

الفقه في مقابل الأنطولوجي

أو الحضور الفلسفي في الفكر العربي الإسلامي

د. فواسمي مراد^(*)

قصة الفلسفة: جدل العلم والحضارة

"إن الصنائع إنما تكثر في الأمصار وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلّة والحضارة والترّف تكون الصنائع في الجودة والكثرة، لأنّه أمر زائد على المعاش، فمتى فضل أعمال أهل العمران عن معاشهم، انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع [...] ونحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم، إنما هو بالقاهرة من بلاد مصر لما أن عمرانها مستبحر، وحضارتها منذ آلاف من السنين فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت..."⁽¹⁾.

انطلاقاً من هذا واعتباراً من مسلمة مفادها أن "ابن خلدون" (عبد الرحمن) ممن يتقنون النظر لفلسفة التاريخ، أو من بينهم على الأقل، فإنه يمكن قراءة ما مضمونه أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران، وتعظم الحضارة وذلك لما يسمح به استقرار الحضارة وتطورها وتفرغها للبحث والعلم. فبعد أن تفرغ أية حضارة من مجال المعالجة السياسية والاجتماعية والمعيشية من أزماتها، تتفرغ لإشباع عقولها بما تستلزمه من علوم ومعارف. وهاهم المسلمون في صدر الإسلام، بعد أن استوت الحضارة، يزخرون ببحار العلوم وأصنافها والتفنن في اصطلاحات التعليم واستنباط المسائل والفنون حتى أبوا على المثقفين وفاتوا المتأخرين⁽²⁾ وفي المقابل بمجرد أن ينهار العمران فإنه يجر معه ذلك التطور العلمي كلياً وينتقل إلى حضارة أخرى.

(*) أستاذ محاضر بقسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم، الجزائر.

(1) ابن خلدون: المقدمة، دار العودة، ب ط، بيروت 1981، ص 344.

(2) نفسه.

ويؤكد "ابن خلدون" أن العلم إنما يولد بوصول الحضارة إلى القمة كما شهد ذلك حينما استبحر عمرائها واستفحلت حضارتها فاستحكم الحكماء والعلماء، وولكن بمجرد أن يخبو لهيب هذه الحضارة سرعان ما تتم عملية إجهاض العلم والفكر، ومن ثمة تتوصل إلى أن العلم إنما هو مرهون بالتأسيس وإجهاضه مقرون بالانحطاط الحضاري، وهذا ما يؤكد فيلسوف المقدمة في أكثر من موقع. وإنما الفلسفة ووعيتها ليسا بمغايرين لما سبق ذكره، إذ إنها ظهرت بأصولها السبعة(*) بما كان يسمى بـ "علوم الحكمة" التي ظهرت - كما يقول ابن خلدون - في بلاد الفرس، فقد كان نطاقها متسعا وشأنها عظيما، لما كانت عليه دولتهم من الضخامة واتصال الملك.

لقد كان موقف المسلمين موقفا رافضا لهذه العلوم وهذا ما تشهد به حادثة "سعد ابن أبي وقاص" وتشاوره مع "عمر ابن الخطاب" بشأن تلقينها للمسلمين، (أقصد علوم الحكمة) إذ كان رد هذا الأخير أن "اطرحوها في الماء، وبهذا تبلل العلم والحكمة الفارسيان، بينما كان للمسلمين حظ في تعويض فقدان الحكمة الفارسية بالحكمة اليونانية، التي بقيت في دواوينها وصحفها طوال سيطرة القياصرة النصرانيين الذين امتد حكمهم إلى الشام، وبعد ظهور الإسلام وتغلبه على الروم، بدأت عملية اغتراف المسلمين من علوم اليونان التي ظلت كامنة بين طيات صفحاتها طيلة الزمن الذي دامت فيه لدى الروم.

نستنتج من هذا أن العامل الحضاري وتطور المسلمين جعل العامل السياسي يتحرك لملئ الفراغ بعد توفير الاستقرار فأرسل "أبو جعفر المنصور" إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم (الرياضيات) مترجمة، فبعث إليه بكتاب "إقليدس" وبعض كتب الطبيعيات...⁽¹⁾ ثم ليظهر المأمون برغبته الجامحة في العلم موفدا الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين، وانتساخها بالخط العربي، ليتبنوا مواقف معينة لـ "أرسطو" ويرفضوا أخرى وكان من أكبرهم "أبو نصر الفارابي" و"أبو علي ابن سينا" و"ابن الصائغ الأندلسي"^(**) و"سعد

(*) يحدد ابن خلدون أصول الفلسفة في سبعة أصول هي: المنطق/ الارتماطيقى/ الهندسة/ الهيئة/ الموسيقى/ الطبيعيات/ الإلهيات.

(1) المقدمة، المصدر نفسه، ص 381.

(**) ابن الصائغ الأندلسي هو ابن باجة والباجة تعني الفضة في لغة مسيحيي الأندلس.

التفتازاني(*) الذي كان ضليعا في العلوم الحكيمة وذو قدم عالية في سائر الفنون العقلية، فهل في حضور هذه الأسماء واستلهاها للحكمة اليونانية بأنواعها وأصولها دلالة على أن الوعي العربي والإسلامي ووعي فلسفي محض؟ أم أن هناك طرفا آخر يكون بمثابة قطب مقابل/ معارض ضمن ثنائية الوعي العربي الإسلامي؟ وما هو؟ وبشكل أكثر إجرائية: هل الخطاب المهيمن في الثقافة العربية الإسلامية هو خطاب فلسفي أنطولوجي أم هو خطاب فقهي، ديني؟

الوعي الفلسفي الإسلامي: وعي هجين(**)

مؤثرات الآخر في الفكر الإسلامي:

بالرغم من أن التأريخ لتاريخ الوعي الفلسفي، وحضور أول فيلسوف مسلم، لم يكن إلا في العصر العباسي الثاني، إلا أن العصر العباسي الأول (750م - 846م) هو المرجعية الزمنية والمعرفية الأساسية لعلوم العرب والمسلمين في اكتساب مختلف المعارف اليونانية:

الفلسفة/ الكيمياء، وقياسا على هذا فإن [الدولة العباسية] العصر العباسي هو العصر الذهبي في نظر المسلمين والفلسفة الإسلامية، فبدلا من الشعار الذي تبناه الأمويون: "القرآن يهدم ما قبله" استعاض المسلمون بمقولة أخرى تضاف إلى القرآن والحديث علوم الحكمة: "الحكمة ضالة المؤمن يأخذها من سمعها ولا يبالي من أي وعاء خرجت" وأيضا الحديث الذي مضمونه "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة". هذا ما دفع بالعقلية العباسية على النقيض من سابقتها إلى استلهاها مختلف

(*) ابن التفتازاني: سعد الدين، ولد في تفتازان بخراسان (1322-722) ومات في سمرقند (1390-792). كان حجة في المنطق والكلام، وماوراء الطبيعة والفقه والبلاغة. له شرح "الرسالة الشمسية" للخطيب القزويني، وكتاب "المواقف للإيجي" وله نقاشات عديدة في مسائل الحرية والاختيار والجبر.

(**) المقصود هنا تفكيك العقل العربي الإسلامي من حيث التركيبة التكوينية وذلك بالعودة إلى أصول المعتقدات الفكرية العربية التي اغترفتها الحضارة العربية في فترة زمنية ما من مختلف الحضارات المجاورة جغرافيا وزمنيا، إضافة إلى الإسلام الذي يشكل حجر الأساس في الثقافة العربية الإسلامية، وذلك تحت إطار السؤال: عمن أخذ المسلمون تلك المعارف؟ وهو سؤال نيتشوي في أصله قبل أن يكون سؤال هيدغريا أو دريدا.

العلوم من الشرق إلى الغرب بداية من الحكمة الفارسية باستنادها على سواعد الفرس^(*) على اعتبار أنهم ذوي حضارة عريقة، والفلسفة كانت هي ملتقى العلوم، فقد كان الفيلسوف جامعا لمختلفها من حكمة، طب وحساب، هندسة وموسيقى وعلم نجوم إلى جانب الصفة الغالبة فيه^(**) بالإضافة إلى مختلف الثقافات الأخرى من: نصرانية التي ظهرت فيها الفلسفة اليونانية ممتزجة بآراء مدرسة الإسكندرية، وقد امتزجت فيها فلسفة اليونان بالروحانية الشرقية.

أما الثقافة اليهودية فقد تم حصرها في الجانب العملي، الاقتصادي: الصرافة، الدبابة والأمور التجارية... وقد كان للتوراة والتلمود (شرح التوراة) تأثيرا في كتب التفسير والقصص الدينية الإسلامية، إضافة إلى الطب اليهودي، أما ثالثا فالثقافة الهندية التي ظهر تأثيرها في العديد من الجوانب ذات الصلة الوطيدة بالفلسفة ومنها الرياضيات، الطب، النجوم والإلهيات، فأخذ عنهم الحساب و"الأرقام الهندية" فمن جهة الحساب والنجوم نجد شهادة "الجاحظ": "أما الهنود فوجدناهم يقدمون في النجوم والحساب ويقدمون في الطب ولهم أسرار الطب"⁽¹⁾ زيادة على ذلك فإن مذهب التناسخ هندي المصدر، أما من ناحية الإلهيات نجد تأثيرا كبيرا من التصوف الإسلامي بدعوة الهنود إلى الزهد ووحدة الوجود (ابن عربي) وكلامهم عن سعي النفس إلى الكمال، ولثقافة الصائبية التي علّمت أن الكواكب هي أجرام ذات أرواح وهذا ما يحضر في معتقد "إخوان الصفا" و"الفارابي" و"ابن سينا" مما أدى إلى ظهور علم التنجيم.

كما يرجع الفضل للثقافة الفارسية في نشر الرأي والقياس في الفقه والتفسير وإضعاف التقليد بعد أن بسطوا نفوذهم في "العصر العباسي" وعندهم ورث المسلمون أساطير آلهة النور والظلام^(***) أما المانوية فليست سوى انعكاسا أو صورة مرآوية

^(*) يكمن الفرق بين الحكمة الفارسية الأولى والثانية في أن الأولى كانت في مؤلفات صماء أما الثانية كانت حكمة متقلبة عبر عقول حكماء الفرس ذاتهم.

^(**) قد يغلب على أحد علم من العلوم دون الآخر فيسمى به: فإذا غلب عليه الطب سمي طبيا وهكذا دواليك.

(1) عبده الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة وآثارها ورجالها، دار صادر، الطبعة الخامسة، بيروت 1979، ص 141.

(1) (*) مزدا إله النور وأهرمان إله الظلمة.

للزرادشتية، تؤمن بشائية القوة في العالم، تزعمها "ماني" لتبدو لنا المزدكية، وي متأثرة بمذهب "أفلاطون"، في انتشار الخيرات والنساء (فكرة المشاعية) حتى تزول الأحقاد والحروب، كما عرف الفرس أيضا فكرة المهدي المنتظر/ المخلص Le salvateur الذي يقضي على الشر في العالم وينشر الأرض خيراً وعدلاً وسلاماً(*).

علاوة على هذه التيارات الثقافية المتواكبة، ساهمت مجموعة أخرى من المدارس في تشكيل الوعي الفلسفي العربي الإسلامي ومن بينها: مدارس السريان الذين تحكموا جيداً في اللغتين: اليونانية نتيجة لاحتكاكهم بمدرسة الإسكندرية، بعد أن احتل الإسكندر سوريا، وانتشار الثقافة اليونانية مكانذاك، إذ تمت ترجمة وتدريس العلوم اليونانية والفلسفية، وعلى الأخص "منطق أرسطو" إلى السريانية في القرن الخامس الميلادي، ثم انتشرت "الأفلاطونية المحدثة" في بلاد فارس وجوارها، وبقيت هذه الإنجازات إلى غاية تأسيس مدرسة بغداد في أوائل القرن السابع، وترجمت أيضاً مؤلفات "جنديسابور" ومدرسة أنطاكية في عام 270 ميلادية بتعليمها للفلسفة الأفلاطونية والخطابة باللغة اليونانية التي انتشرت في سوريا.

لقد ساهمت عملية النقل مدة طويلة امتدت إلى العصر العباسي الثاني واشترك فيها إلى جانب السريان جماعة من الفرس والهنود وبدت في ثلاثة أطوار:

الطور الأول: يبدأ بخلافة أبو "جعفر المنصور" وينتهي بـ "هارون الرشيد" ويتميز بترجمة كتب الطب والنجوم والتنجيم، لا وجود فيه لفكر فلسفي محض.

الطور الثاني: يمتد ابتداء من خلافة "المأمون" وينتهي في أواخر القرن العاشر ويمتاز بترجمة الطب والرياضيات والفلسفة ويتضمن بوادر ظهور الفكر الفلسفي.

الطور الثالث: ويقع في أواخر القرن العاشر وما يليه وقد كثرت فيه ترجمة كتب المنطق والطبيعة والتفسير الفلسفي وسواها⁽¹⁾ إذ يبدو فيه الفكر الفلسفي متجهاً نحو الاكتمال.

(*) تجدر الإشارة بهذا الصدد إلى أن هذه الفكرة نجدها مكرسة بصورة جذرية لدى الفرقة الشيعية/ الإمامية الإثناعشرية التي تنتظر بشوق ظهور الإمام المهدي وتلكم هي نهاية التاريخ في الفكر الشيعي وهي فكرة تأخذ بعدها الفلسفي.

(1) عبده الشمالي، المرجع نفسه، ص 153.

كان شعار الذهنية الأموية شعارا محافظا، إن لم نقل مغلقا على تقبل أية علوم أخرى أو ثقافات وافدة من الخارج، وهذا ما يشكل من جهة ثانية موقف الدولة الإسلامية آنذاك تجاه استقبال ثقافة الآخر انطلاقا من مبدأ الاختلاف الفكري والعقائدي، وقياسا على رأي "ابن خلدون" فالعمران المتميز بالحروب والفتن تقلّ فيه العلوم والإبداعات الفكرية وكان بالفعل أن اكتفى هذا العصر فقط بالذهنيات الحافظة للقرآن ومستندة على الحديث النبوي وفقا للشعار المذكور أعلاه "الإسلام يهدم ما قبله"⁽¹⁾⁽²⁾ وبالتالي فقد انتشرت عاطفة سلبية تجاه كل ما يمثل ثقافة وافدة، لإسلامية، وسائر العلوم الأخرى، وراح الناس يهتمون بدراسة علوم القرآن من تفسير: "إلى أن كتبت العلوم ودونت فكتبت فيما كتب من العلوم وصارت صناعة مخصوصة وعلماء مفردا وتناقله الناس بالمشرق والأندلس..."⁽²⁾⁽³⁾ ويرجع هذا الاهتمام بعلوم القرآن إلى التوافق اللساني المشترك بين "القرآن الكريم" وبين الموقع الذي نزل فيه، فجاءت دراسته سهلة ممتعة، علما أن اللغة القرآنية كانت متداولة على السليقة بين العرب، فلم يجدوا صعوبة في تناوله، وراحوا يخوضون في علم التفسير ودراسة المتقدم والمتأخر منه، الناسخ والمنسوخ، وانتشرت مختلف العلوم المحيثة له شرحا وتفسيرا من من طرف كلّ من أمثال: "الطبري"، "الواقدي" و"الثعالبي" وبفضل تلك الدراسات نشأت علوم البيان من: لغة وأحكام الإعراب وبلاغة في التراكيب ووضع كل ذلك في دوواوين جعل العلوم في تقدم - العلوم المنحصرة في مجال الدين فقط كعلم اللسان - وطرق تداول الخبر [السند] وهو ما ساهم في تأسيس "علم التاريخ" الذي كانت بدايته الأولى تتمثل في الآثار المنقولة عن الأجيال السابقة من تفاسير متعلقة بـ: الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآيات.

لقد كانت العرب تتمتع بعقلية حافظة/ تراكمية/ تجميعية، وهذه طبيعتهم حتى قبل الإسلام وعليه فحينما كانوا يتشوقون إلى معرفة ما تتوقّ إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود من الأمور الماورائية التي تتطلب معرفة بالكون والعالم، لا باللغة، فإنّما كانوا يتجهون إلى اليهود من أهل الكتاب الذين

(1) المرجع السابق، ص 149.

(2) انظر ابن خلدون، المصدر نفسه، علوم القرآن من التفسير والقرآن، ص 346.

حملوا معهم أفكارهم التوراتية، التلمودية، حتى بعد إسلامهم (بعد إسلام اليهود). وتبعاً لطبيعة العقلية العربية أصبحت العلوم الفقهية ومستتبعاتها(*) هي السائدة، فراحت قدم "الشافعي" راسخة في هذه العلوم بحثاً عن الوسيلة التي تعينه على معرفة ناسخ الحديث الشريف من منسوخه، وسلامة الأسانيد من العلل الموهنة لها، أي أن كل ما في الأمر يدخل في إطار توخي أعلى نسبة من الموضوعية في نقل الخبر، وهذا الفن إنما يعود إلى ضرورة الاحتفاظ، وحفظ السنن المنقولة عن صاحب الشريعة، وتصنيف الحديث إلى: صحيح وحسن وضعيف، مرسل ومنقطع، معضل وشاذ وغريب حسب إسناده. من هنا يمكن تكوين لمحة حول المصدرين الأساسيين ألا وهما: النص (القرآن) والسنة (الحديث).

أما الفقه فهو عملية استنباطية محضة تقوم على استخراج الأحكام من: ندب، كراهية، وجوب، تحليل، تحریم وتكفير. وانتشرت مجموعة من القراء الذين أصبحوا لاحقاً يسمون بالفقهاء والعلماء، وذلك بعد انتشار العلم في الأمة الإسلامية وراحوا يخوضون في مجالات: الاستنباط، الاستنتاج، والاستخلاص. وهذه النوع إنما هي من طبيعة عقلية فكرية لا نصية، تعتمد نشاط العقل وإعماله وذلك ما ذهب إليه أهل الرأي والقياس من العراقيين في مقابل أهل الحديث الحجازيين، أي الإمام "أبو حنيفة النعمان" (***) (80هـ/ 699م - 150هـ/ 767م) في مقابل الإمام "مالك ابن أنس" (93هـ/ 712م - 179هـ/ 795م) وإنما يحصل إصدار هذه الأحكام من القرآن والسنة، ثم أصبح الإجماع مصدراً من مصادر التشريع على اعتقاد من أن عصمة الجماعة تُخَوَّل لها إصدار أحكام وفقاً لمستند ما، والقياس: قياس الأشباه بالأشباه. هذا الأخير قد بلغ ذروته مع "الشافعي" (150هـ/ 767م - 204هـ/ 820م) ولكنه من جهة أخرى، أي من ناحية الفقه، توقف وأطال وقوفه لدى "الشافعي" إذ لم يَخْضُ أحد من بعده في مغامرة التوظيف العقلي(***) على مضمون ما جاء في المتن النقلي: لا غرابة - يقول عبد الله العروي - في نظر "ابن خلدون" إذا جاء "الشافعي" بعد "مالك" وجاء "ابن حنبل"

(*) المقصود هنا: علم اللغة - اللسان - النحو - التراكيب - البلاغة/ علوم البيان العربي.

(**) كان النعمان يجتهد في الفقه، ويقول بالقياس، وبالرأي في الأحوال الضرورية. (انظر معجم

الفلاسفة: جورج طرابيشي)، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت 1997.

(***) ينبغي ها هنا استثناء، إضافة إلى الشافعي، الشاطبي من هذا الحكم أيضاً.

(241هـ/755م) بعد "الشافعي"، ولكن ماذا يمثل هذا التصنيف لهؤلاء الفقهاء؟ لا شك أنه وبمجرد قياس زمن ظهور الـ "قياس" مع "الشافعي" يتضح لنا أن الأمر ليس بغريب، فـ "مالك بن أنس" يمثل مرحلة ما قبل القياس، وهي مرحلة قد تكون بريئة إلى حد ما تجاه رفضه أو قبوله، بينما يشهد القياس (الإعمال العقلي) في الشريعة، أوج نتوءه مع "أبي عبد الله ابن إدريس الشافعي" وهذه المرحلة هي ما يمثل لنا مرحلة تطور العقل باعتباره يوظف المنطق، ومن أهم الأوجه، التي ظهر بها المنطق: القياس الذي هو أحد الدعائم الرئيسية له، وبناء على ذلك فإن مرحلة، أو الفترة التي ظهر فيها الفقه مع "مالك بن أنس" هي مرحلة ما قبل القياس ومع "الشافعي" عرفنا مرحلة القياس فماذا عن الحديث حول مرحلة ما بعدية بالنسبة للقياس؟

الفيلسوف الفقيه: في مقابل الفقيه المتفلسف

هنا تكمن قسوة الموقف تجاه القياس وبالتالي العقل، إذ نجد كلا من "ابن حنبل" "ابن حزم الأندلسي" 383هـ/994م - 455هـ/1064م) و "الغزالي" (450هـ/1059م - 501هـ/1111م) وحتى "ابن تيمية" (661هـ/1263م - 728هـ/1328م) أو من يمكننا أن نصلح حول تسميتهم بأئمة التقليد/المتمسكين بتقاليد السلف، حيث سيعرف القياس معهم أسوأ ما عرفه من مواجهات من قبل وهو ما يقول حوله "عبد الله العروى": "ظهر القياس أمر طبيعي، وظهر المعارضة له أيضا أمر طبيعي"⁽¹⁾ وهذه السنة قد سنّها "ابن حنبل" الذي كان فقط يعتمد الحفظ وظاهر القرآن، مع تحفظ شديد تجاه القياس، إن لم نقل رفضا كليا له، كما يستطرد "عبد الله العروى" في هامش كتابه المذكور حول ذلك التناقض بين الحنابلة بمعية أصحاب الظاهر، يتكرون للقياس، بل يفرون منه، ثم يستخدمونه، وهذا ما هو ملاحظ لدى "ابن حزم الأندلسي" و "ابن تيمية" فنجد "ابن خلدون" يدافع عن القياس من جهة أنه "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"⁽²⁾ وهنا نلاحظ وبشكل ملفت أن "ابن خلدون" يتبنى "علم الكلام" وهو أقرب إلى الخطاب الفلسفي منه إلى الخطاب الفقهي، وكل ذلك ليس إلا من أجل الرد على

(1) انظر عبد الله العروى: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ص 204.

(2) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 363.

"المبتدعة"، بالرغم من أن التعريف تبدو عليه هباتُ الموضوعية، وهذا لا يجعل منه فيلسوفاً بل إن كل ما رمى إليه هو فقط مجرد الانتفاع. إنه يسعى فقط إلى توظيف علم الكلام مدة زمنية، لوقت معين، ثم يعود إلى فقهيته السلفية الثابتة، فهو بعد أن يؤكد أن موضوع علم الكلام عند أهله إنما "هو العقائد الإيمانية"⁽¹⁾ بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك عن تلك العقائد إلى درجة أننا نشعر أنه أصبح يؤيد هذا الفن، ولكنه سرعان ما يعود ويؤكد أن "علم الكلام غير ضروري لهذا العهد إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا"⁽²⁾ ومن هنا نفقيته وخلفيته الفقهية ورفضه للعقل النظري/الفلسفي/المنطقي في الفقه.

إن جملة المفاهيم التي تدور في فكر المفكر، إنما هي ناتجة عن طريق في التفكير معينة، سواء أكان هذا المفكر فيلسوفاً أو فقيهاً أو جامعاً بين كلا الصفتين، فكيف يمكن تمييز هذا من ذاك؟

توجد، في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، نماذج عديدة من كلا الاتجاهين: اتجاه أول يبدأ من "الكندي" إلى "ابن سينا" مروراً بـ "الفارابي" و"أبو العلاء المعري" حتى "إخوان الصفا" من بعد انتهاء مرحلة "الشيخ الرئيس" وهو خط تدعمه "رؤية" المأمون (الحلم)، فنجد الكندي مثلاً يخوض في مسائل توفيقية بين الحكمة والدين إذ بحث أولاً في: الله: والله عنده واحد وعلة وحدة المخلوقات ومن ثم علة وجودها فهو خالقها بالمعنى الدقيق للكلمة.

أما الفقيه المتفلسف يشتغل بالفلسفة من أجل مهمة واحدة هي الحكم على الفيلسوف بمقياس الدين. بالتالي فحضور الدين من هنا هو الحضور الذي يأخذ مساحة أكبر من الحضور الفلسفي، هذا إن كان هناك حضوراً فلسفياً، انطلاقاً من الأساس الأول لدى الفقيه المتفلسف ألا وهو رفض الفلسفة كفلسفة/ كبحث أنطولوجي نظري: البحث في الإلهيات. وهذا يوجهنا إلى ضرورة الحديث عن المنهج المستخدم في كلا البحثين من كون أن المنهج الفلسفي منهج عقلي محض أما المنهج الفقهي هو منهج عقلي مقيد كما نثر عليه لدى "الغزالي".

(1) المصدر نفسه، ص 369.

(2) نفسه، ص 370.

الفيلسوف: الخطاب الأنطولوجي

أما عن أول شخصية جسدت الفلسفة بما هي فلسفة إسلامية نجد "أبو الفتح عبد الكريم الشهرستاني" وسائر مؤرخي الفكر الفلسفي العربي الإسلامي يؤكدون على أن "يعقوب ابن إسحاق الكندي" (*) هو أول فيلسوف مسلم وفقا لما تم تداوله من روايات عبر العصور "... ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بمعانة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً..." (1) وقد نال نصيبه من الترف من قبل حكام الدولة العباسية آنذاك ممثلة بـ "المأمون"، كما أنه كان من المترجمين الذين ذاع صيتهم العلمي، وأصبح لهم باع في التحكم بالترجمة كبير، من أمثال: "حنين بن إسحاق" و"يعقوب بن إسحاق الكندي" و"ثابت بن قرة الحرائي" و"عمر الفرخان الطبري" وذلك وفقاً لما قاله "أبو معشر" في كتاب المذكرات من كون أن هؤلاء الأربعة هم حذاق الترجمة في الإسلام. نجد في هذا العصر أيضاً فيلسوفاً مسلماً آخر ألا وهو "أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي" (**) أو المعلم الثاني كما يلقبه الكثير - فأرسطو هو المعلم الأول - حتى قيل فيه إنه من بين حكماء أربع هم: "أرسطو"، "الإسكندر"، "أبو علي بن سينا"، إضافة إليه، بعدما بلغ وعيه الفلسفي أعلى الدرجات ففسر كتاب "ما بعد الطبيعة" لـ "أرسطو" وها هو ذا "الشيخ الرئيس" يشهد له بفضل عليه: "أيسر من معرفة غرض ما بعد الطبيعة حتى ظفرت بكتاب لأبي نصر في هذا المعنى فشكرت الله تعالى على ذلك" (2) وتميز إلى جانب ذلك بشرح الكتب المنطقية وإظهار غامضها من صناعة التحليل وأنحاء التعليم فهل يمثل "الفارابي" فعلاً لحظة وعي إسلامية ذات طابع فلسفي أو ما يسمى بـ "الوعي الإسلامي" بالمعنى الأنطولوجي للمفهوم أي بطابعه الفلسفي؟ يضع "الفارابي" كلا من المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة، متبنياً التصور الأرسطي، ليوضح ميلاد الفلسفة من بين طيات رحم تصنيفه للعلوم، فنجدته يصنف هذه العلوم إلى:

(*) أنظر: أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، تصحيح وتعليق: أحمد فهمي أحمد، دار الكتب العلمية، (ب ط)، بيروت، ص 502.

(1) الملل والنحل، المصدر نفسه، ص 502.

(**) أنظر: المصدر نفسه، ص 523.

(2) المصدر نفسه، ص 523.

1. علم اللسان.
2. علم المنطق.
3. علوم الرياضة.
4. الطبيعة وما بعد الطبيعة.
5. علم السياسة والفقه والكلام.

وهذا وفقاً لما قاله في "إحصاء العلوم": "قصداً في هذا الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة علماً علماً، ونعرف مجمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ما له منها أجزاء، وجمل ما في كل واحد من أجزائه، ونجعله في خمسة فصول: الأول في علم اللسان وأجزائه، والثاني في علم المنطق وأجزائه، والثالث في علوم التعاليم وهي العدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمي وعلم الموسيقى وعلم الأثقال وعلم العلم الطبيعي وأجزائه وفي العلم الإلهي وأجزائه والخامس في العلم المدني (*) وأجزائه، وفي علم الفقه وعلم الكلام". نستنتج من هذا التصنيف الذي يقدمه "الفارابي" أن الفلسفة تحضر في مختلف مراتب هذه التصنيفات، إذ نجد المنطق وهو الترسانة التي على الحكمة أن تتسلح بها، ثم ما بعد الطبيعة وهي العلم الإلهي، الذي يختص على غرار الفلسفة اليونانية، أو ما يسمى بالعلوم النظرية في مقابل العلوم العملية التي هي: علم السياسة وعلم الكلام اللذان يتتمان إلى الجانب الممارساتي أو العملي ليعكس بذلك الوعي النظري على الواقع.

من خلال هذا التصنيف الفارابي، نسجل أول نقطة لصالح الوعي الفلسفي الإسلامي وهو ما يسير عليه كل من "إخوان الصفا" وخصوصاً "أبو علي ابن سينا". هذا ونجد أن التأكيد على ضرورة الفلسفة له من الأهمية بمكان، ما يجوّز له صلاحية الاحتفاظ بامتلاك سبيل السعادة الإنسانية، إذ هي تُنال ليس لأيّ كان: "ولما كانت السعادات إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير قنية [هبة] بصنعة الفلسفة فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها ننال السعادة..."⁽¹⁾ متبنياً في ذلك نظرية المعرفة الأفلاطونية، بالرغم من تأثره بالمنطق

(*) الأخلاق وعلم سياسة المدينة.

(1) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، حققه وقدمه وعلق عليه: د. جعفر آل ياسين، دار المناهل، الطبعة الثانية، 1987، ص 78 / 77. نقلاً عن الفكر الإسلامي والفلسفة، ص 80.

الأرسطي، إذ نلاحظ جيداً ذلك التلاحم بين كل من نظريتي المعرفة الإسلامية (الفارابية والأفلاطونية) اليونانية، فالسعادة تحصل عنده بوجوده التمييز بواسطة قوة الذهن على إدراك الصواب عن طريق تجاوز الباطل انطلاقاً من تبني المنطق الأرسطي وذلك من خلال قوله: "... وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق، أنه حق بيقين، فنعتقد، وبها نقف على ما هو باطل، أنه باطل بيقين، فتجنبه... والصناعة التي بها نستنفذ هذه القوة تسمى المنطق"⁽¹⁾ واليقين أو الحقيقة هي إلهية - كما يقول نيتشه في الجينالوجيا - وبالتالي المنطق يؤدي إلى معرفة الله، عن طريق الارتقاء، ومن هنا نسجل أرسطية "الفارابي" التي تسعى لخدمة أفلاطونيته أو بمعنى آخر يمكننا أن نقول أنه يوظف "أرسطو" في خدمة "أفلاطون" حتى يكون هذا الأخير هو المنتهى، متبنياً بذلك موقفه من المدينة، السياسة، الدولة/ المدينة الفاضلة، حتى يعود الإنسان إلى أصله الإلهي. كما يصف "أفلاطون" من كون أن الله هو أصل خير وسعادة البشر في جمهوريته الفلسفية وبالتالي فـ: "... الله هو صانع الخير ليس إلا"⁽²⁾ ولكن كيف يتم التوصل إلى هذه السعادة وعلى أية مركبة يرتقي المنطق لبلوغها؟

يجيب "الفارابي أبو نصر": "وهذه الصناعة/ المنطق... وكان أخص الخيرات بالإنسان، عقل الإنسان، إذا كان الشيء الذي به صار إنساناً هو العقل"⁽³⁾ وعليه يعتبره "أبو نصر" نعمة، بل الأفضل من بين سائر النعم التي يتمتع بها الإنسان وانطلاقاً من هذه الملكة تنبجس جملة من المفاهيم الفلسفية التي ليست ضئيلة الصلة بالخطاب الفقهي.

وعي الفقيه: العقل التكفيري.

نطلق مفهوم "العقل التكفيري"^(*) على جنس الفقهاء الذين يتعجلون ويستعجلون إطلاق أحكام مجانية وفورية بل أحكام خاطفة بدون التعمق في آراء الفلاسفة واستجلاء جوهرها. إن "العقل التكفيري" هو سمة المشتغل، أو بالأحرى المنتقد لمسائل الفلسفة،

(1) الفارابي: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، دار الأندلس، (ب ط)، بيروت، (ب ت).

(3) الفارابي: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(*) العقل التكفيري: هو تلك الذهنية الفقهية الجامدة التي لا تتفاعل ومعطيات العقل النظري، وتستعجل بإصدار أحكام التكفير على الفلاسفة، سرعان ما تلاحظ تلك الروح الفلسفية التي تتطلع إلى البحث في المجرد.

انطلاقاً من منهج مقيد حتى ولو كان عقلياً بطبيعته كالمنهج الذي اتبعه "أبو حامد الغزالي" فهو في نظريته للعقول نجده يذهب إلى تقسيمها إلى ثمانية أقسام هي: العقل الذي يريده المتكلمون: وهو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، والعقل العملي، والعقل المستفاد والعقل النظري، والعقل الهولاني (العقل بالقوة) والعقل بالفعل والعقل الفعال. هذه هي أنواع العقل التي يقر بها "الغزالي" ولكنه لا يخوض فيها جميعاً، بل إنه يعتذر عليه، أو يصمت عن، الخوض في: العقل الفعال والعقل الكلي. هذا موقف متخوف يتحائل لعدم البحث في ما فوق العقل الإنساني ولا يخوض ولا يبدي رأيه هو فيه، بل يكتفي "بذكر أقوال الفلاسفة ويشرح آراءهم في هذه العقول دون أن يضيف أي شيء من عنده"⁽¹⁾ فيقدم مثلاً ساخراً حول التأكيد على عدم قدرة الإنسان معرفة الحقيقة فيقول: إذا كان التصور يحصل بالحد، ولكل من أجزاء الحد حد ينبغي أن تسبقه معرفة أجزائه، إذ أية فائدة من القول أن العسل هو جني النحل لمن لا يعرف الزهر والنحل والجني والعسل. هذا مثال حول عدم قدرة الإنسان على فهم أمور ما بعد الطبيعة، وعلى هذا السبيل فإن أبا حامد يتجاوز الحديث عن العقل الفعال والعقل الكلي، بل يرى أن الكلام بحدود لا تقابلها أجزاء يشعر الباحث بأنه يدور في دائرة مفرغة وأنه يتخبط في سلسلة من الأسئلة محكمة الحلقات لا خلاص له منها، لذا فلا غرابة من أن يحدد هدف تهافت الفلاسفة في الرد على الفلاسفة ويقصد (الفارابي وابن سينا...) دفاعاً عن أصول الدين/الإسلام، وأول دليل على رفضه الخطاب الفلسفي هو دليل لغوي شكلي/صوري، إذ حينما يتحدث عن العلوم الإلهية يشعر وكأنه يجلس مكان قاضي التحقيق والفلاسفة مكان قفص الاتهام فيقول: "ولو كانت علومهم الإلهية"، و"لو نأظروهم في هذا الكتاب بلغتهم أعني بعباراتهم في المنطق..."⁽²⁾ ونجد دلالة قوية على أنه يقيس كل ما يقرأه بمقياس الدين أي بمقياس ثنائية الفلسفة/الدين أو بمقياس فيلسوف/فقيه، وإذا كان الأمر غير ذلك فما الذي يقصده بالتحدث عن الفلاسفة من دون أن ينتمي إليهم، وكأنه يتنحى جانباً ليفضح ما افترضه هؤلاء. هذا من ناحية الشكل،

(1) فكتور سعيد باسل، منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي، دار الكتاب اللبناني، (ب ط) - (ب ت).

(2) ابن رشد: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، القسم الأول، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة - مصر، (ب ت)، ص 60.

أما من ناحية المضمون فيبدو ذلك الرافض التام من جهة أخرى للفلسفة حول ما توصل إليه الفلاسفة من آراء حول قدم العالم وحدوثة وحول النفس، فكلها آراء غير حقيقية مصدرها التخمين وذلك بدليل اختلافهم في الوصول إلى نتائج واحدة/ متفق عليها ومن ثمة فإنه يشك في قيمة هذه الحقائق التي توصل إليها ليتعدى الشك إلى وسيلة بلوغ هذه الحقائق فهو بعد أن يؤكد على تناقض آرائهم في قوله: "ولو كانت علومهم الإلهية متفقة البراهين نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية" يذهب إلى انتقاد آلية البحث عن الحقيقة - المنطق - فيقول: "ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم، أعني بعباراتهم في المنطق ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من البرهان من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس، وما وضعوه من الأوضاع في "إيساغوجي" و"غايطغوراس" لم يتمكنوا عن الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية"⁽¹⁾ ولكن أقصى ما وصل إليه "الغزالي" في خطابه لم يكن يخدم سوى تلك اللحظة المنتظرة لديه ألا وهي تكفير الفلاسفة، فراح يردّ عليهم بسلاحهم - المنطق - مع أنه يعترف بقصوره ويشرح أقوالهم حول القدم والحشر والعلم ثم يفنذها، وفي الأخير يقولون في خاتمة الكتاب (تهافت الفلاسفة): فإن قال قائل: قد فضلتهم مذاهب هؤلاء، أفنقطعون القول بتكفيرهم، ووجوب قتلهم لمن يعتقد اعتقادهم؟

قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل:

إحداها: مسألة قدم العالم.

الثانية: قولهم أن الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات...

الثالثة: إنكارهم بعث الأجساد وحشرها... (وهي المسائل: الأولى، الثالثة عشر والسابعة عشر)⁽²⁾.

نخلص من هذا إلى التركيز على مفهوم الـ "تكفير" وهو ينحدر من الدين أكثر منه من الفلسفة، بل هو ينتمي إليه دون تلك، وعلى هذا فإن "الغزالي" وفي مغامرته في تكفير الفلاسفة نجده يخدم فقيته التي تنطلق من استنباط الأحكام: كالتحليل والتحرير

(1) ابن رشد: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة - تحقيق الطبعة الأولى: مورييس بويج وتصدير الطبعة الرابعة: ماجد فخري، دار المشرق، 1990، ص 254.

وعليه فإنه لولا هذا الهدف لأمكننا الحكم على "الغزالي" أنه ما أمكن له أن يخوض في مناقشة مثل هذه المسائل إلا دفاعاً على الدين، وعن موقفه من الدين، ومن ثمة أمكننا الحكم عليه أنه ليس فيلسوفاً ولا يجب تصنيفه ضمن قائمة الفلاسفة(*)، بل يبقى مجرد فقيه متفلسف وأكبر دليل على ذلك هو عدم قبوله الكلام عن "العقل الفعال" و"العقل الكلي" بينما يتبناه "الفارابي" و"ابن سينا" وغيرهما بكل رحابة واحتفاء.

الفيلسوف الفقيه: في عين الفقيه المتفلسف

في خضم هذه الصراعات تتولد لدينا هذه الثنائية التي تنم عن تباعد طرفيها كالابتعاد الحاصل بين السماء والأرض، إذ تحصلنا على خطاب فلسفي يوظف الفقه من أجل خدمة الفلسفة وخطابها، هذا الأخير الذي يتكون من جملة مفاهيم ذات طبيعة مشتركة إنما هي ناتجة عن طريقة في التفكير معينة، والشيء ذاته في مقابل الزاوية الأخرى، زاوية الفقيه، الذي يعمل على إصدار أحكام بعينها، فنجد مفاهيم الفيلسوف وأحكام الفقيه متباينة:

أحكام العقل الفقهية:	مفاهيم العقل الفلسفي:
- حرام	- قدم
- حلال	- حدوث
- كفر/ كفار - خفاء	- الصانع/ المحرك الأول
- إيمان - خرق	- العالم
- واجب الوجود	- الهيولي (القوة)
- ممكن الوجود	- الفعل
- إحصاء - حجاب	- الزمن
- تقليد - الحضرة الإلهية	- الحركة

(*) كانت تنقصه تلك المغامرة الفلسفية والجرأة الأنطولوجية في تناول الأمور بالعقل، ولعل هذا لأمر يرجع إلى طبيعة العقل الأشعري المحافظ المتحفظ في أفكاره وآرائه الأنطولوجية في مقابل العقل الشيعي المتميز بالإقدام على مثل تلك العقليات بكل رحابة وترحيب وبدون اهتزاز إيمانه بالله.

- جائر - طرق الترقى	- العقل
- الجهات - إشراق	- صورة
- أرباب الذوق	- مادة
- الارتقاء - العارف	- أسطوانات
- الأرواح الأرضية	- الواجب
- الأرواح البشرية	- الممكن
- الأرواح البشرية النورانية	- فيض
- الروح النبوي	- روح
- أزل - ظلمة	- الجهات
- أسرار الأنوار الإلهية(*)	- خلف(**)

على هذا نجد الفقيه المتفلسف يشتغل بالفلسفة من أجل مهمة واحدة هي الحكم على الفيلسوف بمقياس الدين، بالتالي فحضور الدين، من هنا، هو الحضور الذي يأخذ مساحة أكبر من الحضور الفلسفي، فيمتد مساره إلى غاية "ابن خلدون". هذا إن كان هناك حضوراً فلسفياً انطلاقاً من الأساس الأول لدى الفقيه المتفلسف، ألا وهو رفض الفلسفة كفلسفة، أي جانب البحث في الإلهيات، لذلك فإن رأي "ابن خلدون" واضح تماماً إذ نجد رأيَه بخصوص هذا العلم سلبياً، في أن مدارك العقل منتهية وتدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها، بل أنه يقبل أن تعارض الشريعة العقل، وعزله عن أية محاولة لما جاء به صاحب الشريعة، بل الاعتقاد والسكوت عما لم نفهمه هو الأفضل وبهذا جاء نفي "الغزالي" و"ابن خلدون" نفياً تاماً للتأويل وترك العقل يتخبط في تناقضاته بخصوص كل تلك المسائل المتعلقة بالصفات الإلهية.

نلاحظ أن جملة المفاهيم هذه - المذكورة أعلاه - جاءت متعددة بين مفاهيم منطقية كمفاهيم: خلف/ واجب/ ممكن/ صورة/ عقل (= على أساس أن العقلي منطقي)

(*) بخصوص هذه المفاهيم عند ابن رشد أنظر كتابه تهافت التهافت، المصدر نفسه.

(**) بخصوص هذه المفاهيم عند الغزالي أنظر: مشكاة الأنوار ومختلف مؤلفاته. الغزالي: مشكاة الأنوار، شرح ودراسة الشيخ عبد العزيز عز الدين ومصفاة الأسرار، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1986.

إلى مفاهيم أنطولوجية ك: فيض/روح/مادة/عقل/حركة/زمن/قديم/حادث/صانع -
محرك أول/عالم/وجود/أسطقسات.

هذه هي جملة المفاهيم التي تميز العقل الفلسفي عن العقل الفقهي الذي انتهى إلى الصوفية السنية في أكثر أحواله (الغزالي وابن خلدون كنموذجين واضحين) وأكثر ما يدل على ذلك هو استخدام المفاهيم الفلسفية إلا في حالة الرد القسري/الإجباري على الفلاسفة، بل بحيث كانت شبكة المفاهيم بل الأحكام الفقهية مرتبطة أكثر ما هي مرتبطة بالأحكام الدينية من: تحليل/تحريم/تكفير إيمان/إلحاد/جائر/تقليد، والأكثر من ذلك طغيان الخطاب الصوفي السني ومفاهيمه التي أخذت مساحة أكبر من مثل: الذوق/الحجاب/الكشف/خفاء/خرق/حضرة إلهية. وبغض النظر عن المسار الذي أخذه "الغزالي" لاحقاً فإن تكفيره للفلاسفة تركز أساساً على ثلاثة فرق هي: الدهريين - الطبيعيين - الإلهيين.

فالدهريون هم القائلون ببقاء الدهر وقدمه، وهم يقولون بالمحسوس والمعقول ولا يقولون بالحدود والأحكام (في الإسلام). أما الطبيعيون فيعترفون فقط بالوجود المحسوس وهم أشياع المذهب المادي، فالوجود المطلق لا- حقيقة له عندهم، أما الإلهيون فيقولون بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام ولكنهم يقولون بقدوم العالم فوضعوا إلى جانب الله إلهاً آخر⁽¹⁾ وهنا يقع تكفيرهم وذلك بالاستناد على رأي "ابن حزم الأندلسي الظاهري" إلى جانب حكم "الغزالي" في ذلك على اعتبار أنهما يقولان أن هؤلاء الفلاسفة كلهم وخصوصاً منهم الإلهيون/العقليون أصابوا من مفهوم التوحيد مقتلاً حينما أصبح العالم قديماً، فنجد "ابن حزم" في الجزء الثالث من مؤلفه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" يهيج مقدمة أولى يعتمد عليها "الغزالي" في حكمه في من يكفر ومن لا يكفر إلى أن "من خالف طائفة/الجماعة في شيء من مسائل الاعتقاد.. فهو كافر... وذابت طائفة إلى أن من خالفهم في مسائل الاعتقاد فهو كافر..."⁽²⁾. لا شك في أن هذا الكلام يتماشى مع كلام "الغزالي" بل إنه يأخذه منه، كمرجعية ضمنية حتى ولو لم يصرح بها علناً من منطلق فقهي، فنظرية أن الله لا يعلم

(1) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر نفسه، ص 279.

(2) ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 3، تحقيق: محمد إبراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميره، دار الجيل، الطبعة الثانية، بيروت 1996، ص 291.

الجزئيات وقدم العالم قد أصابت الإسلام في أصوله، ولهذا لجأ إلى تكفير الفلاسفة، إذ إن ما خالف به الإلهيون العقل في نظر "الغزالي" وأمثاله من الفقهاء أنهم أنكروا تلك المسائل الثلاث لذلك كانوا ناكرين لما جاء به الوحي، فهم "كافرون" ومن ذوي البدع⁽¹⁾.

مثل هذا الموقف نجده لدى "ابن خلدون الحضرمي" في عبارة "فساد منتحليها"، أوليس هذا المعنى بأقرب من مفهوم التكفير مع تغيير في التسمية مع الإبقاء على المسمى/ المفهوم؟

يرى "ابن خلدون" أن الفلاسفة المسلمون حذوا طريق "أرسطو" حذو النعل بالنعل، ومن بينهم "أبو نصر الفارابي" و"ابن سينا" ممن "أظلمهم الله" على اختلاف ما ذهبوا في تفريع مسائلها، بل أنهم يدعون إلى أكثر من ذلك، إلى التخلي عن العلوم الإلهية وما بعد الطبيعة وتكفير منتحليها، إذ هي في رأيه "علوم ظنية"/ ترجيحية يقال فيها بالأولى والأخلق بدلا من الحقيقة واليقين، وإذا كان الأمر كذلك فلم لا يتم الاكتفاء بالظن منذ الأول، فلا فائدة من هذه العلوم إذن بما أنها لا ترصد سوى الظن والريب، لا الحقيقة واليقين، والحال إذاً أن اهتمام الإنسان إنما ينبغي أن يكون فقط على تحصيل العلم الحسي وإدراك الموجودات على ما هي عليه وذلك ما يفسره تبنيه للعقلين التمييزي والعملي ويحذر الناظر في تلك العلوم أن يتحرز بكامل جهده من معاطبها، بل عليه دراسة الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يكبّن أحد عليها وهو خلو من علوم الدين ولكننا نتساءل: ألم تكن الفلاسفة الإلهيون مليئة رؤوسهم بعلوم الدين من حفظ القرآن، وتفسير آياته، ومعرفة فقهية؟ ألم يكن "ابن رشد" قاضيا فقيها، ضليعا في الدين، ونحن نعلم ما يجب أن يتوفر لدى القاضي من علوم الشريعة والدين ورغم ذلك دافع عن الفلاسفة وأكب نظره في هذه العلوم؟ فهل كان نظر "ابن رشد" قاصرا على الحذر من الوقوع في مثل هذا المأزق؟ هل يعني هذا الكلام أن "ابن رشد" تناقض مع ذاته حينما دافع عن أطروحة قدم العالم؟ ومن جهة أخرى ألا يمكن فصل الفلسفة عن الدين والبحث عن حقيقة دينية وأخرى فلسفية بدلا من البحث عن حقيقة مفلسفة للدين وبالتالي يغدو رجل الدين غير رجل

(1) د. عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي، إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي، دار الأندلس، 1981، ص 61.

الفلسفة بالرغم من أنه كان لدينا رجال كثيرون ممن جمعوا بين كلا العلمين؟ هل الفلسفة خطر على الدين؟ لا شك أن هذا السؤال هو السؤال الرئيسي، من بين كل الأسئلة الأخرى، الذي حاول الفقهاء الإجابة عنه ولم يطرحوه رغم إجابتهم عنه بصيغة الموافقة والتأييد.

نهاية الفلسفة: الكلمة الأخيرة للفقهاء...

لقد كان الخطاب الفلسفي ضحية الخطاب الفقهي، نتيجة عدم غوص الفقهاء وتبحرهم في علوم الحكمة، وذلك في لجوئهم إلى الحكم على الفلاسفة بـ "تسرع" مفرط، لقد كانوا يمارسون حركات "خطف" تجاه الأنطولوجيين المسلمين في الحين الذي يتجهون فيه (الفلاسفة) إلى تبرير مواقفهم، وذلك ما فعله "الغزالي" حينما عجز عن مواجهة الفلاسفة مواجهة فلسفية، فاتجه إلى الدين ليدرّ أحكاماً قاطعة، إن لم تكن مسبقة، فدخله المباشر ولجوءه إلى المغالطة حينما ينكر ويرفض، ويقابل إشكالات بإشكالات لا يبرر له امتلاك القدرة على الحكم على من يتمتع بمقدرة فلسفية عليا في التحكم في قوانين المنطق، فقد وقع هو ذاته في تناقض صريح مع ذاته من حيث أنه يضع الوالي المتصوف ويعطيه تلك المكانة التي أعطاها الشيعة للإمام، وهي تُحلّ الوالي في نفس مرتبة النبي مع أنه ينكر على الشيعة تصنيف الإمام في نفس المرتبة مع النبي، ولكن يبقى الفيلسوف "كافراً" في نظر الفقيه، وهو إعلان صريح عن "نهاية الفلسفة" وبداية عصر التكفير في نظره، إذ تخيل أنه بإمكانه الحكم على أعمال الفيلسوف من منظور ديني، وهنا تطرح لنا مسألة الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية: هل تشتركان أم أنهما تقعان كل واحدة منهما على حدى؟

هذا السؤال الذي يجد إجابة لدى "ابن رشد" في أن "الغزالي" حكم حكماً مسبقاً، لأنه لم يفهم آراء اليونان حول قدم العالم، إذ إنه أمر راجع إلى معنيين: القديم بالذات والقديم بالزمان علماً أن "أرسطو" أنكر أن العالم محدث بالزمان وبالتالي له علة أولى هي "الله". رغم هذه التبرئة لله من طرف "ابن رشد" وأنه واحد أحد وأن العالم قديم بالزمان فقط وليس بالذات وأننا لا ندري متى تم حدوثه، إلا أن "الفقيه" يصير على تكفير الفيلسوف والنظر إليه نظرة المشركين، ومع هذا نقول أنه لا يحق لـ "الفقيه" أن يضع نفسه مكان "الفيلسوف" لأن أمور الفلسفة متشعبة وأن الحكم يبقى نسبياً لأنه

يصدر من نسبي(*) ولا يمثل أبدا الحقيقة المطلقة.

ثم يكرس "ابن خلدون"(**) ما مارسه "الغزالي" من خطاب تكفيري على الفلسفة ومنتحلها معلنا عن انتهاء مسيرة الجدل بين الفلسفة والدين بخطاب فقهي، الذي يحصل على ميدالية الحقيقة ويوقف، بل يقصي العلوم الإلهية من أن يستمر البحث فيها، وهي موقف تنفيري يورث التردد والخوف من مواجهة الفلسفة، بل يجعل المشتغل عليها دائما يتصور الحكم الديني عليه وعلى أمثاله وهو الذي أكسب للفلسفة ذلك الإخفاق السوسيولوجي(***) كما ينظر إليه "أركون" الذي يرى أنه لا بد من تخصيص فصل كامل لـ: "سوسيولوجيا الإخفاق" الذي حل بالفلسفة، ينبغي معرفة سبب فشل الاتجاه الفلسفي في المناخ الإسلامي.

إن إنجاز هذا العمل يشكل شرطاً أساسياً ومبدئياً من أجل إدراج الموقف الفلسفي ثانية إلى ساحة الفكر العربي - الإسلامي الذي يرفض الفلسفة، ولهذا وجب القيام بدراسات أركيولوجية معمقة لمعرفة ذلك السبب⁽¹⁾ الذي أدى إلى فشل الخطاب الفلسفي في الماضي/ الفترة الكلاسيكية، وكيفية تلافي هذا الفشل في الحاضر، ولكن إلى حد الآن يبقى المشروع الفلسفي لبناء فلسفة عربية إسلامية فاشلا/ أو على الأقل مُرجأً، بسبب تلك البنية الاجتماعية المنغلقة على نفسها والتي ورثت هذه المواقف من الفقهاء والمتعصبين للدين.

(*) نقصد بالنسبي هنا: الإنسان.

(**) انتهاء الجدل بين الفلسفة والفقه بخطاب فقهي هو خطاب ابن خلدون التكفيري وهو موقف تنفيري من الفلسفة زيادة على أنه يوهن من إرادة البحث عن الحقيقة الإلهية وهو هنا يبدو ظاهريا. ثم إذا كانت الحقيقة إلهية فهل من شيء أروع من البحث عما هو إلهي، والارتقاء إلى العالي الإلهي والترفع، أو ليس هذا هو البحث الحقيقي وكل ما عدا ذلك يعتبر عبثاً؟

(***) هذا الموقف الذي ورثته أجيالنا حول الفلسفة هو الموقف الذي تم الترويج له والعمل على نشره منذ قرون عديدة في المجتمعات العربية الإسلامية مما شكل لديهم أزمة/ عقدة البحث في الفلسفة وصدر بعض ردود الأفعال تجاه كل من يمتحن الفلسفة أو يبحث فيها على الأقل، وذلك ابتداء من مجتمعنا لدرجة أننا بمجرد أن نعلن لأحد أننا نبحث أو ندرس في هذا الحقل المعرفي فإن رد فعله يكون النفور بصفة لا شعورية، وذلك راجع لخلفيات متعددة. وانطلاقاً من هذا فإن أزمة الفلسفة نعيشها في واقعنا المرّ، قبل أن نعيشها في فكرنا، وهذا راجع حتماً لذلك الخطاب المتغترس الذي أرسى مجموعة من الفقهاء المتسرعين في إصدار أحكام التكفير دون تمحيص فلسفي.

(1) انظر: محمد أركون: الفكر الإسلامي/ قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، بيروت 1996، ص 182.