Volume 4, Number 3, September - December 2019 ISSN: 2503-4219 (p); 2503-4227 (e)

DINIKA

Academic Journal of Islamic Studies

Volume 4, Number 3, September - December 2019 ISSN: 2503-4219 (p); 2503-4227 (e)

DINIKA
Academic Journal of Islamic Studies

Table of Contents

Main Articles:

Muslimah Beauty Veiling, Piety and Commodity in the New Indonesian Public Sphere
Yuyun Sunesti 331

Competing Identity and Culture: The Formation of Forum Lingkar Pena and Komunitas Matapena in Indonesia
Nor Ismah 353

Ria Ricis and New Platform of Islamic Popular Culture
Wahyudi Akmaliah 377

Articles:

Perseteruan Memori Kolektif Kontestasi Islam dan Politik di Tasikmalaya Pasca-Orde Baru
Amin Mudzakkir 399

Qital: Reinterpretasi Pendekatan Humanis
Ana Rahmawati, Azzah Nor Laila 413

The Characteristics of Philosophical Knowledge of The Qur'an and Prophetic Revelation According to Munji Laswad in His Book Islâm al-Falâsifa
Muhammad Makmun, Dessy Yanti Srie Budiningsih 435

DINIKA
Academic Journal of Islamic Studies
Volume 4, Number 3, September - December 2019
ISSN: 2503-4219 (p); 2503-4227 (e)

The Characteristics of Philosophical Knowledge of The Qur'an and Prophetic Revelation According to Munji Laswad in His Book *Islâm al-Falâsifa*

Muhammad Makmun
Faculty of Ushuluddin and Humanities, UIN Walisongo Semarang
email: mmakmun@walisongo.ac.id

Dessy Yanti Srie Budiningsih
Sekolah Tinggi Agama Islam Walisembilan (SETIAWS) Semarang
email: desydosen9@gmail.com

Abstract
This study tries to present the characteristics of philosophical knowledge of the Qur'an and Prophetic Revelation according to Munji Laswad in his book *Islâm wa al-Falâsifa*". This book presents the appearance or manifestation of the philosophers' unity (their perspective on Islam) in several theological discourses based on the characteristics of philosophical perspectives. The author finds that philosophers according to Munji Laswad have special characteristics in seeing and understanding Islam and some of the main concepts in it specifically related to their perspective on the Qur'an and Prophetic Revelation. Among these characteristics is a knowledge (depiction of something) that must be connected with the *burhan* (demonstrative proposition) which is a special feature of the schools of Islamic philosophy. Even this type of *burhan* is a differentiator between philosophy and others, either theology, Sufism or jurisprudence.

Keywords:
Philosophy, Philosophical Conception, Qur'ân, Revelation and Prophethood

مقدمة

إن الأمة الإسلامية لاتزال محدودة بقدرتها القاصرة على إدراك طرق الوصول إلى الحق – سبحانه وتعالى– ومايترتب عليه من الإيمان به وبخاتم المرسلين **"المأمون محمد"** وما نزل عليه من القرآنوما جاءبه من الإسلاموما نبع منه من التعاليم والمعارف والعلوم. ومابرحت هذه الأمة على نهج واحد مادام "المأمون محمد" باقيا حيا بينها بحيث تذهب إليه "الأمة" لتسئله عن **"**الحَلِّ الإسلامي (الرباني والنبوي)**"** كلما وقع بينها أمر، لكن الأمر مختلف بعد أن توفي هذا الرسول الأمين ورجع إلى الرفيق الأعلى بحيث تظهر للإسلام ظواهر مختلفة سواء كانت هذه الاختلافات في العمليات التعبدية العينية والكفائية أو في الأفكار والآراء وما أنشأها من المناهج في التعامل مع تلك النصوص القرآنية والنبوية. وهذا الأمر الذي تأخر ذكره هو الدافع الأساسي في تنوع هذه الاختلافات كلها على مر التاريخ(عبد المجيد الشرفي، 2001، 97–112).

وعَلِمْنَا من التاريخ أن "الاختلاف المنهجي" في فهم الإسلام ونصوصه المقدسة الربانية والنبوية ما وصل إلى ما يرام من ظهور الأشكال الترابطية المتكاملة (فضل الرحمن، الإسلام والحداثة، 1996، 27)، لكنه –في بعض الأحيان إن لم نقل في جميعها– كان قد أدّى إلى ظهور التهاجم وتبادل إلقام اللوم والتضليل بل والتكفير أيضا بين الفرقة الإسلامية الواحدة والفرق الأخرى (ماجد فخري، 1987، 274–383).وهذا الاختلاف يبنى –أساسا– على تنوع كيفيات النظر إلى الإسلام والفهم في نصوصه الربانية والنبوية إضافةً إلى فهم المكتشفات البشرية من الحِكَم والفسلفات والمعارف والعلوم وترابطها بالإسلام وبنصوصه الربانية والنبوية(نصر حامد أبو زيد، 2000، 9). ويبدو ذلك بأن يكون بعض العلماء يهتمون بمجرد العلوم الروائية النقلية كما يميل إليه المحدّثون وبعض الفقهاء (من أجل ترك ذكر "معظم الفقهاء") في حين أن بعضهم يُفضِّلون العلوم العقلية على العلوم الرِّوَائية النقلية كما يتصور ذلك في المتكلمين فضلا عن بعض العلماء الذين يشتغلون بالتجربات الشخصية السلوكية في تصفية القلب وصفائه من أجل الوصول إلى ربهم كما يتصور ذلكفي المتصوفة (محمد عابد الجابري، 1991، 9).

ومع ذلك فإن هناك مجموعة أخرى قليلة –من العلماء– تذهب إلى ضرورة التوفيق بين ما يُكتسَب من العلوم النقلية الروائية وما تكشفه العلوم العقلية وما أدركته التجربات السلوكية القلبية الشخصية (في بعض المواضع). وهذه الفرقة المتأخرُّ ذكرُها تتصور في الفلاسفة المسلمين الذين يحاولون أن يفهموا سائرَ الوجودات –بما فيها الوجود الإلهي– وماهياتها فهما دقيقا عميقا يكاد لانجد حدودها، بمعنى أن هؤلاء الفلاسفة (المسلمين) لايقتصرون على إدراك "شيئ معين" بحسب المنظور النصي وحدَه ولابحسب المنظور العقلي نفسَه ولابحسب المنظور التجربي السلوكي الشخصي عينَه ولا بحسب المنظور العلمي الاكتشافي الحديث فردَه وإنما يسعون للجمع والتوفيق بين كل من هذه المنظورات المذكورة كلها.ولهذا ،فكان موقف هؤلاء الفلاسفة المسلمين أمام تصوراتهم نحو الوجودات والماهيات –بما فيها قضية الإسلام– من أحسن المواقف المثالية، إلا أنه من الْمُؤْسَف أن نجد أن هؤلاء الفلاسفة المسلمين -بناء على ما وقع في التاريخ الإسلامي الحضاري والثقافي- لايزالون يقفون أمام التصرعات المستمرة الدائمة التي تكاد لاتنتهي مع سائر الفرق المذكورة وعلى أقدمها فرقة أهل الحديث (المحدثين) وفرقة الفقهاء من أهل النصوص وأهل الظاهر (محمد أمين عبد الله، 2006،216-217).

من هذا المنطلق تظهر أهمية البحث عن "الدين والفلسفة" لما ظهر على مر التاريخ من استمرار بدوّ التفرق الثابت وظهور الاختلاف المستقر وانجلاء التباين المنتظم بين كل منهما من حيث مصدرهما الذي يؤدي إلى اختلاف نتائجهما. وذلك لأن الأول وهو الدين مصدره هو الوحي -الإلهي والنبوي- الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه (أبو حامد الغزالي، 2004، 25-26)، في حين أن الثاني وهو الفلسفة مصدرها(ابن خلدون، 2006، 930-1039)المنطق العقلاني للفلسفة العقلانية والحواس للفلسفة التجريبية والوجودات النقدية للفلسفة الوجودية والمواد للفلسفة الماديةوالأعمال أو التطبيقات أو الممارساتأو التنفيذات للفلسفة البراغماتية.

ولما كانت قضية العلاقة بين الدين والفلسفة قضية كبيرة فلا بد من تحديد البحث فيها على شكل محدَّد كما هو شأن البحث العلمي. وفي هذا السياق يتجلى تحديد هذا البحث مركَّزا على ما بحث عنه "منجي لسود" في كتابه "إسلام الفلاسفة" من التصور الفلسفي للقرآن الكريم.

موقف"المنظور الفلسفي" ضمن وحدة الإسلام وتعدد الأفكار الإسلامية

قضية "وحدة الإسلام وتعدد أفكاره وثقافاته وحضاراته" تعتبر من رؤوس المبادئ الأساسية التى لابد من أن يحصل عليها سائرُالعلماء والباحثين والمفكرين والمثقفين والخبراء المسلمين في ممارسة التراث الإسلامي وتطبيقه أمام تحديات المسلمين المعاصرة نظريةً علميةً كانت هذه التحديات أم سياسيةً أم ثقافيةً أم حضاريةً (كمال عبداللطيف، 1994، 80). وكان عدم إدراك "الإسلام الواحد" وعدم تناول "أفكاره المتعددة وثقافاته المتنوعة وحضاراته المتشكلة" وعدم التفريق بينهما سوف يؤدي إلى اختلاط البحوث وإرباك المناهج وتحريف النتائج إضافة إلى الوصول إلى الحقائق المتسافلة الإضافية غير العلمية لا إلى الحقائق العلمية المتعالية(ندوة حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، 42).وقد وجدنا في التاريخ أن المتكلمين قد هاجموا المتصوفة في حين أن الفقهاء قد هاجموا المتكلمين والفلاسفة كماأن المحدثين قد هاجموا كلَّهم إلا قليلا من بعض الفقهاء المائلين إلى الحديث. وكان ذلك بسبب ظهور التفاوت الإدراكي والمعرفي والعلمي بين بعضهم بعضا بحيث كان بعضهم في منظورواحد في حين أن الآخرين في منظور مقابل كما أن بعضهم في عدة منظورات. وبعبارة أخرى فكان بعضهم في أسفل المراتب من الطبقات العلمية وبعضهم في وسط مراتبها وبعضهم في أعلى مراتبها. فدلت هذه الظاهرة وأمثالها على ضرورة التفريق بين وحدة الإسلام وتعدد أفكاره وثقافاته وحضاراته.

وكان من أبرز المفكرين في تمثيل هذه المحاولة –على سبيل المثال– فضل الرحمن في كتابه "الإسلام" حينما بحث عن الإسلام وتراثه القديم بنظرية تاريخية وكان مكتشِفا أن هناك "بُعدا

إسلاميا أيديولوجيا ثابتا" وأن هناك أيضا "بُعدا إسلاميا تاريخيا نقديا متطورا متغيرا" (محمد أمين عبد الله، 2006،26).وقد سار مسير فضل الرحمن أيضا المفكر المصري المهاجر (المخرَج) إلى هولاند نصر حامد أبو زيد في كتابه "نقد الخطاب الديني"، ففرّق فيه بين "الدين" و"الفكر الديني"، وهناك أيضا محمد أركون الذي فرق بين "المؤمن أو المعتنق بالدين الذي يراد به "إسلام" باعتباره جوهرا اعتقاديا" وبين "العالِم في الدين الذي يراد بهذا المصطلح فكر ديني" في كتابه "تاريخية الفكر الإسلامي". وذلك بالإضافة إلى محمد شحرور الذي جاء بمُنْتَج جديدففرَّق بين "أم الكتاب" وبين "الكتاب نفسه" في كتابه "الكتاب والقرآن قراءة معاصرة".

والغرض الرئيسي من هذا التفريق بين "الإسلام كأيديولوجيا" ["الفكر الإسلامي" كمحتوى في مصطلح الجابري/"الإسلام المعياري" في مصطلح محمد أمين عبد الله/"الدين نفسه" في مصطلح نصر حامد أبو زيد)] وبين "الإسلام كمنهج" "[الفكر الإسلامي" كأداة في مصطلح الجابري/"الإسلام التاريخي" في مصطلح محمد أمين عبد الله/"الفكر الديني" في مصطلح نصر حامد أبو زيد] هو لمساعدة المسلمين وخاصة علمائهم والمجتمع الأكاديمي في التفكير العميق الناقد المنتج عن إظهار أزمة تجديد الأفكار الإسلامية أو الدراسات الإسلامية أو العلوم الإسلامية وحلها (محمد أمين عبد الله، 2006،76).

وبعبارة أخرى، فكانالإسلاميمكنالنظرإليهمنجهتين، الجهة الأولى هيالإسلامنفسهأوالإسلامالجوهريالمثالي*ideal Islam*والجهة الثانية هي الإسلامالتاريخي*historical Islam*، بمعنى أن الإسلام إما أن يُرَى في جوهره الحقيقي وبين التطبيق التاريخي لهذا الدين. فالإسلامالجوهريالمثاليهوالإسلامنفسهأوالإسلام "الرسالة" أو الإسلامالأصيلالذيلايزالفيحضناللهبوسيطةالقرآنوحضنخاتمأنبيائهورسلهمحمدبسننهالنبويةوالرسالية. أماالإسلامالتاريخيفهوالإسلامالذيلديهحوارمعواقعاتالبشرالتاريخيةالمسماةبالحضارة.فالحوار بين الإسلام والحضارة أنتج التخصصات العلمية الإسلامية. وذلك يتمثل في الحوار "بين الإسلام وحضارة النصوص العربية" الذي أنتج حضارة الفقه والكلام، وفي الحوار "بين الإسلام وحضارة هيرميس

الفارسية" الذي أنتج حضارة التصوف، وفي الحوار "بين الإسلام وحضارة الفلسفة اليونانية" الذي أنتج حضارة الفلسفة الإسلامية، وكذلك الحوار "بين الإسلام وحضارة العلوم الغربية" الذي أنتج العلوم الطبيعية الإسلامية رغم أن ذلك قد يجري على نطاق "أسلمة العلوم" في ناحية واحدة وعلى نطاق "التكامل والترابط" بين الدين (الإسلام) والفلسفة والعلوم في ناحية أخرى (محمد أمين عبد الله، 404،2006-405).

مبادئ أساسية في تحديد الفلسفة الإسلامية ومفاهيمهاعند منجي لسود

1. "هل هناك فلسفة إسلامية؟"

ذهب منجي لسود إلى ما يذهب إليه معظم الباحثين في الفلسفة الإسلامية من أن هناك مذهبين فيما يتعلق بثبوت الفلسفة في الإسلام وعدمها. فالمذهب الأول يؤيد أن الفلسفة الإسلامية ثابتة في الإسلام كسائر العلوم والدراسات الإسلامية الأخرى من الفقه الأكبر (أو أصول الدين) والفقه الأصغر (أو فروع الدين) والتصوف والأخلاق في حين أن المذهب الثاني يرى أنه ليست في الإسلام فلسفة أو حكمة إلا ما ينسب إلى التقاليد اليونانية (منجي لسود، 2006، 5-14).

وكان المذهب الأول وهو الرأي المؤيد لثبوت الفلسفة في الإسلام فإنه هو الموقف الذي مال إليه منجي لسود. فبيّن ذلك مع نقل رأي الفيلسوف الغربي "رينان Renan" الذي قال إنه ليس هناك فلسفة غربية على الإطلاق لأن بعض المسلمين لديهم دور كبير في شرح الفلسفات اليونانية القديمة التي على رأسها فلسفة أفلاطون وأرسطو(يوحنا قمير،1991). فبنى منجي لسود على هذا البيان الريناني أن هناك فلسفة إسلامية ثابتة خاصة مختلفة تامة عن مناشئها وهي الفلسفة اليونانية،،وجاء منجدي لسود بمثال أتى من بعض ناقدي الفلسفة من بينهم حجة الإسلام أبي حامد الغزالي. وأيا كان الغزالي يرفض ثبوت الفلسفة في الإسلام ويقف موقفا سلبيا لها إلا أنه قد اعترف —كل الاعتراف-

بظهور الفلاسفة المسلمين مثل الفارابي والشيخ الرئيس أبي على ابن سينا الذين هاجمهما هو نفسه. ويكفينا رأي حجة الإسلام إلى أن هناك فلاسفة مسلمين وفلسفتَهم الخاصةَ التي قد تختلف من التقاليد اليونانية بناء على اختلاف البيئة التي نشأت فيها الفلسفة الإسلامية واليونانية (منجي لسود، 2006، 5-14).

أما المذهب الثاني وهو الرأي الرافض لثبوت الفلسفة في الإسلام فإنه مذهب مرتاب يرى –على الإطلاق– عدم الفلسفة في الإسلام بدليل اعتماد الفلسفة الإسلامية على الفلسفة اليونانية القديمة بحيث يرى هذا المذهب أن ما سمي بالفلسفة الإسلامية هو لايزيد عما تُرُجِّم من الفلسفة اليونانية (جورج طرابيشي، 1996). واستدل هذا المذهب بعدم ابتكار المعارف الفلسفية ولاالتمييزات ولاالسمات الخاصة التي تتفرق بها عنها. ومع ذلك فإننا عرفنا أن هذا المذهب يرى في مجرد تاريخ الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية ولا يرى في تاريخها الحديثة (منجي لسود، 2006، 5-14).

2. التهاجم بين أصحاب العلوم التقليدية وأصحاب العلوم الفلسفية

إن الإسلام التاريخي يمكن اختصاره بأن يتمثل في تنوع الثقافات العلمية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها. ومع ذلك فإن الجانبين(العلمي والسياسي) يلعبان دورا كبيرا بالمقارنة مع الجوانب الأخرى. ودل على ذلك أن يهتمّ المسلمون الأوائل اهتماما كبيرابالقرآن وحفظِه والحفاظ عليه فانتشرت المدارس القرآنية أمثال مدرسة عبد الله ابن عباس في التفسير ومدارس أبي ابن كعب وعبد الله ابن مسعود ومعاذ ابن جبل وزيد ابن ثابت في القراءات وإقراء القرآن. ولا يقلّ عن اهتمامهم بالقرآن أيضا اهتمامهم بالأحاديث النبوية بحيث يشتهر من الصحابة ومن بعدهم من التابعين وأتباعهم جماعة سموا بالمحدثين. ثم يليهم أصحاب الدراية وأصحاب الرأي من فقهاء أهل الحديث أمثال مالك وأحمد وفقهاء أهل الرأي أمثال أبي حنيفة النعمان وتلميذيه أبي يوسف ومحمد ابن

الحسن الشيباني وفقهاء أهل الحديث والرأي أمثال محمد ابن إدريس الشافعي والإمام الليث المصري. وهؤلاء كلهم يلقى عليهم اسم أصحاب اللإسلام التقليدية في مصطلح منجي لسود. وبذلك يكون (يثبت) قدر الإسلام من جانبه العلمي (منجي لسود، 2006، 15-30).

أما من جانبه السياسي فقد ظهرت في الإسلام فرقة الشيعة والخوارج وبعض المتكلمين من أهل الاعتزال ومن يليهم من أهل السنة. وعلى الرغم من أن ظهور هذه الفرق يمثّله الجانب السياسي إلا أنها مع ذلك قد شاركت أيضا مشاركة تامة في إصدار بنية المدارس العلمية في علم الكلام. وكما ظهر علم الكلام من هذا الجانب السياسي فإن علم التصوف أيضا لايخرج عن نطاق هذا الجانب لأنه صدر في مقابلة سياسة الخلفاء والأمراء من أهل الغفلة والظلم والإسراف بحيث يظهر من المسلمين جماعة ينتقدون الأمراء بإظهار أحوالهم الزهدية والقناعية بعيدين عن الإسراف في تصرف الدنيا. وذلك بالإضافة إلى الحوار بين الإسلام وحضارة الهيرميسية الفارسية بالنظر إلى نظرية من قبل محمد عابد الجابري. ثم ظهر بعد هذه الفئات كلها جماعة يهتمون بالفلسفة بعد أن يلتقي الإسلام بثقافة اليونان والفارس القديمة مع سيطرة الثقافة اليونانية على الثقافات الفارسية. وهؤلاء الجماعة هم الذين يسمون بالفلاسفة المسلمين (منجي لسود، 2006، 15-30).

ومن الأسف أن هذه الفئات –رغم ظهورها من نفس الأم– لايلتقي بعضها بعضا بل يدَّعي بعضُها على أنها في الحق والأخرى في نقيضها. وهذه هي ما رأينا في التاريخ من أن هناك ظاهرة التهاجم بين المسلمين علمائهم وعامتهم وبين الفلاسفة المسلمين. ويبدو هذا التهاجم في في كتب التراجم التي تحتوي على ترجمة هؤلاء الفلاسفة. فقد رأينا أن أغلب هذه الكتب التراجمية لاتأتي بالبيان الشامل في قضية معينة من الفلسفة كما لاتأتي

بترجمة فيلسوف معين من الفلاسفة إلا من أجل الجرح والتعديل وعدم الجهد في الكشف عن غيوب المفاهيم الفلسفية التي جاؤوا بها (منجي لسود، 2006، 15-30).

3. منزلة الفلاسفة المسلمين عند المسلمين

على أن تاريخ المدارس الفكرية الإسلامية لايمكن فصلها عن سيطرة الحكومة كما لايمكن فصلها أيضا عن هيمنة عامة الناس وعلمائهم من أصحاب العلوم التقليدية (المحدثين والفقهاء) على الفلسفة وأصحابها فإن ذلك يشير إلى أن هناك مواقف يقف عندها "الحديث وأهله" و"الفقه وأهله" و"الحكومة" نحو موقف الفلسفة وأهلها (محمد سليم العوا،2016). وقد دلت على ذلك بينة أشار بها منجي لسود إلى أن الإمام جلال الدين السيوطي ذهب إلى أن مدرسة المذاهب الفقهية الأربعة (مدرسة فقهاء أهل الرأي وفقهاء أهل الحديث) على اختلافها قد اتفقت على فساد الفلاسفة وفلسفتهم. فكان هؤلا الفقهاء من أهل الرأي والحديث يعتبرون أن الفلسفة مليئة بالأباطيل والضلالات وبالتالي فكانوا يرون أن الفلسفة صناعة فيها شك وريبة ويكمن اعتبار المشتغلين بها كفارا وملحدين وزنادقة. وهذه الألقاب والصفات يستخدمها أهل الحديث في جرح الفلاسفة وعدم تعديلهم (منجي لسود، 2006، 15-30).

والمشكلة في هذا الأمر هي أن هؤلاء المحدثين والفقهاء لايدركون حقيقة الفلسفة على ما هي عليه. ويأتي منجي لسود بدليل أن هؤلاء لايقدرون على فهم أقسام الفلسفة التي من بينها علم المنطق الذي يراه حجة الإسلام أبو حامد الغزالي أنه لايتعرض للدين بنفي أو إثبات مثل علم الحساب بحيث كان الغزالي يرى أنه من لم يعرف المنطق فلا فقه له في الأصول أصلا. وبالإضافة إلى ذلك فإن المعلم الثاني أبا النصر الفارابي والشيخ الرئيس أبا علي ابن سينا قبل عصر الغزالي كانا يريان أن علم المنطق رئيس العلوم وخادمها. وبناء على هذا،فيعلم أن المسيطرين من العامة وأهلالحديث ووأهل الفقه

يقصّرون تقصيرا في إلقاء اللوم نحو الفلاسفة من جهلهم بهذا العلم.وبالتالي أورد منجي لسود أن أهل المنطق بالمغرب كانوا يعبّرون عن المنطق بالمفعل تحرزا عن صولة الفقهاء والمحدثين بل يشتد الأمر حينما لايقتصر هذا الخوف على الفلاسفة وحدهم وإنما يمتد ذلك الخوف في بعض الوزراء المغربيين بحيث إذا أراد بعضهم في شراء الكتب المنطقية كانوا يشترونه خفية من خوفهم منهم (منجي لسود، 2006، 15-30).

وبالإضافة إلى عدم الفهم فإن هناك سببا آخر يؤدي إلى أن يكره المحدثون والفقهاء وأن يبغضوا المنطق بصفة خاصة والفلسفة بصفة عامة وهو أن يتوهّم العامة وهؤلاء المحدثون والفقهاء أن المنطق يفسد العقائد الدينية حتى وإن أقر أبو حامد الغزالي أن المنطق لايتعرض للدين بنفي ولا إثبات (أبو حامد الغزالي، د.ت.، 67) فإن جماعة من الناس إذا قيل لهم إن المنطق جزء من أجزاء علم الفلسفة فلا شأن لهم إلا النفور عنه. ودل على ذلك أن يأتي منجي لسود كيف نقل الذهبي قولا منسوبا إلى ابن الصلاح (ت 643 هـ) "من تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة، ومن تلبس بها قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان، وأظلم قلبه عن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم....."

ومع ذلك فإن منجي لسود أوضح أن أشد الأسباب في رفض المحدثين والفقهاء للفلسفة يكون في الصراع السياسي بين الطرفين. واكتفى منجي لسود بما ذكره ابن كثير في كتابه "البداية والنهاية" من أن هناك فتنة كبرى وقعت عام 595 هـ بأرض خراسان عندما أقدم الملك غياث الدين صاحب غزنة على بناء المدرسة إجلالا لفخر الدين الرازي فأبغض أهل غزنة الرازي فضغطوا على الملك، فما كان منه إلا أن أمر بإخراجه من البلاد. (منجي لسود، 2006، 37-46).

التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفلاسفة المسلمين

إن مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين تعود إلى اعتبارات منهجية. فالكندي مثلا يعتبر أن الدين لا يختلف عن الفلسفة، لأن الدينيدعو إلى الاشتغال بالتفلسف (منجي لسود، 2006، 77). ورغم أن الكندي قد اعتمد مصطلح الواجب وغير الواجب، فإن تبريره الاشتغال بالفلسفة كان خافتا بالمقارنة مع ما قام به ابن رشد الذي خصص لذلك كتابا سماه "فصل المقال وبقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. ومن مظاهر هذا التوافق بين الدين والفلسفة حسب ابن رشد أنهما يكملان بعضهما البعض.فمن جهة الشريعة فإن ((كل الشريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالفعل فقطفإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي)).وأما من جهة الفلسفة فلأن الشريعة لها جانب ظاهري وجانب باطني. وكان معنى الباطن يحتاج إلى تأويل النصوص، بمعنى أنهلابد لكل من يريد تأويل نصوص الشريعة أن يكون من أهل البرهان وهم الفلاسفة (منجي لسود، 2006، 78).

الفلاسفة المسلمون وتصورهم لمفاهيم الوحي والنبوةوالقرآن

إن الفلاسفة المسلمين لن يخرجوا من المناهج التي سار عليها الفلاسفة اليونانيون، فكانوا أشاروا الى الآراء والمفاهيم التي تناسبهم من عدم فصلها عن القرآن والسنة بل يحاولون أن يربطوها بما جاء من الدين،فلا تتعارض الفلسفة حينئذ مع الدين نفسه (محمد عابد الجابري، 2017، 421). وبهذا فلاشك أن الفلاسفةالمسلمين أخذوا من الفلاسفة اليونانيين، وأضافوا إلى ذلك أنهم أنتجوا الأفكار الخاصة بالإسلام نفسه والتي تختلف من آراء الفلاسفة اليونانيين. ومع ذلك، فلا يُنْكَرُ من وجود ظاهرة الادعاء المتبادل بين العلماء الغربيين والمسلمين في أوراق طويلة حول الطريق إلى الفلسفة.فأوليفر ليمان (Oliver Leaman) –على سبيل المثال– جادل أن "الفلسفة اليونانية الحقيقية لأول مرة في العالم من خلال أعمال الترجمة العربية، ثم إلى العبرية، ثم إلى اللاتينية مباشرة أو من العربية إلى اللاتينية "(أبو يعرب المرزوقي، 2001). وذلك في نقيض

ما جاء من الفارابي الذي أشار إلى "أن الفلسفة تأتي من أصل العراق إلى مصر، واليونان، ثم إلى سوريا وتصل إلى أيدي العرب" ((Dedi Suriyadi, 2009, 23).

في تاريخ الفكر الإسلامي كانت الفلسفة مستخدمة في مختلف المدارس الفكرية الإسلامية التي تنوعت أغراضها. فالمتكلمون –على سبيل المثال– استخدموا الفلسفة باعتبارها وسيلة للدفاع عن الإيمان والدين، وخاصة من مهاجمة علماء اليهود والمسيحيين، الذين كانواتقدموامن المسلمين فكريا وعملا. ومع ذلك فإن الفلاسفة حاولوا لإثبات أن الاستنتاجات المستخلصة من الأفكار الفلسفية اليونانية ليست مخالفة للدين. فقد حاول الفلاسفة لدمج الاتصال بين الأسس الدينية (الشريعة) وبين الفلسفة، أو بين العقل والوحي. ويمكن القول ان علاقات الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية علاقة متينة،فالإسلام حث لمعتنقيه على طلب العلم وإبعاد التفكير الصحيح من الأدوات غير المعقولة. وحينئذ، يصبح الفكر الفلسفي اليوناني مركزا للفكر الفلسفي،وأصبحت فلسفة الإسلام بذلك فسحة، على الرغم من الضيق في استخدام العقل (Harun Nasution, 2010, 5).

الوحي والنبوة عند الفلاسفة المسلمين

كان الفلاسفة المسلمون لديهم العرض التفصيلي بشأن الوحي، والجوهر، والظروف. وكان الاهتمام بآرائهم يعتبر من أهم الطرق لفهم الوحي. فمفهوم الوحي من هذا الكتاب هو عملية إبلاغية أطرافها الله و الرسول و الملك، ومضمونها جملة من المعارف، وهدفها نقل تلك المعارف إلى البشر من طريق الرسل بغية هدايتهم وإنارة الطريق لهم. والله هو يسمى بالموحى والرسول هو الموحى إليه والملك هي الواسطة (منجي لسود، 2006، 48).

فقبل التطرق إلى البحث عن الوحي فمما لابد من الإتيان ببيانه أولا عن كيفية وصول الوحي. فقد تحدث الكندي عن كيفية وصول الوحي إلى المعرفة ثم قسم هذا النوع من المعرفة إلى قسمين (منجي لسود، 2006، 52):

1) العلم الإلهي الذ هو أرفع مرتبة من العلم الإنساني، وهو ما يسمى بعلم الجواهر الخفية بلا طلب ولا تكلف ولا بحث وبحيلة من الرياضات والمنطق ولا بزمان بل مع إرادة الله تعالى بتطهير الأنفس البشرية وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته. وهذا النوع من العلم مخصوص بالرسل صلوات الله وسلامه عليهم دون سائر البشر (محيي الدين بن عربي، 2011، 147).

2) العلم الإنساني،وهو العلم المهم في معرفة الحق والوصول إلى الحق بعد الجهد والحلية والتروض في طلبه.

أما آراء الفلاسفة المسلمين عن الوحي والنبوة فيمكن اختصارها فيما يلي:

1) ذهب الفاربي إلى أن الوحي والنبوة يمكن النظر إليهما بإشارةقوله تعالى في سورة النجم : 3-5 وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰعَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ.

فالنبي عند الفاربي يعتبر رسولا من الله أوتي كتابا باعتباره وحيا إلهيا. لذلك، فإن ما قاله النبي هو ما يأتي من الله وهو الوحي ولا يخرج من عواطفه الخاصة. والنبي هو رسول الله تعالى المبعوث بالمعجزة التي وردت وظهرت في شكل الوحي الإلهي، وبهذا يتبين أن من سمات النبيأن يكون عنده خيال قوي يتعامل معه حتى وصل إلى العقل الفعال فيمكن أن يجد الرؤى والحقائق في شكل الوحي.

يقول الفارابي: "إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاءً يستغرقها بأسرها، ولا يستخدمها للقوة الناطقة، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تخللها منها في وقت النوم" (إبراهيم مدكور، 1936، 131-182).

وأما الوحي عند الفارابي هو فيض الله تعالى من خلال الصلة والاتصال بالعقل الفعال / جبريل الذي سماه الفارابي بالأمين (منجي لسود، 2006، 56). وكان الفارابي يميز بين طريقتي اتصال الفيلسوف والنبي بالعقل الفعال. فالفلسوف يرتقي بالتدريج في سلم العقول إلى أن يتصل بالعقل الفعال ومن ثَمَّ يحصل الفيض، أما النبي فلا يحتاج إلى ذلك الترقي وإلى تلك الرياضة العقلية التي يتبعها الفيلسوف.

2) أما الكندي فيرى أن الوحي هو العلم الذي خص به الله تعالى المرسلين. ويترتب على ذلك أن هذا العلم مخصوص بالرسل صلوات الله عليهم دون سائر البشر. فالوحي عند يعرف بالقاء الخفي من الأمر العقلي بإذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول هذا الالقاء في حال اليقظة. وعلى هذا، فكانت هناك علاقة متينة بين الفيلسوف والنبي،و أن لكلٍّ منهما شرفا وهو الوصول إلى العقل الفعال، لأنهما يهدفان إلى معرفة الحقيقة (منجي لسود، 2006، 56).

3) وبالإضافة إلى هذين الفيلسوفين المذكورين فإن ابن سينا يرى أن النبي والفيلسوفيقبلان الحقيقة من نفس المصدر وهو جبريل الذي يسمى أيضا بالفكر العاشر أو العقل الفعال (صالح حسين الرقب، 2003، 237). والفرق بينهما يظهر في كيفية الحصول على الحقيقة، فالنبي يصل إليها عن طريقة جبريل (القوة القدسية). وأما الفيلسوف فيحصل عليها بالعقل المستفاد الذي هو السلطة من خلال التدريب الوزن. وبهذا فإن المعرفة التي اكتسبها النبي سميت بالوحي، في حين أن المعرفة اكتسبها الفيلسوف فهي بشكل الإلهام، ومع ذلك فليس هناك تناقض بين الأمرين.

الفلاسفة المسلمون وكيفية تفسيرهم للقرآن الكريم

كان منجي لسود يبين أن المراد بالتفسير هنا ليس بنفس العمل الذي قام به المفسرون المسلمون للقرآن الكريم بل قصد به إيراد بعض محاولات الفلاسة لتفسير عدة آيات قرآنية من منظور فلسفي. وابتدأ منجي لسود بسرد هذه الأمثلة من تفسير الفلاسفة للقرآن الكريم بإظهار الآية 78 إلى الآية 83 من سورة يس التي فسرها الكندي.فالكندي يفسرها فيما يلي:

1) الآية 78 إلى الآية 83 من سورة يس

a) وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۖ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ [78] فسر الكندي هذه الأية بأنها دالة علي قوة الله ليعيد الشيء أى ليحيي العظام الرميم بشكل جديد مساوٍ كمثل أول خلقه، لأن جمع المتفرق أسهل من صنعه وإبداعه، بمعنى أن القوة التي أبدعت يمكن أن تعيد خلق ما حولته رميما.(الكندي، 1950، 374)

b) (الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ [80]). هذه الأية تدل على أن الله قادر على أن يخلق الشيء من نقيضه كإخراج النار من الشجر الأخضر.

c) أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ۚ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ [81]، هذه الأية تدل على قدرة الله على خلق السماوات والأرض الأكبر صورتهما. (منجي لسود، 2006، 69-72).

2) الآية السادسة 6 من سورة الرحمن:

وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ [6]. وفسر الكندي أيضا عن هذه الأية من لفظ السجود هنا بمعنيين،أحدهما السجود كشكل السجود في الصلاة.فالسجود يقال على وضع الجبهة في الصلاة غلى الأرض وإلزام باطن الكفين والركبتين على الأرض.

وثانيهما بمعنى الطاعة، فالطاعة هنا تحتمل على المعنيين: على التغير من النقص إلى التمام و على الانتهاء إلى أمر الآمر الذي ينتهي إليه المأمور باختياره (منجي لسود، 2006، 69-72).

ملاحظة موجزة

ومن الجدير بالذكر في هذا الفصل أن هذا الكتاب لمنجي لسود الذي كان هذا البحث يتركز عليه يعرف من حيث محتواه أنه كتاب يستخدم منهجا تاريخيا ويُكْتَبُ من أجل معرفة تصور الفلاسفة عن الإسلام والمفايهم الأساسية فيه خاصة ما يتعلق بالقرآن الكريم والوحي النبوي حسب ما ورد في التاريخ الإسلامي. وترتيبا على ذلك فإن هذا البحث أتى ببعض الملاحظات النقدية لما جاء به منجي لسود في هذا الكتاب، منها:

1. على أن هذا الكتاب موضوعه "إسلام الفلاسفة" فإن من المشكلة أن لايذكر كاتبه (منجي لسود) مسير الفلسفة الإسلامية بكمالها دون الإتيان ببعضها. بمعنى أن منجي لسود كان لم يذكر الفلاسفة المسلمين الفارسيين الإيرانيين على الرغم من أنه قد حدد بحثه بأن يحصر الفلاسفة وأن لايذكر بجميعهم.
2. وباختصار فإن منجي لسود يقتصر على ما يتصل باليونان (أو الإغريق) من الفلسفة الإسلامية وفلاسفتها ولم يتسع بحثه بحث تاريخي لكنه ما ذكر أثر الفلسفة الفارسية والهندية في الإسلام.
3. ومع ذلك فإن هذا الكتاب لم يأتبيان كامل حول جميع الجوانب التي تندرج تحت الفلسفة ميتافيزيا كانت أم نظاما معرفيا أو تطبيقيا.
4. وبالإضافة إلى ذلك كله فإن هذا الكتاب كان معظم موضوعاته تتمحور في الخطابات الكلامية والتصوفية الكلاسيكية. بمعنى أن منجي لسود لم يهتم بالفلسفة الإسلامية إلا في ما سبق من الدهور القديمة. وكيف يكون هذا وهو من أبناء القرن الواحد والعشرين.

ولعل هذا من أكبر قصور كتاب منجي لسود. هذا بالإضافة إلى ما يتعلق ببحثنا. فإن منجي لسود قلّما بين تصور الفلاسفة للقرآن الكريم الذي هو المقياس الأساسي في إظهار التوافق بين الدين نفسه والفلسفة والذي كان ذلك هو ما أراد بتوفيقه كما فعله الفلاسفة المسلمون الكبار القدماء.

خاتمة

إن الفلاسفة لهم سمات خاصة في النظر إلى الإسلام ومفاهيمه الأساسية خاصةً ما يتعلق بتصورهم للقرآن والوحي النبوي. ومن هذه السمات أن يكون التصور متصلا بالبرهان لأن البرهان من خصائص المدارس الإسلامية الفلسفية. وهذا هو فيصل التفرقة بين الفلسفة والكلام والتصوف والفقه. فالكلام لايقتصر إلا على الاستدلال وقياس الغائب على الشاهد بينما كان التصوف لايتأسس إلا على التجربات البشرية الفردية كما أن الفقه لايخرج إلا من نطاق الاستنباط وقياس الفرع على الأصل.

المصادر والمراجع

ابن خلدون.*المقدمة*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. 2006.

إبراهيم بيومي مدكور. "نظرية النبوة عند الفارابي". *مجلة الرسالة*. العدد 177. 1936.

أبو حامد الغزالي. *الإحياء*. القاهرة: مرسسة المختار. 2004.

_____.*محك النظر*. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. دون سنة.

أبو يعرب المرزوقي. *تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي*. بيروت: دار الفكر المعاصر. 2001.

جورج طرابيشي. *نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل*. بيروت: دار الساقي.1996.

صالح حسين الرقب. "موقف الفيلسوف ابن سينا من النبوة والأنبياء- عرض ونقض". *مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية (عقيدة-تفسير-حديث)*. المجلد 11. العدد 2 (2003).

عبد المجيد الشرفي. *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. 2001.

كمال عبداللطيف، *قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة*، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1994.

الكندي. *رسائل الكندي الفلسفية*. مصر: دار الفكر العربي. 1950.

محمد سليم العوا. *المدارس الفكرية الإسلامية: من الخوارج إلى الإخوان المسلمين*. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. 2016.

محمد عابد الجابري.*بنية العقل العربي*. بيروت: مركز داسات الوحدة العربية. 2017.

_____. *تكوين العقل العربي*. بيروت: المركز الثقافي العربي للطباعة

محيي الدين بن عربي. *الفتوحات المكية*. المجلد الرابع. *بيروت:* دار الكتب العلمية.2011.

منجي لسود. *إسلام الفلاسفة*. الطبعة الأولى. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. 2012.

ندوة حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية.

نصر حامد أبو زيد. *مفهوم النص*. بيروت: دار البيضاء. 2000. والنشر والتوزيع. 1991.

يوحنا قمير. *أصول الفلسفة العربية*. بيروت: دار المشرق. 1991.

Suriyadi, Dedi. *Pengantar Filsafat Islam*. Bandung: CV. Pustaka Setia. 2009.

Fakhri, Majid. *Sejarah Filsafat Islam*. terjemah: Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Penerbit Pustaka. 1987.

Fazlurrahman. *Islam and Modernity*. Chicago and London: The University of Chicago Press. 1982. (1982 ،فضل الرحمن، الإسلام والحداثة)

Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*, Bulan Bintang, 2010.

Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2006.

AUTHOR GUIDELINES

1. The article must be scientific, either based on the empirical research or conceptual ideas. The content of the article have not published yet in any Journal, and should not be submitted simultaneously to another Journal. Article should not be part of fully one chapter of the theses or dissertation.
2. Article must be in the range between 15-20 pages, not including title, abstract, keywords, and bibliography
3. Article consisting of the various parts: i.e. title, the author's name(s) and affiliation(s), abstract (200-250 words), Keywords (maximum 5 words), introduction, description and analysis, conclusion, and bibliography.
   a. Title should not be more than 15 words
   b. Author's name(s) should be written in the full name without academic title (degree), and completed with institutional affiliation(s) as well as corresponding address (e-mail address).
   c. Abstract consisting of the discourses of the discipline area; the aims of article; methodology (if any); research finding; and contribution to the discipline of areas study. Abstract should be written in English.
   d. Introduction consisting of the literature review (would be better if the research finding is not latest than ten years) and novelty of the article; scope and limitation of the problem discussed; and the main argumentation of the article.
   e. Discussion or description and analysis consisting of reasoning process of the article's main argumentation.
   f. Conclusion should be consisting of answering research problem, based on the theoretical significance/conceptual construction
   g. All of the bibliography used should be written properly.
4. Citation's style used is the Chicago Manual Citation Style 16th, and should be written in the model of body note (author(s), year, and page(s)), following to these below examples:

a. Book

In the bibliography:

Tagliacozzo, Eric. 2013. *The Longest Journey: Southeast Asian and the Pilgrimage to Mecca.* New York: Oxford University Press.

In the citation:

(Tagliacozzo 2013, 89-90)

b. Edited book(s)

In the bibliography*:*

Pranowo, M. Bambang. 2006. "Perkembangan Islam di Jawa." In *Menjadi Indonesia 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, eds., 406-444. Jakarta: Mizan dan Yayasan Festival Istiqlal.

In the citation:

(Pranowo 2006, 408)

c. E-book(s)

In the bibliography*:*

Sukanta, Putu Oka, ed. 2014. *Breaking the Silence: Survivors Speak about 1965-66 Violence in Indonesia* (translated by Jemma Purdey). Clayton: Monash University Publishing. Diakses dari http://books.publishing.monash.edu/apps/bookworm/view/In the citation:

(Crouch 2016, 5)

5. In writing the citation's would be better and suggested to use software of *citation manager*, like Mendeley, Zotero, End-Note, Ref-Works, Bib-Text, and so forth, with following standard of *Chicago Manual Citation Style 16th*
6. Arabic transliteration standard used International Journal of Middle Eastern Studies. For detailed transliteration could be seen at http://ijmes.chass.ncsu.edu/docs/TransChart.pdf

7. Article must be free from plagiarism; through attached evidence (screenshot) that article has been verified through anti-plagiarism software, but not limited to the *plagiarism checker* (plagramme.com).