هوامش على صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية[1]

أ . د . محمود حمدي زقزوق
استاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية أصول الدين ، جامعة الأزهر

(١) محاضرة ألقيت فى الندوة الشهرية للجمعية الفلسفية المصرية فى أبريل ١٩٩٢ .

في البداية نود أن نوضح ما نقصده بعنوان هذه الندوة :

(١) لقد تعمدنا وضع كلمة هوامش في عنوان حديثنا لأن الأمر لا يدور حول دراسة متعمقة شاملة للموضوع ، وإنما يدور حول إبداء بعض الملاحظات العامة التي قد تكون مفيدة بوصفها منطلقات لدراسات مستفيضة فهي إذن مجرد هوامش نرجو من خلالها أن ننبه الأذهان إلى هذه المنطلقات .

(٢) نقصد بصلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية الصلة بالفلسفة الأوربية اللاحقة للفلسفة الإسلامية وبصفة خاصة الفلسفة الأوربية الحديثة . أما صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية القديمة أو الوسيط فسيكون حديثنا عنها عابراً .

وهناك عدا ذلك بعض الملاحظات الأخرى العامة التي لابد من التنبيه إليها قبل الدخول في الموضوع حتى لا يساء فهم ما سيقال .

أولاً : التراث الإنساني أخذ وعطاء ولا توجد أمة عريقة في التاريخ إلا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث ولا يعقل أن تكون هناك أمة تبدأ من الصفر وتضرب صفحاً عن تراث الآخرين ومنجزات البشرية قبل ذلك .

ثانياً : ليس من غرضنا هنا أن نتغنى بأمجاد أسلافنا ونجتر ذكريات حلوة جميلة تدغدغ عواطفنا وإنما نحاول بعقلانية أن نواجه مركب النقص الذي نعاني منه إزاء الغرب باستعادة الثقة في النفس بهدف أن يكون ذلك حافزاً لنا إلى الإنطلاق من جديد نحو ترسيخ دعائم نهضة فكرية جديدة .

ومن جانب آخر لا أفهم هذا الميل الذي ينحو إليه البعض والذي يتمثل في تعذيب أنفسنا بلا مبرر وترسيخ مركب النقص في أدمغتنا .. وأعني بذلك تلك النغمة التي نجدها في بعض البحوث والتي تعلي دائماً من كل فكرة في الفلسفة الغربية وتقلل في الوقت نفسه من أهمية الفكرة ذاتها إذا كانت واردة في الفلسفة الإسلامية . وأقرب الأمثلة على

ذلك الأفكار المناظرة لأفكار ديكارت في الفلسفة الإسلامية وكذلك بعض أفكار هيوم التي لها نظير لدى بعض فلاسفة المسلمين كما سنشير إلى ذلك فيما بعد .

والآن ندخل في الموضوع :

لقد شهدت الحضارة الإسلامية انفتاحاً منقطع النظير على الفلسفة الغربية القديمة وأعني بذلك الفلسفة اليونانية . وتتضح لنا أهمية هذا الانفتاح من قول ابن رشد أن الإطلاع على كتب الأقدمين واجب بالشرع سواء في ذلك ما قالوه من النظر في أمر المقاييس العقلية أو ما قالوه في النظر في الموجودات وعبارته في ذلك تقول : « ... يجب علينا أن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السابقة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم . فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إن كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها وهو الذي جمع أمرين : أحدهما : ذكاء الفطرة والثاني : العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى » .

(فصل المقال لابن رشد ص ١٧ ، ١٨ . في مجموع بعنوان فلسفة ابن رشد يضم فصل المقال والكشف عن الناهج الأدلة ـ بيروت ١٩٨٢) .

وكلام ابن رشد هنا لم يكن مجرد كلام نظري لم ينتقل إلى مرحلة التنفيذ ، بل كان بمثابة دفاع عن موقف اتخذته الفلسفة الإسلامية قبله منذ القرن التاسع الميلادي بدءاً بالكندي إلى أن انتهى إلى ابن رشد في القرن الثاني عشر الميلادي (ت ١١٩٨م) .

ولا يمكن فهم الفلسفة الإسلامية في كثير من جوانبها إلا بعد معرفة الفكر اليوناني القديم ـ فقد كان التفاعل والتلاحم بينهما أمراً لا يحتاج إلى دليل أو برهان .

وفي المقابل كان التفاعل والتلاقح واضحاً وبيّناً بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، ولا يمكن فهم الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط فهماً جيداً إلا بعد معرفة الفلسفة الإسلامية . وإذا كنا قد أكدنا على الصلة الحميمة بين الفكر الفلسفي الإسلامي والفلسفة اليونانية فإننا هنا أيضاً نؤكد على الصلة الحميمة بين الفكر الفلسفي الإسلامي والفلسفة الأوربية في العصر الوسيط .

وقد بين أسين بلاثيوس في بحث له عقد فيه مقارنة بين ابن رشد وتوماس الأكويني أن توماس عرف آراء ابن رشد وانتفع بها ، كما أن العالم الأسباني المعاصر سلفادور جومث نوجالس قد أكد بصفة قاطعة أن الفلسفة الإسلامية قد أثرت تأثيراً حاسماً في تفكير الغرب في القرون الوسطى .

ولسنا في حاجة إلى بعد هذه الإشارات الواضحة إلى الوقوف طويلاً عند صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية في العصر القديم والوسيط . وهناك العديد من الدراسات والبحوث في هذا الصدد .

ولكن الحقل الذي لا يزال في حاجة إلى المزيد من الدراسات والبحوث هو مدى صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية في العصر الحديث . وقد يمكن أن يقال بصفة عامة أنه إذا كانت الفلسفة الإسلامية قد أثرت تأثيراً حاسماً ـ سلباً أو إيجاباً ـ في الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، وإذا كانت الفلسفة الوسيطة قد أثرت بدورها في الفلسفة الأوربية الحديثة فإنه يمكن القول بأن هناك تأثيراً غير مباشر للفلسفة الإسلامية على الفلسفة الحديثة وإن كان هذا لا يعني عدم وجود تأثير مباشر أيضاً .

ولكن هذه دعوى ربما يراها البعض دعوى عريضة لا دليل عليها ، وهذا البعض ليس

فقط على الجانب الغربي ، بل على الجانب الإسلامي أيضاً ، وربما يكون الرفض من البعض على الجانب الإسلامي أقوى وأشد منه على الجانب الغربي .

وكمثال للرفض على الجانب الغربي ما قاله الأستاذ اشبيتالر وهو أستاذ مستشرق يهتم باللغات السامية وله سمعة طيبة في كل الأوساط الاستشراقية . فعندما أعددت رسالتي للدكتوراة مقارناً فيها مقارنة تفصيلية بين منهج كل من الغزالي وديكارت وانتهيت في هذا البحث إلى اتفاق الفيلسوفين اتفاقاً يكاد أن يكون تاماً في خطوات المنهج وكذلك في النتائج التي ترتبت على استخدام هذا المنهج ـ رأى أستاذي الذي لا يعرف العربية ضرورة قيام أحد المستشرفين بمراجعة النصوص الواردة في الرسالة والتي ترجمتها من العربية إلى الألمانية ووقع الاختيار على الأستاذ أشبيتالر لهذا الغرض .

وقد اعتمد هذا الأستاذ ما قمت به من ترجمات دون أن يغير حرفاً واحداً إلا أنه على الرغم من وجود تشابه واضح بين أفكار ديكارت والغزالي فإننا لا يمكن أن نقول بأن ديكارت قد تأثر بالغزالي ، وكل ما يمكن أن يقال هو أن الأمر يدور حول توارد خواطر . وكان ردي عليه في لم أتعرض في بحثي من قريب أو بعيد إلى مسألة التأثير والتأثر والصلة التاريخية بين كل من الغزالي وديكارت فهذا موضوع يحتاج إلى أدلة مادية لا أملكها ولكن هناك أستاذاً آخر اسمه الأستاذ فاين كان يدرس لديه زميل هو عبد الغفور الأسود عندما قرأ البحث قال من تلقاء نفسه أن هذا يعني أن الغزالي وليس ديكارت هو أبو الفلسفة الحديثة .

وهناك بعض الباحثين المسلمين قد قطع ـ دون دليل مادي ـ بتأثر ديكارت بالغزالي . ومن بينهم شريف في الهند في كتابه عن الفكر الإسلامي ، وعثمان الكعاك في تونس . ولكننا نود أن نصرف النظر عن هذه الدعاوى التي تنقصها الأسانيد . ونشير فقط إلى أحدث ما توصل إليه الباحثون في هذا الصدد .

لقد ترجم الزميل عبد الصمد الشاذلي المنقذ من الضلال للغزالي إلى الألمانية ونشره عام ١٩٨٨ في أشهر سلسلة فلسفية في ألمانيا وهي سلسلة المكتبة الفلسفية . وأشار في مقدمته للترجمة بأن هناك حقيقة ثابتة تتمثل في أن بعض المستشرفين الذين كانت تربطهم صلة صداقة بديكارت كان لديهم النص العربي لكتاب المنقذ من الضلال للغزالي .

ومن بين مهؤلاء الأصدقاء كان المستشرق الشهير جاكوب جوليوس Jakob Golius (١٥٩٦ ـ ١٦٦٧) ، كما كان لدى ليفينيوس فارنر Levinius Warner ـ وهو تلميذ لجوليوس المشار إليه ـ مخطوط لكتاب المنقذ من الضلال ـ وقد آل هذا المخطوط عام ١١٦٥ ـ أي بعد خمسة عشر عاماً فقط من وفاة ديكارت ـ آل إلى مكتبة جامعة ليدن بهولاندا ، ولا يزال هناك حتى اليوم في مكتبة جامعة ريبك بليدن تحت رقم[1] Or. 946 وفضلاً عن ذلك لا يزال هناك حتى اليوم في قسم المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية في باريس تحت رقم (Pol. 25 - 24) مخطوط لكتاب المنقذ من الضلال كان معروفاً في فرنسا في العصر الذي عاش فيه ديكارت . ومعروف أن كتاب المنقذ من الضلال للغزالي يتضمن أهم خطوات الشك المنهجي لدى الغزالي . وإن كان عثمان الكعاك التونسي والدكتور أبو ريدة يقطعان بأنه قد كانت هناك ترجمة لاتينية لكتاب المنقذ من الضلال موجودة في عصر ديكارت . ولكن المكتبة الوطنية الفرنسية قد نفت في ردها بتاريخ ١٩٨٩/٨/٢٩ على استفسار الزميل عبد الصمد الشاذلي عن الترجمة اللاتينية وجود مثل هذه الترجمة لديها ونفت أن يكون لديها ما يسمى بمكتبة ديكارت كما أشار إلى ذلك عثمان الكعاك التونسي .

(يراجع أيضاً د. أبو ريدة في بحثه حول « العلاقات بين الفكر الفلسفي الإسلامي وبين الفكر الفلسفي الأوروبي في العصور الوسطى والحديثة » ص ٢٠ ـ وهو بحث تحية إلى طه حسين في مؤتمر دولي في مدريد في مارس ١٩٩٠) .

(وراجع أيضاً كتابنا تمهيد للفلسفة ص ٢٥٣ وما بعدها) .

ولا يزال الموضوع في حاجة إلى بحث يتطلب من لباحث التنقل بين مكتبات باريس وهولندا والفاتيكان .

ولا تقتصر صلة ديكارت بالفلسفة الإسلامية عند حدود الصلة المشار إليها بالغزالي ، بل يمكن أن تمتد الصلة إلى غيره من الفلاسفة المسلمين . وأحدث بحث في هذا الصدد هو رسالة دكتوراة اشتركت في مناقشتها في شهر سبتمبر من العام الماضي وعنوانها « النفس الإنسانية بين ابن سينا وديكارت ـ دراسة مقارنة » . وانتهى الباحث إلى القول بأن أوجه الشبه العديدة التي قادتها إليها تلك الدراسة المتعمقة لموضوع النفس الإنسانية بين ابن سينا وديكارت دفعتنا إلى القول باحتمال وجود صلة بين الفيلسوفين أو بعبارة أخرى باحتمال تأثر ديكارت بابن سينا سواء كان ذلك بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر . والذي يزيد ذلك الاحتمال قوة سببان :

السبب الأول : ما ترجم إلى اللاتينية من مؤلفات ابن سينا منذ القرن الثاني عشر حتى القرن السادس عشر الميلادي (. . .) .

والسبب الثاني : أثر ابن سينا في الفكر اللاتيني المسيحي .

(ص ٢٠٠ ، ٢٠٥ من الرسالة المشار إليها من إعداد قناوي محمد قناوي أحمد) .

ولكن الأمر كما نرى يدور في دائرة الاحتمال ، ولا يزال الأمر يحتاج إلى بحوث تتوفر على استكمال دراسة الجانب التاريخي بناء على أدلة قوية .

وإذا كان الأمر يبدو محل نزاع حول مدى تأثر ديكارت بأفكار الغزالي أو عدم تأثره فيما يتعلق بالشك المنهجي فإن هناك قضية أخرى من القضايا التي عرضها الغزالي بالتفصيل في كتابه تهافت الفلاسفة وهي مشكلة السببية ولا يشك أحد في أنها نقلت إلى

اللاتينية في العصر الوسيط في أوروبا مع بقية قضايا الكتاب المذكور وردود ابن رشد عليها في « تهافت التهافت » .

وينفي الغزالي أن يكون هناك تلازم ضروري بين السبب والمسبب في الأمور المشاهدة ويرد اعتقادنا بضرورة وجود هذا التلازم إلى العادة فقط . ويتكرر هذا النقد ذاته على لسان دفيد هيوم في القرن الثامن عشر لم يزد فيه شيئاً على ما قاله الغزالي . وكل الفرق بين الغزالي وهيوم أن الغزالي بعد أن نفى الإرتباط الضروري بين الأسباب والمسببات رد التأثير إلى الله الذي هو مسبب الأسباب جميعاً . أما هيوم فإنه ينفي السببية ويقول بالعادة ويقف عند هذا الحد ولا يجعل الله علة الأشياء .

وقد قال إرنست رينان في القرن الماضي في كتابه عن ابن رشد والرشدية (ص ١١٢ من الترجمة العربية) « إن هيوم لم يقل في نقد مبدأ السببية أكثر مما قاله الغزالي » . إن عدم إطلاع هيوم على أفكار الغزالي التي كانت منشورة في أوربا باللاتينية أمر بعيد الاحتمال . ولكن هذا ليس هو الأمر الذي نريد أن نؤكد عليه هنا . فما نريد أن نشير إليه في هذا الصدد هو تعليق اثنين من المفكرين المسلمين على وجهة نظر كل من الغزالي وهيوم :

لقد قال الدكتور أحمد فؤاد الأهواني رحمه الله في كتابه (في عالم الفلسفة) ص ١٤٥ : « إن العلم الحديث قد أخذ بوجهة نظر هيوم فأثر الابتعاد عن القول بالسببية وبالأسباب كأنها قوى مؤثرة في المسببات » .

وفي المقابل يقول عباس العقاد : « فالمعلوم أن الغزالي يرى أن الأسباب ظواهر تقارن المسببات وليست هي علتها ، وهو رأي يوافقه العلم الحديث الذي يكتفي بوصف الظواهر ولا يدعى استقصاء عللها » .

(راجع ابن رشد للعقاد ص ٧٧) .

وإذا كان الأمر كذلك وهو أن العلم الحديث يتفق مع النقد الذي وجهه كل من الغزالي وهيوم لمبدأ السببية فإننا لا نفهم ما يقوله الدكتور الأهواني نفسه حين يقول : « لقد اصطفت الحضارة الأوربية آراء ابن رشد الفيلسوف في العلم فنهضت نهضتها العلمية التي ثمرتها في العصر الحاضر ، وسار المسلمون وراء الغزالي فتأخروا علمياً مما هو واقع أمام بصرنا » ص ١١٧ . ومعروف أن ابن رشد رفض وجهة نظر الغزالي في السببية رفضاً قاطعاً واتهمه بالسفسطة.

وأعتقد أن التناقض واضح بين ما قاله الدكتور الأهواني تعليقاً على وجهة نظر هيوم وكلامه هنا عن الغزالي . فالفكرة ذاتها باعتراف رينان نجدها عند الغزالي وهيوم ، فلماذا إذن نعمد إلى إذلال أنفسنا ونعد الفكرة إذا كانت في رأس فيلسوف مسلم دليلاً على التخلف ، وإذا كانت في رأس فيلسوف أوربي نعدها دليلاً على التقدمية ؟ تلك هي عقدتنا في عالمنا الإسلامي عقدة مركب النقص . ولكننا بترسيخها في الأذهان لن نستطيع أن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام ، كما لن نستطيع أن نقضي على عقدة التفوق في نفس الغربي . وسنظل في نظره أقواماً متخلفين عاجزين ، لا نحظى لا بالاحترام ولا بالتقدير .

ومن جانب آخر فإن جعل الغزالي مسئولاً عن تأخر المسلمين منذ القرن الثاني عشر الميلادي يعد تبسيطاً غير مقبول لمشكلة معقدة ، وتجاهلاً للعوامل العديدة التي أدت إلى انهيار الصرح الفلسفي ، إذ لا يعقل أن مفكراً واحداً يتحمل مسئولية انهيار الحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني عشر الميلادي . هذا إذا كان هذا الانهيار الفلسفي يعد الغزالي قد وقع بالفعل . فهناك بعض المستشرقين مثل ماكس هورتن وديبور يرفضون هذا الادعاء ويقول ديبور في ذلك: « كثيراً ما يقال أن الغزالي قضى على الفلسفة في الشرق قضاء مبرماً لم تقم لها بعده قائمة . ولكن هذا زعم خاطىء لا يدل على علم

بالتاريخ ولا على فهم لحقائق الأمور . فقد بلغ عدد أساتذة الفلسفة وطلابها بعد عصر الغزالي مئات بل ألوفاً » .

(تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور ترجمة د . أبو ريدة ص ٢٣!)

وهناك صلة وثيقة بين اسبينوزا والفكر الإسلامي . وهذه الصلة لم تكن فقط عن طريق الترجمات اللاتينية للفلسفة الإسلامية ولكنها بالإضافة إلى ذلك ، بل وقبل ذلك كانت عن طريق التراث اليهودي المتأثر بالفكر الإسلامي وبخاصة في الأندلس عن طريق موسى ابن ميمون وغيره من المفكرين اليهود . فالمعروف أن اسبينوزا بوصفه يهودياً قد درس التراث اليهودي المتأثر بالفكر الإسلامي في الأندلس قبل أن يتعلم اللاتينية .

وعندما ترجم أ . د . حسن حنفي كتاب اسبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة » أشار (ص ٧) إلى أن مواقف اسبينوزا ومناهجه في التفسير ونظرياته عن ثنائية الحقيقة أو الحقيقة المزدوجة لها ما يشابهها في التراث الإسلامي عند الفلاسفة خاصة عند ابن رشد . ولكن الدكتور حسن حنفي أراد أن يبعد عن نفسه شبهة الوقوع في منهج التأثير بإرجاع إنجازات اسبينوزا إلى التراث الإسلامي مكتفياً بإثبات المشكلات المشتركة والحلول المتشابهة التي قدمها اسبينوزا والفلاسفة المسلمون .

وإذا كنا نعتقد ـ كما يرى أبو بكر الرازي أيضاً ـ أنه لا يوجد فيلسوف يبدأ من نقطة الصفر وأن البناء الفلسفي ـ كمايقول الرازي ـ بناء تشترك فيه الأجيال ويضيف إليه كل جيل شيئاً جديداً يمهد به السبيل لمن يجيء بعده ، (دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي ص ٢٠) فإننا نعتقد أن صلة اسبينوزا بالفكر الإسلامي جديرة بالبحث ليس فقط على مستوى بيان المشكلات والحلول المتشابهة ، بل بناء على منهج التأثير والتأثر لا أجل أن نتغنى بأننا أصحاب فضل ، ولكن لبيان مدى استمرارية الفكر الفلسفي وتواصله مخترقاً الحواجز الجغرافية والحضارية بوصفه فكراً إنسانياً يشكل بناء متكاملاً .

وغير خاف أن نظرية وحدة الوجود التي تنسب لابن عربي لها ما يماثلها في فلسفة اسبينوزا ، وجبرية اسبينوزا لها ما يماثلها أيضاً في الفكر الإسلامي . فالموضوع جدير بالبحث . ولو كان الغربيون في موقعنا لكانوا قد وفوا هذا الجانب ما يستحقه من دراسات وبحوث . وقد فعلوا كثيراً من ذلك في صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية بناء على منهج التأثير والتأثر وبالغوا في ذلك أشد مبالغة لدرجة أدت برينان إلى أن يقول : أن الفلسفة الإسلامية ليست شيئاً آخر غير الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية .

وقبل أن نترك اسبينوزا نود في هذا الصدد أن نسجل ملاحظة تتعلق بنظرية الحقيقة المزدوجة التي تظهر في فلسفة اسبينوزا والتي لها نظير لدى ابن رشد الذي يشاع أنه - كما تقول بعض المعاجم الفلسفية الغربية الحديثة - قد ذهب القول بأن ما هو حق من الناحية الفلسفية قد يكون باطلاً من الناحية الدينية ، وأن التناقض بين العقيدة والمعرفة أمر لا يمكن تفاديه ، ولذلك دعا ابن رشد - حرصاً منه على العقيدة الدينية - إلى الفصل بين الدين والفلسفة . وهذا التعارض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية أدى إلى اتهام ابن رشد في أوربا في العصور الوسطى بالزندقة واعتباره رمزاً للإلحاد . ولا يزال يتردد صدى هذهم النظرية منسوبة إلى ابن رشد حتى الآن .

والحق أن ابن رشد بريء تماماً من هذه النظرية وأن الرشدية اللاتينية هي التي نسبت إليه هذه النظرية . وقد تناولنا في بحث لنا مدى بطلان نسبة هذه النظرية إلى ابن رشد وقد انتهى هنري كوربان إلى هذه النتيجة أيضاً حين قال : « لقد كان من الإفراط في الرأي أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين ، وأن المذهب الشهير القائل بحقيقة مزدوجة كان بالفعل من نسج الرشدية اللاتينية السياسية » (تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان ص ٢٦٢ - بيروت ١٩٦٦).

وهكذا يتضح لنا أن هناك أفكاراً فلسفية إسلامية قد تم تأويلها في الغرب أو تحويرها على غير ما أراد بهما أصحابها وذلك لمعارضة الكنيسة بها بطريق غير مباشر .

وهناك مجال ثري للبحث في مدى صلة الفلسفة النقدية للغزالي بالفلسفة النقدية للفيلسوف الألماني العملاق كانت ، وفي بداية العشرينيات من هذا القرن ألف أحد الباحثين النمساويين وهو أوبرمان Obermann كتاباً كبيراً عن الغزالي بعنوان « الذاتية والفلسفية للغزالي » اعتبر فيهم الغزالي الفيلسوف النقدي في الفلسفة العربية أو بمعنى آخر اعتبره « كانت » الفلسفة العربية .

وفي عام ١٩٧٨ قدم باحث أفغاني رسالة للدكتوراة في كلية أصول الدين بعنوان « الميتافيزيقا بين الغزالي وكانط ـ دراسة مقارنة » . ومعروف أن كانت عندما قرأ نقد هيوم للسببية الذي هو نفسه نقد الغزالي لها قال : لقد أيقظني هيوم من سبات الاعتقادات ، وثورة الغزالي على الميتافيزيقا اليونانية شبيهة بثورة كانت على ميتافيزيقا الفلاسفة السابقين عليه . وقد أبرز الباحث الأفغاني في رسالته المذكورة الكثير من أوجه الشبه بين الفيلسوفين . ولا نريد أن نخوض هنا في التفاصيل ، ولكننا نود أن نشير فقط إلى أن مجال البحث في هذا الموضوع لا يزال فيه متسع لباحثين آخرين وبخاصة أن الباحث الأفغاني لم يعتمد على مراجع أجنبية وإن كان قد ذكر في مراجعة ترجمة انجليزية لنقد العقل الخالص ونقد العقل العملي . واعتمد على الترجمات العربية لمؤلفات كانت ، وأهمها وهو كتاب نقد العقل الخالص ترجمته العربية رديئة وفي حاجة إلى الكثير من المراجعات ولعلها قد زادت « كانت » غموضاً على غموض . والأمر المؤسف أن كثيراً من الباحثين في الجامعات لدينا يذكرون في رسائلهم الجامعية كثيراً من المراجع بلغات أجنبية مع أنهم لم يطلعوا في الأعم الأغلب على شيء منها واكتفوا بأن نقلوا من بعض

المراجع العربية الفكرة ومرجعها الأجنبي وهذا أمر قد لمسته في الكثير من الرسائل الجامعية التي اشتركت في مناقشتها في معظم الجامعات المصرية .

ويمكن الإشارة أيضاً ـ في مجال صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية ـ أن نشير إلى أن إخوان الصفا ـ تلك الجماعة التي تكونت في البصرة في القرن العاشر الميلادي وأخرجت للناس موسوعة ضخمة تتناول كل فرع من فروع المعرفة الإنسانية ـ كانوا رواداً لفلاسفة عصر التنوير في فرنسا في القرن الثامن عشر وما أخرجوه للناس من موسوعات . كما أن أفكار ابن خلدون في فلسفة التاريخ والفلسفة الاجتماعية قد أثمرت ثمارها في أوربا وأحسن القوم هناك استخدامها في حين أننا كنا قد تجاهلنا تماماً وبدأنا عن طريق أوربا نلتفت إليها مرة أخرى .

وانطلاقاً من فلسفة ابن سينا يمكن تلمس طريق اليسار الأرسطي كما حاول ذلك أرنست بلوخ Ernst Bloch في كتابه الذي يحمل عنوان : ابن سينا واليسار الأرسطي ـ ١٩٥٢ وطبعة Suhrkamp رقم ٢٢ عام ١٩٦٣ .

ويمكن أيضاً عقد مقارنات ثرية بين مذهب الذرات الروحية لدى الفيلسوف ليبينتز ومذهب الجوهر الفرد لدى فلاسفة المسلمين ومتكلميهم وبخاصة من أرجع العلية الوحيدة في الربط بين الجواهر إلى الله تعالى . ومعروف أن ليبنتز ينفي أن يكون هناك تفاعل أو تأثير متبادل بين الذرات ويرجع الأمر إلى التناسق الأزلي الذي قدره الله في الأزل للربط بين الذرات .

وليس هذا هو المجال الوحيد للمقارنات بين ليبنتز والفلسفة الإسلامية . فقد أشار المرحوم الدكتور محمود قاسم إلى مجال آخر في بحث له بعنوان « الخيال لدى ليبنتز ومحيى الدين ابن عربي » :

وقد أشار العقاد في كتابه عن ابن رشد (ص ٥٢) إلى أن مذهب ليبنتز في الممكنات

المجتمعة ليس بعيداً عن مذهب ابن رشد في الممكنات المخلوقة ـ فخلاصة ليبنتز أن تغيير ممكن واحد ليس بالمستحيل ، ولكن تغيير الممكنات التي يتمم بعضها بغرض البعض الآخر هو المستحيل . ولهذا كان يقول عن هذا العالم أنه أحسن العوالم الممكنة . وهذا بعينه هو كلام ابن رشد حين رد على القائلين بجواز تغيير الممكنات وأن هذا العالم كله جائز أو غير واجب الوجود فهو قابل للتغيير ، فإن جواب ابن رشد على هذا القول أن المخلوقات التي خلقها الله على صورة من الصور لحكمة يريدها لا يمكن أن تتغير وإلا كان خلقها على تلك الصورة عبثاً ، والعبث مستحيل في حق الله .

ولا شك أن ليبنتز وهو الفيلسوف الواسع الإطلاع قد عرف بشكل أو بآخر التراث الفلسفي الإسلامي الذي ترجم إلى اللاتينية منذ القرن الثاني عشر الميلادي وما بعده . وقد كانت وجهة نظر ليبنتز هي محاولة التوفيق بين المذاهب والاتجاهات الفلسفية المختلفة والخروج بنسق جديد . ويقول هو في ذلك :« لقد تكشف لي نسق جديد ، ومنذئذ تكشف لي عن جوانب جديدة في داخلها . وهذا النسق يربط أفلاطون بديمقريط ، وأرسطو بديكارت ، والمدرسيين بالفلاسفة المحدثين ، واللاهوت والأخلاق بالعقل ، ويأخذ من كل شيء أجمل ما فيه ، ويطوره تطويراً لم يصل إليه أحد من قبل » .

(كتابنا : « دراسات في الفلسفة الحديثة » ص ١٥٠) .

وقبل أن نختم حديثنا نود أن نقوم بشيء من الاستطراد الذي ليس مبتوت الصلة تماماً بموضوعنا وهو تصور بعض الفلاسفة المحدثين في الغرب للعقلية الإسلامية . وسنورد بعض النماذج من هذه التصورات . ولعلنا في مناسبة أخرى نستطيع أن نقدم دراسة متكاملة حول هذا الموضوع :

النموذج الأول: الفيلسوف الإنجليزي جون لوك :

عندما بحث الفيلسوف الإنجليزي جون لوك قضية المعرفة وبنى وجهة نظره على إنكار

الأفكار الفطرية اعتمد في هذا الإنكار ضمن أمور أخرى على أقوال كتاب الرحلات وعلماء الأجناس البشرية للبرهنة على اختلاف التصورات الأخلاقية لدى مختلف الشعوب ليضل بذلك إلى ما يريده من إنكار للأفكار الفطرية . وما يهمنا في هذا الصدد ما يقوله لوك في كتابه « دراسة في العقل البشري » من أن الأولياء لدى الأتراك (ويعني هنا المسلمين) يسلكون سلوكاً لا يمكن أن يتحدث عنه المرء دون جرح للآداب . وينقل عن الرحالة الألماني بامجارتن ما يزعم هذا الرحالة أنه شاهده من عادات لدى المسلمين في رحلاته عام ١٥٠٧ في مصر وبلاد العرب وفلسطين ، ويروي هذا الرحالة قصصاً يزعم أنه شاهدها في مدينة بلبيس بمصر من اعتقاد المسلمين بأن البلهاء والمعتوهين يعدون من أولياء الله ، وأنه شاهد أحد هؤلاء يجلس عارياً كما ولدته أمه وسط جيش كبير من الذباب والزنابير ويقترف الفواحش مع الحيوانات . وأن هذا الرحالة قد سمع أن مثل هؤلاء الأولياء يتمتعون بحرية لا حد لها تصل إلى حد ارتياد البيوت واقتراف الفواحش داخل البيوت ، وأن ذلك لا يعد أمراً منكراً ، بل يعتبر من الأمور التي تجلب البركة . وإذا نتج عن اقتراف هذه الفواحش أطفال غير شرعيين يعتبرون أيضاً مباركين ، ويتبرك الناس بهم وتقام لمثل هؤلاء بعد موتهم أضرحة فاخرة ... الخ . ويبني جون لوك على ذلك أن التصورات الأخلاقية ليست فطرية لدى الناس وعلى ذلك فليس هناك ما يسمى بالأفكار الفطرية العامة . وبصرف النظر عن مدى صحة هذه الأقوال فإن اعتماد جون لوك عليها في بحث فلسفي يعد أمراً غير مقبول نظراً لأنها أقوال نسبية وانطباعات شخصية يكسوها كثير من الخيال الذي يستهوي عشاق كتب الرحلات على وجه الخصوص فهي انطباعات أكثر منها معارف فلسفية معتبرة ، فضلاً عن أن الأخلاق لا تعتمد على ما هو كائن لأنها تعبير عما ينبغي أن يكون . وما ينبغي أن لا يكون لا يستمد مما هو كائن وإلا كان ذلك قلباً للأوضاع .

(كتابنا : « دراسات في الفلسفة الحديثة » ص ٢١٥ ، ٢١٦) .

النموذج الثاني : الفيلسوف الألماني ليبنتز :

يذهب ليبنتز إلى القول بأن « القدر المحمدي » يعد ــ في مقابل القدر الرواقي والمسيحي ــ قدراً مظلماً تماماً لا مفر منه لدرجة أن الإنسان لا يستطيع حتى مجرد محاولة تجنب الأخطار المحدقة به ، بل يسير نحوها وهو أعم . وهذا يعني أن المسلم اتكالي إلى أقصى حدود الاتكالية . ومن الواضح أن ليبنتز في هذا التصور قد اعتمد على ما كان شائعاً في الثقافة الأوربية من أقاويل حول الإسلام لا تستند إلى سند حقيقي من الإسلام نفسه .

النموذج الثالث : الفيلسوف الفرنسي المعروف باسكال (القرن السابع عشر) :

في كتابة (خواطر حول الدين) يتناول بسكال محمداً صلى الله عليه وسلم في تسع شذرات من بين الشذرات التي يضمها هذا الكتاب ويعتبر محمداً العدو اللدود للكنيسة ، ويقوم بعقد مقارنة بين محمد والمسيح يتهم فيها محمداً بالكذب والعدوانية ومحاربة العلم وخلو تعاليمه من المعجزات التي تصدق دعوته وخلوها من الأسرار التي تشتمل عليها المسيحية ، واشتمالها على الأخلاق السيئة ، وينتهي إلى القول بأنه لم يجد في الإسلام سبباً يحمله على قبوله لأنه لا يشتمل على أية أمارة من أمارات الحقيقة . ويعجب المرء أشد العجب إذا عرف أن بسكال لم يدرس الإسلام على الإطلاق ولم يقرأ القرآن ولم يطلع على أي مصدر إسلامي في حديثه عن الإسلام ، وإنما اكتفى بالاعتماد على العالم الهولندي هوجو جروتيوس (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥) وهو من علماء القانون واللاهوت ومن أصحاب النزعة الإنسانية ، اشتغل بالمحاماة وقضى سنواته الأخيرة في الدراسات اللاهوتية ، وكان تلميذاً للمستشرق اسكاليجر في جامعة ليدن بهولندا وألف كتاباً

وحاضر ومستقبل بوصف ذلك كلا متكاملاً ، محاولة لا ترفض الماضي لأنه ماض وفي الوقت نفسه لا تكون مستعبدة لهذا الماضي فيه الصواب والخطأ والحق والباطل والإيجابي والسلبي . والشيء نفسه ينطبق على ثقافة الآخرين والغرب الراهن بصفة خاصة فلتكن لنا نظرتنا النقدية لثقافتنا الماضية ولثقافة غيرنا الحاضرة لنحاول أن نحدد أهدافنا بدقة وبعقلانية ونرسم لأنفسنا طريقاً نسترشد فيه بالآخرين وما قدموا من إنجازات دون أن نكون مقلدين تقليداً أعمى . هذا إذا أردنا أن تكون لنا شخصيتنا المستقلة وحضارتنا المتميزة . ولعلي في النهاية أضم صوتي لصوت أخي أ . د . حسن حنفي بضرورة دراسة الآخر ، كما قام الآخر بدراستنا فليكن الآخر موضوعاً للدراسة بعيوننا نحن لا بعيون الآخرين حتى لا تضيع الذات الواعية الدارسة في خضم هذه الدراسة . فالخطأ الذي يقع فيه أغلب الدارسين للفكر الغربي هو أنهم يدرسون بعيون الغرب فتراهم يرددون مجرد ترديد ما يقوله الآخرون وإذا كان هناك نقد فهو أيضاً نقد مفكري الغرب لمفكري الغرب .

نحن في حاجة ماسة إلى تغيير أساسي في توجهاتنا الفكرية لنعرف بكل دقة من نحن وما هي أهدافنا الحقيقية وماذا نريد وكيف السبيل لتحقيق ما نريد . وينبغي أن نكف عن التصنيفات غير المبررة والتي تأخذ عناوين قد تكون مقبولة إعلامياً ولكنها من الناحية العلمية لا تعبر بدقة ولا بموضوعية عن الواقع مثل فكر رجعي أو تراثي أو تقليدي وفكر تقدمي أو حضاري . فقد أثبتت التطورات التي طرأت على المعسكر الشرقي أن ما كان يسمى بالفكر التقدمي قد أصبح الآن فكراً رجعياً متخفياً متخلفاً . إن التعددية في الاتجاهات الفكرية أمر مطلوب والتفاعل بينها جميعاً أمر مطلوب لتحريك طاقات المجتمع نحو الأفضل دائماً . ولا ينبغي بأي حال من الأحوال أن ينفصل الفكر عن المجتمع ويتجاهل مقومات المجتمع تلك المقومات التي تعطي لكل مجتمع هويته المتميزة وشخصيته المستقلة .

بعنوان : (حقيقة الديانة المسيحية) وعلى هذا الكتاب كمصدر وحيد اعتمد باسكال في تصوره للإسلام . وهذا ما أكده مترجم خواطر بسكال إلى الألمانية .

وإذا كانت الفلسفة تعني البحث عن الحقيقة وتعني التجرد والنزاهة والموضوعية وترفض التقليد وقبول الأحكام المسبقة والانسياق وراء الأوهام والخرافات ـ إذا كان الأمر كذلك فإن موقف بسكال في تصوره للإسلام يفتقد كل هذه الصفات ويبرهن على جهل فاضح يتبنى فيه الآراء الكاذبة السائدة حينذاك حول الإسلام ونبيه شأنه في ذلك شأن رجل الشارع وبذلك أساء بسكال لنفسه وللفلسفة والحقيقة بصفة عامة .

خاتمـــــــــة :

وفي نهاية حديثنا نود أن نعيد إلى الأذهان مرة أخرى ما سبق أن أشرنا إليه في بداية هذا الحديث من أننا لا نبغي من وراء ما عرضناه على مسامعكم أن نؤكد بذلك تلك النغمة التي تسود في بعض الأوساط من التغني بالأمجاد واجترار الذكريات الحلوة ولكننا نود أن نؤكد ثقتنا بأنفسنا حتى نكون قادرين على الخروج من المأزق الحضاري الذي وقعنا فيه منذ قرون . ورغم جهود التنوير التي بدأت منذ القرن الماضي إلا أننا لا نزال في وضع لا نحسد عليه . فنحن في مجال الفلسفة بالذات بعضنا يلتفت إلى الماضي ليجتر منه قانعاً بذلك ، وبعضنا الآخر يلتفت إلى الغرب ليستقي منه مردوداً ما يقول الغرب قانعاً بذلك أيضاً . وهذا وذاك لا يخرج عن إطار المحفوظات والثقافة السكونية بتعبير أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود . وكلا الاتجاهين غير مصيب في توجهاته . ولابد أن تكون هناك محاولة للخروج من المأزق تحطم مركب النقص لدينا وتقضي في نفس الوقت على تصورنا لعقدة التفوق الغربي وتفهم الزمن في أجزائه كلها ماض

الدراسة . فالخطأ الذي يقع فيه أغلب الدارسين للفكر الغربي هو أنهم يدرسون بعيون الغرب فتراهم يرددون مجرد ترديد ما يقوله الآخرون وإذا كان هناك نقد فهو أيضاً نقد مفكري الغرب لمفكري الغرب .

نحن في حاجة ماسة إلى تغيير أساسي في توجهاتنا الفكرية لنعرف بكل دقة من نحن وما هي أهدافنا الحقيقية وماذا نريد وكيف السبيل لتحقيق ما نريد . وينبغي أن نكف عن التصنيفات غير المبررة والتي تأخذ عناوين قد تكون مقبولة إعلامياً ولكنها من الناحية العلمية لا تعبر بدقة ولا بموضوعية عن الواقع مثل فكر رجعي أو تراثي أو تقليدي وفكر تقدمي أو حضاري . فقد أثبتت التطورات التي طرأت على المعسكر الشرقي أن ما كان يسمى بالفكر التقدمي قد أصبح الآن فكراً رجعياً متخفياً متخلفاً . إن التعددية في الاتجاهات الفكرية أمر مطلوب والتفاعل بينها جميعاً أمر مطلوب لتحريك طاقات المجتمع نحو الأفضل دائماً . ولا ينبغي بأي حال من الأحوال أن ينفصل الفكر عن المجتمع ويتجاهل مقومات المجتمع تلك المقومات التي تعطي لكل مجتمع هويته المتميزة وشخصيته المستقلة .