



لفلاسفة العرب؟

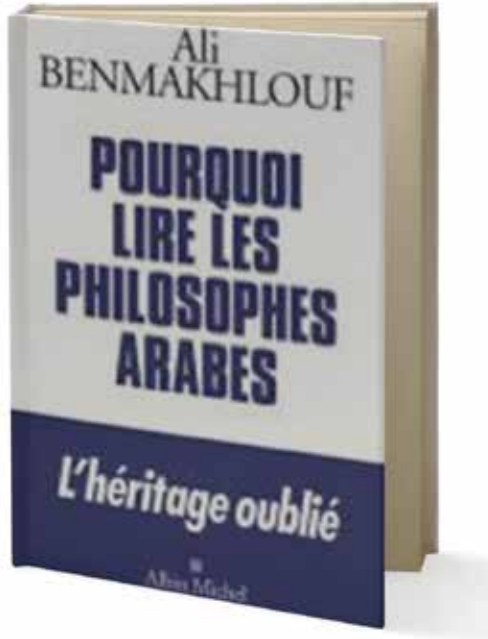
خلال شخصية حي ابن يقضان إلى بناء توليفة بين المعرفة العقلية والتجربة الصوفية التي يتطابق فيها تأمل حي مع حركة الأجرام السماوية. وبتقديمه ابن رشد إلى الأمير تحددت معالم المشروع الفكري الذي تفرغ له هذا الأخير ويتلخص في تملك الأندلسيين لفلسفة أرسطو.

عثر الأستاذ بن مخلوف على مفتاح قراءته للفلاسفة العرب لدى ليو شتروس في كتابه نهضة العقلانية السياسية الكلاسيكية (1993) « لا يتجلى مذهب ازدواج الحقيقة لدى ابن رشد أو سابقيه. بدل ذلك نجد في الفلسفة الإسلامية استعمالا موسعا نسبيا للتمييز بين التعلم الظاهر المؤسس على الحجج العلمية والبرهانية. وما ازدواج الحقيقة إلا سوء فهم نُسب باطلا إلى ابن رشد من قبل الرشديين اللاتين» (ص 74).

يعبر المؤلف عن التوجه المنهجي الذي اتبعه في كتابه في الفقرة التالية: «ينخرط بحثنا في منظور غير ذاتوي للمعرفة حيث أن الذكاء العلمي لمفكر مثل شارل سندرس بيرس وكنز أفكار غوتليب فراغه أو شبكة المعقولات التي نسجها ابن رشد تحل في بحثي محل تفكر ذات ترنسدنتالية. ولا نندهش إذن عندما نجد عملنا هذا ينسب انحياز الفلسفة الحديثة الذاتوي» (ص 11). ويصح أن نقول بأن البحث يتجاوز الفلسفة الديكارتية والكانطية ويستفيد من المنعرج الذي حققته الدراسات المنطقية واللغوية والإنسانية مضعة بذلك نموذج الوعي الذي هيمن على تاريخ الفلسفة المعاصرة وأصبح بمثابة الصنم الفكري.

ينقسم هذا الكتاب إلى الفصول الستة التالية: الفلسفة العربية تراث للإنسانية. الالتزام بالحقيقة - التاريخ والمدنية والحضارة - النموذج الطبي: الانشغال بالذات والعناية بالآخرين - الحكمة بين الفلسفة والشرع - التمدن والتاريخ. وتتناول الفصول في مجموعها الأقسام التقليدية للفلسفة، القسم النظري وتناول فيه مسألة الحقيقة والعلم والمنطق والقسم العملي وتناول فيه السياسة والشريعة وتناول أيضا الخطابة وعلاقتها بالمنطق وفلسفة اللغة والسياسة.

ويركز المؤلف في ثانيا الكتاب على الآيات والسور التي تجمع بين الكتاب والحكمة في مقابل الفقهاء الذين يؤكدون أن المقصود بالحكمة هو السنة (الشافعي) وتكاملا مع الفلاسفة الذين يفهمون الحكمة مثل ابن رشد على أنها استعمال العقل والتدبر والاعتبار. وليس الفيلسوف تبعا لذلك ناسكا متوحدا بل هو رباط حي بين المعرفة والإرادة، وهو سقراطي مع النخبة وخطيب مع الجمهور. ويعتبر أن الفلاسفة العرب تخطوا مشكل الترجمة وفهموا الفلسفة الإغريقية فهما دقيقا وكانوا متمسكين بكونيتها واعتمدوا المنطق بمقولاته مدخلا إلى الحقائق. وقدموا إضافات هامة في الحقل الفلسفي على غرار ما قام به ابن سينا عندما ميّز بين الوجود والماهية قبل ديكرت وسبينوزا ولايبنتز الذين لم يفعلوا سوى السير في الطريق الذي فتحه.



تمثل واحدة الحقيقة مفهوما مركزيا في الكتاب وإذا كان الفلاسفة مع الكندي ورثة الأنبياء فإن لكل أسلوبه في البحث والتعبير عن الحقيقة. وقد نشأت بعد الكندي بقرنين الفلسفة المشرقية وجعلت من النبوة والدعوة نواتها الواقعية كما نجد ذلك لدى السهروردي. وقد فكر جميع الفلاسفة في العلاقة بين المنطق واللغة وكانوا متمسكين بالنموذج البرهاني. كما انطلقوا من التقسيم الأرسطي الثلاثي للخطاب (الخطابة والجدل والبرهان) ووجوده في القراءات نفسه. ومن ثمة لم يروا وجود تناقض بين الدين والحكمة. ومن هنا ينأى بتحليله عن القراءة الفلسفية التي تكرر الاختلاف مع الغزالي وابن تيمية فيما يتعلق بالخصومة بين الفلسفة والتصوف في تصور دور المخيلة في المعرفة ما بعد الحسية.

اعتبر المؤلف أن للعصر الوسيط مناهجه الخاصة والناجعة وأن الخطاب الذي تطور آنذاك هو جملة من السلوكات الرائجة بوصفها علامات دالة على المجتمع. ومن ذلك مفاهيم مثل العقل الفعال والعقل المنفعل والمتعالى والعالم ومداخل الحقيقة.

من أهم المفاهيم التي نفض الكتاب عنها الغبار مفهوم الحكمة، فقد بين إلى أي حد استعمل العرب الكلمة استعمالا استراتيجيا فالحكيم من أسماء الله الحسنى ومن شأن تسمية الفلسفة بالحكمة جعل الفضلاء الإسلامي بيئتها الطبيعية، إضافة إلى ذلك وحّد فلاسفة العربية بين الفلاسفة واعتبروا أن الحقيقة واحدة بين الدين والفلسفة وهذا تؤكد مؤلفات مثل الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال لابن رشد.

واهتم الفلاسفة بالخطابة والشعر وأقحموها في التحليلات المنطقية وسبب الاهتمام أن أغلب الناس

يتبعون الاقتناع المباشر بالخطابة فهم يتخذون ما يشابه الحق حقا. وفي هذا السياق نفهم تأهيل الفارابي للخطابة وسيلة لمخاطبة العامة. ويرى المؤلف أن المجاز أصبح موضوع اهتمام قار في المنطق المعاصر مع فراغه (Frege) ودفيدسون (Davidson) ومراجعة علاقته بالاستعمال والعالم والمعرفة.

ومن المفاهيم التي سبق وأن رَمّمها المؤلف في كتابات أخرى ونجد صداها في هذا الكتاب أن النموذج الطبي والدائر حول الانهماك بالذات والمركز على هشاشة الجسد حاضر في انتاجات جميع الفلاسفة الذين كانوا في نفس الوقت حكماء. هذه مسألة شديدة الراهنية وتفتح باب تأهيل الفلسفة الأخلاقية العربية على مصراعيه. وبالإضافة إلى ذلك بين المؤلف أن الاهتمام بالصحة مصاحب للاهتمام بالمنطق. ولهذا الارتباط معنى في مسار التكوين التربوي للفردي إن الاهتمام بالذات ليس مرتبطا فقط بالممارسات الصحية وإنما أيضا بأشكال الحياة الأخرى غير البشرية، ذلك ما نجده مثلا في كتاب حي ابن يقظان.

نجح المؤلف في دمج الإرث الفلسفي العربي داخل حركة معاني الفلسفة الحديثة ويعود الفضل في ذلك إلى تحكّمه العربي في الميدانين. وقد ساعده في ذلك الوقوف نقديا أمام الهالة التي اكتسبها القول بأن الحداثة قامت على قطيعة مع العصور القديمة. ويتنزل الكتاب بذلك في حقبة ما بعد الحداثة التي تقر بوجود علاقات وامتداد بين القديم والوسيط والجديد وهنا بالذات يبحث عن موطن قدم شرعي للفلسفة العربية الوسيطة وعن اعتراف حضاري بدور هذه الفلسفة في بناء الحضارة الأوروبية الحديثة. ويرتبط هذا الرهان العربي بالالتزام الاجتماعي وهو مقاومة تطرف الأحزاب اليمينية في أوروبا والتيارات «الجهادية» العنيفة التي ترعرعت في الغرب وهي ذات إستراتيجية عالمية. وأخيرا فإن الكتاب يبين جدوى اعتراف الأوروبيين بدور الفلسفة العربية في بناء حداثتهم ويقترح تعليم ذلك للنشء الجديد. وكم هو حري بنا نحن في البلاد العربية أن نطبق على أنفسنا ما نطالب به غيرنا ونوجد لفلسفتنا وللفلسفة عامة موطن قدم في أوطاننا من خلال تدريسها للشباب وإثارة عقولهم بمعرفة ونقد الكنوز التي خلفها لنا أجدادنا بوصفها جزءا من التراث الإنساني. دون هذا يبقى تترك غيرنا لما قدمناه للبشرية بدافع عنصري وتكرنا لهذا التراث مدفوعين بمخاوف غير مبررة وجهان لعملة واحدة.

الكتاب: لماذا يجب قراءة الفلاسفة العرب؟

المؤلف: علي بن مخلوف

اللغة: الفرنسية

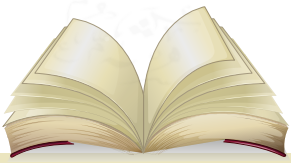
الناشر: باريس، منشورات ألبان ميشال، 2015.

Ali BENMAKHLouF, Pourquoi lire les philosophes arabes, Paris, Albin Michel, 2015.

• أكاديمي تونسي محاضر في الفلسفة الاجتماعية

والسياسية





لماذا يجب قراءة

محسن الخوئي *

الكتاب منشور باللغة الفرنسية وعنوانه: لماذا يجب قراءة الفلاسفة العرب؟ والمؤلف هو الأستاذ علي بن مخلوف ولد في مدينة فاس بالمغرب الأقصى وهو يدرّس فلسفة المنطق والفلسفة العربية بجامعة باريس منذ ما يزيد على الثلاثة عقود ودون أن يقطع أنشطته الثقافية والعلمية في بلده. وقد أصدر قبل هذا الكتاب عشرات العناوين في مواضيع متنوعة مثل الفلسفة التحليلية والمنطق واللغة والهوية والفلسفة والدين والأخلاق، وكتب عن الكثير من الفلاسفة الغربيين والعرب من العصر الوسيط وعصر النهضة والعصر الحديث والحقبة المعاصرة.

للعصور الوسطى ويعتبرها عصور ظلام وإغراق في التدين وينفي أهمية ابن رشد إذ كتب عنه «لا يوجد شيء أو يكاد لا يوجد شيء نتعلمه من ابن رشد أو من العرب أو من العصر الوسيط» (ص 19). ومع ذلك يرى هذا المستشرق المعتنق للمذهب الوضعي أنّ الفكر العربي الذي انحصر في خدمة الشريعة بواسطة نسخ باهت لفلسفة أرسطو مع ابن رشد قد انكسف بعده طيلة قرون لينهض بفضل حملة بونبارت على مصر (سنة 1798). ولا يخفى علينا أنّ هذا الحكم المجانب للحقيقة من قبل هذا المستشرق مفاده أنّ العرب كانوا في حاجة إلى الاستعمار ليعودوا إلى التفكير. ولئن استدرك بعد عشر سنوات من نشره لكتابه عن ابن رشد معترفاً أنه غمط الرجل فإنّ الموقف الاستشراقي المشحون بالعنصرية والمبّرر للاستعمار بأدوات الإيديولوجيا الوضعية ظلّ ثابتاً إلى حدّ اليوم رغم تغيّر السياقات. ولعلّ أشرس أشكال التعبير عنه يوجد لدى الصهيوني الفرنسي برنار ليفي، كما يعبر عنه آلان فنكلركراوط في كتابه الهوية البائسة، وإريك زومر في كتابه الانتحار الفرنسي في علاقة هوية فرنسا بالمهاجرين المسلمين واستقرارهم في فرنسا وتنامي الإسلام «الجهادي» بينهم.

يبين الكاتب بأسلوب واضح أن البراهين التي صاغها المتكلمون والفلاسفة وحفظها التراث العربي وضعت القدماء، وهم بالأساس الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو، وجها لوجه مع المتكلمين مثل الأشاعرة والمعتزلة. وتفترض وجود ركاز من المشاهد الفلسفية تقتضي إحياء وإدماجاً في الساحة الفلسفية الراهنة.

والفلسفة كما يتمثلها الأستاذ بن مخلوف هي دوماً فضاء لقاء واتصال وهذا ما يفسر قلة وثوقيتها، فهي ركح تتصادم فيه الأفكار وتتقاطع الآفاق والسنن وتتألف في نتيجة تعانق الحقيقة. وينتقي المؤلف في كتابه بعض الأمثلة من تاريخ الفلسفة الأندلسية تتمحور حول مسألة الاتصال وهي المسألة المركزية التي تناولها هؤلاء الفلاسفة. ولهذه المسألة تعبيرات متعدّدة مثل اتصال العقل الإنساني والعقل الإلهي واتصال الحكمة والشريعة واتصال المحايث والمتعالي. وهي شواهد على عدم التناقض الذي يشقّ كامل تاريخ الفلسفة العربية حسب رأيه: «يفضي الاتصال سواء مع ابن باجة أو ابن عربي إلى رؤية تعلي السياق الإنساني والعولي بوضوح» (ص 5). أما ابن طفيل فقد سعى من

النمط الثالث تأليفة واسعة للأثر المدروس مع تدكير بالتأويلات القائمة. ونجد هذا النوع من التفلسف مثلاً في شرح ابن رشد لكتاب أرسطو في النفس.

يعدّ الفصل الثاني الذي عنوانه «الالتزام بالحقيقة» العمود الفقري لأطروحة الكتاب. ويرى فيه أنّ الفلاسفة العرب قد انخرطوا في الإيمان بكونية الحقيقة تاريخياً لأنهم وثقوا في ما يكتشفه العقل من حقائق دون تمييز بين الأمم التي اكتشفتها. وأول من ركّز ذلك الفيلسوف الكندي في رسالته إلى المعتصم حيث آخى بين الخطاب الفلسفي والخطاب الديني.

يرى المؤلف أنّ المسألة التي لعبت دور المحرك القوي لتفكير الفلاسفة العرب ذات وجوه ثلاثة: (1) الفلسفة لا تضادّ الدين و(2) الفلاسفة غير متضادين و(3) ضرورة اعتماد مبدأ عدم التناقض في البحث عن الحقيقة.

ويمثل التمييز الذي أجراه علي عبد الرازق بين البعد المعباري في الآيات القرآنية والجانب الوضعي، وبين الإشارة إلى الأشياء وتبريرها تقدماً في عقلنة الحقل العملي الذي يتركز حول الشريعة. ويمائل المؤلف بين منهج علي عبد الرازق والمنهج الانكماشى لفتجنشتاين (la méthode déflationniste) الذي يقتضي تفكيك الأطروحات التي أدّى تكرارها في التاريخ إلى التكلّس في شكل وثوقات. ويفضي التفكيك إلى بيان أن الحدوثية كامنة خلف ما يدعي الضرورة. ويعتبر خلف فتجنشتاين أنّ واجب الفلسفة هو الوصف أكثر من التفسير لأنّ التفسير يغلق والوصف يفتح. ويقتضي هذا المنهج قول ما لا يوجد في إسلام النصوص مثلاً. وينجرّ عن ذلك على المستوى السياسي فقدان الخليفة للشريعة الدينية وارتباط حكمه بطبيعة مدنية. وفتح الباب أمام الاجتهاد في التشريع انطلاقاً من أنّ النص الديني قرأنا كان أو حديثاً يضع معايير قابلة لأن تتخذ محتويات تستجيب للتطور التاريخي للمجتمعات والثقافات.

يردّ الكتاب في مجمله على أطروحة يتبناها العديد من المستشرقين وفي مقدّماتهم أرنست رينان خلال القرن التاسع عشر. وتؤكد هذه الأطروحة، وهي في الحقيقة تعكس جهل صاحبها بتاريخ الفلسفة العربية، أنّ وظيفة الفلسفة عند المسلمين لا تتخطى خدمة الدين. ويورد في كتابه مقولة لهذا المستشرق الذي لا يخفي احتقاره

ويعرب الكاتب في المقدمة لقرائه باللغة الفرنسية عن مقصده من الكتاب، وهو استعادة الإرث المجهول للفلسفة العربية بأدوات الفلسفة الحديثة «كيف ولماذا نقرأ الفلاسفة العرب اليوم وبمراجعياتنا المتعلقة بحقوق الإنسان والقيم المشتركة؟ يقترح هذا الكتاب بيان أنّ الفلسفة العربية التي تشكلت بين القرن الثامن والقرن الخامس عشر ميلادي تمثل جزءاً لا يتجزأ من التاريخ الفكري للإنسانية. ويشهد على نجاح انتشار الفلسفة العربية في العالم الأوربي إخفاء هويتها، إذ نحن نستعمل اليوم حججاً من الفلسفة الوسيطة العربية دون علم بأنها صيغت منذ قرون خلت في عالم كان يمتدّ من قرطبة إلى بغداد» (ص 7).

يتنزّل المشكل المطروح في الكتاب ضمن السياق الثقافي لهذه الحقبة الزمنية. ويتلخص في جهل طلبة الفلسفة الغربيين للفلاسفة العرب، إذ يستشهدون بفلاسفة الإغريق والغرب عند تناول القضايا الفلسفية ولا يذكرون الفلاسفة العرب. وهذا الجهل غير طبيعي ومقصود من صانعي الثقافة كما ذكر في الفقرة السابقة. وعن سؤال طرح على الكاتب حول فضل المثقف العربي الوسيط على المثقف الأوروبي أجاب «كانت الإحالات، في النصوص الأولى لعصر النهضة، نصوص مونتاني وجون بيك دولاميرندول أو دانتى إلى الفلسفة العربية موجودة. ولكن الأوروبيين أخذوا عقب ذلك في الفلسفة الكلاسيكية للقرنين السابع عشر والثامن عشر من جديد مفاهيم سبق وأن صاغها العرب مع إخفاء أثرها.. فالفلسفة العربية مرجع تاريخي للأوروبيين سواء بالإخفاء أو الجهل أو إعادة الصياغة»، وهو يتفق على سبيل المثال اتفاقاً تاماً مع آلان ليبيرا Alain Libera الذي يعتبر ابن رشد الأب الروحي للحضارة الأوروبية. وعلى عكس الأحكام الجاهزة التي روجت وسادت في الغرب والشرق أيضاً وهي ذات صلة بالاستشراق والذهنية الاستعمارية المحقّرة للثقافة العلمية والفلسفية التي سمت بالشرقية ينخرط الأستاذ علي بن مخلوف في التيار الآخر المتعلّق والموضوعي والذي يدافع عن الموقف القائل بوجود خلق فلسفي حقيقي في ما يسمّى فلسفة عربيّة.

ولئن كان الشرح هو نمط الفعل المميّز لممارسة الفلسفة من قبل الفلاسفة العرب فهو يتفرع، حسب المؤلف، إلى ثلاثة أنماط وهي التلخيص والسلك والشرح الكبير. ويكوّن هذا