مجلة العلوم الاجتماعية
المجلد 18 / العـدد 01 / مارس 2024 / ص ص 82 - 97
Journal home page: http://journals.lagh-univ.dz/index.php/ssj
ASJP: https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/305

تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية بين المعرفي والإيديولوجي

The history of Arab-Islamic philosophy between cognitive and ideological

علي قربون
جامعة الأغواط (الجزائر) ، a.karboune@lagh-univ.dz

تاريخ الاستلام: 2023/08/30 تاريخ القبول: 2024/03/06 تاريخ النشر: 2024/03/31

ملخص:
ينطلق المفكر المغربي عابد الجابري من فكرة يعتبرها أساسية مفادها أن تاريخ الثقافة العربية بما في ذلك تاريخ الفلسفة الإسلامية لم يكتب بعد، وان كل المحاولات التي أنجزت لحد الآن في هذا الصدد لا تعدو تكرارا لطرق القدماء أو استنساخ لمناهج المستشرقين. معتقدا أنه يقدم قراءة تتجاوز الثغرات التي طبعت القراءات السالفة، القراءة العربية التي تميزت بالغموض والتوفيقية، والقراءة الغربية التي تحكمها المركزية الأوربية. ويمكن تلخيص أطروحته في هذا الصدد فيما يلي: التأكيد على أن الفلسفة العربية كانت قراءة للفلسفة اليونانية. التأكيد على أن إشكالية التوفيق بين العقل والنص، قد شغلت العقل العربي مدة قرون، ولم يتم تجاوزها حتى الآن. المطالبة بضرورة الاهتمام بالفلسفة الإسلامية من زاوية المضامين الأيديولوجية التي حملتها.
كلمات مفتاحية: تاريخ الفلسفة الإسلامية، المحتوى المعرفي، المحتوى الإيديولوجي، القراءات العربية، ، القراءات الإستشراقية.

ABSTRACT:
The Moroccan thinker Abed al-Jabri proceeds from the idea, which he considers fundamental, that the history of Arab culture, including the history of Islamic philosophy, has not yet been written, and that all the attempts that have been made so far in this regard are nothing more than a repetition of the methods of the Ancients or a reproduction of the approaches of the Orientalists. He believes that it provides a reading that goes beyond the gaps that marked the previous readings, the Arabic reading, which was characterized by ambiguity and compromise, and the Western reading, which is governed by European centralism. His thesis in this regard can be summarized as follows: the assertion that Arabic philosophy was a reading of Greek philosophy. To emphasize that the problem of reconciling the mind and the text has occupied the Arab mind for centuries, and has not been surpassed until now. Demanding the need to pay attention to Islamic philosophy from the point of view of the ideological contents that it carried.
Keywords: history of islamic philosophy, cognitive content, ideological content, arabic readings, orientalists readings

1- مقدمة:

لقد ظهر اختلاف كبير حول الفلسفة الإسلامية وأصبحت محل نزاع بين الباحثين على اختلافهم، هذا الاختلاف الذي لم يحسم أمره إلى اليوم، حيث طرح معظم الباحثين الغربيين وخاصة علماء الإستشراق الكثير من الإشكالات والأسئلة حول طبيعة التسمية هل هي عربية أم إسلامية؟ وحول طبيعتها وأصالتها وأهميتها، وحول علاقتها بالفلسفة اليونانية. فقد عانت الفلسفة العربية الإسلامية أكثر من غيرها من حقول التراث الإسلامي، حيث ارتبطت الكثير من الدراسات التي اهتمت بالتأريخ لها بالتشكيك والارتياب في وجودها وأصالتها، فضلا عن ذلك الظلم الذي لازم الكثير من شخصياتها وأعلامها. وقد لا نبالغ في القول انه ليست

- المؤلف المرسل: علي قربون

doi: 10.34118/ssj.v18i1.3826
http://journals.lagh-univ.dz/index.php/ssj/article/view/3826
ISSN: 1112 - 6752 رقم الإيداع القانوني: 66 - 2006 EISSN: 2602 - 6090

ثمة فلسفة من الفلسفات قد واجهت صعوبات ومشاكل كتلك التي واجهتها الفلسفة الإسلامية عبر تاريخها. وما زال الفكر العربي الإسلامي يعاني من ظلم المؤرخين، فقد عده المؤرخون القدامى (مؤرخو الملل والنحل) مجرد بضاعة دخيلة فتحيزوا ضده، ومازالت تلك النظرة تتكرر لدى بعض المؤلفين العرب المعاصرين الذين يستعيدون في كتاباتهم صراعات الماضي لينخرطوا فيها بوعي أو بغير وعي، ويقفون من الفلسفة العربية الإسلامية نفس الموقف الذي وقفه منها متكلمو عصرها، متقمصين شخصية الغزالي أحيانا أو شخصية ابن تيمية أحيانا أخرى، لكن تصحيح الوعي العربي يتطلب إعادة الأمور إلى نصابها داخل هذا التاريخ نفسه، ولعل من أهم الأمور التي تتطلب إعادة النظر فيها تلك التصورات اللاتاريخية التي كيَّفت الوعي العربي الراهن، والتي جعلت من تاريخ الفكر العربي الإسلامي تاريخ أجزاء لا تاريخ الكل. وقد تكون أكثر الأجزاء تضررا بسبب تلك التصورات، الفلسفة العربية الإسلامية التي ما زال تاريخها يكتب خارج التاريخ الذي تنتمي إليه كما يعتقد الجابري.

واستتباعا للقراءة التي يمارسها المفكر المغربي محمد عابد الجابري (1936-2010) على الثقافة العربية، ومحاولة إعادة ترتيب علاقة الذات العربية مع تراثها ترتيبا عقلانيا، يواصل اهتمامه بتحليل تاريخ التراث الفلسفي العربي الإسلامي مستفيد من كل ما قدمته الابستيمولوجيا المعاصرة. وينطلق من فكرة يعتبرها أساسية مفادها أن تاريخ الثقافة العربية بما في ذلك تاريخ الفلسفة الإسلامية لم يكتب بعد، وان كل المحاولات التي أنجزت لحد الآن في هذا الصدد لا تعدو مجرد تكرار لطرق القدماء أو استنساخ لمناهج المستشرقين وإشكالاتهم. معتقدا في كل ذلك أنه يقدم قراءة تتجاوز الثغرات التي طبعت القراءات السالفة التي اهتمت بالفلسفة الإسلامية، القراءة العربية التي تميزت بالغموض والتوفيقية، والقراءة الغربية التي تحكمها المركزية الأوربية. فما هي أسس هذه القراءة الجديدة التي يقترحها؟ وإجابة على هذا السؤال سنحاول معتمدين على المنهج التحليلي دراسة الرؤية التي يقدمها في قراءته لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، والتعرض لأهم الانتقادات التي وجهها للقراءات الإستشراقية والعربية التي تناولت الموضوع بالدراسة.

2- نقد القراءات السابقة للفلسفة الإسلامية:

اعتبر الجابري نفسه مطالبا بإنجاز مراجعة نقدية للكتابات العربية التي بحثت في التراث العربي الإسلامي، فقد انطلقت كتاباته الأولى من نقد الاجتهادات الفكرية التي عرفها الفكر العربي الحديث والمعاصر. حيث انتقد مجمل القراءات الحديثة والمعاصرة على اختلافها، تلك القراءات التي اهتمت بالتراث العربي عموما وبالفلسفة الإسلامية على الخصوص، عربية كانت أو استشراقية، في كتابه "الخطاب العربي المعاصر"، وقد كان شعار النقد الشامل الذي أعلنه هو محاربة ثلاثة أنواع من الغياب: غياب الموضوعية في دراسة التراث الأمر الذي أدى إلى ذوبان الذات القارئة في الموضوع (التراث)، وانتقد غياب التاريخية الأمر الذي أدى إلى إلغاء الزمن والتطور، وانتقد غياب التقيد بالبرهان. ويركز الجابري أكثر على مسألة المنهج وآلية التفكير التي اعتمدتها تلك القراءات، فلم يهتم كثيرا بالأطروحات التي تقررها أو تتبناها تلك القراءات ، بل ما كان يهمه هو الوقوف على طريقة التفكير التي تنتهجها، أي الفعل العقلي اللاشعوري الذي يؤسسها. وبالموازاة مع كل الانتقادات التي يقدمها، اقترح قراءة شاملة للتراث العربي الإسلامي بما فيها الفلسفة الإسلامية تلتقي في فضائها الكثير من المناهج والقراءات المشهورة في زمانه. لنبدأ أولا بعرض مختصر لما قدمه من نقد لبعض أهم الكتب التي اهتمت بالفلسفة الإسلامية.

2-1- نقد القراءة الإستشر اقية للفلسفة الإسلامية:

إذا كان الجابري يعترف بالجهود التي قام بها الكثير من المستشرقين في سبيل نشر وتحقيق عدد هام من كتب التراث العربي الإسلامي، فإن موقفه يختلف عن ذلك الموقف المتحمس الذي يثني على أعمال المستشرقين ويرى فيها قمة الموضوعية والثراء العلمي. وقد بقي وفيا لمجال تخصصه، حيث كانت جل انتقاداته موجهة للمستشرقين الذين اهتموا بالتأريخ للفلسفة الإسلامية،

أي ما يسمى ب(الإستشراق الفلسفي)، واعتبر أن الحكم الذي توصل إليه قابل للتعميم على كل الإستشراق رغم تنوع المجالات التي استغل عليها المستشرقون، واختلاف المناهج التي طبقوها. ويلح الجابري على ضرورة الوعي بأن اهتمامات المستشرقين على مستوى الدراسة والبحث لم تكن دائما صادرة عن دوافع أكاديمية بحتة، أو خدمة للتراث العربي الإسلامي، من هنا كانت دعوته لضرورة نقد مناهجهم وأطروحاتهم بطريقة علمية هادئة بعيدة عن الاندفاع والعدائية (الجابري، 2006، ص 94).

يتأسس الإستشراق حسب الجابري على خلفيتين لابد من استحضارهما عندما يتعلق الأمر بدراسة تاريخ العرب المسلمين: الخلفية الأولى تتجلى في تلك العلاقة بين الظاهرة الإستشراقية والظاهرة الاستعمارية، التي يمكن الرجوع بها من حيث أصولها إلى الحروب الدينية في القرون الوسطى بين المسيحية والإسلام، وما نتج عن ذلك من إلصاق التهم والمطاعن بالدين الإسلامي وعقلية معتنقيه. أما الخلفية الثانية فتأسس على ما عرف في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بإعادة كتابة التاريخ الثقافي الأوروبي ليصبح يشكل التاريخ العام للفكر البشري، حيث انصبت جهود مفكريهم ومؤرخيهم على إدخال الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفلسفة وباقي المجالات الأخرى، ليصبح هذا التاريخ يشكل التاريخ الرسمي للفكر البشري. وقد جعل هذا المنهج التاريخي الذي طبقه الكثير من المستشرقين تاريخ أوروبا مرجعا أساسيا يقاس عليه تاريخ كل الشعوب. واعتبر الجابري أن هذا المنهج يمارس« امبريالية على التاريخ، يبرر ما يريد ويقمع ما لا يريد. فإن المناهج الأخرى التي تختلف معه، أو قامت كردة فعل ضده، لم تكن تمس أبدا الإطار الذي قام هذا المنهج من أجل تشييده وتقويته، إطار المركزية الأوروبية بوصفها مرجعا لكل شيء يقع خارج أوروبا». أما المنهج الفيلولوجي الذي اتجه إلى تحقيق النصوص وتحليلها فقد اتجه أصحابه إلى محاولة البحث لكل فكرة عن أصل سابق. وكانت أهم نتائجه إرجاع كل فكرة فلسفية في الفكر الإسلامي إلى أصول يونانية.

أما أصحاب المنهج الذاتي فيعتبرون أن المنهج التاريخي قد بالغ في التعميم بنظرته الشمولية، وأن المنهج الفيلولوجي يكرس نظرة تجزيئية، لأن كل فكر هو تعبير عن لحظة تاريخية ترتبط بشروط اجتماعية وذاتية، ورغم تباين هذه المناهج واختلافها إلا أنها لم تخرج عن إطار المركزية الأوروبية. وفي أيطار نقده لمناهج الإستشراق يعرض الجابري ثلاثة نماذج تمثل في نظره المناهج الثلاثة السابقة الذكر.

فيبدأ أولا بكتاب دي بورDe Boer (1866-1942) "تاريخ الفلسفة في الإسلام" الذي اعتبره أول محاولة لدراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها. وقد حظي الكتاب بأهمية خاصة لدى المشتغلين بتاريخ الفلسفة لدى الدارسين العرب. ورغم أن الطابع العام للكتاب حسب الجابري يوحي بأنه محاولة جادة لبناء تاريخ خاص للفلسفة في الإسلام، إلا أن النظرة الفاحصة للبنية الداخلية للكتاب تؤكد أن صاحبه بقي يصدر عن الرؤية التي أطرت الإستشراق عامة، وأن البحث في الفلسفة الإسلامية لم يكن لذاتها، بل كان من أجل إتمام التاريخ المستمر للفلسفة الغربية، وتتبع كيف انتقلت أفكار اليونان إلى ثقافة أخرى جديدة، ومقارنة الحضارة اليونانية بالحضارة الإسلامية للتأكيد أن الفلسفة ظهرت عند اليونان، لتكون النتيجة تأكيد كيف انتقل الفكر اليوناني إلى أوروبا عبر الفلسفة الإسلامية (الجابري، 2006، ص84).

ويقدم الجابري نموذجا ثانيا هو كتاب بينس Shlomo Pinés (1908- 1990) "مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود"، ويؤكد الجابري في نهاية تحليله أن صاحب الكتاب حينما يثبت أن آراء المتكلمين المسلمين في قضية الجوهر الفرد لا يمكن أن تكون من إنتاج الفلسفة الإسلامية، لأنها أقرب لآراء الهنود في الذرة، وفي هذه الحالة يرجَّح أن تكون الثقافة الهندية هي الأصل الذي استقى منه المسلمون أفكارهم في هذا الموضوع، وبذلك فهو لا يبتعد عن تلك النظرة الإستشراقية التي تقسم الشعوب إلى "آريين"و"ساميين" وتقبل أن يكون للهنود نظرية في الذرة وتنفي ذلك على العرب المسلمين (الجابري، 2006، ص 85).

أما فيما يخص النموذج الثالث فيخص كتاب هنري كربان Henry Corbin (1903- 1978) الذي فضل تسميتة "تاريخ الفلسفة الإسلامية•" لكي لا يقصي الفلاسفة الفرس، وإن كان صاحب الكتاب يتجاوز التحديد التقليدي الذي يفصل بين الفلسفة والدين. لذلك نلاحظه يمنح أهمية خاصة للفلسفة النبوية عند الشيعة، لكي لا يهمل الفكر الشيعي والتيارات العرفانية. وقد يمكن اعتبار ذلك تجديدا في المنهج إذا اكتفى القارئ بالظاهر فقط، لكن الجابري يذهب إلى أبعد من ذلك، حيث اعتبر أن هذا الكاتب قد جعل من تاريخ الفلسفة الإسلامية تاريخا للعرفان الشيعي، وقلل إلى درجة الإهمال من التيارات العقلانية في الإسلام بمختلف اتجاهاتها. كما اعتبر أن هذا التوجه عند صاحب كتاب "تاريخ الفلسفة الإسلامية" يعكس التناقضات التي يعيشها الفكر الفلسفي الغربي، حيث عاشت أوروبا بين الحربين أزمة ساهمت في ظهور فلسفات لا عقلانية تنتقد عقلانية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وتعيد النظر في عقلانية كانط وهيجل (الجابري، 2006، ص 90-91). هكذ نلاحظ أن صاحب الكتاب يسير في نفس خط أستاذه مايسينيون louis Massignon(1883-1962) الذي وجد في شخصية الحلاج المتصوف حلا لأزمته الروحية والتي تعكس دور أزمة الفكر الأوروبي الذي ينتميان إليه، فإرجاع الفلسفة الإسلامية إلى أصول إستشراقية يجعل من فلسفة السهروردي هي التجلي الأعلى لحقائق النبوة في الإسلام ويبقى يثير الكثير من التساؤلات حول أهداف وخلفيات هؤلاء المستشرقين. هكذا يتخفى التعاطف الإستشراقي مع شخصيات معينة في التاريخ الإسلامي ليمارس نوعا من العدوان على تاريخ الفكر الإسلامي، ويقرأ أزمة الفكر الغربي في تأريخه للفلسفة الإسلامية (الجابري، 1993، ص78).

2-2- نقد القراءات العربية للفلسفة الإسلامية

وفي إطار نقده للقراءات العربية لتاريخ الفلسفة الإسلامية يختار الجابري نموذجين يعتبرهما من المحاولات الرائدة التي أرادت من خلال الرد على بعض المطاعن للفلسفة الإسلامية والتبشير بمنهج جديد في التأريخ لها، إثبات أصالتها: المحاولة الأولى تمثلت في محاولة الشيخ مصطفى عبد الرازق بكتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية "* والثانية هي محاولة إبراهيم مدكور بكتابه "في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه*". وهو بذلك يطمح إلى تحليل تلك المبادرات التي جاءت لتطرح نفسها كبدائل للرؤية الإستشراقية، والتساؤل عن هل استطاعت تلك الدراسات أن تتحرر من هيمنة خلفيات الرؤية الإستشراقية، أم أنها بقيت تعيد محتوى رؤيتها بصور مختلفة بوعي أو بغير وعي. وإذا كان الجابري يعترف للأستاذين بمساهماتهما الرائدة في إعادة إحياء الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي، فانه يعتبر أن الهم الذي كان يسكنهما هو محاولة إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية أكثر من محاولة تجاوز النظرة الإستشراقية، ويعزي ذلك إلى أن هؤلاء قد عاشوا في فترة زمنية لم يكن فيها الوعي بطبيعة الرؤية الإستشراقية وبمكوناتها الإيديولوجية والمنهجية قد تبلور بعد.

لقد ركز صاحب التمهيد على محاولة تفنيد الآراء التي تشكك في قدرة العرب والمسلمين على إنتاج تفكير فلسفي خالص خاص بهم وإنكار أصالة الفلسفة الإسلامية، مركزا خاصة على ادعاءات تنيمان Gottlieb Wilhelm Tennemann (1761-1819)، وما دافع عنه ارنست رينان Ernest Renan (1823-1892) في تقرير تفوق الجنس الآري على الجنس السامي في مجال الإنتاج العقلي. وقد كان همه الأكبر محاولة إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية، لذلك لم يتطرق لنقد الإستشراق من حيث المنهج والرؤية

* - يعتبر كتاب "التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" (1944) لمصطفى عبد الرازق (1885-1947) من أهم الكتب التي نظرت للمنهج في التاريخ للفلسفة الإسلامية، ومن أكثر المؤلفات وضوحاً في المنهج من الناحيتين النظرية والتطبيقية، حيث اتسم بالتجديد والابتكار، وقد ركز فيه على إثبات قدرة المسلمين على التفكير العقلي في مجالات علم الكلام والتصوف وأصول الفقه.

* - كتاب "في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه" (1947) للدكتور إبراهيم بيومي مدكور(1902-1995) وقد صدر بعد كتاب مصطفى عبد الرازق بثلاثة سنوات، ويعد من أهم الكتب الرائدة في حقل الدراسات التراثية عامة وتاريخ الفلسفة الإسلامية بصفة خاصة. دعا فيه إلى لإعادة تاريخ جديد للفلسفة الإسلامية يتجاوز مرحلة الاكتفاء بتحقيق النصوص والأبحاث الفيلولوجية

وركز على إبراز الأحكام المتسرعة الصادرة عن بعض الأوربيين، بل على العكس من ذلك قد نوه بالجهود التي بذلها هؤلاء الغربيين في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها. وقد حصر صاحب "التمهيد" مهمة المنهج الذي يقترحه في إثبات قدرة المسلمين على ممارسة التفكير العقلي قبل حركات الترجمة وتدخل المعطيات الخارجية لإثبات أصالة الفلسفة الإسلامية. لكن الجابري يعتقد أن هذا المنهج المقترح كبديل لا يختلف كثيرا عن المنهج الذي طبقه إميل برهيه Émile Bréhier (1876-1953) في كتابه "تاريخ الفلسفة" القائم على إبراز "الوحدة والاطراد" في تاريخ الفكر الأوربي. لذلك اعتبر أن عبد الرازق لم يفعل أكثر من «استنساخ منهج وليس تقديم بديل» (الجابري، 2006، ص 68)، وهو بذلك لم يستطع التحرر من منهج المستشرقين، فما اقترحه« ليس أكثر من تطبيق منهج الأوربيين في التأريخ للفلسفة الأوربية، على التفكير العقلي في الإسلام» (الجابري، 2006، ص68). ويعتقد الجابري أن صاحب التمهيد حينما انطلق من (الاجتهاد بالرأي وعلم أصول الفقه) لم يصل به الأمر إلى الدفاع عن الفلسفة الحقيقية (فلسفة الكندي والفارابي...) بل أدى به ذلك إلى الانتصار لموقف الفقهاء المعادي للفلسفة وفي ذلك يقول الجابري:« إن "الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى وتتبع مدارجه..." لا يوصلنا إلى الفلسفة، بل يسير بنا في خط مواز لها...إن الفلسفة الإسلامية بمعنى فلسفة الكندي الفارابي ...ستبدو في هذه الحالة جسما غريبا في الثقافة العربية الإسلامية.» (الجابري، 1999،ص 156) وبذلك تكون نتيجة المنهج المطبق عكس ما أراده صاحبه. وقد نجد ما يساير هذا الرأي في موقف ماجد فخري من كتاب "التمهيد" ، حينما يعتبر أن الكتاب المذكور لم يكن تمهيدا لتاريخ الفلسفة بالمعنى الذي اصطلح عليه كبار فلاسفة الإسلام كالكندي والرازي وابن طفيل وابن رشد، بل كان في جملته تاريخ لتطور الفقه وعلم الكلام.(فخري، 1962، ص 256.)

أما المحاولة الثانية التي يصنفها الجابري في مجال الرؤية الليبرالية، فتتمثل في تلك المحاولة التي قام بها إبراهيم مدكور في كتابه المعروف "الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه". ويعتبر أن هذه الرؤية تبدو أكثر انفتاحا، لأنها لا تكتفي بمحاولة وضع الفلسفة الإسلامية في مكانها الصحيح بل تحاول أكثر من ذلك أن تجد لها مكانا ضمن مراحل تطور الفكر الإنساني. لذلك يلاحظ أن صاحب "الفلسفة الإسلامية" لم يهتم كثيرا بما اهتم به صاحب "التمهيد" كبداية للتفكير الفلسفي في الإسلام أي "الجراثيم الأولى للنظر العقلي" لدى المسلمين، بل اعتبر أن «ماضي الفلسفة الإسلامية هو ماضي كل فلسفة أي الفلسفة اليونانية، أما مستقبلها فهو مستقبل كل فلسفة سبقت الفلسفة الأوربية».(الجابري، 1999، ص 161)

ويعول مؤلف "في الفلسفة الإسلامية" على المنهج التاريخي الذي يعتبره قادرا على « أن يصعد بنا إلى الأصول الأولى، وينمي معلوماتنا، ويزيد ثروتنا العلمية، وبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزاءه البالية». (مدكور، 1947، ص 4) ويضيف له المنهج المقارن الذي يعتبره «يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجها لوجه، ويعين على كشف ما بينهما من شبه أو علاقة». (مدكور، 1947، ص5)، وكان هدفه في كل ذلك إبراز مكانة الفلسفة الإسلامية، والكشف عن الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر البشري، لتصبح الفلسفة العربية الإسلامية تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب، لذلك نراه يؤكد على ضرورة ربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الحديثة، لجعل كل حلقات التاريخ تتصل بعضها ببعض، فما دامت الفلسفة الغربية الحديثة قد تأثرت بالفلسفة الشرقية الإسلامية، يكون من الجدير البحث عن مواطن الاتصال بين التفكير الفلسفي في الإسلام وفلسفة العصر الحديث.

لكن الجابري إذا كان لا ينكر القيمة العلمية للمنهجين المقترحين في الكتاب، ولا يشكك في حسن نوايا مؤلف " في الفلسفة الإسلامية" فانه يعتبر أن ما حرم الفلسفة الإسلامية مكانها اللائق هو أهم مفهوم قام عليه تاريخ الفلسفة الحديث وهو مفهوم" الفكر الإنساني" الذي لا يعني في حقيقته إلا "الفكر الأوربي" « لذلك يكون وضع الفلسفة الإسلامية في وضعها اللائق في تاريخ الفكر الإنساني بهذ المفهوم، يعني جعلها ترمم وتكمل تاريخ الفكر الأوربي»، (الجابري 2006، ص72) فمحاولة وضع الفلسفة

العربية في الشرق في مقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب لا يعمل إلا على تدعيم الخط الأضعف في فلسفة القرون الوسطى على حساب أصالة الفلسفة الإسلامية وتفوقها على الفلسفة اللاتينية.

أما بخصوص تطبيق المنهج فيعتقد الجابري أن هاجس الدفاع عن الأصالة الذي كان يوجه صاحب المنهج الجديد قد جعله يركز على الموضوعات التي تميزت بها الفلسفة الإسلامية عن نظيرتها اللاتينية أي تلك المسائل التي تنتمي إلى خطاب اللامعقول حسب الجابري (كنظرية "النبوة" و"النفس وخلودها عند ابن سينا" ونظرية "السعادة أو الاتصال")، وهنا تكون محاولة إثبات الأصالة على حساب العقلانية. وهكذا تكون النتيجة في الأخير الوصول إلى نتائج عكس تلك التي هدفت إليها المقدمات المقترحة. (الجابري، 1999، ص 167). ولعل أهم خلاصة يصل إليها الجابري بعدما يصفي حساباته مع القراءات التي اهتمت بالفلسفة الإسلامية هي « أن تاريخ الثقافة العربية، بما في ذلك تاريخ الفلسفة الإسلامية لم يكتب بعد. وان جميع ما كتب في هذا الموضوع هو تكرار لطريقة مفكرينا القدماء وإما استنساخ لطريقة المستشرقين » (برقاوي وآخرون، 1985، ص335)، لذلك يعتقد انه يقدم منهجا بديلا يتجاوز الثغرات والعيوب التي طبعت تلك المناهج، فما هي طبيعة هذا المنهج المقترح؟ وما هي الخلفيات التي يتأسس عليها؟ وما نوع القراءة البديلة التي يقترحها؟

3- المنهج وخلفيات القراءة

يلاحظ المهتم بمشروع الجابري ذلك الاهتمام المتميز بقضية المنهج وطبيعة القراءة والمفاهيم المستعارة من العلوم الإنسانية الغربية التي سيعمل على توظيفها في قراءته للتراث العربي، وقد تأكد لدينا انه لا يمكن أن نتناول موضوعنا دون أن نتعرض لقضية المنهج والرؤية المقترحة في المشروع قدر ما يسمح به حجم بحثنا. لان الجابري يعتقد أنه يقترح قراءة جديدة معاصرة، في إطار المساهمات المبذولة التي يبذلها الفكر العربي الحديث في تعامله مع التراث. وتتميز هذه القراءة، بأنها تصدر عن منهج واحد، وعن رؤية واحدة، مهمتها تسطير معالم المنهج ورسم أفق الرؤية.

لقد كان الهاجس الرئيسي لدى الجابري كمفكر نقدي يعبر عن نفسه في السؤال الإشكالي التالي: كيف يمكن أن نقارب التراث الفكري العربي بصورة تجعله معاصرا لنفسه، وتسهم في فهم بنيته وعلاقته بلحظته التاريخية، وتجعل العرب في الوقت نفسه قادرين على استثمار عناصره الايجابية في حل مشاكلهم وقضاياهم الراهنة؟ وتتمثل إجابته عن هذا السؤال في قراءة تزاوج بين المنظور البنيوي والمنظور التاريخي الذي يتتبع الصَّيرورة ويعمل على ربطها بالواقع، بهدف اكتشاف العوامل الفاعلة فيها الموجهة لها.

3-1- مشكلة الموضوعية

الموضوعية ضرورة منهجية تفرضها طبيعة البحث العلمي عموما، وهي من أبرز الشروط التي يشترك فيها معظم المفكرين المشتغلين في حقل التراث على اختلاف مناهجهم ورؤاهم. ويؤكد مفكرنا أن هذه القضية أساسية في تحديد شروط المنهج، وتطرح قضية الموضوعية عندما يتعلق الأمر بالتراث العربي الإسلامي على مستويين متداخلين، لا يمكن الاستغناء عن أي منهما، على اعتبار أن كل مستوى شرط ضروري لتحقيق المستوى الأخر، لكن ضرورة التحليل تقتضي هنا أن الفصل بينهما فصلا منهجيا: (الجابري، 1993، ص 22)

- مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع، والموضوعية هنا تعني فصل الموضوع عن الذات.
- مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات، والموضوعية هنا تعني فصل الذات عن الموضوع

أ)- فصل الذات عن الموضوع: تبرز أهمية فصل الذات عن التراث كعملية منهجية ضرورية، لان التراث يعني الثابت والمقدس الذي يحاصر القارئ العربي ويجعله يفقد كل معنى للاستقلال والحرية ويبعده عن كل روح نقدية، كما أن العربي يعيش

تحت ضغط حاجات العصر. وهنا يؤكد الجابري على ضرورة العلوم الألسنية المعاصرة، التي تقدم لنا طريقة موضوعية في التعامل مع النصوص تتلخص في: ضرورة تجنُّب قراءة المعاني قبل قراءة الكلمات والاجتهاد في محاولة استخلاص معاني النصوص من النصوص ذاتها، لتحرير الذات من هيمنة النص التراثي، وإخضاع النص ذاته لعملية تشريحية دقيقة للوصول إلى شبكة العلاقات التي تربط بين أجزاءه ومفاصله. (الجابري، 1993، ص23)

ب)- فصل الموضوع عن الذات: إذا كانت مهمة الخطوة الأولى تحرير الذات لتسترجع حريتها وفاعليتها، فإن مهمة الخطوة الثانية تجعل التراث يسترجع هوّيته وتاريخيَّته، وتتم هذه العملية عبر ثلاثة مراحل وفي ذلك يقول الجابري: « هذه المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الإيديولوجي الواعي هي الأساس المنهجي للرؤية التي نحاول اعتمادها في معالجة بعض مشاكلنا الفكرية». (الجابري، 2006، ص 43)

- المعالجة البنيوية: تتلخص في التعامل مع فكر صاحب النص كبناء كلي يخضع إلى مجموعة من الثوابت، تتحرك متغيراته حول محور واحد. ويتطلب ذلك ضبط المحور الأساسي الذي من خلاله يتحرك فكر صاحب النص، وتأخذ كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي داخل البناء الكلي، وتكون مهمة القارئ هي الحرص على الربط بين أجزاء النص بعضها ببعض، والانتباه إلى الطريقة أو الطرائق التي يستعملها صاحب النص. (الجابري، 1993، ص24) وتكون القاعدة الأساسية في ذلك هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الكلمات، ومحاولة التحرر من فهم النص من خلال المسبقات التراثية أو انشغالات الحاضر، إنها تتلخص في الأخير في استخلاص معنى النص من بنية النص نفسه. والدعوى إلى تطبيق البنيوية هنا تعني الاهتمام بالكل قبل الاهتمام بالأجزاء، والنظر إلى الأجزاء في إطار الكل الذي تنتمي إليه، وذلك لاكتساب رؤية أشمل وأعمق. لذلك يرفض الجابري دراسة الفكر الإسلامي بمحاولة ربط أجزاءه بالفكر اليوناني وعزله عن محيطه الحضاري الذي نشأ فيه، ويعتبر أن كل دراسة لا تقوم « على نظرة شمولية تربط الأجزاء بالكل الذي تنتمي إليه وتحاول أن تقيم ما يمكن إقامته من الروابط بين عالم الفكر وعالم الواقع»، (الجابري، 1993، ص 59) لن تجعل من الفلسفة الإسلامية إلا جسما غريبا عن الحضارة الإسلامية يمكن تحليله دون الرجوع إلى بيئته التي تشكل فيها وتفاعل معها.

- التحليل التاريخي: المعالجة البنيوية لا تكون وحدها كافية، إذ لا بد من المزاوجة بينها وبين النظرة التاريخية. ويتعلق الأمر هنا بذلك النشاط الذي يقتضي ربط فكر صاحب النص بسياقه التاريخي، أي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية... وتعتبر عملية مهمة لأنها تمكِّن من فهم تاريخية الفكر موضوع الدراسة، وتختبر النتائج التي قدمها التحليل البنيوي، وتجعل الدارس يتعرف على ما يمكن للنص أن يقوله، وما لا يمكن أن يقوله أي ما يسكت عنه، وما كان له إمكانية قوله ولكنه سكت عنه. إن هذه النظرة ضرورية لأنها تتبع الصَّيرورة وتعمل جاهدة على ربطها بالواقع لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها الموجهة لها.(الجابري، 1993، ص 24)

- الطرح الإيديولوجي: تهدف هذه الخطوة إلى« الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية (الاجتماعية ـ السياسية) التي أداها الفكر المعني... إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ما، هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا لنفسه ».(الجابري،1993، ص 24) لأن التحليل التاريخي سيظل ناقصا، يهتم بالجوانب الصورية النظرية للموضوع فقط، إنها خطوة يحاول فيها الدارس ربط النصوص بواقعها الاجتماعي والسياسي. ومن البديهي أن يصرّ الجابري على هذا الفصل بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، ليس فقط لأن المكتسبات العلمية والمعرفية في الثقافة العربية والإسلامية لم تتابع تقدمها، بل لأنه ينوي الرد بكل موضوعية على كل الأحكام الجائرة التي ألصقت بالفلسفة الإسلامية، وذلك هو إشكالية مقالنا.

2-3- مشكلة الاستمرارية: وصل القارئ بالمقروء

وتعني ربط المقروء (التراث) بالذات التي تدرسه، لان الفصل في الخطوة الأولى لم يكن هدفا، بل كان وسيلة منهجية لا تعطي ثمارها إلا إذا أعدنا الارتباط بالتراث في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، لنجعله معاصرا لنا بعدما جعلناه معاصرا لنفسه. ومادام التراث هو منتوج الأفراد، بالإضافة إلى كونه منتوجا اجتماعيا وتاريخيا، فإن تلك القراءة إن استطاعت أن تتحرر من قيود الواقع الاجتماعي والتاريخي، فإنها في الغالب لم تتمكن من الإفصاح عن ذلك بطريقة مباشرة، وبقيت تتخفى بشكل أو بآخر (ما وراء اللغة)، لذلك تكون مهمة الباحث « اختراق حدود اللغة والمنطق لا يتم إلا بالحدس، فهو وحده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة، فتعيش معها إشكاليتها ومشاغلها وتحاول أن تطل على استشرافاتها» (الجابري، 1993، ص 25) لكن الشرط الأساسي هو أن تبقى العملية في حدود الوعي والمحافظة على الاستقلال التام.

4- الخلفية الفلسفية للمنهج

كل منهج يقوم إما صراحة أو ضمنا على مجموعة أسس وخلفيات توجهه وتحدد أبعاده، والمنهج عند مفكرنا يقوم على رؤية فلسفية تتحدد بثلاثة عناصر هامة سنختصرها فيما يلي:

أ) - وحدة الإشكالية: كل فكر نظري يمثل وحدة متميزة لها كيانها الخاص، تذوب فيها مختلف الفروق والاتجاهات، باعتبار أن الحقيقة يمثلها الكل، ولا تكون الأجزاء إلا مجرد تعبيرات عن ذلك الكل المركب. ووحدة الفكر هنا لا تعني وحدة المفكرين من الناحية الدينية أو اللغوية أو العرقية، ولا تعني أنهم عالجوا نفس الموضوعات، ولا أنهم عاشوا في نفس الفترة الزمنية أو في وطن واحد، بل: «قد تكون الموضوعات التي يتناولها المفكرون المنتمون إلى الفكر واحدة وقد تكون مختلفة، وقد تكون النتائج التي يتوصلون إليها متشابهة وقد تكون متباينة، وقد يعيشون في فترة زمنية واحدة وقد تفصل بينهم سنوات عديدة، قد يستظلون بسماء واحدة وقد ينتمون إلى أقاليم متباعدة...». (الجابري، 1993، ص 27) لكن هذه الاختلافات لا تؤثر على وحدة الإشكالية، لأنها لا تتقيد بإطار الزمان والمكان، بل تبقى مفتوحة ما لم تتجاوز. فقد كانت إشكالية التوفيق بين النقل والعقل ما يميّز الفلسفة الإسلامية بصفة عامة، وهي إشكالية ما زالت مفتوحة إلى اليوم لأنه لم يتم تجاوزها.

ب) - تاريخية الفكر : ترتبط تاريخية الفكر هنا بطبيعة العلاقة بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي، وبالتالي بين الفكر والواقع. ويؤكد الجابري على أن المجال التاريخي للفكر الذي يتحدد بمكونات هذا الفكر نفسه، باعتبار أنه يتمتع بنوع من الاستقلال النسبي، وهو بذلك يتميز عن التاريخ العام الذي تحدد حقبه بقيام الحروب والدول... ويعتبر أن لكل إشكالية عمر في تاريخ فكر معين، وفي هذا الصدد يلح على ضرورة التمييز بين أساسيين :

• المجال المعرفي: ويتمثل في المجال الذي يتحرك فيه هذا الفكر من مفاهيم وتصورات ورؤى... إنه يمثِّل الجانب المعرفي للفكر الذي يخضع لقوانين خاصة مرتبطة بالشروط الإبستيمولوجية.

• المضمون الأيديولوجي: يتمثل في تلك التوظيفات الإيديولوجية في المجالات السياسية والاجتماعية، التي يقوم بها صاحب الفكر لتلك المادة المعرفية. ولا يخضع بالضرورة لنفس القوانين التي تخضع لها المادة المعرفية، لأنه يتحدد بالمرحلة التي يجتازها المجتمع خلال تطوره. وعليه فإن تطور المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي داخل نفس الفكر لا يكون على نفس المستوى والدرجة، فقد يتقدم أحدهما عن الآخر. ولعل هذه الفكرة التي يأخذ بها الجابري ويؤسس عليها كل قراءته للفلسفة الإسلامية تحيلنا إلى ذلك التمييز الذي يقيمه التيسير بين المعرفي والإيديولوجي في قراءته لفكر ماركس.

4-1- في تطبيقات المنهج: الفلسفة العربية الإسلامية قراءة لفلسفة أخرى

لا يتردد مفكرنا في التأكيد على أن الفلسفة العربية الإسلامية كانت قراءة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، « قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف إيديولوجية مختلفة متباينة»، (لجابري، 1993، ص 32) لذلك إذا كان يتعين البحث عن الجديد فيها، ينبغي البحث في الوظيفة الإيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف التي تم استثمرها. ولا يتنكر الجابري لنزعته الأيديولوجية ويبررها بطريقة الخاصة فيقول: « أنه لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة إيديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمر في قراءته قراءة إيديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة».(الجابري، 1993، ص 7) على ضوء ذلك يظهر لنا موقف الجابري حيال التراث يتردد بين نزعتين نزعة إيديولوجية ونزعة ابستيمولوجية .

يؤكد الجابري على أن إشكالية التوفيق بين العقل والنقل، الإشكالية التي شغلت العقل العربي الإسلامي مدة قرون، قد انطلقت مع المعتزلة وبلغت قمتها مع ابن سينا. فقد كانت الفلسفة الإسلامية محاولات مستمرة ومتواصلة لدمج بنية الفكر العلمي اليوناني في بنية الفكر الديني الإسلامي، لذلك لم تكن هذه الفلسفة « قراءات متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص»،(الجابري، 1993،ص 31) بل كانت قراءة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية. فقد كان فلاسفة الإسلام لا يكملون بعضهم البعض بالاتصال أو الانفصال، بل كانوا جميعا يقرءون فلسفة دخيلة عليهم، لذلك كان مجال الإبداع محدودا أمامهم حسب مفكرنا، لانّ اللاحق لم يكن يقرأ السابق يكمله أو يتجاوزه، بل كانوا جميعا يقرؤون فلاسفة آخرين هم فلاسفة اليونان. فقد كانت الفلسفة الإسلامية قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجية مختلفة، من هنا تأتي ضرورة التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي في الفلسفة الإسلامية، ليمكن ربطها بخصوصيات المجتمع الذي ظهرت فيه والفترة التاريخية التي أنتجتها. لأن المضمون الإيديولوجي الذي يحمله أي فكر لا يمكن الرجوع فيه إلى غير ذلك الفكر، ولأنّ الفكرة الواحدة كثيرا ما تحمل مضامين إيديولوجية مختلفة.

على الرغم من أنه كان يجب الذهاب بالتحليل الابستيمولوجي إلى أقصى مداه والانصراف بالتالي عن القراءة الإيديولوجية، وعلى الرغم من أن الجابري أدرك أهمية التحليل الابستيمولوجي بالنسبة إلى وضعيتنا الفكرية والثقافية الراهنة، إلا أنه يختار أن يتجاوز ذلك، ليبحث في الجانب الإيديولوجي للفلسفة الإسلامية. ويؤكد أنه إذا كانت الفلسفة الأوروبية تجعل من العلاقة بين الابستيمولوجي والإيديولوجي علاقة وثيقة وعضوية. فإن العلاقة بينهما في الفكر العربي ليست كذلك بل هي علاقة عرضية، لأن الفلسفة الأوروبية كانت في نظره قراءات متواصلة لتاريخها وتراثها، في حين أن الفلسفة الإسلامية هي بالأساس قراءات متفرقة لفلسفة أخرى أجنبية، هي الفلسفة اليونانية. لذلك فإن الأساس الابستيمولوجي(المعرفي) في الفلسفة الإسلامية هو أساس يوناني، في حين أن الجانب الإيديولوجي منبعه الإشكالات السياسية والدينية للعالم الإسلامي. فالفرق إذا بين فلاسفة الإسلام هو فرق إيديولوجي يعكس انتماءاتهم السياسية والمذهبية المتنوعة، بحيث أن كل منهم سخّر الفكر اليوناني وفلسفته وبطرق متباينة لأغراض سياسية وإيديولوجية فرضتها أحداث العصر الذي ينتمي إليه.(الجابري، 1993، ص32)

4- 2- تاريخ الفلسفة الإسلامية بين المعرفي والإيديولوجي

وتتأسس الأطروحة الجابرية حول مسألة التراث عموما على علاقة المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي في الفلسفة الإسلامية. وبذلك يكون التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي في الفلسفة الإسلامية عملية ضرورية وملحة، لاكتشاف ما تزخر به من تنوع، ولربطها بحركة المجتمع والتاريخ، رغم أن عملية ربط الفكر بالواقع عملية شاقة ومعقدة، خاصة إذا تعلق الأمر بالفكر العربي الإسلامي. و يؤكد الجابري على نوع العلاقة التي يقيمها بين الجانب المعرفي والجانب الأيديولوجي، معتبرا أنه إذا كان التمييز بين الجانبين ضرورة منهجية يقتضيها البحث بصفة عامة، فإن خصوصية الفلسفة الإسلامية تجعل

من ذلك ضرورة ملحة. وتكون النتيجة المنطقية لذلك أن الاهتمام بالفلسفة الإسلامية من جانب محتواها المعرفي، يجعل منها مجموعة من الأفكار والآراء التي يكرر بعضها بعضا، وعليه يطالب بضرورة الاهتمام بها من زاوية المضامين الأيديولوجية التي حملتها، لكي نتوصل إلى معرفة ما تزخر به من ثراء وما عرفته من تنوع وحركة. (الجابري، 1993، ص 31) ويعتقد مفكرنا أنه استطاع بذلك أن يحل المشكلة التي وقع فيها الكثير من مؤرخي الفلسفة الإسلامية، حينما تناولوها من زاوية المادة المعرفية، وبذلك لم يتخلص معظمهم من تهمة العقم والتكرار التي ألحقوها بها، فـ « الشهرستاني لم ير فيها إلا أقاويل مكرورة... أما المستشرقين فلم يجدوا فيها غير الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية ». (الجابري، 1993، ص 31)

يختار الجابري أن يتجاوز المحتوى المعرفي للفلسفة الإسلامية، رغم كل التلوينات التي يمكن أن يتخذها هذا المفهوم أو ذاك عند هذا الفيلسوف أو ذاك، ولا يميز بين تلك التلوينات لأن هذه الفلسفة «كانت عبارة عن قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف إيديولوجية مختلفة ومتباينة ». (الجابري، 1993، ص 31) وعليه فالمحتوى المعرفي للفلسفة الإسلامية لا يمثل بالنسبة للجابري سوى مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة من جديد، بخلاف المحتوى الإيديولوجي الذي يستمر في الحياة، ويتشكل بأشكال مختلفة على مر الزمن، وبذلك لا يمكن البحث عن الجديد داخل حقل الفلسفة الإسلامية في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها، بل لابد من البحث عنه في مختلف الوظائف الإيديولوجية التي منحها كل فيلسوف لتلك المعارف ووظفها من اجلها. (الجابري، 1993، ص 33)

ويعتقد أن الفلسفة الإسلامية ذات مضمونين أحدهما معرفي، والآخر إيديولوجي، والعلاقة بينهما لا تكون دائما بالضرورة علاقة تناسب وتوافق، فقد تكون في بعض الأحيان علاقة تباين، وقد تصل إلى حد التقابل والصراع، ذلك أنه يمكن أن تكون المادة المعرفية علمية وبرهانيه، بينما المضمون الإيديولوجي رجعي ظلامي، ويمكن أن تكون بين المادتين موافقة وتطابق، فيكون هناك تعاون بين ما هو معرفي وما هو إيديولوجي لتحقيق قصدية تاريخية. إذا العلاقة بين المضمونين ليست علاقة ثابتة أو وحيدة الاتجاه، بمعنى أن التأثير متبادل بين المعرفة العلمية والرؤية الإيديولوجية.(الجابري، 1993، ص29-30)

ويقتضي الأمر هنا البحث عن العلاقة التي يحددها الجابري بين الجانب المعرفي والجانب الإيديولوجي. وهذا ما قد يحيلنا إلى التمييز الذي يقيمه الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير في معرض قراءاته البنيوية لفكر ماركس بين المعرفي والإيديولوجي. فهناك مستوى "الوعي الإيديولوجي" الذي تمثله كتابات الشباب أي كل ما كتبه ماركس قبل سنة 1845. ومستوى "الوعي المعرفي" الذي بدأ مع كتابة رأس المال. إن هذا التمييز الألتوسيري بين الحقلين العلمي والإيديولوجي رفعه إلى درجة "القطيعة الإبستيمولوجية" حيث يبدو وكأن العلم والإيديولوجيا يسيران في خطين متوازيين، وفي ذلك يقول: « الممارسة النظرية لعلم ما تتميز على الدوام، وبوضوح عن الممارسة النظرية الإيديولوجية التي تكون سابقة للتاريخ الفعلي لذلك العلم. وهذا التمييز يأخذ صورة انقطاع "كيفي" نظري وتاريخي يمكن وصفه مع باشلار* بالقطيعة الإبستيمولوجية ». (Althusser, 1980, P168) نفهم من هذا أنه ليس هناك تناسب في درجة التطور بين الحقلين، بل كثيرا ما يكون أحدهما سابقا للآخر، فدرجة تطور المعرفة لا تتناسب مع درجة تطور المجتمع.

ويعتبر مفكرنا أن الحكم على الفلسفة الإسلامية من زاوية محتواها المعرفي يمثل خطأ منهجيا، ومن يقرأ الفلسفة الإسلامية بهذا الشكل يجد نفسه أمام فلسفة من دون رسالة ومن دون تاريخ، من دون اتصال ولا إبداع. وهذا ما جعل المستشرقين، حين تناولوا الفلسفة العربية القديمة عبر مادتها المعرفية، لم يرو فيها سوى فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية (الجابري، 1993، ص31-32). ويؤكد الجابري على أن النظر إلى الفلسفة العربية من خلال مضمونها الإيديولوجي سيقلب حكمنا عليها رأسا على عقب، ذلك أن الاهتمام بالجانب الإيديولوجي من شأنه أن يضفي عليها ثلاثة معان: معنى بالنسبة إلى تاريخها الخاص ومعنى

بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة العام، ومعنى ثالث بالنسبة إلى الحاضر، فالنظر إلى التراث الفلسفي من خلال المضمون الإيديولوجي يمكّننا من التخلص من الحكم على الفلسفة الإسلامية باعتبارها مجرد شروح عقيمة لفلسفة اليونان، لتصبح ذات هوية وذات انتماء إلى تاريخ معين ومجتمع معين، وتعكس صراعا ثقافيا وسياسيا حيًّا في فضاء تاريخها الإسلامي الخاص.

إن النظر إلى الفلسفة العربية الإسلامية من خلال الوظيفة التي قامت بها داخل الكل الذي تنتمي إليه، أي داخل تناقضات وصراعات مجتمعها وعصرها، يمكننا من أن نكتشف فيها خطابا إيديولوجيا ملتزما، جنَّد نفسه لخدمة العلم والتقدم. فلم تكن عملية الترجمة التي تمت في العصر العباسي الأول، وعلى عصر المأمون الخليفة العباسي خاصة عملا اقتضاه التطور، بل كانت جزءا أساسيا داخل إستراتيجية عامة واجهت بها الدولة العباسية الجديدة القوى المناوئة لها، والتي على رأسها الطبقة الفارسية التي قررت استعمال الواجهة الإيديولوجية بعد أن فشلت في المواجهة السياسية والاجتماعية. فقد شنت الارستقراطية الفارسية هجوما إيديولوجيا واسع النطاق، مستعملة تراثها الثقافي الديني للتشكيك في الدين الإسلامي، وقد تصدت الدولة العباسية لهذه الهجمات، فشجعت المعتزلة وتبنت مذهبهم وعملت على ترجمة كتب اليونان ونشرها باعتبارهم خصوم الفرس التقليديين (الجابري، 1993، ص 36). فالدوافع التي أدت إلى ازدهار حركة الترجمة في عهد المأمون، كانت دوافع سياسية وإيديولوجية بحتة، بحيث أن هذا الخليفة قد استنجد بالعقل اليوناني، دفاعا عن المعقول الديني العربي كما قرره العقل المعتزلي ضد الغنوص الشيعي، وعليه فإن أرسطو كان غائبا في الثقافة العربية الإسلامية قبل المأمون، إلا من خلال أجزاء متفرقة من نصوصه.(الجابري، 2006، ص 233) ويلتقي الجابري في هذه النقطة مع حسام الدين الالوسي حيث يرى هذا الأخير أن حركة الترجمة الرسمية الشاملة التي وجد المأمون نفسه مضطرا إليها لم تكن بسبب حلمه بأرسطو، بل كانت لوجود حاجة حقيقية، ووجود صراع فكري، ووجود تيارات خارج الإسلام سواء من لاهوتيي المسيحية واليهودية والأديان الأخرى الثانوية والمجوسية والصابئة، ووجود ممثلين للثقافات اليونانية والهيلينية متمركزة في عدة مراكز ثقافية قبل الإسلام وبعده،في جنديسابور، ونصيبين والرها وأنطاكية وحران والإسكندرية. (الالوسي، 1992، ص92-102)

وقد كان من الطبيعي أن يثير تشجيع الخلفاء العباسيين للمعتزلة غضب أهل السنة خصوم المعتزلة، وقد وجد هؤلاء في الهجوم على علوم الأوائل غطاءا يسترون به معارضتهم للدولة التي تجندت لترجمة العلوم والفلسفة فالفلسفة في المجتمع الإسلامي بهذا المعنى لم تكن ترفا فكريا بل كانت منذ ميلادها خطابا إيديولوجيا مناضلا. فقد كان الكندي أول فيلسوف في الإسلام منخرطا بشكل مباشر في الصراع الإيديولوجي الذي كان محتدما في عصره بين المعتزلة من جهة وبين أهل الغنوص وأهل السنة من جهة ثانية. فناضل على الجبهتين، حيث كان ينقل خلاصات مطالعاته في العلوم العقلية على شكل رسائل قصيرة مركزة، تنقل إلى القارئ رؤى عقلانية عن الكون والإنسان في صيغة تحترم ثوابت الدين، وتقف ضد الفقهاء المتزمتين ممن ناصبوا العداء للفلسفة. (الجابري، 1993، ص36-38)

والنتيجة أن الجابري قد أراد يبيّن أن تلك التحولات التي عرفها تاريخ الفلسفة في الإسلام، لم تكن تحولات من صميم ذلك التاريخ، وإنما كانت نتيجة متطلبات التوظيف الإيديولوجي لنفس المادة المعرفية. فما يظهر على أنه تاريخ للفلسفة، يخفي وراءه تاريخ آخر هو تاريخ الأيديولوجيات، تاريخ توظيف تلك المادة المعرفية وليس تاريخ المادة المعرفية في ذاتها. لكن يجب أن نتساءل هنا، ما هو الجديد الذي يقدمه هذا التأويل الذي يعتمده الجابري للفلسفة الإسلامية؟ وهل نحن مجبرون على قبوله؟ (بنعبد العالي، 2002، ص 27)

4- 3- دور السياسة في توجيه وتحديد الثقافة العربية

يعتبر الجابري أن أي تحليل لتاريخ الثقافة العربية لا يأخذ في الحسبان الدور الذي قامت به السياسة لن تكون نتائجه صحيحة. لذلك نلاحظه يؤكد على أهمية الجانب السياسي في تكوين العقل العربي بأطروحة مفادها أن طبيعة الصراع داخل الثقافة العربية كان سياسيا، وأن العلم العربي رغم كل ما حققه من تقدم في مجال الجبر مع الخوارزمي، ومع ابن الهيثم في البصريات ومع الانجازات العلمية التي تحققت مع البيروني والبتاني وابن النفيس وغيرهم من العلماء المسلمين قد بقي خارج « مسرح الصراع في الثقافة العربية، وبالتالي فهو لم يدخل في أية علاقة مع أي طرف من الأطراف المتصارعة فيها، لا مع الدين ولا مع الفلسفة، فالصراع في الثقافة العربية لم يكن بين (الميتوس) و(اللوغوس) كما كان الشأن في الثقافة اليونانية، ولم يكن بين العلم والكنيسة كما كان عليه الأمر في التجربة الأوربية الحديثة».(الجابري،2006، ص345) لقد كان الصراع بين النظام البياني والايدولوجيا السنية، والنظام العرفاني والايدولوجيا الشيعية. ولم تكن طبيعة الصراع في الثقافة العربية الإسلامية بين تصورين للعالم، كما كان الحال في أوربا بين العلماء ورجال الدين، فقد كان « الدور الذي قام به العلم عند اليونان وفي أوربا الحديثة في مساءلة الفكر الفلسفي و(الديني) ومخاصمته وفك بناءاته وإعادة تركيبها...الخ قد قامت به السياسة في الثقافة العربية الإسلامية». (الجابري، 2006، ص 346) فإذا كانت الفلسفة في المجتمعات الغربية سواء الحديثة أو المعاصرة ترتبط بالعلم، تساير تطوراته وتثريه بإشكالياتها، فإنها في الفكر العربي القديم والمعاصر ترتبط أكثر بالسياسة وأوضاعها، حيث إن الدور الذي لعبه العلم في الثقافة اليونانية وفي الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، قد لعبته السياسة في الثقافة العربية الإسلامية. فقد كانت السياسة هي المحرك الحقيقي للحياة الثقافية في التاريخ الإسلامي بكل ما حملته من صراعات إيديولوجية نظرا لارتباطها المباشر بالدين. لكن كل ذلك لا يعني أن العلم لم يتقدم في الحضارة الإسلامية، بل بالعكس لقد قطعت العلوم أشواطا في مجال الرياضيات مع الخوارزمي وفي مجال الفلك مع البتاني وفي الطب مع الرازي وابن سينا...لكن ذلك لم يعمل على تغيير الرؤية الفلسفية. فقد بقيت مهمة الفلاسفة تبرير التصورات الدينية وجعلها مقبولة عقليا وجعل الرؤية الدينية مشروعة في نظر الدين. هكذا بقيت الفلسفة الإسلامية «خطابا إيديولوجيا مسترسلا»(الجابري، 1993، ص33)، ويخطأ من يحاول التاريخ للفلسفة الإسلامية دون الاهتمام بهذه الخاصية.

ويخلص الجابري إلى أن العلم لم يساهم في تغذية العقل العربي ولا في تجديد أسسه، لذلك ارتبطت أزمته منذ البداية بالسياسة وتقلباتها. فالعلوم العقلية والتجريبية على اختلافها ظلت على هامش المجتمع الإسلامي، وهذا ما كان عبد الحميد صبره قد أسماه ب"دعوى الهامشية"، ومفادها «أن الفاعلية الفلسفية والعلمية في إسلام القرون الوسطى لم يكن لها أي تأثير حقيقي في المؤسسات الدينية والتربوية والاجتماعية، وأن الذين حافظوا على حياة التراث اليوناني في أراضي الإسلام لم يكونوا سوى جماعة صغيرة من النظار لا علاقة كبيرة لها بالحياة الروحية للمسلمين، ولم تسهم إسهاما هاما في التيارات الرئيسية للحياة الفكرية الإسلامية، وأن أعمالها واهتماماتها كانت تقع على هامش الاهتمامات المركزية للمجتمع الإسلامي».(Sabra,1987, P229)

رغم أن الجابري أعلن عن تقديم مشروعه النقدي بوصفه عملية نقدية للتراث العربي الإسلامي في أفق مقاربة ابستيمولوجية، إلا أنه انتهى إلى إعلان مواقف إيديولوجية صريحة، ويبرر مفكرنا هذه الازدواجية بين النزعتين الإبستيمولوجية والإيديولوجية، بالوضع العربي الراهن من جهة وبطبيعة الموضوع المدروس (التراث العربي) من جهة أخرى. ويؤكد أن أزمة الفكر العربي المعاصر أزمة بنيوية ف« أي تحليل لتاريخ الفكر العربي والثقافة العربية، سواء كان من منظور تاريخي أو من منظور بنيوي، سيظل ناقصا، وستكون نتائجه مضللة، إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته». (

الجابري، 2000، ص 60) لقد ارتبطت الثقافة العربية منذ بدايات تشكلها بالسياسة وتقلباتها، ولم يكن للعلم دورا في تغذية العقل العربي وتحديد قوالبه.

4- 4- توظيف القطيعة الإبستيمولوجية في قراءة الفلسفة الإسلامية:

يرى الجابري أنه تطبيقا للمنهج الذي حدده وللرؤية التي اقترحها، أنه من واجبه أن يقدم قراءة جديدة للفلسفة الإسلامية ولتاريخها. وتحديدا للفكر النظري الإسلامي في المشرق على عهد العباسيين وفي المغرب والأندلس على عهد الموحدين. وقد أعتبر أنه أطلق شرارة فهم جديد للتراث العربي الإسلامي. وتنظر الأطروحة المركزية في نحن والتراث إلى المدرسة الفلسفية التي عرفها الغرب الإسلامي كمدرسة مستقلة تماما عن المدرسة الفلسفية في المشرق العربي، لأن الاتصال الظاهري بين المدرستين لا يجب أن يخفي على الأنظار عمق الانفصال بينهما. فقد عالج فلاسفة الإسلام نفس الموضوعات والمشاكل، لكن مع ذلك كان هناك (روحان) ونظامان كما يقول الجابري: «الروح السينيوية والروح الرشدية، وبكيفية أعم: الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب، وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة "القطيعة الإبستيمولوجية" بين الاثنين، قطيعة تمس في آن واحد: المنهج والمفاهيم والإشكالية ». (الجابري،1993، ص 44)

لقد طبق الجابري مبدأ اعتبره جديدا ومبتكرا على الفلسفة الإسلامية، استمده بالأساس من الفلسفة الفرنسية، وتحديدا من باشلار وألتوسير، إذ يرى أن الفلسفة في المغرب نشأت على أساس قطع إبستيمولوجي مع الفلسفة المشرقية بلغ أوجه مع ابن رشد، لأنه وإن كانت الفلسفة الإسلامية في المشرق قد اهتمت بإشكالات علم الكلام وسعت إلى دمج الدين بالفلسفة، فإنها بالمغرب قد عنيت بقضايا علوم عصرها وسعت إلى الفصل بين الفلسفة والدين معترفة باستقلالية كل منهما وبخصوصيته من حيث الأدوات والمنهج وبالتقائهما في الهدف الذي هو الحقيقة. (الجابري، 1993، ص 41)

ويستعير الجابري من إميل برهييه Emile Bréhier (1876-1952) فكرة منهجية تتعلق بدراسة تاريخ الفكر مفادها أن ما يميّز تاريخا معينا ليس الموضوع الذي يتناوله هذا الفكر ولا النظريات التي يقدمها، بل الأهم من ذلك هو الروح التي يصدر عنها والنظام الفكري الذي ينتمي إليه هذا النظام الفكري.(Bréhier ، 1935، p10) ويطبق هذه الفكرة المنهجية في دراسته لفكر ابن رشد، حينما يقرر أن النزعة الرشدية « نزعة تصدر عن روح نقدية علمية تنتمي إلى نظام فكري عقلاني يعتمد النظرة الأكسيومية التي ترى الأشياء من خلال الكل الذي تنتمي إليه والوظيفة التي تؤديها داخله».(الجابري،2006، ص 202) ولكي لا يعتبر الجابري ابن رشد تابعا لأرسطو في منهجيته ورؤيته للعالم، حاول التأكيد على الأهمية البالغة التي تكتسبها النزعة البرهانية داخل المناخ الفكري والثقافي العام الذي كان سائدا في عصره. وفي هذا الصدد يمكن تحديد الحقول الفكرية النظرية العربية على عهد ابن رشد في ثلاثة حقول رئيسية: الكلام والفلسفة، والفقه وأصوله، والتصوف النظري. وكان القاسم المشترك بينها من الناحية الإبستيمولوجية، هو غياب الطريقة البرهانية، إما جزئيا كما هو الحال في الفلسفة (فلسفة ابن سينا والإشراقيين عموما)، وإما كليّا كما في علم الكلام، حيث ساد المنهج الجدلي القائم على الاستدلال "بالشاهد على الغائب". أما في الفقه فقد ساد قياس "الفرع على الأصل"، أما التصوف فكان منهجه العرفان الذي يلغي العقل، حيث كانت السيادة "للجواز" في العقليات ولـ"الظن"في الفقهيات.(الجابري، 2006، ص 203) لذلك كانت دعوة ابن رشد إلى التزام الطريقة البرهانية في التفكير والدفاع عن السببية من أجل تنصيب العقل في العقليات والشرعيات، أي بناء كل من الفلسفة والدين على أساس البرهان. وإذا كانت الفكرة السائدة لدى الأوساط المتخصصة عن ابن رشد ترجع له الفضل في أنه حاول التوفيق بين الحكمة والشريعة، فإن الجابري يعتبره قد فصل بينهما على اعتبار أن المعقولية في الفلسفة مبنيّة على نظام العالم وترتيبه (مبدأ السببية)، أما المعقولية في الدين فتبنى على قصد

الشارع الذي يرمي إلى حمل الناس على الفضيلة، وفي ذلك يورد هذا النص لابن رشد: « ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي». (ابن رشد، 1999، ص33)

لقد انتقد ابن رشد الغزالي وبيّن أنه لم يتعرّف على الفلسفة إلا من خلال كتب ابن سينا الذي خلط بين طريقة الفلاسفة وطريقة المتكلمين معتمدا على الاستدلال بالشاهد على الغائب،كما أن ابن سينا قد تبنى نظرية الفيض في إلهياته التي قال بها الأفلاطونيون المحدثون، كما توجه ابن رشد بالنقد إلى الأشاعرة لإنكارهم مبدأ السببية وادعائهم أن الاقتران بين السبب والمسبب ليس ضروريا. وهنا يبدو واضحا عمق التمييز الذي يقيمه الجابري بين فلاسفة المشرق وفلاسفة المغرب، إلى درجة تأكيده وجود قطيعة إبستمولوجية بين الفلسفة في المشرق العربي والفلسفة في المغرب العربي.

إن الأمر هنا يتعلق بإشكاليتين متباينتين، ليس هناك ما يجمع بينها لا على الصعيد الإيديولوجي، ولا على الصعيد المعرفي. والقطيعة التي يعنيها الجابري لا تمس لا الفكر الفلسفي ولا الفكر الديني. بل تهتم بالطريقة التي يقرأ بها كل من (ابن سينا وابن شد) الفلسفة والدين. ويصر الجابري على أن استعماله لهذا المفهوم مجرد وسيلة تساعد على فهم أشمل وأعمق للتراث ، ولا يعتبره غاية في حد ذاته. كما يحرص على التأكيد بأنه قد حصل فعلا تجاوز الهرمسية أو العرفان في اتجاه العقلانية أو البرهان مع الفلسفة المغربية، لكن السؤال الذي يبقى ملحًّا: هل حضي هذا التجاوز بإجماع كل أعضاء الجماعة المثقفة كما يحدث في مجال العلم؟ حيث تتحول الجماعة كلها إلى الإيمان بالعلم الجديد. (البرقاوي وآخرون، 2004، ص 46)

وإذا كان يبدو للناظر أن الجابري يخرج مفهوم القطيعة من تربته الأصلية، أي تاريخ العلوم، لينبته في تربة مغايرة، هي تربة تاريخ الفلسفة والتراث، فإنه من الطبيعي أن نطرح بعض الأسئلة: إلى أي حد يمكن الإقرار بأن تاريخ هذين الأخيرتين يتطور ويتقدم عبر قطائع؟ بل هل يمكن الجزم بأن للفلسفة تاريخا، بالمعنى الذي نتحدث فيه عن تاريخ للعلم؟ وإلى أي حد يمكن القول أن تاريخ الفلسفة يحكمه جدل الترك والنفي مثلما يحصل في تاريخ العلم؟ وإذا حاولنا أن نجد أجوبة للأسئلة المطروحة من خلال أفكار الجابري المبثوثة عبر كتبه، والتي تبرر توظيفه لهذا المفهوم ونجده يقول: « لكنني أخذت هذا المفهوم واستعملته في مجال آخر هو تاريخ الفلسفة ، وفي تاريخ فلسفة خاص ، هو تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية...هكذا وظفت المفهوم توظيفا جديدا في مجال آخر، وهو بالنسبة لي مفهوم إجرائي مكنني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألحظها من قبل طرحه كأداة للعمل ». (الجابري،2006، ص262)

ويعتبر أننا إذا أردنا أن نؤسس لتاريخ حقيقي للفلسفة العربية الإسلامية يتجاوز النظرة السائدة، علينا أن نبنيه على أساس النظرة الأندلسية المغربية التي تجاوزت منهجيا النظرة المشرقية. فالفلسفة في المشرق كانت محكومة بإشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وفقد كانت الحاجة إلى الميتافيزيقا داخل إشكاليات علم الكلام للوصول إلى ذلك التوافق. أما في المغرب والأندلس فقد كان الفكر الفلسفي محكوما بفلسفة أرسطو ومتحررا من الأفلاطونية المحدثة وباقي التأثيرات المشرقية الغنوصية والهرمسية. ويعتقد الجابري أنه يقدم قراءة جديدة لابن رشد، تقوم على مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية بين فكر هذا الأخير وفلسفته وبين فلسفة ابن سينا والغزالي. ولا يتراجع الجابري عن موقفه رغم كل ما أحدثه هذا الموقف من ردود أفعال مستنكرة ورافضة لهذه القراءة الجديدة التي لاشك أنها تمتاز بكثير من الجرأة والشجاعة. إن هذه القراءة لا تفصل ابن رشد عن البيئة الثقافية والسياسية التي عاش فيها، ففلسفته كانت نتاج عصره تسير في نفس الخط مع فلسفة ابن باجة وابن طفيل، كما أنها كانت كذلك انعكاسا لما بلوره ابن تومرت من أفكار جديدة في كتابه " أعز ما يطلب" الذي يعتبره الجابري « أشبه ما يكون بمقال جديد في منهجية التفكير والبحث في شؤون العقيدة والشريعة ».(الجابري،1993، ص 257)ويؤكد مفكرنا أن كتب ابن رشد كانت في معظمها عبارة عن مقالات في المنهج ففي كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال) يحدد فيه نوع العلاقة بين الدين والفلسفة،

انطلاقا من مبدأ منهجي واضح هو أن (الحق لا يضاد الحق)، أما في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) فهو نقد منهجي للمتكلمين، أما (تهافت التهافت) فيبين فيه الأدلة التي عارض بها الغزالي الفلاسفة.(الجابري، 1993، 237)

ما يلاحظ أن الجابري لم يتقيد بالهمّ الأكاديمي في دراسة ابن رشد، بل راح يبحث أن إمكانية توظيف أفكاره في حل قضايانا الفكرية والإيديولوجية الراهنة والمباشرة، لقد قرأ الجابري ابن رشد بعين العصر ومشكلاته، أنها قراءة تحكمها وتوجهها إرادة البحث عن الحل لما يعانيه العرب اليوم من تخلف وتمزق. لكن ألا يكون من الواجب التساؤل هل فعلا أن ابن رشد الذي عاش في القرون الوسطى بفكره المحكوم بمنظومة ذلك العصر يمكن أن يقدم لنا حلولا حقيقية لحل أزماتنا الراهن نحن أبناء القرن الواحد والعشرين مع كل ما نشهده من ثورات معرفية؟

5 - خاتمة

بعد التحليلات التي عرضناها يمكن أن نلخص رؤيته الجابري لتاريخ الفلسفة الإسلامية في ثلاثة نقاط: الأولى تتمثل في ضرورة التمييز بين المعرفي والإيديولوجي في إعادة كتابة تاريخنا الفكري والفلسفي، واعتبار أن الجانب المعرفي لا يعكس أصالة الفلسفة الإسلامية، ولاكتشاف أصالتها لابد من الاهتمام بالجانب الإيديولوجي الذي يعكس المشاكل والصراعات والآمال والآلام التي عاشها المجتمع الإسلامي. والثانية تتمثل في اعتبار تاريخ الفلسفة الإسلامية الحقيقي بدأ مع تعرف المجتمع الإسلامي على الفلسفة اليونانية. أما الثالثة فتتمثل في التمييز بين لحظتين في التاريخ الفكري العربي الإسلامي: اللحظة السينيوية واللحظة الرشدية، واعتبار أن اللحظة الثانية هي لحظة حلم ابن باجة كما طوّره ابن رشد قد قطعت مع اللحظة الأولى لحظة حلم الفارابي كما عاشه ابن سينا، وان الرشدية هي ما بقي صالحا من تراثنا الفلسفي، وهي ما نحتاجه نحن عرب اليوم لبعث نهضتنا العقلية.

إذا اعتبرنا أن التأريخ للفلسفة يعد جانبا مهما من جوانب الإنتاج الفلسفي بصفة عامة، فإن مستقبل الدراسات الفلسفية في العالم العربي يكون مرهونا بقيام نهضة فلسفية حقيقية، تحيي الوعي بأهمية التفلسف المنفتح وتجعله يمتد ليشمل كل أنحاء الحياة بجميع مظاهرها. لذلك على العرب والمسلمين أن يكون لهم إسهامهم الفعال في الدراسات الإسلامية التي ظلت فترة طويلة حكرا على العلماء الغربيين، خاصة وان الجهود التي قام بها المستشرقون خلال القرنين التاسع عشر والعشرين في الكشف عن كنوز الفلسفة العربية الإسلامية والتعريف بها قد بدأ يتراجع. وذلك ليس من باب رفض كل ما هو غربي، ولكن بدافع إثبات الحقيقة وتجاوز كتابة التاريخ البشري من خلال المركزية الأوربية.

يمكن أن نقول في الأخير انه رغم كل الاختلافات حول موضوع الفلسفة الإسلامية، ورغم التباين في قراءاتها بين القراءات الإستشراقية التي تنفي عنها كل أصالة، وبين القراءات التي تحاول أن تثبت على العكس من ذلك أصالتها رغم تأثرها بالفلسفة اليونانية، أن فكرة التأثر والتأثير في تاريخ الفلسفة الإسلامية فكرة اعتمدها المستشرقون وأسسوا عليها كل مناهجهم. وللخروج من تلك الدائرة المغلقة يمكن أن نستخدم مصطلح الاسترجاع، فكل فكر يسترجع أفكارا سابقة ويبني عليها أو يعيد صياغتها من جديد، فمهما كانت درجة الإبداع ليس هناك فكر أو ثقافة بدأت من الصفر، فنخرج من هذا التحديد الذي يجعل التأريخ للفلسفة الإسلامية لا يخرج من إطار البحث عن الأثر والمؤثر، والأصيل والدخيل. فالأفكار القديمة حينما تنتقل من بيئة إلى بيئة أخرى تصبح لها هوية جديدة، وليس من الضروري البحث عن أصلها وتتبعه. بل يكون من المفيد البحث عن الدور الجديد الذي أصبحت تلعبه في البنية الجديدة. فمن الأكيد أن هناك مفاهيم كثيرة لم تكن موجودة في الفكر العربي الإسلامي، لكنها بدخولها في هذا الفكر أصبحت تلعب دورا جديدا مهمًا لم تكن تلعبه في بيئتها الأصلية. فمفهوم الجوهر مثلا حينما انتقل إلى الفلسفة الإسلامية وتحديدا في علم الكلام أصبح مفهوما مركزيا له حمولة معرفية كبيرة تختلف كل الاختلاف عن تلك التي عرفتها في بيئتها الأصلية.

- قائمة المراجع:

ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف.

برقاوي أحمد وآخرون، (2004)، التراث والنهضة، ط1، بيروت، لبنان مركز دراسات الوحدة العربية.

بنعبد العالي، عبد السلام، (2002)، بين الاتصال والانفصال: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، ط 2، المغرب، دار توبقال للنشر.

الجابري، محمد عابد ، (2000)، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط 4، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري، محمد عابد، (1993)، نحن والتراث، ط6، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي.

الجابري، محمد عابد، (1999)، الخطاب العربي المعاصر، ط6، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية .

الجابري، محمد عابد، (2006)، تكوين العقل العربي، ط9، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري، محمد عابد، (2006)،التراث والحداثة، ط3، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.

فخري، ماجد، (1962)، الدراسات الفلسفية العربية في "الفكر الإسلامي في مائة عام"، بيروت، لبنان، جامعة بيروت الأمريكية.

فؤاد نقرة وآخرون، (1985)، مناهج المستشرقين: في الدراسات العربية الإسلامية، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

لالوسي، حسام محي الدين، (1992)، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ط2، بغداد، العراق، دار الشؤون العامة .

مدكور، إبراهيم، (1947)، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، مصر، دار إحياء الكتب العربية.

Abdelhamid, Sabra, (1987), the Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam, History of Science 25.

Emil, Bréhier. (1935), Histoire de la philosophie, Paris, Presses universitaires de France.

Louis Althusser (1980). POUR MARX. Paris : Edition. F .MASPERO.

Arabic-Romanized references:

Al-Jabri, Mohammed Abed, (1993), "Nahnu wal-Turath," 6th edition, Beirut, Lebanon, Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.

Al-Jabri, Mohammed Abed, (1999), "Al-Khitab al-Arabi al-Mu'asir," 6th edition, Beirut, Lebanon, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya.

Al-Jabri, Mohammed Abed, (2000), "Ishkaliyat al-Fikr al-Arabi al-Mu'asir," 4th edition, Beirut, Lebanon, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya.

Al-Jabri, Mohammed Abed, (2006), "Al-Turath wal-Hadatha," 3rd edition, Beirut, Lebanon, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya.

Al-Jabri, Mohammed Abed, (2006), "Takwin al-'Aql al-Arabi," 9th edition, Beirut, Lebanon, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya.

Barqawi Ahmad and others, (2004), "Al-Turath wal-Nahdah," 1st edition, Beirut, Lebanon, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya.

Benabdellali, Abdel Salam, (2002), "Bayn al-Ittisal wal-Infisal: Dirasat fi al-Fikr al-Falsafi bi al-Maghrib," 2nd edition, Morocco, Dar Toubkal for Publishing.

Fakhri, Majid, (1962), "Al-Dirasat al-Falsafiyah al-Arabiyyah fi 'Al-Fikr al-Islami fi Mi'ah 'Am'," Beirut, Lebanon, American University of Beirut.

Fouad Naqra and others, (1985), "Manahij al-Mustashriqin: Fi al-Dirasat al-Arabiyyah al-Islamiyyah," Tunis, Arab Organization for Education, Culture and Science.

Ibn Rushd, Abu al-Walid, "Fasl al-Maqal wa Taqrir ma bayn al-Shari'ah wal-Hikmah min Ittisal," study and verification by Muhammad 'Ammarah, Cairo, Dar al-Ma'arif.

Lalusi, Hossam Mahyiddin, (1992), "Dirasat fi al-Fikr al-Falsafi al-Islami," 2nd edition, Baghdad, Iraq, Dar al-Shu'oon al-'Amma.

Madkour, Ibrahim, (1947), "Fi al-Falsafah al-Islamiyyah: Manhaj wa Tatbiqihi," Egypt, Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyya.