مراجعة لكتاب

الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية*

تحرير: رائد جميل عكاشة، محمد علي الجندي، مروه محمود خرمه

عيسى ربيح أمين أحمد**

أُعِدَّ الكتاب بوصفه توثيقاً لأعمال مؤتمر "الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية"، وقد أشرف على تنظيمه ورعايته كل من المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والجامعة الأردنية، ووزارة الثقافة الأردنية، وانعقد المؤتمر في عمّان بتاريخ ٢٩ شوال – الأول من ذي القعدة عام ١٤٢٩هـ، الموافق ٢٩-٣٠ أكتوبر من عام ٢٠٠٨م.

يتكون الكتاب من مقدمة وتمهيد وأربعة أبواب وخاتمة وكشاف بأهم مصطلحات الكتاب، مقسمة على النحو الآتي:

- **المقدمة:** تناول المحررون فيها أسباب انعقاد المؤتمر وأهدافه، وهي تتمركز في محورين أساسين، هما: الأول مناقشة الدعوات الحداثية والتجديدية للفكر الإسلامي عامة والفلسفة الإسلامية خاصة، والثاني العمل على استحداث نظريات فكرية فلسفية ترسم مستقبلاً جديداً للفلسفة الإسلامية في إطارها الحضاري الإسلامي. والأبحاث المشاركة في المؤتمر عالجت هذه الأسباب والأهداف بتفعيل آليتين، هما: الأولى المشاركة الفكرية بين أصحاب الفكر المشرقي والمغاربي، والثانية مراجعة نقدية للفكر الفلسفي الإسلامي الباعثة لروح الاجتهاد العقلي، وغير ذلك من الأهداف المعلنة.[1]

---

* عكاشة، رائد جميل، والجندي، محمد علي، وخرمه، مروه محمود (محررون). **الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م.

** أستاذ مساعد في العقيدة الإسلامية، كلية التربية، جامعة العين للعلوم والتكنولوجيا/ الإمارات العربية المتحدة. البريد الإلكتروني: eisa.rabeeh@aau.ac.ae

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١٣/٢/٩م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٤/٤/٢٤م.

[1] عكاشة، وآخرون، **الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية**، مرجع سابق، ص١١-١٣.

- **التمهيد:** وهو قسمان، كل قسم يمثل ورقة عمل لضيفي شرف المؤتمر، و**الباب الأول** عنوانه "الفلسفة الإسلامية نشأتها ووظيفتها"، و**الباب الثاني** حمل عنوان "التمثلات الفلسفية في مجالات الفكر الإسلامي"، و**الباب الثالث** جاء عنوانه "الفلسفة الإسلامية والإبداع"، وأخيرا **الباب الرابع** الموسوم بـ"الفلسفات الحديثة والمعاصرة وعلاقتها بالفلسفة الإسلامية"، وكل باب احتوى على أربعة فصول، وكل فصل يمثل ورقة بحثية سيأتي الحديث عنها، و**أخيراً الخاتمة** التي تنقسم لمحورين، الأول تلخيص لأهم نتائج الكتاب، والثاني فيه الإشارة إلى ما لم يتناوله الباحثون من موضوعات.
- جاء التمهيد في قسمه الأول الذي وسم بـ"من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان" لكاتبه المرحوم عبد الوهاب المسيري مفكِكاً لعلاقة الإنسان بالمادة من منظورين متعارضين هما: الفلسفة الغربية المادية والفلسفة الإنسانية.[٢] وارتكزت الدراسة بشكل كبير على كيفية النشأة التاريخية للفلسفية المادية في الفكر الفلسفي الغربي حتى العصر الحديث، وقد أرجع المسيري بداية النزعة المادية حينما أجاب فلاسفة اللاهوت المسيحي على السؤال القائل أيهما هو المركز الحقيقي للكون، الإنسان أم الطبيعة؟ فمن قال هو الإنسان أظهر في إجاباته النزعة الفلسفية الإنسانية، ومن قال هو الطبيعة أظهر فلسفته المادية.

إن ما أظهره المسيري للقواعد المنتمية للفلسفة الإنسانية أو المادية تمثل القوالب والجذور الأساسية التي تنطلق منها الفلسفات الحداثية على مختلف اتجاهاتها الفلسفية، ومن أمثلة قواعد الفلسفة الإنسانية (الحرية) و(القانون الأخلاقي) عند الفيلسوف كانط، ومن أمثلة قواعد الفلسفة المادية (الواحدية المادية) و(العدمية) عند داروين.

ومارس المسيري نقداً شمل كلّاً من الفلسفة الإنسانية والمادية؛[٣] فالفلسفة الإنسانية في نموذجها الكانطي قاصرة، فهي لم تذكر مصدر تركيب الذهن الإنساني الحاوي على

[٢] المرجع السابق، ص١٧.
[٣] المرجع السابق، ص٢٦.

معلومات سابقة، والأمر ذاته بالنسبة للحس الخلقي الفطري، والإله فيها يختلف اختلافاً جذرياً مع مفهوم الإله لدى الديانات التوحيدية. وأما منهجية الفلسفة الكانطية فالمسيري نقدها من زاوية استدلالها العقلي القائم على قوانين المادية البحتة، المؤدي في النهاية إلى "ثنائية واهية إلى أقصى حد، ومهددة دائماً بالسقوط".

وتوسّع المسيري في نقد الفلسفة المادية متمثلاً النقد الإنساني للحداثة الداروينية في خمسة محاور رئيسة نابعة منها، ما زالت تتحكم لوقتنا الراهن في سير الحضارة المادية المعاصرة، وهي: [٤]

١. نقد العقل الأداتي الفرانكفورتي، فهو عقل يوظف الوسائل في خدمة الغايات، ملغياً كل مبدأ أخلاقي، ومثبتاً دعائم السلطة.[٥]

٢. نقد التسلّع والتوثّن والتشيّؤ، فنتائجها السلبية مؤدية إلى تحييد إنسانية الإنسان، فيسقط في عالم السِّلع المادية، مسلوخاً عنه أي معنى للقداسة والقيم.[٦]

٣. نقد الاغتراب والتنميط، فالإنسان مسيطر عليه بإجراءات بيروقراطية لا شخصية، يعيش حياة مصنوعة له مسبقاً، تشجع انتشار العنف والإباحية.[٧]

٤. نقد الإنسان "ذو البعد الواحد" المادي، فهو مستهلك فقط، تسيطر عليه مؤسسات رأسمالية مهيمنة على السلطة، فالإنسان ديموقراطي لا يتمتع بالحرية.[٨]

٥. الإله الخفي، فالفلسفة المادية مهما تمسكت بنفي الإله إلا أنها تبحث بغير وعي منها عن مقدس تجده في حتميات العلمانية الحديثة، ولا يلبث هذا الإله الخفي حتى يحاط بالمادية والنفي، ويكفي في إثباته أن كثيراً ممن يدينون بالولاء للفلسفة المادية يتوجهون نحو تفعيل ثنائية الخير والشر.[٩]

[٤] المرجع السابق، ص٣٥.
[٥] المرجع السابق، ص٩٢.
[٦] المرجع السابق، ص٩٨.
[٧] المرجع السابق، ص١٠٠.
[٨] المرجع السابق، ص١٠٢.
[٩] المرجع السابق، ص١٠٤.

ويرى المسيري أن ما وصلت إليه الفلسفة الإلحادية بكل صورها كان بسبب (نسيان/تناسي) الإنسان لجوهره الرباني الإنساني، وهو أحد الإشارات الواردة في قوله تعالى: ((نسوا الله فنسيهم))، ولمواجهة المد الإلحادي يقترح المسيري اكتشاف الثنائية في الوجود من قبل الباحثين الإنسانيين؛ دينيين وعلمانين، وإلا فالإنسانية بشقيها الديني وغير الديني ستواجه زماناً عصيباً يكاد يقضي عليها كلها.[١٠]

- أما القسم الثاني من التمهيد والذي وسم بـ"الفلسفة التداولية والاستقلال الفلسفي" لكاتبه طه عبد الرحمن فقد أجاب فيه عن تساؤلين، هما: هل الفلسفة الإسلامية فلسفة تداولية عالمية كونية؟ وهل هي إبداعية؟[١١] فالباحث ناقش ادعاء القائلين بكونية الفلسفة الإسلامية، وذلك بتوجيه اعتراضات ثلاثة؛ الأول أن دليلهم العقلي ليس كونياً؛ لأنه قاصر من حيث تفعيل مستوياته ومراتبه الثلاثة، وهي الأسباب الظاهرية، وما ينطوي تحتها من قيم أخلاقية، والوسائل الخفية المحققة لتلذذ النفس بجمال القيم.[١٢]

والاعتراض الثاني موجه من زاوية لغة الفلسفة الإسلامية؛ فلغتها بأركانها الثلاثة: التأثيل، والتمثيل، والتخييل تجعل الدليل الفلسفي أشبه بالحجة منه بالبرهان؛ لأن اللغة تحاول المقاربة بين المفكر وحقيقة الوجود لا أن تحلّ محله.[١٣]

والاعتراض الثالث مخصص لهدف الدليل العقلي، وهو تحقيق مقاربة خالصة للوجود، وهذا يلزم عنه سلبيات عدة منها اختزال الحقيقة الجامعة بوساطة التجريد السلبي المخل بالتكامل الوجودي؛ وذلك بجعل المنزوع من الشيء نفس مرتبة الشيء.[١٤]

وأما بخصوص ادّعاء أن الفلسفة الإسلامية فلسفة إبداعية لاستئنافها مزاولة الفكر الفلسفي الإنساني بعد تمكنها من الفلسفة اليونانية، فإن أهم الاعتراضات الموجهة لدليل

[١٠] المرجع السابق، ص١١٠.
[١١] المرجع السابق، ص١١١.
[١٢] المرجع السابق، ص١١٢.
[١٣] المرجع السابق، ص١١٣.
[١٤] المرجع السابق، ص١١٤.

الادعاء أن الفلسفة الإسلامية لم تكن وحدة واحدة في التعامل مع الفلسفة اليونانية، وأن اشتراط التفلسف الإسلامي انطلاقاً من النموذج اليوناني استبعادٌ لنماذج فلسفية أخرى قد تفوق اليوناني، ولأن تفلسفهم كان موائماً ومحافظاً للتفلسف اليوناني من حيث تكرار استشكالاتها نفسها.[١٥]

إن استحداث فلسفة إسلامية إبداعية من وجهة نظر الباحث مشروط بإبداع موصول بأصل إسلامي يجعل منها فلسفة مشخّصة بإسلاميتها غير منطوية على نفسها، والإبداع فيها مشروط بإنتاج الفكر الاستقلالي عن مبادرة فلسفية، وأن يتسم الفكر الاستقلالي بخصوصية تداولية، والفلسفة الإسلامية الكونية الإبداعية عناصرها: الحقيقة العقدية، والخصوصية التداولية، والحقيقة العملية، والحقيقة اللغوية.[١٦]

وقد يستشف من منظومة طه عبد الرحمن أن الإبداع الفلسفي الإسلامي لم يكن حاصلاً على الإطلاق، وهو ما لا يسلم به؛ لأننا إذا طبقنا معايير الفلسفة الإبداعية التي دعا إليها طه عبد الرحمن سنجدها متحققة في الفكر الكلامي الفلسفي المبكر قبل تأثره بالفلسفة اليونانية، غير أنه لم يكن فكراً شمولياً كونياً. وحتى يستمر الإبداع الفلسفي الإسلامي يضاف أساس آخر على ما قرره عبد الرحمن، وهو جمع الأصول الكلية لأشهر الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، ومعالجتها معالجة إسلامية ببيان الرؤية الإسلامية لها ومعالجتها لأزماتها.

- **الباب الأول** حمل فصله الأول عنوان "نشأة التفكير الإسلامي وخصوصية العلوم الإسلامية المبكرة" للباحث مصطفى غنيمات، فالنشأة كانت من حيث طبيعة التفكير الإسلامي في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية التقليدية.[١٧] وقد جاءت الدراسة مركزة على أن الإجابات عنها قد وردت في النص القرآني بشكل إجمالي، ومعطية للفكر الإنساني حرية التوصل إليها بالوسائل الإنسانية المتاحة لها لتشكيل مجتمع إنساني توافقي.

[١٥] المرجع السابق، ص١١٦.
[١٦] المرجع السابق، ص١٢٤.
[١٧] المرجع السابق، ص١٢٧.

وعقد الباحث مقارنة سريعة بين طريقة الفلسفة اليونانية وطريقة الفلسفة الإسلامية في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية، فتبين أن الفلسفية اليونانية كانت متعددة المناهج ومتعارضة الأجوبة، في حين أن الفلسفة الإسلامية بما قررته قواعد القرآن والسنة جاءت بإجابة واضحة "كإشارات ولفتات علمية تعد حقائق مطلقة لم يتوصل العلم إلى بعضها إلا حديثاً."[١٨]

ويسلم الباحث لما توصل إليه ديكارت من أن هنالك حدوداً للعقل في إدراكه للأشياء، فالعقل قاصر عن إدراك كنه الذات الإلهية، وفي ذلك معالجة فلسفية تحفز العقل بقوة للخوض فيما يخصه، وهو حدود الكون المحسوس وآثاره بما في ذلك الإنسان ومكوناته.

وبرهن الباحث على أن العلوم الإسلامية المبكرة قد نشأت وتطورت وواجهت علوم الأمم الأخرى في دائرة النطاق القرآني، منبهاً إلى أن العلوم العقلية، وإن تم إدخالها عبر الترجمات للكتب اليونانية إلا أنها امتزجت امتزاجاً إبداعياً لدى علماء المسلمين؛ إفادةً ونقداً وتطويراً.[١٩]

- والفصل الثاني تناول بحثاً بعنوان "نشأة الفلسة الإسلامية تطوراً لعلم الكلام، قراءة في الفكر العربي الحديث"،[٢٠] أبانت فيه الباحثة يمنى الخولي الربط بين علم الكلام والفلسفة الإسلامية بوصفه تطوراً لها، ودوره في تأسيس فكر عربي حديث؛ إذ استعرضت الباحثة دور علم الكلام الإسلامي الإيجابي في كونه المشكّل للعقل العربي الأصيل، وأنه يمثل الخصوصية للفلسفة الإسلامية الأولى.[٢١]

وآلت الباحثة جهدها في التفتيش عن عوامل استقلال نهضة فلسفية عربية انطلاقاً من تحديد معرفي لعلم كلام إسلامي معاصر، يستمد جذوره من علم الكلام القديم، فعلم

[١٨] المرجع السابق، ص١٢٩-١٤٢.
[١٩] المرجع السابق، ص١٤٣.
[٢٠] المرجع السابق، ص١٦٣.
[٢١] المرجع السابق، ص١٦٧.

الكلام يمثل العقلانية العربية الإسلامية، وبالرغم من صعوبة جعل هذه العقلانية فلسفة خالصة بالمفهوم الحرفي للفلسفة، إلا أنه لا بدّ من الاعتراف أن علم الكلام بمنهجيته العقلية وخطابه النخبوي أدى إلى تحقيق فلسفة إسلامية، وهذا كفيل في الرد على تهم المستشرقين في ادعائهم خلو الساحة الفكرية الإسلامية من أية معرفة فلسفية أصيلة، ومن الأدلة على ذلك أن مفهوم (الإيديولوجيا) يحتم ضرورة وجود نظريات فكرية تعبر عن واقع جماعات محددة، وعلم الكلام يندرج تحت هذه القاعدة العامة لتعبيره عن فكر الجماعات الإسلامية.[٢٢]

ومن العوامل الحاسمة في تطور علم الكلام القديم، وتوظيفه لإنشاء علم كلام جديد معرفة تنقله في البحث الوجودي (الأنطولوجيا) والمعرفي (الإبستمولوجيا)،[٢٣] فمن الناحية الوجودية فعلم الكلام يبحث في المسائل الأصلية ويفيد من المسائل الوجودية الخادمة للمواضيع العقدية، وأما البحث المعرفي في علم الكلام فإن الباحثة ترى ما يراه الجابري من أنه تنقل في ثلاثة أطوار؛ الأول استمداد علم الكلام منهجه من النص القرآني واصطلح عليه بالنظام المعرفي البياني، والثاني النظام المعرفي البرهاني، ثم تلاه النظام المعرفي العرفاني على يد الأشاعرة والصوفيين، ومن ثمَّ ساعد علم الكلام على تحويل نص الوحي العقدي إلى معنى عقلي لتتلقفه الفلسفة الإسلامية فيما بعد، وتصوغه بوصفه نظرية عقلية خالصة.[٢٤]

أما اشتراك الفلسفة الإسلامية والمسيحية في المفهوم الفلسفي بشكل عام فقد دعت الباحثة إلى التفريق بينهما؛[٢٥] فالفلسفة المسيحية تنطلق من التسليم بالعقائد المسيحية، أما الفلسفة الإسلامية فقد مثّلت الفلسفة الإنسانية في أوج الحضارة الإسلامية. وحذرت الباحثة من ركون الفلسفة الإسلامية المعاصرة للفلسفة الغربية؛ للتنافر البيّن بين ما تدعيه

[٢٢] المرجع السابق، ص١٦٧-١٧٣.
[٢٣] المرجع السابق، ص١٧٣.
[٢٤] المرجع السابق، ص١٧٧.
[٢٥] المرجع السابق، ص١٧٩.

من الحرية للإنسان ومنهجها العلمي الحتمي، في حين جاءت الفلسفة الإسلامية المتمثلة في الفكر الاعتزالي، داعيةً إلى المواءمة بين العقل والحرية.

وانتهى البحث إلى ضرورة إيجاد فلسفة إسلامية إبداعية معاصرة، ومن أسس نجاحها ترك الانغماس في بحث المهام الفكرية المطبوعة بالأفكار العقدية المسبقة، وتوظيف المناهج والمضامين المعرفية لعلم الكلام مروراً بامتداداتها الفلسفية.[٢٦]

وإن مما يطور هذا البحث تقديم نموذج كلامي فلسفي عصري يجيب عن الأسئلة الفكرية المعاصرة التي لم يقم الفكر الكلامي بمعالجتها معالجة تامة تنبع من المبادئ التي أسستها الباحثة في دراستها.

- لقد تركز البحث في الفصل الثالث على "وظيفة الفلسفة في العالم العربي الإسلامي المعاصر"، وقد عمد الباحث عزمي طه في مقدمة بحثه إلى تعديل البوصلة الوظيفية لدى المشتغلين بالفلسفة في العالم العربي والإسلامي؛ فأغلب الباحثين يجتهدون على فلسفة الآخر أو استرجاع البحث في المضمون الفلسفي الإسلامي القديم، دون الإتيان بفلسفة إبداعية تخرج من رحم وظائف البيئة الفكرية العربية الإسلامية المعاصرة.[٢٧]

لقد كان للباحث السبق في كسر المفهوم المعتاد لمصطلح (صوفيا)، الذي اعتاد الباحثون على وصفه مصطلحاً يونانياً خالصاً، والحقيقة أنه مصطلح دخيل عليها لا يعرف أصله الأجنبي، كما هو ثابت في محاورة أفلاطون لكراتيليوس، ومن ثمَّ ينبي عليه أن الفلسفة ليست اختراعاً يونانياً كما يُدّعى، وبذلك أمكن تأسيس مفهوم جديد لمحبة الحكمة في الفلسفة الإسلامية، وخلص الباحث إلى أنها "المعرفة العملية التي تتعلق بممارسة الحياة ومواجهة مشكلاتها"، وهدفها السامي إيجاد الكمال الإنساني في وظيفتيه النظرية والعملية.[٢٨]

أما تحديد خصائص البحث الفلسفي فقد عدّدها الباحث مع بيانه لمواضع الخلل في معالجات الفلاسفة لها، وانتقل الباحث بعد ذلك إلى استخراج الوظائف الفلسفية عبر

[٢٦] المرجع السابق، ص١٨٢.
[٢٧] المرجع السابق، ص١٨٦.
[٢٨] المرجع السابق، ص١٨٨.

تاريخها الفلسفي، وصولاً إلى جوهر البحث، وهو وظيفة الفلسفة في عالمنا العربي المعاصر، وأن بالإمكان الانطلاق من هذه الوظائف لتأسيس وظائف فلسفية إسلامية معاصرة إما من خلال سدّ نقص وظيفي أو تطوير ما هو إيجابي منها أو نقد الوظائف السلبية.[٢٩]

ويرى الباحث أن كلّاً من الدين والفلسفة يجب أن يسيرا معاً؛ لأن التقصير في أحدهما غلبة للآخر عليه، والغلبة تظهر الغلو والتعالي على الآخر، وهذا يحقق لها الفشل المسبق، كما هو واقع العلمانية اللادينية في عدم قدرتها على تجاوز الدين.[٣٠]

وخلص الباحث إلى أن التعاون الوظيفي النظري للدين الإسلامي مع الفلسفة قادر على إنشاء فلسفة عربية إسلامية معاصرة، تمثل حلقة الوصل مع موروثها الفلسفي الإسلامي، وتستخلص فلسفة الدين من وجهة نظر الإسلام بطريقة مهنية منطقية عقلانية.[٣١]

- أما الفصل الرابع فقد أسهم في إثارة البحث حول إحدى الوسائل المعرفية المتنازع عليها في الفكر العربي الإسلامي، فالباحث المرحوم أنور الزعبي في بحثه "المعرفة الفطرية في ضوء إسهامات الفكر العربي الإسلامي" بيّن أن المعرفة الفطرية أوسع نطاقاً من مفهوم الأوليات المعرفية أو البدهيات، وأن لها متعلقات قوية ترتبط بها من ناحية البحث المنهجي المعرفي، وأبرزها علاقة الفطرة بالقلب، وبالشك، وبالحس والذوق، والفلسفة.[٣٢]

ويرى الباحث أن مفهوم الفطرة "نظام شامل للوجود ومكوناته"،[٣٣] وهذا النظام هو "المعلومات والصور التي استقرت في قلب الإنسان –من قبل خالقه– عن الوجود

[٢٩] المرجع السابق، ص١٩١.
[٣٠] المرجع السابق، ص١٩٩.
[٣١] المرجع السابق، ص٢٠٨.
[٣٢] المرجع السابق، ص٢٢٠.
[٣٣] المرجع السابق، ص٢٢١.

ومكوناته بضرب من الإدراك المباشر حال وصوله مرحلة التمييز،" وأن الفطرة معرفة سابقة على عملية تفعيل العقل ووسائله، وأنه لا مانع من الناحية الاستدلالية إثبات المعرفة السابقة للفطرة بالمصادرة والتسليم فقط، كما ذهب إليه ابن تيمية عند إثباته عالمية النفس البشرية بإدراكها الذاتي لحقيقة أنها عالمة.[٣٤]

وأثبت الباحث إنتاج الفطرة للمعرفة بقياسها على إنتاج العقل الفعال للمعرفة لدى اليونان، فالفطرة نابعة من أمر الله التكويني الملقى في القلب الإنساني لتحصل به المعرفة.[٣٥]

وقد بيّن الباحث أن الفطرة تقف مع العقل والخبر بوصفها إحدى وسائل المعرفة المنهجية في إنتاج المعرفة، وهو ما توصل إليه (هيدجر) من ضمه لها مع وسيلة العقل في المنهج الفلسفي. وفيما يخص درجة المستوى المعرفي للفطرة، فإن الباحث اعتمد في إثباتها على الحدس، وهو يؤيد ما ذهب إليه الفيلسوف (كارل بوبر) من أن كل كشف يحتوي عنصراً غير عقلي أو حدساً مبدعاً خلاقاً، بل ويزيد الباحث فيرى أن الحدس والذوق شرطان أساسيان للمعرفة لا تحصل دونهما.[٣٦]

- **الباب الثاني** ابتدأ فصله الأول بعنوان "التشكّلات الفلسفية لعلم الكلام الإسلامي من حيث النشأة والتكوين والمنهج"، للباحث حسن أبو هنية، الذي لمس في مقدمة بحثه المُشكل الذي يعاني منه تجديد علم الكلام الإسلامي في وقتنا الراهن؛ فما صدر من دراسات تجديدية لا تتجاوز كونها جزئية، وبسيطة النقد، ومختزلة للتراث الكلامي الضخم، ويرى أن شروط تجاوز أي موروث فكري علمي يكون باتّباع المنهج التكويني له، وتطبيق المنهج التفكيكي عليه.[٣٧]

وفي تحليل الباحث لمفهوم علم الكلام تبين أن السّبق في تناول علم الكلام يرجع إلى المعتزلة، ووجه الباحث نقده تجاه المدارس الكلامية التي جاءت بعد المعتزلة كحصرهم

[٣٤] المرجع السابق، ص٢٢٣.
[٣٥] المرجع السابق، ص٢٢٨.
[٣٦] المرجع السابق، ص٢٥١.
[٣٧] المرجع السابق، ص٢٥٦.

وظيفة علم الكلام بالدفاع عن عقيدة خاصة بمذهب معين، وبإمكانية الاستغناء عنه في زمن ما.[٣٨]

وتعرض الباحث إلى مواقف علماء المسلمين المختلفة تجاه مشروعية علم الكلام بين رافض وناصر له، وهو بذلك يكون مؤيداً رأي ابن تيمية بضرورة التفريق بين الكلام المحمود والمذموم، والباحث تدرّج زمانياً لكيفية نشأة علم الكلام الإسلامي، ابتداء من زمن النبوة والصحابة إلى أن بلغ علم الكلام ذروة نضوجه لدى الأشاعرة المتأخرين.[٣٩]

وكشف الباحث استخدام المعتزلة في العصر العباسي القوة في فرض أفكارها على العلماء والعامة مما عجل في اندثارها، وأبان الباحث سبب قدرة المدرسة الأشعرية أخذ زمام المبادرة من المدرسة الاعتزالية؛ لتوفيقها بين المدرستين العقلية والنقلية.[٤٠]

أما الناحية المنهجية الكلامية فهي ظاهرة في المنهج العقلي الجدلي ولا سيّما الناحية البيانية اللغوية، وقد أبرز الباحث النظريات المنهجية التي يقوم عليها علم الكلام المعتزلي والأشعري، وأهمها: نظرية الجوهر الفرد والأعراض، ونظرية المجاز اللغوي لفك التعارض بين النقل والعقل، مستعرضاً أهم الانتقادات الموجهة للنظريتين من قبل ابن رشد وابن تيمية، فابن تيمية استبدل بالأولى دلالة الآية الكونية وقياس الأولى الكمالي، واستبدل بالثانية نظرية التوافق بين العقل والنقل.[٤١]

وختم الباحث في أن المناهج الكلامية تبقى أكثر عمقاً من الاستعمال الضئيل للوسائل المعرفية الحديثة؛ لقوة استيعاب المناهج الكلامية للوسائل المعرفية التي عايشها المتكلمون في عصورهم.[٤٢]

مما يمكن أن يضاف إلى البحث معرفة أهم الأسباب في تحويل الفكر الكلامي لفكر كلامي ممزوج بالفلسفة، فالمتكلم الفيلسوف عالج ما لم يبحثه علم الكلام من مواضيع

---

[٣٨] المرجع السابق، ص٢٥٨.
[٣٩] المرجع السابق، ص٢٦٢.
[٤٠] المرجع السابق، ص٢٧٠.
[٤١] المرجع السابق، ص٢٧٨.
[٤٢] المرجع السابق، ص٢٨٨.

تطرقت لها الفلسفة، متوصلاً لمضمون كلامي وفلسفي غير متعارضين، فهو وصل معرفي حقق استمرارية التفلسف بعد منعه.

• والفصل الثاني حمل عنوان "وحدة الوجود ودلالاتها عند الصوفية" للباحثة مروه محمود خرمة، مبينة أن هنالك وحدة وجود صحيحة تتوافق مع مسلّمات العقيدة الإسلامية، ووحدة وجود باطلة تتعارض معها، ومتبنية موقف المؤيد لوحدة الوجود الصوفية الذوقية التي تتماشى مع قواعد التوحيد، مما دفعها إلى مناقشة المنكرين لوحدة الوجود، ومرجعة أسباب الإنكار إلى عدم معرفة المفهوم الصحيح لوحدة الوجود، والخلط بينها وبين وحدة الوجود عند أصحاب الديانات والفلسفات الأخرى.

ثم استعرضت الباحثة أهمّ الأدلة النقلية التي احتُج بها على إثبات وحدة الوجود بمفهومها الصحيح، منتقلة إلى بيان متعلقات وحدة الوجود عند الصوفية، ومختتمة بحثها بأهم الدلالات الذوقية والتربوية لوحدة الوجود عند الصوفية المتمحورة حول تحقق العبد بالقيومية الإلهية وتحقيق العبودية.[٤٣]

إن مما يكمل البحث معالجة أهم تساؤلات قضية وحدة الوجود، وهي أن مفهوم الوجود إن كان خاصّاً بالله تعالى، فما هو المفهوم الذي سيطلق على المخلوقات المتحققة في الواقع؟ فهذا التساؤل فتح الباب لأسئلة كثيرة ما زال الفكر الفلسفي والكلامي والعرفاني يحاول الإجابة عنها.

• وأما الفصل الثالث فهو بحث بعنوان "تأملات في تسعة نماذج من الحكمة الصوفية المبكرة" للباحث أديب نايف ذياب، فقد استهل في مقدمة بحثه التمييز بين الحكمة الصوفية والفلسفية، حاصراً الحكمة المراد دراستها بالحكمة الصوفية المستمدة روحها من القرآن والسنة، ومبيناً أن الحِكَم الصوفية لها أهدافها، كإبراز مكونات الوجدان الصوفي وما يحتويه من عناصر الإيمان والأخلاق.[٤٤]

وقد استعرض الباحث بدايات التصوف الإسلامي، وما مدلول الحكمة الصوفية حينما نشأ التصوف، معرّفاً الحكيم الصوفي،[٤٥] ثم تناول الباحث خصائص الحكمة

[٤٣] المرجع السابق، ص٢٩٢.
[٤٤] المرجع السابق، ص٣٤١.
[٤٥] المرجع السابق، ص٣٤٢.

الصوفية المتميزة عن الحكمة الأفلاطونية الفلسفية،[٤٦] والباحث أدرج نماذج الحكمة الصوفية التسعة تحت ثلاثة عناوين رئيسة هي بمثابة الأهداف لهذه الحكم.[٤٧]

وفي نهاية البحث بين الباحث مدى عمق الحكمة الصوفية في أثرها على الحياة الإنسانية العالمية، من خلال تحليله للحكمة الصوفية الأخيرة، ومقارنتها بالتحليل الفلسفي النفسي عند الفيلسوفين (أونامونو) و(كريشنان).[٤٨]

• والفصل الرابع جاء بعنوان "الفلسفة الذاتية في الفكر الإسلامي المعاصر عند محمد إقبال" لمقدمه زكي الميلاد، فالباحث أظهر منزلة إقبال الفلسفية بوصفه مزيجاً أدبياً فكرياً صوفياً أنتج فلسفة ذاتية قريبة إلى حدٍّ كبير للفلسفة المثالية المهتمة بالأبعاد الروحية والأخلاقية والوجدانية،[٤٩] وتعرض الباحث بدوره إلى أنماط التجربة الفلسفية لدى إقبال، وهي التجربة الدينية والشعرية والفلسفية، وأن أهم من قام بشرح الفلسفة الذاتية عند إقبال هو إقبال نفسه، وتتمحور ذاتية إقبال حول إثبات الذات الإنسانية لا نفيها، وأن نضوج كمال الإنسان يتناسب مع مقدار إثبات الذات والقرب من الله تعالى.[٥٠]

ومن أسباب استعمال إقبال الشِّعر بدلاً من البراهين الفلسفية، التناسب بين آلية الشعر في قوته عن كشف المشاعر الوجدانية، والفلسفة الذاتية المستشعرة لوجدانية الذات. وركز البحث على إبراز الوضعيات المؤثرة في الفلسفة الذاتية عند إقبال، كوضعيات المكان والزمان، التي من أهدافها استخراج فلسفة إسلامية إبداعية مستفيدة من المنهج والمضمون الفكرين الغربي والإنساني.[٥١]

وأبرز الباحث أصول منابع الفلسفة الذاتية عند إقبال،[٥٢] وأهمها القرآن الكريم، واستعرض أهمّ الجوانب النقدية التي وجّهها إقبال للممارسات الصوفية وفلسفة (برادلي)

[٤٦] المرجع السابق، ص٣٤٣.
[٤٧] المرجع السابق، ص٣٤٦.
[٤٨] المرجع السابق، ص٣٥٤.
[٤٩] المرجع السابق، ص٣٦٠.
[٥٠] المرجع السابق، ص٣٦١.
[٥١] المرجع السابق، ص٣٦٨.
[٥٢] المرجع السابق، ص٣٧٣.

الناكرة للذات، مبيناً أن فلسفة (هيجل) و(نيتشه) هما الأكثر تأثيراً في فكر إقبال الفلسفي مع الإبقاء على خصوصية فلسفته.[٥٣]

وفي آخر البحث نقد الباحث الفكرة التي نادى بها عبد الرحمن بدوي القائلة: إن الفلسفة الإسلامية تدعو إلى نفي الذات، واكتفى الباحث في ردها من خلال فلسفة إقبال القائمة على إثبات الذات.

- **أما الباب الثالث** الذي جاء بعنوان "الفلسفة الإسلامية والإبداع"، فقد ابتدأ الفصل الأول منه ببحث عنوانه "الفلسفة الإسلامية من النقل إلى الإبداع" لـ: حسن حنفي؛ إذ وجّه في القسم الأول من البحث سهام النقد تجاه الفكرة القائلة إن الفلسفة الإسلامية تخلو من الإبداع؛ لأنها جاءت من قبل أحكام خاطئة من قبل المستشرقين ومَنْ وافقهم، ومن خلال الجدل الفلسفي للفظ والمعنى والشيء، فالأحكام الخاطئة الموجهة نحو الفلسفة الإسلامية أظهرتها بفقدان الفاعلية بالرغم من تحقق الإبداع فيها، فخطأ الحكم بالنقل من أن الفلسفة الإسلامية مجرد نقل للفلسفة اليونانية مردود؛ لأن النقل ضرورة حضارية لا تستغني عنه أيّة حضارة ناشئة، وأنه كان إبداعياً بنقل النافع وإعادة توظيفه.[٥٤]

وخطأ الحكم (بالأثر والتأثر) باتهام الفلسفة الإسلامية أنها متأثرة تأثراً خالصاً بالفلسفة اليونانية يعود لأسباب ذاتية خاصة بالمستشرقين، ومن أهم ردود الباحث أن الإبداع متحقق في كل حضارة —حتى اليونانية– أثرت وتأثرت بغيرها، واستقلت في النهاية عن الحضارات الأخرى.[٥٥]

وأما خطأ الحكم على الفلسفة الإسلامية بسوء فهمها، وسوء الخلط بين أحكامها وأحكام الموروث الفلسفي اليوناني وسوء طريقة توثيقها؛ فسببه عقلية المستشرق التي ترى

---

[٥٣] المرجع السابق، ص٣٨٥.
[٥٤] المرجع السابق، ص٣٩٧.
[٥٥] المرجع السابق، ص٣٩٩.

من منظور الوحدة أكثر من منظور الاختلاف، ولطريقة التأويل العقلي للنصوص التي استحدثها فلاسفة المسلمين للتوحيد بين الفلسفة والدين، غير أن الباحث لم يوضح وجه التلازم بين السبب الأخير والخطأ.[٥٦]

وردَّ الباحث على القول بأن الفلسفة الإسلامية تابعة للفلسفة اليونانية بأن كلّاً من الفيلسوف والمتكلم قد أدى دوره الإبداعي الحضاري الإسلامي بطريقة التكامل فيما بينهما، فالفلسفة استوعبت ما في الوافد من إيجابيات في الموروث الإسلامي، والمتكلم قام بالمحافظة على موروثه الديني من أي تدخل فكري خارجي وداخلي.[٥٧]

وتطرق الباحث إلى الأبعاد الإبداعية في نقل الفلسفة اليونانية داخل الحضارة الإسلامية، وتمثل الإبداع بمستويات عدة تدور حول جدلية اللفظ والمعنى والشيء، ومن جملة إبداعات الفلسفة الإسلامية نقل الفلسفة اليونانية بلا خوف من تأثير الديانات القديمة على البيئة الإسلامية الناشئة، وقوة الحوار مع الآخر، وإدراك معاني الأشياء بلغة خاصة بالرغم من اتحاد المعنى.[٥٨]

واختتم الباحث بضرورة مواصلة الإبداع باستحداث مصطلحات فلسفية تتواكب مع تطور الفلسفة، تقيم جسور التوافق بين الأصالة (السلفية) والمعاصرة (العلمانية)، وتقيم الحوار والتفاعل بين الموروث والوافد.[٥٩]

- أما الفصل الثاني فقد جاء بحثه تحت عنوان "كيف نفهم تعذر الإبداع في الفلسفة العربية"، وصاحبه أبو يعرب المرزوقي؛ إذ ابتدأ بحثه بمقدمة أبان فيها عن وجهة نظره بعدم التمسك بما اشتهر من أن أهم أسباب خلو الإبداع الفلسفي العربي طغيان السياسة والدين، بل الطغيان الملغي للإبداع الفلسفي كائن في طغيان عبادة الظواهر الطبيعية وطغيان المستبدين في الرزق، وطغيان تأليه الغرائز، وكلها تنمحق في الإبداع

[٥٦] المرجع السابق، ص٤٠٢.
[٥٧] المرجع السابق، ص٤٠٣.
[٥٨] المرجع السابق، ص٤٠٦.
[٥٩] المرجع السابق، ص٤٠٩.

العلمي والخلقي والجمالي، وأرجع الباحث مواضع قصور إنتاج إبداع فلسفي عربي إلى أفقين؛ وجودي وتاريخي.[٦٠]

– أما الأفق الوجودي فقد خصصه لبيان الوهم الكامن في تعامل رواد الحداثة العربية والأصوليين مع الفكرين الديني والفلسفي، ومثّل الباحث له بمثالين، الأول حول وظيفة النص في الوجود الإنساني بين تهمة التكبيل بالنص والتحرر منه بوصفه وسيلة للإبداع، والثاني أن الإبداع مشروط عند الحداثيين بتجاوز الإنسانية لدور العالم الغيبي في أي شأن من شؤون حياتها، وفي المثالين تأسيس لوهمين؛ التحرر من النص والإيمان بالغيب.[٦١]

وقد نبه الباحث بناء على الوهمين السابقين إلى وجود مغالطتين ثانيتين؛ الأولى أفسدت الواقعية، لأنها تخضع العقل للواقع، مما أدى لقتل الحكمة النظرية المسماة بالخيال العقلي، والثانية إفساد المثالية لإخضاع العمل للمجردات النظرية، مما أنتج قتلاً للحكمة العملية، وجميع المغالطات الأربع السابقة علّتها وهمان؛ خلل العلاقة بين الطبيعة وما بعدها في الأعيان (النص والوجود)، وخلل في العلاقة بين الطبيعة وما بعدها في الأذهان (الرمز والواقع).[٦٢]

وربط الباحث بين أوهام الأفق الوجودي وسلبياتها المسماة بأزمة النخب الوجودية، وهذه النخب رأت أنها أسمى بعقولها من المرجعيات الدينية، فوقعوا بسلبيتين؛ الأولى أن النخب صارت عبيداً لدين آخر يجهلون طبيعته، والثانية أن النخب أصبحت عبيداً لإرادة خفية حالت دون أيّة إمكانية للإبداع.[٦٣]

– أما الأفق التاريخي فهو وَهْم يتلخص في الأفق التاريخي الغربي المجهول، أساسه الفصل بين الديني والفلسفي، وهو النموذج الوحيد للعلمانية، المغذي لعقلية التقليد باسم التجديد. وقد قوّم الباحث فهم النخبتين الأصولية الدينية والعلمانية للأفق التاريخي؛ فسبر خمس مراحل للتاريخ العربي والغربي المبيّنة للعلاقة بين الديني والفلسفي وأثرهما على

[٦٠] المرجع السابق، ص٤١٣.
[٦١] المرجع السابق، ص٤١٦.
[٦٢] المرجع السابق، ص٤٢٠.
[٦٣] المرجع السابق، ص٤٢٢.

الحياة الإنسانية؛ إذ نتج عن آخرها انتقال السلطان الرمزي الديني إلى صناع الرأي العام في زمن العولمة والحداثة، متخذاً رمزية مادية توظف في جميع المؤسسات تحقيقاً للمصالح الاقتصادية العالمية للدول العظمى.[٦٤]

وقد أنتجت أوهام الأفق التاريخي أزمة النخب التاريخية المتمثلة بالفصل والفصام بين الفكرين الديني والفلسفي، صراع جوهره التنازع على تولي السلطة السياسية والدينية، ولا يتحقق إبداع لفكر فلسفي عربي إلا بتحويل الفصام بين الديني والفلسفي إلى تفهم تغير أفق العلاقة بينهما.[٦٥]

ويرى الباحث أن سبب فساد الأفق التاريخي الخلقي تَقَرُّبُ النخب من الحاكم أو المعارضة السياسية، وسبب فساده العقلي قصور النخب عن معالجة الخلل المعرفي المتمثل في عدم ربط النخب بين العلوم وقيمها الأخلاقية، والعلاج الحقيقي يتجلى بتحريك كل فعاليات العمران بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية وتطبيقاتهما.[٦٦]

وختم الباحث دراسته بأن الإبداع يتحقق من ناحيتين؛ مفهومه الدائر حول الحرية الميتافيزيقية، وتاريخانيته الكامنة في عدم التعلق بمعيقات الإبداع الحضاري السياسية والاجتماعية والدينية.

- الفصل الثالث جاء بعنوان "مظاهر استقلالية الفكر الإسلامي في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية التقليدية" للباحث سعيد فودة، ففي أول البحث فرّق بين عملية التفكير بشكل عام والتفكير الفلسفي بشكل خاص،[٦٧] عادّاً علم الكلام هو الممثل للفلسفة في الساحة الإسلامية؛ لاستمداد المتكلم بحثه القضايا الوجودية الكلية من الدين الإسلامي. ورأى الباحث أن ما ينسب إلى الإسلام من فكر ليس ما أنتجه الفلاسفة المسلمون الذين استمدوا أصول فلسفتهم من علوم غير إسلامية، وإنما النسبة الحقيقية للعلوم الإسلامية، وهو غير مسلّم للباحث؛ لأن الفلاسفة حاولوا التوفيق بين المعارف الدينية والفلسفية، وبذلك ما زالوا ينتمون للفكر الإسلامي.[٦٨]

[٦٤] المرجع السابق، ص٤٢٥.
[٦٥] المرجع السابق، ص٤٣١.
[٦٦] المرجع السابق، ص٤٣٦.
[٦٧] المرجع السابق، ص٤٤٠.
[٦٨] المرجع السابق، ص٤٥٠.

وعالج الباحث مشكلات فلسفية عامة انطلاقاً من علم الكلام، كمشكلة الحداثة المعيدة لصياغة المفاهيم الدينية بشكل جديد، والساعية لهدم كثير من القيم الدينية،[٦٩] ومشكلة الاعتقاد بالوجود المحسوس وغير المحسوس وأثرهما في القيم والسلوك،[٧٠] ومشكلة القضايا اللغوية، فالمتكلمون سباقون في دراستهم الوضع اللغوي والمجاز والاستعارة.[٧١]

وفي خاتمة البحث أثيرت تساؤلات عدة، لعل أهمها معرفة ما مدى حاجة البشر إلى الأديان؟ وما دور علم الكلام في بيانه؟[٧٢]

- وجاء عنوان الفصل الرابع "برهانية العقل العربي من خلال فقه اللغة" للباحث هادي نهر الذي ابتدأه بالتأكيد على أن مؤسسي العقل الإنساني هم فقهاء اللغة –أيّة لغة كانت– قديماً وحديثاً،[٧٣] وأن اللغة العربية احتوت كثيراً من المعارف الفلسفية من خلال تفعيل آلياتها في التواصل والحوار والمناظرة والقول والبناء. واستند الباحث إلى الشِّعر العربي في إثبات صلة اللغة العربية بالوعي الفلسفي؛[٧٤] إذ بيّن أن الفلسفة –عربية أم غير عربية– في بداياتها كانت شعراً، فعلى سبيل المثال نجد في الشعر العربي التعبير الأول عن الوعي بالذات أو الوجود، فالشاعر يمتلك ثقافة فلسفية يظهرها في شعره، ومن هؤلاء الشعراء أبو العلاء المعري والمتنبي والبحتري.

وعقد الباحث مقارنات تحليلية لأهم القضايا الفلسفية بين أشهر شعراء العرب وأشهر الفلاسفة المحدثين الغربيين، فجاءت المقارنة بين المتنبي والفيلسوف (شوبنهور) في فكرة حرية الإرادة،[٧٥] وبين المتنبي و(اسبينوزا) في أسئلة الفكر المعرفية،[٧٦] وبين المعري والفلسفة الأبيقورية في إنكارهما العلة الغائية،[٧٧] وبين المتنبي و(أبيقور) لمسألة إثبات حقيقة

[٦٩] المرجع السابق، ص٤٥١.
[٧٠] المرجع السابق، ص٤٥٤.
[٧١] المرجع السابق، ص٤٦٢.
[٧٢] المرجع السابق، ص٤٦٨.
[٧٣] المرجع السابق، ص٤٧٢.
[٧٤] المرجع السابق، ص٤٧٦.
[٧٥] المرجع السابق، ص٤٨٢.
[٧٦] المرجع السابق، ص٤٨٦.
[٧٧] المرجع السابق، ص٤٨٧.

الموت والبعث،[٧٨] وبين أبي العتاهية وأصحاب المذهب الذَّري في معرفة حقيقة جوهر الطبيعية،[٧٩] وبين المتنبي وفلسفة (سانتهلير) في بحث الخير والشر،[٨٠] وبين المتنبي و(هيجل) و(شاخت) في فلسفة الاغتراب بين الفرد والمجتمع.[٨١]

- **الباب الرابع** كان بعنوان "الفلسفات الحديثة والمعاصرة وعلاقتها بالفلسفة الإسلامية"، وجاء الفصل الأول منه ببحث "شروط إدارة وتوجيه الوعي المعاصر وفق فلسفة إسلامية المعرفة" للباحث وائل أحمد الكردي، الذي يرى في مقدمة بحثه أن الفلسفة الإسلامية احتوت على فلسفة زائفة؛ لبحثها في أشباه المشكلات، ولمحاولاتها التوفيقية في مجال الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، في حين هنالك فلسفة إسلامية حقة تعرف بإسلامية المعرفة.[٨٢]

وتناول الباحث الاتجاهات المنهجية للفلسفة الأوروبية المعاصرة، مركزاً على المنهج التحليلي لها، ومظهراً إيجابياتها وأهم مكامن ضعفها، كالفلسفة الظاهراتية، والوجودية، والماركسية، وغيرها، متوصلاً من خلالها إلى الفلسفة الأوروبية أصبحت منهجاً لا فكراً، وأنها تحليلية لا تركيبية، وأنها ناقدة للأفكار غير محتوية لها.[٨٣]

ويرى الباحث تحقق فرضية إمكانية توحيد الفلسفات الأوروبية المعاصرة في جوانبها الإيجابية تحت شرط الإدارة التحكمية لإسلامية المعرفة، وبزيادة أداة الوحي الإلهي، ولكي يكون الوحي فاعلاً لا بدّ له من إدارة المعرفة لا إنتاجها، وتخليص الفلسفة الإسلامية من مشكلاتها الزائفة، وتجاوز قراءة الإعجاز العلمي للقرآن التوفيقية، واختتم الباحث بأن الوحي الإلهي هو الضامن الوحيد للمعالجة المثلى للعلاقة بين الوجود والوعي برؤية كلية شمولية.[٨٤]

---

[٧٨] المرجع السابق، ص٤٨٨.
[٧٩] المرجع السابق، ص٤٩٠.
[٨٠] المرجع السابق، ص٤٩٨.
[٨١] المرجع السابق، ص٤٩٤.
[٨٢] المرجع السابق، ص٤٩٩.
[٨٣] المرجع السابق، ص٥٠٢.
[٨٤] المرجع السابق، ص٥١٠.

إن البحث يواجه إشكالية حصر إدارة إسلامية المعرفة في إيجابيات الفلسفة الأوروبية المعاصرة، لإنتاج فلسفة حقة دون إدارتها إيجابيات الفلسفات غير الأوروبية، ومن ثمّ كيف تكون الفلسفة الحقة شمولية بالرغم من تناولها لفلسفات جزئية؟!

- وأما الفصل الثاني فكان بعنوان "فلسفة الأنوار والفكر الإصلاحي العربي الإسلامي" للباحث محمد زاهد جول، فقد أظهر في المقدمة أن تطبيق فلسفة الأنوار الأوروبية في البيئة الفكرية العربية كان بين رفض مطلق وقبول مطلق.[٨٥] واستعرض تعريف ماهية الأنوار،[٨٦] وما هي مبادؤها،[٨٧] (مختلطاً عليه تحديد مبادئها الحقيقية من عقلانية وذاتية وفردانية وغيرها، آتياً بمبادئ روح الحداثة عند الحداثيين الإسلاميين من رشد ونقد وشمول.)

ثم انتقل الباحث إلى إظهار العلاقة بين فلسفة الأنوار ومفهوم الإصلاح في أوروبا، ومن ثمّ في العالم الإسلامي، مع فارق بينهما في تطبيق الإصلاح السياسي والديني.[٨٨] واستعرض تمثلات المصلحين للنهضة والأنوار في الساحة الإسلامية،[٨٩] ففريق عصر النهضة كالأفغاني ومحمد عبده، والذي أظهر مفهوم المستبد العادل، وفريق عصر التمدن الحديث بشرط تبني الأفكار الفلسفية الأوروبية الإلحادية، كشبلي الشميل وسلامة موسى.

وأما عن العلاقة بين الأنوار والنقد الديني، فقد تحدث عنها الباحث في الدائرة المعرفية الغربية لا سيما في الدائرتين: الفرنسية والألمانية.[٩٠] أما الساحة الإسلامية فكان الغالب عليها فكر الإصلاح الديني الذي رأى أن الأنوار الأوروبية أنوار زائفة، وإن كان فيها بريق التقدم العمراني؛ لخلوها من الأخلاق.[٩١]

---

[٨٥] المرجع السابق، ص٥١٩.
[٨٦] المرجع السابق، ص٥٢٠.
[٨٧] المرجع السابق، ص٥٢٢.
[٨٨] المرجع السابق، ص٥٢٥.
[٨٩] المرجع السابق، ص٥٢٧.
[٩٠] المرجع السابق، ص٥٣٢.
[٩١] المرجع السابق، ص٥٣٤.

وجاءت الخاتمة مبينة أن الفكر الإصلاحي الإسلامي لم يحقق حلمه المنشود بالرغم من المحاولات الإصلاحية الجادة، كأسلمة المعرفة والإصلاح السياسي والإصلاح الفلسفي الحداثي.[٩٢]

- لقد أتى الفصل الثالث بعنوان "أثر المفاهيم الفلسفية الغربية في الفكر الإسلامي، العلمانية وتداعياتها نموذجاً"، للباحثة نعمية إدريس. وبحث القسم الأول من البحث كيفية نشأة العلمانية في الوسط الغربي وانتقالها للوسط الإسلامي،[٩٣] فنشأة العلمانية في الوسط الإسلامي يعود لعدة أسباب هي: دور المثقفين العرب المتغربين، والنموذج الأتاتوركي، والاستعمار الغربي لدول العالم الإسلامي.[٩٤]

ثم تطرقت الباحثة في القسم الثاني لأهم المواقف الإسلامية من المفاهيم العلمانية الغربية، بين رفض مطلق، ومقلد للغرب، وإصلاحي، وهي مواقف متصارعة، والعلمانيون يحاولون دائماً إثبات التعارض بين العلم والدين بالرغم من عدم وجوده، في حين أظهر بعض المفكرين الدعوة لتوظيف إيجابيات العلمانية في تطوير المجتمعات الإسلامية، كعبد المجيد الشرفي ومحمد عمارة.[٩٥]

وفي نهاية البحث كان التساؤل القائل: هل تعارُض العلم مع الدين المسيحي يستلزم تعارُض العلم مع الإسلام أيضاً؟ وتتلخص الإجابة بأن ما ينطبق على المجتمع الغربي المسيحي من مفاهيم علمانية إلحادية ناجحة على مستوى التقدم المدني، ليس بالضرورة أن ينطبق ويحقق النجاحات نفسها على المجتمع المسلم.[٩٦]

- وأما الفصل الرابع فعنوانه "نقد ما بعد الحداثة في الفكر الغربي المعاصر" للباحث رضوان زيادة، فالباحث يرى في مقدمة بحثه ما يراه (فريدريك جيمسون) من أن مبادئ الأنوار الحداثية الأوروبية قد تحوّلت إلى صنميات معيقة للتفكير ومحصنة أمام النقد.[٩٧]

[٩٢] المرجع السابق، ص٥٣٧.
[٩٣] المرجع السابق، ص٥٤٣.
[٩٤] المرجع السابق، ص٥٤٨.
[٩٥] المرجع السابق، ص٥٥٠.
[٩٦] المرجع السابق، ص٥٦٠.
[٩٧] المرجع السابق، ص٥٦٣.

وينقسم البحث إلى ثلاثة أجزاء؛ الأول يتعلق بالنقد الغربي لما بعد الحداثة، وفيه أن ما بعد الحداثة أنتجت نسبية مطلقة، ومجتمعاً استهلاكياً؛[٩٨] والثاني بعنوان النقد ما بعد الحداثي للفلسفة الغربية، ذاكراً نموذج (فرانسوا ليوتار) في مناقشته لـ(كانت) حول المجالين السياسي والجمالي؛[٩٩] وعرض الباحث في الجزء الثالث نماذج لنقد الحداثة وما بعدها في الفكر العربي المعاصر؛ فهي اختزالية وانطباعية؛ لطبيعة العلاقة السلبية بين المثقفين العرب والغربيين، وعدم قراءة التحولات الغربية وربطها بالمتغيرات السياسية.[١٠٠]

وناقش الباحث كُلّاً من المسيري وفتحي التريكي في نقدهما للحداثة وما بعدها، فالمسيري يخلط بين مفاهيم ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية،[١٠١] وأن التريكي لم يكن نقده للحداثة عبر أدوات الغرب ذاتها.[١٠٢]

- إن خاتمة المحررين جاءت ملخصة لأهم الجوانب الإيجابية والسلبية في البحوث، ويرى المحررون أن غياب الخيوط الرابطة بين تفاصيل البحوث المشاركة أدّى إلى عدم تشكّل مقصد كلي للفلسفة الإسلامية، يساهم في إيجاد تنمية فلسفية تعالج قضايا البشرية المعاصرة، واختتم المحررون بسؤالين لتحفيز الإبداع الفلسفي، وهما: ما الذي يمنع الفيلسوف المسلم من الإبداع؟ ومن الذي يمنعه؟!
- إن كتاب مؤتمر "الفلسفة في الفكر الإسلامي" يعد خطوة تأسيسية نحو إبداع فلسفي إسلامي معاصر، لا بدّ أن تتلوه خطوات أخرى مكملة لها من الناحيتين المعرفية والمنهجية. ولكي تتصف الفلسفة الإسلامية بالإنسانية العالمية يجب عدم تكبيلها بجهود الفردانية، والجمع بين الإبداعات الفلسفية بعدة أسس فكرية كلية واقعية، تعالج جميع الأفكار الإنسانية بشمولية عبر قنوات التواصل الفكرية، شعارها الأول نحو حرية فكر فلسفي ممنهج.

---

[٩٨] المرجع السابق، ص٥٦٤.
[٩٩] المرجع السابق، ص٥٧٣.
[١٠٠] المرجع السابق، ص٥٧٦.
[١٠١] المرجع السابق، ص٥٧٨.
[١٠٢] المرجع السابق، ص٥٨١.