الفلسفة الإسلاميّة:
من الديني إلى السياسي

سليمة مقصودلو

ترجمة: محمّد الحاج سالم

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث

© 2015
جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث
All rights reserved
Mominoun Without Borders

الفلسفة الإسلاميّة: من الديني إلى السياسي*

بقلم: سليمة مقصودلو**

ترجمة: محمّد الحاج سالم

*- عرض لكتاب:

Jambet (Christian), ***Qu'est-ce que la philosophie islamique?***, Paris: Gallimard, coll. Folio essais, 2011 (472 pages).

وقد نشر العرض باللغة الفرنسيّة على موقع laviedesidees.fr بتاريخ 27 جويلية 2012:

Maghsoudlou (Salimeh), ***Du religieux au politique: la philosophie islamique***.

**- سليمة مقصودلو: باحثة من أصل إيراني، بدأت دراستها الأدب الفارسي الكلاسيكي في جامعة طهران إلى جانب دراستها اللغة الفرنسيّة قبل أن تتحوّل إلى فرنسا لمتابعة دراسة الماجستير في الدراسات الإسلاميّة في المدرسة التطبيقيّة للدراسات العليا (EPHE) بباريس، وهي حاليّاً بصدد إنجاز أطروحة حول فكر الصوفي الإيراني عين القضاة الهمداني تحت إشراف الأستاذ دانيال دي سمات (Daniel De Smet). وتتناول أطروحة الباحثة السياق التاريخي والفكري الذي أنتج "الوجه المتعدّد" لعين القضاة، ومدى تأثّره بالمدارس الفكريّة الثلاث السائدة في عصره (القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي)، وهي المدرسة الكلاميّة الأشعريّة، وفلسفة ابن سينا، والتصوّف. ويشكّل تحليل الأسباب التي أدّت إلى صلب هذا المتصوّف الكبير (525 هـ/1131 م) جوهر هذا العمل.

الملخص التنفيذي:

ليس من الغريب أن تقتفي الفلسفة لباس العرفانية الإشراقية بعد أن كانت تحيا في مدار المشائية الأرسطية. هذا ما أوضحته الباحثة الإيرانية "سليمة مقصودلو" من انتقال الفلسفة الإسلامية من الديني إلى السياسي. فضلاً عن ذلك الإقرارُ بأنّ الفلسفة ظلتْ مستمرة بعد وفاة ابن رشد الحفيد بفضل مجهودات الشيرازي الذي رفعها إلى مرتبة النظر الأنطولوجي. هذا ما حاول كريستيان جامبي (Christian Jambet)، تلميذ هنري كوربان، توضيحه والتدليل عليه.

بقطعه نهائيّاً مع كلّ نزعة استشراقيّة متعجرفة، يبيّن كريستيان جامبي (Christian Jambet) وجود فلسفة قائمة الذات في ديار الإسلام، متنزّلة بين الحكمة الدينيّة واللاهوت السياسي.

تبدو طبيعة الفلسفة الإسلاميّة (أو الفلسفة في الإسلام) وخصائصها منبعاً لا ينضب لمساءلات ما زالت تربك منذ القرن التاسع عشر على الأقلّ المفكرّين والمختصّين في المجال الإسلامي. بل هي ما تزال إلى يومنا هذا تحفّز الباحثين المهتمّين على تقديم إجابة جديدة عن السؤال المألوف: "ما الفلسفة الإسلاميّة؟". وبهذا، فإنّ الإشكاليات تمتدّ من الحسم في التسمية ذاتها (هل هي الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة العربيّة أو الفلسفة في الإسلام)، وصولاً إلى ممارسي هذا العلم / النشاط (هل هم فلاسفة أم متصوّفة أم حكماء)، مروراً بالمضامين التي يمكن تصنيفها تحت هذا أو ذاك من العناوين.

وفي هذا الكتاب البليغ يحاول كريستيان جامبي أن يقدّم تحليلاً لما يراه يشكّل طبيعة الفلسفة الإسلاميّة وخصوصيّتها، مبرزاً ما يجعلها ذات طابع ديني. ولا يقدّم هذا الكتاب تأريخاً جديداً للفلسفة في ديار الإسلام، وهو الذي يدّعي الإرث الفكري لهنري كوربان (Henry Corbin)، بقدر ما يقترح قراءة تحليليّة للثروة الوفيرة من التراث الفكري الفلسفي الذي يغطّي منطقة جغرافيّة شاسعة تمتدّ من المغرب العربي والأندلس إلى خراسان وآسيا الوسطى.

الفلسفة الإسلاميّة أم الفلسفة العربيّة؟

ينخرط كتاب جامبي في ذاك التقليد الطويل المتخصّص الذي عمل، منذ استشراق القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، على إعادة صياغة المفاهيم الأساسيّة التي شكّلت أساس بناء المجال الإسلامي. وقد شهدت طرائق التحليل والمقاربات المعتمدة في دراسة هذا التراث على مجرى التاريخ ـ وهو ما تبلوره بالفعل التسميات الثلاث لهذه الفلسفة[1] ـ تطوّرات وتغيّرات إلى حدّ يمكّننا من رصد ما اضطرم داخلها من اتّجاهات ومقاربات متباينة[2].

[1] لأخذ فكرة عامّة حول آراء المتخصّصين في هذا المجال حول التسميات التي يمكن ويجب إطلاقها على الفلسفة في ديار الإسلام، راجع:

Anawati (Georges), «Bilan des études sur la Philosophie médiévale en terre d'Islam », *Mélanges d'Institut Dominicain d'Études Orientales* (MIDEO), n° 5, 1958, p. 181-192

[2] من أجل دراسة وجيزة لهذه الاتّجاهات، راجع:

Gutas (Dimitri), « The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy », *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 29, n° 1, 2002, p. 5-25

نجد أوّلاً التيّار الاستشراقي ممثّلاً أساساً في عمل إرنست رينان (Ernest Renan) الذي حاول التقليل من الدور البارز الذي لعبته الفلسفة العربيّة، وهو ما انعكس بوضوح تامّ على أطروحة الفيلسوف الألماني هيغل، ومؤرّخ القرون الوسطى الفرنسي إتيان جيلسون (Etienne Gilson) فقد تناولا المرحلة العربيّة في تاريخ الفلسفة بوصفها مرحلة عابرة وانتقالية بين الفلسفة اليونانية والمدرسيّة اللاتينيّة، وهو ما يمثّل انعكاساً للموقف الاستشراقي من تاريخ العلم في العالم (ص 54-62). فحسب أنصار هذا الاتّجاه، فإنّ الفلسفة في ديار الإسلام قضت نحبها تحت ضربات أبي حامد الغزالي (ت 1111م)، المعروف في النصوص القروسطيّة باسم الغزال (Algazel)، بعد اتّهامه الفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" بالابتداع لدعمهم ثلاث قضايا تتعارض مع ثوابت الإسلام، حتّى أنّ ابن رشد (ت 1198 م) نفسه، وفقاً للاتّجاه الاستشراقي الذي يعتبره آخر فيلسوف عربي، لم يكن قادراً على إعادة الاعتبار للفلسفة في الإسلام[3].

وعلى نقيض هذا الاتجاه، نجد أعمال هنري كوربان، أستاذ كريستيان جامبي، الذي قام من خلال سلسلة من الإصدارات والمطبوعات بنشر نصوص باللغتين العربيّة والفارسيّة، بإعادة الاعتبار لدور الفلسفة الإسلاميّة ومكانتها. وقد ساهم كوربان في زعزعة تلك الأحكام المسبقة بإبراز استمراريّة الفلسفة الإسلاميّة بعد ابن رشد، تحت رداء ما يُعرف باسم الفلسفة الإشراقيّة، خاصّة في فارس وشرق البلاد الإسلاميّة. فالفلسفة لم تمت أبداً، بل غيّرت اتّجاهها ومصطلحاتها ونسابتها فحسب. لقد استبدل كوربان نعت "العربيّة" بنعت "الإسلاميّة"، معتبراً أنّها لم تكن فلسفة من إبداع العرب حصراً، وإنّما هي نتيجة مساهمات فكريّة لأعراق وأجناس مختلفة، عربيّة وتركيّة وأندلسيّة وفارسيّة... إلخ. وباستبعاد العامل العرقي، يكون هنري كوربان قد أوضح حقيقة أنّ جميع تلك الشعوب التي ساهمت في تاريخ الفلسفة كانت تحت مظلّة الإسلام بوصفه العنصر الوحيد الذي كان يجمع بينها. وبتأكيد جامبي خيار كوربان، فإنّ تبنّي

[3] يمكننا التأكّد من استمرار النزعة الاستشراقيّة، المتحوّلة إلى خُواف علميّ من الإسلام، في كتاب سيلفان غوغنهايم (أرسطو في جبل سان ميشيل). وقد كان الكتاب موضوع انتقادات واسعة، لاسيّما في العمل الجماعي (الإغريق والعرب ونحن). انظر عرضاً لهذه الانتقادات على الرابط:

http://www.laviedesidees.fr/L-islamophobie-deconstruite.html

1- Gouguenheim (Sylvain), *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, collection: L'Univers historique, Paris: éditions du Seuil, 2000

Büttgen (Ph.), (A.) De Libera, (M.) Rashed, (I.) Rosier-Catach (éd.), *Les Grecs, les Arabes et nous*, Paris: Fayard, 2009

ملاحظة من المترجم: يمكن للمهتمّين بمسألة الخُواف العلمي من الإسلام مراجعة مقالنا حول كتاب (أرسطو في جبل سان ميشال): "هل سطعت شمس الله على الغرب حقّاً؟" على الرابط:

http://www.alawan.org/article3305.html

وكذلك مقالنا حول كتاب (الإغريق والعرب ونحن): "تفكيك الإسلاموفوبيا"، على الرابط:
http://arab-unity.net/forums/showthread.php?t=6879

نعت "الإسلاميّة" الذي أفرغ نعت "العربيّة" من دلالته الاستشراقيّة المغشوشة، يضحي اختياراً اصطلاحيّاً أكثر حياديّة من الناحية العلميّة.

ويبرّر المؤلّف خياره على النحو التالي: "إنّ مصطلح "فلسفة عربيّة" يشير إلى فلسفات القرون الوسطى عربيّة اللغة. وهي لا تشمل الأعمال التي كتبت باللّغة الفارسيّة" (ص 60). فعبارة "الفلسفة العربيّة" صحيحة إذا اقتصرنا فحسب على ما كُتب باللّغة العربيّة، وهي لغة العلم في البلدان الإسلامية التي كتب بها فلاسفتها. وقد يستقيم هذا الأمر إذا نُظر إليه بمنظور مؤرّخ الفكر القروسطي الذي يمثّل تاريخ الفلسفة العربيّة جزءاً منه، إلاّ أنّ جامبي لا يرى هذا الرأي لأنّه "لو تساءلنا حول ما يُكسب الفلسفة الإسلاميّة خصوصيّتها، فإنّ المنظور يختلف" (ص 60). فالمؤلّف لا يسعى إلى النظر في الفلسفة الإسلاميّة باعتبارها فرعاً من فروع الفلسفة القروسطيّة، بل هو يسعى بدلاً من ذلك، نحو فهم وإيضاح "معنى المنحنى الكامل للتفلسف في الإسلام، وهو ما تواصل بالفعل بعد العصور الوسطى، وتوضيح معاني نُظم الفكر في الإسلام التي أنتجت كائنيّة (أنطولوجيا) الإسلام وأخلاقيّاته وخلاصيّاته الفلسفيّة"(ص 60). إنّه خيار دالّ يجعل مجال البحث رغم رحابته محدوداً، إذ يتمّ استبعاد الفلاسفة المسيحيّين واليهود من هذا المشروع، وتأكيد أولويّة الكائنيّة (الأنطولوجيا) واللاهوت والأخرويّات.

هذه هي النقطة التي يختلف فيها كريستيان جامبي، على غرار كلّ المفكرين المتأثّرين بتوجّه هنري كوربان، عن بقيّة المعاصرين المختصّين في الفلسفة في الإسلام ممّن يتبنّون المقاربة التاريخانيّة، معتبرين الفلسفة الإسلامية إحدى فلسفات العالم القروسطي[4]. فنعت "الإسلاميّة" حسب هؤلاء ذو دلالة ثقافيّة لا دينيّة فقط، في حين أنّ الفلاسفة حسب جامبي "ليسوا فلاسفة على الرغم من الإسلام، بل انطلاقاً منه، ومعه، وداخله" (ص 62).

ولا يخلو هذا الإطار النظري للدراسة من تأثيرات على التعريف الذي يسنده المؤلّف لمفهوم الفلسفة نفسه، وعلى المضمون الذي يمكن مقاربته بوصفه فلسفيّاً: "الفلسفة هي وسيلة تفكير ومعرفة لأنّها دليل رحلة، رحلة الروح في ابتعادها عن المناطق المظلمة التي هي جحيم الأهواء والأوهام، والاقتراب من المناطق المشرقة التي هي جنّة العلم والواقع" (ص 13). وإن كان الجزء الأوّل من هذا التعريف لا يثير أيّ استغراب إذ الفلسفة هي منهج، وهي مجموعة من الخطوات المنطقيّة والمنظّمة من أجل الوصول إلى نتيجة، هي المعرفة؛ فإنّ الجزء الثاني هو الذي يوجّهنا نحو رؤية المؤلّف الخاصّة: الفلسفة بوصفها

[4] على رأس هذا الاتّجاه يمكن أن نذكر ديمتري غوتاس (Dimitri Gutas). انظر تحليله لـ"الفلسفة الإسلامية" في:

Gutas (Dimitri), «Certainty, Doubt, Error: Comments on the Epistemological Foundations of Medieval Arabic Science», *Early Science & Medicine*, Vol., 7, n° 3, 2002, p. 276

"رحلة الروح" من ظلمة الميول (الجسديّة) نحو نور العلم والواقع. إنّ هذا المعجم، باستخدامه موضوعة الرحلة ورموز النور والظلمات، يذكّرنا بالمصطلحات السهروردية، وهو ما يمكّننا من الكشف عن الجانب الروحاني الذي يتّفق، في مقاربة المؤلف، مع التأمّل الفلسفي. هذا هو الإطار الذي يستكشف فيه المؤلّف حدود مشروعه: "إذا كان علينا تبرير ما نقدّمه، فإنّنا نقول إنّنا لا نقترح هنا تلخيص (كيف يكون ذلك ممكناً؟) محتوى العلوم الفلسفيّة كما كانت وما تزال في أرض الإسلام، بل دراسة علاقة الإسناد بين "الفلسفة" و"الإسلام" في العبارة المعتادة (الفلسفة الإسلامية)" (ص 19). ويترتّب على ذلك فهم الفلسفة بالمعنى الواسع للمصطلح. فالمحتوى الفلسفي ليس حصراً عمل الفلسفة المشائيّة. الفلسفة، بالمعنى الواسع، يمكن أن تكون إسلاميّة، وهي الخاصيّة التي كرّس المؤلّف كتابه هذا في سبيل استكشافها.

الحكمة والفلسفة

ولعلّ إحدى نقاط التباعد الرئيسيّة بين المقاربة التأويليّة لكوربان وبين أنصار المقاربة التاريخانيّة تكمن في حدود تعريف كلمة "الفيلسوف" نفسها في ديار الإسلام. فوفقاً لمقاربة كوربان، فإنّ الفلسفة في الإسلام توّسع دوائرها ليمكنها أن تغدو "شكلاً مخصوصاً من أشكال الفلسفة التي يُشار إليها باسم العرفان" (ص 41). وبالمثل، فإنّ الفيلسوف ليس فحسب ذاك الذي يتبع نهجاً مشائيّاً أفلاطونيّاً جديداً لمعالجة موضوعات المعرفة، بل يغطّي المصطلح أيضاً المتصوّفين والعارفين. وإنّنا لنجد توافقاً بين التجربة الصوفيّة والعلم الاستنباطي في لحظات يمكن تحديدها في تاريخ الفكر الإسلامي على غرار الفصول الأخيرة من الإشارات والتنبيهات لابن سينا (ت 1037م) التي تتناول مسألة التجربة الصوفيّة، والعمل الضخم لابن عربي (ت 1240 م) الصوفي الأندلسي الذي طوّر نوعاً من علم التصوف التأمّلي، والطريقة الإشراقيّة للسهروردي (ت 1191م) التي أدخلت التجربة الصوفيّة مجال التعقّل الفلسفي.

لقد عملت التيارات الفلسفيّة المتأخّرة على المواءمة بين المعرفة التأمليّة والتجربة الصوفيّة على حدّ تعبير المؤلف: "العرفان أو الحكمة والعلم الكامل، هو الفلسفة التأمليّة التي تهدف إلى توحيد جميع مساهماتها النظريّة أو جزء منها في توليفة تغلّف إرث الفلسفة، أي الحكمة، وخاصّة الفلسفة "الإشراقيّة"، والكائنيّة (الأنطولوجيا) والإناسة (الأنثروبولوجيا) الباطنيّة لابن عربي وأسلوبه في تفسير القرآن؛ وأخيراً، نظام المطابقة بين عالم كتاب الله وعالم الإنسان والكون" (ص 41-42).

وفي هذا السياق، فإنّ استخدام لفظ "باطني" من قبل المؤلف لوصف النشاط الفلسفي يحتمل معنيين:
1) أنّه مقصور على فئة معيّنة من الناس لأنّ الفيلسوف يكتب بأسلوب مُعمّى، أي بلغة رمزيّة بهدف إخفاء

ما لا يدركه المبتدئون من حقائق[5]؛ 2) هو باطني لأنّ خطاب الفيلسوف يتأوّل "الكشوفات الربانيّة" أو "المفاهيم العقلانيّة" حسب عدّة مستويات من التفسير ووفق عدّة مستويات من الفهم (ص 110). وبهذا تكون ميتافيزيقا ابن سينا باطنيّة، ليس لأنّها تتضمّن حقائق محجوبة، بل لكونها مقصورة على صفوة العلماء وخافية على العوامّ من غير أهل الإشراق، في حين تكون رسائل ابن سينا أو السهروردي الرمزيّة، باطنيّة بصفة "مضاعفة". وفي نظر لجامبي، فإنّ النشاط الفلسفي هو في جميع الحالات "باطني"، لأنّه ممكن التصنيف وفقاً للمعنى الأوّل أو الثاني للفظ (ص 111). وبالمثل، يمكن للدين أن يكون باطنيّاً. وهذا الدين الباطني الساعي إلى إدراك الحقيقة الخفيّة للرسالة النبويّة، هو ما يدّعيه الفلاسفة. وفي هذا المناخ من الباطنيّة، تتلبّس الفلسفة تدريجيّاً بلبوس الحكمة في أشكالها الرئيسيّة المتمثّلة في: دوام الميتافيزيقيا، والأخرويّات، والفهم الفلسفي للرسالة النبويّة الواردة في القرآن، وتثمين المعارف الخاصّة (المعرفة)، والمعرفة الروحيّة (العرفان)، والعلم الربّاني الكامل.

إنّ الفلسفة تغدو حكمة لأنّها تتّخذ أنبل ما في اللاهوت موضوعاً لها (ص 257)، وهو ما يمكّن من اختزال الميتافيزيقا برمّتها في اللاهوت. وبهذا المنظور، يمكن للفلسفة أن تتّخذ وجهتين: الأولى نظريّة والثانية عمليّة. فمن جهة أولى، يتعلّق الأمر بمعرفة الحقيقة من أجل "بلوغ كمال العقل"، ومن جهة أخرى بواجب "حسن معرفة العمل في سبيل استحقاق السعادة" (ص 166). وبهذا، تشمل الحكمة تلازم ثنائيّة الحقيقة والفضيلة، بحيث يهدف النشاط النظري إلى معرفة الحقيقة التي ينفد إليها العقل، لا الحواسّ، بينما يهدف النشاط العملي إلى تحصيل الفضيلة من خلال "التوحّد بالله" (ص 167).

وهكذا الفلسفة فنّاً للعيش. ويصرّ جامبي على حضور هذا المفهوم المفضّل عند بيير هادو (Pierre Hadot) في الفكر الإسلامي. ومن هذه الزاوية، يكون الفيلسوف زاهداً حقيقيّاً يسعى، من خلال التفكّر والرياضة الروحية إلى "تأليه الذات" من خلال مسار دائري: تصاعدي وتنازلي (ص 164). لا بدّ في البدء من حركة تصاعديّة لبلوغ "المبدأ غير المشروط" الذي يهدف إلى التوحّد بالله، تليها حركة تنازليّة كي يغدو المرء شيخاً "يهدي مريديه إلى نموذج المدينة الفاضلة" (ص 165). وسيكون التوحّد بالله ناقصاً دون تهذيب خُلُق الذات والغير. ففي هذه الحركة، لن ينشغل الفيلسوف بخلاصه الشخصي فحسب، بل بخلاص الآخرين أيضاً. فدور الفيلسوف، وفقاً لتعاليم الفلسفة اليونانية التي اعتمدها الفلاسفة المسلمون

[5] هذه هي مقاربة ليو ستروسّ (Leo Strauss) ويرى أنّه ما من فلسفة عربيّة إلاّ وهي مدموغة بالصّراع بين الدين والفلسفة، وأنّ الخوف من الاضطهاد دفع الفلاسفة العرب إلى الكتابة المُعمّاة وعدم التصريح علناً بما أرادوا قوله. من أجل فهم أفضل لمقاربته، راجع:

Brague (Rémi), «Leo Strauss et Maimonide» in: Shlomo Pines & Yirmiyahu Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht & Boston, 1986, p. 246-268

مثل الفارابي، هو نفسه دور النبيّ والمشرّع، وهذا ما يفضي بنا إلى العلاقة المعقّدة التي تنسجها الفلسفة بالسياسة.

اللاهوت السياسي

يقود التركيز على العامل الديني في تبلور الفلسفة الإسلاميّة إلى التدقيق في دور الفلسفة في المجال السياسي. وفي هذا السياق، تحتلّ الميتافيزيقا مكانة أساسيّة، إذ يمتح العلم العملي والسياسي والأخلاقي من الميتافيزيقا (ص 331). وبالتالي، ليست السياسة هي ما يوجّه الميتافيزيقا، بل العكس. وما يبتغيه الإسلام هو تولية الحكّام القادرين على تحقيق سعادة المؤمنين في الدنيا والآخرة، وهو لا يولّي ملوكاً فلاسفة، بل النبيّ والخليفة في الفرع السنّي، والنبيّ والإمام في الفرع الشيعي. فالسياسة، بوصفها جزءاً لا يتجزّأ من الميتافيزيقا، تعتبر سياسة إلهيّة حسب نمطين مختلفين: أوّلهما، النمط الأفلاطوني المحدث الذي يؤكّد على رؤية وجوديّة تفترض أنّ سلطان الله مطلق لأنّه المصدر الوحيد المانح للوجود، ولا لزوم بالتالي لأيّ تسييس، ولا حكم بشري يعلو حكم الله؛ وثانيهما، النمط الأرسطي الذي يفترض أنّ الله فوّض التدبير للإنسان وأنّ هذا التفويض يمكن ترشيده بنظريّات النبوّة، وبهذا يمكن للدّولة الإسلاميّة أن تتشكّل ويمكن للفقيه أن يحلّ محلّ الملك الفيلسوف.

ووفقاً لهذه الرؤية، تغدو الميتافيزيقا مقتصرة على اللاهوت (ص 255). ويؤدّي تأثير الميتافيزيقا المختزلة إلى اللاهوت بالدرجة الأولى إلى السعي نحو إضفاء الشرعيّة على النشاط الفلسفي في أزمنة الإسلام الأولى. فقد كانت الفلسفة تبحث عن مكانة لها داخل نظام توحيدي يلعب فيه التوحيد على المستويين السياسي والمذهبي دوراً أساسيّاً في الحفاظ على وحدة المجتمع الإسلامي وتجانسه. أمّا التأثير الآخر فيتمثّل في أنّ لدينا نموذجاً للحكمة، إلى جانب الفلسفة، يقترح مثالاً آخر للسلطان هو الهيمنة الروحيّة. وقد عرف مسار هذا اللاهوت السياسي نقاط تحوّل هامّة، أوّلها تدنّي مرتبة الكائنيّة (الأنطولوجيا) داخل الميتافيزيقا بعد ابن سينا. فقد تعرّض نسق المدرسة الأرسطيّة التي طوّرها الفلاسفة المسلمون إلى بعض التغيير من قبل فلاسفة مدرسة أصفهان النشطة في إيران خلال الفترة الصفويّة. وأخذ المنطق، وهذا ما يرصده المؤلّف، يفقد الكثير من وزنه لصالح الكائنيّة (الأنطولوجيا) إلى حدّ أمكن معه لأحد شرّاح القرن السابع عشر في إيران أن يشير إلى أنّ الفلسفة بمعنى الحكمة تُعلي من شأن النشاط الميتافيزيقي وتفصله عن النشاط المنطقي، وأنّ المدركات النظريّة، وهي موضوع المنطق، لا تعامل بوصفها مواضيع منطقيّة، بل بوصفها موجودات (ص 365). ولا مندوحة من التسليم بأنّ هذا التطوّر كان نتيجة تغيّر أكبر تولّاه الملاّ صدر الدين الشيرازي (ت 1636 م)، وهو أهمّ فلاسفة هذه المدرسة، حين قام

بإدخال إصلاح كبير على هذا العلم مقترحاً أصالة الوجود واستبدال "البحث في مقولات الوجود بالبحث في الوجود الفعلي لا باعتباره مقولة لما هو كائن، بل باعتباره وجوداً بالفعل، أي فعل وجود"(ص 359-360). وعلاوة على ذلك، فإنّ القول إنّ طرائق الوجود هي مفاهيم ميتافيزيقيّة وليست منطقيّة يدفع إلى القول إنّ "واجب الوجود ليس هو الموضوع والغاية فحسب، بل هو موضوع علم الوجود" (ص 366). فميتافيزيقا الكينونة هي لاهوت خالص تكون فيه مسألة السلطان الإلهي على المحكّ. وإلى جانب هذه الخلفيّة الوجوديّة، الضروريّة لقيام نظريّة في اللاهوت السياسي، تتبنّى الفلسفة القضايا الكلاميّة أي اللاهوت الإسلامي. وهناك أخيراً، في هذه السيرورة البطيئة تقريب لدور الفيلسوف من دور الإمام، أي المرشد الروحي.

بيد أنّ للفيلسوف الإشراقي تأثيراً آخر على المجال السياسي. فوفقاً لنظريّتة المعرفيّة، فإنّه لا يمكن ضمان ألا تنقلب قضيّة عامّة، والتي يجب أن تكون ضروريّة وصحيحة دائماً، في أيّ وقت إلى عكسها عن طريق اكتشاف استثناءات. فهذا الاحتمال أو إمكانيّة التبدّل تنطوي على التشكيك في امتداد مفعول الشريعة. ولهذا فإنّ العلم المكتسب بـ"الحضور" في وقت معيّن، الذي ترى فيه الذات العارفة موضوع معرفتها، هو العلم اليقيني الوحيد الذي لا يمكن الشكّ في امتداد مفعوله. وهذا العلم المباشر والحدسي هو أساس الشرائع. ولكن بما أنّ الشرائع ستتجدّد في المستقبل، فإنّنا نحتاج دوماً فيلسوفاً قادراً على هداية المجتمع من خلال معرفته المباشرة. وبهذا يتحوّل اللاهوت السياسي، الذي كان في السابق تدنيساً للإمامة بالفلسفة، إلى نظريّة في السلطان الإلهي لا تميّز الفيلسوف من الإمام، وتجعل الخلاص الأخلاقي والفلسفي لا يختلفان عن الإمامة السياسيّة. وهذا ما ساعد بكلّ تأكيد على ولادة النظريّة السياسيّة الشيعيّة، وأدّى إلى ظهور شخصيّة الفقيه على مسرح الأحداث. ففي غياب الإمام، يعتبر الفقيه نفسه أعلى سلطة في مجال العلم الإلهي، ويحلّ محلّ الفيلسوف. وبهذا يجري "استبدال الفيلسوف بالفقيه الذي يكتسب مكانة المشرّع الذي سيكون مصدر إرباك واضطهاد للعرفان، المقاوم لهذه العقلنة البطيئة ولهذا التسييس للفلسفة، ومصدر غموض الوضع المؤسّسي للفلسفة"(ص 371). ويختتم المؤلّف كتابه بالتساؤل عن شرعيّة المكانة التي يشغلها الفقيه في المجتمع الإسلامي المعاصر وقضيّة الحرية، لا في مثل هذا المجتمع، ولكن في الفلسفة الإسلاميّة التي لم يغيّرها تدخّل الفقيه[6].

[6] من أجل رؤية أوضح لتطوّر النظريّة السياسيّة عند الشيعة، راجع:

Amir-Moezzi (Mohammad-Ali) & Jambet (Christian), *Qu'est-ce que le Shî'isme?*, Paris: Fayard, 2004; Jambet (Christian), «Les conditions religieuses et philosophiques de la révolution islamiques», *Rue Descartes*, n° 4 (Le théologico-politique), Avril 1992, p. 121- 139

إنّ كتاب كريستيان جامبي يقدّم رؤية مفصّلة وشاملة للوجه الإسلامي من الفلسفة في ديار الإسلام. وهو ينجح رغم التحدّيات التي يطرحها هذا الاختيار، في تجاوز منهج كوربان التأويلي البحت، ويتمكّن من بسط معظم الأحداث والتعرّض لأبرز الشخصيّات التي شكّلت الوجه الإسلامي لهذه الفلسفة، وهذا ما نلحظه بصفة خاصّة في إبرازه الطابع العملي والخلاصي للفلسفة، دون إغفال ممثّليها من الفلاسفة الشيعة والتيّارات الصوفيّة. ولعلّ حقيقة أن يكون الكتاب موجّهاً إلى الجمهور العريض من القرّاء غير المتخصّصين، من شأنها تبرير التعميمات ذات الطابع التاريخي التي لا تخطئها عين المتخصّص. ورغم ذلك، فإنّ الكتاب يفتح الطريق أمام فهم أفضل للعقل الإسلامي بعيداً عن الأحكام المسبقة التي تسكن ضمير الرجل الغربي الحديث حيال هذه الظاهرة الغريبة المتنامية التي تمثّلها الفلسفة الإسلاميّة.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com
www.mominoun.com