

التحيز في قراءة نشأة الفكر الإسلامي وتحديد مصادره ومجالاته

أ. د. إبراهيم رضا(*)

الكتابة حول موضوع التحيز في قراءة مصادر الفكر الإسلامي، ونشأته، وتحديد مجالاته، هو إحساس نابع من كوننا نعتقد أن من بديهيات قوانين الحضارات أن أي نهوض أو تجديد أو تغيير حضاري منشود لا يمكن أن يدرك مراده وتحقق غايته إن لم يستمد مقوماته من مخزون الأمة العقدي والنفسي والثقافي والفلسفي؛ فهذا المخزون هو الذي يشكل باستمرار ذلك الإطار المرجعي الذي يحدد تصورات الأمة وقيمها، بل يرسم ملامح تطلعاتها المستقبلية، فـ « كل جماعة تحتاج كي تقوم وتستمر بالإضافة إلى العلم والتقنية إلى أطر مرجعية روحية ورمزية أخلاقية تكون مصدر تواصلها وإلهامها، توحد مشاعرها وتتحكم برودود أفعالها وتشترط رؤيتها العامة وتوجهاتها العميقة »^(١).

لهذا فإن الحديث عن أصالة الفكر الإسلامي لا يعد مجرد ترف فكري لا أهمية له، ولا يمثل مجرد تكرار لصيحات سابقة كان قد بدأها بعض رواد مدرسي الفلسفة الإسلامية في منتصف القرن الماضي (العشرين) من أمثال الشيخ مصطفى عبد الرازق وبعض تلامذته^(٢)، بل هو سعي لكشف مدى خطورة التحيز حين يطول المصادر المؤسسة لهذا

(*) أستاذ الفكر الإسلامي ومناهجه، كلية الآداب، جامعة القاضي عياض، مراكش المغرب.
(ridab06@yahoo.fr)

(١) غليون، برهان: اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (٢٠٠٤م)، (ص ٢٩٧).

(٢) عبد الرازق، مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر (ط ١)، (١٣٦٣هـ / ١٩٤٤م). وهو أشهر كتبه وأهمها وتأثر بمنهجه عدد من الدارسين، فكتبوا دراسات جديدة تكشف عن جوانب أصيلة في الفكر الفلسفي، منهم الأستاذ محمود الخضيري الذي كشف عن ملامح الفلسفة الإسلامية الحقيقية في عصورها المختلفة. ومحمد مصطفى حلمي الذي كتب عن الحياة الروحية في الإسلام، حيث كتب عن فلسفة الحب الإلهي لدى عمر بن الفارض المعروف بسلطان العاشقين، وقد ملأت كتاباته في التصوف فجوة كبيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية. وكتب محمد عبد الهادي أبو ريدة عن التيار الاعتزالي ممثلاً في فكر إبراهيم بن سيار النظام.

وكتب علي سامي النشار عن « مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسي »، رد فيه على مؤرخي المنطق وعلماء مناهج البحث الذين ينكرون أن يكون للمسلمين إبداع في علم مناهج البحث، وبين أهمية المحاولات النقدية التي قام بها رجال الفكر الإسلامي للمنطق اليوناني، كما ألف النشار دراسة وافية في ثلاثة أجزاء بعنوان « نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ».

الفكر، خاصة وأنها تتمثل في مصادر الإسلام الخالدة - القرآن والسنة - التي شكلت للمسلمين على الدوام: الأساس المشترك والقاعدة الموحدة والمولدة باستمرار لتلك الأفكار الملهمة التي تحرر الطاقات الخاملة في الأمة وتوجهها نحو أداء رسالتها في هذا العالم، وكما يقول الأستاذ منير شفيق: عندما نقرر الهوية التي نتسبب إليها يتقرر انتسابنا إلى شعبنا؛ لأننا عندئذ نمتلك معياراً قوياً بالنسبة إلى كل ما يتعلق بالخارج، بما في ذلك السؤال: هل نحمل رسالة إلى الخارج، أم نحن في موقع المتلقي لرسالة الخارج؟ لأن الخيار هنا لا ينبع من استسلام أو انحياز أعمى للتراث والتاريخ والحضارة، وإنما ينبع من فهم عميق وقناعة وتمحيص^(١).

خطورة التحيز حين يطول المصادر المؤسسية:

التركيز على مكانة المصادر الإسلامية المؤسسة للفكر الإسلامي لا يسعى إلى التنقيص أو التقليل من أهمية بعض المصادر الوافدة والمنقولة إلى تراثنا العربي والإسلامي التي يعتبر التراث اليوناني واحداً منها، كما لا يسعى إلى التكرار لقانون الثقافت المتبادل الذي حكم ولا يزال يحكم مسيرة تاريخ الثقافات والحضارات الإنسانية إلى اليوم؛ وإنما يسعى بكل تواضع لكشف بعض (التحيزات) السلبية الكامنة في كثير من الدراسات الاستشراقية أو التابعة لها حين تتناول هذا الموضوع، فهذه الدراسات تهدف غالباً إلى تضخيم أثر المصادر اليونانية والإغلاء من مكانتها إلى حد يغيب معه أي أثر لدور المصادر الداخلية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة والاجتهاد العقلي الملازم لهما في بناء وتأسيس هذا الفكر.

وبهذا تحول هذا الفكر، كما تُقدِّمه تلك الكتابة الاستشراقية، إلى «كائن» لا أصل له، ولا جذور تربطه بواقعه العربي الإسلامي، فكلُّ يراد له أن يكون مجرد نصوص منقولة عن اليونان، أو اجتهادات ونظم مستفادة من الرومان، أو نقول دينية من العهد القديم أو الجديد، في حين تهمل كل الجوانب التي تعكس أصالة هذا الفكر أو تبين جوانب الإبداع والابتكار فيه.

أمام هذا التحريف والتوجيه المتحيز إلى المركزية الغربية في قراءة مصادر الفكر

= وإلى جانب هؤلاء أسهم عدد كبير آخر من تلامذة مصطفى عبد الرازق في مجالات الفلسفة، منهم: عثمان أمين، وتوفيق الطويل، وأحمد فؤاد الأهواني.

(١) شفيق، منير: الإسلام في معركة الحضارة، الكويت، دار القلم، الطبعة (١٩٨٩م)، (ص ١٧٤).

الإسلامي، وتاريخ الحضارة الإسلامية بشكل عام، تبرز أهمية الجهود والمبادرة الرائدة التي يقودها أستاذنا الدكتور عبد الوهاب المسيري وكل الذين يؤمنون معه بفكرة (إشكالية التحيز)، خاصة وأن مسألة تحديد استقلال الإطار المرجعي للفكر الإسلامي مسألة لا ترتبط بتاريخ هذا الفكر فحسب، بل يمتد أثرها بعيداً لينعكس بشكل مباشر على شعور ووجدان الإنسان المسلم المعاصر، وتشحن همته نحو مزيد من العطاء والتطلع للإنجاز الحضاري المستقل، وهذا ما يجعل الموضوع في حاجة إلى تناول نقدي جديد يبعده عن نواحي الخلل الذي وقعت فيه بعض الدراسات السابقة التي عملت بوعي منها أو بغير وعي على فصل كثير من تساؤلات الفكر الإسلامي وبعض قضاياها عن سياقها التاريخي والحضاري العام، وعن منطلقاتها الدينية والثقافية، فبدت تلك المحاولات الفكرية وكأنها أجوبة لتساؤلات غائبة، أو استجابة لتحديات زائفة.

تناقض المرجعيات وأثره في قراءة الفكر الإسلامي:

لا شك أن كل قراءة لتاريخ فكر ما أو لثقافة ما، إنما هي تأويل يعكس بالدرجة الأولى ثقافة الذي يقوم بتلك القراءة ومكوناته وتاريخه؛ حيث يكون هناك دائماً إسقاط من نوع ما؛ لأن أية قراءة تظل محكومة شاءت أم أبوت بمحددات الإطار المرجعي والحضاري الذي تنبثق منه، وتعكس تصورات العامة وفلسفته للكون والحياة والإنسان، فالإدراك الإنساني يتفاوت ويختلف من شخص لآخر باختلاف التجربة النفسية والحضارية التي ينطلق منها، وهذا ما يطلق عليه اصطلاح (التحيز)؛ أي وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصب معه التخلص منها. ويمكن القول: إن هذه القيم كثيراً ما تأخذ شكل نماذج أو صوراً مجازية معرفية كامنة^(١).

انطلاقاً من هذا يمكن فهم ما قامت به بعض الدوائر العلمية الغربية طيلة القرون الأربعة السابقة من قراءات منهجية لتراثنا وفق رؤية متحيزة للمكونات الثقافية والفلسفية والدينية المؤسسة للحضارة الغربية؛ حيث سعت تلك الدوائر إلى تفكيك مكونات الفكر الإسلامي وإعادة صياغة قضاياها من أجل أن يستجيب للرؤية المنبثقة عنها المنحازة لها في الآن نفسه^(٢).

(١) المسيري، عبد الوهاب: إشكالية التحيز، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ونقابة المهندسين (ط ١)، (١٩٩٥م)، المقدمة (ص ١٠).

(٢) لهذا انصرفت جل كتابات أقطاب الفكر الإسلامي الحديث إلى الرد على تلك المحاولات التغريبية حيث =

ويمكن إجمال ما انتهت إليه هذه (القراءة المتحيزة) للمصادر المؤسسة للفكر الإسلامي فيما يلي:

أولاً: تهميش المصادر الأساسية المؤسسة وتحويلها إلى مصادر هامشية وغير مؤثرة، ولتحقيق هذه الغاية سلكت الدراسات الاستشراقية أو التابعة لها سبلاً عدة منها: التشكيك في صحة وسلامة مضامين المصدرين الكريمين: القرآن والسنة، والتشكيك في طرق جمع نصوصهما وتوثيقها، والارتكاز على بعض الأقوال المتناثرة والشاذة التي قد ترد في بعض مصنفات الأقدمين بدلالات معينة ومحددة، لكن عندما يتعاملون معها يخرجونها من سياقها العام ويؤوّلونها لتحمل وتشحن بدلالات أخرى مغايرة وغريبة عن روح الأمة، وعن الحقيقة العلمية نفسها.

ثانياً: تضخيم دور المصادر الوافدة والمستعارة^(١)، والتركيز على دورها في بناء جوانب من الفكر الإسلامي على حساب المصادر الداخلية المؤسسة. وخطورة هذا التوجه تتجلى في كونه لا يلجأ إلى الطعن أو التشكيك المباشر في المصادر الإسلامية، لكنه في المقابل يتنكر لها ويسعى إلى نفي وتجاوز أي تأثير لها في بناء الفكر الإسلامي أو المعرفة الإنسانية عامة.

ثالثاً: التنكر لبعض الإنجازات والإبداعات الفكرية والأدبية وبعض الكشوف العلمية التي حققها بعض مفكري الإسلام وعلمائه، ونسبتها لمن نقلها أو ترجمها من علماء الغرب.

رابعاً: اعتبار مكونات المركزية الغربية وما نتج عنها من مبادئ وتصورات ونماذج، إطاراً مرجعياً ومعياراً ثابتاً يجب أن يقاس به وعليه ومن خلاله الجميع وأن يتحاكموا إليه. بل وإن اقتضى الأمر فرضه بأية وسيلة ممكنة.

= وضع الدكتور محمد البهي - رحمه الله - كتابه « الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » لبيان تحيز بعض الدراسات الاستشراقية للسياسات الاستعمارية، كما وضع أبو الحسن الندوي كتابه عن « الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية » لبيان بعض أوجه الاختلاف بين المرجعتين الإسلامية والغربية، كما وضع مالك بن نبي كتاباً عدة لكشف أساليب الاستعمار الغربي في إدارة الصراع الفكري في البلاد المستعمرة - منها كتابه القيم: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، وكتاب « إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث »، و« مشكلة الثقافة » إلخ.

(١) مصطلح المرجعيات المستعارة تم تناوله بالتفصيل في: إبراهيم، عبد الله: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، بيروت، المركز الثقافي العربي (١ ط)، (١٩٩٩م).

وانطلاقاً من هذه الرؤية الاستعلائية يرفض كثير من الدارسين الغربيين الاعتراف بمساهمة الحضارة الإسلامية في بناء المعرفة الإنسانية التي وصلت إلى الغرب، بل وينكر بعضهم أن يكون للعرب والمسلمين عامة أي إبداع أو ابتكار في تاريخ العلوم وفي تاريخ الفكر والفلسفة.

وبهذا استطاعت تلك الدوائر أن تبني تصورات جديدة وتحدث نظريات حديثة ساهمت في تحريف كثير من جوانب تاريخنا الثقافي والحضاري. وتبنى بعض المفكرين العرب والمسلمين هذه الأطروحات، فأخذوا يكررونها ويتداولونها في كتاباتهم بأساليب مختلفة حتى أضحت وكأنها حقيقة ثابتة، أو مُسلِّمة علمية غير قابلة للمراجعة أو النقد، إلى درجة رأى معها أحد الدارسين أن « ما كان يجب أن يعظم من معانٍ متأصلة، ذهبوا إلى تحقيره من غير تحسُّر، وما كان يجوز تحقيره من وسائل مقتبسة، ذهبوا إلى تعظيمه من غير تقنُّر، كأنما هم يتنافسون في تشبُّط العزائم وتفريق الشمل عند مخاطبيهم. أولاً يَعْلَمُونَ أنهم لَا يَعْظُمُونَ بالتكرار للتراث ولا يظهرون بالقدح في أهله؟ »^(١).

المركزية الغربية والخلفية المرجعية للتحيز:

بدأت الدراسات التاريخية والحضارية عامة وكأنها لا ترى قيم الحضرة والإبداع العلمي والابتكار الأدبي والفلسفي إلا في هذا المحور الحضاري الغربي الذي ينطلق من أثينا وينتهي بأوروبا الحديثة، أما غير هذا المحور فلا يضم إلا أولئك الأقوام (البرابرة) و (المتوحشين) والبدائيين الذين لا تاريخ ولا حضارة مستقلة لهم لا في ماضيهم ولا في حاضرهم؛ ولهذا لم « تخرج الدراسات الأنثروبولوجية عن هذا التقسيم العرقي للبشرية القائم على دمج كل ما عدا العنصر الأوروبي في سياقٍ تاريخيٍّ حضاريٍّ أدنى: بربريٍّ، غير مسيحيٍّ، بدائيٍّ متخلف، قياساً على أوروبا الإغريقية الرومانية، المسيحية، المتقدمة؛ ولا شك أن تقسيمات كهذه - كما يقول (إدوارد سعيد) - قد استخدمت تاريخياً وفعلياً لتأكيد أهمية التمييز بين بعض البشر وبعضهم الآخر لأغراض لم تكن عادة لتثير الإعجاب، وحين يستخدم المرء فصلات مثل شرقيٍّ وغربيٍّ نقاطَ بدايةٍ ونهايةٍ للتحليل والبحث والسياسة، فإن النتيجة عادة هي استقطاب التمييز وتعميقه؛ إذ يصبح الشرقي أكثر شرقية، والغربي أكثر غربية »^(٢).

وأفضى ذلك الاستقطاب وتعميق التمييز إلى نوع من التمرکز حول الذات و (الأنثا

(١) عبد الرحمن، طه: تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافي العربي (ط ٢)، د.ت (ص ١١).

(٢) سعيد، إدوارد: الاستشراق، ترجمة: كمال أبي ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية (ط ١)، (١٩٨١م)، (ص ٧٦).

المضخمة) بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء وقيّمته وإحالة الآخر إلى مكون هامشي لا ينضوي على أية قيمة بذاته^(١).

استحضار أصول المركزية الغربية والتحيز لها لتفسير نشأة الفكر الإسلامي:

يكشف لنا أستاذنا عبد الوهاب المسيري في عدد من كتاباته كيف يحصل التحيز إلى المركزية الغربية في العلوم الإنسانية التي تنبع من رؤية غربية للعالم، ومن تجربة الإنسان الغربي التاريخية، وكيف يزعم الإنسان الغربي، بل ويعمل من أجل أن تتحول هذه الرؤية إلى نماذج ونظريات «عالمية» و«صالحة لتفسير كل شيء وفي كل زمان ومكان»، وهذا ما يُطلق عليه التمرّكز حول الذات الغربية، وهذه هي الترجمة الدقيقة لعبارة Euro-centricity. والمركزية الأوروبية هي (الممارسة) الواعية أو غير الواعية التي تركز على الاهتمامات الأوروبية أو الغربية عمومًا في مجالات الثقافة والقيم على حساب باقي الثقافات^(٢).

ولفهم هذه المركزية لا بد من تحديد أهم الأصول التي شكلت الإطار المرجعي لهذه المركزية الأوروبية؛ لأن تلك الأصول هي التي شكلت في غالب الأحيان الإطار المرجعي الذي يتعامل من خلاله المفكر الغربي عامة مع أفكار ومنجزات الحضارات الإنسانية الأخرى المغايرة لحضارته، وكل محاولة لفهم (أشكال التحيز) الكامنة في الرؤية الغربية أو في رؤية المتبنين لها من أبناء العالم الإسلامي دون استحضار هذا الإطار المرجعي، تظل على الدوام محاولة ناقصة، بل وعديمة الجدوى. كما يصعب فهم أو نقد الأطروحات الاستشراقية دون فهم أو نقد الواقع الذي أنتج تلك الأطروحات؛ لأن الاستشراق مثله مثل أي خطاب غربي آخر عن المنظومات المعرفية والحضارية اللاغربية، قد استجاب للثقافة التي أنتجته، أي «الثقافة الغربية» أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم، أي دراسات الشرق بما فيه الإسلام الذي كان أيضًا من نتاج الغرب^(٣).

ويمكن أن أُجمل هذه الأصول كما أشار إليها عدد من الدارسين الغربيين أنفسهم، في أربعة أصول رئيسة هي:

(١) إبراهيم، عبد الله: المركزية الغربية إشكالية التكون والتمرّكز حول الذات، بيروت، المركز الثقافي العربي (ط ١)، (١٩٩٧م)، (ص ١٣).

(٢) هكذا تعرفها موسوعة ويكيبيديا wikipedia (الموسوعة الحرة).

(٣) سعيد، إدوارد: الاستشراق، مرجع سابق (ص ٥٥).

١ - الأصول اليونانية:

تشكل المعرفة الفلسفية اليونانية والتراث الفكري والأدبي عامة لليونان إطاراً مرجعياً متجدداً باستمرار للفكر الغربي ينهل من معينه عبّر أغلب حقبه، حيث ما انفك المفكر الغربي ينطلق من تلك البداية (المعجزة) ويعيد النظر في مكوناتها ويتأولها من جديد وفق مستجدات الواقع واستجابة لتحدياته، بل هناك من يرى أن جُل الأعمال الفلسفية الكبرى التي هي أعمال تحليلية برهانية إنما هي عود على بدء ورجوع إلى الأصل، أو استئناف (أصيل) للأصل نفسه على حد تعبير (هايدغر)^(١).

وعلى الرغم من اعتراف عدد من مؤرخي الفلسفة الغربيين، بسبق الشرق إلى ابتداء الحضارات وتأثر اليونان بتراث عدد من حكماء الشرق^(٢)؛ فإنه تظل الفلسفة اليونانية - حسب رأيهم - خلق عبقرى أصيل.

ويبرر هؤلاء رأيهم بأن أهم ما يميز الفكر الفلسفي اليوناني هو التماس المعرفة لذاتها أي: سعي العقل إلى كشف الحقيقة بباعث من اللذة العقلية، وليس لإشباع أغراض عملية أو غايات دينية. وأن الفلاسفة اليونان بحثوا في الوجود لمعرفة أصله ومصيره بدافع من الرغبة المجردة في طلب المعرفة؛ على العكس من ذلك، فإن حكماء الشرق القديم في رأيهم يسعون إلى المعرفة كضرورة لسد حاجة عملية، أو إشباع عقيدة دينية.

٢ - الأصول الرومانية:

حيث يتميز التراث الروماني خاصة بإبداع الأنساق التنظيمية والقانونية، كما يتميز بروحه الغارقة في الوثنية وعبادة الأشخاص، خاصة شخص الإمبراطور المؤله. وعندما تركز الرؤية الغربية على أن (أثينا - روما) هي الأم، وعلى أن الإنجاز الفلسفي والثقافي اليوناني هو الأصل وهو المعجزة، تحاول تلك الرؤية المتشعبة بتضخم (الأنا) التناكر لكل الإنجازات الحضارية والثقافية ما قبل اليونان والرومان؛ لأن الغرب وُلد ويولد

(١) حرب، علي: مداخلات، بيروت، دار الحداثة والتوزيع (١ ط)، (١٩٨٥ م)، (ص ٢٦).

(٢) يذكر المؤرخون أن كبار الفلاسفة اليونان القدامى الذين تُعزى إليهم الفلسفة، من أمثال طاليس وفيثاغورث وديمقريطس قد زاروا بلاد الشرق القديم، واستفادوا كثيراً من ثقافته، ويضربون لذلك مثلاً بفيثاغورث الذي أقام في المعابد المصرية اثنين وعشرين عاماً على حد قول جامبليك. انظر إلى:

- الطويل، توفيق: أسس الفلسفة، القاهرة، د. م (٦ ط)، (١٩٧٦ م)، (ص ٣٤ - ٣٨).

- جورج. جي. إم، جيمس: التراث المسروق، الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، ترجمة: شوقي جلال، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة (١٩٩٦ م).

باستمرار عن طريق تلك المعجزة التي تُجهَل مقدماتها ولا تذكر روافدها السابقة لها، وفي سبيل تأكيد هذا تشطب كل الأصول ما قبل اليونانية والرومانية: المصرية الفرعونية، والآشورية، والبابلية، والفارسية، والهندية والصينية وغيرها.

وكما حدث هذا سابقاً بالنسبة لليونان يحدث هذا كذلك للغرب الحديث، حيث الإصرار على محو جميع المساهمات التي ساهمت بها الإنسانية خارج محور النهر الأبدى الوحيد للحضارة، ذلك النهر الذي تفجرت ينابيع (معجزته) في التربة اليونانية، وانتظمت جداوله مع الرومان، واكتسب حيويته كما اندفع تدفقه بترتيل وتأويل نصوص العهدين القديم والجديد، كما اكتسب امتداده بحجة التبشير والتحرير والتنوير، وهذا التصور كان ينبع من (مركزية الذات) عند الغربيين، الذين يعتبرون أنفسهم البداية والنهاية وتلغى التفاعلات والتأثيرات التي أوصلت إلى الحضارة اليونانية أم الحضارة الأوروبية الحديثة.

٣ - التراث المسيحي:

« كان الخلاص المسيحي مكوناً هاماً من مكونات الغرب، وقد ظل تغريب العالم زماناً طويلاً، ولم يكف تماماً أن يكون تنصيراً^(١)، وبالرغم من كون المسيحية في أصلها تشكل من وحي إلهي برز لأول مرة في الشرق، إلا أن قبوله في الغرب لم يتم إلا بعد تغريبه، وتجريده من كثير من خصوصياته الدينية المرتبطة بالتوحيد وتعديله ليتناسب مع محدداته المرجعية في مرحلته الرومانية، لهذا قيل بأن المسيحية هي التي اعتنقت عقائد الرومان وليس العكس، ولم يتنازل القيصر عن خيالاته تواضعاً أمام السيد المسيح ونزولاً عند تعاليمه.

٤ - التراث اليهودي:

يعتبر التراث اليهودي مكوناً كامناً في الثقافة والحضارة الغربية، وكثير من نماذج الغرب الفكرية والفلسفية تختزل في باطنها تصورات ومعارف يهودية مستبطنة حيناً وظاهرة أحياناً أخرى. فاليهود والأغارقة اندمجوا في الإمبراطورية الرومانية، وهذه كانت الرحم السياسي للمسيحية، ومنذ ذلك الحين كانت بقية أجزاء العالم تدخل في

(١) لاتوش، سيرج: تغريب العالم، ترجمة: خليل كلفت، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة (ط ٢)، (١٩٩٩م)، (ص ٣٥).

مجال التاريخ بالطريقة ذاتها، وفي الوقت نفسه الذي كانت فيه هذه البقية تضم إلى نطاق الغرب، هذا النطاق الذي كان يتسع باستمرار^(١).

وعلى الرغم من كون كثير من الدارسين قد أهملوا الإشارة إلى أثر هذا الأصل على مكونات الثقافة والحضارة الغربية، إلا أن (ماكس فيبر) مثلاً أشار - حين حديثه عن خصوصيات الحضارة الغربية - إلى ما يسميه ببعض السمات اليهودية التي تشكل إلى جانب خصائص أخرى هذه الخصوصية التي تتميز بها الحضارة الغربية.

كما أكد د. عبد الوهاب المسيري وجود هذا المكون الذي شكلته مثلاً طائفة القبالة اللورانية^(٢).

ونجد أن هذه الأصول الأربعة هي التي يبحث عنها المفكر والمؤرخ الغربي حين تناوله للحضارة الإسلامية عامة، ولفكرها وتاريخها خاصة، ولا يمكن فهم هذا التحيز المنهجي في الدراسات الاستشراقية إلا من خلال استحضار هذه الأصول التي تكمن في كثير من التحليلات والنظريات المتداولة حول تاريخ الفكر الإسلامي.

وهكذا مال المفكرون والمؤرخون الأوروبيون منذ عهد اليونان والرومان، كما يقول المفكر النمساوي (ليوبولد فايس)، أو (محمد أسد) بعد إسلامه، إلى أن يتبصروا تاريخ العالم من وجهة نظر التاريخ الأوروبي والتجارب الثقافية الغربية.

أما المدنات غير الغربية فلا يعرف لها إلا من حيث إن لوجودها، أو لحركات خاصة فيها، تأثيراً مباشراً في مصائر الإنسان الغربي. وهكذا فإن تاريخ العالم وثقافته العديدة لا يعدو أن يكون في أعين الغربيين تاريخاً موسعاً للغرب، وطبيعي أن النظر من هذه الزاوية الضيقة لا بد أن يوقع العين على مشهد مشوه غير سليم.

ويرى (ليوبولد فايس)^(٣) أن طبيعة المؤلفات والأفكار التي تطرح في الغرب حول

(١) توينبي، أرنولد: تاريخ البشرية، ترجمة: نقولا زيادة، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع (١٩٨١م)، (١/ ١٠، ١١).

(٢) يرى المسيري بأن هذا المكون اليهودي (القبالي) للفكر الغربي الحديث ظل خفياً ولم يتوفر أحد على دراسته بشكل منهجي مستفيض، ويعطي أمثلة من المفكرين الغربيين اليهود الذين شكل هذا المكون ثقافتهم وسعوا إلى جعله مكوناً أساسياً للثقافة الغربية المعاصرة من أمثال: باروخ إسبينوار، وسيجموند فرويد، وفرانز كافكا وغيرهم.

انظر: المسيري، فقه التحيز، مرجع سابق، المقدمة (ص ٥٧، ٥٨).

(٣) فايس، ليوبولد: الطريق إلى مكة، ترجمة: عفيف البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين (ط ١)، (١٩٥٦م)، (ص ١٧، ١٨).

القيم والحضارات الإنسانية الأخرى تجعل الإنسان الغربي يستسلم ويرضخ بسهولة ويسر إلى الوهم الخادع الذي يصور أن الخبرات الثقافية الغربية، ليست أسمى من سائر الخبرات الثقافية في العالم كله فحسب، بل لا تتناسب معها على الإطلاق. وبالتالي فإن طريقة الحياة الغربية هي (النموذج الصحيح) الوحيد الذي يمكن أن يتخذ مقياساً للحكم على سائر طرائق الحياة؛ لأن كل مفهوم ثقافي أو مؤسسة اجتماعية أو تقييم أدبي، يتعارض مع النموذج الغربي إنما ينتمي حتماً إلى درجة من الوجود أدنى وأحط.

ومن هنا نرى أن الغربي - تمثلاً باليونان والرومان - يجب أن يعتقد أن جميع المدنيات ليست - أو لم تكن - إلا تجارب متعثرة في طريق الرقي، هذا الطريق الذي تتبعه الغرب بكثير من السداد والعصمة من الخطأ، أو أنها - في أفضل الأحوال - كما هي الحال في مسألة المدنيات السالفة التي سبقت مدينة الغرب الحديث مباشرة، ليست أكثر من فصول متتابعة في كتاب وحيد فريد آخره من غير شك، المدينة الغربية، وهكذا ووفق هذه النظرة التي تتمحور حول (الذات الغربية)، ينظر إلى أنه يمكن اختزال التاريخ البشري كله في الأقسام الآتية: تاريخ (قديم) و(وسيط) و(حديث) (١).

وهذه النظرة ترى أن الكمال الثقافي متمثل في الحضارة الأوروبية، ومن ثم يجب تعميم هذا النموذج على شعوب العالم توطئة لإلحاقها بركب الحضارة الأوروبية لتظل في وضع التابع الذي لا يحس بتبعيته، بل يحس بمشاركته، ولا تكون العلاقة بينه وبين المتبوع إلا علاقة ولاء وترابط، وليست علاقة تميز واستقلال.

ومن هذه المنطلقات سعت الكتابات الاستشراقية إلى بعث الشكوك ومحاولة الانتقاص من كل الأصول المرجعية والقيم والثقافات التي تخالف أصولها المرجعية، في حين كانت تعلي من قيمة (قيمتها)، و(ثقافتها)، وتاريخها الحضاري بشكل عام، الذي يقدم على أنه السبيل الوحيد (للتمدن) وحصول (التحضر)، و(التقدم) (٢).

(١) وهذا التقسيم كما يرى ذلك أحد الغربيين أنفسهم مثل شبنغلر « منهج تافه، سقيم، غير ذي معنى إلى حد لا يصدق عقل، فهو منهج لا يحدد فقط حالة التاريخ، بل ما هو أسوأ من هذا، إنه يعالج رقعة أوروبا الغربية بوصفها قطباً ثابتاً وبقعة فريدة من نوعها، اختيرت على سطح الأرض دون ما سبب مفضل، بينما يجعل تواريخ عظمى وحضارات جبارة غارقة في القِدَم تدور حول هذا القطب بكل بساطة وتواضع ».

انظر: شبنغلر، أزوالد: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة: أحمد الشيباني، بيروت، دار مكتبة الحياة (١٩٦٤م)، (١/٦٠، ٦١).

(٢) هذه المحاولة تكاد تكون مصاحبة لكل مراحل الاستشراق ومتداخلة مع كل التيارات، لقد كشف هاملتون جب=

أثر التحيز لأصول المركزية الغربية في قراءة تاريخ الفكر الإسلامي:

إذا تأملنا ساحة الفكر الإسلامي - كما تقدم اليوم في بعض المقررات الدراسية في بعض البلاد العربية والإسلامية، أو كما تقدمها مجموعة من المؤلفات والكتابات المهمة بهذا الموضوع - نجد أن هذه الساحة كأنما قيست أركانها ووضعت معالمها لتستوعب هذه الأصول المعرفية الغربية فحسب، بل وتُقدّم حيناً على الأصول الإسلامية المؤسسة.

- فمن خلال المكون الأول للحضارة الغربية والمتمثل في التراث اليوناني يقرأ ما سمي عندنا بالفلسفة الإسلامية: « لهذا لا ينعت بفلسفة الإسلام غير الذين يظهر في مؤلفاتهم هذا الأثر بشكل بارز وواضح من أمثال: الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، كما لا يركّز في مساهمات هؤلاء إلا على ذلك الجانب الذي يعكس أكثر الأثر اليوناني المتمثل في الشروح والتعليقات والتأويلات. فهذه التحيزات للأصل اليوناني وما يمثله من أساس لهرم الخريطة المعرفية المشكّلة للمركزية الغربية هي التي حددت لهم مجال الرؤية، ورسمت لهم مسار البحث، بل وقررت كثيراً من النتائج التي انتهوا إليها في هذا المجال.

وصارت على هذا النهج أغلب الكتابات التي أرخت للفكر الإسلامي، مما جعلها تعتبر دخول الفكر اليوناني إلى الساحة الإسلامية منطلقاً لهذا الفكر، والبداية التي مهدت لبروزه؛ وهكذا نجد (عمر فروخ) مثلاً رغم الغيرة المعروفة في كتاباته على الإسلام وتاريخه ينطلق في كتابه (تاريخ الفكر العربي) من دخول الفلسفة اليونانية إلى الشرق، ثم ينتقل إلى العصر العباسي حيث اتسعت الترجمة من التراث اليوناني، والقارئ للكتاب يحس وكأن بداية الفكر الإسلامي ومنطلقه الأول لم يتحقق إلا بدخول الفكر الوافد وترجمته إلى العربية؛ وكأنه بهذا لا يقصد بالفكر العربي إلا ذلك النوع من الفكر المتأثر بفلسفة اليونان ^(١)، وكأنهم بهذا ضيقوا معنى الفكر الفلسفي الإسلامي وحددوا مجالاته

= مثلاً في كتابه « وجهة الإسلام » أن هدف البحث هو معرفة: « إلى أي حد وصلت إليه حركة تغريب الفكر الإسلامي، وما هي العوامل التي تحول دون تحقيق هذا التغريب »، ويمكن لقارئ الكتاب أن يكتشف أبرز مناهج التغريب التي يسقطها المستشرقون على الفكر الإسلامي الحديث، ومصطلح التغريب هذا يقصد به خلق عقلية جديدة تعتمد على تصورات الفكر الغربي ومقاييسه ثم تحاكم الفكر الإسلامي من خلالها بهدف إبراز تفوق الحضارة الغربية على غيرها - ولاسيا الحضارة الإسلامية - وإظهار تفوق الفكر الغربي على الفكر الإسلامي.

(١) انظر: زنبر، محمد: من أجل رؤية جديدة لتاريخ الفكر العربي الإسلامي، ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة =

حتى يقتصر معناه ومضمونه فقط على ما حدده وسبق إليه فلاسفة اليونان ، وبهذا يسهل عليهم إرجاع الفرع إلى الأصل، وإثبات سبق وريادة حضارة اليونان في نشأة التفكير الفلسفي، وفي مقابل ذلك إقصاء إسهام كل الحضارات الأخرى - التي كانت قبلها، أو جاءت بعدها - من ذلك الإنجاز. وهذا ما يلقي ظلالاً كثيفة من الشك على ادعائهم الموضوعية في أبحاثهم في هذا المجال.

كأن الفكر عندهم لا يكتسب الصبغة الفلسفية إلا إذا صار على نهج اليونان، والتزم بمعاييرهم وتصنيفاتهم، وكل فكر حر يستمد معايير وقيمه من مصادر أخرى غير المصدر اليوناني يظل بالنسبة لهم فكراً دونياً لا يستحق اكتساب الصبغة الفلسفية، وكما تم الحفاظ على كلمة *philosophia* التي عربت كما هي إلى كلمة فلسفة، تم الاحتفاظ كذلك على كل حمولاتها الثقافية والحضارية لتظل معياراً ثابتاً يخضع لمقاييسه كل فكر أو إنجاز معرفي يراد له أن يحمل الصبغة الفلسفية. ولو اتسع مدلول الفلسفة ليشمل كلاً من الحياة العقلية والروحية لأصبح واضحاً أن الفلسفة نشأت بين شعوب الشرق قبل اليونان.

ومن خلال المكون الثاني المتمثل في التراث الروماني حاولوا قراءة بعض جوانب الفقه الإسلامي وبعض مباحث الاجتهاد الفقهي والأصولي، حيث حاول عدد كبير من المستشرقين ومن تأثر بدراساتهم تلك ربط هذه المباحث مباشرة بالقانون الروماني، كما حاول ذلك مثلاً المستشرق (جولد زيهر) الذي كرر في غير موضع أن الفقه الإسلامي، أصوله وأحكامه الفرعية، شواهد غير منكورة لتأثير الفقه الروماني، وإلى هذا ذهب كذلك (البارون كاراديفو)^(١)، وغيرهم كثير في هذا المجال^(٢).

هذا مع العلم أن أصول الفقه من العلوم الأولى التي تكونت في الحضارة الإسلامية إلى درجة أن هذا العلم علم « أصول الفقه » قد شكل ما سماه د. سامي النشار بمنطق المسلمين؛ لهذا اعتبر ما قام به الإمام الشافعي في هذا المجال شبيه بما قام به أرسطو بالنسبة للحضارة اليونانية.

=اليونانية، المغرب: جامعة محمد الخامس (١٩٨٠م)، (ص ٤٧ - ٨٨). ذكر فيه مجموعة من الأخطاء التي قدمتها الدراسات الاستشرافية أو التابعة لها بغرض ربط الفكر الإسلامي بأصول يونانية.

(١) يمكن الرجوع في هذا المجال إلى الفصل الثاني والمعنون بـ: النظريات المختلفة في الفقه الإسلامي، في: عبد الرزاق، مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق (ص ١٢٤).

(٢) يقول (شيلدون آموس): « إن الشرع المحمدي ليس إلا القانون الروماني للإمبراطورية الشرقية معدلاً وفق الأحوال السياسية في الممتلكات العربية »، ويقول كذلك: « إن القانون المحمدي ليس سوى قانون جستنيان في لباس عربي ».

- ومن خلال المكونين اليهودي والمسيحي حاولوا قراءة أجزاء مهمة من القرآن الكريم والسنة؛ حيث زعمت بعض تلك الدراسات أن القرآن الكريم يتضمن بعض الأجزاء من تراث الرسالات السماوية السابقة، وبدلاً من إرجاع بعض أوجه الالتقاء إلى وحدة المصدر بين الإسلام وبين هاتين الديانتين، يتحدثون عن الاقتباس وعن النقل وأن محمداً ﷺ هو الذي قام بنفسه بهذا^(١).

وقد زعم (ريتشارد بل) مثلاً أن النبي محمداً ﷺ قد استمد القرآن من مصادر يهودية ومن العهد القديم بشكل خاص، وكذلك من مصادر نصرانية، وهذا الزعم تكرر في كثير من الكتابات حول الوحي وحول القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، يقول عماد الدين خليل في ذلك نقلاً عن جواد علي: «إن معظم المستشرقين النصارى هم من طبقة رجال الدين أو من الخريجين من كليات اللاهوت، وهم عندما يتطرقون إلى الموضوعات الحساسة من الإسلام يحاولون جهد إمكانهم ردها إلى أصل نصراني»^(٢).

ومن هؤلاء المستشرقين كذلك الذين زعموا تأثر الإسلام باليهودية نذكر (أبراهام غايغر) الذي أصدر سنة (١٨٣٧م) كتاباً تحت عنوان «ماذا أخذ القرآن عن اليهودية؟»^(٣)، وكذلك المستشرق اليهودي (جولد زيهر)، و(مونتجمري وات)، و(برنارد لويس). أما النصارى فقد مالوا إلى إظهار العناصر المسيحية في الإسلام،

(١) يرى ريتشارد بل (Richard Bell) مؤلف كتاب مقدمة القرآن أن النبي ﷺ قد اعتمد في كتابته للقرآن على الكتاب المقدس، وخاصة على العهد القديم في قسم القصص. فبعض قصص العقاب كقصص عاد وثمود مستمدة من مصادر عربية، ولكن الجانب الأكبر من المادة التي استعملها محمد ليفسر تعاليمه ويدعمها قد استمدته من مصادر يهودية ونصرانية. وقد كانت فرصته في المدينة للتعرف على ما في العهد القديم أفضل من وضعه السابق في مكة حيث كان على اتصال بالجاليات اليهودية في المدينة، وعن طريقها حصل على قسط غير قليل من المعرفة بكتب موسى على الأقل.

ويذهب المستشرق (لوت) إلى أن النبي ﷺ مدينٌ بفكرة فواتح السور من مثل: ﴿حَمِّ﴾، و﴿طَسَّرَ﴾، و﴿الْعَ﴾.. إلخ. لتأثير أجنبي، ويرجح أنه تأثر يهودي، ظناً منه أن السور التي بدئت بهذه الفواتح مدنية خضع فيها النبي ﷺ لتأثير اليهود. ولو دقق في الأمر لعلم أن سبعة وعشرين سورة من تلك السور التسع والعشرين مكية، وأن اثنتين فقط من هذه السور مدنية وهما سورتا البقرة وآل عمران.

(٢) خليل، عماد الدين: دراسات تاريخية، دمشق، دار ابن كثير (١ ط)، (٢٠٠٥م)، (ص ١٥٩)، وانظر أيضاً: الطيباوي، عبد اللطيف: المستشرقون الناطقون باللغة الإنجليزية، ترجمة: قاسم السامرائي، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١٩٩١م)، (ص ١٠ - ١٣).

(٣) Geiger, Abraham: Was hat Muhammad aus dem Judentum au fgenom men.

وحاولوا التركيز على دراسة بعض مباحث التصوف الإسلامي مع التركيز بشكل خاص على بعض غلاة المتصوفة كما فعل (لويس ماسينون) مثلاً في دراسته للحلاج.

ومن هذا المنطلق كذلك تم التركيز على التيارات التي نبتت على هامش الحضارة الإسلامية واتخذت توجهات عدائية للإسلام في الغالب، ابتداءً من السبئية ومروراً بالزنج وثورتهم وبالقرامطة، وغلاة الشيعة من الإسماعيلية والباطنية وغيرها، كما ركز أصحاب النزعات المادية والأهواء على هذه الطوائف كذلك لأنها تجسد مفهوم الصراع وتعكس التناقضات المادية حسب زعمهم.

ومن خلال هذه التحيزات تبرز كثير من النزعات والمزاعم التي تحول مجال الفكر الإسلامي وحضارته إلى (رُقع)، و(جُزر) مفككة وغير متجانسة تتصارع فيه المرجعيات المختلفة والمتناقضة: الفارسية، والهندية، والمسيحية، واليونانية، واليهودية، والمسيحية، وبهذا يفصل الفكر الإسلامي عن أصوله ويقلع من جذوره ليحرم من وحدته وانسجامه وتجانسه ليبدو فكراً عاجزاً وتابعاً ومقلداً تستبعد منه كل مظاهر الابتكار والإبداع، وهذا التوجه المتحيز لقلع الفكر الإسلامي من إطاره المرجعي وربطه بالإطار المرجعي الغربي حاصر في مجمل الدراسات الاستشراقية، بل في بعض الدراسات العربية التابعة لها بوعي أو بغير وعي، ويمكن الاستشهاد في هذا المجال - على سبيل المثال لا الحصر - بنص للمستشرق (جولد زيهر) (ت ١٩٢١م) الذي يؤكد فيه بشكل بارز دعوى حضور تلك الأصول الأربعة في تحليله لنشأة الفقه الإسلامي، كما كتب ذلك في دائرة المعارف الإسلامية يقول: «فإنه من الخطأ أن ينسب للقرآن أرجح قسط في رسم حدود الإسلام، إنما تحكم القرآن مدة لا تزيد عن عشرين عاماً في صدر التاريخ الإسلامي، ولئن كنا لا نستطيع أن نتصور الإسلام من غير القرآن، فإن القرآن ليس مغنياً وحده في كمال الفهم للإسلام».

بعد هذا الانتقاص من قيمة هذا المصدر الإلهي، ومن تأثيره على نشأة الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي ينتقل لتأكيد أثر كل الأصول الخارجية الممكن تصورهما فيقول: «وبذلك بلغ اندماج العناصر الأجنبية في الإسلام حدًا ضاغت معه مناشئها، ومن خلف هذا الستار تبوأ مكاناً في الإسلام جُملٌ من العهد القديم (الأصل اليهودي قدم هنا لأسباب) ومن العهد الجديد، وحكم مأثورة عن أخبار اليهود، أو مقتبسة من الأناجيل الموضوعة، بل بعض مذاهب الفلسفة اليونانية، وبعض عبارات من حكمة

الفرس والهنود. وكان الغش بنية الزلّقى إلى الله من ناحية وضّاع الأحاديث، لا يلقي في كلّ مكان إلا تسامحاً متى كانت الأحاديث الموضوعية في الأخلاق والمواظب^(١).

وبعد هذا التهميش لأصول الإسلام والتنويه بدور الأصول الأخرى الوافدة ينتقل لإقرار النتيجة التي يهدف إلى تحقيقها والمرسومة في ذهنه سلفاً، وهي ربط القياس الفقهي والاستقراء الأصولي، بل الاستدلال العقلي كله عند المسلمين، بالتأثر بالرومان، يقول: وما ينبغي لنا أن نعجب من أن يكون لبعض المعارف الأجنبية أثرٌ أيضاً في تكوين هذه الطريقة وفي تفاصيل تطبيقها. ومن آية ذلك: أن الفقه الإسلامي، أصوله وأحكامه الفرعية، شواهد غير منكورة لتأثير الفقه الروماني^(٢).

وبهذا يتم بشكل منهجي استحضار أصول مرجعية ومعرفية غربية وافدة لتحل محل المصادر الإسلامية الأصلية والمؤسسة، وبهذا التحيز الواضح يقدّم ما من حقه التأخير، ويؤخّر ما من حقه أن يقدّم.

تجاهل المصادر الإسلامية المؤسسة والتنكر لدورها كلياً قبل الارتواء من معين اليونان:

إذا تأملنا مختلف القراءات السابقة لتاريخ الفكر الإسلامي نجدها تنطلق من قناعة راسخة ومسلّمة كامنة لدى أصحاب تلك القراءات هي أن تاريخ الفكر الإسلامي مر في فترته الأولى بمرحلة فراغ أو مرحلة العدم، ولم تتم ولادته الحقيقية إلا بعد عصر التدوين الذي عاصر كذلك عصر الترجمة. وخطورة هذا الطرح أنه ينظر إلى النتيجة والثمرة وينسى الأصل، ذلك أن الذي أدى إلى التدوين وحث المسلمين على التطلع إلى ما عند الأقوام والأمم الأخرى من علوم ومعارف وحِكم، هو إحساسهم بأنهم أضحوا أصحاب رسالة جديدة أكسبتهم رؤية معرفية وفلسفية للوجود: الإنسان والكون والحياة.

وهذا التنكر لدور المصادر المؤسسة للفكر الإسلامي أدى إلى تجريد العرب والمسلمين من أية مساهمة في مسيرة المعرفة الإنسانية، وهذا ما عبّر عنه مثلاً المستشرق

(١) عبد الرازق، مصطفى: تمهيد تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق (ص ١٢٦ - ١٣٠). والنص أورده مصطفى عبد الرازق في سياق عرض بعض آراء المستشرقين من مسألة الفقه الإسلامي.

(٢) المرجع السابق (ص ١٢٩).

(كارل هينرش بكر)^(١) الذي صرح بأن كل ما ينسب للعرب والمسلمين من إنجازات معرفية أو حضارية ليست إلا مجرد أسطورة؛ لأن الحقيقة الناصعة عنده تتلخص في أن الحضارة القديمة - حضارة أثينا روما - قد ظل حاملوها هم حاملوها الأصليين، واستمر مسرحها هو مسرحها حتى بعد مجيء الإسلام. ذلك أن الإسلام كان هو الأجنبي الغريب الذي أراد أن يغزو العالم القديم المتأخر، ولكنه خضع من بعد لما كان عليه هذا العالم القديم من تفوق وسمو، ولم يستطع أن يجعله عربياً إسلامياً إلا في الظاهر فحسب، وكان الغرب قبل قيام الإسلام قد أصبح مهبط الحضارة القديمة، وكانت الإمبراطورية الرومانية قبل اضمحلالها قد أنشأت وحدة حضارية على الرغم من تشعبها في عدة أنحاء، ثم إن القانون الروماني رتب ونظم قبل قيام النبي بدعوته بزمان قليل، وأثره من بعد في الشريعة الإسلامية واضح في كل مسألة، حتى إنه ليكاد يكون لكل مبدأ من مبادئها ما يناظره في القانون الروماني^(٢).

كما نجد كذلك فيلسوفاً كبيراً مثل (هيجل) يبني تصوره لتاريخ الفكر الإنساني على ذلك التقسيم العرقي الذي يميز بين طبيعة التفكير الشرقي والتفكير الآري. وينطلق من هذا التقسيم العرقي المتحيز ليعلن حكمه المشهور: كل ما هو شرقي يجب إلغاؤه من تاريخ الفلسفة؛ ذلك لأن الفلسفة في نظره لا تظهر في التاريخ إلا في المكان الذي وُجدت فيه دساتير حرة، والفكر برز فعلاً بالشرق، ولكن في وضعية لا تجعل من الذات، من الفرد شخصاً، بل تدفع به إلى أن يذوب في الموضوع، فالذي يطغى هنا هو العلاقة الجوهرية، فالجوهر يرى إما كمتجاوز للحس، كفكرة، وإما في صورة أكثر مادية، ووضعية الفرد والخاص هي أن يكون سلبياً بالنسبة للجوهرية. بناءً على ما تقدم، ليس هنالك أية معرفة فلسفية؛ لأنها تقتضي الوعي، ومعرفة الجوهر أي العالمي كما أعقله، وكما أتبينه في نفسي، وكما أجده على أساس أن أجد في الجوهر محدوداتي الخاصة وأجد فيها نفسي

(١) (كارل هينرش بكر) (ت ١٩٣٣ م)، مؤسس مجلة الإسلام الألمانية، قام بدراسات تخدم الأهداف الاستعمارية في أفريقيا.

(٢) ذكر هذا (كارل هينرش بكر) صاحب البحث الأول من جملة البحوث التي ترجمها وعربها الدكتور عبد الرحمن بدوي تحت عنوان « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية »، وعُتِنَ هذا المستشرق مقالته بعنوان « تراث الأوائل في الشرق والغرب »، ولا شك أن هذا وحده كافٍ للدلالة على ما نحن بصدد تأكيده. أي أن التحيز المفرط لتراث الأوائل: اليونان والرومان واعتباره هو وحده الذي يشكل الشرق والغرب معاً، ولا مكان هنا لأي أثر للإسلام ولا لأصوله .

ذاتياً أو تأكيدياً... وإذن فكل ما هو شرقي يجب إلغاؤه من تاريخ الفلسفة^(١).

التأصيل: تجاوز للتحيز المضاد للمرجعية وتعلق بالجذور والأصول:

من معاني الأصالة في اللغة الثبات على أصل ما؛ لهذا يقال: رأي أصيل؛ أي له أصل ينبغي عليه. ورجل أصيل: ثابت الرأي، عاقل. لهذا حينما نقول: فكر إسلامي أصيل، فإنما نقصد أن لهذا الفكر أصولاً إسلامية ثابتة يقوم عليها ويستمد منها وجوده، ويبنى من خلالها قضاياها المختلفة، كما يكتسب من خلالها روحه وهويته التي تحدد توجهه، وتحكم منهجه في بناء مسأله، وكذا في تفاعله مع المنظومات الفكرية الموازية، والتجارب الفكرية المغايرة له، أو الوافدة عليه.

ومهما اختلفت طرق التفكير الإسلامي ورجالاته فإن الأصل يبقى واحداً كما يقول د. سامي النشار: هو القرآن الكريم، والحياة الإسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآني: فمن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه، ومن النظر فيه ككتاب يضع الميافيزيقا نشأ علم الكلام، ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق. ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة... إلخ، وتطور العلوم الإسلامية جميعها إنما ينبغي أن يبحث في هذا النطاق. في النطاق القرآني نشأت، وفيه نضجت وترعرعت، وفيه تطورت وواجهت علوم الأمم، تؤيدّها أو تنكرّها في ضوءه^(٢).

كما تعتبر نصوص السنة النبوية الشريفة المصدر الثاني للفكر الإسلامي وحضارته، يرجع إليها الفقيه لاستنباط الأحكام، كما يرجع إليها علماء الكلام لاستخراج المعاني التي ترد في القرآن الكريم مُجَمَّلة، فتأتي السنة لبيانها وشرح مضامينها، وعليها قام علم مصطلح الحديث، وتطبيقات ذلك في اجتهادات الفقه وتحقيقات روايات الحديث. وبهذا يتأكد أنه على الرغم من تعدد مجالات هذا الفكر وتشعب قضاياها فإن الأصول التي يستمد منها مادته وعناصره ويبنى من خلالها نماذجها المختلفة أصول ثابتة هي المحددة باستمرار لإطاره المرجعي.

ويمكن أن نلاحظ أصالة الفكر الإسلامي وتميزه عن غيره من المنظومات الفكرية الأخرى كاليونانية وغيرها في عناصر عدة نذكر من أهمها:

(١) Hegel /leçons sur: histoire de la philosophie; Gallimard; (Gibelin) (1954), (p. 201).

(٢) النشار، سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف (ط ٨)، (١٩٨١ م)، (١ / ٢٢٧).

١ - إنه فكر نشأ عن دعوة دينية منظمة، حدد معالمها النهائية النَّصَّانِ المؤسَّسان: القرآن والسنة^(١)، ولم يكن وليد مجرد اجتهادات عقلية فردية، أو تصورات وتأملات حرة تعكس تجارب هذا الفيلسوف أو ذاك.

٢ - إنه فكر لم يكن هدفه ينحصر منذ البداية في مجرد الرغبة في التأمل وبناء التصورات، بل نشأ منذ الوهلة الأولى وهو يضع نصب عينيه مهمة تغيير الواقع الجاهلي، وهو بهذا فكرٌ واجه واقعاً تاريخياً واجتماعياً قائماً، وجاهد لتقويضه وإعادة تأسيس واقع اجتماعي وسياسي وتاريخي بديل؛ ولذا لم يكن فكر ترفٍ ينحصر في إطار التنظيرات المجردة، وهذا خلاف الفكر اليوناني وغيره.

٣ - إنه فكر يتأسس فيه الإيمان على العلم والاجتهاد، ولا تناقض فيه بين العقل والشرع، أو بين العلم والإيمان كما حدث في بعض التصورات الدينية السابقة، بل ألح الإسلام على أن يبنى الإيمان على أدلة علمية يقينية، لا على التقليد أو الظن أو الأهواء. لهذا فإن كثيراً من المباحث العقلية التي نشأت في الفكر الإسلامي في جانبه الفقهي أو الأصولي أو الكلامي، كمباحث: القياس، والمصالح، والاستحسان، والمقاصد، وطرق التعليل المختلفة كما يبرز ذلك في علم أصول الفقه، كلها مباحث نشأت من داخل المنظومة المرجعية الإسلامية^(٢)، ولم تكن وليدة التأثير أو مجرد (النقل) و(الاقتباس) من مرجعيات أخرى وافدة حتى ولو استفادت من بعض معطياتها لاحقاً.

(١) غير أن الاستمداد من عطاء هذين المصدرين اليوم في حاجة إلى تجاوز كثير من العوائق المنهجية التقليدية، وثقل تراكمات التاريخ واللغة، كما أن الانقسام الذي حدث في تاريخنا الإسلامي بين السلطة السياسية والسلطة العلمية أحدث تأثيراً سلبياً على مجالات الفكر الإسلامي، مما انتهى ببعضها إلى الإغراق في الدراسات الوصفية والنقلية والاحتفاء بالمنهج اللفظي وكل ما يتعلق به من علوم اللغة والأدب، وإذا كانت تلك العلوم ضرورية لضبط النص وتوثيقه وتبويبه وشرح ألفاظه ومفرداته، فإن الحاجة تدعو إلى استثمارها، وعدم الوقوف عندها، والانطلاق منها لاستخراج المفاهيم وبناء النماذج المعبرة عن حقيقة المرجعية الإسلامية في مختلف مجالات المعرفة.

(٢) إذا كان القرآن الكريم قد دعا في عدة آيات منه إلى ضرورة التأمل والتدبر والتفكير والاعتبار وإعمال العقل والاجتهاد، فإن السنة النبوية أكدت بدورها على هذا الجانب، بل اعتبرت الاجتهاد العقلي الذي ينضبط بضوابط الشرع عبادةً يؤجر عليها المجتهد بأجرين إن أصاب وبأجر إن أخطأ، وبهذا يتبين أن الأجر ثابت حتى في حالة الخطأ.

منها حديث معاذ بن جبل حينما بعثه ﷺ إلى اليمن وسأله ﷺ: «كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟» قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟» قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ؟» قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب رسول الله ﷺ صدره ثم قال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله ﷺ» [أخرجه الإمام أحمد في مسنده].

« وحد تراثنا الفلسفي بين العقل والإيمان أو بين الفلسفة والدين، أو بين الحكمة والشرعية، لم يكن الهدف من ذلك تحقيقَ مطلب خارجي وهو التوفيق بينهما من أجل بيان اتفاق الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية - هدف إخوان الصفا - بل كان الهدف تحقيق مطلب داخلي هو تأسيس الإيمان على العقل،... وارتكاز الشريعة على الحكمة ... فلا شيء في الإيمان لا يقوم على العقل، ولا شيء في العقل يناقض الإيمان .. لأن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له؛ على ما يقول ابن رشد ^(١) .

٤ - سعى الفكر الإسلامي منذ بدايته الأولى إلى تحديد معالمه المستقلة والتميزة. لهذا برز لدى علماء الإسلام في وقت مبكر توجهٌ نقدي وجهد تمحيصي استمر على امتداد مسيرة هذا الفكر، بل تحول هذا التوجه إلى طرق علمية ومنهجية تمثلت عند المحدثين في منهج الجرح والتعديل، وعند علماء الكلام في منهج المناظرة والحجاج، وعند الأصوليين والفقهاء في منهج السبر والتقسيم وطرق القياس والاستنباط، وكان لهذا التوجه أثره الكبير في حفظ أصالة الفكر الإسلامي وتميز مناهجه.

والمنهجية الإسلامية لا تنظر إلى المعرفة كشذرات متفرقة، منفصل بعضها عن الآخر ولا يجمعها نظام متكامل، بل توحد المعرفة الإسلامية بين أجزاء الوجود الكوني رغم تباينها وتعدد تجلياتها. وتتواصل شرائح الوجود الاجتماعي والإنساني رغم اختلاف الشعوب والأمم في سياق واحد، ويتناغم هذا وذاك في كيان حكمة الخالق من الوجود والخلق.

قال الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ۗ ﴾ (٢٧) وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ، كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّكَ اللَّهُ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿ فاطر: ٢٧، ٢٨ ﴾ .

تحرير مجالات الفكر الإسلامي من التحيز:

سعت بعض الدراسات المهمة بالتراث الفكري الفلسفي الإسلامي العربي إلى حصر مجالات هذا الفكر حصراً لا يعكس بالضرورة حقيقة هذا الفكر وتنوعه، حيث قصروا أبحاثهم على طائفة محظوظة من الفلاسفة: كالكندي، والفارابي، وابن رشد، وابن خلدون، وتجاوزوا عن عمده أو غير عمده، عدداً من أئمة الفكر، كما تجاوزوا طائفة

(١) حنفي، حسن: الدراسات الإسلامية، القاهرة، دار الأنجلو المصرية (ط ١)، (١٩٠٥م)، (ص ٩٦).

من الموضوعات الفلسفية الهامة كالأخلاق والطبيعات وغيرها من المجالات التي كتبت عنها طائفة مهمة من مفكري الإسلام.

ولا شك أننا حينما نحصر دائرة الفكر الإسلامي في هذا المجال الفلسفي الذي حدوده، فقط، نكون قد ضيقنا دائرة هذا الفكر لتعكس فقط الجانب الذي يتجلى فيه حضور المرجعيات الوافدة أكثر، ويظهر فيه (الاقتباس)، و (التأثير)، و (الشرح)، و (النقل)، و (الترجمة) وغيرها من العبارات التي جرى تداولها كثيراً في جُلّ الكتابات التي تناولت تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام.

والملاحظ أن كل هذه العبارات تتضمن حمولات كامنة ومتحيزة تجعل اللاحق دائماً، وهو الفيلسوف المسلم، في وضع (التابع)، و (المقلد)، و (الناقل)، في حين يظهر الآخر المتمثل هنا في الفيلسوف اليوناني في وضع السابق: (الرائد)، و (المبتكر)، و (المبدع).

ولعل هذا هو الذي جعل بعض الدراسات الاستشراقية أو التابعة لها توجه عنايتها لهذا المجال المتمثل في الفلسفة التقليدية، مع التركيز على عدد محدود من أعلامها الذين يبرز لديهم أكثر هذا (الاقتباس)، و (التأثير)، و (الشرح)، و (النقل) مثل: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وإخوان الصفا، وابن مسكويه في المشرق العربي، وابن ماجه، وابن طفيل، وابن رشد في الغرب الإسلامي. وهذا مما يؤكد أن التركيز على هؤلاء الأعلام لم يشمل إلا الجانب الذي اختاره المستشرقون الذين سبقوا إلى توجيه البحث إليه، في حين لا يزال البحث ضئيلاً حول جوانب أخرى من اهتمامات هؤلاء الأعلام الموسوعيين، حيث كانوا يجمعون إلى جانب اشتغالهم بالفلسفة ميادين معرفية أخرى لم يتم التركيز عليها.

فقد كان مثلاً فيلسوف قرطبة ابن رشد طبيباً وفقهياً وقاضياً وأصولياً؛ لهذا فالحكم النهائي على مجمل آراء بعضهم لا زال يعوزه الاطلاع الكافي والمستوعب لكل مؤلفاتهم التي لم يصلنا منها إلا القليل، فكيف يمكن إصدار أحكام عامة ونهائية على مجمل توجهاتهم واهتماماتهم؟ كما أن هناك جوانب عديدة لدى هؤلاء الفلاسفة أنفسهم، من شأن التركيز عليها إبراز نواحي الإبداع الأصيل لديهم، سواء في طريقة وضعهم لمصطلحاتهم الفلسفية واختياراتهم لها، أم في محاولاتهم إيجاد شكل من أشكال

الملاءمة والمقارنة ما بين تراث الأوائل أو الحكمة حسب اصطلاحهم وما بين الشريعة، وكذلك في الجانب المتعلق عندهم بمباحث الطبيعيات والرياضيات والطب، ولولا تلك الإضافات التي أضافوها ما كان لبعضهم ذلك التأثير الواسع في الفكر الأوروبي نفسه خلال عصر النهضة^(١).

وكل هذا يظهر أنه حتى حينما حصروا دائرة الفكر الإسلامي في المجال الفلسفي فقط، ومن خلال أعلام معدودين منهم لا يتم التركيز عند هؤلاء إلا على الجانب الذي يظهر فيه التحيز أكثر إلى الأصل اليوناني المكون الأساسي للمرجعية الغربية، ولهذا السبب كذلك أُقصيت مساهمات كثير من المفكرين والعلماء المسلمين دون مبرر علمي مقبول، بما فيهم صاحب كتب: «مقاصد الفلاسفة»، و«تهافت الفلاسفة»، و«مقيار العلم»، الذي لم يترجم له مثلاً عبد الرحمن بدوي بحجة أنه لا يصنف عنده ضمن أصحاب المذاهب العقلية^(٢)، كما سعى غيره إلى الانتقاص من مؤهلاته العلمية بدعوى تشبهه بالنصية والحرفية في فهم النصوص؛ لهذا لا يصنف عنده ضمن الفلاسفة^(٣).

وبهذا سعوا إلى حصر دائرة الفكر الإسلامي في مجال الفلسفة الإسلامية التي تعكس (الاقْتباس) و (التأثر)، و (الشرح)، و (النقل فقط)، وإسقاط كل المحاولات النقدية أو الراضية لجوانب من هذا الفكر الوافد.

وأهملت كذلك جوانب أخرى من شأنها أن تبرز أصالة هذا الفكر وتبين بعض نواحي استقلاليتها مثل: علم الكلام، ومقالات الفرق الدينية، والتصوف، والأخلاق، والخطابة، والمنطق، وآداب المناظرة، والجدل، والسياسة، وفلسفة التاريخ، وكذلك باقي العلوم التطبيقية الرياضية والتجريبية التي أبدع فيها علماء مسلمون أيما إبداع.

(١) أثبت سامي النشار في كتابه «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» عدم قبول المفكرين المسلمين بمنطق أرسطو ومخاربتهم له. وأنهم وضعوا المنطق الاستقرائي كاملاً، وهو المنهج التجريبي، وأن هناك وثائق عدة تثبت أن المسلمين استخدموا طرق التحقيق التجريبية في دراساتهم للطب والعلوم الطبيعية والكيميائية والفلكية والنباتية، وأن هذا المنهج قد وصل إلى أوروبا واستفاد منه علماءها ونسبوه إلى أنفسهم، وكان سبباً في إقامتهم حضارة إنسانية وعلم حقيقي.

(٢) Badawi, Abd al-Rahman: *Histoire de La philosophie en Islam*. J. Vrin (1972), (1 / p. 5).

(٣) مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي (١٩٨٨ م)، (٢ / ٧١٥).

وهكذا يمكن للفلسفة الإسلامية أن تضم ما يزيد على عشرة مجالات، يكاد يعتبر كل منها فرعاً قائماً بذاته، ولكنه يرتبط مع المجموع بروابط قوية، أهمها غلبة الاتجاه العقلي، واتباع منهج محدد، واستشراف مجموعة أهداف متقاربة، أو بالتحديد متكاملة، تسعى في النهاية إلى بلورة تصور معين لقضايا الفلسفة الأساسية: الله، والإنسان، والعلم^(١). وهذا ما يبين أن مفهوم الفكر الإسلامي مفهوم يسع مجالات عديدة لا تمثل الفلسفة منها بمفهومها لدى فلاسفة الإسلام إلا مجاًلاً واحداً منها، لذا يصعب حصر دائرة الفكر الإسلامي في هذه الزاوية الضيقة.

ذلك لأن الفكر الفلسفي يمثل دائماً نوعاً خاصاً من الفكر الإنساني كما يقول أحد الدارسين، ولا يضير أمة من الأمم أن يكون حظها من الفلسفة محدوداً، فهو لاء الرومان الذين جاؤوا بعد اليونان لم يكن لهم أثر يذكر في الفلسفة بالقياس إلى اليونان، ومع ذلك فالحضارة الرومانية لها وزنها الكبير في التاريخ؛ لأنها استطاعت أن تجلي في ميادين أخرى. كل هذا يدل على أن مفهوم الفكر أوسع بكثير من مفهوم الفلسفة التي ما هي إلا غصن من أغصانه ولون من ألوانه^(٢).

وهذا الاختيار هو الذي تبنته مدرسة أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام ودعت إليه منذ الشيخ مصطفى عبد الرازق^(٣)، غير أن بعض الدارسين لتاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي لا زالوا يصرون على اعتماد التحديد نفسه الذي يستبعد كثيراً من هذه التخصصات المعرفية من صميم مجال الفكر الفلسفي في الإسلام، كما حرص البعض الآخر على عدم الخوض في هذا الموضوع على الرغم من أهميته ليس لأجل بيان مجالات هذا الفكر فحسب، بل لأجل كشف حقيقة وماهية الفلسفة الإسلامية نفسها.

أصالة الفكر الإسلامي في تحرير مفاهيمه وتوليد مصطلحاته الخاصة:

كلما تعلق الأمر بالبحث في مجال الفكر ومجال العلوم الاجتماعية والتاريخية

(١) انظر: طاهر، حامد: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، القاهرة، هجر للطباعة والنشر (١٩٨٥ م).

(٢) زنيبر، محمد: من أجل رؤية جديدة لتاريخ الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق.

(٣) أحدث الشيخ مصطفى عبد الرازق تحولاً بارزاً في كتابة وتدرّس تاريخ الفلسفة الإسلامية في الجامعة المصرية؛ حيث قدم اجتهاداً جديداً حول نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي انطلاقاً من مصادرها الأساسية، وكتابات المسلمين الأصيلة، ويمكن القول: إن ما قدمه في هذا الصدد هو وبعض تلامذته من بعده قد فُتد كثيراً من التحريفات والتوجيهات التي طبعت الدراسات الاستشرافية أو التابعة لها حول ماهية الفلسفة الإسلامية ومجالاتها وكذا تاريخها، وحاول أن يبين أوجه الإبداع والابتكار الذي ميز النظر العقلي في مجالات الفكر الإسلامي.

والإنسانية عامة، كلما كان تحديد المصطلح وضبطه أمراً ضرورياً أكثر؛ لأن هذه المجالات، والحقول المعرفية لم تبلغ بعد درجة وضع (مصطلحات) و (مفاهيم) دقيقة يتواءم على مصادقها الجميع، لهذا فهي عرضة للتحيزات الكامنة، وقد انتبه علماء الإسلام ومفكروه منذ القدم إلى أهمية بناء المفاهيم وتحقيق معاني الألفاظ، واعتبروا ذلك أول ما ينبغي الاهتمام به عند دراسة كل علم من العلوم^(١).

فالمفاهيم تحتل موقع الحجر الأساس في البناء المعرفي لأية منظومة حضارية، عليها تقوم التصورات وعنها تتولد القيم، وأنواع الإبداعات الأدبية والفكرية المكونة لتلك المنظومة.

والمفاهيم ليست مجرد كلمات عادية يمكن أن تفسر باستحضار كلمات أخرى مرادفة لها، أو مشتقة منها، بل هي ألفاظ تطوي بحروفها معانٍ، ودلالاتٍ وخلفيات كثيرة، تتجاوز البناء اللفظي للكلمة، وتتخطى الجذر اللغوي لها، لتعكس كوامن فلسفة الأمة، ودفائن مرجعيتها وكل ما استبطنته ذاكرتها المعرفية، والمفاهيم هي التي تحدد الغايات التي تتجه إليها حياة الأفراد والمجتمعات، وتعين الوسائل التي تتخذها هذه الحياة، وتكيف سائر الاختيارات الواعية وغير الواعية، التي تكونها وتميزها عن سواها^(٢)، وتختزل جملة من الخبرات والتجارب الحضارية التي يختزنها أبناء الأمة في ذاكرتهم؛ لهذا فإن العلوم تبدأ دائماً بتشكيل المفاهيم؛ إذ إنه قبل شرح الظواهر لا بد من وصفها، فالسؤال لماذا؟ لا بد أن يأتي بعد ماذا؟ الذي يجاب عليه من خلال إطار مفاهيمي، يشخص، ويصف، وينظم، ويقارن، ويكمم بالألفاظ أية ظاهرة^(٣).

ولهذا فإن تحرير الفكر الإسلامي من كثير من التحيزات المخالفة لمرجعياته لا يمكن

(١) قال ابن تيمية: «فمن تكلم بلفظ يحتمل معانٍ لم يقبل قوله ولم يرد، حتى نستفسره، ونستفصله، حتى يتبين المعنى المراد، ويبقى الكلام في المعاني العقلية، لا في المنازعات اللفظية، فقد قيل أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، ومن كان متكلاً بالمعقول الصرف لم يتقيد بلفظ، بل يجرد المعنى بأي عبارة دلت عليه: وأرباب المقالات تلقوا عن أسلافهم مقالاتاً بألفاظ لهم، منها ما كان أعجمياً فعبثت كما عبثت ألفاظ اليونان، والهنود والفرس، وقد يكون المترجم صحيح الترجمة، وقد لا يكون صحيح الترجمة، ومنها ما هو عربي، ونحن إنما نخاطب الأمم بلغتنا العربية». انظر: ابن تيمية، عبد الحليم: منهاج السنة النبوية، على هامش كتاب: بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، د.م، د.ن (١ ط)، د.ت (١ / ١٨٢).

(٢) زريق، قسطنطين: في معركة الحضارة، بيروت، دار العلم للملايين (١ ط)، (١٩٦٤م)، (ص ١١، ١٢).

(٣) عارف، نصر محمد: نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية: مقارنة إستمولوجية، فريجينا، جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية (١ ط)، (١٩٩٨م)، (ص ٢٢٧).

أن يتحقق ما لم يتحقق أولاً توليد المفاهيم، وبناء المصطلحات، ونحت النماذج التي تعبر عن حقيقة وتميز الأصول المؤسّسة لإطاره المرجعي.

خاتمة:

إذا كان التحيز المفرط لأصول المركزية الغربية قد أدى إلى أخطاء منهجية ومعرفية كثيرة أثناء قراءة تاريخ الفكر الإسلامي وتحديد مجالاته، فإن من الخطأ كذلك أن نتنكر نحن لحدوث أي تفاعل أو ثقاف، وتدافع بين أنساقنا المعرفية والفكرية الأصيلة، وبين الأنساق المعرفية الأخرى التي انحدرت من تلك الأصول المخالفة لروح حضارتنا، والذي يعتبر التراث اليوناني والروماني والفارسي جزءاً مهماً منها؛ لأن الثقاف بين الثقافات والحضارات قانون يحكم مسيرة الحضارات الإنسانية.

وبهذا الثقاف الذي حدث في تاريخنا صرنا أمةً يجمعها إطار مرجعي واحد يتمثل في دين واحد وحضارة واحدة وإن تعددت تشكيلاتها، وتوَعَتْ عناصرها بين ما هو عربي، وأمازيغي، وإفريقي، وفارسي، وتركّي وغيرهم، حيث إن عالمية الإسلام وخاتميته استوعبت هذه العناصر جميعها منذ دخول الإسلام هذه البقاع واعتنقته تلك الشعوب، وأدى هذا إلى تحقيق تراكم وتنوع معرفي ميّز تاريخ الحضارة الإسلامية وأثرى منظومتها المعرفية دون أن يفقدها أصالتها، ووحدتها المرجعية.

والمفكرون المسلمون - بشكل عام - في مرحلة تألق الحضارة الإسلامية كانوا يوجهون عملية الثقاف والاستمداد الحضاري، فأبدعوا مناهج في النقد والتحليل، وقاموا بإعادة بناء وتركيب ما انتهى إليهم من تراث الأمم التي احتكوا بها، وميزوا بين ما هو مشترك إنساني يمكن استمداده واستثماره لبناء معرفة جديدة، وما هو خاص يرتبط بعقائد وتصورات الآخرين اكتفوا بفهمه في سياقه ومحيطه دون نقله وتبنيه.

وقد شكل المفكرون المعبرون عن أصالة هذا الفكر على الدوام تياراً مؤثراً في واقع الأمة وتوجهها، وكان لآرائهم وأقوالهم باستمرار صدّى كبير بين أبناء الأمة وشبابها، فكانوا بذلك أكثر تعبيراً عن روح الأمة ومرجعيتها، وأقدر على التفاعل مع قضاياها الحضارية المختلفة، وأقرب إلى الإحساس بمعاناتها، في حين ظل غيرهم ممن استلبتهم مفاهيم المرجعيات المغايرة فئةً معزولةً وسط الأمة، غرباء عن أصول مرجعيتهم، وغير قادرين على الاستمداد من معينها، أصابهم ما يصيب الأغصان حين تُفصل عن جذورها وتُربتها.