

# مصطفى عبد الرزاق والتأريخ للفلسفة الإسلامية

مشكلة المنهج في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

جمال الدين العلوي

نقدم اليوم العرض الذي القاه الاستاذ جمال الدين العلوي  
أثناء مناقشة رسالته في السنة الماضية بكلية الآداب بالرباط

إذا كنا نسلم بما لقضية المنهج من أهمية خاصة في الدراسات الإنسانية عموماً وفي تاريخ الفكر والفلسفة خصوصاً ، فليس تمة شك منى أن لها أهمية قصوى في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، لا لما مورس على هذه الفلسفة من ارهاب فكري سواء عند المؤرخين الإسلاميين القدماء أو عند المؤرخين الغربيين المحدثين فحسب ، بل أيضاً من أجل قيام تاريخ علمي لهذه الفلسفة يتجاوز المتاهات والمزالق التي انتهت اليها المؤرخون السابقون ويبين تهاافت المواقف التاريخية التي تبناها هؤلاء أو معظمهم على الأقل . وذلك لانه لن نط الى تقييم حقيقي لتراثنا الثقافي عامة والفلسفي منه خاصة الا من خلال طرح منهج جديد يتوافق والمعطيات العلمية الحديثة من جهة، وينسجم ومتطلبات واقعا العربي الحديث من جهة أخرى صحيح أن هناك مشكلة أخرى فيما يخص تاريخ الفلسفة الإسلامية هي جعلنا بالكثير من آثار فلاسفة الاسلام ، ولكن مسألة المنهج تظل بالرغم من ذلك المشكلة الرئيسية والاساسية . وقد لا نغالي اذا قلنا ان اشكل الفاسفة الإسلامية لا يرجع الى جعلنا بمعظم آثار الفلاسفة الإسلاميين بقدر ما يرجع الى افتقارنا لمنهج علمي نستطيع بفضل فهم وادراك الحركة الحقيقية لتاريخ الفكر والفلسفة الإسلاميين .

وغير خاف على الكثيرين من المهتمين بالتراث الاسلامي ما قاسته الفلسفة الإسلامية وتاريخها سواء من مؤرخي الفلسفة القدامى أو من المهتمين بالدراسات الإسلامية من المستشرقين . بيد أن ما ينبغي أن يكون واضحا الى جانب ذلك هو أن الطريق الوحيد لانتقاد تراثنا الفلسفي

يمكن في البحث عن منهج جديد يقوم بديلا عن كل المناهج السابقة اقتناعا منا بأن تلك الاحكام الجاهزة التي صدرت عن المؤرخين في حق الفلسفة الاسلامية ، وخاصة منهم الدارسون الغربيون ، انما تأتي من عجزهم الواضح عن فهم الحركة الحقيقية لتاريخ تراننا الفلسفي ومن عدم امتلاكهم لمنهج قادر على ادراك ذلك. وقد يكون الانعطاف الكبير الذي يشهده الآن تاريخ الفلسفة العام وتاريخ الفلسفة الاسلامية أيضا ، من الدلائل التي تؤكد أهمية مسألة المنهج وضرورة إعادة النظر في تاريخ تراننا الفلسفي. ولكن هناك قضية أخرى لا تقل أهمية عن القضية السابقة الا وهي مشكلة الموقف من التراث . ودون أن ندخل الآن في تحليل تفاصيل هذا المشكل لأن ذلك فيما سنعرض له من بعد - فان ما يجب التأكيد عليه بهذا الصدد هو ما هناك من ترابط وثيق بين مسألة المنهج وبين الموقف من التراث بحيث لا نجانب الحقيقة اذا قلنا ان «الموقف» يقود الى «المنهج» وأن «المنهج» صادر عن «الموقف» ومن ثم فاننا لا نغالى اذا قررنا أن الاشكال الرئيسي في تاريخ الفلسفة الاسلامية انما هو اشكال صادر اساسا عن مواقف معينة ذات طابع مثالي تتصور التراث وكأنه في انفصال شبه مطلق عن تاريخ المجتمع العام الذي نشأ فيه وتطور ، وبذلك تنزع عنه كل حركة وحيوية وتطور ، ويسهل عليها في حالة التراث الفلسفي الاسلامي ، ربطه بتراث فلسفي آخر وارجاع اصوله اليه من أجل انكار اصالته وتفردده أو رفض كل تفاعل بينه وبين تراث الشعوب الأخرى من أجل اثبات اصالته وتفردده . هذا الى أن هناك حقيقة أخرى يتعين التنبيه اليها في هذا الصدد وهي مدى الارتباط القائم بين موقفنا من التراث وموقفنا من القضايا الراهنة المطروحة على فكرنا العربي الحديث ، بحيث لا نغلو اذا قلنا ان موقفنا من الحاضر هو الذي يهدينا الى موقفنا من الماضي . وليس ما بين المواقف المختلفة من التراث من تعارض الا نتيجة للتضارب بين موقفنا من القضايا الراهنة .

نحن اذن أمام قضايا ثلاث :

المنهج - الموقف من التراث - الموقف من القضايا الراهنة .

في ضوء هذه القضايا قمنا بانجاز هذا البحث مستهدين التأكيد على أهمية المنهج في دراسة تاريخ الفلسفة الاسلامية وعلى ضرورة ربط هذه المسألة بقضية الموقف من التراث ومن ثم ربطها بموقفنا من القضايا المعاصرة .

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

أما عن القضية الأولى فإن مصطفى عبد الرزاق لم يكن معنياً في كتاباته الفلسفية بالبرهنة على تسامح الإسلام فقط كما كان الشأن عند جمال الدين الأنفاني ومحمد عبده في ردودهما على المستشرقين رغم أن محاولته قد أبرزت في النهاية مكانة العقل في التراث الثقافي الإسلامي — كما لم يكن فضلاً عن ذلك مؤرخاً يهتم بالتسجيل والوصف جرياً على عادة أسلافه ممن أرخسوا للفلسفة الإسلامية ، وإنما كان بصدد طرح صورة جديدة لهذه الفلسفة من خلال رؤية تستهدف البرهنة على أصالة الفكر الفلسفي العربي وهي الأشكال الرئيسية عنده . وهكذا لم تكن دعوته حلقة من سلسلة المحاولات التي قام بها العرب المحدثون في التاريخ للفلسفة الإسلامية ، ولا هي على غرار الدراسات الغربية الحديثة .

والحقيقة أن لمصطفى عبد الرزاق وعياً كاملاً وتقوياً باستكمال الفلسفة الإسلامية لا من حيث اطلاعه الواسع على مصادرها الأساسية فحسب أو على ما كتب عنها قديماً وحديثاً ، ولكنه وعى بكون هذه الفلسفة لم تدرس بعد الدراسة العلمية الرصينة ، ولم تضاف المحاولات التي تمت في شأنها جديداً يمكن أن يعتز به العلم أو يرضى به العقل .

ولعل استهلاله ببسط منازع الغربيين ومنازع العرب القدماء في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية من أبرز مظاهر الوعي وأعماقها . لقد درس العرب القدماء الفلسفة الإسلامية بخاصة وأرخوا لها ولكن محاولاتهم لم تكن تخلو من الابتعاد عن المنهج العلمي فضلاً عن أنها لم تكن دراسات في تاريخ الفلسفة بالمعنى الصحيح . ثم أرخ المستشرقون لهذه الفلسفة في العصر الحديث ولكن محاولاتهم مشوبة أيضاً بما يبعتها عن روح العلم ومنهجه وهكذا يبدو كما لو لم يتم شيء في هذا الصدد وكما لو كنا مع مصطفى عبد الرزاق أمام بداية جديدة أولى صادرة عن اقتناع عميق بأن كل ما تم في هذا الأمر ناقص غير مكتمل .

والواقع أن عرضه لمقالات السابقين إنما كان في حقيقة الأمر لسبيين رئيسيين :

الأول : بيان صور مناهج السابقين من إسلاميين وغربيين والتأكيد على طرحهم الخاطيء لقضية أصالة الفلسفة الإسلامية .

الثاني : التمهيد أولاً لطرح الأشكالات التي تعجز عن حلها تلك المقالات ، وثانياً لطرح رؤيته الجديدة لتاريخ الفلسفة الإسلامية .

« أن الباحثين من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر اجنبية في هذه الفلسفة . أما الباحثون المسلمون فكانوا يزنون الفلسفة بميزان الدين » .

إن دراسات الإسلاميين وأن كانت لا ترمي إلى تكوين منهج تاريخي فانها قامت في معظمها بإبراز قرب الفلسفة أو تباعدها عن العايم الشرعية

وأظهار حكم الدين فيها والصاق تهمة الكفر والتزذقة بكل ما يبدو معارضا للدين أو بعيدا عنه .

تأسيسا على الدعوى القائلة بأن الفلسفة من العلوم الدخيلة على الملة الإسلامية وعلى اعتبار الفلسفة الإسلامية مجرد نتيجة من نتائج عصر الترجمة ، بينما كانت دراسات المستشرقين معنية في الدرجة الأولى بأبراز اثر العناصر الأجنبية واضحا قويا سواء في نشأة الفلسفة الإسلامية أو تطورها تانصدة من وراء ذلك أرجاع 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 للفلسفة اليونانية .

ولكن مصطفى عبد الرزاق يكشف لنا بوضوح — وهذا هو الجديد الطريف — انه لا الإسلاميون ولا الغربيون استطاعوا ادراك حقيقة العلاقة بين الفكر الإسلامي باعتباره ذا كيان خاص وبين تلك العناصر الثقافية الأجنبية عامة والفلسفة اليونانية خاصة . وذلك لانه ينبغي التاكيد أولا على ان التقاء الفكر الإسلامي بالعناصر الثقافية الأجنبية كان في حقيقته تفاعلا لا خلقا ، بمعنى أن الثقافات الأجنبية والفلسفة اليونانية لم تمارس التأثير وحدها بل كانت هي أيضا خاضعة للتأثر بمعطيات الفكر الإسلامي انها لم تخلق هذا الفكر من عدم بل وجدته فكرا قائما بذاته .

ان التأثير الذي جعل منه الإسلاميون والغربيون بوجه خاص قوام الفكر الإسلامي وأساس الفلسفة الإسلامية ينبغي أن يفهم على وجه واحد هو أنه كان مناسبة لتفاعل ثقافتين أو على حد قوله «لتمازجها وتفاعلها» ومن ثم فان ما غاب عن ذهن المؤرخين السابقين هو ادراك قيام نظر عقلي عند العرب والمسلمين قبل اتصالهم بالفلسفات الأجنبية وبالفلسفات اليونانية خاصة ، ولذلك ظلوا ينظرون الى طرف واحد من طرفي العلاقة . ومن ثم عجزوا عن ادراك المشكلة الرئيسية في التاريخ للفلسفة الإسلامية ولم يستطيعوا فهم حقيقة الفكر الإسلامي وتقدير اصلته .

نحن الآن اذن أمام أسلوب جديد — يسميه صاحبه منهجا جديدا وقد ناقشنا ذلك في فصل من فصول البحث — في دراسة تاريخ الفكر الفلسفي العربي — كما يقول الرجوع الى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى وتتبع مدارجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره « بقصد البرهنة على ان ميلاد الفلسفة عند العرب ميلاد أصيل لحقه بعد ذلك تأثير من فلسفات أجنبية أخرى ، وكان للفلسفة اليونانية دورها الحاسم في ذلك دون أن يبلغ هذا التأثير خلق الفلسفة الإسلامية من عدم ودون أن يؤدي اعترافنا بذلك الى القول بارتباطها بالفلسفة اليونانية ارتباطا ينفي عنها كل اصالة وتترد .

تلك باختصار هي جدة الموقف وطرافته التي اعتبرناها فيما قبل

أحد العوامل التي دفعنا الى الاهتمام بهذا الموضوع ، وسنرى بعد قليل الى أي حد نجحت هذه الدعوى ؟ وهل يمكن الاطمئنان الى تاريخ الفلسفة الاسلامية في شكله الجديد الذي انتهت اليه ؟

أما فيما يخص القضية الثانية ( التأثير الكبير الذي 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 في تطور الدراسات الفلسفية والاسلامية منها على الخصوص في العالم العربي وفي مصر خاصة ، ومن جملة العوامل التي جعلت لتعليقه انفسى أثارا كبرى وانعكاسات عميقة عند معظم المهتمين بالفلسفة الاسلامية وتاريخها عند الشرقيين المعاصرين هو رؤيته الجديدة بالذات وهي رؤية قدمت فيها يبدو سلاحا من اقوى الاسلحة على مواجهة تحديات المستشرقين في محاولة البرهنة على اصالة الفكر الفلسفي الاسلامي بارجاعه الى اصول عربية اسلامية .

ولعل من أهم مظاهر هذا التأثير احاطته بهالة من التقديس من قبل معظم المهتمين بالدراسات الفلسفية . وربما لا نغالي اذا قلنا ان اولئك الذين لم يتلمذوا عليه مباشرة تأثروا به وبمنهجه بطريق غير مباشر وستجدهم يتبنون موقفه في ارجاع اصول الفلسفة الاسلامية الى اصول عربية اسلامية بحيث يمكن القول بأن مصطفى عبد الرزاق لم يكن رائد «المدسة الاسلامية الحديثة» — وهي الامتداد المباشر لتعاليمه — فقط ، بل كان رائد الدراسات الفلسفية الاسلامية عموما في العالم العربي ، وفي مصر خاصة .

ان البحث الذي نقدم له الان تحليل ومناقشة وتقييم لموقف معين من التراث الفلسفي الاسلامي اتخذه مفكر عربي حديث بدعوى انه منهج جديد في دراسة تاريخ الفلسفة الاسلامية مخالف للمناهج السابقة . وقد اتى طرح هذا المنهج في سياق تاريخي وفكري معين كان لابد من تحليله أولا ارساء لتحليل الموقف والمنهج الجديد واقتناعا منا بما هناك من ترابط بين الموقف من الماضي والموقف من الحاضر ..

وهكذا قسمنا البحث الى باين رئيسيين :

اشتمل الباب الاول منهما على مدخل وفصلين :

أولا : نهضنا في الاول بتحليل الاطار التاريخي الفكري لصاحب الموقف الجديد. وكان ذلك مناسبة لدراسة تيار كبير من تيارات الفكر العربي الحديث ، وهو التيار الاصلاحى التوفيقى بقيادة جمال الدين الافغانى ومحمد عبده ، ونتبع تدفقه في 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 الرزاق كأحد رواد التيار التجديدى في جيله الثانى

من جهة أخرى .

ولا نزعم أننا قمنا بدراسة مكتملة لتلك الاتجاهات الفكرية التي عرفها العالم العربي الحديث لأن ما كان يعنينا في الدرجة الأولى هو توضع منزلة مصطفى عبد الرزاق من الفكر العربي عامة ومن التيار الاصلاحى والقيارى الليبرالى التجديدى خاصة .

ثانيا : تناولنا مصطفى عبد الرزاق من حيث هو رائد من رواد التجديديين العرب بعد أن حددنا في المدخل السابق منزلته من تيارات الفكر العربى الحديث . وقد حللنا في هذا الفصل المؤثرات الكبرى التى شككت تفكيره الشخصى وساعدته على اكتشاف الجديد من ناحية أخرى لبعض مواقفه من بعض القضايا المطروحة يومئذ في العالم العربى الحديث عامة وفي مصر خاصة .. ولقد كان ذلك مناسبة للتعرف على منزلة كشفه المنهجى من تفكيره الخاص .

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

وعلى الرغم من أنه قد احتل مكانا ممتازا في التيار التجديدى ، كما تبين لنا ذلك في هذا البحث ، فاننا لا نكاد نظفر بدراسة أو بحث لهذا الجانب من جوانب حياته الفكرية أو غيره . وكل ما كتب عنه لا يعدو أن يكون مقالات تأيينية سريعة لا تضيف جديدا ولا تقدم شيئا — شأنها في ذلك شأن ما يلقى في مثل هذه المناسبات — سوى أنها تطرح أمامك انطباعات اصداقائه وتلاميذه ، وتقتصر على احصاء الخصال والفضائل التى كانت تميز شخصيته وسلوكه دون أن تعرض لاعماله العملية أو لا تحاول تحليل آثاره الفكرية . والأغرب من ذلك أنك لن تجد من أولئك الذين يكتبون بالهام من

تعليمه الفلسفى ويؤرخون في ضوء منهجه الجديد من خصص بحثا أو دراسة أو توضيحا لمنزلة الأستاذ من الدراسة الفلسفية الاسلامية أو مكانه من تيارات الفكر العربى الحديث عدا بعض المقالات السريعة أو بعض الاشارات المقتضية ..

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

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

مُشيرين إلى امتدادها فيما أصبح يعرف منذ زمن قصير «بالمدرسة الإسلامية الحديثة».

وإذا كان الطابع التاريخي هو الطابع الغالب على هذه الفصول فما ذلك إذ لاقتناعنا بأن دراسة المنهج الجديد « في استقلال كامل عن أطواره التاريخي العام ستكون دراسة قاصرة غير مكتملة . ومع ذلك فإننا بعيدون عن الزعم استطعنا في هذا القسم التاريخي تجاوز بعض الأخطاء والثغرات التي تبينا بعضها وستبين بعضها الآخر بمد قليل .

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

أولا : عرضنا في البداية لموقفه من آراء الغربيين والإسلاميين ووقفنا على اشكالات الفلسفة الإسلامية التي عجز عن حلها المؤرخون السابقون موضحين الأشكال الرئيسية عنده (قيام نظر عقلي عند العرب والمسلمين قبل اتصالهم بالثقافات الأجنبية عامة وبالفلسفة اليونانية خاصة) وهو الأشكال الذي غاب عن أذهان الدارسين الإسلاميين والغربيين وغابت معه حقيقة الفلسفة الإسلامية وأصالتها.

ثانيا : قمنا بتحليل ومناقشة ما دعاه مصطفى عبد الرزاق «المنهج الجديد» وتساءلنا عما إذا كانت هذه المحاولة بالفعل تمثل منهجا جديدا يختلف عن المناهج السائدة في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية .

فلقد حرص صاحبه على تأكيد أنه بصدد شرح منهج في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية مغاير للمناهج السابقين من إسلاميين وغربيين . ولكن الحقيقة هي أن المنهج الذي يدعو إليه هو بالضبط «المنهج التاريخي» الذي ساد الدراسات التاريخية الحديثة منذ القرن الثامن عشر ، وهو أيضا المنهج الذي ساد تاريخ الفلسفة بمعناه الحديث في مرحلة من مراحل تطوره ، ومن ثم يمكن القول بأن مصطفى عبد الرزاق قد تأثر بالمنهج التاريخي السائد في دراسة تاريخ الفكر والفلسفة عند الغربيين ، وبالتالي فإن ما يدعو إليه لا يمكن بأي حال اعتباره منهجا جديدا يختلف عن المناهج التاريخية كما يقول . أن ما يدعو إليه منهج ما في ذلك شك ، ولكنه ليس منهجا جديدا مبتكرا .

إن الجديد في تاريخ الفلسفة عنده ليس هو المنهج بل هو الموقف والرؤية ولا أحد يستطيع إنكار هذا الموقف الجديد أو تلك الرؤية الجديدة للتراث الفلسفي الإسلامي المعارضة بوضوح كامل لجميع الرؤى المطروحة سواء عند المسلمين القدامى أو عند المستشرقين المحدثين . وأية ذلك هذا المظهر الجديد الذي يتخذ تاريخ الفلسفة الإسلامية وهو مظهر يختلف كل الاختلاف عن المظاهر المعتادة لدى مؤرخي هذه الفلسفة .

وبما أن البرهنة على أصالة الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية كانت

غايته الرئيسية ، فاننا ناقشنا مفهوم الاصاله عنده وانتهينا الى ان الاصاله التي يبحث عنها اصالة «تاريخية» بمعنى مثالي خاص يهتم بالكشف عن «الجذور التاريخية» و«الاصول الاولى» في استقلال مطلق عن اطارها التاريخي والاجتماعي واكدنا ان فهمه للاصاله بهذا المعنى وبحته عنها بهذا الشكل هو الذي الهمه العوده الى الاصول الاولى للفكر العربي . وتلك العوده هي ما يلح على تسميته بالمنهج الجديد .

ثالثا : عرضنا للاجتهد بالرأى على اعتباره اول ما ثبت من النظر العقلى الاسلامى وأول عمل ينبغى تناوله في تاريخ الفلسفة الاسلامية ، وذلك لان العوده الى الينابيع الاولى والمصادر الاصلية للنظر العقلى العربى - وهى الدعوة الجديدة - تنتهى بنا من جهة الى حقيقة واضحة هي ان ميلاد الفكر الاسلامى ينجلي في الاجتهد بالرأى في الامور الشرعية كما تخلص من جهة اخرى الى ان هذا العنصر الاجتهادى العقلانى ميلاد ذاتى اصيل للفكر الاسلامى نشأ وتطور في كنف القرآن ، ومن قبل ان تقوم الفلسفة اليونانية بتأثيرها الحاسم في توجيه النظر الاسلامى الى ممارسات فكرية من نمط جديد .

ثم تسألنا عن السبب الذي دعا مصطفى عبد الرزاق الى اعتبار الاجتهد بالرأى اول ما ثبت من النظر العقلى عند المسلمين وأول عمل ينبغى دراسته في تاريخ الفلسفة الاسلامية ، كما تسألنا عما اذا كانت هناك بدايات اخرى اقرب الى التفكير الفلسفى من الاجتهد بالرأى ، واخذنا مشكلة القدر نموذجاً لذلك .. ودون ان نعيد هنا ما نقشنا بتفصيل نود التاكيد فقط على تساؤل اعتبرناه ذا أهمية قصوى وهو :

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

رابعا : أصول الفقه والفلسفة .

اذا كان الرأى والاجتهد بذورا اولى للتفكير والفلسفة الاسلامى فان ما يجسد النشأة الحقيقية لهذا التفكير هو علم أصول الفقه الذي يعنى بتظير العمليات التي يقوم بها الفقيه في استنباط الاحكام الشرعية ، ومن ثم كان لا بد في دراسة هذه النشأة من أن نتبع تطور التشريع الاسلامى منذ نشأته في صورة رأى واجتهد الى أن أصبح بعد قرن علما له أصوله واحكامه . هناك مراحل اولى ثلاث :

نشأة الاجتهاد بالرأى - تبلور المذاهب الفقهية الكبرى -  
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 اشبه بما يقوم به عالم  
الميتودولوجيا الحديث ، ومن تم يتبين لنا أن الهدف الاساسى من دراسة  
تاريخ الرأى والاجتهاد ، ليس هو دراسة تاريخ الفقه او التشريع ، بل  
هو التمهيد لنشأة علم اصول 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 ان الفلسفة التى  
يقصدها مصطفى تستحيل الى منطق التشريع الاسلامى كما يعنى ان تاريخ  
هذه الفلسفة سيصبح تاريخا لمنطق التشريع على اعتبار ان اصول الفقه  
هى بشكل عام المنهج او المناهج التى ينبى على الفقيه التزامها فى  
استنباط الاحكام الشرعية العملية .

لذلك كان تساؤلنا الرئيسى هو : هل نحن امام فلسفة او امام منطق ،  
وما هى علاقة اصول الفقه بالفلسفة اولا ، ثم ما هى علامته ثانيا بالنهضة  
الفلسفية التى عرفها العالم الاسلامى منذ ق 3 ، 4 هـ ؟ وقد كان من  
الضرورى للاجابة على ذلك ان نحلل باختصار اهتمامات الاصوليين من  
جهة ورسالة الشافعى التى تجسد نشأة الفلسفة الاسلامية من جهة اخرى .  
وفى ضوء التحليل انتهينا الى ان علم اصول 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 او منطقا . نقصد انه اذا كانت  
الفلسفة نظرا عليا فليس كل نظر فلسفة ، وبالتالي فليست الفلسفة تشريعا  
او منطقا للتشريع او نظرا عقليا يعتمد نصوصا دينية ويتحرك فى اطار دينى .  
ان من الواجب اذن ربط اصول 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 - اذا اعتبرنا اصول الفقه منطقا واعتبرناه تجسيدا للفلسفة  
الاسلامية ، فاین هى الميتميزتيا الاسلامية ؟

2 - اذا كان اصول الفقه فلسفة اسلامية فما هى علاقته بالنهضة

الفلسفة التي عرفها العالم الاسلامي ، وكيف تم التفاعل بين الفكر الاسلامي والثقافات الاجنبية .

خامسا : لقد درس مصطفى عبد الرازق علم الكلام بعد دراسته لعلم الاصول ، وقد يخيّل للدارس ان تاريخ علم الكلام تاريخ للميتافيزيقيا الاسلامية كما كان تاريخ اصول الفقه تاريخا للمنطق الاسلامي . ولكن الحقيقة غير ذلك لانه انما كان يدعم ما انتهى اليه ، كما لو كان يقرر صراحة : ان هناك عقلا أو نظرا عقليا في الامور الشرعية العملية .  
وهناك عقل أو نظر عقلي في الامور العقائدية النظرية .

نقصد بذلك انه تناول علم الكلام من حيث هو منطقي أو منهجي عقلي بدعته العقلية العربية الاسلامية في استقلال تام عن كل المؤثرات الخارجية لا من حيث لاهوت أو ميتافيزيقيا . نعم ، من الصعب الفصل في علم الكلام بين المنهج والموضوع ، ولكن ما نقصده هو انه اهتم بالمنهج واهمل الموضوع اهمالا كاملا . ونحن هنا لا نأخذ عليه تناوله لعلم الكلام من حيث هو منهجي أو منطقي ، ولكننا نتساءل فحسب عما هي منزلة هذا العلم من حيث هو لاهوت أو ميتافيزيقيا من تاريخ الفلسفة الاسلامية في صورتها الجديدة ؟ وبذلك تظل التفرقة الاولى المشار اليها من قبل قائمة وملحة مما أدى بالمحاولة كخفا في نظرنا رغم نجاحنا في اثبات الجديد — الى طريق مسدود أو عجز صارخ .

سادسا : لقد كانت المحاولة من حيث هي بحث عن اصالة الفكر الاسلامي ترى ان المشكل الرئيسي في التاريخ للفلسفة الاسلامية هو اثبات قيام نظر عقلي عند المسلمين قبل اتصالهم بالثقافات الاجنبية ، ويؤكد ان اثبات قيام هذا النظر هو المشكل الاول الذي ينبغي على مؤرخي الفلسفة الاسلامية تجاوزه وحسمه ، وهو ما عجز عنه المؤرخون السابقون من اسلاميين وغربيين . ولكن هناك قضية اساسية اخرى لا تقل اهمية عن سابقتها وهي ان هذه الرؤية الجديدة لا تنكر اثر العوامل الاجنبية في الفكر الاسلامي والفلسفة الاسلامية ، بل ربما كان تأثيرها على ذلك تلميحا الى عجز المؤرخين السابقين عن فهم حقيقة الفلسفة الاسلامية وذلك عندما جعلوا من التقاء الفكر الاسلامي بالثقافات الاجنبية منطلقهم في الحكم على هذا التفكير بالترديد والتشويه وانعدام الاصالة .. هناك اذن اعتراف صريح بتاثير الفكر الاسلامي بعناصر اجنبية يونانية وفارسية وهندية .. الا ان هذا الاعتراف لا يذهب الى ان ما قام من تفاعل هو العامل الرئيسي في نشأة الفكر الاسلامي وتطوره . وهكذا يتضح ان للمحاولات التي نحن بصدها غايتين رئيسيتين أو غاية مزدوجة :

البرهنة على اصالة الفلسفة الاسلامية من خلال العودة الى البذور الاولى للفكر العربي الاسلامي .

ثم تحليل التفاعل الذي قام بين الفكر الاسلامي والثقافات الاجنبية  
في ضوء فهم جديد يصحح المواقف ويتجاوزها .

والواقع ان البرهنة على الاصاله وحل معضلة التفاعل قضيتان  
متربطتان متكاملتان ولذلك كان تساؤلنا الرئيسي هنا هو :

اذا كنا قد ادركنا الجانب الاول من المحاولة وهو اثبات قيام نظر  
عقلى عند المسلمين ومن ثم البرهنة على اصالة نشأة الفكر الاسلامي ، فآين  
هو الجانب الثانى الذى سيعطى للاصاله عناها الكامل والقوى ؟ آين هو  
«التمازج والتدافع» الذى قام بين الفكر الاسلامي «الخالص» من حيث هو  
رأى وأصول وكلام ، وبين العوامل الاجنبية من حيث هى منطق وفلسفة  
يونانيتان على وجه الخصوص ؟ من الجواب على هذا التساؤل لن نظفر  
بالشئ الكثير اللهم الا بعض العموميات الغامضة ولذلك أكدنا ان قضية  
بهذه الاهمية تستحق تحليلا أعمق لا تلهيحا وتقريراً سريعين مركزين قد  
يؤديان الى اتيار المحاولة كلها او على الأقل الى قصورها وعجزها عن  
ادراك الغاية التى قامت أساسا من أجلها .

هذا الى ما هناك من غموض او تعارض فى الموقف العام من تاريخ  
الفلسفة الاسلامية وهو تعارض ناتج عن الثغرة السابقة ومؤداة اننا كنا  
نعتمد فى البداية ان مصطفى عبد الرزاق يؤرخ للنظر العقلى الاسلامي  
باعتباره مجرد «تهيؤ أول» سيتخذ فيما بعد مظهرا فكريا تجريديا  
ندعوه فلسفة اسلامية ، لكن الحقيقة التى انتهينا اليها هى انه كان بصد  
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 ان 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 نسطا علميا على يد المعتزلة اول 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 بأهميته القصوى بالنسبة لتاريخ الفلسفة  
الاسلامية ، بل بالرغم من أنها تعد بحسمه صراحة الى درجة يخيل الى  
المراء فيها أن هذه المحاولة الجديدة انما قامت من أجل حل هذا المشكل  
الذى طالما آساء فهمه المؤرخون من اسلاميين وغربيين .

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

الفلسفة الإسلامية بالمعنى المتواتر أى دون أن يفرض فلسفة الفلاسفة من أمثال الكندي والفارابى وغيرهما ؟ وإذا كان الأمر واضحا من انتقاداته لمقالات الغربيين والإسلاميين ، فهل ظل مخلصا لموقفه هذا فى تاريخه الجديد الذى يفرض على مؤرخ الفلسفة الإسلامية البداية بالاجتهاد بالرأى : الواقع أن الأمر يشوبه الكثير من الغموض ولا يخلو من قدر كبير من التناقض .

وإذا كان الأمر كذلك فإن المحاولة فى النهاية لم تستطع ادراك غايتها الرئيسية وهى البرهنة على أصالة الفلسفة الإسلامية وتاريخها .

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

سائعا : «المدرسة الإسلامية الحديثة»

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

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

1 - تراجع عما وعدت به رؤية الأستاذ من انفتاح وعقلانية .  
2 - قصور عن تطوير الرؤية الجديدة وعجز عن تجاوز الثغرات الكبرى التى خلقتها

3 - 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 ثم تسألنا :

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

**خاتمة :**

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

الجديدة في دراسة تاريخ الفلسفة الاسلامية ، لا من حيث البرهنة على أصالة هذه الفلسفة ، بل من حيث الموقف العام من التراث الثقافي الاسلامي عامة ومن التراث الفلسفي خاصة .

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

الاولى : التأكيد على أصالة الفلسفة الاسلامية بمعنى خاص .

الثانية : احياء التشريع الاسلامي بالتأكيد على منزلة الرأي والاجتهاد في نشوء التشريع وتطوره . وذلك ما يمكن اعتباره تطويرا للدعوة الاصلاحية التي نادى بها محمد عبده وغيره من المفكرين الذين راعهم غزو القوانين الوضعية للعالم الاسلامي

غير أن هذا لا يعني المحاولة التي قام بها أشبه بتريديد 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 أرجاع الجانب الايجابي من هذه المساهمة الى مظهرين رئيسيين :

الاول : موقفه العقلاني من التراث الثقافي الاسلامي وحرصه على ابراز العناصر العقلانية في هذا التراث .

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

ولكن — وهنا نرجع الى السؤال الرئيسي السابق — الى أي حد يمكن الاطمئنان الى تاريخ الفلسفة الاسلامية في صورته الجديدة اذا كانت هناك عناصر ايجابية تدعو الى الاحتفاظ بها فهناك التي جانب ذلك عناصر سلبية لابد من تجاوزها فتضاف الى ما أثبتناه من ثغرات ومشاكل ، ومن الممكن أرجاع سلبيات هذه المحاولة الى مظاهر رئيسية ثلاث :

1 — دراسة التراث الاسلامي كما لو كان ترانفا منفصلا كل الانفصال عن تاريخ المجتمع الاسلامي وكما لو كان الفكر يمتلك منطلقا باطنيا خاصا ، وبالتالي تاريخا مستقلا كل الاستقلال عن الاطر التاريخية والاجتماعية التي نشأ فيها الفكر وتطور.

هناك موقفين رئيسيين :

موقف يتصور التراث كما لو كان تراكما متقاليا لظواهر نهريه منفصلة من واتما الاجتماعى ومنفصلة فيما بينها .

وموقف يؤكد أن التراث بيان متكامل ومتطور وهو نتاج لاشكال متنوعة من الوعى الاجتماعى القائم فى علاقة جدلية مع الظروف التاريخية .

والواضح أن الرؤية التى نحن بصدد مناقشتها تميل الى الموقف الاول، فهل يمكن الاطمئنان الى هذا التصور للتراث ومن تم هل يمكن الاطمئنان الى تاريخ الفلسفة الصادر عنه . اننا الان امام أخطر فجرة فى الموقف بكامله .

2 - اذا كان الطرح المبدئى للرؤية الجديدة ايجابيا كل الايجابية وخاصة فى تحديده لمنزلة العناصر الثقافية الاجنبية من نشأة الفكر وتطوره فان التطبيق النموذجى قد أدى الى فيما نعتقد الى الخروج عن الفلسفة والسى طرح بدول آخر لا نرى صلة ما بينه وبين الفكر الفلسفى .

فهل يمكن الاطمئنان ثانية الى تاريخ الفلسفة الاسلامية بهذا المعنى؟ وهل يمكن أن نقبل هذا المظهر الجديد فى تاريخ تراثنا الفلسفى.

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

لقد أصبحنا مع المدرسة الاسلامية الحديثة امام موقف جديد من التراث الاسلامى يسجل تراجعاً سريعاً عما كانت تعد به رؤية الاستاذ ، ويتمصب لهذا التراث تعصبا يؤدي به الى أن يتصوره كائنا مقدسا يتعالى على كل علاقة بقراث الشعوب الأخرى وثقافتها . وقد رأينا جملة الثغرات والاشكالات التى يطرحها هذا الموقف وأثرنا نها صادرة فى الأساس على رؤيته العامة للتراث التى تكاد أن تكون شبيهة بمواقف قداماء المسلمين فى احيائها - احياء ميكانيكى - لصراعات فكرية قديمة لا تمت بصلة ما الى متطلبات واقعا المعاصر (وكهتودج ممتاز نذكر الرشدية العربية المعاصرة والاشعرية الاسلامية المعاصرة) .

هذا الى أن هذه المدرسة بجميع روادها مدرسة مثالية خالصة حافظت بل ركزت الفصل بين الفكر الاسلامى والواقع الاجتماعى الاسلامى بين تاريخ الفكر وتاريخ المجتمع مما جعلها تلتقى فى بعض مواقفها مع النزعة العرقية الفريية التى انكرت عبقرية تراثنا وأصالته ، وثقافتنا وبذلك تسجل هذه الدراسة بعدا سلبيا فى الموقى العام قد يسلب تلك المظاهر الايجابية ما له من قيمة . وهذا يعنى أنه وان اتخذ من التراث موقفا تقديميا لمسنا بعض مظاهره الا أنه لم يستطع التخلص من شوائب الموقف التالى الخالص .

ودون أن ندخل فى تفاصيل بشكل التراث يمكن القول بشكل عام أن مع ، غننا الاساسية فى البرهنة على أصالة هذا التراث .

هذه مظاهر سلبية ثلاث تنتهي بنا جميعا الى القول بضرورة اعادة النظر في تاريخ الفلسفة الاسلامية من خلال موقف جديد من التراث ومن خلال الاستفادة بالابحاث العلمية وبالمناهج العلمية المعاصرة بصفة خاصة. وانا لنشهد في السنوات الاخيرة انعطافا كبيرا في التاريخ للفلسفة عامة بفضل ما استجد من مناهج مستندة الى معطيات عملية حديثة . ان تخلفنا نحن في انظر الى تاريخ الفلسفة لم يكن الا نتيجة لغيبنا المطلقة وانقطاعنا الغريب عن المعاصرة (ولاسباب اخرى لا داعي لذكرها هنا) . فهناك مناهج حديثة في امكانها ان تفيدينا كل الامادة في 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 في الحقيقة مواقف تنطلق من الماضي لتظل في هذا الماضي عاجزة عن «الحضور أو المشاركة» في الحاضر . وعاجزة بالتالي عن فهم التراث الماضي والتراث الحاضر.

فما هو الموقف البديل الذي يمكن ان ينقد تاريخ تراثنا الفلسفي من هذه النزاعات اللاتاريخية وما هو المنهج الكليل بذلك ؟

لا ندعى هنا أننا مهيوون لطرح هذا البديل ، ولسنا الآن — على الاقل — في مستوى طرح موقف جديد من التراث أو منهج جديد من دراسة تاريخ الفلسفة من خلال موقف جديد من التراث ومن خلال منهج علمي يشكل بداية في طريق الحل وخطوة أولى من أجل مساهمة جديدة ، لذلك فلا غرابة ان نظل هنا في مستوى العموميات مركزين أو مؤكدين على قضيتين رئيسيتين :

الاولى : من غير المعقول نهائيا ان نقيم فاصلا قاطعا بين تاريخ تراثنا الفلسفي وتاريخ مجتمعنا العربي وذلك حفاظا على حركية هذا التراث وتطوره .

الثانية : من التناقض المكشوف ان ننكر تفاعل تراثنا مع فلسفة اجنبية وهادته منها ، وليس التعارض في شيء ان نؤكد على اصالة هذا التراث — لانه وليد الواقع الاجتماعي والتاريخي العربي — وبين الواقعة التاريخية التي لا يجوز انكارها وهي ان هذا التراث الفلسفي قد استفاد من فلسفات اخرى وتفاعل ، وذلك لان التفاعل يؤكد الاصالة ولا يتعارض معها .. وكل منكر لهذا التفاعل سيضع نفسه خارج التاريخ .

وفي الختام نقول : اذا كان لهذه الدراسة من جدوى فهو انها قد نبهت الى خطورة واهمية المنهج في دراسة تاريخ الفلسفة ، كما جعلتنا واعين كل الوعي بضرورة اعادة النظر في مفاهيمنا عن التراث وفي مواقفنا منه . واذا لم تكن في مستوى طرح بديل آخر عن الرؤية أو الرؤى التي ناقشنا سلبياتها واشكالاتها فان الوعي بذلك بداية أولى في البحث عن بديل أو هو على الاقل ميلاد امل.