(النسخة المدققة)

زكي الميلاد

دراسات
في
تاريخ الفلسفة الإسلامية

ح النادي الأدبي بالرياض، ١٤٣٢هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الميلاد، زكي

دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية. / زكي الميلاد - الرياض ، ١٤٢٣

٢٥٦ ص؛ ١٧ × ٢٤ سم

ردمك: ٢- ٠١- ٨٠٨٢ - ٦٠٣ - ٩٧٨

١- الفلسفة الإسلامية - تاريخ أ. العنوان

ديوي ٠٩ ، ١٨٩ ٦٧٧٦ / ١٤٣٢

رقم الإيداع: ٦٧٧٦ / ١٤٣٢

ردمك: ٢- ٠١- ٨٠٨٢ - ٦٠٣ - ٩٧٨

حقوق الطبع محفوظة للنادي الأدبي بالرياض

هاتف: ٤٧٦٦٥٣٠ / ٤٧٨٧٣٢٧ / ٢٩١٣٦٤٥ / ٢٩١٠٨٣٥

فاكس: ٤٧٨٧٢٤٦

ص . ب ٨٥٣١ - الرمز البريدي ١١٤٩٢

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ ٢٠١١م

بسم الله الرحمن الرحيم

محتويات الكتاب

مقدمة

الفصل الأول
دي بور..
ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

١. الكتاب أهميته وقيمته
٢. المترجم والترجمة
٣. تاريخ الفلسفة الإسلامية
٤. الكتاب.. مواضيعه ومحتوياته
٥. الفلسفة في الإسلام.. الرؤية الكلية
٦. تعليقات المترجم.. مواقف وانطباعات
٧. ملاحظات على التعليقات
٨. اتجاهات النقد

الفصل الثاني
مصطفى عبد الرازق..
ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

١. عبد الرازق.. والمكانة الفلسفية
٢. كتاب التمهيد.. ومقالات الغربيين
٣. الفلسفة الإسلامية.. ومقالات الإسلاميين
٤. الفلسفة الإسلامية.. والمنهج الجديد
٥. الطابع النصي.. آراء وتحليلات
٦. ما بعد عبد الرازق
٧. اتجاهات النقد

الفصل الثالث
إبراهيم مدكور..
ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

١. الكتاب.. منزلته وقيمته

٢. المنهج وتطبيقاته

٣. المستشرقون والدراسات الفلسفية

٤. الفلسفة الإسلامية.. الاصالة والسمات

٥. الفلسفة الإسلامية.. البيئات والمجالات

٦. الفلسفة الإسلامية وتطور الفكر الإنساني

٧. اتجاهات النقد

٨. ملاحظات ونقد

الفصل الرابع
علي سامي النشار..
ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

١. الفلسفة الإسلامية.. الرؤية والمنهج

٢. الفلسفة الإسلامية.. والمدارس الثلاث

٣. الفلسفة الإسلامية.. الأصالة والإبداع

٤. الفلسفة الإسلامية.. الاختلاف والتباين

٥. الفلسفة الإسلامية.. العوامل الداخلية والخارجية

٦. ملاحظات ونقد

الفصل الخامس
هنري كوربان..
ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

١. التجربة والمحطات الثلاث
٢. كوربان والمنزلة الفكرية
٣. مستشرق أم فيلسوف
٤. ليس له سلف في هذا الطريق
٥. الكتاب. . مواضيعه ومحتوياته
٦. منابع التأمل الفلسفي في الإسلام
٧. ما بعد ابن رشد.. هل توقفت الفلسفة؟
٨. العامل الشيعي.. الأهمية والاهتمام
٩. اتجاهات النقد
١٠. ملاحظات ونقد

الفصل السادس
ماجد فخري..
ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

١. الكاتب والكتاب
٢. الاستشراق والفلسفة الإسلامية
٣. الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية
٤. الكتاب.. مواضيعه ومحتوياته
٥. ملاحظات ونقد

مقدمة

كنت قد خصصت سنة ٢٠١٠م للمطالعة حول تاريخ الفلسفة الإسلامية، ووجدته موضوعاً شيقاً وممتعاً، وطالما أجلته من سنة إلى أخرى حتى حان ميعاده.

وقبل هذه السنة، كنت من وقت لآخر، أرجع إلى كتب الفلسفة بأقسامها وأصنافها وأزمنتها القديمة والوسيطة والحديثة، وأطالع في بعضها بصورة متفرقة ومتقطعة، لأنني ما كنت أريد الانقطاع أو التوقف عن التواصل مع الفلسفة، وكنت حريصاً في كل سنة على مطالعة شيء منها.

وذلك لقناعتي الراسخة أن الاشتغال بالبحث الفكري، يتطلب تواصلاً مستمراً وفعالاً مع الفلسفة، لتعميق المعرفة من جهة، وتطوير ملكة النقد من جهة ثانية، وتنمية الخبرة في الكشف عن كليات القضايا وما ورائياتها وحكمها ومقاصدها وغاياتها من جهة ثالثة، ومن جهة رابعة لامتلاك القدرة على الربط بين العلوم والمعارف، بناء على قاعدة أن إلى جانب كل علم هناك فلسفة، وأن ليس هناك علم بلا فلسفة.

وبرنامج المطالعة عندي دائماً ما يكون مقترناً بالكتابة، ولا أفصل بين المطالعة والكتابة، ولا أحبذ هذا الفصل أساساً، وعادة ما أتعجب من الذين يقرؤون كثيراً ولا يكتبون، لأن أعظم باعث على الكتابة يأتي من القراءة، وأتساءل أحياناً عن الذين لا يكتبون فلماذا يقرؤون إذاً؟

أليس إننا نقرأ من أجل أن نكتب، ونكتب من أجل أن نقرأ، والذين يقرؤون ولا يكتبون هم أشبه بأولئك الذين يجمعون مالاً ولا ينفقون منه شيئاً، أو كمن يزرعون زرعاً ولا يحصدون منه شيئاً.

وهذا الكتاب هو حصيلة المطالعة في هذا الموضوع تاريخ الفلسفة الإسلامية، وهو يغطي ستة مؤلفات، تعد من أسبق وأبرز وأهم المؤلفات، والأكثر شهرة في القرن العشرين في المجال العربي، التي باتت تمثل اليوم مراجع أساسية في هذا الحقل.

وهذه المؤلفات بحسب ترتيب تاريخ صدورها، هي:

١. تاريخ الفلسفة في الإسلام، للمستشرق الهولندي دي بور، الصادر باللغة الألمانية سنة ١٩٠١م، وفي ترجمته الإنجليزية سنة ١٩٠٣م، وفي طبعته العربية سنة ١٩٣٨م.

٢. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، للشيخ مصطفى عبدالرازق، الصادر سنة ١٩٤٤م.

٣. في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه، للدكتور إبراهيم مدكور، الصادر سنة ١٩٤٧م.

٤. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، للدكتور علي سامي النشار، الصادر سنة ١٩٥٤م.

٥. تاريخ الفلسفة الإسلامية، للمستشرق الفرنسي هنري كوربان، الصادر باللغة الفرنسية سنة ١٩٦٤م، وفي طبعته العربية سنة ١٩٦٨م.

٦. تاريخ الفلسفة الإسلامية، للدكتور ماجد فخري، الصادر باللغة الإنجليزية سنة ١٩٧٠م، وفي طبعته العربية سنة ١٩٧٨م.

وقد خصصت فصلاً مستقلاً لكل واحد من هذه المؤلفات الستة، مرتبة بحسب تاريخ صدورها، وتشرح هذه الفصول الستة أهمية كل كتاب وقيمته ومنزلته الفكرية والتاريخية والمنهجية، وتعرف بالمؤلف منزلته ومكانته، أثره وتأثيره، وتعرض مواقف الآخرين ووجهات نظرهم الوصفية والتحليلية والنقدية، وتناقش أطروحة كل كتاب ومنهجه وشبكة المفاهيم الأساسية فيه، مع التركيز على جانب المنهج، ومن هذه الجهة فإن هذا الكتاب هو أقرب ما يكون إلى بحث في المنهج، وتحديداً في منهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية.

ولعل أهم ميزة لهذا الكتاب هو الربط بين هذه المؤلفات، والتعريف بمناهجها، والبحث عن العلائق بينها، والكشف عن الفروقات والمفارقات الفكرية والتاريخية

والمنهجية بينها، وهذا أول كتاب على ما أعلم ينهض بهذه المهمة.

إلى جانب هذه المؤلفات، هناك كتاب لم أتحدث عنه، وتطرق لأهميته بعض الباحثين العرب، وهو كتاب (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، الصادر سنة ١٩٦٣م في مجلدين باللغة الإنجليزية، أشرف على تحريره الأستاذ شريف مدير معهد الثقافة الإسلامية في لاهور باكستان، واشترك في تحرير وإعداد بحوثه ومقالاته ثمانون كاتباً وباحثاً من أساتذة جامعات العالم الإسلامي.

وأشار إلى هذا الكتاب الدكتور أحمد محمود صبحي، واعتبره أول وأكبر عمل متكامل في مجال تاريخ الفلسفة الإسلامية[١].

كما أشار إليه أيضاً، الدكتور ماجد فخري لكنه اعتبره عبارة عن مجموعة مقالات لطائفة كبيرة من المؤلفين، تنقصه وحدة الرؤية والتصميم التي يجب أن يتسم بها كل عرض تاريخي بالمعنى الدقيق[٢].

ولهذه الملاحظة التي أشار إليها الدكتور فخري، وجدت أن هذا الكتاب الذي حرره الأستاذ شريف، يقع خارج نسق تلك المؤلفات التي اعتنيت بها.

وهذا الكتاب ليس أول كتاب لي في مجال الفلسفة الإسلامية، فقد سبقه كتاب عن إقبال بعنوان (محمد إقبال والتجديد الديني والفلسفي) صدر في بيروت سنة ٢٠٠٨م.

آمل أن يجد الكتاب والباحثون في هذا الكتاب ما ينتفعون به، وأن يجد فيه القراء بعض الفائدة.

والله ولي التوفيق

زكي الميلاد
المملكة العربية السعودية
١٢ يناير ٢٠١١م

الهوامش

١. مجموعة كتاب. الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربي، ١٩٨٧م، ص١٠٥.
٢. ماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال اليازجي، بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٠م، ص٧.

الفصل الأول

دي بور..

ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة في الإسلام

-١-
الكتاب.. أهميته وقيمته

من المؤلفات التي يعرفها الكتاب والباحثون في حقل الفلسفة الإسلامية وتاريخها، كتاب الأستاذ بجامعة أمستردام دي بور الذي يحمل عنوان (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، الكتاب الذي نال اهتماماً واضحاً في المجال العربي بعد ترجمته إلى اللغة العربية، وأصبح كتاباً مرجعياً في معظم الكتابات والمؤلفات التي تناولت الحديث عن الفلسفة الإسلامية وتاريخها، إلى درجة لا يكاد يوجد كتاب يتحدث عن الفلسفة الإسلامية ولم يرجع إليه، ويأتي على ذكره، وهذا ما وجدته في الكتابات والمؤلفات الكثيرة التي رجعت إليها في هذا الشأن.

واكتسب هذا الكتاب أهمية فائقة في مجال الكتابة والتأليف عن الفلسفة الإسلامية وتاريخها، وذلك بالنظر إلى عاملين متعاضدين هما:

العامل الأول: كونه أول كتاب صدر مع مطلع القرن العشرين، إذ صدر باللغة الألمانية سنة ١٩٠١م، وترجم إلى الإنجليزية وصدر سنة ١٩٠٣م، الأمر الذي جعله يمثل حدثاً فكرياً يؤرخ له في مجال الكتابة الحديثة عن تاريخ الفلسفة الإسلامية.

والكتابات الأولى لها أهميتها بطبيعة الحال، وتبقى في الذاكرة عادة، وتحافظ على قيمتها من هذه الجهة، وتذكر بالحاجة إليها، والعودة الدائمة والمستمرة لها، خصوصاً في الكتابات والأعمال التي ترجع إلى التاريخ الحديث، وتتبع منهجية المراحل والتحقيبات الزمنية والتاريخية.

وبهذا اللحاظ يكون كتاب (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، هو أول كتاب يرجع إليه مع مطلع القرن العشرين عند الحديث عن تاريخ الفلسفة الإسلامية، وهذا ما حصل في الكتابات والمؤلفات التي أرخت لتاريخ الفلسفة الإسلامية من خلال تتبع الدراسات والأعمال التي تناولت هذا الشأن.

العامل الثاني: كون أن هذا الكتاب هو أول كتاب شامل في تاريخ الفلسفة الإسلامية، إذ تتبع منازع واتجاهات التفكير الفلسفي عند المسلمين، وتطور هذه المنازع والاتجاهات

منـذ النشأة حتى عصر ابـن خلدون في القرن الثامن الهجـري. الرابع عشر الميلادي، وكتـب بطريقة منظمة ومركزة، جعلت منه واحـداً من أفضل ما كتبه المستشرقون حول تاريخ الفلسفة الإسلامية من هذه الجهة المنهجية.

وأشـار إلى مثـل هذه الملاحظـة الكثيرة من الباحثـين العـرب المعاصرين الذين اعتنـوا وكتبـوا حول تاريخ الفلسفة الإسلامية، ومن هـؤلاء الدكتور ماجد فخري، الذي يـرى أن كتاب دي بـور ما زال يمثل أفضل عرض مجمل للفلسفـة الإسلامية بالألمانية والإنجليزية[١].

واعتبره الدكتور محمد عابد الجابري من أحسن ما كتب في الفلسفة الإسلامية من المستشرقين[٢]، ويمثل في نظره أول كتاب يؤرخ للفلسفة الإسلامية ككل يكتبه مستشرق، وأول كتاب يؤرخ لهذه الفلسفة على الطريقة الحديثة[٣].

وقـد فاقت شهرة هذا الكتاب، حتى أصبح نموذجاً يحتذى به في الكتابة والتأليف عن الفلسفة الإسلامية وتاريخها، عند الكتاب والباحثين العرب المعاصرين.

وأشار إلى مثل هذه الملاحظة الدكتور الجابري واعتبرها العنصر الأهم في كتاب دي بور، وبات في نظره يمثل النموذج والقدوة، وأن الشهرة التي نالها ما زال يحظى بها إلى اليوم[٤].

كمـا أشـار إلى هـذه الملاحظـة الباحث المصـري الدكتـور حامد طاهـر، الذي اعتـبر كتـاب دي بور يمثل خلاصة المخطـط الغربي للفلسفة الإسلاميـة، كما شاع بين المستشرقين، وانتقل إلى عدد كبير من المثقفين في العالم الإسلامي[٥].

ولكـن اللافت في الأمـر أن هذا الكتاب، مع أهميته الفائقـة وشهرته الواسعة، في مجالـه وعند الباحثين العرب، مع ذلك لم أجد بمقدار متابعتي مقالة أو دراسة قصيرة أو طويلـة كتبت عنه باللغة العربية، وما وجدته هو مجرد إشارات سريعة وعابرة، وردت وتكـررت في معظـم الكتابات والمؤلفات حـول الفلسفة الإسلاميـة وتاريخها، إلى جانب نصوص واقتباسات قصيرة ومتكررة من الكتاب نفسه.

وللتأكـد مـن هذه الملاحظـة وصحتها، فقـد رجعـت إلى بعض أساتـذة الفلسفة

العرب الذين التقيت بهم في مناسبات متفرقة، وتحدثت معهم، كالدكتور حسن حنفي والدكتور عبدالحميد مدكور والدكتورة زينب الخضيري من مصر، والدكتور أبو يعرب المرزوقي من تونس، وبعد السؤال فيما إذا كانوا قد وجدوا مقالات أو كتابات منشورة باللغة العربية حول الكتاب المذكور، فلم يتذكروا شيئاً من ذلك مر عليهم.

في حين أن كتاباً بهذه الأهمية والشهرة، كان يفترض أن تجري حوله الكثيرة من الكتابات والدراسات التحليلية والنقدية، بشكل يتناسب وتلك الأهمية والشهرة، كما حصل ويحصل مع كتابات ومؤلفات أخرى حظيت بقدر من الأهمية والشهرة.

ولا أدري إن كانت هذه المحاولة هي أول محاولة في الكتابة عن هذا الكتاب، وبعد ما يزيد على نصف قرن من ترجمته إلى اللغة العربية أم لا؟!

ـ٢ـ
المترجم والترجمة

قـام بترجمة كتاب دي بور إلى اللغـة العربية الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة، وصـدرت هـذه الترجمـة في القاهرة سنـة ١٩٣٨م، والدكتـور أبو ريـدة باحث مصري وأستـاذ جامعي متخصص في حقل الفلسفة الإسلامية، وهـو الحقل الذي ارتبطت به سيرته العلمية والفكرية من المرحلة الجامعية، وبداية التخصص إلى نهاية مشواره.

تخرج أبو ريدة في جامعة القاهرة سنة ١٩٣٤م، وحصل فيها على الماجستير سنة ١٩٣٩م، وكان موضـوع رسالته (إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الفلسفية والكلامية)، وأنهى الدكتوراه في جامعة بازل السويسرية سنة ١٩٤٥م، وكان موضوع رسالته (الغزالي ونقده للفلسفة اليونانية).

زاول أبـو ريـدة التدريـس الجامعي، فدرس الفلسفـة والفلسفـة الإسلامية بكلية الآداب جامعـة فؤاد الأول، ثم عين أستاذاً مساعـداً فيها، وفي وقت لاحق أصبح أستاذاً بقسم الفلسفة كلية الآداب جامعة عين شمس.

عمل أستاذاً زائـراً بجامعة السوربون الفرنسية سنة ١٩٤٨م، وانتدب ليشارك في تأسيس الجامعة الليبية، وترأس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بكلية الآداب في جامعـة بني غازي، لمدة خمس سنـوات (١٩٥٧ـ١٩٦٢)، ثم عاد إلى مصر وعمل أستاذاً بقسـم الفلسفـة كلية الآداب جامعة عـين شمس، بصحبة الدكتور عبـد الرحمن بدوي الذي كان رئيساً للقسم آنذاك[٦].

وانتدب ثانية لإنشاء قسـم الفلسفة بجامعة الكويت، وترأس هذا القسم فترة من الزمن، وظل أستاذاً فيه طيلة ما يزيد على عقدين من الزمن، تمتد ما بين سنة ١٩٦٦م إلى سنـة ١٩٨٧م، وبعدها عـاد إلى القاهرة وعمل أستاذاً بقسـم الفلسفة كلية الآداب جامعة الزقازيق، وشارك في أعمال الجمعية الفلسفية المصرية.

ومن المناصب الأخرى التي شغلها أبو ريدة، منصب مستشار ثقافي لمصر في مدريد سنـة ١٩٤٩م بتزكيـة من الدكتور طـه حسين، وكلف بإنشاء المعهـد المصري للدراسات

الإسلامية في مدريد، وكان أول مدير له حتى سنة ١٩٥٢م.

توفي بمدينة جنيف السويسرية سنة ١٩٩١م، أثناء حضوره مناظرة علمية مع المستشرق الفرنسي جاك بيرك.

أما الأعمال الفكرية لأبي ريدة، فقد توزعت في ثلاثة مجالات، هي التأليف والتحقيق والترجمة.

في مجال التأليف نشر أبو ريدة ثلاثة مؤلفات فقط، اثنان منها في حياته، والثالث بعد وفاته ودون معرفة مسبقة منه، وهذه المؤلفات هي:

١- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، نشر في القاهرة سنة ١٩٤٦م، وهو رسالته للماجستير، وقد اعتبره الدكتور علي سامي النشار أنه (من أهم وأعظم ما كتب في العصور الأخيرة في الفلسفة الإسلامية، قام فيه المؤلف بدراسة تركيبية لهذا الفيلسوف المعتزلي القديم، وأخرج لنا مذهبه متكاملا في نسق رائع)[٧].

٢- الكندي وفلسفته، نشر في القاهرة سنة ١٩٥٠م، وهو في الأصل المقدمة التي كتبها عند تحقيقه لرسائل الكندي الفلسفية.

٣- مضمون القرآن الكريم في قضايا الإيمان والنبوة والأخلاق والكون، نشر في الكويت سنة ١٩٩٢م بعد وفاته، وهو في الأصل مقدمة كتبها لمشروع قاموس القرآن الكريم.

أما رسالته للدكتوراه عن الغزالي، فقد قدمها باللغة الألمانية ولم تترجم إلى اللغة العربية حتى هذه اللحظة.

إلى جانب هذه المؤلفات القليلة، كانت لأبي ريدة بعض المقالات والدراسات المتفرقة والقليلة أيضاً، قدم بعضها إلى ندوات ومؤتمرات شارك فيها، وبعضها الآخر نشرها في صحف ومجلات عربية، مثل مجموعة المقالات التي نشرها على حلقات بلغت ست عشرة حلقة بعنوان (أمهات المسائل في الفكر الإسلامي)، نشرت بصحيفة القبس الكويتية في الفترة ما بين أكتوبر ١٩٨٩م إلى يناير ١٩٩٠م.

وبهذا يظهر أن أبا ريدة كان مقلاً في التأليف، وعن تفسيره لهذا الأمر يقول

عنه تلميذه في القاهرة، وزميله في الجامعة، وجاره في السكن بالكويت الدكتور فؤاد زكريا (لم يكن أبو ريدة ممن يحرصون على غزارة الإنتاج، بل كان في عمله العلمي يغلب الكيف على الكم، وكان في ذلك متسقاً مع نفسه تمام الاتساق، فقد كان يبحث دائماً عن النوعية في الحياة، ويعرف كيف يتذوقها ويرضى بها حسه المرهف. ولكن لعل السبب الأهم في عزوفه عن الإنتاج الغزير، برغم قدرته عليه، هو أنه كان من ذلك النوع النادر من الأساتذة، الذين يلمعون ويمارسون أعظم تأثير لهم من خلال اللقاء المباشر بينهم وبين تلاميذهم، لا من خلال اللقاء غير المباشر عبر الكتب والبحوث. كانت لشخصيته تلك الجاذبية الخاصة، والحضور الثري الذي يقيم بينه وبين تلاميذه وأصدقائه ومعارفه جسوراً من المحبة والاحترام والإحساس بالألفة العميقة. ومن هنا كان ذلك التأثير البالغ الذي تركه في كل من يحيطون به، والذي كان من الصعب أن يتحقق لو كان قد ترك من ورائه المئات من المؤلفات)[٨].

وهذا الكلام يذكر تماماً بأستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق، ويجعله شديد الشبه به من هذه الناحية.

وفي مجال التحقيق، نشر أبو ريدة خمسة أعمال ما زالت نصوصها كما يقول عنها الدكتور حسن حنفي مقروءة ولا غنى عنها حتى الآن[٩].

وهذه الأعمال بحسب ترتيبها في النشر هي:

١. التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، لمؤلفه أبي بكر عمر بن الطيب الباقلاني، المتوفى سنة ٤٠٣هـ، اشترك معه في تحقيق هذا الكتاب زميله الدكتور محمود الخضيري، صدر في القاهرة سنة ١٩٤٧م.

٢. رسائل الكندي الفلسفية والطبيعية، التي تعد في نظر البعض من أهم ما أنجزه أبو ريدة في مجال التحقيق الفلسفي، صدرت في القاهرة سنة ١٩٥٠م.

٣. نصوص فلسفية وعربية اختارها وعلق عليها أبو ريدة، صدر في القاهرة سنة ١٩٥٥م.

٤. ديوان الأصول، لأبي رشيد سعيد محمد النيسابوري.

٥. مقالة في ثمرة الحكمة، للحسن بن الهيثم، نشر سنة ١٩٩١م.

وفي مجال الترجمة نشر أبو ريدة خمسة أعمال، ومن هذه الجهة يرى الدكتور أحمد عبد الحليم عطية أن الباحث في أعمال أبو ريدة يلاحظ أنه بدأ الترجمة التي شغلت المرحلة الأولى من أعماله، وبدأت منذ تخرجه، واستمرت حوالي أثنتي عشرة سنة بعد ذلك، وأنه اختار بعناية، نصوصاً مهمة عدة، توسع من فهمنا للفلسفة الإسلامية من جانب، وتؤكد الناحية العلمية من جانب آخر[١٠].

ويرى الدكتور فؤاد زكريا أن أهم الأعمال التي اشتهر بها أبو ريدة، وجعلت اسمه يتردد في كل كتاب أو بحث في الفلسفة الإسلامية، ترجماته الرائعة لبعض أعمال كبار المستشرقين[١١].

وعرف عن الدكتور أبو ريدة أنه كان يتقن الكثير من اللغات الأجنبية، منها الألمانية والإنجليزية والفرنسية والأسبانية والفارسية، وحتى بعض اللغات القديمة كاللاتينية واليونانية.

ولا شك أن إتقان هذه اللغات أعطى ترجمات أبو ريدة درجة عالية من الإتقان والموثوقية والتميز، وكانت معظم ترجماته عن اللغة الألمانية التي كان له ولع كبير بها حسب رأي الدكتور عبد الله العمر الذي أشرف على الكتاب التذكاري حول أبو ريدة.

وقد أحسن أبو ريدة اختيار اللغة الألمانية في أعماله المترجمة، لأن الترجمات العربية منها ضئيلة جداً، وما زالت إلى اليوم ضئيلة بخلاف الترجمات عن الإنجليزية والفرنسية.

والمؤلفات التي ترجمها أبو ريدة بحسب ترتيبها الزمني في النشر بعد الترجمة، هي:

١ـ وجهة الإسلام.. نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي، وهو كتاب لخمسة من كبار المستشرقين، أشرف عليه المستشرق الإنجليزي هاملتون جيب، والمستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، صدر الكتاب بعد الترجمة في القاهرة سنة ١٩٣٤م، ترجمة أبو ريدة وهو لا يزال طالباً بقسم الماجستير في كلية الآداب الجامعة المصرية، وبموافقة خطية من هاملتون جيب مضمنة في الكتاب، ومؤرخه في ٢٦ أبريل ١٩٣٣م.

٢. تاريخ الفلسفة في الإسلام، لدي بور ترجمه عن الألمانية، ونشر سنة ١٩٣٨م.

٣. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، للمستشرق الألماني آدم متز، نشر في جزأين سنة ١٩٤٠م مترجماً عن اللغة الألمانية، ويعد هذا الكتاب من أهم مؤلفات متز، صدر بالألمانية سنة ١٩٢٢م، بعد وفاة مؤلفه سنة ١٩١٧م، أشرف عليها هـ . ريكندورف.

٤. مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، للمستشرق بينس، نشر سنة ١٩٤٦م، ترجمه أبو ريدة أثناء فترة تدريسه ودراسته في باريس وبازل.

٥. تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، للمستشرق الألماني يوليوس فلهاوزن، نشر سنة ١٩٥٨م، مترجماً عن الألمانية والإنجليزية، والعنوان الأصلي للكتاب هو (الدولة العربية وسقوطها) صدر في برلين سنة ١٩٠٢م.

والذي يعنينا من هذه المؤلفات المترجمة، كتاب (تاريخ الفلسفة في الإسلام) لدي بور، وهي الترجمة التي نوه بها الكثير من الباحثين والمشتغلين بالدراسات الفلسفية، فقد اعتبر الدكتور ماجد فخري أن الواجب يقتضي حسب قوله التنويه (بدقة مترجمه، وأمانته العلمية، وحرصه على أداء هذا المصنف المهم الذي صدر سنة ١٩٠١م بالألمانية أداء عربياً حسناً، وإفاضة القول في الأبواب التي تطرق إليها مؤلفه لماماً، استكمالاً للفائدة)[١٢].

ونوه بها الدكتور الجابري بقوله (لابد من تكرار التنويه بالمجهود الذي بذله مترجم الكتاب، سواء في الترجمة أو التعليق على بعض أحكامه، أو تفصيل بعض القضايا التي يشير إليها)[١٣].

وفعلاً من يطالع الكتاب لا يشعر على الإطلاق أنه يشبه الكتب الأخرى المترجمة من لغة إلى لغة ثانية، التي يغلب على الكثير منها قدراً من الإرباك في الصياغة، وضعفاً في التناسق والإحكام بين العبارات والجمل، بحيث تكون هناك ضرورة للعودة إلى النسخة الأصلية، بينما من يطالع ترجمة الدكتور أبو ريدة يشعر وكأن الكتاب كتب بلغة المترجم لضبطه وإحكامه، وتواتر العبارات والجمل بطريقة سلسة، وحسب وصف

الدكتور رضوان السيد الذي يتقن الألمانية، أن هذه الترجمة اتسمت بعربية قشيبة، وفهم دقيق للمصطلح الفلسفي الألماني[١٤].

ويبدو لولا هذه الترجمة لما عرف دي بور في المجال العربي، ولما نال كتابه هذه الشهرة الواسعة، وبهذا يكون الدكتور أبو ريدة قدم خدمة جليلة لدي بور حين عرف به وبكتابه وعلى هذا النطاق الواسع، وبشكل يتمناه كل مؤلف لنفسه، ولم يعرف دي بور في المجال العربي إلا بهذا الكتاب فحسب، دون غيره من المؤلفات الأخرى.

-٣-
تاريخ الفلسفة الإسلامية

في ثلاثينات القرن العشرين التفت الباحثون المصريون المهتمون بحقل الدراسات الفلسفية إلى نقص الكتابة حول تاريخ الفلسفة الإسلامية، وكانت هناك حاجة فعلية لكتابات في هذا الشأن لسد النقص من جهة، ولرفع مستوى العناية بهذا الحقل من جهة أخرى.

وكان في تقدير هؤلاء الباحثين المصريين أن الغربيين لهم كتابات في هذا المجال ينبغي الوصول إليها، والتعرف عليها، بقصد تكوين المعرفة بهذه الكتابات والنصوص، والكشف عن طبيعة مناهج الغربيين وخبرتهم في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، والإحاطة بأفكارهم ونظرياتهم ووجهات نظرهم في هذا الشأن.

وفي هذا النطاق جاءت عناية الدكتور أبوريدة بكتاب (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، وكشف عن ذلك في مقدمة الطبعة الأولى من الكتاب بعد الترجمة، حين شرح رؤيته وغايته، التي يمكن تحديدها في ثلاثة أمور أساسية هي:

الأمر الأول: إن تاريخ الفلسفة يعد من أهم الدراسات التي نهضت نحو الكمال في أوروبا أثناء القرن التاسع عشر، ولكنها لا تزال في مصر حديثة العهد، يرجع تاريخها إلى إنشاء الجامعة المصرية.

الأمر الثاني: إن المستشرقين عنوا منذ قرنين بدراسة الثقافة الإسلامية كلها بما فيها الفلسفة، ولكن أبحاثهم في الفلسفة كانت في الغالب مواضيع متفرقة، وتعالج مسائل خاصة ومحدودة، وقل أن يوجد في أبحاث المستشرقين كتب تشمل تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، فلا يعرف من ذلك إلا كتباً قليلة، ومنها هذا الكتاب لدي بور إلى جانب كتابين آخريين هما كتاب المستشرق الفرنسي منك الذي يحمل عنوان (أمشاج في الفلسفة اليهودية والعربية) الصادر في باريس سنة ١٨٥٩م، قد أشار إليه دي بور في أول مقدمته، والثاني كتاب (مفكرو الإسلام) للمستشرق الفرنسي بارون كرادفو الصادر بالفرنسية بعد سنة ١٩٢٠م.

الأمـر الثالـث: في لغة العـرب لا يعرف كتاب ظهـر في تاريخ الفلسفـة الإسلامية يستحـق هذا الاسم، وما كتب حتى أواخر ثلاثينات القـرن العشرين إما أبحاث خاصة ومحدودة، أو أبحاث مجملة مملوءة بالأخطاء[١٥].

ولهـذه الحاجة، أشار إليـه، كما يذكر أبو ريدة، بعض أساتذته في كلية الآداب لأن يترجـم كتـاب دي بور، ليكـون حسب قوله كتابـاً مجملاً في تاريخ الفلسفـة الإسلامية، ويعطـي قارئه فكرة شاملة عنها منذ نشأتها، ويبين تطورهـا، ومشهور رجالها، ويهديه إلى مسائلها، فيهيئه لدراستها الدراسة الوافية.

ويتصـل بهذه الرؤية والغاية، ما أشار إليه الدكتور أحمد عبدالحليم عطية، الذي وجد أن الترجمة عند الدكتور أبو ريدة، أنها كانت بمثابة إعداد وتمهيد وتوفير للنصوص الفلسفيـة اللازمة للتأريخ للفلسفة العربية الإسلاميـة، فهي نقطة انطلاق أولى لهدف أعـم وأشمل، وأنها جهد فلسفي في الأساس من حيث توظيف الأدوات البحثية المختلفة، ومراجعة المصـادر الفلسفية باللغـات المختلفة، والاعتماد علـى المخطوطات الأساسية والاستعانـة بها، وتقديم الترجمة العربية بدراسـة وافية تضع النص المترجم في سياقه بالنسبة لتاريخ الفلسفة الإسلامية ومشكلاتها[١٦].

ومن جهته اعتبر دي بور أن كتابه يمثل أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتهـا، ويعد في نظره بدأ جديداً لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات، مع أنه لا يزعم قد أحاط علما بكل ما كتب في هذا الميدان من قبل[١٧].

بهـذه الكلمـات التي جاءت في الأسطر الأولى من المقدمـة، أراد دي بور أن يعرف بكتابه، ويميزه عن كتابات الآخرين، والسابقين منهم بالذات.

وحين توقـف الدكتور الجابري أمام هذا الكلام، وجد أنه بالفعل يمثل بدأً جديداً في بيـان تاريخ الفلسفة الإسلامية، معتـبراً أن كتاب منك (أمشاج في الفلسفة اليهودية والعربية) السابق زمناً على كتاب دي بور (هو كما يدل عليه عنوانه مجموعة من الأبحاث تتنـاول آراء الفلاسفـة اليهود الأندلسيين وبعض الفلاسفـة المسلمين، وعلى الرغم من أهميـة هذا الكتاب إذ لا يزال من المراجع الأساسيـة في موضوعه، فإنه لا يقدم تاريخاً

للفلسفة في الإسلام ككل، بل يبقى مثله، مثل دراسات المستشرقين السابقين لدي بور، مجموعة أبحاث مستقلة، وبما أن كتاب دي بور صدر في أول هذا القرن ـ العشرين ـ قبل أن يبدأ التأليف العربي الحديث في الفلسفة الإسلامية، فإنه بدون منازع أول كتاب يؤرخ لهذه الفلسفة على الطريقة الحديثة)[١٨].

ويعتقد الجابري أن أول كتاب في هذا المجال لمؤلف عربي، هو كتاب الدكتور محمد لطفي جمعة (تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب)، الصادر في القاهرة سنة ١٩٢٧م.

-٤-
الكتاب.. مواضيعه ومحتوياته

لتكوين المعرفة بكتاب (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، سوف نقدم سرداً لمحتوياته، فهو يتألف من مقدمة وسبعة أبواب، كل باب يتضمن فصولاً عدة، هكذا رتب دي بور كتابه، وهذه الأبواب هي كالتالي:

الباب الأول حمل عنوان (مدخل) واحتوى على ثلاثة فصول، الفصل الأول، جاء بعنوان (مسرح الحوادث) تطرق إلى بلاد العرب ما قبل الإسلام، والعرب ما بعد الإسلام ماراً على عهد النبي محمد (ص)، ثم عهد الخلفاء الراشدين، ثم عهد الأمويين في دمشق ومتوقفاً عند مراكز الثقافة العقلية في البصرة والكوفة، وصولاً إلى عهد العباسيين في بغداد وسقوط الخلافة.

والفصل الثاني جاء بعنوان (الحكمة الشرقية) تطرق إلى النظر العقلي عند الساميين، ثم الديانة الفارسية والدهرية، وانتهاء بالحكمة الهندية. وجاء الفصل الثالث بعنوان (العلم اليوناني)، تطرق إلى المدن والمراكز التي وصل إليها العلم اليوناني، وتحدث عن السريان والكنائس النصرانية، وعن مدن حران وجنديسابور، وعن المذهب الأفلاطوني الجديد، ومعرفة أرسطو عند العرب.

الباب الثاني وحمل عنوان (الفلسفة والعلوم العربية)، واحتوى على أربعة فصول، الفصل الأول جاء بعنوان (علوم اللغة) تطرق إلى أنواع العلوم اللغوية، وعلاقة هذه العلوم بالقرآن وبالمنطق والفلسفة، والفصل الثاني جاء بعنوان (مذاهب الفقهاء) تطرق إلى مواقف وآراء الفقهاء تجاه السنة والحديث والفقه والقياس والرأي، وجاء الفصل الثالث بعنوان (المذاهب الاعتقادية- مذاهب المتكلمين)، تطرق إلى العقائد النصرانية، وتحدث عن علم الكلام، ثم عن المعتزلة، وأشار إلى أربعة من أئمتهم الكبار هم أبو الهذيل العلاف، وإبراهيم النظام، والجاحظ، وأبو هاشم، كما تحدث عن الأشعري وعن التصوف.

والفصل الرابع جاء بعنوان (الأدب والتاريخ)، تطرق في جانب الأدب إلى أربعة

مـن أئمـة الأدب العربي، هم أبو العتاهية، والمتنبي، وأبـو العلا المعري، والحريري، وفي جانب التاريخ تحدث عن السعودي والمقدسي.

الباب الثالـث وحمل عنوان (الفلسفة الفيثاغورية) واحتوى على فصلين، الفصل الأول جـاء بعنوان (الفلسفة الطبيعية)، تطـرق إلى مصادر هذه الفلسفة، وتحدث عن علـوم الرياضيات والعلـوم الطبيعية وعلم الطب. والفصل الثاني جـاء بعنوان (إخوان الصـف بالبصرة)، تطرق إلى القرامطة، وتحدث عن رسائل إخوان الصفا في ميادين العلم والرياضيات والمنطق وفلسفة الدين والأخلاق.

الباب الرابع وحمل عنوان (الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية الجديـدة في المشـرق)، واحتـوى علـى خمسة فصول، تحـدث كل فصل عـن واحد من فلاسفـة المسلمين الأوائل، وهم حسـب الترتيب الكندي والفارابي وابـن مسكويه وابن سينا وابن الهيثم.

البـاب الخامس وحمل عنوان (نهايـة الفلسفة في المشرق)، واحتوى على فصلين، الفصـل الأول تحدث عـن الغزالي، والفصـل الثاني تحدث عن أصحـاب المختصرات الجامعة.

البـاب السادس وحمل عنوان (الفلسفة في المغـرب)، واحتوى على أربعة فصول، الفصـل الأول تطرق إلى بواكير الفلسفة في عصـر بني أمية بالأندلس، والفصل الثاني تحدث عن ابن باجة، والفصل الثالث تحدث عن ابن طفيل، والفصل الرابع تحدث عن ابن رشد.

البـاب السابع والأخير حمل عنوان (خاتمة)، واحتوى على فصلين، الفصل الأول تحـدث عن ابن خلـدون عصره وثقافتـه، والفصل الثاني تحدث عن العـرب والفلسفة النصرانية في القرون الوسطى.

هذه هي الخريطة التفصيليـة لمحتويات الكتاب الأبواب والفصول، التي تظهر أن حديـث دي بـور عن تاريـخ الفلسفة في الإسلام يمتـد إلى عصر ابن خلـدون في القرن الثامن الهجري، مع إشارة موجزة في نهاية الكتاب إلى التفاعل الثقافي الذي حصل بين

العالمين الإسلامي والمسيحي في العصور الوسطى بأوروبا، وفي إيطاليا وإسبانيا بصورة خاصة، وفضل المسلمين على الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى.

مع ملاحظة أن العناوين الفرعية في فصول الكتاب هي من وضع المترجم الدكتور أبو ريدة الذي استحسن هذا الأمر، وأشار إلى ذلك في مقدمة الترجمة العربية، في حين أن صاحب الكتاب اكتفى بذكر أرقام بدون عناوين.

-٥-
الفلسفة في الإسلام.. الرؤية الكلية

قبل نهاية الباب الأول من كتابه، شرح دي بور رؤيته الكلية لفكرة الفلسفة في الإسلام، محدداً في هذه الرؤية لنفسه ولغيره من الأوروبيين الغاية المتوخاة من دراسة الفلسفة في الإسلام، وكاشفاً عن حقيقة دوافعه التي يخاطب بها الأوروبيين تحديداً.

عن هذه الرؤية يقول دي بور (ظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية، عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً، ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها)[١٩].

أما من الوجهة التاريخية، فيرى دي بور أن شأن الفلسفة الإسلامية هو (أكبر كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وإن تتبع دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدينة الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جدير بأن يشوق الباحثين على نحو خاص به، ولا سيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها)[٢٠].

وعن الغاية من هذا البحث، يرى دي بور أن البحث عن تاريخ الفلسفة في الإسلام له شأن عظيم على حد وصفه، والغاية من ذلك يمكن تحديدها في ثلاثة أمور، أشار إليها دي بور بلسان حال الذات الجمعي، وموجهاً خطابه للأوروبيين المشتغلين بهذا الحقل، وهذه الغايات هي:

أولاً: إن هذا البحث يتيح فرصة لمقارنة المدنية الإسلامية بغيرها من المدنيات، والفلسفة ظاهرة في بلاد اليونان، حتى لقد يعدها الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المدنيات، وبحيث لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها.

ثانياً: يكشف هذا البحث عن أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذياً أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين، وإذا

أحطنا علماً بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى، ولكن يجب أن نكون في هذا القياس على حذر، ويجب ألا نفرط في أمره الآن على الأقل.

ثالثاً: يعرف هذا البحث بالظروف التي تفيد العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة[٢١].

وحين يتمم دي بور رؤيته الكلية، يختم حديثه بالقول (ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف، وهم وإن اتشحوا برداء اليونان، فإن رداء اليونان لا يخفي ملامحهم الخاصة، ومن اليسير علينا أن نستهين بشأنهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة بفلسفتها، ولكن يحسن بنا أن نتعرفهم في بيئتهم التاريخية، ولندع الآن رد كل فكرة من أفكارهم إلى أصلها الذي انحدرت منه، تاركين هذا لمبحث قائم بذاته، وأما غرضنا فيما يلي فلا يعدو الإشارة إلى الهيكل الذي شاده المسلمون من المواد التي وجدوها مهيأة لهم)[٢٢].

هذا النص القصير الذي أعطاه الدكتور أبو ريدة عنوان الفلسفة في الإسلام، ويعادل في حجمه مساحة صفحة واحدة من الكتاب، هو من أكثر ما لفت انتباه الكتاب والباحثين المهتمين بحقل الدراسات الفلسفية في المجالين العربي والإسلامي، ومن أشد ما أثار نقدهم وامتعاضهم.

وأغلب الكتابات والمؤلفات العربية والإسلامية التي رجعت لكتاب دي بور، إنما رجعت للتوقف أمام هذا النص ومناقشته ونقده والتشكيك فيه، والكشف عن مغالطته وحتى تناقضه، ووصفه الدكتور أبو ريدة في هامش الكتاب أنه حكم جائر، معلقاً عليه بقوله (فلمفكرو الإسلام فلسفتهم الخاصة، ورغم أنه لا توجد في تاريخ الفكر مستقلة حتى ولا اليونانية، فإن لكل فلسفة طابعها ومشكلاتها ومساهمتها في التراث الفكري الإنساني)[٢٣].

ولولا هذا الموقف المتعالي والمتحيز تجاه الفلسفة الإسلامية، لكان الانطباع العام عن الكاتب والكتاب في المجالين العربي والإسلامي مختلفاً على ما يبدو.

-٦-
تعليقات المترجم.. مواقف وانطباعات

احتوت الترجمة العربية لكتاب دي بور على تعليقات كثيرة، قصيرة وطويلة من الدكتور أبو ريدة، الذي ظل ينقح ويزيد في هذه التعليقات مع الطبعات المتتالية للكتاب، وهذا ما أشار إليه في مقدمة الطبعة الثانية الصادرة سنة ١٩٤٨م.

وعند النظر في هذه التعليقات يمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول: يتعلق بالإشارة إلى المصادر والمراجع التي أغفلها صاحب الكتاب ولم يأت على ذكرها، وذلك على خلفية قررها المؤلف بقوله (ونظراً لأني توخيت الإيجاز في بيان مسائل هذا الكتاب، فقد اقتضى ذلك إغفال ذكر المراجع التي اعتمدت عليها، إلا إذا أوردت شيئاً بنصه، أو رويته على علاتة من غير تمحيص)[٢٤].

وهذا الاقتضاء في إغفال ذكر المراجع، حسب تصور دي بور، ليس مقنعاً، ولا حتى مبرراً من الناحية العلمية، فالإيجاز لا يقتضي على الإطلاق إغفال ذكر المراجع التي لا يكتمل العمل بدونها، ويعد ناقصاً من الناحية العلمية.

في هذا القسم بذل الدكتور أبو ريدة جهداً واضحاً وكبيراً، وسد نقصاً فادحاً في البنية العلمية للكتاب، النقص الذي ضاعف، حسب قول أبو ريدة، مشقة الترجمة، واضطره إلى مراجعة كتب في التاريخ والتراجم، وقراءة كل ما وصل إليه من مؤلفات المفكرين الذي أشار إليهم المؤلف، واهتدى في الأغلب إلى الأصول العربية التي ربما يكون المصنف قد رجع إليها، فأشار إلى هذه المراجع ووثقها، وذكر بعض النصوص، ووسع ما بدا له أنه موجز، وأضاف معلومات هيأتها له البحوث والنشرات الجديدة، وذكر التواريخ العربية مستنداً إلى المصادر العربية نفسها.

وقد تابع أبو ريدة المؤلف في فكرته وطريقة تصوره، لتكون الترجمة حسب قوله أصدق، ولم يعدل عن الترجمة الدقيقة إلا في مواطن قليلة جداً، وعندما دعا إلى ذلك بيان الأشياء كما هي في مصادرها الأولى.

ولقي أبو ريدة في الكتاب آراء قليلة قد لا يوافق عليها، ولكنه لم يتعرض لها بنفي

أو إثبـات، وتركها للباحثين، لأن الذي يتحمل مسؤولية الكتاب في نظره هو المؤلف وليس المترجم.

وعندمـا أتم أبو ريـدة الترجمة، عرضها علـى أستاذه الدكتور الشيـخ مصطفى عبد الرازق والـذي ينتمي إلى مدرسته الفكرية والفلسفية، فقرأها كلها عليه، وأرشده إلى بعض المراجع والاصطلاحات، واستفاد ولشهور طويلة من مكتبته في تعليقاته على الكتاب.

ولا شـك أن أبـا ريـدة في هذا القسم مـن التعليقات قدم خدمـة جليلة لكتاب دي بـور، خدمة كان الكتاب بأمس الحاجة إليها، وكشف عن خبرة عالية في الترجمة، ظلت مصحوبـة بطاقة اجتهادية قل نظيرها ميزت أعماله المترجمة، وجعلت منها واحدة من أفضل الترجمات ضبطاً وإتقاناً وإحكاماً.

القسـم الثاني: يتعلق بالتوضيحات والإضافـات والشروح والاعتراضات التي تراوحت بـين الإيجاز والإسهاب، الإيجاز الـذي يتخطى أسطراً عدة قليلـة، والإسهاب الذي يتخطى صفحـات عدة طويلة، وصـل في بعضها إلى أربـع عشرة صفحة متتالية، وهـذه كانت أطول تعليقة وردت في الكتاب، وجاءت في الفصل الثالث الذي حمل عنوان (المذاهب الاعتقادية)، من الباب الثاني، الذي تناول الحديث عن الفلسفة والعلوم العربية.

وتعلقـت هذه التعليقة برأي دي بور حول ما أسماه بتقلب الظروف التي عاش فيها النبـي (صـ) باختلاف أحوالـه النفسية، وتسليـم الرعيل الأول مـن المسلمين بالوحي والقرآن دون أن يتساءلوا عنهما وحولهما.

وفي نهايـة التعليقـة التفـت أبو ريـدة إلى أنها جـاءت طويلة وطلـب الاعتذار عن ذلـك، ولما فيها حسب قوله من وثبة صوفية فلسفية، ومن تكرار مقصود، وتعبير خاص اقتضتـه طبيعة المسألـة، ولكنه ثمرة تفكير طويـل، ورغبة في الإجابة عـن أسئلة عقول كثيرة متوثبة[٢٥].

وقليلـة جداً هـي الصفحات التـي خلت من تعليقـات المترجم شرحـاً وتوضيحاً، أوإحالة وتذييلاً لمصادر ومراجع عربية وأجنبية.

هذه التعليقات لفتت انتباه الذين طالعوا الكتاب، أو الذين رجعوا إليه بصورة من

الصـور، وتوقفـوا عندها، واعتبروها إحدى السمات التي تميـزت بها ترجمات الدكتور أبو ريدة.

وقـد وجدت أن أغلب الذين توقفـوا عند هذه التعليقات أظهـروا استحساناً لافتاً لها، وأثنوا كثيراً على هذا الجهد الذي نهض به أبو ريدة، وفي هذا الشأن يمكن الإشارة إلى ثلاثة مواقف بارزة هي:

الموقـف الأول: أشـار إليـه الدكتـور علـي سامـي النشـار، الذي يـرى أن محمد (عبدالهـادي أبـو ريدة إنما يصدر عن منهج مصطفى عبد الـرازق في أصالة الفلسفة الإسلاميـة وعبقريتهـا، وظهر دفاع محمـد عبدالهادي أبـو ريدة عن أصالـة الفلسفة الإسلاميـة واستقلالهـا، في تعليقاتـه الزاخرة على كتـاب تاريخ الفلسفـة في الإسلام للأستـاذ دي بـور، والذي قـام عبدالهادي أبـو ريدة نفسـه بترجمته مـن الألمانية إلى العربيـة... مـع تعليقات قيمة، بحيث بـدا الكتاب في صورة علمية رائعـة، وتعليقات أبي ريدة تكون كتاباً منفصلاً عن الكتاب الأصلي)[٢٦].

الموقف الثاني: أشار إليه الدكتور فؤاد زكريا، الذي وصف ترجمات أبو ريدة بالرائعة، واعتـبر (أن من الصعب تصنيف هـذه الأعمال بأنها ترجمات فحسـب، لأن جهده الذاتي، وهوامشه وتعليقاته العميقة المسهبة كانت تشكل عملاً علمياً قائماً بذاته)[٢٧].

الموقـف الثالث: أشار إليه الدكتور أحمد عبدالحليـم عطية، الذي اعتبر أن جهد أبـو ريـدة في ترجمته لكتـاب دي بور، يجعلنا حسـب قوله دون أدنى مبالغـة، أن ننسب العمـل إلى الاثنـين معاً (أبو ريدة ودي بور)، وذلك على خلفيـة أن المؤلف (قد رغب في الإيجاز فلم يذكر المراجع التي رجع إليها ولا المصادر، حتى كان يترجم النص العربي، ولا يدل على مكانه، فبحث أبو ريدة حتى اهتدى إلى الأصول العربية، وأضاف كثيراً من التعليقات بحيث جاءت الترجمة في أكثر من ضعفي حجمها الأصلي، مزودة بالإشارات والتنبيهات والتعليقات، ووسع ما هو موجز، وأضاف معلومات هيأتها البحوث الجديدة، حتى جاء الكتاب أوفى وأعم نفعاً، وبداية لجهده في تأريخ أوسع للفكر الإسلامي)[٢٨].

والموقـف الـذي خرج عن هـذا النسق التبجيلي، هـو ما أشار إليـه الدكتور ماجد

فخـري، الـذي أخذ علـى المترجم التجرد للرد علـى صاحب الكتـاب بإسهاب في بعض الأحوال إسهاباً كان بغنى عنه، وما كان أخلق به أن يتولى مهمة تأليف نظير هذا الكتاب، ما دام له في شأنه مثل هذه التحفظات[٢٩].

وهـذا ما توصل إليـه لاحقاً أبو ريدة، الـذي وجد أن مـن الأولى بعد طول الكلام في المسائـل التـي تعرض لها كتاب دي بور، أن تكون أبحاثـاً مستقلة يستوفيها كتاب عن الفلسفـة الإسلاميـة، وأشار أبو ريـدة إلى هذه الملاحظة في مقدمـة الطبعة الثانية من الكتـاب بقوله (وقد وعدت القارئ بمزيد بيان لبعض المسائل يقرؤ في التصدير، ولكن طول الكلام في هذه المسائل جعلها أولى بأن تكون أبحاثاً مستقلة، لا تتسع لها المقدمات، فلا بد للقارئ أن ينتظرها في كتاب واف عن الفلسفة الإسلامية)[٣٠].

-٧-
ملاحظات على التعليقات

كنت قد توقفت أمام تعليقات الدكتور أبو ريدة، وبدت لي بعض الملاحظات تختص بالقسم الثاني من التعليقات المتعلقة بالشروح والتوضيحات، وتتحدد هذه الملاحظات في النقاط التالية:

أولاً: من المعروف عند المشتغلين بحقل الترجمة، أن هناك طريقتين متبعتين في إبداء الملاحظات والتعليقات على الأعمال المترجمة، الطريقة الأولى هي التي اتبعها الدكتور أبو ريدة في هذا الكتاب، إذ تتوزع الملاحظات على صفحات الكتاب بحسب الاقتضاء والحاجة، وتمتد من أول الكتاب إلى نهايته، وتقرأ هذه الملاحظات وتتابع مع نص الكتاب في الهوامش المخصصة لها.

الطريقة الثانية: أن يجمع المترجم ملاحظاته وتعليقاته في نص واحد يصدر به الكتاب عادة، فتنفصل الملاحظات والتعليقات عن نص الكتاب.

هذه الطريقة الثانية هي الأفضل في نظري، لأنها تتيح إمكان التعرف على مجموع ملاحظات المترجم في نص كلي موحد ومتواتر، وليس بطريقة تجزيئية ومتفرقة بين صفحات الكتاب، ولأن هذه الطريقة أيضاً، لا تجعل القارئ يتقطع بين المتن والهامش على طول صفحات الكتاب، بشكل يكون على حساب التتابع والتركيز في متابعة المتن وهو النص الأصلي، وهذا ما لا يحبذه القارئ عادة.

ولأن هذه الطريقة ثالثاً، لا تجعل القارئ يتوزع العناية والاهتمام بين المتن والهامش، وعادة ما يميل القارئ في مثل هذه الحالة إلى التركيز على المتن، ويقل اهتمامه بالهامش، وذلك على خلفية أن الكتاب هو في متنه وليس في هوامشه المضافة هذا من جهة، ومن جهة أخرى لأن الدافع عادة لمطالعة الكتاب هو المتن وليس الهامش.

ثانياً: مع التعليقات والتوضيحات الكثيرة والمسهبة للدكتور أبو ريدة، إلا أنه لم يذكر شيئاً عن سيرة المؤلف ولو بمقدار سطر واحد، وبدلاً من أن يذكر اسم المؤلف كاملاً ولو لمرة واحدة ذكره مختصراً في القسم الأول منه على هذا النحو (ت.ج. دي بور) والقدر

الذي أشار إليه في تعريف المؤلف يعد بسيطاً للغاية، وليس كافياً على الإطلاق، إذ اكتفى بعبارة جامعة أمستردام التي وضعها بجانب الاسم في غلاف الكتاب.

علماً بأن المؤلف دي بور ليس اسماً معروفاً في حقل الدراسات الفلسفية، وبين المستشرقين الأوروبيين، ولم أجد في الكتابات العربية بمقدار متابعتي من كتب شيئاً ولو بسيطاً عن سيرته، وقد تغافله كلياً الدكتور عبد الرحمن بدوي ولم يأت على ذكره في كتابه (موسوعة المستشرقين)، الذي ترجم فيه ما يزيد على ٢٨٠ مستشرقاً أوروبياً، وهو الكتاب الوحيد الذي توقعت أن أجد فيه شيئاً ولو ضئيلاً عن سيرة دي بور.

ولا أعلم لماذا تغافله الدكتور بدوي، مع أنه ورد ذكره وتكرر في كتابه (التراث اليونان في الحضارة الإسلامية).

وما يؤكد صحة هذه الملاحظة، الالتباس الذي وقعت فيه الكتابات العربية بشأن تحديد بلد دي بور، بين من اعتبره ألمانياً ومستشرقاً ألمانياً كالدكتور محمد عابد الجابري في كتابه (التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات)، وبين من اعتبره هولنديا كالدكتور عرفان عبدالحميد في كتابه (الفلسفة الإسلامية.. دراسة ونقد)، وبين من سكت عن ذلك ولم يشر إلى موطنه، وهذا هو حال أغلب الكتابات العربية والفلسفية منها أيضاً، ومن هؤلاء الدكتور ماجد فخري في كتابيه (دراسات في الفكر العربي)، و(تاريخ الفلسفة الإسلامية).

ولعل ما يرفع هذا الالتباس، ما أشار إليه الدكتور رضوان السيد في دراسته عن الاستشراق الألماني، الذي كتب فيها سطراً واحداً عن دي بور قال عنه: هو مستشرق هولندي مغمور كان يكتب بالألمانية لدراسته على المستشرقين الألمان[٣١].

ولولا ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية لما عرف دي بور في المجال العربي وفي الكتابات العربية، ولما تردد اسمه وكتابه بهذا الشكل الذي لم يعرف إلا بهذا الكتاب، ولا يذكر إلا به.

وبهذا يكون أبو ريدة هو الذي عرف بدي بور وبكتابه في المجال العربي، وقدم له معروفاً كبيراً لا يقدر بثمن، ويتمناه كل إنسان لنفسه في أن يعرف بهذه الطريقة التي

عرف بها دي بور في المجال العربي.

ثالثاً: من الملاحظات التي تلفت الانتباه في تعليقات الدكتور أبو ريدة، تلك المفارقة الكمية والنوعية بين تعليقاته عن الغزالي، وتعليقاته عن ابن رشد، فمن جهة جاءت تعليقاته عن الغزالي شرحاً وتوضيحاً ودفاعاً مطولة وتغطي جميع الصفحات التي خصصها المؤلف عن الغزالي، وهذا بخلاف الحال في تعليقاته عن ابن رشد، التي اكتفى فيها بالإشارة إلى المصادر والمراجع، ولم يظهر دفاعاً واضحاً عنه حتى في المواقف التي كانت تستدعي الدفاع والشرح والتوضيح.

فقد أشار دي بور إلى مواقف خطيرة، أتهم فيها ابن رشد بأن مذهبه يحتوي على ثلاثة آراء إلحادية كبيرة، ونص كلامه (وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء إلحادية كبيرة، تجعله مخالفاً لما أثبتته علوم العقائد في الديانات الثلاث الكبرى في عصره، وأولها قوله بقدم العالم المادي والعقول المحركة له، وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علة بمعلول، على وجه ضروري لا يترك مجالاً للعناية الإلهية، أو للخوارق أو نحوها، وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات، وهو قول جعل الخلود الفرد غير ممكن)[٣٢].

هذا الكلام ما كان ينبغي أن يمر بدون التوقف عنده ونقضه والتشكيك فيه، مع ذلك لم يعقب عليه أبو ريدة وتغافله ولم يقل شيئاً عنه.

وهكذا حين علق دي بور على كلام ابن رشد حول العلاقة بين الدين والفلسفة بالعودة إلى كتابه الشهير (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، قال عنه بنص كلامه (ولكن هذا الرأي يبدو فيه إنكار للدين، فالدين السماوي الحق لن يرضى بأن يقر للفلسفة بالمكان الأول في ميدان الحقائق)[٣٣].

الأمر الذي يظهر أن أبا ريدة كان أقرب وأميل إلى الغزالي الذي أنصفه ودافع عنه، منه إلى ابن رشد الذي تخلى عن الدفاع عنه ولم ينصفه بشيء.

-٨-
اتجاهات النقد

لم أجد في حدود متابعاتي في الكتابات العربية مراجعات نقدية شاملة وتفصيلية لكتاب دي بور، وما وجدته هو عبارة عن ملاحظات نقدية عامة وكلية تلامس الموقف الفلسفي العام لصاحب الكتاب، ولا تقترب من مناقشة المواقف والأفكار التفصيلية للكتاب.

وهذا يعني أن كتاب دي بور، مع شهرته الواسعة في المجال العربي، وبعد ما يزيد على قرن من تاريخ صدوره، وما يزيد على سبعين عاماً من تاريخ ترجمته، لم يتعرض للتحليل النقدي في الكتابات العربية المعاصرة، بأنماطها الفكرية والفلسفية والتاريخية، وهذه مفارقة تلفت الانتباه حقاً، وتصوب النقد على المجال الفكري العربي المعاصر.

ومن الذين كانت لهم ملاحظات نقدية عامة على كتاب دي بور، يمكن الإشارة إلى محاولتين وقفت عليهما، الأولى للدكتور إبراهيم مدكور، والثانية للدكتور محمد عابد الجابري.

محاولة الدكتور إبراهيم مدكور أشار إليها في الجزء الأول من كتابه (في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه)، وجاءت في نهاية الكتاب عند حديثه عن المراجع التي تحدثت عن الفلسفة الإسلامية ومنهج بحثها، فمع تقديره لجهود دي بور وأثره في تاريخ الفلسفة الإسلامية، إلا أنه سجل عليه ملاحظتين هما:

الملاحظة الأولى: لم تتهيأ لدي بور أخريات القرن التاسع عشر كل المصادر التي تمكنه من الحكم على دقائق الفلسفة الإسلامية، ولعل الدكتور مدكور استند في هذه الملاحظة على ما ذكره دي بور في مقدمة كتابه عند قوله (ولست أزعم أني قد أحطت علماً بكل ما كتب في هذا الميدان من قبل، ولم يكن كل ما عرفت من الأبحاث في متناول يدي، ولم أستطع الانتفاع بالمخطوطات إلا نادراً)[٣٤].

الملاحظة الثانية: يبدو عند الدكتور مدكور أن دي بور قد غير رأيه شيئاً فشيئاً، ففي فصل له في دائرة معارف الدين والأخلاق، يبين ما في الفلسفة الإسلامية من عناصر أجنبية

أفلاطونية وأرسطية وفيثاغورثية، ويشير إلى مدى آثارها في الشرق والغرب[٣٥].

هذه الملاحظة الثانية يبدو أنها بحاجة لبعض التوضيحات، لأنه ليس من الواضح ما يقصده الدكتور مدكور من التغير الحاصل عند دي بور، وهل هو تغير إيجابي أم تغير سلبي؟ فكلام الدكتور مدكور يحتمل الأمرين، الأمر السلبي في القسم الذي يبين ما في الفلسفة الإسلامية من عناصر أجنبية، والأمر الإيجابي في القسم الذي يبين مدى آثارها في الشرق والغرب.

أما محاولة الدكتور محمد عابد الجابري، فقد جاءت في سياق تحليل الرؤية الاستشراقية للفكر الفلسفي في الإسلام، فبعد أن تتبع محتويات كتاب دي بور في أبوابه وفصوله، وفحص مضمونه، وتوقف عند طبيعة رؤيته لتاريخ الفلسفة في الإسلام، أشار إلى بعض الملاحظات النقدية التي يمكن تحديدها في أمرين أساسيين هما:

الأمر الأول: تبني دي بور نظرية رينان بكل ما تحمله من مضامين عنصرية، وبالتالي الحكم على الفلسفة العربية الإسلامية حكم مسبق، لأنه ما دامت هذه الفلسفة تنتمي إلى شعب من الجنس السامي فهي لا يمكن أن تكون أصلية، أو تشتمل على عناصر جديدة، باعتبار أن الأصالة والجدة في الفكر والفلسفة مقصورتان على الجنس الآري وحده.

وأشار دي بور إلى هذا الموقف عند قوله (لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكيمة، وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة، متفرقة لا رباط بينها، ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان وفي مصيره، وإذا عرض للعقل السامي ما يعجز عن إدراكه، لم يشق عليه أن يرده إلى إرادة الله التي لا يعجزها شيء، والتي لا ندرك مداها ولا أسرارها)[٣٦].

وهذا الحكم المسبق على الفلسفة الإسلامية عند دي بور، يأتي صريحاً واضحاً في نظر الجابري عند قوله (ظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية، عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين لا ابتكاراً، ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح

مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها)[٣٧].

ويعقب الجابري على هذا الكلام، متسائلاً بقوله (إذا كان كذلك فلماذا الاهتمام بها، ولماذا كل هذا العناء الذي يتكبده المستشرق في سبيل الإطلاع عليها، ثم الكتابة فيها بلغته وداخل ثقافته؟)[٣٨].

الأمر الثاني: إن الهدف عند دي بور، كما عند غيره من المستشرقين، ليس فهم الفلسفة الإسلامية لذاتها، بل استكمال فهمهم للفلسفة اليونانية وللفكر الأوروبي عامة[٣٩].

لكن هناك من وجد أن هذا النقد يرتد على الجابري نفسه، وأشار إلى هذه الملاحظة الدكتور إبراهيم العاتي عند عودته إلى كتاب الجابري (نحن والتراث)، وطريقة تحليله للعلاقة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية، فقد اعتبر الدكتور العاتي أن الجابري يجاري ما أسماه المنظور اليوناني للفلسفة عند المستشرقين الأوروبيين، مبرهناً على ذلك بموقفه من كتاب دي بور نفسه، حين قال عنه الجابري إنه من أحسن ما كتبه المستشرقون.

وفي شرحه لهذا الموقف، يقول الدكتور العاتي (لابد أن نشير إلى أن من الباحثين العرب من جارى المستشرقين في قراءته للفلسفة الإسلامية من منظور يوناني، وأبرز من يمثلهم محمد عابد الجابري، الذي يرى أن الفلسفة الإسلامية ليست قراءة متصلة لتاريخها المعرفي والميتافيزيقي الخاص، كالفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية، وإنما هي قراءات لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، وقد يبدو ذلك مفهوماً من اعتباره كتاب دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام أحسن ما كتبه المستشرقون)[٤٠].

جاء هذا الكلام في سياق حديث الدكتور العاتي عن مناهج الباحثين الغربيين والمستشرقين منهم تحديداً في دراسة الفلسفة الإسلامية، مصنفاً كتاب دي بور على المنظور اليوناني للفلسفة، وواصفاً موقفه من الفلسفة الإسلامية بالتطرف تارة، وبالتناقض تارة أخرى، بالتطرف حين يقول عن الفلسفة الإسلامية إنها فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، وبالتناقض حين يعترف للفلاسفة المسلمين بوجود نوع من التميز عمن سبقهم على الأقل[٤١].

-٩-
ملاحظات ونقد

بعد هذه الجولة الاستطلاعية والنقاشية والنقدية حول الكاتب والكتاب والمترجم، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات النقدية التي كونتها حول الكتاب، وهي:

أولاً: سعى المؤلف وبشكل دائم ومستمر في إظهار وتأكيد التأثيرات الأجنبية اليونانية والرومانية والنصرانية على الثقافة الإسلامية وعلومها ومعارفها، ومنها الفلسفة الإسلامية.

وتمثل هذه الملاحظة مكوناً أساسياً في بنية كتاب دي بور وفي أطروحته، وقد تجلت بوضوح كبير في كل أبواب وفصول الكتاب، ومواطن الإشارة إليها كثيرة وعديدة، وتكاد تتصل بفروع الثقافة الإسلامية وأقسامها كافة، وللدلالة عليها يمكن الإشارة إلى بعض الأمثلة الكاشفة على ذلك.

من هذه الأمثلة، حين يتحدث دي بور عن مراكز الثقافة العقلية الإسلامية، يرى أن المقر الأكبر لهذه الثقافة تمثل تاريخياً في البصرة والكوفة، وأن بواكير العلم العقلي الدنيوي الذي ازدهر فيهما إنما نشأ من مؤثرات أجنبية، وحسب قوله إن (المقر الأكبر للثقافة العقلية كان في البصرة والكوفة، إذ التقى عرب وفرس، ونصارى ومسلمون ويهود ومجوس، هنا حيث ازدهرت التجارة والصناعة، يجب أن نلتمس بواكير العلم العقلي الدنيوي، تلك البواكير التي نشأت من مؤثرات نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي، ومن مؤثرات فارسية)[٤٢].

وقد عقب الدكتور أبو ريدة على هذا الكلام في هامش الكتاب معترضاً عليه ومشككاً فيه بقوله (هذا الكلام يحتاج إلى تقييد كبير، أثار القرآن مشكلات كان لابد أن تدعو إلى النظر العقلي، ونشأت الفرق والأبحاث الكلامية فتأثرت بعوامل دينية نظرية، وكل المذاهب المعروفة عند غير العرب هيأت مادة لذلك، فيجب التمييز بين العامل الباعث والفكرة السائدة، وبين المادة التي انتفع بها العرب)[٤٣].

وحين تحدث دي بور عن أنواع العلوم، اعتبر أن العلوم المسماة علوم العرب،

ويقصد بها علوم اللغة والفقه والكلام والتاريخ والأدب، هذه العلوم في نظره ليست من مبتكرات العرب الخالصة، فقد نشأت أو هي تكامل نموها في نواح من الإمبراطورية الإسلامية اختلط العرب فيها بغيرهم، ويختم كلامه - وهذا محل الشاهد - بقوله (وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حظ لم يزل شأنه في ازدياد)[٤٤].

وعند حديثه عن المباحث الأخلاقية في الإسلام، يقول دي بور (كان للنظريات الفلسفية اليونانية أثر مزدوج في المباحث الأخلاقية في الإسلام، فنجد عند كثير من أهل الفرق وعند الصوفية، وعند أهل السنة وعند المتزندقة مذهباً خلقياً ينزع إلى الزهد، ويصطبغ بآراء فيثاغورس وأفلاطون)[٤٥].

وعند حديثه عن المباحث الكلامية، يشير دي بور إلى أثر العقائد النصرانية بقوله (أكد الإسلام من أول الأمر وجوب الوحدانية لله تأكيداً جازماً، غير أن هذا لم يمنع البعض من أن يضيفوا لله من الأسماء الحسنى ما يضيفون للإنسان، وأن يصفوه بصفات كثيرة، ولا شك أنه بتأثير علم العقائد النصراني عظم شأن بعض الصفات، حتى صار لها المكان الأول، وهي: العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر)[٤٦].

وفي تعقيبه على هذا الكلام، يرى الدكتور أبو ريدة في هامش الكتاب (لا أرى هنا شأناً لعلم العقائد النصراني، ما دامت كل هذه الصفات واردة في القرآن)[٤٧].

وعن الأثر الأجنبي في الأدب والتاريخ، يقول دي بور (تكوّن شعر العرب وطريقتهم في كتابة التاريخ، مستقلين عن القواعد الثابتة المتداولة بين العلماء، ولكن بمرور الأيام لم يسلم الشعر، كما لم يسلم التاريخ من تأثير العوامل الأجنبية)[٤٨].

هذه بعض الشواهد والأمثلة، وهناك الكثير منها في ثنايا الكتاب لمن يريد أن يتتبعها.

من المعروف أن هذه الملاحظة تعد من أعمدة الموقف الاستشراقي، وطالما تعمد المستشرقون وبنوع من المبالغة والتقصد الإشارة إليها، والتأكيد عليها لمقاصد وغايات تخدم أيديولوجيا الموقف الاستشراقي.

ومن جهتنا يمكن تفسير هذه الملاحظة، بطريقة تختلف كلياً عن منطق الاستشراقيين، ويتحدد هذا التفسير في النقاط التالية:

١. حينما ظهر الإسلام أحدث ثورة هائلة في علاقة المسلمين بالعلم، حين جعل من كلمة (اقرأ) أول كلمة نزلت من القرآن الكريم وهي تفيد نفي الجهل، وحين جعل الإسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، وجعل من التفكر عبادة، ومن العقل حجة، ومن البرهان سبيلاً، ومن الحكمة ضالة، وحين رفع الذين أتوا العلم درجة، ولم يعد يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون.

وبفضل هذه الثورة في علاقة المسلمين بالعلم، اندفع المسلمون نحو اكتساب العلوم والمعارف، وظلوا يسافرون ويهاجرون، ويقطعون المسافات الطويلة براً وبحراً في طلبها والفوز بها، وبهذا السعي والشوق وصلوا وظفروا بعلوم الأمم الأخرى، ومنها علوم اليونان والفرس والهند وغيرها وأخذوا منها.

٢. بشهادة المؤرخين أسهم المسلمون في إحياء العلوم والمعارف التي ظفروا بها وأعادوا الروح إليها، وأكسبوها حيوية وتجدداً، وبفضلهم دخلت هذه العلوم والمعارف إلى التاريخ من جديد، وتواصلت مع الفكر الإنساني، حتى وصلت إلينا، وتعرفنا عليها.

ولولا هذا الدور الحضاري الرائد والكبير الذي نهض به المسلمون، ما كنا نعلم إلى أين ينتهي مصير هذه العلوم والمعارف، التي عرفت بعلوم الأوائل، أو علوم الأقدمين، في إشارة إلى قدمها وتاريخها الموغل في القدم.

ولو لم يتعرف المسلمون على هذه العلوم، فهل كان لها هذا النصيب من الحيوية والدينامية والتجدد؟ وهل كان بالإمكان أن تصل إلينا كما وصلت إلينا بالفعل؟ وبالطريقة التي تعرف عليها الفكر الإنساني والفكر الأوروبي بشكل خاص!

٣. إن هذا التأثر الذي تحدث عنه دي بور وباقي المستشرقين الآخرين، إنما جاء تالياً وعرضاً ولم يأت خلقاً وتكويناً، وهذا ما أشار إليه وأوضحه بشكل جلي الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه التمهيد بقوله (والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره، مهما يكن من شأنها فهي أحداث طارئة عليه، صادفته شيئاً قائماً

بنفسه فاتصلت به لم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محواً)[٤٩].

ثانيـاً: حاول دي بـور الإعلاء من شأن العقل اليوناني وعلـوم اليونان، وإعطاءهم صفة التفوق على باقي الأمم والثقافات الأخرى، وهذه الملاحظة هي في صلب الدراسات الاستشراقيـة، لأنها تخـدم وتكرس فكرة المركزية الأوربية التـي جاهد المستشرقون في تثبيتها، والدفاع عنها، والتباهي بها.

وقد تركزت هذه الملاحظة في كتاب دي بور مرات عدة، وتواترت في مختلف أبواب وفصول الكتاب، ومن الإشارات الدالة عليها، حديثه عن تفوق العقل اليوناني على الحكمة الهندية عند قوله (ولكي يتجه الفكر إلى معرفة حقائق الأشياء الخارجية لم يكن يحتاج إلى خيـال الهنـد، بل كان لابد له مـن عقل اليونان. ونجـد في الرياضيات العربية أكبر برهـان على هذا، ورأى أحسـن العلماء، الذين يعتد بهم في هذا الشأن، إن الحساب هو وحده العنصر الهندي في هذه الرياضيات، أما الجبر والهندسة فهما يونانيا النزعة في جل أمرهما، إن لم تكن هذه الصبغة اليونانية هي الوحيدة فيهما[٥٠].

وفي هـذا النص تقصـد دي بور أن ينسـب الخيال إلى الهند، وينسـب العقل إلى اليونـان، ويراد من الخيـال إدراك الجزئيات وعدم القدرة علـى الربط بينها، بخلاف العقل الذي ينهض بمثل هذه المهمة التركيبية والمنطقية.

وعنـد حديثـه عن مـدى معرفـة العرب بالـتراث اليونـاني، يرى دي بـور أن من العسـير على الشرقيين فهم التراث اليوناني في أعلـى درجاته، وحسب كلامه (لم يكن في استطاعـة الشرقيـين قط، أن يصلـوا إلى أثمن ما خلفه لنا العقـل اليوناني في الفن والشعـر وكتابة التاريخ، بل ربما كان عسيراً عليهم أن يفهموه، لما كان يعوزهم في الإلمام بحياة اليونان، ولأنهم لم يكونوا متهيئين لتذوق هذه الحياة)[٥١].

إلى جانـب إشـارات أخرى عدة، وهذه الملاحظة عمومـاً ليست جديدة في كتابات المستشرقين، وهي متوقعة دائماً في كتاباتهم.

ثالثاً: نفي صفة الابتكار عند الفلاسفة المسلمين، وقد تكررت هذه الملاحظة مراراً

في كتاب دي بور، ومن الإشارات الدالة عليها ما تحدث به عن ابن باجة، الذي قال عنه (يكاد ابن باجة يتبع الفارابي، رجل المشرق الهادئ المحب للعزلة، إتباعا تاماً، وقل ما اشتغل بوضع مذهب، شأنه في ذلك شأن الفارابي، ورسائله المبتكرة قليلة، ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة. وملاحظاته شتات في سوانح لا رباط بينها، فهو يبدأ في الكلام عن شيء، ثم يستطرد إلى كلام جديد، وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان، والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة، فلا هو يريد أن يترك الفلسفة، ولا هو يستطيع أن ينتهي منها بأن يتقنها[٥٢].

وعند حديثه عن ابن طفيل، قال دي بور (وقد زعم أنه يستطيع إصلاح مذهب بطليموس، ولكن ينبغي ألا نقبل هذا الزعم على إطلاقه، فقد ادعى مثل هذا كثير من العرب ولكنهم لم يفعلوه)[٥٣].

وقال عن ابن ارشد (وأيا ما كان فابن رشد مفكر جريء، منطقي لا اضطراب في تفكيره، وإن لم يكن مفكراً مبتكراً، فقد قنع بالفلسفة النظرية)[٥٤].

رابعاً: إعطاء التفكير الإسلامي صفة إدراك الجزئيات دون القدرة على ربطها بطريقة منطقية مركبة، وهذه واحدة من الملاحظات التي أحدثها المستشرقون، واخترعوها لأنفسهم، وظلوا يتحدثون عنها في كتاباتهم، حتى عدت من السمات البارزة لخطابهم الاستشراقي.

وأشار دي بور إلى هذه الملاحظة مرات عدة، مرة عند حديثه عن العرب والتراث التاريخي، إذ يقول (يمتاز مؤرخو العرب الأقدمون، كما يمتاز شعراؤهم، بالقدرة على إدراك الجزئيات إدراكاً دقيقاً، ولكنهم لم يقدروا على ربط الحوادث برباط جامع لها[٥٥].

ومرة عند حديثه عن أبي العلاء المعري، الذي قال عنه (يكاد أبو العلاء يكون خلواً من الموهبة التي تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض، لقد كانت له مقدرة على التحليل، أما التركيب فليست له عليه مقدرة)[٥٦].

ومرة عند حديثه عن أن العرب متى ما تمكنوا من الوصل بين الأشياء فإنهم في هذه القدرة يكونون متأثرين باليونان، وحسب قوله (إذا وجدنا العرب يصلون بين الأشياء

المتعددة برباط منطقي، أو قائم على الاعتبار لخصائص الأشياء، لا حين يحصونها إحصاء أو يجمعون بينها على غير نظام، فالراجح أنهم في كل ذلك متأثرون باليونان)[٥٧].

والحديث عن هذه الملاحظة، يأتي في سياق إظهار التفكير الإسلامي بمظهر الضعف والتشتت والضآلة في العقلانية والمنطقية.

وكنت قد تحدثت عن هذه النزعة التجزيئية شرحاً ونقداً في كتابي (الإسلام والتجديد) عند الحديث عن المستشرق الإنجليزي هاملتون جيب وكتابه (الاتجاهات الحديثة في الإسلام)، لكونه تحدث عن هذه النزعة بنوع من الإفراط والمبالغة.

خامساً: تحدث دي بور عن ابن خلدون، وتطرق إلى الكثير من الجوانب والأبعاد المتعلقة به، مركزاً على رؤيته في علم التاريخ، وشارحاً خصائص مذهبه، لكن المفارقة أنه لم يتطرق إلى موقفه من الفلسفة، وكان من الأولى به أن يلتفت إلى هذه المسألة الوثيقة الصلة بموضوع الكتاب.

وقد التفت إلى هذه الملاحظة الدكتور أبو ريدة، وأشار إليها في هامش الكتاب، وقدم شرحاً عنها يمكن العودة إليه[٥٨].

سادساً: التأكيد على أن المسلمين أخذوا الفلسفة اليونانية عن طريق المذهب الأفلاطوني الجديد، إلى درجة أن دي بور قد تحدث عن الفلاسفة المسلمين في إطاره ما أسماه الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية الجديدة في الشرق، ويقصد بهؤلاء الفلاسفة الكندي والفارابي وابن مسكويه وابن سينا وابن الهيثم.

ويراد من هذه الملاحظة أن المسلمين فهموا الفلسفة اليونانية بطريقة ناقصة ومشوهة، لأنهم مزجوا بينها وبين المذاهب الشرقية، كما تجلت فيما يسمى بالأفلاطونية المحدثة التي ظهرت في الشرق.

هذه الملاحظة يرفضها المفكرون والمؤرخون من العرب والمسلمين المعاصرين، ولهم نقاشات حولها تجادل وتشكك فيها.

هذه بعض الملاحظات النقدية، وهي ملاحظات تضع كتاب دي بور في سياق الدراسات الاستشراقية، وفي صلب الخطاب الإستشراقي الأوروبي التام.

الهوامش

١. ماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، ترجمة: كمال اليازجي، بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٠م، ص٦.

٢. محمد عابد الجابري. نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م، ص٣٢.

٣. محمد عابد الجابري. التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م، ص٧٨.

٤. محمد عابد الجابري. المصدر نفسه، ص٧٩.

٥. مجموعة كتاب. الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة كتاب تذكاري، الكويت: جامعة الكويت، ١٩٩٣م، ص١٥٥.

٦. محمد عبدالهادي أبو ريدة. إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م، ص ب.

٧. علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ١٩٩٥م، ج١، ص٥٣٢

٨. مجموعة كتاب. المصدر نفسه، ص١٩.

٩. مجموعة كتاب. المصدر نفسه، ص٨٦.

١٠. مجموعة كتاب. المصدر نفسه، ص١٠٨.

١١. مجموعة كتاب. المصدر نفسه، ص١٩.

١٢. ماجد فخري. دراسات في الفكر العربي، بيروت: دار النهار، ١٩٨٢م، ص٢٣٥.

١٣. محمد عابد الجابري. التراث والحداثة، مصدر سابق، ص٧٩ في الهامش.

١٤. رضوان السيد. التأثيرات الاستشراقية الألمانية في دراسات الفكر الفلسفي الإسلامي، صحيفة الشرق الأوسط، الأربعاء ٣ نوفمبر ٢٠٠٤م، العدد ٩٤٧٢.

١٥. دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبدالهادي أبو ريدة، بيروت: دار النهضة العربية، ط٣، ١٩٥٤م ص٩ - ١٠.

١٦. مجموعة كتاب. الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة كتاب تذكاري، مصدر سابق، ص١٠٨.

١٧. دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، مصدر سابق، ص١٣.

١٨. محمد عابد الجابري. التراث والحداثة، ص٧٩.

١٩. دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، مصدر سابق، ص٥٣.

٢٠. دي بور. المصدر نفسه، ص٥٣.

٢١. دي بور. المصدر نفسه، ص٥٣-٥٤.

٢٢. دي بور. المصدر نفسه، ص٥٤.

٢٣. دي بور. المصدر نفسه، ص٥٤.

٢٤. دي بور. المصدر نفسه، ص١٣.

٢٥. دي بور. المصدر نفسه، ص٨٢.

٢٦. علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ج١، ط٩، ١٩٩٥م. ص٢٤-٥٣٠.

٢٧. مجموعة كتاب. الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة كتاب تذكاري، ص١٩.

٢٨. مجموعة كتاب. المصدر نفسه، ص١٠٩.

٢٩. ماجد فخري. دراسات في الفكر العربي، مصدر سابق، ص٢٣٥.

٣٠. دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٧.

٣١. رضوان السيد. التأثيرات الاستشراقية الألمانية في دراسات الفكر الفلسفي الإسلامي، صحيفة الشرق الأوسط، مصدر سابق.

٣٢. دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٣٢٢.

٣٣. دي بور. المصدر نفسه، ص٣٢٦.

٣٤. دي بور. المصدر نفسه، ص١٣.

٣٥. إبراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة: سمير كو للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ج١، ص٢٠٩.

٣٦. دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٢٤.

٣٧. دي بور. المصدر نفسه، ص٥٣.

٣٨. محمد عابد الجابري. التراث والحداثة، ص٨١.

٣٩. محمد عابد الجابري. المصدر نفسه، ص٨٣.

٤٠. إبراهيم العاتي. إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣م، ص١٥.

٤١. إبراهيم العاتي. المصدر نفسه، ص١٤.

٤٢. دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص١٩.

٤٣. دي بور. المصدر نفسه، ص٢٠.

٤٤. دي بور. المصدر نفسه، ص٥٥.

٤٥. دي بور. المصدر نفسه، ص٦٤.

٤٦. دي بور. المصدر نفسه، ص٩٠.

٤٧. دي بور. المصدر نفسه، ص٩٠.

٤٨. دي بور. المصدر نفسه، ص١١٢.

٤٩. مصطفى عبدالرازق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ، ص٩٨.

٥٠. دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٢٨.

٥١. دي بور. المصدر نفسه، ص٤٥.

٥٢. دي بور. المصدر نفسه، ص٣٠٢.

٥٣. دي بور. المصدر نفسه، ص٣٠٩.

٥٤. دي بور. المصدر نفسه، ص٣٢٣.

٥٥. دي بور. المصدر نفسه، ص١١٦.

٥٦. دي بور. المصدر نفسه، ص١١٤.

٥٧. دي بور. المصدر نفسه، ص٢٨.

٥٨. دي بور. المصدر نفسه، ص٣٣٦.

الفصل الثاني
مصطفى عبد الرازق..
ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

-١-

عبدالرازق.. والمكانة الفلسفية

مثل الشيخ مصطفى عبدالرازق تجربة مهمة في تاريخ تطور الفكر الإسلامي الفلسفي خلال النصف الأول من القرن العشرين، وهي التجربة التي توقف عندها، ورجع إليها معظم الدارسين والباحثين الذين حاولوا دراسة تاريخ تطور الفلسفة والفكر الفلسفي والدرس الفلسفي في مصر والعالم العربي.

واكتسبت هذه التجربة أهمية بحيث لا يمكن تخطيها وتجاوزها، أو إهمالها وعدم الالتفات إليها، وذلك لشدة تأثيرها، وقوة حضورها، وتمكنها من البقاء والامتداد، وظلت موضع ثناء وتقدير الكثيرين من الباحثين والمؤرخين والمشتغلين بالدراسات الفلسفية، من الذين عاصروا صاحب هذه التجربة، ومن الذين جاؤوا بعده، وحتى من الموجودين اليوم.

وعند النظر في هذه التجربة يمكن الكشف عن ثلاثة عوامل متعاضدة، هي التي عززت القيمة الفكرية والفلسفية لتجربة الشيخ عبدالرازق، وهذه العوامل هي:

أولاً: يعد الشيخ عبدالرازق أول أستاذ مصري يكلف بتدريس مادة الفلسفة الإسلامية في التعليم الجامعي المصري، وهذا الأمر له قيمته الرمزية، ويحمل الكثير من المعاني والدلالات، ويمثل لحظة تاريخية لا تمحى من ذاكرة المصريين، وتعني لهم الشيء الكثير، ومنها يؤرخ إلى الدرس الفلسفي الإسلامي الأكاديمي في مصر.

ويذكر في هذا الشأن أن الدكتور طه حسين الذي كان الأستاذ المصري الوحيد من بين أعضاء هيئة التدريس في كلية الآداب آنذاك، أبى إلا أن يدرس الفلسفة الإسلامية أستاذ مصري، فكان الشيخ عبدالرازق الذي عين أستاذاً مساعداً سنة ١٩٢٧م في كلية الآداب جامعة فؤاد الأول، جامعة القاهرة حالياً، فدرس الفلسفة الإسلامية إلى جانب اثنين من أساتذة جامعة السربون الفرنسية، هما إميل برييه، أستاذ الفلسفة اليونانية، وأندريه لالاند، أستاذ الفلسفة الحديثة.

ومن كلية الآداب كانت الانطلاقة الحقيقية للشيخ عبدالرازق في أن يعرف

عـن نفسه، وعـن معارفه ومواهبه الفكريـة، وهي الفرصة التي يبـدو أنه كان ينتظرها ويترقبهـا بعد عودته من فرنسا، فلم يهنـأ قلبه، حسب قول حسين أحمد أمين، ولا وجد ميدانه الحقيقي إلا حين اختير أستاذاً في كلية الآداب[1].

ولو لم ينخرط الشيـخ عبدالرازق في سلك التعليم الجامعي، وفي تدريس الفلسفة الإسلاميـة تحديداً، وفي ذلك التاريخ بالذات، لما عرف بالصورة التي أصبح عليها فيما بعد، والمنزلة التي وصل إليها، وبالتأثير والامتداد الذي تركه.

وهذا ما يتأكد إذا عرفنا أن من بين جميع المناصب التي تبوأها ووصل إليها الشيخ عبدالـرازق، ومنهـا مناصب عليا مثل توليه وزارة الأوقاف سنـة ١٩٣٨م، وهو أول شيخ أزهـري يتـولى وزارة، وظل يعـاد تعيينه في هذه الـوزارة مرات عـدة إلى سنة ١٩٤٤م، وتـولى منصـب شيخ الأزهر سنة ١٩٤٥م، واستمر فيـه إلى وفاته سنة ١٩٤٧م، من بين هـذه المناصب وغيرها يعد التعليـم الجامعي هو المنصب الذي عرف بـه، وأكسبه هذه المنزلـة الفكرية الفائقة، وجعله أحد الـرواد الكبار في مجال الفلسفة والدرس الفلسفي في مصر، وعلى مستوى الفكر الإسلامي الحديث.

ومثلـت فترة التدريس في كلية الآداب للشيخ عبـد الرزاق أطول فترة أمضاها من بين المناصب التي شغلها، إذ امتدت إلى سنة ١٩٤٤م، رقي خلالها إلى أستاذ كرسي في أكتوبر ١٩٣٥م.

ثانياً: التأثير العميق الذي تركه الشيخ عبدالرازق في مجموعة مميزة من طلبته، الذين أصبحوا فيما بعد مـن صفوة أساتذة الفلسفة والفلسفة الإسلامية في الجامعات المصريـة وبعض الجامعـات العربية، وعدوا من أبـرز المشتغلين بالدراسـات الفلسفية تصنيفاً وتحقيقاً وترجمة ونشراً، في مختلف ميادين الفلسفة والفلسفة الإسلامية.

وهذه الملاحظة من أكثر الملاحظات التي استوقفت انتباه الدارسين لسيرة وتجربة الشيـخ عبد الرازق، وذلك لشدة وضوحها وظهورها، وتواتر الحديث عنها من القريبين والبعيدين أساتذة وتلامذة.

وليس هناك من اقترب أو تطرق لسيرة الشيخ عبدالرازق، وتجربته الفكرية، ولم

يلتفت إلى هذه الملاحظة بصورة من الصور، وبغض النظر عن كيفية فهمها وتفسيرها وتحليلهـا، وذلك لأنها واحدة من أكثر نجاحات الشيخ عبدالرازق التي عرف وتفوق بها على كثير من زملائه وأقرانه ورجالات جيله.

ولهـذا يعد الشيخ عبدالرازق أحد أكثر الأساتـذة نجاحاً وتفوقاً في مجال التعليم الجامعي، وهـذه الملاحظة تلفت النظر إلى طريقته في التعليم، وإلى أسلوبه في التعامل مـع طلبته وتلامذته الذيـن جعلهم يتعلقون به حتـى بعد أن أصبحوا أساتـذة وأساتذة كبار، ويتذكرون فضله عليهم، وفاءً ومعروفاً له.

وحـين يشـرح الكاتب المصري حسـين أحمد أمـين طريقة الشيـخ عبدالرازق في التعليـم يقـول: (كان لهذا الشيخ الأزهـري المعمم أسلوب خاص في التعليم الجامعي، لا يـكاد ينهجه غيره من الأساتـذة في مصر، فالتعليم عنده لم يكن مجرد إلقاء الدرس علـى الطلاب وتلقينهم إياه، ولكنه عبـارة عن صلة عقلية ينشئها بينه وبين طلابه. فهو يشركهـم معه في بحث المواضيع واستخراجها من مظانهـا، وفي مناقشته المسائل وفهم النصوص وتحرير الآراء. وهو في كل ذلك يراجعهم ويراجعونه، ويعينهم ويعينونه. كلهم لكلهـم أساتذة، وكلهم لكلهم طلاب! وهكذا يصير درسه عبارة عن مجتمع تتقارب فيه الأرواح وتتآلـف النفوس، وتنبت في جنباته عواطف الصـدق والإخلاص، وبهذا المنهج الجامعي كان يربي طلبة يحبهم ويحبونه، وينشأون على ما عودهم إياه من سنن العلماء وآدابهم)[٢].

وعن علاقته بطلبته وتلامذته يقول عنه الدكتور إبراهيم مدكور رئيس مجمع اللغة العربيـة في القاهرة (فقد اتسع قلبه لتلاميذه، وشملهـم جميعاً برعايته، فكان يلقاهم في درسـه وبيته، ويستمع إليهم في العلم وشؤون الحياة، وكانوا يسرون إليه بما يشغلهم، ويعرضـون عليه مشاكلهم، ولم يكن يدخر وسعاً في معونتهم والأخذ بيدهم، فكان منهم بمثابـة الأب من أبنائـه، أو شيخ الطريقة من مريديه، وتلك هـي القيادة الروحية التي تنقصنا، وما أحوجنا إليها)[٣].

ومـن هذه الجهـة يرى الدكتور طه حسـين أن هناك ثلاث خصـال لازمت الشيخ

عبدالرازق طيلة حياته، وهي: (أنه لا يعرف محباً لطلب العلم مخلصاً في هذا الحب إلا سعى إليه واتصل به وقربه منه وفتح له قلبه وعقله وداره أيضاً، وإذا كان حب العلم وطلابه المخلصين هو الخصلة الأولى من الخصال التي لازمته حياته كلها، فخصلة الوفاء هي الخصلة الثانية من خصاله، والبر بطلاب العلم خاصة وبكل من كان يحتاج إلى البر عامة كان الخصلة الثالثة من خصاله)[٤].

ثالثاً: إن الذين سبقوا الشيخ عبدالرازق في تدريس الفلسفة والفلسفة الإسلامية في الجامعة المصرية كانوا مجموعة من المستشرقين الأجانب، وهم الإيطاليان سانتلانا ونلينو، والإنجليزيان أرنولد توماس ووكر وآرثر آربري، والفرنسيان لويس ماسينيون وبول كراوس، والبلجيكي أرمند آبل.

وهذا يعني أن المستشرقين الأجانب هم الذين كانوا يفرضون سطوتهم وهيمنتهم على الفلسفة والدراسات الفلسفية تدريساً وتوجيهاً، وهم الذين وضعوا مناهجهم في التدريس والتعليم، وبحسب رؤيتهم ووفق رغبتهم.

وكان الشيخ عبدالرازق يعلم أنه أول أستاذ جامعي مصري تناط به مهمة تدريس الفلسفة الإسلامية، ولعله وجد نفسه في محيط لا يخلو من هيبة ورهبة أمام هؤلاء الأساتذة الأجانب الذين انبهر بالثقافة التي ينتمون إليها شريحة كبيرة من المتعلمين والأكاديميين والأدباء والمثقفين في مصر والعالم العربي والإسلامي.

مع ذلك لم يتبع الشيخ عبدالرازق هؤلاء الأساتذة الأجانب، ولم يكن مقلداً لهم في منهجهم ومناهجهم، وإنما جاء بمنهج جديد مبتكر في تدريس الفلسفة الإسلامية مختلف ومغاير في جوهره وروحه لمناهج أولئك الأجانب الذين سبقوه وكانوا ضالعين في الفلسفة والدراسات الفلسفية، ويعتبرون هذا الحقل بالذات يمثل امتيازاً لهم، ويعدونه أصالة وتاريخاً من إشراقاتهم وإبداعاتهم وفتوحاتهم وبدون منازع.

والذين درسوا الفلسفة عند الشيخ عبدالرازق وتتلمذوا عليه، هم الذين وجدوا أنه جاء بمنهج جديد غير مسبوق إليه، واعترف له أيضاً بهذه الفضيلة أساتذة الفلسفة الذين عاصروه، وحتى الذين جاؤوا من بعده في مصر والعالم العربي.

فحين تحدث الدكتور زكي نجيب محمود عن الشيخ عبدالرازق قال عنه: إنه (قد نحا منحى جديدا في دراسة الفلسفة الإسلامية، وأرسى دعائم مدرسة كانت الحياة الفلسفية أحوج ما تكون إليها)[٥].

وعندما أراد الدكتور أنور عبدالملك أن يعدد بعض وجوه الإبداع الفكري الذاتي في مصر، توقف عند الشيخ عبدالرازق واعتبره أنه كان (مبدعاً ورائداً، إذ أعاد منهاجية تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى ضرورة الأخذ بأصولها التاريخية الذاتية، دون الاعتماد على أسطورة أن الفلسفة ما كان لها من دور إلا نقل التراث اليوناني إلى العرب، ومن ثم تسهيل إعادة نقله إلى الغرب في مرحلة النهضة)[٦].

ومن جهته يرى الدكتور أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني أن تعيين (الشيخ عبدالرازق أستاذاً في الجامعة كان فاتحة عهد جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية على أسس منهجية استفادها من عمق دراسته الأزهرية، وتلمذته على الأستاذ الإمام محمد عبده من ناحية، ومن اتصاله بجامعات فرنسا حيث درس بها حيناً من الزمن من ناحية أخرى)[٧].

لهذه العوامل الثلاثة وتعاضدها اكتسبت التجربة الفكرية للشيخ عبدالرازق أهمية فائقة في تاريخ تطور الفكر الإسلامي الفلسفي الحديث.

-٢-
كتاب التمهيد.. ومقالات الغربيين

يعتبر كتاب (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) أهم وأبرز مؤلفات الشيخ عبدالرازق، الـذي لم يعـرف عنه بصورة عامة غـزارة الإنتـاج، والتفرغ والانكباب في البحـث والتأليف والتحقيق كما هي حال شريحة كبيرة من المصريين في جيله وما بعد جيله.

وهذا الكتاب هو الذي عرف بالشيخ عبد الرازق وبرؤيته ومنهجه في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، ويعد من أكثر مؤلفاته الذي رجع إليه الدارسون والباحثون، ويتكرر ذكـره والإشارة إليه في كتاباتهـم وأبحاثهم الفكرية والفلسفية، بوصفه مرجعاً مهماً في حقله ومجالـه، وبالذات في الدفاع عن أصالة الفلسفـة الإسلامية، وتاريخ تطور النظر العقلي في الإسلام.

والكتاب في الأصل، كما شرح المؤلف في المقدمة، عبارة عن دروسه التي ألقاها في الجامعة المصرية أواخر ثلاثينات القـرن العشرين حول الفلسفة الإسلامية وتاريخها، وذلك حين كان معنياً بدرس هذه المواضيع، واستكمال بحثها، فدون حولها صحفا أثمرت فيما بعد هذا الكتاب الذي صدر سنة ١٩٤٤م.

صدور هذا الكتاب في وقته جعله من المؤلفات الرائدة في مجال الفلسفة الإسلامية وتاريخها خـلال القرن العشرين، وتحديداً خلال النصـف الأول منه، إذ أصبح موضع عنايـة الباحثين والمؤرخـين، فقد تحتم على الدكتور ماجد فخـري، حسب قوله التوقف عنده، حين وصل إلى المؤلفات التي أرخت للفلسفة العربية[٨].

وتوقف عنده كذلـك الدكتور محمد عابد الجابري واعتبره من المحاولات الرائدة والطموحـة في وقتـه، إلى جانب محاولـة الدكتور إبراهيـم مدكور في كتابـه (الفلسفة الإسلاميـة.. منهـج وتطبيقـه) الصـادر سنـة ١٩٤٧م، والشيخ عبدالـرازق والدكتور مدكـور، همـا في نظر الدكتور الجابـري (من الأساتذة الذين ساهمـوا مساهمة كبيرة في إعادة بعث وإحياء الفلسفة في الفكر العربي الحديث، بعد أن بقيت مخنوقة مقموعة طيلة عصر الانحطاط، بل منذ وفاة ابن رشد)[٩].

كما توقف عنده أيضاً الدكتور معن زيادة ووصفه بالكتاب الشهير[١٠]، وهكذا آخرون. وبالعودة إلى الكتاب فإن المؤلف قسمه إلى قسمين:

القسم الأول: تحدث عن مقالات المؤلفين الغربيين، ومقالات المؤلفين الإسلاميين وبيان منازعهم ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها.

القسم الثاني: تحدث عن منهج المؤلف في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، وهو منهج مغاير لمناهج أولئك المؤلفين، غربيين وإسلاميين، ويلي بيان هذا المنهج تطبيق له، وتوضيح بما هو أشبه بالنموذج والمثال.

وبشأن القسم الأول يرى المؤلف أن الباحث في الفلسفة الإسلامية وتاريخها لابد له من الإلمام بمقالات من سبقوه في هذا المجال، ليكون على بصيرة فيما يتخير، وفيما يتحرى اجتنابه من أسباب الزلل.

وهؤلاء السابقون في النظر إلى الفلسفة الإسلامية فريقان، فريق من الغربيين، يقول عنهم المؤلف كأنهم يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي. وفريق من الإسلاميين يقول عنهم المؤلف كأنهم يزنون الفلسفة بميزان الدين[١١].

عن فريق الغربيين حاول المؤلف أن يتتبع جملة نظرهم إلى الفلسفة الإسلامية وحكمهم عليها منذ صدر القرن التاسع عشر، الذي استقرت فيه معالم النهضة الحديثة لتاريخ الفلسفة، ومن هؤلاء الغربيين الذين تطرق المؤلف لآرائهم ووجهات نظرهم:

أولاً: الباحث الألماني تنيمان، المتوفى سنة ١٨١٩م، صاحب كتاب (المختصر في تاريخ الفلسفة) الصادر بالألمانية سنة ١٨١٢م، في هذا الكتاب يرى تنيمان أن هناك عقبات عدة أعاقت تقدم العرب في مجال الفلسفة، هي:

١. الكتاب المقدس، الذي يعوق النظر العقلي الحر.

٢. حزب أهل السنة، وهو حزب قوي متمسك بالنصوص.

٣. لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطاناً مستبداً على عقولهم.

٤. ما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام.

ولهذا لم يستطع العرب في نظر تنيمان أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه على قواعد دينهم، وكثيراً ما أضعفوا مذهب أرسطو وشوهوه، وبذلك نشأت بينهم فلسفة تشبه فلسفة الأمم المسيحية في القرون الوسطى، تعنى بالبراهين الجدلية المتعسفة، وتقوم على أساس النصوص الدينية[١٢].

ثانياً: الباحث الفرنسي فيكتور كوزان، المتوفى سنة ١٨٤٧م، الذي ألقى محاضرات حول تاريخ الفلسفة بجامعة باريس، أشار فيها إلى أن المسيحية هي آخر ما ظهر على الأرض من الأديان، وهي أكملها وتمام كل دين سابق، وغاية الثمرات التي تمخضت عنها الحركات الدينية في العالم وبها ختمت.

ويضيف كوزان ومن أراد دليلاً فلينظر ماذا أخرجت المسيحية للناس، أخرجت الحرية الحديثة والحكومات النيابية، ثم لينظر ما دون المسيحية ماذا أخرجت منذ عشرين قرناً سائر الأديان، ماذا أنتج الدين البرهمي والدين الإسلامي، وسائر الأديان التي لا تزال قائمة فوق ظهر الأرض، أنتج بعضها انحلالاً موغلاً، وبعضها أثمر استبداداً ليس له مدى، أما المسيحية، التي بعد أن صانت ذخائر الفنون والآداب والعلوم، بعثتها بعثاً قوياً، وهي أصل الفلسفة الحديثة[١٣].

ثالثاً: الباحث الفرنسي ارنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢)، صاحب كتابي (تاريخ اللغات السامية) و(ابن رشد ومذهبه)، في الكتاب الأول صنف رينان البشر إلى صنفين، ساميين وآريين، وانحاز إلى الآريين، وقرر تفوقهم الفلسفي على الساميين، معتبراً أن (من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني، أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ فلسفة عربية، مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات، فكل ما في الأمر أنها مكتوبة بلغة عربية، ثم هي لم تزدهر إلا في النواحي النائية عن بلاد العرب مثل إسبانيا ومراكش وسمرقند، وكان معظم أهلها من غير الساميين).

وفي كتابه الثاني (ابن رشد ومذهبه)، اعتبر رينان (ما يكون لنا أن نلتمس عند

الجنس السامي دروساً فلسفية، ومن عجائب القدر أن هذا الجنس الذي استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها لم يثمر أدنى بحث فلسفي خاص، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جديبا وتقليداً للفلسفة اليونانية)[١٤].

رابعاً: الباحث الفرنسي جوستاف دوجا (١٨٢٤-١٨٩٤)، صاحب كتاب (تاريخ الفلاسفة والمتكلمين المسلمين) الصادر سنة ١٨٨٩م، في هذا الكتاب خطأ دوجا موقف معاصره رينان ومن يتبنى مثل هذا الموقف كالباحث الألماني شمويلدرز في كتابه (المذاهب الفلسفية عند العرب) الصادر سنة ١٨٤٢م، وحسب رأيه أن أحكام هؤلاء تذهب إلى حد الشطط، ومصدرها سوء التحديد للفلسفة، وجهلنا بما عند العرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات أرسطو، فهل يظن ظان أن عقلاً كعقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئاً طريفاً، وأنه لم يكن إلا مقلداً لليونان؟ وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية ليست ثماراً بديعة أنتجها الجنس العربي؟

ويضيف دوجا ومن أراد أن يحكم في خصائص الفلسفة العربية حكماً سديداً فعليه أن ينظر إليها من ناحية إصلاحها للعقائد، وتلك حقيقة الغرض الذي ترمي إليه الفلسفة[١٥].

خامساً: الباحث الفرنسي الألماني الأصل سلمون منك (١٨٠٣-١٨٦٧)، الذي يرى أن (الفلسفة لدى العرب لم تتقيد بمذهب المشائين صرفاً، بل هي توشك أن تكون تقلبت في كل الأطوار التي مرت بها في العالم المسيحي، ففيها مذهب أهل السنة الواقفين عند النصوص، ومذهب الشك، ومذهب التولد، بل فيها مذاهب شبيهة بمقال اسبينوزا، ومذهب وحدة الوجود الحديث)[١٦].

واستناداً على هذا الرأي يرى الشيخ عبدالرازق أن منك يدحض ويخالف قول تنيمان في أن كتاب الإسلام المقدس يعوق النظر العقلي الحر، ويثبت أن الإسلام ليس دون المسيحية اتساعاً لنمو الفلسفة وتطورها، وينفي دعوى انحطاط الجنس السامي عن الجنس الآري في البحث الفلسفي.

وهـذا يعني في نظر الشيخ عبدالـرازق أن الرأي العلمي الـذي كان عند الغربيين تجاه الفلسفة العربية في مستهل القرن التاسع عشر، اختلف وتغير في أواخر هذا القرن، فالأحـكام التي أطلقها تنيمان وكانـت يومئذ من المسلمات لم تعد كذلك في نهاية القرن التاسع عشر.

سادسـاً: الباحـث الفرنسي ليون جوتييـه (١٨٦٢-١٩٤٩)، أستـاذ تاريخ الفلسفة الإسلاميـة في الجزائر، وصاحب كتاب (المدخـل إلى درس الفلسفة الإسلامية)، الذي جـدد فيه الحديث عـن الفروقات بين الجنسين السامـي والآري، وأشار إلى ذلك بقوله (في كل مظاهـر النشـاط الإنساني، من أدناهـا كمسائل الطعام واللباس إلى أعلاها كالنظـم السياسية والاجتماعية، تتجلى في الجنس الآري مـن ناحية، والجنس السامي – معتبراً في أخلص أنواعه أي النوع العربي– نزعات أصلية متقابلة. العقل السامي يجمع بين الأشياء متناسبة وغير متناسبة، مع تركها منفصلة بلا رباط يصلها، متنقلاً بينها بوثبات مباغتة لا تدرج فيها.

أمـا العقل الآري فعلى عكس ذلك، يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية لا يتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متداني الدرج لا يكاد يحس التنقل فيه)[١٧].

سابعـاً: الباحث الفرنسي برهيه أستاذ تاريخ الفلسفة بجامعة السربون، وصاحب كتـاب (تاريـخ الفلسفـة) الصادر في جزئـه الأول سنـة ١٩٢٦م، حيث اعتـبره الشيخ عبدالرازق أنه من حزب السامية والآرية، ولكن من دون أن يغرق في ذلك إغراق مواطنه جوتييه.

وحسـب رأي برهيـه أن (فلاسفة ممـن اعتنقوا الإسلام، وكانـوا يكتبون آثارهم بالعربيـة لكـن جمهرتهـم لم تكن مـن أصل سامـي بل من أصـل آري، لذلـك التمسوا موضوعـات تفكيرهم في الكتب اليونانية، التي أخذ في ترجمتها إلى السريانية والعربية منذ القرن السادس المسيحيون النسطوريون، والتمسوها أيضاً في الآثار المزدكية الباقية في فارس المختلطة أشد الاختلاط بالآراء الهندية)[١٨].

ثامناً: الباحث الألماني ماكس هورتن (١٨٧٤-١٩٤٥م) الذي كتب فصلاً في (دائرة

المعـارف الإسلاميـة) بعنوان (فلسفة) أشار فيه إلى أن كلمـة فلسفة يراد بها (النزعة اليونانية في الحكمة الإسلامية، ويجب أن يعتبر أيضاً إلى جانب ذلك ما بذله المفكرون مـن جهود عقلية مبنية على ما كان معروفـاً في عصورهم من معاني البحث العلمي عن أحـوال الوجود على ما هو عليه، أو على الأقـل البحث عن مسائل متصلة بإدراك شامل للعـالم، فهي بهذا الاعتبار ينبغي أن تعد من الفلسفة، ذلك ينطبق أولاً على علم الكلام النظري الذي يرمي إلى رفع مستوى العقائد الإسلامية المحتوية على تصور للوجود بالغ من السذاجة حد الطفولة، حتى تلتئم مع مطالب العلم في ذلك الزمان)[١٩].

هـذه هي مقـالات الغربيـين في القرنـين التاسع عشـر والعشرين حـول الفلسفة الإسلاميـة وتاريخها، التي عرض لها الشيخ عبدالرازق في كتابـه التمهيد، وما توصل إليه بعد هذا العرض يجمله في ثلاثة تغيرات أساسية هي:

أولاً: تلاشـي القول بـأن الفلسفة العربيـة أو الإسلامية ليسـت إلا صورة مشوهة مـن مذهـب أرسطو ومفسريـه أو كاد يتلاشـى، وأصبح في حكم المسلم بـه أن للفلسفة الإسلامية كياناً خاصاً يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه.

ثانيـاً: تلاشي القول بـأن الإسلام وكتابـه المقدس كانا بطبيعتهمـا سجناً لحرية العقل، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى.

ثالثاً: أصبح لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية شاملاً، كما بينه الباحث هورتن، لمـا يسمى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الـكلام، واشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً من شعب هذه الفلسفة.

-٣-
الفلسفة الإسلامية.. ومقالات الإسلاميين

أمـا فريق الإسلاميين ومقالاتهم حول الفلسفـة الإسلامية وتاريخها، فقد تحدث عنهـم الشيـخ عبدالرازق في ثلاثة فصول من كتابه التمهيـد، في كل فصل تناول قضية وأشار إلى مقالات عدد من الإسلاميين، ووجد من العسير، حسب قوله أن يسلك النسق نفسـه الـذي سلكه في حديثه عن فريق الغربيين من جهـة مراعاة الترتيب التاريخي في سرد الآراء وملاحظة تطورها.

في الفصل الأول - الثاني حسب تقسيم الكتاب- تحدث المؤلف عن قضية الفلسفة والعـرب قبل الإسلام، والفلسفة ومصادرها في الملـة الإسلامية، وأشار في هذا الصدد إلى مقالات عدد من الإسلاميين، جاء في مقدمتهم القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي، المتوفى سنة ٤٦٢هـ، صاحب كتاب (طبقات الأمم) الذي تحدث فيه عن حال العلم عند العـرب قبل الإسلام، وتطرق إلى الفلسفة قائـلاً: (وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عـز شيئاً منه، ولا هيأ طباعهم للعناية بـه، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف بن إسحاق الكندي، وأبا محمد الحسن الهمداني)[٢٠].

ومـن بعده تحدث المؤلـف عن الشهرستـاني، المتوفى سنة ٥٤٨هـ، صاحب كتاب (الملـل والنحـل) الذي تحدث فيه عن الفلاسفـة في الأمم المختلفـة، وأشار إلى العرب بقولـه: (ومنهـم حكماء العرب، وهم شرذمة قليلـة، لأن أكثرهم حكمهم فلتات الطبع، وخطرات الفكر، وربما قالوا بالنبوات)[٢١].

ومـن هؤلاء الإسلاميـين أيضاً الجاحـظ صاحب كتاب (البيـان والتبيين)، وابن خلدون صاحـب المقدمة، والمقريزي صاحب الخطط، وابن النـديم صاحب الفهرست، ويوسف القفطـي صاحب كتاب (إخبار العلماء بأخبار الحكمـاء)، والتوحيدي صاحب المقابسات، وآخرون.

وفي الفصـل الثاني - الثالث حسـب الكتاب- تحدث المؤلف عـن تعريف الفلسفة وتقسيمهـا عنـد الإسلاميـين، وأشار إلى أقـوال ومقالات الكنـدي والفارابـي وإخوان

الصفـا، وابن سينا، ثم تحدث عن الصلة بين الفلسفة والـكلام والتصوف، وأشار إلى أقوال ومقالات مصطفى بن عبدالله المشهور باسم حاجي خليفة، المتوفى سنة ١٠٦٧هـ، صاحـب كتاب (كشـف الظنون عن أسامي الكتب والفنـون)، وطاش كبرى زاده المتوفى سنة ٩٦٢هـ، صاحب كتاب (مفتاح السعادة)، وابن خلدون أيضاً.

وفي الفصـل الثالـث - الرابـع في الكتاب- تحـدث المؤلف عن الصلـة بين الدين والفلسفـة عنـد الإسلاميـين، القضيـة التـي جعلها بعضـ الغربيين منـاط الابتكار في الفلسفـة الإسلامية، وجعلها بعضهـم الآخر سبباً لانقلاب فلاسفـة الإسلام مبشرين بالدين الإسلامي ودعاة له.

وقـد قسم المؤلف أقـوال الإسلاميين حول هذه القضيـة إلى اتجاهين، أطلق على الاتجاه الأول رأي الفلاسفة، وأطلق على الاتجاه الثاني رأي علماء الدين.

عـن الاتجـاه الأول ورأي الفلاسفة، تطـرق المؤلف إلى أقـوال ومقالات ابن حزم، المتوفـى سنـة ٤٥٦هـ صاحب كتـاب (الفصـل في الملل والنحـل)، وابن رشـد، المتوفى سنـة ٥٩٥هـ، صاحب كتاب (فصـل المقال فيما بين الحكمـة والشريعة من الاتصال)، والشهرستـاني صاحـب كتـاب (الملل والنحـل)، والفارابـي صاحب كتـاب (تحصيل السعادة)، وابن سينا صاحب كتاب (الطبيعيات من عيون الحكمة).

وعن الاتجاه الثاني ورأي علماء الدين، الذين قال عنهم المؤلف إن لهم منزعاً غير منـزع الفلاسفة، وهـم في أكثر الأمر خصوم للفلسفة في غير هوادة ولا رفق، لأن هناك من يطعن الفلسفة لكن مع رفق.

ويحسب على هذا الاتجاه في نظر المؤلف، الراغب الأصفهاني، المتوفى سنة ٥٠٢هـ، صاحـب كتاب (الذريعة إلى أحكام الشريعة)، وأبو حامد الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥هـ، صاحـب كتابي (تهافـت الفلاسفة) و(المنقذ من الضلال)، وابـن صلاح الشهرزوري، المتوفـى سنـة ٦٤٣هـ، صاحـب الفتوى الشهـيرة والعنيفة في تحـريم الفلسفة والمنطق، وأحمـد بن مصطفـى المعروف بطاش كـبرى زاده، المتوفى سنة ٩٦٢هـ، صاحب كتاب (مفتاح السعادة ومصباح السيادة).

ومـن بعد هؤلاء التفت المؤلف وأشار إلى أن المتقدمين قبل الغزالي من كانوا حرباً على الفلسفة لا يعرفون هوادة ولا ليناً، وجل هذا الصنف ممن لم يتذوقوا طعم الفلسفة، ولم يتنسمـوا ريحهـا، وفي كلامهم من الخلط ما يدل على أنهم لا يتكلمون عن علم فيما عالجوا من أمور الفلسفة[٢٢].

ومـن هؤلاء في نظر المؤلف، جمال الدين أبي بكـر محمد بن العباس الخوارزمي، المتوفى سنة ٣٨٣هـ، صاحب كتاب (مفيد العلوم ومبيد الهموم).

وأمـا الفقهاء مـن علماء الديـن المتأخريـن، فالظاهر، كما يقـول عنهم صاحب التمهيـد، أنهـم لا يرون بين الفلسفـة والشعوذة والسحر والكهانة فرقـاً، ومن هؤلاء في نظره: النووي محيي الدين يحيى أبو زكريا، المتوفى سنة ٦٧٧هـ، صاحب كتاب (المجموع شـرح المهذب)، وعلاء الدين محمد بن علي الحصكفي، المتوفى سنة ١٠٨٨هـ، صاحب كتـاب (الدر المختار شـرح تنوير الأبصار)، وابن القيم الجوزيـة، المتوفى سنة ٧٥١هـ، صاحب كتاب (مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة).

ويختم المؤلف حديثه عن هـذا القسم الأول من الكتاب بقوله: (كلام الإسلاميين في الفلسفـة الإسلاميـة، مع قصوره عن تكوين منهج تاريخـي، هو في غالب الأمر يعنى ببيان نسبة هذه الفلسفة إلى العلوم الشرعية، وحكم الشرع فيها، ورد ما يعتبر معارضاً للدين منها.

وليـس بين العلماء نـزاع في أن الفلسفـة الإسلاميـة متأثرة بالفلسفـة اليونانية، ومذاهـب الهند، وآراء الفرس.. والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره، مهمـا يكن من شأنها فهي أحـداث طارئة عليه، صادفته شيئاً قائمـاً بنفسه، فاتصلت بـه لم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمـازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محواً)[٢٣].

-٤-
الفلسفة الإسلامية.. والمنهج الجديد

في القسم الثاني من الكتاب تحدث صاحب التمهيد عن منهجه في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، المغاير لمناهج أولئك السابقين، غربيين وإسلاميين، ويتوخى هذا المنهج الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى، وتتبع مدارجه في ثنايا العصور، والكشف عن أسرار تطوره، وهو بهذه الطريقة يكون في نظر المؤلف أدنى إلى المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية.

وقد قسم المؤلف حديثه عن هذا المنهج في ثلاثة فصول، في الفصل الأول، تحدث عن بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين، الأمر الذي استدعى منه أن يلم بحال الفكر العربي واتجاهاته وقت ظهور الإسلام، وفي رأيه أن العرب عند ظهور الإسلام لم يكونوا في سذاجة الجماعات الإنسانية الأولى من الناحية الفكرية، ويدل على ذلك ما عرف من أديانهم، وما روي من آثارهم الأدبية.

ثم تطرق المؤلف إلى ظاهرة الدين والجدل الديني عند العرب، الذين كان فيهم يهود ونصارى وصابئة ومجوس، وكان فيهم أيضاً مشركون، وهذا يعني أن العرب عند ظهور الإسلام كانوا يتشبثون بأنواع من النظر العقلي قريب الشبه من أبحاث الفلسفة العلمية لاتصاله بما وراء الطبيعة من الألوهية وقدم العلم أو حدوثه، والأرواح والملائكة والجن والبعث ونحو ذلك.

إلى جانب ذلك وجد عند العرب نوعاً آخر من التفكير له طابع عملي دعت إليه حاجة الجماعة البشرية، واستند المؤلف في هذا الأمر إلى ما أشار إليه صاعد بن أحمد الأندلسي في كتابه (طبقات الأمم)، بقوله: (وكان للعرب مع هذا معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغايبها، وعلم بأنواء الكواكب وأمطارها، على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة، لاحتياجهم إلى معرفة ذلك في أسباب المعيشة، لا على طريق تعلم الحقائق ولا على سبيل التدرب في العلوم)[٢٤].

كما كان يوجد عند العرب كذلك طائفة مميزة من الناس يسمونهم حكماءهم،

وهـم علماؤهـم الذين كانوا يحكمون بينهم إذا تنافـروا في الفضل والحسب وغير ذلك من الأمور التي كانت تقع بينهم.

ومـع ظهور الإسلام تطور النظر العقلي عنـد العرب والمسلمين في الشؤون العملية والعلميـة، في الشـؤون العمليـة، إذ ورد في الكتـاب والسنة الثناء علـى الحكمة والحكم والتنويه بفضلهما، فمهد ذلك انتعاش النظر العقلي في المجال العملي.

وفي الشـؤون العلميـة، إذ وجـدت الحاجـة لاستنبـاط أحـكام الوقائـع المتجددة التـي لم يكـن من الممكن أن تحيط بهـا النصوص الشرعية فنشـأ الاجتهاد في التشريع الإسلامي.

وفي نظر المؤلف أن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية، هو أول ما نبت من النظر العقلـي عند المسلمين، وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية، وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه.

وعلـى هذا الأساس فإن الباحث في تاريـخ الفلسفة الإسلامية، يجب عليه في نظر صاحـب التمهيد أن يدرس أولاً الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقاً مـن أساليب البحث العلمي، له أصولـه وقواعده، وذلك لأن هذه الناحية هي أقل نواحي التفكـير الإسلامي تأثراً بالعناصر الأجنبية، فهي تمثل لنا هذا التفكير مخلصاً بسيطاً يكاد يكون مسيراً في طريق النمو بقوته الذاتية وحدها، فيسهل بعد ذلك أن نتابع أطواره في ثنايا التاريخ، وأن نتقصى فعله وانفعاله فيما اتصل به من أفكار الأمم.

هـذه الخلاصة التي تمثل لب نظرية صاحـب التمهيد قادته لأن يبحث في الفصل الثـاني النظريات المختلفة في الفقه الإسلامي وتاريخه، وذلك على خلفية أن البحث في الرأي وأطواره وأثره في تكوين المذاهب الفقهية يستدعي نظرة في تاريخ الفقه الإسلامي ومصادره وأدواره المختلفة.

وعلـى النسـق نفسه الـذي سار عليه مـن قبل، تطـرق صاحب التمهيـد إلى رأي المستشرقـين الناظريـن لهذا الشأن، إذ كان لهم منزع معـين، ثم تطرق إلى رأي علماء المسلمين الذين كان لهم منزع مختلف، والمقارنة بين وجهتي النظر هاتين تفضي في نظر

المؤلف إلى تمحيص أوسع مدى، وأدنى إلى السداد.

وعن منزع المستشرقين، عرض المؤلف بشكل أساسي وجهتي نظر، الأولى للفرنسي كارا دي فو التي أشار إليها في كتابه (مفكرو الإسلام) الصادر في أجزائه الخمسة ما بين سنة ١٩٢١م إلى سنة ١٩٢٦م. والثانية للمجري جولد زيهر، المتوفى سنة ١٩٢١م، التي أشار إليها في كتابه (العقيدة والشريعة في الإسلام)، وفي مقالة له عن الفقه في دائرة المعارف الإسلامية.

وعن منزع علماء المسلمين، عرض المؤلف بشكل أساسي إلى وجهتي نظر، الأولى لابن خلدون أشار إليها في مقدمته، والثانية لابن القيم الجوزية، أشار إليها في كتبه (إعلام الموقعين عن رب العالمين).

وجاء هذا العرض تمهيداً إلى الفصل الثالث الذي تحدث فيه المؤلف وبشكل مفصل عن نشأة الرأي في الإسلام وأطواره، بدءاً من الرأي في عهد النبي (ص)، مروراً بالرأي في عصر الخلفاء الراشدين، ومن ثم الرأي في عهد بني أمية، وصولاً إلى الرأي في عصر الدولة العباسية.

وفي هذا السياق جاء الحديث عن ظاهرة أهل الرأي وأهل الحديث، وعن أئمة المذاهب الإسلامية مع التركيز على الإمام الشافعي بوصفه واضع علم الأصول، ومع العناية بتحليل كتابه (الرسالة)، والكشف عن مظاهر التفكير الفلسفي فيه.

وفي خاتمة الحديث اعتبر المؤلف أن المتكلمين منذ القرن الرابع الهجري وضعوا أيديهم على علم أصول الفقه، وغلبت طريقتهم فيه طريقة الفقهاء، فنفذت إليه آثار الفلسفة والمنطق، واتصل بهما اتصالاً وثيقاً.

وعلى أثر هذه النتيجة ضم المؤلف في نهاية الكتاب بحثاً في علم الكلام وتاريخه، أطلق عليه ضميمة، لكنه في نظره ليس مقطوع الصلة بالكتاب ومنهجه، فهو لا يعدو أن يكون نموذجاً أيضاً من نماذج المنهج الجديد.

وقد وجد الكثير من الباحثين الأكاديميين ومنهم الدكتور محمد مصطفى حلمي في كتابه التمهيد ومنهجه بأنه يمثل (قيمة تاريخية ومذهبية كبرى بين الكتب التي ألفت

في الفلسفة الإسلامية، لأنه يختلف عنها جميعاً في مواضيعه ونتائجه، فهو ليس على النحو المألوف، والنهج المعروف عند المؤلفين الشرقيين والمستشرقين، بل هو منهج جديد في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية مغايراً لهذه المناهج، وفيه تتجلى شخصية الشيخ الفيلسوف) (٢٥).

-٥-
الطابع النصي.. آراء وتحليلات

مـن الملاحظات التي استوقفت انتباه الدارسين لكتـاب التمهيد، كثافة النصوص المطولـة، والمقتبسـة مـن المصادر والمراجـع القديمة والحديثـة، الغربيـة والإسلامية، الظاهرة التي تجلت في جميع فصول الكتاب، وفي كل صفحة من صفحاته تقريباً.

بمعنى أن هذه النصوص طغت على الكتاب بصورة تلفت الانتباه بشدة، وتظهره كما لو أنه كتاب في النصوص حول الفلسفة الإسلامية وتاريخها، وبدون هذه النصوص لا يكاد يمثل الكتاب وزناً كبيراً، ولو رفعناها لاختل توازنه، وتضاءلت قيمته، وتفككت بنيته.

ونـادراً ما اطلعت على كتـاب بهذه الصورة في التعامل مـع النصوص ونقلها، فالنص الواحـد يكاد يغطي صفحـات عدة متتالية، وما إن ينتهي النص علـى طوله، حتى يبدأ نص آخر بعده بالطول نفسه أو أقل أو أكثر منه، وهكذا الحال في كل فصل من فصول الكتاب.

علمـاً بأن هـذه الملاحظة لم تكن بعيدة عن إدراك المؤلف الـذي كان متفطناً لها، ولعلـه كان مقتصداً لها أيضـاً، إذ أشار إليها في مقدمة الكتاب، معتبراً أنها جاءت لكي تراعـي حاجة الطلاب إلى مراجعة النصوص الكثيرة، وحسن التدبر والفهم للأساليب المتفاوتة.

ومنـذ أن استوقفتني هذه الملاحظة بعد مطالعة الكتاب، حاولت معرفة كيف نظر لهـا الآخرون، وفيما إذا كانوا قد توقفوا عندها أم لا، وبعد البحث في المصادر والمراجع وقفت على وجهات النظر التالية:

أولاً: أشـار إلى هـذه الملاحظة الدكتور زكي نجيب محمـود وامتدح هذه الطريقة عند المؤلف، معتبراً أن صاحب التمهيد وقف في عرض كتابه، وقفة العالم المحايد الذي يتخفى وراء النصوص[٢٦].

ثانيـاً: بخلاف ما يراه الدكتور زكي نجيـب محمود، وفي سياق الثناء على المؤلف، يـرى عباس محمود العقـاد أن الشيـخ عبدالـرازق في مؤلفاتـه (كان كظـم المواجد، والانطواء في حجاب من السمت والوقار سمة الأستاذ الأكبر في حياته العقلية، لأنه كان

في مؤلفاته يتجنب إبراز نفسه، ولا يحاول أو يقحم رأيه على قارئه، ويخيل إلى قارئه من التزامه هذه الخطة أن المؤلف يقنع بالنصوص والشواهد ولا يتجاوزها وهو في الواقع غير الحقيقة، لأن أمانته في عرض النصوص والشواهد لم تكن لتحجب العارض، ولا لتخفي منحاه ونتيجة بحثه، بل هو كان لا يعفي نفسه منه بمحاولة التوفيق بين الروايات المتضاربة، وكان يرى لزاماً أن يختار منها الرواية التي تتوافر لها أدلة الصحة)[٢٧].

ثالثاً: يرى الدكتور إبراهيم مدكور أن الشيخ عبدالرازق (كانت له عناية خاصة بالنصوص وشرحها، وتلك سنة أزهرية قديمة، ومتبعة إلى اليوم في الجامعات الكبرى بأوروبا وأمريكا، ويظهر أن جامعاتنا في أعدادها الكبيرة وزحمتها الشديدة أصبحت لا تعيرها كل ما تستحق من عناية. واستطاع مصطفى عبدالرازق بطريقته أن يحبب تلاميذ المدارس الثانوية في الكتب الصفراء، وأن يفتح أعينهم على مراجع الثقافة الإسلامية المختلفة، ومنهم من أضحى حجة في بعض أبوابها، وعمدة في فرع من فروعها)[٢٨].

رابعاً: يتفق الدكتور توفيق الطويل مع الرأي السالف للدكتور إبراهيم مدكور، ويرى من جهته أن الشيخ عبدالرازق كان مولعاً بالنصوص وتفسيرها، وقد تأثر في منهجه هذا بدراساته في جامعتي باريس وليون[٢٩].

خامساً: في حديثه عن منهجه في تدريس الفلسفة الإسلامية يرى الدكتور سعيد زايد أن الشيخ عبدالرازق (كان له منهج مميز في تدريسها، وهو الاعتماد على النصوص وذكرها في إطار متناسق، بحيث يكون كل نص مقدمة لما بعده، فهو يورد النصوص في تسلسل متسق حتى تتضح الفكرة. ونحن إذا كنا نعرف جميعاً أن خصائص التأليف الحديث هو استخلاص الفكرة من النص وشرحها بأسلوب المؤلف مع الإشارة إلى النص أو ذكره للاستشهاد به إن دعا الأمر، فإن هذا لم يكن ليغيب عن ذهن أستاذنا الأكبر... بهذا المنهج، منهج الاعتماد على النصوص، سار أستاذنا الأكبر في أهم كتاب له، وهو كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)[٣٠].

سادساً: تطرق إلى هذه الملاحظة بشكل عابر الدكتور عبدالرحمن بدوي في

مذكراته عند حديثه عن السنة الثانية في الجامعة بقسم الفلسفة، إذ درس علم الكلام عند الشيخ عبدالرازق، الذي ضمه فيما بعد في كتاب التمهيد، وعن طريقة عرضه لهذا الدرس يقول بدوي (ورغم أنه عرض مسترسل، فقد أكثر فيه من النصوص والاقتباسات، على عادته دائماً فيما يكتب)[٣١].

سابعاً: توقف الدكتور أحمد برقاوي عند هذه الملاحظة وأشار إليها بقوله (حين كتب مصطفى عبدالرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية سنة ١٩٤٤م، كانت عودة الفلسفة حديثة العهد إلى العرب، وكان صاحب الكتاب أستاذاً فجعل من كتابه كتاباً تعليمياً يراعي حاجة الطالب إلى مراجعة النصوص الكثيرة)[٣٢].

والملاحظ أن جميع وجهات النظر المذكورة، امتدحت طريقة صاحب التمهيد، وتجنبت توجيه النقد لها بأي إشارة من الإشارات، وأما وجهة نظري فسوف أشير إليها لاحقاً في زاوية الملاحظات.

-٦-
ما بعد عبدالرازق

ما تركه الشيخ عبدالرازق من تأثير في تلامذته مثل عملاً نموذجياً يحتذى به، وهو ما يتمناه كل أستاذ في علاقته بتلاميذه، ويصعب على الكثيرين فعل ذلك، ونادراً ما يترك الأستاذ من تأثير في تلامذته كالذي تركه الشيخ عبدالرازق في تلامذته، ويصلح هذا النموذج أن يكون مثالاً لدراسة تأثير الأستاذ في تلامذته.

وعظمة هذا التأثير تكمن في بقائه ورسوخه وطريقة تمثله عند هؤلاء التلاميذ حتى بعد أن تحولوا إلى أساتذة وأساتذة كبار، إذ ظلوا على وفائهم لأستاذهم، لا يغفلون عن تذكر فضله عليهم، ويتحدثون عنه بشكل يتمنى كل أستاذ لو كان عنده مثل هؤلاء التلاميذ النجباء، ونادراً ما يتحدث التلاميذ عن أستاذهم كما تحدث هؤلاء عن أستاذهم الشيخ عبدالرازق.

وقد مثل هؤلاء التلاميذ فيما بعد مدرسة عرفت بمدرسة الشيخ عبدالرازق الفلسفية، وهذا الوصف له دلالات كبيرة في حقل الدراسات الفكرية والفلسفية، وليس من السهولة إطلاقه أو التسامح في استعماله، وهو يشير إلى أهمية الدور الذي نهض به هؤلاء في الميادين الفكرية والفلسفية في مصر والعالم العربي.

وظل هذا الوصف يتردد في الكتابات التي تحدثت عن الشيخ عبدالرازق وتجربته الفكرية والفلسفية، فقد أشار إليه الدكتور إبراهيم مدكور متحدثاً عن هذه المدرسة بقوله: (مدرسة مصطفى عبدالرازق معروفة برجالها وإنتاجها، وهم جميعاً أوفياء لشيخهم ورئيسهم، ولم تقف رسالتهم عند مصر وحدها، بل امتدت إلى العالم العربي بأسره، فقادوا فيه حركة علمية نشيطة، وأسهموا في تأسيس الجامعات العربية الشابة)[٣٣].

وأشار إليه الدكتور أحمد محمود صبحي، وهو يتحدث عن اتجاهات الفلسفة الإسلامية في المجال العربي، معتبراً مدرسة مصطفى عبدالرازق أحد هذه الاتجاهات البارزة، إذ مثل تلاميذه، حسب قوله، الجيل الأول من أساتذة الفلسفة الإسلامية في الجامعات المصرية[٣٤].

كما أشار إليه الدكتور إبراهيم أبو ربيع في دراسة له عن الفلسفة الإسلامية المعاصرة في العالم العربي، إذ اتخذ من الشيخ عبدالرازق ومدرسته نقطة بداية للحديث عن التيارات الرئيسية في ساحة الفكر الفلسفي العربي المعاصر[٣٥].

وأشار إليه كذلك الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني في مقالة له تجلت من عنوانها (مدرسة مصطفى عبدالرازق)، تحدث فيها بقوله: (كان للأستاذ الجليل من تلاميذه في الجامعة مدرسة فكرية مميزة عن غيرها، وكان لها ولا يزال أثر قوي في توجيه حياتنا العلمية والثقافية، ولي ما يقارب من ثلاثين سنة وأنا أرصد أثره في ميدان الفلسفة الإسلامية، ولست مبالغاً إذا قلت إن هذا الأثر ممتد إلى عصرنا، وإنه سوف يمتد إلى المستقبل)[٣٦].

وهكذا الدكتور محمد مصطفى حلمي الذي نشر مقالة سنة ١٩٦٥م بعنوان (مصطفى عبدالرازق رائد المدرسة الإسلامية الحديثة).

وتلامذة الشيخ عبدالرازق هم الذين عرفوا عن أنفسهم والتزامهم بنهجه ومدرسته الفكرية والفلسفية التي يعتزون ويتفاخرون بها، ويعتز ويفخر لهم الآخرون الذين جاؤوا من بعدهم ولم يحظوا بهذا الشرف.

وجميع هؤلاء التلاميذ الأساتذة فيما بعد تحدثوا عن ارتباطهم بنهج مدرسة أستاذهم الشيخ عبد الرازق، وفي مقدمة هؤلاء الدكتور علي سامي النشار، الذي وصف أستاذه سنة ١٩٤٧م بسيد الباحثين المعاصرين في الفلسفة الإسلامية، وقال عنه في مقدمة كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) (إن الأبحاث المستفيضة في تاريخ هذه الفلسفة تتوالى عاماً بعد عام، ومنذ أن أعلن مصطفى عبدالرازق أستاذ الفلسفة الإسلامية الأول القديم، دعوته إلى دراسة الفلسفة الإسلامية في مظانها الحقيقية، وتلامذته الأقدمون قد نفروا إلى أعنف موضوعاتها، يدرسونها في تؤدة وإتقان، ثم يقدمونها للحياة الإسلامية المعاصرة، وللمسلمين جميعا في صورة متلألئة فاتنة)[٣٧].

ووصفه تلميذه الدكتور عثمان أمين بالفيلسوف الكامل، وحسب قوله، (إذا كان محمد عبده قد استحق أن يكرمه تلاميذه ومريدوه فوصفوه بصفة الأستاذ الإمام،

فقد استحق مصطفى عبد الرزاق من جميع من عرفوه أن يلقبوه باللقب الذي ارتضاه الفارابي وهو الفيلسوف الكامل)[٣٨].

وعن تتلمذه، يقول الدكتور أمين (تتلمذت عليه أكثر من عشرين عاماً، فأحببته وشرفني هو بحبه واصطفاني، وكان لي أباً روحياً، وكان بي حفيا، فما علي الآن إلا أن انظر إلى صورته وسيرته، وهما ماثلتان أمامي دائماً، وما علي الآن إلا أن أستعيد خلاصة أحاديث دراستي بينه وبيني، لأقتبس منها فلسفة كاملة جميلة بذاتها لا تحتاج إلى محسنات)[٣٩].

ووصفه تلميذه الدكتور توفيق الطويل بالأستاذ الأكبر في الإهداء الذي كتبه في كتابه (قصة الاضطهاد الديني) الصادر سنة ١٩٤٧م، وعن تبني تلاميذه لمنهجه يقول الدكتور الطويل (لشيخنا في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام مذهب أصيل لم يسبق إليه، وقد تبناه تلاميذه من بعده، وأشاعه منهم في جامعات مصر وخارجها أحياناً، من قدر له منهم أن يتولى تدريس الفلسفة الإسلامية. فكان بهذا صاحب اتجاه فكري أصيل مبتكر دعا إليه في وقت شاع فيه الاستخفاف بالفكر الفلسفي الإسلامي بين دارسيه من مستشرقين وعرب.. وتبنى هذه الوجهة من النظر جمهرة تلاميذه من بعده، وأشاعوها في الجامعات وخارجها، ولم يكن غريباً على من كان هذا علمه، وتلك أخلاقياته أن يتفانى تلاميذه في حبه وتقديره)[٤٠].

ووصفه تلميذه الدكتور محمود الخضيري بالعلامة، حين أهداه كتاب (المعاني الأفلاطونية عند المعتزلة)، إذ كتب قائلاً: (إلى العلامة الجليل الأستاذ السيد مصطفى عبدالرازق الذي يرجع إليه الفضل في إحياء الفلسفة الإسلامية في مصر وتأسيس دراستها في الجامعة المصرية، أقدم هذا العمل تحية تلميذ يعترف بما لأستاذه عليه من جميل).

ووصفه تلميذه الدكتور أحمد فؤاد الأهواني بالفيلسوف الحق في كتابه (معاني الفلسفة) الصادر سنة ١٩٤٧م، وحسب قوله (وإني لأستلهم في هذا المؤلف روح أستاذي المغفور له الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر مصطفى عبدالرازق، عنه أخذت الوضوح

في الفكر، والدقة في التعبير، والسعي وراء الحق، وهي خلال جعلت منه الفيلسوف الحق)[٤١].

وعن تلمذته عليه تحدث الدكتور الأهواني في كتابه (المدارس الفلسفية) الصادر سنة ١٩٦٥م، قائلاً (كاتب هذه السطور يعتز بأنه كان تلميذاً لمصطفى عبدالرازق، ولازمته بعد ذلك طول حياته، وعليه قمت بتحضير رسالتي ثم انتقلت إلى التعليم بالجامعة متبعاً روح المدرسة العقلية الحرة التي بدأها جمال الدين، ثم محمد عبده، ثم مصطفى عبدالرازق)[٤٢].

ووصفه تلميذه الدكتور عبدالرحمن بدوي بأستاذه العظيم في مذكراته (سيرة حياتي) الصادرة سنة ٢٠٠٠م، التي أثارت في وقتها جدلاً واسعاً، وكانت لها وقع الصدمة في الأوساط كافة الثقافية والأدبية والأكاديمية في مصر، وذلك لتهكم الدكتور بدوي واستخفافه بكل الأسماء المصرية التي مر على ذكرها، من الشيخ محمد عبده إلى الدكتور زكي نجيب محمود، ولم يسلم منه إلا الشيخ عبدالرازق الذي أظهر له على غير العادة تبجيلاً واحتراماً لأنه وقف إلى جانبه منذ دخوله الجامعة حتى خروجه منها، لكنه اختلف معه في المنهج والمسار، وذلك حين تبنى بدوي الفكرة الوجودية وأصبح من أشد المدافعين والمتحمسين لها في مصر والعالم العربي، واعتبر نفسه مجدداً لها بعد الفيلسوف الألماني هايدجر.

إلى جانب هؤلاء كان هناك أيضاً من تلامذته المعروفين، مثل الدكتور محمد عبدالهادي أبوريدة، والدكتور محمد يوسف موسى، وعثمان نجاتي، وعباس محمود، وعبدالعزيز عزت وآخرين.

هؤلاء التلاميذ حولهم الشيخ عبدالرازق إلى أصدقاء له، وهو القائل في التقديم الذي كتبه لتلميذه عباس محمود بعد ترجمته لكتاب الإنجليزي تشارلز آدمز (الإسلام والتجديد في مصر) (إذا لم يكن من تلاميذنا أصدقاء، فليس لنا في الناس من صديق).

وبفضل هذه النخبة المميزة بقي التراث الفكري والفلسفي للشيخ عبدالرازق حياً

ومشرقـاً بعـد غيابه، وظل يتجدد في هؤلاء الأساتذة النجبـاء، ويتراكم ويتسع بفضلهم وبفضل عطائهم وديناميتهم.

وكم كان الشيخ عبدالرازق محظوظاً بهؤلاء الذين عرفوا الأجيال اللاحقة بتراثه وتجربتـه وشخصيتـه اللامعة والخلاقة، وبتأثـير هذه الصفوة نـال الشيخ عبدالرازق احتراماً وتقديراً عند هذه الأجيال التالية والمعاصرة ولا زال.

وهذا يعني أن مرحلة ما بعد عبدالرازق مثلت طوراً جديداً لتراثه الفكري والفلسفي بخلاف الكثيرين الذين مع غيابهم بدأ العد التنازلي لهم نحو التراجع والأفول، في حين أن عبدالرازق سجل حضوراً بعد غيابه لعله يفوق ما كان عليه في حياته.

-٧-
اتجاهات النقد

النقد الذي تعرض له التراث الفكري والفلسفي للشيخ عبدالرازق، وتحديداً كتابه التمهيد يعد ضئيلاً ومحدوداً، وعابراً في أكثر الأحيان، عابراً بمعنى أنه لم يكن مقصوداً بذاتـه، وإنما جاء في سيـاق متصل بآخرين، أو في سياق الحديث عن الشيخ عبدالرازق نفسه لكنه حديث يغلب عليه الثناء والتبجيل وتضمن نقداً على صورة إشارات عابرة.

وفي هـذا النطـاق يمكـن الإشارة إلى ثلاث محـاولات نقدية، تنتمـي إلى ثلاث بيئات عربية، وصدرت من أشخاص يجمعهم التخصص في مجال الفلسفة، وهذه المحاولات هي:

أولاً: نقد ماجد فخري

الدكتـور ماجد فخـري هو أستـاذ ورئيس قسـم الفلسفة في الجامعـة الأمريكية ببيروت، صاحـب الدراسات الفلسفية المتخصصة، ويعرفـه جيداً الباحثون في ميادين الفلسفة والفلسفة الإسلامية.

أشـار الدكتور فخري إلى ملاحظاته النقدية التي تحددت حول كتاب التمهيد، في دراسـة له قدمها سنة ١٩٦١م لمؤتمر نظمتـه الجامعة الأمريكية في بيروت حول (الفكر الفلسفـي في مائـة سنة)، وحملت هذه الدراسـة عنوان (الدراسـات الفلسفية في مائة عـام)، نشـرت فيما بعد في كتـاب (دراسات في الفكر العربي) أصـدره الدكتور فخري سنة ١٩٧٠م.

في هـذه الدراسـة تتبع الدكتـور فخري الكتابـات والآثار الفلسفية حـول الفلسفة العربيـة والإسلامية تصنيفاً وتحقيقاً وترجمـةً ونشراً، وتوقفت عند كتاب التمهيد حين وصـل إلى المؤلفات التي أرخـت للفلسفة العربية، وأشار إلى ثلاثـة منها، رتبها بحسب تاريخ صدورها في المجال العربي.

وكانت للدكتور فخري ثلاث ملاحظات نقدية على كتاب التمهيد، هي:

أولاً: إن استهلال صاحب التمهيد الحديث عن المستشرقين ومناهجهم، والدخول معهـم في أخذ ورد، هذا الاستغـراق في المقدمات، وهذه الـروح الحجاجية، حسب قول

الدكتور فخري، التي غلبت على هذا القسم من الكتاب، إن دل على شيء فإنما يدل في نظره على ما يمكن دعوته بعقدة الاستشراق، وشأنه في ذلك شأن أكثر المؤرخين في الفلسفة عندنا.

في حين يرى الدكتور فخري أن عوضاً (عن المضي في التأريخ للفلسفة العربية وبسط جوانبها بسطاً موضوعياً من خلال دراسة النصوص وتمحيصها وتدبرها، يرى هؤلاء المؤرخون لزاماً عليهم أن يستهلوا أبحاثهم دوماً بالرد على رينان، وسواه من العلماء الغربيين الذين رأوا في الفلسفة العربية، أو بعض أقطابها رأياً قد نقرهم عليه أو لا نقرهم، وهم مع ذلك قد شهدوا بما لهذه الفلسفة من منزلة في إقبالهم على تدارسها والكشف عن مخبآتها والتعليق عليها، فلو لم تكن أهلاً لذلك لما تكبدوا مشقة التجرد لدراستها وبسطها ومناقشتها)[٤٣].

ثانياً: اعتبر الدكتور فخري أن أهم المآخذ على كتاب التمهيد هي أنه لم يعمد المؤلف فيه للتأريخ للفلسفة الإسلامية بتناول مذاهب الفلاسفة العرب حول أمهات المسائل وبسطها والمقارنة بينها على غرار المؤرخين عامة.

ومن يتصفح فهرست الكتاب يتضح له، حسب قول الدكتور فخري، أنه لا يدور حول الفلسفة الإسلامية بالمعنى المتعارف، أي المعنى الذي اصطلح عليه كبار فلاسفة الإسلام من الرازي والكندي حتى ابن طفيل وابن خلدون من القدماء، أو المعنى الذي اصطلح عليه المشتغلون بالفلسفة من المحدثين.

ثالثاً: يرى الدكتور فخري أن كتاب التمهيد ليس كتاباً تمهيدياً لتاريخ الفلسفة الإسلامية، كما يدعوه المؤلف، بل هو في جملته تاريخ لتطور مفهوم الفقه والكلام الإسلاميين بالدرجة الأولى، ولتطور مفهوم الفلسفة عند العرب بالدرجة الثانية.

لهذا من العبث في نظر الدكتور فخري البحث بين دفتي الكتاب عن معارف مادية أو موضوعية جديدة في باب الفلسفة، أو على مخطط منهجي للأسس التي ينبغي لمؤرخ الفلسفة العربية أن يعتمدها[٤٤].

ثانياً: نقد عاطف العراقي

الدكتور عاطف العراقي، هو أستاذ الفلسفة في كلية الآداب جامعة القاهرة، وله الكثير من الكتابات والمؤلفات الفكرية والفلسفية، وأشار إلى ملاحظاته النقدية في كتابه (العقل والتنوير) الذي خصص فيه فصلاً عن الشيخ عبدالرازق تحدث فيه عن سيرته الفكرية، كاشفاً عن ريادته في مجال الفلسفة، معززاً هذه الريادة بشهادات تبجيلية لعدد من الأسماء المصرية اللامعة، مثل الدكتور طه حسين والدكتور إبراهيم مدكور وآخرين.

ومع أن حديث الدكتور العراقي عن الشيخ عبدالرازق جاء في سياق الثناء والتقدير لدوره الفكري ومكانته الفلسفية، إلا أنه أشار إلى بعض الملاحظات النقدية، وهي الملاحظات التي تغافل عنها، أو فضل عدم الإشارة إليها في التقديم الذي صدر به الكتاب التذكاري عن الشيخ عبدالرازق الصادر عن لجنة الفلسفة في المجلس الأعلى للثقافة بعنوان (الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق.. مفكراً وأديباً ومصلحاً)، المنشور سنة ١٩٩٧م.

ويمكن إجمال ملاحظات الدكتور العراقي في النقاط الآتية:

أولاً: يرى الدكتور العراقي أن كتاب التمهيد يعد ثرياً ثراءً لا حد له من جهة المناقشات الفلسفية، إلا أنه في نظره غلب عليه الدفاع الخطابي باستمرار عن الفلسفة العربية، وعدم التنبيه إلى بعض الأخطاء التي يجدها عند بعض فلاسفة العرب، لكن من دون أن يذكر أمثلة على بعض هذه الأخطاء.

ثانياً: بعد أن ذكر الدكتور العراقي بمناقشات الشيخ عبدالرازق لآراء بعض المستشرقين الغربيين، واصفاً طريقته في النقاش بأنها اتسمت بعمق العالم، وهدوء صاحب الحس الفلسفي، عقب على ذلك بقوله: (ولكن هذا يجب ألا ينسينا مجموعة من الأخطاء وقع فيها مفكرنا مصطفى عبدالرازق، إن أحكامه على المستشرقين لا تخلو من قسوة، وأقول من جانبي إن العديد من أحكام المستشرقين تعد صائبة تماماً، وليتنا نفعل مثل ما فعله المستشرقون)[٤٥].

ثالثاً: من أشد ملاحظات الدكتور العراقي نقداً وحدة، تلك الملاحظة المتعلقة

بإدخال الشيخ عبد الرازق علم أصول الفقه ضمن إطار الفلسفة العربية، فهذا الرأي في نظره يعد خاطئاً قلباً وقالباً، وأدى إلى كثير من الكوارث الفادحة، ونص كلامه (فإن هذا الرأي من جانبه يعد خاطئاً قلباً وقالباً، وقد أدى رأيه إلى الكثير من الكوارث الفادحة، أي إلى عدم فهمها لحقيقة الفكر الفلسفي، أدى إلى إدخال اتجاهات أصولية إرهابية داخل إطار الفلسفة، والفلسفة منها براء. لم يضع الشيخ مصطفى عبدالرازق في اعتباره، أن خصائص الفكر الفلسفي تختلف اختلافاً رئيسياً عن خصائص الفكر الديني، لم يضع في اعتباره أن علم أصول الفقه لا صلة له بالفلسفة من قريب أو من بعيد. وقد تكون النشأة الدينية لمصطفى عبدالرازق، إضافة إلى منصبه الديني، قد أديا إلى هذا الرأي الخاطئ، الذي يقلل من أهمية الرؤية التنويرية عنده. نقول هذا ونحن نضع في اعتبارنا أنه لا تنوير بدون عقل، وإذا قلنا إن علم أصول الفقه يدخل في إطار فلسفتنا العربية، فمعنى هذا أننا نقول للفلسفة وداعاً، نقول للتنوير وداعاً)[٤٦].

رابعاً: تخطئة التسمية التي ينتصر لها الشيخ عبدالرازق للفلسفة عند العرب والمسلمين على أنها فلسفة إسلامية، وهذا الأمر يعد في نظر الدكتور العراقي غاية في الخطأ، وحسب قوله: (ففلسفتنا عربية وليست إسلامية، وصدق أحمد لطفي السيد حين سماها فلسفة عربية، وأنا من جانبي لا أتردد في القول بأن فلسفتنا هي فلسفة عربية، وليست فلسفة إسلامية، وهل يوجد علم طب مسيحي، وهندسة مسيحية، وعلم اقتصاد إسلامي، حتى نطلق على فلسفتنا بأنها فلسفة إسلامية)[٤٧].

ثالثاً: نقد محمد عابد الجابري

أشار الدكتور محمد عابد الجابري إلى ملاحظاته النقدية على كتاب التمهيد في كتابين له، هما كتاب (الخطاب العربي المعاصر.. دراسة تحليلية نقدية)، الصادر سنة ١٩٨٢م، وكتاب (التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات)، الصادر سنة ١٩٩١م.

في كتاب (الخطاب العربي المعاصر) جاءت ملاحظات الدكتور الجابري في سياق الحديث عن الخطاب الفلسفي العربي من جهة علاقته بالخطاب النهضوي، ومن هذه الزاوية اعتبر الجابري أن الشيخ عبدالرازق هو أول مدشن للخطاب الفلسفي النهضوي

في الفكر العربي الحديث.

وفي كتاب (التراث والحداثة)، جاءت ملاحظاته في سياق الحديث عن الرؤية الاستشراقية للفكر الفلسفي في الإسلام، ومن هذه الزاوية اعتبر الجابري أن محاولة الشيخ عبدالرازق في كتابه التمهيد من المحاولات الرائدة والطموحة.

ويمكن إجمال ملاحظات الدكتور الجابري الواردة في الكتابين المذكورين في النقاط الآتية:

أولاً: استعرض الدكتور الجابري تحليل المنهج الذي اعتمده الشيخ عبدالرازق في كتابه التمهيد، واصفاً هذا المنهج بالمنهج التاريخي، وبعد هذا الاستعراض وجد الجابري أن أطروحة صاحب التمهيد تضع منهجه في مأزق، وحسب شرحه (إن الانطلاق من الجراثيم الأولى للتفكير العقلي في الإسلام الاجتهاد بالرأي، وبالتالي أصول الفقه، لا يؤدي بنا حتماً إلى الفلسفة الإسلامية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي، بل يسير بنا في خط مواز لها تماماً، هو خط الفقهاء والمتكلمين المعادين للفلسفة. إن القضية الأساسية التي تطرح نفسها هنا قد سكت عنها صاحب التمهيد، ويمكن التعبير عنها كما يلي: هل كان هناك اتصال بين الاجتهاد بالرأي في مجال الشريعة والعقيدة من جهة، وبين الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي من جهة ثانية، بالشكل الذي يسمح بالقول إن الفلسفة بهذا المعنى كانت نتيجة لتطور النظر العقلي في الإسلام، بالمعنى الذي حدده صاحبنا؟ إن تاريخ الثقافة العربية الإسلامية يؤكد أن الطرفين قد تطورا، كل منهما بمعزل عن الآخر، وحتى علم الكلام الذي هو أقرب العلوم العربية الإسلامية إلى الفلسفة، فلا شيء يسمح بالقول عنه أنه كان الأساس الذي قامت عليه الفلسفة، أو أن هذه كانت تتويجاً لتطوره، بل بالعكس لقد ظل علم الكلام مستقلاً بنفسه، وخصماً للفلسفة، والفلسفة خصماً له، أما المنطق فلم يبدأ في التأثير في مباحث الفقه والكلام بشكل جدي إلا حينما أخذ نجم الفلسفة في الأفول... هكذا ينتهي المنهج التاريخي لصاحب التمهيد إلى عكس ما أراده منه، إلى تأكيد لا أصالة الفلسفة الإسلامية)[٤٨].

ثانيـاً: يرى الدكتـور الجابـري أن تلميذ الشيـخ عبدالرازق الدكتـور علي سامي النشـار استخلص من منهـج أستاذه نتائج تعاكس على طول الخط ما هدف إليه الشيخ عبدالـرازق، وحسب قولـه فقد (كان الأستاذ يريد إقامة جسـور بين الماضي والحاضر والمصالحة بينهما نوعاً من المصالحة، أما التلميذ فلا يعترف للحاضر بهوية أخرى غير تلـك التي أورثها له الماضـي... لقد انطلق الأستاذ من الرد على المستشرقين ساعياً إلى إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية بالرجوع إلى الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي، وهـا هو التلميذ ينطلق من هـذه الجراثيم الأولى نفسها ليؤكد صحة دعوى المستشرقين بل ليقرر بأقوى مما فعلوا)[٤٩].

ثالثاً: في كتاب (التراث والحداثة)، وفي سياق الحديث عن الرؤية الاستشراقية توقف الدكتـور الجابري عند الملاحظة التي أشار إليهـا من قبل الدكتور ماجد فخري، حين اعتبر أن استهلال الشيخ عبدالرازق الحديث عن المستشرقين ينمو عما اسماه بعقدة الاستشراق، هـذه الملاحظـة لا يقر بهـا الجابري ويرى أن مـا كان يحرك الشيخ عبدالـرازق ليس عقدة الاستشـراق، بـل عقدة الأصالـة، مبرهناً على ذلك في أن الشيخ عبدالـرازق لم يقف موقفاً سلبياً من المستشرقين عامة، بل بالعكس لقد نوه بهم تنويهاً كبيراً.

رابعـاً: في نظـر الدكتور الجابـري أن الشيـخ عبدالرازق (لم يكن يعـي تمام الوعي طبيعـة الرؤية الاستشراقية ودوافعها ومكوناتها وتوجهاتها، بل لعل مفهوم الاستشراق كما يتحـدد مضمونه اليوم في الفكر العربي المعاصـر لم يكن حاضراً في ذهنه، فهو لا يستعمل هـذا المفهوم، ولم يستعمل كلمـة المستشرقين هكذا معرفة محددة، بـل استعمل بدلاً منها عبارة المؤلفين الغربيين أو الباحثين الغربيين، ولم ترد كلمة مستشرقين لديه إلا في العبارة التاليـة: فريق الغربيين من مستشرقين ومشتغلين بتاريخ الفلسفة، الشيء الذي يوحي بأنه كان يفصـل في ذهنه بين المستشرقين الذين تخصصوا في شؤون الشرق ثقافته وتاريخه.. الخ، وبين المشتغلين بتاريخ الفلسفة الذين لا يهمهم من التراث العربي الإسلامي إلا نصيب الفلسفة الإسلامية من التراث الفلسفي في العالم. وما يؤاخذه على هؤلاء هو بالضبط عدم اعترافهم بهذا النصيب أو التقليل من أهميته إلى أقصى حد)[٥٠].

خامساً: إن ما يقترحه صاحب التمهيد في نظر الدكتور الجابري هو في واقع الأمر ليس أكثر من تطبيق منهج الأوروبيين في التأريخ للفلسفة الأوروبية على التفكير العقلي في الإسلام، فالأمر إذاً حسب قوله، يتعلق باستنساخ منهج وليس بتقديم بدل.

وبتحديد أكثر يرى الجابري أن المنهج الذي اقترحه الشيخ عبدالرازق هو المنهج الذي تعرف عليه بواسطة كتاب إميل برهيه الذي يقوم في بناء تاريخ الفلسفة على الوحدة والاطراد.

سادساً: تساءل الدكتور الجابري هل نجح الشيخ عبدالرازق في تطبيق منهجه السالف الذكر؟ وهل استطاع إقامة مركزية عربية إسلامية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بصورة تحقق له ما حققه الأوروبيون في تاريخ الفلسفة لديهم من وحدة واطراد؟

وأجاب بقوله إنه لا يعتقد، وذلك لأن صاحب التمهيد في نظره لم يستطع أن يربط بين المسار التاريخي المستقل لتاريخ التفكير العقلي في الإسلام، وبين المسار الذي تمثله الفلسفة الإسلامية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي.. الخ، وذلك على الرغم من إضفائه الطابع الفلسفي على أصول الفقه[٥١].

سابعاً: يعتقد الدكتور الجابري أن الشيخ عبدالرازق لم يستطع، أو على الأقل، لم يحاول الربط بين علم أصول الفقه وبين علم الكلام، على الرغم من أن هذا الأخير نشأ هو الآخر ضمن مسار إسلامي مستقل عن مسار الفلسفة، هو المسار ذاته الذي نشأ فيه علم أصول الفقه، بل اكتفى بإضافة ضميمة في علم الكلام وتاريخه كملحق للكتاب.

ويضيف الجابري (أما الفلسفة الإسلامية فلسفة الكندي والفارابي.. الخ، وما يرتبط بها من تصوف إشراقي فهو لم يتعرض لها إلا ضمن عرضه لمقالات المؤلفين الإسلاميين في الفلسفة الإسلامية)[٥٢].

وبالتالي فإننا، حسب قول الجابري، نجد أنفسنا في نهاية الأمر أمام ميادين ثلاثة من النظر العقلي في الإسلام (أصول الفقه، علم الكلام، الفلسفة والتصوف) بل قطاعات أو جزر فكرية لا تربط بينها رابطة لا على المستوى الأفقي البنيوي، ولا على المستوى العمودي التاريخي، وبالتالي فلا وحدة ولا اطراد[٥٣].

-٨-
ملاحظات ونقد

بعد هذه الجولة الاستطلاعية والنقاشية، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات النقدية المتممة، وهي:

أولاً: ذكر الشيخ عبدالرازق في مقدمة كتابه التمهيد أنه منذ أيام اشتغاله بتدريس الفلسفة الإسلامية وتاريخها في الجامعة المصرية، دوّن فيها صحفاً ثم طواها على غرها بعد أن ترك الجامعة سنة ١٩٣٩م، وصرفته الشواغل عنها، ورجع إليها سنة ١٩٤٤م لينشرها كما هي بصورتها يوم كتبت من دون تنقيح ولا تعديل، وفي صياغتها التعليمية.

يفهم من منطوق هذا الكلام أن الشيخ عبدالرازق لم يكن في الأصل بصدد تأليف كتاب تمهيدي لتاريخ الفلسفة الإسلامية، بما يتطلبه عمل التأليف من شروط ومقتضيات، والذي يراجع الكتاب ويطالعه لا يتعرف على كتاب تأليفي بالمعنى المهني لعمل التأليف، فالشيخ عبد الرازق يتحدث عن صحف دونها ثم طواها على غرها، فهي أشبه ما تكون بملازم للتعليم على طريقة ما يضعه ويدونه الأساتذة والمدرسون أثناء الدراسة والتعليم، وهذا هو المقصود بصياغتها التعليمية، بمعنى أنها كتبت للتعليم وليس للنشر، وتراعي حاجة الطلبة في مرحلة التعلم والتعليم.

وهذا يعني أن كتاب التمهيد هو كتاب تعليمي في الأساس، وللطلبة بصورة خاصة، كما أوضح المؤلف نفسه، مع رجاء منه أن يكون فيه عوناً لباحث، أو فائدة لقارئ.

ثانياً: هذه الطبيعة التعليمية للكتاب هي التي تفسر كثرة النصوص والاقتباسات المطولة التي طغت على الكتاب وشكلت بنيته الأساسية. فكون أن الكتاب جاء تعليمياً ولغايات تعليمية، ودوّن في الأصل على صورة ملازم تعليمية، لهذا احتوى على كل هذه النصوص والاقتباسات المطولة في جميع فصول الكتاب، فهو يراعي، حسب قول المؤلف، حاجة الطلاب إلى مراجعة النصوص الكثيرة.

ولو كان الكتاب منذ البداية مشروعاً للتأليف والنشر، لما كانت هناك حاجة إلى كل هذه النصوص الموجودة في الكتاب، أو بهذا الشكل المطول والمسهب.

مع ذلك فإن المؤلف حين قرر نشر هذه الصحف في كتاب وبعد سنوات على تدوينها، ما كان عليه في تقديري نشرها كما هي، وبصورتها يوم كتبت من دون تنقيح ولا تعديل، وفي صياغتها التعليمية، بل كانت بحاجة إلى مراجعة وإعادة نظر، وإلى تنقيح وتعديل لإخراجها من كونها صحفاً مدونة، وملازم تعليمية، إلى جعلها مادة تراعي حاجة النشر والتأليف.

ثالثاً: أشار صاحب التمهيد إلى إمكان ضم أصول الفقه إلى شعب الفلسفة، وحسب ظنه أن التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهي إلى ضم هذا العلم إلى شعبها.

هذه الفكرة التي عدها بعض الباحثين المصريين أنها تمثل أحد أهم إبداعات التجديد عند الشيخ عبدالرازق، وتطرق إليها الكثير من الذين تحدثوا عن كتاب التمهيد، هذه الفكرة على أهميتها وقيمتها لم يتحدث عنها صاحب التمهيد بشكل مركز، وبطريقة متماسكة، ولم يفرد لها فصلاً أو محوراً مستقلاً لبلورتها وتنضيجها، خصوصاً أنها عدت واحدة من ركائز أطروحة الكتاب.

والقدر الذي تحدث عنه المؤلف حول هذه الفكرة جاء متناثراً ومتفرقاً بين أجزاء وفصول الكتاب، في حين أن فكرة بهذه الأهمية كانت بحاجة إلى التوقف ملياً عندها، والبرهنة عليها، وتكثيف الحديث عنها لتوثيقها وتأكيدها وتقعيدها.

رابعاً: في الفصل الثالث من القسم الثاني للكتاب تحدث المؤلف عن الرأي وأطواره فأسهب وتوسع كثيراً، وفاقت صفحاته أكثر من مائة صفحة، أي بما يزيد على ثلث صفحات الكتاب، هذا التوسع والإسهاب بالشكل الذي سار عليه صاحب التمهيد أفقد الكتاب قدراً من التركيز والتماسك، وكأنه انصرف من الحديث عن تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى الحديث عن تاريخ الفقه الإسلامي.

بمعنى أن المؤلف ما كان بحاجة إلى كل هذا الإسهاب والتوسع في الحديث عن الرأي وأطواره، حتى بالاستناد على نظريته التي يرى فيها أن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين، وأنه أقل نواحي التفكير الإسلامي

تأثراً بالعناصر الأجنبية.

وسبق أن أشار الدكتور ماجد فخري إلى مثل هذه الملاحظة وكيف أنها أثرت في تغيير هوية وطبيعة الكتاب، واعتبره أنه لم يعد تمهيداً لتاريخ الفلسفة بل أصبح في جملته تاريخاً لتطور مفهوم الفقه والكلام الإسلاميين بالدرجة الأولى، ولتطور مفهوم الفلسفة عند العرب بالدرجة الثانية.

خامساً: أشار الدكتور ماجد فخري في ملاحظاته أن استهلال الشيخ عبدالرازق الحديث عن المستشرقين ومحاججة آرائهم ينمو في نظره عما يمكن تسميته بعقدة الاستشراق، هذا الكلام، سواء كان حكماً أو انطباعاً، لا ينبغي أن يقال بحق الشيخ عبدالرازق فهو أرفع من أن يقال عنه مثل هذا الكلام، ولا صدقية له بتاتاً من الناحية الفعلية لا من قريب ولا من بعيد، لا حساً ولا حدسا.

وبحسب المنهج الذي انتهجه الشيخ عبدالرازق كان لابد له من أن يبدأ حديثه عن المستشرقين، أي أن الضرورات المنهجية وحتى المعرفية هي التي اقتضت ذلك، فمن جهة أن جميع الذين سبقوا صاحب التمهيد في تدريس الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية كانوا غربيين ومستشرقين، ومن جهة أخرى أن إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية وأصالة التفكير الفلسفي الإسلامي كان يقتضي نقد ونقض مقالات المستشرقين الغربيين الذين أسرفوا وتعمدوا نفي هذه الأصالة عن الفلسفة الإسلامية، واشتهرت مقالاتهم وتعممت في مجال الدراسات الفلسفية وتاريخ الفلسفة عند المسلمين تحديداً، وهذا ما التفت إليه الشيخ عبدالرازق، ويلتفت إليه كل من يعنى بدراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية.

سادساً: اعتبر الدكتور ماجد فخري أن أهم مآخذه على كتاب التمهيد أنه لم يعمد للتأريخ للفلسفة الإسلامية بتناول الحديث عن مذاهب الفلاسفة العرب حول أمهات المسائل وبسطها والمقارنة بينها على غرار ما قام به المؤرخون عامة، وبالتالي فإن الكتاب لا يدور في نظر الدكتور فخري حول الفلسفة الإسلامية بالمعنى المتعارف عليه.

وهذا صحيح لكن الشيخ عبدالرازق لم يرد ذلك أساساً، ولو كان كتاب التمهيد على صورة ما أراده الدكتور فخري لكان كتاباً عادياً لا يختلف بالضرورة عن غيره من المؤلفات

الأخرى في هذا الشأن، ولما كان له كل هذا الذكر، وهذا السيط والاهتمام.

ولا أظن أن الشيخ عبدالرازق كانت تخفى عليه هذه الملاحظة، وهو المتابع والمطلع على كتابات المستشرقين ومؤلفاتهم في هذا الحقل، وهي المؤلفات التي عرفت بالمنهج والطريقة التي أشار إليها الدكتور فخري.

وما أراده الشيخ عبدالرازق هو بخلاف ذلك المنهج، لأنه أراد أن يبتكر منهجاً جديداً يكون مغايراً تماماً لمناهج المستشرقين في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، وابتكار مثل هذا المنهج هو الذي جعل كتاب التمهيد يحظى بكل هذه الأهمية والاهتمام.

سابعاً: بالنسبة إلى ملاحظات الدكتور عاطف العراقي لم أجد فيها من جهة تلك الدقة المفترضة، ومن جهة أخرى وجدت أنها اتسمت بالتهويل والمبالغة، فقد أشار الدكتور العراقي أن الشيخ عبدالرازق وقع في مجموعة من الأخطاء في كتابه التمهيد من دون الإشارة إلى خطأ واحد من هذه الأخطاء.

ثم إن الدكتور العراقي اعتبر أن أحكام الشيخ عبدالرازق على المستشرقين لا تخلو من قسوة، ولم يذكر مثالاً واحداً يبرهن فيه على هذه القسوة، في حين أن آخر ما يمكن قوله بحق صاحب التمهيد أن أحكامه لا تخلو من قسوة، وهو الذي عرف عنه وعن مناقشاته الهدوء والاعتدال والتسامح، وقال عنه الدكتور الجابري إنه لم يقف موقفاً سلبياً من المستشرقين عامة، بل بالعكس لقد نوه بهم تنويهاً كبيراً (٥٤).

ومن أكثر ما يعترض كلام الدكتور العراقي ما ختم به الشيخ عبدالرازق الفصل الذي تحدث فيه عن مقالات الغربيين عند قوله: (أما بعد، فإن الناظر فيما بذل الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم، وسعة إطلاعهم وحسن طريقتهم، وإذا كنا ألمعنا إلى نزوات من الضعف الإنساني تشوب أحياناً جهودهم في خدمة العلم، فإنا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام، والنزاهة الخالصة والإنصاف والتسامح، مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً لا ينبغي أن يخالط صفاءه كدر) (٥٥).

وحين خطأ الدكتور العراقي الشيخ عبدالرازق إدخال أصول الفقه ضمن إطار

الفلسفة العربية هول وبالغ كثيراً في تصوير هذا الخطأ، حسب رأيه، وأدهشني كلامه للغاية حين صور أن هذا الخطأ أدى في نظره إلى كثير من الكوارث الفادحة، وإلى إدخال اتجاهات أصولية إرهابية داخل إطار الفلسفة، ومعنى هذا عنده أننا نقول للفلسفة وداعاً، وللتنوير وداعاً.

وأقل ما يمكن أن يقال تجاه هذا الكلام أنه بحاجة إلى مراجعة وإعادة نظر، لأن من الكارثة أن يقال مثل هذا الكلام بحق الشيخ عبدالرازق.

ثامناً: في نقده على منهج الشيخ عبدالرازق وجد الدكتور محمد عابد الجابري أن هذا المنهج سيصل إلى مأزق ينتهي بصاحب التمهيد إلى عكس ما أراده في إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية.

لعل منشأ هذه الملاحظة هو عدم إيمان الدكتور الجابري بمنهج الشيخ عبدالرازق في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، وهو منهج جديد ومبتكر في نظر البعض، في حين يلتزم الجابري بالمنهج التقليدي السائد في حقل دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها.

فالاختلاف إذاً هو اختلاف في المنهج، والمأزق الذي يراه الجابري هو مأزق، بحسب المنهج الذي يراه، لكنه ليس مأزقاً بحسب منهج عبدالرازق، وبالتالي فإن اعتبار الجابري أن صاحب التمهيد سينتهي إلى عكس ما أراده إنما هو بحسب منهجه، لكن بحسب منهج عبدالرازق فإنه سينتهي إلى إثبات ما أراده في تأكيد أصالة الفلسفة الإسلامية.

تاسعاً: وصل الدكتور الجابري إلى نتيجة لعله الوحيد على ما أظن الذي وصل إلى مثل هذه النتيجة، ولعلها نتيجة مستغربة عند الكثيرين، وذلك حين اعتبر أن الدكتور علي سامي النشار استخلص من منهج أستاذه الشيخ عبدالرازق نتائج تعاكس تماماً وعلى طول الخط ما هدف إليه صاحب التمهيد.

ولعل أول من يعترض على هذا الكلام هو الدكتور النشار نفسه، الذي لا يرى أنه استخلص من منهج أستاذه نتائج تعاكسه تماماً وعلى طول الخط.

والذين يعرفون العلاقة بين الدكتور النشار وأستاذه لا يتفقون كلياً مع ما ذهب إليه الدكتور الجابري، والشهادات على ذلك كثيرة، لكنني سأكتفي بشهادتين، الشهادة الأولى

للدكتـور أحمد محمود صبحي أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، وهـو تخصص الدكتور النشار نفسه، ومن الكلية والجامعة نفسيهما التي درس فيها، يرى الدكتـور صبحي أن أبـرز استجابة لدعوة الشيـخ عبدالرازق، وأصـدق تعبير عن منهجه تمثلت في مؤلفات المرحوم الدكتور علي سامي النشار[٥٦].

الشهـادة الثانيـة لأحد تلاميـذ الدكتور النشار هـو الدكتور عبـده الراجحي أستاذ العلوم اللغوية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، الذي يرى في تصدير الطبعة الثالثة لكتاب الدكتور النشار (مناهج البحث عند مفكري الإسلام)، أن الدكتور النشار أخذ منهجه من أستاذه الشيخ عبد الرازق، والمتمثل في المنهج الإسلامي الحق الذي ينبغي تلمسه في علمين أصيلـين همـا علم أصول الفقه وعلوم الكلام، ومن ثم يعقب الدكتور الراجحي بقوله: لكن الدكتـور النشـار هو الذي طور هذا المنهج وجعله نظرية متماسكة بما توفر لديه من أدوات لم تكن متاحة لأستاذه الشيخ[٥٧].

والـذي يمكـن قولـه إن الدكتور النشـار اختلف في مرحلـة لاحقة مع منهـج أستاذه الشيـخ عبد الرازق، ولم يكن اختلافاً كلياً، فقد اختلف معه في جانب، واتفق معه في جانب آخـر، وبطريقـة لا تعد خروجا على منهـج عبدالرازق، أو التناقض معـه كما ظن الدكتور الجابري.

الهوامش

١. حسين أحمد أمين. كلام على التأثيرات المتضاربة في حياة النهضوي المصري الشيخ مصطفى عبدالرازق، الحياة، لندن، صحيفة يومية، الأربعاء ١٦ يوليو ٢٠٠٣م، ص١٢.

٢. حسين احمد أمين، المصدر نفسه.

٣. مجموعة من الكتاب. الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق مفكراً وأديباً ومصلحاً، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧م، ص٢٩.

٤. مجموعة الكتاب. المصدر نفسه، ص٣٥.

٥. زكي نجيب محمود. تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة، مجلة الفكر المعاصر، العدد ٣٣، يناير ١٩٦٧م، ص٥٦.

٦. مجموعة كتاب. الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧م، ص٢٦١.

٧. مجموعة كتاب. الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق مفكراً وأديباً ومصلحاً، مصدر سابق، ص٦٦.

٨. ماجد فخري. دراسات في الفكر العربي، بيروت: دار النهار، ١٩٨٢م، ص٢٣٤.

٩. محمد عابد الجابري. التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م، ص٦٤.

١٠. معن زيادة. الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين الإبداع والإتباع، الفكر العربي، بيروت، مجلة فصلية، السنة العاشرة، العدد ٥٧، مايو- أغسطس ١٩٨٩م، ص١٢.

١١. مصطفى عبدالرازق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ، ص ط.

١٢. مصطفى عبدالرازق. المصدر نفسه، ص٥.

١٣. مصطفى عبدالرازق. المصدر نفسه، ص٨-٩.

١٤. مصطفى عبدالرازق. المصدر نفسه، ص ١١.

١٥. مصطفى عبدالرازق. المصدر نفسه، ص١٣-١٤.
١٦. مصطفى عبدالرازق. المصدر نفسه، ص١٤.
١٧. مصطفى عبدالرازق. المصدر نفسه، ص٢٢.
١٨. مصطفى عبدالرازق. المصدر نفسه، ص٢٢.
١٩. مصطفى عبدالرازق. المصدر نفسه، ص٢٣.
٢٠. مصطفى عبدالرازق. المصدر نفسه، ص٣١.
٢١. مصطفى عبدالرازق. المصدر نفسه، ص٣٢.
٢٢. مصطفى عبدالرازق. المصدر نفسه، ص٨٧.
٢٣. مصطفى عبدالرازق. المصدر نفسه، ص٩٨.
٢٤. مصطفى عبدالرازق. المصدر نفسه، ص١٠٥.
٢٥. محمد مصطفى حلمي. مصطفى عبدالرازق رائد المدرسة الإسلامية الحديثة، مجلة الفكر المعاصر، العدد الرابع، يوليو ١٩٦٥م، ص١٨٧.
٢٦. زكي نجيب محمود. تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة، مجلة الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص٦٥.
٢٧. عباس محمود العقاد. مصطفى عبدالرازق، مجلة الكتاب، أبريل ١٩٤٧م، ص٨٩٠.
٢٨. مجموعة كتاب. الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق، مصدر سابق، ص٢٨.
٢٩. مجموعة كتاب. المصدر نفسه، ص٣٨.
٣٠. مجموعة كتاب. المصدر نفسه، ص٢٢١-٢٢٢.
٣١. عبدالرحمن بدوي. سيرة حياتي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠م، ج١، ص٥٩.
٣٢. أحمد برقاوي. العرب وعودة الفلسفة، دمشق: دار طلاس، ٢٠٠٠م، ص١٤٠.
٣٣. مجموعة كتاب. الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق، ص٣٠.
٣٤. مجموعة كتاب. الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مصدر سابق، ص١٠٦.
٣٥. إبراهيم أبو ربيع. الفلسفة الإسلامية المعاصرة في العالم العربي، المحجة، بيروت، مجلة فصلية، العدد الرابع، يوليو ٢٠٠٢م، ص١٣٩.

٣٦. مجموعة كتاب. الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق، ص٦٩.
٣٧. علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ج١، ط٩، ص٢٣.
٣٨. مجموعة كتاب. المصدر نفسه، ص٢٠٦.
٣٩. مجموعة كتاب. المصدر نفسه، ص٢٠٣.
٤٠. مجموعة كتاب. المصدر نفسه، ص٣٩-٤٤.
٤١. أحمد فؤاد الأهواني. معاني الفلسفة، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٧م، ص٤.
٤٢. أحمد فؤاد الأهواني. المدارس الفلسفية، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥م، ص١٤٨.
٤٣. ماجد فخري. دراسات في الفكر العربي، مصدر سابق، ص٢٣٥.
٤٤. ماجد فخري. المصدر نفسه، ص٢٣٦.
٤٥. عاطف العراقي. العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨م، ص٢٤٧.
٤٦. عاطف العراقي. المصدر نفسه، ص٢٤٧.
٤٧. عاطف العراقي. المصدر نفسه، ص٢٤٧.
٤٨. محمد عابد الجابري. الخطاب العربي المعاصر.. دراسة تحليلية نقدية، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨م، ص١٤٣.
٤٩. محمد عابد الجابري. المصدر نفسه، ص١٤٥-١٤٤.
٥٠. محمد عابد الجابري. التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات، مصدر سابق، ص ٦٧.
٥١. محمد عابد الجابري. المصدر نفسه، ص٦٨.
٥٢. محمد عابد الجابري. المصدر نفسه، ص٦٩.
٥٣. محمد عابد الجابري. المصدر نفسه، ص٦٩.
٥٤. محمد عابد الجابري. المصدر نفسه، ص٦٦.
٥٥. مصطفى عبدالرازق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٧.
٥٦. مجموعة كتاب. الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، ص١٠٦.
٥٧. علي سامي النشار. مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤م، ص٦.

الفصل الثالث

إبراهيم مدكور..

ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

-١-
الكتاب.. منزلته وقيمته

يعد كتاب الدكتور إبراهيم مدكور (في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه) الصادر سنة ١٩٤٧م، أحد أهم المؤلفات الرائدة خلال النصف الأول من القرن العشرين في حقل الفلسفة الإسلامية وتاريخها، الحقل الذي تأخر الاهتمام به في المجال العربي الحديث، وقل فيه الابتكار والإبداع، ولم يشهد فيما بعد تراكماً متصلاً يتسم بالتطور والتجدد.

ومثل صدور هذا الكتاب حدثاً لافتاً في وقته، كان جديراً بأن يؤرخ له في مسارات تطور الفكر الفلسفي الإسلامي المعاصر، وبشكل يستدعي التوقف عنده، وذلك لتميزه المنهجي والتاريخي من جهة، ولكونه جاء مبكراً وسابقاً للكثير من الكتابات والمؤلفات في حقله.

وحين تتبع الدكتور ماجد فخري الدراسات الفلسفية في مائة عام، وتوقف عند الكتابات العربية التي أرخت للفلسفة الإسلامية، اعتبر أن كتاب الدكتور إبراهيم مدكور (هو أفضل ما ألفه العرب المحدثون في هذا الباب، ومع أنه ليس تاريخاً شاملاً للفلسفة العربية، فقد بسط مؤلفه الأسس الصحيحة لمحاولة التأريخ للفلسفة العربية تأريخاً جامعاً، ومثل عليه تمثيلاً حسناً)[١].

مع ذلك فهناك من تجاوز هذا الكتاب ولم يأت على ذكره، ولا أدري تغافلاً أم نسياناً، أم لوجهة نظر عند أصحابها من دون أن يصرحوا بها، ومن هؤلاء الدكتور أحمد محمود صبحي أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الإسكندرية، في دراسة تتبع فيها اتجاهات الفلسفة الإسلامية المعاصرة، حملت عنوان (اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي)[٢].

ومن هؤلاء أيضاً، الدكتور إبراهيم أبو ربيع في دراسة تتبع فيها التيارات الرئيسية في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، حملت عنوان (الفلسفة الإسلامية المعاصرة في العالم العربي)[٣].

ويذكـر لهذا الكتاب ويسجل له أنه جاء بعد ثلاث سنوات على صدور كتاب الشيخ مصطفى عبدالـرازق (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميـة) الصادر سنة ١٩٤٤م، هذه الفترة الزمنية المتقاربة جعلت كل كتاب يذكر بالكتاب الآخر، وهذا ما استفاد منه كتاب الدكتور مدكور، وذلك للشهرة الواسعة التي حظي بها كتاب الشيخ عبدالرازق لكونه من أسبق المؤلفات العربية في بابه.

وظل الحديـث عن هذين الكتابين مقترناً في بعض الكتابات العربية، كالذي أشار إليـه الدكتور محمد عابد الجابري حين اعتبر أنهما يمثـلان من أهم المحاولات، إن لم تكونا أهمها على الإطلاق، وأعطاهما صفتي الريادة والطموح، وقال عن مؤلفيهما إنهما مـن الأساتـذة الذين أسهمـوا إسهاماً كبيرة في إعـادة بعث وإحيـاء الفلسفة في الفكر العربـي الحديث، بعـد أن بقيت مخنوقة مقموعة طيلة عصـر الانحطاط، بل منذ وفاة ابن رشد[٤].

وهـذا التزامن والاقتران بين الكتابين وما اتسما به من ريادة وتميز، لفت الانتباه إلى طبيعة تلك الفترة، فترة أربعينيات القرن العشرين، التي يمكن أن تعد من الفترات التـي شهد فيها الفكـر الفلسفي الإسلامي المعاصـر تطوراً وتقدمـاً وانبعاثاً، أسهم في نهضة وتأسيس حقل الفلسفة الإسلامية وتاريخها، وذلك بعد أن كان هذا الحقل تهيمن عليه بشدة كتابات المستشرقين الغربيين.

ويذكـر لكتاب الدكتـور مدكور أنه كتب بلغـة سهلة وواضحة بعيـدة كل البعد عن الغموضـ والتعقيد، وعن كل ما يكتنف كتب الفلسفة عادة قديمها وحديثها من تصعيب وإبهام، يكون متعمداً أحياناً، لتكون هذه الكتب من اهتمام الخاصة من دون العامة.

وهـذه السمة كانت متوقعة ومنتظرة من الدكتور مدكور، وليست غريبة عليه، وهو الذي عرفه مجمع اللغة العربية بالقاهرة زمناً طويلاً شارف نصف قرن، إذ انضم إليه سنـة ١٩٤٦م مع نخبة عرفت آنذاك بمجموعة العشـرة الطيبة، كان من بينهم الدكتور أحمـد زكي، والدكتـور عبد الـرزاق السنهوري، والدكتـور عبدالوهاب عـزام، والشيخ عبدالوهاب خلاف، والشيخ محمود شلتوت وآخرون.

وفي هذا المجمع، تدرج الدكتور مدكور في مناصبه، من كاتب سر سنة ١٩٥٩م، إلى أمين عـام سنة ١٩٦١م، ثم رئيساً للمجمع سنة ١٩٧٤م، خلفاً للدكتور طه حسين، وبقي في منصبه رئيساً إلى سنة ١٩٩٥م.

وحـين توقف الدكتور مدكور أمـام كتابه في الطبعة الثانية، وجد أن ليس هناك ما يستدعـي استئناف بحث، ولا إعادة دراسة، وجل مـا ادخل عليه كان أقرب إلى التنقيح منه إلى الزيادة.

-٢-
المنهج وتطبيقاته

مـن أكثر ما تميز وتفوق به كتاب الدكتور مدكور على الكتابات الفلسفية الأخرى، هو ذلك الجانب الذي يتصل بالمنهج التطبيقي، فهو من أكثر المؤلفات وضوحاً في المنهج مـن الناحيتين النظرية والتطبيقية، واتسم بالتجديد والابتكار من هذه الناحية، وكانت هـذه من أعظم نجاحاته، بحيث يمكن القول إنـه كتاب في الفلسفة من جهة، وكتاب في المنهج من جهة أخرى، ولا يزال إلى اليوم يحتفظ بهذه السمة المتفوقة.

وقليلـة هـي الكتابـات التـي تميـزت بالتفـوق المنهجـي، أو التجديـد المنهجي في الدراسـات العربيـة والإسلامية، ولهذا فإن كتاب الدكتور مدكـور يصلح أن يكون كتاباً نموذجيـاً يحتـذى به في حقـل المنهج وتطبيقاتـه، وبإمكانه أن يقدم من هـذه الناحية، ويدرس كنموذج في كيفية تطبيقات المنهج في حقل الفلسفة الإسلامية وتاريخها.

ومـا يعزز من قيمة هذا التميز المنهجي لكتاب الدكتور مدكور، أن صدوره جاء في وقـت مثل بداية الاهتمام بدراسـة تاريخ الفلسفة الإسلامية في المجال العربي الحديث، ولم تكـن هناك تراكمات سابقة عليه سوى كتـاب التمهيد للشيخ مصطفى عبدالرازق، مع ذلك تمكن الدكتور مدكور من أن يبتكر لنفسه منهجاً تطبيقياً جديداً، ولم يكن تابعاً أو مقلداً فيه لأحد من المتأخرين أو المتقدمين.

والمنهـج الذي يعول عليه الدكتور مدكور، ويقترحـه في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، يتحدد في نطاقين هما:

أولاً: المنهـج التاريخـي، الذي يرى فيه الدكتور مدكور أنه المنهج (الذي يصعد بنا إلى الأصـول الأولى، وينمي معلوماتنا، ويزيـد ثروتنا العلمية، وبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزائه البالية، وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن)[٥].

كمـا أنـه المنهج (الـذي يعول على الأصـول الثابتـة، فيزنها بميزانهـا الصحيح، وينقدهـا النقد النزيه، ويحذر الوضـع والاختلاق والغلو والتعصـب، والحزبية العلمية ليسـت أقل خطـراً من الحزبية السياسيـة، ويحاول ما أمكن أن يربـط الحياة الفكرية

بالأحداث السياسية والاجتماعية)[٦].

وجاء اختيار هذا المنهج، بناءً على جملة من الخلفيات أشار إليها الدكتور مدكور في مقدمة الطبعة الأولى من كتابه، ويمكن الكشف عنها وتحديدها في العناصر التالية:

١. لا يخلو البحث التاريخي من فروض يقوم عليها، وأهداف نظرية يصوب إليها، ولا يستغنى عن نموذج متخيل تجمع الوقائع على غراره، ويبنى الماضي على أساسه، ولقد درج المؤرخون على أن يرسموا بحوثهم في ضوء معلوماتهم، ويحددوا معالمها بقدر ما يسمح لهم إطلاعهم، فيقفون بالعصور والمدارس عند خطوط تحديد وهمية، ويصلون ما انقطع أو يقطعون ما اتصل، ولا مناص لهم من أن يفعلوا ذلك، وقد لا يكون فيه عيب أو غضاضة.

٢. العيب كل العيب أن يتحول التاريخ إلى مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة، وأن تؤخذ على أنها قضايا مسلمة لا داعي لبحثها، ولا محل لمناقشتها، أو أن تمنح قدسية لا مبرر لها، اللهم إلا أنه قد قال بها مؤلف سابق، وذهب إليها مؤرخ قديم، وبذا تقف حجر عثرة في سبيل البحث والدراسة، وتحول دون تقدم العلم وارتقائه.

٣. بلي تاريخ الحياة العقلية في الإسلام بطائفة من هذه الفروض، فقيل مثلاً إن الساميين فطروا على غريزة التوحيد والبساطة في كل شيء، في الدين والفن واللغة والحضارة، أو أن عقليتهم عقلية فصل ومباعدة، لا جمع وتأليف، فلا قبل لهم إلا بإدراك الجزئيات والمفردات منفصلة، أو مجتمعة في غير تناسق ولا انسجام. وظن أن العرب لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلماً بها في القرنين السابع والثامن، أو أنه لا فلسفة لهم، وكل ما صنعوا أنهم حاكوا الأفلاطونية الحديثة ورددوها، ولم يقف الأمر عند ذلك، بل رتبت عليه نتائج شتى، لا يزال يأخذ بها بعض الباحثين.

٤. إن منشأ هذه الفروض في الغالب أنها لم توضع بعد دراسة كاملة، ولم تستمد من التفكير الإسلامي نفسه في أصوله ومصادره، وإنما أملتها صورة مشوهة لما كان متداولاً من المخطوطات اللاتينية. وذلك أن بعض مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع

عشـر عرضوا للحيـاة العقلية عند المسلمين، من دون أن يكون لهـم إلمام بلغتهم، أو من دون أن تتوافـر لديهم المصادر العربيـة الكافية، وانتهوا إلى أحكام لا يمكن إلا أن تكون سريعة وناقصة، ومع هذا قدر لها أن تحيا زمناً.

٥. لم يبـق بـد مـن تدارك هـذا النقص، وأقـوم طريـق لذلك أن يعرض الفكر الإسلامـي في ذاتـه، فيدرس دراسة واقعية في ضوء مـا وصل إلى المسلمـين من أفكار أجنبيـة، وعلى أساس ما ولدته البيئة الإسلاميـة نفسها من بحوث ومناقشات، ويعرف مباشـرة عن طريق واضعيـه والقائلين به، كي يمكن إدراكه علـى حقيقته، وتفهمه على وجهـه. ثـم تتبع أدوار تكوينه نشـأة ونمواً وكمالاً ونضجاً، ويبين مـدى تأثيره في الخلف والمدارس اللاحقة.

٦. إن دراسـة كهذه يجـب أن تقوم على النصوص والوثاق التـي هي مادة التاريخ الأولى، ودعامـة الحكـم القوية، وسبيـل الاستنباط وكشف الحقيقـة. ولا شك في أنها، إن صـح ثبوتها وفهمـت على وجهها، ولم تحمل فوق طاقتها، كانـت أوضح صورة تحكي الماضي وتعبر عنه، وقد لا يكفى تلخيصها أحياناً، بل ينبغي أن تقدم كما هي، كي تناقش وتحلل.

ثانياً: المنهج المقارن، الذي يرى فيه الدكتور مدكور أنه المنهج (الذي يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجهاً لوجه، ويعين على كشف ما بينهما من شبه أو علاقة، والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية)[٧].

وهناك حاجة إلى هذا المنهج تحديداً في دراسة تاريخ الفكر الإسلامي، وذلك لأن الكثيريـن في نظر الدكتـور مدكور ممن عرضوا لهذا التاريخ حبسـوا أنفسهم في نطاق ضيـق، وعالجوه من نواح محدودة، فأخذوا الأفـكار منفصلاً بعضها عن بعض، وكأنما نبتـت كل فكرة بمعزل عن الأخرى، ولمفكرين منفردين، وكأنما عاش كل واحد منهم في كهف أفلاطون الذي لا صلة بينه وبين العالم الخارجي.

فـإذا ما عرضـوا لفيلسوف مثلاً اكتفوا بسرد آرائـه وتلخيص بعض مؤلفاته، من دون أن يعنـوا بوضعـه وضعاً صحيحاً في بيئته، أو أن يقرنـوه بمن كانوا حوله، ومن دون

أن يهتموا ببيان كيفية نشأة فلسفته، والعوامل التي أثرت فيها، ومدى ارتباطها بالأفكار المعاصرة لها. وإن حاولوا مقارنة جاءت محدودة ناقصة فتقصر على بعض المسائل، وتقف عند بعض الآفاق. فلا يوازن عادة إلا بين فيلسوف وفيلسوف، أو بين متكلم ومتكلم، أو بين متصوف ومتصوف، مع أن هؤلاء جميعاً كثيراً ما تعاصروا وتعارضوا، ودار بحثهم في الغالب حول نقط مشتركة. ومن الخطأ أن ينتزع الواحد منهم من بيئته وينسى من حوله، أو أن تبحث آراؤه منفصلة عن نواح الثقافة الإسلامية الأخرى المتصلة بها[٨].

والإبداع والتجديد كما هو واضح لا يكمن في هذا التحديد للمنهج من الناحية النظرية، فهو من المناهج المعروفة والمتداولة والمفضلة عند الكثيرين، وإنما يكمن في تطبيقات هذا المنهج، وهي التطبيقات التي شكلت بنية الكتاب الأساسية، وتجلت فيها أطروحته.

وجرت هذه التطبيقات على خمس نظريات تنتمي إلى الفلسفة الإسلامية، ثلاث منها جرت التطبيقات عليها في الجزء الأول، وهي نظريات السعادة والنبوة وخلود النفس، واثنتان جرت التطبيقات عليهما في الجزء الثاني، وهما نظريتا الألوهية وحرية الإرادة.

ويرى الدكتور مدكور أن هذه النظريات ما هي إلا نماذج لدراسات ينبغي محاكاتها، وجزء من سلسلة يجب استكمال حلقاتها، وهناك نظريات أخرى بحاجة لأن تدخل في نسق هذه التطبيقات، منها نظرية واجب الوجود، والعلم الإلهي، والخلق والإبداع، والسببية والغائية، ومذهب التفاؤل، وغيرها من نظريات أخرى ميتافيزيقية وطبيعية وسيكولوجية وأخلاقية.

وطريقة مدكور في تطبيقات المنهج على هذه النظريات الخمس، تبدأ بتوضيح النظرية وإعطاء فكرة كاملة عنها، وشرحها بلغة أصحابها وواضعيها، وبحسب الصورة التي ظهرت عليه في المجال الإسلامي، ومحاولة تلمس أصولها، والبحث عن مصادرها فيما نقل إلى العربية من أفكار أجنبية، أو فيما جاء به الدين من تعاليم.

ومن ثم تتبع تاريخ هذه النظريات، والكشف عن مدى تأثيرها في ساحة المسلمين،

وفي بيئاتهم الفكرية والاجتماعية، لكونها نشأت بينهم، وعلى أيديهم ترعرعت، وبلغتهم كتبت، وفي حلقاتهم ومناقشاتهم تبودلت، وإذا كان هناك من عارض هذه النظريات أو حمل عليها، فإن هذا لا يحول ويقف دون تأثيرها.

والخطوة اللاحقة، هي تتبع أثر وتأثير هذه النظريات على غير المسلمين من اليهود والمسيحيين، وعلى مذاهبهم ومدارسهم الفكرية والدينية، وبالذات في فترة العصور الوسطى.

ولا تنتهي هذه التطبيقات عند هذا الحد، وإنما تمتد إلى العصور الحديثة، وتصل أحياناً إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ لاحظ الدكتور مدكور أن هناك بعض الشبه في نظريات فلاسفة المسلمين والفلاسفة المحدثين، وهذا ما لم يعده الباحثون من قبل عناية تذكر، ولم يبق اليوم شك في أن الفلسفة الحديثة مدينة في كثير من مبادئها لفلسفة القرون الوسطى، ولو لم تتوسط الفلسفة الإسلامية بينهما ما بدت الفلسفة الحديثة بهذا الوضع التي ظهرت عليه.

وهذه ليست أول محاول للدكتور مدكور في هذا التطبيق المنهجي، فقد سبق أن طبقه كما يقول في بحثه عن الفارابي الذي أعده باللغة الفرنسية لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون سنة ١٩٣٤م، وحمل عنوان (الفارابي ومنزلته في المدرسة الفلسفية الإسلامية)، وهذا البحث كان رسالته الصغرى، أما بحث رسالته الكبرى فكان بعنوان (تاريخ منطق أرسطو في العالم العربي)، ففي فرنسا آنذاك كان الحصول على دكتوراه الدولة يتطلب إعداد رسالتين صغرى وكبرى.

وحين توقف الدكتور ماجد فخري أمام هاتين الرسالتين وجد أنهما من أجود ما حرره مؤلفون عرب في حقل الدراسات الفلسفية سنة ١٩٣٤م[٩].

ومن جهته وصف المستشرق الفرنسي هنري كوربان بحث الدكتور مدكور عن الفارابي بالبحث القيم الذي عرض فيه مذهب الفارابي الفلسفي[١٠].

-٣-
المستشرقون.. والدراسات الفلسفية

تحدث الدكتور مدكور عن المستشرقين وهو يؤرخ لدورهم في مجال العناية بالدراسات الإسلامية بشكل عام، وبالدراسات الفلسفية بشكل خاص، ومنوهاً بهذا الدور، ومشيداً بفضل هؤلاء المستشرقين الذين اتجهت عنايتهم بالدراسات الإسلامية في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، ولكنها نشطت في الربع الأول من القرن العشرين.

وكانت للدراسات الفلسفية نصيب من هذه الجهود، إذ نشرت مؤلفات لفلاسفة المسلمين بقيت مخطوطة زمناً طويلاً، وقوبلت أصولها العربية بما عرف لها من ترجمات لاتينية وعبرية، وعلق عليها بما يشرح غامضها، ويعين على فهمها.

ولولا هذا الدور من المستشرقين، كما يقول مدكور، لبقيت هذه المخطوطات مهملة في خزائن المكتبات العامة، ولولا تمكنهم من لغات عدة قديمة وحديثة، واعتمادهم على منهج صحيح، حسب قوله، ما ظهرت هذه المؤلفات على ما ظهرت به من ضبط ودقة.

ويرى مدكور أن دور المستشرقين لم يقف عند هذا الحد، بل حاولوا أن يكشفوا عن معالم الحياة العقلية في الإسلام، وأرخوا لها جملة وتفصيلاً، فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة، والكلام والمتكلمين، والتصوف والمتصوفين، وأخذوا يشرحون الآراء والمذاهب، ويترجمون للأشخاص والمدارس، ووصل بهم الحال إلى نوع من التخصص أضحى معها كل باحث معروفاً بالناحية التي تفرغ لها، فهناك من اعتنى عناية خاصة بتاريخ التشريع كالمستشرق المجري جولدزيهر، وهناك من اعتنى عناية خاصة بالتصوف كالمستشرق الإنجليزي نيكلسون، وهناك من اعتنى عناية خاصة بالكيمياء العربية كالمستشرق الألماني روسكا، وهكذا الحال مع آخرين.

وهذا ما يؤكد نظر الدكتور مدكور في أن الربع الأول من القرن العشرين شهد حركة استشراق نشيطة، وكان للدراسات العقلية والفلسفية فيها نصيب.

وما يريد مدكور أن يقرره ويلفت النظر إليه، يتعلق بمرحلة ما بعد الربع الأول من

القرن العشرين، والتي تتحدد في النقاط التالية:

أولاً: إن الفلسفة الإسلامية بالرغم من كل هذا الاهتمام لم تدرس الدرس اللائق بها، لا من ناحية تاريخها، ولا من ناحية نظرياتها ورجالها، وبقيت حتى أربعينيات القرن العشرين لم تعرف نشأتها بدقة، ولم يبين بوضوح كيفية تكوينها، ولا العوامل التي ساعدت على نهوضها، ولا الأسباب التي أدت إلى انحطاطها والقضاء عليها، ولم تناقش كل نظرياتها ليوضح ما اشتملت عليه من أفكار الأقدمين، وما جاءت به من ثروة جديدة.

ثانياً: حتى أربعينيات القرن العشرين ما زالت دراسات المستشرقين قليلة وغير وافية، وفي جزء منها معيبة وناقصة، لا تخلو من أخطاء لغوية وفنية، أو مختصرة اختصاراً يكاد يخل بالغرض المقصود، ولعل ذلك راجع إلى أن بعض من كتبوا في تاريخ الفلسفة الإسلامية لا يجيدون اللغة العربية، ولا يحيطون بوجه خاص تمام الإحاطة بتاريخ الثقافة الإسلامية، أو هم إن عرفوا ذلك يجهلون تاريخ الفلسفة في عمومه، ولم يكوّنوا تكويناً فلسفياً خاصاً.

فمن يطالع ما كتبه المستشرق الفرنسي كرا دي فو في كثير من مؤلفاته يحس أنه أمام مترجم ينقصه العمق والدقة، وأما من يطالع المستشرق الهولندي دي بور في تأريخه للفلسفة الإسلامية فإنه يتمنى لو أنه أطال أكثر مما فعل.

ثالثاً: إن دراسات المستشرقين في جملتها قد طال عليها العهد نوعاً ما، وأضحت في حاجة إلى التعديل والتجديد، وذلك لأن معلوماتنا عن الثقافة الإسلامية تتغير من حين لآخر، وبقدر ما نكشف من مخطوطات، ونقف عليه من آثار يتضح الغامض ويصحح الخاطئ. ولا شك في أن حركة جمع التراث الإسلامي في نمو الآن، مقرونة إلى أوائل هذا القرن، ومعلوماتنا عنه أغزر مادة وأكثر وضوحاً، وما أحوجنا إلى دراسات جديدة في ضوء هذه المعلومات وتلك المصادر.

رابعاً: هناك حاجة ماسة إلى متابع السير، فإذا كان المستشرقون قد اضطلعوا بالعبء الأعظم حتى ذلك الوقت، فالواجب أن نقف إلى جانبهم إن لم نتقدمهم، ولا

يقاس انتشار صوت مفكر أو مخترع بمقدار ما أنتج من آراء ومخترعات فحسب، بل بدرجة عناية من حوله به، واهتمام أمته بإحياء آثاره، وها هي ذي الأمم المتقدمة تتسابق في الإشادة بمجدها، ونشر آثار علمائها ومفكريها.

خامساً: إن ميدان العمل أمامنا فسيح، ومجال البحث ذو سعة، وأول ما ندعو إليه جمع ونشر لمؤلفات فلاسفة الإسلام، التي لا تزال مخطوطة حتى اليوم، أو التي نشرت نشراً ناقصاً ومعيباً، ذلك لأننا لا نستطيع أن نفهمهم فهماً حقاً إلا إذا قرأناهم بلغتهم وفي كتبهم، وإذا عرفنا مثلاً أن للكندي رسائل عدة مهملة في مكتبات اسطنبول، وأن للفارابي مؤلفات مخطوطة موزعة بين مكتبات ليدن وباريس والأسكريال، وأن (كتاب الشفاء) المشهور لابن سينا قد أهمل ناشره طبع الجزء الأول منه الخاص بالمنطق، أدركنا مقدار حاجتنا إلى هذا الجمع والنشر، ولسنا في حاجة أن نلاحظ أن ابن رشد معروف في العالم اللاتيني أكثر مما هو معروف في العالم العربي.

وإلى جانب نشر هذه المخطوطات، ينبغي أن نتولى فلاسفة الإسلام بالعناية والدرس، على نحو ما درس الفلاسفة الآخرون، فنترجم لهم ترجمة وافية تكشف عن حياتهم وتحلل شخصياتهم، وتسمح بمعرف العوامل المختلفة التي كان لها دخل في تكوين آرائهم، ولنبحث عن أصول هذه الآراء فيما وصلنا من تفكير قديم، ولنقارنها بما عرف لدى اللاتينيين، ولنبين وجوه الشبه بينها وبين الأفكار الحديثة. وإنا لنرجو أن يجيء يوم يكتب فيه عن الفارابي بقدر ما كتب عن موسى بن ميمون، وتعرف مؤلفات ابن سينا كما عرفت مؤلفات القديس توماس الأكويني، ويدرس الغزالي كما درس ديكارت، وحين ذاك تبدو الفلسفة الإسلامية في ثوبها اللائق ومظهرها الحقيقي.

بهذا الموقف يكون مدكور قد ظهر بمظهر الموقف الهادئ والإيجابي من الاستشراق والمستشرقين، وكان بعيداً كل البعد عن الانفعال والتشكيك بخلاف موقف الكثيرين في المجالين العربي والإسلامي، ومن هذه الجهة يمكن تصنيف موقف الدكتور مدكور في خانة أصحاب الموقف الإيجابي تجاه الاستشراق الأوروبي.

وعند النظر في هذا الموقف، يمكن تفسيره بعد الكشف عن مجموعة عوامل متعددة

ومؤثـرة، منها الطبيعة الفكريـة المتسامحة عند الدكتور مدكـور التي تجلت بوضوح في كتابـه (في الفلسفة الإسلامية)، ومنها عامل التتلمذ علـى المستشرقين، والزمالة لهم، والصحبـة معهم في مراحل تالية، فحين ذهب مدكـور للدراسة في فرنسا سنة ١٩٢٩م، كان مـن حظـه كما يقول أن أستاذاً جامعياً فرنسياً كبـيراً هو الذي أشرف على بحوثه، ويعنـي بـه أندريه لالانـد، إذ اتصل به طـوال ثلاث سنـوات، ووجد فيـه، حسب قوله، الأب الكـريم، والمرشد الهـادي، وما لقيه مرة إلا وأفاد مـن توجيهاته ودروسه النافعة، وفي مرحلـة تاليـة زامله بعد عودتـه إلى القاهرة سنة ١٩٣٥م، وتعيينـه عضواً في هيئة التدريـس بقسـم الفلسفة كلية الآداب جامعة القاهرة، وكان لالانـد أستاذاً فيها آنذاك فنعم بصحبته، وبقي على تواصل معه إلى وفاته، فما أن يصل مدكور إلى باريس في أية زيارة له كان يتصل به، ويستمتع بمجلسه[١١].

إلى جانب لالاند كان هناك المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون الذي تتلمذ عليه الدكتـور مدكـور في فرنسا، وشارك في مناقشة بحثيه في الدكتـوراه، وكان يعتبره عميد المستشرقين المعاصرين.

ومن هذه العوامـل أيضاً، أن جماعة من المستشرقين الأوروبيين هم الذين نهضوا بحقل الفلسفة عند تأسيسه في جامعة فؤاد الأول جامعة القاهرة حالياً، ثلاثة من هؤلاء كان قد تعرف عليهم الدكتور مدكور في باريس وتتلمذ عليهم، وشاركوا في مناقشة بحثيه للدكتوراه، وهم إلى جانب لالاند وماسينيون إميل برييه أستاذ تاريخ الفلسفة القديمة.

وإلى هـذه المجموعة من المستشرقين الأوروبيين يرجـع الفضل في تأسيس وإحياء حقل الفلسفة في التعليم الجامعي المصري.

يضاف إلى هذه العوامل، أن المجموعة المصرية التي التحق معها الدكتور مدكور في هيئـة التدريس بقسم الفلسفة، وبقي متعاوناً معها لزمن غير قصير، كانت على الموقف نفسه تقريباً تجاه الاستشراق والمستشرقين.

وهي المجموعة التي تذكرها مدكور في كتاب سيرته وأشاد بها، واعتبر أن من حظه العمل إلى جانب يوسف كرم مؤرخ الفلسفة، وأبو العلا عفيفي أستاذ المنطق، ومصطفى

عبدالرازق أستاذ الفلسفة الإسلامية، وهذه هي المجموعة التي نعم بصحبتها، إلى جانب الأساتذة الأجانب في جو يصفه مدكور كله صفاء وعطاء وحب وتقدير، واستطاعت هذه المجموعة أن تكون أجيالاً كان لها شأنها في البحث والدرس الفلسفي منذ العقد الرابع إلى اليوم[١٢].

وقد عرفت هذه المجموعة المصرية بأسرة الفلسفة، وانضم إليها الأساتذة الأجانب الزملاء لهم في قسم الفلسفة، ومثلت هذه المجموعة الجيل الأول لأساتذة الفلسفة في التعليم الجامعي المصري، وهذا يعني أن البيئة الثقافية والأكاديمية في مصر إلى أربعينيات القرن العشرين ما كانت تظهر تشدداً وانفعالاً وتشكيكاً تجاه ظاهرة الاستشراق والمستشرقين كالذي ظهر فيما بعد في مصر والعالم العربي.

ويتمم هذه العوامل، أن الدكتور مدكور حينما التفت إلى حقل الدراسات الفلسفية في المجال العربي ما بين ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، لم يجد من الترجمات والتحقيقات والنصوص والمؤلفات سوى كتابات المستشرقين التي رجع إليها، واستعان بها في إعداد وتصنيف كتابه عن الفلسفة الإسلامية، وأشار إلى هذه الملاحظة في مقدمة الكتاب معترفاً لهم بالفضل.

وأظن أن هذه العوامل متضافرة، تقدم تفسيراً معقولاً ومتماسكاً لموقف الدكتور مدكور تجاه ظاهرة الاستشراق والمستشرقين.

وفي وقت لاحق أثار هذا الموقف نقداً ونقاشاً متباينين بعض الشيء في المجال العربي، سوف نأتي على ذكره لاحقاً.

-٤-
الفلسفة الإسلامية.. الأصالة والسمات

أثار المستشرقون الأوروبيون في القرن التاسع عشر موجة عنيفة من الشكوك تجاه الفلسفة والفكر الفلسفي عند المسلمين، وكثرت وتواترت أقوالهم ونصوصهم التي تسلب من المسلمين ملكة الإبداع والابتكار الفلسفي، والارتقاء بالبحث العقلي الحر، وتضعهم في مرتبة أدنى من ذلك، وتصورهم على أنهم أميل إلى الشعر والخطابة من الفلسفة والمنطق، وأقرب إلى إدراك الجزئيات من الكليات، وأن لا طاقة لهم بالاستدلال والبرهان، ولا عهد لهم بالقوانين والنظريات، والفلسفة التي ظهرت في ساحتهم ما هي في نظرهم إلا اقتباس وتقليد وإتباع مشوه ومنقوص ومضطرب عن الفلسفة اليونانية القديمة.

هذه هي الصورة التي ورثها المسلمون المعاصرون عن الموقف الغالب عند المستشرقين الأوروبيين، تجاه الفلسفة والفكر الفلسفي عند المسلمين، صورة يتجلى فيها بوضوح مدى التحيز والتحامل والإسقاط والتشويه المفرط، فما كان على هؤلاء المسلمين إلا أن يقفوا في وجه هذه الصورة النمطية المتحاملة والمرعبة، ويبرهنوا على خلافها بتأكيد حقيقة وأصالة الفلسفة الإسلامية.

وفي هذا النطاق جاء كتاب الدكتور مدكور، وإلى هذه المهمة ينتمي في أطروحته الفكرية، وبها تتحدد فلسفته وحكمته، وهذا ما يتكشف حين التعرف على الإشكالية الأساسية التي ينطلق منها، ويقررها الدكتور مدكور بقوله: (وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمناً، فأنكرها قوم وسلم بها آخرون، وكانت موجة الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر، فظن في تحامل ظاهر أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر والنظر الطليق، وأنها تبعاً لهذا لم تأخذ بيد العلم، ولم تنهض بالفلسفة، ولم تنتج إلا انحلالاً موغلاً، واستبداداً ليس له مدى، في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية، ومنبت النظم النيابية، وقد صانت ذخائر الفنون والآداب، وبعثت العلوم بعثاً قوياً، ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها)[١٣].

ولا يمكن فهم فلسفة وحكمة كتاب الدكتور مدكور بعيداً عن هذا النص، الذي افتتح به

الفصل الأول، وشرح فيه رؤيته وأطروحته في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها.

وحين تتبع مدكور تطور اتجاهات النظر تجاه الفلسفة الإسلامية ما بين القرن التاسع عشر الذي طغت فيه موجة الشك وما بعده، وجد أن هناك تطوراً حصل في القرن العشرين، إذ أخذ الباحثون يتعرفون على الدراسات الإسلامية أكثر من ذي قبل، ويدركون ما لهذه الدراسات من طابع خاص ومميز، وكلما ازدادت معرفتهم بها، وقربهم منها استطاعوا الحكم عليها بوضوح وإنصاف.

واليقين الذي وصل إليه الدكتور مدكور في عصره، أن هناك إمكانية لإثبات وجود دراسات فلسفية ذات شأن في المجال الإسلامي، وتبيان أنها لم تنل بعد حظها من الدراسة، وأما الخلاف في تسميتها، وهل هي فلسفة عربية أم فلسفة إسلامية، فهذا خلاف أشبه ما يكون في نظر مدكور باللفظي ولا طائل له، لكن الذي يميل إليه هو تسميتها بفلسفة إسلامية، وذلك لاعتبار واحد، حسب قوله، هو (أن الإسلام ليس ديناً فقط، بل هو دين وحضارة، وهذه الدراسات على تعدد مصادرها، وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك بالحضارة الإسلامية، فهي إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها، وإسلامية أيضاً في غاياتها وأهدافها، وإسلامية أخيراً بما جمعه الإسلام في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم)[١٤].

وحين يريد مدكور أن يكون جازماً في موقفه يقول: (نعم هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها، وبما قدمت لهذه وتلك من حلول. فهي تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد، وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته، التي كانت مثار جدل طويل بين المتكلمين، وتحاول أن توفق بين الوحي والعقل، بين العقيدة والحكمة، بين الدين والفلسفة، وأن تبين للناس أن الوحي لا يناقض العقل، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس، وثبتت أمام الخصوم، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينية. فالفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت فيها، والظروف التي أحاطت بها، وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية)[١٥].

ويرى مدكور أن مع هذا الطابع الديني، لم تهمل الفلسفة الإسلامية المشكلات

الفلسفيــة الكبرى، فعرضت لنظريــة الوجود عرضاً موسعاً، وأدلت برأيها في الزمان والمكان والمــادة والحياة، وبحثت نظرية المعرفة بحثاً مستفيضاً، ففرقت بين النفس والعقل، الفطري والمكتســب، الصــواب والخطأ، الظن واليقين، وفصلت القول في نظريــة الفضيلة والسعادة، فقسمــت الفضائل ونوعتها، وانتهت إلى فضيلــة الفضائل التي هي تأمل دائم ونظر مستمر، واستوعبت أيضاً أقسام الفلسفة المألوفة من حكمة نظرية وعملية.

ولم يكــن غريباً في تصور مدكــور أن تمتد الفلسفة الإسلاميــة إلى أبواب الثقافة الإسلاميــة المختلفة، وتؤثر في نواحيها المتعددة، ولا يمكن في نظره أن نأخذ فكرة كاملة عــن التفكــير الفلسفي في الإســلام، إن قصرنا بحثنا على ما كتبــه الفلاسفة وحدهم، بــل لا بد أن نمده إلى بعض الدراسات العلمية، والبحــوث الكلامية والصوفية، ونربطه بشيء من تاريخ التشريع وأصول الفقه.

ويضيــف مدكور أن في الدراسات العلمية الإسلامية، من طب وكيمياء وفلك وهندسة، آراء فلسفيــة يجب الوقوف عليهــا وتفهمها، وربما كان بين علماء الإسلام، من هو في تفكيره الفلسفي أعظم جرأة، وأكثر تحرراً من الفلاسفة المختصين، وفي البحوث الكلامية والصوفية مذاهــب ونظريــات لا تقل دقة وعمقاً عن مذاهب المشائــين ونظرياتهم، وفي مبادئ التشريع وأصــول الفقه تحاليل منطقية، وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة، بل ربما وجدنا في ثناياها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة.

لهــذا كلــه فليس ثمة شك عنــد مدكور في أن هناك فكراً فلسفيــاً نبت في الإسلام لــه رجالــه ومدارسه، مشاكلــه ونظرياتــه، وله خصائصــه ومميزاته، ومــن أبرز هذه الخصائص في نظره مايلي:

أولاً: إنهــا فلسفــة دينية وروحية، تقــوم على أساس من الديــن، وتعول على الروح تعويلاً كبيراً، هي فلسفة دينية لأنها نشأت في قلب الإسلام، وتربى رجالها على تعاليمه، وأشربوا بروحه، وعاشوا في جوه، وجاءت امتداداً لأبحاث دينية ودراسات كلامية.

ومــا مــن فلسفة دينية إلا وللــروح فيها نصيب ملحوظ، والأديــان تخاطب القلوب عــادة قبــل أن تخاطب العقــول، وفي نظــر فلاسفة الإســلام أن الروح مصــدر الحياة

والحركة والإدراك.

بهذا الطابع الديني والروحي استطاعت الفلسفة الإسلامية أن تقترب من الفلسفة المدرسية، بل وتتلاقى مع بعض الفلسفات الحديثة والمعاصرة.

ثانياً: إنها فلسفة عقلية، تعتد بالعقل اعتداداً كبيراً، وتعول عليه التعويل كله في تفسير مشكلة الألوهية والكون والإنسان، فبالعقل نعلل ونبرهن، وبه نكشف الحقائق العلمية، فهو باب مهم من أبواب المعرفة، وليست المعارف كلها منزلة بل منها ما يستنبطه العقل، ويستخلص من التجربة.

ثالثاً: إنها فلسفة توفيقية، توفق بين الفلاسفة بعضهم وبعض، ويعد التوفيق بين أفلاطون وأرسطو أساساً من الأسس التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية، والأساس الثاني هو التوفيق بينها وبين الدين، إذ حاولت في جد التوفيق بين العقل والنقل، وجميع فلاسفة المسلمين من دون استثناء اشتغلوا بهذا التوفيق من الكندي إلى ابن رشد، وبذلوا فيه جهوداً ملحوظة، وأدلوا بآراء لا تخلو من جدة وطرافة، وكان لمجهودهم أثر في انتشار الفلسفة، ونفوذها إلى صميم الدراسات الإسلامية الأخرى.

رابعاً: إنها فلسفة وثيقة الصلة بالعلم، تغذيه ويغذيها، وتأخذ عنه ويأخذ عنها، ففي الدراسات الفلسفية علم وقضايا علمية كثيرة، وفي البحوث العلمية مبادئ ونظريات فلسفية، لهذا فإن فلاسفة المسلمين كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءاً من الفلسفة، وعالجوا مسائل في الطبيعة كما عالجوا مسائل في الميتافيزيقا.

ومن أوضح الأمثلة على ذلك، كتاب الشفاء لابن سينا، وهو أكبر موسوعة فلسفية عربية، إذ اشتمل على أربعة أقسام هي: المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات.

وفلاسفة المسلمين كانوا علماء، ومن بينهم علماء مبرزون، فالكندي عالم قبل أن يكون فيلسوفاً عني بالدراسات الرياضية والطبيعية، وكان يرى أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً قبل أن يدرس الرياضة.

هذه هي أبرز خصائص الفلسفة الإسلامية، كما شرحها الدكتور مدكور في الجزء الثاني من كتابه.

-٥-
الفلسفة الإسلامية.. البيئات والمجالات

يرى الدكتور مدكور أن هناك ثلاث بيئات في المجال الإسلامي عنيت بالفكر الفلسفي وكانت متعاصرة، وأخذ بعضها عن بعض، مع ما ظهر بينها من مناقضة ومعارضة، ولن يكتمل البحث عن الفكر الفلسفي الإسلامي قضاياه ومشكلاته إلا باستعراض هذه البيئات الثلاث، وهي:

أولاً: البيئة الكلامية، وتشمل إسهام وعطاء الشيعة وأهل السنة، فللشيعة في نظر مدكور متكلموهم الذين لا يقلون أحياناً عن متكلمي أهل السنة عمقاً وقوة عارضة، وتشمل هذه البيئة أيضاً بعض الفرق الصغيرة كالخوارج والمرجئة التي لها آراء كلامية خاصة بها.

وفي تقدير مدكور أن هذه البيئة في جملتها أغنى البيئات الثلاث، وأغزرها مادة، وأشدها اتصالاً بالأحداث السياسية والاجتماعية التي حصلت في العالم الإسلامي.

ومن أوضح النصوص تأكيداً في أهمية وقيمة الدراسات الكلامية، النص الذي أشار إليه مدكور بقوله: إن (الدراسات الكلامية تمثل نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، وبقيت في صميمه إلى النهاية، وتحتها تفرعت الدراسات العلمية والفلسفية الخالصة، وارتبطت بها على نحو ما البحوث الفقهية، والآراء الصوفية)[١٦].

ولهذا من الخطأ في نظر مدكور فصل الفكر الفلسفي عن الفكر الكلامي في الإسلام.

ثانياً: بيئة الفلاسفة الخلص، وهم الذين يمثلون المدرسة المشائية العربية التي تأثرت بأرسطو ورجعت إليه، وإن اختلفت عن الأرسطية بعض الشيء.

وكما كان هناك مشائية يونانية قديمة قام على أمرها تلاميذ أرسطو الأول، تلتها مشائية إسكندرانية اضطلع بها رجال مدرسة الإسكندرية من شراح أرسطو، واختلطت بالأفلاطونية الحديثة، كذلك ظهرت مشائية عربية توسعت في التوفيق بين الفلاسفة أولاً، وبين الفلسفة والدين ثانياً، وبدت معالمها واضحة على أيدي الفلاسفة المسلمين في المشرق والمغرب، وعلى غرار هذه جاءت المشائية اللاتينية التي نادى بها القديس توما الأكويني في القرن الثالث عشر.

ثالثـاً: بيئـة المتصوفة، وهـي البيئة التي قدر لهـا، كما يقول مدكـور، أن تحمي الفكر الفلسفـي في الوقت الذي أعرضت فيه الجماهير عنه تحـت تأثير حملة عنيفة معادية، فقد عاشـت الفلسفة زمناً في كنف التصوف، كما عاشت في كنف علم الكلام، ويمكن أن يلاحظ أن الفكـر الفلسفـي الفارسي مثـلاً في القرون الستـة الأخيرة عاش في حمـى ابن سينا من جانب، والسهروردي ومحيي الدين بن عربي من جانب آخر، وقد مهد له فريد الدين العطار، وجلال الدين الرومي، وقطب الدين الشيرازي، فطابعه الصوفي واضح كل الوضوح.

ومـا هو ثابت وأكيد عنـد مدكور أننا إذا تتبعنا المذاهـب الفلسفية على اختلافها وجدنـا أنه لم يخل واحد منها من نزعة صوفية، ولهذا يرى أنه لا يمكن أن يدرس تاريخ التفكير الفلسفي الإسلامي في العصور الأخيرة دراسة كاملة، بطريقة منعزلة عما كتبه المتصوفة وعلم الكلام.

ولم يقـف الفكـر الفلسفي الإسلامي عند هذه البيئات الثلاث، بل امتد في نظر مدكور إلى ميادين أخـرى، منها ميادين أدبيـة وبلاغية ونحوية، فقد لوحظ مـن قديم تأثر الأدب العباسـي شعـراً ونثراً بالفكر الفلسفي، وهناك من الشعراء مثـل المتنبي وأبي العلاء المعري اللذيـن اصطبغ شعرهما بالحكمة والفلسفة، وهناك من الأدباء كأبي حيان التوحيدي الذي امتلأت مجالسه بالحوار والجدل الفلسفي، وأسهم قدامة بن جعفر وعبدالقاهر الجرجاني في وضع البلاغة العربية وأقاماها على دعائم تمت بصلة إلى المنطق والفلسفة، وعلم النحو هو أثر رائع من آثار العقل العربي، وقد اكتسى بكساء فلسفي واضح.

ومـن هذه الميادين أيضاً التـي عددها مدكور، ميدان علم الأصول الذي هو ضرب من مناهج البحث في التشريع الإسلامي وقد غذي بغذاء فلسفي.

ومنهـا كذلك ميدان العلوم، فقد تفلسف المسلمـون وكانت فلسفتهم وثيقة الصلة بدراساتهـم العلميـة المختلفة من طب وكيميـاء، وفلك ورياضة، ونبـات وحيوان، وكان فلاسفتهم علماء، وعلماؤهم فلاسفة، ولا حياة لفلسفة في أي عصر من العصور بمعزل عمـا يجري في هذا العصر من بحوث وحركات علمية، وامتدت هذه الفلسفة إلى أبواب شتى من الثقافة العربية، شأنها في ذلك شأن الفلسفات القديمة والحديثة.

-٦-
الفلسفة الإسلامية.. وتطور الفكر الإنساني

تحددت نظرية الدكتور مدكور في دراسة الفلسفة الإسلامية، في ربط هذه الفلسفة بمراحل تطور الفكر الإنساني القديم والوسيط والحديث، وعلى أساس أنها تمثل مرحلة من مراحله المهمة والمؤثرة، وحلقة من حلقاته المتصلة والفاعلة، والنظر لها بهذا النمط، ودراستها في هذا الإطار، ومن خلال هذا المنهج.

هذه النظرية هي التي حاول مدكور التركيز عليها، ولفت الانتباه إليها، وظل يذكر بها من أول الكتاب في المقدمة إلى نهايته في الخاتمة.

وكان مدكور شديد الثقة بهذه النظرية، ولم يقل إنه أول من تحدث عنها، لكنه لم يتحدث عن أحد غيره أشار إليها، وليس من طريقته إهمال أقوال الآخرين إذا وجدت، أو التغافل عنها، لا في هذه القضية، ولا في غيرها.

وقد ظل مدكور يتحدث عن هذه النظرية في مناسبات عدة، بوصفها تمثل نظرية له في هذا الشأن، لكن من دون أن يعطيها وصف النظرية، وفي كل مرة يتطرق إليها كان يلفت النظر إلى جانب يتصل بها، لأنه لم يخصص فصلاً أو فقرة للحديث عنها، وتركها ليتحدث عنها متفرقة في فصول الكتاب حتى تسري في كل أجزائه.

وأول ما لفت مدكور الانتباه لهذه النظرية، كان من جهة علاقتها بالمنهج الذي اختاره لدراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، إذ حاول ربط هذه النظرية بالمنهج، وذلك لبيان أن الفلسفة الإسلامية في علاقتها بمراحل التفكير الإنساني إنما هي امتداد للفكر القديم، وغذاء للفكر الفلسفي في القرون الوسطى والتاريخ الحديث، وهي العلاقة التي تزداد في نظر مدكور كل يوم ثبوتاً ووضوحاً.

والاهتمام بهذه النظرية يتأكد في تصور مدكور، من ثلاث جهات أساسية هي:

أولاً: إن الفلسفة الإسلامية لا تزال الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني، فحتى أربعينيات القرن العشرين لم تعرف نشأتها بدقة، ولم يبين بوضوح كيفية تكوينها، ولا العوامل التي ساعدت على نهوضها، ولا الأسباب التي أدت إلى انحطاطها والقضاء

عليها، ولم تناقش كل نظرية من نظرياتها ليتوضح ما اشتملت عليه من أفكار الأقدمين، وما جاءت به من ثروة جديدة، وأما رجالها فغرباء في أوطانهم، مجهولون لدى أقرب الناس إليهم، ولا أدل على ذلك أن الكثيرين منا يعرفون عن روسو وسبنسر مثلاً ما لا يعرفون عن الكندي والفارابي.

ثانياً: إن الفلسفة الإسلامية تعد من أغنى الفلسفات التي عرفها التاريخ، فيها مادة غزيرة وعميقة، وفيها فكر حر طليق، أخذت وأعطت، وهي من دون نزاع حلقة مهمة من حلقات الفكر الإنساني، وما أجدرها أن تدرس وتعرف كي تبرز في مكانها اللائق.

ثالثاً: إن الفلسفة الإسلامية هي حلقة متممة لحلقات تاريخ الفكر الإنساني، وفيها أصالة، وبوسعها أن توضح الحلقات الأخرى، وتعين على فهمها، ومن الخطأ أن تفصل عنها، وبها تكتمل مراحل تاريخ الفكر الإنساني.

وتأكيداً لهذه النظرية وتثبيتاً لها، شرح مدكور صلة الفلسفة الإسلامية بتاريخ الفكر الفلسفي الإنساني، وتحددت في ثلاث صلات أساسية هي:

أولاً: صلتها بالفلسفة اليونانية في العصر القديم، وعن هذه الصلة يقول مدكور (نحن لا ننكر أن التفكير الفلسفي في الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية، وأن الفلاسفة المسلمين أخذوا عن أرسطو معظم آرائه، وأنهم أعجبوا بأفلوطين كثيراً وتابعوه في نواح عدة، ولو لم يكرر الكلام لنفذ، ومن ذا الذي لم يتتلمذ على من سبقه، ويقتفي أثر من تقدموه؟ وها نحن أولاء أبناء القرن العشرين لا نزال عالة في كثير من المسائل على أبحاث الإغريق والرومان، غير أنا نخطئ كل الخطأ إن ذهبنا إلى أن هذه التلمذة كانت مجرد تقليد ومحاكاة، وأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو، كما زعم رينان، أو عن الأفلاطونية الحديثة كما ادعى دوهيم، ذلك لأن الثقافة الإسلامية نفذت إليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت، وفي هذا الاجتماع والتفاعل ما يولد أفكاراً جديدة.

هذا إلى أن تبادل الأفكار واستعارتها لا يستلزم دائماً استرقاقاً وعبودية، فالفكرة

الواحدة يتناولها بالبحث أشخاص متعددون، ولا تلبث أن تظهر على أيديهم في مظاهر مختلفة، ولفيلسوف أن يأخذ عن آخر بعض آرائه، ولن يمنعه ذلك من أن يأتي بنظريات خاصة وفلسفة مستقلة، فاسبينوزا مثلاً، على رغم متابعته الواضحة لديكارت، يعد بحق صاحب مذهب فلسفي قائم بذاته، وابن سينا وإن كان تلميذاً مخلصا لأرسطو قد قال بآراء لم يقل بها أستاذه، وفلاسفة الإسلام عامة عاشوا في بيئة وظروف تختلف عن الفلاسفة الآخرين، ومن الخطأ أن نهمل أثر هذه الظروف في أفكارهم ونظرياتهم. وإذن استطاع العالم الإسلامي أن يكوّن لنفسه فلسفة تتمشى مع أصوله الدينية وأحواله الاجتماعية، وليس شيء أعون على تعرف هذه الفلسفة، والوقوف على حقيقتها من دراستها وتوضيحها)[١٧].

ثانياً: صلتها بالفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، وعن هذه الصلة يقول مدكور إن التفكير الفلسفي الإسلامي مقارناً بالتفكير المسيحي في القرون الوسطى كان (أغزر مادة، وأوسع أفقاً، وأعظم تحرراً، وأقدر على التجديد والابتكار، وإذا ساغ لنا أن نتحدث عن فلسفة مسيحية أو اسكولائية مسيحية، كما يقال، فبالأولى ينبغي أن نسلم بوجود فلسفة إسلامية أو اسكولائية إسلامية، خصوصاً وتلك مدينة لهذه في بعثها وتوجيهها، وفي كثير من مسائلها وموضوعاتها)[١٨].

ويرى مدكور أن تأثير الفلسفة الإسلامية على الفلسفة المسيحية، لم يكن واضحاً في القرن التاسع عشر وضوحه اليوم في أربعينيات القرن العشرين، وإذا كان رينان، حسب رأيه، قد وجه النظر إلى هذا التأثير في كتابه (ابن رشد والرشدية)، ذلك لأن معالم الفلسفة الإسلامية نفسها لم تكن قد اتضحت تماماً، ورجال القرن الثالث عشر لم يكونوا قد درسوا ذلك الدرس العميق المقارن الذي اضطلع به أمثال الأستاذ جلسون، شيخ مؤرخي فلسفة القرون الوسطى المعاصرين من غير منازع، وسن في ذلك سنة هدت إلى نواح كثيرة من وجوه الشبه والتلاقي بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية، وكشف بوجه خاص عن أثر ابن سينا في الغرب، ولم يكن مقدراً من قبل حق قدره، فأبان أنه ربما كان أعمق من أثر ابن رشد، وهو على كل حال إلى نفوس المسيحيين

أنفذ وأقرب[١٩].

وما ينتهي إليه الدكتور مدكور في هذا الشأن، أن لا سبيل إلى فهم الفلسفة المسيحية فهما دقيقاً، إلا إذا درست في ضوء الفلسفة الإسلامية.

ثالثاً: صلتها بالفلسفة الأوروبية في العصر الحديث، وعن هذه الصلة يقول مدكور: جرت عادة مؤرخي الفلسفة الإسلامية أن يقفوا بها عند القرون الوسطى، ولم يفكر واحد منهم في جد أن يدرس الصلة بينها وبين فلسفة العصور الحديثة دراسة منظمة، لكن هذه الصلة جديرة بالبحث والدرس، وربما يبدو غريباً عند البعض أن نحاول إثبات علاقة بين مفكري الإسلام والفلاسفة المحدثين.

ويضيف مدكور أنه إذا كنا نقول بوجود صلة بين الفلسفتين الغربيتين الحديثة والمتوسطة، ونعلم من ناحية أخرى مقدار تأثر الفلسفة المسيحية المتوسطة بالفلسفة الإسلامية، أفلا يجدر بنا أن نبحث عما يمكن أن يوجد من علاقات بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة!

ولتأكيد هذه الصلة عرض مدكور بعض الصور والنماذج الكاشفة عن تأثر بعض الفلاسفة الأوروبيين بالفلاسفة المسلمين، ومنها ما حصل مع روجر بيكون الذي وصفه أرنست رينان الأمير الحقيقي للتفكير في القرون الوسطى، فقد عرف عنه أنه كان وثيق الصلة بالتفكير الإسلامي بشكل يسيغ ربط تجربته بل تجربة عصر النهضة، بما كان لدى المسلمين من مراصد ومعامل للكشف والبحث.

ومن هذه الصور أيضاً، ما يتصل بالشك عند ديكارت، فيرى مدكور أن الأدلة قامت (على وجود سوابق له في القرون الوسطى المسيحية، ونعتقد أن دراساتنا تبقى ناقصة إن لم نتلمس هذه السوابق أيضاً في القرون الوسطى الإسلامية، ومن يدرينا أن هذا الشك لم يتأثر في قليل أو كثير بشك الغزالي؟ وإن لم يكن ثمة تأثير أو تأثر فلا أقل من أن نحاول شيئاً من المقارنة والموازنة، وسنرى في بحثنا هذا أن الكوجيتو الديكارتي لا يمت بصلة فقط إلى القديس أغسطين، بل هناك شبه كبير بينه وبين الرجل المعلق في الفضاء الذي قال به ابن سينا)[٢٠].

ومن الصور كذلك، أن اسبينوزا عرف كتاب (دلالة الحائرين) لموسى بن ميمون، وعني به عناية كبيرة، وعرفه أيضاً ليبنتز وأثنى عليه ثناءً مستطاباً، ويرى مدكور أن عن طريق هـذا الكتاب نستطيع أن نحدد إلى أي مدى تأثر رجال العصور الحديثة بالأفكار الإسلاميـة، وذلـك لأن موسى بن ميمون عاش في مصر ٣٧ سنة درس الفلسفة والطب، وهـو وليد الحياة العقلية الإسلامية، وتلميذ المدرسة العربية، وكتابه (دلالة الحائرين) همزة وصـل حقيقية بين الفكر الإسلامي والفكر المسيحـي، وفيه عرض دقيق ومفصل لقسط كبير من الآراء الدينية والفلسفية الإسلامية.

وبهذه الصلات الثلاث يكون الدكتور مدكور قد حدد وبلور نظريته في ربط الفلسفة الإسلامية بمراحل تاريخ تطور الفكر الإنساني، ويرى في هذا الربط أنه يضع الأمور في نصابها، وينزل الفلسفة الإسلامية المنزلة اللائقة.

والنتائـج التي خرج بها الدكتور مدكـور في خاتمة المطاف، حددها في ثلاث نتائج رئيسة هي:

أولاً: كيفمـا كانت الأفكار الأجنبية التي سـرت إلى المسلمين، فإنهم استطاعوا أن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم ويكونوا حياة فكرية مستقلة، ومن الخطأ أن نحاول تفسير ظواهـر هـذه الحياة في ضوء المؤثـرات الخارجية وحدها التي يظـن أنها لم تهضم ولم تتأقلـم ولم تنسجـم مع العـالم الإسلامـي، أو أن نستهين بشأن العوامـل الداخلية التي امتزجت بها فكانت أوثق اتصالاً وأنفذ أثراً.

فالثابـت أن هناك علماً وفلسفة إسلاميين، وإنهما وإن كانا قد استمدا الكثير من المصادر الأجنبية، إلا أنهما قاما على جهود المسلمين، ودرسا بروح وعقلية إسلامية.

ويـرى مدكور أن في وسعنا أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فنقرر أنه ليس ثمة بحـث عقلي عرفه المسلمون إلا وله نقطة بدء إسلامية، بدأ أولاً في ضوء تعاليم الإسلام وشب تحت كنفه، وتغذى ما استطاع من الكتاب والسنة، ثم لم يلبث أن سعى وراء غذاء خارجـي ومدد أجنبي، فنما وترعرع وتفرع وتشعب، لكنـه بقي وثيق الصلة بالبيئة التي نشأ فيها، والظروف المحيطة به.

ثانيـاً: إن الفلسفـة الإسلاميـة ذات طابـع خاصـ وشخصيـة مستقلـة، أخصـ خصائصهـا التوفيـق والاختيار، توفق بين النقل والعقل، وتؤاخـي بين الدين والفلسفة، ذلـك لأن فلاسفـة المسلمـين يرون أنـه يمكن كشـف الحقيقة من طرق شتـى وبوسائل متعددة، فيقودنا إليها المنطق والبرهان، كما يهدينا نحوها الوحي والإلهام.

وفي الفلسفة الإسلامية أيضاً اختيار، تستعرض شتى الآراء وتختار منها ما تشاء، وتقرب ما بين الشرق والغرب.

كمـا أن في الفلسفـة الإسلامية كذلـك أخذا وتأثرا بما قبلهـا، وفيها خلق وابتكار أضافت به جديداً إلى الثروة الفكرية العامة.

ثالثـاً: إن الفلسفة الإسلامية هـي اضطراد واستمرار للفكـر الإنساني، بل تقدم لـه في بعض النواحي، أخذت ما أخذت عـن الفلسفات القديمة، ثم أسهمت في تنقيحها وإضافة جديد إليها، ومهدت لما جاء بعدها من فلسفات أخرى، فبعثت التفكير اليهودي من مرقده، ودفعت الفلسفة المسيحية دفعة قوية، وانضمت إليها في تغذية رجال النهضة والعصر الحديث، وبذا ترتبط حلقات هذه السلسلة بعضها ببعض.

وقـد استطاعت الفلسفة الإسلامية أن تؤثـر فيما تلاها من حلقات، أسلمت إليها الـتراث القديم بعد أن هذبته وأدخلت عليه مـا أدخلت، ولم يبق اليوم شك في أن رجال القرون الوسطى من يهود ومسيحيين قد أفادوا منها، وأخذوا عنها.

إلى جانـب هذه النتائج الثلاث أشـار الدكتور مدكور إلى وجود خطأين في البحث عن آثار التفكير الفلسفي الإسلامي، هما:

أولاً: حاول البعض أن يقف بآثار التفكير الفلسفي الإسلامي في الشرق عند القرن السادس الهجـري، ظناً أن حملة الغزالي قضت على كل تفكـير فلسفي، وقد اتضح لنا مما تقدم أن هذا زعم باطل، فهناك تفكير فلسفي إسلامي امتد إلى اليوم، وإن اكتسى بألوان مختلفة، وأوضح ما يبدو في ثنايا الدراسات الكلامية والصوفية أو ممزوجاً ببعض البحـوث العلمية، ولا يزال يتدارس في بعض المعاهـد الشرقية، والنظريات الثلاث التي عرضنا لها كانت تبقى دراستها ناقصة لو لم نعرض لتاريخها في القرون الأخيرة.

ثانيـاً: حول ما يتصـل بالعصور الحديثة، حاول البعضـ أن يضع حداً يفصل بين هذه العصور الحديثة وبين القرون الوسطى، وكأن فلسفة العصور الحديثة كانت نسيجاً وحدهـا ولم تتأثر بشيء مما قبلها، والأغرب من ذلك أن يسلم البعض أن هذه الفلسفة تأثـرت بالفلسفة القديمة مـن دون أن تأخذ شيئاً من المدرسيـين في العصور الوسطى، لكن الأكيد أن الفكر الحديث مدين في كثير من مبادئه للفلسفة المدرسية.

هذه إجمالاً هي رؤية الدكتور إبراهيم مدكور ومنهجه في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها.

-٧-
اتجاهات النقد

اتجاهـات النقد التي وقفت عليهـا تجاه رؤية ومنهج الدكتـور مدكور، تحددت في ثلاثـة مواقف، تنتمي بحسـب ترتيبها الزمني إلى ثلاث بيئات عربية، هي لينان ومصر والمغـرب، وجاءت هـذه المواقف متغايرة من حيـث المنطلق والباعـث، وهكذا من حيث المحتوى والمضمون النقدي.

وقصدت هنا استعمال تسمية مواقف لأنها جاءت عابرة ومقتضبة، باستثناء واحد منها، وهذه الموقف بحسب ترتيبها الزمني هي:

أولاً: نقد ماجد فخري

حـين توقـف الدكتور ماجد فخري أمـام كتاب (في الفلسفـة الإسلامية) للدكتور مدكور، وهو يتتبع أسبق المحاولات التي أرخت للفلسفة العربية، كانت له ملاحظة نقدية وحيدة، تحددت في أن الدكتور مدكور لم ينج في هذا الكتاب بالذات من عقد الاستشراق كل النجاة، فأفاض في مناقشة رينان وتلامذته حول المفاضلة بين العرق السامي والعرق الآري، ومسألة وجود فلسفة إسلامية وعدم وجودها، وصلتها بفلسفة اليونان، وكل ذلك في نظر الدكتور فخري من الفروع لا من الأصول[٢١].

وعندمـا توقفت أمام هذه الملاحظـة، وجدت من المستغرب حقاً أن يخرج الدكتور فخري بمثل هـذا الانطباع عن الدكتور مدكور الذي أنصف المستشرقين، وأثنى عليهم، وأشـاد بفضلهـم، وأكثر من ذلك أنه دعا لأن نقف إلى جانبهـم، عرفاناً منه لأنه تتلمذ عليهـم في فرنسا، وزاملهم في القاهرة، وبقي علـى تواصل معهم يزورهم متى ما وصل إلى مواطنهم، وظل يحفظ حقهم عليه.

والدكتـور مدكـور هو آخر ما يمكن أن يقال بحقـه أنه لم ينج كل النجاة من عقدة الاستشراق، فهل كل من يبدأ حديثه عن الاستشراق مصاب بعقدة الاستشراق، ومدكور بدأ حديثه فعلا عن الاستشراق لكن ليس ذماً وقدحاً وتشكيكاً وتهجماً عليهم، وإنما مدحاً وثناءً واعترافاً لهم بالفضل، فهل يعد صاحب هذا الموقف مصاباً بعقدة الاستشراق.

وقال عنه فخري أن أفاض في مناقشة رينان وتلامذته، وحين رجعت إلى الكتاب لم أجد مثل هذه الإفاضة، فقد أشار مدكور إلى رأي رينان وتحدث عن بطلان هذا الرأي من دون توسع وإسهاب وبلا إفاضة.

ثانياً: نقد علي سامي النشار

أشار الدكتور علي سامي النشار إلى موقفه النقدي هذا في هامش الجزء الأول من كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام)، عند حديثه في نهاية الكتاب عن الكتب المنهجية في المصادر العربية التي تحدثت عن المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، فأشار إلى أربعة منها، أحدها كتاب الدكتور مدكور.

وفي نظر الدكتور النشار أن كتاب (في الفلسفة الإسلامية)، يمثل محاولة الدكتور مدكور الأخيرة في بيان حقيقة آرائه التي سبق وأن عبر عن كثير منها في مطلع شبابه، وكانت تتمحور حول إثبات أصالة المدرسة المشائية الإسلامية، وأنها لون جديد من ألوان الفلسفة، وتتميز بجدة وأفكار لا نجدها لدى فلاسفة اليونان.

وفي هذا النطاق، حسب رأي الدكتور النشار، جاء كتابا الدكتور مدكور الصادران من قبل باللغة الفرنسية، وهما كتاب (منطق أرسطو في العالم العربي)، وكتاب (الفارابي ومنزلته في المدرسة الفلسفية الإسلامية).

الكتاب الأول يرى فيه الدكتور النشار أنه يحتوي على عرض رائع لمنطق أرسطو في العالم العربي، وأثره في مختلف المدارس الكلامية والفقهية والعلمية والفلسفية، ومعتبراً أن كتابه (مناهج البحث عند مفكري الإسلام) جاء مناقشة نقدية لهذه الفكرة.

والكتاب الثاني هو الآخر يرى فيه الدكتور النشار أنه يحتوي على عرض منهجي متناسق لفلسفة الفارابي، وأثر هذه الفلسفة فيمن تلاه من فلاسفة الإسلام، والبحث كامل من الناحية الفنية، وفيه تتبع دقيق لأصول الفلسفة الإسلامية المشائية في أصولها اليونانية، ومحاولتها التوفيق بين الأفكار المشائية والإسلام، ورأى فيها الدكتور مدكور أنها محاولة قد نجحت، وأضفت على تاريخ الفلسفة أضواء جديدة.

وهنا يصل الدكتور النشار إلى موقفه النقدي، إذ يرى أن هذه المحاولة التي تمزج

بين المشائية والإسلام هي محاولة غريبة عن روح الإسلام، وعن تفكيره ومنهجه العام، لأن الفلسفة في نظره إنما تنبثق من الإسلام نفسه، عن القرآن والسنة، لا عن محاولة التوفيق والتنسيق والتلفيق، وفي تقديره أن فلاسفة الإسلام المشاؤون قد ابتعدوا عن الإسلام روحاً ونصاً، وعن المجتمع الإسلامي فكراً وعقيدة وحياة، وأن الفلسفة المشائية قد ماتت في العالم الإسلامي منذ عهد بعيد، وبقيت العقائد الكلامية ولم تمت حتى عهدنا هذا[٢٢].

ويضيف الدكتور النشار أن الدكتور مدكور كان يبحث في الفلسفة بحث العالم المؤرخ، فراعته فلسفة الفلاسفة المشائين عند اليونان وعند المسلمين، فحاول في كتبه، وفي تحقيق علمي، أن يجعلها معبرة عن أصالة إسلامية، وهذا ما أنكره تمام الإنكار، إنها فلسفة بلا شك، ولكنها ليست تعبيراً عن فكر إسلامي وحضارة إسلامية.

مع ذلك فإن الدكتور النشار لا يريد تخطئة الدكتور مدكور أكثر من هذا الحد، فقد استدرك على موقفه النقدي ليذكر أن مدكور (لم يكن على الإطلاق من مدرسة الفلسفة اليونانية التي رأت في فلسفة اليونان غاية الغايات، وأن إليها يعود كل فكر، ولم ير الدكتور إبراهيم مدكور على الإطلاق أن فكرنا المعاصر ينبغي أن يرتبط بفلسفة أوروبا وحضارتها، تحت تأثير الدعوة الخاطئة التي قدمتها مدرسة طه حسين على مسرح تفكيرنا)[٢٣].

وهذا الموقف النقدي للدكتور النشار قد يصدق على الجزء الأول من كتاب الدكتور مدكور، ولا يصدق بتمامه على الجزء الثاني.

ثالثاً: نقد محمد عابد الجابري

تطرق الدكتور محمد عابد الجابري إلى هذه الملاحظات النقدية في كتابين له، هما كتاب (الخطاب العربي المعاصر.. دراسة تحليلية نقدية)، وكتاب (التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات)، وهما أيضاً الكتابان نفسهما اللذان ضمنهما من قبل ملاحظاته النقدية على الشيخ مصطفى عبدالرازق وكتابه (التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية).

وطريقة المناقشة اختلفت ما بين هذين الكتابين، ففي كتاب الخطاب العربي

ناقش الجابري محاولة مدكور من جهة علاقتها بالخطاب الفلسفي العربي وممكنات التأصيل، وفي كتاب التراث والحداثة ناقشها من جهة علاقتها بالرؤية الاستشراقية وممكنات الاستيعاب.

وعند النظر في هاتين المناقشتين يمكن إجمال ملاحظات الجابري في النقاط التالية:

أولاً: صنف الجابري رؤية مدكور على ما أسماه الرؤية الليبرالية في مقابل رؤية الشيخ مصطفى عبدالرازق التي أسماها بالرؤية السلفية، والتي خنقت في نظره المنهج.

والرؤية الليبرالية في نظر الجابري هي رؤية غير متعصبة، فليس يهمها فقط وضع الفلسفة الإسلامية في مكانها اللائق، بل يهمها أيضاً اكتمال مراحل تاريخ الفكر الإنساني، وفي إطار هذه الرؤية الليبرالية لن نجد حرجاً في الاعتراف بأن الفلسفة الإسلامية أخذت عن الفلسفة اليونانية، المهم هو أننا أعطينا بعد أن أخذنا كما فعلت كل الشعوب التي كانت لها حضارة، وإذن فلقد كان لنا مكان في التاريخ، وذلك برهان على الأصالة[٢٣].

واعتراض الجابري أن هذا لفائدة من؟ وعلى حساب من؟ وفي تقديره (إن وضع الفلسفة العربية في الشرق في مقابلة الفلسفة اللاتينية في الغرب، أي كجزء مكمل لها، يعني توظيفها لتقوية خط الاستمرارية في تاريخ الفكر الغربي، يعني تدعيم الحلقة الأضعف في هذا الخط، حلقة القرون الوسطى، وهذا كله على حساب تاريخية الفلسفة العربية الإسلامية، على حساب أصالتها، بل على حساب تفوقها على الفلسفة اللاتينية في الغرب، التي لم تكن شيئاً مذكوراً إزاءها، حتى بالنسبة للمستشرقين أنفسهم، هكذا يأتي إثبات المعقولية التاريخية على حساب الأصالة والتاريخية معاً)[٢٤].

ثانياً: يرى الجابري أن القضية عند مدكور جاءت معكوسة تماماً عند تطبيق المنهج، وحسب رأيه (إن هاجس الأصالة الذي هيمن على صاحب المنهج، جعله يختار من الموضوعات تلك التي تنفرد بها الفلسفة العربية في الشرق، ولا نجدها في الفلسفة

اللاتينية في الغرب، أعني نظرية السعادة أو الاتصال، ونظرية النبوة والنفس وخلودها عند ابن سينا، وواضح أن الأمر يتعلق هنا بخطاب اللاعقل في مملكة العقل. وبعبارة أخرى أن إثبات الأصالة يأتي هنا على حساب العقلانية، وبالتالي على حساب المعقولية التاريخية، المشار إليها قبل باعتبارها تقوم أساساً على أنها النمو العقلاني في التاريخ)[٢٥].

وبهذا يكون الخطاب الليبرالي الذي عبر عنه مدكور في الفلسفة الإسلامية، قد انتهى في نظر الجابري إلى عكس النتيجة التي كان يريدها، انتهى ضمنياً إلى عكس ما كان يريده صراحة.

ثالثاً: تحفظ الجابري على موقف مدكور من الاستشراق والمستشرقين، الذي لم يتصف في نظره بالوعي الكامل والصحيح، وكان بعيداً عن النقد والطعن والاتهام.

ويرى الجابري أن الاستشراق في كتاب مدكور لم يكن موضوعاً في قفص الاتهام، بل بالعكس إن التنويه بجهود رجاله كان يتعدى حدود الموضوعية والاعتراف بالجميل، ولا يتعلق الأمر بالخروج عن سبيل المستشرقين، ولا بالطموح إلى تجاوزهم، وإنما يتعلق الأمر أولاً وأخيراً بمتابعة سيرهم، سواء على صعيد تحقيق المخطوطات ونشرها، أو على صعيد التأريخ للفلسفة الإسلامية ورجالها، وإذا كان الأمر كذلك، وهذا هو موضع النظر عند الجابري فما الداعي إذا إلى اقتراح منهج جديد ومحاولة تطبيقه!(٢٦).

رابعاً: ليس ثمة شك عند الجابري في حسن نيات مدكور إزاء الفلسفة الإسلامية، ولكن حسن النية في نظره لا يكفي لإعطاء هذه الفلسفة المكان اللائق بها في تاريخ تطور الفكر الإنساني، (بل لا بد من نقد كل المفاهيم والتصورات التي جعلت تاريخ الفلسفة الحديث يحرم الفلسفة الإسلامية من مكانها اللائق، وعلى رأس تلك المفاهيم والتصورات مفهوم الفكر الإنساني، ذلك لأن هذا المفهوم الحديث، الذي صاغه الفكر الغربي تحكمه المركزية الأوروبية، إذ المقصود في الحقيقة هو الفكر الأوروبي منظوراً إليه كفكر للإنسانية جمعاء، وبالتالي فوضع الفلسفة الإسلامية في مكانها اللائق في تاريخ الفكر الإنساني بهذا المفهوم، يعني جعلها ترمم وتكمل تاريخ الفكر الأوروبي)[٢٧].

وبهذا تنتهي هذه المحاولة إلى عكس المطلوب، والسبب في نظر الجابري يرجع إلى

أن مدكـور لم يكن قد تحـرر من هيمنة الرؤية الاستشراقية، بـل ربما لم يكن على وعي كاف بطبيعـة هـذه الرؤية ومكوناتها، لأنه لم ينطلق من نقـد الاستشراق رؤية ومنهجاً، بل انطلق من ردود الفعل من الرد على بعض المطاعن، وهذا وإن كان واجباً من الناحية الوطنية والقومية، فهو لا يكفي من الناحية العلمية.

والنتيجـة التي يخلص إليهـا الجابري يقررها بقولـه: (رواد الدرس الفلسفي في الفكـر العربـي الحديث لم يكن قد تكـون لديهم وعي كامل وصحيح عـن طبيعة الرؤية الاستشراقيـة، ولا عـن مكوناتهـا الأيديولوجية والمنهجيـة، بل بالعكس مـن ذلك، لقد كان النمـوذج الذي كانوا يطمحون إلى تحقيقه، مـن خلال ما يقترحونه من مناهج هو النموذج الاستشراقي ذاته، هذا النموذج الذي لم يكونوا يرون فيه إلا النظرة التاريخية والمنهـج العلمي، وبعبـارة أخرى لقد تعاملوا مـع الرؤية الاستشراقيـة من الخارج، ولم يهتموا بمحددات هذه الرؤية ومكوناتها الداخلية)[٢٨].

والملاحظ على هذا النقـد من الجابري، أنه يغلب عليه الطابع الأيديولوجي الذي تجلى في تصنيف المواقف في كتابه الخطاب العربي إلى اتجاهات سلفية وليبرالية، وهو تصنيـف أيديولوجـي في الأسـاس، وفي كتابه التراث والحداثة تجلـى في طبيعة الموقف مـن الاستشراق، وهو موقف فيه مس من الأيديولوجيا، والنقـد الأيديولوجي ليس نقداً متجـرداً من التحيزات الفكرية والسياسية، وبالتـالي فإنه ليس نقداً علمياً وموضوعياً، وطالمـا أفرط الجابري في هـذا النمط من النقد، خصوصـاً في كتابه (نحن والتراث.. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي).

-٨-
ملاحظات ونقد

أمـا الملاحظات التي وجدتها حـول هذه المحاولة للدكتور مدكـور، فهي تتحدد في الملاحظات التالية:

أولاً: لاحظت أن الجزء الأول من الكتاب كان كافياً في تحقيق الغرض من جهة بلورة وتحديد المنهج، ومن ثم العمل على تطبيقه في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، وقد برهن الدكتور مدكور على ذلك بطريقة وافية ومتماسكة.

ورأيت أن الجزء الثاني جاء توسعاً وتتميماً، وهو أشبه ما يكون بحاشية على الجزء الأول، وذلك رغبـة من المؤلف في مزيد من التوسع لاستكمال حلقات النظريات الكبرى في تاريـخ الفلسفة الإسلاميـة، ولإثبات حقيقة وأصالة هذه الفلسفـة، وكيف أنها مثلت مرحلة مهمة في مراحل تطور تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني.

ومـا يؤكد هذه الملاحظة، أن الجزء الأول من الكتـاب كان الأكثر عناية واهتماماً عنـد الكتـاب والباحثـين الذين حاولـوا التعرف على منهـج الدكتور مدكـور في دراسة الفلسفة الإسلامية، وبخلاف الجزء الثاني الذي لم يحظ بدرجة كافية من الاهتمام.

ومن جانـب آخر، يمكن القول إن الجزء الأول كان أكثر تماسكاً من الجزء الثاني الذي ظهر فيه التكرار عند الحديث عن المذاهب الكلامية.

ثانيـاً: وجدت أن ما بين الجزأيـن الأول والثاني، هناك مفارقة أساسية لم يفصح عنها المؤلف بالقدر الكافي، ولم يتنبه إليها الكتاب والباحثون الذين وقفت على كتاباتهم ومؤلفاتهم.

وهـذه المفارقـة تتحـدد في أن الجـزء الأول، كان يعنـى بشكل أساسـي بالفلسفة المشائية العربية، والتركيز على منهـج الفلاسفة المسلمين الخالص، وتحديداً الفارابي وابن سينا، وتغيرت هذه الروح في الجزء الثاني، إذ تحول الاهتمام نحو منهج المتكلمين المسلمين، والتركيز على استظهار العلاقة بين الفلسفة وعلم الكلام.

ولعـل أكثر نص يكشف عن هذا التحول من الفلسفة المشائية إلى علم الكلام، هو

ما أشار إليه الدكتور مدكور في مقدمة الجزء الثاني بقوله: (والفكر الفلسفي الإسلامي أفسح من أن يقف عند المدرسة المشائية العربية وحدها، فقد ظهر وعرف في مدارس كلامية قبل أن يعرف المشاؤون ويستقر أمرهم، وفي علم الكلام فلسفة، وفلسفة دقيقة وعميقة أحياناً)[٢٩].

ولهذا نجد أن معظم النصوص وأهمها التي تتصل بأهمية وقيمة علم الكلام، وعن علاقته بالفلسفة والفكر الفلسفي، إنما وردت وتكررت في الجزء الثاني من الكتاب، وفي دلالة على هذا التحول.

ولا أعلم على وجه التحديد، لكن قد يكون هذا التحول له علاقة بالنقد الذي وجهه الدكتور علي سامي النشار واتصل بهذه الملاحظة تحديداً، وخص بها الجزء الأول من الكتاب.

ثالثاً: عند تطبيق المنهج، تحدث الدكتور مدكور عن خمس نظريات كبرى تنتمي إلى الفلسفة الإسلامية، ثلاث منها تحدث عنها في الجزء الأول، وهي نظريات السعادة أو الاتصال، والنبوة، والنفس وخلودها، واثنتان تحدث عنهما في الجزء الثاني، وهما نظريتا الألوهية، وحرية الإرادة.

أمام هذه النظريات الخمس، يمكن النقاش حول تراتبها من حيث الأهمية، فالملاحظ أن مدكور تحدث عن هذه النظريات من دون أن يشرح رؤيته في تراتبها ومنزلتها في الفلسفة الإسلامية، وكأنه لم يلتفت إلى هذه الملاحظة، التي لم يشر إليها لا من قريب ولا من بعيد.

في حين أن من يتوقف أمام هذه النظريات، يلتفت إلى ضرورة الكشف عن التراتب بينها، وذلك لتفاوتها الواضح من حيث الأهمية والاعتبار في الفلسفة الإسلامية، والقدر الذي من الصعب الاختلاف عليه هو أن نظرية الألوهية تأتي في مقدمة تراتب هذه النظريات من حيث الأهمية، ومن ثم تأتي بعدها نظرية النبوة.

ونستطيع أن نؤكد تقدم نظرية الألوهية بما أشار إليه الدكتور مدكور نفسه، عند حديثه عن خصائص الفلسفة الإسلامية، إذ اعتبر أن (الفلسفة الإسلامية دينية في

موضوعاتهـا، تبدأ بالواحد، وتحلل فكرة الألوهية تحليلا شامـلاً دقيقاً لم تسبق إليه.. وعن الواحد صدر كل شيء، فهو المبدع والخالق)[٣٠].

رابعـاً: في زمـن صـدور كتاب الدكتـور مدكـور، لم تكن النصوص والمخطوطات والكتابات العربية للفلاسفة المسلمين قد عرفت ونشرت وحققت، وكان مدكور ملتفتاً إلى هـذه الملاحظة وسيد العارفين بها، الأمر الذي اقتضى منه العودة إلى كتابات ومؤلفات المستشرقين الأوروبيين في هذا الشأن، واستعان كثيراً بهذه الكتابات والمؤلفات، التي كان على دراية جيدة بها.

وكانـت آراء هـؤلاء المستشرقين ومقالاتهم حاضرة في معظـم موضوعات الكتاب وبالذات في الجزء الأول منه، وذلك باعتبار أن هؤلاء المستشرقين هم الذين تعرفوا على النصوص الفلسفية الإسلامية وحققوها ونشروهـا بلغاتهم، واعتنوا بها شرحاً وتعليقاً وضبطاً وتدقيقاً.

وهـذا ما يفسر الموقـف الإيجابي للدكتور مدكـور من هـؤلاء المستشرقين والثناء عليهـم، والاعتراف لهم بالفضل، والدعـوة إلى إتباع سيرتهم في الصبر والنشاط، وفي الضبط والتدقيق.

مـع ذلـك فإن مدكور ما كان يريد أن تبقى هذه الحال وتستمر كما هي عليه، ومن هنـا جاءت دعوتـه وتأكيده على ضـرورة العناية بإحيـاء التراث الإسلامـي والفلسفي خصوصـاً، على أن ينهض بهذه المهمة المسلمون أنفسهم، حتى لا يبقى ويستمر الاعتماد على كتابات ومؤلفات المستشرقين.

وحين تحدث مدكور عن الواقع الذي كان عليه وقت صدور كتابه، وتغير هذا الواقع فيما بعد يقول (لا شك في أن الكشف عن المخطوطات هو الخطوة الأولى في سبيل إحياء الـتراث الإسلامي، وقد اتجه إليه المستشرقون منذ أخريات القرن الماضي، وسرنا على نهجهم في القرن الحالي، وكشفوا وكشفنا معهم عن ذخائر لها وزنها، فلدينا الآن ثروة يعتد بها من مؤلفات كبار فلاسفة الإسلام.

وقد كنا بالأمس لا نكاد نعثر على مؤلف واحد بالعربية لبعضهم، وتغيرت أحكامنا

عليهم أحياناً في ضوء هذا الكشف المتلاحق، فأخرج منذ عشرين عاماً ٢٥ رسالة من رسائل الكندي، التي وقفنا على كثير من آرائه الميتافيزيقية والسيكولوجية، وعلى شيء من نظرياته الجغرافية والفلكية.

وتوالى في العشرين سنة الأخيرة، نشر بعض مؤلفات الفارابي في الفلسفة والمنطق والسياسة والموسيقى، الواحد تلو الآخر، ونخص بالذكر منها كتاب الحروف، وهو أكبر مؤلفات الفارابي الفلسفية التي وصلت إلينا. واكتملت مراجعنا عن ابن سينا بإخراج موسوعته الفلسفية الكبرى بأقسامها الأربعة، ونعنى بها كتاب الشفاء الذي قضينا في تحقيقه ونشره نحو ربع قرن أو يزيد، ولم يكن حظ فلاسفة المغرب بأقل من حظ فلاسفة المشرق، فقد أخرج في الخمسين سنة الأخيرة قدر غير قليل من مؤلفات ابن باجة وابن رشد)[٣١].

ويرى الدكتور حامد طاهر أن مدكور كان (وراء نشر العديد من نصوص الفلسفة الإسلامية القديمة، ومن هنا ظل منهجه معتمداً عليها، واستمرت أحكامه نابعة منها)[٣٢].

وفي هامش الكتاب أشار الدكتور طاهر إلى بعض الأعمال التي وقف وراءها مدكور، منها موسوعة المغني للقاضي عبد الجبار، وموسوعة الشفاء لابن سينا، إضافة إلى الإشراف على الكتب التذكارية الكثيرة عن الفارابي وابن سينا وابن عربي، وكذلك المعاجم الفلسفية الخاصة بالشخصيات والمصطلحات.

خامساً: بخلاف الكثيرين كان مدكور يبدأ حديثه من الفارابي وليس من الكندي، وظل يقدمه ويفاضله عليه، وبقي يلفت النظر لفلسفته وآرائه، وكاشفاً عن تأثيره في الآخرين الذين أخذوا عنه، وتابعوه في فلسفته وآرائه.

وفي المقابل أهمل مدكور الكندي، ولم يعطه أهمية واعتباراً، ونادراً ما رجع إليه ولآرائه، ومقدار ما رجع إليه في الجزء الثاني من كتابه، يفوق مقدار ما رجع إليه في الجزء الأول.

وحسب رأي مدكور فإن الفارابي هو (أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في ثوبها الكامل، ووضع أصولها ومبادئه، نحن لا ننكر أن الكندي تنبه قبله إلى دراسة أفلاطون

وأرسطو وعرض لبعض نظرياتهما بالشرح والاختصار، ولكنا لا نجد لديه مذهباً فلسفياً كاملاً بكل معاني الكلمة، بل هي نظرات متفرقة، ومتعلقة بموضوعات مختلفة لا رابطة بينها. أما الفارابي فقد لم هذا الشعث، وأقام دعائم مذهب فلسفي متصل الحلقات)[٣٣].

وتوقف مدكور مرة أخرى أمام هذا الرأي، ليقول إنه ما زال على رأيه، وليقدم تنبيها للدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة الذي خالفه الرأي، فبعد أن جدد مدكور موقفاً في اعتبار أن الفارابي هو الواضع الحقيقي لدعائم الفلسفة الإسلامية، عقب على ذلك في هامش الكتاب بقوله: (واضح أنا لسنا هنا بصدد الموازنة بين الفارابي والكندي، أيهما المؤسس الأول للمدرسة الفلسفية الإسلامية، على أنا قدر رأينا من قبل في هذا رأياً لا نظن أنه جد ما يغيره، وما أجدر صديقنا الدكتور أبو ريدة الذي بدت عليه معارضتنا في بحث أخير ـ مجلة الأزهر مجلد ١٨ـ أن يعود إليه ليتبين أنا لم ننكر على الكندي فلسفته، ولكنا شئنا فقط أن نبرز صورتها البادئة، وطابعها الرياضي، الأمر الذي يميزها من فلسفة الفارابي)[٣٤].

سادساً: ليس فقط الكندي الذي قلل مدكور من مكانته في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وإنما هناك أيضاً ابن رشد، الذي ظهر في كتابه بصورة باهتة جداً، وذلك بخلاف الصورة اللامعة والمتفوقة التي ظهر عليها في كتابات أخرى، خصوصاً في الكتابات العربية الحديثة التي حاولت إعادة اكتشاف ابن رشد من جديد.

وللكشف عن هذه الصورة الباهتة، يمكن الإشارة إلى موقفين تطرق إليهما مدكور، وهما:

الموقف الأول: عند الحديث عن نظرية السعادة، وتتبع امتدادات هذه النظرية في المدارس الفلسفية الأخرى، وبعد الوصول إلى مدرسة الأندلس تطرق مدكور إلى آراء ابن باجة وابن طفيل، ووصل إلى ابن رشد، وفي تقييمه لرأي ابن رشد، يرى مدكور أن ابن رشد (اعتنق كزملائه فلاسفة الأندلس الآخرين نظرية السعادة الفارابية، ومن الغريب أنه لم يدخر وسعاً في نقد الفارابي وابن سينا وتجريحهما، ولا سيما إذا أحس منهما انحرافاً عن سنة أرسطو، ومع ذلك لم ينج من أثرهما، ولم يستطع أن يكون لنفسه مذهباً مستقلاً

ينفصل عن مذهبهما، وهو أشد ما يكون تأثراً بهما في المسائل التصوفية)[٣٥].

الموقف الثاني: عند الحديث عن نظرية النفس وخلودها، وجد مدكور أن لا حاجة لأن يعرج، حسب قوله، على مدرسة الأندلس، فأثارها في الشرق غير واضحة، وربما كانت آراؤها السيكولوجية في الغرب أظهر، على أن حديث ابن رشد عن وجود النفس كحديثه عن خلودها ضعيف متهافت، وليس فيه ما يدعو لأن نقف عنده[٣٦].

سابعاً: في الجزء الثاني من الكتاب، تطرق الدكتور مدكور إلى المذاهب الكلامية عند المسلمين، وتحدث عن المسلمين الشيعة ووصفهم في ثلاثة مواقع بالرافضة، وهذا الوصف لا يحبذه المسلمون الشيعة، ويعتبرونه مسيئاً لهم، ويضعونه في خانة التنابز بالألقاب الذي نهى عنه القرآن الكريم في قوله تعالى (ولا تنابزوا بالألقاب)[٣٧].

وفي نظر المسلمين الشيعة أن هذا الوصف، متى ما ورد فإنه يسلب عن صاحبه النظر العلمي والموضوعي المتجرد من التحيزات المذهبية والتاريخية، لأن ليس من العلمية والموضوعية استعمال هذا الوصف التنابزي والتهكمي.

والدكتور مدكور على جلال قدره، ورفعة مكانته، وسمو تسامحه، ما كان بحاجة إلى استعمال هذا الوصف، ولا يليق به على الإطلاق، وهو أكبر من ذلك، وما كان بحاجة أيضاً لأن يضع نفسه في مثل هذا الموقف، ولا أن يأتي أحد ليلفت النظر إليه، وكان بإمكانه أن يتفطن لهذا الأمر بنفسه، وهو كيس فطن.

واللافت في الأمر، أن هذا الوصف قد غاب كلياً عن الجزء الأول، وما ورد وتكرر إلا في الجزء الثاني، وكأنه غاب عن الجزء الأول الذي غلبت عليه روح الفلسفة، وظهر في الجزء الثاني الذي غلبت عليه روح علم الكلام، وهو العلم الذي شهدت في ساحته نزاعات المسلمين وخصوماتهم وسجالاتهم الفكرية والتاريخية.

ولعل منشأ الوقوع في هذا الالتباس، أن الدكتور مدكور رجع إلى كتب الخصوم عند حديثه عن مذهب المسلمين الشيعة، وأشار إلى ذلك بنفسه حين قال عن كتاب الأشعري (مقالات الإسلاميين) إنه مصدره الوحيد[٣٨].

هذه بعض الملاحظات التي لا تقلل بالتأكيد من أهمية وقيمة كتاب الدكتور مدكور.

الهوامش

١. ماجد فخري. دراسات في الفكر العربي، بيروت: دار النهار، ١٩٨٢م، ص٢٣٧.
٢. مجموعة كتاب. الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧م، ص١٠١.
٣. إبراهيم أبو ربيع. الفلسفة الإسلامية المعاصرة في العالم العربي، المحجة، بيروت، مجلة فصلية، العدد الرابع، يوليو ٢٠٠٢م، ص١٣١.
٤. محمد عابد الجابري. التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م، ص٦٣.
٥. إبراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه، القاهرة: سميركو للطباعة والنشر، ١٩٨٣، ج١، ص١٠.
٦. إبراهيم مدكور. المصدر نفسه، ج٢، ص٢٢.
٧. إبراهيم مدكور. المصدر نفسه، ج١، ص١١.
٨. إبراهيم مدكور. المصدر نفسه، ج١، ص١١.
٩. ماجد فخري. دراسات في الفكر العربي، مصدر سابق، ص٢٣٢.
١٠. هنري كوربان. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت: عويدات للنشر، ٢٠٠٤م، ص٢٥٧.
١١. إبراهيم مدكور. مع الأيام شيء من الذكريات، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩١م، ص٥٣.
١٢. إبراهيم مدكور. المصدر نفسه، ص٧٧.
١٣. إبراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلامية، ج١، ص١٥.
١٤. إبراهيم مدكور. المصدر نفسه، ج١، ص١٩.
١٥. إبراهيم مدكور. المصدر نفسه، ج١، ص١٩.
١٦. إبراهيم مدكور. المصدر نفسه، ج٢، ص١٠٢.

١٧. إبراهيم مدكور. المصدر نفسه، ج١، ص٢٢.
١٨. إبراهيم مدكور. المصدر نفسه، ج١، ص٢١.
١٩. إبراهيم مدكور. المصدر نفسه، ج٢، ص١٧٥.
٢٠. إبراهيم مدكور. المصدر نفسه، ج١، ص٢٤.
٢١. ماجد فخري. دراسات في الفكر العربي، ص٢٣٧.
٢٢. علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ج١، ١٩٩٥م، ص٥٢١.
٢٣. محمد عابد الجابري. الخطاب العربي المعاصر.. دراسة تحليلية نقدية، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨م، ص١٤٩.
٢٤. محمد عابد الجابري. المصدر نفسه، ص١٥٤.
٢٥. محمد عابد الجابري. المصدر نفسه، ص١٥٤.
٢٦. محمد عابد الجابري. التراث والحداثة، مصدر سابق، ص٧١.
٢٧. محمد عابد الجابري. المصدر نفسه، ص٧٢.
٢٨. محمد عابد الجابري. المصدر نفسه، ص٧٣.
٢٩. إبراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلامية، ج٢، ص٧.
٣٠. إبراهيم مدكور. المصدر نفسه، ج٢، ص١٥٤.
٣١. إبراهيم مدكور. المصدر نفسه، ج٢، ص١٠.
٣٢. حامد طاهر. الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٥م، ص٧٩.
٣٣. إبراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلامية، ج١، ص٣٥.
٣٤. إبراهيم مدكور. المصدر نفسه، ج١، ص١٧٨.
٣٥. إبراهيم مدكور. المصدر نفسه، ج١، ص٥٢.
٣٦. إبراهيم مدكور. المصدر نفسه، ج١، ص١٥٠.
٣٧. سورة الحجرات، آية ١١.
٣٨. إبراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلامية، ج٢، صčČĚ.

الفصل الرابع

علي سامي النشار..

ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

-١-
الفلسفة الإسلامية.. الرؤية والتطور

في خمسينات القرن العشرين أصدر الدكتور علي سامي النشار كتاباً موسعاً في تاريخ الفلسفة الإسلامية، حمل عنوان (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام)، وبات من المؤلفات المعروفة في مجاله، ويعده البعض من أهم مؤلفات الدكتور النشار، وقد نال عليه جائزة الدولة التشجيعية في مصر سنة ١٩٦٢م.

والدكتور النشار من أساتذة الفلسفة الإسلامية المعروفين في المجال الأكاديمي العربي، فقد عرفته واستفادت من خبرته المعرفية والأكاديمية الكثير من الجامعات العربية، ففي الفترة ما بين سنة ١٩٥٥م وسنة ١٩٥٩م انتدب أستاذاً بكلية الآداب والعلوم في جامعة بغداد، وفي سنة ١٩٦٦م انتقل للتدريس بجامعة أم درمان الإسلامية بالسودان، وفي سنة ١٩٧٣م عين أستاذاً للفلسفة الإسلامية بكلية الآداب في جامعة محمد الخامس بالمغرب، وبقي هناك إلى أن وافته المنية سنة ١٩٨٠م.

وما بين هذه السنوات شغل الدكتور النشار ثلاثة مناصب ثقافية وأكاديمية، ففي سنة ١٩٥٢م عين مديراً لمعهد الدراسات الإسلامية في العاصمة الأسبانية مدريد، وفي سنة ١٩٧١م إلى سنة ١٩٧٣م أصبح مستشاراً ثقافياً لمصر في استراليا، وباقي السنوات الأخرى أمضاها أستاذاً للفلسفة الإسلامية بجامعة الإسكندرية.

وفي مجال النشر والتأليف، أصدر الدكتور النشار الكثير من المؤلفات والتحقيقات، ولعل أشهرها كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام)، الذي توالت طبعاته تباعاً، وواكبها المؤلف إلى الطبعة السابعة الصادرة سنة ١٩٧٧م، وبقيت تتوالى إلى ما بعد وفاته، وما زالت إلى اليوم.

في هذه الطبعات التي واكبها المؤلف، شرح فيها طبيعة التبدلات والتغيرات المتلاحقة التي حصلت في الكتاب على مستوى المادة والمنهج، وكيف أنها غيرت من هيئة الكتاب وبنيته كماً وكيفاً، ما بين طبعته الأولى إلى طبعته السابعة، وهذا ما أوضحه المؤلف نفسه، وما كان يريده أيضاً ويسعى إليه.

وقد عكست هـذه التبدلات والتغيرات تطور الخبرة والمعرفة عند الدكتور النشار، التي تعددت وتنوعت في تجربته الفكرية والأكاديمية البيئات والمجتمعات التي احتك بها، وعاش فيها، وتواصل معها، وهي تلك البيئات والمجتمعات التي أشرنا إليها من قبل.

والمقدمـات التي كتبها النشـار لهذه الطبعات المتتالية، تمثل مادة مهمة لا بد منها في تكويـن المعرفة بهذا الكتاب مادة ومنهجاً، وبالأطوار التي مر بها، وما حصل فيه من تبدلات وتغيرات متلاحقة، شملت جوانب عدة منه.

وسوف نتوقف عند هذه المقدمات، لمعرفة كيف تطورت رؤية المؤلف الفلسفية لهذا الكتاب، والتي تشرح بدورها تطور رؤيته لتاريخ الفلسفة الإسلامية.

وحسب هذه المقدمات، فإن الدكتور النشار عند صدور الطبعة الأولى من الكتاب، كان قـد اعتنى فيهـا منهجاً لا مادة، وأراد أن يوجه أنظار الباحثين إلى منهج البحث في نشأة الفلسفة الإسلامية، وكيف يتم تناولها في مصادرها الأصيلة.

وفي الطبعـة الثانية، أعاد المؤلـف فيها الاهتمام بمادة الكتـاب إلى جانب العناية بالمنهج، وحاول القيام بدراسة تركيبية للمفكرين الأوائل الذين قامت في نظره الفلسفة الإسلامية على أكتافهم.

أمـا الطبعة الثالثة، فلم يتحدث عنها المؤلف بشيء وما إذا كانت قد حصلت فيها تبـدلات وتغيرات، لكنه تحـدث عن الطبعة الرابعة الصادرة سنـة ١٩٦٦م، وأشار فيها إلى أنـه أضاف إليهـا أبحاثاً جديدة لم يسمها، وصقل بعضـ فصولها فتغيرت مادتها، وجـاءت مختلفـة، حسب قوله، عن الطبعـات السابقة، وأشرف على هـذه الطبعة وقام بتصحيح أصولها تلميذه السيد محمد حسن الدخاخني.

وفي الطبعـة الخامسة الصادرة سنة ١٩٧١م، رأى الدكتور النشار أن يقوم بتقويم كامـل لأبـواب الطبعة الرابعـة وفصولهـا، تغيرت بموجبهـا مادة الكتـاب في كثير من الفصول، وذلك طبقاً لمنهج جديد، حسب قوله، يرتكز على وضع آراء المفكرين المسلمين في النسـق الفلسفي، الأمر الذي استلزم منه مراجعـة لكثير من النصوص التي ظهرت في السنوات الأخيرة آنذاك، واستفاد أيضاً من مجموعة الأبحاث التي قام بها تلامذته،

وقد أفادته كثيراً كما يقول في تطوير هذا الكتاب، ويخص بالذكر تلميذه الجزائري الدكتور عمار الطالبي أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر، الذي أمضى معه سنتين تلميذاً في جامعة الإسكندرية، اعتبرهما النشار أنها كانت على جانب كبير من الفائدة للبحث العلمي في حلقته العلمية.

وفي الطبعة السادسة الصادرة سنة ١٩٧٤م، تبين للدكتور النشار مقدار ما طرأ على حقل الدراسات الفلسفية الإسلامية من تغيير في السنوات الأخيرة آنذاك، استوجب منه إعادة كتابة الكثير من فصول هذا الكتاب، مطبقاً، حسب قوله، الرؤية الموضوعة مع النظرة إلى صلة الفكر بالمجتمع حيثما وجدت هذه الصلة، ويتضح هذا التغيير الذي كان شاملاً، حسب وصفه، في مبحث أصحاب التأويل العقلي في الإسلام.

وذكر النشار أنه ناقش الكثير من موضوعات هذه الطبعة السادسة، وما طرأ عليها من تغييرات مع صديقه وزميله المغربي الدكتور عبدالسلام بو مجدل أستاذ الفلسفة الإسلامية المحاضر بكلية الآداب جامعة محمد الخامس في الرباط، الذي قدم له الكثير من الملاحظات والاعتراضات المفيدة، وأخذ بملاحظته في إعادة كتابة مبحث الأصول الخمسة للمعتزلة، وفي الجزء الثالث من الكتاب سجل النشار إهداء له.

وفي الطبعة السابعة الصادرة سنة ١٩٧٧م، أضاف النشار إلى مادة الكتاب فصلاً جديداً عن العوامل الداخلية لنشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، وأعلن عن شعوره بالفخر والاعتزاز لإقبال القراء في مختلف البلاد العربية على كتابه.

ويرى الدكتور النشار أن المنهج الذي اتبعه في دراسة نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي لم يتغير، حسب قوله، في طبعات الكتاب كلها، أما مادة الكتاب فقد كبرت وضخمت، فبدأ الكتاب على غير ما يعرفه قارئ الطبعات السابقة.

ويتكون الكتاب من ثلاثة أجزاء، الجزء الأول خصصه المؤلف للحديث عن رؤيته العامة للفلسفة الإسلامية، وتاريخ نشأة هذه الفلسفة بالعودة إلى مذاهب الفقهاء ومذاهب المتكلمين المسلمين، وخصص الجزء الثاني للحديث عن تاريخ مذاهب المسلمين الشيعة، والجزء الثالث خصصه للحديث عن مذاهب الزهد والتصوف في الإسلام

خلال القرنين الأول والثاني الهجريين، وكان يعتزم إصدار الجزء الرابع تتمة للحديث عن مذاهب الزهد والتصوف في القرنين الثالث والرابع، وهما في نظره من أهم عهود الإسلام في تقويم الحياة الروحية الإسلامية، وأشار إلى جزء خامس أيضاً، كان يريد أن يخصصه للحديث عن نشأة الفلسفة الإسلامية المشائية.

وفي نظر الدكتور النشار أن تاريخ الفلسفة الإسلامية، لن يستقر استقراره الكامل حتى ينشر الدفين الكبير من المخطوطات العربية، ويرى أن مجهودات الباحثين في الفلسفة الإسلامية مستمرة دائماً، وفي طاقة جبارة لإخراج كثير من المخطوطات وتحقيقها، وبقدر ما يظهر من مخطوطات ووثائق، بقدر ما يزداد تضخم تاريخنا للفلسفة الإسلامية، وهذا ما يدعوه إلى التغيير والتبديل المستمر في أبحاثه لهذا الكتاب، مع تأكيده أن البحث في نشأة الفلسفة الإسلامية لم يهتم به بعد، ولا بد من سنوات أخرى تبرز فيها وثائق ما زالت مطمورة، وتتضح فيها حقائق بقيت مغمورة تبين أصالة هذه الفلسفة وقوتها الدافقة، وتكشف عن تكامل نسقها.

-٢-
الفلسفة الإسلامية.. والمدارس الثلاث

بـدا لي أن الدكتور النشار حاول في كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام)، أن يقدم نفسه بوصفه صاحب مدرسة مستقلة في الفلسفة الإسلامية، مغايرة ومختلفة عن مدرستـين فلسفيتين ظهرتـا في مصر، وأشار إليهما النشـار وتحدث عنهما، وكان على تواصل واحتكاك بهما، يتفق معهما في جوانب ويختلف معهما في جوانب أخرى.

ولم أجـد بمقدار متابعتي مـن أشار إلى مثل هذه الملاحظة، ولفـت الانتباه إليها، وتوقـف عندهـا، وما وجدته كان بخـلاف ذلك تمامـاً، فالحديث عن الدكتـور النشار في معظـم الكتابـات التي جاءت على ذكره إما أنها تجاهلته، وإمـا أنها صنفته في إطار تلامذة الشيخ مصطفى عبدالرازق، بوصفه أقرب التلامذة إليه.

ومـن الكتابات التي تجاهلته، ما كتبه الدكتور حامـد طاهر عن مناهج حديثة في دراسة الفلسفة الإسلامية، إذ أشار إلى ثلاثة مناهج أساسية، هي بحسب ترتيبه، منهج مصطفـى عبدالرازق، ومنهـج محمد إقبال، ومنهج إبراهيم مدكـور، معتبراً أن هؤلاء الثلاثـة هم مـن كبار الرواد الأوائل في دراسة الفلسفـة الإسلامية في العصر الحديث، وكان لهم دور أساسي في تأكيد مكانتها الحديثة بين فروع المعرفة الإسلامية[١].

وأما الكتابات التي صنفته في إطار تلامذة الشيخ مصطفى عبدالرازق فهي معظم الكتابـات التي جـاءت على ذكره، ومنها ما أشار إليه الدكتـور أحمد محمود صبحي في مقالة له عن اتجاهات الفلسفة الإسلامية في العالم العربي، إذ اعتبر أن الدكتور النشار مثل أبرز استجابة لدعوة مصطفى عبدالرازق، وأصدق تعبير عن منهجه[٢].

وحتى الدكتور حامد الطاهر ما تحدث عن النشار إلا بوصفه تلميذاً لمدرسة الشيخ عبدالـرازق، وهكذا حال الكثيرين الذين لم يميـزوا النشار بصورة مستقلة عن أستاذه عبدالرازق.

ولعـل هؤلاء إمـا أنهم لم يلتفتـوا إلى أن الدكتور النشار أخذ يقـدم نفسه بوصفه صاحـب مدرسة فلسفية مستقلة عن الآخرين، وإما أن هؤلاء لم يعترفوا للدكتور النشار

بهذا التفوق الذي يرتقي به إلى أن يكون صاحب مدرسة فلسفية متميزة عن الآخرين.

ولم أجد في الكتابات التي رجعت إليها ما يشير إلى الاحتمال الثاني، والاحتمال الأرجح أن الشهرة الواسعة التي عرفت بها مدرسة الشيخ عبدالرازق وقوة نفوذها وهيمنتها وامتدادها قد غطت على الآخرين، خصوصاً تلامذته ومنهم النشار، الذي كان يعتبره عبدالرازق أقرب الناس إليه تلميذاً وصديقاً.

وهذا يعني أن النشار لم يعرف عند الآخرين بوصفه صاحب مدرسة فلسفية مستقلة، وهو الذي عرف عن نفسه بهذه الصفة في كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام)، وأراد من هذا الكتاب أن يكون كاشفاً عن هذه الصفة، ومبرهناً عليها، ومعلناً عن منهج مختلف في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية.

وأشار النشار لهذه المدرسة التي يمثلها في سياق حديثه عن ثلاث مدارس تختلف في مناهج دراستها لتاريخ الفلسفة الإسلامية، وهذه المدارس هي:

أولاً: مدرسة الشيخ مصطفى عبدالرازق

في تعريفه لهذه المدرسة يقول النشار إن الشيخ عبدالرازق كان أول أستاذ للفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة القاهرة في أوائل أربعينيات القرن العشرين، وكشفت محاضراته عن رؤية جديدة تبرز إبداع العقلية الإسلامية في الفلسفة، وتلتمس منشأ التفكير الفلسفي الإسلامي في كتابات المسلمين قبل أن يتصلوا بالفلسفة اليونانية.

وتقرر هذه الرؤية التي عبر عنها الشيخ عبدالرازق أن المسلمين كان لديهم تفكير خالص صدروا فيه عن ذاتهم، وتفكير تنسيقي كان لهم فيه حظ من الابتكار، وأن هذه الرؤية وجهت أنظار الباحثين فيما بعد إلى الناحية المعبرة عن الحضارة الإسلامية كلها، وتحددت هذه الناحية في علمي الكلام وأصول الفقه[٢].

ومن أبرز تلامذة ورجالات هذه المدرسة في نظر النشار، ثلاثة من أساتذة الفلسفة الإسلامية، وهم حسب تعريفه وترتيبه:

١- الدكتور محمود الخضيري، وصفه النشار بالعلامة العظيم، وقال عنه إن تلامذته الكثيرين في الجامعات العربية لا ينسون ما ألقاه إليهم من محاضرات كشفت

عـن ملامح الفلسفة الإسلامية الحقيقيـة في عصورها المختلفة، كما لا ينسى الباحثون تحقيقاته العميقة الرائعة المنشورة وغير المنشورة في شتى نواحي الفلسفة الإسلامية.

وتمنى النشار أن يجمع تلامذته أعماله العلمية لتكون أول سجل حافل لأعمال هذه المدرسة الأولى، ومحاولتها الحضارية في الكشف عن حقيقة الفكر الإسلامي.

٢. الدكتـور محمـد مصطفى حلمي، قال عنـه النشار إنـه ورث ميراث مصطفى عبدالـرازق في جامعـة القاهـرة، وأخذ مكانـه، وحمل في أناقـة فاتنة رسالـة الأستاذ الكبـير، وكانـت كتاباته عـن الحياة الروحيـة في الإسـلام أكبر دليل علـى انبثاق هذه الحيـاة في جوهرها عن الإسلام وحده، وقـد ملأت كتاباته في التصوف فجوة كبيرة في تاريـخ الفلسفة الإسلاميـة، موضحة هذا الجانب الأصيل فيهـا، وكاشفة عن أسرارها ودقائقها.

٣. الدكتـور محمـد عبدالهـادي أبو ريـدة، اعتبره النشـار أن حياتـه كانت غنية بالفلسفـة، لقد اقتحم ميدانها الوعر، فكتب في باكورة شبابـه كتابه العظيم (إبراهيم بـن سيار النظام وآراؤه الفلسفية والكلامية)، ولم ير النشار، حسب قوله، كتاباً عبقرياً بـين كتب الفلسفة جميعاً كما رأى كتـاب أبي ريدة، لقد كوّن المذهب النظامي من خلال شـذرات قام بتركيبهـا على أساس منهجـي متكامل، وأثبت أن لهـذا الشيخ الكبير من شيوخ المعتزلة، فلسفة ذات أصالة تجعله في الرعيل الأول من فلاسفة الدنيا.

ونشر الدكتور أبو ريدة رسائل الكندي وعاش معه وفيه، وحاول أن يظهر في وضوح حقيقة الكندي بين الكلام والفلسفة، وظهر دفاع أبو ريدة عن أصالة الفلسفة الإسلامية واستقلالها في تعليقاته الزاخرة على كتاب (تاريخ الفلسفة في الإسلام) لدي بور، والذي قام بترجمته من الألمانية إلى العربية(٤).

ثانياً: مدرسة الدكتور محمود قاسم

وصف النشار صاحب هذه المدرسة بالعالم الكبير، وأنه استطاع أن يكون مجموعة من التلاميذ الذين يتدارسـون آراءه وينشرونها، واحتل مكانة كبيرة في تاريخ الباحثين حول روح الفلسفة الإسلامية وتبيان أصالتها.

وظهرت هذه المدرسة في دار العلوم، الدار التي يعتبرها النشار بأنها موطن العلم العربي، وحاملة التراث الإسلامي المقدس في جميع نواحيه.

ويعطي النشار هذه المدرسة وصف المدرسة العقلية الإسلامية، التي تبنت منهجاً جديداً في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، ويرتكز هذا المنهج على إحياء النظرة العقلية في شباب العرب خاصة، والمسلمين عامة.

ويرى النشار أن الدكتور محمود قاسم حين كان في باريس، يحضر دراساته العليا للدكتوراه في جامعة السوربون، شغله ابن رشد وعني به، وتملكته فكرة أصالة ابن رشد وعبقريته في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، وأنه لم يتابع أرسطو متابعة الأعمى، وأنكر خرافة شارح أرسطو، واندفع في هذا المنحى بعنف بالغ، لا يرى الأصالة القوية، والفلسفة الحقة، إلا حيث يكون العقل والمذهب العقلي.

وهذا المنحى العقلي في نظر النشار، سار فيه من قبل الدكتور إبراهيم مدكور، لكن الدكتور قاسم ولج فيه بعنف بالغ، وبمزاج حاد.

وقد عرف الدكتور قاسم عن هذا المنحى العقلي، من خلال رسالتيه الكبرى والصغرى للدكتوراه حول ابن رشد، اللتين قدمهما لجامعة السوربون، فرسالته الكبرى تناولت موضوع (نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني)، وتعد هذه الرسالة في تصور النشار مثالاً حياً على أصالة البحث الذي تميز به محمود قاسم، وعلى معرفته الواسعة والعميقة بالتراث العلمي الرشدي، والتراث الفلسفي لدى توما الأكويني.

وفي هذه الرسالة أثبت الدكتور قاسم، أن فيلسوف المسيحية توما الأكويني إنما هو تلميذ مؤول لنظرية المعرفة عند ابن رشد، وصدرت هذه الرسالة في كتاب باللغة العربية سنة ١٩٦٤م، ووصفه النشار بالكتاب الرائع.

أما رسالته الصغرى، فكانت حول كتاب ابن رشد (مناهج الأدلة في عقائد الملة)، وضمنها الدكتور قاسم مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، وصفها النشار بمقدمة قاسية الأسلوب والمعاني، واعتبرها أنها أخفت الكتاب نفسه، وبدا الكتاب كذيل متهافت

أمـام المقدمـة القوية، وكأن الدكتـور قاسم في نظر النشار لم يكـن يرمي نشر الكتاب، بقدر ما كان يرمي نشر آرائه هو.

وفي هـذه الرسالـة حاول قاسم إثبـات أصالة المذاهب العقليـة، وأنها هي وحدها المعبرة عن روح الإسلام، وبهذا كانت فلسفة ابن رشد العقلية في نظره هي الأقرب لروح الإسلام وللمذهب القرآني، وهكذا الفلاسفة العقليون من المعتزلة والماتريدية.

لكن الذي آثار حفيظة النشار، هو نقد الدكتور قاسم لمذهب الأشاعرة ومهاجمته لهـم، وأنه يرى في جميع كتاباته، حسب قول النشـار: تهافت المذهب الأشعري، وأصالة مذاهـب المعتزلة والماتريدية من ناحية، والمذهب الرشدي من ناحية أخرى، وقرب هذه المذاهب الأخيرة قرباً عقلياً من المذهب القرآني(٥).

وقد قابل النشار هذا الموقف بنقد شديد، يمكن الكشف عنه، وتحديده في النقاط التالية:

أولاً: يـرى النشار أنه كمفكر أشعري عملـه الأساسي في الحياة هو المحافظة على كيـان المذهـب الأشعري، مذهب الجمهـور العظيم من المسلمين ورباط حياتهم حسب قولـه، ولهذا فهو ينكر أشد الإنكار فكرة اعتبار أن المذهب المعتزلي من ناحية، والمذهب الرشـدي من ناحية ثانيـة، هما أقرب عقلاً إلى روح الإسلام من مذهب الأشاعرة، وفي رأيه أن (الأشعرية هي آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة، المعـبر عنها في أصالة وقوة، وإن ما بقـي للمسلمين بعد في الحياة حتى نهاية الدنيا، هو الأخـذ بهـذا المذهب كاملاً، وتطويره خـلال العصور، وعلى حسـب مقتضيات الأجيال المقبلة)(٦).

ثانيـاً: في نظـر النشار أن محمود قاسم، لم ينظـر إلى مذهب الأشاعرة متصلاً، فقـد أورد آراءهـم في الله مـن دون أن يصلهـا بآرائهـم في العالم الطبيعـي أو في عالم الإنسـان، وكانت غايته أن يبين تهافـت الآراء الأشعرية، فأخذ كل جانب من هذه الآراء على حدة، وحاول أن يحطم كل واحد منها على حدة أيضاً، ورأى الحقيقة فيما اتفق فيه ابن رشد مع المعتزلة من ناحية، والماتريدية من ناحية أخرى.

ثالثـاً: لا ينكر النشار أصالة المذهب المعتـزلي، ولا أصالة المذهب الماتريدي، وكلاً منهمـا يعبر عن الإسلام من وجهة من وجهات الإسلام، ولكن المذهب الرشدي في نظر النشار لم يكن مذهباً أصيلاً يعبر عن روح الإسلام، فابن رشد لم يكن سوى أحد شراح أرسطو الممتازين، تميز عن الشراح الآخرين في العالم الإسلامي بأنه تخلص كثيرا من الأفلاطونية المحدثة، فكان المذهب الرشدي عودة للأرسطاليسية في صورة أنقى مما عرفها فلاسفة الإسلام المشاؤون[٧].

رابعـاً: من العجـب في نظر النشار أن يكـره محمود قاسم المنطـق القديم، ويرى الأصالـة الكبرى في المنطق الحديث ومناهج البحث الحديثـة، ثم لا يتنبه إلى أن تراث ابـن رشد كله قد أقيم على المنطلـق القديم، بينما أقيمت فلسفـة الأشاعرة على أسس منهجية من منطق استقرائي كمي سبقوا به المنطق الحديث، ومناهج البحث الحديثة.

وإذا كان ابـن رشـد اكتشف بعض النواحي المنهجية الحديثـة في كتاباته، إلا أنه أشار إليها بصورة عابرة، وليست دليلاً في أنه خرج نهائياً على المنطق اليوناني.

خامساً: يعتبر النشار أن المذهب الرشدي، لا يتضح على الإطلاق في كتاب (مناهج الأدلـة في عقائـد الملة)، وإنما يستمد من شروح ابن رشد لكتـب أرسطو وتلخيصه لها، ومن كتاب (تهافت التهافـت)، وفي هذه الكتب نرى ابن رشد الأرسطاليسي المشائي، أمـا الكتـب الأخرى الصغيرة فلـم تكن في نظر النشـار سوى ذر للرمـاد في العيون، أو لإخفاء حقيقة متابعته لأرسطو، لهذا من الخطأ الأكبر القول إن اكتشاف ابن رشد لمبدأ الحتمية دليل على أنه خرج على أرسطو.

سادسـاً: لا يرى النشار ضيراً في أن يقف الدكتور قاسـم مع المعتزلة والماتريدية، فهما من فرق الإسلام المعبرين عن وجهة من وجهات نظر الإسلام، ولكن هاله، حسب قوله، هذا الالتحام الغريب بابن رشد الذي عاش معه قاسم معيشة أنس ومحبة، وتبين له أثر ابن رشد المهم في الفكر الغربي المسيحي، ولكن ماذا بقي منه في الفكر الإسلامي؟

ومـا ينتهي إليه النشار، هـو تأكيده على أن الأصالة الفلسفيـة الحقة إنما هي في المذهـب الأشعـري، في عقيدة أبي الحسن الأشعري الذي وضـع المذهب، وأتى التلاميذ

من بعده شرقاً وغرباً فأنتجوا العلم الإسلامي.

ويضيف النشار ولن نجد في تاريخ الإسلام من يوازي أبا بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، وأبا حامد الغزالي، والرازي والآمدي، والعدد العديد من فلاسفة المذهب الأشعري قديماً وحديثاً.

هذا ما يختلف فيه النشار مع محمود قاسم ويصفه بالخلاف الأكبر، أما يتفق فيه معه اتفاقاً كاملاً، فهو التأكيد على أصالة الفلسفة الإسلامية.

ثالثاً: مدرسة علي سامي النشار

أطلق النشار على هذه المدرسة تسمية المدرسة الإسلامية الحديثة، واعتبر أنها تكونت في جامعة القاهرة، إذ كانت هناك تتعمق في دراسة الفكر الإسلامي، في جميع مصادره الحقيقية، وتحاول النفاذ بمنهج تحليلي إلى أعماقه.

ويضع النشار هذه المدرسة في مواجهة ما يطلق عليه المدرسة الأوروبية الحديثة، التي التحم أصحابها، حسب قوله، بالفكر الأوروبي، وأعلنوا أنه لم تكن هناك عبقرية فكرية إسلامية، وكان عمل المسلمين الأساسي في نظر هؤلاء قبول الفكر اليوناني والافتتان بفتنته، ويعتبر النشار أن كتاباته كلها جاءت رداً على هذه الدعوة، التي يصفها بالدعوة الكاذبة.

ويؤرخ النشار لهذه المدرسة وانطلاقتها، بصدور كتابه (مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي)، وهو في الأصل رسالته للماجستير التي ناقشها سنة ١٩٤٢م، وأصدرها في كتاب سنة ١٩٤٧م.

وفي هذا الكتاب أثبت النشار، حسب قوله، إثباتاً قاطعاً في ضوء وثائق مهمة، عدم قبول مفكري الإسلام للمنطق الأرسطي ومحاربتهم له، وانتهت الفكرة القائلة بأن المسلمين أخذوا بالمنطق اليوناني، واعتبروه منهجاً لأبحاثهم.

واعتبر النشار أنه اكتشف في هذا الكتاب، وجود المنهج التجريبي في كتابات علماء المسلمين، وأقام بمنهج تركيبي عناصر هذا المنهج كاملاً، وتبين له في نهاية الأمر أن اكتشاف وجود هذا المنهج لدى المسلمين يفسر روح الحضارة الإسلامية، ومباينة هذه

الروح للحضارة اليونانية، إذ ظهر أن الحضارة الإسلامية كانت حضارة عملية تجريبية تتجه نحو الفعل الإنساني في ضوء نظرة حسية ملموسة، في حين أن الحضارة اليونانية كانت حضارة نظرية تتجه إلى الجوهر الخفي للأشياء، غير الملموس والمحسوس، وبينما كانت الحضارة الإسلامية حضارة استقرائية، كانت الحضارة اليونانية حضارة قياسية.

وبفضل هذا الكتاب، يرى النشار أن آراء المدرسة الأوروبية الحديثة أخذت تتهافت تهافتاً كاملاً، واختفت أسطورة الفتنة اليونانية من نطاق البحث، ولم يعد أحد يشعر بوجودها.

لكن إعلان النشار عن هذه المدرسة الإسلامية الحديثة، حصل على ما يبدو مع صدور كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام)، الذي أظهر فيه تمايزاً واختلافاً واضحاً مع أستاذه الشيخ مصطفى عبدالرازق، وكأن هذا الكتاب جاء إيذاناً بتخلي النشار عن صفة التلميذ، وإعلاناً عن تبني مدرسة فلسفية مستقلة.

هذه إحدى المفارقات الأساسية بين كتابي النشار، ففي كتابه مناهج البحث ظهر النشار بصفته تلميذاً وفياً ومخلصاً لأستاذه عبدالرازق، الذي أشرف على تحضير هذه الرسالة لمرحلة الماجستير، وكشف النشار عن هذه الصفة بأعلى تجلياتها في خاتمة تصدير الطبعة الأولى من الكتاب بقوله: (وإني لأبعث بمناسبة طبع بحثي هذا، إلى تلك الروح الممتازة الوديعة، روح أستاذي الجليل مصطفى عبدالرازق آيات حبي وولائي، وأذكر مقدار تشجيعه لي في كتابة هذا البحث، أما وقد فصل الموت بيني وبينه وكنت أقرب تلامذته إليه وأخلصهم، فإني سأذكر على الدوام تلك السنوات الطوال، التي لم نفترق فيها إلا لماماً، والتي أمدني فيها بالكثير من علمه ودقته وخلقه، والتي أرتني كيف يكون السيد العظيم في حياتنا الأرضية).

أما في كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام)، فقد ظهر النشار بصفته صاحب مدرسة تختلف مع مدرسة أستاذه عبدالرازق، وتحول التلميذ القريب والمخلص إلى ناقد لأستاذه ومدرسته الفلسفية، ولم يخف النشار هذا النقد، أو يتحرج من الإشارة

إليه، وتحدث عنه بقوله: إن (منهج مصطفى عبدالرازق صحيح في ناحية، وغير صحيح في ناحية أخرى، صحيح في تلمس عبقرية المسلمين الفلسفية في كتابات الأصوليين، وعلماء أصول الدين، وعلماء أصول الفقه، وغير صحيح في اعتبار وجود فلسفة إسلامية أصيلة في كتابات فلاسفة الإسلام، ففلسفة هؤلاء الأخيرين غير إسلامية، هي يونانية في كلياتها وجزئياتها، ومزيج من الأرسطاطاليسية والأفلاطونية المحدثة... وقد تابع مصطفى عبدالرازق هذه الفكرة الخاطئة وأخذ بها، غير أن عمله الباهر الذي لا يجحد، هو أنه وجه الأنظار إلى عبقرية المسلمين الفلسفية في علم الكلام وعلم أصول الفقه)[٩].

أمام هذا التحول في موقف النشار، هناك تفسيران متغايران، تفسير له طابع إيجابي، وتفسير له طابع سلبي، وهذان التفسيران هما:

التفسير الأول: أشار إليه أحد تلامذة النشار هو الدكتور عبده الراجحي أستاذ العلوم اللغوية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، وجاء على ذكره في تصدير الطبعة الثالثة من كتاب مناهج البحث الصادرة سنة ١٩٨٤م، أي بعد وفاة الدكتور النشار، وحسب رأي الدكتور الراجحي (كان أستاذنا النشار قد تتلمذ للشيخ مصطفى عبدالرازق الذي كان يبشر بالاتجاه المخالف، وهو الذي يرى أن المنهج الإسلامي الحق ينبغي تلمسه في علمين أصيلين هما: علم أصول الفقه، وعلم الكلام، وقد أخذ أستاذنا النشار عنه هذا الاتجاه، لكنه هو الذي طوره، وجعله نظرية متماسكة، بما توافر لديه من أدوات لم تكن متاحة لأستاذه الشيخ، ذلك أن النشار قد اتصل بالفكر اليوناني اتصالاً وثيقاً، واتصل بمناهج الفلسفة الغربية في لغاتها، ومن ثم استطاع أن يفهم هذه الأشياء من داخلها)[١٠].

التفسير الثاني: أشار إليه أحد نقاد النشار هو الدكتور محمد عابد الجابري، الذي اعتبر أن التلميذ، ويقصد به النشار، قد انقلب على منهج أستاذه عبدالرازق، وخنق هذا المنهج برؤيته السلفية، وظل يستخلص نتائج تعاكس منهج الأستاذ[١١].

وعند النظر في هذين التفسيرين، يمكن القول إنهما يظهر عليهما التحيز من جهتين مختلفتين، فالتفسير الأول ظهر عليه التحيز من جهة علاقة التلميذ بالأستاذ،

والتفسير الثاني ظهر عليه التحيز من جهة الموقف الأيديولوجي.

وعلى أساس هذا التمايز والاختلاف مع مدرسة عبدالرازق، أعلن النشار عن مدرسته، وما أن كشف في إيمان كامل، حسب قوله، عن حقيقة هذه المدرسة، وحقيقة وجودها حتى ثارت ضجة كبرى.

ويبدو أن هذه الضجة الكبرى جاءت من طرف أولئك الذين وصفهم النشار بأصحاب المدرسة الأوروبية، ويرى فيهم أنهم أخطر على الإسلام وحقائقه، وعلى المسلمين وعقيدتهم من كل أعدائه وأعدائهم.

ومن العلماء الذين يعتبرهم النشار ينتمون لهذه المدرسة الإسلامية الحديثة، ويعتز بما قدموه من دراسات وأبحاث، منهم بحسب كلامه (الدكتور عمار الطالبي في أبحاثه العميقة عن الخوارج، وعن ابن العربي الفيلسوف الأشعري، وعن ابن باديس، والدكتور محمد رشاد سالم في أبحاثه العميقة عن ابن تيمية، والدكتورة فوقية حسين في أبحاثها عن إمام الحرمين فيلسوف الأشاعرة الكبير، والدكتور فتح الله خليف في أبحاثه عن فخر الدين الرازي والماتريدية، والدكتور عبدالقادر محمود في أبحاثه عن الإمامية وتاريخ التصوف، والدكتور أحمد صبحي في أبحاثه عن علم الكلام وعلم الأخلاق عند المسلمين، وغير هؤلاء كثيرون)[١٢].

ويرى النشار أن هؤلاء العلماء يتجهون نحو توضيح منهج المدرسة الإسلامية الحديثة، وتدعيم مادتها، فمنهجها هو البحث عن الفلسفة الإسلامية في مظانها الحقيقية الكلام والتصوف، ومادتها ما ينشره هؤلاء من أبحاث في هذه الموضوعات، وما يحققونه من مخطوطات.

هذه هي المدارس الثلاث ومناهجها في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، التي تحدث عنها الدكتور النشار، ولفت الانتباه إليها.

وقبل أن يختم النشار حديثه عن هذه المدارس، توقف أمام سؤال قد يطرحه البعض، حسب قوله، وهو ما حظ الأزهر في الدراسات الفكرية الإسلامية وبعثها وتوضيح حقائقها؟

ولم يشأ النشار آنذاك أن يعرض لمشكلة الدراسات الفكرية الإسلامية في الأزهر، لكنه يرى أن هناك ملامح مدرسة كبيرة تظهر بقوة وستؤدي عملها أمام ضمير العالم الإسلامي، وسينهض بهذه المدرسة عالم الإسلام الكبير الدكتور عبدالحليم محمود، الذي نشر أبحاثاً طوالاً عن حقيقة الفكر الإسلامي.

وفي مجال إحياء وبعث الفكر الإسلامي كانت هناك جهود علمية نهض بها البعض، وأشار النشار إلى ثلاثة أسماء هي: الدكتور محمد عبدالرحمن بيصار في أبحاثه المتعددة والممتازة عن ابن رشد وحقيقة فكره وعن الغزالي فكره وفلسفته، والثاني الدكتور سليمان دنيا، الذي شارك في إحياء أعمال الغزالي وكتب دراسات مهمة عنه، والثالث الأستاذ نور الدين شريبة، الذي أحيا نوادر المخطوطات في التصوف بتحقيق علمي نادر المثال على حد وصف النشار[١٢].

-٣-
الفلسفة الإسلامية.. الأصالة والإبداع

مفهـوم الأصالة كان له دور أساسي في تشكيـل طبيعة رؤية الدكتور النشار لمفهوم الفلسفـة الإسلاميـة وتاريخها، ولا يمكن النظـر لهذه الرؤية وتحليلهـا وتكوين المعرفة بهـا، بعيداً عن هـذا المفهوم الـذي تمسك به النشـار بشدة واضحـة، وبطريقة جعلته يفارق الآخرين الذين يقولـون أيضاً بأصالة الفلسفة الإسلامية ويدافعون عنها، وكانوا السابقين إلى هذا المنحى كالشيخ مصطفى عبدالرازق ومن ينتمون لمدرسته الفلسفية، والدكتور إبراهيم مدكور وآخرين.

وهـذا يعنـي أن مفهوم الأصالة بقدر ما مثل عنصر اشـتراك بين الدكتور النشار وأولئـك الآخرين، بقدر ما مثـل أيضاً عنصر افتراق مع هـؤلاء الذين اختلف معهم في طريقة النظر لهذا المفهوم، وسعته ومرونته.

وعنصر الافتراق، تحدد في الموقف من فلاسفة المسلمين، الذين لا يمثلون في نظر النشـار مكوناً أصيلاً في الفلسفة الإسلاميـة، ويرفض رفضاً قاطعاً تصنيف هؤلاء على الفلسفة الإسلامية، والانتساب إلى أصالتها وإبداعها.

وقد شن النشار هجوماً عنيفاً على هؤلاء الفلاسفة، ظل يعيده ويكرره ويرجع إليه مـرات عـدة بالحدة والشراسة نفسهمـا، وذلك في كل مرة يأتي علـى ذكرهم، من أول كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) إلى نهايته، وبقي على هذا الموقف ولم يغير أو يبدل فيه، وكان مسرفاً من هذه الجهة.

والغريـب في الأمـر، أن الدكتور النشار لم يعترف لهؤلاء الفلاسفة بأي أثر حسن، وبـأي فضيلـة تذكـر، وفي أي جانب مـن الجوانب، ورافضـاً ومتغافلاً وسالبـاً ما ذكره الآخرون المتقدمون والمتأخرون من أثر حسن لهؤلاء.

والمقصـود بهؤلاء الفلاسفة كل من الكنـدي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيـل وابن رشد، الذيـن يعتبرهم النشار متفلسفة وليسـوا فلاسفة، ويصفهم بمقلدة اليونـان، أو حسب وصف ابن تيميـة لهم بفراخ اليونان وتلامذة الروم، وفي نظر النشار

أن محاولاتهم الفلسفية كانت أقرب إلى الشرح والتعليق، وجاءت مشوهة وناقصة، ويرى أن مـن الخطأ الشديد القول (إن هؤلاء كانوا فلاسفة الإسلام، وإنما هم تلاميذ أمناء للفلسفـة اليونانيـة، انفصلوا تدريجياً وببطء، وبقدر ما أخـذوا شيئاً فشيئاً من التراث الهليني، عن الدائرة الإسلامية)[١٤].

ويسمـي النشار هؤلاء بأصحـاب الفلسفة الإسلامية، وليسـوا بأصحاب الفلسفة المسلمة، ويعتبر الفلسفة الإسلامية بهذا التحديد إنما هي ترف علمي قامت به مجموعة مـن الإسلاميين التي انفصلت فكريـاً عن المجتمع الإسلامي، وعنـده أن أصحاب هذه الفلسفـة (لم يعيشـوا في العالم الإسلامـي إلا كدوائر ملفوظة منفصلـة عن تيار الفكر الإسلامـي العام، أنهم عاشوا وكتبوا، ولكن لم يكن لكتاباتهم صدى، وانتهت مجامعهم الفلسفية)[١٥].

وفي هـذا النطاق، انتقد النشار كلاً من الدكتور إبراهيم مدكور والشيخ مصطفى عبدالرازق، لكونهما اعتـبرا أن هؤلاء الفلاسفة يمثلون الفلسفة الإسلامية في أصالتها وإبداعها.

ففـي نقده للدكتور مدكـور الذي لم يسمه النشار بالاسم لكنه كان يقصده قطعاً، حين أشار إلى منهجه المقارن، وإلى تسمية فلاسفة الإسلام وهي التسمية التي استعملها مدكـور وتواترت في كتابه (في الفلسفة الإسلامية)، عن هذا النقد يقول النشار (جحد بعض الكتاب المحدثين المسلمـين، وغالبية الباحثـين الأوروبيين، الفكـر الإسلامي كل طرافة وإبداع، وأعلنوا أن الفلسفـة الإسلامية هي فلسفة الفلاسفة: الكندي والفارابي وابـن سينا وابن باجـة وابن طفيل وابن رشد، تلك الطائفة التـي عرفت باسم فلاسفة الإسـلام، وحاولوا بمنهج مقارن أن يبينوا التطابـق التام بين ما يسمى فلسفة إسلامية والفلسفة اليونانية أو الهيلينية القديمة، وحاولوا أن يردوا الأولى إلى الثانية مع تفصيلات جزئية، إن في منهج العرض أو منهج التنظيم أو التنسيق، وحاول البعض الآخر أن يبين أصالـة المسلمين في بعض نواحي فلسفتهم، وأن يظهر ما فيها من عناصر ذاتية أنتجها فلاسفة الإسلام هؤلاء، خلال تناولهم لفلسفة اليونان)[١٦].

وعـن نقده للشيخ مصطفى عبدالرازق، يقول النشار إن رؤيته للفلسفة الإسلامية اعتـبرت (فلسفة الكنـدي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهـم من شراح الفلسفة اليونانيـة، فلسفة إسلاميـة فيها أصالة وإبداع، وفي هذا مجافـاة للبحث العلمي، الذي أثبت أن هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون على الإطلاق فيما تركوا من كتب وصلت إلينا الأصالة الإسلامية الفلسفية)[١٧].

والدكتـور النشـار، الذي خطأ وانتقـد موقفي مدكور وعبدالـرازق، صوب موقف بعض المستشرقـين الأوروبيـين الذيـن استحسن موقفهـم في نقد الفلسفـة الإسلامية والفلاسفـة المسلمـين من جهة العلاقـة بالفلسفة اليونانية، وأظهر تأييـداً لهم بكلمات واضحة وصريحة.

ولم أجـد في حدود متابعاتي أحداً من قبـل، قال وصرح بمثل هذه الكلمات المؤيدة وبحـق مـن! بحـق المستشـرق الفرنسي أرنسـت رينان، الـذي طالما أثـار غضب ونقمة واحتجـاج المسلمين، علمـاء ومفكرين وباحثين، واستحوذت مواقفـه على نقد شديد في الكتابات الإسلامية، وكانت موضع سخط دائماً.

وعن هذا التأييد للمستشرقين يقول النشار (وقد تنبه بعض المستشرقين إلى عدم تمكـن فلاسفة الإسلام هؤلاء من الإبداع الفلسفي، وظنـوا أول الأمر أن فلسفتهم هذه هـي كل الفلسفة الإسلامية، وحـاول كل منهم أن يعلل المسألة تعليـلاً خاصاً. ومن أهم مـن تصدى لبحث تلك المسألـة المفكر الفرنسي أرنست رينان، وقد حاول رينان أن يعلل قصـور هـؤلاء الفلاسفة عن الإبـداع الفلسفي، في ضوء تحليل ممتـاز للعقلية السامية كلها، إسلامية كانت أو يهودية)[١٨].

وفي مـكان آخر، أظهر النشار اتفاقه مع رينان بقوله: (إننا نتفق مع أرنست رينان في أن المفكرين الإسلاميين لا المسلمين قبلوا الفلسفة اليونانية قبولاً يكاد يكون تاماً، ولم يبدعوا فيها إبداعاً جوهرياً)[١٩].

والخطـأ الأكبر الذي وقع فيه رينان تنبـه إليه لاحقاً في نظر النشار، ونص كلامه (وخطـأ رينان الأكبر أنه اعتبر أن فلسفة هؤلاء هي الفلسفة الإسلامية الحقة، وسنرى

فيما بعد أنه سيتنبه إلى أن إبداع المسلمين الفلسفي إنما هو في نطاق آخر)[٢٠].

أما خطأه الآخر في نظر النشار (أنه اعتبر الفلسفة الإسلامية على طريقة اليونان هي نتاج لجنس سام، ومن المعروف أن معظم هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين المشائين إنما هم من أصل آري)[٢١].

وأما الخطأ الذي تنبه إليه رينان فيما بعد، حسب تصور النشار، فهو حين اعترف أن عبقرية المسلمين وأصالتهم إنما تتحدد في علم الكلام، وحسب قوله: (وسنرى رينان نفسه يعترف بعبقرية المسلمين وأصالتهم في علم الكلام فيقول: إن ذاتية العرب وعبقريتهم الحقيقية إنما ينبغي أن تلتمس لدى الطوائف الإسلامية الدينية)[٢٢].

وهذا النص الذي نقله النشار عن رينان، ورد في كتابات السابقين عليه بترجمة أخرى، فقد ورد في كتابي مصطفى عبدالرازق (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، وإبراهيم مدكور (في الفلسفة الإسلامية)، بترجمة واحدة نصها (إن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتمس في مذاهب المتكلمين)[٢٣].

ولا أدري لماذا لم يتوقف النشار عند هذه الترجمة، ويتطرق إليها مع أنها أقرب إلى موقفه، ولا أعلم على وجه التحديد الترجمة الدقيقة بين هاتين الترجمتين، لكنني وجدت أن الترجمة التي وردت في كتابي عبدالرازق ومدكور هي الأكثر شهرة وتداولاً في الكتابات الأخرى، والأكثر وضوحاً في المعنى.

وسبق للدكتور النشار أن عبر عن هذا الموقف العنيف تجاه الفلاسفة المسلمين، في كتابه (مناهج البحث عند مفكري الإسلام)، إذ اعتبر أنهم يمثلون دوائر منفصلة ومنعزلة عن تيار الفكر الإسلامي العام، وقد لفظهم المجتمع الإسلامي لفظاً تاماً.

ووافق النشار على هذا الموقف، تلميذه الدكتور عبده الراجحي الذي انتقد من اسماهم أصحاب المنهج الذين ينتمون إلى المنهج اليوناني، ويرون في ابن رشد والفارابي وابن سينا أنهم يمثلون الصورة الحقيقية للفكر الإسلامي، ويرى أن هذا التيار يلقي دعماً من دوائر الفكر الغربية، لما يؤكده من أصالة الفكر اليوناني الغربي، واعتماد المسلمين عليه[٢٤].

وما يريد النشار أن ينتصر له، وينتهي إليه في موقفه من أصالة الفلسفة الإسلامية وإبداعها، يمكن تقريره في النقاط التالية:

أولاً: ينبغي التفريق دائماً، حسب قول النشار، بين إسلاميين يحملون أسماءً إسلامية وقد قبلوا التراث اليوناني في كلياته، وحاولوا التوفيق بينه وبين الإسلام، وبين مسلمين صدروا في فلسفتهم عن القرآن والسنة، وعبروا تعبيراً داخلياً عن بنية المجتمع الإسلامي الذي عاشوا فيه، وتمثلوه أو تمثلهم، لم يبدع الأولون شيئاً، كانوا شراحاً للفكر اليوناني، أشبه ما يكون بالشراح الإسكندريين المتأخرين. أما الآخرون فكانوا فلاسفة الإسلام على الحقيقة، والمعبرين عن بنياته الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية[٢٥].

ثانياً: يرى النشار أن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة كاملة في تعبيرها عن الإسلام الحقيقي، وأهلها مسلمون روحاً وجسداً، والإبداع الفلسفي في الإسلام إنما ظهر لدى المعتزلة وأعقبهم الأشاعرة والشيعة، وهنا تكمن فلسفة الإسلام الحقيقية.

ثالثاً: في تصور النشار أن (الفكرة الخاطئة التي كانت تقرر عدم أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام قد انتهت تماماً، ولم يعد لها مجال في دراسة الفلسفة الإسلامية، وكم شغلتنا في العقود الثالث والرابع والخامس من هذا القرن هذه الفكرة، وأمضتنا، وكم قاومناها أشد مقاومة، وقد انطلقت مجموعة من شباب الباحثين يخوضون في الفلسفة الإسلامية، ويعرضون لنا ثمرات ناضجات من دراساتهم)[٢٦].

رابعاً: انتهت أيضاً في نظر النشار (الفكرة الخاطئة التي كانت تقصر الفلسفة الإسلامية في نطاق الفلسفة الإسلامية المشائية قد انتهت أيضاً، بل يكاد يكون من المسلمات الآن أن الفلسفة الإسلامية تشمل المشائية الإسلامية، والأفلاطونية الإسلامية، والأفلاطونية المحدثة الإسلامية، والرواقية الإسلامية، ثم علم الكلام بفروعه المختلفة، وبفرقه المتعددة، ثم الدراسات الكلامية والمنهجية في علم أصول الفقه).

-٤-
الفلسفة الإسلامية.. الاختلاف والتباين

ترتكز أطروحة الدكتور النشار في دراسة الفلسفة الإسلامية على إقامة التعارض والتعارض الشديد ما بين هذه الفلسفة والفلسفة اليونانية، وهي القضية التي أثارت حفيظته، وشغلت ذهنه، وتوقف عندها كثيراً، وبذل جهداً في نقدها، وفي إثبات هذا التعارض والبرهنة عليه بكل ما لديه من خبرة ومعرفة.

وقد تجلت هذه القضية بوضوح كبير في كتاب النشار (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام)، وعبرت عن روح هذا الكتاب، وسرت في كل أبوابه وفصوله وأجزائه، وتجلت كذلك وبوضوح كبير في كتابه (مناهج البحث عند مفكري الإسلام)، الذي عبر فيه عن موقف ومسلك ذلك التيار الفكري المناهض والمحاجج بشدة في تاريخ الثقافة الإسلامية للمنطق اليونان، والمحارب له بشراسة.

وإلى هذا التيار الفكري ينتمي الدكتور النشار، الذي تمثل موقفه ومسلكه في مجال المنطق بكتابه مناهج البحث، وفي مجال الفلسفة بكتابه نشأة الفكر الفلسفي.

وعند النظر في رؤية النشار لهذا التعارض بين الفلسفتين الإسلامية واليونانية، يمكن الكشف عن هذه الرؤية وتحديدها في ثلاثة اتجاهات، هي:

الاتجاه الأول: عام، ويتعلق بطبيعة الفلسفات جميعاً وكيف أنها لا تتشابه في جوهر مذاهبها، وفي هذا الشأن يرى النشار (أن هناك تاريخاً عاماً للفلسفة يشمل الفلسفات جميعاً وتوضع هذه الفلسفات في إطاره، والفكر الإنساني متصل الحلقات، ولكن من الخطأ الكبير القول بأن الفلسفات تتشابه في جوهر مذاهبها، إنها تختلف طبقاً للانبعاث الداخلي والخارجي في الأمم، هل تشابه اليونان مع الهنود في شيء؟ وهل استطاع الهنود، وهم أمة آرية عريقة في التاريخ، أن تقدم لنا ما قدمه اليونان؟ وهل استطاعت إيران القديمة، وهي أمة آرية أخرى، أن تقدم للفكر الإنساني ما قدمه الهنود أو اليونان؟ وكذلك فعل المسلمون القادمون من الجزيرة العربية، فحين التحموا بغيرهم من الأمم، وكونوا معدلاً بشرياً جديداً ومزيجاً فكرياً جديداً، قدموا لنا فلسفة

جديدة لم يعرفها اليونان ولا غير اليونان)[٢٧].

الاتجاه الثاني: خاص، ويتعلق بطبيعة الفلسفة الإسلامية وكيف أنها تختلف عن غيرها من الفلسفات الأخرى على مستويي النظر والعمل، وفي هذا الشأن يرى النشار على مستوى النظر (أن الفلسفة الإسلامية هي التعبير النهائي المتجدد للأمة الإسلامية، والانقداح المنصهر السيال لتطور هذه الأمة الخلاق خلال الدهور، وليس في حياة المسلمين ولا في تاريخهم من حقائق أخطر ولا أدق من حقائق هذه الفلسفة الإسلامية، إنها جوهر حياتهم، ومرآة تطورهم، وانعكاس لما في باطن مجتمعهم من آمال وآلام، ولقد شملت هذه الفلسفة آفاقاً متعددة، واقتحمت ميادين متسعة، ميتافيزيقية وطبيعية وأخلاقية وسياسية، وأقامت حضارة ذات طابع خاص يميزها عن غيرها من الحضارات، ويفصلها عن غيرها من الأمم. ولهذا كان من المحال أن نقول إنها امتداد لحضارة أخرى، أو صورة غير متكاملة لفلسفات وأفكار سابقة. إن الروح الفلسفي المنبعث من أمة ذات خصائص معينة، يختلف عن الروح الفلسفي المنبعث من أمة مختلفة الخصائص ومختلفة الآفاق)[٢٨].

وعلى مستوى العمل يرى النشار، أن المسلمين حين تعقدت عندهم المسائل، وتضخمت الحياة أمسكوا (بجوهر فلسفتهم الإسلامية القديم كما هو، وطوروا عرضها فقط، فبقيت كما هي منذ نشأتها حتى الأيام التي نحياها نحن الآن، فما زالت فلسفتنا وفكرنا هي ما تفلسفه أسلافنا الأقدمون وما تفكروه، ولم يظهر بيننا حتى الآن فيلسوف على طريقة أوروبا، كما لم يظهر من قبل بين أسلافنا فيلسوف على طريقة اليونان، أو على طريقة براهما أو زرادشت، وما أشد عبث هؤلاء الذين يقولون إننا كنا ذيلاً لحضارة، وينبغي أن نكون ذيلاً لحضارة، وأن نفرض على كياننا الداخلي، وعلى وجداننا الباطني ما صدر عن كيان غيرنا، وكمن في وجدانهم. وهذا خطأ بالغ، إننا نصدر عنا داخلياً، ونلقي إلى تراث الفكر بما تحرك في تعاريج عقلنا ذي القوام الخاص. فأحكام القيمة لدينا ليست أبداً هي أحكامهم، ولا أخلاقيتنا هي أخلاقيتهم، ولا ما نقتنصه من تشوفنا في آفاق الكون هو تشوفهم، وليس طريق الفكر والفلسفة واحداً، إنه متعدد

النواحي، متعدد المسالك)[٢٩].

الاتجاه الثالث: يتعلق بالاختلاف والتباين ما بين طبيعة الفلسفة الإسلامية وطبيعة الفلسفة اليونانية، وذلك من جهات عدة حاول النشار تأكيدها، والبرهنة عليها، والتمسك بها.

فمن جهة الميتافيزيقا يرى النشار أن الإسلام (قد انتهى إلى وضع الميتافيزيقا وضعاً نهائياً، ولم يترك للعقل مجالاً للاجتهاد في أكثر نواحيها، وحدد معالمها تحديدا كاملاً، ونهى أشد النهي عن تجاوز تلك المعالم، لأنها لا معرفات وتتسلسل إلى ما لا نهاية، وتحاول اكتناه ما لا يكتنه، فكان لا بد من الرجوع إلى النص المكتوب، بينما الفلسفة اليونانية بحث مطلق في الوجود من حيث هو وجود، وتحاول التفسير حيثما استطاعت، وقد كان الطابع الأساسي المميز للحضارة اليونانية كلها هو النظرة الفلسفية المجردة الشاملة لمسائل الوجود)[٣٠].

ومن جهة الميتافيزيقا الاجتماعية وتأثيراتها، يرى النشار أن (الميتافيزيقا اليونانية نتاج العبقرية الشخصية اليونانية، أو عمل الذات اليونانية، وبرغم ما يبدو في المذاهب اليونانية من تعارض، إلا أنها تعبير خاص متناسق عن ذات مفسرة في عالم متشائم، والإسلام ينكر هيمان ذات مفكرة في التفسير الوجودي، ولا يوافق على تصوير الكون تصويراً خاصاً ذاتياً مخالفاً لما وضح من صورة عميقة، أي أن الميتافيزيقا نتاج العبقرية الذاتية في تأملها للوجود، وفي محاولتها الوصول إلى ما يقوم عليه الوجود من علل ومبادئ، بينما الإسلام دين اجتماعي ينكر التوحد، لأن في هذا إخلالاً قاسياً بوحدته العامة، أو بنسيجه العضوي العام ككائن حي، وتهديداً خطيراً لمذهبه الاجتماعي)[٣١].

ومن جهة الدين، يرى النشار أن الفلسفة اليونانية كانت (نغماً تشاؤمياً يعبر عن حياة أمة ملحدة، لم تعرف أبداً نعمة الوحي، ولم تستمع إلى أناشيده الجميلة، وإن كانت قد تشوقت على لسان أفلاطون إلى مركبه المتين. وأعلنت الروح اليونانية إيمانها الكامل بفناء الفرد فناء أبدياً، وبخلود النوع خلوداً سرمدياً، فلم تعرف قصة البعث، وبالتالي لم تعرف قصة الخالق، وفتشت الروح اليونانية في زوايا العقل ومتعرجاته، وأخذت تبرز،

في دقة وعنف ما استطاعت من تفسير للوجود وللطبيعة وللإنسان، ولكنها لم تدرك أبداً أن هنـاك قوة أعلى من هـذا الوجود العقلي، تستطيع أن تكشف للإنسان حقائق الكون، وعلم الغيب، وأن تجعله يؤمن بكل هذه الحقائق، وأن يعيشها بنفسه)[٣٢].

ومـن جهة البنية الاجتماعية واللغوية، يرى النشـار أن (البنية الاجتماعية واللغوية للمجتمـع العربـي، وبالتـالي للمجتمع الإسلامي، تختلـف اختلافاً بيناً عـن بنية المجتمع اليوناني ولغته، فكان لا بد من ظهور فكر فلسفي أصيل ينبع عن المجتمع الإسلامي)[٣٣].

هذه هـي أبرز الاتجاهات والجهات، حسب تصور الدكتـور النشار في تأكيد تميز الفلسفة الإسلامية، وتعارضها الشديد مع الفلسفة اليونانية.

-٥-
الفلسفة الإسلامية.. العوامل الداخلية والخارجية

يغلب الدكتور النشار العوامل الخارجية على العوامل الداخلية في نشأة الفلسفة الإسلامية، ويرى أن العوامل الخارجية كانت من أهم الدوافع التي أثارت في المسلمين روح التفلسف الحقيقي، وهو لا يزعم، حسب قوله، أن الفرد المسلم كان خلواً من نزوة التفلسف، وإنما لاعتقاده أن الإسلام أراد من الفرد المسلم أن ينأى عن البحث في الميتافيزيقا، ليجعل منه إنساناً عملياً ينتج ويبدع في نطاق العمل فقط.

ومن هذه الجهة، يرى النشار أن الإسلام كان عدواً كبيراً للفلسفة، إذا ما اعتبرنا الفلسفة بحثاً ميتافيزيقياً أو وجودياً، ولم تكن طبيعة الإسلام تحتمل هذه الدراسات.

وحين توقف النشار أمام النقاش الذي جرى في ساحة المسلمين حول مشكلة بدء الفلسفة الإسلامية الميتافيزيقية، أو نشأة التفكير الفلسفي الإسلامي، وجد أن بعض الباحثين يرون أن من غير الممكن أن تجحد أمة من الأمم صفة الفكر والتفلسف الميتافيزيقي، وهذا يعني أن المسلمين اندفعوا بطبيعتهم الإنسانية إلى البحث الفلسفي، وأتى لهم القرآن والحديث بالأصل الميتافيزيقي إذ تحدثا عن الله ذاته وأسمائه، وعن العالم وخلقه، وعن الإنسان حريته واختياره، فكان عليهم أن يضعوا مذاهب فلسفية في هذا الشأن، وإنهم لم يفعلوا كل هذا إلا نتيجة لروح فلسفي داخلي حقيقي.

لكن هذا القول في نظر النشار يتنكب الواقع تنكباً شديداً، لأن الإسلام في ذاته لا يدعو إلى قيام مذهب فلسفي ميتافيزيقي، ومع ذلك نهضت جماعة وصفهم النشار أنهم من خاصة المسلمين، ومن خاصة علمائهم، وقامت بوضع المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية والفيزيقية.

وأمام هذه الخطوة، انقسم الإسلام الرسمي، حسب قول النشار، إلى رأيين (رأي يرى أن هؤلاء يقومون بأعظم عمل فكري في تدعيم الميتافيزيقا القرآنية وشرحها، فهم مفسرو هذه الميتافيزيقا وشراحها، ورأي يرى أن هؤلاء قد خاضوا في طريق وعر، من الخير أن يجتنب، وأنه يؤدي إما إلى الحيرة والقلق، وإما أن يؤدي إلى البدعة والانحراف

عن الميتافيزيقا الإلهية، وفي هذا فساد للمجتمع)[٣٤].

وفي تقدير النشار أن الرأي الأول قد غلب، وأيده الإسلام الرسمي سنياً كان أو معتزلياً أو شيعياً، غير أن الرأي الثاني ما زالت له قيمته.

وما يستخلصه النشار أن الإسلام لم يدع إلى قيام تفسير لميتافيزيقاه، ولكن قام هذا التفسير، فلا بد إذن من أن تكون هناك عوامل خارجية دعت إلى قيام هذه الميتافيزيقا، ودعت إلى قيامها مستندة على القرآن نفسه.

لهذا غلب النشار العوامل الخارجية في نشأة الفلسفة الإسلامية، واعتنى بهذه العوامل، وتوسع في الحديث عنها، وقدمها على العوامل الداخلية التي أهملها وقلل من أهميتها، ولم يخصص لها فصلاً في كتابه إلا في الطبعة السادسة الصادرة سنة ١٩٧٧م.

مع ذلك واستدراكاً منه اعتبر النشار أنه لم ينكر من قبل هذه العوامل الداخلية، التي كانت متفرقة، حسب قوله، وواضحة في مختلف أقسام الكتاب، واتضحت أكثر فأكثر في الجزء الثاني.

وبخلاف ترتيب النشار سوف أقدم الحديث عن العوامل الداخلية على العوامل الخارجية، جرياً على العادة في تقديم الداخل على الخارج.

وفي حديثه عن العوامل الداخلية، حدد النشار ثلاثة عوامل اعتبرها الأهم في نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، وهذه العوامل، بحسب أهميتها في الترتيب عنده، هي:

أولاً: العوامل اللغوية، إذ يرى النشار أن المحاولات الفلسفية الأولى للمسلمين إنما كانت محاولات تفسيرية لغوية للكتاب والحديث شملت الجزئيات والكليات الطارئة عليهما، فقد اختلف المسلمون في المفهوم اللغوي للآيات المحكمات والآيات المتشابهات، فنشأ عن هذا التجسيم والتنزيه، واختلفوا في تفسيرات لغوية في القضاء والقدر، فنشأ عن هذا الجبر والاختيار، واختلفوا في تفسيرات لغوية حول المؤمن والفاسق والكافر، فنشأ عن هذا مشكلة المنزلة بين المنزلتين، واختلفوا في معنى الخروج والإرجاء والاعتزال، فنشأ عن هذا أصل من أصول المسلمين هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واختلفوا في

الأحكام والأسماء، ونشأ عن هذا المعتزلة[٣٥].

وتساءل النشار هل كان تكوّن الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية ناشئاً عن اختلافات في البنية اللغوية الصادرة عن هذا المجتمع الجديد؟

وفي نظره أن هذا الموضوع بحاجة إلى بحث أوسع وأخطر، وقد يكون من المحتمل إذا بحث من وجهة النظر هذه أن ترد الحياة العقلية الإسلامية كلها إلى تفسير لغوي أو فيلولوجي.

ثانياً: العوامل السياسية، إذ تساءل النشار هل يمكن النظر إلى قيام فلسفة إسلامية من وجهة نظر سياسية؟

أمام هذا السؤال يرى النشار أن العوامل السياسية أثرت أثرها في تكون المذاهب الكلامية، وحسب رأيه أن المعتزلة أثرت العوامل السياسية في نشأتها وتطورها، وهكذا أثرت على الخوارج والشيعة بفرقهما المختلفة.

وقيل كذلك إن الإرجاء ارتبط بالعامل السياسي، وجلبت الفلسفة المشائية إلى العالم الإسلامي لتدعيم طراز سياسي، والفارابي مثال صادق على هذا الأمر.

وهذا العامل في نظر النشار كسابقة يحتاج إلى بحث أطول وأشمل.

ثالثاً: العوامل الاقتصادية، إذ يرى النشار أن هناك نظرة تعتبر العامل الاقتصادي هو سبب نشأة الفرق الإسلامية، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام عندئذ، فيقال أن أساس نشأة المعتزلة القديمة يرجع إلى عامل اقتصادي، هو عدم رعاية السلطان لأموال بيت المال، وعدم توزيعها بالتساوي بين المسلمين، ونشأة القدرية بهذا التعليل أيضاً.

وفي تعقيبه على هذه العوامل، يرى النشار أن من الخطأ إفراد عامل من هذه العوامل عن العامل الآخر، ومن الأولى، حسب رأيه، القول إن البنيان قد أقيم وأساسه إسلامي بحت، ثم بدأ البنيان ينزو نزواته الحيوية، ويثور ثوراته الداخلية، وهبت عليه في الآن نفسه أعاصير العوامل الخارجية فتكونت الفلسفة المسلمة من جهة، والفلسفة الإسلامية من جهة أخرى[٣٦].

أما العوامل الخارجية في نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، فهي عند الدكتور النشار

تتحدد في العوامل التالية:

أولاً: العامل اليهودي، يرى النشار أن اليهود لم يكن لهم قبل الإسلام تاريخ فكري أو تراث فلسفي، وكان في تقديرهم أنهم ليسوا في حاجة إلى نظر عقلي أو فكر فلسفي، وليس في التوراة بذور مذهب فلسفي أو ميتافيزيقي، وإنما هي مجرد عقيدة دينية.

وحين حصل الصدام بين اليهود والإسلام، أيقن اليهود، حسب قول النشار (أن قلعة المسلمين العقلية حصينة، وأن النزاع العقلي المباشر قد ينتهي إلى دحرهم وانقطاعهم، فاتجهوا اتجاهاً آخر في محاولة تقويض العقائد الإسلامية، اتجاهاً سرياً يتفق مع الطبيعة اليهودية المغلقة التي تلجأ إلى التخفي حين تغلب على أمرها، وهذا الاتجاه هو الاندفاع إلى قلب العقائد الإسلامية، والقذف فيها بآراء تخريبية)[٣٧].

وبسبب هذا المنحى عاون اليهود، كما يقول النشار (على قيام علم الكلام لنقض ما أدخلوه من عقائد مختلفة في صور أحاديث موضوعة، دعت شيوخ المعتزلة الأوائل إلى مناقشة هذه العقائد، وإنكار هذه الأحاديث، كما أن إدخال كثير من الإسرائيليات في الحديث أدى إلى قيام علم إسلامي جليل، هو علم مصطلح الحديث، والبحث في الأحاديث بحثاً منهجياً رواية ودراية، أي من ناحية تطبيق قواعد نقد النص الداخلي والخارجي.

وقد دخلت أيضاً الخرافات الإسرائيلية في التفسير، وأشاعت أساطير كثيرة عن الأنبياء السابقين، قبلها العامة، ولكن فقهاء المسلمين وعددا كبيراً من المفسرين، تنبهوا إلى خطورة هذا الاتجاه الحشوي، وقاوموا هذه الخرافات مقاومة عنيفة)[٣٨].

وفي ظل هذه التأثيرات (اصطنع المسلمون النظر، واكتشفوا المنهج، فظهرت الفلسفة الإسلامية، وما لبثت هذه الفلسفة أن أثرت في اليهود، فأشعلت فيهم الفكر، فتفلسفوا في ضوء فلسفة المسلمين)[٣٩].

ثانياً: العامل المسيحي، يرى النشار أن الحوارات والنقاشات التي حصلت بين المسلمين والمسيحيين، خصوصاً في الشام والعراق ومصر، أثرت في تكوين علم الكلام عند المسلمين، إذ بدأ التفكير الفلسفي الإسلامي يحدد موضوعاته ومبادئه حول مسائل

وقضايا الخلاف.

والمثال الأبرز الذي لفت النشار الانتباه إليه في البرهنة على ذلك، اعتباره في أن مناقشة الباقلاني وغيره أنتجت تفكيراً إسلامياً خالصاً في الجوهر والعرض، وفي الجوهر والأقانيم، وفي الاتحاد والتجسد، وقدمت لنا فلسفة متناسقة مع القرآن في مناقشاته مع المسيحية، وظهر أن هناك اختلافاً مزدوجاً بين المتكلمين المسلمين والمسيحيين في المادة والمنهج.

ثالثا: عامل الفلسفة اليونانية، يرى النشار أن هذه الفلسفة انتقلت جميعها إلى العالم الإسلامي، وعرفها مفكرو الإسلام في مراحلها المختلفة، وتبين لهم أن هناك فلسفة قديمة، وفلاسفة قدامى أسموهم بالطبيعيين وأحياناً بالدهريين، وعرفوا أنه أعقبهم السوفسطائيون، ثم مزجوا بين سقراط وأفلاطون، وشعروا أن هناك خلافاً كبيراً بين هذين الفيلسوفين وبين من سبقهم، وهنا بدأت الفلسفة التصورية أو العقلية، ثم تعرفوا على أرسطو المنطقي، كما تعرفوا على مدارس ما بعد أرسطو التي وصلت إلى المسلمين بطرق متعددة، وكانت لهم بها معرفة طيبة.

وحاول النشار أن يقدم تخطيطاً عاماً يشرح مدى معرفة المسلمين بمذاهب الفلسفة اليونانية، مبتدأ بالحديث عن المدرسة الطبيعية، ثم المدرسة الفيثاغورية، ثم المدرسة الإيلية، ومدرسة التغيير، والطبيعيون المتأخرون، والمدرسة الذرية، والسوفسطائية، وصولاً إلى مدرسة سقراط وأفلاطون وأرسطو التي عرفها بالمدرسة التصورية المثالية، وانتهاءً بالحديث عن المدرسة اللذية والرواقية، والشكاكين التجريبيين، والأفلاطونية المحدثة.

وأكثر ما حاول النشار لفت الانتباه إليه، هو الإشارة إلى المدرسة الرواقية، التي اعتبرها أنها مثلت اتجاهاً فلسفياً خطيراً في تاريخ الفكر اليوناني، وكان لها تأثير خطير في العالم الإسلامي لا يقل أبداً عن أثر أرسطو، بحيث يمكن القول إنه إذا كانت هناك مدرسة مشائية في العالم الإسلامي فإن هناك مدرسة رواقية، وإذا كان المذهب المثالي الأفلاطوني، أو المذهب الواقعي الأرسطاليسي، قد أثرا في مجموعات من مفكري الإسلام، فإن المذهب الرواقي كان له أكبر الأثر في مجموعات أكثر أهمية، وأوسع نفوذاً

في التراث الإسلامي[٤٠].

رابعاً: عامل المذاهب الغنوصية الشرقية، يرى النشار أن الإسلام قابل هذه المذاهب في جميع البلاد التي وصل إليها، إذ قابلها في العراق وإيران، وقابلها في مصر بشكلها اليوناني على صورة الأفلاطونية المحدثة.

وكانت هذه المذاهب في نظر النشار أشد خطراً على الإسلام، إذ وصل أثرها إلى صميم العلوم الإسلامية، فقد قامت هذه المذاهب بوضع كثير من الأحاديث لترويج الغنوص في قلب الفقه الإسلامي، وتأثر بها التصوف الفلسفي في الإسلام.

وقد التفت المتكلمون الأوائل إلى خطورة هذه المذاهب الغنوصية، فدخلوا معها في مقاومة عنيفة، ويكاد يكون في نظر النشار أن السبب الحقيقي لقيام المتكلمين هو مناهضة الغنوصية، وهناك من يرى أن سبب قيام المعتزلة هو مدافعة الثنوية والزنادقة والرد عليهم، ويعتبر النشار أن المعتزلة هم أول مدرسة كلامية إسلامية[٤١].

وفي هذا السياق قدم النشار تخطيطاً لهذه المذاهب الغنوصية الشرقية، جاء في طليعتها المذاهب الفارسية، وتحدث عن الزروائية والزرادشتية والديصانية والمانوية والمزدكية، ومنها المذاهب الهندية، ومذاهب الحرانية والصائبة.

ومن بين هذه المذاهب، يرى النشار أن المانوية والمزدكية كان غنوصهما أشد خطراً على العالم الإسلامي.

هذا هو إجمال القول لرؤية الدكتور النشار للعوامل الداخلية والخارجية في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.

٦.
ملاحظات ونقد

بعد هذا الشرح والتحديد لتطور رؤية الدكتور النشار حول الفلسفة الإسلامية وتاريخها، كما شرحها وعبر عنها في كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام)، بقيت هناك بعض الملاحظات التي أود الإشارة إليها، وهي كالتالي:

أولاً: حاول الدكتور النشار أن يستقل عن مدرسة أستاذه الشيخ عبدالرازق، وينفرد عنه في تكوين رؤية لتاريخ الفلسفة الإسلامية، وأظهر نقداً له، واختلافاً معه، وهذا بلا شك من حقه، ولا أحد يستطيع أن يسلب منه هذا الحق، أو يصادره، أو ينتقده عليه.

ولعله من هذه الناحية أضاف حيوية وديناميةً، وحرك جدلاً ونقاشاً، وصوب النظر على بعض الملاحظات التي توقف عندها، ولفت النظر إليها، وهذا جانب إيجابي في موقفه.

لكنني وجدت أن رؤية الشيخ عبدالرازق للفلسفة الإسلامية وتاريخها، كانت أكثر نضجاً وانفتاحاً واعتدالاً من رؤية الدكتور النشار، الذي كان مسكوناً بشدة بهاجس الأصالة، الهاجس الذي أضفى نوعاً من التشدد على هذه الرؤية.

وبهذا اللحاظ، يمكن القول إن رؤية النشار مثلت موقفاً متراجعاً عن رؤية عبدالرازق، بمعنى أن رؤية عبدالرازق كانت أكثر تقدماً، مع أن النشار جاء بعده، وبقي بعده بما يزيد على ثلاثة عقود من الزمان.

ثانياً: إن أكثر ما لفت الانتباه في رؤية الدكتور النشار لتاريخ الفلسفة الإسلامية، هو موقفه من فلاسفة المسلمين الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد، إذ اتسم هذا الموقف بحالة من القسوة الشديدة التي أفقدته التوازن والاعتدال.

فقد ظل النشار يصور هؤلاء الفلاسفة بالسوء، ويغلظ عليهم، ويخطئهم في كل شيء، وينعتهم بأوصاف قاسية، ويخرجهم من دائرة المجتمع الإسلامي، ولم يذكر لهم فضيلة واحدة.

هذا الموقف بهذه القسوة من الصعب القبول والتسليم به، والتوافق والتناغم معه، خصوصاً أن النشار لم يقدم نقداً فكرياً وفلسفياً لهؤلاء الفلاسفة، وإنما قدم رفضاً وقدحاً لهم، وبطريقة مسلمة، وتتسم بالإلغاء والإقصاء.

لست في صدد الدفاع عن هؤلاء الفلاسفة، ولا تتملكني مثل هذه الحماسة، لكنني لم أجد توازناً في رؤية الدكتور النشار، كالذي وجدته في رؤيتي كل من الشيخ عبد الرازق والدكتور إبراهيم مدكور.

وهناك جانب في غاية الأهمية، ولا يمكن التغافل عنه عند التعامل النقدي مع هؤلاء الفلاسفة، وهو دور هؤلاء الفلاسفة في مواجهة الشكوك والطعون والافتراءات التي صدرت من أولئك المعادين والخارجين على الدين والثقافة الإسلامية، فهذا الجانب يعيد قدراً من التوازن عند النظر لهؤلاء الفلاسفة.

ثالثاً: خلافاً لما هو شائع في الكتابات الإسلامية، أعطى الدكتور النشار تصديقاً لمواقف وأحكام بعض المستشرقين الأوروبيين الذين ذموا الفلسفة الإسلامية، وحطوا من قدرها، وجنوا عليها، واعتبروها فلسفة تابعة ومقلدة وانتخابية، ولا شأن لها في عالم الإبداع والابتكار والاكتشاف.

وجاء هذا التصديق من النشار، على خلفية أن هذا الذم والقدح من هؤلاء المستشرقين يؤكد صحة موقفه الناقد لفلاسفة المسلمين، وتثبيت كيف أن هؤلاء كانوا تابعين ومقلدين ومجرد شراح للفلسفة اليونانية.

ومن هذه المواقف والأحكام التي أعطى النشار تصديقاً واضحاً لها، يمكن الإشارة إلى موقفين هما:

الموقف الأول: يتعلق بالمستشرق الفرنسي أرنست رينان، الذي وصف النشار رأيه في تعليل قصور الفلاسفة المسلمين عن الإبداع الفلسفي بالتحليل الممتاز، وسبقت الإشارة إلى توضيح هذا الموقف من قبل.

الموقف الثاني: يتعلق بالمستشرق الهولندي دي بور، الذي استشهد به النشار عند حديثه عن الأفلاطونية المحدثة، وكيف أنها أثرت في دائرة الفلاسفة المسلمين، وجعلت

مـن فلسفتهم فلسفة توفيقية وانتخابية، ومؤكداً هـذا الرأي بقول دي بور الوارد في كتابه (تاريـخ الفلسفة في الإسـلام)، الذي يقول فيه: (وظلت الفلسفـة الإسلامية على الدوام فلسفـة انتخابيـة عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريـق، ومجري تاريخها أدنى أن يكـون فهماً وتشرباً لمعـارف السابقين، لا ابتـكاراً، ولم تتميز تميزاً يذكر عـن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها)[٤٢].

واعتبر النشار أن هذا الحكم حق، حسب قوله، إذا ما قصد بالفلسفة تلك الفلسفة الدائـرة في فلسفة اليونان التي ظهـرت في العالم الإسلامـي وكان رجالها يونانيين روحاً كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد[٤٣].

هـذا الموقف لدي بـور، الذي قوبل بالرفض والنقد والتشكيـك والامتعاض، ووصفه مترجـم الكتاب الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة بأنه حكم جائر، يأتي الدكتور النشار ويقـول عنـه بأنه حق، وكأنه يـرد على الدكتـور أبي ريدة حـين استعمل العبـارة نفسها، واستبـدل بكلمـة جائر كلمة حق، في موقف مستغرب منه وغـير متوقع، ولا أظن أن هناك أحداً يتقبل هذا الموقف من الدكتور النشار، أو يوافقه عليه إلا ما نذر.

رابعـاً: ظهر النشار في كتابه (نشأة الفكـر الفلسفي في الإسلام)، في موقف الناقد الشديـد لابـن رشد، والمدافـع الشديد عن الغـزالي، وبطريقة غير متوازنـة، تكشف عن تحامل من جهة الموقف تجاه ابن رشد، الذي ظل يذمه وينتقده ويخطئه دائماً، وعن تحيز من جهة الموقف تجاه الغزالي الذي ظل يمتدحه ويدافع عنه ويصوبه دائماً.

وإذا تتبعنـا صورة ابن رشد عند النشار، نجـد أنه يضعه في عداد الفلاسفة الذين يذمهـم ويمقتهم إلى جانب الكندي والفارابي وابن سينـا، وحين يميزه عنهم بشيء فإنه سرعان ما يستدرك الموقف، وينقلب على هذا التميز يسلبه منه.

ومـن ملامح هـذه الصورة، فحين يصـف النشار ابن رشد بأنـه صاحب عقلانية، يعقـب علـى ذلك ويعتبرها عقلانية إما تابعة أو مستعـارة، عقلانية تابعة حين يضعه إلى جانـب الكنـدي والفارابي وابن سينـا، وصاحب عقلانيـة مستعارة حـين يميزه ويعترف

لـه بعقلانيـة أصيلـة إلى جانب الكنـدي، لكنها في نظـره عقلانية مستعارة مـن المعتزلة والماتريدية وغيرهم من مفكرين مسلمين.

ومـن ملامح هذه الصورة أيضاً، حـين يصف النشار ابن رشد بأنه أكثر أصالة من الفلاسفة الآخريـن كالفارابي وابن سينا، ويعقب على ذلك ويعتبره أنه أكثر نفاقاً أيضاً، لأنه في نظره قدم مذهباً مسلماً في بعض كتبه، ومذهباً يونانياً في البعض الآخر[٤٤].

مذهبـاً مسلمـاً في كتابه (مناهج الأدلـة في عقائد الملة)، ومذهبـاً يونانياً في كتابه (تهافـت التهافـت)، وفي شروحه لكتب أرسطـو، التي مثلت في نظر النشـار خروجاً على الفكر الإسلامي، ومتابعة لروح يوناني لفظه الإسلام لفظاً تاماً[٤٥].

وحين يقارن النشار ما بين هذين المذهبين الإسلامي واليوناني عند ابن رشد، يرى أن (المذهـب الرشـدي لا يتضح على الإطـلاق في كتاب مناهج الأدلـة في عقائد الملة، إن المنهـج الرشدي إنما يستمد من شروح ابن رشـد لكتب أرسطو وتلخيصه لها، وفي تهافت التهافت، وفي هذه الكتب نرى ابن رشد الأرسطاليسي المشائي. أما الكتب الصغيرة فلم تكـن سوى ذر للرماد في العيـون، ومحاولة منه لخديعة كبرى، أو لإخفـاء حقيقة متابعته لأرسطو)[٤٦].

وحـين يصـف النشار ابن رشـد ومذهبه، يقول عنـه: بأنه ترف عقلـي، لم يؤثر في مجتمع المسلمين أدنى تأثير[٤٧].

هذه هي صورة ابن رشد عند النشار، فما صورة الغزالي عنده؟

الغزالي عند النشار هو حجة الإسلام العظيم، وسيد مفكري أهل السنة، وعالم أهل السنـة، وكتابه (تهافت الفلاسفة) يمثل روح الإسلام الحقيقي، وأن كل تجاربه في الفقه والكلام والفلسفة والتصوف كانت تجربة مفكر سني يبحث كل حقيقة في مختبرها، يلحظ ويشاهد ويجرب، ويعتمل السمع والعقل والذوق، وفي كل تجربة هو قابض على مذهب أهل السنة والجماعة قبض الجبابرة[٤٨].

ولعـل النشـار كان متأثراً في موقفه من ابن رشد، بخلافه مع الدكتور محمود قاسم الذي تحيز بشدة لابن رشد من جهة، وانتقد بشدة الأشعرية من جهة ثانية، فأثار حفيظة

النشار الذي قلب الصورة فانتقد ابن رشد بشدة، وتحيز للأشعرية بشدة.

خامساً: أظهر النشار تحيزاً مذهبياً واضحاً للأشعرية ومدرستها، بطريقة تذكر بكتب الفرق والملل والنحل القديمة، التي حاولت الغلبة والانتصار لمذاهبها على باقي الفرق والمذاهب الأخرى، إذ قدم نفسه بوصفه مفكراً أشعرياً يرى أن عمله الأساسي في الحياة هو المحافظة على كيان المذهب الأشعري، مذهب الجمهور العظيم من المسلمين، ورباط حياتهم، حسب وصفه.

وظل النشار يظهر هذا التحيز الذي لا يخلو من مبالغة وإسراف، وبشكل يستوقف انتباه الآخرين من جهة ضبط العلاقة ما بين التحيز وقواعد الموضوعية في النظر إلى باقي المدارس الفكرية الإسلامية الأخرى.

فحين يتحدث النشار عن الأشاعرة والأشعرية، يقول عنهم إنهم يعبرون عن روح الإسلام المنبثق من القرآن والسنة، وهم فلاسفة الإسلام على الحقيقة المعبرون فلسفياً بحق عن قرآن الله وسنة رسوله، وفي كل ما فعلوا كانوا يصدرون عن الإسلام كله، لا عن جانب من جوانب الإسلام، كما حصل عند غيرهم، ولم يصل غيرهم إلى الحقيقة كاملة، لأن الأشاعرة هم أهل الحق في الإسلام.

ويضيف النشار أن الأشعرية هي وحدها نتاج المجتمع الإسلامي، آمنت بالنص أولاً، ثم حاولت تفسيره عقلياً ثانياً، فهدمت من ناحية الفلسفة اليونانية وأتباعها في العالم الإسلامي، باسم أصالة المجتمع الإسلامي، وأنزلت ضرباتها بالمعتزلة من ناحية أخرى، فانزوت المعتزلة، وعاشت الأشعرية حتى يومنا هذا، وحفظت عقيدة أهل السنة على مدى الأجيال حتى يرث الله الأرض ومن عليها، وأصبحت المذهب الرسمي للإسلام كله[٤٩].

وأظن أن الدكتور النشار ما كان بحاجة إلى كل هذه التصويبات، وهذه التوصيفات التي تظهره في موقف المتحيز الواضح لمدرسة فكرية معينة، كما لو أنه مسكون بهاجس نزاع المذاهب والفرق، على نمط ما عرفه أصحاب المذهب والفرق في التاريخ الإسلامي القديم.

ومن المفارقات التي يمكن ذكرها، أن هذه الروح التي طغت على الدكتور النشار،

غابت كلياً عن الشيخ عبدالرازق في كتابه التمهيد، وعن الدكتور إبراهيم مدكور في كتابه (في الفلسفة الإسلامية).

سادساً: إن كتاب (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) في موقفه وأطروحته جاء امتداداً لكتاب (مناهج البحث عند مفكري الإسلام)، من جهة الكشف عن التباين والتعارض ما بين المنظومة الإسلامية والمنظومة اليونانية، ومن جهة توجيه النقد لفلاسفة المسلمين، ومن جهة إثبات أن علماء المسلمين، فقهاء ومتكلمين، رفضوا المنطق اليوناني وقاوموه، كما رفضوا الفلسفة اليونانية وقاوموها.

ومع أن الفاصل الزمني بين الكتابين يقارب سبع سنوات، وهي فترة زمنية ليست قصيرة، مع ذلك يمكن القول: إن كتاب مناهج البحث جاء أكثر ضبطاً وتماسكاً في بيانه ومنهجه من كتاب نشأة الفكر الفلسفي، مع ما حصل في هذا الكتاب من مراجعات وتعديلات قام بها المؤلف مرات عدة، وأشار إليها في مقدمات طبعات الكتاب المتتالية، والتي تنبه إلى بعضها بنفسه، وتنبه إلى بعضها الآخر من زملائه وأصحابه.

ومن يرجع إلى الكتابين ويقارن بينهما يتكون لديه، على ما أظن، مثل هذا الانطباع في المفارقة بينها من جهة الضبط والتماسك.

سابعاً: لا أدري لماذا لم يلتفت النشار ويتطرق إلى محاولة الدكتور محمد إقبال في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، الذي حاول أن يبرهن فيه على التعارض التام ما بين روح القرآن الكريم، وروح الفلسفة اليونانية، وما بين وروح فلسفة الإسلام، وروح الفلسفة اليونانية، وهي القضية التي اعتنى بها النشار، ومثلت عنده مرتكزاً أساسياً في بنية وأطروحة كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام).

وهذه المحاولة من إقبال كانت فائقة الأهمية، وفي المجال الفلسفي بالذات، وهو المجال الذي ينتمي إليه كتاب النشار، وطالما لفتت هذه المحاولة انتباه واهتمام الكتاب والباحثين الذين رجعوا إليها وبعناية في دراساتهم وكتاباتهم الفكرية والفلسفية، مع ذلك لم يأت النشار على ذكرها، وتغافل عنها كلياً، ولا أدري بعلم أو من دون علم، لكن لا أظن أنه كان جاهلاً بها، وكان بإمكانه تدعيم موقفه بهذه المحاولة الجادة فكرياً وفلسفياً.

ثامناً: لم أجد هناك تناسباً كمياً وكيفياً على الإطلاق بين حديث الدكتور النشار عن العوامل الداخلية لنشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الذي جاء مقتضباً جداً وعاماً وعاجلاً وسريعاً، وبين حديثه عن العوامل الخارجية، الذي جاء مسهباً ومفصلاً وموسعاً.

ويبدو أن الدكتور النشار لم يكن يعتني بالعوامل الداخلية، وهذا ما يدل عليه الفصل الذي خصصه في الكتاب للحديث عن هذه العوامل، ومن يرجع إليه ويقارنه بباقي الفصول الأخرى تتكشف له هذه الملاحظة وبسهولة، وذلك لشدة وضوحها.

ويتأكد هذا الانطباع عند العودة إلى مقدمة الطبعة السابعة من الكتاب الصادرة سنة ١٩٧٧م، التي أضاف إليها، وللمرة الأولى منذ صدور الكتاب، الفصل الخاص عن هذه العوامل الداخلية، واعتبر النشار عند إضافته لهذا الفصل أن العوامل الخارجية مثلت أهم الدوافع التي أثارت في المسلمين، حسب قوله، روح التفلسف الحقيقي.

الهوامش

١. حامد طاهر. الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٥م، ص٦١.

في هذا الكتاب وردت إشارة لكنها جاءت عابرة، لم يتوقف عندها المؤلف، ويلفت الانتباه إليها، وجاءت عند حديثه عن أستاذه الدكتور محمود قاسم، الذي تكونت لديه على مدى سنوات حسب قول المؤلف، مدرسة فكرية في دراسة الفلسفة الإسلامية، أصبحت تتكامل مع المدارس التي كونها مصطفى عبدالرازق في جامعة القاهرة، أو علي سامي النشار في جامعة الإسكندرية، أو عبدالحليم محمود في جامعة الأزهر، ص٢٥٣.

وما يجعلنا نعطي هذه الإشارة وصف الإشارة العابرة، بمعنى أنها ليست مقصودة في ذاتها، وذلك لأنها لم تأت عند الحديث عن الدكتور النشار، وإنما جاءت عند الحديث عن غيره، ثم أن الدكتور النشار أعتبر أن مدرسته إنما ظهرت في جامعة القاهرة، وليس في جامعة الإسكندرية، وأطلق النشار تسمية لمدرسته لم ترد على لسان المؤلف.

٢. مجموعة كتاب. الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧م، ص١٠٦.

٣. علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط٩، ج١، ص٤٦.

٤. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٢٤.

٥. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٥٢٢.

٦. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٢٥.

٧. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٥٢٢.

٨. علي سامي النشار. مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤م، ص١١.

٩. علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٥١٩.

١٠. علي سامي النشار. مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مصدر سابق، ص٦.
١١. محمد عابد الجابري. الخطاب المعاصر دراسة تحليلية نقدية، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨م، ص٤٥.
١٢. علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٢٦.
١٣. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٢٧.
١٤. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص١٠٧.
١٥. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج٢، ص٢٨.
١٦. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٤٦.
١٧. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٤٧.
١٨. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٤٩.
١٩. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٥٢.
٢٠. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٥٠.
٢١. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٥٠.
٢٢. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٥٢.
٢٣. مصطفى عبدالرازق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٢. إبراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج١، ص١٨.
٢٤. علي سامي النشار. مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٥.
٢٥. علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٥٢.
٢٦. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص١٧.
٢٧. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٢٢.
٢٨. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٢٢.
٢٩. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٢٢.
٣٠. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٤٨.
٣١. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٥٧.
٣٢. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص١٠٢.

٣٣. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٥٧.

٣٤. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٦١.

٣٥. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٢٢٤.

٣٦. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٢٢٦.

٣٧. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٦٨.

٣٨. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٧٠.

٣٩. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٨٩.

٤٠. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص١٧١.

٤١. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٢١٠.

٤٢. دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبدالهادي أبو ريدة، بيروت: دار النهضة العربية، ص٥٣.

٤٣. علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص١٨٤.

٤٤. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص١٨٤.

٤٥. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص١٦٧.

٤٦. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٥٢٤.

٤٧. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٢٥.

٤٨. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ج١، ص٢١١.

٤٩. علي سامي النشار. المصدر نفسه، ص١٨٤، ٤٢٧، ٤٣٠، ٤٥٩، ٤٢١، ٤٤١، Đēđ.

الفصل الخامس

هنري كوربان..

ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

١.
التجربة والمحطات الثلاث

عنـد البحـث في الكتابات الحديثة التي تناولت تاريـخ الفلسفة الإسلامية، لا يمكن تجاهل المفكر الفرنسي هنري كوربان (١٩٠٣ - ١٩٧٨م)، الذي صنف كتاباً مهمًّا في هذا المجـال، حمل عنوان (تاريخ الفلسفـة الإسلامية)، صدر باللغـة الفرنسية سنة ١٩٦٤م، وتُرجـم إلى اللغة العربية وصدر في بيروت سنـة ١٩٦٨م، قام بهذه الترجمة نصير مروة بالاشتراك مع حسن قبيسي، وراجعها وقدّم لها السيد موسى الصدر.

ويُعَـدُّ هـنري كوربان أحـد الباحثـين الغربيين البارزيـن في مجال تاريـخ الفلسفة الإسلاميـة، وأحد المتخصصين بحقل الفلسفـة الإشراقية وبالإسلاميـات الإيرانية، مع عنايته الفائقة بشيخ الإشراق شهاب الدين يحيى السهروردي.

والاهتمـام بهذا المنحى الفلسفي عند كوربان، بدأ منذ وقت مبكر حينما كان طالباً جامعيًّـا، فقد تعـرّف أولاً على ابن سينا سنـة ١٩٢٥م، عن طريق المفكـر الفرنسي أيتان جيلسون حين تابع حلقاته العلمية في المدرسة العلمية للدراسات العليا، التي كانت تتمحور حـول مؤلفـات ابن سينـا المترجمـة إلى اللاتينية، وعلى أثرهـا قرر تعلّم اللغـة العربية، وانتسب إلى مدرسة اللغات الشرقية.

وفي وقـت لاحق، تعرّف كوربان على شيخ الإشراق السهروردي عن طريق المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، الذي أشار إليه بأهمية كتابه (حكمة الإشراق)، الكتاب الذي كان له، كما يقول الدكتور بيار لوري، دور حاسم في تحديد المسار الفلسفي لكوربان[١].

وعـن الطريقة التي عرف بها ماسينيون بكتاب (حكمـة الإشراق) لكوربان، هناك ثلاثة أقوال متداولة بين الكتاب والباحثين، هي:

القـول الأول: أشـار إليه بيار لوري الذي يرى أن كوربـان بعد التحاقه بمعهد اللغات الشرقية، تعرف على لويس ماسينيون فأخبره عن كتاب (حكمة الإشراق)[٢].

القـول الثاني: أشار إليه الدكتور عبدالرحمن بدوي الذي يرى أن كوربان داوم على

حضـور دروس ماسينيون في المدرسة العلميـة للدراسات العليا الملحقـة بالسوربون، وقد أهـداه ماسينيون نسخـة من كتاب (حكمة الإشراق) بشرح قطـب الدين الرازي، وصدر الديـن الشـيرازي سنـة ١٩٢٨م، فكان هذا الكتـاب بداية لاهتمامه بمؤلفـه السهروردي المقتول[٣].

القـول الثالث: ورد في سـيرة ذاتية لكوربان جاء فيهـا أن ماسينيون التقى بكوربان في قسـم المخطوطات بالمكتبة الوطنية، فأشار إليه بأهمية كتاب (حكمة الإشراق)، الذي أعاده إلى المكتبة[٤].

وقد أبدى كوربان تعلّقاً واضحاً بالسهروردي وكتابه (حكمة الإشراق)، التعلّق الذي أشـار إليـه جميع الذين تحدثـوا عن سيرته وتجربتـه الفكرية والفلسفيـة، وأطلقوا عليه أوصافاً شديدة الدلالة على ذلك، وكان من ثمرته أن أصدر كوربان أول أعماله، وتمثل في ترجمـة رسالة صغيرة للسهروردي من الفارسيـة إلى الفرنسية بعنوان (مؤنس العشاق) صدرت سنة ١٩٣٣م.

وكانـت هذه الترجمـة، كما يقول الدكتـور عبدالرحمن بدوي، بدايـة رحلة كوربان الطويلـة والمثابرة مع رفيق عمره السهروردي المقتـول، التي ختمها في سنة ١٩٧٦م بكتابه (الملك البورفيري)، وهو ترجمة لخمس عشرة رسالة للسهروردي بعضها مكتوب بالعربية، وأغلبها بالفارسية[٥].

وبقـي الاهتمام بهذا المنحى الفلسفي عند كوربان يتراكم ويتجدد في مختلف أطوار تجربتـه الفكريـة والفلسفية، وهـي التجربة التي شهـدت ثلاث محطـات أساسية خارج موطنـه فرنسا، وكانت مؤثرة في طبيعة مساراته الفلسفية، وفي المكانة الفكرية والفلسفية التـي وصـل إليها، وفي نوعية الأعمال الفكرية التي أنجزهـا ترجمة وتحقيقاً وتأليفاً، وفي التعريف بأفكاره ومعارفه ومسلكه الفلسفي، وهذه المحطات الثلاث هي:

المحطة الأولى: ألمانيا

في ثلاثينيـات القـرن العشرين قام كوربان بزيارات متتاليـة إلى ألمانيا، وأقام فيها فترة من الوقت حين انتدبته المكتبة الوطنية الفرنسية للعمل في المركز الفرنسي في برلين،

وخـلال هذه الزيارات وفترة الإقامة تعرّف كوربـان إلى شخصيات فلسفية بارزة هناك، منها رادولف أتو، ومارتن هيدغر، وكارل لويس، وهنري جوردن وآخرون.

وأكثر من تواصل معه كوربان من هؤلاء هو مارتن هيدغر فيلسوف الوجودية الشهير الذي أُعجب به، وتأثر بكتاباته ومؤلفاته، وترجم بعض هذه الكتابات إلى اللغة الفرنسية، ومـن هذه الجهة يُعد كوربان أول من ترجم هيدغـر إلى الفرنسية وعرَّف به وبكتاباته في المجـال الفكري الفرنسي، إذ ترجم لـه كتابه (ما الميتافيزيقا؟) وصـدر بالفرنسية سنة ١٩٣٨م.

ويرى بيار لوري أن اهتمام كوربان بالفلسفة الألمانية، أو بالنهج البروتستانتي الجديد للتأويل تزامن بكارل بارت وأبحاثه الإسلامية، التي دفعه إليها مسائل تلك البحوث نفسها المتعلقة بتفسير النص المقدس حول الطبيعة والوجود[٦].

المحطة الثانية: تركيا

في سنة ١٩٣٩م وصل كوربان إلى تركيا، منتدباً من المكتبة الوطنية الفرنسية للإقامة ستـة أشهر في المعهـد الفرنسي باسطنبول، لكن إقامته امتدت إلى ما بعد الحرب العالمية الثانيـة، وذلك بسبب ظـروف وأوضاع الحرب القاهرة، وخلال هـذه الفترة طوَّر كوربان معرفته بالفلسفة الإسلاميـة، وأنجز فيها أهم أعماله المحققة حول مؤلفات السهروردي بالعـودة إلى المخطوطـات الموجودة في مكتبـة اسطنبول التي عكف عليهـا، واستفاد منها كثيراً.

المحطة الثالثة: إيران

مـا إن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، حتى غادر كوربان اسطنبول متوجهاً إلى طهـران سنـة ١٩٤٥م، وكانـت هذه المحطة الأهـم في تجربته الفكريـة، والأكثر ثراءً وإنتاجاً، والأطول مدة وبقاء، إذ امتدت إلى أن وافته المنية سنة ١٩٨٧م.

وهـذه المحطة هي التي لفتت انتباه الباحثين الذين توقفوا عندها باهتمام، ووجدوا فيهـا محطة دونها لا يمكن التعرف كاملاً على التجربـة الفكرية لكوربان، ويكفي للدلالة علـى ذلك ما أشار إليه بيـار لوري الذي وصفها بأنها كانـت (بمثابة الحدث الجذري في

حياتـه، إذ دفعه الاستقبال الذي لقيه من بعض المفكرين والأكاديميين البارزين، إضافة إلى حبـه للثقافـة الفارسية إلى البقـاء في طهران، إذ أسس قسم العلـوم الإيرانية التابع للمعهد الفرنسي هناك)[٧].

كمـا أنها المحطة التـي بقي كوربان على تواصل معها مـن دون توقف أو انقطاع، في دلالـة على أهمية هذه المحطة بالنسبة إليه، واستمر هـذا التواصل حتى بعد أن عُهِدَ إليه ببعض المهام العلميـة في بلده فرنسا، إذ خلف ماسينيـون في منصبه في المدرسة العلمية للدراسات العليا الملحقة بالسوربون عندما أحيل إلى التقاعد سنة ١٩٥٤م.

ومـع هـذا المنصب الجديد ظـل كوربان يتردد علـى طهران، ويقيم فيهـا كل سنة حـوالي ثلاثـة أشهر متابعاً لأعمالـه هناك، وبقي على هذه الحال حتـى بعد أن أحيل إلى التقاعد سنة ١٩٧٣م، إذ تمسك به الإيرانيون فَعُيِّنَ عضواً في الأكاديمية الإيرانية للفلسفة التي أسسها صديقه الدكتور سيد حسين نصر، وظل يدرّس فيها إلى سنة ١٩٧٨م.

وفي طهـران أنشـأ كوربـان ما عُـرف بالمكتبة الإيرانيـة، وهي كما يعرفهـا الدكتور عبدالرحمـن بدوي (منشورات محققـة تحقيقاً نقديًّا لمؤلفات أساسيـة بالفارسية، جلّها في ميـدان التصوف والفلسفة الإشراقية، وقد بلغ مجمـوع ما نشر فيها حتى ١٩٧٥ اثنين وعشرين مجلداً ضخماً، وإلى جانب النص الفارسي أو العربي، كان كوربان يكتب مقدمة مسهبة بالفرنسية، ونذكر من بين هذه المنشورات: المجلد الثاني من مؤلفات السهروردي، بتحقيـق هـنري كوربـان، في ١٩٥٢. وتعد هذه المكتبـة الإيرانية من أعظـم أعمال النشر المحقق في ميدان الدراسات الإسلامية في العصر الحاضر)[٨].

هذه هي أبرز المحطات التي كشفت عن أطوار التجربة الفكرية والفلسفية لكوربان، وكيف أنها مثلت أحد جسور التواصل بين ثقافة الغرب وثقافة الشرق.

-٢-
كوربان.. والمنزلة الفكرية

لعل الدكتور بيار لوري، أستاذ كرسي التصوف الإسلامي في معهد الدراسات العليا بجامعة السوربون، هو أكثر من حاول أن يُبرز القيمة الفكرية لكتاب كوربان (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، فهو أحد العارفين بالمشروع الفكري لكوربان، وعلى دراية بمكانته الفكرية والفلسفية ويقدره ويبجله، والتقديم الذي كتبه للطبعة العربية من كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) كان فائق الأهمية، ويشكّل مدخلاً جيداً لتكوين المعرفة بفلسفة كوربان.

في هذا التقديم اعتبر بيار لوري أن في مجال الدراسات الإسلامية التي صدرت في الغرب، هناك بعض الكتب التي طبعت عصرها بشكل متفاوت، وذلك من جهة الطرق الجديدة التي ميّزت مقاربة هذه الكتب لموضوعاتها، وانتشار المسائل المعالجة فيها، وحيوية المناقشات، وما أثارته من اختلافات جعلت من هذه الكتب معالم في تاريخ فهم الشرق الإسلامي.

ومن هذه الكتب في نظر بيار لوري كتاب (عذاب الحلاج) أو (آلام الحلاج) للويس ماسينيون الصادر سنة ١٩٢٢م، وكتاب (محمد) لماكسيم رودنسون الصادر سنة ١٩٦١م، وكتاب (الاستشراق) لإدوارد سعيد الصادر سنة ١٩٧٨م، ومن هذه الكتب أيضاً، ومن دون تردد كتاب (تاريخ الفلسفة الإسلامية) لهنري كوربان الذي أخصب المعرفة والتفكير والنقاش في مجاله[٩].

ومن جهته اعتبر السيد موسى الصدر أن هذا الكتاب فتح أمام الفكر الغربي باباً واسعاً وجديداً للثقافة الشرقية، وكشف له كنوزاً غنية بالإنتاج الديني والفلسفي والتصوف الأصيل، أما القارئ العربي فسوف يجد في ترجمة هذا السفر الجليل. حسب وصفه، متعة فكرية، واعتزازاً بما أنتجته بلاده، وبما أنتجه الشرق كله، وندماً بجهله أو تجاهله لتراثه الثقافي والحضاري العظيم[١٠].

وبقدر ما لفت هذا الكتاب إلى أهمية النتاج الفكري لكوربان، بقدر ما لفت أيضاً إلى محدودية الاهتمام بهذا النتاج الذي لم يُكسب صاحبه تلك الشهرة المفترضة، وتلك

المكانة الفكرية المعتبرة في النطاقين الأوروبي والعربي.

في النطاق الأوروبي، أشار إلى هذا الموقف بيار لوري بقوله: (كان النتاج اللامع لكوربان يثير حماسة جماعة معينة من القرَّاء، ولكنه ظل محصوراً ضمن مساحة هامشية حتى داخل الأوساط الأكاديمية، واستمر هذا الإبعاد في بعض الأوساط الجامعية)[١١].

وفي النطاق العربي، أشار إلى هذا الموقف عارف تامر بقوله: إن كوربان (من أولئك الذين لم تتجاوز شهرتهم الأوساط العلمية الإيرانية، وجامعة السوربون في فرنسا على الرغم من وفرة مؤلفاته وتعدد بحوثه)[١٢].

ويرى عارف تامر أن كوربان يعد من أعمق الباحثين في قضايا الفلسفة الإسلامية وتطورها، ومن أدقهم معرفة بالفكر الإيراني على اختلاف تشعب مواضيعه، ومن أسرعهم سعياً وراء الحقيقة الناصعة.

ومع هذه الإشارة إلا أن كلاً من بيار لوري وعارف تامر لم يُقدما تفسيراً لهذه الملاحظة في النطاقين الأوروبي والعربي، ولعل التفسير المحتمل لهذا التجاهل أو الإهمال، هو أن كوربان حاول أن يمايز نفسه كثيراً عن الآخرين في مجاله الأوروبي، وفي دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية تحديداً، كما لو أنه مغاير لهم، ومختلف عنهم، وبطريقة لفتت انتباه أولئك الآخرين إليه، فقابلوا هذه الخطوة منه بعدم إضفاء المزيد من العناية والاهتمام على تراثه وتجربته وشخصه.

وفي النطاق العربي لم يعرف كوربان جيداً، لأنه من جهة لم تتسلط الأضواء عليه كثيراً في المجال الثقافي الأوروبي، ومن جهة أخرى لم تترجم أعماله الفكرية والفلسفية إلى اللغة العربية حتى تُعرف ويُعرف، وما ترجم منها يُعَدُّ ضئيلاً جدًّا، ولفترة غير قصيرة كان المترجم من مؤلفاته كتابان هما: كتاب (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، وكتاب (في الإسلام الإيراني) الذي صدرت منه ترجمتان، ترجمة قام بها نواف الموسوي، وصدرت في بيروت، وترجمة ثانية قام بها ذوقان قرقوط، وصدرت في القاهرة.

ومن جهة ثالثة، أن جميع مؤلفات وأعمال كوربان المصنفة والمحققة والمترجمة كانت شديدة التخصص، وتنتمي إلى حقل الدراسات الفلسفية، الحقل الذي يشهد

تراجعاً وتقهقراً في المجال العربي، بالشكل الذي لا يجعله يلتفت وبعناية إلى هذا النمط من المؤلفات والأعمال.

فهل هناك مثلاً في المجال الفلسفي العربي من يعتني بفلسفة شيخ الإشراق السهروردي حتى يلتفت إلى ما قدمه كوربان في هذا الشأن! وهل هناك في المجال الفلسفي العربي من يعتني بفلسفة الملا صدرا صاحب مدرسة الحكمة المتعالية في إيران، أو لمدرسة أصفهان الفلسفية التي شهدت نهضة وازدهاراً في القرن السابع عشر الميلادي، حتى يلتفت إلى كتابات كوربان! والالتفات هنا لا نعني به التفات فرد أو اثنين أو ثلاثة وإنما ما هو أوسع من ذلك.

ولا أدري إن كان اهتمام كوربان بالفكر الإسلامي الشيعي له أثر في هذا الإهمال أو التجاهل أم لا! وما يلفت النظر إلى هذه الملاحظة ما أشار إليه الدكتور عبدالرحمن بدوي حين اعتبر أن كوربان في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) بالغ مبالغة شديدة في إبراز نصيب الفكر الشيعي، وأجحف بالفكر السني إجحافاً غريباً[١٣].

ويتصل بهذا الموقف أيضاً، ما أشار إليه الدكتور ماجد فخري حين ميّز كتاب كوربان (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، بأنه يشدد بصورة خاصة على الجانب الشيعي أو الإسماعيلي من الفكر الإسلامي، ويتجاهل الوحدة العضوية في هذا الفكر[١٤].

مع ذلك فإن هذا الإهمال أو التجاهل في النطاقين الأوروبي والعربي، لا يقلل من أهمية العطاء الفكري والفلسفي لكوربان، بغض النظر عن جوانب الاتفاق والاختلاف معه.

-٣-
مستشرق أم فيلسوف؟

الذيـن تعرّفـوا إلى كوربان وصاحبوه مـن الفرنسيين والعـرب والإيرانيين، والذين اقتربـوا من تجربته الفكرية وتابعوا أعماله ومؤلفاته؛ هم الذين تساءلوا: هل كان كوربان مستشرقاً أم فيلسوفاً؟

وهذا التسـاؤل من هؤلاء جاء بقصد الدفاع عن الموقـف الفكري لكوربان، ولتمييز موقفـه ومكانته عن الآخرين، وذلـك بالاستناد إلى خلفية المغايـرة التي ظهرت في رؤيته وخطابه ومنهجه المتمايز والمختلف عن رؤية أولئك المستشرقين وخطابهم ومنهجهم.

ومـا يؤكد موقف هؤلاء أن كوربان نفسه كان مـدركاً لهذا الأمر، وملتفتاً إليه، ولعله تقصّد أن يمايز نفسه عن الآخرين في محيطه الفرنسي والأوروبي، حتى لا يحسب عليهم، ويُصنَّف في خانتهم، وبالشكل الذي تنبه له هؤلاء فلم يعتبروه من جهتهم أنه واحد منهم وبالمعنى التقليدي لمفهوم الاستشراق.

وأمـام التسـاؤل المطروح يمكن الإشـارة إلى ثلاثة أقوال، تنتمـي إلى ثلاث بيئات: فرنسيـة وعربية وإيرانية، وبالتالي إلى ثلاثة فضـاءات فكرية متنوعة ومختلفة، مع ذلك فـإن هذه الأقـوال جاءت متقاربة من جهة تغليب صفة الفيلسـوف عند كوربان على صفة الاستشراق، من دون نفي صفة الاستشراق عنه بالكامل.

وهذه الأقوال الثلاثة هي:

القـول الأول: تحـدث عنـه الفرنسي بيار لـوري وهو أكـثر من أعطى هـذا الموقف مصداقيـة ووضوحاً، وتأكيـداً أيضاً، وحسب رأيه: إن كوربان مع أنه احتل داخل مجموعة مفكـري القـرن العشرين مكاناً فريداً إلى حد ما، مع ذلـك لم يعتبره المستشرقون واحداً منهـم بالمعنى التقليـدي للكلمة، وكان هو نفسـه يسعى إلى أن يتميز عنهـم مقدِّماً عمله علـى أنه نتاج فيلسوف، وكان يعتبر نفسه أولاً وقبل كل شيء فيلسوفاً يحرص على تعريف الجمهـور الغربي علـى فلاسفة آخرين، وعلى باحثين آخرين عـن الحقيقة، وهكذا كانت دراسته وتوجهاته وورشة عمله.

وللبرهنة على هذا الموقف أشار بيار لوري إلى مقارنة أساسية ومهمة تكشف عن التباين والاختلاف في طريقة عمل كوربان مقابل طريقة عمل باقي المستشرقين الآخرين، منطلقاً من تحديد قاعدة عمل الاستشراق التي تتحدد، حسب قوله: في الاهتمام بدراسة الثقافات العربية والفارسية والتركية... الخ باعتبارها شرقية أي مختلفة عن ثقافة الغرب، أو يمكن مقارنتها بها، ولكن دائماً من منطلق منظور الغرب.

وعلى أساس هذه القاعدة، كما يضيف بيار لوري، عمل الاستشراق على تصنيف تيارات الفكر في الإسلام وفقاً لفئات ونماذج تصلح للثقافة الأوروبية، فكان الكلام يوضع في مقابل الفلسفة المدرسية اللاتينية في القرون الوسطى، والفلسفة توضع في مقابل الفلسفة الكلاسيكية، ويصنف ابن رشد ضمن دائرة الثقافة الفلسفية اليونانية وبالتالي الغربية، من دون الأخذ بعين الاعتبار عمله كقاضٍ شرعي، أو نتاجه كقانوني مسلم، في حين أن ابن عربي باعتباره رجلاً صوفيًّا فكان يصنف ضمن الفئة غير الفلسفية الميالة إلى الخيال.

أما كوربان فقد تجاهل عن قصد هذه التفرقات الضمنية التي ينتهي بها الأمر إلى تعتيم فهم الرهانات الفكرية الحقيقية، فكان يقارب مفكرين مثل ابن سينا أو ابن رشد وفقاً لمعطيات خاصة بمنهجهم، كما كان يسعى إلى إفهام أبعاد ابن عربي أو مؤلفين صوفيين كبار آخرين بإدراك ترابطهم المنطقي بواسطة نوع من التزهد الفكري بعيداً عن أي رأي تصوري مسبق[١٥].

القول الثاني: تحدث عنه اللبناني الدكتور بولس الخوري، الذي اعتبر أن كوربان من جهة المنهج هو فيلسوف أكثر منه مستشرقاً، وتمكن من أن يكون في آنٍ فيلسوفاً ومستشرقاً.

ويدل على كونه مستشرقاً في نظر الخوري إخراجه إلى العلن كنوزاً دفينة هي كنوز الفكر الفلسفي والديني الإسلامي، خصوصاً الشيعي الإيراني منه، واعترافه أنه استطاع أن يقوم بهذا العمل كونه غربيًّا، ويدل على كونه فيلسوفاً قدرته في النفاذ إلى المعاني التي استبطنها هذا الفكر[١٦].

القول الثالث: تحدث عنه الإيراني الدكتور غلام رضا أعواني الذي يرى أن كوربان

لم يكـن مستشرقاً بالـذات، بل كان قبل كل شيء مفكـراً فيلسوفاً، طالبـاً للحقيقة أينما وجـدت، متعمقاً في المعاني والحقائق، وهذا ما دفعـه إلى مغادرة دياره متوجهاً إلى شرق العالم الإسلامي وخصوصاً إيران[١٧].

وما يدعم هذه الأقوال ما أشار إليه كوربان نفسه، حين اعتبر أن كلامه في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) مُوجَّه إلى الفلاسفة عموماً، وليس إلى المستشرقين وحدهم[١٨].

ويفهـم من هذا القول أن كوربان كان من جهة يضع نفسه في عِداد الفلاسفة وليس المستشرقـين، ومن جهة أخرى أنه حـاول مناقشة المستشرقين في أقوالهم ليقول: إنه ليس واحداً منهم وفي عدادهم.

ومن المفارقات التي تذكر في هذا الشأن، ما يتعلق بالتقديم الذي كتبه السيد موسى الصـدر للطبعة العربية لكتاب كوربـان (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، بين ما نشره في هذا الكتـاب، وما نشره في مجلة العرفان اللبنانيـة، فما نشره في الكتاب لم يستعمل قط صفة الاستشـراق في الإشـارة إلى كوربـان، وظل يكرر تسميـة الأستاذ المؤلف، ويبـدو أنه كان ملتفتـاً إلى هـذه الملاحظـة، وتقصَّد عدم الإشـارة إليها في الكتاب، وكأنـه أراد مناقشة كوربان بوصفه مفكراً لا بوصفه مستشرقاً.

في حين أن ما نشره في مجلة العرفان، ونُشر لاحقاً في كتابين له، الأول بعنوان (منبر ومحـراب)، والثاني بعنـوان (أبجدية الحـوار)؛ فإنه تضمن مقدمـة استعمل فيها صفة الاستشـراق في الإشـارة إلى كوربان، وقد نُشرت بعنوان (مـع المستشرق هنري كوربان)، لكن هذه المقدمة القصيرة لم تُضمَّن في التقديم المنشور في الكتاب.

وفي كتـاب كوربان أيضاً الطبعة العربية، كتب السيد عارف تامر تقديماً تقصَّد فيه استعمـال صفة الاستشـراق في الإشـارة إلى كوربان وكررها مرات عـدة، لكنه ميّزه عن المستشرقين الآخرين، وقال عنه: إنه مستشرق ذو ضمير حي[١٩].

والـذي أراه أن مـن الصعب سلب صفة الاستشراق عـن كوربان، وإخراجه من هذه الصفة، حتى لو احتفظ لنفسه بمسافة عن باقي المستشرقين، لكننا في الوقت نفسه نميزه عن الآخرين، ونضعه في مرتبة مختلفة بين طبقات المستشرقين.

-٤-
ليس له سلف في هذا الطريق

إن أول ما يستوقف الانتباه في كتاب كوربان، هو ما أشار إليه في السطر الأول من مقدمة الكتاب بقوله: (ليس لنا سلف يمهد لنا الطريق في هذه الدراسة)، فلا يمكن الولوج إلى موضوعات الكتاب ومحتوياته، ومناقشة منهجه وأطروحته قبل التوقف أمام هذه المقولة التي أراد منها كوربان مفتاح الدخول إلى كتابه.

وإلى مثل هذه المقولة أشار من قبل المستشرق الهولندي دي بور في مفتتح كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، وفي السطر الأول أيضاً من مقدمة الكتاب بقوله: (هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها).

وقد توقف الدكتور محمد عابد الجابري أمام هذه الملاحظة، واعتبر أن كتاب دي بور فعلاً كان أول كتاب من نوعه، أما كتاب كوربان الصادر سنة ١٩٦٤م فقد صدرت قبله سلسلة من الكتب التي تؤرخ للفلسفة الإسلامية ككل أو كأجزاء، لكنه رأى أن كوربان أراد أن يشعر قارئه بأن الأمر يتعلق بمشروع جديد للتأريخ للفلسفة الإسلامية[٢٠].

ولعل كوربان أراد من هذه المقولة البوح بأنه لا يتبع سبيل المستشرقين، ولا يسير على هداهم في كتابة تاريخ الفلسفة الإسلامية، لكي يؤكد مرة أخرى أنه لا ينتمي إلى طبقة المستشرقين، وأنه بصدد إتِّباع منهج مختلف ومغاير لهم.

ومن جهة أخرى، فإن هذه المقولة تكشف عن ثقة كوربان في النظر لنفسه، وثقته في طبيعة العمل الذي نهض به، وهو يعلم أن ليس من السهولة لأحد أو لأيٍّ كان أن يُطلق مثل هذا الادِّعاء، ويدَّعيه لنفسه، ويجاهر به أمام الملأ وبين الأوروبيين والغربيين خاصة، وهم الذين عرفوا بالبحث والتحقيق والنشاط في ميادين المعرفة كافة، ومنها ميدان الفلسفة والفلسفة الإسلامية وتاريخها.

مع ذلك لم يتردد كوربان أو يتهيب من إطلاق هذه المقولة بحق نفسه، وبحق عمله، وهو المحقق والمتخصص والبارع في هذا المجال الفلسفي، والمتمكن منه، والواثق به، ولم يطلق هذه المقولة من دون بيان ما يُراد منها، وما يُبرهن عليها في نظره، وشرح ذلك في النقاط

الأربع التالية:

أولاً: يرى كوربان أنه بصدد الحديث عن فلسفة إسلامية، وليس عن فلسفة عربية كما كان سائداً ومعروفاً عند الذين يرون أن مدلول الفلسفة العربية يمكن أن يقتصر على كل فلسفة كتبت باللغة العربية ويشمل حتى غير العرب.

فهذا التحديد في نظر كوربان غير متماسك، ويخطئ مقصده؛ لأنه لم يعد يعلم عند ئذ أين نضع المفكرين الإيرانيين القدماء، وحتى المعاصرين الذين كتبوا بالفارسية حيناً وبالعربية حيناً آخر.

ومن جانب آخر، أن كوربان بصدد الحديث عن العالمية الروحية لمفهوم الإسلام، الأمر الذي اقتضى منه الحديث عن الفلسفة الإسلامية، أي الفلسفة التي ارتبطت نهضتها وانتشارها الأساسي بالواقع الديني والروحي في الإسلام، وليس بمجال الفقه وحده.

ثانياً: إن مفهوم الفلسفة الإسلامية عند كوربان، وبشكل قاطع، لا يمكن أن يكون وقفاً على ذلك البيان التقليدي الذي ظلت تتبعه كتب تاريخ الفلسفة، بالاقتصار على بعض الأسماء الكبيرة لمفكري الإسلام، الذين عرفتهم أوروبا في العصور الوسطى، عن طريق الترجمات اللاتينية في صقلية وطليطلة وغيرهما، وهي الأسماء التي تنتهي بابن رشد الذي ورثت منه أوروبا ما عُرف بالرشدية اللاتينية.

فهذا المنحى التقليدي في نظر كوربان لا يسمح بفهم معنى التأمل الفلسفي في الإسلام، وتطوره في مرحلة ما بعد ابن رشد، وفي منطقة المشرق تحديداً، ولاسيما في إيران.

ثالثاً: إن فهم حقيقة معنى التأمل الفلسفي واستمراره في الإسلام، لا يمكن في نظر كوربان إلا بالتخلي عن ذلك الادِّعاء بوجوب التنقيب عن معنى مقابل يوازي ما درج على تسميته في الغرب بالفلسفة، التي تقابل معنى اللاهوت، التقابل الذي يعود تاريخيًّا إلى العصور الوسطى الأوروبية، ويراد منه الفصل بين ما هو ديني ويقصد به اللاهوت، وما هو دنيوي ويقصد به الفلسفة.

فهذا التقابل والفصل في تصور كوربان بين اللاهوت والفلسفة، وبين الديني والدنيوي ليس له أساس في الإسلام، لسبب بسيط، حسب قوله: كون أن الإسلام لم يعرف ظاهرة

الكنيسة بمضمونها ونتائجها.

وبناء على ذلك يقرر كوربان إننا (إذا اكتفينا بإعادة طرح مسألة العلاقات بين الدين والفلسفة في الإسلام، كما هي مطروحة تقليديًّا في الغرب، نكون بذلك قد وضعنا المشكلة على غير وجهها الصحيح، إذ إننا لا نلمّ والحالة هذه إلا بناحية واحدة من الموقف، وبالطبع فقد عرفت الفلسفة أكثر من موقف صعب في الإسلام، ولكن هذه الصعوبات لم تكن نفس الصعوبات التي عرفتها المسيحية) (٢١).

رابعاً: لم يُساير كوربان تقسيم تاريخ الفلسفة الإسلامية بذلك التصميم الاعتيادي، حسب قوله، الذي يقسم التاريخ عموماً، وتاريخ الفلسفة خصوصاً، إلى ثلاث حقب هي: (الأقدمون، والقرون الوسطى، والعصور الحديثة)، ويرى أن من اللغو الباطل القول: إن القرون الوسطى قد استمرت حتى أيامنا هذه.

وأنه وجد دلائل أرصن، وأبقى من المراجع التاريخية البسيطة، جعلته يضع تحقيباً مختلفاً كليًّا، يتحدد عنده في ثلاث حقب كبرى، يوضحها بالشكل التالي:

الحقبة الأولى: تتحدد منذ ظهور الإسلام وتمتد حتى وفاة ابن رشد في القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، ويبين فيها وجوهاً عدة لم تظهر في الأبحاث إلا خلال السنين الأخيرة.

الحقبة الثانية: تتحدد خلال القرون الثلاثة التي سبقت النهضة الصفوية في إيران، وهي موسومة، حسب قوله، وبشكل أساسي، بما يقتضي أن يسميه ميتافيزيقا الصوفية.

الحقبة الثالثة: تتحدد في القرن السادس عشر مع التقدم المدهش، حسب وصفه، للفكر والمفكرين في إيران خلال فترة الدولة الصفوية، التقدم الذي استمرت آثاره مع الدولة القاجارية، وبقي مستمراً حتى أيامنا هذه.

لهذه الاعتبارات الأربعة اعتبر كوربان أنه ليس له سلف يُمهِّد له الطريق في كتابته لتاريخ الفلسفة الإسلامية.

ـ٥ـ
الكتاب.. مواضيعه ومحتوياته

أرَّخ كوربان لتلك الحقب التاريخية الثلاث الكبرى، حسب وصفه، ودرسها وعالجها في جزأين من كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، الجزء الأول يؤرخ للحقبة التاريخية الأولى التي حددها بأنها تمتد من الأصول حتى وفاة ابن رشد، وصدر هذا الجزء من الكتاب باللغة الفرنسية سنة ١٩٦٤م، وصدر الجزء الثاني سنة ١٩٧٤م، ويؤرخ للحقبتين التاليتين الممتدتين منذ وفاة ابن رشد حتى أيامنا الحاضرة، أي إلى النصف الأول من سبعينيات القرن العشرين، وتم ضم الجزأين في كتاب واحد، وصدر باللغة الفرنسية سنة ١٩٨٦م.

الجزء الأول الذي نتحدث عنه، ترجم إلى اللغة العربية وبات معروفاً ومتداولاً، ويعد مرجعاً في موضوعه، أما الجزء الثاني فلم أسمع حتى هذه اللحظة عن ترجمته إلى العربية، ولم أجد من يتحدث عنه أيضاً في الكتابات العربية، بأي صورة كانت ذكراً أو نقداً أو مراجعة، ولا حتى إحالةً أو اقتباساً.

ولهذا سنكتفي بالحديث عن الجزء الأول، الذي يتألف في طبعته العربية من أربع مقدمات، وثمانية فصول، كل فصل يتضمن مواضيع عدة، وجاءت هذه المقدمات والفصول مرتبة على النحو التالي:

المقدمة الأولى، كتبها الدكتور بيار لوري أستاذ كرسي التصوف الإسلامي في معهد الدراسات العليا بجامعة السوربون، والمقدمة الثانية كتبها السيد عارف تامر أحد رموز الإسماعيلية في سوريا، والمقدمة الثالثة كتبها السيد موسى الصدر رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان آنذاك، والمقدمة الرابعة كتبها المؤلف.

أما فصول الكتاب، فالفصل الأول حمل عنوان (ينابيع التأمل الفلسفي في الإسلام)، وتطرق إلى موضوعين: التأمل الروحي للقرآن، والترجمات. والفصل الثاني حمل عنوان (التشيع والفلسفة النبوية)، تطرق إلى موضوعين أيضاً هما: التشيع الاثني عشري حقبه ومناهله، والإسماعيلية مراحلها ومصادرها.

وحمل الفصل الثالث عنوان (علم الكلام السني)، وتطرق إلى موضوعين: الأول عن

المعتزلة المصادر والأصول، والثاني عن الأشعرية وتطورها، والفصل الرابع حمل عنوان (في الفلسفة وعلوم الطبيعة)، وتطرق إلى تسعة مواضيع هي: الهرمسية، وجابر بن حيان، وموسوعة إخوان الصفا، والرازي طبيباً وفيلسوفاً، وفلسفة اللغة، والبيروني، والخوارزمي وابن الهيثم وشاهمر دان الرازي.

والفصل الخامس حمل عنوان (الفلاسفة الهلينيون)، وتطرق إلى سبعة مواضيع تحدثت عن الكندي والفارابي وأبي الحسن العامري وابن سينا وابن مسكويه وأبي البركات البغدادي وأبي حامد الغزالي.

والفصل السادس حمل عنوان (التصوف)، وتطرق إلى خمسة مواضيع تحدثت عن أبي يزيد البسطامي والجنيد وحكيم الترمذي والحلاج وأحمد الغزالي.

والفصل السابع حمل عنوان (السهروردي وفلسفة النور)، وتطرق إلى خمسة مواضيع هي: إحياء حكمة فارس القديمة، ومشرق الأنوار، وترتيب الوجود، والغربة الغربية، والإشراقيون.

والفصل الثامن حمل عنوان (الفلسفة العربية في الأندلس)، وتطرق إلى ستة مواضيع تحدثت عن ابن مسرة، وابن حزم فيلسوف قرطبة، وابن باجة فيلسوف سرغسطة، وابن السيد فيلسوف بطليوس، وابن طفيل فيلسوف قادس، وابن رشد والرشدية.

وتعاون مع كوربان في إنجاز هذا الكتاب رجلان أشار إليهما في خاتمة مقدمة الكتاب، مذكراً بفضلهما وهما، حسب قوله وتوصيفه، صديقان عزيزان، أحدهما إيراني شيعي هو السيد حسين نصر الأستاذ آنذاك في كلية الآداب بجامعة طهران، والثاني عربي سني من سوريا هو السيد عثمان يحيى المكلف آنذاك بأبحاث المركز الوطني للبحوث العلمية، وكانت بينه وبينهما، حسب قول كوربان، مشاركة عميقة في رؤية حقيقة الإسلام الروحاني.

ولعل أكثر من أوضح الرؤية الكلية لكتاب كوربان، هو الدكتور بيار لوري الذي اعتبر أن الحجة الأساسية التي يرتكز عليها هذا الكتاب، هي بالضبط، حسب قوله: إثبات الدور الفعَّال للفلسفة النبوية في إعداد المذاهب في الإسلام، منذ الأصول حتى القرنين التاسع عشر والعشرين[٢٢].

وهـذا ما أوضحه كوربـان نفسه بقوله: (حيثمـا استقر المقام بالتحقيـق الفلسفي في الإسـلام، كان التفكـير عندها منصبًّا علـى أمر أساسي هو النبـوة أو الوحي النبوي، وعلى المسائل والمواقف التفسيرية التي يتضمنها هذا الأمر الأساسي؛ وعندها تأخذ الفلسفة شكل فلسفـة نبوية أو حكمة لدنية. ولهذا فقد أعطينا المركـز الرئيسي في هذه الدراسة، للفلسفة النبويـة عند الشيعة بشكليها الرئيسيـين: الإمامية الاثني عشريـة والإسماعيلية، فالبحوث الأخـيرة المتعلقـة بهاتين المدرستين، لم تركـز بعد في دراسة من هذا النـوع، ونحن لم نستقِ معلوماتنا من مؤرخي النحل، بل ذهبنا إلى المنابع ذاتها)[٢٣].

وعلى ضوء هذا السرد والتوصيف لموضوعات الكتاب ومحتوياته، تتكشف بعض الملامح المهمة التي هي بحاجة إلى التوقف عندها، والنظر فيها، توصيفاً وتحليلاً ونقاشاً، وفي مقدمة هذه الملامح، الكشف عن منابع التأمل الفلسفي في الإسلام.

-٦-
منابع التأمل الفلسفي في الإسلام

بخلال سلوك المستشرقين الأوروبيين ومناهجهم، وعلى النقيض من مواقفهم الفكرية والتاريخيـة، حاول كوربـان الكشف عن منابع التأمل الفلسفـي في الإسلام من داخل المجال الإسلامـي نفسه لا مـن خارجه، وذلك تقديراً منـه واعترافاً بأن في الإسـلام منابع للتأمل الفلسفـي، تولـدت منها ونشأت وتطـورت فلسفة إسلامية، ظلت متميـزة ومستقلة عن باقي الفلسفات الأخرى، التي ظهرت وعُرفت في العصور القديمة والوسيطة والحديثة.

وهـذا مـا لم يعترف بـه المستشرقون، ولا يرغبـون في الاعتراف بـه، ويصعب عليهم، ولعلهم يحتنقون ويضيق صدرهم بمن يقول بهذا الرأي، تلميحاً أو تصريحاً ومن الأوروبيين خصوصـاً، حفاظاً علـى إجماعهم، وتأكيداً لوحـدة موقفهم وتماسكـه، وتثبيتاً لأهم مقولة أيديولوجيـة يتفاخرون بها، وهي مقولـة مركزية الثقافة الأوروبية، التي منها، حسب رأيهم، كانت نشأة ونهضة العلوم والمعارف في أول عهدها.

وقد دأب المستشرقون وتواترت آراؤهم ومواقفهم في تصوير أن الفلسفة عند المسلمين مـا ظهـرت إلا متأثرة بالفلسفة اليونانية، وعلى أثر ترجمـة ما عُرف في أدب المسلمين بعلوم الأوائـل، وما هي إلا اقتباس واقتباس مشوَّه في نظر البعض عن الفلسفة اليونانية، ولولا هذه الفلسفة ما عرف المسلمـون الفلسفة التي ظهرت عندهم، وانشغلوا بها وتفاخروا، وتسابقوا إليها، وتنازعوا حولها.

وعلـى هذا الأساس، فـإن منابع الفلسفـة والتأمل الفلسفي عنـد المسلمين إنما يرجع إلى الفلسفـة اليونانية، التي منها، حسب هذا الرأي، بدأت الفلسفة في مهدها وأول عهدها، وعنها أخذ العالم يتعرف عليها، ويتواصل معها.

وظـل المستشرقـون يدافعون عن هـذا الـرأي، ويحرسونه، ويرفضـون التشكيك فيه، فكيـف يكون موقفهـم إذا جاء أحد ومـن الأوروبيين خصوصاً، وقـال: إن في الإسلام منابع للتأمـل الفلسفـي، ومن هذه المنابع نشـأت وتولدت فلسفة إسلاميـة، واكتسبت واستمرارها وتطورها من الإسلام نفسه، وهو الرأي الذي قال به كوربان، وحاول الكشف عنه، والبرهنة

عليه، والترويج له، والمحاججة به.

ليس هذا فحسب، بل إن المستشرقين اعتنوا بدراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، وتقصَّدوا بشكل أساسي البحث والكشف والتنقيب عن الأثر اليوناني في الفلسفة والفكر الفلسفي عند المسلمين، ومعرفة ما أحدثه هذا الأثر من تموج ومفاعيل في ثقافة المسلمين وعقائدهم وسياساتهم، وكأنهم أرادوا دراسة الفلسفة اليونانية في صورتها الإسلامية، وفي بيئة غير البيئة اليونانية، وكونها تأتي استكمالاً ومتابعة لدراسة الفلسفة اليونانية لا غير.

وهذا ما لم يلتزم به كوربان، وتقصَّد الخروج عن جادته، ليميّز نفسه ومنهجه عن أولئك المستشرقين، ليقول: إنه لا يتبع مِلَّتهم، وانتخب منهجاً وطريقاً ليعلن أنه ليس له سلف في هذا المجال يُمهِّد له الطريق.

ولعل من أشد ما اختلف فيه كوربان مع باقي المستشرقين الآخرين، اعتباره أن القرآن الكريم يُمثِّل أول منبع للتأمل الفلسفي في الإسلام. ويعلم كوربان أن هذا الرأي له وقع ثقيل على الغربيين والمستشرقين، ولا يحبذون التلميح به، ولا يرغبون أن يطرق سمعهم، أو يجول في خاطرهم، فكيف إذا جاء من يحاججهم به، رافعاً أمام الملأ صوته، معلناً لهم مخالفته لطريقتهم، وأنه لا يتبع سبيلهم.

وأعلن كوربان عن هذا الموقف في مستهل الفصل الأول من كتابه، وفي السطر الأول بقوله: (ثمة زعم لاقى نصيباً من الرواج في الغرب، ومؤداه أن لا فلسفة ولا تصوُّف في القرآن، وأن الفلاسفة والمتصوفين لا يدينون للقرآن بشيء، ولسنا نبغي في هذا المقام مناقشة ما يجده الغربيون في القرآن، أو ما لا يجدونه، ولكن في أن نعلم ما وجده المسلمون أنفسهم فعلاً فيه)[٢٤].

من هنا تبدو الفلسفة الإسلامية عند كوربان، كعمل مفكرين ينتمون إلى جماعة دينية قبل كل شيء، جماعة يخصها التعبير القرآني باسم أهل الكتاب، ويُراد منه في تصور كوربان الإشارة إلى مجتمع له كتاب مقدس، وديانته مبنية على كتاب منزل من السماء، أُوحي إلى نبي، ومجتمع تعلّمه من هذا النبي.

وإذا كان يراد بأهل الكتاب عموماً اليهود والنصارى والمسلمين، فهذا يعني أن ما يعم

هذه الجماعات مشكلة تطرحها عليها الظاهرة الدينية الأساسية التي تشترك فيها، ألا وهي ظاهـرة الكتـاب المقدس، التي تجعل المهمـة الأولى والأخيرة هي فهـم المعنى الحقيقي لهذا الكتاب الذي هو القرآن الكريم عند المسلمين.

وعلـى هذا الأسـاس، يرى كوربان أن من غـير السليم العودة، حسـب قوله، بترسيمة الحياة الروحية، وحياة التأمل الفلسفي في الإسلام، إلى أولئك الفلاسفة المتهلينين الآخذين بالهلينية.

وهذا الموقف من كوربان يصادم بشدة، ذلك الرأي المجحف الذي ظل سائداً في أوساط بعض المستشرقين خلال النصـف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، وعبّر عنه بوضوح تنمان المتوفى سنة ١٨١٩م في كتابه (المختصر في تاريخ الفلسفة)، إذ يرى أن هناك عقبات عدة ثبطت تقدم المسلمين في مجال الفلسفة، وفي مقدمة هذه العقبات كتابهم المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر.

وإذا كان هـذا الـرأي في نظر الشيخ مصطفى عبدالـرزاق، قد تلاشى أو كاد يتلاشى عنـد الغربيين في القرن العشرين، مبرهناً علـى ذلك بأقوال أخرى مناقضة له، من غربيين مثـل بيكافيه في كتابـه (تخطيط لتاريخ عام مقارن لفلسفة القـرون الوسطى) المنشور سنة ١٩٠٥م، وليـون جوتييه في مقالة له بعنوان (أسكولاستية إسلاميـة وأسكولاستية مسيحية) نشرها بمجلة تاريخ الفلسفة.

مـع ذلك فـإن موقف كوربان هو الأكثر وضوحاً، فهو لا يأتي نفياً للرأي الذي أشار إليه تنمـان وغيره فحسب، وإنما تأكيـداً وإثباتاً أيضاً على أن القرآن الكـريم يمثل منبعاً للتأمل الفلسفـي في الإسلام، ويمثـل هذا الموقف تطوراً مهمًّا في ساحة الفكر الأوروبي، ولا أدري إن كان أحد غير كوربان أشار إليه بهذا القدر من الوضوح أم لا!

-٧-
ما بعد ابن رشد.. هل توقفت الفلسفة؟

من المقولات التي حاول كوربان نقدها في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، والتشكيك فيها، مقولة: إن أبا حامد الغزالي قد أطاح بالفلسفة في العالم الإسلامي، وتوقفت بعد ابن رشد في نهاية القرن السادس الهجري، القرن الثاني عشر الميلادي. وهي المقولة التي ظلّت سائدة ومتداولة في أوساط المستشرقين الأوروبيين، وعن طريقهم شاعت عند العرب والمسلمين في العصر الحديث.

وقد دخل كوربان في محاججة هذه المقولة، ونقضها وبيان تهافتها في نظره، وقدّم في هذا الشأن نقاشاً مهمًّا، لفت الانتباه إليه مرة أخرى، وإلى تراثه الفكري، وأكد من جديد أنه لا يتبع ملة المستشرقين، ولا يسير على نهجهم، ولكي يقول أيضاً: إنه ليس له سلف يمهد له الطريق.

ويبدو أن هذه المحاججة فتحت أمام كوربان أفقاً جديداً في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، الأفق الذي مضى فيه كوربان إلى نهايته، وانتهى به المطاف إلى وضع مخطط جديد في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، جاء مختلفاً ومغايراً للآخرين، وللمستشرقين بصورة خاصة.

وهذه المحاججة على أهميتها وقيمتها لم يخصص لها كوربان فصلاً أو باباً، ولا حتى فقرة في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، وإنما ظل يشير إليها، ويؤكد عليها، ويذكّر بها مرات عدة، وبصور متفرقة، وفي مناسبات مختلفة، وبطريقة مقتضبة، وذلك بحسب مقتضيات الموضوع وسياق البحث، وفي كل مرة يلفت الانتباه إلى نقطة معينة.

وعند النظر في هذه الإشارات والتنبيهات المتفرقة والمتناثرة، يمكن تجميعها وتنظيمها في النقاط التالية:

أولاً: إن من اللغو الباطل، حسب قول كوربان، القول بأن الفلسفة بعد الغزالي قُيِّض لها أن تنتقل إلى غرب العالم الإسلامي، وأنه من الخطأ أيضاً في نظره الزعم بأن الفلسفة لم تقم لها قائمة بعد تلك الضربة التي وجهها لها الغزالي، ويرى أن الفلسفة قد بقيت مزدهرة

في الشرق(٢٦).

ثانياً: يرى كوربان أن أعمال ابن رشد فيلسوف قرطبة، أعطت بترجمتها اللاتينية ما يسمى في الغرب بالرشدية التي طغت على السينوية اللاتينية، أما في الشرق فقد مرت الرشدية مروراً غير ملحوظ، ولم تُعرف فيه مدرسة ابن رشد، ولم يُنظر إلى نقد الغزالي للفلسفة على أنه وضع حدًّا للسنة التي ابتدأها ابن سينا، ولا حتى فهمت انتقادات الغزالي على حقيقتها التي غالباً ما فسرها مؤرخو الفلسفة الغربيون على أنها كانت بمثابة ضربة قاضية للفلسفة.

وقد غرب عن بال هؤلاء كذلك، ما كان يحدث في الشرق، إذ مرَّت مؤلفات ابن رشد من دون أثر ملحوظ، فلا دار في خلد نصير الدين الطوسي، أو المير داماد، أو هادي السبزواري ما تعلقه تواريخ الفلسفة عند الغربيين من أهمية ومعنى، على ذلك النقاش الجدلي الذي دار بين الغزالي وابن رشد، بل إننا إذا أوضحنا لهم ذلك لأثار الأمر دهشتهم كما يثير دهشة خلفهم اليوم(٢٧).

ثالثاً: عند حديثه عن شيخ الإشراق السهروردي، يرى كوربان أن مؤلفاته تقع على مفترق طرق في موقع ممتاز، وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار أن السهروردي ترك هذا العالم قبل ابن رشد بسبع سنوات، أي في اللحظة نفسها التي كانت المشائية العربية في الإسلام المغربي تجد تجسيدها الأخير في مؤلفات ابن رشد، حتى أن الغربيين نتيجة لخلط مشؤوم بين مشائية ابن رشد والفلسفة، قد ظلوا يعتبرون أن مصير الفلسفة في الإسلام قد انتهى مع ابن رشد.

في حين أن أعمال السهروردي قد أنارت الطريق الجديد، الذي مشى عليه الكثير من المفكرين الروحانيين حتى أيامنا هذه(٢٨).

رابعاً: من جهة العلاقة بين السهروردي وابن سينا، يرى كوربان أن السينوية اللاتينية التي تراجعت واضمحلت، وحلَّت مكانها وغطَّت عليها الرشدية اللاتينية، إلا أنها تجددت واستمرت في الشرق، وهذا ما لم يلتفت إليه المؤرخون الغربيون، الذين ظنوا خطأً أن مع اختفاء ابن رشد اختفت الفلسفة.

والـذي جدَّد فلسفة ابن سينا في الشرق هو السهـروردي، فإن ما يجزم به كوربان من دون مغالطـة، حسـب قوله، أن خلف ابن سينا كان السهـروردي، لا بمعنى أنه أدخل في كتبه الخاصة بعض العناصر والملامح من ما ورائيات ابن سينا، ولكن لأنه أخذ على عاتقه متابعة الغايـة التـي قصدها ابن سينا مـن الحكمة المشرقية، وهي في اعتقـاد السهروردي غاية لم يُقـدَّر لابـن سينا بالرغم من كل جهوده أن يسير بها إلى نهايتها الأمينة، لأنه يجهل المصادر المشرقيـة الحقة، وقد حقق السهروردي هذه الغاية، ببعثه وإحيائه لفلسفة الأنوار أو حكمتها في بلاد فارس القديمة.

ومـا يريد كوربان أن يصل إليه، هو أن هـذه السينوية السهروردية، حسب وصفه، هي التي عرفت تلك النهضة المباركة في مدرسة أصفهان، ابتداءً من القرن السادس عشر وبقيت آثارها ناطقة في إيران حتى أيامنا هذه[٢٩].

خامساً: إن مدرسة أصفهان الفلسفية في القرن السادس عشر الميلادي، مثلت في نظر كوربان ظاهرة لا نظير لها في مكان آخر من العالم الإسلامي، إذ كان يعتبر أن باب الفلسفة قد أغلق منذ أيام ابن رشد، واعتاد المؤرخون أن يروا في الرشدية الكلمة الأخيرة في الفلسفة العربية، في حين تقدم لنا الفلسفة الإسلامية في الشرق، وعوضاً عن ذلك معيناً لا ينتهي من المناهل والثروات الفكرية[٣٠].

لهـذه المعطيـات والحقائـق حاجـج كوربان وشـكَّك في مقولـة: إن الغزالي قـد أطاح بالفلسفة، وانتهت بانتهاء ابن رشد.

-٨-
العامل الشيعي.. الأهمية والاهتمام

حاول كوربان لفت الانتباه إلى أهمية العامل الشيعي في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، وبذل جهداً في الكشف عنه، وإثباته والبرهنة عليه، وحسب قناعته التي ترسخت عنده أنه لا يجوز أن يخلو تاريخ الفلسفة الإسلامية من الفكر الشيعي، وهي القناعة التي ظل يُقلِّب النظر فيها، ويحاجج بها، ويسعى لتأكيدها والدفاع عنها.

وقد عُرف كوربان بهذا المنحى عند الأوروبيين وغيرهم، وأراد أن يعرف به هؤلاء وغيرهم، لكي يخبر ويؤكد مرة أخرى أنه ينفرد عنهم، ولا يتبع ملتهم، ولا يهتدي بهديهم، ولا يسير على نهجهم، ولكي يقول كذلك: إنه ليس له سلف يمهد له الطريق.

وما تحدث به كوربان عن أهمية العامل الشيعي في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، جاء متفرقاً ومتناثراً أيضاً، وظل يشير إليه بصور مختلفة، ومن جهات عدة، تارة من جهة المنطلق، وتارة من جهة الغايات، وتارة من جهة التأثير، وتارة من جهة ما تعرَّض له هذا العامل من تكتم وإهمال إلى غير ذلك.

ويمكن مَنْهَجَة وتنظيم هذه الإشارات والتنبيهات المتفرقة والمتناثرة، على النحو التالي:

أولاً: في نظر كوربان أن العامل الشيعي قد أهمل بكليته تقريباً، مع أنه لا يمكن التفكير بمصير الفلسفة في الإسلام بشكل مستقل عن معنى التشيع.

ولم يأخذ بعين الاعتبار عند المستشرقين، الدور والأهمية القاطعة التي كانت للفكر الشيعي في ارتقاء الفكر الفلسفي في الإسلام، وبين المستشرقين من أظهر حيال هذا الدور بعض التكتم، والميل الذي يصل إلى حد العداء[٣١].

ثانياً: إن كوربان وجد في العامل الشيعي، إنه يعبر عن فلسفة ليست مقتبسة من الفلسفة اليونانية، ولا تذوب فيها، وفي هذه الفلسفة لم تعد القضية كما يقول كوربان التوفيق بين الفلسفة والشريعة، وهو توفيق غالباً ما يكون في نظره عديم الأثر، ولا قضية الحقيقة المزدوجة عند ابن رشد، كما أنها ليست أيضاً قضية اعتبار الفلسفة خادمة للاهوت.

الأمـر الذي يتطلب في نظر كوربان تبيان على وجـه الدقة مقابلة الملامح الفلسفية في فكر إسلامي يراه أكثر تشعباً، وأكثر وفرة وغنى مما يفترضه الغربيون حتى اليوم، ويدعوهم إلى استخلاص الظروف الخاصة لفلسفة لا تذوب في الفلسفة اليونانية[٣٢].

ثالثـاً: تسـاؤل كوربـان: كيـف يمكـن لتاريـخ الإنسانية الدينـي أن يستمـر بعد خاتم النبيين؟

ووجد أن هذا السؤال وجوابه يشكلان في نظره الظاهرة الرئيسية في الإسلام الشيعي، ذلـك لأن التشيـع والكلام لكوربـان، يستند إلى علـم للنبوة يتسع فيصـل إلى علم الإمامة، مـن هنا جاء التركيـز على فلسفة التشيع النبويـة، تلك الفلسفة التي تجـد مثنوية الشريعة والحقيقة بين مقدماتها، وتنحصر مهمتها في استمرار وحفظ الإيماءات الإلهية الروحية.

ودون هـذا يقـع الإسلام في نظر كوربـان، ورواياته وطرقه الخاصـة، في التطور الذي أصاب المسيحية، وجعل من النظم اللاهوتية نظماً أيديولوجية اجتماعية وسياسية علمانية، وجعل المخلصية اللاهوتية مخلصة اجتماعية.

وعندمـا يمثل هذا الخطر في الإسلام، فإنه يمثل ضمن شروط مختلفة، لكنها شروط لم يتصدَّ أحد من فلاسفة الإسلام لتحليلها بعمق[٣٣].

هذه بعض الملامح الأساسية والوثيقة الصلة بجوهر أطروحة كوربان في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية).

-٩-
اتجاهات النقد

هناك ثلاثة اتجاهات وقفت عليها في نقد كتاب كوربان (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، تنتمي إلى ثلاث بيئات اجتماعية، وثلاثة فضاءات فكرية، وجاءت متنوعة ومختلفة من حيث البواعث والمنطلقات والمقاصد، وهذه الاتجاهات النقدية هي:

الاتجاه الأول: نقد الفرنسيين

شرح الدكتور بيار لوري في التقديم الذي كتبه لكتاب كوربان (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ما تعرّض له هذا الكتاب عند صدوره من نقد واعتراض عند الفرنسيين، وفي الأوساط الفكرية والأكاديمية هناك، شملت مضمونه وحتى عنوانه، وتوقفت عند كل كلمة وردت في العنوان.

وأشار بيار لوري لهذه الاعتراضات التي لا يتفق معها، بقصد مطارحتها، والتشكيك فيها، والدفاع عن موقف كوربان وأطروحة كتابه، ولإعطاء صورة عما أحدثه هذا الكتاب من جدل ونقاش في المجال الفكري الفرنسي.

وعن هذه الملاحظات والاعتراضات يقول بيار لوري: منذ ظهور كتاب كوربان ارتفعت اعتراضات حول مضمونه وعنوانه، بشكل يستدعي بعض التوضيحات، والكلمات المستعملة في عنوان الكتاب، كانت موضع جدل على هذا النحو:

أولاً: الاعتراض على كلمة (تاريخ)، يتحدد هذا الاعتراض من جهة أن كل مذهب يتحدد قليلاً أو كثيراً بوسط اجتماعي معين، وبظروف تاريخية أحاطت به، فهل يمكن التكلم عن تاريخ فكر إذا تم التطرق قليلاً، وفي الوقت نفسه إلى المعطيات السياسية والاجتماعية التي أثرت في تكوين هذا الفكر، كما هي الحال بالنسبة لهذا الكتاب.

ثانياً: الاعتراض على كلمة (الفلسفة)، يتحدد هذا الاعتراض من جهة أن هذه الكلمة في التقليد الأكاديمي الأوروبي، تعني جهد التفكير الفردي الدنيوي المستقل عن مسلمات الإيمان واللاهوت، وبالنظر إلى أن الفلسفة تأسست على خلفية اعتبار أن موقف اللاهوت والانتماء الديني هو حركة اهتداء غير مبنية على العقل، وإنما هو اعتقاد يتوجه إلى القلب،

وفي حين أن الفلسفة تأسست لتكون ضد هذا الموقف من اللاهوت والانتماء الديني.

ثالثاً: الاعتراض على كلمة (الإسلامية)، يتحدد هذا الاعتراض من جهة أن عنوان الكتاب يعلن تاريخاً للفكر الإسلامي، في حين بدا الدور المهم لا بل المؤسس الذي أسند إلى التيارات الشيعية سواء الإمامية الاثني عشرية أو الإسماعيلية في الكتاب مثيراً للجدل، أو على الأقل مفرطاً بالنسبة لأولئك الذين يصنفون المذهب الشيعي في هوامش تكوين الفكر في الإسلام.

وقد ناقش بيار لوري هذه الاعتراضات، وبشأن الاعتراض الأول، يرى عندما يتعلق الأمر بالتاريخ يكون من المناسب عدم الوقوع في الالتباس حول التعابير، فإن كوربان لا يعارض البتة الفكرة القائلة بأن التاريخ الاجتماعي يجد تماسكه ومشروعيته في الحقل الخاص به، ولكن ليس هذا هو الذي يهم الفيلسوف هنا، فتاريخ الفكر بالنسبة إليه يعني أولاً تاريخ كل البشر الذين سعوا على مستوى فردي إلى إعطاء معنى لتصرفاتهم ولقدرهم.

وهنا يجد كل باحث نفسه أمام حقيقته الخاصة، ولن تقوم صيرورته عندئذ بالتمدد في الوقائع والتطورات الاقتصادية، بقدر انطلاقها نفسه في المسارات الداخلية التي يتبعها كل كائن بشري، وهي مسارات توجهها أفكار وتأملات بواسطة رموز وأوصاف تخيلية.

وبشأن الاعتراض الثاني، يرى بيار لوري أن كل إنسان يسعى إلى إيجاد معنى للأحداث والخيارات التي تُوجِّه حياته، ولا يمكن لأي إنسان أن يتوقف عن وضع معنى وقصدية لصيرورته، وهو يقوم بذلك وفقاً لإطاره الثقافي وخبرته وخياراته، وهذا شيء لا يمكن لأحد أن يفلت منه.

وعند المؤمنين بالديانات الموحدة يجري هذا البحث عن المعنى في إطار ما يسميه كوربان الحالة التأويلية، إذ يفهم المؤمن مصيره، ويفكر به انطلاقاً من قراءته للكتاب المقدس، ولكن تفسيره للكتاب المقدس يتحدد له من خلال خبرته الحسية، وتجربته المعيشة.

وانطلاقاً من هذه العلاقة الجدلية بين الكتاب والحياة، يتوطد التفكير الحي للمؤمن، هذا التفكير يستأهل حتماً أن يفهم كمساهمة في الفلسفة وفقاً لما يعرضه كوربان بكثير من الوضوح.

وبشأن الاعتراض الثالث، يرى بيار لوري أن معظم المستشرقين أو العلماء الشرقيين الذين قاموا بكتابة خلاصات حول الفكر في الإسلام الكلاسيكي، قد استعاد منظور الأكثرية التي يمكن وصفها بالسنية الأشعرية، وبات هذا المنهج يعد منهجاً تقليديًّا ليس فقط لأنه يستند إلى قوة الأحاديث النبوية، ولكن لأنه أيضاً يتجنب عقلانية المعتزلة، وعقلانية الفلاسفة الأرسطو طاليسية، وسلطة الأئمة الشيعية، وتصوف الصوفيين.

في حين أن ما كان يهم كوربان هو قدرة التفسير على إعطاء معنى لحياة الباحث عن الحقيقة ضمن ذاتيته غير القابلة للتبسيط، وإن مفهوم الأكثرية كان قليل الأهمية ضمن هذه الرؤية.

وعلى هذا الأساس، لا يعتبر بيار لوري أن عنوان الكتاب (تاريخ الفلسفة الإسلامية) منتحلاً أبداً[٢٤].

الاتجاه الثاني: نقد السيد موسى الصدر

شرح السيد موسى الصدر ملاحظاته النقدية على كتاب كوربان، في التصدير الذي كتبه للترجمة العربية، ونشره في وقته أيضاً في مجلة العرفان اللبنانية المجلد الرابع والخمسون، بعنوان (مع المستشرق هنري كوربان).

وعند نشره في مجلة العرفان، تحدث السيد الصدر في مفتتحه عن كيف تعرّف على المؤلف وكتابه، المفتتح الذي لم يُضمَّن في التصدير المنشور في الكتاب، ولعل السيد الصدر كتب هذا المفتتح بعد كتابته للتصدير، وحينما ارتأى فيما بعد نشره في المجلة.

وعن هذه المعرفة بالمؤلف، يقول السيد الصدر: (عرفت الفيلسوف الفرنسي الكبير أستاذ الفلسفة بجامعة السوربون هنري كوربان، من خلال ملاحظاته القيِّمة، ومقدمته الجامعة على كتاب فلسفة الإشراق للشيخ شهاب الدين السهروردي.

عرفته مهتماً بدراسة الفلسفة الإسلامية اهتماماً يشبه الغرام، حتى صرف من عمره في هذا الحقل ما يتجاوز خمساً وعشرين سنة، فأصبح مطلعاً على غوامضها وتاريخها وتطوراتها.

وللمرة الأولى تقريباً من تاريخ دراسات المستشرقين، وجدته متضلِّعاً بدراسة صدر

الدين الشيرازي مؤسس الحكمة المتعالية ومجدد الفلسفة الإسلامية، وقرأت رسالة له فيه قيِّمة، ثم التقى هو مع أستاذي، علامة عصرنا السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤلف تفسير الميزان، فوجدت فيها وفي أسئلته العديدة التي جَمَعَتْهَا مع أجوبة السيد الطباطبائي مجلة مكتب تشيع، وجدت فيها وفي أسئلته عمقاً يفوق مستوى تفكير زملائه المستشرقين، وإخلاصاً في عمله يفرضان على قارئه الإجلال)[٣٥].

وعن معرفته بالكتاب، يقول السيد الصدر: إنه تعرف عليه من نصير مروة أحد المترجمين، فشعر بدهشة أمام هذا الجهد العظيم، وأمام هذا الإخلاص في الدراسة الفلسفية. وحين تصفح الكتاب وطالعه خصوصاً فيما كتب عن الشيعة الاثني عشرية وفلسفتهم وتصوفهم وآرائهم، رأى من اللازم عليه ذكر الملاحظات للقارئ العربي، لكون الكتاب يشتمل على أهم المباحث العَقَدِيَّة عند الإمامية، فلا يجوز، حسب قوله، عرض هذه المباحث من دون إبراز رأي المذهب فيها.

وقد تحدث السيد الصدر عن ملاحظاته بشكل مفصل، وهذه أبرزها:

أولاً: يرى السيد الصدر أن أبحاث كتاب كوربان تعتمد بصورة إجمالية على ما وجده في كتب الباحثين من الفقهاء والفلاسفة والصوفية من مقالات لا يمكن التشكيك في نسبتها إليهم، إنما التحفظ الكلي في إسناد هذه الآراء إلى مذاهب المؤلفين، واعتبارها جزءاً من عقائد هذا المذهب، فلا يجوز لنا مثلاً أن نحاسب المذهب الحنفي عما نجده في كتاب فصوص الحكم لمحيي الدين بن عربي أحد أساطين التصوف في الشرق.

ثانياً: اعتبر السيد الصدر أن من أهم النقاط التي أثارها كوربان، هي موضوع الظاهر والباطن في الأحكام، وفي الدين بصورة عامة، والرمزية في القرآن الكريم، وقد أسهب المؤلف في هذا الأمر، وجعله أساساً لكثير من أبحاثه، ومنطلقاً لمجموعة من استنتاجاته، واعتمد على هذا الأصل في فهم مذهب الإمامية، وتفسير معنى الولاية والإمامة، والإمام الغائب، واستند إليها أيضاً في الإجابة عن مشكلة انقطاع الوحي وبقاء الحياة الدينية للإنسان.

ومن جهته يرى السيد الصدر أن الباحثين في الأحكام الإسلامية، والمفسرين للقرآن الكريم لا يعتمدون غالباً على أسلوب الرمزية، ولا يأخذون بالظاهر والباطن، بل المبدأ

الشائع عندهم، والطريقة السائدة هي أصل مراحل الإدراك، ومبدأ تفاوت مراتب الفهم.

فالآيات القرآنية أنزلت على الطريقة المألوفة للتفاهم، وهي الطريقة التي تعتمد على الدلالة الوضعية التي يتكلم بها جميع الناس، ولا تعتمد أصلاً على الطريقة الرمزية، والدلالات العقلية الغامضة، ولا على علم الأعداد، وحروف الجمل، ومقاطع الأبجدية، وأن القرآن كتاب هداية للبشر كافة على اختلاف درجات معرفتهم، نزل بلغة عربية ظاهرة، لا رمزية فيها ولا غموض.

ثالثاً: لا يعد الإمام عند الشيعة الإمامية، كما يقول السيد الصدر، مرجعاً في تفسير الرموز القرآنية، فلا رمزية، ولا كشف لبواطن الأحكام بالإرث العلمي من النبي، ولا يُعَدُّ الإمام كذلك قيِّماً على كتاب الله، كما ورد في كتاب كوربان.

ويرى السيد الصدر أن معنى الإمام هو أنه المثل الكامل الذي جعل إماماً ليُقتدى به في الدين، والدين يتضمن الآراء والعقائد والأخلاق والأعمال والآداب، ورعاية ذات الإنسان بجميع جوانب وجوده وفي عامة شؤونه.

والإمام، هو الإمام في جميع هذه الشؤون، ولجميع هذه الجوانب، فهو المقتدى به والنموذج الكامل في قوله وفعله، في فكره وعواطفه، في رأيه بالموجودات، ونظرته إلى الكون، وفي كل المسالك الفكرية والخلجات القلبية.

رابعاً: يرى السيد الصدر أن تفسير الولاية بأنها باطن النبوة، وأن ابتداء الولاية نهاية دور النبوة، فهذا رأي خاص لا يعترف به الشيعة كمذهب، ولا الإسلام كدين، وإن كان القائل به بعض كبار الصوفية أو علماء الفلاسفة.

وحسب رأيه: إن الولاية سلطة لتكوين المجتمع الإلهي الذي هو الطريق الوحيد لتربية المسلم تربية كاملة، وهذه التربية هي الغاية لرسالة الإسلام، فأصبحت الولاية هي الطريق الوحيد لبلوغ الإسلام غايته.

ويضيف السيد الصدر فلا وحي للأئمة الاثني عشر، ولا رؤية ملاك، ولا قيمومة على حقائق الأحكام، ولا تفسير لرمزية الآيات، ولا سلطة لإدارة باطن الشريعة، ولا ولاية تكون لب النبوة وحقيقتها.

خامساً: إن الحديث عن التشيع والتصوف في نظر السيد الصدر، يبدو غريباً جدًّا، فكلمات فقهاء الشيعة ومحديثهم ومتكليمهم وحتى فلاسفتهم مليئة بنفي أي شبه. وفي رأيه إن التصوف مدرسة مستقلة عالمية تسربت إلى الشيعة بعد ما غزت العالم الإسلامي كله، وبعد ما دخلت في عقائد المسيحيين بصورة واضحة، حتى أن التصوف الآن يعدّ مفتاحاً لانفتاح جميع الأديان والمذاهب بعضها على بعض، ولا يختص بالتشيع تبعاً ولا سنداً.

ويرى السيد الصدر أن ثنائية الشريعة والحقيقة غير واردة عند المسلمين بمختلف فرقهم المعروفة، فالشريعة في الإسلام هي الحقيقة المطلقة الإلهية (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ).

ويضيف السيد الصدر أن الشيعة لا تأخذ على المتصوفة مسألة تنظيم الطريقة والمسائل المسلكية فحسب، بل الخلاف أعمق، والطريق مختلف، وأدوار القادة متفاوتة جدًّا.

سادساً: ربط المؤلف بين دور الإمام الغائب وبين باطنية الشيعة، وأنهم ينتظرون منه كشف الحقيقة، أي ظهور ولي يكشف جميع حقائق الأحكام، واعتبر أيضاً أن فكرة الإمام الغائب هي فكرة الهادي غير المنظور الذي يقود الأمة ويعرفها الحقيقة.

أمام هذا الرأي، يرى السيد الصدر أن من الأنسب توضيح مفهوم الإمام الغائب عند الشيعة الإمامية، لكي يتضح مدى صحة استنتاجات كوربان.

وحسب رأيه: إن فكرة الإمام الغائب هي بعينها فكرة ظهور المصلح الكامل الذي يبشر بالنظام الأكمل، ويهيئ جميع البشر لبلوغ كمالهم، وذلك بإقامة أفضل مجتمع، وتطبيق أفضل نظام، وتعميم العدالة التامة، ولكي يصل الإنسان إلى الذروة في المعرفة والعلم ووسائل العيش، وفي صلات الناس بعضهم ببعض.

هذه الفكرة أساسها الشعور الفطري للإنسان الذي يدفعه دائماً ومن دون توقف إلى الأفضل، في جميع حقول معرفته، وميادين حياته، مقنعاً إياه أنه يستمر في الصعود إلى مدارج التكامل، ويتقدم دائماً، وأن تجاربه الدائمة قد تعكس انعكاساً مؤقتاً سرعان ما يعود عنه، ولو بلغ عمر الانتكاسة عشرات السنين أو أكثر.

ولعل التراث العام الذي ورثه الإنسان من تعاليم السماء في معظم الأديان، يجعله

ينتظـر ظهور مصلـح كامل يعيد الحق إلى نصابـه، ويطبق ما تمناه الأنبيـاء للبشر تطبيقاً كاملاً غير منقوص.

ويُذكـر أن السيد الصدر التقى بكوربان سنة ١٩٦٨م، حين شارك بإلقاء محاضرة في جامعـة السوربـون بعنوان: (أضواء على الشيعة الإماميـة)، وكان كوربان حاضراً، وأول من طلـب الكلام بعد المحاضرة، وحسـب رواية الشاعر اللبناني نجيب جمال الدين فإن كوربان انتهـز المناسبـة ليشكـر السيد الصدر علـى تقديمه لكتابـه (تاريخ الفلسفـة الإسلامية)، وبشـأن ملاحظاته النقديـة، وبعد سماعه المحاضرة قال كوربـان: يسعدني أن أقتنع، وشكر وجلس[٣٦].

الاتجاه الثالث: نقد الدكتور محمد عابد الجابري

أشار الدكتور محمد عابد الجابري إلى ملاحظاته النقدية على كتاب كوربان، في إطار تحليـل الرؤية الاستشراقية للفلسفة والفكـر الفلسفي في الإسلام، ومحاولة نقد وتعرية هذه الرؤية، والتشكيك فيها، والتبصر بها.

وعند النظر في هذه الملاحظات، يمكن تحديدها في الجهات التالية:

أولاً: مـن جهـة الظاهر والباطن، وجـد الدكتور الجابري أن هنـاك ظاهراً وباطناً في رؤيـة كوربان، فمن جهة الظاهر يرى (إذا نحن أخذنا الأمـور بظواهرها أمكن القول بدون تـردد: إن هـنري كوربـان يمزق بمشروعـه، وبصورة علنية، أهـم الدعائم التـي قام عليها تاريـخ الفلسفة في الغرب، كمـا يتمرد بصراحة على مكونات الرؤيـة الاستشراقية. فهو من جهـة يلتمس لمفهـوم الفلسفة في الإسلام مضمونـاً من داخل الإسلام نفسـه، وهو من جهة ثانيـة يركز على ما تنفرد به عـن الفلسفة في الغرب، بما في ذلك الفلسفة اليونانية، كما أنه يجعل بدايتها مع قيام الإسلام، وبالضبط مع التأمل الروحي في القرآن، الذي يقول عنه إنه مسترسل إلى يومنا هذا)[٣٧].

ومـن جهة الباطن يـرى الجابري: (أن أخذ الأمور بظواهرهـا، منهج يرفضه كوربان نفسـه، لأنه لا يعبر عن الدوافع والأهداف الحقيقيـة. فلنبحث إذن في باطن المشروع، ولكن قبـل ذلك لا بد مـن التنويه بكون كوربان قد أبرز ما يهمله تاريـخ الفلسفة الإسلامية عادة،

نقصد بذلك الفكر الشيعي والفلسفة الإشراقية. لقد أرَّخ كوربان فعلاً لما درج على إهماله تاريخ الفلسفة الإسلامية المستنسخ من تاريخ الفلسفة في الغرب)[٣٨].

ثانياً: من جهة البنية الداخلية، توقف الجابري عند التحقيب الذي اعتمده كوربان في كتابة تاريخ الفلسفة الإسلامية، الذي حدده في ثلاث حقب كبرى: الأولى، تمتد منذ ظهور الإسلام إلى وفاة ابن رشد، والثانية، تمتد على مدى القرون الثلاثة التي تسبق النهضة الصفوية في إيران، والثالثة، تمتد من القرن السادس عشر مع تقدم النهضة الصفوية حتى أيامنا هذه.

وهنا تساءل الجابري: (لماذا هذا الانقلاب في التأريخ للفلسفة في الإسلام؟ هل لأن هنري كوربان يريد أن يصحح خطأً شائعاً، وينصف مظلوماً، ويعيد الاعتبار لما أهمله التاريخ، الذي خط مساره أمثال المستشرق دي بور... أم أن وراء ذلك دوافع وحوافز أخرى أجنبية عن الإسلام والفكر الشيعي والفلسفة الإشراقية، دوافع وحوافز تحركها مثلاً المركزية الأوروبية وتناقضات الفكر الغربي؟)[٣٩].

ثالثاً: من جهة الدوافع والغايات، إن ما يريد الجابري لفت الانتباه إليه، والتركيز عليه، هو الكشف عن حقيقة الدوافع والغايات في مشروع كوربان، وحسب رأيه فإن هذا المشروع إنما هو نتاج تناقضات الفكر الفلسفي في الغرب، وليس نتيجة الرغبة في خدمة جانب مجهول أو مظلوم في الفكر العربي الإسلامي.

وقد استند الجابري في الكشف عن طبيعة هذه الدوافع والغايات لمشروع كوربان، على كتاب أصدره أحد تلامذته ومريديه من بني جلدته، هو كريستيان جامبيت بعنوان (منطق المشرقيين.. هنري كوربان وعلم الصور) نشر سنة ١٩٨٣م، في هذا الكتاب بشر جامبيت، كما يقول الجابري، بالرؤية الغنوصية لكوربان، وشرح إشكاليته الفكرية، والدوافع التي جعلته يرى في الفلسفة الإشراقية في الإسلام معيناً له في خصوماته الفكرية في بلده.

وحسب هذا الكتاب، فإن الذي دفع كوربان إلى هذا المنحى الإشراقي والصوفي، مجموعة من الدوافع والمعطيات أشار إليها الجابري من دون تصنيف أو تنظيم، ويمكن تصنيفها وتنظيمها على النحو التالي:

١. الدافع الموضوعي: ويتحدد في طبيعة الأوضاع الموضوعية التي عاصرها كوربان في محيطه الأوروبي بعد الحرب العالمية الأولى، وحسب قول الجابري: إن (المفكرين الغربيين الذين أنتجهم النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي بلغ فيها العقل الأوروبي أوج طموحاته، فغدا يعتبر نفسه قادراً ليس فقط على السيطرة على الطبيعة بواسطة العلم والصناعة بل أيضاً، على حل مشاكل الإنسانية كلها، وتحقيق النصر النهائي للمعقولية في كافة المجالات، مما كان يشكل أبرز مظاهر المركزية الأوروبية في عالم الفكر والثقافة، فإن هنري كوربان ينتمي بالعكس من ذلك، إلى فترة ما بين الحربين من هذا القرن، الفترة التي تميزت بوقوع الفكر الأوروبي تحت تأثير نتائج الحرب العالمية الأولى المدمرة، وكابوس الحرب العالمية الثانية قبل وقوعها، ثم نتائجها الأكثر تدميراً بعد قيامها. في هذه الفترة، فترة ما بين الحربين، عاشت أوروبا أزمات نفسية وقلقاً مصيريًّا نتيجة ويلات الحرب وكابوس الحرب، فقامت فلسفات لا عقلانية تهاجم عقلانية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، التي أرسى دعائمها كانط، وبلغ بها أوجها هيغل، كما اتَّجه الفكر الأوروبي إلى إبراز جوانب أخرى في الإنسان، غير جانب العقل وتضخيم دورها على حسابه، بل وضداً عليه: اللاشعور عند فرويد، معطيات الشعور عند برجسون، وجودية هيدجر وياسبرز... إلخ. ولم يسلم الاستشراق بدوره من تأثير هذه الظاهرة، ظاهرة الثورة على العقلانية)[٤٠].

٢. الدافع التعليمي: ويتحدد في التأثير الذي تركه المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون على كوربان، وحسب قول الجابري: فإن ماسينيون كان (من أبرز الأساتذة الذي أثَّروا في هنري كوربان الشاب، ورسموا له خط سيره الثقافي، فهو الذي وجَّهه إلى دراسة ابن سينا والفلسفة الإشراقية في العشرينيات من هذا القرن، ولربما في أفق التخصص في الإيرانيات ضمن مشروع استشراقي يصدر كغيره من المشاريع الاستشراقية، عن خلفيات ودوافع ذات علاقة بالتوسع الاستعماري. اتَّجه هنري كوربان في دراسته ذلك الاتجاه، فاكتشف شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي الحلبي الذي أُغرم به، وظل ملازماً له طول حياته).

٣. الدافع الأيديولوجي: ويتحدد في الموقف من الخصوم الفكريين الذين ظل كوربان في نزاع معهم في الوسط الفكري الفرنسي، وحسب قول الجابري: (لم يكن هنري كوربان

مجـرد قارئ، ولا مجرد مترجم، بل لقد انخرط في الصراعات الفكرية التي عرفتها فرنسا آنـذاك، فاتخذ موقفاً معاديـاً من هيغل صاحب ظاهريات العقـل، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الحـق.. هيغـل قمة العقلانيـة في أوروبا القرن التاسـع عشر، الذي امتد تأثـيره إلى العقود الأولى مـن القرن العشرين. ولكي يقاوم هنري كوربـان على الأقل في ذات نفسه، هذا المارد الجبـار هيغل، اتَّجه كما يقول تلميـذه المشار إليه آنفاً، إلى السهـروردي، وبكيفية عامة إلى فلاسفـة الإشراق في الإسلام، يبحث لديهم عن صـور للذاتية غير قابلة للارتداد إلى العام المشخص، الذي يشكل حجر الزاوية في فلسفة هيغل).

٤. الدافع الفلسفي: ويتحدد في التوفيق بين فلسفة مشرقيي الشرق، وفلسفة مشرقيي الغـرب، بهدف إنقاذ أوروبا من أزمتها الفكريـة والروحية، وحسب قول الجابري على لسان تلميـذ كوربـان جامبيـت: (إن إحياء فلاسفة أصفهـان عمل يهدف إلى جعـل القضايا التي طرحوهـا تعيش بدورها من جديـد في قلب العقل الأوروبـي. إن الرحلـة إلى المشرق تهيئ، حسـب هنري كوربان، لعملية تحويل وتغيير في الغـرب... وإن أوروبا لا يمكن أن تنقذ فكرها الخاصـ إلا إذا التقت خارجهـا، بمن يكشفون لها ما هو موجود فيهـا، إنه لا حياة للروح إلا في الوحـدة اللامحـدودة للحقيقـة، إلا في طرح حدود العقـل طرحاً فعّالاً مـن طرف العقل ذاته. إن تسليط الضوء على المفكرين الاشراقيين ليس الهدف منه إضافة نظرية جديدة في الخيال إلى النظريات الغربية في المعرفة، بل إن الهدف منه هو مساءلة تصورنا للعالم نحن الغربيين، ومناقشة بديهياته ومقدماته: لماذا هو واقعي بالنسبة إلينا ما يبدو لنا أنه الواقع؟ لمـاذا نتعقل الضرورة حسب منطق هو منطقنا؟ لماذا كان ما هو تاريخي وما هو لا تاريخي لا يشكلان وحدة واحدة بل يتمايزان كما يبدوان لنا؟).

ومـا يخلصـ إليه الجابـري: (من أجـل الغرب إذن وبوحـي، بل وبضغـط، من أزمته الفكريـة في فترة ما بين الحربين، انصرف هـنري كوربان يبحث في الفلسفة الإسلامية عن حلول لانعكاسات تلك الأزمة في نفسه. لقد ذهب إلى الشرق يحمل معه أزمة الغرب الروحية، وصراعاته الفكرية، فراح يبحث في الفكر الإشراقي في الإسلام عن عزاء يقاوم به خصومه في الغـرب، وبالذات العقلانية الهيغلية التي وحَّدت ما بين الفكر والتاريخ، ونظرت إليهما في

صيرورتهما على أنهما تجسيد للمطلق. وقد وجد في فلسفة الإشراق، فلسفة السهروردي وتلامذته، الفلسفة النقيض لفكر هيغل فتمسك بها، وانغمس في خيالاتها وشطحاتها).

ولهذا فإن الجابري يرى أن كوربان مارس عدواناً وإمبريالية على النمط الهيغلي، ولكن لا على الفكر الغربي، بل على الفكر العربي الإسلامي، لأنه في نظره انطلق يؤرخ للفكر الإسلامي من منظور غنوصي وإشراقي، وبطريقة تجعل فلسفة الإشراق السهروردي، الهرمسية الطابع والأصول، هي التجلي الأسمي لحقائق النبوة في الإسلام، مقلداً في ذلك هيغل الذي جعل فلسفته هي التجلي الأسمى لحقائق الفلسفة والدين في الغرب[٤١].

-١٠-
مـلاحظات ونـــقـد

بخـلاف الانطباع الذي أشار إليه السيد موسى الصدر، فإني لم أجد في كتاب كوربان تلك المتعة الفكرية، ولم أجد فيه كذلك ذلك الاعتزاز بما أنتجه الشرق، مع اعتزازي الكبير بمـا أنتجه الشـرق، ولم أجد فيه أيضاً ندمـاً لجهلنا أو تجاهلنا لتراثنـا الثقافي والحضاري العظيم، مع ندمـي الكبير لجهلنا أو تجاهلنا لتراثنا الثقافي والحضاري العظيم، لكني أتفق مع السيد الصدر في جميع ملاحظاته النقدية.

وبخلاف الانطباع الذي أشار إليه الدكتور غلام رضا أعواني، وكان مسروراً به، فإني لم أكن مسروراً بذلك الجهد الذي بذله كوربان في سبيل تقديم الفلسفة الإسلامية، وتعريف حكمـاء الغـرب عليها، وتعريفهم بنهضـة التشيع التي لم يهتموا بها كمـا يجب، وما قصدته تحديـداً جهد كوربان في كتابه (تاريـخ الفلسفة الإسلامية)، لأنه قـدَّم الفلسفة الإسلامية والفلسفـة عنـد المسلمـين الشيعة بطريقة لا نتفق معـه فيها، ليس هذا فحسـب، بل إنه قدَّم تاريـخ الفلسفة الإسلامية بطريقة وجـدتُ فيها أن ضررها أكثر من نفعها، وليته ما كتب لنا هذا التاريخ المشوَّه والمزعج والضار.

وبخـلاف الانطباع الذي أشار إليـه الدكتور حبيب فياض، وكان مطمئناً إليه، فإني لم أجـد في كوربان مـا قاله عنه: إنه من بين قلـة من الباحثين الغربيين الذيـن قرؤوا الإسلام كمـا هـو، لا كما تهوى أنفسهـم، وبعيداً عن أية مؤثـرات خارجية سائـدة في البيئة الثقافية الغربية، ولم أجد فيه ما قاله عنه أيضاً من أن نتاجه يشكّل مصدراً معرفيًّا، وملهماً عقائديًّا للمسلمـين بمختلـف مذاهبهم، وأنه يضع الباحث المسلم أمام منظومـة دينية أعيد تشكيلها وترتيبها، ومبتنية على أسس فلسفية محكمة، وفي الوقت نفسه يُفضي إلى محاكمة الوجدان، وتنقية السريرة، وتهذيب الروح، وتثمير العاطفة[٤٢].

والذي وجدتـه من خلال كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلاميـة)، أن كوربان قرأ الإسلام بمـا تهـوى نفسه، وجلب معه مؤثـرات خارجية فاعلة في بيئته الثقافيـة الغربية، ولم أجد في نتاجـه أنه يمثل ملهمـاً عقائديًّا للمسلمين، ولا أنه يضع الباحـث المسلم أمام منظومة دينية

أعيد تشكيلها على أسس فلسفية محكمة، وما وجدته عكس ذلك تماماً كما تجلَّى عندي من خلال كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية).

كيف نقول مثل هذه الانطباعات، وكان كل همّ كوربان في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، أن يظهر علاقة الإسلام بالغنوصية تارة، وعلاقة التشيع بالهرمسية تارة أخرى، وعلاقة التشيع بالتصوف، وتارة علاقة التشيع بالنزعة الباطنية، وكتابه في روحه وأطروحته وبنيته قائم على هذا المنحى، وداع إليه، ومُعرِّف به، ومدافع عنه، ومنتقد لمعارضيه، وهذا ما كان يهواه لنفسه فعلاً، وما هو بحاجة إليه في بيئته ومجتمعه.

ومواقفه ونصوصه جلية ومتواترة في كتابه، فعن علاقة الإسلام بالغنوصية يقول كوربان مقرراً ومطمئناً: (ثمة صلة أساسية بين غنوصية فلسفة نبوية ما، وبين ظاهرة الكتاب المقدس المنزل من السماء)[٤٣].

ويقول في هذا النطاق أيضاً: ثمة (أمر مشترك بين الغنوصية المسيحية في اللغة اليونانية، والمعرفة الذوقية والغنوصية في اليهودية والإسلام)[٤٤].

وعند حديثه عن ابن باجة وكتابه (تدبير المتوحد)، توقف كوربان عند كلمة المتوحد ورأى أنها تُطلق على الفرد المنعزل، وتطلق أيضاً على مجموعة أفراد دفعة واحدة، فإن هؤلاء يظلون رجالاً غرباء في عائلاتهم ومجتمعاتهم، وهنا يتوقف كوربان عند كلمة الغريب ويرى فيها أنها (من أصل غنوصي قديم، اجتازت أحاديث الأئمة الشيعة، وكثر ورودها في كتاب السهروردي رسالة الغربة المشرقية، ثم ها هي تفضي لنا مع ابن باجة أن الفلسفة في الإسلام لا تنفصل عن الغنوصية إلا بصعوبة)[٤٥].

وعن علاقة التشيع بالهرمسية، يقول كوربان جازماً فرحاً: (ليس من العجب أن يكون الشيعة أول من تهرمس في الإسلام) (٤٦). ويرى أن الهرمسية دخلت إلى الإسلام عن طريق الشيعة، وحسب قوله: (يظهر لنا كيف دخلت الهرمسية إلى الإسلام عن طريق الشيعة، ولماذا عرفت فيه قبل أن يعرف قياس أرسطو وما ورائياته[٤٧].

وهذا ما استند إليه الدكتور الجابري في كتابه (تكوين العقل العربي)، حين أعطى وصف العقل المستقيل لكل من يؤمن ويقول بالهرمسية.

وعـن علاقة التشيع بالتصـوف، يقول كوربان في كلام له خطـير: (يبدو أن التصوف والتشيع باعتبـار أن في كليهما تجاوزاً للتفسير الفقهي المحض للشريعة، وصموداً ينطلق من الباطن هما تعبيران عن أمر واحد)[٤٨].

وعـن علاقة التشيع بالنزعة الباطنية، هو أخطـر ما تحدث عنه كوربان الذي أراد أن يقيـم فصلاً بين ما يسميه إسلام أهل الشريعة وهو إسـلام الظاهر، وإسلام أهل الحقيقة وهـو إسلام الباطن، ومنتصـراً لأهل الباطن ومدافعاً عنهم أمام أهـل الظاهر، إذ تساءل: (هل يمكن أن نوقف الدين الإسلامي على التفسير الفقهي الشرعي، أي هل يمكن أن نوقفه على الشريعة والظاهر؟).

ويجيـب عن ذلك بقولـه: (وحيثما كان الجواب بالإيجاب لم يعـد ثمة مجال للكلام عن فلسفـة فيـه، أم أن هذا الظاهر، هذا الأمر الخارجي الذي يدّعون أنه يكتفي بنفسه في تنظيم الحياة العملية ليس سوى غلاف لأمر آخر، ليس سوى غلاف لباطن ولشيء داخلي؟ فإذا قلنا نعـم، بـات كل معنى السلوك العملي متغـيراً، ذلك أن نص الدين الوضعـي، نص الشريعة، لا معنى له إلا في الحقيقة، أي في الواقع الروحي الذي هو المعنى الباطن للوحي الإلهي)[٤٩].

والدفـاع عن النزعة الباطنية هو الذي قـاد كوربان إلى تعاليم التشيع التي أساء إليها بشـكل خطير، حين ظل يصور أن النزعة الباطنية هي أساس التشيع، وأن التشيع في جوهره يمثـل باطنية الإسـلام، وحسب قوله: (لقد أعطت الفكرة الباطنيـة التي هي أساس التشيع وأصل بنيانه، أعطت أُكُلها وأثمرت خارج الوسط الشيعي الخالص)[٥٠].

وفي مـكان آخر يقـول: (أن يكون التشيع في جوهره باطنيـة الإسلام، فذلك ما يترتب على النصوص نفسها، وعلى تعاليم الأئمة قبل أي شيء)[٥١].

وفي مكان ثالث يقول: (فالتشيع باعتباره باطنية الإسلام يتمم كل الباطنيات)[٥٢].

هـذا قدر ضئيل من نصوص كوربان المتكاثـرة في كتابه، فهل هناك إساءة إلى تعاليم التشيـع أشد وطأة من هذه الإساءات، الأمر الذي يقتضي مراجعة الموقف تجاه رؤية كوربان ومنهجه في كتابة تاريخ الفلسفة الإسلامية.

الهوامش

١. مجموعة كتاب. حواريات الروح والدين.. وقائع ندوة هنري كوربان الدولية، بيروت: معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ٢٠٠٥م، ص٧.

٢. مجموعة كتاب. المصدر نفسه، ص٧.

٣. عبدالرحمن بدوي. موسوعة المستشرقين، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣م، ص٤٨٢.

٤. مجموعة كتاب. حواريات الروح والدين، مصدر سابق، ص١٥.

٥. عبدالرحمن بدوي. موسوعة المستشرقين، مصدر سابق، ص٤٨٢.

٦. مجموعة كتاب. حواريات الروح والدين، ص٧.

٧. مجموعة كتاب. المصدر نفسه، ص٨.

٨. عبدالرحمن بدوي. موسوعة المستشرقين، ص٤٨٣.

٩. هنري كوربان. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت: عويدات للنشر، ٢٠٠٤م، ص٥.

١٠. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص١٩.

١١. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص٧.

١٢. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص١٧.

١٣. عبدالرحمن بدوي. موسوعة المستشرقين، ص٤٨٥.

١٤. ماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال اليازجي، بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٠م، ص٧.

١٥. هنري كوربان. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٦.

١٦. مجموعة كتاب. حواريات الروح والدين، ص٥٢.

١٧. مجموعة كتاب. المصدر نفسه، ص١٠٧.

١٨. هنري كوربان. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٤٤.

١٩. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص١٨.
٢٠. محمد عابد الجابري. التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م، ص٨٦.
٢١. هنري كوربان. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٤٤.
٢٢. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص٩.
٢٣. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص٤٤.
٢٤. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص٥٠.
٢٥. مصطفى عبدالرازق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ص٢٥.
٢٦. هنري كوربان. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٩١.
٢٧. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص٣٤٣-٣٧٠.
٢٨. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص٣١٥.
٢٩. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص٢٧٦.
٣٠. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص٣٢٢-٣٢٩.
٣١. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص٥٥-٧٨.
٣٢. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص١٥٠-١٥١.
٣٣. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص٥٥.
٣٤. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص١١-١٤.
٣٥. حسين شرف الدين. أبجديات الحوار.. محاضرات وأبحاث السيد موسى الصدر، بيروت: مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات، ١٩٩٧م، ص٧٩.
٣٦. مجموعة كتاب. حواريات الروح والدين، ص٦٦.
٣٧. محمد عابد الجابري. التراث والحداثة، مصدر سابق، ص٨٨.
٣٨. محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص٨٨.
٣٩. محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص٩٠.
٤٠. محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص٩١.

٤١. محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص٩٣-٩٤.

٤٢. مجموعة كتاب. حواريات الروح والدين، ص١٢٢.

٤٣. هنري كوربان. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١١٤.

٤٤. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص٧٦.

٤٥. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص٣٥٨.

٤٦. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص٢١٠.

٤٧. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص٢١١.

٤٨. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص٨٤.

٤٩. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص٨١.

٥٠. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص٥٩.

٥١. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص٩٥.

٥٢. هنري كوربان. المصدر نفسه، ص١٣٥.

الفصل السادس

ماجد فخري..

ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

-١-
الكاتب والكتاب

مـن الذين كتبـوا حول تاريـخ الفلسفـة الإسلاميـة الأكاديمي اللبنـاني الدكتور ماجـد فخري، الذي أصدر كتاباً باللغة الإنجليزية سنة ١٩٧٠م بعنوان (تاريخ الفلسفة الإسلاميـة.. منذ القرن الثامن حتـى يومنا هذا)، طبعته جامعـة كولومبيا بنيويورك، وصدرت طبعته العربية في بيروت سنة ١٩٧٤م، قام بترجمتها كمال اليازجي.

والدكتـور ماجـد فخـري أستاذ جامعـي معـروف في الوسط الأكاديمـي، وباحث متخصصـ في حقل الدراسـات الفلسفية، يعرفـه الكثيرون من المثقفـين والأكاديميين الذين درسوا وتخرجوا في الجامعة الأمريكية في بيروت. وهي الجامعة التي أمضى فيها الدكتـور فخري زمناً طويلاً طالباً وباحثـاً، دراسةً وتدريساً، ومنها نال درجة الماجستير في الفلسفة سنة ١٩٤٧م، وفي وقت لاحق أصبح رئيس دائرة الفلسفة فيها، وبعد سنوات طويلة أعطي له لقب أستاذ فخري في الفلسفة.

في سنـة ١٩٤٩م حصـل علـى درجـة الدكتـوراه في الفلسفـة من جامعـة إدنبره البريطانيـة، ولديه اليوم سجل حافل في التدريس الجامعـي، إذ درس في جامعة لندن، وجامعـة جورج تـاون الأمريكية، وعمل باحثاً زائـراً في جامعتي أكسفـورد البريطانية، وبرنستـون الأمريكيـة، وباحثـاً ثـم أستـاذاً مساعداً في جامعـة جورج تـاون منذ سنة ١٩٩٨م.

صدرت له الكثير من المؤلفات والتحقيقات والترجمات في مجال الفلسفة والفلسفة الإسلاميـة، منهـا كتـاب (أرسطو طاليس.. المعلم الأول) صـدر سنة ١٩٥٨م، وكتاب (ابن رشـد.. فيلسوف قرطبة) صدر سنة ١٩٦٠م، وكتـاب (رسائل ابن باجه الإلهية) صدر سنة ١٩٦٨م، وكتاب (دراسات في الفكر العربي) صدر سنة ١٩٧٠م، وكتاب (أبعاد التجربة الفلسفية) صدر سنة ١٩٨٠م، إلى جانب كتابات ومؤلفات أخرى.

ويعد كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) أحد أهم مؤلفاته، وأكثرها شمولية وسعة من حيـث القضايا والموضوعات المطروحة والمعالجة، ومن حيث مساحة وامتداد الفترة

الزمنية والتاريخية.

ويبدو أنه من أكثر مؤلفاته التي بذل فيها جهداً، حين أشار إلى المكتبات التي رجع إليها واستفاد منها، وهي مكتبات اسطنبول وأكسفورد والأسكوريال وباريس ولندن والفاتيكان ومكتبة الكونغرس الأمريكية، وتوجه في مقدمة الكتاب بخالص الشكر إلى القائمين على هذه المكتبات.

ومن أكثر مؤلفاته أيضاً عنايةً واهتماماً، إذ ترجم إلى الفارسية والتركية والصينية والفرنسية والهندوسية.

وهو الكتاب الذي شعر الدكتور فخري بشيء من الغبطة عندما ظهر للمرة الأولى، وذلك من جراء الترحيب الذي استقبل به في بعض الأوساط الأكاديمية، ومن المراجعات الإيجابية التي كتبها عدد من العلماء البارزين، حسب قول المؤلف، الذين كان يعرف بعضهم شخصياً، من دون معرفة البعض الآخر.

وقد أراد الدكتور فخري من هذا الكتاب أن يقدم تاريخاً جامعاً أو شبه جامع، ييسر للقارئ، حسب قوله، مهمة الإلمام بالفلسفة العربية بصورة إجمالية، ويدل على النواحي التي ينبغي مواصلة البحث والتنقيب فيها، وذلك بالاعتماد على ما نشر إلى زمن صدور الكتاب من نصوص فلسفية محققة[1].

ويدرك الدكتور فخري تمام الإدراك، كما يقول، مقدار المشقة في إنجاز عمل من هذا النوع، واصفاً هذه المهمة بالمهمة المحفوفة بالمزالق، وإنها تأتي في ظل اعتراض البعض على محاولة تأليف تاريخ عام الفلسفة الإسلامية أصلاً، وذلك على خلفية أن جانباً كبيراً من النصوص المتصلة بالموضوع لابد من أن تنشر نشراً علمياً، وتحلل تحليلاً نقدياً قبل إجراء أية محاولة لتقييمها.

وهذا الاعتراض من وجهة نظر الدكتور فخري سليم من حيث المبدأ، لكنه اعتراض لا يركن إليه كلياً، بحيث يتخلى عن مهمته هذه، معللاً هذا الموقف من جهتين، من جهة أن جانبا وافراً من هذه النصوص الفلسفية المحققة بات في متناول الباحثين إما مخطوطاً أو منشوراً، ومن جهة أن وضع تاريخ عام للفلسفة الإسلامية يعطي الباحث فكرة شاملة

عن الحقل ككل، وهو من مقتضيات التقدم في هذا الحقل، وإلا تعذر تعيين المجال الذي ينبغي للباحث متابعة البحث فيه، أو معرفة الثغرات التي لابد من ردمها[٢].

وعن منهجية الكتابة حول تاريخ الفلسفة، يرى الدكتور فخري أنه، خلافاً لسرد الأخبار والروايات الفلسفية، لابد من أن تشمل هذه المنهجية مقداراً كبيراً من التأويل والتقييم إلى جانب سرد الأحداث، وعرض القضايا، وتعداد المؤلفين، وأنه وجد من المفيد، حسب قوله، أن يعيد النظر في نواح من هذا الموضوع قد سبقه آخرون إلى درسها، مع الاستفادة قدر المستطاع من باحثين آخرين، لكنه في عرضه للآراء والقضايا الفلسفية آثر الاعتماد في الدرجة الأولى على نصوص الفلاسفة أنفسهم، وعندما أخذ في شرح المذاهب الفلسفية والآراء الكلامية أضطر أحياناً كما يقول إلى الاستعانة بدراسات الثقات من المؤلفين، حسب وصفه.

وفي الطبعة الثانية من الكتاب، أشار المؤلف في المقدمة إلى أنه أدخل عدداً من التنقيحات على سائر فصوله، ووسع الحديث عن الفصل الأخير، وأعاد ترتيب المراجع في نهاية الكتاب.

والملاحظة التي أراد المؤلف التذكير بها، أنه وبعد أكثر من عشر سنوات من الدراسة والتفكير، وعلى الرغم من بعض الانتقادات ما زال متمسكاً بالمخطط المنهجي والتاريخي العام الذي اعتمده في كتابه هذا التاريخ للفلسفة الإسلامية، لكنه ليس غافلاً، حسب قوله، عن الهفوات والعيوب التي لا يخلو منها مؤلف من هذا النوع.

وأما الملاحظة التي أراد الدكتور فخري أن يميز بها كتابه عن باقي المؤلفات الأخرى العربية والإسلامية وحتى الأوروبية التي تناولت تاريخ الفلسفة الإسلامية، فهي تتحدد في الامتداد الزمني العابر من القرن الثامن الميلادي، إلى يومنا هذا، حسب ما جاء في غلاف الكتاب.

ولا شك أن هذه ميزة تذكر لهذا الكتاب، وتميزه من هذه الجهة عن غيره من المؤلفات الأخرى، التي لم تتابع تاريخ تطور الفلسفة الإسلامية إلى عصرنا الراهن.

-٢-
الاستشراق والفلسفة الإسلامية

منظـورات الرؤية للدكتور ماجد فخري في كتابتـه لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لها علاقـة بطبيعة موقفه من الاستشـراق الأوروبي، الموقف الذي شرحـه الدكتور فخري، وكشف عنه في دراسة مبكرة ترجع إلى ستينيات القرن العشرين، كان قد تقدم بها إلى المؤتمر الذي نظمته الجامعة الأمريكية في بيروت حول (الفكر الفلسفي في مائة سنة)، وحملـت هذه الدراسـة عنوان (الدراسـات الفلسفية في مائة سنـة)، ونشرت لاحقاً في كتابه (دراسات في الفكر العربي).

في خاتمـة هذه الدراسـة، وبعد جولة مسحيـة واستطلاعية نقب فيهـا عن أوائل المؤلفـات والنصوص والتحقيقات الفلسفيـة المنجزة في المجال العربي خلال مائة سنة، بعـد هذه الجولة وقبـل التطـرق إلى مستقبل الدراسـات الفلسفية عند العـرب، أشار الدكتور فخري إلى خمس نتائج وصفها بالعامة، بدأها وختمها بالحديث عن الاستشراق والمستشرقـين، وعرفـت عن موقفه تجـاه الاستشراق وعلاقة هذا الموقـف بكتابة تاريخ الفلسفة الإسلامية.

وهذه النتائج بنص كلامه هي:

أولاً: إن الجهـد الذي بذله المستشرقون، طيلة القرنين التاسع عشر والعشرين، في الكشف عن كنوز الفلسفة العربية والتعريف بها، آخذ في التضاؤل، وإن مهمة الاضطلاع بهذا العبء آلت الآن إلى المؤلفين والباحثين العرب، الذين يجدر بهم بحكم سليقة اللغة والطبـع أن يقومـوا بمهمـة نشر المخلفـات الفلسفية التـي ما زال في مكاتـب اسطنبول وأكسفورد وإسبانيا وباريس والهند وإيران مقادير كبيرة منها نشراً حسناً، يلتزمون فيه القواعـد العلمية لتحقيق النصوص، ويتفادون العجلة فيه من جهة، وطلب الجاه الأدبي الرخيص من جهة أخرى[٢].

ثانياً: لقد حان لنا أن نتحرر من عقدة الاستشراق، فإذا أقررنا بفضل المستشرقين وعملنـا على التشبه بهم، لم يكن إقرارنا بذلك ضرورة إقرار المقلد الجاهل، أو تشبهنا

بهـم تشبه العبد بالسيد، لأن مملكة العلم مملكة ديمقراطية لا سيد فيها ولا مسود، ولا عربي ولا أعجمي، فأرفع الناس فيها من رفعه الحق. وليكن شعارنا في ذلك ما قاله ابن رشد في معرض الحث على النظر في أقوال القدماء من الفلاسفة: (فقد يجب علينا، إن ألفينـا لمن تقـدم من الأمم السالفة نظراً في الموجودات، واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائـط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، ومـا أثبتوه في كتبهم، فما كان منه موافقـاً للحـق قبلناه وسررنا به، وشكرناهم عليه، ومـا كان منه غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم عليه)[٤].

وقد ظل الدكتور فخري في هذه الدراسة يشيد ويمتدح دور الاستشراق، وما نهض به المستشرقون في الكشف عن كنوز العرب العلمية والفلسفية، بطريقة تلفت النظر إلى طبيعة موقفه من الاستشراق، ومن أوضح النصوص في هذا الشأن، ما أشار إليه بقوله: (فلا يسعنا في هذا المقام، إلا أن نشيد بفضل هؤلاء المستشرقين وأقرانهم، الذين عملوا طيلـة القرنين الأخيرين على الكشف عن كنوز العرب العلميـة والفلسفية بعناية فائقة. وإذا كان العـرب قـد أقبلوا اليـوم على النظر في تراثهم العلمـي والفلسفي القديم، فما ذلـك إلى حد بعيد إلا ضرباً على غرار هؤلاء العلماء، الذين دللوا من خلال دراساتهم للفلسفـة العربيـة والتأريخ لها، على ما لهذه الفلسفة من شـأن في تطور الفكر الفلسفي العـام، حتـى حيث تجنوا عليها أو غضوا من قدرها بعض الشـيء، فلولا إقرارهم بشأن هذه الفلسفة، لما أبهوا لها أو قبلوا على دراستها هذا الإقبال)[٥].

وحـين يريد البرهنـة على هذا الموقـف القاطع به، يقول الدكتـور فخري (ويكفي أن ننظـر في أي بحث فلسفي يخط بالعربيـة اليوم، كي نتحقق من مدى اتكال الباحثين عندنا علـى هؤلاء المستشرقين ودراساتهم في حقل الفلسفـة خصوصاً، إذ يكاد لا يخلو بحـث فلسفي جدي من إشـارات إلى آثارهـم واستشهادات بأقوالهـم، ناهيك بالتزام المقاييـس والقواعـد العلميـة التي وضعوهـا فيهـا، أو الترجمات المختلفـة لآثارهم إلى العربية وتدارسها في شتى الأوساط)[٦].

لهـذا فـإن كتابـات الدكتـور فخـري تخلو مـن أي نقد واضـح تجـاه الاستشراق

والمستشرقين على اختلاف مدارسهم ومذاهبهم الفكرية والفلسفية، وحتى تجاه أولئك المتشددين من المستشرقين، وتجلى هذا الموقف في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، الذي جاء خالياً تماماً من أي نقد، وبأي صورة كانت تجاه الاستشراق والمستشرقين، بخلاف معظم أو جميع المؤلفات الأخرى التي تناولت هذا الحقل.

ومن هذه الجهة فإن كتاب (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، جاء شديد الشبه بكتابات ومؤلفات المستشرقين من حيث لغته التي كتب بها، ومن حيث الرؤية والمنظورات التي تقف وراءه، وهكذا من حيث الروح العامة التي تسري فيه، ومن جهات عدة أخرى.

وهو أشبه ما يكون بكتاب دي بور (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، الذي وصفه الدكتور فخري نفسه في توطئة كتابه أنه لا يزال أفضل عرض مجمل للفلسفة الإسلامية بالألمانية والإنجليزية[٧].

وما يميزه عن كتاب دي بور هو التوسع الكمي والزمني الذي يقتضيهما الفارق الزمني الطويل نسبياً بين الكتابين، والممتد إلى سبعة عقود من الزمن.

ويفترض في هذه الملاحظة ألا يكون فيها أي إزعاج أو انتقاص للدكتور فخري، وذلك استناداً إلى طبيعة موقفه التبجيلي الواضح من الاستشراق والمستشرقين، ودعوته الصريحة إلى التشبه بهم.

وسوف نتوقف لاحقاً لمناقشة هذا الموقف عند الحديث عن الملاحظات والنقد.

-٣-
الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية

في مقدمة كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، حدد الدكتور فخري بشكل واضح ما يقصده بالفلسفة الإسلامية، كما تبلورت وتحددت في تاريخ المسلمين، ويرى أنها تعني ذلك التيار الفكري الذي تأثر بالفلسفة اليونانية، وأصبح الطابع اليوناني هو الجانب الأبرز فيه، وبات يعرف تمييزاً له، حسب قوله، بتيار الفلسفة الإسلامية.

واعتبر الدكتور فخري أن نشأة هذا التيار الفلسفي وتطوره، هما الغرض الرئيسي من وضع كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية).

هذه الرؤية هي المفتاح لمعرفة فلسفة هذا الكتاب (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، وهي أكثر ما يكشف هويته، ومن دونها لا يمكن فهم بنية هذا الكتاب وأطروحته الفكرية والتاريخية، فهي الرؤية التي سرت بين أجزائه من البداية حتى النهاية، وعكست الروح العامة فيه.

وحين أشار الدكتور فخري إلى هذه الرؤية، أراد من جهة أن يحدد الغرض الرئيسي من وضع هذا الكتاب، وأراد من جهة أخرى أن يميز ويفارق ما بين تيار الفلسفة عن تيار علم الكلام الذي لم يعرض له، حسب قوله، إلا بمقدار ما استمد من الفلسفة الإسلامية أو عارضها أو تجاوز عنها، إلى جانب حركة أخرى كانت علاقتها بالفلسفة تتأرجح في نظره بين قطبين متقابلين هما الاتفاق التام والمعارضة المطلقة، وهي النزعة الصوفية.

ومن هذه الجهة، كان الدكتور فخري وفياً لهذه الرؤية التي تمثلها وعبر عنها بشكل واضح في كتابه، وظل يلفت النظر إليها باستمرار، ويحاول البرهنة عليها دائماً لتأكيدها وتثبيتها والتمسك بها.

ومن يرجع إلى كتابه يتكون عنده مثل هذا الانطباع، الذي يصرح به الدكتور فخري ولا يخفيه أو يتوارى عنه، ويكفي للدلالة عليه أنه غالباً ما كان يفتتح فصول الكتاب بالإشارة إلى الأثر والتأثير اليوناني بأحد مذاهبه المختلفة الأفلاطوني أو الأرسطي أو الأفلاطونية المحدثة.

ليس هذا فحسب، وإنما ظل الدكتور فخري يلفت النظر إلى الأثر أو التأثير اليوناني عند الحديث عن الفلاسفة المسلمين ولم يترك أحداً منهم، بدأ من الكندي في القرن التاسع الميلادي، الذي وصفه بأنه أول مؤلف فلسفي مبدع في الإسلام، إلى ملا صدرا في القرن السابع عشر، والذي وصفه بأنه ألمع فلاسفة العهد الصفوي، مروراً بأولئك الفلاسفة المعروفين مثل الفارابي وابن سينا وأبو حيان التوحيدي ومسكويه، وابن عربي وابن طفيل وابن رشد والسهروردي.

فحين تحدث عن الكندي، قال عنه (لم يكن فضل الكندي في تطوير التعبير الفلسفي الخدمة الوحيدة، حتى ولا الكبرى التي أداها للفكر الفلسفي في القرن التاسع، بل يوازيها في الأهمية دوره الفعال في إدخال الفكر الفلسفي اليوناني إلى العرب والترويج له في أوساطهم)[٨].

وهذا النص شديد الأهمية، من جهة أن الدكتور فخري لم يكن معنياً بالكشف عن جوانب الإبداع والابتكار عند الفلاسفة المسلمين، بقدر عنايته الكشف عن الأثر اليوناني عند هؤلاء الفلاسفة، وهذا ما أشار إليه من قبل في كتابه (دراسات في الفكر العربي)، وعند حديثه عن الكندي أيضاً، وحسب قوله (وليس يهمنا تجلية الكندي في ميدان الإبداع هذا، بمقدار ما يهمنا إقباله على الترويج للفلسفة اليونانية، والحث على طلبها)[٩].

وكنت قد تتبعت هذه الملاحظة خلال مطالعتي للكتاب من البداية إلى النهاية، وذلك بعد أن لفتت انتباهي، وحددت مواطن الإشارة إليها وهي كثيرة جداً، ووجدت أن هذه الملاحظة تمثل السمة الأبرز لهذا الكتاب، ولعل هذا ما أراده المؤلف أيضاً.

والدكتور فخري الذي طبع كتابه بهذه الروح، وأقام بنية كتابه وأطروحته على أساسها، لم يبد ملاحظة عليها قط، وظهر وكأنه يستحسن هذا الموقف، ويميل إليه، ويسعى إلى تعميمه، والتأكيد عليه، بمعنى أن هذا ما كان يفضله وينتصر له.

علماً بأن هذا الموقف ليس طارئاً أو جديداً على الدكتور فخري، فهو ينتمي إلى هذا المنحى الفكري منذ بداية مسلكه الفلسفي، وتصنف عليه جميع كتاباته ومؤلفاته،

وطالما تحدث عنه وأشار إليه حتى في مقالاته وكتاباته القصيرة، وتجلى ذلك بوضوح في كتابه (دراسات في الفكر العربي)، الذي جمع فيه مقالاته ودراساته المبكرة التي ترجع إلى سنة ١٩٥٣م، والفصل الأول من هذا الكتاب جاء بعنوان (أثر اليونان في الفكر العربي).

ويتأكد هذا المنحى، عند معرفة أن أول مؤلفات الدكتور فخري هو كتاب (أرسطو طاليس المعلم الأول) الصادر سنة ١٩٥٨م، وكأنه أراد من هذا الكتاب أن يعرف به عن نفسه في الوسط الفكري والأكاديمي الذي ينتمي إليه ويتواصل معه، والكتاب الأول دائماً ما يمثل محطة مهمة في تطور التجربة الفكرية عند المؤلف، ويكشف عادة عن طبيعة الميول الفكرية الأولى.

وهي الميول التي بقيت عند الدكتور فخري وتراكمت، فجاء الكتاب الثاني عن ابن رشد بعنوان (ابن رشد فيلسوف قرطبة) الصادر سنة ١٩٦٠م، والذي وصفه الدكتور فخري في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) بأنه أول وآخر أرسطو طالي بارز على المسرح الفلسفي في الإسلام، وبهذا الوصف الدال جداً افتتح فخري الحديث عن ابن رشد.

وبهذه الميول وبهذا المنحى، يكون الدكتور فخري قد اختار مسلك ونهج المستشرقين الأوروبيين في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، ووضع نفسه في خانتهم، والتطابق معهم، بقصد وإدراك منه، لقناعته بهذا المسلك، وتصويبه لهذا النهج.

ولا أظن أنه يرى في هذا التطابق قدحاً أو ذماً، وقد يرى فيه مدحاً وثناء، وذلك لمدحه وثنائه على المستشرقين، ودعوته الصريحة للتشبه بهم.

والذي جعلنا نقول بهذا التطابق في الموقف والمنحى بين الدكتور فخري والمستشرقين الأوروبيين، باعتبار أن هذا المنحى هو منهج المستشرقين تماماً الذي تواتر عنهم، وكانوا المؤسسين له، والمحرضين عليه أيضاً.

ومن الذين كشفوا عن ذلك بخبرة ودراية الشيخ مصطفى عبدالرازق في كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، عند حديثه في مقدمة الكتاب عن طبيعة منازع الغربيين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، إذ اعتبر أنهم (يقصدون

إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي)[١٠].

وهذه العناصر الأجنبية يقصدون بها عادة الثقافة اليونانية والفلسفة اليونانية، وهذا ما أوضحه كثير من المستشرقين، ومنهم المستشرق الهولندي دي بور في كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام) بقوله (ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأن أيضاً، لأنه يرينا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذياً أبعد مدى، وأوسع حرية، مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين)[١١].

-٤-
الكتاب.. مواضيعه ومحتوياته

إن أفضل طريقة لتكوين المعرفة بكتاب (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، هو سرد وتوصيف موضوعات الكتاب ومحتوياته، فهي الطريقة التي يعرف فيها الكتاب نفسه بنفسه، وهذه خطوة ضرورية قبل مناقشة الكتاب، وتوجيه الملاحظات والنقد.

يتألف الكتاب من توطئتين، توطئة الطبعة الأولى، وتوطئة الطبعة الثانية، ومقدمة واثني عشر باباً، كل باب يتضمن فصولاً عدة، وهذه الأبواب مرتبة على النحو التالي:

الباب الأول حمل عنوان (تراث اليونان والإسكندرية والمشرق) واحتوى على أربعة فصول، الفصل الأول جاء بعنوان (الشرق الأدنى في القرن السابع)، والفصل الثاني جاء بعنوان (ترجمات النصوص الفلسفية)، والفصل الثالث جاء بعنوان (عناصر من الأفلاطونية الجديدة)، والفصل الرابع جاء بعنوان (المؤثرات الفارسية والهندية).

الباب الثاني حمل عنوان (المشادات السياسية والدينية الأول)، واحتوى على فصلين، الفصل الأول جاء بعنوان (الانقسامات الدينية السياسية)، والفصل الثاني جاء بعنوان (نشأة الحركة الكلامية في الإسلام).

الباب الثالث حمل عنوان (طلائع التأليف الفلسفي المنظم في القرن التاسع)، واحتوى على فصلين، الفصل الأول جاء بعنوان (الكندي أول مؤلف فلسفي مبدع في الإسلام)، والفصل الثاني جاء بعنوان (ظهور المذهب الطبيعي والتنكر للعقيدة الإسلامية).

الباب الرابع حمل عنوان (تكامل الأفلاطونية الجديدة وصيغتها الإسلامية)، واحتوى على فصلين، الفصل الأول جاء بعنوان (أبو نصر الفارابي)، والفصل الثاني جاء بعنوان (ابن سينا).

الباب الخامس حمل عنوان (الفيثاغورية الجديدة والترويج للعلوم الفلسفية)، واحتوى على أربعة فصول، الفصل الأول جاء بعنوان (الفلسفة صنيعة السياسة)، والفصل الثاني جاء بعنوان (الافتراضات الرياضية الفلسفية في مذهب الإخوان)،

والفصل الثالث جاء بعنوان (الكونيات والإلهيات في نظام الإخوان)، والفصل الرابع جاء بعنوان (علم النفس ونظرية المعرفة في نظام الإخوان).

الباب السادس حمل عنوان (انتشار الفكر الفلسفي في القرن العاشر)، واحتوى على ثلاثة فصول، الفصل الأول جاء بعنوان (أبو حيان التوحيدي)، والفصل الثاني جاء بعنوان (مسكويه)، والفصل الثالث جاء بعنوان (يحيى بن عدي).

الباب السابع حمل عنوان (التفاعل بين الفلسفة والعقيدة)، واحتوى على ثلاثة فصول، الفصل الأول جاء بعنوان (تقهقر النزعة العقلية في علم الكلام)، والفصل الثاني جاء بعنوان (المذهب الأشعري ووضع الماورائية الظرفية)، والفصل الثالث جاء بعنوان (التفنيد المنظم للأفلاطونية الجديدة).

الباب الثامن حمل عنوان (نشؤ التصوف الإسلامي وتطوره)، واحتوى على ثلاثة فصول، الفصل الأول جاء بعنوان (الطلائع التقشفية)، والفصل الثاني جاء بعنوان (في اتجاه وحدة الوجود.. البسطامي، الحلاج، وسواهما)، والفصل الثالث جاء بعنوان (التركيب والبنيان الفلسفي).

الباب التاسع حمل عنوان (الحقبة الأندلسية والعودة إلى المشائية)، واحتوى على ثلاثة فصول، الفصل الأول جاء بعنوان (طلائع التأمل الفلسفي في الأندلس)، والفصل الثاني جاء بعنوان (ابن طفيل وترقي العقل ترقياً طبيعياً نحو الحقيقة)، والفصل الثالث جاء بعنوان (ابن رشد والدفاع عن المشائية).

الباب العاشر حمل عنوان (التطورات الفلسفية بعد ابن سينا)، واحتوى على فصلين، الفصل الأول جاء بعنوان (السهروردي)، والفصل الثاني جاء بعنوان (فلسفة الإشراق في مراحلها اللاحقة.. صدر الدين الشيرازي وأتباعه).

الباب الحادي عشر حمل عنوان (الردة الكلامية والرجوع إلى السنة)، واحتوى على ثلاثة فصول، الفصل الأول جاء بعنوان (الظاهرة الحنبلية الجديدة.. أبن حزم، ابن تيمية، محمد عبد الوهاب)، والفصل الثاني جاء بعنوان (التحديث والانحلال.. فخر الدين الرازي، نجم الدين النسفي، الإيجي، الجرجاني والباجوري)، والفصل

الثالث جاء بعنوان (الارتداد والإصلاح.. ابن خلدون).

الباب الثاني عشر حمل عنوان (التيارات الحديثة والمعاصرة)، واحتوى على ثلاثة فصول، الفصل الأول جاء بعنوان (انبثاق الروح التجديدية.. جمال الدين الأفغاني، محمد عبده)، الفصل الثاني جاء بعنوان (التجديد في الهند.. سيد أحمد خان، أمير علي، محمد إقبال)، والفصل الثالث جاء بعنوان (الوضع الفلسفي اليوم).

هذه هي الخريطة التفصيلية لموضوعات الكتاب ومحتوياته، وهي تكشف من جهة عن سمة الشمولية، إذ جرى التطرق إلى الأعلام والمذاهب والاتجاهات المعروفة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وتكشف من جهة أخرى عن سمة الامتداد التاريخي والعبور من الأزمنة القديمة إلى الأزمنة الوسيطة، وصولاً إلى الأزمنة الحديثة والمعاصرة.

وعلى ضوء هذه الخريطة التفصيلية، هناك بعض الملاحظات التي حاول المؤلف التنبيه عليها، ولفت النظر إليها لأهميتها في نظره عند كتابة تاريخ الفلسفة الإسلامية، من هذه الملاحظات:

أولاً: ضرورة تفادي ما أسماه الدكتور فخري بالنقص الحاصل في كتابات المؤرخين العرب الذين قصروا أبحاثهم على بعض الفلاسفة، وأهملوا عن عمد أو غير عمد بعض الفلاسفة الآخرين.

وهذه الملاحظة نبه عليها الدكتور فخري من قبل، في دراسته الاستطلاعية حول الدراسات الفلسفية في مائة عام، وأشار إليها هناك بقوله (اصطلح بعض المؤرخين عندنا، لسبب نجهله، على قصر أبحاثهم على طائفة محظوظة من الفلاسفة، كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون، فتجاوزوا عن عمد أو غير عمد، عدداً من أئمة الفكر العربي، كأبي بكر الرازي ومسكويه (توفي ١٠٣٠)، والسهروردي (توفي ١١٩١)، والشيرازي (توفي ١٦٤٠)، وسواهم، ونحن إذا شئنا وفاء الفكر الفلسفي عند العرب حقه علينا، تفادي هذا النقص وتناول شتى وجوهه، والتعريف بجميع أئمته، حتى الذين خرجوا عن إجماع أقرانهم، أو نهجوا نهجاً خاصاً ثاروا فيه على المذاهب المشهورة في عصرهم)[١٢].

ثانيـاً: حاول الدكتور فخري أن يلفـت النظر إلى أولئك الفلاسفة الذين انحرفوا، حسب قوله، عن المجرى الفكري العام في الإسلام، لكنهم كانوا في نظره من ألمع مفكري الإسـلام، وأشـار إلى هذه الملاحظة بقولـه: هناك (جماعة من ألمـع مفكري الإسلام، نظير النظام والرازي والمعري، انحرفوا عن المجرى الفكري العام في الإسلام، فأضافوا بأصواتهم المتباينة نغماً ناشزاً إلى سيمفونيا لولاه لكانت لحناً رتيباً، والصعوبة في شرح أفكارهـم بشيء من الشمول تتصـل بطابعها غير المألوف. صحيـح أن الإسلام قد ولد نفوسـاً معارضة ومارقة كهذه، لكنه لم يتمكن آخر الأمر من أن يحتضنها، ومؤرخ الفكر الإسلامي لا يستطيع أن يتجاوز عنها، من دون أن يشوه المشهد بجملته)[١٣].

ثالثـاً: نقض الرأي الذي يصور أن الغزالي أوقـف تقدم الفلسفة والفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، وأن الفلسفة انتهت مع نهاية ابن رشد في نهاية القرن الثاني عشر الميـلادي، ولفـت الدكتـور فخري النظـر إلى هذا الـرأي عند حديثه عن صـدر الدين الشـيرازي، الذي قـال عنه إنه آخر المؤلفين الموسوعيين في الإسـلام، معتبراً أن إنتاجه (الضخـم نقض بليغ للـرأي الذي أخذ به العديدون من مؤرخـي الفلسفة الإسلامية في العصـر الوسيـط، وهو أن الغزالي تمكن في نهاية القرن الحادي عشر من توجيه ضربة قاصمة إلى الفلسفة، لم تستطع بعدها النهوض)[١٤].

ولعـل الدكتـور فخري لم يكـن على هذا الرأي مـن قبل، أو أنه لم يكـن جازماً به علـى هذا النحو، لأنه في كتابه (دراسـات في الفكر العربي)، أشار إلى الرأي الذي كان سائـداً عند الكثير من المؤرخين للفلسفة مقراً بصوابيته، وحسب قوله (ومع أن القرنين اللاحقـين شهـدا ظهور بعض المحـاولات الفلسفية، لا سيمـا المذهب الإشـراقي الذي استهله السهروردي (توفي ١١٩١)، فإنه يمكننا القول إن الدور الإبداعي في تاريخ الفكر الإسلامي ينتهي بوفاة فيلسوف قرطبة سنة ١١٩٨، أعظم فلاسفة العرب على الإطلاق، وأشهـر شراح أرسطو في العصور الوسطى. وهكذا كتب لنجم الفلسفة الأفول بعد ثلاثة قـرون ونيف من النضال المتواصل، عملت خلالها على النفوذ إلى صميم الحياة العقلية والروحية في الإسلام دون جدوى)[١٥].

ـ٥ـ
ملاحظات ونقد

تحدث الدكتور فخري في توطئة الطبعة الثانية من كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، أنه وعند صدور الطبعة الأولى منه، نشرت حوله مراجعات إيجابية مرحبة به، ولم يقلقه كثيراً، حسب قوله، العدد الضئيل من المراجعات السلبية أو التهجمات.

ولعل هذه المراجعات الإيجابية والسلبية نشرت في زمن صدور الكتاب في مطلع سبعينيات القرن العشرين، ولم يشر الدكتور فخري إلى مكان نشرها في أي صحيفة أو مجلة أو دورية.

ومن المحتمل أيضاً أن تكون هذه المراجعات قد نشرت باللغة الإنجليزية، وفي خارج العالم العربي، باعتبار أن الكتاب صدر باللغة الإنجليزية، وفي مدينة نيويورك الأمريكية.

أردت من هذه الملاحظة، الإشارة إلى أنني لم أطلع على مثل هذه المراجعات، ولم أجد كذلك مراجعات أو مناقشات حول هذا الكتاب، أفكاره وأطروحته ومنهجيته، في الكتابات التي وصلت إليها، بما في ذلك المؤلفات الفلسفية، ويبدو أنه لم يكن معروفاً على نطاق واسع، وهذا هو حال المؤلفات الفلسفية بصورة عامة إلا ما نذر، ومن هذه الجهة فإن كتاب (دراسات في الفكر العربي) يفوقه شهرة.

وبعد مطالعة هذا الكتاب، استوقفت انتباهي بعض الملاحظات التي بحاجة إلى مناقشة، وهي تتصل بشكل أساسي بالمنهج، وهذا ما نريد التركيز عليه، من هذه الملاحظات:

أولاً: من الواضح جداً أن الدكتور فخري لم يكن متوازناً على الإطلاق في موقفه تجاه الاستشراق الأوروبي، ويبدو أنه لم يكن معنياً أساساً بهذا التوازن في الموقف، ولا حتى مبالياً به، وذلك لشدة قناعته وموثوقيته بنهج المستشرقين، ودفاعه المستميت عنهم، وإعجابه الكبير بهم، إلى درجة وصل به الحال إلى الدعوة للتشبه بهم، وهي دعوة تصعب على الكثيرين الإفصاح عنها بهذا الوضوح، ومطالبته أيضاً المفكرين

والمؤرخين من التحرر لما أسماه بعقدة الاستشراق، التسمية التي ظل يكررها، ويلفت النظر إليها بعناية في كتابه (دراسات في الفكر العربي).

ونادراً ما صدر من أحد في المجال العربي والإسلامي، مثل هذا الموقف المتماهي والمتطابق كلياً مع الاستشراق الذي عليه ما عليه، لكنه ليس مستغرباً من الدكتور فخري الذي وجد نفسه دائماً في بيئة هؤلاء المستشرقين، أو في البيئة القريبة والمتصلة بهم.

وعند التوقف أمام مقولة التحرر من عقدة الاستشراق، نجد أن هذه المقولة لها صورتان، صورة الخشية والشك والحذر من الاستشراق، وهي الصورة التي قصدها ونبه عليها الدكتور فخري، وصورة التعلق والانبهار والتماهي مع الاستشراق، وهي الصورة التي تغافل عنها الدكتور فخري.

الصورة الأولى هي التي خاطب بها الدكتور فخري المفكرين والمؤرخين العرب، والصورة الثانية هي التي يخاطب بها الدكتور فخري، ومن يكون على مثل موقفه.

وما بين هاتين الصورتين، فإن الصورة الثانية هي أشد ضرراً من الصورة الأولى، وذلك على خلفية أن الصورة الأولى إذا كانت تفوت منفعة، فإن الصورة الثانية تجلب مفسدة، والقاعدة عند الأصوليين في هذا الشأن، أن دفع المفسدة مقدم على جلب المنفعة.

وفي النطاق العربي من الصعب تقبل هذا الموقف من الدكتور فخري لكونه يتصف بالتبسيط الشديد، وبحسن الظن المفرط بالمستشرقين، الناظر لهم من وجه واحد لا غير من دون الوجه الآخر.

ويتصل بهذا الموقف، ما أشار إليه الدكتور فخري في مقدمة كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، حين اعتبر أن من التواريخ الأعم التي ما زالت ذات فائدة كتاب أوليري (الفكر العربي ومكانته في التاريخ) الذي ظهر أولاً سنة ١٩٢٢م[١٦].

في حين أن هذا الكتاب ينتمي إلى ذلك النمط من الكتابات الاستشراقية المحظة، ويتجلى فيه الموقف الاستشراقي الصافي المتحيز كلياً لمفهوم المركزية الأوروبية، والذي لا يرى في العالم إلا الثقافة الأوروبية المظفرة.

والـذي ترجـم هذا الكتـاب إلى اللغـة العربيـة، وهو الباحـث المصـري الدكتور تمـام حسان وضـع مؤلفه المستشرق الأيرلنـدي الأصل ديلاسي أوليـرى في خانة غلاة المستشرقـين، ووصفه بهذا الوصف، وقام بهـذه الترجمة بناء على خلفية يقررها بقوله (حـين قرأت هذا الكتـاب لأول مرة راعني منه موقفه من الثقافة العربية، وشق علي أن يقرأه بعض القادرين على قراءة اللغة الإنجليزية من العرب، فيعتقدون ما فيه من طعن علـى العرب، دون أن تكون لهم المقدرة على رد آرائه، فمعظم الذين يقرؤون الإنجليزية عندنـا مـن غير المتعمقين في الثقافة العربية القديمة، ومن هنـا لابد أن نتوقع منهم أن يكون موقفهم من آراء هذا الكتاب هو وقف القارئ العادي الذي ورد ذكره، لهذا قررت أن أترجـم هذا الكتـاب إلى اللغة العربيـة، وأن أعلق على ما يمكننـي التعليق عليه من مغالطاتـه، ثـم حين يصبح النص العربي في يد القراء، يكـون من السهل على أصحاب الثقافـة الإسلامية الذين لا يقـرؤون الإنجليزية أن يردوا على ما في هذا الكتاب، بأكثر مما كان في طوقي أن أرد به في هذا التقديم)[١٧].

فهل يريد الدكتور فخري من دعوته إلى التشبه بالمستشرقين، التشبه بمثل ديلاسي أوليري الذي امتدح كتابه، وفيه ما فيه من ملاحظات ومغالطات!

ثم أن الدكتور فخري على قربه الشديد والمستمر بكتابات المستشرقين ومؤلفاتهم، التـي يأنس بهـا، ويشيد بفضلها، لم يجد فيهـا ما يستدعي النقاش والنقد، الذي ظل غائبـاً كلياً عن كتاباتـه ومؤلفاته، وهي الكتابـات التي يرى فيها الكثـيرون أنها تحتوي على مغالطـات وتحريفات وتهجمات، وعلى الأصعدة كافة التاريخية والدينية والثقافية والفلسفيـة وغيرهـا، وبشكل لا يحصـى، وبطريقة شديـدة الاستفـزاز، وتحرض على النقاش والنقد لحساسيتهـا وفداحتها، لكنها عند الدكتور فخـري لها صورة أخرى لا تستدعي مثل هذا النقاش والنقد، وهذا أمر محير.

لكن ومن جانب آخر، فإن الدكتور فخري لم يعط أحكاماً على الفلسفة الإسلامية علـى طريقة أحكام المستشرقين التعسفية والمتحيزة، مثل أحكام فيكتور كوزان وأرنست رينـان وليون جوتييه، وسائر الذين تحدث عنهم الشيـخ مصطفى عبدالرازق في كتابه

(تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية).

وأقصى ما أشار إليه الدكتور فخري من حكم أو انطباع على الفلسفة الإسلامية، قوله في خاتمة مقدمة كتابة (ينبغي أن يقال في الفلسفة الإسلامية أنها سلكت في نشوئها وتطورها مسلكاً خاصاً أسبغ عليها وحدة منسجمة، هي الميزة الخاصة بالحركات الفكرية الكبرى في التاريخ، على أننا يجب أن لا نتوهم أن السبيل الذي سلكته في نشوئها كان سديداً تماماً)[١٨].

ونختم هذه الملاحظة، بالخاتمة التي انتهى إليها الدكتور محمد عابد الجابري، بعد تحليل طبيعة الرؤية الاستشراقية في ميدان الفلسفة، وهو الميدان الذي كان ينظر له على أنه أقل الميادين تعرضا للعدوان الاستشراقي، في هذه الخاتمة يقول الدكتور الجابري (نحن لا ننكر مجهودات كثير من المستشرقين الذين أسهموا في نشر وتحقيق عدد مهم جداً من كتب التراث العربي الإسلامي، والذين سلطوا كثيراً من الأضواء على جوانبه، ولكن يجب أن نكون واعين في ذات الوقت بأن اهتمامهم بهذا التراث سواء على مستوى التحقيق والنشر، أو على مستوى الدراسة والبحث، لم يكن في أية حال من الأحوال، ولا في أي وقت من الأوقات، من أجلنا نحن العرب والمسلمين، بل كان دوماً من أجلهم هم. وإذن فيجب أن نتعامل معهم على هذا الأساس، وإذا شعرنا في وقت من الأوقات بضرورة الرد عليهم، فيجب أن يكون ذلك لا بصب اللعنات عليهم من الخارج، بل بتحليل فكرهم من داخله، والكشف عن دوافعه وأهدافه)[١٩].

ثانياً: عند النظر في المنهج الذي سلكه الدكتور فخري في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، يمكن القول إنه اعتمد تماماً على منهج المستشرقين في هذا المجال، وهو المنهج الذي يحاول أن يتتبع أثر وتأثير الفلسفة اليونانية على ثقافة المسلمين، وكيف تموجت هذه الفلسفة اليونانية وتشكلت في هذه البيئة المختلفة عن البيئات المسيحية الأوروبية، والكشف عن الصورة التي ظهرت عليها هذه الفلسفة بعد تفاعلها مع الثقافة الإسلامية.

ويظهر هذا الاعتماد حين التعرف على طبيعة المنهج الذي استند عليه الدكتور

فخري في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، وإشارته إلى أن ما يقصده بالفلسفة الإسلامية هو ذلك التيار الفكري الذي تأثر بالفلسفة اليونانية، وأصبح الطابع اليوناني هو الجانب الأبرز فيه، وتأكيده على أن الحديث عن نشأة هذا التيار الفلسفي وتطوره في ساحة الثقافة الإسلامية هما الغرض الرئيسي من وضع كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية).

وهذا المنهج هو منهج استشراقي بلا خلاف، والدكتور فخري يعرف هذا الأمر قبل غيره، لأنه مقتنع بهذا المنهج الذي نشأ وتربى عليه، وتعلمه وعلمه، وبقي في أجوائه وبيئته خلال مشواره العلمي والأكاديمي الطويل، وما زال عليه.

وأما أنه منهج استشراقي فهذا ما كشف عنه المستشرقون أنفسهم، ويمكن التعرف على ذلك وبسهولة حين العودة إلى كتابات ومؤلفات هؤلاء المستشرقين، ومنهم المستشرق ديلاسي أوليري الذي امتدح الدكتور فخري كتابه، وأشار إليه من بين المؤلفات القليلة التي جاء على ذكرها.

في هذا الكتاب وحين أراد أوليري شرح ما يريد دراسته، تحدث في خاتمة مقدمته بقوله (سيكون من هم الصفحات اللاحقة أن تتتبع انتقال الفكر الهليني بطريق الفلاسفة المسلمين، والمفكرين اليهود الذي عاشوا في بيئات إسلامية، حتى نرى كيف أثر هذا الفكر في الثقافة المسيحية اللاتينية في القرون الوسطى، بعد أن تعدل بمروره بمرحلة تطور في المجتمع الإسلامي، وعدل بدوره الأفكار الإسلامية)[٢٠].

وفي هذا النطاق، اعتبر أوليري جازماً بقوله (والحق أن هذه الثقافة الإسلامية في أساسها وفي جوهرها جزء من المادة الهلينية الرومانية، بل إنه حتى علم التوحيد الإسلامي قد تحدد وتطور بواسطة منابع هلينية، ولكن الإسلام ظل مدة طويلة منعزلاً عن المسيحية، وحدث تطوره في بيئات تختلف عنها تماماً، حتى ليبدو غريباً عليها، أجنبياً عنها، وتظهر أعظم قوة له في أنه قد عرض المادة القديمة في شكل جديد جدة تامة)[٢١].

وقد أثار هذا الموقف استغراب واستهجان مترجم الكتاب الدكتور تمام، الذي

علـق عليه في هامش الكتاب بقولـه (مثل هذه الدعوى العريضـة ينضح بالتعصب ضد العـرب والإسلام، ويتنافى مع ما للأمانة العلميـة من احترام واجب. ولست أدري كيف يتجاهل المؤلف ما للقرآن وهو أساس الثقافة الإسلامية من خطر، ليدعى أن أساس هذه الثقافـة هليني. وهو يتناسى ما للحديث من تأثير، ويدعي الصبغة الهلينية لكل ما جاء بـه الإسلام. أفـكان من الأساس الهليني أن رفض المسلمـون التماثيل والصور، وعزفوا عـن ترجمة الأدب الإغريقـي وهو جماع ألوان الثقافة عند الإغريـق؟ أو يرى الرائي في الفن الإسلامي القائـم على الزخرفة الهندسية، أو في العمارة الإسلامية التي ابتدعت لنفسها تطوراً خاصاً، أو في الفلسفة الإسلامية التي احترمت دائماً كلمة التوحيد، أو في التصـوف الإسلامـي الذي اتخذ غار حراء نقطة البداية لـه، أو في الإلهيات الإسلامية التي رفضت التعدد والكلام في الذات، أقول: أو يرى الرائي أي أساس هليني لكل أولئك؟ الجواب عند تعصب المستشرقين!) [٢٢].

وما نريد قوله إن المنهج الذي اعتمد عليه الدكتور فخري في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلاميـة لم يكن منهجاً جديداً، ويبدو أنـه لم يجتهد في البحث عن منهج جديد على طريقـة الشيـخ مصطفى عبدالـرازق في كتابه (تمهيـد لتاريخ الفلسفـة الإسلامية)، أوطريقـة الدكتور إبراهيم مدكـور في كتابه (في الفلسفة الإسلاميـة منهج وتطبيقه)، أوالدكتـور علـي سامـي النشار في كتابـه (نشأة الفكـر الفلسفي في الإسـلام)، الذين اجتهدوا بحثاً عن مناهج جديدة في هذا المجال.

ومـن جانـب آخر، فإن هـذا المنهج الذي سلكـه الدكتور فخري ليـس بمقدوره أن يكـون منهجاً مميـزاً أو منافساً لمناهـج المستشرقين، لأنه جاء تابعـاً ومقلداً لهم، على قاعـدة التشبه بهم، وميزته الفارقة أن صاحبه ينتمـي إلى المجال العربي وليس المجال الأوروبي.

يضـاف إلى ذلـك، فإن هذا المنهج لم يعـد يقدم جديداً، أو يثـير دهشة، أو يفتح أفقـاً، فقد استنفد المستشرقـون طاقته، وبذلوا في سبيله جهداً كبـيراً، وظلوا يتناوبون عليـه في أزمنة متعاقبة، ويطبقونه في مجالات متعـددة، لأنه المنهج الأقرب إلى ميولهم

وغاياتهم الفكرية والتاريخية والاستشراقية.

وإذا اعتبرنا أن هؤلاء المستشرقين بهذا المنهج، كانوا منسجمين مع أنفسهم في إطار رؤيتهم الاستشراقية، وثقافتهم الأوروبية، فإن الدكتور فخري ما كان معنياً على الإطلاق في التقيد بهذا المنهج، الذي لا ينبغي التسويغ له بعناوين الموضوعية والعلمية والمنهجية والحياد وعدم التحيز، وبذريعة أن هذه العناوين هي أقرب إلى دراسات الأوروبيين أكثر من غيرهم، وعلى خلفية أن على أيدي هؤلاء الأوروبيين تطورت العلوم والمنهجيات وتراكمت وتقدمت، ووصلت إلى ما وصلت إليه اليوم، فكل هذه الأمور لا تسوغ ولا تبرر تقليدهم في المنهج.

ثالثاً: اعتمد الدكتور فخري على المنهج التاريخي في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، فغلب على كتابه السرد والتوصيف، وقل فيه التفسير والتحليل. ووجه الملاحظة هنا أن جانب السرد والتوصيف دائماً ما يتكرر في هذا النمط من الكتابات والمؤلفات العربية والأجنبية، وبالتالي فإنه لم يعد يضيف جديداً لافتاً، ولا يقدم اكتشافاً باهرا، والإبداع فيه ضئيل ومحدود.

والمفارقة اللافتة هنا أن الدكتور فخري في كتابه (دراسات في الفكر العربي)، اعتنى بالتفسير والتحليل أكثر من السرد والتوصيف، الأمر الذي اختلف في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، إذ اعتنى بالسرد والتوصيف أكثر من التفسير والتحليل.

ولعل الدكتور فخري كان مدركاً لهذه المفارقة، مع أنه لم يتطرق إليها، لأنها لم تكن تمثل عنده إشكالية، وأظنه تقصد في أن يغلب جانب السرد والتوصيف في كتابه تاريخ الفلسفة، وفاء للمنهج التاريخي الذي استند عليه.

وتنبه هذه المفارقة إلى نوع من العلاقة المفترضة بين الكتابين المذكورين، من جهة الحاجة إلى التفسير والتحليل، كما تجلى في كتاب الدراسات، ومن جهة الحاجة إلى السرد والتوصيف كما تجلى في كتاب التاريخ، لكنه التنبيه الذي لم ينبه عليه المؤلف نفسه.

أما الذي تنبه إليه المؤلف، هو أن المنهج التاريخي لم يعد كافياً في دراسة التراث الفلسفي العربي، وأشار إلى هذا التنبيه في سياق حديث له عن بعض المقترحات التي

توصل إليها في مجال دراسة التراث الفلسفي العربي، وجاء في طليعة هذه المقترحات، حسب قوله (على العلماء والمدرسين الالتزام بقاعدة المعاصرة في التنقيب عن جوانب هذا التراث وشرحها وتدريسها، والتوفر بوجه خاص على الجوانب الإنسانية منه. فالمنهج التاريخي والفيلولوجي الصرف الذي نهجه عدد كبير من هؤلاء العلماء والمدرسين، ومنهم كاتب هذه السطور، لأمد طويل لم يعد كافياً، لأنه بات لزاماً على المفكرين العرب إبراز الجوانب الحية من هذا التراث، والتجاوز عن الجوانب التي لم يعد فيها رمق من الحياة)[٢٣].

والجدير بالإشارة أن المنهج التاريخي هو المنهج الذي ينصح به المستشرقون، ويفضلونه دائماً.

رابعاً: ختم الدكتور فخري كتابه في الفصل الأخير منه، بالحديث عن الوضع الفلسفي الراهن، وهذا الأمر كما أشرت من قبل مثل أهم وأبرز ميزة لهذا الكتاب، لكنه جاء موجزاً ومقتضباً للغاية، إذ لم تتجاوز عدد صفحاته ست صفحات، مع أنه الفصل الذي يتصل بوضعنا الراهن، وبه انتقل الكتاب من الحديث عن الماضي والماضي السحيق، إلى الحديث عن الحاضر والحاضر الراهن، وبهذا الإيجاز والاقتضاب المخل فقدت هذه الميزة بعض حيويتها وقيمتها.

والمبررات التي ساقها المؤلف لتسويغ هذا الإيجاز والاقتضاب لا تخلو من مناقشة، إذ يرى أن الفكر التجديدي في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين هيمنت عليه الروح المناهضة للغرب، وبدا عنده الجيل الجديد من المجددين أكثر تطرفاً وأقل تبحراً، لكنهم في نظره وبصورة عامة ظلوا يواصلون المجهود النظري نفسه الذي استهله أولئك الرواد مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وإقبال وغيرهم، ويبسطون القضايا الكبرى ذاتها التي رسموا أولئك الرواد خطوطها في كتاباتهم الخلاقة على حد وصفه.

وبناء على ذلك يرى الدكتور فخري أن من العبث سرد جميع أسماء المفكرين المعاصرين أو جلهم، ممن اقتصر نشاطهم على تعميم المسائل التي عالجها المفكرون الأصليون، واكتفى بالإشارة إلى اثنين يمثلان في نظره التيار المناهض للغرب في الشرق

الأدنى اليوم، وهما سيد قطب ومحمد البهي، ومن بعدهما أشار إلى عباس محمود العقاد واصفاً له بأحد دعاة التجديد المعتدلين، ثم تطرق إلى تيار الفلسفة الوجودية في المجال العربي، وتحدث عن عبدالرحمن بدوي في مصر، ورينه حبشي في لبنان.

هذه هي صورة الوضع الفلسفي الراهن، كما شرحها الدكتور فخري في كتابه، والسؤال الذي يستدعي المناقشة هل يمكن اختزال الوضع الفلسفي الراهن في المجال العربي بهذا القدر الكمي من الصفحات، وبهذا العدد الضئيل من الأسماء، وبهذا الحصر للتيارات الفكرية والفلسفية!

لا شك أن الوضع الفلسفي العربي هو أوسع وأشمل وأكبر من ذلك بكثير، وهذا ما يعرفه الدكتور فخري قبل غيره، بغض النظر عن جوانب الأصالة والتجدد والإبداع، فأين هي مثلاً التيارات الفلسفية العربية التي تحدث عنها الدكتور جميل صليبا في ستينيات القرن العشرين، وحددها في سبعة تيارات، وأشار إليها في دراسته التي قدمها لمؤتمر الجامعة الأمريكية حول الفكر الفلسفي في مائة سنة، والذي شارك فيه الدكتور فخري نفسه.

وهي الدراسة التي عرفت كثيراً، وجرت حولها نقاشات بين المهتمين بالدراسات الفلسفية في المجال العربي، تركزت حول هل غطت هذه الدراسة واستوعبت جميع التيارات الفلسفية المعاصرة في المجال العربي، أم أن هناك تيارات أخرى لم يلتفت إليها، أو أنها ظهرت بعد زمن الدراسة أي ما بعد ستينيات القرن العشرين.

وهل يمكن الحديث عن الوضع الفلسفي الراهن من دون التطرق إلى الشيخ مصطفى عبدالرازق ومدرسته الفكرية والفلسفية في مصر، وهو أول أستاذ مصري وعربي يدرس الفلسفة في التعليم الجامعي المصري، وأستاذ الجيل الأول لأساتذة الفلسفة الرواد في مصر والعالم العربي أمثال الدكتور علي سامي النشار، والدكتور عثمان أمين، ومحمد مصطفى حلمي، ومحمود الخضيري، ومحمد عبدالهادي أبوريدة، وعبدالرحمن بدوي وآخرين، وهؤلاء هم الرواد الذي نهضوا بالدراسات الفلسفية في المجال العربي درساً وجمعاً وتحقيقاً وتصنيفاً وترجمة.

هـذه بعض اللفتات التـي تؤكد أن الوضع الفلسفي الراهـن في المجال العربي، هو أوسع وأرحب من الحصر والاختزال الذي تحدث عنه الدكتور فخري.

والمفارقة التي تكررت هنا أيضاً، أن ما أوجزه الدكتور فخري في هذا الكتاب، كان قـد توسـع فيه من قبل في كتابه (دراسات في الفكـر العربي)، عند الحديث عن (بعض وجوه الفكر العربي المعاصر)، وهي الدراسة المنشورة سنة ١٩٦٥م، لكن من دون أن ينبه على هذه الملاحظة.

هـذه ملاحظات في المنهج اقتصرت عليها، وهناك ملاحظات أخرى في التفاصيل أرتئيت عدم التوقف عندها، لأنني فضلت أن يكون البحث والنقاش في المنهج وحوله.

الهوامش

١. ماجد فخري. دراسات في الفكر العربي، بيروت: دار النهار، ١٩٨٢م، ص٢٣٨.
٢. ماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال اليازجي، بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٠م، ص٧.
٣. ماجد فخري. دراسات في الفكر العربي، مصدر سابق، ص٢٣٨.
٤. ماجد فخري. المصدر نفسه، ص٤٢٠.
٥. ماجد فخري. المصدر نفسه، ص٢٢٥.
٦. ماجد فخري. المصدر نفسه، ص٢٢٥.
٧. ماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ص٦.
٨. ماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٥٥.
٩. ماجد فخري. دراسات في الفكر العربي، ص٤١.
١٠. مصطفى عبدالرازق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بلا تاريخ، ص ط.
١١. دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبدالهادي أبو ريدة، بيروت: دار النهضة العربية، ط٣، ص٥٣.
١٢. ماجد فخري. دراسات في الفكر العربي، ص٢٣٩.
١٣. ماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٤.
١٤. ماجد فخري. المصدر نفسه، ص٤٧٦.
١٥. ماجد فخري. دراسات في الفكر العربي، ص١٢٧.
١٦. ماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٦.
١٧. ديلاسي أوليري. الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: تمام حسان، مراجعة: محمد مصطفى حلمي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م، ص١٢.
١٨. ماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٤.

١٩. محمد عابد الجابري. التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربي، ١٩٩١م، ص٩٤.
٢٠. ديلاسي أوليري. الفكر العربي ومكانه في التاريخ، مصدر سابق، ص١٦.
٢١. ديلاسي أوليري. المصدر نفسه، ص١٦.
٢٢. ديلاسي أوليري. المصدر نفسه، ص١٦.
٢٣. مجموعة كتاب. الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧م، ص٢٤٨.

ثبت المصادر

- بدوي، عبدالرحمن. موسوعة المستشرقين، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ٢٠٠٣م.
- الجابري، محمد عابد الجابري. التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م.
- الجابري، محمد عابد الجابري. الخطاب العربي المعاصر.. دراسة تحليلية نقدية، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨م.
- دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبدالهادي أبو ريدة، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٥٤م.
- طاهر، حامد. الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٥م.
- العاتي، إبراهيم. إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣م.
- العراقي، عاطف. العقل والتنوير في العربي المعاصر، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨م.
- عبدالرازق، مصطفى. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بلا تاريخ.
- فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال اليازجي، بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٠م.
- فخري، ماجد. دراسات في الفكر العربي، بيروت: دار النهار، ١٩٨٢م.
- كوربان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت: عويدات للنشر، ٢٠٠٤م.
- مجموعة كتاب. حواريات الروح والدين.. وقائع ندوة هنري كوربان الدولية، بيروت: معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ٢٠٠٥.
- مجموعة كتاب. الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق مفكراً وأديباً ومصلحاً، القاهرة:

المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧م.

- مجموعة كتاب. الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧م.
- مجموعة كتاب. الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة كتاب تذكاري، الكويت: جامعة الكويت، ١٩٩٣.
- النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤م.
- النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٥م.