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.