كلينامن في الأفق، أو الدرس الفلسفي في الحوزة

وقفة مع كتاب «المنهج الجديد في تعليم الفلسفة» لمصباح اليزدي

الشيخ سفاح الجابري

ملخص البحث

يتعرض البحث لتقويم الدرس الفلسفي في الحوزة عبر تجربتين ثريتين: تجربة العلامة «مصباح اليزدي»، وتجربة المفكر «عبد الجبار الرفاعي»، وقد اتفق الاثنان على تخلف الدرس الفلسفي في الحوزة، لأسباب يعرضها كل منهما، ولكن نقد الدرس الفلسفي شيء، والابداع فيه شيء آخر، وإذا كان السيد محمد باقر الصدر، والسيد محمد حسين الطباطبائي قد انتقلا بالدرس الفلسفي الى مديات لم يألفها، فإن من جاء بعدهم لم يستطع أن يكمل طريق التجديد، بل عاد بالفلسفة إلى سيرتها الأولى، لغة ومشكلات. لذا فقد تكون البحث من مبحثين: الاول عن الفرق بين الفلسفة الغربية والفلسفة الاسلامية، والثاني عن تخلف الدرس الفلسفي في الحوزة، ربما لأن القرآن لم يمنح للمؤمن تلك الفرصة، وإن هو حثه على التفكر والتدبر في آياته، فإن الغربي وجد نفسه من دون كتاب يتكئ عليه، ويستنبط مقومات حياته منه، لذا فقد اجتهد، وبالغ، ولكن الصدر والطباطبائي اثبتا فشل هذه النظرية، ثم جاء اليزدي ليعيد كتابة الدرس الفلسفي عبر كتابه المهم: «المنهج الجديد في تعليم الفلسفة».

الكلمات المفتاحية: الكلينامان الابيقوري، الفلسفة، المنهج الجديد، ميتافيزيقي، امبريقي، سوفسطائي.

سفاح الجابري

المقدمة

كان أبيقور الفيلسوف يقول لتلاميذه: تسير الذرات في مساراتٍ ثابتةٍ، وتسقط دائماً إلى الأسفل، بفعل الجاذبية، وهذا قانونٌ طبيعيٌّ لا يمكن لأحدٍ أن يغيّره، ولكن لو اتّبعَتْ كلّ الذرات هذا القانون، لما كانَتْ هناك حياةٌ، فسرُّ وجود الأشياء هو أنّ بعض الذرات ـ دون سبب علمي معروف ـ تنحرف عن مسارها بقليلٍ، فتحتكّ بذراتٍ أخرى، في داخل المسار، فتتّحد بها، وتخلق كتلاً جديدةً، ومن ثمّ طاقاتٌ جديدةٌ هي التي تسبّبت في تكوين الأشياء، والجبال، وكلّ العالم الحسّي الذي نراه بأعيننا، وقد أطلق أبيقور اسم «كلينامن» على هذه الذرّات، وهي كلمةٌ اغريقيةٌ معناها الانحراف الطفيف، ثم قال لتلامذته: لو أنّ كلّ واحدٌ منكم يكون «كلينامن»[1].

وكان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «**مغبونٌ من تشابه يوماه**»[2]. في إشارة إلى ذلك (الانحراف الطفيف) الذي على المرء أن يختلف فيه عن يومه السابق، ومن مجموع تلك (الانحرافات الطفيفة) سيتشكّل (انحرافٌ غير طفيف)، ربما، بحجم ذلك السدّ المنيع الذي تشكّل من أولئك الذين يصرّون على أن تكون أيامهم متشابهةً وتكراريةً وفي اتّجاهٍ واحدٍ، مشكّلةً نسقاً مغلقاً من الصعب اختراقه، أو تغيير مساره. ما يعني أنّ الاحتكاك، أو الصدام، حقيقةٌ لا بدّ منها، ولكي يكون ذلك الصدام منتجاً، فلا بد لهذا (المنحرف) أن يفهم حركة

(1) ينظر: سقوط العالم الاسلامي: 159.

(2) نهج البلاغة: ج4.

النسق، لِيُحْسِن توجيهها في الاتجاه الذي يخدم حركته هو، وذلك يتطلب وعياً وذكاءً وحصافةً وإدراكاً على مستوى عالٍ، قد يبشّر بظهور «كلينامن» يعيد ترتيب العالم، أو على الأقل يعادل كفّتيه.

من هنا، فعندما نتحدّث عن الفلسفة، أو تاريخها، إنّما نتحدّث عن انحرافاتٍ خفيفةٍ، وأحياناً تكون ثقيلةً، تُعيد ترتيب العالم وفقاً لمنطقها، ولا شكّ أنّ سبب نجاحها هو ذلك الاحتكاك المباشر الذي سيحيلنا إلى السيد هيجل والسيد كانط والسيد ديكارت والسيد هيدجر، حتى قبل أن نتعرّف عليه. من هنا فإنّ الحديث عن الفلسفة يعني أن نتحدّث عن نوعين منها: الأوّل صاعدٌ، والثاني نازلٌ: الأوّل ميتافيزيقيٌّ، والثاني أمبريقيٌّ، أو بتعبير أفصح: الأوّل غيبيٌّ، والثاني تجريبيٌّ، ولن نعدم الفلاسفة الذين يحاولون الجمع بين الإثنين، لأنّهم يعتقدون أنّ الفلسفة من أعمال العقل، والعقل تتعدّد مصادره، وقد يكون مرجعيةً لنفسه، لذا فهو يأخذ من الغيب، كما يأخذ من الحسّ والتجربة.

يُقال أنّ أول فيلسوفٍ حقّق انحرافاً كبيراً، بإنزاله الفلسفة من السماء إلى الأرض، من الله إلى الإنسان، هو الفيلسوف المتألّه سقراط. وهذا الإنزال لا يعني نفي وجود الأوّل، وإثبات حضور الثاني، كما تفعل الفلسفة الغربية المعاصرة، بقدر ما يعني أنّ مدار الاهتمام ينبغي أن يكون الإنسان، ربّما، لأنّ الله أكبر من أن يُحاط به، ولأنّه بمقدور المرء التعرّف على أمثاله من البشريين، وهدايتهم إلى «الحكمة» التي استخلصها من هذا الوجود، وربما لأنّ سقراط كان معجباً بقول انكساغورس: «**إنّ العقل هو علّة النظام والقانون في**

العالم»، فدعاه ذلك إلى التخلّي عن الأبحاث الكونية، والاتّجاه إلى البحث في الإنسان»[1]، لذا كان سقراط يمارس مهنة أمّه، وقد كانت قابلةً. فيولّد الرجال، أو يسعى إلى توليدهم على طريقة «كلينامن» هذا. أمّا الفلاسفة الوثنيون، فقد كانوا مشغولين بالآلهة وصراعاتها، لا سيما ونحن نتحدّث عن مجتمع وثنيٍّ، يؤمن بتعدّد الآلهة، حيث لكلّ فرد إله يناغيه ويناجيه، وأحياناً يجتمع مجموعةٌ منهم على إلهٍ بعينه يناغونه ويناجونه، بالضبط كما يفعل الديمقراطيون التعدّديون الذين يعتقدون- بسبب انتمائهم إلى الحداثة- بأنّ «**دين كلّ إنسان هو عين فهمه للشريعة، أمّا «الشريعة الخالصة»، فلا وجود لها**»[2].

ولهذا، فقد استنتج «السوفسطائيون» أنّ الإنسان الفرد- وليس الجماعة- هو مقياس الحقيقة، لذا فإنّ وجوه الحقيقة ستتعدّد بتعدّد الأفراد، وليس من حقّنا أن نقول: هذا صوابٌ، وذاك خطأٌ، لأنّ دين كلّ إنسانٍ هو عين فهمه، لذا فإنّ الكلّ على صواب، الكلّ معصومٌ عن الخطأ، حتّى قال أحد الديمقراطيين القدماء الذين ظهروا قبل أن تظهر الديمقراطية المعاصرة: «**فكلّ من سمّى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سمّاه كافراً فقد أصاب، ومن قال: هو فاسقٌ، ليس بمؤمنٍ ولا كافرٍ، فقد أصاب، ومن قال هو منافقٌ فقد أصاب، ومن قال هو كافرٌ وليس بمشركٍ فقد أصاب، ومن قال هو كافرٌ مشركٌ فقد أصاب، ولو قال القائل إنّ القاتل في النار**

(1) موسوعة الفلسفة: ج1- 576.

(2) ينظر: القبض والبسط في الشريعة: 30.

كان مصيباً، ولو قال هو في الجنّة كان مصيباً، ولو أرجأ أمره كان مصيباً، لأنّ القرآن قد دلّ على كلّ هذه المعاني»[1].

إذن، فالوثنية والديمقراطية نظريتان في العصمة، وهذا ما حاول سقراط أن يبين خطأه، فالإنسان، من وجهة نظره، كائنٌ خطّاء، ولأنّه كذلك فعلاً، فلا يصحّ أن يكون مقياساً لكلّ شيءٍ، بل هو مقياسٌ لبعض الأشياء، لا سيما تلك التي أصاب الحقَّ فيها. وإذا كنت تسأل: وما مقياسك لتلك الإصابة أو عدمها؟ أقول: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «**اعرضوا حديثي على القرآن**»[2]. فإذا لم تعرض أحاديثك على «كتاب الله»، فهذا شأنك، وإذا لم تستخدم عقلك، فهذا شأنك أيضاً. المهمّ أنّ ثمّة أناساً عندهم مقاييس يعرفون بها الصواب والخطأ، وهم- قطعاً- ليسوا معصومين، وثمّة آخرين ديمقراطيين جداً، إلى الدرجة التي لا يميّزون بها بين الحق والباطل!

عموماً، فعندما تتعدّد الآلهة، فلا بدّ أن يقلّ البشر، لأنّ صراع البشر في هذه الآلهة سيؤدّي إلى سفك دمائهم، والقضاء على جنسهم، والرابح الوحيد هو تلك الآلهة التي لا وجود لها واقعاً، بل هي آلهةٌ مزيّفةٌ اخترعها الوثنيون والديمقراطيون لتحقيق أغراضٍ معينة، لعلّ أهمها منازعة الله في ملكوته، وطرد أمثال سقراط من مملكتهم. وهي سُنّةٌ سيتداولونها مع أي فيلسوف متألّه يتحدّث عن حقٍّ وباطلٍ، أو خيرٍ وشرٍ، أو حسنٍ وقبيحٍ، وهي مفاهيم داخليةٌ في الإنسان، يستطيع، بما أوتي من عقلٍ، أن يميز بينها، لهذا تراه يضع

(1) ينظر: تأويل مختلف الحديث: 46 .

(2) وسائل الشيعة: 27/ 106.

السنن والقوانين والدساتير والضوابط... ولكنّه بسبب أهوائه، ونفسه التي قد تمرض أحيانا، أو تُرَدُّ إلى أرذل العمر، فتشيخ وتُخَرِّف... بسبب من هذا، قد يخلط بينها، فيحتاج إلى الخارج الذي سيبين له أنّ هذا حقٌّ وهذا باطلٌ، هذا خيرٌ وهذا شرٌّ. وهكذا يلتقي داخل الإنسان مع خارجه، ولكنَّ الوثنيين والديمقراطيين يأبون إلّا أن يفرّقوا بينهما.

من هنا فعندما نتحدّث عن فلسفتين: غربيةٍ وإسلاميةٍ، فإنّ أوّل ما يتبادر إلى الذهن قوّة الأولى، وسيطرتها على الدرس الفلسفي، وضعف الثانية، وانعدامها في الدرس الفلسفي، حتى جزم الأخ هيجل «**أنّ الشرق لم يشهد الفلسفة، لأنّه لم يعرف المفهوم**»[1]. والحق أن الإنسان كائنٌ متفلسف سواءٌ كان شرقياً أم غربياً ومن ثم فهو ليس بحاجة إلى معرفة المفهوم ما دام كائناً مفكراً، ومن ثم فإن الحديث عن الفلسفة الإسلامية لابد أن يمر بتاريخها، أمّا إنّ هذا المقدار قد أضاف شيئاً للفلسفة، فهذا ما يمكن أن نختلف فيه، ولعلّ سبب ذلك أنّ الفلسفة الإسلامية المعاصرة لم تتعلّم الدرس من سقراط، فأبقت نفسها فوق، ولم تنزل تحت، فغاب الإنسان وارتفع صوت البحث عن الإله، أمّا الفلسفة الغربية المعاصرة فقد فعلت العكس، على غير ما كان متوقّعاً منها.

وبتعبيرٍ أوضح، فإنّ الفيلسوف المعاصر بَدأ يتحدّث عن الإنسان ومشكلاته، ولكن لا على طريقة علماء الاجتماع، أو علماء النفس التي هي أقرب إلى واقع الحياة اليومية وتفاصيلها الجزئية ــ

(1) نقد النص: 256.

وتلك، لا شكّ، إيجابية تحسب له ــ بل على طريقة أولئك الذين يأخذون من تلك التجربة روحها، ثم يضفون عليها طابعاً كونياً، أو قل: ميتافيزيقياً، لأنّ الميتافيزيقا هي وجه الفلسفة في أشدّ لحظاتها توهّجاً، بل حتى في أشدّ درجاتها حسّاً وتجربةً. ما يعني أنّه يجمع الأمبريقي والميتافيزيقي في سلّةٍ واحدةٍ، ولعلّ «هيدجر» سيكون مثالاً ناجحاً للفيلسوف الجامع بين المشكلة، وطبيعة المعالجة التي يجب أن تكون، من وجهة نظر الفلسفة، فحين نفكّر في الزمن- مثلاً- فإنّنا عادةً ما ننطلق من ماضٍ ممتدٍ بطريقةٍ متناهيةٍ إلى مستقبلٍ لا متناهٍ، وهذا ما يرفضه «هيدجر» فالزمن عنده هو زمن الذات وهي تعي وجودها، فبدون هذا الوعي يصبح الزمن قيمةً فائضة. إنَّ فكرة تناهي الزمن هي التي تجعل هذا الكائن الباحث عن المعنى قلقاً ويائساً، ولهذا نجد هيدجر ينطلق من فهم هذا الكائن لكي يصل إلى فهم الوجود في كليته»[1]

يقول اليزدي وهو يقارن بين الفلسفتين الغربية والإسلامية: «ومع أنّه بين الحين والآخر يبدي بعض فلاسفتهم ملاحظاتٍ ظريفةً ويفيضون في مسائل دقيقةٍ ـ لا سيما في مجال المعرفة ـ وتنقدح في بعض العقول والقلوب شراراتٌ مضيئةٌ، ولكنّهم لم يستطيعوا إبداع نظام فلسفيٍّ محكم ومستقرٍّ، ولم تستطع تلك النقاط المضيئة في تفكيرهم أن ترسم للعلماء خطّاً مستقيماً راسخاً، وإنّما كانت الاضطرابات والغيوم- وما تزال- تخيم على الجو الفلسفي في الغرب، وهذا يخالف تماماً الوضع السائد في الفلسفة الإسلامية،

(1) ينظر: انطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر: 89.

وذلك لأنّ الفلسفة الإسلامية قطعت مسيراً مستقيماً ومتعالياً، ومع أنّ هناك بعض الاتّجاهات التي كانت تميل أحياناً إلى هذه الجهة، وأحيانا أخرى إلى تلك الجهة، ولكنّ الفلسفة الإسلامية لم تنحرف إطلاقاً عن مسيرها الأصلي، وجميع الاتّجاهات الفرعية فيها تشبه أغصان الشجرة التي تمتدّ لتظلّل ما تستطيع من الأرض، فهي دليلٌ على نموّها وازدهارها»[1].

وهو تشخيصٌ دقيقٌ ولمّاح للوضع الفلسفي في العالمين: الغربي، والاسلامي على العكس مما ذهب إليه «جيل دولوز» التي تتحدّث عن كائنٍ أعلى عموديٍّ، أو دولةٍ إمبرياليةٍ- سببها الدين- في السماء وعلى الأرض حيث العرّافين، والكهنة، والأنبياء، والمعلمين الذين يؤسّسون نظاماً متعالياً يُفرَض من خارج بواسطة إلهٍ، أو فرعونٍ، يعمّر العالم الدنيوي بالصور والأخيلة، أمّا الفلسفة، فتوجد حيث يكون هناك مجتمعٌ من الأصدقاء، وحيث يتكون صعيدٌ محايثٌ، يحلّ محلّ المتعالي، ويعمل على إزاحته وتهميشه[2] وهي رؤيةٌ تنتمي إلى أوهام «دولوز» الكهفية، وتصوّراته المتخلّفة عن الدين التي أخذها ممّن سبقوه اجتراراً وتقليداً، لا بحثاً واجتهاداً.

نعم، البحث في السبب لن يتعدّى الدين، فهو الذي قيّد الرؤية الفلسفية الإسلامية، وأطلقها في آنٍ، أي أنّ الفيلسوف الإسلامي ينطلق من رؤيةٍ للحياة استقاها من الرسالة التي أرسلها الله «جلّ وعلا» بواسطة أنبيائه، وهو يحاول تعميق تلك الرؤية، والتنظير من خلالها،

(1) ينظر: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: 45.
(2) ينظر: ما هي الفلسفة: 75.

ولأنّه يقدم العقل على النصّ- طبعاً، من دون أن يعني ذلك إهداراً للنصّ- فقد يقع في بعض الأخطاء التي سيغفرها له اجتهاده، لهذا فإنّ الفلاسفة الإسلاميين قد يختلفون في بعض التفاصيل إلّا أنّ كلياتهم هي هي. وإذا كنّا نتحدّث عن منطقة فراغ فقهيٍّ، يتجوّل فيها الفقيه عندما لا يجد حكماً شرعياً صريحاً وواضحاً، فيجتهد ما وسعه ذلك، فإنّنا هنا سنتحدّث عن منطقة فراغ فلسفيٍّ مفتوحةٍ على الحياة في سعتها، وربّما تتجاوز تلك السعة، لأنّنا لسنا إزاء أحكامٍ قطعيةٍ أو ظنيةٍ، بل إزاء رؤيةٍ للحياة تؤسّس مقولاتها على أساسٍ هرمنيوطيقيٍّ تأويليٍّ يبحث في الموجود بما هو موجود، ولكنّه لن يكتفي بذلك، كما فعلت الفلسفة القديمة، بل سيتقدّم خطوةً في الاتّجاه الصحيح، أعني البحث في الطوارئ والعوارض والمتغيرات.

ولا شكّ أن التأويل عندما يتدخّل وتتّسع مساحته، فإنّ مساحة المتغيّر ستتّسع هي الأخرى، بشرط أن نتّفق على أنّ ثمة ثوابتاً، أو مقاصد كبرى، يجب أن ننطلق منها، ونملأ فراغاتها، حتى يكون التأويل في حدود الإمكان المنتج، وليس مفتوحاً إلى ما لا نهاية. والحال فإنّه ليس بمقدور أيٍّ كان أن يملأ الفراغات، بل يتطلب ذلك قارئاً ممتازاً يرتقي بذائقته وثقافته إلى مستوى النصّ، وعندما يفعل ذلك، فإنّ الانجاز- لاشكّ- سيكون كبيراً.

في الحقيقة هذا الكلام على مستوى النظرية، أو هو ما يفترض أن يكون، أمّا ما يجري على الأرض- قدر تعلّق الأمر بالفلسفة الإسلامية المعاصرة- فالأمر يختلف. ذلك أنّ الفلسفة الإسلامية

المعاصرة، ما زالت تجترّ مقولات القرون الأولى، من دون أن تلحظ الزمن، وهو يسير إلى الأمام تاركاً خلفه حديث «الماهية، والوجود، وبرهان الصديقين».

أمّا الرؤية الفلسفية الغربية، فهي رؤيةٌ غير محكومةٍ بنصٍّ، أو إنّ نصّها هو الوجود ذاته، الوجود الغفل الذي سيعيد الفيلسوف نفسه كتابته، من وجهة نظره هو، ولعلّه يستعين بوجهات نظر آخرين يؤمنون بذلك الوجود الغفل الذي أوجد نفسه بنفسه!، لهذا فإنّ إمكانية الإبداع ستكون كبيرةً ومفتوحةً، ولكنّها إمكانيةٌ محكومةٌ برؤيةٍ ذاتيةٍ وذوقٍ شخصيٍّ، وهنا مكمن خطورتها وأهمّيتها في آنٍ، أمّا أنّ الفلسفة الغربية لم تنتج نظريةً متكاملةً، أو شبة متكاملةٍ، ففلاسفةٌ كبار من أمثال ديكارت وكانت وهيجل وكيركجارد وهيدجر وياسبرز سيردّون هذا الادّعاء ويثبتون خطئه، لأنّ الفلسفة، بالنسبة لهم، بناءٌ عقلي ذاتي. قبل أن تكون بناءً نصّياً، ومن ثمّ فإنّ النصّ لا يمكن أن يكون أحد مفرداتها، طالما هو منسوب إلى ذلك الموجود هناك.

هذا الحديث عن الفرق بين الفلسفتين لا بدّ أن يقودنا إلى الملاحظات التي أبداها الأستاذ الدكتور عبد الجبار الرفاعي، على الدرس الفلسفي، كما تجري ممارسته في الحوزة العلمية، سواءاً في قم، أم النجف. ومن خلال تلك الملاحظات، سنحاول أن نتعرّف على الإضافة، أو «**المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**» الذي تقدم به «الشيخ مصباح اليزدي». وقبل أن نفعل ذلك، فإنّ السؤال المهم في هذا الصدد: هل يمكن للفلسفة أن تكون علماً؟ وهل بالإمكان

أن يتعلّمها أحدنا كما يتعلّم مسائل النحو، أو المنطق، أو البلاغة، أو الكيمياء، أو الفيزياء؟

إنّ الفلسفة لا يمكن أن تكون علماً، وإن هي ناقشت بعض القضايا التي يمكن العلم بها أو معرفتها، أقول ذلك، وأنا استحضر مقولة زكريا إبراهيم العميقة: «إنّ ما يسمّونه «مدخل إلى الفلسفة» كثيراً ما يكون مجرّد مخرجٍ منها! وآية ذلك أنّ أمثال هذه المقدّمات قد تتّخذ صورة موسوعاتٍ مذهبيةٍ تصاغ فيها الحقائق الفلسفية على هيئة قضايا نهائيةٍ، أو آراءٍ حاسمةٍ، أو معتقداتٍ جازمةٍ. ومثل هذه الصورة قد توحي إلى الطالب المبتدئ بأنّ الفلسفة حلقةٌ مفرغةٌ، أو دائرةٌ مغلقةٌ، أو نسقٌ متكاملٌ، وعندئذ تصبح بداية الفلسفة هي نهايتها، وتصير ألف التفلسف هي في الوقت نفسه يأؤه»[1]، لذا فإنّ الفلسفة ليست أن تتعلم هذه القضايا: أصالة الوجود، وحدة الوجود، امتناع إعادة المعدوم، تجرّد النفوس الحيوانية، فهذه المعرفة لن تصيّرك فيلسوفاً، بل الفيلسوف هو ذلك الذي يحبّ الحكمة وينتجها، ويسعى جاهداً لأن تكون مرجعيةً له ولغيره. «وإذا كان العالم يتوقّف في العادة عند العلل المباشرة، فإنّ الفيلسوف يواصل عمله بالبحث عن العلل النهائية أو العلل القصوى»[2].

الفيلسوف إذن هو الذي يحيل هذا الكون، بما فيه من «فوضى»، أو «انحرافٍ طفيفٍ»، إلى عالمٍ متماسكٍ منظم، ولا يكون ذلك إلّا بقراءةٍ حصيفةٍ وواعيةٍ للوجودٍ، والحياة، والنفس البشرية،

(1) مشكلة الفلسفة: 5.

(2) ينظر: مشكلة الفلسفة: 105.

والمجتمع، والتاريخ ــ لا سيما تاريخ الأفكار وتطورها وصيرورتها ــ ويستخلص من تلك القراءة روحاً هي الحقيقة. والإبداع، بعد ذلك، لا يعني جدّة الأفكار وقوّتها فحسب، بل هضم معطيات التجربة البشرية واستيعابها وتمثّلها، وإعادة إنتاجها، وتوليفها في نسقٍ آخر، ربما لا يتماثل مع ما كانت عليه في نسقها الأصلي[1].

من هنا فإنّ الحقّ لم يصبه الناس في وجوهه كلّها، ولم يخطئوه في وجوهه كلّها، بل أصاب منه كلّ إنسانٍ جهةً، ولعلّ المثال الذي يرويه زكريا إبراهيم، في واحدةٍ من مشكلاته، سيكون ضروريّاً هنا: «عميان انطلقوا إلى فيلٍ، وأخذ كلّ واحد منهم جارحةً، فجسّها بيده، ومثّلها في نفسه، فأخبر الذي مسّ الرجل أن خلقة الفيل طويلةٌ مدوّرةٌ شبيهةٌ بأصل شجرةٍ، وجذع نخلةٍ، وأخبر الذي مسّ الظهر أنّ خلقته شبيهةٌ بالهضبة العالية والرابية المرتفعة، وأخبر الذي مسّ أذنه أنه منبسط دقيق يطويه وينشره، فكلّ واحدٍ منهم قد أدّى بعض ما أدرك، وكلٌّ منهم يكذّب صاحبه ويدعي عليه الخطأ والغلط والجهل فيما يصفه من خلق الفيل. فانظر إلى الصدق كيف جمعهم، وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى فرّقهم»[2].

مع ذلك فنحن مضطرّون– مع كتاب اليزدي، أو مع غيره من الكتب التعليمية– للتعامل مع الفلسفة بوصفها علماً يناقش مجموعةً من القضايا التي تخصّه هو، ولا تخصّ سواه، ولكنّنا، ونحن نقرأ هذه

(1) ينظر: تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية: 42.
(2) ينظر: مشكلة الفلسفة: 10.

المسائل والقضايا، يجب أن نأخذ قصة الفيل أعلاه بنظر الاعتبار، بل يجب أن نحملها على محمل الجدّ، لهذا فإنّ «اليزدي» يبدأ حديثه عن تاريخ الفلسفة من التفرقة بين الفيلسوف والسوفسطائي، وإذا كان الأوّل هو محبّ الحكمة، بالمعنى الذي أسلفناه، فإنّ الثاني هو الذي سيعمل على تخريب سمعة تلك الحكمة، أو توظيفها لأغراضه الشخصية، **فالسوفسطائي هو الذي سيعلن أنّ الحقّ والباطل تابعٌ لتفكير الإنسان، ومن ثمّ، فإنّه لا وجود للحقائق وراء الفكر الإنساني**[1]. ما يعني أنّ قصّة الفيل المقطّعة أوصاله ستكون هي ملاذ السوفسطائي، أمّا الفيلسوف فهو الذي يرى الفيل كلّه، وتلك معادلةٌ من الصعوبة تحقيقها، ما لم يتغلّب المرء على نفسه وعلى أهوائه التي تجرّه باتّجاهها.

حسناً، لنقرأ نقود الدكتور الرفاعي للدرس الفلسفي كما تمظهر في مدرستي قم والنجف:

أوّلاً: قصور الأسلوب التقليدي في دراسة الفلسفة: فهو يستنزف طاقات التلامذة وعقولهم في تفسير النصوص وتوضيحها وإزالة إبهامها، بنحوٍ تتبعثر فيه الجهود، وتتشتّت، فكتاب واحدٌ منها- الأسفار الأربعة- يحتاج إلى خمسة عشر عاماً، وهذه مدّة طويلة ستأكل أخصب مراحل توثّب العقل وفعاليته، فتستهلكها في شرح العبارات، وتوضيح المفاهيم،، من دون أن تتيح للتلميذ فرصة للتفكير الحرّ، ومن ثمّ القدرة على الإبداع والابتكار[2].

(1) ينظر: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: 16.

(2) ينظر: تطور الدرس الفلسفي في الحوزة: 51.

ثانياً: اختصار الفلسفة بصدر الدين الشيرازي: يجري في المنهج المتعارف في الحوزة اختصار الفلسفة الإسلامية بصدر المتألّهين، وشيءٍ من ابن سينا، والسهروردي، فيما يغيب بنحوٍ تامٍّ فلاسفةٌ إسلاميّون كبارٌ من أمثال الكندي، وأبي نصر الفارابي، أمّا فلاسفة المغرب كابن طفيل، وابن باجة، وابن رشد فإنّهم غائبون بنحوٍ أكبر، ونحسب أنّ في ذلك ظلماً كبيراً خصوصاً للأخير الذي عدّه بعضهم الأب الحقيقيّ للعقلانية الأوربية[1].

ثالثاً: ارتهن الدرس لدينا بالتراث الفلسفي، واستغرق في شرحه وتأويله وإعادة إنتاجه، ما يرتبط منه بمباحث الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، بينما ضمر البحث في المسائل الأخرى، فلم يكن سوى تكرارٍ لما قاله السلف. والحال إنّ الشرط الأساس لأيّ إبداعٍ يتطلّب وضع النصوص السابقة في سياقها التاريخي، وإطارها الزمنيّ الخاصّ، كيما نتخلّص من هيمنتها على عقولنا، وهذا ما فعله فلاسفة الإسلام العظام ممّن تفردّوا ببناء منظومة فلسفية[2].

رابعاً: عدم متابعة إنجازات الفلسفة والعلوم الإنسانية الغربية المعاصرة: إذا ما استثنينا العلّامة الطباطبائي، ومحمد باقر الصدر اللذين اهتمّا بدراسة الاتّجاهات الحديثة في الفلسفة الأوربية ووقفوا على ما انتهت إليه، أو ما تفرّع عنها من رؤى كونيةٍ، فنقدوها وقارنوا بينها وبين النظرية الإسلامية، فلمّا غابوا، كان غيابهم سبباً في انكفاء

(1) المصدر السابق: 52.

(2) المصدر السابق: 57.

التجربة![1].

خامساً: منذ أكثر من ربع قرنٍ، وتحديداً منذ صدور الأسس المنطقية للاستقراء، لم نعثر على مشروعٍ فلسفيٍّ يعبّر عن مساهمةٍ ابداعيةٍ، وحينما نلقي نظرةً على الانتاج الفلسفي لا نجد في الأعمّ سوى تحقيقاتٍ، وشروحٍ، وترجماتٍ، وتعليقاتٍ على المصنفات السابقة، مثلما نرى تعدّد شروح منظومة السبزواري، ومصنّفات صدر المتألهين[2].

هذه خمس إضاءاتٍ للأستاذ عبد الجبار الرفاعي، قدّم فيها ورقته النقدية الممتازة للدرس الفلسفي في الحوزة، وقد عملنا هنا على اختصارها. ومن شاء التفصيل، فليعد إلى كتاب الأستاذ الرفاعي المهم «**تطوّر الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية**». ونحن بدورنا نصادق على هذه الإضاءات، على طريقة أولئك الذين لا يملكون من الأمر سوى المصادقة، لسببين:

الأوّل: لأنّ الأستاذ الرفاعي هو ابن الحوزة العلمية، وتلميذ لاساتذتها الكبار، وكتبه وأطروحاته تشهد بعلميته وحياديته وموضوعيته وموسوعيته وحداثته، إذا أخذنا هذا المصطلح الأخير بمعناه اللغوي، لأنّ الحداثة بمعناها الاصطلاحي، قد تكون حكماً مستعجلاً، على مفكّرٍ إسلاميٍّ كبيرٍ، أراد لعقله أن يكون هو السابق، عملاً بإحدى القواعد التي تقدّم العقل، وهذا لا يعني أنّه بالإمكان الاستغناء عن الشرع، بل هو يعني أنّ أحكام الاثنين لا تنافي بينها

(1) المصدر السابق: 60.

(2) المصدر السابق: 66.

ولا تناقض، ثم إنّ في عنق الرفاعي دَيناً كبير للحوزة، وهو دَينٌ لا يكون ردّه باجترار مقولات الأقدمين، بل بوضعها في سياقها التاريخي الطبيعي، ومن ثمّ تطويرها، أو الإضافة لها، أو إعادة صياغتها، إذا كانت تستحقّ ذلك، أو نقدها، وضربها عرض الجدار، إذا كانت تستحقّ ذلك الجدار أيضاً...

نعم، من خلال تلك الإضاءات والنقود والملاحظات نريد أن نقوّم الدرس الفلسفي، كما تظهر في كتاب العلامة اليزدي، بوصفه منهجاً جديداً في تعليم الفلسفة، بحسب ادّعاء كاتبه، وقبل أن نفعل ذلك، فإنّ العلامة اليزدي كان قد تحدّث بحديثٍ قريبٍ ممّا قرّره الدكتور الرفاعي، وهو يطرق موضوعة الدرس الفلسفي في الحوزة، ولعلّ تلخيصاً آخر، على طريقة التلخيص السابق، سيكون نافعاً هنا، لأنّه يحمل تأكيداً لما ذهب إليه الدكتور الرفاعي.

يقول العلامة اليزدي: «منذ سنين وأنا أتعذّب من وضع المناهج الدراسية في الحوزات العلمية لا سيما في مجال الفلسفة، وكنت أتمنى أن تتهيّأ الظروف لتخطيطٍ جديدٍ يضفي النظام على هذه الأوضاع، ولكنّ تحقيق ذلك كان يبدو بعيداً في زمن الطاغوت، وقد استمرّ هذا الحال حتّى انتصار الثورة، وتوفّرت ظروفٌ مناسبةٌ لنشاطاتٍ بنّاءةٍ وتكامليةٍ، وقد كان للفلسفة وضعٌ خاصٌّ واستثنائيٌّ، وكانت تبدو فيها نقائص كثيرةٌ، من أهمّها:

1. ابتلي بعض المتحمّسين للفلسفة بحالةٍ من الجزم والتعصّب لمحتويات كتب الفلسفة، وكأنّهم مكلّفون بتبرير جميع آراء الفلسفة، لا سيما آراء صدر المتألّهين الذي يعد ناسخ آراء الفلاسفة جميعاً،

وقد كانت الأوضاع تنذر بأنّ الفلسفة ستتحوّل إلى علم نصف تقليديٍّ برئ من روح النقد الذي يعدّ عاملاً لتقدّم العلوم وازدهارها.

2. إنّ الهدف من تعلّم الفلسفة لم تتعرّض له كتب الفلسفة بصورة كاملة، ولم يبين للطلاب أثناء تلقّي الدرس، ولهذا يلاحظ وجود طلاب ينفقون سنين طويلةً من أعمارهم في دراسة هذه الكتب، ولكنّهم لا يفهمون بوضوحٍ ضرورة تعلّم الفلسفة، ولسدّ أيّ حاجةٍ يمكن استغلالها، وكثير منهم كان ينصرف لتعلّمها تقليداً لبعض الشخصيات.

إنّ تناول المسائل وتنظيمها لم يكن بشكلٍ يفهم منه الطالب الدافع لإثارتها، وما الارتباط بينها، أو أنّ قراءة جانبٍ من الكتاب لا تحيي في النفس الرغبة لإتمامه.

3. إنّ الكتب الفلسفية غاصّةٌ بالمصطلحات المعقّدة التي لا يتيسّر فهمها إلّا بعد سنين من الممارسة واستفراغ الجهد. وأغلب الطلاب لا يدركون مغزى الكلام.

4. هذه الكتب لا تهتمّ بالمسائل الدائرة في المحافل الغربية، فضلاً عن الجواب على الشبهات الحديثة التي تثيرها المذاهب الملحدة في العصر الراهن[1].

وهذا يعني أن الرفاعي واليزدي متّفقان على تخلّف الدرس الفلسفي في الحوزة، بالمقارنة مع غيره من الدروس، وإذا كان الإبداع الأصولي، أو الفقهي، أو النحوي- عدا البلاغي الذي تراجع بنحوٍ خطيرٍ- قد وصل إلى القمّة، فإنّ التخلّف الفلسفي وصل إلى

(1) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: 5- 7.

القمّة أيضاً، حتّى أنّ بعض الحوزات وضعت علامة استفهام كبيرةٍ على هذا الدرس، وقد استمرّ هذا التخلّف إلى ما بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران، وسقوط صنم العراق، إذا استثنينا جهود محمد باقر الصدر، ومحمد حسين الطباطبائي اللذين انتقلا بالدرس إلى مراحل متقدّمةٍ، ربّما سيبقى تأثيرها إلى عقودٍ من الزمن تتطاول كلما قلَّ إحساسنا بأهمية الفلسفة، وهذا ما يشهد به حاضرها.

ولعلّ مقارنةً متأنّيةً بين إصدارين ستبين الفرق بين الدرس الفلسفي في الحوزة، والدرس الفلسفي خارجها، ونعني بذلك: مجلة «**الفكر العربي المعاصر**» التي يصدرها مطاع صفدي، عن دار الإنماء القومي، ومجلة «**البرهان**» التي يصدرها، السيد عمار أبو رغيف. نعم، مطالعةٌ متأنّيةٌ لهذين الإصدارين ستكشف الفرق بين صفدي وأبو رغيف، حداثة الأوّل وسلفية الثاني، أو كيف أنّ الأوّل حلّق عالياً، أمّا الثاني فقد هبط بطريقةٍ طبيعيةٍ، مع بالغ احترامنا وتقديرنا لميراث الصدر الفلسفي الكبير الذي لم يستطع أيٌّ من تلامذته أن يحمله، أو أن يقترب من بعض مفرداته، حتّى قيل: «**إنّ الصدر أبٌ لا ابن له**»[1]، وهي مقولةٌ لا نشكّ في صحّتها، لا سيما عندما نعرضها على حجّة عقولنا التي تستطيع أن تميّز بين الفيلسوف وبين مدّعي الفلسفة، ولكن لا من هندامهما، بل من إنتاجهما الذي سيعيد كتابة العالم بطريقةٍ ستثير إعجابنا، وإن اختلفنا معها.

وبعد، فإذا كان الصدر «كلينامن» من طرازٍ خاصٍّ، فلم يستطع تلامذته أن يفهموا سرّ تميّزه، فهل استطاع محمد تقي مصباح

(1) مجلة الديمقراطية والاسلام: 8- 15.

اليـزدي أن يكـون «كلينامـن» علـى طريقته؟

إنّ الجـواب عـن هـذا السـؤال بالإيجـاب سـيكون ضربـاً مـن العجلـة أو المخاطـرة، وهـذا لا يعنـي التقليـل مـن شـأن هـذا الكتـاب الكبيـر الـذي بـذل فيـه المؤلّف جهـداً كبيراً، بـدءاً من تاريخ الفلسـفة وأهـمّ محطّاتهـا، مـروراً بماهيّتها وضرورتها ومـا يتعلّق بالإنسـان منها، وانتهـاءً بمعرفـة الله وصفاتـه وأفعالـه. فقـد عمل المصبـاح اليزدي على الجمـع بيـن الجديد الذي يشـغل ذهـن الفيلسـوف المعاصـر، والقديم الـذي يشـغل ذهـن الفيلسـوف الأصيـل المؤمـن، وقـد قـال علي عليه السلام: «**بنـي: أعتبـر على مـا يكـون، بما قـد كان، فـإنّ الأمور أشـباه**»[1]، وهـذا يعنـي أنّ القديـم لا ينتهـي، بقدر مـا يتجدّد، وعلى فـرض نهايته، فإنّـه تجربـةٌ بشـريةٌ، يمكن أن يُسـتَضَاء بهـا، للتعرّف على مـا هو آتٍ. كمـا أنّـه لا يعنـي التقليـل من الهمّ الـذي يعتصر قلب صاحـب الكتاب، وهـو يـرى المنهـج، بوصفه طريقـةً نقرأ بها الوجـود، ونفهم بهـا الحياة، يـراه، وهـو يحتضـر بين يدي أناس يتعاملـون معها بطريقـة التلقين التي قـد تفيـد في حفـظ المطالـب، ولكنّها لـن تفيد فـي فهمها واسـتيعابها، أو الإبـداع المترتّـب عليهـا، علـى طريقة الوهابـي الذي يحفـظ القرآن، عـن ظهـر قلـب، ولكنّـه لا يفهم منه شـيئاً. وبعـد فأقول، وأجـري على الله فيمـا أقـول: إنّ المحاولـة، مجـرّد المحاولـة– وهـي محاولـةٌ كبيـرةٌ فـي تقديـري، وإن لـم ترتـقِ لأن تكـون انحرافـاً فـي تاريـخ الفلسـفة، أو كلينامـن جديـد- كانـت شـجاعةً، ولا يسـتطيع أن يتجـرأ عليهـا إلّا أمثـال اليـزدي، وهـم يقتحمـون طلاسـم «بداية الحكمـة ونهايتهـا»، أو

(1) نهج البلاغة: ج3.

سطحيات المطهري التي افقدت الفلسفة لغتها الجميلة والعميقة، أو منظومة السبزواي التي حوّلت الفلسفة إلى أبياتٍ من الشعر التعليمي إمعاناً في قتلها، والنيل منها، على طريقة:

تحوي السماء نجوماً ذات أنظمةٍ

من النجوم كثاراً ليس تنحصرُ

يفعل اليزدي ذلك، ليقول لنا- بطريقةٍ غير مباشرة- إنّ هذا الكتاب أو ذاك، قد انتهى وقته، وحانت نهايته، وإنّه لا بدّ من منهجٍ جديدٍ بلغةٍ جديدةٍ، بعد أن استنفد المنهج السابق أغراضه، ولم يعد صالحاً لهذا الزمان، حيث المشكلات غير المشكلات، واللّغة غير اللّغة، والقارئ غير القارئ، ومن ثمّ، فنحن بحاجةٍ إلى تكاتف الجهود، لصناعة فلسفةٍ إسلاميةٍ معاصرةٍ، تأخذ من العالم روحه، وذلك لن يكون بهذا الكتاب، قطعاً، بل هي بدايةٌ أرادت أن تسقط أساطير وتقترح أخرى، لا تُعْرَف لها نهاياتٌ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين..

المصادر

– انطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، إبراهيم حمد، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم- ناشرون، ط1- 2008.

– تأويل مختلف الحديث، أبي محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، دار ومكتبة الهلال- بيروت- 2003.

– تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي– بيروت، الطبعة الأولى- 2000.

– سقوط العالم الاسلامي، حامد عبد الصمد، مكتبة سطور، الطبعة الأولى- 2016.

– القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش، تر: دلال عباس، دار الفكر الجديد- العراق، النجف.

– ما هي الفلسفة: جيل دولوز وفليكس غتاري، تر: مطاع صفدي، مركز الانماء القومي- بيروت، والمركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، ط1- 1997.

– مشكلة الفلسفة، د. زكريا ابراهيم، دار مصر للطباعة- الفجالة.

– المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، دار التعارف للمطبوعات- بيروت- 2007.

– موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، ذوي القربي- إيران، قم، ط 1- 1427هـ.

– نقد النص: علي حرب، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، بيروت- الطبعة الخامسة- 2008 .

– نهج البلاغة: الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، شرح: محمد عبده،

ط 1- 2008.

– وسائل الشيعة: الحر العاملي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ

– مجلة الاسلام والديمقراطية، تصدر عن منظمة الاسلام والديمقراطية، العراق- بغداد السنة الثالثة، العدد 15- 2006.