مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

مستقبل الفلسفة الإسلامية في مشروع سليمان بشير ديان الفكريّ

د. ماجدة رمضان مصطفى محمود(*)

ملخص البحث:

أسهمت الفلسفة الإسلامية –بصورة كبيرة– في تحقيق الثراء الثقافيّ والمعرفيّ في تاريخ التقدم الإنسانيّ، في الميادين العلمية، والثقافية، والفكرية، ولكن ما مصيرها في وقتنا الحاليّ، وما مستقبلها؟ فهناك مشاريع فكرية عدة، صاغها مفكرو العالم الإسلاميّ، ارتكزت جهودهم على الرجوع إلى تراثنا الفكريّ العربيّ الإسلاميّ الأصيل؛ لدراسته، وتحليله، وإبراز الجوانب المضيئة فيه، وتنقيته من الشوائب التي علقت به، وإحيائه، وتطويره؛ لمحاولة الوصول إلى فلسفة متكاملة تنظم جوانب الحياة كافة، في حاضرنا ومستقبلنا؛ ومن ثمَّ تأتي أهمية دراستنا الفيلسوف السنغاليّ (سليمان بشير ديان) Souleymane Bachir Diagne (مواليد عام 1955م) الذي اهتم بالمسائل المرتبطة بالهُوية وقضاياها، ومعالجة المعضلات والتحديات؛ من أجل تزويد الفكر الإسلاميّ المعاصر برؤى مستقبلية؛ إذ لم يكن منفصلًا بفكره عن قضايا الإصلاح، وذلك ما يتضح لنا عن طريق مؤلفاته الرئيسة، لاسيما: (دعوة إلى العقلانية: حوار الفلاسفة المسلمين مع التراث الغربيّ). وقد استخدمت في هذا البحث عدة من المناهج، وهي: المنهج التأريخيّ، والمنهج التحليليّ، والمنهج النقديّ.

والهدف من هذا البحث هو الكشف عن مستقبل الفلسفة الإسلامية في مشروع سليمان بشير ديان الفكريّ، ويدور مشروعه حول ضرورة إعادة العقلانية عن طريق الكشف عن مواقف المسلمين المختلفة من العقل وحدود إعماله؛ بحثًا عن قيم الإحياء والتجديد، وتعزيز القدرة على نقد الذات وتقويمها؛ حتى تستعيد الحياة الفكرية الإسلامية حيويتها، وتكون منطلقًا لتحقيق التقدم؛ وذلك بإصلاح الحاضر، وحل بعض الإشكالات المعاصرة. كما يدور مشروعه حول أهمية قيمة الحوار في الفكر الإسلاميّ؛ وذلك مع الأفكار والفلسفات المختلفة، وعدم القطيعة بين الثقافات؛ لمواصلة الربط بينها، والإفادة من تجارب بعضها مع بعض؛ فالحوار أمر ضروريّ؛ من أجل بناء عالم مسالم متسامح، وتجنب الصراعات والنزاعات، فضلًا عن أهمية التعددية والانفتاح في الفكر الإسلاميّ –اللذين يمثلان عند سليمان بشير ديان خلاصة التفلسف في الإسلام– من أجل تنوير العقل ضد روح الانغلاق والتعصب الدينيّ، وقد تكون قيمة التعددية أنسب؛ لمعالجة الاختلاف الفكريّ بين المسلمين أنفسهم، وقيمة الانفتاح تتمثل أهميتها في إدارة التفاعل الحضاريّ الراشد مع الآخر.

(*) مدرس الفلسفة الإسلامية بقسم الفلسفة– كلية الآداب– جامعة الإسكندرية – مصر.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الإسلامية- المستقبل- سليمان بشير ديان- المشروع- الروحيّ- العقلانية- العقل- التأويل- التراث- الاجتهاد- الحوار- التسامح- الترجمة- التعددية- الانفتاح- الهوية- الحداثة الإسلامية- الفلسفة الإفريقية.

The Future of Islamic Philosophy in Souleymane Bachir Diagne`s Intellectual Project

Abstract:

Islamic Philosophy has contributed –significantly- in achieving cultural and cognitive richness in the history of human progress, In the scientific, cultural and intellectual fields, But what is its fate at the present time, and what is its future? There are several intellectual projects formulated by thinkers in the Islamic world, their efforts were based on returning to our authentic Arab-Islamic intellectual heritage, to study it, analyze it, highlight its bright aspects, purify it from the impurities that had clung to it, revive it, and develop it. To try to reach a comprehensive philosophy that organizes all aspects of life in our present and future; Hence the importance of our study of the Senegalese philosopher Souleymane Bachir Diagne (born in 1955 AD), who was interested in issues related to identity and its Issues, and in addressing dilemmas and challenges, in order to provide contemporary Islamic thought with future visions; Hence, his thought was not separate from reform issues, as is clear to us by his major works, especially: (Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with the Western Tradition), Several methods were used in this research: Historical method, Analytical method, and Critical method.

The aim of this Research is to reveal The Future of Islamic Philosophy in Souleymane Bachir Diagne`s Intellectual Project, His project revolves around the necessity of restoring Rationality by Detection the various Muslim positions on reason and the limits of its application, in search of values of Revival and Renewal, and enhancing the ability to critique and evaluate oneself. This will enable Islamic intellectual life to regain its vitality and become a starting point for achieving progress, by reforming the present and resolving some contemporary issues. His project also revolves around the importance of the value of dialogue in Islamic thought, with different ideas and philosophies, and not rupture between cultures, in order to continue to connect them and benefit from each other's experiences. Dialogue is essential in order to build a peaceful and tolerant world and avoid conflicts and disputes, in addition to the importance of pluralism and openness in Islamic thought. Which, according to Souleymane Bachir Diagne, represent the summary of philosophizing in Islam - in order to enlighten the mind against the spirit of religious Closedness and Fanaticism, The value of pluralism may be more appropriate for addressing intellectual difference among Muslims themselves, while the value of openness is important in managing rational, civilized interaction with other.

Keywords: Islamic Philosophy- Future- Souleymane Bachir Diagne- Project- Spiritual- Rationalism- Reason- Hermeneutics- Heritage- Ijtihad- Dialogue- Tolerance- Translation- Pluralism- Openness- Identity- Islamic Modernity- African Philosophy.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

مقدمة:

ترجع أسباب اختيارنا موضوعَ مستقبل الفلسفة الإسلامية في مشروع الفيلسوف السنغاليّ سليمان بشير ديان Souleymane Bachir Diagne (مواليد عام 1955م)؛ ذلك لأهميته في إثراء الحوار الفلسفيّ، بكتاباته المتنوعة، ومنها: (دعوة إلى العقلانية: حوار الفلاسفة المسلمين مع التراث الغربيّ) Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with the Western Tradition، و(الإسلام والمجتمع المفتوح: الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال) Islam and Open Society: Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammed Iqbal، وغيرها، فضلًا عن رجوعه إلى التراث العربيّ الإسلاميّ للإفادة منه، والأخذ بعناصر القوة؛ من أجل تحقيق التقدم، كما يُرْجَع إليه الفضل في معالجة بعض المعضلات والتحديات؛ من أجل تزويد الفكر الإسلاميّ أو الفلسفة الإسلامية والفلسفة الإفريقية برؤى مستقبلية.

وتكمن أهمية هذه الدراسة في الكشف عن مستقبل الفلسفة الإسلامية، فقد شملت مجالات متنوعة من أشكال المعرفة، مثل: الوجود، والأخلاق، والميتافيزيقا، والعلوم الطبيعية كالطب، والرياضيات والفيزياء، وغيرها، كما أسهمت بدور مهم في تحقيق النهضة الأوروبية للحضارة الغربية، ولكن ما مصيرها في وقتنا الحاليّ؟؛ ومن ثمَّ فقد جاءت تلك الدراسة؛ لإلقاء الضوء على رؤية سليمان بشير ديان المستقبلية للفلسفة الإسلامية، وما طرحه من مسائل وقضايا متنوعة، تعبر عن مشروعه الفكريّ؛ فلم نجد دراسات عربية كتبت عنه على الرغم من دوره البارز في مجال الفلسفة الإسلامية عن طريق كتاباته المهمة؛ إذ لم ينفصل فكره عن قضايا الإصلاح؛ ومن ثم يعد هذا البحث من أولى الدراسات الفلسفية العربية التي تهدف إلى إلقاء الضوء على فكره الفلسفيّ.

والإشكالية التي انطلق منها هذا البحث تتمحور حول الكيفية التي أوضح بها الفيلسوف السنغاليّ (سليمان بشير ديان) مستقبل الفلسفة الإسلامية في مشروعه الفكريّ؛ وذلك عن طريق أفكاره وتصوراته وحله بعضَ المعضلات والتحديات، وكانت هناك عدة من التساؤلات نابعة من موضوع دراستنا، وقد حاولنا الإجابة عنها عن طريق هذا البحث، والتي يمكن عرضها على النحو الآتي:

س1- إلى أي مدى برزت أهمية سليمان بشير ديان في الفلسفة الإسلامية؟، وما أهم السمات التي امتاز بها فكره؟

س2- ما الدور الثقافيّ والحضاريّ الذي أسهمت به الفلسفة الإسلامية عبر عصورها؟

س3- إلى أي مدى حظي العقل على مكانة مهمة في الفلسفة الإسلامية، وكيف يمكن استعادة دوره؛ من أجل إصلاح الحاضر والمستقبل في رأي سليمان بشير ديان؟

س4- ما قيمة الحوار في الفكر الإسلاميّ، وكيف يسهم في بناء عالم مسالم متسامح من منظور سليمان بشير ديان؟

س5- هل ارتبط التفلسف في الإسلام بالانفتاح والتعددية في رأي سليمان بشير ديان؟

وقد استخدمت في هذا البحث المنهجين: التحليليّ والنقديّ، اللذين يسهمان في عرض أفكار الفيلسوف السنغاليّ (سليمان بشير ديان) في كتاباته المتنوعة، والعمل على تحليلها، فيما يتعلق بمستقبل الفلسفة الإسلامية، وبيان آرائه، ورؤيته النقدية في هذا الصدد، فضلًا عن استخدامنا المنهج التاريخيّ، وذلك بتتبع التطور التأريخيّ؛ لتفسير بعض المفاهيم والأفكار، ولاسيما: العقلانية؛ ذلك حتى يمكننا فهم مدى ارتباط مشروعه الفكريّ بالتراث العربيّ الإسلاميّ الأصيل وتأثره به.

واشتمل هذا البحث على مقدمة، وثلاثة محاور رئيسة، والنتائج التي توصلنا إليها، وأهم التوصيات، بالإضافة إلى ثَبَت المصادر والمراجع، أما المقدمة فقد أوضحت فيها تعريف هذا البحث، وأهميته، والدوافع أو الأسباب وراء اختياري إياه، والإشكالية التي انطلقت منها، وأهم التساؤلات، والمنهج المستخدم، وكانت عناصر هذا البحث على النحو الآتي:

أولًا- نُبْذَة عن الفيلسوف السنغاليّ: سليمان بشير ديان.

ثانيًا- دور الفلسفة الإسلامية في التقدم الثقافيّ والحضاريّ.

ثالثًا- مستقبل الفلسفة الإسلامية عند سليمان بشير ديان.

(1) إعادة العقلانية إلى مسار الفكر الإسلاميّ.

(أ) ماهية العقلانية.

(ب) العقلانية في التراث العربيّ الإسلاميّ.

(جـ) العقلانية في الفكر الإسلاميّ الحديث.

(2) قيمة الحوار في الفكر الإسلاميّ.

(أ) ماهية الحوار لغة واصطلاحًا.

(ب) دور الحوار في بناء عالم متسامح.

(جـ) الترجمة بوصفها جسرًا للحوار والتفاعل الثقافيّ.

(3) أهمية التعددية والانفتاح في الفكر الإسلاميّ.

(أ) مفاهيم أساسية: التعددية، والانفتاح.

(ب) قيمة التعددية؛ لمعالجة الاختلاف الفكريّ بين المسلمين.

(جـ) قيمة الانفتاح؛ من أجل التفاعل الحضاريّ مع الآخر.

(د) مستقبل الفلسفة الإفريقية.

رابعًا- نتائج البحث التي تمخضت عنها الإجابة عن التساؤلات المطروحة في المقدمة.

خامسًا- توصيات البحث.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

أولًا- نُبْذَة عن الفيلسوف السنغاليّ: سليمان بشير ديان:

من المهم أولًا قبل الحديث عن مستقبل الفلسفة الإسلامية في مشروع سليمان بشير ديان الفكريّ، التعريف به؛ لمعرفة أهم المؤثرات في حياته وفكره، وأبرز سمات ذلك الفكر، ثم الإشارة إلى أهم آثاره ومؤلفاته؛ وذلك حتى يمكننا فهم أسس مشروعه الفلسفيّ وملامحه.

سليمان بشير ديان، فيلسوف سينغاليّ، وعالم رياضيات، ولد عام 1955م، في سانت لويس Saint-Louis (السنغال)[1]، وقد أكمل تعليمه العاليّ في فرنسا، بعد أن تجاوز مرحلته الثانوية في السنغال، وفي فرنسا كان لديه أساتذة عظماء، مثل: لويس ألتوسير Louis Althusser (1918م- 1990م)، وجاك دريدا Jacques Derrida (1930م- 2004م)، وغيرهم، ثم ذهب إلى هارفارد Harvard وفيها اشتغل بمجال المنطق، وكان موضوعه في الدكتوراه بشأن جبر المنطق: (اللقاء بين الجبر والمنطق الأرسطيّ)، ثم عاد إلى السنيغال وعُيّن عام ١٩٨٢م في جامعة الشيخ أنتا ديوب Cheikh Anta Diop في داكار Dakar، وقرر تدريس تاريخ الفلسفة في الإسلام؛ لمعرفة هذا التراث الهائل من العقلانية، والشك، والتفكير الحر الذي ميّز الفلاسفة المسلمين[2]؛ ومن ثم فقد شملت مجالات بحثه: تاريخ الفلسفة، والمنطق والرياضيات، والأدب الفرانكوفونيّ[3]، والفلسفة الإسلامية[4]، فضلًا عن تعمقه في فلسفة محمد

---

(1) Jeffers, Chike (Ed.). (2013). Listening to ourselves: a multilingual anthology of African philosophy, Albany: State University of New York Press, P. 177.

(2) Pillay, Suren & Fernandes, Carlos (2016). "Transmission, obligation and movement: an interview with Souleymane Bachir Diagne", Social Dynamics: A journal of African studies, Vol. 42, No. 3, Routledge, PP. 542- 543, P. 546.

(3) الأدب الإفريقيّ (الفرانكوفونيّ) African Literature (Francophone): يُستخدم هذا المصطلح على نطاق واسع للإشارة إلى الأدب الإفريقيّ لجنوب الصحراء الكبرى في إفريقيا المكتوب بالفرنسية من قِبل كُتّاب يعيشون في إفريقيا أو خارجها. وهو مُشتق من "الفرانكوفونية"، وهو مصطلح مُستحدث في القرن التاسع عشر الميلاديّ. وفي السياق الإفريقيّ، قد اكتسب هذا المفهوم أهمية في ستينيات القرن العشرين تحت رعاية ليوبولد سنغور Leopold Senghor (1906- 2001م) والحبيب بورقيبة Habib Bourguiba (1903- 2000م)، الرئيسين اللذين دعيا إلى إنشاء منظمة تربط جميع الدول التي تتشارك اللغة والثقافة الفرنسيتين.

(CP: Kapanga, Kasongo Mulenda (2005). "African Literature (Francophone)", University of Richmond UR Scholarship Repository, P. 19).

(4) Jeffers, Chike (Ed.). (2013). Listening to ourselves: a multilingual anthology of African philosophy, OP. Cit, P. 177.

- CP: Diouf, Mamadou (Ed.). (2013). Tolerance, democracy, and Sufis in Senegal, New York: Columbia University Press, P. 270.

إقبال (1877م- 1938م) والفلسفات الإفريقية، وهو حاليًا يُدرّس في جامعة كولومبيا Columbia بنيويورك[1].

ويتسم فكره بأنه تفاعل بين الثقافات والقارات والعصور؛ فترتبط أعماله بأمرين: أحدهما- ضرورة التجذر في التقاليد الفكرية أي: ما يعرف بالخصوصية الثقافية[2]، والأخرى- إقامة الحوار بين هذه التقاليد[3]؛ فترتبط مهمة الفلسفة بضرورة فهم التراث[4] والثقافات المختلفة[5]. وهكذا فعلى الرغم من أن لكل ثقافة هويتها الخاصة التي تمتاز بها؛ فإنه من الضروريّ تفاعلها مع غيرها من الثقافات الأخرى؛ لتبادل الأفكار والمعارف والخبرات؛ ومن ثم فيمكننا القول: إن لديان نظرة واعية تحترم خصوصية كل ثقافة، فضلًا عن تأكيده أهمية الاتصال والتفاعل والترابط بين الثقافات والمجتمعات.

ويمتاز سليمان بشير ديان بأنه صاحب مؤلفات عميقة ومتنوعة؛ فيمكن تصنيفها إلى ثلاثة أقسام، الأول- أعمال مكرَّسة للمفكرين الغربيين، أمثال: جورج بول George Boole

---

(1) Kersten, Carool (2019). Contemporary Thought in the Islamic World: Trends, Themes and Issues, London & New York: Routledge Taylor & Francis Group, P. 23.
- CP: Howard, Damian A. (2011). Being Human in Islam: The Impact of the Evolutionary Worldview, London & New York: Routledge Taylor & Francis Group, P. 83.

(2) الخصوصية الثقافية Cultural Speciality: هي نسق أو نمط ثقافيّ تنفرد به طائفة معينة، وعلى الرغم من وحدة السمات الثقافية التي تحقق التماسك والتكامل بين الأفراد، وهي ما تعرف بالشمول الثقافيّ؛ فإن الخصوصيات الثقافية تؤدي إلى التباين والتمايز، إلا أن هذا التباين لا يتعارض مع التجانس الثقافيّ العام، بل يصاحبه ويكمله. (انظر: معجم العلوم الاجتماعية، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975م، ص251، مادة- خصوصية ثقافية).

(3) سليمان بشير دياني، وجان لو أمْسيل: إفريقيا أفُقًا للفكر: في مُساءلة الكوْنية وما بعد الكلونيالية، ترجمة: فريد الزاهيّ، دار معنى للنشر والتوزيع، 2021م، ص 18، (تمهيد لأنطواني مانجون).

(4) التراث Heritage: هو انتقال السمات الحضارية أو الثقافية من جيل إلى جيل عن طريق اللغة أو التعلم والتعليم أو المحاكاة والتقليد؛ فهو تراكم حضاريّ وثقافيّ عبر الأجيال، والقرون، مستمرًا عبر الماضي، ومرورًا بالحاضر، وتجاوزًا للمستقبل، ويشتمل على الجوانب المادية والمعنوية للحضارة كالمعارف والمعتقدات، والأخلاق، والفنون، والصناعات، والحرف؛ ولذلك يمثل تراث أي أمة عاملًا مهمًا ورئيسًا في تطور تلك الأمة وتقدمها. (انظر: إبراهيم الحيدريّ: مادة- التراث، من الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، تحرير: معن زيادة، معهد الإنماء العربيّ، الطبعة الأولى، بيروت، 1986م، ص 245).

(5) Alpert, Avram (2020). "Souleymane Bachir Diagne. Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with the Western Tradition. Trans. Jonathan Adjemian. New York: Columbia University Press, 2018. 136 pp", Critical Inquiry, The CI Review Spring, P. 699.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

(ت: 1864م)، وهنري برجسون Henri Bergson (ت: 1941م)، والثاني- أعمال مكرَّسة خاصة للإبستمولوجيا النقدية عن الفكر والمنطق المرتبطة بالرياضيات والجبر، والثالث- أعمال مكرسة للفلسفة في العالم الإسلاميّ، ونجد منها: (الإسلام والمجتمع المفتوح: الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال)، و(كيف نتفلسف في الإسلام)، ويضاف إليها أعماله بشأن الممارسات الفلسفية في إفريقيا، أمثال: (سيدار سنغور. الفن الإفريقيّ بوصفه فلسفة)، و(تأملات في الفلسفة في إفريقيا)، كما أنه رأى أن الفكر الفلسفيّ يتضمن الممارسات الإنسانية، كالفن على سبيل المثال، وقد ركز ديان اهتمامه فيما يتعلق بالمباحث الفكرية المتنوعة في الثقافة الإسلامية على ثلاث ممارسات خطابية، وهي: علم الكلام، والفلسفة، والتصوف[1].

وهنا نشير إلى بعض آثاره في إيجاز فيما يتعلق بالفلسفة الإسلامية على النحو الآتي:

1- دعوة إلى العقلانية: حوار الفلاسفة المسلمين مع التراث الغربيّ Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with the Western Tradition، وكان العنوان الرئيس لهذا الكتاب – الذي ترجم من لغته الأصلية الفرنسية- (كيف نتفلسف في الإسلام؟)، وعنوانه الفرعي يتمثل في: (الفلاسفة المسلمون في حوار مع التراث الغربيّ)، ونجد من أبرز الموضوعات التي يسهم في معالجتها: إعادة بناء الروح النقدية اليوم، وروح الحركة والتعددية التي تتجلى في التراث الفكريّ والروحيّ للإسلام[2]؛ ومن ثمَّ فإن ديان يهدف في هذا الكتاب إلى لفت الانتباه وتوجيهه إلى الروح الفلسفية التي برزت في الإسلام منذ نشأته، ولهذا الغرض يقدم موجزًا تاريخيًا للفلسفة الإسلامية لبعض تفاعلاتها مع الفلسفة الغربية، ويفسر كيفية نشوء التفلسف في الإسلام[3]. وتعد تلك الموضوعات من المحاور الرئيسة في رؤية ديان المستقبلية للفلسفة الإسلامية التي سوف نتناولها بالتفصيل في هذا البحث.

ونجد ما يجعل هذا الكتاب – دعوة إلى العقلانية: حوار الفلاسفة المسلمين مع التراث الغربيّ- قيّمًا بشكل خاص هو تأمله النظريّ الواعيّ الذي غالبًا ما يغيب عن الدراسات الفلسفية العالمية؛ فلا يقدم ديان الفلسفة الإسلامية بوصفها مجموعة من المعتقدات التي تُقارن بالتقاليد

---

(1) سليمان بشير ديانيّ، وجان لو أمْسيل: إفريقيا أفُقًا للفكر: في مُساءلة الكوْنية وما بعد الكلونيالية، مصدر سابق، ص ص 17، 18، (تمهيد لأنطواني مانجون).

(2) Diagne, Souleymane Bachir (2018). Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with Western Tradition, Translated by: Jonathan Adjemian, New York: Columbia University Press, PP. ix- x, (Introduction).

(3) Strickland, Lloyd (2019). "Book Review: Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with the Western Tradition". American Academy of Religion (AAM), P. 1.

الأخرى، بل يعدها اسمًا لحوارٍ امتد لقرون طويلة، أي: حوار تفاعليٍّ مُستمرٍّ مع فلاسفة من الشرق والغرب، ولكن هذا لا يعني أن ديان يفتقر إلى موقف واضح من معنى التفلسف في الإسلام؛ فهو يرى أن الفلسفة ليست عالميةً ولا خاصة؛ وليست مقلدة للتراث ولا مُستقلةً عنه؛ فهي تتضمن التصوف والعقلانية، ولذلك توصف رؤيته بأنها منفتحةٌ وديناميكية، فتشير الفلسفة الإسلامية بأنها حوار تفاعليّ مستمر[1].

2- الإســـلام والمجتمع المفتوح: الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال Islam and Open Society: Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammed Iqbal، يرجع سبب تأليف ديان هذا الكتاب إلى تقديره فلسفة محمد إقبال؛ فهو يُسلّط الضوء عليها؛ لإظهار الدور الذي يؤديه مصطلحا الإخلاص والحركة[2]؛ ومن ثمَّ فإن فلسفة ديان تُظْهِر اهتمامًا بالغًا بالموضوعات المعاصرة[3].

وهكذا بعد أن ذكرنا نُبْذَة عن الفيلسوف السنغاليّ سليمان بشير ديان وأهم آثاره ومؤلفاته؛ فقد كانت له أعمال متنوعة في مجالات بحثه، ســواء أفي المنطق والرياضــيات، أم في الفلســفة الإســـلامية، أم في الأدب الفرانكوفونيّ، أم في الفلســـفة الإفريقية، ولاحظنا مدى اهتمامه البالغ بالفلسفة الإسلامية؛ وذلك ما تدل عليه أعماله المهمة التي تتضمن رؤيته المستقبلية، وقبل توضيح مستقبل الفلسفة الإسلامية في مشروعه الفكريّ، لابد من أن نشير أولًا إلى دورها ومكانتها في الماضي، وما حققته من إنجازات في ميادين التقدم الثقافيّ والحضاريّ؛ وذلك حتى يمكننا الوصول إلى فلسفة متكاملة تتناسب مع جوانب الحياة سواء أفي الحاضر أم في المستقبل.

ثانيًا- دور الفلسفة الإسلامية في التقدم الثقافيّ والحضاريّ:

لفهم الدور الحقيقيّ للفلسفة في الإسلام، لابد من دراسة الإسلام بجوانبه كافة، شكلًا ومضـــمونًا؛ إذ نجد -تحديدًا- نقطة التقاء الفلســـفة القديمة والميتافيزيقا، وذلك هو الجانب الذي

---

(1) Alpert, Avram (2020). "Souleymane Bachir Diagne. Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with the Western Tradition. Trans. Jonathan Adjemian. New York: Columbia University Press, 2018. 136 pp", OP. Cit, P. 698.

(2) لقد ذهب محمد إقبال إلى أن الإسلام بوصفه حركة ثقافية يرفض النظرة الإستاتيكية الساكنة الثابتة القديمة للكون، ويتبنى نظرة ديناميكية متحركة متغيرة حديثة، يتسم فيها الكون بالحركة والتغير، ومبدأ الحركة في بناء الإســـلام يتمثل فيما يعرف بالاجتهاد. (انظر: محمد إقبال: تجديد الفكر الدينيّ في الإســـلام، ترجمة: محمد يوسف عدس، تقديم: الشيماء الدمرداش العقاليّ، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، 2010م، ص ص 234، 246).

(3) Howard, Damian A. (2011). Being Human in Islam: The Impact of the Evolutionary Worldview, OP. Cit, P. 83.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

اندمجت فيه الحكمة بجميع أشكالها من المنظور الإسلاميّ عبر التاريخ، وبالمثل لابد من دراسة الحضارة الإسلامية كلها في اتساعها وعمقها، وليس جزءًا واحدًا منها فقط، فمن خصائص الحضارة الإسلامية شموليتها وثراء فنونها وعلومها، فلا يمكن معرفتها إلا بدراسة جميع أجزائها، وتكشف هذه الأجزاء عن وحدة الكل التي تنعكس في جميع مظاهر الإسلام الحقيقية؛ فلا يمكن فهم دور الفلسفة أو أي مجال آخر في الإسلام باختيار بُعد واحد فقط، مهما بلغت أهمية هذا البُعد في حد ذاته[1].

ولذلك تحتاج كل حضارة إلى العلوم الأساسية؛ لكي تتطور في جوانبها كافة، بما في ذلك العلوم والثقافة والصناعة والتكنولوجيا، وغيرها، وتعد الفلسفة أحد العناصر الرئيسة للعلوم في عملية تشكيل الحضارة الإسلامية، فقد أخذ مضمون الفلسفة الإسلامية من مصادر الوحيّ في الإسلام، وتأسيسها مدارس فلسفية متنوعة، لاسيما: المشائية، والإشراقية، والمتعالية[2]، وعن طريق هذه المدارس بلغت الفلسفة الإسلامية مكانة بارزة شكلت حضارة إسلامية عظيمة[3].

ولقد أدت الفلسفة دورًا رئيسًا مهمًا في عملية استيعاب العلوم التي ظهرت في عصور ما قبل الإسلام، وصياغة العلوم الإسلامية؛ إذ اهتم علم المنطق بمشكلة تصنيف العلوم، ومنهجيتها، ومدى تفاعلها مع بقية الثقافة الإسلامية، فضلًا عن ذلك اهتمامه الشديد بالفلسفة وتطورها في الإسلام، وخلال هذه الفترة المبكرة كان معظم العلماء البارزين فلاسفة أيضًا[4]. وهكذا فقد امتازت الحضارة الإسلامية بشموليتها، وثراء علومها وفنونها، وترابط أجزائها؛ وللكشف عن دور الفلسفة الإسلامية عبر عصور التقدم الإنسانيّ لابد من معرفة جميع صورها، ولكن قبل ذلك نشير إلى كيفية نشأة الفلسفة الإسلامية.

---

(1) Nasr, Seyyed Hossein (2006). Islamic philosophy from its origin to the present: philosophy in the land of prophecy, State University of New York Press, P. 31.

(2) مدرسة الحكمة المتعالية: تنسب إلى الفيلسوف الفارسيّ صدر الدين الشيرازيّ (ت: 1050هـ)، وهي تجمع بين المدرسة المشائية والمدرسة الإشراقية، وترجع المعرفة إلى طريقين، الأول– طريق البحث والتعلم والتعليم الذي يعتمد على الأقيسة والمقدمات المنطقية، والآخر– طريق العلم الذي يحصل عن طريق الكشف والحَدْس والإلهام. (انظر: صدر الدين الشيرازيّ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، المجلد الأول، دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة الرابعة، بيروت، 1990م، مقدمة الكتاب، ح، ي).

(3) Chaharborj, Mohammad Shokri (2021). "An Investigation into the Essence of Islamic Philosophy", International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding (IJMMU), Vol. 8, No. 10, October, P. 362.

(4) Nasr, Seyyed Hossein (2006), OP. Cit, PP. 41- 42.

بدأت الحركة العلمية في الحضـــارة الإســـلامية بنقل معارف الســـابقين؛ إذ قام العلماء والمفكرون بترجمة المؤلفات اليونانية والسـريانية، والفارسـية والهندية، وغيرها، وكان الهدف الرئيس في التوسع في حركة النقل والترجمة؛ هو الحفاظ على تراث الإنسانية[1]؛ فقد قام الخلفاء العباسيون الأوائل، لاسـيما: هارون الرشـيد (786م -809م)، والمأمون (813م -833م)، والمعتصـم بالله (833م – 842م) بدعم العلماء والمترجمين والفلاسفة وتقديم الرعاية لهم على نطاق واسع، ودعوا الكثير منهم إلى بلاطهم، وأدى ذلك إلى ظهور فترة يشـار إليها بالعصـر الذهبيّ الإسـلاميّ[2]، أو بالنهضـــة الإســـلامية[3]؛ ولذلك كان ظهور الفلســـفة الإســـلامية؛ نتيجة حركة الترجمة الواســـعة للنصـــوص والمؤلفات ولاســـيما اليونانية إلى العربية التي تمت في عهد الخلافة العباســـية، ورافقت الترجمة التفسير والتعليق؛ ومن ثم برز الفكر الفلسفيّ في الإسلام[4].

وهكذا تمثل حركة النقل والترجمة أحد العوامل الرئيسة لظهور الفلسفة الإسلامية وازدهارها، وذلك في عهد الدولة العباسـية ولكننا نتسـاءل هنا: هل يمكن أن نَعُدَّ العلماء والمفكرين المسـلمين مجرد ناقلين للعلوم اليونانية؟

إذا كان العلماء والمفكرون المسـلمون مجرد رواة للفلسـفة اليونانية ولم يبتكروا جديدًا، فلماذا لجأ فلاسـفة العصـور الوسـطى إلى الفلسـفة الإسـلامية؟ ولماذا تُرجمت أعمال فلاسـفة الإسـلام إلى اللاتينية؟ وإذا كان العلماء المسـلمون مجرد ناقلين للعلوم اليونانية، فلماذا احتاج الأوروبيون -الذين كان لديهم وصول مباشر إلى أعمال الفلاسفة اليونانيين- إلى الرجوع إلى النسخ العربية أو الفارسية منها؟، وعلى سبيل المثال: لماذا تأثر توما الإكوينيّ (1225م- 1274م) وألبرت الكبير (1200م-

---

(1) أحمد فؤاد باشـا: التراث العلميّ للحضـارة الإسـلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضـارة، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، 1983م، ص ص 32- 33.

(2) العصر الذهبيّ: هو العصر العباسيّ الأول، الذي دام حوالي مائة عام من 132هـ إلى 232هـ، وبلغت فيه دولة الإسلام قمة مجدها وازدهارها؛ إذ نشأ معظم العلوم الإسلامية، وترجمت العلوم الأجنبية إلى اللغة العربية، وكانت قصـور الخلفاء جامعة بالعلماء، والأطباء، والأدباء، والشـعراء، وشـملت سـيادة العباسـيين على العالم الإسـلاميّ في ذلك الوقت سـائر الأقطار، في حين كانت أوروبا في هذه الفترة – النصـف الأخير من القرن السابع والنصف الأول من القرن الثامن- أكثر تدهورًا وجهلًا؛ حتى نجد أن مؤرخي أوروبا أنفسهم أطلقوا على هذا العصـر وما لحقه أو ما سبقه بالعصـور المظلمة The Dark Ages. (انظر: محمد لطفيّ جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة هنداويّ للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013م، ص15).

(3) Booth, Anthony Robert (2017). Analytic Islamic Philosophy, London: Palgrave Macmillan, P. 9.

(4) Ibid, P. 23.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

1280م)، اللذان تمكنا من دراسة ميتافيزيقا أرسطو، بكتاب (الشفاء) لابن سينا؟[1]. وهنا نجد أن أعمال مفكريّ الإسلام في الحضارة الإسلامية تضمنت شيئًا لم يكن موجودًا في أعمال المفكرين اليونانيين؛ فقد أنشأ المفكرون المسلمون مذاهب فلسفية حقيقية أدت إلى الكثير من الابتكارات في الفلسفة؛ فلم يقتصر دور فلاسفة الإسلام على شرح الفلسفة اليونانية ونقدها، بل إنهم في الواقع لم يكونوا سلبيين في التعامل مع الفلسفة اليونانية، وفي دراستهم وتفسيرهم إيَّاها[2].

ولذلك كانت الفلسفة الإسلامية حركة علمية عظيمة استمرت لعدة من القرون؛ حتى أصبحت ما نعرفه اليوم –في القرن الحادي والعشرين–، ويمكننا القول: إنه في هذه الحركة العلمية التطورية للفلسفة، كان هناك تياران منفصلان ومتوازيان، بدأ أحدهما بتبني الفلسفة اليونانية وحركة الترجمة في القرن الثاني، وبلغ ذروته خلال القرنين: الثالث والرابع الهجريين. وجاء الآخر قبل حركة الترجمة مع ظهور الإسلام، وبالإضافة إلى القرآن الكريم، كانت أحاديث النبي –صلى الله عليه وسلم–، وروايات الأئمة وتعاليمهم مصادر رئيسة للفلسفة الإسلامية. وقد بذل الفلاسفة المسلمون قصارى جُهدهم في التيارين كليهما؛ فقد قاموا بتفسير الفلسفة اليونانية ومراجعتها وتصحيحها، واستنباط القواعد الفلسفية، فتأسست الكثير من المدارس الفلسفية التي مهدت الطريق لتطوير الفلسفة؛ إذ نظّم ابن سينا –على سبيل المثال– المدرسة الأرسطية المشائية، ونقّح الفلسفة اليونانية؛ مما سهّل اتساقهما. ونجد في القرن الحاديّ عشر الهجريّ أن هذه الفلسفة قد تطورت في سياق الإسلام، وشملت القرآن والتصوف والجدل، وتأسست مدرسة الملا صدرا الشيرازيّ عن طريق التوفيق بين المدرسة المشائية والمدرسة الإشراقية والحَدْس الصوفيّ. ويمكن القول: إنه لولا الفلسفة

---

(1) لم يقتصر أثر كتاب الشفاء في الشرق، بل امتد تأثيره إلى الغرب؛ فيعد من أوائل الكتب المنقولة إلى اللاتينية، وبلغت النسخ المتداولة من بعض أجزائه في مختلف العواصم الأوروبية نحو الخمسين، وهذا ما أحدث في إثره حركة فكرية بلغت مداها خلال القرن الثالث عشر الميلاديّ، كما كان له مؤيدون ومعجبون، ولاسيما: روجر بيكون، وألبرت الكبير، ومعارضون يخشون نفوذه لدى بعض رجال الدين والفلاسفة؛ فناقشوا آراءه، ومنهم على سبيل المثال: توما الإكوينيّ، ويمكن القول: إنه سواء أفي التأييد أم في المعارضة؛ نجد أن هذا يكشف لنا عما أثاره كتاب الشفاء من حركة فكرية كبيرة لدى المفكرين خلال الفلسفة المدرسية. (انظر: ابن سينا: الشفاء (المنطق ج1)، تحقيق الأب قنواتي وآخرون، تصدير: طه حسين باشا، مراجعة إبراهيم مدكور، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفيّ الكبرى– الخزانة العالمية للمخطوطات الإسلامية، الطبعة الثانية، قم، 2012م، ص ص 31، 35، المقدمة بقلم: إبراهيم مدكور).

(2) Chaharborj, Mohammad Shokri (2021). "An Investigation into the Essence of Islamic Philosophy", OP. Cit, P. 364.

الإسلامية، لكان هناك الكثير من القضايا الدينية التي لا يمكن حلها أو فهمها[1]؛ فقد طرحت موضوعات وقضايا لم نجدها في الفكر اليونانيّ، ولاسيما: النبوة، والمعاد.

ولقد أسهمت الفلسفة العربية في قيام النهضة الأوروبية، عن طريق إثراء الفكر الحر المستنير، وإطلاق العنان للعقل، وتشجيع حركة البحث والتجريب، والتفاعل والاتصال بالثقافات القديمة، فضلًا عن تحكيم العقل في مسائل كثيرة، من: النفس وخلودها، والوحي والإلهام ... وغيرها، فضلًا عن أن للعرب دورًا مهمًا في المحافظة على التراث الفلسفيّ القديم، ولاسيما كتب أرسطو، وتعريف الأوروبيين بكتبه، كُما أثرت أفكار ابن سينا في العالمين: المسيحيّ والإسلاميّ على حد سواء[2].

ولذلك كانت الثقافة العربية الإسلامية تحمل دورًا مهمًا في الحفاظ على الثقافات القديمة من الضياع، فلولا المثقفون والعلماء العرب المسلمون لما وصلت مؤلفات يونانية كثيرة إلى أيدي الأوروبيين؛ فهي محفوظة بالعربية ومفقودة في أصلها اليونانيّ، فضلًا عن أن حضارتنا القديمة في الشرق تؤكد أنه ليس هناك معجزة يونانية؛ ذلك لأن الحضارة اليونانية القديمة كانت امتدادًا للحضارات الشرقية في بلاد وادي النيل، ووادي الرافدين، وبلاد الشام؛ ومن ثمَّ كان اليونانيون هم الوارثين لحضارات الشرق القديم في مجالات الفنون والعلوم المختلفة، وذلك كما أخذت الحضارة العربية الإسلامية من الحضارات السابقة في مختلف المجالات، وابتكروا علومًا جديدة، لم تعرف قبلهم[3].

وهكذا لم يكن علماء ومفكرو الإسلام ناقلين العلوم اليونانية فقط، بل كان لهم دور مهم في تطوير العلوم العقلية؛ إذ ترجمت أعمالهم إلى اللاتينية، فضلًا عن دورهم المهم في حفظ الثقافات القديمة؛ فعن طريقهم نُقِلتَ كتب اليونان إلى الحضارة الغربية. كما تأسست لديهم الكثير من المدارس الفلسفية، ولاسيما: المشائية عند ابن سينا، والإشراقية عند السهروردىّ، والحكمة المتعالية عند الشيرازيّ، فضلًا عَمَّا طرحته الفلسفة الإسلامية من قضايا وموضوعات لم تكن موجودة في أعمال فلاسفة اليونان، وهنا نتساءل: هل اقتصر دور الفلسفة الإسلامية في تطوير العلوم العقلية؟

---

(1) Ibid, PP. 369- 370.

(2) طليعة حسن الصياح: إسهامات الحضارة العربية في النهضة الأوروبية، مجلة دراسات تاريخية، جامعة دمشق– لجنة كتابة تاريخ العرب، المجلد 36، العدد 136، 137، 2017م، ص 370، ص ص 372، 373.

(3) المرجع السابق، ص ص 382– 383.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

لم يقتصـــر دور الفلســـفة في تطوير العلوم العقلية، بل كانت أيضًـــا المجال الرئيس الذي طُوّرت فيه أدوات التحليل والمنطق والبحث للعلوم المنقولة وغيرها من جوانب الثقافة الإسلامية. وقد طُوّرت أدوات المنطق عن طريق عبقرية مفكري الإســـلام الخاصـــة؛ إذ يلعب المنطق دورًا إيجابيًا ويُهيئ العقل للاستنارة والتأمل، في مجالات واسعة النطاق، مثل: اللغة، والخطابة، والهندسة، وعلم الحســـاب، وغيرها؛ لذلك لا تقتصـــر وظيفة الفلســـفة على النزعات العقلانية للمذاهب اليونانية– الإسكندرية[1] التي تبناها الفلاسفة المسلمون المشائيون أو على تعاليم أرسطو خاصة، بل تتعلق بشكل أوسع، بتنمية إطار الفكر العقلانيّ وأدوات المنطق والاستدلال، التي تبنتها مختلف الفنون والعلوم الإسلامية[2].

وقد أثر ازدهار الفكر الرياضـيّ في الحضـارة العربية الإسـلامية في الشـرق والغرب؛ ذلك بسـبب عمقه وسـعته وغزارة إنتاجه، ونذكر على سـبيل المثال: كتاب (الجبر والمقابلة) لمحمد بن موسى الخوارزميّ (ت: 232هـــ)، وكتاب (الأصول الهندسية) لإقليدس (ت: 265ق.م)، وغيرهم؛ ولذلك كان مجال العلوم الرياضية في تراث الحضارة الإسلامية يستحق البحث والاهتمام؛ من أجل الكشف عن المزيد من الأفكار والنظريات الرياضية التي أضافها العلماء العرب[3].

كما تطور الاهتمام بمجال العلوم الفيزيائية؛ فبعد أن كانت مجرد دراسات فلسفية ميتافيزيقية تقوم فقط على المنهج العقليّ الاسـتنباطيّ عند اليونان، أصـبحت في عصـر النهضـة الإسـلامية دراســـات علمية تقوم على المنهج التجريبيّ الاســـتقرائيّ؛ وذلك بعد التأمل، وإمعان النظر وفرض الفروض، والقيام بالتجارب، والوصـــول إلى النتائج. وبهذه الطريقة أخذتها أوروبا، وحققت إنجازات حضارية كثيرة. كما تطور علم الفلك في الحضارة العربية الإسلامية بوساطة المنهج التجريبيّ الذي يقوم على الأرصـــاد والحســـاب في تفســـير الظواهر الفلكية؛ وذلك كان له عظيم الأثر في توصـــل نيوتن إلى قانون الجاذبية؛ فقد أكد ســـارتون (1884م– 1956م) – مؤرخ العلم– دور العرب الذي

---

(1) كانت الإسكندرية موطنًا للكثير من الأديان والمذاهب والفلسفات، معبرة عن نفسها بين الثقافات المختلفة، وكان من أهمها الثقافتان اليونانية والرومانية، اللتان امتزجتا بالثقافة المصـرية، كما كانت أيضًـا المركز الفكريّ الذي لا مثيل له في العالم اليونانيّ والرومانيّ.

(CP: Oliver, Willem H. (2015). "The Catechetical School in Alexandria", Verbum et Ecclesia, March, P. 1).

(2) Nasr, Seyyed Hossein (2006). Islamic philosophy from its origin to the present: philosophy in the land of prophecy, OP. Cit, P. 42.

(3) أحمد فؤاد باشـا: التراث العلميّ للحضـارة الإسـلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضـارة، مرجع سـابق، ص 54، 57، 63.

مهد الطريق للنهضـــة الكبرى التي نجدها عند كوبرنيكوس (1473م- 1543م) وكبلر (1571م-1630م)[1].

وهكذا كان للفلســفة الإســلامية دور مهم في اســتيعاب العلوم المختلفة وتطويرها؛ فهي تتضــمن العلوم العقلية والرياضــية والتجريبية، وغيرها، وعن طريق هذه النهضــة الإســلامية قامت النهضة الأوروبية.

ولذلك يصـبح من المفيد دراسـة الفلسـفة الإسـلامية بجميع صـورها، وتجنب تجزئتها بشـكل منفصل بل لابد من تقديمها في شكل شامل؛ فلا غنى عن التراث التأريخيّ الفلسفيّ الإسلاميّ؛ إذ إن تاريخ الفلسفة الإسلامية ليس مجرد مصدر تفسيريّ للعلماء المعاصرين، بل هو المصدر الرئيس لجميع المجالات الفكرية اليوم، ويشير ممثلو العلوم الإنسانية الإسلامية الحديثة إلى ضرورة الرجوع إلى تراث الكنديّ (ت: 252هـ)، والرازيّ (ت: 313هـ)، والفارابيّ (ت: 339هـ)، وابن سينا (ت: 428هـــ)، وغيرهم[2]. وحين النظر في تاريخ الفكر البشريّ؛ نصل إلى أن علماء الحضارة العربية الإسـلامية سـبقوا الغربيين في نقد المنطق الأرسـطيّ، واسـتخدام المنهج التجريبيّ السـليم قبل بيكون (1561م- 1626م) بقرون كثيرة؛ فنجد على سبيل المثال: أن من أعظم رواد المنهج العلميّ جابر بن حيان (ت: 197هـ) في الكيمياء، والحسن بن الهيثم (ت: 430هـ) في الفيزياء، وأبا بكر الرازيّ في الطب، والبيرونيّ (ت: 440هـــ) في الفلك؛ فقد استوعب العلماء الغربيين في العصر الحديث تراث علماء الحضارة الإسلامية واتجاههم التجريبيّ[3].

ونجد من مظاهر ازدهار الحركة العلمية في الحضــارة العربية الإســلامية، الأعداد الهائلة من الكتب والبحوث والرسـائل التي ألفها العلماء؛ فكان العالم منهم أشـبه بموسـوعة تشـمل أكثر من تخصــص؛ فنجد على ســبيل المثال: ابن ســينا ترك ما يزيد على مائتي مؤلف في علوم كثيرة، وصـنف جابر بن حيان ما يزيد على ثمانين كتابًا، كما ترك الحسـن بن الهيثم حوالي مائتي كتاب، لاســيما في العلوم الفلســفية والطبيعية والرياضــية، فضــلًا عن كتابه في الطب الذي يبلغ حوالي

---

(1) المرجع السابق، ص 90، ص ص 106- 107.

(2) Seitakhmetova, Natalie (2022). "The Role of Intellectual Islamic Heritage in the Discourse of Modern Islamic Philosophy", Wisdom 4 (24), ASPU Publication, P. 173.

(3) أحمد فؤاد باشـا: التراث العلميّ للحضـارة الإسـلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضـارة، مرجع سـابق، ص ص 44- 45.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

ثلاثين جزءًا[1]؛ فكان الطابع المميز لدى العلماء المسلمين الثقافة الموسوعية؛ فنادرًا ما نجد من اقتصرت جهوده على مجال واحد فقط؛ فكتب الغزاليّ (ت: 505هـ) في علم الكلام، والتصوف، والأخلاق، والمنطق، والفقه، وأصوله، وكان ابن رشد (ت: 595هـ) فقيهًا وطبيبًا وفيلسوفًا؛ إذا تتنوع فروع الفلسفة الإسلامية؛ فتشمل: علم الكلام، والتصوف، والأخلاق، والمنطق، وفلسفة التاريخ، والسياسة، وآداب المناظرة والبحث، بالإضافة إلى مجموعة من العلوم التجريبية مثل: الفلك، والطب، والكيمياء، والعلوم الرياضية مثل: الحساب، والجبر والهندسة... وغيرها[2].

وهكذا بعد أن أوضحنا دور الفلسفة في الحضارة الإسلامية في تحقيق التقدم الثقافيّ والحضاريّ، وما امتازت به من غزارة إنتاجها وثراء معارفها وأفكارها وتنوع علومها، نتساءل هنا: إلى أي مدى ارتبطت الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث بالواقع؟

تشير الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث إلى مجموعة من الأفكار الإصلاحية والنظريات التي نادى بها زعماء الإصلاح والمفكرون في المجتمع الإسلاميّ؛ وذلك منذ بداية القرن التاسع عشر الميلاديّ حتى الآن؛ من أجل النهوض بالعالم الإسلاميّ وتقدمه، ومواصلة تحقيق أهدافه، ولذلك كانت الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث أكثر ارتباطًا بالواقع؛ إذ إن بعض أفكارها يمكن استخلاصها من أحداثه[3]؛ ولذلك فمن الضروريّ إدراك أنه إذا كانت الفلسفة الإسلامية تهدف إلى أن تكون ذات صلة بالعالم وأن تُقدم إسهامات قيّمة؛ فعليها أن تُعنى بجدية بالقضايا المعاصرة وتُحدد علاقاتها بها[4].

ولكن لا ينبغي لنا اختزال الفلسفة الإسلامية "كليًا" في القضايا المعاصرة، بما في ذلك القضايا العملية والاجتماعية والثقافية فقط – فوظيفتها أيضًا مناقشة الوجود بمعناه المطلق، وتناول موضوعات عامة وواسعة النطاق، مثل: الله، والإنسان، والكون[5]؛ ولذلك تقترب الفلسفة الإسلامية بالواقع، وتتفاعل معه؛ فلا تقتصر على التفكير النظريّ المجرد، كما أنها تبحث في مشكلة الخلق،

---

(1) المرجع السابق، ص 36.

(2) حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية.. مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1991م، ص 18.

(3) حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، المؤتمر الدوليّ الأول للفلسفة الإسلامية: الفلسفة الإسلامية والتحديات المعاصرة، جامعة القاهرة– كلية دار العلوم، القاهرة، إبرايل 1996م، ص 391.

(4) Abbaszadeh, Mahdi (2025). "A Plan for the Future Islamic Philosophy", History of Islamic Philosophy,4 (1), Ale-Taha Institute of Higher Education Institute, PP. 42-43.

(5) Ibid, P. 42.

وصدور الموجودات، وقضية الخلود، والزمان، وتبحث أيضًا في سلوك الفرد، وحقوقه وواجباته في المجتمع؛ فالفلسفة الإسلامية مثالية وواقعية وحياتية في الوقت نفسه[1].

وهكذا بعد أن أوضحنا دور الفلسفة الإسلامية في تحقيق التقدم الثقافيّ والحضاريّ، ننتقل الآن إلى معرفة مستقبلها من منظور "ديان".

ثالثًا- مستقبل الفلسفة الإسلامية عند سليمان بشير ديان:

ظلت الفلسفة الإسلامية إرثًا فكريًا حيًا ذا أهمية بالغة في العالم المعاصر؛ ذلك لما حققته من توافق بين المنطق والاتجاه الروحيّ، وما تتضمنه من مبادئ ميتافيزيقية وكونية عميقة عبر تاريخها الطويل؛ ومن ثمَّ يجب دعوة الفلسفة الإسلامية مجددًا إلى القيام بالدور الذي أدته في تأريخها المبكر في الحضارة الإسلامية، ألا وهو توفير الأساليب الفكرية اللازمة التي تمكن المسلمين من مواجهة مختلف الفلسفات والعلوم الغربية بوعي وتعقل، وإلا فأن المواجهة مع الغرب سوف تؤثر بالسلب في مستقبل الحياة الفكرية الإسلامية، بل ستهدد استمرارية الفلسفة نفسها؛ ولذلك أصبحت الفلسفة الإسلامية في أمس الحاجة إلى الوظيفة الحيوية المتمثلة في تزويد المسلمين أنفسهم بالخلفية الفكرية اللازمة؛ لمواجهة الغرب الحداثيّ، وما بعد الحداثيّ، وتذكير العالم كله بالحقائق التي تجاوزتها على مر القرون، وتقديمها بلغة معاصرة للعالم اليوم[2].

ولذلك كان من الضروريّ -لكي نصل إلى إمكانات المستقبل للفلسفة الإسلامية- أن ندرك عدة من الأمور، منها: مدى تفاعلها مع مشكلات الواقع المعاصر وارتباطها بها، أي: ما يحدث في العالم، ويؤثر يوميًا فيه، وتمسكها بالمصادر الإسلامية من ناحية، وارتباطها بالمنظور العقليّ من ناحية أخرى، أي جمعها بين النقل والعقل من دون إغفال جانب منهما[3]، فلقد أتاحت الفلسفة في الإسلام، الأساليب المنطقية والعقلانية اللازمة لتطوير الكثير من الفنون والعلوم، ومكنت المسلمين من استيعاب وتعلم الكثير من الثقافات الأخرى، وفي ارتباطها بعلم الكلام تركت تأثيرًا عميقًا على مساره المستقبليّ[4]؛ ولذلك مكنت مناهج الفلسفة الإسلامية مثل: العقلانية

---

(1) حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية.. مدخل وقضايا، مرجع سابق، ص 38.

(2) Nasr, Seyyed Hossein (2006). Islamic philosophy from its origin to the present: philosophy in the land of prophecy, OP. Cit, PP. 46- 47.

(3) حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، مرجع سابق، ص ص 413، 414.

(4) Nasr, Seyyed Hossein (2006), OP. Cit, P. 46.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

الإسلامية[1] Islamic Rationalism، والتأويل الإسلاميّ[2] Islamic Hermeneutics وغيرها، من نشوء خطاب هادف للفلسفة الإسلامية في القرنين العشرين والحادي والعشرين[3].

وهكذا يمكننا أن نلحظ مدى ارتباط مستقبل الفلسفة الإسلامية باستعادة دورها الحيويّ في الحضارة الإسلامية؛ وذلك بتوفير الأساليب المنطقية أو العقلانية التي تمكننا من مواجهة مختلف الثقافات والفلسفات؛ ذلك من أجل الاتصال والتفاعل معها.

وهنا يركز ديان الضوء على أسئلة مُحددة، منها: كيف حدث اللقاء بين الإسلام والفلسفة؟ وهل يحتاج الدين إلى الفلسفة؟ ما تداعيات تحول اللغة العربية إلى لغة فلسفية بعد ترجمتها من النصوص اليونانية؟ وهل يُمكن للدين أن يتعايش مع العقلانية الفلسفية؟ وهل يتناقض التصوف مع العقلانية؟ وما معنى أن تكون إنسانًا، وما مسؤولية الإنسان تجاه الطبيعة؟، وكان طرحه هذه الأسئلة عن طريق قراءة نصوص متنوعة للفلاسفة المسلمين في العصور السابقة من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر الميلاديّ، وأيضًا في الفترة الحديثة في أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين، ومن الواضح أن مثل هذه الأسئلة لا تتعلق بتاريخ الفلسفة فقط، بل إنها تتعلق أيضًا بوقتنا الحاضر وتتقارب نحو مشروعه الفكريّ[4]، وهذا النهج نفسه الذي يقوم على قراءة التاريخ؛ وذلك بحثًا عن مؤشر لمستقبل يستجيب للاحتياجات الملحة للحاضر[5].

وهكذا تتضمن هذه التساؤلات المحاور الرئيسة في مشروعه الفكريّ[6]، والتي تناقش رؤيته المستقبلية للفلسفة الإسلامية، وذلك في ضوء ثلاثة محاور رئيسة: أولها- إعادة العقلانية إلى مسار

---

(1) سوف نشير إليها لاحقًا بالتفصيل.

(2) التأويل Hermeneutics - Interpretation: يعرف من الناحية اللغوية بأنه إرجاع الشيء إلى أصله، وفي مجال القرآن بمعنى التفسير، ويعرف في الشرع بأنه صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، ونجد بعض العلماء تفرق بين التأويل والتفسير، إذا يتعلق التفسير بشرح الألفاظ والمفردات، أما التأويل ينصب على الجمل والمعانيّ، وجاءت لفظة تأويل في القرآن الكريم في أكثر من آية، ومنها، قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾ (آل عمران: 7)، وقد ارتبط التأويل بالعقلانية؛ فكان أكثر المفكرين تمسكًا بالقيام بالتأويل، هم أكثرهم تمسكًا بالجانب العقليّ؛ لذلك كان دور التأويل عند الأشاعرة أقل من المعتزلة. (انظر: عاطف العراقيّ: مادة- تأويل، من الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، مرجع سابق، ص ص 207- 209).

(3) Seitakhmetova, Natalie (2022). "The Role of Intellectual Islamic Heritage in the Discourse of Modern Islamic Philosophy", OP. Cit, P. 173.

(4) Diagne, Souleymane Bachir (2018). Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with Western Tradition, OP. Cit, PP. ix- x, (Introduction).

(5) Ibid, P. 81.

(6) المشروع Project مصطلح في أصله اقتصاديّ وقانونيّ، وقد استخدمه الوجوديون للإشارة إلى كل ما ينزع به الفرد؛ من أجل تغيير نفسه، أو تغيير ما يحيط به؛ فالإنسان في تصورهم بمنزلة مشروع في طريق التكوين.

الفكر الإســـــلاميّ، ثم قيمة الحوار في الفكر الإســـــلاميّ، وأخيرًا- أهمية التعددية والانفتاح بين الثقافات، وننتقل الآن إلى المحور الأول في مشروع ديان.

(1) إعادة العقلانية إلى مسار الفكر الإسلاميّ:

تقوم الفلسفة الإسلامية على مبدأ التوحيد، وهو المبدأ الأساسيّ للإسلام، ومنهجيًا تقوم على العقلانية؛ إذا تستند الكثير من قضاياها إلى الدين أي بالرجوع إليه (مثل: النفس، والمعاد، والصفات الإلهية، والوحيّ، والإلهام)، كما يُعدّ التركيز على العقل من أهمّ مرتكزاتها الرئيســـــة[1]. وهنا قبل الحديث عن دعوة ســليمان بشــير ديان لإعادة العقلانية إلى مســار الفكر الإســلاميّ، لابد من أن نوضح أولًا مفهوم العقلانية.

(أ) ماهية العقلانية:

تُعرف العقلانية Rationalism أو العقلية بأنها تعقل الملائم، وذلك باعتبار أن كل موجود معقول، وكل معقول موجود، كما تعد مذهب أهل العقل، وترى أن العقائد الإيمانية صـــــحيحة عن طريق الاستدلال عليها بالأدلة العقلية[2]؛ وتمتاز أشكال العقلانية باختلاف مفاهيم العقل Reason وتحديد دوره بوصفه مصدرًا للمعرفة، واختلاف المفاهيم التي يُعارضها، وطبيعة المعرفة، واختلاف موضوعاتها، مثل: الأخلاق، والفيزياء، والرياضيات، والميتافيزيقيا[3]؛ ومن ثمَّ فالعقلانية وجهة نظر فلسفية تعد العقل المصدر الرئيس للمعرفة[4]؛ فهو قوة فطرية في الناس جميعًا؛ ومن ثمَّ لا يحصل

(انظر: المعجم الفلســـفيّ: مجمع اللغة العربية، تصـــدير: د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشـــئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م، ص 182، مادة- مشروع).

- ويهدف المشروع الفلسفيّ في سعيه إلى تحقيق الأصالة؛ إذ يبقى الفرد دائمًا في حاضره، لا يستغرق في أحلام مســتقبلية فارغة، ولا ينغمس في ذكريات الماضـــي، وإن إبقاء الذات في هذا التركيز الدائم على الحاضـــر هو الخطوة الرئيسة، أي: يجب أن يكون الفرد صادقًا مع نفسه لتجنب خداع الذات المرتبط بفقدان الأصالة.

(CP: Borisov, Sergey (2019). "Philosophy as a project: Descriptors of self-knowledge", SHS Web of Conferences 72, APPSCONF, PP. 2- 3).

(1) Abbaszadeh, Mahdi (2025). "A Plan for the Future Islamic Philosophy", OP. Cit, P. 32.

(2) عبد المنعم الحفنيّ: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبوليّ، الطبعة الثالثة، القاهرة، 2000م، ص 542، مادة- العقلانية.

(3) Markie, Peter J. (2005). "Rationalism", in: Edward Craig (Ed.). The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, London & New York: Routledge, P. 882.

(4) Wolff, Anita (Ed.) (2006). Britannica Concise Encyclopedia. Chicago, London, New Delhi, Paris, Seoul, Taipei, Tokyo, P. 1592.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

الإنسان على المعرفة من الخارج بل عن طريق عقله، وتوصف أحكام العقل وَفْق أتباع المذهب العقليّ بأنها مطلقة وكلية وضرورية وعامة بين جميع الناس[1]؛ ومن ثمَّ يكون للعقل الأسبقية على طرق اكتساب المعرفة الأخرى، فضلًا عن ذلك؛ فإن مصطلح العقل غالبًا ما يُشير إلى ملكة في النفس، تمتاز عن الإحساس، والخيال، والذاكرة، فهو أساس المعرفة القبلية[2].

وتتناقض العقلانية مع التجريبية Empiricism، ذلك المذهب القائل: إن كل معرفة واقعية تنبع في نهاية المطاف من التجربة الحسية، في حين أن العقلانية تذهب إلى أن العقل ملكة قادرة على استيعاب الحقائق التي تتجاوز نطاق الإدراك الحسيّ، سواء أمن حيث اليقين أم من حيث الشمولية، كما تتناقض العقلانية أيضًا مع المذاهب التي تتبنى المعرفة الباطنية، سواء أمن التجربة الصوفية أو الوحيّ أو الحدس، وتعارض مختلف أشكال اللاعقلانية Irrationalism التي تميل إلى تأكيد ما هو بيولوجيّ أو عاطفيّ أو إراديّ أو لاواعيّ أو وجوديّ على ما هو عقلانيّ[3].

ومن ثمَّ فالعقلانية مذهب فلسفيّ يعتمد على العقل بوصفه المصدر الرئيس للوجود والمعرفة؛ وذلك في مقابل المذاهب التجريبية أو الباطنية أو اللاعقلانية، وهنا نتساءل: متى ظهرت العقلانية في الفكر الفلسفيّ؟ أو ما الجذور الفلسفية لمذهب العقلانية؟

وجدت العقلانية في الفكر الفلسفيّ منذ القدم وحتى يومنا هذا؛ فيُمكن استخدام هذا المصطلح لوصف آراء أفلاطون والأفلاطونيين المحدثين اللاحقين، الذين قالوا بالفكر الخالص المجرد، ورفضوا المعرفة الحسية[4]؛ إذ يعد أفلاطون من أوائل رواد المذهب العقليّ قديمًا؛ وذلك عن طريق نظريته عن المثل؛ فقد تصور عالمًا معقولًا فوق العالم المحسوس المتغير[5]، ونجد في الكتابات الفلسفية الحديثة، أن مصطلح العقلانية يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمواقف بعض فلاسفة القرن السابع عشر الميلاديّ، أمثال: ديكارت (1650م)، واسبينوزا (1677م)، ومالبرانش (1715م)،

---

(1) معجم العلوم الاجتماعية، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين، مرجع سابق، ص 530، مادة– مذهب عقليّ.

(2) Audi, Robert (1999). The Cambridge Dictionary of Philosophy, New York: Cambridge University Press, P. 771.

(3) Wolff, Anita (Ed.) (2006). Britannica Concise Encyclopedia, OP. Cit, P. 1592.
- (CP: Audi, Robert (1999). The Cambridge Dictionary of Philosophy, OP. Cit, P. 771).

(4) Audi, Robert (1999), OP. Cit, P. 771.

(5) معجم العلوم الاجتماعية، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين، مرجع سابق، ص 530، مادة– مذهب عقليّ.

وليبنتز (ت: 1716م)[1]؛ إذ يعد ديكارت من أقوى دعائم المذهب العقليّ في العصر الحديث؛ فالحقيقة في نظره لا وجود لها خارج العقل[2]. كما يستخدم مصطلح "العقلانية" ليشمل مجموعة من التصورات عند علماء عصر التنوير، التي تتمثل في الثقة بقدرات العقل البشريّ، في مقابل القبول أو التصديق الأعمى[3].

وهكذا كانت العقلانية من المذاهب الرئيسة في الفلسفة عامة، وفي الفلسفة الإسلامية خاصة. وهنا نتساءل: ما موقف الإسلام من العقلانية؟

نجد أن العقلانية في الإسلام، قد بينها القرآن الكريم؛ إذ أشار إلى العقل، ومترادفاته ومعانيه المتنوعة؛ وذلك في حوالي أكثر من ثلاثمائة وخمسين آية عن طريق الألفاظ التي تدل عليه أو تشير إليه، مثل: التفكير، والتدبر، والحكمة، واللب، والنظر، والتذكر، والرأي، والعلم، والقلب، والرشد، وغيرها من الألفاظ والكلمات التي تدل على الوظائف العقلية، وذلك ما يؤكد دور العقل وأهميته بالنسبة إلى الإنسان[4].

ولذلك حظي العقل في الإسلام على العناية الفائقة؛ فقد اتخذ له الإسلام منهجًا فريدًا؛ وذلك بتحريره من أصفاد الجهل، وسيطرة التبعية، وطاعة الأهواء، والانقياد لمغرياتها؛ ليظل العقل عاقلًا، والفكر راشدًا؛ فتعمق العلماء المسلمون في مختلف العلوم في الحضارة الإنسانية بالعقلية العلمية؛ وعن طريق هذه العقلية، كانت علوم المسلمين أساس الحضارة في العصر العباسيّ الأول، وتتدرجت هذه الحركة العلمية؛ حتى فتح المسلمون نافذة واسعة أطلوا عن طريقها على حضارات العالم[5]. وهكذا كانت العقلية الإسلامية عاملًا رئيسًا لإزدهار الحضارة العربية الإسلامية وتفوقها.

وهناك فرق بين العقلانية من المنظور الغربي والمنظور الإسلاميّ؛ فقد ظهرت العقلانية في التراث اليونانيّ في مناخ فكريّ لم يكن فيه دين إلهيّ أو وحيّ، ثم جاءت الحضارة الغربية الحديثة إحياءً لروح العقلانية اليونانية؛ فاعتمدت على العقل، بل إنها لا تحتكم إلا إليه، ولا ترجع إلا إليه. أما العقلانية من المنظور الإسلاميّ فلا تعني الوقوف عند العقل وبراهينه فقط، ولا تعني الوقوف عند ظواهر النصوص وإهمال العقل وبراهينه، بل تجمع وتؤلف بين العقل والنقل، ومما يدل

---

(1) Audi, Robert (1999), OP. Cit, P. 771.

(2) معجم العلوم الاجتماعية، مرجع سابق، ص 530، مادة– مذهب عقليّ.

(3) Markie, Peter J. (2005). "Rationalism", in: Edward Craig (Ed.). The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, OP. Cit, P. 882.

(4) أحمد عبد الرحيم السايح: فلسفة الحضارة الإسلامية، دار الكتب، القاهرة، 1989م، ص 103.

(5) المرجع السابق، ص 105، ص ص 107– 108.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

على ذلك أن العقل يمثل مناط التكليف، وهو الحكم الذي يميز المحكم والمتشابه؛ ومن ثم يتبين لنا أن موقف الإسلام والحضارة الإسلامية من العقل؛ ليس إهمالًا له، وليس الغرور والاعتماد عليه، بل يعد توفيقًا بين العقل والنقل[1].

وهكذا وجدت العقلانية منذ بداية التفكير الفلسفيّ؛ فنجد جذورها قديمًا في الفكر اليونانيّ لاسيما عند: أفلاطون في حديثه عن المثل، وفي الفكر الحديث لاسيما عند: ديكارت، فضلًا عن ما شغله العقل من أهمية ومكانة سامية في الإسلام، إلا أن العقلانية في الإسلام اختلفت عن المنظور الغربيّ؛ فكان العقل عند بعض الفلاسفة الغربيين المصدر الرئيس للمعرفة، في حين أن العقلانية في الإسلام تعني التوفيق بين النقل والعقل. ومن هذا المنطلق تحظى العقلانية على مكانة سامية في الفلسفة الإسلامية؛ ولذلك جاءت دعوة سليمان بشير ديان إلى استعادة دورها، –ذلك المحور الرئيس في مشروعه الفكريّ– وذلك عن طريق الرجوع إلى نماذج من تراث الحضارة العربية الإسلامية ونصوص لبعض المفكرين المسلمين المحدثين، وسوف نوضح في البداية قيمة العقلانية في التراث الإسلاميّ من منظور ديان.

(ب) العقلانية في التراث العربيّ الإسلاميّ:

ذهب ديان إلى أن الفلسفة الإسلامية تتضمن المسائل وثيقة الصلة بالعالم الروحيّ للإسلام، ولهذا السبب يُمكن وصف هذا التراث بأنه إسلاميّ؛ فقد تطورت الفلسفة من الوحيّ القرآنيّ منذ حوالي القرن التاسع الميلاديّ[2]؛ فحينما أفضت الخلافة إلى المأمون بن هارون الرشيد (786م– 833م)، أتم ما قام به جده الخليفة أبو جعفر المنصور (714م– 775م)؛ فطمحت نفسه إلى إدراك الحكمة، والإشراف على علوم الفلسفة؛ إذ أقبل على طلب العلم واستخرجه من أصوله ومصادره، فراسل ملوك الروم وسألهم بما لديهم من كتب الفلاسفة؛ فبعثوا إليه من كتب أفلاطون،

---

[1] صلاح إسماعيل: موقفنا من الفكر الغربيّ وموقف الغرب من الحضارة الإسلامية، ضمن: قضايا إشكالية في الفكر الإسلاميّ المعاصر، إعداد: حسنيّ محمد نصر .. وآخرون، تحرير وإشراف: نصر محمد عارف، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، الطبعة الأولى، القاهرة، 1997م، ص ص 137، 138.

[2] Diagne, Souleymane Bachir (2004). "Precolonial African Philosophy in Arabic" in: Kwasi Wiredu (Ed.). A Companion to African Philosophy, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, P. 67.

وأرسطوطاليس، وأبقراط، وجالينوس، وإقليدس، وبطليموس، وغيرهم من الفلاسفة، وأحضر لها من أفضل المترجمين، وكلفهم بترجمتها[1].

وهنا قرر الخليفة المأمون إنشاء مؤسسة للمترجمين لترجمة النصوص الفلسفية اليونانية إلى العربية، تعرف بـــ (بيت الحكمة)، ونجد إحدى الروايات تشير إلى أن المأمون اتخذ قرارًا بترجمة النصوص الفلسفية اليونانية بشكل منهجيّ إلى العربية، وذلك بعد أن ظهر له أرسطو في المنام وطمأنه بأن هذه الحكمة الأجنبية المسماة الفلسفة لن تشكل تهديدًا للدين، وتعبر هذه القصة عن طبيعة المعضلة التي واجهتها السلطات الدينية والسياسية حينما واجهت في البداية ما يبدو لهم أن الفلسفة اليونانية مجرد فكر وثنيّ؛ فكيف يمكن الترحيب بها ضمن علوم الدين[2].

ولذلك دعم الخليفة المأمون الحركة الفكرية؛ مما مكّن العالم الإســـلاميّ من الانفتاح على الفلسفة، وتبني عقلانية الحكمة اليونانية، ويُمكن جعله نقطة الانطلاق الحقيقية للتراث الفلسفيّ في الحضـارة الإسـلامية التي تتضـمن إمكانية اللقاء والتفاعل الذي يؤدي إلى الانفتاح[3]؛ ومن ثمَّ فقد قامت دولة الحكمة في عصـــره، وتنافس أولو النباهة في العلوم؛ فكان يأنس بمناظرتهم؛ فنالوا عنده المنازل والمراتب الرفيعة، وأتقن جماعة من أصـــحاب الفنون والعلوم في عصـــره كثيرًا من أجزاء الفلسفة، وسنوا لمن بعدهم فنون الطب، ومهدوا قواعد الأدب؛ حتى أصبحت الدولة العباسية حينئذ تضاهي الدولة الرومية وقت اكتمالها واجتماع شملها[4].

---

(1) ابن صاعد الأندلسيّ (القاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد): كتاب طبقات الأمم، نشره وذيله بالحواشي: الأب لويس شنجو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، 1912م، ص ص 48، 50.

(2) Diagne, Souleymane Bachir (2004). "Precolonial African Philosophy in Arabic", OP. Cit, PP. 67, 68.

(3) Diagne, Souleymane Bachir (2004). "Islam and Philosophy: Lessons from an Encounter", Diogenes 202, SAGE: London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, PP.124- 125.

(4) ابن صاعد الأندلسيّ (القاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد): كتاب طبقات الأمم، مصدر سابق، ص ص 48-49.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

وهنا يسلط ديان الضوء على الجوانب المضيئة في تراث الحضارة الإسلامية؛ لاستعادة عناصر القوة والأخذ بها؛ إذ بحث عن قيمة العقلانية في التراث الفلسفيّ للإسلام؛ فقد حظيت بمكانة سامية بداية من العصر العباسيّ الأول؛ ذلك بفضل تشجيع الخلفاء العباسيين، ولاسيما الخليفة المأمون، الذي كان بمنزلة البداية الحقيقية للتراث الفلسفيّ في الإسلام؛ فشهدت الفلسفة في عهده ازدهارًا كبيرًا. ويبين لنا ديان قيمة العقلانية في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ عن طريق نماذج من المباحث الفكرية في الثقافة الإسلامية، ولاسيما في علم الكلام، والتصوف، وعند فلاسفة الإسلام، وفي الفقه، وذلك على النحو الآتي:

نشأ علم الكلام -وهو فرع من فروع المعرفة- وكانت مهمته الدفاع عن العقائد الدينية وتوضيحها بالحجج العقلية؛ فكان عليه أولًا إعادة بناء تلك الموضوعات عقلانيًا؛ فلا يمكن أن يكون مجرد تكرار للنص[1]؛ فأصبح من مزايا العصر العباسيّ إطلاق الفكر من دون التقليد؛ وعليه تفرقت الفرق، وتعددت البدع، وكثرت النحل[2].

ويلحظ ديان أن التساؤل أو الاستدلال الفلسفيّ موجود في علم الكلام؛ فقد تشكلت المدارس المختلفة له تاريخيًا في العالم الإسلاميّ وفقًا للطرق التي تعاملت بها مع القضايا الفلسفية، مثل: الإرادة الحرة للإنسان مقابل القدر، والعلاقة بين جوهر الله وصفاته، وقدم كلام الله (القرآن) وعدم حدوثه[3]؛ وعلى الرغم من ذلك فقد كان هناك بعضهم الذين لديهم الخوف من العقل أن يؤدي استخدامه إلى الانزلاق والوقوع في الكفر فلا يخشون شيئًا أكثر من استسلام العقل لسلطته؛ وعليه كانوا يسارعون إلى إدانة الفرق التي تتجه إلى التفكير والتأمل؛ فقد أطلقوا على بعض المتكلمين اسم المعتزلة، والاعتزال يعني الانفصال، أي أنهم انفصلوا عن الفكر العقائديّ، ولكن توصف المعتزلة أكثر من كونها مدرسة تأريخية؛ فهي إمكانية وضرورة الفلسفة في الإسلام. واليوم حينما تفرض ضرورة إعادة بناء الفكر الدينيّ في الإسلام -كما ذكر الشاعر والفيلسوف الهنديّ محمد إقبال- تظهر روح المعتزلة على الساحة الفكرية، وتتجلى لدى بعض المفكرين الإصلاحيين، أمثال: محمد

(1) Diagne, Souleymane Bachir (2004). "Islam and Philosophy: Lessons from an Encounter", OP. Cit, P.124.

(2) محمد لطفيّ جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، مرجع سابق، ص 16.

(3) Diagne, Souleymane Bachir (2004). "Precolonial African Philosophy in Arabic", OP. Cit, P. 68.

عبده (ت: 1905م)، وأمير عليّ[1] (ت: 1928م)، وأيضًا عند أولئك الذين يواصلون حاليًا مهمة تسليط الضوء على الحداثة التي يحملها الإسلام[2].

ولذلك ترجع أهمية المعتزلة إلى كونها مذهبًا عقلانيًا، عزز من دور العقل في الدين؛ إذ إن الدين الإسلاميّ يتسم بطابع عقلانيّ، فالمعتزلة تمثل المدرسة الكلامية السائدة عند الخلفاء العباسيين[3]، ولذلك ترجع أهمية المعتزلة في علم الكلام إلى دورها المهم في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية، في أثناء الفترة من القرن الثاني إلى القرن الخامس الهجريّ؛ فضلًا عن كونها من أهم الفرق التي ناقشت موضوعات علم الكلام في شكل مذهبيّ متكامل. ولقد ارتبط المسار التاريخيّ للمعتزلة بالمسار التأريخيّ للحضارة الإسلامية ازدهارًا وانهيارًا[4]. وهنا بين لنا ديان أهمية المعتزلة بوصفها إحدى المدارس الكلامية التي أسهمت في تعزيز الحياة الفكرية للإسلام.

وإلى جانب علم الكلام نجد جانبًا آخر في التراث الإسلاميّ يتناول الأسئلة الفلسفية، ويعرف بالتصوف، الذي يرتبط بالجوانب الروحية أكثر من ارتباطه بالمعرفة النظرية؛ إذ تتضمن رسائل الصوفية أسئلةً فلسفية تتعلق بموضوعات مثل: جوهر الله – تعالى–، وصفاته وأسمائه، وطبيعة النفس الإنسانية، وغيرها؛ فنجد أن تحليل عقائد وممارسات الصوفيين منذ القرن العاشر تكشف عن مصطلحات مختصة بهم؛ فقد سعى الصوفيون عن طريقها إلى تصور تجربتهم والتعبير عنها، كما استند تعليم التصوف –على سبيل المثال– على شروح حكم ابن عطاء الله السكندريّ[5]

---

(1) لقد ذهب سيد أمير عليّ إلى أن المعتزلة بوصفها مرحلة من مراحل تطور الفكر الإسلاميّ قورنت إلى حدٍّ كبير بالفلسفة المدرسية في العصورِ الوسطى في أوروبا، تلك الحركةَ التي تُسَوَّغ الكثير من العقائدِ عن طريق العقل؛ إذ ترى المعتزلة أن كل معرفة تتم عن طريق العقل، يجب الحصول عليها بالضرورة، كما أن معرفة الخير والشر من اختصاص العقل؛ فلا يُعرف شيء بأنه خطأ أو صواب إلا عن طريق العقل.

(CP: Ameer Ali, Syed (1922). The Spirit of Islam "A History of the Evolution and Ideals of Islam", London: Christophers, PP. 418, 422).

(2) Diagne, Souleymane Bachir (2018). Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with Western Tradition, OP. Cit, P. 9, PP. 12- 13.

(3) Booth, Anthony Robert (2017). Analytic Islamic Philosophy, OP. Cit, PP. 9, 50.

(4) أحمد محمود صبحيّ: في علم الكلام .. دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، 1– المعتزلة، دار النهضة العربية، الطبعة الخامسة، بيروت، 1985م، ص ص 103– 104، ص 349.

(5) حظيت الحكم العطائية لابن عطاء الله السكندريّ على مكانة كبيرة في الفكر الصوفيّ؛ إذ تتضمن ما يقارب حواليّ ثلاثمائة حكمة في التربية والسلوك والتوحيد دليلًا، وبرهانًا، وشهودًا، وعيانًا، فهو كتاب صغير الحجم وعظيم العلم، بل يعد أفضل ما صنف في علم التوحيد، وأجل ما اعتمده كل سالك

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

(ت: 709هـ) –وهو من أبرز أتباع الطريقة الصوفية المعروفة باسم الشاذلية في شمال إفريقيا– التي وجدت رواجًا كبيرًا[1]. وهكذا ارتبطت قيمة العقلانية في التصوف عن طريق رسائله التي تتعلق بموضوعات مثل: وجود الله تعالى وصفاته، وطبيعة النفس، وغيرها

ويشير إلى أن القيم الروحية تمتاز بالعمق، وبرفض التمحور حول الذات؛ فإذا فُهم الروحيّ[2] Spiritual على هذا النحو؛ يمكنه أن يسهم في الارتقاء بالعولمة؛ لتتخطى واقعها النفعيّ الماديّ، وَفْق رأي صاموبل هنتنجتون Samuel Huntington (1927م –2008م)، إننا نجد في كل مكان عملية الرجوع أو العودة إلى الأصول التي تؤدي إلى نزع الطابع الدنيويّ العلمانيّ عن العالم؛ ومن ثم فالرجوع إلى الأصول يلتقي في عمق البنية الرئيسة للهُوية بالدين[3].

أما مواقف المسلمين المختلفة من العقل في الحضارة الإسلامية، فيشير ديان إلى الفيلسوف ابن طفيل (ت: 581هـ) –على سبيل المثال–؛ وذلك عن طريق مؤلفه الرئيس (حي ابن يقظان) فحينما يتأمل "حيّ" ذاته، وكذلك الكون؛ ومن ثم يدرك السبب النهائيّ لوجود الأشياء والكائنات، ويتوصل إلى أن عليه واجبات ملحة تجاه العالم؛ فواجب الإنسانية تجاه كل ما هو موجود في الحياة أن تحافظ عليه، فيقع على عاتق الإنسان أنه يأخذ أي شيء لمعيشته من دون أن يضمن أولاً استمرارية الحياة؛ أي: يتم إعادة ما يأخذه المرء من الطبيعة، وإمكانية النشاة الجديدة، وهو ما يعرف اليوم أن يكون عمل المرء داعمًا للتنمية المستدامة Development Sustainable، وهكذا أوضح ابن طفيل كيف تدرج حيّ في استخدام العقل، وهو أحد الدروس المهمة التي يمكن أن يقدمها لنا

ومريد بالتفهم؛ ونظرًا لأهميته؛ فقد اعتنى به العلماء شرقًا وغربًا من شراح ومترجمين، ومن أشهر شراحه: الشيخ ابن عباد محمد بن إبراهيم النفريّ الرنديّ (ت: 792هـ)، والشيخ أبي المواهب الشاذليّ (ت: 882هـ)، والشيخ زروق (ت: 899هـ)، والشيخ المناويّ (1031هـ)، والشيخ أحمد بن عجيبة. (انظر: ابن عجيبة، أحمد بن محمد الحسينيّ، إبعاد الغمم عن إيقاظ الهمم في شرح الحكم، تحقيق: عاصم إبراهيم الكياليّ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 2009م، ص 4، المقدمة).

(1) Diagne, Souleymane Bachir (2004). "Precolonial African Philosophy in Arabic", OP. Cit, PP. 68, 71.

(2) الروحيّ Spiritual: ينسب لفظ الروحيّ إلى الروح، ويرادفه الروحانيّ، وهو مقابل للماديّ، أو الجسمانيّ، وتوصف الحياة الفكرية بأنها حياة روحية، وهي مقابلة للحياة المادية، كما ينسب الروحيّ إلى الأمور الدينية والصوفية، ومن ذلك يجب أن تخضع القيم المادية إلى القيم الروحية. (انظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفيّ، ج1، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت، 1982م، ص 627، مادة– الروحيّ).

(3) سليمان بشير ديان: قرن دينيّ؟ ولكن هل يكون روحانيًا، ضمن: القيم إلى أين؟ – مداولات القرن الحاديّ والعشرين، إشراف: جيروم بنديّ، ترجمة: زهيدة درويش جبور، مراجعة: عبد الرزاق الحليوي، المجمع التونسيّ للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) واليونسكو، قرطاج، 2005م، ص ص 149، 150.

فكره اليوم؛ ولذلك لا تتوقف قصـــة (حيّ بن يقظان) عند لحظة اكتشـــاف الذات، والله، والعالم، والسـلام الذي يصـنعه مع جميع الكائنات حتى يسـكن الأرض، بل تشـير إلى مسـؤولية الإنسـان وواجبه الذي يقع على عاتقه تجاه الطبيعة[1].

وهكذا اعتمدت فلسـفة ابن طفيل على الجانب العقليّ بشـكل كبير؛ إذ يسـتطيع المرء عن طريق استخدام التفكير والنظر العقليّ الوصول إلى حقائق الأشياء.

وأخيرا، حينما ننظر إلى الأسـس الفلسـفية للعلوم الإسـلامية الأخرى غير الفلسـفة، نجد أن الفقه نفسـه كان مرتبطا بالأسئلة الفلسـفية المنطقية حول طبيعة التفكير السليم[2]؛ ولذلك نلحظ ثراء التصوف وعلم الكلام وبعض العلوم الكونية الإسلامية في مجال الأفكار المتعلقة بالرؤى الإسلامية، بل العالمية عامة، حول مكانة الإنســـان في الكون، وعلاقة الإنســـان بالله، كما تكمن أعمق رؤية ميتافيزيقية في الإسلام في كتابات كبار الصوفية، ولاسيما أولئك الذين اختاروا التعامل مع الجوانب العقائدية للطريق الروحيّ، أو ما يُسـمى "العرفان" أو "المعرفة"؛ وعليه فإن المعالجة الأكثر شـمولية لمعنى الفلسفة الإسلامية تشمل علم الكلام، والتصوف وبعض العلوم الإسلامية الأخرى[3].

وهكذا يتضـح لنا قيمة العقلانية وأهميتها في التراث العربيّ الإسـلاميّ، وذلك عن طريق ما بينه سليمان بشير ديان؛ فقد سلط الضوء على بعض النماذج في الثقافة الإسلامية التي لها مواقف إيجابية من العقل؛ لأهمية اسـتحضـارها في وقتنا الحاضـر وفي المسـتقبل. وننتقل هنا إلى الشـق الثاني وهو معرفة قيمة العقلانية عند المفكرين المحدثين في الإسلام.

(جـ) العقلانية في الفكر الإسلاميّ الحديث:

ذهب ديان إلى اتفاق المفكرين المحدثين في ملاحظة أن المجتمعات الإسـلامية قد وصـلت إلى حالة من الركود، وهو جمود عقائديّ تجاه الأمور على أنها طرق ثابتة لرؤية الأشـــياء، إذا يُذكرنا المؤرخون بأن مؤسـســـي المذاهب الفقهية الأربعة الرئيســة: الحنفية، والمالكية، والشـافعية، والحنبلية، كانوا حريصين للغاية على عدم جعل نتيجة عملهم وبحوثهم عقيدة أو مرجعًا وحيدًا؛ فكان

(1) Diagne, Souleymane Bachir (2018). Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with Western Tradition, OP. Cit, P. 51.

(2) Diagne, Souleymane Bachir (2004). "Precolonial African Philosophy in Arabic", OP. Cit, PP. 68- 69.

(3) Nasr, Seyyed Hossein (2006). Islamic philosophy from its origin to the present: philosophy in the land of prophecy, OP. Cit, PP. 34- 35.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

الشافعيّ حينما غادر العراق ليستقر في مصر، قد شرع في اقتراح إجابات مختلفة على الأسئلة التي طرحها[1].

ولذلك قامت مناقشات الفكر الإسلاميّ الحديث على أساس العقلانية؛ وعلى الرغم من اختلاف المفكرين– كل منهم عن الآخر–؛ فإنهم يتفقون في وضع مسوغات عقلية لمواقفهم، وذلك على العكس من القيود التي فرضتها عصور ما قبل الحداثة على العقلانية؛ فقد تبنَّى المفكرون المسلمون في القرن التاسع عشر الميلاديّ "التفسير العقلانيّ" أو ما يعرف بالاجتهاد، بوصفه أمرًا ضروريًا، وذلك كان على النقيض من "التقليد"، أو "الاتباع"؛ فيرجع بعض المفكرين العقلانية إلى الحديث النبويّ[2]: حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ أَبِي عَوْنٍ، عَنْ الْحَارِثِ بْنِ عَمْرِو ابْنِ أَخِي الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، عَنْ أُنَاسٍ مِنْ أَهْلِ حِمْصَ مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: **"كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟"** قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: **"فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟"** قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **قَالَ: "فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟"** قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، وَلَا آلُو، فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ، وَقَالَ: **"الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ"**[3].

وهكذا ارتبط تفسير العقلانية عند المفكرين المسلمين المحدثين بمفهوم الاجتهاد، وذلك في مقابل التقليد أو الاتباع، وهنا نتساءل: ما المقصود بالاجتهاد؟

يعرف الاجتهاد بأنه بذل الفقيه أو المجتهد الوسع؛ وذلك ليحصل له ظن بحكم شرعيّ[4]، فيكون للفقيه القدرة على استنباط الفروع من الأصول، ويتسم بأنه عالم بمدارك الأحكام، ومراتبها، وأقسامها، وجهات ترجيحها حين تعارضها، وطرق إثباتها، وحاصلًا على العلوم الأدبية من اللغة،

---

(1) Diagne, Souleymane Bachir (2010). Islam and Open Society: Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal, Translated from French to English by. Melissa McMahon, Oxford: Codesria Council for the Development of Social Science Research in Africa Dakar, P. 53.

(2) Martin, Richard C. (Ed.). (2004). Encyclopedia of Islam and the Muslim World, New York: Macmillan Reference & Thomson Gale, P. 468.

(3) السجستانيّ (الإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث): سنن أبي داود، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالديّ، الجزء الثانيّ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1996م، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، حديث رقم 3592.

(4) الجرجانيّ (علي بن محمد السيد الشريف): معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاويّ، دار الفضيلة، القاهرة، 2004م، ص 12.

والصرف، والنحو، وغيرها[1]؛ ولذلك يشير الاجتهاد إلى الجهد الفكريّ الذي يبذله علماء المسلمين؛ للوصول إلى أحكام شرعية في مسائل لم تفصل في المصادر الدينية[2]. وهكذا جاءت العقلانية في الفكر الإسلاميّ الحديث؛ من أجل التغلب على الركود والخمول والتقليد لدى المجتمعات الإسلامية.

ولذلك يرى ديان في موقف الحداثة ضرورة قراءة التراث؛ لإعادة صياغة مقصده، بما يتوافق مع ظروف الحاضر ومتطلباته، وبهدف مواصلة فتح آفاق جديدة للمستقبل، وهذا الموقف الذي عبّر عنه محمد إقبال بشكل فلسفيّ بالغ الوضوح، هو محور الموضوعات الرئيسة الكبرى للفكر الإسلاميّ الحديث، والتي يمكن قراءتها لدى مختلف ممثليه[3]، وذلك بتأكيد ضرورة تعزيز القدرة على الحكم الذاتيّ باستخدام العقل؛ فالعقل بوصفه ملكة تُمكّن الإنسان من تحقيق مقصد الدين الذي يخاطب البشرية جمعاء؛ إذ بفضل العقل يُمكن للمرء التمييز بين المؤقت والدائم، والكليّ والجزئيّ، وغيرها[4].

وهكذا كان إقبال من النماذج التي استحضارها ديان في مشروعه الفكريّ عن طريق قراءة نصوصه، بل ألف كتابًا تقديرًا وإعجابًا لفلسفته، وقبل توضيح رؤية ديان المستقبلية لقيمة العقلانية عند محمد إقبال، فإننا سوف نشير في إيجاز إلى بعض مواقف المفكرين المحدثين بصدد قيمة التفسير العقلانيّ.

لقد تناول كلّ من جمال الدين الأفغانيّ، ومحمد عبده، وأمير عليّ، ومحمد إقبال مشكلة التجديد، كلّ على طريقته، واستخلصوا العناصر الأساسية في النظرة الإسلامية إلى الحياة؛ وذلك في ظل عصر متطور سيطرت عليه مقومات الفكر الغربيّ، وعلى الرغم من أنهم تلقوا تأثير

---

(1) عبد المنعم الحفنيّ: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سابق، ص ص 22- 23، مادة- اجتهاد.

(2) Martin, Richard C. (Ed.). (2004). Encyclopedia of Islam and the Muslim World, OP. Cit, P. 468.

(3) يشير هنا ديان إلى المكانة البارزة التي حظي بها الفيلسوف والشاعر الهنديّ محمد إقبال بين ممثلي الحداثة، وذلك ما أوضحه ماجد فخريّ (ت: 2021م) في كتابه المهم (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، وفي هذا المسار نجد فيه نماذج أُخَر أمثال: المصلح جمال الدين الأفغانيّ (1839م- 1897م)، وهو بمنزلة الأب الروحيّ لهذا التيار الفكريّ، وتلميذه المفكر المصريّ محمد عبده (1849م- 1905م)، كما نجد في الهند: السيد أحمد خان (1817م- 1898م)، والسيد أمير عليّ (1849م- 1928م).

(CP: Diagne, Souleymane Bachir (2010). Islam and Open Society: Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal, OP. Cit, P. 39.

(4) Ibid, P. 52.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

الأفكار الغربية، فإنَّ أســـاس نظرتهم التجديدية يتمثل في الارتياب بالثقافة الغربية، وتفوق النظرة الإسلامية للحياة[1].

ولقد كان الأفغانيّ من أوائل المفكرين المجددين في تاريخ الفكر الإســـلاميّ الحديث، وليد التراث الإســـلاميّ، وبشـــير روح التحرر الجديدة التي انتقلت إلى العالم الإســـلاميّ خلال القرنين التاسـع عشـر والعشـرين[2]؛ فلقد حث المسـلمين على اجتناب الخضـوع للمسـلمات، وعدم الاكتفاء بتقليد السـابقين؛ فإذا آمن الإنسـان بأشـياء من دون برهان أو دليل، واتبع آراءً غير مثبتة، واكتفى بتقليد أسـلافه واتباعهم، كفّ عقله حتمًا عن التفكير، وسـيطر عليه الجهل شـيئًا فشـيئًا؛ حتى خمد عقله تمامًا، وعجز عن إدراك الخير والشـر، واحيطت به الشـدائد والمصـائب من كل جانب. كما سـعى محمد عبده إلى تحرير الفكر من قيود التقليد؛ ليعود في تحصـيل المعرفة الدينية إلى منابعها الأولى، ويزنها بمقاييس العقل البشـــريّ الذي خلقه الله؛ لمنع الغلو والتحريف في الدين[3]. فقد أظهرت رسـالته (التوحيد) مدى نصـرة الإسـلام للعقل؛ كي يهزم التقليد الذي طغى على روح الإبداع والريادة[4]؛ إذا يقول في تأكيده دور العقل: ***"... علا صـوت الإسـلام...، وجهر بأن الإنسـان لم يخلق ليقاد بالزمام، ولكنه فطر على أنه يهتدي بالعلم... فأطلق بهذا سـلطان العقل من كل ما كان قيده، وخلصـه من كل تقليد كان اسـتعبده، ورده إلى مملكته يقضـي بحكمه وحكمته، مع الخضوع مع ذلك لله وحده..."*** [5].

وفي الهند كان كلّ من سيد أحمد خان، وسيد أمير عليّ من أبرز ممثلي الروح التحررية[6]؛ إذ أكد سيد أحمد خان على توافق الإسلام بشكل كامل مع العقل[7]. كما أشار (سيد أمير عليّ) إلى

---

(1) ماجد فخريّ: تاريخ الفلسـفة الإسـلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، نقله إلى العربية: كمال اليازجيّ، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، 2000م، ص 543.

(2) المرجع السابق، ص 511.

(3) Martin, Richard C. (Ed.). (2004). Encyclopedia of Islam and the Muslim World, OP. Cit, P. 468.

(4) محمد عبده: رسـالة التوحيد، تحقيق: محمد عمارة، دار الشـروق، الطبعة الأولى، بيروت، 1994م، ص 9، المقدمة.

(5) المصدر السابق، ص ص 140، 142.

(6) ماجد فخريّ، مرجع سابق، ص 531، 532.

(7) Martin, Richard C. (Ed.). (2004), OP. Cit, P. 468.

أن تعاليم الإسلام أحدثت ثورة في العقل العربيّ؛ فمع الاعتراف بوجود عقل أسمى ينظم الكون، نجد مفهوم الاعتماد على الذات، والمسؤولية الأخلاقية المبنية على حرية الإرادة الإنسانية[1].

وهكذا بعد أن أشـــرنا إلى قيمة العقلانية عند المفكرين المســـلمين المحدثين وأهميتها التي تتمثل في اجتناب الخضوع للمسلمات والتحرر من قيود التقليد، وسيطرة الجهل، وعدم الاكتفاء بتقليد السابقين. ننتقل إلى تفسير ديان– قيمة العقلانية في ضوء قراءة الفيلسوف الهنديّ محمد إقبال.

نجد أن هناك بعض اتجاهات للمفكرين المسـلمين المحدثين تحاول تكييف التقاليد العلمانية مع نمط الحاضـر مباشـرة، وهناك بعض اتجاهات أخرى للمفكرين المحدثين في الإسـلام تعود إلى المصـادر أو الأصـول؛ من أجل الكشـف عنها والالتزام بها في سـياق تاريخيّ جديد، وينتمي فكر محمد إقبال إلى الموقف الثاني، فضلًا عن أنه نجح في إقامة تبادل مثمر بين الفلسفات والنصوص المتنوعة، على سـبيل المثال: نيتشـه Nietzsche (1844م– 1900م) وبرجسـون، والحلاج (ت: 309هـ) وجلال الدين الروميّ (ت: 672هـ)، وغيرهم؛ ولذلك جاءت أهمية إعادة قراءة إقبال، فربما نعتقد أنه في فترة من الوقت أصبح منسيًا، مع غيره من شخصيات الحداثة الإسلامية؛ إذ نجد لدينا أسباب مشتركة، سواء أكانت غربية أم كانت إسلامية أم كانت شرقية؛ لقراءة هذا المفكر ؛ فقد كانت حواراتنا مع الآخر مضطربة؛ بسبب انعدام الثقة المتبادلة، وينشأ هذا من عدم اليقين الذي نشعر به فيما يتعلق بهويتنا، وهذا الشـــعور قد يؤدي إلى التشـــبث بهُوية جامدة، والرفض العدوانيّ للآخر بوصفه حاملًا للشر[2].

ويرى ديان أن فكر محمد إقبال بمنزلة فلسـفة إنسـانية جوهرها المبادئ الآتية: الله أو الذات المطلقة التي تتصف بالوحدانية، والإنسان خليفة الله في مهمة العمران والإصلاح، والحياة في تجدد مستمر، وذلك ما يسمى مبدأ الحركة الذي يساعد على انفتاح المجتمعات، الذي يعرف في الإسلام

(1) Ameer Ali, Syed (1922). The Spirit of Islam "A History of the Evolution and Ideals of Islam", OP. Cit, P. 403.

(2) Diagne, Souleymane Bachir (2010). Islam and Open Society: Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal, OP. Cit, P. xi.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

بالاجتهاد[1]؛ وعليه كان جوهر فلسفة إقبال الحركة، أي: أن الحياة تسعى إلى بناء كون جديد؛ فيجب أن نفكر في الكون بوصفه مشروعًا دائمًا، وموقع بناء مفتوح دائمًا[2].

فقد أكد محمد إقبال في جميع أعماله على ضرورة إعادة بناء الفكر الدينيّ الإسلاميّ، وذلك عن طريق ربط الفكر الإسلاميّ بمبدأ الحركة، ويستشهد بآيات قرآنية كثيرة تُصوّر علم الكون على أنه مفتوح ومتجدد باستمرار، قوله –تعالى–: ﴿ **يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (فاطر: 1)، وقوله: ﴿**قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (العنكبوت: 20)، وقوله: ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾ (الرحمن: 29)؛ فتُعبّر هذه الآيات التي استشهد بها إقبال عن فكرة الخلق المستمر للعالم[3]، وتتمثل روح الإصلاح التي يدعو إليها محمد إقبال حينما يتحدث عن "تنشيط روح الحياة الكامنة فينا"، أو حينما يدعو جمهوره في نهاية محاضراته إلى ترك ذلك الجمود الفكريّ الذي يحول المفكرين العظماء إلى أصنام، لاسيما في فترة الاضمحلال الروحيّ[4].

وهكذا جاءت أهمية قراءة فلسفة إقبال من منظور ديان؛ لدورها الحيويّ في مسار الفكر الإسلاميّ في المستقبل؛ وذلك بدعوته إلى الاجتهاد والتجديد، وتجنب التقليد أو الاتباع من دون وعي أو تعقل، وفي معرفة المسلمين بالخلفية الفكرية اللازمة لمواجهة الغرب؛ فقد استطاع في إقامة ترابط وتبادل مثمر بين الفلسفات والنصوص المتنوعة؛ وذلك ما يساعد على تحقيق الانفتاح والتقدم.

ويرى ديان أن من السمات الرئيسة للموقف "الحداثيّ"، تركيز المفكرين على الترابط بين الدين والعلم، والحث على دور البحث والتحليل في تطوير الحضارة، وذلك ما أشار إليه محمد إقبال عن استمرار الروح العلمية للبحث؛ بهدف الكشف عن روح البحث لذاته مرة أخرى؛ ذلك عن طريق إعادة اكتشاف معنى المفهوم القرآنيّ الذي يدعونا إلى التفكير في الحياة؛ ولذلك تؤدي إعادة اكتشاف الروح المناهضة للفلسفات السابقة، والموقف العلميّ الذي يُمثل المفهوم القرآني نفسه، إلى

(1) Diagne, Souleymane Bachir (2015). "Achieving Humanity: Convergence between Henri Bergson and Muhammad Iqbal", in: H. C. Hillier & Basit Bilal Koshul (Eds.). Muhammad Iqbal Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought, Edinburgh University Press Ltd, P. 34.

(2) Diagne, Souleymane Bachir (2010). Islam and Open Society: Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal, OP. Cit, P. 10.

(3) Diagne, Souleymane Bachir (2021). "Time, Transcendence in Islamic Thought and an Embrace of "Catholic Modernity", Ntt Journal for Theology and the Study of Religion, Vol. 75, No. 3/4, P. 436.

(4) Diagne, Souleymane Bachir (2010). Islam and Open Society: Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal, OP. Cit, P. 54.

تعزيز الروح العلمية في أحدث صورها؛ من أجل الحاضر، تلك التي تتكشف في مناهج علوم اليوم، والتي يمكن وصفها بروح الاستقراء، وهو أحد المبادىء المهمة التي قامت عليها إسهامات المسلمين في تاريخ العلوم في مجالات كثيرة، عن طريق تطبيق منهج الملاحظة والتجربة[1]، ونجد في هذا المسار من التفكير ما ذكره لنا محمد عبده في (رسالة التوحيد) إنه من طبيعة الإنسان أن يهتدي بالعلم؛ فقد قامت الحضارة الغربية على استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر، وهما مبدأن سمحا للكثير من العقول بالتعرف والإدراك والبحث عن الحقيقة عن طريق إرشاد عقولهم؛ فكان شعاع النور الذي أنار عقولهم في القرن السادس عشر الميلاديّ نابعًا من الثقافة الإسلامية والعلم الإسلاميّ[2].

ولعل أهم محاولة لتأويل الإسلام تأويلًا فلسفيًا معاصرًا، تلك التي قام بها محمد إقبال؛ فقد اعتمد على الاقتباس من التراث الفلسفيّ الغربيّ، ليس من أجل التدليل على مدى أصالة النظرة الغربية، بل على مدى اتفاقها مع الرؤية القرآنية للكون[3]؛ ولذلك ذهب ديان إلى أنه يجب علينا أن نتابع ونسير في الطريق الذي حدده الفيلسوف الهنديّ محمد إقبال؛ وذلك بالقيام بإعادة بناء الفكر الدينيّ في الإسلام، وتلك أيضًا مهمة المثقفين المسلمين اليوم، وهذا من ناحية، ومن ناحية أخرى باعتبار ديان مواطنًا من غرب إفريقيا كان عليه العمل بشكل مستمر على إحياء تراث إفريقيا[4]؛ فينظر ديان إلى إقبال بأنه كالفن Calvin العصر الحديث؛ فهو مفتون بتصور إقبال نفسه القائل: "لو ألف (كتاب تجديد الفكر الدينيّ في الإسلام) في عهد الخليفة العباسيّ المأمون، لترك آثارًا عميقة في الفكر الإسلاميّ"، فقد ربط إقبال بين الفلسفة والإسلام في نوع من الحوار الإبداعيّ[5].

ويشير ديان إلى أن استعادة عصر المأمون وعمله الفلسفيّ أمر أساسيّ لدى المفكرين الإسلاميين الإصلاحيين في القرن التاسع عشر الميلاديّ، وهذا لا يعني الحنين إلى العصر

---

(1) Ibid, P. 39, PP. 44- 45.

(2) Diagne, Souleymane Bachir (2010). Islam and Open Society: Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal, OP. Cit, P. 39.

– انظر أيضًا: محمد عبده، رسالة التوحيد، مصدر سابق، ص ص 140، 142.

(3) ماجد فخريّ: تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، مرجع سابق، ص 534.

(4) سليمان بشير ديانيّ: عن الفلسفة في الإسلام وعن مسألة (الإسلام الإفريقيّ الغربيّ)، من: إفريقيا أفقًا للفكر: في مُساءلة الكوْنية وما بعد الكلونيالية، مصدر سابق، ص 113.

(5) Howard, Damian A. (2011). Being Human in Islam: The Impact of the Evolutionary Worldview, OP. Cit, P. 84.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

الذهبيّ، بل يعد تعبيرًا عن إمكانية الفكر المنفتح؛ فلقد استطاع محمد إقبال تجديد النهج الذي كان يشكل الأساس الذي قام عليه (بيت الحكمة)[1].

وهكذا كانت استعادة ديان لدور العقلانية عند محمد إقبال؛ لربط الفكر الإسلاميّ بالتجديد والاجتهاد، والدعوة إلى التفكير في الحياة؛ ذلك النهج الذي يدعونا إليه القرآن الكريم. وبعد أن أوضحنا المحور الأول في مشروع ديان– دعوته إلى إعادة العقلانية إلى مسار الفكر الإسلاميّ–، ننتقل الآن إلى المحور الثاني.

(2) قيمة الحوار في الفكر الإسلاميّ:

(أ) ماهية الحوار لغة واصطلاحًا:

التحاور مصدر تفاعل، وهو المجاوبة، ومبادلة الكلام بين طرفين[2]، واستُخدمت كلمة "حوار" ثلاث مرات في القرآن الكريم، ولقد جاءت اثنتان منها في سورة الكهف، قوله تعالى: ﴿**وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا**﴾ (الكهف: 34)، وقوله: ﴿**قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا**﴾، أما الآية الثالثة في سورة المجادلة؛ قوله –تعالى: ﴿**وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾ (المجادلة: 1)[3].

ويرجع اشتقاق كلمة "حوار" إلى الكلمة اليونانية Dialogos، Dia تعني "من خلال"، وLogos تعني "كلمة"؛ فالحوار شيء يحدث عن طريق الكلمة؛ فهو نقاش، ومحادثة، وتشاور بين الأفراد؛ بقصد المشاركة والتعلم من بعضهم؛ لتحقيق المنفعة؛ أي أنه نظام تواصل عن طريق المناقشة وتبادل الآراء؛ لفهم بعضنا، وذلك على الرغم من الاختلاف في المعتقدات والممارسات؛ فالحوار يؤكد التفاعل والاتصال بين الشعوب من مختلف الثقافات[4]، والمحاورة هي المجاوبة أو مراجعة الكلام في المخاطبة؛ فالتحاور هو التجاوب، ويستلزم وجود متكلم ومخاطب وتبادل للكلام

---

(1) Diagne, Souleymane Bachir (2010). Islam and Open Society: Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal, OP. Cit, PP. xiv- xv.

(2) أحمد مختار عمر: المعجم الموسوعيّ لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته، مؤسسة سطور المعرفة، الطبعة الأولى، الرياض، 2002م، ص 155، مادة– تحاور.

(3) Khan, Issa & Others (2020). "A Critical Appraisal of Interreligious Dialogue in Islam", Sage Open, October-December, P. 2.

(4) Ibid, P. 2.

ومراجعته؛ إذ يحقق الحوار إثراء المفاهيم والأفكار، وذلك عن طريق توليد أفكار جديدة وليس الاقتصار على الأفكار القديمة[1]. وهذا ما يحقق التقدم المعرفيّ.

ويهدف الحوار إلى تصـــحيح الأخطاء وتقديم الحجج وإثبات الحقائق والرد على الآراء الخطأ؛ فالحوار بمنزلة دعوة ورســـالة، أي الدعوة إلى الخير واجتناب المنكرات؛ ولذلك كان الحوار بين الأديان أمرًا مهمًا حقًا؛ للحفاظ على علاقة متناغمة والتعايش السلميّ[2]؛ ولذلك يعد الحوار أمرًا ضــروريًا؛ فهو يوضــح العلاقة بين الإنســان والوجود، أي أن أســاس الحوار هو العلاقة الجوهرية بينهما؛ فلا يمكن ترســـيخ موقف فلســـفيّ تجاه الوجود إلا عن طريق الحوار؛ إذ ينتقل الحوار من أشكال مختلفة من التشييء والعزلة والاغتراب إلى مجال علاقات (الأنا والآخر)[3].

وهكذا بعد أن أوضــحنا مفهوم الحوار، وذلك بوصــفه أمرًا ضــروريًا للتفاعل والتواصــل بين المجتمعات والشعوب والثقافات، فضـلًا عن أهميته في تحقيق التعايش السلميّ؛ ومن ثمَّ فهو يسهم في تعزيز التســـامح وقبول الآخر، وهنا نتنقل إلى معرفة الدور الحيويّ للحوار في حله الخلافات والنزاعات؛ تحقيقًا للتسامح.

(ب) دور الحوار في بناء عالم متسامح:

لقد أدى التوســع الســريع للعالم الإســلاميّ إلى لقائه بمراكز حافظت على التراث الفلســفيّ القديم؛ إذ فتح الإسـلام بلاد سـوريا، وفارس، ومصـر، وحُفظ فيها الفكر الفلسـفيّ، ومن ناحية أخرى حافظت المدارس الفكرية المسـيحية، مثل: النسـاطرة واليعاقبة على جوهر التراث الأرسـطيّ؛ فكانت هذه المدارس مراكز حقيقية؛ من أجل تدريس الفلســـفة والمنطق والجدل[4]، وتعد الفلســـفة إحدى الطرق الرئيســة عند الحكماء للحوار؛ فالحوار أمر ضـروريّ لدى كل شـخص، وبما أن النقاش ليس

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفيّ، ج1، مرجع سابق، ص 501، مادة– الحوار.

(2) Khan, Issa & Others (2020). "A Critical Appraisal of Interreligious Dialogue in Islam", OP. Cit, PP. 1, 2.

(3) Borisov, Sergey (2019). “Philosophy as a project: Descriptors of self-knowledge”, OP. Cit, P. 7.

(4) Diagne, Souleymane Bachir (2004). “Islam and Philosophy: Lessons from an Encounter”, OP. Cit, PP.124, 125.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

شـــيئًا ينتهي – ولا يتوقف فجأة– فمن الضـــروريّ أن نفهم أن روح كل شـــخص تحاور نفســـها باستمرار[1].

ولذلك يؤكد ديان أنه من الضـــروريّ أن نُعيدَ إلى الإســـلامِ الجانب العقلانيّ، أي وجه التسامح والتعددية، والسعيَ الدائمَ للمعرفة العقلية، ويذكر في هذا الصدد شخصيةَ ابنِ رشدَ الذي يُعَدُّ خيرَ من عبر عن روحِ الفلسفة الإسلامية في الأندلس، وفي هذا يؤكد ديان بضرورةِ التفلسفِ اليوم[2]. وهنا نتساءل: كيف ارتبط الحوار بتحقيق التسامح في الفكر الإسلاميّ؟

يعد التسامح أسلوبًا في الحوار والتواصل؛ فنشأ التسامح في الفكر الإسلاميّ في سياق العلاقات التفاعلية مع المجتمعات المسيحية واليهودية في العالم الإسلاميّ في العصور الوسطى؛ فكان ممارسةً للإثراء المتبادل للتقاليد الثقافية والفلسفية والدينية؛ فنجد في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ –على سبيل المثال– تناول الكنديّ موضوع التسامح بوصفه موضوعًا للحوار الدينيّ الفلسفيّ، وحوار الذات والآخر؛ إذ يُمثّل تفسير فلاسفة الإسلام للفلسفات والعلوم القديمة– فلسفة للتسامح تتسم بالموضوعية والسياق التأريخيّ. وقد التفت فلاسفة الإسلام المعاصرون إلى ذلك؛ إذ ارتكزت فلسفة الحداثة في الإســـلام في بحثها على مفاهيم التســـامح عن طريق كتابات الكنديّ، والفارابيّ، وابن سينا، وابن مسرة، وابن خلدون، وغيرهم؛ ولذلك يعد موضوع التسامح في الفكر الإسلاميّ المعاصر في أعمال المفكرين موضوعًا تاريخيًا ذا تراث[3].

ويرى ديان أن الاختلاف دعوةٌ للحوار مع الذات، وفي ذلك يشير إلى الغزاليّ في بحثه عن الحقيقة في كتاب (المنقذ من الضـــلال)، وذلك في تباين الفرق والمذاهب والطرق والمســـالك، وَفْق الحديث (ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة)[4]، ويشير ديان إلى أن الطريقة الأساسية لتفسير هذا التباين والاختلاف، هي البحث عن الفرقة الناجية من بين الاثنين والســـبعين أو الثلاثة

(1) Eze, Emmanuel Chukwudi (2013). "Word and Mind", in: Chike Jeffers (Ed.). Listening to ourselves: a multilingual anthology of African philosophy, OP. Cit, P. 141.

(2) Diagne, Souleymane Bachir (2018). Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with Western Tradition, OP. Cit, P. 66.

(3) Seitakhmetova, Natalie (2022). "The Role of Intellectual Islamic Heritage in the Discourse of Modern Islamic Philosophy", OP. Cit, P. 174.

(4) حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ حُرَيْثٍ أَبُو عَمَّارٍ: حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ مُوسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: **"تَفَرَّقَتْ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ أَوْ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَالنَّصَارَى مِثْلَ ذَلِكَ، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً"** (حَسَنٌ صَحِيحٌ: ابن ماجة 3991) (صحيح سنن الترمذيّ، كتاب الأيمان، ما جاء في افتراق هذه الأمة، حديث رقم 2640).

والسبعين، تلك التي تتبنى وجهة النظر الصحيحة، وإذا كان هذا النهج في أحسن الأحوال، قادرًا على الوصول إلى الفرقة التي تُعَدُّ الأحق في التسامح مع الآخرين؛ ومن ثَمَّ فيجب اتباعه ليس فقط في عالم الفرق الإسلامية، بل في العالم أجمع[1]؛ ولذلك يرى أن العنف ضد الآخر؛ بسبب النزاعات أو الاختلافات الدينية، يمثل أمر بغيضًا أخلاقيًا[2].

فقد أكد ديان ضرورة الحوار مع أتباع الديانة الأخرى؛ لتبادل الأفكار بشكل أفضل؛ فنجد التصوف الذي يحمل التسامح في جوهره؛ وميتافيزيقيته المبنية على الاعتقاد بأن الإيمان جوهره واحد، أيًّا كان الدين الذي يدعو إليه، ولا شك في أن المرء يستطيع أن يدرك أن الإيمان بالله، يخلق نوعًا من الأخوة بين الأفراد، يتجاوز اختلاف أشكال معتقداتهم[3]. وهكذا يدعو الإيمان بالله إلى الرحمة والعدل والصدق وغيرها من الأخلاق الحميدة التي تحث على التسامح وقبول الآخرين واحترامهم.

ويذكر ديان من الأمثلة على الحوار والتعامل مع الآخر في الفكر الإسلاميّ المناظرة[4] الفلسفية في بغداد في القرن العاشر[5]، التي شارك فيها النحويّ أبو سعيد السيرافيّ والمنطقيّ أبو بشر متى بن يونس بين المنطق اليونانيّ والنحو العربيّ[6]. وتعد هذه المناظرة مثالًا على الممارسة

---

(1) Diagne, Souleymane Bachir (2010). Islam and Open Society: Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal, OP. Cit, PP. 32- 33.

(2) Stepan, Alfred (2013). "Stateness, Democracy, and Respect: Senegal in Comparative Perspective", in: Mamadou Diouf (Ed.). Tolerance, democracy, and Sufis in Senegal, OP. Cit, P. 219.

(3) Diagne, Souleymane Bachir (2018). Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with Western Tradition, OP. Cit, P. 101.

(4) المناظرة: هي النظر من جانبين في إحدى المسائل؛ ذلك من أجل إظهار الصواب فيها، والمناظر هو من كان عارضًا، أو معترضًا، وكان لعرضه أو اعتراضه أثر مشروع وهادف في اعتقاد من يحاوره؛ من أجل الإقناع والاقتناع برأي ظهر به على يده أو على يد من يحاوره. (انظر: طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافيّ العربيّ، الطبعة الثانية، بيروت، 2000م، ص ص 46، 47).

(5) تلك المناظرة التي أشار إليها أبو حيان التوحيديّ في كتابه (الإمتاع والمؤانسة) في الليلة الثامنة: "ذكرتُ للوزير مناظرة جرت في مجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات بين أبي سعيد السيرافيّ وأبي بشير متى واختصرتُها... ولما انعقد المجلس.. قال الوزير ابن الفرات للجماعة: ألا ينتدب منكم إنسان لمناظرة متى في حديث المنطق، فإنه يقول: لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به، واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده ...". (انظر: أبي حيان التوحيديّ: كتاب الإمتاع والمؤانسة، ج1، اعتنى به وراجعه: هيثم خليفة الطعيميّ، المكتبة العصرية، بيروت، 2011م، ص ص 89، 90).

(6) Kersten, Carool (2019). Contemporary Thought in the Islamic World: Trends, Themes and Issues, OP. Cit, P. 182.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

الحوارية التي اختص بها التراث الإسلاميّ العربيّ، وتأتي أهميتها اليوم؛ فهي عنوان على وعي الأمة وتقدمها؛ إذ يسهم الحوار في توسيع العقل وتعميق مداركه؛ فقد نظر من جانبين، وليس من جانب واحد، والمناظرة لم تكن أداة للاشتغال بالمنازعة المقصودة لذاتها، بل إنها بمنزلة وسيلة من وسائل تنمية المعرفة الصحيحة، وممارسة العقل السليم[1]. وهكذا تسهم المناظرة في تأكيد أهمية الحوار الذي يمثل مرحلة مهمة في الطريق إلى التسامح.

وهكذا يعد الحوار دعوة إلى قبول الآخر والتفاعل معه؛ ومن ثم فهو يسهم في تحقيق التسامح؛ وذلك بالاتصال مع الآخر وتبادل الأفكار والآراء والثقافات والعلوم، وهنا نتساءل: كيف يمكننا التعرف إلى علوم وثقافات الآخرين؟

(جـ) الترجمة بوصفها جسرًا للحوار والتفاعل الثقافيّ:

ذهب ديان إلى أن الفلسفة في بلاد الإسلام تاريخٌ من الالتقاءات: سواء أكانت الفلسفة اليونانية أم كانت الموضوعات الإسلامية، أما السريانية واليونانية مع العربية، وغيرها. فقد طرحت حركة الترجمة إشكاليات فلسفية جديدة على الفكر الإسلاميّ، على سبيل المثال: نظرية الخلق Creation في مقابل فكرة أبدية العالم Eternity التي وردت لدى أبروقلس[2]، فضلًا عن أهمية التفاعل الذي حدث مع فلسفة أرسطو، إلى جانب الجهود المبذولة لجعل اللغة العربية لغة فلسفية، والمعارضة التي واجهتها هذه الجهود من قبل علماء أصول اللغة لاسيما عند: السيرافيّ، الذي آمن بضرورة الحفاظ على أساليب الكلام الصحيحة والمألوفة ضد فرض المصطلحات الجديدة والأجنبية[3].

وهنا نتساءل ما العلاقة بين اللغة والفلسفة؟

يستكشف ديان العلاقة بين اللغة والفلسفة وتداعياتها على المنهجية المقارنة، ويؤكد متبعًا في ذلك الفيلسوف الفرنسيّ ميرلوبونتي[4] (1908م- 1961م)، أنه في حين لا يمكن أن توجد أي

---

(1) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص ص 20، 21.

(2) Diagne, Souleymane Bachir (2018). Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with Western Tradition, OP. Cit, P. 16.

(3) Strickland, Lloyd (2019). "Book Review: Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with the Western Tradition", OP. Cit, P. 1.

(4) يرى ميرلوبونتي أن العلاقة بين الفكر واللغة علاقة اتصال؛ فكل لغة تعلم نفسها وتستحضر معناها في فكر السامع؛ فعلى سبيل المثال: القطعة الموسيقية أو اللوحة التي لا تفهم من البداية تنتهي إلى إفراز دلالتها بنفسها، ولذلك يجب الاعتراف أن الفكر عند الشخص المتكلم ليس تصورًا، أي أنه لا يطرح موضوعات أو علاقات؛ وعليه فالخطيب لا يفكر قبل أن يتكلم ، فضلًا أن كلامه هو فكره؛ حتى إنه لا يفكر حينما هو يتكلم.

عالمية شاملة في عالم متعدد؛ فإن هذا لا يؤدي بالضرورة إلى النسبية؛ بل يمكن أن توجد أيضًا عالمية تُكتشف وتُبنى بالتقاء الآخرين عن طريق تجاربهم وأفكارهم، وما إلى ذلك؛ ومن ثمَّ يرى ديان أن الترجمة إحدى طرق تحقيق هذه العالمية، ولكن لا يمكن تحقيقها حينما تُعطي الأولوية للغة واحدة؛ إذ إن تعلم لغات أخرى أمرٌ ضروريٌّ لمهمة الفلسفة. وفي هذا الصدد لا تُعدّ الترجمة مجرد تمهيد للفلسفة؛ بل إنها منهج قائم بذاته. وتتضح إمكانات وتحديات هذا النهج لاسيما في سياق نقاشات القرن العاشر الميلاديّ بين المفكرين المسلمين، الذي لا يزال يُثري نقاشات الفلاسفة الأفارقة المعاصرين[1].

وهنا يتساءل ديان: هل يعني هذا أنه بغض النظر عن اللغة المنطوقة وعلى الرغم من وجود تعدد اللغات؛ فإن الهدف هو التعبير بطريقة مختلفة عن الشيء نفسه بالمعنى العام، في كل منها؟، ويشير ديان في هذا الصدد إلى مشهدًا حدث في القرن العاشر الميلاديّ عام 932م –كما ذكرنا– بحضور الوزير السلجوقيّ الفضل بن الفرات (ت: 938م)؛ إذ دارت مناظرة كلامية بين النحويّ العربيّ (أبي سعيد السيرافيّ) والفيلسوف والمنطقيّ (أبي بشر متى بن يونس)؛ فقد نظّم الوزير بنفسه هذه المواجهة العلنية التي تبيّن لنا تاريخ الفلسفة في العالم الإسلاميّ مع تمثيلٌ مُدرَجٌ – إن جاز التعبير– للمعارضة بين مَن يُمثِّلهم (أبو بشر متى بن يونس) الذين نادوا بانفتاح العالم الإسلاميّ على علوم اليونان وحكمتها، ومَن اتبعوا (أبا سعيد السيرافيّ)، الذين تمسكوا بقواعد اللغة العربية – لغة الوحي المقدسة– والعلوم التي تطورت حولها، وتجدر الإشارة إلى أن هذه المعارضة وإن اختلفت أشكالها الآن؛ فإنها لا تزال قائمة حتى اليوم[2].

ولذلك ذهب ديان إلى أن الترجمة هي نفسها التي تُعطي المعنى، وذلك بإمكان أيّ لغة أخرى، أن تستخدم أدواتها الخاصة لترجمة خطاب وَفْق المنهج؛ فالترجمة تحديدًا تهدف إلى تجاوز النسبية. وفي هذا الصدد يُمكننا الإشارة إلى ما ذكره المفكر والناقد الفرنسيّ أنطوان برمان Antoine Berman (1942م– 1991م): إنّ الترجمة تنطوي على هدف أخلاقيّ إنسانيّ، فلا

(انظر: موريس مرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربيّ، (د.ت)، ص ص 153، 154).

(1) Burik, Steven & Smid, Robert & Weber, Ralph (Eds.). (2022). Comparative Philosophy and Method: Contemporary Practices and Future Possibilities, London & New York: Bloomsbury Academic, PP. 8- 9.

(2) Diagne, Souleymane Bachir (2022). "Translation as Method", Trans. Philippe Major, in: Steven Burik & Robert Smid & Ralph Weber (Eds.). Comparative Philosophy and Method: Contemporary Practices and Future Possibilities, London & New York: Bloomsbury Academic, P.91.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

يمكن جعل كلّ مصطلح منفصلًا فلسفيًا مجردًا لغويًا، بل لابد من أن يكون هدفنا هو وضع أنفسنا في المقام الأوّل داخل هذا اللقاء؛ من أجل دراسة اللغة عن طريق الترجمة[1]؛ من ثمَّ فالترجمة تبنى عن طريق التقاء الأفكار والثقافات والمعارف ... وغيرها.

ولقد ذهب أنطوان برمان إلى أن الغاية النهائية للترجمة التي تعطي المعنى للتواصل الثقافيّ من أبعادها الرئيسة، البعد الأخلاقيّ؛ فحينما نتكلم دومًا عن الترجمة نستحضر قضية الأمانة والدقة، وهاتان الكلمتان تشيران إلى تجربة الترجمة، ففي مجال الترجمة يكون المترجم مأخوذًا بروح الأمانة والدقة، ذلك هو شغفه الأساسيّ؛ وعليه تنتمي الترجمة في الأصل إلى البعد الأخلاقيّ؛ لأن غايتها أخلاقية، ويقال عادة إن الترجمة هي تواصل التواصل، بل إنها أكثر من ذلك؛ فهي تجل للتجليّ، ولاسيما في الأعمال الإبداعية[2]؛ ولذلك كانت الترجمة من منظور برمان بمنزلة طاقة ومنبع للإبداع؛ ومن ثمَّ يمكنها أن تصبح مكانًا لاستقبال الغريب أي، لغة الآخر وثقافته، فضلًا عن كونها انفتاحًا وتحاورًا وتفاعلًا مع الآخر؛ ومن ثمَّ كان تصوره مناهضًا للتمركز العرقيّ في الترجمة[3].

وهكذا تمثل الترجمة عند ديان جسرًا للتواصل والحوار الثقافيّ؛ فهي تعد من الطرق الرئيسة للحوار، ولقد حوى تاريخ الفلسفة الإسلامية الكثير من الأمثلة التي تبين لنا الالتقاءات والمناقشات بين الثقافات والمعارف المتنوعة التي لاتزال تثري المناقشات في فكرنا المعاصر، ومن هنا تتضح قيمة الحوار وأهميته في الفكر الإسلاميّ، وكيف يعد محورًا رئيسًا في مشروع سليمان بشير ديان.

كما ذهب ديان بصدد أغلبية الفلاسفة الأفارقة إلى أنه قد جاء الوقت لإعطاء اللغات الإفريقية مكانتها اللائقة في التأملات الفلسفية الحالية؛ لتحريرها –عامة– من قيود التفاعلات الخاصة التي حُبست فيها؛ من أجل جعلها أداةً للإبداع والعلوم الحديثة. كما يُمكن فهم هذه المهمة بوصفها وسيلة للتفكير الفلسفيّ من داخل الترجمة والتقاء وجهات النظر، وهذا المسار يجعل من الترجمة منهجًا، إنه مسار يُتيح الجمع بين الاهتمام الأصيل بالنطاق العالميّ ومراعاة فاعلة لتعددية

(1) Ibid, P. 93.

(2) أنطوان برمان: الترجمة والحرف أو مقام البُعد، ترجمة وتقديم: عز الدين الخطابيّ، مراجعة: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2010م، ص ص 101، 103.

(3) المرجع السابق، ص 10، المترجم.

اللغات والثقافات[1]؛ ولذلك يؤكد ديان أنه يجب على المرء التحدث بلغات كثيرة للقيام بعمل فلسفي مُقارن[2]. وهكذا أعطى ديان أهمية كبيرة للغات الإفريقية بوصفها أداة للعلوم الحديثة والإبداع.

ويعد ديان كل فكر بلا حصر أو انحصار في لغة معينة، بل يكون بانتقاله إلى لغة أخرى أو ترجمته إليها، ومن هنا يضفي أهمية كبرى لمسألة الصيرورة الفلسفية للغات؛ فقد كرس سنوات كثيرة من حياته على تحليل تحولات اللغة العربية إلى لغة فلسفية لكل أشكال التفلسف في اللغات غير الأوروبية، ولاسيما اللغات الإفريقية[3].

ولذلك نجد أن فعل التفلسف كما تطور في العالم الإسلاميّ، نجده أيضًا بشكل كبير في اليونان القديمة، والتي تفاعل معها العلماء والمفكرون العرب في الحوار؛ وذلك عن طريق ترجمة كتاباتها الفلسفية، واستمر هذا الحوار في الفكر الإسلاميّ؛ فنجد في العصر الحديث تفاعل المفكر الهنديّ محمد إقبال مع أعمال فلاسفة أوروبيين، أمثال: نيتشه، وبرجسون[4]، إذ يرى إقبال أن الفكر الإسلاميّ قد التقى بالفلسفة اليونانية؛ لخيرها الأعظم؛ لأن الفكر اليونانيّ قاده نحو مسار تأمليّ[5].

ولكن على الرغم من ذلك فإنَّ ديان يختتم حديثه هنا عن الفلسفة الإسلامية ودورها في الحوار الثقافيّ، الذي يُمكّننا من رؤية ما تعنيه بشكل ملموس: فهي لا تقتصر على ترجمة أعمال الفلاسفة اليونانيين، والتعليق عليها؛ بل تشمل أيضًا المصدر الإسلاميّ، على سبيل المثال: قراءة قصة المعراج الروحيّ في ضوء كتاب أرسطو (عن النفس)، والتي علق عليها الفارابيّ، وغيره من

(1) Diagne, Souleymane Bachir (2022). "Translation as Method", in: Steven Burik & Robert Smid & Ralph Weber (Eds.). Comparative Philosophy and Method: Contemporary Practices and Future Possibilities, OP. Cit, P. 94.

(2) Burik, Steven & Smid, Robert & Weber, Ralph (Eds.). (2022). Comparative Philosophy and Method: Contemporary Practices and Future Possibilities, OP. Cit, P. 243.

(3) سليمان بشير ديانيّ، وجان لو أمْسيل: إفريقيا أفُقًا للفكر: في مُساءلة الكوْنية وما بعد الكلونيالية، مصدر سابق، ص 19، (تمهيد لأنطواني مانجون).

(4) المصدر السابق، ص 18، (تمهيد لأنطواني مانجون).

(5) Diagne, Souleymane Bachir (2015). "Achieving Humanity: Convergence between Henri Bergson and Muhammad Iqbal", in: H. C. Hillier & Basit Bilal Koshul (Eds.). Muhammad Iqbal Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought, OP. Cit, P. 42.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

فلاسفة الإسلام، وقد انتهوا إلى استخلاص درس مفاده أن المعراج في هذه القصة هو (أيضًا) رحلة عبر القوى الإنسانية نحو إدراك الطبيعة البشرية[1].

ولذلك يصل ديان إلى أن تاريخ اللقاء أو التفاعل بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية يُشَكِّل عددًا من المحاور، ويُمكننا استخلاص محورين منها: الأول- يتعلق بالحداثة الإسلامية Islamic Modernity، والثاني- يتعلق بتطور الفلسفة في إفريقيا؛ فنجد أن ما وصل إليه الفيلسوف والشاعر الهنديّ محمد إقبال للحداثة الإسلامية هو ما أدركه عن طريق تأملاته في اللقاء الذي شكّل تاريخ الفلسفة في العالم الإسلاميّ، ومن هنا استنتج أن الفكر الدينيّ الإسلاميّ بحاجة اليوم إلى إعادة بناء نفسه بوصفه فلسفة الفرد المستقل في عالم مفتوح لم يُخلق بعد، أما فيما يتعلق بالفلسفة في إفريقيا؛ فلا تزال بحاجة إلى دراسة؛ لأن التاريخ الفكريّ لإفريقيا لمَّا يُكَتْبَ، وذلك ما يدل على الجهلٍ بالأهمية الفكرية[2] وليست الدينية والسياسية فقط للقاء إفريقيا بالفلسفة الإسلامية، وهو لقاءٌ قائمٌ منذ القرن الحادي عشر على الأقل[3].

وهكذا بعد أن أوضحنا المحور الثاني في مشروع سليمان بشير ديان لمستقبل الفلسفة الإسلامية، الذي يتمثل في قيمة الحوار في الفكر الإسلاميّ، وكيف كانت الترجمة أحدى الطرق الرئيسة للحوار الثقافيّ مع الآخرين؛ ومن ثم فهو دعوة إلى الانفتاح والتعددية، وهنا ننتقل إلى المحور الثالث- الذي يتمثل في أهمية التعددية والانفتاح في الفكر الإسلاميّ-.

(3) أهمية التعددية والانفتاح في الفكر الإسلاميّ:

(أ) مفاهيم أساسية: التعددية، والانفتاح:

التعددية Pluralism اصطلاحًا هي نزعة فلسفية تفسر الوجود والمعرفة والسلوك وفق مبادئ متعددة ويقابلها الواحدية Monism والثنائية Daulism[4]، فقد وجدت في عصور تاريخ الفلسفة اليونانية القديمة أشكال للتعددية فيما يتعلق بمشكلة الوحدة والكثرة؛ إذ أكد أنصار الكثرة أو التعدد، أمثال: أنبادوقليس وأناكساغوراس والذريين - ولاسيما لوقيبوس وديموقريطس- أن الواقع

(1) Diagne, Souleymane Bachir (2018). Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with Western Tradition, OP. Cit, P. 33.

(2) وذلك ما سوف نوضحه بالتفصيل في هذا البحث لاحقًا في أثناء حديثنا عن مستقبل الفلسفة الإفريقية.

(3) Diagne, Souleymane Bachir (2004). "Islam and Philosophy: Lessons from an Encounter", OP. Cit, PP. 126- 127.

(4) المعجم الفلسفيّ: مجمع اللغة العربية، مرجع سابق، ص 48، مادة- تعددية.

يتكون من كيانات متعددة، وذلك في مقابل أحادية المدرسة الإيلية، ولاسيما عند بارمنيدس، التي كانت تُعلي من شأن وحدة الواقع[1]. وتعد التعددية بوصفها مبدأ للتفسير يستدعي مفاهيم ومبادئ كثيرة؛ لتفسير أحداث الطبيعة المتنوعة وتنوع الخبرات الإنسانية، وقد أصبحت في الفكر المعاصر أكثر انسجامًا مع تنوع الممارسات الاجتماعية والأدوار المتعددة للغة والخطاب والحوار والسرد في مختلف الشؤون الإنسانية[2]. وهكذا بعد أن أوضحنا مفهوم التعددية، ننتقل إلى معرفة موقف الإسلام من مفهوم التعددية.

تعد التعددية في المنظور الإسلاميّ سنة من سنن الله –تعالى–، وقانونًا من قوانين الكون لا سبيل إلى تحويلها أو تبديلها؛ فما عدا الذات الإلهية؛ فإنَّ كل شيء يقوم على التعدد؛ إذ يعد الإسلام التعددية قائمة وموجودة في الشرائع والألسنة والقبائل والشعوب والألوان والحضارات، وذلك التعدد ليس موقفًا نظريًا من الفكر الإسلاميّ، بل أصبح شيئًا قائمًا في الأمة الإسلامية، وذلك بتعدد الأوطان والقوميات، والأقاليم[3].

وبعد أن أوضحنا مفهوم التعددية، وموقف الإسلام منها، ننتقل إلى معرفة ماهية الانفتاح.

الانفتاح Openness في اللغة من مصدر (انفتح)، وهو إمكانية تفهم شيء، أو اتساع الفكر له؛ فيقال: يتصف بانفتاحه على كل جديد؛ فنحن نعيش الآن عصر انفتاحات علمية واقتصادية[4]. ويعرف ديان الانفتاح بأنه التعدد أو غير المحدود[5].

والانفتاح فلسفة تُعزز الشفافية والوصول إلى البيانات والمعلومات والمعارف والتقنيات غير المحدودة من دون أي تكلفة[6]، ولذلك فهناك تطابق وثيق بين مبادئ فلسفة الانفتاح والمبادئ والممارسات اللازمة للمضي قدمًا نحو التنمية المستدامة Sustainable Development، فمن

(1) Audi, Robert (1999). The Cambridge Dictionary of Philosophy, OP. Cit, P. 714.

(2) Ibid, PP. 714, 715.

(3) صلاح إسماعيل: موقفنا من الفكر الغربيّ وموقف الغرب من الحضارة الإسلامية، ضمن: قضايا إشكالية في الفكر الإسلاميّ المعاصر، مرجع سابق، ص 142.

(4) أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلد الثالث، عالم الكتب، الطبعة الأولى، القاهرة، 2008م، ص 1665، مادة: فتح.

(5) Diagne, Souleymane Bachir (2018). Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with Western Tradition, OP. Cit, P. 98.

(6) Moreno – Sanchez, Rafael (2022). "Philosophy of Openness and its Relevance in Moving Toward Sustainable Development", in: Sustainable Development and Planning XII, WIT Transactions on Ecology and the Environment, Vol. 258, P. 261.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

جهة تتطلب تحقيق التنمية المستدامة تنمية القدرات المحلية، والاعتماد على الذات، والقدرة على التكيف، والحد من المخاطر ومواطن الضعف، والمرونة، والاستقرار، والديمقراطية، والشفافية، وتكافؤ الفرص، والتعاون، وزيادة القدرة على التعلم، وتمكين الأفراد من الإصلاح والتطوير. ومن جهة أخرى، يؤدي تطبيق مبادئ الانفتاح كالتعاون، والشمولية، والمشاركة، وصنع القرار إلى تطوير علوم وتقنيات متنوعة، وتحدي العوائق والتشجيع على التواصل والتعاون، وتعزيز الشبكات الاجتماعية، وتطوير التعليم مع زيادة الإبداع والإنتاجية[1].

ولقد أصبحت مشكلة الانفتاح في مجتمعاتنا عالمية؛ فبحثها يعني في الحقيقة، التطلع إلى المستقبل. ويبدأ الانفتاح من داخلنا أيضًا، ويتحول السؤال عن مدى انفتاح مجتمعنا إلى سؤال عما إذا كان مجتمعنا قد حافظ على هويته، وإنسانيته، ووطنيته، واجتماعيته[2].

وتُنشئ الهُوية[3] Identity إنسانًا منفتحًا بوصفها شرطًا رئيسًا للمجتمع المنفتح؛ فالانفتاح يتطلب ثقافتنا الأصيلة، والثقةً بالنفس، واحترامًا للذات، وتحقيقًا لذات المجتمع والفرد، والمسؤوليةً وعدمَ الخضوع. وقد كان هنريّ برجسون Henry Bergson أول من استخدم مصطلح (المجتمع المفتوح) Open Society وهو المجتمع الذي يتعلم فيه الأفراد أن يكونوا نقديين للسلبيات، وأن يبنوا قراراتهم على أساس التفكير والتعقل؛ فالمجتمع المفتوح هو مجتمع عقلانيّ ونقديّ[4]. وهكذا ارتبط مفهوم الانفتاح بالتنمية المستدامة ومبادئها، كما ارتبط بالمستقبل؛ فهو التطلع على ما هو جديد؛ ولكن لا يعني الانفتاح افتقاد الهُوية، بل يتطلب التمسك بهويتنا والحفاظ على ثقافتنا الأصيلة، وإثبات الذات.

بعد أن عرضنا – فيما سبق– مصطلحي: التعددية، والانفتاح، ننتقل إلى توضيح قيمة التعددية والانفتاح في مشروع سليمان بشير ديان لمستقبل الفلسفة الإسلامية.

---

(1) Ibid, P. 261.

(2) Morkunene, Jurate (2002). "Openness as A Social and Philosophical Task", Roczniki Filozoficzne, PP. 99, 100.

(3) الهُوية Identity: تعني التشخص، وتدل على ذات الشيء، وهي ما به الشيء هو هو؛ فمن جهة تحققه يسمى حقيقة وذاتًا، ومن جهة تشخصه يسمى هوية، وهوية الشيء أي خصوصيته، وعينيته، ووجوده المنفرد له. (انظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفيّ، ج2، مرجع سابق، ص 530، مادة– الهوية).

(4) Morkunene, Jurate (2002). "Openness as A Social and Philosophical Task", OP. Cit, PP. 100, 102.

(ب) قيمة التعددية؛ لمعالجة الاختلاف الفكريّ بين المسلمين:

يعد القرآن الكريم المصـــدر الأول والرئيس؛ لتوضـــيح موقف الإســـلام من التعددية والاختلاف؛ فلا تعد قضـــية التعددية فكرة حديثة أو طارئة اســـتعرناها أو ابتدعناها، بل هي بمنزلة مبدأ إسلاميّ أخبرنا القرآن الكريم به؛ فقد فطر الله – سبحانه وتعالى– عليها جميع المخلوقات، فلن يكونَ الناس على نمط واحد، بل كانوا ولا يزالون مختلفين[1]، وذلك قوله – تعالى–: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ. إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ**﴾ (هود: 118-119).

فقد كانت بداية البشرية بآدم وحواء، أمة واحدة في الدين والشريعة، وذلك قوله تعالى: ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً**﴾ (البقرة: 213)، ثم تحولت تلك الأمة إلى أمم؛ مما اقتضـــى تعددية الرســـالات والرسل بتعدد أمم الرسالات؛ ولذلك كانت سنة التعددية بداية وجود الإنسان، ذلك قوله – تعالى–: ﴿**فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّـــرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾ (البقرة: 213)؛ ومن ثمَّ فقد كانت التعددية في الشـــرائع في إطار وحدة الدين، وتلك حقيقة الموقف القرآنيّ من التعددية، التي فطر الله – تعالى– الناس عليها، حينما جعلهم متعددين في الخلق والفكر والعمل؛ فلكل إنسان بصمة مميزة له، ولهذه الحقيقة كان اجتماع المفسرين عليها على مر القرون من كل المذاهب؛ ومن ثمَّ فالتعددية والاختلاف أمر طبيعيّ في البشـــر، فهم خلقوا مســـتعدين له، وميادينه واســـعة متعددة بقدر اتساع ميادين الحياة[2]. وهكذا تمثل التعددية مبدأ إسلاميًا بينه لنا القرآن الكريم في الكثير من آياته.

وفي تفسـير الشـيخ محمد رشـيد رضـا (1865م– 1935م) لحكمة خلق البشـر مختلفي الاستعداد والاختيار وكسب العلم، فقد كانوا أمة واحدة لا اختلاف بينهم، ثم كثروا ودخلوا في تطور الحياة الاجتماعية؛ ومن ثمَّ ظهر استعدادهم للتنازع والاختلاف؛ فاختلفوا في كل شيء وَفْق اختلاف استعدادهم، وذلك ما يدل على مشيئته –تعالى– في خلقهم مستعدين للاختلاف، سواء أفي علومهم

---

(1) محمد عمارة: الإســـلام والتعددية: الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، مكتبة الشـــروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2008م، ص 23.

(2) محمد عمارة: الإسلام والتعددية: الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، مرجع سابق، ص ص 24– 25.

أم في معارفهم أم في آرائهم أم في شـــعورهم، وما يتبع ذلك من اختلاف في إرادتهم واختيارهم أعمالهم[1].

ولقد جاء الاختلاف والتنوع الذي فطر الله الناس عليه لحكم إلهية بالغة؛ فكان الحافز على التنافس والاستباق، والتدافع؛ فإذا لم تكن هذه التعددية وهذا الاختلاف والتنوع لما كانت هناك حوافز الاستباق ودواعي التنافس والتدافع بين الأفراد والأمم، والحضارات والأفكار والفلسفات، ولأصبحت الحياة سكونًا لا حيوية فيها، ولما استطاع الإنسان تحقيق مقاصد الأمانة التي حملها؛ لعمران الأرض، وذلك قوله – تعالى-: ﴿**وَلَوْ شَـــاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْـــتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ**﴾ (المائدة: 48). وقد تأسست التعددية منذ العصر النبويّ على فريضة الاجتهاد، بل كانت حافزة على تنمية الاجتهاد؛ وعليه لا تمثل التعددية والتنوع والاختلاف افتراقًا في الدين؛ ومن ثمَّ فما علم من الدين بالضـــرورة وأجمعت عليه الأمة لا مجال للاختلاف فيه، أي ما يتمثل في أصوله الثوابت، في حين تتعدد فروع الأحكام الدينية من فروع الفقه وسياسات العمران[2]. إذن فقد كانت حكمة الله – تعالى- متعلقة خلق البشـــر وهم مســـتعدون للاختلاف؛ فقد كانوا أمة واحدة لا اختلاف فيها، ثم تحولت إلى أمم كثيرة؛ فظهر استعدادهم للتنازع والاختلاف، ولكن تتمثل التعددية في الشرائع في إطار وحدة الدين، كما تتمثل التعددية والاجتهاد في فروع الأحكام الدينية وليس في أصوله الثابتة.

ولذلك يذهب ديان إلى أن الاجتهاد في مجال الفقه يؤكد قيمة الفكر الذي يقبل التجديد[3]، وذلك ما جاء في الأحاديث النبوية الشريفة، ومنها: حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ مَيْسَرَةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي ابْنَ مُحَمَّدٍ، أَخْبَرَنِي يَزِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْهَادِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ بُسْـــرِ بْنِ سَـــعِيدٍ، عَنْ أَبِي قَيْسٍ، مَوْلَى عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، قَالَ: **قَالَ رَسُـــولُ اللَّهِ ﷺ:**

---

(1) محمد رشيد رضا: تفسير المنار (تفسير القرآن الكريم)، مطبعة المنار، الطبعة الأولى، القاهرة، 1353هـــ، ص ص 193، 194.

(2) محمد عمارة، مرجع سابق، ص ص 26، 30، 39، 40.

(3) Diagne, Souleymane Bachir (2015). "Achieving Humanity: Convergence between Henri Bergson and Muhammad Iqbal", in: H. C. Hillier & Basit Bilal Koshul (Eds.). Muhammad Iqbal Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought, OP. Cit, P. 45.

"إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ"[1]. ولقد سعى إقبال إلى استعادة الروح العلمية للمجتمعات الإسلامية، وهو أحد الشروط التي تجعل الاجتهاد ممكنًا[2].

ولقد كانت أغلب الآراء التي طرحها الفقهاء بين الحين والآخر استنادًا إلى المصادر الرئيسة: القرآن الكريم والسنة النبوية، وكانت في الواقع مناسبة وعملية لفترات معينة، ولكنها لم تستجب لاحتياجات العصر الحديث؛ فإذا تأملنا ظروف الحياة الحالية، نجد أننا نحتاج إلى فقيه متمكن لتفسير الشريعة تفسيرًا حديثًا؛ ومن ثمَّ فيجب أن يمتلك هذا الفقيه قدرات عقلية وإبداعية واسعة، تمكنه ليس فقط من تنظيم الشريعة وترتيبها من جديد، بل أيضًا من توسيع نطاقها؛ لتشمل جميع الظروف الممكنة للضرورات الاجتماعية في العصر الحديث[3].

وهكذا يساعد الاجتهاد في تنمية القدرات العقلية؛ مما يسهم في تجديد الفكر الإسلاميّ؛ لمواكبة متطلبات العصر؛ وذلك عن طريق الإفادة من التراث الإسلاميّ مع الحث على أهمية الاجتهادات الجديدة التي تستجيب لاحتياجات العصر الحديث، ومن هنا جاءت أهمية التعددية وقيمتها في مستقبل الفكر الإسلاميّ عند ديان. وننتقل الآن إلى معرفة قيمة الانفتاح بين الحضارات والثقافات في الفكر الإسلاميّ.

(جـ) قيمة الانفتاح؛ من أجل التفاعل الحضاريّ مع الآخر:

نجد التفاعل بين الحضارات قديمًا قبل أن نشهد التقدم الكبير في وسائل الاتصال؛ فمن أقدار الأمم والشعوب والحضارات أن يتفاعلوا فيما بينهم، ولكن يجب أن نفرق بين التفاعل الراشد المستقل وبين التلقي الذي يفرض عليك، فعلى الرغم من أننا نقر بوجود مشترك إنسانيّ عام إلا أن هناك خصوصيات تميز كل حضارة أو أمة أو شعب عن الآخر؛ ومن ثم فهناك فرق بين التفاعل من ناحية المشترك الإنسانيّ العام، والتعرف إلى علوم الآخرين وفنونهم، وبين التبني والتمسك بهذه العلوم والفنون بمناهجها؛ حتى تصبح طريقتنا للتفكير والوعيّ؛ ومن ثمَّ يصل الذين يتبنون النماذج

---

(1) السجستانيّ (الإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعت): سنن أبي داود، الجزء الثانيّ، كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ، حديث رقم 3574.

(2) Howard, Damian A. (2011). Being Human in Islam: The Impact of the Evolutionary Worldview, OP. Cit, P. 83.

(3) Diagne, Souleymane Bachir (2015). "Achieving Humanity: Convergence between Henri Bergson and Muhammad Iqbal", OP. Cit, PP. 45, 46.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

على علاتها إلى حالة من التبعية، أما الذين يقيمون الحواجز بين الحضارات يقودون أنفسهم إلى الانغلاق[1].

ويؤكد ديان أن أي ثقافة بوصفها وجهًا روحانيًا للإنسانية ترفض الانغلاق على الذات، وترفض أيضًا الحركة السكونية المتمثلة في التقليد الأعمى للماضي، أي ما يعرف بالتكرار الحرفيّ للتراث؛ فالقدرة على عدم التمحور حول الذات يعد الشرط الرئيس؛ من أجل التقائها مع الثقافات الأخرى وتفاعلها[2].

ولذلك كانت المطالبة بتطوير الفلسفة في العالم الإسلاميّ بشكل جديد- محورًا رئيسًا في أعمال المفكرين الإسلاميين الإصلاحيين؛ وذلك بتأكيدهم إحياء العالم الإسلاميّ وتجديد روح الانفتاح والتساؤل التي تسمح بإعادة التقييم النقديّ لتراثه الفكريّ، فنجد نماذج من الفلاسفة الإصلاحيين، أمثال: جمال الدين الأفغانيّ ومحمد عبده، الذين أكدوا ضرورة إصلاح أنظمة التعليم في المجتمعات الإسلامية؛ وذلك بوصفها الطريقة الوحيدة للخروج من الجمود؛ إذ نادى ديان أهمية إفساح المجال لدراسة الفلسفة بشكل متسع متطور؛ لأنها تمثل الروح الحقيقية للحداثة[3].

وهكذا تبرز قيمة الانفتاح؛ من أجل التفاعل الحضاريّ الراشد مع الآخر، وذلك مع ضرورة الحفاظ على هُويتنا، وتجنب التبعية وتبني أفكار الآخرين من دون وعي أو تعقل؛ مما يؤدي إلى فقدان هويتنا، وأيضًا تجنب الانغلاق على الذات؛ مما يؤدي إلى العزلة والجمود الفكريّ والتعصب.

وهنا يُسلّط ديان الضوء على التقارب بين الفيلسوفين: محمد إقبال، وهنريّ برجسون حول مفاهيم فلسفية رئيسة؛ فيتمحور هذا الالتقاء حول الذات بوصفها وحدة أساسية للوعيّ؛ إذ يرى إقبال أن الكون يمتاز بالخلق المستمر والحداثة والأصالة، وعليه يتجلى هذا التصور الكونيّ في المجتمعات البشرية وَفْق كل من برجسون وإقبال؛ إذ يؤسس الانفتاح الإبداعيّ لدى هذه المجتمعات

---

(1) صلاح إسماعيل: موقفنا من الفكر الغربيّ وموقف الغرب من الحضارة الإسلامية، ضمن: قضايا إشكالية في الفكر الإسلاميّ المعاصر، مرجع سابق، ص ص 132، 139.

(2) سليمان بشير ديان: قرن دينيّ؟ ولكن هل يكون روحانيًا، ضمن: القيم إلى أين؟ – مداولات القرن الحاديّ والعشرين، مصدر سابق، ص 156.

(3) Diagne, Souleymane Bachir (2018). Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with Western Tradition, OP. Cit, PP. xi- xii, (Introduction).

ويدفعها إلى الأمام نحو إمكانات وآفاق جديدة[1]، وتتمثل مهمة الإنسان المتفوق (الأعلى) في الإسهام في تنمية العالم، والتي يجب أن نفهمها ليس على أنها تهدف إلى إغلاق هذا العالم، بل انفتاحه؛ أي يجب أن نفهمها على أنها ابتكار إمكانات جديدة للحياة، على حد تعبير الفيلسوف الألمانيّ نيتشه[2].

ولذلك يرى ديان أن التسامي من داخل الحياة يبدو مثل التطور الإبداعيّ عند الفيلسوف برجسون؛ فقد وجد محمد إقبال في عمل برجسون حافزًا لفهمه– الحيويةَ الإسلاميةَ، التي يفهمها بوصفها الدافع الحيويّ؛ لإحياء الدين بشكل مستمر – أي إعادته إلى ما كان عليه في أول عهده– ويحافظ على ديناميكيته، ونهضة المجتمع، ويحافظ على انفتاحه[3]. وإن فهم الذات وحدة حيوية يعني إدراك طبيعة قدرتنا على المعرفة المطلقة، فعلى الرغم من أن عقلنا يُحلل ويُفكك حياتنا إلى حالات منفصلة، ولكن لدينا أيضًا قدرة الحَدْس، وهي معرفة حيوية لا تفصل ما تُدركه بل تستوعبه بوصفه وحدة، وذلك وَفْق منظور كل من برجسون وإقبال؛ فليس العقل هو الأسلوب الوحيد للمعرفة؛ إذ يُحلل عقلنا الحركة نفسها إلى مبادئ منفصلة، في حين أن قدرة الحَدْس استمرارية لا تتجزأ، بل تُدرك الحركة بوصفها غير منقسمة، وعلى الرغم من ذلك فلا حاجة للتعارض بين العقل والحدس؛ فالعقل يُفرّق ويُحلّل، أما الحدس فيستوعب، وهما ينبعان من المصدر نفسه وهو الهمّة الحيوية، دافع الحياة[4]، وهنا يرى ديان أن تأثير برجسون على محمد إقبال مثل التأثير الحاسم للأرسطية على الفلاسفة الإسلاميين السابقين[5].

ولذلك يصبح فهم وحدة الذات بوصفها أمرًا حيويًا يعني أنها ليست أمرًا مسلمًا به، بل يجب تحقيقها، إنها سعيٌ لا ينتهي نحو الفردية. ويكمن جوهر فلسفة إقبال في تنمية الذات الفردية، وقد صرّح القرآن الكريم بأن غايته الأساسية تتمثل في إيقاظ الوعيّ الأسمى في الإنسان عن طريق

(1) Hillier, H. C. & Koshul, Basit Bilal (Eds.). (2015). Muhammad Iqbal Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought, Edinburgh University Press Ltd, P. ix.

(2) Diagne, Souleymane Bachir (2010). Islam and Open Society: Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal, OP. Cit, P. 29.

(3) Diagne, Souleymane Bachir (2021). "Time, Transcendence in Islamic Thought and an Embrace of "Catholic Modernity", OP. Cit, P. 438.

(4) Diagne, Souleymane Bachir (2015). "Achieving Humanity: Convergence between Henri Bergson and Muhammad Iqbal", in: H. C. Hillier & Basit Bilal Koshul (Eds.). Muhammad Iqbal Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought, OP. Cit, PP. 38, 39.

(5) Howard, Damian A. (2011). Being Human in Islam: The Impact of the Evolutionary Worldview, OP. Cit, P. 51.

علاقاته المتعددة مع الله والكون، فيشـــير إلى مناقشـــة الملائكة حول حكمة خلق آدم، في قوله – تعالى–: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِـــدُ فِيهَا وَيَسْـفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَـبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة: 30)، كما يشير إقبال، مستشـهدًا بالقرآن الكريم، إلى أن تحمل الأمانة التي قبلتها الذات البشرية من ربها[1]، ذلك في قوله – تعالى–: ﴿**إِنَّا عَرَضْـنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا**﴾ (الأحزاب: 72).

وهكذا ارتبط تصور محمد إقبال ببرجسون حول مفهوم الذات بوصفها وحدة أساسية للوعيّ؛ فهي القوة الدافعة للإنسـان، ومصـدر إبداعه، إذا رأى إقبال في عمل برجسـون حافزًا لفهمه الحيويةَ الإسلاميةَ، التي يفهمها بوصفها الدافع الحيويّ للتجديد، ورفض الجمود والتقليد.

ولذلك تصـبح الحياة باسـتمرار جديدة، وذلك ما أشـار إليه إقبال: إن كل لحظة في الحياة أصلية، تُولّد ما هو جديد تمامًا وغير متوقع؛ ومن ثمَّ يجب أن يهدف الفعل الإنسانيّ إلى أن يكون على المسـتوى نفسـه مع حركة الحياة نفسـها[2]. وأخيرًا فقد عبر ديان عن ذلك بأن الإسـلام هو ببسـاطة روح الانفتاح والإبداع والإصـلاح الدائم[3]؛ فالتعددية والانفتاح في التفكير تعني: خلاصـة التفلسف في الإسلام[4].

وهكذا بعد أن أوضـحنا قيمة الانفتاح في الفكر الإسـلاميّ التي تتمثل في مدى تفاعله مع علوم الآخرين وثقافتهم وفنونهم، وذلك ما يتيح فتح آفاق جديدة في المسـتقبل، ننتقل هنا إلى معرفة مدى انفتاح الفلســفة الإفريقية على الثقافات الأخرى من منظور ديان؛ فقد كرس ســنوات كثيرة؛ لمعالجة المعضـلات والتحديات للفلسـفة الإفريقية؛ لتحريرها من قيود التفاعلات التي حبسـت فيها، وذلك حتى يمكننا معرفة أهمية الانفتاح لمستقبل الفلسفة الإفريقية.

---

(1) Diagne, Souleymane Bachir (2015). "Achieving Humanity: Convergence between Henri Bergson and Muhammad Iqbal", in: H. C. Hillier & Basit Bilal Koshul (Eds.). Muhammad Iqbal Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought, OP. Cit, PP. 39, 40.

(2) Ibid, PP. 44, 45.

- انظر أيضًا: محمد إقبال: تجديد الفكر الدينيّ في الإسلام، مصدر سابق، ص ص 271، 272.

(3) Howard, Damian A. (2011). Being Human in Islam: The Impact of the Evolutionary Worldview, OP. Cit, P. 83.

(4) Diagne, Souleymane Bachir (2018). Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with Western Tradition, OP. Cit, P. 98.

(د) مستقبل الفلسفة الإفريقية:

وقبل توضيح مستقبل الفلسفة الإفريقية African Philosophy في إطار الانفتاح بين الثقافات عند الفيلسوف السنغاليّ سليمان بشير ديان، لابد من أن نوضح في البداية ماهية الفلسفة الإفريقية.

لقد شغلت مسألة معنى الفلسفة الإفريقية النقاش في العصور الحديثة في الأوساط الأكاديمية، ويعود ذلك إلى أنه على الرغم من وجود الفكر الفلسفيّ الإفريقيّ الأصيل منذ العصور القديمة، مثل: كيفية فهم المجتمعات الإفريقية– الواقع والوجود والمعرفة والقيم، وكيفية تقديمها وتمثيلها لهذه المفاهيم في مصادر المعرفة، إلا أن الحاجة إلى تفسير هذا الفكر لجمهور عالميّ، والقيام بذلك التفسير ضمن السياسات والبنيات السائدة، واستخدام لغات إفريقية متنوعة، لم تكن يومًا كما كانت عليه في العقود السبعة الماضية؛ لذلك يواجه الفلاسفة الأفارقة بشكل متزايد مشكلة تعريف الذات – من أنا (من هو الفيلسوف الإفريقي)؟، ماذا أفعل (ما ماهية الفلسفة الإفريقية)؟[1].

وعند الحديث عن الفلسفة الإفريقية، نجد ثمة معنيين شائعين لكلمة فلسفة، المعنى الأول– تشير الفلسفة إلى مجموعة من المعتقدات أو الأفكار التي تنعكس عادةً في العمل، وبهذا المعنى؛ فإن كل مجتمع محدد، وحتى كل فرد عاديّ، لديه فلسفة، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن يكون كل فرد فيلسوفًا. المعنى الثاني– تشير الفلسفة في المقام الأول، إلى خطاب نقديّ واضح وواعٍ، سواء أكان شفهيًا أم كان مكتوبًا، ويكون بالضُرَوَّرة فرديًا في أصله، كما تشير إلى مجموعة من هذه المناقشات مع الأسس الداعمة التي يعبر عنها رمزيًا[2].

والفلسفة الإفريقية أنتجتها ثقافات إفريقيا البدائية، وتمتاز بكونها غير مكتوبة في سياقها التقليديّ، فيجد من يهتم بدراسة الفلسفة الصينية أو العربية –على سبيل المثال– توافر الأعمال المكتوبة لمفكريها، أما الفلسفة الإفريقية، فعلى النقيض من ذلك –باستثناء الفلسفة الإثيوبية– فلم تُنتج أي أعمال فلسفية مكتوبة[3]؛ فكان غياب الأعمال الفلسفية المكتوبة في الثقافة الإفريقية في الماضي هو السبب الرئيس وراء التشكيك الدائم في وجود الفلسفة الإفريقية، ولذلك فهناك من يستبعد مصطلح "الفلسفة" من الفكر الإفريقيّ في الماضي، ويُخصصه للأعمال الفلسفية التي يكتبها

(1) Ukpokolo, Isaac E. (2023). "The Meaning of African Philosophy" in: Elvis Imafidon & Others, Handbook of African Philosophy, Switzerland: Springer Nature, P. 4.

(2) Tangwa, Godfrey (2017). "African Philosophy: Appraisal of a Recurrent Problematic", in: Adeshina Afolayan & Toyin Falola (Eds.). The Palgrave Handbook of African Philosophy, New York: Palgrave Macmillan, P. 22.

(3) Audi, Robert (1999). The Cambridge Dictionary of Philosophy, OP. Cit, P. 13.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

الفلاسـفة الأفارقة اليوم، وهناك آخرون، اسـتنادًا إلى تصـورهم الخاص لطبيعة الفلسـفة، وإدراكهم تطور الأفكار الفلسـفية في الثقافات الأخرى، واقتناعهم بأهمية الطابع العالميّ للقدرة البشـرية على التسـاؤل الذي يدفع بعض الأفراد في مختلف الثقافات إلى طرح أسـئلة جوهرية على سـبيل المثال: حول الحياة والتجربة الإنسانية، فضلًا عن قناعتهم بأن معرفة القراءة والكتابة ليست شرطًا ضروريًا للتفلسـف، فهم يُطلقون مصـطلح "الفلسـفة" على الفكر التقليديّ الإفريقيّ، مع أن بعضـهم يُفضـل وصفه بالفلسفة العرقية أو الفلسفة الشعبية[1].

كما يعترض بعضـهم على مصـطلح الفلسفة الإفريقية بحجة عدم وجود فلسفة مشـتركة بين جميع الأفارقة، ونشـأ هذا الاعتراض عن تشـدد غير مُسَـوَّغ؛ فقد ضـلل هذا الكثيرين، واعتقدوا أن أفضل طريقة أو الطريقة الوحيدة لإثبات الفلسفة الإفريقية هي إظهار أن جميع الأفارقة لديهم "رؤية عالمية" مشـــتركة –وبهذه الطريقة– وُضـــعت الفلســـفة الإفريقية كما لو كانت مقصـــورة على الميتافيزيقيا، ولكن عدم وجود عقل إفريقيّ جمعيّ، أو عدم وجود فلسفة يؤمن بها جميع الأفارقة، أو حتى يدركها جميع الأفارقة، هي حقائق بدهية، ولكن هذا لا يعني بالضـــرورة عدم وجود فلســـفة إفريقية[2].

ولذلك هُمّشت الفلسفة – أي الأنشطة والممارسات الفلسفية الإفريقية– في عصور ما قبل الاستعمار، والاستعمار، وما بعد الاستعمار، التي تناولت الأسئلة والإشكاليات الفلسفية وتجاهلتها –بشـكل خاص– مصـادر المعرفة الفلسـفية العالمية؛ فلم تحظَ الفلسـفة الإفريقية باهتمام كافٍ في الأوساط الأكاديمية إلا مؤخرًا، ولا سيما منذ ازدياد المصدر النصيّ للمعرفة الفلسفية الإفريقية[3].

وهكذا بعد أن أشرنا إلى ماهية الفلسفة الإفريقية وما نشأ عنها من جدال واعتراضات حولها بشأن وجودها منذ العصور القديمة؛ فقد جاء هذا التشكيك؛ بسبب غياب الأعمال الفلسفية المكتوبة في الثقافة الإفريقية في الماضـــي؛ ومن ثمَّ ظهر الاهتمام بها مؤخرًا في الأوســـاط الأكاديمية، وهنا نتسـاءل: إلى أي مدى ارتبطت الفلسـفة الإفريقية الحديثة بالقيم والأفكار الفلسـفية الإفريقية القديمة، وما أهم موضوعاتها التي تناولتها.

(1) Audi, Robert (1999). The Cambridge Dictionary of Philosophy, OP. Cit, P. 13.

(2) Tangwa, Godfrey (2017). "African Philosophy: Appraisal of a Recurrent Problematic", in: Adeshina Afolayan & Toyin Falola (Eds.). The Palgrave Handbook of African Philosophy, OP. Cit, PP. 21- 22.

(3) Ukpokolo, Isaac E. (2023). "The Meaning of African Philosophy" in: Elvis Imafidon & Others, Handbook of African Philosophy, OP. Cit, P. 6.

يُشير استخدام مصطلح إفريقيّ في الفلسفة الإفريقية إلى التأمل النقديّ في التجارب المعيشية المشتركة والواقع الملموس للشعوب الإفريقية، ولاسيما وجود إفريقيا في ظل الاستعمار من القرن السابع عشر الميلادي لأغراض الاستغلال، ويُمثل هذا التفاعل النقديّ مع الماضي الاستعماريّ المشترك لإفريقيا الأساس الجوهريّ للفلسفة الإفريقية ما بعد الاستعمارية، وينخرط الفلاسفة الأفارقة في الفلسفة الإفريقية ما بعد الاستعمارية، مُحللين نقديًا قضايا مثل: الذاكرة، والهُوية، والنظام الاجتماعيّ، والديمقراطية، واللغة، والفن، والجندر، والدين[1].

ويمكن أن يكون التقييم النقديّ الشامل والعميق لمفاهيم وقيم الفكر الإفريقيّ في الماضي نقطة انطلاق للفلسفة الإفريقية الحديثة؛ والسبب هو أن معظم المفاهيم والمعتقدات والقيم التقليدية لم تستبعد من الحياة والفكر الإفريقيين الحديثين، ولكن يتعين على الفلسفة الإفريقية الحديثة أيضًا أن تتضمن الاستجابات المفاهيمية لظروف المجتمعات الإفريقية الحديثة وتجاربها ومشكلاتها؛ ومن ثم يتعين على هذا الجانب من المشروع الفلسفيّ التعامل مع التحليل والتفسير والتقييم للتغيرات التي تمر بها القيم والأفكار التقليدية؛ استجابةً للضغوط الداخلية والخارجية وَفْق أخلاقيات الحياة المعاصرة؛ ومن ثم لن تكن الفلسفة الإفريقية نظامًا فريدًا، أو وحدةً بلا نوافذ منيعةً على التأثيرات الخارجية، ولكن من الممكن تصورها أن لها بعض السمات المختصة بها[2].

وهكذا ارتبطت الفلسفة الإفريقية الحديثة بالواقع المعيش للشعوب؛ فقد جمعت بين تحليل ونقد قيم ومفاهيم الفكر الإفريقيّ في الماضي، وبين التعامل مع ظروف المجتمعات الإفريقية الحديثة ومشكلاتها.

وفيما يتعلق بالموضوعات الرئيسة للفلسفة الإفريقية، فيمكننا الإشارة في هذه المرحلة إلى بعض المعتقدات والقيم الراسخة في التجارب الثقافية والتاريخية الأفريقية، التي تشمل: ما وراء الطبيعة، وهي أفكار عن الله، والموجودات الروحية، والتصور الأحاديّ أو الثنائيّ للعالم الخارجيّ، والحياة الروحانية، والمصير الإنسانيّ. كما تتضمن الحياة الأخلاقية الشخصية والجماعية كالأخلاق الاجتماعية والإنسانية، ومفاهيم الجماعة والخير العام، وطبيعة الحياة الخيرة، ومكانة الفردانية في الفكر الاجتماعيّ والأخلاقيّ الإفريقيّ؛ فضلًا عن الأفكار السياسية مثل: السلطة السياسية التقليدية، والأفكار التقليدية للديمقراطية، والفكر الديمقراطيّ في إطار جماعيّ، وصنع القرار، والشرعية

(1) Ukpokolo, Isaac E. (2023). "The Meaning of African Philosophy" in: Elvis Imafidon & Others, Handbook of African Philosophy, OP. Cit, PP. 7- 8.

(2) Audi, Robert (1999). The Cambridge Dictionary of Philosophy, OP. Cit, PP. 13- 14.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

السياسية، والأخلاق السياسية. وأخيرًا قيم التقليد والحداثة التي تتمثل في مفهوم الثقافة والعرق والأمة، وطبيعة الثقافة والهُوية الوطنية وتطورهما، ومفاهيم: التنمية والتكنولوجيا والقيم والمجتمع[1].

ولقد نشأت هذه الموضوعات وغيرها من أفكار متنوعة؛ كي توجب على الفلاسفة الأفارقة المعاصرين تحليلها وتقييمها نقديًا، مما يُسْهم في بناء فلسفة إفريقية حديثة، تنبع من الثقافة الشاملة والتجارب المتعددة الجوانب للأفارقة، والتي قد تعدها الثقافات الأخرى جديرة بالاهتمام؛ وبفضل الثقافة الأدبية التي ورثوها، يستطيع الفلاسفة الأفارقة المعاصرون عن طريق تحليلاتهم وحججهم الفردية، الإسهام في ظهور فلسفة إفريقية حديثة تضم بطبيعة الحال مجموعة متنوعة من الأفكار والحجج والمواقف الفلسفية الفردية[2]. وهكذا امتازت الفلسفة الإفريقية الحديثة بالثراء الفكريّ وتنوع الموضوعات؛ مما يجعلها موضع اهتمام الثقافات الأخرى، وهنا ننتقل إلى تصور ديان لمستقبل الفلسفة الإفريقية في ضوء قيم التعددية والانفتاح.

يشير ديان إلى أن تعبير المستقبل يدل على ما هو قادم، سواء أفي كم من الوقت؟ أم في أي أفق؟، وقد يكون مستقبلًا قريبًا، أو مستقبلًا مُعلنًا عنه بالفعل في الحاضر، أو يكون أفقًا زمنيًا أبعد، ويستمر المستقبل لفترة قصيرة أو طويلة؛ وعليه ففي الصراع الذي يُعارض الحياة والموت فينا؛ فإن كل لحظة هي إذن جديدة دائمًا، وهي في آنٍ واحد بذرة المستقبل؛ فالمستقبل هو ما سنفعله[3].

ويعد سؤال (كيف نتفلسف؟) جديدًا وقديمًا في الآن نفسه؛ فقد طرح منذ البدايات الأولى لفعل التفلسف، واستمر طرحه خلال عصور تاريخ الفلسفة؛ ومن ثمَّ فهو سؤال عميق وكونيّ، لا يختزل بإزاء حضارة أو شعب أو طائفة؛ فالتفلسف فعل عقليّ تأمليّ؛ أي إنه تساؤل لا يخص فلسفة من دون بقية الفلسفات؛ وذلك مثل: ما نجده في قول ديان (كيف نتفلسف في إفريقيا؟)، وعلى الرغم من صيغة السؤال التخصيصية؛ فلابد من الإشارة إلى قيمة هذا السؤال ولاسيما في ظل غياب الفلسفة والفكر والثقافة في إفريقيا عن الساحة العالمية، ومن هنا تأتي أهمية ما قام به سليمان بشير ديان، وغيره من الحكماء الأفارقة في تأكيد أن الإنسان الإفريقيّ لا يقل شأنًا عن بقية

(1) Audi, Robert (1999). The Cambridge Dictionary of Philosophy, OP. Cit, P. 14.
(2) Ibid, P. 14.
(3) Diagne, Souleymane Bachir (2016). The Ink of the Scholars: Reflections on Philosophy in Africa, Translated from French by: Jonathan Adjemian, Dakar: Council for the Development of Social Science Research in Africa, PP. 42, 45.

الشعوب الأخرى؛ فبراعته في مجال الفكر والفلسفة والثقافة مثل براعته في مجالات الموسيقى والفن والرياضة، ولكن من دون ارتكاب أخطاء المفكرين الغربيين نفسها من النزعة المركزية الغربية[1].

إذن فالتفلسف فعل إنسانيّ عالميّ لا يمكن حصره أو تخصيصه لحضارة أو شعب أو ثقافة من دون غيرها، وعلى الرغم من وقوع ديان في هذا الأمر، وذلك بقوله: (كيف نتفلسف في إفريقيا)، فإنه قد كان له مسـوغه، وذلك من أجل إثباته أهمية الفكر الإفريقيّ، وتحريره من قيود التفاعلات التي حبست فيه، فهو لا يقل شأنًا عن بقية الشعوب الأخرى.

ويذهب ديان إلى أنه ليس صحيحًا أن الثقافات الإفريقية هي في جوهرها ثقافاتٌ شفهية؛ فمن الضروريّ، أولًا وقبل كل شيء الأخذ بنظر الاعتبار إلى أن ما كُتب ودُرِّس في التخصصات الفلسفية في إفريقيا –على سبيل المثال: في مجال المنطق ولاسيما فيما يتعلق بالتراث الأرسطيّ– قبل وقتٍ طويل من وصوله إلى مدارس الغرب الأوروبيّ، فضلًا أن تاريخ الفكر الفلسفيّ في إفريقيا بالأمس كما اليوم، وكما هو الحال في كل مكان، هو تاريخٌ من اللقاءات[2].

وهذا يعني أيضًا أننا لن نُرهق أنفسنا في مناقشة السؤال الذي لا ينتهي بطبيعته حول ما يُسمى الفلسفة الإفريقية، فنحن نقتصر على الإشارة إلى أنه في الكثير من الجامعات اليوم، ولاسيما الجامعات الأمريكية، يوجد بَرْنَامج لتدريس الفلسفة الإفريقية ويتزايد أهميته بشكل كبير، ويترجم إلى عدد كبير من المنشورات، التي تتضمن أعمالًا مرجعية مهمة؛ ومن ثمَّ فإن أفضل نقطة انطلاق تتمثل في وضع مجال من الأسئلة للنقاش يمكن أن نطلق عليه "فلسفة إفريقية"، تدور حول قضايا مثل: الأنثروبولوجيا الفلسفية Philosophical Anthropology، وفلسفة الحرية Philosophy of Liberation، والتقييم الميتانقدي للعقل Evaluation of Reason Meta-Critical، تلك التي اقترحها لويس جوردون Lewis Gordon (مواليد عام 1962م) والتي يمكن وصفها بأنها قضايا رئيسة لهذا المجال[3].

ويتضح لنا مما سبق تصور ديان لمستقبل الفلسفة الإفريقية؛ فهي بالأمس كما هي اليوم؛ وذلك بوصفها تاريخًا من اللقاءات؛ وهذا ما يدل على قيمة الفكر والثقافة الإفريقية، والتي لا تقل شأنًا عن غيرها من الفلسفات الأخرى.

---

(1) سليمان بشير ديانيّ: كيف نتفلسف في إفريقيا، ترجمة حماديّ أنوار، أوراق فلسفية، العدد 93، 94، 2022م، ص ص 203– 204.

(2) Diagne, Souleymane Bachir (2016). The Ink of the Scholars: Reflections on Philosophy in Africa, OP. Cit, P. 7.

(3) Ibid, PP. 7- 8.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

ولذلك فالفلسفة لا تنتمي إلى ثقافة معينة، لا يونانية ولا إسلامية؛ لأنها استكشاف عن ماهية البشر، وما يجب أن يكونوا عليه، وتُعَدُّ طريقًا لفهم الذات بشكل أفضل؛ ومن ثمَّ فقد دافعت الفلسفة عن هذا المعنى من الانفتاح، وهو اليوم الذي يمثل جميع ركائز مسألة التفلسف في الإسلام[1]، ولذلك يؤكد ديان أن التفلسف أمر لا مفر منه؛ إذ يرى أن الانفتاح على العقل بمنزلة تصحيح للفهم الأوروبيّ المركزيّ لتاريخ الفلسفة، والذي ينظر إلى الفلسفة بوصفها ظاهرة غربية فريدة من نوعها، ولدت في اليونان، ثم انتقلت إلى روما، ثم إلى أوروبا، وتصحيحًا لذلك، يشير ديان إلى أنه لا وجود لغايات فلسفية أوروبية فريدة من نوعها؛ إذ تُؤكِّد مصادر تاريخ الفلسفة أنَّ الفكر الفلسفيّ موجود في كل ثقافة إنسانية؛ وعليه فإنه يُوجِّه كتابه (دعوة إلى العقلانية: حوار الفلاسفة المسلمين مع التراث الغربيّ) إلى من يجهلون الفلسفة في الثقافة الإسلامية؛ إذ يُظهِر الكتاب ببراعة أنَّ للإسلام إرثًا عريقًا في التفلسف والتفاعل الإيجابيّ مع الثقافات الأخرى[2].

وهكذا يتضح لنا قيمة التعددية والانفتاح – المحور الثالث في مشروع سليمان بشير ديان– في الفكر الإسلاميّ؛ وذلك بوصفه تاريخًا عريقًا من التفاعل والانفتاح الإيجابيّ بين الثقافات المتنوعة.

(1) Diagne, Souleymane Bachir (2018). Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with Western Tradition, OP. Cit, P. 34.

(2) Strickland, Lloyd (2019). "Book Review: Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with the Western Tradition", OP. Cit, PP. 1, 2.

رابعًا- نتائج البحث:

لقد حاولنا في أثناء تناولنا هذا البحث أن نعالج الفروض والتساؤلات التي طرحناها في مقدمته، وقد تجسدت بصورة رئيسة حول: مستقبل الفلسفة الإسلامية في مشروع سليمان بشير ديان الفكريّ، وفي خاتمة البحث نحاول إجمال ما توصلنا إليه من نتائج، وهي على النحو الآتي:

(1) سليمان بشير ديان فيلسوف سينغاليّ معاصر، برزت مكانته في الفلسفة الإسلامية عن طريق أعماله المهمة، ولاسيما: (دعوة إلى العقلانية: حوار الفلاسفة المسلمين مع التراث الغربيّ)، وغيرها، كما يعد من أكثر المتعمقين في فلسفة محمد إقبال؛ فقد ألف كتابًا له تقديرًا لفلسفته بعنوان: (الإسلام والمجتمع المفتوح: الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال)؛ فضلًا عَمَّا طرحه من موضوعات مهمة تتضمن رؤيته المستقبلية للفكر الإسلاميّ؛ التي تتمثل في حثه على إعادة بناء الروح النقدية اليوم، وقيمة الحركة والتعددية في التراث الفكريّ والروحيّ للإسلام، ولقد رأى ديان أن الفلسفة في الإسلام بمنزلة حوار تفاعليّ مستمر مع الفلاسفة المسلمين والغربيين؛ لذلك ارتبطت أعماله بضرورة التفاعل والحوار مع الثقافات الآخرى، ولكن مع الحفاظ على خصوصية كل ثقافة؛ أي جمعت أعماله بين الأصالة والمعاصرة، كما امتازت أعماله بالعمق والتنوع؛ إذ تتضمن مجالات مختلفة: كالجبر، والرياضيات، والمنطق، والفلسفة الإفريقية، والفلسفة الإسلامية، وغيرها.

(2) أسهمت الفلسفة الإسلامية عبر عصور تاريخ التقدم الإنسانيّ بدورٍ مهمٍ في تحقيق الثراء المعرفيّ في الميادين العلمية، والثقافية، والفكرية؛ وذلك وَفْق تنوع فروعها؛ فشملت العلوم العقلية، والرياضية، والتجريبية؛ فقد شهد العصر العباسيّ تقدمًا كبيرًا في فروع المعرفة الإنسانية، وذلك عن طريق توسع المفكرين والعلماء والباحثين في ترجمة المؤلفات اليونانية والسريانية وغيرها؛ فعرفت هذه الفترة بالعصر الذهبيّ الإسلاميّ، ولم يقتصر دور المفكرين المسلمين على نقل النصوص اليونانية وترجمتها، بل أضافت أعمالهم الكثير من الإسهامات التي لم تكن موجودة في أعمال المفكرين اليونانيين؛ فترجمت أعمالهم إلى اللغات الأوروبية، كما أنهم أسسوا الكثير من المدارس الفلسفية المختلفة، ولاسيما: المشائية، والإشراقية، والحكمة المتعالية، وغيرها؛ وذلك ما يدل على مدى إبداع الفلسفة الإسلامية، فضلًا عن دور الثقافة العربية الإسلامية في الحفاظ على التراث أي الثقافات القديمة، فلولاها لم وصلت المؤلفات اليونانية إلى أيدي الأوروبيين؛ ومن ثمَّ فقد أسهمت الفلسفة الإسلامية في قيام النهضة

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

الأوروبية؛ كما شمل دور الفلسفة الإسلامية في تنمية الفكر العقلانيّ وأدوات المنطق التي تبنتها مختلف العلوم والفنون وامتد تأثيرها عبر الشرق والغرب. وتعد الفلسفة الإسلامية أكثر تفاعلًا وارتباطًا بالواقع عن طريق مجموعة من الأفكار والنظريات الإصلاحية التي يضعها مفكرو الإسلام؛ من أجل النهوض بالعالم الإسلاميّ.

(3) ارتكز مشروع سليمان بشير ديان الفكريّ حول مستقبل الفلسفة الإسلامية على قراءة نصوص متنوعة للفلاسفة المسلمين، تجمع بين نماذج من تراثنا الفكريّ العربيّ الإسلاميّ الأصيل بتحليل نصوصها، وإعادة قراءتها، وإحيائها بإبراز الجوانب المضيئة فيها، فضلًا عن الرجوع إلى نماذج من المفكرين المسلمين المحدثين، ولاسيما في القرنين التاسع عشر والعشرين؛ ذلك من أجل مواصلة فتح آفاق جديدة للمستقبل؛ لاستجابة احتياجات الإنسان المختلفة، ويتمحور مشروعه الفكريّ حول ثلاثة عناصر رئيسة، وهي: إعادة العقلانية إلى مسار الفكر الإسلاميّ، ثم قيمة الحوار في الفكر الإسلاميّ، وأخيرًا- أهمية التعددية والانفتاح بين الثقافات.

- حظيت العقلانية بمكانة سامية في مشروع الفيلسوف سليمان بشير ديان؛ ذلك لضرورتها من أجل التفلسف في الإسلام؛ فهي مبدأ رئيس تقوم عليه الفلسفة الإسلامية؛ فعن طريقها تعمق العلماء المسلمون في علوم الحضارة الإنسانية كافة؛ ولذلك جاءت دعوته لاستعادة دور العقلانية إلى مسار الفكر الإسلاميّ؛ من أجل إصلاح الحاضر وحل بعض الإشكالات المعاصرة؛ وذلك باستدعاء مواقف إيجابية صالحة متنوعة من التراث من ناحية، ونماذج من المفكرين المسلمين المحدثين من ناحية أخرى بصدد العقل؛ فكان بحثه في التراث وَفْق المباحث الفكرية المتنوعة في الثقافة الإسلامية، التي تتضمن الأسئلة الفلسفية؛ وذلك في علم الكلام، والتصوف، وعند فلاسفة الإسلام، وفي الفقه. ولقد ارتبط علم الكلام بإعادة بناء الموضوعات عقليًا؛ وذلك عن طريق الدفاع عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية، وكانت المعتزلة من أشهر مدارسه التي مارست الاستدلال الفلسفيّ. وفي التصوف الإسلاميّ؛ برز السؤال الفلسفيّ عن طريق رسائله المختلفة. كما برزت العقلانية في مواقف متنوعة للفلاسفة المسلمين في الحضارة الإسلامية؛ فعلى سبيل المثال: ابن طفيل الذي أوضح في مؤلفه (حيّ بن يقظان)، كيف تمكن (حيّ) عن طريق استخدامه العقل، من معرفة الذات، والله، والعالم، وواجبه الذي يقع على عاتقه تجاه الطبيعة. كما ارتبطت العقلانية بالعلوم الإسلامية الأخرى، ولاسيما الفقه؛ وذلك في بحثه حول طبيعة التفكير السليم. أما في الفكر الإسلاميّ الحديث فقد ارتبطت العقلانية بما يعرف بالاجتهاد؛ وذلك في مقابل التقليد أو الاتباع؛ ولذلك جاءت أهمية استحضار ديان دور العقلانية عند

محمد إقبال؛ لربط الفكر الإسلاميّ بمبدأ الحركة أو الاجتهاد، والدعوة إلى التفكير في الحياة، وترك التقليد والجمود الفكريّ.

- تبرز قيمة الحوار وأهميته في الفكر الإسلاميّ من منظور سليمان بشير ديان؛ إذ يمثل الحوار جانبًا رئيسًا؛ لتحقيق التقدم في سائر مجالات الحياة؛ فكان تاريخ الفلسفة الإسلامية مثالًا بارزًا للحوار والتفاعل والتقاء الثقافات والحضارات المختلفة، ولا سيما لقائها بالفلسفة اليونانية –على سبيل المثال–، وعلى الرغم من وجود الاختلاف والتباين بين الشعوب والحضارات والثقافات، فإن ذلك الاختلاف يمثل دعوة للحوار مع الذات؛ ومن ثمَّ فإن الحوار يسهم في تحقيق التسامح، والتعايش السلميّ بين الأمم، وقبول الآخر، والانفتاح؛ وذلك بالتفاعل مع مختلف الثقافات والعلوم؛ فقد كانت الترجمة جسرًا للتواصل والحوار الثقافيّ؛ إذا تعد من الطرق الرئيسة للحوار؛ فقد قامت بدور مهم في تحقيق الثراء الثقافيّ والمعرفيّ؛ وذلك باستقبال ما هو غريب وجديد؛ فهي تمثل منبع الإبداع عن طريق توليد أفكار جديدة، فضلًا عن كونها وسيلة للتفكير الفلسفيّ والتقاء وجهات النظر؛ فلا ينحصر الفكر في لغة معينة، بل في انتقاله إلى لغة أخرى أو ترجمته إليها؛ وذلك ما يحقق أهمية كبرى لمسألة الصيرورة الفلسفية للغات، كما أعطى ديان للغات الإفريقية أهميتها في التأملات الفلسفية الحالية، ولذلك كانت الترجمة إحدى طرق تحقيق العالمية، وتجاوز نطاق النسبية، وتلك العالمية تتحقق عن طريق التقاء الأفكار، والثقافات، والمعارف... وغيرها.
- تتمثل قيمة التعددية والانفتاح عند سليمان بشير ديان بمنزلة خلاصة التفلسف في الإسلام، فالتعددية ليست فكرة حديثة؛ إذ بينها لنا القرآن الكريم في الكثير من آياته؛ فلم يكن الناس على نمط واحد، بل كانت مشيئته – تعالى– في خلقهم مستعدين للاختلاف؛ ولذلك كان هذا الاختلاف والتنوع بين الأفراد لحكم إلهية؛ ذلك من أجل التنافس والاستباق والاجتهاد بين الأفراد والأمم، ولكي يستطيع الإنسان تحقيق مقاصد الأمانة التي حملها، فلا تمثل التعددية أو التنوع افتراقًا في الدين؛ إذ لا مجال للاختلاف في أصوله الثابتة، أما فروع أحكامه فتتعدد؛ ومن ثم كانت حافزة على تنمية الاجتهاد؛ فقد تأسست التعددية على فريضة الاجتهاد في مجال الفقه؛ إذ يساعد الاجتهاد على تجديد الفكر الإسلاميّ؛ ولذلك جاءت أهميته لكي نصل إلى إمكانات المستقبل للفلسفة الإسلامية. أما الانفتاح؛ فقد ارتبط تحقيقه بمبادئ التنمية المستدامة، كالتعاون، والمشاركة، والتطوير؛ فهو يعني التطلع على ما هو جديد، أي إنه ارتبط بالمستقبل، ولكن تتحدد شريطة الانفتاح بالوعي والتعقل والجانب النقديّ، وذلك من أجل الحفاظ على هويتنا؛ فقد برزت قيمة الانفتاح عند ديان؛ من أجل

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

التفاعل الحضاريّ الراشد مع الآخر؛ إذ تسمح روح الانفتاح والتساؤل في الفكر الإسلاميّ بإعادة التقييم النقديّ لتراثه الفكريّ، وابتكار إمكانات جديدة للحياة. أما فيما يتعلق بقيمة الانفتاح لمستقبل الفلسفة الإفريقية؛ فنجدها بمنزلة تأريخ من التفاعلات واللقاءات؛ فهي بالأمس كما هي اليوم؛ فالتفلسف أمر لا مفر منه، إذا تُؤكِّد مصادر تاريخ الفلسفة أنَّ الفكر الفلسفيّ موجود في كل ثقافة إنسانية؛ ومن ثمَّ فإن ديان يصل إلى الكشف عن براعة التراث الإسلاميّ العريق، وقدرته على التفلسف والانفتاح والتفاعل الإيجابيّ مع الثقافات الأخرى.

خامسًا- توصيات البحث:

(1) التوسع في البحث عن المزيد من المشاريع والمواقف الفكرية المختلفة التي تتعلق بالفلسفة الإسلامية؛ من أجل معرفة حاضرها ومستقبلها في العالم العربيّ والغربيّ.

(2) الكشف عن المزيد من الجوانب المضيئة في التراث العربيّ الإسلاميّ الأصيل؛ لتحقيق الثراء المعرفيّ بين مختلف الثقافات.

(3) القيام بنقاشات جديدة في الفلسفة الإسلامية، كفلسفة البيئة، وفلسفة التكنولوجيا؛ من أجل تحقيق فلسفة إسلامية في المستقبل.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا- مؤلفات سليمان بشير ديان.

(1) المترجمة إلى الإنجليزية:

1- Diagne, Souleymane Bachir (2004). "Islam and Philosophy: Lessons from an Encounter", Diogenes 202, SAGE: London, Thousand Oaks, CA and New Delhi.

2- Diagne, Souleymane Bachir (2004). "Precolonial African Philosophy in Arabic" in: Kwasi Wiredu (Ed.). A Companion to African Philosophy, Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

3- Diagne, Souleymane Bachir (2010). Islam and Open Society: Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal, Translated from French to English by. Melissa McMahon, Oxford: Codesria Council for the Development of Social Science Research in Africa Dakar.

4- Diagne, Souleymane Bachir (2015). "Achieving Humanity: Convergence between Henri Bergson and Muhammad Iqbal", in: H. C. Hillier & Basit Bilal Koshul (Eds.). Muhammad Iqbal Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought, Edinburgh University Press Ltd.

5- Diagne, Souleymane Bachir (2016). The Ink of the Scholars: Reflections on Philosophy in Africa, Translated from French by: Jonathan Adjemian, Dakar: Council for the Development of Social Science Research in Africa.

6- Diagne, Souleymane Bachir (2018). Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with Western Tradition, Translated by: Jonathan Adjemian, New York: Columbia University Press.

7- Diagne, Souleymane Bachir (2021). "Time, Transcendence in Islamic Thought and an Embrace of "Catholic Modernity", Ntt Journal for Theology and the Study of Religion, Vol. 75, No. 3/4.

8- Diagne, Souleymane Bachir (2022). "Translation as Method", Trans. Philippe Major, in: Steven Burik & Robert Smid & Ralph Weber (Eds.). Comparative Philosophy and Method: Contemporary Practices and Future Possibilities, London & New York: Bloomsbury Academic.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل 2025

(2) المترجمة إلى العربية:

9- سـليمان بشـير ديان: قرن دينيّ؟ ولكن هل يكون روحانيًا، ضـمن: القيم إلى أين؟ – مداولات القرن الحاديّ والعشرين، إشراف: جيروم بنديّ، ترجمة: زهيدة درويش جبور، مراجعة: عبد الرزاق الحليوي، المجمع التونسيّ للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) واليونسكو، قرطاج، 2005م.

10- سـليمان بشـير ديانيّ: كيف نتفلسـف في إفريقيا، ترجمة حماديّ أنوار، أوراق فلسـفية، العدد 93، 94، 2022م.

11- سـليمان بشـير ديانيّ، وجان لو أمْسـيل: إفريقيا أفُقًا للفكر: في مُسـاءلة الكوْنية وما بعد الكلونيالية، ترجمة: فريد الزاهيّ، دار معنى للنشر والتوزيع، 2021م.

ثانيًا- المصادر العربية:

12- ابن سـينا: الشـفاء (المنطق ج1)، تحقيق الأب قنواتي وآخرون، تصـدير: طه حسـين باشـا، مراجعة إبراهيم مدكور، مكتبة سـماحة آية الله العظمى المرعشـي النجفيّ الكبرى- الخزانة العالمية للمخطوطات الإسلامية، الطبعة الثانية، قم، 2012م.

13- ابن صاعد الأندلسيّ (القاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد): كتاب طبقات الأمم، نشره وذيله بالحواشـي: الأب لويس شـنجو اليسـوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسـوعيين، بيروت، 1912م.

14- ابن عجيبة، أحمد بن محمد الحسـينيّ، إبعاد الغمم عن إيقاظ الهمم في شـرح الحكم، تحقيق: عاصم إبراهيم الكياليّ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 2009م.

15- أبي حيان التوحيديّ: كتاب الإمتاع والمؤانسـة، ج1، اعتنى به وراجعه: هيثم خليفة الطعيميّ، المكتبة العصرية، بيروت، 2011م.

16- السجستانيّ (الإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعت): سنن أبي داود، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالديّ، الجزء الثانيّ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1996م.

17- صدر الدين الشيرازيّ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، المجلد الأول، دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة الرابعة، بيروت، 1990م.

18- طه عبد الرحمن: في أصـــول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافيّ العربيّ، الطبعة الثانية، بيروت، 2000م.

19- محمد إقبال: تجديد الفكر الدينيّ في الإسـلام، ترجمة: محمد يوسـف عدس، تقديم: الشـيماء الدمرداش العقاليّ، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، 2010م.

20- محمد رشـيد رضـا: تفسـير المنار (تفسـير القرآن الكريم)، مطبعة المنار، الطبعة الأولى، القاهرة، 1353هـ.

21- محمد عبده: رسـالة التوحيد، تحقيق: محمد عمارة، دار الشـروق، الطبعة الأولى، بيروت، 1994م.

ثالثًا- المصادر الأجنبية المترجمة للعربية:

22- أنطوان برمان: الترجمة والحرف أو مقام البُعد، ترجمة وتقديم: عز الدين الخطابيّ، مراجعة: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2010م.

23- موريس مرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربيّ، (د.ت).

رابعًا- المراجع العربية:

24- أحمد عبد الرحيم السايح: فلسفة الحضارة الإسلامية، دار الكتب، القاهرة، 1989م.

25- أحمد فؤاد باشـا: التراث العلميّ للحضـارة الإسـلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضـارة، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، 1983م.

26- أحمد محمود صـبحيّ: في علم الكلام .. دراسـة فلسـفية لآراء الفرق الإسـلامية في أصـول الدين، 1- المعتزلة، دار النهضة العربية، الطبعة الخامسة، بيروت، 1985م.

27- حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية.. مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1991م.

28- صـلاح إسـماعيل: موقفنا من الفكر الغربيّ وموقف الغرب من الحضـارة الإسـلامية، ضـمن: قضايا إشكالية في الفكر الإسلاميّ المعاصر، إعداد: حسنيّ محمد نصر .. وآخرون، تحرير وإشـراف: نصـر محمد عارف، المعهد العالميّ للفكر الإسـلاميّ، الطبعة الأولى، القاهرة، 1997م.

29- ماجد فخريّ: تاريخ الفلسـفة الإسـلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، نقله إلى العربية: كمال اليازجيّ، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، 2000م.

30- محمد عمارة: الإسلام والتعددية. الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2008م.

31- محمد لطفيّ جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة هنداويّ للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013م.

خامسًا- المعاجم والموسوعات العربية:

32- أحمد مختار عمر: المعجم الموسوعيّ لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته، مؤسسة سطور المعرفة، الطبعة الأولى، الرياض، 2002م.

33- أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلد الثالث، عالم الكتب، الطبعة الأولى، القاهرة، 2008م.

34- الجرجانيّ (علي بن محمد السيد الشريف): معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاويّ، دار الفضيلة، القاهرة، 2004م.

35- المعجم الفلسفيّ: مجمع اللغة العربية، تصدير: د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م.

36- جميل صليبا: المعجم الفلسفيّ، ج1، ج2، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت، 1982م.

37- عبد المنعم الحفنيّ: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبوليّ، الطبعة الثالثة، القاهرة، 2000م.

38- معجم العلوم الاجتماعية، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975م.

39- معن زيادة (تحرير): الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، معهد الإنماء العربيّ، الطبعة الأولى، بيروت، 1986م.

سادسًا- الدوريات العربية:

40- حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، المؤتمر الدوليّ الأول للفلسفة الإسلامية: الفلسفة الإسلامية والتحديات المعاصرة، جامعة القاهرة- كلية دار العلوم، القاهرة، إبرايل 1996م.

41- طليعة حسن الصياح: إسهامات الحضارة العربية في النهضة الأوروبية، مجلة دراسات تاريخية، جامعة دمشق- لجنة كتابة تاريخ العرب، المجلد 36، العدد 136، 137، 2017م.

سابعًا- المراجع الأجنبية:

42- Ameer Ali, Syed (1922). The Spirit of Islam "A History of the Evolution and Ideals of Islam", London: Christophers.

43- Booth, Anthony Robert (2017). Analytic Islamic Philosophy, London: Palgrave Macmillan.

44- Burik, Steven & Smid, Robert & Weber, Ralph (Eds.). (2022). Comparative Philosophy and Method: Contemporary Practices and Future Possibilities, London & New York: Bloomsbury Academic.

45- Diouf, Mamadou (Ed.). (2013). Tolerance, democracy, and Sufis in Senegal, New York: Columbia University Press.

46- Howard, Damian A. (2011). Being Human in Islam: The Impact of the Evolutionary Worldview, London & New York: Routledge Taylor & Francis Group.

47- Jeffers, Chike (Ed.). (2013). Listening to ourselves: a multilingual anthology of African philosophy, Albany: State University of New York Press.

48- Kersten, Carool (2019). Contemporary Thought in the Islamic World: Trends, Themes and Issues, London & New York: Routledge Taylor & Francis Group.

49- Nasr, Seyyed Hossein (2006). Islamic philosophy from its origin to the present: philosophy in the land of prophecy, State University of New York Press.

50- Tangwa, Godfrey (2017). "African Philosophy: Appraisal of a Recurrent Problematic", in: Adeshina Afolayan & Toyin Falola (Eds.). The Palgrave Handbook of African Philosophy, New York: Palgrave Macmillan.

51- Ukpokolo, Isaac E. (2023). "The Meaning of African Philosophy" in: Elvis Imafidon & Others, Handbook of African Philosophy, Switzerland: Springer Nature.

ثامنًا- المعاجم والموسوعات الأجنبية:

52- Audi, Robert (1999). The Cambridge Dictionary of Philosophy, New York: Cambridge University Press.

53- Craig, Edward (Ed.). (2005). The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, London & New York: Routledge.

54- Martin, Richard C. (Ed.). (2004). Encyclopedia of Islam and the Muslim World, New York: Macmillan Reference & Thomson Gale.

55- Wolff, Anita (Ed.) (2006). Britannica Concise Encyclopedia. Chicago, London, New Delhi, Paris, Seoul, Taipei, Tokyo.

تاسعًا- الدوريات الأجنبية:

56- Abbaszadeh, Mahdi (2025). "A Plan for the Future Islamic Philosophy", History of Islamic Philosophy,4 (1), Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.

57- Alpert, Avram (2020). "Souleymane Bachir Diagne. Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with the Western Tradition. Trans. Jonathan Adjemian. New York: Columbia University Press, 2018. 136 pp", Critical Inquiry, The CI Review Spring.

58- Borisov, Sergey (2019). "Philosophy as a project: Descriptors of self-knowledge", SHS Web of Conferences 72, APPSCONF.

59- Chaharborj, Mohammad Shokri (2021). "An Investigation into the Essence of Islamic Philosophy", International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding (IJMMU), Vol. 8, No. 10, October.

60- Kapanga, Kasongo Mulenda (2005). "African Literature (Francophone)", University of Richmond UR Scholarship Repository.

61- Khan, Issa & Others (2020). "A Critical Appraisal of Interreligious Dialogue in Islam", SAGE Open, October- December.

62- Moreno – Sanchez, Rafael (2022). "Philosophy of Openness and its Relevance in Moving Toward Sustainable Development", in: Sustainable Development and Planning XII, WIT Transactions on Ecology and the Environment, Vol. 258.

63- Morkunene, Jurate (2002). "Openness as A Social and Philosophical Task", Roczniki Filozoficzne.

64- Oliver, Willem H. (2015). "The Catechetical School in Alexandria", Verbum et Ecclesia, March.

65- Pillay, Suren & Fernandes, Carlos (2016). "Transmission, obligation and movement: an interview with Souleymane Bachir Diagne", Social Dynamics: A journal of African studies, Vol. 42, No. 3, Routledge.

66- Seitakhmetova, Natalie (2022). "The Role of Intellectual Islamic Heritage in the Discourse of Modern Islamic Philosophy", Wisdom 4(24), ASPU Publication.

67- Strickland, Lloyd (2019). "Book Review: Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with the Western Tradition". American Academy of Religion (AAM).