل في المنهج العقلى، فهو يساعدنا على عملية نقد موضوعي للتراث، ومن ثم تفكيك البنية الثقافية لهذة الجماعات المتطرفة وتوعية الرأى العام وإرشاده إلى ما يجب الأخذ به والعزوف عنه، وتؤهل كذلك السلطات للقيام بحوار حقيقى أساسه العقل لعودة هولاء لصحيح الدين القويم.

٣- التعايش وقبول الآخر:

يفرض علينا المنهج العقلى قبول الحق مهما كان مصدره، بدون آية أحكام مسبقة، لذلك فارتباط الإنسان مع الغير مسألة حتمية، «فالإنسان كائن اجتماعى لا يستطيع أن يعيش بمفرده، ولذا فإنه يندمج مع من حوله. وبقدر ما تمتد وتتسع صلاته بأقاربه وجيران وزملاء وأصدقاء ومعارف، بقدر ما يشعر الإنسان بالطمأنينة وبالأمان لأنه قادر على أن يلجأ لأى منهم وقت الحاجة»[١].

مَن هو «الآخر» ومَن هو «اللاآخر»؟

المقصود باللاآخر هو كل مَن أنضوي وإياه تحت خانة واحدة هي خانة «نَحْن» - كأنْ

(١) ميلاد حنا: قبول الآخر، ص٩٠، دار الشروق، ط١، ١٩٩٨.

يكون من عائلتي أو من بلدتي أو من بلدي أو من ديني أو من مذهبي أو من لغتي أو من جنسي أو من أية جماعة ننتمي إليها معًا. أما الآخر فهو مَن كان خارج هذه التصنيفات: فلا هو من عائلتي، ولا من بلدتي، ولا من بلدي، ولا من ديني، ولا من مذهبي، ولا من لغتي، ولا من جنسي، ولا تجمعني به أيةُ رابطة عملية. يتبع من هذا أن القبول، في معنى أوَّلي أيضًا، هو قبول اللاآخر الحاصل سلفًا بحكم الشراكة في الانتماء، التي تكتسب عبارة «نحن» معناها في إطارها.

لكن ماذا عن قبول الآخر؟

من أجل إعطاء مفهوم القبول تحديدًا أشمل، سأتوقف عند الآخر في معناه الديني والجنسي، أي ذاك الذي ينتمي، اسميًّا على الأقل، إلى دين آخر أو إلى مذهب آخر. كيف يَقبلُ المسيحيُّ المسلمَ والمسلمُ المسيحيَّ؟ كيف يقبل السنِّيُّ الشيعيَّ والشيعيُّ السنِّيَّ؟ كيف يقبل الأُرثوذكسيُّ الكاثوليكيَّ أو العكس؟ كيف يقبل هذان البروتستانتيَّ أو العكس؟ كيف يقبل المؤمنُ اللامؤمنَ وهذا ذاك؟ كيف الرجل المرأة أو العكس؟ طبيعيٌّ أن تكون هناك أنماط متعددة للقبول، وفق اعتبارات عقلية وعقائدية ونفسية واجتماعية وسواها. لكنها، كما أرى، تُختزَل إلى نمطين رئيسيين:

الأول هو قبول الآخر كآخر، أي قبوله على الرغم من «آخريَّته». ومادمنا في نطاق الدين، فإن تبريرنا قبول الآخر يمكن أن يكون أن ديننا نفسه، الذي يعتبره هذا النمطُ الدينَ الأوحد أو الصحيح أو الأصح، يحثُّنا على هذا القبول لأنه يدعونا إلى المحبة أو العطف تجاه الآخرين. إلا أن نظرتنا إلى الآخر، في ضوء هذا المفهوم للقبول، تبقى نظرة «فوقية»، إذ نعتقد، في أحسن الحالات، أننا أصح أو أكمل منه دينًا، وأن قبولنا إيَّاه هو من قبيل الشهامة أو «العفو عند المقدرة» أو وضعه «في ذمَّتنا» أو تحت حمايتنا!

النمط الثاني للقبول يتجاوز العقلية، وبالتالي العلاقة، الفوقية لأنه ينطلق من أن الاختلاف بين إيمان وإيمان قد يكون اختلافًا محضًا، لا يشير إلى أعلى وأدنى، أو صحيح وغير صحيح، أو أكثر صحةً وأقل صحة، بل يذهب إلى أني مقتنع شخصيًّا بهذا الدين الذي تَسلَّمتُه من أسلافي، أو ربما تَحوَّلتُ إليه، وإلى أن ما أستطيع بلوغَه عِبْرَ ديني يجب أن يستطيع الآخرُ بلوغَه عِبْرَ دينه هو، لأننا إذا دَرَسْنا الأديان وجدناها متشابهة وظيفيًّا.

علاقة القبول في هذا النمط أنضج لإرساء التفاهم أو المحبة فيها، لا على الشفقة، بل على

المساواة. هذه العلاقة الناضجة هي ثمرة تحويل الآخر إلى «لاآخر» عِبْرَ الإقرار بأن الجوهر الواحد الذي يجمعنا يتجاوز المظاهر أو الأسماء التي تفرقنا. وإذا كانت الحياة داخل المجتمع الواحد وبين المجتمعات لا تقتضي، في أدنى شروطها، أكثر من النمط الأول للقبول، فلا شك أن النمط الثاني يجعل هذه الحياة أكثر سلامًا وانسجامًا واستقرارًا.(١)

ورفض الآخر فكرة وجدت من قديم الازل، منذ بداية خلق آدم عليه السلام، قال تعالى ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧٤﴾ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ ﴿٧٥﴾ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ ۖ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾ [ص: ٧١ - ٧٦] فقد رفض إبليس الآخر وهو الإنسان، ويحمل إبليس من الصفات التى تبعده بالكلية عن قبول الآخر، وهى الكبرياء، والعصيان، والحسد، والكراهية، والباطل، والخداع، وفي كل العصور نجد من يدعو إلى رفض الآخر فلابد أن يتصف بصفة من هذه الصفات، أو بكل الصفات مجتمعة مثل إبليس كما يؤكد عباس محمود العقاد، والتاريخ الإنسانى يزخر بالعديد من النماذج التى دعت إلى رفض الآخر وعدم التعايش معه.

وثمة نماذج كثيرة في التاريخ الإسلامى، كان لها إسهامات في الدعوة إلى قبول الآخر من أجل إعلاء سلطة العقل، مثل الفيلسوف «ابن رشد»، ففى كتابه «فصل المقال» يرى أن تعلم أساليب القياس يمكن أن نتعلمه من السابق علينا وهو الآخر». فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة. إن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك مَن نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام».(٢)

كذلك لدينا من النماذج التى رفضت الآخر، وذلك بسبب معادة العقل، والتزمت بحرفية النص، وظنت خطأ أن الدين هو من دعانا إلى رفض الآخر، من هذه النماذج شيخ الإسلام «ابن تيمية» وهو من أكثر الشخصيات التى كثر الجدل حولها، ويعد إمام السلفية، بل؟إن منهجه قد جعلته بعض الدول دستورا لها، ويقابل المنتقدين له مدافعون بحرارة شديدة، يقول

(١) رائد السنهورى: نقد الخطاب السلفى ابن تيمية نموذجا، ص٢٠.

(٢) ابن رشد: فصل المقال، ص٢٦.

رائد السنهورى «أم شيخ الإسلام ملهم للجميع مؤيدهم ومعارضهم؛ فمن أراد أن يتكلم عن العنف والشدة مع المخالف بل قتاله وقتله (ينتقى) من اقوال شيخ الإسلام ما يناسب هذا المقام دون نظر إلى أقواله الأخرى، ومن أراد أن يتكلم عن جمع الصف وإزالة الوحشة من القلوب والدعوة إلى الوسطية والتعقل ومراعاة المصالح (ينتقى) من كلام شيخ الإسلام ما يسشهد به دون النظر إلى أقواله الأخرى»[١].

يقول ابن تيمية «وأما الكفار فلم يأذن الله لهم في أكل شيء ولا أحل لهم شيئا ولا عفا لهم عن شيء يأكلونه،... فشرط فيما يأكلونه أن يكون حلالا، وهو المأذون فيه من جهة الله ورسوله، والله لم يأذن في الأكل إلا للمؤمنين به فلم يأذن لهم في أكل شيء إلا إذا آمنوا، ولهذا لم تكن أموالهم مملوكة لهم ملكا شرعيا... والشارع لم يبح لهم تصرفا في الأموال إلا بشرط الإيمان»[٢].

ولابن تيمية آراء كثيرة تدعو إلى عدم قبول الآخر من ذلك قوله «وليعلم أن المؤمن تجب موالاته وإن ظلمك واعتدى عليك، والكافر تجب معاداته وإن أعطاك وأحسن إليك، فإن الله سبحانه بعث الرسل وأنزل الكتب ليكون الدين كله لله، فيكون الحب لأوليائه والبغض لأعدائه، والإكرام لأوليائه، والاهانة لأعدائه، والثواب لأوليائه والعقاب لأعدائه»[٣].

أى خطاب هذا الذى يدعو للكراهية، والعدواة التى لم يرد ذكرها في القرآن ولم يأمر بها رسول الله، كيف يمكن للإنسان أن يعيش في مجتمع يصنف فيه الناس حسب ديانتهم وإيمانهم، يقول السنهورى تعليقا على ما قاله شيخ الإسلام: «فيكفى أن يكون الإنسان غير مسلم ليوصف بأنه عدو لله تعالى، وأنه عدو للمؤمنين حتى لو كان جاهلا أو غافلا أو مترددا شاكا، وحتى لو كان هنديا أو بوذيا أو مجوسيا يعيش في قرية نائية لا يعلم شيئا ولا يفقه إلا ما تلقنه عن آبائه، وإلا ما يمارسه في حياته اليومية خالى الذهن عن العداوة أصلا»[٤].

فالبغض هو أساس التعامل مع المخالف لنا في العقيدة، فيجب على المؤمن أن يعاملهم بما

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ص ٣٤، مجلد٧، تخريج عامر الجزار، وأنور الباز، ط٢، القاهرة، دار الوفاء، ١٤٢١هـ.

(٢) نفس المرجع، ج٢٨، ص١١٨.

(٣) نفس المرجع.

(٤) السنهورى: نقد الخطاب السلفى، ص٣٩ - ٤٠.

يستحقوه وهو خلاف الرفق واللين. وهكذا نجد ابن تيمية لم يوجد أي مجال لقبول الآخر، وعلى الفلسفة الإسلامية مهمة استخراج تلك الحقائق الناصعة من تاريخ الحضارة الإسلامية التى كان لها إسهامات كبيرة في مجال الحوار مع الآخر والتعايش السلمى في ظل مجتمع واحد يضمن حقوق المواطنة لكل من يعيش على أرضه، ليس من الدين الإسلامى فقط، بل من سائر لأديان السماوية الأخرى، التى يتعادى أتباعها لمجرد شائعات مغرضة، أو بسبب جهل فاضح، ثم تنشرها على الناس في صورة مقارنات محددة ومن ذلك على سبيل المثال:

- ❐ موقف الأديان السماوية الثلاثة من التعامل مع غير المنتمى إلى دين منها؟
- ❐ موقفها من ممارسة الشعائر الدينية في العلن؟
- ❐ موقفها من معاملة المرأة؟
- ❐ موقفها من المذاهب الدينية المختلفة؟
- ❐ موقفها من عادات المجتمع وتقاليده؟
- ❐ موقفها من التعليم الدينى واللادينى؟

هكذا يقع على الفلسفة الإسلامية مهمة تأصيل مفهوم التعايش وقبول الآخر، ونقد عقلى لكل الدعوات التى تخالف ذلك، ويظل الهدف هو توعية الناس على اختلاف معتقداتهم بحقيقة الأديان السماوية وإمكانية التعايش بين أتباعها، بدلاً من التعصب الذى يؤدى إلى الصدام والمقاتلة.

وقد ذكر الإمام الطيب شيخ الأزهرفى احتفال حركة الإصلاح الدينى في أوروبا التى إقامتها الكنيسة البروتستانتية؛ بمرور ٥٥٠ سنة على تأسيسها قال: إن أصول مصادرنا الدينية التي نعتمد عليها في الفتوى والتشريع قديمًا وحديثًا تَصِفُ المسيحيين بخصالٍ أربع، وخصلةٍ خامسةٍ جميلة، هذه الخصال هي: أنكم أكثر الناس حلمًا حين تَسود الفتن، وأسرع الناس عافيةً مما تصابون به من نوازلَ وأزماتٍ، وأنكم أكثر الناس استعادةً للعزم والحزم، وأنكم خير الناس لليتامى والمساكينِ والضعفاء.. والخامسة الحسنة الجميلة هي أنكم تُنصفون المظلوم وتَحولون بين المُستضعفين وبين المتسلطين عليهم ظلمًا.

٤- اصلاح التعليم الدينى:

من الأدوار التى يجب على الفلسفة الإسلامية القيام بها إصلاح التعليم الدينى، بغية الوصول إلى مناهج دراسية تتناسب مع النسيج المجتمعى، الذى يتكون من عدة ديانات، وايديولوجيات متعددة، ونساء لهم الحق في الحصول على حقوقهم الأساسية سواء بسواء مع الرجال، لكن يجب أولا تخليص الخطاب الفلسفي من لغته المعقدة المقعرة وتبسيط النظريات الفلسفية وغرسها في ثقافة الرأي العام، والكشف عن أهمية تفعيل المنهج العقلي في كل دراستنا وأبحاثنا.

كان الأزهر منبعا ثريا لموجات عدة من الإصلاح وتجديد الخطاب الديني، برزت من ثناياها أسماء لامعة في سماء العالم الإسلامي, ومن بينها رفاعة الطهطاوى، وحسن العطار، والإمام محمد عبده ونجد الشيخ عبد المتعال الصعيدي يحتل مكانة بارزة حيث كتب مجموعة مقالات عن إصلاح الأزهر، لا سيما وهو ممن حملوا على عاتقهم مهمة جليلةألا وهي السعي بدأب لنشر الوسطية واستنهاض روح الإصلاح في الفكر الإسلامي عامة، وبين جنبات الأزهر بوجه خاص.

وقد حاول كثير من علماء الأزهر مقاومة الاصلاحات بشتى الطرق اعتقادا منهم بأنها تعارض الدين، لكن الحقيقة أنها تعارض فهمهم الخاطىء والتقليدى للدين، واعتقادا منهم أن التجديد يعنى هدم الدين، ومن هولاء الشيخ الجنبيهى في كتابه «بلايا بوزا» فقد شن حملة عنيفة ضد أفكار محمد عبده الإصلاحية، وكذلك طه حسين ونعتهم بأسوأ الأسماء والصفات.

ويمكن أن نلخص رسالة الأزهر كما تراءت حينئذ للشيخ محمد عبده في الأمور الآتية: أن يكون مدرسة جامعة بالمعنى الصحيح يتلقى فيها الطلاب العلم الصحيح الذي يعدهم لأن يكونوا رجالاً عاملين، فيكون منهم لمصر وللإسلام قضاة ذوو نزاهة، وأساتذة باحثون، وعلماء متخصصون، ومرشدون مخلصون يعملون على بث الآراء الدينية الصحيحة، والمعاني الأخلاقية السليمة، ومكافحة الخرافات، والقضاء على البدع والأباطيل.

وكلف الخديو الشيخ محمد عبده أن يضع مشروعاً للإصلاح فشكل الشيخ لذلك مجلس إدارة من أكابر علماء المذاهب في الأزهر وجعل هو وصديقه الشيخ عبد الكريم سلمان من أعضائه. وكانت مهمة ذلك المجلس الإشراف على التعليم والتربية في الجامعة الأزهرية.

وسار الشيخ في إصلاحاته أول الأمر بسرعة اغتناماً للفرصة، ولم يلق معارضة من أحد

مباشرة، وإن كان قد أشير عليه من وقت إلى آخر بتأجيل بعض المشروعات بحجة التدريج والسير بهوادة!

وكان أول أبواب الإصلاح التي وجه الشيخ عنايته إليها هو تحديد مدة الدراسة بالأزهر: فقد جرى العرف منذ زمان طويل أن ينفق المجاورون من أعمارهم الأعوام الطوال في الأزهر، دون أن يجدوا من أولى الأمر أية رقابة على أعمالهم. وحدد القانون بدء السنة الدراسية ونهايتها، كما حددت أيام العطلة والمسامحات. وقد كانت الحال قبل ذلك بلا ضابط: فكان المشايخ والطلاب يمكنهم التغيب متى شاءوا فضلاً عن تغيبهم أيام المسامحات الرسمية.

ويعد كتاب «تاريخ الإصلاح في الأزهر» للشيخ عبد المتعال الصعيدى، من أهم الكتب التى كتبت في اصلاح التعليم بالأزهر الشريف، فقد حاول تخليص الدين الإسلامى من الممارسات الخاطئة، والأفكار المارقة، وتجنيبه ويل كل أشكال التطرف، واعتبار الأزهر مؤسسة إسلامية حاضنة لكل المسلمين، رغم أن البعض حاول استقطاب الأزهر في معركة وهمية بين المذهبين الشيعى والسنى، وتأجيج النفوس ضد بعضها في سبيل مكاسب سياسية بعيدة عن الإسلام تمامًا.

وفي الكتاب اشتباكات مع بعض الذين أرادوا جرّ الأزهر إلى الوقوف في جبهة الرجعية، فعندما كتب أحد الرجعيين - كما يكتب الصعيدى - ينتقد الشيخ المراغى لأنه يريد إصلاح الأزهر في غيبة مجلسى الشيوخ والنواب، راح هذا الرجعى يضع دسيسة بين الشيخ المراغى وإصلاحاته، وبين الأحزاب السياسية، التى جنّبها المراغى التدخل في حال الأزهر..

ورغم أن الصعيدى ينتصر للمراغى في هذا الموقف، والذى كان يريد فيه إخراج الأزهر من العصور القديمة، فإنه انتقده لأنه قال بعض ما أساء إلى الشيخ محمد عبده، فكتب الصعيدى ردًّا مهذبًا، ينتصر فيه للشيخ الإمام محمد عبده، وفي نهاية كتابه يقول: «وكان الواجب أن يكون لنا الآن أزهر حديث كمصر الحديثة، لتنسجم مصر المدنية مع مصر الدينية، ولا تعوق إحداهما الأخرى في طريق النهوض، نعم كان من الواجب أن يكون لنا أزهر حديث له قدرة على حل المشكلات الدينية الحديثة، فلا يتركها حجر عثرة في سبيل نهوض مصر، بل في سبيل نهوض العالم الإسلامى كله، كما يتركها الأزهر الآن من غير حل، لأنه لم يصل إلى الإصلاح.

لذا يأتى دور الفلسفة الإسلامية؛ لفتح قناة مع كل المؤسسات الدينية بغية تغيير شامل للمناهج التى لم تتغيير منذ مئات السنيين واستبدالها بمناهج دينية تبحث عن أوجه التلاقى لا الاختلاف، كما قال شيخ الازهر، وتعمل العقل في النص ولا تلتزم بحرفية النص الدينى، وتنقح الأحاديث النبوية الشريفة، خاصة أن كثير من الأحاديث التى يرددها أئمة المساجد إما أنها موضوعة أو ضعيفة، كذلك لابد من وجود مادة دراسية جديدة تدرس لكل سنوات التعليم وفي الجامعات، يكون موضوعها التسامح الدينى وقبول الآخر.

الخاتمة

نخلص من ذلك أن للفلسفة الإسلامية أدورا متعددة في القرن الحالى، خاصة في ظل تنامى الإرهاب والغلو والتطرف، وفي ظل مرجعيات سلفية تحفزه على ممارساته، وتعطيه الغطاء الدينى الكامل من النص الدينى والأحاديث النبوية، لذا فالفلسفة الإسلامية لها أهمية بنشر التفكير العقلى في المجتمع، خاصة لتأويل النص الدينى، فالنص الدينى في حاجة دائمة إلى البشر لكى يصبح واقعة و يطبق في مجال إنسانى ملموس، والمنهج العقلى يرفض القدسية لمفسرى النص الدينى، النص مقدس لكن من يقوم بتفسيره إنسان يتصف بكل جوانب الضعف البشرية. لذا على الفلسفة الإسلامية التصدى لكل ما هو غير عقلانى، مثل التصوف الذى نشر السلبية والتواكل في المجتمعات الإسلامية، كذلك للفلسفة الإسلامية الدور الرئيس في نشر قيم الحرية والتعايش مع الآخر من أجل فهم صحيح للدين، ومن ثم القضاء على كافة أشكال العنف والتطرف.

لابد لفلسفة الإسلامية أن تدعم فاعلية الإنسان في الوجود وتضع من نموذج « حى بن يقظان مثال ونموذج يحتذى به من أجل الوصول إلى المعرفة عن طريق العقل الإنسانى وحده، فهو مناط التكليف».