مصطفى عبد الرازق والتأريخ للفلسفة الإسلامية

مشكلة المنهج فى دراسة تاريخ الفلسفة الاسلامية

جمال الدين العلوى

نقدم اليوم العرض الذى القاه الاستاذ جمال الدين العلوى
اثناء مناقشة رسالته فى السنة الماضية بكلية الآداب بالرباط

اذا كنا نسلم بما لقضية المنهج من اهمية خاصة فى الدراسات الانسانية عموما وفى تاريخ الفكر والفلسفة خصوصا ، فليس ثمة شك فى أن لها أهمية قصوى فى تاريخ الفلسفة الاسلامية ، لا لما مورس على هذه الفلسفة من ارهاب فكرى سواء عند المؤرخين الاسلاميين القدماء أو عند المؤرخين الغربيين المحدثين فحسب ، بل ايضا من أجل قيام تاريخ علمى لهذه الفلسفة يتجاوز المتاهات والمزالق التى انتهى اليها المؤرخون السابقون ويبين تهافت المواقف اللاتاريخية التى تبناها هؤلاء أو معظمهم على الاقل . وذلك لانه لن نصل الى تقييم حقيقى لتراثنا الثقافى عامة والفلسفى منه خاصة الا من خلال طرح منهج جديد يتوافق والمعطيات العلمية الحديثة من جهة، وينسجم ومتطلبات واقعنا العربى الحديث من جهة أخرى صحيح أن هناك مشكلة أخرى فيما يخص تاريخ الفلسفة الاسلامية هى جهلنا بالكثير من آثار فلاسفة الاسلام ، ولكن مسالة المنهج تظل بالرغم من ذلك المشكلة الرئيسية والاساسية . وقد لا نغالى اذا قلنا أن اشكال الفلسفة الاسلامية لا يرجع الى جهلنا بمعظم آثار الفلاسفة الاسلاميين بقدر ما يرجع الى افتقارنا لمنهج علمى نستطيع بفضله فهم وادراك الحركة الحقيقية لتاريخ الفكر والفلسفة الاسلاميين .

وغير خاف على الكثيرين من المهتمين بالتراث الاسلامى ما قاسته الفلسفة الاسلامية وتاريخها سواء من مؤرخى الفلسفة القدامى أو من المهتمين بالدراسات الاسلامية من المستشرقين . بيد أن ما ينبغى أن يكون واضحا الى جانب ذلك هو أن الطريق الوحيد لانقاذ تراثنا الفلسفى

يكمن فى البحث عن منهج جديد يقوم بديلا عن كل المناهج السابقة اقتناعا منا بأن تلك الاحكام الجاهزة التى صدرت عن المؤرخين فى حق الفلسفة الاسلامية ، وخاصة منهم الدارسون الغربيون ، انما تأتى من عجزهم الواضح عن فهم الحركة الحقيقية لتاريخ تراثنا الفلسفى ومن عدم امتلاكهم لمنهج قادر على ادراك ذلك. وقد يكون الانعطاف الكبير الذى يشهده الان تاريخ الفلسفة العام وتاريخ الفلسفة الاسلامية أيضا ، من الدلائل التى تؤكد اهمية مسالة المنهج وضرورة اعادة النظر فى تاريخ تراثنا الفلسفى.

ولكن هناك قضية اخرى لا تقل اهمية عن القضية السابقة الا وهى مشكلة الموقف من التراث . ودون أن ندخل الان فى تحليل تفاصيل هذا المشكل لان ذلك فيما سنعرض له من بعد — فان ما يجب التأكيد عليه بهذا الصدد هو ما هناك من ترابط وثيق بين مسالة المنهج وبين الموقف من التراث بحيث لا نجانب الحقيقة اذا قلنا ان «الموقف» يقود الى «المنهج» وان «المنهج» صادر عن «الموقف»/ ومن ثم فاننا لا نغالى اذا قررنا أن الاشكال الرئيسى فى تاريخ الفلسفة الاسلامية انما هو اشكال صادر اساسا عن مواقف معينة ذات طابع مثالى تتصور التراث وكانه فى انفصال شبه مطلق عن تاريخ المجتمع العام الذى نشا فيه وتطور ، وبذلك تنزع عنه كل حركة وصيرورة وتطور ، ويسهل عليها فى حالة التراث الفلسفى الاسلامى ، ربطه بتراث فلسفى آخر وارجاع اصوله اليه من أجل انكار اصالته وتفرده أو رفض كل تفاعل بينه وبين تراث الشعوب الاخرى من اجل اثبات اصالته وتفرده . هذا الى أن هناك حقيقة أخرى يتعين التنبيه اليها فى هذا الصدد وهى مدى الارتباط القائم بين موقفنا من التراث وموقفنا من القضايا الراهنة المطروحة على فكرنا العربى الحديث ، بحيث لا نغلو اذا قلنا ان موقفنا من الحاضر هو الذى يهدينا الى موقفنا من الماضى . وليس ما بين المواقف المختلفة من التراث من تعارض الا نتيجة للتضارب بين مواقفنا من القضايا الراهنة .

نحن اذن أمام قضايا ثلاث :

المنهج — الموقف من التراث — الموقف من القضايا الراهنة .

فى ضوء هذه القضايا قمنا بانجاز هذا البحث مستهدفين التأكيد على اهمية المنهج فى دراسة تاريخ الفلسفة الاسلامية وعلى ضرورة ربط هذه المسالة بقضية المقف من التراث ومن ثم ربطها بموقفنا من القضايا المعاصرة .

غير ان ما دعانا الى الاهتمام بهذا الموضوع فضلا عما ذكرنا هو ما تتميز به رؤية مصطفى عبد الرزاق للتراث الفلسفى من جدة وطرافة من ناحية وما كان لها من صدى عميق لدى المؤرخين شرقيين وغربيين من ناحية اخرى .

أما عن القضية الاولى فان مصطفى عبد الرزاق لم يكن معنيا فى كتاباته الفلسفية بالبرهنة على تسامح الاسلام فقط كما كان الشأن عند جمال الدين الافغانى ومحمد عبده فى ردودهماعلى المستشرقينرغم أن محاولته قد أبرزت فى النهاية مكانة العقل فى التراث الثقافى الاسلامى ــ كما لم يكن فضلا عن ذلك مؤرخا يهتم بالتسجيل والوصف جريا على عادة اسلافه ممن أرخوا للفلسفة الاسلامية ، وانما كان بصدد طرح صورة جديدة لهذه الفلسفة من خلال رؤية تستهدف البرهنة على اصالة الفكر الفلسفى العربى وهى الاشكال الرئيسية عنده . وهكذا لم تكن دعوته حلقة من سلسلة المحاولات التى قام بها العرب المحدثون فى التاريخ للفلسفة الاسلامية ، ولا هى على غـــرار الدراسات الغربية الحديثـــة .

والحقيقة أن لمصطفى عبد الرزاق وعيا كاملا وقويا باستكمال الفلسفة الاسلامية لا من حيث اطلاعه الواسع على مصادرها الاساسية فحسب أو على ما كتب عنها قديما وحديثا ، ولكنه وعى بكون هذه الفلسفة لم تدرس بعد الدراسة العلمية الرصينة ، ولم تضف المحاولات التى تمت فى شأنها جديدا يمكن أن يعتز به العلم أو يرضى به العقل .

ولعل استهلاله ببسط منازع الغربيين ومنازع العرب القدماء فـــى دارسة تاريخ الفلسفة الاسلامية من ابرز مظاهر الوعى وأعمقهـــا.. لقـــد درس العرب القدماء الفلسفة الاسلامية بخاصة وأرخوا لها ولكن محاولاتهم لم تكن تخلو من الابتعاد عن المنهج العلمى فضلا عن انها لم تكن دراسات فى تاريخ الفلسفة بالمعنى الصحيح . ثم أرخ المستشرقون لهذه الفلسفة فى العصر الحديث ولكن محاولاتهم مشوبة ايضا بما يبعدها عن روح العلـــم ومنهجه وهكذا يبدو كما لو لم يتم شىء فى هذا الصدد وكما لو كنا مع مصطفى عبد الرزاق أمام بداية جديدة أولى صادرة عن اقتناع عميق بان كل ما تم فى هذا الامر ناقص غير مكتمـــل .

والواقع أن عرضه لمقالات السابقين انما كان فى حقيقة الامر لسببين رئيسيـــين :

الاول : بيان صـــور مناهج السابقين من اسلاميين وغربيين والتاكيد على طرحهم الخاطىء لقضية أصالة الفلسفـــة الاسلاميـــة .

الثانـــى : التمهيد أولا لطرح الاشكالات التى تعجز عن حلها تلك المقالات، وثانيا لطرح رؤيته الجديدة لتاريخ الفلسفة الاسلاميـــة .

«ان الباحثين من الغربيين كانما يقصدون الى استخلاص عناصر اجنبية فى هذه الفلسفة . أما الباحثون الاسلاميون فكانما يزنون الفلسفة بميـــزان الـــديـــن ».

ان دراسات الاسلاميين وان كانت لا ترقى الى تكوين منهج تاريخـــى فانها قامت فى معظمها بابراز قرب الفلسفة أو بعدها عن العلوم الشرعية

وإظهار حكم الدين فيها والصاق تهمة الكفر والزندقة بكل ما يبدو معارضا للدين أو بعيـــدا عـــنه .

تأسيسا على الدعوى القائلة بان الفلسفة من العلوم الدخيلة على الملة الاسلامية وعلى اعتبار الفلسفة الاسلامية مجرد نتيجة من نتائـــج عصـــر الترجمة ، بينما كانت دراسات المستشرقين معنية فى الدرجة الاولى بابراز اثر العناصر الاجنبية واضحا قويا سواء فى نشأة الفلسفـــة الاسلاميـــة أو تطورهاقاصدة من وراء ذلك ارجاع ما قام عند العرب والمسلمين من فلسفة الى عناصر أجنبية بصفة عامة ويونانية بصفة خاصة ليستقيم لها الحكم على هذه الفلسفة بكونها لا تعدو أن تكون ترديدا أو تشويها للفلسفـــة اليـــونانيـــة .

ولكن مصطفى عبد الرزاق يكشف لنا بوضوح ــ وهذا هو الجديـد الطريف ــ انه لا الاسلاميون ولا الغربيون استطاعوا ادراك حقيقة العلاقة بين الفكر الاسلامى باعتباره ذا كيان خاص وبين تلـك العناصر الثقافيـــة الاجنبية عامة والفلسفة اليونانية خاصة . وذلك لانه ينبغى التأكيد أولا على أن التقاء الفكر الاسلامى بالعناصر الثقافية الاجنبية كان فى حقيقته تفاعـــلا لا خلقا ، بمعنى أن الثقافات الاجنبيـــة والفلسفة اليونانية لـــم تمـــارس التأثير وحدها بل كانت هى ايضا خاضعة للتأثـــر بمعطيات الفكر الاسلامى انها لم تخلق هذا الفكر من عدم بل وجدته فكرا قائما بذاته .

ان التأثير الذى جعل منه الاسلاميون والغربيون بوجه خاص قوام الفكر الاسلامى واساس الفلسفة الاسلامية ينبغى أن يفهم على وجه واحد هو أنه كان مناسبة لتفاعل ثقافتين أو على حد قوله «لتمازجهما وتفاعلهما»، ومن تم فان ما غاب عن ذهن المؤرخين السابقين هو ادراك قيام نظر عقلى عند العرب والمسلمين قبل اتصالهم بالفلسات الاجنبية وبالفلسفات اليونانية خاصة ، ولذلك ظلوا ينظرون الى طرف واحد من طرفى العلاقة . ومن تم عجزوا عن ادرا كالمشكلة الرئيسية فى التاريخ للفلسفة الاسلامية ولـــم يستطيعوا فهم حقيقة الفكر الاسلامى وتقدير اصالتـــه .

نحن الان اذن أمام أسلوب جديد ــ يسميه صاحبه منهجا جديدا وقد ناقشنا ذلك فى فصل من فصول البحث ــ فى دراسة تاريخ الفكر الفلسفى العربى ــ كما يقول الرجوع الى النظر العقلى الاسلامى فى سذاجته الاولى وتتبع مدراجه فى ثنايا العصور وأسرار تطوره » بقصد البرهنة عـــلى ان ميلاد الفلسفة عند العرب ميلاد أصيل لحقه بعد ذلك تأثير من فلسفات أجنبية اخرى ، وكان للفلسفة اليونانية دورها الحاسم فى ذلـــك دون أن يبلـــغ هذا التأثير خلق الفلسفة الاسلامية من عدم ودون أن يؤدى اعترافنا بذلك الى القول بارتباطها بالفلسفة اليونانية ارتباطا ينفى عنها كل اصالة وتفرد .

تلك باختصار هى جدة الموقف وطرافته التى اعتبرناها فيما قبـــل

احد العوامل التى دفعتنا الى الاهتمام بهذا الموضوع ، وسنرى بعد قليل الى اى حد نجحت هذه الدعوى ؟ وهل يمكن الاطمئنان الى تاريخ الفلسفة الاسلاميةفى شكله الجديد الذى انتهت اليه ؟

أما فيما يخص القضية الثانية (التأثير الكبير الذى كان لهذه الدعوى عند معظم المهتمين بالدراسات الفلسفية الاسلامية عند العرب المحدثين عامة وعند المؤرخين المصريين خاصة) فقد كان لدعوة مصطفى عبد الرزاق تأثير كبير فى تطور الدراسات الفلسفية والاسلامية منها على الخصوص فى العالم العربى وفى مصر خاصة ، ومن جملة العوامل التى جعلت لتعليمه الفلسفى آثارا كبرى وانعكاسات عميقة عند معظم المهتمين بالفلسفة الاسلامية وتاريخها عند الشرقيين المعاصرين هو رؤيته الجديدة بالذات وهى رؤية قدمت فيما يبدو سلاحا من اقوى الاسلحة على مواجهة تحديات المستشرقين فى محاولة البرهنة على اصالة الفكر الفلسفى الاسلامى بارجاعه الى أصول عربية اسلامية .

ولعل من أهم مظاهر هذا التأثير احاطته بهالة من التقديس من قبل معظم المهتمين بالدراسات الفلسفية . وربما لا نغالى اذا قلنا ان اولئك الذين لم يتتلمذوا عليه مباشرة تأثروا به وبمنهجه بطريق غير مباشر وستجدهم يتبنون موقفه فى ارجاع أصول الفلسفة الاسلامية الى أصول عربية اسلامية بحيث يمكن القول بأن مصطفى عبد الرازق لم يكن رائد «المدرسة الاسلامية الحديثة» — وهى الامتداد المباشر لتعاليمه — فقط ، بل كان رائد الدراسات الفلسفية الاسلامية عموما فى العالم العربى ، وفى مصر خاصة .

ان البحث الذى نقدم له الان تحليل ومناقشة وتقييم لموقف معين من التراث الفلسفى الاسلامى اتخذه مفكر عربى حديث بدعوى انه منهج جديد فى دراسة تاريخ الفلسفة الاسلامية مخالف للمناهج السابقة . وقد اتى طرح هذا المنهج فى سياق تاريخى وفكرى معين كان لابد من تحليله أولا ارساء لتحليل الموقف والمنهج الجديد واقتناعا منا بما هناك من ترابط بين الموقف من الماضى والموقف من الحاضر ..

وهكذا قسمنا البحث الى بابين رئيسيين :

اشتمل الباب الاول منهما على مدخل وفصلين :

أولا : نهضنا فى الاول بتحليل الاطار التاريخى الفكرى لصاحب الموقف الجديد. وكان ذلك مناسبة لدراسة تيار كبير من تيارات الفكر العربى الحديث ، وهو التيار الاصلاحى التوفيقى بريادة جمال الدين الافغانى ومحمد عبده ، ونتبع تدفقه فى التيار التجديدى الليبرالى بزعامة احمد لطفى السيد وحزب الامة . وذلك لما هناك من علاقة وثيقة بين التيار الاصلاحى والتيار الليبرالى من جهة وبين مصطفى عبد الرازق كأحد رواد التيار التجديدى فى جيله الثانى

مـــن جهـــة أخـــرى .

ولا نزعم اننا قمنا بدراسة مكتملة لتلك الاتجاهات الفكرية التى عرفها العالم العربى الحديث لان ما كان يعنينا فى الدرجة الاولى هو توضيع منزلة مصطفى عبد الرزاق من الفكر العربى عامة ومن التيار الاصلاحى والتيـــار الليبرالـــى التجديدى خاصـــة .

ثانيـــا : تنـــاولنا مصطفى عبد الرازق من حيث هو رائد مـــن رواد التجديديين العرب بعد أن حددنا فى المدخل السابق منزلته من تيارات الفكر العربى الحديث . وقد حللنا فى هذا الفصل المؤترات الكبرى التى شكلت تفكيره الشخصـــى وساعدته علـــى اكتشاف الجديد من ناحية أخرى لبعض مواقفه من بعض القضايا المطروحة يومئذ فى العالم العربى الحديث عامة وفى مصر خاصـــة .. ولقد كان ذلك مناسبة للتعرف على منزلة كشفه المنهجى مـــن تفكيـــره الخـــاص .

والواقع أن ما دعانا الى كتابة هذا الفصل ، فضلا عن المقدمات التى عرضنا لها فى بداية هذا التقديم هو أن مصطفى عبد الرزاق لم يحظ باهتمام الدارسين وعنايتهم مثل ما حظى بذلك معظم رواد جيله من أمثال محمـــد حسين هيكل وطه حسين وعلى عبد الرزاق وغيرهم . رغم أنه لا يقل عنهم اثرا ان لم يفقهم فيما خلفه من آثار فكرية ما تزال حية الى اليوم عند معظم المهتمين بالفلسفة الاسلامية وتاريخها .

وعلى الرغم من انه قد احتل مكانا ممتازا فى التيار التجديدى ، كما تبين لنا ذلك فى هذا البحث ، فاننا لا نكاد نظفر بدراسة أو بحث لهذا الجانب من جوانب حياته الفكرية او غيره . وكل ما كتب عنه لا يعدو أن يكون مقالات تأبينية سريعة لا تضيف جديدا ولا تقدم شيئا ـــ شأنهـــا فى ذلك شـــأن ما يلقى فى مثل هذ «المناسبات ـــ سوى أنها تطرح أمامك انطباعات اصدقائه وتلاميذه ، وتقتصر على احصاء الخصال والفضائل التى كانت تميز شخصيته وسلوكه دون أن تعرض لاعماله العلمية أو لا تحاول تحليل آثاره الفكرية.

والاغرب من ذلك أنك لن تجد من أولئك الذين يكتبون بالهام مـــن تعليمه الفلسفى ويؤرخون فى ضوء منهجه الجديد من خصص بحثا أو دراسة أو توضيحا لمنزلة الاستاذ من الدراسة الفلسفية الاسلامية أو مكانه مـــن تيارات الفكر العربى الحديث عدا بعض المقالات السريعة أو بعض الاشارات المقتضبـــة ..

ونعتقد أننا قمنا فى هذا الفصل بتركيب جديد ان لم يتميز بالاكتمال فهو على الاقل بداية أولى فضلا عما كان له من دور كبير فى فهم الموقف الجديد الذى سنعمد له فى الباب الثانى الى مناقشته وتقسيمه ..

ثالثا : حللنا قضية «البعث الفلسفى» فى العالم العربى الحديث بغية تحديد منزلة مصطفى عبد الرزاق من الدراسات الفلسفية الاسلامية الحديثة، فعرضنا لاحياء التراث الفلسفى الاسلامى على يد جمال الدين الافغانـــى ومحمد عبده ، ثم الدراسات الفلسفية التى قام بها بعض المؤلفين العرب المحدثين وانتهينا أخيرا الى تحديد جدة رؤيته لتاريخ الفلسفة الاسلاميـــة

مشيرين الى امتدادها فيما أصبح يعرف منذ زمن قصير «بالمدرسة الاسلامية الحديثة».

واذا كان الطابع التاريخي هو الطابع الغالب على هذه الفصول فما ذلك الا لاقتناعنا بأن دراسة المنهج الجديد « فى استقلال كامل عن اطاره التاريخي العام ستكون دراسة قاصرة غير مكتملة . ومع ذلك فاننا بعيدون عن الزعم استطعنا فى هذا القسم التاريخي تجاوز بعض الاخطاء والثغرات التي تبينا بعضها وسنتبين بعضها الاخر بعد قليل .

أما الباب الثاني فقد اشتمل على سبعة فصول وخاتمة . وقد خصصنا هذا الباب بكامله لمناقشة وتقييم موقفه من التراث الفلسفى الاسلامي ، وذلك من خلال قضايا معينة توخينا استنباطها من موقفه نفسه ، وهكذا :

أولا : عرضنا فىالبداية لموقفه من آراء الغربيين والاسلاميين ووقفنا على اشكالات الفلسفة الاسلامية التي عجز عن حسمها المؤرخون السابقون موضحين الاشكال الرئيسي عنده (قيام نظر عقلي عند العرب والمسلمين قبل اتصالهم بالثقفا تالاجنبية عامة وبالفلسفة اليونانية خاصة) وهو الاشكال الذي غاب عن أذهان الدارسين الاسلاميين والغربيين وغابت معه حقيقة الفلسفة الاسلامية واصالتها.

ثانيا : قمنا بتحليل ومناقسة ما دعاه مصطفى عبد الرازق «المنهج الجديد» وتساءلنا عما اذا كانت هذه المحاولة بالفعل تمثل منهجا جديدا يختلف عن المناهج السائدة فى دراسة تاريخ الفلسفة الاسلامية .

فلقد حرص صاحبه على تأكيد أنه بصدد شرح منهج فى درس تاريخ الفلسفة الاسلامية مغاير لمناهج السابقين من اسلاميين وغربيين . ولكن الحقيقة هى أن المنهج الذي يدعو اليه هو بالضبط «المنهج التاريخي» الذي ساد الدراسات التاريخية الحديثة منذ القرن الثامن عشر ، وهو أيضا المنهج الذي ساد تاريخ الفلسفة بمعناه الحديث فى مرحلة من مراحل تطوره ، ومن ثم يمكن القول بأن مصطفى عبد الرزاققد تأثر المنهج التاريخي السائد فى دراسة تاريخ الفكر والفلسفة عند الغربيين ، وبالتالى فان ما يدعو اليه لا يمكن بأى حال اعتباره منهجا جديدا يختلف عن المناهج التاريخية كما يقول . ان ما يدعو اليه منهج ما فى ذلك شك ، ولكنه ليس منهجا جديدا مبتكرا .

ان الجديد فى تاريخ الفلسفة عنده ليس هو المنهج بل هو الموقف والرؤية ولا أحد يستطيع انكار هذا الموقف الجديد أو تلك الرؤية الجديدة للتراث الفلسفى الاسلامى المعارضة بوضوح كامل لجميع الرؤى المطروحة سواء عند المسلمين القدامى أو عند المستشرقين المحدثين . وأية ذلك هذا المظهر الجديد الذي يتخذه تاريخ الفلسفة الاسلامية وهو مظهر يختلف كل الاختلاف عن المظاهر المعتادة لدى مؤرخى هذه الفلسفة .

وبما أن البرهنة على اصالة الفكر الاسلامى والفلسفة الاسلامية كانت

غايته الرئيسية ، فاننا ناقشنا مفهوم الاصالة عنده وانتهينا الى أن الاصالة التى يبحث عنها أصالة «تاريخية» بمعنى مثالى خاص يهتم بالكشف عن «الجذور التاريخية» و«الاصول الاولى» فى استقلال مطلق عن اطارها التاريخى والاجتماعى واكدنا أن فهمه للاصالة بهذا المعنى وبحثه عنها بهذا الشكل هو الذى ألهمه العودة الى الاصول الاولى للفكر العربى . وتلك العودة هى ما يلح على تسميته بالمنهج الجديد .

ثالثا : عرضنا للاجتهاد بالرأى على اعتباره أول ما تبث من النظر العقلى الاسلامى وأول عمل ينبغى تناوله فى تاريخ الفلسفة الاسلامية ، وذلك لان العودة الى الينابيع الاولى والمصادر الاصلية للنظر العقلى العربى — وهى الدعوة الجديدة — تنتهى بنا من جهة الى حقيقة واضحة هى أن ميلاد الفكر الاسلامى يتجلى فى الاجتهاد بالرأى فى الامور الشرعية كما تخلص من جهة اخرى الى أن هذا العنصر الاجتهادى العقلانى ميلاد ذاتى أصيل للفكر الاسلامى نشأ وتطور فى كنف القرآن ، ومن قبل أن تقوم الفلسفة اليونانية بتأثيرها الحاسم فى توجيه النظر الاسلامى الى ممارسات فكرية من نمط جديد .

ثم تساءلنا عن السبب الذى دعا مصطفى عبد الرزاق الى اعتبار الاجتهاد بالرأى أول ما ثبت من النظر العقلى عند المسلمين وأول عمل ينبغى دراسته فى تاريخ الفلسفة الاسلامية ، كما تساءلنا عما اذا كانت هناك بدايات أخرى أقرب الى التفكير الفلسفى من الاجتهاد بالرأى ، وأخذنا مشكلة القدر نموذجا لذلك .. ودون أن نعيد هنا ما نقشنا بتفصيل نود التأكيد فقط على تساؤل اعتبرناه ذا أهمية قصوى وهو :

اذا كان الرأى اجتهادا وقياسا واستنباطا ، أى اعتمادا على العقل فى استنباط الاحكام الشرعية العملية ، فهل يمكن اعتبار الاجتهاد بالرأى موقفا فلسفيا ، والى أى حد يمكن أن نقيم تطابقا بين موقف المجتهد وموقف الفيلسوف موقف عقل متجه نحو النصوص لاستنباط أحكام عملية موقف لا يهتم بالنصوص ولا يتجه الى استنباط أحكام .. والا فهل كان مصطفى عبد الرزاق يقصد التاريخ للفكر الاسلامى فى الوقت الذى خيل اليه أنه بصدد التاريخ للفلسفة الاسلامية ؟

رابعا : أصول الفقه والفلسفة .

اذا كان الرأى والاجتهاد بذورا أولى للتفكير والفلسفة الاسلامى فان ما يجسد النشأة الحقيقية لهذا التفكير هو علم أصول الفقه الذى يعنى بتنظير العمليات التى يقوم بها الفقيه فى استنباط الاحكام الشرعية ، ومن تم كان لابد فى دراسة هذه النشأة من أن نتتبع تطور التشريع الاسلامى منذ نشأته فى صورة رأى واجتهاد الى أن اصبح بعد قرن علما له أصوله وأحكامه.

هناك مراحل أولى ثلاث :

نشأة الاجتهاد بالرأى ـ تبلور المذاهب الفقهية الكبرى ـ اكتشاف الشافعى الجديد .

بيد أن ما يعنينا ونحن بصدد التاريخ للفلسفة الاسلامية هو الوقوف عند المرحلة الثالثة التى يمثلها الشافعى الجديد .

ان اكتشاف الشافعى كاد يكون عملا منهجيا أشبه بما يقوم به عالم الميتودولوجيا الحديث ، ومن ثم يتبين لنا أن الهدف الاساسى من دراسة تاريخ الرأى والاجتهاد ، ليس هو دراسة تاريخ الفقه أو التشريع، بل هو التمهيد لنشأة علم أصول الفقه اى التمهيد لنشأة الفلسفة الاسلامية الحقة.

ولكن الواضح بعد ذلك هو تجديد النشأة الحقيقية للفلسفة الاسلامية الخالصة باكتشاف اصول الفقه على يد الشافعى يعنى أن الفلسفة التى يقصدها مصطفى تستحيل الى منطق التشريع الاسلامى كما يعنى أن تاريخ هذه الفلسفة سيصبح تاريخا لمنطق التشريع على اعتبار أن أصول الفقه هى بشكل عام المنهج أو المناهج التى ينبغى على الفقيه التزامها فى استنباط الاحكام الشرعية العملية .

لذلك كان تساؤلنا الرئيسى هو : هل نحن أمام فلسفة أو أمام منطق، وما هى علاقة أصول الفقه بالفلسفة أولا ، ثم ما هى علاقته ثانيا بالنهضة الفلسفية التى عرفها العالم الاسلامى منذ ق 3 ، 4 هـ ؟ وقد كان من الضرورى للاجابة على ذلك أن نحلل باختصار اهتمامات الاصوليين من جهة ورسالة الشافعى التى تجسد نشأة الفلسفة الاسلامية من جهة أخرى. وفى ضوء التحليل انتهينا الى أن علم أصول الفقه يفترض موقفا خاصا هو العودة الى اصول مقدسة ، وذلك ما يفرضه الفيلسوف والمنطقى . نعم لا يمكن انكار ما يتضمنه موقف الاصولى من نظر عقلى وجهد فكرى، ولكن ما لا يمكن قبوله هو اعتبار كل نظر عقلى فلسفة أو منطقا. نقصد انه اذا كانت الفلسفة نظرا عليا فليس كل نظر فلسفة ، وبالتالى فليست الفلسفة تشريعا أو منطقا للتشريع أو نظرا عقليا يعتمد نصوصا دينية ويتحرك فى اطار دينى.

ان من الواجب اذن ربط أصول الفقه بالعلوم الدينية لانه وان استخدم العقل استخداما واضحا وقويا يخضع لسلطان النصوص المقدسة ، ويخضع العقل نفسه لسلطان النصوص (وكذا هو الامر فى رسالة الشافعى

واذا انكرنا كون علم الاصول فلسفة ، فهل يصح اعتباره منطقا بالمعنى المعتاد والمعروف لكلمة منطق ؟ الجواب واضح فى ضوء ما سبق .

اذا تجاوزنا الان كل الاشكالات والثغرات التى يطرحها الموقف فاننا لن نستطيع تجاوز ثغرتين خطيرتين :

1 ـ اذا اعتبرنا أصول الفقه منطقا واعتبرناه تجسيدا للفلسفة الاسلامية ، فاين هى الميتافيزقيا الاسلامية ؟

2 ـ اذا كان أصو لالفقه فلسفة اسلامية فما هى علاقته بالنهضة

الفلسفية الذى عرفه العالم الاسلامى ، وكيف تم التفاعل بين الفكر الاسلامى والثقافات الاجنبيـــة .

خامسا : لقد درس مصطفى عبد الرازق علم الكلام بعد دراسته لعلم الاصول ، وقد يخيل للدارس أن تاريـخ علـم الكلام تاريـخ للميتافيزقيـا الاسلامية كما كان تاريخ أصول الفقه تاريخا للمنطق الاسلامى . ولكن الحقيقة غير ذلك لانه انما كان يدعم ما انتهى اليه ، كما لو كان يقرر صراحة : أن هناك عقلا أو نظرا عقليا فى الامور الشرعية العمليـــة .

وهناك عقل أو نظر عقلى فى الامور العقائدية النظرية .

نقصد بذلك انه تناول علم الكلام من حيث هو منطق أو منهج عقلى ابدعته العقلية العربية الاسلامية فى استقلال تام عن كل المؤثرات الخارجية لا من حيث لاهوت أو ميتافيزيقيا . نعم ، مـــن الصعـــب الفصل فـــى علم الكلام بين المنهج والموضوع ، ولكن ما نقصده هو أنه اهتم بالمنهج واهمل الموضوع اهمالا كاملا . ونحن هنا لا نأخذ عليه تناوله لعلم الكلام من حيث هو منهج أو منطلق، ولكننا نتساءل فحسب عما هى منزلة هذا العلم من حيث هو لاهوت أو ميتافيزيقيا من تاريخ الفلسفة الاسلامية فى صورتها الجديدة ؟ وبذلك تظل التفرقة الاولى المشار اليها من قبل قائمة وملحـــة ممـــا ادى بالمحاولة كلها فى نظرنا رغم نجاحنا فى اثبات الجديد — الى طريق مسدود أو عجز صارخ .

سادسا : لقد كانت المحاولة من حيث هى بحث عن اصالة الفكر الاسلامى ترى أن المشكل الرئيسى فى التاريخ للفلسفة الاسلامية هو اثبات قيام نظر عقلى عند المسلمين قبل اتصالهم بالثقافات الاجنبية ، ويؤكد أن اثبات قيام هذا النظر هو المشكل الاول الذى ينبغى على مؤرخى الفلسفة الاسلاميـــة تجاوزه وحسمه ، وهو ما عجز عنه المؤرخون السابقون من اسلاميـــين وغربيين . ولكن هناك قضية اساسية اخرى لا تقل اهمية عن سابقتها وهى أن هذه الرؤية الجديدة لا تنكر أثر العوامل الاجنبية فى الفكـــر الاسلامـــى والفلسفة الاسلامية ، بل ربما كان تاثيرها عاى ذلك تلميحا الى عجز المؤرخين السابقين عن فهم حقيقة الفلسفة الاسلامية وذلك عندما جعلوا من التقاء الفكر الاسلامى بالثقافات الاجنبية منطلقهم فى الحكم على هذا التفكير بالترديد والتشويه وانعدام الاصالة .. هناك اذن اعتراف صريح بتأثر الفكر الاسلامى بعناصر أجنبية يونانية وفارسية وهندية .. الا ان هذا الاعتراف لا يذهب الى أن ما قام من تفاعل هو العامل الرئيسى فى نشأة الفكر الاسلامى وتطوره. وهكذا يتضح أن للمحاولات التى نحن بصددها غايتين رئيسيتين أو غايـــة مـــزدوجـــة :

البرهنة على اصالة الفلسفة الاسلامية من خلال العودة الى البـــذور الاولى للفكـــر العربـــى الاسلامـــى .

ثم تحليل التفاعل الذى قام بين الفكر الاسلامى والثقافات الاجنبية فى ضوء فهم جديد يصحح المواقف ويتجاوزها .

والواقع ان البرهنة على الاصالة وحل معضلة التفاعل قضيتان مترابطتان متكاملتان ولذلك كان تساؤلنا الرئيسى هنا هو :

اذا كنا قد أدركنا الجانب الاول من المحاولة وهو اثبات قيام نظر عقلى عند المسلمين ومن ثم البرهنة على اصالة نشأة الفكر الاسلامى ، فأين هو الجانب الثانى الذى سيعطى للاصالة معناها الكامل والقوى ؟ أين هو «التمازج والتدافع» الذى قام بين الفكر الاسلامى «الخالص» من حيث هو رأى وأوصول وكلام ، وبين العوامل الاجنبية من حيث هى منطق وفلسفة يونانيتان على وجه الخصوص ؟ من الجواب على هذا التساؤل لن نظفر بالشىء الكثير اللهم الا بعض العموميات الغامضة ولذلك اكدنا أن قضية بهذه الاهمية تستحق تحليلا أعمق لا تلميحا وتقريرا سريعين مركزين قد يؤديان الى انهار المحاولة كلها او على الاقل الى قصورها وعجزها عن ادراك الغاية التى قامت اساسا من اجلها .

هذا الى ما هناك من غموض او تعارض فى الموقف العام من تاريخ الفلسفة الاسلامية وهو تعارض ناتج عن الثغرة السابقة ومؤداة اننا كنا نعتقد فى البداية أن مصطفى عبد الرزاق يؤرخ للنظر العقلى الاسلامى باعتباره مجرد «تهيؤ أول» سيتخذ فيما بعد مظهرا فكريا تجريديا ندعوه فلسفة اسلامية ، لكن الحقيقة التى انتهينا اليها هى أنه كان بصدد التاريخ لهذا «التهيؤ العقلى» ذاته الذى اتخذ بعد قرنين تقريبا مظهرين مختلفين «فى الطبيعة»، مظهر «منطقى عملى»تجلى فى علم أصول الفقه، ومظهر «منطقى نظرى» عكس تلمسه فى علم الكلام، وهو فى ذلك كما لو كان يؤكد أن الطريق الوحيد لقيام تاريخ الفلسفة الاسلامية هو من جهة البداية والانتقال بعد ذلك الى أصول الفقه ، كما وصفه الشافعى ، ثم تتبع اطوار هذا العلم فيما بعد ذلك ، والبداية من جهة أخرى بالبذور الساذجة الاولى للبحث عن العقائد الدينية ، وهو البحث الذى سيتخذ منذ العقود الاولى من القرن الثانى نسقا علميا على يد المعتزلة أول فرقة كلامية بالمعنى القوى لعلم الكلام . ان التفاعل الذى تم بين الاصول والكلام من ناحية وبين النهضة الفلسفية العربية من ناحية أخرى قد ظل أمرا غامضا كل الغموض رغم اعتراف المحاولة نفسها باهميته القصوى بالنسبة لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، بل بالرغم من أنها تعد بحسمه صراحة الى درجة يخيل الى المرء فيها أن هذه المحاولة الجديدة انما قامت من أجل حل هذا المشكل الذى طالما أساء فهمه المؤرخون من اسلاميين وغربيين .

فهل يمكن أن نفترض بعد ذلك أن مصطفى عبد الرزاق كان يهدف الى توضيح أمر جديد فى تاريخ الفلسفة الاسلامية أهمله المؤرخون دون أن ينكر

الفلسفة الاسلامية بالمعنى المتواتر أي دون ان يفرض فلسفة الفلاسفة من أمثال الكندى والفارابى وغيرهما ؟ واذا كان الامر واضحا من انتقاداته لمقالات الغربيين والاسلاميين ، فهل ظل مخلصا لموقفه هذا فى تاريخه الجديد الذى يفرض على مؤرخ الفلسفة الاسلامية البداية بالاجتهاد بالرأى : الواقع أن الامر يشوبه الكثير من الغموض ولا يخلو من قدر كبير من التناقض .

واذا كان الامر كذلك فان المحاولة فى النهاية لم تستطع ادراك غايتها الرئيسية وهى البرهنة على أصالة الفلسفة الاسلامية وتاريخها .

كل ذلك يجعلنا مضطرين فى النهاية الى اثارة هذا السؤال وهو : هل يمكن أن تقدم هذه الرؤية الجديدة بديلا عن جميع المواقف التى اتخذت من تاريخ الفلسفة الاسلامية ؟ وهل تشكل بالفعل تجاوزا للمواقف السابقة وحسما لاشكالاتها ؟

سابعا : «المدرسة الاسلامية الحديثة»

قبل الاجابة على التساؤلات السابقة علينا أن نتساءل أولا عما اذا كانت «المدرسة الاسلامية الحديثة» وهى المدرسة التى تنتسب الى مصطفى عبد لرازق قد استطاعت تجاوز ما المحنا اليه من ثغرات وعما اذا استطاعت حسم الاشكالين الخطيرين ــ اشكال الميتافيزيقيا واشكال التفاعل ــ فى رؤية الاستاذ .

ودون أن ندخل هنا فى تفاصيل المناقشة نكتفى بالقول اننا كشفنا عما هناك من ارتباط بين مواقف رواد هذه المدرسة من التراث الفلسفى الاسلامى ومواقفهم من القضايا الراهنة المطروحة على الفكر العربى ، كما اكدنا على أن الرواية العامة لهذه المدرسة فضلا عما حملته بين ثناياها من اشكالات وثغرات لم تستطع تجاوز أو تطويرها رؤية الاستاذ . وباختصار فاننا ابرزنا قضايا ثلاث فى ضوء دراستنا لموقف هذه المدرسة من تاريخ الفلسفة الاسلامية هى :

1 ــ تراجع عما وعدت به رؤية الاستاذ من انفتاح وعقلانية .

2 ــ قصور عن تطوير الرؤية الجديدة وعجز عن تجاوز الثغرات الكبرى التى خلفتها

3 ــ غيبة واضحة عما تم فى ميدان تاريخ الفلسفة فى السنوات الاخيرة وغيبة مريعة عن المناهج التاريخية الحديثة ورفض للمنجزات العلمية الحديثة فى هذا الميدان . ومن تم تساءلنا :

وهل يمكن الاطمئنان الى تاريخ الفلسفة الاسلامية عند هذه المدرسة وبالتالى عند مصطفى عبد الرازق الرائد القديم والمسؤول الاول ؟

خاتمة :

لا شك أن منزلة مصطفى عبد الرازق من النهضة العربية كواحد من رواد التيار التجديدى فى جيله الثانى متوافق كل التوافق ، ومساهمته

الجديدة فى دراسة تاريخ الفلسفة الاسلامية ، لا من حيث البرهنة على أصالة هذه الفلسفة ، بل من حيث الموقف العام من التراث الثقافى الاسلامى عامة ومن التراث الفلسفى خاصة .

ولكن ارتباطه بسياق تاريخى وفكرى معين وخضوعه لثقافة تقليدية فى جانب كبير منها قد انتهى بالمحاولة التى قام بها الى أن تتخذ فى النهاية طابعا اصلاحيا يذهب الى استغلال الفلسفة لاغراض أخرى بعيدة عن اهتمامات الفيلسوف أولا تنسجم — على الاقل — وأهداف مؤرخ الفلسفة وبعبارات أخرى نقول انه لم يدرس الفلسفة بروح الفيلسوف ولم يؤرخ للفلسفة ليقف عند هذا التاريخ بل أن تكوينه الفقهى وممارسته الفقهية الطويلة قد جعلاه يدرس الفلسفة بروح الفقيه ويؤرخ للفلسفة الاسلامية بروح المشرع . من ثم فاننا لا نستبعد أن تكون محاولته ذات غايتين :

الاولى : التأكيد على اصالة الفلسفة الاسلامية بمعنى خاص .

الثانية : احياء التشريع الاسلامى بالتأكيد على منزلة الراى والاجتهاد فى نشوء التشريع وتطوره . وذلك ما يمكن اعتباره تطويرا للدعوة الاصلاحية التى نادى بها محمد عبده وغيره من المفكرين الذين راعهم غزو القوانين الوضعية للعالم الاسلامى

غير أن هذا لا يعنى المحاولة التى قام بها أشبه بترديد للدعوات الاصلاحية السابقة بل انها — على العكس من ذلك — قد تضمنت عناصر ايجابية كل الايجابية نفتدها عند المفكرين السابقين رغم ما حملته بين ثناياها من اشكالات وثغرات . ومن الممكن ارجاع الجانب الايجابى من هذه المساهمة الى مظهرين رئيسيين :

الاول : موقفه العقلانى من التراث الثقافى الاسلامى وحرصه على ابراز العناصر العقلانية فى هذا التراث .

الثانى : رؤيته «التقدمية» للتراث واعترافه بتفاعل هذا التراث مع العناصر الثقافية الاجنبية .

ولكن — وهنا نرجع الى السؤال الرئيسى السابق — الى اى حد يمكن الاطمئنان الى تاريخ الفلسفة الاسلامية فى صورته الجديدة

اذا كانت هناك عناصر ايجابية تدعو الى الاحتفاظ بها فهناك الى جانب ذلك عناصر سلبية لابد من تجاوزها فتضاف الى ما أثبتناه من ثغرات ومشاكل ، ومن الممكن ارجاع سلبيات هذه المحاولة الى مظاهر رئيسية ثلاث :

1 — دراسة التراث الاسلامى كما لو كان تراثنا منفصلا كل الانفصال عن تاريخ المجتمع الاسلامى وكما لو كان الفكر يمتلك منطقا باطنيا خاصا ، وبالتالى تاريخا مستقلا كل الاستقلال عن الاطر التاريخية والاجتماعية التى نشا فيها الفكر وتطور.

هناك موقفين رئيسيين :

موقف يتصور التراث كما لو كان تراكما متقاليا لظواهر فكرية منفصلة عن واقعها الاجتماعي ومنفصلة فيما بينهـــا .

وموقف يؤكد أن التراث بيان متكامل ومتطور وهو نتاج لاشكال متنوعة من الوعي الاجتماعي القائم في علاقة جدلية مع الظروف التاريخية .

والواضح أن الرؤية التي نحن بصدد مناقشتها تميل الى الموقف الاول، فهل يمكن الأطمئنان الى هذا التصور للتراث ومن ثم هل يمكن الاطمئنان الى تاريخ الفلسفة الصادر عنه . اننا الان أمام أخطر ثغرة في الموقف بكامله .

2 ــ اذا كان الطرح المبدئي للرؤية الجديدة ايجابيا كل الايجابية وخـــاصة في تحديده لمنزلة العناصر الثقافية الاجنبية من نشأة الفكر وتطوره فـــان التطبيق النموذجي قد أدى الى فيما نعتقد الى الخروج عن الفلسفة والـــى طرح بديل آخر لا نرى صلة ما بينه وبين الفكر الفلسفي .

فهل يمكن الاطمئنان ثانية الى تاريخ الفلسفة الاسلامية بهذا المعنى؟ وهـــل يمكن أن نقبـــل هذا المظهر الجديـــد في تاريخ تراثنـــا الفلسفـــي.

3 ــ ان مصطفى عبد الرازق هو المسؤول الأول عن تاريخ نشأة المدرسة الاسلامية الحديثة ، فهل يكمن التأمين على الوضع الراهن لتاريخ الفلسفة عند أولئك الذين يعلنون ارتباطهم برؤيته وموقفه ؟.

لقد أصبحنا مع المدرسة الاسلامية الحديثة أمام موقف جديـــد مـــن التراث الاسلامي يسجل تراجعا سريعا عما كانت تعد به رؤية الاستاذ ، ويتعصب لهذا التراث تعصبا يؤدي به الى أن يتصوره كائنا مقدسا يتعالى على كل علاقة بتراث الشعوب الاخرى وثقافتها . وقد رأينا جملة الثغـــرات والاشكالات التي يطرحها هذا الموقف وأشرنا انها صادرة في الاساس على رؤيته العامة للتراث التي تكاد أن تكون شبيهة بمواقف قدماء المسلمين في احيائها ــ احياء ميكانيكيا ــ لصراعات فكرية قديمة لا تمت بصلـــة مـــا الى متطلبات واقعنا المعاصر (وكنموذج ممتاز نذكر الرشديـــة العربيـــة المعاصرة والاشعرية الاسلامية المعاصرة).

هذا الى أن هذه المدرسة بجميع روادها مدرسة مثاليـــة خالصـــة حافظت بل ركزت الفصل بين الفكر الاسلامي والواقع الاجتماعي الاسلامي بين تاريخ الفكر وتاريخ المجتمع مما جعلها تلتقي في بعض مواقفها مـــع النزعة العرقية الغربية التي انكرت عبقرية تراثنا واصالته ، وتناقـــض

وبذلك تسجل هذه الدراسة بعدا سلبيا في الموقف العام قد يســـلب تلك المظاهر الايجابية ما لها من قيمة . وهذا يعني أنه وان اتخذ من التراث موقفا تقدميا لمسنا بعض مظاهره الا أنه لم يستطع التخلص من شوائب الموقف التالـــي الخالص .

ودون أن ندخل في تفاصيل مشكل التراث يمكن القول بشكل عام أن مع ، غيتنا الاســـاســـة في البرهنة على اصالة هذا التراث .

هذه مظاهر سلبية ثلاث تنتهى بنا جميعا الى القول بضرورة اعادة النظر فى تاريخ الفلسفة الاسلامية من خلال موقف جديد من التراث ومن خلال الاستفادة بالابحاث العلمية وبالمناهج العلمية المعاصرة بصفة خاصة. وانا لنشهد فى السنوات الاخيرة انعطافا كبيرا فى التاريخ للفلسفة عامة بفضل ما استجد من مناهج مستندة الى معطيات عملية حديثة . ان تخلفنا نحن فى النظر الى تاريخ الفلسفة لم يكن الا نتيجة لغيبتنا المطلقة وانقطاعنا الغريب عن المعاصرة (ولاسباب اخرى لا داعى لذكرها هنا) . فهناك مناهج حديثة فى امكانها أن تفيدنا كل الافادة فى طرح تاريخ جديد للفلسفة الاسلامية، ولكنها تصادف من مؤرخينا المعاصرين اهمالا غريبا كما لو كانت مسألة منتهية وكما لو كانوا مالكين لمناهج سحرية لا تتجاوز ولا يمكن تجاوزها. بينما كانت مواقفهم فى الحقيقة مواقف تنطلق من الماضى لتطل فى هذا الماضى عاجزة عن «الحضور أو المشاركة» فى الحاضر . وعاجزة بالتالى عن فهم التراث الماضى والتراث الحاضر.

فما هو الموقف البديل الذى يمكن أن ينقذ تاريخ تراثنا الفلسفى من هذه النزاعات اللاتاريخية وما هو المنهج الكفيل بذلك ؟

لا ندعى هنا اننا مهيؤون لطرح هذا البديل ، ولسنا الان — على الاقل — فى مستوى طرح موقف جديد من التراث أو منهج جديد من دراسة تاريخ الفلسفة من خلال موقف جديد من التراث ومن خلال منهج علمى، يشكل بداية فى طريق الحل وخطوة أولى من أجل مساهمة جديدة ، لذلك فلا غرابة أن نظل هنا فى مستوى العموميات مركزين أو مؤكدين على قضيتين رئيسيتين :

الاولى : من غير المعقول نهائيا أن نقيم فاصلا قاطعا بين تاريخ تراثنا الفلسفى وتاريخ مجتمعنا العربى وذلك حفاظا على حركية هذا التراث وتطوره .

الثانية : من التناقض المكشوف أن ننكر تفاعل تراثنا مع فلسفة أجنبية واستفادته منها ، وليس التعارض فى شىء أن نؤكد على أصالة هذا التراث — لانه وليد الواقع الاجتماعى والتاريخى العربى — وبين الواقعة التاريخية التى لا يجوز انكارها وهى أن هذا التراث الفلسفى قد استفاد من فلسفات اخرى وتفاعل ، وذلك لان التفاعل يؤكد الاصالة ولا يتعارض معها .. وكل منكر لهذا التفاعل سيضع نفسه خارج التاريخ .

وفى الختام نقول : اذا كان لهذه الدراسة من جدوى فهو انها قد نبهت الى خطورة وأهمية المنهج فى دراسة تاريخ الفلسفة ، كما جعلتنا واعين كل الوعى بضرورة اعادة النظر فى مفاهيمنا عن التراث وفى مواقفنا منه . واذا لم نكن فى مستوى طرح بديل آخر عن الرؤية أو الرؤى التى ناقشنا سلبياتها واشكالاتها فان الوعى بذلك بداية أولى فى البحث عن بديل أو هو على الاقل ميلاد أمل.