

حوارات



حوار مع جان ميشو
المستعرب البلجيكي المتخصص
في الفلسفة الإسلامية

أجرى الحوار وترجمه:
عبد الواحد العلمي



مركز نهوض
للبحوث والدراسات
NOHOUDH CENTER
FOR RESEARCHS
AND STUDIES

حوار مع جان ميشو المستعرب البلجيكي المتخصص في الفلسفة الإسلامية

أجرى الحوار:
عبد الواحد العلمي

يتناول جان ميشو في هذا الحوار رؤيته في عدد من القضايا الفلسفية وفلاسفة الإسلام (ابن سينا وابن رشد وابن تيمية والغزالي..) والنظر في إضافاتهم الفلسفية وبعض الإشكالات المرتبطة بعدد من المقولات التي تقال في حقهم مثل؛ القول إن الغزالي أنهى الفلسفة وسبب في نهايتها. كما تعرض جان ميشو إلى فكر ابن تيمية وأظهر عمقه الفلسفي، خاصة في مسألة الوحي والنبوة، حتى إنه يصف ثيولوجيا ابن تيمية بأنها؛ ثيولوجيا عملية (علم كلام عمل إذا صح القول).

وجان يحيى ميشو، مستعرب بلجيكي متخصص في فلسفة ابن سينا وفكر ابن تيمية، أنجز أطروحةً حول مسألة المعاد في فلسفة ابن سينا، كما أنجز عشرات البحوث وعديداً من الترجمات لبعض رسائله، ثم اتجه اهتمامه إلى ابن تيمية؛ حيث بدأ منذ أكثر من عشرين سنة يترجم كثيراً من نصوصه ترجمةً علمية دقيقةً إلى الفرنسية والإنجليزية.

عمل أستاذاً للفلسفة العربية الإسلامية في جامعة لوفان لانوف البلجيكية، ثم جامعة أوكسفورد في بريطانيا، وهو يعمل حالياً في جامعة في الولايات المتحدة الأمريكية، ويرأس تحرير مجلة العالم الإسلامي التي تصدرها نفس الجامعة، كما أشرف على العديد من الأطروحات الجامعية المتعلقة بالفلسفة العربية. اعتنق الإسلام منذ حوالي أربعين سنة، ومن بين بحوثه: مصير الإنسان عند ابن سينا، المعاد والخيال، المسلمون في أوروبا... إضافة إلى ترجمات لعشرات الرسائل لابن تيمية وابن سينا.



صورة هؤلاء الفلاسفة الثلاثة. إذن، فهناك في الغرب إرادة لتعميق ما نعرفه عن هؤلاء الفلاسفة وتجديده، خاصةً على أساس مصادر جديدة من المخطوطات وتحقيقاتها.

وبصفة عامّة، ومِعزَلٍ عن هؤلاء الثلاثة الذين لهم أهمية لا تُنْكَر، هناك مساءلة لبعض مسلّمات البحث في الفلسفة الإسلامية، مثل القول: إن القرنين الثالث والرابع هما عصرها الذهبي. وعلى سبيل المثال، سينعقد في فبراير المقبل مؤتمر تنظّمه مؤسسة آنا ماري شيمل في جامعة بون عن العصر الذهبي الثاني للفلسفة الإسلامية، أي القرنين الثالث عشر والرابع عشر، أي عصر المماليك، فما زالت هناك أشياء كثيرة تُقال. ولا يُقصد بالشرق هنا إيران، حيث الفلسفة الشيعية - لقد قام هنري كوربان بهذه المهمة - بل نقصد عصر المماليك.

الجميل أنه ليس هناك فقط خبراء غربيون من غير المسلمين، لكن هناك داخل الجامعات الأمريكية والإنجليزية - لا أعرف الوضع جيّدًا في فرنسا - هناك كثير من الباحثين المسلمين الذين يدرسون الفلسفة الإسلامية، مثل أيمن شحادة الذي كان تلميذي في أوكسفورد، وهو الآن أستاذ في جامعة لندن، والذي لا يشتغل فقط على فخر الدين الرازي بل أيضًا على المنطقة المشتركة بين الغزالي وابن تيمية،

ع.ع: في البداية، أودّ أن أشكرك على قبولك دعوتنا. ما بين أطروحة إرنست رينان الذي رام التقليل من أهمية الفلسفة الإسلامية، وجيلزون⁽¹⁾ الذي رأى فيها مرحلة عابرة، فهل ما زالت الفلسفة الإسلامية منتقصة أو مهمّشة في الدراسات الأوروبية خاصة والغربية عمومًا؟

ليست لي دراية معمّقة عمّا يُقال عن الفلسفة الإسلامية في الغرب، ومن الواضح أن أطروحة رينان كانت نافعة جدًّا في عهد الاستعمار الأوروبي للبلاد الإسلامية.

إن القول: إن الفلسفة انتهت مع وفاة ابن رشد سنة ١١٩٨م، كان مفيدًا لتبرير غزو الجزائر من قبل الفرنسيين. أما بخصوص أطروحة جيلزون القائلة: إن العرب كانوا قنطرةً فقط لعبور الفلسفة اليونانية إلى الغرب ولا شيء غير ذلك، فقد تمّت البرهنة على عدم كفاية هذه الأطروحة منذ مدّة طويلة، سواء مع دراسات ألان دي ليبرا⁽²⁾ أو آخرين. وبداهة، هناك مقاربة أخرى للفلسفة الإسلامية بصفة عامّة، وهي تتجلى - إن أردنا أخذ أمثلة - في: ابن سينا، والغزالي، وابن تيمية.

لقد غيرت الدراسات المنجزة في العشرين سنة الأخيرة بشكلٍ جذريّ

(1) Etienne Gilson.

(2) Alain De Libera.

فعلى سبيل المثال، إن المرور في الميتافيزيقا من اليونانية: تو أون، وتحويلها في العربية إلى اسم المفعول: موجود؛ مجرد ذلك قادهم إلى تطوير ميتافيزيقا أكثر ظاهراتية في العربية؛ حيث إن الموجود هو ما ينبغي إيجاده أو ما هو قابل للإيجاد، أي ما هو موضوع الإدراك، يعني ما يستلزم حضور الذات.

من هنا مثلاً تأتي فكرة ابن سينا أن كل ما يمكننا إدراكه أو قوله هو ذو طبيعة ذهنية، وبما أن كل شيء يمرُّ عبر الإدراك فهو مدرك. إذن، فإن مجرد التفلسف بالعربية قد أحدث تقدماً مهماً.

س: بما أنك ذكرت ابن سينا، وبما أن أطروحتك الأولى كانت عنه، أودُّ أن أسألك عن مكانة ابن سينا في الدراسات الغربية؟

لقد قام دي ليبرا بعملٍ جيد، مبيِّناً أنه من الصعب فهم فلاسفة مثل برنتانو وهوسرل والفينومينولوجيين بصفةٍ عامَّة دون الرجوع إلى ابن سينا، وإلى الفلسفة السكولائية الوسيطة التي كانت متأثرة - إلى حدِّ كبير - بالفلسفة العربية الإسلامية، خاصةً السنيوية.

لقد درستُ مثلاً مظهرًا آخر من مظاهر تأثير السنيوية، خاصةً من خلال الترجمة

وقد نشر مخطوطاتٍ مهمَّة جدًا. إذن، ثمة تجديد للدراسات حول الفلسفة الإسلامية، والتي هي دراسات أقلُّ أيديولوجيةً من دراسات القرن التاسع عشر، أو تلك المنتمية إلى جزء مهمٍّ من القرن العشرين، مع وجود كثيرٍ من الدارسين المسلمين. وهذا معطى جديد.

س: يذهب كريستيان جامبي⁽³⁾ إلى أن الفلاسفة المسلمين كانوا فلاسفة «داخل الإسلام» وليس «رغمًا عنه»، كما يذهب إلى ذلك الكثيرون، وتعرفون أن بعضهم يذهب إلى القول: إن المشائين العرب كانوا مشائين حتى النخاع، وإنهم مارسوا التقية حتى يوفروا قبولاً لأعمالهم.

هذا النوع من المقاربة الأيديولوجية لا دليل عليه في التاريخ، فجامبي محقٌّ. فقد ميَّز البعض في أعمال ابن سينا مثلاً بين فكره الفلسفي وفكره الديني؛ حيث يرون أنه ليس ثمة تجانس بينهما. وهذه نقاشات ليست لها معنى، كما أنه لا معنى للقول: إن الفلاسفة المسلمين لا يمكنهم ممارسة الفلسفة لأنهم مسلمون. وعلى العكس من ذلك، أرى أن انتماءهم للإسلام ومعرفتهم بالعربية مكَّنتهم من تحقيق خطواتٍ مهمَّة.

(3) Christian Jambet.



والتي لم نكن نعرف كيف وصلته، وعندنا قناعة كبيرة أنها وصلته عن طريق هذا الصديق الإنجليزي.

ع.ع: ربما كان ابن سينا أكثر حذاً في هذا الأمر من الطوسي وابن الشاطر وكل أعضاء مدرسة مراغة، فلم يُعثر بعد - حسب علمي - على الرابط الموثق للعلاقة بين أعمال كوبرنيك ومدرسة مراغة.

أعتقد أن الأمر قد درسه جورج صليباً، فقد لاحظ تشابهاتٍ بين المعادلات الرياضية المستعملة من قبل كوبرنيكوس وتلك التي لدى مدرسة مراغة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الطريق واضح، فالبيزنطيون الذين هربوا حين سقوط القسطنطينية في يد الأتراك أخذوا معهم مخطوطاتٍ يونانية وغيرها إلى روما، وهناك حتماً اطلع كوبرنيك على أعمال ابن الشاطر ومدرسة مراغة.

ع.ع: ما رأيك فيما يذهب إليه البعض من أن ابن سينا هو سبب انحطاط الفلسفة الإسلامية وانتكاستها إلى اللاعقلانية؟

نعم هذه أطروحة محمد عابد الجابري، وهو يعيد الاعتبار - حسب زعمه - إلى ابن رشد المغربي الأندلسي،

اللاتينية لأندريا ألباكو⁽⁴⁾؛ حيث بيّنت استعمال الرسالة الحاوية في أمر المعاد لابن سينا، التي أصبحت موضوعاً رئيساً - في العالم الأنجلوساكسوني عامةً، وفي الكنيسة الإنجليكانية خاصةً - لنقاش مهمّ جداً؛ حيث كان السؤال: هل البعث له حقيقة أم هو أسطورة لها نفع سياسي؟ وهو نقاش كان يدور انطلاقاً من فكر ابن سينا.

ومن خلال مكانة ابن سينا أخيراً في العالم الأنجلوساكسوني وترجمة رسالته، أمكننا فهم المرور من ابن سينا إلى ديكارت. فقد تكلم بعضهم عن مرجعية الرجل الطائر السينيوي في الكوجيتو الديكارتية. ولم تكن لدينا الوثائق لإثبات ذلك، لكن مع الاشتغال على ترجمة الرسالة الحاوية في العالم الأنجلوساكسوني، أمكننا توثيق طريق هذا المرور من ابن سينا إلى ديكارت.

فالرسالة الحاوية التي تُرجمت في القرن السادس عشر من طرف ألباكو تحتوي على النسخة الأولى من الرجل الطائر أو المعلق في الهواء عند ابن سينا، ومن خلال النقاش الذي أثارته في العالم الأنجلوساكسوني أمكننا التعرف إلى صديق إنجليزي كاثوليكي لديكارت - نسيت اسمه الآن - استعملها وناقشها، ونعرف الآن الرابط بين الرجل الطائر وديكارت،

(4) Andrea Alpago.

ومع ذلك، تجد من لا يزال يردّد أن الغزالي قد سدّد الضربة القاضية للفلسفة. لدينا فقهاء وعلماء بعد الغزالي درسوا في المنطقة نفسها التي درس فيها، يؤكدون أن الغزالي قد تفلسف، وهذا ما سيؤكّده ليس فقط ابن تيمية قرونًا بعده، أي إن الغزالي كان مريضًا ومرضه "الشفاء"، ولكن دراسات معاصرة مثل دراسات فرانك كريفل⁽⁵⁾، ومحمد عفيفي في دراسته للدكتوراه، وغاردن⁽⁶⁾، وكل الدراسات - خاصةً الأنجلوسكسونية - التي أُقيمت عن الغزالي في العشرين سنةً الأخيرة، تؤكّد أنه وإن كان قد عارض الفلاسفة في كتابه "التهافت"، فقد تفلسف بعمقٍ أكثر من غيره.

ع.ع: هل يمكن أن تعطيني أمثلةً عن أطروحات غزالية هي في العمق سينية؟

أول مثال تكلمت عنه في محاضرتي الأخيرة التي حضرتها: أنه في التهافت - كأشعريٍّ مخلص - ينكر السببية، لكنه في كتاب التوكل من كتابه "الإحياء" يضطر إلى الرجوع إلى إثبات السببية.

وهناك مثال آخر فيما يخصُّ بعث الأجساد، ففي "تهافت الفلاسفة" يهاجم الغزالي إنكار البعث من قبل ابن

ويتضح الطابع القومي الشوفيني لهذه الأطروحة. لقد أضحكني هذا الأمر، وقد سبق أن قلتها في مقدمتي لنشرتي لكتاب ابن سينا حول نقد علم النجوم، ومن المؤسف اتهام الشيخ الرئيس بالظلامية، فإن هذا النوع من التعميم قد يكون من الأشياء المثيرة التي تقال على شاشات الإعلام، لكنه على مستوى البحث العلمي والفلسفي لا قيمة له على الإطلاق.

ع.ع: مع ذلك، هناك نقطة مشتركة بينك وبين الجابري ولو نسبيًا؛ حيث ما فتئ يردّد أن الغزالي قد أعطى الضربة القاضية للفلسفة، وقد ردّدت كثيرًا في محاضراتك أن الغزالي سينيوي حتى النخاع. في الحالتين هناك تبخيس من قيمة أعماله في الفلسفة.

لا ليس الأمر سواءً، فأنا لا أبخس حقّ الغزالي. فالقول: إن الغزالي أنهى الفلسفة وتسبّب في نهايتها، هو - من جديد - مقاربة استشراقية تتردّد إلى حدّ الغثيان، ولا يزال يرددها بعضُ المثقفين العرب، وتكذبها النصوص التي بين أيدينا. وقد كانت لي فرصة لنشر واحدٍ من هذه النصوص، وهي مقدمة أفضل الدين بن غليان البلخي، وهو عالم درس بين مرو وبلخ ونيسابور، وعاش جيلًا بعد الغزالي. ويقول بكل وضوح: إن الغزالي اغترّ بالفلاسفة، وقد شكّل القناة الرئيسة التي اخترقت الفلسفة من خلالها الدين الإسلامي.

(5) Frank Griffel.

(6) Kenneth Garden.



تُطرح عن أسباب أزمته الروحية وعن مساره العلمي.

إن حكايته مرتبةً ترتيباً جيداً ومنظمةً تنظيمًا محكمًا؛ أجمل من أن تكون حقيقيةً. لكنها - على العموم - برنامج أيديولوجيٍّ فيه من بين أشياء أخرى نقد إبستمولوجيٍّ لبعض العلوم، مثل علم الكلام ورد الاعتبار للتصوف. لكن القول إنه في لحظة ما فقدَ اليقين ثم استعاد ذلك اليقين عبر نورٍ قذفه الله في قلبه، هذا بالضبط أطروحة ابن سينا حول الحدس النظري/الإشراقي، أعاد إنتاجها بمعجمٍ قريبٍ من معجم الإسلاميين. فهو لا يفعل - من أجل تفسير إعادة اكتشافه للحدس الصوفي - أكثر من إعادة إنتاج بنية نظرية مصادر المعرفة عند ابن سينا، عن طريق هذا البرنامج الذي وضعه في "المنقذ".

شخصيًا، فقدت "سذاجتي الفطرية" بصدد الغزالي، واكتسبت مناعةً بحيث حينما أقرؤه لم أعد ساذجًا، حيث أقرأ من بين السطور ما هو مدين به إلى ابن سينا. قلتها منذ ٣٠ سنة، وقد أكدتها دراسات جول يانسنس وآخرين، ويلزم بعض الوقت حتى تتقبلها بعض الأوساط التي لديها نظرة تقليدية حول الغزالي. وبالطبع لا يمنع هذا من القول: إن الغزالي هو أحد أمهر المتفلسفة المسلمين، وهو يذهب - في أحيانٍ كثيرة - أبعد من ابن سينا.

سينا والفلاسفة، ولا يقول شيئاً عن المعاد التخيلي كما يحدده ابن سينا في "الإشارات" وغيرها؛ لكنه يتبنّاه بنفسه في كتابه "المضنون"، بل يذهب أبعد من ابن سينا في القول بلا-جسمية بعث الأجساد، ويمكننا أن نعدّد الأمثلة. فهل من التقاءٍ أكثر من هذا؟

اقرأ كتاب كرنفل أو انتظر نشر أطروحة محمد عفيفي. هنا في بلجيكا، المتخصّص الأكبر في فكر الغزالي الأستاذ جول يانسنس⁽⁷⁾، الذي جدّد الدراسات الغزالية وبيّن بشكل كبير ما الذي أخذه الغزالي حرفيًا من ابن سينا، قد بيّن مثلاً أن كتاب "مقاصد الفلاسفة" هو نسخة عربية لـ"دانس نامه" وهو كتاب بالفارسية لابن سينا.

ع.ع: أنت تذهب بعيدًا بخصوص الغزالي، وتشكك في مصداقية السرد البيوغرافي للغزالي في سيرته "المنقذ".

أنا أقول إنها سيرة ذاتية/برنامج، وليست تاريخًا، وقد تمّ تحليلها من قبل دارسين مثل غوتاس وآخرين. فبدلاً من أن يحكي كرونولوجيا تطوره الشخصي الذي مرّ به فعلاً، نراه يعبرُ فيها عمّا ينبغي - حسب رأيه - أن يكون المسار العلمي لشخصٍ ما، فهناك أسئلة كثيرة

(7) Jules Janssens.

التي كانت في عهد الفارابي وابن سينا، وهي مؤسسات مثل المدارس ومدارس الطب والمساجد بمؤقتتها، فغيّرت الفلسفة من طريقة تعبيرها، فتجلّت في العالم السّني أكثر في علم الكلام.

وهذا ما تنبّه له ابن خلدون، حيث لاحظ أنه بعد الغزالي - وخاصةً مع فخر الدين الرازي - أصبح من الصعب جدًّا التمييز بين الفلسفة وعلم الكلام: الكلام المتفلسف أو الفلسفة المتكلّمة. لكن يكفي قراءة أناس مثل عضد الدين الإيجي في "المواقف" وابن تيمية، لنعي أن التفلسف أصبح مختلفًا.

إذن، فقد تغيّرت شروط إنتاج الفلسفة، فاتخذت شكلًا مغايرًا. وهذا الأمر ينطبق على إيران، وعلى نوع الفلسفة التي تطورت فيها؛ فقد تطورت الفلسفة هناك في مدارس علم الكلام. وهو أمر شبيه بما حدث عندنا في الغرب، فتوما الأكويني وبونافنتورا وغيرهما، يُدرسون اليوم في أقسام الفلسفة على أنهم فلاسفة، لكنهم اشتغلوا باعتبارهم ثيولوجيين وعلماء كلام.

ع.ع: اتجهت بعد ابن سينا إلى الاهتمام بابن تيمية ودراسة فكره. فهل اتجاهك إليه ساقطك إليه الفلسفة ذاتها أم شيء آخر؛ لأنه في الأوساط الأكاديمية يصعب على الكثيرين الاعتقاد أن ابن تيمية كان فيلسوفًا؟

ع.ع: سأسألك الآن عن مظهر آخر من مظاهر الفلسفة الإسلامية: هل يمكن اعتبار التيوسوفيا الإيرانية التي شكلت موضوع دراسات هنري كوربان جزءًا من الفلسفة؟ وهل يمكن القول: إن الفلسفة الإسلامية بعد انطفائها في الغرب الإسلامي اشتعلت جذوتها في الشرق الإيراني؟

لا، هي لم تنطفئ في الغرب الإسلامي، هذا غير صحيح. فقد بدأت بعض الدراسات في هذا الصدد، وهناك ندوة ستقام في روما. لكنها مُورست بأشكالٍ أخرى في الشرق والغرب؛ فليس بانطفاء جنس الفلاسفة، لا توجد الفلسفة. أعني بانطفاء جنس الفلاسفة أن هؤلاء الفلاسفة - سواء في الشرق والغرب - كانوا قريبين من السلطة، سواء من الموحدين في المغرب مع ابن طفيل وابن رشد، أو البويهيين في الشرق مع جيل مسكويه وابن سينا كله، أو الحمدانيين في حلب مع الفارابي.

إذن، حينما لم يعد للفلاسفة أمراء ينفقون عليهم كسد سوقهم وانطفأ جنسهم، فكان على الفلسفة إيجاد أوساطٍ أخرى للازدهار. ففي العالم السّني بعد نهاية العصر الفاطمي ومجيء السلاجقة إلى بغداد عام ١٠٥٥م، تغيّرت شروط ممارسة الفلسفة، فأخذت المؤسسات التي كان المجتمع الإسلامي يتمفصل حولها دورَ قصور الأمراء



ويمكن أن يكتسبها بعض الأشخاص، ويأخذ الغزالي الكثير من هذه النظرية السينوية: الخصائص الثلاث للنبوة لابن سينا مأخوذة بتمامها في "مشكاة الأنوار"، حينما تجد بعضهم يذهب ليعتكف في مكة لعله يكتسب النبوة، وذلك يؤكّد تلك الصعوبة في الاعتراف بالطابع الخاطمي والمركزي وغير القابل للتقليد للنبوة، وهنا تكمن المشكلة.

وبالنسبة إليّ، فإن ابن تيمية هو الوحيد أو أفضل مَنْ فسّر أن التوحيد دون نبوة لا يمثل حقًا التوحيد الإسلامي، وهو ما سيقود إلى أشياء مهمّة، مثل القول إن ما يُعطي معنى للخلق هو الوحي {رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا} [آل عمران: 191]، لماذا؟ لأنه سيكون هناك وحيّ.

إذن، كل العلاقة التي يقيمها بين الخلق والوحي هي من العمق ثيولوجيا، وروحياً من خلال زاويتين على الأقل: يمكن اعتبار الوحي مثل كتابة فنيّة للخلق؛ فالله يكتب، لكن ما يعطي أكثر معنى للخلق هو النبوة.

ومن جهة أخرى، هو الطابع الرعوي للوحي؛ فالله لم يخلق فحسب، بل إنه يرفع هذا الخلق عبر الأنبياء. إن هذه الاستمرارية في رعاية الخلق عبر النبوة، هي ما شرحها ابن تيمية ونظر لها بشكل فائق لم يقم به سوى قليلين مثله. وهو ما ينبغي التذكير به في عصرنا هذا.

جئتُ إلى ابن سينا صدفةً حينما كنت أقرأ نصّاً له، فوجدته يقارن بين الفارابي وابن سينا فيما يخصّ النبوة، فتعجبت لأنه كان يقول ما كنت أريد إثباته بالضبط في رسالتي للدكتوراه، فقلت: لا بدّ أن يكون جيّداً، إضافة إلى أنه يقول جيّداً ما يعبرُ عني كمسلمٍ. وليس معنى هذا أنني متفقٌ مع كل ما يقول، بل إننا بصدد ما نسميه اليوم بالفقيه الذي يعرف جيّداً عصره ونقاشات عصره، والذي يبلور جيّداً ماهية الألوهية وماهية العقيدة الإسلامية.

رغم أنه أدنوي⁽⁸⁾ في الحديث عن العقيدة بحيث يستعمل الآيات والأحاديث، لكن حينما يتعلّق بالنقاش الكلامي ونقد بعض الأفكار التي لا تنسجم مع مقتضيات تلك العقيدة، فإنه يفتح عقبته، وهو في رأيي أهمُّ المفكرين المسلمين، ولا أعرف الكثيرين مثله، الذين يعبرون بعمقٍ عن مفهوم النبوة كما عبّر عنها التوحيد الإسلامي. بينما حينما تبحث في التيارات الأخرى، سواء منها الفلسفية أو الصوفية، فإنك تجد نوعاً من زحزحة النبيّ أو إبعاده عن المركز، وتجد صعوبةً في فهم دور النبي، وهذا ما نجده عند ابن سينا مثلاً في نظريته للنبوة؛ بحيث إن النبوة تصبح عنده ملكةً واستعداداً

(8) Minimaliste.

مسألة حرية التفكير والتعبير، مثل جون ميلتون الإصلاحى الأنجليكاني المعروف في القرن السابع عشر، الذي قال إنه إن كان يطمح للتخلص من روما، فليس لمنح البرلمان في لندن السلطة نفسها فيما يتعلّق بالأمر الدينية، وهذا شبيه بفكر ابن تيمية.

ع.ع: لحسن الحظ أن باحثين أكاديميين آخرين درسوا مساهمات ابن تيمية في المنطق مثلاً.

ليس لي دراية كبيرة بهذا الجانب، فلست متخصصاً في المنطق؛ لكن أصدقاء لي درسوا هذه المساهمة، وهم مندهشون لدقّة نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي ولمعرفته العميقة به.

ع.ع: وماذا عن السمعة التجسيمية التي لحقت به؟

إذا كان ابن تيمية مجسماً فأنا أيضاً... (يضحك)، مرة أخرى نحن أمام قراءة مختزلة ومغرضة لفكره، مع العلم أنه يكفي قراءته حرفياً لنعرف أنه هو نفسه يرفض التجسيم والتمثيل من جهة والتعطيل من جهة أخرى. لا معنى لهذا الاتهام، هناك شيء مهم: إما أن تقرأ قراءة حرفية، وإما أن تلجأ للتأويل. لكنّ المقاربتين تتفقان في مقارنة القرآن بافتراض أنه نصّ يعلمنا شيئاً ما.

ع.ع: وهذا الطابع الرعوي مخالف للأرسطية؟

نعم.

ع.ع: لكن كيف وصلنا إلى اختزال فكر ابن تيمية إلى حدّ إلصاقه بصورة معينة لا تكاد تجد غيرها في الإعلام وغير الإعلام؟

بعض الأوروبيين وبعض المستشرقين منهم خاصةً مثل جيل كييل وغيره، لهم مصلحة في قراءته مثلما يفعل المتطرفون، لسببٍ بسيط، هو أنهم لا بدّ أن يجدوا - في وهمهم - سنداً لظاهرة التطرف في التراث الإسلامي، وقد وجدوه في ابن تيمية. إذ يجدون صعوبة كبيرة في تصوّر وجود إسلام غير عنيف، فبالنسبة إليهم لا يمكن أن يكون الإسلام إلاّ عنيفاً.

ع.ع: لقد أصبح ابن تيمية البُعْبُع حتى في العالم العربي، ومن أواخر الطرائف أن بلدًا عربيًا قد منع كتبه من الدخول إليه.

من جهة أخرى، أتذكّر أن طالباً في أكسفورد غير مسلمٍ تقدّم لي ببحثٍ طويلٍ يقدّم فيه ابن تيمية، وقد كان مندهشاً من فكره ومعجباً به، باعتباره باباً مفتوحاً نحو ليبرالية جديدة في الإسلام. وقد بينتُ في بحثٍ لي كيف أنه بالفعل ليبراليٌّ جدّاً في



معنى ذلك أنه يرفض أن يتخندق في المقاربة الحرفية أو التأويلية، ويحاول أن يرى شيئاً آخر. فحينما يبتُّ في شأن الآيات التي تتحدّث عن يد الله أو عينه، فما يهمه ليس أن يعرف ما يعني ذلك حرفياً أو لا حرفياً من وجهة نظر كلامية، ما يهمه هو هل ذلك يعمل عمله حينما يُسمَع من قبل الجمهور؟ وهل لذلك الإنجاز للكلام أثرٌ في قلوب الناس أفضل حينما نبقى في مستوى ما نسمعه من القرآن؟ أم حينما نبدأ إحداث القول على ذلك الكلام بمثل: لا تفهموا ذلك حرفياً، وهذا مجاز، وإن الحقيقة شيء آخر... إلخ. ونقترح شيئاً آخر...

من جديد، يُحيلنا هذا إلى المقاربة الرعوية (نسبة إلى الرعاية الإلهية) لابن تيمية؛ إن ثيولوجيا ابن تيمية هي ثيولوجيا عملية (علم كلام عملي إذا صحَّ القول)، وهو ما استفاده من ابن سينا في الرسالة الأضحوية. إن القاعدة الوحيدة التي يجب اتباعها حينما نقرأ نصوص الوحي، هي أن نعرف أنها تتوجّه إلى الجميع (مفهومة للجميع).

وهذه أكثر إنجازية مما حصل في المسيحية أو غيرها، حيث يستغرق الناس في مناقشاتٍ بيزنطية. وفي هذا المستوى، يمتدح ابن تيمية بعض جوانب مفهوم النبوة السينوية، وهو ما يؤدي - سواء عند ابن تيمية أو ابن سينا - إلى تساؤل عجيبٍ مهمٍّ يمكن إيجازه كالتالي: أليس

لقد حاول ابن تيمية - باعتباره قد قرأ الرسالة الأضحوية لابن سينا، بل وعلّق عليها (وقد ترجمت تعليقه إلى الإنجليزية) - أن يسلك طريقاً ثالثاً. ففي هذه الرسالة، ينتقد ابن سينا المتكلمين من أجل قانون التأويل؛ فحينما يتعلّق الأمر بالكلام عن الله يحذرون من التجسيم، ويلجؤون إلى المجاز لتفسير كثيرٍ من الآيات. لكن حينما يتعلّق بالآخرة والجنة والنار يصبحون كلهم حرفيين؛ لأنهم ربما يهتمون بالحوار والأنهار. وهذا تناقض حسب ابن سينا.

ونعرف أن الغزالي قد قرأ هذا النقد السينوي، وقرأه ابن تيمية أيضاً، وهذا ما جعله يطرح سؤالاً مهماً: ما هي غاية الوحي أو مقصوده؟ هل هو الإتيان بكتابٍ مقرر ينفع في بناء أنظمة عقائدية وكلامية، فتكون نصوص الوحي عبارةً عن بنوكٍ مُعطيات يمكن استعمالها في بناء عقائد حرفية أو غير حرفية؟ أم الغاية الأولى هي أعلى من ذلك؟

أضرب دائماً مثلاً لطلبتني: هَبْ أنك كتبت رسالةً لمحبوبتك ووصفتها بعيون الغزال، هل من معنى لهذه الرسالة أن تكون أساساً لبناء نظرية في علم الحيوان أم أن هناك طريقاً آخر للتعامل مع هذه الرسالة؟ إن ابن تيمية حينما يتحدّث عن الوحي يعتبر غايته الأولى هي الهداية وليس التعليم. وهذا بالضبط مثل ابن سينا.

النص والمعنى، حتى يبرروا وساطتهم، وإفهام الناس أنه لا يكفي قراءة النص، وأنه من الضرورة التوسل بهم وبوساطتهم لفهمه وإدراكه. هنا نحتاج إلى قليلٍ من النزعة الفولتيرية.

ع.م: لكن لا يمكن إنكار أن هذه الوساطة قد فرضت نفسها حتى عند بعض أهل السنة.

آخر سؤال: ربما هناك من بأسف لغياب الحوار بين الدراسات الاستشراقية وبين الدارسين العرب والمسلمين، ويبدو أن هناك نوعاً من الاحتقار المتبادل؟

صحيح: دعنا لا نحكم على النوايا، هناك غياب للتواصل، هذا أكيد، وهناك كثير من الباحثين اليوم في العالم الأنجلوسكسوني وليس في فرنسا؛ لأن فرنسا قد خلت اليوم - لأسباب أيديولوجية - من الأسماء الكبيرة في عالم الاستشراق؛ فليس هناك اليوم فيها ما يعادل روجيه أرنالديز أو ماسينيون أو هنري لاؤوست.

لكن في الدول الناطقة بالإنجليزية هناك بحوث ودراسات ذات قيمة علمية عالية، وهم يقولون إنهم يأخذون في الاعتبار ما ينتج حول ابن عربي أو ابن رشد من قبل هذا الجيل الأخير؛ لكن يبقى هذا النقص في التواصل من الجهة الأخرى. فأنا

علم الكلام (وكل ثيولوجيا) سواء التزم الحرفية أو غيرها، ليس إلا سرديةً مفروضة على نصّ الوحي؟

لا يمكن إقناعي أبداً أن بناءً كلامياً هو مستخلص مباشرة من نصوص الوحي، وهو ما يستعمله ابن تيمية ضد الغزالي؛ حيث يقول له: إنكم مثل الشيعة إن لم يكن لديكم قانونٌ للتأويل، فإنكم لا محالة ستفسرون اللؤلؤ والمرجان بالحسن والحسين. ويطالبه على الأقل أن يكون له الأمانة العلمية بالقول: إن ذلك بناءً خارجيٌّ على الوحي. لا يمكن أن يقنعني أحدٌ أن مثل هذه الأبنية لها أدنى رابط منهجي صحيح بالوحي، وهذا هو النقد الرئيس من ابن تيمية لبعض شطحات الغزالي. لقد قرأ ابن تيمية ابن رشد بالطبع، وفهم من خلال نقده للمتكلمين كيف تُسبب قراءاتهم خسائر وأضراراً.

يجب الوعي أن الذي يؤسس مذهب أهل السنة هو ضرورة قراءة القرآن - وهنا أتفق مع ابن عربي - كأنه يتنزل علينا، وهو ما يقرّر أنه بإمكان كل مؤمن أن يقرأ القرآن بشكلٍ مباشر دون وساطة إكليروسية أو مُلّاتية^(٩).

يجب الوعي أن هؤلاء من مصلحتهم القول بوجود هُوّة هرمنوطيقية بين

(٩) نسبة الى الملأ.



ابن سينا وابن عربي. ليس هناك وجه للمقارنة.

نعم، كان له حضور في الغرب؛ لكن حتى في الغرب قد تمَّ اختزاله بشكل كاريكاتوريٍّ، فالحاضر هو ابن رشد "تهافت التهافت"، وابن رشد شارح أرسطو، وليس ابن رشد "بداية المجتهد" في كامل عبقريته.

أرى أن هذه الموضة طريقيّ مسدود؛ لأنها تُعيد إلى سوق الفلسفة شكلاً قديماً من التفلسف الأرسطي، مع أن الفلسفة الإسلامية قد عرفت تطوراً وأشكالاً أخرى من الفلسفة؛ مما يجعل من أرسطو نفسه غير نافع تماماً كما هو ماركس الشاب بالنسبة إلى الماركسية. لقد رجعت هذه الموضة إلى أشكالٍ من التفكير قديمة بالمقارنة مع التطوُّر الحاصل.

لكن الرشدية مهمّة في الدلالة على بعض إشكالات التفلسف في تاريخ الفلسفة الإسلامية. ففي "تهافت التهافت"، يهاجم ابن رشد الغزالي بالقول له: إنك أخطأت بحسبانك ابن سينا ممثلاً للفلاسفة، وهو ليس كذلك، فإن أفضل ممثليها هو أرسطو. جيد، ما معنى هذا؟

يعني أنه لم يكن قادراً على الهجوم على ابن سينا دون استدعاء سلفٍ كبير هو أرسطو، وهذا ما فعله الكثيرون مع ابن سينا، فابن سينا كبير القيمة وله

شخصياً يهمني أن أعرف ما الذي أنجز عن ابن تيمية في السنين الأخيرة، ووددتُ لو أجد ذلك في شكل عمل بليوغرافيٍّ.

ع.ع: هل أنتم راضون عن حالة النشر والتحقيق العلمي لكتب الفلسفة العربية والإسلامية التراثية؟

لا. هناك الكثير مما ينبغي أن ينجز على هذا المستوى؛ بل حتى الأعمال المنشورة، هناك الكثير من الأخطاء تعتور بعضها.

أنا أتسلّى أحياناً حينما أريد أن أحضّر درساً بعرضٍ مثل هذه الأخطاء، هناك حتى من الأسماء الكبيرة، وأيضاً هناك من العالم العربي الإسلامي، من يقع في أخطاء فادحة في أثناء التحقيق، خاصةً تلك التي تقام في المملكة العربية السعودية حول ابن تيمية.

ع.ع: ما رأيك في انتشار النزعة الرشدية عند كثير من المشتغلين بالفلسفة في الفكر العربي في العالم العربي؟

إذا أردت أن أكون شريراً سأقول: إن ابن رشد طريقيّ مسدود. أعني أنه لم يكن له ما بعده، فليس هناك رشديون بعد ابن رشد في العالم الإسلامي، فمن هم قراء ابن رشد بعده؟ ابن تيمية. وهو يكاد يكون الاستثناء الذي يؤكّد القاعدة، حينما نقارنه بمثل الغزالي أو

ثقلٌ كبير إلى درجة أن الآخرين لم يكونوا
يستطيعون التنفُّس دون الاستناد إلى سلفٍ
قديمٍ وأبعد.

سيسلك السهروردي السبيلَ نفسه مع
ابن سينا، وسيخترع فلسفةَ الإشراق التي
تجد جذورها - بزعمه - في إيران القديمة؛
حيث يزعم أن ابن سينا لا يعرفها. هذا
مع العلم أنه كان سينويًا في كثيرٍ من
مناحي فلسفته. وباختصار، إن تبني
الرشدية - بالنسبة إليّ - طريقٌ مسدود.

أشكرك أستاذ ميشو جزيل الشكر.
العفو.



مركز نهوض

للداسات والنشر

NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS