-٧-

جهود الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح في درس الفلسفة الإسلامية ونقدها

قراءة وتحليل نقدي

الدكتور رواء محمود حسين

كلية أصول الدين

الجامعة الإسلامية – بغداد

سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم.

وبعد.. فتعد مدرسة الفلسفة العراقية، وبالأخص (الفلسفة الإسلامية)، واحدة من أبرز محاور الفكر الفلسفي العربي والإسلامي المعاصر البارزة.

وقد قدمت هذه المدرسة ولا تزال نتاجات مهمة في مجال الكشف عن التراث الفلسفي الإسلامي، بما حققت ونشرت من هذا التراث، وكذلك على صعيد الحوار مع الفكر الفلسفي العالمي، الغربي خصوصاً، أو من خلال التأسيس لمشاريع مستقلة، تمثل خصوصية عراقية لهذا الاتجاه أو ذاك داخل المدرسة المذكورة.

ومن ذلك يتكشف السياق الذي تأتي فيه دراستنا عن د. عرفان عبد الحميد فتاح، بوصفها محاولة للكشف عن الفكر الفلسفي الإسلامي في المدرسة الفلسفية العراقية المعاصرة من خلال أحد أعلامها المعروفين.

توزعت دراستنا الحالية على مبحثين، هما:

الأول: «من مبادئ الفلسفة الى مفهوم للفلسفة الإسلامية «، حاولنا فيه استكشاف مفهوم الفلسفة الإسلامية عند د. عرفان عبد الحميد، من خلال المقارنة مع نظرته الخاصة لمفهوم الفلسفة، وعن طريق الإفادة من مراجع مهمة حول الموضوعين.

الثاني: (أصالة الفلسفة الإسلامية) وقد درسنا فيه إشكالية أصالة الفلسفة الإسلامية، هذه القضية التي شغلت حيزاً طويلاً في المناقشات الفلسفية العالمية والإسلامية، مثل ما

شغلت د. عرفان في معظم كتاباته وأبحاثه.

ولا يسعني في هذا المقام إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل الى أستاذي الدكتور حسن مجيد العبيدي، أستاذ الفلسفة الإسلامية في الجامعة المستنصرية على أمرين:

الأول: أنه يعد رائداً في تأسيس فكرة الكتابة عن الفلسفة العراقية، وله، بعد الله سبحانه، يعود الفضل في البناء على مثل هكذا مشروع، نقصد مشروعنا الحالي.

والثاني: لتفضله بإعارتي معظم نتاجات د. عرفان عبد الحميد فتاح من مكتبته الشخصية العامرة بأمهات المصادر في الفلسفة بشكل عام والفلسفة الإسلامية خصوصاً؛ فله مني جزيل الشكر وجزاه الله سبحانه عني خير الجزاء.

ومن الله سبحانه العون والسداد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

❑ ❑ ❑

المبحث الأول
من مبادئ الفلسفة
إلى مفهوم للفلسفة الإسلامية

أولاً: مصطلح الفلسفة – المفهوم، النشأة، التطور:

مصطلح الفلسفة :

يؤشر د. عرفان عبد الحميد منذ البداية أن الصعوبة التي تواجه الباحثين، فلاسفة كانوا أم لا، في مجال دراسة الفلسفة هي في تحديد معانيها ومدلولاتها.

وصعوبة الأمر لا تكمن فقط في الدلالة الوصفية المجردة للمصطلح فقط، بل تتعداه إلى الاختلاف في تقويم الفلسفة وتحديد طبيعة انجازاتها.

فمرة أطلق مصطلح الفلسفة على دائرة معينة من المعرفة الإنسانية، ومرة أخرى أريد بالفلسفة جوانب أخرى من المعرفة أهملها الآخرون[1] ففي الجانب الوصفي للمصطلح " أطلق اللفظ للدلالة على : جملة من المعارف العلمية التي هي حصيلة اجتهاد إنساني رفيع قائم على المناقشة العقلية الواعية والنقد النزيه الذي لا يقيم وزناً لغير الحجة

(١) د. عرفان عبد الحميد فتاح : " المدخل الى معاني الفلسفة "، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٦، ص٥ – ٦. من الممكن في هذا السياق الإفادة من إشارة ولتر ستيس الى الصعوبات التي تكمن وراء تحديد مفهوم دقيق للفلسفة، حين يقول: «إن علم النبات هو المعرفة بالنباتات وعلم الفلك هو المعرفة بالأجرام السماوية والجيولوجيا هي المعرفة بصخور القشرة الأرضية فما هو – إذن – المجال الخاص للفلسفة؟ عن أي شيء تدور الفلسفة؟ هنا ليس من السهل الإدلاء بتعريف دقيق للفلسفة بمثل السهولة التي في العلوم الأخرى.، ولتر ستيس : « تاريخ الفلسفة اليونانية «، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م، ص ١٣ – ١٤.

والدليل والبرهان حساباً، وبهذا الاعتبار ترادف المصطلح في المعنى في مضمونه ومحتواه مع " العلم " في أدق معانيه ليقف طرفاً نقيضاً ومقابلاً للشعر والتاريخ والتجربة الدينية . وعلى نحو مقابل أطلق اللفظ في أحايين أخرى كثيرة بمعنى يتساوى فيه في الدلالة والمعنى مع الشعر والتاريخ، باعتبارهما نتاج تجربة وجدانية أساسها الحدس والالهام والبصيرة الباطنة، وبهذا يقف المصطلح طرفاً نقيضاً ومقابلاً للعلم، ويصبح عنواناً لمعرفة تأملية وتجربة ذاتية باطنية لا شأن لها بالعقل أو الشروط الموضوعية للمعرفة العلمية " .

أما في مجال الجانب التقويمي للمصطلح فمن الحكماء من رفع من شأن الفلسفة وذلك بعدها محاولة عقلية مخلصة ودؤوبة لاكتساب الحكمة في حين نجد آخرين سخروا منها وسفهوا موضوعاتها ورفضوا الاعتراف بشرعيتها. (١)

ويرى د. عرفان عبد الحميد في مجال تحديد مفهوم للفكر الفلسفي : " أن الفلسفة بمنهجها العقلي، التي مثلت على الدوام محاولة إنسانية سامية تحاول إسقاط الآراء الشائعة والأفكار السائدة والاعتقادات المألوفة التي ليس لها من سند سوى الألفة والعادة والنزوع إلى المحافظة وتدعو إلى معرفة لا تدعي العصمة واليقين والإطلاق،

(١) د. عرفان عبد الحميد فتاح : « المدخل الى معاني الفلسفة »، ص ٦ – ٧، وعن الشد والجذب بين الفلسفة والعلم تابع: د. يمنى طريف الخولي: « فلسفة العلم في القرن العشرين – الأصول – الحصاد – الأفاق المستقبلية »، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رمضان ١٤٢١ه – ديسمبر/ كانون الأول، ٢٠٠٠ م، سلسلة عالم المعرفة (٢٤٦)، « مدخل: علاقة متوترة بين فلسفة العلم وتاريخه »، ص ١١ – ٦١، ٢: « ميراث تسلمه القرن العشرون – العلم الحديث »، ص ٦٣ – ١٢٠، ٣: « فلسفة العلم الحديث (الكلاسيكي) »، ص ١٢١ – ٢٦٤. وتابع: رولان أومنيس: « فلسفة الكوانتم – فهم العلم المعاصر وتأويله »، ترجمة أ. د. أحمد فؤاد باشا، أ. د. يمنى طريف الخولي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ربيع الأول ١٤٢٩ ه – أبريل/ ٢٠٠٨ م، سلسلة عالم المعرفة، (٣٥٠)، الجزء الأول: « الميراث »، ٤: « فلسفة المعرفة الكلاسيكية »، ص ٩٩ – ١١٦. ويؤشر هوتون : « ان العلم، مع ما يمنحنا من قوة مادية تحويلية، هو من بين النتائج العملية المتمخضة عن الفلسفة .»، ينظر: هكتور هوتون: « متعة الفلسفة »، ترجمة يعقوب يوسف أبونا، مراجعة فخري خليل، ط ١، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢ م، ص ٢٨٩.

وتحاول قدر الوسع الإنساني النظر إلى مجمل الفكر الإنساني المتحقق فعلاً، في مدة زمنية معينة، من وجهة نظر نقدية واعية ومخلصة لمرتكزاته وقواعده وتحويلها إلى عناصرها الأولية ثم إعادة بنائها وتركيبها وفق معطيات مستجدة في الحياة لم يكن للسابقين علم بها . وهكذا تتجلى الفلسفة لنا في صورة محاولات إنسانية دائبة وموصولة تعتمد الهضم والتمثيل لما هو قائم ومتحقق فعلاً في دنيا المعرفة الإنسانية المتراكمة ثم إعادة صياغته وبنائه في صورة جديدة ومبتكرة، فيها معنى الإضافة والتجديد، دونما سقوط في دعوى النزعات القطعية التوكيدية التي تسد منافذ الاجتهاد الإنساني، فتضفي على ما هو نسبي بطبعه، من حيث أنه من صنع الإنسان وتقديره، صفة الثبات والديمومة ".[١]

وفي هذا السياق نود الإشارة الى أن تعريف الفلسفة يختلف بحسب أي فيلسوف ونظام المدرسة الفلسفية التي ينتمي اليها أو من يكون هو مؤسساً لها. كما أنه " يتعذر إعطاء أي تعريف واف للفلسفة ما لم يتم تثبيت تاريخ معين لنشوئها، ذلك لأن المهام التي تولاها الفلاسفة قد اختلفت من عصر الى عصر خلال التطور التاريخي.. "[٢]

و يقول كانت في مجال دراسته لتقسيم الفلسفة: " تحتوي الفلسفة على المبادئ الضرورية للمعرفة العقلية التي تقدمها لنا المفاهيم عن الأشياء، لكن ليس كما يفعل المنطق، الذي لا يحتوي إلا على مجرد مبادئ صورة الفكر بشكل عام، بصرف النظر عن الموضوعات". ويضيف، قائلاً: " والحال هناك نوعان فقط من المفاهيم، وهي تقبل عدداً مقابلاً من المبادئ المتميزة لإمكانية موضوعاتها. وهما مبادئ الطبيعة ومبادئ الحرية. إذا بدأنا بالأول، تكون المعرفة النظرية التي تقوم على مبادئ قبلية ممكنة. أما مفهوم الحرية، فيما يتعلق بهذه المعرفة، فلا ينطوي بحكم مفهومه نفسه، على أكثر من مبدأ سلبي، وهو

(١) د. عرفان عبد الحميد : « المدخل الى معاني الفلسفة »، ص ٩ – ١٠ .

(٢) هكتور هوتون: " متعة الفلسفة "، ص ٩.

مبدأ مقابلة بسيطة، في حين أنه لتحديد الإرادة يقيم مبادئ توسع من مدى فعاليته، ولهذا تسمى مبادئ عملية. ومن هنا انقسمت الفلسفة على نحو صحيح الى قسمين، متميزين في مبادئهما؛ قسم نظري، بوصفها فلسفة الطبيعة، وقسم عملي، بوصفها فلسفة الأخلاق، وهذا القسم الأخير هو ما يسمى بتشريع العقل العملي بما يتوافق مع مفهوم الحرية". (١)

ويقرر هيجل أنه: « ليس الشكل المتعين لفلسفة ما معاصراً فقط لشكل معين من الشعب حيث تظهر، ولتكوينه وحكومته وعاداته وحياته الاجتماعية، لاستعداداته وأعرافه وتقاليده، لأبحاثه وأعماله في الفنون والعلوم، لدياناته وظروفه العسكرية والخارجية بعامة، وهو ليس معاصراً فقط لانحطاط الدول التي سادها هذا المبدأ المعين، ولتكون الدول الجديدة وصعودها حيث وجد مبدأ سام مصدره وتطوره. لقد صنع الروح ونشر مبدأ الدرجة المعينة لوعي ذاته، مراراً في كل غناه المتنوع. إنه روح غني، روح شعب ما، إنه تنظيم، كاتدرائية تمثل عدداً من القبب والمعارض والأعمدة، من الأروقة والتقسيمات، وكل شيء هو نتاج واحد، غاية واحدة. إن الفلسفة شكل لهذه الجوانب المتعددة، إنها الزهرة المثلى، إنها مفهوم التكون الكلي، الوعي والجوهر الروحي للشرط في مجمله، وروح العصر القائم كروح مفتكر بذاته esprit qui se pense.

إن الكل المتعدد الأشكال ينعكس في الفلسفة بصورة بؤرة بسيطة، وبوصفها ذات مفهوم يعرف نفسه ". (٢)

ويرى رابوبرت أن معنى كلمة «يتفلسف» أن الشخص المعني بذلك يبحث في ماهية الأشياء وأصولها وعلاقة بعضها ببعض. ومن ثم فالفيلسوف هو من كان أهم غرض له

(١) إمانويل كانط: " نقد ملكة الحكم "، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات كلمة، أبو ظبي، ودار الجمل، بيروت، ٢٠٠٩ م، ٩١ – ٩٢.

(٢) هيغل: « محاضرات في تاريخ الفلسفة – مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها «، ترجمة د. خليل أحمد خليل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٢ م، ص ٤٢ – ٤٣.

هو دراسة طبائع الأشياء وتعقلها، معتمداً بالأساس على الفكر، وعلى الإدراك العقلي للأشياء. ومثل هذه المواصفات تعد جبلة أساسية للإنسان المتمثلة بحب الاستطلاع، وما يقويها هو العقل إذ يسعى الى اكتشاف ومعرفة الحقائق الكبرى الأساسية للوجود، وكذلك البحث في علل الأشياء وعلاقة بعضها بالبعض الآخر، وهذا ما دفع الإنسان الى التفلسف.

«فالفلسفة إذن شوق وجد وراء معرفة الأسباب الخفية للأشياء للتوفيق بين آرائنا وعملنا، وهذا هو قصدنا في الحياة، فليس ثمة غرض إلا الفرار من الجهل، والوقوف على الحق، وكشف النقاب عن باطل تقنع بحجاب سخيف يوهم أنه حق». (١)

أما هايدجر فيقول عن الفلسفة: « فليست الفلسفة – أو ما ندعوه هكذا – الا وضع الميتافيزيقا، على خط سيرورتها والتي بها تدرك الفلسفة ذاتها ومعها مهامها الواضحة.»(٢)

في حين يؤكد دولوز و غتاري أن الفلسفة : " هي فن تكوين وإبداع، وصنع المفاهيم "و " إن الفيلسوف صديق المفهوم، إنه بالقوة مفهوم.

مفاد هذا أن الفلسفة ليست مجرد فن تشكيل وابتكار وصنع المفاهيم، ذلك لأن المفاهيم ليست بالضرورة أشكالاً أو اكتشافات أو مواد مصنوعة. إن الفلسفة هي الحقل المعرفي القائم على إبداع المفاهيم.. ". (٣)

---

(١) رابوبرت: " مبادئ الفلسفة وفي آخره معجم لأشهر الفلاسفة الذين ورد ذكرهم في الكتاب "، ترجمه عن الإنكليزية أحمد أمين، ط ١، ١٤٢٦ ه – ٢٠٠٥ م، ص ١٣ – ١٥.

(٢) هيدجر: " الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية "، ترجمة د. فاطمة الجيوسي، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، ١٩٩٨ م، ص ٢٥.

(٣) جيل دولوز وفليكس غتاري: " ما هي الفلسفة "، ترجمة وتقديم مطاع صفدي، ط ١، مركز الإنماء القومي، بيروت، اليونسكو، باريس، ١٩٩٧ م، ص ٢٨، ٣٠. وتنظر ترجمة انكليزية لهذا الكتاب:
Gilles Deleuze and Félix GuattariWhat is Philosophy? Translated by Graham Burchell and Hugh Tomlinson،Fifth Impression،(US: Columbia University

مفهوم الفلسفة الإسلامية :

يدرس د. عرفان عبد الحميد أصل الفلسفة وتعريفها عند الفلاسفة المسلمين. ويؤشر في هذا السياق العديد من الملاحظات المهمة، منها انعقاد إجماع العرب تقريباً على أن موضوعات الفلسفة دخيلة على الفكر الإسلامي .

كما أن استعمال العرب للفظ فلسفة يشعر بأنها غريبة عنهم[1] وقبل الخوض في دراسة مفهوم الفلسفة عنده نود الإشارة الى مفهوم الفلسفة العام والإسلامي بشكل خاص عند المسلمين.

يؤكد ابن حزم أن الفلسفة " على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعليمها، ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة والرعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين أحد العلماء بالفلسفة، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة، فيقال لمن انتمى الى الفلسفة بزعمه هو ينكر الشريعة بجهله على

.Press،1994)،P. 2،5

و تعاريف الفلسفة ومفاهيمها أكثر من أن تحصى، راجع تعريفات مختلفة للفلسفة مثلاً: دافيد سانتلانا: " المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي "، حققه وقدم له وعلق عليه محمد جلال شرف، دار النهضة المصرية، بيروت، ١٩٨١ م، ص ٣٠.

Konstantiov (chief editor)،The Fundamentals of Marxist Leninist Philosophy،Translated from the Russian by Robert Daglish،(Moscow: Progress Publishers،1979)،Ch. 1،PP. 13 – 35. Roger Garaudy،Marxisme du XX eme Siècle،(Paris – Genève: La Palatine?)،PP. 14 – 15،Roger Garaudy،Perspective de L´Homme – Existentialism،Pensée Catholique،Marxism،(Paris: Presses .Universitaires de France،1961)،PP. 231 – 234

(١) د. عرفان عبد الحميد: " الفلسفة الإسلامية – دراسة ونقد "، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م، ص ٢٣ وما بعد.

الحقيقة بمعاني الفلسفة، وبعده عن الوقوف على غرضها ومعناها "[١].

أما ابن رشد فيقول عن الفلسفة: ".. فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها، من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة (بصنعتها) أتم كانت المعرفة بالصانع أتم." [٢]

ويقول د. محسن عبد الحميد عن الفلسفة الإسلامية: « فالفلسفة الإسلامية إذن، هي – في رأيي – محاولة المفكرين المسلمين إيجاد مرتكزات عقلية صريحة للأدلة القرآنية على وجود الله، وتفصيل إجمالها، وتوضيحها بعمق، وإيجاد الأساس المنطقي السليم للعقائد الإسلامية الأخرى في النبوة والمعاد وأفعال الإنسان، والحديث عن حكم التشريعات العملية وتأييدها بالعقل الصريح، والتفكير المنهجي العميق في جميع مسائل الكون والحياة في إطار حقائق الإسلام العامة. أي أن الفلسفة التي توصف بالإسلامية يجب أن تنطلق أصلاً من قواعد الإسلام، مضبوطة بضوابطها في حدود الفهم الأصولي لمبادئه وتقريراته ومنطلقاته في شتى نواحي الحياة .» [٣]

ويؤشر د. عرفان أيضاً اختلاف الباحثين في تحديد تسمية معينة للفكر الفلسفي في الإسلام. فمن الباحثين من يسميها فلسفة عربية لأنها كتبت بحروف عربية، ويدخلون في هذا المفهوم غير العرب من الفرس والبربر والهنود. ويمنعون تسميتها إسلامية لسببين

(١) ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) : " الفصل في الملل والأهواء والنحل "، تحقيق أحمد السيد سيد أحمد علي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون تاريخ، ١ / ١١٧ .

(٢) ابن رشد: " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال "، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١ م، ص ٢٢.

(٣) د. محسن عبد الحميد: « الفكر الإسلامي – تقويمه وتجديده «، ط ١، مكتبة دار الأنبار، بغداد، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٧ م، ص ٩٨.

: الأول: لفظ المسلمين يخرج النصارى واليهود والصابئة وغيرهم ممن كان لهم مساهمة كبيرة في الفلسفة الإسلامية. الثاني: لفظ الفلسفة الإسلامية يستلزم البحث عما صنفه غير العرب من المسلمين، والمكتوب باللغة التركية والفارسية.

لذا فمن الأفضل أن ننسب الفكر المذكور الى اللغة المكتوب بها وهي اللغة العربية. ويذهب الرأي الثاني الى تسميتها بالفلسفة الإسلامية استناداً الى تسمية القدماء للمشتغلين بالفكر الفلسفي الإسلامي ب: (فلاسفة الإسلام).

ويخلص من كل ذلك قائلاً: « أما نحن فنرى أن تسمية هذه النزعة الفلسفية التي ظهرت في العهود الإسلامية المختلفة ب (الفلسفة في الإسلام)، وأن يسمى أصحابها (الفلاسفة في الإسلام). ذلك أن التراث الفكري المتمثل فيما كتبه الفارابي وابن سينا وابن رشد وأضرابهم، قليل الصلة بالإسلام كعقيدة، وتصور روحي له خصائصه ومميزاته، إذ على الرغم من كل الجهود التوفيقية التي بذلها هؤلاء المتفلسفة من أجل تقريب الفلسفة اليونانية، أو الشرقية التي آمنوا بها واستسلموا لقيادتها، تلك الجهود التي تمثل عنصر الطرافة، والجدة في هذا التراث الفلسفي، نقول رغم كل تلك الجهود « بقيت هذه الفلسفة غريبة عن التصور الإسلامي، بعيدة عن هذا الدين رغم ما اتشحت به من رداء مستورد، لقد نظر هؤلاء إلى الإسلام من خلال الفلسفة اليونانية كما يقول المرحوم محمد إقبال : « ولو أنهم عكسوا الآية لانتهت جهودهم بفكر أفضل وتراث أقرب الى روح الإسلام وعقيدته في الوجود والإنسان» . [1]

(١) د. عرفان عبد الحميد : " الفلسفة الإسلامية – دراسة ونقد "، ص ٣٠ – ٣٢ . ويقول د. عرفان عن الاتجاهات الفلسفية، التي عدها من جملة الاتجاهات العامة للفكر الإسلامي، بأنها: " التي انصاع أتباعها الى لمسلمات الفكر اليوناني ومنطقه بخاصة في دائرتي " الميتافيزيقا ونظريات المعرفة " وقد انتهى هذا المسعى الى اغتراب فكري كان يزداد بعداً عن العقيدة ولوازمها يوماً بعد يوم . وقد زاد من وطأة هذا الاغتراب ونتائجه السلبية : اللغة المعقدة التي استخدمها الفلاسفة، مما حد من نشاطهم وقيد من تأثيرهم وسهل – من بعد على خصومهم – توجيه ضربة قاتلة قاضية لتعاليمهم التي لم تجد لها أقداماً راسخة تقيها من السقوط بسبب غربتها

وقد أشر د. عرفان في موضع آخر ذات الموقف من (الفلاسفة في الإسلام) كما يسميهم حين حدد الاتجاهات العامة للفكر الإسلامي بأنها تتألف من التيار السلفي الظاهري، والتيار العقلي، بقسميه علماء الكلام والفلاسفة في الإسلام، ثم قال عن القسم الثاني من التيار العقلي: «أما الثاني : فيمثله « الفلاسفة في الإسلام « أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وأضرابهم، وهؤلاء دفعوا النزعة العقلية باتجاه عقلي صرف لا يبالي في أكثر من جانب بالنصوص . ولا يلتفت الى مراعاتها والالتزام بها إلا قليلاً . لقد جرى هؤلاء وراء عقولهم لا يلوون على شيء آخر، فكل ما أشار به العقل المصطبغ عندهم بالفلسفة اليونانية، ولا سيما تيارها الأرسطي فهو مقبول، وما عداه مرفوض، ثم إذا انتهوا الى نتيجة عادوا فنظروا الى النصوص القرآنية التي تتحدث عن موضوعات بحثهم، فإن وجودوها على وفاق معهم قبلوها، وإن وجدوها على خلاف ما انتهوا إليه صرفوها عن ظاهرها بالتأويل وحملوها عن المعنى الذي انتهى اليه بحثهم».[1]

كما يحدد د. عرفان عبد الحميد مفهوماً آخر يسميه ب (الفكر العربي الإسلامي)، ويحدد هذا المفهوم بقوله: « يقصد بالفكر العربي الإسلامي: مجموعة المذاهب والنظريات والأصول العامة الدينية والفلسفية التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته وكانت حصيلة

الفكرية عن الأمة ". د. عرفان عبد الحميد فتاح : " دراسات في الفكر العربي الإسلامي – أبحاث في علم الكلام والتصوف والإستشراق والحركات الهدامة "، ط ١، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢ ه – ١٩٩١ م، ص ١٥ . وينظر الموقف نفسه للدكتور محسن عبد الحميد: " الفكر الإسلامي – تقويمه وتجديده "، حديثه عن دور التيار المشائي، ص ٢٨ – ٣٢. وملحق: " أين نجد الفلسفة الإسلامية ؟ "، ص ٩٧ – ١٠٩. علماً أن كل ما يتعلق بالبشر من الانتاج والتحليل والتركيب يعد فلسفة ولكن لا يشترط أن يكون دينياً بشكل كامل، لأن الاجتهاد الديني وان كان بشرياً الا أن صلته بالدين أقوى.

(١) د. عرفان عبد الحميد فتاح: " نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها "، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٤ ه – ١٩٧٤، ص ١٥ .

استجابته الواعية للظروف والبيئات الثقافية المختلفة «.[١]

ويتحدث عن دور العقل في تشكيل البنية الفلسفية الدينية الإسلامية، قائلاً: وكان لهذا الموقف من العقل وقيمته وتأكيد إمكاناته في الكشف عن الحقيقة بذاته الأثر الحاسم في تشكيل البنية الأساسية للفكر الديني في الإسلام، ذلك أنه قد هيأ لهذا الفكر فرصة بناء مفرداته – كما كانت الحالة في الفلسفة اليونانية – على قواعد فلسفية ومفاهيم عقلية وأدوات علمية كالمنطق والفيزياء مما كان له دوره في تهيئة الأجواء الفكرية للتبادل الثقافي بين التراث اليوناني والفكر العربي .. «.[٢]

وعن تلاقي العديد من المؤثرات في الفلسفة الإسلامية، يؤشر د. فتاح أن الفلسفة اليونانية التي وصلت الى المسلمين لم تكن يونانية خالصة، فقد أصيبت بشوائب كثيرة في الفهم والنقل على السواء من اتباع المذهب الأفلاطوني المحدث والمترجمين السريان من النصارى .. وتأسيساً على هذا الموروث للفلسفة اليونانية المختلطة بالتراث الديني للشرق جاء الفكر العربي، (الفلسفة الإسلامية) مزيجاً مركباً من مذاهب فلسفية ودينية

(١) د. عرفان: " دراسات في الفكر العربي الإسلامي "، ص ١٣ و ص ٥٤. ويمكن مقارنة التعريف أعلاه بتعريف د. محسن عبد الحميد للفكر الإسلامي، إذ يقول: " مصطلح الفكر الإسلامي من المصطلحات الحديثة، وهو يعني كل ما أنتج فكر المسلمين منذ مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اليوم في المعارف الكونية العامة المتصلة بالله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان، والذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني في تفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشريعة وسلوكاً "، ينظر: د. محسن عبد الحميد: " الفكر الإسلامي – تقويمه وتجديده "، ص ٧. ولاحظ: د. محسن عبد الحميد: " أسس الفكر الإسلامي في الوجود "، ضمن: "دراسات عربية وإسلامية "، العدد الأول، السنة الأولى، اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر، العراق، ١٤٠١ ه – ١٩٨٢ م، ص ٥١ – ٧٣.

(٢) د. عرفان عبد الحميد فتاح: " علم الكلام – الفلسفة والتصوف "، دراسة منشورة في موسوعة حضارة العراق، ٨ / ٢٥٣. ويكشف د. عرفان عن المقدمات القبلية الأساسية للعقلانية الإسلامية، ممثلة بالقران الكريم بتوسع، ينظر للاستزادة كتابه: " الفلسفة الإسلامية – دراسة ونقد "، الفصل الثالث: " دوافع النزعة العقلية في الإسلام – القران الكريم وأثره في النزعة العقلية"، ص ٣٣ – ٤٥.

مختلفة . مما دفع المفكرين المسلمين الى رصد ما في الموروث اليوناني المركب من عناصر فلسفية لا تتفق مع أصول الدين الإسلامي والإبانة عن مبانيها ومن ثم الرد عليها . ويفسر د. عرفان ردة الفعل هذه من قبل المسلمين بسبب : " أن الفلسفة اليونانية التي شغلت نفسها بموضوعات الفلسفة الإلهية (الميتافيزيقا) كانت قد انتهت الى حلول وتفسيرات لا تتفق مع الأصول الكبرى للدين الإسلامي، من ذلك : انكار القول بالخلق من العدم، والاعتقاد الجازم بقدم المادة في الذات، أو في الزمان، أو فيهما معاً وانكار العناية الالهية باعتبار أن الطبيعة وحدة عضوية كاملة في ذاتها، تفسر وجودها بذاتها، وسلب الخالق القدرة على الفعل والتأثير في شؤون العالم الطبيعي باعتبار ان اية صلة مباشرة بين الخالق تعالى والعالم المادي، مما لا ينسجم مع كمال الله المطلق الذي صار يتطابق في المفهوم والمعنى عند أرسطو ومشايعيه – مع سكونه وانقطاعه عن العالم المادي بالتأمل في ذاته فحسب فهو عشق وعاشق ومعشوق في وحدة واحدة لا تعدد فيها ولا تركيب "[1] ويمكن قراءة مفهوم الفلسفة الإسلامية عند د. عرفان من خلال ما يسميه ب : " المنهج الجديد لدراسة الفكر الفلسفي في الإسلام "، ونعتقد أن هذا المنهج بالرغم من تعضيده بآراء العديد من الدارسين للفلسفة الإسلامية من قبله، إلا أنه في الوقت ذاته منهجه العام أيضاً في دراسة الفكر الفلسفي في الإسلام . يستند هذا المنهج الجديد كما يؤشر الى المحاور الآتية : من المسلم به لدى المشتغلين بالفكر الإسلامي أن معرفتنا الحالية به لا تزال ناقصة ومبتورة، الأمر الذي جعل كتابة تاريخ كامل عن الفلسفة الإسلامية متعذر للسبب ذاته. [2]

(١) د. عرفان عبد الحميد فتاح : « علم الكلام – الفلسفة والتصوف «، ٨ / ٢٦٦ – ٢٦٧ . وقارن كتابه: « دراسات في الفكر العربي الإسلامي»، ص ٣٢ – ٣٤، ص ٦٣ وما بعد. وللتوسع في دراسة الملاحظة أعلاه راجع: دافيد سانتلانا: « المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي «، ص ٢١ – ٢٣٠.

(٢) يؤكد د. عرفان أننا الى الآن لا نمتلك تصوراً كاملًا عن الفلسفة الإسلامية . وفي هذا السياق يقول : "

تلاشي القول بأن الفلسفة الإسلامية ليست الإ صورة مشوهة عن مذهب أرسطو، وصار من المؤكد أن للفلسفة الإسلامية كيانها الخاص .

تلاشي القول بأن الإسلام وكتابه المقدس يعيقان النظر العقلي الحر.

شمول مصطلح " الفلسفة الإسلامية " لمحاور عديدة في الفكر الإسلامي، مثل علم الكلام والتصوف وأيضاً علم أصول الفقه[1].

وبهذا فإن الفكر الإسلامي قد أسس للفلسفة التي تقول باستناد العالم الى علة موجودة، مع مخالفة القول بأزلية وأبدية العالم لأن للعالم خالقاً مبدعاً قيوماً.

نعتقد بإخلاص أن الوقت لم يحن بعد لكتابة تاريخ جامع للحركة الفلسفية في حضارة العرب ومدينة الإسلام التي بدأت إشعاعاتها الأولى في مدن الكوفة والبصرة وبغداد، ذلك ان الكثير من أصول هذا الفكر – كما يجمع على ذلك أهل العلم والمعرفة – ما زال ضائعاً غير معروف، وما عرف منها في صورته المخطوطة، لا يزال به حاجة الى نشرة علمية نقدية ومقارنة توضح قيمته وتبين حقيقته وصلته بما سبق، وتأثيره فيما لحق به من جهد معرفي". ينظر: د. عرفان عبد الحميد فتاح: " علم الكلام – الفلسفة والتصوف "، ٨ / ٢٤٨. وقارن مقدمة كتابه: " الفلسفة الإسلامية – دراسة ونقد "، ط ٢، ص ٨ – ٩.

(١) ينظر هذا المنهج الجديد لدراسة الفكر الفلسفي في الإسلام عند : د. عرفان عبد الحميد : " الفلسفة الإسلامية "، ص ١٨ – ٢٢ . وقارن كلامه عن معالم المنهج العربي الإسلامي، كتابه: " دراسات في الفكر العربي الإسلامي "، ص ٤٠ – ٤٦، وكذلك حديثه عن الاتجاه الحديث في إحياء التراث الفلسفي، ضمن دراسته: " الحياة العقلية في التراث العربي الإسلامي "، ضمن: "دراسات عربية وإسلامية "، العدد الأول، السنة الأولى، اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر، العراق، ١٤٠١ ه – ١٩٨٢ م، ص ٢٥٨ – ٢٦٥، وأعيد نشر هذه الدراسة في كتاب د. عرفان: " دراسات في الفكر العربي الإسلامي "، ينظر الاتجاه الحديث مار الذكر ضمن صفحات الكتاب: ٦٧ – ٧٧، وأيضاً بحثه الموسوم: " التراث والمعاصرة "، المنشور في كتابه: " دراسات في الفكر العربي الإسلامي "، ص ٧٩ – ١٠٤، وقارن ببحثه الموسوم ب: " علم الكلام أو فلسفة الدين"، ضمن كتابه:" دراسات في الفكر العربي الإسلامي "، أيضاً، وبالأخص الصفحات ١٦٣ – ١٧٤.

المبحث الثاني
أصالة الفلسفة الإسلامية
مناقشات مستفيضة

لا نبالغ بالقول إذا قلنا إن د. عرفان عبد الحميد فتاح قد خصص حيزاً كبيراً من فلسفته في التأكيد على أصالة الفلسفة الإسلامية.[١]

فقد أكد تأكيداً جازماً أن الفلسفة العربية، كما يسميها، لم تقف عند " طور الأخذ والاستمداد ومرحلة الانتخاب والانتقاء بل جاوزت هذه المرحلة الى العطاء المثمر، والابتكار والتأصيل. ان الحضارة العربية، برغم مكوناتها الأجنبية المغايرة لها، لم تكن مجرد نقل آلي لا واعي لتراث الأقدمين، فهي " ليست فلسفة يونانية مدونة بأحرف عربية " وإنما هي محاولة رائعة لإعطاء (صورة) جديدة (لمادة) موروثة قديمة كانت موجودة من قبل، وتأريخها بهذا الخصوص : تاريخ ممتع، متنوع النواحي، متشعب المسالك...".[٢] وقد ابتدأ دراسته لهذه الإشكالية من خلال عرض الآراء حول طبيعة الفلسفة اليونانية،

(١) يراجع للتوسع في دراسة موقف د. عرفان من إشكالية أصالة الفلسفة الإسلامية كتابه: " الفلسفة الإسلامية – دراسة نقدية "، الفصل الأول: " الأصالة في الفكر الفلسفي الإسلامي "، ص ١١ وما بعد. ويوزع الآراء الى صنفين، الأول القائلون بعدم وجود فكر فلسفي إسلامي أصيل صاعد الأندلسي، ابن خلدون، احمد أمين، وجماعة من غلاة المستشرقين كما يسميهم، مثل أرنست رينان، شمويلدرز، ودي بور . أما الفريق الثاني فهو القائل بوجود عناصر من الابتكار والأصالة في الفلسفة الإسلامية، يمثلهم مجموعة من المستشرقين، مثل : دوجا .

(٢) د. عرفان عبد الحميد فتاح: " دراسات في الفكر العربي الإسلامي"، ص ٥٤. وينقل عبارة رينان عن الفلسفة الإسلامية بأنها مدونة بأحرف عربية عن رينان في كتابه: "ابن رشد والرشدية".

أهي اختراع يوناني أصيل أم أن الحضارات الشرقية القديمة قد تضمنت إبداعاً فلسفياً ؟ وللإجابة على هذا السؤال يشير أولاً الى أن الجمع الأكبر من مؤرخي الفلسفة، يعرض هنا اسماءاً مهمة مثل رسل، اوبرفيج، زيلر، يرون أن الفلسفة انتاج يوناني أصيل، ملخصاً الآراء في الملاحظات الآتية [١] :

بحث اليونان في المعرفة، دون غيرهم من الأمم والشعوب، لا لغايات دينية أو أغراض عملية بل كشفوا عن حقائق الأشياء وطبائع الموجودات بباعث من اللذة العقلية المحضة، أي أنهم قد طلبوا المعرفة لذاتها لا لشيئ آخر . أما حكماء الشرق القديم فقد طلبوا المعرفة من أجل حاجة دينية آجلة، أو جلباً لمنفعة دنيوية عاجلة. يرى هؤلاء أيضاً أن مباحث الشرقيين القدماء تختلط فيها الفلسفة بالدين والتفسير النظري العقلي بالأسطورة والخرافة، حيث يتخذ تفسير الظواهر المادية عندهم نسقاً واحداً من الأحداث المقدسة التي لا تقبل النقد أو التأويل .

أما اليونان فقد تجاوزوا اللغة الأسطورية الى الاهتمام بالقضايا ذات الفروض العلمية وبالحدس والتأمل العقلي تارة، وبالتجربة والمشاهدة والملاحظة تارة أخرى .

يرى هذا الاتجاه أن العقلية الشرقية تتسم بشكل عام بالسذاجة والبداهة والنظر المشتت الى الأشياء، أي بشكل مجزأ متفرق، إذ لا طاقة لها على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلة عن بعضها البعض أو مجتمعة بشكل متراكم ولكنها غير متناسبة أو منسجمة أو متسقة. أما اليونان فبسبب فصلهم المعتقدات الدينية عن الفلسفة، ولأنهم بفطرتهم أصحاب نزعة تحليلية نقدية كبيرة فقد تجاوزوا الأمثلة المادية المشخصة الى استخلاص المبدأ العام أو القانون الكلي ويضيف د. عرفان الى أن هذا الرأي القديم إذ يعود الى

(١) قارن هذه الملاحظات مع: يوسف كرم: « تاريخ الفلسفة اليونانية »، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر/ مصر، ١٣٥٥ ه – ١٩٣٦ م، ص٥ – ٣٣١.

أفلاطون وأرسطو، كما أن من المسلمين من قال به مثل الفارابي والشهرستاني وابن خلدون[١] في حين يذهب آخرون، بحسب ما يشير اليه د. فتاح، الى أن عدد غير قليل من الباحثين من ذهب الى أن الفلسفة تبدأ أصلاً عند البابليين والمصريين القدماء وغيرهما من الشعوب القديمة. الى هكذا رأي ذهب ديوجنس اللايرتي (القرن الثالث قبل الميلاد)، أمونيوس سكاس، (في حدود القرن الثاني الميلادي)، وول ديورانت، جورج سارتون، اميل برهييه، بول أورسيل ماسون[٢].

يرى الدكتور عرفان عبد الحميد أن الحق في هذه المسألة هو أننا إذا نظرنا الى الفلسفة على أنها ظاهرة بشرية مشاعة وضرورة إنسانية لا بد منها على أساس أن الإنسان ميال الى تأمل وجوده الذاتي ومصيره، وفي حال الأشياء والموجودات حوله فمن الصعب أن نرجع نشأة الفلسفة الى جنس بعينه، أو الى حقبة تاريخية معينة، " بل لا بد أن نقرر منذ البداية بأنه ليس للفلسفة نقطة انطلاق معروفة في التاريخ "[٣] .

ويرى د. عرفان أن الآراء التعسفية حول طبيعة الأصالة في الفكر الفلسفي الإسلامي تعود الى جملة من الأسباب، هي :

أولاً: لبعض هؤلاء الدارسين ليسوا فلاسفة بالمعنى الدقيق لكلمة فيلسوف، وبالتالي فمن المحتمل أن يفوتهم تقدير الكثير من عناصر الابتكار والأصالة في الفكر الإسلامي. وقد بعضهم فلاسفة، مثل برتراند رسل، يتذوقون الفلسفة، ويستطيعون الوقوف على

(١) د. عرفان عبد الحميد : « المدخل الى معاني الفلسفة »، ص ١٤ – ٢١ .

(٢) د. عرفان: « المدخل "، ص ٢١ – ٢٣. وقارن كتابه: « الفلسفة الإسلامية – دراسة ونقد »، ص ٢٥ – ٢٧ . وقارن أيضاً: د. حسام الآلوسي: « بواكير الفلسفة قبل طاليس (أو) من الميثولوجيا الى الفلسفة عند اليونان »، ط ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١ م، الفصل الأول: « عرض للآراء حول أصالة الفلسفة اليونانية والعلم اليوناني »، ص ٥ – ٤٤.

(٣) د. عرفان : « المدخل الى معاني الفلسفة »، ص ٢٣ – ٢٤ .

الجوانب الأصيلة والمبتكرة فيها إلا أنهم غرباء عن التراث الإسلامي.

ثالثاً: نظر بعض هؤلاء الباحثين الى الفكر الإسلامي من خلال نظرية التعصب العرقي والديني التي سادت أوربا في القرنين الثامن والتاسع عشر. فنظروا الى الفلسفة الإسلامية على أنها انتاج عربي خالص، والعرب هم من الساميين، وفكر هؤلاء يقوم على البساطة، ويميل الى الفصل والتجزئة، بخلاف الإنتاج الفلسفي[1].

وفي مجال تأكيد أصالة الفلسفة الإسلامية يقول د. عرفان عبد الحميد : " ان الفكر

(١) د. عرفان: " الفلسفة الإسلامية – دراسة ونقد "، ص ١٦ – ١٧. يمكن أن نقارن ما يذهب اليه هذا الاتجاه ضمن هذا المحور بما يشير اليه ولتر ستيس حول طبيعة المنهج الفلسفي، إذ يقول : « .. ويمكن وصف الفلسفة بأنها علم الأشياء بصفة عامة . أن العالم بجوانبه الكونية هو موضوعها . وكل العلوم تميل الى التعميم ورد كثرة الوقائع الجزئية الى قوانين عامة مفردة . أما الفلسفة فإنها تضطرد بهذه السيرورة الى حدها الأقصى فهي تعمم بأكبر ما يسعها من تعميم وهي تسعى الى رؤية الكون بأسره في ضوء أقل المبادئ العامة الممكنة، بل تسعى الى رؤيته في ضوء مبدأ أقصى واحد لو أمكن « . ينظر : ولتر ستيس : « تاريخ الفلسفة اليونانية «، ص ١٤ . ويقول ريمون آرون عن الفلسفة: « تتميز الفلسفة إذاً، وفي الجوهر، بالطموحين اللذين ربما كانا متناقضين: الطموح الى الحقيقة الشاملة (الكلية) والطموح الى المنظومة الكاملة. «، ريمون آرون:» فلسفة التاريخ النقدية – بحث في النظرية الألمانية للتاريخ «، ترجمة حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، ١٩٩٩ م، ص ٨٩. وللتوسع في فهم نظرية التمييز العرقي يشير د. عرفان ناقلاً عن د. إبراهيم مدكور (كتابه : « في الفلسفة الإسلامية «) أن فكرة تقسيم البشر الى ساميين وآريين هي من نتاج علماء تاريخ اللغات في القرن التاسع عشر، وتحديداً الى الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان في كتابه المعروف: «تاريخ اللغات السامية»، ١٨٩٢ م، فالساميون عنده جنس بشري متميز، يعود في أصله الى جذر مشترك واحد، وهو أقل من مستوى الجنس الآري في التفكير والعقلية، وهم متميزون بتشابه لغتهم، ونظرتهم الجزئية الى الأشياء . أما الشعب الآري، وهو أصل الشعوب الأوربية، وبعض الشعوب الآسيوية، فهو يتميز بميله الفطري الى التعدد والانسجام والتآلف، مع قدرته على التحليل والتركيب والربط . تابع : د. عرفان عبد الحميد : « الفلسفة الإسلامية «، ص ١٤، حاشية ١ . وتابع: د. محمد غلاب: « الفلسفة المشرقية «، القاهرة، بلا دار نشر، ١٩٣٨، ص ١٤ وما بعد. د. عبد الحليم محمود: « التفكير الفلسفي في الإسلام، ط ٣، مكتبة الانجلو المصرية، ١٣٨٧ هـ – ١٩٦٨ م، ١/ ٢٤٧ – ٢٧٦. وعن التأصيل النقدي في الفكر الفلسفي الإسلامي، تابع: د. سليمان دنيا: « التفكير الفلسفي الإسلامي «، ط ١، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٨٧ ه – ١٩٦٧ م، ص ٢٨٩ وما بعد.

العربي في مختلف اتجاهاته ومدارسه ومحاور نموه وتطوره يعكس قيمة جوهرية في تاريخ حضارتنا ينبغي لنا تأكيدها وتقريرها باستمرار باعتبارها تشكل جانباً أصيلاً في فكرنا، تلك هي قيام هذا الفكر في اجتهاداته على أساس من الوعي الرشيد بالاستقلال الذاتي والشعور الثابت بالوجود، مما هيأ له مساحة واسعة للاختيار والانتخاب من دوائر الحضارة التي اتصل بها أو انتهت اليه، بلا تردد أو خوف فأعطته قدرة مثيرة على الهضم والتمثيل وإعادة البناء، وهكذا صارت من خصائص تراثنا الذاتية حريته في : " الانتقاء والاختيار " وقدرته على " الهضم والتمثيل " مما وسع من مفردات تكوينه الى حدود قصوى تقترب من الإحاطة الشاملة بحضارة العصر ومن ثم الارتقاء من مستوى الأخذ والاستمداد والاستعارة Cultural Borrowing الى مقام المحاكمة العقلية الصارمة للمفردات المستعارة من موقف نقدي متميز يتخير من الآراء والاجتهادات ما شاء وكما شاء، بلا قسر أو إلجاء داخلي، مرده شعور بضعف في الذات، أو إكراه خارجي سببه الانهيار السياسي وفقدان السيادة القومية .

تلك سمة أساسية عرف بها تراثنا العربي عامة والفلسفي منه على وجه التخصيص، مما أشاد بها وتحقق منها أهله والغربيون على السواء "[1].

يمكن مقارنة النص المتقدم حول علاقة الفلاسفة المسلمين بالفلسفة اليونانية، بكلام ابن سينا الآتي، إذ يقول: " ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاز الى (المشائين) من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا إربهم منه،

(١) د. عرفان عبد الحميد فتاح: " علم الكلام – الفلسفة والتصوف "، ٨ / ٢٥٠. وتنظر أيضاً ردود د. عرفان على القائلين بأن العقل العربي مصاب باللاموضوعية ومعاداة التجديد ورفض الوقائع العلمية المجردة وميله الى التفسيرات الأسطورية ونقصان قدرته على النظرة الكلية للأشياء كما هو المطلوب في الفلسفة، وغير ذلك في كتابه: " دراسات في الفكر العربي الإسلامي "، ص ٧٠ – ٧١.

وأغضينا عما تخبطوا فيه وجعلنا له وجهاً ومخرجاً ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون. فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل." (١)

ويمكن مقارنة ما تقدم، مثلاً، بتلخيص ابن رشد لكتب أرسطو في المنطق. يقول محققو كتاب ابن رشد: « تلخيص كتاب المقولات «: « والنقطة الثالثة الهامة في تقديم ابن رشد لتلخيصه لكتب أرسطو في المنطق، هي ما ذكره من أنه سيبدأ هذا التلخيص بأول كتاب من كتب أرسطو في صناعة المنطق وهو كتاب المقولات.

وبعبارة أخرى فهو لا يرى ما يدعو لأن يتقدم عمله تلخيص كتاب الإيساغوجي لفرفوريوس. وإذا ما عرفنا أن ابن رشد بدأ جوامعه في المنطق (الشرح المختصر) بجوامع كتاب إيساغوجي، وأن تلخيصاً لإيساغوجي ألفه ابن رشد يوجد فعلاً، فإن عبارة ابن رشد تبدو خادعة. ومع ذلك فإن هذا هو المظهر الخارجي فقط. فإن ابن رشد بدأ جوامعه بكتاب إيساغوجي، لأنه كان مهتماً بتقديم تأويل خاص لصناعة المنطق في هذه الجوامع ولم يكن يقصد شرح نص أرسطو للقارئ. « (٢)

ويمكن أن نستشف الروح الرشدية في مجال المنطق المقولي في الفصل الحادي عشر من كتابه: « تلخيص كتاب المقولات « إذ يقول: « قال : وليس ينبغي أن يتشكك على

(١) ابن سينا: " منطق المشرقيين "، تقديم د. شكري النجار، ط ١، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٢، ٢٠-٢١ .

(٢) ابن رشد: " تلخيص كتاب المقولات "، حققه د. محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه، دكتور تشارلز بتروث، و دكتور أحمد عبد المجيد هريدي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩١ م، ص ٣٢. والمقولات لغة: " جمع مقولة بمعنى محمولة مشتقة من القول بمعنى الحمل لأنها تحمل على الممكنات الموجودة في الخارج (أي تسند إليها) فيقال: محمد جوهر، والبياض كيف، والعدد كم، والأبوة والبنوة من مقولة الإضافة، والركوع والسجود من مقولة الوضع، وهكذا. "، أما المقولات اصطلاحاً فتطلق على " الأجناس العالية للممكنات الموجودة ". ينظر: د. محمد رمضان عبد الله: " المقولات بين الفلاسفة والمتكلمين "، شركة الخنساء للطباعة المحدودة، بغداد، بدون تاريخ، ص ٥.

هذا القول فيقال إنه قد قصد ها هنا الى تعديد الكيفيات فعددت أشياء كثيرة من المضاف – مثل الملكة والحال الذي عدد في الجنس الأول من هذه المقولة وهو داخل في المضاف، فإن الملكة إنما هي ملكة للشيء وكذلك الحال – فإنه إنما يمكن أن تعد هذه من المضاف بأجناسها لا بأنواعها. فإن العلم – وهو جنس للنحو والفقه – يقال بالإضافة الى المعلوم، وأما النحو فليس يقال بالإضافة الى شيء وكذلك الفقه إلا أن يقال بالإضافة من طريق جنسه – أعني أن النحو هو علم للمعلوم الذي هو علم أواخر الكلم.

وإذا كانت هذه الأنواع ليست من المضاف وإنما هي من الكيفية وهي إنما صارت أنواع كيفية من قبل جنسها، فهو بين أن جنسها هو من الكيف. وذلك أن النحو والفقه إنما صار كل واحد منهما موجوداً من حيث العلم كيفية، لكن عرض لجنسها – الذي هو العلم – أن كان له اسم من حيث هو مضاف ولم يكن له اسم من حيث هو كيفية بضد ما عرض للأنواع التي تحته – أعني لها أسماء من حيث هي كيفيات مثل النحو والفقه، وليس لها أسماء من حيث هي مضافة. وليس يبعد أن يكون الشيء الواحد معدوداً في مقولتين وجنسين، لكن بجهتين لا بجهة واحدة، فإن ذلك هو المستحيل. « [1]

ويعلق ابن رشد على ما سبق، قائلاً: « هذا هو معنى ما تأول هذا الموضع عليه أبو نصر. وظاهر كلام أرسطو أنها ليست من المضاف إلا بجنسها فقط، إذ ليس يفهم من النحو والموسيقى إضافة خاصة بها إلا من قبل جنسها.

ولذلك ما يقول أرسطو في هذه الأشياء إنها ليست من المضافة بذاتها وإنها إنما صارت من المضاف من قبل أنه أضيف إليها ما هو مضاف بذاته، فهي مضافة بالعرض. ولا يبعد أن يكون شيء واحد تحت جنسين، أحدهما بالذات والآخر بالعرض. وإنما الذي يبعد، كما

(١) ابن رشد: " تلخيص كتاب المقولات "، ص ١٣٠ – ١٣٢.

يقول أرسطو، أن يكون شيء واحد موجودا في جنسين مختلفين بالذات. «[١]

ويقرر د. عرفان عبد الحميد في سياق تحديد (مواضع الاختلاف بين الفكرين العربي والغربي) كما يسميها قناعاته بالقول: " أعتقد مخلصاً، بانياً قناعتي على استقراء تاريخي دقيق، ومن وجهة نظر ذرائعية خالصة، دع عنك ضرورات الانتماء القومي والتاريخي: ان أية محاولة للاستمداد الثقافي من الحضارة الغربية المعاصرة التي ترتد في أصولها الى "الجامع اليوناني – الروماني المشترك"، لن يكتب لها النجاح، إن نحن أسقطنا من الاعتبار وجوه المخالفة بين الروح الأثينية – [Atticism] التي هيمنت على التاريخ الغربي وحركة الفكر فيه، وبين الروح العربية " الإبراهيمية – الحنيفية – الاسلامية " التي حددت لنا معاشر العرب المسلمين مسارات التاريخ والفكر .

ومن ثم فإن أية مغامرة فكرية – مهما تكن مخلصة وصادقة – من أجل فرض الروح الاثينية قسراً على الفكر العربي المعاصر باسم التحديث والمعاصرة، لن تنتهي إلا الى " اغتراب فكري وروحي " وإلا الى البحث عن معادلات سطحية وقاصرة لا تعبر عن حاجة طبيعية فينا، وإلا الى حالات من التبعية والمراهقة الفكرية التي ستنتهي – لا محالة – بالسقوط والتردي ومن هنا فإن من الضروري إدراك مواضع الاختلاف بين هاتي القوتين الروحيتين : العربية الإسلامية : والغربية الاثينية، لنكون على بينة من لوازم عمليات التثاقف الحضاري التي نؤمن بها طريقاً للنماء والتطور "[٢] .

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣١ . وعن منطق المقولات بشكل عام تابع: أبو الفرج بن الطيب البغدادي: " الشرح الكبير لمقولات أرسطو "، تحقيق د. علي حسين الجابري و د. فضيلة عباس ود. عبد الكريم سلمان، مراجعة د. عبد الأمير الأعسم ود. حسن مجيد العبيدي، ط١، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢ م، ص ٣ – ٦١٩. د. علي حسين الجابري: " أبو الفرج بن الطيب البغدادي – رئيس بيت الحكمة العباسي في مطلع القرن الخامس الهجري وجهوده في مدرسة بغداد المنطقية "، مراجعة الدكتور عبد الأمير الأعسم والدكتور محمد الكبيسي، ط ١، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢ م، ص ٣ – ٣٦٨.

(٢) د. عرفان عبد الحميد فتاح : " دراسات في الفكر العربي الإسلامي – أبحاث في علم الكلام والتصوف

يدفع د. عرفان عبد الحميد فتاح في مجال تأكيد أصالة الفلسفة الإسلامية بشكل كبير في تجاوز ما يسميه ب (النظريات الإستشراقية) و (المناهج المغتربة) عن الأمة وتراثها، والتي حاولت جاهدة ربط دورة الفكر الإسلامي وحركته بأسباب ودوافع أجنبية غريبة عن واقع الأمة ومشكلاتها، على أساس أن النظرة العلمية في مجال دراسة الأفكار والمبادئ بشكل مجرد عن التعصب والمحاباة تشترط أساساً ضرورة قيام الشروط الموضوعية لنشأتها في البيئة نفسها، فإرجاع كل ظاهرة في بيئة ما الى عوامل خارجية عنها وإسقاط العوامل الداخلية ليس استدلالاً علمياً .

لأن حقائق التاريخ ووقائع الأمور والنظرة الاستقرائية تؤكد أنه بالرغم من سريان الأفكار الأجنبية الى المسلمين، فإنهم أسسوا بيئة عقلية خاصة بهم ومستقلة بشكل واضح [١] وفي سياق تأكيد أصالة الفكر الإسلامي يسعى د.عرفان أيضاً الى تحديد مواضع الاختلاف بين القوتين العربية الإسلامية والغربية الأثينية، وذلك من خلال المؤشرات الآتية:[٢]

خضعت حركة الفكر الغربي منذ ولادته اليونانية الى « قانون الصراع بين الأضداد »، كما هو الحال في مذهب الكينونة أو الوحدة المطلقة لبارمنيدس (٤٤٥ ق. م.)[٣]، الذي يرى الوجود على أنه عقلي خالص، أزلي وأبدي، ومن هنا نفى الحركة والاستحالة.

والاستشراق والحركات الهدامة "، ص ١٧ – ١٨ .

(١) د. عرفان عبد الحميد فتاح: « علم الكلام – الفلسفة والتصوف »، ٨ / ٢٥٤ – ٢٥٥ .

(٢) تابع هذه المؤشرات عند د. عرفان: " دراسات في الفكر العربي الإسلامي "، ص ١٨ – ٢٧، وقارن الصفحات: ٧٩ – ٨٢.

(٣) ولد بارمنيدس حوالي عام ٤١٥ ق. م. في ايليا، ولا يعرف الكثير عن حياته، لكن نعرف أنه كان في فيثاغورياً في مطلع شبابه، ثم تمرد على الفلسفة وأسس لفلسفة خاصة به، ودائماً ما يشير اليه إفلاطون بكل احترام، تستند تأملاته الفلسفية الى ملاحظة النقلة والتغير في العالم. ينظر: ستيس: « تاريخ الفلسفة اليونانية »، ص ٤٠ .

ومبدأ التدفق والسيلان الخالد لهيراقليطس (٤٠٥ ق. م.)[١]، الذي يرى الوجود على أنه مادي محض، متحرك غير ثابت، يتغير في كل لحظة، ومن ثم لا يعرف ما هو المطلق منه أو النسبي. ثم تطور هذا الصراع متخذاً طابع التناقض بين فلسفة أفلاطون المثالية ومذهب أرسطو الميال الى التجريبية والواقعية والحسية، وامتد هذا الصراع الى القرون الوسطى، بين المذهبين الاسمي Nominalism الذي أنكر أن يكون للكليات والماهيات المجردة Universals من الأسماء والأنواع Gender & Species أي وجود مستقل خارج الذهن، والواقعي Realism الذي يرى أن لهذه الماهيات وجوداً خارجياً مستقلاً بذاته. أما الفكر العربي الإسلامي فقد خضع لما يمكن تسميته بقانون الائتلاف والتوسط والاعتدال. وقد اتخذ من الإجماع والرؤية المشتركة المتحدة، أساساً له.[٢]

يرتبط التاريخ العربي الإسلامي بشكل وثيق بالعقيدة الإسلامية. أما الفكر الغربي فهو « ثنائي النشأة والتكوين»، اعتمد على أصول ومقومات حضارية، جذورها يونانية رومانية خالصة، في حين تتمثل عقيدته الدينية بالمسيحية السمحاء، وهي شرقية الأصول. الفكر الأوربي تمحور حول الذات عرقياً وثقافياً Ethnocentric / Eurocentric

(١) ولد هيراقليطس عام ٤٧٥ ق. م.، عاش نحواً من ستين عاماً ٥٣٥ ق. م. كان ارستقراطياً، ينتسب الى أسرة نبيلة شغل فيها وظيفة الحاكم أو الملك. كان انساناً متباعداً وانطوائياً تمتلئ طبيعته بالتعالي. ينظر: وولتر ستيس:السابق، ص ٥٧.

(٢) لا نتفق مع د. عرفان حول الطبيعة المؤتلفة للفكر العربي الإسلامي. نحن نرى أن الفكر الإسلامي، قد خضع، بموجب بشريته، الى قانون الاختلاف البشري. وتفاوتت هذه الطبيعة الاختلافية للفكر الإسلامية شداً وجذباً عبر التاريخ. إن مؤلفات د. عرفان عبد الحميد ذاتها شاهد على الطبيعة الاختلافية المذكورة للفكر الإسلامي، كما يؤشرها كتابه:" دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية "، مطبعة أسعد، بغداد، بدون تاريخ، أو كتابه: " نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها "، وكتابه: " الفلسفة الإسلامية- دراسة ونقد "، وكتابه: « دراسات في الفكر العربي الإسلامي ». فكل هذه المؤلفات تؤشر وبشكل واضح على الخلافات الحادة التي مر بها الفكر الإسلامي ولا يزال. وربما يمكن تفسير ملاحظة د. عرفان أعلاه ذاتها على أنها تنحو منحى أيديولوجياً أكثر منه فلسفياً نقدياً.

ولا يفهم التثاقف Acculturation على أساس من الحرية في الأخذ والعطاء، والاعتراف بالانجاز المتبادل بين دوائر الفكر والحضارة. بل هو يفهم عملية التثاقف باستمرار في صورة الاستلاب الحضاري In acculturation والتنكر التام لمنجزات الطرف الآخر الحضارية والثقافية، وتحولت المعرفة عنده الى وسيلة للسيطرة والهيمنة وإلغاء الهوية الذاتية للأمم والشعوب، بما قرب الغرب أحياناً من مضمون الاغتيال الحضاري.(١) أما الفكر العربي فإن عملية التثاقف عنده كانت تعني التواصل الفكر والإخاء المذهبي بين حلقات الحضارة البشرية ودوائرها المختلفة.(٢)

(١) السؤال الذي يطرح نفسه حول الملاحظة أعلاه: هل هذا هو كل الفكر الأوربي؟ ألا توجد دوائر فكرية أوربية تتصف بصفات مناقضة للصفات الواردة أعلاه؟ .

(٢) يقترب موقف د. عرفان أعلاه من مواقف مثقفين آخرين، مثل ادورد سعيد الذي نظر الى الاستشراق بوصفه آلة الغرب الاستعماري الثقافية. يقول في مقدمة كتابه: " الاستشراق " عنه: " وهو طريقة للوصول الى تلاؤم مع الشرق مبنية على منزلة الشرق الخاصة في التجربة الأوربية الغربية. فالشرق ليس لصيقاً بأوربا وحسب؛ بل إنه كذلك موضع أعظم مستعمرات أوربا، وأغناها، وأقدمها؛ ومصدر حضاراتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي، وأحد صورها الأكثر عمقاً وتكرار حدوث للآخر."، انظر: ادورد سعيد: " الاستشراق – السلطة، المعرفة، الانشاء "، نقله الى العربية، كمال أبو ديب، ط ٦، مؤسسة الابحاث العربية، ٢٠٠٣، ص ٣٧ . وقد أكد سعيد ذات الموقف في كتابه: " الثقافة والامبريالية "، إذ قال: " لكن ما هي أمثلة المادة اللاشرق أوسطية التي يتعامل معها هذا الكتاب؟ إنها الكتابات الأوربية عن أفريقيا، والهند، وبعض مناطق الشرق الأوسط، وأوستراليا، وجزر البحر الكاريبي؛ إنني لأعتبر هذه الإنشاءات الأفريقانية والهندانية، كما يسمى بعضها، جزءاً من مجمل الجهود الأوربية لحكم بلدان وشعوب نائية، واعتبرها لذلك مترابطة مع الأوصاف الاستشراقية للعالم الإسلامي، كما هي مترابطة مع طرق أوربا الخاصة في تمثيل الجزر الكاريبية، وإيرلندا والشرق الأقصى". ادوارد سعيد: " الثقافة والامبريالية "، ترجمة كمال أبو ديب، ط ٢، دار الآداب، بيروت، ١٩٩٨ م، ص ٥٧. ولمزيد من المعلومات والأفكار حول الفكر الاستشراقي السياسي: تابع: د. محسن جاسم الموسوي : " الاستشراق السياسي – فرضياته واستنتاجاته "، دورية الاستشراق، ع ٣، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩، ص ٤ – ١٣. وحول تطور الاستشراق بشكل عام: د. حسام محيي الدين الآلوسي: " صور نقدية للاستشراق التقليدي والجديد (أو) تطور الاستشراق وتطور النظرة اليه "، ضمن دورية الاستشراق ذاتها، ص ٣٢ – ٧٦، وأيضاً نجيب عقيقي: " المستشرقون "، ط ٥، دار المعارف، مصر

الاستمداد الثقافي العربي الإسلامي المبكر من الغرب تم في أوضاع نفسية مليئة بالشعور الذاتي بتفوق الذات بلا ضغط نفسي من الداخل يعود الى الشعور بالنقص أو إكراه من الخارج يعود الى الهيمنة الأجنبية. أما عملية الاستمداد الثقافي في العصر الحديث فقد تمت في ظل ظروف القهر السياسي، والخضوع للهيمنة والاحتلال الأجنبي، ومن ثم أخذ شكل الاعتماد على الغرب لمواجهة الطغيان المادي والمعنوي.

الفكر الغربي على الدوام كان فكراً إنسانياً Anthropocentric، كما أسس لذلك رئيس المدرسة السوفسطائية بروتاغوراس[1]. اتخذ من الفرد مقياساً للأشياء جميعاً، مما جعل الإنسان مقياساً للحقيقة، يشرع لنفسه ما يشاء ومتى شاء. أما الفكر العربي فعلى الأغلب ظل فكراً مخلصاً لأصوله الإيمانية، فهو فكر متدين بالأصالة والفطرة.

من الضروري الانتباه الى مخاطر استخدام المفاهيم والمصطلحات الغربية في دراستنا للفكر العربي الإسلامي، أي أننا ينبغي أن نكون على بينة من المصطلح المستخدم.

ويؤكد د. عرفان عبد الحميد فاعلية العقل الفلسفي الإسلامي في المرحلة التي أعقبت مرحلة ترجمة التراث العالمي الى اللغة العربية، قائلاً: " بعد أن تيسرت للفكر العربي سبل

بدون تاريخ، (٣ أجزاء).

Edward Said،Covering Islam،How the Media and the Experts Determine،How We See the Rest of the World،(London and Henley: Routledge & Kegan Paul،1981)،Introduction،PP. IX – XXX|I،Dr. Abdullah al-Dabbgh،Orientalism and Literary Orientalism،in Orientalism،Comparative Cultural Book Series،No. 4،February،Ministry of Culture and Information – .Cultural Affairs،Iraq،1990،PP. 14 – 24

(١) بروتاجوراس: هو أقدم سوفسطائي معروف، ولد في أبديرا حوالي ٤٨٠ ق. م. وتجول في اليونان واستقر بعض الوقت في أثينا. اتهم بالإلحاد، بسبب كتاب ألفه عن الآلهة، واحرق الكتاب بشكل علني؛ مما اضطره الى الهرب من أثينا الى صقلية، وغرق وهو في طريقه اليها حوالي عام ٤١٠ ق.م. ينظر: وولتر ستيس: السابق، ص ٨٠.

الإحاطة بالموروث الثقافي عن طريق الترجمة التي سبقت الإشارة إليها ومن خلال الصلة المباشرة بمرحلة الاختلاط التي سبقتها ومهدت لها والتي لا تقل أهمية في أثرها ودورها الايجابي عن حركة الترجمة المقصودة، بدأ العلماء والفلاسفة عملية الاختيار والانتقاء من مكونات هذا الموروث الحضاري أو ما صار يعرف في اصطلاحهم بـ" علوم الأوائل " عناصر تتلاءم وتنسجم مع تكوين الثقافة العربية العقلي والروحي الذاتيين معاً، وفي هذه المرحلة أيضاً بدأت محاولات الكشف عن صيغ " للتوفيق " بين الأصول الفكرية العامة ممثلة في رسالتها الدينية وقيمها الخلقية وتصوراتها الكلية عن الوجود والحياة والإنسان أي بدء ظهور النقد لمصادر الفكر الإنساني واعتماد ما هو ملائم للعصر من أفكار وبين الثقافة الأجنبية"[1] ويشير د. عرفان في مقدمة كتابه : " الفلسفة الإسلامية – دراسة ونقد "، الى أن دراسته للفلسفة الإسلامية تهدف الى تحقيق غرضين، الأول : النظر بروية وحذر الى الأحكام السطحية والمبتسرة التي ذهب اليها بعض الباحثين من أصحاب المناهج التاريخية الى انكار قدرة العقل العربي الإسلامي واستقلاله بالإنتاج العقلي، وينتهون الى تعميم مفاده أن كل قضية فكرية في الإسلام هي أثر ونتيجة لجانب أو آخر من جوانب الفكر الأجنبي، وأن الفكر العربي الإسلامي لم يكن سوى استعارة خارجية صرفة خالية من أي إبداع .

ويرد عليهم قائلاً : " لقد فات هؤلاء أن الفكر الإنساني في محاولته الوصول الى الحقيقة، وتصوره للوجود، لا يخضع لقانون العلة والمعلول خضوع المادة الجامدة، فلا يكفي ظهور فكرة من الافكار في فلسفة ما، ثم ظهور نفس الفكرة أو ما يماثلها في فلسفة أخرى، للحكم بأن الاثنية متأثرة بالأولى، الا اذا وجدت دلائل وقرائن مستمدة من

(١) د. عرفان عبد الحميد فتاح: " علم الكلام – الفلسفة والتصوف "، دراسة منشورة في موسوعة حضارة العراق، ٨ / ٢٥٩ – ٢٦٠.

الصلة التأريخية بين الفلسفتين، وهذا أمر لا تسمح المناهج الظاهرية بطبيعتها من التأكد منه، هذا اضافة الى أن مؤرخي الحضارات بدأوا يعترفون بإمكان قيام أفكار متشابهة في دوائر متباينة، باستقلال عن بعضها البعض، وذلك تبعاً لنظريتهم المعروفة بالنشوء والارتقاء المتشابه The Theory of Convergent Evolution " .

أما الهدف الثاني فهو : « تسليط الضوء على بعض الجوانب التي لم يدركها الباحثون من قبل، فلم يتوافروا على دراستها، والتأكيد على أن دائرة الفكر الفلسفي في الإسلام، رغم غربتها النسبية عن حقائق الإسلام وجوهره، ورغم اتساعها، وهضمها، وتمثلها لعناصر من الثقافات الاجنبية، فإنها ظلت – على الدوام – متصلة بحقائق الإسلام الأساسية بوشائج القربى ومحاولة التوفيق بين الأصول الذاتية فيها والعناصر المستوردة، وهذه تؤكد الحقيقة السابقة، وتثبت خطأ تفسير ظواهر الحياة العقلية والروحية في الإسلام، جملة وتفصيلاً، في ضوء المؤثرات الأجنبية وحدها، وإغفال العوامل الداخلية الذاتية، التي كانت السبب الأول والمباشر في خلق حركة الفكر القوية والجادة في الإسلام »[1] .

❑ ❑ ❑

(١) الدكتور عرفان عبد الحميد: « الفلسفة في الإسلام – دراسة ونقد »، ص ٧ – ٨. قارن ضمن ذات المحور: د. علي حسين الجابري: « دراسة تحليلية لمنهج المعرفة والتعلم عند الجاحظ والكندي »، دراسة منشورة في: « دراسات عربية وإسلامية »، العدد الثالث، السنة الثالثة، اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، العراق، ١٤٠٣ ه – ١٩٨٣ م، ص ٧١ – ٩٤. ود. علي الجابري في معظم كتاباته، ونحيل على ما بين أيدينا، مثل: « فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر القسم الأول: (جدلية الأصالة والمعاصرة)»، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٣، ص ١١ – ٣٥٢.

الخاتمة

تتضمن هذه الخاتمة أهم النتائج التي وصل اليها بحثنا هذا:

١- في سياق تحديد مفهوم للفلسفة، بين د. عرفان الصعوبات التي تكمن خلف هكذا محاولة، نتيجة لعلاقة الفلسفة المتشابكة مع العلوم الأخرى، مبيناً طبيعة العلاقة بين كل من الفلسفة والدين والعلم.

٢- بينا أن تعريف الفلسفة يختلف من فيلسوف الى آخر بحسب المدرسة الفلسفية التي ينتمي اليها أو التي أسسها.

٣- وفي سياق مختلف، أي في مجال تحديد مفهوم للفلسفة الإسلامية، بين د. عرفان إجماع العرب على أن الفلسفة من الموضوعات الدخيلة على فكرهم. مبيناً اختلاف الباحثين في وضع تسمية معينة لها، بين فلسفة عربية، وفلسفة إسلامية. وقد رجح تسمية (الفلاسفة في الإسلام)؛ لأن الفلاسفة المسلمين قد انتهوا الى نتائج في بحوثهم الفلسفية قد خالفت الأصول الإسلامية حول ذات المفاهيم. في مقابل تسمية أخرى هي (الفكر العربي الإسلامي) الذي رأى فيه فكراً ملتزماً بالأصول الإسلامية. كاشفاً عن دور العقل في بنية الفكر الديني في الإسلام، وعن تلاقي العديد من المؤثرات الفلسفية والإنسانية في الفكر الفلسفي الإسلامي.

٤- أكد د. عرفان أنه الى اليوم لا يمكن تقديم تصور كامل عن الفلسفة الإسلامية؛ نظراً لأن الكثير من تراث هذه الفلسفة ما زال مفقوداً أو غير مكتشف ولا محقق.

٥- خصص د. عرفان عبد الحميد جانباً كبيراً من فكره الفلسفي لدراسة مسألة أصالة الفلسفة الإسلامية، كما ذهب الى ذلك باحثون كثر. مبيناً محاور أساسية في تأكيد هذه

الأصالة، مثل: تلاشي القول بأن الفلسفة الإسلامية ليست الإ صورة مشوهة عن مذهب أرسطو، مؤكداً أن للفلسفة الإسلامية كيانها الخاص، وتلاشي القول بأن الإسلام وكتابه المقدس يعيقان النظر العقلي الحر، هذا بالإضافة الى شمول مصطلح « الفلسفة الإسلامية « لمحاور عديدة في الفكر الإسلامي، مثل علم الكلام والتصوف وأيضاً علم أصول الفقه، والتي عكست مجالات أخرى لهذه الأصالة. مؤكداً أن الفلسفة الإسلامية لم تقف عند طور الاستعارة بل اتخذت موقفاً نقدياً واعياً من كل التيارات التي تفاعلت معها.

٦- بين د. عرفان انقسام الباحثين حول بدايات الفلسفة، او هي تعود الى اليونان أم هي أقدم من ذلك، إذ تعود الى الفكر النظري عند اليونان.مبيناً أن من الصعب إرجاع نشأة الفلسفة الى جنس بعينه، أو الى حقبة تاريخية معينة مقرراً بأنه ليس للفلسفة نقطة انطلاق معروفة في التاريخ.

٧- كما بين أن التعسف الصادر بحق الفكر الفلسفي في الإسلام، مرده الى أن القائلين بذلك إما ليسوا فلاسفة بالمعنى الدقيق، أو انهم فلاسفة مثل راسل لكنهم غرباء عن التراث الإسلامي، أو هم يصدرون عن نظرية التعصب العرقي التي سادت أوربا في القرن التاسع عشر.

٨- نقلنا بعض النصوص من التراث الفلسفي عن المسلمين، ابن سينا وابن رشد، لنؤكد ما ذهب اليه د. عرفان أن العقل الفلسفي عند المسلمين كان ناقداً لا ناقلاً فقط.

٩- رد د. عرفان في معظم أبحاثه وكتبه على ما سماه (الفكر الاستشراقي) و(المناهج المغتربة عن الأمة)، من خلال تبيين الفروق بين كل من الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي المستند الى الأصول الأثينية.

❑ ❑ ❑

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: باللغة العربية:

١- آرون، ريمون:» فلسفة التاريخ النقدية - بحث في النظرية الألمانية للتاريخ «، ترجمة حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، ١٩٩٩ م.

٢- الآلوسي، د. حسام: " بواكير الفلسفة قبل طاليس (أو) من الميثولوجيا الى الفلسفة عند اليونان "، ط ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١.

٣- : " صور نقدية للاستشراق التقليدي والجديد (أو) تطور الاستشراق وتطور النظرة اليه "، دورية الاستشراق، ع ٣، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩.

٤- ابن حزم (ت ٤٥٦ ه) : " الفصل في الملل والأهواء والنحل "، تحقيق أحمد السيد سيد أحمد علي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون تاريخ.

٥- ابن رشد: " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال "، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١ م.

٦- : " تلخيص كتاب المقولات "، حققه د. محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه، دكتور تشارلز بتروث، و دكتور أحمد عبد المجيد هريدي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩١ م.

٧- ابن سينا: " منطق المشرقيين "، تقديم د. شكري النجار، ط ١، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٢.

٨- أومنيس، رولان: " فلسفة الكوانتم- فهم العلم المعاصر وتأويله "، ترجمة أ. د. أحمد فؤاد باشا، أ. د. يمنى طريف الخولي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،

الكويت، ربيع الأول ١٤٢٩ هـ – أبريل/ ٢٠٠٨ م، سلسلة عالم المعرفة، (٣٥٠).
٩- البغدادي، أبو الفرج بن الطيب: " الشرح الكبير لمقولات أرسطو "، تحقيق د. علي حسين الجابري و د. فضيلة عباس ود. عبد الكريم سلمان، مراجعة د. عبد الأمير الأعسم ود. حسن مجيد العبيدي، ط١، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢ م.
١٠- الجابري، د. علي حسين: " أبو الفرج بن الطيب البغدادي – رئيس بيت الحكمة العباسي في مطلع القرن الخامس الهجري وجهوده في مدرسة بغداد المنطقية "، مراجعة الدكتور عبد الأمير الأعسم والدكتور محمد الكبيسي، ط ١، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢.
١١- : « دراسة تحليلية لمنهج المعرفة والتعلم عند الجاحظ والكندي «، دراسة منشورة في: « دراسات عربية وإسلامية «، العدد الثالث، السنة الثالثة، اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، العراق، ١٤٠٣ ه – ١٩٨٣ م.
١٢- : « فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر القسم الأول: (جدلية الأصالة والمعاصرة)»، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٣.
١٣- الخولي، د. يمنى طريف: " فلسفة العلم في القرن العشرين – الأصول – الحصاد – الأفاق المستقبلية "، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رمضان ١٤٢١ هـ – ديسمبر/ كانون الأول، ٢٠٠٠ م، سلسلة عالم المعرفة (٢٤٦).
١٤- دولوز، جيل و غتاري، فليكس: " ما هي الفلسفة "، ترجمة وتقديم مطاع صفدي، ط ١، مركز الإنماء القومي، بيروت، اليونسكو، باريس، ١٩٩٧ م.
١٥- دنيا، د. سليمان: " التفكير الفلسفي الإسلامي "، ط ١، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٨٧ هـ – ١٩٦٧ م.
١٦- رابوبرت: " مبادئ الفلسفة وفي آخره معجم لأشهر الفلاسفة الذين ورد ذكرهم في الكتاب "، ترجمه عن الإنكليزية أحمد أمين، ط ١، ١٤٢٦ ه – ٢٠٠٥ م.
١٧- سانتلانا، دافيد: " المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي "، حققه وقدم له وعلق

عليه محمد جلال شرف، دار النهضة المصرية، بيروت، ١٩٨١ م.
١٨- ستيس، ولتر : " تاريخ الفلسفة اليونانية "، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١٤٠٧ ه - ١٩٨٧ م.
١٩- سعيد، ادورد: " الاستشراق - السلطة، المعرفة، الإنشاء "، نقله الى العربية، كمال أبو ديب، ط ٦، مؤسسة الأبحاث العربية، ٢٠٠٣ .
٢٠-: " الثقافة والامبريالية "، ترجمة كمال أبو ديب، ط ٢، دار الآداب، بيروت، ١٩٩٨ م.
٢١- عبد الله، د. محمد رمضان: " المقولات بين الفلاسفة والمتكلمين "، شركة الخنساء للطباعة المحدودة، بغداد، بدون تاريخ.
٢٢- عبد الحميد، د. محسن: " الفكر الإسلامي - تقويمه وتجديده "، ط ١، مكتبة دار الأنبار، بغداد، ١٤-٨ ه - ١٩٨٧ م.
٢٣- : " أسس الفكر الإسلامي في الوجود "، "، ضمن: "دراسات عربية وإسلامية "، العدد الأول، السنة الأولى، اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر، العراق، ١٤٠١ ه - ١٩٨٢ م.
٢٤- عقيقي، نجيب: " المستشرقون "، ط ٥، دار المعارف، مصر بدون تاريخ.
٢٥- غلاب، د. محمد: " الفلسفة المشرقية "، القاهرة، بلا دار نشر، ١٩٣٨ .
٢٦- فتاح، د. عرفان عبد الحميد : " المدخل الى معاني الفلسفة "، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٦ .
٢٧- : " دراسات في الفكر العربي الإسلامي - أبحاث في علم الكلام والتصوف والإستشراق والحركات الهدامة "، ط ١، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢ ه - ١٩٩١ م.
٢٨- : " علم الكلام - الفلسفة والتصوف "، دراسة منشورة في موسوعة حضارة العراق، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٥ .

٢٩- : د. عرفان عبد الحميد فتاح: " نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها "، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٤ ه - ١٩٧٤.

٣٠- : " الحياة العقلية في التراث العربي الإسلامي "، ضمن: "دراسات عربية وإسلامية "، العدد الأول، السنة الأولى، اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر، العراق، ١٤٠١ ه - ١٩٨٢ م.

٣١- : " الفلسفة الإسلامية - دراسة ونقد "، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

٣٢- : " دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية "، دار التربية، بغداد، بدون تاريخ.

٣٣- كانط، إمانويل: " نقد ملكة الحكم "، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات كلمة، أبو ظبي، ودار الجمل، بيروت، ٢٠٠٩ م.

٣٤- كرم، يوسف: " تاريخ الفلسفة اليونانية "، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر/ مصر، ١٣٥٥ ه - ١٩٣٦ م.

٣٥- محمود، د. عبد الحليم: " التفكير الفلسفي في الإسلام، ط ٣، مكتبة الانجلو المصرية، ١٣٨٧ ه - ١٩٦٨ م.

٣٦- هيدجر: " الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية "، ترجمة د. فاطمة الجيوسي، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، ١٩٩٨ م.

٣٧- هيغل: " محاضرات في تاريخ الفلسفة - مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها ترجمة د. خليل أحمد خليل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات النشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٣ ه - ٢٠٠٢ م.

٣٨- الموسوي، د. محسن جاسم : " الاستشراق السياسي - فرضياته واستنتاجاته ، دورية الاستشراق، ع ٣، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

1- al-Dabbgh، Dr. Abdullah، Orientalism and Literary Orientalism، in Orientalism، Comparative Cultural Book Series، No. 4، February، Ministry of Culture and Information – Cultural Affairs، Iraq، 1990.

2- Deleuze، Gilles and Guattari، Félix، What is Philosophy? Translated by Graham Burchell and Hugh Tomlinson، Fifth Impression، (US: Columbia University Press، 1994).

3- Garaudy، Roger، Marxisme du XX eme Siècle، (Paris – Genève: La Palatine?).

4- Garaudy، Roger، Perspective de L´Homme – Existentialism، Pensée Catholique، Marxism، (Paris: Presses Universitaires de France، 1961).

5- Konstantiov (chief editor)، The Fundamentals of Marxist Leninist Philosophy، Translated from the Russian by Robert Daglish، (Moscow: Progress Publishers، 1979).

Said، Edward، Covering Islam، How the Media and the Experts

6- Determine، How We See the Rest of the World، (London and Henley: Routledge & Kegan Paul، 1981).

ثالثاً: مواقع انترنت:

1. http: / /books.google.com
2. www.al–mostafa.info

❑ ❑ ❑