الفصل الثالث

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

الفصل الثالث

الفلسفة بوصفها نسقا عقليا... محمد يوسف موسى

وجهوده التجديدية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(2) **المصدر السابق**، ص 22 - 23.

ثانيا: جهوده الإصلاحية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(2) **المصدر السابق**، ص 600.

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

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

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

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

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

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

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

ثالثا: آثاره

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(24) المدخل لدراسة الفقه الإسلامي.[5]

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

---

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

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

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

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

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

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

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

(27) النَّسبَ وُآثاره.[2]

(28) الإسلام ومشكلاتنا الحاضرة.[3]

أما مؤلفاته حول الإسلام وكتاباته الأخرى بصفة عامة فهي:

(29) الإسلام وحاجة الإنسانية إليه.[4]

(30) الإسلام والحياة.[5]

---

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

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

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

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

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

(31) نظام الحكم في الإسلام.[1]

(32) ابن تيمية.[2]

(33) العقيدة وخطر الانحراف.[3]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(37) مُثُل عليا إسلامية وعربية.[2]

(38) من وحي القرآن.[3]

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

أما مقالاته في التصوف الإسلامي ففي مقدمتها:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

رابعا: منهج محمد يوسف موسى في التوفيق بين الدين والفلسفة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) القرآن والفلسفة، ص 97.

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

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

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

(1) ص 169.

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

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

(1) ص 170.
(2) ص 133.
(3) ص 174.

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

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

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

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

(1) ص 87.

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

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

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

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

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

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

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

(1) ص 134.
(2) ص 134.
(3) ص 74.

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

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

خامسا: «القرآن والفلسفة» في سياق الخطابات السابقة عليه

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

(1) ص 201.

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

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

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

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

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

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

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

(5) طبع بمطبعة التوفيق بمصر سنة 1323هـ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) الفلسفة القرآنية وأبرز نواحيها

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

(1) القرآن والفلسفة، ص 201.

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

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

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

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

(1) ص 6.

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

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

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

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

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

(2) القرآن والفلسفة، ص 10.

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

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

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

(1) ص 33.

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

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

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

(1) ص 12.
(2) ص 35.

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

(أ) الفلسفة الإلهية والطبيعية في القرآن الكريم:

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

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

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

(1) ص 15 - 31.

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

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

(ب) الفلسفة الإنسانية والاجتماعية في القرآن الكريم :

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

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

(1) ص 24.

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

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

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

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

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

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

(2) التوفيق بين الدين والفلسفة:

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

(1) ص 31.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

سادسا: جهود محمد يوسف موسى التوفيقية في أبرز القضايا الكلامية

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

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

(1) **القرآن والفلسفة**، ص 36.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) ص 179.

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

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

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

(1) مسألة الرؤية:

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

(1) انظر ص 100.

(2) ص 99 - 100.

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

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

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

(1) ص 109 بتصرف.

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

(2) مسألة الكلام:

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

(1) ص 110.

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

(3) ص 113.

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

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

(3) مسألة صدور الشر عن الخالق عَزَّوَجَلَّ:

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

(1) ص 111 - 120.
(2) ص 117.

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

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

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

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

(1) ص 145 - 153.
(2) ص 154.

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

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

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

(1) ص 155.
(2) ص 156.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) ص 174.

(4) مسألة الهداية والضلال:

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

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

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

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

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

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

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

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

(5) مسألة الوعد والوعيد:

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

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

(1) القرآن والفلسفة، ص 184.

(2) ص 186 - 187.

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

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

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

(1) **إحياء علوم الدين**، ج2، ص149.

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

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

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

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

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

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

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

(1) القرآن والفلسفة، ص 195.

(2) القرآن والفلسفة، ص 196.

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

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

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

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

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

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