التراث الفلسفي الإسلامي: وماذا يمكن أن يقدمه لحاضر الحضارة الإنسانية ومستقبلها؟

ISLAMIC PHILOSOPHICAL TRADITION: WHAT CAN BE CONTRIBUTED TO THE PRESENT AND FUTURE OF HUMAN CIVILIZATION?

Dheen Mohamed Mohamed Meerasahibu

Muhammad Bin Hamad Al Thani Center for Muslim Contribution to Civilization. College of Islamic Studies. Hamad Bin Khalifa University. P.O. Box: 5825. Al Rayyan. Doha. Qatar.

Email: dmohammed@hbku.edu.qa

DOI: https://doi.org/10.22452/afkar.vol21no1.7

Khulasah

Falsafah Islam – yang ditakrifkan dengan pelbagai definisi oleh sarjana Islam – telah memberi pengaruh yang besar kepada sejarah manusia, khususnya falsafah Barat. Melalui manifestasinya yang pelbagai seperti Kalām, Sufisme, falsafah peripatetik dan pelbagai bidang pemikiran yang lain seperti sosiologi, psikologi dan lain-lain, falsafah Islam telah mewariskan pengaruh yang berkekalan kepada masyarakat Islam dan memberi kesan kepada perkembangan pemikiran yang termanifestasi melalui kemunculan pelbagai aliran. Tinjauan bibliografi mengenai kajian berkenaan falsafah Islam oleh pengkaji Muslim dan bukan Islam dari Timur dan Barat menunjukkan kebanyakan penulisan mengenainya hanya berkisar berkenaan sejarahnya di masa lalu dan sumbangannya terhadap dunia Barat di era Pertengahan. Kebanyakan tulisan pengkaji Barat mencirikan falsafah Islam sebagai satu fasa sejarah perkembangan intelektual Barat dan malangnya turut diikuti dan dipersetujui oleh pengkaji Muslim. Dalam masa yang sama, terlalu sedikit perhatian diberikan

kepada kemungkinan kerelevenan falsafah ini terhadap manusia kini. Makalah ini berusaha menjelaskan empat asas falsafah yang mampu menyumbang secara serius terhadap wacana intelektual masyarakat kontemporari yang sebahagian besarnya kini dicirikan oleh ketidakpastian dan keraguan. Ia juga bertujuan menggariskan jalan membawa kembali falsafah Islam ke pandangan alam ketuhanan yang seharusnya mentadbir pemikiran falsafah, di samping menyediakan kefahaman berkenaan keperluan jalinan persefahaman antara iman dan ilmu yang perlu wujud dalam dimensi etika penyelidikan falsafah. Selain itu, dialektika 'saya dan yang lain' yang menjadi isu serius dihadapi manusia moden kini merupakan satu lagi bidang di mana falsafah Islam mampu memberi sumbangan yang besar untuk masa kini dan akan datang.

Kata kunci: Falsafah Islam; wacana intelektual; manusia moden; pandangan alam ketuhanan.

Abstract

Islamic Philosophy - defined variously by Muslim scholars - has had tremendous influence on human history, more particularly so on Western history of ideas and philosophies. Through its various manifestations - Kalām, Sufism, peripatetic philosophy and many other areas of thinking such as sociology, psychology etc. – it has left a lasting influence on Islamic societies and the development of its thought manifested in various schools. A review of the bibliographies of studies around Muslim philosophy demonstrates that most of the studies conducted by Muslims and others from the West or East have been about its past history and the contribution it has had on the Medieval West. In most Western writings it was characterized as a phase of western intellectual history and rather unfortunately Muslims started towing the same line. In the meanwhile, very little serious attention was paid to the possible relevance of this philosophy to contemporary

man. This paper, endeavours to point to four areas in which philosophy can seriously contribute to the intellectual discourse of contemporary human societies largely characterized by uncertainties and perplexities. It also aims at outlining the way forward by taking philosophy back to the 'Divine world view' that should govern the philosophical thinking, and providing it with an understanding of necessary cooperation between faith and knowledge that insists on the ethical dimension of philosophical inquiry. The Dialectic of "me and the other", which is a very serious issue that the modern man is struggling with, is another area where Islamic philosophy can make an immense contribution that will help the present man and his future.

Keywords: Islamic philosophy; intellectual discourse; modern man; divine worldview.

المقصود بالتراث الفلسفي الإسلامي

تختلف آراء الباحثين في تعريف الفلسفة في إطار الإسلام كما تتنوع في تحديد مجالاته. ولم تعد الاهتمامات العلمية المعاصرة حريصة على مناقشة مثل هذه التعريفات أو التحديدات، بل تجاوزتها إلى المشكلات الفلسفية نفسها وقضاياها الكبيرة التي تهم الإنسان وتسهم في تطوير معارفه أو تحسين وضعه أو تعميق إدراكه وتيسير نجاحه وتحقيق مآربه ومقاصده.

لكن الفكر الإسلامي لم يتصف بالنفعية المتقلبة ولا يروج لها أو لمثلها، إنما على العكس يتميز بعقلانية هادفة تحرص على تحديد المفاهيم والأهداف، وتحرير محال النزاع، قبل الدخول في أي مناقشة أو تحليل. ومن هنا كان منهج الفكر الإسلامي في التعامل مع أي علم أن يبدأ

بتعريف العلم نفسه، ورسم حدوده، وتحديد موضوعاته، وتقييد مسائله، ورسم أهدافه، وبيان مناهجه، وشرح مصادره. وهذا ما عرف في التقليد العلمي الإسلامي بالمبادئ العشرة للعلم، أيا كان هذا العلم. والتراث الإسلامي لا يعرف علما إلا إذا تحددت تلك المبادئ العشرة الخاصة به، التي تحدد ذلك العلم وتميزه عن غيره من العلوم. هذا يعني الوضوح والدقة العلمية. ومن هنا كان "التعريف الجامع المانع" من خصائص الفكر الإسلامي التقليدي كما كان هو الشأن عند القدماء من الهنود واليونان وغيرهم.

وبدون أن أطيل الكلام في بيان هذه الخاصية العلمية المنهجية للفكر الإسلامي التقليدي في مقابلة ما آل إليه الأمر في العصر الحديث من عدم التحديد والتقييد والخوض في مناقشات قضايا كبيرة بدون تحرير محل النزاع فيها، أود أن أقول فقط بأنني أقصد بالفلسفة أو الفكر الفلسفي ذلك النشاط الذي يقوم به الإنسان في محاولة فهم الإنسان والوجود والموجود أو قل فهم الوجود بكل أبعاده، وباستخدام جميع القوى المعرفية والملكات الإدراكية لديه، ليتجه على أساس ذلك الفهم إلى جناب القدس الإلهي.

ويصبح هذا الفكر الفلسفي إسلاميا عندما يعتمد هذا النشاط على الوحي الإلهي في مظهريه: الكلام الإلهي والبيان النبوي. وهذا الفهم للفلسفة هو ما نجده في تاريخ الفلسفة على مدى التاريخ إلى أن جاء العصر الحديث الذي اتسم بشيوع اتجاهات الفردانية واللامبالاة

والعبثية واللاأدرية في مجال الفكر مما أدى إلى خصخصة المفاهيم العلمية والفلسفية وبروز النسبية فيها حتى ضاعت الحقيقة الموضوعية للمفاهيم. إني أتجاوز هذا التطور السلبي الحديث في معنى الفلسفة أو في فهمها وأتمسك بالفهم التاريخي الأصيل لها. ولعل ما روي عن أفلوطين — شيخ الأفلاطونية المحدثة الذي انتهى إليه التراث اليوناني وكان مجمع بحري فكر الهند واليونان — من تعريف للفلسفة بأنها "الكشف عن الإله ثم الاتصال به" أو "العروج إلى الخير الأعلى"[1] هو ما نجده في مجمل التراث الفلسفي العالمي قبل ذلك التحول الكبير الذي بدأ تدريجيا منذ النهضة وبلغ أوجه في التنوير، حيث شاع التفسير المادي للتاريخ والتفسير الإلحادي للفلسفة. لقد كانت الفلسفة في أصلها و مسيرتها الطويلة معراجا معرفيا للعقل والروح معا.

وعندما يكون هذا المعراج المعرفي استنادا إلى الوحي كما أسلفت يصبح فلسفة إسلامية ويصبح نتاجه هو "التراث الفلسفي الإسلامي"[2]

---

[1] See: Plotinus, *The Enneads*, trans. Stephen Mackenna (New York: Larson Publications,1992), 2; 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *al-Tafkīr al-Falsafī fī al-Islām* (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1989), 2:176.

[2] فيما يلي بعض ما أعتبره من أفضل المراجع التي توفر مسحا علميا عاما لتاريخ الفلسفة الإسلامية وبعض قضاياها الأساسية ورجالها المشاهير في مجال الفلسفة الإسلامية: ففي اللغة الإنجليزية:

Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996); M. M. Sharif, *History of Muslim Philosophy* (Lahore: Pakistan Philosophical Society, 1963); Richard M. Frank's papers edited by Dimitri Gutas in three volumes as follows: a) *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam: Text and Studies on the Development and History of Kalam* (Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2005), vol. 1, b) *Early*

الذي أعني به – منسجما مع جمهرة الباحثين في الفلسفة الإسلامية – ثلاثة أنواع من تراث الفكر الإسلامي مما هو معروف لدارسي هذا الفكر. وهي كما انتهى إليها المتخصصون من أهله:

1. التراث المشائي
2. التراث الكلامي
3. التراث الصوفي

ولا أنظر إلى هذه المظاهر الثلاثة[3] من تراث الفكر الإسلامي الثري الخصيب نظرة الغربيين والمستشرقين ومن تابعهم من المسلمين إليها

Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari, Text and Studies on the Development and History of Kalam (Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2007), vol.2, c) *Classical Islamic Theology: The Ash'arites: Text and Studies on the Development and History of Kalam* (Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2008), vol. 3.

وفي اللغة العربية يمكن الرجوع إلى:

ʿAlī Sāmī al-Nashār, *Nash'ah al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām* (Cairo: Dār al-Salām, 2008), 3 volumes; ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd, *al-Tafkīr al-Falsafī fī al-Islām* (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1989); Muṣṭafā ʿAbd al-Rāziq, *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah* (Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2011); De Boer, *Tārīkh al-Falsafah fī al-Islām*, trans. Muḥammad ʿAbd al-Hādī Abū Rīdah (Beirut: Dār al-Nahḍah, n.d); Ibrāhīm Madkūr, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah Manhaj wa Taṭbiqih* (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1976).

3 لقد ذهب الشيخ الجليل مصطفى عبد الرازق – وتبعه فيه بعض تلامذته – إلى اعتبار "أصول الفقه" صورة رابعة للفلسفة الإسلامية. لكن هذا لم يحظ بقبول واسع. ولا شك أن علم الأصول برهان على أصالة العقل الإسلامي وعلى قدرته الإبداعية الفائقة، خاصة في مجال التفكير المنهجي، وإن أصول الفقه منهج علمي عقلي رصين تضبط حركة العقل في تعامله مع الكتاب والسنة. وما أنتجه هذا العقل الفقهي الأصولي عند المتقدمين من أهله على وجه الخصوص في مختلف أبواب الأصول التي تضم فلسفة اللغة ومنطق العقل وقواعد الفقه أمر

بحيث يختزلونها ليسدوا بها فقط الثغرة الواضحة الموجودة في تاريخ الفكر الغربي الفلسفي؛ إنما أنظر إلي هذا التراث الفلسفي الإسلامي في امتداده التاريخي؛ منذ بداية نشاطه المنظم من الناحية العلمية[4] في أواخر القرن الثاني الهجري إلى يومنا هذا. وللأسف لا يزال هذا التراث يدرس في جامعاتنا ومعاهدنا العلمية الكبيرة وفق ذلك التصور الغربي الساذج له.

عظيم. وأنا شخصيا مقتنع بتمثيل العقل الفقهي الأصولي جانبا من أعظم الجوانب الفلسفة الإسلامية. لكني آثرت الذهاب مع الجمهور وبخاصة في هذا البحث الذي يحاول إلقاء الضوء على أهمية تلك الجوانب الثلاثة. أما الجانب الأصولي الفقهي فلم يحدث أن اختلف الناس – علماء وعامة – على أهميته الحياتية في أي زمن. لكني سأعود إلى مناقشة موضوع "العقل الفقهي الأصولي" كجانب أصيل في الفكر الفلسفي الإسلامي في بحث آخر إن شاء الله، حتى أفتح باب المناقشة حوله من جديد.

4

أقول هذا لأن التفكير العقلي المنظم في قضايا تخص الفلسفة قد بدأ في المجتمع الإسلامي بعد منتصف القرن الأول الهجري نفسه وإن لم يكن في شكل مدارس عقلية، لكن حلقات الإمام الكبير الحسن البصري المتوفي سنة 110 للهجرة يمكن أن تعتبر مدرسة منظمة تهتم بقضايا الوجود والحياة والعقل والطبيعة. وكانت حلقات هذا الإمام مهدا خرجت منه العقول الإسلامية المبدعة على اختلاف توجهاتها في جميع جوانب الفكر الإسلامي. ولو قمنا بجمع ما أثر عن الحسن البصري من أقوال وآراء لوجدنا أنفسنا أمام فيلسوف – ربما أول فيلسوف – إسلامي كبير في ذلك الوقت المبكر. لعل الله يوفق أحد شباب الباحثين لجمع شذرات هذا الإمام ويقوم بتركيبها بنفس المنهج الذي استخدمه أستاذ الفلسفة الإسلامية الكبير الدكتور عبد الهادي أبو ريده في بحثه عن إبراهيم بن سيار النظام. إن مدرسة الإمام البصري مثلت حركة عقلية منظمة قائمة على أصول الكتاب والسنة، وكانت المدرسة الأم التي ظهرت فيما بعد في القرن الثاني من تاريخ الإسلام.

أما الجانب المشائي من هذا التراث فيبدأ بالكندي ويمرّ من خلاله ممثليه في الشرق والغرب الإسلاميين إلى الدراسة الاشراقية والعرفانية التي تستمر إلى يومنا هذا في إيران وتركيا وشبه القارة الهندية أكثر من أي منطقة إسلامية أخرى. ومع اشتهاره بلقب "المشائي"، وحكم البعض عليه بأنه ليس إلّا امتداداً للفكر اليوناني في العالم الإسلامي أو هو الفكر اليوناني مكتوباً باللغة العربية،[5] ومحدودية تأثيره على المجتمع الإسلامي فإنه يمثل في أهدافه ومسائله وفي كثير من جوانب اهتماماته ورؤاه وجهاً إسلامياً له إيجابياته وسلبياته، شأنه شأن سائر التوجهات والتيارات التي ظهرت في تاريخ الفكر الإسلامي.

وسيتضح هذا من خلال حديثي فيما يأتي إن شاء الله. ويكفي أن كلهم كانوا يعتبرون أنفسهم مسلمين، وليست انشغالاتهم الفلسفية سوى محاولات لفهم ما يقوله القرآن الكريم حول تلك القضايا الفلسفية الكبيرة بالاستعانة بتراث الفكر الإنساني السابق باعتباره محاولات العقل الإنساني. وما أعمق دلالات تعبير ابن سينا عندما قال: "جل جناب الحق عن أن يكون شرعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد"[6]

---

[5] انظر ما ذهب إليه علي سامي النشار بشأن المشائية الإسلامية في مقدمة كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. (مصدر سابق).

[6] Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, ed. Sulaymān Dunyā, vol. 4 (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1994), 109.

أو تصريح الفارابي عندما قال: "وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى"[7] في هذا السياق.

أما التراث الكلامي[8] فهو تراث فلسفي أصيل لا يثير الشك حول أصالته إلا من ابتلي بالسطحية الحركية، أو ضيق أفق من انتسب إلى أهل الحديث في القديم أو تحجر الوهابية في الحديث؛ أو من غلب اختياره الشخصي على الاعتبار الموضوعي لظروف خاصة به؛ أو لتقدير خاص به.

وهو تراث خصيب يتميز في مظهره السني على الأقل – وهو ما يمثل غالبية أمة الإسلام – بالتزامه الشديد بمقتضى ما يقرره النص والعقل بدون إفراط أو تفريط، ووقف في تاريخ الإسلام الطويل يدافع عن الرؤية الكونية الإسلامية بمنطق العقل وقوة الحجة. لقد وقف في وجه الغزو الفكري قديماً كما وقف في وجهه حديثاً. وبحكم وظيفته

---

[7] Al-Fārābī, *Fī Mā Yanbaghī an Yuqaddim Qabl Ta'allam al-Falsafah*, ed. Friedrich Dieterici (Leiden: Brill, 1890).

ضمن كتاب الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية . ويتضمن رسائل الفارابي التالية: عيون المسائل، فصوص الحكم، في جواب مسائل سئل عنها فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، مقالة في معاني العقل. ص 53.

[8]

ولعل من المراجع المفيدة بخصوص هذا الجانب الخاص بالفلسفة الإسلامية ما يلي:

Harry Wolfson, Falsafah al-Mutakallimīn, trans. Muṣṭafā Labīb ʻAbd al-Ghanī (Cairo: al-Markaz al-Qawmī li al-Tarjamah, 2009), 2 volumes; Tim Winter, *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Sabine Schmidtke, ed., *The Oxford Encyclopedia of Islamic Theology* (London: Oxford University Press, 2016).

يلعب دورا أساسيا في المحافظة على الهوية للمجتمع المسلم. وهو تراث لا يزال نبعه فياضاً بما يمكن أن يفيد المجتمع الإسلامي والإنساني؛ ومتجدداً بتجدد ظروف الفكر وظهور التيارات.

وهو تراث تتقاسمه مدراس مختلفة تتفق في الأهداف والمسائل وتختلف في المناهج والوسائل، وهو اختلاف لعب دوراً كبيراً في تحديد نفوذ كل واحدة منها وتأثيرها في المجتمعات الإسلامية، وإن كانت مدرسة أهل السنة والجماعة، المحددة تاريخياً بالأشعرية والماتريدية[9]، هي

9

نجد في الآونة الأخيرة شذوذ الوهابيين – ولا فرق بينهم وبين من يسمى بالسلفيين في باب العقيدة – في اعتبار أنفسهم هم الممثلين للسنة والجماعة أصالة، ونفي كون الأشاعرة والماتريدية ممثلين لهم. وهذه المحاولة التي تتم تحت تأثير نفوذ المال والسلطان السياسي يردها تاريخ المسلمين إلى يومنا هذا. انظر في هذا الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور أحمد الطيب، Aḥmad al-Ṭayyib, *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah (Silsilah Muḥāḍarāt al-Imām 1)* (Cairo: Dār al-Quds al-'Arabī, 1439H/2018).

وأصل هذا الكتاب محاضرة ألقاها فضيلة الإمام الأكبر في افتتاح مؤتمر أهل السنة والجماعة بالعاصمة الشيشانية غروزني بتاريخ 23 من ذي القعدة سنة 1437 هـ الموافق 26 من أغسطس سنة 2016م. وانظر أيضا كتاب العلامة الشيخ سلامة العزامي، البراهين الساطعة في رد بعض البدع الشائعة، تصدير محمد زاهد الكوثري (القاهرة: مطبعة السعادة، بدون تاريخ) وكتابه: فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان نشر مع الأسماء والصفات للبيهقي، نجم الدين محمد أمين الكردي (القاهرة: مطبعة السعادة، بدون تاريخ)، و أهل السنة والجماعة: شهادة علماء الأمة وأدلتهم جمع وإعداد: حمد السنان، وفوزي العنجري (الكويت: دار الضياء للنشر والتوزيع،1431/2010م) والشيخ الإمام محمد زاهد الكوثري في تعليقه على السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل للتقي السبكي، المسمى بتكملة الرد على نونية ابن القيم (القاهرة: مطبعة السعادة، 1356/1937). وانظر أيضا الفصلين الأول والثاني من الباب الثالث في الجزء الأول من كتاب علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (القاهرة: دار السلام، 1429/1008).

التي ظلت أكثرها شيوعاً وانتشاراً ونفوذاً لتمثيلها الاعتدال في منهجها، والواقعية العقلية الإسلامية في مناظيرها، واعتمادها النص والعقل معاً في توازن حقيقي يرعاه الكتاب والسنة، وتعين عليه مواقف سلف الأمة. لكن هذا لا يبرر التقليل من شأن المعتزلة الذين لعبوا في أيام ازدهارهم وظهورهم دورا كبيرا في التصدي للتحديات التي كانت تواجه الإسلام في رؤيته الكونية وفلسفاته التشريعية واستمروا علي هذا الجهاد أينما وجدوا. والقاضي عبد الجبار – صاحب المغني[10]– دليل على طبيعة الدور المعتزلي في هذا المجال حتى بعد أن أفل نجم المعتزلة.

لقد وقفت تلك المدارس جميعا تتصدى للتحديات الخارجية. إن جهود أهل السنة والمعتزلة والشيعة في التصدي للتحديات التي كانت تأتي من النحل الخارجية ومواجهة التيارات الإلحادية المختلفة سجلها التاريخ الإسلامي بأحرف من نور. إن هدف هذا العلم المنحصر في إثبات العقائد الدينية بالحجج العقلية ورد الشبه عنها – وهذا ما عرف به هذا العلم في مصادره الكبيرة – ربما حجب البعض[11] عن تقدير مكانته الفلسفية تقديرا صحيحا.

10

كتابه المغني في أبواب التوحيد والعدل الذي ضاع بعض أجزاءه ولم يعثر عليها بعد، ونشر منه ستة عشر مجلدا بتحقيق مجموعة من العلماء في القاهرة عند الهيئة المصرية العامة للكتاب، موسوعة علمية كلامية وفلسفية عظيمة. وكذلك كتابه القيم تثبيت دلائل النبوة بتحقيق عبد الكريم عثمان، إن هذا المتكلم المعتزلي والفقيه الشافعي كان نادرة عقلية يفتخر به التراث العلمي الإسلامي.

11

هب سيد حسين نصر–الباحث المخضرم في الفلسفة الإسلامية — إلى التقليل من البعد الفلسفي والجانب العملي لعلم الكلام عندما عقد مقارنة بين علم اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي وقال ما نصه: "فاللاهوت في المسيحية لم يكتف فقط بمحاولة توفير دفاع عقلي للإيمان إنما استهدف أيضا إيصاله أو الأخذ بيد الإنسان المسيحي إلى الدرجات العليا للروح، كما يجده الواحد في اللاهوت السري للأريوباغي أو في عمل مارتن لوثر باسم *Theologica Germanica*. ولم يكن هذا أبدا طبيعة علم الكلام الذي حصر نفسه كعلم في تولي مسئولية إثبات العقائد الدينية بإقامة الحجج لها وإزالة الشكوك عنها، ولا يحتوي هذا العلم على التعابير العقلية الروحية المعمقة" (ص 120 من كتابه "الفلسفة الإسلامية من النشأة إلى اليوم: الفلسفة في أرض النبوة" باللغة الإنجليزية)

S. H. Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (Lahore: Suhail Academy, 2007).

لكنه ناقض نفسه بنفسه بعد بضع صفحات عندما قال في صفحة 129 من نفس الكتاب أي بعد ثماني صفحات فقط من الكلام السابق ما نصه: "عندما يتأمل الواحد في رسالة المذهب الأشعري وأهميته الفلسفية والروحية فإنه يدرك اهتمام هذه المدرسة المحوري لجعل حقيقة الوجود الإلهي حاضرة في عالم الحياة اليومية من خلال جعل العقل خادما للإرادة الإلهية وتابعا لها." وإذا كان الانشغال بمواجهة التيارات الأخرى شغلت الأشعرية المبكرة عن الجوانب العملية والروحية لأصولها ومبادئها فإنها سرعان ما تنبهت لها عندما استقرت الأمور. وأعظم تجلٍ لهذا الاهتمام الأشعري بهذا الجانب هو مدرسة الإمام أبي البركات الدرديري، تلك المدرسة التي ضمت في طياتها الأئمة الأعلام من أمثال الباجوري والصاوي وغيرهما. لقد وجدنا هذه الطبيعة الأشعرية قبل الدرديري في تراث الأشاعرة الكلامي في المغرب العربي. والشهرة التي حظيت بها رسائل السنوسي على طول العالم الإسلامي وعرضه وفي أبرز المؤسسات التعليمية السنية لخير دليل على تبني جمهور المسلمين لتلك الروح التي عبر عنها أحد الصوفية عندما قال:

وكم من جبال قد علت شرفاتها رجال فدكت والرجال رجال

معارضا بذلك قول الإمام الرازي:

وكم من جبال قد علت شرفاتها رجال فماتوا والجبال جبال

أما التراث الصوفي فهو ثالث هؤلاء الثلاثة، وأشدها تأثيراً، وأكثرها استيعاباً لطاقات الإنسان وملكاته الإدراكية حيث جمع في انسجام موفق بين العقل والقلب، والظاهر والباطن، والفكر والسلوك؛ والحق والخلق، والدنيا والآخرة، والحق والواجب، والحق والحقيقة. فإذا كان هذا التراث في أساسه سلوكياً في المقام الأول؛ إلا أن تجلياته الفكرية وتحليلاته الفلسفية ومناقشاته العرفانية أثبتت قدرته على التصدي لمعالجة كبريات المشاكل الفلسفية بصورة أكثر توفيقاً من كثير من التراثين المشائي والكلامي، إذ كان يضيف إلى "العقلانية" التي أبرزها البعدان الأولان ذلك البعد "الروحاني" الذي لا يتحقق التكامل بدونه، وإن كانت عقلانية البعدين المشائي والكلامي لم تكن بعيدة عن هذا البعد الثالث كما هو واضح من تراثيهما[12]. ومن المناسب

انظر محمد عبد القادر السنباوي، حاشية ابن الأمير (المتوفى في 1232هـ) على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2015)، الصفحة 52.

Muḥammad ʻAbd al-Qādir al-Sinbāwī, *Ḥāshiyah Ibn al-Amīr ʻalā Itḥāf al-Murīd Sharḥ Jawharah al-Tawḥīd*, ed. Aḥmad Farīd (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2015), 52.

12

أما في التراث المشائي التقليدي فهذا واضح بصورة قوية في كتابات الفارابي وبصورة أوضح لدى ابن سينا وابن طفيل، بل إن ما حكاه ابن عربي في فتوحاته عن استدعاء ابن رشد له والحوار الذي تم بينهما يحمل كثيرا جدا حول شخصية ابن رشد العلمية والإيمانية ويلقي أضواء كاشفة على الموقف الرشدي بشأن نظرية المعرفة. وأعتقد أن ما كتبه ابن رشد في مقدمة كتابه مناهج الأدلة وكتابه الآخر فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لا ينبغي أن يقرآ بمعزل عما يفيده هذا اللقاء. (انظر تفاصيل هذا اللقاء في ابن عربي، الفتوحات المكية قرأه وقدم له نواف الجراح، الطبعة الثانية (بيروت: دار صادر،

تقريره هنا أن البعد الروحاني الذي يوفره التراث الصوفي لم يأت على حساب البعد العقلي لدى الصوفية، إنما جاء معه وعلاوة عليه كما يشهد بذلك ما تركه الصوفية من القرن الثالث الهجري.

وهذه الخصائص التي اتسم بها "البعد الصوفي" من جوانب الفلسفة الإسلامية هي التي جعلته أكثر شيوعاً في المجتمعات الإسلامية – ليس فقط بين العلماء – إنما أيضا بين عامة الشعب. وإذا كان الإمام الغزالي من أكثر علماء المسلمين تأثيرا في المجتمعات الإسلامية وابن عربي من أشدهم عمقاً، ويمثلان جوانب الفلسفة الإسلامية خير تمثيل فإن كليهما ينتميان أصلا وفي المقام الأول إلى التراث الصوفي.

لقد أثار بعض الباحثين المعاصرين شكوكا حول أصالة هذا البعد الإسلامية، وكانوا في ذلك متبعين إما للدراسات الإستشراقية المبكرة أو السلفية المعاصرة، لكن الدراسات العلمية الحديثة والمعاصرة المتتالية وكذلك الكتابات الصوفية المبكرة التي أحييت وظهرت إلى الوجود في تحقيقات علمية رائعة قد استطاعت دحض تلك الشكوك علميا.[13]

2007/1428)، المجلد الأول، صفحة 191. وفيما يتعلق بالتراث الكلامي انظر التراث الأشعري والماتريدي وهما ما ارتضاهما جمهور المسلمين وستجد إشارات إلى هذه النقطة في ثنايا البحث.

Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, vol. 1, 2nd edition (Beirut: Dār Ṣādir, 2007) 191.

13

انظر في هذا الموضوع المراجع التالية. أولا باللغة العربية:

Abū Naṣr al-Sirāj al-Ṭūsī, *Kitāb al-Lumaʿ fī al-Taṣawwuf*, ed. Reynold Nicholson (Leiden: Brill, 1914); ʿAbd al-Karīm al-Qushayrī, *al-Risālah*, ed. ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd (Cairo: Muṭābiʿ Muassasah

ومع أن هذا التراث الصوفي في بعده الفكري والفلسفي قد توحد مع التراث الكلامي كما ظهر في تراث مدرسة الإمام الدرديري، ومن قبله في تراث المغرب الأشعري – كما أشرنا في الهامش الأخير – بل وفي كتابات صوفية القرن الثالث الهجري من أمثال المحاسبي والحكيم الترمذي والجنيد والخراز إلا أنه ظل محتفظاً بخصوصيته وتجلياته المستقلة إلى يومنا هذا. بل أصبح هذا التراث في العالم المعاصر من أكثر ميادين التراث الفلسفي الإسلامي جذباً لاهتمامات الباحثين، وعناية العلماء والدارسين، يستوي فيه الشرق والغرب. فهذه هي المدارس الثلاثة التي

Dār al-Shaʿb, 1989); al-Hujwīrī, *Kashf al-Maḥjūb*, trans. Isʿād ʿAbd al-Hādī Qandīl (Cairo: al-Majlis al-Aʿlā li al-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 1974); Shihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Suhrawardī, *ʿAwārif al-Maʿārif*, ed. Samīr Shams (Beirut: Dār Ṣādir, 2010); ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd (في بحوثه الفياضة عن قضية التصوف المنشور مع نشرته), *Munqiẓ min al-Ḍalāl li al-Imām al-Ghāzālī*, 5th edition (Cairo: Dār al-Maʾārif, 2003); Dīn Muḥammad, *al-Taṣawwuf wa al-Mysticism: Dirāsah al-Isṭilāḥiyyah* (Cairo: Dār al-Imām al-Rāzī, 2016); Muḥammad Diyāʾ al-Dīn al-Kurdī, *Nashʾah al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Cairo: Maṭbaʿah al-Jabalāwī, 1991); Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Jaʿfar, *al-Taṣawwuf Ṭarīqan wa Tajribah wa Madhhaban* (al-Iskandariyyah: Dār al-Maʿrifah al-Jāmiʿiyyah, 1980); ʿAbd al-Fattāḥ Barakah, *Fī al-Taṣawwuf wa al-Akhlāq: Dirāsāt wa Nuṣūṣ* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1983); Ḥasan ʿAbd al-Laṭīf al-Shāfiʿī, *Fuṣūl fī al-Taṣawwuf* (Cairo: Dār al-Baṣāʾir li Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 2008).

أما في اللغة الإنجليزية:

Seyyed Hossein Nasr, ed., *Encyclopedia of Islamic Spirituality*, two volumes (Lahore: Suhail Academy, 2000); Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays* (New York: Schoders Book, 1972); Carl W. Ernst, *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam* (Boston and London: Shambhala, 2011).

أراها الممثلة الحقيقية للتراث الفلسفي الإسلامي تبعا لجمهور الباحثين، وهو ما أحاول أن أتناول عطاءه الحضاري.

والحق أن حركة الفلسفة في العالم الإسلامي في العصور المتأخرة قد صبغت نفسها بالصبغة الصوفية، ومع كثير من التأثير للشخصيتين الكبيرتين الغزالي وابن عربي على المستوى المعرفي. والذي يتأمل في التراث الصوفي العلمي في مجالات النفس والكونيات وفي مباحث الأخلاق والنظريات المعرفية ومباحث الوجود والحق سيجد أن هذا التراث لا يزال زاخرا بتأملات عميقة تحتاج إلى من يستطيع إخراجها وإبرازها وإفادة العالمين بها. لذلك فإني أرفض جملة وتفصيلا رؤية الدكتور محمد إبراهيم الفيومي للتصوف والصوفية عندما قال: "ولا نجاوز حد القول إن قلنا إن الفلسفة في عرف الصوفية مذمومة، لأنها من كلام الأوائل، على حد قولهم.

فثورتهم عليها ليست ثورة نقدية إيجابية بالمعنى النقدي الحقيقي، إنما كانت ثورة ذات طابع انفعالي، لأنها لا تؤدي إلى خدمة الدين قط، إنما تضره، ولا يمكن أن تكون في خدمة الفلسفة، لأنها تبرز الفلسفة في صورة قوية يخاف على الدين منها. وكنا نلاحظ على الصوفية أنهم يحاولون هدم الكيان العقلي في سبيل تيارات "لا عقلية" روحية وعلوم دعتها: علوم الأحوال والمقامات والأذواق...إلخ، وهذه كلها تخص الروح ولا تخص العقل الإنساني. فوجد من الإسلاميين الصوفيون الذين

تعقبوا الفلسفة ليؤسسوا بدلها مقولات روحية تغذي الروح. فكفاح الصوفية لم يكن ضد الفلسفة قط بل والعقل أيضا."[14]

العطاء الحضاري

أما العطاء الحضاري فنقصد به ما قدمه أو ما يمكن أن يقدمه التراث الإسلامي للحضارة الإنسانية في مجالاتها المختلفة، وميادينها المتنوعة. سواء أكان ذلك العطاء في الماضي أو الحاضر أو ما يمكن أن يكون في المستقبل وإن كان المستقبليون "عندنا قليلين. وهذا العطاء الحضاري للتراث الإسلامي يمكن تصنيفه في مجالات عدة مثل:

- مجال المناهج العلمية
- مجال الأدب والفن
- مجال الفلسفة
- مجال التجربة الصوفية
- مجال الأديان

---

[14] Muḥammad Ibrāhīm al-Fayūmī, *Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah fī al-Mashriq* (Beirut: Dār al-Jīl, 1999), 80.

ونص هذا الكلام ينبئ عن أن كاتبه ليس لديه أدنى علم بالتراث العلمي للصوفية. واعتبار الصوفية أعداء العقل من أساطير أنصاف الفلاسفة الذين تجاوز التطور المعرفي ترهاتهم. وهل يعلم هذا الكاتب المحاسبي وكتابه مائية العقل، وكتبه الأخرى في المنهج والمباحث النفسية والأخلاقية، أو الغزالي في مقاصده وتهافته ومحكه ومعياره وغيرها من الكتب من اقتصاد وإلجام ومشكاة، أو ابن عربي في عشرات من كتبه وفي فتوحاته على وجه الخصوص أو عبد الكريم الجيلي أو هل وقف أمام إشارات البسطامي ورسائل الجنيد والخراز وغيرهم من الصوفية في القديم والحديث. والحركة الصوفية في فارس وفي شبه القارة الهندية وفي جنوب شرق آسيا وفي مجتمعات وسط آسيا وتركيا خلفت ما لا يحصى من آثار علمية تشمل جميع جوانب الفلسفة، فلينظر.

- مجالات النفس والتربية والاجتماع
- مجالات العلوم التجريبية

لكن كثيراً من هذه المجالات قد توقف العطاء الإسلامي فيها منذ وقت طويل؛ وذلك مثل مجالات العلوم التجريبية والأدب والفن والاجتماع والأديان، حتى أصبح العطاء الإسلامي في هذه المجالات التي ألفت فيها كتب كثيرة من أمجاد الماضي. لكن ما يخص التراث الفلسفي بالمفهوم الذي أوضحته لا تزال قدرته على العطاء باقية ومتجددة. وحتى في هذا المجال فقد كتب في ماضي عطاءه كثير من الكتب من علماء مسلمين وباحثين غربيين وشرقيين من غير المسلمين. ولهذا فإنني سأركز على جوانب من هذا العطاء الفلسفي مما يمكن أن يفيد حاضر الحضارة الإنسانية ومستقبله بدون تكرار ما عرف من عطاءه فيما مضى إلا ما لم يكشف عنه كثيرا أو قليلا فقد أشير إليه سريعاً إن كان ذلك مناسبا للسياق.

أما ما كان من عطاء في الماضي ولم يكشف عنه كثيراً أو لم يهتم به الباحثون كثيرا فهو مجال الأديان والتجربة الصوفية وعلم النفس وعموم مجالات العلوم الانسانية والاجتماعية.

ولا يزال كثير من الناس في العالم الإسلامي، وفيهم كثير من أساتذة الجامعات، يرون أن مجال الأديان أو مقارنة الأديان من إبداع الغرب الحديث. ويجهلون أن أول موسوعة لأديان العالم قد أنجزه –

بشهادة الغربيين أنفسهم – عالم مسلم ألا وهو الشهرستاني[15]، ويجهلون أن بداية الدراسات النقدية للأديان والكتب المقدسة والجهود الرائدة في هذا المجال تمت على أيدي علماء مسلمين ينتمون إلى تلك التيارات الثلاثة المحتملة للتراث الفلسفي الإسلامي مثل العامري وابن حزم وإمام الحرمين والغزالي وغيرهم، وأن الدراسات الأنثروبولوجية والمقارنة العلمية للأديان وفق ضوابط علمية رادها عالم ومؤرخ وفيلسوف مسلم وهو أبو الريحان البيروني[16]. ويجهلون كذلك أن التصوف الإسلامي هو الذي أثر في الروحانية المسيحية وإثرائها؛ بل سبب ظهورها كتيار سلوكي منظم في القرن الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين على عكس ما يردد حتى في كتابات كثير من المسلمين من تقرير مصدرية المسيحية أو التصوف المسيحي للتصوف الإسلامي[17]، ويجهلون كذلك أن هناك نظريات نفسية فصلها الصوفية في كتاباتهم والتي توصلوا إليها من خلال منهج تجريبي خالص ووصلت في اهتمامهم بها درجة جعلتهم يسمون علمهم "التصوف" بعلم النفس كما صرح به السهروردي في عوارفه[18]،

---

[15] Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1975), 11.

[16] وذلك في كتابه العظيم المسمى تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بالهند 1377هـ/1958م) والكتاب في حاجة ماسة إلى تحقيق وشروح وتعليق حتى يفهم كما ينبغي، ويعم نفعه.

[17] See; Dīn Muḥammad, "al-Ḥubb al-Ilāhī fī al-Taṣawwuf bayn al-Islām wa al-Naṣrāniyyah" (Doctoral thesis, University of al-Azhar, 1988), 228-300.

[18]

كانت رائده في وقتها ولا تزال حتى بشهادة بعض من اهتم بهذا الجانب من الغربيين.

وهذا طبعا إشارة سريعة إلى مجالات تمثل مستويات عالية من العطاء الحضاري للتراث الفلسفي الإسلامي في الماضي ينبغي الاعتناء بها[19] دراسة وتأصيلاً وعرضا وتبيينا.

انظر أبو حفص عمر السهروردي، عوارف المعارف على هامش إحياء علوم الدين للإمام الغزالي. ومن المفيد الاطلاع على ما كتبه آربري عن قيمة ما كتبه الصوفية المسلمون في القرن الثالث الهجري في العصر الحاضر في كتابه:

A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: George Allen & Unwin,1968).

وكذلك كتب أئمة التصوف الأوائل من أمثال الحكيم الترمذي والخراز والجنيد والمحاسبي الذين يمثلون بكتاباتهم ورسائلهم نماذج عظيمة للعطاء الصوفي في مجال الدراسات النفسية. والبحوث النفسية التي قام بها الصوفية المسلمون. وسيكولوجية الذكر عند الصوفية وكذلك رياضاتهم الروحية في حاجة إلى دراسات علمية معاصرة أرجو أن تتوجه إليها اهتمامات بعض الباحثين المسلمين. لقد بدأت منذ فترة في بحث بعنوان سيكولوجية الذكر وحالت الظروف دون إكماله. أرجو الله أن يوفقني إليه.

19

هناك دراسات غربية كثيرة حول إسهامات الفكر الفلسفي الإسلامي في العصور الوسطى. ويكفي الاطلاع على موسوعة توما الأكويني اللاهوتية الشهيرة *Summa Theologica* المترجم إلى العربية في خمس مجلدات باسم الخلاصة اللاهوتية ترجمة الخوري بولس عواد (بيروت: المطبعة الأدبية، 1881) لتقف بصورة مباشرة على مدى تأثير الفلسفة الإسلامية على الفكر الأوربي لاهوتا وفلسفة. ومن الكتب المفيدة لمعرفة أثر الفكر الفلسفي الإسلامي الوسيط:

Ahmad Essa & Othman Ali, *Studies in Islamic Civilization: The Muslim Contribution to Renaissance* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1431H/2010).

لكن هناك مزيد حاجة إلى البحوث والدراسات النوعية المستوعبة لكل مجالات الفكر والحضارة العالميين بعقول إسلامية واعية ومنصفة. لقد لمست أثناء دراستي لشخصيات

ثلاثة أمور أساسية من جوانب العطاء للتراث الإسلامي الفلسفي

أما ذلك العطاء الذي لا يزال يمثله التراث الفلسفي الإسلامي وفي مقدوره أن يقدمه للإنسان المعاصر والحضارة المعاصرة، والذي أرى أن الاستعانة به هي الكفيلة بإنقاذ البشرية التي يهدد حاضرها ومستقبلها تبعات الحضارة الحديثة، ونتائج الرؤى الكونية المصاحبة لها. لقد سببت نتائج هذه الحضارة عداوة قاتلة بين الإنسان والطبيعة، ونتج عنها كثير من العواقب الخطيرة التي تهدد الكون وحياة الإنسان فيه؛ وجعلته في حاجة ملحة إلى عطاء هذا التراث. والحق أن عطاءات هذا التراث كثيرة لو أردنا الاستيعاب والشمول، وهذا طبعا يحتاج إلى مساحات طويلة وتحليلات علمية متخصصة عميقة لعرضها وشرحها. لكني – بالنظر إلى طبيعة العالم المعاصر – أريد هنا الإشارة إلى أربعة منها فقط وبصورة موجزة وهي:

1- الرؤية الكونية التوحيدية ومعياريتها للتفكير الفلسفي المشروع
2- الجمع الضروري بين المعرفة والإيمان
3- البعد الأخلاقي للبحث الفلسفي
4- جدلية الأنا والآخر

المسيحية واليهودية في العلم والفكر والأدب واللاهوت والروحانية وتتبعي لأفكارها مدى ما كان للتراث الفلسفي الإسلامي بجميع مدارسه واتجاهاته من تأثير على أولئك المشاهير الغربيين. والمؤسف أن العصبية المذهبية عند بعض الباحثين تدفعهم إلى إهمال جوانب مهمة من الإسهام الحضاري لعلماء مسلمين إذا كانوا منتمين إلى تيارات غير تياره.

ويحتاج كل واحدٍ من هذه الأمور إلى شيء من التفصيل حتى يدرك ما ينطوي عليه من عطاء يفيد الإنسان المعاصر في بحثه الفلسفي، وفي مواجهته للأعاصير الفكرية والفلسفية المعاصرة له في أي زمان وفي أي مكان.

والحقيقة أن هذه الأمور تمثل بعض أهم خصائص الفكر الفلسفي الإسلامي، وقد تشترك معها في الثانية والثالثة فلسفات دينية أخرى مثل الفلسفة اليهودية أو المسيحية أو الهندوسية أو البوذية أو الصينية (أعني بها الداوية والكونفوشيوسية). لكن غياب العنصر الإلزامي لمصادر الإيمان والأخلاق في تلك الفلسفات الدينية يجعلها غير قادرة على الصمود والإقناع. أما العلاقة بين "الأنا والآخر" فمع أن كل دين له رؤيته الخاصة يظل الإسلام هو الدين الذي حدد بوضوح وبصورة إيجابية هذه العلاقة منذ البداية بما يضمن المحافظة على الأمن والسلام الاجتماعيين. فلا نبالغ إذن عندما نقول إن هذه الأمور الأربعة بمجموعها ستظل خصائص الفكر الفلسفي الإسلامي بلا منازع. وواقع تراث هذا الفكر يقنعنا بأن تلك الخصائص ظلت تميزه عبر العصور وستظل كذلك ما دام يحمل وصف الإسلامي.

فهذه الأمور التي تعتبر خصائص هذا التراث هي نفسها — في رأيي — ما يُمثل أبرز إسهاماته في مجال الفكر العالمي والحضارة الإنسانية.

والحقيقة الثانية بشأن هذه الأمور الأربعة أن كثيراً من الدارسين مع تسليمهم بها عند الحديث والمناقشات، يتجاهلونها عند تقييمهم لهذا التراث الفلسفي، وبخاصة في شقه المشائي. ولو تنبهوا إلى حقيقة كون هذه الثلاثة من خصائص الشق المشائي أيضا لما ضيعوا كثيراً من الجهد والوقت في الحديث عن تقليدية هذا الشق للتراث اليوناني، ويعلم كل من له إلمام بتراث الرجال المنسوبين إلى المشائية من المسلمين أن كل واحد منهم – بلا استثناء – قد احتضن هذه الخصائص الثلاثة التي لا تعرفها الفلسفة خارج الإطار الإسلامي. وأن محاولاتهم في "التوفيق" وكذلك مشاكلهم فيه كانتا بسبب تبنيهم لهذه الخصائص. وتصحيح هذا الخطأ في الرؤية لا يحتاج إلا إلى الخروج من استحواذ التأثير الغربي على العقول والبحوث وإلى التوجه مباشرة إلى منتجات أولئك العباقرة من فلاسفة الإسلام.[20]

20

وهذا لا يعني أن كل ما ارتآه هؤلاء الفلاسفة يمثل صحيح الإسلام بلا خلاف، والخطأ وارد وموجود، لأنه في النهاية اجتهاد بشري في محاولة مخلصة للفهم. وهذا وارد في كل محاولة بشرية ليس فقط هنا، إنما ايضا في مجالات التفسير والفقه وغيرهما مما يعتبر من قلب العلوم الشرعية. وليس من الخطأ أن يستجوب الفيلسوف الباحث من سبقة من المفكرين والفلاسفة ويحاول الاستفادة مما توصلوا إليه بشأن تلك المسائل والموضوعات التي هو مهتم بها. إنما الخطأ في ألا يقوم بهذا. إن من المفارقات العجيبة في الفكر المعاصر أننا إذا رأينا أحد القدماء – ليكن إبن سينا مثلا – يشير إلى أرسطو أو أحد من اليونان أو الفرس أو الهند حكمنا عليه على الفور بالتأثر بفكر ذلك الرجل أو بذلك التراث وتلك الحضارة. وإذا وجدنا مسلما وأستاذا جامعيا معاصرا يكتب في موضوع ويعرض عن الاستفادة مما كتبه الآخرون من الشرق والغرب اتهمناه بضيق الأفق ومحدودية النظر واعتبرنا عدم التعرض للآخرين من المنتمين إلى

وقد تبدو هذه الخصائص للنظرة العاجلة عادية ومعروفة، وليس فيها ما يمكن أن نعتبره "تفردا حضارياً" أو "إبداعاً فلسفياً". لكنها ليست كذلك. ويحتاج تقدير خطورتها وأهمية الاستفادة منها والاستهداء بها للإنسان المعاصر – أياً كان هذا الإنسان وأينما كان – إلى وعي حقيقي بواقع الإنسان المعاصر الذي أوصلته إليه التوجهات الفلسفية العالمية الحديثة والمعاصرة؛ وبخاصة في مجتمعات الغرب، وتبعا له في مجتمعات الشرق، وبما أضحت عليه حالة الحضارة الحديثة وأدت إليه من نتائج سلبية تخص ذات الإنسان ومصيره النهائي بجوار "إيجابيات" لا تتصل إلا بهوامش حياته، ولا تعلق لها بجوهر وجوده ومعنى حياته.[21] وإذا كانت الرؤية الكونية لكل حضارة هي التي توجه مناهجها المعرفية وتياراتها الفلسفية، وقواعدها الاجتماعية، وبناها السلوكية، وإنجازاتها العلمية والتكنولوجية فإن معرفة تلك الرؤى –

الثقافات العالمية المختلفة قصورا علميا. أما إن فعل ذلك فإننا نعتبره موسوعيا وعلامة ومن يستحق أن يشار إليه بالفخر والاعتزاز. فإذا كان هناك مواقف من الرؤى المشائية للمسلمين فينبغي أن تكون مقصورة على الأفكار من حيث هي أفكار و لا يجوز أن تتعدى إلى الاستفادة من الفكر اليوناني أو الهندي من حيث هي استفادة. إن محاولة احتكار الفهم فيما لا نص فيه ليس مبررا علميا ولا إسلاميا.

21

أحب أن أنبه هنا إلى دراسات مهمة تحلل الحضارة الغربية ومن خلالها الحضارة المعاصرة وتقيمها من خلال موقف فلسفي وديني وعلمي قوي يجدر بالإنسان المعاصر قراءتها وهي:
Rabbi Jonathan Sacks, *The Politics of Hope* (London: Vintage, 2000); Gai Eaton, *King of the Castle: Choice and Responsibility in the Modern World* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1990); Dīn Muḥammad, *al-Muslimūn wa al-Kharīṭah al-Dīniyyah al-ʻĀlamiyyah al-Muʻāṣarah* (Cairo: Dār al-Hānī li al-Ṭibāʻah, 2004).

بإيجابياتها وسلبياتها — هي التي تمكننا من تقييم الواقع وتقدير البدائل، ومن التعرف على خلفية هذه الحقائق التي ينبغي أن تكون نصب أعيننا.

ولعل من المناسب هنا أن نقول إن هذه الأمور التي أود الحديث عنها ليست منفصلة بعضها عن بعض، إنما هي مرتبطة ارتباطاً عضوياً لازماً. والحقيقة أن من الممكن اعتبارها واحدة، إذ أن الجمع الضروري بين الإيمان والمعرفة، والبعد الأخلاقي كلاهما تجليان لازمان للرؤية الكونية التوحيدية. ولولا أهمية إبراز هذين الأمرين للإنسان المعاصر وبيان خطورتهما له بسبب إهماله لهما، وتوجهه بعيداً عنهما لما تحدثت عنهما بصورة مستقلة. بل إن النظر في العلاقة بين الأنا والآخر من لوازم الرؤية الكونية ويتم في إطارها.

لننظر الآن إلى هذه الأمور التي يتميز بها التراث الفلسفي في الإسلام واحداً واحداً لنتعرف على عطاءه الممكن وإسهامه المفيد للإنسان المعاصر والحضارة المعاصرة والمستقبلة.

الرؤية الكونية التوحيدية ومعياريتها للتفكير الفلسفي المشروع

إن الذي يتأمل في أصناف التراث الفلسفي العالمي على اختلاف حضاراته وثقافته، وعلى تعدد مدارسه واتجاهاته يستطيع أن يلحظ تميز التراث الإسلامي الفلسفي برؤية كونية توحيدية معيارية.

وإذا كانت الفلسفات الغربية والتي ذهبت خلفها — باستثناء بعض الفلسفات الدينية الشرقية مثل الفيدانتا الهندية — لا تعرف معيارية الرؤية الكونية فإن هذه الفلسفات وبخاصة الحديثة منها

والمعاصرة لا تعرف خصيصة التوحيد ولا تصرف الربوبية، ولا تعترف بهما، وليس في استطاعتها أن تعترف بهما ولا بما تتبعهما من نتائج ومواقف في ضوء المذاهب الفلسفية المختلفة الشائعة[22] التي تتفق جميعا في إعلاء شأن الفرد بصورة متطرفة، وفي تشجيع التفسير المادي للكون، وفي اعتبار "المتعة" – تبعا لذلك – الهدف الأساس للحياة مما أدى إلى آثار سلبية كثيرة وخطيرة.

فغياب الرؤية الكونية أدى إلى فوضى فكرية لا يمكن حسمها والتغلب عليها. لأن كل رأي فلسفة، ويتمتع بنفس الشرعية التي تتمتع

22

لقد اتجهت الفلسفات المعاصرة – كتطور منطقي لما سبقها من مذاهب الفلسفة الحديثة التي تشبعت بروح عصر النهضة والتي عاشت أجواء الثورة على الدين والموروث الفكري والفلسفي – إلى النزعة اللادينية بل الثورة عليها. وهذا طبعا واضح وضوح الشمس في أبرز المذاهب الفلسفية المعاصرة، التي هي أقرب إلى العبثية. ويمكن أن نضرب مثلا بالوجودية السارترية أو النفعية أو الوضعية أو الوضعية المنطقية أو المذاهب الاقتصادية والنفسية العديدة أو العلمانية. فالرؤية المادية هي عصبها، والفرد هو هدفها، والثورة على القيم الدينية وأصولها العقدية وتشريعاتها السلوكية روحها. وعندما ننظر في المذاهب الفلسفية الحديثة منذ القرن الثامن عشر بل حتى من وقت النهضة ونتأمل في كتابات كثير من كبار الفلاسفة الغربيين من أمثال ميكيافيلي الإيطالي و ديكارت الفرنسي وكانت الألماني وهوبز الإنجليزي ولوك الإنجليزي وماكس فيبر الألماني وفرويد النمساوي وكارل ماركس الألماني ودوركايم الفرنسي على سبيل المثال لا الحصر نجد أن فلسفاتهم جميعا حتى لدى الذين اعتبروا من أنصار الدين من أمثال ديكارت وكانت كانت ممهدة لقيام ثورة عارمة على الدين والرؤية الدينية. وعندما عبر ديكارت عن ثنائيته كان يثبت قوائم العلمانية وعندما افتخر كانت بقوله: "شيئآن يملآن نفسي بالإعجاب: النجوم المتلألئو في السماء والقانون الأخلاقي في داخلي،" كان يمهد الطريق للرؤية الإنسانية المادية ربما من حيث لا يشعر أو لا يدري. وهذا موضوع يحتاج إلى مناقشات واسعة ليس هنا مجالها.

بها الآراء الأخرى. فلا يوجد فيلسوف يتمتع بشرعية أكثر من زميله؛ فالفلسفة إذن – بدون رؤية كونية تمثل المرجع والمعيار – آراء مجردة، واجتهادات شخصية مما يجعل هذا النشاط ترفاً فكرياً لا ينتج عنه إلا تضييع الوقت والجهد وتضييع الإنسان معه. ولا تستطيع الفلسفة في هذه الحالة أن توصف بأي وصف موضوعي حضاري أو ثقافي، وحتى إذا وصفت فإنها تكون عديمة المعنى. إن كل ما يمكن وصفها به هو من الناحية الجغرافية فقط. فنقول "فلسفة غربية" وهي غربية باعتبار الموقع الجغرافي؛ لا باعتبار المنهج أو التوجه لأنه لا يوجد هناك مرجع يحدد المنهج أو يضبط التوجه.

وإلا فقل لي ما الجامع بين ديكارت وكانت أو نيتشه أو شوبنهاور أو جون لوك أو هوبز تحت العنوان العام الذي هو "الفلسفة الغربية". فلا غرابة أن تكون الفلسفة الغربية عبارة عن تاريخ مجموعة من الآراء والأفكار الفردية التي ظهرت في مجال الفلسفة في بلاد الغرب. أما في الإسلام فالأمر مختلف تماما. ومع أن هناك حرية التفكير والتعبير فإن أي تفلسف لا بد أن يتم في إطار الرؤية الكونية التي يحددها الإسلام من خلال القرآن والسنة، وهذه الرؤية هي المعيار لاعتبار فكر ما إسلامياً. فهناك إذن في الإسلام مرجع موضوعي يحفظ المجتمع من الفوضى الفكرية ويحافظ على الإطار القائم على 'الوحي' كمعيار للنشاط الفلسفي. والمشائية الإسلامية لم تأخذ هذا الاسم إلا لتسليمها بالوحي والنبوة.

ولعل من المناسب هنا الإشارة إلى مسألة مهمة تحتاج أن يكون الرأي بشأنها واضحا وتحتاج إلى تصحيح، ألا وهي ما يشيع بين الباحثين وطلبة الفلسفة في جامعاتنا بأن الإمام الغزالي قد أمات التفكير الفلسفي وقبره في المجتمعات الإسلامية. وهذا كلام لا يمكن أن يقوله إلا جاهل للغزالي وكتاباته. والحق أن الإمام لم يحارب الفلسفة كفلسفة أو كمنهج فكري، لقد ألف في المنهج الفلسفي أكثر من كتاب وأضاف إليه من تجربته الكثير من خلال منهج الشك الذي استفاد منه ديكارت بدون شك. فالغزالي لم يحارب الفلسفة أو المنهج الفلسفي، إنما حارب بعض آراء الفلاسفة وتطرف بعضهم في الإعجاب بالأوائل. وهذا شيء غير ما يشاع من أنه سبب نهاية الفلسفة في العالم الإسلامي. وهل يعقل أن يوقف فرد مسيرة حضارة إلا أن يكون نبيا؟ بل إن القراءة المتكاملة للغزالي كفيلة بأن تقدمه لنا "إماما في الفلسفة"، وكتابه العظيم مشكاة الأنوار يعتبر في رأيي قمة الإبداع الفلسفي مادة ومنهجا. لكن كثيرا من أصحاب العواطف النبيلة يقتنعون بهذه الأسطورة – أسطورة كون الغزالي قد أمات التفكير الفلسفي في العالم الإسلامي – ويتناقلونها فيما بينهم باعتزاز، بدون أن يقرأوا الإمام و يتأملوا في كتاباته، وبدون أن ينظروا في البناء العلمي للشخصية المسلمة وفق التصور الغزالي المبثوث في ثنايا معظم كتبه الفلسفية وغير الفلسفية.

أما غياب رؤية كونية توحيدية مرتبطة بالإيمان بالله واليوم الآخر ومؤسسة على الوحي المعصوم – وهذه هي الأصول الثلاثة التي

دارت وتدور حولها الفلسفة الإسلامية على اختلاف مدارسها ويعبر عنها في التراث الفلسفي الإسلامي من خلال مصطلحات دقيقة ضابطة وهي: التوحيد والنبوة والمعاد – أقول إن غياب مثل هذه الرؤية يؤدّى إلى إلغاء جانب أصيل في الإنسان وجودياً ومعرفيا أو إلى تشويه شخصيته وخلق انفصام شخصي لديه وبالتالي إلى توجيهه وجهة مادية إلحادية تسلب قيمة الإنسان كمخلوق متفرد يسود المخلوقات، وتضيعه تدريجياً حتى تحوله إلى بضاعة كما نجده في واقع اليوم. فلا غرابة في أن نجد الفساد الأخلاقي في العالم المعاصر في قمته؛ وانهدام المؤسسات الاجتماعية التي أسهمت في المحافظة على الأخلاق مثل الأسرة والمدرسة متتابعاً. وهذا طبيعي في عالم لا يرى المعايير الأخلاقية أكثر من صدام الرغبات المتنافسة، وهي النتيجة الحتمية لتوجه "الوضعية المنطقية" التي دافع عنها A. J. Ayer في كتابه المشهور اللغة والحق والمنطق (*Language, Truth and Logic*) الذي أصدره عام 1936م.

وفي هذه الحالة لن يسعف الإنسان المعاصر – إذا كان يحس بخطورة الوضع الذي هو فيه وما يمكن أن يؤول إليه – إلا الرؤية الكونية التوحيدية المعيارية التي يقدمها التراث الفلسفي الإسلامي.

وهذه الرؤية الكونية الإسلامية توحيدية لأنها تقوم على الإيمان بالله الواحد خالقاً ورباء والنظر إلى الخلق مخلوقاً مربوبا أي على الإيمان بوحدة الحق الذي هو الله الخالق المدبر ووحدة الخلق على اختلاف صوره؛ وتنوع مظاهره؛ باعتبار تلك الصور والمظاهر جميعاً مجالي للأسماء

الإلهية وتحمل في نفسها بالتالي شواهد الوحدانية المطلقة، وتأخذ بيد المتأمل فيها إلى "الواحد الحق". كما عبر عنه قول أبي العتاهية فيما اشتهر لدى فلاسفة المسلمين:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

إن فهم الوجود والحياة من حيث الأصل والهدف، والمصير والغاية، ذلك الفهم الذي يحدد رؤية الإنسان لكل شيء آخر في الحياة ويحدد كذلك مواقفه من متغيرات الحياة، ومن كل ما يحيط به والذي يصوره مصطلح "الرؤية الكونية" ينبغي أن يقوم على التوحيد الذي به يبدأ وعليه يقوم، وإليه ينتهي التصور الإسلامي. والتيارات الممثلة للتراث الفلسفي الإسلامي يشترك جميعها في تبني هذه الرؤية وتفعيلها من خلال رؤاها الفلسفية. ومن هنا جاءت نظرياتها الأنطولوجية كلها على اختلاف مدارسها وشخصياتها منسجمة مع هذه الرؤية، أو محاولة ذلك الانسجام.

اختلف المتكلمون والصوفية والمشائيون في مناهجهم، لكنهم اتفقوا على موضوعات بحثهم وهي التوحيد والنبوة والمعاد وعلى أهدافهم التوحيدية. واختلافاتهم جاءت نتيجة حرصهم على المحافظة على أصالة معالجة هذه الموضوعات، ولم يرد من رد على إحدى التيارات إلا لما رأى – فيما رآى – أنها تنحرف إلى طريق يمكن أن يضر بأصالة ذلك المفهوم أو يسهم في تحريفه. ولعل من المسائل التي يمكن الإشارة إليها هنا ذلك الاختلاف الموجود بين المشائيين المسلمين

والمتكلمين السنة في قضية تقسيم الوجود. فالمشائيون قسموه إلى واجب وممكن، في حين ذهب المتكلمون إلى تقسيمة إلى قديم وحادث. ومن حيث الهدف البعيد لا يؤثر هذا الاختلاف في شيء، ولا ينكر المتكلمون إمكانية ما سوى الله وإن كان بعض المشائيين ينكر حدوث ما سوى الله.[23]

لكن المتكلمين السنة لإحساسهم بواجب الدفاع عن العقيدة كانوا دائما شاعرين بالرؤية الكونية التي تقدمها العقيدة الإسلامية وحساسين جدا تجاهها، وحرصوا على خلو تصوراتهم من أي ثغرة. ولذلك نجدهم، عندما وجدوا الفلاسفة يستدلون على إثبات الصانع بالوجود الممكن وحاجة الممكن إلى مرجح يرجح وجوده على عدمه وقفوا متحفظين، ولم يقبلوا هذا الاستدلال إلا بعد ربطه بفكرة الحدوث، فقالوا — كما جاء في شرح السيد الشريف الجرجاني لنص عضد الدين الإيجي صاحب المواقف "أو الإمكان مع الحدوث شرطا أو شطرا."[24]

لكن هذا التحفظ السني على المنهج المشائي الإسلامي لا ينبغي أن يصرفنا عن ملاحظة نقطة مهمة وهي أن التفرقة الحاسمة بين

23

لقد ناقش الإمام الغزالي هذه القضية بقوة عند مناقشته مسألة القول بقدم العالم عند الفلاسفة، وذلك في كتابه العظيم المتميز تهافت الفلاسفة فلينظر هناك. ومن المستحسن قراءة الإمام في المسائل الثلاث الأول من الكتاب.

Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, ed. Sulaymān Dunyā (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1957).

24 See, al-Jurjānī, *Syarḥ al-Mawāqif li al-Ījī*.

الحق والخلق من خلال مفهوم الوجود الواجب والوجود الممكن الذي تبناه مشائيو الإسلام لم تكن فقط تحولاً كبيراً من انطولوجيات أرسطو، واليونان عموما، إنما كانت أيضا انسجاماً مع الرؤية القرآنية الواضحة. وهذا ما يفوت الكثير من دارس الفكر الفلسفي الإسلامية ملاحظته. وما قرره ابن سينا من تقسيم الوجود إلى واجب وممكن وممتنع أو ما قدمه المتكلمون من خلال مصطلحهم الوجود الحادث والوجود القديم أو الحدوث والقدم أو ما قدمه الصوفية من خلال مفهوم الوجود والعدم أو الحق والخلق أو وحدة الوجود وكثرة الموجودات والنظريات الكثيرة التي تطورت عنهما حول الوجود والماهية لم تكن كلها سوى وسائل مختلفة لتفعيل هذ الرؤية التوحيدية التي تقرر مجتمعة فقر الكون وغنى الخالق ووحدته.

فالتوحيد الذي هو قاعدة الإسلام قد أثر في تفكير جميع فلاسفة الإسلام وتوجهاتهم بما فيهم المشائيون وإخوان الصفا والمدرسة الإشراقية الذين بحثوا إلى جانب المتكلمين والصوفية على اختلاف مسالكهم عن الوحدة الموجودة بين المخلوقات جميعاً وارتباط التوحيد العضوي بها على جميع المستويات الوجودية. فكان منطقيا أن يؤدي التأمل الفلسفي الإسلامي في الموجودات – التي يتوقف بعضها على بعض وينتمي كلها إلى مصدر واحد – إلى الحق الخالق، وأن يكون هذا عماداً أساسياً في البحث الفلسفي، فيصبح التفلسف في هذا التراث الإسلامي محاولة للكشف عن المحجوب واختراق الحجب إلى

الحق الذي إليه ينتهي كل شيء "وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ" (النجم 42). ألم ننقل عن الفارابي في بداية هذا البحث قوله "وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى؟"

إن نظريات الوجود المحض ومحاولات المشائين في بناء نظريات الصدور، ونظريات وحدة المعرفة والحقيقة، ووحدة المعرفة والوجود، ونظرية ملا صدرا الشهيرة في نظرية العقل والعاقل والمعقول لم يكن كلها إلا محاولة فلسفية لفهم نظرية الخلق القرآني المتمثلة في 'كن' بغض النظر عن مدى إصابتهم الحق فيها من عدمها. وإن نظرية الفارابي في تصنيف العلوم هي الأخرى لم تكن بعيدة عن هذه الرؤية الكونية التوحيدية. فلم يكن سيد حسين نصر أحد فلاسفتنا المعاصرين بعيدا عندما قرر بأن 'الفلسفة الإسلامية في حقيقتها ليست إلا تأويلاً فلسفياً للقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة مع الاستفادة من التراث الفلسفي الإنساني القديم."[25]

إن هذه الرؤية الكونية التوحيدية المعيارية التي يقدمها التراث الفلسفي يتمتع بخاصية يحتاج إلى تبنيها والاستفادة منها الفكر الفلسفي المعاصر إذا أراد تصحيح الوضع لصالح الإنسان والحضارة ومستقبل المجتمعات البشرية. وتتلخص في أنها تعين الإنسان على تبني رؤية متكاملة تكون على أساس نظرة وحدوية للوجود. وهذه الرؤية تحمي الإنسان من الصدام مع قوى الكون وإقامة علاقة صداقة معها. إن

[25] Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present*, 120.

الذي يعرف مشاكل العالم المعاصر الخطيرة من التلوث والدمار الطبيعي جراء اعتداء الإنسان على الطبيعة باسم العلم والتكنولوجيا يدرك أهمية هذا العطاء الذي تمثله هذه الرؤية الإسلامية. بل إنها تحمي الفكر نفسه من الضياع بتنزيهها الفلسفة عن كونها مجرد آراء لأفراد وأشخاص لا يجمعهم جامع؛ ولا يربطهم رابط ولا يقيدهم ضابط.

بل إن الرؤية التي يمثلهما هذا التراث الإسلامي يصحح الوضع الذي خلقته الرؤية العلمية المعاصرة المنحصرة في "الكم" التي ترى الأشياء هي الحقيقة بدون الالتفات إلى الكيف. إنها تهتم بالموجودات لا بالوجود وهذا يجرد الإنسان من إنسانيته بل يجعل كل شيء سوقيا والمادية دينا.

والأساس في الرؤية الفلسفية الإسلامية أن الحقيقة تكمن في الكيف لا في الكم. لأن الخلق في التصور الإسلامي تم "عن عدم"[26] لا من مادة سابقة، والاستحالة العقلية الموجودة في افتراض مادة سابقة أو القول بالخلق من شيء لا تحتاج إلى سوق أدلة عليها. ولو دققنا في قوله تعالى "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ" (يس 82) لوجدنا الأمر "كيفا" لا "كما". والكم صورة ظاهرة فقط ولا حقيقة

[26] Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, (al-muqaddimah).
ابن عربي يفضل التعبير ب "عن عدم" وله منطقه في ذلك، وربما كان هذا التعبير أولى من تعبير "من عدم" انظر الفتوحات المكية (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ) الجزء الأول فاتحة الكتاب حيث يقول ابن عربي في أول سطر في الكتاب "الحمد لله الذي أوجد الخلق عن عدم وعدمه."

له. يكفي أن يلاحظ الإنسان الميت ليدرك أن الجسم الذي كان ينبئ عن الكم لا حقيقة له بعد أن فارقه ذلك السر أو "الكيف" الذي يسمى روحا أو نفسا. والتأمل في قوله تعالى: "فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ" (الحجر 29) يمكن أن يزيد الأمر وضوحا لمن يريد المزيد.

ولا معنى للتفلسف إذا لم يرتفع من مضائق الكم وتقييداته إلى فضاء "الكيف" الذي تعتبر "الموجودات الكمية" مظاهر له. أي أن الرؤية الإسلامية تهدف النفوذ إلى الباطن في الوقت الذي تظل فيه الرؤية الفلسفية المعاصرة محصورة في الخارج. إن هذه المحاولة للنفوذ إلى الباطن التي يمثله جميع تيارات التراث الفلسفي الإسلامي هي التي مكنت بعض هؤلاء الفلاسفة المسلمين من الحديث عن "الحب" كمصدر كوني كما يتضح في تراث الصوفية وبخاصة ابن عربي وكما يتضح كذلك فيما سطره ابن سينا في رسالة العشق.[27]

إن مادية التوجه الفلسفي في العالم المعاصر بعواصفها المدمرة للأخلاق والمضيعة للإنسان تعود إلى اهتمامه المبالغ بالكم بنصيب كبير، وطبعاً لا عيب في الاهتمام بالكم؛ وهذا مطلوب وكلنا نستمتع بمنجزات العلم والتكنولوجيا التي تبحث عن هذا الاهتمام. ولكن ليس

[27] See Ibn Sina, *Risālah al-'Ushq*, ed. Hasan 'Asi, 1st edition (n.p: al-Mu'assasah al-Jami'iyyah li al-Dirasat wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1984/1403H).

أما ابن عربي فيستخدم المأثور الشهير لدى الصوفية "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق" لتفسير عملية الخلق.

بالخبز وحده يحيا الإنسان، فالاهتمام بالكم لا بد أن يتزامن مع اهتمام مماثل، وربما أكثر، بالكيف حتى لا يضيع الإنسان ولا تضيع مثله العليا. ومن الإسهامات الجوهرية التي يمكن أن يقدمها التراث الفلسفي الإسلامي للإنسان المعاصر هو مساعدته على التغلب على الرؤية العلمانية للحياة.

والرؤية العلمانية للحياة تحد كبير يعيشه الإنسان المعاصر[28]، وهي الرؤية التي تسببت في انفصام شخصيته وتعريضه للهزات النفسية. وربما كان للإنسان الغربي ظروفه الخاصة يؤثر تحت وطأتها تلك الرؤية العلمانية للحياة، ويتفق معها وينتصر لها. لكن العلمانية ليست الرؤية الحياتية التي تضمن للإنسان السعادة وهي غاية أهدافه. لقد ظهرت العلمانية في جو فكري ممتلئ بكل ما هو مناقض لوحدة الشخصية الإنسانية ولروح الرؤية الدينية. ومن أهم تلك الخصائص التي صاحبت العلمانية "الإلحاد" والنزعة الفردانية" وبلغ هذا الجو غايته في جعل الإنسان هو المركز بدل "الإله" الذي كفر به الغربي وأعلن قتله وموته كما علمنا من صرخة نيتشه "لقد قتلناه".

---

[28] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Lahore: Suhail Academy, 1978).

ولم يظهر في رأيي كتاب في العالم الإسلامي في تحليل العلمانية ومناقشة جذورها وإفرازاتها كتاب في مستوى كتاب الفيلسوف الإسلامي الكبير المفكر الماليزي العالمي الأستاذ الدكتور سيد محمد نقيب العطاس بعنوان الإسلام والعلمانية، وللكتاب طبعات مختلفة، وأنا أشير إلى الطبعة الباكستانية (نشرة سهيل أكاديمي– لاهور) بالإنجليزية.

وتوجه بعده إلى عبادة الإنسان نفسه فبدأ صناعة الأبطال، من الفنانين والأدباء والرياضيين والإعلاميين والساسة، وشرع في عبادتهم. وما الذي جناه الإنسان المعاصر من العلمانية غير البلبلة الفكرية والحيرة الأخلاقية. ولا أظن أن ما عرف في التاريخ الغربي الحديث والمعاصر بالثورة الليبرالية إلا تجسيدا لتلك البلبلة والحيرة. وإلا فماذا تعني فلسفة جان جاك روسو أو فلسفة هوبس؟ لقد ولدت هذه الفلسفات ثورات أفرزت الليبرالية والفردانية أو عززتهما كما عززت الإلحاد والثورة على القيم الخلقية والفضائل الدينية. لكنها لم تنجح في إعطاء الإنسان رؤية كونية واضحة تعينه على الاستقرار والسعادة، إنما على العكس قادته من ثورة إلى ثورة ليعيش ثورات متعاقبة.

ويعرف الناس من التاريخ أن المجتمع لا يتماسك إلا بأخلاق يؤمن بها الجميع ويلتزمون بها، وهذا طبعا ضد روح الفردانية التي بلغت قمتها وأوج منطقها فما سمي بالمذهب العبثي. والإنسان المعاصر المتأثر بالرؤية الغربية العلمانية الفردانية المادية في بحث مستمر عقيم عن ذلك الشيء الذي يخلق لدى الفرد "الدافع" ويحافظ على المجتمع. وهذا الذي يبحث عنه توفره الرؤية الكونية التوحيدية الإسلامية. فهذه الرؤية تحافظ على وحدة الشخصية، وتخلق لدى الإنسان الدافعية للعمل المشترك ولقبول المبادئ الأخلاقية المشتركة بصورة قوية على أساس العبودية الكاملة لله الخالق المهيمن.

والمطلوب فقط هو أن يعمل أصحاب الفكر الفلسفي من الطوائف الذين ذكرناهم كممثلين لهذا الجانب في الإسلام أن يعملوا على توصيل تفاصيل هذه الرؤية الكونية التوحيدية للإنسان المعاصر. ومن هنا تأتي الحقائق الأخرى التي تتميز بها الفلسفة الإسلامية والتي تعتبر في الحقيقة نتائج لازمة لرؤيتها الكونية التي أشرنا إليها وهي:

- الجمع الضروري بين المعرفة والإيمان
- البعد الأخلاقي للنشاط الفلسفي
- جدلية العلاقة بين الأنا والآخر

الجمع الضروري بين الإيمان والمعرفة

فالتراث الفلسفي الإسلامي بإصراره على "الوحي" كمصدر أساسي للمعرفة حتي في مجال الفلسفة يقدم روية معرفية متكاملة تحفظ للعقل الإنساني وقواه المعرفية الأخرى كرامتها من ناحية وتفتح أمامها مصادر أخرى للاستلهام والاعتماد حتى لا تضيع من ناحية أخرى. وبخاصة إن مجال الفلسفة الأساسي أنطولوجي يحتاج فيه الإنسان إلى هدايات سماوية. " أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" (الملك 14).

إن هذه الرؤية قد جعلت الرؤية المعرفية الإسلامية متكاملة. وهذا هو السبب في أننا لا نجد في التراث الفلسفي الإسلامي ما نجده في التراث الغربي مثلا من تقسيم الفلاسفة إلى عقلانيين، أو تجريبيين إلى آخر ما هنالك؛ فالكل في هذا التراث الإسلامي يعتمد هذه الوسائل المعرفية وفق ما يناسب موضوع البحث، وإن تميز الصوفية عن غيرهم

بمنهجهم الذوقي وهو في الحقيقة مستوى من مستوى المنهج التجريبي كما بينه إقبال.[29] وقد دلت التجربة الحديثة أن نظرية في المعرفة لا ترتبط بالإيمان ولا تستمد من الوحي سوف تنتهي إلى تدنيس المعرفة ذاتها وإفشال الإنسان في تحقيق أي نجاح في مجال الأسئلة المصيرية.

إن الفوضى التي شهدتها الفلسفة الغربية في مجال الميتافيزيقيا وعجزها المعرفي الواضح نتيجة إهمالها للبعد الإيماني أو الوحي في مجال المعرفة ربما كانت سببا لتوجه هذه الفلسفة وجهة مادية، كما أن إهمال البعد الأخلاقي للفلسفة ونشاط الإنسان في الفلسفة الحديثة والمعاصرة سبب هذا الدمار الذي يتم باسم العلم والتكنولوجيا وتحويل المثل الخلقية إلى قيم تمثل اختيارات فردية، وتغليب حق الحرية على حق الحياة كما يتمثل في مسألة الإجهاض مثلا.

إن إصرار التراث الفلسفي الإسلامي على الربط بين الإيمان والمعرفة، وعلى البعد الأخلاقي لمساعي الإنسان الفلسفية وغير الفلسفية يحمي الإنسان ويحمي الطبيعة ويحمي الحياة ويحمي قدسية العلم نفسه ويضمن السعادة. وهذا جانب من الإسهام مهم تقدمه الفلسفة الإسلامية بجميع صورها وكافة تجلياتها للفكر المعاصر، وبخاصة منه الفكر الغربي الذي يتمتع بنفوذ كبير في العالم المعاصر وسيطرة

29

انظر في هذا الفصل الخاص بالتجربة الدينية من كتابه باللغة الإنجليزية باسم:

Muḥammad Iqbāl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. Saeed Shaikh (Lahore: Iqbal Academy, 2011).

وينبغي التنبيه إلى أن النسخة العربية المتداولة للكتاب بترجمة عباس محمود ناقصة وغير دقيق.

واضحة على العقول المعاصرة. وهذا الاسهام يتجلى بصورة قوية في قدرة ما يقدمه هذا التراث من رؤية تمكن الإنسان من التغلب على الصراع المرير الذي يفرضه الفكر المعاصر – في معظم مظاهره – بين العقل والإيمان، أو الدين والفلسفة.

والتاريخ الفلسفي العام يقول لنا إن هذا الصراع لم يكن ظاهرة دائمة، بل ازدهر فقط في الفترة المسيحية التي اعتمدت مقولة "تيرتوللیان" ومن بعده "أوغسطين" في الفصل الحاسم بين العقل والإيمان، وبلغ قمته في فلسفة كانت من خلال كتاباته في نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي وأيضا من خلال كتابه مقدمة لكل ميتافيزيقيا مستقبلة. بل إن مقولته الشهيرة التي كتبت على قبره والتي تقول: "شيئان يملآن نفسي إعجابا واحتراما متجددا ونامیا دائما كلما فكرت فيهما و تذكرتهما، وهما السماء المزدانة بالنجوم فوقي، والقانون الأخلاقي في أعماق قلبي"[30] تأسيس عظيم للرؤية المادية والرؤية العلمانية معا. لكن التاريخ الفلسفي الإسلامي يقول إن تاريخه لم يشهد مثل هذا الصراع إلا بين الدين المغلوط وبين الفلسفة المنحازة للهوى.

ويلحق بهذا الاسهام الخاص بموضوع العلاقة بين الدين والعقل ما يمكن أن يسهم به التراث الفلسفي الإسلامي في مجال العلاقة بين الإيمان والعلم. لقد تطور العلم كما رأينا منذ عصر النهضة في اتجاه معاكس لاتجاه الدين، وخلق – لأسباب وظروف خاصة مرت بها أوربا

[30] Ibrāhīm Madkūr & Yūsuf Karam, *Durūs fī Tārīkh al-Falsafah* (Cairo: Maṭābiʿ Madkūr wa Awlāduh bi Miṣr, 1954).

– عداوة واضحة بين العلم والوحي. وبلغ هذا الصراع بينهما أوجه عندما ظهرت نظرية التطور الداروينى التي تحدت مبدأ الخلق المتفرد للإنسان، وهو مبدأ تبشر به الأديان جميعا، ولا يزال هذا الصراع مستمرا، ولا تزال المحاكم في الولايات المتحدة الأمريكية مشغولة إلى يومنا هذا بمحاولات الفصل بين الطرفين حول مشروعية تدريس نظرية داروين في المدارس.

وفي الوقت تتبنى الرؤية الكونية الإسلامية مبدأ الخلق المراد والمتفرد للإنسان، وليس المبدأ القائم على التطور العشوائي القائم على مفهوم الصراع والبقاء للأقوى والأصلح، فإن رؤيتها لم تمنع مبدأ "التطور" في تفاصيل عملية الخلق. وتسمح الآيات القرآنية المتعلقة بخلق الأيام الست بمساحة واسعة للتأمل في هذه القضية. ولعل الفيلسوف الأخلاقي الكبير ابن مسكويه من الأمثلة الجديرة بالاهتمام في هذا الصدد. بل إن في آثار جلال الدين الرومي وفي رسائل إخوان الصفا ما يجب أن يستعين به المسلمون في مناقشة هذه القضية.

المهم هنا أن أقول إن النظرية المعرفية الإسلامية تقف في وجه هذا الصراع المصطنع بين الإيمان والعلم، ويهدي إلى منهج الجمع بينهما في انسجام واتساق وتعاون. ولذلك ازدهرت الحضارة العلمية في ظل الإسلام، وعندما كانت الروح الدينية في أشدها، ولم تزدهر الحضارة العلمية في عالم المسيحية إلا لما تخلت عن الدين المسيحي الذي اتخذ

موقفه نتيجة فهم مغلوط مما يعرفه كل من له أدنى إلمام بتاريخ الفلسفة الغربية وتطور العلم والنهضة الأوربية.

إن هذا الجمع الموفق الذي يقدمه الإسلام مطلوب لإنقاذ الإنسان المعاصر. لقد جرب الفلسفات اللادينية، والمذاهب العقلية المختلفة، وسكره بمنتجات العلم والتكنولوجيا حجبه عن رؤية حقيقة تلك الفلسفات والمذاهب، ولم يسمح له برؤية النهاية العبثية واللاهدفية اللذين تأخذه إليهما تلك الفلسفات والمذاهب. لكن منذ أواخر القرن العشرين بدأت الحقائق تتضح بصورة لا تخطئها العيون، وتدركها العقول، ويحس بسلبياتها الإنسان في نفسه وفي محيطه. بل رآى الإنسان بأم عينيه مساوئ النظريات البشرية وانهزامها أمام مقتضيات العدل والحق، في مجالات الاقتصاد والسياسة، وفي مجالات الأخلاق والثقافة. والتراث الفلسفي الإسلامي بكل ثرواته العقلية والروحية يستطيع الاسهام بقوة في تغيير هذا الوضع المأساوي.

البعد الأخلاقي للنشاط الفلسفي

ولو أفردنا الجانب الخلقي بالحديث – وإن كان في الأصل مرتبطا ارتباطا عضويا مع الرؤية الكونية – لوجدنا أن التجربة العالمية المعاصرة في المجتمعات الإنسانية المختلفة التي اخترقتها توجهات الرؤي الأخلاقية الغربية قد أثبتت فشلها وخطورتها على الإنسان. لقد ضيعت الفلسفات الأخلاقية الغربية الأسرة التي كانت الأساس الذي اعتمد عليها تماسك المجتمع وصلاحه، وبتدمير الأسرة فقد دمر المجتمع، وهذه الغاية المنطقية

لثورة الفردانية والحرية أو الثورة الليبرالية. ولا تستطيع الرؤى الفلسفية لأصنام الفكر الغربي من أمثال هوبز أو لوك، بنتام أو جون ستوارت ميل، نبيتشة أو رسل، سارتر أو آير أن تعالج المشكلة، ولا تستطيع الرؤية الكانتية المختفية وراء مصطلح "الواجب" الذي لا يعني شيئا في التحليل النهائي إلا "الفرد" أن يحلها أيضا.[31] والدليل هو ما نشاهده واقعا ونجربه عملا ونعيشه ثقافة.

إن أخطر مشكلة فلسفية يعاني منها المجال الخلقي في العالم المعاصر هو ما يتعلق بالحرية والمسئولية. وقد تطورت إنجازات الانسان في مجال العلم والتكنولوجيا بصورة رهيبة تجعل من قضية الحرية والمسئولية الأخلاقية مشكلة أساسية. لقد أصبحت الحرية "تحررا" من كل القيود والنظم غير ما يقيد به الإنسان نفسه.

والفرد "حر" فيما يعتقده وفيما يفعله ما لم يضر غيره. وتطور العلم ونتج عن بعض جوانبه سلبيات بل كوارث تهدد الإنسان لا نستطيع تحديد المسئولية بصورة واضحة فيها. من المسئول عن التلوث البيئي مثلا؟ ما هي مسئولية "البيت" أو "الآباء" أو "الأسرة" التربوية والسلوكية تجاه أولادهم؟ ما هي حدود المسئولية الفردية أو الجماعية بشأن الجرائم التي بدأت تنتشر في المجتمعات، وأين يقف المجتمع بشأن هذا الارتفاع الرهيب الذي نراه في الإصابة بالأمراض النفسية والانحرافات السلوكية؟ لقد ظهرت فلسفات أخلاقية كثيرة في الغرب،

31

انظر الهامش رقم 22 من هذا البحث.

ابتعدت عن الدين وتعاليمها، ولم تنجح تلك الفلسفات لا في المحافظة على الأخلاق أو في إلزام الانسان بضوابط أخلاقية تحافظ على كرامة الإنسان بالمحافظة على حريته وإلزامه بمسئولياته. لأن الالتزام يستلزم إلزاما، وهذا ما لا تملكه الفلسفات المعاصرة. وهذا هو المجال الذي يمكن أن يلعب فيه الدين دورا عالميا لخير الإنسان.

إن الذي يعرف ألف باء الإسلام يدرك مركزية هذه القضية للإسلام. "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته" من أشهر أحاديث رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم. وإن مفهوم "الأمانة" التي نجد القرآن الكريم يشير إليه في قوله سبحانه "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولً" (الأحزاب 72) مفهوم يتعلق أساسا بالمسئولية والحرية.

وأن الدين هو الذي يستطيع أن يضمن توجيها ناجحا للإنسان في هذا المجال، لأنه يملك عنصر الإلزام. وكل دين بالنسبة لأتباعه يملك عنصر الإلزام هذا. بل إن الإسلام يتميز في هذا الجانب عن غيره من الأديان لقيام البراهين على معصومية وحيه، واستمراره على عصمته مما يريح النفس، ويطمئن القلب ويعطي اليقين للعقل الإنساني. ومعين التراث الفلسفي الإسلامي – بمظاهره الثلاثة – لا ينضب في هذا الجانب، لا من الناحية النظرية ولا من الناحية العملية. وهنا إسهام

لحاضر الإنسان ومستقبله، إسهام عالمي يحمي الإنسان من الدمار، ويخلصه من الضياع.

إن تبني الرؤية الإسلامية الكونية في الحياة هي التي يمكن أن يجد العالم المعاصر فيه حلاً لأخطر مشاكلها في الاقتصاد والسياسة، والبيئة والطب، في الحرب والسلام، وفي إقامة مجتمع يسوده العدل والمساواة باعتبار الجميع عباد الله الواحد.

وعلى المشتغلين بالفلسفة في عالمنا الإسلامي أن يبذلوا قصارى جهدهم في عرض هذه الرؤية الإسلامية ومحاولة إقناع العالم المعاصر بفائدتها وجدواها وقدرتها على إسعاد الإنسان المعاصر وإخراجه من الدمار بإعادته إلى أصله وإعادة صياغة رؤيته للحياة والكون صياغة تعيد الله إلى مركز تصوراته وقلب توجهاته حتى تتحقق بها العبودية الكاملة والتوحيد الحق وهذا هو التحدي الذي يضعه هذا التراث أمام المشتغلين بالفلسفة الإسلامية.

جدلية الأنا والآخر

ومن القضايا الملحة في حياة الإنسان المعاصر تلك المعادلة الدقيقة بين "الأنا والآخر". وتاريخ الإنسان الطويل يوقفنا على حقيقة أن هذه القضية كانت دائما تمثل تحديا للإنسان. وقد حاولت الفلسفات المختلفة — دينية كانت أم غير دينية — أن تحل المشاكل المتعلقة بهذه القضية بدون نجاح يذكر. وتحقيق النجاح في حلها يعتمد أولا على

مبدأ مهم وهو "الإيمان بالحرية"، وهذا المبدأ نفسه قائم على مبدأ آخر وهو" الإيمان بكرامة الإنسان" ويتبعه "الإيمان بحقوق الإنسان".

وقضية "الأنا والآخر" – والمقصود بالآخر هنا هو "الآخر الثقافي" – هي قضية التواصل الحضاري والمعرفي، وبالتالي لا يعقل أن تكون مثار خلاف وصراع. إنه تواصل يحافظ على التنوع الذي يمكن أن نقول إنه هدف كوني. والاجتهادات كلها إذن ينبغي أن تدور حول البحث عن أفضل السبل للمحافظة على هذا التنوع ولممارسة التواصل الإيجابي.

وأصبح هذا البحث ملحا في العقود الأخيرة حيث ظهر التطرف المتنكر عمليا للتنوع والتواصل الإيجابي بسبب المظالم الاجتماعية التي يمارسها القوي على الضعيف فردا أو جماعة، أو بسبب غياب العدالة الاجتماعية في مجتمعات البشر، أو بسبب المبادئ الجائرة التي تحكم علاقات الدول والمجتمعات مثل "القوة هي الحق". ويكذب القوي وعلى الجميع تصديقه والوقوف معه. وهل نسينا موضوع العراق وأسلحة الدمار الشامل فيها؟ لقد أدى هذا الوضع إلى بروز عدم الثقة بالآخر كظاهرة.

لكن الخطير هو أن يظهر عدم الثقة هذا بين الأديان والثقافات بصورة يجعل الشك في الآخر على مستوى الأفراد واقعا، ويصيب بذلك التواصل الإيجابي في مقتل. وهنا يأتي دور الفلسفة لتسهم في تصحيح الوضع وحماية المجتمعات البشرية. والدور الذي يمكن أن يلعبه التراث

الفلسفي الإسلامي في هذا المجال هائل وعظيم. لأن هذا التراث قائم على أصول عقدية إسلامية محكمة لا محيد عنها، تتلخص فيما قلنا آنفا من مبادئ "الإيمان بكرامة الإنسان وحقوقه وحرياته".

فالإسلام لا يؤمن بنظام الطبقات، وإن كان متفقا مع مبدأ "تنوع الاختصاص" مما يعتبر ضرورة الواقع العملي، "لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا" (الزخرف 32) ويؤمن بكرامة الإنسان من حيث هو إنسان ويقرر هذا المبدأ في لغة لا غموض فيها ولا لبس، حيث يقول القرآن الكريم "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" (الإسراء 70)، ويؤمن بحرية الأديان بمعنى حرية اعتناق ما يختاره الإنسان من الأديان وإن كان ما اختاره باطلا في نظر الإسلام، لأنه "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" (البقرة: 256)، و"فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ" (الكهف: 29) لأنه "قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ" (البقرة: 256).

وبناء على هذه الأسس وغيرها الكثير يجعل الإسلام التواصل الثقافي غاية نبيلة ويقول "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" (الحجرات 13). والثقافة في حقيقة الأمر تعتبر المجلى الحقيقي للحكمة الإنسانية كما عاشها وعايشها وعبر عنها من خلال العقل والوجدان، وأخذ هذا التعبير مظاهر مختلفة من فن وأدب وعمارة وفلسفة وعلم ونحت وغيرها. إنها تمثل التجربة الجمالية والتعبير الفني والنموذج السلوكي والتأمل الفلسفي الواعي والوجدان الروحي.

والتراث الفلسفي بتجلياته الثلاثة يمثل مصب هذه المظاهر المختلفة للتعبير عن تلك المعايشة للتجربة الثقافية والزواج بين العقل والوجدان على نحو لا نجده في الفلسفات الأخرى، ويعترف هذا التراث كذلك بمستويات مختلفة في التجربة والوعي والإدراك. قد لا يكون هذا واضحا في البعد الكلامي، لكنه واضح جدا في البعد الصوفي وإلى حدما في البعد المشائي.

ولأن هذا التراث – من حيث كونه فلسفيا – قادر على تجاوز قيود الزمان والمكان والتحلق في السماوات العلى للتجربة الإنسانية فإنه قادر على اكتشاف الوحدة في الكثرة وبالتالي احترام التنوع والتعدد، والتواصل الثقافي بين الأمم والحضارات. ولأن هذا التراث مرة أخرى مرتبط بالدين، والدين تاريخيا من الأصول الأساسية لأي ثقافة، فإن قدرة هذا التراث على المساهمة الإيجابية في التواصل البناء بين الأنا والآخر عظيمة. والدور الذي يمكن أن يلعبه التراث الصوفي فيه كبير، وبخاصة عندما تكون رؤيته لهذه العلاقة قائمة على رؤية الدين الكونية ومرتبطا عضويا بها.

لقد سئل الفيلسوف الإنجليزي المشهور، النمساوي المولد لودفيغ فتغنستاين (1951م) Ludwig Wittgenstein عن هدفه في الفلسفة، فقال: أن أري الذبابة طريقها للخروج من الزجاجة"[32]، وهذا

[32] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell 1963), 103, para 309.

لقد نقلته من كتاب الفيلسوف اليهودي الحاخام جوناثان ساكس بعنوان:

Rabbi Jonathan Sacks, *The Politics of Hope* (London: *Vintage*, 2000).

هو المطلوب من المشتغلين بالفلسفة الإسلامية اليوم، أن يروا الإنسان المعاصر الحائر الذي يضرب رأسه يمينا ويسارا بدون أن ينظر إلى المخرج الصحيح ذلك المخرج الصحيح. ولا أدري كيف يستدعى ديكارت وكانت ولا يستدعى الغزالي والرازي؟ وكيف يحتفى بالمذاهب اللغوية والتأويلية المعاصرة ولا يدعى إليه الفارابي والجرجاني؟ والأمر في الحقيقة يرجع إلينا نحن المسلمين، لم نقم بما يكفي لفهم التراث الفلسفي الإسلامي والتعرف على تلك الجوانب المضيئة التي يمكن أن نفيد بها العصر واهتماماته الفكرية في مجال المناهج والقضايا. وأرجو أن يظهر الاهتمام بتراثنا الفكري بكافة أنواعه وأن ينتصر باحثونا على غزو الرؤية الحداثية، ذلك الغزو الذي يحاول يائسا أن يصرف المسلمين عن هذه الكنوز المعرفية.

References

ʿAbd al-Rāziq, Muṣṭafā. *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah*. Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2011.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism* Lahore: Suhail Academy, 1978.

Arberry, A. J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: George Allen & Unwin,1968.

Barakah, ʿAbd al-Fattāḥ. *Fī al-Taṣawwuf wa al-Akhlāq: Dirāsāt wa Nuṣūṣ*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1983.

De Boer. *Tārīkh al-Falsafah fī al-Islām*, trans. Muḥammad ʿAbd al-Hādī Abū Rīdah. Beirut: Dār al-Nahḍah, n.d.

Eaton, Gai. *King of the Castle: Choice and Responsibility in the Modern World*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1990.

Ernst, Carl W. *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam.* Boston and London: Shambhala, 2011.

Essa, Ahmad & Ali, Othman. *Studies in Islamic Civilization: The Muslim Contribution to Renaissance*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1431H/2010.

Al-Fārābī. *Fī Mā Yanbaghī an Yuqaddim Qabl Ta'allam al-Falsafah*, ed. Friedrich Dieterici. Leiden: Brill, 1890.

Al-Fayūmī, Muḥammad Ibrāhīm. *Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah fī al-Mashriq*. Beirut: Dār al-Jīl, 1999.

Frank, Richard M. *Classical Islamic Theology: The Ash'arites: Text and Studies on the Development and History of Kalam.* ed. Dimitri Gutas. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2008.

Frank, Richard M. *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari, Text and Studies on the Development and History of Kalam*, ed. Dimitri Gutas. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2007.

Frank, Richard M. *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam: Text and Studies on the Development and History of Kalam,* ed. Dimitri Gutas. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2005.

Al-Ghazālī. *Tahāfut al-Falāsifah*, ed. Sulaymān Dunyā. Cairo: Dār al-Maʿārif, 1957.

Al-Hujwīrī, *Kashf al-Maḥjūb*, trans. Isʿād ʿAbd al-Hādī Qandīl. Cairo: al-Majlis al-Aʿlā li al-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 1974.

Ibn ʿArabī. *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, vol. 1. Beirut: Dār Ṣādir, 2007.

Ibn Sīnā. *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, ed. Sulaymān Dunyā. Cairo: Dār al-Maʿārif, 1994.

Ibn Sīnā. *Risālah al-'Ushq*, ed. Ḥasan ʿĀṣī, 1st edition. n.p: al-Muʾassasah al-Jāmiʿiyyah li al-Dirasāt wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1984/1403H.

Iqbal, Muḥammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. Saeed Shaikh. Lahore: Iqbal Academy, 2011.

Jaʻfar, Muḥammad Kamāl Ibrāhīm. *Al-Taṣawwuf Ṭarīqan wa Tajribah wa Madhhaban.* Al-Iskandariyyah: Dār al-Maʻrifah al-Jāmiʻiyyah, 1980.

Al-Kurdī, Muḥammad Diyāʾ al-Dīn. *Nashʾah al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Cairo: Maṭbaʻah al-Jabalāwī, 1991.

Madkūr, Ibrāhīm & Karam, Yūsuf. *Durūs fī Tārīkh al-Falsafah*. Cairo: Maṭābiʻ Madkūr wa Awlāduh bi Miṣr, 1954.

Madkūr, Ibrāhīm. *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah Manhaj wa Taṭbiqih.* Cairo: Dār al-Maʻārif, 1976.

Maḥmūd, ʻAbd al-Ḥalīm. *Al-Tafkīr al-Falsafī fī al-Islām*. Cairo: Dār al-Maʻārif, 1989.

Maḥmūd, ʻAbd al-Ḥalīm. *Munqiẓ min al-Ḍalāl li al-Imām al-Ghāzālī*, 5th edition. Cairo: Dār al-Maʻārif, 2003.

Muḥammad, Dīn. "Al-Ḥubb al-Ilāhī fī al-Taṣawwuf bayn al-Islām wa al-Naṣrāniyyah." (Doctoral thesis, University of al-Azhar, 1988.

Muḥammad, Dīn. *Al-Muslimūn wa al-Kharīṭah al-Dīniyyah al-ʻĀlamiyyah al-Muʾāṣarah*. Cairo: Dār al-Hānī li al-Ṭibāʻah, 2004.

Muḥammad, Dīn. *Al-Taṣawwuf wa al-Mysticism: Dirāsah al-Isṭilāḥiyyah*. Cairo: Dār al-Imām al-Rāzī, 2016.

Al-Nashār, ʻAlī Sāmī. *Nashʾah al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*. Cairo: Dār al-Salām, 2008.

Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. Lahore: Suhail Academy, 2007.

Nasr, Seyyed Hossein and Leaman, Oliver eds. *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1996.

Nasr, Seyyed Hossein ed. *Encyclopedia of Islamic Spirituality*. Lahore: Suhail Academy, 2000.

Nasr, Seyyed Hossein. *Sufi Essays*. New York: Schoders Book, 1972.

Plotinus. *The Enneads*, trans. Stephen Mackenna. New York: Larson Publications,1992.

Al-Qushayrī, ʻAbd al-Karīm. *Al-Risālah*, ed. ʻAbd al-Ḥalīm Maḥmūd. Cairo: Muṭābiʻ Muassasah Dār al-Shaʻb, 1989.

Sacks, Rabbi Jonathan. *The Politics of Hope*. London: Vintage, 2000.

Schmidtke, Sabine. ed. *The Oxford Encyclopedia of Islamic Theology*. London: Oxford University Press, 2016.

Al-Shāfiʻī, Ḥasan ʻAbd al-Laṭīf. *Fuṣūl fī al-Taṣawwuf*. Cairo: Dār al-Baṣāʼir li Ṭibāʻah wa al-Nashr wa al-Tawzīʻ, 2008.

Sharif, M. M. *History of Muslim Philosophy*. Lahore: Pakistan Philosophical Society, 1963.

Sharpe, Eric J. *Comparative Religion: A History*. New York: Charles Scribner's Sons, 1975.

Al-Sinbāwī, Muḥammad ʻAbd al-Qādir. *Ḥāshiyah Ibn al-Amīr ʻalā Iṭḥāf al-Murīd Sharḥ Jawharah al-Tawḥīd*, ed. Aḥmad Farīd. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2015.

Al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ ʻUmar. *ʻAwārif al-Maʻārif*, ed. Samīr Shams. Beirut: Dār Ṣādir, 2010.

Al-Ṭayyib, Aḥmad. *Ahl al-Sunnah wa al-Jamāʻah (Silsilah Muḥāḍarāt al-Imām 1)*. Cairo: Dār al-Quds al-ʻArabī, 1439H/2018.

Al-Ṭūsī, Abū Naṣr al-Sirāj. *Kitāb al-Lumaʻ fī al-Taṣawwuf*, ed. Reynold Nicholson. Leiden: Brill, 1914.

Winter, Tim. *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigation*, trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell 1963.

Wolfson, Harry. *Falsafah al-Mutakallimīn*, trans. ʻAbd al-Ghanī, Muṣṭafā Labīb. Cairo: al-Markaz al-Qawmī li al-Tarjamah, 2009.