التجديد الفلسفي
في زمن النهضة
الفاعلُون والسِّياق

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشئون الفنية

عبد الوهَّاب، محمَّد حلمي
التجديد الفلسفي في زمن النهضة (الفاعلُون والسِّياق)/ د. محمَّد حلمي عبد الوهَّاب. - القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع/ ط ١/ القاهرة: ٢٠١٧م.
٢٥٢ص؛ ١٤×٢١سم
تدمـــــك: ٨-٦١-٦٥١٩-٩٧٧-٩٧٨
رقم الإيداع: ٢٠١٧/١١٧٢١
١- الفلسفة النظرية ٢- الفلسفة - تاريخ ٣- الفلسفة الحديثة
أ- العنوان ١٠١

دار النشـــــر:	نيو بوك للنشر والتوزيع
عنـــوان الكتـاب:	التجديد الفلسفي في زمن النهضة (الفاعلُون والسِّياق)
الـــكـــاتـــب:	د. محمَّد حلمي عبد الوهَّاب
رقـــم الطبعـــة:	الأولى
تـاريـــخ الطبـــع:	٢٠١٧

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر

ويحذر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملًا أو جزئيًا، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

نيو بوك للنشر والتوزيع
٦ عمارات الدفاع الوطني - حدائق القبة - القاهرة
ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤
newbooknb@gmail.com

التجديد الفلسفي
في زمن النهضة
الفاعلُون والسِّياق

د. محمَّد حلمي عبد الوهَّاب

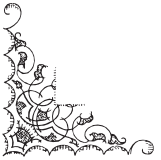
NEW BOOK
نيو بوك للنشر و التوزيع
2017

إهداء

إلى ريحانتَيَّ..

جاسر و جنى

أملًا في غدٍ أفضل



المحتويات

الموضوع	صفحة
إهـداء	5
مقدمة	11
الفصل الأول: التجديد الفلسفي في زمن النهضة... الوعي والاستجابة	23
الفصـل الثاني: الفيلسـوف المُعمَّـم... مصطفى عبد الـرازق رائد الإصلاح والتجديد	39
أولا: مصطفـى عبد الرازق.. إطلالة تاريخية	41
ثانيا: علاقته بالشيخ الإمام محمد عبده	46
ثالثا: شيوخه وتلامذته	51
رابعا: مؤلفاته	56
خامسا: اتجاهات التجديد الفلسفي عند مصطفى عبد الرازق	64
(1) الصراع على الفلسفة: موقف المستشرقين من الفلسفة الإسلامية	74
(2) علم أصول الفقه وصلته بالفلسفة الإسلامية	85
(3) تطور التفكير الفلسفي في الإسلام	91
سادسـا: حدود الاسـتجابة... مدرسـة مصطفى عبد الرازق وامتداداتها	98

الفصل الثالث: الفلسفة بوصفها نسقا عقليا... محمد يوسُف موسى وجهوده التجديدية 107
أولا: محمد يوسف موسى.. إطلالة تاريخية 110
ثانيا: جهوده الإصلاحية 118
ثالثا: آثاره 124
رابعا: منهج محمد يوسف موسى في التوفيق بين الدين والفلسفة 143
خامسا: «القرآن والفلسفة» في سياق الخطابات السابقة عليه 151
(1) الفلسفة القرآنية وأبرز نواحيها 155
(أ) الفلسفة الإلهية والطبيعية في القرآن الكريم 160
(ب) الفلسفة الإنسانية والاجتماعية في القرآن الكريم 161
(2) التوفيق بين الدين والفلسفة 163
سادسا: جهود محمد يوسف موسى التوفيقية في أبرز القضايا الكلامية 168
(1) مسألة الرؤية 174
(2) مسألة الكلام 176
(3) مسألة صدور الشر عن الخالق عَزَّوَجَلَّ 177
(4) مسألة الهداية والضلال 182
(5) مسألة الوعد والوعيد 184

الفصل الرابع: تيارات الإصلاح والتجديد في شبه القارة الهندية خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين/التاسع عشر والعشرين الميلاديين 191

تمهيد 193

أولا: تيارات الإصلاح والتجديد في شبه القارة الهندية في سياق تاريخي 197

1- التيار السلفي المحافظ 199

2- التيار التحديثي - الليبرالي 216

3- التيار الإحيائي التجديدي 225

ثانيا: إشكالية الإسلام والحداثة في الإسلام المعاصر 236

خاتمة 241

المصادر والمراجع 243

مقدمـــة

«إنَّ رُوح الفلسـفة هـي التَّسـاؤل الحـرّ؛ إذ تضـع كلَّ سُـلطة فكريَّة موضِع الشَّك. وظيفةُ الفلسفة أنْ تتعقَّب الفرُوض الواهية في الفكر الإنسانيِّ إلى جذورها الخفية، وقدْ تنْتهي في هـذا المسْعَى إلى إنكـار العقـل الخالِـص أو الاعتراف صـراحـةً بعجـزِه عـن الوصـول إلى الحقيقـة المطلقـة. أمَّا جوهر الدِّين؛ فهو الإيمان (...) الذي يقول فيه العطَّار: إنَّه يُهاجـم قلب الإنســان الحـيِّ فيسـلبَـه ثـراءَ الحيـاة الخفِـيِّ الكامِن في أعْمَـاقِه».[1]

(محمَّد إقبال)

إذا كانـت الفلسـفة، في روحها وجوهرها، تعقُّبًا للفروض والمسـلَّمات الواهية التي تهيمن على فكر الإنسـان؛ فإنَّ حركة التَّجديد الفلسفيِّ في زمن النَّهضة تعدُّ تجسـيدًا مثاليًّا لذلك الافتراض. فقد رزحت الفلسـفة الإسلامية طويـلا تحت نير أحـكام المسـتشرقين المتعصِّبـين لجنسـهم «الآريِّ» تارة - كما هو الشَّـأن عند المستشرق الفرنسيّ إرنسـت رينان في كتابيْه: «ابن رشد

(1) محمَّد إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف عدس، تقديم الشيماء الدمرداش العقالي، في الفكر النهضوي الإسلامي: 9، (القاهرة: دار الكتاب المصري / بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2001م)، ص 13 - 14.

ومذهبه» و«تاريخ اللغات السَّامية» - أو للعقيدة «المسيحية» تارة أخرى - كما هو الشَّأن بالنِّسبة للمستشرق الألمانيّ تِنِّمان في كتابه: «المختصر في تاريخ الفلسفة»، وكذا المستشرق الفرنسيّ فكتور كوزان في محاضراته عن «تاريخ الفلسفة» التي ألقاها بجامعة باريس.

ونتيجة لذلك، شاع القول - إبَّان القرن التَّاسع عشر - : إنَّ الفلسفة اليونانية - وهي الأساسُ للفلسفةِ الإسلامية - تُعتبر أسْمى ما وصلتْ إليه العقلية «الآرية» في التفكير، و إنَّ الإسلام هو خيرُ ما خلَّفتِ العقلية «السَّاميّة» للإنسانية من تراثٍ وأنضجُ ثمراتها؛ و إنَّ بينَ هاتيْن العقليتيْن تعارُضًاحادًّا حينًا وغير حادٍّ حينًا آخر، في جميع ما تعارفنا عليه من نُظُمٍ وعَاداتٍ وتقاليد.[1]

ونظرا لهيمنة الاتجاهات الاستشراقية في تلك الحقبة؛ فقد سادت تلك الأحكام المجافية للتاريخ والواقع لمدَّة طويلة من الزمن؛ بحيث أصبحت «الفلسفة الإسلامية» مجرد انعكاس باهت لفلسفة اليونان، كما أصبح «التصوف الإسلاميُّ» مجرد محاكاةٍ دينيةٍ للرهْبنة المسيحية! ليس هذا فحسب، بل أصبح «الإسلام» نفسه، دينا وثقافة وحضارة، حقلا معرفيا تتجلَّى فيه مجموعة العقائد اليهودية والمسيحية وغيرهما! يقول

(1) قارن بـ مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، تقديم محمَّد حلمي عبد الوهَّاب، في الفكر النهضوي الإسلامي: 6، (القاهرة: دار الكتاب المصري - بيروت: دار الكتاب اللبناني،2011م)، ص51 - 52. على أن عددا لا بأس به من المستشرقين رفضوا المنحى المتعصب لدى رينان وغيره، كما هو الحال بالنسبة للمستشرق الفرنسي جوستاف دوجا الذي عنّون كتابا له بـ «تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين»، أصدره للمرة الأولى سنة 1889م.

جوستاف فون جرونيبام في معرض حديثه عن نشأة «علم الكلام»[1] في كتابه «حضارة الإسلام»:

«وكما أنَّ الفلسفة الإغريقية عملت عملها في إعادة صوغ العقائد الأساسية للمسيحية النَّاشئة، فكذلك فعلت المسيحية بالنِّسبة للإسلام. وكانت قد برزت مسائل من أمثال: حرية الإنسان، وصفات الله الميتافيزيقية التي تندرج تحتها، كحالة خاصَّة، مسألةُ المرتبة الغيبية لـ كلمة الله Logos وأصبحت أمورا تسْتوقف التفات مفكِّري الإسلام، كما تحكَّمت من قبل في انتباه آباء الكنائس الأقدمين ... وما لبث المسلمون أن استولوا على منهج القرون الوسطى في الجدال، الذي أحْكَمَتْهُ الكنيسة من قبل».[2]

(1) هو علم «أصول الدين»، أو «الفقه الأكبر» كما سماَّه الإمام الأعظم أبو حنيفة (80 - 150هـ). ويميز سعد الدين التفتازاني (712 - 792هـ) بين نوعين من العلم: العلم المتعلق بالأحكام الفرعية (العملية)، وهو علم الشرائع والأحكام (الفقه). والعلم المتعلق بالأحكام الأصلية (الاعتقادية)، وهو علم الأصول أو علم التوحيد أو علم الكلام. ومن المعلوم أن ميدان علم الكلام لا يتطابق مع ميدان اللاهوت المسيحي؛ لأن قواعد العقل الإنساني التي وضعها الله من أجل الفوز بالنجاة في الآخرة تتعلق، من وجهة النظر الإسلامية، بميدان أخلاقي واجتماعي وتشريعي، ينتسب - إلى حد كبير - إلى علم آخر، هو على الخصوص علم «أصول الفقه»، الذي عدّه الشيخ مصطفى عبد الرازق أحد تجليات الفلسفة الإسلامية «الخالصة» التي نشأت قبل أن يتعرف المسلمون على فلسفة اليونان. فمتون علم الكلام الإسلامي تهتم بالدفاع عن الدين أكثر منها لفهم الإيمان، فهو ليس شرحا للدين، كما اللاهوت في الدين المسيحي. قارن بـ الأب سهيل قاشا، **المعتزلة: ثورة الفكر الإسلامي الحر**، الطبعة الأولى، (بيروت: التنوير للطباعة والنشر، 2010م)، ص 5 - 7.

(2) جوستاف إ. فون جرونيبام، **حضارة الإسلام**، ترجمة عبد العزيز توفيق، الطبعة الثانية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997م)، ص 133. وبطبيعة الحال=

ضمن هذا السِّياق العام يمكننا أن نفهم محاولة الشيخ مصطفى عبد الرازق (1302 تقريبًا - 24 ربيع أول 1366هـ / 1885 - 1947م) من أجل بيان أصالة الفلسفة الإسلامية، حيث وضع كتابه التمهيد «ضمن إطار عقلانية القرن التَّاسع عشر، وطيف رينان أمامه. [وهو] يبدأه بدحْض ما زعمَه رينان من أنَّ الفلسفة الإسلامية لم تكن إسلامية ولا عربية بأي معْنًى جوهريٍّ، ثمّ يؤكِّد المركز الرفيع الذي يحتله العقل في الإسلام، ويحاول إثبات ذلك بتحليل علميٍّ لمكانة الرأي في الفقه الإسلاميِّ، مع التَّوسُّع في معناه بقدر ما يُسْتطاع دون تحوير أو تشويه لتاريخ الإسلام، ... وهو يعالج المصادر التاريخية بدراية، ويعتمد مفهوم التَّطور التَّاريخي، مما يدل على تأثير الدِّراسات الأوربية فيه. لكنَّ هذا التَّأثير بقي منضبطًا بإحساسه بما هو الإسلام بالفعل، وبما كان عليه من قبل».[1]

على أنَّ دراسة «الفلسفة الإسلامية» لم تسْلم بدورها من أحكام اتجاه آخر كان أكثر تشدُّدًا لجهة النَّظر إليها بميزان الدِّين. ففي حين قصد الباحثون الغربيون من وراء دراسة «الفلسفة الإسلامية» استخلاص عناصر أجنبية فيها؛ ليردُّوها إلى مصدر غير عربيٍّ ولا إسلاميٍّ، فإنَّ الباحثين الإسلاميين اقتصروا في دراستها على بيان مدى اتفاقها أو اختلافها مع أحكام الدِّين!

= فإن حكم جرونيبام المتأخر زمنيا (صدر كتابه لأول مرة في ديسمبر 1945م)، يعد أفضل كثيرا من أحكام المستشرقين المتعصبين بشأن نشأة الفلسفة الإسلامية وتطورها، والتي فصَّلها الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه التمهيد، وسنعرضها بشيء من التفصيل ضمن الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(1) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة: 1798 - 1939**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار النهار للنشر، 1977م)، ص 200 - 201.

ناهيك بأنَّهم قد قصرُوا عن تكوين منهج تاريخيٍّ فيها. وهذا الاتجاه التقليدي يعدُّ امتدادا تاريخيا لمواقف العديد من علماء الفقه والحديث الذين ناصبوا الفلسفة، والمنطق، وعلم الكلام، والتصوفَ، العداءَ فأصدروا العديد من الفتاوى التي تُحرِّم الاشتغال بأيٍّ منها، وتساوَى في نظرهم التَّدقيق في مباحثِها باتجاهات الزَّندقة والإلحاد والمروق عن الإسلام!

والحال أنَّ الجهود العديدة التي اضطلعت بها مدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق - بتفرُّعاتها المختلفة - لم تكن نبتا شيطانيا لا أصل له في العصر الحديث؛ وإنما كانت امتدادا طبيعيا لمدرسة الأستاذ الإمام محمَّد عبده (1266 - 7 جمادى الأولى 1323هـ / 1849 - 11 يوليو 1905م)، والذي كان بدوره أحد تجليات الاتجاه الإصلاحيِّ التَّجديديِّ الذي أرسى دعائمه موقِظُ الشَّرق جمال الدِّين الأفغاني (1254 - 1314هـ / 1838 - 1897م).

فقد خرج من عباءة تلك المدرسة - مدرسة الأفغاني ومحمَّد عبده - رُوَّاد الإصلاح من مختلف الاتجاهات الفكرية الكبرى طيلة عصر النَّهضة، وفي مقدمتها: السَّلفية - كما هو الشَّأن بالنِّسبة للشَّيخ محمَّد رشيد رضا (1282 - 1354هـ/ 1865 - 1935م) - ، والليبرالية - كما هو الحال بالنِّسبة لأستاذ الجيل أحمد لطفي السيد (15 يناير 1872 - 1 مارس 1963م) - ، وزعماء الإصلاح الاجتماعيّ - كما هو الشَّأن بالنِّسبة إلى محرَّر المرأة قاسم أمين (أول ديسمبر 1863م - 23 أبريل 1908م) - ، وزعماء الحركة الوطنية - كما هو الحال بالنِّسبة للزعيم الوطنيّ سعد باشا زغلول (1860 - 1927م) - ، ورُوَّاد الاتجاهات الإصلاحية التَّجديدية - كما هو الشَّأن بالنِّسبة للشَّيخ مصطفى عبد الرازق، ومحمَّد فريد وجدي (1875 - 1954م)، وعبد العزيز جاويش

(1876 - 1956م)، وعبـد المتعال الصعيـدي (1894 - 1966م)، وأمين الخولي (1895 - 1966م)، و إبراهيم مدكور (1902 - 1995م)، وغيرهم.

على أنَّ القاسـم المشـترك لجميع هـؤلاء الرُّواد - على اختـلاف منازعهم وتعدُّد مشـاربهم - كان ممثَّلاً في أمرين رئيسين: **أولهما:** التَّحرُّر الفكريّ من الجمـود والتَّقليد من خلال تجديد فهْم الدِّيـن والنُّهوض بالعقلانية في مختلف مناحي التَّفكير. **وثانيهما:** التَّحرُّر السـياسيّ من النُّفوذ الاستعماريّ والهيمنة الغربية على مقدَّرات الشُّعوب. كما حاول بعض رُوَّاد تلك المدرسة الخروجَ مـن ربقـة أَسْر الاتجاهـيْن المتعارضيْن الذين سـادا الحركة الفكريـة - ومِن خلفهـما الأمَّة العربية الإسـلامية - منذ مطلع الهجمات الاسـتعمارية حتَّى نجـاح حركات التَّحـرُّر الوطني وتحقيق الاسـتقلال؛ ألا وهمـا: **تيار الجمود** المتحصِّن بالمؤسسـات التقليدية العتيقة كالأزهـر، **والتَّيار التَّغريبيُّ** الدَّاعي إلى الاستقلال عن العروبة والإسلام، والتبعية لقوى الاستعمار.[1]

(1) على أنَّ اتفاق الأفغاني ومحمَّد عبده حول «الغاية» قد شهد اختلافا طاحنا فيما يتعلق بـ «الوسيلة» المثلى المؤدِّية لحصولها. فالأفغاني كان «ثوريا» يرى في «الثورة» الوسيلة الوحيدة لإحداث التغيير المنشود، بينما محمَّد عبده كان «إصلاحيا» يرى في «التربية والتعليم» والتدرج في الإصلاح والتهذيب الطريقَ الأمثل للنهوض. وكان الأفغانيُّ يقيم دعوته للتغيير على دعامتيْن أساسيتيْن: دروسهُ التي تحرِّر العقل، وتنظيماته السياسية السِّرية الثورية التي تُثير الناس وتعبِّئهم لكي يحوّلُوا قيم التحرُّر الفكريِّ ومبادئ السياسة إلى طاقة إيجابية فاعلة. وتبعا لاختلاف وجهتيْ النظر لجهة الوسيلة، وقع اختلافها بشأن وظيفة الفلسفة ومفهوم الفيلسوف! فالأفغانيُّ يرى الاشتغال بالسياسة جزءا لا يتجزَّأ من مهمَّة الفيلسوف التي يجب أن تتصدَّر أولوياته في أزمنة التّغيير، وكثيرا ما كان يتَّهم تلميذَه محمَّد عبده بالجبن، فتارة يكتب له: «كنْ فيلسوفًا ترى العالمَ أُلعوبةً، ولا تكن صبيا هلوعًا»!!، وتارة أخرى يدعو له: «قوَّى الله قلبَك»! كما اختلفا=

وأبلغ مثال يدلُّ على ذلك هو قول الإمام محمَّد عبده عن دعوته الإصلاحية التجديدية: «وقد خالفتُ في الدعوة إليه [التجديد] رأي الفئتيْن العظيمتيْن اللتيْن يتركَّب منهما جسم الأمَّة: طلَّاب علوم الدِّين ومَن على شاكلتِهم، وطلّاب فنون هذا العصر ومَن هو في ناحيتِهم».[1]

و إذا كان محمَّد عبده قد خالف أستاذه الأفغانيَّ في آلية النُّهوض؛ فإنَّ مصطفى عبد الرازق يعدُّ أكثر روَّاد تلك المدرسة إخلاصا ووفاء وشبهًا بأستاذه الإمام محمَّد عبده. فمن جهة الاتفاق حول الهدف، فإنَّ محمَّد عبده أعلن عنه بالقول: «وارتفع صوتي بالدَّعوة إلى أمريْن عظيميْن: **الأول:** تحريرُ الفكر من قيد التقليد، وفهمُ الدِّين على طريقة سلف الأمَّة، قبل ظهور الخلاف، والرّجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه... أما **الأمر الثاني:** فهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التَّحرير».[2]

وكذلك الحال بالنِّسبة للشيخ مصطفى عبد الرازق حين شرع في تلمُّس عناصر النظر العقليِّ الإسلاميِّ - في سذاجته الأولى بحسب وصفه - ، وتتبُّع

= أيضا بشأن موقع الفيلسوف في دنيا النَّاس، فبينما يعتقد الأفغانيُّ أنَّ الفيلسوف الحقيقيَّ هو من يخطبُ في جموع الخلق على المقاهي وفي الساحات، كان محمَّد عبده «معرفيا» يرى وظيفة المثقف في العكوف على مسائل الفلسفة بمنأى عن عامَّة النَّاس!
لمزيد من التفاصيل قارن بـ محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار الشروق - الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 1427 هـ - 2006م)، الجزء الأول «في الكتابات السياسية»، ص 35، 42 - 45.

(1) **المصدر السابق**، الجزء الثاني «في الكتابات الاجتماعية»، ص 312.

(2) الموضع نفسه.

مَدارجه خلال العصور اللاحقة؛ للوقوف على مدى تقدُّمِه وتطوره. مؤكِّدا أنَّ المسلمين الذين استجابوا لداعي إعمال الفكر والعقل، وأقبلوا على الاجتهاد في مجال الفروع أو الأحكام، ما لبثوا أن تكونتْ لديهم عناصر علمٍ إسلاميٍّ أصيلٍ؛ ألا وهو علم «أصول الفقه» الذي هو في الأساس «علمٌ فلسفيٌّ»، يعدُّ جزءًا أساسيًّا من أجزاء الفلسفة الإسلاميَّة.[1]

وكما أنَّ الأستاذ الإمام محمَّد عبده دخل في جدال مع الغربيين بشأن مسألة التوفيق بين «الدِّين والعلم»، كذلك اشتغل مصطفى عبد الرازق بالجدال معهم بشأن آصالة «الفلسفة في الإسلام». أيضا يشترك كلٌّ منهما في إعلان كفرهما بكلِّ ما يمتُّ للسياسة بصلة بعد الاشتغال بها! فيؤثر عن أولهما قولته الشَّهيرة: «لعن الله ساس و يسوس»، و يكتب ثانيهما في تقديمه تحقيقَ تلميذه علي سامي النشار لكتاب السُّيوطي الذي لخَّصه عن كتاب «نصيحة أهل الإيمان في الرَّد على منطق اليونان» لابن تيمية، ما نصُّه: «وقد صرفتْني الأقدارُ عن حياةِ المنطق إلى حياةٍ ليْسَتْ بمنطقية»!!

ملمح آخر يشترك فيه الشيخان، ألا وهو الاهتمام باللغة العربية وآدابها. أمَّا محمَّد عبده، فآراؤه وجهوده في الإصلاح اللغوي كانت رائدة من دون شك، فقد نهض باللغة العربية والأدب بكتاباته التي أعادت للغة رونقها ورصانتها، وبتحقيقه لأهم كتب التُّراث، ووضعه للمنهج العلميِّ للتحقيق.[2] وأمَّا مصطفى عبد الرازق، فقد كان حريصا على أن يُعَوِّدَ أبناءه - ومنهم من لم يمر بالدَّرس الأزهري - على دراسة المتون والنصوص وفي ذلك ما فيه صقل،

(1) **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص18 وما بعدها.

(2) السيد يوسف، **رائد الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث: الإمام محمد عبده**، الطبعة الثانية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007م)، ص 15.

ومحاولة استخلاص مدلولاتها الصحيحة، واستطاع كثير من تلاميذه - في ضوء هذا - أن يكون لهم أسلوب عربي سليم بجانب تمكنُّهم من لغات أجنبية.[1]

أخيرًا، وليس آخرًا، يشترك الشيخان الجليلان في ملمح لا نكاد نجده في أساتذة الجامعات العربية!! ألا وهو: العناية البالغة بالتلاميذ، مع ما يصحبها من أدب الرعاية ودماثة الخُلُق. ولا أدلَّ على ذلك من أنَّ البعض رأى في الإمام محمَّد عبده أنَّه أكثر الناس شبهًا بالنبي محمَّد ﷺ. أمَّا مصطفى عبد الرازق، فيكفي ما يرويه عنه الدكتور إبراهيم مدكور في كتابه «مع الأيام» حيث يقول: «ولن أنسى قط أياما قضيتها إلى جانب زملاء ... ونعِمتُ فيها بصحبة مصطفى عبد الرازق؛ تلك النَّفس الزَّكية، التي كان يأنس إليها الجميع».[2]

ويقول في موضع آخر: «ورحم الله مصطفى عبد الرازق الذي كان نموذجا يُحتذى به في هذا المجال، لقد كان حقا شيخَ مدرسة، وكبيرَ أسرة متشعِّبة، أحبَّه تلاميذه وسعدوا دائما بلقائه، وأفادوا من نُصحه وتوجيهه، وكم وكَل إليهم أعمالا كان يحبُّ أن يتولاها، فأعطاهم نصوصا مخطوطة لكي يقوموا بتحقيقها ونشرها، وفتح أمامهم أبواب دراسات اضطلعوا بها، وقد خلَّف فعلا مدرسة غزيرة العطاء متنوعة الإنتاج».[3]

(1) إبراهيم مدكور، **مع الأيام: شيء من الذكريات**، أدباء القرن العشرين: 26، الطبعة الثانية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011م)، ص 125.

(2) المصدر السابق، ص 104.

(3) **نفسه**، ص 122. ويشير في موضع آخر إلى أن المدرسة التي تكونت بفضل مصطفى عبد الرازق قد امتد أثرها إلى الأقطار العربية المختلفة «وما كان أحبَّه إلى تلاميذه، وكانوا يعدونه جميعا أباهم الروحي، ولا شك في أنه كان يعاونهم ما دعت إلى ذلك حاجة، وكلُّ أصدقائه يعرفون أن شئون الدنيا كانت هينة عليه». ص 125 - 126.

ويكفي أن نشير هاهنا إلى أن الأديب العالمي نجيب محفوظ كان أحد تلامذة الشيخ مصطفى عبد الرازق، وأن الأخير بادر إلى تعيينه بمكتبه عندما تولَّى مشيخة الأزهر، وأن محفوظ كان قد سجَّل أطروحة للماجستير تحت إشراف شيخه بعنوان: «فلسفة الجمال في الإسلام» لكنه للأسف لم يكملها. كما شملت رعاية الشيخ أيضا الخُلَّص من تلامذته، فكان يقدّم لهم كلَّ عون ممكن، ماديٍّ ومعنويٍّ، من أجل السفر إلى الخارج، والتنقيب عن نوادر المخطوطات وتحقيقها. وفي مقدِّمة هؤلاء: الأستاذ محمود الخضيري، ومحمَّد عبد الهادي أبو ريدة، ومحمَّد مصطفى حلمي، ومحمَّد يوسف موسى، وأحمد فؤاد الأهواني، وعثمان أمين، وعلي سامي النشار... وغيرهم.

وقد اتجهت عناية هؤلاء الرُوَّاد، بفضل توجيه شيخهم، إلى الاضطلاع بمهمة ترجمة نفائس النُصوص الفلسفية الغربية وذخائر بحوث المستشرقين من جهة، وتحقيق ونشر أمَّهات الأعمال الفلسفية الإسلامية التُّراثية من جهة أخرى. أمَّا على صعيد **الجبهة الأولى**، فيكفي أن نشير إلى ترجمة الأستاذ الخضيري لعمل ديكارت «مقال في المنهج»، وترجمة محمَّد عبد الهادي أبو ريدة لكتاب آدم ميتز «نهضة الإسلام» الذي نُشرت ترجمته بعنوان «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري»، ولكتاب دي بور «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، ولكتاب بينيس «مذهب الذرة عند المسلمين». وإلى ترجمة محمَّد يوسف موسى لكتاب ليون جوتييه «المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية»، ولكتاب جولدتسيهر «العقيدة والشريعة في الإسلام».

أما على صعيد **الجبهة الثانية** المتعلقة بتحقيق ونشر كتب التراث، فيكفي أن نشير إلى تحقيق محمَّد عبد الهادي أبو ريدة لـ «رسائل الكندي

الفلسـفية»، وتحقيق علي سـامي النشـار لكتاب الـرازي «اعتقـادات فرق المسلمين والمشركين»، ولكتاب السيوطي «صون المنطق والكلام». وتحقيق الأهواني لكتاب التعليم للقابسي... إلخ.

وفي الختام يحاول هذا الكتاب، عبر فصوله الأربعة، أن يرصد اتجاهات التجديد الفلسـفي في زمن النهضة: وعيًا، واستجابةً؛ وذلك من خلال تسليط الضوء على جهود الشـيخ مصطفى عبد الرازق في التجديد الفلسفي، وتلميذه محمَّد يوسف موسى في دراسة العلاقة بين الدِّين والفلسفة. فيما اختص الفصل الرابـع بالحديـث عن اتجاهات التجديد في شـبه القارة الهندية التي تشـكَّل وعيها بأزمة العلاقة مع الآخر مبكِّرا؛ نظرا لطبيعة الظروف السياسية.

ولا أدَّعـي أنني أتيت بالكلمـة الفصل في هذا الباب، بل أرى أننا لا نزال في أمسِّ حاجة إلى الكشـف عن جهـود هؤلاء الروَّاد؛ لنسـتلهم منهم العزم والقوة، وليتبوأ الدَّرسُ الفلسفيُّ الإسلاميُّ المكانة التي تليق به؛ ليس فقط في محيط جامعاتنا العربية، وإنما ليحتل صدارة المشهد الثقافيَّ بِرُمَّتِهِ!

فيـا دارَهـا بالخَيْـف إن مزارهَـا قريبٌ، ولكنْ دون ذلك أهوالُ![1]

والله أسأل أن يوفِّقنا لما فيه السداد والرشاد.

اسطنبول

7 مايو/ أيار 2017

(1) أبو العلاء المعرّي، سِقط الزَّند وضوءه، تحقيق: السعيد السيد عبادة، (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، 1424هـ - 2003م)، ص 499.

الفصل الأول

التجديد الفلسفي في زمن النهضة... الوعي والاستجابة

الفصل الأول

التجديد الفلسفي في زمن النهضة... الوعي والاستجابة

أتى على الفلسفة الإسلامية بدوائرها الثلاث (علم الكلام - التصوُّف - الفلسفة الخالصة) حينٌ من الدَّهر ظلت فيه حكرًا على جموع المستشرقين الذين تناولوها بالدَّرس والنَّشر والتَّحقيق؛ لدرجة شكَّلتْ معها دراساتُهم الإطارَ العامَّ الذي دارتْ فيه موضوعاتُها، وبرز فيه بعضُ أعلامها، وجرى فيه تقييمٌ واسعٌ لمعظم تصنيفاتها.

ونتيجة لذلك؛ سار أغلب الباحثين العرب بحسب المخطَّط الذي اتبعهُ ت. ج. دي بور - على سبيل المثال - في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، والذي نقله إلى العربية وعلَّق عليه الدكتور محمَّد عبد الهادي أبو ريدة.[1] كما انتشرتْ بين البحَّاثة العرب - من تلامذة المستشرقين بصفة خاصة - مجموعة من الأحكام العامَّة بشأن نشأة هذه الفلسفة ومراحل تطورها،

(1) قارن بـ ت. ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله إلى العربية وعلَّق عليه محمَّد عبد الهادي أبو ريدة، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1954م).

أصبحتْ - بحكم سـطْوة وانتشار دراسات المسـتشرقين - بمثابة الـمُسلَّمات غير القابلة للنَّقد أو النَّقض بحال من الأحوال.

وعلى رأس هذه الأحكام/المسلَّمات؛ يأتي القولُ بأنَّ المسلمين لم يُبدعوا فكرًا أو فلسـفة، و إنَّما كانوا مجـرد ناقلين للإرث الفلسـفيِّ الإغريقيِّ، وأنَّ نتيجة جهدهم في هذا السِّـياق ظلَّ مضطَّربًا في عمومِه، حيث اختلط لديهم الفكـرُ اليونانيُّ بالعناصر الشرقية التي لم يُحقِّقـوا في مصدرها؛ فضلاً عن أنَّ اهتمامهـم الأكبر ظـلَّ مُنحصرًا ببحث جدليـة العلاقة بين الدِّيـن والعقل، ناهيـكَ بـأنَّ أبحاثهـم الذَّوقية بقيـتْ في مُجملهـا مُتأثرةً بالمسـيحية والإرث الهنديِّ... إلخ، وصولاً إلى القول: إنَّ المسـلمين لم يُقدِّموا للإنسـانيةِ شـيئًا ذا بال في مَيدان الفكر الإنسانيِّ![1]

وفي مجال التصوُّف الإسـلاميِّ تحديدًا، انتشر بين جموع المستشرقين عددٌ من المناهج والمدارس الخاصَّة بدراسته؛ نذكر من بينها:

- ❐ اتجاهُ علـماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الذين يدرسـون التَّصوف كظاهرةٍ اجتماعية.
- ❐ واتجاهُ علماء النَّفس الذين يدرسونه باعتباره ظاهرةً سيكولوجية.
- ❐ واتجاهُ رجال الفنِّ الذين يدرسونه باعتباره ظاهرة جماليَّة أو فنيَّة.

(1) لمزيد من التفاصيل راجع: حامد طاهر، **ثلاثة مناهج حديثة في دراسة الفلسفة الإسلامية (مصطفى عبد الرازق، محمد إقبال، إبراهيم مدكور)**، مجلة مجمع اللغة العربية، الجزء الثاني والسبعون، ذو الحجة 1413هـ/ مايو 1993م، ص 57 وما بعدها.

- وأخيرًا اتجاهُ الفلاسفة النظريين الذين يدرسونه باعتباره ظاهرة فلسفية.

وتبعا لذلك؛ ظهرتْ عدَّة مدارس للبحث الاستشراقيِّ في التَّصوف الإسلاميِّ، يأتي على رأسها كلٌّ من:

- المدرسة الألمانية التي تُفسِّر الموقف الصوفيَّ من ناحية تحليل مُصطلحاته وتعبيراته فيلولوجيًّا وايتيمولوجيا.[1] وفي مقدِّمة روَّادها المستشرق الألماني تيودور نولدكه Theodor Noleke (1836 - 1930م)[2] الذي كان له الكلمة الحاسمة في إثبات أنَّ كلمة «التَّصوف» مأخوذة من الصوف.

- والمدرسة الإنجليزية التي حاولت تفسير التَّصوف الإسلاميِّ على أنَّه ظاهرة من الظواهر الصوفيَّة العامَّة. ونُصادف من كبار روَّادها كلًّا من: إدوارد جرانفيل براون (1862 - 1926م)، ورونالد

(1) الفيلولوجيا: علم يُعْنىَ بدراسة مفردات اللغة وتراكيبها على وجه الشمول، والمقارنات بين اللغات من حيث خصائصها المميزة. أما الإيتيمولوجيا فعلم يُرْجِعُ المفاهيمَ والأفكارَ إلى أصولها الأولى.

(2) من أبرز المستشرقين الألمان، وهو صاحب كتاب «**تاريخ القرآن**» الذي أصدره لأول مرة عام 1860م، وعالج فيه مسألة نشوء النص القرآني وجمعه وروايته، كما ناقش فيه مسألة التسلسل التاريخي لسوره واقترح ترتيبا يختلف عن الترتيب المعمول به بحسب زمن نزولها. ويعد كتابه هذا أحد أهم وأوسع ما صدر في القرن العشرين من كتب باللغة الألمانية، تتناول القرآن الكريم بأسره بالبحث. قارن بـ تيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، تعديل فريدريش شفالي، نقله إلى العربية جورج تامر وآخرون، الطبعة الأولى، (بيروت: مؤسسة كونراد - أدناور، 2004م)، مقدِّمة الترجمة العربية.

ألـن نيكلسـون (1868 - 1945م)، وآرثـر جـون آربـري (1905 - 1969م).

- والمدرسة الفرنسية - أو مدرسة التفسير الروحيِّ المسيحيِّ للتَّصوف الإسـلاميِّ - ومن أبرز أعلامها: لويس ماسينيون (1883 - 1962م)، وهنري كوربان (1903 - 1978م).
- وهناك أخيرًا - وليس آخرًا - «المدرسـة الإسـبانية»، وهي مدرسة كاثوليكيـة بحتـة، حاولت أن تجد جـذورًا مسـيحيَّة في التَّصوف الإسـلاميِّ. ويأتي على رأس روَّادها: ميجيل أسـين بلاثيوس (1871 - 1944م)، صاحـب كتاب «ابن عربي»، وصاحب دراسـة «الأثر الإسلاميِّ في الكوميديا الإلهيّة لدانتي».[1]

كان طبيعيًا - والحالُ هذه - أن يصدُر عن روَّاد النَّهضة العربية الحديثة ردود أفعال قويَّة ومُناهضة لهذا الموقف المُتحامل؛ تسعى في مجملها إلى إثبات أصالة الإنتاج الفلسـفيِّ في الإسلام؛ سواء من خلال بحث القضايا الفلسفية وبيـان مواطـن الابتكار فيها، أو تسـليط الضـوء على أعلام هذه الفلسـفة ورموزها تاريخيًّا.[2]

---

(1) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الطبعة الثامنة، (القاهرة: دار المعارف، 1980م) [ثلاثة أجزاء]، الجزء الثالث (الزهد والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين)، 1980، ص 21 - 27. وقارن أيضا بمقدمة كتاب جوزيبي سكاتولين، **التجليات الروحية في الإسلام: نصوص صوفية عبر التاريخ**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012م)، ص 21 - 25.

(2) يؤكد جميل صليبا أن العرب المعاصرين كان لهم ثلاثة مواقف إزاء الفلسفة:
الأول: موقفهم إزاء الفلسفة العربية القديمة. ويبرز هذا الموقف في ثلاثة مظاهر=

عـلى أنَّ اللافت للنظـر في هذا السِّـياق، هو أنَّ الذيـن قاموا بمحاولات «التَّأصيل» هذه هم أنفسـهم تلامذة المستشرقين من العرب والمسلمين الذين أتمُّـوا دراسـاتهم في أرقـى الجامعـات الغربية، وتـزوَّدوا باللغـات الأجنبية، واطَّلعوا - بفضل ذلك - على تفاصيل تلك الحملة المغلوطة التي أشـاعها بعضُ مُسْتشرقِي القرن التَّاسع عشر، وأصبحت بمثابة الحكم القطعيِّ.[1]

= وهي: (1) تحقيق النصوص الفلسفية ونشرها (2) الدراسات الفلسفية باللغة العربية واللغات الأجنبية للتعريف بالفلاسفة القدماء (3) ترجمة بعض النصوص الفلسفية القديمة إلى اللغات الأجنبية.

والثاني: موقفهم إزاء الفلسفة الحديثة. ويبرز هذا الموقف في مظهرين وهما: (1) ترجمة بعض الكتب الفلسفية إلى اللغة العربية (2) وضع الدراسات الفلسفية للتعريف بالفلاسفة الأوربيين ومذاهبهم.

والثالث: تأليف الكتب الفلسفية الأصيلة في الموضوعات المختلفة، كالدراسات النظرية التي نشرها بعض المحدثين باللغة العربية أو اللغات الأجنبية.

لمزيد من التفاصيل قارن بـ جميل صليبا، الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، ضمن كتاب: **الفكر العربي في مئة سنة: بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقد في تشرين الثاني 1966 في الجامعة الأميريكية في بيروت**، أشرف على تحريره فؤاد صرّوف ونبيه أمين فارس، (بيروت: منشورات الجامعة الأميريكية في بيروت، 1967م)، ص 572.

(1) كانت اتجاهات الدراسات في الفلسفة الإسلامية على مدى قرن من الزمان (1860 - 1960)، انعكاسا للواقع السياسي للأمة العربية. وبحسب الدكتور أحمد محمود صبحي؛ فإنه يمكننا تقسيمها إلى أربعة مراحل رئيسية:

المرحلة الأولى: المد الجارف للسيطرة الأوربية على العالم الإسلامي طوال القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الأولى. وهي مرحلة تصورَ كثيرٌ من الأوربيين فيها أن الهزيمة التي لحقت بالعالم الإسلامي قاضية بحيث لا تقوم له بعدها قائمة.

المرحلة الثانية: بين الحربين العالميتين، وتتميز سياسيا بالثورات ضد الاحتلال.

المرحلة الثالثة: بين عامي 1945 و1960، وهي فترة اكتمال الاستقلال السياسي للدول العربية.=

ومن ثمَّ؛ يمكننا أن نقف على ثلاثة «مناهج» كُبرى في دراسة الفلسفة الإسلاميَّة - بدوائرها المختلفة - خاصة «علم أصول الفقه» الذي عدَّه الشيخ مُصطفى عبد الرازق (1885 - 1947م = 1301 - 1365هـ) من ضمن المباحث الفلسفيَّة الأصيلة في الإسلام؛ وذلك في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، كانت بمثابة ردّ فعل على دراسات المستشرقين، حيث ارتبطت بثلاثة من روَّاد الدَّرس الفلسفيِّ الحديث، ألا وهم: مُحمَّد إقبال (1877 - 1938م = 1293 - 1356هـ)، ومُصطفى عبد الرازق، و إبراهيم مدكور (1902 - 1995م = 1319 - 1415هـ).

فمنذ أنْ أعلن مُصطفى عبد الرازق - أستاذ الفلسفة الإسلامية الأول وشيخ الجامع الأزهر - دعوتهُ إلى دراسة الفلسفة الإسلاميَّة في مظانِّها الحقيقية، وتلامذتهُ الأوائل «قد نفرَوا إلى أعْنَف موضوعاتها، يدرسونها في تُؤدَةٍ واتقان، ثمَّ يُقدِّمونها للحياة الإسلاميَّة المُعاصرة - وللمسلمين جميعًا - في صورة متلألئة فاتنة. [ونتيجة لذلك؛] ظهرت الأبحاثُ الغنيَّة العارمة من رجال تلك المدرسة، فوضحتْ قواعدُها وثبُتتْ ركائزُها، وانطلق كلٌّ في نطاقهِ يعْرضُ لأصالة الفكر الإسلاميِّ في ناحية من نواحي هذا الفكر».[1]

= **المرحلة الرابعة:** من 1960 إلى 1980، وهي مرحلة الانطلاق السياسي بعد استكمال الاستقلال. وعلى مستوى المؤلفات مثَّل تلامذة الجيل الأول من أساتذة الفلسفة الإسلامية في الجامعات المصرية استمراريةً لمدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق؛ وبخاصة لدى علي سامي النشار، وعبد الرحمن بدوي وغيرهما.

قارن بـ أحمد محمود صبحي، اتجاهات الفلسفة الإسلامية في العالم العربي: 1960 - 1980م، ضمن كتاب: **المشكاة: مجموعة مقالات في الفلسفة والعلوم الإنسانية مهداة إلى اسم المرحوم الدكتور علي سامي النشار**، الطبعة الأولى، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1985م)، ص 29 - 38.

(1) **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الجزء الثالث، ص23 - 24. وقارن أيضا بـ محمد علي

وكان أول وأقدم هؤلاء المشيخة القُدَامى، من رجال تلك المدرسة، العلَّامة الأستاذ محمود الخضيري الذي حاول الكشف عن ملامح الفلسفة الإسلامية الحقيقية في عصورها المختلفة. «أما ثاني هؤلاء المَشيخة: فهو الدُّكتور محمَّد مُصطفى حلمي [1904 - 1969م]، وقد ورث هذا الشيخ العتيق ميراث مصطفى عبد الرازق في جامعة القاهرة وأخذ مكانه، وحمل في أناقةٍ فاتنةٍ رسالة الأستاذ الكبير. وتبدَّى هذا واضحًا في توفُّره على فلسفة الحبِّ الإلهيِّ لدى سلطان العاشقين عمر بن الفارض [ت 632هـ]، كما كانت كتاباتهُ عن «الحيَّاة الرُّوحيَّة في الإسلام» أكبر دليل على انبثاق هذه الحياة في جوهرها عن الإسلام وحده، وقد ملأت كتاباتهُ في التَّصوف فجوةً كبيرةً في تاريخ الفلسفة الإسلامية، موضِّحةً هذا الجانب الأصيل فيها، كاشفة عن أسرارها ودقائقها».[1]

أبو ريان، منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية، ضمن كتاب: **المشكاة**، مصدر سابق، ص 9 - 10.

(1) **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الجزء الثالث، ص 24. ويتحدث أيضا عن محمد عبد الهادي أبو ريدة وحياته التي كانت غنية بالفلسفة، حيث كتب في باكورة شبابه كتابه العظيم «إبراهيم ابن سيَّار النظَّام وآراؤه الفلسفية والكلامية»، ويصفه بالقول:
«ولم أر عبقريا بين كتب الفلسفة جميعا كما رأيت كتاب أبي ريدة. لقد كوَّن المذهب النظامي خلال شذرات قام بتركيبها على أساس منهجي متكامل، وأثبت أن لهذا الشيخ الكبير من شيوخ المعتزلة فلسفة ذات أصالة تجعله في الرعيل الأول من فلاسفة الدنيا، ثم نشر الدكتور أبو ريدة رسائل الكندي [الفلسفية] وعاش معه وفيه، وحاول أنْ يُظهر في وضوح وخصب حقيقة الكندي بين الكلام والفلسفة ... وسواء صحَّت المحاولة أو لم تصح؛ فإن عبد الهادي أبو ريدة إنما يصدر عن منهج مصطفى عبد الرازق في أصالة الفلسفة الإسلامية وعبقريتها». **المصدر نفسه**، ص 24. =

وتبعًـا لجهود هؤلاء الأفـذاذ المتتابعة؛ انتهت الفكـرة الخاطئة التي كانت تقرِّر عدم أصالة الفكر الفلسفيِّ في الإسلام إلى الاندثار، بحيث لم يعد لها مجال يذكر في دراسة الفلسفة الإسلامية بعد أن شغلت حيزًا كبيرًا من جهد وتفكير تلامذة مُصطفى عبد الـرازق في العقود: الثالث، والرابع، والخامس، من القرن العشرين. فقد فهم هؤلاء الروَّاد «الفلسفة الإسلامية» باعتبارها التعبيرَ النهائي المُتجدِّد لأمَّة الإسـلام، مثلما فهموا «الحيـاة الرُّوحيّة» باعتبارهـا تحقيقًا أمثل للعقيدة الإسـلاميَّة الخالصة الجامعة بين الرُّوح والعقـل في آنٍ معًا، وباعتبارها أيضًا الممثِّلَ الأصيل لمبحث الأخلاق أو مقام الإحسان في الإسلام.[1]

= قارن أيضًا بـ محمد عبد الهادي أبور ريدة، **أعمال غير منشورة محمد عبد الهادي أبو ريدة**، حقّقه وقدّم له فيصل بدير عون، الطبعة الأولى، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011م)، أربعة أجزاء، الجزء الأول: الفلسفة الإسلامية وبعض قضايا الفلسفة، ص 5 - 64.

(1) يحدِّد أحمد محمود صبحي ملامح التجديد عند علي سامي النشار؛ تأثرا بمنهج شيخه وأستاذه مصطفى عبد الرازق، في النقاط الخمس التالية:

1- الكشف عن منهج بحث إسلامي أصيل لدى الأصوليين، وذلك في باكورة أعماله «مناهج البحث لدى مفكري الإسلام»، وإثبات أن علماء أصول الفقه قد وضعوا أُسس منهج تجريبي يستند إلى قياس الغائب على الشاهد.

2- تأكيده أن الفكر الإسلامي الأصيل هو ما يكون انبعاثا للروح الحضارية لدى الأمة الإسلامية، وأن كل فكر دخيل إما أن يُلفَظ أو يبقى على الهامش، بحيث لا يؤثر على معتقد المسلمين، وأن المسلمين قدَّموا فلسفة لم يعهدها اليونان. وهذا التصور هو الذي دعاه إلى مزيد من الاهتمام بعلمي الكلام والتصوف في كتابه الضخم «نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام».

3- استلزمت هذه الدعوة أن يتتبع النشأة الأولى لبعض الفرق الإسلامية؛ وبخاصة الأشعرية التي كشف عن روّادها الأوائل لدى المدرسة الكلابية أو الصفاتيين.

4- نشر بعض المخطوطات؛ كـ «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» لفخر الدين=

وحقيقة الأمر أنَّ جميع تلامذة الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق ظلوا أوفياء لنهج أستاذهم في دراسة الفلسفة الإسلامية، ومتابعين له كذلك في الردِّ على كلٍّ من:

- فريق المستشرقين الذين لم يمنحوا الحياة العقليَّة والرُّوحيَّة في الإسلام حقَّها من الدَّرس والتمحيص.
- وأغلب الإسلاميين الذين انحصر جُلُّ همِّهم في تقدير قيمة الفلسفة الإسلامية بميزان الدِّين.

ومن ثمَّ؛ كان لا بد من البحث عن اتجاهٍ - أو بالأحرى عن منهجٍ أو طريقٍ ثالثٍ - يمنحُ الفلسفة الإسلامية اعتبارها من جهة، ويكونُ بديلاً عن شيوع هذين الاتجاهين من جهة أخرى. فما هي أهمُّ ملامح هذا الاتجاه؟! وكيف انعكستْ تأثيراتُها على رُؤى ومناهج تلامذة الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتاباتهم المختلفة؟!

للإجابة على هذين التَّساؤلين علينا أن نعود لما قاله الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» حين شرع في تلمُّسِ

=الرازي في مستهل شبابه، و«بدائع السِّلك في طبائع المُلك» لابن الأزرق، الذي عدَّه امتدادا للفكر السياسي لدى ابن خلدون، وذلك في نهاية حياته.

5- لم يكن إسهامه في الفكر الإسلامي مقصورا على مؤلفاته فحسب؛ وإنما في إفادته جيلا من الدَّارسين، فكان بيته حيث أقام رحمه الله مدرسة يفيض من علمه على تلامذته ويفيدهم حتى أصبح له تلاميذ في مصر والعراق والجزائر والمغرب، يتولَّون تدريس الفلسفة الإسلامية في جامعاتها.

قارن بـ أحمد محمود صبحي، **اتجاهات الفلسفة الإسلامية في العالم العربي**، مصدر سابق، ص 35 - 37.

عناصر النظر العقليِّ الإسـلاميِّ - في سذاجته الأولى بحسب وصفه - ، وتتبُّع مَدارجـه خلال العصـور اللاحقة للوقوف عـلى مدى تقدُّمِـه وتطوره. فقد خلُص الشـيخ - من خلال هذا التتبُّع التاريخيِّ - إلى التأكيد على أنَّ المسلمين الذين اسـتجابوا لداعي إعمال الفكـر والعقل، وأقبلوا على الاجتهاد في مجال الفروع أو الأحكام، ما لبثوا أن تكونتْ لديهم عناصرُ علم إسـلاميٍّ أصيل؛ ألا وهو علم «أصول الفقه» الذي هو في الأسـاس «علمٌ فلسفيٌّ»، يعدُّ جزءًا أساسيًّا من أجزاء الفلسفة الإسلاميَّة.

كما خلص الشـيخ أيضًـا إلى أنَّ ثمَّة مجـالا ثانيا تطوَّر هـو الآخر - نتيجة النَّظـر العقليِّ الـذي دعا إليه القرآن وشـجَّع عليه الرسـول الكريم ﷺ - ألا وهو «التصوف الإسـلامي». ونتيجة لذلك، فإنَّ ثمَّة مجالين أساسيين من مجالات الفلسـفة الإسلامية قد نشآ وترعْرَعا في كنف الإسلام بحيث اكتمل نموهما قبل أن يتعرَّف المسلمون بصورة مباشرة - فيما بعد - على نتاج الفلسفة الإغريقية إبَّان عصور الترجمة؛ **أولاهما:** علم أصول الفقه، **ثانيهما:** التصوف الإسلامي.[1]

ليـس غريبًـا إذن - والحال هذه - أن يتَّبع تلامذة الشـيخ نهجَ أسـتاذهم حيـث تتبَّع محمد مصطفـى حلمي في كتاباتـه المختلفة الجذور الإسـلامية لنشأة الحياة الرُّوحيَّة في الإسلام، ثمَّ تدرُّجها وتطورها فيما بعد انتهاءً بتحول التَّصـوف - في عصـوره المتأخـرة - إلى مجرد طرق ودروشـة فيـما بعد القرن السـابع الهجريِّ. وهكذا حاول أن يردَّ الاعتبار للتصوف الإسلاميِّ باعتباره تجسيدًا عمليًا لمقام «الإحسان» في الإسلام،[2] وذلك من خلال تسليطه الضوءَ

(1) مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 185.

(2) استنادا لحديث النبي ﷺ: **«الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»**.

على أهمية وضرورة الحياة الروحية في الإسلام تارة، وتأكيده أنّ الزهد هو مبحث الأخلاق في الفلسفة الإسلاميَّة تارة أخرى، فضلاً عن ردِّه التصوف الإسلاميَّ إلى مصادره الأصيلة والأصلية.

وعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار صعوبة محاولة التَّأريخ لنشأة وتطوُّر الحياة الرُّوحية في الإسلام في الوقت الذي عكف فيه محمَّد مصطفى حلمي على بيان ذلك؛ وذلك بسبب مجموعة من الأمور في مقدِّمتها: أنَّ معظم الذين كتبوا عنها من المستشرقين لم يتابع أغلبهم في كتاباتهم عنها منهجًا موضوعيًّا، كما لم يكن غاية أغلبهم اكتناه حقيقة هذه الحياة بقدر ما كانت غايتهم سلبها عن جوهرها الحقيقيِّ؛ وهو الإسلام. فقد حاول جولدزيهر أن يربط زهَّاد الإسلام وصوفيتهم بكلِّ ما هو غير إسلاميٍّ، حيث الزُّهد مجرد انعكاس «سلبيّ» للديريّة المسيحية، والزُّهاد الضاربين في التَّصوف ليسوا سوى مجرد صورة عن بوذا!

أما نيكلسون؛ فقد مضى في الاتجاه نفسه خاصَّة في طوره الأول الذي ربط فيه التصوف بالأفلاطونية المحدثة من جهة، وصور الرهبنة المسيحية المختلفة من جهة أخرى. على أنه حين شارف نضجه الفكريَّ سرعان ما تراجع عن آرائه الأولى وعاد يبحث في أصول التصوف الإسلاميّ مقرِّرا أنه قد نشأ في رحاب القرآن والسنَّة وتطور تطورًا إسلاميا خالصا.[1]

ومن أسباب صعوبة التأريخ للحياة الرُّوحية في الإسلام أيضا - فيما يؤكد محمَّد مصطفى حلمي - طبيعة موضوعها حيث تكثرُ المصادر القديمة

(1) قارن بـ **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الجزء الثالث، ص 15 و24.

في ناحيـة، وتقـلُّ أو تكاد تنعدم في ناحيـة أخرى. أضف إلى ذلـك أيضًا أنَّ موضوع التصوف؛ فضلا عن كونه قد رزح طويلا تحت سـيطرة الأسـاطير والخرافـات والأوهام، لم تكن مُصنَّفاته قد حُقِّقـتْ أو نُشرتْ بَعْدُ وقتَ أن انشـغل تلامذة الشـيخ مصطفى عبد الـرازق بالتأريخ لنشـأة وتطور الحياة الرُّوحية في الإسـلام، بل إنَّ المنشـور منها حتى الآن لا يـكاد يُقارن بآلاف المخطوطـات التي لم تحقَّق بَعْدُ حيث كان هـذا الباب من التأليف من أكثر الأبواب ذيوعًا في عصور المسلمين كافة.[1]

لقـد نشـأت حـركات الإصلاح الدينيِّ الكـبرى في النصـف الثاني من القرن التَّاسـع عشر، ومن ثمَّ فإنَّ يقظة القرن العشرين كانت امتدادا واعيا ومسـتنيرا لتياراتهـا. فقد طـاف جمال الديـن الأفغاني بأرجاء فـارس والهند والحجاز والعراق والآستانة، وأقام في مصر نحو تسع سنوات ونصف بدأت في آذار/ مارس عام 1871م، وفيها نشـأ أكبر أتباع مدرسـته الأسـتاذ الإمام محمَّد عبده الذي حمل القبس من بعده.[2]

وكانت مدسـة الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق، بتفرُّعاتها المختلفة، امتـدادا طبيعيـا أيضا لمدرسـة الإمام محمَّد عبـده؛ فقد حمـل راية الإصلاح والتجديـد من بعـده، واسـتطاع أن يخلِّف وراءه مدرسـة فلسـفية مترامية الاتجاهـات ظلَّ رُوَّادها يعملون على إبراز أصالة الفلسـفة الإسـلامية طيلة

(1) قارن بـ محمَّد مصطفى حلمي، **الحياة الرُّوحيّة في الإسلام**، تقديم محمَّد حلمي عبد الوهاب، في الفكر النهضوي الإسلامي: 2، (القاهرة: دار الكتاب المصري/ بيروت: دار الكتاب اللبناني،، 2011م)، ص20 - 21.

(2) قارن بـ توفيق الطويل، الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي إبان المئة العام الأخيرة، ضمن كتاب: **الفكر العربي في مئة سنة**، مصدر سابق، ص 273 - 274.

ما يقرب من خمسة عقود. كما اتسم أتباع كلا المدرستين بالنزعة العقلية النقدية، والتأكيد على أهمية العقل ودوره في إحداث النَّهضة، مع ما يستتبع ذلك من الاعتماد على آليات التأويل العقليِّ من أجل التَّوفيق بين المحكم والمتشابه، والتوفيق أيضا بين الدين والفلسفة. ونتيجة لذلك، حاول أصحاب هذا الاتجاه الإصلاحيِّ التجديديِّ فهم مبادئ العقيدة الإسلامية على ضوء معطيات العصر الحديث؛ تأكيدا لعدم تناقض الدِّين والعلم.

الفصل الثاني

الفيلسوف المُعمَّم..
مصطفى عبد الرازق

رائد الإصلاح والتجديد

الفصل الثاني

الفيلسوف المُعمَّم.. مصطفى عبد الرازق

رائد الإصلاح والتجديد

«إنَّ الحياة ينبغي أنْ تكونَ سبيلاً إلى أمنيةٍ عالية، فمَن ضحَّى في سبيلِ أمنيتهِ بكلِّ عزيزٍ عندهُ - حتَّى نفسَهُ التي بينَ جنْبيه - فذلكَ الإنسانُ كلُّ الإنسان! أمَّا الذينَ يَضِنُّونَ بأرواحهم ويضمُّونَ آمالَهم وأغراضَ حياتِهم؛ فأولئكَ لا يُقامُ لهم وزنٌ عندَ اللهِ ولا عندَ البشر».

(مصطفى عبد الرازق)

أولا: مصطفى عبد الرازق .. إطلالة تاريخية

يعدُّ الشيخ مصطفى عبد الرازق (1302 تقريبًا - 1366هـ / 1885 - 1947م) بحق أحد أهم روَّاد الدرس الفلسفيّ في فكرنا العربيّ الحديث والمعاصر. فضلا عن أنه صاحب اتجاه في الإصلاح والتجديد الدينيّ بصفة خاصة ومدرسة فلسفية تأصيلية؛ وذلك بحكم انتمائه لمدرسة الشيخ الإمام محمد عبده (توفي 1323 هـ/ 1905م).

الشـيخ مصطفى عبد الرازق، صاحب هذا الاتجاه وتلك المدرسة، سليلُ أسرة عريقة، اشتُهر كثيرٌ من أبنائها بخدمة القضايا الوطنية المصرية، حيث عمل أغلبهم بالقضاء والسياسـة. فجدُّه الثالث «عبد الرازق باشـا» كان قد وُلِيَ قضاءَ «البَهْنسـا» [من أعمال مديرية المنيا] سـنة 1213 هـ - 1798م، ثم شـغل المنصب ذاته من بعدهِ ابنهُ مُحمد ليكونَ بذلـك آخر من تولَّاه من «آل عبـد الرازق» الذين كان تولِّي قضاءُ «البَهْنسـا» أمرًا متوارثا بينهم جيلا بعد جيل.

ولد الشـيخ مصطفى سـنة (1302هـ - 1885م) - على أرجح الأقوال - في قرية «أبو جرج» التابعة لمركز بني مزار بمحافظة المنيا حيث نشـأ في كنف أبيه «حسـن عبد الـرازق» الذي ولد حـوالي 1844، وانتُخِبَ عضوا بمجلس شـورى القوانين في عهد «إسـماعيل باشـا» عام 1884، وبقي فيه لأكثر من ثمانية عشر عاما إلى أنْ توفي في 25 ديسمبر 1907.

ومـن المأثـور عن والده أنه اشـترك مع «الإمام محمد عبده» في تأسـيس «الجمعيـة الخيرية الإسـلامية بالقاهرة»، حيث أنشـأ مدرسـة تابعة لها ببني مزار وقام الشـيخ الإمام بافتتاحها بنفسـه فيما بعد. كما اشترك أيضا مع كلٍّ من: «محمود باشـا سـليمان»، و«علي باشـا شـعراوي» وآخرين في تأسـيس «حزب الأمة» عام 1907، واختير وكيلا للحزب.

التحق الشيخ بكتَّاب القرية في سن مبكرة ثم بادر والده بإلحاقة بالأزهر الشريـف وهو في الحادية عشرة مـن عمره وسرعان ما ظهرَ عليه ميلٌ واضح إلى الأدب، حيـث أصدر صحيفة عائلية، وأسَّـس «جمعيـة غرس الفضائل» والتي اسـتمرت في العمل فيما بين عامي 1900 - 1905. وفي عام 1908حصل

على «شـهادة العالمية» مـن الدرجة الأولى، ثم انتُدب في أغسـطس من العام ذاتـه للتدريس بـ «مدرسـة القضاء الشرعي»، والتي كانـت تنافس في ذلك الحين الأزهر الشريف.

ومن اللافت للنظر في هذا السـياق أنَّ الشيخ كان يقود حركة الإصلاح الأزهريّ في الوقت نفسـه الذي كان يعملُ فيه مدرسًـا بتلك المدرسة. لكن، وبسـبب انضمامه إلى «جمعية تضامن العلـماء»[1] [الأمر الذي فهمه الخديو عباس باعتباره السـبب الرئيس في اشـتعال الحركة الأزهرية] اضطُرَّ الشيخُ إلى الاستقالة من المدرسة في 16 مارس 1909.

وعلى إثر اسـتقالته تلك (وتفاقم الفتنة في الأزهر) فكر الشيخ في السفر إلى فرنسا لدراسة اللغة الفرنسية وبعض العلوم هناك.[2] وبالفعل سافر إليها يـوم الثلاثـاء 22 يونيو 1909بصحبة الأسـتاذ أحمد لطفي السـيد الذي كان يومذاك رئيسـا لتحرير «الجريدة»، لسـان حال «حزب الأمة». وفيما كان من المقرر أن تكون مدَّة هذه الرحلة عاما واحدا قضى الشيخ في فرنسا ثلاثة أعوام متتالية، حيث لم يعد إلى مصر إلا في شهر يوليو 1912.

في فرنسا حضر الشـيخ دروس «دوركايم» في الاجتماع ودروسا أخرى

(1) جمعية تألفت للمطالبة بالإصلاح كان الشيخ عبد الرازق من أبرز أعضاءها.

(2) راجع بهذا الخصوص: مصطفى عبد الرازق، **صفحات من سفر الحياة ومذكرات مسافر ومذكرات مقيم وآثار أخرى في الأدب والإصلاح**، جمعها شقيقه علي عبد الرازق تحت عنوان: **من آثار مصطفى عبد الرازق**، قدَّم لها: طه حسين، (القاهرة: دار المعارف، 1957م)، ص 49 - 55. وكذلك كتاب: **الشيخ مصطفى عبد الرازق مسافرا ومقيما**، مذكرات حررها وقدَّم لها أشرف أبو اليزيد، الطبعة الأولى (القاهرة: دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2006).

في تاريخ الآداب، كما حضر أيضا دروس الأستاذ «جوبلو» في تاريخ الفلسفة، ثم تحول مطلع العام 1911 إلى كلية «ليون» ليشتغل مع العلَّامة «إدوارد لامبير» في دراسة أصول الشريعة الإسلامية وسرعان ما عُين بعد ذلك مدرسا لأصول الفقه والشريعة بالكلية ذاتها.

وإلى تلك الفترة التأسيسية الخصبة ترجع الجذور الأولى والحقيقية لإيمان الشيخ بضرورة تضمين «علم أصول الفقه» ضمن مباحث الفلسفة الإسلامية كما ورد في كتابه **التمهيد**. فقد كان الشيخ آنذاك متأثرا بتعاليم أستاذه لامبير الذي أسَّس «المجمع العلمي المصري» وكوَّن حوله نخبة من التلامذة المساعدين يأتي على رأسهم الدكتور محمود فتحي، وعزيز مرهم، ومحمد لطفي جمعة، وآخرون ممن وُكلَ إليهم مهمة تدريس الفقه، والفقه المقارن، وأصول الفقه في كلية الحقوق بجامعة ليون، ثم بمدرسة الحقوق الملكية فيما بعد.

وفي تلك الأثناء كان الشيخ قد أعد أطروحته لنيل الدكتوراة تحت عنوان «الإمام الشافعي أكبر مشرِّعي الإسلام». ومن ثم تبدو عبقرية الشيخ في التقاطه أهمية دراسة أصول الفقه وتطوره من ناحية، والبناء على هذا الأمر فيما بعد بالشكل الذي أتاح له إنتاج رؤيته الخاصة بنشأة وتطور الفلسفة الإسلامية من ناحية ثانية على النحو الذي ظهر بصورة ضافية ضمن تضاعيف كتابه **التمهيد**.

وما إن قامت «الحرب العالمية الأولى» في يوليو 1914حتى فكر الشيخ في العودة ثانية لمصر؛ إلا أنه كان مريضا ومن ثمَّ لم يتسنَّ له أن يرجع إليها إلا في شهر ديسمبر من العام ذاته. وفي أكتوبر 1915عُين الشيخ موظفا

بالمجلس الأعلى للأزهر، غير أنه سرعان ما استقال من منصبه أيضا. ولما غضب عليه «الملك فؤاد الأول» قرَّر «مجلس الوزراء» في الرابع من سبتمبر 1920 تعيينه «مفتِّشا بالمحاكم الشرعية» لإبعاده عن الأزهر ورجاله الذين كانوا يؤيدون الثورة. ثم انتقل للعمل بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول [جامعة القاهرة حاليا] ابتداء من نوفمبر 1927.

وفي الفترة ذاتها اختير الشيخ عضوا في «مجلس إدارة دار الكتب المصرية»، وعضوا في «مجمع اللغة العربية» أيضا، ثم مُنح لقب «أستاذ الفلسفة» في الأول من أكتوبر سنة 1935. وفي إبريل 1938عُين الشيخ «وزيرا للأوقاف» للمرة الأولى [وكان أول أزهري يتولَّى وزارة]، حيث أُعيد تعيينه بها ست مرات كان آخرها ضمن حكومة «أحمد باشا ماهر» التي تألَّفت في التاسع من أكتوبر 1944 وبقي بها وزيرا للأوقاف إلى أن تم تعيينه «شيخا للأزهر» في ظل حكومة «محمود فهمي النقراشي» في السابع والعشرين من ديسمبر 1945، إلى أن توفِّي في الخامس عشر من فبراير عام 1947.[1]

(1) كان الشيخ قد تنازل في سنة 1945 عن الباشوية التي مُنحت له عام 1941 قبل تعيينه شيخا للأزهر. وقد حاول منذ توليه شؤونه تحقيق بغية أستاذه الإمام بإصلاحه وإكماله ما بدأه الشيخ المراغي، الذي حاول من جانبه تطوير المناهج الدراسية، والاهتمام بدراسة الأديان المقارنة وفق منهج موضوعي.
هذا وقد أشاد معاصروه بالنهضة الفلسفية التي بدت واضحة، ولأول مرة، في كتابات الأزهريين ودروسهم، فذهب العقاد إلى أن آمال جيل بأسره كانت تترقَّب تلك الإصلاحات التي بدأها الشيخ مؤكِّدا «ونحن لدينا كبير الرجاء في إنجاز هذه المهمة العظمى، بعد أن صارت مشيخة الأزهر إلى أستاذ الفلسفة الإسلامية على أحد المناهج العصرية، فإنه أقدر الناس على أن يحقّق للجامع الأزهر وظيفته في ثقافة العقل وثقافة الروح، وأعوانه من الأزهريين غير قليلين». =

ثانيا: علاقته بالشيخ الإمام محمد عبده

اتصل والد الشيخ، بحكم عضويته بمجلس شورى القوانين، بالشيخ «الإمام محمَّد عبده» الذي كان بحكم منصبه [مفتي الديار المصرية آنذاك] من الأعضاء الدائمين بالمجلس، وكان ذلك ابتداء من عام 1899؛ وهي السنة ذاتها التي تولَّى فيها الإمام منصب «إفتاء الديار المصرية».

ويؤكِّد الشيخ علي عبد الرازق، شقيق الشيخ مصطفى، أن والدهما قد توخَّى الحذر أول الأمر مُتأثرا في ذلك بما كان يذيعه خصوم الإمام عنه من عامة الأزهريين الذين كانوا «بينَ ساكتٍ يُغْضي على القذى، وبينَ همَّاز غمَّاز يُوري بالطَّعن، ويسْعى إلى الدَّسيسةِ إلا فريقا من المؤمنين [وقليلٌ ما هم]. طبيعيٌ - وهذا هو جوُ الأزهر - أنْ يسوءَ رأيُ طلبةِ الأزهر وظنهم بالأستاذ الإمام، ولو إلى حين».[1]

= قارن بمقالة العقَّاد، **جامع وجامعة**، مجلة الرسالة، عدد 711، فبراير، 1947م، ص 189. وأيضا بـ الأب جورج شحاته قنواتي، **هل من جديد في الأزهر؟ (1)**، مجلة الرسالة، العدد 684، أغسطس، 1946م، ص890. **وهل من جديد في الأزهر (2)**، مجلة الأزهر، الجزء التاسع، 1946م، ص 479.

(1) **من آثار مصطفى عبد الرازق**، مصدر سابق، ص 20. ولا أدل على سوء سمعة الأستاذ الإمام بين صفوف الأزهرية من قول الشيخ مصطفى عبد الرازق: «فلما رأيت الرجل [الإمام] بالرواق العباسي وسمعته يفسِّر كتاب الله قلت: اللهم إن كان هذا إلحادا فأنا أول الملحدين؛ وإن كان رافضا حبَّ آل محمد فليشهد الثقلان أني رافض». قارن بـ مصطفى عبد الرازق: **محمَّد عبده**، تقديم عثمان نجاتي، (القاهرة: دار المعارف، 1946م)، ص 9.

وهذا الكتاب في الأصل عبارة عن مجموعة من المحاضرات التي ألقاها الشيخ بجامعة الشعب عام 1919م وقام بجمعها تلميذه محمد عثمان نجاتي، وهو يشتمل على سبع=

لكـن سرعان ما توطّدت العلاقة بينهما بحيث نشـأت في ظلالها العلاقة التـي ربطـت لاحقا الشـيخَ مصطفى بأسـتاذه الإمام ابتداء مـن العام 1903 فكان يحضُرُ للإمام دروسَـه التي كان يُلقيها عقبَ صلاة المغرب في «الجامع الأزهر» في قراءة «دلائل الإعجاز» لعبد القاهر الجرجاني و«تفسـير القرآن الكريـم». وعندمـا عاد الإمامُ من رحلته إلى أوربا في العام نفسـه اسـتقبله مصطفى عبد الرازق بقصيدة مديح وثناءٍ قال فيها:

أَقْبِـلْ عليـكَ تحيـةٌ وسـلامُ ... يـا سـاهرًا والمسـلمونَ نيـامُ
تطوي البلادَ وحيثُ جئتَ لأمةٍ ... نُـشِرَتْ لفضْلِـكَ بينهـمْ أعْـلامُ
كالبـدر أنَّى سـارَ يُشْرِقُ نـورُه ... والحـقِّ أنَّى حـلَّ فهْـوَ إمـامُ
إنْ يقـدروا في الغرب قدْرَكَ حقَّهُ ... فلَمِـصْرُ أوْلى منهـمُ والشَّـامُ
فيـكَ الرجـاءُ لأمـةٍ لعبـتْ بمـا ... يُلهـي الصغـار وجـدَّتِ الأيـامُ
لا زلتَ غيظا للضَّـلال وأهْلـهِ ... واللـهُ يـرْضَى عنـكَ والإسـلامُ

ولا شـك أنّ الشـيخ مصطفـى قـد أصابهُ يـأسٌ كظيم على شـبابه الذي ضـاع هدرا في المتون بلا ثمن وهو يقول في ذلك: «إني نظرت في أمري بعد ما قضيتُ ما قضيتُ في الجامع الأزهر، وأضعتُ ما أضعتُ من صحتي وشـبابي في طلـب العلـم، فلم أجد ثمنا لما بذلتُ إلا حشْـدًا من الصـور والخيالات لا يُـضيءُ البصـيرة، ولا يبعثُ العزيمة، ولا يُعِدُّ للسـعادة في الحيـاة الدنيا ولا في الآخرة».[1]

= محاضرات تتناول نشأة الإمام، وحركة التجديد في الأزهر، ونضج الإمام العلمي، والمناصب التي شغلها، ومبادئه الوطنية، وموقفه من الثورة العرابية...إلخ.

(1) **من آثار مصطفى عبد الرازق**، ص 26.

وكان الشيخ الإمام قد أرسل إليه بخطاب، ردًّا على قصيدة له قد مدحه بها، ومما جاء فيه: «ما سررتُ بشيءٍ سروريَ بأنكَ شعرتَ من علم حداثتك بما لم يشعُر به الكبارُ من قومك. فلله أنت! ولله أبوك! ولو أُذِنَ لوالدٍ أن يقابلَ وجه ولدهِ بالمدح لسُقتُ إليكَ من الثناء ما يملأ عليكَ الفضاء، ولكني أكتفي بالإخلاص في الدعاءِ أنْ يُمتِّعني اللهُ من نهايتكَ بما تفرسْتُهُ في بدايتك، وأنْ يخلص للحق سرُّك، ويقدرك على الهداية إليه، وينشط بنفسك لجمع قومك عليه، والسَّلام».[1]

ولا شكَ أيضا أنّ مصطفى عبد الرازق قد تأثر كثيرا بأفكار شيخه الإصلاحية، وهو ما يكشف عنه بوضوح قوله عن أستاذه في تقديمه لكتاب تشارلز آدمس «الإسلام والتجديد في مصر»: «لا جرمَ كان القبس الروحيّ الذي ألقاهُ الشيخ محمَّد عبده في الأزهر وفي غير الأزهر يشتعلُ رويدًا، وكانت بذورُ الإصلاح والحريَّة الفكريَّة التي ألقاها بكلتا يديهِ تنموُ في كلِّ ناحية؛ (...) وكانَ له أملٌ لا يُزعزعهُ شيءٌ في إصلاح أمَّته، وكان عندهُ اعتقادٌ متينٌ في أنَّ البذرة الطيبة متى أُلقيتْ في أرض بلادنا الخصبة، نبتتْ، وأزهرتْ، وأثمرتْ، كما نبتت، وأزهرت، وأثمرت بذورُ الفسادِ فيها. لهذا كان يُلقي بملء يديهِ ما جمعهُ في حياتهِ من الأفكار الصالحة، والعواطفِ الشريفة، والتعاليم المفيدة».[2]

(1) **المصدر السابق**، ص 27.

(2) تشارلز آدمس، **الإسلام والتجديد في مصر**، نقله عباس محمود، قدَّم له مصطفى عبد الرازق، الطبعة الأولى (القاهرة: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، 1353 هـ - 1935م). ومما أورده آدمس عن تلمذة مصطفى عبد الرازق للشيخ الإمام قوله:
«أما مصطفى عبد الرازق (1885) فصلتُه بالأستاذ الإمام لا يخالجنا فيها شك، وهي تمتاز عن صلات الكُتَّاب الذين تكلمنا عنهم الآن بالوضوح والتعيين. فهو وأخوه=

وقد ظلَّ الشيخ وفيا لتعاليم أستاذه؛ ففضلا عن ترجمته «رسالة التوحيد» إلى الفرنسية وكتابة مقدمة لها بالتعاون مع المسيو ميشيل برنار؛ ألقى الشيخُ في شتاء عام 1918 - 1919 «سلسلة من المحاضرات في الجامعة المصرية [جامعة الشعب] تكلمَ فيها عن حياة الإمام وعلى آرائه. ولما أقيمَ الاحتفالُ بالذكرى السنوية السابعة عشر لوفاة الإمام، ألقى مصطفى عبد الرازق الخطبة الرئيسية التي لخَّصَ فيها حياة الشيخ محمَّد عبده، وطُبعتْ مع غيرها من الخطب التي أُلقيتْ يومئذٍ في سنة 1922».[1]

وفي المحصلة؛ لقد خلَّفتْ حركاتُ الإصلاح الدينيِّ بزعامة «الإمام محمَّد عبده» آثارَها الملحوظة في الحياةِ الثقافيةِ العربيةِ بمُختلف مَيادينها الفكرية

=علي أبناء حسن عبد الرازق باشا الذي كان صديقا حميما للأستاذ الإمام ونصيرا له في مجلس شورى القوانين ورئيسا لحزب الأمة في سنة 1907 [الأصح أنه كان وكيلا لا رئيسا بحسب ما ورد في الهامش]. ومصطفى وعلي كلاهما من تلاميذ الإمام في الجامع الأزهر، وعهْدُ أولهما به أقدم، لأنه أكبر سنا من أخيه. وكان مصطفى في حقيقة الأمر واحدا من التلاميذ المقرَّبين إلى الشيخ محمَّد عبده». **المصدر السابق،** ص 245.

(1) **المصدر نفسه**، ص 246 . وحول أهم الجوانب التي تأثر بها مصطفى عبد الرازق في شخص أستاذه يتابع آدمس: «على أنه يبدو لنا أن مصطفى مع تمسُّكه بالدفاع عن مبادئ الشيخ عبده يعني عناية خاصة بالنواحي العقلية من النهضة التي أنشأها الإمام، أكثر من عنايته بناحيتها الدينية. وهذه الحقيقة هي التي تضع فارقا جوهريا بين نزعات الشيخ مصطفى ومراميه، وبين غيره من شيعة الإمام الذين دانوا بالزعامة للمنار، فإنهم جعلوا اهتمامهم بالإصلاح الديني أكثر من اهتمامهم بأي شيء آخر. وهذا الاهتمام العقلي الذي يُظهره مصطفى يجعل نوعا من القرابة بينه وبين المحدثين الذين اهتموا اهتماما قليلا بالإصلاحات الاجتماعية والخلقُية، وجعلوا غرضهم الأول حرية الفكر واستقلال الرأي في البحث العلمي. على أنه بالرغم من كل هذا يجب أن نقرّر أن مصطفى عبد الرازق هو أقرب المحدثين إلى الشيخ عبده، وأنه يسلك سبيله، ويسير على سنته، ويتبع تعاليمه».

والاجتماعية والسياسية «تشهدُ بهذا حركةُ التأليف في الفكر الدينيِّ في شتَّى ميادينهِ ومُحاولة رَدِّ أصوله إلى الإسلام. فالمشتغلونَ بالفلسفة الإسلامية يُتابعون تلميذ الإمام الشيخُ الأكبر مصطفى عبد الرازق في إثباتِ أنَّ الفلسفة الإسلامية لم تكن مُجردَ نقل وتأويل للفلسفة اليونانية، وإنَّما هي فكرٌ إسلاميٌّ نبتَ ونما وعاشَ في ظلِّ الإسلام (...) وعلى هذا النهج تجري مؤلَّفاتُ جمهرةِ المعاصرين في أصول الفقه والكلام والتصوف وسائر فروع الفكر الدينيّ».[1]

ويمكن القولُ: إنَّ ثمة تيارا رئيسيا أثَّر بدوره في مدرسة مصطفى عبد الرازق؛ ألا وهو «التيارُ الإصلاحي عند محمَّد عبده» بكافة تفرُّعاته، حيث يُعدُّ الشيخ عبد الرازق وتلامذته من أكثر روَّاد حركة التجديد تأثرا بآراء الإمام واضطلاعا برسالته. فمن قلب هذا التيار ظهر زعماء التجديد الذين اتجه بعضهم إلى «التعبئة الرُّوحية والإصلاح الديني»؛ كما في حالة كل من: «محمَّد مصطفى المراغي[2]، وعبد المجيد سليم[3]، والشيخ الزنكلوني[4]»

(1) توفيق الطويل، **الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي إبان المائة عام الأخيرة**، ضمن كتاب: الفكر العربي في مائة سنة، ص 335.

(2) محمَّد مصطفى المراغي (1881 - 1945) عالم أزهري وقاض شرعي مصري، شغل منصب شيخ الأزهر في الفترة من 1928 حتى استقالته في 1930 ثم تولى المشيخة مرة أخرى عام 1935 وحتى وفاته في ليلة 14 رمضان 1364 هـ الموافق 22 أغسطس 1945.

(3) عُيِّنَ فضيلته مفتيا للديار المصرية في 2 ذي الحجة سنة 1346 هـ الموافق 22 مايو سنة 1928م، وظلَّ يباشر شئون الإفتاء قرابة عشرين سنة، وبلغت فتاواه أكثر من 15 ألف فتوى. ثم تولى مشيخة الأزهر أول مرة في 26 ذي الحجة سنة 1369 هـ الموافق 8 أكتوبر سنة 1950م، إلا أنه أعفي من منصبه في 4 سبتمبر سنة 1951م لاعتراضه على الحكومة عندما خفَّضتْ من ميزانية الأزهر، ثم تولَّى المشيخة للمرة الثانية في 10 فبراير سنة 1952م واستقال في 17 سبتمبر سنة 1952م.

(4) من علماء ومدرِّسي الجامع الأزهر، تتلمذ على يد محمَّد عبده وكان صديقا لمحمد رشيد رضا ومن مؤلَّفاته: «الدعوة والدعاة».

الذين اضطلعوا بمَهَمات الدعوة و إصلاح الأزهر و إعادة تنظيمه على نطاق واسع بما يتفق وحاجات العصر الحديث. فيما اتجه البعض الآخر إلى «تعبئة الحماس القوي في الجيل الناشئ» عبر وسائل الصحافة والإعلام والجامعة المصرية؛ كما في حالة كل من: «قاسم أمين، ومحمد حسين هيكل، ومنصور فهمي، وأحمد لطفي السيد، وطه حسين، والعقاد، وآخرون».[1]

ثالثا: شيوخه وتلامذته

أما شيوخهُ المباشرون، فقد تتلمذ الشيخ مصطفى عبد الرازق في «الفقه والتصوف» على يد الشيخ بسيوني عسل، والشيخ محمد حسنين البولاقي، وفي «النحو» على يد الشيخ محمد شقير، والشيخ محمد الغريني، وفي «البلاغة» على يد الشيخ محمد الحلبي، وفي «أصول الفقه» على يد الشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوي، شيخ الجامع الأزهر، والشيخ محمد بخيت، مفتي الديار المصرية، وفي «المنطق والفلسفة» على يد الشيخ محمد حسنين مخلوف العدوي، والشيخ أحمد أبو خطوة وآخرين.

لكنَّ أحدًا من أساتذته وخلطائه «لم يحِل من نفسه ما حلَّهُ الأستاذُ الإمام [محمد عبده] من نفسه، فقد أصبحَ محطَّ نظرهِ ومعْقِدَ رجائهِ ومثله

(1) عصمت نصار، **مدرسة مصطفى عبد الرازق وآثرها على الفكر الإسلامي**، مصدر سابق، ص 2. والواقع أنه قُدِّر لمدرسة الشيخ أن تشارك مشاركة فعالة في هذين الميدانين (الإصلاحي والتنويري)، فقد سار الشيخ نحو تحقيق رسالة الأستاذ الإمام في إصلاح الأزهر مثلما شارك وتلامذته في حركة التنوير حيث حفلت الصحف بالعديد من إسهاماتهم المختلفة التي كانت تمتاز بالأصالة والاعتدال والمضي قدما في طريق التجديد.

الأعلى الذي ليس له نظير. ولكن لم يَطل العهدُ بينهُ وبينَ أستاذهِ، فلم يستطع الأستاذ أنْ ينتهي بتلميذه إلى ما كانَ يطمعُ في أنْ يُهيئه له، ولم يستطع التلميذ أنْ يملأ يديهِ حتى يرتوي من منبع العلم والحكمة الذي فجَّرهُ أستاذهُ أمامَ عينيه».[1]

أما عن النجباءِ من تلامذته، فقد جاوز عددهم خمسة وعشرين تلميذا صاروا في ما بعد روَّادا في الدرس الفلسفيّ، نذكر منهم على سبيل المثال: عثمان أمين (1908 - 1978م)[2]، وأحمد فؤاد الأهواني (1908 - 1970)[3]، وتوفيق الطويل (1909 - 1991)[4]، وعلي سامي النشار (1917 - 1980)[5]،

(1) **من آثار مصطفى عبد الرازق،** مصدر سابق، ص 30. وجدير بالذكر أن الشيخ قد تحدث مرارا عن تأثره بالإمام محمد عبده حيث يقول في إحدى هذه المرات: «كنت طالبا أزهريا شديد الحياء، منصرفا بكليتي إلى دراستي، وتأثرت في أول الأمر بأشد الأوساط الأزهرية رجعية وجمودا، ثم اتصلت بالشيخ محمد عبده، فتأثرت بدروسه وآرائه واصطدمت في نفسي تلك اليقظة الفكرية التي بثها هذا الإمام في عقول تلاميذه بما كنا نتلقى عن شيوخ لم ترضنا معارفهم ولا مذاهبهم، ولكن لهم في نفوسنا - على كل حال - حبا و إجلالا». مصطفى عبد الرازق، **الحادث الذي أثر في حياتي،** مجلة الهلال، ج3، مارس 1947، ص 52 - 53.

(2) عثمان أمين (1908 - 1978) هو أحد رواد المدرسة الفلسفية الحديثة التي أنشأها الشيخ مصطفي عبد الرازق، وهو معروف بالاتجاه نحو الروحية، أو الذاتية من خلال فلسفته المسماة «الجوانية».

(3) أحمد فؤاد الأهواني (ت 1390هـ - 1970) أحد تلامذة الشيخ، عمل أستاذا بجامعة القاهرة، وأحد روّاد علم النفس في العالم العربي.

(4) توفيق الطويل (1909 - 1991) أحد تلامذة الشيخ، شغل منصب أستاذ كرسي الأخلاق بقسم الدراسات الفلسفية والنفسية بكلية الآداب بجامعة القاهرة.

(5) أحد أبرز تلامذة الشيخ مصطفى عبد الرازق من أهم مؤلفاته: نشاة الفكر الفلسفي في الإسلام (ثلاثة أجزاء).

ومحمد مصطفى حلمي (1904 - 1969م)[1]، وأبو الوفا الغنيمي التفتازاني (1930 - 1993م)[2]، ومحمود الخضيري (1906 - 1960م)[3]، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة[4]، وعباس محمود[5]، وعثمان نجاتي[6]، وعبد الرحمن بدوي[7]، وآخرين. وقد خلَّفَ هؤلاءِ بدورهم تلامذة نجباء تابعوا الشيخ مصطفى في مدرسته التي لم ينقطع مدادها حتى الآن.

(1) خلَف أستاذه في تدريس التصوف الإسلامي، ومن أهم مؤلفاته: «الحياة الروحية في الإسلام».

(2) تتلمذ على يد الدكتور محمد مصطفى حلمي، ومن أهم مؤلفاته: «مدخل إلى التصوف الإسلامي».

(3) كان من أقرب تلامذة الشيخ إليه، من أبرز ترجماته ترجمته كتاب «مقال عن المنهج» للفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت.

(4) كان أبو ريدة من الطلبة الأوائل الذين تخرجوا في قسم الفلسفة بالجامعة المصرية في القاهرة سنة 1934، ثم نال درجة الماجستير سنة 1939 عن أطروحته (إبراهيم بن سيار النظَّام وآراؤه الفكرية والفلسفية)، فيما حصل على الدكتوراه من جامعة بازل بسويسرا سنة 1945 في رسالته التي أنجزها بالألمانية بعنوان (الغزالي ونقده للفلسفة الإغريقية). ثم عاد إلى القاهرة ليشتغل أستاذًا في جامعتها، ثم عمل أستاذًا زائرًا، لفترة قصيرة، سنة 1948 في السربون بفرنسا فملحقًا ثقافيًا لبلاده في مدريد التي أنشأ فيها المعهد المصري للدراسات الإسلامية، وسافر إلى بنغازي مع تأسيس الجامعة الليبية وظل بها إلى سنة 1962 ثم عاد مرة أخرى إلى القاهرة ودرَّسَ بجامعة عين شمس واختير مساعدًا لعميد كلية آدابها إلى سنة 1966 التي شهدت سفره إلى الكويت وإسهامه في تأسيس جامعتها وقسم الفلسفة بها والمشاركة في التدريس إلى سنة 1987.

(5) الأخ الأكبر للدكتور زكي نجيب محمود، من أبرز إسهاماته ترجمة كتاب محمد إقبال «تجديد التفكير الديني في الإسلام».

(6) من تلامذة الشيخ، وأبرز مؤلفاته: «الإدراك الحسي عند ابن سينا».

(7) الفيلسوف الوجودي الأشهر، خلَّف تراثا فلسفيا هائلا ما بين تحقيق وتأليف وترجمة ومن أبرز مؤلفاته: «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي»، وانصرف في آخر أيامه للدفاع عن الرسول ﷺ ضد المنتقصين من قدره، وعن القرآن ضد منتقديه.

وكان مـن بين الذين تتلمذوا على يد الشـيخ عبـد الرازق الدكتور محمد يوسـف مـوسى (1317 هــ/ 1899م - 1383 هـ/1963م) الـذي حال إعلان الحرب العالمية الثانية بينه وبين المضي قدما في دراسته الفلسفية التي كان قد بدأها من قبل بباريس، ومن ثم اسـتأنف اتصاله العلمي بالشيخ عبد الرازق الذي حدد له الأيام التي يجتمع به فيها لمراجعة بحوثه ودراساته، تمهيدا للبدء في كتابة الرسالة متى آن الأوان ورجع إلى فرنسا بعد انتهاء الحرب.[1]

والواقـع أن كثيرين من تلامذة الشـيخ قد تأثروا بأفـكاره الإصلاحية حيث اسـتكمل هؤلاء ما بدأه وقدموا دراسات جديدة تكشف عن جوانب أصيلة في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ. ومن أبرز التلاميذ الذين استكملوا هذا الدور الأسـتاذ محمود الخضيري الذي كشـف في أبحاثه ودراسـاته المتنوعة عن ملامح الفلسـفة الإسلامية الحقيقية في عصورها المختلفة. وكذلك كتب محمد مصطفى حلمي عن «الحياة الروحية في الإسـلام»، وانبثاقها عن الدين الحنيف، ووضع دراسة ضافية عن فلسفة الحب الإلهي عند سلطان العاشقين ابن الفارض.

وكذلك قدَّم محمد عبد الهادي أبو ريدة دراسة رائدة عن المعتزلة ممثَّلة في فكر إبراهيم بن سـيار النظام، كما قدَّم علي سامي النشار كتابا رائعا بعنوان «مناهج البحث عند مفكري الإسـلام ونقد المسـلمين للمنطق الأرسـطي»،

(1) انظر بصدد ذلك: مجلة **الكتاب** التي كانت تصدر عن دار المعارف بالقاهرة إبان الخمسينيات من القرن الماضي، عدد جمادى الثانية، 1371 هـ، ص 361. وانظر أيضا كتاب الدكتور محمد الدسوقي، **محمد يوسف موسى، الفقيه الفيلسوف والمصلح المجدد**، علماء ومفكرون معاصرون: 21، الطبعة الأولى (دمشق: دار القلم، 1424هـ - 2003م)، ص 16.

ردَّ فيه على مؤرخي المنطق الذين ينكرون أن يكون للمسلمين مكانة في نطاق علم مناهج البحث، والادعاء بأنهم قد أخذوا المنطق اليوناني باعتباره المنهج الوحيد في أبحاثهم. ومؤكدا أيضا عدم قبول المفكرين المسلمين لمنطق أرسطو ومحاربتهم له، وأنهم وضعوا المنطق الاستقرائي كاملا، وهو المنهج التجريبي، وأن ثمة وثائق تاريخية تثبت بلا أدنى شك أن المسلمين قد استخدموا طرق التحقيق التجريبية في دراستهم للطب والعلوم الطبيعية والكيميائية والفلكية والنباتية، وأن هذا المنهج قد وصل إلى أوربا واستفاد منه علماؤها ونسبوه إلى أنفسهم، وكان ذلك سببا في إقامتهم حضارة إنسانية. وللنشار أيضا دراسة وافية في ثلاثة أجزاء بعنوان «نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام».

ولا ننسى أيضا جهود كلٍّ من: عثمان أمين (صاحب مذهب الجوانية ومؤلِّف كتاب «شخصيات ومذاهب فلسفية»)، وتوفيق الطويل (مؤلِّف كتاب «التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام» وكتاب «التصوف في مصر إبَّان العصر العثماني»)، وأحمد فؤاد الأهواني (مؤلِّف كتاب «التعليم في رأي القابسي») وغيرهم الكثير.[1]

(1) ويؤكّد الدكتور علي سامي النشار في كتابه **«نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»** أن مدرسة مصطفى عبد الرازق لم تكن وحدها التي تقوم بهذا التفسير الحضاريّ العلمي لحقيقة الفلسفة الإسلامية بل «سرعان ما تكونت مدرسة أخرى ذات طابع عقلي في «**دار العلوم**» على يد العالم الكبير الدكتور **محمود قاسم** [الذي] نشر أبحاثه الفياضة عن ابن رشد سواء في الفرنسية أو في العربية. وقد تناول محمود قاسم ابن رشد من ناحية جديدة؛ وهي أنه معبِّر أيضا عن روح الفلسفة الإسلامية وأصالتها، وأنه لم يتابع أرسطو متابعة الأعمى، وبهذا أنكر محمود قاسم خرافة شارح أرسطو. ثم بيّن أثر ابن رشد في فيلسوف المسيحية توماس الإكويني». =

رابعا: مؤلفاته

لم يُخلِّف الشيخُ وراءه نتاجا علميا غزيرا، ولكنه مع ذلك خلَّفَ نتاجًا خصبًا ومدرسَة فلسفية رائدة حملَ رايتهَا تلامذته من بعده. ولعلَّ قلَّة إنتاجه تعود إلى أسباب أربعة:

أولها: أنهُ كان يتوخَّى الدِّقة كثيرا في تحديد مصادره ومراجعه، وهو ما عبَّرَ عنه «طه حسين» بقوله: «كان شديد الإيثار للأناة (...) وكان لهذه الأناة أثرُها في كتابته، فأنتَ لا تجدُ فيما يكتب معنى نافرًا أو فجًّا لم يتم نضجهُ قبلَ أن يُعربَ عنه (...) وإنما كان كلامهُ يجري هادئا مُطمئنا كما يجري ماءُ الجدول النقي، حتى حينَ يُداعِبُ صفحته النسيمُ. وكنتُ أُشَبِّهُ له كتابته بعمل صاحب الجواهر: يسْتأني بها ويتأنَّقُ في صُنعها لتخرجَ من يدهِ جميلة رائعة تثيرُ فيمنْ يراها المتعة والرضى والإعجاب».[1]

= وكذلك ظهرت في الأزهر الشريف «ملامح مدرسة عظمى ستؤدِّي عملها الكبير فيه أمام ضمير العالم الإسلامي، على يد عالم الإسلام العظيم الدكتور**عبد الحليم محمود**. لمزيد من التفاصيل راجع علي سامي النشار، **نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام**، الجزء الأول، المقدمة. هذا وقد لحق بهذا الجيل من الرواد جيل آخر كعمار الطالبي بأبحاثه عن الخوارج وابن عربي وعبد الحميد بن باديس، ومحمد رشاد سالم ببحوثه عن ابن تيمية، وأحمد محمود صبحي بدراساته عن علم الكلام وعلم الأخلاق عند المسلمين، وعبد القادر محمود بدراسته عن الإمام جعفر الصادق وتاريخ التصوف في الإسلام، وفوقية حسين بكتاباتها عن الجويني، وأبو الوفا الغنيمي التفتازاني بأبحاثه عن ابن عطاء الله السكندري وابن سبعين، وفتح الله خليف بأبحاثه عن الماتريدية وفخر الدين الرازي ...إلخ.

(1) **من آثار مصطفى عبد الرازق**، مصدر سابق، ص م.

ثانيها: أنهُ قد اشتغل كثيرًا بالسياسة وتوابعها، فضلاً عن خوض المعارك الإصلاحية في الأزهر والقضاء وغيرهما، الأمر الذي شغلهُ كثيرًا عن مُتابعة مشروعه الفكريّ. وقد عبَّرَ الشيخ أواخرَ حياتهِ عن أسفهِ الشديد تجاه هذا الأمر فكتب في تقديمه تحقيقَ تلميذه علي سامي النشار كتاب السيوطي الذي لخصه عن كتاب «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» لابن تيمية [وكان وقتها قد ترك الجامعة وعُيّن شيخا للأزهر] ما نصه: «وقد صرفتني الأقدارُ عن حياةِ المنطق إلى حياةٍ ليْسَتْ بمنطقية!!». وفي الواقع، وكما لاحظ الدكتورُ إبراهيم مدكور بحق، فإنهُ «لم يكن في وسع مصطفى عبد الرازق أن يبعدَ عن السياسة وليتهُ استطاع وتوفَّرَ للدرس والبحث. حقا إنه لم يكن في وسعهِ أنْ يبعد عنها؛ لأنهُ نشأ في جوها، وتربَّى وترعرعَ تحت كنفها، واتّصل بكبار رجالها (...) إلا أنهُ لم يأخذ قط بتلكَ الحزبية الطاغية المتطرفة».[1]

ثالثها: أنَّ تراثنا الفلسفيَّ في تلك المرحلة التي عايشها الشيخ مصطفى لم يكن مُحقَّقا أو منشورًا بعد. والحقيقة أنَّ تلامذة الشيخ، وذلك بتحفيز و إيعاز منه، هم الذين تحمَّلوا بجدارةٍ بالغةٍ مشاقَّ هذه المسؤلية الصعبة حتى بعد وفاة أستاذهم.

رابعها: أن الشيخ كان مهموما بتأسيس جيل جديد من روَّاد الباحثين، ومنشغلا بالجوانب العملية أكثر من اهتمامه بالجانب النظريّ. فقد كان الشيخ يرفع دائما من درجة العمل على النظر في الأمور العقلية متأثرا في ذلك بما ورد عن الإمام مالك بن أنس (93 - 179هـ) أنه كان يدعو دائما: «اللهم

(1) إبراهيم مدكور، **مصطفى عبد الرازق رئيس مدرسة،** ضمن كتاب: **الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق مفكرا وأديبا ومصلحا،** مصدر سابق، ص 27.

إني أعـوذ بـك من قول ليس تحتـه عمل»، وكذلك بما قاله حجة الإسـلام أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) من أنّ «العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لا يكون». وربما يكون الشيخ قد تأثر في ذلك المنحى أيضا بنهج أستاذه الشيخ الإمام محمَّـد عبده الذي كان يرى في خلافات المتكلمِّين نقاشـا لا طائل من ورائه ولا منفعة فيه.[1]

وقـد توزعَ إنتاجهُ العلميّ ما بين الأدب والفلسـفة والترجمة، إلى جانب التقديـم للكتـب. وبموازاة ذلـك دبَّج الشـيخُ العديدَ من مقالاتهِ السياسـية والفكرية والاجتماعية في مجلات: الهلال، والسياسـة الأسـبوعية، ومجلتي، والأزهر، والرسـالة، والجريدة، والمقتطف، والسفور...وغيرها. وسنحاول فيما يلي أن نسوق حصرا بمؤلفاته وترجماته وتقديماته معا:

1) **البهاء زهير**، دار الكتب المصرية، 1930.

2) **تمهيد لتاريخ الفلسـفة الإسـلامية**، لجنة التأليـف والترجمة والنشر، 1944.

3) **الديـن والوحي والإسـلام**، مؤلفـات الجمعيـة الفلسـفية المصرية، 1945.

4) **الإمام الشافعي**، سلسلة أعلام الإسـلام، دار إحياء الكتب العربية، 1945. وجديـر بالذكـر أنَّ هذا الكتاب يشـتملُ عـلى ثلاثة أبحاث خاصة بكل من: الإمام الشـافعي [نشأته وسـيرته وثقافته]، والليث

(1) عصمت نصار، **مدرسة مصطفى عبد الرازق وأثرها على الفكر الإسلامي**، مصدر سابق، ص 77.

بن سعد [مكانته العلمية بوصفه عالِما مجدِّدا]، ومحمَّد عبده [الجانب الإصلاحي الديني في فكره].[1]

5) **محمَّد عبده**، تقديم محمد عثمان نجاتي، دار المعارف، القاهرة، 1946.

6) **فيلسوف العرب والمعلِّم الثاني**، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، 1945. وهذا الكتاب يتضمن فصولا عن: الكندي [فيلسوف العرب]،

(1) وهو في الأصل عبارة عن مجموعة مقالات نشرها الشيخ في **مجلة الرسالة** من عام 1932 إلى عام 1934، وتعد ملخصا لأطروحة الدكتوراه التي أعدها لجامعة ليون. وحول هذا الكتاب وارتباطه بنشأة الفكر الفلسفي في الإسلام يقول طه حسين:
«كان وفيا للشافعي، رحمه الله، لأنه كان يذهب مذهبه في الفقه، ويرى الوفاء له دَيْنا عليه. ومن أجل ذلك ترجم رسالته وعني بدرسها وترجمتها وقتا غير قصير. وأثَّر هذا الوفاء للشافعي في حياته العقلية نفسها وفي نهجه الفلسفي تأثيرا شديدا، وفتح له أبوابا من العلم لم تُفتح لأحد من قبله من علماء المسلمين. فدراسته لرسالة الشافعي في الأصول ألقت في روعه رأيا خصبا لم يستغله تلاميذه بعد، وأرجو أن يتاح لبعضهم تعمقه واستقصاء آثاره الخطيرة في تاريخ الحياة العقلية للمسلمين. فقد رأى أن الشافعي يفلسف في أصول الفقه وما يتصل به من المشكلات المختلفة في الدين واللغة واستنباط الأحكام من النصوص، فارتقى برأيه هذا إلى من سبق الشافعي من المفكرين المسلمين الذين لم يجادلوا في أصول الفقه وحدها، بل جادلوا في أصول الدين أيضا (...) ومعنى ذلك أن المسلمين قد أنشأوا فلسفتهم الأولى من عند أنفسهم، وكانت فلسفة يسيرة سمحة كالإسلام نفسه، ثم لقيت الفلسفة اليونانية بعد ذلك فأدركها ما في هذه الفلسفة من العسر والتعقيد. وكذلك جرَّه الوفاء للشافعي، رحمه الله، إلى استكشاف مذهب جديد في الفلسفة الإسلامية له خطره العظيم إن عرف تلاميذه كيف يتعمَّقون وينتهون به إلى غايته».
قارن بمقدمة طه حسين: **مصطفى عبد الرازق كما عرفته**، لكتاب **من آثار مصطفى عبد الرازق**، مصدر سابق، ص ط، ي.

والفارابي [المعلم الثاني]، إلى جانب بحث الجوانب الفلسفية لكل من: المتنبي، والمعري، ابن الهيثم وآراؤه الرياضية، ابن تيمية وفلسفته.

7) **صفحات من سفر الحياة ومذكرات مسافر ومذكرات مقيم وآثار أخرى في الأدب والإصلاح**، جمعها شقيقه علي عبد الرازق تحت عنوان «من آثار مصطفى عبد الرازق»، قدم لها طه حسين، دار المعارف بمصر، 1957.

8) **الصوفية والفرق الإسلامية**، وهو عبارة عن كلمة ألقاها فضيلته في مؤتمر تاريخ الأديان بلندن سنة 1932، ونشرها ضمن تحقيق تلميذه علي سامي النشار لكتاب الرازي: «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، مكتبة النهضة المصرية، 1356 هـ - 1938م، [ص 6 - 16].

9) **التعليق على مادة «تصوف»** التي كتبها ماسينيون، دائرة المعارف الإسلامية، طبعة دار الشعب، المجلد التاسع.

10) **الدرس الأول وخطبتا الجمعة والعيدين لفضيلة الإمام الأكبر مصطفى عبد الرازق**، مجلة الأزهر، العدد 172، الجزء 2، 1945.

11) ترجم الشيخ **«رسالة التوحيد»** للإمام محمَّد عبده وقدَّم لها بالفرنسية بالاشتراك مع برنارد ميشيل.

12) كما ترجم كتاب قدرية حسين من الفرنسية إلى العربية بعنوان: **«طيف ملكي»**، مطبعة المقتطف، 1930.

أيضا قدَّم الشيخ للمؤلفَّات التالية:

1) تشارلز آدمس: **الإسلام والتجديد في مصر**، نقله عباس محمود، مطبعة الاعتماد، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، 1353 هـ - 1935.

2) إسرائيل ولفنسون: **موسى بن ميمون - حياته ومصنفاته**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1355هـ - 1936م.

3) ليون جوتييه: **المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية**، ترجمه وعلَّق عليه: محمد يوسف موسى، دار الكتب الأهلية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1364هـ - 1945م. [جدير بالذكر أنّ الكتاب في الأساس هو عبارة عن مجموعة من المحاضرات التي ألقاها المؤلِّفُ بمدرسة الآداب العليا بالجزائر في العام الدراسي 1907 - 1908 تحت عنوان «الفلاسفة المسلمون والإسلام»]. كما أنَّ المؤلف قد خصَّص الباب الأول للحديث عن الفروق الكائنة بين العقلية السامية والعقلية الآرية [تحديدا الصفحات 14 - 106 أي بما يعادل ثلث مساحة الكتاب أو أكثر قليلا حيث يقع الكتاب (مترجما) في 225 من القطع الصغير].

4) محمَّد مصطفى حلمي: **ابن الفارض والحب الإلهيّ**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 1364 هـ - 1945م. [والكتاب في الأساس عبارة عن رسالة الدكتوراة التي كان للشيخ مصطفى عبد الرازق حظ الاشتراك في نظرها ومناقشتها، بحسب ما جاء في تقديمه للكتاب].

5) توفيق الطويل: **الأحلام - دراسة للمذاهب الإسلامية فلسفية**

وصوفيـة ودينية في موضوع الأحلام مع تتبعهـا إلى منابعها في الدين والتراث اليوناني والشرقـي القديم وبيان ما يقابلها عند المحدثين من علـماء النفـس، مكتبة الآداب، القاهـرة، 1364هـ - 1945م. [هذا الكتـاب في الأسـاس هو عبارة عـن أطروحة الدكتـوراة التي تمت تحت إشراف الشـيخ مصطفى عبد الرازق ونال عنها الباحث درجة الدكتوراة بمرتبة الشرف الممتازة في مايو 1943].

6) علي سـامي النشار: تحقيق كتاب السـيوطي **«صون المنطق والكلام عن فـن المنطق والكلام»** ويليه مختصر السـيوطي لكتاب **«نصيحة أهـل الإيمان في الرد على منطق اليونان»** لابن تيمية، مكتبة الخانجي، 1366 هـ - 1947م.[1]

(1) ومما ورد في تقديم الشيخ عبد الرازق للكتاب قوله: «وكنت عثرتُ في دار الكتب الأزهرية على مجموعة رسائل للسيوطي في ضمنها كتاب «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» يتبعه كتاب «جهد القريحة في تجريد النصيحة» الذي لخصه السيوطي من كتاب «نصيحة أهل الإيمان». ووجدت في الكتابين نفعا محقَّقَا فيما أحاوله، فشرعت يومئذ في تدارسهما مع بعض الطلاب، غير أن ذلك لم يطل، فقد صرفتني الأقدار عن حياة المنطق إلى حياة ليست بمنطقية».
ويذكر المحقق أيضا في مقدمته ما نصه: «وقد عثر على هذه النسخة منذ سنوات مضت أستاذي الجليل الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الجامع الأزهر وسيد الباحثين المعاصرين في الفلسفة الإسلامية وقد قرأت عليه كتاب «ذم الكلام» للهروي الذي أورده السيوطي في مقدمة كتابه. ثم بدأنا العمل [سويا] في إعداد المخطوط للطبع لكن فضيلته تولى الوزارة [الأوقاف] بعدئذ وحالت أعمالها دون إشرافه على العمل في إخراج الكتاب كله فقمت بالعمل بمفردي».
راجع جلال الدين السيوطي: **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ويليه مختصر السيوطي لكتاب «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» لتقي الدين=**

7) أحمد فؤاد الأهواني: **التعليم في رأي القابسي**، مكتبة الخانجي، 1364هـ - 1945.

8) عبد المنعم خلاف: **أؤمن بالإنسان**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف المصرية، 1385هـ - 1965م.

9) دي بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1938.

10) محمَّد يوسف موسى: **فلسفة الأخلاق في الإسلام**، القاهرة، 1940.

11) عبد المنعم حمادة: **محمَّد عبده**، مطبعة الاستقامة، 1945.

12) عثمان أمين: **رائد الفكر المصري الحديث الإمام محمَّد عبده**، مكتبة الأنجلو المصرية، 1945. هذا وقد أهدى المؤلف الطبعة الثانية من كتابه [سنة 1965] إلى أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق، ونصُ الإهداء هو: «إلى روح أستاذي الفيلسوف الكامل الشيخ مصطفى عبد الرازق، صاحب الفضل الأول في ظهور هذا الكتاب عن الأستاذ الإمام». [الكتاب في الأصل عبارة عن أطروحة الدكتوراة التي تمت تحت إشراف الشيخ عبد الرازق].

13) محمَّد عثمان نجاتي: **الإدراك الحسي عند ابن سينا**، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، 1961. والكتاب في الأصل عبارة عن مجموعة مقالات نشرها الباحث في مجلة الأزهر وغيرها.

= **ابن تيمية**، نشره وعلق عليه: علي سامي النشار، مكتبة الخانجي، 1366 هـ - 1947م، المقدمة.

14) كما كتب الشيخ «توطئة» للطبعة الثانية من **«العروة الوثقى»**، والتي صدرت بعد وفاته في الأول من يناير سنة 1958، دار العرب، القاهرة، وكانت [التوطئة] بعنوان: «محمَّد عبده». إلى جانب مئات المقالات، سواء التي نشرت بالمجلات أو تلك التي نشرت ببعض الكتب كمقالة **«مذهب العلم الحديث في الدين وأصله»** التي نشرت ضمن سلسلة «أحسن ما كتب»، سنة 1934.

ولا ننسى أنه إلى جانب ما سبق كان الشيخ أحد المحفزين على ضرورة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية التي كتبها المستشرقون، وتوجيه بعض وصفائه وتلامذته للتعليق على موادها، فضلا عن مساعدتهم في الحصول على نسخ المخطوطات المتوافرة بالمكتبات العالمية وتوجيههم نحو تحقيقها ونشرها [أبرز مثال على ذلك رسائل الكندي الفلسفية التي حققها أبو ريدة].

خامسا: اتجاهات التجديد الفلسفي عند مصطفى عبد الرازق

أعتقد أنهُ يتوجب علينا أنْ نوضح بداية طبيعة كتاب **التمهيد** قبل الخوض في أهم قضاياه وأبرز مسائله، حتى يتسنى لنا أنْ نضعهُ في سياقهِ التاريخي والمعرفي الصحيحين. فمن المعلوم أنّ الشيخ كان لا يميلُ إلى تأليف الكتب مباشرة، يدلُ على ذلك أنْ أغلب مؤلفاته هي في الأساس عبارة عن أبحاث أو محاضرات تعليمية.

وهذا الأمر ينطبقُ أكثرَ ما ينطبقُ على كتاب **التمهيد** الذي صرَّح مؤلفه في مقدمته أنهُ كانَ أيامَ اشتغالهِ بالفلسفةِ معنيا بدرس تاريخها واستكمال بحثها «ودونتُ فيها صُحفا، طويتها على غَرِّها، منذ تركتُ الجامعة في صدر سنة 1939

وصرفتني الشواغلُ عنها. واليوم، أعودُ إلى هذه الصحف، لأنشرها كما هي، بصورتها يومَ أنْ كتبتْ، من غير تنقيح ولا تعديل، وفي صياغتها التعليمية».[1]

ويترتبُ على ما سبق مجموعة من الأمور:

أولها: أنّ تاريخ كتابة هذه المحاضرات يعود إلى ما قبل سنة 1939.

ثانيها: أنه إذا أخذنا في الاعتبار كونها نُشرتْ للمرة الأولى عام 1944، فإنّ ذلك يعني تمسك مؤلفها بما جاء فيها وعدم عدوله عن شيء من ذلك.

ثالثها: أنها تكشِفُ عن طريقتهِ في التعليم والتي يؤكد فيها: «حاجة الطلاب إلى مُراجعةِ النصوص الكثيرة، وحُسن التدبر والفهم للأساليب المتفاوتة، وإن لم يخف ذلك على ذوق المطالعين جميعا».[2] الأمر الذي يعكس هنا منهجًا خاصًا في التدريس لم يكُ معهودًا بصورته هذه في ذلك الوقت، ولم يعد موجودًا في وقتنا الحاضر. وكأنّ الشيخ كان على بينةٍ من أمره وأنهُ يُؤسِّسُ بالفعل لمدرسةٍ فلسفيةٍ خاصةٍ لا نظير لها لدى أقرانه من جهة، أو حتى عند جموع المستشرقين من جهة أخرى.

في الأحوال كلها؛ سرعان ما قوبلَ هذا الكتاب بعد نشره بالاحتفاء الشديد في الأوساط الثقافيةِ فكتبَ العقادُ، على سبيل المثال، مقالا عنه بعنوان: «جامع وجامعة» في مجلة الرسالة، كما نُشر عدد من التقاريظ له بالعديد من المجلات سنة 1947 ومن بينها: الكاتب المصري، والكتاب، والأزهر، والسياسة الأسبوعية، والرسالة، والأمة... وغيرها. وبحسب زكي نجيب

(1) **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 4.
(2) **المرجع نفسه**.

محمود؛ فإنّ الشـيخ قد وقف في عرض كتابهِ وقفة العالِمِ المُحايد الذي يتخفى وراءَ النصـوص، وأنهُ قد نحا مَنحى جديدًا في دراسـةِ الفلسـفةِ الإسـلامية، وأرسى دعائمَ مدرسةٍ كانتِ الحياة الفلسفية أحوَجَ ما تكونُ إليها.[1]

وفي السـياق ذاتِـه ينزعُ تلميذهُ محمد مصطفى حلمـي إلى اعتبار كتاب التمهيـد «قيمة تاريخيـة ومذهبية كبرَى بين الكتب التي ألفتْ في الفلسـفة الإسـلامية؛ لأنـهُ يختلفُ عنها جميعـا في موضوعاتهِ ونتائجـه: فهوَ ليسَ على النحو المألوف، والنهج المعروف عند المؤلفين الشرقيين والمستشرقين، بل هو منهجٌ جديدٌ في درس تاريخ الفلسـفةِ الإسـلامية مُغايرٌ لهـذه المناهج. وفيه تتجلى شخصية الشيخ الفيلسوف».[2]

وبالمثـل يؤكد علي بركات أنّ كتـابَ التمهيد إنما «جاءَ تعبيرًا عن ثقافته [الشـيخ] الإسـلامية وتفاعلهـا مع عقلـه، واهتماماتـه الدينيـة وصَداها في قلبـه، مما يميزُ معالجته برحابـةِ الأفق، والتنزُّه عن التعصب، وسـعةِ الصدر، والموضوعيةِ في العرض».[3]

(1) زكي نجيب محمود، **تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة**، مجلة الفكر المعاصر، العدد 33، يناير 1967، ص 56.

(2) محمد مصطفى حلمي، **مصطفى عبد الرازق رائد المدرسة الإسلامية الحديثة**، مجلة الفكر المعاصر، العدد الرابع، يوليو، 1965، ص 187.

(3) علي بركات، **الشيخ مصطفى عبد الرازق وتمهيد في تاريخ الفلسفة**، مجلة الأمة، العدد 20، يونية 1982، ص 1 - 9. هذا ويتفق إبراهيم مدكور مع الشيخ تمام الاتفاق، سواء في المنهج أو النتائج، ويراه خليقا بأن يكون رائدا للدراسات الإسلامية في العالم العربي. قارن بمدكور، **مع الأيام**، كتاب الهلال، عدد 478، أكتوبر، 1990، ص 117. وانظر أيضا سعيد زايد، **مصطفى عبد الرازق وكتاب التمهيد**، ضمن كتاب: **الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق مفكرا وأديبا ومصلحا**، مصدر سابق، ص 215 - 228.

أما عن المنهج الذي عوّلَ عليه الشيخُ في كتابه، واتبعه تلاميذهُ من بعده ولم يحد عنهُ أحدٌ من الباحثين المعاصرين في تاريخ الفلسفة الإسلامية؛ فهو يقومُ على التأليف بين المناهج الثلاثة: التاريخيّ، والنقديّ، والمقارن. ويتضح ذلك من خلال طريقة عرضهِ للآراء والتي تعولُ، كلَّ التعويل، على «المنهج التاريخيّ» سواء في التناول أو المعالجة. فيما يتمثل «المنهج النقديّ» في مناقشتهِ آراءَ المستشرقين من جهة وكتابات المؤرخين الإسلاميين من جهةٍ ثانية، حيث لم يقف نقده عند حدود السند [النقد من خارج] وإنما امتد ليشمل نقد المتون [النقد من داخل] مُحللاً أفكارَها، رافضًا ما هو دون الواضح والمتميز منها. وأخيرا يتمثلُ «المنهج المقارن» في مقابلتهِ النصوصَ بعضها ببعض، قديمهَا بحديثهَا، موضحًا مواطنَ التأثير والتأثر فيها.[1]

يتحصلُ مما سبق؛ أنّ كتاب التمهيد الذي يعدُ من أهم مؤلفات الشيخ، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، هو كتاب في المنهج بالدرجة الأولى، منهج

(1) وقد امتدح العقاد منهج الشيخ في مؤلفاته حيث يقول: «ولقد كان كَظْمُ المواجد والانطواء في حجاب من السمت والوقار سمةُ الأستاذ الأكبر في حياته العقلية ... لأنه كان في مؤلفاته يتجنب إبراز نفسه، ولا يحاول أو يُقحم رأيه على قارئه، ويخيل إلى قارئه من التزامه هذه الخطة [المنهج] 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 - لحرصه على التمحيص - كان لا يعفي نفسه منه بمحاولة التوفيق بين الروايات المتضاربة، وكان يرى لزاما أن يختار منها الرواية التي تتوافر لها أدلة الصحة».
عباس العقاد، **مصطفى عبد الرازق**، مجلة الكتاب، إبريل، 1947، ص 890. ومن المعلوم أن رأي العقاد هذا يخالف ما سقناه سابقا عن زكي نجيب محمود، ورأي/تفسير العقاد، بنظرنا، أصحُ وأكثرُ إقناعا.

الشيخ في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية؛ حيث تعرضَ فيه لنشأةِ الفكر الفلسفيّ في الإسلام في وقتٍ شاعَ فيه الاستخفافُ بهذا الفكر بينَ دارسيه من مستشرقين وعرب على حد سواء! وكان الشيخ هو أولُ من أنشأ في الدراسات الجامعية مادة للدراسة سُميت بـ «الفلسفة الإسلامية»؛ فضلا عن أنهُ أولَ مَنْ أوعزَ كذلك بتدريس علميّ الكلام والتصوف في أقسام الفلسفة وكانا يُعدان قبل ذلك خارج هذا النطاق البحثيّ.

يذكرُ الدكتور توفيق الطويل أنهُ لما عُينَ الشيخُ وزيرًا للأوقاف عام 1937، أقامَ له قسم الفلسفة بكلية الآداب [جامعة القاهرة] حفلا قالَ فيه أحد الخطباء: «إنّ شيخنا هو أولُ من ابتدعَ مادة الفلسفة الإسلاميةِ وقام بتدريسها». ولما نهضَ الشيخُ ليشكر المُحتفينَ به قال مُعَقّبا على ذلك: «إنّ علينا أنْ نرُدَ الفضلَ إلى ذويه، فقد سبقني المستشرقُ الإيطاليّ سانتلانا إلى تدريس هذه المادة في الجامعة المصرية الأهلية».[1]

لكن بالرجوع إلى مضمون المحاضرات التي قدمها سانتلانا في هذا الشأن يتضحُ لنا أنها، على الرُغم مما بذل فيها من جهد واضح، تبدو أقربَ ما تكونُ إلى الأمشاج المُتناثرة والخواطر المُبعثرة التي لا تقيمُ نسقا فلسفيا متكاملا على النحو الذي خرجت به محاولة الشيخ هنا في كتابه التمهيد.

ونحن إذ نتحدث عن مفهوم «النسق الفلسفيّ» فإننا نُعبرُ به عن وجود منهج خاص ونظريةٍ مُترابطة، فقد كانَ للشيخ في نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام مذهبٌ منفردٌ من حيث التعبير عن اتجاه فكريّ مُبتكر، فضلاً عمَّا

(1) توفيق الطويل، **شيخنا الأكبر مصطفى عبد الرازق أستاذ الفلسفة الإسلامية**، ضمن كتاب: **الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق مفكرا وأديبا ومصلحا**، مصدر سابق، ص 39.

اتسمَ به الشيخُ من موضوعيةٍ في البحث، و إتزان في إصدار الأحكام، وقدرةٍ عـلى تفنيد الرأي الذي يلتقي عنده خصـومُ مذهبه. بهذا المعنى يمكنُ القولُ: إنّ الشيخ قد اسـتطاع «أنْ يخلقَ حولهُ جوًا يستريحُ إليه العقلُ و يطمئنُ إليه القلبُ، ومن هنا تركَ مدرسة تتبنى مذهبهُ وتحرصُ على إذاعتهِ في كل مناسبةٍ أتيحتْ لها».[1]

وتبعـا لذلك، فـإنّ مصطفى عبد الـرازق هو أولُ أسـتاذٍ جامعيّ مصريّ يقومُ بتدريس الفلسـفةِ الإسـلامية بعد أنْ كانَ يقومُ بتدريسـها مجموعة من المستشرقين الأجانب.[2] وفي الواقع كان عملُ الشيخ أستاذا للفلسفة الإسلامية بمثابة نقطة تحوّل في تاريخ الدرس الفلسـفيّ الإسـلاميّ المُعاصر؛ حيث قدَّم تصورًا خاصًا بنشـأةِ الفكر الفلسـفيّ في الإسلام لم يسبقه إليه أحدٌ من قبل. خاصّة وأنّ الفلسفة الإسلامية كانت تدرَسُ قبل ذلك على نحو يميلُ إلى النظر الغـربيّ، ومن ثـم فقد اتهمهَا المسـشرقونَ بعدم الدّقةِ والأصالـةِ والعجز عن الابتـكار من جهة، وبأنها ليسـتْ إلا مُحاكاة للفلسـفةِ اليونانية، أو اختصارًا سيئا قامَ به مترجمون ضُعفاء للفكر اليونانيّ القديم من جهةٍ أخرى!!

(1) **المصدر السابق**، ص 39.

(2) كالمستشرقينْ الإيطاليين: سانتلانا (1910)، ونلينو (1909 - 1913 و1928 - 1931)، والبلجيكيّ أرمند آبل (1925 - 1928)، والإنجليزييْن: أرنولد توماس ووكر (1929 - 1930)، وآرثر آربري (أكتوبر 1932 - يونيو 1934)، والفرنسييْن: لويس ماسينيون (1910 - 1914)، والذي درّس لطلبة الجامعة (وعلى رأسهم طه حسين) أربعين محاضرة حول تاريخ المذاهب الفلسفية في الإسلام ونشأة المصطلحات الفلسفية، وبول كراوس (1936 - 1944)...إلخ. وقد عوّلنا في تحديد هذه الأعوام بالرجوع إلى المواد الخاصة بهؤلاء المستشرقين الواردة ضمن: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة المستشرقين**، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار العلم للملايين، تمّوز/يوليو 1993).

وفي تقديرنا أنّ الشيخ أراد أن يثبِّت في الأذهان أهمية الدرس الفلسفيّ وضرورته في جهود النهضة المعاصرة، مستدلا على ذلك بما كان لهذا الدرس من أهمية كبرى في النهضة الإسلامية إبان ازدهارها. ولعله أراد أن يؤكد أيضا أن الجهود الراهنة ستبقى ناقصة ما بقي الدرس الفلسفيّ الإسلاميّ الأصيل غائبا عنها.

وسنتناول فيما يلي أهم المؤلَّفات التي سبقت كتاب **التمهيد** وتعرضت: إمَّا لمسألة تأريخ الفلسفة الإسلامية، أو لمسألة الرد على مزاعم رينان وغيره من المستشرقين الذين اتهموا الفلسفة الإسلامية بعدم الأصالة، وذلك قبل أن نفصِّل القول في أهم القضايا التي اشتمل عليها **التمهيد**. ويأتي في مقدمة هذه المؤلفات كتاباتُ الشيخ الإمام محمَّد عبده؛ خاصة تلك التي عنيت بالرد على مزاعم كل من: رينان وهانوتو.[1] فقد أكثَرَ الأخيرُ «من ذكر التمدُن الآريّ والتمدُن الساميّ، والتفريق بينهما، وأنّ أحدهما قهرَ الآخر، وأنّ التمدن الآريّ هو الذي ظفرَ بقُرْنةِ التمدُن الساميّ، وما يشبه ذلك»[2]، وكذلك رده على فرح أنطون في بحثه عن «ابن رشد وفلسفته» وزعمِهِ أنّ المسيحية كانت أكثرَ تسامُحًا مع العلم والعلماء من الإسلام.[3]

وإلى جانب تلك الردود هناك **«رسالة التوحيد»** التي بحثَ فيها الإمامُ

(1) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، الجزء الثالث «الإصلاح الفكري والتربوي، والإلهيات»، ص 337 - 338.

(2) **المصدر السابق**، ص 218، ويتضمن الرد مقالات ستة إضافة إلى كلمات عن طعن الإفرنج في الإسلام (الصفحات 215 - 256).

(3) وذلك تحت عنوان **«الاضطهاد في النصرانية والإسلام»**، **المصدر نفسه**، الصفحات 257 - 368.

أهـمَ القضايا الكلامية، خاصَّة مـا يتعلقُ بالقضاء والقـدر، وحرية الإرادة الإنسانية، إلى جانب بحثهِ فلسفة ابن رشد، وآراء المتكلمين في الوجود وعلم المنطق والولاية الصوفية...إلخ.[1]

وفي السـياق ذاته [الـردود] يقع كتابُ المهندس علي يوسـف «الرد على رينان»، دار الآداب، 1908. وهو عبارة عن ترجمة لنص رينان عن الفرنسية، إضافة إلى تعليقات نقدية ضَمَّنَها المؤلف في حاشية الكتاب. وجدير بالذكر أنّ المؤلـف كان من أوائل المهتمين بالفلسـفةِ علمًا وتأريخا حيث خلّف عدة كتيبـات صغـيرة عن الفارابي، ورسـائل إخـوان الصفا، فضـلا عن عشراتِ المقالات الخاصة بفلاسـفة الإسلام: كابن سـينا، والتوحيديّ وغيرهما والتي نشرها بمجلة الآداب.

وكذلك كتاب «الفلسـفة العربية والأخـلاق»، وهو عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها سلطان بك محمد، أستاذ الفلسفة العربية والأخلاق بالجامعة المصرية والمدَرِّس بمدرسة دار العلوم عام 1911.[2] وكما لاحظ عصمت نصار بحق؛ فإنّ ميدان التحقيق كان شاغرا هو الآخر بحيث يصْعُبُ الوقوف على أحد الكتب المُحقَّقة قبل أن يقدم الشيخ وتلاميذه على ذخائر التراث العربيّ

(1) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، المصدر السابق، ص 377 - 568.

(2) يقع هذا الكتاب في جزئين وقد تضمن عرضا سريعا لفلسفة الأخلاق عند كل من: سقراط وأفلاطون، وأرسطو، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد **(الجزء الأول)**. أما **الجزء الثاني**، فقد تحدث فيه عن أخلاق: الشجاعة، والحكمة، والعفة، والعدالة، والغضب، والحلم، والصبر، والورع، ورذيلة الحسد.
قارن بسلطان بك محمد: **الفلسفة العربية والأخلاق**، مطبعة دار المعارف بمصر، 1329هـ - 1911م.

الإسـلاميّ محققينَ وناشرين، مُهذبينَ ومنقحـين. ولم يكن حالُ التصنيف في هذا الميـدان أفضلَ حالا من التحقيق والترجمة، حيـث لم يُعرَف قبل كتاب «**التمهيد**» أي دراسـة جادة يمكنُ التعويل عليها في البحث، وإنْ كان هناكَ بعـضُ المحاولات التي لا تتعدى الجمع أو النقل عن كتاباتِ المؤرخين الأُوَلْ، كالقفطي وابن النديم وكتابات المستشرقين.[1]

ومن الكتب التي سبقت **التمهيد** أيضا كتاب محمد لطفي جمعة «تاريخ فلاسـفة الإسلام، دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسـفية»، والذي طُبع للمرة الأولى عـام 1924. غير أنّ الكتاب في حقيقتهِ ليـس تأريخا للفلسـفة وظهورها وتطورها؛ وإنما هو عبـارة عن ترجمة وافية لحياة وأعمال اثنى عشر فيلسـوفا إسلاميا هم: الكندي، والفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، وابن خلدون، وإخوان الصفا،

(1) عصمت نصار، **مدرسة مصطفى عبد الرازق**، ص 7، 8. ومن المعلوم أن أحمد أمين كان قد ترجم كتاب أ.س. رابوبرت: **مبادئ الفلسفة**، [مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1918]، والذي تجاهل فيه مؤلفه الفلسفة الإسلامية تجاهلا تاما، مما دفع المترجم لكتابة فصل عنها [ص 141 - 161] لسد هذا النقص، وليته ما فعل حيث لم يزد فيه شيئا على ما كتبه المستشرقون. ولعل ذلك ما دفع الشيخ لأن ينتقد موقف أحمد أمين في كتابه **التمهيد** مؤكدا أن الحكم على العقلية العربية الذي يستند إلى آراء المستشرقين غير عادل ويترتب عليه ادعاء بعض الباحثين أن هذه العقلية ناقصة لا تدرك سوى الجزئيات. وكان أحمد أمين قد ذهب إلى أن مظاهر الحياة العقلية في الجاهلية تنحصر في اللغة والشعر والأمثال، أما العلم والفلسفة فلا أثر لهما عند العرب، لأن الطور الاجتماعي الذي بنوه لا يسمح لهم بعلم ولا فلسفة!! قارن بأحمد أمين، **فجر الإسلام - يبحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية**، تقديم طه حسين، الطبعة الأولى، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، 1929م)، ص 41 - 48.

وابـن الهيثم، ومُحيي الدّين بن العربي، وابن مسـكوية [الأصح مسـكويه]. ومن ثم، كان عنوان الكتاب دالا على مضمونه فهو تاريخ فلاسـفة الإسـلام وليس تاريخا لفلسـفة الإسلام أو الفلسـفة الإسلامية.[1] لا يعني كتاب محمد لطفي جمعة إذاً بالتأريخ للفلسـفة بقدر ما يعني على وجه الخصوص بالترجمة لهؤلاء الفلاسفة وشتان ما بين الأمرين.

وهنـاك أيضـا النتاج المميز لمدرسـة دار العلـوم، وعلى رأسـها مؤلَّفات الدكتور عـلي العناني خاصة كتابيـه: «تاريخ الفلسـفة العربية» و«تاريخ الفلسـفة». وكذلك مؤلَّفات الدكتور إبراهيم سلامة بخاصة تعريبه لكتاب الخطابة لأرسطو [القاهرة 1950].

ومن المؤلفات التي عنيت أيضا بهذه المسـألة قبل كتاب **التمهيد** مؤلَّفات أحمد أمين: فجر الإسلام [1929]، وضحى الإسلام [بأجزائه الثلاثة، 1936]، وظهر الإسـلام. أما مؤلفه «يوم الإسـلام»، فقد ظهر لاحقا سـنة 1952، أي بعـد كتاب **التمهيد**. ومـن المعلوم أنها كانت أقربَ ما تكونُ إلى تأريخ حالة الإسـلام في فترة زمنيـةٍ مُحددة أكثرَ منها تفصيلا للفلسـفةِ ومذاهبها، والحياةِ العقليةِ في الإسلام، فضلاً عن تأثرها الواضح بآراء المستشرقين.

(1) بل إن المؤلف نفسه يذكر في مقدمة كتابه أن فكرة تأليفه ترجع إلى نحو عشرين عاما مضت (1904) وأنه عبارة عن كراسات دونها حينما كان يتلقى العلم في مدرسة ليون الجامعة والتي قدّر للشيخ مصطفى أن يدرس فيها فيما بعد. مثلما يؤكد أيضا أنه وضع كتابه هذا للإجابة على أسئلة ثلاثة وهي: هل لنا حقا أجداد في الفكر والعقل؟، وهل لهؤلاء الأجداد قيمة في ميدان العلم الحديث، وأين كتبهم؟، وما مكانتهم بين ظهراني الفلاسفة الذين نقرأ تراجمهم ونرى صورهم ونعثر بشذور من أقوالهم في الكتب والمجلات والصحف؟!

أخيرا من المؤلفات التي سبقت **التمهيد** وتعد أكثر الكتب قربا من نهج الشيخ كتاب المجدِّد الشيخ عبد المتعال الصعيدي: «الوسيط في تاريخ الفلسفة»، وهو في الأصل عبارة عن مقالات منشورة في مجلة الأزهر ظهرت في عقد الثلاثينيات إلى جانب مقالات أخرى لكل من: الخضيري، والأهواني، ومحمد يوسف موسى وآخرين. وقد تناول المؤلف فيه تاريخ الفلسفة الإسلامية، وأهم مباحثها، وأشهر أعلامها، ومن ثم يعدُّ كتابه هذا من باكورة الكتابات الدراسية - في مجال الفلسفة - بكلية اللغة العربية بالأزهر الشريف.

ومن أهم المسائل المشتركة بين الشيخين (مصطفى عبد الرازق وعبد المتعال الصعيدي) تمييز كليهما ما بين المباحث الفلسفية الأصيلة (فلسفة المسلمين) التي تعبِّر عن الفكر الإسلاميّ الخالص ممثَّلة في علم الكلام وأصول الفقه، والفلسفة الإسلامية المتمثِّلة في الينابيع الفكرية المختلفة لفلاسفة الإسلام، وهو ما عبَّر عنه الصعيدي بعنوان: «الفلسفة الإسلامية الداخلية والخارجية».[1]

نصل الآن إلى عرض أهم القضايا الفكرية التي تضمنها كتاب **التمهيد**، وذلك من خلال النقاط التالية:

(1) الصراع على الفلسفة: موقف المستشرقين من الفلسفة الإسلامية:

شاعَ القولُ، إبان القرن التاسع عشر، إنّ الفلسفة اليونانية، وهي الأساسُ

(1) عبد المتعال الصعيدي، **الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 7 وما بعدها. كما ذهب مع كل من الشيخ مصطفى عبد الرازق وأحمد فؤاد الأهواني ومحمد عبد الهادي أبو ريدة إلى أن الكندي من أئمة التجديد باعتباره أول «الفلاسفة المشائين»، وأول من مهَّد الطريق للنظر العقلي في الثقافة الإسلامية، وأول من أعمل النقد في الفكر الفلسفي الوافد من الثقافات الأخرى.

للفلسـفةِ الإسلامية، تعتبر أسْـمى ما وصلت إليه العقلية الآرية في التفكير، وأنّ الإسـلام هو خيرُ ما خلّفتِ العقلية الساميّة للإنسانية من تراثٍ وأنضجُ ثمراتهـا؛ وأنّ بينَ هاتين العقليتين تعارُضًا، حادّا حينا وغير حادٍ حينًا آخر، في جميع ما تعارفنا عليه من نُظم وعَاداتٍ وتقاليد.[1] ومن أجل هذا كان الخلافُ بين الفلسـفة الإغريقية، التي قامتْ عليها الفلسـفةُ الإسـلامية، وبين الدّين الإسلاميّ.

وتبعـا لتلك الرؤيـة، فإنّ التوفيقَ بين الدّين والفلسـفة يُعـدُ أنضج ثمار نتجَت عن تفكير فلاسـفة المسـلمين! ويبدو من سـياق ما سبق أن الغربيين قـد جعلوا من أمر التوفيق بين الدين والفلسـفة مناط الابتكار في الفلسـفة الإسلامية، فيما جعله بعضهم سببا لانقلاب فلاسفة الإسلام مبشِّرين بالدين الإسلامي ودعاة له.[2]

والواقـع أنّ فكرة «الجنس الآري» التي اشـتهرتْ منذ مَطلع السـنوات الأولى مـن القرن التاسـع عشر على يد الفيلسـوف الفرنسيّ إرنسـت رينان، خاصـة في كتابـه «تاريخ اللغات السـامية»، سَرعان ما تأثر بهـا العديدُ من المسـتشرقين اللاحقين وعلى رأسـهم ليـون جوتييه. ومن أسـفٍ أنّ بعضًا من

(1) لدرجة أن شاعت الجملة الشهيرة التي تُنسب إلى المارشال بيجو بين جموع الباحثين ونصُّها: «ضعْ عربيا وأوربيا في قدر واحد على النار ثمانية أيام، وستجد بعد هذا مرَق كل منهما منفصلا عن مَرَق الآخر»!! وعلى هذا النحو العصبوي نصادف آراءا أخرى منتشرة في مؤلفات كل من: الجنرال دوماس، خاصة كتابيه: «الحياة العربية والمجتمع الإسلامي» (باريس، 1869)، «وخيول الصحراء وعادات البادية» (باريس 1862). وأيضا كتاب الكابتن ريشار «في الحكومة العربية والنظام الذي ينبغي أن تسير عليه».

(2) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 121.

الكتَّاب العرب والمسلمين قد تأثروا بهذه النظرية ورأوا فيها امتدادا لما أتى عليه ابن خلدون من قبل في كتابه المقدِّمة، وفي الواقع فإن فهمهم هذا غير صحيح.

وفي المقابل هناك العديد من الكتَّاب العرب والمسلمين الذين تناولوا هذه الفكرة بالنقد والتمحيص؛ ليبينوا أنها لا تقومُ على سندٍ صحيح من العلم ولا ترتكزُ على قواعدَ متينةٍ من حقائق التاريخ، مُعززينَ ردودهم تلك بآراءِ كثير من الباحثين الغربيين أنفسهم.

فقد تناول ساطع الحُصريّ، على سبيل المثال، هذه الفكرة بالنقد وانتهى إلى تقرير أنّ «إرجاع الفروق التي تُشاهد بين سجايا الأقوام إلى اختلافاتِ أجناسها وعروقها، والقولُ بأنّ الأجناس القطرية يمتازُ بعضُها عن بعض بأوصافٍ فطريةٍ وراثيةٍ، مما لا يُقرهُ العلمُ الحديثُ بوجهٍ من الوجوه».[1]

في كتابه **التمهيد** قدّم الشيخ إذاً رؤية جديدة تقومُ على تَلَمُّس نشأة التفكير الفلسفيّ الإسلاميّ في كتابات المسلمين أنفسهم قبل أنْ يتصلوا بالفلسفة اليونانية ويدرسوها دراسة وافية. ويمكنُ توضيحُ معالم هذا الصراع على الفلسفة الإسلامية ومذهب الشيخ فيه في النقاط التالية:

أولا: كان على الشيخ قبلَ أنْ يستكشفَ مذهبهُ في نشأةِ الفكر الفلسفيّ في الإسلام وتطوره أنْ يعرضَ آراء المستشرقين الذين ناصبوا هذ الفكر العداء إبانَ القرن التاسع عشر، وأنْ يُفند هذه الآراء القائمة على التعصب العِرقيّ

(1) قارن بـ ساطع الحصري، **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، طبعة القاهرة، 1944، ص 62 وما بعدها. ويستأنس الحصري بآراء كل من: نوفيكوف، وتارد وغيرهما من علماء الاجتماع الغربيين.

الـذي جاهر إرنسـت رينان بالتبشـير به. وقد أكد الشـيخُ في أول صفحات كتابـه أنه: «يشـتملُ على بيان لمنـازع الغربيين والإسـلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها. والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى اسـتخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربيّ ولا إسـلاميّ، وليكشـفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلاميّ. أما الباحثون الإسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين».[1]

ومن ثم، فقد خصص الشـيخ القسـم الأول من كتابه لمناقشة «مقالات الغربيين والإسلاميين في الفلسفة الإسلامية» [الصفحات من 9 إلى 75] حيث عـرض لآراء كل من: تنمان، كوزان، ورينان. وفي مقابل هؤلاء عرض لآراء الفلاسفة الإسلاميين كابن سينا، والكندي، والفارابي، وإخوان الصفا.

ثانيـا: في الفصل الأول من كتابه أكد الشـيخ أنـه لا يعني بتقصي ما قاله علماء الغرب في الفلسـفة الإسـلامية منـذ العصور البعيدة؛ وإنمـا «نريد أن نتتبع جملة نظر الغربيين إلى الفلسـفة الإسلامية وحكمهم عليها منذ استقرت معـالم النهضة الحديثة لتاريخ الفلسـفة إلى أيامنا هـذه، أي منذ صدر القرن

(1) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 3. ويبدو من سياق كلامه هذا أن كلا الرأيين على خطأ ونتيجة لذلك كانت محاولته هنا في الوصول إلى رأي وسط يبتعد عن تعصب الفريق الأول (الغربيين) وينأى في الوقت نفسه عن الوقوع في خطأ الفريق الثاني (الإسلاميين) الذين إلى جانب عنايتهم البالغة ببيان نسبة هذه الفلسفة إلى العلوم الشرعية، فإنهم قصروا عن تكوين منهج تاريخي فيها [التمهيد: ص 149]. على أن ذهن المؤلف لا ينصرف إلى فهم معنى كلمة «الإسلاميين» بحسب ما هو متعارف عليه حاليا حيث أن هذا المعنى «الحركي» لم يكن موجودا بعد، وإنما قصد بهذا التوصيف فلاسفة وحكماء الإسلام كابن سينا والفارابي وغيرهما الذين اعتنوا عناية خاصة بالمباحث الفلسفية وألفوا فيها.

التاسع عشر».[1] ومن هنا جاء عرضه لآراء كل من: تِنِّمان Tennemann (ت 1819) والتي ضمنها في كتابه «المختصر في تاريخ الفلسفة»[2] [ص 9 - 14]، وفكتور كوزان (ت1847) Cousin [ص14 - 15] التي أدلى بها في محاضراته في تاريخ الفلسفة بجامعة باريس، و إرنست رنان Renan التي أوردها في كتابيه «ابن رشد ومذهبه»، و«تاريخ اللغات السامية» [ص17 - 18]، وجوستاف دوجا Gustave Dugat التي ضمنها في كتابه «تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين»[3] [ص21 - 22]، ومُنك (ت1867) Munk [ص22 - 24].

ثالثا: تتمثل خلاصة هذه الآراء فيما يلي:

1- هناك، بحسب تنمان، أربعُ عقبَاتٍ حالتْ دونَ تقدم العرب في الفلسفة وهي: «كتابهم المُقدس الذي يعوقُ النظرَ العقليّ الحُر، وحزبُ أهل السُنة المُتمسك بالنصوص، وأنهم لم يلبثوا أنْ جعلوا لأرسطو سُلطانا مُستبدًا على عقولهم، وأخيرًا ما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام».[4]

2- أنّ المسيحية التي هي آخرُ ما ظهرَ على الأرض من الأديان، هي أيضًا أكملها! ومَنْ أرادَ دليلاً فلينظرْ ماذا أخرجتِ المسيحية للناس، ثم لينظرْ من دون المسيحية ماذا أنتجَ الدينُ البُرهمي والدينُ الإسلاميّ،

(1) **المصدر السابق**، ص 8.

(2) نشر كتاب تنمان هذا لأول مرة بالألمانية سنة 1812، فيما ينقل الشيخ اقتباساته عن الترجمة الفرنسية للكتاب والتي قام بها الفيلسوف الفرنسي كوزان (ت 1847) سنة 1829.

(3) طبع للمرة الأولى بباريس سنة 1889.

(4) **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 10.

وسائر الأديان التي لا تزالُ قائمة فوقَ ظهر الأرض؟ أنتجَ بعضُها انحلالا موغلا، وبعضُها أثمرَ استبدادا ليس له مدى [رأي كوزان].[1]

3- أنّ الناسَ ينقسمونَ إلى ساميينَ وآريين والجنسُ الأول أدنى مرتبة من الثاني بحيث يستحيلُ أنْ نتلمسَ عند الجنس الساميّ دروسًا فلسفيَّة «ومن عجائبِ القدر: أنّ هذا الجنس الذي استطاع أنْ يطبعَ ما ابتدعهُ من الأديان [!!] بطابع القوة في أسمى درجاتها لم يُثمر أدنى بحث فلسفيّ خاص. وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباسًا صرفاً جديبًا وتقليدًا للفلسفةِ اليونانية [رأي رينان]».[2]

4- في المقابل من دعوى رينان العنصرية نجد من بين مُعاصريه مَنْ رماهُ بالحيفِ في حُكمهِ على الفلسفةِ عند العرب. وعلى رأس هؤلاء «دوجا» الذي عقّبَ في كتابه «تاريخ الفلاسفةِ والمتكلمينَ مِنَ المُسلمين» على رأي كل من: رينان، وشمويلدرز SchmÔlders بالقول: «وهذه أحكامٌ تذهبُ في البتِ إلى حدّ الشطط، ومصدرُها سوءُ التحديد للفلسفةِ وجهلنا بما للعرب من مُصنفاتٍ غير شروحهم لمؤلفات أرسطو ... فهل يظنُ ظانٌ أنّ عقلا كعقل ابن سينا لم يُنتج في الفلسفة شيئا طريفا، وأنهُ لم يكن إلا مُقلدًا لليونان؟ وهل مذاهبُ المعتزلةِ والأشعريةِ ليستْ ثمارًا بديعَة أنتجهَا الجنسُ العربيّ؟».[3]

(1) **المصدر السابق**، ص 14.

(2) **المصدر نفسه**، ص 17.

(3) **المصدر نفسه**، ص 21 - 22. والواقع أن دوجا بعد أن عرض لآراء هؤلاء أكد أن غرض الفلسفة هو تكوين عقائد جديدة، يقول في ذلك: «ومن أراد أن يحكم في خصائص الفلسفة العربية حكما سديدا فعليه أن ينظر إليها من ناحية إصلاحها للعقائد.=

5- وفي السياق ذاته تقع آراء «مُنك» الذي أكدّ «أنّ الفلسفة لدى العرب لم تتقيد بمذهبِ المشائينّ صرفا؛ بل هي توشكُ أن تكونَ تقلبت في كل الأطوار التي مرتْ بها في العالم المسيحيّ، ففيها مذهبُ أهل السُنةِ الواقفينَ عند النصوص، ومذهبُ الشك [يقصد ابن الراوندي الملحد وأبو بكر الرازي]، ومذهب التولد [كما هو ظاهر في فلسفة ابن سينا]، بل فيها مذاهبُ شبيهة بمقال اسبينوزا، ومذهب وحدة الوجود الحديث [نظرية ابن عربي]».[1]

وفي عرضه لآراء الغربيين السابقة ونقده لها استخدمَ الشيخُ طريقتين رئيسيتين: أولاهما بيانُ التناقض الحادّ داخل مذاهب الغربيين. وثانيتهما العملُ بمبدأ «وشهدَ شاهدٌ من أهلها»، أي القيام بسرد مجموعة من الآراء المناقضة تماما لآراء هؤلاء تنتسبُ لمؤلفينَ غربيينَ كذلك. ففيما يتعلق بالطريقة الأولى، يوضح الشيخ - على سبيل المثال - حجم التناقض الهائل الذي يقعُ فيه كل من: تنمان ورينان حيث ذهب أولهما إلى القول: «على أنّ الآثار الفلسفية العربية لمّا تُدرَسْ إلا دراسَة ضيئلة جدًا لا تجعلُ علمنا بها مُستكملا»، ثم يقول في فصل عنوانه «فرق الفلاسفة عند العرب» ما نصه:

« كانَ يوجدُ غالبا عند العرب طائفتان من الفلاسفة عظيمتان: إحداهما: طائفة الفلاسفة على الحقيقة، وهم من القائلين بالوجود المثالي (...) والثانية:

= وعندي: أن النظر العقلي العربي كان على الحقيقة محاولة لإصلاح القرآن، وتكميل الإسلام، حاول ذلك المعتزلة قادة الحركة الفلسفية لدى المسلمين (...) وهذا التعرض لكتاب المسلمين المقدس بالبحث يكاد يكون من نوع ما فعل فلاسفة الأوربيين في تمحيص التوراة والإنجيل كما تُمحص سائر الكتب». **المصدر السابق**، ص 23.

(1) **المصدر نفسه**، ص 22.

طائفة فلاسفة جدليين أهلُ نظر عقليّ هم المتكلمونَ أو المشاءون الذينَ تقومُ عقائدهم على الأصول الدينية الواردة في القرآن، ثم يحاولون أن يبينوا مبدأ العالم على وجه فلسفي، وهم يقاومون الأولين. وعلمنا بأمر الفريقين لا يزال علما ناقصا. ثم يعدون طائفة ثالثة هي طائفة الأشعرية المؤلفة من جبريين لا يرون للأشياء عللا إلا إرادة الله».[1]

ويخلصُ الشيخُ من ذلك إلى بيان مجموعة من الأمور هي:

1) أنّ تنمان ينسِبُ الفلسفة إلى الشعب العربيّ.

2) ويعتبرُ هذه الفلسفة شاملة لما يُسمى فلسفة على الحقيقة مع ما اتصل به عرضًا في بعض الأطوار من منازع الإشراقيين، وأنّها شاملة أيضًا لمذاهبِ المُتكلمين.

3) ثم هو يجعلُ هذه الفلسفة ليْسَتْ في الغالب إلا شرحًا مضعفا لمذهب أرسطو ومفسِّريه، وإلا تطبيقا لهذا المذهب على قواعدِ الدّين العربيّ.

4) وهو يرُدُّ العقبات التي عاقتْ سيرَ الفلسفةِ إلى دينية، وهي: القرآن، وأهل السنة. وقومية، وهي استعدادُ العرب للتأثر بالأوهام، إلى جانب خضوع عقولهم لسلطان أرسطو.

5) ثم ينتهي بعد ذلك إلى الاعتراف المُكرر بأنّ مُصنفات الفلاسفة من العرب لم تُدرس بعدُ حق دراستها!![2]

(1) **المصدر السابق**، ص 12.

(2) **المصدر نفسه**، ص 13.

أما فيما يتعلق بالطريقة الثانية، ونقصد بها الاستئناس بالآراء المخالفة لتلك النظريات والتي صدرت عن مؤلِّفين غربيين أيضا، فقد مثلنا بها بما اقتبسه الشيخ عن كتاب دوجا «تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين»، ومحاضرات مُنك.[1]

وفي الأحوال كلها، سَرعان ما اختلفَ رأي المؤلفين الغربيين حول هذه المسألة ما بين بداية القرن التاسع عشر ونهايته بحيث هدأت «سورة العصبية والهوى». لكن في مقابل ذلك انتقل الخلاف واتسع حول مسائل أخرى يأتي على رأسها: الخلافُ في تسمية هذه الفلسفة عربية أو إسلامية؟، والخلاف في الحكم عليها في القرن العشرين لجهة متابعة رأي رينان أو عدمه، وكذلك الخلافُ حول ما يدخلُ في إطار هذه الفلسفة وما يخرجُ عنها. ويمكن تلخيص النقاط السابقة على النحو التالي:

1) يتوزعُ الخلافُ حول التسمية ما بين «فلسفةٍ عربيةٍ» على اعتبار أنّ رجالها كانوا يكتبون آثارهم بالعربية[2] و«فلسفةٍ إسلاميةٍ» على

(1) من المعلوم أن لـ «مُنك» رأيًا مخالفًا أيضا لرأي «رينان» في اختيار المسلمين لأرسطو تقوم خلاصته على أنهم فضلوه «لأن منهجه التجريبي أدنى إلى موافقة ميل العرب العلمي الوضعي من منهج أفلاطون المثالي، ولأن منطق أرسطو كان يعتبر سلاحا مجديا في المنازعات المستمرة بين أهل المذاهب الكلامية». **المصدر السابق**، ص 24.

(2) نصادف على رأس هذا الاتجاه من الغربيين كلا من: موريس دي ولف في كتابه **«تاريخ فلسفة القرون الوسطى»**، وإميل برهييه في كتابه الضخم **«تاريخ الفلسفة»**، والمستشرق الإيطالي كارلو نلينو في محاضراته المعنونة **«علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى»**. ومن العرب أحمد لطفي السيد الذي يعبر عنها بلفظة فلسفة عربية في تصديره لتعريب كتاب أرسطو **«الأخلاق إلى نيقوماخوس»**، وجميل صليبا في أطروحته التي نال بها درجة الدكتوراه من جامعة باريس بعنوان **«بحث في الفلسفة=**

اعتبار أنها ليستْ عربية لأنّ جمهرة أهلها لم يكونوا من أصلٍ ساميّ، ولأنّ للإسلام فيها أثرًا ظاهرًا، ولأنها نشأت في بلاد إسلاميةٍ وعاشتْ تحت رايةِ الإسلام. ويميلُ الشيخ إلى الرأي الأخير وحجَّته في ذلك «أنّ هذه الفلسفة قد وضعَ لها أهلها اسمًا اصطلحوا عليه فلا يصحُّ العدولُ عنه، ولا تجوز المشاحة فيه» مُستدلا على ذلك بأقوال ابن سينا (ت428 هـ) في كتابيه: «الشفاء» و«النجاة»، وكتاب «أخبار الحكماء» و«مقدمة ابن خلدون»، وكتاب أبي الحسن البيهقي «تاريخ حكماء الإسلام»...إلخ.[1]

2) وكما وقع الخلاف حول التسمية، وقع خلاف بين الغربيين كذلك في الحكم عليها في القرن العشرين حيث «تلاشى القول بأنّ الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد أن يتلاشى، وأصبح في حُكم المُسلم به أنّ للفلسفةِ الإسلامية كيانا خاصا يُميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسِّريه (...) [مثلما] تلاشى القول [أيضا] بأنّ الإسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجنا لحرية العقل، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى».[2]

3) كذلك وقع الخلاف أيضا فيما يصحُّ أن نطلق عليه لفظة «فلسفة

= **الإلهية لابن سينا»** (طبع بالفرنسية للمرة الأولى سنة 1926)، وعاطف العراقي في جميع مؤلفاته ولفيف من تلامذته.

(1) **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 30 - 32.

(2) **المصدر السابق**، ص 39 - 40.

إسلامية» ومالا يصح في حقِّه ذلك. فقد ذهب كل من الشيخ مصطفى عبد الرازق، و إبراهيم مدكور، ومحمد يوسف موسى، وعلى سامي النشار، وتوفيق الطويل ومعظم تلامذة الشيخ إلى القول بأن في البحوث الكلامية والصوفية، فضلا عن علم أصول الفقه، مذاهب ونظريات فلسفية لا تقل دقة وعمقا عن مذاهب المشائين، وبالتالي فإنها تندرج ضمن مباحث «الفلسفة الإسلامية». وعلى العكس من ذلك يذهب كل من أحمد فؤاد الأهواني، وعبد الرحمن بدوي، وبعض المتأخرين إلى القول بأن فلاسفة الإسلام وحدهم الذين يصح أن يطلق على أبحاثهم لفظة «فلسفة إسلامية»، أما علم الكلام والتصوف فيختلفان عن الفلسفة ولا يمكن اعتبارهما جزءا منها.[1]

على كل حال، لم ينس الشيخ أن يقول كلمته في جهود الغربيين ممن لا يسع الناظر فيما بذلوا من جهود «إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم، وسعة إطلاعهم وحسن طريقتهم» وذلك قبل أن ينتقل للفصل الثاني الخاص بعرض «مقالات المؤلفين الإسلاميين» [الصفحات 49 - 75] ليتبين «وجهة نظرهم إلى الفلسفة الإسلامية ومقالاتهم في أصولها وحكمهم على منزلتها».[2] وأول ما يبدأ به الشيخ هنا هو ما ورد عن صاعد الأندلسي (ت 462هـ) في كتابه «طبقات الأمم» من أن العرب في الجاهية لم يمنحهم الله شيئا من علم الفلسفة، ولا هيأ طباعهم للعناية به، وأن أول من اشتُهر بهذا الأمر منهم

(1) راجع الأهواني، **الفلسفة الإسلامية**، سلسلة المكتبة الثقافية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، عدد 69، 1962، ص18. وعبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981، ج1، ص 39.

(2) **تمهيد لتاريخ الفلسفة**، ص 49.

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (ت252 هـ) وأبو محمد الحسن الهمذاني (ت334 هـ بسجن صنعاء).

ثم عرج الشيخ مصطفى عبد الرازق بعد ذلك على آراء كل من الشهرستاني صاحب كتاب «الملل والنحل»، والجاحظ، وابن خلدون (ت808هـ) في مقدِّمته والذي يرى أن انصراف العرب عن الفلسفة، إلا قليلا منهم، يرجع إلى قصور في طبيعتهم!!، وكذلك المقريزي (ت845هـ) الذي عرض في خططه لفلاسفة العرب في الجاهلية فجعلهم دون غيرهم من فلاسفة الأمم، وجعل فلاسفة الإسلام في نسق مع حكماء الروم حتى لكأنهم طبقة منهم.[1]

(2) علم أصول الفقه وصلته بالفلسفة الإسلامية:

إلى جانب التطور السابق الذي لحق بنظرة الغربيين للفلسفة الإسلامية، سرعان ما أصبح لفظ «الفلسفة الإسلامية» شاملا عندهم لما يُسمى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام أيضا، كما اشتد الميلُ إلى اعتبار التصوف من شعب هذه الفلسفة، خصوصا في العهد الأخير الذي عني فيه المستشرقون بدراسة التصوف الإسلامي حيث عدَّ ماسينيون كلا من الكندي والفارابي وابن سينا من متصوفة الإسلام في كتابه «مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام» [باريس، 1929].

على أنّ الشيخ أخذ يوسِّع في ما تشتمله الفلسفة الإسلامية من مباحث ضمن تضاعيفها مؤكدا: «وعندي أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوّغ جعل اللفظ شاملا لهما فإن «علم أصول

(1) **المصدر السابق**، ص 59.

الفقه» المسمى أيضا «علم أصول الأحكام» ليس ضعيف الصلة بالفلسفة، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام».[1] وبذلك يكون الشيخ هو أول من جعل «علم أصول الفقه» مبحثا من مباحث الفلسفة الإسلامية.

والواقع أنّ مذهبهُ هذا لم يكن عبثا لا طائلَ من ورائه، أو حشرًا لما هو ليس بأصيل ضمن مباحث الفلسفة الإسلامية، كما أنه لم يكن بحال من الأحوال كذلك ليّا لعنق النصوص أو تزييفا لتطور تاريخ النظر العقليّ في الإسلام لتلائم ما يود طرحه؛ بل إنه دلل على رأيه هذا بفصل كامل عرض فيه لأهم «النظريات المختلفة في الفقه الإسلاميّ وتاريخه» [الصفحات 186 - 203] ثم تبعه بفصل مطول يعادل ثلث حجم الكتاب تقريبا عرض فيه لمسألة «الرأي وأطواره» [الصفحات 205 - 364].

وفي كل أولئك أكد الشيخ على الصلة العميقة التي تربط علم أصول الفقه بكل من التصوف وعلم الكلام والفلسفة بحيث يتم ضبط علم أصول الفقه في علاقته بهذه الفروع ضبطا محكما. وحقيقة القول: إن هذه النقطة بالذات تعد أحد أهم إبداعات الشيخ ومن أهم نقاطه التجديدية. ومن اللافت للنظر في هذا السياق أنه يتحدث في كتابه **التمهيد** عن بنية أصولية تتعلق بمقاصد الشريعة متأثرا في ذلك بأستاذه محمد عبده ومؤكدا ما طرحه كل من العلَّامة السنهوري و إدوارد لامبير من قبل حول هذه المسألة.

بيد أنه لم يعول مطلقا على كتاب **«الموافقات»** للشاطبي بالرغم من أنه

(1) **المصدر نفسه**، ص 42 - 43.

كان مطبوعا ومتداولا وعلى عكس أستاذه محمد عبده؛ و إنما عول على كتاب «**الاعتصام**» للشاطبي - نفسه - مما يطرح تساؤلا عميقا حول موقفه هذا، وهو ما يمكن تفسيره بأن موقفه ذلك يتَّسق مع المنهج الذي اختطه لنفسه وكأنه يريد بذلك أن يعصم الأمة من الوقوع في الزلل وأن فكرة «الاعتصام»، أي العملية التي تعصم ذهن الفقيه، كانت حاضرة بذهنه على الدوام ومن ثم كان كتاب **الاعتصام** أشد قربا إلى قلبه وعقله في آن معا.

والواقع أن الشيخ في تأصيله لأصول الفقه وتأكيده البنية الأصولية المتعلقة بمقاصد الشريعة على وجه الخصوص إنما كان يضع في حسبانه خطورة المأزق الذي وصل إليه الفكر الشيعيّ - قبل عصر الشيخ الأنصاري - ، بخاصة على المستوى السياسي، ومن هنا كان تخوفه أن يحدث الأمر نفسه بالنسبة للفقه السني. ومن ثمَّ كان تمسكه بفكرة التنظير للعمليات أو الآليات التي تحول دون وقوع الفقيه في الخطأ وتعصم ذهنه عن هذا الأمر.[1]

في الفصل الثالث من **التمهيد** بحث الشيخ «تعريف الفلسفة وتقسيمها

(1) والواقع أن «المأزق الشيعي» يتجاوز الجانب السياسي لكل ما هو ثقافي كذلك، ولعل ذلك ما دفع بعضا من المستشرقين لأن يطلقوا على الإسلام الشيعي لقب «Heretical Sect» والذي يعني الطائفة المنشقة. ونتيجة لذلك ظهرت المحاولات الشيعية للتقريب بين المذاهب كخطوة أولى من خطوات الحوار مع الآخر متمثلة في إنشاء «دار التقريب» في مصر؛ وذلك عندما قام الشيخ محمد تقي القمي وآية الله العظمى البروجردي عام 1946م بعرضها على كبار علماء السنة في مصر كالشيخ محمود شلتوت، ممن لاقت الفكرة عندهم استحساناً كبيراً، ولاحقا قام العلماء من كلا الجانبين بمناقشة جوانب الاتفاق والاختلاف بين المذهبين السني والشيعي وتأسيس دار التقريب لبحثها بهدوء وموضوعية.

عند الإسلاميين»، حيث عرض فيه لأقدم تعريفات الفلسفة الذي نقله ابن نُباته عن الكندي[1] ثم عرض بعد ذلك لتعريفات وتضنيفات كل من: الفارابي، و إخوان الصفا، وابن سينا الذي لا يخرج ما يتعلق بتعريف الحكمة وتقسيمها بعده «عن الاستمداد من تلك التعاريف والتقاسيم التي أوردناها» كما هو موجود عند حاجي خليفة (ت1067هـ)، وطاش كبرى زاده (ت962هـ)، وابن خلدون وغيرهم.

وكان ابن خلدون قد أشار إلى أنّ علم أصول الفقه لم يَخلُ من أثر الفلسفةِ أيضًا، وذلك في الفصل الخاص بنشأة هذا العلم في المقدمة، كما ذكر أنّ للمتكلمين فيه طريقة عني بها الناس، والمتكلمونَ ليسوا بعيدين من الفلاسفة. وبذلك يجعل ابن خلدون علم الخلافيات وعلم الجدل تبعا لعلم «أصول الفقه»، وهما علمان لا يُنكر صلتهما بالمنطق مُنكر.

وفي السياق ذاته يذكر الشيخ أنّ طاش كبرى زاده قد جعل فروع علم أصول الفقه أربعة علوم هي: «علم النظر، وهو علم المنطق الباحث عن أحوال الأدلة السمعية أو حدود الأحكام الشرعية؛ وعلم المناظرة؛ وهو علمٌ باحثٌ عن أحوال المتخاصمين ليكون ترتيب البحث بينهما على وجه الصواب حتى يظهر الحق بينهما؛ ثم علم الجدل؛ وعلم الخلاف»، مُعقبا على ذلك بالقول: «وكل هذه العلوم من العلوم العقلية الفلسفية؛ وجعلها فروعا لعلم أصول الفقه يدلُّ على مبلغ اصطباغ هذا العلم بالصبغة الفلسفية».[2]

(1) وقد جاء فيه: «علوم الفلسفة ثلاثة: فأولها العلم الرياضي في التعليم وهو أوسطها بالطبع، والثاني علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع، والثالث علم الربوبية [الألوهية] وهو أعلاها في الطبع». [ص 77].

(2) **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 119.

بعد ذلك يعرض الشيخ لمسألة «تدوين العلم» وحالة الرأي في العصر العباسي الأول [132 - 232هـ] ودور الخلفاء العباسيين في تشجيع الحركة العلمية، الأمر الذي أفضى إلى تمكن الاستباط في صدر هذا العصر بحيث استقرت أصوله وتحدَّدت معالمه مما جعل لفظة «الفقه» تنتهي بالتدريج إلى أنْ تكون غير مقصورة على المعنى الأصليّ، أي الاستنباط من الأدلة التي ليست نصوصا، ومن ثم أصبح المعنى الأول للفقه بحسب الآمدي «مخصوصٌ بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال».[1]

وتبعا لذلك؛ انقسم الفقهاء انقساما ظاهرا إلى فريقين هم: أصحابُ الرأي والقياس وهم أهل العراق، وهؤلاء ظهروا مبكرا جدًّا في البيئة الإسلامية الناشئة أيام الصحابة والتابعين كابن عباس، إلى أن ترأس هذه المدرسة الإمام أبو حنيفة النعمان (ت 150هـ). وأصحابُ الحديث، وهم أهل الحجاز لكن سرعان ما بدأ النزاع يدب بين أنصارهما. وحين ظهر الشافعيّ كانت الدراسات الفقهية في نهضة ترمي إلى الوفاء بالحاجة العملية في دولة تريد أن تجعل أحكام الشرع دستورا لها؛ ومن المعلوم أن للشافعي مذهبين أحدهما قديم والآخر جديد صاغه حين استقر بمصر.

ويبدو أنّ مذهب الشافعيّ القديم الذي وضعه في بغداد كان في جلِّ أمره ردًّا على مذهب أهل الرأي، وكان قريبا إلى مذهب أهل الحديث. وفي الواقع، كان اتجاه المذاهب الفقهية قبل الشافعي إلى جمع المسائل وترتيبها وردِّها إلى أدلتها التفصيلية، خصوصا عندما لا تكون دلائلها نصوصا، فلما جاء الشافعيُ بمذهبه الجديد كان قد لاحظ ما في المذهبين [الرأي والحديث]

(1) **المصدر السابق**، ص 299 - 300.

مـن نقـص بدا لـه أن يكمله فاتجه في الفقـه اتجاها جديدا، هـو اتجاه العقل العلميّ الذي لا يكاد يُعْنى بالجزئيات والفروع.

وبذلك يكون الشافعي هو أول من وضع مصنَّفا - وصل إلينا كاملا - في علـم أصول الفقه الإسـلاميّ وفق منهج علمي، فهو الـذي رتَّب أبوابه، وميَّز بعض أقسـامه من بعـض، وشرح مراتبها في القوة والضعف. وبذلك يصـحُ قولُ الرازيّ: «واعلم أنّ نسـبة الشـافعي إلى علم الأصول كنسـبة أرسـطاليس إلى علم المنطق، وكنسـبة الخليل بن أحمـد إلى علم العروض (...) فقـد كان النـاس قبـل الشـافعي يتكلمون في مسـائل أصـول الفقه ويسـتدلون ويعترضـون، ولكن مـا كان لهم قانون كلي مرجـوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها. فاستنبط الشافعي علم أصول الفقـه، ووضع للخلق قانونا كليا يُرجَـعُ إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع».[1]

يعمد الشـيخ بعد ذلك إلى توضيح مظاهر التفكير الفلسـفيّ في الرسالة مؤكـدا أنهـا «تسـلك في سرد مباحثها وترتيب أبوابها نسـقا مقـررا في ذهن مؤلفها قد يختل اطراده أحيانا ويخفى وجه التتابع فيه، ويعرض له الاستطراد ويلحقه التكرار والغموض، ولكنه على ذلك كله [يمثل] بداية قوية للتأليف العلمي المنظم في فن يجمع الشافعي لأول مرة عناصره الأولى. وإذا كنا نلمح في الرسالة نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيـات بقواعد كلية، فإننا نلمح للتفكير الفلسـفي في الرسـالة مظاهر أخرى: منها الاتجاه المنطقيّ إلى وضع الحدود والتعاريف أولا، ومنها أسلوبه

(1) **المصدر السابق**، ص 340 - 341.

في الحوار الجدلي المشبع بصور المنطق ومعانيه، ومنها الإيماء إلى مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على الإلهيات أو علم الكلام».[1]

أخيرا سرعان ما أثارت «الرسالة» اهتمام العلماء ما بين متكلمين وفقهاء فجعلوا يتناولونها بالنقد حينا والشرح أحيانا أخرى. ومن ثم فقد نزع كل فريق منهما المنزع المناسب لفنه؛ فعني الفقهاء بجانب الاستنباط والتفريع في الرسالة؛ فيما عني المتكلمون بما توحي به مباحث الكلام. ولاحقا توجه التأليف في علم الأصول هذا الاتجاه فوضع المتكلمون منذ القرن الرابع الهجري أيديهم على علم أصول الفقه - في رأي مصطفى عبد الرازق - ، وسرعان ما غلبت طريقتهم فيه طريقة الفقهاء فنفذت إليه آثار المنطق والفلسفة، واتصل بهما اتصالا وثيقا.[2]

(3) تطور التفكير الفلسفي في الإسلام:

حرص الشيخ - قبل أن ينتقل إلى القسم الثاني من كتابه وعنوانه «منهجنا في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية»، والذي صاغ فيه نظريته الخاصة بنشأة وتطور وتاريخ هذه الفلسفة - على مناقشة مسألة «الصلة بين الدين والفلسفة عند الإسلاميين»[3] مؤكدا أن هذه الصلة تعد عند بعض الغربيين مناط الابتكار في الفلسفة الإسلامية فيما ينحو بعضهم إلى جعلها سببا لانقلاب فلاسفة الإسلام مبشِّرين بالدين الإسلامي ودعاة له.

انتقل الشيخ بعد ذلك إلى القسم الثاني من كتابه والذي ابتدأه بفصل

(1) **المصدر نفسه**، ص 358 بتصرف.
(2) **نفسه**، ص 359 - 364.
(3) الصفحات 121 - 150.

صغير نسبيا يحمل عنوان «بداية التفكير الفلسفي في الإسلام»[1] تحدث فيه عن أحوال العرب عند ظهور الإسلام، واشتغالهم بأمور الدين والجدل الديني، وكذلك اشتغالهم بالفكير العملي كمعرفة مطالع النجوم ومغايبها، وأنواء الكواكب وأمطارها...إلخ. ثم تحدث عن العرب بعد ظهور الإسلام ليرصد التطور الملحوظ الذي لحق بطرائق تفكيرهم نتيجة كون الإسلام دين وشريعة في آن معا.

ومن أجل أن يتم هذا الرصد بصورة متناسقة كان عليه أن يشرح أولا علاقة الإسلام بالجدل في الدين، وأن يبين ثانيا علاقته بالحكمة مؤكدا: «إذا كان القرآن قد نفّر المسلمين من الجدل في أمور العقائد، فإن القرآن قد ذكر الحكمة التي كانت معروفة عند العرب وكانت شرفا لأهلها وجاها، وأثنى عليها وشجع على حياتها ونموها».[2]

ويخلص الشيخ، بعد استعراض جملة من أقوال المفسرين، إلى القول بأنّ الحكمة المقصودة في الآية الكريمة ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ﴾ [البقرة: 269] هي الحكمة بمعناها اللغوي، أي العلم النافع والفقه في شؤون الحياة بتعرُّف الحق فيها و إمضائه.[3]

(1) الصفحات 153 - 185.

(2) **المصدر السابق**، ص 175 - 176.

(3) وفي رأي مشابه يذهب **الشيخ عبد المتعال الصعيدي** إلى الجزم بأن لفظة حكمة التي وردت في القرآن إنما تعني «الفلسفة النظرية» موضحا أن المفسرين الأوائل «قد تهيبوا أن يحملوا كلمة الحكمة العربية على معنى كلمة الفلسفة (...) ولقد جاء فريق بعد أولئك المفسرين لم يتهيب في معنى الحكمة ما تهيبوه، فذهب إلى أن المراد بها معرفة الأشياء بحقائقها، وبهذا ترادف الفلسفة التي هي العلم بحقائق الأشياء بقدرة الطاقة=

يتحصلُ مما سبق، أنهُ كانت لهذه المعاني الدينية التي قررها الإسلام منذ نشأته أثرها البالغ في توجيه النظر العقليّ عند المسلمين في عهدهم الأول؛ ولذلك فقد كرهوا البحث والجدل في أمور الدين لاقتناعهم أنْ لا سبيلَ لتقرير العقائد إلا عن طريق الوحي، أما العقل فمعزول عن الشرع وأنظاره كما يقول ابن خلدون في مقدمته وابن تيمية في كتابه «النبوات».

على أنهُ سرعانَ ما تفرقت الفرق ونشأ علم الكلام دفاعًا عن الإسلام في مواجهة خصومه الحائدين عن طريق السلف المخالفين للدين. غير أنه نشأ باعتباره ضرورة تقدَّر بقدرها وقتذاك؛ أما النظر العقليّ في المسائل الشرعية العملية، فقد نشأ في الإسلام بأمر من الدين نفسه حيث استعمل الفقهاء المقاييس في الفقه في جميع الأحكام منذ أنْ سنَّ النبي ﷺ لولاته في الأمصار أن يجتهدوا رأيهم حين لا يجدون نصا من القرآن أو السنة.

في رصده لمراحل تطور النظر العقليّ عند المسلمين عدّد الشيخ خمسة

=البشرية، وبهذا يكون تعليم الكتاب الوارد في تلك الآيات إشارة إلى العلوم النقلية التي يُتوصل إلى معرفتها بالوحي، ويكون تعليم الحكمة إشارة إلى العلوم العقلية التي يُتوصل إلى معرفتها بالعقل، وهي العلوم التي يُطلق عليها اسم الفلسفة النظرية والعملية».

انظر كتابه: **الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية**، مكتبة الجامعة الأزهرية، الطبعة الخامسة، دون تاريخ، ص 6.

ولمزيد من التفصيل حول تأثره بالشيخ عبد الرازق وجهوده الفلسفية راجع الباب الثالث من كتاب عصمت نصار، **حقيقة الأصولية الإسلامية في فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي**، تصدير محمد كمال الدين إمام، تعقيب محمد نبيل غنايم، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الهداية، 2004م). وهو [الباب] بعنوان **«تأصيل الثقافة الإسلامية وتقويم الصعيدي لجموع الفلاسفة والصوفية»**، الصفحات389 - 448.

أطوار رئيسية تكشف بعمق واقتدار عن هذا المنحى الجاد من التفكير العقلي في الإسلام، وهذه المراحل هي:

(1) عصر النبي وبداية الدعوة.

(2) عصر الخلفاء الراشدين.

(3) عصر بني أمية.

(4) العصر العباسي الأول.

(5) عصر النضج وفيه نظر الشافعي لمذهبه الجديد.

وبحسب الشيخ؛ كان الاجتهاد بالرأي بداية النظر العقليّ في الإسلام «وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين. [ثم سرعان ما] نشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم «أصول الفقه»، ونبت في تربته التصوف أيضا، وذلك قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة».[1] وتبعا لذلك، يتوجبُ على الباحث في تاريخ الفلسفة أن يدرس أولا الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أنْ صار نسقا من أساليب البحث العلمي، له أصوله وقواعده، فضلا عن أنه أقل نواحي التفكير الإسلاميّ تأثرا بالعناصر الأجنبية.

ومُضيًا في هذا الطريق إلى منتهاه تابعَ الشيخ تحليله لنشأة وتطور الفقه الإسلاميّ وتاريخه، فعرض لمنزع المستشرقين أمثال: كار دي فو، وجولدزيهر في الفقه وتطوره وعقّب على وجهة نظر كل واحد منهما، ثم بين ثانيا منزع

(1) **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 185.

علماء الإسلام في الفقه وتاريخه كابن خلدون وابن عبد البر وابن القيم. ولم ينس الشيخ أن يعقد موازنة بين نظرية المستشرقين ونظرية ابن خلدون لتشابههما في بعض النتائج والأحكام.

ويخلص الشيخ بعد عرضه لأنماط الاجتهاد بالرأي وصوره في عهد النبي ﷺ واجتهاد صحابته في غيبته وحضرته، إلى القول بأن الرأي كان يعد أصلا من أصول التشريع المعروفة في عهد النبي ﷺ إلى جانب القرآن والسنة، مع تقرير أنه لم يكن للخلاف الذي ينشأ حتما عن الاجتهاد بالرأي أثر ظاهر في التشريع لذلك العهد.[1] أما في عهد الخلفاء الراشدين، فقد استُعمل القياس في الوقائع التي لا نص فيها من دون معارضة. ونتيجة لذلك، صارت أصول الأحكام الشرعية في عهدهم أربعة هي: الكتاب، والسنة، والرأي أو القياس، والإجماع؛ أي ما عليه جماعة المسلمين من التحليل والتحريم.

وبهذا يكون الإجماع «طورا من أطوار الرأي ومظهرا من مظاهر تنظيمه، وتنظيم التشريع والديمقراطية به، في دولة أخذت تخرج من دور البداوة إلى صورة من صور الحكم الديمقراطي المنظم».[2] أما في عهد بني أمية (40 - 132 هـ)، فقد تشعبت وجوه الاختلاف بين المفتين، وتعددت مناحيها بحيث اشتملت على مناح متعددة.[3]

(1) **المصدر السابق**، ص 222.

(2) **المصدر نفسه**، ص 255.

(3) يأتي على رأسها: [1] الخلاف العارض من جهة اشتراك الألفاظ واحتمالها التأويلات الكثيرة، [2] والخلاف العارض من جهة الحقيقة والمجاز، [3] والخلاف العارض من جهة الإفراد والتركيب، [4] والخلاف العارض من جهة العموم والخصوص، [5] والخلاف العارض من جهة الرواية، [6] والخلاف العارض من جهة الاجتهاد=

يتحصل مما سبق «أن التشريع في عهد النبي ﷺ كان يقوم على الوحي من الكتاب والسنة، وعلى الرأي من النبي ﷺ ومن أهل النظر، والاجتهاد من الصحابة بدون تدقيق في تحديد معنى الرأي وتفصيل وجوهه وبدون تنازع ولا شقاق بينهم».[1]

ثم مضى عهد النبي وجاء بعده عهد الخلفاء الراشدين الذين اتفقوا في هذا العهد على استعمال القياس في الوقائع التي لا نص فيها من غير اعتراض أحد منهم. وفي هذا العهد أيضا أخذت تبدو الصورة الأولى للإجماع، بما كان يركن إليه الأئمة/الخلفاء من مشاورة أهل الفتوى من الصحابة، وهم المعتبرون في انعقاد الإجماع، وكانوا قلَّة لا يتعذَّر تعرُّف الاتفاق بينهم. على أن الرأي في هذا الدور لم يكن قد تعين معناه ولا تخصص بعد فلما كان عصر بني أمية (40 - 132 هـ) استُعمل لفظ الفقه للدلالة على استباط الأحكام الشرعية بالنظر العقلي فيما لم يرد فيه نص من الكتاب أو السنة.

= والقياس، [7] والخلاف العارض من جهة النسخ والمنسوخ، [8] وأخيرا الخلاف العارض من جهة الإباحة. راجع **التمهيد**، ص 265 - 280.

(1) **المصدر نفسه**، ص 280 تحت عنوان «نظرة إجمالية». وينقل الشيخ - في سياق تأكيده أن الرأي كان أصلا للتشريع في عهد النبي - عن المزني قوله: «الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ، إلى يومنا وهلم جرا، استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم». ص 219. على أن الشيخ يقصد بالرأي هنا «الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية وهو مرادنا بالقياس والاجتهاد. وهو أيضا مرادف للاستحسان والاستنباط». ويخلص إلى أن الرأي - بالمعنى السابق - كان في عهد النبي مشتملا على وجهين «أحدهما: تشريع النبي نفسه بالرأي من غير وحي؛ والثاني: اجتهاد الصحابة في زمن النبي ﷺ برأيهم أحكاما ليست بعينها في الكتاب ولا في السنة». ص 209.

ثم جاء العصر العباسي الأول (132 - 232 هـ) وشجَّع الخلفاء الحركة العلمية وأمدُّوها بسلطانهم، فكان طبيعيا أن تنتعش العلوم الدينية في ظلهم، بل كانت حركة النهوض أسرع إلى العلوم الشرعية؛ لأنها كانت في دور نمو وتكامل طبيعي. ومن ثمَّ حدث تطور واضح بشأن كلمة الفقه حيث تمكنَّ الاستنباط واستقرت أصوله مما جعل لفظ الفقه ينتهي بالتدريج إلى أن يكون غير مقصور على المعنى الأصلي؛ أي الاستنباط من الأدلة التي ليست نصوصا، وإنما جاوز ذلك المعنى ليدل على «العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال، أو هو العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية».[1]

والمراد من الأدلة التفصيلية هنا الأدلة الجزئية في الكتاب والسنة والإجماع، ومن ثم سُمِّي أهل هذا الشأن بالفقهاء إلى أن نشأ النزاع وانقسموا فيما بينهم انقساما ظاهرا إلى فريقين: أصحاب الرأي والقياس، وأهل الحديث. وجملة القول: إن مذهب أهل الرأي هو الذي رتَّب أبواب الفقه وأكثر من جمع مسائله في الأبواب المختلفة ما مهَّد للشافعي فيما بعد أن يؤسِّس لعلم أصول الفقه بكتابه «الرسالة» على ما مر شرحه فيما سبق.

أخيرا تناول الشيخ في الجزء الأخير من كتابه علم الكلام؛ نشأة وتطورا وتاريخا بالبحث والتحليل، وذلك تحت عنوان «ضميمة في علم الكلام وتاريخه». وفيه يبدأ أولا بتعريف علم الكلام، وألقاب هذا العلم وسبب تسميته بذلك، مثلما عرض لتاريخ علم الكلام من خلال إلمامة سريعة بتقرير العقائد الرُّوحية في عهد النبي ﷺ، مرورا بعهد الخلفاء الراشدين، وما تلا ذلك إلى عهد التدوين، وانتهاء بتتبُّع الأدوار التي مر بها هذا العلم بعد تدوينه.

(1) ص 299 - 300.

ومن المعلوم أنّ الهمم القوية في دراسة علم الكلام سرعان ما ضعفت بسبب الحملة التي شنَّها ابن تيمية (ت728هـ) على الكلام والفلسفة بصفة عامة «ولم يعد بين الناظرين في كتب السابقين إلا تحاور في الألفاظ وتناظر في الأساليب. على أن ذلك في قليل من الكتب، اختارها الضعف وفضلها القصور» كما يقول الشيخ محمد عبده في «رسالة التوحيد».[1]

سادسا: حدود الاستجابة... مدرسة مصطفى عبد الرازق وامتداداتها

حاولنا فيما سبق أن نقف على حدود الأصالة والتجديد في كتاب **التمهيد** والذي تأثر بما ورد فيه، ومضى على نفس نهجه، العديد من الكتب اللاحقة عليه؛ وفي مقدِّمتها: كتاب الدكتور إبراهيم مدكور «في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه».[2] ويقع هذا الكتاب المهم في جزأين عرض في الفصل الأول من الجزء الأول للتعصب الجنسي وآراء رينان. أما باقي الجزء الأول وموضوعات الجزء الثاني فقد خصَّصها المؤلِّف لتطبيق منهجه القائل بوجود فلسفة إسلامية «على ثلاث نظريات فلسفية إسلامية [هي]: السعادة، النبوة، النفس وخلودها».[3]

(1) **رسالة التوحيد**، مصدر سابق، ص 389.

(2) لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 1944م.

(3) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، ص 11 - 12.

وجدير بالذكر أن للدكتور مدكور كتابا آخر بعنوان: **«في الفكر الإسلامي»** يبدو فيه شديد التأثر بمنهج الشيخ عبد الرازق، ويكتسب هذا الكتاب أهمية خاصة بالنظر إلى أنه صدر في التسعينيات أي قبل وفاة مؤلفه بقليل. أيضا للدكتور مدكور كتاب آخر بعنوان **«مع الأيام»** صدر في عام 1991 ضمن سلسلة إقرأ، وهو أقرب ما يكون إلى السيرة الذاتية اعترف فيه بتأثره الشديد بمنهج الشيخ عبد الرازق في دراسة الفلسفة. =

والواقع أن مدكور يعدُّ بمثابة الرائد الثاني الذي استطاع قيادة المسيرة من بعد الشيخ نحو الإصلاح والتجديد، فضلا عن أنه الرائد الأول الذي رسم الخطوط العريضة لدراسة مبحث **«فلسفة الفلاسفة»**، وأول من خطى خطوات علمية إيجابية نحو حماية تراثنا العربي الإسلامي، وأخيرا أول من دعى لإقامة لجنة علمية عالمية لدراسة الفلسفة الإسلامية.

وفي بحثه صلة هذه الفلسفة بنظيرتها اليونانية يؤكد مدكور: «ونحن لا ننكر أن التفكير الفلسفي في الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية، وأن الفلاسفة المسلمين أخذوا عن أرسطو معظم آرائه، وأنهم أُعجبوا بأفلوطين كثيرا وتابعوه في نواح عدة (...) غير أننا نخطئ كل الخطأ إن ذهبنا إلى أن هذه التلمذة كانت مجرد تقليد ومحاكاة (...) ذلك لأن الثقافة الإسلامية نفذت إليها تيارات متعِّددة اجتمعت فيها وتفاعلت، وفي هذا الاجتماع والتفاعل ما يولِّد أفكارا جديدة».[1]

وفي السياق ذاته يؤكد مدكور ميله «لتسمية هذه الدراسات بالفلسفة

= ويؤكد مدكور في تقديمه للطبعة الأولى من كتابه **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه** أن تاريخ الحياة العقلية في الإسلام قد بُلي بطائفة من الفروض الخاطئة لا يوجد بينها وبين الواقع التاريخي أدنى صلة «فقيل مثلا إن الساميين فطروا على غريزة التوحيد والبساطة في كل شيء، أو أن عقليتهم عقلية فصل ومباعدة، لا [عقلية] جمع وتأليف، [ومن ثم] فلا قِبلَ لهم بإدراك الجزئيات والمفردات منفصلة، أو مجتمعة في غير ما تناسق ولا انسجام. وظُن أن العرب لم يصنعوا شيئا أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلما بها في القرنين السابع والثامن [الميلاديين]؛ أو أنه لا فلسفة لهم، وكل ما صنعوا أنهم حاكوا الأفلاطونية الحديثة ورددوها. ولم يقف الأمر عند ذلك، بل رُتبت عليه نتائج شتى لا يزال يأخذ بها بعض الباحثين». المصدر السابق، ج1، ص 9.

(1) **المصدر السابق**، ج1، ص 22.

الإسلامية لاعتبار واحد، هو أن الإسلام ليس دينا فقط، بل هو دين وحضارة، وهذه الدراسات على تعدُّد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك بالحضارة الإسلامية، فهي إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها، و إسلامية أيضا في غاياتها وأهدافها، و إسلامية أخيرا بما جمعه الإسلام في باقتها من شتَّى الحضارات ومختلف التعاليم».[1]

أما عن المؤلفَّات التي تابعت رؤى الشيخ في علم الكلام؛ فمن أهمها مؤلفات الدكتور علي سامي النشَّار وخاصة كتابيْه: «نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام»، و«مناهج البحث عن مفكري الإسلام»؛ حيث يقع الكتاب الأول في ثلاثة مجلدات عني الأول منها بنشأة الفلسفة الإسلامية [758 صفحة من القطع الكبير]، فيما تناول المجلد الثاني نشأة التشيع وتطوره [594 صفحة]. أما المجلد الثالث فقد خصَّصه النشَّار للحديث عن الزهد والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين [430 صفحة].[2]

(1) **المصدر السابق**، ج1، ص 19. ومن المقالات المهمة التي تابعت نهج الشيخ في إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية مقالة العقاد: **«مولد الفلسفة الإسلامية»**، والذي ردها فيها إلى أصولها الأولى ممثلة في كل من: الرأي، والتفسير، وأصول الفقه، وعلم الكلام. قارن بالعقاد: **مولد الفلسفة الإسلامية، مجلة الكتاب**، عدد أكتوبر، 1946، ص 841 - 848.

(2) ومما ورد في تقديم المؤلف للطبعة الرابعة حول إتباعه نهج أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق قوله: «ولم تكن أبحاثي وحدها في الميدان تبحث الفلسفة الإسلامية في وجهتها الصحيحة. إن الأبحاث المستفيضة في تاريخ هذه الفلسفة تتوالى عاما بعد عام. ومنذ أن أعلن مصطفى عبد الرازق - أستاذ الفلسفة الإسلامية الأول القديم، ومنشئ المدرسة الإسلامية الحديثة - دعوته إلى دراسة الفلسفة الإسلامية في مظانها الحقيقية، وتلامذته الأقدمون قد نفروا إلى أعنف موضوعاتها يدرسونها في تؤدة و إتقان، ثم يقدمونها للحياة الإسلامية المعاصرة». =

وكذلك مؤلَّفات محمد عبد الهادي أبو ريدة، ومن أهمها تحقيقه «رسائل الكندي الفلسفية»، وكتاباته عن الرازي ومذهب الذرة عند المسلمين.[1] وكذلك كتابات الأستاذ محمود الخضيري (1906 - 1960)؛ خاصة دراسته المعنونة: «الأثر الأفلاطوني على المعتزلة» التي نشرها بمجلة «المعرفة» سنة 1943، وأيضا ترجمته لكتاب ديكارت «مقال في المنهج»، وذلك بإيعاز من الشيخ.[2]

= راجع علي سامي النشار، **نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام**، الجزء الأول، المقدمة. وانظر أيضا: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، دار المعارف، الطبعة الرابعة، 1978. وحول تأكيد الأصل الإسلامي للفلسفة الإسلامية يقول المؤلف في كتابه الأول: «لم تكن فلسفتنا فلسفة اليونان (...) كانت الفلسفة الإسلامية بدء عصر تنويري مبدع نفاذ، إنها أتت بخلق جديد وألقت بتصورات كبرى في تاريخ الفكر الإنساني، وحولت هذا الفكر من طور إلى طور».

(1) يعدُّ الدكتور أبو ريدة من أخلص تلاميذه لأسلوبه ومنهجه العلمي ومن أكثرهم أيضا تلبية لتوجيهاته، ففضلا عن ترجمته كتاب دي بور بإيعاز من أستاذه، اتبع أبو ريده منهج أستاذه في بحثه **الكندي وفلسفته**، وكذا في ترجمته لكتاب بينيس **مذهب الذرة عند المسلمين**، وكذلك في دراسته القيمة عن **ابن سيار النظام وآرائه الكلامية.** وإلى جانب تحقيقه **رسائل الكندي الفلسفية** شارك أبو ريدة الأستاذ محمود الخضيري في تحقيق **كتاب التمهيد للباقلاني** وأهداه إلى روح أستاذه.
راجع الباقلاني، **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، تحقيق محمود الخضيري، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، 1947.

(2) يعدُّ الأستاذ محمود الخضيري أول من وضع مصنَّفا في علم الكلام وفق منهج علمي، وهو كتاب **«المعاني الأفلاطونية عند المعتزلة»**، والذي أهداه إلى أستاذه قائلا: «إلى العلامة الجليل الأستاذ السيد مصطفى عبد الرازق الذي يرجع إليه الفضل في إحياء الفلسفة الإسلامية في مصر وتأسيس دراستها في الجامعة المصرية، أقدِّم هذا العمل تحية تلميذ يعترف بما لأستاذه عليه من جميل».
قارن بـ محمود الخضيري: **المعاني الأفلاطونية عند المعتزلة**، مجلة المعرفة، عدد 16، م3، ج4، أغسطس، 1932، ص 433. =

ومن الكتب المهمة التي تأثر مؤلفها بنهج أستاذه كتاب الدكتور محمد مصطفى حلمي «الحياة الروحية في الإسلام»[1] وفيه يتبنى وجهة نظر أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق الخاصة بنشأة التصوف و إسلاميته، ودحض آراء المستشرقين التي تَرُدَّهُ إلى أصول هندية تارة و يونانية تارة أخرى، فضلا عن الآراء التي تضخم من الأثر المسيحي أو اليهودي به.[2]

ومن الذين تأثروا بنهج الشيخ أيضا الدكتور توفيق الطويل في كتابه «العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي»[3]، والذي دافع فيه عن أصالة العقل العربي ودوره في بناء الحضارة الإنسانية، كما يردُّ على ما ذكره ابن

= وهو أول من ترجم فلسفة ديكارت إلى العربية **«مقال في المنهج»**، عام 1930، و إلى جانب تحقيقه كتاب التمهيد للباقلاني حقَّق الجزء الخامس من كتاب «**المغني في أبواب التوحيد والعدل**» للقاضي عبد الجبار، كما شارك في تحقيق **كتاب الشفاء** لابن سينا مع الأهواني وقنواتي ومدكور، وشارك أيضا في تعريب **المصطلح الفلسفي** بمجمع اللغة العربية، ويرجع إليه الفضل أيضا في مقابلة **اصطلاحات كتاب الإلهيات من الشفاء** (العربية واللاتينية).

(1) مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، دار إحياء الكتب العربية، 1364هـ - 1945م. وقارن بتقديمنا له ضمن سلسلة «في الفكر النهضوي»، (القاهرة: دار الكتاب المصري - بيروت، دار الكتاب اللبناني، 2011)، ص 13 - 97.

(2) وهو ما يبدو واضحا من خلال قوله: «وهنا يلاحظ معالي أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرازق باشا أن لفظ الصوفي والمتصوف أُطلق بادئ الأمر مرادفا للزاهد والعابد والفقير؛ وأنه لم يكن لهذه الألفاظ معنى يزيد على شدة العناية بأمر الدين، ومراعاة أحكام الشريعة، فإن الفقر والزهد ولبس الصوف مظهر ذلك». **الحياة الروحية في الإسلام**، ص 81. فضلا عن كتاباته ومقالاته المختلفة في هذا المجال حول القيم الروحية في الإسلام، والتصوف علم وعمل وأخلاق، ومن مذهب ذي النون المصري في المعرفة والمحبة ...إلخ.

(3) دار النهضة العربية، القاهرة، 1968.

خلدون في مقدِّمته من أن أغلب حملة العلم في الملة الإسلامية كانوا من العجم؛ الأمر الذي تبناه العديد من المستشرقين كامتداد لدعوى رينان العنصرية الخاصة بتفوق الجنس الآري على السامي.

ومن الذين تأثروا بنهج الشيخ في بحث ودراسة علم أصول الفقه الدكتور محمد يوسف موسى في مؤلفاته التي ذهب فيها إلى تأكيد أصالة علم أصول الفقه والفلسفة الإسلامية؛ وعلى رأسها: «تاريخ الفقه الإسلامي» و«ابن رشد الفيلسوف» و«التشريع الإسلامي وأثره في الفقه الغربي»، و«ابن تيمية»، و«الإسلام وحاجة الإنسانية إليه»[1]، فضلا عن ردوده وتعليقاته على كتاب ليون جوتييه «مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية»، والذي قدَّم له الشيخ مصطفى عبد الرازق.

ومن الذين تأثروا بنهج الشيخ أيضا في العناية بالتأريخ لـ «فلسفة الفلاسفة» الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في مؤلفاته حول الكندي [كتحقيقه كتاب الكندي إلى المعتصم بالله][2] والقابسي [كتابه: التعليم في رأي القابسي][3]، وكتابه «في عالم الفلسفة»، حيث يعدُّ الأهواني أكبر ممثلي هذه المدرسة في ميدان التحقيق والترجمة والتصنيف.[4]

(1) الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1961.

(2) دار إحياء الكتب العربية، 1948.

(3) مكتبة الخانجي، 1364هـ - 1945.

(4) في كتابه **«معاني الفلسفة»** يقول الأهواني عن كتابه: «وإني لأستلهم في هذا المؤلَف روح أستاذي المغفور له الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر مصطفى عبد الرازق. عنه أخذت الوضوح في الفكر، والدقة في التعبير، والسعي وراء الحق، وهي خلال جعلت منه الفيلسوف الحق». قارن بالأهواني: **معاني الفلسفة**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1947، ص 4. =

ومن الذين تأثروا بنهج الشيخ بصورة لافتة الدكتور عثمان أمين، الرائد الأول في ميدان البحث الفلسفيّ عامة والحديث والمعاصر منه بخاصة، إذ يرجع إليه الفضل في توجيه أنظار الباحثين إلى أهمية دراسة الفكر الإسلامي الحديث ممثلا في مدرسة الإمام محمد عبده وتلاميذه، فضلا عن ريادته في مجال الترجمة حيث اضطلع بتعريب المصطلح الفلسفي. ومن أهم مؤلَّفاته التي تأثر فيها بشيخه وأستاذه كتابه: «الجوانية، أصول عقيدة وفلسفة ثورة»[1]، وأطروحته حول محمَّد عبده، وكتابيه: «شخصيات ومذاهب فلسفية»، و«رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلاميّ».[2]

= وفي كتابه **«المدارس الفلسفية»** يتحدث عن أستاذه قائلا: «وأخذ عن محمد عبده مصطفى عبد الرازق، الذي استطاع أن ينشر تعاليمه الفلسفية في الجامعة المصرية، حين عُين للتدريس فيها سنة 1927، وعندئذ أصبح تعليم الفلسفة موجودا في مدرسة ثابتة ... وكاتب هذه السطور يعتز بأنه كان تلميذا لمصطفى عبد الرازق، ولازمته بعد ذلك طوال حياته، وعليه قمت بتحضير رسالتي ثم انتقلت إلى التعليم بالجامعة متبعا روح المدرسة العقلية الحرة التي بدأها جمال الدين [الأفغاني]، ثم محمد عبده، ثم مصطفى عبد الرازق».

قارن بالأهواني: **المدارس الفلسفية**، سلسلة المكتبة الثقافية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، عدد 136، أول يوليو، 1965، ص 148 - 149.

(1) دار القلم، القاهرة، ديسمبر 1964.

(2) طبع الأول عام 1945، وظهر الثاني في عام 1961. ومن المعلوم أن الشيخ عبد الرازق، الذي كان عنده بمثابة الأب الروحي، قد وجه عناية عثمان أمين إلى كتابات الإمام محمد عبده وحدثه عن رسالته الإصلاحية. أما عن صلته بالشيخ عبد الرازق فيقول فيها د. مدكور: «كان قريبا كل القرب من أستاذه مصطفى عبد الرازق، ففتح أمامه أبواب الثقافة الإسلامية قديمها وحديثها، وربطه بمحمد عبده ربطا وثيقا».

إبراهيم مدكور: عثمان أمين، ضمن كتاب **«دراسات فلسفية مهداه إلى روح عثمان أمين»**، دار الثقافة، القاهرة، 1979، ص 2.

ومن الذين تأثروا بنهج الشيخ كذلك تلميذه محمد عثمان نجاتي؛ خاصة في دراسته: «الإدراك الحسي عند ابن سينا»، والتي تعدُّ يعد أول دراسة عربية لعلم النفس السينوي. وكذلك ترجمات عباس محمود والتي تم أغلبها بإيعاز من الشيخ وعلى رأسها ترجمته لمحاضرات محمد إقبال المعنونة «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، وكذلك كتابه عن الفارابي، وهو جزء من أطروحته للماجستير.

وقد امتد أثر الشيخ إلى عبد الرحمن بدوي، وليس أدل على تأثره الشديد بالشيخ من كتابته مادة عنه ضمن «موسوعة الفلاسفة» حيث اعتبره فيها فيلسوفا معاصرا، وكذلك في ترجمة بدوي لنفسه في الموسوعة ذاتها، حيث لم يعترف بأستاذية أحد عدا اثنين فقط هما: طه حسين ومصطفى عبد الرازق، ما يدل دلالة عميقة على حجم تأثره بهما؛ خاصة وأنه كان معتزا باستقلاليته لأبعد مدى. غير أنه نحا في دراساته نحوا مغايرا لوجهة الشيخ ومدرسته، إذ اضطلع بدراسة الفكر الوجودي ومن ثم فمن العسير التماس أثر الشيخ في كتاباته، اللهم إلا في دراساته الإسلامية وتحقيقاته.

وفي المحصلة، لعلنا لا نبالغ إذا قلنا: إن أثر الشيخ مصطفى عبد الرازق لا يدانيه أثر في الفكر الإسلامي المعاصر، اللهم باستثناء أثر شيخه الأستاذ الإمام محمد عبده، بل ربما يفوقه من حيث عدد التلاميذ وتنوع مجالاتهم البحثية وما خلفَّوه من دراسات في تلك المباحث!! كما لا نبالغ في القول: إنّ مسار النهضة الإسلامية - صعودًا وهبوطا - ظل مرتبطا بتقدم أو تأخر الإبداع الفلسفيّ. وآية ذلك، أنّ القرن الرابع الهجريّ الذي عدّه آدم ميتز بمثابة العصر الذهبيّ في تاريخ الإسلام قد شهد وصول الفلسفة الإسلامية

مبلغ نضجها العقليّ قبل أن تدخل في طور الانحطاط لعوامل متعددة يأتي في مقدمتها: اتخاذ بعض الفقهاء - خاصة الحنابلة - موقفا متشـددًا من الفلسـفة وما يتصل بها؛ حتى شاع القول المشهور «مَن تمنطق فقد تزندق»!!

وعليـه إذا كنا نأمل في اسـتعادة عصر النهضة مجدَّدًا فإنّ الفلسـفة تبقى شرطـا أساسـيّا - من بين شروط أخرى بالطبـع - لتحقيق ذلك الأمل. خاصة وأن العلاقة الحاكمة بين المجالين (أعني النهضة والفلسفة) هي علاقة جدلية بحيـث لا يصـح وجود واحدة منهما من دون الأخـرى، فليس ثمة نهضة من دون فلسفة، ولا وجود لفلسفة في غير عصر النهضة.

الفصل الثالث

الفلسفة بوصفها نسقا عقليا...
محمد يوسف موسى
وجهوده التجديدية

الفصل الثالث

الفلسفة بوصفها نسقا عقليا... محمد يوسف موسى

وجهوده التجديدية

تعد قضية العلاقة بين الدّين والفلسفة والعلم من أقدم وأعقد القضايا التي اشتغل بها فلاسفة الإسلام على الصعيدين الفلسفيّ والعقدي؛ حيث ترجع جذورها التاريخية إلى الإرهاصات الأولى لعلم التوحيد، مرورا بالمباحث الفلسفية الإسلامية التي تناولت قضايا أدلة وجود الله وخلق العالم والنبوة والمعاد...إلخ، وصولا إلى ظهورها خلال العصر الحديث في كتابات المصلحين والمجدِّدين وفق سياقات تتناسب مع ثقافة العصر الحديث الذي طُرحت فيه مثل: الإعجاز العلمي في القرآن، وموقف الدين من النظريات العلمية الحديثة، وفي مقدِّمتها: نظرية دارون المتعلقة بأصل الإنسان، ونظرية النشوء والارتقاء لبخنر، وقضية أمية النبي ﷺ، وسلامة النص القرآني، والمقابلة بين القيم الروحية الإسلامية والأخلاق الفلسفية والروحية الحديثة... إلخ.

فقد كان لزاما على المجدِّدين المعاصرين مناقشة مثل هذه القضايا في مصنفاتهم ومقالاتهم؛ ولاسيما عقب ظهور حركة الاستشراق العقدي والاتجاهات الإلحادية. ويعد الأستاذ الإمام محمد عبده (1849 - 1905م = 1266 - 1323هـ) ومدرسته، والشيخ مصطفى عبد الرازق (1885 - 1947م = 1302 - 1366هـ) وتلامذته، من أبرز المفكرين المسلمين الذين أولوا اهتماما بالغا بقضايا العلاقة بين الفلسفة، كنسق عقلي، والقرآن باعتباره الدستور الإلهي للمسلمين الذي يعبِّر عن علم الله وقدرته. ومن هنا، تبدو أهمية دراسة الجهود التجديدية لمحمد يوسُف موسى في سياق الدرس الفلسفي النهضوي من جهة، ولتميزه بغلبة الاتجاه النقدي التوفيقي من جهة أخرى.

أولا: محمد يوسف موسى.. إطلالة تاريخية[1]

يحتل الفقيه المجدِّد محمَّد يوسُف موسى (1899 - 1963م = 1317 - 1383هـ) مكانة مهمة في سياق التجديد الفلسفي عامة؛ الكلامي على وجه الخصوص. ويستحق لذلك لقب مُصلح بامتياز؛ ليس فقط لأنه جمع في جعبته ما بين التعليم الدينيِّ التقليديِّ (الأزهريِّ)من جهة، والتعليم الحديث (الغربيِّ) من جهة أخرى - فقد كان ذلك من سمات أغلب شيوخه وأقرانه: كمصطفى عبد الرازق، ومحمد البهيِّ وغيرهما - وإنَّما لأنه تابع مدرسة الأستاذ الإمام محمَّد عبده الإصلاحية في أغلب جوانبها، بخاصة ما يتعلق بإصلاح العملية التعليمية في الأزهر الشريف.

(1) عوَّلنا في كتابة هذه الإطلالة على ما ورد بصفة خاصة في كتاب: محمد الدسوقي، **محمد يوسف موسى: الفقيه الفيلسوف والمصلح المجدد**، الطبعة الأولى، (دمشق: دار القلم، 1424هـ/2003م).

والحق يقال؛ إنَّ الرجل قد وهب نفسه للعلم؛ فلم يتزوج ولم تشغله المناصب عن مشروعه الإصلاحيِّ، وإنما قضى حياته كلَّها في سبيل أمنية غالية عزيزة على قلبه، ألا وهي: الإصلاح والتجديد، بحيث لاقى في سبيلهما الكثير من العنت، كما كان حظّ العديد من المصلحين السابقين واللاحقين، ابتداءً بالأستاذ الإمام محمَّد عبده، ومرورًا بالشيخيْن: محمَّد مصطفى المراغي (1881 - 1945م = 1298 - 1364هـ) ومصطفى عبد الرازق، وليس انتهاءً بالشيخ عبد المتعال الصعيدي (1894 - 1966م = 1311 - 1386هـ).[1]

وكشأن العديد من أترابه أيضا، ولد محمَّد يوسُف موسى في بيئة علمية صالحة، حيث درس أبوه في الأزهر حينا من الزمان، كما كانت أمه حافظة للقرآن الكريم؛ نظرا لنشأتها في بيت من أبرز بيوت العلم، فوالدها الشيخ حسين والي الكبير وأخوها الشيخ حسين والي الصغير كانا من أعلام الأزهر الشريف. والأخير شغل منصب «السكرتير العام لمجلس الأزهر الأعلى»، وكان عضوا في «مجلس الشيوخ»، وعضوا في «مجمع اللغة العربية» أيضا.

أما الدكتور حامد والي، فقد درس هو الآخر في كل من الأزهر ودار العلوم، ثم استكمل دراسته في برلين، وعاد كبيرا للأطباء بوزارة المعارف المصرية، وكذلك سلك أخوه أحمد المسلك نفسه، في حين سافر إبراهيم والي إلى انجلترا للدراسة، وعاد ليعمل مدرسا بدار العلوم، ومفتشا بوزارة المعارف.

(1) قارن بـ عبد المتعال الصعيدي، **الحرية الدينية في الإسلام**، تقديم عصمت نصَّار، في الفكر النهضوي الإسلامي: 14، (القاهرة: دار الكتاب المصري / بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011م)، ص 26 - 44.

ولد الدكتور محمد يوسف موسى في شهر يونيه (1899م= 1317هـ)، وتوفي والده في السنة الأولى من حياته. وقد رفضت والدته أن تعمل بنصيحة عمه الذي أشار عليها أن تعده ليصبح فلاحا يُشرف على شؤون الزراعة، قائلة له: إنَّ ابني هذا سيكون صاحب عمود! أي سيكون عالما أزهريا يلتف الناس من حوله، ليدرسوا على يديه، و يستفيدوا من علمه.

وكعادة أقرانه من النابغين أيضا، تلقى الشيخ تعليمه الأوليَّ في أحد الكتاتيب بقريته، فحفظ القرآن الكريم كاملا وهو صغير، ثم التحق بالأزهر ابتداء من العام (1912م = 1330هـ) إلى أن نال الشهادة العالمية بتفوق سنة (1925م = 1343هـ). بعد ذلك عُيّن مدرسا بمعهد الزقازيق لمدة ثلاث سنوات إلى أن فُصل من وظيفته تلك بسبب قرار الشيخ المراغي - وكان شيخا للأزهر آنذاك - الذي قضى بتوقيع الكشف الطبي على جميع المعينين.

ومن ثم؛ لم ينجح محمَّد يوسُف موسى في تجاوز الكشف الطبيّ؛ نظرا لشدة ضعف بصره، والذي - فضلا عن أنه كان سببا في فصله من وظيفته - كاد أن يكون سببا أيضا في الحيلولة بينه و بين أن يكون طالبا منتظما في قسم التخصص، لولا تدخل الشيخ عبد المجيد سليم (ت 1954م = 1374هـ) الذي قبل بانتسابه على أن يُمتحن في مواد الفِرَق الثلاث التي يتكون منها نظام التخصص في آخر العام.

ورغم نجاحه في هذا الامتحان الشاق، فإنّ الشيخ الظواهري (ت 1944م = 1363هـ) رفض تعيينه بحجَّة أنه كان طالبا منتسبا وليس منتظما، في حين أن موقفه هذا كان بسبب الجفاء الذي وقع بينه و بين الشيخ حسين والي خال الشيخ محمد يوسف موسى! ونتيجة ليأسه من التعيين في الأزهر؛ اتجه إلى تعلم اللغة

الفرنسية لتكون وسيلة لدراسة الحقوق والاشتغال بالمحاماة فيما بعد. وبالفعل اشتغل الشيخ بالمحاماة الشرعية متمرنا في مكتب محمَّد بك عز العرب في سنة (1932م = 1351هـ) إلى أن ثبتت أقدامه أمام أساطين المحامين المشهورين آنذاك أمثال: خيرت بك راضي، وعبد الرزاق بك القاضي، وغيرهما.

ولما انتهت مشيخة الأزهر إلى الشيخ المراغي مرة ثانية في سنة 1936، طلب الشيخ المراغي تعيين محمد يوسف موسى مدرسا بالمعاهد الأزهرية وإعفائه من الكشف الطبي فتم تعيينه في معهد طنطا أولا، ثم رُقيَّ مدرسا بكلية أصول الدين للفلسفة والأخلاق في عام 1937 ثانيا. وإلى هذه المرحلة المهمة من حياته ترجع بدايات كتابته في المجلات العلمية وبخاصة مجلة الأزهر، كما بدأ يترجم عن الفرنسية بعض الدراسات الخاصة بتاريخ الفلسفة في الشرق والغرب، مؤكدا أن دراسة الفلسفة يجب أن تكون عونا لنا على حل ما يعترضنا من مشكلات ومعضلات، وأن نتخلَّص من الرواسب التي جعلتنا نعد الفلسفة أمرا ثقيلا، أو أن نرى فيها تفكيرا بجافي الدين!

وفي صيف 1938 سافر إلى فرنسا استعدادا للحصول على درجة الدكتوراه، وهناك تعرَّف على المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (ت 1962) واتفق معه على خطة الدراسة والبحث. ثم رجع إلى مصر وزار فرنسا مرة أخرى عام 1939 بيد أنه لم يمكث بها إلا بضعة أيام فقط فقفل راجعا إلى مصر بعد أن ظهرت في الأفق نذر الحرب العالمية الثانية. وبعد عودته إليها استأنف اتصاله العلمي بالشيخ مصطفى عبد الرازق (ت 1366 هـ - 1947م) الذي حدَّد له أياما بعينها يجتمع به فيها لمراجعة بحوثه ودراساته، تمهيدا للبدء في كتابة أطروحته متى رجع إلى فرنسا بعد انتهاء الحرب.

وبالفعل ما إن وضعت الحرب أوزاها حتى تقدم الشيخ بطلب إجازة من دون مرتب إلى إدارة الأزهر، وسافر ثانية إلى فرنسا على نفقته الخاصة للانتهاء من أطروحته حول ابن رشد. ولما عُيِّن أستاذه مصطفى عبد الرازق شيخا للأزهر (في السابع والعشرين من ديسمبر 1945) سارع بإلحاق تلميذه محمد يوسف موسى بالبعثة الأزهرية بفرنسا؛ تقديرا لجهوده المخلصة ومثابرته من أجل طلب الدراسة والعلم. وبعد ثلاث سنوات قضاها الشيخ في البحث والتحصيل نوقشت رسالته التي أعدها عن «الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط» بقاعة «ريشيليو» الكبرى بجامعة السوربون سنة 1948.

كانت لجنة المناقشة مكونة من خمسة أساتذة من السوربون والكوليج دي فرانس، وقد ترأسها البروفسور ليفي بروفنسال، كما شهدها الدكتور طه حسين مع نخبة من دارسي العلم في باريس عربا ومسلمين. وبعد نحو خمس ساعات كاملة من المناقشة حاز الشيخ أرقى درجة علمية تمنحها جامعة السوربون - وهي دكتوراه الدولة في الفلسفة بدرجة مشرِّف جدا - والتي لم يحصل عليها أزهري بعده باستثناء الدكتور محمد عبد الله دراز (ت 1958).

ونظرا لاقتناع لويس ماسينون به فقد اختُير خبيرا في لجنة الميتافيزيقا (الفلسفة) بالمجمع اللغوي بالقاهرة وهو لا يزال طالبا بفرنسا بناء على ترشيح ماسينيون له. وبعد حصوله على الدكتوراه انتدبه الأزهر في صيف 1948 لقضاء شهرين في رحلة علمية بكل من إسبانيا وبلاد المغرب العربي، طلبا لنفائس التراث الإسلامي وكان من نتائج ذلك أن عثر في مكتبة الاسكوريال على رسالة صغيرة من يوسف بن تاشفين أحد ملوك أسرة المرابطين تتضمن

تحذيرا من كتب الإمام الغزالي، وتقضي بتحريم قراءتها! وتدعو إلى ضرورة إبادتها!![1]

وكان طه حسين قد عرض عليه بعد حصوله على الدكتوراه أن يعمل بالجامعة المصرية، فاجابه بأنه لا يرضى بالأزهر بديلا، فقال له حسين: لن يُقدِّرك الأزهر! فقال: لا أريد غير خدمة الأزهر! وبالفعل صدقت نبوءة طه حسين؛ إذ سرعان ما عاد الدكتور موسى في أواخر صيف 1948 من باريس يحمل أرقى درجة علمية، ليعمل في ذات الفصل الذي كان يُدرِّس فيه، ويأخذ الراتب نفسه الذي كان مقرَّرا له من قبل! ويُدرِّس المناهج العقيمة نفسها التي تدور في حلقة مفرغة لا يُدرى أين طرفاها!! ومع ذلك، لم يؤلمه عدم تقدير الأزهر له بقدر ما آلمه ما كان عليه من جمود وتخلف فسعى إلى تجديده وإصلاحه.

وبطبيعة الحال؛ سرعان ما اشتد الخلاف بينه وبين الشيوخ في الأزهر حول تطويره وإصلاحه، ولاسيما بعد أن نشر في جريدة الأهرام مقالا مهما حول «السياسة التعليمية بالأزهر» دعا فيه إلى أن يكون القسم الابتدائي بالأزهر مشتركا مع المدارس الابتدائية بمصر، بحيث يُختار طالب القسم الثانويّ بالمعاهد الدينية من المدارس الابتدائية، بعد أن تكثر بها المواد الدينية المناسبة، وبحيث يكون الطالب الأزهريّ في المرحلة الثانوية مُهيئا لدراسة لغة أجنبية ألمَّ بها من قبل، ومستعدًا لدراسة الضروريّ من فروع

(1) انظر **مجلة الكتاب** التي كانت تصدر عن دار المعارف بالقاهرة في خمسينيات القرن الماضي، عدد يونية 1949، ص 27. وقارن أيضا بمحمد الدسوقي: **محمد يوسف موسى...**، مصدر سابق، ص 18.

الثقافة المختلفة، فيتساوى مع زميله في المدارس العامة من جهة، ولا ينقطع للدراسة التخصصية انقطاعا تاما إلا في مرحلة الجامعة من جهة أخرى.

ونتيجة لذلك؛ لم تصف الحياة العلمية للشيخ في الأزهر بعد مقاله هذا، وبعد أن ناوأه مَن لا يُقدّر حرية الرأي، وعدّوه خصمًا لدودًا فما كان منه إلا أن قبل ترشيح بعض أساتذة كلية الحقوق بجامعة فؤاد الأول (القاهرة حاليا) له لشغل وظيفة أستاذ مساعد للشريعة بكلية الحقوق بعد يأسه من إصلاح الأزهر جامعا وجامعة[1] على حين كان المظنونُ - والأولى - أن ينتقل الشيخ إلى كلية الآداب ليُدرّسَ الفلسفة الإسلامية التي نال فيها دكتوراه الدولة من باريس! ومع ذلك؛ أثبت الشيخ جدارته الفائقة حين بهر طلاب الحقوق بغزارة معارفه وشمول نظرته على نحو ما يبدو واضحا من مؤلفاته الفقهية في هذا الشأن.

وبعد نحو ثلاث سنوات قضاها الشيخ بكلية الحقوق أستاذا مساعدا للشريعة، رُقِّي سنة 1955 أستاذا ورئيسا لقسم الشريعة بجامعة عين شمس،

(1) كان لانتقال الشيخ إلى الجامعة دويٌّ في المحيط الثقافي عبرَّ عنه أيما تعبير صاحب الرسالة أحمد حسن الزيات في مقال له بعنوان: **«ثروة من ثروات الأزهر تنتقل إلى جامعة فؤاد»** (الرسالة، العدد 941، ص 822) ومما جاء فيه: «وقد كان الأزهر أولى بهذه الثمرات الناضجة التي تفتحت في جوه، وعاشت بروحه، وتعمَّقت في ثقافته، ثم أخذت بنصيب موفور من العلم الحديث بلغته وفي موطنه، فاكتملت له الأداة لتجديد البالي، وإصلاح الفاسد، وتقويم المعوج مما كثرت الشكوى منه، وطال الجدل فيه من أنظمة الأزهر، وكتبه، ولكن الأزهر لأمر يعلمه الله لا يريد أن يغير ما بنفسه، ولا يحب أن يعترف بالفضل لأهله، والكفاة إذا لم يجدوا الإنصاف في بيئتهم ومن عشيرتهم تحولوا إلى النظام المنصف، والعلماء إذا لم يجدوا الحقل مهيئا تركوه إلى المكان الطيب».

وظل بها حتى أحيل إلى التقاعد سنة 1959.[1] وفي العام التالي (1960) اتصل به وزير الأوقاف المصريّ أحمد عبد الله طعيمه، وعرض عليه أن يعمل مستشارًا للدين والثقافة بالوزارة فقبل بذلك. وسرعان ما أصدر مجلة «منبر الإسلام» وكوّن لجانا مختلفة لتفسير القرآن تفسيرًا يتناسب وحال العصر إلى غير ذلك من المشروعات الإسلامية المتعددة.[2]

كما دُعي أيضا للاشتراك في لجنة إصلاح الأسرة بوزارة الشؤون الاجتماعية، وفي لجنة إصلاح منهج الدين في وزارة التربية والتعليم، وكان رئيسا لجماعة الأزهر للنشر والتأليف، كما شارك في أعمال المؤتمر الإسلامي والبرامج الإذاعية الدينية. إلى أن ساءت أحواله الصحية ووافته المنية في صباح يوم 8 أغسطس سنة 1963 تاركا على مكتبه فتاوى و إجابات للشعوب الإفريقية والآسيوية.

(1) وكان الشيخ قد انتدُب أثناء عمله بالجامعة ثلاث مرات لإلقاء محاضرات في تخصص الشريعة الإسلامية في كلية الحقوق بجامعة الخرطوم. ومما أثُر عنه في هذا السياق أنه جعل المنهج الدراسي هناك - وكان مختلفا عما هو معمول به في مصر - على نفس منهج كليات الحقوق المصرية. فغير لغة الدراسة في كثير من المواد من الإنجليزية إلى العربية ونتيجة لذلك تم اختيار عميد الكلية من السودانيين بعد أن كان يتم اختياره من الإنجليز.

كما وقف ضد الإجراء الذي كانت تتبعه الكلية الخاص باستقدام مستشرقين للإشراف على الطلبة في مادة الشريعة الإسلامية وأصر بأن أستاذ الشريعة المسلم هو الذي يجب أن يتولى هذه المهمة دون سواه مهما بلغت مكانته العلمية. ويُذكر أيضا أنه تمتع بصلات قوية أثناء وجوده هناك بالزعيم السوداني عبد الرحمن المهدي والذي استضافة في مزارعه الواسعة بجزيرة آبا أسبوعا كاملا. راجع بهذا الصدد: محمد الدسوقي: **محمد يوسف موسى...**، مصدر سابق، ص 21 - 22.

(2) **المصدر السابق**، ص 22 - 23.

ثانيا: جهوده الإصلاحية

جاءت جهود الشيخ التجديدية الإصلاحية تبعا لثقافته العلمية الشاسعة التي، و إن غلب عليها تخصص الدراسات الفلسفية والأخلاقية والفقهية، إلا أنها استوعبت أغلب فروع الثقافة الإسلامية. وعلى رأس العوامل التي ساعدت على تكوين هذه الثقافة العلمية الواسعة:[1]

(1) البيئة العلمية التي نشأ فيها محمد يوسف موسى حيث كان لها أكبر الأثر في توجيهه و إرشاده تجاه طلب العلم والتعمق في المعرفة؛ الدينية منها بصفة خاصة.

(2) استعداده النفسي ونبوغه الفطري ومحبته للقراءة على اختلاف موضوعاتها وتنوع تخصصاتها.

(3) جمعه بين التعليمين الديني التقليدي والمدني الحديث، ساعده على ذلك إجادته للغة الفرنسية في مرحلة مبكرة من حياته حيث اتخذها وسيلة للتزود بالثقافة الغربية المتخصصة.

(4) تلمذته لعدد من الشيوخ المجدِّدين ممن كان لهم دور بارز في الإصلاح والتجديد كالشيخ المراغي، وعبد المجيد سليم، ومصطفى عبد الرازق وغيرهم ممن ينتمون تاريخيا إلى مدرسة الأستاذ الإمام محمد عبده (1266 هـ/ 1849م - 1323هـ/ 1905م). فقد كان للشيخ مصطفى عبد الرازق دور كبير في رعاية الشيخ والأخذ بيده، ولا أدل على ذلك

(1) محمد الدسوقي: **محمد يوسف موسى...**، مصدر سابق، ص 38.

مما قاله في معرض تقديمه للطبعة الثانية من كتاب «تاريخ الأخلاق» لمحمد يوسف موسى، والتي جاء فيها: «و إني لأعرف الأستاذ الشاب عالما موفور النشاط، موفور الذكاء، كريم الأخلاق، مغرما بالدرس، والتماس المزيد من العرفان. ومن تجمَّعت له هذه الخلال في عنفوان شبابه، فقد استكمل كل أدوات النجاح في الحياة العلمية... وأسال الله أن يزيد صديقي الأستاذ قوة في سبيل خدمة العلم وتوفيقا، وأن يخلد اسمه في سجل العاملين السابقين في نهضة الدراسات الفلسفية والأخلاقية في الجامع الأزهر الشريف».[1]

والحال أن من يقف على جهود الشيخ محمد يوسف موسى يقضي بأنها جميعا تخرج من مشكاة واحدة، وتتغيَّا هدفا واحدا، فهي تترسَّم خطى الإسلام في تشريعاته التي صلح عليها أمر الدنيا والآخرة، وتحرص أبلغ الحرص على أن تكون لهذه التشريعات السيادة والكلمة الأولى في حياة الأفراد الجماعات على السواء. لكن هذا لا يمنع من القول: إن جهود الشيخ قد تمحورت حول عدد من القضايا المركزية؛ يأتي في مقدمتها: إصلاح الأزهر، و إصلاح التعليم بوجه عام، وتجديد الفقه الإسلاميّ، وتجديد الفكر الفلسفيّ والأخلاقيّ، وبلورة ما أسماه «الحل الإسلامي» لكافة قضايا و إشكالات الواقع.

ومن بين تلك القضايا تستحق جهوده في إصلاح الأزهر مزيدا من البيان والتوضيح؛ نظرا لأنها تضمنت العديد من الأفكار المهمة من ناحية، فضلا عن أنها راعت السياق التاريخيّ وجوهر العملية التعليمية بالأزهر حاضرًا ومستقبلا

(1) مصطفى عبد الرازق: تقديم كتاب **فلسفة الأخلاق في الإسلام**، القاهرة، 1940، ص 5 - 7.

مـن ناحية أخرى. ومن المعلـوم أن البدايات الأولى لإصـلاح الأزهر تعود إلى 1161 هـ عندما عينت الدولة العثمانية واليا على مصر، هو أحمد باشا المعروف بكور وزير، وكان مهتما بالعلوم الرياضية في الوقت الذي كان فيه الشيخ عبد الله الشـبراوي شـيخا للأزهر، مرورا بجهود الشيخ حسـن العطار الذي تولى مشيخة الأزهر في عهد محمد علي من سنة 1246 حتى وفاته 1250هـ.[1]

على أن دعاوى الإصلاح والتجديد بلغت ذروتها على يد الأسـتاذ الإمام محمـد عبـده، والذين جاؤوا مـن بعده من تلامذتـه الذين تابعوا مسـاره في الإصـلاح والتجديد وتولَّوا مشـيخة الأزهر؛ كالشـيخ المراعـي، ومصطفى عبد الرازق، ومحمد مأمون الشـناوي (ت 1369 هـ/ 1950)، والشـيخ محمود شـلتوت (ت 1383هـ/1963م). بالإضافة إلى بعض علماء الأزهر ممن حملوا على الجمود والتقليد كالشيخ عبد المتعال الصعيدي وغيره ممن تعرضوا لكثير من التعنت والاضطهاد.

وفي الأحوال كلها، تابع الشـيخ محمد يوسـف موسى مدرسـة الإصلاح والتجديد مؤكدا أنّ الأزهر - و إن كان في مصر - إلا أنه ليس لمصر وحدها، ولكنـه لأمة الإسـلام جميعا. ومن هنـا جاء نقده اللاذع لواقـع الأزهر دون أن يعبأ بما قد يناله من أذى في سـبيل ذلك، مؤكدًا في مقال له بمجلة الرسـالة: «فليهـدأ إذا بالا الأبناءُ والإخوان المثقفون، فاللـه متمُ أمره، ولن يقف حذرٌ دون قدر. ولستُ بما أقول اليوم أو بعد اليوم إلا في مقام الناصح الأمين، وليس

(1) لمزيد من التفاصيل قارن بدراستنا غير المنشورة: إصلاح مؤسسات المجال الديني: التعليم الديني في الأزهر أنموذجًا، ضمن أعمال الندوة الدولية «إصلاح مؤسسات المجال الديني» مركز دراسات الوحدة العربية، تونس، يومي 28 - 29 نوفمبر 2016.

- وقد جاوز مثلي الخمسين - بأقل من أن ينصح بما يراه حقا، وليس إنسانٌ مهما علا قدرُه بأكبر من أن يتقبل الرأي الحق، يتقدمُ به ناصحٌ أمين».[1]

وعندما قام الأزهريون بثورة هادئة جادَّة وحازمة في أوئل الخمسينيات من القرن الماضي، كتب الشيخ في مجلتي الأزهر والرسالة كلمة تحت عنوان «في سبيل الله والأزهر»، قال فيها: «ما كان الأزهرُ في يوم ما طالب دنيا، ولكنه صاحب رسالة، يحرص على أدائها، ويرجو أن يُعانَ عليها، بل ألا يُحال بينه وبينها، وهذه الرسالة هي حفظ كتاب الله وحراسة شريعته، وإذاعة التعاليم الإسلامية في مصر وغير مصر، من أقطار الأمة الإسلامية، والعمل على أن يكون هذا الكتاب الكريم وتلك الشريعة السمحاء هما الفيصل في نواحي التشريع والأخلاق والتقاليد».[2]

وقد كان اهتمامه منصبًا بالدرجة الأولى على المناهج التعليمية؛ لأنها لا تعايش العصر من جهة، ولا تعالج المشكلات الواقعية من جهة أخرى. كما يخصُ الشيخ كتب علم الكلام بالنقد أكثر من غيرها؛ فيقول فيها: «وإنّ كتب علم الكلام التي يشقى بدراستها طلاب الأزهر إنما تتعرض لمَن أصبحنا لا نُحس لهم وجودًا من أرباب المقالات المُخالفة للدين الحق، وعقائده الصحيحة، ومن العبث أن نعكفَ على جدل قوم لا نكاد نُحس لهم ركزًا، وأن نترك أمثال القاديانية والبهائية، ولهم من النشاط الدينيّ، ومن الدعاوى لمذاهبهم ما هو معروف في أوربة وأمريكة».[3]

(1) **مجلة الرسالة**، السنة الثامنة عشر، العدد 822، ص 600.

(2) **في سبيل الله والأزهر**، مجلة الأزهر 22/396، **والرسالة** 19/154.

(3) **مجلة الأزهر**، 21/131. هذا ويعرّف ابن خلدون علم الكلام في مقدِّمته بأنه العلم الذي «يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعين=

كما يُنكر الشيخ على الأزهر عدم الاستفادة من مبعوثيه «لأنَّ المشيخة لم تحب ولا تحب أن ينتفع الأزهر بمبعوثيه، وبهذا صار للأزهر شكلُ الجامعة دون أن يكون له حقيقتها ما دام لا يسيرُ على نظم الجامعات [في الإفادة من المبعوثين]، وأصبح من العبث إرسالُ بعثات أخرى نكلِّفُ أعضاءها كثيرًا من الجهد، وتُنفق عليهم الأمة كثيرًا من المال، حتى إذا عادوا تُركوا دون الإفادة منهم كإخوان لهم من قبل».[1]

وإلى جانب ما سبق؛ حمل محمد يوسف موسى في مقالة له بعنوان «تفريط» على جميع طبقات الأزهر: طلابا، وشيوخا، وأساتذة، وإدارة...إلخ. ليتحدث بعد ذلك عن ثلاث مسائل مهمة: أولها مشكلات الطلاب التي يُضربون لأجلها!! ولا يجدون من شيوخهم معاونة لحلها، وثانيها الصراع المحتدم بين الشيوخ في المعاهد والكليات حول المناصب والحقوق المادية، وثالثها الاضطراب الشديد فيما يتصل بعدم تركز السلطان وتصريف الأمور في المسؤولين وحدهم بحكم مناصبهم حتى «عظُمت البلوى وعمَّت الشكوى».[2]

بل إنه كان من الجرأة بمكان حيث أعلن على الملا: «إنّ الأمر لا يعدو

= المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة». ويشرح الشيخ هذا التعريف بقوله: «أو بعبارة أخرى، هو علم يهدف إلى بيان العقائد الدينية كما ورد بها الكتاب والصحيح من السنة، وإلى الاستدلال لها، والدفاع عنها؛ وأخيرا إلى الرد على الفرق الضالة بما ذهبت إليه في هذه العقائد». من تقديمه لكتاب إمام الحرمين الجويني (419 - 478هـ): كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، [سيرد التوثيق الكامل له عند تعرضنا لمؤلفاته].

(1) **مجلة الرسالة**، السنة (18)، العدد (882)، ص 602.

(2) **المصدر السابق**، ص 600.

إحـدى اثنتين: إما أن تكون مصرُ والعالم الإسـلاميّ في غير حاجةٍ للأزهر، أو أن تكون في حاجة ماسَّـة إليه. فإن كانت الأولى فليُغْلَق الأزهر، وليُنفق مـا يُرصد لـه في الميزانية على غيره من مرافق البلـد، وليُريحونا من هذه الحياة التـي لا يرضاها حر أبيٌ كريم. وإن كانـت الأخرى، فعلى الدولة أن تعرف للأزهر وأبنائه منزلتهم، وأن توفِّر لهم الحياة الكريمة كفاءَ ما يقومون به من رسـالة، وما عليهم من تبعات، وعلى الأمة الإسـلامية كلها أن تطالب الدولة بذلك كلّه في جد وإلحاح».[1]

وأخيرًا، لقد ظل الأزهر في فكر الشيخ - حتى بعد انتقاله للعمل بالجامعة المصريـة - بمثابة الرباط الروحيّ بين الشـعوب الإسـلامية، والمركز الثقافيّ الإسـلاميّ الأكبر الذي قصّر في القيام برسالته نحو الأعداد الغفيرة التي تفد إليه من شتى بقاع المعمورة، كما قصّر في بث الوعي الدينيّ والثقافة الإسلامية بين أبناء مصر جميعا، وهو كذلك مُقَصِّرٌ في تعريف العالم بالإسـلام تعريفا صحيحًا سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين![2]

والواقع أن الشيخ لم يتوقَّف عن الكتابة في هذا الموضوع؛ بل إنه اقترح - عندما انتقل للعمل بكلية الحقوق - أن يتم إقرار قانون يسـمح لحاملي الثانوية الأزهرية الالتحاق بكلية الحقوق؛ أسـوة بما فعله طه حسين في كلية الآداب. وبالفعل تكلَّم بخصوص هـذا الأمر مع الدكتور محمد كامل مرسي[3] مدير الجامعة آنذاك الذي

(1) **في سبيل الله والأزهر**، مجلة الأزهر، 22/ 396.

(2) **في سبيل إصلاح الأزهر**، مجلة الرسالة، السنة العاشرة، ص 523.

(3) علاّمة قانوني، كان أول رئيس لمجلس الدولة وعين وزيرا قبل انقلاب يوليو 1952، ثم أعفي من منصبه بعد الانقلاب، وأعيد تعيينه مديرا لجامعة القاهرة سنة 1954 واستمر بمنصبه هذا حتى وفاته سنة 1377 هـ/ 1957.

استغرب الفكرة إلى أن أقنعه بها، وكان الرأي أن يكون لهؤلاء الطلاب نظام دراسي خاص في السنتين الأولى والثانية، وعندما صرح الشيخ موسى بهذا الأمر لشيخ الأزهر عبد الرحمن تاج[1] أنكر عليه ذلك وقال هو ومن حوله: إن في هذا خرابا لكلية الشريعة! وحال موت محمد يوسف موسى دون نفاذ هذا الأمر.

ثالثا: آثاره

توزَّعت كتابات الدكتور محمد يوسف موسى على مجالات شتى يأتي في مقدمتها: الأخلاق، والفلسفة، والشريعة، والإسلام بصفة عامة. هذا بالإضافة إلى ترجماته المختلفة في تاريخ العلوم بصفة خاصة، وتحقيقاته لبعض مؤلفات علم الكلام. و إلى جانب ما سبق لا ننسى مقالاته المتنوعة التي نشرها بمختلف المجلات الثقافية وفي مقدمتها: الأزهر، والرسالة، والمسلمون، والكتاب، والمجلة، والمقتطف، وتراث الإنسانية،... وغيرها.

وقد نُشر آخر مقال له في مجلة الرسالة في العدد الرابع من الإصدار الثاني والصادر بتاريخ 25 ربيع الأول 1383 هـ الموافق 15 أغسطس 1963م، وهو المقال الثاني من سلسلة «من وحي القرآن» وفيه تفسير لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحجرات: 13].[2]

(1) تخرّج في الأزهر سنة 1923، ثم سافر إلى فرنسا للحصوص على درجة الدكتوراه في الفلسفة وتاريخ الأديان، وبعد عودته زاول التدريس بكل من الأزهر وكلية الحقوق بجامعة عين شمس، ثم عُين شيخا للأزهر فوزيرا في دولة الوحدة المصرية السورية، توفي بعد سنة 1970.

(2) وفي نهاية المقال كتبت الرسالة: «قضى الله أن يكون هذا المقال آخر ما يكتب=

وسنحاول أن نعرض هنا بشيء من التفصيل لكتاباته الأخلاقية والفلسفية، ومحاولة ترتيبها ترتيبا تاريخيا - بغض النظر عما إذا كانت تأليفا أو تحقيقا أو ترجمة - حتى نقف على طبيعة التحولات التي طرأت على اهتماماته في كل مرحلة تاريخية من جهة، وحتى نرصد توزع المنحى الفلسفي على أغلب مؤلفّاته من جهة أخرى؛ خاصة ما يتعلق بقضية التوفيق بين الدين والفلسفة. أما كتاباته الفقهية؛ فسنكتفي بذكر أسمائها مع إحالة القارئ لبعض المراجع التي تناولتها بشيء من التفصيل؛ لئلا نشتِّت انتباهه أكثر من اللازم.

(1) **مباحث في فلسفة الأخلاق:** وقد طبع لأول مرة في مطبعة الأزهر سنة 1362 هـ - 1943م. وهو في الأصل عبارة عن بحوث ودراسات كتبها الشيخ - بحسب ما أشار في مقدمته - في فترة تاريخية سابقة عمد فيها إلى بسط القول في غير إسهاب، و إيضاح الفكرة مع القصد والإيجاز. كما عني فيها أيضا بربط آراء فلاسفة الأخلاق الإسلاميين بأمثالهم الغربيين، مع الإشارة لمصادر فلسفتهم والتعريف بهم «حتى لا يُردّدَ الشادي في الدراسات الفلسفية أسماء لا يعرف شيئا عنها».[1]

=الأستاذ رحمه الله رحمة واسعة، فقد رحل الدكتور موسى عن الدنيا في صباح الثامن من أغسطس سنة 1963 أي قبل صدور ذلك العدد من الرسالة». وقد جمع الراحل أغلب تلك المقالات في كتابه: «**الإسلام والحياة**».

(1) يشتمل الكتاب على خمسة مباحث تناول في أولها: تعريف علم الأخلاق، وموضوعه، وتقسيمه، وغايته. ودرس في ثانيها: العلاقة بين الأخلاق والعلم. وعرض في ثالثها: لمكانة الأخلاق من الفلسفة. وخصص رابعها: للخلُق وتعريفه، وتكونه، وأساليب=

(2) الدين والفلسفة: معناهما، ونشأتهما، وعوامل التفرقة بينهما: وهو في الأساس عبارة عن بحث للمؤلف نشر أولا في مجلة «المقتطف» سنة 1944 عـلى حلقات متتابعة في الفترة من يناير إلى يوليو، ثم طُبع بعد ذلـك في 44 صفحة من القطع المتوسـط. وفيه يتحدث عن التفكير الديني باعتباره «أول لون من التفكير الإنساني» مؤكدا «إن التفكير الفلسـفي نشأ أول ما نشـأ في حدود العقيدة والدين، وكان حريا به أن يظـل متعاونا مع الدين فيما يروم المرء ويعمل جاهدا له، ولكن لعوامل مختلفة سجّل تاريخ الفكر ما كان من وفاق أحيانا [بينهما]، وخصومة أحيانا بين الدين والفلسفة».[1]

= تكوين الأخلاق. وأخير درس في خامسها: السلوك لجهة مقصده وغايته. ثم تحدث عن موضوعيّ: الضمير والمثل الأعلى، والقياس والمقاييس الخُلُقية. ويقع الكتاب في 170 صفحة من القطع المتوسط.

(1) بعد أن أتى الشيخ على ذكر مجموعة من التعريفات المتعلقة بكل من الدين والفلسفة، عقب عليها بالقول: «إن الفلسفة هي التفكير الحر في الإله والكون والإنسان، أو التفكير الحر لكشف المجهول وإسعاد الإنسان». ثم تحدث بعد ذلك عن موقف الفلاسفة من الدين ورجاله، وأسباب الخصومة بين الدين والفلسفة، وبين أن هذه الأسباب ترجع إلى كون الدين يصدر عن القلب الذي يتفتح للعقيدة بإلهام قوة عليا وإن لم يقم على ما يعتقده دليل في رأيه، في حين أن العقل هو أداة الفلسفة الذي يستقرئ الأمور ويحللها ثم يعتقد بعد ذلك ماشاء غير متقيد بادئ الأمر بعقيدة أو رأي لم يقم عليه دليل.

على أنه لم يكتف بذلك؛ وإنما عمد إلى استعراض محاولات التوفيق بين الجانبين على يد **فلاسفة** الإسلام في المشرق والمغرب بنفس الطريقة التي جرى عليها في كتابه **الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**، حتى الفلاسفة الذين ورد ذكرهم في هذا البحث هم أنفسهم الذين ورد ذكرهم في كتابه الدين والفلسفة في رأي ابن رشد.

(3) المدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية:[1] وهذا الكتاب من تأليف المستشرق الفرنسي ليون جوتييه، ولأن المؤلف له خبرته بنشر بعض آثار فلاسفة الإسلام فقد رأى محمد يوسف موسى أن من الخير تقديمه إلى طلاب الفلسفة الإسلامية ومن يعنون بدراستها؛ ليكون الطريق أمامهم مُعبَّدا واضحا فيسيروا إلى الغاية من غير زيغ أو التواء.[2]

(4) ابن رشد الفيلسوف:[3] وهو كتاب صغير الحجم يقع في 117 صفحة فقط من القطع الصغير؛ لكنه على صغر حجمه كبير الأهمية لجهة

---

(1) ليون جوتييه: **المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية**، ترجمه وعلَّق عليه محمد يوسف موسى، تقديم مصطفى عبد الرازق، دار الكتب الأهلية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1364هـ - 1945م.

(2) الكتاب في الأساس عبارة عن مجموعة من المحاضرات التي ألقاها المؤلفُ بمدرسة الآداب العليا بالجزائر في العام الدراسي 1907 - 1908 تحت عنوان «الفلاسفة المسلمون والإسلام». ويقع الكتاب مترجما في 225 صفحة من القطع الصغير شغل فيها الباب الأول الذي خصصه المؤلف للحديث عن الفروق الكائنة بين العقلية السامية والعقلية الآرية الصفحات من 14 إلى 106، وبما يعادل ثلث مساحة الكتاب أو أكثر قليلا!!
كما أن الفكرة الرئيسة التي هيمنت على مؤلفه وقام عليها عمله، هي القول بأن الفلسفة الإغريقية - وهي الأساس للفلسفة الإسلامية بحسب قوله!! - تعد أسمى ما وصلت إليه العقلية الآرية في التفكير، وأن الإسلام هو خير ما خلّفت العقلية السامية من تراث وأنضج ثمراتها، وأن بين هاتين العقليتين تعارضا حادا حينا، وغير حاد حينا آخر، في جميع مظاهر الحياة من أدناها إلى أعلاها، ومن أجل ذلك كله كان العمل على التوفيق بين هذين الطرفين المتعارضين (الدين والفلسفة) أنضج ثمار تفكير فلاسفة الإسلام! وقد كان للدكتور موسى دور كبير في التعليق على ما ورد في متن الكتاب من أخطاء؛ خاصة ما يتصل منها بالإسلام، ودحض الفكرة الرئيسة للكتاب.

(3) رقم 11 من سلسلة **أعلام الإسلام**، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، فبراير سنة 1945. ثم أعادت **دار إحياء الكتب العربية** طبعه مرة أخرى سنة 1949.

بيـان انشـغال الشـيخ بابن رشـد من ناحيـة، ولجهة عنايته بمسـألة التوفيق بين الدين والفلسـفة عند ابن رشـد بصفة خاصة من ناحية أخرى.[1]

(5) فلسـفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية مع مقالة في الأخلاق في الجاهلية والإسلام قبل عصر الفلسفة: وهو عبارة عن «دروس في فلسـفة الأخلاق في الإسـلام، تقوم على تعرُّف مذاهب فلاسفة الأخلاق البارزين وخصائص كل منها، وعلى رد ما فيها من فكـر إلى مصادرها في الثقافات القديمة ممثلـة في أعلامها البارزين، وعلى بيان مقدار أثر السابق على اللاحق».[2]

(1) على سبيل المثال يؤكد المؤلف في معرض حديثه عن ابن باجة وابن طفيل - وهما من معاصري ابن رشد - أنهما «قد عملا - كلٌ بقدر وُسعه وعلى طريقته - على إحياء الفلسفة، كما ترك الثاني بصفة خاصة أثرا يدل بوضوح على رأيه في التوفيق بين الفلسفة والشريعة وعلى ما بذل من جهد في هذا السبيل، ونعني بهذا الأثر القيم «قصة حي بن يقظان».

ففي هذه القصة الفلسفية نرى أنه حينما التقى حي بن يقظان الذي انتهى إلى الحقيقة بالنظر والتفكير بالبطل الآخر آسال الذي عرفها من الدين، وروى كل منهما للآخر قصته، عرفا أن الحقائق التي عُرفت بالدين والفلسفة متطابقة تطابقا تاما. ولهذا نرى المراكشي والمقّري يصفان ابن طفيل باجتهاده في التوفيق بين الحكمة والدين». ص 30.

(2) ويقع في 303 صفحة من القطع المتوسط في طبعته الثانية التي صدرت عن **مطبعة الرسالة** في مصر، سنة 1364 هـ - 1945. والكتاب في الأصل عبارة عن مجموعة من المقالات التي نشرها المؤلف في مجلة الأزهر تحت عنوان: «كلمات في الأخلاق» ثم أصبحت فيما بعد جزءا من هذا الكتاب.

وهو مقسم إلى خمس مقالات ونتيجة عامة للبحث: أما المقالات الخمس فقد تناول فيها على التوالي الموضوعات التالية: التفكير الأخلاقي قبل عصر الفلسفة والفلاسفة=

(6) تاريخ الأخلاق:[1] وهو كما يُستدَّل عليه من عنوانه عبارة عن «محاولة لتأريخ الأخلاق عند الشرقيين وعند اليونان، وعند غير أؤلئك وهؤلاء من الأمم التي كان لها ذكر في التاريخ، وأثر في الأخلاق».

(7) الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري:[2] وهذا الكتاب من

= (أي قبل عصر نقل الفلسفة الإغريقية للغة العربية). ثم قدّم دراسة سريعة عن العصر الذي ظهر فيه الفلاسفة الذين يرغب في الحديث عن مذاهبهم الأخلاقية وهم مسكوية، والغزالي، ومحيي الدين بن عربي، ثم أفرد لكل واحد من هؤلاء مقالة مستقلة فكانت الثالثة لمسكوية والرابعة للغزالي والخامسة لابن عربي الذي استغرقت دراسته نحو ثلث حجم الكتاب. وأخيرا عرض النتيجة العامة لدراسة المذاهب الأخلاقية.

(1) ويقع في 320 صفحة من القطع المتوسط في طبعته الثالثة التي صدرت عن مطابع دار الكتاب العربي سنة 1373 هـ - 1953. والكتاب مقسم إلى تمهيد وأربع مقالات: درست الأولى تاريخ الأخلاق في الشرق القديم في مصر وعند الهنود وعند الفرس وعند الصينيين وعند الإسرائيليين. وتناول في الثانية موضوع «الأخلاق عند الإغريق» بأدوارها الثلاثة، وحلل في المقالة الثالثة «الأخلاق في القرون الوسطى»، أي في الفترة الواقعة ما بين أواخر القرن الرابع الميلادي إلى عام 1453م الذي فتح فيه الترك مدينة القسطنطينية. وعقد المقالة الأخيرة للحديث عن «الأخلاق في العصر الحديث» فدرس فيها تطور الأخلاق في أوربا وتحدث فيها عن طوائف فلاسفة عصر النهضة.

(2) مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1954. وبعد مقدمة المترجمينْ يتكون الكتاب من مدخل وثلاثة كتب أولها بعنوان: اليهودية ويتكون من ثلاثة فصول، وثانيها بعنوان: الله والوسطاء والعالم، في حين يحمل ثالثها عنوان: العبادة الروحية والتقدم الأخلاقي. ومن النقاط التي ربما استهوت محمد يوسف موسى ودفعته لترجمة هذا الكتاب؛ تلك المتعلقة بمسألة «اصطناع منهج التأويل المجازي أو الرمزي في المسيحية والإسلام»، لما لها من علاقة مباشرة باهتمامه المفضل ببحث مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة. فقد شاع الاعتقاد بين مفكري الديانتين أن الكتب السماوية تخاطب الناس جميعا، العامة والخاصة على السواء، وأنها لذلك تجنح في غير قليل من الحالات لاستعمال الرموز والأمثال والمجازات في سبيل تقريب الحقائق إلى الفهم. ومن ثمة=

تأليف الأستاذ إميل بريهييه الذي تتلمذ على يديه محمد يوسف موسى في مرحلة إعداده أطروحة الدكتوراه. وقد ترجم موسى هذا الكتاب بتكليف من وزارة التربية والتعليم، وشاركه في ترجمته الدكتور عبد الحليم النجار ويقع في 404 صفحة من القطع الكبير.

(8) ابن سينا والأزهر: وهو في الأصل بحث كتبه المؤلف باللغة الفرنسية ونشر بمجلة «لاريفي دي كير» بالقاهرة ضمن عددها الخاص بذكرى ابن سينا سنة 1951. على أن المؤلف عاد فيما بعد وترجمه إلى العربية ونشره تحت عنوان: «ابن سينا بين خصومه وأنصاره في الأزهر» وذلك في العدد 691 من مجلة «الثقافة» المصرية بتاريخ 28 جمادى الآخرة 1371 هـ الموافق 24 مارس 1952.[1]

= يقتنع العامة ومن إليهم بظواهر النصوص، في حين يجد الخاصة فيها من الإشارات ما يدفعهم إلى تأويلها بغية إدراك الحقائق المستترة خلف جدار من الألفاظ والتعبيرات، على نحو ما كان يصنع المعتزلة والمتصوفة والفلاسفة الكبار أمثال الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا مما هو مشهور في تاريخ الإسلام.

(1) وفي مدخله يتحدث المؤلف بإيجاز شديد عن تاريخ نشأة الأزهر، وتطوره، وموقفه من الدراسات الفلسفية في ماضيه وحاضره. ثم تحدث عن ثورة الغزالي على الفلسفة والفلاسفة بخاصة ابن سينا، وما كان لهذه الثورة من اعتبار الفلسفة عدوة للدين، ساردا مجموعة من الفتاوى لبعض العلماء ممن عادوا التفلسف منذ ابن الصلاح حتى جلال الدين السيوطي. ثم عرض بعد ذلك لجهود بعض من رجال الأزهر ممن نادوا بضرورة تطوير الأزهر منذ القرن الثالث عشر الهجري وفي مقدمتهم: حسن العطار، ومحمد عبده، والشيخ حسين والي [خال المؤلف]، والشيخ عبد المجيد سليم وغيرهم. وخلص إلى أن الفلسفة حتى الإغريقية منها قد اتخذت مكانها الرسمي بين المواد الدراسية بالأزهر بفضل الشيخ المراغي، وإن كانت لم تأخذ حتى الآن مكانها الحري بها، لكنها أعانت إلى حد ملحوظ على تطور عقلية أبناء الأزهر، حتى صار=

(9) الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا: وهو عبارة عن بحث للمؤلف نشره المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة سنة 1952 في سياق الاحتفال بذكرى ابن سينا.[1] على أنه ليس بحثا مؤلفا كما يشير إلى ذلك عنوانه بقدر ما إنه تحقيق للفصول الأخيرة من المقالة العاشرة في فن الإلهيات من كتاب الشفاء للشيخ الرئيس. يعقب ذلك تحليل لنص هذه الفصول مع عقد مقارنات وموازنات تعبر في مجملها عن مدى تأثر ابن سينا في آرائه السياسية والاجتماعية بهذا الفريق من الفلاسفة والفقهاء أو ذاك. وأخيرا ثمة ملحق صغير من صفحتين أشار فيه المؤلف إلى بعض المقارنات بين تفكير ابن سينا، وتفكير بعض فلاسفة أوربا في مسألة العمل وحقوق العمال.

(10) الأخلاق في فكر ابن سينا: وهو عبارة عن مقالة نشرت في العدد

= للأزهر بعثات للتخصص في الفلسفة بجامعات أوربا. ويختتم المؤلف بحثه بالقول: لقد أصبحنا بفضل الله على ثقة بأن زمن العداء الشديد والخصومة العنيفة بين رجال الدين ورجال الفلسفة قد انتهى إلى غير رجعة، وأصبحنا الآن أقدر على تقدير جهود الفلاسفة المضنية التي بذلوها في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة.

(1) وهذا البحث هو رقم (1) من هذه السلسلة التي تضم إلى جانبه وعلى التوالي الأبحاث التالية:

1- لويس جارديه: **المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي** (1952).

2- أحمد فؤاد الأهواني (محقق): **نكت في أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا ليحي بن أحمد الكاشي** (1952).

3- لويس ماسينيون، ودنير ريموندون، وج. فيدا: **بعض مباحث** (1954).

4- عبد الرحمن بدوي (تحقيق وتقديم): **عيون الحكمة** (1954).

5- أملية مارية جواشون (تحقيق وترجمة وتعليق): **كتاب الحدود** (1963).

الخاص بذكرى ابن سينا الذي أصدرته مجلة «الكتاب» في إبريل سنة 1952. وقد ركز فيها على إبراز رأي ابن سينا في النفس الإنسانية وقواها وتعريفه لمعنى الخلق، ورأيه في الفضيلة وأنها وسط بين رذيلتي الإفراط والتفريط... إلخ. كما أخذ على ابن سينا أنه حجَّر واسعا حين قصر السعادة على الفلاسفة وحدهم.

(11) **الفلسفة في الشرق:** وهو من تأليف الفيلسوف الفرنسي بول ماسون أورسيل، وقد نشرت ترجمته لأول مرة سنة 1946.[1] كما قام المترجم بنشر خلاصة وافية لهذا الكتاب في مجلة الأزهر في عشر مقالات بلغ عدد صفحاتها 42 صفحة من القطع الكبير.[2]

(12) **بين رجال الدين والفلسفة:** وهو عبارة عن بحث نشر أولا على هيئة سلسلة مقالات في المجلدين الثاني عشر والثالث عشر بمجلة

(1) تصدير: **إميل بريهييه**، دار المعارف، 1947.

(2) مجلة الأزهر، المجلد الخامس عشر. ويتكون الكتاب من مدخل وستة أبواب عالج فيها المؤلف نظرية تصنيف العالم إلى أجناس مؤكدا أن الحضارة الأوربية مدينة للأمم السامية الكبرى وكذلك للعرب الرحل من جهة وللمصريين من جهة أخرى. وتبعا لذلك؛ درس في كتابه فلسفات آسية الغربية، ومصر، وبلاد ما بين النهرين، وإيران، والصين.

ويخلص المترجم إلى القول: إن القارئ المنصف والباحث عن الحق لا يسعه بعد استيعاب الكتاب القيم الذي فرغت الآن من تلخيص ترجمته [بمجلة الأزهر] إلا أن يرى أن اليونان بنوا فلسفتهم على أسس قوية من الشرق، فلا علينا [من إثم] إذًا حين نأخذ بعض ما أثر عن اليونان من علم وفلسفة، فما نأخذه اليوم هو شيء مما أخذوه منا في الماضي البعيد أو قريب منه، والله يهدي للحق ويوفق للخير. ويقع الكتاب في 231 صفحة من القطع المتوسط.

الأزهـر حيـث دخل فيـه المؤلف في نقـاش جـاد وموضوعي مع السـيد محمد فريد وجدي الذي كان رئيسا لتحرير المجلة آنذاك. وقـد بدأها المؤلف بالقـول: إن أحكام الغزالي ومـن لفَّ لفه على الفلاسـفة بالكفر لا يزال لها أثرهـا حتى الآن من نزع الثقة بهم، وتنفير الناس منهم.[1]

(13) **ابن سـينا ومشـكلات العصر الحاضر**: وهو بحث نشره المؤلف في المجلد الثاني والعشرين من مجلة الأزهر[2] في أربع مقالات تحدث فيها عن مشـكلات المجتمع الإنسـاني، واهتمام ابن سينا بها نظرا لامتيـازه بنزعة عملية جعلتـه لا يتقيد في تفكـيره بمذهب خاص من مذاهب من سـبقوه في القديم والحديث على السـواء. على أنه اكتفى بعرض آراء الشيخ الرئيس المتعلقة بمشكلة العمل والعمال، أو مشـكلة الضمان الاجتماعي، ثم مشـكلة المرأة لجهة مساواتها

(1) ولذلك قصد المؤلف إلى معرفة الموقف الصحيح الذي كان لرجال الدين مع الفلسفة وما يتصل بها، ولماذا كان هؤلاء الرجال خصوما لُدّاً للفلاسفة والمفكرين؟ ويتصل بهذا الغرض ناحية أخرى ما انفك المؤلف يعرض لها باستمرار تتعلق بالوقوف على الجهود التي قام بها الفلاسفة من أجل التوفيق بين الدين والفلسفة.
وبحسبه؛ فإن المنطق كان يقتضي من رجال الدين/العلماء تقبل الفلسفة اليونانية إلا أنهم رفضوها جملة وتفصيلا وبلا هوادة! حيث رأوا في رحابها وأشياعها أعداء للدين يجب الحذر منهم والتنكيل بهم ما وجدوا إلى ذلك سبيلا. وهنا تدخل محمد فريد وجدي بالتعقيب على هذه المقالة في العدد نفسه الذي نشرت فيه مقررا أن المسلمين لم يجافوا الفلسفة اليونانية سذاجة وبلاهة، ولكن لأن لديهم بالفعل فلسفة قرآنية، تسمو على كل فلسفة أخرى. ثم توالت بعد ذلك الردود فالتعقيبات حتى المقالة الرابعة.
(2) **مجلة الأزهر**، المجلد 22.

أو عدم مساواتها للرجل في الطبيعة والحقوق والواجبات، ولجهة الزواج والطلاق: كيف يكون ولمن يكون؟! وهو بذلك يعيد ما قاله من قبل في دراسته «الناحية السياسية والاجتماعية في فلسفة ابن سينا» في اتفاق واضح إزاء هاتين المشكلتين في الأفكار والصياغة مع فارق وحيد ألا وهو اختلاف خاتمة البحث هنا عنها في بحثه السابق.

(14) الأخلاق في الإسلام:[1] وفيه تعريف «بالأخلاق الإسلامية الفردية والاجتماعية في غير استيعاب لجميع التفاصيل التي جاء بها فلاسفة الأخلاق فيما بعد، أي بعد ما عرفوا الفلسفة اليونانية بصفة خاصة».

(1) ويقع في 135 صفحة من القطع المتوسط في طبعته الثانية التي صدرت في بيروت، سنة 1412 هـ - 1991. والكتاب بعد مقدمته يشتمل على ثلاثة فصول وخاتمة حيث درس في الفصل الأول الأخلاق العربية قبل الإسلام، وبين في الفصل الثاني الأخلاق في الإسلام كما تؤخذ من منابعها الأصيلة الأولى: كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. أما الفصل الثالث فقد خصصه للحديث عن الأخلاق التي ليست من الإسلام مع كونها فاشية في هذا العصر لدى كثير من الناس.
وأخيرا تحدث في الخاتمة عن طرق تكوين الأخلاق مكررا بذلك ما ذكره في المبحث الرابع من كتابه: «مباحث في فلسفة الأخلاق». ويبدو أنه كان موجها لعامة القراء بدليل قول المؤلف في مقدمته «وهدفنا من هذا أن نيسر الأمر على القارئ [العادي] وأن نقفه - في غير مشقة عليه - على ما جاء به القرآن والرسول ﷺ ورجالات الأخلاق في الإسلام في هذه الناحية التي لها خطرها المعروف» وهو ما يفسر خلو الكتاب من تخريج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وعدم إحالة النصوص المقتبسة إلى مصادرها، وعدم تخصيص الصفحة الأخيرة منه لثبت المصادر والمراجع.

(15) القرآن والفلسفة: طبع للمرة الأولى في ربيع الآخر 1377هـ الموافق نوفمبر 1958. وهو في الأصل عبارة عن الجزء الأول من أطروحة الدكتوراه للمؤلف، كتبها أولا بالفرنسية ثم ترجمها ثانيا إلى العربية على هيئة كتابين: هذا المؤلَف، وكتاب بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. ويقع الكتاب في 164 صفحة من القطع الكبير.

(16) بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط:[1]

(1) دار المعارف، 1959. وقد التزم المؤلف في خطته المنهج التاريخي التحليلي المقارن، لأن أهم ما ينبغي أن يُعنى به مؤرخ الفلسفة هو استعراض التطور التاريخي للفكر الإنساني في كل نظرية لها أهميتها. ونتيجة لذلك؛ صرف المؤلف أغلب جهده ناحية إرجاع كل نظرية من نظريات ابن رشد المهمة إلى أصلها إن كان أفادها من غيره، ومقارنة رأيه بآراء سابقيه، مع تحليل العوامل والأسباب التي أدت إلى تكوين آراء خاصة به في بعض القضايا، أو اتخاذ طريق خاص في معالجتها.

وقد عرض في الفصل الأول من القسم الأول لحالة بلاد الأندلس منذ فتحها المسلمون سنة 92هـ حتى عصر ابن رشد. ثم خصص الفصل الثاني لحياة أبي الوليد بن رشد. أما الفصل الثالث فقد عرض فيه لجهود من سبقوا ابن رشد في العناية بمسألة التوفيق بين الدين والفلسفة في المشرق والمغرب على حد سواء. وبهذا ينتهي القسم الأول من الكتاب.

ثم انتقل إلى القسم الثاني من كتابه فبدأه بفصل بيَّن فيه احتفال فيلسوفنا بناحية التوفيق التي عالجها أسلافه دون أن يقارب واحد منهم مبلغَ اهتمامه بها. ثم يتحدث في الفصل الثاني عن إشكالية التأويل المجازي لبعض النصوص الدينية عند سابقي فيلسوف قرطبة، ثم يتحدث في الفصل الثالث عن تطبيقات هذا المبدأ التأويلي وكيف استدل للعقائد الدينية التي جاء بها الوحي استدلالا يوافق كل طوائف الناس جميعا عل اختلاف مداركهم ومواهبهم وعقولهم، وذلك في غير ضرر ولا تحيّف للدين أو الفلسفة. بعد=

ويقوم بناء الكتاب على تمهيد وقسمين، يتركَّب القسم الأول منهما من ثلاثة فصول، في حين يتكوَّن القسم الثاني منهما من أربعة فصول، يتبعه نتيجة عامة للبحث. وكما هو واضح من عنوان الكتاب؛ فإن موضوعه هو بيان موقف ابن رشد من الدين والفلسفة ومحاولته التوفيق بينهما.

أما مؤلَّفاته في مجالي الفقه والشريعة الإسلامية[1] فهي:

(17) الأموال ونظرية العقد في في الفقه الإسلامي مع مدخل لدراسة الفقه وفلسفته: دراسة مقارنة.[2]

(18) الفقه الإسلامي: مدخل لدراسته ونظام المعاملات فيه.[3]

(19) دروس في فقه الكتاب والسنة: البيوع منهج وتطبيق.[4]

= ذلك خصص المؤلف فصلا للحديث عن الظروف والعوامل التي دفعت الغزالي إلى اتخاذ موقف متشدِّد ضد الفلاسفة، على نحو ما ظهر في كتابه «تهافت الفلاسفة» وبيان موقف ابن رشد من هذا الكتاب كما ظهر في كتابه «تهافت التهافت».

وفي الفصل الأخير تناول بالتفصيل ردود الغزالي على الفلاسفة وردود ابن رشد على الغزالي. وأخير يختتم المؤلف كتابه القيم هذا ببيان النتائج التي وصل إليها ابن رشد في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة، وفي سبيل إقالة الفلسفة من عثرتها ورد الاعتبار إليها. يقع الكتاب في 240 صفحة من القطع الكبير.

(1) انظر تفصيلا موسعا لمؤلفات الشيخ في الشريعة الإسلامية ضمن كتاب محمد الدسوقي: **محمد يوسف موسى...**، مصدر سابق، الصفحات 160 - 179.

(2) دار الكتاب العربي، القاهرة، 1372 هـ - 1959م. ويبلغ عدد صفحاته 554 صفحة من القطع الكبير في طبعة دار الفكر العربي بالقاهرة سنة 1987.

(3) دار الكتاب العربي، القاهرة، 1377 هـ - 1958م.

(4) ويقع في 172 صفحة من القطع الكبير، مطبعة البرلمان، 1953.

(20) فقه الكتاب والسنة: البيوع والمعاملات المالية المعاصرة.[1]

(21) التركة والميراث في الإسلام مع مدخل في الميراث عند العرب واليهود والرومان.[2]

(22) أحكام الأحوال الشخصية في الفقه الإسلامي.[3]

(23) محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي.[4]

(24) المدخل لدراسة الفقه الإسلامي.[5]

(25) أبو حنيفة والقيم الإنسانية في مذهبه.[6]

---

(1) ويقع في 207 صفحة في طبعة دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1954.

(2) ويقع في 397 صفحة من القطع الكبير في طبعة دار المعرفة بالقاهرة.

(3) ويقع في 534 صفحة من القطع الكبير في طبعته الثانية التي صدرت سنة 1378 هـ - 1958م.

(4) وهو يتكون من ثلاثة مجلَّدات، خصَّص الأول منها لما سماَّه **«فقه الصحابة والتابعين»**، والثاني للحديث عن **«عصر نشأة المذاهب»** والثالث للحديث عن **«أبو حنيفة النعمان ومذهبه في الفقه»**، نشره معهد الدراسات العربية العالية، مصر، 1954 - 1956. وقد أهدى المؤلف كتابه هذا إلى العلامة عبد الرزاق السنهوري؛ اعترافا بفضله في ظهور الكتاب.

(5) ويقع في 215 صفحة في طبعة **جماعة الأزهر للتأليف والنشر**، التي صدرت في سنة 1374 هـ - 1954م.

(6) وأغلب الظن أنه يمثل القسم الثالث من الكتاب السابق **«المدخل لدراسة الفقه الإسلامي»**. كما أنه يحمل رقم (3) من سلسلة دراسات إسلامية التي كانت تصدرها الجمعية الثقافية المصرية، وقد أعادت نشره مكتبة نهضة مصر في 180 صفحة من القطع المتوسط.

(26) التشريع الإسلامي وأثره في الفقه الغربي.[1]

(27) النَّسبَ وُآثاره.[2]

(28) الإسلام ومشكلاتنا الحاضرة.[3]

أما مؤلفاته حول الإسلام وكتاباته الأخرى بصفة عامة فهي:

(29) الإسلام وحاجة الإنسانية إليه.[4]

(30) الإسلام والحياة.[5]

---

(1) ويقع في 127 صفحة من القطع الصغير ضمن طبعة سلسلة «المكتبة الثقافية» التي كانت تصدرها وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، منتصف أغسطس، سنة 1960.

(2) وهو عبارة عن مجموعة من المحاضرات التي ألقاها على طلبة معهد الدراسات العربية العالية، وطبعها المعهد سنة 1377 هـ - 1958م. وتقع في 170 صفحة.

(3) ويقع في 71 صفحة من القطع المتوسط، وقد صدر هذا الكتاب ضمن سلسلة **«الثقافة الإسلامية»** عن المكتب الفني للنشر بالقاهرة، كتاب رقم 4، ديسمبر 1958.

(4) ويقع في 234 صفحة من القطع الكبير، وقد صدر للمرة الأولى في شهر المحرم سنة 1379هـ الموافق أغسطس 1959م. وأعاد **المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بوزارة الأوقاف** طبعه ثانية في 1429 هـ - 2008. وقد لاقى هذا الكتاب استحسانا شديدا من قبل العلماء والمفكرين كالشيخ أبي الحسن الندوي الذي قدَّم للكتاب في طبعته الثانية التي صدرت عن الشركة العربية للطباعة والنشر بالقاهرة سنة 1961، والشيخ محمد الغزالي في مقال له بمجلة الأزهر، كما تُرجم هذا الكتاب على نفقة وزارة الأوقاف المصرية لكل من اللغات: الإنجليزية، والفرنسية، والإسبانية، وترجمه أحد علماء الهنود إلى اللغة الأردية.

(5) وهو أقرب إلى المطالعات حيث يضم بحوثا ومقالات ودراسات مختلفة، ويقع في 310 صفحة من القطع الكبير في طبعة مكتبة وهبة بالقاهرة. كما يشتمل على مجموعة من الفتاوى المختلفة كحكم الاشتغال بالتمثيل، وحكم التأمين على الحياة...إلخ. ومن مباحثه المهمة مبحث **«الوطن في الإسلام»**، كما عرَّف المؤلف تحت عنوان **«من عيون=**

(31) نظام الحكم في الإسلام.[1]

(32) ابن تيمية.[2]

(33) العقيدة وخطر الانحراف.[3]

(34) الترجمة والتعليق على كتاب: «العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية».[4]

(35) تحقيق وتعليق وتقديم وفهرسة كتاب «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» لإمام الحرمين الجويني.[5]

= **التراث الإسلامي»** بكل من: **سيرة ابن هشام، وطبقات ابن سعد، وموطأ الإمام مالك، والرسالة للإمام الشافعي.**

(1) وهو في الأصل عبارة عن فصل موجز كتبه المؤلف حول الموضوع ضمن كتابه **«المدخل إلى الفقه الإسلامي»**، ثم عاد فوسعه بعد أن قام بتدريس هذا الموضوع لطلاب الدراسات العليا بكلية الحقوق جامعة القاهرة. وهو يقع في 222 صفحة من القطع الكبير في طبعة **دار الفكر العربي** بالقاهرة.

(2) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، رقم 5 من سلسلة أعلام العرب، 1962. ويقع في 316 صفحة.

(3) ويقع في 94 صفحة من القطع المتوسط، وهو في الأصل عبارة عن مجموعة من المقالات نشرها المؤلف في مجلة «المسلمون» في سنتها الثالثة 1373 هـ - 1954م. ثم أعاد نشرها ضمن سلسلة **«الثقافة الإسلامية»** في عددها رقم 39، شعبان 1382 هـ.

(4) لمؤلفه اجناس جولدتسيهر، والترجمة بالاشتراك مع كل من: عبد العزيز عبد الحق، علي حسن عبد القادر، دار الكاتب المصري، فبراير 1946. ولهذا الكتاب ترجمة أخرى قام بها الدكتور عبد الحليم النجار.

(5) تحقيق مشترك مع: علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1369 هـ - 1950م. ويقع في 458 صفحة من القطع الكبير.

(36) العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي.[1]

(37) مُثُل عليا إسلامية وعربية.[2]

(38) من وحي القرآن.[3]

(39) تقديم كتاب: «العربية: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب»، من عمل يوهان فك؛ نقله إلى العربية وحقَّقه وفهرس له: عبد الحليم النجار؛ بتصدير أحمد أمين بك؛ وتقديم محمد يوسف موسى.[4]

(40) كتب نقدا لكتاب: «تاريخ الفلسفة الحديثه» لمؤلفه يوسف كرم.[5]

---

(1) ترجمه بالاشتراك مع الدكتور عبد الحليم النجار، وقام بمراجعته الدكتور حسين فوزي، وقامت بنشره **الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية**، ويقع في 638 صفحة من القطع الكبير.

(2) سلسلة تتكون من خمس مقالات نشرها في **مجلة الأزهر** ابتداء من عدد جمادى الآخرة سنة 1379 هـ إلى شوال 1379هـ. ومن تلك المثل التي ألقى الضوء عليها: قوة إيمان أبي بكر، والإحساس بالمسؤولية، والعدل بين الناس، والمساواة في الحقوق، والحفاظ على أموال بيت المال...إلخ.

(3) عندما ظهر الإصدار الثاني لمجلة الرسالة، باشر الدكتور في كتابة سلسلة مقالات تحت هذا العنوان، غير أن موته حال دون متابعتها حيث لم يكتب سوى مقالين أولهما في العدد 1020 (العدد الثاني في الإصدار الجديد) الصادر بتاريخ 11 ربيع الأول سنة 1383 هـ الموافق أول أغسطس 1963م وفيه شرحٌ للآية الكريمة ﴿ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَأَنفَقُواْ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ [الحديد: 7] ثم نشر في العدد الرابع من الرسالة مقاله الأخير الذي أشرنا إليه سابقا في بداية حديثنا عن مؤلفاته.

(4) الدار المصرية السعودية للطبع والنشر والتوزيع، 2006.

(5) مجلة الكتاب، السنة الرابعة، مجلد 5، جزء 7، يوليو 1949. وقد أعيد نشر هذا النقد ضمن: يوسف كرم مفكرا عربيا ومؤرخا للفلسفة: بحوث عنه ودراسات مهداة إليه، تصدير وإشراف عاطف العراقي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1988. ص509 - 516.

(41) **أثر السنة في التشريع الإسلامي [1]**، مجلة الإسلام والتصوف، مشيخة الطرق الصوفية، العدد الحادي عشر، السنة الثانية، 4 شوال 1379 هـ - أول إبريل 1960م، ص 19 - 23. [وقد أمهره باسم المستشار الثقافي لوزارة الأوقاف].

(42) **أثر السنة في التشريع الإسلامي [2]**، مجلة الإسلام والتصوف، العدد الثاني عشر، السنة الثانية، 4 ذو القعدة 1379 هـ - أول مايو 1960م، ص 19 - 25.

(43) **الرسالة للإمام الشافعي، مجلة تراث الإنسانية.**[1] وقد عرض في مراجعته تلك للعناصر التالية على التوالي: حياة الشافعي وآثاره: مولده ونشأته، نبوغه وتقديره، رحلاته وأثرها، مؤلفاته - الرسالة: كتابتها، وتحليلها، وتقديرها - مقتبسات من الرسالة: وجوه بيان القرآن، الحاجة إلى السُّنة، خبر الواحد وشروطه وحجيته، من له أن يقيس.

أما مقالاته في التصوف الإسلامي ففي مقدمتها:

(44) **القيم الروحية في الإسلام**، مجلة كلية الآداب، الجامعة المصرية، المجلد الثاني، الجزء الأول، مايو 1934.

(45) **التصوف الصحيح وأثره، مجلة «الإسلام والتصوف»**(*)، مشيخة

(1) سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية بأقلام الصفوة الممتازة من الأدباء والكتاب والعلماء، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، المجلد الأول، 1960، ص 405 - 418.

(*) جدير بالذكر أن الشيخ قد شارك في العديد من الندوات الشهرية التي كانت=

الطـرق الصوفية، العـدد الأول، 13 من ذي القعدة 1377 هـ - أول يونية 1958م، ص 24 - 27.

(46) **الطريق إلى الحقيقة**، مجلة الإسلام والتصوف، العدد الثاني، 14 من ذي الحجة 1377هـ - أول يولية 1958م، ص 28 - 31.

(47) **التدين هـو العـلاج لأدواء البشرية:** الدين والتديـن والتصوف، مجلة الإسـلام والتصوف، العدد الثالث، 15 من المحرم 1377 هـ - أول أغسطس 1958م، ص 51 - 54.

(48) **التديـن هو العـلاج لأدواء البشرية:** من خصائص دين الإسـلام، مجلة الإسـلام والتصـوف، العدد الرابع، 17 مـن صفر 1378 هـ - أول سبتمبر 1958م، ص 10 - 15.

(49) **محمـد المثـل الكامـل (على هامـش ذكرى المولـد النبـوي)**، مجلة الإسلام والتصوف، العدد الخامس، 17 من ربيع الأول 1378 هـ - أول أكتوبر 1958م، ص19 - 22.

(50) **التدين هو العلاج لأدواء البشرية:** الدين والتدين، مجلة الإسـلام

= تعقد تحت عنوان: «ندوة الإسلام والتصوف» وتتناول في كل مرة موضوعات تتعلق بهذا الشأن. وكانت أول ندوة شارك بها (وهي الندوة الثانية للمجلة) تحمل عنوان: «العلوم الظاهرية والباطنية» حاضر فيها مع كوكبة من أساتذة التصوف بالجامعة المصرية كمحمد مصطفى حلمي، وعبد الحليم محمود، وأبو الوفا الغنيمي التفتازاني وغيرهم. ومن الندوات التي شارك بها فيما بعد ندوة «يسألونك عن الروح»، وندوة «الحياة الروحية للرسول»، وندوة «موالد الأولياء»، وندوة « كرامات الأولياء بين العلم والشعوذة»، وندوة «أزمة الزواج: أسبابها وعلاجها».

والتصوف، العدد السادس، 19 من ربيع الثاني 1378 هـ - أول نوفمبر 1958م، ص 12 - 16.

(51) **التدين هو العلاج لأدواء البشرية:** أثر التدين، مجلة الإسلام والتصوف، العدد السابع، 20 جمادى الأولى 1378 هـ - أول ديسمبر 1958م، ص 24 - 27.

(52) **التدين هو العلاج لأدواء البشرية:** أثر التدين في العالم الذي واجهه الرسول، مجلة الإسلام والتصوف، العدد الثامن، 21 جمادى الآخر 1378 هـ - أول يناير 1959م، ص 28 - 31.

(53) **مبادئ إنسانية من هجرة الرسول**، مجلة الإسلام والتصوف، السنة الثالثة، العدد الثاني، 7 محرم 1380 هـ - 1 يولية 1960م، ص 35 - 38.

رابعا: منهج محمد يوسف موسى في التوفيق بين الدين والفلسفة

يمكن القول: إن الشيخ قد تغيّا من وراء اختياره موضوع العلاقة بين القرآن والفلسفة كجزء من أطروحته العلمية عدة أمور، أتى على ذكرها في مقدمة كتابه **القرآن والفلسفة**، وذلك عل النحو التالي:

(1) التأكيد على أن القرآن الكريم كان من أهم العوامل التي دفعت المسلمين إلى التفلسف.

(2) بيان ما اشتمل عليه القرآن من فلسفة في آياته الكريمة التي تعرضت لأمهات المشاكل الفلسفية الإلهية والطبيعية والإنسانية.

(3) بيان أن القرآن هو المصدر الأول، أو الأصيل، الذي استوحاه المتكلمون في صياغة آرائهم ومذاهبهم الكلامية على اختلافهم وتنوعهم.

(4) التأكيد بأن القرآن الكريم كان مع ذلك حاجزا دون نوع آخر من التفكير، ذلك الذي كان عماده الفلسفة الإغريقية، وذلك بفضل الآراء الحقة التي صدع بها، ودلل عليها في كثير من المشاكل التي كان المفكرون والفلاسفة منها في أمر مريب.

(5) بيان أن القرآن من هذا الجانب - جانب معارضة ومقاومة الفكر الوثني - لم يُدرس بعدُ الدراسة التي يجب أن يقوم بها المتخصصون، كما لم يفد منه المشتغلون بعلم الكلام قديما الفائدة الكاملة التي ينبغي إدراكها في هذا الجانب المهم.

(6) بيان الخطأ الذي وقع فيه المستشرقون الذين ذهبوا إلى أن القرآن الكريم يتعارض ونظر العقل الحر، وأنه كان من أهم العوائق التي حالت دون تقدم المسلمين في مجال الفلسفة.[1]

أما عن منهجه في كتابه هذا، فهو يفصِّل آراء كل من: أهل السنة والمعتزلة في المسائل التي يعرض لها (ذات الله وصفاته - العدالة الإلهية: العمل بين الله والإنسان، مشكلة إرادة الشر وخلقه، الإضلال والهداية، الوعد والوعيد)، ثم يدلي بدلوه في المسألة محاولا التزام خط أو منحى التوفيق بين كلا المذهبين.

(1) محمد يوسف موسى، **القرآن والفلسفة**، تقديم محمد حلمي عبد الوهاب، سلسلة في الفكر النهضوي، (القاهرة: دار الكتاب المصري - بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1433هـ - 2012م)، ص 3 - 4.

وهو بطبيعة الحال يعرض لآراء أخرى تخص المجسِّمة والمشبِّهة والخوارج والمرجئة إلى جانب هذين المذهبين الفكريين الكبيرين.

على أن نزعة التوفيق لديه لا تقلِّل من حدَّة نزعته النقدية التي تبدو واضحة في صفحات الكتاب كافة حيث لا يتابع أيا من هذين المذهبين على الدوام، وإنما يأخذ من كل واحد منهما ما يراه حسنا ويطرح عنه ما يراه غير ذلك، وعادة ما يفضي به ذلك إلى قبول رأي المذهب الآخر على اعتبار تقابل المذهبين من جهة، ورفضه قبول الآراء الأخرى خارج هذين المذهبين من جهة أخرى.

ولعله سيتضح لنا خلال استعراضنا لمنهجه في التوفيق بين الدين والفلسفة كيف أنه كان موفَّقا إلى حد كبير في أغلب المسائل التي أدلى بدلوه فيها محاولا التوفيق بين المذهبين، وإن خالفناه في بعضها بطبيعة الحال. بقي أن نشير أيضا إلى أنه يتابع المنظومة الفلسفية من الكندي إلى ابن رشد والتي تطالب صراحة بضرورة عدم اشتغال العامة بالفلسفة وعلم الكلام، يقول في ذلك:

«نقول إذا كان الأمر كذلك، فإننا نرى أنه من الواجب والخير بالنسبة للعامة عدمُ الخوض في هذه النصوص وفيما تحتمله من معان، بعد أن يفهموا أنها بعيدة عن إفادة التجسيم أو التشبيه. أما الخاصة، فالواجب عليهم تأويلها بما يتفق والسياق وقواعد اللغة وأصول الدين، وبما يتفق بصفة خاصة والآيات المُحكمَةَ الواضحة الأخرى. ذلك خير في رأينا من أن نقول بصفة عامة كما قال الرازي، بأنَّ عدم التعرض إلى بيان المراد من هذه الآيات أسلم وإلى الحكمة أقرب».[1]

(1) القرآن والفلسفة، ص 97.

وهنا لا بد من الإشارة إلى حقيقة أن التأسيس العلمي (الديني) الذي تلقَّاه الشيخ في مطلع حياته قد ساهم بشكل كبير، بالإضافة إلى نزعته النقدية، في إعادة تشكيل ما هو مطروح ومتناول في القضايا محل النزاع. وهذا الأمر يدل له، أو عليه، تملُّك المؤلف ناصية الأمر في الاستشهاد بالقرآن الكريم الذي أتمَّ حفظه وهو صغير، والحديث النبوي الشريف. بل إنه غالبا ما يضيف إلى أي من المذهبين نقاط إضافية غفل عنها أصحاب المذهب قديما رغم أنها تؤيد ما يذهبون إليه.

وآية ذلك ما ذكره - على سبيل المثال - عند تعرُّضة لمسألة الهداية والإضلال حين عرض لرأي المعتزلة الذي ينفي نسبتهما إلى الله تعالى، مستدلِّين في ذلك بمجموعة من أي الذكر الحكيم من بينها قوله تعالى: ﴿ بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَهۡوَآءَهُم بِغَيۡرِ عِلۡمٖۖ فَمَن يَهۡدِي مَنۡ أَضَلَّ ٱللَّهُۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴾ [الروم: 29] وتأويلهم لها بالقول: أي مَنْ يهدي مَنْ خذله الله فلم يعنه بلطفه الذي لا يستحقه. نقول بعد ذلك استطرد الشيخ قائلا: «وبخاصة - وهذا ما نلاحظه في هذه الآية و إن كان لم يشر إليه أحد من المعتزلة - أنه قد صرَّحت الآية نفسها بأن هؤلاء الذين أضلَّهم الله قد اتبعوا أهواءهم بغير علم؛ أي من غير دليل أو بحث، فاستحقوا الخذلان ومنع اللطف عنهم».[1]

و يقول في موضع آخر يتعلَّق بتأويل المعتزلة للآية الرابعة والثلاثين من سورة غافر ﴿ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ مُّرۡتَابٌ ﴾ [غافر: 34] «ومن الممكن أن يضيف المعتزلة إلى هذه الآية رقم 28 من السورة نفسها:

(1) ص 169.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ كَذَّابٞ﴾، أي أن الله لا يمنح لطفه - الذي به يهتدي من يمْنَحهُ - مَنْ لا يكون أهلا له».[1] وفي سياق تناوله تأكيدَ أهل السنة خلق الله لأفعال العباد يُعقِّب على ذلك بالقول: «ولأهل السنة بعد هذا أن يستندوا أيضا إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ أَتَعۡبُدُونَ مَا تَنۡحِتُونَ ٩٥ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: 95 - 96]، وذلك حكايةَ ردّ إبراهيم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ لقومه حين كسَّر أصنامهم، على أن تكون «ما» في الآية الثانية اسما موصولا، لا نافية، فيكون المعنى: كيف تعبدون الأصنام التي تنحتونها من الحجر أو الخشب مثلا والله هو الذي خلقكم وخلق أعمالكم التي تعملون!».[2]

أيضا يبادر الشيخ بإضافة مجموعة من الآيات القرآنية على ما استدل به المعتزلة من جانبهم لإثبات أن الهدى والضلال أمران من عمل الإنسان نفسه، فيقول: «ونستطيع هنا أن نذكر من جانبنا آيات أخرى مماثلة لتلك التي استدلَّ بها المعتزلة. من ذلك قول الله [تعالى]: ﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [القصص: 50]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾ [المنافقون: 6] وقوله: ﴿لِّيَجۡعَلَ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ فِتۡنَةٗ لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ﴾ [الحج: 53] ومن العدل وحسن تفسير القرآن أو تأويله أن تكون هذه الآيات، التي ذُكر فيها سبب الإضلال أو الهدى المضافين لله تعالى، هي المُحْكَمة في هذه الناحية، وأن تؤوَّل الآيات الأخرى التي لم يُذكر فيها هذا السبب بحسبها. بهذا يكون الهدى والضلال من العبد نفسه، ويكون الله عادلا تمام العدل أيضا».[3]

(1) ص 170.
(2) ص 133.
(3) ص 174.

وهنا نلاحظ أمرين رئيسين في طريقة تعامل الشيخ مع القرآن الكريم:

الأول: أَخْذُهُ بمنهج التأويل لصرف الآيات المتشابهات عن معناها الظَّاهري؛ خاصة تلك التي تتحدَّث عن صفات الله تعالى على النحو الذي يشي بمشابهته الخلق في امتلاك أعضاء كالوجه واليد والقدمين...إلخ. فالشيخ يعيب على السَّلف توقُّفهم عن تأويل المتشابهات والتسليم بها على ظاهرها مما أوقع فريقا من الحنابلة [وابن تيمية أيضا] في شبهة القول بالتجسيم. يقول في ذلك بعد أن عرض لآراء المشبِّهة القائلة بوجود الله في السَّماء:

«أما الوقوف دون تأويل هذه الآيات لفهم المراد منها حسب طاقة العقل الإنساني، كما كان يريد الرسول [بحسب الحديث المروي عنه، والذي ينهى فيه عن معارضة القرآن بعضه ببعض] ورجالُ السلف، فأمرٌ قد لا يقبله من يرى - بحق - أن القرآن أوحي إلى النبي ليُفهم [وإلا فما الفائدة منه!!]، وأن على النبي نفسه بيانَه، وبخاصة ما كان منه غامضا في حاجة إلى تفسير [ومن ثم فإن أي حديث يتعارض ونص القرآن يجب رفضه، حتى وإن صحَّ سنده]».[1]

الأمر الثاني: أنه يراعي في الشواهد والاستدلالات التي يذكرها كافة، سواء تلك التي قال بها أهل السنة أو المعتزلة أو أضافها بنفسه، يراعي مسألتين مهمتين هما: سياق الآيات من جهة، ومكان نزولها من جهة أخرى [مكية أو مدنية]. والواقع أنه كان لهذا المنهج فائدة كبيرة

(1) ص 87.

لم يتداركها كثير من أصحاب المذهبين، فقد يترتَّب على إغفال السياق العام للآيات - كما أوضح الشيخ بحق في أكثر من موضع - نسبة شيء ما (كالهداية والإضلال على سبيل المثال) إلى غير فاعله! كما يترتب على إغفال موضع النزول مراعاة السياق العام الذي نزلت فيه الآيات بحيث تختلف الأهداف والغايات بحسب المخاطَبين بها: ففي الآيات المكية ثمة تأكيدٌ على وحدانية الله لمواجهة النزعات الوثنية، أما في الآيات المدنية فيختلف الأمر قليلا، أو كثيرا، تبعا للمستجدَّات التي طرأت على الإسلام والمسلمين أنفسهم.

أما بالنسبة لحرص الشيخ على إبراز ضرورة مراعاة سياق الآيات المستشهَد بها من قِبَل المعتزلة والأشاعرة، فنجد مثالا له في أكثر من موضع في الكتاب. فعلى سبيل المثال استشهد الأشاعرة بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ للدلالة على نسبة خلق أفعال العباد لله، يقول الشيخ: «إننا نلاحظ أن استدلال أهل السنة بهذه الآية لا يتفق والسياق. إن ما استدل به هؤلاء هو جزء من هذه الآية فقط. وهي بتمامها هكذا: ﴿قُلۡ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ قُلِ ٱللَّهُۚ قُلۡ أَفَٱتَّخَذۡتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ لَا يَمۡلِكُونَ لِأَنفُسِهِمۡ نَفۡعٗا وَلَا ضَرّٗاۚ قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُ أَمۡ هَلۡ تَسۡتَوِي ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُۗ أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلۡخَلۡقُ عَلَيۡهِمۡۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: 16].

ويضيف الشيخ: «ونظرة إلى هذه الآية بتمامها، بل إلى الآيتين اللتين قبلها، كافية بأن تجعلنا نفهم أن الأمر هنا ليس مسألة خلق أفعال الإنسان، أو أن هذا هو الذي يوجدُها باختياره وقدرته؛ بل الأمر أجلّ من هذا كله. إن الله يريد بهذه الآية وما قبلها أن يرُدَّ على الكفار الذين جعلوا له شركاء،

فحَجَّهم بما معناه: هل هؤلاء الشركاء خلقوا شيئا كما خلق الله، فيكون لهم الحق أن يُعْبَدوا مثله! ثم كانت النتيجة أن أكدّ الله أن هؤلاء الذين زعمهم الكفار شركاء لله تعالى لم يخلقوا شيئا ما، وأن الله هو وحده خالق كل شيء، فهو إذًا وحده الحريُّ بالعبادة».[1]

كما عاب الشيخ على الأشاعرة طريقة استدلالهم بالقرآن: «نعني اقتطاع آية أو جزء منها عن سياقها وتأويلها بما يتَّفق ومذهب المستدِلِّ بها، [وذلك] ليس من الحق في شيء. [أما] الواجب في التأويل للقرآن، [فـ] ملاحظة السياق الذي وردت فيه الآية، وعدم إكراهها على أن تؤدي وجهة نظر خاصة. ذلك أدنى للحق، وأليق بالقرآن».[2]

أما بالنسبة لتأكيده ضرورة مراعاة موضع النزول، فيكفي للدلالة عليه ما ذكره عند ابتداء القول في الآيات التي توحي بالتشبيه حين قال: «لقد كان من الطبيعي أن يفيض القرآن في الكلام عن الله الواحد الأحد الذي لا شريك له، والقادر الذي لا حدَّ لقدرته، والمريد الذي لا يقف شيء ما دون ما يريد. وكان من الطبيعي كذلك أن يؤكد القرآن، مع هذا كله، أن الله لا يشبهه أحد من خلقه. وبخاصة والقرآن نزل أول الأمر على العرب، وهم - إلا قليلا جدًّا منهم - كانوا عبدة أصنام؛ يصنع الواحد منهم صنمه على النحو الذي يريد، ثم يعكف على عبادته».[3]

وهو في كل أولئك يتوافق مع ما سبق وذكره في مقدمة كتابه «القرآن

(1) ص 134.
(2) ص 134.
(3) ص 74.

والفلسـفة» من أن المتكلمين لم يفيدوا من القرآن الكريم إفادة كاملة وعلى النحـو المطلوب للوصـول إلى معرفة الله المعرفة الحقـة التي يؤمن بها القلب قبـل العقل «وهذه المعرفة يجب أن تكون على رأس الأغراض التي ننشـدها من دراسـة القرآن، فذلك أولى من تأويل هذه الآية وتلك؛ لتتفق مع مذهب الأشاعرة أو المعتزلة مثلا من «المتكلمين» وليس لهذا أوحى الله تعالى القرآن لرسوله عليه الصلاة والسلام».[1]

ويبـدو أنَّ محمد يوسـف موسى قد تأثر فيما ذهـب إليه بردود كل من: جمال الدين الأفغاني ومحمَّد عبده وعلي يوسـف ومصطفـى لطفي المنفلوطي وعبد العزيز جاويش وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد على رينان والمستشرقين الذين تعرضوا للقرآن ووصفوه بأنه يقف حجر عثرة أمام العلم والتفلسـف. كـما تأثر أيضا بنهج شـيخه مصطفى عبـد الرازق في كتابـه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسـلامية»، وكذا مقالات الدكتور إبراهيم مدكور على صفحات مجلة الرسـالة، والتي جمعها بعد ذلك في كتابة: «في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه».

خامسا: «القرآن والفلسفة» في سياق الخطابات السابقة عليه

مـن أهم المؤلَّفات التي سـبقت كتـاب «القرآن والفلسـفة» في توضيح أصالة الفلسـفة الإسـلامية من جهة، والرد على مزاعم المستشرقين الغربيين من جهة أخرى: كتابات الأسـتاذ الإمام محمَّد عبده؛ خاصة تلك التي عنيت

(1) ص 201.

بالـرد على مزاعم كل من رينـان وهانوتو.[1] حيث أكـثَر الأخيرُ «من ذكر التمدُن الآريّ والتمدُن السـاميّ، والتفريق بينهما، وأنّ أحدهما قهرَ الآخر، وأنّ التمدن الآريّ هو الذي ظفرَ بقُرْنةِ التمدُن السـاميّ، وما يشبه ذلك».[2] وكذلـك ردِّه على فرح أنطون في بحثه عن «ابن رشـد وفلسـفته» وزعْمِهِ أنَّ المسيحية كانت أكثرَ تسامُحًا مع العلم والعلماء من الإسلام.[3]

و إلى جانب تلك الردود، هناك «رسـالة التوحيد» التي بحثَ فيها الإمامُ أهـمَ القضايا الكلامية؛ خاصّة مـا يتعَّلقُ بالقضاء والقـدر، وحرية الإرادة الإنسانية، إلى جانب بحثهِ فلسفة ابن رشد، وآراء المتكلِّمين في الوجود وعلم المنطق والولاية الصوفية...إلـخ.[4] وهناك أيضا كتاب: «الحصون الحميدية للمحافظة على العقائد الإسلامية» للشيخ حسين الجسر[5].

وفي السـياق ذاته [الردود]، يقع كتابُ المهندس علي يوسـف «الرد على رينـان»، الذي صدر عن دار الآداب، عام 1908. وهو عبارة عن ترجمة لنص رينـان عن الفرنسـية، إضافة إلى تعليقـات نقدية ضمنَّها المؤلَّف في حاشـية الكتاب. وجديـر بالذكر أنَّ المؤلِّف كان من أوائل المهتمِّين بالفلسـفةِ علمًا

(1) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، الجزء الثالث **«الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات»**، ص 337 - 338.

(2) **المصدر السابق**، ص 218، ويتضمن الرد مقالات ستة، إضافة إلى كلمات عن طعن الإفرنج في الإسلام (الصفحات 215 - 256).

(3) وذلك تحت عنوان **«الاضطهاد في النصرانية والإسلام»**، المصدر نفسه، ص 257 - 368.

(4) محمد عبده: **رسالة التوحيد**، المصدر السابق، ص 377 - 568.

(5) طبع بمطبعة التوفيق بمصر سنة 1323هـ.

وتأريخا حيث خلَّف عدة كتيبات صغيرة عن: الفارابي، ورسائل إخوان الصفا، فضلا عن عشراتِ المقالات الخاصة بفلاسفة الإسلام: كابن سينا، والتوحيديّ، وغيرهما، والتي نشرها بمجلة الآداب.

ومن المؤلَّفات المبكِّرة التي اهتمت بطرح قضايا الدِّين والعلم: كتاب محمَّد فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» حيث صدر الجزء الأول منه عام 1920، وتلاه الجزء الثاني عام 1922 ثم طبع للمرة الثانية عام 1932.

ومن الكتب التي اهتمَّت بتأصيل الحياة العقلية في الإسلام كتاب محمد لطفي جمعة «تاريخ فلاسفة الإسلام، دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية»، والذي طبع للمرة الأولى عام 1924م.[1] وقد وضعه المؤلف قصد الإجابة على أسئلة ثلاثة هي: هل لنا حقا أجداد في الفكر والعقل؟، وهل لهؤلاء الأجداد قيمة في ميدان العلم الحديث، وأين كتبهم؟، وما مكانتهم بين ظهراني الفلاسفة الذين نقرأ تراجمهم ونرى صورهم ونعثر بشذور من أقوالهم في الكتب والمجلات والصحف؟

وكذلك كتاب الشيخ عبد المتعال الصعيدي: «الوسيط في تاريخ الفلسفة»، وهو في الأصل عبارة عن مقالات منشورة في مجلة الأزهر ظهرت في عقد الثلاثينيات إلى جانب مقالات أخرى لكل من: الخضيري، والأهواني، وغيرهما. ومن أهم المسائل التي أبرزها هذا الكتاب تمييز صاحبه ما بين المباحث الفلسفية الأصيلة (فلسفة المسلمين) التي تعبِّر عن الفكر الإسلاميّ الخالص ممثَّلة في علم الكلام، وأصول الفقه، والفلسفة الإسلامية المتمثلة

(1) محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، (القاهرة: مكتبة المعارف، 1345هـ - 1927).

في الينابيع الفكرية المختلفة لفلاسفة الإسلام، وهو ما عبَّر عنه بعنوان: «الفلسفة الإسلامية الداخلية والخارجية».[1]

وبطبيعة الحال؛ هناك المؤلَّف الأشهر في هذا المجال؛ ألا وهو كتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» للشيخ مصطفى عبد الرازق[2]، والذي قدَّم فيه رؤية جديدة تقومُ على تلمُّسِ نشأة التفكير الفلسفيّ الإسلاميّ في كتابات المسلمين أنفسهم قبل أنْ يتصلوا بالفلسفة اليونانية ويدرسوها دراسة وافية. وقد تَّتبع فيه «جملة نظر الغربيين إلى الفلسفة الإسلامية وحكمهم عليها منذ استقرت معالم النهضة الحديثة لتاريخ الفلسفة إلى أيامنا هذه؛ أي منذ صدر القرن التاسع عشر».[3]

ومن هنا جاء عرضه لآراء كل من: تِنِّمان Tennemann (ت 1819) والتي ضمنها في كتابه «المختصر في تاريخ الفلسفة»، وفكتور كوزان (ت1847) Cousin التي أدلى بها في محاضراته في تاريخ الفلسفة بجامعة باريس، وإرنست رنان Renan التي أوردها في كتابيه «ابن رشد ومذهبه»، و«تاريخ اللغات السامية»، وجوستاف دوجا Gustave Dugat التي ضمنها في كتابه «تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين»، ومُنك (ت1867) Munk في

(1) عبد المتعال الصعيدي: **الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية**، مكتبة الجامعة الأزهرية، القاهرة، الطبعة الخامسة، دون تاريخ، ص 7 وما بعدها. كما ذهب مع كل من الشيخ مصطفى عبد الرازق وأحمد فؤاد الأهواني ومحمد عبد الهادي أبو ريدة إلى أن الكندي من أئمة التجديد باعتباره أول «الفلاسفة المشائين»، وأول من مهد الطريق للنظر العقلي في الثقافة الإسلامية، وأول من أعمل النقد في الفكر الفلسفي الوافد من الثقافات الأخرى.

(2) قارن بما ورد حول هذا الكتاب في الفصل السابق.

(3) مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 3.

كتابه «أمشاج من تاريخ الفلسفة اليهودية والعربية». وهناك أيضا كتاب العقاد في «الفلسفة القرآنية» الذي صدر للمرة الأولى سنة 1941.

يتابع محمد يوسف موسى إذاً في كتابه «القرآن والفلسفة» هذا المنحى التأصيلي، كما هو موضَّح بصورة خاصة في كتاب التمهيد، وذلك عبر فصوله الأربعة التي تناولت علائق «القرآن والفلسفة والمجتمع الذي يدعو إليه» [الفصل الأول]، وأكدت أن «طبيعة القرآن تدعو للتفلسف» [الفصل الثاني]، وبحثت مسألة «ذات الله وصفاته» [الفصل الثالث]، ثم عرجت أخيرا على بحث مسألة «العدالة الإلهية» [الفصل الرابع]، وأبرزت أهم النتائج التي توصلت إليها تحت عنوان «نتيجة وخاتمة».

وفي كل أولئك؛ تؤكد فصول الكتاب أن مذاهب المتكلمين في مجموعها مستوحاة من القرآن الكريم **أولا**، وأنه ليس صحيحا ما ذهب إليه «تنمان» من أن القرآن عاق المسلمين عن التقدم في الفلسفة **ثانيا**، وأن ثمة عوامل أخرى كان لها أثرها في فلسفة المسلمين **ثالثا**، وأن عدم إفادة المتكلمين من القرآن الكريم الإفادة الكاملة قد حال دون «أن نعرف كيف نصل بالقرآن إلى معرفة الله المعرفة الحقة التي يؤمن بها القلب قبل العقل، أي إلى المعرفة التي لا يصل إليها العقل وحده» **رابعًا**.[1]

(1) الفلسفة القرآنية وأبرز نواحيها

ينطلق الشيخ في بيان العلاقة التي تجمع القرآن الكريم بالتفلسف من اعتبارات عدَّة، يأتي في مقدمتها:

(1) القرآن والفلسفة، ص 201.

- أن القرآن الكريم - بما أنه دعوة للناس جميعا على اختلاف حظوظهم من العقل والقدرة على التفكير - منه ما يتَّجه للقلب ليتفتح للموعظة؛ ومنه ما يتَّجه للعقل ليُذْعن للمنطق والدليل؛ ومنه - بجانب هذا وذاك - ما يشتمل على الحقيقة سافرة كما يفهمها الجميع؛ ومنه أيضا ما يجيء في شكل أمثال يضربها الله للناس ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 43].

- وإذا كان ذلك كذلك؛ كان القرآن حريًّا أن يصل إلى ما أراد الله من الهداية وتبيين الحق من الباطل، فيما كان الناس فيه من أمر مريب قبل نزوله، مما يتصل بكل من: الله، والعالَم/الطبيعة، والإنسان.

- وبحكم ابتعاد العالَم كثيرا أو قليلا عن العقيدة الحقة؛ كان لا بد إذًا من أن يتَّجه القرآن لتصحيح العقيدة قبل كل شيء، ولبيان الحق فيما كان عليه الناس في بلاد العرب التي كان يتمثل فيها الديانات والملل المختلفة العديدة.[1]

- ويخلص من كل ما سبق، ومن استعراض الحياة العقلية والدينية التي كان عليها العرب قبل مجيء الإسلام، إلى القول: «كل هذا يدل على أنه كان للعرب قبيل ظهور القرآن شيء من النظر العقلي في بعض النواحي الفلسفية، وإن لم يكن ذلك قائما على أساس أو منهج معروف محدود... كان للعرب في هذه الفترة من تاريخهم شيء من التفكير فيما يتصل بالألوهية والعالَم والبعث والحياة الأخرى.

(1) ص 6.

وكان لهذا، كثيرا ما يثور الجدل في هذه المسائل، وبخاصة بين أهل النحل المختلفة».[1]

وبطبيعة الحال؛ فإن وضعا كهذا، يستدعي أن يقول القرآن الكلمة الفاصلة فيما كانوا فيه يختلفون، وأن يبين الحق فيما عليه الناس من اعتقادات وعادات، ما يستلزم أن يجادل المخالفين لما أراد أن يقرِّر من اعتقادات جديدة. ومن ثمَّ «كان لا بد كذلك من أن يكون القرآن نفسه موضع أخذ ورد وجدال بين الذين آمنوا به وبين الذين ظلوا على ما هم عليه من دين وعقيدة، وبخاصة، والقرآن نفسه بـ [حكم] طبيعة تكوينه، واشتماله على كثير من الآيات التي يعارض بعضها بعضا في بادئ الرأي [ظاهر الأمر]، يدعو إلى كثير من التفكير من [قِبَل] الأنصار ومن [قِبل] الخصوم على السواء».[2]

يتحصَّل مما سبق؛ أن القرآن الكريم قد نزل في بيئة كانت في أمسِّ حاجة إليه من جهة، ومستعدة لتلقيه من جهة أخرى. ناهيك بأنه يدفع قارئيه الذين يتدبرونه إلى أنحاء من التفكير الفلسفي، فما المقصود بالتفلسف الذي أدى إليه اشتغال المسلمين بتدبر آيات الذكر الحكيم قبل أن يتعرفوا إلى الفلسفة الإغريقية إبَّان عصور الترجمة؟!

هنا يؤكِّد محمد يوسف موسى أنه إذا كان المقصود بالفلسفة: المعرفة

(1) ص 10. وهو ينقل هذا الكلام عن كتاب التمهيد للشيخ مصطفى عبد الرازق، ص 111 - 112 ويستطرد في الهامش: وكان هذا الجدل للدفاع عن أديانهم الموروثة ضد الدخيلة عليهم، وأحيانا انتصارا لدين إبراهيم الذي كانوا يلتمسونه.

(2) القرآن والفلسفة، ص 10.

الحقَّة لله والكون السماوي والأرض/الطبيعة والإنسان، أو هي نظر العقل في تفكيره الذي يُراد به معرفة حقائق الوجود في العالَم الأكبر المحيط بالإنسان، والعالَم الأصغر الذي هو الإنسان، والمبدأ الأول لذلك كله؛ إذا كان هذا هو تعريف الفلسفة والغاية التي تهدف إليها، فإن القرآن الكريم قد اشتمل على مختلف الجوانب الفلسفية الإلهية، والطبيعة، والإنسانية.

كما يؤكِّد في بيانه أن طبيعة القرآن الكريم تدعو للتفلسف، وحجَّته في ذلك قوله: «لو أن القرآن كان كتاب تشريع وأخلاق فحسب، ما كان - على ما نعتقد - يثير ما يثير من نقاش وتفكير فلسفي. ذلك بأنه قد لا يكون عسيرا كل العسر أن يأخذ المرء نفسه بما يرى من تشريع جديد يحدِّد العلاقات بينه وبين أمثاله من الناس، وقد لا يكون كذلك عسيرا كل العسر أن يغيِّر المرء، بحكم البيئة الجديدة التي يجد نفسه فيها، من أحكامه الأخلاقية ومعاييره لما يكون [يصدر] منه ومن غيره من أعمال، ليصف بعضها بالخير وبعضها بالشر. لكن القرآن مع هذا وذاك، كتاب دين، كتاب عقيدة، جاء ليغيِّر ما تواضع عليه العرب وغير العرب من عقائد تجري مجرى الدم من الإنسان، ... إذاً كان من الضروري أن يثير القرآن، وهذا شأنه وطبيعته، ما أثار من الجدل والتفكير؛ سواء أكان من الذين أخلصوا حقا بقلوبهم للدين الجديد، أم من الآخرين أيضا الذين دخلوا في الإسلام وفي قلوبهم كثير أو قليل مما كانوا عليه من دين وعقائد لم يتخلَّصوا تماما منها».[1]

ولكن لأن القرآن قد بيَّن الحق فيما يتعلق بمشاكل الألوهية والطبيعة؛ فإننا نرى المسلمين في فجر الإسلام لم تكن الغاية من تفكيرهم النظري

(1) ص 33.

البحث عن الحقيقة في هذه النواحي، كما كان ذلك غاية تفكير غيرهم من المتفلسفين من أبناء الأمم الأخرى. بمعنى أنه بعد أن وقر في نفوس المسلمين أنهم حازوا الحقيقة الكاملة فيما يتعلق بهذين المبحثين بواسطة الوحي الإلهي انصرفوا إلى شرحها والانتصار لها. وهكذا لم يتجهوا إلى التفلسف كما أُثر عن اليونان؛ لأنهم وجدوا في القرآن ما استغنوا به عن كل فلسفة إلهية وطبيعية أخرى.

و يضيف الشيخ إلى ما سبق سببا آخر، ألا وهو: «أن حرارة العقيدة وتفهم القرآن الذي كان حديث عهد بالنزول من لدن الله العليم الحكيم، ملكَ عليهم ألبابهم وعقولهم، فقصروا جهودهم على فهمه وفهم حديث الرسول، صلوات الله وسلامه عليه، وعلى استنباط ما في هذين المصدرين العظيمين المقدَّسين من حكمة وتشريع وأخلاق [تتم] بها عمارة العالَم وسعادة الناس في الدنيا والآخرة».[1]

و يقول في موضع آخر: «وهذه العوامل [وهي]: النهي عن الجدل، روعة القرآن وجلاله وتأثر العرب بذلك إلى أكبر الحدود، الاستغراق في الحرب، وجود الرسول حيا [بين جماعة المؤمنين]، كان لها بلا ريب أثرها في الانصراف من جانب المسلمين عن معارضة القرآن بعضه ببعض، ومحاولة استخراج ما يدعو إليه من آراء فلسفية تتَّصل بالله وبالعالم وبالإنسان. وبخاصة وقد وجدوا في القرآن ما يروي ظمأهم وما يُسكن حيرتهم وطُلَعَتهم [تطلعاتهم] في هذه النواحي».[2]

(1) ص 12.
(2) ص 35.

وبعد أن بيَّن الشيخ وجهة نظره العامة بخصوص هذا الأمر، كان عليه أن يثبتها بشيء من التفصيل فشرع في بيان اشتمال القرآن الكريم على أصول كل من: الفلسفة الإلهية، والطبيعية، والإنسانية، والاجتماعية[1]؛ فكان بذلك داعيا إلى تفلسف المسلمين فيما بعد، ومن أجل أن نتبين أسس المجتمع الذي دعا إليه القرآن الكريم.

(أ) الفلسفة الإلهية والطبيعية في القرآن الكريم:

أما فيما يتعلق باشتمال القرآن الكريم على الفلسفة الطبيعية؛ فيؤكد الشيخ أن المفكرين والفلاسفة قد اتعبوا أنفسهم في قديم الزمن وحديثه بحثا عن «المبدأ الأول للوجود»، وأنهم اختلفوا في ذلك اختلافا كبيرا في حين أن القرآن الكريم جاء بالقول الفصل في هذه المشاكل كلها، ودلَّل على الحق الذي جاء به في كل منها بالحجج العقلية المنطقية، والأداة العقلية والوجدانية التي يؤمن بها العقل والقلب معا.

كما أكد أنه ليس من اليسير حصر الآيات القرآنية التي تدل على وجود الخالق سبحانه وتعالى، وأن القرآن قد اشتمل على أصول الفلسفتيْن: الإلهية والطبيعية، مدحضًا بذلك فكرة أن العالم قد تكوَّن وحده؛ كما يقول الدَّهريون.

في هذا السياق يُبرز الشيخ «دليل العناية» الذي ذكره ابن رشد في كتابه «مناهج الأدلة»، ومفاده بيان مقدار عناية الخالق عَزَّوَجَلَّ الفائقة البالغة بالعالَم الذي خلقه، فجعله على نظام عجيب وارتباط تام بين أجزائه. ويخلص إلى القول: إن القرآن قد وجَّه نظر الإنسان إلى ما خلق الله من

(1) ص 15 - 31.

السماوات والأرض وما بينهما من عوالم ومخلوقات عديدة، حتى إذا أعمل الإنسان عقله فيها وصل حتما إلى الإيمان بوجود إله عليم حكيم، و إلى أن هذه العوالم المختلفة من صنعه تعالى.

وهكذا حلَّ القرآن مشكلة «الألوهية والخلق» معا، فالله ليس «المحرِّك الأول» كما زعم أرسطو، وليس مجرد «صانع» صنع ما صنع ثم تركه بلا عناية أو رعاية، أو دون علم تام بما يكون منه.

(ب) الفلسفة الإنسانية والاجتماعية في القرآن الكريم :

أما فيما يتعلق بإبراز جوانب الفلسفة الإنسانية والاجتماعية التي اشتمل عليها القرآن؛ فيذكر الشيخ اشتمال القرآن على فلسفة تتعلَّق بالإنسان في مختلف حالاته وأوضاعه؛ وذلك باعتباره فردا، أو عضوا في أسرة، أو عضوًا في مجتمع صغير أو كبير، أو عضوا في أمّة، أو عضوا في جماعة الإنسانية كلها. ومن ثمَّ لم يهمل القرآن ناحية من هذه النواحي، فكان بذلك واضعا للأسس العامة التي يقوم عليها المجتمع السليم الذي دعا إليه.

ويخلص من خلال استعراضه قسمات هذه الفلسفة الإنسانية الاجتماعية الراقية إلى أن الله سبحانه وتعالى رفع شأن الإنسان باعتباره فردا، وذلك بما أبطل من عبادة غيره تعالى، كالأصنام والسدَنة «ووفَّر له الكرامة التامة بما رفع عنه من سلطان رجال الدّين وكهنته، فلا وسطاء ولا شفعاء بين المرء وربه، ولا قسيس أو كاهن يغفر له ما يريد من ذنوبه».[1] وهكذا أبطل القرآن الكريم عبادة الإنسان للإنسان، سواء كان الأخير حاكما، أو

(1) ص 24.

فرعونا، أو كاهنا، أو قسيسا، أو رئيسا، أو أميرا، أو وزيرا... إلخ، وبهذا تتحقق الحرية الإنسانية في تمام العبودية لله؛ كما قال متصوفة الإسلام.

وبما أن الإنسان الجديد قد صار حرا من ربقة الأصنام والأزلام والسدَنة والأحبار والرهبان، فقد ترتَّب على نيله تلك الحرية أن يصبح مسؤولا عن عمله، فلا يحمل عنه أحد شيئا من وزره ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة: 7 - 8]، ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ﴾ [فاطر: 18].

وتبعا لكون الإنسان مدني بالطبع؛ وعضو في جماعة، تكون له حقوق وواجبات اجتماعية، ولذلك نجد أن القرآن ليزخر في هذه الناحية بالكثير من المبادئ والوصايا التي نقف على ما يقاربها في أية فلسفة إنسانية اجتماعية أخرىِ لأي فيلسوف في قديم الزمان أو حديثه على السواء.

- فالقرآن الكريم يأمرنا بالإنفاق مما رزقنا الله من المال وجعلنا مستخلفين فيه.
- والقرآن الكريم يؤكّد وجوب الوفاء بما يكون من عقود، وما يُبْرَمُ من عهود بين الأفراد وبين الجماعات.
- والقرآن الكريم يؤكّد ضرورة التزام الأمانة والعدالة والإنصاف؛ ولو كان ذلك على حساب أنفسنا أو الوالدين والأقربين.
- والقرآن الكريم يساوي بين الناس جميعا فلا فرق بين أحد وآخر في الحقوق والواجبات الاجتماعية العامة.

❐ والقـرآن الكريم يحث أخيرا - وليس آخـرا - على ضرورة الصفح والعفو ومقابلة السـيئة بالحسـنة حينـا، ودفع السـيئة بمثلها في غير اعتداء وتجاوز عن الحد حينا آخر.

ويخلـص الشـيخ من جميع ما سـبق إلى القـول: «إن القـرآن العظيم، بما اشتمل عليه من أصول الفلسفة الإلهية والطبيعية، قد دفع المسلمين للتفلسف بمعناه الواسـع، وهو بما وضع من أصول الفلسـفة الأخلاقيـة قد دعا [أيضا] بقـوة لإقامة المجتمع السـليم الصالـح للحياة القوية العزيـزة الماجدة. هذه الحياة التي تقوم على هذه الدعائم وما إليها من سبيل: الإيمان بالله مصدر كل خـير، والعدالة والأمانة والوفاء، والتسـامح والعفو مع مَـنْ يُصلحهم العفو والإغضاء عمَّا يكون منهم من إسـاءة، والمساواة بين الناس جميعا في الحقوق والواجبات العامة، وحرية العقل والتفكير، والاعتزاز بالإنسـان وكرامته، إلى غير ذلك كله مما لا يصلح مجتمع للحياة الطيبة بدونه».[1]

(2) التوفيق بين الدين والفلسفة:

شغلت قضية «التوفيق بين الدين والفلسفة» مساحة مهمة من اهتمامات وكتابـات الدكتور محمد يوسـف موسى، بحيث توزّعـت على أغلب أعماله الفلسـفية. ومن اللافت للنظر في هذا السياق أن اهتمامه بها يعود إلى مرحلة مبكرة نسبيا من حياته. ففي عمل من أول أعماله المطبوعة، ونقصد به كتابه عن ابن «رشـد الفيلسـوف»، نجده يتحدث عما أسـماه إحسـاس فيلسوف قرطبة برسالته حيث يقول:

(1) ص 31.

«حينما قرّبَ ابنُ طفيل ابنَ رشد الحفيد من الخليفة وقدَّمه إليه، وحينما ندبهُ لتلخيص كتب المُعلِّم الأول [أرسطو] وشرْحِها، لم يفعل ذلك اعتباطا أو عن هوىً وميل خاص؛ بل لنقلْ إنه فعل ما فعل عن ميل خاص لأبي الوليد [ابن رشد] يرجع إلى عرفانه به وباستعداده وحُبه للعمل الذي ندبه له، وقدرته على الاضطلاع بالرسالة التي كُلّف بها. (...) إنّ همه [ابن رشد] كان شيئا آخر [غير اللحاق ببلاط السلطان]، وإنّ غايته كانت غاية أخرى، وإنه ليشعر شعورًا عميقا بتلك المهمة أو الرسالة التي نيطت به. (....) هذه الرسالة على ما نعتقد كانت الانتصافُ للفلسفة وردّ الاعتبار لها وإحيائها بعد ما لقيت من الغزالي، والتوفيق بينها وبين الدّين أو الشريعة. وتلك الرسالة أسمى الرسالات التي يندب لها نفسه فيلسوفٌ متدين، وهي مع هذا رسالة جعلتها أمرًا لازما الظروفُ التي اجتازها التفكيرُ الإسلاميّ قبل ابن رشد وكان يجتازها في عصره أيضا».[1]

وقد سبق أن ذكرنا ما قاله في هذا الكتاب عن معاصري ابن رشد - ابن باجة وابن طفيل - وجهودهما في التوفيق بين الدين والفلسفة. فبعد أن استخلص ما في قصة حي بن يقظان من دروس وعبر خاصة بهذا الأمر نراه ينتقل للحديث عن أثر هذا المناخ الفكري التوفيقي في ابن رشد إذ يقول: «حالة كهذه، التي وُجد فيها فيلسوفنا، كانت تتطلَّب بلا ريب من يعمل بقوة على الانتصاف للفلسفة وإحيائها والتوفيق بينها وبين الشريعة، وقد كان ابن رشد هو المُرَجَّى لهذه الرسالة؛ فقد جمع بين الاستعداد لها، والحظوة لدى أمير يُشجِّع على الفلسفة ويُقرِّب رجالها».[2]

(1) **ابن رشد الفليلسوف**، مصدر سابق، ص 23 - 27.
(2) **المصدر السابق**، ص 30.

ويخلص بعد ذلك إلى أن محاولة ابن رشد للتوفيق بين الحكمة والشريعة تعدُّ من أهمِّ الوسائل التي رآها (وأهلته كذلك) لتحقيق الرسالة التي ندب نفسه لها، وأن هذه المحاولة منه ومن أسلافه هي معقد الطرافة في الفلسفة الإسلامية؛ على نحو ما يقول المستشرق الفرنسي ليون جوتييه.[1]

ولأنه يتابع جوتييه في قوله هذا ويتحدث عن تلك المسألة عند ابن رشد في كتابيْه: «ابن رشد الفيلسوف» و«الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط»، نجده يتابع الإشادة بنفس المنحى في كتاباته الأخلاقية حيث يقول في مقالة له عن مسكويه ضمن كتابه «فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية مع مقالة في الأخلاق في الجاهلية والإسلام قبل عصر الفلسفة»، تحت عنوان «نزعته التوفيقية» ما نصُّهُ:

«وهكذا نرى في أبي علي [ابن سينا] نزعة تسوق للاختيار بين مختلف المذاهب، والتوفيق بين ما يختار ليجعل منه وحدة متماسكة ونظاما قائما بنفسه في الأخلاق؛ ثم تبعثه هذه النزعة أيضا للتوفيق بين ما يختار من آراء وبين ما يناسبها من حكم الشريعة، لأنها كما يقول: «هي التي تُقوِّم الأَحْداثَ وتعوِّدهم للأفعال المرضية، وتعدُّ نفوسَهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل ولبلوغ السعادة... والمرء لا يحتاج الشريعة في حال دون حال أو طور دون طور؛ إنه محتاج لها في كل حالاته «حتى تهديه وتقوِّمه إلى الحكمة البالغة ليتولَّى تدبير نفسه إلى آخر عمره»... إنه إذن يأخذ عن جالينوس وعن أفلاطون وعن أرسطو، وعن غير هؤلاء جميعا،

(1) **المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية**، مصدر سابق، المقدمة.

ويمـزج ذلك كله بما يأخذه من الشريعة مزجا لا تضيع به سـمات تلك المذاهب».[1]

ليس ذلك فحسـب؛ بل نـراه في تعاليقه عـلى بعض النقـاط التي أثارها جولدتسيهر في كتابه: «العقيدة والشريعة في الإسلام»؛ خاصة تلك التي قال فيها: إن العقل لم يكن له سـلطان في الديـن قبل المعتزلة! يؤكد على العكس من ذلك أن «القرآن مشحون بتنبيه الناس على التعقُّل والتفكُّر، وكان الفكر قبل المعتزلة سديدا مستقيما فصار معقَّدا كثيرا».[2]

وفي تعاليقـه عـلى ما ذكره ليـون جوتييـه في كتابه: «المدخل لدراسـة الفلسـفة الإسـلامية» من «أن نظرية ابن رشد كان لها سـوابقها في المدارس الفلسفية اليونانية». بالقول في الهامش:

«نعـم؛ من الحق أن نقرر - كما يذكر المؤلِّـف - أن العلاقة بين الدين والفلسـفة، أو الشريعـة والحكمة، لهـا أصلها الإغريقي الـذي لا ينكر؛ وأن محاولات فلاسـفة الإسلام في سبيل التوفيق بين هذين الطرفين مسبوقة بمحاولات كثير من رجال المذاهب الفلسفية في العصر القديم. إن الباحث في تاريخ التفكير الديني والفلسـفي يجد أن كل المدارس الفلسـفية تقريبا في ذلـك العـصر قـد احتفظت بمكان صغـير أو كبـير للمسـائل الدينية، وحرصت على الدين الـذي له فائدته الخلقية والاجتماعية؛ كما يجد نزعة تأسيس علاقة طيبة بين الدين والفلسفة تزيد قوة عند «فيلون - Philon»

(1) الطبعة الثانية، مطبعة الرسالة، 1364 هـ - 1945، ص 109 - 110. والطبعة الأولى ظهرت في سبتمبر 1942.
(2) حاشية ص 91.

اليهودي، وأمثاله من متفلسفي مدرسة الإسكندرية، وعند بعض آباء الكنيسة المسيحية.

أما في الإسلام؛ فإن الذي يَفهم الإسلام وروحه وتعاليمه، التي تدعو للأخذ بالوسط في كل الأمور، وتُوجب الإصلاح بين المتخاصمين والتوفيق بين المتنافرين؛ والذي درس تاريخ الإسلام وخاصة الناحية العملية - نقول إن الذي فهم الإسلام، ودرس تاريخ العلوم الإسلامية وتطورها، يرى أن روح التوفيق بصفة عامة كانت طابعا للمسلمين في كل الفروع النظرية تقريبا. إنه كان كلما وُجدتْ مذاهب مختلفة أو متعارضة، وُجدتْ مذاهب متوسطة تحاول التوفيق بينها وتصل بين ما تباعد منها، والتاريخ قديمه وحديثه شاهد على صدق ما نقول.

ففي علم الكلام - مثلا - نجد مذهب الأشعري وسطا بين مذهب السلف القائم على التسليم بما جاء به القرآن والحديث من غير تعرُّض لتأويله تأويلا عقليا، ومذهب المعتزلة الذي يقوم على التأويل.... وفي الفلسفة نجد محاولة الفارابي التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، كما نجد أن من مميزات المشائين العرب بصفة عامة نزعة التوفيق بين كثير من المذاهب الفلسفية السابقة.

ومن الحق أيضا، أن نقرِّر أن الفلاسفة المسلمين التزموا في هذه الناحية، ناحية التوفيق بين الدين والفلسفة، طريقة واحدة، و إن اختلفوا في التفاصيل بعد اتفاقهم على الأصول؛ كما أنهم تأثروا في ذلك بالفلاسفة الإغريق، الذين واجهوا نفس المشكلة واضطُروا إلى معالجتها وحلِّها».[1] وفي الواقع

(1) ليون جوتييه، المدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية، ص 196 - 198.

فإن الشيخ لم يكتف بذلك؛ وإنما ساهم بدوره في عملية التوفيق بين الدين والفلسفة على نحو ما سنفصل في العنصر التالي.

سادسا: جهود محمد يوسف موسى التوفيقية في أبرز القضايا الكلامية

مضى زمن النبي ﷺ والمسلمون على رأي واحد وعقيدة واحدة، بحيث لم يُرو عن أحد من الصحابة على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم - فيما يؤكد المقريزي - أنه سأل الرسول عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه وتعالى به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد ﷺ، بل كلهم فهموا ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات، ولهذا يذكر الملطي (توفي 377 هـ - 987م) أن من أصول أهل السنة الإيمان بالقدَرِ خيره وشره، وترك المِراء والجدال والخصومات في الدين.[1]

ثم حدث في آخر أيام الصحابة ما أطلق عليه الشهرستاني «بدعة القول بالقَدَر» على يد معبد الجهني [ت 80هـ] وأخرين. وبطبيعة الحال؛ استند القدرية فيما ذهبوا إليه إلى آيات من القرآن يؤخذ منها إضافة الخير والشر إلى الإنسان نفسه وتقديرُه، لا إلى الله وحده. والواقع أنه بدل أن يلقى هذا الطرح القائل بحرية الإرادة الإنسانية والمنتصر لقضية العدل في مواجهة السلطة، موافقة السلطة الفكرية ممثَّلة في الفقهاء والمحْدثين، كان نصيب القائلين به أن «تبرأ منهم المتأخرون من الصحابة [والتابعين](...) وأوصوا أخلافهم بأن لا يسلِّموا على القدرية ولا يصلُّون على جنائزهم ولا يعودوا مرضاهم»![2]

(1) **القرآن والفلسفة**، ص 36.

(2) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، 1973،=

ونتيجة لذلك؛ كانت نهاية معبد الجهني أن صلبه عبد الملك بن مروان عام 80 هـ - 659م، وقيل بل قتله لهذا السبب نفسه (القول بالقَدَر) الحجَّاج بن يوسف الثقفي. وبطبيعة الحال؛ فإن تلك حُجَّة واهية، أعني قتله غِيرَةً على الدين، خاصة وأن هذا الحكم صدر وطُبِّق على يد شخص اشتهر بالطغيان والاستبداد. وهنا لا بد لنا من كلمة توضِّح الأسباب الحقيقة لمحنة أوائل المعتزلة؛ خاصة وأن الشيخ أورد الروايات السابقة من دون أن يعلّق أو يعقّب عليها مكتفيا بالقول:

«وكانت هذه المشكلة، مشكلة القدر، أول مسألة ظهر الخلاف فيها بهذا المظهر الشديد» متابعا منظومة أهل السنة التي تحذِّر على لسان النبي ﷺ من مغبَّة أن يُضْرَبَ القرآنُ بعْضَهُ ببعضٍ، وأن يتسع الجدال في المتشابه من آي الذكر الحكيم، داعيا إلى ضرورة الإيمان بما تشابه علينا بلا بحث، وذلك حتى لا نضلَّ كما ضلت أمم من قبل.

إلا أنه بذلك يناقض نفسه تماما، وهو الذي عاب على السلف في موضع آخر من كتابه امتناعهم عن التأويل، ودعا كما سبق أن بينا إلى ضرورة اشتغال الخواص بالتأويل وأن يقف العامة عند حدود أن الآيات المتشابهات لا تقول بالتشبيه والتجسيم! على أية حال؛ يعود الشيخ ليؤكد ثانية أن «كراهة معارضة القرآن بعضه ببعض لم يكن سببها خوف المسلمين أن يظهر القرآن متعارضا أو متهافتا غير متماسك، وإنما كانوا يخافون الجدل في الدين والبحث عما سكت القرآن والرسول عن بيانه... [اعتقادا منهم]

=ص 15. وينقل الشيخ قولا شبيها بهذا عن الأسفراييني ذكره في كتابه **التبصير** (ص14)، قارن بـ **القرآن والفلسفة**، ص 37.

أن معرفة هذا المسكوت عن بيانه، لو كان ذلك ممكنا، لا تفيدهم في حياتهم الدنيا أو في الأخرى»!![1]

وحقيقة الأمر؛ أن تلك الحجَّة برأيي أقبح من ذنب التأويل ولو كان خاطئا! فمن جهة، قد يفضي ظاهر هذا الكلام إلى تقرير باشتمال القرآن على مالا فائدة منه! خاصة القول «كما كانوا يعتقدون أن معرفة هذا المسكوت عن بيانه، لا تفيدهم في حياتهم الدنيا أو في الأخرى»! وهو ما سبق رفضه الحسن البصري [ت 110هـ] رفضا قاطعا حين قال: «ما أنزل الله من آية إلا وهو يحبُّ أن يُعْلَم ما أراد بها».[2]

ومن جهة أخرى، فإن ما يراه البعض سببا للنهي عن الجدل أراه على العكس من ذلك سببا يدعونا لفتح باب التأويل كيلا «يظهر القرآن متعارضا أو متهافتا غير متماسك» للبعض من ناحية، ومن أجل أن يتوافق ذلك مع إيماننا بأن القرآن حمَّال أوجه وأنه بحكم كونه دعوة للناس جميعا «منه ما يتجه للعقل ليذعن للمنطق والدليل، ومنه ما يشتمل على الحقيقة سافرة [كما] يفهمها الجميع، ومنه ما يجيء في شكل أمثال ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 43] كما ذكر الشيخ بنفسه في كتابه «القرآن والفلسفة» من ناحية أخرى.[3]

نعود إذًا إلى بيان «السياقات» التي صاحبت نشأة وسيرورة القول بالقدر وعصفت بثلاثة من رؤوس المذهب دفعة واحدة؛ حتى تتضح الصورة

(1) القرآن والفلسفة، ص 38.
(2) ص 41.
(3) ص 6.

كاملة قدر الإمكان. وفي هذا السياق يُذْكَرُ أن كلا من معبد الجهني وعطاء بن يسار كانا يأتيان إلى الحسن البصري «فيسألانه ويقولان: يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قَدرِ الله. فقال: كذب أعداء الله».[1]

غير أن هذا الموقف الصريح سرعان ما تراجع عن الحسن البصري تحت وطأة الضغوط المزدوجة من قبل ممثِّلي السلطتين: السياسية والدينية معا. فقد حدث أن أرسل إليه الخليفة عبد الملك بن مروان برسالة يستفسر فيها عن قوله بالقدر، فرد عليه برسالة شرح فيها حيثيات قوله، معلِّلا إياه بملابسات خاصة تتمثَّل في حرصه التأكيد على نفي نسبة المعاصي إلى الخالق عَزَّوَجَلَّ.

يقول البصري في موقفه الجديد: «كل شيء بقضاء وقدر إلا المعاصي»!، وهي صيغة معدَّلة تراجع بها الحسن عن أقواله السابقة.[2] وبخاصة بعدما عاين بنفسه مقتل كل من: معبد الجهني، وغيلان الدمشقي (قتل 99هـ)، بينما ذُبِحَ الجعدُ بن درهم، تحت المنبر يوم عيد الأضحى! على يد خالد بن عبد الله القسري، والي الكوفة، سنة 120هـ! بعد وفاة الحسن البصري بنحو عقد من الزمان.[3]

(1) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1969، الجزء الثاني، ص 28.

(2) الحسن البصري، رسالة في القدر، ضمن: **رسائل العدل والتوحيد**، دار الهلال، 1971، ج1، ص63. وانظر أيضا: الشريف المرتضى، **الأمالي**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، ج 1، ص 153. وكذلك: إحسان عباس، **الحسن البصري**، دار الفكر العربي، 1952، ص 172.

(3) راجع تفصيلات أوسع لتلك المسألة في كتابنا: **ولاة وأولياء، السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط**، تقديم د. رضوان السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص 226 - 230.

ومن الثابت تاريخيًّا أن السلطة الأموية كانت ترفع راية الجبر خفَّاقة عالية من أجل أن «تُبرِّرَ تحتها مظالم الحكم ومفاسده الشائعة، فضلا عن تبرير شرعية وجودها أصلا باعتبار أن ذلك كله إنما كان قضاء من الله وقدرا مقدورا. [ولا رادَّ لقضاء الله وأمره !!]».[1] وما أفضلها من ذريعة لتصفية الخصوم و إعمال القتل والتعذيب فيهم من دون هوادة، ودون اعتراض كذلك!! فعندما قتل عبد الملك بن مروان منافسه الأشد عمرو بن سعيد، أمر بأنْ يُنادى في أصحابه: إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ! ومن هنا استشعر الأمويون الخطر الكامن في آراء معبد الجهني وعطاء بن يسار اللذين كانا يستفتيان الحسن البصري، كما سبق وذكرنا من قبل.[2]

أنتقل الآن إلى مراجعة الشيخ في نقطة معينة طالما أشار إليها في أكثر من موضع في كتابه القرآن والفلسفة؛ ألا وهي التأكيد على أن المعتزلة قد كونوا مذهبهم بعيدا عن القرآن أولا، ثم راحوا يلتمسون منه السند له والدليل عليه من القرآن الكريم ثانيا.[3] باستثناء قولهم في المسألة الخاصة بالوعد

(1) عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام - العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2000، ص 132، 133.

(2) ثمة تفصيلات أوسع حول هذا الموضوع في دراسة أعدها حاليا بعنوان: **«السيف والقلم، تحوّلات السلطة والمحنة في الإسلام»**.

(3) يقول في تأكيد ذلك، على سبيل المثال، في الصفحة 102 - وبعد أن أتى على تعليل الطبري أن السبب الذي من أجله أوّل قوله تعالى «لا تدركه الأبصار» هو إخبار المولى عَزَّوَجَلَّ أن وجوها في القيامة إليه ناظرة - ما نصُّه:
«إن الصراحة التي عبّر بها هذا المفسِّر والمؤرِّخ عن السبب الذي من أجله أوِّل قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار»... يجعلنا نرى أثر القرآن والحديث في التوجيه إلى رأي=

والوعيد والتي - بحسبه - كونوا مذهبهم فيها من القرآن نفسه؛ بمعنى أنهم وجدوا فيه الإيحاء والدليل معا.[1]

والواقع أن هذا الحكم لا يستقيم مع الحقائق التاريخية المتعلقة بنشأة مذهب الاعتزال من جهة، ومع بعض ما ذكره الشيخ في مواضع متفرقة من كتابه من جهة أخرى. ففيما يتعلق بالشق الأول، تشير الحقائق التاريخية إلى أن مؤسِّسي الاعتزال الأوائل كانوا على اتصال وثيق بالثقافة الإسلامية في عصرهم، وبخاصة الفقه والتصوف، بل نجد من رؤوس القوم مَن اشتغل بهذين الأمرين كعمرو بن عُبيد (ت142 هـ - 759م) والذي كان يقول في حقّه الخليفة المنصور: «كلكم يمشي رويد [هكذا]، كلكم يطلب صيد [هكذا] غير عمرو بن عبيد»، والجلال الدواني، شارح العقائد العضدّية (ت 142 هـ - 759م)، ويحي بن معاذ... وغيرهم.

الأمر الثاني؛ أن ما ذهب إليه الشيخ يخالف ما قد سبق وذكره في كتابه من أنه قد وُجد قبل المعتزلة من المفسرين والمحدِّثين من استخدم نهج التأويل لصرف الآيات المتشابهات عن معناها الظاهري. وعلى رأس

= فلسفي خاص يذهب إليه من يراه ثم يدافع عنه كما يستطيع. بينما نجد في نواح أخرى أن صاحب المذهب يكوِّن مذهبه [أولا]، مستوحيا القرآن وغير القرآن، ثم يلتمس بعد هذا - تصحيحا لموقفه وسندا له لدى المسلمين - الدليلَ له من القرآن وربما من الحديث أيضا، مع ما قد يكون في ذلك من العسر أحيانا. وفي مثل هذه الحالات الثانية، لا يكون القرآن هو الذي أوحى بالرأي أو بالفكرة، بل هو الذي التُمِسَ منه السند تقوّية للرأي ودرْءا للتهمة عن الذاهب إليه. وربما كان أكثر ما نرى من ذلك في آراء المعتزلة، التي صاروا إليها بعد إعمال العقل وشيء من التفكير اليوناني.

(1) ص 179.

هؤلاء يذكر: مجاهد المكي المحدّث المعروف وتلميذ ابن عباس «حَبْرُ هذه الأمّـة في معرفة القرآن»، ومنهم أيضـا: عطية العَوفي (ت 111 هـ - 729م) وغيرهم.[1]

ولاشـك عنـدي أن المعتزلة قـد تأثروا بمثل هـذه التوجهـات التأويلية المبكـرة قي تكويـن مذهبهم ولم يكونوه - بحكم سـبقهم في معرفة التراث الفلسـفي كما يذكر الشيخ - بعيدا عن القرآن ثم ذهبوا يلتمسون منه السند له والدليل عليه.

ننتقـل الآن لتوضيـح النقـاط التوفيقية التـي أبرزها الشـيخ عند تناوله لمختلـف القضايا الكلامية فتابع في بعضها رأي الأشـعرية، وتابع في أكثرها رأي المعتزلة، ووفّق بين هذا الرأي وذاك في أغلبها.

(1) مسألة الرؤية:

هذه المسألة هي إحدى مسائل النزاع المهمة بين فرقة المشبِّهة/المجسِّمة وبين أهل السنة والمعتزلة، والتي يجد فيها بسهولة كل منهما سندَهُ من القرآن الكريم، وهي ترجع إلى الاختلاف في تصوّر ذات الله تعالى وتصوّر ما يجب أن يكون من نِسْبَةٍ بين الشخص الرائي والموضوع المرئي. وبعد أن أتى الشيخ على وجهتي النظر المتعارضتين: أهل السنة و إباحة النظر، والمعتزلة و إنكار جواز وقوع الرؤية[2]، وأكدَّ امتناع، أو استحالة، إمكانية الجمع بين هاتين النظريتين، أخذ في بيان رأيه التوفيقي على النحو التالي:

(1) انظر ص 100.

(2) ص 99 - 100.

«علينا الآن بعد ما تقدَّم كله، أن نتقدَّم بكلمة قصيرة في هذه الخصومة العنيفة التي دارت حول تأويل آيات من القرآن تتعلق بذات الله وصفاته. إنه حين نفى المعتزلة جواز أن يُرى الله في الدنيا أو الآخرة، بنوا مذهبهم على أنه من غير المعقول ومما لا يمكن تصوّره أن يُرى أي شيء بالعين إلا إذا كان في جهة أصلا أو تابعا [أي لما كان في جهة] كالأجسام والهيئات. ثم بعد هذا اضطروا إلى تأويل الآيات الدالة على جواز ما جزموا باستحالته. أما أهل السنة، فقد استوحوا مذهبهم من القرآن والحديث. ثم بإزاء موقف المعتزلة منهم مَن ذهب إلى القول بأن الله سيُرى ولكن على وَجْهٍ لا كيفَ فيه ولا انحصار للمرئي في جهة خاصة من الرائي. ومنهم من قال إن هذه الرؤية ستكون في تلك الحالة عِلمًا بالله بنوع خاص من الإدراك، يزيد عن علمنا به الآن في هذه الحياة بالعقل وأدلته».[1]

بعد ذلك يستنكر الشيخ ذهاب المعتزلة إلى قياس أمور الآخرة على أمور هذه الحياة الدُّنيا، فيذهبون لهذا إلى تقرير استحالة أن يُرى الله ما دام ذلك يستوجب - كما هو الشأن في كل مرئي في الحياة الدنيا - أن يكون جسما في جهة ما! ثم يبدأ بتوضيح رأيه الخاص في هذه المسألة فيقول:

«إن من الحق، على ما نعتقد، أن نقول: بجواز رؤية الله بالعين [في الآخرة]، بل إنها ستكون لمن يشاء اللهُ من خلقه في الدار الأخرى! وذلك هو صريح القرآن والحديث. أما كيف تكون هذه الرؤية، فمن الممكن أن نذهب فيها إلى رأي مَن يقول [بعض المعتزلة والطبري في تفسيره] إنها

(1) ص 109 بتصرف.

ستكون بلا كيف ولا إحاطة من الرائي له تعالى. كما لنا أن نزيد على هذا بأنها قد تكون رؤية أتم مما قد ينعمُ به الصوفية الحقّ في هذه الحياة، في لحظات الوصول. إنهم حين يفنى الواحد منهم عن نفسه، فلا يُحسُّ له وجودا، لا يرى إلا الله وحده على صفة لم يستطع حتى الآن أحدٌ منهم التعبيرَ عنها، وذلك لضيق لغة الكلام التي نعرفها. هذا الرأي [التوفيقيُّ الذي ذهبنا إليه]، أو هذا الفرض، قد يكون أدْنى إلى الحق في مسألة لا يَعلم الحق فيها، وبعبارة أدق ما سيكون الحال فيها إلا الله وحده، أما نحن، فلن تنكشف لنا هذه الحالة إلا في الدار الآخرة».[1]

(2) مسألة الكلام:

ويُقصد بها كلام الله تعالى: هل هو قديم قدم المولى عَزَّوَجَلَّ؟! أم هو حادث مخلوق؟! فقد ذهب أهل السنة إلى أن «القرآن؛ بمعنى الكلام النفسي القائم بذات الله، قديم، والحادث هو الكلمات التي كُتِبَ بها، والأصوات التي نسمعها من القرّاء تعتبر دلائل عليه».[2] على حين ذهبت المعتزلة إلى أنه «حادث مخلوق، ككل شيء في الوجود ما عدا ذات الله وحدها».[3] وبطبيعة الحال؛ لم يعسر على أي من الفريقين الاستدلال لمذهبه من القرآن الكريم.

(1) ص 110.

(2) ص 118. وذلك لأن موقفهم وسط بين غلو الحنابلة من المشبِّهة القائلين بقدَم القرآن حتى الحروف والأصوات من جهة، وغلو المعتزلة القائلين بحدوث القرآن من كل نواحيه من جهة أخرى. وبهذا الرأي حكَّم الأشاعرة اللغة والعقل والنقل، وخلصوا من شنعة القول بخلق القرآن بصفة عامة كما هو رأي المعتزلة، أو بقدمه وقدم كل ما يتصل به حتى الجلدة والغلاف! كما ذهب إليه المشبِّهة. انظر ص 117.

(3) ص 113.

وكعادة الشيخ؛ بعد أن أتى على ذكر وجهتي النظر المتعارضتين[1] شرع في بيـان رأيه التوفيقي في ضوء قبوله ورفضه لبعض الأفكار والمقولات التي قال بها الفريقين. فمن ناحية؛ أكد الشـيخ وقوف الأشاعرة موقفا وسطا بين غلو الحنابلة من المشبهة من جهة، وغلو المعتزلة من جهة آخرى، وأنهم بتوسُّطهم هذا قد حكّموا كلا من اللغة والعقل والنقل، وخلصوا من شنعة القول بخلق القرآن بصفة عامة كما هو رأي المعتزلة، أو بقدمه وقِدَم كل ما يتصل به كما ذهب إليه المشـبّهة.[2] وفي الأحوال كلها، علَّق الشـيخ بالتأييد والموافقة أو الاعتراض والمخالفة على بعض التأويلات التي قال بها الفريقان.

وفي المحصلة؛ يخلص الشيخ إلى أن تأويل الأشاعرة للآيات التي خاطب بها الله موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ليس من السـهل أن يسـتريح العقـل إليه. وأنه من العبـث، كما قـال المعتزلة، أن يخاطـب الله في الأزل شـخصا لم يخلقه بعد. ويمـضي الشـيخ بعد ذلك في إضافة تأويل جديد بديـلا عن ذلك الذي قال به الأشـاعرة. وبذلك فإنه لا يكتفي بنقد هذا الفريق أو ذاك، ولا بالقبول التام لكافـة مقولات هـذا المذهـب أو ذاك، وإنما يتبنى مـن كل فريق ما يكون بحسبه أدنى للحق ومتوافقا مع العقل والنقل في آن معًا.

(3) مسألة صدور الشر عن الخالق عَزَّوَجَلَّ:

دار الاختلاف بين أهل السنة والمعتزلة في هذه المسألة حول قدرة المولى عَزَّوَجَلَّ: هل هي كاملة ومطلقة، فله أن يخلق ما يشـاء من خير أو شر، وليس

(1) ص 111 - 120.
(2) ص 117.

للإنسان أن يستقلَّ وحده بخلق أفعاله، أم أنه من الاستحالة بمكان تصوّر إرادة الله للشر؟! وبعد أن أتى الشيخ على جملة الاستدلالات التي قال بها أهل السنة والمعتزلة حيث يذهب الأشاعرة إلى القول بأن الله يخلق الشر كما يخلق الخير؛ لأنه تام القدرة، على حين يذهب المعتزلة إلى أنه لا يخلق الشر ولا يريده لأنه عادل كل العدل وكامل كل الكمال[1]، يشرع الشيخ كعادته في بيان رأيه الخاص في هذه المسالة.

يؤكد الشيخ بداية أنه ليس من المهم تقرير من هو على حق من هذين الفريقين؛ خاصة وأن ذلك أمر عسير إلى حد كبير. وبعد أن أعاد التأكيد على ما كان للقرآن من أثر في تكوين مذهب أهل السنة والاستدلال له، ومقدارَ ما أفاد المعتزلة منه أيضا في الاستدلال لمذهبهم، يقول: «أما أن الله تام القدرة، فهذا مما لا ريب فيه، ولكن لنا أن نرى أنه لا شيء يَحُطُّ من الله وقدرته إن ترك اللهُ ذاتُه للإنسان الحرية والقدرة على أن يعمل أو يترك ما يشاء، متى كان الله قادرا على التدخل في تحديد إرادة الإنسان وقدرته. إنما كان ذلك ينال منه [من قدرة الله] لو كان غيره هو الذي حدّ من إرادته وقدرته، وجعل للإنسان الحرية والقدرة اللتين يحسهما في أفعاله».[2]

ثم ينطلق من اتفاق الفريقين على أن الله يعلم أزلا كل ما سيكون من خير أو شر، وعلى أنه يريد الخير ويأمر به، وأنه في مقدوره لو أراد أن يمنع حدوث الشر؛ وصولا إلى القول:

«إذاً يكون من المنطق أن نرى أن هذا الشر، الذي كان في قدرته [تعالى]

(1) ص 145 - 153.
(2) ص 154.

أن يمنع حصوله في هذا العالم، من أعمال الإنسان أو غير الإنسان [ما يُسمى بالطبيعة]، تعلَّقت إرادته بأن يكون [حصول الشر ربما لغاية لا نعرفها]، ما دام لم يُرد أن يمنعه وهو عالم بأنه سيكون ... فضلا عن هذا وذاك، يجب أن نفرِّق بين إرادة و إرادة. إن من الحق أن المرء يريد أن يعمل ما يحب أن يعمله، ولكنه قد يريد أحيانا أن يعمل شيئا، أو أن يعمل غيْره شيئا ما وهو كاره، أو غير محب له، ولكنه يريده على كل حال، فإذا تركنا الإنسان إلى الله، كان لنا، على ما نرى، أن نقول بأن الله يريد الخير وهو محب له، وبأنه يريد الشر أيضا [!!] - حتى إن هذا الشر لا يمكن أن يوجد لو لم يُرده - وهو كاره له [!!]، بمعنى أنه يريد منا أن نطيع وأن نكون أخيارا، وهو محب لما يكون منا من طاعة وعمل خير، و يريد من بعض الناس المعصية و بعض الأعمال التي نعتبرها شرا، وهو كاره لهذا الذي يكون من المعصية والشر، ولكنه قدّره وأراد أزلا أن يوجد لخير العالم بصفة عامة».[1]

والواقع أن هذا التأويل يعتبر أكثر فسادا برأيي مما ورد على لسان الأشاعرة من التصريح بخلق الله للشر، فضلا عن أنه لا يحل الإشكال أصلا على الرغم من زعمه أن هكذا تأويل «يحفظ لله عدالته وكمال إرادته وقدرته، وأن أحدا لم يزعم حتى الآن أنه وُفِّق إليه في هذه المشكلة التي تتعلق بذات الله وصفاته البعيدة عن الإدراك والإحاطة بها».[2]

فالمسألة برأيي لا تخرج عن أحد احتمالين: إما نسبة خلق الشرور في العالم إلى الله تعالى؛ وهو ما يعدَّ نقصا بحقه تعالى، أو نسبتها إلى الإنسان أو

(1) ص 155.
(2) ص 156.

أي شيء آخر (على سبيل المثال القبول بالتفسير العلمي للكوارث الطبيعية ككون الزلازل ناتجة عن ضعف في القشرة الأرضية... إلخ).

وأما التسليم بأنها منسوبة إلى الخالق عَزَّوَجَلَّ مع تأويل ذلك بأنه لحكمة قدَّرها منذ الأزل! فتأويلٌ لا يستريح له العقل؛ خاصة وأن الرأي القائل بنسبة المعاصي والشرور للخالق سبحانه وتعالى قد أجبر القائلين به على التصريح بتأويلات فاسدة؛ منها على سبيل المثال تأويل المجاعات والأعاصير والفيضانات (بل والهزائم العسكرية!) بأنها ابتلاء من المولى عَزَّوَجَلَّ، أو تأويل الأوبئة والأمراض بأنها تكفير عن ذنوب الخلق!

ولكن إن صح ذلك فيما يتعلق بالكوارث الطبيعية - مع أنه غير صحيح تماما - أو فيما يتعلق بإصابة شخص بالغ مكلف بمرض ما، فكيف يتم تأويل إصابة الأطفال الصغار الذين لم يرتكبوا ذنوبا بعد بأمراض مستعصية؟ هنا يخرج علينا البعض ليقولوا بأن في إصابتهم بتلك الأمراض ابتلاء لآباءهم وأمهاتهم، وتكفير عن بعض ذنوبهم! وبالطبع هذا تأويل أشد سقما؛ لأن نص القرآن الكريم واضح تمام الوضوح بأنه لا تزر وازرة وزر أخرى!

ومن جهة أخرى، إذا صح نسبة خلق المعاصي إلى الله سبحانه وتعالى، فما دور إبليس إذن؟ وكيف يتم تأويل العديد من الآيات القرآنية التي تنسب المعاصي والشرور إلى فعل الشيطان، كقوله تعالى حكاية عن موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ ۖ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۖ﴾؟! [القصص: آية 15].

إن الشيخ الذي عاب من قبل على المعتزلة قياس أمور الآخرة على ما يجري في هذه الحياة الدنيا، نظرا للفارق، يقيس هنا فعل الله سبحانه وتعالى

بفعل الإنسان! أضف إلى ذلك أيضا؛ أن القول بإرادة المولى عَزَّوَجَلَّ المعصية من بعض الناس وهو كاره لما يكون من المعصية يضع الخالق سبحانه وتعالى في خانة المُكْرَهَ والمُجبَرِ! تعالى عن ذلك علوا كبيرا!

أخيرا - وليس آخرا - كيف يستسيغ الشيخ قول ما سبق مع إنكاره ما ذهب إليه الأشاعرة من نسبة الإضلال والهداية إلى الله عَزَّوَجَلَّ، ومع تأكيده أن وجود الضالين الأشرار دليل على اختلاف الطبائع في قبول ما منه يكون الهدى أو بالإعراض عنه؛ لا على أنه بمثابة ظلم أو إكراه من الله تعالى؟![1]

الواقع، أن المعتزلة في تناولهم لهذه المسألة - مسالة خلق المعاصي والشرور - لم يكونوا بمعزل عن الهم الأكبر ألا وهو «العدل الإلهي» أحد أهم أصول مذهبهم الخمسة. ومن ثم جاء تصورهم لمدى قدرة الله وعموم خلقه، ولكماله وعدالته، وفيما يتصل بهذا وذاك من العلاقة بينه وبين الإنسان مُتَّسِقًا مع هذا المبدأ الكلامي الخطير.

ومن هنا أيضا جاء تساؤلهم: هل الله عام القدرة والخالقية، فهو يخلق كل ما يصدر عن الإنسان من عمل حتى ما كان معصية وشرا؟ أم أنه منزه لكماله عن خلق الشر والآثام؟ وهل يترتب على ذلك أنه يهدي من يشاء ويضلُّ من يشاء، أو أنه ليس لنا أن ننسب إليه إغراء أحد وإضلاله؟ وأخيرا هل عدالة الله التي وصف نفسه بها توجب تحقيق ما وعد به من ثواب المطيع، وأوعد من عقاب العاصي الشرير؟ أو أن له - لأنه مطلق الإرادة وتمام القدرة وعظيم الرحمة - أن يعذِّب من يشاء، ويغفر لمن يشاء؟!

(1) ص 174.

(4) مسألة الهداية والضلال:

حين عرض الشيخ لجملة المذاهب والآراء الخاصة بمسألة «الإضلال والهداية» ضمن الفصل الرابع المعنون «العدالة الإلهية»، والذي ناقش فيه على التوالي مسائل: الإرادة الإنسانية، الإضلال والهداية، العدالة والجور أو الوعد والوعيد؛ بدأ كعادته في عرض آراء أهل السنة الأشاعرة القائلة بأن «الله يخذُل من يشاء عن الإيمان فيضله عن سبيل الرشاد، ويوفِّق من يشاء للإيمان وللهداية إلى هذا السبيل»[1] وأنه «يهدي من يشاء ويضل من يشاء؛ لأنه مطلق الإرادة والقدرة»[2]، ولآراء المعتزلة القائلة بأن «الهدى والضلال يخلقهما العبد لنفسه، إذا ما أعانه الله باللطف أو خذله فحرمه إيّاه»[3]، وأن «الله يهدي من يستحق الهداية بإيمانه، ويضلُّ من يستحق الإضلال بكفره وفسقه».[4]

ثم شرع بعد ذلك في مسعى التوفيق بين هذين الرأيين المتناقضين فقال: «أليس لنا أن نقول أخيرا كلمة في الموضوع من حيث ذاته، لا من الناحية المذهبية؟ بلى، وإذًا، فلنحاول. رأينا أهل السنة حرصوا في مذهبهم على أن يجعلوا لله دائما كامل القدرة والحرية على أن يعمل ما يشاء كما يشاء، وإلا لم يكن إلها حقا. كذلك رأينا أن المعتزلة حرصوا على أن يجعلوا الله مع كمال حريته وقدرته، عادلا كل العدل، وإلا لم يكن إلها حقا. وكلٌّ من الفريقين يجد له سندا من القرآن ومن العقل أيضا.

(1) **القرآن والفلسفة**، ص 158 - 159.
(2) **الإسلام وحاجة الإنسانية إليه**، ص 78.
(3) **القرآن والفلسفة**، ص 170.
(4) **الإسلام وحاجة الإنسانية إليه**، ص 80.

ونحن من جانبنا نرى أن إلها محدود الإرادة والقدرة بفعل الغير، ليس إلا إلها عاجزا، وأن إلها مطلق الإرادة والقدرة في غير حكمة ونظام، ليس إلا إلها مستبدًّا لا يصلح به العالم. فلم يبق إلا أن يكون الإله الحق، الذي به يستقيم أمر العالم، إلها قد قدَّر أزلا بحكمته أن يسير العالم بجميع عناصره (الطبيعة والحيوان والإنسان) على نظام خاص؛ وألا يتدخَّل في أعمال الإنسان إلا بقدر محدود، ما دام قد أمدَّه بالعقل الذي به يتصرَّف في هذه الحياة، وما دام سيُسأل في الدار الآخرى عن أعماله في هذه الدار الدنيا.

وبعبارة صريحة، الإله الحق الحكيم هو الذي جعل من نفسه لإرادته وقدرته بعض الحدود حسبما رأى وقدَّر من حكمة، وعلم ما سيكون عليه كل مَن خلقه من هدى وضلال، حسب طبيعته واستعداداته واتباعه عقله أو هواه. وبذلك لا يكون الله قد حدَّ أحدٌ من إرادته أو قدرته، ويكون في الوقت نفسه عادلا أيضا تمام العدالة».[1]

على أنه لم يعمد في نهاية المطاف إلى حسم الأمور كما فعل الفريقان (الأشاعرة والمعتزلة)؛ وإنما شدَّد على أنه لا: «يمكننا، ولعله لم يُمكِّن أحدًا حتى الآن أن يعرف ويحدِّد بالضبط المدى الذي يكون لقَدَر الله الذي لا بد أن يكون، والذي لإرادة العبد وقدرته اللّتين يُحِسُّ بهما تماما، في الفعل الذي يصدر عن الإنسان. علم ذلك لله وحده، ولا نعتقد أن معرفته ضرورية في الدين».[2]

(1) **القرآن والفلسفة**، ص 171 - 172. وأعاد الشيخ الرأي نفسه باختصار في كتابه **الإسلام وحاجة الإنسانية إليه**، ص 81 - 82. مع ميل واضح لديه للقبول - إلى حد كبير - بتأويلات المعتزلة المتعلقة بالآيات القرآنية التي تصرِّح بأن الله هو الذي يهدي من يشاء ويضل من يشاء.

(2) **القرآن والفلسفة**، ص 175. و**الإسلام وحاجة الإنسانية إليه**، ص 84.

(5) مسألة الوعد والوعيد:

وهذه المسألة تتضمَّن شقين أساسيين هما: جواز ألا يثيب الله الطائع، وجواز ألا يعاقب العاصي. والواقع أن خلاف الأشاعرة والمعتزلة في الشق الأول ليس كبيرا حيث يرى المعتزلة أن الله سيثيب المطيع؛ لأن الطاعة علة لاستيجاب الثواب على الله تعالى، على حين يرى أهل السنة أن الله سيثيب المطيع على ما عمل؛ لا لأن العمل سبب وعلة لاستحقاق الثواب على الله [كما يقول المعتزلة]، بل لأن الله تفضَّل ووعد بذلك في القرآن ومَنْ أوفى بعهده من الله! أما العمل؛ فهو كما يقول الرَّازي بمثابة «علامة حصول الثواب، لا أنه علةٌ مُوجِبَةٌ له».[1]

أما الشق الآخر من هذه المسألة؛ وهو وجوب عقاب العاصي في رأي المعتزلة، أو جواز تخلُّف وعيد الله بأن يعفو عنه، فالخلاف فيه بين الفريقين كبير. وكما هو الحال دائما، فقد لجأ كل من الطرفين إلى الاستدلال على صحة مذهبهما بالقرآن والحديث؛ كقوله ﷺ: **«أتاني آت من ربي فأخبرني بأن مَن مات من أمتي لا يشرك بي شيئا دخل الجنة»**. قلتُ [أبو ذر راوي الحديث]: وإن زنى وسرق؟ قال: **«وإن زنى وسرق»**. وإلى جانب هذا الحديث الذي استدلَّ به الأشاعرة، ثمة حديث آخر يقول فيه النبي ﷺ: **«إن مَن فعل شيئا من الذنوب فأُخذ به في الدنيا فهو له كفارة وطهور، ومَن ستره الله فذلك إلى الله، إن شاء عذَّبه وإن شاء غفر له»**.[2]

(1) القرآن والفلسفة، ص 184.

(2) ص 186 - 187.

وبطبيعة الحال؛ فإن معنى الحديثين واضح تمامًا في تقرير أن من مات وهو غير مشرك بالله أدخله الله الجنة، حتى وإن ارتكب ولم يتب عن الكبائر التي اقترفها! وأن الله يغفر لمن يشاء ما يشاء من الذنوب والمعاصي. على حين يذهب المعتزلة إلى القول بتخليد مرتكب الكبيرة الذي لم يتب في النار!

على أن المسألة برأينا أعقد من أن نقسمها مثل هذا التقسيم، مع مخالفة المعتزلة في القول بتخليد مرتكب الكبيرة الذي لم يتب في النار، وعدم موافقة الأشاعرة في أن الله يغفر الذنوب جميعا بغض النظر عن طبيعة الطرف الذي انتُهِكَتْ حُرْمته! بمعنى آخر؛ إن الحل برأينا لا يكمن في هكذا تقسيم وإنما في نوع المعاصي والذنوب التي يكون للمولى عَزَّوَجَلَّ مطلق الحرية في أن يعاقب مرتكبها أو يغفرها له. ومن ثم يكون من المنطقي أن يكون التقسيم مرتبطا بنوع المعصية لا بإثابة المطيع وعقاب العاصي. خاصة وأن المعصية، على ما لاحظ الإمام الغزالي بحق، تنقسم إلى: لازمة ومتعدية، والفسق لازم لا يتعدى، وكذا الكفر، وأما ظلم الولاة فهو متعد.[1]

بمعنى أن من المعاصي ما يكون مرتبطا بحق الله تعالى، كإهمال المسلم في أداء العبادات، ومنها ما يكون مرتبطا بحقوق العباد كالظلم والقهر والخيانة والاستبداد... إلخ. ونحن نرى أن النوع الأول أمره موكول إلى الخالق عَزَّوَجَلَّ إن شاء عفا عن هذا النوع من المعاصي وإن شاء عذّب عليه، أما النوع الثاني - نقصد المعاصي التي تتعلقَّ بحقوق الناس - فهذه مما لا يجوز في حقه تعالى أن يتجاوز عنها أو يتدخل فيها ويبقى أمرها معلقا بالطرف الآخر من المعادلة، كالمظلومين، وهو ما يدل له، أو عليه، حديث للنبي ﷺ يُخبر فيه أنه إذا كان

(1) **إحياء علوم الدين**، ج2، ص149.

لعبد مظلمة يوم القيامة خيَّره الله بين أن يأخذ حقه ممن ظلمه (بأخذ حسناته أو بإضافة سيئات عليه) وبين أن يعفو عنه ويأخذ بيد أخيه إلى باب الجنة!

ويبقى القول: إن كلاما كذلك الذي نسوقه هنا لا يقلِّل من قدرة المولى عزَّ وجلَّ الذي أخبر في كتابه الكريم أنه ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: 54] وبمنطق الرحمة والعدل الإلهي تبقى المعاصي المتعدِّية خارجة عن الإطار الذي وُضعت فيه تلك المسألة. ومن ثم لا يجوز قبول رأي المعتزلة القاضي بخلود مرتكب الكبيرة الذي لم يتب في النار وإلا وقع التساوي بينه وبين الكفَّار، كما لا يجوز قبول رأي الأشاعرة القاضي بأن ما ورد من آيات قرانية بخصوص الوعد والوعيد إنما جاء على سبيل الإنشاء!

وهكذا نجد المعتزلة يراعون في الإيمان المُنجي من النار العقيدة والعمل معا، وذلك تحقيقا للعدالة الإلهية، أو للتفرقة في الجزاء بين المطيع الخيّر والعاصي الشرير، على حين لا يشترط أهل السنة في الإيمان المنجي إلا العقيدة الخالصة مما يُبطلها كالنفاق مثلا، ويَدَعُون مسألة العقاب على المعصية لله وحده، إن شاء أخذ بها وإن شاء عفا عنها.

وفي الأحوال كلها؛ يميل الشيخ إلى قبول ما أخبر به الجلال الدواني، شارح العقائد العضدية، حين قال: «واعلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن الخُلْفَ في الوعيد جائز على الله تعالى، وممن صرح بذلك الواحدي في تفسيره الوسيط حيث قال: وبهذا وردت السنة عن رسول الله ﷺ [حيث] قال: **«مَن وعده الله على عمله ثوابا فهْوَ مُنْجِزُهُ له، ومَن أوعده على عمله [أي معصيته وإفراطه في جنب الله تعالى، لا في جنب الناس بحسب ما ذهبنا إليه] عقابا فهو بالخيار»**.

ولقد أحسن يحي بن معاذ في هذا المعنى حين قال: «الوعد والوعيد حق؛ فالوعد حق العباد على الله، إذ ضمن لهم أنهم إذا فعلوا كذا أن يعطيهم كذا، والوعيد حقه تعالى على العباد، إذ قال لا تفعلوا كذا [من المعاصي في شقها الإلهي] فإني أعذبكم، ففعلوا؛ فإن شاء عفا، و إن شاء أخذ؛ لأنه حقه تعالى، وأولاهما بربنا العفو والكرم، لأنه عفو غفور».[1]

وبعد أن أورد الشيخ ما قاله الدواني علَّق على ذلك بالقول: «بهذا الرأي الذي نراه نكون قد حقَّقنا للمعتزلة ما يحرصون عليه من وجوب إثابة المطيع عدلا، كما نكون قد جعلنا من المحتمل، بل من الراجح، أن يغفر الله لبعض العصاة [نكرّر من جانبنا: المقصِّرين في جنب الله تعالى، علما بأن ثمة من الذنوب والمعاصي ما يكون مرتبطا بحق الله والعباد معا و في مقدِّمتها «الظلم» تبعا للحديث القدسي: **«يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا»**.... الحديث]، ولا يكون ذلك كذبا في إخباره، الأمر الذي يخافه المعتزلة وغير المعتزلة طبعا، كما لا يكون كذلك ترهيبا وترغيبا، على ما يذهب إليه أهل السنة، وهو مالا يليق بجانب الله تعالى».[2]

ولعل الإشارة السابقة من جانبنا للحديث القدسي المشهور تؤيد ما سبق وذهبنا إليه. فتحريم الله الظلم عَلى نفسه يحول دون أن يغفر للعصاة الذين تعدى عصيانهم وظلمهم جنب الله إلى جنب العباد، وتحريمه الظلم على العباد يجعل من حقه أن يعفو عمن ظلمه سبحانه وتعالى بالتقصير في حقوقه؛ أي في جنب الله.

(1) القرآن والفلسفة، ص 195.

(2) القرآن والفلسفة، ص 196.

ومما يؤكِّد ذلك أيضا ما قاله ابن حجر الهيتمي (ت995هـ) في كتابه «إتحاف أهل الإسلام بخصوصيات الصيام» حين عرض بالشرح للحديث الذي رواه ابن أبي الدنيا في فضل رمضان وأنه **«شهرٌ يكفِّر ما بين يديه إلى شهر رمضان المقبل»**، فقال: إنَّ المكفَّر برمضان وعرفة وغيرهما إنما هو الصغائر المتعلقة بحقوق الله تعالى، بخلاف الكبائر، إذ لا يكفرها إلّا التوبة الصحيحة بشروطها، وبخلاف حقوق الآدميين، إذ لا يكفرها إلّا رضاهم».[1]

وختاما، فمما لاشك فيه أن قضية العلاقة بين الدين والفلسفة والعلم ما تزال مطروحة في حياتنا المعاصرة؛ ما يبِّرر وجود أثر واضح لجهود محمد يوسف موسى التوفيقية على المؤلفات اللاحقة عليه وفي مقدمتها: كتاب علي سامي النشار «نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام» الذي ظهر عام 1947، وكتاب أحمد عزت باشا «الدين والعلم» (1948)، وكتابْي توفيق الطويل «قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام» (1947)، و«قصة الصراع بين الدين والفلسفة».

وكذلك مؤلَّفات الشيخ طنطاوي جوهري حول الإعجاز العلمي في القرآن؛ خاصة تفسيره المسمى بـ «الجواهر»، وكتابات العقاد خاصة: «حول ابن رشد» الذي صدر عام 1953، وكتابْي «الإنسان في القرآن» و«التفكير فريضة إسلامية» الذين صدرا سنة 1961. وهناك أيضا كتاب عبد الرازق

(1) ابن حجر الهيتمي، **إتحاف أهل الإسلام بخصوصيات الصيام**، قدَّم له وعلّق حواشيه محمود النواوي، صحَّحه وقابل الأصول محمد الديوي، مكتبة النهضة الحديثة بمكة المكرمة، مطبعة الفجالة الجديدة، القاهرة، 1380 هـ - 1961م، ص20.

نوفل: «بين الدين والعلم»، ومؤلَّف مصطفى صبري: «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين» (أربعة أجزاء)، وغيرها من المؤلَّفات القيمة.

ويبقى القول: إنَّ محمَّد يوسف موسى يستحق المزيد من البحث والدراسة لمؤلَّفاته في ضوء ثقافة عصره، وإن كنا قد اختلفنا معه في بعض النقاط التفصيلية؛ فإن هذا لا ينقصه حقه، ولاسيما إذا أخذنا بعين الاعتبار حقيقة أنه صنَّف أغلب مؤلَّفاته قبل نشر وتحقيق التراث الكلامي وأمَّهات الكتب الفلسفية لفلاسفة الإسلام.

الفصل الرابع

تيارات الإصلاح والتجديد في شبه القارة الهندية خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين

الفصل الرابع

تيارات الإصلاح والتجديد في شبه القارة الهندية

خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين

«طالما طرَقتُ باب النِّيام ليستيقظوا! فإن فعلوا، فذلك ما أبغي، وإن تخبَّطوا عند انتباههم وترنَّحوا يَمنة ويَسرة؛ فمرحلة لا تستوجِبُ الرِّضا، ولكنها مع ذلك تسْتوجِبُ الأمل في يقظة المستقبل؛ وليتها تكون! فعندما ترى الأم طفلها مريضا تُلِحُّ عليه أن يشْرب الدَّواء المرَّ، وأنا كذلك سوف أطرُق باب النِّيام دائما ليسْتيقظوا، وسأصيح بالأطفال المرَاض: اشربوا اشربوا، حتَّى يتجرَّعوا، لا أَكَلٌ ولا أَمَلٌ».

أحمد خان (1233 - 1316هـ/ 1817 - 1898م)

تمهيد

على غير الشائع، طُرحتْ قضايا «الإصلاح والتجديد، وعلاقة الإسلام بالآخر» مبكرا جدا في البيئات الإسلاميّة غير العربية - الهندية منها بصفة خاصة - خلال القرن السابع عشر الميلاديّ مع الإرهاصات الأولى لانهيار الامبراطورية العثمانية؛ ممثَّلة في الانهزامات العسكرية المتتابعة، ومرورا بالتوقيع على المعاهدات الجائرة بحقها، وليس انتهاءً بمنح الامتيازات الأجنبية.

ومن بين المؤلفات الأولى التي ظهرت في هذا الشأن كتاب «أصول الحكم في نظُم الأمم» لإبراهيم متفرِّقة، والذي ألَّفه قرابة العام 1727م، وكتاب «جنة المشركين» لمحمد جلبه أفندي عام 1731م، إضافة إلى تقرير حول التنظيمات العسكرية وأنماط الإدارات والحكومات للدول الأوربية أعدّه راتب أفندي عام 1793م.

كان بديهيا - والحالة هذه - أن ينقسم المفكِّرون العثمانيون إلى فريقين رئيسين: فريق يرفض مظاهر التحديث الأوربيِّ كافَّة؛ استشرافا منه للخطر الدَّاهم الكامن بين ثنايا الثقافة الغربيّة الوافدة على الإسلام وشريعته. وفريق آخر أدرك - بحكم سياق العصر والواقع - أن لا سبيل إلى إصلاح شؤون الدولة/الخلافة إلَّا من خلال اللحاق بركب الحضارة الغربيّة، وانتحال نظمها السياسيَّة والإداريَّة والاجتماعيَّة كافَّة؛ حتَّى لو كانت تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

أما مفكِّرو شبه القارَّة الهندية، فلم تظهر بواكير كتاباتهم المتعلقة بهذه القضية إلَّا بعد انهيار دولة المغول الإسلاميَّة «الدولة التَّيمورية (932 - 1273هـ

/ 1526 - 1857م)»، وانتشار موجة المواجهات العسكرية مع الإنجليز إبَّان منتصف القرن التَّاسع عشر. فمنذ منتصف العقد الثالث من هذا القرن تحديدا ظهرت بواكير الدَّعوات الإصلاحية التي كان همَّها الأكبر ممثَّلا في مناقشة قضايا الصِّراع بين الحضارة الأوربية الوافدة من جهة، والثقافة الهندوسية العريقة من جهة ثانية، والعقيدة الإسلاميَّة من جهة ثالثة.

تبعا لذلك، انقسم المفكرون المسلمون هناك - عقب ثورة العام 1274هـ/1857م - إلى اتجاهين رئيسين:

أولهما: الاتجاه المحافظيّ ممثَّلا في أتباع الشاه ولي الله الدهلوي (1114 - 1176هـ/1703 - 1762م) الذي دعا إلى مقاطعة الغرب ومحاربته، والتمسُّك بكتاب الله وسنته.

ثانيهما: الاتجاه التحديثيّ ممثَّلا في شخص السيد أحمد خان (1233 - 1316هـ/1817 - 1898م)، الذي دعا إلى ضرورة الاقتباس من الحضارة الغربية في علومها ونظمها وفنونها مع التمسُّك بالثوابت العقدية.

وسرعان ما انتقل هذا الجدل لاحقا إلى البيئات العربية خلال القرن التَّاسع عشر بظهور كتاب رفاعة الطهطاويِّ (1216 - 1290هـ/ 1801 - 1873م) «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» عام 1834م، ومرورا بكتابيّ فارس الشدياق (1219 - 1304هـ/1804 - 1887م) «الواسطة في معرفة أحوال مالطة» و«كشف المخبَّأ عن فنون أوربا»[1] عام 1866م، وانتهاءً

(1) قارن بـ أحمد فارس الشدياق، **كشف المخبأ عن فنون أوربا**، تقديم عصمت نصَّار، في الفكر النهضوي الإسلامي: 18، (القاهرة: دار الكتاب المصري/ بيروت: دار الكتاب اللبناني،، 2011م).

بكتاب «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»[1] لخير الدين التونسّي (1225 - 1308هـ/1810 - 1890) عام 1867م.

غير أن الملاحظ على أغلب هذه الكتابات أنَّها ناقشت قضايا الإصلاح والتجديد، وعلاقة الإسلام بالآخر عبر أسلوب أميلَ إلى المحافظة منه إلى التجديد، حيث اكتفت بمقابلة الواقع الإسلاميِّ ومقارنته بمثيله الغربيِّ، داعية - على استحياءٍ - إلى لأخذ بالجوانب الإيجابيّة من الحضارة الأوربية الحديثة.

ملاحظة أخرى على قدر كبير من الأهمية، ألا وهي أنَّ الراصد لبدايات الانشغال بقضايا الإصلاح والتجديد، ومستقبل العلاقة مع الآخر في البيئات الإسلاميَّة المعاصرة - وعلى اختلافها - يخرج بنتيجتين رئيستين:

الأولى: أنَّ هذه القضية لم تُطرح في ذلك الوقت إلَّا كردِّ فعل مباشر على الصدام الحضاريِّ ما بين الثقافتين الإسلامية والغربية؛ وهو ما يفسِّر نشأة هذه التيارات في كلٍّ من: تركيا والهند أولًا حيث وقعت الهند في قبضة المستعمر الغربيِّ فيما كانت أجزاء كثيرة من العالم العربيِّ لا تزال واقعة تحت سلطة وسيطرة الخلافة العثمانية. ومن ثمَّ، كان الانشغال بتلك القضايا وليد الواقع المعاش أكثر من كونه معبِّرًا عن إرادة عقلية أو محض استشراف للمستقبل من قبل مفكِّري عصر النَّهضة.

النتيجة الثانية: - وهي مبنية على سابقتها - تتمثَّل في أنَّ قضية العلاقة مع الآخر لم يتناولها المفكرون المسلمون من منطق الوعي بالهُوَّية والدفاع

(1) قارن بـ خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تقديم محمد الحداد، في الفكر النهضوي الإسلامي: 13، (القاهرة: دار الكتاب المصري/ بيروت: دار الكتاب اللبناني،، 2011م).

عن مشـخَّصاتها وثوابتها ضد الآخر بقدر ما نوقشتْ باعتبارها إحدى قضايا الإصلاح والتجديد ليس إلا![1]

ونتيجة لذلك، صارت هذه الإشكاليّة بمثابة حجر الزاوية في كلِّ معالجة لاحقة تم طرحها لحل مشـكلات أخرى، حتى و إنْ بدت على غير صلة بها! ولعلَّ في ذلك يكمن سرُّ انبعاثها من جديد وبقائها قيد المناقشة لقرنين وعقد من الزمان. ومن جهتنا فسوف نقف هنا على أهمِّ تيارات الإصلاح والتجديد في منطقة «شـبه القارة الهندية» خلال القرنين الثالث عشـر والرابع عشـر الهجريين/التاسع عشر والعشرين الميلاديين.

أولا: تيارات الإصلاح والتجديد في شبه القارة الهندية في سياق تاريخي

لشـبه القارَّة الهندية خصائص متنوعـة؛ ليس فقط لجهة الموقع الجغرافيِّ و إنَّما أيضا لجهة التنوّع الدِّينيِّ والثقافيِّ أو الحضاريِّ بشكل عام. وتبعا لذلك، فإنَّ التعدُّد والتنوع هو الأسـاس في البنية الثقافية الهندية، ولعلَّ ذلك هو ما قصده شـكيب أرسـلان (1286 - 1366هـ / 1869 - 1946م) حين قال: «إنَّ المدنية الإسـلامية في الهند كانت خلاصة مدنيات عديدة؛ إذ اجتمعت فيها عناصر الحضارات العربية والفارسـية والتركية والمغولية والصينية والهندية والبوذية وغيرها».[2]

(1) لمزيد من التفاصيل، قارن بـ عصمت نصار، **الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال**، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 1423هـ - 2003م)، ص 6 - 7.

(2) شكيب أرسلان، **حاضر العالم الإسلامي**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1965م)، ج 4، ص 319.

لكن على الرُّغم من ذلك، فما إن أطلت الحداثة برأسها على شبه القارة الهندية حتى نمت فيها التيارات السلفية المتشدِّدة، وأخذ العلماء ينظرون إلى التطور نظرة مريبة، فبثوا الألغام في طريقه وملؤوا عقول الناس بأنَّ كل محدث بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار! ومن ثمَّ، عكفوا على علوم الدِّين يُفهِّمُونَهَا للناس مؤكدين أنَّ كلَّ ما عداها رجسٌ من عمل الإنجليز لا بدَّ أن تُسدَّ أمامه المنافذ والأبواب. «وهكذا أصبح عامَّة المسلمين في الهند حينذاك محصورين بين ضغط الحكومة واضطهادهم و إفقارهم، وتهيئة كلِّ سبُل الجهل والضعف لهم، وبين فكرة العلماء في محاربة كلِّ جديد، ولو علما نافعا من علوم الطب والهندسة وما على شاكلتها، فتأخَّر المسلمون عن الرَّكب كثيرا».[1]

في هذا الجو المشحون بالصراع بين القديم والحديث، علوم النقل وعلوم العقل، برزت نخبة قليلة تلقَّت علومها في الغرب وعادت لتحطِّم كافة القيود من حولها، فلم تبال بسخط العلماء وانتقاداتهم. وكان من الطبيعي أن تنشأ بسبب ذلك خصومة تاريخية ما بين «الإسلام» و«المدنية» الحديثة في واقع المسلمين وعقولهم. ليس غريبا إذاً - والحال هذه - أن يحتدم الجدل و يصل إلى مرتبة العنف بين متخرِّجي جامعة «عليْكرة» وبين العلماء الدِّيوبنديين (الدَّرعميين بلغة المصريين؛ نسبة إلى دار العلوم) وغيرهم.

سنعمل في هذا القسم على قراءة خارطة أهمِّ التَّيارات الإصلاحية في شبه القارَّة الهندية؛ ابتداء بظهور التَّيار الإحيائيِّ السَّلفيِّ مُمثَّلا في شخص كلٍّ من:

(1) عبد المنعم النمر، **تاريخ الإسلام في الهند**، (القاهرة: دار العهد الجديد للطباعة، 1959م)، ص331.

ولي الله الدَّهْلوي، وأبي الأعلى المودوديِّ، ومرورا بالاتجاه التحديثيِّ الليبراليِّ مُمثَّلا في شخص السيد أحمد خان، وانتهاءً بالاتجاه الإصلاحيِّ التجديديِّ ممثَّلا في شخص كلٍّ من: أبي الكلام آزاد، ومحمَّد إقبال.

1- **التيار السلفي المحافظ:**

أصبحت شبه القارة الهندية - ابتداءً من القرن الثاني عشر الهجريِّ - بمثابة الجزء الحاسم الحسَّاس من العالم الإسلاميِّ. ومن هنا يمكننا أن نتفهَّم طبيعة الدَّور الذي قام به حكيم الإسلام الإمام أحمد بن عبد الرحيم؛ المعروف بالشيخ ولي الله الدَّهْلويِّ (1114 - 1176هـ) الذي اضطلع بدور مهم في إحياء الفهم للدِّين من خلال الكشف عن أسرار الشريعة ومقاصدها، والتوفيق بين العقل والنقل، الفقه والحديث، فضلا عن دوره الخاص بالعمل على إصلاح العقائد والرد على المذاهب الباطلة، إلى جانب محاولته تجسير الهوَّة الفاصلة ما بين المذاهب الفقهية السائدة ورفع الفجوة بين المنتمين إليها.[1]

وعلى الرُّغم من أنَّ حركة إمام أهل السُّنَّة والجماعة كانت قد بدأت في القرن الثاني عشر الهجريِّ/الثامن عشر الميلاديِّ، إلَّا أنَّها تعد في منزلة أم الحركات الإحيائية التجديدية في العصر الحديث بشبه القارَّة الهندية، بحيث يتعذَّر من دون دراستها فهم جميع التَّيارات الفكرية اللاحقة لها زمنيا، المتأثرة بها فكريا.

(1) لمزيد من التفاصيل قارن بـ جلال السعيد الحفناوي، **موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين**، الطبعة الأولى، (بيروت: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1426هـ - 2005م)، المجلد التاسع، ص 366 - 369.

وممَّـا يزيد من أهمية هذا الاعتبار، أنَّ جهود الدَّهْلويِّ قد تمت في خضمِّ عصـر الفوضى السياسـية واحتضار الدولة الإسلامية في شبه القارَّة الهندية. ومن ثمَّ، فقد امتدَّ دورُه الإصلاحيُّ ليشـمل مساحات مكانية وزمانية واسعة تعدُّ «من أوسـع المسـاحات التي قُيِّضَتْ لمصلح دينيٍّ، وعالِمٍ مؤلِّفٍ ومُدَّرِسٍ مُـرَبٍّ، مضافا إلى ذلك كلّه إحياء الجهاد في سـبيل اللـه، ومقاومة الخطر على حرية المسلمين وسُلطتهم».[1]

ويبدو من سياق العصـر الذي وجد فيه الدَّهْلويِّ أنَّه كان قريب الشبه إلى عصـر ابن تيمية الحرَّاني (ت 728هـ) من حيث انحطاط الدولة، وذهاب هيبة الخلافة، وتعويلهما على الكتاب والسُّنَّة باعتبارهما الأصل والأساس في حل جميع المعضلات والمشـكلات الواقعية، فضلا عن ظهور الحاجة الماسـة إلى إعمال العقل واتساع رقعة الاجتهاد.

وبهذا التوافق الفكريِّ يكون لدينا سلسلة مكونة من مؤسِّس ووسيط ومجدِّد. أمَّا المؤسِّـس فهو ابن تيمية، وأمَّا الوسـيط السابق على الدَّهْلويِّ فهو الشـيخ أحمد بن عبد الأحد؛ المعروف بالإمام السَّرهنديِّ (971 - 1034هـ)، وأمَّا المجدِّد فهو ولي الله الدَّهْلويِّ.

وإذا كان معلوما أنَّ العصـر الذي يولد فيه الإنسان، والعالَم الذي يحيط به، والمجتمع الذي ينشـأ في أحضانه، هو بمثابة النَّهر الجاري الذي تتَّصل فيه كلُّ موجة بسـابقتها؛ فلا مناص مـن أن نتعرَّض لعصـر المجدِّدين ومراعاة الظروف التَّاريخية، السياسـية والاجتماعية، التي أحاطت بدعوتهم وأثَّرتْ

(1) أبو الحسن الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار ابن كثير، 1420هـ - 1999م)، الجزء الرابع «الشيخ ولي الله الدهلوي»، ص 7.

- سلبا أو إيجابا - على طرائق تفكيرهم ومواقفهم بما لها من الدَّور الأساسيِّ في تكوين عقليتهم وثقافتهم، وبالتالي في تكوين رؤيتهم للأمور وحكمهم عليها.

ولد شاه ولي الله الدَّهْلويِّ سنة 1114 هجرية وتوفِّي عام 1176هجرية؛ أي أنَّه عاش اثنتين وستين عاما توالى فيها على عرش الدَّولة العثمانية خمسة سلاطين، واندلعت في عهد أحدهم (مصطفى الثالث المتوفَّى سنة 1187هـ) الحرب ما بين روسيا والدَّولة العثمانية، والتي انتهت بهزيمة العثمانيين عام 1769م.

أما بالنسبة لأطوار حياته؛ فقد تخرَّج الشيخ على يدي والده (ت 1131هـ)، ثم تولَّى مسنده من بعده لمدة اثنتي عشرة سنة. كما انتشرت المطابع في الدَّولة العثمانية حين كان الدَّهْلويُّ لا يزال شابًّا بعد، فضلا عن ظهور حركة محمَّد بن عبد الوهَّاب في الجزيرة العربية (1115 - 1206هـ).

ومن الثابت تاريخيا أنَّ الدَّهْلويَّ قد سافر لأداء فريضة الحج عام 1142هـ وأقام في الحرمين لمدة عام، وعندما رجع إلى موطنه مرة أخرى أخذ في تدريس علوم الحديث الشريف في المدارس الرَّحيمية - نسبة إلى والده - في حي مهنديان بدلهي القديمة.

وفي السِّياق ذاته، قدِم إلى الهند بعد رحلة حجٍّ قام بها سنة 1822م اعتنق خلالها المذهب الوهَّابي مصلحٌ آخر اسمه «السَّيد أحمد» (1782م - 1831م)، فدعا إلى تحريم زيارة الأضرحة والشفاعة بالأولياء، وأنشأ بإقليم بنجاب شبه دولة وهَّابية؛ لدرجة أنَّه هدَّد - بسبب اتساع نفوذه وسلطانه - شمال الهند قاطبة؛ فأقام حربا عَوَانا على ما سمَّاه «البدع والخرافات»، وهاجم

رجال الدِّين والوعَّاظ، وأعلن الجهاد على متَّبِعي الطرق الصوفية، وكلِّ من لم يعتنق مذهبه و يقبل دعوته!

ونظرا لتأثر الدَّهْلويِّ الشديد بوالده الشيخ عبد الرحيم؛ فقد ألّف كتابا في حياة أبيه سمَّاه «بوارق الولاية» المعروف بـ «أنفاس العارفين»، تحدَّث فيه عن فضائله ومناقبه و شيء من نسبه وكراماته، حيث يعود نسب الإمام الدَّهلوي إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطَّاب.

و إذا استعرضنا المؤلفات التى تربَّى عليها الدَّهْلويّ - بحسب ما ذكرها بنفسه - فسوف يتبين لنا مصادر ثقافته. يقول في كتابه «الجزء اللطيف»:

«... وقرأت من الفقه شرح الوقاية والهداية[1]، ومن أصول الفقه الحسامي[2] وطرفا صالحا من التوضيح والتلويح[3]، ومن المنطق شرح الشمسية[4] كلّه، وقسطا من شرح المطالع.[5] ومن الكلام شرح العقائد[6] كله، مع جملة من حاشية الخيالي[7]، وشيئا من شرح المواقف[8]، ومن السلوك [التصوف] قطعة من العوارف[9]، وبعضا من الرسائل النقشبندية

(1) شرح الوقاية لصدر الشريعة، فقه حنفي. والهداية للمرغيناني، فقه حنفي أيضا.
(2) للحسامي الإخسيكثي، أصول فقه حنفي.
(3) التوضيح لصدر الشريعة، والتلويح للسعد التفتازاني، وهو شرح للأول في أصول الحنفية أيضا.
(4) الشمسية للكاتبي القزويني في المنطق.
(5) شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي.
(6) شرح عقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني.
(7) حاشية الخيالي شرح للعقائد.
(8) شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني. والمواقف لعضد الدين الإيجي.
(9) عوارف المعارف، لشهاب الدين السهروردي.

وغيرهـا، ومـن الحقائـق شرح الرباعيـات لمولانـا الجامـي[1]، واللوائـح[2] ومقدمـة شرح اللمعـات[3] ومقدمة نقد النصوص[4]، ومن خواص الأسـماء والآيـات [التفسـير] المجموع الخـاص لذاتـه[5]، والفوائد المئـة[6] وغيرها، ومـن الطـب الموجز[7]، ومن الحكمـة شرح هداية الحكمـة[8]، ومن النحو الكافية وشرحه للجامي[9]، ومن المعاني [البلاغة] المطوَّل[10]...».[11]

ونتيجـة لثقافته العاليـة خلَّف الدَّهْلويُّ أكثر من تسـعين مؤلَّفا موزعة على علوم الدِّين المختلفة: التَّفسـير، والأصول، والفقه، والحديث، والكلام، والحقائق والمعارف، والسّلوك، والسيرة، والتَّاريخ، والفلسفة، والشـريعة... إلـخ. ومـن أهمِّ مؤلَّفاتـه: «حُجَّة اللـه البالغة»، و«إزالة الخفـاء عن خلافة الخلفاء»، و«أنفاس العارفين».[12]

(1) نور الدين عبد الرحمن الجامي، صاحب لوائح الحق ولوامع العشق.
(2) لعلها للجامي أيضا، ولا أعرف لها شرحا في حدود علمي. وربما يقصد التلوحيات اللوحية والعرشية وشرحها في المنطق لابن كمونة المتوفى 683هـ.
(3) ربما يقصد اللمعات القدسية.
(4) نقد النصوص في شرح نقش الفصوص [فصوص الحكم لابن عربي]، للجامي أيضا.
(5) لم أقف عليه فيما بين يدي من مصادر.
(6) لم أقف عليه فيما بين يدي من مصادر.
(7) لم أقف عليه فيما بين يدي من مصادر.
(8) هداية الحكمة للأبهري، ولعل الشرح للمبيدي في الفلسفة.
(9) الكافية لابن الحاجب وشرحها للجامي.
(10) المطول لسعد الدين التفتازاني.
(11) **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، مصدر سابق، ص91 - 92.
(12) قارن بـ الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الخلاف، تحقيق: أحمد راتب عرنوش، مراجعة عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت: دار النفائس، 1431هـ - 2010م). =

ومـن خلال اسـتعراض مآثر الشـيخ التجدِّيديـة، تبدو لنا سـعة دائرة الإحيـاء والتجديد التي قام بها وتنوعها، حيـث توزَّعتْ جهودُه الإصلاحية على المجالات التالية:

- ❐ إصلاح العقيدة ودَّعوة المسلمين إلى الرجوع للقرآن والسُّنَّة.
- ❐ الوعظ الدينيِّ والإصلاح الاجتماعيِّ العامّ.
- ❐ التوفيق بين الفقه والحديث.
- ❐ الكشف عن مقاصد الشريعة.
- ❐ الدِّفاع عن نظام الخلافة الإسلامية.
- ❐ الجهاد في عصر الفوضى السياسية واحتضار الدولة المغولية.
- ❐ نقد التَّيارات السائدة في عصره.
- ❐ الدَّعوة إلى الإصلاح والتجديد ومحاربة الجمود والتقليد.
- ❐ إعداد القادة والدُّعاة عبر القيام بالتوجيه والتدريس.

وفي الواقع، يحتل جانب الإصلاح العقديِّ المكانة الأسـمى من بين اهتمامات ولي اللـه الدَّهْلويِّ التجديدية؛ ومردُّ ذلك إلى إيمانه الراسـخ بـأنَّ إصلاح الأمَّـة وتجديد دينها في أي عصـر أو مِصْـر لا بدَّ وأن يبدأ

= الدهلوي، **الإرشاد إلى مهمات الإسناد**، اعتنى به وعلّق عليه بدر على بن طامي العتيبي، (القاهرة: دار الأفاق العربية، 1430هـ - 2009).

الدهلوي، **الفوز الكبير في أصول التفسير**، إعداد: محمود سالم الخطيب، (القاهرة: مجلة الأزهر، 1404هـ - 1984م).

بإصلاح العقيدة أولا؛ و إلَّا فإنه يعدو خطًّا على الماء، ومبنيا على غير أساس.

وقد رأى الدَّهْلويُّ أنَّ دراسة القرآن الكريم وفهمه يعدان بمثابة أقوى الطرق وأكثرها تأثيرا لعلاج فساد العقيدة وانحرافها. و يبدو أنَّه قد تأثَّر في هذا الجانب كثيرا بالدَّعوة الوهَّابية التي عاصرها أثناء رحلته إلى البيت الحرام. وجديرٌ بالذكر في هذا السياق أنَّ أوَّل ما ابتدأ به الشيخ ترجمته للقرآن باللغة الفارسية تحت عنوان «فتح الرحمن».

وبحسب ما يذكر أبو الحسن الندويِّ، فإنَّ الدَّهْلويّ «قد اطمأن بعد عودته من الحجاز بخمسة أعوام - ولعلَّ ذلك بعدما شاهد من نتائج الجهود المبذولة لإصْلاح العقائد عن طريق التدريس للخاصَّة و إلقاء الدروس العامَّة والوعظ والإرشاد - إلى أنه لا طريق أبلغ وأقوى تأثيرًا للإرشاد العامّ و إصلاح العقائد من نشر تعاليم القرآن الكريم و إرشاداته ودعوته وتبليغها إلى النَّاس بطريقة مباشرة».[1]

وعلاوة على التراجم الأردية للقرآن الكريم التي قام بها لاحقا كلٌّ من الشيخين: عبد القادر الدَّهْلويّ (ت1230هـ)، ورفيع الدِّين الدَّهْلويِّ (ت1233هـ)، قام ولي الله الدَّهْلويِّ بإلقاء دروس القرآن شرحا وتفسيرا، واستمر على النهج ذاته أكبر أبنائه الذي اضطلع بأعباء أعماله الإصلاحية التجديدية وذلك بتوسيع نطاقها واستكمالها، الشيخ عبد العزيز الدَّهْلويّ (ت1239هـ)، الذي استمر في إلقاء دروسه المؤثِّرة في القرآن بدلهي لثلاثة وستين عاما.

(1) **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 126 وما بعدها.

ومـن أهمِّ كتُب ولي الله الدَّهْلويِّ في هذا المجال، كتابه «الفوز الكبير في أصول التفسـير» الـذي درس فيه مقاصد القـرآن وموضوعاته وخصائص أسلوبه ومناهجه، وأسباب النزول... إلخ.

كـما أولى الإمـام اهتماما كبـيرا بمسـألة «التوحيد وحقيقة الشـِّرك»، مؤكدا أنَّ الطبقة الكبيرة من العامّة قد فهمت حقيقة الشـرك على أنه إشراك كائن مع ذات الله تعالى على قَدَم سَواء؛ أمَّا نسبة بعض صفات الله تعالى إلى بعض عباده المقرَّبين، وتولِّيتهم بعض أمور القدرة المطلقة، فكلُّ ذلك لا يُنافي عندهم التوحيد ولا يُرادف الشِّـرك! موضِّحا أنَّ هـذا تلبيسٌ جرَّ كثيرا من أفـراد هذه الأمّة (الصوفية بخاصة) إلى حِمى الشِّـرك المُحرَّمة بحيث تخطَّوا الخط الأخير الذي هو الحدُّ الفاصل ما بين الشرك والتوحيد.

وتأكيـداً على هـذا المعنى يقول في كتابـه «الفوز الكبير»: «والشِّـرك هـو إثبات الصفات الخاصَّـة بالله تعالى لغيره؛ مثلَ إثبـات التصـرُّف المطلق في الكـون، بـالإرادة المطلقـة، التي يعبَّر عنهـا بـ «كن فيكـون»، أو إثبات العلـم الذاتيّ الذي يحصل بالاكتسـاب عـن طريق الحـواس والدّليل العقليَّ والمنـام والإلهام... وهؤلاء المشـركون لا يعرفون مع اللـه تعالى شريكا في خلق الجواهر (أصول المادة/العـالَم) وتدبير الأمور العِظام، ويعترفون بأنَّه لا قدرة لأحد إذا أبرم الله تعالى شيئا وقضـى، أن يُمانعه ويقف دونه، إنَّما كان إشراكهم في أمور خاصَّة ببعض العباد».[1]

وبذلـك يكون الدَّهْلويِّ متابعا لخطـى ابن تيمية وابن الجوزي في شرح

(1) **الفوز الكبير في أصول التفسير**، (الهند: نشر المكتبة المحمدية، دون تاريخ)، ص 7 - 8.

العقائد وعرضها وفق منهج السَّـلف الذي بحسبه يقوم على الجادة المتوسِّطة بـين كلٍّ مـن: «التأويـل» و«اللفظيـة»، بحيـث يجمـع في كتابـه «العقيدة الحسنة» - المنشور لاحقا باسم «العقيدة السُّنيَّة» - بين عمق الدِّراسة وسهولة العبارة عـلى النحو الذي تميزت به أيضا وصيته «المـرآة الوضيئة في النَّصيحة والوصيّة»، والتي جاء فيها:

«وصية هذا الفقير الأولى أن يتمسَّك المسلم في العقائد والعمل بالكتاب والسُّـنَّة ويَعِضَّ عليهما بالنواجذ، ويعمل بهما دائما، ويختار في العقائد منهج المتقدِّمين من أهل السُّنَّة، ويُعْرِض في باب الصفات والآيات المتشابهات التي لم يخـض السَّـلف في تفصيلها والبحث فيهـا، ولا الالتفات إلى تشـكيكات العقلانيين المتكائسين».[1]

وفي المحصِّلـة، لقـد حاول وليُّ اللـه الدَّهْلـويّ أن يُعيد تـوازن القوى المتصارعة في عصـره لصالح الإسلام، وذلك من خلال كتاباته أولا، وبترجمته للقـرآن الكريم ثانيا. كما كان يقصد من وراء حركته التجديدية الإصلاحَ بـين مختلف الفـرق والمذاهب الإسـلامية؛ لأنَّه كان يرى في تفرُّقها سـببا في ضعف الإسلام.

وبعد وفاة الشيخ تولّى ابنه الشاه عبد العزيز الدَّهْلويِّ (1746 - 1824م) قيـادة الحركـة التجديدية، بالإضافة إلى تـولّي مُسْـنَدِهِ في التدريس. على أنَّ ظـروف الابن كانـت أكثر صعوبة عن حقبة أبيه؛ حيـث بدأ تأثير كل من السِّيخ والإنجليز ينمو باضّطراد في الحياة السياسية والاجتماعية لشبه القارَّة

(1) الوصية بالفارسية وقد نشرت ضمن مجموعة رسائله الأخرى، والترجمة أعلاه منقولة عن: **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 142.

الهندية. ولعلَّ ذلك هو ما دفع به لأن يقوم بحملة عسكرية سنة 1246هـ، لصدِّ ومواجهة طائفة السِّيخ في منطقة «بالاكوت». وقد بقيت حركته الجهادية تُمارس كفاحها المسلَّح ضد الإنجليز إلى وقت خروجهم من الهند.

ومع تصاعد وتيرة تردِّي أوضاع المسلمين بشبه القارَّة الهندية، أعاد الشاه عبد العزيز الدَّهْلويّ من جديد طرح إشكال: هل الهند تعدُّ «دار إسلام»، أم أنَّها تحوَّلتْ إلى «دار حرب»؟! كان ذلك في العام 1803م، حيث أكد أنَّ كتاب «الدُّرِّ المختار» في الفقه الحنفيِّ يضع لانقلاب دار الإسلام دارَ حرب شروطا ثلاثة، هي:

- إحلال أحْكَام المشركين محل أحكام الإسلام.
- مجاورة الدَّار لدار الحرب.
- افتقاد المسلمين والذِّمِّيين المقيمين للأمان الأول.[1]

ويستطرد قائلا: إنَّ كتاب «الكافي» في الفقه الحنفي يقول: إن دار الإسلام هي التي يسيطر عليها مسلم، ودار الحرب هي التي يسيطر فيها وعليها كافر. ويصل بمقارباته تلك إلى النتيجة الحاسمة بأنَّ دلهي - موطن الاستفتاء - ليس لإمام المسلمين فيها سلطة؛ بل السلطة للمسيحيين الذين تتيح لهم سيطرتهم أن يفعلوا ما يشاءون بالمسلمين، وأنَّ مواطن سيطرة البريطانيين تمتد من دلهي إلى كلكوتا، ومن ثمَّ فهي «مواطن كفر وحرب»،

(1) عوَّلنا في استعراض هذه المسألة بشكل رئيس على الفصل الذي كتبه رضوان السيد تحت عنوان «دار الإسلام والنظام الدولي والأمة العربية - دراسة في الأصول السياسية للعالم الإسلاميِّ المعاصر»، وذلك ضمن كتابه: **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997م)، الصفحات 84 - 89.

ويتوجَّب على المسلمين فيها مجاهدة البريطانيين لاستعادة هوية الدَّار، أو الهجرة منها إن عجزوا عن الجهاد.

وبالفعل سرعان ما ارتفعت راية الجهاد خفَّاقة تحت قيادة شيخ الطريقة المحمَّدية، سيد أحمد برلوي (1786 - 1831م) الذي حجّ في العام 1824م، وعلى ما يبدو فإنه أيضًا قد تأثَّر كثيرا بالسَّلفية الوهَّابية، ثمَّ بدأ الإعداد للجهاد عقب عودته مباشرة، وذلك بدعوته أتباعه للهجرة إلى شمال غرب الهند على الحدود المتاخمة لأفغانستان، ولكن قتله السِّيخ في بلاكوت سنة 1831م، بعد أن تخلَّى عنه زعماء القبائل هناك، وانزعجوا من طريقته في تطبيق الشَّريعة وإقامة الحدود بصورة وحشية!!

أمَّا في الناحية الغربية من شبه القارَّة الهندية؛ فقد كان السيد تيتومير (ت1831م) يقاتل في غربيِّ البنغال ضد ملَّاك الأراضي الهندوس والبريطانيين معًا، غير أنه مُنِيَ بهزيمة فادحة وقُتل هو الآخر في العام 1831م. ومع ذلك، استمرت الطريقة المحمَّدية في قتال البريطانيين بعد مقتل زعيميْها في كلٍّ من: منطقة سيتانا شمال غربيِّ الهند، ومنطقة بتنة شمال شرقيِّ البلاد، إلى أن أمكن القضاء عليها نهائيا قرابة العام 1883م.

بموازاة ذلك؛ كانت الحركة «الفرائضية» التي أسَّسها الحاج شريعة الله (1781 - 1840م) في العام 1804م، قد بدأت هي الأخرى سلفية مهتَمَّة بتنقية التوحيد من الشوائب الكثيرة التي علُقتْ به، ثمَّ سُرعان ما اكتسبت طابعا سياسيا في عهد ابنه الملقَّب بـ «دودو ميان» (1819 - 1861م) الذي جمع الفلاحين والحرفيين المسلمين في مجموعات ودعاهم لمقاومة ملَّاك الأراضي الكبار إلى جانب البريطانيين عن طريق الإضرابات والتظاهرات والهجرة

وعـدم إقامة الصلـوات العامّة - كالجمعـة والعيدين - ما دامت السـلطة في البلاد ليست بيد المسلمين.

ولما ضيَّق الإنجليز على علماء الهند المسـلمين، نشأت حركة تعرف باسم «ديوبند»؛ أي: حركة المحافظة على التَّديُّن. وقد انخرط أعضاؤها في الكفاح المسلَّح ضد المحتلين، وتعاونوا في هذا الإطار مع الهندوس، وانضمَّ بعضهم إلى حـزب المؤتمر الهنديِّ، وعلى رأسـهم: الإمام المجدد أبو الـكلام آزاد (1306 - 1377هـ/ 1888 - 1958م)، والشـيخ محمد قاسم النانوتوي (1248 - 1297هـ/ 1833 - 1880م)، والشـيخ حسـين أحمد المدني (1296 - 1377هـ) وغيرهم.

وفي السـياق ذاتـه، تنـدرج جهـود الشـيخ أبي الأعـلى المـودودي[1] (1321هـ/1906م - 1368هـ/1949م)، حيث كان والده السـيد أحمد حسن المودودي (ولد سنة 1266هـ - 1850م) أحد خريجي كلية عليكرة التي أسسها السـيد أحمد خان. وعقب تخرُّجه عيّن مدرِّسا بها، كما اشتغل بمهنة المحاماة. أما أبو الأعلى المودوديّ؛ فقد ولد في الثالث من شهر رجب سنة 1321هـ - 25 سـبتمبر/أيلول 1903م، بمدينة أورنك آباد، الواقعة ضمن حدود ولاية حيدر آباد الدكن الشهيرة.

ومـا إن تخرَّج المـودوديُّ حتّى امتهـن الصحافة مع أخيـه الأكبر الذي

(1) راجع الفصل الخاص به ضمن كتاب يوسف القرضاوي، **مع أئمة التجديد ورؤاهم في الفكر والإصلاح**، على موقعه الشخصّي على شبكة الانترنت. ويمكن الرجوع أيضا إلى كتاب محمَّد عمارة، **أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية**، (بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، 1986م). وكلا الكتابين ذا طابع تقريظيٍّ مُبالَغ فيه في كثير من المواضع.

كان يعمل مديرا لتحرير صحيفة محلية تسمَّى «المدينة»، لكن سرعان ما أغلقتها السلطة ممَّا اضطره للانتقال للعمل بصحيفة أخرى تدعى «تاج»، إلا أنَّ السلطات قامت بإغلاقها هي الأخرى، فاضطر للعودة ثانية إلى مدينة دلهي بطلب من الشيخ المفتي كفاية الله - مدير جمعية علماء الهند - للعمل على إصدار مجلة «المسلم»؛ لتكون لسان حال جمعية علماء الهند، غير أنَّها أُغلقتْ هي الأخرى في العام 1922م! بعد أن عمل مديرا لتحريرها لمدة ثلاث سنوات. لكنه لم ييأس بسبب ذلك، حيث أصدر على نفقته الخاصة في العام التالي جريدة «الجمعية» التي باشرت الصدور حتّى العام 1928م.

كما أصدر في العام 1932م مجلة أخرى بعنوان «تُرْجمان القرآن» في حيدر آباد الدكن، ثم استقدمه محمَّد إقبال عام 1938م إلى لاهور، قُبيل وفاته بأربعة أشهر فقط. وبعد ذلك أسَّس المودوديُّ «الجماعة الإسلامية» في لاهور، وظل أميرا لها حتّى الرابع من نوفمبر عام 1972! أي لما يقرب من اثنتين وثلاثين عاما.

على أنه قد تعرَّض - بسبب آرائه السياسية وأحكامه الفقهية - للاعتقال أكثر من مرة، بل صدر ضده حُكم بالإعدام في العام 1953، بسبب كتابه «القضية القاديانية»، ثمَّ تراجعت حكومة الرئيس الباكستانيّ غلام محمد، بسبب تزايد الضغوط المحلية والدولية. وقد ظلَّ المودوديُّ يمارس جهوده على صعيديْ الفكر والممارسة السياسية إلى أن توفِّي في العام 1979م، عن عمر يناهز ستة وسبعين عاما.

ولا شك أنَّ المودوديَّ قد تابع - إلى حد كبير - نهج سلفه الشاه ولي الله الدَّهْلويِّ في محاربة الجمود والتخلُّف، وتوجيه النقد لتيارات الفكر المعاصرة

له. غير أنه امتاز عن سابقه باتّساع دائرة الاهتمام السياسيِّ لديه؛ بحكم سياقات عصره، فضلا عن تقديمه الإسلام باعتباره نظاما شاملا لجوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية...إلخ. وبطبيعة الحال، لم ينس المودوديّ أن يوجِّه سهام نقده للحضارة الغربية التي كانت محل إعجاب العديد من قطاعات الشباب؛ خاصة المنتمين فكريا لمدرسة السيد أحمد خان، المتخرِّجين من جامعة عليكرة.

أمَّا على المستوى الفكريِّ، فقد خلَّف المودوديُّ عددا كبيرا من الرسائل والمؤلَّفات تقارب مئة وستين مؤلَّفا في مختلف علوم: السِّيرة، والتَّفسير، والتَّوحيد، والدَّعوة، والسِّياسية الشَّرعية أو الحكومة الإسلامية؛ بالإضافة إلى مؤلفاته العامَّة في: الثقافة والتعليم، والاقتصاد، والملل والنِّحل، والترجمة، وقضايا العالم الإسلاميِّ المعاصر.

ومن أهمِّ مؤلَّفاته: «الجهاد في الإسلام»، «مكانة السُّنَّة في التَّشريع»، «تفهيم القرآن» (في ستَّة مجلدات)، «الدَّعوة الإسلامية ومتطلباتها»، «الأسس الأخلاقية للحركة الإسلاميَّة»، «ترجمة القرآن الكريم باللغة الأردية»، «سيرة سيِّد العالَم»، «مبادئ الإسلام»، «الحضارة الإسلامية: أسُّسها ومبادؤها»، «الدِّين القيِّم»، «تجديد الدِّين و إحياؤه»، «الجماعة الإسلامية: هدفها، تاريخها، وبرنامجها»، «منهاج الانقلاب الإسلاميِّ»، «نظرية الإسلام السياسية»، «حقوق أهلِّ الذِّمَّة في الدَّولة الإسلامية»، «الخلافة والملك»، «نظرية الإسلام وهديُه في السِّياسة والقانون والدُّستور»، «أسُس الاقتصاد بين الإسلام والنُّظُم المعاصرة»، «كتاب الرِّبا»، «الحجاب»، «منهج التَّعليم الإسلاميِّ»، «مسألة الخلافة»، وغيرها.

ويبدو من خلال استعراض قائمة مؤلفاته حجم الجهد التجديديِّ الذي بذله الإمام المودوديِّ؛ خاصَّة وأنَّه اقترن بنشاط عمليٍّ وسياسيٍّ مكثَّف كان له أكبر الأثر في تشكيل وعي الشباب المسلم في العالم أجمع، وليس فقط في شبه القارَّة الهندية.

ويفسِّر محمَّد عمارة، في كتابه عن المودوديِّ، ذلك بالقول: «لمَّا حدث وتوارثْ قيادة الإمام حسن البنا العاملة - في إطار ما سمَّاه الشرعية القانونية - وسيطرت على أغلب البلاد العربية نظُم ثورية وانقلابية ذات طابع شموليّ، انفتح الباب على مصراعيه، في طول البلاد الإسلامية وعرضها، لمشروع المودوديِّ وليس لمشروع البنا في البعث الإسلاميِّ، بعد أن غاب إطار «الشَّرعية القانونية» الذي جعل البنا يعمل كجزء من نسيج المجتمع! ونتيجة لذلك، غدا أمير «الجماعة الإسلامية» الباكستانية الملهم الأول لفصائل الشباب الإسلاميِّ على امتداد عالم الإسلام، وزاد من جاذبية هذا الطريق «الإسلاميِّ - الانقلابيِّ» تصاعُد مخاطر التَّغريب والغزو الصليبيِّ - الصَّهيونيِّ»![1]

أما مولانا أشرف علي التهانويِّ (1863 - 1943)[2]؛ فقد ركَّز جهوده على الجانب الإصلاحيِّ العمليِّ، حيث نشأ في مناخ من الفرقة والاضطهاد بسبب الاستعمار، وفي زمن غلب فيه على المسلمين اليأس والشعور بالنَّقص. ومن ثمَّ، كان مجال نشاطه واسعا يمتدُّ إلى كافة فئات المسلمين وطبقاتهم الثقافية.

(1) قارن بـ محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الوحدة، 1986م)، ص 12 - 13.

(2) قارن بـ محمد الغزالي، **رواد الإصلاح الديني في شبه القارة الهندية**، دراسة غير منشورة ضمن أعمال مؤتمر «اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث»، والذي عقدته مكتبة الإسكندرية في الفترة 19 - 21 يناير 2009.

وقـد حاول التهانويُّ أن يُذكِّر أبناء الإسـلام بقيمـة الإيمان في حياتهم، ويحرّضهـم على ترجمة الإيمان بالله إلى واقع الإصلاح البنَّاء المركِّز على تنمية الشـخصية الإسـلامية المتكاملـة، بعد أن تمزَّقـت هذه الشـخصية وفقدت مركزيتها وقُسِّمتْ هويتُها بين الولاءات المختلفة:

- فمـن كان ينتمي إلى طريقة صوفيّة كان منعزلا عن واجبات الحياة الإسلامية العائلية والاجتماعية.
- ومـن كان مهتـمًا بالسياسـة لم يكن مُلـمًّا بإصلاحـه الرُّوحيِّ ولا بتقوية إيمانه الدّاخليِّ؛ ليتجلّى إيمانه في سلوك أخلاقيٍّ قويم يؤثِّر على سياسته وعلى نشاطاته الأخرى.

ومـن ثمَّ، اختار التهانـويُّ طريقته الإصلاحية الخاصَّـة التي تركِّز على إصلاح الفرد المسلم، وذلك من خلال المحاور التالية:

- الاتصال الشخصي بالأفراد، والاتصال الاجتماعي بالمجموعات.
- المراسلة المستمرة بين الأفراد.
- الأسفار والرحلات لمخاطبة الجماهير.
- تأليف الرسائل والكتب لمخاطبة أهل العلم، وممارسة الافتاء.
- الاتصال بقادة المسلمين وسادتهم لتغيير الرأي العام.
- الاهتمام بتثقيف النساء وتوعيتهن.
- الاتصال بالعلماء وأرباب الصوفية.

❐ التدريب العمليِّ للحياة الإسلامية في مركزه الخاص، وإرسال الدعاة والمرشدين إلى بلاد نائية في القرى والأرياف.

وفي المحصلة، كان التهانويُّ يؤمن بأنَّ إصلاح المجتمع إنَّما يتطلب إصلاح الأفراد، كما كان يعتقد اعتقادا جازما بأنَّ الإصلاح الرُّوحيَّ والأخلاقيَّ للأفراد يقتضي التركيز على تعليمهم مقتضيات حسن المعاشرة. ولذلك كان يُقسِّم تعاليم الإسلام وشريعته إلى كلٍّ من: العقائد، العبادات، المعاملات، الحياة العائلية والمعاشرات. وهكذا استطاع النهانوي بجهوده المستمرة - التي دامت ستين عاما - أن يُغيِّر وجه المجتمع الإسلاميِّ الهنديِّ خلال هذه المدة في كلِّ النَّواحي. وقد تأثَّر بجهوده الإصلاحية مجموعة كبيرة من الناس من مختلف التوجهات الفكرية.

فقد كانت النقطة الأساسية في تعاليمه الإصلاحية تتمثَّل في علاقة الإنسان المسلم بربِّه؛ والتي تتركَّب من ثلاثة عناصر رئيسية، هي: طاعة الله بإخلاص النيَّة، ومحبة الله بالقلب، ومعرفة الله بالعقل والقلب معا. وبحسبه؛ فإنَّ كلًّا من هذه العناصر يُقوِّي بعضُه بعضا بحيث تؤدِّي الطَّاعة إلى المحبَّة التي تمهِّد السبيل إلى المعرفة، ثمَّ تعود المعرفة لتقوِّي الطَّاعة، وتقوّي الطاعةُ المحبَّةَ، وتزيد المحبَّة في المعرفة، وهكذا يستمرُّ السَّير العمليُّ والسُّلوك الرُّوحيُّ في حياة الفرد والمجتمع.

كما أكَّد على أنَّ السَّير الرُّوحِيَّ للعبد نحو الخالق وطاعته ومحبته ومعرفته، لا يتحقَّق إلَّا بسعي العبد وكفاحه طيلة حياته، وأنَّ الله سبحانه وتعالى قد وعد العبد بأنَّه يهديه سبيل الرشاد بالسعي والجدِّ والجهد والاجتهاد، فقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾

[العنكبوت: 69] ولذلك كان يحثُّ تلامذته دائما على ممارسة الأعمال التي هي في نطاق القدرة الإنسانية حيث لا يكلِّف الله نفسا إلَّا وُسْعَهَا، وأمَّا ما كان خارج طاقة الإنسان؛ فأمرُه مؤكَّلٌ إلى الله تعالى.

وفي المحصِلة؛ يمكن القول: إنَّ رسالة الإمام التَّهانويِّ هي رسالة رجاء وأمل؛ استنادا لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78] وقوله أيضا: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185] فقد أدام النَّظر بإمعان في الأحوال والظروف والمشاكل والعقبات التي تقف حائلا في طريق الإسلام والمسلمين في شبه القارَّة الهندية إبَّان عصره، وكان ذا بصيرة ثاقبة في تحليل الأحوال النفسيّة لأبناء الإسلام؛ ليصل في نهاية الأمر إلى يقينه الخاص بأنَّ حلَّ كافة المشاكل التي تُواجه المسلمين في شبه القارَّة الهندية وغيرها، إنَّما يكمنُ في أمرين اثنين لا ثالث لهما، وهما:

- ❐ العودة إلى أصول الإسلام.
- ❐ واستعادة القوى الرُّوحيَّة الكامنة لدى الأفراد من خلال هذه العودة.

2- التيار التحديثي - الليبرالي:

يتربع السيد أحمد خان (1233 - 1316هـ/ 1817 - 1898م) [1] على عرش التيار التحديثيِّ، حيث ولد وترعْرع في ظل أسرة أرستقراطية تمتاز بأصولها

(1) لمزيد من التفاصيل حول حياة السيد خان قارن بـ أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009)، ص 126 - 144. وقارن أيضا: **موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين**، مصدر سابق، الصفحات 99 - 106.

العريقة منذ رحل أجداده الأوائل من بلاد الغرب إلى مدينة «هراة»، ثمَّ منها إلى العاصمة «دلهي» إبَّان عهد الملك «أكبر شاه».

ولد أحمد خان في السابع عشر من أكتوبر عام 1817م، وتوفِّي والده عام 1254هـ - 1838م وهو لا يزال في التَّاسعة عشرة من عمره. وعلى عكس أسرته التي كانت تتحرَّج كثيرا من إبداء صلتها بالإنجليز، التحق السيد أحمد خان بخدمة الحكومة أمينا للسجلات في القلم الجنائيِّ بمدينة دلهي، ثمَّ سُرعان ما عُيِّن مُنْصِفًا؛ أي قاضيًا مدنيًّا في مقاطعة «فاتح بور» الواقعة ضمن إقليم «أكرا»؛ لينتقل بعد ذلك بنفس مسمَّاه الوظيفيِّ إلى مدينة «بنجور» قبيل وقوع الثورة الهندية بقليل عام 1274هـ - 1857م.

والحال أنَّه كان يمكن لحياة السيد خان أن تسير على نفس طريقتها، فيترقَّى في سلك القضاء، لولا وقوع الثورة الهندية التي كانت الحدث الفصل في حياته وتحولاته الفكرية. وآية ذلك، أنه لم يُعْرَف عنه اهتمامٌ يُذكر بقضايا الإصلاح والتجديد قبلها؛ وإنما كان مهتما فقط ببحث آثار دلهي القديمة حيث ألَّف في هذا السِّياق كتابه: «آثار الصناديد» عام 1264هـ - 1847م. لكن ما إن اندلعت الثورة الهندية حتّى انتهت بالفشل؛ كآخر محاولة عسكرية قامت بها سلطات المغول الإسلامية في وجه الغزو الأوربيِّ.[1]

أمَّا الذي حدث لاحقا - عقب انتهاء الثورة - فهو الذي غيَّر مجرى المياه

(1) حول الظروف السياسية التي أدت إلى اندلاع الثورة وموقف السيد أحمد خان منها، قارن بـ راحت نبي خان، تيارات الفكر الإسلامي في شبه القارة الهندية الباكستانية، ضمن كتاب: **الإسلام والفلسفة والعلوم: أربع محاضرات عامة نظمتها اليونسكو**، (باريس: منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، 1983م)، ص 105 - 106.

الراكدة في الحياة السياسية الهندية، حيث طال أمد الاضطهاد والقمع؛ لدرجة أنْ عمِد ضابط بريطانيٌّ اسمه الكابتن «هدسون» إلى جميع أفراد الأسرة المالكة فذبحها عن بكرة أبيها، ولم يستثن منها إلّا الإمبراطور الطاعن في السِّن بهادر شاه الثاني، والذي توفِّي بمنفاه في مدينة رانجون بعد ذلك.

في تلك الأثناء، أُبيحت المدينة للجيش الذي انطلق جنودُه فيها لنهب المساكن وذبح المواطنين، فإذا بأحمد خان يُجير أسرة بريطانية من محاولة الاعتداء عليها وينقذها من الموت! ومن ثمَّ نظرت إليه السلطات الإنجليزية بعين الرضا وكافأته على ذلك بترقيته وظيفيا.

ولم يكتف السيد خان بذلك؛ وإنما أعلن عن رأيه في مناهضة الإنجليز فألَّف كتابا بعنوان «أسباب بغاوت هند»، أي أسباب الثورة الهندية، حلَّل فيه كافة الأوضاع الاجتماعية والسياسية في شبه القارَّة الهندية؛ مؤكدًا أنَّ المواجهة العسكرية مع البريطانيين لم تكن في موضعها، وأنَّ الفرصة لا تزال على الرُّغم من ذلك مؤاتية للمسلمين من أجل الدخول في مناقشة ذات مضمون علميٍّ وثقافيٍّ أكبر، لمواجهة القوَّة الأوربية المتنامية.

كما سعى في الإطار ذاته إلى تقديم تفسير جديد لنظرية «الجهاد»، بعد أن ساد في هذه الفترة الاعتقاد بأنَّ الهند أصبحت «دار حرب» لا «دار إسلام» ومن ثمَّ يتعيَّنُ الجهاد المسلح على أبنائها المسلمين دفاعا عن دينهم. ففي سنة 1804م قام الحاج شريعة الله بتأسيس حزب إصلاحيٍّ يقوم على عدم صحة صلاة الجمعة في الهند؛ بحجَّة أنها ليست دار إسلام! ولذلك سُمِّي حزبُه هذا بـ «جماعة اللاجمعة».

وعلى العكس من هذا الفهم تماما؛ أكد السيد خان أنَّ الجهاد ليس مباحا

إلَّا في حالة وقوع القهر البالغ، أو الحيلولة بين المسلمين وبين أداء شعائرهم الدِّينيـة. وتبعا لذلك؛ فإنَّه لمَّا كان الأمر الأخير غير متحقِّق في الواقع - نظرا لأنَّ الإنجليز يكفلون الحرية الدِّينية - فإنَّ ذلك لا يُبرِّر الجهاد ضدهم بحال من الأحوال.

وبطبيعة الحال، لاقت آراء السيد خان اعتراضا شديدا من قبل الأوساط الجهادية. خاصَّة وأن أعداد المسلمين في الهند وقتها كان قد جاوز السبعين مليونا؛ فإذا بأغلبهم يعيشون في حالة من الجهل والفقر وبؤس العيش، وحتّى من تعلَّم منهم فإنّه لم يتجاوز تعليمه الإطار التقليديِّ (التعليم الدِّيني).

في المقابل من ذلك، رأى السيد خان أنَّ أغلبية الشعب خاضعٌ لسلطة رجال الدِّين الذين لا يفهمون من الإسلام إلا رَسْمَه، ويرون «أنَّ المدنية الحديثة - بعلمها، ونظُمها، ووسائلها، ومقاصدها - [ليست إلا] مدنية كفر لا يصحُّ للمسلم أن يستمدَّ منها، ولا أن يتعاون مع أهلها، وإنّهم إذا فتحوا صدورهم لها أحاطت عقائدهم [ونالت] من دينهم».[1]

وتبعا لرأيه المتعلِّق بضرورة البدء بإصلاح العقول من خلال التثقيف والتهذيب؛ يبدو أنه بذلك أقرب شبها بالشيخ الإمام محمَّد عبده بعد مفارقته جمال الدِّين الأفغاني وعودته إلى الوطن من منفاه. فكلاهما يؤمن أنه لا وجود لاستقلال مع الجهل وسيادة الخرافة، وأنَّ عماد الدَّولة الحرَّة الأبية إنَّما يقوم على العلم بالدِّين والدُّنيا معًا، وأنَّ الإسلام - إذا ما تمَّ فهمه على حقيقته - ليس فيه ما يمنع الإنسان من أن يصل إلى أعلى الدرجات في العلوم ونظم الدُّنيا

(1) **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ص 126.

إلى غايتها؛ بل على العكس تماما فإن في الإسلام ما يُشجِّع على التدبُّر في آيات الله وملكوته.

جانب آخر يشترك فيه المجدِّدان - محمَّد عبده وأحمد خان - ألا وهو: الجانب الواقعيُّ في قراءة المشهد السياسيِّ لكلا البلدين على ضوء الحاصل فعلا، وليس بهدي من بواعث الأمل أو التَّمنِّي. فقد أقرَّ كلاهما بأنَّ مردَّ السلطة في بلديهما إلى الإنجليز وحدهم، وأنَّ هؤلاء يملكون ناصية الأمور من ناحية العتاد والقوة و إحكام السيطرة على البلاد، وهو ما ليس بإمكان البلديْن - مصر والهند - مواجهته أو مقاومته مرحليا.

لكنهما إلى ذلك قد أقرا بأنَّ اتِّحاد قوى الشَّعب من خلال «المقاومة» كفيلٌ بردع ودحْر القوات الإنجليزية. وبقي التساؤل الذي قفز أمامهما إزاء هذا الافتراض هو: كيف يكون اتحادهم مع واقع جهلهم وضعْف خلُقِهم؟! أضف إلى ذلك فساد أمرائِهم؟! وعند هذا الحدِّ من المقاربة تأكَّد للمجدِّديْن أن لا مناص من البدء أولًا بتثقيف الشعب، وحتّى يتم ذلك فإنَّه يتوجَّب على النُّخبة الثقافية والسياسية أن تجلس إلى مائدة المفاوضات مع الإنجليز في كلا البلدين؛ من أجل الاستفادة بأكبر قدر ممكن من المكاسب وصولًا إلى الحصول على الاستقلال.

ومن النواحي الأخرى التي اشترك فيها الإمامان؛ أنَّ كلاهما قد ناله من الاتهامات بسبب آرائه الشيء الكثير. ولعلَّ ذلك ما يفسِّر سبب رحيل السيد خان إلى أوربا عقب انتهاء الثورة مباشرة؛ ليسجِّل إعجابه بالتيارات الفكرية الأوربية وقتذاك في كتابه «سفر نامه»؛ وممَّا جاء فيه: «إنَّ الذين يريدون إصلاح الهند الحقيقيّ يجب أن يجعلوا نُصْب أعينهم نقل العلوم

والفنـون والآداب الأوربية إلى لغة البلاد الأصليـة ... إنَّ تقدُّم الغربيين إنَّما جاء من أنَّهم عالجوا الآداب والعلوم بلغتهم، ولو كانت العلوم والفنون تُعَلَّم في إنجلترا باللغة اللاتينية أو اليونانية أو العربية أو الفارسـية لظلُّوا جاهلين جهْل الهنـد، فما لم نهْضِم العلـومَ والفنون ونتمثَّلْها بلغتنا فسـنظل في حالتنا السيئة [هذه]».[1]

لكنه في المقابل، صُدِمَ كثيرا إزاء جهل الأوربين بالإسلام ونبيه، فكتب بدافع هذه التجربة - وهـو في إنجلترا - كتابا بعنوان «خطبة أحمد»، تحدَّث فيه عن سيرة النبي ﷺ وفكره، مُدلِّلًا على ذلك بالأحاديث النبوية. وعندما عاد من رحلته هذه سـارع بإنشـاء «الجمعية الإسـلامية العلمية»، ثمَّ أسس لاحقـا - خلال العام 1860م - «كلية عليكرة الإنجليزية الإسـلامية»، التي أصبحت فيما بعد «جامعة عليكرة الإسلامية».

وفي الأحـوال كلِّهـا؛ فإنَّ من شـأن الآراء التي قال بهـا الإمامان - محمَّد عبده وأحمد خان - أن تجر عليهما ويلات لا قِبَل لهما بها. فقد كان لزاما على من يعتنق أو يُبشِّر بهذه الآراء أن يُحارِب في وقت واحد على جبهاتٍ ثلاثة:

الجبهـة الأولى: تتمثَّل في رجـال الدِّين الذين يـرون في الدعوة لاقتباس العلوم الحديثة مَفْسـدة تضـر بالدِّين، وأن القول بقيام كلِّ شيء على السببية كفـر بالقضـاء والقـدر، إلى جانب القـول بزندقة مـن ينكر على المشـايخ والأولياء سلطتهم الرُّوحيَّة.

الجبهـة الثانيـة: تتمثَّل في دعاة الوطنية والاسـتقلال، وهـؤلاء يرون في

(1) **المصدر السابق**، ص 128.

الدَّعـوة لمهادنة الإنجليز خيانة للقضية الوطنية، وأنه لا تفاوض ولا مسـالمة إلَّا بعـد الجلاء التـام، ويتَّهمون كلَّ من يطلب دون ذلـك بالعمالة والخيانة؛ خاصَّة إذا انضوى تحت لواء الحكومات «اللاشرعية»، وترقَّى ضمن وظائف الدولة المحتلة.

الجبهـة الثالثـة: تتمثَّل في قوى الاسـتعمار، وهؤلاء سرعـان ما يضيقون ذرعا بمطالب المصلحين فيعمدون إلى نفيهم خارج البلاد، أو مصادرة كتبهم سعيا وارء الحدِّ من نفوذهم، وخوفا من توسُّع دائرة سلطاتهم.

كـما أن كلا المجدديْن قد ربط في دعوته التحديثية ما بمدى تقدُّم الأمم ومسـتوى رقيّها الأخلاقيِّ. يقول أحمد خان: «انظروا إلى انجلترا، لقد كانت ثروتهـا تتمشَّى يومـا فيوما مع تربيتها، فكلـما زادت تربيتها زادت ثروتها، وقد كانت منذ قرون وأمامها من العقبات والصعاب التي تعوق التربية أكثر ممَّا عندنا... ولو أنَّ الهند سـنة 1856 كانت تعرف العالم وتعرف قوَّتها وقوة خصمهـا من الإنجليز، وتزن الأمور بميـزان صحيح وتُدرك نتائج الأمور، ما حدثت الحوادث الأليمة التي حدثت سـنة 1858، إلَّا أنَّ الجهل سـبب لكلِّ شر».[1]

في سـنة 1870م سـافر السـيد خان إلى مكَّة المكرمة؛ ليعـرض مخطَّطه للإصلاح التربويِّ والفكريِّ والاجتماعيِّ على زعماء العالم الإسـلاميِّ الذين تتبَّعـوا - باهتـمام بالغ - شـتَّى تجاربه في مجـال التَّعليم. كـما كان له الفضل في إقناع علماء المسـلمين بنظريتـه القائلة بأنَّ باب الاجتهـاد مفتوح، وبأنَّ

(1) **المصدر السابق**، ص 126 - 127.

الإسلام في عالم اليوم بات في أمسِّ حاجة إلى الإصلاح والتجديد؛ وذلك على الرُّغم من معارضة أقلية متشدِّدة من علماء المدرسة القديمة.

و إلى جانب أنشـطته تلك، أسَّس السيد خان عددا من المجلات الدَّورية لنشـر فكره الإصلاحيِّ، من بينها: مجلة «تهذيـب الأخلاق»، وكانت تصدر باللغتين الإنجليزية والأوردية. ومجلة «عليكرة» Aligarh Gazette. لكن على العكس تماما من قبول المجتمع الهنديِّ آراء السيّد خان الإصلاحية في المجالَيْن الاجتماعيِّ والتثقيفيِّ - التعليميِّ، أثارتْ مواقفه السياسـية استياءً متزايدا بين المسلمين آنذاك. ومردُّ ذلك أنَّه كان يُحذِّر دوما من مغبَّة الاصطدام بالإنجليز، وذهب في ذلك بعيدا إلى حد النُّصح بإجراء تعاون ما بين المسلمين والسلطات البريطانية! أضف إلى ذلك أيضًا أنَّ الأخيرة كانت قد بادرت بمنحه لقبا فخريا، هو لقب «سير»؛ والذي أصبح بسببه عضوا في مجلس نائب الملك.

وفي الأحـوال كلهـا، كان السـيد خان يـرى أنَّ الغرض الـذي يجب أن يرمي إليه السـياسيُّ هو العمـل على تحقيق وحدة الهند ككل، وأنَّ الإسـلام والهندوكيـة والنَّصرانية يجـب أن تكون عقائد دينية محلهـا نفوس مُعتنقيها فحسب؛ وبالتالي لا تؤثِّر تلك العقائد في «الوطنية» التي ينبغي أن تظلَّ عامَّة تشترك فيها جميع الطوائف.

وفي السِّـياق ذاته، شجَّع أحمد خان القائمين على حزب «المؤتمر الهنديِّ» الذي تكوَّن من ليبراليين بقصد المطالبة بإجراء إصلاحات سياسية ودستورية ليبرالية. لكنه ما لبث أن امتنع عن حضور إحدى جلساته برئاسة بدر الدين طيَّاجـي، بحجَّة خوفـه من أن تتحرك إنجلترا مرة أخرى ضد المسـلمين على النحو الذي حدث بعد قمع الثورة الهندية!

أيضا لم تسلم آراء السيد خان الدِّينية من توجيه النقد اللاذع لها، حيث أثار كتابه «تفسير القرآن» سخط العديد من رجال الدِّين بصفة خاصة. وبحسبه، فإنَّ القرآن - إذا ما فُهم فهما صحيحا - لا يتعارض مع العقل، و إنَّ النَّظر الصحيح فيه إنَّما يوجب الاعتماد على روحِه بأكثر مما يوجب الاعتماد على حرفيته. ومن ثمَّ يتعيَّن أن يُفسَّر القرآن على ضوء العقل والضمير ليس إلا! بل إنه تطرَّف في نظريته تلك إلى الحدِّ الذي قال فيه: إنَّ الوحي قد نزل بمعناه دون لفظه! متابعا في ذلك مذهب بعض علماء المسلمين المتقدِّمين الذين حكى قولهم السيوطيُّ في الإتقال، حين قال: «وذكر بعضهم أنَّ جبريل إنَّما نزل بالمعاني خاصَّة، وأنَّه ﷺ عَلِمَ تلك المعاني وعبَّر عنها بلغة العرب».[1]

ولا ننسى أيضا ما كتبه جمال الدِّين الأفغاني بالفارسية في رسالته «الرَّد على الدَّهْريين»، حيث هاجم فيها أحمد خان ومذهبه. أضف إلى ذلك الجهود التي قامت بها حركة «ديوبند»، أو دار العلوم، التي أسَّسها النانوتوي في ديوبند عام 1860م لمواجهة تيار التغريب في البلاد والعودة إلى العلم الإسلامي والمعرفة الحقيقية بروح الإسلام للخروج من حقبة الانهيار والاضمحلال.

ففي الوقت الذي كان يولي فيه السيد خان قدرا كبيرا من الاهتمام في كلية «عليكرة» لتدريس اللغات والعلوم الغربية، كانت العناية موجَّهة في «ديوبند» على العكس من ذلك تماما نحو العلوم والتربية الإسلامية. وفيما كان طلبة «عليكرة» لا يتعاطون السياسة من قريب أو من بعيد، كان معهد

(1) قارن بـ السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، حققه وعلق عليه وخرَّج أحاديثه فوَّاز أحمد زمَرْلي، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1432هـ - 2011م)، ص 118. وأيضا: **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ص 131.

«ديوبند» يصر على الالتزام بالمعارضة السياسية ومقاومة المحتل بكافة الطرق والوسائل المسلحة وغير المسلحة.

ونتيجة لآراء السيد خان الدِّينية والسِّياسية، ذهب مولوي علي بخْش إلى مكَّة بقصد الحج ورجع بفتوى من علمائها يكفرون فيها أحمد خان؛ فيما اكتفى الأخير بأن كتب في دورية «تهذيب الأخلاق» ساخرًا: ما أعْجب إلحادي! لقد جعل منِّي كافرا وجعل منه حاجًّا مؤمنا! ... إنَّ إلحادي كالأمطار، تُخْرِجُ أحسنَ الورود في البُستان، وأحسن الكلأ في الوديان.

3- التيار الإحيائي التجديدي:

تعد فكرة «الجامعة الإسلامية» التي نادى بها كلٌّ من: جمال الدِّين الأفغانيِّ والشيخ السنوسيِّ من بين الأفكار الرئيسة في فكر أبي الكلام آزاد (1888 - 1958م). ولد أبو الكلام آزاد في مكَّة المكرمة سنة 1888م ثم رجع والده إلى الهند وهو لا يزال طفلا فتلقَّى تعليمه وتربيته الأولى بها، وقام برحلة ما بين عامي 1908 و1912 إلى بلاد الشرق الأوسط الإسلامية التي كانت تابعة آنذاك للدولة العثمانية، فقضى العام 1908ببغداد مترددًا على مجلس الشيخ علي الآلوسيِّ، والتقى بلويس ماسينيون هناك.[1]

وحقيقة كانت تلك الفترة عامرة بالثورات السياسية في شتَّى بقاع العالم الإسلاميِّ. فمن جهة، كانت ثورة «تركيا الفتاة» في أوج اشتعالها، كما

(1) لمزيد من التفاصيل حول حياته ومجهوداته الإصلاحية في المجالين الدِّينيِّ والسياسيِّ قارن بـ عبد المنعم النمر، **مولانا أبو الكلام آزاد المصلح الديني والزعيم السياسي في الهند**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م).

اندلعت أيضا ثورة الإصلاح الدُّستوري في إمبراطورية القاجار بإيران، وقد اتصل أبو الكلام آزاد ببعض المنتمين إليها فيما هو ببغداد. ومن جهة ثانية - وعلى الصعيد العالميِّ - اندلعت الثورة الليبرالية ذات الاتجاه الدُّستوري التي هزَّت امبراطورية أسرة رومانوف سنة 1905م، عقب الهزيمة البحرية التي أوقعتها اليابان بروسيا.

كانت القاهرة المحطة التالية لبغداد في رحلة أبي الكلام آزاد وقت أن أنشأ الشيخ محمَّد عبده بها «دار العلوم» كردٍّ فعل على النزعة المحافظة المتشدِّدة التي نمت بقوة داخل الجامع الأزهر. وفي هذه الأثناء بدأ آزاد يجري اتصالاته الموسعة مع أعضاء ثورة «تركيا الفتاة» الموجودين بالقاهرة للإشراف على مجلتيْ: «الميزان» و«الترك»؛ لسان حال الحركة في مصر وقتذاك. ثم ارتحل بعدها إلى كلٍّ من: تركيا، وسوريا، وباريس. وفيما هو عازم على السفر إلى لندن توفِّي أباه عام 1912م، فعاد إلى الهند ثانية ليؤسِّس مجلة «الهلال» التي لاقت نجاحا باهرا، حيث صارت أحد أهمّ المجلات الأوردية من الناحية السياسية، وأكثرها حيازة لثقة القرَّاء.

وكان اتجاه مجلة «الهلال» إصلاحيا ليبراليا دستوريا، كما كانت تدعو إلى إحياء فكرة «الجامعة الإسلامية» في النفوس والواقع معا. ومن المعلوم أن فكرة «الجامعة الإسلامية» قد ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وكانت بمثابة ردّ فعل تلقائيّ على سوء الأوضاع السياسية في العالم الإسلاميّ، لكنها سرعان ما تحولتْ في شبه القارَّة الهندية إلى مذهب سياسيٍّ قويٍّ ومُتماسك؛ أو بعبارة أخرى إلى «برنامج حركة» حيث وعت أمَّة الإسلام هناك الفكرة

كدعوة، أو رسالة سياسية، على النحو الذي تشكَّلتْ به في ذهن أبي الكلام آزاد وتابعيه.

ففيما كان الغرب ينظر إلى تركيا باعتبارها تجسيدا للتَّهديد الإسلاميِّ للحضارة الأوربية، كان أنصار «الجامعة الإسلامية» في شبه القارَّة الهندية ينظرون إلى تركيا باعتبارها المعقل الرئيس، أو الحصن الأخير، للحضارة الإسلامية في مواجهة التهديد الغربيِّ. ومن ثمّ كانوا ينظرون إلى «الخلافة العثمانية» بوصفها رمزا للأمَّة الإسلامية التي تتهدَّدها الأخطار من كلِّ جانب.

وفي السِّياق ذاته، كانت ثورة «تركيا الفتاة» في ذلك الوقت تبعث الأمل في إمكانية توحُّد الأمَّة والوقوف ضد الأخطار الغربية التي تتهدَّد العالم الإسلاميِّ. ومن ثمَّ يمكننا أن نفهم العديد من الكتابات التي خصَّ بها أبو الكلام آزاد الإصلاحات التركية، حيث كان يبدي إعجابه بكلٍّ من: حركة علي باشا، وحركة «التنظيمات» التي ارتبط اسمها باسم سعد الله باشا خلال عهديْ السُّلطانيْن محمود وعبد المجيد.

غير أنَّه كان أكثر إعجابا بالمصلحين الذين اُضطهدوا إبَّان عهْديْ عبد العزيز وعبد الحميد بصفة خاصة. وعلى رأس هؤلاء: مصطفى فاضل باشا، ومدحت باشا الذي دفع حياته ثمنا لإخلاصه في تحقيق العمل الإصلاحيِّ الليبراليِّ. وفي المحصلة، لقد كانت ثورة «تركيا الفتاة» بنظر مسلمي الهند بمثابة ثورة تجديدية ليبرالية إصلاحية تعمل على تحقيق وحدة الأمَّة الإسلامية.

في أثناء ذلك، دخلت تركيا الحرب العالمية الأولى إلى جانب ألمانيا وانطلقت الصحف والمجلات الهندية لتأييد هذا الموقف، فتم منعها واحدة

تلـو الأخرى. فقد منعت أولا صحيفة Comrade إثـر افتتاحية كتبها محمَّد عـلي بعنـوان: «اختيـار الأتراك»، ثـمَّ تبعتها مجلـة «الهلال» التـي وُضعتْ مطبعتها تحت الحراسـة، مما دفع أبو الكلام آزاد لأن يؤسِّـس جريدة أخرى هـي «البـلاغ» مُنعت بعد ظهورها بعدَّة أشـهر وتم طرد مؤسِّسـها من إقليم البنغـال، مثلما مُنع من الإقامة بعدة مقاطعات هندية أخرى، وتم اعتقاله في رانجي بمقاطعة بهار إلى أن وضعت الحرب أوزارها.

وقد سـعى أبـو الـكلام آزاد - إلى جانب كلٍّ من: محمَّد علي، وشـوكت عـلي بعد الإفـراج عـن ثلاثتهـم - إلى تكوين ما عـرف بـ «لجنـة الخلافة» لدراسة الآثار المترتبة على هزيمة امبراطوريتي وسط أوربا (ألمانيا والنمسا) وحليفتهما تركيا في الخلافة العثمانية وسلامة أراضي تركيا واستقلالها ككيان سـياسي. لكـن سرعان ما أسـفرت معاهدة «سـيفر» عن نتائـج خطيرة على المسـتوى السياسي مما أثار أكبر عصيان مدنيّ شهدته الهند في تاريخها لصالح استقلالها واسـتقلال الأقاليم الإسـلامية الأخرى التابعة للخلافة العثمانية. وفي تلـك الأثناء اجتمـع كلٌّ من: أبو الكلام آزاد، ومولـوي عبد الباري من المعهـد الإسـلامي بفرنجي محل، المؤَسَّـس في القرن السـابع عـشر، والمهاتما غاندي لوضع خارطة لأُسُس العصيان المدنيِّ في البلاد.[1]

أمَّا على المستوى الفكريِّ، فتعد «الخلافة، والأمر بالمعروف» من الأفكار الرئيسـة في كتابات آزاد، حيث ينطلق من القول بأنَّ الخلافة الإسـلامية نظام جمهوريّ تنتخب فيه الأمَّة خلفاءها، كما أنَّ مجتمع المدينة السـياسيَّ - برأيه -

(1) المعلومات السابقة مستقاة بصفة خاصة من دراسة راحت نبي خان، **تيارات الفكر الإسلامي الحديثة في شبه القارة الهندية الباكستانية**، ص 109 - 118.

كان تجسيدًا لديمقراطية مباشرة يستطيع فيها كل مواطن أن يدخل على الخليفة مباشرة و يناقش معه الشؤون العامة وسبل الإصلاح... إلخ.

وفي مناقشته مسألة «الخلافة الإسلامية» أعرب أبو الكلام عن أنَّ «الجمهورية» تمثِّل الشكل السوي للخلافة، أمَّا «الملكية» فتمثِّل على العكس من ذلك الشكل الفاسد للخلافة. لكنه أكَّد في المقابل أنَّ الخلافة تبقى مع ذلك نظاما مشروعا حتَّى تحت الحكم الملكيِّ! ما دامت - برأيه - تضمن وحدة الأمَّة الإسلامية، وتعمل لأجل صالحها، ومن ثمّ فلا يحق للمسلم أن يخرج عليها.

وهنا يتابع آزاد المدونة الفقهية التي تحرِّم الخروج على الحاكم حتى ولو كان جائرا! فضلا عن أنَّ التذرُّع بوحدة الأمة - وحقيقة لم تكن تلك الوحدة تاريخيا إلّا أمرا صوريا فقط؛ إذ كانت تمثّل وحدة القهر السياسيِّ لا التناغم والانسجام بين قوى الحكم والمعارضة - نقول: إنَّ تلك الحجج قد تحولت بدورها مع الوقت إلى ذريعة لتبرير أشدِّ الممارسات السُّلطوية في تاريخ الإسلام. ومع ذلك فإنَّه لم يتردَّد قط في وصف الأمويين بالطُّغاة، كما لم يتردّد حتَّى في إطلاق هذه الصفة أيضا على السلطانيْن: عبد العزيز وعبد الحميد؛ رغم أنهما بويعا بالخلافة التي يعترف بشرعيتها.

وفي دراسة له بعنوان: «شهيد أعظم» يحلِّل فيها الأحداث الجسام التي وقعت في «كربلاء»، يؤكِّد آزاد أنَّ الإمام الحسين لم يكن له طموح سياسيّ شخصيٍّ، وأنّه لم يكن ينوي الاعتراض على خلافة يزيد؛ و إنَّما كان عازما على العودة إلى المدينة المنورة. لكنه إزاء الطغيان المتنامي ليزيد أيقن أنَّ تضحيته بحياته ستضرب أروع المثل للشهادة في سبيل المحافظة الدِّقيقة على المبادئ.

وبالعـودة إلى الحديث عن «لجنة الخلافة» التي ترأَّسـها إمام المسـلمين في الهنـد أبو الكلام آزاد، يمكن القول: إنَّها اسـتطاعت - خلال حقبة ما بين الحربـين العالميتيْن - أن تحقِّـق أغلب أهدافها، فقد أيـدت بحماس مصطفى كـمال للدفاع عن تركيا، وسـاهمت في حملة جمع أمـوال لأنقرة تحت عنوان «Ankara Fund»، كما اسـتقبلت بحماس أشـد النَّصـر العسـكريَّ الحاسم الـذي أدَّى إلى إلغاء معاهدة «سـيفر» و إبرام معاهدة «لوزان» واسـترجاع اسطنبول مرة أخرى.

أمَّـا محمَّد إقبـال (1877 - 1938م)[1] فقد ولد في التاسـع من نوفمبر عام 1877م في مدينـة «سـيالكوت» الواقعـة في إقليم بنجاب بباكسـتان حاليا. وتنحدر أسرته من وادي «لولاب» بإقليم كشمير المتنازع عليه حاليا.

وكان إقبال أصغر أولاد الشَّـيخ نور محمَّد الستة إلى جانب أخيه الأكبر وأربع فتيات. وكعادة أهل قريته «سـيالكوت» بدأ إقبال تلقِّي تعليمه الأوَّل في كُتَّـاب القرية، وما إن أنْهى مرحلة الثانويـة العامَّة في 1893م حتَّى انتقل إلى لاهـور ليتخرج في جامعتهـا بعد أن حصل على درجة البكالوريوس عام 1897م، ثمَّ تابع دراسـاته العليا بالجامعة ذاتها ليحصل على درجة الماجسـتير في الفلسفة سنة 1899م.

في الكلية الحكومية بلاهور تتلّمذ محمَّد إقبال على يد العديد من الأساتذة

(1) قارن بـ **موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين**، المجلد الثاني، الصفحات 238 - 244. وقارن أيضا بـ **الصراع الثقافي وحوار الحضارات في فلسفة محمد إقبال**، خاصة الفصل الأول: «إقبال واتجاهات الإصلاح والتحديث والتجديد وموقفها من الغرب»، ص 11 - 42.

المتخصّصين، من بينهم: المستشرق الإنجليزيِّ الشهير تي دبليو آرنولد الذي كان أستاذا للفلسفة آنذاك. وما إن حصل إقبال على درجة الماجستير حتى تمَّ تعيينه مدرسا للغة العربية في الكلية الشرقية بمدينة لاهور، إلى جانب اشتغاله بتدريس اللغة الإنجليزية والفلسفة بكلٍّ من: الجامعة الإسلامية والكلية الحكومية.

وسرعان ما ترقَّى إقبال في المناصب العلمية حيث عيِّن أستاذا مساعدا للفلسفة بالكلية الحكومية عام 1903م، ثم سافر إلى إنجلترا ليلتحق بجامعة كامبردج العريقة في العام 1905 فدرسَ القانون بها، ثم انتقل منها إلى جامعة ميونخ بألمانيا حيث حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة عن أطروحة بعنوان: «تطوُّر الميتافيزيقيا في إيران».

بعد ذلك عاد إقبال مرة أخرى إلى إنجلترا حيث قام بتدريس مادة اللغة العربية بجامعتها بدلا من أستاذه تي دبليو آرنولد، وذلك لمدة ستة أشهر فقط. ثم رجع إلى الهند عام 1908 ليُدرِّسَ الفلسفة في الكلية الحكومية بلاهور إلى جانب اشتغاله بمهنة المحاماة التي سرعان ما ترك التدريس في نهاية الأمر ليتفرغ لها. وقد استمر إقبال في مباشرة مهامه الفكرية والعلمية إلى أن أصابه المرض ابتداءً من يناير 1935م حتّى اشتد عليه في ديسمبر 1937م، ثمَّ توفِّي آخر الأمر في الحادي والعشرين من إبريل عام 1938م.

وبطبيعة الحال، ترك إقبال عددا وفيرا من الدواوين الشعرية والمؤلفات العلمية العميقة، وعلى رأسها كتابه: «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، و«تطور الميتافيزيقيا في فارس»، و«جناح جبريل» (قصائد بالفارسية)، و«مجموعات رسائل العلَّامة محمَّد إقبال»، و«فما العمل يا مِلَل الشَّرق؟!»،

و«هدية الحجاز»، و«أسرار الاعتزاز بالنفس أو أسرار الذاتية»، و«أسرار الوجد أو أسرار نكران الذات»... وغيرها.

وقد وجَّه فيلسوف الإسلام وشاعر باكستان محمَّد إقبال أكبر جهوده لبحث إشكالية الإصلاح والتجديد في الإسلام باعتبارها تمثِّل جوهر فلسفته وعماد فكره. مثلما أولى اهتماما كبيرا بمسائل: علاقة الإسلام بالغرب، والخلافة والجامعة الإسلامية، وقضايا الشُّورى والمساواة والديمقراطية.

وفي الواقع، لم يتوقَّف إقبال كثيرا عند حدود إثبات الأنا أو توضيح الهوَّية، وإنَّما امتدت مناقشاته إلى ما يجب فعله لإنهاض الذَّات الإسلامية سعيا وراء تحقيق أهدافها، مما يحمّلها مسئولية صنع مستقبلها، بالدَّرجة الأولى، دون اعتماد على غيرها شرقيا كان أم غربيا. وفي سعيه لإثبات وجهة نظره هذه، حرص إقبال حرصا شديدا على تطوير معنى «التجديد» المنشود من جهة - وذلك بتعويله على النقد والانتقاء والاستبعاد عند تقييمه لمشروعات الإصلاح والتحديث المعاصرة له - مثلما سعى إلى تفضيل منهج «التأليف والتركيب» على «التوفيق أو التلفيق» في التصدِّي لثنائيات: التراث والمعاصرة، الأصالة والتجديد، العقل والنقل، العلم والدِّين، القديم والحديث...إلخ، من جهة أخرى.

ففضلا عن تجاوزه مثل هذا الثنائيات التي أعيت الفلاسفة على مر العصور، ظل إقبال موضوعيا في فحصه معطيات الحضارة الغربية ومقابلتها بالأسس الشرعية للحضارة الإسلامية. ليس هذا فحسب، بل وفي رؤيته لمستقبل الصراع بين الجانبين وتصوره لمشروع عصبة الأمم الإسلامية، ويبدو أنه كان مفرطا في التفاؤل في ما يتعلق بهذا الجانب أكثر مما ينبغي!

أيضاً لم يفرّق في كتاباته بين مصطلحي: الثقافة والحضارة؛ شأنه في ذلك شأن أغلب المفكرين الذين نظروا لنتاج الحضارة الأوربية من علم، وفكر، وسياسة، ونظم اجتماعية واقتصادية وتربوية، باعتباره كيانا واحدا.

كما انعكس موقفه من كافة تيارات واتجاهات الإصلاح والتجديد والتحديث في عصره على نظرته لطبيعة العلاقة بين خطابه التجديديّ وبين الحضارة الغربية من ناحية، وعلى نهجه في التصدِّي لقضايا عصره المطروحة من ناحية أخرى.

وتبعا لذلك، لم يتعرّض لمسألة تحديد العلاقة بين المسلمين والغربيين إلّا من خلال مناقشته لقضية التوفيق بين «الأصالة والمعاصرة». كما لم تتبلور أفكاره حيال هذه القضية إلَّا بعد اتخاذه موقفا نقديا من الاتجاهات الإصلاحية السابقة عليه والمعاصرة له في آن معا؛ بغية تحديد الأسس والقواعد الرئيسة لدعوته التجديدية.

فعلى الرُّغم من دعوته محاربة الخرافات والبدع المنتشرة في عصره، باعتبارها تمثِّل إحدى دروب الجاهلية، ورغم تأكيده ضرورة الالتزام بما جاء في الكتاب والسُّنَّة في شتَّى ضروب الحياة بوصفهما دستور المسلمين الأوحد، إلا أنه وجَّه انتقادات بالغة الأهمية لمجمل آراء روَّاد الاتجاه السَّلفي كالدَّهْلويِّ، وأكبر حسين بن تفضُّل (1846 - 1921م)، وأبو الأعلى المودوديِّ (1903 - 1979م) وغيرهم.

ومع تقريره أن دعوة الإمام محمَّد بن عبد الوهَّاب الإصلاحية من أكثر الدعوات التي كان لها عظيم الأثر في مجال إصلاح العقائد وتهذيب الشعائر بعد الوهن الذي أصابها؛ إلَّا أنَّه أخذ عليه عزوفه عن العلوم الغربية

الحديثة، وتعويله على الميراث الفقهيّ فقط في التّأويل، فضلا عن قصره باب «الاجتهاد» على شرح الأحكام الشرعية؛ موضِّحًا أنَّ الإصلاح المنشود يجب أن يقوم على قاعدة نقدية تتناول الموروث والجديد معا.

أيضا انتقد إقبال آراء وروَّاد الاتجاه التحديثيِّ التغريبيِّ؛ لاجترائهم على الدِّين، وجحودهم أصول الشريعة، وانخداعهم بالمظهر البرَّاق للغرب وحضارته، وتوهُّمِهم أنَّ كلَّ حديث نافع وكلَّ قديم مُضر! فعلى الرُّغم من أنَّه لم يكن معاديا تماما لمنطق «التحديث» أو الانتحال من الغرب؛ إلَّا أنَّه عاب على «المستغربين» في عصره قصر جهودهم على انتحال المناهج، ونقد المعارف والأساليب والقوالب الجاهزة دون أدنى تمحيص.

كما عاب عليهم أيضا الطابع «العلمانيّ» الذي انتحلوه عن الغرب في السياسة والتعليم؛ مؤكِّدًا أنَّهم ضلُّوا سبيل الرشاد في فصلهم الدِّين عن الدَّولة وإغلاق المعاهد الدِّينية - مثلما حدث في تركيا - وإعلائهم العصبية القومية على الهويَّة الإسلامية. وانتهى إلى القول: بأنَّ «المحْدَثين» لم يفطِنوا إلى الغرض الحقيقيِّ للمستعمر الغربي من تشجيع النَّعرات القومية؛ ألا وهو: تقسيم الأمَّة الإسلامية وتقطيع أوصالها؛ ليسهُل عليه فيما بعد اجتياحها، ومحو الإسلام من الوجود كليّة.

من جهة أخرى، حرص إقبال - في مختلف كتاباته وأشعاره - على توضيح وجهته ومنهجه في تجديد الفكر الإسلاميِّ؛ مؤكِّدا انتماءه إلى الخط الفاصل بين ثورية الأفغانيِّ وتنويرية أحمد خان، مُعرِبا بوضوح عن انتقاداته لرؤية جلال الدِّين أكبر (1542 - 1605م) المتعلقة بـ «وحدة الأديان»، واتفاقه

مع المواقف المعتدلة لكل من: المصلح التُّركيِّ سـعيد حليم (1863 - 1921م)، والمجـدِّد الهنديِّ محمد علي جناح (1876 - 1948م) الخاصة بقضية «الأصالة والمعاصرة» بالنسبة لأولهما، ورؤية ثانيهما لمستقبل المسلمين في الهند ورفضه اندماجهم في القومية العلمانية.

ومـن بين الأفكار الرئيسـة التـي وافق فيها الأفغـاني: اعتداله في نظرته لطبيعـة العلاقة بين الأنا والآخـر، وربطه مصطلحيْ «التقليـد والتجديد» بمنفعـة ومصالح المسـلمين من دون أن يؤثِّر ذلك عـلى هُويّتهم أو وجودهم، كـما أقرَّه كذلك عـلى دعوته لإنشـاء «الجامعة الإسـلامية» وجحده لفكرة «القوميـة العلمانية»، وفتحه باب «الاجتهاد العقليِّ»، وأخيرا شـاركه تفاؤله في ما يتعلق بعودة الإسلام إلى سابق مجده!

وفي سـياق آخر، وافق إقبال السـيد أحمد خان في أهمية نشـر المدارس الحديثـة، و إدراج العلوم الأوربية ضمن برامج دراسـتها؛ مؤكِّدًا أنَّ المعاهد الدِّينية لا ترقى ببرامجها الدراسـية العتيقة لأن تحْدِث نهضة إسلامية مأمولة. إلَّا أنَّه عاد ليرفض بشـدَّة سياسة «علمنة التَّعليم» وانتشار المدارس الأوربية الخالية من الثقافة الدِّينية في الأقطار الإسلامية، داعيا إلى ضرورة الجمع بين العلوم «الدينية» ونظيرتها «الطبيعية».

والحـال أنَّ حديث إقبال عن «الهويّة الإسـلامية» قـد نجح في تطوير قضية العلاقة بين «الإسـلام والغرب»؛ وذلك بتجاوزه السؤال المطروح على السـاحة الثقافية آنذاك، ألا وهو: من أنا؟! نحو تساؤل أشد عمقا عمَّا يمكن فعله في مواجهة تحديات العصر؟ وجعل مفهوم الولاء مرتكزا على «الوعي» بـدلا من «العاطفة الدِّينية». وبالتالي لم يكن نقده الموجَّه إلى الغرب منطلقا

من منظور ذاتيٍّ أو مذهبيٍّ؛ و إنَّما كان منطلقا من قاعدة موضوعية ودراسة متأنية لطبيعة الحضارتيْن: الإسلامية، والغربية.

فقد ساءه استيراد البعض لمظاهر الحضارة الغربية وقشورها دون روحها وجوهَرها؛ ولعلَّ ذلك ما دفعه إلى القول: «لا يستمد الغرب قوَّته من الناي والرَّباب، ولا من رقص البنات العاريات ... وليس تمدُّنه يُرَدُّ إلى اللادينية والإلحاد؛ بل يُردُّ إلى العلوم والفنون. فبمثل هذه النَّار تستضيء مصابيح الغرب وتشْتعل عبقريته».

ثانيا: إشكالية الإسلام والحداثة في الإسلام المعاصر

في عالم اليوم - كما لاحظ جاك بيرك بحق - ينقسم كثير من المثقفين والمناضلين بين «أنصار المصير بلا أصيل وأنصار الأصيل بلا مصير»!ولعل ذلك هو ما دفع محمد إقبال لأن يقول ذات مرة: «إن المثالية والواقع في الإسلام ليسا قوتين متنافرتين لا يمكن التوفيق بينهما. لأن حياة المَثل الأعلى لا تتمثل في انفصام كامل عن الواقع الذي ينزعُ نحو تحطيم الوحدة العضوية للحياة وتشتيتها في صورة مواجهات مؤلمة، ولكنها تتمثل في جهد المَثل الأعلى [ذاته] الدائب للاستئثار بالواقع بقصد احتوائه إن أمكن واستيعابه وتحويله في ذاته و إنارته في مجموعه».[1]

و إذا كانت عملية «التنزيل» (الوحي) قد تم نقلها من السماء عموديا، فإنها كانت تستهدف الإنسان بالأساس وهو ما عبَّر عنه النص القرآني

(1) قارن بـ جاك بيرك، جهود التجديد في الإسلام الحديث، ضمن كتاب: **الإسلام والفلسفة والعلوم**، مصدر سابق، ص 68، 70.

الكريم: ﴿ قُل لَّوۡ كَانَ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَلَٰٓئِكَةٞ يَمۡشُونَ مُطۡمَئِنِّينَ لَنَزَّلۡنَا عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكٗا رَّسُولٗا ﴾ [الإسراء: 95].

وهـذا الأمـر يفرض على الإسـلام في كل عـصر أن يأخذ بعـين الاعتبار المراحل المتتابعة من الانثروبولوجيا الإنسانية، خاصة تلك التي وسمتها وبعمق الثـورة التكنولوجية، وبحث الآثار المترتبة عليهـا اجتماعيا، وليس فقط على المسـتوى العملي، وهو ما فهمه هيدجر تماما، وإنما أيضا على المسـتوى الثقافي وعلى مستوى المواقف والعقليات بما فيها مستوى النظر الفكري (المجرد).

إزاء مشكلة كهذه، ثمة موقفان منطقيان ممكنان أمام أي نظام يريد، إن لم يكن يتوجب عليه، اعتناق الحداثة:

الأول: هو أن يتلاءم مـع حركة العالم، مع الاحتفاظ ببعض الضمانات الأساسـية التي تكون بمثابة علامات عـلى الطريق؛ أي بعدد معين من أنماط السلوك أو الأدوار الاجتماعية التي تعد ضرورية لدوام تأكيد الذاتية .

الموقـف الثـاني هو أن يدمج في ذاتـه حركة العـالم أو يدمجها في نظامه الخاص، أي أن يصوغ هذا النظام في قالب حداثتة وفي محتوى حداثته. خاصة بعـد أن برهنت البنيوية Structuralism عـلى أن هوية أي مجموعة تبقى في مجملها/جوهرهـا غير مرهونة بهوية محتوياتها، ولكن بطريقة تركيبها، وأن بإمكان أي نظام أن يحتفظ بهويته حتى لو تغيرت محتوياته.[1]

كل هذا يجرنا إلى التسـاؤل الشـائك: كيف عالج الإسـلام الكلاسيكي في العالم الإسـلامي المعاصر، وفي شـبه القارة الهندية بصفة خاصة، مسـألة

(1) **المصدر السابق**، ص 71.

التحديث؟ هنا تبدو المجهودات الإصلاحية والتجديدة التي قام بها رواد النهضة في شبه القارة الهندية على درجة كبيرة من الأهمية.

فمن جهة، كان اقتراب هؤلاء الرُّواد أسبق تاريخيا من المحاولات التي تمت في مصر بصفة خاصة وفي العالم العربي عامة. ومن جهة أخرى، لم تنفصل هذه المحاولات الإحيائية خاصة في مراحلها المتأخرة زمنيا عن نظيرتها العربية. فكلًّا من الدهلوي وأحمد خان وأبو الكلام آزاد ومحمد إقبال قد تواصل مع رواد النهضة في مصر، أو في شبه الجزيرة العربية.

أضف إلى ذلك أيضا، أن بعض هذه المحاولات كانت أكثر جدية من نظيرتها العربية. ولبيان ذلك لنأخذ إشكالية «الدين والدولة» كمثال تقريبي. ففي الوقت الذي رادف فيه الطهطاوي على استحياء ما بين المصطلحات الفرنسية ونظيرتها الإسلامية، كان أبو الكلام آزاد قد طوَّر من نظيرته السياسية، ولم يجاوز الخامسة والعشرين من عمره، بصورة تفوق حتى بعض المحاولات المتأخرة نسبيا في عالمنا العربي المعاصر.

فقد أكد آزاد منذ البداية على أنه ما دامت الخصائص الأساسية للدولة/ الخلافة مصونة (الجمهورية، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر)؛ فإن لكل مسلم أن ينطلق إلى الجهاد السياسي بكافة الطرق السليمة البريئة من العنف كممارسة الكلمة الحرة، أو المعارضة بالطرق الدستورية.

وبالعكس إذا صار الحاكم استبداديا جائرا فإن من واجب الفرد المسلم أن يعارض كل عمل غير مشروع ومستبد، وذلك لحماية نفسه أولا وحماية المبادئ الإسلامية الرئيسة ثانيا، ومن باب أولى للحفاظ على الصفة الإسلامية الأساسية للدولة وعلى المصلحة العامة للأمة.

وبالتالي، كان آزاد في تفكيره السياسي يرى أن الالتزام بالشكل القانوني وتكريس السلطة السياسية لبلوغ غايات أخلاقية هما مبدآن إسلاميان في جوهرهما؛ حتى لو طُبقا في جو غير إسلامي فإنهما لا يفقدان أي قدر من شرعيتهما، وأنه إذا لم يكن بدٌّ من معارضة سلطة تلتزم ظاهريا بمثل هذه القيم فيكفي أن تُقاوم بوسائل إسلامية خالصة، أي بلا عنف وذلك لكشف خداعها وافتقارها إلى الشرعية.

وتبعا لذلك، يمكننا أن نستنبط من فكر آزاد أن النظم العلمانية يمكن لها أن تكتسب شرعية إسلامية بقدر ما تقترب من روح الإسلام في فهمها لروح العدالة والشرعية والديمقراطية، وبقدر احترامها لهذه المنظومة القيمية. إذاً من الممكن أن تستفيد بعض النظم العلمانية حاليا من الشرعية الإسلامية بضمان ولاء المسلم الذي يعيش في كنفها بالولاء لهذه الدولة العلمانية.

وذلك يعني أن هذا المنطق الفكري قد يسمح بإدخال شرعية العلمانية والدولة العلمانية في الإطار العام لفلسفة السياسة الإسلامية. ومن ثم، فإن كلا من حرية الرأي والتعبير والديمقراطية والحرية الفردية مبادئ إسلامية بإمكان كل مسلم أن يضع نفسه في خدمتها في ظل مختلف الظروف التاريخية، ورغم تباين الأجواء الاجتماعية، وحتى مع صياغتها في قالب لغوي مغاير شريطة أن يكون المسلم مدركا لأصولها الأولى (الإسلامية).[1]

ونتيجة لذلك، فإنه يصح للمسلم أن يكون علمانيا وعصرانيا وحداثيا وديمقراطيا، وبإمكانه أيضا أن يتعايش ويعمل مع غير المسلمين في ظل نظام

(1) راحت نبي خان، تيارات الفكر الإسلامي في شبه القارة الهندية الباكستانية، ضمن كتاب: **الإسلام والفلسفة والعلوم**، ص 120 - 122.

علـماني مـا دام واعيا لقيم الإسـلام الأبدية والعالمية. أضـف إلى ذلك أيضا، الإقـرار بـأن مثل هـذه المنظومـة القيمية قد تتجـلَّى أيضا ضمـن حضارات أخرى غير إسلامية، أي الاعتراف بأنها في الأساس قيم إنسانية قبل أن تكون إسلامية بالدرجة الأولى.

ومعنى ذلك أن كلا من الإسـلام والحضارة الحديثة قد يفضي إلى النتائج ذاتهـا تقريبا، مـع اختلاف المهنـج لدى كل فريـق. وبالتالي فإنـه بقدر ما يعكف المسـلم على دراسة التاريخ الإسـلامي والحضارة الإسلامية بقدر ما يحسن فهم القيم الحديثة.

ويبدو من فهم كهذا أن الإشـكالية الأبدية المتعلِّقة بالديني والسـياسي آخـذة في التلاشي. وفي الأحوال كلها؛ فإننـا مدعوون بقوة للتعلم من تجربة التجديد والإصلاح في شـبه القارة الهندية، فكما يقول محمَّد إقبال: «إن على المسـلم اليوم عملا شـاقا. عليه أن يعيد النظر إلى الإسـلام كله دون انقطاع عـن المـاضي، فليس لنا اليـوم إلا أن نقوم مـن العلم الحديث مقـام المُكْبِر له القادر على نقده وأن نقوِّم الفكر الإسلامي في ضوء هذا العلم، وإن أدى ذلك إلى أن نخالف أسلافنا»!!

خاتمة

حاولنا عبر فصول الكتاب الأربعة أن نستعرض مسارات واتجاهات «التجديد الفلسفي في زمن النهضة»، وذلك بالتركيز على مدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق التي تعدُّ امتدادا طبيعيا لمدرسة الإمام محمد عبده (ت 1905). وقد جاء الفصل الأول بمثابة تمهيد قاربنا فيه مسالك التجديد واتجاهاته، ووضحنا الظروف التي أحاطت به، والإشكالات التي شغلت رواد الدرس الفلسفي في مصر بصفة خاصة.

والحال أن مدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق من الأهمية بمكان حيث أسّست عبر أجيالها المتتابعة لنهضة فكرية واسعة اعتنى فيها روادها بالتراث الفلسفي بمناحيه المختلفة، و إن بقيت محاولة المؤسِّس، فيما يتعلق بإدخال علم «أصول الفقه» ضمن مباحث الفلسفة الإسلامية، قاصرة على دعوته من دون أن تُسْتكمل على يد تلامذته.

على أن تناولا أكبر لتلامذة الشيخ واهتماماتهم العلمية يحتاج إلى مزيد من البحث والتقصِّي؛ حيث انصب اهتمامنا هنا على جهود محمد يوسف موسى بصفة خاصة، وسبق أن قاربنا في دراسة لنا بعنوان: «مفهوم التصوف عند محمد مصطفى حلمي» جهود الأخير فيما يتعلق بالتأصيل لمبحث التصوف الإسلامي.

أما الفصل الأخير «تيارات الإصلاح والتجديد في شبه القارة الهندية»؛ فلا يبدو منفصلا عن بنية الكتاب العامة؛ خاصة إذا وضعنا بعين الاعتبار حقيقة أن قضايا الإصلاح والتجديد كانت أسبق لجهة الطرح والمعالجة تاريخيا في البيئة الهندية مقارنة بما كان عليه واقع الأمر في الدول العربية. ونلاحظ في هذا السياق أيضا أن الطرح الليبرالي فيها كان أكثر انفتاحا وجرأة، وإن لم يندرج ضمن مسلك الأفغاني الثوري وبقي قريبا من اتجاه الأستاذ الإمام محمَّد عبده.

المصادر والمراجع

1) إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه**، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار المعارف، 1968م).

2) إبراهيم مدكور، **مع الأيام: شيء من الذكريات**، أدباء القرن العشرين: 26، الطبعة الثانية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011م).

3) ابن حجر الهيتمي، **إتحاف أهل الإسلام بخصوصيات الصيام**، قدَّم له وعلّق حواشيه محمود النواوي، صحَّحه وقابل الأصول محمد الديوي، (مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة/ القاهرة: مطبعة الفجالة الجديدة، 1380 هـ - 1961م).

4) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1969م).

5) أبو الحسن الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار ابن كثير، 1420هـ - 1999م).

6) إحسان عباس، **الحسن البصري**، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1952م).

7) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009م).

8) أحمد زكريا الشلق، **الشيخ مصطفى عبد الرازق ومذكراته: عقل مستنير تحت العمامة**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006م).

9) أحمد فارس الشدياق، **كشف المخبأ عن فنون أوربا**، تقديم عصمت نصَّار، في

الفكر النهضوي الإسلامي: 18، (القاهرة: دار الكتاب المصري/ بيروت: دار الكتاب اللبناني،، 2011م).

10) أحمد فؤاد الأهواني، **الفلسفة الإسلامية**، المكتبة الثقافية: 69، (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1962م).

11) أحمد فؤاد الأهواني، **معاني الفلسفة**، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1947م).

12) أحمد محمود الجزار، **قضايا وشخصيات صوفية**، دراسات في التصوف: 3، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 2002م).

13) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة: 1798 - 1939**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار النهار للنشر، 1977م).

14) الأهواني، **المدارس الفلسفية**، المكتبة الثقافية: 136، (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، أول يوليو، 1965م).

15) الباقلاني، **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، تحقيق محمود الخضيري، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1947م).

16) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1973م).

17) ت. ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1954م).

18) تشارلز آدمس، **الإسلام والتجديد في مصر**، نقله عباس محمود، قدم له مصطفى

عبـد الـرازق، (القاهرة: لجنـة ترجمة دائـرة المعارف الإسـلامية، 1353هـ - 1935م).

19) توفيق الطويل، **الأحلام - دراسـة للمذاهب الإسـلامية فلسفية وصوفية ودينية في موضـوع الأحلام مع تتبعها إلى منابعهـا في الدين والتراث اليوناني والشرقـي القديم وبيان مـا يقابلها عند المحدثين مـن علماء النفس**، (القاهرة: مكتبة الآداب، 1364هـ - 1945م).

20) توفيق الطويل، **العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي**، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1968م).

21) تيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، تعديل فريدريش شـفالي، نقله إلى العربية د. جورج تامر وآخرون، الطبعة الأولى، (بيروت: مؤسسة كونراد - أدناور، 2004م).

22) جلال السـعيد الحفناوي، **موسـوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين**، الطبعة الأولى، (بيروت: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1426هـ - 2005م).

23) جوزيبـي سـكاتولين، **التجليات الروحية في الإسـلام: نصـوص صوفية عبر التاريخ**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012م).

24) جوسـتاف إ. فـون جرونيبـام، **حضارة الإسـلام**، ترجمة عبـد العزيز توفيق، الطبعة الثانية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997م).

25) خـير الديـن التونسي، **أقوم المسـالك في معرفـة أحوال الممالـك**، تقديم محمد الحداد، في الفكر النهضوي الإسـلامي: 13، (القاهرة: دار الكتاب المصري/ بيروت: دار الكتاب اللبناني،، 2011م).

26) الدهلـوي، **الفوز الكبير في أصول التفسـير**، (الهند: نـشر المكتبة المحمدية، دون تاريخ).

27) رضوان السـيد، **سياسـيات الإسـلام المعاصر: مراجعات ومتابعـات**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997م).

28) سـلطان بك محمد، **الفلسفة العربية والأخلاق**، (القاهرة: مطبعة دار المعارف، 1329 هـ - 1911م).

29) السيد يوسف، **رائد الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث: الإمام محمد عبده**، الطبعة الثانية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007م).

30) السـيوطي، **الإتقـان في علوم القرآن**، حققه وعلق عليـه وخرَّج أحاديثه فوَّاز أحمد زمَرْلي، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1432هـ - 2011م).

31) السـيوطي، **صـون المنطق والـكلام عن فـن المنطق والـكلام**، ويليه مختصر السـيوطي لكتاب «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» لتقي الدين ابن تيمية، نشره وعلق عليه: علي سـامي النشار، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1366 هـ - 1947م.

32) شكيب أرسلان، **حاضر العالم الإسلامي**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1965م).

33) عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، الطبعة الثانية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000م).

34) عبد الرحمن بدوي، **موسـوعة المسـتشرقين**، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار العلم للملايين، تمّوز/يوليو 1993).

35) عبـد المتعال الصعيدي، **الحرية الدينية في الإسـلام**، تقديم عصمت نصَّار، في

الفكر النهضوي الإسلامي: 14، (القاهرة: دار الكتاب المصري / بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011م).

36) عبد المتعال الصعيدي، **الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية**، الطبعة الخامسة، (القاهرة: مكتبة الجامعة الأزهرية، دون تاريخ).

37) عبد المنعم النمر، **تاريخ الإسلام في الهند**، (القاهرة: دار العهد الجديد للطباعة، 1959م).

38) عبد المنعم النمر، **مولانا أبو الكلام آزاد المصلح الديني والزعيم السياسي في الهند**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م).

39) عبد المنعم حمادة، **محمد عبده**، (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1945م).

40) عبد المنعم خلاف، **أؤمن بالإنسان**، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1385هـ - 1965م).

41) عثمان أمين، **أعلام الفكر الإسلامي المعاصر**، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1989م).

42) عثمان أمين، **رائد الفكر المصري الحديث الإمام محمد عبده**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية،1945م).

43) عصمت نصار، **الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال**، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 1423هـ - 2003م).

44) عصمت نصار، **حقيقة الأصولية الإسلامية في فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي**، تصدير محمد كمال الدين إمام، (القاهرة: دار الهداية، 2004م).

45) عصمت نصار، **مدرسة مصطفى عبد الرازق وأثرها في الفكر الإسلامي**، أطروحة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة جنوب الوادي، 1991م.

46) علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، الطبعة الرابعة، (القاهرة: دار المعارف، 1978م).

47) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الطبعة الثامنة، (القاهرة: دار المعارف، 1980م).

48) علي عبد الفتاح أحمد، **المفكر الإسلامي مصطفى عبد الرازق**، (القاهرة: دار المعارف، 1985م).

49) ليون جوتييه، **المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية**، ترجمه وعلق عليه: محمد يوسف موسى، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الكتب الأهلية، 1364هـ - 1945م).

50) مجموعة مؤلفين، **الإسلام والفلسفة والعلوم: أربع محاضرات عامة نظمتها اليونسكو**، (باريس: منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، 1983م).

51) مجموعة مؤلفين، **الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق، مفكرا وأديبا ومصلحا**، تقديم عاطف العراقي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م).

52) مجموعة مؤلفين، **الفكر العربي في مئة سنة: بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقد في تشرين الثاني 1966 في الجامعة الأميركية في بيروت**، أشرف على تحريره فؤاد صرّوف ونبيه أمين فارس، (بيروت: منشورات الجامعة الأميركية في بيروت، 1967م).

53) مجموعة مؤلفين، **المشكاة: مجموعة مقالات في الفلسفة والعلوم الإنسانية مهداة إلى اسم المرحوم الدكتور علي سامي النشار**، الطبعة الأولى، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1985م).

54) مجموعة مؤلفين، **دراسات فلسفية مهداه إلى روح عثمان أمين**، (القاهرة: دار الثقافة، 1979م).

55) محمَّد إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف عدس، تقديم الشيماء الدمرداش العقالي، في الفكر النهضوي الإسلامي: 9، (القاهرة: دار الكتاب المصري / بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2001م).

56) محمد الدسوقي، **محمد يوسف موسى: الفقيه الفيلسوف والمصلح المجدد**، علماء ومفكرون معاصرون: 21، الطبعة الأولى (دمشق: دار القلم، 1424هـ - 2003م)

57) محمد حلمي عبد الوهاب، **ولاة وأولياء: السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط**، تقديم رضوان السيد، الطبعة الأولى، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009م).

58) محمد عبد الهادي أبو ريدة، **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية**، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، 1946م).

59) محمد عبد الهادي أبور ريدة، **أعمال غير منشورة: محمد عبد الهادي أبو ريدة**، حقّقه وقدّم له فيصل بدير عون، الطبعة الأولى، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011م).

60) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار الشروق / الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 1427هـ - 2006م).

61) محمد مصطفى حلمي، **ابن الفارض والحب الإلهي**، الطبعة الأولى، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1364 هـ - 1945م).

62) محمَّد مصطفى حلمي، **الحياة الرُّوحيّة في الإسلام**، تقديم محمَّد حلمي عبد الوهاب، في الفكر النهضوي الإسلامي: 2، (القاهرة: دار الكتاب المصري/ بيروت: دار الكتاب اللبناني،، 2011م).

63) محمد يوسف موسى، **ابن رشد الفيلسوف**، أعلام الإسلام: 11، (القاهرة: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، فبراير 1945م).

64) محمد يوسف موسى، **الإسلام وحاجة الإنسانية إليه**، الطبعة الثانية، (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر،1961م).

65) محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**، (القاهرة: دار المعارف، 1959م).

66) محمد يوسف موسى، **تاريخ الأخلاق**، الطبعة الثالثة، (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1373 هـ - 1953م).

67) محمد يوسف موسى، **فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية مع مقالة في الأخلاق في الجاهلية والإسلام قبل عصر الفلسفة**، (القاهرة: مطبعة الرسالة، 1364 هـ - 1945م).

68) مصطفى عبد الرازق، **الإمام الشافعي**، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1945م).

69) مصطفى عبد الرازق، **الدين والوحي والإسلام**، (القاهرة: مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، 1945م).

70) مصطفى عبد الرازق، **الشيخ مصطفى عبد الرازق مسافرا ومقيما**، مذكرات

حررها وقدّم لها أشرف أبو اليزيد، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2006م).

71) مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، تقديم محمد حلمي عبد الوهاب، في الفكر النهضوي الإسلامي: 6، (القاهرة: دار الكتاب المصري/ بيروت: دار الكتاب اللبناني،، 2011م).

72) مصطفى عبد الرازق، **صفحات من سفر الحياة ومذكرات مسافر ومذكرات مقيم وآثار أخرى في الأدب والإصلاح**، جمعها شقيقه علي عبد الرازق تحت عنوان: من آثار مصطفى عبد الرازق، قدَّم لها: طه حسين، (القاهرة: دار المعارف، 1957م).

73) مصطفى عبد الرازق، **فيلسوف العرب والمعلم الثاني**، (القاهرة: مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، 1945م).

74) مصطفى عبد الرازق، **محمد عبده**، تقديم عثمان نجاتي، (القاهرة: دار المعارف، 1946م).

دوريات

1) أحمد حسن الزيات، **ثروة من ثروات الأزهر تنتقل إلى جامعة فؤاد**، (مجلة الرسالة، العدد 941).

2) جورج شحاته قنواتي، **هل من جديد في الأزهر؟ (1)**، (مجلة الرسالة، العدد 684، أغسطس، 1946م).

3) جورج شحاته قنواتي، **هل من جديد في الأزهر (2)**، (مجلة الأزهر، الجزء التاسع، 1946م).

4) حامد طاهر، **ثلاثة مناهج حديثة في دراسة الفلسفة الإسلامية: مصطفى عبد الرازق، محمد إقبال، إبراهيم مدكور**، (مجلة مجمع اللغة العربية، الجزء الثاني والسبعون، ذو الحجة 1413هـ/ مايو 1993م.)

5) زكي نجيب محمود، **تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة**، (مجلة الفكر المعاصر، العدد 33، يناير 1967م).

6) عباس محمود العقاد، **مولد الفلسفة الإسلامية**، (مجلة الكتاب، عدد أكتوبر، 1946).

7) عباس محمود العقَّاد، **جامع وجامعة**، (مجلة الرسالة، العدد 711، فبراير، 1947م).

8) عباس محمود العقاد، **مصطفى عبد الرازق**، (مجلة الكتاب، إبريل، 1947).

9) علي بركات، **الشيخ مصطفى عبد الرازق وتمهيد في تاريخ الفلسفة**، (مجلة الأمة، العدد 20، يونية 1982م).

10) محمد مصطفى حلمي، **مصطفى عبد الرازق رائد المدرسة الإسلامية الحديثة**، (مجلة الفكر المعاصر، العدد الرابع، يوليو، 1965م).

11) محمد يوسف موسى، ابن سينا **ومشكلات العصر الحاضر**، (مجلة الأزهر، المجلد 22).

12) محمد يوسف موسى، **في سبيل الله والأزهر**، (مجلة الأزهر، المجلد 22).

13) محمود الخضيري، **المعاني الأفلاطونية عند المعتزلة**، (مجلة المعرفة، العدد 16، المجلد الثالث، الجزء الرابع، أغسطس، 1932م).

14) مصطفى عبد الرازق، **الحادث الذي أثَّر في حياتي**، (مجلة الهلال، الجزء الثالث، مارس 1947).