

الفلسفة الإسلامية بين الوحدة وتعدد المنهج

Islamic philosophy between unity and multiplicity of approach

شارفي عبد القادر*1

جامعة حسبية بن بو علي بالشلف (الجزائر)، a.charfi@univ-chlef.dz

تاريخ الاستلام: 2023/05/24 تاريخ القبول: 2023/06/14 تاريخ النشر: 2023/06/22

ملخص:

منذ ان أصدر الشيخ الازهري مصطفى عبد الرازق كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" سنة 1944، لم يعد ينظر الى الفلسفة الإسلامية انها تلك الفلسفة الخاصة بمن يسمون بفلاسفة الإسلام، بل أصبحت تطلق على حقول معرفية مختلفة. ان هذا الطرح قد أعاد النظر في طبيعة الفلسفة الإسلامية، اين كان ينظر اليها على انها تصدق على المشتغلين فقط على فلسفة التراث الفلسفي اليوناني. وقد أصبح هذا الطرح هو السائد لدى الدارسين للفلسفة الإسلامية. كما انه ينبني على تعدد المنهج، وان كان الموضوع واحدا في غايته للفلسفة.

كلمات مفتاحية: فلاسفة الإسلام، وحدة الفلسفة، تعدد المنهج.

Abstract:

Since Sheikh Al-Azhari Mustafa Abd Al-Razeq published his book "A Preface to the History of Islamic Philosophy" in 1944, Islamic philosophy is no longer seen as that philosophy of the so-called philosophers of Islam, but rather it has been called different fields of knowledge.

This proposition has reconsidered the nature of Islamic philosophy, where it was seen as valid for those working only on the philosophy of the Greek philosophical heritage. This proposition has become the dominant one among scholars of Islamic philosophy.

It is also based on a multiplicity of approaches, even if the subject is one in its aim of philosophy.

Keywords: Philosophers of Islam, unity of philosophy, multiplicity of approach

1. مقدمة:

الدراسات البينية هي حقل من حقول المعرفة المعاصرة التي تقوم على تضافر وتكامل مجموعة من العلوم لدراسة ظاهرة ما لا يمكن الإحاطة بها من جانب واحد فقط، وقد كان الداعي الى ظهور هذا النوع من الدراسات قصور المناهج الخاصة الاختزالية في تقديم معرفة متكاملة للظاهرة المدروسة، خاصة في الوقت الحاضر اين تميزت الظواهر البحثية بالتشابك والتعقيد. وقد كان الغرض من هذه الدراسات تقديم معرفة اشمل بالظاهرة موضوع البحث انطلاقا من مبدا الوحدة التي ترتد اليه الظاهرة، فمثلا عند دراسة الظاهرة الإنسانية يكون الغرض منها تقديم تفسير للنشاط الإنساني في وحدته وكيته، ولا يمكن تحقيق ذلك الا باعتماد تكامل بين مختلف المعارف التي تتناول هذه الظاهرة في اوجهها المختلفة ومظاهرها المتنوعة. وإذا كان ذلك مبرر وجود هذا النوع من الدراسات في سياق مجال المعرفة العلمية المعاصرة، فانه يصدق كذلك على مجال المعارف النظرية ذات الطابع التجريدي كالفلسفة مثلا. ومن هذا المنطلق الافتراضي، فإننا نحاول في هذه الورقة البحثية استقصاء مجال الفلسفة العربية الإسلامية، ان كانت قد قامت على هذا النوع من التكامل المعرفي، _ حتى لا نقول دراسة بينية، نظرا لحدثة المصطلح _ ام انها كانت خلاف ذلك؟

وللتحقق من هذه الفرضية عمدنا الى معالجتها من خلال العناصر البحثية الآتية:

1. الدراسات البينية ووجه الخلاف بينها وبين الثقافة الموسوعية.
2. الفلسفة بين اليونان والمسلمين
3. مدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق والطرح الجديد للفلسفة الإسلامية
4. نماذج من الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة ومقاربتها للتراث العربي الإسلامي.

2. الدراسات البينية ووجه الخلاف بينها وبين الثقافة الموسوعية:

1.2 مفهوم الدراسات البينية:

البينية Interdisciplinary/Interdisciplinarité مصطلح حديث في مجال المعرفة، يقوم على الجمع بين معارف مختلفة لتحقيق معرفة موحدة بخصوص موضوع بحثي ما. وهو ما أشار اليه معجم كامبردج بأنها "الجمع أو الربط بين اثنين أو أكثر من مجالات المعرفة". وفي تعريف لاروس بأنها: "مقاربة لمشكلات علمية انطلاقاً من وجهات نظر لباحثين من تخصصات مختلفة" (المكاكي، 2022، صفحة 272). ونحو تميز هذا التخصص الجديد عن باقي ضروب المعرفة العلمية الأخرى، فإن ادغار موران يصفه بأنه: "صنف تنظيمي يقوم في صميم المعرفة العلمية وتمارس في داخلها تقسيم العمل وتخصصه، ورغم وقوعه في كل او مجموع علمي أكبر، إلا انه يميل بشكل طبيعي نحو الاستقلالية من خلال ترسيم حدوده واللغة التي يستخدمها والتقنيات التي يطورها او يستخدمها" (ريكمان، 1979) (المكاكي، 2022، صفحة 273)

الدراسات البينية فرضتها حاجة الإلمام الشمولي بموضوع الظاهرة البحثية، فأمام عجز التخصص العلمي الذي ساد فترة البحث العلمي في عصرنا هذا، وما ترتب عنه من النزوع نحو الاختزالية في دراسة الظواهر، ظهرت الحاجة الى ضرورة تضافر أنواع مختلفة ومتعددة للمعرفة العلمية كل من زاويته لتنتهي نحو معالجة شاملة للظاهرة، وهو ما شكل موضوع الدراسات البينية.

إلا انه يجب الانتباه على ان الدراسة البينية ليست مجرد رؤية تجميعية لنتائج المعارف العلمية المتنوعة، بل هي تأسيس لرؤية تكاملية شمولية بناء على نتائج الأبحاث العلمية المختلفة انطلاقاً من مبدأ وحدة الظاهرة المتجلية في مظاهر وابعاد مختلفة. وهذا ما أسس مشروعية هذا المجال المعرفي في دراسة الظواهر، إضافة الى عجز النزعة التخصصية التي كانت على حساب الرؤية التكاملية للظاهرة موضوع البحث. وهو ما يشير اليه ريكمان عند حديثه عن منهج الدراسات الإنسانية، بقوله: "مع ان التخصص امر ضروري في أي فرع من فروع المعرفة، كما أن الدقة والإحكام مطلبان ضروريان لسلامة المنهج، إلا ان خطورة هذه النزعة تتجلى عند التطرف فيها، فيكون التخصص على حساب التكامل الموضوعي، وتكون الدقة مجرد مظهر خادع لا يجعلنا ننفذ إلى لب الظاهرة الإنسانية ومغزاها" (ريكمان، 1979، صفحة 87)

2.2 البينية والتكامل المعرفي:

نجد عند كثير من الباحثين العرب من يجعل مفهوم التكامل المعرفي رديفاً للدراسات البينية، إلا أن البعض يجعله قريباً منها دون أن يكون ترجمة دقيقة لها، وهو

ما يوضحه أحد الباحثين بقوله: "من بين المصطلحات القريبة للبينية مصطلح "التكامل المعرفي" الذي وجدناه يتواتر بين المشتغلين بفلسفة العلوم والمعارف، لكن هذا التواتر لم يكن دوما استعمالا ترجميا للمصطلح الغربي محل الدراسة، بل كان أحيانا استعمالا يراد به تضافر العلوم سواء أكان ذلك من منظور الموسوعية العلمية القديمة أو المنظور العلمي الجديد، وربما دلّ عند بعض الدارسين على مسألة التكامل بين مصادر المعرفة وأدواتها مثلما هو الحال عند الباحثين المتخصصين في المعرفة الإسلامية الداعين إلى وجوب النظر بمبدأ التكامل بين مصادر الوحي أي الكتاب والسنة أو بين العلم والدين عندما يتعلق الأمر بمسألة التوفيق بين المتعارضات أخذا بمبدأ وحدانية الحقيقة المعرفية" (المكاكي، 2022، صفحة 277) (مكاوي، 2011)

ان هذا التصور لا يعكس الحقيقة الكلية لمفهوم التكامل المعرفي، فما يأخذه الباحث عن مجال استعماله عند بعض الدارسين، والمتمثل في توافق المعارف نحو نظرة واحدة للموضوع انطلاقا من وحدة الحقيقة، فان هناك من يحمله على مفهوم الدراسات البينية باعتباره تضافر لمعارف متنوعة في دراسة ظاهرة ما نظرا لتعدد جوانبها وتجلياتها المظهرية. فالتكامل المعرفي حتى وإن لم يكن ترجمة دقيقة لمصطلح الدراسات البينية، فإنه يلتقي معها في المضمون والهدف وإن كان يتسع في أهدافه إلى وحدة العلوم وتذويب الفروق القائمة بينها، فقد "أظهر التقدم المتواصل للمعرفة العلمية، ودراسات فلسفة العلوم، الخاصة التكاملية والنسقية للمعرفة العلمية المعاصرة، التي كشفت عن الحاجة إلى أعمال نظرية كلية شاملة لمختلف ظواهر الكون والحياة تدوب معها تلك الحواجز الظاهرية بين فروع العلم المختلفة، بحيث تحل العلوم المتداخلة والمتكاملة محل العلوم المتعددة والمنفصلة، بل إنها كلها يمكن أن تندرج في بناء نسقي واحد...ومن أبلغ الأمثلة على تكاملية العلوم الحديثة ظهور علم السيبرنيتيكا القائم على علوم كثيرة مثل الرياضيات والمنطق والميكانيكا والفسولوجيا وغيرها" (مكاوي، 2011، صفحة 32) ولعل الفلسفة في مضمونها التقليدي كانت أشبه بالمعرفة التكاملية التي تجمع مبحث الوجود والمعرفة والقيم وفق رؤية منهجية نابعة عن تصور لمفهوم الحقيقة، كما أن العلوم الدينية التي ظهرت في الحضارة الإسلامية تعكس هذا التوجه نحو وحدة الحقيقة التي جاء بها الإسلام ممثلة في عقيدة التوحيد.

2.3. الدراسات الموسوعية:

ينتمي هذا النوع من الدراسات الى فئة المعاجم والقواميس التي تقوم بوظيفة تعريفية للمصطلحات والمفاهيم والألفاظ، ونظرا لتزايد المعارف في كل فنون المعرفة كانت الحاجة ماسة إلى تجميعها في موسوعات تعريفية بصورة منهجية ومبوبة وفق كل فن من فنون المعرفة، وقد عرفت في الغرب باسم Encyclopédies.

لم يكن غرض الموسوعيين هو تبني أفكار موحدة، أو الدفاع عن وجهة نظر معينة. بل كان التجميع يتم حسب المواد المؤسسة لنوع المعرفة، فهي تتعدد بحسب مجال المعرفة التي تتخصص فيه، ولذلك قد نجد كتابا كثيرين يشتركون في موسوعة واحدة، (الفاخوري، 1982) إذا ما كانت تتسع لأكثر من فن معرفي، أو تتخصص في نوع معين من المعارف، مثل ما نجده في موسوعة الفلسفة، وموسوعة الأديان، وموسوعة العلوم المختلفة، وغيرها.

هذا فيما يخص التأليف الموسوعي الذي ظهر حديثا، وهو المسمى بالموسوعات Encyclopédies، أما كون المفكر يملك ثقافة موسوعية فهذا لا يعدم وجوده في تاريخ الحضارات القديمة. ففي الحضارة الاغريقية قد كان الفلاسفة كأفلاطون وارسطو مثلا موسوعيين حيث خاضوا في كل ضروب المعرفة الممكنة في عصرهم، خاصة وأن مضمون الفلسفة بمفهوم ذلك العصر كان يتسع لكل مجالات المعرفة، لا على سبيل العلم بالشيء، وانما البحث فيه وابتكار النظريات حوله. وفي الحضارة العربية الإسلامية، لم يكن الأمر مختلفا، بل إن التخصص كان من باب براعة هذا المفكر أو العالم في هذا الفن أو ذاك كأن يكون مفسرا أو نحويا أو محدثا أو فيلسوفا، ولكنه إلى جانب ذلك فقد كان أديبا، ومفهوم الادب في التراث العربي الإسلامي يشمل كل فنون المعرفة الإنسانية من فلسفة وتاريخ ونحو إضافة الى العلوم الشرعية. وقد كان الأمر كذلك في الحضارة الغربية، إلى أن طغت موجة التخصص العلمي الذي فرضه تشعب المعرفة وتوسعها في العصر الحاضر.

إن الفارق بين الدراسات الموسوعية والدراسات البينية وكذا التكاملية، ان الدراسة الموسوعية تقوم على التجميع واحترام التخصص دون وجود هدف نحو تحقيق رؤية شمولية للموضوع محل البحث. ولذلك كان الهدف منها تعليمي يسعى الى جمع المعرفة وفق تخطيط منهجي يسهل على الباحثين الاستفادة منها، وكذا تلقين العلوم والمعارف لعامة الناس.

إن الدراسات البينية هي براديجم جديد متجاوز للدراسات التكاملية في مفهومها التقليدي والموسوعية القديمة، إلا أنها تستعين بها في تحقيق هدفها المعرفي، أنها بمثابة الأرضية المعرفية التي تُمدُّ المعرفة البينية بالمعطيات حتى تحقق رؤيتها الشمولية للظاهرة موضوع البحث.

3. الفلسفة في مفهومها التقليدي (اليونان والمسلمين):

ربما تقوم الفلسفة كما عرفها اليونانيون، خاصة عند افلاطون وارسطو، وكذا لدى الفلاسفة المسلمين على نواة للدراسة البينية، ولمعرفة ذلك يجدر بنا الرجوع الى مفهوم الفلسفة كما عرف في هاتين الحضارتين.

1.3 في الفلسفة اليونانية:

الفلسفة باعتبارها تفكير عقلي حر لم تعرف إلا مع اليونانيين، فهي معجزتهم التي تميزوا بها، والحضارات المتعاقبة للحضارة اليونانية مدينة لها في ذلك بما فيها الحضارة العربية الإسلامية. وهذه الفلسفة وإن كانت قد ظهرت مع أساطين الحكمة الأولى في هذه الحضارة، إلا أنها ترسخت وتحددت وفق تصور منهجي وموضوعاتي و"بالقدرة على التعبير" (الفاخوري، 1982، صفحة 63)، مع سقراط وافلاطون وارسطو، كما أن التفكير الفلسفي حتى العصر الحاضر مدين لفلسفة لهؤلاء. واعتبر سقراط أب الفلسفة اليونانية، واستأذا لأفلاطون الذي اذاع فلسفته من خلال المحاورات، وهذه المحاورات وإن كانت بمثابة نقل لفلسفة سقراط إلا أنها تعكس فلسفة افلاطون نفسه.

2.3 فلسفة افلاطون (ت 348 ق _ م)

يذهب الكثير من الباحثين في الفكر الفلسفي إلى أن فلسفة افلاطون ذات طابع مثالي، لقيامها على تصور مثالي للوجود. وقد حاول برتراند راسل تحديد أهم الموضوعات الرئيسية المعبرة عن فلسفته، وهي: "أولا "مدينته الفاضلة" التي كانت أقدم ما عرف العالم من مدائن فاضلة، وهي كثيرة العدد؛ ثانيا نظريته في المثل التي كانت أول محاولة تبدأ في حلّ مشكلة المعاني الكلية التي لا تزال حتى اليوم بغير حلّ؛ ثالثا أدلته على الخلود؛ رابعا مذهبه في الكون؛ خامسا رأيه في المعرفة وأنها أقرب إلى أن تكون تذكّرا منها إلى أن تكون إدراكا حسيا" (الفاخوري، 1982، صفحة 67، 68) (بدوي ع، 1984)

يلاحظ على هذه المواضيع التي إستقرأها راسل من فلسفة افلاطون، أنها فلسفة تنقسم إلى نظرية وعملية، فاهتمامه بنموذج المدينة الفاضلة هو من صميم الفلسفة السياسية ذات الطابع العملي، غير أن ذلك مشيّد على فلسفته النظرية المتعلقة بمفهومه للوجود في كليته الطبيعية والماورائية. وأخيرا أن كل ما نعرفه إنما هو نذكر وهو تصور مبني على مفهومه للنفس الإنسانية. هذا التصور الفلسفي مبني على رؤية كلية للوجود وأقسامه، انطلاقا من البحث في النفس إلى طبيعة المعرفة إلى التصورات الكونية. وهو ما نستشف منه أن الفلسفة بهذا المفهوم تقوم على رؤية تكاملية بين بحوث متنوعة لتقدم تصورا شموليا معبر عنه بفلسفة افلاطون.

3.3 ارسطو (ت 322 ق م)

امتاز ارسطو عن أستاذه افلاطون بعنانيته بالبحث في كل المعارف الإنسانية، و"بدقة المنهج واستقامة البراهين والاستناد إلى التجربة الواقعية. وهو واضع علم المنطق كله تقريبا، ومن هنا لقب بـ "المعلم الأول" و "صاحب المنطق" (بدوي ع، 1984، صفحة 98). ومؤلفاته تدل على هذه الإحاطة الموسوعية بكل جوانب المعرفة، فهي تؤلف "دائرة معارف عصرها"، وتنقسم إلى الأقسام التالية: الكتب المنطقية، الكتب الطبيعية، الكتب الميتافيزيقية، الكتب الأخلاقية، الكتب الشعرية" (بدوي ع، 1984، صفحة 99)، وكل من هذه الكتب يضم تحته كتباً فرعية تخص مباحث معينة كجزء من عام. وهذا الإلمام بمختلف المعارف ينم عن تصور لهدف المعرفة، وهو ما قام عليه تصنيفه للمعارف، الذي استند إلى عبارته التي وردت في كتابه (الميتافيزيقا) مفادها: "كل فكر إما عملي، أو شعري، أو نظري".

فالعلوم النظرية تهدف إلى التعريف بالأشياء وشرحها أو تفسيرها، وتشمل الرياضيات، والطبيعة، والفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا.

العلوم العملية، وهي التي تفقد الإنسان، سواء في حياته الشخصية (الأخلاق)، أو في حياته العائلية (الاقتصاد أو في حياته الاجتماعية (السياسة).

العلوم الشعرية، وهي التي تهدف إلى إنتاج الأعمال الأدبية، تشمل (البلاغة، فن الشعر، الجدل..) (ظاهر، صفحة 135)

ونلاحظ في علم ما بعد الطبيعة الأساس لفلسفة ارسطو، فهو بمثابة العلم الذي ترتد إليه كافة العلوم والمعارف الأخرى، فيكون بذلك المبدأ الأول للتفسير وتقديم نظرية متكاملة للوجود في عموميته. فالفلسفة عند ارسطو هي العلم بالأسباب والمبادئ، وهذه الأسباب والمبادئ هي العلل والمبادئ الأولى. وهي فلسفة علم ما بعد الطبيعة الذي موضوعه "البحث في الوجود بما هو موجود، ولذلك كان العلم بما هو

أعم، بينما العلوم الجزئية تتناول نواحي معينة محدودة. كالرياضيات تدرس المقادير، والطبيعات تدرس الحركة...". " كما ان هذا العلم يبحث في صفات الوجود الجوهرية، وهو يفسر أيضا المبادئ الخاصة بكل علم مما هو مفترض في هذا العلم دون ان يبحث هذا العلم فيه...". (بدوي ع، 1984، صفحة 102)

عند ارسطو علم عام يسعى إلى التفسير الكلي للوجود من حيث الوقوف على علله ومبادئه الأولى، وعلوم جزئية تختص بموضوعات معينة. إلا أن هذه العلوم الجزئية لا تُقدم معرفة كلية بالموجود من حيث هو موجود، ولبلوغ ذلك وجب الأخذ بمعطيات هذه العلوم نحو تحقيق غرض علم ما بعد الطبيعة، الذي هو الفلسفة الحقّة. هذا التصور للمعرفة عند ارسطو، يعكس في جانب كبير منه مضمون الرؤية التكاملية بين العلوم والمعارف وهو ما يستشف منه وجود نواة دراسة بينية بين المعارف.

4.3. الفلاسفة المسلمون:

لا يمكن اخراج من يسمون بالفلاسفة المسلمين من دائرة الفلسفة الإسلامية على اعتبار انهم كانوا مجرد ناقلين وشارحين لفلسفة ارسطو والفلاسفة اليونانيين، وهو ما ذهب اليه علي سامي النشار، في معرض نقده لمنهج المستشرقين في حصر الفلسفة الإسلامية في هذه الفئة فقط، باعتبار أن تلك الرؤية في نظره لا تمثل أصالة الفلسفة الإسلامية، فهي رؤية "اعتبرت فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شراح فلسفة اليونان، فلسفة إسلامية فيها أصالة وإبداع، وفي هذا مجافاة للبحث العلمي الذي أثبت أن هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون على الاطلاق فيما تركوا من كتب وصلت إلينا الاصاله الإسلامية الفلسفية" (النشار، صفحة 47).

إن هذا الموقف، وإن كان الغرض منه البحث عن أصالة الفلسفة الإسلامية خارج هذه الفئة، فإن هؤلاء لا يُعَدَمون جانبا من الأصالة والإبداع من باب كونهم التزموا بمفهوم الفلسفة كما وردت عند أصحابها على أساس ان الفلسفة من العلوم الدخيلة الى المجتمع الإسلامي وهو ما ينقل عن الفارابي في تتبعه لاسم الفلسفة، حيث نقل عنه صاحب "عيون الانباء في طبقات الأطباء" قوله: "اسم الفلسفة دخيل في العربية، وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفيا ومعناه إثارة الحكمة. وهو في لسانهم مركب من فيلا وسوفيا. ففिला "الإيثار" وسوفيا "الحكمة". والفيلسوف مشتق من الفلسفة. وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفوس، فإن هذا التغيير هو تغيير كثير من

الاشتقاقات عندهم ومعناه "المؤثر للحكمة" والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره "الحكمة" (عبد الرازق، 2011، صفحة 62) كما ان الفارابي يلتزم في اقراره على ان موضوعات الفلسفة هي من ابداع اليونانيين وخاصة افلاطون وارسطو، فنجد في كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين" يقول: "وكان هذان الحكيمان (يقصد افلاطون وارسطو) هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها واصولها ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول في قليلهما وكثيرهما، واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها، وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه عن الشوائب والكدر. بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول، إن لم يكن من الكافة، فمن الأكثرين من ذوي الألباب الناصعة والعقول الصافية" (الفارابي، صفحة 80؛ حنفي، دراسات اسلامية، 1982). نلاحظ في هذا الموقف _ والذي هو موقف المشتغلين بالفلسفة في سياق المدرسة المشائية _ الرجوع الى هذين الحكيمين في أرائهما الفلسفية، والاحتكام اليهما. ولعل هذا هو السبب المباشر في الحكم على الفلسفة الإسلامية بأنها مجرد نقل وشرح للفلسفة اليونانية. غير ان هذا _ كما اسلفت سابقا _ فهو باب الالتزام بالموضوعية والنزاهة العلمية في نسب الآراء والعلوم لأهلها وهو ما عبر عنه الكندي "بوجوب الإقرار بفضلهم". كما أن التلقي لهذه العلوم لم يكن وقفا على اليونانيين ممثلين في آراء افلاطون وارسطو، بل اعتمد الفلاسفة المسلمون كذلك على الإرث المعرفي الفلسفي لغير هؤلاء، من ذلك الافلاطونية المحدثة، والتراث الفارسي والهندي. وهو ما اوجد اتجاها فلسفيا مغايرا للفلاسفة المشائين، تمثل في الاتجاه الاشراقي.

كانت الحاجة الى الفلسفة في المجتمع العربي الإسلامي آنذاك تلبية للحاجة المعرفية والتطور الحضاري الذي بلغه المجتمع آنذاك، ومن صور تلك الحاجة تطوير علم الكلام في منهجه وأدلته، وهو ما يشير اليه حسن حنفي بقوله: "نشأ الفكر الفلسفي (الفارابي) متأخرا. فقد عاش الكندي أول الفلاسفة في النصف الأول من القرن الثالث الهجري (252 هـ) واستمر الفكر الفلسفي لفترة متأخرة فقد عاش ابن رشد آخر الفلاسفة القدامى في القرن السادس الهجري (595 هـ). كانت مهمة الفكر الفلسفي تطوير الفكر الديني كما ظهر عند علماء أصول الدين أو المتكلمين. وكان المسار الطبيعي لعلم العقائد هو علوم الحكمة، فعلم التوحيد كان لا بد أن يتطور إلى علوم المنطق والطبيعة. الفلسفة على هذا النحو تطوير لعلم الكلام وبالتالي يكون الفكر

الفلسفي يمثل تقدما بالنسبة للفكر الديني" (حنفي، دراسات اسلامية، 1982، صفحة 87) وهو ما يجعل من وظائف الفلسفة الإسلامية الدعوة الى الدين الإسلامي وفق منهجها العقلي، وذلك ما لاحظته هورتن حول هذه الفلسفة، حينما كتب قائلاً: "يعتقد هؤلاء الفلاسفة اعتقاداً جازماً بأن الإسلام هو أكمل وحي إلهي. النبي يرى في حالات اشراق وكشف خارق للعادة الحقائق الإلهية التي لا ينفذ اليها العقل البشري" أي الغيب" ثم يبلغها للناس؛ أما الفيلسوف فيكشف بعقله الضعيف بعض هذه الحقائق غير مخالف لما نزل به القرآن. فكأنما وظيفة الفلاسفة الإسلامية الدعوة إلى دين الإسلام" (عبد الرازق، 2011، صفحة 38) ونظراً لهذه الوظيفة التي مثلت إشكالية مركزية في الفلسفة الإسلامية، والمتمثلة في التوفيق بين العقل (مذكور) والنقل، جعلت من الفلسفة الإسلامية تتميز بطابع ديني، وهو ما يذهب إليه إبراهيم مذكور حين يجعل من خصائصها أنها "فلسفة دينية" معللاً ذلك بأنها "نشأت في قلب الإسلام، وتربى رجالها على تعاليمه، واشربوا بروحه، وعاشوا في جوه. وهي إنما جاءت امتداداً لأبحاث دينية ودراسات كلامية سابقة" (مذكور، صفحة 154)

يتبين لنا مما سبق أن الفلسفة الإسلامية، على الأقل في صورتها المشائية، إنما كانت تهدف إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، على أساس أن الفلسفة هي الترجمة العقلية لمسائل الدين العقائدية، وهي مهمة أوجدت فلسفة "فيها ثمرات من عبقرية أهلها ظهرت في تأليف نسق فلسفي قائم على أساس من مذهب ارسطو مع تلافي ما في هذا المذهب من النقص باختيار آراء من مذاهب أخرى بالتخريج والابتكار" (عبد الرازق، 2011، صفحة 39) ولا أدل على ذلك لجوئهم _ كما هو الحال عند الفارابي وابن سينا _ الى نظرية الفيض الأفلوطينية كحل لإشكالية الوجود من خلال بحث العلاقة بين واجب الوجود والوجود. وهو ما يشير اليه هورتن حين اعتبر الفلسفة الإسلامية قد تجاوزت قصور نظرية ارسطو في تقديم تفسير نسقي للعالم، حين استمدت من المذهب الافلاطوني الجديد فكرة الإمكان التي تحيط بجملة الموجودات وتجمعها في وحدة. وهي فكرة في نظر هورتن لا تزال تتخلل تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى عهدنا الحاضر، ولا يزال يتجدد شرحه وابرازه في الصور الواضحة. وابن رشد هو الذي لم يفهمه حق الفهم" (عبد الرازق، 2011، صفحة 37، 38) وفي ذلك إشارة الى استعانة هذه الفلسفة بنظرية الفيض الأفلوطينية التي وصفها ابن رشد بأنها مجرد أوهام وتخريفات. كما يذهب يحي محمد الى "ان ابن رشد لم يحدث (ابو ريده،

(1950) قطيعة مع فلسفة الفارابي وابن سينا، بل فكر في سياق الإشكالية التي اعتبرها الجابري إشكالية الفلسفة المشرقية وهي التوفيق بين الدين والفلسفة، وإن كان يستعيد بعض مضامين نظرية الفيض التي اتهمها بالأوهام والتخريف. (يحي، 2022)

كما أن مفهوم الفلسفة وأقسامها والغرض منها عند هؤلاء تؤكد صدق هذه الأطروحة، حيث نجد الكندي (ت 252 هـ) باعتباره متكلماً معتزلياً وفيلسوفاً، يؤكد على وحدة الغرض بين ما يصبو إليه علم الكلام وما تصبو إليه الفلسفة. فالفلسفة عنده، كما بينها في رسالته إلى المعتصم بالله، أنها "أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة، صناعة الفلسفة التي حدها: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في عمله إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق..." (ابو ريده، 1950، صفحة 97) فالقيمة التي تكتسبها الفلسفة عند الكندي إنما تستمد من طبيعة الفلسفة ذاتها التي تقوم على البرهان المؤدي إلى بلوغ الحقيقة، ومن ثم كانت المعرفة الأمثل في فهم حقائق الدين لا على أساس نفي حقائق الإيمان بل على أساس تبريرها عقلياً. فالحقيقة الدينية لم تكن غائبة عن الكندي بل هو يتفلسف في إطارها ليتجاوز الوهم والظن والخيال. ففلسفته في ذلك كما يصفه أبو ريده "أن الكندي مع سعة معارفه ومعرفته الجيدة بمذاهب اليونان، خصوصاً أرسطو، يقف في أرض الدين بقدم ثابتة؛ فيدافع عن النبوة بالإجمال وعن النبوة المحمدية خاصة، ويفهم الوحي الإسلامي فهماً فلسفياً. وهو لا يفتأ تظهر في رسائله عبارات واضحة تدل على روح الإيمان العميق. وهو ... يخالف أرسطو في قدم العالم ويؤكد العناية الإلهية وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم. ويخرج من نظره الفلسفي بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفي وتنتهي إلى مذهب ديني فلسفي معاً" (ابو ريده، 1950، صفحة 58)

أما الفارابي، الملقب بالمعلم الثاني (ت 335 هـ) فالفلسفة عنده "أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة" والغاية من تعلمها تتمثل في "معرفة الخالق تعالى، وأنه واحد غير متحرك، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله" (عبد الرزاق، 2011، صفحة 86). وهي عنده علوم نظرية وعملية غايتها تحقيق السعادة، وجماعها معرفة الخالق كما نص عليه في الغاية من تعلمها. ونلاحظ على هذا التقسيم أنه يتفق وتقسيم أرسطو لعلوم الفلسفة، وهو تقريباً نفس التصنيف الذي جرى عليه فلاسفة الإسلام، إلا أنها عندهم وإن كانت مقصودة لذاتها كعلوم جزئية يتحدّد مجالها بموضوع بحثها إلا أنها تتكامل في إطار العلم الإلهي

وهو الغاية القصوى من البحث الفلسفي عندهم، خلاف ما كان يسمى عند أرسطو بالفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة. وقد جرى ابن سينا في تصوره للفلسفة وأقسامها على منوال الفارابي، مع اختلافات طفيفة، حيث نجده في رسالة الطبيعيات من "عيون الحكمة" يحدّد الحكمة بأنها: "استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية" (عبد الرازق، 2011، صفحة 90) وهو تعريف يظهر منهج الفلسفة العقلي القائم على التصور والتصديق الذي يكون بسبيل الاستدلال، للحقائق النظرية والعملية، والغاية منه استكمال النفس الإنسانية من حيث الرفعة والشرف وهو غاية سعادتها في الدارين. والغزالي الذي حاول في كتابه بيان تهافت الفلسفة إنما كان نقده موجها لأخطاء هؤلاء الفلاسفة في العلم الإلهي وأنه تنكّب عن صحيح العقيدة الإسلامية، ولكنه في الوقت ذاته سلّم بكثير من أقسام الفلسفة وعلى رأسها المنطق الذي جعله طريقاً يقينياً للمعرفة الصحيحة. أما ابن رشد الذي انتقد الغزالي في كتابه تهافت التهافت فقد كان يرمي بدوره إلى إبطال فلسفة الفارابي وابن سينا، ولكنه سعى إلى تصحيح النظر الفلسفي بالرجوع إلى أرسطو مباشرة في ضرورة إقامة علاقة صحيحة بين النظر الفلسفي والعقيدة الإسلامية وهو ما تنمّ عنه كتبه مثل مناهج الأدلة، وفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

نخلص من وراء ذلك إلى التأكيد على أن العالم الإسلامي، كما يرى إبراهيم مدكور، استطاع "أن يُكوّن لنفسه فلسفة تتمشى وأصوله الدينية وأحواله الاجتماعية" (مدكور، صفحة 30). كما أن التنوع الذي ساد المعرفة الفلسفية في الحضارة العربية الإسلامية من حيث تعدد المدارس وتصنيفها للعلوم، إنما كان يسعى نحو غاية واحدة هي معرفة الله بالطرق البرهانية اليقينية، ولذلك فهم "يتفوقون في أن أعلى مستويات المعرفة هي معرفة الله سبحانه وتعالى، ومن أجل معرفة الله يسعى الإنسان إلى اكتساب العلوم الأخرى" (ملكوي، 2011، صفحة 36).

4. مدرسة الشيخ مصطفى ع الرزاق والطرح الجديد للفلسفة الإسلامية

مصطفى عبد الرازق (1885 – 1947م) شيخ أزهري وأستاذ الفلسفة الإسلامية في الجامعة المصرية بين 1935 و1938. ومن بين مؤلفاته الشهيرة كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" الذي طبع أول مرة سنة 1945. وهذا الكتاب هو عبارة

عن دروس تعليمية في الفلسفة الإسلامية كان يلقيها على الطلبة آنذاك، وقد أفصح عن ذلك في مقدمة كتابه هذا، بقوله: "قد كنت أيام اشتغالي بتدريس الفلسفة الإسلامية وتاريخها في الجامعة المصرية معنيًا بدرس هذه الموضوعات واستكمال بحثها ودونت فيها صحفا طويتها على حالها، منذ تركت الجامعة في صدر سنة 1358هـ/1939م وصرفتني الشواغل عنها. واليوم أعود إلى هذه الصحف؛ لأنشرها كما هي بصورتها يوم أن كتبت من غير تنقيح ولا تعديل، وفي صياغتها التعليمية (حلمي، 2011)" (عبد الرازق، 2011، صفحة 4)

لقد كان كتاب "التمهيد" تمهيدا لتأسيس مدرسة فلسفية سارت على نهج الشيخ في محاولة إبراز أصالة الفلسفة الإسلامية، وأنها تتسع لمظاهر الفكر العقلاني في الحضارة الإسلامية، ولا تقتصر على أولئك المعروفين بفلاسفة الإسلام، كما كان ينظر إليها المستشرقون في درسمهم للفلسفة الإسلامية.

لقد كان مصطفى عبد الرازق "صاحب اتجاه في الإصلاح والتجديد الديني بصفة خاصة ومدرسة فلسفية تأصيلية وذلك بحكم انتمائه لمدرسة الشيخ الإمام محمد عبده" والمشتغلون بالفلسفة كما يذكر توفيق الطويل: "يتابعون تلميذ الإمام الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق في اثبات أن الفلسفة الإسلامية لم تكن مجرد نقل وتأويل للفلسفة اليونانية وإنما هي فكر إسلامي نبت ونما وعاش في ظل الإسلام ... وعلى هذا النهج تجري مؤلفات جمهرة المعاصرين في أصول الفقه والكلام والتصوف وسائر فروع الفكر الديني" (حلمي، 2011، صفحة 46)

كتاب التمهيد، هو كتاب في المنهج بالدرجة الأولى جمع فيه بين المنهج التاريخي الذي يتتبع مقالات الفلاسفة من الغربيين، المستشرقين خاصة، ومقالات الفلاسفة المسلمين حول الفلسفة الإسلامية بالعرض والتحليل النقدي مع اللجوء إلى منهج المقارنة لاستخلاص الأحكام في موضوعية ونزاهة. إنه منهج "يقوم على التأليف بين المناهج الثلاثة: التاريخي والنقدي والمقارن" (حلمي، 2011، صفحة 42) وقد اتبعه في ذلك تلاميذه من بعده ولم يجد عنه أحد من الباحثين المعاصرين في تاريخ الفلسفة الإسلامية، على حسب ما يذهب إليه محمد حلمي عبد الوهاب في مقدمته لكتاب "التمهيد" (حلمي، 2011، صفحة 42). غير أن عبد الرحمان بدوي يرى بأن منهجه في التدريس "كان يعتمد أساسا على النصوص والمتون، ويطيل في شرحها وفي استخراج ما تنطوي عليه. ولعل ذلك بتأثير نشأته الأزهرية. وهو منهج يُدرّب الطالب على فهم عميق للنصوص أكثر مما يُهيئه للبحث المستقل وابداء النظرات الشاملة

وتلمّس الآراء الجديدة" (بدوي ع.، 1984، صفحة 69) . وهذا الموقف إنما هو نابع عن وجهة نظر عبد الرحمن بدوي للفلسفة الإسلامية في أنها لا تصدق إلا على أولئك المصطلح عليهم بفلاسفة الإسلام كما يذهب إليه كثير من المستشرقين خلاف ما كان يسعى الى اثباته الشيخ مصطفى عبد الرازق.

ان المنهج الذي طبقه الشيخ في دراسة الفلسفة الإسلامية انتهى به إلى النتائج الآتية:

1. تلاشي القول بأن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب ارسطو ومفسريه أو كاد يتلاشى، وأصبح في حكم المسلم أن للفلسفة الإسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب ارسطو ومذاهب مفسريه..." إلى أن يقول: " أن فيها ثمرات من عبقرية أهلها ظهرت في تأليف نسق فلسفي قائم على أساس من مذهب ارسطو، مع تلافي ما في المذهب من النقص باختيار آراء من مذاهب أخرى وبالتخريج والابتكار، وظهرت أيضا في أبحاثهم في الصلة بين الدين والفلسفة"

2. تلاشي القول بأن الإسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجنا لحرية العقل، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى"

3. أصبح لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية شاملا، كما بينه الأستاذ هورتن، لما يسمى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام. ولقد اشتد الميل الى اعتبار التصوف أيضا من شعب هذه الفلسفة، خصوصا في العهد الأخير الذي عني فيه المستشرقون بدراسة التصوف"

وينتهي في الأخير إلى القول: "وعندي أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوّغ جعل اللفظ شاملا لهما فإن "علم أصول الفقه" المسمى أيضا "علم أصول الاحكام" ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام؛ بل إنك لترى في كتب أصول الفقه أبحاثا يسمونها "مبادئ كلامية" هي من مباحث علم الكلام. وأظن أن التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهي إلى ضم هذا العلم إلى شعبها" (عبد الرازق، 2011، صفحة 39... 43)

إن ما يبرر هذه الشمولية لمجالات معرفية مختلفة هو المنهج المتبع فيها من جهة وكذا الغاية منها. فإذا كان علم الكلام قد مثّل تمهيدا للنظر الفلسفي في الإسلام، وأنه انتهى عند المتأخرين من علمائه بمزج المنهج الكلامي بالنظر الفلسفي، مما جعل

البعض يرى ان أصالة الفلسفة الإسلامية قائمة فيه، فإن التصوف القائم على المنهج العرفاني الاشرافي لم يخلُ بدوره من الانتهاء إلى أراء ونظريات لا تقل قيمة عما انتهى إليه الفلاسفة أصحاب النظر العقلي. غير أن علم أصول الفقه، والذي اجتهد الباحث في اثبات رده إلى مجالات الفلسفة، فإنه لا يعدو أن يكون ذلك من حيث المنهج، وهو ما يشير إليه في دراسته لرسالة الشافعي بقوله: "فإذا كنا نلمح في الرسالة نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية، فإننا نلمح في الرسالة مظاهر أخرى منها الاتجاه المنطقي إلى وضع الحدود والتعاريف أولاً، ومنها أسلوبه في الحوار الجدلي المشبع بصور المنطق ومعانيه، ومنها الإيماء إلى مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على الإلهيات أو علم الكلام" (عبد الرازق، 2011، صفحة 69)

تكمّن قيمة هذه المقاربة التي يقدمها الشيخ مصطفى عبد الرازق _ والتي أسست لمدرسة فلسفية اقتفت أثره في ابراز معالم التفكير الفلسفي في الإسلام _ في توسيع مفهوم الفلسفة، وأنه يتجاوز المفهوم الكلاسيكي الوافد من الحضارة اليونانية. وهو توسّع يحاول أن يلمّ بمظاهر الفكر العقلاني في الحضارة العربية الإسلامية. إضافة إلى ذلك فهو يؤسس لنوع من التكامل المعرفي سواء على مستوى المنهج أو على مستوى المضمون لمعارف مختلفة تتوحد نحو تحقيق غاية واحدة هي التعبير عن روح الحضارة العربية الإسلامية التي تأسست على تعاليم الدين الإسلامي.

1.4 نماذج من الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة ومقاربتها للتراث العربي الإسلامي.

إن ما استقرت عليه، مدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق، هو توسيع النظر إلى مفهوم الفلسفة الإسلامية، إذ لم تعد تقتصر، كما رأينا على ذلك المفهوم الضيق المتعارف عليه في الوسط الاستشراقي المتعلق فقط بالفلاسفة المسلمون، بل امتد ليشمل كل ضروب التفكير العقلاني والوجداني في الحضارة العربية الإسلامية، سواء على مستوى المنهج أو المضامين.

لقد أصبح هذا المنتج الفكري يمثل للمفكر العربي المعاصر تراثاً يعبر عن أصالته، انطلاقاً من التحديات التي فرضتها عليه إشكالية النهضة. فالنظر الى التراث لم يعد مجرد عودة موضوعية يتعامل معها باعتبارها ظاهرة مستقلة عن ذاته (حنفي،

دراسات اسلامية، 1982، صفحة 86)، وانما انطلاقا من السعي في توظيفه للولوج إلى الحداثة بروح مبدعة ومبتكرة، وليس كمقلد منتزع الجذور التي توصل بين تراثه ومتطلبات الحضارة المعاصرة.

ومن هنا كان الإشكال، كيف نقرأ التراث، وما هي الجوانب المستنيرة فيه التي يمكن اعتمادها كمنطقات نحو تحقيق نهضة تمكنا من ولوج عالم الحداثة؟ وهو الإشكال الذي اشتغلت عليه كل القراءات المتنوعة للتراث بما في ذلك قراءة مصطفى عبد الرازق للفلسفة الإسلامية، وإن كان لمدرسته الفضل في احياء البحث في التراث الفلسفي والعلمي وفقا لتصوره للتفكير الفلسفي.

ومع تقدم العلوم الإنسانية والاجتماعية، وما أسفر عنه ذلك من تنوع في مناهج البحث والدراسة، كان لزاما على المفكرين العرب والمسلمين من التسلح بهذه المناهج في مقارباتهم المتنوعة في دراستهم للتراث الفلسفي والعلمي. ومن بين هذه المقاربات المعاصرة نجد مقاربة **حسن حنفي** للتراث، التي تقوم على إعادة بناء العلوم التراثية وفقا لما يتطلبه الواقع اليوم. وهذه العلوم الأساسية هي: علم أصول الفقه، وعلم أصول الدين، وعلم التصوف. معتمدا في ذلك على المنهج الفينومولوجي. وقد خصّ علم أصول الفقه برسائلته حول "**مناهج التفسير، محاولة في علم أصول الفقه**" باللغة الفرنسية عام 1965 معيدا بناء العلم كنظرية في الشعور: الشعور التاريخي، الشعور التأملي، الشعور العملي (حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، 1992) وكتابه "**من العقيدة إلى الثورة إعادة بناء لعلم أصول الدين**". وكتابه "**من الفناء إلى البقاء**" الخاص بإعادة بناء علم التصوف.

ويقوم المنهج الفينومولوجي عنده على البدء من الواقع الشعوري الذي يقدم لنا التجارب الحية التي يقوم العقل بتحليلها ويصل إلى معان تكون هي معاني النص والتي يمكن أيضا إدراكها بالحدس الموجه إلى النص مباشرة أو إلى الواقع المباشر (حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، 1992، صفحة 185).

خلاف ذلك نجد منهجية "**الاسلاميات التطبيقية**" التي ابتكرها محمد اركون في مقاربته للتراث العربي الاسلامي، والمتمثلة في "قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من تعبيرات المجتمعات الإسلامية ومطالبها الراهنة وذلك من خلال منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية ومصطلحاتها على دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل". "**الاسلاميات التطبيقية**" هي منهجية وهدف في الآن نفسه، منهجية من

حيث اعتماد منهجيات علمية معاصرة كالألسنية، والأنثروبولوجيا، والتفكيك الأركيولوجي، وغيرها من المنهجيات التي انبثقت عن التطور المعرفي للعلوم الإنسانية والاجتماعية واللغوية وحتى الفلسفية. وهي هدف من حيث كونها تهدف إلى إنتاج قراءة معاصرة للنص، التي تمكن من تحقيق حياة مدنية يتمتع فيها الإنسان بكامل حقوقه، إنها الألسنة في كل أبعادها. وهو ما هدف إليه في كتابه "نزعة الألسنة في الفكر العربي" وهي دراسة عن مسكويه وأبي حيان التوحيدي. (شارفي، 2020، صفحة 44)

اما بخصوص مشروع الجابري، الذي يعتبر من أحدث المشاريع وأكثرها تأثيرا في الثقافة العربية المعاصرة، والذي انصب على القراءة التحليلية النقدية ذات الطابع الاستمولوجي للعقل العربي في تكوينه وبنيته، معتمدا مفاهيم المناهج المعاصرة، وعلى رأسها المنهج البنيوي والتاريخي والتفكيكي بغية تجاوز فشل القراءات الايديولوجية والماضوية للتراث كما يرى. وتحقيق النهضة التي تقوم "ابتداء من التحرر مما هو متخشب في كياننا العقلي وارثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها..". (الجابري، 1998، صفحة 8)

5. خاتمة:

لقد سعينا في هذه الورقة البحثية عن بيان موضع الدراسة البينية المرادفة لمفهوم التكامل المعرفي، الذي تميزت به الفلسفة العربية الإسلامية سواء في تاريخها القديم او تاريخها الحديث والمعاصر، وهي بذلك لا تختلف عن مفهوم الفلسفة العام من خلال اندراج جملة من المعارف والعلوم الجزئية التي تستعين بها في تقديم تصور شامل للوجود في شتى مجالاته. وإذا كانت مختلف العلوم في العصر الحاضر قد استقلت عن الفلسفة بفضل تطور مناهجها ابتداء بالعلوم الرياضية والطبيعية ومن ثم العلوم الإنسانية والاجتماعية، الامر الذي أدى الى ظهور فلسفات ملازمة ومتساقطة والتفكير العلمي كالأستمولوجيا، وفلسفة المناهج، وفلسفة اللغة، وغيرها. "فالمعرفة اليوم تنزع نحو التداخل Transdisciplnarity فان من الزامات الفلسفة الوعي بتحديات ذلك التداخل، تماما كما كان الوعي بالتداخل الثقافي والاجتماعي الذي يقود حركة البشرية اليوم" (المستيري، 2005) (الصغير) والفلسفة العربية الإسلامية اليوم ملزمة بدورها بهذا الواقع المعرفي الجديد، وهو ما لاحظناه في استخدام المناهج المختلفة، والاستعانة بالمنجزات المعرفية المعاصرة في الحقل العلمي والفلسفي،

والنماذج التي قدمناها تقوم دليلاً على ذلك. وهذه النماذج المعاصرة للفلسفة العربية الإسلامية، لم يقتصر كما رأينا على دراسة التراث الفلسفي فقط، وإنما اتسعت دائرة بحثها لتشمل كافة ضروب الإنتاج الثقافي الذي أنتجته الحضارة العربية الإسلامية، والذي هو جماع التراث، وبإمكان هذه الرؤية المعرفية التكاملية أن تمتد إلى حقل العلوم الشرعية كعلم التفسير مثلاً، يقول الباحث عبد المجيد الصغير بخصوص تفسير القرآن الكريم "جدير بالمفسرين المعاصرين للقرآن الكريم أن يعتبروا تلك الدراسات من العلوم الإنسانية المعاصرة التي يمكن أن تكمل مداركهم لمقاصد واحكام القرآن. ولعل علم التفسير بعد ذلك احوج ما يكون الى تلك الرؤية التكاملية التي تقتضي "تسلف" مصطلحات واحكام وقضايا من علوم عدة تأتي على راسها الدراسات اللغوية واللسانية والنفسية والتاريخية والاركيولوجية." (الصغير) وقد امتد التحليل النقدي الفلسفي المعاصر الى النص القرآني والسنة النبوية، باعتبار النص هو مركز هذه الحضارة. وهي تستعين في هذه المسألة النقدية بالمعارف والمناهج المعاصرة _ كقراءة محمد اركون للنص القرآني، وقراءة نصر حامد أبو زيد، وقراءة حسن حنفي في إعادة بناء العلوم التراثية، وغيرهم _ وليس ذلك الا من اجل بعث فلسفة عربية إسلامية اصيلة بإمكانها التأسيس مرة أخرى لفكر عقلاني قادر على بعث نهضة مأمولة في الواقع العربي الإسلامي الراهن

قائمة المراجع

Bibliography

- ابو نصر الفارابي. (بلا تاريخ). *الجمع بين رأيي الحكيمين*. بيروت، لبنان: دار المشرق.
حامد ظاهر. (بلا تاريخ). *الفلسفة الإسلامية، مدخل وقضايا*. دار الثقافة العربية.
حسن حنفي. (1982). *دراسات اسلامية*. بيروت، لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر.
حسن حنفي. (1992). *التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم*. بيروت، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
حلمي، ع. (2011). *مقدمة، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية*. بيروت، لبنان: دار الكتاب اللبناني.
حنا الفاخوري. (1982). *تاريخ الفلسفة العربية* (المجلد ج1). بيروت، لبنان: دار الجيل.
ريكان. (1979). *منهج جديد للدراسات الانسانية*. بيروت، لبنان: مكتبة مكاوي.
عبد الرزاق، م. (2011). *تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية*. بيروت، لبنان: دار الكتاب اللبناني.
عبد الرحمن بدوي. (1984). *موسوعة الفلسفة، ج1*. بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

- عبد الرحمن بدوي. (1984). *موسوعة الفلسفة*، ج2. بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- عبد القادر شارفي. (جوان، 2020). *الفكر العربي المعاصر ونقد الفكر الديني*. مجلة جسور، صفحة 44.
- عبد المجيد الصغير. (بلا تاريخ). *مفهوم التكامل المعرفي في الاسلام، بنيتها وتجلياتها* (مؤسسة دار الحديث، جامعة القرويين). تم الاسترداد من <https://edhh.org/index.php/activites-scientifique>.
- علي سامي النشار. (بلا تاريخ). *نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام*، ج1. القاهرة، مصر: دار المعارف.
- محمد ابو ريدة. (1950). *رسائل الكندي الفلسفية*، ج1. القاهرة، مصر: مطبعة الاعتماد.
- محمد المستيري. (25 افريل، 2005). *الفلسفة الاسلامية المعاصرة وتحديات المنهج الحديثي*. مجلة الكلمة.
- محمد المكاكي. (ديسمبر، 2022). *الدراسات البيئية، المفهوم والاصول المعرفية*. صفحة 272.
- محمد عابد الجابري. (1998). *تكوين العقل العربي*. بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
- محمد يحيى. (11، 2022). *قراءة في مشروع المفكر محمد عابد الجابري (الحوار المتمدن)*. تم الاسترداد من <https://bilarabiya.net/27467>: <https://www.bilarabiya.net>
- مذكور، ا. (n.d.). *في الفلسفة الاسلامية، منهج وتطبيقه*. ج2. القاهرة، مصر: دار المعارف.
- مكاوي، ح. ف. (2011). *منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الاسلامية*. فرجينيا، الولايات المتحدة الامريكية: المعهد العالمي للفكر الاسلامي.