

عاطف العراقي

مغتربٌ مهمومٌ بقضايا أمته

obeikandi.com

يعد عاطف العراقي^(١) واحدًا من رموز الإصلاح في مصر المعاصرة، إذ كانت جهوده، كلها، منصرفةً إلى بث قيمة العقل والنقد في المأخوذ والمتروك على كل صُعد التفكير الإنساني.

(١) سيادته أستاذ الفلسفة غير المتفرغ بكلية الآداب جامعة القاهرة، وُلِدَ في الخامس عشر من نوفمبر العام ١٩٣٥م بقرية كفر الدبوسى مركز شربين بالدقهلية. تلقى تعليمه الابتدائي بالإسكندرية والمنصورة، وتلقى تعليمه الثانوي بدمياط. تخرج من قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة العام ١٩٥٧م، وحصل على درجة الماجستير من جامعة القاهرة العام ١٩٦٥م، وكان موضوعها «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، والدكتوراه، من نفس الكلية والجامعة، العام ١٩٦٩م، وكان موضوعها «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا». تدرج في السلم العلمي بدءًا بمدرس للفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة العام ١٩٧٠م حتى درجة الأستاذية العام ١٩٨٠م. وشغل عدة مناصب منها: رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة، ومشرف على قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة فرع الخرطوم، وكذا قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة المنوفية. أصبح سيادته أستاذًا متفرغًا العام ١٩٩٥م وأستاذًا غير متفرغ العام ٢٠٠٥م. أشرف على ما يزيد عن مائة وتسعين رسالة ماجستير، وما يزيد عن مائة وستين رسالة دكتوراه، وناقش أكثر من ثلاث مائة رسالة. له مؤلفات جد كثيرة سواء تمثلت في كتب أو مقالات أو تصديرات أو دراسات نقدية أو ترجمات وتحقيقات. حصل على عدة جوائز تقديرية وتشجيعية وأوسمة وأنواط رسمية من جهات علمية وسيادية داخل مصر وخارجها. أعدت عنه رسائل علمية أكاديمية في مصر والوطن العربي وفي دول غير عربية. رصَدَ / أوقف جوائز مالية لأوائل أقسام الفلسفة بجامعة القاهرة بمصر والخرطوم، وعين شمس، والمنيا. شغل عضوية العديد من لجان البحث العلمي في مراكز علمية وإسلامية مصرية وعربية ودولية. وللمزيد عن الحياة العلمية والفكرية والإدارية للدكتور عاطف العراقي يمكن مطالعة الصفحات ١٣: ٦٢ من الكتاب التذكاري الصادر عنه بتصدير الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية ٢٠٠٢م. وقد كان سيادته عازقًا أن يصدر عنه كتاب تذكاري، وظل على موقفه إلى أن أُلحِقَ عليه فوافق نزولًا عن / على تلك الرعة.

عاطف العراقي نموذج للمثقف المهموم بقضايا وطنه / أمته ؛ يدل على ذلك عكوفه على حياة التفرد والاعترا ب محاولاً إشاعة التعليم «المستنير» بين جمهور طلابه، وجمهور المثقفين في العالم العربي، عبر الفلسفة التي أخذها مأخذ «الجد» فأقلقته فأقلقنا بها دراسةً وسلوكًا، لكنه الإقلاق «الذيذ» الذي يشيع في النفس، والعقل، معاني الإنسانية في أرقى صورها، حيث يخاطب الإنسان عبر أخص ما فيه: العقل ... وقد علمنا أن «الثقافة هي الاستمرار في الفهم، وهي ليست أمانًا ولا اطمئنانًا، وليست دعةً أو هدوءًا، وإنما هي العيش في خطر وقلق دائمين، فالكتاب العظيم والفن العظيم يكدران صفو حياتك ويقضيان على استقرارك ويجلبان لك القلق والانشغال»^(١).

عاش العراقي في «صومعته الفكرية» مغتربًا طيلة زمن يربو على النصف قرن، ما أهله لأن يخرج علينا برؤية، أو رؤى، اعتقدَ فيها الإصلاح كما رآه هو.



(١) د. فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربي. كتاب العربي. أكتوبر ١٩٨٧م ص ٨٧،

التراث ... والانتقائية الضرورية

لا يقف عاطف العراقي موقف الرفض للتراث ككل، بل الرجل يجعل للتراث الاحترام ... كل الاحترام من حيث وجوبية الاستناد إلى «أصل / جذر» شريطة ألا تتحول هذه الوجوبية إلى إعاقة تمنع الأمة أن تنهض، وذلك يكون حين يتم «الاستناد إلى اجتراح الماضي والإشادة بعظمة أجدادنا، وكأن مجرد الحديث عن عظمة الأجداد من جانبنا سيؤدي إلى إلزام مفكري العالم بالتسليم بعظمة فكرنا العربي الحالي»^(١).

إن العراقي يقف بصف من يرى أن نقد هذه الفكرة أو تلك لا يعد جرحاً لهذا العلم أو ذاك من رجالنا الأقدمين.

ولعل هذا أن يقدم لنا رؤية «صحيحة» لقيمة التراث تبتعد به جداً عن مجرد التردد / التكرار / الاجترار، وتجعله في موضعه المأمول عبر تدبره من خلال سياقه التاريخي الذي ورد فيه، ثم فهم مقاصده / مرامييه التي تغياها.

إن النقد يعد، برأينا، نوعاً من الشك المنهجي المحمود^(٢)، ذلك الشك المهم في حضارتنا حيث نتبين أن السهيلي، شارح سيرة ابن هشام، يؤكد معتمداً على

(١) د. عاطف العراقي: ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة. القسم الأول. القضايا

والمشكلات. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية ٢٠٠٠ ص ١٦٥

(٢) الشك نوعان: شك مذهبي. وآخر منهجي. فالأول مذموم من حيث إن الشاك يبدأ بشك ويتتهي بشك، ولذا أسموه «اللاأدرية» يعنون «لا أدري، ولا أدري أنني لا أدري». =

قول لابن عباس «هذا أمر لا يسلم منه أحد». بل إن أبا حامد الغزالي يرى «أن من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في متهاتات العمى والضلال».

وتعتمد رؤية العراقي للتراث على ما أسماه «ثورة من الداخل»؛ تلك التي تسعى «للمواءمة بين الفكر الوافد الذي بغيره يقلت منا عصرنا ... أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا ... أو نفلت منها»^(١).

تعاملت مع التراث ثلاثة اتجاهات:

الأول: اتجاه احتمى بالتراث ككل؛ حيث وجد فيه، بظنه، «منظومة متكاملة، هي أقرب إلى القداسة، تمتلك الحقيقة المطلقة وكل علم ممكن؛ فلديها كل الكشوف العلمية حتى ما لم يُكتشف، ولديها قوانين تنظيم المجتمع وقواعد الحريات السياسية والإنسانية وقوانين الاقتصاد الكامل وقوانين التربية النهائية». وهذا دفع البعض لأن يعلن «احتمينا بالنصوص فدخل اللصوص» يقصد لصوص الفكر والعقل، هؤلاء الذين سرقوا منا كيف نفكر ليومنا وغدنا، وجعلونا أسارى ماضي عله يأتي بنا يبطل / منقذ !!!، وستبقى الجماهير مرتكزة على هذا «التمنى» واجدة فيه العزاء النفسي عن حاضر أليم لا تستطيع، أو قل لا تريد تغييره ... وهذا أغلب الظن، بل هو جملة اليقين.

= وقد يسمى هذا النوع بـ «العدمية». والثاني محمود حيث يتخذ الشاك وسيلة للتثبيت / التيقن حال ثبت ما يشك فيه. ويمكن الإشارة إلى كل من الغزالي وديكارت كعلمين اهتموا بهذا الأمر.

(١) د. زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي. دار الشروق. القاهرة. ط ٥ ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨

ولعل في هذا الاتجاه «طاووسية» مفرطة، فأهل الماضي «رجال» اجتهدوا وفهموا، ونحن «رجال» لنا أن نجتهد ونفهم كما اجتهدوا وفهموا. إضافةً إلى أن هذا الاتجاه يضع «سقفًا» لتساؤل العقل، ما يجعله، العقل، فاقد الأهلية لأن يكون «عقلًا» فيتحنى ليصبح «نحًا» يلوحيًا قصارى وظائفه الحفظ والاستظهار.

الثاني: اتجاه تربصي اعتمد منهج الإقصاء، فكان أن أراد «بتر التراث بترًا» حتى تمنى أصحاب هذا الاتجاه «أن يأكلوا كما يأكل الغرب، ويجدوا كما يجد الغرب، ويلعبوا كما يلعب الغرب، ويكتبوا من اليسار (= الشمال) إلى اليمين كما يكتب الغرب»^(١).

وواضح ما بهذا الاتجاه من عدم إدراك لخصائص الواقع العقدي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي للأمة، ما جعله عاجزًا أن يحتوي أفرادها، فضلًا عن اقتناعهم به.

الثالث: اتجاه يحترم تجارب الآخرين، ويقدر لماضيهِ خبرته فيحاول الموازنة / الملائمة بين ما كان (= التراث) وبين ما يريد أن يكون.

ويرفض عاطف العراقي الاتجاه الأول؛ فلا شك أن في تراثنا «ما يستند إلى الخرافة ويدعو إليها، ولا بد أن نستبعده لأنه لا يصلح أساسًا نقيم عليه فكرنا (= نهضتنا) مستقبلًا»^(٢).

(١). زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي. ص ١٣

(٢). د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ١٦٧

وبنفس القدر يرفض عاطف العراقي الاتجاه الثاني، فهو - الاتجاه - يعبر عن «ثورة من الخارج» من حيث كون العراقي يرفض أن تكون تصوراتنا الفكرية «نابعة من ثقافة الغرب، فليس هذا ما أدعو إليه لأننا نعتقد أن رفض التراث العربي كليةً يعبر عما نسميه ثورة من الخارج، وهذه الثورة لا تصلح بأي وجه من الوجوه أن تكون دعامة على أساسها نقيم مستقبلًا لفكرنا العربي»^(١).

ثم ينحاز العراقي، من حيث إنه مفكر مصري عربي مسلم^(٢)، إلى الاتجاه الثالث، فإن لدينا «جوانب مشرقة في تراثنا القديم، فلنأخذ هذه الجوانب المشرقة التي تعبر عن قيم خلاقة، مثلها مفكرون من أبناء وطننا العربي كمحمد عبده وطه حسين وعبد الرحمن الكواكبي وزكي نجيب محمود، ومفكرون إسلاميون كمحمد إقبال. إن هؤلاء كانوا، بأفكارهم، معبرين عما نسميه ثورة من الداخل، أي ثورة من داخل الفكر، ولم يكونوا معبرين عن الثورة من الخارج، تلك الثورة التي ترفض، أساسًا، تراثنا العربي وتدعو إلى جعل قيم الغرب، وثقافته، هي أساس فكرنا في المستقبل. إن هذه الفكرة نرفضها من

(١) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ١٦٧

(٢) يتأسس هذا الترتيب على الواقع لا القيمة؛ فالعراقي يبدأ بدائرته الأضيقة (مصر) ثم يتوسع ليكون ضمن الدائرة الأوسع (العروبة) ثم يتمي - بعد - إلى الدائرة الأوسع بإطلاق (الإسلام). ومعروف أن العروبة تحوي مصر، وأن الإسلام يحتوي العروبة!!! ومن المفروق، في حياة عاطف العراقي، أن ليس له رفض للعدوان، في أي جامعة غير مصرية، وعلى ذلك، أنه لا يرى أن يكون له دور في مصر.

جانبا قلبًا وقلبا لأنها لا تمثل نوعًا من الاستمرار، لا تمثل اعترافًا بها في تراثنا من قيم»^(١).

يُميّز عاطف العراقي بين «طبع التراث» و «تحقيق التراث» و «إحياء التراث»، لينتهي بنا إلى ضرورة الاهتمام بالإحياء لا بمجرد الطبع أو التحقيق، لأنه بدون الإحياء لن يكتسب تاريخ الفلسفة الإسلامية معنى ومغزىً جديدين. وهذا لا يمنع من «تحقيق التراث» لأننا لن نقوم بعملية الإحياء إلا بعد التحسّ، لكن الأمر، حتى الآن، لم يتجاوز طبع أو تحقيق التراث، ولو سار الأمر سيرته تلك لكان الإعجاب / التقدير «أولى به أرواح من تركوا لنا هذه المخطوطات، لا من قاموا بتغيير لون صفحاتها من لون أصفر إلى لون أبيض، فإن مجرد تغيير اللون لا يستحق منا هذا الإعجاب»^(٢).

إننا «حين نعلم إلى تلك المخطوطة أو تلك من المخطوطات التي تتضمن كتابًا أو رسالة تركها لنا هذا المفكر أو ذاك من مفكري العرب، ونحول أوراقها المتآكلة الآخذة في الإصفرار بفعل الزمن، إلى اللون الأبيض القشيب فهذا» طبع تراث «، يقوم به حتى الآن، وللأسف الشديد، عدد غفير من الناس أدخل في باب التجار منهم في باب المثقفين، برغم أن بعضهم يحلو له أن يدخل نفسه في باب الثقافة والمشتغلين بها، والثقافة منه براء»^(٣).

(١) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ١٦٧

(٢) د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية. دار المعارف. القاهرة. ط ٣ ١٩٧٦م ص ١٧ وما بعدها.

(٣) د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق. دار المعارف. القاهرة. ط ٥ ١٩٧٦م ص ١٨

ولكننا «حين نعلم إلى مخطوطة، مطبوعة كانت أو مصورة، ونحن مزودون بأدوات البحث العلمي الحديث، مجدّون في مقارنتها بالنسخ الأخرى الخطية الأقدم منها والأحدث، باذلون كل الجهد في أن نرضي ضائرتنا نحو هذا التراث الذي تركه لنا ذلك المفكر أو ذاك، فهذا «تحقيق تراث»»^(١).

أما الإحياء ف«هو أن ننظر إلى تلك الموضوعات، أو المشكلات، التي أثارها الفيلسوف نظرة جديدة معاصرة؛ إذ ليس من المعقول أن تحتفظ المشكلات القديمة بنفس طابعها. وبهذا يكون معنى الإحياء بعث المشكلات التي أثيرت في عصور سابقة والنظر إليها بمنظار جديد هو منظار العصر الذي نعيش فيه»^(٢). ما يعني أننا نجعل المفكر إنساناً لنا أن نقده ما كان هناك مبرر لهذا النقد، والمفكر إذا كان لا يعيبه أن يخطيء، فنحن لا يعيبنا أن نقدر.

إن دعوة عاطف العراقي إلى الاهتمام بـ «الإحياء» أكثر من الاهتمام بـ «التحقيق و الطبع» تدخل ضمن محاولة الابتعاد عن القراءة الحرفية / النصية للتراث، والاقتراب به من قراءة «وظيفية» لهذا التراث، ما يؤهل لنتيجتين: تعايش فعلي، لا ظاهري، للتراث لمشاكلنا المعاصرة. وتنسيب الأمور، إذا نحن جعلنا تراثنا محكوماً عليه لا حاكماً علينا !!! وذلك يتم بإخضاع التراث لعمليتي النقد والمراجعة عبر مناقشة فروعه وأصوله، ثم العمل - بعد - على

(١) د. عاطف العراقي: المذاهب. ص ١٨

(٢) د. عاطف العراقي: المذاهب. ص ١٩، د. عاطف العراقي «العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. ط ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م

تجاوز ذلك كله لإنشاء / تأسيس وعي معرفي يوجد رؤية، وربما رؤى، مغايرة لها تعلق بقضايا الأمة على صعد الاجتماع والسياسة والتربية والاقتصاد.

وبقراءة نظرة عاطف العراقي للتراث يتبين لنا أن الرجل كان على وعي كبير بوجود تداخل خطير بين نصوص التراث الداخلة في مختلف الميادين، ما يعني إدراكه صعوبة، بل قل استحالة الفصل بين التراث وزمنه، ما أسنس له «تقديس» القديم لمجرد أنه قديم، ويزداد هذا «التقديس» كلما أوغل النص التراثي في القدم.

إن إضفاء القداسة على التراث، ككل، حول بعض الآراء / الاتجاهات إلى جزء، ربما، من العقيدة !!! ما يعني عدم اعتباره «حصيلة» فكرية لنا، نحن الخلف، أن نتصرف فيها بما يحقق «المقاصد» العليا منه.

وإذا كان عاطف العراقي ينعي هذا الموقف، فلأن الرجل يعي أن الأمر لو بقي على هذه الصورة من أسطورية التراث، فسيخرج علينا، من بيننا، مطالبون بقطيعة معرفية مع التراث لا اعتقادهم أن ذلك سيؤدي إلى الاغتراب حال أن بقينا ندور في حلقة مشكلات التراث وألوياته لا مشكلاتنا وألوياتنا... وكأننا بالرجل يدعو إلى «تجسير» العلاقة بين التراث وواقع الأمة المعاصر.

يطالبنا عاطف العراقي أن لا نفرط في الذي به نكون «عرباً» ليس بأن «نحيا» كما حيا الأسلاف، بل بأن «نعمل» كما عملوا؛ فهم قد اجتهدوا لزمانهم ومشكلاتهم، ونحن يجب أن نجتهد لزماننا ومشكلاتنا، فهم رجال

ونحن رجال، فتكون لنا «وجهة نظر» واحدة وإن اختلفت القضايا المنظور إليها، ومن ثم الحلول المتولدة.

وكأننا بالرجل، وهو يرفع صوته، ينادينا أن لا سبيل إلى وصل الحاضر بما هو جيد في تراثنا إلا بالاعتماد على «المعقول» في هذا التراث، وغض الطرف / صرف النظر عن «اللامعقول» في هذا التراث، تأسيساً على أن العقل هو وكيل الله عند الإنسان، وما يريد الله بالإنسان العسر، بل يريد به اليسر فما جعل عليه من حرج !!! ينادينا بضرورة أن نحلل تراثنا تحليلاً عقلياً يتعد به، وبناءً عن مجرد التناول التقليدي الاحتفائي المكتفي بترديد ما كتبه السابقون، حتى وإن جدد هذا التناول فيأتي تجديده، على فرض وجوده، شائهاً إذ يكتفي، بعد الترديد / التكرار، باختزال / اختصار، وربما ابتسار، النصوص التراثية، ما يحيلها إلى «مسخ» فتفقد حيويتها التي يتغياها المصلح حال أخذ الموضوع دون المنهج.

علينا، إذن، لنكون مقدرين لتراثنا معتبرين لحياتنا المعاصرة، أن ننظر إلى التراث باعتباره مجموعة مسائل تقنية يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها في حياتنا اليوم ونحن بمأمن بالنسبة إلى ما بين أيدينا من طرق جديدة في حياتنا اليومية الجارية / المعاشة، فنعيش بها ونسلك على أساس من مقاصدها العامة / العليا، ما يؤهل تراثنا، وهو تراث قيم، أن يدخل، بشكل عملي مؤثر، في صلب حياة الناس المعاصرة معيناً لا معيقاً^(١).

(١) د. زكي نجيب محمود: التجديد. ص ١٩ وما بعدها، د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ١٦٦، د. عاطف العراقي: البحث عن المعقول في الثقافة العربية «رؤية نقدية». =

ولعل هذه الدعوة، من مفكر مسكون بهوم وطنه، أن يكون لها صداها لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.



= مكتبة الثقافة الدينية: القاهرة. ط ١ ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م ص ٩٧: ١١٦. ونحن نعلم أن قضية إعادة قراءة التراث «تجنبها، وتشوش عليها وترهب من يقترب منها، قوى كثيرة، إما لمصالح سياسية، وإما لكسل عقلي، وإما لجهل وتعصب، وإما تمسكاً بمواقع فكرية ومهنية لن يحميها إلا تغليب الموروث على المفهوم، والماضي على الحاضر والمستقبل. حدثت عدة محاولات للاقترب من هذه القضية كان بعضها مصيباً وكان الآخر مخطئاً، لكن القاسم المشترك بين كل هذه المحاولات كان إما القمع بصورة من الصور أو التجاهل؛ فني رسالة «الصحابة» تحدث ابن المقفع عن «المصلحة والعدل» لكن خصومه اتهموه بالزندقة!!!. واقترب نجم الدين الطوفي من «اعتبار» المصلحة، فاتهمه خصومه بالرافضية والتشيع!!!. وتكلم محمد عبده بمثل ما تكلم به الطوفي فتجاهله الجميع. وكذا حاول طه حسين فاتهمه خصومه بالكفر والزندقة». راجع د. محمد نور فرحات: البحث عن العقل. كتاب الهلال. العدد ٥٦٠ أغسطس ١٩٩٧ م ص ٤٤، ٤٥. ونفس المعنى نجده في القول «تعامل مع التراث تياران: الأول: يمثل الثبات والتثبيت والدفاع عن الماضي والتشبث به وبقيمه وأعرافه مهما كانت النتائج التي يفرضها ذلك من تزيف الحاضر وسد الطريق أمام المستقبل. وهذا التثبيت يعكس - بشكل لافت - الدفاع عن مصالح قائمة في بنية الحاضر، مصالح يتهدها التغيير ويقضي عليها التطور. ويقدم أصحاب هذا التيار، لتبرير مواقفهم، تأويلاً للتراث (الأصح، برأينا، أن يقال تلويحاً للتراث!!!) وفهماً يجعلانه ناطقاً بهذه القيم، فهم يقومون باستخدام التراث استخداماً نفعياً ذا طابع سياسي برجاتي بالدرجة الأولى. والثاني: هو نمط التركيز على «الفهم» واستنباط الجوهر والدفاع عن التطور لأجل المستقبل، وهذا التيار لا يستبعد التراث ولا يعاديه، كما يشيع خصومه بين البسطاء تزيفاً للوعي، بل هو حريص على الفهم الجاد للتراث عبر فهم أهدافه ومقاصده ومراميه». راجع د. نصر أبو زيد: التفكير في زمن التكفير. مكتبة مدبولي. القاهرة. ط ٢٠٠٣ م ص ٣٣، ٣٤.

المستشرقون: قراءة جديدة

«سب الاشتراق وأهله يخلو للبعض متحررين من تبعة البحث الجدي والمضني عن الحقيقة بإيثار سهولة السب واللمز، وهذا منهج معتمد اليوم ومن موروثة عصر التدهور»^(١). ... «الحوار مع آراء المستشرقين أفضل ألف مرة من الهجوم على الاشتراق برمته»^(٢).

يرى عاطف العراقي ضرورة الكف عن مجرد «الحملة الهجومية على الاشتراق والمستشرقين، فقد كتبنا، نحن العرب، آلاف الصفحات خصصناها لإلصاق التهم المشروعة وغير المشروعة بأهل الاشتراق»^(٣).

ثم إن الرجل يعترف أن هناك «ظواهر سلبية للاشتراق»^(٤) وعلينا مناقشة الأفكار التي تبني هذه السلبيات لنبين خطأها، ولن يكون ذلك بمجرد شن الهجوم على الاشتراق بكل صوره، فالحوار مع آراء المستشرقين أفضل ألف مرة من الهجوم على الاشتراق برمته والسخط على المستشرقين في كل زمان

(١) د. محمد نور فرحات: البحث عن العقل. ص ٥٤

(٢) د. عاطف العراقي: البحث عن المعقول. ص ٤٥

(٣) د. عاطف العراقي: البحث عن المعقول. ص ٥٠ : ٥٢، د. عاطف العراقي: العقل والتنوير.

ص ٩٦

(٤) له «هناك بعض المستشرقين الذين لا تخلو بعض آرائهم من نوع من التعصب والتسرّع».

راجع د. عاطف العراقي: العقل والتنوير. ص ٢٠٢، د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم

الأول. ص ٣١١

ومكان، لأننا وجدنا في أكثر أنواع الهجوم ما يكشف عن كونه معبراً عن الاستخفاف بكثير من الحجج العقلية والأدلة المنطقية»^(١).

وإذا كنا نجد لبعض المستشرقين إجادة في بعض الذي كتبوه^(٢) فإن عاطف العراقي، بموضوعية «العالم» وإنصاف «الإنسان»، سيعلم ذلك منصفاً هذا المستشرق أو ذاك في الذي كتب. ما جعل الخصوم، ولا سبب للخصومة؛ يضعونه تحت لافتات مشبوهة كالتهريب وما إليه !!!^(٣) من مسميات / أوصاف تثير الشفقة على معلنيها أكثر مما تثيره على الموصوفين بها.

(١) د. عاطف العراقي: البحث عن المعقول. ص ٥٢، د. عاطف العراقي: العقل والتنوير. ص

٩٦

(٢) كما فعل موريس بويج في «تفسير ما بعد الطبيعة» لابن رشد، وكما فعل آخرون في «دائرة المعارف الإسلامية»، وكما أجاد غير هؤلاء في عمليات تحقيق تراثنا العربي / الإسلامي بصورة ممتازة جعلت المحققين من بني جلدتنا يأخذون عنهم طريقتهم ... مثل: ماسينيون، وهنري كوربان، ورينان، وجواشون، وآتين بلاثيوس، ونوجالس، ونيكلسون، وجولد تسيهر، وماكس هورتن، وماكس مايرهوف، وريتر، ومارتن هارتمان، ولويس جاردية، وأربري، وبول كراوس، وماكدونالد، وبينيس، وكارلو نيلينو، والفريد جيوم، وليون جوتيه، وأوليري ... وغير هؤلاء.

(٣) من علامات التدهور الثقافي إدانة المفكر لفكرة ما، والأقوى أن يُدان المفكر عبر «لِي» قول له فيستنطق المخالف القول بما لم يقل به صاحبه؛ فقد «أدين» عاطف العراقي لفكره ووقف، متهمًا، أمام محكمة الجنائيات !!! ... يقول «ليس القصد من هذه السطور الحديث عن قضية فردية تتعلق بكتابتها، ولكن الهدف الرئيسي هو الحديث عن قضية عامة. يشاء القدر أن أقف أمام محكمة الجنائيات في قضية رأي !!! (علامات التعجب منا)، وأن يكون هذا لأول مرة في تاريخ مصر، إذ لم يحدث، في تاريخنا الحديث ... بل تاريخنا القديم، أن وقف أستاذ للفلسفة أمام محكمة الجنائيات. وموقف مستشاري المحكمة كان موقفًا يدعو إلى التحية والاحترام، =

= لقد كان فكرهم مُعَبَّرًا عن سعة الأفق وغزارة الاطلاع، فشكرًا لهم ثم شكرًا على موقفهم النبيل، الموقف الذي إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن قضاء مصر بخير. وإذا تساءل القاري العزيز عن مغزى المقالة، وعن صلة ابن رشد بمحكمة الجبايات، فإنني أجند نفسي مضطرًا، ودون الدخول في تفاصيل، أن أقول: لقد عُقد بمصر مؤتمر عن ابن رشد (عقدت المؤتمر الجمعية الفلسفية الأفروآسيوية في الفترة من ٨:٥ ديسمبر ١٩٩٤م، وكان موضوع المؤتمر «ابن رشد والتنوير»)، افتتحه الأستاذ فاروق حسني وزير الثقافة، وألقيت فيه كلمات للدكتور عصمت عبد المجيد والأستاذ عمرو موسى. وكان قد طُلب مني إعداد بحث عن فلسفة ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية. وقد رحبت بهذا الطلب لأسباب عديدة من بينها أنني اعتبر نفسي من أكثر المهتمين بقضايا الفلسفة الرشدية في عالمنا العربي من مشرقه إلى مغربه، وقد كتبت عن فكر ابن رشد آلاف الصفحات، وقمت بتصحيح كثير من الأخطاء التي وقع فيها أشباه المثقفين حول حقيقة فلسفة ابن رشد. ومن بينها، أيضًا، اعتقادي بالصلة الوثيقة بين ابن رشد من جهة وقضايا التنوير والعقلانية في عالمنا العربي المعاصر من جهة أخرى، بحيث إذا أردنا وصل ما انقطع، وأردنا البحث عن جذور للتنوير في فكرنا العربي القديم، فإنه من الضروري الربط بين ابن رشد من جهة وحركة التنوير في فكرنا المعاصر من جهة أخرى. أي: عند رفاة الطهطاوي. وبعد إلقاء بحثي بالمؤتمر العالمي بالقاهرة، والذي ضمّ حشدًا من المفكرين الكبار، قلتُ إن العيب ليس في الدين بل في الفهم الخاطيء للدين، ودليلي على ذلك أن ابن رشد كان فقيهاً وقاضياً للقضاة في بلاد الأندلس، وفي نفس الوقت كان عالماً وطبيباً. فما أجدرنا - كعرب معاصرين - أن نستفيد من ذلك بحيث نسمح بالتأويل، وتأويل النص الديني، وإذا قمنا بالتأويل فإن ذلك سيؤدي إلى القضاء على مجموعة من القضايا الرائفة، ومن بينها قضية الغزو الثقافي وقضية أسلمة العلوم وقضية الهجوم على الحضارة الأوربية. كما قلت مرحبًا بهذا الغزو وإذا كان يؤدي بنا إلى التقدم وخاصة أن أوربا الآن هي سيدة العلوم والآداب والفنون. بالإضافة إلى أننا لا يصح أن نقول بأسلمة العلوم في الوقت الذي لا يصح فيه التمييز بين علم طبيعة إسلامي وعلم طبيعة للكفار، لا يصح فيه التمييز بين علم فلك إسلامي وعلم فلك عند الكفار، إذ أن العلم هو العلم، كما أننا لانجد عند المسلمين أساساً في علم دقيق إلا ابتداءً من العصر العباسي، وذلك بعد أن استفاد العرب من العلوم الوافدة من -

= اليونان بصفة خاصة، كما أكدت على القول بأنه من الضروري الاستفادة من منجزات الحضارة الأوروبية بحيث لا يصح لأي فرد من الأفراد الهجوم على الحضارة الأوروبية، وفي الوقت نفسه يسعى من جانبه إلى استخدام التطبيقات التكنولوجية. كما نهت أيضًا خلال كلمتي بالمؤتمر إلى ضرورة التخلص مما أسماه «البتروفر» أي: الفكر الذي يكون مرتبطًا بالبترول، والصلة بين البترول والدولار معروفة، وبحيث يكون من الضروري أن يستفيد المتأخر (الدول النامية) من المتقدم (الدول الأوروبية)، وأن هذه سنة الله في خلقه، ولن تجد لسنة الله تبديلًا. فوجئت بعد أيام قليلة بهجوم عنيف عليّ في إحدى المجلات التي يقال عنها إنها مجلة إسلامية (مجلة اللواء الإسلامي التي تصدر بالقاهرة). والغريب أن هذا الهجوم لم يكن منصبًا إلا على شخصي، وذلك على الرغم من أن أكثر الحاضرين قد اتفقوا معي تمامًا في كل رأي قلت به. واستمر الهجوم عليّ في أكثر من عدد من أعداد تلك المجلة، واشترك في الحملة الهجومية الضارية أناس كان من المنتظر أن يتعدوا تمامًا عن لغة السباب والشتائم، بحيث وصفني واحد من المهاجمين بأنني أصبحت كاللقطاء!!!. وحينما تم إجراء حوار معي نُشر بطريقة مشوّهة. وفي الحقيقة كنت أفكر في رفع «قضية سب وقذف» ضد هذه المجلة التي تصدر بمصر أسبوعيًا للأسف الشديد، في الوقت الذي نتحدث فيه عن أهمية التنوير وضرورة القضاء على الإرهاب بأية صورة من صوره وما أكثرها، إرهابًا فكريًا أو إرهابًا جسديًا أو إرهابًا نفسيًا. لم أقم برفع قضية، وقلت لنفسي: إن الإهمال من جانبي سيكون سلاحًا أقوى للقضاء على تلك الحملة الظالمة ضدي، إذ كيف يقال إنني لم أفهم حقيقة الفكر العربي الإسلامي في الوقت الذي كتبت فيه عشرات الكتب ومئات المقالات وآلاف الصفحات داخل صومعتي الفكرية التي أعيش فيها منعزلًا عن العالم وما فيه من شروخ. وكانت المفاجأة أن يقوم أحد المحامين برفع قضية ضدي أمام محكمة الجنايات، ويرفق بصحيفة الدعوى أعدادًا من تلك المجلة إياها، ويتم إخطاري بصحيفة الدعوى، وأن الجلسة موعدها الخامس عشر من شهر مايو من هذا العام (عام ١٩٩٥ م). ولا أجد داعيًا للدخول في تفاصيل ما جاء بصحيفة الدعوى، والتي تذكرنا باتهامات محاكم التفتيش في العصور الوسطى. وقد صممت على الوقوف أمام محكمة جنايات المنصورة، وخاصة أنني لم أجد اتهامًا واحدًا يقوم على أساس، كما أنني تعودت على تلك المعارك طوال أكثر من ربع قرن من

= الزمان. وقد سمحت لي هيئة المحكمة، مشكورةً، بالدفاع عن نفسي، وكنت أصحب معي أحد المحامين الممتازين علماً وخلقاً ومن المستنيرين، كما كان بصحبتي فريق من الزملاء الأعزاء. كنت، وأنا في طريقي إلى المحكمة، تتوارد على ذهني خواطر عديدة تدور حول التساؤل: هل هي المصادفة التي جمعت بيني وبين محاكمتي في القرن العشرين، وأنا تلميذ مخلص لابن رشد، وبين محاكمة ابن رشد في القرن الثاني عشر الميلادي، والذي تم إصدار حكم ضده بالنفي والطرْد وإحراق كتبه؟ .. هل هي المصادفة التي جعلت يوم المحاكمة هو اليوم الذي يوافق ذكرى حركة التصحيح أي: الخامس عشر من مايو؟ .. كيف وصلنا إلى هذه الدرجة من احتقار الفكر والعقل والتنوير بحيث أصبحنا نقدر لاعبي كرة القدم ونهمل من يفكرون بعقولهم وكأننا نرفع الأرجل فوق العقول؟. هل يُعقل أن يقف المشتغل بالفكر في بلادنا جنباً إلى جنب داخل المحكمة مع المتهم في قضية قتل أو قضية مخدرات أو غيرها من القضايا؟ هل يا ترى نحن جادون في السعي نحو النور والتنوير؟. كلا ثم كلا، وإلا كيف نفسر أن الآراء التي كانت تُقال بمصر في بداية عصر التنوير، بل الآراء التي كانت تقال في العصر العباسي، ومنذ قرون بعيدة، لا يستطيع الإنسان أن يقول بها الآن؟. هل توجد صلة بين أموال البترول وفرض الوصاية الفكرية والإرهاب الفكري؟. وكنت أقول لنفسي وأنا سائر في الطريق إلى المحكمة والمحاكمة: نعم توجد صلة، وإلا كيف نفسر انتشار الإرهاب الفكري بعد ظهور البترول في تلك الدول بحيث أصبح - للأسف الشديد - أداة للرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية؟. أسئلة كثيرة كانت تدور في ذهني وأنا في الطريق إلى المحكمة، وبعد أن وصلت إلى محكمة الجنايات، وبعد ساعات من الانتظار والترقب والترافع تم إصدار حكم البراءة لي، حكم مشرّف في تاريخ القضاء المصري، حكم أعتزّ به ما حييت، وخاصة بعد تلك الحملة الشعواء والظالمة التي شنتها ضدي تلك المجلة (إياها). حكم عادل ليس بالنسبة لي فحسب، بل بالنسبة للمشتغلين بالفكر بمصر، حكم يجعلنا نعيد النظر في طريقة التقاضي ورفع القضايا؛ فهل من المعقول أن يقرأ فردٌ سطرًا من السطور ولا يفهم ربما حقيقته ثم يقوم برفع قضية ضد الكاتب؟ هل أصبح الفكر جريمة؟. هل أصبح التنوير رجسًا من عمل الشيطان؟. أين مفكرو مصر من هذه القضية ووقوفي أمام محكمة الجنايات؟. للأسف الشديد لم أجد، إلا في النادر، من اهتم بهذه القضية، وكأننا أصبحنا، كما قال توفيق الحكيم، =

رأى عاطف العراقي أن لبعض المستشرقين إيجابيات ويجب إعلان ذلك، فالعلم لا يعرف التحزب ولا التحيز، ولهم - كذلك - أخطاء علمية ومنهجية

= نعيش في مجتمع الصراصير وليس في مجتمع النمل، كل صرصور يتنازع مع الآخر بحيث يقول: أنا ومن بعدي الطوفان. وكل نملة تتعاون مع الأخرى في وئام واتفاق. ويقيني أنني لو كنت من أهل الطرب والرقص والغناء لكان الحال غير الحال، ولكن ماذا أفعل وبضاعتي هي الفكر، والفكر هو آخر ما نفكر فيه كمطلب من مطالبنا؟ أين الهيئات العلمية والهيئات الفكرية؟ هل يا ترى لم يصبح الفكر داخلاً في اهتماماتنا؟ لقد خرجت من المحكمة وأنا متفائل بالقضاء المصري، وفي الوقت نفسه أعلن تشاؤمي من مستقبل الفكر في مصر. إن أكثر من يتحدثون عن العقل والتنوير في مصر تعد أقوالهم كلاماً في كلام، إنهم يقولون بأشياء وسلوكهم غير أقوالهم، ومن يتنظر أن يقف معه وإلى جانبه مفكر آخر فوقته ضائع عبثاً، إنه كمن يريد أن يبحث عن قطرة سوداء في الظلام. لقد خرجت من المحكمة وأنا أقول: لا فائدة. أقول: لا بد من الذهاب، في سرعة، نحو صومعتي الفكرية أعتصم فيها من الناس بعد أن غلب الشر على الخير، بعد أن زادت مساحة الظلام على مساحة النور. أقول: لا أمل إلا أن أظل في صومعتي وعزلتي بعد أن أصبح الناس غير الناس، وأصبح الكتاب هو الصديق الوحيد للإنسان. نعم إنني أردت هذه الأقوال كل صباح وكل مساء وإلى أن أنتقل من تلك الحياة الظلمة الكثيرة إلى الموت وما فيه من سعادة وطمأنينة. في الدنيا حياة الأشرار بحيث أصبح كل إنسان ذنباً يتحين الفرصة لأخيه الإنسان، فمرحّباً بالموت. والحياة على من يؤمن بالتفاوت الساذج، التفاؤل الذي يكون صادراً عن تخلف عقلي والعياذ بالله. إن ما حدث لي قبل المحاكمة، وبعدها، يؤكد لي صدق أبي العلاء المعري في تشاؤمه، وخيبة ابن سينا في تفاؤله». راجع د. عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية. أربعون عاماً من ذكرياتي مع فكره التنويري. دار الرشاد. القاهرة. ط ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م ص

يجب التنبيه عليها، وهذا ما أخذه عاطف العراقي على نفسه^(١) في طريقة العالم عف اللسان قوي الحجة، وكان - بمعرض رده على أخطاء هذا المستشرق أو ذاك - مبتعداً عن الأسلوب الخطابي الإنشائي الوعظي، إيماناً منه أن هذا الأسلوب ليس من ديدن المفكر الذي يأخذ بالعقل وحججه لا بالعاطفة وتجييش المشاعر كسباً لعقول العوام بعد تزييف وعبث.

يقول عاطف العراقي: مئات من المستشرقين، - كثر دول العالم، قدموا لنا آلاف الدراسات الرائدة والكتب المحققة تحقيقاً علمياً فريداً. وإذا كانت لهم بعض الآراء التي نختلف معهم بشأنها في قليل أو كثير، فلهم دينهم ولنا دين، يجب علينا تحليل تلك الآراء والقيام بنقد هذا الرأي أو الآخر من الآراء التي قالوا بها، ولكن على أساس الحجة المعقولة، وليس على أساس الخطابة والمبالغة والإنشاء وسيل الشتائم^(٢).

(١) جاء قول عاطف العراقي «إن العديد من الأحكام التي أطلقها أكثر المستشرقين، في منتصف القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، قد جاءت أحكاماً أخرى تختلف معها إلى حد كبير، وذلك منذ بداية النصف الثاني من القرن العشرين «و» يمكننا القول بأننا إذا كنا نجد بعض المستشرقين والباحثين الغربيين ممن ذهبوا إلى إنكار المجهودات التي قام بها مفكرو العرب، فإننا نجد فريقاً آخر منهم قد ذهب إلى الدفاع عن أهمية الفكر العربي وإثبات المكانة الكبيرة التي احتلها مفكرو العرب في تاريخ الفكر الإنساني». راجع له: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١١ وما بعدها.

(٢) د. عاطف العراقي: البحث عن المعقول. ص ٤٨، عاطف العراقي: العقل والتنوير. ص ٩٦.

ويقول: ونحن إذا تأملنا نماذج من ردود بعض العرب على المستشرقين، وذلك على النحو الذي نجده عند الشيخ محمد عبده ومحمد حسين هيكل ومصطفى عبد الرازق وعباس العقاد ونجيب العقيلي ومالك بن نبي ومحمد البهي ومحمود محمد شاكر وأنور عبد الملك وفريد وجدي، فإننا نستطيع التفرقة بين رد ورد، بين نقد ونقد، وليس من المعقول أن نجد لغة الغمز واللمز حول البواعث الدينية؛ فقد نجد نقداً للدين عند ابن الراوندي أكثر إيلاماً عما نجده عند هذا المستشرق أو ذاك من المستشرقين الغربيين^(١).

أخطأ بعض المستشرقين^(٢) في بعض آرائهم، ما دفع عاطف العراقي للرد عليهم، خاصة إذا لم يكن لديهم الدليل العلمي على ما أعلنوه من آراء.

يقول عاطف العراقي: لم يسلّم بعض المستشرقين بأهمية وأصالة الفلسفة العربية الإسلامية. ومعنى هذا أن قضية وجود فلسفة عربية لم تكن موضع اعتراف من جانب بعض المستشرقين، بل وُجِدَ من المفكرين من وضع جدة وأصالة وأهمية الفلسفة الإسلامية موضع شك... بل الإنكار، ومن المستشرقين من يرى أنه ليس من طبيعة العرب التفلسف وإبداع المذاهب الفلسفية. ومنهم من يرى أنهم قد تأثروا بفلاسفة اليونان غاية التأثير بحيث أن

(١) د. عاطف العراقي: البحث عن المعقول. ص ٤٨

(٢) من هؤلاء أرنست رينان في كتابه «تاريخ اللغات السامية» و«ابن رشد والرشدية»، وليون جوتييه في كتابه «مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية»، و تيمّان في كتابه «المختصر في تاريخ الفلسفة».

فلسفتهم لا تخرج عما أبدعه فلاسفة اليونان من مذاهب وخاصة أرسطو والأفلاطونية المحدثة^(١).

ويسير في نفس اتجاه النص أعلاه تنمّان في قوله «العرب شعبٌ مجبولٌ على استعدادات قوية وثّابة، ولقد كان أولاً صابئاً ثم استمد حماسة دينية وحرية من دين محمد المتوفى سنة ٦٣٢م وهو دين شهواني وعقلي معاً. ومن آثار خلفائه وتفاسيرهم لما يزعّمونه وحيّاً أوحاه الله إلى هذا النبي، وفي قليل من الزمن، تغلب العرب على فسم عظيم من آسية وأفريقية وأوربة وأخضعوه للإسلام. وكان اختلاطهم بالأمم المغلوبة، خصوصاً السوريين واليهود واليونان، وتقدمهم في ألوان الترف وكل ما يستتبعه الترف، وحاجتهم إلى الاستعانة بصناعة الأجانب من الأطباء ومن المنجمين، وتأثير هؤلاء فيهم؛ كل أولئك ولد فيهم شهوة متأججة إلى تحصيل المعارف. وقد عاون هذه النزعات خلفاء العباسيين: المنصور الذي وليّ الخلافة من سنة ٧٥٣م إلى سنة ٧٧٥م، والمهدي الذي توفى سنة ٧٨٤م، وهارون الرشيد المعاصر لشرلمان، وكان خليفة ما بين سنتي ٧٨٦م و٨٠٨م، والمأمون الخليفة من سنة ٨١٣م إلى سنة ٨٣٣م، والمعتصم المتوفى سنة ٨٤١م. هؤلاء الخلفاء أمروا بنقل كتب اليونان إلى العربية، وأنشأوا المدارس ودور الكتب الحافلة. ويكاد يكون أرسطو مع شراحه إلى فيلوبنوس^(٢)، من بين سائر الفلاسفة، هو الذي استرعى أنظار العرب، وقد تلقوا جملة ما ألفه أرسطو، ولكنهم تلقوها، على الحقيقة، عن

(١) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٢

(٢) هو يحيى النخوي، اسمه يوحنا، ولقبه فيلوبنوس Jean Philopon السكندري توفى العام

تراجم ناقصة جدًا بوساطة خادعة هي وساطة المذهب الأفلاطوني الجديد، وأضافوا إلى هذا دراسة العلوم الرياضية والتاريخ الطبيعي والطب»^(١).

هكذا يحكم تنّان، ومن سار سيرته، على العقلية العربية الإسلامية، ثم هو يعطي لنفسه حق الحكم، والتقييم، ... فيقول^(٢): هناك عدة عقبات تثبط تقدمهم في الفلسفة، وهذه العقبات هي:

- ١ - كتابهم المقدّس الذي يعوق النظر العقلي الحر.
- ٢ - حزب أهل السنة، وهو حزب قوي مستمسك بالنصوص.
- ٣ - أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطانًا على عقولهم، ذلك إلى ما يقوم دون حسن تفهمهم لمذهبه من الصعوبات.
- ٤ - ما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثير بالأوهام.

من أجل ذلك لم يستطيعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه على قواعد دينهم الذي يتطلب إيمانًا أعمى. وكثيرًا ما أضعفوا مذهب أرسطو وشوّهوه. وبذلك نشأت فلسفة تشيع فلسفة الأئمة المسيحية في القرون

(١) تنّان: المختصر في تاريخ الفلسفة. ص ٣٥٦ وما بعدها، نقلًا عن الشيخ مصطفى عبد

الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة. ص ٤، ٥

(٢) تنّان: المختصر. ص ٣٥٧ نقلًا عن الشيخ مصطفى عبد الرزاق: التمهيد. ص ٥، د. عاطف

العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٢

الوسطى، تُعنى بالبراهين الجدلية المتعسفة وتقوم على أساس من النصوص الدينية.

هكذا يرى صاحب النص أعلاه أن الفلسفة العربية والإسلامية ليس، في الغالب، إلا شرحاً مُضَعِّفاً لمذهب أرسطو ومفسريه، وليس إلا تطبيقاً لهذا المذهب على قواعد الدين «العربي» !!!.

كما يذكر أسباب إعاقه سير الفلسفة عندنا، نحن العرب، فيردها إلى دينية (القرآن وحزب أهل السنة)، وقومية (استعداد العرب للتأثر بالأوهام، وخضوع عقولهم لسلطان أرسطو)^(١).

ويلاحظ على هذا الطرح / الرأي أمران: النفحة الدينية، والتعصب الجنسي.

أما اللهجة الدينية التي صيغ بها هذا الرأي، فلم تكن غريبة على روح العصر؛ فـ «فيكتور كوزان»^(٢) ينحو منحى اللغة الدينية بإطلاقية وندرجسية شديدين... فيقول «المسيحية التي هي آخر ما ظهر على الأرض من الأديان، هي أيضاً أكملها، والمسيحية تمام كل دين سابق، وغاية الثمرات التي تمخضت عنها الحركات الدينية في العالم وبها خُتِمت. الدين المسيحي ناسخ لجميع الأديان... كذلك كان الدين المسيحي إنسانياً واجتماعياً إلى أقصى الغايات، ومن أراد دليلاً فليَنظر ماذا أخرجت المسيحية وجماعة المسيحيين للناس: أخرجت الحرية

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق: التمهيد، ص ٧، ٨.

(٢) فيلسوف فرنسي متخصص في تاريخ الفلسفة. توفي العام ١٨٤٧م.

الحديثة والحكومات النيابية. ثم لينظر من دون المسيحية ماذا أخرجت منذ عشرين قرناً سائر الأديان. ماذا أنتج الدين البرهمي والدين الإسلامي، وسائر الأديان التي لا تزال قائمة فوق ظهر الأرض؟. أنتج بعضها انحلالاً موعلاً، وبعضها أثمر استبداداً ليس له مدى. أما أوربة المسيحية فهي - لا سواها - مهد الحرية. ولو أن المقام والوقت يسعان لأثبت لكم أن المسيحية، التي كانت الحكومات النيابية ثمرة لها، هي التي تستطيع وحدها أن تقوم هذه الصورة العجيبة من صور الحكم التي تؤلف بين النظام والحرية، والمسيحية، أيضاً، هي التي، بعد أن صانت الفنون والآداب والعلوم، بعثتها بعثاً قوياً. المسيحية هي أصل الفلسفة الحديثة»^(١).

وأما التعصب الجنسي على العرب فله دعايته / أنصاره من بين المستشرقين، وربما مثل أرنست رينان^(٢) المرجع الأساس هؤلاء جميعاً^(٣)؛ فالرجل «زخرف لهذا التعصب لباساً علمياً من أبحاثه في تاريخ اللغات السامية، ثم جعله حلة شعواء تصوب سهامها إلى الجنس السامي كله»^(٤).

يقول عاطف العراقي: هناك نفرٌ من المستشرقين يرجع عدم تفلسف العرب إلى طبيعتهم، وقد توصل هذا الفريق إلى ذلك بالترقية بين ما يزعمونه من

(١) نقلاً عن الشيخ مصطفى عبد الرازق: التمهيد. ص ٨، ٩

(٢) مستشرق وفيلسوف فرنسي. توفي العام ١٨٩٢ م

(٣) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. ص ٣١٣

(٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق: التمهيد. ص ٩، د. عاطف العراقي: ثورة النقد. ص ٣١٣

تقسيم الناس إلى جنس آري وجنس سامي^(١)؛ فالجنس الآري هو، وحده، القادر على التفلسف وإبداع المذاهب الفلسفية. أما الجنس السامي فلا يستطيع ذلك، فكان كل عمله نقل دائرة المعارف الفلسفية اليونانية وعدم الخروج عليها. وقد كان تقسيم الناس إلى ساميين وآريين هو ما فعله الباحثون في تاريخ اللغات في القرن التاسع عشر^(٢). وقد حاول بعض الباحثين في الفكر العربي تعميم هذا القول بحيث يصبح مميزاً لكل عقلية من العقليتين، بحيث إنهم جعلوا التفرقة اللغوية أساساً للحكم على المباحث الفلسفية؛ فقد ذهب رينان إلى القول إنه لا يمكننا أن نجد عند الجنس السامي مذاهب فلسفية، إذ أن هذا الجنس لم يثمر أي بحث فلسفي خاص، بحيث إن الفلسفة عند الساميين ما هي إلا مجرد اقتباس وتقليد للفلسفة اليونانية. وشايعة في ذلك ليون جوتييه حيث

(١) السامي نسبة إلى سام، حيث كان نوح - عليه السلام - ثلاثة أبناء: سام وحام ويافت؛ فسام أبو الإسرائيليين، وحام أبو الزنوج، ويافت أبو بقية البشر. والآري منسوب إلى آريا، وهذا شعب مهده لنجد الفارسي من بلاد الأفغان وما إليها، ثم انحدر، فيما حوالي ٢٠٠٠ عام قبل المسيح، إلى الشمال الغربي من الهند ومعه دين جديد هو دين الفيديين، له كتاب مقدس هو مجموع مزامير موجهة إلى الآلهة تُسمى فيدا، وهو اليوم دين البراهمة ودين الهندوس، وقد كان لمزامير هذا الدين المقدسة، وما ألهمته من فلسفة، أثر كبير في حياة آسية العقلية، ووصل صدى ذلك إلى أوربة منذ القدم. وهكذا نشأ علم مقارنة اللغات؛ فصنفت اللغات أصنافاً، وردت كل مجموعة منها إلى أصل واحد، ثم جعل العلماء هذه الأنساب اللغوية أنساباً للأمم التي تتكلم بها. ثم نبئت في القرن التاسع عشر نظرية شعب آري هو الأصل للأمم الأوربية ولبعض الأمم الآسيوية من ترجع لغاتهم إلى أصل واحد. راجع: الشيخ مصطفى عبد الرازق: التمهيد. ص ١٠، د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية. دار المعارف. القاهرة. ط ٤ ١٩٧٨ م ص ١٨ وما بعدها.

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق: التمهيد. ص ١٠ وما بعدها.

يقول إن الجنس السامي والجنس الآري يتجهان اتجاهاين متضادين تمامًا؛ فالعقلية السامية تميل إلى قرن الأشياء والأضداد دون ربطها بما يجعل منها وحدة واحدة، بل تتركها منفصلة عن بعض، ثم لا تلبث أن تنتقل من إحداها إلى الأخرى دون واسطة بوثة فجائية. أما العقلية الآرية فإنها على العكس من تلك، إنها تتجه إلى الربط بين هذه وتلك بوسائط تدريجية، بحيث لا تنتقل من طرف إلى آخر إلا بدرجات غير محسوس بها، مثلها في ذلك مثل الألوان المذاب بعضها في بعض^(١).

وهذا كله، برأي عاطف العراقي، تأثرٌ بما سبق وأدعاه أرنست رينان، من حيث إنه أول من قرر أن الجنس السامي أقل إبداعًا من الجنس الآري، ثم كان أن تابعه / شايعه بعض من معاصريه من الفلاسفة لوثوقهم بمعرفته باللغات السامية ... وهو، رينان، القائل «ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامي دروسًا فلسفية، ومن عجائب القدر أن هذا الجنس الذي استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها لم يثمر أدنى بحث فلسفي خاص، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباسًا صرفًا جديًا وتقليدًا للفلسفة اليونانية»^(٢).

(١) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٢، ٣١٣، د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني. وكالة المطبوعات. الكويت. ط ٢ ١٩٧٨م ص ٣١ وما بعدها.

(٢) أرنست رينان: ابن رشد ومذهبه. ص ٧، ٨ نقلًا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق: التمهيد.

ومعنى هذا أن رينان يزعم «أن من خواص النفس السامية أنها ذات انسياق فطري نحو التوحيد في الدين، وإلى البساطة في اللغة والصناعة والفن والمدنية. بينما النفس الآرية فذات ميل فطري إلى التعدد وانسجام التأليف»^(١).

فها هنا تفريق بين عقلية «سامية» تمثل الفصل والمباعدة لا الجمع والتأليف، وتترك الجزئيات دون ترتيب وتناسق بحيث لا تتمكن من التوصل إلى القضايا الكلية والقوانين العامة، وإذا لم تتوصل إلى هذه القضايا الكلية والقوانين الشاملة فقد عجزت عن تحقيق الأصالة والابتكار، وعقلية «آرية» تحاول، بفطرتها، التأليف بين عناصر الأشياء بتناسق وترتيب ونظام يؤدي إلى الجمع وامتزاج العناصر. وهذا يجعل النتائج التي تتوصل إليها العقلية الآرية بزعم أصحاب هذه النظرية العنصرية، دقيقة وعميقة.

يخطيء عاطف العراقي أرنست رينان في كثير مما ذهب إليه^(٢)؛ فهو غير محق في إلقاء اللوم على فلاسفة العرب للأخطاء التي حدثت في الترجمات عن اليونانية على النحو الذي نجده عند بعض فلاسفة العرب حين نسبوا آراء لأرسطو لم

(١) أرنست رينان: تاريخ اللغات السامية. ص ١٠ نقلاً عن الشيخ مصطفى عبد الرازق: التمهيد. ص ١١

(٢) يقول رينان، محاولاً بيان ما في فلسفتنا من اضطراب: «من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ «فلسفة عربية»، فقد اتخذ العرب من تفسير آراء أرسطو وسيلة لإنشاء فلسفة ملائ بالاعناصر الخاصة المخالفة، نجد المخالفة، لما كان يدرس عند اليونان. راجع له: تاريخ اللغات السامية. ص ١٠، ١١ نقلاً عن الشيخ مصطفى عبد الرازق: التمهيد. ص ١١، ١٢

يقل بها^(١). بل اللوم يجب أن يُلقى، إلى حد كبير، على المترجمين لا على الفلاسفة العرب الذين اعتمدوا على هذه الترجمات التي وصلت إليهم. ثم إن عصرهم لم يكن به من وسائل النقد / التدقيق ما به يستطيع الفيلسوف التمييز بين كتب هذا الفيلسوف وكتب غيره^(٢).

كما يوضح عاطف العراقي كيف أن رينان قد تناقض مع نفسه ؛ ففي الوقت الذي يطلق فيه أحكاماً على فلسفة مفكري العرب، يقول، وهو بمعرض حديثه عن فلسفة ابن رشد: إن ابن رشد إذا كان لم يطمح إلى مكانة الشارح لآراء أرسطو، فإننا يجب ألا ننخدع بهذا التواضع من جانب ابن رشد، إذ أن العقل البشري يطالب باستقلاله، وإذا ما قيدناه بنص من النصوص عرف كيف يجد حريته في تفسير هذا النص وتكوين رأي حوله^(٣).

(١) يقول عاطف العراقي: وقع الفارابي في خطأ إذ حاول التوفيق بين أفلاطون وبين أرسطو ؛ فهو قد حاول تأويل مذهب أرسطو بحيث يخرج من هذا التأويل إلى أن أرسطو لم يقل بقدم العالم. وقد يكون مبعث هذا التوفيق كتاب «أثولوجيا أرسطوطاليس» الذي نُسب خطأ إلى أرسطو، إذ أن عبد المسيح بن ناعمة الحمصي، وهو أحد المترجمين، قد ترجم بعض مقتطفات من كتاب «التاسوعات» لأفلوطين ونسبها خطأ إلى أرسطو، ونظرًا للتشابه، من بعض الجوانب، بين فكر أفلاطون وفكر أفلوطين، فحيثُ يمكن التوفيق، بدرجة ما، بين أفلاطون وأرسطو، طالما أن فكر أفلوطين، من خلال تاسوعات، قد نُسب خطأ إلى أرسطو. راجع. د.

عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية. ص ٨٨، ٨٩

(٢) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٥

(٣) د. عاطف العراقي. ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٥

ثم إن دعوى رينان تفوق الجنس الآري على الجنس السامي باتت غير ذات أهمية في زماننا هذا؛ فقد ساد في القرن التاسع عشر اعتقاد بوجود عناصر وأجناس مختلفة ينقسم إليها الناس. لكن العنصرية، مهما اشتدت، أصبحت مقصورة على مجرد وضع سياسي^(١). ما يعني، في نهاية المطاف، أن الفرق، والفروق، بين الأجناس أمر لا وجود له إلا في الميدان اللغوي، بحيث تستند العنصرية إلى مقاييس لغوية لا جنسية^(٢).

وما ذهب إليه عاطف العراقي في رفض «نظرية» أرنست رينان بشأن الفلسفة العربية نجد مثله عند معاصرين لرينان^(٣)!!! ف «جوستاف دوجا Gustave Dugat»^(٤) يورد، في كتابه «تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين»، رأياً مماثلاً لما يراه أرنست رينان، وهذا الرأي منسوب لـ «شمويلدرز Schmolders»... وفيه «لا نستطيع أن نذكر، قط، فلسفة عربية على الوجه الدقيق لما يُفهم من هذه العبارة كما نذكر فلسفة يونانية وفلسفة ألمانية... إلخ، ومهما ذكرنا هذه العبارة فإننا لا نريد شيئاً غير الفلسفة اليونانية كما فهمها

(١) بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق. ص ٢٠ نقلاً عن د. عاطف العراقي: ثورة النقد.

(٢) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٦

(٣) إنها نسوق / نقدم هذا المثال، وشبيهه، للتدليل على صحة رأي عاطف العراقي بأن ليس كل المستشرقين سواء، وعلينا معرفة آراءهم بحيدية علمية راقية، فتميز بين هذا الرأي وذاك بعقلية العالم لا العامي.

(٤) راجع، للتفصيل، د. إبراهيم بيومي مذكور: في الفلسفة الإسلامية. منهج وتطبيقه. دار المعارف. مصر. ط ٣ ج ١ ص ١٩ وما بعدها.

العرب»^(١). ما يعني أن الفلسفة العربية، برأي رينان وشمويلدرز، ليست إلا تقليدًا للفلسفة اليونانية، دون أن يكون لها، الفلسفة عند العرب، أي نتاج خاص بها !!! لكن دوجا يعلّق بقوله «هذه أحكام تذهب في البتّ إلى حد الشطط، ومصدرها سوء التحديد للفلسفة وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروهم لمؤلفات أرسطو؛ فهل يظنّ ظانٌّ أن عقلاً كعقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئاً طريفاً، وأنه لم يكن إلا مقلداً لليونان؟. وهل مذهب المعتزلة والأشعرية ليست ثماراً بديعة أنتجها الجنس العربي»^(٢)؟.

وينتهي دوجا إلى:

أن الفلسفة لدى العرب لم تتقيد بمذهب المشائين تقييداً صريحاً، بل تغيرت أطواراً؛ ففيها مذهب أهل السنة الواقفين عند النصوص، ومذهب الشك، ومذهب التولد.

وأن على الباحث في خصائص الفلسفة العربية، وحتى يأتي حكمه سديداً، أن ينظر إليها من ناحية إصلاحها للعقائد، فهذه الناحية تمثل أهم ما ترمي إليه هذه الفلسفة أو تلك؛ ف«النظر العقلي عند العرب كان، على الحقيقة، محاولة لإصلاح القرآن وتكميل الإسلام»^(٣). حاول ذلك المعتزلة قادة الحركة الفلسفية

(١) جوستاف دوجا: التاريخ. نقلاً عن الشيخ مصطفى عبد الرازق. التمهيد. ص ١٣، ١٤

(٢) جوستاف دوجا: التاريخ. نقلاً عن الشيخ مصطفى عبد الرازق. التمهيد. ص ١٤

(٣) هذا النص / القول منقول، بحرفه، عن دوجا. مع تحفظنا الشديد عليه؛ فليس القرآن غير صالح ليأتي أحد ليصلحه، وليس الإسلام ناقصاً ليأتي أحد ليكمّله. وربما أراد دوجا القول إن هذه المباحث من قبل المسلمين، متكلمين وفلاسفة، كان هدفها فهم الدين كل بحسب طاقته الفكرية.

لدى المسلمين ... وقد أنكروا عقيدة أن القرآن غير مخلوق لكي لا يمسوا وحدانية الله، وقرروا عقيدة أن القرآن مخلوق. وهم يقولون إنه كان من المستطاع أن يؤتى بخير منه^(١). وهذا التعرض لكتاب المسلمين المقدس بالبحث يكاد يكون من نوع ما فعل فلاسفة الأوربيين في تحييص التوراة والإنجيل كما تمخّص سائر الكتب، وكذلك فعل اشتراوس ورنان^(٢).

وأن اختيار العرب، فلاسفتهم، أرسطو دون غيره من فلاسفة اليونان إنما جاء لأن أرسطو منهجه التجريبي يعتبر أدنى إلى موافقة ميل العرب العلمي الوضعي من منهج أفلاطون المثالي، ولأن منطق أرسطو كان يعتبر سلاحاً مجدياً في المنازعات المستمرة بين أهل المذاهب الكلامية.

(١) نقرأ للشيخ مصطفى عبد الرازق في التمهيد ص ١٤، ١٥ هامش ٥ ما نصه «يشير بذلك إلى مذهب الصرف في إعجاز القرآن. قال الخفاجي في كتاب «أسرار الفصاحة»: إعجاز القرآن: والخلاف الظاهر فيما به كان معجزاً على قولين: أحدهما أنه خرق العادة بفصاحته وجرى ذلك مجرى قلب العصا حية. وليس للمذاهب هذا المذهب مندوحة عن بيان ما الفصاحة التي وقع التزايد فيها موقعاً خرج عن مقدور البشر. والقول الثاني أن وجه الإعجاز في القرآن صرف العرب عن المعارضة، مع أن فصاحة القرآن كانت في مقدورهم لولا الصرف؛ وأمر القائل بهذا مجرى مجرى الأول في الحاجة إلى تحقيق الفصاحة ما هي، ليقطع أنها كانت في مقدورهم ومن جنس فصاحتهم ويعلم أن مسيلمة، وغيره، لم يأت بمعارضة على الحقيقة، لأن الكلام الذي أورده خالٍ من الفصاحة التي وقع التحدي بها في الأسلوب المخصوص». وراجع كتابنا «القرآن والنبوّة عند القاضي عبد الجبار». الباب الأول. الفصل الثاني. المبحث الرابع. ص ١٠٩ وما بعدها.

(٢) دوجا: التاريخ. نقلاً عن الشيخ مصطفى عبد الرازق: التمهيد. ص ١٤، ١٥.

ما يعني خطأ رأي رينان في سبب اختيار الفلاسفة العرب أرسطو، وخطأه الزاعم وجود جذب في الفلسفة الطبيعية عند الفلاسفة العرب ؛ فإن الطبيعة العلمية الوضعية التي تلائم طبيعة أرسطو لا تكون جذبة، من الناحية الفلسفية، إلا إذا كانت طبيعة أرسطو، المعلم الأول، جذبة فلسفياً.

ويرد عاطف العراقي على تنهان زعمه أن من أسباب إعاقه سير الفلسفة عند العرب، والمسلمين، «كتابهم المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر» !!! ؛ فالقرآن الكريم، يقول العراقي^(١)، يبحث في أكثر آياته على التأمل والبحث والنظر في جنبات الكون. والمشكلة ليست في القرآن في حد ذاته، ولكن في الفهم الخاطيء من جانب البعض ؛ فمن هذه الآيات قوله تعالى «إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون»^(٢). وقوله تعالى «فاعتبروا يا أولي الأبصار»^(٣). وقوله تعالى «أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء»^(٤).

(١) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٤، ٣١٥

(٢) قرآن كريم: سورة البقرة. آية رقم ١٦٤

(٣) قرآن كريم: سورة الحشر. آية رقم ٢

(٤) قرآن كريم: سورة الأعراف. آية رقم ١٨٥

وقوله تعالى «ويتفكرون في خلق السموات والأرض»^(١). وقوله تعالى «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رُفعت»^(٢).

المسلم به، الآن، أن بالمسلمين تأخرًا معيًّا، لكن هذا ليس ذنب «الإسلام» من حيث إن الإسلام حجة على المسلمين، وليس المسلمون حجة على الإسلام؛ فالإسلام في حل من تصور البعض له، نمثلاً في كتابه: القرآن الكريم، معيًّا للتقدم ... حتى جاء القول «المسلم يكره التغيير، فالحياة المثالية والمجتمع المثالي عنده يتسمان بالثبات والقرار، وبينما الغرب يتوقع أن يكون التغيير إلى ما هو أحسن، نرى المسلم يجزم أن أمره لن يكون إلا إلى ما هو أسوأ. وهذا الميل صوب الماضي، وهذا التلهف على الساكن الراكد ليس له، في لغة التحصيل والتقدم، إلا معنى واحد: وهو تحقير الأصالة والابتكار. لقد بات الخلق والاستحداث أقل أهمية من الصوغ، وباتت الألفاظ تَعْظُمُ (= تفوق) المعنى مرتبةً، وكان الابتهاج بالشكل، كوقاية للذات من كل بدعة مُفسدة، من أقوى العوامل التي ظاهرت السبك الأدبي للعاطفة والفكر، ذلك السبك الذي قدّر للإسلام أن يستكين له في امثال بديع»^(٣).

وواضح، هنا، الخلط بين أمرين «الإسلام كنظام من العقائد والمبادئ والأفكار، وبين ما آل إليه الواقع الاجتماعي والعلمي للمسلمين في فترات

(١) قرآن كريم: سورة آل عمران. آية رقم ١٩١

(٢) قرآن كريم: سورة الغاشية. آية رقم ١٧

(٣) جوستاف جرونياوم: إسلام العصر الوسيط. دراسة في التوجه الثقافي. ترجمة عبد العزيز

التدهور الحضاري. وهو خلط غير مشروع وغير مقبول علميًا؛ فالمسلمون مأمورون، ديانةً، بعدم الارتكان إلى اتباع ما كان عليه السلف، ومأمورون بإعمال العقل والسعي إلى التجديد والابتكار، فالقرآن الكريم يدين إدانة صريحة منهج اتباع السلف والركون إلى التقليد ومحاكاة الماضي. يقول تعالى «بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون»^(١). ولا يقال في ذلك إن النهي عن اتباع السلف وإدائته ينصرف إلى الأمم السابقة على الإسلام، إذ لا يُعقل أن يدين القرآن آفة عقلية في غير المسلمين ثم يقرها في المسلمين، فالنهي عام والإدانة عامة والامر باتباع العقل والتجديد والابتكار عام أيضًا^(٢).

وإذا كان عاطف العراقي قد أبان خطأ، وأخطاء، بعض المستشرقين فيما له تعلق / صلة بقضية الإبداع الفكري / الفلسفي عند العرب والمسلمين حين يختلقون أسبابًا يعوزها الدليل العلمي فضلًا على ازدحامها بأخطاء التعصب العنصري والكثير من الصيغ الإنشائية، فإنه - في الوقت نفسه - أبان عن أخطائهم حين كلامهم عن التصوف الإسلامي، مبيّنًا كيف أنهم، حتى في هذه المسألة، كان سندهم «التمييز بين الجنس السامي (العرب) والجنس الآري (الجنس الأوروبي)^(٣)».

(١) قرآن كريم: سورة الزخرف. آية رقم ٢٢

(٢) د. محمد نور فرحات: البحث عن العقل. ص ٥٥، ٥٦، د. عاطف العراقي: ثورة النقد.

القسم الأول. ص ٣١٦، د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ١٦٩

(٣) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٧، د. أبو الوفا الغنيمي التفزازي:

مدخل إلى التصوف الإسلامي. دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة. ط ١٩٧٩ م ص ح، ٢٥

ورغم أن التصوف الإسلامي «جانبٌ من أخصب جوانب الحياة الروحية في الإسلام، لأنه تعميقٌ لمعاني العقيدة، واستبطانٌ لظواهر الشريعة، وتأملٌ لأحوال الإنسان في الدنيا، وتأويلٌ للرموز والشعائر يهبها قيمًا مغلّةً في الأسرار»^(١) إلا أن بعضًا من المستشرقين لم يزل على إصراره أن التصوف الإسلامي دخيلٌ على الإسلام والمسلمين من حيث قوله إن التصوف مستمدٌّ من الهند أو من فارس أو من المسيحية أو من اليونان.

يقول عاطف العراقي: مع أن التصوف يعدّ معبراً عن جانب من جوانب فكرنا الفلسفي العربي^(٢)، فإننا نجد مجموعة من المستشرقين قد ذهبوا إلى القول بأن التصوف يرجع إلى مصدر فارسي؛ فقد ذهب دوزي Dozy وثولك Thoulk إلى القول بأن التصوف قد وصل إلى المسلمين عن طريق فارس، وإن المسلمين قد استفادوا من هذا المصدر الفارسي في القول بأن العالم لا وجود له في ذاته، وإن الموجود الحقيقي هو الله تعالى. وهذه جوانب نجدها عند بعض صوفية الإسلام^(٣).

لا شك، لدينا، أن من الباحثين الأوروبيين من اهتم بدراسة التصوف الإسلامي كأحد روافد الفكر الإسلامي بوجه عام، وقد انتهى بعض من

(١) د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي. ص التصدير.

(٢) من صور الإنصاف والموضوعية عند عاطف العراقي أنه يدرس التصوف بتجرد العالم رغم أنه، العراقي، يفترق عن الصوفية شكلاً وموضوعاً، حتى إنه ليقول «إن منهجاً عقلي تجديدي، وإن كان يسلم بخصب بعض جوانب وأبعاد التجربة الصوفية، إلا أنه بفترق عنها افتراقاً رئيسياً». راجع له: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية. ص ٢٢

(٣) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٧، د. التفتازاني: المدخل. ص ٢٦

هؤلاء إلى الزعم بأن هذا التصوف ذو أصول غير إسلامية ؛ فمنهم من قال إن هذه الأصول التي أمدت التصوف الإسلامي الحدة إنما جاءت من فارس / إيران ... لأن «العقلية السامية عاجزة عن الفنون والعلوم، أولاً لفقرها في الخيال، وثانياً لافتقارها إلى التدقيقات الروحية والمرونة العقلية واللغوية. ولهذا فإن ما نشأ في داخل هذه الأديان السامية من تصوّف إنما يرجع إلى رد فعل عنصري ولغوي وقومي من جانب الشعوب الآرية المقهورة التي غلب عليها سلطان الساميين، وأكثر الموجود في التصوف الإسلامي مرده إلى الزرادشتية بدليل ما هو موجود عند السهروردي المقتول»^(١).

ويرد عاطف العراقي على هذا الرأي دافعاً عنه الصحة ؛ فـ «إذا كنا نجد بعض الصوفية من أصل فارسي كأبي يزيد البسطامي»^(٢) ومعروف الكرخي^(٣)، فإننا نجد، أيضاً، مجموعة من الصوفية العرب ومنهم أبو سليمان الداراني^(٤) وذو النون المصري^(٥) وابن عطاء الله السكندري^(٦) ومحيي الدين بن عربي^(٧) وعمر

(١) د. عبد الرحمن بدوي: التاريخ. ص ٣١، ٣٢... ومن مثل هذا الاتجاه، يرى بدوي، جوينو، وفريدرش دلتش، ورينان، وبول دلاجارد، وثولك ودوزي. ويتعلل هؤلاء لصحة قولهم بأن عدداً كبيراً من المجوس ظلوا على مجوسيتهم في شمال إيران بعد الفتح الإسلامي، وأن كثيرين من مشايخ الصوفية الكبار ظهوروا في الشمال من إقليم خراسان، وأن بعض مؤسسي فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسي.

(٢) هو طيفور بن عيسى البسطامي. ولد العام ١٨٨ هـ / ٨٠٤ م وتوفي العام ٢٦١ هـ / ٨٧٥ م

(٣) هو معروف بن فيروز الكرخي. من الكرخ بغرب بغداد. توفي العام ٢٠٠ هـ / ٨١٥ م

(٤) هو عبد الرحمن بن عطية الداراني من قرية داران بدمشق.. توفي العام ٢١٥ هـ / ٨٣٠ م

(٥) هو ذو النون ثوبان بن إبراهيم المصري النوبي. من النوبة بمصر. توفي العام ٢٤٥ هـ / ٨٥٩ م

بن الفارض^(٣)، بل وصل الأمر أن العكس هو الصحيح ؛ فقد أثر بعض هؤلاء الصوفية العرب في النصوص الفارسي^(٤).

ويفند عاطف العراقي مذهب المستشرقين كـ «ثولك» و «دوزي» بأن يؤكد، أيضاً، أن «الصوفية الذين يرجعون إلى أصل فارسي كأبي يزيد البسطامي ومعروف الكرخي إنما كانت نشأتهم بعد ظهور النبي والصحابة والتابعين»^(٥)؛ فإن «ظهور الكرخي والبسطامي كان بعد تحنث النبي وزهد الزهاد الأوائل، ولا يمكن إغفال أثر حياة النبي وصحابته والزهاد الأوائل في تشكيل قواعد السلوك إلى الله عند من جاء بعد ذلك من الصوفية، فُرُسًا كانوا أو عربًا»^(٦).

يقول عاطف العراقي «نتهي من هذا إلى القول بأنه من الصعب أن نوافق المستشرقين على رأيهم الذي يُرجع التصوف إلى مصدر فارسي»^(٧).

(١) هو أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله، من الإسكندرية بمصر. ولد، تقريباً، العام ٦٥٨ هـ وتوفي العام ٧٠٩ هـ.

(٢) هو أبو بكر محمد بن علي بن أحمد الطائي الحائمي. ولد بمرسيه في جنوب شرق الأندلس العام ٥٦٠ هـ، وتوفي بدمشق العام ٦٣٨ هـ.

(٣) هو شرف الدين عمر بن أبي الحسن علي. ولد بالقاهرة لأب حموي العام ٥٧٦ هـ، وتوفي بها العام ٦٣٢ هـ.

(٤) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٧، د. التفتازاني: المدخل. ص ٢٧.

(٥) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٧.

(٦) د. التفتازاني: المدخل. ص ٢٧.

(٧) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٧.

حتى رأي. «دوزي» الذهاب إلى القول بوجود أفكار مثل صدور كل شيء عن الله، والقول بأن العالم لا وجود له في ذاته، والقول بأن الموجود الحقيقي هو الله، كما هو الحال عند الفرس، ما يجعل الظن قائماً بأن تكون هذه الأفكار / الأقوال هي مصدر التصوف الإسلامي، هذا الرأي مردود عليه بأن «مثل هذه الأفكار لا توجد إلا عند أصحاب وحدة الوجود الذين ظهروا في وقت متأخر^(١)»، كما أنه ليس كل صوفية الإسلام قائلين بهذا المذهب، فالقائلون به قلة قليلة^(٢).

كما أن الرجل لا يؤيد من ذهب من المستشرقين^(٣) إلى القول بأن التصوف الإسلامي إنما يرجع مصدره إلى مصدر مسيحي، حتى لو كانت هناك أوجه شبه بين سلوك وحياة بعض الزهاد والصوفية، وبين حياة السيد المسيح، عليه السلام، والرهبان، خاصة حين نعلم أن فريقاً من الزهاد والعباد، كإبراهيم بن أدهم^(٤)، كان لهم بعض أوجه النشاط / العمل في الدنيا.

كأن المستشرقين القائلين بهذا الرأي اعتمدوا له أدلة:

الأول: ما وُجد من صلات بين العرب والنصارى في الجاهلية أو في الإسلام، في الحيرة والكوفة ودمشق ونجران، وخصوصاً في مضارب القبائل

(١) منذ القرنين السادس والسابع الهجريين.

(٢) د. التفتازاني: المدخل. ص ٢٧

(٣) مثل كل من فون كريمر Von Kremer و جولد تسيهر Gold Ziher و نيكلسون Nicholson وآثين بلاثيوس Asin Palacios وأوليري Oleary وغيرهم.

(٤) هو أبو إسحاق إبراهيم بن أدهم بن منصور. توفي العام ١٦١ هـ / ٧٧٨ م. كان أميراً لـ «بلخ» ثم ترك العرش ليدخل في الزهاد.

العربية التي انتشرت فيها المسيحية قبل الإسلام وبعد: بنو تغلب وقضاة وتنوخ.

الثاني: ما يلاحظ من أوجه الشبه بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم وفتونهم في الرياضة والخلوة، وبين ما يقابل ذلك في حياة السيد المسيح، عليه السلام، وأقواله، وكذا الرهبان وطرقهم في العبادة والملبس (كاستعمال الخُرقة، في مقابل ما يستعمله الرهبان من ثوب على الكتفين، واستعمال السبحة).

الثالث: وجود بعض متشابهات لغوية آرامية التركيب مثل: ناسوت، لاهوت، رباني، روحاني، ربوبية، ألوهية.

يقول أوليري: إن هذا الفريق من الزهاد، أو النساك، كان ذا نموٍّ تحلي بين العرب - تطورت به مؤثراتٌ مسيحية مما قبل الإسلام، ونحن نعلم أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة لدى العرب على تخوم الصحراء السورية وفي صحراء سيناء. ويحتمل، حقاً، أن الذي أوحى بالنسك إلى النساك الأولين في الإسلام هو الأديرة المسيحية، إما مباشرة، أو من طريق ما ذكرناه من تحنّث محمد^(١).

ويقول عاطف العراقي: صحيح أننا نجد بعض المصطلحات المسيحية عند بعض صوفية الإسلام كاللاهوت والناسوت وغيرهما من المصطلحات، ولكننا يجب أن نضع في الاعتبار أن هذه المصطلحات لم تظهر بصورة واضحة

(١) أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ. ترجمة د. تمام حسان. القاهرة ١٩٦١م ص ١٩٤ وما بعدها.

وحاسمة إلا في وقت متأخر نسبياً، أي بعد استقرار الزهد والعبادة وهما يُعتبران مؤدبين إلى نشأة التصوف الإسلامي^(١).

إذن، فلا مانع من الإقرار بوجود أوجه شبه بين الزهد والتصوف الإسلاميين، وبين المقابل لهما عند المسيحيين من زهد وتصوف، لكن أوجه الشبه هذه لا تقوم دليلاً على أن الزهد والتصوف الإسلامي هما من مصدر مسيحي، ذلك لأن الزهد الذي قام عليه التصوف هو نفسه إسلامي.

ويرد عاطف العراقي مواجيد الصوفية إلى «مجموعة من الزهاد والعبّاد، تلك التي تدلنا على استفادتهم، بالأساس، من آيات القرآن الكريم، ومن حياة النبي صلى الله عليه وسلم؛ فقد امتدح القرآن الكريم حال الرهبان والقساوسة في غير موضع»^(٢).

ونفس الموقف النقدي، نجده عند عاطف العراقي، من رأي من قال إن مصدر التصوف الإسلامي إنما هو مصدر هندي^(٣)، تأسيساً، يرى هؤلاء، على أن كثيراً من الصوفية كانوا من أصل غير عربي كالبسطامي وابن أدهم، علاوة

(١) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٨

(٢) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٩

(٣) قال بهذا الرأي كل من وليم جونز W. Jones والفرد كريمر A. Kremer وجولد تسيهر وماكس هورتن. وقد حاولوا المقارنة بين مذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي وبين مذهب الفيدانتا الهندي، كما حاولوا المقارنة بين أشعار / قصائد جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي، من ناحية، وبين الجيتا جوفندا من ناحية أخرى.

على اعتراف بعض مشاهير المسلمين، كالبيروني^(١)، بأصله الهندي، ثم إنه - البيروني - عقد مجموعة مقارنات بين عقائد الهنود من جهة وأفكار صوفية الإسلام من جهة أخرى.

ونلاحظ مما أورده البيروني في «ما للهند» أن الرجل يذكر «مشابه ومقارنات» «لا» تأثير وتأثر؛ فهو على دراية أن الصوفية المسلمين، كالحلاج والشبلي والبسطامي، ما كانوا على اتصال «حي» بمذاهب الصوفية الهنود، فهو، البيروني، يعتبر نفسه أنه أول من تحدث من المسلمين عن هذه المذاهب.

ومما لا شك فيه أن بدء التأثير والتأثر بين المسلمين والهنود قد «كان بفضل الدعاة المسلمين في بلاد الهند ممن قاموا ببث الدعوة الإسلامية في الهند»^(١).

(١) جاء قوله «وإلى طريق» بانتجل «ذهبت الصوفية في الاشتغال بالحق فقالوا: ما دمت تشير فلست بموحد حتى يستولي الحق على إشارتك بإفنائها عنك فلا يبقى مشير ولا إشارة. ويوجد في كلامهم ما يدل على القول بالاتحاد كجواب أحدهم عن الحق: وكيف لا أتحقق من هو «أنا» بالإنية و«لا أنا» بالآنية، إن عدت فبالعودة فرقت، وإن أهملت فبالإهمال خفقت وبالاتحاد ألقت. وكقول أبي بكر الشبلي: اخلع الكلّ تصل إلينا بالكلية فتكون ولا تكون إخبارك عنا وفعلك فعلنا. وكجواب أبي يزيد البسطامي، وقد سئل: بم نلت ما نلت؟ قال: إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو. وقالوا في قول الله تعالى «فقلنا اضربوه ببعضها»: إن الأمر بقتل الميت لإحياء الميت إخبار أن القلب لا يحى بأنوار المعرفة إلا بإماتة البدن بالاجتهاد حتى يبقى رسماً لا حقيقة له، وقلبك حقيقة ليس عليه أثر من المرسومات. وقالوا: إن بين العبد وبين الله ألف مقام من النور والظلمة، وإنما اجتهاد القوم في قطع الظلمة إلى النور فلما وصلوا إلى مقامات النور لم يكن لهم رجوع». راجع كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة». تقديم د. محمود علي مكي الهيئة العامة لقصور الثقافة. الذخائر. مصر. رقم ١٠٩ ص ٦٦، ٦٧.

وينتهي عاطف العراقي، في نقده للفكرة التي تقول بالمصدر الهندي كأساس للتصوف الإسلامي، إلى التأكيد على أن كل هذه الآراء، رغم كثرتها، لا يمكن أن تؤدي إلى القول بأن مصدر التصوف الإسلامي مصدر هندي، إلا إذا تكلمنا عن التصوف الفلسفي لا عن التصوف السني^(٢). ما يعني أن الأثر الهندي لم يظهر عند صوفية الإسلام المتفلسفين، كابن سبعين، إلا في القرن السابع الهجري، وذلك بعد أن كان التصوف الإسلامي قد استقرت دعائمه تمامًا في القرون الستة السابقة.

ثم يتعرض عاطف العراقي لقول بعض المستشرقين ببرد التصوف الإسلامي إلى مصدر يوناني^(٣)؛ حيث اعتبر هؤلاء، ومن أهمهم أوليري، أن الإلهيات الموجودة في التصوف الإسلامي يرجع مصدرها إلى الأفلاطونية المحدثة، وبالمثل نجد نيكلسون يرى صحة ذلك مستندًا إلى مجموعة أناشيد روحية / قصائد بديوان شمس تبريز تحمل الطابع الأفلاطوني المحدث.

(١) د. عبد الرحمن بدوي: التاريخ. ص ٣٧: ٣٩. ونلاحظ أن الدعوة إلى الإسلام، ببلاد الهند، اعتمدت، بالأساس، على: الصوفية من أهل السنة، كما كان الحال مع مالك بن دينار وتلاميذه. وعلى القرامطة الذين لجأ بعضهم، في ولاية / حكم هارون الرشيد، إلى إقليم السند، ومنهم عبد الله الحزازي وناصر خسرو ونور ستجر.

(٢) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٨، ٣١٩. والرجل يرى أنه، رغم ذلك، فبالإمكان الإشارة إلى أن المصدر الهندي يبدو له أقوى من غيره من المصادر.

(٣) قصد أصحاب هذا الرأي، تحديدًا، التصوف الآخذ من مصدر يوناني نوعًا خاصًا منه، وهو التصوف الإلهي الفلسفي Theosophical mysticism، وهذا النوع من التصوف بدأ في الظهور في القرن الثالث الهجري خاصة على يد ذي النون المصري. راجع د. التفازاني:

إن أوليري، ومن أيدته^(١)، يذهب إلى اعتبار التصوف الفلسفي عند أفلوطين وذهابه إلى أن المعرفة تُدرك بالمشاهدة حين الغيبة عن النفس وعن العالم المحسوس، كل هذا كان معروفاً عند العرب الذين عرفوا فلسفة أفلوطين عن طريق كتاب أثولوجيا أرسطو طاليس الذي نُسب خطأ إلى أرسطو^(٢) في حين

(١) مثل «نيكلسون» الذي يرى أن التصوف الفلسفي الإلهي أثرٌ من آثار النظر اليوناني. ويشدد على ضرورة اعتبارهما في التصوف من امتزاج الفكر اليوناني والدين الشرقي، خاصة الأفلاطونية المحدثة والمناوية والغنوصية. انظر. رينولد نيكلسون: الصوفية في الإسلام. ترجمة نور الدين شريعة. القاهرة ١٩٥١م ص ١٥ وما بعدها.

(٢) يقول الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ما نصه «ونحن لا ننكر الأثر اليوناني على التصوف الإسلامي؛ فقد وصلت الفلسفة اليونانية عامة، والأفلاطونية المحدثة خاصة، إلى صوفية الإسلام عن طريق الترجمة والنقل، أو الاختلاط مع رهبان النصارى في الرها وحران. وقد خضع المسلمون لسلطان أرسطو، وإن كانوا قد عرفوا فلسفة أرسطو على أنها فلسفة إشراقية، لأن عبد المسيح بن ناعمة الحمصي حينما ترجم الكتاب المعروف بـ «أثولوجيا أرسطو طاليس» قدّمه إلى المسلمين على أنه لأرسطو، على حين أنه مقتطفات من تاسوعات أفلوطين». ويقول ما نصه «يرى أوليري أن الأثر الذي تسرب إلى الإسلام عند نقل الفلسفة اليونانية قد سبقه أثر غير مباشر عن طريق اللغتين السريانية والفارسية، لأن المؤثرات الأفلاطونية المحدثة كانت تعمل عملها في السوريين والفُرس في عصر ما قبل الإسلام. ويجب أن نذكر في مقدمة الآثار المباشرة المتأخرة ما يسمونه «أثولوجيا أرسطو طاليس»، الذي يوصف بأنه أهم كتاب في الأفلاطونية المحدثة وأكثر كتبها التي ظهرت ذيوغاً، وهو ترجمة مختصرة للكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات أفلوطين، وكان تصوف أفلوطين فلسفياً، كما أوضحت الأفلاطونية المحدثة مذهباً لاهوتياً على يد يامبليخوس ووثنيّ حماة وأمثالهم. ويذهب أوليري، بعد ذلك، إلى أنه من المحتمل أن أثراً من الكتب المنسوبة لديونييسيوس كان موجوداً في الإسلام في ذلك الوقت. وهذا يكون أوليري حاول أن يثبت أخذ الصوفية، منذ القرن الثالث وما بعده، من هذا المصدر اليوناني». راجع د. التفتازاني: المدخل. ص ٣٣. ونفس الكلام يقول به عاطف العراقي. راجع له: ثورة العقل في الفلسفة العربية. ص ٨٨، ٨٩.

أنه كان مجموعة من مقتطفات التاسوعة الرابعة والتاسوعة الخامسة والتاسوعة السادسة. وقد سمى العرب أفلوطين بـ «الشيخ اليوناني»^(١).

ويقف عاطف العراقي موقف الناقد الموضوعي من كل تلك الآراء السابقة، والتي تطالبنا بالتسليم بأن «مصدر» التصوف الإسلامي مصدرٌ يوناني. فيرى «أن هذا كله يجب ألا يؤدي بنا إلى إرجاع التصوف الإسلامي إلى مصادر يونانية عامة وأفلاطونية محدثة على وجه الخصوص. إذ أننا يجب أن نضع في الاعتبار أن صوفية الإسلام، إذا كان قد تأثر بعضهم بالمصادر اليونانية، فإن ذلك كان في وقت متأخر، أي لم يكن واضحًا وظاهرًا في القرون الأولى للتصوف»^(٢). ما يعني أنه حتى بحال التسليم بأن للفلسفة اليونانية، بوجه عام، والأفلاطونية المحدثة بوجه خاص، أثرًا على الصوفية المسلمين فلا يجب التسليم برد التصوف الإسلامي، ككل، إلى المصدر اليوناني؛ فصوفية الإسلام الأوائل كانوا راغبين عن الفلسفة اليونانية، على غير ما كان حال المتكلمين والفلاسفة، فلم يُقبل هؤلاء الصوفية على الفلسفة اليونانية إلا بعد مُضيّ وقتٍ غير قصير على نشأة التصوف الإسلامي، ذلك بعد أن بدأ بعضهم يأخذ بالنظر العقلي في فلسفة اليونان خالطًا به النظر الذوقي / القلبِي في التصوف الإسلامي، وما فشا / شاع هذا الخلط إلا بعد القرن السادس الهجري^(٣).

(١) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٩

(٢) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٩

(٣) راجع، للتفصيل، د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٩: ٣٢٥، د.

التفتازاني: المدخل. ص ٣٤: ٤٢

ويرى عاطف العراقي أن التصوف الإسلامي نشأ، في المقام الأول، على مبادئ الزهد والعبادة، وهذا ما لا يمكن إرجاعه، بأي حال، إلى مصادر غير إسلامية. كما يشدد على أن الصوفية الأوائل قد صدروا، حال تكلموا عن / في الأحوال والمقامات، عن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ فيؤكد «أن الصوفية تخصصوا بمكارم الأخلاق والبحث عن معالي الأحوال وفضائل الأعمال اقتداءً من جانبهم بالرسول، صلى الله عليه وسلم، وصحابته والتابعين. وهذا كله موجود في كتاب الله عز وجل»^(١).

يقول عاطف العراقي: ننتهي من عرض آراء نفر من المستشرقين إلى القول بأن الكثير من القضايا والأحكام والالتمات التي وُجّهت إلى الفلسفة العربية قد تلاشت، أو هي في طريقها إلى الزوال. ذلك لأن هذه القضايا والالتمات والأحكام لم تقم على جذور ثابتة من البحث العلمي النقدي الدقيق، فهناك مشكلات خاصة بالفلسفة العربية دون غيرها من الفلسفات السابقة عليها والتالية لها. كما أنه ليس من المناسب، إطلاقاً، أن نقول إن عجلة الفكر الفلسفي قد توقفت فترة ونحدد هذه الفترة بأنها الفترة التي وُجد فيها فلاسفة العرب. إن العجلة كانت دائرة وفي دورانها أنتجت لنا العديد من الثمرات الفكرية الرائعة، كما أن هناك آراء قال بها فلاسفة العرب لم يسبقهم إليها فلاسفة اليونان، وإذا كان فلاسفة العرب قد تأثروا بفلاسفة اليونان، فإن هذا التأثير يعد، في حد ذاته، مظهرًا من مظاهر الصحة لا مظاهر المرض^(٢).

(١) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣٢١

(٢) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣١٦

ثم يقول، في موضع آخر: الفلسفة العربية لها موضوعاتها التي تختلف، في بعض زواياها، عن موضوعات الفلسفة اليونانية. إذ إن الفلسفة الإسلامية قد تأثرت، دون شك، بالبيئة التي نشأت فيها والتربية التي نمت عليها وترعرعت. وحينما انتقل تراث فلاسفة اليونان، وخاصة أرسطو، إلى مفكري العرب، أدركوا ما في مذهبه من نقص وما فيه من مسائل تخالف العقيدة الإسلامية، وما فيه، أيضًا، من مسائل تركها أرسطو دون حلّ قاطع. ومن هنا بدأ فلاسفة العرب سد الثغرات التي وجدوها في مذهب أرسطو؛ فمن إعجابهم الكبير بأرسطو نراهم يحاولون الدفاع عن الفلسفة قائلين إنها لا تتنافى مع الدين. ومن هنا نشأ موضوع التوفيق بين العقل والوحي، أو بين الفلسفة والدين، حتى تتم البرهنة على أن الفلسفة لا تخالف العقيدة الدينية. لا شك أن المسلمين واجهوا مشكلات جديدة لم يثرها، باستفاضة، فلاسفة اليونان كمشكلة النفس وخلودها ومشكلة العلاقة بين الخالق والمخلوق ومشكلة الوحي الإلهي^(١).

(١) د. عاطف العراقي: ثورة النقد. القسم الأول. ص ٣٢٣ وما بعدها، د. إبراهيم بيومي مذكور: في الفلسفة الإسلامية. ص ٢٣ وما بعدها. ويخصص الدكتور مذكور الصفحات من ١٩ وما بعدها لمناقشة آراء بعض المستشرقين ممن ذهبوا إلى الانقاص من قيمة فلاسفة العرب والمسلمين، مبيّنًا خطأ فكرتهم، وذلك عبر تفنيد الأدلة التي ساقها هؤلاء.

ك «خاتمة»

هذه دراسة أردنا منها الوقوف على بعض الاتجاهات الإصلاحية لدى بعض مفكرينا ؛ فمحمد عبده أسس دعوته الإصلاحية على فكرة ضرورة الربط بين الدين والمجتمع. وزكي نجيب محمود الأخلاق معلماً أولياً لتأسيس وعي مجتمعي يحدد القديم عبر فهم «مقاصد» الدين. وأحمد محمود صبحي وضع الأسس الأولى نحو تأسيس علم «الأحوال» ليتخذ من منهج علم الكلام، لا موضوعاته بالضرورة، وسيلة لإقامة ثقافة إسلامية عبر الحفر تحت بعض المسلمات التراثية. وفؤاد زكريا حاورَ الجماعات الدينية ليضع لهم وعياً معرفياً بعقلية العالم الفاهم لكيفية نشأة جماعة تحمل الدين أسساً للنهضة. وعاطف العراقي بين أصالة فكرنا العربي الإسلامي حتى في الذي أخذه من الحضارات السابقة عليه.

إنها محاولة للرصد والتقييم، نتمنى أن تليها محاولات للرصد والتقويم، فكل ابن آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون. فإن كان هذا العمل جيداً فبتوفيق من الله تعالى الذي له، وحده، المنة. وإن كان غير ذلك فعذري أنني حاولت مجتهداً فأطمع بأجر واحد أناله عند ربي يوم يقوم الحساب. إذ نعلم أن للمجتهد، حال أصاب، أجرين، وله، المجتهد ... حال لم يصب، أجر واحد.

د. سيد عبد الستار ميهوب

القاهرة. المعادي الجديدة.

شتاء ٢٠٠٨م