

صورة فلاسفة الإسلام في مشروع الحبابي نحو التفلسف الإشرافي

يوسف بن عدي
باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

لا أحد يجادل أن استئناف الفعل الفلسفي يعود إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، الذي أعاد الاعتبار للقول الفلسفي، بعد الانقطاع الطويل عن مسار تاريخ الفلسفة وتطوراتها. يقول محمد وقيدي في هذا السياق: "انبثاق الفلسفة من جديد واستنهاضها للحضور في الواقع الثقافي المغربي. وذلك بفضل الفيلسوف الشخصي محمد عزيز الحبابي، الذي استطاع أن يحقق الاندراج ضمن تاريخ الفلسفة". ويتولد عن هذا أن تاريخ الفلسفة هو شرط تفلسف الفيلسوف والتواصل معه، إذ أن الفيلسوف لا يبدأ من الصفر، كما يقول ناصف نصار، وإنما يحاول التموّج داخله من أجل بناء مواقف أو مذاهب؛ فحوار الحبابي مع الفلسفات، هو حوار فكري ونقدي، يتطلع إلى مراجعة بعض الأفكار والتصورات والمقولات، التي قد لا تتسجم مع تطلعات الرجل السياسية والاجتماعية والفكرولوجية.

وهكذا، صارت فلسفة المرحوم الحبابي، بفضل هذا الفعل الفلسفي المتفرد والأصيل، سبيلا إلى الاهتمام بالقضايا الفلسفية، والمشكلات التي يفرزها العصر وتحولاته المشهودة؛ فالسلطة المرجعية هي ما يعرض على الفكر من مشكلات، لا مما يعج من تصورات ومعارف. من ثمة فلسفة الفارابي أو ابن رشد أو الغزالي لا تفي بالغرض المطلوب في حل مشكل العقلنة أو الشرعية، بقدر ما نختلف معها من جهة الوضعية الحضارية.

ويتجلى تميز فلسفة الحبابي في مزاجتها ما بين المعاصرة والأصالة، تلك المزاجية التي تنجلي بإقناع المرحوم الحبابي بفكرتي الوحدة والاستمرارية، اللتين تهيمنان على مكتوباته الفكرية والسياسية والنظرية.

تنطلق قراءة محمد عزيز الحبابي للفلسفات الإسلامية من فرضية مفادها، أن الحقائق وإن كانت واحدة؛ فالمسالك إليها والطرق نحوها متعددة ومتشعبة. لهذا، سارع المفكر المغربي الحبابي إلى دراسة الفلسفة الفارابية والغزالية على المستوى التاريخي والتاريخي، حتى يتسنى لها كشف "الإمكانات التي لها قابلية على الاستثمار، حاليا"⁽¹⁾؛ فقراءتنا لابن رشد بعيون معاصرة أو معاصرا لنا، "لن يكون أقل قيمة من ابن رشد كما كان"⁽²⁾. وهذا يعني أن هاجس الانفصال والاتصال، يهيمن على فكر الحبابي أثناء قراءته للتراث الفلسفي العربي والإسلامي.

لقد شارك الحبابي في مهرجان الفارابي، الذي نظم أواخر أكتوبر في بغداد من عام 1975، بورقة عن الفارابي: "أبو نصر الفارابي المنظر للمجتمع المدني المثالي"، والتي تتطلع إلى إنجاز قراءة حوارية-تأويلية؛ بمعنى "معرفة مقدار امتزاج آراء الفارابي (أي عالمه الفكري) بوصفه التاريخي ومعرفة الجانب العلمي والواقعي من تلك الآراء"⁽³⁾. ومن هنا فقراءة الحبابي للفارابية هي قراءة لميلاد ونشأة المفاهيم والتصورات، باعتبارها حصيلة صيرورة تاريخية، متجلية في التيارات العقلانية، والغنوصية الإشرافية.

ومن المعلوم، أن أبا نصر الفارابي قد ذهب في البحث عن مجتمع مثالي، موسوم بالوحدة والتماسك والنظام، كبديل عن الواقع الفكري والسياسي والاجتماعي، المليء بالتناقضات والصراعات.. وعلى هذا الاعتبار، كانت الفارابية وليدة "أزمة سياسية ومجتمعية وعن أزمة ضمير؛ فاندفعت تبحث عن المجتمع الأمثل في "مدينة فاضلة"، رغبة في تحقيق "السعادة القصوى"، وتحقيق مستقبل حسب اتجاه بدأ مع الفارابي ولم ينته" (4).

وهكذا، فإن الفارابية هي جملة من المشاكل المجتمعية والسياسية، والتركيبات الفكرية السائدة في عصره (أبو نصر)، التي أسهمت بشكل أو بآخر في إنشاء تصوره الفلسفي والإيديولوجي لمفهوم المجتمع المثالي، كحل لمفارقات الاجتماع الإنساني والعمراني.

فلما كانت قراءة فلسفة الفارابي، إنما تختلف باختلاف الفرضيات والموجهات النظرية والفكرية التي ينتخبها هذا الباحث أو ذلك، في تأويلاته لمقولات الفارابية اللغوية والمنطقية والميتافيزيقية والمدنية.. فإن ما لدينا هنا، هو تقريب رؤية المرحوم الحبابي لفلسفة الفارابي، من حيث هي نزعة إنسية أخلاقية (5).

وهكذا، فقراءة الحبابي لفلسفة الفارابي تستند إلى فرضيات، أن الوعي بالنص هو الوعي أولاً بسياقاته السياسية والفكرولوجية والتاريخية (التأرخ بلغة الحبابي)، أعني تكوين صورة تاريخية عن رؤيا الفارابي للإنسان والتاريخ والعالم. إن هذا هو ما نافع عنه المرحوم الجابري من خلال فكرة "الانفصال"؛ بمعنى "جعل التراث معاصراً لنفسه" (6).

فضلاً عن ذلك، وعي الحبابي بإمكانيات الفارابية في الزمن المعاصر، أدوارها ووظائفها المحتملة في سياق مشكلات عصرنا، كالوحدة والديمقراطية والأخلاق والسعادة. يقول الحبابي في هذا المعرض: "سنحاول أن نستغل" الفارابية على ضوء ما تمثله بالنسبة لعصرنا، وما يمكن أن توحى به بالنسبة لعصرنا، عسانا أن نتفهمها أكثر وأحسن، وندخل في حوار معها ملتصقا بالقضايا الحالية للعالم العربي-الإسلامي" (7).

ويترتب عن هذا، أن قراءة الفارابي فكر المرحوم الحبابي لها موجهات نظرية تأويلية، تتطلع إلى إنشاء رؤية جديدة، تتأسس على الانفصال والاتصال، أو بعبارة أخرى، أن رهان الحبابي هو قراءة مضامين ومحتويات فلسفة الفارابي، على أساس الموضوعية والاستمرارية (8). من يخول لنا القول إن الحبابي والجابري يتوافقان في منطلقات القراءة التأويلية، وإن كانت نتائجهما مختلفة بعلّة الاختلاف المفاهيمي، كالتقطيعة والانفصال والاتصال والاستمرارية.

من المؤكد أن قراءة الفارابية من قبل الحبابي، هي قراءة من مستويين: التأريخي والتأريخي، إذ هما المدخل الرئيس لتعقلها واستيعابها. ف"القراءة تغير المقروء حسب وضع القارئ وحسب تاريخيته. قرأ الفارابي الفلاسفة القدامى للمعرفة، بيد أنه لما شرع في تحرير كتبه الفلسفية، اضطر إلى أن يستقرئ أولئك الفلاسفة، وكأنه يبحث عما لديهم ويؤيد المشروعات المنطقية والتأريخية للمصادر التي آمن بها"⁽⁹⁾. من ثم، فالتأريخ في تصور المفكر المغربي تمنح "خطاظة تقريبية عن الأفراد، في حين نستخرج من تأريخية الكائن، وقد تشخصن وحمل معه إمكاناته، ما ظهر منها وما بطن"⁽¹⁰⁾.

وبهذا، فحينما يقرأ المعلم الثاني التراث اليوناني بذهنية إسلامية، واسعة القطاعات والعلوم، سعة الفقه في اجتهاداته، وسعة الكلام في تأويلاته، وسعة التصوف في لغته وشهوده... فإننا، لا محالة، نكون أمام فلسفة، من الصعب هي ذاتها، أن تضحي محايدة وموضوعية؛ أعني أننا "لا نفهمها كما فهمها معاصروه؛ فالفهم يفرض موقف تفاهم، والمواقف تتأثر بالأوضاع التاريخية"⁽¹¹⁾. لذلك قلنا أننا، أن كل فلسفة تنجلي في ثلاثة مستويات رئيسة: المستوى اللغوي والمستوى السياسي والمستوى الحضاري؛ فمتى راهنا على المستوى اللغوي، كان رهنا في القراءة فاسدا، حيث إنه لا يدرك الفارق في الزمن التاريخي والدور الفكرولوجي!

من هنا، تمكن المرحوم الحبابي من محاولة إدماج الفارابية في نطاق التيار الحيوي، على "مستوى مطامح معاصرنا من العرب والمسلمين، فكريا ومجتمعيا"⁽¹²⁾. وهكذا نجد أن فكرة التشخصن والتفاعل والتعاصر (المعاصرة)، هي من سمات وخصائص النزعة الفارابية التي تلتزم "بقضايا شمولية وتوجهت بالضرورة إلى أجيال وأمم، إلى الإنسان، وهو يتطلع إلى فهم ذاته والعالم وإلى ممارسة التحرر"⁽¹³⁾. من ثمة، كانت رسالة الفارابي، وفق لغة التفكير المعاصر، هي فوق تأريخية؛ بمعنى غير خاضعة للشروط السياسية والاجتماعية فقط، بل أكثر من ذلك، هي مقولات أنطولوجية ووجودية ترنو إلى تصريفها من حيث هي علامة على الكينونة والكائن؛ كل ذلك أسهم في التواصل مع الفارابي والمغامرة معه في عملية التشخصن والاندماج في اللحظة المعاصرة.

يعتبر محمد عزيز الحبابي، أن فكر الفارابي وفلسفته هي مزيج من التداخل ما بين العناصر الإشرافية الصوفية وبين علوم الثقافة الإسلامية، حتى أضحي أمر الفصل بين عناصرها ورد أفكارها إلى أصولها، بالمعنى الفيلولوجي، من الأمور العويصة إن لم نقل المستحيلة. من هنا، صارت ثقافة المعلم الثاني موضع تأويلات واجتهادات غير متناهية، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على خصوصية النص الفلسفي، وثرأه الدلالي والمقولي والمفهومي. والأكثر من ذلك، فقد تنازع النظار من أهل المنطق والتفلسف من المحدثين حول

أصالة الفارابي في إبداع القواميس الفلسفية واصطلاحاتها، وقصوره في إدراك مقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي وقواعده المعلومة.

يتصور الفارابي الفلسفة باعتبارها الأساس الجامع لعلوم الإلهيات والطبيعيات والسياسات، التي تروم تحصيل السعادة للإنسان؛ لذا "يمكن أن نؤكد أن الفلسفة الفارابية إنسية؛ أي نسق يجعل الإنسان محور التفكير ويسخر الأشياء لسعادة الإنسان"⁽¹⁴⁾؛ أي البحث عن إنسية الإنسان.

هكذا، يتطلع الفيلسوف إلى النظر في الاجتماع الإنساني بسائر أشكاله وأنواعه بغية اقتناص الفضيلة والقيمة النبيلة التي ترفع الإنسان إلى منزلة تحصيل السعادة؛ تلك الفضيلة التي هي أساس الأخلاق والسياسة. من هنا كان من "الجائز أن يقال عن الفارابية أنها "فلسفة الفضيلة"⁽¹⁵⁾، وحتى يكون بمقدور هذا الإنسان أن يتحلى بها، يلزمه الاجتماع الإنساني والمدن الفاضلة البعيدة عن النوايت والشورور.

من البين، أن أساس السياسة المدنية هو التعاون والترابط على عدة أصعدة: المصاهرة والإيمان والتحالف والتعاهد، ولعل هذا الأمر هو الذي دفع الفارابي إلى تقسيم الاجتماع الإنساني إلى اجتماعات إنسانية كاملة (عظمى ووسطى وصغرى)، واجتماعات إنسانية غير كاملة. يقول الحبابي في هذا المضمار: "فالترابط اللساني والترابط العاطفي والعصبيان تعطي للتعاون المدني أساساً طبيعياً، وتجعل منه بنية متينة وقارة للاجتماع "النافع" و"الجميل"، الذي هو عنصر من كيان المدينة الفاضلة"⁽¹⁶⁾.

وهكذا، صارت فلسفة الفارابي فلسفة الكل-للكل، التي من سماتها النسقية والشمولية، وهما حصيلة "تأمل وتنظير صدرًا عن مشاهدات وتجارب تختص بما هو كائن في واقع العالم الإسلامي، بالقرن الرابع الهجري، بعد أن اتسعت الرقعة الجغرافية في هذا العالم وتمت ثقافة (Acculturation) غزيرة المسالك مع قابلية للتفتح فائقة، وإن عاكستها أحياناً قوى محافظة، لها سلطان مادي ودالة معنوية"⁽¹⁷⁾. كل ذلك من شأنه أن يجعل النزعة الفارابية ذات توجهات إصلاحية، وتقديمية معتبرة، تطمح إلى مساءلة المجتمع ومراقبته على أساس المسؤولية الأخلاقية والمدنية؛ ومن ثمة، الرقي به؛ أي المجتمع، إلى مجتمع مثالي. وعلى هذا الأساس، كانت مفاهيم الالتزام والحرية والتحرر والإنسية من المفاهيم المركزية في فلسفة الفارابي. لذلك كان الوعي "التاريخاني" لدى المعلم الثاني متجلياً في مدى اندماجه في الصيرورة المجتمعية، كفيلسوف ملتزم بمصير أمته وحضارته والإنسانية جمعاء.⁽¹⁸⁾

كما أن من إبداعات الفارابي-حسب محمد عزيز الحبابي- وتجديده الفكري والفلسفي، هو قدرته على ممارسة الفقه والكلام، وعدم الاكتفاء بذكرهما في كتابه: "إحصاء العلوم". زيادة عن ذلك، اعتبره المنطق على

خلاف أرسطو، ليس آلة بقدر ما هو علم قائم بذاته. وهكذا، كانت فلسفة الفارابي فلسفة معاصرة، من حيث إن "فلقنا هو قلقه، كلاهما يردد صدى الآخر" (19)، هذا من جهة أولى؛ وأما من جهة ثانية، أنها فلسفة كونية إنسانية، لأنها تعطي الأولوية للـ "موضوعي على الذاتي والعام على الخاص، والأنطولوجي على الأنثروبولوجي..". (20)

وبهذا، فقراءة الحبابي لفلسفة الفارابي هي قراءة حوارية -تأويلية تطمح إلى بناء رؤية جديدة على أساس مفهومي: الانفصال والاتصال؛ أي قراءتها في زمنها الاجتماعي والثقافي والحضاري، حتى يتسنى لنا تكوين صورة عن الفارابي في تاريخيته. وذلك من أجل وصلها بالزمن الحاضر؛ أي كيفية ملائمة فلسفة الفارابي، من حيث هي إنسية أخلاقية لشعاراتنا من قبيل التحرر والحرية والالتزام والوحدة والديمقراطية. والحاصل، بالتبعية، أن فلسفة الفارابي فلسفة للتشخصن، من حيث إن لها قابلية واستعداد للاندماج والتفاعل مع شروط جديدة للتأمل والتفكير والتفلسف.

لا أخال الغزالي إلا إشكالية فكرية وفلسفية في السياق الثقافي العربي الإسلامي، أكثر من الفلسفات الإسلامية الأخرى، حتى قال عنه الجابري: "إن قراءة الغزالي، سواء على مستوى الفهم والتأويل أو على مستوى التفكير وإعادة البناء، تتطلب قراءة مماثلة سابقة لمختلف منازع الفكر الإسلامي وتياراته، كما أن الكتابة عنه، سواء انطلاقاً منه أو انتهاء إليه، تتطلب هي الأخرى كتابة مماثلة سابقة، تنطلق من الغزالي في اتجاه نقطة من نقط البداية المسجلة قبله، أو تنتهي إليه انطلاقاً من نقطة النهاية التي يمكن أن تسجل بعده" (21). وبهذا يكون فكر الغزالي هو ملتقى التيارات الكلامية والفقهية والأصولية والفلسفية؛ إذ ليس من الإمكان قراءته دون التعرف على ما قبله وما بعده.

لقد كانت صورة الغزالي في الفكر العربي الإسلامي صورة مشبعة بالمفارقات والتناقضات، باعتبار أننا نجد الرجل تارة مع العقل، وتارة ضده.. فهو أشعري مع الأشاعرة، ومتصوف مع المتصوفة، وفيلسوف مع الفلاسفة، ومتكلم مع المتكلمة، وفقه مع الفقهاء!! ومن المفيد القول إن الأمر يتخطى ذلك إلى سكوته عن هجمة الصليبيين، وضياح إحدى القبليتين. ومن ثمة يجوز لنا الإقرار أن "التناقض مكون أساس ورئيس لفكر الغزالي". (22)

وهكذا، فقد عالج المرحوم الحبابي فكر الغزالي وفلسفته من خلال نصين هما: "مفكر الإسلام" (1945) ليرون كار ادفو (الجزء الأول)، الذي هو عبارة عن ترجمة وتعليق، وكتاب: "ورقات عن فلسفات إسلامية" (1988)، وهو مؤلف يبرز رؤية الحبابي في تعاطيه مع التراث الفلسفي العربي والإسلامي.

من الواضح، أن الحبابي قد شرع في تعديل صورة الغزالي عن طريق بيان العلاقة ما بين كتاب "كيمياء السعادة" وكتاب "إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي. وذلك بناء على زعم (م.كارا)، والأمثلة التي ساقها الغزالي، حيث يميز هذا الأخير ما بين "معرفة الإنسان ومعرفة الله، وهي أمثلة لم نعثر عليها" في المصنف الأخير على مثال الفيل ومدينة العميان، ولا على تمثيل العالم بقصر (و كل هذا يوجد بنسخة م.كارا)⁽²³⁾.

من هنا كان لكتاب: "كيمياء السعادة" مصنفين: كيمياء السعادة (الكبرى)، وكيمياء السعادة (الصغرى)، مما يثير الكثير من الاستشكالات والتساؤلات، منها: هل كتب الغزالي أحدهما باللغة الفارسية، والآخر باللسان العربي؟ أو أن الثاني هو مختصر للأول؟

كما عرج محمد عزيز الحبابي في كتاب: "مفكرو الإسلام" على مقارنات بين "الغزالي" و"برجسون"، من حيث إنهما قد أسهما في ترسيخ لغة القلب والحدس والبصيرة؛ فذهب الغزالي في كتابه: "المنقذ من الضلال" إلى اختبار مذهب الذوق والحدس الذي يتغير بتغير الحالات النفسية، والمشاهدات الوجدانية. والشاهد على ذلك عنده، (الغزالي)، أن "وراء إدراك حاكم العقل حاكم آخر، إذا تجلى يكذب العقل حكمه، كما تجلى حاكم العقل، فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك لا يدل على استحالته"⁽²⁴⁾. ذلك المذهب الذي اهتدى إليه حجة الإسلام قبل تحقق الثورات الفكرية والفلسفية والعلمية الحديثة.

بيد أن الغزالي لم "يعطه حقه من العناية والفحص كما فعل "برجسون" الذي جعل من الاختطار مدرسة جديدة في الفلسفة"⁽²⁵⁾. ويتولد عن هذا، تعليقات الحبابي على كتاب: "مفكرو الإسلام" (1945)، إنما كانت تصدر عن قناعة فكرية وفلسفية، وهي أن صورة الغزالي تحتاج إلى مزيد من التفكير والتأمل والبحث.

إن قراءة فلسفة "الغزالي" في فكر محمد عزيز الحبابي تصدر عن رؤية نظرية وفكرية متفردة. ويظهر وجه تفردا وأصالتها في اعتباره، الحبابي، الغزالية فلسفة "حية تعاصرنا؛ فهي ككل منظومة فلسفية إصلاحية، تقصد تغيير حياة المجتمع التي تكونت فيها"⁽²⁶⁾. وهذا يعني أن كل فلسفة من الفلسفات تحمل في طياتها ومحتوياتها بوادر النكوص والتطور والنهضة. لذا، يجدر بقارئها وباعثها أن يعمل على ربطها برهانات المعاصرة والحدثة.

من المفيد القول أيضا إن علاقة محمد عزيز الحبابي بفكر "الغزالي"، إنما ترجع إلى مرحلة البكالوريا، حيث حصل له إعجاب وعشق وإلهام به، الذي ما فتئ يتبدد حينما اطلع المرحوم على التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية الغربية الحديثة؛ فانقلب الإعجاب والحب إلى لامبالاة ثم إلى نفور. وعلى هذا الأساس، صار

هذا النفور واللامبالاة إلى نوع من التقدير والتعاطف والإعجاب بعد عودة الحبابي إلى نصوصه ومكتوباته ومؤلفاته. وذلك في سياق إشراف أكاديمية المملكة المغربية على إحياء ذكره.

لقد عرف حجة الإسلام بانتقاده الشديد للعقل الذي لا يتجاوز عالمي: المجرد والمحسوس، مما يستلزم، والحالة هاته، الاستعاضة بعالم المشاهدات والذوقيات، إلا أن "الغزالي" لا يرفض العقل، جملة وتفصيلاً، كما يقول الحبابي، لأنه لا محيد لنا عنه، والاستغناء عنه في الإحاطة. يقول الغزالي: "فالعقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات"⁽²⁷⁾. وبذلك تمكن الغزالي من تقسيم العقل إلى دلالات وأسماء حتى أصبحنا نتحدث، كما يقول المصباحي، عن عقل التهافت وعقل الإحياء وعقل المعارج أو العقل القدسي.

لعل من مفارقات "الغزالي" أنه أقر بحدود العقل وحدود العقل الصوفي أيضاً على حد سواء. لذلك بقي يلهث (ظماً) للمطلق. كل ذلك من شأنه أن جعل هذا العقل في ترحال دائم بين المد والجزر! يقول محمد عزيز الحبابي في هذا المعرض: "فأدوار العقل عنده لا تتبع طريقة تراكمية تضخم الدلالات، في جدل توليدي، بل تتغير وبثبات، من تقليص إلى توسيع، ومن توسيع إلى تقليص. وفي كل وثبة، على العقل ألا يتغافل عن أنه ملزم بأن يعترف بمحدوديته، وبعجزه عن إدراك ما يتجاوز حدوده"⁽²⁸⁾.

من هنا، فهذه المفارقات والتناقضات هي من بين البواعث التي دفعت المفكر المغربي الحبابي إلى محاورة "الغزالي" في جوانب من فكره وفلسفته وكلامه.. ومن المؤكد أن هذه الطريقة الحوارية التوليدية التي نسجها المرحوم الحبابي مع الغزالي، هي دلالة قوية على أهمية الغزالية، ك لحظة فكرية وأيديولوجية في الراهن السياسي العربي، في منأى عن تلبسها بلباس الرجعية والارتداد.

لقد أقر "الغزالي"، على لسان الحبابي، أن موقفه من الفلاسفة الإسلاميين، إنما يصدر عن مناهضة روح التبعية لفلسفة الإغريق، ودعوات إلى الاجتهاد والإبداع والتجديد، من خلال المجال التداولي العربي وقوانينه اللغوية والمعرفية والدينية. فضلاً عن ذلك، إن ورود أحاديث ضعيفة في سياق كتابه "إحياء علوم الدين"، إنما أُتيبت استثنائاً في الترغيب والترهيب؛ إنها من باب الموعدة الحسنة؛ فمن يريد أن يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يستعمل الوسائل القمينة بإقناع الخاصة وخصوصاً العامة، مع العلم أن ركائز الدين الحنيف لا يضرها في شيء"⁽²⁹⁾.

ما يلزمنا هنا، أن المحاورة الافتراضية مع "الغزالي" من قبل الحبابي، إنما تؤسس لرؤية جديدة لقضايا "فكرولوجية" ومذهبية، مازالت تؤرق الفكر الإسلامي المعاصر، والتي أسهم حجة الإسلام في

استشكالاتها واستدلالاتها. ذلك لأن "صراعاته السياسية والإيديولوجية مازالت تحكم فكرنا العربي الإسلامي، على الأقل بمقدار حضور الغزالي في هذا الفكر..".⁽³⁰⁾

وهكذا، كان سياق "الغزالي" هو سياق المفارقات، حيث تتأسس مواقفه دائما، كما يقول الحبابي "بين-بين"، يمدح تارة الفلسفة وتارة يذمها، يرفع من قيمة العقل، ويصر تارة أخرى على نقده وهدمه!! بهذا يقول الحبابي عنه: "إنك عالم مشارك، إلا أن مشاركتك الجليلة لم تمكنك من القدرة على اعتقاد قار واقتناع، لأنها موسوعية ولا تعتمد على منهج واضح المعالم يبلغ مستوى التنظير (...). لكنه جمع توفيقى ائتلافي، لا تألفي تركيبى".⁽³¹⁾

لا جدال أن الغزالي قد شكل مفارقة استشكالية، ليس فحسب للفكر الإسلامي العربي، بل حتى بالنسبة إلى الثقافة الغربية الحديثة؛ بمعنى أن مشكلاته وقضاياها وتساؤلاته قد سافرت إلى الضفة الأخرى عن طريق القناة التاريخية التي يمثلها فيلسوف الغرب الإسلامي، "ابن ميمون" صاحب كتاب: "دلالة الحائرين".

وعلى هذا الأساس، انعطف الحبابي إلى مقارنة أفكار "الغزالي" بأفكار "ديكارت" و"بسكال" و"كانط"، عسى أن يجد فيها ومضات من الاختلاف أو التطابق؛ فلما كان الشك عند ديكارت هو من أجل العلم وتأسيس الميتافيزيقا، فإن الشك عن "الغزالي" يطمح إلى أن يعطي "الأولية للإصلاح الروحي والأخلاقي، سواء بالنسبة إليه شخصا أو بالنسبة للأمة جمعاء"⁽³²⁾. بعبارة أوضح، فالشك عند "رونيه ديكارت" هو شك منهجي، والشك لدى الغزالي "هو شك وجودي قار. إذ يتعلق هذا الأخير بالشك والريبة من عالم المحسوسات والمجردات والمعقولات، إلى التعلق أيما تعلق "بمجاهدات ومشاهدات التصوف"⁽³³⁾.

وينجم عن هذا، أن تفكير "الغزالي" ينسجم مع مقولات اللاهوت الديني في مظهره الإشراقي الغنوصي. فهو لم "يشك في الأنا، ولا في الغير، ولا في الله، ولا في الكون. يستهدف شكّه تقسيم عوالم لترتيب الأفضليات بينها: عالم المعقولات أفضل من عالم المحسوسات، وإن كان بينهما ارتباط"⁽³⁴⁾. وقد انعكس هذا الأمر على رؤيته لعلاقة الشرعية بالحكمة، فانظر كيف اعتبر أفضلية الأولى على الثانية من دون البحث في القواسم المشتركة بينهما!

كما يقارن المرحوم الحبابي فكر "الغزالي" بفكر "إيمانويل كانط" من أنهما يلتقيان في عملية التمييز، بين الشيء الذي يظهر في الزمان والمكان بذاته (الله والنفس والعالم) وبين الشيء، كما يظهر في الزمان والمكان. وهذا يعني أن مبرر الالتقاء، إنما يصدر عن فكرة مفادها أن كتاب: "تهافت الفلاسفة" قد ترجم إلى اللغة اللاتينية والعبرية اللذين كان "كانط" يجيدهما بكيفية فائقة⁽³⁵⁾. فضلا عن ذلك، اعتبر "بسكال" مشاركا

لتفكير الغزالي، من حيث إن هذا الأخير يدعو إلى الإيمان والتصوف بجانب العقل مادام يرسم لنفسه حدودا ومعالم لا يتخطاها. إذن، "فالحكمة المنقذة من الضلال هي كل حكمة تنير العقول والقلوب معا".⁽³⁶⁾

ويترتب على هذا، أن الحقيقة لم تعد مقرونة بالعقل والمنطق لدى كل من باسكال والغزالي. فانظر كيف تفوق باسكال في العلوم التجريبية، "تخلى عن كل هذا وعاد إلى حظيرة الكنيسة الكاثوليكية وجهد في الدفاع عن معتقدها بكل ما أوتي من قوة البرهان وبيان العبارة، محاولا أن يهدم بالعقل أطماع وغرور العقل الديكارتي".⁽³⁷⁾، وهو الأمر ذاته الذي قام به الغزالي حينما تفلسف مع الفلاسفة بعقلانيتهم ومنطقهم، ثم ما فتئ يناقضهم، ويقوض أركان العقل والعقلانية!

ولا يسعنا أن نقول في نهاية هذه الصفحات عن الغزالية في تاريخ الفكر الإسلامي العربي والغربي المعاصر، إلا ما قاله المرحوم الحبابي: "إن أبا حامد يسكننا، لا يسمح لنا بالحياد، فنحن دائما معه ومخالفين له. وتلك إشكالتنا نحن، بالنسبة للغزالي".⁽³⁸⁾

إن رسالة حي بن يقضان من أهم رسائل ومصنفات ابن طفيل بالغرب الإسلامي. من هنا، كان هذا الأخير على شاكلة "ابن باجه الذي دافع عن العقلانية بفضل العلم النظري والتجارب العلمية التي تحمل بدايتها في ممارستها".⁽³⁹⁾

وهذا يعني أن ابن طفيل يناهض التقليد والاتباعية والجمود الراسخ في الأوساط الفقهية والأصولية والحكمية. وذلك من أجل تجديد النظر الفلسفي العربي والدعوة إلى انفتاح العقل على التجارب الإشراقية والصوفية والغنوصية. من ثمة، توسل فيلسوف الغرب الإسلامي "بالفطرة والقلب دون أن يتبنى مذهباً فلسفياً ما، كان دائما يقظاً، ينقد ويقارن طبقاً للمنهج العلمي الذي ميزه عن الغنوصيين والإشراقيين والمتصوفة".⁽⁴⁰⁾

وهكذا، فبالرغم من اهتمام ابن طفيل بالفلسفة المشرقية وأسرارها لدى ابن سينا، إلا إنه لم يسلك طريق الشيخ الرئيس بقدر ما خالفه مخالفة واضحة. يقول الجابري في هذا المضمار: "يتحدث ابن طفيل فعلا في مقدمة القصة عن حصوله على "ذوق يسير"، وإن ذلك هو الذي جعله يشعر بنفسه أهلا لعرض أسرار الحكمة المشرقية تلك. ولكنه في ذات الوقت يؤكد أن طريقه لم يكن هو طريق ابن سينا ولا طريق الغزالي أو غيرهما من "منتحلي الفلسفة" في عصره، بل لقد حصل له ما حصل-كما يقول، "بطريق البحث والنظر" أولا، ثم المشاهدة ثانيا".⁽⁴¹⁾

والحاصل، أن فلسفة ابن طفيل هي فلسفة مواكبة لتطورات العلم وتحولات: الطب والفلك والسياسة. لذا كانت مدخلا إلى التعرف على "الكون ونواميسه، الأسباب والمسببات، وعلى نظامه الكلي، وليس العلاقات والتأثيرات والانفعالات".⁽⁴²⁾

وعلى هذا الاعتبار، جاءت فلسفته (أي ابن طفيل)، فلسفة ذاتية تتطلع إلى الحقيقة عن طريق الوجدان والحدس. ولا يعني هذا أن الرجل ضد العقل أو العقلانية، بل إنه ينحو في المعرفة البشرية منحى "التدرج التاريخي حتى ينضج الفكر، فتنسرب إليه المعرفة"⁽⁴³⁾. فضلا عن ذلك، أن فلسفة ابن طفيل ليست فلسفة تدعو إلى الانعزال والارتداد عن الاجتماع الإنساني والبشري، إذ أن عزلة "حي بن يقضان ليست عزلة زاهد ينفذ يده من الدنيا، كما فعل صوفية سلبيون، بل إنها عزلة متحركة وتأمل مستمر. وذلك فوق طاقة أغلبية البشر".⁽⁴⁴⁾

ومن البين أيضا، أن الدين أو الشريعة فيهما من الأمور التي ليس على العوام من الناس إلا أخذها على وجه التقليد والإتباع، من دون النظر أو التأويل أو الاجتهاد، لأن ذلك من اختصاص أهل النظر من الفقهاء والمتفلسفة. لذا لم يكن بالإمكان أن يكون كل منا على شاكلة حي بن يقضان في القدرة على تحصيل المعرفة والعلم.

ويتحصل مما تقدم، أن من مزايا المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي استئنافه للفعل الفلسفي المغربي المعاصر، ذلك الفعل الذي من بين تجلياته ومظاهره: التفكير في القضايا الفلسفية والمشكلات الاجتماعية والسياسية الراهنة. من هنا كان فيلسوفنا بعيدا كل البعد عن النسقية والمذهبية؛ فهو لم يتطلع إلى الوحدة والنظام والترتيب على شاكلة أهل الأنساق المغلقة، وذلك يعود إلى ارتباط المرحوم الحبابي في الحاضر السياسي والصراعات "الفكرولوجية"، أو قل إنه يعالج ويتأمل القضية الفلسفية من أصول مختلفة ومرجعيات متنوعة دون أي حرج أو تردد في هذا الأمر.

وهكذا، اندفع بهذه الرؤية التأويلية الحوارية لقراءة الفارابية والغزالية والطفيلية (نسبة إلى ابن طفيل) والخلدونية. كل ذلك على أساس فكرة الانفصال والاتصال، أعني قراءة هذه الفلسفات برغبتين: رغبة تحصل ظروف نشأتها ونموها وميلادها... ورغبة ثانية في تقريبها لعصرنا ولوجها إلى المعاصرة. كل ذلك عن طريق مفاهيم: التاريخ والهوية والاستمرارية والزمان والتشخصن والكيوننة والاندماج... التي تستحضر منطلقات التراث أفق الحداثة.

ولعل من الانتقادات التي يمكن الإدلاء بها في هذا المعرض هو انشغال الحبابي بفلسفة الغزالي والفارابي، أكثر مما انشغل بآبن رشد والرشدية. وأكد أن لهذا الأمر دلالات قد نفسرها بالمحدد الإيديولوجي (الفكرولوجي)؛ بمعنى أن ذلك يشي بميل ونزوع كبير إلى الفلسفة الإشرافية والصوفية، أكثر من انخراطه في دائرة العقلانية بالمعنى المنطقي للكلمة، هو ميل أيضا إلى نظرية المعرفة التي ترفع من شأن الحدس والبصيرة والذوق والخيال على البرهان والمنطق والصرامة كمصادر للتفكير والنظر.

هوامش وإحالات:

- (1) الحجابي (محمد عزيز)، "ورقات عن فلسفات إسلامية"، درا توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1988، ص164
- (2) المصدر ذاته، ص7 و6
- (3) الحجابي(محمد عزيز)، "ورقات عن فلسفات إسلامية"، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1988، ص42
- (4) المصدر ذاته، ص10
- *- فلسفة الفارابي: "نتاج تأمل وتنظير صدرا عن مشاهدات وتجارب تختص بما هو كائن في واقع العالم الإسلامي بالقرن الرابع الهجري، بعد أن اتسعت الرقعة الجغرافية في هذا العالم وتمت لصالحه مئاقفة غزيرة المسالك مع قابلية للتفتح فائقة، وإن عاكستها أحيانا قوى محافظة لها سلطان مادي دالة معنوية. في هذا الجو من التوتر الخلاق، عاش وتأمل أبو نصر فجاءت الفارابية صدى لتاريخيته، وسمت إلى مستوى الأحداث"، راجع مقال محمد عزيز الحجابي: "من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته"، مجلة دراسات أدبية وفلسفية، السلسلة الجديدة العدد الأول، 1976/1977.
- (5) يتناول الباحث المغربي محمد آيت حمو في كتابه: "الدين والسياسة في فلسفة الفارابي" (دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى 2011)، اختلاف آراء الباحثين في دراسة فلسفة الفارابي وعوائقها. وقد رصد بعض مناهج القراءة والبحث منها: المنهج الجدلي والمنهج التكويني والمنهج الإشكالي.. راجع تفاصيل ذلك من ص15 إلى 26
- (6) الجابري(محمد عابد): "التراث والحداثة. دراسات ومناقشات"، منشورات دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، 2006. ص47
- (7) المصدر ذاته، ص9
- (8) يطرح الجابري رؤية منهجية وفكرية في قراءة التراث الفلسفي العربي عامة وفلسفة الفارابي على وجه الخصوص. وذلك حينما يتصور أن مشكل التراث هو مشكلة الموضوعية والاستمرارية. بمعنى عملية الانفصال عن التراث "من أجل تحديد الاتصال به والاتصال به كان من أجل تحديد الانفصال عنه"، راجع كتاب: "إشكاليات الفكر العربي المعاصر" لمحمد عابد الجابري، منشورات دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة 1990، ص33
- (9) الحجابي(محمد عزيز)، "ورقات عن فلسفات إسلامية"، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1988، ص17
- (10) المصدر ذاته، ص42
- (11) المصدر ذاته، ص11
- (12) المصدر ذاته، ص42
- يقول د.محمد عزيز الحجابي عن رؤيته المنهجية وخلفياتها: "إننا نقرأ بالبصر والحدس، ونقرأ في الآن نفسه، بسابقات على البصر، أي بما تقترح تسميته ب"قبليات القراءة". فالتواصل بين كاتب وقارئ يجعل في الواقع بين خلفيات(ضمنيات)، وقبليات الثاني. القراءة فرصة يقع فيها اتصال وتوجيه"، ص17 من المصدر ذاته.
- (13) المصدر ذاته، ص43
- (14) المصدر ذاته، ص24 و23
- (15) الفارابي(أبو نصر)، "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين"، قدمه وعلق عليه الدكتور ألبير نصري نادر، الطبعة الرابعة، دار الشروق، بيروت، ص80

- يقول المعلم الثاني في حد الفلسفة تعريفها: "إذ الفلسفة، حدها وماهيتها، إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة (...). بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول، إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوي الألباب الناصعة والعقول الصافية."، ص 80 من المرجع ذاته.

(16) الحبابي(محمد عزيز)، "ورقات عن فلسفات إسلامية"، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1988، ص26

- "المدن الفاضلة وحدها تخول القوم تحقيق السعادة العليا؛ فالسعادة كالمدن أشكال تختلف كثافة ودرجات"، ص 27

(17) المصدر ذاته، ص 29

(18) المصدر ذاته، ص 25

*- يعتمد منهج الفارابي على "العقلانية والتجربة، كما تعتمد أخلاقه على التراجع على المغريات المادية، تقوم أخلاقيته على الالتزام بالنظرة الإصلاحية الشمولية. فلسفة الفارابي مذهب نظر وعمل يتكاملان في جدل خلاق"، ص 36 من المصدر ذاته.

(19) المصدر ذاته، ص 23

(20) المصدر ذاته، ص 31

(21) المصباحي(محمد)، "من المعرفة إلى العقل. بحوث في نظرية العقل عند العرب"، الناشر: دار الطليعة- بيروت، الطبعة الأولى، 1990، ص 44

(22) الجابري (محمد عابد)، "التراث والحداثة، دراسات.. ومناقشات"، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، أيار/ مايو 2006، ص 161

*- يقول الجابري أيضا: "يبقى التناقض الأكبر، وهو الجمع بين الدعوة إلى التصوف والدعاية للمنطق. نعم لقد كان من الممكن أن يفهم موقف الغزالي ويتفهم لو أنه اقتصر على التصوف كسلوك وكتجربة وجدانية ذاتية فردية. ولكن بما أنه جعل المكاشفة غايته وهدفه، فإن الدعوة إلى اصطناع المنطق طريقا للمعرفة، وطريقا وحيدة للمعرفة الصحيحة، دعوة لا يمكن إلا أن تتناقض مع القول بالكشف والمكاشفة."، ص 172 من المصدر ذاته.

(23) المصدر ذاته، ص 173

(24) كارادفو(بارون)، مفكرو الإسلام(الجزء الأول)، ترجمة محمد عزيز، مطبعة الأمنية/شارع المأمونية، الرباط، الطبعة الأولى 1945، ص 113

(25) المصدر ذاته، ص 147

(26) المصدر ذاته، ص 150

(27) الحبابي(محمد عزيز)، "ورقات عن فلسفات إسلامية"، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1988، ص 53

(28) المصدر ذاته، ص 70

*- يقول محمد المصباحي عن الغزالي: "لقد كان في استطاعة الغزالي أن يظل ضمن خطابات الشرع، ويعفي نفسه من استعارة أفق الفلاسفة النظري، إلا أنه يهمل ذلك القطاع الهام من الناس، الذين هم خاصة؛ فكتب لهم من داخل معقلهم وبعقلانيتهم، تارة ضدهم وتارة من أجلهم والاقتراب منهم. بيد أن تمرير خطاب الشرع بلغة العقل كان يقتضي منه أساسيا في دلالات لغة العقل ومراميتها مما أضفى على الطرح الغزالي رونقا جديدا"، ص 102 من كتاب: "من المعرفة إلى العقل. بحوث في نظرية العقل عند العرب"، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى، 1990

- (29) المصدر ذاته، ص75
- (30) المصدر ذاته، ص72
- (31) المصدر ذاته، ص103
- (32) الجابري(محمد عابد): "التراث والحداثة. دراسات..و مناقشات"، منشورات دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، 2006. ص174
- (33) الحبابي(محمد عزيز)، "ورقات عن فلسفات إسلامية"، دارتوبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1988، ص102
- (34) المصدر ذاته، ص110 و109
- (35) المصدر ذاته، ص110
- (36) المصدر ذاته، ص114
- (37) الحبابي(محمد عزيز)، "ورقات عن فلسفات إسلامية"، دارتوبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1988، ص129
- (38) المصدر ذاته، ص118
- *- "آمن بسكال بالعقيدة المسيحية دون تنازل، والتزم التزاما كلياً بالدفاع عنها. يذكرها هذا الموقف بالتزام الغزالي نحو العقيدة الإسلامية وحمايتها من خصومها بنفس الغيرة"، ص117
- (39) العروي(عبدالله)، "مفهوم العقل"، الناشر: المركز الثقافي العربي/الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1997، ص57
- يقول العروي أن باسكال كان "على أبواب إبداع منطق جديد لا ديكارتي ولا أرسطي، لكنه قول أدباء ونقاد لا قول أخصائيين في المنطق ومنهجية العلوم."، ص111
- (40) الحبابي(محمد عزيز)، "ورقات عن فلسفات إسلامية"، دارتوبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1988، ص129
- (41) المصدر ذاته، ص55
- (42) الجابري(محمد عابد)، "نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، طبعة ثانية، مزيدة ومنقحة، 1983، ص166 و167
- (43) المصدر ذاته، ص46
- *- "المنهج عند ابن طفيل لا ينجح بـ"اعرف نفسك بنفسك فأعرفها"، بل بـ"اعرف محيطك ومؤثراته عليك". ثم قم بالاستبطان. فالملاحظة أولاً، ثم التأمل والتفكير ثانياً."، ص48
- (44) المصدر ذاته، ص47



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com