

الخطاب الفلسفي في مصر

دراسة في الأفكار والأعلام

دكتور

أحمد عبد الحليم عطية

دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع

شعبة دار الفكر



الخطاب الفلسفي في مصر
دراسة في الأفكار والأعلام

الخطاب الفلسفى فى مصر

دراسة فى الأفكار والأعلام

الدكتور

أحمد عبدالحليم عطية

٢٠٠١

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الاسكندرية

مكتبة مركز لبي
٢٠٠١

الناشر

دار نهضة للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة) التسجيل ٧٤٨٧٤



الكتاب : الخطاب الفلسفي في مصر
"دراسة في الأفكار والإعلام"

المؤلف : د. أحمد عبدالحليم عطية

رقم الإيداع : ٢٠٠٠/١٥٨٠٦

الترقيم الدولي : ISBN
977 - 303 - 299 - x

تاريخ النشر : ٢٠٠١

الناشر : دار قباء

للطباعة والنشر والتوزيع
حقوق الطبع والترجمة والأقتباس محفوظة

الإدارة :

٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

٦٣٦٢٥٦٣ - فاكس / ٦٣٧٤٠٣٨

المكتبة :

١٠ شارع كامل صليبي الفجالة (القاهرة)

٥٩١٧٥٣٢ / ١٢٢ (الفجالة)

المطابع :

مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)

١٥/٣٦٢٧٢٧

www.alinkya.com/kebaa

e-mail: qabaa@naseej.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى هشام شرابي

المفكر والإنسان، صاحب النقد الحضارى للمجتمع
العربى، مشروع الجيل الحالى من أجل التقدم
والعلم والعقلانية والحدائثة والديمقراطية وحقوق
البشر والتعددية والاختلاف .

أحمد عبدالحليم عطية

مقدمة

الحديث عن الخطاب الفلسفى فى مصر، يقتضى إثارة العديد من التساؤلات حول هل هناك خطاب فلسفى فى مصر؟ وما هى طبيعته ومعناه، بداياته وتوجهاته؟ أعلامه وقضاياها؟ وعلاقته بالخطاب الفلسفى العربى الوسيط والحديث وكذلك الخطاب الفلسفى الغربى المعاصر وتياراته المتعددة؟

لقد شاع استخدام الخطاب فى الفلسفة والمنطق باعتباره عملية عقلية منظمة تنظيما منطقيا أو تعبيرا عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التى يرتبط بعضها ببعض وأصبح الخطاب توجهها فى الدراسات الألمانية قائم بذاته عند بنفست ومدرسة تحليل الخطاب الفرنسية وخاصة لدى ميشيل فوكو (الزواوى بغورة: مفهوم الخطاب فى فلسفة ميشيل فوكو ص ٩٣). وقد استخدم هذا المصطلح عنوانا لبعض الكتب مثل حامد طاهر "الخطاب الأخلاقى فى الفكر العربى".

ونحن لا نعنى بالطبع إسهام مصر فى الفلسفة سواء فى العصر اللهنستى أو فى الفلسفة الإسلامية ولكن نعنى بالخطاب الفلسفى فى مصر ما قدمه الأساتذة المصريون فى العصر الحديث من كتابات فلسفية، ونظرا لصعوبة تحديد بدايات الإنتاج للفلسفى فى مصر من جهة، والاختلاف حول طبيعة هذا النتاج للفلسفى من جهة ثانية، فنحن نتخذ من للدرس الفلسفى فى الجامعة المصرية بداية مؤقتة، قد يسبقها بالطبع نتاج فلسفى متمثل فيما كان يلقى فى الأزهر من دروس سواء فى المنطق والشروح عليه أو علم الكلام، أو ما كانت تقدمه الدوريات والصحف مثل الهلال والمقططف وغيرها أو ما كان يترجم من رسائل وكتب فلسفية. وقد رصدنا بعض هذه البدايات فى إطار محدد هو دراستنا عن "الديكارتيّة العربية" القاهرة ١٩٨٩ إلا أن الأمر يحتاج إلى جهد مضاعف وعمل فريق من الباحثين لمتابعة البدايات وإلى تحليل تاريخى اجتماعى لدرس هذه النشأة. ومن هنا قولنا إن هذا للعمل يأتى فى سياق تاريخنا للخطاب الفلسفى فى الجامعة المصرية، وهو بداية محددة وإن كان يسبقها - كما أشرنا - جهود عديدة فى حاجة إلى رصد. فما هى صورة للفلسفة فى الجامعة المصرية؟

إن الباحث في تاريخ الجامعة المصرية ونشأتها يدرك أن تأسيسها مع وجود مدرسة دار العلوم من جهة ومدرسة القضاء الشرعي من جهة ثانية، يؤكد على توجه جديد سياسى اجتماعى يتمثل فى الأساس فى رغبة الأرستقراطية المصرية - إذا جاز هذا التعبير - فى تبني المدنية الغربية كأساس للتحديث الحضارى، وهذا يعنى كما ظهر لدى أحمد لطفى السيد ومدرسته اتخاذ نماذج الغرب والمناهج العلمية لبناء مصر الحديثة. وهو تفكير قد لا يتعارض مع التوجهات الإصلاحية عند محمد عبده، فنحن نجد من بين تلاميذه، من قام بالجهد الأكبر فى التمهيد لدراسة الفلسفة فى الجامعة بعد تحولها إلى جامعة حكومية، ألا وهو الشيخ مصطفى عبدالرازق وقد حرصت الجامعة على استقدام أساتذة أوروبيين للتدريس بيا مثل: نلينو الإيطالى أو دفيد سنتيلانا أو لويس ماسينيون أو الكونت دى جلارزا مع بعض الأساتذة المصريين الأزهريين أو الدارعيين قبل أن يعودوا للمبعوثين المصريين أمثال منصور فهمى وطه حسين وعلى أحمد العنانى لتولى التدريس بالجامعة.

ورغم أن الدرس الفلسفى فى مصر بدأ بدلية ناضجة محددة المعالم يوازى ويكمل بين دراسة الفلسفة العربية والأخلاقية من جهة والفلسفة العامة وتاريخها عند اليونان والمحدثين من جهة أخرى، فإنه كان يدور فى إطار تاريخ الفلسفة بشكل علم وإن كانت بعض الدروس خاصة لدى سنتيلانا وماسينيون أقرب إلى تناول قضايا فلسفية محددة. أقول رغم هذا - لارتباط الدرس الفلسفى بتاريخ الفلسفة - الذى أصبح سمة تميز الخطاب الفلسفى فى مصر، فإن هذا البدايات تتضح لنا - بعد بحث عميق دام أكثر من عشر سنوات - لكثير نضجا من الدرس الفلسفى الحالى فى أغلب الجامعات المصرية، والعربية بالطبع .

(٢)

ونحن لا نقصد فى هذا الكتاب دراسة الخطاب الفلسفى فى الجامعة المصرية. لأننا كما أشرنا نجد أنه كانت وما تزال هناك جهود فلسفية قدمها أساتذة ومفكرون لم ينتموا يوما إلى الجامعة - تدريسا - ومع هذا فإنه يغلب على هذا

الخطاب أنه نَمى وتطور عن طريق جهود الأساتذة في الجامعة المصرية. وهو يمثل أساس ما أصبح يسمى فيما بعد المشاريع العربية المعاصرة التي لا يمكن أن تفهم وتوضع في سياقها للفكرى إلا باعتبارها نتاجا مؤسسا وتاليا لجهود هامة طرحها كل من عثمان أمين في للجوانية وعبدالرحمن بدوى في للنزعة الوجودية الإنسانية وزكى نجيب محمود في تجديد الفكر العربى، الذى كان البداية الحقيقية للبحث فى الفكر العربى الحديث، وهؤلاء بدورهم مرحلة هامة يسبقها جهود الأساتذة الأوائل فى الجامعة، مصطفى عبدالرازق ويوسف كرم وأحمد أمين وغيرهم. ونحن لا نريد أن نتناول الخطاب الفلسفى العربى تناولاً تاريخياً وأن الموضوع نفسه يفرض علينا ذلك وهو ما نعانى منه ونريد الانتقال به إلى مستوى آخر، هو طرح سؤال المنهج، للمنهج فى تناول الفكر العربى المعاصر. فقد صار هذا للتعبير بديلاً عن القول بالفلسفة العربية المعاصرة - من باب التواضع العلمى والدقة الأكاديمية - فهل هناك فلسفة عربية معاصرة؟ وما المنهج فى بحث هذه القضية؟

يبدو للمغاربة أكثر جراءة من المشاركة فى القول بوجود فلسفة عربية معاصرة كما يتضح فى العديد من الدراسات التى قدموها مثل؛ أعمال ندوة الفكر الفلسفى بالمغرب المعاصر - (منشورات جامعة محمد الخامس للرباط ١٩٩٣) حيث كان النتاج الفلسفى المغربى هو مركز التفكير (ص ٩) وكتب محمد وقيدى: حوار فلسفى، قراءة نقدية فى الفلسفة العربية المعاصرة دار توبقال للنشر، المغرب، ١٩٨٥ كما كتب كمال عبداللطيف "الفلسفة العربية المعاصرة" وعبد السلام بنعبد العالى "التراث والهوية: دراسات فى الفكر للفلسفى بالمغرب، (توبقال ١٩٨٧) وغيرها بينما يشيع فى المشرق تداول تعبير الفكر العربى المعاصر، ويبدو بالفعل أنه هناك تمايزا فى استخدام الاصطلاحات فالمصطلح "الفكر العربى" يستخدم للدلالة على نتاج المفكرين العرب منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر وكتاباتهم التى تتناول قضايا المجتمع الحديث والعلاقة بالغرب والعلم والمدنية والحرية والاستبداد كما لدى رفاة الطهطاوى مثلاً وخير الدين التونسي وغيرهما بينما للفلسفة العربية المعاصرة فى اصطلاح المغاربة تدل على النتاج الفلسفى

العربي وما قُتمة الأساتذة العرب من جهود فلسفية بعد منتصف القرن العشرين وهم يقصنون الأساتذة المغاربة.

ورغم اتفاقى مع هذا التوجه فى عدم الخشية من تداول الاصطلاحات كالقول بالفلسفة العربية المعاصرة، وإن الحوار النقدي يثبت أو ينفي صحتها، ورغم اعترافى بالفضل بما أسداه أساتذة المغرب عبر أجيال متعاقبة من الحبابى إلى العروى إلى الجابرى إلى الجيل الحالى الذى يضم عبدالسلام بنعبد العالى، عبدالرازق اللواى مع وفيدى وسالم بلقوت وكمال عبداللطيف ومحمد سبيلا وبنسالم حميش، فإن هذا الجهد يظل باستمرار فروعا لا جذور لها إذا استبعدنا الدور التأسيسى الذى قام به المشرقيون الرواد الذين تناولوا تجديد الفكر العربى وتقديم رؤى ونظرات فلسفية لولاها لما ازدهر النتاج الفلسفى المغربى هنا، أقصد ما قدمه أساتذة المغرب الكبير فى تونس والجزائر أيضا، فالحقيقة أن النتاج الفلسفى التونسى إن لم يكن يتساوى مع النتاج المغربى فهو لا يقل، ويمكن أن نشير بإيجاز إلى جهود؛ فتحى التريكى والجمعية الفلسفية التونسية، مقداد منسية وأبو يعرب المرزوقى وعبدالمجيد الغنوشى ومحمد محبوب وجلال الدين سعيد، فتحى المسكينى، صالح مصباح، عبدالقادر بشتة ومحمد على الكبسى وزينب الشارنى وغيرهم ونفس الأمر يتعلق بالجزائر، التى لا نعرف فى المشرق عن الجهود الفلسفية فيها شيئا، ليس لغياب هذه الجهود ولكن لغياب الناشر أو عدم تعامل الناشر اللبنانى لأسباب غير علمية، ربما مالية مع النتاج الفلسفى للجزائرى. لكننا نشير إلى جهود عمار طابى وعبدالله شريط وعبدالرازق قسوم وبوعمران الشيخ والربيع ميمون والبخارى حماته والجيل الحالى عبدالرحمن بوقاف والزاوى بغوزة وإسماعيل الزروخى وعمر مهيل وغيرهم.

أقول إن هذه الجهود الحديثة يمكن مقارنتها مع جهود الجيل الحالى من الأساتذة فى مصر فلا تنفل عما قدمه الجيل الأول والثانى الذى نعرض نماذج من خطبه الفلسفى فى هذا العمل، والجيل الحالى الذى يضم عددا من الأسماء من أصحاب الدراسات المنهجية الدقيقة مثل معنى الخولى، ورمضان بسطاويسى

ومجدى الجزيرى ووفاء إبراهيم وبهاء درويش ولتور مغيث وعلى مبروك وغيرهم.

و نقول فيما يتعلق بهذا العمل الذى نقدمه اليوم للقارئ إننا لا نستطيع تقديم دراسة شاملة للخطاب الفلسفى فى مصر إلا بصورة أولية مؤقتة لأسباب متعددة مثل :

- إن الخطاب الفلسفى فى مصر، مفهوم جديد يحتاج إلى تحديد دقيق نسعى إلى بيانه فى هذا العمل وفى أعمال تالية، وهو يحتاج إلى جهود متعددة للكشف عن بداياته وطبيعته وحدوده. تحتاج إلى دراسات تاريخية واجتماعية وإحصاءات والاستعانة بما كتبه الباحثون من سير ذاتية وكلها مسائل غير متوفرة ف الوقت الراهن.

- والخطاب الفلسفى فى مصر لا يمكن تناوله إلا فى إطار الخطاب الفلسفى العربى، فهو لغة وموضوعا جزء من الفكر العربى المعاصر الذى أسهم فيه الأساتذة العرب على اختلاف أقطارهم وتوجهاتهم ومناهجهم وما يعالجونه من مشكلات فلسفية. بل إننا نحاصر الخطاب الفلسفى العربى المعاصر إذا اقتصرنا على جهود الأكاديميين، حيث يمكن للكشف عن الإسهامات الفلسفية العربية فى الخطابات الايديولوجية شريطة الوعي بما يميز كل منها .

- والخطاب الفلسفى العربى لا يزال حتى الآن يدور فى فلك تاريخ الفلسفة سواء أكانت الفلسفة العربية الإسلامية أو الفلسفة الغربية فى عصورها المختلفة وما يزال يعانى تداخل حقول معرفية مختلفة معه؛ دينية، أيديولوجية، أدبية، سياسية. فالتمييز بين الفلسفى وغير الفلسفى والوعي بالحدود بينهما أساس للانطلاق من النتائج للفلسفة، السائد فى جامعتنا، بل قل للمحاصر فى واقعنا وحياتنا إلى للفلسف.

- ولا زالت المشكلات التى يدور حولها الفكر العربى المعاصر مشكلات ثقافية فكرية عامة تحوم حول قضايا الفلسفة ولا تتخرط فيها، تتناول الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، العقل العربى أكثر مما تنم رؤية كلية عامة

حول المشكلات الحقيقية التي تحياها للمجتمعات العربية. أى لم تطرح بعد
السئلة الفلسفية العربية.

يقدم العمل الحالي مادة أولية عامة لدراسة للطلاب الفلسفى فى مصر. ونحن لا نزعم أن هذه المادة الأولية تشمل للطلاب الفلسفى فى مصر. فهى تقدم نماذج لما قدم فى الجامعة المصرية القديمة الأهلية من درس فلسفى، فى الفلسفة العامة وتاريخها أو الفلسفة العربية والأخلاق ومن الأساتذة العرب الذين نهضوا بتدريس الفلسفة كل من: سلطان بك محمد والشيخ الحكيم طنطاوى جوهرى، الذى خصصنا دراسة طويلة عن دوره فى الدرس الفلسفى فى الجامعة المصرية وتأثير هذا الدرس. ويكفى أن نشير إلى تلميذه محمد لطفى جمعه الذى ترجم مأبدة أفلاطون والأمير ميكافيللى وكتب عن تاريخ فلاسفة الإسلام، لبيان أثره فى تطور الفكر الفلسفى فى مصر. كما نتناول فى هذا السياق الدرس الفلسفى عند اثنين من الأساتذة الغربيين هما: لويس ماسينيون المستشرق الفرنسى، الذى درس فى مقبل حياته العلمية بالجامعة المصرية محاضرات فى المصطلحات الفلسفية، وكذلك الأستاذ الأسباني الكونت دى جلارزا الذى ظل لسنوات عديدة يقوم بتدريس الفلسفة لطلاب الجامعة واستمع إليه مع طلاب الجامعة عدد كبير من المتقنين والكتاب الذين كانوا يحضرون هذه الدروس ومن هؤلاء طه حسين وزكى مبارك ومن المتقنين والكتاب جرجى زيدان ومى زيادة. وقد قدم أولئك هؤلاء شهادات حول هؤلاء الأساتذة وهذه الدروس، وظهرت الثقافة الفلسفية فى كتاباتهم للمختلفة وأهم ما نتوقف عنده فى هذه الفترة أشهر طلاب الجامعة المصرية وأساتذتها وعميد الأدب والفكر فيها وهو طه حسين، الذى حصل على الدكتوراه فى الفلسفة بمصر قبل بعثته إلى فرنسا وقدم لنا خطابا فلسفيا واضحا فى الفلسفة اليونانية (قادة الفكر) أو الفلسفة الإسلامية (أبو العلاء المعرى) أو الحديثة (ديكارت) وجعل من العقل معيارا للحكم، وجعل من البحث العلمى وطرح اليقينات والشك أساسا للعلم. كما نعرض لجهود الكتبة مى زيادة وهى من أشهر طالبات الفلسفة التى ارتللت للجامعة المصرية وأخذت عن أساتذتها وأسهمت بالكتابة على صفحات المحروسة والمقتطف للتعريف بأعلام الأدب والفلسفة وحفظت لنا بعض خطبها ملامح أساتذة

الفلسفة للذين نجهلهم مثل الكونت دي جلاززا. وحددت معالم مذاهب فلسفية واجتماعية كانت من أوائل من عرف بها في كتابها "المساواة".

وتمثل هذه النماذج الخمسة بدايات الخطاب الفلسفي الأكاديمي في الجامعة سواء لدى أساتذتها أو من تلقوا العلم فيها من طلاب صاروا قادة للرأى في مصر سواء في الصحافة أو الجامعة. ولكي تكتمل الصورة هناك حلقات أخرى هامة لم نتوقف أمامها يعطى ذكرها هنا إكمالا لمعالم الخطاب الفلسفي وتحديدًا لملاحه، ونقصد بذلك ما قدمه محمد عبده ومدرسته سواء في جناحها الإصلاحى وما نجم عنه من مدرسة في دراسة للفلسفة الإسلامية اتضحت لدى الشيخ مصطفى عبدالرازق وتلاميذه أو جناحها الليبرالى لدى أحمد لطفى السيد وطه حسين ومحمد كامل حسين.

وما يجب التوقف أمامه هنا هو جهود كل من الشيخ مصطفى عبدالرازق وما أشاعه ليس فقط بدروسه وكتابات بل بشخصه فى جيل بأكمله أو أكثر من جيل وأيضا الدور الذى لعبه لطفى السيد بترجماته المختلفة لأرسطو وبإدراكه لرسالة الجامعة هذا الإدراك الذى غاب عن الكثير، وللذى علينا تذكره لفهم وضعية الفلسفة فى الخطاب المصرى للمعاصر.

ولأننا لا نتناول تاريخ الفلسفة فى مصر أو فى الجامعة المصرية فلن نتوقف أمام حلقات الدرس الفلسفى المختلفة، بل سنتخير بعض العلامات المضيئة على الطريق - وبالطبع هناك حلقات فى هذا الدرس الفلسفى، ربما نعرض لها فى دراسات قادمة - فما يهمنا هو تقديم نماذج توضح لنا فهم هؤلاء الرواد الأوائل لطبيعة الفلسفة وبورها واللغة الفلسفية للسائدة كما ظهرت فى الدرس الفلسفى فى مصر.

ونتوقف فى الباب الثانى أمام الخطاب الفلسفى الأخلاقى واتجاهاته سواء فى بداياته (التأسيس للدرس الأخلاقى) كما ظهر لدى أحمد أمين الذى أسهم ليس فقط فى دراسة الحياة العقلية العربية، بل أيضا فى الأخلاق مواصلا دروس الكونت دي جلاززا فى الأخلاق من جهة، وممهدا للدور الكبير الذى قام به توفيق الطويل من

جهة ثانية. وحين نعرض للأخلاق والقيم عند توفيق الطويل فنحن في الحقيقة أمام جهد متواصل نجده لدى عدد كبير من الأساتذة المصريين والعرب نكتفى فقط بتناول ما قدموه في مجال الأخلاق والقيم بل نناقش طبيعة فهم كل منهم لطبيعة وحدود مجال الدراسة بين القيم والأخلاق خاصة لدى كل من نازلي إسماعيل، صلاح قصوه، عائِل العوا، على زيعور ممن قدموا إسهاما متميزا في هذا الحقل الفلسفي وكذلك زكي نجيب محمود الذي لا نعرض لجهوده في مجال الميتافيزيقا، بل نتوقف أمام إسهامه في مجال القيم، كما ظهر ذلك منذ كتابه الأول الجبر الذاتي مروراً بطرحه الميتافيزيقا والمنطق الوضعي وصولاً إلى تجديد الفكر العربي وكتاباته الأخيرة لطرح إشكالية القيم في كتاباته وهل تنتمي لما عرف بالوضعية المنطقية أو المدرسة الانفعالية التي تظهرها نزعة للفلسفة.

وفي إطار التأسيس للبحث الفلسفي المعاصر وإعادة النظر في درس وتحقيق الجهود الإسلامية في علم للكلام والفلسفة والتصوف نتوقف في الباب الثالث أمام الخطاب الفلسفي الإسلامي والتحقيقات الفلسفية الذي ظهر لدى أجيال متعاقبة من أساتذة للفلسفة في مصر. نتناول في البداية جهود صاحب للكندى محمد عبدالهادي أبو ريدة وما قدمه من تحقيقات فلسفية وكلامية في التراث الإسلامي وننتقل منه إلى عبدالرحمن بدوي وما قام به من جهد في رصد التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية وإن كنا قدّمنا عشرات الدراسات حول جوانب متعددة من فلسفة بدوي فإِننا نتوقف هنا أمام جانب لم نعالجه له من قبل هو تحقيقاته الفلسفية التي شملت التراث اليوناني: الأرسطي، الأفلاطوني الأفلوطيني ومراحهما والتحقيقات الفلسفية الإسلامية لدى الفلاسفة والمناطق والأبناء وذلك في إطار ما يمكن أن نسميه مشروع الفلسفي وفي دراسة تالية نعرض لجهود محمد على أبو ريان الذي توقف أمام الاتجاهات الإشرقية في الفلسفة الإسلامية، خاصة لدى السهروردي الإشرافي صاحب هياكل النور، والدراسة الرابعة تتوقف أمام النص الصوفي عند النفثازاني الذي يمثل مع ما أبو العلا غنفي ومحمد مصطفى حلمي أبرز باحثي التصوف في مصر. حيث تقدم هذه الدراسات صورة للعلوم المتعددة للفلسفة الإسلامية: للكلام والفلسفة والتصوف وبالطبع هناك - كما ذكرنا - جهود مدرسة مصطفى

عبدالرازق وأيضا ما قدمه إبراهيم بيومي مذكور وغيرهم مما ينبغي إضافته حتى تتضح أبعاد الخطاب الفلسفي الإسلامي بحثا وتحقيقا حيث دور إبراهيم مذكور - الذي أهمل حواريه عمله - في تكوين فريق جماعي في تحقيق العاملين الكبيرين في الفلسفة والكلام لقصد الشفاء لابن سينا والمعنى للقاضي عبدالجبار دور أساسي في الخطاب الفلسفي في مصر في فترة الستينيات.

وقد بدأ بتبلور خطابا فلسفيا معاصرا في النصف الثاني من القرن العشرين في مصر كان أكثر ارتباطا بمتطلبات الحاضر منه بتاريخ الفلسفة بدا لدى تلميذ مصطفى عبدالرازق عثمان أمين واستمر لدى تلاميذه.

ولن نعدد جهود هذا الجيل الفلسفي خاصة عثمان أمين صاحب للجوانية الذي ضرب للجيل الحالي مثالا بأن التخصص - وقد كان تخصصه للفلسفة الحديثة - لا يمنع، بل يوجب النظر في فكرنا العربي الإسلامي ومن هنا كانت "محاولات فلسفية" والنظر في تاريخ للفلسفة "الفلسفة الرواقية"، مما أتاح له هذا المنظور الإنساني، الذي أدى به إلى صياغة محاولته الفلسفية "الجوانية" ليقرأ من خلالها ليس فقط تاريخ الفلسفة، بل الواقع المصري الذي سار في التعامل معه على نهجه أستاذاه محمد عبده ومصطفى عبدالرازق، فكان حلقة الوصل بينهما وبين تلاميذه وفي مقدمتهم يحيى هويدي الذي تتلمذ عليه جيل كامل، هو الجيل الذي انتمى إليه، والذي سعى بدوره إلى إيجاد نظرة فلسفية ذاتية مستقلة عن تاريخ الفلسفة من جهة وعن فلسفات العصر من وجوبية وماركسية، فاختار ما أطلق عليه الفلسفة الواقعية الجديدة التي تتيح للروح والعقائد مكانا في بنائها النظرية. وذلك على العكس من محمود أمين العالم الذي بدأ مثاليا نيتشويا متحمسا ودرس فلسفة العلم وقدم دراسة من أهم أبحاث فلسفة العلوم المعاصرة عن المصادفة. وبنى الجدلانية للمادية التي قرأ على ضوئها الواقع وكان له مواقف نظرية وعملية انطلاقا من هذه الفلسفة التي لا يزال يدافع عنها بصنق رغم تحولاتها النظرية إلى ماركسيات القرن العشرين ومدرسة فرانكفورت التي تناولنا موقفه منها من خلال دراسته الأولى عن ماركيزوا أو فلسفة الطريق المسدود ثم دراسته الأخيرة ما للفلسفة؟ ومن المفكرين الذين أثاروا نقاش حاد في فكرنا ومجتمعنا حسن حنفي،

الذي خصصنا له الدراسة قبل الأخيرة لبيان موقفه الفلسفي والمواقف المنهجية المختلفة من فكره وأكملنا هذا العمل بدراسة ضرورية عن فلسفة الفن وعلم الجمال في إنتاج الأساتذة المصريين من خلال دراساتهم المختلفة الاجتماعية والنفسية والفلسفية، يوسف مراد، فؤاد زكريا وأميرة حلمي مطر التي جمعت في عملها الفلسفي مستويين للدراسة الجمالية، الأول هو الدراسة الفلسفية لتاريخ المذاهب الجمالية، والمستوى الثاني الدراسة التحليلية لعناصر الخبرة الجمالية مما أتاح لها أكثر من غيرها توسيع حقل الدراسات الجمالية في مصر، ومن هنا توسعنا في بيان موقفها الاستمولوجي في الدرس الجمالي في مصر.

المَبَّابُ الْأَوَّلُ

**الخطاب الفلسفي
في الجامعة الأهلية**

ماسينيون :

رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى (*)

تمهيد :

هذا مشروع رؤية جديدة، وخطوة أخرى وقراءة مستقبلية تقدم وجهة نظر عربية لمشروع حضارى مهم هو تأسيس قاموس عربى للاصطلاحات الفلسفية الشرقية والغربية" قدمه المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون فى بداية حياته العلمية وهو مشروع يغلب عليه الطابع الأكاديمى والبحث الدقيق، الذى يعتمد على المصادر والمراجع الأساسية، ومن هنا فهذا الجهد يستحق منا أن نعرض له ونناقش أفكاره من أجل الإكمال والتطوير.

والمحاولة التى تعد أساس عملنا الحالى هى المحاضرات التى ألقاها لويس ماسينيون Louis Massignon فى الجامعة المصرية الحرة "الأهلية" عام ١٩١٢ - ١٩١٣، وهى تتكون من أربعين محاضرة بعنوان "تاريخ المذاهب الفلسفية" أو "تاريخ المصطلحات الفلسفية" كانت موضوع للدراسة فى مادة "تاريخ الفلسفة" وتهدف كما يقول صاحبها إلى تقديم طريقة جديدة فى تاريخ الفلسفة العربية.

فالمقصود من هذه المحاضرات إنما هو إيجاد طريقة فى تاريخ المذاهب الفلسفية، كما يقول ماسينيون فى الفقرة الثانية من المحاضرة الأولى: تأسيس قاموس عربى للاصطلاحات الفلسفية الشرقية والغربية وبيان فوائدها لإصلاح اللغة الفلسفية الحالية". "فتاريخ المصطلح الفلسفى مثل مرآة تنعكس فيها النظريات القديمة.. الفائدة فى اقتباس ما ينعكس إلينا فى هذه المرآة من أشعة للحياة العظمى، تاريخ الماضى طريق المستقبل"، ولابد لنا من إصلاح مصطلح محاضراتنا فى الجمعيات ومقالاتنا فى الجرائد بمقتضى ما شهدنا فى الأزمنة السابقة^(١).

(*) نشرت هذه الدراسة بمجلة كلية الأدب، جامعة القاهرة، العدد ٤٨ عام ١٩٨٨، ص ١-٥٣.

(١) تعتمد فى هذه الدراسة على محاضرات ماسينيون التى ألقاها بالجامعة الأهلية، بمصر، ١٩١٢ - ١٩١٣. وللأسف لا توجد أية نسخة منهما بمكتبة جامعة القاهرة التى هى امتداد للجامعة الأهلية. وما اعتمدنا عليه هو نسخة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة، وهى "صورة" ونسخة ماسينيون نفسه، وهى الأصل لنسخة المعهد إلا أنها أكمل منها من حيث الهوامش والتعليقات المثبتة بخط ماسينيون، وهذه النسخة موجودة لدى الدكتور عثمان يحيى. الأرقام واحدة فيهما لسنشير إلى الصفحات دون تحديد إلا فى حالات الإشارة للزيادة فنذكر نسخة د. عثمان يحيى، انظر ماسينيون: محاضرات فى تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية (المخطوط) ص ١٠٧.

وليس الهدف من هذه الرؤية مجرد عرض وتقديم ونشر محاضرات ماسينيون، ولكن الهدف منها قراءة ماسينيون قراءة معاصرة ومناقشة مشروعه وتقديم رؤية مستقبلية لعمله تهدف إلى إحياء وإكمال وتطوير مشروع مهم يتجاوز جيد فرد، كما يتجاوز نطاق الأكاديمية للخالصة، أملاً في إيجاد لغة فلسفية معاصرة تختلف عن اللغة التي سادت الفترة الماضية - وماسينيون نفسه يشير إلى اصطلاح اللغة الفلسفية الحالية حيث يبحث في "الفائدة للحالية التي عادت على اللغة والأدب وبالجملية التمدن"^(١). وفي محاضرات خمس تالية يتحدث عن إحياء الاصطلاحات الفلسفية والاستفادة منها وعن إحياء للتمدن العربي بواسطة أحكام الاصطلاح الفلسفي العربي". ويتحدث في الفقرة الثالثة من المحاضرة الأولى عن أهمية المصطلح الفلسفي لإحياء للتمدن والأدب".

ويظهر هذا الهدف جلياً ليس في المادة العلمية المكثفة بل والزائدة أحياناً التي قمنا على مدى الثلاثين محاضرة الأولى، ولا في أسلوب وطريقة تناوله فقط بل في النتائج، أو الخلاصة التي نجدها في المحاضرات العشر الأخيرة حيث على التوالي عن: سلوك العربية في العالم، فضلها لصناعة النحو والكلام (المحاضرة الحادية والثلاثون) وفي صفات العربية وخاصياتها الحاضرة (المحاضرات من الثانية والثلاثون حتى الخامسة والثلاثين). والمحاضرة السادسة والثلاثون في فلسفة المصطلح الدارج (نظرية ترقى الدارج) ثم المحاضرات الثلاثة التالية في شروط إحياء التفكير الفلسفي العربي: الأولى منها في العالم والفلسفة والنقل، والثانية مراكز المدينة العربية في العالم، والثالثة دعوة العربية بين الأمم. والمحاضرة الأخيرة (الوصية) حيث يقدم ما يطلق عليه "طريق الحق".

ونحن في عملنا الحالي لا نخرج عن الحدود التي رسها ماسينيون نفسه، فقد أوضع الأساس ومهد الطريق حيث يقول: "إن هذا العمل مقدمه عظيمة لعمل كبير ومفيد نشغل فيه معاً - يقصد تلاميذه بالجامعة الأهلية - حتى يكمل، فهو يلقي الضوء وينير الطريق: "سأكون ليلاكم حتى أوصل إلى أول باب من أبواب الحقيقة

(٢) ماسينيون: المصدر السابق ص ٣.

فأترككم تلجونه، مستشهداً بدانتى في أنه يحمل المصباح ويتقدم أمامهم مهتدين بنور مصباحه ثم يدخلون وهو لا يدخل" - ونحن نسير معه غير مغفضى العينين نهتدى بنور مصباحه إلى طريق الحق: "إرابتنا مائلة إلى حال التأليف والصلح الحقيقي .. أملنا أن نصير معاً من الاختلاف إلى الاتحاد الصحيح فليس الاتحاد مسامحة بعضنا بعضاً في إياحة الباطل والشر والخلف بل الاتحاد بيننا من تصفية الإرادة وطلب الحقائق"^(٣).

وتسعى هذه الدراسة إلى إقامة حوار مع ماسينيون في عديد من القضايا التي أثارها في محاضراته سواء فيما يتعلق بالعلاقة بين تاريخ الفلسفة والمصطلحات الفلسفية، أم ما يتعلق بمحاولته، وما تحقق منها، متخذين من عمل ماسينيون نفسه أساساً لتحليل مضمون محاضراته وتحديد مكانة هذه المحاولة بين المحاولات التي تسعى لتأسيس قاموس، وكذلك تحليل تصويره لتاريخ الفلسفة، واستخدامه لمصادره المختلفة، ومناقشة العديد من القضايا التي تبرز أهمية إنجازات ماسينيون من جهة وبيان ما يمكن أن يندرج في نطاق السلبات متخذين في ذلك هدف ماسينيون هدفاً لنا لكن من خلال رؤية ناقدة للعمل تتجاوز المحاضرات إلى نظرة مستقبلية للقاموس الفلسفي العربي.

لأولاً - هذه المحاولة في العربية :

يوضح ماسينيون في المحاضرة الأولى "الطريق" أي للوسيلة أو الخطة المتبعة في العمل وهي: ذكر المقولات العقلية والأسماء الكلية والمقالات العامة وتخصيص معانيها على مرور الدهور في إطار اللغة العربية التي اهتم بها مبكراً ربما منذ لقائه بهنري ماسبيرو عام ١٨٩٦ حيث تولد لديهما ميل مشترك للدراسات الشرقية، التي استطاع ماسينيون التعمق فيها بدراسته في المدرسة الوطنية للغات الشرقية بباريس وحصل على دبلومها في فبراير ١٩٠٦، وأدى لقائه بجولد زيهير في مؤتمر المستشرقين الرابع عشر في الجزائر في ١٩٠٥ بأن ألوصى جولد زيهير به للتدريس بالجامعة المصرية وتوطدت علاقته بالبلدان العربية فاخترت عضواً في

معظم مجامعها العلمية: المجمع اللغوي بمصر منذ ١٩٢٣^(٤) والمجمع العلمي في دمشق والمجمع العلمي العراقي^(٥) ويظهر للجانب المهم لماسينيون في الاهتمام الكبير باللغة العربية والإشادة بها وتخصيص العديد من الدراسات والأبحاث بالمجمع اللغوي لمناقشة قضاياها المختلفة.

فهو يتحدث عن: المعاجم الأوروبية ومدى ما تستفيده لمعاجم العربية منها. ويبدو أن فكرة المعاجم سيطرت عليه فهناك أشياء ضرورية لوضع أطلس لمصطلحات الحرف العلمية. "وبين المصطلحات العربية في القرى وإكرام الضيف". وهو في تعامله مع اللغة العربية يتعامل معها كمستشرق ويكتب "خواطر مستشرق في التضمنين". ويبحث في "التعاون الثقافي بين اللغة العربية ولغات الغرب" ويقدم "خطرات في الاحتفاظ بعبقرية النحو العربي" فهو في تعامله معها ليس نحوياً فقط يدرس "الأصول الثلاثة في اللغة العربية" أو يتعامل معها كعالم تاريخ وأثر وفنان يهتم بالبحث في "قيمة الخط العربي لتأسيس فن للنقش المجرد"، ويقدم "افتراضات في مستقبل الخط بالحروف وانعكاساتها على استيفاء الخط العربي" بل هو مفكر وفيلسوف يدرس "فلسفة التضمنين" و"ميتافيزيقا للغة" تلك مساهماته في اللغة العربية التي حرص على أن يلقي بها محاضراته في الجامعة والتي أراد بها تقديم تاريخ للاصطلاحات الفلسفية^(٦).

ويبدأ ماسينيون مشروعه بالربط بين الفلسفة واللغة معتمداً على قول الفيلسوف الفرنسي كوندياك Condillac^(٧): "الفلسفة ليست إلا استعمال للغة بغاية الإتيان في الموضوعات"^(٨) ويتخذ من المعجم الفلسفي للجمعية الفلسفية الفرنسية مثلاً يحتذى به مع أحساسه بخصوصية تميز اللغة العربية عن غيرها من اللغات الفرنسية أو الإنجليزية فنحن نرى في اللغة العربية دائماً تخصيصات لغوية مثل

(٤) د. مهدي علام: المجمعين، المطابع الأميرية، ١٩٦٦، ص ١٥٢-١٥٤.

(٥) انظر مجلة المجمع العلمي العراقي؛ المجلد الثاني ١٩٥٢ ص ٣٩٤.

(٦) د. مهدي علام. المصدر السابق ص ١٥٣-١٥٤.

(٧) انظر عنه بنزوي: مصادر وتيارات الفلمفة المعاصرة في فرنسا ج١ ترجمة د. عبد

الرحمن بدوي - مكتبة الأنجلو المصرية ط١ القاهرة ١٩٦٤ ص ٨ - ٩.

(٨) ماسينيون: المحاضرات ص ٢.

كثيراً من اللغات إلا أنها في اللغة العربية خاصة أدق ما تكون واللغة العربية غنية بمفرداتها مدهشة في اصطلاحاتها^(٩) والأساس اللغوي للاصطلاحات إذا كان موجوداً في القاموس يبدأ بالمعنى اللغوي "فلا لغة خزامة للحكمة"^(١٠) ولها تميزها ولهذه الحكم نون دقيق غريب كما قال الصفي في "بيان المتنبي"^(١١) وينبغي أن نشير إلى ماسينيون تراجع عن دعوته ومنصرته لكتابة اللغة العربية بحروف لاتينية^(١٢) وأعلن ذلك على الملأ لما رأى مضارها العديد التي منها انفصال الأجيال الجديدة عن تراثها القديم.

إن أهمية اللغة تظهر في كل محاضرة من المحاضرات. وعلى الرغم من أنه يتناول المصطلحات بدلية بذكر معناها اللغوي الاشتقاقي، ثم مصطلحاتها الفرنسية والإنجليزية وأحياناً الألمانية ويمضي منها إلى اليونانية واللاتينية^(١٣) إلا أن تركيزه في الغالب ينصب على اللغة العربية واللغات السامية. نجد ذلك فيما يتعلق بالإلهيات الخاصة، فهو لا يغفل للسريانية والعبرية والآرامية وغيرها^(١٤) ويمكن أن نشير إلى المحاضرة الحادية والثلاثين "سلوك وفضل اللغة العربية في العالم" حيث يبين ماسينيون فضل اللغة العربية وهو يناقش آراء رينان، وإذا كان يعرض هذه الآراء بأمانة إلا أنه لا يقبل كثيراً من الأحكام التي يصدرها رينان على اللغة السامية التي تعد العربية ورثتها الوحيدة، وإذا كان رينان يرى أن هناك تضاد طبيعى بين أحكام اللغة العربية ووضع مصطلح فلسفى بها فإن ماسينيون يناقش ذلك: "رينان فى كتاب (العالم للغات السامية) يقول براء غريبة كالقول أن للغات الآرية، واللغة هى اللغة السامية الوحيدة الحية الآن ومن ثم فإن حكم رينان موجه إليها هى. يرفض ماسينيون أحكام رينان فيما يرى الأخير أن هناك ارتباطاً بين المعنى والألفاظ ناتج عن أن ثلاثى الحروف ثلثة تتركب عليها ألفاظ كثيرة ويزعم أن هذا نقص ولكن هذا فيما

(٩) ماسينيون: ص ١.

(١٠) ماسينيون: ص ٢.

(١١) نفس المصدر: ص ٢.

(١٢) د. إبراهيم منكور: مع الخالدين، القاهرة ١٩٨١، ص ١٠٥، "ماسينيون المجمعى" فى الكتاب للتذكارى عن ماسينيون، جامعة القاهرة ١٩٨٤ ص ٢٦.

(١٣) ماسينيون: ص ٣.

(١٤) المصدر السابق ص ٧٠.

يرى ماسينيون "فضل" - ويوافق على ذلك د. إبراهيم مذكور رئيس مجمع اللغة العربية^(١٥) لأنه ظاهر ولو للعوالم من الساميين، بخلاف ما حصل في اللغات الآرية، ودولم الرابطة بين اللفظ والاستقاق فضل.

وفي المحاضرة التاسعة والثلاثين "شهادة اللغة العربية بين الأمم وفضلها الخاص في تاريخ المدينة العامة" يقول: "مقصدا بيان ما في تاريخ الفلسفة العربية من الشواهد للدلالة على مزايا هذه اللغة العربية إلى سجاياها وسيلقتها وخليقتها إلى الطبع الذي انطبع بأمر رجالها على التمدن العام"^(١٦) وهو يبين تأثير اللغة العربية على العبرية في الفلسفة والكلام^(١٧) وتأثيرها على أسلوب النثر والشعر في إسبانيا وإيطاليا وجنوب فرنسا.^(١٨)

وانطلاقاً من هذا الاهتمام باللغة العربية يقدم ماسينيون مشروعاً، وهو يأخذ مباشرة في بيان المقولات العامة والأسماء الكلية الراجعة إلى الأحكام الثابتة، ولا يكتفى بما هو متفق عليه من أصول بل يتتبع الفروع التي اختلف فيها، ووجهات النظر المتعددة في المسألة الواحدة وكأني به يقوم بما قام به جان فال في كتابه "طريق الفيلسوف" وهو عرض لتاريخ الفلسفة من خلال تطور المقولات الكلية. وهذه المحاولة في التقصى عن المقولات الكلية: أصولها وفروعها لأفضل طريقة لتدريب الطلاب على قاعات البحث والمراجع القديمة، أي أنها نوع من المحاضرات العملية التي من الضروري أن يتدرب عليها طالب الدراسات الإنسانية النظرية، فيعرف المصادر، ويتعمق المصطلحات ويتناقض فيها مع غيره من الطلاب، والمهمة هنا لاتقع على عاتق (الأستاذ) ماسينيون وحده بل هو يحدد الطريق فقط، وما هذا العمل إلا مقدمة عظيمة لعمل كبير ومفيد نشتل فيه معاً حتى يكمل فإذا أردنا أن نعمل للاصطلاحات قاموسها فإن ذلك سهل وعطينا من البدلية استعمال القواميس الخاصة بمفردات اللغة.

(١٥) د. مذكور: "ماسينيون المجمع" ص ٣٥ وما بعدها.

(١٦) ماسينيون: المحاضرات ص ١٠٣.

(١٧) المصدر نفسه ص ٩٢ - ٩٣.

(١٨) المصدر نفسه ص ١٠٤.

والطريق إلى ذلك هو طريق المحاضرات التي ذكرناها، وهو النظر إلى الترتيب والنظام في المقالات العامة وفي المعاني المختلفة. وهذا الترتيب على حروف المعجم مثلاً فعل مدرسوا للفلسفة في باريس، الذين أسسوا جمعية فلسفية يقوم أحدهم فيلقى بحثاً في اصطلاح ما مستشهداً عليه بأقوال القدماء والمحدثين، ويشير إلى طلابه بنسخة معه مجلد المعجم الفلسفي *Vocabilaire philosophie* *philososophique Societe Francaise de philosophie* - وذلك في عام ١٩٠٢^(١٩).

وهو يحدد الخطوات العملية لعمله على النحو التالي:

(أ) ذكر المعنى الأصلي للغوى، ولا يكتفى ماسينيون بالأصل الاستقفاي العربي، بل يعرض للفظ المستخدم في اللغات المختلفة فرنسية، إنجليزية، ألمانية، بل حتى آرامية، سريانية. فحين يتحدث في المحاضرة السابعة والعشرين عن الإلهيات يذكر معنى الإلهيات يذكر معنى الإله في اللغات السامية (إله) بالعبراني، والسرياني *Elah*، وبالأشورية *Elu*، وبالكلداني *Elah* هذا في اللغات السامية وكلها معناها واجب الوجود. ويذكر الله باللغات الآرية كما يلي: بالسنسكريتية *Deva* وباللاتينية *Dives* و *Dues*، وبال يونانية *Theos* وبالألمانية *Gott*، وبالإنجليزية *God*، وبالإيطالية *Iddis*، وبالفرنسية *Dieu*. ويذكر ماسينيون أن عند النحويين العرب مذاهب كثيرة في اشتقاق اسم الإله، ويعطى معانيه المتحدة^(٢٠).

وحين يتحدث عن الحياة (المحاضرة الخامسة عشرة) يأتي بالكلمات الأفرنجية لكلمة الحياة وهي *Zoe* اليونانية، واللاتينية *Vite*، والفرنسية *Vie*، والإنجليزية *Life*، والألمانية *Leben*^(٢١) ويبدو ماسينيون هنا عالم فيلولوجي

(١٩) أندريه لالاند (١٩٦٧ - ١٩٦٣) فيلسوف وأستاذ فلسفة فرنسي، أسس وشارك في الجمعية الفلسفية الفرنسية. أهم أعماله "المعجم النقدي لغنى المصطلحات الفلسفية" درس بجامعة القاهرة. انظر عنه بنزوي ج ٢ ص ٨٠-١١٥ د. نجيب بلدي. للفلسفة واللغة، مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية المجلد ٤ لسنة ١٩٤٨ ص ١٨٠ - ١٩٢.

(٢٠) ماسينيون ص ٧٠.

(٢١) ماسينيون ص ٢٧.

بعرض بالتحليل للفظلة وتطورها، ومعانيها المختلفة، بل يرجع كثير من الألفاظ في اللغات المختلفة إلى أصل واحد.

(ب) يدعم ماسينيون كل مصطلح بالأصل اليوناني. يتحدث عن المقولات العشر فيذكر أمام الجوهر Ousia وأمام الكم To Pasoo وأمام الكيف To poico، والإضافة To-Pros، والأين To pou، والعتى To pote وهكذا. وحين يتحدث عن الكليات الخمس يذكر: الجنس Genus باللاتيني وGenos باليوناني مع ذكر المصطلح الإنجليزي والفرنسي. ويذكر النوع Eidos، والفصل Diaphora، والخاصة Idion، والعرض Symbelokos^(٢٢) وهو هنا يعتمد على أرسطو - جاء ذكره ٦٦ مرة - فهو صاحب اللغة الفلسفية المحكمة، ومن يخالفه يخرج عن التقليد الفلسفي، فخطأ ابن نعمة الحمصي في ترجمته لكتب أفاروطين المنسوبة إلى أرسطو أنه لم يكن لديه شيء من الاصطلاحات الفلسفية المحكمة^(٢٣). والحقيقة أن على الباحث في الفلسفة للرجوع إلى الأصل اليوناني الذي لبثت عنه المحدثون.

(ج) الاصطلاح اللاتيني المنقول من المترجمات العربية القديمة، فمن الأمر للمعاد ذكر أهمية الفلسفة العربية كأساس لكل فلسفة العصور الوسطى والحديثة فمن الممكن دراسة نشأة المصطلح الفلسفي العربي للنشأة والتطور والتغيرات التي طرأت على المصطلح العربي، هي دراسة حضارية في المقام الأول تبحث في نشأة وتطور الحضارة العربية الإسلامية وهي لازمة لتأسيس أي عمل فلسفي جاد، تتبع ذلك دراسة صفات العصور الوسطى دراسة مقارنة مع الفلسفة العربية فلا نكتفي فقط بالمقدمات اليونانية بل بالنتائج، ومن الجذور تعرف الثمار والثمار هي ما حصلته الفلسفة الغربية عن العربية" ويعي ماسينيون ذلك تماماً حين يتحدث عن سيجر دي برابنت Siger de Brabant^(٢٤) وهو رئيس تلاميذ ابن رشد في الغرب اللاتيني، ويتحدث عن تأثير الكلام والمكلمين العرب من يهود ومسلمين على علم

(٢٢) ماسينيون ص ١٠.

(٢٣) ماسينيون ص ٢.

(٢٤) ماسينيون ص ٥٢.

للکلام عند النصاری شرح القديس توماس الأکوينی علی ابن رشد^(٢٥) وعلی الترجمات اللاتینیة للمصطلحات الفلسفیة الإسلامیة أخذ الفلاسفة المحدثون: بیكون وديکارت ولینتزر وسبینوزا^{٢٦} فقد استخدموا الاصطلاحات اللاتینیة المأخوذة عن العربیة. بل إن المترجمین لهذه الاصطلاحات قد قلّدوا مؤسسیها تقلیداً أعمی^(٢٦).

(د) وقرن ماسینیون الأصل للغوی والیونانی بالإضافة إلی ترجمة اللاتینیة بالمصطلح العربی المستحدث، فهو يتناول (الحدود) للمصطلحات العربیة بعد أن تم استقرارها فی عهد الفارابی، وینکر مع کل مصطلح لأرسطو المصطلحات العربیة عند إخوان الصفا والغزالی وابن رشد.

کل هذه الخطوات تضعنا فی إطار تاریخ للفلسفة أو تاریخ الفلسفة العربیة إلا أن ماسینیون لا یکتفی بذلك بل یحاول أن یعرب مصطلحات الفلسفة الحديثة لیلائم بینها وبین مصطلحات الفلسفة العربیة للقيمة لهذا فهو یبحث فی المعنی المعاصر للفظ مثل مصطلح النشوء والارتقاء المترجم عن Evaluation ، وینظر فی هذه الترجمة لیری مدى ملائمتها.

وأخيراً یقارن بین هذه المترادفات المختلفة، لذا نجده قد بین کیف أن اصطلاحات هيجل فی المنطق تختلف عن اصطلاحات أرسطو. وأنه یوجد فی الهند مناطقة قبل تأسیس المنطق الصوری الأرسطی ذی المقدمتين والنتیجة^(٢٧) وهكذا. ولما كانت محاولة ماسینیون تستعین بالتاریخ فیلزم الإشارة إلی ما سبقها من محاولات فی هذا السبیل.

وتتدرج المحاولات للسابقة إلی: محاولات أقرب إلی النموذج والصورة التي یجتنبها ماسینیون ونعنی بذلك المعجم الفلسفی الذی أعد لالاتد، أو محاولات متابعة تعد مصادر، یرجع إلیها، وتكون للمادة الأساسیة لعمله مثل: رسائل أخوان الصفا،

(٢٥) ماسینیون ص ١٠٤.

(٢٦) ماسینیون ص ٣.

(٢٧) یمكن الرجوع إلی الدراسات المختلفة عن الفلسفة الشرقیة خاصة ماكتبه بول ماسون لورسل، محمد غلاب كذلك كتب تاریخ العلم والحضارة، مارتون، ول دیوفنت حیث نجد التأكيد علی وجود مثل هذا النظر العقلی (المنطقی) للشعوب الشرقیة.

وتعريفات الجرجاني، وكتب اصطلاحات الصوفية المختلفة. وهناك محاولات سابقة أنجزت عن طريق غيره من المستشرقين مثل هورتن وآسين بلاسيوس.

فقد وضع لالاند (١٨٦٧-١٩٦٣) المثال والنموذج للعمل الذي يطمح ماسينيون في القيام به. الالاند من الأساتذة الفرنسيين الأجلاء، قام بالتدريس في الجامعة المصرية. وتخرج عليه العديد من أساتذة الفلسفة المصرية الذين درس لهم مع زملائه: برييه، ربي، أسريتيه، وأرجييه وبوابيه كما يذكر د. محمد مصطفى حلمي في تقديمه لترجمة محمود الخضيرى لمقال ديكرات عن المنهج^(٢٨) وكذا يوسف كرم في تاريخ الفلسفة الحديثة والفكرة الأساسية التي انطلق منها لالاند في (المعجم النقدي للفلسفة) والتي — اعتمد عليها — ماسينيون في مشروعه هي أن الحقيقة ليست نتاجاً لمفكر واحد بل تتكون وتتحدد بالتعاون والاتفاق بين العقول المختلفة كما يظهر في الفقرة الثالثة من المحاضرة الأربعين "طريق الحق".

ويرجع إلى تعاون لالاند مع إكسافيير ليون Xavier leon قيام الجمعية الفلسفية الفرنسية بالعمل المعجمي يقول ماسينيون: "من التأليفات العامة التي نستفيد منها (في المحاضرات) ما ظهر في الجمعية الفلسفية الفرنسية في ١٩٠٢ تحت عنوان Vocabulaire Technique Critique Philosophie وقد كان لالاند^(٢٩) من أهم القائمين بالعمل وبضيف: "وقصدى أن أسلك في كل باب من أبواب القاموس هذا الطريق"^(٣٠). كانت إذن أعمال الجمعية الفرنسية وجهود لالاند نموذجاً أمام ماسينيون لمعجم نقدي فلسفي أراد تأسيسه في اللغة العربية، لكن من خلال مصادر أخرى أعطته المادة العلمية لصياغة خطته فما هي هذه المصادر؟

هناك العديد من الجهود التي بذلت في هذا السبيل بعضها ذكره ماسينيون وبعضها الآخر لم يذكره، ويستخدم ماسينيون هذه الجهود كأدوات في بحثه، يستمد منها مادته العلمية التي يفرط في بيانها أحياناً بحيث تطغى على هدفه. وماسينيون

(٢٨) د. محمد مصطفى حلمي: مقدمة تقديم ترجمة الخضيرى لكتاب ديكرات "المقال في المنهج" ط ٢ دار الكتب العربي بالقاهرة ص ٤٧.

(٢٩) Andrt Lalanda: Vocabulaire Technique et Critique De la philosophie, Presses Universitaires De France, 13e edition, 1980.

(٣٠) ماسينيون ص ٢.

على وعى بقيمة تلك الجهود ليس عمل الاصطلاحات التي نريدها ببدعة إنما قد سبقنا إليها كثير في الشرق وفي الغرب قد صنف القدماء والمحدثون في الكتب في مبحثنا شيئاً ليس بالقليل^(٢١) يذكر منها ماسينيون :

رسائل إخوان الصفا: التي يعتمد عليها اعتماداً أساسياً يذكرها في كل محاضراته تقريباً وهو دائماً يقرنها بأرسطو بحيث يذكر المصطلح الأرسطي ويليه إخوان الصفا الرسائل مهمة إذن استخدمت في العصور الوسطى وتهمنا في مبحثنا، وكلها حدود كثيرة كدائرة معارف ويذكر أيضاً مفاتيح العلوم للخوارزمي وما بعد الطبعية لابن رشد خاصة، في مبحث الجوهر وبيان أصله للغوى الفارسي واليوناني Ousia.

والجزء الأول من إحياء علوم الدين للغزالي (باب من ألفاظ العلوم) ويشير ماسينيوس إلى ما سيستخدمه من صفحاته في الأحياء (من ٢٤ حتى ٢٩). ويستخدم أيضاً العديد من كتب الغزالي مثل: التهافت، المقصد الأسنى، معيار العلم.

ويلاحظ أن ماسينيون يركز على كتب التصوف كمصدر للمادة العلمية للمعجم أكثر من غيرها فهي من الكتب التي لا بد لنا من الرجوع إليها^(٢٢) وللصوفية هم الذين أسسوا تقريباً علم الاصطلاحات. ومن كتبهم التي يشير إليها: التعرف على مذاهب أهل التصوف للكلاباذي والرسالة القشيرية^(٢٣) وكشف المحجوب للهجویری^(٢٤) والشطحات لروزبهان البقلي^(٢٥) واصطلاحات الصوفية لابن عربي^(٢٦) والتعريفات للجرجاني والنجاة لابن سينا ويستشعر القارئ أن هناك

(٢١) نفس المصدر ص ٥.

(٢٢) ماسينيون ص ٦.

(٢٣) يعتمد ماسينيون هنا على الرسالة القشيرية وفي المولد التي كتبها بدائرة المعارف الإسلامية: خراز - الشبلي.

(٢٤) يذكره ماسينيون في مولد: خراز - الشبلي - سهل التستري - الترمذی - زهد - حلول.

(٢٥) انظر مادة الشبلي بدائرة المعارف الإسلامية، للترجمة العربية ج ١٢ ص ١٦٥، ومادة شطح.

(٢٦) انظر دائرة المعارف الإسلامية ج ٨ ص ١٨١ (زاهد)، ج ١٠ ص ٤٥ حيث يعتمد على الفتوحات المكية.

بعض المصادر التي لم يذكرها ماسينيون مثل: رسالة الحدود لابن سينا وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، وكتاب أبي البقاء الحسيني الكفوي (الكليات).

ولا يكتفى ماسينيون ببيان الكتابات العربية التي تمده بالمصادر بل يذكر جهود الغربيين من المستشرقين في هذا السبيل، فهم وإن كانوا لم يؤسسوا قاموساً للاصطلاحات الفلسفية العربية حتى وقتنا الحاضر إلا أنه يشير إلى اثنين منهما ذكر أنهما يقومان بذلك هما: أسين بلاتويس المستشرقين الأسباني الذي عني بالبحث العلمي في تاريخ الإسلام الروحي في أسبانيا، وقدم دراسات مهمة عن ابن عربي والغزالي وابن حزم وابن مسرة. ولا ندري إن كان أنجز ما أشار إليه ماسينيون أم لا؟ فلم يأت في سيرته التي قدم بها د. بدرى ترجمة لكتاب عن ابن عربي أي ذكر لمثل هذا العمل^(٢٧). والثاني هو المستشرق الألماني هورتن Horten (١٨٧٤-١٩٤٥)، الأستاذ بجامعة بينا والذي كتب عن "النظريات الفلسفية للفقهاء المتأملين في الإسلام" اعتماداً على مصادر أصلية ١٩١٢، وفلسفة الإسلام في علاقاتها بالنظريات الفلسفية بالجزء الغربي من الشرق ١٩٢٤، والجزء الخاص بفلسفة الإسلام — الطبعة الحادية عشرة من كتاب لوبرفيج ١٩٢٧.

وما زالت المحاولات اللاحقة لعمل ماسينيون — والساعية نحو تأسيس معجم مصطلحات فلسفي — غير مرصودة، وإن كان هناك اهتمام أكاديمي منذ الخمسينات بعمل مثل هذا المعاجم. ويمكن الإشارة إلى المحاولات المبكرة مثل مصطلحات علوم لفلسفة الحديثة لأمين بك واصف^(٢٨) أما المحاولات الأحدث، والتي أشرف عليها مجمع اللغة العربية فتظهر نواتها في كراسة أصدرها المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بمصر عن (المصطلحات الفلسفية) أعدها بدوي وزكي نجيب والفندي وعفيفي، وظهرت هذه النواة بعد ذلك في المعجم الذي أصدره المجمع بإشراف د. الطويل وهو معجم خاص بالمصطلحات والمذاهب يفي توحيد المصطلح دون التوسع في التفصيلات أو الشرح أو التحليلات — مثله في ذلك مثل المعجم الذي أصدره كل من يوسف كرم ومزاد

(٢٧) د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة ترجمته لكتاب بلاتويس: ابن عربي، الأجلو المصرية القاهرة ١٩٦٥.

(٢٨) أمين واصف بك، مصطلحات علوم لفلسفة الحديثة، للمجمع الملكي المصري، القاهرة د. ت.

وهبه، والذي ظهر بعد ذلك أكبر حجماً باسم مراد وهبه منفرداً في ضعف حجمه الأول^(٣٩).

وهناك ترجمات لمعاجم وموسوعات فلسفية إنجليزية وروسية، الأولى أشرف عليها د. زكي نجيب محمود^(٤٠)، والثانية ترجمة للقاموس الفلسفي الروسي قام بنشرها سمير كرم.

يضاف إلى ذلك بعض المعاجم الخاصة بموضوع أو فيلسوف بمفرده وهي أشبه بدلائق للكتب يخصصها أصحابها للموضوعات التي يعالجونها، مثل ذلك قاموس المصطلحات الهيجلية الذي أعده إمام عبد الفتاح في العدد الخاص عن هيجل من الفكر المعاصر القاهرية وأيضاً في المنهج الجبلي عند هيجل^(٤١).

ثم هناك محاولات أخرى يمكن الإشارة إليهما لاشتراكهما معاً في عدة خصائص، الأولى محاولة - ميل صليبا التي صدرت أولاً في مجلة المجمع العلمي في دمشق ثم اكتملت في مجلدين تحارزت صفحاتهم ١٤٨٥ صفحة^(٤٢)، والثانية نجدها لدى الجبلي في "المعين" وهو قاموس فلسفي حديث ظهرت بذوره في أعمال مؤتمر مجمع اللغة العربية بالقاهرة^(٤٣)، وكلاهما يمتاز صاحبه بالباع الطويل في العربية بالإضافة إلى ثقافته الفرنسية التي تظهر في شأيا العملين. وهناك أخيراً الموسوعة الفلسفية التي يضطلع بها د. بدوي والموسوعة الفلسفية العربية التي يصدرها معهد الإنماء العربي ببيروت وهي عمل ضخم في ثلاثة مجلدات ظهر

(٣٩) قرن يوسف كرم، يوسف شلالة، مراد وهبه: المعجم للفلسفي، ط٣، دار الثقافة الجديدة،

لقاهرة ١٩٨٠، القاهرة ١٩٨٠، راجع مقدمات وهبة لطبعات المعجم الفلسفي المختلفة.

(٤٠) Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers. أشرف على ترجمتها وراجعها وأضاف إليها شخصيات إسلامية د. زكي نجيب محمود، والأنجلو المصرية. للقاهرة ١٩٦٣.

(٤١) د. إمام عبد الفتاح: دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع. للقاهرة ١٩٨٥ ص ٣٣٧ - ٤٠٦ والمنهج الجبلي الخاتمة، دار المعارف، القاهرة.

(٤٢) د. جميل صليبا: المعجم للفلسفي في جزئين، دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان ط ٧١١ - ١٩٧٣.

(٤٣) د. محمد عزيز الجبلي: المعين في مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية، دار الكتاب المغربي ج١ - ١٩٧٧.

للمجلد الأول والثاني^(٤٤). بعد ذلك ينبغي علينا أن نتوقف أمام البنية الداخلية لعمل ماسينيون محاولين. قراء خطته الأولى من خلال العمل الذي قدم مبنين مدى اتفاقه مع المعيار الذي قدمه ماسينيوس نفسه.

١- بين للمعجم والتاريخ :

إن مشروع ماسينيون الذي عرضه في محاضراته هو محاولة في دور التحقيق وعمل أولى وتحضير لعمل أكبر، ربما تكون أجزاء منه قد ظهرت في كتابات ماسينيون اللاحقة بصورة أو بأخرى^(٤٥)، إلا أنه بالنسبة لنا أملا في حاجة إلى التحقيق، فمحاولة تأسيس قاموس عربي للأصطلاحات الفلسفية الشرقية والغربية هدف وغاية وحلم، وإن كان لم يتحقق بعد فهناك محاولات عديدة فردية وجماعية نحو صياغة مثل هذا القاموس. وبالطبع فإن القاموس العربي للأصطلاحات الفلسفية ليس هو فقط القاموس المكتوب باللغة العربية مثل "المعجم الفلسفي" الذي أصدره مجمع اللغة العربية بفضل مذكور وإشراف د. توفيق الطويل. ولا هو القاموس المترجم الذي يضاف إليه أسماء الإعلام العرب: ابن سينا، ابن رشد، ابن خلدون.. إلخ، "الموسوعة الفلسفية المختصرة" بإشراف د. زكي نجيب محمود. ولا هو المعجم الذي ينقل المصطلحات الفلسفية الغربية مع بعض آراء الفلاسفة العرب محتكياً القواميس الغربية أو متخذاً بعض المعاجم (معجم لالاند) مثلاً ونموذجاً كما نجد لدى صليبا ومراد وهبه. بل إن هذا الهدف والحلم والغاية مازال معجم في طور التكوين ينطلق من اللغة العربية متخذاً وجهة نظر حضارية في كل تاريخ الفلسفة، لا يكتفي بنقل المادة الغربية وترجمتها والتطبيق عليها، بل هو نحت في اللغة والفكر لاشتقاق مصطلحات جديدة كما نجد ذلك بصورة أولية لدى الحبابي.

فالقاموس العربي هو الذي يتخذ موقفاً موحداً من كل تاريخ الفلسفة ويملك رؤيته الخاصة والمحددة لكل المصطلحات الفلسفية بل وله مصطلحاته المختلفة،

(٤٤) من زيادة (محرر): الموسوعة الفلسفية العربية معهد الإتمام العربي جـ ١ بيروت ١٩٨٦، والمجلد الثاني بسميه، ١٩٨٨.

(٤٥) نخص بالذكر هنا دراسته (بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوف الإسلامي) باريس ١٩٢٢.

يبدأ من الأصول للقيمة العربية التي حفظت لنا التراث الفلسفي اليوناني، ويبدأ من الأصول الغربية التي ترتبط بتاريخ الفكر الغربي. أى أن لهذا القاموس هويته العربية الحضارية التي تميزه. وهذا القاموس لم يقدمه لنا ماسينيون وإن كان يسعى إلى تقديمه وتحديد أطره في هذه المحاضرات، والسؤال إلى أى مدى وصل ماسينيون في سعيه نحو هذا الهدف؟ هذا ما سيتضح من بيان حدود هذه المحاولة وصلتها بالتاريخ.

لم يقدم ماسينيون معجماً أو قاموساً بل حدد طريق تأسيس مثل هذا القاموس في محاضراته. وقد كان له فضل السبق في إرساء قواعد اللغة الفلسفية لتكون أساساً بعد تلك لمعرفة طلابه بالمذاهب الفلسفية. وحتى نتضح للصورة أكثر نتساءل ما هي هذه المحاضرات؟ وفي أى مادة كانت؟ وما الهدف منها؟ ومن المعلومات التي لدينا نعرف أن هذه المحاضرات ألفت بالجامعة الأهلية في العام الدراسي ١٩١٢ - ١٩١٣ وبالتحديد من ٢٥ نوفمبر ١٩١٢ حتى ٢٤ إبريل ١٩١٣. وهي عبارة عن أربعين محاضرة في الفلسفة ضمن ثمانية مقررات يدرسها طلاب الجامعة الأهلية حينذاك من بينها دائماً مقرران في الفلسفة إحداهما محاضرات ماسينيون موضوعنا الحالي، والثاني هو ما كان يقوم بتكريسه طنطاوى جوهرى عن الفلسفة العربية وعلم الأخلاق.

وقد سبق ماسينيون في للتدريس بالجامعة المصرية وتلاه عدد، من الأساتذة المستشرقين والعرب أمثال: سنتيلانا (١٨٤٥-١٩٣١) ونالينو^(٤٦) والكونت دى جلاززا^(٤٧) وكذا سلطان بك محمد وطنطاوى جوهرى^(٤٨) ثم في فترة لاحقة أعضاء

(٤٦) سنتيلانا، مستشرق إيطالي درس بالجامعة الأهلية ١٩١١ "محاضرات في تاريخ المذاهب الفلسفية".

(٤٧) الكونت دى جلاززا: مستشرق إسباني، عاش بالقاهرة دروس لمدة طويلة بالجامعة الأهلية سنوات ١٩١٤ - ١٩٢٠ وبمدرسة المعلمين العليا بالقاهرة، نشر جزء من محاضراته في كتابين عن الفلسفة العامة وتاريخها ١٨ - ١٩١٩، الفلسفة العامة وتاريخها ١٩ - ١٩٢٠.

(٤٨) سلطان بك محمد: درس بمدرسة الحقوق بالقاهرة وعمل مدرساً بدار العلوم ثم انتدب للجامعة الأهلية ومن كتبه: "الفلسفة العربية" و"الأخلاق" القاهرة ١٣٢٩هـ.

البعثة المصرية بعد عودتهم مثل على أحمد العناني، ومنصور فهمي^(٤٩). ونتوقف عندما سبق ماسينيون من المستشرقين أغنى نلنيو وسنيتلانا ونشير إلى أن حصيلة محاضراتهما بالجامعة كانت نماذج من الأعمال المهمة هي: تاريخ المذاهب الفلسفية وهي دروس في التعاليم الفلسفية ألقاها سنيتلانا حول العلاقة بين الفلسفة اليونانية والمذاهب الإسلامية بهدف التحقق مما اكتسبته كل فرقة من اليونان وكيف أفرغته في قوالب الإسلام. مستخدماً منهج التأثير والتأثر الأثير لدى المستشرقين مصدراً بعض الأحكام حول الفلسفة الإسلامية تحتاج إلى نقاش ومراجعة.

بينما قدم نلنيو وكان له تأثير كبير — هو تأثير .. الجامعة على أدباء ومفكرى مصر في هذه الحقبة المزدهرة — قدم تاريخ الفلك عند العرب" ولكل من هذين العاملين أهميتها هنا. يشير إليهما ماسينيون ويقتبس منهما في محاضراته التي اتخذت معها تلك المنحى التاريخي، فهي تدور حول تاريخ المذاهب (المصطلحات) الفلسفية في الإسلام، وعنوانها تاريخ الاصطلاحات الفلسفية بالجامعة المصرية. وهو أستاذ تاريخ الفلسفة "الذى يقوم بتدريس مادة الفلسفة الحديثة" — المقصود للفلسفة العلمية — كما يقول د. طه حسين الذى ألقى عليه وعلى دفته هذه المحاضرات فقد انتدبته الجامعة المصرية أستاذاً لتاريخ الفلسفة" فالتقى بالعربية في تاريخ المصطلحات الفلسفية أربعين محاضرة^(٥٠) أى أنه أستاذ تاريخ الفلسفة وتاريخ الفلسفة الحديثة ومحاضراته في تاريخ المذاهب الفلسفية.

هذا هو الإطار والشكل العلم للمحاضرات التى كان محتواها يتأرجح بين التاريخ والمعجم، أما عن التاريخ .. فالمقصود: تاريخ الفلسفة العربية، فهو يبين "الطريق الذى اخترناه لتبيان تاريخ الفلسفة العربية"^(٥١) ويقول: "المقصود من هذه المحاضرات إنما هو إيجاد طريقة في تاريخ المذاهب الفلسفية" "وقد اخترنا أن

(٤٩) الدكتور منصور فهمي (١٨٨٦-١٩٥٩) ولد بالدقهلية والتحق بمدرسة الحقوق العليا، وأُرسل في أولى بعثات الجامعة الأهلية إلى باريس للحصول على الدكتوراه في الفلسفة وكانت عن "حالة المرأة في الإسلام" عاد للتدريس بمدرسة المعلمين، وعين أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب ثم عميداً لها ومديراً لدار الكتب المصرية.

(٥٠) د. طه حسين: أستاذى وصديقى ماسينيون" الكتاب التذكارى لوفاء ماسينيون دار السلام لقاهرة ١٩٦٢.

(٥١) ماسينيون: محاضرات من ١.

نرجع في تاريخ الفلسفة ... أي أنه يؤرخ للفلسفة (العربية) من جهة والمصطلحات الفلسفية من جهة ثانية (تأسيس قاموس فلسفي عربي" يقول: "وقصدى أن أسلك في كل باب من أبواب القاموس هذا الطريق.."، "فالمحاضرات تتأرجح بين التاريخ والمعجم كما يتضح من عبارات ماسينيون نفسه الذي يبين أن الطريق إلى تأسيس هذا المعجم هو المحاضرات التي ذكرناها". ويمكن القول ونحن على قدر كبير من الصواب أن ماسينيون يحاول من خلال الفلسفة وتاريخها أن يعطى مادة تصلح أن يقوم نفر من طلابه بتنظيمها وترتيبها على حروف المعجم فيما بعد لصياغة قاموس فلسفي أشبه بالمعجم الذي وضعته للجمعية الفلسفية الفرنسية.

٢- المادة والمنهج :

ذكرنا تأرجح ماسينيون بين التاريخ والمعجم، وتردده بين تاريخ الفلسفة العربية وقاموس المصطلحات الفلسفية، أي أننا في الجزء السابق كنا بصدد الحديث عن الخطة التي كان يسعى ماسينيون لتحقيقها. وفي هذا الجزء سوف نتناول العمل الذي قام به بالفعل، أي نتجاوز الخطة الطموح إلى التحقيق لأعلى وإن كنا نود أن نشير إلى أن النص الذي بين أيدينا للمحاضرات لا يمثل ما قدمه ماسينيون تمثيلاً فعلياً، فقد أكمل ماسينيون الجزء الأخير للمحاضرات التي بدأها أحد تلاميذه بالجامعة المصرية، ومن هنا فإن بعض القصور قد يكون مرده إلى الطالب - كاتب المحاضرات - وليس إلى الأستاذ ومما يؤكد هذا الموقف من جانبنا أننا لم نعثر من المحاضرات إلا على صورتين لنسخة واحدة كتبها الطالب توفيق حامد المرعشلي^(٥٢) إحداهما بمكتبة المعهد العلمي للفرنسي للدراسات الشرقية بالقاهرة والثانية بمكتبة الدكتور عثمان يحيى والتي وجدنا بها كثير من الإضافات التي جعلتنا نعتمدها معاً في هذا العرض للتوثيق.

(٥٢) درس توفيق حامد المرعشلي بالجامعة الأهلية مع طه حسين وكانا تلميذين لماسينيون، والمحاضرات التي بين أيدينا هي حصيلته كتابته لمحاضرات ماسينيون. وكان ضمن سبعة حصلوا على الدكتوراه من الجامعة الأهلية، عمل مدرساً بالخبوية الثانوية. أول من أخذ درس التربية الوطنية بالمدارس المصرية عام ١٩٢٦-٢٥. كتب في التاريخ والتعاونيات كتب عديدة.

لن نتناول العمل بالتعليق على المحاضرات واحدة تلو أخرى، ولن نلجأ إلى تقسيم المحاضرات إلى مجموعات بعضها خاص بمصطلحات المنطق والرياضيات أو الطبيعيات والحياة والنفس، أو الاجتماعية والإلهيات، وتصنيفها وبيان حدود العمل وإنجازته على الوجه التالي:

تنوزع الحصيلّة العلمية بين نوعين من المواد هما: المصطلحات والأعلام وكلا النوعين لا يقتصر فقط على اللغة العربية بل يمتد إلى الفرنسية، ويمكن الرجوع إلى الفهارس العديدة في نهاية المحاضرات التي وضعها ماسينيون حيث نجد الآتي: بالنسبة لأسماء المؤلفين (الأعلام) نجد فهرسين: الأوروبي صفحة ١١٣، ١١٤ والعربي صفحة ١١٥، ١١٦ ونلاحظ على هذا الفهرس الخاص بالأعلام ما يلي: الربط بين أرسطو وإخوان الصفا، الغزالي بسكال، برجسون والرازي. والفهرست الثاني للمصطلحات الفرنسية والعربية يقدم الأول تحت عنوان Table des technique en francais latin et grec Vocabulaire des terms techniques de la philosophie en arabe. في صفحات ١١٧، ١١٨، ١١٩ ثم الاصطلاحات العربية صفحات ١٢٠، ١٢٣. وكما هو واضح فإن العنوان الفرنسي لفهرس المصطلحات يشي بصلّة ما بين مشروع ماسينيون وعنوان قاموس لالاند.

ويمكن تقديم الملاحظات الآتية على محاولة ماسينيون :

يتصف هذا العمل بأنه ليس قاموساً غريباً مضافاً إليه هوامش عربية، أي أنه في الأساس محاولة تحت المصطلح الفلسفي العربي أو العنود عليه من خلال مادة تاريخ الفلسفة العربية. وهو قاموس غير منفصل عن الجهود الشرقية والغربية. فكما يذكر اليونان لا يغفل عن الهند في صفحات عديدة^(٥٣) ومع ابن قزمان من الأندلس يذكر عمر الخيام من فارس، ومع هيرودوت يذكر مؤرخ الصين sse ma taien ٢٠٠ ق. م. ومن هنا ضرورة قراءة متأنية للأعلام لا تقتصر على الفهرس بل تبني أساساً على النص ذاته والسياقات المختلفة للأعلام داخله.

(٥٣) ماسينيون: محاضرات ص ١، ص ١٠١.

ويأتي في المقدمة أرسطو الذي يحتل للمكانة الأولى. ويذكره ستا وستين مرة في ثلاثين صفحة^(٥٤)، ذكر بعضها ماسينيون في الفهرس وأغل ذكر صفحات أخرى أشار فيها إلى أرسطو بالفعل، وصورة أرسطو عند ماسينيون هي صورة صاحب الاصطلاحات الفلسفية المحكمة التي لم يعلمها الحمصي في ترجمته لكتاب أفلوطين ومن هنا نسبة لأرسطو وهو مرتبط بمصطلحات العدد والرياضيات والطبيعات وما بعد الطبيعة^(٥٥). وهو يقابل هيجل الذي ذكره ماسينيون سبع مرات^(٥٦) منها أربعة يقابل فيها بينهما، وحين يتحدث عن مصطلحات المنطق يقرؤها عند أرسطو ويضيف استنتاجها في مذهب هيجل يقول: وحدود المنطق بقيت على حالها ومؤسسها أرسطو، وهيجل هو أول من بدلها وغير في أصول أرسطو^(٥٧) أنها جزئيات من خواطر هيجل إلا أنها تعتمد على مبادئ أرسطو. ومن هنا نجد أن لغة ماسينيون كما يظهر من الإحصاء السابق أرسطية وليست هيجلية، يونانية وليست معاصرة فهو يتبنى الأرسطية مفهوماً واصطلاحاً ولا يتساوى أرسطو عنده بهيجل على الرغم من ازدهار الهيجلية في تلك الفترة، فالكثير من المفكرين يرفضان هذه التسمية فقد: "لتي هيجل باستنتاج جديد يعتقد بصحته، وأن أكثر علماء أوروبا يعتقدون بهذا المذهب ولا يودون أن يسموا بالهيجلين".

ويبدو أن ماسينيون قد فهم هيجل خطأ، ذلك لأنه فهمه عبر أرسطو: فالمنهج الجدلي بخطولته للثلاثة "العدم، الوجود، الصيرورة" (أسس على النظام المنطقي المعروف (للمصورى) المقدمة الكبرى فالصغرى فالنتيجة" بل إن تجديد هيجل وانتقاده لمنطق أرسطو قائم على مبادئ أرسطو^(٥٨) وهو — أى هيجل — عنده من السفسطائية "مثل جرجيامس الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد وهيجل الذي عاش في القرن التاسع عشر بعد الميلاد"^(٥٩) وهو يتحدث عنه في المحاضرة

(٥٤) يذكر ماسينيون أرسطو في محاضراته صفحات ٢، ٤، ١٦، ١٩، ٢١، ٢٧، ٢٨، ٣٧،

٤٥، ٤٩، ٥٠، ٥٢، ٥٩، ٦٢، ٦٥، ٦٦، ٧١، ٧٣، ٧٧، ٧٩، ٨٥، ٩٤، ٩٩.

(٥٥) للمصدر السابق ١٩، ٢١، ٢٧، ٢٨، ٣٧، ٧١، ٧٣، ٧٧، ٧٩.

(٥٦) نفس المصدر ص ٥، ٧، ٨، ٥٤، ٧٩، ٧٧، ٨٦.

(٥٧) نفس المصدر ص ٧.

(٥٨) نفس المصدر ص ٨.

(٥٩) للمصدر، نفسه ص ٥.

تدنية وتعشرين عند الحديث عن (مذهب الإجبار الروحاني في التاريخ) وما
التاريخ عندهم إنما إيجاد العقل الكلي بنفسه، إلا أنه يجمع معه كل من ميكافيلي في
قوة إرادة نيرنس واسينوزا في رسالة في اللاهوت والسياسة^(١٠) وهو (هيجل)
مع هيكل Haeckel من فلسفة وحدة الوجود^(١١) وينكر معهما اسمها مغموراً تماماً
في تاريخ الفلسفة هو p. Carus مدرس في شيكاغو — يرى وحدة الفلسفة لا وحدة
لوجود^(١٢).

ماسينيون ابن أرسطى يفضل المعلم الأول على هيجل صاحب المثالية
المطلقة، بل يفضلها أيضاً على فيلسوف فرنسا الكبير ديكارت^(١٣) الذي يشيد به
نوماً ويعطى له الأولوية، فهو يذكر عشرين مرة. ولديكارت بالطبع وضع تأثير
لدى ماسينيون يختلف عن غيره من الفلاسفة. فهو من الفلاسفة والرياضيين معاً
مثل نصير الدين الطوسي^(١٤) وهو الذي اخترع الهندسة التحليلية وينسب ماسينيون
نظرة الذرة لمؤسسا ديكارت^(١٥).

وديكارت هو الذي أضاف علة خامسة (العلة المنطقية) ولا يكتفى ماسينيون
بالإشارة إليه في مسائل الرياضية والهندسة بل يذكره أيضاً في مسائل الحياة: فهو
من "الأكيون" الذين "يعتقدون أن المادة لها حركة دائية وأن الحياة حركة للمادة".
ومن الغريب هنا أن يقرنه بمواطنه وخصمه جامسدى^(١٥). وهو مع أفلاطون من
الواقعيين للقاتلين بأن الاسم له وجود خاص خارج عن الشيء^(١٦). ويذكره أيضاً
نون أن ينسب إليه مذهباً أو يعرض رأيه في قضية، بل إنه يتناول أيضاً — حتى
لو لم يكن من المهتمين بالموضوع الذي يعرض له كما جاء في قوله: "أما في

(٦٠) نفس المصدر ص ٦٩. وانظر ترجمة حسن حنفى لرسالة اسبينوزا في اللاهوت والسياسة،
مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

(٦١) ماسينيون محاضرات ص ٧٧.

(٦٢) انظر صفحات ٢، ١٨، ٢٣، ٢٨، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٨، ٥٣، ٦٩، ٧٤، ٧٩، ٨٧، ٩٨.

ص ٢٩، ٥٤، ١٠٥ حيث يذكره مرتين.

(٦٣) ماسينيون ص ١٨.

(٦٤) المصدر نفسه ص ٢٩.

(٦٥) المصدر نفسه ص ٣٧، ٣٨.

(٦٦) المصدر السابق ص ٥٣.

الغرب فإنه غير موجود للعقل المنفعل^(٦٧) وهو مثل النظام الذي يرى أن الإنسان هو الروح وهذا عين مذهب ديكارت. ومن الغريب أنه يعود في المحاضرة السادسة والعشرين عن التاريخ ليجعل من ديكارت فيلسوف الإيجاري المادى مع مونتيسكيو وكومت وتارد وكروتشه وماركس مؤسس فلسفة مذهب الاشتراكيين^(٦٨).

ديكارت الذى جعله ماسينيون من فلسفة الإيجار المادى هو "واضع برهان الكمال"^(٦٩) وهو القائل بالوضوح والتمييز والبدهى كيقين للعقل وهو الذى رتب العلوم على شكل الشجرة (تصنيف ديكارت للعلوم وحين يتحدث عن الفلسفة والمصطلح الدارج يجعل من ديكارت (الفرنساوى) رئيس مذهب جديد فقد نقل مفكراته Meditation (للتأملات) وهى أصلاً باللاتينية إلى الفرنسية^(٧٠). ويقارن ماسينيون تلاميذ ديكارت بـتلاميذ الأشعرى فى توسعهم فى مذهب الذرة^(٧١).

وبينما يهتم ماسينيون بأن يؤكد أن ديكارت هو مخترع الهندسة التحليلية وبأنه مؤسس مذهب الذرة الذى نجده لدى ديمقريطس وأبيقور ولوكريس وهى مسألة فى حاجة إلى نظر، فإننا لا نجد نفس الاهتمام لديه فى أن يعطى الأولوية والسبق لابن خلدون فى تأسيس علم العمران أو الاجتماع أو فلسفة التاريخ الذى يرجع إليه الفضل الأول فى طرح موضوعاتها وبيان مسائلها.

على الرغم من أنه يذكر ابن خلدون ثمان مرات، وهو عنده يقدم نوعاً من التاريخ العلمى^(٧٢) ويشير إليه عند الحديث عن اللغة فأهمية ابن خلدون لغوية (ص ٨٥، ٨٨). وتصنيفه للعلوم أساس الفنون السبعة فى أوروبا^(٧٣) ويضع ابن خلدون بين الاعتقاديين مع كل من "ابن تيمية وابن القيم الجوزية والإيجى والتفتازانى وابن خلدون"^(٧٤). على الرغم من أنه يشير إلى طلاب بالرجوع إلى المقدمة إلا أننا لا

(٦٧) المصدر السابق ص ٦٩.

(٦٨) نفس المصدر ص ٧٤.

(٦٩) نفس المصدر ص ٧٩.

(٧٠) ماسينيون ص ١٠٥.

(٧١) المصدر السابق ص ٦٨.

(٧٢) نفس المصدر ص ٨٥ - ٨٨.

(٧٣) نفس المصدر ص ٨٦.

(٧٤) نفس المصدر ص ٩٣.

نجد أية إشارة إلى تأسيس ابن خلدون لعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ، ولا بيان مسبقته فيهما، تلك المسألة التي تنبئ إليها كثيراً من الغربيين. ولذا فإننا نلاحظ أن هذا الموقف من الفيلسوف العربي ابن خلدون الذي يتخذه ماسينيون (أستاذ علم الاجتماع الإسلامي بالكلية دي فرانس - فيما بعد -) يختلف عن موقفه من نيكارت الفيلسوف الفرنسي الذي يجعله مؤسس للذرة وصاحب علة خامسة.

ولا يقتصر اهتمام ماسينيون بديكارت فقط من للفلسفة الفرنسيين، بل يقدم لنا ما يقرب من ثلاثين فيلسوفاً فرنسياً هم: رينان ويذكره (١٤ مرة). ويذكر برجسون صاحب الكتب المشهورة في علم النفس وغيره من علوم الفلسفة^(٧٥) الذي جند مذاهب الحيويين ببرايمين جديدة في زماننا ويذكره ١٢ مرة، فقد دقق في بنووية العين^(٧٦) وهو يقول مثل ابن عربي بالخلق كل وقت^(٧٧) ويذكر أيضاً كومت Comte ثمان مرات وكذلك روسو الذي يذكره ستة مرات. ويتناول في مجالات بعيدة تماماً عن المواضيع الذي يوضع فيه عادة، فهو يتحدث عنه في حديثه عن الطبيعة والوجود ويذكره بعد أرسطو مباشرة روسو للفرنساوي يستعمل الطبيعة بمعنى الحالة الأولى للصالحه من كل شيء مثل الإنسان الأول قبل التمدن والطفل قبل التعليم، ولكن بعد المخالطة بخرج من الطبيعة ويندرج تحت الفساد^(٧٨). وهذا الرأي أياً كانت مناقشتنا له إلا أنه أقرب إلى فلسفة التاريخ والسياسة منه إلى مباحث الميتافيزيقيا والأنطولوجيا وهو السياق الذي يستخدمه فيه ماسينيون. فروسو يتحدث عن تصور ما للطبيعة الإنسانية لكنه لا يبحث في الطبيعة، فهو حديث عن العقد الاجتماعي الذي يفسره ماسينيون في المحاضرة الرابعة والعشرين بأنه: "حياة الاجتماع نتيجة جهد العقول وأن للترقي الاجتماعي باجتهاد العلماء، (وتلك هي) نظرية الرابطة الاجتماعية عند روسو"^(٧٩) وماسينيون يصحح هذا الفهم Contact social ويجعله سبباً للحركة للفوضوية عند كربوتكين وباكونين^(٨٠).

(٧٥) نفس المصدر ص ٤٥.

(٧٦) نفس المصدر ص ٤٦.

(٧٧) نفس المصدر ص ٧٢، ٥.

(٧٨) المصدر السابق ص ٢٧.

(٧٩) نفس المصدر ص ٦١.

(٨٠) نفس المصدر ص ٦٥.

ويذكر لا مارك ثلاث مرات ومثلها يذكر باستير وميخلسون وكوندياك ولوبون ويذكر مرتين كل من دور كايم وبولنكاريه وتارد، ثم يذكر كلا من جاستدى ودوهيم، وكلودبرنار وتين وفولتير وجويو وبوتروا مرة واحدة بالإضافة إلى ذكر العديد من العلماء الفرنسيين أيضاً حتى لو لم يكن لهم ذلك الوزن العلمي، فمع دارون ولا مارك وسبنسر (أصحاب نظرية التطور من الإنجليز والفرنسيين يذكر فاير Faure والأخير من علماء الحشرات يعيش الآن كفلاح في جنوب فرنسا وله تجارب مهمة وتقيق في غريزة الحيوان من فصيلة الزنابير^(٨١)).

ويلاحظ أيضاً كثرة الاستشهاد بأعلام الصوفية وأصحاب الفلسفات الغامضة، فبالإضافة إلى استخدام الملة الصوفية والتركيز عليها نجد ذكر عدد كبير من المتصوفة والغنوصيين وأصحاب الفلسفات السرية أو الباطنية يذكر أخوان الصفا في معظم صفحات النص (٣١ مرة) فهو يرجع إلى كتبهم (صفحات ٤، ٥، ١٨، ٢٣)، ويربط بينهم وبين أرسطو صفحات (١٠٤، ١١، ١٢، ١٥، ٣٧، ٩٤)، فهم أساس الرياضيات والموسيقى (ص ٢٣-٢٤) ولهم تعريفهم للطبيعة في الجزء الثالث من الرسائل، وللهيولي والصورة (ص ٢٧-٢٨) والحركة (ص ٣٠) والنفس (ص ٢٣) والغريزة (ص ٤٦-٤٧) والعقل (ص ٥٠) ويورد ترتيبهم للعلوم (ص ٨٦) وتقبلهم الثنائية الطبيعة (ص ٩٤) ويقصد بها ثنائية تفسير الوجود عند أرسطو وهي المبادئ الأولى كالهولي والصورة.

ويذكر الغزالي ٣٦ مرة في معظم صفحات المحاضرات من الصفحة الأولى للأخيرة، يستشهد بمعظم كتبه بدأ من الأحياء وما فيه من ألفاظ تدل على معاني العلوم وتفيدنا في بيان المصطلحات حتى "كتاب المتقذ من الضلال" الذي يعده ماسينيون "تاريخ أحوال النفس ويذكره في حديثه عن فلسفة التاريخ"^(٨٢).

ولا يغفل عن أبي عربي — الذي يكتبه أحياناً ابن العربي — ويعتمد على مصطلحاته الصوفية (صفحات ٦، ٨، ٧٥) ويقارنه ببرجسون (٢٤، ٣٩، ٧٣) وهو عنده يقول براء للفلاسفة (ص ٣٤) أي أنه من متفلسفة الصوفية يجمع بين

(٨١) نفس المصدر ٤٧.

(٨٢) المصدر السابق صفحات ١، ١١، ١٢، ١٣، ٢٧، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٥، ٥٧، ٦٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٨٠، ٨٦، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٦، ١٠٥، ١١٠.

العقل والروح (ص ٥٢) ويتخذ منه ماسينيون مصدراً لمعرفة سهل بن عبد الله التستري الذي ذكر في الجزء الأول من الفتوحات المكية (ص ٥٠) وهو — أى ابن عربي باحث محقق يرجع البحث المنسوب إلى الغزالي في "المضنون الصغير" إلى أبي على المسفر السبتي (ص ٥٣، ٩٣) يقول بوحدة الوجود وللغناء المطلق (ص ٥٨، ٧٦، ١٠٥) ومن نتائج مذهبه "أن المعلوم شئ لأن المعلوم عين الموجود" (ص ٧٧) ومن تلاميذ: الصدر الرومي وعفيف الدين التلمساني (ص ٧٧) رد ابن تيمية عليه (ص ٧٦، ٧٧) وتحدث ماسينيون عن نظريته في وحدة الأزمان دون أن يسميها (ص ٨٠ — ٩٦) ويحدد موقعه في تاريخ الفلسفة العربية (ص ٣).

ويتحدث ماسينيون عن القشيري ورسائله (ص ٦، ٥٧٦، ٢) وعن كتاب روزبهان والكلاباذي والعروسي والهجویری^(٨٣). وابن برجان السلمي (ص ٦٢، ٩٣) وأبي سعيد بن أبي الخير (ص ٥٧) والحسن البصري، وابن مسرة، والمحاسبی (ص ٩٢) وعبد القادر الجيلاني (ص ٩٣، ٩٦) وابن سبعين الذي يذكره خمس مرات صفحات (٤٩، ٧٧، ٩٣). وابن سالم والسالمية الذي كتب عنهما في دائرة المعارف الإسلامية^(٨٤) يذكرهما صفحات (٥٠، ٧٦، ٩٢) وأبي طالب المكي الذي يؤكد على أهمية كتابه^(٨٥) وابن عطاء الله (ص ٥٢). ويذكر كل من النابلسي ثلاثة مرات (ص ٧٨، ٨٠، ٩٣) وكذلك الجنيد (٨، ٥٧، ٧٦) والكرخي مرتين (١٨، ٧٨) وابن القارظ (٥٧، ٥٨) ثم الحريري والحريرية والرفاعي (ص ٧٨) والكاشاني (ص ٦) وابن حمزة البغدادي (ص ٥٦).

ولا يغفل عن اهتمامه الأسلمي بالحلاج الذي يذكره عشر مرات^(٨٦) كما يذكر أيضاً الحلاجية. فقد فرق الحلاج بين الإرادة (المشيئة) والأمر بالمعروف، الأمر غير مخلوق أم الإرادة مخلوقة (ص ٥٠). والحلاج شهيد المحبة وقبيل الاشتياق يعرض مذهبه في الحب بعد الحديث عن ستاندال في كتابه الحب

(٨٣) المصدر السابق ٦، ٥٧، ٦٢.

(٨٤) ماسينيون: دائرة المعارف الإسلامية ج ١١ ص ٦٩، ٧٢.

(٨٥) الموضوع السابق ص ٧١، ج ١ ص ٤٥٢.

(٨٦) لخلص ماسينيون للحلاج، ورأى فيه صورة نفسه وكتب عنه دراسات عديدة أهلها رسائله للدكتوراه عن الآلام الحلاج ١٩٢٢.

De l'amour وعند أفلاطون في المأدبة (النأى) وبعد أن يتحدث عن كتب ابن داود الأصفهأنى ويستشهد بأشعار ابن الرومى وابن الفارض، وبعد أن يذكر المأذهب القديمة فى الحب ويعطىها أسماء غريبة مثل: مذهب طالع النجوم (تسديس أو تربيع) ليطليموس، و(الطبيع) لجالينوس والمغنطيس المذكور فى النأى (المأدبة) لأفلاطون يذكر الحب العزى ويتوسع فى المحبة الصوفية متأولاً مذهب الحكمأنين وهم قوم عباد للجمال ينظرون للوجوه الجميلة ويمجدون لكل صورة حسنة (ص ٥٦) نفق طويلاً مع مذهب الحلاج. والمحبة عنده ذلت الإلهية ومحبة العبد للرب أفضل من الإيمان. ويذكر كثيراً من أشعار الحلاج فى الحب والحلول مثل قوله :

للناس حج ولى حج على مكنى تهدى الأضأى وأهى محبتى وسمى
وقوله :

لبيك لبيك يا سرى ونجوى لبيك لبيك يا قصدى ومعناى
أدعوك بل أنت تدعونى إليك فهل نأيت إليك أم نأيت إياى

وهو يبين مذهب فى أن (الأمر عين الجمع) (ص ٥٨) ويظهر ذلك من قولته المشهورة أنا الحق (ص ٧٨) وهو القائل لكل حق حقيقة ولكل خلق طريقة ولكل عهد وثيقة (ص ٨٠) ويحدد ماسينيون له مكانته فى تاريخ الفلسفة العربية (ص ٩٢) ويقارن قياساته فى الطواسين فى التنزيه باب (١١) والحلول مع قياسات Ramon lull للمتوفى سنة ١٣١٥^(٨٧).

٣- بين الحقيقة الفلسفية الواحدة والفلسفات القومية المتعددة :

ومن بين التباينات العديدة بين ما أقترحه ماسينيون فى مشروعه وما قدمه بالفعل تأرجحه بين الميتافيزيقا والتجريب أو الوحدانية والتعددية لأذى ظهر فى التناقض بين القول بحقيقة فلسفية واحدة خالدة وبين القول بفلسفات قومية ودينية متعددة. لقد احتذى ماسينيون فكرة لالاند القائلة بأن للحقيقة نتاج العقول، وليست وفقاً على جهد فرد واحد، وبين ذلك فى خطته بأن مشروعه (لقاموس) جماعى

(٨٧) ماسينيون: محاضرات ٥٨، ٧٨، ٨٠، ٩٢.

يصل إليه طلابه بالتعاون وأطلق على ذلك اسم طريق الحق كما يظهر من قوله: "إرادتنا مائلة إلى حال التأليف والصلح الحقيقي والاتفاق الجوهرى بين الأمم والأشخاص، أملنا أن نصير معاً من الاختلاف إلى الاتحاد الصحيح وطلب الحقائق مع نظام يتضح ذلك من العبارة التى ختم بها محاضراته والتى تذكرنا بمذهب الحلاج وابن عربى فى وحدة الأديان وهى قوله: "جمعنا الله تعالى إلى الأبد فى تحقيقه وتصديقه واستيقاقه سبحانه وتعالى" (٨٨).

وعلى الرغم من هذا الإيمان بالحقيقة الواحدة فالفلسفة كما تظهر فى النص الذى بين أيدينا تبدو مرتبطة بالأديان المختلفة أى دينية، وكذلك للبلدان المختلفة أى قومية إن لم تكن عنصرية. فديكارت فيلسوف "فرنساوى" (ص ٢٧) وهو ينسب إلى العرب (ص ١٨، ٥٣) وكوندياك للفرنسى (ص ٢) ولا يقتصر ذلك على الفلاسفة الفرنسيين فقط فترجمه إلى نوع من الحماسة العاطفية بل يفعل ذلك مع غالبية من يذكرهم من أعلام.

يذكر بوختر الألمانى (ص ٣٨) وفندت Wundt الألمانى (ص ٨٧) وليبنتر الألمانى (ص ٩٨) والعالم الألمانى المستشرق ديترتيشى (ص ٥)، وهيجل أحد الفلاسفة الألمان (٧) وهيجل الألمانى (٨٦) وفولجل الألمانى (ص ٦) وتظهر الغمزات للعنصرية حين يذكر سبرنجر Sprenger الألمانى، عاش فى الهند وخدم إنجلترا (ص ٦) وهورتن الألمانى (ص ٦) و ايسلر Eisler الألمانى (ص ٧) والفيلسوف الألمانى شوبنهاور (ص ١١) وجورج كانتور، وهو فيلسوف ألمانى (ص ٢٠) وحقق الألمانى Wairstress (ص ٢٤).

كما يذكر أشهر المؤرخين الصينيين (١٢٠) ومحمد بن أحمد أفندى الأسكندرانى ١٢١، والعلامة الأسباني Ribera (ص ٨٩) ولسين بلاثيوس وهو أسباني (ص ٦) بالإضافة إلى إسبينوزا الهولاندى الذى يذكره صفحات (٢٧، ٩٨) ودى فريس الهولاندى (ص ٤٥) وفى مجال العلوم يذكر نظرية Sorenzi الهولاندى لونهوك (ص ٤٢). ويذكر بيكون انجليزى* (ص ٨٦، ٩٧) الإنجليزى

فور من دالب والفيلسوف الإنجليزي والاس Wallace (ص ٣٥) P. Carus مدرس في شيكاغو، ودانتى "الطلياني" (ص ١) ابن قزمان القرطبي والكلاباذى من كلاباذ (ص ٦) بلدة في خراسان، وروزيهان البقلى وهو شيرازى (ص ٦) ابن ممرة القرطبي (ص ٩٢) وكذلك يتناول مذهب ديمقراطيس وأبيقورولو كريستس عند اليونان (ص ٣١) وفيثاغوريس أحد فلاسفة اليونان (ص ١١) وهو لا يكتفى بذكر الأشخاص فقط ونسبتها إلى قوميتها بل يتناول كذلك البلدان والأعمال المرتبطة بقوميتها الخاصة. مثل: السنغال الفرنساوى (ص ٨٩)، ودائرة المعارف الفرنسية (ص ٨٦).

ولا يكتفى بربط الأعلام والأعمال بالقومية فقط، بل كذلك ينسبها إلى دينها: فأسبينوزا يهودى هولاندى (ص ٤٧) وبونيوس رجل مسيحي (ص ١١) وابن جبيرول من لسانيا، وهو يهودى (ص ٧٥) ويتحدث عن موسى بن ميمون فى اليهودية^(٨٩) وأبيلارد فى النصرانية وابن سينا وابن رشد فى الإسلام (ص ٧٨) ويذكر الفرس الشيعة (ص ٨٨) ويحيى بن عدى فى النصرانية، وابن الحسين يهوذا اهللوى فى اليهودية، والأشاعرة فى الإسلام (ص ٧٨) والشيوخان النحويان اليهوديان Jahuda Chayngy وأبو الوليد بن جناح (ص ٨٣) بل إنه يضع بين المتكلمين (علماء الكلام) سعيديا القيوى اليهودى (ص ٥٢) بين الحكماء قسطا بن لوقا نصرانى، ويحيى بن عدى نصرانى، وعيسى بن زراعة نصرانى، وأبو أيوب جبيرول يهودى، وموسى بن ميمون يهودى وأبو الحسين يهودى، وشبلى شميل نصرانى (ص ٥).

وبعد هذا الوصف التحليلى لمضمون نص ماسينيون، علينا أن نتوقف قليلا إذا كنا نريد تطوير محاولته من أجل بناء (تحديد بنيه القاموس الفلسفى، وذلك من أجل بيان بعض الملاحظات حول إيجابيات العمل، وأهم إنجازاته، وكذلك ما يندرج فى السلبيات، وما يجب تحاوزه، حتى يتضح فى أى اتجاه يكون للتطور وإلى أى الجوانب ينبغى أن يقدم للنقد :

ثالثاً - النقد والتطوير (السلبيات والإيجابيات) :

إن الوصف التحليلي لنص محاضرات ماسينيون لن يكتفى بعرض المشروع القاموسي، بل من الممكن، وهذا ما يطمح إليه أن يعيد بناء بالمشروع، هذا القسم - من الدراسة - هو نوع من إعادة البناء، أي إعطاء تصور كامل لسلبيات وإيجابيات المشروع - وفي إظهار الأولى وللتأكيد على الثانية يمكن دفع المحاولة للإمام .. ولستأ نريد طرح أمنيات ومطالب إلى المؤلف والمؤلف فكلهما تحدد مكانه في تاريخ الفكر، أي أنهما أصبحا مشروعاً مكتملاً ومن هنا دورنا نحن، ولا نريد بالطبع التعميش على العمل أو الاجتهاد في شرح المتن أو كتابة حاشية على الشرح أو التعليق على الحاشية والشرح. بل نهدف إلى إعطاء قراءة جديدة لها رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفي العربي من أجل تطوير محاولة ماسينيون. ويتم ذلك بانتقاء بعض المواقف وإبراز ما إذا كانت إيجابية أم سلبية.

١- الإيجابيات :

(أ) ١- الاهتمام بقضايا معاصرة: ويظهر ذلك في إحساس ماسينيون بالواقع والتاريخ، أي أنه يمتلك كلا المحورين الأفقي والراسي. فلم يتطور الفكر العربي الإسلامي من جهة، وهو على وعى بعمق الواقع الاجتماعي والسياسي العربي المعاصر له من جهة ثانية. لذا نجده يتناول العديد من القضايا المهمة التي تحفل بها حياتنا الفكرية، وإن كان يمر عليها مر الكرام خشية التوقف والتحليل وتقديم الحلول، يظهر ذلك في العديد من المسائل التي أثارها: فهو يذكر مراكز المندبة الإسلامية في العالم ودورها - وهي أشبه بالمراكز الثقافية للدول الآن - ويبين مدى انتشارها في آسيا وأفريقية وأوروبا وأمريكا^(٩٠) وهو ثانياً يشير إلى المحلات والدوريات الثقافية والفكرية ففي هامش جانبي صفحة (٩٧) يحيل القارئ إلى المؤيد أغسطس ١٩١١، وحين يتحدث عن المستشرق الألماني هورتن، يشير إلى مقالة ترجمت له في المؤيد منذ ثلاثة سنوات (ص ٦)، كما يشير إلى مجلة العالم الإسلام المجلد السابع (ص ٩٧) وحين يتحدث عن هيجل ومؤلفاته يرجع إلى مجلة Revue des deux mondes وكما يشير إلى دائرة المعارف الإنجليزية

(٩٠) المصدر نفسه ص ١٠١-١٠٣.

والفرنسية. وينطلق منها ليطرح قضية مهمة ملحة إلا أنه يتخذ منها مواقف متناقضة. وهى قضية اللغة العربية نكتفى هنا بإبراز مواقفه: الأول يتعلق بفرقة رينان بين اللغات السامية والآرية، أو بين العقلية السامية والآرية، وقد بينا رأى ماسينيون فى أنه لا يوافق على بعض أحكام رينان. وإن كان عرضه لذلك تم بشكل غامض غير محدد، إلا أن وجهة نظره تظهر أوضح فى الفصل الذى كتبه فى كتابه مع "جب" "مصير الإسلام" حيث يقول: "إن ربط الحوادث المتتالية لتكون سلسلة يظهر فيها التطور وهو المنهج الذى الفناه أكثر من سواء هو (المنهج) الذى يندر وجوده بين المسلمين ... فلا جرم كان منهج المسلمين فى التاريخ ينزع غالباً إلى التجزئة لا إلى ربط الحوادث لتكون سلسلة متصلة الحلقات"^(٩١).

والمثال الثانى الذى يبين قدرة ماسينيون على أبرز المشاكل الدقيقة فى الفكر العربى المعاصر له يتمثل فى موقفه من مشكلة "اللغة العربية" العامية والفصحى، التى شغلت المفكرين والكتاب والأدباء العرب أمثال: عبد العزيز فهمى، ولطفى السيد، وجميل صدقى الزهاوى وسلامه موسى وغيرهم، ويتوقف ماسينيون طويلاً أمام هذه القضية بحكم دراسته، ويحولها إلى قضية فلسفية، يخصص لها المحاضرة السادسة والثلاثين بعنوان (الفلسفة والمصطلح الدارج). ويعرض لوجهة نظر جميل صدقى الزهاوى الذى يرى أن المستقبل للدارج (العامية) وذلك نتيجة من قوانين نشوء اللغات وتطورها، وأدلة ذلك عنده أن الدارج أوفق للتحليل من الفصحى وأن الدارج هو مرآة الواقع الفكرى والوجدانى — وبعد أن يبين الأسانيد التاريخية لرأى الزهاوى، وهو رأى أعتق هو نفسه لفترة يرجع ثانياً فى فقرة مهمة عن ضرورة اللغة العربية تحت عنوان "أنجال الشعوبية وعمومية اللغة العربية"، يتوقف عنده هذا الرأى ويفنده برفق، فالعربية الفصيحة عامل توحيد تصل عن طريقها الأمة إلى عموميتها "فإذا تغلب الدارج على الفصحى تفقد الأمة عموميتها"^(٩٢).

(ب) الإشارة إلى المفكرين المعاصرين: إن وجود ماسينيون بمصر ودراسته السابقة بالأزهر، وانفتاحه على العرب مصريين وعراقيين وشولم ومغاربه عن طريق رحلاته وصدقاته، كل ذلك جعله على صلة بالحياة الفكرية والثقافية فى

(٩١) ماسينيون، جب: مصير الإسلام. محمد عبد الهادى أبو ريدة القاهرة ١٩٣٤ ص ٥.

(٩٢) ماسينيون: محاضرات ص ٩٨.

مصر داخل وخارج الجامعة وعلى بينه بنتاج للكتاب والمفكرين، يقرأ لهم، ويستفيد بأرائهم ويشير إلى أفكارهم، لا يقتصر ذلك على المصريين فقط بل غيرهم من العرب والمستشرقين فبالإضافة إلى إشارته إلى كتابات سنبلانا ونلينو يذكر جميل صدقي الزهاوي كما يذكر توفيق صدقي^(٩٢)، ويتوسع في شرح نظريتهما ويعرض لشبلي شميل (صفحات ٤٣، ٤٤، ٩٤) ويشيد بعمله ويرى عمله شرح على بختر نموذجاً للرسائل التي يجب أن ينقل على غرارها إلى اللغة العربية (ص ١٠٠) كذلك يعرض لفارس الشدياق - (ص ١٠٢) ومحمود شكرى الألوسى^(٩٤) حين يتحدث عن معنى التاريخ (ص ٦٦) ومحمد إقبال (ص ١٠٥) ويشير إلى كتاب الشيخ محمد شريف في علم النفس (ص ٤٦).

كما يشير إلى كثير من الغربيين للمعاصر له مثل p. Carus مدرس الفلسفة في شيكاغو. إلا أن ما يجب أن نتوقف عنده هو إشارته إلى عدد من الإعلام الذين قدموا إسهامات عديدة ومن الممكن إعادة كشف أعمالهم وبيان جهودهم مثل توفيق صدقي الذي يكتب عنه في المحاضرات مضيفاً إلى ما كتبه الناسخ بخط يده ما يلي في حديثه عن النشوء والارتقاء: "وصف مشكلات المبحث ومناقشة الأكثرين شبلي شميل وتوفيق صدقي في زماننا هذا" مذهب توفيق صدقي في الأعضاء الأثرية هو القائل ببقاء النوع تغير صفاتها^(٩٥) بالإضافة إلى ذلك يذكر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا (ص ٩٢) والكواكبي (ص ١٠٣).

(ج) الاجتهاد في الترجمة، وتقديم ترجمات خاصة به :

ففي موضوع "الحياة" ومصطلحاتها، المحاضرات من ١٥ حتى ١٨ نجده يقدم ترجمة صوتية لمصطلحات المذاهب الحيوية ينهج فيها نهج القدماء في نقلهم

(٩٢) د. توفيق صدقي عمل فترة مع رشيد رضا، وكتب في المنار حول تفسير للكتب المقدمة التاريخ الديني والحديث (السنة الثموية) محاولاً تفسير هذا التاريخ تفسيراً اجتماعياً مما لوجد خلافاً بينه وبين رشيد رضا.

(٩٤) تتلمذ ماسينيون على الألوسى الذي لقاه كثيراً إبان فترة وجوده بالعراق. انظر مقدمة تحقيق عدنان النوري لكتاب الألوسى (إحاث الأمل في ما يصح به الاستشهاد) ص ١٧، ١٨، ٢١، ٢٥، ٢٨ مطبعة الإرشاد بغداد ١٩٨٢.

(٩٥) ماسينيون محاضرات، ص ٤٤.

للفلسفة اليونانية والأفغاني في "الرد على الدهريين" فيتحدث عن: الميكانيكسيم أى الأكيون، والأروجنزيم أى العضويون، والفيثايم أى الحيويون، وأحياناً لا ينقل للنطق الأعجمي إلى حروف عربية، بل يجتهد في أن يصل إلى ألفاظ عربية للمعاني الدقيقة النفسية والشعورية ففي المحاضرة التاسعة عشرة في "معنى النفس" الإحساس، للفكر الإرادة يعطى قائمة بترجمة حوالى ستة عشر مصطلحاً في معنى الإحساس فاللفظة Sensation يشق منها جملة كلمات لكل منها معنى خاص بها نضع لها اصطلاحات عربية على قدر الإمكان مثل: حى، حساس، إحساسية، ثم يذكر من الاصطلاحات الخاصة بذلك فى علم النفس ما يأتى: لفعالات، عواطف. (نزعات) أهواء أوميول شعور، لا شعور، انتباه، هذيان، أنانية، لفة، انشراح، ألم وغيرها (ص ٤٧، ٤٨).

(د) الوعي بتاريخ الفلسفة — يونانية ووسيطه وحديثة ومعاصرة: والذي يتضح فى تحديد خطوات منهجه السابق واستشهاده بالفلسفة القدامى والمحدثين حسب الأهمية التاريخية والوظيفية لكل منهم. ويظهر ذلك أيضاً فى نزعة التأثير والتأثر التى تطغى على نص المحاضرات. فهو يتعمق تأثير الفلسفة الإسلامية على اليهود والنصارى خاصة تأثير ابن رشد على الأكويني وسيجر دى برانت من جهة، ولأثر المسلمين على التصوف اليهودى من جهة ثانية. ويظهر وعى ماسينيون بتاريخ الفلسفة فى عدة نقاط، منها: بيان التفصيلات الدقيقة داخل مذاهب الفلسفة المختلفة مثل قوله: توسع مذهب الذرة المقتبس من ديمقريطس بين أصحاب الأشعري كمثل توسعه بين أصحاب ديكرت، وكما تفرع ديكرت إلى مالبرانش ولاسبينوزا تفرع الأشعري إلى اللباقلاني ولبن عربى^(٩٦).

كذلك يمتلك ما سينيون قدرة فائقة على الربط بين المذاهب المختلفة، فظريته برجسون فى الزمان هى رجوع إلى نظرية محمد بن زكريا الرازى، والكشف (الحدس وإلهام) عند الغزالي مثل الكشف عند بسكال^(٩٧). ويبين انتقادات زينون للكثرة والحركة، ويوضح كيف تجاوز للنظام ذلك إلى القول بالطفرة^(٩٨).

(٩٦) المصدر السابق ص ١٠٥.

(٩٧) الموضوع السابق، ويبدو أن زكى مبارك اعتمد فى رسالته للدكتوراه عن الغزالي على

(هـ) تنوع المصادر المستخدمة: يرجع ماسينيون إلى المراجع الأساسية التي يحتاجها بحثه سواء كانت غربية أم عربية، ويشير إليها وينقل عنها، وينكرها. ومن هذه المصادر والمراجع: كتب أرسطو في المنطق كلها، وكتب أفلاطون: المأدبة، الجمهورية والقوانين، ورسائل إخوان الصفا، ومقابسات أبي حيان التوحيدى وكتب الغزالي: الإحياء، المنقذ من الضلال، ومعيار العلم. وفتوحات ابن عربي المكية بالإضافة للكتب العلمية لداروين أصل الأنواع، وللأمارك وشبلى وشميل وكتب الرياضيات عند فيثاغورس والبتاني والطوسي وثابت بن قرة وأقليدس وغيرها.

وتوجد بالإضافة إلى الكتب الفلسفية والمنطقية والعلمية مصادر أخرى يشير إليها ويعتمد عليها توسع من الفهم للضيق لمعنى الفلسفة، فهو يشير إلى آيات القرآن، وكذلك الأناجيل، ويرجع إلى ترجمة نشيد الإنشاد، وديوان شعر الممتبى وابن الرومي وأشعار الحلاج، وكتب داود للأصفهاني وغيرها مما يجعل للقارئ شعر برحلة الفلسفة وعدم اقتصارها على المجردات والمقولات الفلسفية الخالصة. حيث يغلب على أسلوبه الثراء والخصوبة اللغوية التي تحل محل جفاف التجريدات.

(و) الاجتهاد في التخريجات والنتائج: وتبرز النزعة الإبداعية الخلاقة ليس فقط في الوعي بتاريخ الفلسفة ودقائق مشكلاتها ولا في تناول القضايا المعاصرة والجرأة في معالجها، ولكن للمحات الخاطفة والحدوس السريعة التي تظهر بين الحين والحين مثل: "إن العرب لم يأخذوا النحو عن اليونان، بل إن إبداع عربي خالص وعلى الرغم من أن تلك حقيقة تاريخية إلا أن ميل المستشرقين إلى إرجاع كل إبداع لإبداع سابق، جعل إقرار ماسينيون لهذه الحقيقة لمحة خاطفة ذكية. ونفس الموقف يظهر بوضوح في تفسيره لنشأة التصوف الإسلامي نشأة بينية خالصة من عناصر إسلامية تعتمد على بعض نصوص القرآن وحياة النبي وأقواله وحياة الصحابة، دون رد هذه النشأة إلى عوامل خارجية سواء هندية فارسية أم

المقارنة التي عقدها ماسينيون بين الغزالي ويسكال. انظر زكي مبارك: للتصوف والإخلاص عند الغزالي ط، مؤسسة دار الشعب، القاهرة.

(١٨) ماسينيون: محاضرات ١٠٥.

مسيحية، يونانية فقد تحددت معالم التصوف كعلم للأخلاق والنفس قبل التأثر بالعلوم الدخيلة^(٩٩).

وفي بيانه إسهامات البيروني في فلسفة التاريخ حدى مهم يجب أن يتابع، وتفسير كتاب الغزالي "المنقذ من الضلال" على أنه كتاب في التاريخ: تاريخ تطور النفس قدرة تخريبية خلقة، والإشارة إلى رأى توفيق صدقى فى التطور جعلنا نضع يدينا على أنه أهم أعلام التيار العلمى فى الفكر العربى المعاصر مع شبلى شميل وإسماعيل مظهر وجميل صدقى الزهاوى^(١٠٠) وإسماعيل أدهم وعصام الدين حفنى ناصف.

وبالإضافة إلى ذلك نجد الجراء فى تناول "الاتجاهات الهامشية" فى تاريخ الفلسفة الإسلامية، وتعميقها تلك النزعات التى تستهوى أمثال ما سينيون وكروس حيث نجده يشير هنا فى المحاضرات وكذا فى دائرة المعارف الإسلامية^(١٠١) إلى ابن حائط — وابن يانوش وللراى الطيب، ويتناول القائلين بالتناسخ فى الإسلام ويذكر الزنادقة الثلاثة: أباحيان والرواندى والمعري وإن كانت الدراسات الدقيقة من الممكن أن تعطى أحكاماً أخرى فى هذه القضية وصورة مغايرة لهؤلاء تضعهم فى القلب من تاريخ الفلسفة.

وبجانب هذه المزايا والإيجابيات التى يمكن أن نضيف إليه إرجاعه إبداع للفلسفة اليهودية إلى فضل المسلمين، ومقارنته لإسهامات العرب مع الفلسفة المعاصرين مع هذه الإيجابيات هناك العديد من الملاحظات التى تؤخذ على المشروع يمكن إجمالها فيما يلى:

٢- المآخذ والسلبيات :

(أ) (التآرجح بين التصورات الفلسفية والمعرفة العلمية، والخلط بين الفلسفة والعلم: يفهم ماسينيون الفلسفة باعتبارها أم العلوم، وهذا صحيح تاريخياً،

(٩٩) المصدر السابق، وأبو الوفا القنطازنى: المدخل إلى التصوف الإسلامى.

(١٠٠) يحتاج أعلام التيار العلمى فى الفكر العربى إلى دراسات مستفيضة لبيان دورهم فى الفكر العربى المعاصر.

(١٠١) مثل مواد: زنديق — الزنج — الحلاج — شطح — حلول، بدائرة المعارف الإسلامية. فطر هامش ١١٦، الأصول الشعبية للأسرة المستوزرة بين القفرات، المتبنى والعصر الإسماعيلى فى الإسلام، كتب القرامطة. بحوث عن الشيعة المتطرفة فى بغداد.

ومن هنا نقيمه للمحاضرات إلى محاضرات في المنطق باعتباره المنخل أو إله الفلسفة أي الأورجانون. ثم يتناول الكليات العلمية وهي على التوالي: أصفاء العدد، حساب المعلومات، والمجهولات (الجبر والمثلثات)، ثم السماء والدمر ويقصد بهما (المكان والزمان) أي نظريات الهندسة، ثم علم الموسيقى.

ويتناول في الأربعة محاضرات التي خصصها لمعنى الحياة: الحياة ومعناها، الأعضاء والتناسل، أصل الأنواع، النشوء والارتقاء من وجهة نظر عالم لا فيلسوف أي أنه يقيم لنا العلوم ذاتها خالصة بدلاً من فلسفة العلوم الطبيعية كانت أم رياضية، ويذكر بالتفصيل العلامات الرياضية المختلفة: $z, +, -, =, v, >, <$.

كما يذكر من اخترع هذه العلامات؟ ومتى اخترعت؟ واستعمالاتها^(١٠٢) وهو حديث أقرب إلى العلم وتاريخه منه إلى الفلسفة ومذاهبها.

ويغرفنا في الحديث عن: جيب الزاوية، وجيب التمام والظل، وظل التمام، القاطع، القاطع التمام، والسلسلة المائلة أو سلسلة تايلور، والقاسم المشترك الأعظم والمضاعف للبسيط، والعدد المتناسب أو المحدود والغير متناسب أو الأصم، يفرقنا في دقائق علم الجبر وعلم الحساب ويبعدنا عن الفلسفة. وفي المحاضرة السابعة عشر عن الحياة يتحدث عن الوظيفة والعضو ويذكر العديد من أسماء العلماء مثل برتلوط Bertlalt، وكانتور وبقراط وجالينوس وقاطانيوس واسيلياد دي بتيين وباستير ومنشكوف دون ربط جهودهم بمباحث الفلسفة. وفي المحاضرة السابعة عشرة نجد التوسع في بيان نظريات وتجارب كل من لوينهوك، وباري Parry ولوب وباستير وداروين ولامارك وكوفيير ومنديل ودي فريس وويسمان وريزك وينتج عن هذا الحشد إيهام بوفرة المعلومات ولا يعطى فلسفة وينشأ عدد من المغالطات.

(ب) فوضى المعلومات وغياب المنهج:

ينشأ عن الخلط بين العلم والفلسفة مغالطات نتيجة الحرص على تقديم مادة علمية كثيرة ومكتفة، ويؤدي بالتالي لزدحام المعلومات إلى الغرق في التفصيلات

على حساب الفكرة العامة أى التشتيت والتجزئ بدلا من التعميم والتركيز. ومن يطلع على النص يلمس بنفسه ما تحتوى عليه الصفحة الواحدة من أسماء الأعلام ومصطلحات العلوم والنظريات المختلفة، بل ويجد تفصيلات كثيرة فى الآراء المختلفة فيما يتعلق بأى علم من العلوم. فيذكر فى علم الأحياء أولاً معانيه فى اللغات المختلفة. ثم يذكر اختلاف العلماء فيه "اختلف الطبيعيون والمتكلمون فى معنى هذه الكلمة فاستعمل الغزالي فى كتاب المقصد الأسى" صحيفة ٦٣ - طبعة مصر كلمة للحياة "وبصححها فى الهامش (الصفة الإلهية) بمعنى علم خلافاً لاستعمال علماء هذا العلم" (١٠٣).

ويبين ماسينيون معنى الحياة عند الانيميسيم (النفسانيون) Animisme وفلاسفة هذا المذهب يعتقدون أن المادة الحيوية مركبة من سبين: [١] النفس، [٢] العناصر المادية. وأن هذا الرأى يوافق رأى أرسطو، وتبع أرسطو إخوان الصفا (الرسائل - ج ٢ ص ٣٣٢). وكتاب تبليان الأسرار الربانية فى النبات والمعادن والخواص الحيوانية لمحمد بن أحمد أفندى الإسكندراني. وقد أفكر وجود النفس الحيوانية ديكارت وبخلافه فى ذلك ليبينز واستاهل. ثم يتحدث عن الميكانيسم (الآليون) ويعطى كمأ هائلاً غير مترابط من المعلومات، فالآليون من الآلة، وهم الذين يعتقدون أن المادة لها حركة ذاتية وأن الحياة من حركات المادة. وهؤلاء قسمان: الذريون (القائلون) بالذرة المذهب الأول من المذاهب القديمة منهم انكسماندر وجماعة يونان، وكذلك جالينوس القائل بالاعتدال بين الأخلاص الأربعة وكذلك مذهب ديكارت وجاسندى من القرن السابع عشر و Buchmer بوخمر الألمانية المتوفى من نحو ٢٠ سنة (١٠٤)، ومذهبه واضح بكتاب للنشوء والارتقاء ترجمه الدكتور شبلى شميل، وهو مذهب مادى محض.

ويذكر المذهب الثانى ويمثله أوستولد Astuold ولوب Loeb وبرتلوط Berthclat صاحب النجاء المشهورة فى تركيب المادة العضوية وجداول الأطعمة.. (بيان درجة تحولات القوى الطبيعية والكيمائية إلى القوة الحيوية على اختلاف الأطعمة!! ص ٣٨) ويتابع ماسينيون فى الصفحات التالية ٣٩ و ٤٠، حيث

(١٠٣) المصدر السابق ص ٣٧.

(١٠٤) يرجع هذا التحديد إلى تاريخ لقاء المحاضرات عام ١٢ - ١٩١٣.

يتحدث عن تركيب الأعضاء عند المتأخرين من فلاسفة الإفرنج عبارة عن معمل متحرك فيه شغل لا يقف أو قوة محبوسة في صورة محدودة من ضغط الأحوال الخارجية وهذه القوة تجتهد باجتهد مستمر واحتراز دائم وتجدد في كل وقت بشرط اعتكافها الخارجى^(١٠٤).

ويتحدث في الهندسة عن : [١] مصطلح علم الهندسة، [٢] والمكان للقضاء إقليدس وانتصار لوبتشفسكى Lobathewsky . مسألة التحويل (يقصد اللبثومة) في مذهب برجسون. مذهب لبقاض الدهر في تجارب ميكلسون Michalson.

وهو يفيض في بيان هذه النظريات بشكل أقرب إلى العلم لا إلى الفلسفة ونفس الأمر نجده في حديثه عن الموسيقى في المحاضرة العاشرة.

ويلاحظ أن الحيرة تتأب القارئ من الإغراق في الجزئيات العلمية بدلاً من إعطاء التفصيلات في الفلسفة نفسها، وبدلاً من تحرى الدقة في مسائل تاريخ الفلسفة. إن طلاب الفلسفة المبتدئين يعرفون أن لكسماندر ليس من الذريين، وأن جماعة يونان اسم واسع فضفاض لا يعنى شيئاً محدداً. وإن طبيعة بحث ومنهج ومجال الطبيعيين يختلف عن المتكلمين، لكن كيف يملك كل منهم؟ وما هي آرائهم المختلفة فيما نحن بصده؟ ولئن نجد هذه الآراء في كتبهم، وما هي أهم نظرياتهم في ذلك؟ هذا ما لم يوضحه ماسينيون. فهو بدلاً من ذكر فلسفة الدين ومكانها في العلوم الفلسفية يتحدث عن الدين. وبدلاً من الحديث عن القيم أو فلسفات المياسية والتاريخ يتحدث عن جهود أشهر مؤرخي الصين Sse ma laien (٢٠٠ ق.م) الذى جمع من علوم النجوم كل حواشي الكسوف والخسوف لينشئ تاريخ للصين. ولأن لكل سلطان من المغول من يكتب له تاريخه.

والإغراق في تفصيل جزئيات العلم، والذي هو نوعاً من التعامل يؤدي إلى أخطاء أخرى تظهر في بيان ماسينيون للمذاهب الحديثة في فلسفة التاريخ، التى يدرج تحتها مسألة تقسيم العلوم التاريخية: (١) علم الآثار إما في الفنون الجميلة وإما في الصنائع وله أقسام: للنقود. والخواتيم والمعارات (والآثار الآن تخصص مستقل عن التاريخ)، (٢) ويتحدث عن علم الكتابات وعلم القراطيس) وهو أقرب

إلى تخصص الوثائق والمكتبات منها للتاريخ (٣) علم للفرايين وتصحيح الإسناد أى للمتون والشهود، (٤) علم الطقوس أى السنوات وعلم الأنساب، (٥) علم الجغرافيا التاريخية وعلم الأساطير.

(ج) تقديم معلومات خام أولية لا تخضع للتصنيف والتبويب والتحليل:

وتعطى صورة فضفاضة ليست محددة، يتضح ذلك بصورة جلية فى المحاضرة للثلاثين، حيث يبدأ ببيان معنى الدين عند نولدكه Noldeke ثم كانط الذى يقول: "أن الدين هو شعور الأمر الإلهي، ليس بواسطة العقل إذ أن العقل عنده ربما لا يوافق حقيقة الأشياء". ويعرض لرأى رينباخ S. Reinbach وهو على قيد الحياة الآن بقول فى كتابه أورفيوس أن الدين مجموعة وساموس وخيالات تمنع النفس حريتها ويضيف: "وهذا المذهب لا يجب الأخذ به فى مصطلح الدين بل يجب الرجوع إلى آراء الدينين".^(١٠٦) ثم يفيض فى تاريخ أساطير الأولين أو القصص الخرافى ويطلق عليه (علم تاريخ أدب العامة Falklare أى الأدب الشعبى بمصطلحنا الحديث. ويشير إلى كتاب الفهرست حيث نجد كثير من عناوين كتب الحكايات الخرافية الجن والعفاريت وغيرها، ثم يتحدث يتحدث عن جملة مذاهب فى أصل حكايات العامة بالتفصيل عند ماكس موللروكوسكين، ولندريه لانج Andre lang وسبنسر، وفولتير، واميرسون وكارليل، ثم يتحدث عن عمومية الحرمة (التابو) Tabou. ومثال آخر يظهر فى حوار مع آراء رينان (المحاضرة الحادية والثلاثون)، حيث يبدى لنا آراء رينان مجتزأة غير واضحة نستنتج منها فى احسن الفروض عدم الوضوح لدى ماسينيون نفسه. (كتب ماسينيون هذه المحاضرات وألقاها وعمره نحو ٢٩ عاماً ويحاول ماسينيون هنا محابة من يحاضرهم بعدم عرض آرائه بالوضوح الذى يعرضه فى كتبه الأخرى التى يتبنى فيها آراء رينان فى العرب والعقلية السامية^(١٠٧)).

(د) ابتلاع العلم للفلسفة: ونتيجة أخرى يودى إليها خلط العلم بالفلسفة وهى ابتلاع العلم للفلسفة، التى تتضائل وتتوارى أمام نظرياته المختلفة فماسينيون المفكر الذى يرى فى نظرية داروين مجرد افتراض قابل للنقاش يقول: "إن مذهب

(١٠٦) المصدر نفسه ص ٨٢.

(١٠٧) تقصد الفصل الذى كتبه فى كتابه المشترك مع هلمتون جب: "مصير الإسلام".

النشوء فرض محض ولو أن أكثر العلماء متمسكون ويعتقدون به، فإن العقل وهو آلة للتمييز لا يمكن أن نفهم شيئا متصلا مطلقا (وهو النشوء) بواسطة شيء منفصل (وهو الاختلاف بين الأنواع)^(١٠٨) ومع أن نظرية داروين مجرد افتراض وليست حقيقة مؤكدة فإنه يضخم من كل جزئية ألقى بها داروين، جاعلا منها نظرية كبرى، ويتوسع في إطلاق لفظ مذهب أو نظرية على أقل اجتهد. ففي كتابه أصل الأنواع ١٨٥٩، ومن مذهبه نشأت النظريات باصطلاحاتها: نظرية تنازع البقاء Struggle Farlife ونظرية الانتخاب الطبيعي Selection naturelle ونظرية بقاء الأصالح "Surviance des plus aptes" ولا يكتفى ماسينيون بعرضها هنا فقط بل يستخدم هذه المادة مرة ثانية في حديثه عن الأخلاق: "مشرح هذه للنظريات في تاريخ الاصطلاحات في دروس الأخلاق الاجتماعية والحقوق للدولية". ولو أن أكثر العلماء في علم الحياة صاروا على مذهب للنشوء وللتحول إلا أنهم لا يعتقدون بالنظريات الثلاثة. ويضيف أيضا: إذا خرجت من الجسم الحي كل قوة داخلية على مذهب داروين فإن هذا الجسم يتقدم "نظرية البقاء للأصلح"^(١٠٩).

(هـ) الربط بين الافتراض الفلسفي لفكره والتحقيق التجريبي لها :

بل ونسبتها ليس إلى أهم من قال بها فافتراض اليونانيين للذرة عند أبيقور ديمقريطس ولوكريئس يحول إلى حساب ديكارت فهو "مؤسس مذهب الذرة"^(١١٠) ونظرية العقد الاجتماع التي يطلق عليها اسم "الرابطه الاجتماعية" يرجع إلى الفرنسيين روسو، وليست إلى الإنجليزي هربرز أولوك ولا حتى لسبينوزا. هذا التضخيم لجهد الفلاسفة الفرنسيين من ماسينيون يتفق مع الميل الغريزي للانحياز العرقي والجنسي والعنصري.

وهذا الميل الغريزي يصبح في حالة مفكر يزعم البحث — عن الحقيقة للكلية المجردة — التي تشترك فيها كل العقول الإنسانية وينساوى أمامها كل الأديان — يصبح ميلا غير مقبول بالمره. إن إبراز دور بعض المفكرين والفلاسفة يأتي على حساب إهمال البعض الآخر وينشأ عن ذلك إغفال متعددة لجهود بعض العلماء

(١٠٨) ماسينيون المحاضرات ص ٤٥.

(١٠٩) نفس المصدر ص ٤٤.

(١١٠) نفس المصدر صفحات ٢٩-٣١-٣٨-١٠٥.

والمكفرين السابقين إلى الكشف والإبداع في مجالات عديدة يظهر ذلك في عرضه لابن خلدون الذي كان في نظر ماسينيون مجرد لغوى فقط.

(و) الميل إلى تقديم مادة علمية معتمدة على حساب تحديد ودقة الفكرة:

ويؤدي ذلك إلى الانتشار — أكثر من التعمق وإلى العرض أكثر من التحليل ويكتفى بإعطاء معلومات دون تقديم بناء متكامل. ومن هنا يكتفى ماسينيون بتناول عناوين فقط، رموس موضوعات، ولا يتسع له المجال للإلمام والإحاطة بجوانبها المختلفة، فهو يكس العناوين وقد يصلح كل منها لعمل مستقل بل أحياناً تكفى جزئية من جزئياته لذلك نعطي مثلاً هنا بالمحاضرة للربعة والثلاثين الذي يوحى عنوانها بذلك (رموس المعائل ورؤساء المذاهب) فهو حين يقدم على عرض تاريخ للمذاهب الفلسفية العربية — لا يجد كتاباً فيه جدول يبين لنا خطوات النشوء، وتقدم للفلسفة والحكماء لذلك فهو يختار لذلك كتاب الغزالي "المنفذ من الضلال، لحسن تاسيمه وهو دليل اليقين ومقياسه ثم يقسم هذا التاريخ تقسيماً من ثلاثة أقسام من السنة ٢٠٠ تاريخ هجري إلى السنة ٥٠٠ ومن ٥٠٠ حتماً ٧٠٠ ومن ٧٠٠ حتى الآن ١٣١٩هـ ولنا على هذا التقسيم الذي يقترحه ماسينيون وعلى هذه المحاضرة^(١١١) وهي مهمة للغاية ملاحظات هي :

١- يحاول ماسينيون تقديم تخطيط لتاريخ للفلسفة ويسمّيها للفلسفة العربية وليس الإسلامية ولذلك مغزاه عنده وإن لم يصرح به.

٢- للفلسفة تعنى العلوم العقلية وتشمل: علم الكلام والتصوف والحكمة (الفلسفة) والفقه. مما يجعله أحياناً يضع الفيلسوف الواحد بين (داخل) علمين من العلوم كأن يضع ابن الرواندي بين الحكماء (الفلاسفة) والباطنية الذين يطلق عليهم للتعليمية (الزنادقة). وهذا توسع لا لزوم له حيث من الصعب أن نفرد عما خاصاً يسمى الزندقة أو حتى مذهباً للزنادقة. كذلك يفعل مع أبي عيسى بن إسحاق الورلق، والمهرودي الحلبي. وبينما يضع عربي "ابن عربي" بين الباطنية والصوفية يضع ابن سبعين والمشتري بين الحكماء والباطنية والأفغاني بين المتكلمين والحكماء.

٣- يقدم في هذه المحاضرة مراحل تاريخ الفلسفة وليس رموس المسائل والمقصود بالمذاهب هنا ليس سوى العلوم الإسلامية المختلفة التي يخلطها أحياناً بالفرق: الباطنية، التعليمية، الزنلقة. ويخلطها أحياناً بخصائص العلماء الذين يطلق عليهم (الاعتقاديون) فلحن لسنا بإزاء مذاهب بل بإزاء أربعة علوم وفرقة من الفرق.

٤- تقسيم التاريخ إلى مراحل ثلاثة، هو تقسيم افتراضى يتجاهل البذور التي وضعت في المائتي سنة الأولى من الإسلام (مرحلة للتكوين والتأسيس والترجمة) والتي يعتمد عليها هو نفسه في كتابات تالية في تفسيره نشأة التصوف الإسلامي.

٥- اتخاذ التقويم الهجرى أساساً للتقسيم للتاريخ يتعارض أصلاً مع وصفه للفلسفة - وإطلاق لفظ عربية عليها - فهو لفظ إسلامى من جهة ويتناول العلوم الإسلامية بمعناها الواسع من جهة ثانية ومن هنا عليه تصحيح التسمية للخاصة بالفلسفة أو اتخاذ تقويم آخر.

٦- يخلط ماسينيون بين المجال (ميدان البحث) والمنهج (وسيلة للبحث) حين يتحدث عن الدليل (المنهج) عند المتكلمين هو التواتر والقياس والإلهام عند الصوفية، لكن حين يتحدث عن الحكماء يضيف العقل (مجال علم الوجود) وعند التعليمية يضع عصمة الإمام، وهما مبحثان أو مجالان للدراسة وليسا منهجين لها.

٧- تحوى هذه المحاضرة التى لا تزيد على صفتين فقط على نحو ثمانين اسماً من متكلمين وفلاسفة وصوفية دون حديث عن المذاهب أو غيرها.

ثالثاً: للتطوير والإكمال :

أن العرض السابق الذى يبين المشروع الماسينيونى الخاص بتاريخ المصطلحات الفلسفية العربية بجوانبه المختلفة. وكذلك عرض الملاحظات المختلفة حول المشروع لن يفى فى تحقيق القاموس المنشود بل حاول فقط رصد الهدف وجعله فى بؤرة الملاحظة من أجل قراءة جديدة ورؤية أخرى تعمق وجهة نظر عربية فى المشروع الماسينيونى. من أجل بيان كيفية رعاية البذور الخصبة فى

المحاضرات لتطوير الفكرة وإكمال المحاولة. ومن هنا نكتفى بعرض نماذج من الأفكار التي نستطيع بواسطتها تأسيس قاموس فلسفي عربي، وهي مهمة تحتاج جهد جيل كامل من الباحثين. وسوف أعرض هنا بعض البذور التي يجب الاهتمام بها اهتماماً خاصاً لأهميتها ليس فقط في المجال الأكاديمي، وإنما تعد من وجهة نظر معاصرة موضوعات ذات أهمية حضارية، أي نستطيع من خلالها "خدمة التمدن بوجه عام بلغة ماسينيون" وهذه الموضوعات هي على التوالي:

- ١- إعادة كتابة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية بصورته الشاملة.
- ٢- تصحيح، وإكمال صورة الفلسفة العربية الإسلامية، والتاريخ الفكري العربي بتنفيذ للقراءات الغربية له، وإعادة القراءة العربية للنقدية للمولود للفلسفية في الموسوعة لليهودية التي تزيّف كل تاريخنا الفكري.
- ٣- إزالة الحواجز المختلفة المصطنعة بين الفلسفة العربية (التي تعتبر في نظر البعض فلسفة تاريخية ميتة) وبين الفلسفة الحديثة والمعاصرة. ويمكن أن نضيف إلى هذه البذور أفكاراً عديدة مثل:
- استحدثت مناهج جديدة غير تقليدية في دراسة الفلسفة الإسلامية.
- للتركيز على دراسة موضوعات معاصرة تظهر جوانب مجهولة من الفلسفة العربية الإسلامية.
- الدراسات المقارنة بينها وبين غيرها من فلسفات
- البحث في أصل ونشأة وتطور المصطلحات الفلسفية. وهي دراسة مهمة لم يقترب منها ماسينيون بالرغم من أنها الهدف لمحاضراته.

(أ) الصورة الشاملة لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية :

لو تناولنا معظم الكتابات التي تؤرخ للفلسفة العربية الإسلامية نجدها غير مكتملة، نكتفى بناحية واحدة فقط، أو نعرض لاتجاه خاص ينطلق للتأريخ للفلسفة الإسلامية من خلال فرقة ما أو مذهب بعينه صابغاً آياه والفرق والمذاهب المخالفة بما يتبناه هو عقيدة أو مذهب، ويظهر ذلك في مؤلفات المستشرقين التي تتناول تاريخ الفلسفة الإسلامية مثل كتاب هنري كوربان، بالإضافة إلى نوعية ثانية أقرب ما تكون إلى المقدمات والتمهيدات مثل الكتاب المهم الذي رسم الطريق للتأريخ

للفلسفة الإسلامية "التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" للشيخ مصطفى عبد الرزاق وهناك تواريخ للفلسفة الانتقائية الجزئية التي نكتفى بإبراز نماذج معينة غالباً ما تقتصر على الأسماء الرئيسية فقط دون غيرها. و تطرق نفس الموضوعات والشخصيات المطروقة فلا نتناول سوى فلاسفة المشرق الكندي، الفارابي، ابن سينا، أو فلاسفة المغرب ابن باجة ابن طفيل ابن رشد. وأحياناً نضيف بعض الشخصيات إكمالاً للصورة فنذكر الغزالي وابن خلدون كما نجد ذلك لدى خليل الجروحي الفاخوري في تاريخ الفلسفة العربية. وهناك الدراسات التي نتناول للفلسفة فقط أو التي نكتفى بالتأريخ لمذاهب علم الكلام مثل كتاب عبد الرحمن بدوي "مذهب الإسلاميين".

وغالباً ما نتوقف عند ابن رشد أو ابن خلدون، وبعضها يمد التاريخ إلى فترة لاحقة ليصل إلى العصر الحاضر مثل ماجد فخري في "تاريخ الفلسفة الإسلامية". والبعض يكتفى بتناول ودراسة شخصية واحدة أو موضوع معين لدى هذه الشخصية مثل للطبيعة أو المعرفة عند ابن سينا، أو السياسة عند الطوسي أو الفارابي أو إخوان الصفا.

أما لتعرض للمناطق الهامشية والشخصيات الخطرة فتلك المسألة أثرت لدى المستشرقين إلا أنها تبعد بالموضوع أو الشخصية مدار البحث عن السياق العام لتاريخ الفلسفة لتضعه في الهامش متلماً فعل عبد الرحمن بدوي في تاريخ الإحلا في الإسلام"، وعبد الأمير الأعصم في تاريخ ابن الرواندي" وغيرها. وتظل جزئيات وتفاصيل تاريخ الفلسفة مجهولة ومراحل الانتقال غير واضحة أو محددة، على الرغم من توقف الفلسفة بعد ابن رشد وظهورها بشكل واضح في علوم مختلفة مثل: علم الكلام أو للتصوف كما تشهد بذلك كتب أبي البركات البغدادي "المعتبر في الحكمة" وكما نعرض لنا كتابات ابن عربي للفلسفة في اكتمالها داخل غلاف التصوف.

ويظهر فضل ماسينيون هنا في محاولته للتاريخ ولتأسيس القاموس ويتجلى ذلك في نواح عديدة مبتكرة وإن كان قد مستها مسأ ولم يتوقف عندها خاصة في المحاضرة الرابعة والثلاثين. فيضيف أسماء جديدة ويلقى الضوء عليها، ويعتمد على كتابات قديمة يبتعد عنها المؤرخين، ويقارن بين جهود للفلاسفة العرب

والمسلمين وجهود غيرهم من اليونان والمعاصرين لا يفصل بين عصر وعصر،
لو بين اتجاه واتجاه. لا يكتفى بأسماء محددة ملقاة بل نجد أسماء جديدة تضاف إلى
الأسماء المعروفة في تاريخ الفلسفة مثل: المعري، أبي حيان التوحيدي، أبي كرام،
يحيى بن عدي، سعيد بن الفيومي، أبي الحسين البصري، أبي عيسى بن الورق، ابن
زراعة، ابن الهيثم، ابن جبرول، ابن مسرة، القداح، ابن يافوش، الطوسي،
الأبهري، الكاتبي، ابن برجان، اللواتي، خواجه زادة، بهاء الدين العاملي، أمير
داماد، صدر الدين الشيرازي، شبلي شميل، فضل الله الحروفى لكبر شاه، أحمد
البحراني، الباب، صبح الأزل، بهاء الله وغيرهم.

وجهد ماسينيون في إضافة أسماء جديدة كانت هامشية أو منبوذة أو مصنفة
داخل أطر مختلفة يوسع من دائرة التاريخ ويجعله أكثر شمولية، ويظهر ذلك في
نقطة هامة منتحدث عنها بالتفصيل فيما بعد، وهي احتواء تاريخنا الفكري على
شخصيات كثيرة استطلت بظله ونهلت من معينه للخصب، درست على أيدي أئمتة
بالمدرس والمساجد ليا كانت مواطن هذه الشخصيات أو دياناتها إلا أنها في النهاية
تنتمي إلى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية أكثر من انتمائها لأي تاريخ آخر فقد
أتاح التسامح للديني والازدهار الحضاري والتفتح للفكري لغير المنتمين إلى
الإسلام أو العربية أن يصبحوا جزءاً من هذه الحضارة المزدهرة ويبدعوا من
خلالها وبلغتها أهم تراثهم للفكري ويذكر لنا التاريخ من هؤلاء: سعيد بن الفيومي
اليهودي وقسطاً بن لوقا، ويحيى بن عدي، وعيسى بن زراعة، وأبو أيوب بن
جبرول، وحمزة للزري، وأبو الحسن يهودى صاحب كتاب الحرزى، وموسى بن
ميمون والأبهري والكتبي واللواتي وعلى القارى، خواجه زادة والقوقاني ابن
كمال باشا، بهاء الدين العاملي وأمير داماد، ومحسن الفيضى وهم على التوالي
فلاسفة ومفكرون يهود ونصارى وفرس وأتراك. ومن الهند يذكر ماسينيون: كبير
تاتك، لكبر شاه، ويوسف للنبهاني وهي، شخصيات تهم. طوائف دينية معينة حيث
يكتب إسرائيل ولفنسون عن ابن ميمون، أو يؤرخ زكريا إبراهيم لكل من يحيى بن
عدي، وابن زراعة، واللوارق في كتابه عن أبي حيان التوحيدي، أو يؤرخ للفرس
للأبهري والكتبي، اللواتي، والشيرازي، وأمير داماد وغيرهم كذلك يفعل للترك
والهنود لمواطنيهم. هذا الاهتمام بالتاريخ الشامل للفلسفة الإسلامية ينقلنا للموضوع

الثاني، وهو عدم الاكتفاء بنقل وعرض تاريخنا والانعزال عن جذوره وتأثيرته والانتواء على الذات، بل يجب الحول النقدى الدائم مع تاريخنا للفكرى للعام بصورته الشاملة التى تحتوى جزئياته المختلفة، بحيث لا نهمل الفلاسفة الكبار ولا نتغافل عن دور المفكرين الذين عاشوا وانتجوا فى ظل الحضارة العربية الإسلامية مثل ابن ميمون مثلاً حتى لا نعطى الفرصة لبعض الكتب أن نحول التلاميذ إلى أساتذة ونقرأ فى إحدى الموسوعات كيف أخذنا نحن للعرب عن ابن ميمون للفلسفة والطب وكيف تعلم كبار الفلاسفة العرب على يديه.

(ب) القراءة النقدية للمواد الفلسفية: فى دائرة المعارف اليهودية وغيرها من دوائر المعارف. فهذه الأعمال مليئة بالأغاليط عن الإسلام والعرب وتاريخهم وفلسفتهم وهى تملأ معظم الكتابات التى صدرت وتصدر عن الفكر والفلسفة العربية والإسلامية. والتى يحاول فيها الكتاب والمؤرخون الغربيون إضفاء نوع من العلمية على كتاباتهم التى يشهد كل ما فيها بالعنصرية. إن واجبنا العلمى وواقعنا التاريخى يقتضى إقامة حوار مع الغير والنفس؛ حوار حضارى فى المقام الأول^(١١٢). يلتزم فيه الباحثون للوطنىون بقضية الوطنية والهوية القومية إلى مناقشة الفكر اليهودى القديم والمعاصر ومواجهته حضارياً وكما تدرس الفلسفة الغربية فى العصور الوسطى فى معاهدنا وجامعاتنا علينا دراسة أفكار هؤلاء ومناقشة انتماء تهم المختلفة والقوى التى يعبرون عنها موضحين أهدافهم مظهرين أغاليطهم.

لقد أدرك ماسينيون فى محاضراته ببصيرة نافذة الدور الحضارى للفلسفة العربية الإسلامية، وأهميتها وتأثيرها على غيرها من الفلسفات سواء الغربية فى العصور الوسطى، وتأثيرها على الرشدنيين للاثنين توماس الأكوينى وسيجردى برانانت. لم تتلمذ الفلاسفة لليهود العرب على المسلمين فى بغداد وقرطبة والأندلس والقاهرة. إن القيام بالدور الذى قام به علماء الفرق الإسلامية الذين تناولوا بالدرس والتحليل والنقد الفرق غير الإسلامية هو أحوج ما نحتاج إليه، إن مواصلة جهد

(١١٢) راجع دراستا دى بور والأخلاق الإسلامية وتحليلنا لمنهج المستشرق الهولندى دى بور، وكذلك الأخلاق عند ابن رشد وتحليلنا لموقف الباحث الأمريكى اليهودى لورانس بيرمان فى كتابنا دراسات أخلاقية دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٣ وما بعدها، وص ٢٠١ وما بعدها.

الشهرستاني وابن حزم والبيروني هو الدور الذي ينبغي علينا القيام به من أجل تصحيح تاريخنا الفكري. وتوسيع هذا المنظور الضيق لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية يقتضي لنا إزالة الحواجز، الحواجز - للتخصصية وغير التخصصية - بين الفلسفات قديمها وحديثها وعقد المقارنات بين مراحلها المختلفة وموضوعاتها المتباينة أي النظرة المتصلة لتاريخ الفلسفة.

(ج) النظرة المتصلة لتاريخ الفلسفة: وإزالة الحواجز بين عصورها المختلفة: القديمة والوسيلة والحديثة والمعاصرة، بل إنني أزعج أن مثل هذه النظرة مقدمة لتاريخ شامل للفلسفة لا يقتصر على بلد معين مثلاً فعل متمس في تاريخه للفلسفة الإنجليزية في مائة عام أو جان فإل وينروبي في تاريخهما للفلسفة الفرنسية، أو لوسكي في تاريخ الفلسفة الروسية، بل يجب علينا كتابة تاريخ للفلسفة يشمل كل التيارات، وتمثل فيه الفلسفة الإسلامية نميلاً أصيلاً بحيث لا يكتفى المؤرخ بذكرها هامشياً في أقل من فصل واحد - لا يتجاوز عشر صفحات - مع الفلسفة اليهودية كما فعل رسل في كتابه عن تاريخ للفلسفة العربية.

وقد قدم ماسينيون بذوراً صالحة تماماً لذلك في المقارنات العديدة التي توجد في كل صفحات المحاضرات. فمع أرسطو نجد إخوان الصفا، ومع الأشعري وتلاميذه نجد ديكرات وتلاميذه، ومنهج الكشف عند الغزالي هو عينه منهج بسكال، ولا ينقل النظام عن منهج اليونان بل يستخدمه ويوظفه للقول بالطفرة: "في المنطق: قياس أخيلس والسلفاء عند زينون شكله في فلسفة النظام الطفرة (أي النجاة بالعمل عن الاستحالة العقلية). ونجد قياس الكذب من أهل كريت (مغالطة السفسطائية) نجدها في رد جعفر بن حرب ت ٣٤٨ على الثنوية .. "راجع البدء للمقدسي". ونجد اعتراضات ابن الصائغ على بطليموس. ومقارنة نظرية برجسون في الزمن مع نظرية محمد بن زكريا الرازي. بل إن أفكار بعض التناسخية مثل ابن يانوش وابن حائط تقترب من مذاهب الروحانيين. ومذهب وحدة الوجود عند ابن عربي نجده عند الغربيين وهكذا.

وبالطبع نحن لا نقصد تصيد فكرة من هنا تشبه فكرة من هناك، بل ننبه إلى أن العرض المعاصر للفلسفة الإسلامية قد يجد موضوعات مهمة أكثر حيوية وحدائية بين طيات الألفاظ والمصطلحات التقليدية القديمة، والدراسة الخاصة

بالمصطلح الفلسفى نشأته وتطوره منذ اللفظ اليونانى المنقولة للعربية أو السريانية، ثم تحديد هذا المصطلح وبقائه أو هجره ونسيانه، وتطور هذا المصطلح وارتباطه بتطور الترجمة، ثم استقراره مع بداية الإنتاج الفكرى العربى الإسلامى فى جوانبه المختلفة هو المقنعة الأساسية للمشروع للمستقبل الذى يتناول الألفاظ ودلالاتها الحضارية مثلما فعل الفارابى وهى مسألة ربما تتجاوز تاريخ الفكر إلى الواقع السياسى نفسه. ونقصد بالمبادرة هنا مشاركتنا مرة أخرى فى الإسهام الفلسفى بحثاً وإبداعاً ودراسة وتاريخاً، أى قيامنا بالعمل ثلثية وتحولنا من مشاهدين إلى مشاركين من مستهلكين إلى منتجين. فقد قام للمستشرقون فترة طويلة من الزمان بالعمل على مادة جاهزة خاصة بنا تولوها بالعناية والتحقيق والدراسة فى نطاق حضارتهم هم واهتمامهم العلمى والسياسى والاستعمارى خدمة لأنفسهم، إلا أن ما قاموا به من عمل وما توصلوا إليه من نتائج تعبر عن واقعهم الخاص واهتماماتهم الذاتية، خدمة لأهدافهم التى تختلف عن أهداف الباحثين الوطنيين لقد انتجوا وأبدعوا على هامش كتاباتنا القديمة مثلما فعل ديتريشى على إخوان الصفا. "رسائل إخوان الصفا طبع بمباى ثم طبع منها مقتبسات العالم الألمانى ديتريشى Dieterici فصح الطبعة الهندية وجمع اقتباسات فى مجلدين". وصحح فىن فلوثن (مفاتيح العلوم للخوازمى لهند ١٨٩٥). وكتاب كشف المحجوب للهجوبرى ترجم إلى الإنجليزية - وطبع باجتهاد العلامة المستشرق نيكلسون Nichalson فى مجموعة جب وكتاب ابن العربى فى اصطلاحات للصوفية طبعه فلوجل الألمانى على هامش كتاب التعريفات للجرجانى. وكتاب الكاشانى طبعة Splenger هذا ما ذكره ماسينيون المستشرق الفرنسى، الذى عمل بدوره على كتابات الحلاج ويمكن أن نذكر العديد من الأعمال الأخرى للدلالة على قيام المستشرقين بالعمل على ملاتنا القديمة واكتفائنا نحن بالقراءة وعلى تمكنهم من الإمام بترانشا وغيلبا نحن عن الساحة.

وقد آن الأولان الآن للمسح لكامل لتراثنا وإعادة اكتشاف المخبوء ومداومة تحقيقه ونشره وإيراز مواطن القوة فيه وعرضه بالطريقة الجديرة به ولتكن تلك البداية الحقيقية للباحث الوطنى الذى يعنى فى الإمام بالمناهج المعاصرة من أجل فهم وإحياء المادة القديمة تحقيقاً للرؤية المستقبلية للفكر العربى.

الكونت دى جالارزا :

والمنهج النقدى فى درس الفلسفة

مقدمة :

نتناول هنا جهود أستاذ أسباني كبير، من الذين شاركوا فى تدشين الدرس الفلسفى المعاصر فى العربية. هو الكونت دى جالارزا Gualarza الذى ظل لسنوات عديدة يقوم بتدريس للفلسفة فى الجامعة المصرية للقديم السنوات ١٩١٤ - ١٩٢٢ وكذلك فى مدرسة للمعلمين العليا بالقاهرة بعد ذلك.

وقد شارك كل من : نللينو C.A.Nallino (١٨٧٢-١٩٣٨)، الذى قام بتدريس "علم الفلك وتاريخه عند العرب" ١٩٠٩ وسنتلانا D.Santllana (١٨٥٥-١٨٣١) الذى درس "المذهب الفلسفى العظمى" وسلطان بك محمد أول من درس "الفلسفة العربية والأخلاق" عام ١٩١٠-١٩١١ فى العام التالى تولى التدريس كل من: لويس ماسينون L.Massignon (١٨٨٣-١٩٦٢) صاحب "الإصطلاحات للفلسفية فى الجامعة المصرية" وطنطاوى جوهري، الشيخ الحكيم، الذى وصل تدريس "الفلسفة العربية والأخلاق" ١٩١٢-١٩١٣ ثم تولى جالارزا تدريس التخصصيين الأساسيين فى الفلسفة بالجامعة المصرية معا وهما "الفلسفة العامة وتاريخها" و"الفلسفة العربية والأخلاق" منذ ١٩١٤ وحتى عودة المبعوثين المصريين من الخارج منصور فهمى وعلى العناني واستمر فى التدريس أيضا بعد عودتهم من بعثاتهم.

أن البحث فى الدرس الفلسفى عند جالارزا هو بيان صورة من صور التعاون العلمى العربى الأسباني وبيان صفحة هامة مجهولة من صفحاته، حيث لأسبانيا فضل على الفلسفة العربية، ولا يتمثل هذا الفضل فى الحفاظ على التراث الفلسفى المتعلق بفلاسفة المغرب والأندلس بحثا وتحقيقا بالإضافة أيضا إلى اهتمامهم للكبير بفلاسفة المشرق لكن فضلها يظهر جليا فى قيام واحد من انبه ابنائها بالتدريس فى الجامعة الأهلية القديمة بمصر، وكان له التأثير الكبير على من درس عليه ممن صاروا فيما بعد أعلام للفكر والثقافة والأدب والصحافة فى العالم

العربي مثل: طه حسين ومي زيادة وزكي مبارك وجرجي زيدان اللذين لفاضوا في بيان مآثره وفضله.

فمن هو الكونت دي جلارزا؟ وما هي جهوده العلمية الأكاديمية تأليفاً وتحقيقاً؟ وما منهجه في الدرس الفلسفي في الجامعة مقارنة بغيره من الأساتذة؟ وهذا يتطلب منا بيان وتحديد لمعالم الدرس الفلسفي في الجامعة الأهلية القديمة في مصر وتطويره وبيان مكانة الكونت دي جلارزا فيه.

محاضرات جلارزا في الجامعة المصرية :

لقد ظل جلارزا الأستاذ الأسباني يدرس في الجامعة المصرية محاضرات كل من :الفلسفة العامة وتاريخها" و؛الفلسفة العربية والأخلاق" لفترة أطول من الفترة التي قام بها كل من نلليو وسانتلانا وماسينيون وسلمان بك محمد، وطنطاوي جوهرى مجتمعين. وحفظ لنا أرسيف الجامعة عدد كبير من هذه المحاضرات، وإن كنا لم نعثر بعد على كل محاضراته التي ألقاها، فقد وفقنا في العثور على بعض مؤلفاته وعلى نصوص من محاضراته تعطينا صورة واضحة عما قام بالفعل بتدريسه: المحاضرات، وموضوعها، محتوياتها، مصادرها، بنيته المنهج النقدي المتبع فيها. وهذه المحاضرات هي: "تاريخ الفلسفة العامة" ١٩١٥-١٩١٦ وهي تدور حول الفلسفة اليونانية والرومانية بعد أفلاطون وتبدأ بصغار الأفلاطونيين. وكذلك محاضراته عامي ١٨-١٩١٩، ١٩-١٩٢٠ في الفلسفة العربية والأخلاق وفي الفلسفة الحديثة.

وبهنا إعطاء صورة كاملة عن جهود جلارزا الإشارة إلى محتويات هذه الدروس. وتبدأ بمحاضرات عام ١٥ - ١٩١٦ التي تدور حول تاريخ الفلسفة اليونانية.

الفلسفة اليونانية :

ويتناول جلارزا في هذه المحاضرات الموضوعات التالية :

مقدمة في صلة هذه المحاضرات بالدروس السابقة وطريقته في تناول الموضوع.

- الأفلاطونيون: هرقليطس البنطقي، سبيوسيوس زينو قراطس الخاليكوني، الأكاديمية المتوسطة، أرخيلوس، كارينداس، الأكاديمية الحديثة، فيلون اللايرسي، لنيثوخوس.

- أرسطو: حياته ومؤلفاته، المنطقيات، الفلسفة الأولى، الطبيعيات، الأخلاقيات، السياسات، البلاغة والصناعة، المختصر الفلسفي لمذهبه، انتقاد مذهبه، المناوون.

- الروقيون الأولون: للمنطقيات، الطبيعيات، الأخلاقيات، المختصر الفلسفي لمذهبهم، الانتقادات، روقيو الجيل الثاني بانيتيوس، سيدونيوس، روقيون الجيل الثالث: سينكا، الرسائل الفلسفية في الطبيعيات، في العناية أو علم الله بالمستقبل، المختصر للفلسفي لمذهبه

ليبيكتيوس، مذهبه، المختصر للفلسفي لمذهبه، انتقاده.

مرقص أورليوس، حياته ومؤلفاته، المختصر للفلسفي لمذهبه، انتقاد مذهبه.

- الابيقوريون: ابيقور والابيقوريون: للقانونيات، الطبيعيات، الأخلاقيات، المختصر للفلسفي لمذهبهم، انتقاد مذهبهم.

ويتضح لنا من موضوع هذه المحاضرات عدة حقائق وهي:

١- أن الفلسفة اليونانية كانت جزء من الفلسفة العامة وتاريخها، وهي من أول الدروس التي ألقيت في إطار تاريخ الفلسفة، فما قدمه سانتيلانا في محاضراته وكذلك ماسينيون هي دروس في قضايا فلسفية وليست في تاريخ الفلسفة، فم الأول في محاضراته فلسفات اليونان التي عرفت لدى فرق الإسلام، وخصص الثاني محاضراته للاصطلاحات الفلسفية^(١).

٢- تقتصر هذه المحاضرات التي أُلقيت ١٩١٥ - ١٩٦١ وبدأت بصغار الأفلاطونيين أن هناك محاضرات تسبقها عام ١٩١٤ - ١٩١٥ تحتوى على تاريخ الفلسفة اليونانية منذ بداية نشأتها وحتى أفلاطون وهو ما يتضح من حديث جلارزا. والسؤال هل دونت هذه الدروس أم لم تدون؟ وهل هناك

(١) رجع دراستنا عن ماسينيون وتحليلنا لمضمون ما قدمه من محاضرات في رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفي العربي: تقديم وتطوير محاولة ماسينيون "مجلة كلية الأدب، جامعة القاهرة، العدد ٤٨ سنة ١٩٨٨" ص ١: ٥٣ وكذلك دراسة الصوفي والميالي ضمن أعمال ندوة قراءة ثانية في أعمال ماسينيون" بالقاهرة مارس ١٩٩٩م.

صورة ليا تبين موضوعاتها وما ألقى فيها؟ والأمل معقود في العثور عليها يوما ما حتى تتضح بدايات تدريس الفلسفة والموضوعات التي تطرق إليها الأستاذ الأسباني في دروسه.

٣- والنص المتاح بين أيدينا، والذي يبين أول صورة لتاريخ الفلسفة اليونانية في العربية، له أهميته الكبرى في بيان الموضوعات والتطور في مراحل تناولها، والمنهج المستخدم في دراستها. ويبدو أن الدروس قد كتبت بخط جلازرا نفسه، الذي يعرف اللغة العربية، وألقى بها محاضراته. وهي مطبوعة "استتمل"، ويبدو أنها كتبت على مرحلتين الأولى يعرض فيها للموضوعات على الترتيب المشار إليه سلفا، والثانية إضافات وملاحق على نفس الموضوعات في القسم الثاني من المحاضرات، وهذا يعني أن جلازرا قد أعد الدروس سلفا قبل إلقاء محاضراته ثم إضاف إليها أثناء الدرس أو وهذا هو الأقرب إلى الترجيح أنه تم إلقاء موضوعات هذه الدروس على سنتين متتاليتين والملاحق إضافات العام التالي.

٤- تعطى هذه المحاضرات صورة أولية لتاريخ الفلسفة اليونانية، وتتناول الموضوعات والقضايا والمراحل والأعلام التي ستظهر فيما بعد لدى كل من أرخو للفلسفة اليونانية مع الاختلافات التي ترجع إلى المرحلة التاريخية والتوجهات الفلسفية لمن قاموا بالتأريخ مثل: يوسف كرم، الأهواني ومحمد على أبوريان وأميرة حلمي مطر ومصطفى النشار وحري عباس، وغيرهم.

* ثم تلتى محاضرات العامين ١٨-١٩١٩ و ١٩-١٩٢٠ في موضوعات: الفلسفة العامة وتاريخها؛ والفلسفة العربية والأخلاق؛ والتي طبعت بمطبعة السعادة بالقاهرة، في كتابين كل منهما يتناول محاضرات عام دراسي يشمل الموضوعات التي درست فيه. وتوضيحا لجهود جلازرا الفلسفية سنعرض دروسه في كل تخصص على حدة فنعرض للفلسفة العربية أولا من خلال محاضرات العامين للدراسيين معا، ثم محاضرات الأخلاق وأخيرا محاضرات لفلسفة العامة وتاريخها، التي دارت خلال نفس هذين العامين حول تاريخ الفلسفة الحديثة ثم نتناول بعد ذلك فهمه لطبيعة ومعنى الفلسفة ثم منهجه النقدي في دراستها.

الفلسفة العربية :

تشمل محاضرات للفلسفة العربية التي وجدناها، والتي تبدأ عام ١٩١٩/١٨ على: لولاً الفارابي ويظهر من مقدمة المحاضرات أن الأستاذ الأمباني تناول الفارابي والسابقين عليه في محاضرات سابقة - ربما تكون دروس ١٦-١٩١٧ أو دروس ١٧-١٩١٨ وهو يتناول موضوع المحاضرات بطريقة محددة حسب منهجه الذي سنشير إليه حيث يبدأ بمقدمة عامة حول "معنى للحكمة" وبيان موضوع المحاضرات، ثم للمصادر التي يعتمد عليها ويشير إليها للطلاب تحت عنوان؛ إشارات كتابية" ثم يقدم لنا ملخص مبسط لموضوع الدراسة ثم عرض تفصيلي تحليلي يقوم على قراءة للنصوص مع التعليقات والشروح اللازمة ثم ملخصاً أخيراً ثم نقداً نهائياً للفيلسوف، وهو هنا يعتمد على تحليل كتاب الفارابي؛ آراء أهل المدينة الفاضلة"، ويضيف بياناً ختامياً باسماء اتباع الفارابي. ثم يتناول ثانياً مسكويه بنفس الطريقة، ويحلل كتابه "تهذيب الأخلاق" مشفوعاً بتعليقات كثيرة في كل صفحة تسعى معظمها لرد أفكاره إلى أصول يونانية لدى أرسطو في الأخلاق إلى نيقوماخوس، وأفلاطون في السياسة والنوليس وغيرها من محاورات عرفت في العربية.

وتكرر محاضرات للعام التالي ١٩-١٩٢٠ على فلسفة ابن سينا التي يعرض فيها بعد الإشارة إلى حياة الفيلسوف ومؤلفاته، لرسائله في أقسام العلوم العقلية ليبين لنا فهمه للفلسفة وعلومها النظرية والعملية، ثم يتوسع في بيان مذهبه للفلسفي كما يتضح في كتاب "النجاة" الذي هو مختصر لموسوعته للفلسفية "الشفاء"، ويخبرنا أنه سوف يعتمد على الملخص "النجاة" حيث يبدأ أولاً بالجزء المنطقي ثم ينتهي بالطبيعيات ولا يتناول الإلهيات. وواضح أن هناك بقية للمحاضرات ولا ندرى إن كان قد ألقاها أم لا؟ فليس لدينا من النصوص أو الوثائق ما يشير إلى ذلك، ولكن بنية وترتيب موضوع المحاضرات يوحي لنا بأن لها بقية.

وإذا تصفحنا المحاضرات سواء من البداية أم النهاية أم الإشارات والتعليقات التي يقدمها لنا على امتداد صفحات للنص الموجود بين أيدينا لاتضح لنا وجود محاضرات سابقة عليها يشير إليها جلالزا كما يتضح من قوله نرجع اليوم بلأن

الحكيم إلى أبحاثنا في الفلسفة العربية^(١). فهذه المحاضرات إذن عودة إلى ما سبق من دروس في نفس الموضوع، والحقيقة أنه قد سبقها عامين دراسيين، فالاستاذ يطلب من طلابه أن يقرعوا "ما طبع من دروس المنتئين الماضيين"^(٢) لأنها تمهيد لما سيذكره في محاضرات هذا العام.

وموضوع الدروس السابقة التي طبعت كما يؤكد جلاززا تدور حول: نشوء الحكمة عند العرب، ومصادرها، ونسبتها إلى الإسلام، والفرق الكلامية ومذهب أخوان الصفا والكندي، والفارابي خاصة في كتابيه "مابغى أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو" و"عيون المسائل"^(٣).

وبالإضافة إلى هذه المحاضرات - التي لم تصلنا كاملة - فإن نجيب العقيلي يذكر له في الإشارة المقضية التي أشار بها إليه في الجزء الثاني من كتابه "المستشرقون" المؤلفات التالية، فلسفة الإسلام والغربيون، ومنهج السالك لأبى حنبل. ويشير لنا جلاززا نفسه في المحاضرات إلى كتابته عن الغزالي^(٤). ومن هنا نفهم إشارة زكى مبارك له في درسته الأخلاق عند الغزالي^(٥). كل هذا يوضح اهتمامه الكبير بالفلسفة العربية الإسلامية التي رجع إلى نصوصها الأصلية في كتابات الفلاسفة أنفسهم سواء مطبوعة أم مخطوطة. بالإضافة إلى الدراسات المختلفة حول هذه الفلسفة في اللغات الأوروبية المختلفة وهو ما يظهر بوضوح في قائمة مصادره مثل: دى بور: "تاريخ الفلسفة في الإسلام" بالألمانية، ومونك "أمشاج من الفلسفة العربية واليهودية"، ورينان "ابن رشد والرشدية"، وكار دى فو "ابن سينا بالفرنسية" وغيرها.

يحدد جلاززا صاحب أول درس فلسفى دقيق في الجامعة المصرية في مقدمة محاضرات ١٨-١٩١٩ موضوع درسه وأنه استمر لمر محاضراته السابقة في الفلسفة العربية، ويبدأ بالفارابي وكتابه: آراء أهل المدينة الفاضلة" لبيان أساس

(٢) الكونت دى جلاززا: محاضرات في الفلسفة العربية، نشرة د. أحمد عبدالحليم عطية، دار النصر للنشر والتوزيع، القاهرة، ص ٥٠.

(٣) الموضوع السابق.

(٤) الموضوع نفسه.

(٥) نجيب العقيلي: المستشرقون، الجزء الثاني، دار المعارف بمصر، ص ٢٠٢.

(٦) زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالي، دار الشعب، القاهرة.

مذهبه موضحا منهجه في عرض أفكار الفيلسوف من خلال تحليل أهم نصوصه. ويعرض للفارابي وحياته ومؤلفاته المختلفة. ويلاحظ نزعة التوفيق في فلسفته بين أرسطو وأفلاطوني الجيل الثاني ويحيل في هولمسه إلى أصل أفكاره لدى هؤلاء.^(٧)

يوضح الأستاذ الأسباني المتعمق أعمال الفارابي في بداية حديثه عن آراء أهل المدينة الفاضلة^(٨) وأنه يتشابه مع كتاب "عيون المسائل" للفارابي أيضا ويزيد عنه بتناول القضايا السياسية والأخلاقية، وإن كان يرى أن "عيون المسائل" أوجز وأحكم تأليفاً، ويعلق جلاززا في عرضه لكتاب الفارابي - في الهامش - على نظرية الفيلسوف الكامل والنبى ويربط بين آراء الفارابي في إمكانية وجود رئيسين للمدينة الفاضلة وبين واقعة تاريخية حدثت في خلافة الراضى بالله (٩٣٤-٤١٠م) وهو أول خليفة أوجد رتبة أمير الأمراء وضعف بهذا سلطته، وكان أول من تقلدها ابن رائق التركي. يقول جلاززا: "ولعله أشار بالرئيسين إلى أمير الأمراء للتركي الحكيم والخليفة لاذى فيه الشروط الباقية للملك"^(٩). وإن كنا نحن لا نستطيع أن نحكم إلى أى مدى كان ابن رائق حكيماً وبعد تناول آراء الفارابي يعرض مختصر مذهب ثم نقده. فالفارابي يتحدث عن الإنسان كعقل مفارق مجرد يطلب للذة الدائمة، وكونه يطلب مع التجرد لذة دائمة فهو طمع إذاً لأن اللذة لا تترك على الدوام إلا بواسطة الألم (ص ٤٤) ويرى أن غاية الفارابي تشبه غاية أرسطو، ونظرية العقل للمستفاد لبعض المشائىة وشيء من نظريات الأفلاطونيين ثم يشير فى النهاية إلى اتباع الفارابي مثل: يحيى بن عدى والسجستاني.

ويتناول فى القسم الثانى من محاضرات نفس العام مسكويه فيعرض لحياته وكتبه بإيجاز، ومحتويات "تهذيب الأخلاق"، فيقدم تعريفه للنفس وقواها واجناس الفضائل ثم يذكر الفضائل المختلفة، ثم يعرض للمقالة الثانية فى الخلق، والثالثة للخير والسعادة، والرابعة ظهور الفضائل ممن ليس بسعيد ولا فاضل، والعدالة،

(٧) يرد جلاززا أفكار الفارابي إلى أفلاطون صفحات ٣٦، ٣٧، ٣٩ خاصة فى محاوراته: السياسية والنوميس وطيمولوس ويشير إلى أفلاطون صفحات ٢٣، ٤٥ وأرسطو صفحات ٢٥، ٢٧، ٣٩، ٤٥ والكندى صفحات ٢٧، ٢٩، وانكسندر، ص ٢٦، وكلها بالهامش.

(٨) جلاززا: الفلسفة العربية، ص ٣٦.

والمقالة الخامسة في التعاون والاتحاد والملاسة دواء النفوس والسابعة رد الصحة على النفس، ثم المختصر الفلسفي لأخلاق مسكويه ونقده.

ويخصص الزائد الأسباني محاضرات ١٩٢٠/١٩ لفلسفة ابن سينا حيث يعرض بعد مقدمة قصيرة لحياته ومؤلفاته ويوضح فهمه للفلسفة من رسالة في أقسام العلوم العقلية ويحلل بالتفصيل محتويات كتاب "النجاة" الذي يتكون من ثلاثة أقسام: الأول في أصول المنطق، والثاني في الطبيعيات، والثالث في الإلهيات. ويعرض فقط في محاضرات هذا العام للقسمين الأوليين ويبدأ بالمنطق الذي هو الآلة للعاصمة للذهن من الخطأ في كل تصور وتصديق. ثم بعد أن يتناول المصطلحات المنطقية المختلفة: التصور والتصديق، اللفظ واللفظ المركب، والذاتى والعرضى، يذكر الكليات الخمسة: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، ومعناها ثم القضية والحد والقياس والبرهان وبعد أن ينتهي من ذلك يتناول الطبيعيات.

يعرض للمقالة الأولى من الطبيعيات، ويبدأ بمقدمات العلم الطبيعي، والأجسام الطبيعية،، والمقالة الثانية في لواحق الأجسام الطبيعية: الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والتناهي واللاتناهي، ويعرض بإيجاز للمقالة الثالثة في الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام، والرابعة في الإشارة إلى الأجسام الأولى. في نصف صفحة والخامسة في المركبات والسادسة آخر وأطول المقالات "في النفس".

يعرف النفس وأنواعها وقواها المختلفة،، ثم النفس الناطقة "الإنسانية"، ويوضح ذلك بالجدول المختلفة، ثم الإدراك والقوى، المدركة والفروق بين هذه القوى، ثم اثبات حدوث النفس، وأن النفس لا تموت بموت البدن، وفصل في بطلان القول بالتناسخ، وآخر في وحدة النفس، وأخيراً في الاستدلال على وجود العقل الفعال، وبذا تنتهي طبيعيات النجاة وهي آخر محاضرات في الفلسفة العامة.

ونجد نفس الأسلوب المنهجي في للكتابة والعرض والتحليل في محاضراته عن الأخلاق في نفس الفترة. وهو على العكس من سابقه، الذين قاموا بتدريس هذا الفرع من الفلسفة، سلطان بك محمد وطنطاوى جوهرى لا يتناول الأخلاق في

الفلسفة الإسلامية مثلها ولا بطريقة ينحى فيها إلى الوعظ والإرشاد، بل يتناول نظريات علم الأخلاق عند الفلاسفة الغربيين المحدثين مثل: بطلر وفلاسفة الحاسة الخلقية وكانط ونقد العقل العملي، للذي قدم لنا جلازرا تحليلاً لعمله هو أقرب إلى الترجمة منه إلى العرض، بحيث يمكن القول إنه عرف قراء العربية من طلابه بأهم نص فلسفي حديث في الأخلاق. ومما هو جدير بالإشارة في هذا السياق أن أهم أساتذة الأخلاق في الجامعة المصرية الدكتور توفيق الطويل قد نهج نفس النهج الذي قدمه جلازرا سواء في موضوعاته أو تبويبه أو منهجه أو لتجاهه المثالي المعتدل أو لتباعه للفيلسوف الألماني كانط، كما يظهر في كتابه: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها^(٩). مما يجعل جلازرا بحق مؤسس للدرس الفلسفي الأخلاقي الذي مازال سائداً حتى الآن في أقسام الفلسفة في الجامعات المصرية وإن كان هناك اهتماماً بالتيارات المعاصرة في القيم والأخلاق لدى الجيل الحالي من المتخصصين.

تاريخ الفلسفة الحديثة :

وإذا استعرضنا محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها التي ألغها الكونت دي جلازرا والتي تبين تعمقه ليس فقط في الفلسفة العربية بل في الفلسفات الغربية الحديثة، نجد أنه أسس للبرنامج الذي مازال غالباً حتى اليوم في الجامعات المصرية وبعض الجامعات العربية كما يتضح في الموضوعات والمذاهب والأعلام الذين يتناولهم في محاضراته التي تشمل جهود أربعة من الفلاسفة يتناولهم بعد مقدمة في معنى وطبيعة للحكمة.

أولاً : توماس هوبز، حياته ومؤلفاته، فلسفته الطبيعية، فهمه للفلسفة الأولى، كتابه في الجسم، كتابه في الإنسان، لليفتان وفلسفته السياسية والأخلاقية ثم تلخيص مذهبه ونقده.

ثانياً : نيكارت: حياته ومؤلفاته، للقواعد لإرشاد العقل، للتأملات مع مقارنات عديدة بالرواقية، نجدتها تظهر بعد ذلك عند الدكتور عثمان أمين في كتابه

(٩) راجع دراستنا عن الدكتور توفيق الطويل ودراسات القيم في العربية في الكتاب التذكاري الذي أصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة عنه، والباب الثاني من هذا الكتاب.

عن الرواقية. ثم يتناول تفاعلات النفس ورسائله مع فلاسفة عصره، ووردده على الاعتراضات التي وجهت إلى فلسفته، ومختصر مذهبه، ونقده. وجاسندي معاصري ديكارت وخصمه ونظرة عامة إلى فلسفته وتنتهي بذلك محاضرات ١٩١٨-١٩٢٠ وتبدأ المحاضرات التالية بالمقدمات^(١٠). ويتناول باسكال، حياته ومؤلفاته وفلسفته اعتمادا على تحليل كتابه "الأفكار" ثم المقالة في روح الهندسة، ورسائله إلى أحد الرهبان مع تلخيص ونقد مذهبه. ونفس الأمر في تحليله لفلسفة مالبرانش التي يعرضها لنا من خلال كتاب البحث عن الحقيقة وكتاب الأخلاق.

منهج الكونت دي جلارزا :

ويلحظ على جهود الكونت دي جلارزا في الفلسفة الحديثة في محاضراته عامي ١٨ بعض السمات والخصائص التي تميز درسه للفلسفي النقدي وهي:

أولاً : التحليل النصي وقراءة النصوص الخاصة بالفلاسفة والاعتماد عليها اعتمادا كاملا يذكر طبعاتها المختلفة والاستشهاد بها بالطريقة العلمية المنظمة يذكر أرقام الفقرات وهذا ما يظهر خاصة في تناوله كتابات ديكارت المختلفة وكتاب باسكال الأفكار حيث يذكر كل مادة ورقمها وكذلك فقرات كتاب "البحث عن الحقيقة" لمالبرانش. مع الرجوع إلى الطبعات الأصلية لأعمال كل فيلسوف سواء باللاتينية أو الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية كما فعل في تناوله لكتاب كانط "نقد العقل العملي" الذي يتناول فيه الأخلاق الكانطية في محاضراته عن الأخلاق، ويعرض أقسامه وفقراته بشكل أقرب إلى الترجمة. فالمحاضرة عنده قراءة وتحليل لنصوص الفلاسفة أنفسهم بلغاتها الأصلية.

ثانياً : يرتبط بمنهج قراءة النص الاعتماد على مؤلفات كل فيلسوف، وهو يشير في الإشارات المكتوبة إلى المراجع التي يعود إليها مثل: كتب تاريخ الفلسفة

(١٠) تبدأ المحاضرات بتعريف معنى الكلمة ثم المصادر أو المراجع التي يطلق عليها الإشارات المكتوبة التي يقدم فيها كل ما كتب حول الموضوع أو الفيلسوف الذي يتناوله.

للمختلفة التي يستخدمها في سياقين: الأول الربط بين الأعلام والمذاهب ليقيم لنا تاريخاً للفلسفة العامة في العصر الحديث، والسياق الثاني هو استخدام تحليلات أصحاب هذه المؤلفات في تقديم انتقاداته لكل فيلسوف سواء في الهوامش أو في الجزء الخاص بنقد المذهب. ومن هذه الأعمال التي يعتمد عليها كتب باومان Baumann وبالي Buhle وليزلي Leslie ولوبر ك F.Uebervegs. وكما يعود إلى كتب تاريخ الفلسفة يرجع أيضاً إلى كتب المصطلحات والقواميس الفلسفية مثل قلموس جيمس بلدوين J.Baldwin.

ثالثاً : ربط الفيلسوف سواء: ديكارت أو هوبز أو بسكال أو مالمبرانش بتاريخ الفلسفة ومناقشة أفكاره بالمقارنة مع غيره من السابقين حين يقارن الفلاسفة المحدثين بكل من أرسطو وأفلاطون والروقيين. ويذكر ويستشهد بكل من أخوان الصفا (ص ١٢) لسبينوزا (ص ٩) بوسويه (ص ٣٦) الجرجاني، وابن سينا (ص ٣٨) ابكيثوس وشارون (ص ٤١) هيوم (ص ٢٤) أفطوطين (ص ١٥) وفي سياق اهتمامه بتاريخ الفلسفة لا يكتفى بالفلاسفة الكبار الذين يعرض لهم، بل يضيف إليهم. فهو بعد أن يذكر هوبز يعرض بإيجاز لكل من: اللورد هيربرت أوف شربري، واللورد بروك، ويوسف كلانفيل، ورالف كدورث. وبعد أن يتناول بالتفصيل جهود ديكارت يشير في صفحتين إلى جاسندي وفلسفته.

رابعاً : للمنهج المحدد الواضح الذي يستخدمه حيث نجد أن أهم ما يميز دروس جلاززا هو التناول المنهجي وهو يشير لنا في أكثر من موضوع إلى منهجه والذي يتمثل في التالي :

- تقديم أولاً ترجمة لكل فيلسوف وبيان مراحل حياته وتناول مؤلفاته وطبعاتها المختلفة.

- عرض لآراء الفيلسوف المترجم له اعتماداً على نصوصه الأصلية مع تعليقات - غالباً ما تكون في الهامش وأحياناً في المتن - على هذه الأقوال حتى يوضح مذهب الفيلسوف.

- تلخيص المذهب مبيناً للغاية الأخيرة لصاحبه ووسائل في الوصول إليها.

- نقد المذهب نقداً شاملاً لمبادئه.

يقول موضحاً طريقته في التدريس ومنهجه في التحليل: "وكما أوافق كانط في أسلوب تشبيطه العقول أوافقه أيضاً في أسلوب تدريسه حيث أجعل موضوع الدرس تفسير كتاب أحد الفلاسفة وأبدى انتقاداتي وشيئا من رأيي لثناء ذلك، إلا أنني لتيق في تفسير كتب الفلاسفة الترتيب التاريخي لأن محاضراتنا كما هي في الفلسفة العامة هي في تاريخها أيضاً ولهذا أخص أولاً ترجمة كل فيلسوف مشهور ثم أنكر مضمون كتبه بالاختصار والحقه بتعليقاتي تفسيراً لها وانتقاداً عليها ثم أخص المذهب تلخيصاً ثانياً أتم اختصاراً من الأول كما يفعل أدق الباحثين للمؤرخين، وأني أختص بأسلوب آخر هو مستنبط من تعريفى الحكمة المذكور آنفاً وهو أنني أبدأ في التلخيص الثاني على الغاية الأخيرة التى قصدها واضع المذهب وأذكر الوسائل التى بها طلب للوصول إلى غايته وأصف نظريته العامة فى جميع الأشياء ثم انتقد مجموعة المذهب انتقاداً شاملاً لمبادئه".

خامساً : النقد السمة الأساسية المميزة لدروس جلالزا والتي لا توجد بنفس الوضوح لدى السابقين عليها ممن قاموا بالتدريس بالجامعة المصرية مما يجعلنا نطلق على جهده اسم المنهج النقدي فى التاريخ للفلسفة. وتظهر هذه التنزعة على مستويات متعددة الأول: هو إرشاد وتشجيع الطلاب على التفهم للواعى لمذاهب الفلاسفة وأقوالهم وعدم الخضوع لها بتسمية القدرة على النقد فيهم، والمستوى الثانى فى سياق عرضه لهذه المذاهب والثالث فى تخصيص فقرة مستقلة فى نهاية تحليله لنقد المذهب. فهو فى تقديمه للمحاضرات يخبرنا: أن الفلسفة يصل إليها الإنسان بتكميل مقدراته العليا وباجتهاده ومن هنا يتحتم علينا النقد وعدم قبول كل ما جاء من آراء فى تاريخ الفلسفة، فلا يخلو تاريخ الفلسفة من أخطاء ومن هنا علينا بيان تلك الغلطيات وإصلاحها". ويرى جلالزا أن علينا أن نسمع الآراء الفلسفية ولا نسرع إلى نقض ما لا يوافقنا حتى نتفحص فيها جيداً شيئاً فشيئاً يوماً بعد يوم فإذا حانت ساعة نقدها كشفنا عن خطاها الستر أو أشرنا إلى صوابها". ويطلب طلابه بالتروى وعدم التعجل بإصدار الحكم عليها "فالمثابرة

ضرورية ولا غنى عنها في الفلسفة لأنها تمنع الإنسان من أن يتعجل في إتخاذ رأى وأن يتعصب قبل التروى الكافي^(١١).

وهو في عرضه مذهب ديكارت يبين قواعد المنهج مشيراً إلى نقد باولي "الأصح بال" Buhle الذى يرى في هذه القواعد منطق ديكارت، إلا أن ديكارت لم يستعملها جيداً ومازال يخطيء خصوصاً في مسألة بيان المدركات^(١٢). وحين يتناول الأخلاق المؤقتة يقارنها بحكم سكتوس ويرى أنها قاصرة عنها^(١٣). ويشير إلى الدور في قول ديكارت "أنا كائن إذا فكرت" وينتقد استخدام الفيلسوف للمصطلحات وخلطه وتأرجحه بين كونه روحاً وعقلاً وشيئاً مفكراً حيث يخلط ديكارت جملة ألفاظ دون مبالاة بأى تمييز بينها^(١٤) ويحدد ديكارت بتاريخ الفلسفة ويرجع بعض أفكاره للسابقين عليه خاصة لأوغسطين وتعليقاً على قول ديكارت بأن جميع الأشياء التى ندرکها إدراكاً واضحاً وبيناً "يعرض لرأى ليرك بأن ذلك غير صحيح لأنه نسي أن خبرة الوضوح نسبية ويعلق بأنه قد أصاب لوبرك في أقواله المذكورة وكلامه مهم. ونفس الأمر في عرضه لفلسفة هوبز حيث يقدم انتقادات متعددة له في عرضه لفلسفته صفحات ١٤، ١٧، ١٨، ٢٦، ٢٧ وذلك قبل تقديمه النقد الختامى لمذهبه.

وبدورنا نقدم ببعض الملاحظات النقدية على اللغة العربية التى استخدمها جلاززا وعلى المصطلحات الذى يقدمها لنا، فهو على سبيل المثال يستخدم بدلاً من أفكار وشعور أو مشاعر وميول وفكرات، شعورات وأميال ويطلق لفظ حزب على مجموعة أو فئة أو فريق كما يستخدم غير الشائع مثل قوله الحنيك وهو يعنى الخبير أو المجرب أو الماهر المحنك. وبالنسبة للمصطلحات وهو بلاشك من أوائل من حاولوا نقل المصطلحات الفلسفية الغربية إلى اللغة العربية، وله في هذا فضل الريادة، نراه يستخدم المعقولات في ترجمة الميتافيزيقا فكتاب ديكارت Meditation Metaphysiques هو للتأملات في المعقولات، وهو يترجم الحدس imtuition

(١١) الكونت دى جلاززا: الفلسفة للامة وتاريخها ١٩١٩-١٩٢٠، ص ٥

(١٢) المصدر السابق، ص ٤٠ هـ ٢.

(١٣) الموضوع نفسه.

(١٤) المصدر السابق، ص ٤٤ هـ ٢.

بالنظر الداخلي. ويترجم Dogmatic rationalism بالاثباتية كما في Dogmatic rationalism العقلية الاثباتية ويمكن ترجمتها بالعقلية الإيقانية أو المتزمنة. ويترجم المذهب الحسي عند هوبز Sensualismus إحساسيا وعنوان كتاب ديكارت الشهير المقال في المنهج يطلق عليه "المقالة في الأسلوب" (ص ٣٨) وغيرها.

يفهم جلاززا الفلسفة بمعناها النظري المجرد كما عرفت به عند الفلاسفة اليونانية بأنها حب الحكمة وهي عنده أعظم الخيرات، وهي الغاية التي يهدف إليها الإنسان. والحكمة عنده هي التدبير الصحيح للغاية الصحيحة المستندة إلى علم للمبادئ، أما الفلسفة فهي الاهتمام بالحكمة والبحث عنها، وهي أكبر الخيرات بعد للخير المحض والحكمة عينها فليس في العالم شيء يستحق بذل قوائنا الروحانية أو الجسدية مثل الحكمة، وليس من يثابر على البحث فيها إلا وقد نال اللزلفى لديها ولا من يعشقها ويتألم ويتلذذ رغبة فيها إلا ويتصل بها ولا وحدها أن تعين مقام الإنسان الصحيح". (ص ٣)

وكما يتابع لفهم التقليدي الذي ظهر لدى الفلاسفة اليونان لمعنى الفلسفة، فهو أيضا يتابع الفلاسفة المعاصرين خاصة من أصحاب الاتجاه المثالي الروحاني. فقد عرض لكل من ديكارت وباسكال ومالبرانش من أصحاب الاتجاه العقلي مقبل دراسة هوبز صاحب الاتجاه التجريبي الحسي. ويظهر في مقدمة محاضرات ١٩٢٠ متابعته لكانط في فهمه لطبيعة الفلسفة والحكمة وهي عنده كما ذكر "التدبير الصحيح للغاية الصحيحة المستندة إلى علم للمبادئ". وهو يوضح ذلك بقوله: "الفلسفة تدبير العالم لغايته وللفيلسوف هو طالبها الذي تؤنسه مؤنسة العقل للمعقول، وهذا التعريف للحكمة يوافق تعريفات للفلاسفة الباحثين ومنهم كانط للقلل أن الحكمة معرفة الخير الأسمى وموافقة الإرادة له". (ص ٣) وهو يميز بين الفلسفة والحكمة "وقد جرت العادة أن تستعمل اللفظين اليونانية فيلسوف والعربية حكيم بمعنى واحد ولكن تمييزهما أولى".

وهو يميز أيضا بين العلم والحكمة وهو تمييز ضروري. فقد تساهل بعض الفلاسفة في التمييز بين العلم والحكمة، لكن الأولى أن يميز العلم والحكمة. ومن ثم علينا تحديد أنواع القول الثلاثة، النظريات والأقوال العلمية المحضة، والأدبية،

والمذاهب الفلسفية. ومهمة جلازرا ليست في أن يقدم معلومات يستظهرها الطالب، ويتابع من خلالها أقوال الفلاسفة السابقين. بل هو يريد تنمية للتفكير الاستقلالي لدى الطالب ومن هنا اطلق على أعماله في مدرسة المعلمين العليا عنوان "محاورات في الحكمة" لأن الفلسفة عنده تقوم على أعمال العقل، لذلك فالحوار والنقاش هو الأسلوب الأمثل ومن هنا فهو يدرّب تلاميذه على ذلك وعلى القيام بأبحاث "رياضيات فلسفية" يقول: "إننا راعينا في نمط تعليم الحكمة قاعدة مبدئية مهمة شاركنا في اتباعها بعض الفلاسفة المجتهدين الصادقين مثل كانط وهي أن ندعو المتعلم إلى التفكير الاستقلالي حتى يصير فيلسوفا لا ذاكر كلام للفلاسفة فقط فإن هذا عمل لن يفلح فيه الإنسان. المجلدات الضخمة والآلات الحاكيات" ويستشهد بقول بلوك: "أن نصينا الحقيقي من المعرفة على قدر نظرنا في الحقيقة والعقل وتحصلنا عليهما وأن طفوا لراء الآخرين في أدمغتنا لا يزيدنا علما البتة وإن صادف أن تكون حقيقة فالذي كان فيهم علما ليس فينا إلا تمسكا برأى مع التصلب فيه.

خاتمة :

لقد ظل جلازرا الأستاذ الأسباني صاحب المنهج النقدي في الدرس الفلسفي يقوم لمدة طويلة بتدريس للفلسفة بالجامعة المصرية ومدرسة المعلمين العليا بالقاهرة، أشاد به سامي الكيالي في دراسته: إنتاجنا للفكرى بين الحربين" في مجلة المعهد الدراسات والبحوث العربية. وتناول كامبفماير G.Kampfmeier تحليل كتابه "محاورات في الحكمة" عام ١٩٩١. في Orientalistische literaturzeitung وأشاد به تلاميذه حيث قال عنه زكى مبارك في كتابه: الأخلاق عند الغزالي" أنه نادرة النوازل في كرم الأخلاق وله المؤلفات الفلسفية" وهو كما كتب محرر المقتطف في عدد يناير ١٩٩٨ "من الباحثين المحققين في تاريخ الفلسفة وشؤونها، ومن أمر الأوروبيين في معرفة اللغة العربية والإنشاء فيها، مضى عليه زمن وهو يلقي محاضراته في الجامعة المصرية في الفلسفة العامة وتاريخها وعلم الأخلاق". وتخطبه مي زيادة في الحفل الذي أقامه طلاب للفلسفة تكريما له في فندق شبرد قائلة: "مراك ساعيا إلى إنهاض المدارك منا بحلم للعالم الذي قد سبق وطوى طريقنا يقودنا الآن فيها كما استحضرت لشارتك للواسعة نوابح الأجيال بتوقد عطاردي،

وبرصانة مفكر قد اعتك تسنم الذرى العقلية. فسردت مذاهب للمتقدمين بإسقاط
أقوالهم مفتداً آراءهم، شارحاً مالمس منها الإعجاز آتياً بالنقد عليها ملخصاً نقد
الناقضين بسلاسة وإيجاز تكسوهما بلاغة عبقرية^(١٥).

ويشير إليه محمد لطفى جمعه في "منكرات شاهد على العصر" ويحدثنا عن
فترة وجوده بمصر قبل قيامه بالتدريس بالجامعة المصرية وعن اهتمامه بدراسة
الأرواح^(١٦). كما ينشر ربيع لطفى جمعه رسائله إلى والده في "رسائل أعلام
العصر على محمد لطفى جمعه"^(١٧).

أن ما قدمه جلالزا من دروس بالجامعة المصرية، يتميز عما سبقه من
دروس في نفس الجامعة بحيث يمكن اعتباره الصورة الأولية الناضجة للدرس
الفلسفي والتي كانت ولا تزال الصورة التي اعتمدها الباحثين وأساتذة الفلسفة للتأليين
عليه في كتبهم الجامعية. ونستطيع أن نعطي أمثلة ونماذج لذلك تؤكد على القيمة
التاريخية لهذا الدرس النقدي كأول مراحل الدرس الفلسفي بالجامعة، والحقيقة أن
أهمية دروس جلالزا تتمثل أساساً في تقديمه للفلسفة الغربية وترجمته لها
وصياغته لأفكارها الجديدة تماماً على القراء العرب، ونحتة لمصطلحاتها وهو
طريق غير مسبوق فقد مهد الطريق وقدم المصطلحات بلغاتها الأصلية، سواء
أكانت اليونانية أو اللاتينية، الفرنسية، أو الإنجليزية أو الألمانية مع ترجمة عربية
أقرب إلى الدقة. مما يجعلنا نولى درسه هذا الأهمية الكبرى لما يمتاز به من
خصائص نعددها في العرض التعليمي، التاريخي، التحليلي، النصي، التأصلي،
النقدي، فهو بحق صاحب الرؤية الشاملة والمنهج النقدي في الدرس الفلسفي
بالجامعة المصرية.

(١٥) مى زيادة: البحث العتيد، المقطف المجلد ٥٥، عام ١٩١٨، ص ١٢٩، وما بعدها.

(١٦) شاهد على العصر: منكرات محمد لطف جمعة تاريخ المصريين ١٨٣، الهيئة المصرية
العامة للكتاب. القاهرة، ٢٠٠٠ ص ٣٩٠.

(١٧) ربيع لطفى جمعة : حوار المفكرين، رسائل أعلام العصر إلى محمد لطفى جمعة خلال
نصف قرن، عالم للكتاب، القاهرة ص ٢٨١-٢٨٣.

طنطاوى جوهرى :

بدايات الدرس الفلسفى فى الجامعة^(*)

تحتاج حياة وأفكار الحكيم الإسلامى الشيخ طنطاوى جوهرى إلى أكثر من دراسة تستوفى جوانبه المختلفة. فهو ذو اهتمامات متعددة فى مجالات: التفسير والدعوة الإسلامية والنهضة الحديثة والإصلاح الاجتماعى، وهو أيضاً مفكر ذو اهتمامات فلسفية: قراءة وبحثاً، تأليفاً وترجمة، دراسة وتدریساً. صاحب رؤية يوتوبية فى إصلاح العالم والسلام الدولى على طريقة الفيلسوف الألمانى كانط الذى تأثر به وترجم له بتصريف كتابه "فى التربية"^(١).

وسوف نتناول فى هذه الدراسة الجانب الفلسفى عند طنطاوى جوهرى، فنعرض لكتابات الفلسفية، والأسس النظرية لأفكاره، وأخيراً محاضراته بالجامعة المصرية للقديم، التى كان من ضمن أساتذتها، وألقى بها عدة محاضرات عن "الفلسفة العربية والأخلاق". وتمثل هذه المحاضرات جزءاً مهماً من بدايات الدرس الفلسفى بالجامعة المصرية، الذى يمثل بدوره أساساً من الأسس التى كونت الخطاب الفلسفى المعاصر فى مصر، والتى تحتاج إلى بحث متعمق لبيان موضع هذا الدرس من تاريخ الأفكار، الذى لا ينفصل عن تاريخنا المعاصر، وبيان ما استحدثته الجامعة من مناهج وطرق فى البحث مختلفة تماماً عما هو سائد فى الحياة العقلية قبلها، سواء فى التعليم العام أو للتعليم الدينى، وسواء ما قدمه الأساتذة العرب أو الأوروبيون؛ حتى نستطيع تحديد مكانة الدرس الفلسفى عند طنطاوى جوهرى داخل هذا الإطار.

وينقسم بحثنا الحالى إلى: مقدمة عامة فى الاهتمامات الفلسفية لطنطاوى جوهرى، ثم دراسة تحليلية تاريخية مقارنة لمحاضرات "الفلسفة العربية والأخلاق" التى ألقاها بالجامعة لوضع هذه المحاضرات فى سياقها التاريخى مع أعمال سنتلانا

(*) نشرت فى مجلة المعلم المعاصر بعنوان الدرس الفلسفى عند طنطاوى جوهرى: قراءة فى محاضرات الشيخ الفيلسوف فى الجامعة الأهلية. العدد (٩٠) ص ٤٣-٨٢.

(١) كلط : التربية، نقلته إلى الإنجليزية ألفت تشرتون، وإلى العربية طنطاوى جوهرى، المطبعة السلفية ومكنتها، القاهرة، ١٣٥٥هـ.

وماسينيون^(٢) والكونست دى جلاززا من جانب وسلطان بك محمد وعلى العنانى ومنصور فهمى من جانب آخر. والقسم الثالث تحليل للمحاضرات ومحتواها باعتبارها من المحاولات المبكرة فى قراءة الفلسفة العربية فى بداية القرن العشرين. حتى تلقى الضوء على مفكر مغفور ربما يجهله الكثيرون، أسهم فى الكتابة والتدريس فى بداية نشأة الجامعة المصرية، وكان له دوره الإصلاحى مع زعماء حركة الإصلاح الحديثة.

للقراءة الفلسفية لأعمال طنطاوى جوهرى :

هناك بعض المحاولات السابقة التى حاولت تناول أفكار الكاتب والمفكر العربى المسلم، والذى أطلق عليه "الشيخ الفيلسوف" و"الأستاذ الحكيم"، إلا أن هذه "القراءات" تناولته من نواح جزئية مختلفة وقدمته فى صور كثيرة كانت تتناقض، أو على أقل تقدير كانت تضع أفكار الرجل فى مواضع متباينة، ولا تلتقى عند ملامح معينة يتسم بها تفكيره وكتابات هذا المفكر الجدل الطموح غزير الإنتاج، الذى نتوقف الآن أمام نتاجه الفكرى وخطابه الإصلاحى ويوتوبياه العالمية ودرسه الفلسفى بالجامعة الأهلية، محاولين تقديم قراءة جديدة له. ورغم تعدد القراءات السابقة التى تدل على أهمية للكاتب المفكر، إلا أن لبا منها لم تقدم صورة متكاملة أو رؤية شاملة لأفكار المفكر الإصلاحى الذى قورن يوماً بالشيخ محمد عبده، بل عبده البعض أكثر جذرية منه. ومن هنا علينا إعادة النظر فى نتاجه الفلسفى من أجل تقديم قراءة جديدة له.

١- لقد عرف الشيخ فى هذه القراءات "بالمفسر" حيث أبرز كل من: محمد حسين الذهبى فى "التفسير والمفسرون"^(٣) ومصطفى الحيدى "اتجاهات التفسير فى العصر الحديث"^(٤) وبنيت الشاطىء "القرآن والتفسير العصرى"^(٥) للناحية الدينية

(٢) انظر دراستنا عن محاضرات ماسينيون بالجامعة المصرية "رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى : تقديم وتطوير محاولة ماسينيون"، ص ١-٥٤، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة، العدد ٤٨، عام ١٩٨٨م.

(٣) د. محمد حسين الذهبى : التفسير والمفسرون، الجزء الثانى، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط، ١٩٧٦م، ص ٥٠٥ وما بعدها.

(٤) مصطفى الحيدى : اتجاهات التفسير فى العصر الحديث، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة.

(٥) بنت الشاطىء : القرآن والتفسير العصرى، القاهرة، ١٩٧٠.

في خطابه، اعتماداً على أهم وأضخم كتاباته "الجواهر في تفسير القرآن وما يرتبط به من كتابات مثل: "التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم" و"القرآن والعلوم العصرية"، حيث يعد تفسير موسوعة علمية ضربت في كل فن من فنون العلم مما جعل هذا للتفسير بوصف بما وصف به تفسير للرازي. فالشيخ كما يرى الذهبي معروف بتفسيره للقرآن على نمط علمي اختصه لنفسه لم يسبقه إلى مثله ولم يقلده فيه أحد^(١)، فهو يبدأ بالتفسير اللفظي للآيات، ثم يتلوه بالشرح والإيضاحات والكشف كما يقول عبدالمجيد عبدالمسلم "أي أنه يشرح متوسماً في لفنون العصرية المتنوعة"^(٢).

وكانت صورة المفسر تلك في هذه القراءة من أهم الجوانب في كتابات الشيخ التي أشار إليها وأشار بها معظم من كتب عنه فهي غير تقليدية وغير مسبوقة نجد ذلك لدى علي الجمبلاطي الذي رأى فيه عالماً في طليعة أولئك الناظرين البصراء إلى حقائق زمنهم، آمن إيمان الدين للمتين أن التقدم العصري رهين العلم^(٣) وكتب رجاء النقاش مقالين: عن "القرآن والفكر الجديد تفسير للقرآن بالخرائط والصور"^(٤) و"حول تفسير القرآن: أضواء جديدة على عالم كبير مجهول"^(٥) يتحدث فيهما عن تفسير الجوهري الذي يقف متميزاً بمنهجه الخاص اللامع بين جميع تفاسير القرآن، فالشيخ هو أحد علماء الدين البارزين، وواحد من المفكرين النابغين في هذا العصر، برغم أنه لم يحظ بما يستحق من الدراسة والاهتمام^(٦)، ويرى محمد عبدالجواد أن علم الرجل لا ينحصر في دائرة محدودة وكتابه الموسوم "بالجواهر" موسوعة علمية إسلامية حديثة أكثر فيها من الكلام عن العلوم الحديثة: كالفلك والنبات والحيوان^(٧)، وأشار عبدالعزيز عطية في

(١) محمد حسين الذهبي: المرجع السابق، ص ٥٠٥.

(٢) عبدالمجيد عبدالمسلم المحتسب: اتجاهات التفسير في العصر الحديث، وأورد الفصل الثالث (التفسير العلمي) للشيخ طنطلوي جوهري، ص ٢٧٣ وما بعدها.

(٣) علي الجمبلاطي: ذكرى طنطلوي جوهري، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ٦، ٧.

(٤) رجاء النقاش: مجلة المصور، العدد ٢٥٠٨، ٣ نوفمبر ١٩٧٢م.

(٥) رجاء النقاش: مجلة المصور، العدد ٢٥١١، ٢٤ نوفمبر ١٩٧٢م.

(٦) المرجع السابق.

(٧) محمد عبدالجواد: توفيم دار العلوم، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ١٩١.

نفس تقويم دار العلوم إلى أن أكثر ميل الشيخ كان متجهاً إلى الإصلاح الديني والاجتماعي، وكان أكبر همه أن يذيع في العالم رسالة السلام عن طريق تعاليم الإسلام^(١٣) وكتب في نفس المعنى عبدالمنعم البهقيري في مجلة "الوعي الإسلامي" مبيناً كيف استطاع أن يقدم صورة لتعاليم الإسلام السليمة في دعوته إلى المحبة والسلام^(١٤).

٢- ومقابل تلك الصورة الدينية التي عرضت للشيخ ضمن "اتجاهات التفسير في العصر الحديث" سواء في شكلها التقليدي لدى من تناوله في إطار "التفسير والمفسرون" أو في الدراسات العصرية التي ربطت لديه بين الدين والعلم الحديث، فإن هناك صورة أخرى وقراءة ثانية - ربما تكون ضد القراءة الأولى وهي تناول الشيخ كرائد من رواد البحث الروحاني اعتماداً على كتابه "الأرواح"، الذي يدافع فيه عن علوم الروح محللاً التوفيق بين الآراء الدينية أو الصوفية وشبهاتها في العلوم الروحية الحديثة ويقدم لنا هذه الصورة كل من: "عبدالجليل راضي في "مجلة الروح" ورفوف عبيد في "مفصل الإنسان روح لا جسد" فهو عنده رائد من رواد الروحية، وأبرز علماء العرب المحدثين. وكذلك يكتب عنه أيضاً كل من "عبدالله لطيف الدمياطي في "الواسطة الروحية" وعبدالعزیز جادو، الذي كتب عنه أكثر من دراسة، فقد تناوله في البداية بالتعريف والتأريخ له ولحياته وريادته للروحية في كتابه "الروح والخلود بين العلم والفلسفة"، ثم خصص فصلاً مهماً عن الشيخ طنطاوى الرائد الروحي في كتابه عنه^(١٥). ونشرت جريدة الجمهورية مقالاً بتوقيع مستعار عن "طنطاوى جوهرى الرائد الروحي". وتمثل هذه الكتابات السابقة جوانب متعددة من اهتمام المفكر الديني، وتظهره عالماً مفتوناً بدراسات الباراسيكولوجي متعلقاً بأهذاب الغيبيات مؤمناً بعالم الأرواح والاتصال بها والالتقياد لأوامرها يكتب ما تمليه عليه وما تشير له به. يخوض للمعارك

(١٣) عبدالعزیز عطية تقويم دار العلوم، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ١٩٦.

(١٤) عبدالمنعم البهقيري: مجلة الوعي الإسلامي، العدد ٥٢، السنة الخامسة، يونيو ١٩٦٩.

(١٥) د. عبدالعزیز جادو: للشيخ طنطاوى جوهرى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م، للفصل السادس.

الفكرية والتاريخية انطلاقاً من إيمانه بها فيكتب عن براءة العباسية أخت هارون الرشيد رداً على ما كتبه جرجي زيدان عنها. وربما لا يكتفى بالتأليف والكتابة بل يصبح أحد أعضاء جمعية الأرواح بل رائداً من روادها^(١٦).

٣- وهناك قراءة أخرى توقف أصحابها أمام الجانب الأدبي عند الكاتب الأديب طنطاوى جوهرى. وهذه القراءة نجدها لدى محمد محمد حسين الذى يضع الشيخ داخل الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر، فقد كانت لديه ثقة كبيرة فى نهضة المسلمين واستعانتهم مجدهم وعماراتهم الأرض وإصلاحهم ما آل إليه أمرها من فساد واضطراب، وكانت هذه الفكرة تنزل من نفسه منزلة اليقين الذى لا يخامره فيه شك^(١٧). وربما تجد هذه القراءة ما يؤكد لها ليس فقط فى كتب الشيخ الأدبية مثل: "مذكرات أدبيات اللغة العربية"، "سوانح الجوهرى"، "جوهرة الشعر والتعريب" بل أيضاً فى كتاباته الأخرى التى يتحدث فيها عن الطبيعة الإنسانية مثل كتبه عن: "الزهرة فى نظام العالم والأمم"، "نظام العالم والأمم"، و"جمال العالم"، و"جواهر العلوم" الذى وضعه على هيئة رواية مثل كتاب "أين الإنسان؟"؛ لذا فإننا نجد قارئه كما يؤكد على الجنبلاطى لا يتعثر فى لفظه ولا يستصعب فكرة، كأنه قاص يقص عليك أمتع القصص وأغرب الوقائع^(١٨). ونفس القراءة يقدمها محمد عبد الجواد فى تقويم دار العلوم حيث يراه "حاضر للذهن، واضح الحجة كثير الاستشهاد بالنصوص، كثير الإطلاع، أوتى من فصل المقال ما يعز على أهل اللسان والفلسفة"^(١٩)، وقد بين عبدالعزيز عطية "أن الشيخ بعد أن روى من معين للعربية وكوثر العلوم الشرعية والفقهاء الأكبر وكثير من العلوم طار صيته فى معمر الأرض"^(٢٠). ويجعله عبد العليم القبائى من رواد الشعر السكندرى "فقد

(١٦) المصدر السابق، ص ٧٢.

(١٧) محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر، القاهرة، ١٩٥٩م، ص ٣١٠-٣١١.

(١٨) على الجنبلاطى : المصدر السابق.

(١٩) محمد عبد الجواد : تقويم دار العلوم، ص ١٩١-١٩٢.

(٢٠) عبدالعزيز عطية : المصدر السابق، ص ١٩٦.

كان الشيخ يعمل مدرساً بمدرسة رأس التين الثانوية، وكان يلقي تلاميذه بعض الأفكار الثورية، وكان يلقي تلاميذه بعض الأفكار الثورية في قصائد من نظمه.

ولا تعطى تلك القراءات - رغم أهميتها الصورة المكتملة لجهود المفكر الكبير التي اتسعت لاستيعاب الثقافة العربية الإسلامية وعلومها الدينية المختلفة والثقافة العصرية من: فلسفة وعلوم رياضية وطبيعية متعددة، والتي تظهر لنا من خلال كتاباته، التي نجد فيها أسماء لا بلاس ودلرون وليفيري^(٢١) مع كانط وبيكون وأزفك كولبه مع أسماء الغزالي وإخوان الصفا وابن خلدون. وتوضح لنا كتابات طنطاوي جوهرى مدى اتساع ثقافته وتنوع مصالحه الفكرية كما ظهرت في مؤلفاته الكثيرة التي نستطيع عند تحليلها جميعاً قراءة الخطاب الفلسفي الإسلامي المعاصر في بولكيره الأولى.

ويمكن القول إن مجمل كتابات المفكر المصري ذات أساس فلسفي عقائلي يبنى عليه ويتفرع منه الخطاب النهضوي الذي يوضح جوانب تفكيره المختلفة، وهي في مجملها نتيجة ارتباط موقفه النظري بظروف العصر وإشكالياته المختلفة الدينية الإصلاحية، التي تنطلق أساساً من موقف السليسي والاجتماعي كأحد دعاة الحزب الوطني (القديم) وكأحد كتاب جريدة اللواء المعبر عنه اتجاهها الوطني الإسلامي، كما تمثل في كتابيه "نهضة الأمة وحياتها"^(٢٢) و"نظام العالم والأمم" وغيرهما. مما معيز ما قدمه طنطاوي جوهرى عن غيره من مفكرى هذه الفترة بسمة فلسفية واضحة.

والصورة التي نقدمها هنا في قراءتنا الحالية - هي صورة الفيلسوف، فقد عرف جوهرى بألقاب متعددة، وكان الغالب عليه لقب بن الفيلسوف الحكيم" وهو

(٢١) راجع كتابات طنطاوي جوهرى : "رسالة أصل العالم"، و"رسالة الحكمة والحكماء" التي تظهر مدى تعمقه في تاريخ الفلسفة.

(٢٢) طنطاوي جوهرى: نهضة الأمة وحياتها، وقد سبق أن نشر هذا الكتاب على شكل مقالات في جريدة اللواء التي يصدرها الحزب الوطني للقديم، انظر جابو ص ٢٥.

الاسم الذي كان يميل إليه ويسبق اسمه دائماً على أغلفة كتبه^(٢٣)، وقد حدد على الجمبلاطى هدفه من الكتابة عن "ذكرى طنطاوى جوهرى" بأنه يريد تقديم سيرة فيلسوف الإسلام فى العصر الحديث^(٢٤)، ويرى عبدالعزيز جادو "أن الفيلسوف والحكيم (ويقصد جوهرى) فى مقدمة هؤلاء الأعلام من رجال الفكر العصريين الذين لا تزال إلى اليوم نذكرهم"^(٢٥)، وهو عنده من فلاسفة القرن العشرين ومصلح دينى مجدد تقمى^(٢٦)، وقد جاء فيما نشرته عنه الجمعية الآسيوية الفرنسية "أنه فيلسوف حكيم بقدر ما هو عالم دين"^(٢٧)، ولقبته جريدة "مصر الفتاة" فى عددها ٣٤٣ الصادر فى نوفمبر ١٩٥٩م بأنه "فيلسوف مصر"، وهو عند محمد عبدالجواد "عالم أديب فيلسوف"^(٢٨)، وعند منتلانا للمستشرق الإيطالى "أحد رؤساء الحركة السياسية والاجتماعية التى انتشرت فى طبقات الشعب الإسلامى كافة تحت اسم الجامعة الوطنية"^(٢٩)، وكذلك أشاد به مرجليوث فى مجلة الجمعية الآسيوية الملكية مقارناً بينه وبين كانط^(٣٠)، وهو نفس ما فعله جب فى جريدة المقطم ٨ يناير ١٩٣٨م، وريتشارد هارتمان الذى ربط بينه وبين محمد عبده والغزالي، وكذلك كارلاى فو فى "مفكرى الإسلام"^(٣١)، ويرى الدكتور محمد يوسف موسى أنه

(٢٣) فقد طبعت مطبعة الرشديت بالإسكندرية "محاضرات بين العلم والسياسة" أولها محاضرة "الفلسفة عند العرب" التى ألقاها الأستاذ الحكيم الفيلسوف الشيخ طنطاوى جوهرى بدور نقابة المعلمين. ومثل هذا التقديم جاء على غلاف كتابه "السر العجيب تأليف الأستاذ الفيلسوف الشيخ طنطاوى جوهرى المدرس بمدرسة المعلمين، وكتب على "جوهرة الشعر والتعريب" جملة قطع من النظم لمشهورى شعراء الإنجليز كساها حلة الشعر العربى، حضرة الحكيم العالم الأستاذ الشيخ طنطاوى جوهرى.

(٢٤) على الجمبلاطى : ص ٧.

(٢٥) د. عبدالعزيز جادو ص ٥.

(٢٦) المصدر السابق ص ٦.

(٢٧) انظر مقال الجمعية الآسيوية الفرنسية فى كتاب طنطاوى جوهرى: الحكمة والحكماء ص ٧١.

(٢٨) محمد عبدالجواد ص ١٩٢.

(٢٩) منتلانا: ملخص كتاب أين الإنسان؟ مجلة العلوم الشرقية، ترجمة مصطفى بك رياض

بعنوان "صدى صوت المصريين فى أوروبا" مطبعة دار المعارف بمصر ص ١٠.

(٣٠) انظر جادو : ص ١٠٨.

(٣١) المرجع السابق ص ١١١ وما بعدها.

يستحق من المجد أكثر مما يستحق الإمام محمد عبده لولا أن زملاءه وإخوانه جيلوه وعجزوا عن نصرته عندما تقدمت الدوائر العلمية لترشيحه لنيل جائزة نوبل كأول مصرى يرشح لهذه الجائزة^(٣١).

وقبل قراءة مشروع المفكر الإصلاحى وبيان أسس تفكيره فإن إشارة موجزة إلى كتاباته تلقى الضوء على خطابه الفلسفى وتحدد محاوره النظرية.

وإذا ما استبعدنا بعض كتابات طنطاوى جوهرى مثل "الفرائد الجوهريّة فى الطرق النحويّة" و"مذكرات فى أدبيات اللغة العربيّة" و"جوهر التقوى فى الأخلاق" أو حتى حينها جانباً مؤقتاً باعتبارها ذات منحنى تعليمى كتبت للطلاب. وكذلك إذا لبعدنا كتابيه "الأرواح" و"براءة العباسية لأخت هارون الرشيد" التى قيل: إن روحها انصابت به ليصحح أخطاء جرجى زيدان فى بيان قصتها التاريخية؛ وذلك لاتجاهتهما المغالبيّة فى الغيبيات. فلنأخذ أن تأليفه كلها رغم تعدد موضوعاتها يجمعها اهتمام واحد يعمرى فى كل أجزائها وكأنها مجلد واحد أو سفر ضخّم صدر فى أجزاء متعددة، ويؤكد ذلك رأى الجمعية الآسيوية الفرنسية فى كتابه "نظام العالم والأمم والحكمة الإسلامية العليا" ويرتبط بهذا رسالة "الزهراء فى نظام العالم والأمم" وهى دراسة مترجمة عن الإنجليزية نقلها عن اللورد ليفبرى (السير جون لوبك) الذى تأثر به كثيراً فى كتابته. ويتناول فى هذه الدراسة عالم النباتات والزهور وكل ما يتعلق به، وهى توضح اهتمامه بالطبيعة وتأمّلها، ذلك الاهتمام الشاعرى الرومانسى الذى سيطر على أجزاء متعددة من كتاباته التى يغلب عليها للتأمل، وبعد تأمل الطبيعة سمة أساسية فى تفكير طنطاوى جوهرى، بل إن كتابه فى التفسير تهتم فى الأساس، كما يبدو من تحليلها ببيان مقاصد الإسلام ونظام العالم، كما يظهر فى كتابه "أنتاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم" الذى يقسمه إلى اثنين وخمسين باباً أو جوهرة كل منها تفسير آية من آيات القرآن الكريم على ضوء ما كشف عنه العلم الحديث، ويلاحظ فى هذا الكتاب أنه استخدم العرض الموضوعى لآيات القرآن الكريم وشرحها حسب موضوعاتها، ويظهر فى هذا الكتاب المنحنى التوفيقى الذى اتخذهُ المؤلف بين القرآن من ناحية والفلسفة اليونانية

من ناحية ثانية، والكتاب دعوة صريحة للإسلام موجهة إلى مؤتمر الأديان باليابان ١٩٠٦م، وقد ترجم إلى لغات عديدة، منها : اليابانية والفارسية والهندية والروسية.

وقد كان للمفكر الوطني مواقف ضد الاحتلال الإنجليزي للبلاد، وكانت كتاباته تهدف إلى تجميع القوى الإسلامية المختلفة في إطار وحدة جامعة على أسس إسلامية عقلانية مصحوبة بفهم معاصر لنظم الحياة المختلفة ذى نهج إصلاحى، وقد طمأن هذا النهج الدوائر الغربية، كما يتضح مما كتبه الجمعية الملكية الإنجليزية، التى تناولت الخطاب الطنطاوى فى الإطار الأستمولوجى المعرفى لا السياسى الثورى - تعليقا على كتاب "نهضة الأمة وحياتها" - بقولها: إن الإنجليز مطمئنون إلى أن الشيخ لم يرد بلفظ النهضة ثورة يثيرها وإنما أراد الإصلاح ورقى الأمة، فهو أقرب إلى محمد عبده منه إلى الأفغانى، وليس فى ثنايا كتبه ما يحض على الثورة أو يشير إلى عصيان^(٣٣). وفى ختام المقال تذكر رأيه فى سياسة الأمم، وهو فى الحقيقة مقصود الكتاب الذى وضع للحكومات نظاماً جميلاً؛ إذ أبان كيف يكون التشابه بين جسم الإنسان ووظائف أعضائه؟ وما للحكومات العادلة؟ وكيف ينوب فريق من الأمة عنها؟ وما طريق الانتخاب؟

وينطبق نفس الرأى على كتابه "النظام والإسلام" الذى كان أيضاً مجموعة مقالات نشرت بالمؤيد، وقد ترجم أيضاً إلى التركية والهندية. وفى نفس الإطار نجد كتابه "جمال العالم" الذى يتفق من حيث الاسم مع نظام العالم والأمم و"الزهرة فى نظام للعالم والأمم"، ويتفق من حيث المحتوى أيضاً مع هذه الكتب ومعه "التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم"؛ حيث ينتقل المؤلف من ذلك النظام والإبداع والجمال الموجود فى العالم، ليعبر عن قدرة الخالق الذى لوجد هذا العالم، وهو وإن كان يستخدم نفس الأدلة التقليدية التى يستخدمها للفلاسفة، إلا أنه يستعين فى ذلك بالدراسات العلمية فى مجال الطبيعة والحيوان، وهى سمة تظهر فى كل كتاباته؛ مما جعل كثيراً من الباحثين يؤكدون تميز الكتاب وصاحبه بحب الطبيعة حباً غير خفى. وما يستوقفنا هنا هو مناسبة تأليف الكتاب التى توضح الاتصال وعدم الانفصال بين اهتمام الشيخ الدينى والعلمى وهدفه فى ترقية الأمة ونهضتها، فقد كان الكتاب نتيجة نقاش طويل بين الشيخ وشاعر النيل حافظ إبراهيم الذى

استمع طويلاً إلى أفكار الكتاب ونصح به بقوله : "لو دون هذا الكلام في كتاب لترقت الأمة المصرية"^(٢٤).

ويهدف بكتابه : "جواهر العلوم" و"ميزان الجواهر" في عجائب هذا الكون الباهر" إلى نفس الغاية. للكتاب الأول وضعه على هيئة رواية وهو نفس ما فعله في "لبن الإنسان"؟ وقد قررت وزارة المعارف على طلابها هذا الكتاب الذي جعله الشيخ كما يذكر لنا سلباً إلى فهم ما هو الحق وألقى في الفكر هو "ميزان الجواهر"، وذكر فيه بواطن العالم وقواه وعجائبه للباطنة رابطاً بين آرائه الكونية وأسسها الفلسفية مع المقارنة بين آراء الفلاسفة الأقدمين ومقابلته بكلام الفلاسفة الأوربيين، ووزن الأقوال بالحجج العقلية. والكتاب الثاني "ميزان الجواهر" يدور أيضاً حول التفسير العلمي لحقائق الكون، وفيه تظهر آراء المفسر مع آراء السابقين من علماء المسلمين مثل الغزالي والرازي، يقول الشيخ حمزة فتح الباب في تقديمه للكتاب مخاطباً مؤلفه : "ولقد ذكرني ميزانك ما قاله السعد في شرح للمقاصد" نقلاً عن الإمام حجة الإسلام في لثناء تعريف علم الكلام.. وما قاله القطب للرازي في شرح مطالع الأنوار" والشيخ الأكبر (ابن عربي) في فتوحاته.

وفي كثير من أعمال الشيخ ما يؤكد أن كتابته كانت استجابة من المفكر لحاجات الواقع. فقد جاءت رسالته في "أصل العلم" ردّاً على تساؤل من الشيخ عبد العظيم فهمي يسأل فيه عن أصل الكون ومادته الأولى والنظرية العلمية التي تفسر طبيعته، وهي من الرسائل الفلسفية المهمة التي توضح رأيه في المسائل الأنطولوجية والكونية الكبرى معتمداً على النظريات العلمية الحديثة التي قال بها لا بلام وغيره من العلماء. وجاءت ترجمته لكتاب كانط في "التربية"، وأعتقد أنه أول من نقل كانط إلى العربية استجابة لطلب من مجلة النهضة للنسائية ليكتب شيئاً يتعلق بتربية النشء وطرق معاملة الأطفال والعبادئ التي على الأمم الإمام بها لإعداد جيل صالح^(٢٥).

(٢٤) المرجع السابق ص ٢٦.

(٢٥) انظر الفقرة الأخيرة من هذه الدراسة تحليلنا لترجمة جوهري لكتاب كانط في التربية.

وفي نفس الاتجاه الأساسي لأعمال الأستاذ الفيلسوف يلقي أهم أعماله: "الجواهر في تفسير القرآن" و"بهجة العلوم في الفلسفة العربية وموازنتها بالعلوم العصرية" ويبدؤه للشيخ كعادته بقوله: إن الإنسان مهين بفطرته لقبول الفلسفة ويتحدث في تاريخ علومها ويتوقف أمام غلبة الدولة الإسلامية بالفلسفة والترجمة ويبين جهود الفارابي، ثم العلاقة بين الدين والفلسفة.. ويتحدث عن تاريخ الأمة اليونانية في الفلسفة منذ القدم، وسقراط وأفلاطون، وكتابه "القرآن والعلوم العصرية" كما جاء على غلافه: "خطاب إلى جميع المسلمين ولبن الصناعات والعلوم يأمر بها القرآن، ولبن الأمراء والعلماء وأغنياء المسلمين هم المكلفون بذلك وبإحكام الرابطة بين الأمم الإسلامية عموماً. ويقوم هذا الخطاب على إعمال العقل. فالعقل للصحيح والرأي للرجيح والعمل بهما المنجى في الدنيا والآخرة"^(٣٦). وفي "سوانح الجوهرى" يبين لنا كيفية ترقية الأمة عن طريق الاقتصاد وترقية الصناعة والزراعة وحركة التعليم من أجل نهضة إسلامية شاملة. وبالإضافة إلى تلك للكتابات الدينية التي تحاول تفسير آيات القرآن بما اكتشفه للعلم الحديث وذلك بإعمال العقل الإنساني في الكون والطبيعة من أجل دعوة للمسلمين إلى النهضة وكيف تعامل العرب مع هذه الفلسفات بحثاً ودراسة.

وتشمل للكتابات والأوراق الفلسفية التي تركها لنا الشيخ بالإضافة إلى محاضراته بالجامعة المصرية التي ألقاها في العام الدراسي ١٩١٢/١٩١٣م على عدة كتب ورسائل أخرى منها: "رسالة الحكمة والحكام"^(٣٧) التي تحتوي على مجموعة من الدراسات التي تحمل نفس خصائص أسلوب الشيخ وتعبّر عن نفس الاهتمامات مثل: المقصود من هذا العالم؟ وجهة العالم واحدة هي النظام العام، والمقارنة بين فلسفة وفلاسفة الشرق والغرب. وكتابه "المدخل إلى الفلسفة"، الذي يتناول فيه علوم العرب المختلفة وعلوم اليونان، والحديث عن هذه العلوم نجده من أهم محاور محاضراته بالجامعة الأهلية، ويبدو أنه أصدره في دراسة مستقلة (المدخل إلى الفلسفة) مثلما فعل في محاضراته عن "الموسيقى العربية" التي تناولها أيضاً في نفس المحاضرات^(٣٨).

(٣٦) جوهرى: القرآن والعلوم العصرية. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٢٣م، ص ٣.
(٣٧) طنطاوى جوهرى: رسالة الحكمة والحكام، مطبعة جرجى عزروزي، الإسكندرية، ١٩١٥
(٣٨) أصدر جوهرى عدة أعمال قبل وبعد محاضراته تدور حول نفس الموضوع مثل: أصل العالم "رسالة الحكمة والحكام" "الفلسفة عند العرب"، "المدخل إلى الفلسفة".

ونأتى محاولته الجادة التي يبدو فيها متأثراً بكانت من جهة والعلوم الرياضية من جهة أخرى من أجل صياغة نوع من السلام العالمي واليوتوبيا الشاملة التي تجمع الشعوب واليوتوبيا الشاملة التي تجمع الشعوب كلها في إطار وحدة إنسانية، كما يظهر في كتابيه: "أحلام في السياسة والسلام العالمي" (٣٩) و"أين الإنسان؟" اللذين اعتر بهما كثيراً وأرسلهما إلى معظم مفكرى العالم المحدثين لدعوتهم إلى نفس رؤيته، واستجاب له كثير منهم وفي مقدمتهم منتقدنا المستشرق الإيطالي الذي سبقه في التدريس بالجامعة الأهلية حيث لخص الكتاب "أين الإنسان؟" في مجلة العلوم الشرقية التي يشرف عليها وأشاد بالشيخ وأفكاره ، فالكتاب من الصحف العظيمة الدالة في الوقت الحاضر على مبلغ أفكار وشعور الطبقة الراقية الإسلامية، والحق يقال إنه لعمل إنساني عظيم في قالب احتجاج سياسي ولم يك كتاباً موجهاً إلى المصريين فقط بل للعالم أجمع، فالمسألة التي يريد حلها هي مسألة العالم كله بالإجماع. ويمثل كل من "أحلام في السياسة والسلام العالمي" وكذلك "أين الإنسان؟" محاولة أولى مبكرة في التفكير اليوتوبى العربى المعاصر؛ حيث (٤٠) ن نجد فيهما صدق لما قدمه كانت، ويمثلان معاً نظرية المفكر المصرى فى السلام العالمى، فهو يسعى إلى معادلة نظام للمجتمع البشرى بما عليه للكون والطبيعة من اتفاق واتلاف. يريد تحويل النفوس فى المجتمع من الطبيعة السبعية (من سبع) أو البهيمية إلى إنسانية بشرية يحل بينها التعاون والتوافق بدلاً من النزاع والصراع. وهذا ما أشاد به المستشرقون الذين اطلعوا على أبحاثه وكذلك بعض الباحثين والكتاب العرب المعاصرين.

(٣٩) تأثير كانت فى طنطاوى جوهرى كبير يتجاوز ترجمته لكتاب للتربية والإشارات العديدة له فى "أين الإنسان؟" إلى استلهم محاولة كانت "مشروع للسلام الدائم" فى عمله "أحلام فى السياسة والسلام العام" وقد أكد التشابه بين المصلين مرجليوث فى مقالاته عن طريق جوهرى بمجلة الجمعية الآسيوية الملكية ١٩٣٧م.
(٤٠) سنلانا : ملخص أين الإنسان ص ١١.

ولأهمية هذين الكتابين نعرض بإيجاز أهم أفكارهما لبيان جهود الشيخ في الدعوة إلى السلام العالمي والأسس التي تقوم عليها هذه الدعوة. فالحكيم الفيلسوف يحاول في كتابه "أين الإنسان؟" بيان استخراج السلام العالمي في الأمم من "النواميس الطبيعية" والنظمات الفلكية والفطر الإنسانية، وبينان السياسة على أساس الطبيعة، وأن مدنية اليوم حيوانية، ودعوة الناس للإنسانية الحقيقية، وبيان أن الإنسان لم يفهم إنسانيته ولم يستخرج قوته بعد. وخطاب موجه لفلاسفة الأمم ونوابها وملوكها ودعوة الأولين لبحث هذا الموضوع والآخرين للتعاون على العمل. وهذا (الكتاب) عبارة عن رواية بين طنطاوى جوهرى وروح من الأرواح القاطنة بمنزب هالى لما اقترب من الأرض وسأل عن السلام في العالم وعن أخلاق نوع الإنسان وهو عشرون فصلاً^(٤١).

في للفصل الأول مقدمة الكتاب في أحوال منذب هالى، والثانى سؤال عن حال الإنسان، وقول كانط الإنسان لم يتعلم العلم من أعلى منه ولو تعلم لكان أرقى، ويدور الفصل الثالث في أخلاق الإنسان، والرابع في علومه ومعارفه، والخامس في استعداد الإنسان للعلوم والأخلاق، والسادس في أنواع للحكومات والفلاسفة، والسابع عن المادة والعقل، والثامن يدور حول الحكمة فى المادة والعقل، والتاسع يتناول الفلسفة القديمة والجديدة، والعاشر فى المنطق والأخلاق والسياسة، وفيه كما يقول المؤلف الحقيقة المرة فى مقارنة السياسة بالقضاء والتعليم، وتتناول الفصول بعد ذلك الصعود إلى كوكب جديد ومقارنة ظلم الإنسانى بالعدل فى عالم السماوات، وفى الفصل الرابع عشر يقدم تحليلاً للمدنية العصرية، وفى الفصل السادس عشر مسألة الأقوى والأضعف، ويتساءل فى الفصل التالى على لجة قاعدة تبنى سياسة الأمم، ويتبعه فى الفصل الثامن عشر فى درس تعليم الأطفال الحب للعام، والفصل التاسع عشر مجلس الحكماء وبيان ما وصلت إليه الأمم وشرح معانى الحكمة، والفصل الأخير بيان السبيل للوحدة العامة فى سائر الأمم والممالك والدول، وفيه مجمل الكتاب.

(٤١) طنطاوى جوهرى : أين الإنسان؟ دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٨م.

ويحاول في "أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام العام"^(٢٢). بيان الصورة المثالية لما ينبغي أن يكون عليه نظام العالم والسبل التي توصل إلى تحقيق السلام العام بين الأمم جميعاً، وقد ذكر المؤلف أنه عرج على السماء وطاف بها حتى وصل إلى أحد كواكب الجوزاء ووصف ما فيه ولقاءه بالفلاسفة الذين امتحنوه في الحساب والسياسة معاً. وقد برهن على أن سياسة الأمم إذا لم يكن بناؤها لحساب العلوم المختلفة فإن الدمار سيحل بالنوع الإنسان. ولم يكتف بدور المفكر المتأمل الذي يبحث في اتلاف الكون ويوجد نظام عام لسياسة الأمم، بل سعى للدعوة إلى هذا النظام بإرسال دعوته إلى كثير من المفكرين نوى الرأى، فهو لا يكتفى بأن يفكر في السلام العام بل يعمل من أجله، يقول : إبنى أعلم الأمم جمعاء بهذا النظام السياسى الموافق لنظام هذه العوالم التي نعيش فيها أن هذه الطريقة المثلى الطبيعية لسياسة الإنسان في هذه الحياة*.

وقد رأى البارون كلردى فو - الجزء الخامس من كتابه مفكرو الإسلام - فى عمل الحكيم للفيلسوف مدينة فاضلة حديثة ويوتوبيا معاصرة يقول: وكتاب "أين الإنسان؟" هذا وضعه المؤلف بهيئة رواية فلسفية سياسية، فهو فى هذا يشبه للفارابى من حيث أصل الفكرة وابن طفيل من حيث الأسلوب والمنهج، وهو فى الأسلوب يذكرنا بأساليب عثماننا وأبائنا فى أوروبا مثل: توماس مور، وكامبانيلا، وللدوس هكسلى*.

إن جهود الشيخ الحكيم أهله للدعوة للسلام العالمى من منطلق إسلامى مبنى على تفهم واع للعلوم العصرية، وقد أراد مشاركة مفكرى العالم له فى دعوته، فأرسل لهم كتابته ليعلمهم بموقفه من مشكلات السلام العالم. وقد رشح للجائزة نوبل للسلام وكان بذلك أول مصرى يرشح لهذه الجائزة، وقد اهتمت الخارجية المصرية بهذا الترشيح، وقام الدكتور مصطفى مشرفة بفحص إنتاج الشيخ؛ لأنه من شروط التقدم لهذه الجائزة أن يكون المرشح من أساتذة الجامعة، وأن يرشحه أحد الوزراء أو أحد أعضاء البرلمان أو أستاذ جامعى، فتطوع الدكتور مشرفة عميد كلية العلوم والدكتور عبد الحميد سعيد عضو البرلمان والرئيس العام لجمعية

(٢٢) طنطاوى جوهرى : أحلام فى السياسة والسلام العام، مصطفى الببلى الحلبى ولولاده بمصر، القاهرة ١٩٣٥م، ص ٣.

الشبان للمسلمين، وقد قامت الخارجية بإرسال مؤلفات الأستاذ إلى البرلمان النرويجي مع تقرير عن جهوده في سبيل العلم والسلام، وفي أثناء ذلك عاجل القدر الرجل في ١٢ يناير ١٩٤٠م ليتوقف كل شيء، فالحائزة لا تعطى إلا لعبقري أدى خدمات للإنسانية وما زال على قيد الحياة.

وإذا كان الشيخ انتقل إلى مجال التاريخ للرحب فإن السؤال ما هو موضع عمله وبالتحديد درسه الفلسفي في إطار للتاريخ؟ وما هو موقع محاضراته بين محاضرات الجامعة الأهلية؟ أو بمعنى أدق بين دروس الفلسفة التي ألقاها منتلانا، ولويس ماسنيون، والكونت دي جلارزا، وسلطان محمد، وعلى العناني، ومنصور فهمي، وهذا هو محور القسم التالي:

محاضرات طنططوي جوهري الفلسفية :

قامت الجامعة المصرية على جهود المصريين وارتبطت منذ البداية برجال الحركة الوطنية المصرية وارتدت بأسماء زعمائها وابتعدت عن كل سلطة إلا سلطة العلم والبحث الحر، فهي "لا تختص بجنس أو دين بل تكون لجميع الشباب على اختلاف جنسياتهم وأديانهم فتكون واسطة للألفة بينهم. فهي مدرسة علوم وآداب تفتح أبوابها لكل طالب علم مهما كان جنسه ودينه، وليس لها صبغة سياسية ولا علاقة لها برجال السياسة ولا المشتغلين بها، فلا يدخل في إدارتها ولا في دروسها ما يمس بها على أي وجه كان.

لقد ازدهرت الحركة العلمية بانتعاش الروح الوطنية وسارا جنباً إلى جنب يحدوهم الأمل في رقي الأمة واستقلالها، وكان إنشاء الجامعة بمثابة رنة كبرى في نهضتنا العلمية، وغرس نهضتنا العلمية الفكرية في مجالات التعليم المختلفة، وأساس لتحرير عقول المصريين وقلوبهم، وإنقاذ لمصر من مخالب الجهل والظلم المتوسط، كما كان إنشاء الجامعة أشبه شيء بالشعلة القوية الحرة التي انبثقت نورها وانتشرت حرارتها فملأت للعقول نوراً وللقلوب حرارة^(٤٣).

(٤٣) د. عبد المنعم النعومي: الجامعة المصرية والمجتمع، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ٧.

بدأت الدراسة بافتتاح الجامعة في ٢١ ديسمبر ١٩٠٨م، وبدئ فيها بتدريس خمسة علوم لم تكن الفلسفة أو أى من علومها ضمن هذه العلوم الخمسة، وهى: الحضارة الإسلامية، الحضارة الشرقية القديمة، العلوم التاريخية، والجغرافيا عند العرب، والأدب الإنجليزية والفرنسية. وقد تقرر أن تستمر الجامعة فى إكمال هذه الدروس لو أن تستبدلها بغيرها فى الأعوام التالية بطريقة التدريج والترقى؛ حتى يكون لطلابها إلمام بحركة المعارف البشرية والوقوف على تاريخ تقدمها منذ بدايتها حتى الآن، ثم تنتقل إلى تدريس علوم خاصة بمجرد دعوة طلبتها من بعضاتهم بأوروبا.

وقد رأت الجامعة فى السنة التالية ١٩٠٩/١٩١٠م وجوب إحياء علوم العرب فننها وحدها هى التى يمكنها القيام بهذا العمل المجيد، فقررت إلقاء محاضرات فى ما وصلوا إليه فى الفلك والرياضيات، وانتخب لهذا الدرس المستشرق الإيطالى نلينو لتخصصه فى هذا الموضوع ولما له فيه من للتحقيقات التى اشتهر بها عند أهل الدراسة^(٤٤).

وحدث فى العام التالى تطور مهم؛ حيث تم إنشاء "كلية الآداب والفلسفة" منذ ١٩١٠-١٩١١م. فلا يخفى أن للتدريس فى الجامعة كان أول الأمر عبارة عن سلسلة محاضرات تلقى فى موضوعات مختلفة. كان الغرض من ذلك هو تعويد الطلاب حضور العلوم العليا، وذلك منذ البدء فى من نظام نهائى للتدريس، ولما أنست للجامعة فى طلابها أنهم أكثر إقبالا على سماع العلوم الأدبية منهم على سماع غيرها رأت أنه قد حان لها الوقت لإنشاء كلية الآداب والفلسفة على طراز حديث تراعى فهي حاجات أبناء القطر، وقد تم تحقيق ذلك ١٩١٠/١٩١١م وكان من المسائل الأساسية أن ينتخب عند الإمكان بعض من العلماء المصريين ليقوموا بالتدريس بالكلية. وفيما يلى برنامج للدراسة لهذا العلم وهو :

- آداب اللغة العربية. ويقوم بتدريسها حفى ناصف بك.
- تاريخ آداب اللغة، ويقوم بتدريسه الدكتور نلينو.
- علم مقارنة اللغات السامية، ويقوم بتدريسه الدكتور ليمان.
- تاريخ للشرق القديم، ويقوم بتدريسه الدكتور ملونى.

(٤٤) كارلو نلينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب، روما ، ١٩١١م.

- الفلسفة العربية والأخلاق، ويقوم بتدريسها سلطان بك محمد.
- تاريخ التعاليم الفلسفية، ويقوم بتدريسه الدكتور منتلانا.
- الجغرافيا وعلم الشعوب، ويقوم بتدريسها إسماعيل بك رأفت.
- تاريخ أدب اللغة الإنجليزية، ويقوم بتدريسه الممتر جيل.
- تاريخ أدب اللغة الفرنسية، ويقوم بتدريسه المميو لومونيه.

وقد توقفت بعض المواد في العام الدراسي التالي ١٩١١/١٩١٢م، ومن هذه المواد ملاتى: الفلسفة العربية والأخلاق وتاريخ التعاليم الفلسفية، إلا أنهما درسا في العام الذى يليه ١٩١٢/١٩١٣م وقام بتدريسهما الشيخ طنطاوى جوهرى (الفلسفة العربية والأخلاق)، والمسيو لويس ماسينون (تاريخ المذاهب الفلسفية). وأُغيت ملاتى للفلسفة فى العام التالى ١٩١٣/١٩١٤م رغم عودة منصور فهمى من بعثته بفرنسا، ويبدو أن ما أشير حول جرائته فى موضوع رسالته "مكانة المرأة فى التقليد الإسلامية"، وثورة أصحاب الاتجاهات المحافظة ضده أبعدها عن الجامعة ولمدة ست سنوات حتى عاد إليها عام ١٩٢٠م، وابتداءً من العام الدراسي ١٩١٤/١٩١٥م ولمدة سبع سنوات قام الكونت دى جلاززا بتدريس مادة الفلسفة تاريخ المذاهب الفلسفية"، ويبدو أن الممشرق الأمباني الذى درس عليه كثير من نبيهاء الجامعة وأشد به تلاميذها قام بتدريس ملاتى للفلسفة وإن كان ذلك فى سنوات تالية على عام ١٩١٤/١٩١٥م. فقد استعظنا الحصول على أصول لكتابته فى الفلسفة اليونانية. وللأسف الإسلامية (أكثر من درس) وللأسف العامة (الحديثة) وفلسفة الأخلاق.

ومنذ العام الدراسي ١٩٢٢/١٩٢٣م وبعد عودة منصور فهمى للجامعة قام بتدريس مادة الفلسفة العامة والأخلاق^(٤٥)، وكان برنامج تدريسه يشمل الموضوعات التالية:

- أولاً : مقدمة فى المنطق وطرائق البحث (عشرون محاضرة).
- ثانياً : تاريخ الفلسفة العامة : أوجست كونت وفلسفته (نحو عشرون محاضرة).

(٤٥) انظر دراستنا عن منصور فهمى فى كتابنا "الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر"، دة قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩م، الأخلاق الاجتماعية.

ثالثاً : علم الأخلاق بحث في الأسرة وما يتصل بها من الحقوق والواجبات.

بينما قام بتدريس الفلسفة العربية وتاريخها في العام نفسه الدكتور على العناني، ويشمل برنامج الدراسة الموضوعات التالية: الإسلام والحياة العقلية: أهل السنة والمتكلمون، المعتزلة والمتصوفة، الأفلاطونيات الحديثة، فلسفة أرسطو، إخوان الصفا، الكندي، الفارابي، وابن سينا، الفلسفة العربية في إسبانيا، ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، الإسماعيليون بعد ابن رشد، نقل الفلسفة العربية إلى الحياة العقلية الأوروبية، عصور الفتور إلى الوقت الحاضر^(٤٦).

واستمر قيام منصور فهمي وعلى العناني بنفس البرنامج في السنوات التالية؛ حتى تحولت الجامعة الأهلية إلى جامعة حكومية مع تعديل في برنامج منصور فهمي الذي قام في السنة الأخيرة ١٩٢٤/١٩٢٥م بتدريس تاريخ الفلسفة في القرن السابع عشر في فرنسا وبيان أثره بدلاً من تدريس أوجست كونت.

وللأسف لم تصلنا بعد دروس كل من منصور فهمي وعلى العناني، إلا أن معظم الدراسات الفلسفية التي أقيمت بالجامعة موجودة على صورة ما، وبالطبع ليس هذا الموضوع مجال تحليلها كل على حدة، أو حتى التعريف بها، لكن قصداً وضع محاضرات طنطاوي جوهرى في سياقها التاريخي في إطار الدرس الفلسفي بالجامعة الأهلية، فهو من أربعة أساتذة مصريين قاموا بتدريس هذا التخصص، وهم على التوالي: سلطان محمد، طنطاوي جوهرى، منصور فهمي، وعلى العناني، وإذا استبعدنا منصور فهمي لتدريسه للفلسفة العامة وعدم قيامه بتدريس الفلسفة العربية لأصبح طنطاوي جوهرى في موقع متوسط بين سلطان محمد الشيخ الدار عمى أول من درس الفلسفة العربية بالجامعة الأهلية^(٤٧) وعلى العناني مبعوث الجامعة بألمانيا آخر من قام بذلك قبل تحول الجامعة إلى جامعة حكومية، ويبرز اسم الشيخ مصطفى عبدالرازق أستاذ أساتذة الفلسفة والرائد الأول الذي تخرج عليه

(٤٦) انظر ما كتبناه عن على العناني في كتابنا "الديكارتية في الفكر العربي المعاصر"، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ٢٨ وما بعدها.

(٤٧) سلطان بك محمد: لفلسفة العربية والأخلاق، مطبعة المعارف، القاهرة د. ت.

أعلام الأساتذة^(٤٨). وكما يتضح من التناول السابق فإن هناك تصوراً واضحاً لمعنى للفلسفة العربية وموضوعها وأعلامها موجوداً لدى العنانى أكثر مما لدى سلطان محمد وطنطاوى جوهرى؛ وربما يرجع ذلك للدراسة النظامية التى تلقاها العنانى فى بعثته فى ألمانيا.

كما كان طنطاوى جوهرى زميلاً لمجموعة من الأساتذة المستشرقين، وإن لم يتعاصر تدريسه إلا مع ماسنيون. إلا أن الموضوعات التى قام بتدريسها هؤلاء الأساتذة تختلف فى كثير من جوانبها عما قام بتدريسه جوهرى، فقد تناول سنتلانا تاريخ المذاهب أو التعاليم للفلسفة اليونانية وهى محاضرات مقارنة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية، بينما قام ماسنيون بتدريس تاريخ المذاهب [المصطلحات] الفلسفية، وهو رغم اختلاف المجال يقترب من درس طنطاوى جوهرى أو قل إن الأخير هو الذى يقترب منه، ويمكن لنا أن نقرن مادة الفلسفة العربية التى قام بتدريسها الكونت دى جلارزا مع محاضرات طنطاوى جوهرى، والمقارنة لن تكون فى صالح الأخير. ومع ذلك تظل الدراسة التفصيلية لهذه الدروس مهمة فى إلقاء الضوء على الدرس الفلسفى فى الجامعة الأهلية من خلال جهود أستاذ تخرج فى دار العلوم وتطلع للثقافة العلمية فى بدايات هذا القرن وتبلورت جهوده فيما ألقاه من دروس بالجامعة المصرية الوليدة.

موضوع المحاضرات^(٤٩).

أول ما يلاحظ هنا أن عنوان المحاضرات هو للفلسفة العربية، وهى أول مرة يظهر فيها مصطلح الفلسفة العربية من أستاذ مصرى، صحيح أن الجامعة هى التى حددت العنوان إطاراً عاماً للمحاضرات إلا أن طنطاوى جوهرى وسلطان بك

(٤٨) انظر عن الشيخ الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة بعنوان "الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق مفكراً ولدياً ومصلحاً"، القاهرة ١٩٨٢م، وكذلك كتاب د. على عبدالفتاح أحمد: مصطفى عبدالرازق، دار المعارف، القاهرة.

(٤٩) لم يطبع المؤلف هذه المحاضرات، ولا نجد عنها أية إشارة فى ببليوجرافيات الكتب التى صدرت فى مصر منذ بداية القرن. وقد قمنا بتجميع ما نشرته جريدة الشعب المصرية التى كانت تصدر فى العقود الأولى من هذا القرن عن الحزب الوطنى (القديم) والتى بدأ نشرها منذ ١٦ نوفمبر ١٩١٢م بالعدد ٢٣١ وما يليه.

محمد، الذي سبقه في التدريس جعلاً من العنوان العام عنواناً خاصاً لدروسهما وكذا لكتبيهما التي عرضت للموضوع، ويبدو أن الاسم قد تحدد ولم تكن هناك أية إشارة في هذا الحين لمشكل التسمية رغم وجود العديد من دراسات المستشرقين تحمل عنوان الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة في الإسلام، والأستاذ المحاضر رغم كونه من دعاة الجامعة الإسلامية والإصلاح الديني لم يشأ اختيار مصطلح إسلامية، فالتناقض بين التسميتين لم يكن. موجوداً، والأرجح هو الموافقة للضعفية على التسمية التي ارتضاها الجامعة ذات الميول الليبرالية وهي المعهد العلمي الذي تلقى فيه هذه المحاضرات.

يسعى المحاضر في بداية المحاضرات إلى تقديم ملخص، أي رموس موضوعات لما سيتناوله؛ حيث يعرض لتعريف الحكمة ويصر على إضافة لفظ علم قبل الحكمة ويصر على إضافة لفظ علم قبل الحكمة "علم الحكمة"، وهو مصطلح بدأ يتردد هذه الأيام باعتباره بدلاً عن اسم الفلسفة. وتصنيف هذه العلوم إلى "نظرية" وإن كان يطلق عليها اسم علمية وعملية، وهذا التصنيف هو نفس التقسيم الأرسطي للعلوم. فالعلوم النظرية ثلاثة : طبيعي ورياضي وإلهي، ويبين أن المقصود بالإلهي هو "ما بعد الطبيعة"، وهو يختلف عن علم التوحيد عند المسلمين، وهذا صحيح في الغالب لأنصراف اسم علم التوحيد على جهود المتكلمين، وهو يختلف كما بين ابن رشد عن الفلسفة لاعتماده على الجدل واعتماده على البرهان.

والحقيقة أن مسألة تصنيف العلوم وهي المسألة الأساسية التي شغلت طنطاوى جوهري كثيراً في محاضراته من المسائل المهمة في تاريخ الفكر العربي^(٥٠). فقد شغلت كثيراً من الفلاسفة المسلمين والوراقين والنساخين، فكما اهتم الخوارزمي في "مفاتيح العلوم"، وابن النديم في "الفهرست"، بذكر تصنيف العلوم نجد تصنيفاً مختلفاً لدى: الكندي والفارابي وابن سينا يغلب عليه الطابع الأرسطي، وبالطبع يختلف تصنيف العلوم عند العرب عن تصنيف العلوم عند الغربيين؛ لأن كل تصنيف يعبر عن حالة العلوم وطبيعتها وعددها في عصر المصنف، ومن هنا

(٥٠) عن تصنيفات العلوم العربية، انظر كتابنا دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، القاهرة، ١٩٩٠م، القسم الأول.

فالتصنيفات التي نجدها لدى بيكون، الذي يشير إليه طنطاوى جوهرى وأوجست كونت تختلف عن تصنيفات المسلمين التي يختلف بعضها - خاصة ما نجده لدى طائش كبرى زادة وحاجى خليفة عن التصنيف الأرسطى.

ويشير طنطاوى جوهرى إلى بنية التصنيف، أو أساس من أسس تصنيف العلوم، وهو الأساس الأخلاقى الذى يتناول العلوم عبر المقولات الأخلاقية فالعلوم خيرة وشريرة، محمودة ومذمومة، نافعة وضارة، والعلوم للضارة هي: السحر والسميماء والطلسمات والحروف، وهو يعدد هذه العلوم ليبين أهمية الحكمة وضرورتها ومنزلتها من نسلر العلوم.

ويجتهد طنطاوى جوهرى فى تقديم تصور عضوى لتاريخ الفلسفة يشبهها فيه بالكلن الحى وأدوار حياته - وهو اجتهد على كل حال خاضع للمناقشة حيث يشبه الأمم بالأفراد فى التدرج والرقى، وكما ارتقى "حى بن يقطان" فى أدوار سنه حتى وصل إلى نهاية المعارف فإن الأمم ترقى فى العلوم فى نفس الأدوار على ذلك المنهج، ويعطى مثلاً لذلك بأمة اليونان ووضعهم بإزاء "حى بن يقطان" جيلاً بعد جيل. ثم بعد اليونان يذكر علماء الإسكندرية ثم فلاسفة العرب. وهو يعطى مماثلات مستحيلة تبحث عن مجرد التشابه السطحى متغافلاً عن اختلاف السياق والعصر والتاريخ والتفصيلات. فبالإضافة إلى المماثلة المستحيلة بين تاريخ حياة "حى بن يقطان" وتاريخ الفلسفة اليونانية، نجد مماثلة أخرى بين تأليف شيشرون وسنيكا من جانب وتأليف الغزالى من جانب؛ لتقرعهما عن أصل واحد وإن كان لم يصرح به، والمقصود هنا بهذا الأصل هو الفلسفة اليونانية. كما يمثل أدوار الفلسفة الحديثة بعد بيكون بأدوار الفلسفة عند اليونان بأدوار حياة "حى بن يقطان" ويقارن دور هكسلى وهيجل بدور طاليس وديمقريطس، ودور والسى للعالم المعاصر مؤلف كتاب "عالم الحياة" بدور أرسطو.

وفى إشارة مهمة يذكر للفكر المصرى القديم الذى يتضح فيما كشفت عنه البرديات، خاصة أشعار بنطاور، الذى وصل - فيما يقول - إلى ما وصل إليه أفلاطون وأرسطو، ثم يشير إلى محاور الإسكندر مع فلاسفة الهند، ويشير إلى آرائهم فى الاجتماع ونظام الأمم مقارناً بينها وبين آراء أفلاطون والفارابى فى المدينة الفاضلة بشكل سريع ثم يشير إلى كتابه "لبن الإنسان؟".

ويكمل في الجزء الأخير من المحاضرة الأولى بقية للمقدمات تحت عنوان "البدء في دراسة الحكمة" حيث يبدأ بعلم العدد وخواصه وعجائب جذره وتكعبه التقليد الفلسفي بالرياضيات، وهذا ما نجده أيضاً لدى الكندي أول فلاسفة العرب في تصنيفه للعلوم كما لا حظ بحق أحمد فؤاد الأهواني. يبدأ طنطاوى جوهرى بالحساب ثم بالهندسة ثم علم الموسيقى، وقد خصص ماسينون لكل علم من هذه العلوم التي تكون العلم الرياضى محاضرة مستقلة، إلا أن معالجة طنطاوى جوهرى تختلف كما يظهر بالتحديد فيما يتعلق بالموسيقى التي يناقش من خلالها قضايا عديدة متشابكة مختلفة: فالعالم كله موسيقى، حتى جسم الإنسان ونظام أعضائه. ويدخل في تلك قضية أرشميدس، ثم ينتقل بشكل مفاجئ له دلالاته إلى حكم الأغاني في الشريعة الإسلامية، وما الحلال منها وما الواجب على الأمة الإسلامية؟ ثم يعرض للأوزان والمقامات الموسيقية المختلفة، ويشير سريعاً إلى الأخلاق ثم المنطق وقضاياها التي سيتناولها في محاضراته المقبلة، وبهذا تنتهي المحاضرة الافتتاحية الأولى التي نحتاج إلى إيراد بعض الملاحظات المهمة حولها.

يلاحظ أولاً أن فهمه للفلسفة فهم واسع فضفاض غير مقيد بنسق أو باصطلاحات تاريخ الفلسفة كما تحدثت بعد ذلك، كما تظهر إلى حد ما في محاضرات ماسينون الذي يقوم بتدريس الفلسفة في نفس العام ولنفس الطلاب، والذي نتجد صدى لمحاضراته في نفس موضوعات محاضرات طنطاوى جوهرى، وقد كان ماسينون يبدو مهتماً أكثر بفكرة المصطلح الفلسفي وتطوره وهو اهتمام غائب عن طنطاوى جوهرى الذي يزداد اهتمامه بفكرة تقسيم العلوم ونفس الموضوعات التي يكررها حرفياً في معظم المحاضرات.

يتجاوز فهم طنطاوى جوهرى للفلسفة مراحل تاريخ الفلسفة الذي يكاد يختفي تماماً، ومن هنا نجد تقارب الآراء وكثرة في المقارنات وهي مماثلات مستحيلة أدى إليها فهمه الفضفاض للفلسفة. والملاحظة الثالثة على هذا التقديم هي تركيزه على الجانب السياسي والاجتماعي وآراء أفلاطون والفارابي وفلاسفة الهند في المدينة الفاضلة، بالإضافة إلى اهتمامه بالإشارة إلى الفكر الشرقي للقديم، سواء في الهند أو في مصر، وهو جانب لم يهتم بالإشارة إليه أى من محاضري الجامعة المصرية للقديم.

وتبدأ المحاضرة التالية ببيان علاقة الحكمة بالعلوم الأخرى، وهو لا يكتفى بإيراد آراء الفلاسفة القدماء فقط بل يستعين بأقوال المحدثين مثل أرفك كوله الألمانى، ولييات الشعراء، وآيات القرآن، وتسرى فى المحاضرة نغمة وعظية، فالحكمة عنده تضم كل العلوم الأخرى، فهى قائد والعلوم جنوده "وبا حسرة على المتعلم المحروم من الحكمة". ويرتبط بالوعظ تداخل بين المستويين الإستمولوجى والأخلاقى رغم اختلاف مجال كل منهما، إلا أن الشيخ الحكيم بحكم توجيهه الدينى الأساسى يربط بينهما، يقول: "جريت للعلم (=الفلسفة) فالفقيه لا يسكن قلباً مسكنه الغرور" ورغم الأسلوب البلاغى الذى يقتضيه الحديث فى المحاضرة فإن النغمة الأخلاقية تعلو.

ثم أخذ يشرح لغوياً معنى [محاضرات الفلسفة العربية]، فشرح أولاً معنى المحاضرة، ثم أتبعه بمعنى لفظة فلسفة، ثم قضى بذكر حكمة العرب وفلسفتهم على سبيل التلميح، وأتبع ذلك بذكر نموذج لتحقيقهم فى الفلسفة عشقاً لها وغراماً، ثم أتبع ذلك بذكر حكماء العرب والعجم والمسلمين ليكون السلف قدوة للخلف.

ويقدم تعريفاً للمحاضرة مستمداً من "مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى العلوم" لفظة محاضرة معناها فى اللغة المجادلة وتطلق على المقالة على الحق الثابت لاغير ثم الغلبة فيه، والاصطلاح ملكة يقتدر بها على إيراد كلام لاغير مناسب للمقام. ويوضح هذا التعريف الذى اختاره فهمه لمعنى المحاضرة وطريقته فى الدرس، فهو كما يتضح من نماذجها التى يعددها لنا يفهم من المحاضرة ما جاء فى المصنفات الآتية: "ربيع الأبرار"، "التذكرة الحمدونية"، "ريحانة الأدب للعقد الفريد" محاضرات الأدباء، "ومحاورات البلغاء" و"الشعراء" للراغب الأصبهاني^(٥١)، والمحاضرات والمحاورات للسيوطى، ومحاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار لابن عربى، وتتعمك هذه النوعية من الكتابات فى أسلوبه، فإذا كانت هذه للنماذج تقوم على انتقاء "ضروب من المواعظ والأدب" فإننا نجد محاضراته تسير بنفس الطريقة.

(٥١) عن الراغب الأصبهاني، انظر دراسة د. أبو اليزيد العجمى فى مقدمة تحقيقه لكتاب الزريعة إلى مكارم الشريعة، دار للوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط٢، ص ٨٧.

ومثلما يعتمد المصادر الأدبية السابقة لتحديد فهمه لمعنى المحاضرة يعتمد أرفلد كولبه [الترجمة الإنجليزية] لتحديد المقصود بالفلسفة التي يفهمها فهماً خاصاً يتضح من استشهاده بعبارة شيشرون التي يقول فيها: "أيتها الفلسفة إنك نظام حياتنا وقولام أمرنا، بك قامت للفضيلة، وحسنت ووصرت الرذيلة وقبحت، وأى معنى لوجودنا، وأية فائدة لحياتنا إلا بك، إن فيك السر المكنون لهما، فأنت المقصد وأنت الغاية". ثم يستشهد بأقول "سيديو" صاحب خلاصة تاريخ العرب^(٥٢) الذي ترجمه على مبارك، والأستاذ منرو العالم الإنجليزي في كتابه "تاريخ التربية" من أجل بيان فضل العرب وإنجازاتهم العلمية وما قدموه من اختراعات لبيان عشق العرب للعلم ودقتهم في الحكمة وغرامهم بالفلسفة، كما شهد بذلك الأستاذ براون الإنجليزي الذي أكد على فضيلة البحث والتدقيق العلمي لدى الكتاب العرب، ويعطى مثلاً لذلك بابن أبى أصيبعة "الذى حاول تحقيق موت جالينوس، فلم يطق صبراً على تخليط المؤرخين، ولم يأل جهداً حتى استوعب تواريخ قياصرة الروم قيصراً قيصراً"^(٥٣).

ثم يعطى أمثله مطولة تبين شوق فلاسفة العرب وحُبهم للفلسفة والعلم. مثل ابن سينا، الذى توصل إلى إنجازات طبية فى كتابه القانون ما كانت تخطر على بال أحد، ومثل فخر الدين الرازى الذى تتلمذ عليه السلاطين وحضروا مجالس علمه، وبفيض فى إيراد قصص عديدة حول الفخر الرازى مشفوعة بآبيات من الشعر تحكى مواقف حياته وعلمه وكرمه. ثم يعرض للغاربنى ويفترض اعتراضاً من طلابه بأن هؤلاء الذين ذكرهم من الأعاجم ورثوا العلم عن آبائهم. وذلك حتى يمهّد السبيل لذكر الفلاسفة والعلماء العرب، فيذكر الحسن ابن الهيثم وموفق الدين عبد اللطيف البغدادي، ويمهّد للمحاضرة التالية وهى من أهم المحاضرات كما يتضح من تمهيده، لكننا للأسف لم نعثر عليها والاعتراض هو أن هذين وإن كانا عربيين ودرسا فى القاهرة بالجامع الأزهر فما هما بمصريين، فهلا ذكرت لنا فلاسفة مصريين، أليس لوطنك عليك حق، والإنسان مغرم بوطنه عاشق لمآثر

(٥٢) سيديو : خلاصة تاريخ العرب، ترجمة على مبارك، دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت. [بأن يذكر للنشر أية إشارة لمترجم الكتاب].

(٥٣) فظفر ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق تروى رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت. ص ١١١. وما بعدها.

أجداده". إلا أننا للأسف لم نتوصل إلى هذه المحاضرة بالذات وهي المحاضرة الثالثة من محاضراته، أما الرابعة فهي حول تعريف الحكمة.

والحكمة علم يبحث عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية. وهي تنقسم إلى حكمة نظرية وحكمة عملية، وكل منهما ثلاثة أقسام، ويفيض في الحديث عن الحكمة العملية، وهو في الحقيقة غير مسبوق في الاهتمام بهذه العلوم؛ حيث يتناولها بالتفصيل مستخدماً الاصطلاحات الأوروبية الحديثة في تعريف هذه العلوم، وهي تتعلق إما بمصالح شخص وتعرف بتدبير النفس وعلم الأخلاق والحكمة الخلقية، ويطلق عليها المتأخرون علم الآداب والحكمة الأدبية. ويقال له بالإنجليزية: (مورال) Morale وفلسفة أدبية Philosophie morale.

وأما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل، وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة، ويسمى تدبير المدينة و"السياسة المدنية" وكلاهما يطلق عليه Economic^(٥٤) وقد يقال له بالإجمال: للحكمة للتدبيرية، وله أقسام يذكر منها: تدبير المنزل Economie Domestique وحاصله انتظام أحوال الإنسان في منزله، والعرب قد أخذوا ذلك عن اليونان؛ لأن كلمة "إيكونوميا" معناها تدبير البيت أو قوانين البيت، وكانوا يريدون بذلك تدبير أحوال العائلة وتنظيمها وما يتعلق بها. ويذكر الشيخ طنطاوي مثلاً يفعل مصنّفو العلوم العربية القديمة أحسن كتاب في هذا المجال وهو كتاب تريوفون وأرسطو - دون أن يسمى هذه الكتب - ويضيف أن المتأخرين قد قرنوا مع هذه اللفظة "إيكونومي بوليتك" ومعناها الحقيقي "التدبير للمدنى"، وقد سمي المتأخرون هذا العلم بالتوفير أو الاقتصاد السياسي، ثم يتناول "علم تدبير المدينة" أو التدبير المدني أو السياسي أو السياسة المدنية Economie Politique، وهذا الفن كما يقرر طنطاوي جوهرى محدث لم يكن اليونان يعرفوه على نحو ما يعرفه اليوم عموم الناس في لاصطلاح السيلة.

(٥٤) من الواضح أن المصطلح هنا استقر للدلالة على علم الاقتصاد وربما هناك ما يبرر استخدام الشيخ له وإن كان تبريراً غير مقبول كلية للدلالة على التدبير، إلا أنه يقتصر في العصر الحاضر على ما يعرف باسم الاقتصاد والاقتصاد السياسي.

ويضيف أنواعاً أخرى للعلوم، إلا إنه يقع في التناقض حين يعرض لهذه العلوم العملية حين يخبرنا أنها علوم نظرية وهي التدبير الزراعي Economie Rurale وهو علم أحوال للزراعة، وهو علم نظري، ومن هذا القبيل التدبير الحيواني Economie Animale وهو العلم بالقوانين التي يقوم بها تدبير المنزل.

ثم ينتقل إلى الحكمة النظرية التي كان ينبغي عليه حسب تعريفه البدء بها ويعرفها، ويذكر أقسامها المختلفة: الإلهي والرياضي والطبيعي. والعلم الإلهي وهو ما لا يفتر إلى العادة قسمان: الأول الذي يتناول المبادئ العامة إلهياً، والثاني علم كلياً أو فلسفة أولى. أما حكمة الإشراق فهي من العلوم الفلسفية، بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية، كما أن الحكمة الطبيعية والإلهية منها بمنزلة الكلام.

وبعد إيضاح قصير يتناول فيه تحديد علاقة العلوم بعضها ببعض يذكر تصنيف حاجي خليفة ككشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون الذي يرى أن العلوم الفلسفية أربعة أنواع: رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية. ثم يحدد فروع هذه العلوم، فالرياضة على أربعة أقسام، الأول هو الأريثماتيقي وتحتة: علم الحساب القبطي والزيجي وعلم عقد الأصابع. والثاني هو الجومطريا (الهندسة)، ومنه علم رفع الأثقال وعلم الحيل. والثالث علم الأسطرنوميا وهو علم للنجوم وتحتة: علم الهيئة والميقات والزيج والأحكام والتحويل. والرابع هو علم الموسيقى، وتحتة علم الإيقاع والعروض. ثم يذكر العلوم المنطقية وأنواعها. وهو هنا أيضاً يتبع التقليد الهلنسيقي الذي يبدأ بالرياضيات، والذي يختلف عن التقليد اليوناني الأرسطي الذي يبدأ بالمنطقيات. والنوع الثالث هو العلوم الطبيعية وأنواعها، وهي سبعة: المبادئ، السماء والعالم، للكون وللفساد، حوادث الجو، علم المعادن، علم النباتات، وأخيراً علم الحيوان، ويدخل فيه علم الطب وفروعه.

والنوع الرابع هو العلوم الإلهية، وفيها كثير من الخلط فهو يذكر أنها خمسة أنواع، الأول "علم الواجب وصفاته"، وبالطبع فإن هذا العلم ليس علماً أرسطياً أو على الأقل في حين أرسطو لم يستخدم هذا المصطلح الذي نجده بكثرة لدى فلاسفة العرب خاصة سكوني والفارابي. والثاني علم للروحانيات، والثالث العلوم النفسية والمقصود بها ليس الدراسات السيكولوجية الحديثة ولكن "معرفة النفوس المتحدة والأرواح السارية في الأجسام الفلكية والطبيعية من الفلك المحيط إلى مركز

الأرض"، والرابع هو علم السياسات، ولا لدرى كيف يدرج هذا العلم في إطار الإلهيات وتفاصيل هذا العلم تجعلنا نتساءل كيف تكون سياسة النبوة وسياسة الملك"، وتحت الفلاحة وعلم البيطرة والبيزر* وسياسة الذات (الأخلاق) التى سبق أن أدرج بعضها في الحكمة العملية جزءاً من العلوم الإلهية؟!

ثم يفيض في الحديث عن المنطق معتمداً على كلام ابن سينا في "عيون الحكمة"، كما يعتمد على ابن خلدون، ويعرض لتقسيمه للعلوم كما يظهر في الفصل السادس في "المقدمة" كما يعتمد عليه أيضاً في بيان الأمم التى غنيت بالحكمة، وهى الفرس والروم والأمم القديمة، ويبين انتقال علومهم إلى العربية وأن العرب لم يتقبلوا كل ما جاء من اليونان، "وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول واختصوا بالرد والقبول ودونوا ذلك في الدواوين"... ويتحدث عن أول لترجمات من الفارسية واليونانية ودور عبدالله بن المقفع وخالد بن يزيد بن معاوية، ثم دور المأمون ومترجمى بيت الحكمة ببغداد، ويعرض لنا صورة الفلسفة اليونانية كما عرفها العرب، ويفصل الحديث في كتب المنطقيات وأسمائها ومعانيها ومن نقلها إلى العربية، وينتقل منها إلى الحديث عن الطبيعيات والإلهيات وأسمائها ومن نقلها، وأسماء النقلة، إلا أنه يخلط في ذكر أسمائهم بين المترجمين والعلماء والفلاسفة حيث نجد أسماء : الفارابى، والنسفى، وأبى الحسن العامرى^(٥٥)، وابن سينا ضمن أسماء للنقلة والمترجمين.

وأحياناً يعرض لبعض القصص المتدولة في الكتب القديمة بغية تصحيحها، مثل قصة حرق ابن سينا لخزانة كتب المسعودى حتى لا يستفيد أحد منها خاصة كتب الفارابى، وفساد هذا رأى واضح؛ فابن سينا نفسه يعترف بفضل الفارابى عليه.

ويميز بين علوم الفلسفة كما عرفها العرب عن اليونان وبين علم الكلام، كما يميز بينها وبين التصوف "إن الإسلاميين لما رأوا في العلوم الحكيمية ما يخالف الشرع الشريف صنفوا فنّاً للعقائد اشتهر بعلم الكلام".

(٥٥) انظر دراستنا عن العامرى في مقامة تحقيقنا لكتابه: المعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، القاهرة، ١٩٩٨.

وينتقد الشيخ وهو محقٌ ظاهرةٌ تفتشت في الفكر الإسلامي المتأخر وهي استخدام الحواشي والشروح والابتعاد عن الأصول "إن بعض المحققين أخذ طرفاً من كتب الشيخ (يقصد ابن سينا): كالشفاء والإشارات وعيون الحكمة وغيرها وجعل له مقدمة ومختلاً... فصار قصارى هم أهل زماننا الاكتفاء بشيء من قراءة الهداية "لأنيس الدين الأبهري"... ولو تجرد بعض المشتغلين وسعى إلى مذاكرة حكمة العين لكان ذلك أقصى الغلبة فيما بينهم".

ثم يعود بعد هذه الانعطافة الطويلة ليعرض للطبيعيات، وذلك من خلال كتب ابن سينا خاصة "النجاة" التي يتناولها بالتحليل مقالة مقالة، ثم يشير إلى عدم وجود نسخ كاملة من كتاب "الشفاء" في الديار المصرية.

ويعرض للكتب الإسلامية المقصود بها جعل الفلسفة توحيداً إسلامياً أي كتب علم الكلام. وهي "المقاصد في علم الكلام" للإمام السعد وهو ستة مقاصد، و"المواقف" للعلامة الأيجي وهو ستة مواقف؛ لينتهي بذلك المحاضرة الرابعة في تعريف الحكمة وعلومها المختلفة.

وتلتي المحاضرة الخامسة لتكمل ما سبق؛ حيث يتناول "حصر العلوم" وتعريف أهمها وتبيان أجزائها". وهي لا تضيف جديداً بالنسبة لما سبق وإن كانت تعرض له بطريقة أخرى فهو يقسم العلم إلى : مقصود لذاته وغير مقصود لذاته، الأول هو العلوم الحكمية نظرية وعملية، أما الثاني فهو آلة لغيره؛ فإما للمعاني وهو علم للمنطق، وإما لما يتوصل به إلى المعاني من اللفظ والخط وهو علم الأدب. ويضرب صفحاً عن علوم الأدب فإنها معلومة ويتناول المنطق، وهو علم يتعلم منه ضروريات الانتقال من أمور حاصلة من ذهن الإنسان إلى علوم مستحصلة به وأحوال تلك الأمور وأصناف ترتيب الانتقال فيه. ورتبه أرسطو على تسعة أجزاء يذكرها بالتفصيل، ورغم أنه قد سبق أن عرض لها من قبل.

ثم يعرض للعلم الإلهي وأجزائه وللعلم الطبيعي الذي وضعه أرسطو ورتبه على ثمانية أجزاء. وبعد تناولها يشير إلى هذه الأنواع الثمانية التي تقرأ عادة في علم الفلسفة، وقد وجب تدريسها في الجامعة جرياً على ناموس المتقنين، فليس بعالم بالعلم الطبيعي من أغفل فنا منها، أما فروعها فهي لا تدرس في هذا الفن بل

تجعل علوماً مستقلة، وهي: علم الطب، علم البيطرة والبيطرة، علم الفراسة، علم تفسير الرؤيا، وعلم أحكام النجوم، وعلم السحر، وعلم الطلسمات، وعلم السيمياء، وعلم الكيمياء، وعلم الفلاحة، ويعرض بالتفصيل لكل منها.

ويتناول بعد ذلك العلوم الرياضية الأربعة: الأرثماطيقى، والهندسة، والأسترونوميا، والموسيقى، ثم يذكر فروع هذه العلوم بالتفصيل على عكس ما يفعل في نهاية هذه المحاضرة ولا يزيد.

ويخصص المحاضرة السادسة للموسيقى العربية، ويقوم بتكرار ما سبق أن تحدث عنه من تعريف للحكمة وبيان لأقسامها حتى يصل إلى للموسيقى، وبعد مقدمة إنشائية في جمال الطبيعة يتحدث عن الفلسفة ويذكر أقسامها، ويتوقف عند علم الموسيقى؛ وهو علم له أجزاء: النغمات وأطوالها، الإيقاع وهو اعتبار زمن الصوت، بيان تأليف الألحان وبيان الملائم منها، وأخيراً إيجاد الآلات للموسيقية وتغييرها. ويبين أن في للموسيقى عند فلاسفة الإسلام هو معرفة النسب وكيفية التأليف للثان بهما وبمعرفتهما تكون الخدمة في الصنائع كلها ومنها صنعة الغناء. ويعدد أنواع الألحان المختلفة، فمنها المحزنة وأخرى تكسب النفوس الشجاعة والإقدام.. فصناعة الموسيقى تستعملها كل الأمم وتستلذها جميع الحيوانات، والنغمات لها تأثير في النفوس الروحانية.

ويربط بين الموسيقى والغناء رغم أن المقصود بالموسيقى هنا الموسيقى الخالصة، ولا يجوز الخلط بينهما؛ ولهذا السبب يتناول العروض والقوافي، وهي أدخل في علوم الأدب منها إلى الموسيقى كعلم من العلوم الرياضية، ويدخل في تفصيلات لا متناهية في العروض وقوانين الغناء، ثم يتحدث عن مركبات الأغاني العربية الثقيل الأول وخفيفه، والثقل الثاني، والرملة والهزج مستعينا بالأشعار، عارضاً ما قال به الغزالي - تحليلها وتحريمها - في "الإحياء"، الذي أطلق ياحتها، وأفاد أن تحريمها لا يكون إلا لعارض. ويذكر آراء أفلاطون وفيلون الفرنسي، وأحوال الأمة المصرية. وكلها تسعى إلى ربط الغناء والفن عامة بالفضيلة. ثم بعد ذلك يتناول الموسيقى في الشعر العربي وينتقل منها إلى النسب الموسيقى في الخط العربي، وأخيراً يأتي بنوادر وأقوال الفلاسفة في الموسيقى.

ويفيض في المحاضرة السابعة "في ملخص علم الطبيعة" في الحديث عن الطبيعة والعلم الطبيعي، ويظهر فيها مدى اهتمامه وشغفه بالعلم، فهو يتناول مفهوم علم الطبيعة وتعريفه وموضوعاته العلمية أكثر من تناوله للحكمة الطبيعية "إن علم الطبيعة في هذه العصور مختص ببعض خواص الجسم العامة والخاصة" ويفيض علماء الفيزياء في القول في قوتى الجذب والدفع بين الدقائق، ويصفون الجاذبية العامة وجاذبية النقل والأجسام الساقطة ومركز الثقل ورقاص الساعة، ويبحثون في الحركة والقوة ونواميس الحركة وما تفرع على ذلك من الميكانيكا، ثم يبحثون عن السوائل ثم الهواء وصفاته ودرجاته، ثم الصوت وانتقاله وانكسار الصوت وانعكاسه، ثم الإبصار والحرارة وماهيتها وتغييرها، والآلات البخارية والظواهر الحيوية ثم الكهربائية والمغناطيسية.

ويعود مرة ثانية إلى "تقسيم الحكمة" في المحاضرة الثامنة، ويتناول بالتفصيل في نهايتها العلوم للنفسية والعقلية، ويعدد داخلها عشرة علوم هي أقرب إلى الموضوعات مثل :

- المبادئ العقلية على رأى فيثاغورس والغرض من أنواع الموجودات كالأعداد.
- المبادئ العقلية على رأى حكماء الإسلام فى البحث عن علة الأشياء وأسباب الكائنات.
- أن العالم كله إنسان كبير ذو نفس وروح.
- فى العقل والمعقول، والعقل الهولانى والعقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال.
- اختلاف القرون والأمصار والدهور والغرض بيان ترتيب العالم وظهوره.
- ماهية العشق ومحبة النفوس ونزوعها وتشوقها إلى الاتحاد.
- ماهية اللبث وأقوال العلماء فيه.
- كمية أجناس الحركات ومبادئها وغاياتها وكيفية حركة الطبائع.
- العلل والمعلولات وكيفية رجوع لواخرها على أولئها.

- للحدود وللرسوم ومعرفة حقائق الأشياء وماهيتها وأجناسها وأنواعها المركبة والبسيطة والعلوم الناموسية العامة.

ثم يفرض في المحاضرة التاسعة في الحديث عن المقولات العشر، وينقل في المحاضرة العاشرة من المنطق ليتحدث عن المحسوسات، وهي صورة من المعقولات فيذكر الجوهر وصفاته المختلفة التي تحس من : ملموسات ومثوقات ومشعومات ومسموعات ومبصرات (الكيفيات المحسوسة) وهذه الكيفيات منيا الوضع والكم المتصل الذي هو الأبعاد الثلاثة، وهناك كم منفصل قار هو الأعداد، وكم منفصل ليس بقار هو الزمان.

وكما يبحث في الطبيعيات كلها عن جميع الظواهر، يلاحظ في علم التاريخ للمتى، وفي الجغرافيا الأين، وفي علم تمييز الجمال (الاستطيقا) الوضع، وفي الصنائع كلها والحروف والتعاليم الفعل، وفي المولد السائلة والمسبوكات والمصنوعات والمحكومين والمسجونين الانفعال... فيذه عشر مقولات وهي: للجوهر والكيف والكم والإضافة والفعل والانفعال والمتى والأين والوضع. إنما قصد الفلاسفة بها معرفة هذه المادة وصفاتها بطريق الحصر الوجودي، فالحواس تتعلق بالكيفيات المحسوسات.

ويعرض في المحاضرة الحادية عشرة وهي آخر ما عثرنا عليه من محاضراته في الفلسفة قبل أن يتطرق للأخلاق، وإن كانت في الحقيقة ليست نهاية المحاضرات حيث يبدو، بل من الضروري، أن تكون لها بقية. فللكلام لم يكتمل - يعرض في هذه المحاضرة التي لم يضع لها عنواناً لعدة موضوعات هي: العالم المحسوس الاجتماعي أو عالم للعناصر المشاهدة، ثم عالم للتكوين والتقاء العالمين. ثم الحواس الإنسانية والنفوس البشرية، وأصنافها، والقوى الإدراكية للنفس البشرية والانتقال من البشرية إلى الملائكية والروحانية والوحى بالنسبة للنبي، والفرق بين الوحى والكهانة.

يقول في بداية المحاضرة: "أعلم أرشدنا الله وإياك أننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان واستمالة بعض الموجودات إلى بعض.. فالعالم المحسوس

الجيئمانى أولاً عالم العناصر المشاهدة، ترى كيف تترج صاعداً من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلاً بعضها ببعض. وكل مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعداً أو هابطاً... والصاعد منها ألطف مما قبله إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل.. يتحدث عن عالم الأفلاك أو تصعود من عتمة الحسى، عتمة العناصر الأربعة إلى عالم ما فوق فلك القمر كما يسميه أرسطو، ولكن دون أن يذكر الاسم مكتفياً بعالم الأفلاك.

ويبدو أنه يقترب من نظرية الفيض لكن دون أن يذكرها، فالتعبارة انتقائية مباشرة من حديثه توحى بذلك، يضيف : إن عالم الأفلاك على طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها إلا الحركات فقط، وبها يبتدى بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها وما بعد ذلك وجود الذوات التي لها هذه الآثار.

ولا يتضح هذا التفسير لكلام جوهرى إلا بعرض حديثه عن "عالم التكوين"، ورغم أن مصطلح عالم التكوين أقرب إلى الدين منه إلى الفلسفة فهو يعنى مصطلح ما تحت فلك القمر يقول: "تنظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان (تجدها) على هيئة بنوعة من التدرج، آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النباتات مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النبات مثل النخل والكروم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصف، ومعنى الاتصال فى هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد أن يصير أول أفق للذى بعده، وعالم الحيوان وإن تعددت أنواعه وانتهى فى تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية، بعرض جوهرى هنا لتطور الكائنات وإن لم يستخدم المصطلح فى المحاضرات، لكنه استخدمه فى مقالة مهمة ظهرت فى العدد ٢٤٣ من جريدة "مصر الفتاة" فى ١٥ نوفمبر ١٩٠٩م بعنوان "مذهب دارون عند العرب" أعاد نشره د. عبدالعزيز جادو فى كتابه عن الشيخ، وهو يكرر فيه ما صرح به هنا فى المحاضرات من اتصال الكائنات، وأن العرب اقتربوا من نظرية التطور كما جاءت لدى الإنجليزى دارون.

ويتناول حواس الإنسان ووظائفها، الحواس الداخلية والحس المشترك والنفس الإنسانية وأنها على ثلاث أصناف:

١- صنف عاجز بتطبيع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني فيقطع بالحركة إلى
الجهة السفلى نحو المذرك الحسية والخيالية وتركيب المعنى الحافظة نواحيه
على قوانين محصورة وترتيب خاص.. وهو متوجه إدراك الأوليات.

٢- صنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا
يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك، فيسح نطق إدراكه
عن الأوليات.. ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية، وهي وجد كين...
وهذه مذرك العلماء الأولياء أهل العلوم الثنية والمعارف الربانية.

٣- وصنف مضطرب على التسلخ من البشرية جملة إلى الملائكية؛ ليصير في
لمحة من التمدت منكاً يتفعل، ويحصل له شهود أتم الأعلی وسماع التكم
تفاني والخطاب الإنمى في تلك النسخة، وهؤلاء هم الأنبياء.. وتلك النسخة
هي حد الوحى.

ويفيض في بيان الوحى وحالاته فترة يسمع نويًا وكأنه رمز من تكلم
يأخذ منه المعنى الذى ألقى فلا ينقضى النوى إلا وقد وعاه وفهمه، ونارة يمشى له
الملك الذى يلقي إليه رجلاً فيكلمه ويعى ما يقول، والتلقى من الملك والرجوع إلى
المذرك البشرية وفيه ما ألقى عليه وكأنه في لحظة واحدة بل أقرب من لمح
البصر لأنه ليس في زمان... هذا محصل أمر النبوة، وأما الكيانة فيى أيضاً من
نواحي النفس الإنسانية؛ وذلك أنه قد تقدم لنا في جميع ما مر أن للنفس الإنسانية
استعداداً للتسلخ من البشرية إلى الروحانية، وأنه يحصل من تلك لمحة للبشر في
صنف الأنبياء بما فطروا عليه من ذلك، وتقرر أنه يحصل من غير اكتساب ولا
استعانة بشيء من المذرك ولا من التصورات ولا من الأفعال البدنية كلاماً أو
حركة ولا بأمر من الأمور، إنما هو تسلخ من البشرية إلى الملائكية.

والسؤال الآن هل تنتهى محاضرات الفلسفة العربية بهذه المحاضرة؟ وهل
هى فقط إحدى عشرة محاضرة؟ ليس لدينا من إجابة سوى ما وجنناه بأعدك جريدة
"الشعب" القديمة. هل هناك أعدك مفقودة من الجريدة؟ هل الجريدة لم تنشر كل
المحاضرات؟ أسئلة لا نجد إجابة عنها إلا من أحد أفراد جيل طنطلوى أو تلاميذه
أو أبنائه!

هذا عن الجزء الأول المتعلق بالفلسفة العربية، والجزء الثاني يتعلق بالأخلاق ويتناول فيه آراء العلماء في السعادة. ولا نجد في هذا الجزء الثنى أية نظرية متكاملة في الأخلاق تقدم لنا ما يتعلق بها، ولا حتى عرضاً لقوال وآراء ونظريات الفلاسفة اليونان أو المسلمين، فما قمه أقرب إلى الخواطر الإنسانية والمواضع العامة، لقد كان في إمكانه أن يستفيد من تصنيفه وتقسيمه لعلوم الحكمة بحيث يتوسع في الحديث عن الأخلاق باعتبارها إحدى العلوم العملية كما توسع في تدبير المنزل وسياسة المنية إلا أنه لم يفعل.

يشير طنطاوى جوهرى إلى أن كل حى يسعى لسعادته، ولن نرى رجلاً أو امرأة، ملكاً أو صعلوكاً أو جاهلاً إلا وهو للسعادة طالب ولراحة نفسه من الركم ساع مجاهد. بل إن الحيوان يشارك الإنسان مسعاه نحو السعادة. وهى قسمان: وقتية ودائمة، الأولى أقرب ما تكون إلى الوسيلة الدائمة بصفاء النفس والقناعة والصبر والرضا والشجاعة والحكمة، وبالجملة سائر صفات الجمال من الأخلاق الفاضلة. ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: السعادة البسيطة، والسعادة المركبة، والسعادة العامة. والسعادة العامة هى ما قرره العالم جون لوبوك ويقصد بها طنطاوى جوهرى أن يقابل الإنسان للعالم والأشياء بأحسن وجهيها.

والسعادة المركبة هى التى ذكرها حجة الإسلام فى "الإحياء" وحاصلها يرجع إلى أربعة أركان: النفس والجسد والمال والأصحاب، فالأصحاب هم الأعوان فى الشدائد والمولسون فى الثواب، وهؤلاء يصلحهم المال (الركن الثالث) فلينفق منه على النفس والأهل والأغنياء ليساعدوه والفقراء ليدعوا له. (والركن الثانى) وهو الصحة فى البدن وقوته، ولا تكتمل هذه كلها إلا بالركن الأول. وفى السعادة البسيطة يعرض رأى قابس أو ما عرف عند العرب بلفز قابس، ويفيض فى بيان مغزى هذا اللفز. وتكاد تكون المحاضرة كلها شرحاً للصور البيانية والتشبيهات والرموز التى يحتوى عليها ولتى تدل على السعادة والشماء فى الشهوة وحب المال وغيرها. ويتوقف فى محاضرات الأخلاق عند هذا الحد، ولا نترى إن كان لها بقية لم لا؟

إن هذه المحاضرات تحتوى على أجزاء لا زالت مجهولة، وقد يفيد الكشف عنها يوماً فى بيان الصورة للصحيحة للدرس الفلسفى عند طنطاوى جوهرى. إلا

أثينا وبصورتها الحالية تلقى ضوءاً ميماً على هذا الدرس. ولرب بعد - فمما من تعالقات عليا أثناء تحيينا لثاء، إلا ان سوف نتوقف عن سكت ميمه غير مختبر صنفوى جوهرى وكتباته تتضح فى هذه المحاضرات وهى:

أولاً: تمثل محاضرات صورة مبكرة من صور التعرف أو اعدة التعرف على الفلسفة العربية فى بداية القرن بعد محاولة سلطان محمد الذى قام بتدريس هذه المحاضرات فى انعام تسابق، وإن كانت محاضرات صنفوى جوهرى أكثر نصجاً بمعنى أنها تحتوى على قدر من قيم المشكلات الفلسفية والمصطلح الفلسفى لا نجد عن سلطان محمد.

ثانياً: تكاد تغفل المحاضرات تماماً عن الإحساس بتاريخ الفلسفة، ويقتضى أى تحديد دقيق للمشكلات الفلسفية التى أثرت فى كل عصر من عصور الفلسفة أو كل مرحلة من مراحل تاريخها.

ثالثاً: الخلط بين مفهوم الفلسفة ومفهوم العلم، فأصبحت الفلسفة هى علم الحكمة مع فهم العلم بأنه علم الفيزياء. وأصبح هدف المحاضرات هو تعريف الحكمة وتقسيم العلوم المختلفة التى تدرج فى إطارها.

رابعاً: التكرار المستمر فى ذكر العلوم وأقسامها الرئيسية والفرعية مع الاستمرار فى أشياء ثانوية لا تدرج مباشرة ولا تخدم هدف المحاضر، انطلاقاً من فهمه لمعنى المحاضرة، ومن هنا يذكر أشياء كثيرة حول حياة فلاس، وما يحكى عن كرمه أو زهده أو حبه للعلم أو إجلال السلاطين له.

خامساً: التغافل المقصود عما كان يدرس قبله أو معه فى نفس الفترة فى الجامعة، فليس هناك أننى إشارة إلى محاضرة نلينو فى علم الفلك وتاريخه عند العرب ولا محاضرات سنتلانا أو سلطان محمد اللذين سبقاه ولا ما سينون الذى عاصره، رغم وجود إشارات توضح استقائته من الأخير.

سائساً: عدم وجود خطة أو تصور محدد لمفهوم الفلسفة العربية سوى ذكر مقتطفات من أقوال الأوائل مع الإشارة لفضلهم تشجيعاً للخلف أن يحتذى بهم مع علو النعمة الحماسية والوعظية.

مساهمات : المكانة التاريخية التي تحتلها هذه المحاضرات باعتبارها امتداداً لتفلسف العربيه القديمه في العصر الحديث، توصل وتجدد ما ينرس في الأزهر ودار العلوم في الجامعة المصرية لتؤيد من أسس مصري.

طنطاوى جوهري والثقافة الفلسفية :

ييمنا في هذه الفترة كي نعمل إلى معرفة موقف طنطاوى جوهري من تاريخ الفلسفة ومراحلها المختلفة ومدى تعمقه في ثقافة الفلسفة وبخاصة بالمشكلات وتصنيفاتها والمصطلحات وتطورها أن نطرح سؤالاً أولاً وهو : ما المصادر الفلسفية التي استقى منها الشيخ ثقافته الفلسفية؟ وما تعبير هذه الثقافة؟ وإلى أى مدى وصلت معرفته بها كما تعبر عنها كتاباته الفلسفية؟

لقد درس الشيخ طنطاوى أولاً بالأزهر ثم درس العلوم الحديثة بدار العلوم، فلما أن نتوقع دراسته للعلوم الأزهرية مثل : أصول الدين (= علم الكلام) وبعض الشروح والحواشي المنطقية السائدة مع العلوم الدينية المختلفة من قرآن وحديث وتفسير بالإضافة لما تعلمه في دار العلوم، إلا أن هناك مصدراً آخر استمد من الشيخ تكوينه العلمي، هو القراءة الحرة المستمرة والتي تمتعت في المخطوطات القديمة بالكتبخانة الخديوية من جهة والترجمات التي قام بها بعض المعتبرين العرب لكلاسيكيات الكتب الغربية مثل : ترجمات أحمد فتحى زغلول لكتب بنفان وجوستاف لوبون التي اطلع عليها كما نستنتج من دراسته، أمراضنا الاجتماعية التي نشرها بالعدد ٦٤، ٦٥ بالمشرة الاقتصادية المصرية، ويتضح إلمامه بكتب الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والتصوف من شهادة المستشرق الروسية مدام لينيف التي قرأ معها الأسفار الأربعة للشيرازي والإشارات لابن سينا وكتب الفارابي وابن عربي والرسالة الفخرية وغيرها.

وتعبر حصيلة طنطاوى جوهري الفلسفية عما وصلت إليه صورة الفلسفة لدى واحد من المثقفين المصريين في العقود الأولى من هذا القرن. ويمكن في هذا المجال أن نتذكر جهد محمد عبده خاصة في رسالة التوحيد، وسوف نجد أن الأخير اهتم اهتماماً متعمقاً بأحد العلوم الإسلامية وقدم فيه عمله المهم، بينما ظل طنطاوى جوهري باقياً على إخلاصه لفهمه للفلسفة باعتبارها حب للحكمة على قدر الطاقة البشرية، وهنا نتساءل عن نتاجه الفلسفي كما يظهر في كتبه التي نعرفها،

وقد أثرنا فيما سبق إلى كتاباته الفلسفية وهي: رسالة الحكمة والحكمة، أصل نعمتم: مبحث فلسفي في الجغرافيا الطبيعية، محاضرات في موسيقى العربية بالإضافة إلى محاضراته في الجامعة الأهلية ودراساته عن الفلسفة العربية، ومذهب دارون عند العرب، والسفسطائية، والفلسفة عند العرب، وبالإضافة إلى دراستين أساسيتين هما: أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام لعام وأين الإنسان؟، وغيرها.

والسؤال هو ماذا ياترى كانت صورة الفلسفة عند طنطاوى جوهري في سياق هذا النتاج الذي قمه لنا في الفلسفة العربية أولاً ثم صورة الفلسفة الغربية الحديثة كما ظهرت في مؤلفاته وترجمته لكتاب كانت في التربية ثانياً؟

لقد تناولنا محاضرات الشيخ الحكيم في الجامعة الأهلية التي عرض فيها لتعريف الحكمة وأقسامها، والمصادر التي استقى منها مائته العلمية، وهذه المصادر لم تكن عربية فقط، بل وجنفاً يشير إلى كتب مترجمة وكتب أوروبية - إنجليزية خاصة - وقد حرص في أحيان كثيرة على أن يضع المصطلح الأوربي إلى جوار المصطلح العربي، بالإضافة إلى الإشارة الدائمة للفلاسفة والمؤلفين الأوربيين. فهو يقارن تقسيم العرب للعلوم بتقسيم بيكون ويذكر كلاً من شيشرون وسينيكا مع الغزالي، كما يتناول فتلون والكون دي سجر إلى جوار طالس ونيمقريلس. ويستخدم مؤلفات: أرفك كوليه المتدخل إلى الفلسفة وسينييو خلاصة تاريخ العرب مع استخدامه لمؤلفات: ابن خلدون المقنعة - وحاجي خليفة مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم.

وتظهر نزعتة الفلسفية في رسالته القصيرة أصل العلم وهي كما ينكر مباحث في الجغرافيا الطبيعية وهي رد على رسالة أرسلت إليه يستفسر صاحبها عن أصل العالم. ويحدد الشيخ إجابته في ميدان "علم ما وراء الطبيعة" وهو فن عزيز المطلب صعب المنال لا يشد إليه الرجال إلا الأقول. ويعرف هذا العلم بأنه العلم المتباحث في الأمور العامة، وهي لا تخص علماً طبيعياً ولا رياضياً. ومن أهم المسائل في علم ما وراء الطبيعة أصل العالم وتكوينه وكيف كان مبدؤه، وقد بحث في الإنسان في أقدم عصوره وأبعد دهوره ومن أول نشأته في هذا الوجود. وهو في إجابته يعطينا صورة صادقة عن ثقافته العلمية والفلسفية، فهو يستشهد بشرح

بخير الألمانى لمذهب دارون، وبعرض أدوار الفلسفة والنزاع الفلسفى فى أصل العالم، ويذكر كذلك من: إيندوفيليس، ولا بلاس وديمقريطس وضائيس وأينفور وانكىماتس وبقية الفلاسفة اليونان: سقراط وأفلاطون وأرسطو وكساجورس وبروتاجوراس وفيثاغورس، كما يذكر المدارس: الرواقية والسفسطائية وغيرها، مما يدل على فهم متكامل للفلسفة اليونانية.

ونفس الأمر نجده فى محاضرات فى الموسيقى العربية، وكذلك فى رسنته الحكمة والحكماء حيث يعرض لأقسام الحكمة (اهتمامات الفلاسفة)، فمنهم من ولى بجمال هذا العلم، فبحث عن الأفلاك والكواكب والعناصر كطائيس اليونانى وفيثاغورس، ومنهم من لم يعن إلا بنظام الأمة وحكومتها وتهذيب النفس وحن الخلق كسولون، ومنهم من أثر تهذيب النفس ولم يعبأ بالعالم والطبائع كنيوجينس الكلبى.. ومنهم من جمع بين الأمرين كابن سينا والفارابى وابن رشد وأضرابهم. فأولئك هم قواد الأمام حقيقة.. ويشير إلى الفلاسفة والعلماء الغربيين الذين قلبوا النظام العلمى فى نيارهم مثل بيكون ونوثر وسبنسر ودارون وغيرهم.

وتجلى ثقافته الفلسفية فى توظيفه لأفكار الفلاسفة والاستعانة بها فى كتاباته الخاصة، يظهر ذلك بأدق صورة فى كتابه (أين الإنسان؟) حيث نجد مصطلح للفلسفة عنواناً لعدد من الفصول: الفصل السادس أنواع الحكومات والفلاسفة، والتاسع: الفلسفة الحقيقية والفلسفة الجديدة، والعاشر المنطق والأخلاق والسياسة، وفى الفصل الثانى يستشهد بأقوال كانط فى التربية. وفى السادس يعرض آراء أرسطو وسبنسر ودارون وينتقدها، ويبين فى الفصل التاسع أن نظرية التطور والبقاء للأصلح لا ترجع إلى دارون فقط بل إلى إبيقور أيضاً، ويخبرنا فى الفصل الثانى عشر أن بعض العلماء هم الذين اهتموا بالمشكلات السياسية وحاولوا إقرار السلام بين البشر، ويذكر من هؤلاء هربرت سبنسر الإنجليزى والفاضل اللورد ليفبرى والعلامة ماركس الألمانى والمستشرق المدام لينيف (جنار للروسية) وكانط الألمانى. كما يذكر من العلماء اسحق نيوتن فى الفلك وداروين فى الفلسفة وسبنسر الإنجليزى، وفلامريون الفرنسى الذى اكتشف جيولوجيا طبقات الأرض، والاشتراكيون والأمريكي كما يشير إلى القطب الشيروازى والأسفار الأربعة. ويتوقف عند لفظ قابس ومعناه الأخلاقى.

ونجد نفس الموقف في أحاطة في السياسة والعلوم العامة وهي كما يتجلى في
مقدمة مناقشة في الحكمة والفلسفة والعلوم العقلية والتربية ويتجلى في سر حجة
نسبى تحتوى على عدد من المراجع العلمية الإنجليزية . ويتجوز في هذه الكتب
فلاسفة العرب واليونان والأوربيين المحدثين.

نقد اطع الشيخ على بعض الكتب الفلسفية الإنجليزية أو المترجمة إليها من
كتاب أرفك كويله المنخل إلى الفلسفة وكتاب التربية لكانط الذى ترجمته شيدة
أنت تشرتون إلى الإنجليزية ونقله الشيخ إلى العربية، وتحتاج هذه الترجمات
المبكرة لأحد كتب كانط إلى إشارة خاصة وأن كانط قد عرف في العربية من قبل
هذا التاريخ من خلال محاضرات ملسينون والكونت دى جلاززا والمقالات التى
نشرت بالمجلات المصرية. حيث نشر العقد مقالين عن كانط عام ١٩٢٤م، وقد
تأثر بيما أسدنا الفلاسفة بالجامعة المصرية الدكتور عثمان أمين كما يشير إلى ذلك
في كتابه "الجوانية"، وكتب إبراهيم حداد فى المجلد الرابع عشر من مجلة العصور
فى أكتوبر ١٩٢٨م عن "إيمانويل كانط: أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر" كما نشر
حنا خباز فصلاً مهماً عن كانط فى كتابه عن "فلاسفة الأدهار".

إلا أن أهمية ترجمة طنطاوى جوهري لكتاب كانط فى التربية ترجع إلى
أفها وضعت بين يدي الباحثين مادة مهمة لموضوع كثر الجدل فيه بين الأسرة
والمربي والمعلمين، وقد توالى الأبحاث حول التربية عند كانط فكتب حسن كامل
عن " هيلفستوس وكانط وأثرهما فى التربية" فى المجلد ٨٨ بالمفتطف. كما أثار د.
محمد فتحى الشنيطى فى الكتاب التذكارى عن عثمان أمين "خواطر كانط فى
التربية" ودرس عبدالرحمن بدوى "فلسفة كانط فى التربية" ١٩٨٤م وأخيراً د. سهام
محمود العراقى تناولت "فلسفة الدين والتربية عند كانط" ١٩٨٠م، لقد طلبت مجلة
النهضة الشامية من الشيخ الحكيم أن يكتب عدة مقالات بها. ويخبرنا أنه لم يجد
موضوعاً أشرف ولا أجل ولا أكمل من موضوع يفضل تربية الطفل فى ميده
ويصلحه فى طفولته ويصقله فى شبابه ويسعده فى نشوئه ريزيده كملاً وجمالاً فى
سائر أيام حياته، ولم يجد أكمل من كتاب ألفه الفيلسوف الألماني كانط .

وبهدف الشيخ من الترجمة إلى بين فئته العملية في تربية النشء وتعليم المربين كيفية التربية. والعمل في الحقيقة ليس ترجمة حرفية كاملة للكتاب، بل هو أقرب إلى التلخيص منه إلى الترجمة. ولا نهدف من هذه الإشارة إلى عرض الكتاب أو تلخيص التلخيص، فقط نشير إلى كونه محاولة مبكرة في نقل أحد النصوص الفلسفية، وهي محاولة يمكن مقارنتها بجهد محمود الخضيرى الذى نقل واحداً من أهم كتب ديكارت وهو "المقال فى المنهج" وهي ترجمة أساسية مزودة بتعليقات وشروح ودراسة نقدية وافية عن مؤسس للفلسفة الحديثة اعتماداً على أهميات المراجع الغربية، وقد صدرت قبل صدور ترجمة طنطاوى جوهرى للكتاب، وبمقارنة التعليق يظهر اختلاف الفرض حيث اهتمام الشيخ على موجه لجمهور عريض، بينما اهتمام الخضيرى اهتمام علمى معرفى موثق يخاطب المتخصصين قبل مخاطبته للمثقف العام، يقدم منهجاً فى الترجمة من أجل خدمة وفهم التراث الفلسفى العربى بإحياء مصطلحات وبعث لغته، وهذا ما لا نجده لدى الشيخ الحكيم. ومع ذلك فللشيخ فضل المحاولة والاجتهاد والشغف الدائم بالفلسفة، مما جعله يتجاوز كتب التراث الصغرى ويتطلع لمعنى الفلسفة الحقيقى كما يطالعه فى كتب الفلسفة، ويقدم لنا درساً فلسفياً حديثاً فى الجامعة المصرية القديمة.

وتأثيرات طنطاوى جوهرى الفلسفية متعددة فى تلاميذه حيث نجد عديد من الدراسات والكتابات الفلسفية فى هذه الفترة تمت من خلال تلاميذه نخص بالذكر منها كتابات محمد لطفى جمعة خاصة: مادية أفلاطون، وتاريخ فلاسفة الإسلام وترجمته لكتاب ميكافيللى الأمير. وقد أشار لطفى جمعة - الذى يستحق دراسة خاصة - إلى أثر طنطاوى جوهرى عليه وكتب عنه فى عدة مواضع من مذكراته نذكر منها : محمد لطفى جمعة وهؤلاء الأعلام^(٥٦)، وكذلك رسائل أعلام العصر إلى محمد لطفى جمعة^(٥٧).

(٥٦) ربيع لطفى جمعة : محمد لطفى جمعة وهؤلاء الأعلام، دار الوزان، القاهرة، ١٩٩١ ص ٩٤-١٠٢.

(٥٧) ربيع لطفى جمعة : حوار المفكرين، رسائل أعلام العصر إلى محمد لطفى جمعة، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠ ص ٧٤-٨٠.

الجيل الأول من طلاب الجامعة^{١٠}

(١)

تتفرد مى زيادة فى تاريخنا الأئبى المعاصر بسمات عديدة تجعل لها مكانة مميزة فى تاريخ الأئب العربى الحديث. ولا تتحصر تلك السمات فى كونها فتاة اقتصحت عالماء، كائن قاصراً حتى تلك اللحظة على الرجال، وبرزت فى عتم الصحافة والأئب. وكان لها صلتونها الذى ارتداه غالبية أبناء وكتاب عصرها بين وبعض علماء العرب فى العشرينات والثلاثينات من هذا القرن، تلك المنفى الذى صور وكأنه جزيرة حضرية فى صحراء مجنبة تارة، أو باعتباره قصر فخد فى قرية كبيرة بلثة هى مصر، بينما كان فى حقيقة صورة أخرى لما نجده لدى منرسة لطفى السيد والتى أقامها فى فصول جريدة السياسة، والتى أخرجت لنا طه حسين ومحمد حسين هيكل ومصطفى عبدالرازق ومى نفسها، أو ما نجده فى الجامعة الأهلية الوليدة، والتى كنت مى أيضاً من طلابها الذبيين.

لقد ارتبطت مى زيادة التى قنعت من لبنان مع والدها إلى القاهرة وقد كان لمتطفين اشوام بانتقاهرة فى مطلع القرن دور ما فى الثقافة والصحافة المصرية، ويختلف إسهام كل منهم حسب طبيعة وميول الصحيفة التى يعمل بيا، أو قل حسب القوى التى تعبر عنها تلك الصحيفة. أقول ارتبطت مى ووالدها صاحب جريدة المحروسة وللسم مصريته الصميعة بقوى البرجوازية المصرية الناهضة وجناحها الليبرالى الذى قد الثورة الوطنية فى ١٩١٩ والذى قام بحركة تنوير عامة تمثلت فى إقامة الجامعة المصرية وإشاعة نوع من الثقافة العقلانية الجديدة عن طريق كثير من الصحف الحرة^(١).

^{١٠} نشرت على عنين فى مجلة أئب وقد ١٠-١٨ بعنوان مى زيادة قراءة فى كتاباتها لنفسية. وفى دراسات عربية، بيروت، العدد ١٢/١١ السنة الحادية والثلاثون، سبتمبر-أكتوبر، ١٩٩٥، ص ٦٥-٩١.

(١) يمكن أن نمتقى كثيراً من عناصر تاريخنا الفكرى المعاصر: أعلامه، قضاياء، صراعاته من خات النوريات بالإضافة للكتب وقد أنت الصحافة العربية نوراً هاماً للمنتقف العربى فى بداية القرن ونخص بالتحديد جهود كل من مجلة المنطف والهنكل والعصور ومجلة الحديث الحلبية وغيرها كالرسالة والثقافة والأئب والأئب.

وهنا وهناك كانت مي زيادة... يرتقي اسمها في ازدهار في كل المواقع: تكتب في المحرسة، وفي المقتطف. تخطب في الجامعة وقاعة وست هول، تجوب المنتديات الثقافية والفكرية تتحدث عن الإخاء والمساواة، تدعو للتمنن وتشد بتلغة العربية، وفضلها في صالوننا الأنبي المعمر، وفي حوارها ونقاشها في كل لقاء، في ظل الحركة الوطنية التي تشمل مصر كلها والتي كانت مي تعترف دواما بفضل هذه النهضة الوطنية العنة عليها وعلى ألبها. تقول في حديثها إلى طاهر الطناحي كما يقص علينا في "أطيان من حياة مي"، وفي خلال الحرب العالمية الأولى التحقت بالجامعة المصرية الفتيمة فكانت أدرس بها تاريخ الفلسفة العامة. وتاريخ الفلسفة العربية وعلم الأخلاق على المستشرق الأسباني الكونت دي جالززا^(٢) وتاريخ الأدب العربية على الشيخ محمد المهدي، وتاريخ انول الإسلامية للشيخ محمد الخضري .. وهنا كانت يقظتي الأدبية الصحيحة والخلق الجديد الذي لمدتي تلك الحركة بروحه".

وتؤكد على هذا التأثير مرة ثانية بقولها: "استطيع أن أقول أن أهم ما أثر في مجرى حياتي ككاتبة ثلاثة أشياء: أولا: للنظر إلى جمال الطبيعة، ثانياً: القرآن الكريم بفصاحته وبلاغته الرائعة^(٣) ثالثاً: الحركة الوطنية التي لولها ما بلغت هذه السرعة في التطور الفكري^(٤).. كانت كاتبة أدبية وشاعرة إلى حد ما^(٥) كما يعلم كثير من المطلعين على كتاباتها وأثارها.. وكانت فيلسوفة وتلك ناحية هامة في حياة مي ناحية مجهولة نميط عنها اللثام في بحثنا هذا.

(٢) قامت الدراسة في الجامعة المصرية على جهود أستاذة مصريين ومستشرقين وبالنسبة للفلسفة فقد تولى تدريسها من الأساتذة كل من: سانتيلانا المستشرق الإيطالي وسليمان بك محمد ١٩٠٩/١٩١٠ ثم ماسينيون الفرنسي والشيخ طنطاوي جوهري ١٩١٢/١٩١٣ وتوقف تدريسها بعد ذلك حتى جاء الكونت دي جالززا - وكان محاميا يعمل بالمحاكم المختلطة بمصر وتولى تدريس مائتي الفلسفة العربية والأخلاق. وتاريخ الفلسفة واستمر في هذا العمل مدة طويلة منذ العام الدراسي ١٩١٤/١٩١٥. وقد أخذت عنه مي" دروسا في الفلسفة في هذه الفترة.

(٣) طاهر الطناحي: "أطيان من حياة مي، كتاب الهلال، القاهرة، ١٩٧٤. "وقد استغلت مي من أحمد لطفى الذي كان يعلمها القرآن قراءة وتلاوة".

(٤) المصدر السابق ص ١٣.

(٥) أصدرت مي بيوان واحدا بالفرنسية ١٩١١. ولم تكتب أو بمعنى أفق لم تجد كتابة الشعر بالعربية وكانت إسهاماتها النثرية وليس الشعر هو أهم ما اتمته للأدب العربي الحديث.

(٢)

وكانت مي من أبرز طالبات الجامعة المصرية القديمة ولا يذكر لنا التاريخ القريب أسماء من درس منهن في الجامعة، وقد كن بالطبع قلة في ذلك العهد. لكن مي كانت من هؤلاء القلة اللاتي تركت عليهن الجامعة بصمات وبصمات. لقد كانت طالبة مميزة كما يقص علينا واحد من أبرز طلاب هذه الجامعة وهو الدكتور زكي مبارك، الذي كان واحداً من سبعة نالوا درجة الدكتوراه من الجامعة القديمة في الفلسفة وكانت مي منافسة قوية له، كما يخبرنا هو في مجلة "صوت المرأة" في عند خاص "بمي" بعنوان عروس الألب يقول : "ثم تجيء عروس الأدب النسائي في هذا الجيل، وهي فتاة أعرفها جيداً فقد كانت رفيقتي في الدرس، وزميلتي في طلب الأدب، والفلسفة بالجامعة المصرية..". لقد كانت مي منافسة خطيرة كما يظهر من نفس المقال الذي يكرر فيه عنها.. "وكان لي بالجامعة المصرية زميلة تتافسني منافسة عنيفة"^(٦).

ونستوقف قليلاً داخل الجامعة مع "مي" التي تدرس الفلسفة، والتي تعطى لنا وصفاً لفتيات الجامعة في هذا العهد كما كانت معهن فتقول: "كنا نجتمع هناك كمؤتمر دولي للسلام لعقد الهدنة وتقرير شروط الصلح أو كمؤتمر نسائي غرضه للمطالبة بحقوقه والمجاهرة بمبادئه، على أن الأحاديث الدائرة بيننا لم تكن لتتل على شيء من ذلك لأنها كانت مقتصرة على أخبار الكونسرترات والسينما والأزياء وأشكال البريق الحديثة. وكان يتخلل هذه للثرثرة النسائية للمحاضرة ضحك طويل "يدب دبيبه".. في كل موضوع تجاذبت أطرافه فتاتان. فكيف إذا صار ضجة فتيات كثيرات".. ومن عجائب الحديث النسائي أن السيدات إما يصفين جميعاً ولا يتكلم منهن واحدة، وهذا أندر من النادر. وأما يتكلمن جميعاً في أن واحد ولا تصفي منهن واحدة"^(٧).

لقد كانت تختلف هي عن هؤلاء، وكان لها تميزها داخل الجامعة ولها نورها كما أشارت إلى ذلك السيدة هدى شعراوي رائدة النهضة النسائية الحديثة في

(٦) د. زكي مبارك : مجلة صوت المرأة القاهرية، ديسمبر، ١٩٤٩، ص ٢٦.

(٧) مي زيادة : "وصف غرفة في مكتبة" مجلة المقتطف مجلد ٥٢ عام ١٩١٨، ص ٤٦٥.

مصر التي تذكر في حفل تأبين مي أنه: في شهر إبريل سنة ١٩١٤ نظمنا سلسلة محاضرات للسيدات في الجامعة القديمة وبينما كنت أعالج القاعة، عقب إلقاء المحاضرة أقيمت فتاة لفقت نظري برشاقة حركتها.. استوقفتني تلك الفتاة قائلة.. سينتني هدى: أنا معجبة بمشروعك، مقذرة لمجهودك لذلك أضع نفسي تحت تصرفك، لا نظني صغيرة لا أستطيع معاونتك. أنا كاتبة وشاعرة. وأنا أكتب في الصحف والمجلات أنا "مي" لابد أنك قرأت شيئاً لي ألا تعرفيني؟^(٨)

لقد كان يعرفها كل زملائها في الجامعة يقول أشهر طالب ومدرس وعميد للجامعة ولأدب العربي: لقد عرفت مي سنة قبل الحرب الكبرى وعرفتني في الجامعة المصرية القديمة في حفل كان يقام لصديقنا الأستاذ خليل مطران، وكانت تحدث فيه إلى الجامعات لأول مرة فيما أظن وسمعنا نحن طلاب الجامعة لأول مرة في تاريخنا أيضاً صوت فتاة تتحدث إلى الجماهير وكان صوتاً غنياً لا يكاد يبلغ الأذن حتى يصل إلى القلب وتعلقت النفس بهذا الصوت وامتألت القلوب بصاحبته في أحاديث أولئك الشبان عندما كانوا يتحدثون بعد أن انصرفنا عن المحفل. واعتذر لصديقنا الأستاذ مطران فأقول لعل هؤلاء الشبان من طرب الجامعة قد تحدثوا بعد الحفل عن مي بأكثر مما تحدثوا عنه هو^(٩).

ويؤكد طه حسين على صورة "مي" طالبة الجامعة الجادة يقول: وأعود إلى مصر فأراها طالبة في الجامعة المصرية تختلف إلى الدروس مهما يكن أصحابها ومما تكن موضوعاتها ومنذ ذلك الحين لم أراها إلا مشغلة بالعلم طالبة له في بيتها، وفي الجامعة وفي كل المظان التي كان العلم يطلب فيها، ثم مسافرة إلى أوروبا إذا سمحت لها الفرصة لتسمع العلم في سويسرا أو فرنسا أو إيطاليا وغيرها^(١٠).

والسمة الهامة في تكوين شخصية "مي" والتي يؤكد عليها طه حسين بالإضافة لتأسيسها لأول مرة في تاريخنا المعاصر الصالون الذي استوفت فيه الحياة الأدبية المشتركة بين الرجال والنساء بعد أن انقضت عصور بغداد والأندلس

(٨) هدى شعراوي: تأبين مي زيادة، الاتحاد النسائي المصري، خاص ص ١٦.

(٩) د. طه حسين: أثر مي في الأدب. حفل تأبينها ص ٢٣-٢٤.

(١٠) المصدر السابق ص ٢٢.

هي للتفلسف والتفكير العقلاني يقول: "والشيء الثاني الذي أسجله هو أن "مى" قد تأثرت كما تأثرنا نحن في شبابتنا بحادث بسيط في نفسه كل تبساطة ولكنه بعيد الأثر في حياة كثير من جيلنا هذا الحادث هو محاضرة ألقاها أستاذنا أحمد لطفي السيد في نادى المدارس العليا عن أبى العلاء، وما أكثر الذين سمعوا هذه المحاضرة وما أكثر الذين فكروا فيها ولكن هناك قوماً سمعوها وسمعوا الحديث عنها فلم ينقض تفكيرهم فيها حتى أخذوا أبى العلاء على أنه موضوع يصبح أن يفكروا فيه، من هؤلاء (مى). فقد أخذت أبى العلاء الذى أظهره لطفي باشا لجيلنا على أنه شيء يجب أن يفكر فيه، فكرت فيه عملت على تتبع ما كان يكتب عن أبى العلاء، وما لقيتها ألا تتحدث في فلسفته وتساومه وفي عزله"^(١١).

وبالطبع يمكن تفسير قول طه حسين هذا بأنه تأكيد على فعل التفكير نفسه وليس مجرد موضوع التفكير (الظاهرى) ألا وهو أبى العلاء... ولكن ذلك الاتجاه للعقلاني الذى بدأ بأستاذ الجيل ثم ظهر فى دراسات عميد الأدب العربى الأديبة وتيلور فى كتابات مى الفلسفية تلك الكتابات التى تمثل جانباً هاماً فى حياة وتفكير "تأليف الشرق". إن هذا الجانب الذى مسه برفق طه حسين هو الذى لبصره عن كثب واحد من أهم العقول الجادة وصاحب النظرة العلمية الثقافية وهو سلامة موسى محرر المجلة الجديدة، وصاحب المؤلفات التى شكلت عقلية جيل من المتقنين المصريين فى هذه الفقرة، الذى يصفها "بالأدبية الحرة" يقول: "كنت أقعد إلى "مى" ونأخذ فى الحديث عن الآداب أو الاجتماع لتعجب من قوة تفكيرها وإبرازها للمعانى الدقيقة والآراء الجريئة التى لم يكن أحد من قرائها يدرى أنها تؤمن بها لو تفكر فيها. فقد كانت فى جميع مؤلفاتها تبدو (ظاهرياً) وديعة يقطر الحنان من قلمها تتجنب الزوليا الحادة وتسلك الطريق المستقيم ولا تحرف عن القواعد السنية فى الأدب والاجتماع"^(١٢).

وقد كانت اهتمامات مى الفلسفية العلمية واضحة لدى معاصريها يقينها المتقف الواعى، فبالإضافة لشهادة كل من طه حسين وسلامة، يبين الأستاذ محمود يوسف أنها "كانت تتفرد بأسلوب يجمع إلى الرشاقة دقة البحث والاستقراء وصحة

(١١) نفس المصدر ص ٢٤.

(١٢) سلامة موسى: المجلة الجديدة "الأدبية الحرة".

التعليل والتدليل والاستنتاج. وكان أسلوبها يعتمد بصفة وثيقة على الرصانة والهدوء العلمي شأن أولئك الذين انقطعوا للدرس ووهبوا أنفسهم للعلم، وكانت مي في كثير من أبحاثها تتحو منحى الفلسفة في كتابتها وتفكيرها بتأثير تعمقها في دراساتها الفلسفية والأدبية والاجتماعية. ولها كلمات وآراء تعد أفكاراً حديثة وتصلح أن تكون رؤوساً لنواح من التفكير جعلتها بحق من أعلام الثقافة ومن قادة الرأي في العالم العربي^(١٢).

"من" و"إلى" مي كتبت كثيراً من الرسائل التي تقدم لنا صورة واضحة عن الحياة الأدبية والثقافية في مصر. بما فيها من الحقائق التي قد لا نجدها في الكتب. كتب إليها العقاد وأنطون الجميل وجبران ومطران ولطفى السيد وكثيرون كتابات تقصح عن اهتمامات هؤلاء الأعلام وقراءاتهم وفيما يفكرون فيصح أن تتجاوز هذه الرسائل الجانب الشخصي لأصحابها لتكون مصادراً للحياة الفكرية. كتب إليها أنطون الجميل في ١٥ إبريل ١٩١٥ بعد أن قرأ مقال من يومياتها بجريدة المحروسة عنوانه "غرفة في المكتبة" وكانت مي وقتئذ تتردد على الجامعة المصرية للدراسة فكتبت عن غرفة مكتبتها ووصفتها لبدع وصف أعجب به أنطون الجميل فأرسل يقول: قرأت اليوم ما كتبت في "يوميات فتاة" عما جال في صدرك من العواطف أثناء تلك الدقائق الوجيزة التي قضيتها بين صور مشاهير الكتاب في إحدى غرف الجامعة المصرية. وتلوت على مهل كمن يتلو صلاة أو يترنم بلنشودة، ما أوحى إليك من الهام: منظر أمراء الفكر مصورين على الجدران من ديكارت وكورنيل وراسين وموليير وفولتير وهوجو.

ما أجمل هؤلاء الرجال بل أنصاف الآلهة تنبع مفاخرهم بعد أجيال فتاة شاعرة، وتمجد أرواحهم بلغة لم يعرفوا منها إلا الاسم، وليدة جبل الزيتون وربيبة جبل الأرز تشر مأثر عظماء أبناء السنين بلغة سكان المضارب.

فلماذا قالت عن الجامعة وعن (غرفة مكتبتها)؟ وماذا كتبت حتى يتوقف أنطون الجميل محرر الأهرام ليشتد بها وينتق عليها "من البداية نقول أن الجامعة بالنسبة لمي ليست فقط مكاناً للدراسة، بلا هي مهبط للوحي وفكرة للتأمل وعليها

عقدت آمال كبار تتحدث عنها. كأنها تتحدث بلسان الأمة المصرية وهى تقول يقال أن العالم نحو ثلثمائة جامعة (١٩١٥). ولكن الجامعة المصرية أحدث هذه الجامعات.. أنها مفتوحة للجميع ولا يقلل من فضلها حداثة سنها. أن كل صغير مستودع آمال كبيرة لأن له قابلية النمو والتأثر.. ليست الجامعة ينبوع علم وأنب لطلبتها وطلبتها فحسب بل هى مهبط وحى لى حين أبلغها قبل ابتداء الدرس الذى لبتغى حضوره بدقائق اقضيها بالانتظار والتأمل".

وتصف لنا تأملاتها فى غرفة المكتبة وكأنها تقدم لنا تحليلاً لأعمال وشخصيات للكتاب والمفكرين الذين تزين صورهم جدران هذه الغرفة تقول: "أنا الآن فى غرفة صغيرة تابعة لمكتبة الجامعة وليس فى هذه الغرفة من الكتب إلا ثلاثة أجهل أسمها ولغتها لأنها خفيت تحت كتاب رابع من تأليف مارمونيل وهو أديب فرنساوى لم يتفوق فى موضوع من الموضوعات الكثيرة التى عالجها بل اكتفى بالإجادة فيها جميعاً إجادة معتلة تاركاً البراعة والتفوق لأستأذيه الكبارين فولتير وروسو الذى حاول تكوين مجتمع جديد بقلمه القادر البليغ والذى كافح للتعود للدهرية برأس قلمه الذى لم يكد يلمس القرطاس لرشاقته وخفته حتى نفذ كالسهم إلى أعماق الأفكار فابتسمت لذلك الفوز شفتاه وكانت تلك البسمة للخالدة فجر الحرية المنبثق من ليل العبودية الأليم .. هذه هى التى وصفها سلامة موسى تضيف "كلما رأيتنى وحدى فى هذه الغرفة شعرت بأن فى وجوها روحاً هى مجموع أرواح النبوغ الحاضرين هنا برسومهم وخلاصة الأفكار المطلة من أحداقهم.

ولكن لنتابع سيرنا فى الغرفة.. فى منتصف الجدار إلى اليمين صورة هوجو فى شيخوخته ويده تحمل جبهته المثقلة بالأفكار العظيمة... وإلى شمال هوجو أرى الفيلسوف ديكارت الذى قال فولتير فى وصفه أنه جعل العميان يبصرون لأنه بين للقرن الخامس عشر أغلاط القرون الخاليات وجمع خلاصة تعاليمه فى جملة واحدة: لتبلغ الحقيقة يجب أن تتسنى مرة فى حياتك جميع الآراء والاعتقادات التى شبيت عليها ثم تقيم أسماً جديدة لآراء واعتقادات شخصية.

وتستدرك "مى" كأنها تقجر موضوع من أهم موضوعات الفلسفة وهي تهتف "سبحان الله! إلى شمال ديكارت أرى بوسويه^(١٤) ترى ماذا يقول ديكارت لبوسويه في ساعات الوحدة وبماذا يجيبه الأسقف؟ ليست لى سبيل إلى التجرد من جسدى حيناً؟ لأسمع محاوراتهما ولو مرة واحدة لأعلم كيف يتناقش الدين والعلم فى عالم الأرواح!

على يمين هوجر موليير الشاعر المنتقد المضحك الذى ملأ تأليفه تحت لهجة الاستخفاف والظرف والتقنيات انتقادات لاجتماعية وعلمية ودينية.. وعلى يمين موليير وجه نحيف جذاب يعبر عن شخصية عبقرية من هذا؟ .. تقول مى .. "لو نسمى مصورك كتابة لسمك تحت رسمك. لو درست آثار فكرك وعلمك وانتقاداتك وطمس الزمان كل ما أبدته قلمك. لو أكلت النار وجهك غير مبقية إلا على شفئك لعرفتك يا فولتير) بلقلمك من فم هائل فى كلامه هائل فى بسمته هائل فى سكوته حتى فى سكوت الصور.

وعلى الجدار المقابل لجدار فولتير صورة فينلون مؤلف كتاب "تليماك" المملوء بالانتقاد الدقيق الخفى لحكومة لويس الرابع عشر وللملك العظيم نفسه. تلك هى الصور التى أشارت إليها مى وعلقت عليها ووجدت فى أصحابها من أنباء وفلاسفة صورة أصحاب الاستتار والتحرر العقلى والاجتماعى. لم تلهم هذه للصور أسماء الروايات والمؤلفات ولا موضوعات كتاباتهم مسرحية كانت أو أدبية بل كانت انطباعاتها عنهم تدور حول نقدهم الاجتماعى هكذا رأت ديكارت وموليير وفولتير.

تلك هى تأملات مى فى "غرفة المكتبة" فى الجامعة المصرية. ولا شك أنها كانت بين المبرزين من طلابها ولا ريب أنه كان لها مكانة رفيعة فى نفوس زملائها بدليل أنهم انتدبوا لتمثيلهم فى إلقاء خطبة باللغة الفرنسية فى تكريم استاذ الفلسفة الكونت دى جلارزا فى الحفلة التى أقاموها له مساء ١٣ أبريل سنة ١٩١٧ فى حديقة فندق شبرد بمناسبة انتهائه من تدريسهم الفلسفة عند اليونان^(١٥). ولم

(١٤) مى زيادة : غرفة فى المكتبة. المصدر السابق.

(١٥) درس جلارزا مادتي : الفلسفة العربية والأخلاق كما درس مادة الفلسفة العامة وقد نشر كتابيه فى المادة الأولى وحصلنا على مخطوطاته فى تاريخ للفلسفة اليونانية، الجزء الخاص

يتردد أستاذ الجامعة وطلابها في تكليفها بإلقاء خطبة وداع للشيخ محمد الخضري أستاذ تاريخ الأمم الإسلامية والشيخ محمد المهدي أستاذ تاريخ الآداب العربية في الحفلة التي أقيمت في فندق شبرد في آخر كانون الثاني ١٩١٨.

تري ماذا قالت أمام أستاذ الفلسفة المستشرق الأسباني "جلارزا" وذلك الجمع المحتشد في فندق شبرد من المفكرين المصريين وبينهم سفير أسبانيا وقنصلها في القاهرة دون كريستوبال فالين، ومسيو دي كلريوس أن مي تبدأ حديثها بقول للفردسيين أن أسبانيا لم تبعث إليهم إلا بملكات صالحات. أما نحن ليها السادة، فقد عرفنا أسبانيا وقد أعجبنا بها. عرفناها بمن أعطتهم من بنينا إلى العالم الروماني من فلاسفة وفقهاء وخطباء وأباطرة. عرفناها بأدبها وفنونها وبلغتها الموسيقية العذبة.. إلا أن لأسبانيا حسنة خصيصة علينا نحن طلبة الجامعة المصرية لأنها أعطتنا أستاذاً من أمثال بنينا وهي حسنة لا تقابل إلا بجميع النناء. فلتحي إذا أسبانيا الكريمة الجميلة في شخص أستاذنا الأسباني^(١).

لنها تتحدث بمرارة النفس المقلقة بهوم للجهل والتخلف مشبهة تاريخنا في بداية القرن العشرين بالقرون الوسطى في حديثها عن البعث العتيق وهي تحيي أستاذها قائلة : "ليها السادة، تاريخ القرون الوسطى الذي انتهى في أوروبا بابتداء للقرن الخامس عشر يكاد يمتد عندنا إلى أواخر القرن التاسع عشر،.. أليست هذه للسنوات الأولى من القرن العشرين أشبه شيء بعهد القرون الوسطى نظراً إلى حالة العامة؟.. للشعب هنا مستودع ظلام و جهل ترتع في ربوعه الخرافات والشقاء ولا أظن أن أما ينقصنا هو اختراع الطباعة لندخل أشعة الفكر مع الكتاب إلى تلك النفوس النائمة. ولكن ننظر التعليم الإجباري، ننظر عمل المدارس الابتدائية منها والعليا ننظر الوقت أبا العجائب، ننظر زيادة غيرة (وحمل) في الرؤوس

بصغر الأفلاطونيين ويظل جزء أول سابق على هذا الجزء مفقود نحاول الحصول عليه لتكتمل مؤلفات جلارزا. الذي يعد من أهم مدرسي الفلسفة بالجامعة الأهلية مع سنيلانا وماسينيون. والمقطف السابق من مقالها للبعث العتيق بالمقطف مجلد ٥٥ عام ١٩١٨م ص ١٢٩ ثم نشرت في كتابها كلمات وإنارات.

(١٦) المقطف ١٩١٨ ص ١٢١.

المفكرة، وزيادة تحفز في الهمم الناهضة، لتسير في طريق فوز ميمون إلى عهد جديد بخرجنا من ليل القرون الوسطى إلى نهار البعث العتيد.

اشتهر أحد الرومان بكلمة ردها سنوات طويلة وهي: "قلنهم قرطاجنة" وفي نفس الفئة للراقية عندنا أمنية ثبته وهي "قلنهم الجهل" ولما نههم المدائن يقابل المدافع، وأما الجهل فظلام، والظلام لا يهزم إلا بتغلب النور.

النورا.. النورا! نريد نواما وفي كل مكان! نريد أن نعرف ذل العبودية، كي نسرك عز الحرية! نريد أن نكسر قيود الأرقام كي نقيد نواتنا اختيارا بولجبات سامية. نحن نعلم أن قيود الحرية أوفر من قيود للظلم عداء، ولرق نوعاً ولواقع وطاء، ولكن في قيود الظلم إذلالا يسحق للشخصية هابطاً بالإنسان إلى تحت درجة الإنسان، وفي قيود الحرية عزة تعلو بالمرء إلى قمة العظمة فتصيره إنساناً كاملاً يقوى على النظر ملياً في وجه الإنسانية المجاهدة قللاً : أنا أبنك وقد صيرني جهادى أهلاً لهذه النبوة المقدسة.

إن مى هنا لا تمنق عبارات أدبية ولا تصنع من الكلمات شعراً ولذا إنها تحدد فكرة الجامعة في عقول مفكرى مصر وألمهم في بعث (علمى جديد) أنها تبصر التقدم في نهضة تعقب عصورنا الوسطى وتقف مع طبقتها البورجوازية الناهضة في قمة لحظة الاستعداد للاستتارة المرتقبة كما تعبر عن ذلك أفكارها في خطبة ١٣ إبريل ١٩١٧ وهي تخاطب "جلارزا" قائلة: أيها الأستاذ الكريم.. نحن جزء من الفئة التى نكرنا. ولقد صدق فينا مثل أهل "البوجا" الهندية للقاتل : "إذا استعد التلميذ جاء الأستاذ". ساعة تقف نفوسنا حائرة عند أبواب المستقبل نتجاذبها عوامل الشك والرجاء فتفجعها حيناً وتحجمها حيناً وفي هذه الساعة الخطيرة من حياتنا الأدبية نراك عاملاً يدا بيد مع أستاذة جامعتنا الأفاضل ومع نفوس غيرة أخرى تعمل لنهضتنا. ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.

وهناك في قاعة الدرس الصغيرة حيث يدخل شفق المساء على عجل، وتسرج المصابيح سريعاً، كما استحضرت اشارتك الواسعة نوابغ الأجيال بتوقد عطاردى، وبرصانة مفكر قد اعتاد تسنم الذرى العقلية. فسردت مذاهب المتقدمين

بسطاً أقوالهم مفنداً آراءهم شارحاً ما لأمس منها الإعجاز ملخصاً نقد الناقدين فآتياً بالنقد عليها جميعاً. ذلك بسلاسة وإيجاز تكسوها بلاغة عبقرية قد تكون انتهت إلى الأسبان كارث شيشروني.

وبيننا بيانك يزيج حبها ضربين بين المعاني والأفهام إذا بالنفوس منا تشب مطلات على آفاق جديدة. فيلحقنا عطش للعلم، وتأخذنا رغبة السؤال.. وروحك الكبيرة العالية منهل نور وحكمة كلما استقينا منها معرفة وضياء زادت تكففاً وتدفقت مخبة، ودیعة، صافية، يتألق في تموجها حب العلم وحب الكمال.

نراك منحنيًا على كتب كثيرة تتصاعد من صفحاتها صور الحياة وخیالات اللانهاية. تقابل بين لغات قديمة ولغات حديثة، وتقارن بين أسلوب وأسلوب وتعبير وتعبير، لتنتقل إلى لغة العرب حكمة شفیقتها في المجد والقدم ومناظيريتها في الفصاحة والفن: الأغريقية واللاتينية. لكنها على شهرتهما لم تنتشر انتشارها. ارتفعتا حيناً إلى أوج الحياة والعظمة ولم يكن أن هبطت كل منهما مع مدينتها. أما أختهما الثالثة لغة مكة والحجاز والعراق، فلها القلب ولها البقاء ولا يزيدها كر الدهور إلا فتوة وجمالاً لأن لغة القرآن لغة خالدة^(١٧).

واللغة التي أحببتها ولزتها من علمك الواسع منزل الكرامة حتى تملكمت أعنة الكلام فيها سوف تجازيك جميلًا وسوف تحفظ تعليمك بين كنوزها الغاليات، وسوف تفتح كتابها الذهبي لك وتضم اسمك إلى أسماء أبنائها الخالدين.

عاش الكونت دي جلارزا. عاشت الجامعة المصرية. عاشت نهضتنا الحديثة^(١٨).

إن می التي اختيرت لتلقى كلمة طلاب الجامعة أمام أستاذ الفلسفة أختيرت لكونها فيلسوفة تنتقل كما ظهر في تحيتها الأخيرة من الأستاذ إلى الجامعة إلى نهضة مصر الحديثة ونرى في الجامعة نوراً يهدم الظلام بالعلم والعقل.

(١٧) المصدر السابق ص ١٣١.

(١٨) نفس المصدر السابق.

أن نبوغ "مى" ولزدهارها الألبى يرجع كما أشارت مى إلى الحركة الوطنية المصرية (البورجوازية) خاصة فى جانبها العقلانى، الذى ظهر فى الكتابات الصحفية الحرة وفيما كانت تشعه الجامعة القديمة من إشعاعات علمية تتجاوز جدران قاعات الدرس. وقد أشرنا إلى تلقيها دروس الفلسفة فى الجامعة وإلى تأثرها بعقلانية أحمد لطفى السيد واهتمامها للدائم بالفكر الفلسفى. وقد سرى هذا الاهتمام بالفلسفة فى كل كيان مى - أبصره سلامة موسى فى أحاديثها الخاصة وأدركه طه حسين فى سلوكها العلم ويمكن لنا أن نتتبعه فيما ألقته من خطب وخطته من مقالات وسوف نعرض فى الفقرة التالية ما وجدنا وسط السطور التى كتبتها مى فى خطبها ومقالاتها ثم فى فقرات تالية نبين ونحلل للكتابات الفلسفية المجهولة لمى.

اهتمت مى زيادة بقضية المرأة اهتماماً كبيراً ظهر فى تعاونها مع رائدة الحركة النسائية هدى شعراوى وفى كتابيها الهامين عن باحثة للبداية وعائشة التيمورية كذلك فى خطبتها الشهيرة عن "المرأة والتمدن" فى الندى الشرقى بالقاهرة فى إبريل ١٩١٤. نادى شرقى يزينة حضور شرقيون. إن نفس الشرقية تهتز طرباً لهذا الموقف، وستكلم بصراحة وثقة كأنى للطفلة الأولى من عائلة كبيرة ذات لطف وتسامح. طفلة تتكلم بلا خوف ولا وجل مستسلمة لرعاية من حولها، مستبشرة بدلائل الانتباه البادية فى انتظارهم وابتسامات التشجيع المرتسمة على شفاهم.

وتحدد قضيتها بقولها تاريخ المرأة استشهاده طويل أليم، ومن أغرب الفرائب أنها لم تجد لها فى القدم صديقاً ولا بصيراً .. لكنى أرى الأمر عجباً بل فظيلاً من رجال نحسبهم نوابغ زمانهم وقادة أفكار العالم. لم يذكر شعراء اللاتين من المرأة إلا جمال جسدها، وشعراء اليونان: اسخيلوس وأوربيديس وغيرهما يسمونها - ببساطة كلية - "بليّة العالم". أما الفلاسفة فاكتفى بأن أذكر هنا كبيرهم أفلاطون الإلهى، الذى يعتبره تاريخ الفكر أمة بأسرها، أفلاطون ذا الأحلام الغامضة والمبادئ السامية الذى لم يترك موضوع إصلاح سياسى أو أدبى إلا

عالجه رغبة في إسعاد العالم — أفلاطون لم يفكر قط في تحسين حالة المرأة ولم يهتم بدرس أخلاقها واستكشاف درجتها العقلية والاستعدادية^(١٩).

ماذا أقول! إن أفلاطون هذا قضى حياته أسفاً لأنه ابن المرأة وكان يصرح بازدرائه بأمه، ويعتقد أن من كان جباناً من الرجال في هذا العالم فعند ولادته مرة أخرى تنقص روحه في جسد حيوان أو جسد امرأة .. وما علم أفلاطون أن امرأة مستعلم الفلسفة الأفلاطونية الجديدة في "مدرسة الإسكندرية" وأن تلك المرأة لا يمنعها شغلها بالغض وجمالها الرائع أن تكون أعلم علماء عصرها. تلك هي الفتاة هيباتيا ابنة ثيونوس الرياضي الشهير، التي قتلت رجماً في شوارع الإسكندرية في أوائل القرن الرابع، فذهبت شهيدة علمها وأخلاصها ورغبتها في إشهار التعاليم الأفلاطونية الجديدة^(٢٠).

ويتبين من ذكرها لموقف الفلاسفة — وقد اختلفت من بينهم بأفلاطون — مدى إلمامها الكبير بتاريخ الفلسفة اليونانية وقد تلقت دروسها على جلازرا بالجامعة. وإن كان يجب عليها في هذا الموضوع تناول موقف سقراط وهو أكثر من أفلاطون تعبيراً على الخط من قدر المرأة، إلا أن الربط بين كل من سقراط وأفلاطون في تاريخ الفلسفة يجعل كثيراً من الكتاب يورد آراء أحدهما على أنها للأخر. وصورة أفلاطون عندها تعبيراً عما تعتقد في الفيلسوف، ليس باعتباره مفكراً ميتافيزيقياً تأملانياً بعيداً عن مشاكل واقعه الاجتماعي ولكن باعتباره ذا موقف اجتماعي فأفلاطون عندها لم يترك موضوع إصلاح سياسي أو أدبي إلا عالجه رغبة في إسعاد العالم — إلا أن نقيضه في رأيها أنه لم يفكر في تحسين حال المرأة ولم يهتم بدرس أخلاقها، وربما يكون هذا موقف سقراط. وكان يمكنها الاستشهاد بما قدم أفلاطون في جمهوريته من تصور "ثيوعي" للمال والنساء، في هذا التصور الذي ترفضه المذاهب الاشتراكية الحديثة يجعل من المرأة ملكاً مشاعاً لأفضل رجال المجتمع. وبالطبع هذا تصور ترفضه معنا مى.

(١٩) مى زيادة : المرأة والتمدن. خطبة بالنادى الشرقي بالقاهرة ٢٣ أبريل ١٩١٤ نشرت بالمجلد ٤٤ من المقتطف ١٩١٤، ص ٥٤٣ وما بعد وكذلك بكتاب "كلمات وإشارات".

(٢٠) مى : المصدر السابق.

وبعد أن تبين في موقف المسيحية والإسلام الذي سوى بين الرجل والمرأة ترى أن النهضة النسائية تمتد يوماً في أقاصي المسكونة إلا أنها تعرض لموقف فولتير — وهي تكن لكتابات احتراماً وإعجاباً — وتعجب من رأيها في المرأة "وكم قال فولتير أن فكرها سريع للعطب وأنه يتحطم تحطماً إذا حاول استقحام ناموس علمي. غريب أن يقول فولتير هذا القول وهو الذي استعان بامرأة على فهم كتابات نيوتن، وهي صديقه مدام دي شاتليه معربه (مفرنسة) كتاب نيوتن في ناموس الجاذبية" (٢١).

في حفلة النداء للشرقى تحدثت في عن التمدن ودور للمرأة مستشهدة بمسير وآراء أعلام الفلسفة والأدب أمثال سقراط وأفلاطون وبترارك ودانتى وشكسبير وكورنای ويوسويه وليبنتز وأغلب هؤلاء كانوا مجهولين إلى حد ما لقراء العربية في تلك الأيام. ويتضح ثقافة في واهتماماتها الفلسفية في الخطبة التي ألقتها في حفل فندق كونتنتال في القاهرة مساء الجمعة ٢٨ من إبريل ١٩١٦ احتفالاً بمرور مائة عام على إنشاء مطبعة المعارف ووقفت في في تتحدث تحت عنوان "العجائب للثلاث" عن الكلمة والحرف والمطبعة فإذا بها تحيط بالحاضرين بمعلومات في الفلسفة والتاريخ والفنون تربط بينها ببراعة في سياق مشوق جامعة أسطورة "قدموس" بمناقشات ديمقريطس وهراقليطس وعصرى ديمقراطيس ورينان.

تبدأ خطبتها بكلمة لبسكال — الفيلسوف الفرنسي — ثم تتحدث عن الكلمة والكلام وتعرض آراء للفلاسفة فيها تقول: إن سلاتنا للفلاسفة جعلوا من هذه المسألة (الكلام) موضوع مناقشات متنى بدأت في القرن الخامس قبل المسيح مع "ديمقراطيس" الذي كان يضحك دوماً من الجنون الإنساني "هيراقليطس" الذي كان يبكي حزناً على هذا ولم تنته مع رينان الذي كان يكتفى بالابتسام المبهم كائناً لكل مسألة وجهان". وفي خلال القرون الطويلة التي مرت بين ديمقراطيس ورينان، قال الفلاسفة لألوالا جمة هي كأقوال هذه الطائفة — طائفة أنصاف الآلهة — عادة خلاصتها تقسم إلى قسمين: ففريق يقول أن الكلمة نتيجة نكاء الإنسان لإشعر

باحثيها إلى التعبير عما يحول في نفسه. والفريق الآخر يقول بل الكلمة استعداد غريزي في الإنسان هي عمل الطبيعة بالذات، وما تعبر الكلمات إلا عن جوهر المعاني والأشياء. وقد زادت المدرسة اللاهوتية على هذا في القرن الثامن عشر أن الكلمة أعظم من أن تحسب استعداداً غريزياً لأنها وحى إلهي^(٢٢).

وتناقش في خطبتها في الجامعة المصرية في ٢٩ إبريل ١٩٢١ موضوع من أهم الموضوعات الفلسفية، إجابة لطلاب جمعية "فتاة مصر الفتاة" تحاضر في "غاية الحياة" وتخصص عن المرأة مستشهدة بأقوال قاسم أمين فيلسوف المرأة في مصر بعد أن عرضت إلى الفيلسوف الفرنسي "كوندرسية" الداعي للمساواة بين الرجل والمرأة تقول: "إن المنادين بحقوق النساء في فرنسا قد سموا أنفسهم أحفاد "كوندرسية" الفيلسوف الفرنسي الذي دعا إلى المساواة بين الجنسين. وقد اتخذوا ذكرى وفاته في ٢٩ مارس من كل عام عيداً يحتفلون فيه بتحرير المرأة. وفي هذا الأسبوع الأخير من شهر أبريل ذكرى وفاة زعيم النهضة النسائية في هذه الديار واحد مؤسس الجامعة المصرية التي تجمعنا الساعة جدرانها: قاسم أمين .. صاح قاسم في القوم يهديهم ولكنه لم يفته أن تحرير المرأة في يدها أكثر منه في يد الرجل وأن العمل الزم الأشياء لها.. فليحي زعيم النهضة النسائية ولتحي المرأة المصرية ناهضة عاملة"^(٢٣).

إن مي عروس الأدب النسائي كما يطلق عليها تنتقل في اهتمامها بقضية المرأة من الأدب إلى الفلسفة فتحلل آراء الفلاسفة فيها وتنفذها وتنفذ بأعلام الفلاسفة الذين ساندوا قضيتها حتى تحول تأملها وخيالها الأدبي إلى أفكار حية فلسفية يرى فيها الدكتور محمد حسين هيكل وزير المعارف العمومية في ذلك الوقت موقفاً سياسياً، حيث تحمل كلمته في تأليها عنوان "قوى السياسة" يقول: "لعل أكثركم قد عرف الأنسة مي وكلكم ولا ريب عرفتموها من أثارها.. ولمستم فيما قرأتم من هذا وذاك روحها للشعري الحريص على أن يتقف ما في الحياة وما فني

(٢٢) مي زيادة : المجانب الثلاث: من كلمات وإشارات.

(٢٣) مي زيادة : غاية الحياة ، المقتطف مجلد ٥٨ عام ١٩٢١ ص ٤٦٦-٤٧٤.

للعالم من جمال وكمال ولا تحدث عن ناحية أدنى إلى اتجاهي أنا في الحياة تلك هي ناحية التفكير المياسي لمي".

ولست أقصد بالتفكير السياسي حديثاً في الحزبية والأحزاب، فلم تكن "مي" تتجه إلى هذا النوع من التفكير، بل لعلها كانت تراه من النوافل التي لا تتفق وميولها الذاتية. وإنما أقصد بالتفكير المياسي لمن ناحية منه لم يكن لها بد من أن تكون صاحبة رأى فيها تلك ناحية المركز السياسي للمرأة في المجتمع^(٢٤).

إن اهتمام مي للفلسفي يتغلغل في صميم فهمها للأدب وتلك مسألة هامة للغاية فلم يكن الفكر إضافة هامشية تزين كتاباتها الأدبية بل هو صميم تفكيرها وفهمها للأدب ولذاته ووظيفته كما يظهر في "رسالة الأديب إلى الحياة العربية" وهي المحاضرة التي ألقاها في "وست هول" بالجامعة الأمريكية في بيروت بدعوة من جمعية "العروة الوثقى" في ٢٢ مارس ١٩٣٨. فمادة الأدب ليس للخيال والتأمل لكن "يحدثنا الأديب عن النظريات والمذاهب". ومن أجل نشر الأفكار التي تعلى قيمة الحياة تقول سرعان ما يتصل الحاضر بالمستقبل في الأديب: جيل جديد يتخرج على آثاره وعلى مؤثراته فيشب حاملاً معه للفكرة التي تتيل الحياة قيمة.

أن مي تربط الأدب بالحياة الاجتماعية وتقدم تفسيراً سيوسولوجياً له. وترى أن على الأدب أن يقدم لنا - خاصة في عصر التطور الآلى - أيديولوجياً للحياة مقابل تطور التكنولوجيا^(٢٥).

وفي رسائلها أيضاً مثل خطبها نجدها تتحدث عن: نيتشه وأمرسون وفولتير وروسو وعلماء الكلام وبرجسون وغيرهم. بل أنها فكرت في عمل قاموس فلسفي كما يتضح في رسالة لفظوان الجميل إليها في ١٣ يونيو ١٩٢٦ التي يقول فيها "سأقرأ كثيراً قاموسك للفلسفي"^(٢٦). ويبدو أن هذا القاموس لم ير النور. لكننا

(٢٤) د. محمد حسن هيكل: مي والساسة، حفل تأبين مي . ص ١٨.

(٢٥) مي زيادة: رسالة الأديب إلى الحياة العربية. مجلة العروة الوثقى، ١٩٣٨م. نقلاً عن فلروق سعد، باقات من حدائق مي، ص ٤٤٩.

(٢٦) طاهر الطناحي: أطراف من حياة مي ص ٤٨.

نستطيع من كتاباتها أن نتعرف على فهمها للفلسفة والفلاسفة. ويظهر أنها كانت على الملم كبير بتاريخ الفلسفة القديمة والحديثة ونظرياتها. فقد أرسلت إلى جبران خليل جبران ١٩١٩ - الذي أرسل لها كتابية "الجنون" و "المواكب كما - رسالة ناقشت فيها آراءه النيتشوية بعنف فقد كتبت في مجلة الهلال نقول "في المواكب في المجنون أكاد اتبين تأثير نيتشه وإن كانت بسمة للتهكم الفني التي نراها عند جبران أفندى لن تشبه أبداً ضحكة نيتشه ذات الجلجلة للضخمة المزعجة.. وتضيف مما يظهر وعيها بتاريخ الفلسفة إلى ذلك قولها : إن الشاعر العربي جبران أفندى في كل شيء ونظرة واحدة إلى كتاب المواكب تكفي لتعين ما عنده من نوق بسيط أنيق ولا تقيم المرارة لديه طويلاً لأنه يعود إلى ذكر الطبيعة وحبها.

.. وقد يرتفع أحياناً إلى أعلى نرى التأمل فتحسب الإمام الغزالي متكلماً إذا

يقول :

وغاية الروح على الروح قد خفيت فلا المظاهر تبديها ولا الصور

فيجيبه في الغالب بما يدل على اعتقاده بوحدة الوجود^(٢٧).

ويظهر أن اهتمامها بنيتشه كان شائعاً إذا كانت ترفض آرائه، التي نادى بها جبران - والتي نجدها أيضاً في نفس الفترة لدى فرح أنطون. وكان حكمها قاسياً عليه وعلى شوبنهاور أيضاً كما يتضح من رسالة أرسلها إليها لطفى السيد في أول سبتمبر ١٩١٣م يقول لها فيها: أخشى أن تكون عصاك لو نقتلك قد لعبت بعقلي أيضاً فاحكم على شوبنهاور ونيتشه حكمك القاسي عليهما ثم يقول لها مداعباً ولكنني مع ذلك أقول أن شوبنهاور أخطأ خطأ واحداً هو أنه لم يقدر أن سيكون من النساء، فتأنتنا "مى" ذلك هو الخطأ الأساسي الذي لو تكبر فيه لما تمشى في مذهبه على ذلك النمور".

(٢٧) المصدر السابق، ص ١١٧، ١١٨.

ويظهر من رسالتها إلى أمين الريحاني معرفتها بالمفكر الأمريكي أمرسون وتقدماً رأياً مخالفاً لرأيه في السفر^(٢٨).

وكتبت إلى الدكتور يعقوب صروف أحد مؤسسي المقتطف ورئيس تحريره وأحد رجالات النهضة الثقافية في الشرق للحديث رسالة تقول فيها : "لما جاءتني رسالتك كنت غارقة في مطالعة مراسلة شائقة بين فيلسوفين عظميين: فولتير ودالمبير، مراسلة دائرة حول أعظم أثر أدبي رآته القرون الحديثة: دائرة المعارف الفرنسية"^(٢٩).

كتب فاروق سعد في دراسة تجمعية باسم "باقات من حداثتي" يقول: كتبت مي عن برجسون، وما أندر متقفي العرب الذين كانوا قد أطلعوا على فكر برجسون، وأمثال برجسون في ذلك الزمان". وبعد أن يبين أقسام المقال بضيف: "ولا يظنن أهمية مقال مي في كونها كانت (فقط) السابقة إلى تعريف المثقف العربي بالفلسفة الغربية الحديثة عامة وبالفيلسوف الفرنسي خاصة، بل بما يزر به (المقال) من معلومات ومعارف أن دلت على شيء فعلى ذلك المستوى الثقافي الرفيع الذي وصلت إليه مي^(٣٠). تقول مي في بداية مقالها: "من الأسماء ما يرافقه رنين مطرب ينبه في الفكر بقطة وكان بدأ خفية منه تتقر على جهة معينة فتضح أمام النفس باباً يشرف على عالم ضياء جهل للمرء قبل تلك اللحظة وجوده". وتحلل اسم برجسون من كلمة Berg ومعناها "جبل" و son ومعناها "ابن" فيكون معناها "ابن الجبل" وكأنه صفة للمسمى تحل لغز اسمه في ذهني لأنني ما ذكرت برجسون مرة إلا تمثلت لناظري صورة رجل انتصب فوق جبل شاهق مطلاً على أفاق فيحاء ومروج متراميات الأطراف.

ورغم أن تحليلها لاسم برجسون وإرجاعه إلى مقطعين هما "برج" و"سون" إلا أنها مقطيعهما معناهما في اللغة الإنجليزية "جبل" و"ابن" ومن المعروف أن برجسون فيلسوف فرنسي ويرتد معنى اسمه إلى اللغة الفرنسية. إلا أننا يمكن أن

(٢٨) من رسالة مي إلى أمين الريحاني انظر فاروق سعد ص ٨٦.

(٢٩) طاهر الطناحي ص ٧١.

(٣٠) فاروق سعد : "باقات من حداثتي" ص ١٩٧٣، ص ١٠٤.

نقبل منه هذا التحليل باعتبار أنه تفسير لما يثيره اسم برجسون داخلها من انطباعات وليس باعتباره تحليل علمي لأسم الفيلسوف وهي تؤكد التفسير الأول بقولها : "وهو كذلك في الواقع" بمعنى أن شخصيته فعلاً بهذا الوصف لأن ما امتاز به من واسع العلم وبعيد النظر وصالح الحرية وشريف الاستقلال يدفعه إلى النزوع عن كل رأى وعصر ووسط متقلتا من قيود العقائد والمذاهب تفلته من تأثير فلسفة اسبينوزا كل ذلك يجعل موقفه فريداً بين فلاسفة هذا العصر. كأنما هو قائم على جبل اشم يجبل النظر في هذا العالم ولولامعه السطحية وسرعان ما ينتقل إلى ما وراءه مما هو في تقديره الروح التي تحييه. فتبدو له حجب الوجود سترا رقيقاً وتكشفه آلهة الغيب بما في قلب الأشياء وأعماق الصدق.

وتظهر من هوامشها دقة وفهم لموضوع كتابتها فهي تعطى في الهامش رقم واحد معلومات وافية عن برجسون "ولد في باريس عام ١٨٥٩ وهو الآن (١٩١٨) أستاذ في الكوليج دي فرانس، كما أنه من أعضاء المجمع العلمي والأكاديمية الفرنسية ورئيس جمعية العلوم السياسية والأخلاقية كما أنها تهتم اسبينوزا جيداً كما يتضح من سطرين كتبتهما في التعريف بها في الهامش الثاني قائلا "فيلسوف إسرائيلي هولندي من أصل أسباني ولد وتوفي في القرن السابع عشر وقد عزز بمذهبه مذهب ديكارت". ومذهبه المدعو "اسبورزسم" قائل بوحدة الوجود. "وهذا صحيح فاسبينوزا فيلسوف يهودي ويبدو أن يهودى وإسرائيلى كان لها معنى واحد في هذا الحين، لكن المعروف عن اسبينوزا أنه فيلسوف عقلاني تحرر من العقيدة الدينية بمعناها الضيق المتزمت لذا أخرجه حاخام اليهود من حظيرة الدين لما كتبه من آراء خاصة في كتابه رسالة في اللاهوت والمسياسة^(٣١).

وتتحدث عن فلسفة برجسون في دقة علمية قائلا: "قام مذهبه يعارض المذاهب الأيديالستية الألمانية ويفكر أقوالها وتعاليمها مثبتاً أن وظيفة العقل حسية أكثر منها نظرية وأن الحقيقة المحسوسة أبعد من أن تترك بالأبحاث الجدلية

(٣١) اسبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثانية، للقاهرة.

والتبحر العقلي. فجعلته نصريحاته هذا عميد أتباع مذهب النفعية Pragmatism في أمريكا وأوروبا وقاضى محاكم المعقول والمنقول عندهم الذي بين شفتيه مقطع الحق ومفصل الصواب. وقد وضع زعيم هذا المذهب وليم جايمس كتابه الشهير "A Pluralistic Universe" وأفرد أحد فصوله للثناء على برجمون ودرس مذهبه فقال أنه يشاركه في كثير من آرائه خصوصاً فيما يتعلق بإعلاء منزلة البداهة. رافقه في دخوله إلى خفايا الحياة الداخلية وانحنى معه على نهر جار في أعماق الضمير سمياه (البداهة) لأنهما لم يجدا كلمة أصلح من هذه فالقى تأملهما وبحثهما على حياة النفس نوراً فجائياً فبرزت واسعة بعيدة الغور فيها عجائب حركات وألحان وعوالم ثروة وروعة وألوان.

.. وتحتاج الفقرة السابقة من مقال مي إلى وقفه لنبيين للقارئ الحديث بعض المسائل التي قد تعلقه فيما يتعلق بالمصطلحات وترجمتها مثل قولها الأيديالستية والنفعية والبداهة. فهي تقصد بالأيديالستية مصطلح Idealisme وهو عندها كما يظهر من الهامش التوضيحي يطلق على مذاهب عقلية أشهرها مذهب كانط Kant الذي ينكر الحقيقة الشخصية للأشياء ويجزم بأنها نسبية أو خيالية ليس غير. والمصطلح يترجم في العربية بلفظ مثالية وهو اللفظ المتعارف عليه في أغلب الكتابات المعاصرة وأن كان ترجمته بالتصورية أقرب إلى الصواب. أما فيما يتعلق بحديثها في الهامش عن مذهب كانط "الذي ينكر الحقيقة الشخصية للأشياء ويجزم بأنها نسبية أو خيالية".

والحقيقة أن الأشياء عند كانط تنقسم إلى أشياء حسية تجريبية هي الظواهر Phenomena وهي التي تلتقي بها في عالم للتجربة الحسية وهناك الحقائق في ذاتها nomena التي تتجاوز عالم التجربة الحسية وهي حقائق لا نصل إليها إلا بالعقل العملي بينما الظواهر وهي الحقائق التجريبية فهي تنسم بالنسبية كما تقول مي.

... وهي تترجم Pragmatism بالنفعية وقد استقرت ترجمتها الآن بالبرجماتية وأن كانت النفعية قريبة من الصواب. وتستخدم مي أسماء الكتب كما

هي بالفرنسية مثلما تفعل في أسماء المذاهب فتورد اسم كتاب "عالم متعدد" أو متكبر بنفس حروفه الفرنسية A Pluralistic Universe كذلك تقدم لنا "مي" المفهوم الرئيسي في فلسفة برجسون وهو "البداية" وهو يترجم ترجمات عديدة مثل: الحدس، البصيرة، العيان ترجمة للمصطلح intuition وهي ما يميز فلسفة برجسون مقابل للفلسفات العقلية، يظهر ذلك من حديثها ذو النغمة الشعرية في نهاية الفقرة السابقة ونقول: "ولا يعجبني القارئ الكريم لهذه اللهجة الشعرية في موضوع فلسفي لأن مذهب برجسون على ما فيه من الحقائق العلمية والمبادئ الرياضية ويكاد يكون معظمه مكتوباً بهذه اللهجة الشعرية"^(٣٢).

وتحدث في فقرة طويلة عن آفات للشهرة ومصيبة برجسون وهي عندها نتيجة كتابات تابعيه التي تشوه فلسفة برجسون نفسها وترى "أن البرجسونية الجوهرية وحدها تعد في تاريخ الفلسفة كما في تاريخ الآداب الفرنسية. فإذا ما خلصت من الثوابت سطعت بجمالها المهيّب وأصبحت مذهباً من أنفس المذاهب الفلسفية المعروفة"^(٣٣).

ونقدم "لمحة في شخصيته" وفي بداية هذه اللوحة تعطينا نقرقة هامة بين العلم والفلسفة تقول: "تقدمت العلوم في السنوات الأخيرة تقدماً باهراً واستعملت آلاتها واكتشافاتها في أحوال الحياة اليومية فكل ذلك يقنع الأكثرية بدخول الفلسفة عالم المجهولات وكشف ستارها. ولكن الفكر البشري هو دائماً وخبرته النظرية ننمو على مقربة من اقتداره العملي وكل فرع من فروع ينمو خاضعاً لنظم النشوء والارتقاء. فإن لم يأتنا الفيلسوف بآلة كهربائية ولادة قتل وتدمير فهو ييسط رلياً مستحدثاً دافعاً بنا إلى نقطة أمامية نرى عندها جهة جديدة للحياة. يبحث عن جواب "من أين؟" و"إلى أين؟" فيستوقفه بينهما سؤال ثالث: "لماذا نعيش وكيف يجب أن نعيش؟" وهذا السؤال وحده كان موجوداً لسمى معاني الحياة وأشرف ما فيها من الأفكار والغايات والمقاصد"^(٣٤).

(٣٢) مي زيادة: هنري برجسون، المقطف أغسطس، ١٩١٨، ص ١٤٨.

(٣٣) نفس المصدر ص ١٥٠.

(٣٤) نفس المصدر ص ١٥٢.

وتتابع وليم جيمس في قوله "إن لكل مذهب فلسفي نقطة انبعاث محاذية لرأى صاحب المذهب وخبرته الشخصية ولا يفسر للفلاسفة الخلقية ويعللون شئونها إلا بما لديهم من ذوق وميل وتجريب.. وترى أن برجسون جمع في مذهب عناصر فلسفية شتى بعضها من عقائد أهل الباطن Mysticism (والأصح الصوفية) والرومانسية Romanticism والنفسانيات والبعض الآخر من مذهب الحيويين والارتقائيين والعقليين.

وتتحدث في فقرة هامة عن "العلم والفلسفة". وتبين أن برجسون يستخدم العلم في فلسفته لخدمة الدين تقول: "يستشهد برجسون بالعلوم للوضعية وما تأييد مثله الأخلاقي إلا في مصلحة الدين حتى أن القارئ يشعر أحياناً بأن العلم أصبح حليف الدين للمرة الأولى منذ فجر التفكير والتبحر. ويسلم للناقدون بأنه خدم الفلسفة خدمة كبيرة بإخراجها من شباك الكلام وتعتيدات المعاني المستعملة في التعبير عما وراء الطبيعة. على أنهم غير مقتنعين بأن مذهبه يرضى العقل والدين معاً.. ويقول (تقصّد برجسون) أن وظيفة العلم الاستدلال التحليلي والاستنتاج الاختياري لكن وظيفة الفلسفة قائمة في البحث عما هو أبعد من المعروف غوراً وأعمق في النفس أثراً. على الفلسفة استكناها واستقصاءه فتسبق بذلك العلم إلى حيث يتبعها بعد حين ليبرز إلى الوجود عجائب يجعلها الاستعمال والممارسة ملوثة. ويستفيد على هذه الصورة للفريقان معاً^(٢٥).

ثم تتحدث عن فلسفته السياسية أو بمعنى أدق تطبيقات فلسفته في مجال السياسة تحت عنوان هل هو ثوري؟ والحقيقة أن العنوان مضلل ولكن لمى عذرها في اختيار هذا الاسم خاصة وأن كثيراً من المفكرين والكتاب العرب استخدموا أفكار برجسون فيما بعد في مجال السياسة العربية والبعث العربي خاصة للمفكرين السوريين تقول:

"لقد طرح بعضهم إنشاء سياسة ديمقراطية وتأليف أحزاب ثورية تستخرج مبادئها من مذهب برجسون فقالوا. إن غاية الديمقراطية تخويل الفرد ما أمكن

الحقوق وتعليم الجميع احترام حقوق الإنسان الطبيعية. وكل فلسفة تهتم بالفرد (مثل مذهبى روسو وكانط) إنما هى مساعدة الديمقراطية فى تحقيق غايتها. ولما كان برجسون مظهراً من الفرد أعظم قيمة ظهرت حتى الآن بكشفه عن أهمية الأنا الأساسية واثباتاً أن الحياة الفردية مستودع قوى ثمينة تغطيها حياة الاجتماع برداء الاصطلاحات ومعلناً أن الدرجة التى يستطيع المرء الوصول إليه يجب أن تقاس بقيمته الشخصية وبخبرته الداخلية لا بما هو عليه من ثروة مادية ومركز قومى مما رفع أهمية الفرد إلى هذه الدرجة العالية كان مؤيداً بنظريته سياسة الفردية ومعزراً للمثل الديمقراطى الأعلى.

وتعلق مى على رأى هؤلاء بقولها: الديمقراطية روح هذا العصر وفرنسا وطن الديمقراطية فى العالم القديم كما أن أمريكا مدرسة الحرية والديمقراطية فى العالمين (وكان هذا هو التصور السائد فى بداية القرن عن أمريكا لدى المثقفين للعرب) وبرجسون أعظم فيلسوف فرنساوى فى هذا العصر فلا عجب إذا حاول الديمقراطيون الانتكاء على مذهبه. ولكنهم فى تقديرهم مخطئون. وتبين ذلك قائلة: "إذا كانت غاية الديمقراطية تعظيم قيمة الفرد العديدة والاجتماعية فهى لا تعبأ بقيمته النفسية والأخلاقية وهى التى أهتم بها برجسون فدعاها لولاً الأنا الأساسية. تلك الأنا التى لا تنزلف للعروش ولا تكبلها القيود والاصفاد ولا تسلبها حريتها وشرفها غيابات للسجون. وهى لا غرض لها فى الدفاع عن الديمقراطية والتنمر من الأرستقراطية لأنها فوقهما بمراحل^(٣٦).

وتابعت فى الجزء الثانى من المقال الذى ظهر فى العدد التالى من المقتطف سبتمبر ١٩١٨ تناول فلسفته فعرضت رأيه فى الكون، الحياة والمادة، للنشوء والارتقاء، رأيه فى الحرب، العقل والبداهة، وامتته به "الكلمة الأخيرة لم تقل بعد" ثم أهلاً بالضيف الكريم.

تحدث عن رأيه فى الكون وأن : "تحليل للعالم سهل لولا عنصر الشرفية.. وقد كان عنصر الشر حجر عثره فى سبيل كل مذهب فلسفى وجعلته الأديان عقلاً

على اقتراب الأتام". ويفسر برجسون الكون بالطفرة الحيوية كما يظهر في كتابه الهام (التطور الخلاق) الذي تترجم من اسمه بالنشوء الإبداعي. وتعرض رأيه في هذا الكتاب:

"يتجنب برجسون هذا الموضوع ما استطاع - الشر للكامن في الكون - بإنزاله للغريزة الحيوانية منزلة الغاية العقلية في قلب الأشياء فيقول في كتابه "النشوء الإبداعي": ليس الارتقاء حركة اندفاع إلى الأمام فحسب بل كثيراً ما يكون لحظات جمود ظاهري وقد يكون انحرافاً والتواء وتقهقراً إلى الوراء. ويجب أن يكون الأمر كذلك. ويعترف (برجسون) بأنه حر مبدع الحياة والمادة وقوة إبداعه متواصلة نحو وجهه حيوية بترقية الأنواع وتنظيم الشخصيات البشرية. وهو أكثر من قوة كامنة في الطبيعة لأنه متحد بها اتحاداً كلياً وهو الأصل الذي تصدر منه جميع الأمور حسنة كانت أو غير حسنة.

ولا تكتفي "مى" بإيراد آراء برجسون فقط بل نراها مائلة أمامنا بالتعليق والسند فتقول إن: "لحتجاج برجسون على القدرية والجبرية شديد، وعنده أننا إذا رسمنا لنفسنا خطة قيدنا حريتنا وحددنا ارتفاعنا وتنقذ نظريته في الألوهية قائلة. ولئن كانت نظريته في الألوهية غير متينة ولا نهائية فإنه يصفها بعبارة سامية جليلة، لم يستعملها قبله أحد كقوله أن الله هو البحر الذي نسيح فيه وتغمرنا أمواجه من كل صواب.

وتتحدث عن مذهبه الحيوي القائم على الحرية أو قل الثنائية بين الآلية والحرية أو الحياة والمادة تقول: إذا كانت نظرية الألوهية عند برجسون غير مرتبة تمام الترتيب فإن فكرة الاتينية واضحة كل الوضوح بل مقررّة ثابتة وهي عنده النزعة الحيوية Elan Vital (الدافع الحيوي) والمادة. وعلى النسبة للمميّزة بينهما أقام برجسون نظريته في الزمن وحرية الإرادة، فالحياة أو النزعة الحيوية حرية والمادة ضرورة أو اقتضاء. للنزعة الحيوية ديمومة والمادة جمود. وكل ما يقيد العالم الهبولى من نظام إلى وتحديد ينفلت منه العنصر الحيوي. فالعقل المادى من طبعه والذي قد اعتاد أساليب المادة وجعل الحياة آلية وحدد الحرية بالمادة لأنه لا يدرك إلا المحسوس. ولكن لنطرح هنا الصور العقلية محاولين إدراك الحياة بالبداهة نجد أن ماهية الحياة هي الحرية بعينها.

وعن رأيه للنشوء والارتقاء نقول لم يفكر أحد قبل برجسون فى تطبيق مذهب النشوء والارتقاء على عالم الروح ولم يظن جازياً فى غير عالم المحسوسات. نقول: "بدأ برجسون بنقض مذاهب الجبريين والآيين وأفكر مذهب العقلين الذى ينسب للإدراك البشرى قوة ليست فيه ثم فسر للحياة والارتقاء بالنزعة الحيوية. فما الارتقاء (عنده) إلا نمو القوة السرية التى سماها "النزعة الحيوية". أو "النزعة الأصلية" وعنده أن النشوء لا يسير طبق خطة مرسومة بل هو إبداع حر متواصل للتجدد يظل به المستقبل وما يغمره من الممكنات مفتوحاً أمامنا.

وبعد أن تذكر رأى برجسون فى الحرب. تتناول فلسفته العامة تحت عنوان أن العقل والسبادة تقول ودعى برجسون "فيلسوف للبداهة" وهذه أهم نقطة فى مذهبه. وأصل هذه النظرية هى التمييز بين "الزمن المكاني" والديمومة للسيكولوجية "فيقول إن وقت التأمل الهادئ لا يشبه وقتاً يعجله ويدفعه الانفعال أو يطيله الألم. أما زمن الساعات زمن التسوية والتعديل فلا يقلس به زمن عواطفنا المتغيرة إلا بحكم العادة والاتفاق وحركته الآلية المصطنعة لا تشبه حركة أفكارنا وإحساساتنا التى نحياها ونكاد نلمسها فى داخل ضميرنا إلا بالاسم.

يعتبر العقل أثمن قوة حصل عليها الإنسان إلى الآن لأن به تفوقه الحقيقى الحاضر غير أن خبرات العقل وإدراكاته تعجز عن القبض على أصول الحياة لأنها من غير نوعها فهى لا ترى شيئاً من الحركات الجارية فى أعماق النفس المظلمة. العقل يدرك الماضى المنقضى لأنه صار بحدوثه مادياً من نوعه فيمكنه تقريره بالكلام والتثبيت منه بليلة الحواس لكنه يجهل الصيرورة (أو الديمومة) التى تدفعنا إلى الأمام وهى من محفوظات البداهة فلا نتوصل إلى لمس الحقيقة إلا بسيرنا مع السيف الحيوى وبالبداهة وللشعور ويكفى النظر إلى وظيفة العقل وتقدير نتائج عمله لنعلم أنه مناف لغريزة أو البداهة.. وتضيف "وما الإنسانية الكاملة إلا إنسانية وصل فيها البداهة والعقل إلى أعلى درجة ممكنة من النمو، وما الإنسانية اليوم عند هذه الخطوة للصعبة من سبيلها إلا لأن سراج البداهة خبا تحت ألقال الدهور. فإذا شمع فجأة للوقت بعد الوقت فهو لا يضيئ إلا لمحات قليلات ولا يقوى على إنارة غير جزء صغير من ظلمات المادة المتراكمة حوله.

يقول برجسون إن هذا المذهب يرمى إلى استيعاب العقل في البداهة لحذف فقط للصعوبات العقلية من جهة وزيادة للرغبة في العمل وتقوية الحب للحياة من جهة أخرى. لكن أين العالم الاجتماعي الذي يفتح المجازفة بكل ما لدى البشر من الخبرات العقلية والنتائج الآلية لتطبيق الارتقاء والسعادة على قواعد المذهب البرجسوني المريب بجلاله النظري وجماله التركيبي لكن القاصر دون حماية مطالب الحياة العملية وشؤونها. على أن هناك أمراً لا جدال فيه وهو أن العقل وحده لا يستطيع إيصالنا إلى السعادة وصرنا بفضل برجسون مدركين قيمة هذه الآلهة (البداهة) الكامنة فينا شاعرين بعنوبة بسمتها في أعماق النفوس معترفين بفائدة اشتراكها مع العقل في تدبير شئون الحياة والسعادة.

وتبين "مى" أن جوهر هذا المذهب محصور في مؤلفات برجسون الثلاثة وتفسيره مبثّر في مئات المحاضرات والمقالات. يرى فيه الناقدون تناقضاً كثيراً لكن الآراء العلمية العصرية لا تنقض نظريته في اندفاع النزعة الحيوية التي هي قاعدة هذا المذهب. ولئن شغل كثيراً بما وراء المحسوس فله كذلك اهتمام بالحياة العملية ولا يستطيع نبذ ذلك الاهتمام في مصلحة المذهب ذاته وهذا سبب فوزه الشامل وترى "مى" أن "جميع نظريات برجسون لم تطبع بالطابع النهائي ولم يقل بعد في مذهب الكلمة الأخيرة لأنه ما فتى شاباً في زهرة شبابه الفكري. وأخيراً تلقى بتحية ترحيب حارة بمناسبة قدوم الفيلسوف.

ومن يطالع كتاب الأعمال المجهولة لمى زيادة، جمع وتحقيق د. جوزيف زيدان تقديم غادة السمان، الصادر ١٩٩٦ عن منشورات المجمع الثقافي، أبوظبي يجد العديد من الدراسات الفلسفية أو التي تتناول في سياقها أعلام الفلسفة. مثل دراستها بمجلة الزهور "القدر والمقدر" ص ٤٣-٤٧، "وكيف نفيس الزمان" ص ٥٨-٦٢، وإشارتها إلى نيتشه ص ٩٢، ومقالها بالمحرسة "أرسطو الغلبان" ص ١٤٠-١٤١ وأهم حداث أثر في مجرى حياتي" ص ٢٣٥-٢٣٧ وغيرها.

.. والدراسة الهامة التي ينبغي تناولها في هذا السياق هي بحث "مى" في المسأوة والذي نشر على حلقات في المقتطف ثم طبع في كتاب يحمل نفس الاسم^(٣٧). يتناول الفلسفة السياسية أو قل النظم والمذاهب الاجتماعية، وربما يكون بحثنا الحالي أول دراسة تحليلية لما قدمته "مى" في مقالاتها التسعة بالإضافة للخاتمة التمثيلية التي حذت فيها حذو كتاب فرح أنطون "الدين والعلم والمال" ولهذه التمثيلية أهميتها في بيان موقف "مى" مما عرضته من المذاهب الاجتماعية. التي تعد "برلين" من أنضج المؤلفات العربية في الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي.. والجدير بالذكر أن مى زيادة كانت في "المساواة" أول من تناول باللغة العربية وعرف وبحث الاشتراكية السلمية على حد وصف مى "نظريات الايتوبيين" (اليوتوبيا والاشتراكية الثورية "أفكار ومؤلفات ماركس وإنجلز ولينين" والفوضوية أفكار باكونين وكروبوتكين، والعدمية أفكار لغروف وهرزن وبرلين) أنه حتى اليوم لم توضع دراسة باللغة العربية بالمواضيع التي بحثتها في المساواة بالشمول والدقة الظاهرة فيها".

..والأمر الذي لابد من لفت النظر إليه هو أن مى كتبت بحثها ولم يكن قد مر سوى بضعة سنوات فقط على ظهور معالم ومفاعيل الأفكار السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي عرضت لها وحلقتها.. وهذا يدل إلى مدى وصلت "مى" في متابعة أحداث وأفكار عصرها وإلى أى مستوى ودرجة كانت السبابة إلى التنبية إليها ودراستها. تقول وداد سكاكينى فى كتابها عن مى أنها ظلت: "تتصدى مع طليعة المفكرين العرب لكل وافد وطارق فى الحياة الاجتماعية وفى الدعوات التحررية والإسلامية فلما ترددت المسألة الاشتراكية فى مؤلفات الغربيين، وقفت عليها وبحثت فى وجوها ومحتواها، حتى أخذ هذا الموضوع الخطير يهب فى

(٣٧) تكون البحث من مجموعة من المقالات فى : الطبقات الاجتماعية، الأرستقراطية، العبودية والرق، الديمقراطية، الاشتراكية، السلمية والثورية، الفوضوية ثم حوار تمثيلي تختتم به الدراسة وقد نشر فى المقتطف سنة ١٩٢١-١٩٢٢ للمجلدات: ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١.

بعض أرجاء العالم العربي مثل تيار يشتد ناره، ويخف حيناً تبعاً للظروف نعتية والأمور الحكومية والشعبية^(٣٨).

تبدأ من زيادة كتابها بداية رومانسية حثمة^(٣٩).. وتقدم الكتب بعبارة تدع عن ذلك من ذا يخلصني من قسوة التمايز ص ٩. وتعرض في التمييز - وهو العقيدة الأولى بالمقنن - إلى مظاهر عدم المساواة والتقصير بين شري تيب الأرض سيارته والمعد الذي يتمرغ في الأرض كأنه حشرة تنف الأرض مسية. أو الحساء ترندى أفخر الثياب والجواهر ورثة الثوب تحمل طفلاً وثياب ياكز من مآقيها ووجنتيها ما لا تستطيع إزالته لأنها فقيرة حتى من الماء الضهور (ص ٩) وتتقل من هذه النتيجة الأنثوية ومن لغة الشعر إلى الحديث العلمي الذي يتعم صب المشكلة تقول : تكاد تكون المشاكل الدولية الأعيب إذا ما قوبلت بالمشاكل الاقتصادية التي يسمونها اجتماعية. ومشكلة المساواة هي الآن أم المشاكل واسمها يطن من كل صوب (ص ١٣) إنها تحدد مشكلة بحثها في عند من الأسئلة: ما هي المساواة؟ وأين هي؟ وهل هي ممكنة؟ هذا ما أرغب في استجلائه في تفصول التالية دون تفناع ولا تميز، بل بإخلاص من شكلت من جميع قواها النفسية والإدراكية محكمة محققين يستعرضون خلاصة ما نقوله الطبيعة والعلم والتاريخ ليثبتوا حكماً يرونه صادقاً عادلاً (ص ١٣/١٤) وهي بهذا التحديد تميد تميداً منطقياً لما ستختتم به دراستها من حوار تمثيلي يستعرض للفكرة من معظم جوانبها وتكون هي نفسها أحد شخصياته.

ولا تنسى في المقدمة وفي معظم إجراء الدراسة قضيتها الهامة عن المرأة فبالسم المساواة "اعتصمت المرأة فنهضت من تحت قدم السيد الساحقة ووقفت عتية الجبين إزاء مسالك الحياة وأعمالها (ص ١٢) وتستشهد بأسماء المفكرين وأصحاب النظريات حيث تتردد أسماء: ماركس، لاسال، فجلس، برون، باكونين، كروبنتكن، وعشرات غيرهم ينحضون مذهب دارون. وهوبس.

(٣٨) ودلا سكاكيني : من زيادة دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ ص ١٠٢/١٠١.

(٣٩) من زيادة: المساواة مؤسسة نوفل بيروت لبنان، ط ٢، عام ١٩٨٠، وسنعتد في تحديد أرقام الصفحات في تحليلنا لأفكار الكتاب بنكر أرقام هذه الطبعة أمام كل استشهاد داخل النص.

ثم نتحدث بعد التمهيد، في الفصل الأول عن الطبقات الاجتماعية فتعرض لسطورة خلق البشر في الحضارة الهندية من براهما وتقسيم نشأة الطبقات كما ظهرت في هذه الأسطورة حيث نشأ عن الآلة طبقات الملوك والجنود والعمل والحثلة وتتبع بتأثير من المعادية التاريخية وأن كانت لا تشير إلى ذلك تاريخ لعمه منذ للمشاعية الأولى فتقول بسبق الاشتراكية فينجلى من هذا أن الاشتراكية سبقت كل نظام آخر في حياة البشر ثم تبين بعد ذلك منشأ الأوتوقراطية والرق وترجع ذلك للتمييز إلى سببه الأساسي وهو الملكية تقول: كان ذلك الفصل الأول من تاريخ الاقتصاد البشري لدائر كله حول ذلك المحور الرهيب الذي يدعى الملك. فالحصول على الملك والاحتفاظ به من جهة والرغبة في نزع من جهة أخرى سببت هذا العراك الملى والاجتماعى الذى لا ينتهى" وتحدث عن تكون الملكية (ص ٢١) وطبقة الارستقراطية (الطبقة الثانية) والطبقة الثالثة (الخدم) وتعين مع الزمن الفروق الاجتماعية واكتسبت كل من الطبقات صفات تنسب إليها وعبوا بها. وتجبرت الطبقات العليا فى سمواتها الوهمية وحسبت نفسها من طينة مختلفة عن طينة الآخرين. لها من القديس وثوريتها وامتيازاتها ما يفتح لها الأبواب الألوهية على مصراعها" (ص ٢٢).

وهى تشيد بالداعيين للمساواة وتندد بالمتغالبين عنها. وهى ترجع أن أفلاطون يوم كتب جمهوريته ضرب صفحا عن هذه الحقيقة. وتستكر موقفه بينما تشيد بموقف روسو الذى نادى هو واتباعه بالعودة إلى البدوة الأولى لتحصل الإنسانية على الهناء المفقود وترتع فى بحبوحة السلام والحرية. (ص ٢٢). ورغم أنها ترى التاريخ فى تقدم يمكن القول أن اتجاه التاريخ البشرى بمعنى التقدم والتحسين وأن كثرت حركات الرجعية واللولبية" (ص ٢٤) إلا أنها مع ذلك تبرر الأوضاع القائمة حيث تعبر آخر فقرة فى هذا الفصل عن موقفها غير المعطن تقول: "لا بد من تنوع للصور وتعدد الطبقات. فلو لا التنوع والتعدد ما كانت للفروق من فضل سوى شحذ العزائم وإلهاف القوى والتسابق إلى الأولوية لكفى لنقلها محولين عبورها بما أوتينا من عزم وكفاءة. والفوز للإصلاح يوما" (ص ٢٥).

وتبين في الفصل الثاني الاستقراطية ونشأتها ومزاعمها. حيث إن هذه الطبقة ترتبط بالملكية وتستمد نفوذها من الدين وهي ملاحظة هامة صائبة من تمي، لأن هذه الطبقة تقوم على التفرع بالقوى البواعث النفسية من عاطفة نبئية وخشية ما وراء المنظور. ومن ثم استجابة الملك بالدين والدين بالملك لتبادل المنفعة، فيصبح الحاكم حامى العقائد ورافع للفضائل ويصبح الكاهن حامى لسوء السلطة الثرية وأول شاهد بأنها آتية من الله وظلت القرون الوسطى بعد الأولى، ترى هالة الألوهية حول الملكية وتحسب حبل سلطانها مشدوداً بمنكأ العرش الصمدانى (ص ٢٨).

وترى أن الاستقراطية ضرورة ومن ثم تبرر وجودها (الطبيعى) وتأتى بتعريف أرسطوليا بأنها أقلية من نوى الأهلية والفضل يسونون فى جمهورية فيديرون منها الشئون وينفذون القوانين للموضوعة بأمانة ودقة ويقومون بعبء الحكم حياً بالمصلحة العامة والخير العام. وتأتى بتعريف شيشرون الذى يسمي الاستقراطيين الأفضلين أو الأمثل فمعنى الاستقراطية الأصلية إذا هو حكم الأفضلين أو حكم الأفضل (ص ٣٢).

ومن هنا "الاستقراطية ضرورة لمنفعة الأمة" وتفضل أسباب ذلك قهى قليلة الأذى، وقليلة الظلم، وهى مستودع صفات مستحسنة. لذلك ستبقى زمناً آخر لأنها قريبة إلى نظام الطبيعة وتطيل فى بيان ذلك وتؤيده بموقف شوبهور الذى طالما هاجمته سابقاً لأنه مفيد فى تأكيد دعواها وتؤكد على ذلك باستمرار ستظل الاستقراطية، استقراطية الجماعة والاستقراطية الفرد مادامت الطبيعة ولو تحولت منها الأنواع وتغيرت المظاهر وتعددت الأسماء (ص ٤٠).

.. وتخصص الفصل الثالث للعبودية والرق. التى ترى أنهما شئ هام فى الطبيعة. فمن عجائب الطبيعة وضعها للنقيض بجوار للنقيض "ومادام الاستقراطية ضرورية فالعبودية تلازمها" إلا إنما الحياة غنية بالمال والذكاء والكرم والصلاح والحب والجمال والفخار. على أن فى كفتها الأخرى ما يعادل الأولى من شقاء وفقر وخمول وقبح وكره واحتطاط وتستخدم هربرت سبنسر وأبيقورس لتأييد ذلك.

ونقيض في الحديث عن الديمقراطية في الفصل الرابع وترجعها إلى اليونان لم يهتدى زعماء الإصلاح إلى أنظمة سياسية غير الثلاثة التي ذكرها أرسطو وهي: الملكية أو حكومة الفرد والارستقراطية وهي حكومة الأقلية أو حكومة الأملاك، والديمقراطية أو حكومة الشعب. ولئن دقت المنيعة متأخرة بالديمقراطية فلئن جل المنيئات المتقدمة إن لم يكن كلها نما وترعرع ثم توارى في حضن الملكية كما في مدينة مصر القديمة، والحضارة الكلدانية والآشورية، ولدى اليهود، وعند الفينيقيون والفرس وفي الشرق الأقصى الصيني واليابان وفي اليونان أخذ الفرد يعرف حقوقه وواجباته. هناك أشرق فجر الديمقراطية (ص ٦٣).

ولم ننسى مصر أبداً في حديثها في الفصول السابقة ص ١٢، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٥٩ كذلك تتوقف هنا وقفة طويلة أمام الدعوة الديمقراطية في مصر وهي التي ساعدت على ازدهار مي الأبي بفضل الحركة الوطنية المصرية تقول: وقد لمست موجة الديمقراطية شواطئ الشرق الأدنى - والأصح الأوسط وأول من هتف بها في مصر لطفي بك السيد، يوم كان بعضهم يطلقون عليه مزاحاً لقب "الفيلسوف الديمقراطي" ولم تقف المسألة عند حد المزاج بل هو لاقى في اعتناق الأفكار الحديثة مصائب واحتمل سخافات وتبين ذلك بالتفصيل.. ولم تمضى خمسة أعوام حتى صار لمصر الفتاة حزب يدعى "الحزب الديمقراطي المصري" تنسب إليه فئة من أرقى الشباب المتعلمين في أوروبا، العائدين من مدارسها العالية بمعتبر الشهادات ومحترمي الألقاب وهو ما يبين طبيعة التكوين الطبيعي للحزب لذا نجد مي نفسها ترى أنه مقابل (هذه الحرية) وعلى مقربة من هذا التساهل والانصاف تقوم ارستقراطية مزدوجة لأن موقف الأجير المصري إزاء صاحب الأرض يكاد يكون - فضلاً عن موقف العامل المصري إزاء الممول موقف الرقيق إزاء الشريف في نظام الإقطاع.

إن الديمقراطية لا تتع مى كما يتضح مما تصنعه في مصر. وفي أمريكا التي "يخيل إلينا إنها أقرب الأمم إلى الديمقراطية" هل حالت المساواة دون ما يقابل به البيض السود من لزورلر واحتقار؟ إنها تقف أمام القتالين بالديمقراطية مسئلة

"أين المساواة التى تدعون؟" لذا ستعرض مذاهب أخرى أحدث عهداً فى تفصؤل الثانية.

تتناول فى الفصل الخامس الاشتراكية السلمية زئها ستخصص انفسر للسائس للاشتراكية الثورية.

وتتناول الاشتراكية بالتعريف فهم ترى أن كل تطور فى السياسة وانتشريع والأخلاق والفكر نلتج عن التكيف الألى والتحول الاقتصادى وهى ترجعها إلى أقدم مرحلة فى تاريخ البشرية وقد أوحى إلى أفلاطون كتاب الجمهورية ومن الكتب التى وضعت فيها يوتوبيا توماس مور ومدينة الشمس كامبانيلا واليوتوبيا الجديدة لويلز الانجليزى وهى هنا تخطط بين الاشتراكية العلمية والتكثير الليوتوبى الذى سبقها وتميز بين نزعتين فى الاشتراكية: النزعة الألمانية الثورية أو الماركسية والنزعة السلمية التى يجوز أن تمتع بالفرنساوية وكما بينت فى حديثها عن الديمقراطية موقف لطفى السيد. تتناول هنا "فى سياق الكلام على الاشتراكية السلمية" الحزب الاشتراكى المصرى" الذى أعلن بروجرامه فى شهر أغسطس المنصرم (١٩٢٢) فكان مسالماً إلى حد أغاظ الأستاذ عزيز ميرهم سكرتير الحزب الديمقراطية، من جهة تخوف لتكونه من المحافظون وعلى رأسهم فضيلة السيد محمد الغنيمى التفتازانى شيخ السادة التفتازانية من جهة أخرى قامت بين هذه النزعات الثلاث مناقشة لسفرت عن أمر واحد هو أن جميع المتنافسين محقون فى ما يدافعون عنه. (ص ٨٣).

وتوضح مى أن عزيز ميرهم استحث الاشتراكية المصرية على "استكمال اشتراكيته" ليس بصفته سكرتيراً للحزب الديمقراطية، ولكن بصفته الشخصية المجردة. ولقد أجاب سلامة أفندى موسى أحد أعضاء الحزب الاشتراكى بما يدل على تصميم الاشتراكيين المصريين على المسألة وعلى أن رائدهم الإصلاح التدريجى. وتستشهد بقول سلامة موسى: "ومع تمنينا نجاحهم (اليوشفيين فى تجربتهم العظيمة فإننا لن ننصح بالطرفة وسيكون رائدنا التدرج والتطور. ولا شك

لأن الاشتراكية المصرية ستكتسب لونا خاصاً بتأثير الوسط المصري والمزاج لا يمكن ولا نرغب في تعيينه الآن... ويضيف وأظن أنه من الممكن أن نفع بفرضية الاشتراكية على النظام الرسمي الحاضر فلا يحتاجون الاشتراكيون إلى اتخاذ خطة عاجلة نحو الأغنياء ويفض في بيان ذلك رداً على محمد حسين هيكل وتعلق في على موقفه هذا بقولها: "هذا ما يقوله الاشتراكي المصري الذي هذا حنو هنري جورج وستر الاشتراكيين المسامين ابتداء من سان سيمون إلى أوسيب لورييه في الاستكانة عند أمله بنجاح مساعيه ولن يزد - ترى لو لم تقنع تلك الطبقة الكبيرة من الأغنياء فماذا يحدث؟ لو تراهم لم يزينوا لأن السكوت أفصح من الكلام في بعض المواقف؟.

ويتضح من ذلك رفضها للموقف المسالم للاشتراكية السلمية لكن هل معنى ذلك موافقتها على الاشتراكية الثورية التي خصصت لها الفصل السادس حيث تبين مصادرها الثلاثة وتعرض لها. ولكن لا تتخذ منها موقفاً حازماً محدداً فهي تقول: الغد للاشتراكية بلا ريب ولكنها ستغلب على أمرها بعد أن تتيل الاجتماع ما تستطيع أن تلقي به من التعديل. الغد للاشتراكية ولكنها لن تكون أوفى من الديمقراطية في تنظيم عودها. الغد للاشتراكية ولكن من بين الطبقات المتساوية بتمساواة الجندية ستتجهز فئة فتعلوا وتطفو على الطبقات الأخرى، طبقة ترستقراطية المستقبل التي ستخلفها الكفاءة الشخصية وتقسيم العمل المحتم اليوم والأمر والعقد. الغد للاشتراكية ولكن الفردية ستظل منتصبة قريباً على الدوام. الغد للاشتراكية ولكن ما بعد الغد لنظام آخر سوف ينبثق من قلب الاشتراكية التي هي مذهب إنساني. فهي بذلك خاضعة لطبيعة الإنسان تملأها الحسنات والسيئات ويستحيل فيها الكمال - إلا إذا بقي لها ذلك الكمال مثلاً أعلى تتبعه ويظل هاجباً أمامها إلى منتهى الدهور.

وتعرض في الفصل السابع للفوضوية وتحدد الفرق بينها وبين الاشتراكية وتنتهي من ذلك إلى أن الفوضوية مذهب محزن مسروع وهو على حد ذاته نشأته

ذو تاريخ مضر ج بالنماء" لكن من خلال تعمق كروبكن وبرونون وبكوني ومقارنة آرائهم بالماركسية مقارنة تتم عن فهم وثقة. ثم تنتقل إلى الفصل الثامن عن العنمية. وتوضح الخلط الذي ألفه الناس بين الغوسوية والعنمية وأوجه تشبه والاختلاف بينهما وتعرض أفكار منظري العنمية أمثال لفروف وهرزن وغيرهم ولا تنتهي من العنمية إلى موقف واضح ونظر لضرورة الوصول إلى نتائج تعقد في ختام حلقة أخيرة لكن على شكل تمثيلية بعنوان يتناقشون.

وترتبط التمثيلية بالكتاب لارتباط عضوي وهي تدخل في صميم دراستها ولنا أن نستوقع أنها تحمل طابع الحوار العقلي والذهني أكثر من الدراما لأنها تعيد مرة ثانية الآراء المختلفة التي عرضتها "مى" في الكتاب دون أن تخرج منها نتيجة عن أي المذاهب أصلح لتحقيق المساواة وأمام عدم التحديد والتفقا مع آخر سطور المقدمة تشكلت من جميع قواها النفسية والإدراكية "محكمة محلفين" يستعرضون خلاصة ما نقوله الطبيعة والعلم والتاريخ ليثبتوا حكماً يروونه صادقاً عادلاً ومثل الكاتب الذي يتولى خلف شخصيات عمله أوجدت مى زيادة عدد من الشخصيات يتبنون وجهات نظر الاتجاهات المختلفة وكانت هى أحد هذه الشخصيات.

وتعد مقدمة التمثيلية خلاصة صادقة لموقف "مى" في الكتاب فحين تقول له السيدة جليلة (وهى أولى الشخصيات التي تذكرها مى معلمة مى فى الماضى. فطنة معتدلة للرأى) إنى قرأت مقالاتك عن المساواة "بمنتهى الاهتمام. وانتظر الباقى منها لأدرك النقطة المعينة فى فكرك، وقد هيات من الاستنتاج والاستدلال ما هيات لإيصالنا إليها. ترد مى: النقطة المعينة! إذا دل بحثى على أن لدى شيئاً معيناً أقوله فقد فشلت حتى فى التعبير عن رغبة ساقى إلى معالجة هذا الموضوع الجموح. وتقول ثانية: حسبتى مقبلة على موضوع لى أن أعالجه على ما أريد، فإذا بالموضوع يعالجنى فأذفأبى من تيار إلى تيار ومن حيرة إلى حيرة وهذا أريد سؤالاً ألقته على نفسى مرراً خلال هذا البحث: أين لنا الآن؟ أين أنا؟

هذا هو موقف مى زيادة إذن. لكن يبدو أنها أقرب إلى الاشتراكية كما يتضح من تعاطفها الشديد مع شخصية عونى (نجل السيدة جليلة، اشتراكي متحمس

ونو قلب مخلص نبيل). وكذلك مع شخصية عارف الذي تعرفه بأنه (أديب عرف الناس وتكلم فأدت به المعرفة إلى شيء من الجمود ولكنه يخفى وراء مظاهر القسوة والستهكم طبيعة حارة صلاقة خيرة) وربما كان عارف أهم الشخصيات بالنسبة لها من حيث إنه كان من أكثر الشخصيات إيجابية في الحديثين: تحدثت في ثمانى مرات وعونى أحد عشر مرة بينما تحدث عارف خمسة عشر مرة. وتختتم "مى" كتابها بعد التمثيلية برسالة منه.

يقول لها عونى وهو ينصرف من بيتها بعد انتهاء الحوار: شكراً لهما الأنسة. واسمحي لى أن أردد للتعبير عن تقى بأنك منضمة إلى صفوفنا بحكم فطرتك ونزعتك الفكرية. وبى اقتناع بأن السعادة للنسبة ممكنة لبنى الإنسان ولا سيما وأن فكرة الارتقاء والسعادة هى وليدة للعصور المتأخرة بعد أن تعاونت الأديان والفلسفات على إقناع الإنسان أنه دودة صغيرة تترغ فى التراب أمام وجه الخالق.. والثورة أبدع مظهر من مظاهر الاستياء. شرف الإنسان قلم بإنصاف الآخرين كما ينصف نفسه. والنفوس الكبيرة قلقة أبداً لا ترضيها غير اللانهاية.

.. ومع هذا فلين "مى" تظل حائرة كما يتضح من آخر سطور كتابها حيث تقول: ها أنذا وحدى لهما الليل فأفهمنى ما على أن أدرك! ها أنذا مستعدة ليتها الحياة فسيرينى حيث يجب أن أسير!

ستار

ينبغى علينا أن نتوقف قليلاً أمام كتاب المساواة الذى يعد بحق من أهم كتابات مى زيادة والذى يضىء ناحية هامة من نواحي تفكيرها وهو من لوائل الكتب التى تبحث فى الاشتراكية والنظم الاجتماعية المختلفة. وهى تتناول هذه النظم بالعرض والتعريف الموضوعى الذى يختلف عن عرض الداعية إلى مذهب ما. فتحاول أن تكون موضوعية لا تتحاز إلى مذهب دون آخر رغما أننا نستطيع أن نتبين من بين السطور موقفاً ما لها.

.. والكتاب يعبر عن مدى إلمامها بمختلف المذاهب والأفكار القديمة والحديثة تعرض للحضارات المختلفة الهندية والمصرية القديمة والكلدانية والآشورية والفينيقية. وكذلك للأديان المنزلة الثلاثة. تعرض آراء أفلاطون وأرسطو وأبيقور وشيرون كما تعرض لتجاهات ماركس وإنجلز ولأسال بجانب آراء باكونين وكروبوتكن ولغروف وهرزن لكن أهم ما في كتابها هو اهتمامها بمصر تتحدث عن الديمقراطية فتذكر لطفى السيد وعن الاشتراكية فنجد أسماء عزيز ميرهم وسلامة موسى يرد على حسين هيكل والتفتازانى صاحب الاتجاه الدينى وغيرهما. إن مصر فى تفكيرها والمساواة التى تبحث عنها هى ما عجزت الأحزاب المعاصرة لها عن إيجادها وتبحث فى هذه المساواة بأسلوبها الرومانسى من أجل غاية أخلاقية لكنها تظل حائرة.

طه حسين :

أبو العلاء المعري والخطاب الفلسفي العقلاني^(*)

نسعى في هذا الفصل إلى بيان أن الخطاب الفلسفي هو الأساس الذي تنطلق منه كل خطابات طه حسين الأخرى. وبيان ذلك لا يتم بتناول خطابه الفلسفي باعتباره نتاجاً للتيارات الفلسفية في فرنسا^(١). أو تمجيداً للفلسفة اليونانية التي لعبت دوراً في الفلسفة العربية. وقدم فيها هو عدة دراسات^(٢). وذلك لأن قراءتنا تنصب على إبراز التفكير العقلي المنهجي في مجمل كتابات طه حسين الفلسفية التي تؤسس مشروعه التحديثي للنهضة، والذي نجده لدى المدرسة الفلسفية الحديثة في مصر. وقد كان أغلب أعضائها من مفكرى الليبرالية المصرية: أحمد لطفي السيد، مصطفى وعلى عبدالرازق وطه حسين، إسماعيل مظهر ومحمد كامل حسين - تلك المدرسة التي كانت عند البعض تفريبية، تدعو إلى القومية المصرية التي تستلهم الغرب وترجع إلى أصوله الحضارية القديمة لدى اليونان وهذا حق في بعض جوانبه ولكنه ليس الحق، فإن استلهم الغرب واستخدم أدواته المعرفية عند طه حسين والمدرسة الفلسفية التي ينتمى إليها وتجد أصولها لدى أرسطو الجليل إنما يهدف إلى إعادة صياغة الواقع المعاصر دون الوقوع في الخضوع للغرب وذلك يجعل المنجز الغربي المعرفي جزءاً من وعينا ويتحول أصوله اليونانية إلى مكون من مكونات ثقافتنا^(٣).

(*) لقي هذا الفصل في صورته الأولى في مئوية طه حسين بكلية الأدب جامعة القاهرة، نوفمبر، ١٩٨٩، ونشر في دراسات متعددة بالإضافة إلى هذه الدراسة، انظر مثلاً: مجلة الفكر العربي بيروت، العدد ٦٢ ديسمبر، ١٩٩٠. هذا وقد تناولنا جهود العميد الفلسفي في كتابنا الديكارتي في الفكر العربي المعاصر، القاهرة، ١٩٩٠، وكذلك في العدد ١٤ من مجلة فكر، الديكارتي والنقد الأدبي، ومجلة المنار العدد ٥٠.

(١) قرآن وليد فستق: طه حسين والتيارات الفلسفية في فرنسا، ص ٨١-١١٢، مجلة المعرفة السورية، العدد ١٥٣، تشرين الثاني ١٩٧٤، (عدد خاص عن طه حسين)، يرجع الباحث الأساس في تفكير طه حسين إلى الفلسفة الغربية يقول: "وإذا نختار اليوم الجانب الفرنسي من هذه الثقافات الأجنبية فلاقتناعاً بعمق أثره لدى الكاتب. نقول هذا رغم أن الأولوية الزمنية تعود إلى الجانب اليوناني الذي ملك كثيراً من مناحي الفكر والوجدان لديه" ص ٨٥.

(٢) رصدنا في فقرة قائمة عن كتابات طه حسين الفلسفية ما كتبه عن اليونان عامة وأرسطو خاصة.

(٣) قرآن دراستنا عن: أحمد لطفي السيد: أرسطو مكون الفلسفة العربية الحديثة الفصل الأول من كتابنا "الأخلاق في الفكر العربي المعاصر" دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩.

ومن هنا نسعى إلى بيان أصول الخطاب الفلسفي لعميد الأدب (الفكر) العربي التي تحددت قبل اتصاله المباشر بالغرب ونتجت عما تلقاه في الأزهر والجامعة المصرية من ذخيرة فلسفية كانت سنداً له في تقديم دراسة فلسفية متكاملة عن أبي العلاء المعري الفيلسوف الفذ الذي التزم ما لا يلزم عند المسلمين في سيرته ولفظه^(٤). وهذا يقتضى منا أن نتتبع البدايات الأولى لتوجهات طه حسين الفلسفية.

لقد أوغل طه حسين، منذ قدومه إلى القاهرة للدراسة، في الفلسفة وعلومها وتاريخ ومناهج أصحابها ومدارسها ومذاهبهم وهذا ما تكتشفه قراءة كتاباته الأولى التي تظهر اهتمامه المبكر بدراسة الفلسفة. يظهر لنا حرصه على دراسة المنطق منذ بداياته الأولى في الأزهر حيث يقص علينا في الجزء الثاني من الأيام دروسه في المنطق التي تلقاها تحت قبة جامع محمد بك أبي للذهب^(٥). ويبين لنا خطر ما اكتسبه في بيئته الأزهرية من العلم بالفقه والنحو والمنطق والتوحيد^(٦). وإلى جانب هذا الاهتمام بدراسة المنطق في الأزهر وتفوقه فيه ونيله لأعلى درجاته في الجامعة الأهلية^(٧). فإننا نجد حرصه على درس الفلسفة واهتمامه بالتقرب من أستاذاتها من عرب ومشرقين فهو يذكر لنا نليينو وسانتلانا (١٨٤٥-١٩٣١) الذي يدرسه تاريخ الفلسفة الإسلامية والذي ذهب معه لحضور درس الشيخ سليم البشري بالرواق العباسي: فقد أحدث سانتلانا نهضة خطيرة في دراسة الفلسفة

(٤) الدكتور طه حسين : تجديد نكرى أبي العلاء، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر ص ٢٦ لقاهرة، ١٩٣٧، ص ٣٠٧.

(٥) طه حسين : الأيام، ج ٣، ط ٢٣، دار المعارف، ص ٧٨.

(٦) المرجع السابق ص ٩٨ : لقد درس في الأزهر "مثنى السلم" للأخضرى مع صاحبه ليفخرا بلهما يدرسان المنطق، ص ١١٧-١١٨. ودرس شرح السيد الجرجاني على "يساغوجي" وتكرر ذلك علماً تلو عام "ص ١٢٩" فقد أحب المنطق حباً شديداً حين كان يسمع شرح السيد على "يساغوجي" من أستاذة الشاب في العام الماضي فأما في هذا العام فقد جلس لعلم من أعلام الأزهر الشريف وإمام من أئمة المنطق فيه ليقرأ لهم شرح الخبيصى على تهذيب المنطق "ص ١٤٠" وحين غضب الأزهر على أحد شيوخهم الكبار سمعوا إليه ليلقى دروسه في بيته ولتبعوا حين حدد الشيخ لقرائه "سلم العلوم في المنطق"، (ص ١٥٢).

(٧) من تقرير مسلميون عن محاضراته بالجامعة الأهلية بالفرنسية، مخطوط.

الإسلامية وفي فهم الصلة بين هذه الفلسفة والفلسفة اليونانية^(٨). ويأتى مع هؤلاء وربما قبلهم تأثير مسيحيون (١٨٨٣-١٩٦٢) العميق في طه حسين سواء في سنى دراسته الأولى بالجامعة الأهلية أو في بعثته في فرنسا. وقد كان مسيحيون للسبب في إشعال رغبة طه حسين وشغفه بالسفر من أجل دراسة الفلسفة كما تظهر رسائله إلى الجامعة في هذا الحين^(٩). ورغم التحذيرات التى تلقاها عند مثوله بين يدى الحضرة العليا الخديوية بأن الفلسفة مفسدة، ورغم سفره إلى فرنسا لدراسة التاريخ، فقد أخذ في مطالعة كتب الفلسفة مع كتب التاريخ والأدب، بل جعل رسالته للدكتوراه في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية^(١٠). مؤثراً أن تكون الفلسفة فى عنوان رسالته بل إنه يخبرنا أنه أراد أن يتخذ من المقارنة بين أبى العلاء وإليقور موضوع رسالة فلسفية يقدمها إلى جامعة مونبلييه^(١١).

ويمكن الإشارة إلى كتابات طه حسين الفلسفية حتى يتضح لنا مقدار إسهاماته فى هذه الفترة المبكرة من حياته. تلك التى أخذت تتبلور فيه معالم مدرسة فلسفية مصرية حديثة لم يكن بعيداً عنها بل كان فى القلب منها. فقد ترجم كتاب أرسطو "نظام الإنسان" وكتب عن مذهب أرسطو فى السياسة والاجتماع وقدم دراستين ترحيباً بترجمة أحمد لطفى السيد لكتاب الأخلاق لأرسطو وكتاب السياسة. وقدم للفلسفة اليونانية والفلاسفة اليونان باعتبارهم "قادة الفكر"، وكتب عن "ديكلرت" عدة مقالات وطبق منهجه فى دراسة الشعر العربى فى: "الشعر

(٨) طه حسين: الأيام، ج٣، ص٣٥. يراجع سالتانا تاريخ المذاهب الفلسفية، (مخطوط) نتولى إعادة تقديمه ضمن عملنا عن دراسة ونشر تاريخ الدرس الفلسفى فى الجامعة الأهلية.

(٩) حرص طه حسين منذ أعلنت الجامعة عن بعثتها أن يكون أحد المبعوثين لدراسة الفلسفة أو التاريخ يظهر ذلك فيما أرسله من خطابات إلى رئيس الجامعة الذى كتب إليه فى يناير يوم ١٩ سنة ١٩١٤ يقول: "أعود الآن فأرفع إلى سعادتكم وإلى مجلس إدارة الجامعة (رغبته فى السفر إلى أوروبا لدرس العلوم الفلسفية أو التاريخية موقفاً من قبل الجامعة) (الأيام ج٣ ص ٦٣) ويكرر نفس الرغبة ثانية بتاريخ ١٨ مايو ١٩١٤ قائلاً: قد عرضت منذ حين على الجامعة المصرية أن توفنى إلى أوروبا لأدرس فيها التاريخ أو الفلسفة"، المصدر السابق، ص ٦٦.

(١٠) المصدر السابق، ص ١٢١.

(١١) د. طه حسين: تجديد نكرى أبى العلاء، ص ١٤.

الجاهلي^(١٢) كما قام بتقديم عدد من المؤلفات الفلسفية إلى قراء العربية مثل: رسائل إخوان الصفا للزركلّي وفجر وضحي الإسلام لأحمد أمين وتحقيق أبو العلا عفيفي لكتاب البرهان من الشفاء لابن سينا. وكتب عن الفلسفة الإلهية و"قولنير" و"رينان" و"الفيلسوف تين" وعن مصطفى أمين عبدالرازق و"أحمد لطفي السيد". و"عثمان أمين".

ويظهر أن اهتمام طه حسين بالفلسفة قديم، إلا أنه يؤول لصالح الفلسفة الغربية سواء اليونانية القديمة لدى أرسطو الذي اهتم به اهتماماً خاصاً أو الفلسفة العقلانية الحديثة لدى ديكارت الذي غرس منهجه في التربة الثقافية العربية وأثار ما أثار من عواصف ربما لم تهدأ حتى الآن. ولو است مهتمنا هنا تتبع للخطاب الفلسفي اليوناني أو الحديث لدى طه حسين في تفصيلاته وجزئياته أو التأكيد على المصدر الغربي له أو نفيه، فذلك مسألة تتضح بتتبع خطاب طه حسين الفلسفي الذي تبلور قبل سفره إلى فرنسا وقبل إعلانه لصطناع المنهج الديكارتي في درس الأدب العربي ١٩٢٦. وظهر في أول كتابة منهجية منظمة له عن "نكري أبي العلا" التي تقدم بها كرسالة أكاديمية للدكتوراه إلى الجامعة الأهلية ونوقش فيها علم ١٩١٤ وهي تظهره لنا فيلسوفاً يقدم دراسة فلسفية لأدب أبي العلا وفلسفته.

وبهمنا أن نقف أمام هذا العمل الذي نتضح فيه القراءة الفلسفية لطه حسين ومعالجته النافذة للمسائل الفلسفية التي تحفل بها أشعار أبي العلا حتى قبل أن يبحر متجهاً إلى فرنسا وقبل أن يلتقي بالتيارات الفلسفية الغربية.

قدم طه حسين هذه القراءة في دراسته للدكتوراه بالجامعة الأهلية عام ١٩١٤ بعنوان: "نكري أبي العلا" وطبع عدة طبعات وظهر عام ١٩٣٠ بعنوان تجديد نكري أبي العلا، والعمل مقسم إلى خمس مقالات تتناول على التوالي في بناء محكم، الحديث عن "زمان أبي العلا ومكانه" المقالة الأولى، حياة أبي العلا، أسرته ولقبه وتربيته وأطوار حياته" المقالة الثانية "أدب أبي العلا" المقالة الثالثة

(١٢) راجع دراستنا: الديكارتيه والنقد الأدبي "الخطاب الفلسفي عند طه حسين" المنار، العدد (٥٠)، ص ١٠٩، أيضاً د. حمد السكوت، د. مارسون جونز، طه حسين، مركز الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية، ط ٢، ١٩٨٢.

"علم أبي العلاء"، الرابعة، ويتوج ذلك كله بـ "المقالة الخامسة والأخيرة عن فلسفة أبي العلاء" وهي صلب العمل وأساسه. ويؤكد طه حسين عليها في مقدمة طبعته للكتاب ويرى أنها تحتاج إلى تفصيل^(١٣) يقول: "المقالة الخامسة في هذا الكتاب مع أنها ألّمت بأهمّات المسائل من الفلسفة اللائكية شديدة الإيجاز تحتاج إلى أن يفصل فيه القول تفصيلاً يفي بما بينها وبين حكمة الهند وفلسفة ليقور من صلة^(١٤)."

ورغم حديثه التفصيلي عن العلوم الفلسفية في المقالة الأولى وهو يتناول الحياة العقلية في عصر أبي العلاء^(١٥) وبيانه لاهتمام الرجل بدرس الفلسفة في.

(١٣) د. طه حسين تجديد ذكرى أبي العلاء ص ٣، ص ١٤.

(١٤) المصدر السابق، ص ٣.

(١٥) يحدثنا طه حسين في هذه الفقرة عن ترجمة كتب الفلسفة ويبين أنه ما كاد القرن الرابع يأتي حتى أثرت هذه العلوم في المسلمين آثارها، فكان منهم الفلاسفة والحكماء. ويحدد لنا مصوّر الفلسفة الإسلامية مثل: فهرست ابن النديم وتاريخ الحكماء (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) للقطبي، والأطباء (عيون الأنبياء في طبقات الأطباء) لابن أبي أصيبعة. وبين أن للفلسفة عند المسلمين صورتين مختلفتين: إحداهما الصور الفلسفية الخالصة التي أطلق فيها للعقل حظه من الحرية فلم تقيد بمسألة ولا عادة ولا دين. وهي الفلسفة المشائية العربية. وأشهر من مثلوا هذه الصورة الفارابي وابن سينا.

والثانية هي التي تكلفت ملازمة الدين وموافقته بل حيالته والذود عنه وهي علم الكلام الذي سبق الفلسفة. فقد زها علم الكلام قبل أن تزهر الفلسفة الخالصة في الحياة الدينية وتعمت نشأته في تاريخ المسلمين. ويعلن طه حسين موقفه المتجه نحو الفلسفة مقابل علم الكلام؟. قائلاً: "وقد أنتجت هذه الصورة من الفلسفة الدينية نتيجتها الطبيعية وهي الانقسام أو الافتراق واختلاف الرأي وتباين الأهواء" (ص ٨٢).

وهناك صورة ثالثة للفلسفة عند المسلمين يمثلها القرن الرابع ويتبرم به أبو العلاء وهي فلسفة المتصوفة، ويحدد لنا طه حسين العناصر الأولى التي تتألف منها هذه الفلسفة. ولول هذه العناصر ولقدما عصر فلسفي يوناني هو وحده الموجود لدى الرواقين، ويفوض في شرح فلسفة الرواق (ص ٨٢-٨٣) حيث يستدعي دروس الأستاذ سانتلانا ويرى أن هذا المذهب الرواقي هندي لنشأة ظهر عند الهنود قبل أن يعرف العالم فلسفة اليونان، والعنصر الثاني يوناني أيضاً هو الإشراف لدى أفلاطون وأفلوطين وهذا للمذهب هندي أضيف إلى هذين العنصرين شيء من ظاهرة الدين بحيث تكون صورتها غير منافية للإسلام ونشأ عن هذه العناصر الثلاثة مزاج فلسفي خاص هو الذي أظهره الجنيّد والحلاج. ويرى أن للتصوف ليس مذهباً إسلامياً خالصاً وإنما هو مذهب هندي أخذ صبغة الفلسفة اليونانية عند الرواقين والإسكندرانيين ثم أخذ الصبغة الإسلامية أيام بني العباس. وهو موقف هندي يختلف مثلاً عن موقف ماسينيون في تحليله لنشأة التصوف الإسلامي راجع كتاب د. أبو الوفا القزويني.

إنطاكية واللاتفية وبغداد^(١٦) وتحديد مفهوم الفلسفة يتسع إلى حد يجعله يضم ما جاء في اللزوميات. فاللزوميات ضمنها آراءه الفلسفية^(١٧) فقد عمد بشعره إلى إثبات النظريات الفلسفية في الطبيعة والرياضة والألوهية والأخلاق^(١٨) لقد أثنى المعري الفلسفة والعلوم الفلسفية، فاللزوميات ورسالة الغفران يدلاننا على أنه ألقنها وحنق فيها علماً وعملاً، وإن كان لم يضع فيها كتباً على طريقة المعلمين من الفلاسفة^(١٩).

ومن هنا يرى طه حسين أن الفلسفة هي مفتاح فهم لبى العلاء. فالفلسفة اللعائنية تناولت أطراف العلم الإنساني ولو أن فلسفة لبى العلاء عرفت للناس كما هي ودرست في مدارسهم درساً مفصلاً لكان للرجل في آرائهم حال غير هذه الحال^(٢٠). ومن هنا فهم طه حسين هي بيان ذلك لمن درسوا لها العلاء من العرب ولم يوفوا هذه الناحية حقها، والذين أرخوا له من الفرنج لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفته. ويتمثل جهد العميد في إنجاز هذه المهمة عندما يقول : «لعلنا أول من استطاع أن يفصل للفلسفة اللعائنية تفصيلاً ويظهر للناس على أسرارها وبقائتها وينزلها من عقولهم منزلة الشيء، الواضح المفهوم ولعلنا أول من ظفر بذلك^(٢١).

يتساءل طه حسين وتتساءل معه: هل أبو العلاء فيلسوف؟ ويقدم لنا تعريفاً للفلسفة يدلنا على أنه كان فيلسوفاً حقاً. ويرجع منشأ فلسفته إلى ما طاف به من أحوال عصره وبالتالي فهو حين يتحدث في الفقرة الرابعة عن مصادر فلسفته يرى أن أهمها الحياة نفسها^(٢٢) والفلسفة اليونانية التي ألقنها في بغداد والفلسفة الهندية التي يفرض طه حسين في الحديث عنها ويبيان طرق معرفة المسلمين بها^(٢٣) وهي

(١٦) طه حسين : تجديد ذكرى لبى العلاء، ص ١٥٢-٢٥٣.

(١٧) المرجع السابق، ص ١٧٠.

(١٨) المرجع السابق، ص ٢٢٦.

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٤٥.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٤٩.

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٥٠.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢٥٣.

(٢٣) المرجع نفسه ، ص ٢٥٤، فهو العلاقة القوية بين المسلمين وبلاد الهند ويدل بكتابات البيروني معاصر المعري. ويجزم بأن الصلة الظاهرة بين الفلسفة الهندية والمسلمين (ص ١٥٢) ويبين في حديث عن التصوف العناصر الأولى التي يتألف منها مثل وحدة الوجود لدى

لم تؤثر في الفلسفة النظرية لأبي العلاء فحسب بل كانت أشد الأشياء تأثيراً في حياته العملية أيضاً. كذلك الفلسفة الفارسية التي عرفها المسلمون في أيام بني أمية. ومن مصادر الفلسفة العقلانية كتب الدين على اختلافه، يدخل في ذلك بالطبع علم الكلام والتصوف. ومن هذه المصادر تكون المزاج الفلسفي لأبي العلاء فكان مختلفاً متبايناً بمقدار ما يبين مصدره من التباين والاختلاف^(٢٤).

وتتضح ثقافة طه حسين للفلسفة وعمق إلمامه بالفلسفة الإسلامية واليونانية وذلك حين يتناول الأساس الذي تقوم عليه فلسفة أبي العلاء حيث نجده، تحت عنوان: "أصول فلسفته"، يعرض لنا العقلانية الأفلاطونية المحدثة (التي ترى العقل يستمد علمه بالأشياء من مصدر غير الحق هو الإشراق).

والموسطائية التي كان لها سلطان عظيم على العقول اليونانية حيث نشأت فلسفة سقراط لمحاربتها. ويتحدث بعد ذلك عن سبل الفلسفة المتكلمين الذين يضيفون إلى مصادر المعرفة "الشرع" الذي يأتي به النبي المرسل من عند الله ويفوض في الحديث عن الأشعرية والمعتزلة، وبعد ذلك يناقش الأصل النظري لأبي العلاء ويرفض القول أنه سفسطائي كما ذهب للباحثون الغربيون أو شك كما ذهب للذهبي. والواقع أن أبا العلاء لم يتخذ لنظريته الفلسفية مذهب أهل السنة ولا مذهب السفسطائية وأصحاب الشك ولا مذهب المعتزلة أيضاً^(٢٥) وذلك لأنه لا يؤمن إلا للعقل وحده.

يرتجى الناس أن يقوم إمام... ناطق في الكتيبة للخرساء
كذب الظن لا إمام سوى للعقل... مشيراً في صبحه والمساء

ويعرف لنا فلسفة (موضوع فلسفة) أبي العلاء خلال أربعة أقسام هي: الفلسفة الطبيعية أو العلم الأدنى والفلسفة الرياضية أو العلم الأوسط والفلسفة الآلهية

الرواقية ويشير إلى أن هذا المذهب هندی المنشأ وكذلك الإشراق عند أفلاطون أفلوطين هندی أيضاً، (ص ٨٢-٨٣).

وحين يتحدث عن التماسخ يبين معرفة العرب به من كتب الهند التي ترجمت للعربية (٢٨٧) وأن أفكار أبي العلاء في النبوت ذات أصل هندی. وقد تعرف عليها في بغداد ويوضح طه حسين طرق وصول الفلسفة الهندية إلى المسلمين (ص ٢٥٣-٢٥٤).

(٢٤) د. طه حسين، المصدر السابق، ص ٢٥٥.

(٢٥) المرجع السابق، ص ٢٥٦.

أو العلم الأعلى والفلسفة العملية. والواقع أن هذا للتقسيم للعلوم الفلسفية، لا للموضوعات الفلسفية، تحدث عنه أرسطو في بعض كتبه ونقله العرب إلا أنهم ميزوا بين العلوم النظرية: الطبيعية والرياضية والإلهية والعلوم العملية: الأخلاق والسياسة وتبوير المنزل التي جعلها طه حسين موضوعات للفلسفة العملية.

ويأتى طه حسين بأشعار توضح موقفه في موضوعات الفلسفة الطبيعية في المادة والزمان والمكان واللاتناهي، فلبو للعلاء يرى أن الأجسام تتألف من مادة قديمة خالدة وصورة تختلف عليها كما في قوله:

نرد إلى الأصول وكل حي له في الأربع القدم لتتساب

فهو يرى أن المادة، والأربع القدم هي العناصر الأربعة، وكما يرى تقدم المادة يقول بخلودها، عكس رأى المتكلمين في حدوث المادة وتركيب الأجسام بين الجزء الذى لا يتجزأ. ويرى أيضاً أن للزمان قديم قدم المادة.

نزول كما زال أباننا ويبقى الزمان على ما ترى
نهار يمر وليل يكرر ونجم يغور ونجم يرى

كما يرى أيضاً قدم المكان، ولا تنأى العالم، ويخرج من ذلك إلى أن أبا العلاء قد استمد فلسفته الطبيعية من فلاسفة اليونان فوافقهم في العناصر وقدمها والزمان وخلودهما وأنهم غير متناهيين.

ثم يشير سريعاً إلى فلسفته الرياضية لأن أبا العلاء لم تؤهله حياته ليكون رياضياً. كذلك لم يتناول علم الهيئة لأن ذهاب بصره يحول بينه وبين الرصد، وإنما نظر في النجوم نظراً للفلاسفة اليونان فبحث عن قدمها وخلودها وعن تأثيرها في العالم. إلا أنه يوضح أن بين أبى العلاء وبين فلاسفة اليونان فرقاً ويطلعنا على هذا الفرق^(٢٦).

(٢٦) ذلك أن فلاسفة اليونان لا سيما أفلاطون يزعمون أن تأثير الكواكب مصدره أن المبدأ الأول لودعها نضاً حياً وأنها عنه في تدبير العالم المادى. أما أبو العلاء فيؤمن بهذا التأثير ويجحد تلك النفس. ويرى أنه تأثير طبيعى لم يصدر عن إرادة ولا عقل وليس له علة إلا القوة الطبيعية المبثة في الكواكب انبثاها في غيرها من الموجودات (ص ٢٧٠).

وحين يتناول فلسفة أبي العلاء الإلهية يقسمها ثلاثة أقسام هي: ما يتعلق بالآله، وما يتعلق بالصلة بينه وبين العالم وما يتصل بالرسول والشرائع. وفيما يتعلق بالإله يرى طه حسين أن اللزوميات معثلة بما قال أبو العلاء في إثبات وجود الله وتمجيده ووصفه بما ينبغي أن يوصف به من صفات الكمال وليس فيها إنكار لله. ويتوقف أمام بيت واحد وحيد يقول فيه:

أما الإله فأمر لست أدركه فأحذر لجيك فوق الأرض إسقاطاً

ويحلل هذا البيت موضحاً أن مقصد أبي العلاء فقط أنه بجهل كنه الإله وحقيقته ولا يستطيع أن يحدده تحديداً منطقياً. وينتهي من تحليله الطويل إلى أن الرجل إسلامي النزعة يونانيها فيما أثبتته من القدرة الشاملة والوحدة المطلقة. ويتمتع طه حسين في موقف أبي العلاء ويرى أنه يفارق المسلمين ويوافق من اليونان أرسططاليس في إثبات أن الله عز وجل ساكن غير متحرك ولا منتقل فالمسلمون ينزهون الله عن أن يوصف بالسكون والحركة. لأن السكون عجز ولأن للحركة عرض وكلاهما عليه محال. ويحلل تحليلاً فلسفياً عميقاً له جنته هذا الفارق حيث يحس للقارئ أننا أمام فيلسوف له تمكنه من القضايا والمصطلحات والأدوات الفلسفية يتعامل معها ببراعة تظهر إلمامه العميق بتاريخ الفلسفة اليونانية والإسلامية وإشكاليتهما.

فهو يرى أن البحث في قول أبي العلاء بأن الله عز وجل ساكن غير متحرك لا يمكن إلا ببيان معنى الحركة التي نفاها أبو العلاء، وأرسطو عن ذات الله. ويوضح أن الحركة معنيين متباينين عند أرسطو: أحدهما الحركة المادية وهو الكون في زمانين وفي مكانين، ويفصل ذلك ببيان أنها الانتقال من حيز إلى حيز في آئين مختلفين، ويؤكد أن هذه الحركة منفية عن الله لأنها لو ثبتت لأخضعته للزمان والمكان ولجعلته جسماً ولأصبح ممكناً وهو واجب، وهذا خلف. والمعنى الثاني للحركة هو الانتقال من القوة إلى الفعل وهذا المعنى لا يقتضي حيزاً ولا جسماً ولا زماناً بالمعنى الذي يفهم من هذا اللفظ وهو حركة الفلك وينزه ذات الله أن تتصف بهذه الحركة لأنها لم تكن قوة فصارت فعلاً وإنما هي مخرجة الأشياء من القوة إلى الفعل، وقد نص أرسطو على أن الله فعل محض. وهذا يساوي القول أنه حركة محض، والحركة لا توصف بالحركة في الخارج. لا يريد بالحركة إلا المعنى

الثاني (الفعل المحض) أى التحقق الثابت فى الخارج. ومن هنا فالحركة التى نفاها أبو العلاء عن الله هى الحركة المادية بدليل أنه قد أثبتهما للكواكب ونفاها عن الله. أما ترى الشهب فى أفلاكها انتقلت بقوة من ملك غير منتقل

ومن هنا فهو يوفق أرسطو أتم الموافقة فى قوله بالمحرك الذى لا يتحرك ويرى أنه فى ذلك يتفق مع المسلمين فى تنزيه الله، خاصة المتكلمين من المعتزلة، وهو فى هذه المعركة كما يخبرنا طه حسين إسلامى النزعة يونانيها أيضاً. ثم يتناول بعد ذلك موقف أبى العلاء من: الجبر، الروح، التناسخ، الجن والملائكة، النبوات، البعث.

فالمعري قائل بالجبر وحياته المادية وشعره فى اللزوميات ينطق به ويدلان عليه لا احتمالان شكاً ولا تأويل بل إنه قد نص فى مقدمة اللزوميات على أنه لم يؤلف هذا الكتاب مختاراً وإنما ألفه بقضاء وقدر لا يعرف كنهه^(٢٧). ويفيض طه حسين فى صفحات طوال فى الحديث عن الجبر.

وبالنسبة للروح فقد ظهر لأبى العلاء موقفان مختلفان : أحدهما أفلاطونى وهو أنها جوهر مجرد قد أبط إلى هذا البدن ليبتلى فيه ثم هو عائد بعد الموت إلى العالم العقلى، فمعذب أو منعم بما بقى فيه من تذكّار . والثانى هو مذهب الماديين من قدماء الفلاسفة وهو أن الروح نار يخمدها الموت. ومع أن أبى العلاء أكثر من ذكر المذهب الأفلاطونى ولم يذكر المذهب المادى إلا قليلاً فإن طه حسين يعيل إلى أنه يرى رأى الماديين فى بعض أطواره^(٢٨).

ويبين طه حسين رفض أبى العلاء للتناسخ رغم شيوعه ومعرفة العرب به خاصة من كتب الهند التى ترجمت للعربية وإيمان الشيعة به مع ذلك فقد تم المعري التناسخ وشنعه فى رسالة الغفران واللزوميات^(٢٩) وقد أنكر الجن والملائكة وكذلك والنبوات^(٣٠) ويوضح طه حسين أسباب ذلك ويرجعها لما عليه الحياة الدينية

(٢٧) د. طه حسين : المرجع نفسه، ص ٢٨٠.

(٢٨) المرجع نفسه، ص ٢٨٦.

(٢٩) المرجع نفسه، ص ٢٨٧-٢٨٨.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٢٨٩.

في عصر أبي العلاء وما وجده في فلسفة اليونان والهنود من إنكار ويرى أن خطأ أبي العلاء أنه حمل الدين ذنب أهله وعاب الشرائع بأنام أصحابها^(٢١) ويرى أن موقف أبي العلاء من البعث فيه اضطراب شديد فمرة يثبته ومرة ينكره وتارة يقف منه موقف للشاك وتارة يجزم برأى أفلاطون في الروح ويؤكد طه حسين أنه مهما يكن من شك أبي العلاء أو انتحاله للشك في أمر البعث فإنه لا يرتاب في قدرة الله^(٢٢).

وفي تناوله للفلسفة العملية عند شاعره الفيلسوف يتحدث عن أصل الإنسان وغرائزه ويرى أن الإنسان شرير بطبعه ، وقد ذم الدنيا، ولذا كره الوجود وأثر العدم، ومن هنا رفض الزواج.

ثم يتحدث عن الأخلاق أهم فروع الفلسفة العملية وطه حسين يشعر بذلك ومن هنا لا تكفى عدة صفحات أو فقرات فالأمر يتطلب دراسة وافية ورغم عقد العزم على تناول ذلك في دراسة مستقبلية "فالحديث عنها يستغرق كتاباً يعدل هذا للكتاب بأسره" لذا فهو يكتفى ببيان القاعدة التي بنى عليها المعرى رأيه في الأخلاق وهي: "قاعدة اللذة" التي وضعها أبيقور للفيلسوف اليوناني وهو يخبرنا أن التوسع في ذلك يستلزم استعداداً خاصاً يقول: "المقالة الخامسة من هذا الكتاب كانت تحتاج إلى تفصيل في المقارنة بين أبي العلاء وبين أبيقور ولكني أعرضت عن هذا التفصيل لأن فلسفة أبيقور لا يتقنها إتقاناً تاماً إلا من قرأ في اللاتينية شعر لوكريس ونثر شيشرون. وذلك ما لم أوفق إليه الآن"^(٢٣). وكان طه حسين يود لو قدم في مونيبلية رسالة يدرس فيه أبيقور وأبا العلاء. ويستشعر الحيرة التي قد تنتاب للقارئ حين يجده يقارن بين لذة أبيقور وزهد أبي العلاء فيتوقف ليبين فلسفة أبيقور الذي عرف فقط بأنه صاحب مذهب اللذة. فالدارس المستقصي لفلسفة هذا الحكيم اليوناني وحياته يرى أن الفرق بينه وبين أبي العلاء لم يكن عظيماً. فأبيقور حين يلتمس اللذة ويرفض الألم يرى أن الألم القليل يعقبه راحة النفس وصحة الجسم خيراً من اللذة الكثيرة يعقبها الألم والشقاء، ولذلك أنفق حياته في مثل حال أبي

(٢١) المرجع نفسه، ص ٢٩١.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ٢٩٥.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ١٤.

لعلاء من الزهد والقناعة. وهو إنما عرف بالذات لأن تلاميذه أخذوا بظاهر رأيه. وهكذا يحلل آراء المعري في مجالات الفلسفة العملية في السياسة، الاقتصاد وحين يفرغ من ذلك يتناول خصائصه الفلسفية ليختتم كتابه الذي يصح أن يسمى بحق فلسفة أبي العلاء المعري لأنه يدور حول موضوعات الفلسفة المختلفة التي تتضمنها أشعاره. والمتصفح للمقالات الأولى من الكتاب يجدها كلها تمهد للمقالة الأخيرة^(٢٤) التي يعنونها بعنوان يفضل أن يكون عنوان الدراسة "فلسفة أبي العلاء" يقول:

"ومن هذه المقالة التي فصلناها في فلسفة أبي العلاء تعرف أن المسلمين لم يعهدوا بينهم في قديمهم وحديثهم فيلسوفاً مثله قد جمع بين الفلسفة العلمية والعملية ثم بينهما وبين العلم واللغة. وأبو العلاء هو الفيلسوف اللغز الذي التزم عند المسلمين في سيرته ولفظه^(٢٥)."

وكذلك أيضاً طه حسين الذي كان حديثه عن أبي العلاء أشبه بالحديث عن النفس وكان تحليله لأرائه وأفكاره تحليل باحث فلسفي متمكن ومؤرخ للفلسفة ألم باتجاهاتها وبتأثيراتها المختلفة في عصورها المختلفة. ويتأكد هذا أيضاً إذا أضفنا إلى كتابه هذا الذي يعد فصلاً في تاريخ الفلسفة العربية جديداً مبتكراً إسهاماته في الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة^(٢٦). حتى نتضح لنا مقولاته الأساسية التي تمثل في نص الوقت آراء المدرسة الفلسفية الحديثة في مصر.

نريد الآن أن نتوقف أمام المدرسة الفلسفية المصرية الحديثة حتى نتبين موقع طه حسين من هذه المدرسة. وهذا يقتضي منا أولاً التأكيد على أن هناك اتجاهات فكرية عاماً شارك فيه عدد من المفكرين قدموا إسهامات فلسفية تدعم وتعبر عن وضعية الفلسفة في مصر منذ مطلع القرن العشرين سواء في إطار الجامعة المصرية أو قبلها بقليل. ونشير في الآن نفسه إلى هوية هؤلاء المفكرين وما قدموا

(٢٤) راجع إشارات طه حسين للمقالة الخامسة، صفحات: ٣-١٤-١٧١-١٧٢-٢١٧-٢١٨.

(٢٥) المرجع نفسه، ص ٣٠٧.

(٢٦) راجع "الخطاب الفلسفي عند طه حسين" مجلة المنار، العدد ٥٠، ص ١٠٦، وما بعدها. وأيضاً مجلة فكر العدد ١٤، ص ١؛ وما بعدها، ودراسة د. أحمد عثمان تفاعل الآداب الأوروبية في تراث طه حسين (الأدب اليوناني، والأدب اللاتيني)، ص ٢٥٥- وما بعدها.

محاولين تحديد بداية هذه المدرسة وفيلسوفها للمؤسس وهذا يقتضى منا إعادة للنظر فى بعض أحكام ريادة الفكر الفلسفى، ثم نقوم بعد ذلك ببيان إسهام عميد الأدب العربى والفكر العربى فى هذه المدرسة وفى أى موضع بالضبط يقع هذا الإسهام.

لا نجد بين القوى الاجتماعية التى تبلورت فى نهاية القرن الماضى ومطلع هذا القرن قوة تحددت سياسياً فى إطار حزب سياسى يجمعها وأصبحت تعى أهدافها وتدافع عنها سوى الأرستقراطية المصرية أو طبقة الأعيان التى أسست حزب الأمة وكونت من صفوة أبنائها عقولاً مفكرة تعبر عن مصالحها. وكان أقطاب هذا الحزب للذين سيجتمعون بعد ذلك فى حزب الأحرار الدستوريين، هم طليعة الليبرالية المصرية وزعماءها، وهم نفس الوقت منظروها ومفكروها ومن هؤلاء أو ممن اتصل بهم يحدد الباحثون ريادة الفكر المصرى للحديث وهى مسألة تحتاج إلى نقاش وإعادة نظر.

يشير البعض إلى مصطفى عبدالرازق أول من قام بتدريس الفلسفة الإسلامية بالجامعة من المصريين ومليح آل عبدالرازق قطب حزب الأمة. باعتباره صاحب المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر. فهو أول مدشن للخطاب الفلسفى النهضوى فى الفكر العربى الحديث كما يخبرنا الجابرى فى الخطاب العربى المعاصر^(٣٧) وهو أول رائد للفلسفة الإسلامية فى مصر^(٣٨) كما يشير إلى ذلك تلاميذه رواد الفكر الفلسفى فى الجامعة المصرية^(٣٩) ويصلون بينه وبين الأستاذ الإمام^(٤٠).

ويذهب البعض إلى أن محمد عبده هو "رائد الفكر المصرى"^(٤١). وهى ريادة حقيقية وإن كانت لا تقف عند الفكر الفلسفى بل تتسع لتعبر عن الفكر الدينى

(٣٧) د. محمد عابد الجابرى: الخطاب العربى المعاصر، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٢، ص ١٣٨.
(٣٨) د. على عبدالفتاح المغربى: المفكر الإسلامى المعاصر مصطفى عبدالرازق، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٨.

(٣٩) راجع مقالات د. توفيق الطويل، د. يحيى هويدى، د. أبو الوفا التفتازانى فى الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة عن مصطفى عبدالرازق القاهرة، ١٩٨٥.

(٤٠) د. عثمان أمين : أستاذ الجيل والأستاذ الإمام "للكتاب التذكارى الذى أصدرته محافظة النجيلة فى الذكرى الأولى لوفاة أحمد لطفى السيد، ١٩٦٣.

(٤١) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٥.

الإصلاح في العصر الحديث. والحقيقة أن الصلة قوية بينهما، فقد كان الأستاذ الإمام صديق حسين عبدالرازق، أستاذاً لأبنائه مصطفى وعلى عبدالرازق، وأيضاً درس جيلهم بالأزهر. وقد اتصل به أستاذ الجيل أحمد لطفي السيد كما اتصل بالأفغاني. ويبين لنا عثمان أمين مؤرخ حياة رائد الفكر المصري العلاقة بين "أستاذ الجيل والأستاذ الإمام" (٤٢).

ونحن ما نزال في حاجة إلى قراءة فلسفية لأعمال أحمد لطفي السيد الفلسفية التي تعد الأساس لفهم الدور الحضاري لأستاذ الجيل باعتباره المعبر عن تطلعات الأرستقراطية المصرية في التمدن والرقى، وباعتباره طليعة للصفوة المتقفة في ريادة الفكر المصري وتأصيله، لنحدد في ذات الوقت مكانته الرئيسية في المدرسة الفلسفية المعاصرة التي تميزت انطلاقاً منه عما عداها من اتجاهات. هذا ما أشرنا إليه سابقاً (٤٣). ونعود لنؤكد عليه. فقد كان لطفي السيد المحور والعقل المفكر لتلك الجماعة التي ضمت بالإضافة إليه طه حسين، ومصطفى عبدالرازق، ومحمد كامل حسين، وإسماعيل مظهر والتي كان لها دورها الفعال في تلك الحركة الفكرية للنشأة التي سيطرت على الثقافة المصرية في العشرينات والثلاثينات. وليس هنا مجال الحديث عن كل واحد من هؤلاء على حدة وإن كان من الممكن أن نتناول السمات العامة لهذه المدرسة كما تمثلت لدى مؤسسها أحمد لطفي السيد.

ونزعم أن أستاذ الجيل هو رأس هذه المدرسة رغم أنه لم يكن في يوم من الأيام من أساتذة الفلسفة المحترفين ورغم قلة إنتاجه الفلسفي فإنما ترجع ريادته - بالإضافة إلى أفكاره المنشورة في كتاباته بالجريدة وترجماته - إلى تأثيره في جيل كامل من المثقفين المصريين وفي طليعتهم مفكرو حزب الأمة. من آل عبدالرازق والأحرار الدستوريين مثل طه حسين. لقد عرف الأستاذ بالفيلسوف عند كل من كتب عنه وتدلنا سيرته على اهتمامه الدائم بالفلسفة فقد درس المنطق بكلية الحقوق بمصر ومبادئ الفلسفة والاجتماع في الدراسات الصيفية بجامعة جنيف. ويرى بدوى أنه ربما غشى بعض دروس الفلسفة أثناء زيارته لباريس. وتظهر مقالاته

(٤٢) د. عثمان أمين : أستاذ الجيل والأستاذ الإمام، سبق ذكره.

(٤٣) د. أحمد عبدالحليم عطية : أحمد لطفي السيد أرسطو مكون للثقافة العربية في "الأخلاق في الفكر العربي المعاصر". دار فباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩.

بين ١٩٠٧ و ١٩١٤ على أنه كان ذا اطلاع واسع غير قليل على كتب الفلسفة ثم تزايد اهتمامه منذ ١٩٢١ وكانت أول ثمار هذا الاهتمام ترجمته "الأخلاق إلى نيقوماخوس" ويتسع طويلاً وعرضاً. ولم تقتصر اهتمامته على ترجمات أرسطو. وإذا كان البعض يرى فيه داعية لأرسطو فإن طه حسين يرى أنه داعية للفلسفة بوجه عام والفلسفة السياسية بوجه خاص قبل أن يكون داعية لأرسطو^(٤٤).

وهو يرى أن للترجمة وسيلة إلى النهضة وتلبية لحاجات تاريخية يستشعرها المجتمع. فلذا كان قد توجه إلى أرسطو فهو لم يترجم كتابات أرسطو بل اختار منها ما يلائم حاجات عصره ويلبي الأهداف التي يتطلع إليها. لقد اختار من أرسطو مؤلفاته في السياسة والأخلاق والاجتماع وهي أبقاها على لزم وأقربها إلى تفكيرنا الحديث. وليس الأمر كذلك في كتبه الأخرى التي فقدت كل قيمتها إلا التاريخية. والسؤال عن: لماذا اختار أرسطو؟ الرأي عندي كما يقول محمد كامل حسين: أن مصر وقد أخذت كل علمها الحديث عن الغرب لابد لها إن أرادت أن تصل من هذه المدنية الغربية إلى غايتها أن تقوم تفكيرها على ما قامت عليه هذه. ولا شك أن الفلسفة اليونانية أساس من أسس المدنية الغربية وسيظل التفكير الغربي في مصر مستعاراً ما لم يتطور تاريخ الفكر عندها على غرار تطوره في أوروبا^(٤٥).

ومسند لدى طه حسين الذي ترجم دستور الاثنين لأرسطو ١٩١٩ - قيل تقديم لطفي السيد ترجمته - في "مستقبل الثقافة في مصر" و"قادة الفكر" نفس الإجابة التي قدمها لطفي السيد في تصدير "الأخلاق إلى نيقوماخوس" للتي يقول فيها: "إذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا وجب علينا أن نجد الفلسفة العربية التي فقدت أعيانها ولم تبق إلا آثارها، أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطوطاليس" ويقول: "لا جرم أن نتخذ نحن فلسفة أرسطو للطريق الأقرب

(٤٤) د. طه حسين : كتاب السياسة لأرسطوطاليس ترجمة أحمد لطفي السيد، للكتب المصرية ديسمبر ١٩٤٧/٤٦ ص ٤٧٨-٤٧٩.

(٤٥) د. محمد كامل حسين : أحمد لطفي السيد والدعوى إلى أرسطو، مجلة للكتب المصرية، ص ١٠٣.

إلى نقل العلم إلى بلادنا وتأقلمه فيها رجاء أن ينتج في النهضة الشرقية مثلما أنتج في النهضة الغربية^(٤٦).

المهم إذا لدى لطفي السيد وطه حسين ومحمد كامل حسين هو إحداث النهضة الشرقية بالاستعانة بنفس الأدوات والوسائل التي أحدثت النهضة الغربية. ولا نكتفي فقط بقشور الحضارة الغربية بل علينا العودة إلى الأسس التي قامت عليها. لذا فلنتجه إلى الحضارة اليونانية إلى فلسفة أرسطو، الذي قامت الحضارة العربية الإسلامية على أساسها. هكذا كانت الفكرة المحورية التي دار حولها تفكير، المدرسة، فمصر هي الأساس وهي الواقع المتردى الذي يجب علينا جميعاً السعي لنهضته وتقديمه فنشر طه حسين ترجمته "مستور الاثنين" لبيان الأسس الديمقراطية التي ينبغي أن تقوم عليها السياسة المصرية وكذا كان من ترجمات لطفي السيد الذي كان للداعية الأول الهدف للنهضة لذا فقد وجدت أفكاره السياسية والاجتماعية التي تعبر عن تطلعات طبقته في طه حسين المعبر الحقيقي الأكثر وضوحاً عن هذه الأفكار التي تحدد توجهات المدرسة الحديثة في مصر.

ومن هنا فهما، أي لطفي السيد وطه حسين، رأسا هذه المدرسة التي تجاوزت تجديد الدرس الفلسفي في إطار الجامعة مثلما فعل مصطفى عبدالرازق إلى الحياة الفكرية المصرية. كما أنها لم يكتفيا بالإطار الديني الاصطلاحي الذي نجده لدى محمد عبده بل تجاوزاه للتأسيس للفلسفي لأفكار النهضة والتقدم والحرية.

(٤٦) أحمد لطفي السيد: تصدير ترجمة كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤.

الباب الثاني

الخطاب الأخلاقي واتجاهاته

أحمد أمين :

التأسيس للدرس الأخلاقي^(*)

(١)

تعطينا مؤلفات أحمد أمين صورة صادقة عن اهتماماته: الأدبية والفلسفية والعلمية، التي شغف بها في حياته الممتدة بين عامي ١٨٨٦-١٩٥٤م. كما تصور بطريقة بارعة العناصر الأساسية في تكوينه الثقافي والفكري، وهي نفسها العناصر الرئيسية في الثقافة التي سادت مصر والتي شكلت الفكر العربي في النصف الأولى من القرن العشرين، وهذه عناصر تغلغلت في تكوين أحمد أمين، عاش بها ولها. بحيث يمكننا القول إن تكوينه العلمي يجسد صورة العلم والثقافة المساندة بمصر آنذاك. وقد أدرك ذلك معاصر فربطوا بينه وبين وطنه من جانب، وبينه وبين أجيال عديدة تتلوه، تأخذ عنه وتتلم منه وتبحث في أعماله وتناقش آراءه من وجهة ثانية.

وربما يكون جيلنا الحالي من هذه الأجيال التي تكشف بعض أعماق الرائد، وتلقى أضواء على أعماله، قد يكون هذا الجيل هو الذي أشار إليه محمد فريد أبو حديد بقوله : سوف يتحدث الكثيرون عن أحمد أمين كما نتحدث نحن عنه الآن، لأنه منذ رحل عن دنيانا صار صديقاً للجميع زميلاً لأجيال كثيرة لم تخلق بعد، يعيش معهم في عالم الضوء حياة أكمل من الحياة التي يعيشها معنا. ويشغل من عقولهم ونفوسهم جوانب أرحب من الجوانب التي كان يشغلها معنا^(١). سوف تتعاقب الأجيال ويكتشف كل جيل من هذه الأجيال التي تسعى للحفر والتنقيب في الثقافة الوطنية مدى ارتباط فكر أحمد أمين بواقع وتاريخ هذه الأمة فقد كان ارتباط

(*) يتضمن هذا الفصل البحث الذي شاركنا به في مؤتمر أحمد أمين لأربعمائة عاماً من الرحيل الذي أقامته الثقافة الجماهيرية في بمنهور البحيرة ١٩٩٤ ونشر في مطبوعات الهيئة العلمية لقصور الثقافة بإشراف د. يوسف زيدان ودراسات عربية، بيروت، العدد ٨/٧ مايو - يونيه ١٩٧٧ ص ١٠٣-١٧٧.

(١) محمد فريد أبو حديد : شخصية أحمد أمين في كتاب أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٥ ص ٩١.

أحمد أمين بها عميقاً نلمس ذلك في كتابه "حياتي"، وفي قاموس العادات والأمثال. الشعبية بل ونجده بصورة ما من الصور في معظم كتاباته وفي مقدماتها كتاب "الأخلاق".

وقد شهد عميد أدبنا العربي بذلك وكتب يقول "إذاً لم يكن أحمد أمين مثلاً رائعاً للجد المنتج، والنشاط الخصيب، والمثابرة التي لا تعرف كللاً ولا مللاً، والمقاومة التي لا تعرف ضعفاً. ولا فتوراً، والثقة التي لا تعرف شكاً ولا تردداً فلا ينبغي للمصريين أن ينتظروا مثلاً رائعاً من أى مواطن آخر.. أما أنا فإؤمن بأن أحمد أمين قد كان صورة رائعة صداقة لوطننا هذا الخالد.. وهل مصر إلا جذوة قوية تكاثف عليها الرماد بجهد المؤمنين الصادقين من أبنائها من أمثال أحمد أمين^(٢)."

(٢)

وإذا كان للرائد الكبير عرف بين إنتاجه للفرير والمتنوع بأبحاثه عن الحياة العقلية في الإسلام، والتي تبرز لنا الجانب الفكري في كتاباته، وهو الجانب الذي أشاد به كل من تناول أعماله^(٣) فترك كتاباً هاماً - لم يحظ بنفس القدر من العناية رغم أهميته الكبرى في بيان توجه أمين الفلسفي تتبع بدليات هو كتاب "الأخلاق" الذي يساعدنا مساعدة كبيرة، ليس فقط في بيان تفكير أحمد أمين الفلسفي في الأخلاق، بل أيضاً تتبع بدليات الدراسات الأخلاقية المعاصرة في العربية^(٤).

ورغم تباین الأحكام حول قيمة وأهمية للكتاب إلا أنه على ما نعلم لم يحظ بالبحث والاهتمام الجدير به، ليس فقط باعتباره ممثلاً لجانب جوهري من تفكير رائد هام من رواد الدراسات العقلية في العربية، بل أيضاً باعتباره اجتهداً معاصراً يمثل كما سنرى إضافة حقيقية نحو بناء نظرية أخلاقية معاصرة لذا سيكون

(٢) د. طه حسين : أحمد أمين العالم، المصدر السابق ص ٦٤.

(٣) راجع كل من : د. شوقي ضيف : أحمد أمين الجامعي ص ٥٣، د. أحمد فؤاد الأهواني : أحمد أمين الفيلسوف ص ٢٧، ٣٠٠، ٣٤، ومحمد عبد الواحد خلاف : أحمد أمين ناشر الثقافة ص ٨٨، والأمير مصطفى الشهابي : أحمد أمين الكاتب ص ١٠٥ من المصدر السابق.

(٤) راجع كتابنا : الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية الحالية في الوطن العربي. دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨.

اهتمامنا في الفصل الحال بهذا العمل الذي يمثل خلاصة تطور فكر أحمد أمين الفلسفي الأخلاقي. وإذا كان كتاب فجر، وضحي، وظهر الإسلام يمثل مشروعاً فكرياً كان من المفترض إن يشارك في جوانبه الثلاثة رواد الدراسات الإنسانية في بلادنا: طه حسين في التاريخ للحياة الأدبية والعبادي للحياة التاريخية، وأمين في الحياة العقلية^(٥). وقد أنجز رائدنا الجزء المتعلق به عن تطور الحياة العقلية في الإسلام، أو "العقل في الإسلام" بلغتنا المعاصرة، سابقاً بذلك معظم من يتحدثون عن "العقل العربي بنيتة، وتكوينه (الجابري)^(٦) أو "العقل الإسلامي" تاريخيته وعلميته (أركون)^(٧) فإن كتابه الأخلاق يمثل جهداً متميزاً في مجاله، ويقف علامة من علامات تطور الدراسات الفلسفية في الأخلاق.

ونقننا هذا العمل من دراسة الأخلاق بطريقة وعظية إرشادية باعتباره علماً حاثاً على القيم والسلوك الأخلاقي مكتفياً فقط بالحديث عن الفضائل والذائل والبحث في الخير (سلطان بك محمد)^(٨)، والسعادة (طنطاوي جوهري)^(٩) والأخلاق والواجبات "عبدالقادر المغربي"^(١٠). أو مكتفياً بإيراد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الداعية إلى الخلق والتقويم: والخلق الكامل: محمد جاد المولى، الأخلاق في الحديث وفتاوى ابن تيمية (محمود قراعة)، أو ترجمة للكتب اليونانية في الأخلاق (أحمد لطفي السيد) أو دراسة عنها (إسماعيل مظهر). بل إنه عمل

(٥) يقول أحمد أمين عن "الحياة العقلية": كان ذلك تمهيداً لمشروع واسع في البحث وضعناه نحن الثلاثة للدكتور طه حسين والأستاذ عبدالحميد العبادي وأنا، خلاصته أن نقوم بدراسة الحياة الإسلامية من نواحيها لثلاث في العصور المتعاقبة من أول ظهور الإسلام، فيختص الدكتور طه بالحياة الأدبية والأستاذ العبادي بالحياة التاريخية واختص أنا بالحياة العقلية" أحمد أمين: حياتي ص ٢١٣-٢١٤.

(٦) انظر د. محمد عبد الجابري: تكوين العقل العربي. دار الطليعة بيروت ١٩٨٤. وأيضاً بنية العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٧) انظر محمد أركون: تاريخية للفكر العربي، ترجمة هاشم صالح مركز الإنماء القومي بيروت دت، وأيضاً الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧.

(٨) سلطان بك محمد: الفلسفة العربية والأخلاق، مطبعة المعارف القاهرة، بدون تاريخ.

(٩) طنطاوي جوهري: محاضرات في الفلسفة العربية والأخلاق. منشورة بجريدة الشعب المصرية، للحزب الوطني القديم، نوفمبر ١٩١٢ العدد ٢٣١ وما يليه.

(١٠) عبدالقادر المغربي: الأخلاق والواجبات. بدون تاريخ.

يمثل بلغة ميشيل فوكو قطيعة معرفية لما سبقه من دراسات، ويسعى لتقديم رؤية خاصة استناداً إلى مصادر متعددة عربية قديمة وإسلامية ويونانية وغربية معاصرة تجعله مختلفاً عما سبقه من محاولات.

ومن هنا فإن هذه الدراسة الحالية تسعى إلى بيان الأخلاق، عناصرها، ومصادرها، وتكوينها، والنظرية الأخلاقية وعلاقتها بالثقافة السائدة لدى أحمد أمين. يلزمنا منذ البداية بيان المحاولات الأخلاقية السابقة على أحمد أمين لبيان ما قدمه من إضافة في مجال علم الأخلاق.

وكتاب أحمد أمين من الكتب المبكرة في الأخلاق كما يخبرنا توفيق الطويل^(١١) في مقدمة ترجمته لكتاب سدجويك للمجمل في علم الأخلاق^(١٢) والذي اعتمد عليه من قبل أحمد أمين في كتابه.

وقد اختلفت الأحكام حول الكتاب فهو لدى أحد الباحثين "لا يتضمن شيئاً عن أخلاق الإسلام سوى فقرة بيّنة" وهو رأى تحضه قراءة فاحصة للكتاب. إلا أن الباحث لا يكتفى بذلك، بل يرى أن هذه الفقرة اليتيمة بالكتاب ليس من أثر سوى بذر الشك في وجود مضمون أخلاقي متميز للإسلام يستحق للدراسة^(١٣). ورغم أن القضيتين منفصلتان، فعدم تضمن كتاب أحمد أمين شيئاً عن أخلاق الإسلام - لو صح ذلك - يختلف عن القول بعدم وجود مضمون أخلاقي متميز للإسلام يستحق الدراسة. ورغم كثرة استشهادات أمين بالآيات القرآنية الأخلاقية على امتداد صفحات الكتاب، والتوجه العام للعمل نفسه. فنحن هنا لسنا بصدد مناقشة هذا للرأى - إلا أننا في حديثنا عن بنية وتكوين الكتاب ومصادره سوف نعرض للإسلام كمصدر من مصادر تكوينه.

(١١) يقول توفيق الطويل : لما العربية فقد خلت من هذا الصنف من كتب الأخلاق، فتراثها القديم كما يبدو في آثار [ابن] مسكويه والغزالي وابن عربي ومن إليهم أنظار أخلاقية يلتقي فيها النظر الإسلامي بالتفكير اليوناني غالباً. وليس فيها كتاب واحد فيما نعلم يعرض لتاريخ مذاهب الأخلاق. ولنا نعرف في الحديث من المؤلفات العربية كتاباً يسد هذا النقص مع استثناء الجهد المشكور الذي بذله استاذنا أحمد أمين بك في كتابيه "الأخلاق الكبير (١٩٣٠) والصغير (١٩٣٣) مقدمة ترجمة كتاب سدجويك "المجمل في تاريخ الأخلاق" بدار نشر الثقافة بالإسكندرية ١٩٤٩ ص ٣٧.

(١٢) د. أحمد عبدالرحمن: الفضائل الخلقية في الإسلام، نشر دار العلوم للرياض، ١٩٨٣ ص ٢٩.

والعمل نفسه لدى باحث آخر عمل نو سمة استشرافية يتابع جهود الغربيين، ويكرر أحكامهم، وينظر بعين غيره، فهو قريب من نظرة (كارلادى فو) فى دائرة المعارف الإسلامية، يرى أن الاتجاهات الأخلاقية فى الفكر الإسلامى توجد لدى مسكوبه، وهو يقرر عدم الارتباط بين الفكر الأخلاقى فى الإسلام وبين القرآن والسنة، ولا يرى إلا اتجاهات غلب عليها فكر غير إسلامى ^(١٣). وواضح أن باحثنا هذا ينتقد العمل على أسس تختلف عن الأسس التى يقيم عليها أحمد أمين عمله، فهو يضع معايير محددة هى ارتباط الأخلاق بالقرآن والسنة - وهى قضية تحتاج إلى حوار جاد لبيان ما إذا كان القرآن وإذا ما كانت السنة تمثل مكونات لعلم أخلاق نظرى - وأن عمل أحمد أمين لم يلتزم هذا المعيار، وذلك لسبب بسيط هو أنه ينظر نفس نظرة كارلادى فو. وهو حكم ينطبق على عمل أمين من الخارج لا ينفذ إلى لب العمل، ولا يتناول جزئياته المختلفة، ولا يناقش بنيته ومكوناته، وعناصره التى تتجاوز علم الأخلاق للتقليدى لدى الفلاسفة المسلمين، ولدى اليونانيين الأوائل، ذلك لأنه يعتمد أساساً على ثقافة علمية يجعل منها مبدأ يتصاغر مع ثقافة فلسفية غريبة معاصرة لم تتوقف عندها الدراسات السابقة عليه فى العربية.

ومن هنا علينا أن نعرض للدراسات الأخلاقية السابقة عليه فى العربية حتى نلقى الضوء على أحمد أمين، ويتضح لما للفروق بينه وبينها وما أضافه إليها وذلك بتقديم قراءة للنص لا تكتفى بعرضه وتلخيصه وإنما توضح تميزه واختلافه وتفكك مكوناته، وتبرز المسكوت عنه فى خطابه الأخلاقى.

(٣)

يمكن فى البداية مقارنة عمل أحمد أمين بما قدمه سلطان بك محمد من محاضرات الفلسفة العربية والأخلاق فى الجامعة الأهلية القديمة، الذى خصص المجلد الثانى من كتابه هذا للأخلاق ^(١٤). وكذلك طنطاوى جوهرى الذى درس نفس التخصص وتطرق إلى نفس الموضوعات بنفس المنهج وإن كان أكثر استقادة من

(١٣) د. أبو الليزى العجمى : هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق إسلامى حوليات دار العلوم، العدد الحادى عشر، ١٩٨٢، ص ٢٢٥.

(١٤) مرجع سبق ذكره.

كتابات الفلاسفة عن سابقه^(١٥)، وهذا ما نجده أيضاً لدى أصحاب الكتابات الأخلاقية التي ظهرت في العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن مثل كتاب عبدالرحمن زغول "الأخلاق"، الذي نشره صاحب تقويم دار العلوم محمد عبدالجواد ١٩١٨^(١٦) وكتاب عبدالقادر المغربي "الأخلاق والواجبات" وهو بحث فيما ينبغي أن يكون عليه سلوك المسلم^(١٧) وعمل محمد جاد المولى "الخلق الكامل" ١٩٢٢ الذي يكاد يكون أقرب إلى استلهم السيرة النبوية منه إلى علم الأخلاق، وكتاب محمود قراعة "الأخلاق في الحديث وعن فتاوى ابن تيمية"^(١٨).

وقد حدث تحول في الدراسات الأخلاقية في العقود الأولى من هذا القرن فترة تكون نص الأخلاق الذي كان يلقيه أحمد أمين في محاضراته في مدرسة القضاء الشرعي وذلك عن طريقين الأول: محاضرات للمستشرقين في الجامعة الأهلية القديمة وأخص منها بالذكر محاضرات الكونت دي جلاززا عامي ١٩١٨-١٩٢٠، والتي قصر فيه درسه على تناول الأخلاق لدى الفلاسفة الغربيين أمثال: جوزيف بطر، وإسمانويل كانط^(١٩) وعن مالبرانش (محاضرات للفلسفة العامة ١٩٢٠) وهذا قبل وأثناء صدور كتاب أحمد أمين، ويندرج في هذا الاتجاه محاضرات في الفلسفة الأندرية لالاند التي طبعتها الجامعة المصرية والتي خصص الأستاذ الفرنسي جزءها الثاني للقيم^(٢٠).

والطريق الثاني: وهو الترجمة ونقل الكتابات الأخلاقية اليونانية إلى العربية، والدراسة الحديثة لهذه الأخلاق. وتأتي في مقدمة هذه الأعمال ترجمة أحمد لطفي السيد - الذي لثر تأثيراً كبيراً هو ومنقو حزب الأحرار الدستوريين:

- (١٥) انظر طنطاري جوهر وبدليات الدرس الفلسفي في الجامعة المصرية في هذا الكتاب.
- (١٦) وهو من أوائل الدراسات التي ظهرت هذا القرن يضعه أبو الفيزد العجمي في دراسته السابقة ضمن الدراسات العامة التي تنتقد النظرة المنهجية لعلم الأخلاق. العجمي ص ٢١٦.
- (١٧) وهو من الأعمال الوعظية الإرشادية العملية وليس عملاً علمياً.
- (١٨) هذا العمل نموذجاً مستحدثاً لكتاب الفضائل الإسلامية المبنية على الأحاديث والسيرة النبوية.
- (١٩) انظر نشرتنا لهذا العمل في إطار الدرس الفلسفي في الجامعة المصرية.
- (٢٠) أندرية لالاند : محاضرات في الفلسفة، نصية الأحكام التقويمية" ترجمة يوسف كرم مطبوعات الجامعة المصرية، القاهرة ١٩٢٩ ص ٣٤ وما بعدها.

مصطفى عبدالرازق^(٢١) وطه حسين^(٢٢) في مرحلته المبكرة على أحمد أمين - لكتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس والذي نجد فقرات مطولة عديدة منه متضمنة في كتاب الأخلاق بحيث يمكننا القول إنه مصدر أساسي من المصادر التي استخدمها صاحب الأخلاق^(٢٣) ويسير في هذا الاتجاه أو على الأقل يرتبط به - اتجاه دراسة الأخلاق اليونانية عمل إسماعيل مظهر فلسفة اللذة والألم، الذي يتطرق لدراسة جهود للقورنيائية في مجال الأخلاق^(٢٤).

نحن إذن بإزاء اتجاهين الأول: مصدر إسلامي خالص سواء أكان مصدرا فلسفياً، أو يقوم على القرآن والسنة، فيه اعتماد على مسكوبه وإخوان الصفا والغزالي، أو الفضائل القرآنية والسلوك النبوي وفتاوى ابن تيمية، وهذا هو الاتجاه الذي سار فيه زكي مبارك في "الأخلاق عند الغزالي" وعبدالعزیز عزت" في فلسفة مسكوبه الأخلاقية ومصادرها، والاتجاه الثاني هو الاكتفاء بالمصادر اليونانية للقديمة ترجمة لطفي السيد أو دراسة وبحث إسماعيل مظهر والمصادر الأوربية الحديثة مثل أعمال بطلر وكانط للتي عرفت في أعمال الكونت دي جلارزا واندرية لالاند. ونحن نشير إلى هذه الأعمال لسببين:

الأول : بيان عناصرها ومكوناتها واختلافها عن عمل أحمد أمين.

والثاني : للوقوف على العناصر التي تداخلت مع غيرها وكونت بنية كتاب أحمد أمين الأخلاق. وهو بالطبع وإن كان قد عرف معظم هذه الأعمال، إلا أن ما أثر في تكوينه منها القليل: وعلينا أن نتوقف أمام هذه المصادر المؤثرة في تكوين تفكير أحمد أمين وعمله.

(٢١) يذكر لنا أحمد أمين اتصاله بحزب الأمة بجريدة "الجريدة" التي كان يرأس تحريرها الأستاذ أحمد لطفي السيد، حياتي ص ١٢٣ كذلك حضوره اللقاءات الفكرية والسياسية في منزل مصطفى عبدالرازق، المصدر ص ٩٨، ١٦٧.

(٢٢) عن علاقة أحمد أمين بطه حسين يمكن الرجوع إلى ما كتبه للمود كتاب أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه ص ٦٢ وما بعدها.

(٢٣) راجع أحمد أمين كتاب الأخلاق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٣ صفحات ٦، ٧، ٩، ٦٤، ٧١، ١١٧.

(٢٤) إسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٣٦. وكتابنا الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، ص ١٤.

(٤)

يمكن أن نحدد ثلاثة مصادر أساسية ساهمت في تكوين أحمد أمين الأخلاقي، وظهرت واضحة في نصه هي:

١- دورس مدرسة القضاء الشرعي، خاصة محاضرات عاطف بركاته الشخصية ذات التأثير القوي الحاسم في حياة وتفكير أحمد أمين منذ تعيينه مدرساً بالمدرسة، وعمله معه في دروس الأخلاق ومشاركته في إعداد هذه الدروس وفي معرفة مصادرها الأصلية في لغتها الإنجليزية، ويذكر لنا أحمد أمين في كتاب (حياتي) هذا التأثير بقوله: "وهذا هو عاطف بك بركات يدخل علينا يومياً فيجد مدرساً من دار العلوم يدرس لنا الأخلاق من كتاب (ألب للدنيا والدين) فلا يعجبه ذلك ويتولى تدريس هذه المادة بنفسه من المصادر الإنجليزية فيدرس لنا أحياناً كتاب ماكنزي في علم الأخلاق وأحياناً كتاب مذهب المنفعة لجون ستيوارت مل. وهكذا مما لم يكن له نظير في أي مدرسة أخرى"^(٢٥) ويضيف موضحاً أثره في مرحلة تالية بقوله: "واختارني معيداً معه في دروس الأخلاق وهذا كان سبباً في شدة اتصالى به واستفادتي منه فكنت أذهب إلى بيته في كثير من الأيام عند تحضير درس، وكان يحضره من كتب الأخلاق الإنجليزية فكان يقرأ بالإنجليزية ويمليني بالعربية.. وكان له غرام بالبحث وصبر على الجبل وطول نفس في المناقشة"^(٢٦).

(٢٥) أحمد أمين: حياتي ص ٦٥.

(٢٦) المصدر نفسه ص ١١٩. ويخبرنا عبد الوهاب عزلم في "تكريات عن أحمد أمين بوقع تدريس الرائد على طلابه بقول": حينما كنت من طلبة القسم العالي درس لنا الأستاذ علم الأخلاق أو فلسفة الأخلاق وكان تلقاه عن أستاذه محمد عاطف نفسه وكان أحمد أمين حريصاً على متابعة التلقى عن أستاذه فكان يوضع له كرسى فيستمع إلى درس الأخلاق معنا. وكان موضوع الدرس حينئذ رسالة في مذهب المنفعة العامة للفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت مل، وجاء في مقدمة هذه الرسالة كلام عن الأخلاق منذ جلس الشاب سقراط يتلقى العلم عن الشيخ فيثاغورس فأولع الطلبة منذ قرأوا هذه الجملة أن يلقبوا أحمد أمين الشاب سقراط" ص ٧٧-٧٨ من أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه.

٢- دروس الجامعة المصرية الأدبية والفلسفية^(٢٧) وتعاليم رجالها من المفكرين المصريين: أحمد لطفى السيد، ومصطفى عبدالرازق^(٢٨) وقد كان للأول تأثير كبير عليه من خلال شخصيته وكتاباته في الجريدة وترجماته وأهمها ترجمة الأخلاق بحيث يكاد يفوق أثر أى مصدر آخر باستثناء دروس عاطف بركات.

٣- الثقافة الفلسفية الأخلاقية الإنجليزية عن طريق أستاذته الإنجليزية - مس بور Power التى أصقلت تفكيره وفتحت أمام عقله أبواب الثقافة الكلاسيكية والحديثة وأهمها كتب الأخلاق، يقول: اخترت أن أقرأ معها كتب أخرى في الأخلاق أحياناً وفي الاجتماع أحياناً وفي آخر المرحلة قرأت معها فصولاً كثيرة من جمهورية أفلاطون بالإنجليزية^(٢٩).

نستخلص مما سبق أولاً أن كتاب أحمد أمين لم يكن أول الكتب المطبوعة في هذا القرن فقد سبقته محاضرات في الجامعة المصرية وبعض الكتب الأخرى، وعدم الأسبقية الزمنية لا يعنى عدم ريادة أمين للبحث في علم الأخلاق، بل يؤكد هذه الريادة، فهو عمل لم يأت من فراغ لكنه يتميز عما سبقه بحيث يمكن أن نعتبر أن الأعمال السابقة ما هى إلا تمهيد للعمل الرائد.

وثانياً : إن هذا العمل يجمع عناصر ثقافية متعددة الروافد، دينية إسلامية، فلسفية يونانية، عربية حديثة، وأدبية لغوية وعلمية يضم العلم إلى جانب الدين ويستفيد من تطورات الدراسات النفسية والاجتماعية والسياسية والقانونية. ويقدم لنا نسيجاً متميزاً من هذه الروافد، وكان هذا العمل أساساً موجه لكثير

(٢٧) يذكر أحمد أمين في كتابه "حياتي" حضوره دورس للجامعة الأهلية خاصة محاضرات نذليلو تاريخ الفلك، عبد العرب "وستيتلانا" محاضرات في الفلسفة الإسلامية وغيرها ص ١٠٠.

(٢٨) المرجع السابق ص ٩٨، ١٦٧.

(٢٩) يقول أحمد أمين: "عدت إلى مدرسة القضاء كما كنت، ودرست كما كنت لدرس أهم دروس، دروس الأخلاق، وبجانبها فقه أو تاريخ أو منطق. وأحصست ثانياً حاجتى الشديدة إلى لغة لجنبية فدروسى فى الأخلاق مصدرها منكرات عاطف بك التى نقلها عن الإنجليزية وأنا شيق إلى أن أتوسع فيها، ومن حوالى من الأساتذة المصريين يستفيدون أكبر فائدة فى مايتهم التى يدرسونها من اللغة الإنجليزية أو الفرنسية. وقد أخفقت فى تعليم الفرنسية فلأجرب حظى فى تعلم الإنجليزية" ص ١٤١. ويضيف "ووقفت إلى سيدة إنجليزية كان لها أثر كبير فى عقلى ونفسى من بور" ص ١٤٣.

من الأعمال الأخلاقية فقد اتجه د. محمد مندور إلى ترجمة عدة دراسات في السقراطية الأخلاقية بعنوان "من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث" للأستاذة: بوجلية، بريية، دى لأكروا، بارودى ومقدمة لبول لابی، وهو يتقدم بالإهداء للأستاذ أحمد بك أمين "من كبار رجالنا الذين عتوا بالدراسات الأخلاقية" فقد تفضل أستاذى بمراجعة للترجمة^(٣٠). ويمكن القول أن جهد أستاذنا المرحوم الدكتور توفيق الطويل الذى تتلمذ على أحمد أمين فى كتابه "الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها" فى خطوطه العريضة وفى معظم موضوعاته ومراجعته يشير إلى تأثيره بجهد أحمد أمين.

وقبل بيان مصادر كتاب الأخلاق، علينا أولاً للتعريف بالعمل وبيان الموضوعات التى تناولها، والمنهج الذى اتبعه، والتحليلات التى قدمها، والنتائج التى وصل إليها، والنسق العام للعمل حتى نستطيع أن نحدد مكانته فى تطور الدراسات الأخلاقية.

(٥)

لم يظهر كتاب "الأخلاق" بصورته الحالية دفعة واحدة، فالعمل قد طبع عدة مرات، وفى كل طبعة جديدة يتولاه صاحبه بالنظر والتعديل والإضافة، وقد طبع فى حياة صاحبه ست طبعات الأولى عام ١٩٢٠، وهى طبعة يغلب عليها التوجه العملى، فقد وضعه للطلاب ليكون مرشدا لهم فى حياتهم الأخلاقية، وبين لهم أهم نظريات العلم، ليعدهم للتوسع فى علم النفس والأخلاق والاجتماع وقد قسمه فى هذه الطبعة إلى ثلاثة أقسام، تناول فى القسم الأول موضوعات نفسية كالعادة والإرادة، وذكر فى القسم الثانى أهم نظريات علم الأخلاق وتاريخه، واهتم فى القسم الثالث بالمسائل العملية التى تعرض للإنسان فى حياته. ويستشعر أحمد أمين جدة وأهمية ما قدمه فهذا العمل "علله أول كتاب فى اللغة العربية من نوعه من حيث موضوعاته ومنطه"^(٣١).

(٣٠) بول لابی وآخرون : من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث ترجمة د. محمد مندور، لجنة التأليف والترجمة والنشر للقاهرة.

(٣١) أحمد أمين : الأخلاق، مقدمة طبعة الأولى.

وتصدر الطبعة الثانية بعدها بعام ١٩٢١، وتزيد عن الأولى في تناولها للخريزة، والوراثة والبيئة، وتتوسع في موضوعات كالحرية وضبط النفس والمحافظة على الزمن وتصدر الطبعة الثالثة عام ١٩٢٥ وفيها أضاف بحثاً في علاقة "علم الأخلاق بغيره من العلوم" في المقدمة وفصل عن الباعث في الكتاب الأول. وفصل عن الشعور الأخلاقي" وآخر عن علاقة النظريات الأخلاقية بالحياة العملية "في الكتاب الثاني، بل تقدم زيادات عدة تكاد تكون في كل فصل.

ونعلم مما جاء في الطبعة الرابعة عن لجنة التأليف والترجمة ١٩٣١ مسألتين: الأولى أن وزارة المعارف قررت تدريس هذا الكتاب في المدارس الثانوية ومدارس المعلمين الأولية. والثانية تميز عمليين في الأخلاق لأحمد أمين، هذا العمل (المدرسي) وكتاب الأخلاق الكبير، وهو أوسع من هذا الكتاب مادة وأشمل موضوعاً ويقع في (٣٢٠ صفحة) مطبوع بمطبعة دار الكتب المصرية (يقصد الطبعة الثالثة) معنى ذلك أن الطبعة الثالثة والرابعة ليستا طبعتين لكتاب واحد بل هما كتابين يسمى أحدهما "الأخلاق الكبير" والثاني "الأخلاق للصغير" وكان أحمد أمين يتابع ابن رشد والشراح القدامى في تقديمهم للملخصات والمطولات، أو الشرح الصغير والكبير، وهي سنة فلسفية نجدها واضحة لدى رات البحث الأخلاقي للمعاصر في العربية.

(٦)

ويهمنا هنا تحليل الموضوعات التي تناولها أحمد أمين في عمله، الذي يتكون في طبعته السادسة ١٩٥٣ من مقدمة وثلاثة كتب. تدور المقدمة حول تعريف "علم الأخلاق" لاحظ جيداً تحديد المجال والمصطلح فهو (علم الأخلاق) وليس فلسفة الأخلاق وموضوعه، وفائدته، وعلاقته بالعلوم الأخرى. فهو علم يوضح معنى الخير والشر، ويبين ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم لبعضاً وشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم، وينير السبيل لفعل ما ينبغي (ص ٣).. وموضوع علم الأخلاق هو الأعمال التي صدرت عن العامل (الفاعل الأخلاقي) عن عمد واختيار يعلم صاحبها وقت عملها ماذا يعمل. وهذه

هي التي سيصدر عليها الحكم بالخير أو الشر، وكذلك الأعمال التي صدرت لا عن إرادة ومشور ولا تكن الاحتياط له فليس من موضوع علم الأخلاق" (ص ٤-٥). ويحدد لنا الفائدة من علم الأخلاق بأن دارسه يكون أقدر على نقد الأعمال وتقويمها تقويماً مستقلاً عن طريق معرفة نظريات العلم وقواعده ومقاييسه.

ويحدد لنا علاقته بغيره من العلوم، فهو فرع من الفلسفة ويتوقف أمام علاقته بعلم النفس، ويرى أن لعلم النفس الاجتماعي تأثير مباشر مثلما هو الأمر مع علم النفس الفردي. ثم يتناول علاقته بغيره من النظم الاجتماعية، فالمثل الأعلى الذي يرسخه علم الأخلاق للفرد يجب أن يقرن بوضع مثل أعلى للنظم الاجتماعية يعين للفرد على تحقيق غرضه، والذي يتكفل بذلك هو علم الاجتماع (ص ٨) ثم يعرض علاقته بالعلوم، ويبين الفرق بينهما.

ويشير بليجاز إلى أقسام الكتب (الثلاثة) يتناول الأول: الموضوعات النفسية كالغريزة والإرادة والوجدان (الضمير) وهي موضوعات لا بد من دراستها من الوجهة الأخلاقية. ويبحث في القسم الثاني في نظريات المقياس الأخلاقي وما يتعلق به ومع إشارة تاريخية لنظريات العلم. ويعرض للحياة الأخلاقية الواقعية في القسم الثالث وهو قسم عملي تطبيقي. وموضوعات هذه الأقسام كما يتضح من عناوينها جديدة على دراسة الأخلاق في العربية، يتضح ذلك إذا ما تناولناها بالتفصيل على الوجه التالي:

الكتاب الأول في "مناقب نفسية لا بد منها في الأخلاق"، وأسس السلوك" وفيها يؤكد على علمية الأخلاق وموضوعية قوانينه وثبات الأسس التي يقوم عليها، أثبت العلم أن أخلاق الإنسان ليست خطأ يمنع حسب المصادفة والاتفاق، ولكنها تصلح وتفسد وترقى وتدهر تبعاً لقوانين ثابتة لا تتخلف، وأنا إذا عرفنا هذه القوانين وعملنا على وفقها استطعنا أن نصلح أخلاق الإنسان بقدر ما تسمح طبيعته (ص ١٤) ودراسة الأسس النفسية ومعرفته قوانينها تمكن الإنسان من التربية الصحيحة" (ص ١٥).

ويعرض للغريزة ويذكر أهم الغرائز: حفظ الذات، حفظ النوع، الخوف. ويعتمد على كتب علم النفس في تعريفها، فهي ملكة يقدر بها على عمل يوصل

إلى غاية من غير سابق نظر إلى تلك الغاية، ومن غير سابق تدريب على هذا العمل^(ص ١٩). ويرفض التفرقة القديمة التي ترى أن الحيوان يعمل عن غريزة والإنسان عن عقل فقط، فالإنسان يعمل عن غريزته وعقله معا ولا يمكن انفصال أحدهما عن الآخر، فالغريزة تعين الغاية المطلوبة والعقل يؤيد الوسائل لتحقيق تلك الغاية. ويؤكد إمكانية تربية الغريزة، فهي قابلة لأن تثبت وتتمى بالتربية كما إنها قابلة لأن تضعف بل تغنى بالإهمال (ص ١) فالغرائز عند أحمد أمين إن هي العادة الأولى التي تتكون منها الأخلاق.

ويتحدث عن العادة وتكوينها موضحاً أن كل عمل خيراً كان أو شراً يصير عادة بشيئين: ميل النفس إليه، وإجابة هذا الميل بإصدار العمل مع تكرار ذلك تكراراً كافياً. ويستعين بعلم وظائف الأعضاء ليبين أن أفعال الإنسان وعاداته مرتبطة بجهازه العصبي. ويعرض لخصائص العادة مستشهداً بأقوال عالم النفس جيمس (ص ٢٩) وجان جاك روسو (ص ٣٠) وتغير الإمكانية تغيراً العادة والقواعد التي يجب اتباعها لتغييرها التي حددها "بين" و"جيمس" نقلاً عن عاطف بركات ومستشهداً بآيات القرآن الكريم (ص ٣) ثم يعرض للفكر والعادة استناداً إلى القوانين النفسية (ص ٣٤).

وينتقل إلى بيان "الورثة والبيئة" فهو يؤمن أشد الإيمان بتأثير الوراثة على الإنسان وقد طبق ذلك على نفسه في كتابه "حياتي"^(٣٢). فالوراثة من القوانين الطبيعية. فقد أصبح قانون الوراثة على الإجمال من القوانين الثابتة الصحيحة التي لا مجال للشك فيها نحن لا نرث من آبائنا غرائزنا. ولا ملكات ناضجة وإنما نرث

(٣٢) يقول أحمد أمين مؤكداً إيمانه بالعلم وبأهمية عامل الوراثة في أول صفحات كتاب حياتي: "ما لنا إلا نتيجة حتمية لكل ما مر على، وعلى لبائى من أحداث، فالمادة لا تتعدى كذلك المعانى (ص ١) .. ولو ورث إنسان ما ورث وعاش في بيئة كالتي عشت لكن أياى لو ما يقرب منى جدا (ص ٢) ... ثم يضيف لقد عمل فى تكوينى إلى حد كبير ما ورثت عن لبائى، والحياة الاقتصادية التي كان تسود بيتنا، والدين الذى يسيطر علينا واللغة التى نتكلم بها، ولبنا الشعبى الذى كان يروى لنا ونوع التربية الذى كان مرسوما فى ذهنى أبواى ولو لم يستطعما التعبير عنه ورسم حدوده ونحو ذلك، فأنا لم أضع نفسى ولكن ضمعها عن طريق ما سنه من قوانين الوراثة والبيئة" ص ٣.

منهم استعدادات فقط (ص ٤٢). ثم يتحدث عن الصفات المكتسبة، والبيئة، ثم العلاقة بين الوراثة والبيئة.

ويميز في الفصل الرابع "الإرادة" تمييز دقيقاً بين كل من الميل والرغبة والإرادة. فالميل المتغلب يسمى رغبة. ثم يأتي العزم أو التصميم على العمل، وهذا العزم هو المسمى بالإرادة ثم يتبعها العمل. والميل الإرادي يتضمن: ١- شعوراً، ٢- ميلاً ٣- تروياً، ٤- عزمًا وهو المسمى بالإرادة، ثم العزم بعد ذلك يكون أو لا يكون. (ص ٥٣) ويربط الإرادة والأخلاق، حيث يتناول في هامش طويل موقف كلط من الإرادة كما عرضه في لمس ميتافيزيقا الأخلاق^(٣٣) ويعرض لأمراض الإرادة مثل: ضعف الإرادة، أو اتجاهها للشرور، ويبين أنواع علاج الإرادة، وحرية الإرادة. وموقف الفلاسفة من هذه المسألة^(٣٤) سواء اليونان أو المحدثين أمثال: سبينوزا وهيوم ومالبرانش.

ويناقش في تناوله الباعث على العمل، هل الباعث دائماً اللذة، ويعرض لمذهب بنتام في ذلك، ويرى أن القول بللذة الفردية "الأثرة" حط من شأن الإنسانية (ص ٦٣) وينتقد ذلك اعتماداً على سارنتيهلز المترجم الفرنسي للأخلاق إلى تيغوماخوس (ص ٦٤) ثم يعرض رأي سينسر في الأثرة والإيثار.

ويعرض للخلق، وتربية الخلق بتوسيع دائرة الفكر، وصحبة الأخيار، ومطالعة سير الأبطال والتابعين، وعمل الخير، ثم يوضح علاج الخلق استناداً إلى أقوال أرسطو. ويخصص الفصل السابع للوجدان (يقصد للضمير) ويعرض لنشأته،

(٣٣) اهتم الباحثون العرب التاليون اهتماماً كبيراً بكافط وفلسفته الخلقية وأضافوا في شرحها وترجمة أعماله خاصة تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق التي ترجمت ثلاث مرات إلى العربية (راجع عن فلسفة كلط الأخلاق) ما كتبناه في الأخلاق البيجالية، للمجلة الفلسفية العربية التي تصدرها الجمعية الفلسفية العربية الأردن، المجلد الثاني بنابر ١٩٩٣، ص ٥٣.

(٣٤) اهتم جداً بحرية الإرادة من الناحية الأخلاقية الدكتور زكي نجيب محمود الذي شارك أحمد أمين في إصدار عدد من الكتب الفلسفية مثل: قصة الفلسفة اليونانية، وقصة الفلسفة الحديثة، وقصة الأدب في العالم، وذلك في عمله اليوم الأول "الجبر الذاتي" الذي كان موضوع رسالته للدكتوراه عام ١٩٤٨ بالإنجليزية، وصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ١٩٧٣ بترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام ومراجعة د. نجيب محمود.

واختلافه، وخطئه، وتربيته، ودرجاته: الشعور بالخوف، ضرورة لتباعد القوانين، لتباعد ما نراه حقاً. حتى يصل بنا إلى المثل الأعلى* آخر موضوعات الكتاب الأول، ومم يتكون ؟ (ص ٨٥)، وبهذا يكتمل الكتاب الأول الذي يدور حول المباحث النفسية ذات الصلة الوثيقة بالأخلاق وهي تمهيد ضروري لا بد منه حتى يتسنى تناول نظريات العلم وتاريخه في الكتاب الثاني، وهذه التمهيدات بمثابة العناصر التي تتكون منها الأخلاق.

ويضرب للكتاب (القسم) الثاني في صميم علم الأخلاق كما يتضح من موضوعاته: الشعور الأخلاقي، مقياس للخير والشر، للحكم الأخلاقي وذلك تحت مسمى "نظريات العلم وتاريخه" حيث يبدأ بالشعور الأخلاقي، وهو من أهم المسائل التي يبحث فيها علماء الأخلاق، مقياس الخير والشر، والذي يفصل الحديث في أهم أمثلته بدنا من العرف. الذي يرفض أن نتخذ منه مقياساً فبعض أوامره غير معقول وبعضها ضار (ص ٩٤).

ومذهب السعادة (مقياس آخر). ويقصد به اللذة Hedonism الذي يميز فيه بين: السعادة الشخصية، والسعادة العامة، وهو يقصد كما يتضح من شرحه لهذه الآراء المختلفة مذهب المنفعة الفردية أو الأنانية، ومذهب المنفعة العامة. فالأول هو القائل إن الإنسان ينبغي أن يطلب أكبر لذة لشخصه، ويجب أن يوجه أعماله للحصول عليها. ويتوقف في هامش ثلاث صفحات عند أكبر زعماء هذا المذهب ابينقور وهو بز وأتباعه. وعيب هذا المذهب من وجهة نظر أحمد أمين أنه يجعل صاحبه أثراً (أنانياً) لا ينظر في أعماله إلا لنفسه ويذكر الاعتراضات التي وجهت إلى هذا المذهب^(٣٥).

ثم ينتقل إلى مذهب السعادة العامة وبين قوسين (المنفعة العامة) ويستخدم المصطلحين Univoslistic Hedonism و Utiletaranism : ومن أكبر دعائه بنتام Bentham (١٧٤٨-١٨٣٢) وجون ستيورات مل (١٨٠٦-١٨٧٣) ويعطينا

(٣٥) وهو موضوع اهتم به اهتماماً كبيراً وأصدر فيه عدد من الدراسات الدكتور توفيق الطويل، راجع عنه للكتاب التذكاري الذي أصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة ديسمبر ١٩٩٤.

هامشا عن كل منهما اعتمادا على سدجويك الذي اعتمد عليه بدوره تلميذه توفيق الطويل. ويتناول اللذة في رأى النفعيين، وينقل صفحات طوال عن مل في الغالب اعتماداً على عاطف بركات. ويذكر الاعتراضات المختلفة عليه.

ويعرض للحس تحت عنوان مذهب اللقاة، الذي يقدم تعريفه له المستمد من لسان العرب، ويشير المصطلح الإنجليزي الذي يذكره intuition إلى تأرجح أحمد أمين في تحديد المصطلحات، حيث استقر هذا المصطلح - الذي يترجم أحياناً بالبصيرة أو الباهة، أو العيان أو اللقاة - الحس. وقد خصص محمود الخضيرى مقالة كاملة لبيان كيفية ترجمة هذا المصطلح^(٣٦). وهو المذهب الذي يرى أن في كل إنسان قوة غريزية باطنة يميز بها الخير والشر. ويقارن بينه وبين مذهب السعادة، ويعلل من شأنه، فهو يرى أن الفضائل فضائل في جميع الظروف. وأنها أمور بديهية، وأنها ليست محلاً للشك ويشير للفلاسفة الحسنيين مثل أفلاطون مقابل أرسطو، والرواقيين وابيكتوس، وكلاط في العصور الحديثة الذي يفيض في الحديث عنه.

والمذهب الرابع هو للنشوء والارتقاء وهو مذهب أثر تأثيراً كبيراً على أغلب المتفنيين المصريين في الثلاثينات ومنهم أحمد أمين الذي اهتم به في مجال الأخلاق كما يذكر في كتابه "حياتي"^(٣٧). ويشير إلى تطبيق سينسر له في الأخلاق، ويلخص إراء سينسر (ص ١٢٤-١٢٨) الذي يتخذ مقياس العمل تعديل النفس على وفق ما يحيط بها من الظروف. ويبين أن هناك آراء أخرى في تطبيق مذهب للنشوء

(٣٦) محمود الخضيرى : كيف نترجم المصطلح intintion؟ مجلة علم النفس، المجلد الأول، العدد الثالث، القاهرة، فبراير ١٩٤٦.

(٣٧) يذكر لنا أحمد أمين اهتمامه الشديد بنظرية التطور (النشوء والارتقاء) ومتابعة لكل ما يكتب عنها أو يلقى فيها من محاضرات. فقد استمع إلى محاضرة للشيخ المعموسى في أحد المحاضرات العامة لمدرسة القضاء الشرعى عن سينسر: حياتى ص ٩٦. ويقول: "شغفت ليلاً بنظرية التطور لدورن فقرأت فيها كتب شبلى شمى بالعربية وبعض الكتب الإنجليزية التى تعرض للموضوع ، واعدت محاضرات فيها لقيتها على طلبة مدرسة القضاء الشرعى وبعض اساتذتها بحضور ناظرها وكانت إحدى المحاضرتين فى معنى للنشوء وما يرمى إليه والثانية فى تطبيق النشوء على الأخلاق كما توجه إلى ذلك سينسر وغيره: (حياتى ص ١١٦).

والارتقاء وانتقادات له وأن كان لا يذكرها. ونجد للتوسع في نفس الموضوع في كتاب توفيق الطويل "الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها".

ويخصص الفصل التالي للحكم الأخلاقي (نشأته وارتقاؤه) اعتماداً على ماكنزى، فالحكم الأخلاقي ينمو من العادة إلى القانون، ثم يتابع نموه إلى أن يصل إلى المبادئ المبنية على النظر، وهو يتدرج من حكم على الأعمال للخارجية وحدها إلى أن يصل إلى حكم على الخلق. وهو ينتقل من عادات تكونت في بيئة خاصة إلى مبادئ عامة صالحة لكل أمة وفي جميع الأحوال (ص ١٤١).

ويتوج هذه النظرية بتناول علاقتها بالحياة العملية. ففكرية للمقياس الأخلاقي تختلف من حيث أثرها في الحياة العملية (ص ١٤٢) ويتوقف عند لقانون الأخلاقي والقوانين الأخرى، موضحاً للفروق بين القوانين الأخلاقية والوضعية. ويرى أن السعادة للإنسان في هذه الدنيا لا بد من خضوعه للقوانين المختلفة.

ويختتم الكتاب الثاني (القسم النظري) بنظرة إجمالية في تاريخ البحث في الأخلاق ابتداءً باليونان منذ الموصطائيين الذين يقدم لهم صورة منصفة فالموصطائي يعني الحكيم. وهم طائفة من الفلاسفة كانوا معلمين يجمعهم غرض واحد، هو إعداد شبان اليونان ليكونوا وطنين صالحين أحراراً. يطمون ما يجب عليهم لوطنهم، وقد أدامهم للنظر في هذه الواجبات إلى النظر في أصول الأخلاق. كانوا أبعد من معاصريهم نظراً ولشدتهم اجتهاداً في إيقاف العقول وتحررها من الأوهام وهي نظرة موضوعية أكثر تصافاً للموصطائية من نظرة مؤرخي الفلسفة القدامى والمحدثين من اليونان والعرب، وهي نفس نظرة هيجل لهم في كتابه تاريخ الفلسفة. وقد أشار إلى ذلك أيضاً توفيق الطويل. وسقراط عنده مؤسس علم الأخلاق، ويبين أحمد أمين أثره على المذاهب الأخلاقية المختلفة: الكليوني والقوريناثيون، ثم أفلاطون وأرسطو، والرواقيون والأبيقوريون وهو يتابع سنجوك في ذلك وأن كان لا يذكره في المتن ولا الهامش.

ثم يعرض للأخلاق في القرون الوسطى (ص ١٥٥-١٥٦) وعند العرب، الذين لم يعرفوا في جاهليتهم فلسفة دعوا إلى مذاهب معينة وإنما كان عندهم

حكماء وبعض الشعراء دعوا إلى الفضائل مثل: لقمان الحكيم، وأكثم بن سفي، وزهير بن أبي سلمى وحاتم الطائي. وكم كنا نتوقع أن يتوسع أحمد أمين بتقافته الأدبية والتاريخية في هذا الجانب. لكن يشير باقتضاب وبتقل سريعاً للأخلاق في الإسلام ويتوقف أمام البحث العلمي في الأخلاق عندهم مؤكداً على "أن الدين كان عماد كثير مما كتبوا في الأخلاق، كما نرى في كتاب الإحياء للغزالي ولأدب الدنيا والدين للمارودي. ويذكر لنا أشهر من بحث في الأخلاق بحثاً علمياً، الفارابي، وإخوان الصفا، وابن سينا ومسكويه. ثم الأخلاق في العصور الحديثة. ويتوقف عند ديكارت^(٢٨). يذكر سريعاً أسماء: بنتام ومل وجرين وسبنسر وسينبوزا وهيجل وكانت وكوزان وكونت ويعتمد في ذلك على سدجويك كما يذكر لنا (ص ١٦٢) ونختتم هذا الجزء والكتاب الثاني بتقرير إنه منذ مل وسبنسر والبحث الأخلاقي قلص على إيضاح هذه النظريات السابقة، أي ليس هناك إضافة جديدة في ميدان الأخلاق. وإن كان هذا للرأي صحيح في طبعة الكتاب الأولى فإنه خلال العقود التي تفصل هذه الطبعة الأولى عن الطبعة التي بين أيدينا (الطبعة عام ١٩٥٣) نجد كثيراً من التطورات الحديثة في هذا المجال لدى الوضعيين والبرجماتيين والوجوديين وأصحاب الاتجاهات اللغوية الانفعالية والحدسية من أمثال: جورج إيلور مور، وجون ديوي، وسارتر بحيث استحدثت نظريات وفروع لعلم الأخلاق ومناهج جديدة في التحليل المنطقي للأحكام الأخلاقية وظهرت دراسات في الميتا أخلاق meta Ethics والنظرية العامة في القيمة لم يشر إليها صاحب الأخلاق. ومعظم هذه الجهود درست وعرفت في العربية.

(٢٨) يفرض أحمد أمين في الحديث عن ديكارت أكثر من غيره مع قلة كتاباته الأخلاقية بالقياس إلى سواء وقد أقرنا للفصل التاسع للأخلاق عند ديكارت في كتابنا : الديكارتية في الفكر العربي. للقاهرة ١٩٩٠.

(٨)

ويتناول أحمد أمين في الكتاب الثالث (القسم العملي) وحده المجتمع وعلاقة الفرد به، ويناقش مسائل هامة مثل: للقانون وللرأى العام، للقانون والحرية، احترام القانون، للرأى العام، وسلطانه، ثم الحقوق والواجبات ويعرض لحق الحياة، وحق الحرية. وأنواع الحريات: حرية للرأى، حرية الاجتماع والخطابة، حرية الصحافة. الحرية السياسية وحق الملك، وحق التريس . ويفيض ربما بتأثير قسم أمين وكتابات منصور فهمي في بيان "حقوق المرأة" وهو موضوع أخلاقي على درجة عالية من الأهمية ربما لم يعرض له فلاسفة الأخلاق، وإن ازداد الاهتمام للمعاصر به وينتقل إلى الحديث عن الواجب. فيعرض لأقسام الواجبات وأهمها مثل الواجبات على الإنسان لله. وواجب الإنسان لأمته (الوطنية)^(٣٩). ويذكر مظاهر للوطنية، وهي مسائل غلبة في الأهمية لباحث أخلاقي مصري يكتب عن الأخلاق عضية ثورة ١٩١٩م (صدرت الطبعة الأولى عام ١٩٢٠) فيذكر مظاهر الوطنية مثل: الدفاع عن البلاد وقف الحياة على خدمة للوطن، أداء الواجب، تشجيع للمصنوعات الوطنية وتفضيلها على غيرها من الحاصلات الأجنبية (ص ٢٢٠).

ويذكر بعد ذلك الفضائل الأخلاقية التي حددها أفلاطون وأرسطو وشفف بالحديث عنها للفلاسفة المسلمين مثل: الفضيلة الصدق، الشجاعة، العفة (ضبط للنفس) العدل. ويضيف إليها الاقتضاء، والمحافظة على الزمن. ثم الأمراض الأخلاقية وعلاجها.

بالنسبة للفضيلة (الخلق الطيب) يعرض لاختلاف الفضائل، وأقسامها. ويمتسهد بالفلاسفة اليونان: سقراط وأفلاطون وأرسطو ويفيض في الاستشهاد بالأخير (ص ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣١) ويعرض لنظرية الوسط في الفضائل. ثم يختار

(٣٩) يتفق ذلك مع ميل أصيل لدى أحمد أمين في الاهتمام بالوطنية بالمعنى العميق الجاد بعيدا عن الاهتمامات السياسية الضيقة، وهذا ما لاحظته بحق الدكتور عبدالرازق السنهوري فيما كتبه عن أحمد أمين المجاهد. انظر أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه، ص ٦٨-٧٦.

بعض الفضائل للحديث وهـ: الصدق والشجاعة. فيذكر (الشجاعة الأدبية، ويقدم أمثلة لها بابلن رشد للفيلسوف، وابن تيمية الفقيه، وجاليليو العالم، وكامبانيلا الفلكي. ثم يتناول العفة (ضبط النفس) ويستشهد بالمارودي، وسنيكا ويعرض للزهد: ويستشهد بجون ستورات مل. ثم يعرض لأهم أنواع ضبط النفس مثل : ضبط النفس عن الغضب، وعن الاسترسال في النقابض والمخط، وعن الاسترسال في الشهوات الجسمية، وضبط الفكر يتركه يهيم في كل ولد.

ويستخرج الفضائل متابعاً أفلاطون بالحديث عن العدل. فهو عنده نوعان: نوع يوصف به الفرد، ونوع يوصف به المجتمع أو الحكومة^(٤٠). ويعرض للعدل والمساواة موضحاً حجج: هوبز، جيفرسون، ثم العدل والرحمة، وبعد ذلك يتناول الاقتصاد مستشهداً بجون ستورات مل. والمحافظة على الزمن، ولوقات الفراغ وكيف نقضيها. وينتهي الكتاب بالحديث عن الأمراض الأخلاقية وعلاجها. ويشير إلى الكتب التي اعتمد عليها وأقتبس منها ليرجع إليها من شاء التوسع في العلم. وتتكون من كتب عربية وإنجليزية.

(٩)

وقراءة فاحصة لهذه المحتويات، وتلك الموضوعات التي يثيرها ويناقشها أحمد أمين ويدخلها في صلب نصه توضح ثقافته المتنوعة المتعددة للروافد. حيث يكشف نص الأخلاق عن طبقات عديدة في بناء أحمد أمين للفلسفي. قد لا تظهر لأول وهلة، فهذا العمل أشبه بالبناء. وقد لاحظ محمد تيمور ذلك وهو يحاول رسم "صورة أحمد أمين" الذي يصفه بالبناء العظيم، الذي يرمى دائماً من وراء سعيه إلى هدف مقصود، وذلك أن له رسالة واضحة يبتغي تجديد العقلية العربية وامتدادها بما يعينها على ملاحقة الزمن في سيره الحديث^(٤١).

(٤٠) راجع أفلاطون : جمهورية أفلاطون ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الكتاب الأول عن العدل.

(٤١) محمود تيمور : صورة أحمد أمين، في أحمد أمين بقلمه ص ١٠٢.

وداخل بناء أحمد أمين نجد طبقات من الثقافة الإسلامية خاصة للقرآنية . ومن الثقافة العربية الأدبية . وبالطبع الثقافة الفلسفية القديمة والحديثة لدى اليونان والعرب والمحدثين . بالإضافة للاهتمام الكبير بالعلوم الإنسانية : علم النفس والاجتماع والعلوم الطبيعية السائدة في عصره . وسوف نعرض لهذه الثقافات كما ظهرت في كتاب الأخلاق .

الثقافة الدينية للقرآنية والتي حصلها في الأزهر كان من الأزهريين القلائل الذين أوتوا دقة النظر، وحرية الفكر، وسعة الأفق . فكان في الدين صاحب اجتهاد وكان في اللغة صاحب رأى، كان همه من الكتابة أن يقرر، وأن يقنع، لا أن يؤثر ويمتّع . ولعل منشأ ذلك فيه أن عقله كان لأخصب من خياله، وأن علمه كان لكبر من فله^(٢٢) . وتتضح هذه الثقافة الدينية في عدم فصله بين الدين (الإسلام) وبين الأخلاق وتأكيد على اعتماد الفلاسفة للمسلمين على الدين . وعلى عكس ما صرح به بعض من أشاروا إلى كتابه فهو لا يترك الاستشهاد بالآيات للقرآنية في أي موضوع من موضوعات كتابه . فهو يستشهد بالقرآن في حديثه عن أثر البيئة على الإنسان (ص ٤٧) وفي حديثه عن الضمير ودرجات الضمير في القول بما يراه الإنسان حقاً (ص ٨١) وفي نقده للعرف كمقياس للأخلاق (ص ٩٤) في تحليله للحكم الأخلاقي (ص ١٣٧) وحين يعرض للأخلاق في الإسلام (ص ١٥٧) وفي الواجبات على الإنسان لله (ص ٢١٥) وفي حديثه عن الوطنية (ص ٢١٩) وحين يتناول العفة (ص ٢٥٦) والعدل (ص ٢٦٣) . كما يستشهد أيضاً بالأحاديث النبوية في قواعد تغير العادة حيث يذكر حديث الرسول "إنما الصبر عند الصدمة الأولى" (ص ٣٣) .

وتتجلى ثقافة أحمد أمين الأدبية في الاستشهاد بالشعر العربي عدة مرات وفي صفحات عديدة فهو يذكر في حديثه عن الوراثة والبيئة قول الشاعر القديم :

(٢٢) أحمد حسن الزيات: أحمد أمين الأديب، المرجع السابق ص .

رأيت العقل عقليين فمطبوع ومصنوع^(٤٣) كما يذكر قول الشاعر "إذا مت
ظمان فلا نزل القطر" عند حديثه عن السعادة الشخصية^(٤٤) وفي حديثه عن وحدة
المجتمع وعلاقة الفرد به يذكر: والناس للناس من بدو وحاضرة بعض لبعض وأن
لم يشعروا^(٤٥) ويذكر أشعاراً لأبي العلاء، والبارودي^(٤٦) وغيرهما^(٤٧) خدمة وفي
تأريخه للبحث الأخلاقي عند العرب يذكر حكماء العرب للشعراء أمثال زهير بن
سلمى وحاتم الطائي ويذكر لقمان الحكيم واكثم بن سفيان^(٤٨) كما يشير إلى
الجاحظ^(٤٩).

وعلياً أن نقف وقفة أمام الجانب الفلسفي من ثقافته، وهو جانب غلب عليه
وعرف به وكتب فيه، لذا لم يجد ابتناؤه استدلالاً للكتاب الذي صدر في الذكرى
الأولى لوفاته سوى مخاطبته بوالدنا العزيز: عشت حياتك للفكر الخالص، توجه
لبناء الأمة نحو الخير والعلم، فكنت مفكر الشرق وحكيم الإسلام، وفي نفس الكتاب
كتب الأهواني عن أحمد أمين الفيلسوف، مؤكداً أنه في كتابه الحياة العقلية في
الإسلام فيلسوفاً، فإذا كانت للفلسفة تحليل العقل البشري، فلم يفعل أمين أكثر من
ذلك، حاول أن يلتصق العلل البعيدة التي غزت العقلية الإسلامية.. نظر إلى العقل
الإسلامي فشرحه في حرية شديدة وانتقل من التحلل إلى الأفكار التركيبية التي
انتهت إليها العقلية حتى تحققت في الحياة.. ويرى أنه لا غربة في أن يكون أحمد
أمين فيلسوفاً معاصراً موجهاً للشرق الحديث^(٥٠). وهو يؤكد في نفسه هذا الميل

(٤٣) أحمد أمين الأخلاق : ص ٥٠.

(٤٤) المرجع السابق ص ١٠١.

(٤٥) المرجع السابق ص ١٦٨.

(٤٦) المرجع السابق ص ٢٢١.

(٤٧) المرجع السابق ص ٢٧٨.

(٤٨) المرجع السابق ص ١٥٦.

(٤٩) المرجع السابق ص ١٧٠.

(٥٠) أحمد فؤاد الأصموني : أحمد أمين الفيلسوف، في أحمد أمين بقلمه.. ص ٢٩-٣١.

والاتجاه إلى التألف ومزاجي فلسفي أكثر منه أدبياً، حتى في الأدب، أكثر ما يعجبني منه ما عزز معناه ودق مرماه^(٥١).

وكتب في "صورة من حيتي": "وما أحس به أيضاً أنني الآن أكبر حرية في الفكر، كثير النقد، لا أخرج من انتقاد بعض المسائل الفقهية وما يتبعها. وأكثر ميلي هذه السنة إلى القراءة في علمي الاجتماع والأخلاق^(٥٢). أن وصف أمين بالفيلسوف بدأ منذ عين في مدرسة القضاء الشرعي حيث يخبرنا عبدالوهاب عزام بتسمية تلاميذ أحمد أمين له بسقراط الفيلسوف، وفي فترة لاحقة من حياتهم كانوا يعتبرونه "الشيخ الرئيس"^(٥٣).

فها هو يترجم كتاب "مبادئ الفلسفة" عن الإنجليزية ويكتب في الأخلاق ويستند إلى المصادر الفلسفية العربية والإنجليزية في الفلسفة اليونانية والإسلامية والحديثة. يذكر المفسطائيين وينصفهم كما يذكر سقراط وأفلاطون وأرسطو وكذلك للكبيين والرواقيين والابيقوريين والقورينائيين كذلك ابن سينا والفارابي ومسكويه والمارودي وابن طفيل والفلاسفة المحدثين هوبز وبنتم ومل وكانط وهيجل وجرين. وغيرهم يرجع للأصول العربية في الأخلاق وكذلك النصوص الإنجليزية. وإن كنا نأخذ عليه عدم استقرار المصطلح أو استخدام ترجمات له لا تتفق مع ما استقر بعد ذلك مثل استخدام "العامل" للدلالة على "الفاعل" الأخلاقي، أو ترجمة الحس (intention) بمذهب للفتنة. وأيضاً عدم التفريق الدقيقة بين مذهب المنفعة والسعادة واللذة حيث يستخدمهم بمعنى واحد.

وبالإضافة للثقافة الدينية والأدبية والفلسفية فإن ما يميز كتاب أحمد أمين في الأساس الاعتماد الشديد على العلم والنقطة بقوانينه. يتضح ذلك في اختياره اسم علم الأخلاق واستخدامه بدلاً من فلسفة الأخلاق وتأكيد على علمية وموضوعية علوم

(٥١) أحمد أمين : حيتي، ص ٣٤١.

(٥٢) أحمد أمين : أحمد أمين بقلمه، ص ٦.

(٥٣) المرجع السابق، ص ٨١.

لنفس والاجتماع وثبات قوانينهم، بل وتأسيسه لكثير من الآراء على ما أحرزته العلوم الطبيعية من تقدم خاصته في مجال الإحياء بتأثير نظرية داروين ومشايخته لتطورية للنشوء والارتقاء والتطبيق الأخلاقي لها. وتأكيده على دور الدوافع والغرائز والوراثة والبيئة على سلوك وأخلاق الإنسان.

لقد تشابكت وتضافرت هذه الثقافات التي شعلت بها الحياة الفكرية في مصر سواء في الأزهر أو مدرسة القضاء الشرعي أو الجامعة أو الكتابات المختلفة التي يقدمها للكتاب وتغلغل في فكر أحمد أمين عبر مصادر متعددة وظهرت في نسج متميز في عمل لم يلف إليه الباحثون بصورة كافية هو كتاب الأخلاق. وإذا كنا نتفق مع طه حسين في قوله أن أحمد أمين صورة صالحة لوطنه الخالد، فإنه يمكننا أن نقول أن كتاب الأخلاق مرآة لثقافة أحمد أمين بمختلف فروعها وروافدها التي هي في نفس صورة الثقافة في مصر في هذه الفترة.

توفيق الطويل :

ودراسات القيم فى العربية^(١)

يرتبط التقىب فى تاريخ علم الأخلاق، وتحليل واقع الدراسات الأخلاقية فى العربية، وتصنيف الاتجاهات الأخلاقية للمختلفة التى عرفت طريقها إلى الكتابات العربية، باسم الدكتور توفيق الطويل رائد هذه الدراسات ، وولضع أسسها المنهجية، وصاحب الأبحاث العديدة فى الأخلاق نشأتها، وتطورها، والاتجاهات العقلانية والتجريبية فى الفلسفة الأخلاقية.

والمسؤال الذى تطرحه هذه الدراسة هو؛ إلى أى مدى يعد توفيق الطويل فيلسوفاً أخلاقياً؟ وليس المقصود بالسؤال هنا نفى أو إثبات علاقة الرجل الوثيقة بالدراسات الأخلاقية، بل المقصود بيان مكانة الدراسات المتعلقة بالقيم والأخلاق فى كتابتها توفيق الطويل ، وذلك ببيان إسهاماته فى إطار للكتابات الفلسفية العربية المعاصرة، ويستلزم ذلك تناول هذه الإسهامات فى سياقها التاريخى وظروف كتاباتها، وهل كانت هذه الإسهامات نتيجة اهتمام علمى أكاديمى خالص أو أنها ترتبط بظروف العصر فى الأربعينيات وما كانت تمر به الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية فى مصر إبان الثلاثينيات (معاهدة ١٩٣٦) والأربعينيات (الحرب العالمية الثانية) والخمسينيات (الثورة المصرية)، وهل هذه الكتابات ترجمة ونقل ، أو صياغة جديدة لكتابات فلسفية مبنية على نسق الكتابات الغربية موضوعاً، ومنهجاً، وتبويباً، وغاية، أو أن كتابات الطويل اختطت لنفسها منهجاً وغاية فى التاريخ للفكر المصرى فى مجالات متعددة، ونفس الأمر بالنسبة للكتابات الأخلاقية التى تجاوزت إسهام السابقين عليه فى الثقافة العربية. ويتضح ذلك بمقارنة ما قدمه مع الكتابات القليلة التى سبقته فى العربية. وعلى ذلك يكون السؤال عن دور وجهود، وإسهامات الطويل فى تطوير دراسة القيم والأخلاق فى

(١) ظهر هذا الفصل فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته كلية الأدب جامعة القاهرة تكريماً للأستاذ الدكتور توفيق الطويل عام ١٩٩٥.

العربية. وهل مارست بلغة ميشيل فوكو قطيعة مع الدراسات السابقة عليه، ودشنت عصرًا جديدًا في الكتابات الأخلاقية أو دارت في الإطار القديم المتعارف عليه، والسبى اختلطت فيه علم الأخلاق مع الفضائل الأخلاقية والخلق والعبر والمواعظ، وإذا ما كانت كتابات الطويل الأخلاقية تختلف عما هو سائد في العربية، وهى مسألة يمكن حسمها عن طريق للدراسة التاريخية، والمقارنة مع ما هو معاصر لها أو سابق عليها، فهل كتاباته الأخلاقية، أعنى ما طرحه للطويل من تصور لعلم الأخلاق، طبيعته، وتعريفه، اتجاهاته للمختلفة: المثالية فى صورها المتعددة، اليونانية والوسيطه والحديثة، العقلية، والتجريبية، سواء تمثلت فى مذاهب للذة، أم المنفعة، أم التطور، والأحكام الأخلاقية، والفعل الأخلاقى، وهل هى إضافة لما قدمه فلاسفة ومؤرخو علم الأخلاق؟ أو نقل للنظريات الأخلاقية الغربية التى تقدم لنا علم الأخلاق الكلاسيكى، أو أن جهد الدكتور الطويل لم يتوقف عند مستوى فلسفة الأخلاق وعرض الدراسات والاتجاهات التى تسود هذه الفترة فى أوربا؛ وأعنى بيا الاتجاهات التحليلية، والوضعية، واللغوية فى تحليل الأحكام والأقوال ونقد التصورات الأخلاقية، أو ما يطلق عليها "الميتا أخلاق"؟ وهل توقف الأستاذ بجهوده فى الفلسفة الأخلاقية عند نظريات علم الأخلاق؟ أو تناول الأخلاق كجزء من الاتجاه المعاصر الذى نشأ فى نهاية القرن للتاسع عشر وازدهر فى العقول الأولى من هذا القرن العشرين باسم نظرية القيم، أو علم القيم. وتبلور فيما أطلق عليه "النظرية العامة للقيمة"، وهل كانت القيم عند الطويل امتداداً للأخلاق، بمعنى المثل والمبادئ الأخلاقية العليا، والتى تندرج بالتالى فى نطاق علم الأخلاق التقليدى، أو أنها نظرية عامة تندرج فيها فلسفة الأخلاق باعتبارها أحد فروعها؟ كل هذه الأسئلة وغيرها تثار فى ذهن الباحث حين تصدى لدراسة توفيق الطويل، ودوره فى دراسات القيم فى العربية، باعتبار الأستاذ للمعلم رائداً من رواد الدراسات الأخلاقية فى العربية، ودراسة جهوده هى فى نفس الوقت، وبشكل من الأشكال دراسة للاتجاهات الأخلاقية فى العربية، ودورنا هنا هو بيان إسهام توفيق الطويل فى سياقه التاريخي، ليس بالنسبة للسابقين عليه فقط، بل بالنسبة لمعاصريه، واللاحقين عليه.

أولاً : الكتابات الأخلاقية قبل الطويل :

إن ما قدمه للطويل من جهود وكتابات متعددة فى مجال فلسفة الأخلاق يمثل مرحلة ريادة وتأسيس للدراسات الأخلاقية؛ يتضح ذلك بالنظر إلى الدراسات السابقة عليه التى يهمن أن نشير إليها، يليجاز مقارنين إياها بجيود الأستاذ ، ويأتى فى مقدمة هذه الدراسات محاضرات "جامعة الأهلية فى مصر، حيث كانت دراسة الأخلاق أحد التخصصات الرئيسة التى تدرس ضمن دروس الفلسفة، والتى قام بتدريسها على التوالى كل من: سلطان بك محمد^(١)، وطنطاوى جوهرى^(٢) فى مادة "الفلسفة للعربية والأخلاق" والتى طبعت بعد ذلك بنفس الاسم.

وقد قام الأستاذ الأسباني الكونت دى جلازرا بتدريس هذا التخصص فى إطار تاريخ الفلسفة، حيث حاضر فى الأخلاق فى العام الدراسى ١٩١٨-١٩١٩ عن "بطلر" الأسقف الإنجليزى صاحب "مذهب الضمير"، و عام ١٩١٩-١٩٢٠ عن الفيلسوف الألماني كانط صاحب "مذهب الواجب". والذى قام بتحليل واف لكتابه نقد العقل العملى، بشكل يكاد يكون أقرب إلى للترجمة الحرفية. وكان جلازرا أكثر ميلاً للتجاهات المثالية فى فلسفة الأخلاق كما يتضح من الموضوعات التى قام بتدريسها من جهة وتقديمه لدروسه من جهة ثانية^(٣).

وكان لترجمة أحمد لطفى السيد لكتاب أرسطو "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس"^(٤) عن ترجمة سانتهيلر الفرنسية للنص اليونانى أثر كبير ليس فقط فى تدعيم الدراسات الفلسفية، بل أيضاً فى توجيه الانتباه إلى الاتجاه العقلانى فى دراسة الأخلاق مما دفع بعضاً من صفوة المتقنين إلى تناول اتجاهات أخلاقية

(٢) سلطان بك محمد : الفلسفة العربية والأخلاق، وهو ملخص للمحاضرات التى ألقاها فى الجامعة المصرية. (الجزء الثانى فى الأخلاق)، مطبعة المعارف، القاهرة ٣٢٩هـ.

(٣) طنطاوى جوهرى : الفلسفة العربية والأخلاق. محاضرات الشيخ الحكيم فى الجامعة الأهلية، إعداد الدكتور أحمد عبدالحليم عطية (تحت الطبع).

(٤) الكونت دى جلازرا: محاضرات الأخلاق فى الجامعة الأهلية، إعداد وتقديم الدكتور أحمد عبدالحليم عطية. (تحت الطبع).

(٥) أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤.

أخرى غير أرسطية كما فعل إسماعيل مظهر في كتابه "فلسفة اللذة والالم" (٦) وقيمة جهد لطفي السيد لا تتمثل فقط في ترجمته لكتاب أرسطو، بل في تلك المقدمة الطويلة التي صدر بها للكتاب.

ومقابل محاضرات الجامعة الأهلية التي تغلب عليها النظرة التقليدية للأخلاق باعتبارها وسيلة لترقية السلوك، وترجمات لطفي السيد التي تقدم لنا نصاً من أهم نصوص فلسفة الأخلاق عند اليونان تقدم لنا محاضرات أندريه لالاند في الجامعة المصرية، خاصة القسم الثاني منها في "القيم" والذي ترجمه إلى العربية يوسف كرم عن "نفسية الأحكام التقويمية" (٧) والتي تضم ستة دروس هي على التوالي: الأحكام التقويمية والأحكام التقريرية، وتنوع الأحكام التقويمية ووجدتها، ثم القيم والحياة الفردية (الدرس الثالث والرابع) والقيم والحياة الاجتماعية. حيث ينقلنا لالاند، الذي عرف جيداً في العربية من مجال الأخلاق إلى أحكام القيمة (٨).

ويكتب لنا توفيق الطويل في مقدمة ترجمته لكتاب هنري سد جويك "المجل في تاريخ علم الأخلاق" عن وضع الدراسات الأخلاقية في مصر قبل تقديم كتاباته. فقد كتب أحمد أمين عن الأخلاق كتابه الكبير عام ١٩٣٠ والصغير ١٩٣٣ (٩)، والكتيب الذي وضعه الأستاذ محمد يوسف موسى في هذا الصدد (١٠). وكتاب

(٦) إسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والالم ، أرسطوبس وشيعته أصحاب المذهب القوريني، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٦.

(٧) أندريه لالاند : محاضرات في الفلسفة، ترجمة أحمد حسن الزيات ويوسف كرم، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٢٦.

(٨) عرف أندريه لالاند Lalande ١٨٦٧-١٩٦٣ في العربية، حيث ترجم كتابه "المجل والمعايير" ترجمتين، إحداهما للدكتور عادل العوا، وصدر عن جامعة دمشق عام ١٩٦٦، والأخرى للدكتور نظمي لوقا، وصدر عن الهيئة المصرية للكتاب عام ١٩٧٩ وترجم له الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتاب بنروبي: تيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٠، والجزء الثاني ص ٨٤-١١٥ وخصص له الدكتور زكريا إبراهيم أحد فصول كتابه دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر ١٩٦٨ ص ١٠٥-١٢٠.

(٩) أحمد أمين: الأخلاق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة (الطبعة السادسة، ١٩٥٣)

(١٠) محمد يوسف موسى وله عدة كتب هي : تاريخ الأخلاق، مطبعة أمين عبدالرحمن، القاهرة، ١٩٤٠، وفلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية، مطبعة الأزهر، القاهرة،

أندريه كريسون Andre Cresson وهو كتاب بسيط ترجم شطراً منها إلى العربية د. عبدالحليم محمود وأبو بكر ذكرى تحت عنوان "المشكلة الأخلاقية والفلاسفة"^(١١) وما عدا ذلك لا يعدو أن يكون مجرد آراء شخصية في الأخلاق^(١٢).

تلك هي صورة الدراسات الأخلاقية السابقة على جهود الأستاذ، وقد اطلع عليها بلا شك، صحيح أنه لم يذكر لنا سوى بعضها، لكنه بلا شك عرفها جيداً، وتظهر لنا كتاباته عمق هذه المعرفة. كما تظهر لنا الاختلاف الكبير بين ما قدمه وبين سابقه، ويتضح لنا ذلك باستعراض جهوده، ومناقشة وضعها بالنسبة للدراسات المعاصرة والتالية لها. ويقتضينا تناول دراسات الأستاذ تحديد أساليب لهذا التناول: الأول وضعها في السياق التاريخي لها حيث ترجم "المجلد في تاريخ علم الأخلاق عام ١٩٤٩ وكتب عن "المثل الأعلى بين الشهوة ولتباعها"^(١٣) "والعقليون والتجريبون في فلسفة الأخلاق"^(١٤) وعن مذهب المنفعة العامة في "فلسفة الأخلاق" ١٩٥٣^(١٥) ثم "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها" وهو عمله الأساسي^(١٦)، و"جون ستورات مل"^(١٧) ويتضح من تواريخ إصدار كتب الطويل أن إنتاجه الأخلاقي بدأ بعد الحرب العالمية الثانية، ومع قيام الثورة المصرية، ومع تحولاتها بعد ١٩٥٢.

١٩٤٢، ومباحث في فلسفة الأخلاق، مطبعة الأزهر، ١٩٤٣، وانتظر عنه لفصل للسلس من كتابنا "الأخلاق في الفكر العربي المعاصر"، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩ ص ١٣٢ وما بعدها.

(١١) أندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة: ترجمة د. عبدالحليم محمود وأبو بكر ذكرى.

(١٢) د. توفيق الطويل: مقدمة ترجمة كتاب هنري سد جوبك: للمجلد في تاريخ علم الأخلاق. دار نشر الثقافة بالإسكندرية، ١٩٤٩، ص ٣٨.

(١٣) د. توفيق الطويل : المثل الأعلى بين ولد الشهوة ولتباعها، مجلة علم النفس، يوليو، ١٩٥٢.

(١٤) د. توفيق الطويل : العقليون والتجريبون في فلسفة الأخلاق، مجلة كلية الآداب، العدد الأول، المجلد ١٤، مايو ١٩٥٢.

(١٥) د. توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٣.

(١٦) د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة.

(١٧) د. توفيق الطويل: جون ستورات مل، دار المعارف بمصر، د. ت.

والأساس الثاني - بيان منزلة كتاباته الأخلاقية في إطار إنتاجه الفلسفي الذي بدأ مبكراً منذ ١٩٢٦. وبناء على هذين الأساسين يمكننا تناول وتحليل هذه الجهود انطلاقاً من تلك الأسئلة التي طرحناها في صدر البحث.

ثانياً : السياق التاريخي لكتابات الطويل :

يستطيع المتتبع لجهود وكتابات توفيق منذ شبابه حتى آخر ما سطره قلمه من كتابات، وهو كتاب "الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية" (١٨) أن يبصر تنوعاً وتجديداً في طبيعة ونوعية هذه المؤلفات فقد بدأ بالكتابة الأدبية، وقضايا النقد الأدبي منذ الثلاثينيات في مجلة النهضة الفكرية وغيرها (١٩)، ثم تحول إلى نوعية من الكتابات الأدبية التاريخية التي تسيطر عليها النظرة الفنية الأخلاقية (٢٠) التي تبرز العقلانية، وقيم المحبة، والتسامح، والعدالة كما نجد في كتبه : "قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة"، و"قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام"، و"قصة النزاع بين الدين والفلسفة"، ثم ظهر امتزاج النزعة العقلانية بالنزعة التاريخية مع الدراسة الاجتماعية في دراساته في التصوف، وأذكر هنا كتابيه : "التصوف في مصر إبان العصر العثماني"، و"الشعراني إمام للتصوف في عصره". يلي ذلك اهتمامه بمجالين أساسيين شغلاه في هذه الفترة هما : للفلسفة العامة التي قدم لنا فيها : "مشكلات فلسفية" بالاشتراك، وعمله الكلاسيكي "أسس الفلسفة" الذي صدر منه في حياة صاحبه ثمانى طبعات، والمجال الثاني هو العلم وتاريخه ومنهجه :

(١٨) د. توفيق الطويل: الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٠.

(١٩) كتب الدكتور الطويل عدة دراسات في مجلة النهضة الفكرية، تدور حول ألب عبد القادر المازني، وأصول كتاباته، وسرقاته الأدبية، وثلاث قضايا عديدة بينه وبين ألباء عصره، كما كتب في العديد من المجالات، والجريدة المسيرة، مثل مجلة الحسان، ومجلة البنات، وترجم في مجلة الصباح قصة "الحب للخالدة" لتوماس كلرو، وكذلك في مجلة الرسالة، وكوكب الشرق عن "ضاحك البلكي" لمؤلفه فكري أباطة، وفي "البيت والشارع" لمؤلفه محمود كامل، و"الورد الأبيض" لمؤلفه محمد أمين حصونه وغيرها.

(٢٠) راجع دراسة د. سيد العشماوى : النظرة الفنية الأخلاقية لوظيفة التاريخ، تصورات أولية في بعض كتب توفيق الطويل، الكتاب التذكاري الذي أصدرته كلية الأدب عن توفيق الطويل، القسم الأول.

حيث كتب عن: "الاستقراء العلمي" عام ١٩٥٥، و"عن العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي"، و"خصائص التفكير العلمي بين تراث الغرب والغربيين"، و"لقطات علمية من تاريخ الطب العربي"، و"العلم وتحديات العصر"، و"أثر الفكر العربي الأوربي في عصر الإسلام الذهبي"^(٢١). كل هذه الكتابات كانت تمهيداً لاهتمامه الأساسي وتخصصه العلمي الذي عرف به في مجال الأخلاق والقيم الذي بدأ منذ عام ١٩٤٩ واستمر معه حتى النهاية.

الحقيقة التي نود أن نؤكد عليها هنا، بعد أن استعرضنا في لمحة تاريخية الجهود المسابقة عليه في مجال دراسة الأخلاق، ولوضحنا تطور اهتماماته من الكتابة الأدبية ثم التاريخية ثم الفلسفية العامة ثم الأخلاق، وأن الكتابات الأخلاقية عند توفيق الطويل لديه ارتبطت بميل نحو المشاركة في القضايا العامة التي شغل بها المواطن والمثقف والسياسي المصري في هذه الفترة من تاريخنا القومي.

فقد شارك في العمل الثقافي في داخل الجامعة من خلال عقد لقاءات ثقافية مع كبار الأدباء أمثال: العقاد، سلامة موسى، مي زيادة، أنطون الجميل، وغيرهما كما أسهم في حركة النشر بتأسيس لجنة الجامعيين للنشر، التي أصدر من خلالها بعض كتاباته الأولى. وقد شغل في الثلاثينيات ونفر من أبناء مصر المخلصين بالآزمة الاقتصادية التي مرت بها البلاد بالدعوة إلى التحرر الاقتصادي من سيطرة رأس المال الأجنبي، واتخذوا لدعوتهم اسم "عيد الوطن الاقتصادي"، وكتب عن "صيحة الوطنية في شتى الدول" في العدد الثاني بمشروع عيد الوطن الاقتصادي في مجلة كل شيء سنة ١٩٣٣، وكذلك عن "الجهاد، ونهضة وعيد" في كوكب الشرق صفحة خاصة بعيد الوطن الاقتصادي، واستمر توفيق الطويل في العمل العلمي، والعمل الثقافي العام طوال حياته، حيث شارك بدراسات عديدة في الثقافة الوطنية بصفته مقررًا في لجنة الثقافة والاجتماع بمجمع اللغة العربية، وبالمجلس الأعلى للثقافة. وبصفته عضواً بالمجلس القومي للثقافة في المجالس القومية المتخصصة، وكتب العديد من الدراسات حول "علاقة الشعب بالحكومة وكيف ينبغي أن تكون؟" وكيف ينبغي أن يكون تكوين المواطن العربي؟" و"المكتبات العامة

(٢١) والدراسات الأخيرة نشرت في مجلة عالم الفكر لكويت على التوالي في المجلد الثالث، الأول من المجلد الخامس، والرابع من المجلد السادس.

في أقاليم مصر.. "والثقافة في الجامعة كيف ينبغي أن تكون؟" ودور الدين والأخلاق في بناء الثقافة في مصر المعاصر^(٢٢) وغيرها. هذا الاهتمام وهذا الإسهام في العمل الثقافي تجعلك تشعر بأنه أراد أن يكون سياسياً ففتح بدور المشرع، وأراد أن يكون مصلحاً ففتح بدور الأخلاقى، وأراد أن يكون زعيماً وطنياً لاختار لذلك طريق البحث العلمي الأكاديمي في مجال الأخلاق، ويلخص لنا ذلك ما كتبه الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق في قوله يصف تلميذه توفيق الطويل: "إذا تكلم كان خطيباً وكان بعده للتأثير الخطابي صوت خلاب وسمت جذاب، وذكاء وثاب.. وبعد عمله بالجامعة قال عنه "لا يزال صاحبنا حياً ذكياً لكنه ليس خطيباً همه أن يهز للمشاعر ويحرك أحوال المنابر، ولكنه باحث مدقق يريد أن يصل بعقله إلى بواطن الأمور، وظواهرها، وأولئها، ولأخراها وهو يعتمد على العقل صرفاً، ويريد أن يؤثر في عقول الناس لا في قلوبهم"^(٢٣).

وفي إطار هذين المستويين: العام الذي يؤثر في الناس، والمستوى العلمي الأكاديمي القائم على البحث العقلي كان توجه توفيق الطويل إلى الدراسات الأخلاقية التي جمعت كل سمات تفكيره وكتابته، هذه السمات التي لم تشمل فقط كما يذكر محمد فريد أبو حديد: دقة في البحث ونفوذاً في النظر وأناقة في الأسلوب^(٢٤) بل أيضاً عقلانية متحررة، ونزعة تاريخية واضحة، وميل إلى الدراسة الاجتماعية، ومثالية فلسفية ذات توجه أخلاقي لا تخفى على الباحث المدقق ولا المتقف العام، فهو الرائد الأول للدراسات الأخلاقية في العالم العربي، والريادة هنا لا تعني الأسبقية الزمانية بل الجهد الدائم والمتواصل في مجال فلسفة الأخلاق.

وبورنا هنا ليس للتأكيد على اهتمام توفيق الطويل بالدراسات الأخلاقية، ولكن على طبيعة فهمه لنوعية هذه الدراسة، ومجالها، ومنهجها، وهل تنتمي إلى مجال الأخلاق Ethics أو فلسفة الأخلاق Moral Philosophy أو شملت للتطورات الحديثة التي تدور حول دراسة التصورات الأخلاقية، وتحليل النظريات المختلفة

(٢٢) وقد ظهرت بعض هذه الدراسات في كتابه: قضايا من رحاب الفلسفة والعلم، دار النهضة العربية، القاهرة، دت.

(٢٣) الشيخ مصطفى عبدالرازق، تصدير كتاب الأحلام، للدكتور توفيق الطويل.

(٢٤) محمد فريد أبو حديد، مقدمة كتاب قصة الكفاح بين روما وقرطاجة، للدكتور الطويل.

فى الأحكام الأخلاقية، ولغة الأخلاق، لو ما يعرف mete Ethics تلك الاتجاهات التى يدرجها فى إطار علم الأخلاق، أو الاتجاهات التجريبية فى الأخلاق، وهل دراسة الطويل فى فلسفة الأخلاق تنتمى إلى مجال القيم أم الأخلاق، هذا ما يستدعى منا عرض جهود الأستاذ لبيان إسهاماته، وتحليلها، وبيان موقفها من دراسات القيم فى العبرية التى نشأت فى معظم الأحوال انطلاقاً منه، وتطويراً لأرائه، أو نقداً له، ورداً عليه.

ثالثاً : دراسات الطويل بين الأخلاق والقيم :

لقد بدأ الأستاذ دراساته الأخلاقية بتقديم وترجمة كتاب سد جويك H.Sidgurick "المجمل فى تاريخ علم الأخلاق" فى نهلية الأربعينيات، واقتصر على تقديم الجزء الأول منه^(٢٥). والحقيقة أن هذا العمل يقدم لتوفيق الطويل الخطوط العامة التى ستتضح فيما بعد فى دراساته الأخلاقية؛ خاصة فى عمله الأساسى "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها"، ذلك لأنه فى ترجمته للمجمل فى علم الأخلاق يستفيض فى بيان بعض الجوانب التى لم يذكرها سد جويك بالتفصيل، وهى الاتجاهات الاجتماعية الفرنسية، والنفعية والإنجليزية التى قسمت اتجاهات الأخلاق إلى قسمين كبيرين هما "العقليون والتجريبيون"، "الطبيعيون والمثاليون" وهو الخيط الذى يسرى فى كل كتاباته، ويمثل ثنائية حادة أشبه بتلك الثنائية التى أشار إليه هومسرل والتى شطرت للوعى الأوروبى إلى شطرين سعى كانط والفلاسفة التاليين عليه، وهيجل إلى تجاوزها، وزعم صاحب الفينومينولوجيا أنها اندمجت فى فلسفته بينما تركها صاحب المثالية المعدلة كما هى ثنائية حادة تشمل تاريخ الفلسفة والأخلاق.

وإذا كان الطويل قد تبنى ما أطلق عليه للمثالية المعدلة، والتى تقوم على الاعتراف بمبادئ نظرية مشتركة بين البشر، متمثلة بالاستعدادات والغرائز القابلة للتوجيه بفعل العقل الذى يشكل للقيم، والمعايير المطلقة، التى تبنى عليها فلسفة الأخلاق. ومن هنا شعر الدكتور الطويل فى أعماق نفسه، للترامه بموضوعية أعلن

(٢٥) هنرى سد جويك : المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة د. توفيق الطويل بالاشتراك، دار نشر الثقافة بالإسكندرية، ١٩٤٩.

عنها، وعقلانية تبناها، نهجاً علمياً محايداً أن يقدم لنا الطرف المقابل لوجهه نظره، والذي تمثل في الاتجاهات المضادة للمثالية، والتي أفرد لها مساحة واسعة من أبحاثه، مثلما فعل في مقدمة ترجمته لكتاب جويك فيما كتبه عن المدرسة الاجتماعية أو النفعية، والتي خصص لها دراسة مستقلة عام ١٩٥٣. والتي كتبها بعد عودته من إنجلترا ويغلب عليه التعمق في الاتجاهات الإنجليزية والأمريكية. فهو يقسم عمله إلى ثلاثة أبواب يتناول في الأول مقدمات النفعية عامة، ومذهب اللذة الأناني، ومن الأنانية الفردية إلى المنفعة العامة في الباب الثاني، كما ظهرت لدى أعلامها الإنجليز، بنتام وجون ستورانت مل الذين مثلاً نموذجاً حاول توفيق الطويل اتباعه فهما من رجال القانون والتشريع، والإصلاح، والأخلاق، وفي الباب الثالث يعرض أهم صور النفعية واتجاهاتها المختلفة: اللاهوتية، والبراجماتية العملية عند ديوي، والنفعية المعاصرة في القرن العشرين، ويختتم دراسته بمناقشة نقدية واضحة "لنفعية في الميزان" ناقداً توحيد النفعيين بين اللذة والسعادة رافضاً القول باللذة كمعيار للسلوك الإنساني ومعيار للأحكام الخلفية^(٢٦).

وتكتمل دراسته للاتجاهات المخالفة لمثاليته المعدلة بكتابه عن جون ستورانت مل الذي يكمل دراسته عن مذهب المنفعة العامة. ويقف عند هذا التعارض وتلك المفارقة التي تميز علم النفعية، حيث يرجع نقرده عن أسلافه ومعاصريه إلى إثارة مصلحة المجموعة حين تتعارض مع مجمل مذهبه في النفعية ويبين أن إسهام مل الحقيقي يتمثل في جانبين الأول: النظر إلى المفاهيم الأخلاقية نظرة طبيعية بمعنى أنها مستمدة من الخبرة الحسية.

والثاني: جعل علم الأخلاق فرعاً من العلم الطبيعي، موضحاً أهم ما في فلسفته الأخلاقية من جوانب جديدة، وهو الانتقال من منفعة الفرد إلى منفعة المجموع ويناقش مذهب مل، وينتقده^(٢٧).

(٢٦) د. الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٣.
(٢٧) فهو حين يتحدث عن نفرد مذهب مل يذكر لنا كيف أخطاء التوفيق في التليل على صحة دعواه (ص ٩٠) ويشير إلى مسألة احتواء بعض صفحات كتبه على أغالوط منطقية وأخطاء أخلاقية (ص ٩٩) ويبين مواضع الضعف في مذهبه (ص ١٠٤) توفيق الطويل: جون ستورانت مل، دار المعارف، القاهرة. د. ت.

الاتجاهات للنفعية إذن تمثل الاتجاه الرئيسي الثاني في الدراسات الأخلاقية (الاتجاهات للتجريبية) مقابل الاتجاهات العقلية المثالية. هذان الاتجاهان اللذان يظهران في كل دراساته الأخلاقية ويتجليا بأوضح صورة في كتبه "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها". وهذا العمل الأساسي لتوفيق الطويل يتكون من كتابين: الأول "فلسفة الأخلاق عند القدماء"، وينور الكتاب الثاني على "فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين" سواء في اتجاه الواقعيين أم للمثاليين والاتجاه الحنسي عند المحدثين، ومذهب الحاسة الخلقية، والضمير الأخلاقي عند بطار، مبدأ الواجب في فلسفة كانط (المثالية الكلاسيكية) ثم المثالية المحدث، وأخيراً يعبر عن مذهبه الخاص الذي أطلق عليه "المثالية المعدلة".

والذي يحدده لنا في مقدمة الطبعة الأولى للكتاب بقوله: "واضح من جميع تعقيباتنا أننا مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التي برزت من التزمت المقيت، وتحررت من قيود النزعة الصورية التي شابت المثالية الكانطية المتطرفة فتملتت في تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية في غير جور على قيم المجتمع، أو استخفاف بمعاييرها فالإنسان في هذه المثالية يبدو كلا متكاملاً يجمع بين العقل والحرص في غير تصارع ينتهي بالقضاء على أحدهما^(٢٨) ويخصص الفصل الأخير من كتابه لتوضيح مفهوم المثالية المعدلة الذي ينطلق من مثالية كانط الأخلاقية أساساً متفادياً الانتقادات المختلفة التي وجهت إلى فلسفته.

وهي تقوم على تحقيق الذات بكل قواها الحيوية، وهذا التحقيق يتطلب الإمام بحقيقة الطبيعة البشرية، ومعرفة إمكاناتها، وضع مثل أعلى رفيع يكفل وحدتها، ويعمق تكاملها وفي ظله يشبع الإنسان قواه جميعاً الحسى منها والروحي بهداية العقل وإرشاده، ويزول العداء للتقليد بين تأكيد الذات ونكرانها إذ يخلص الفرد لمواجبه نحو نفسه في الوقت الذي يدين فيه بالولاء للمجتمع الذي ينتمي إليه، وبذلك يتصل الفرد بكمال المجمع، وتقترب السعادة بالفضيلة دون أن تكون إحداها ضحية للأخرى.

(٢٨) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية ط ٣ القاهرة ١٩٧٦ ص ٢٣، ٢٤.

يؤسس الطويل مذهبه على نتائج الدراسات السيكلوجية الحديثة التي تشهد بصحة الأسس التي أقام عليها مثاليته المعدلة^(٢٩) ويعتمد خاصة على مادفيلد في كتابه سيكلوجيا الأخلاق Psycholpgy of Morale^(٣٠).

يتضح لنا مما سبق اهتمام الدكتور الطويل بالتاريخ للأخلاق، والمذاهب، والنظريات الأخلاقية، التي يردّها إلى اتجاهين أساسيين: المثالي والطبيعي، ويتبنى وجهة نظر تسعى لتطوير المثالية الأخلاقية للصورية المترتبة عند كانط إلى المثالية للمعدلة. أي أنه يدور في إطار "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها". وتلك هي الصورة التقليدية المعروفة عنه، والتي ينتقدها البعض بأنها نقل ومتابعة للأخلاق الغربية. وعلى الرغم من أن الدراسة الفلسفية للأخلاق لا يمكن وصفها بأنها غربية أو عربية، مسيحية أو إسلامية. إلا أن الرجل لم يسلم من وصف البعض له بالتبعية للغرب^(٣١).

فإننا هنا لن نتخذ موقف للدفاع عنه، لأننا لا نعترف بعنصرية العلم أو لاهوتيته، إلا أن كتابات الأستاذ المختلفة لا تخلو من بحث عميق فيما قدمه فلاسفة الأخلاق للمسلمين من إسهام في عديد من القضايا الأخلاقية مثل : حديثه عن الإلزام الخلقى عند علماء اللاهوت في الغرب وأهل السلف في الإسلام، وعند أفلاطوني كمبرج والمعتزلة^(٣٢) ونفس الموقف تجده في دراسته مفهوم السعادة في فلسفة الأخلاق^(٣٣) وكذلك الفلسفة والعلم في التفكير العربي في عصر الإسلام الذهبي، ويتناول اتجاهاته التفكير الأخلاقي عند المسلمين وعند مسكويه، ثم المثل

(٢٩) المرجع السابق ص ٤٦٨-٤٧٢.

(٣٠) حسن فاضل جواد: الأخلاق من منظور فكري عربي معاصر، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، ١٩٨٨ ص ٦٥-٩٦، ٤٧٣-٤٧٥.

(٣١) راجع هذا الموقف في الفقرة الأخيرة من هذا البحث.

(٣٢) د. توفيق الطويل: المشكلة الخلقية، الإلزام الخلقى ومصادره، في كتاب مشكلات فلسفية، القاهرة ١٩٥٤ ص ٥٦-٦٠.

(٣٣) د. توفيق الطويل: مفهوم السعادة في فلسفة الأخلاق، انظر القسم الثالث، من المجلد للتذكاري عن توفيق الطويل، للكتاب للتذكاري، كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٩٥.

الأعلى عند صوفية الإسلام^(٣٤) كما شارك بدراسة عن الأخلاق عند محيي الدين بن عربي في الكتاب التذكري عنه^(٣٥).

إلا أن ما بلغت النظر في كتابات الأستاذ، هو اهتمامه الكبير بالأخلاق، وقلة الاهتمام بالدراسة المنهجية للقيم، اللهم في إطار للبحث التقليدي في قيم الحق والخير والجمال، باعتباره المبحث الثالث من المباحث الفلسفية دون تناول التطورات المعاصرة التي تجعل من الأكسيولوجيا دراسة مستقلة لعلم القيم أو نظرية عامة في القيمة، وهذا هو النقد الذي يوجه للجهد الكبير الذي بذله الأستاذ، الذي انصرف في معظمه إلى فلسفة الأخلاق. ومع هذا يمكننا أن نلمح متابعة للاتجاهات الحديثة في هذا المجال في بحث مبكر كتبه عام ١٩٥٢ عن "العقليين والتجريبيين في فلسفة الأخلاق" أشار فيه للاتجاهات التجريبية المعاصرة لدى أصحاب الوضعية المنطقية، والتي نجد صدى لها، لورد غير مباشر عليها فيما كتبه زكي نجيب محمود في الفصل الرابع من كتابه "خرافة (موقف) من الميتافيزيقا".

لقد تابع الدكتور الطويل أحدث اتجاهات التجريبية، مذهب الوضعية المنطقية المعاصر. وأوضح الاختلافات الدقيقة بين دعاته في تفسير الأخلاق يقول يختلف أصحاب الوضعية المنطقية اختلافاً يسيراً في فهم القضايا الأخلاقية، فالأستاذ كارناب يرى أنها مجرد أوامر Commands أما أير فيميز بين الأحكام الخلقية للفعالية والمواعظ الخلقية، وهي الأوامر في رليه ويرى أن الأولى تعبير عن انفعال، وفي كلتا الحالتين لا تعتبر قضايا الأخلاق قضايا علمية تجريبية يمكن التثبت منها بالتجربة^(٣٦) وبين لنا أن أير إن اختلف مع كارناب في القول بأن الأحكام الخلقية أوامر إلا أنه اتفق معه في القول بأن جميع الأحكام تتميز

(٣٤) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، للكتاب الأول، ص ١٣٦-١٤٨.

(٣٥) د. توفيق الطويل: الأخلاق عند ابن عربي، الكتاب التذكري عند محي الدين بن عربي، القاهرة، ١٩٩٥.

(٣٦) د. توفيق الطويل: العقليين والتجريبيين في فلسفة الأخلاق، مجلة كلية الآداب، الجزء الأول، المجلد الرابع عشر مايو ١٩٥٢، ص ٥٨-٥٩.

بخاصيتين: الأولى أنها تعبر عن حالة عقلية ولها تؤكد أو تقرر شيئاً ما، إلا أن الأحكام الخلقية لا تقرر شيئاً واقعياً بل هي مجرد تعبير عن حالة عقلية تشير إلى حبنا لنوع من السلوك مع رغبتنا أن يتبعه غيرنا من الناس.

أي أن الأخلاق في نظر الوضعية المنطقية تتمثل في صورتين: الأولى لدى كارناب، الذي يرى أن الأخلاق ليست إلا أوامر في صيغة لغوية مضللة. والثانية عند أيسر، فالأحكام الخلقية مجرد صراخ أو صياح يعبر عن انفعالات تشير إلى عواطف أو تمنيات فردية أو جماعية. وإذا كانت الأحكام الخلقية تعبر عن مشاعر صاحبها ولا سبيل إلى التثبت من صحتها فهي ليست قضايا علمية. ويناقش الأستاذ هذه الآراء ويستشهد بنقد دفيد روس لها، وستيمس، وأيونج، ويرى أن الحكم الخلقى إذا كان يعبر عن حالتى النفسية، ويشير إلى ميلى إلى فعل أو نفورى عنه، فإن من الواضح أيضاً إنى لا أحب أو أبغض من غير تكثير يبرر الحب والكراهية. ولا يمانع الطويل فى استخدام المنهج التجريبي فى الأخلاق.. ولكن اصطناع هذا المنهج ينبغى ألا يقف بالبحث الخلقى عند الوصف والتقرير بل ينبغى أن يتجاوز هذا إلى دراسة ما ينبغى أن يكون^(٢٧).

إن هذه المحاولة المبكرة توضح متابعة الأستاذ، ومناقشته لثنى الآراء الأخلاقية؛ يعقب، ويفند، ويناقش، ويرفض الاتجاهات المعاصرة^{٢٨}، ويكاد ينقلنا من مجال الأخلاق إلى القيم، وهذا ما ظهر فى دراسته الطويلة التى تتناول "القيم العليا فى فلسفة الأخلاق" التى نشرت لأول مرة عام ١٩٧٦ ويعرض فيها للمحاور الآتية:

القيم وطبيعتها فى اتجاهات فلسفة الأخلاق. لدى الطبيعيين، وفى الدراسات الميكولوجية، والأنثروبولوجية، ثم لدى المثاليين المتمزتين والمعتدلين.

مصدر القيم العليا فى مذاهب الفلسفة الخلقية سواء لدى من ردها إلى المجتمع، أم إلى الأحوال الاقتصادية، أم إلى الإنسان، أم الله، أم للطاغية المستبد، أو إلى طبائع الأفعال الإنسانية.

ويقدم لنا نماذج من تاريخ البحث فى القيم العليا. ثم ملاحظات أخيرة.

(٢٧) المصدر السابق، ص ٦٦.

وبعد حديثه عن مجمل الدراسة يقدم في فصل تمهيدى عن الإنسان بين تمجيد القدماء واستخفاف المحدثين، وفي الفصل الثانى للقيم وطبيعتها فى اتجاهات فلاسفة الأخلاق يعرض للنزعة الذاتية ولموقف أصحاب النظرية الانفعالية Emotional theory لدى كارناب، وأير، ووستر مارك، ثم يعرض للفلاسفة المثاليين ويفيض فى تناول مصدر القيم العليا فى مذاهب الفلسفة الخلقية معقباً على رأى كل فريق مما يردونها إلى المجتمع أو الأحوال الاقتصادية، أو دعاة النزعة الإنسانية قديماً وحديثاً خاصة عند نيتشه وفرويد ومارتر، ومن يردونها إلى الطاغية المستبد من أمثال توماس هوبز أو إلى طبائع الأفعال الإنسانية، ويشير بطريقة خاطفة إلى نشأة مبحث القيم بمعناه المعاصر وهى إشارة مهمة لم يتوسع فيها الأستاذ^(٢٨) وفى الفقرة الخامسة الختامية يقدم لنا ملاحظات أخيرة.

ونسمح لأنفسنا أن نناقش أستاذنا بتقديم ملاحظات أولية على دراسته الوحيدة التى حملت فى عنوانها لفظ القيم، وأولى هذه الملاحظات التى تدور حول القيم فى مجال الأخلاق. واقتصرت على قيمة واحدة، هى قيمة الخير فى إطار النظرة التقليدية التى ترى أن القيم ثلاثية: الحق والخير والجمال بينما تسرى فى الدراسات المعاصرة نظرية مغايرة لا تكفى بهذه القيم للثلاث بل تمتد لتشمل كل ما هو موضع رغبة، أو ميل، أو اهتمام لدى الإنسان فى كافة مجالات حياته بحيث تشمل، الدين والعلم، والتربية، والحرية، وغيرها.

ثانياً : حتى فى التصور التقليدى للقيم لم يعرض الأستاذ إلا لقيمة واحدة دون الاهتمام بالقيمتين الأخرين خاصة القيمة الجمالية فإن كان كل من سانتينا ودويت باركر من الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين غلب على أبحاثهم الاهتمام بالقيم الجمالية فإن الأستاذ كان أكثر اهتماماً بالقيم الخلقية.

ثالثاً : إن الأستاذ لم يغفل عن الاتجاه المعاصر فى مجال القيم فقد أشار إليه، وإن كانت إشارته عابرة، كنا نتمنى أن يتوسع فيها ويضيف إليها.

(٢٨) د. توفيق الطويل "القيم العليا فى فلسفة الأخلاق" فى كتاب حمضايا من رحاب الفلسفة والعلم، دار النهضة العربية القاهرة، ص ٧٨.

رابعاً : إن كتابات الأستاذ أثارت اهتمام عدد كبير من تلاميذه للكتابة ليس فقط في مجال الأخلاق التقليدية كما فعل كل من إمام عبدالفتاح إمام في فلسفة الأخلاق^(٣٩) وفيصل بدير عون وسعد عبدالعزيز في دراسات في الفلسفة الخلقية^(٤٠).

بل إنه يمكن القول أن بعض من انتقدوه نقلوا ما كتب، ولم يطوروا في الموضوعات التي تطرق إليها، ولم يضيفوا إليها جديداً^(٤١)، ونضيف أن كثيراً من باحثي القيم في مصر قد تتلمذوا على الأستاذ، وساروا على نهجه، وأن اختلف موضوع الدراسة عندهم نذكر هنا على سبيل المثال كل من : د. صلاح قنصوة^(٤٢) ومحمد محمد منين^(٤٣)، وأحمد عبدالحليم عطية^(٤٤) وغيرهم.

وسوف نتناول في الفقرات القادمة للمواقف المختلفة التي عرفت في الدراسات العربية المعاصرة لبيان موقع توفيق الطويل منها.

رابعاً : زكى نجيب محمود والقيم في للوضعية المنطقية :

يتسق موقف زكى نجيب محمود من القيم مع نزعة الفلسفية التي عرفت بالوضعية المنطقية، والتي تسعى لأن تكون فلسفة تجريبية علمية، ومن هنا فهي

(٣٩) د. إمام عبدالفتاح: فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨.

(٤٠) د. فيصل بدير عون: د. سعد عبدالعزيز: دراسات في الفلسفة الخلقية، مكتبة سعيد رلفت، القاهرة، ١٩٨٣.

(٤١) انظر الفقرة الأخيرة من هذا البحث.

(٤٢) نتناول جهد الدكتور قنصوة في مجال القيم في الفقرة سادساً من هذا البحث.

(٤٣) قدم الدكتور محمد منين عدد من الأعمال في مجال فلسفة القيم حيث درس القيم عند جون ديوى في رسالته للماجستير، وتحليل التصورات الأخلاقية عند مورفي رسالته للدكتوراه بالإضافة دراسة موسعة عن الفيلسوف الأخلاقي ليونج، وبحث عن الحسن الخلقى.

(٤٤) يهتم د. أحمد عبدالحليم عطية بدراسات الأخلاق والقيم، فقد أصدر دراسة موسعة عن القيم في الواقعية الجديدة، وأخرى عن الأخلاق في الفكر العربي والمعاصر، وترجم كتاب وولش عن الأخلاق الهيجلية، وترجم لايبربان نظرية القيمة ونصوص أخرى، كما عرض لميتاليزيكا القيم عند دويث باركر. وتحتاج جهود تلاميذ الدكتور الطويل إلى دراسة تحليلية نقدية لأعمالهم نرجو أن تتمكن من القيام بها قريباً كنوع من النقد الذاتي لأعمال هذا الجيل الذي ننتمي إليه.

ترفض الميتافيزيقا وما يندرج تحتها من علوم فلسفية، وقد استبعد زكي نجيب في كتابه الذي يعلن فيه برنامجه العلمي، والصادر عام ١٩٥٣ بعنوان "خرافة الميتافيزيقا" أولاً ثم بعد ذلك "موقف من الميتافيزيقا" باعتبارها خالية من المعنى لأنها تبحث في أشياء لا تقع تحت الحس لا فعلاً ولا إمكاناً. ومن بين هذه الأشياء غير المحسوسة التي يكتب عنها الفلاسفة الخير والجمال^(٤٥). يقول في أول فقرات الفصل الرابع الذي خصصه عن القيم: "ونحن نملك العبارات التي نتحدث عن الخير وعن الجمال في زمرة الميتافيزيقا بالمعنى الذي حددناه لها، وبالتالي فبنا نرى العبارات التي نتحدث عن هاتين القيمتين في الأشياء قيمة الخير وقيمة الجمال خالية من المعنى، ولا تصلح أن تكون علماً ولا جزءاً من علم"^(٤٦).

وهو من البداية يرفض وجهة النظر الموضوعية في القيم، التي تعترف لها بوجود مستقل عن الإنسان، ويدافع عن وجهة النظر الأخرى التي تجعل قيمة الشيء خيراً كانت أو جمالاً مجرد شعور ذاتي عند الإنسان نحو الشيء، وليست هي بكانتة فيه.

ويعطى لنا مثلاً على ذلك بأن الجمال في وصفى لوردة بأنها جميلة هو شيء أضيف لها من عدي، وصف لشعوري لإزاءها لا وصف لها هي. وهو موقف أقرب إلى موقف سانتينا في الإحساس بالجمال، ويبري في النظرية العام للقيمة^(٤٧). ويستنتج منه زكي نجيب على عكس صاحب الواقعية النقدية والواقعية الجديدة من أن العبارة التي تحتوى على قيمة "جمال" هي عبارة نتحدث عما ليس يحس أنها عبارة ميتافيزيقية.

(٤٥) ووضح هنا أن زكي نجيب محمود يرد في كتابه الذي صدر عام ١٩٥٣ - فيما يبدو لنا - على بحث توفيق الطويل "المثليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق"، الذي نشره في مجلة كلية الآداب المجلد الرابع عشر، الجزء الأول مايو ١٩٥٢ والذي يعرض فيه لموقف الواقعية المنطقية من القيم ص ٥٨ وما بعدها.

(٤٦) زكي نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق ط ٢، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١١٠.
(٤٧) راجع كل من ج. سانتينا الإحساس بالجمال، ترجمة محمد مصطفى بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ووالف بارتون بيرو: أفاق القيمة، ترجمة د. عبدالمحسن عاطف سلامة، للنهضة لمصرية، القاهرة، ١٩٦٨، ودراسات القيم في القيمة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٣١ وما بعدها.

يتابع زكي نجيب فتجنشتين في موقفه هذا فهو يرفض موضوعية "القيم" ويتبنى وجهة النظر الأخرى التي تسرى في معظم مذاهب الفلاسفة المعاصرين. وتشير كلماته إلى هذا الموقف الذي يعود إلى صاحب الرسالة الفلسفية المنطقية، ولا فتاعنا بأن القيم جزء من ذاتنا، وأن للعالم الخارج عنا لا خير فيه ولا جمال إنما هو عالم من أشياء^(٤٨).

بنقلنا زكي نجيب محمود من الميتافيزيقا إلى العلم عن طريق اللغة، موجهاً مجهوده إلى إثبات أن العبارة التي نتحدث عن "قيمة" شيء ما هي عبارة فارغة من المعنى. واللفة عنده كما عند كارناب Carnap وظيفتان هما : للتعبير والتصوير^(٤٩). لو كما عند ريتشاردز A. J. Rietords الذي حدد للغة بالاستعمال؛ فهي إما تستعمل استعمالاً علمياً، أو "استعمالاً لفعالياً" حيث تجيء للغة معبرة عن الحالة الوجدانية لفاعلها^(٥٠)، وعلى هذا الأسس يقسم مذاهب الأخلاق إلى قسمين: مذاهب تصويرية وتعبيرية. يتبنى الفريق الأول القول بأن القيمة "موضوعية تترك وتوصف بعبارة وصفية علمية، والفريق الآخر يرى أن العبارة الأخلاقية جملة تعبيرية تعبر عما في نفس فاعلها مما لا يمكن مراجعته فيه، فهي أشبه بالصراخ مثلاً أو بتهقئة الضحك" وزكي نجيب ينتمي كما نخبرنا إلى هذا الفريق الثاني^(٥١).

فهو يتابع ستيفنسون Stevenson في بيان وجهة نظره انطلاقاً من تحليله لمعنى الاختلاف في الحكم الأخلاقي: فالاختلاف يكون أحد ضربين؛ فهو إما اختلاف على وصف أمر وتفسيره وصفاً وتفسيراً يراد بهما مطابقة للواقع الخارجى "اختلاف الراى"، وإما أن يكون اختلافاً في الميول، والأهواء، وعندئذ لا

(٤٨) نجد هذا الموقف واضحة في بداية كتاب فتجنشتين رسالة منطقية فلسفية حيث يقول "معنى العالم يجب أن يكون خارج العالم، كل شيء في العالم هو كما يحدث، في العالم لا يوجد قيمة، وإن وجدت فليس لها قيمة، لو أن هناك لية قيمة بمعنى للقيمة، فلنأخذ خارج الكل.

(٤٩) يتابع زكي نجيب موقف كلرتاب في تحديده لطبيعة اللغة ويجعل منه أساساً لفهمه للقيمة

ويردنا إلى كتابه : Philosophy and logical syntan P.33.

(٥٠) راجع كتاب ريتشاردز: فلسفة للنقد الأدبي، الذي يعتمد عليه زكي نجيب محمود ويستعين

بتصميمه لوظائف اللغة ليقسم على أساسها مذاهب فلاسفة الأخلاق.

(٥١) زكي نجيب محمود : المصدر السابق، ص ١١٤.

يكون ثمة سبيل إلى الاتفاق، إلا أن يكره أحد المختلفين على قبول أمر لم يكن يرضاه، وليس الإكراه اتفاقاً بالمعنى الصحيح^(٥٢).

ويسبدو أن زكي نجيب لا يرفض القيم كلية ولا يستبعدّها نهائياً كما قد يفهم من حديثه، بل هو يعنى فقط بكيفية إدراكها، ومدى خضوعها للمعرفة العلمية لذا فهو يميز بين حديث الإنسان عن رغباته الخاصة ووصفه لميول الناس إن كانت الأولى فهي فارغة من المعنى، لأنه لا سبيل إلى تحقيقها وأن كانت الثانية فهي عبارة مقبولة عنده، إذ يمكن الرجوع إلى ملاحظة ميول الناس كي يتحقق من صدق القائل، إن هذه التفرقة ضرورية عند الرجل لتعلم متى يجوز الكلام عن القيم ومتى يجوز. وينتقد زكي نجيب آراء جود التي انتقد فيها المذاهب الوضعية المنطقية بقوله:

"إن أصحاب المذهب الوضعي المنطقي حين يجعلون الجمل الأخلاقية والجمالية بغير معنى سوى التعبير عن أهواء قائلها فهم يقصدون إلى الجمل الحمالية لا للشرطية فهم إذ ينكرون أن يكون هناك معنى لعبارة (س خير) يوافقون بالطبع على وجود معنى للكلمات الدالة على القيم إذا استعملت لتدل على أنها وسائل لنهايات"^(٥٣).

إن ما يخبرنا به داعية الوضعية المنطقية في مصر يحيلنا إلى موقف البراجماتية مشيراً إلى رأى س. بيرس ch. Pierce في "كيف نجعل أراءنا واضحة" فالجملة الأخلاقية أو الجمالية لمست بذات معنى، لأنها لا تشير إلى عمل يمكن أدائه للتحقق من صدق معناها، ولا تكون الجملة بذات معنى إلا إذا أمكن تحويلها إلى عمل؛ فكل جملة لا تدلّ بذاتها على ما يمكن عمله، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذي لا معنى لها سواه"^(٥٤).

(٥٢) المصدر السابق ص ١١٧ يعتمد زكي نجيب محمود على مستخدمين ربما أكثر من أير وكارناب وينقل عنه أمثله ويستشهد به الصفحات من ١١٤ إلى ص ١١٧ مما يجعله أقرب إلى النظرية الاتفالية من الوضعية المنطقية راجع بحث سبحان خليفات.

(٥٣) زكي نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ص ١٢١.

(٥٤) كان اهتمام زكي نجيب بالبراجماتية والكتابة فيها والترجمة لأعلامها ونقل أهم كتب فيلسوفها جون ديوى للعربية يمثل اهتمامه بالوضعية المنطقية، ومن هنا يستعين بأراء بيرس لتوضيحه موقفه من القيمة، راجع المصدر السابق، ص ١٢٢.

يسنكر زكي نجيب أن تكون القيم علمية أو موضوعاً للدراسة، لأنها مما لا يمكن التحقق منه، الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى، ولذلك فهي لا تصح أن تكون جزءاً من علم، لأن الشرط الأساسي الذي يجب أن يتوافر في أية قضية علمية، هو إمكانية التحقق من صحتها يقول: "العبارة الأخلاقية وكذلك العبارة الجمالية ليست بذات معنى، وإنما توهمنا أنها جملة مفيدة لأن تركيبها للنحوى يشبه تركيب الجمل المفيدة"^(٥٥).

ويتساءل زكي نجيب عما تدل عليه كلمة "خير" أو كلمة "جميل" أو غيرها من الكلمات للدالة على "قيم"؟ حين ترد في عبارات الحديث بين متكلم وآخر؟ إنها كما يخبرنا تدل على حالة نفسية عند المتكلم نفسه، إنها تدل على أن للمتكلم انفعالاً بالحب أو لكرهية نحو شيء بعينه؛ إذا نظر للرأى إلى شيء، فقال عنه "هذا خير" أو "هذا جميل" كان بقوله هذا مشيراً إلى حالته الداخلية لزاء هذا الشيء، دون أن يدل على شيء خارج نفسه.. إن المتكلم هنا يعبر عن ذات نفسه أو قل إنه "يفعل" انفعالاً معيناً، ويضع انفعاله هذا في كلمة بقولها مثل كلمة "خير" أو كلمة "جميل" وبالطبع لا سبيل إلى مناقشة المنفعل في انفعاله إن عبارات القيم لا تضاف شيئاً ولا تقرر شيئاً إنما هي تعبير عن انفعال المتكلم"^(٥٦). وهي تقال لعلها تثير في السامع انفعالاً شبيهاً به، إننا هنا بإزاء متابعة دقيقة لما يؤكد كل من أوجدن ogden وريتشاردس Richards في كتابهما "معنى للمعنى" أن استعمال كلمة خير إن هو إلا وسيلة للتعبير عن انفعال المتكلم.

ويرد على النقد الذي قدمه فريد روس للنظرية الانفعالية في كتابه "أسس الأخلاق" وبين تذبذبه بين القول بموضوعية القيم وذاتيتها في كتابه "الصواب والخير"^(٥٧).

(٥٥) يستند رفض زكي نجيب لإمكانية الدراسة العلمية للقيم، لأنها مما لا يخضع ولا يمكن التحقق منها. وقد أفاض عدد كبير من الباحثين في محض مبدأ التحقيق باعتباره وسيلة علمية دقيقة لدراسة القيم، وفي دراستنا عن القيم عند زكي نجيب محمود سوف نناقش بالتفصيل هذا المبدأ.

(٥٦) زكي نجيب، المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٥٧) المصدر السابق : ص ١٢٩.

وينتقل زكي نجيب من موقف للوضعية المنطقية الذي يرفض القيم باعتبارها عبارات ميتافيزيقية خالية من المعنى إلى تبنى للنظرية الانفعالية يقول: "والنظرية الانفعالية التي نقدمها لك الآن، وتدافع عنها نسوى بين الخير والجمال في آن كليهما معتمد على الذات المدركة لا على صفة في الشيء المدرك"^(٥٨). هو يريد أن يطمئن الناس على قيمهم التي يعتزون بها "قلنا نلغيها، وإنما نضعها موضعها للصحيح، وهو أنها تقديرات ذاتية لا وجود لها في عالم الطبيعة، ولا تتقاض بين أن يكون للتقدير ذاتياً وأن نعز ونزود عنه"^(٥٩).

ويحلل نقد الأستاذ بتون Paton للنظرية الانفعالية في القيم Motvie Theoary ذلك لأن بتون يهاجم للنظرية الانفعالية بطريقة خطابية لا بطريقة منطقية، وثانياً لأنه دافع في نهاية حديثه عن هذه النظرية التي جعلها موضع هجومه موضحاً أن للمبادئ الأخلاقية العليا تختلف في تطبيقها باختلاف الظروف للقائمة، وهو نفس موقف زكي نجيب محمود، والنظرية التي يدافع عنها، هي أن الحكم الأخلاقي تعبير عن انفعال المتكلم إزاء شيء ما، محاولاً أن يحدث لفعلاً شبيهاً عند السامع. وإن فلا صدق قيمة ولا كذب، لأن الانفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كذب، ويستشهد بأقوال أير في كتابه في "اللغة، الصدق والمنطق"، "الحكم الأخلاقي لا إثبات له ولا نفي، حكمه في ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأمر وما إلى ذلك من الأشياء التي تعبر عن حالة شخصية ولا تصور أمراً خارجياً"^(٦٠).

ويؤكد زكي نجيب موقفه ويلخصه في: "لن للعالم لا خير فيه ولا جمال، بمعنى أنه ليس بين أشيائه شيء اسمه خير وشيء آخر اسمه جمال،... فالشيء نفسه يكون خيراً أو شراً، جميلاً أو قبيحاً حسب ما تراه أنت فيه؛ والمحيط الاجتماعي والمصلحة الذاتية هما اللذان يحددان لك ما تراه في الشيء من خير أو جمال أو غير ذلك.

(٥٨) المصدر السابق: ص ١٣٠.

(٥٩) المصدر السابق: ص ١٣٢.

(٦٠) المصدر السابق: ص ١٣٥.

وهذا ما نجده مرة ثانية في كتابه "نحو فلسفة علمية" الذي يعود فيه ليؤكد نسبية الأخلاق في الفصل الثاني عشر "من المطلق إلى النسبي" فقد كشف للتحليل المنطقي للأحكام الدالة على القيم أنها ليست من المعرفة إطلاقاً، فضلاً عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين" مؤكداً أن المماثلة بين الأخلاق والعلوم سينتهي بها الأمر إلى وبال على الأخلاق نفسها^(٦١) يقول: ليست الأخلاق ومبادئها من قبيل المعرفة العلمية بنوعها الرياضي والطبيعي.. وإن أصر الفلاسفة على أن يماثلوا بين الأخلاق وبين العلم، كانت النتيجة الحتمية لذلك زوال الأخلاق نفسها، لأننا عندئذ سنكتفي فيها بالعبارات الوصفية ونخرج منها جانب الأمر، أي أننا نكتفي بأن نصف الطرائق التي يملك بها هذا المجتمع أو ذاك في ظروف حياتهم المختلفة دون أن نصف هذه للطريق بقيمة معينة؛ مع أن صميم الأخلاق هو أن تكون معيارية، أي أن تضع للناس ما "ينبغي" أن يكون لا أن نكتفي بمجرد وصف ما هو كائن - لكنها إن رسمت لنا ما "ينبغي أن يكون فقد خرجت من نطاق العلم الموضوعي ودخلت في نطاق آخر من الكلام، وهو الكلام الذي يعبر به الإنسان عن رغباته وآماله، وفي ذلك قد يختلف الناس دون أن يكون في اختلافهم تناقض يباه العقل ومنطقه^(٦٢).

ويستخلص مراد وهبه من تحليل زكي نجيب اللغوي نتيجتان تخصنا منهما الثنائية التي ترى أن القيم تعبير ذاتي صرف لا شأن له بالعالم الخارجي" ومغزى ذلك أنه إذا اختلف لثنان في حكم تقويمى "فلا سبيل إلى الرجوع إلى مقياس خارجي لفصل به، أيهما مصيب وأيها مخطئ" ويرجع دافع زكي نجيب إلى تبني هذا الموقف دافع اجتماعي، لأنه يقرر أن الأخلاق مرتبطة بالطرائق التي يملك بها هذا المجتمع أو ذاك في الحياة ولما كانت الأخلاق تقع خارج نطاق العلم فلا ينطبق

(٦١) يتفق هذا الموقف تماماً مع موقف ريشنباخ في نشأة الفلسفة العلمية، الذي يقول إن الأخلاق لو كانت ضرباً من المعرفة لما كانت على نحو ما أولدها للفلاسفة الأخلاقيون أن تكون، أي لما كانت تقدم توجيهات أخلاقية.. ويضيف إن التحليل للحديث للمعرفة يجعل الأخلاق المعرفية مستحيلة، فالمعرفة لا تشمل على أية أجزاء معيارية، وبالتالي لا تستطيع تفسير الأخلاق" ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، للمؤسسة العربية للترجمات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٤٢.

(٦٢) زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ٣٦٢.

عليها مبدأ عدم التناقض، ومن ثم تصبح جميع الأخلاقيات مشروعاً، ولهذا ليس ثمة داع إلى تغييرها، والنتيجة المحتملة بعد ذلك أنه ليس ثمة مبرر للتزلم للفرد بقضية اجتماعية^(٦٢).

إن زكي نجيب محمود الذي يتخذ موقفاً نسبياً "ذاتياً" من القيم متبنياً موقف كل من الوضعية المنطقية والنظرية الانفعالية يستشهد بعبارة سبينوزا القائلة أن الناس يظنون أنهم يرغبون في الأشياء لأنها خيرة، بينما تكون الأشياء خيرة لأن الناس يرغبون فيها"، وهي نفس العبارة التي يشهد بها الفيلسوف الأمريكي الواقعي الجديد رالف بارتون بيرى، وإذا كان مفكرنا العربى يوظف هذه العبارة لتأكيد موقفه الذاتى معارضاً موقف مور Moore للحدسى فإن بيرى يؤسس على عبارة سبينوزا نظرية عامة فى القيم تؤكد إمكانية الدراسة العلمية للقيم مع قبول ذلك التحدى الذى يطالبنا بالمجازفة التى تبدو فى ظاهرة تناقض بين قبول القيم اليومية الذاتية للنسبية والتدرج منها للوصول إلى المعنى العام للقيمة الذى لا يختلف باختلاف للشخص المقيم ولا الشئ موضوع التقييم من خلال مفهومه عن الاهتمام بصرف النظر عن نوعية هذا الاهتمام.

خامساً : نازلى إسماعيل والقيم فى الروحانية المعاصرة :

ونجد لدى الدكتورة نازلى إسماعيل تحديداً لمعنى القيم وطبيعتها يتفق معه الاتجاه المعاصر فى دراسة القيم باعتبارها علماً للقيم أو "النظرية العامة فى القيمة". وهو الاتجاه الذى بدأ فى نهاية القرن التاسع عشر وازدهر فى القرن العشرين. ويرجع اهتمامها بدراسة القيم منذ فترة دراستها للدكتوراه فى باريس، حيث تتسلمت على أهم أعلام التيار الروحاني فى فلسفة القيم المعاصرة: "رينيه لومين" Le sonne الذى بحث تحت إشرافه أطروحة بعنوان "الفعل فى فلسفة لويس لافيل" عام ١٩٥٦. وقد ظل هذا الاهتمام بارزاً فى أعمالها، وترجماتها سواء فى كتاباتها فى الفلسفة المعاصرة، أم ترجمتها لكناط والكناطية، وهوسرل والفينومينولوجيا، وقد تبلور ذلك فى عدة دراسات قدمتها فى مجال القيم الدراسة

(٦٢) د. مراد وهبه : مقالات فلسفية وسياسية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص ١٢.

الأولى بعنوان "الإنسان والقيم" ١٩٨٠. الذي عدل وطور في كتابها فلسفة القيم ١٩٨٣ ثم ظهر بشكل مختلف موسع معمق في دراستها عام ١٩٩١ نظريات في فلسفة القيم.

إن هذا الاهتمام الذي استمر لأكثر من ربع قرن منذ إنجاز رسالتها للدكتوراه بالفرنسية عن لافيل ١٩٥٦. وحتى ظهور كتابها نظريات في فلسفة القيم^(٦٤) يؤكد توجه الدكتوراة نازلي إلى دراسة الأكسيولوجيا، ويحدد طبيعة فهمها لفلسفة القيم باعتبارها تتجاوز وتتمايز عن الدراسة التقليدية للأخلاق، كما يظهر لنا استمائها بتبنيها للتيار المثالي الروحاني الذي ساد للفلسفة الفرنسية المعاصرة. وهو التيار الذي نبصره حاضراً حضوراً مباشراً في أعمالها ذات التوجه الفرنسي، والذي يميزها عن بقية الباحثين الذين اهتموا بهذا المجال من ذوى الثقافة الإنجليزية.

وهي تتناول في عملها الأخير أهم النظريات المعاصرة في فلسفة القيم لدى أبرز الاتجاهات التي تشغل عالم الفلسفة اليوم مثل : فلسفة الحياة (نييتشه)، والنظرية البراجماتية، والفلسفة الروحانية للمعاصرة (لافيل) و (جوبلو) أو الفينومينولوجيا (ماكس شيلر) كما تعرض لنظريات القيمة في المجالات : الاقتصادية، الأخلاقية، الروحية (الدينية) والجمالية.

وتبين الهدف من عملها في المقدمة التي تسعى إلى بيان معنى ومجالات القيمة، وتميز القيمة بمعناها في الاقتصاد عن القيمة الإنسانية، التي تمثل المثل الأعلى الذي لا يتحقق إلا بالقدرة على العمل، والعطاء، ونقاء للنفس، والإرادة الحرة (المعنى المثالي للقيمة) الذي يقف على النقيض من المعنى الاقتصادي^(٦٥)

(٦٤) للدكتوراة نازلي إسماعيل اهتمام عميق بدراسة القيم في الفلسفة المعاصرة كما يتضح من مؤلفاتها: Acte danse la philosophie de louis lavelle 1956 L' الدكتوراه للدولة من السربون

1956 La dialectique بالإضافة إلى ترجمتها كتاب كقط "مقدمة لكل مونتافيزيقا مقبلة" ١٩٦٨، وكتاب هوسرل "أملاات ديكراتية" ١٩٧٠، وكتبتها في القيم: "الإنسان والقيم" ١٩٨٠، فلسفة القيم ١٩٨٣، "نظريات في فلسفة القيم" ١٩٩١.

(٦٥) د. نازلي إسماعيل : نظريات في فلسفة القيم، القاهرة، ١٩٩١، ص ٤

وتحدد المجالات المتعددة التي تشكل النظرية العامة في القيمة وهي: الاقتصاد السياسي، والأخلاق والفن، والدين والقيم الأخلاقية، والاقتصادية، والفنية، والدينية لها تشكل عالماً خاصاً للقيم حيث يتكامل بعضها على بعض اعتماداً على (لافايل) في كتابه "مبحث القيم" (١٦).

وهذا يقتضى منها تناول النظريات المختلفة للقيم عند أبرز أعلام فلسفة القيمة خاصة نظرية نيتشه، والنظرية البرجماتية باعتبارها مقدمات لفلسفة القيم المعاصرة خاصة لدى كل من لوسين ولافايل، "إن فلسفة نيتشه دعت إلى تحطيم وهدم القيم القديمة" ونادت البرجماتية بضرورة تقدير النجاح العملى فى الحياة، هذا فى الوقت الذى بدأت فيه نيران الحرب العالمية الأولى تشتعل وتتفجر أزمة للضمير الغربى، هنا ظهرت فلسفة القيم لتحاول أن تجيب عن أهم سؤال لحد يتردد بين هذه الشعوب وهو، ما قيمة الحياة الإنسانية؟ وما معنى الحياة؟ وما هى غنية الوجود الإنسانى؟ (١٧).

وننتقلنا إلى قلب نظرية القيم المعاصرة حين نتناول تحت عنوان "عالم القيم واحد"، حيث نعرض نظرية لويس لافايل اعتماداً على تحليل كتابه "مبحث القيم". وتؤكد على ضرورة عدم فصل القيم الاقتصادية عن القيم الروحية، لأنها وسيلة لتحقيق الغاية الأخلاقية والروحية، وتميز بين نظريتين مختلفتين عن طبيعة القيم. النظرية الأولى تفترض أن للقيم الاقتصادية نوعية خاصة، وطبيعة خاصة تجعلها تختلف عن سائر القيم الأخرى. والنظرية الثانية وهى نظرية لا فيل التى تؤكد على أن القيم كلها يجب أن تكون من نوعية واحدة، وأن القيم الاقتصادية لها طبيعة القيم الإنسانية الأخرى، ولا تختلف عنها إلا من حيث إنها وسائل لتحقيق القيم الأخلاقية والروحية (١٨).

(٦٦) يظهر توجه الدكتور نازلى إلى دراسة القيم من خلال فهمها لما يسمى النظرية العامة للقيمة، أو القيمة المتكاملة التى توجد بين المجالات المختلفة للقيم فى إطار واحد كما نجد لدى فلاسفة القيمة المعاصرة.

(٦٧) د. نازلى إسماعيل : المصدر السابق ص ٥٩.

(٦٨) المرجع نفسه، ص ٦٤.

وتقدم لنا نظرية واحد من أهم فلاسفة القيمة الفرنسية وهو جوبلو^(٦٩) الذي يفرق بين أحكام الوجود وأحكام القيمة في كتابه "منطق أحكام القيمة" والذي يصف فيه أحكام القيمة على النحو التالي:

أحكام تتعلق بالغايات والأهداف، أحكام تتعلق بالوسائل التي تحقق هذه الغايات، وموضوع علم القيم أو الأكسيولوجيا هو التمييز بين الغايات النهائية أو القيم في ذاتها، والغايات الثانوية التي تستمد قيمتها من الغايات الأولى.

ومن هنا تعرض لنا أولاً للخبر والكمال (القيمة في ذاتها) من خلال دراسة تحليلية لهذين للتصورين عند جوبلو، ثم مراتب الوجود ودرجات الكمال، ثم الوسائل والغايات حتى يمكن أن نصدر أحكاماً على القيمة.

ومن لا قبل وجوبلو إلى ماكس شيلر^(٧٠). الذي يعد أهم من درس للقيم دراسة فينومينولوجية، وبعد أن تتناول مؤلفاته في مراحل تفلسفه المختلفة، تحلل فلسفته من منظور الحب، والمشاركة الوجدانية، ثم تحلل لنا القيم العاطفية. اعتماداً على لا فيل الذي يرى أننا يجب أن نبحث في العاطفة عن أصل الوعي الإنساني، فالعاطفة مرآة للقيمة لأنها تعكس في ذاتنا جميع الفروق الممكنة بين القيم، فمن الواضح أن ارتباط القيم بالانفعال معناه أن الأنا لا تسعى إلى تحقيق القيم المجردة، ولا معنى للقيمة دون مشاركة الإنسان وانفعاله تجاهها، فالفيلسوف الفرنسي لا فيل يعطى للانفعال قيمة إيجابية.

تختلف إذن دراسات الدكتور نازلي إسماعيل من جهة عن اتجاه الدكتور توفيق الطويل المثالي المعتدل الذي يجعل من القيم امتداداً لدراسة الأخلاق، فالدراسة الوحيدة التي خصصها للقيم دارت حول "القيم العليا في فلسفة الأخلاق" والذي اعتمد فيها على التقليد الأرسطي الكانطي^(٧١). كما تختلف عن اتجاه

(٦٩) راجع د. نازلي إسماعيل ص ٧٧-١٠١.

(٧٠) د. نازلي إسماعيل : الفلسفة المعاصرة، دار البيان للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٨٩-١٣ ونظر أيضاً الدكتور زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ص ٣٩٢-٤١٦.

(٧١) يقدم لنا أستاذنا الدكتور توفيق الطويل لجهده في مجال الأخلاق باسم "المثالية المعدلة" متابعاً فيها الأخلاق المثالية عند كانط وإن كان الأساس الذي له السيادة هو أخلاق الاعتدال

الوضعية المنطقية لدى زكي نجيب محمود الذي درس إبستمولوجيا القيم أو ما يعرف بالميتافيزيقا في "موقف من الميتافيزيقا" .. وغيرهما بينما كان جهد نازلي إسماعيل متجهاً إلى دراسة القيمة في ذاتها؛ طبيعتها، ومجالها، وتعريفها، والعلاقة بين القيم المختلفة، ثم النظريات المعاصرة في القيم مما يجعلنا نرى في عملها جهد علمي أكاديمي يسعى لتدشين دراسة القيم بشكل مستقل عن علم الأخلاق.

سادساً : قصوة وقيم الفاعلية الإنسانية :

ويسير في هذا الاتجاه الدكتور صلاح قصوة في دراسته "نظرية القيم في الفكر المعاصر" الذي يهدى عمله " إلى أستاذي الجليل للدكتور توفيق الطويل أول من شق الطريق في اللغة العربية أمام السالكين في درب "نظرية القيمة"^(٧١).

وهو ينطلق من الجهود العربية السابقة عليه، يشير إليها ففي إشارته لنشأة البحث في القيم والاجتهادات المختلفة المؤيدة لقيام فلسفة القيم أو المعارضة لها يتناول آراء د. زكي نجيب محمود تحت عنوان القيمة بين الإقرار والإنكار، وفي إطار تقديمه لتصنيفات مذاهب القيمة يحلل آراء عبدالرحمن بدوي في إطار المذاهب الوجودية، وتوفيق الطويل في إطار المذاهب المثالية. ويضيف إلى ذلك تصور يتعلق بالنظر إلى القيم المختلفة الفنية والأخلاقية والدينية والعملية انطلاقاً من الفاعلية الإنسانية.

والعمل الذي يقدمه^(٧٢) لا يقتنع بعرض مختلف وجهات النظر إلا ريثما يكشف عن الطابع الإشكالي للقيمة، لكي يمضي بعدئذ إلى اقتراح وضع جديد لمشكلة القيمة، من منظور إنساني شامل، يستوعب كافة الجوانب، ويرتفع بها،

عند أرسطو كما لاحظ بحق الدكتور فيصل بدير عون في دراسته أخلاق البصيرة العقلية عند توفيق الطويل، ونحن نتفق معه في ذلك.

(٧٢) د. صلاح قصوة : نظريات القيم في الفكر المعاصر ، دار للتوزيع، بيروت ط ١٩٨٤، الإهداء.

(٧٣) يقدم لنا نديم علاء الدين عرضاً وافياً لنظرية القيم في الفكر المعاصر وهو تحليلاً لكتاب صلاح قصوة وعرضاً لمحتوياته في شكل دراسة عامة عن القيم مجلة "الباحث" اللبنانية، ص ١٢٠-١٣١.

ويستجاوزها إلى تصور مركب، ولا يجعل هذا التصور من القيمة مجرد جانب من جوانب النشاط الإنساني، أو خصيصة من خصائص أخرى، بل يجعل منها طابع وجود الإنسان، ويسعى للعمل في نهاية الأمر أن يؤكد هذا التصور عندما يطبقه على الدين والفن والفلسفة والعلم^(٧٤).

ويعرض للتطور الحديث لتصور القيمة الذي انطلق من كانط، ويتابع جهود الكانطية الجديدة في هذا المجال في تناوله لميلاد نظرية القيمة، ومثل توفيق الطويل يناقش موقف للوضعية المنطقية في الفصل الذي عقده "القيمة بين الإنكار والإقرار".

ويعالج مكافئة القيمة من المذهب الفلسفي، حتى يتسنى له تقديم مناقشة فلسفية عميقة لمسائل القيمة ومباحثها و"القيم طابعها الإشكالي البارز" فهي ذات دلالات مختلفة تتعدد بقدر ما تتعدد المجالات التي تطلق عليها، فعلى الرغم من أنها نظرية حديثة في الفلسفة، إلا أنها مفهوم له ماصدقاته الهائلة وعلى ذلك يناقش مسائل تتصل اتصالاً عميقاً بالقيمة مثل: للقيمة "النيبغية" أو الإلزام، للقيمة والتقييم، والقيمة وأحكام القيمة، طبيعة القيمة، أنماط القيمة حتى يتسنى له في الفصل الثاني مناقشة مواقف القيمة.

وبعد تمهيد في تصنيف مواقف القيمة يعرض لهذه المواقف: الطبيعية، والمثالية، والبرجماتية، والوجودية وعلى العكس من أسناده يختلف مع جود، وماكنزى وبربيه في نظرتهم لتصنيف القيمة التي يرجعونها إلى اتجاهين فقط أو ثلاثة: مثالي وتجريبي^(٧٥) مقابل من يرجعون تصنيف القيم إلى عدد كبير من الاتجاهات. وهناك فريق ثالث يتوسط هؤلاء مثل فرانكنا Frankena الذي يقسم مواقف القيمة إلى النظريات الانفعالية الحديثة، ونظريات الحسنيين، واللاطبيين، ونظريات الأخلاق الميتافيزيقية والطبيعية. ويبداء قصوة إلى مسلمة الافتراض بأن كل من يتحدث عن القيمة إنما يتحدث عن الإنسان بماله من فاعلية تسعى إلى غاية

(٧٤) للمرجع السابق ص ٨.

(٧٥) راجع صفحات ٥٥، ٥٦، ٥٧، من المرجع السابق، وقارن ذلك بموقف الطويل الذي يشابع هؤلاء في كثير من آرائهم في فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها.

مهما يكن من أمر تلك للفاعلية أو تلك للغاية. فهو لا يقر روييه على فصله بين نظريات طبيعية ونظريات فاعل طبيعي لأنهما معا يفترضان وجود إنسان فاعل، فيطلق عليها معا "المواقف الطبيعية" باعتبارهما وسائر المواقف تفترض قيام فاعل إنسانى يلتزم بالقيم. على أنه تنطوى تحت المواقف الطبيعية: للنظريات البيولوجية، والنفسية، والاجتماعية، والاقتصادية^(٧٦) أما للنظريات الواقعية للقاتلة بالوجود المعنى لقيم فيضعها تحت عنوان "المواقف المثالية، ويندرج تحتها المثالية الموضوعية، والمثالية الذاتية، والاتجاهات الفينومينولوجية، ويضم إليها نظريات للقيمة بوصفها مشاركة فاعل عند لافيل ولومن، ويقرر للبرجماتية فئة خاصة تنطوى تحتها النزعة الإنسانية عند الفيلسوف الإنجليزي شيلر، ووسيلية جون ديوى. أما الوجودية فيعرض فيها لكل من نيتشه وسارتر.

ويلتزم ذلك للتصنيف الرباعى المفترض لنظريات القيمة للطبيعية، والمثالية، والبرجماتية، والوجودية بعرض المواقف الصريحة من القيمة بوصفها مبحثا حديثا من مباحث الفلسفة.

ويجتهد فى تقديم وجهة نظر يعرضها فى الفصل الثالث على أنها تمهيد أو اقتراح، أو بدلية تحت اسم "نحو" نظرة شاملة للقيمة، فهو يتقدم إلينا بدعوة للحوار حول قضية ليس فى وسعنا أن نفلت من مواجهتها سواء فى الفكر أم الملوك^(٧٧) فبعد نقد المواقف السابقة بالكثف عن جوانب القصور فيها والتي تتجلى لدى المواقف الطبيعية فى ردها للقيمة إلى نشاط طبيعى يخضع لحتمية صارمة تختلف نوعيتها باختلاف المواقف البيولوجية، والنفسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والتي تتبدى لدى المواقف المثالية فى رد القيمة إلى وجود موضوعى مستقل عن الإنسان، والتي تبرز لدى البرجماتية فى رد القيمة إلى مجرد وسيلة، والتي تظهر لدى المواقف الوجودية فى رد القيمة إلى الحرية الذاتية المطلقة والتي تخلفها خلفا متجددا كل لحظة.

(٧٦) راجع تتاوله لهذه المواقف صفحات ٦٥-١٠٣.

(٧٧) قصوة : المرجع السابق ، ص ٨.

ويوجه نقده للماركسية أحد للمواقف الطبيعية حيث يرى أن الماركسية ترتد إلى ضرب من النزعة المثالية، وذلك عندما تضي على الطبقة العاملة كل صفات الكمال، وذلك لأن الطبقة العاملة هي التي تحمل تبعاً نقل المجتمع إلى المرحلة التالية، هي التي تحقق المثالية. فهذا حلم لا يختلف عن أحلام أصحاب اليوتوبيات القديمة إلا من حيث المادة التي تبنى منهنم الفاضلة.

وليس في وسع المواقف المثالية كما يرى أن تفسر للتغير الذي يلحق بالقيم الإنسانية، فهي تقف بالإنسان والعالم عند حدود لا يقدر واحدا منهما على اجتيازها فالقيم هي بعينها منذ وجد الإنسان، وموقفه منها هو بعينه منذ لقيتها، وحسب الإنسان أن يعرفها لكي يلتزم بها. وهذا الموقف المثالي من القيم موقف يغلق دون الإنسان آفاقاً في قدرته أن يرتادها ما دام يجد نفسه رهين عالم تكتنفه الماهيات الثابتة، وزعها بالعدل والقسطاس غاية إلهية أو عقل كلي أو روح مطلقة، وهكذا لا يستطيع الإنسان شيئاً سوى ما تعلمه عليه ماهيته، وما تجذبه ماهيات الأشياء. كما أن الإنسان لديها عقل رشيد، والأشياء معقولة مصفوفة تحمل قيمها كما تحمل عناوينها، وهذا من وجهة نظر قصوة يقلل من شأن فاعلية الإنسان في اكتشافه للقيم والالتزام بها، وتغييرها والتمرد عليها، بل وخلقها أحياناً، لأن الإنسان لاكتشافه للقيم والالتزام بها، وتغييرها والتمرد عليها، بل وخلقها أحياناً، لأن الإنسان لم يمتلك فاعليته دفعة واحدة بل يضيف إليها دوماً، وكذلك قيمه بينما تضع المثالية القيم خارج الزمان، فهي لم تتغير، ليس لها ماض ولا مستقبل^(٧٨) وهو نقد في الحقيقة يوجه إلى أسداننا الذي يتمسك بالمثالية المعدلة ويتبنى موقف أصحاب النظرية الموضوعية في القيمة، بل وليس في مقدور البراجماتية أن تقدم لنا فهمها يستوعب القيم جميعاً، لأنها هي نفسها قد اجتازت منذ البداية بجانب من القيمة وأقامت فلسفتها بأسرها على موقف خاص هو إيثار العمل على النظر، أي أنها بدأت بموقف مسبق من القيم أرسلت القول فيه بغير استقراء، ولم تبدأ بتحليل للفاعلية الإنسانية. وهو يشير إلى قصور منهجهم في تحليل القيمة لأنهم يحللون

القيم جميعاً وهم قابعون داخل قيمة بعينها، ومن ثم فلا يمكن أن نأمن لتحليلهم لسانن للقيم، وقد كان من الأسلم منهجياً أن يبدأ المذهب شاملاً بنظرته كافة صور القيم ليقف ليناره في نهاية الأمر على قيمة دون أخرى وليس العكس^(٧٩).

ينتقد قنصوة الاتجاهات السابقة، ويقدم لنا نظريته الخاصة التي أطلق عليها للفاعلية الإنسانية بحيث نستطيع أن نقول إن جهده يمكن أن يعلم امتداداً حقيقياً لجهده الدكتور الطويل ينطلق منه ويتميز عنه، لا يكتفى بالتأريخ، بل يسعى ليقدم لنا محاولة فلسفية، يطور دراسة القيم العليا في الأخلاق إلى نظرية القيم في الفكر المعاصر.

سابعاً : عادل العوا والقيم الوجدانية الشخصية :

نشير في هذه الفقرة والفقرات التالية إلى موقف بعض الأساتذة العرب الباحثين في مجال القيم مثل عادل العوا، في سوريا، والربيع ميمون في الجزائر، وعلى زيعور في لبنان، يهتم الأول بما يطلق عليه الاتجاه الوجداني، وقد سبق لنا تناول وجهة نظره في دراستنا "الأخلاق في الفكر العربي المعاصر"^(٨٠) تحت عنوان الاتجاهات الأخلاقية الوجدانية، وهو من أهم الأساتذة العرب دراسة، وبحثاً، وترجمة وتالياً في مجال القيم مثل : "الأخلاق" ١٩٧٥، "أسس الأخلاق الاقتصادية" ١٩٨١، "دراسات أخلاقية" ١٩٨٢، "العمدة في فلسفة القيم" ١٩٨٦ "بحوث أخلاقية" ١٩٨٨، "الفلسفة الأخلاقية" وكلاهما عام ١٩٨٨، "الأخلاق والحضارة"، "أخلاق اللهكم" ١٩٨٩، "مذاهب السعادة" ١٩٩١، وترجم عدة كتب مثل : "علم القيم" لريمون رويه ١٩٦٩، "السعادة والحضارة" ١٩٧٣، "القيمة والحضارة" ١٩٧٥، "الأخلاق والحياة الاقتصادية" ١٩٨٠، "القيمة" ١٩٨٣، "الانتحار والأخلاق" ١٩٨٧، "الأخلاق والسياسة" ١٩٨٨ بالإضافة إلى عدة دراسات في نفس المجال كتبها في الموسوعة للفلسفة العربية، وإذا كان الغالب على الدكتور العوا دراسة الأخلاق كما يتضح من عناوين أبحاثه إلا أننا نراه يترجم عدداً كبيراً من الدراسات حول القيمة،

(٧٩) المرجع السابق ص ١٩٤.

(٨٠) د. أحمد عبدالحليم عطية: الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩ ص ٨١-٨٥.

ويعتبر كتابه العمدة في فلسفة القيم للكتاب الأساسي الذي نعتمد عليه في بيان موقفه من القيم.

فبعد التمهيد الذي يتناول فيه: القيمة في واقع الممارسة، والقيمة في التعبير، (يقصد التعبير في اللغة العربية) والقيمة في التأمل، حيث يعرض لاشتقاقات اللفظ في القرآن، وفي لسان العرب، وكليات أبي البقاء، وأهمية مشكلة القيمة اعتماداً على لويس لافيل^(٨١) يعرض في الفصل الأول لنشأة فلسفة القيم في العصر القديم، والوسيط والحديث، وهو في هذا أيضاً يعتمد على لافيل^(٨٢).

ويخصص الفصل الثاني لممثلي فلسفة القيم: شوبنهاور ونيشه، وبرنتانو، ومينونيج، وفون ارنفلس، وهوسرل، وماكس شيلر، وهارتمان، وبيرس، ووليم جيمس وديوى وبيري، وسانتينانا، وكونت، ودوركايم، وبوجل، ولالاند، ودوبرل، ومارتر، ولافيل، ولوسين، وبولان، وهو من أطول فصول الكتاب يعرض فيه لأعلام المدرسة الألمانية والاتجاه البراجماتي، وعلماء الاجتماع، وفلاسفة القيمة المعاصرين وهو يعتمد على أصحاب الاتجاه الروحاني لافيل، ولوسين مثله في ذلك مثل وإن كان يعتمد في عمله هذا على بحثه للقيمة الأخلاقية وترجمته لكتاب فلسفة القيم لريمون رويه ويثير في الفصل الثالث إشكال التسمية "علم قيم" أو "فلسفة القيم" حيث يعرض لدلالات القيمة، وأحكام القيمة والواجب القيمي، اعتماداً على لافيل مؤكداً على أن فلسفة القيم المعاصرة هي انطولوجيا جديدة وميتافيزيقا معاصرة^(٨٣).

ويخصص الفصل الرابع للنشاط القيمي عارضاً للفاعلية القيمية، والخامس لخصائص القيمة فيعرض لمشكلات القيمة، القيمة والوجود، القيمة والتعالى، القيمة والمطلق، القيمة والسوى، القيمة والتركيب، القيمة والتكامل، قضية القيمة، أما الفصل السادس "القيمة والقيم" فيعرض لتجربة القيمة وتصنيف القيمة، ويعرض

(٨١) د. عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس، دمشق ١٩٨٩ ص ٤٢-٤٣-٤٤.

(٨٢) المصدر السابق ص ٦٣، ٦٤، ٧٤، ١١١، ١١٤، ١١٦، ١٢٩، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٥، ١٥٢،

١٦٣، ١٦٤، ١٧٠، ٢٣١، ٢٤٦.

(٨٣) المرجع السابق ص ٣٤٠-٣٠٧.

للقيم الاجتماعية، والاقتصادية، الأخلاقية في الفصل السابع تحت عنوان قيم أساسية، ثم يتناول في الفصل الثامن مبحث القيم عبر النهج الديني لدى: الغزالي والماوردي، والنهج الفلسفي خاصة في النظرية النقدية، ونظرية الإرادة والفلسفة الوجودية، ثم النهج العلمي في النظرية الاجتماعية والنظرية الإستمولوجية، ويختتم عمله بالبحث في الوعي القيمي، وباستعراض العمل يتضح حجم تأثير لافيل سواء فيما خصصه له من فقرات مثل حديثه عنه ضمن ممثلوا القيم (الفصل الثاني) أم تصنيف القيم (الفصل السادس) أو على امتداد صفحات العمل.

ويتضح تأثير العوا أيضاً في توجيه طلابه لدراسة فلسفة القيم كما يتضح لدى الباحث الجزائري ليدكتور الربيع ميمون في كتابه "نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية" حيث يرى أن فلسفة القيم هي فلسفة العصر فهي لم تظهر كفلسفة مستقلة لها منهج، ومشاكل وفلاسفة إلا في بداية هذا القرن أو قبله بقليل.. إنها فلسفة مستقلة عن كل فلسفة غيرها، وهي فلسفة شاملة تهتم الإنسان أيا كان وإينما كان فهي تهتم بالقضايا الأساسية التي ما زال يطرحها على نفسه ويحاول الإجابة عنها^(٨٤).

ويعرض لموضوع القيم بين النسبية والإطلاقية في أربعة أبواب، يخصص الأول منها "لتعريف بالقيمة" وبيان صلتها بالوجود، وبيان أنواعها الأساسية: الحق والخير، الجمال، والحب، حيث أوضح أن القيمة أيا كانت الزلوية التي تنظر إليها من خلالها هي وجوب يسبق الوجود الواقعي ليخرجه إلى الفعل، ويتناول في الباب الثاني نشأة نظرية القيمة موضعاً الظروف التي ظهرت فيها فلسفة القيم في بداية هذا القرن، موضعاً دور العلم في ذلك؛ ففي الفقرة التي خصصها للبرجوسونية والعلم تناول فلسفة كل من كانط ونيتشه حيث كانت فلسفة كل منهما تمهيداً لظهور فلسفة القيم بمعناها المحدد في عصرنا.

وخصص الباب الثالث بفصوله المختلفة للقيم بين النسبية والمطلقية موضعاً معاني نسبية القيمة ومطلقيتها، صفات القيمة، العلاقة بين القيمة والحرية - عارضاً

(٨٤) د. الربيع ميمون : نظرية القيمة في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الدار الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠، ص ١٦.

للسوفسطائية كنموذج لفلسفات النسبية والأفلاطونية كنموذج للفلسفات المطلقة^(٨٥) والفصل الثاني نظريات نسبية القيم خاصة لدى فرويد، وسارتر، وماركس، ودوركايم، ونظريات مطلقة القيم في الفصل الثالث خاصة: ماكس شيلر، وهارتمان، رينيه لوسين ولويس لافيل، حتى نقلنا إلى الباب الرابع حيث يعرض لطريقة دراسة فلسفة القيم رافضاً القول بنسبيتها ومطلقيتها منادياً بمطلقيتها النسبية، وذلك في أقسام خمسة تناول فيها: وجود الإنسان، الإنسان والقيمة، نقد النظريات النسبية، والمطلقة، القيم مطلقة نسبية، ثم موضحاً مكانة فلسفة القيم، ويلاحظ ليس فقط اعتماد الباحث الجزائري على أعمال الأستاذ المصري بل أيضاً على مصادره الفرنسية لوسين لافيل. كما يلاحظ تكرار وتشابه نفس المحاور المثارة ونفس الموضوعات في دراسة الأستاذ المصري للدكتور صلاح رسلان تقريباً بنفس العناوين في كتابه "القيم الأخلاقية بين الذاتية والموضوعية للصادر عام ١٩٨٩. ثامناً : على زيعور : القيم والحكمة العملية للذات العربية :

ونأتى لأعمال الدكتور على زيعور الذي اهتم بالتحليل النفسي والأناسي للذات العربية في عدد من أعماله وهي تحتاج إلى دراسة خاصة موسعة والاتجاه العام لدى زيعور هو محاولة تطبيق قواعد "القيم" كما ظهرت لدى كل من: لوسين، بولان، لافيل من أقطاب المدرسة الفرنسية ذات الميول الكاثوليكية على الفكر الإسلامي، ويذكر لنا نديم علاء الدين تصور زيعور للقيم كما يظهر في محاضراته في القيم العامة بالجامعة اللبنانية في أربعة أقسام الأول : نشأة فلسفة القيم.

(أ) التفكير القيمي الضمني في العصر القديم والوسيط والحديث.

(ب) نشأة فلسفة القيم في العصر الحالي لدى نيتشه والبراجماتية.

(٨٥) انظر الربيع ميمون نظرية القيم في الفكر للمعاصر بين النسبية والمطلقة ١٩٨٠ ص ١٣٠-١٣٨، وقارن صلاح رسلان الذي تناول الموضوع تحت عنوان القيم الأخلاقية بين الذاتية والموضوعية خاصة الفلسفة السوفسطائية نموذجاً للفلسفات الذاتية ص ٤٤-٥٦ وأفلاطون نموذجاً لفلسفات الموضوع ٥٦-٦٨ وراجع أيضاً ما كتبه ميمون عند الكانطية وفلسفة نيتشه ص ٨٢-١٠١ ورسلان كانط نموذجاً لفلسفات الموضوعية، نيتشه نموذجاً لفلسفات الذاتية ص ٧٣-١٢٤ !!

ويتناول في القسم الثاني المذاهب الأساسية في فلسفة القيم سواء النظريات الطبيعية (لدى أصحاب مذهب اللذة والمنفعة والتحليل النفسي والمادية الجدلية) أم نظريات الفاعل الأخلاقي لدى شوبنهاور ونيتشة ودوركايم، ونظريات الفاعل الروحي (كانط وبرونشفيج ووبرال والوجودية) والنظريات الحديثة: الفينومينولوجية لدى شيلروهارتمان، ولوسين، ولافليل ويقدم في القسم الثالث: التحليل العلمي للقيم خاصة لدى لالو، وروبيه، وأهم مشكلات القيم هي موضوع القسم الرابع مثل: أحكام القيمة وأحكام الوجود، معايير الفعل، القيمة الأخلاقية، القيمة الجمالية، القيمة والحرية، القيم الاجتماعية والنظرة المستقبلية.^(٨٦)

وسوف نتوقف هنا عندما خصصه منها لدراسة "الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية" وهي دراسة بطبيعة الحال تتناول الفلسفة في ميدان للفعل والمعيار والعلائق الاجتماعية التي أصدرها عام ١٩٨٨.

يرى زيعور أن الحكمة العملية تشكل البعد الاجتماعي الأغنى في الذات العربية فقد عملت تلك الحكمة على تنظيم الاندماج الثقافي الاجتماعي وفق للمعايير المثالية، وإخضاع الفعل للخير والرغبة للقيمة، وهي تشمل وفق تصوره مدى شديد الاتساع: السلوك، للمؤسسات والنظم، علاقات الفرد والعائلة والحلقات الاجتماعية والدولة، إنه هنا مثل هيجل يتناول الأخلاق بمعناها الاجتماعي، أو الحياة الأخلاقية، وهو مجال يتسم بالمثالية والروحانية لذا فإن التعمير للوعي الأخلاقي أى الإغناء المستمر للمثل والقيم، هو للمميز لتلك الحكمة التي يطلق عليها حسب رؤيته "الأنأ الأعلى للجماعي" وهو مقام احتوى في بنيته الكبرى: المثل الجماعية والقيم والمعايير للفعل. وهو يؤكد على ارتباط هذا المجال بمشروعه في الدراسة النفسية الاجتماعية والتحليل النفسي الأناسي للذات العربية فيها تناول للينبغيات ولأنساق القيم وسلم المعايير وثنى مكونات الأنأ الأعلى، أى أن تحليل زيعور هنا لتجاء إلى الوعي وإلى العقل وإلى الأنأ الاجتماعي وفي إطار مشروعه يرى "إن

(٨٦) نديم علاء الدين: المصدر السابق ص ١٢١-١٢٢.

في نسق القيم أى في القيميات (ميدان أو مبحث القيم)، في شكله الأصلي الأولى في التجربة الثانية ثم في جدلية الراهن اليوم مع المستقبل، خلافاً يستدعى الدراسة وبفرض إعادة النظر والتدبر^(٨٧) إن الحكمة العملية أعطت وحدة وديمومة وانسجاماً للذات العربية، لقد لونت تلك الحكمة بطابعها طرائق النظر والمعيار والتدبير وقلات الفعل والعلائق والقيم، وهى عنده تمثل أحد الخصائص للركيزة في مقومات الشخصية العربية^(٨٨).

بحث زيعور في القيم هنا هو بحث فلسفي نفسي اجتماعي للذات العربية، أى القيم في الفلسفة الإسلامية؛ الذى يفضل تسميتها بالفلسفة العربية الإسلامية. إن تدبر هذه الفلسفة كما يخبرنا، هو قراءة نقدية استيعابية لما هو عملي فى تلك الفلسفة ذات التأثير العميق فى فكرنا عبر التاريخ، وتلك القراءة للتاريخية للجانب العملي هى تعقب للقطاع الاجتماعي والسياسي والأخلاقي الذى يرتبط بالركيزة النظرية ويقوم على توجيهات ميتافيزيقية لذا فإن الاهتمام بالإنسان بجنوره الاجتماعية هو الأساس فى عمله الحالي^(٨٩).

ينقسم عمل زيعور إلى ثلاثة أبواب تدور على التوالي حول : التجربة العربية للمنوالية فى صياغة الحكمة (الباب الأول) فى فصلين : الأول مرحلة التفكير والإعتناق، والثاني ميادين الحكمة العملية وقطاعات العقل العملي. ويعرض لنا فى الباب الثاني بفصوله الثلاثة قطاعات الحكمة العملية أو للعقل العملي موضعاً أن إصلاح النفس هدف الحكمة الأكبر منتقلاً إلى الحكمة فى الميدان العللى ثم علم النظم السياسية مستقلاً عن الدين والسياسة الشرعية، متابعاً تقسيم أرسطو للحكمة العملية فيعرض فى القسم الأول من الفصل الأول: سياسة النفس والأخلاق الشرعية وعلم الأخلاق المحض، ويقدم فى القسم الثاني الغزالي

(٨٧) د. على زيعور : الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية، دار الطليعة، بيروت،

١٩٨٨، ص ٩-١٠.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٨٩) الموضع السابق.

عينة ممثلة بارعة لذلك. ويتناول في الفصل الثاني بأقسامه الأربعة للحكمة في الميدان العائلي: السياسة الحكيمة للنفس، الحكمة في ميدان الكسب والإنفاق، السياسة الحكيمة للمرأة والنظرة المنظمة للعلاقات الزوجية، والينبغيات الحكيمة تجاه الرقيق.

ويعرض في الفصل الثالث (بقسيمه) علم النظم السياسية المستقل عن الدين والسياسة الشرعية في القسم الأول: علم السياسة المحض أو الفلسفي، والثاني قطاعته وممثلوه من الفلاسفة.

ينقلنا هذا الباب الثالث "العقل للعملي عند أهل البرهان" أطول أبواب الكتاب (حوالي ثلثيه) الذي يتناول فيه اثني عشر فصلاً جهود الفلاسفة العرب وإسهاماتهم في ميدان الحكمة العملية التي تنور على التوالي حول الموضوعات التالية:

الحكمة العملية أو الخير في الفعل عند الكندي، للحكمتان الخاصة والذاتية عند إخوان الصفا، والحكمة عند الفارابي، الحكمة العملية عند ابن سينا، للخير في العقل والعلائق والإنسان عند مسكويه، خطاب التوحيد في الحكمة، ابن أبي الربيع، الخطاب الاجتماعي والمتعدد عن ابن باجة، ابن طفيل والبحث في قضية الخير عند ابن رشد، نصير الدين الطوسي محافظة العقل للعملي على المتشابه والموحد.

ويلاحظ على عمل زيعور تناوله للقيم في إطار الأخلاق التقليدية، أو بعبارة أخرى تحويله دراسة الحكمة العملية إلى بحث في القيم ليس بمعناها الفردي المتعارف عليه، مسألة الضمير الأخلاقي كما لدى كانط ولكن بمعناها الاجتماعي الذي يتمثل في الفرد من خلال علاقاته بغيره، وبالنظم والمؤسسات المختلفة، وذلك في إطار عمل أوسع هو تحليل الذات العربية انطلاقاً من تحليل وتأويل النصوص التراثية لتفسير الذات العربية الواقعية فاصلاً بين الخطاب الفلسفي البرهاني، والخطاب الديني الوعظي.

على العكس مما سبق فإن هناك دراسات عديدة تناولت القيم بردها إلى دين متجاهلة الفرق بين القيم والفضائل الأخلاقية من جانب والدراسة العملية للقيم من جانب آخر، ونود أن نشير إلى هذه الدراسات إشارة سريعة لبيان إلى أى مدى تنتمى إلى مجال الأكسيولوجى وهل أضافت إلى جهود الأستاذ الرائد أو تخلفت عنه؟

تاسعاً : دراسات القيم تراجع أم تقدم؟

نتناول في هذه الفقرة عدة دراسات تجمعها سمات مشتركة يمكن أن نطلق عليها دراسات في القيم، بمعنى بحث في المبادئ والغايات والمثل العليا التي يعتنقها الإنسان بالمعنى الأخلاقي، وليست بحثاً في الأكسيولوجى أو علم القيم، بمعنى النظرية العامة للقيم، وهى ترد للقيم إلى الدين وإلى القرآن بالتحديد. وهذه الدراسات هى: فلسفة القيم للدكتورة فوقيّة حسين أستاذة الفلسفة الإسلامية بكلية البنات، والقيم الإسلامية بين الذاتية والموضوعية ١٩٩٠ للدكتور صلاح رسلان، والذى نشر من قبل بعنوان "القيم الأخلاقية بين الذاتية والموضوعية" ١٩٨٩ دون تغيير أى شئ في المحتويات. والقيم الأخلاقية دراسة نقدية في الفكر الإسلامى والفكر المعاصر" للدكتورة سامية عبدالرحمن المدرس بكلية البنات وتلميذة الدكتورة فوقيّة والذى كان كتابها مرآة صادقة لكتاب أستاذتها في الأفكار وكثيراً من العناوين. ويجمع هذه الأعمال عدة سمات أهمها وأولها تأكيدها على أن علم القيم نشأ في الفلسفة الأوروبية المعاصرة في القرن التاسع عشر ومع ذلك يرجعون نشأة هذا العلم إلى الإسلام.

نرى فوقيّة حسين أنه لكى يكتمل مفهوم القيمة يجب ألا نحصر أنفسنا داخل مجال الفلسفة وحسب، وإنما علينا أن نطرق مجال الدين حيث للقيمة قدرها الكبير، ليس فقط بالنسبة للدور الذى تلعبه في حياة الأفراد، ولكن أيضاً بالنسبة لبيان أبعاد

مفهومها في تفاصيله، وهو ما تقع عليه خاصة في الإسلام^(٩٠) وتضيف إلى ذلك مؤسسة لهذا الاتجاه الذي يمكن أن نطلق عليه أسلمة علوم القيمة وهو اتجاه ديني أكثر من كونه علمي أو فلسفي "يجب أن نثبت هنا أن المفكرين المسلمين... قد أسسوا علوماً في مجال القيمة منذ وقت مبكر أي عقب ظهور الإسلام فسبقوا أهل الغرب بقرون وقرون في مجال علوم القيمة.. إذ إن هؤلاء لم يلتفتوا إلى "القيمة" إلا في غضون القرن الماضي (التاسع عشر) ولا يستبعد أن يكون قد استيقظوا على ما سبق وقدمه علماء المسلمين في هذا المجال كما سبق وانطلقوا في علوم الطبيعة وغيرها اعتماداً على وقفه علماء المسلمين منه"^(٩١).

وقد حرصت على تتبع مفهوم القيمة خلال العصور القديمة في الشرق والغرب، ولدى اليونان وفي العصر الوسيط ثم العصر الحديث تماماً كما تفعل كتب الأخلاق التقليدية دون تمييز بين القيم والمبادئ الإنسانية العليا التي تدرج في إطار الأخلاق والفضائل وبين علم القيمة بمعناه المحدد كما ظهر في القرن التاسع عشر وتفيض في بيان القيمة في القرآن (وهي تقصد الأخلاق) حيث تعرض للإلزام الخلقي، للمسئولية، الجزاء في الشريعة، سمات القيمة في الإسلام^(٩٢).

يقول صلاح رسلان : "يُعتبر بول لأبي في مؤلفه منطق الإرادة، وفون هارتمان عام ١٩٠٦ أول من استخدم لفظ القيمة لو الأكميولوجيا في القرن العشرين.. أما أول من كتب بحثاً أكسيولوجياً منظماً في هذه القرن فهو الفيلسوف الأمريكي أوربان التكوين طبيعته وقوانينه ١٩٠٩... وقد كان لنجاح فلسفة الفيلسوف الألماني نيتشه ١٩٠٠ أثر كبير في شيوع استعمال كلمة القيمة بين جمهرة

(٩٠) د. فوقيه حسين: محاضرات في فلسفة القيم ، شركة أخوان رزق للطباعة الأوفست، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٥.

(٩١) المصدر نفسه ص ١١-١٢.

(٩٢) المصدر نفسه صفحات ٢١٣-٢٤٤.

للمتقين...^(٩٣) وبعد الإشارة إلى حداثة البحث في القيم يعود ليتحدث عن القيم في الشرق القديم اعتماداً على فوقية حسين^(٩٤) سواء في فارس، أم الحضارة الهندية في البرهمية والبوذية، ثم في الصين، ثم يعرض للقيم في الفلسفات القديمة لدى الموفسطائية وأفلاطون، وفي الفلسفات الحديثة لدى كانط، ونيتشة وهي نفس الموضوعات التي طرحها الأستاذ الطويل وتعرض بنفس التنبؤ والتقابل الموجود لدى الربيع ييمون ثم يعرض للقيم في الإسلام ومصدرها وهو التعاليم المنزلة في القرآن الكريم اعتماداً على الآيات القرآنية، والقيمة عنده هي الخير^(٩٥) والحق والجمال. والكتاب بشكل عام محاولة للعودة بعلم جديد هو، للنظرية العامة للقيمة إلى الدين وإلى حضارات وفلسفات قديمة، لم تتناول هذا المجال، وطبيعته، وحدوده، وهو أقرب إلى المحاولات التي يطلق عليها أسلمة المعرفة.

وتتناول سامية عبدالرحمن القيم الأخلاقية في الفكر الإسلامي والفكر المعاصر وتطلق على عملها دراسة مقارنة مخصصة في كتابها البالغ ١٣٨ صفحة بعد الفصل الأول "مدخل إلى عالم القيم" ٦٢ صفحة للقيم الأخلاقية في الفكر الإسلامي الفصل الثاني، وعند مفكرى الإسلام (الفصل الثالث) بينما اختص الفكر المعاصر بـ ٣٩ صفحة، وقد عرضت بشكل تقليدي لنفس الموضوعات المطروقة في كتب القيم العربية حيث تابعت صلاح قنصوة في الفصل الأول: مدخل إلى عالم القيم الذي عرضت فيه للموضوعات التالية: الإنسان والقيم، ماهية القيم، ميلاد نظرية القيمة، القيمة في دائرة الإنكار، طبيعة القيمة، شمول القيمة، وتعرض في الفصل الثاني "القيم الأخلاقية في الفكر الإسلامي" حدود القيمة مصادر وسعات الأمر الخلقى، وشروط القيمة، وخصائص القيم التي جاءت كما في كتاب الدكتور فوقية حسين على الوجه التالي: عامة ومطلقة تجمع بين الدنيا والآخرة، بين

(٩٣) د. صلاح رسلان: القيم في الإسلام.. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٧.

(٩٤) المرجع السابق، ص ١٣ هامش ١٧.

(٩٥) المرجع السابق، ص ١٣٨.

الأصالة والتطور، بين حق الفرد والجماعة تهدف إلى بناء مجتمع سليم، غايتها سعادة الدارين، والفصل الثالث: القيم عند بعض مفكرى الإسلام: مسكوية، الغزالي، الصوفية وهى دراسة فى الأخلاق وليس فى القيم.

وتخصص الفصل الرابع للقيم الأخلاقية فى الفكر الحديث: كنط وقيم الواجب، بنّام وقياس القيم، شوبنهاور وقيم العاطفة، ويدور الفصل الخامس على القيم الأخلاقية فى الفكر المعاصر: جون ديوى، ومذهب الذرائع وتغيير القيم، نيتشه وقلب القيم السائدة، والخاتمة القيم الأخلاقية رؤية نقدية، ورغم تأكيدها على أن القيم يرجع اكتشاف أهميتها إلى القرن التاسع عشر، ولعل اكتشافها هو أعظم ما حققه ذلك القرن، وقد تحققت على يد نيتشه والبراجماتية تعود لتقرر أن القيم قديمة قدم الإنسان نفسه وتعرض لها فى تاريخ الفلسفة^(٩٦) ثم تعرض لها فى الفكر الإسلامى^(٩٧).

يتم التعامل فى هذه الدراسات إذن على مستويين، نشأة علم القيم كدراسة مستقلة تحددت فى القرن التاسع عشر، ثم العودة بها مرة ثانية إلى الحضارات القديمة والإسلام. للتأرجح هنا بين القيم بمعنى الفضائل السلوكية، والقيم بمعنى الدراسة النظرية والإصرار على نشأتها فى أوروبا فى القرن التاسع عشر وإسقاط للمصطلح الحديث على دراسة قديمة، بلزعم أن الغزالي ومسكويه أسهما فى دراسة القيم، وهذا ما تجنبه توفيق الطويل بدراسة للقيم أو بمعنى أدق الأخلاق عبر تاريخها الغربى.

(٩٦) د. سامية عبد الرحمن: القيم الأخلاقية، دراسة نقدية فى الفكر الإسلامى والفكر المعاصر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٦.

(٩٧) المرجع السابق ص ١٧ وهى تتابع فى كتابها معظم ما جاء فى كتاب د. فوفية حسين، خاصة فى الموضوعات التالية: الالتزام الخلقى المسئولية، الجزء فى الشريعة، القيمة عامة وبقية تجمع بين الأصالة والمعاصرة، بين حق الفرد ومصلحة الجماعة لفظر: د. فوفية ص ٢١٣ - ٢٤٤، ود. سامية عبد الرحمن ص ٣٨ - ٤٠، وص ٣٧ - ٦٠، وسملت الأمر الخلقى، لطابع للشخصى الأسلى الجوهري فى العمل والحرية د. فوفية ص ١٩٧ - ٢١٨.

وهذا ما أخذ عليه بعض الباحثين، الذين اعتمدوا عليه في دراساتهم بالعودة إلى ما كتبه دون الأصول الأوروبية للفلاسفة أنفسهم، ثم عادوا لينتقدوا الأستاذ اقتصاره على دراسة الأخلاق بمعناها الغربية، ولم يذهب أي واحد منهم إلى تناول موضوعات أخرى لم يتطرق إليها الأستاذ، فقد تناول الدكتور حمدي عبدالعال "الأخلاق ومعاييرها بين الوضعية والدين" فيعرض في الباب الأول تعريف علم الأخلاق، وموضوعه، وغايته، ويتناول للمعيار الخلقى في الباب الثانى حيث يعرض في الفصل الأول منه للموصطائيين، سقراط، أتباع سقراط، أفلاطون، أرسطو، الرواقيين، الأبيقوريين، الشكك وفي الفصل الثانى كانط، ومذهب المنفعة لدى هوبز وبنطام وهم نفس الفلاسفة الذين تعرض لهم الدكتور الطويل بينما يضيف إليه للمعيار الخلقى في الإسلام في الباب الثالث^(٩٨).

وهذا تماماً ما نجده لدى د. مصطفى حلمى من دار العلوم الذى يحمل كتابه عنوان "الأخلاق بين الفلسفة وحكماء الإسلام" ويتناول فيه الأخلاق عند اليونان وفى الفلسفة الحديثة نفس تناول توفيق الطويل، ثم يعرض فى الباب الثانى بفصليه لمذاهب أخلاقية فى الفكر الإسلامى، وهو يعترف لنا بذلك فى مقدمة كتابه قائلاً: "لعل الأخلاق فى الفلسفة الغربية قد حظيت بأغلب الأبحاث منذ إدخال الفلسفة إلى جامعاتنا بمباحثها المختلفة ... ويضيف ولا نزع أننا سنأتى بجديد فى مجال هذه الدراسات ولكننا ندلف إليها من نفس الباب الذى دللنا منه إلى ما سبق من قضايا الفكر الإسلامى"^(٩٩) فهذا النوع من الدراسات يتناول موضوعات الفلسفة الأخلاقية الغربية كما تناولها المفكر الأخلاقى العربى توفيق الطويل مع إضافة كتابات الفلاسفة المسلمين مثلما نجد فى كتاب الدكتور محمد عبد الستار نصار "دراسات فى فلسفة الأخلاق"^(١٠٠) وكتاب الدكتور عبد الحميد مذكور الذى يحمل عنواناً

(٩٨) د. حمدي عبد العال: الأخلاق ومعاييرها بين الوضعية والدين، دار القلم، الكويت، ١٩٨٥.

(٩٩) د. مصطفى حلمى: الأخلاق بين الفلسفة وحكماء الإسلام، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٨٦ ص ١.

(١٠٠) د. محمد عبد الستار نصار: دراسات فى فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ١٩٨٢.

مشابهاً هو "دراسات فى علم الأخلاق"^(١٠١) ويصل الأمر إلى أقصى مداه فى كتاب محمد عبد الله الشرقاوى "الفكر الأخلاقى، دراسة مقارنة" الذى يعرض "الفكر الأخلاقى الإغريقى عند سقراط، وأفلاطون وأرسطو مسبقاً بالأخلاق عند القدماء ممهداً لذلك بدراسة تفصح عن موقفها الرافض لجهود الفلاسفة بعنوان الأخلاق بين الأصالة والتبعية، والأصالة هنا ما جاء فى القسم الثالث من كتابه الأخلاق فى الإسلام، وبينما التبعية هى الأخلاق عند الفلاسفة فهو يعرض للفكر الأخلاقى عند أفلاطون وأرسطو لكى ينتقده، بل ينتقد من اعتمد عليهم فى دراسته حيث لم يذكر لنا مصدراً واحداً بلغه أوربية، وهو يلاحظ أنه فى مجال علم الأخلاق أن المراجع الرئيسة المتداولة لا تتحوّ نحواً غربياً لو تصطبغ بلون غربى فقط، لكن تحدثنا عن الأخلاق فى الحضارة الغربية بكل خصوصيتها، ويتبع هذه الملاحظة اتهام "وتردد معظم هذه المراجع كافة التصورات الغربية فى (تبعية) مقرزة تثير استمئزازنا. وإن كانت - فى نفس الوقت تبعث إشفاقنا على مؤلفيها لأنهم يقدمون هذه المؤلفات على أنها [علم الأخلاق] بشكل عام، وهى - فى حقيقتها - [علم الأخلاق فى الغرب]، وتاريخ الأخلاق من وجهة نظر غربية"^(١٠٢).

ثم يضيف ليوجه نقده المردود عليه - بعد ذلك - إنهم يضعون "الأخلاق الإسلامية" فى ركن ضيق .. يحشرونها حشراً بين الأخلاق عند الغربيين وكأنها جزء منها، لا تتمتع بخصوصية ذاتية، ولا تتمثل باستقلال، ويعطى مثلاً لذلك بكتاب الدكتور توفيق الطويل، الذى يتهمة بالغربية فهذا كتاب ينبغى أن يكون عنوانه "فلسفة الأخلاق فى الغرب نشأتها وتطورها" أما كتابته بالشكل الحالى فقد أعطى انطباعاً بأن الأستاذ يرى أن الأخلاق للغربية هى الأخلاق يخلط الشرقاوى هنا بين الأخلاق التى قد تختلف بين الشعوب والحضارات والأديان، وهى تختلف بلا شك، وبين علم الأخلاق الذى يسعى الباحثون لتناول مبادئه العامة، نظرياته،

(١٠١) د. عبد الحميد مذكور: دراسات فى علم الأخلاق، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٩٠.
(١٠٢) د. محمد عبد الله الشرقاوى: الفكر الأخلاقى، دراسة مقارنة مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٨

مناهجه بصرف النظر عن الفضائل الأخلاقية لأمة من الأمم. وهو ما أدركه بدقة وموضوعية الدكتور توفيق الطويل الذي لم يخلط بين الأخلاق وعلم الأخلاق، والذي لم يرد "علم الأخلاق" أو "فلسفة الأخلاق" إلى أمة دون أخرى، أو دين دون دين آخر، فالأديان تقدم لنا القيم والمبادئ الأخلاقية وقواعد السلوك، والأخلاق تقدم لنا النظريات العلمية التي تفسر السلوك والمبادئ الأخلاقية، وهذا ما لم يدركه بعضا ممن كتب في الأخلاق بعد توفيق الطويل مما يؤكد لنا أنه على الرغم من تاريخية كتابه الذي صدر في الخمسينيات، إلا أن رؤيته لا زالت أعمق منهجية من كثير من التلاميذ.

زكى نجيب محمود :

القيم بين الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية

مقدمة (*) :

رغم تعدد وتنوع اهتمامات رائد التفكير الفلسفى العلمى فى العقود الخمسة الأخيرة من القرن العشرين الدكتور زكى نجيب محمود والانتلاق منها الى التأكيد على العلم والحرية والديمقراطية ونسبذ الخرافة والتأكيد على القيم الإنسانية المتعارف عليه. فإن الاهتمام بدراسة القيم عند زكى نجيب لم يلق نفس العناية من الدراسة.

نهدف فى هذا الفصل تناول فهم رائد الاتجاه للفلسفى العلمى العربى لطبيعة القيم، وجودها وإمكانية إدراكها، وهو جانب مهم من جوانب فلسفته. شغل به منذ بداية كتاباته وأفرد له عدد كبير من الدراسات، ومع هذا لم يشغل من عناية الباحثين الذين شغلوا بجوانب عديدة من فلسفته إلا حيزاً قليلاً أو لم يهتموا به إلا نادراً. فهو جانب لم يحظ كما ذكرنا بالاهتمام الكافى على الرغم من انشغال المفكر الكبير به منذ فترة مبكرة فى حياته الفلسفية، وهو جانب مسكوت عنه من قبل هؤلاء الذين أمعنوا للنظر فى القضايا التى أثارها زكى نجيب، وكتبوا عنها سواء بالتأييد والمتابعة أم التحليل والنقد.

كما نهدف إلى تأكيد الاتجاه العلمى عند المفكر العربى فى دراسته للقيم وإن كان الاتجاه ينطلق من لترجه العام الذى تبناه فى فلسفته وظل يؤمن به، ويطلق منهجه فى كل كتاباته - تقريباً - منذ رسالته للدكتوراه عن "الجبر الذاتى" ١٩٤٨، وحتى "حصاد السنين" ١٩٩١. ونحن فى هذه الدراسة نتبنى وجهة نظر مؤداها أن الدكتور زكى نجيب ظل مفكراً علمياً نقدياً داعياً إلى منهج الوضعية المنطقية فى كتاباته المتأخرة؛ التى انصبّت على تجديد الفكر العربى وقضايا التراث، وهى مسألة لها أهميتها التى نحرص على تأكيدها.

(*) يمثل هذا الفصل الدراسة التى أسهمنا بها فى الكتاب للتذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة عن الدكتور زكى نجيب محمود أشراف الدكتور حسن حنفى، القاهرة، ١٩٩٨.

فما يميز زكي نجيب محمود هو وحدة المنهج، وعلى ذلك فنحن نستبعد القول بتعدد مراحل تكثيره وتطور كتاباته، أو القول بتحول معرفي، أدى به إلى الانتقال من مرحلة ميثافيزيقية إلى أخرى وضعية منطقية، إلى ثلاثة ذات صيغة عربية إسلامية^(١).

إننا نهدف إلى تحليل فهم زكي نجيب للقيم ومعالجته لقضاياها وتحديد طبيعتها، وموقعه من وجودها. وذلك في إطار اهتمامه المبكر والمستمر بدراساتها، وكتاباته المتعددة فيها؛ والتي تدخل في إطار اهتمام الفلاسفة المعاصرين بدراسة هذا المجال. محاولين الإجابة عن عدد من الأسئلة التي تمثل صلب نظرية القيمة المعاصرة؛ خاصة في الاتجاهات التجريبية الطبيعية وثيقة الصلة باتجاهه العلمي.

ويأتى في مقدمة هذه الأسئلة العلاقة بين القيم والوجود؛ انطولوجيا القيمة وطبيعة وجودها. والعلاقة بين القيم والمعرفة؛ إبستمولوجيا القيمة وكيفية إدراكها، والتي تؤدي بنا إلى قضية أساسية تتعلق بطبيعة فلسفة القيم .. فهل أنكر مفكرنا القيم لو اعترف لها بنوع من الوجود؟ وما طبيعة وجود القيم في نظريته العلمية الوضعية؟ وهل هو إنكار لوجود القيم أو لإمكانية إدراكها ودراساتها دراسة علمية؟ حيث إن إنكار القيم عند الوضعيين يؤدي إلى هدم البحث في القيم، أو على أقل تقدير يلقى بها إلى ميدان علم النفس وعلم الاجتماع، كما يرى بعض أقطاب الوضعية المنطقية، فهل كان الفيلسوف العربي وضعياً منطقياً حقيقة في نظريته لها أم تحول عن هذا الموقف إلى موقف آخر؟

كل هذه أسئلة وغيرها مما سيأتى في سياق هذا البحث تنطلق من اهتمام زكي نجيب محمود الكبير بهذا المجال؛ القيم والأخلاق والجمال، أو بعبارة أدق

(١) يشير البعض إلى تحولات في موقف زكي نجيب محمود الفلسفي وانتقاله من المرحلة العلمية أو الوضعية المنطقية إلى مرحلة تجديد الفكر العربي والمعقول واللامعقول، انطلاقاً من اختلاف موضوعات البحث، بينما تفترض الدراسة الحالية وحدة المنهج في أعمال زكي نجيب رغم اختلاف الموضوعات. ومن أصحاب التفسير الأول نجد إمام عبد الفتاح إمام في مقدمة ترجمته للجزء الثاني: الذي يؤكد على الجانب الميتافيزيقي عند زكي نجيب السابق على المرحلة العلمية، وكذلك منى أبو زيد في زكي نجيب ومراحل الفكرية، مجلة المندى؛ الإمارات العربية عدد ٩٤ ما يو ١٩٩١، ص ٣٤ والفصل الأول من الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، دار الهداية للقاهرة، ١٩٩٣، ص ١٥ وما بعدها.

بالإنسان الذى كان الشغل الشاغل له منذ البداية. ولمناقشة هذه الأسئلة ومحاولة الإجابة عليها علينا أن نحلل أعمال رائد الاتجاه العلمى فى فكرنا الفلسفى، ونناقش أفكاره حول القيم منذ كتاباته الأولى.

١ - البدايات: الإنسان، الحرية والقيم :

فى تقديمه ترجمة "الجبر الذاتى" إلى العربية؛ وهو العمل الذى حصل به على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة لندن عام ١٩٤٧، كتب زكى نجيب متمسلاً عن ثبات موقفه الفلسفى؛ إذ يقول: ترى هل يكون الإنسان إنساناً أكمل لو ظل عشرات الأعوام ثابتاً على فكرة بعينها؟ أم أن الكمال مرهون بالصدق وحده سواء اقتضى هذا الصدق ثباتاً على الفكرة أو انقلاباً عليها؟ ويضيف "الحمد لله الذى أنعم على بصفة الإخلاص لنفسى، أقف عند الفكرة التى أؤمن بصدقها غير عابئ بهجمة الناقدين" .. إن زكى نجيب حين راجع ترجمة كتابه إلى العربية بعد خمسة وعشرين عاماً من تأليفه وجد نفسه ثابتاً على مضمون الدعوة. وما مضمونها الذى يؤكد لنا سوى حرية الإنسان وقدرته على الخلق والإبداع. تلك قضية أساسية ينطلق منها، ودعوة مستمرة يدعو إليها.

إن بقية إجابته: تقتحم مجالاً — كادت كتاباته التالية تتسبب إياه — لا تثبته ولا تنكره، فهى منطقة مجهولة فى تفكيره أو قل منطقة مسكوت عنها، ولن نتضح إلا بإلقاء الضوء عليها فى دراسات أخرى، وفى سياقات مختلفة، هى منطقة الإنسان، العالم الباطنى الداخلى أو مملكة الحرية بلغة كلنط. يقول: "قما زالت حتى هذه اللحظة أؤمن إيماناً راسخاً بأن الإنسان كائن مريد حر فى اختيار ما يريد، وأنه — دون سائر الكائنات — ليس حصيلة سلبية للعناصر الخارجية المحيطة به، بل هو مبدع خلاق يأتى بالجديد الذى يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً، يكون له فضله وعليه تبعته^(٢).

ونستوقف عند قوله: "قما زالت حتى هذه اللحظة" الذى جاء فى بداية العبارة السابقة، والتى يؤكد فيها على إيمانه الدائم والسابق والحاضر والمستمر بهذه

(٢) زكى نجيب محمود: الجبر الذاتى: ترجمة أمام عبد الفتاح أمام، للهيئة المصرية للعلمة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، ص ٤.

الدعوى، أى القول بحرية الإنسان، أو بأن البحث فى الإنسان هو البحث فى الحرية، وأن كتاباته المختلفة بعد رسالته فى الدكتوراه، وحتى ترجمتها إلى العربية — خاصة؛ خرافة الميتافيزيقا^١ ١٩٥٣، والمنطق للوضعى^٢ ١٩٥٦، "ونحو فلسفة علمية" ١٩٥٨ — والتي تؤكد على إيمانه بالعلم والمنهج العلمى والفلسفة الوضعية والسنحقق التجريبي للقضايا العلمية أو إمكانية هذا التحقق، أى الإيمان بعالم الحس ووقائعه المختلفة التى لا وجود لسواها؛ والاقترار على العالم التجريبي، الذى تحكمه القوانين الطبيعية، ولم ينف أبداً إيمان الفيلسوف بعالم آخر هو عالم الإنسان والحرية. هذا هو الأساس العام الذى لا يعلنه صراحة، لا فى رسالته بالإنجليزية، ولا فى تقديمه لترجمتها العربية.

هل لنا أن نفترض أن زكى نجيب فى بحثه "للجبر الذاتى" كان بازاء فلسفتين؛ الأولى آمن بها إيماناً قوياً وجعلها بديهية أساسية لم يعلن لنا عنها. ولثانية رفضها فى هذه اللحظة وشك فيها وانتقد صاحبها، وجعل محور دراسته دخص أفكارها؟ لا يخفى على القارئ أننا نقصد فلفمفتى كانط وهيوم. إن التعارض بين هاتين الفلسفتين قائم فى ذهنه، ويتضح لنا من استقراء عمله الحالى. وغيره من أعمال. إن موقفه من كانط باطن فى إيمانه بعالمين ميز بينها صاحب الفلسفة النقدية؛ الأول الذى خصص له هذا العمل "للجبر الذاتى" وهو عالم الحرية للداخلية للباطنية للإنسان المبدع للمتححرر الخلاق، والثانى عالم الطبيعة بما فيه من حتمية وجبر، والثانى هو ما تظهره التجربة الحسية.

ويمكننا إن استمرت المقارنة بين زكى نجيب وكانط أن نجد أوجه اتفاق شديدة ودقيقة وعميقة بينهما انطلاقاً من الفكرة الأساسية التى تمثل محور "للجبر الذاتى"، وهى نفس الفكرة التى قمها كانط فى كتاباته الأخلاقية المختلفة "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" ١٧٨٥، الذى جعله بمثابة تمهيد لـ "نقد العقل العلمى" كتابه الرئيسى فى الأخلاق ١٧٨٨، وكتابه الثالث والأخير "ميتافيزيقا الأخلاق". وذلك مقابل معارضته للقطب المضاد لكانط، ألا وهو الفيلسوف الحسى الإنجليزى هيوم D. Hume الذى سيكتب عنه ١٩٥٨، جاعلا منه أحد رواد اتجاهه الوضعى المنطقى؛ إلا أنه فى هذا العمل يرفض لستمولوجيته حين كتب يقول: "حين أنشأت هذه الرسالة العلمية فقد رأيت عندئذ أن أعرض لآجاهين فكريين فى تحليلهما

للنفس الإنسانية: هما مذهب هيوم في المعرفة ومذهب السلوكية في ميدان علم النفس، على حين أتى لليوم أبدأ من هذين الأساسيين لأقيم فكرى، ذاهباً معهما إلى آخر ما يستطيعان... على أتى مع الأخذ بهذين المذهبين فى تحليلهما للمعرفة والسلوك أعتقد أنهما لا يستغذان الإنسان كله، بل يتبقى من الإنسان بقية ملغزة تستعصى على التحليل هى على وجه التحديد البقية التى يكون فيها الإنسان الفرد المتميز، المرید الحر فيما يريد، المبدع، الخلاق"^(٣).

يؤكد زكى نجيب محمود فى هذه المقدمة المهمة التى كتبها بعد ربع قرن على إيمانه بالأسس التى قام عليها بحثه. "النتيجة التى أصل إليها اليوم هى نفسها للنتيجة التى وصلت إليها فيما مضى، وإن اختلفت خطوات البرهنة والتدليل"^(٤).

ونستخلص من هذه العبارة قضيتين أساسيتين نظن أنهما مازالا ساريين منذ هذا العمل فى أعمال زكى نجيب للتالية، وهاتان للقضيتان هما:

١- إيمان زكى نجيب محمود الراسخ بحرية الإنسان - فى إطار الجبر الذاتى - وأنه مبدع خلاق يأتى بالجديد، الذى يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً يكون له فضله وعليه تبعته. وما يستخلص من هذه القضية من نتائج قد لا تجد تعبيراً عنها فى هذا العمل الأول، لكنها تظهر بوضوح فى أعماله التالية، مثل أن العالم الداخلى وحرية الإرادة، وما يبدعه الإنسان من أعمال للقيم عصىة على الدراسة العلمية، فهو جانب يعترف بوجوده من جهة وعدم قدرتنا على تناوله بالتحليل المنطقى وتحديده فى صياغة أو قوانين علمية من جهة أخرى.

٢- إيمانه الدائم بالعلم وقدرته على تناول القضايا التى تتعلق فقط بالوجود المادى للفيزيقي للأشياء، وذلك عن طريق إمكانية التحقق من قضاياها، واستبعاد ما لا يخضع منها للتحقيق.

بهذا يمكن تفسير ما قد يراه البعض من تباين بين وجهين لرجل واحد، الأول مناداته بطرائق للتحليل - "الوضعية المنطقية" - دون أن تضيف للناس فكرة إيجابية تحل لهم إشكالات، والثانى حديثه عن الإنسان وكأنه جمع فى بوتقة

(٣) للموضع السابق.

(٤) نفس الموضع.

واحدة عدة فلسفات معاصرة؛ الظاهراتية والوجودية والتطورية والبرجسونية. ويرفع زكي نجيب هذا التناقض أو التباين بين الموقفين. فالفرق بينهما — كما يراه — هو فرق بين منطق التحليل حين يكون مجرداً (كما في معظم أعماله التالية)، وهذا المنطق التحليلي نفسه حين يدخل ميدان التطبيق (كما في الجبر الذاتي)؛ فهذا العمل — في حقيقته — إن هو إلا موضوع استخدم في بحثه أدوات التحليل التي من شأنها تقديت الفكرة المحملة إلى عناصرها البسيطة، فيلقى ضوءاً على محتواها حتى إذا ما عهدنا إلى وضعها في السياق كانت أكثر على توصيلنا إلى نتيجة أو نتائج^(٥).

ومهمتنا في هذا الجزء من دراستنا — هي أن نناقش هذين الجانبين ونحللهما، ونسعى لاستخلاص ما ينشأ عنها من نتائج تتعلق بفهم زكي نجيب لطبيعة وجود ومعنى القيم. ولم تلجأ إلى عرض أو تخصيص قضايا "الجبر الذاتي"، بل سنحلل نتائج هذا البحث وصولاً إلى بيان مكانته التأسيسية من فلسفة زكي نجيب محمود في القيم.

٢- الجبر الذاتي بين الرؤية الميتافيزيقية والدراسة العلمية:

يؤكد المفكر على اهتمامه الذاتي بمشكلة حرية الإنسان، ويحددها لنا في إطار علمي، مطبقاً عليها قانون كونت في المراحل الثلاث، فقد كانت في صورتها البدائية البسيطة مشكلة لاهوتية، وكانت في المرحلة الثانية من النمو العقلي للإنسان مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة، وأصبحت في العصور الحديثة — بعد أن سلم العلم بنظرية التطور — أكثر دقة وأكثر عمقاً، وأصبحت مشكلة الحياة نفسها؛ والنتيجة التي يقدمها لنا في هذه المشكلة؛ هي أن الإنسان حر لا بمعنى حرية إعدام القانون أو الخضوع للعشوائية، لكنه حر بحرية منظمة تنظيماً سببياً، فالفعل الإرادي معلول، وهو حر في آن، وهذا ما يسميه الجبر الذاتي^(٦).

إن زكي نجيب يحدد بهذا العمل بداية مرحلة في تفكيره؛ إنه يمثل بداية تفلسفه، أو قل بداية تبنيه للنظر العلمي، وهو يعترف لنا بذلك: "وإني لأعلم علم

(٥) المرجع السابق، ص ٤ - ٥.

(٦) المرجع السابق، ص ٢١ - ٢٢.

اليقين مقدار التحول الذي طرأ على اتجاهي العقلي، ذلك لأن أثره على قد جاوز النطاق الضيق لهذا البحث؛ فأدى إلى تحول في طريقة تفكيرى فيما كان موضوع هذا التفكير^(٧) إن معالجة هذه القضية — إذن — تمثل مرحلة جديدة؛ هي مرحلة الدراسة العلمية والتحليل المنطقي لقضايا الأخلاق. لو قل بداية تفلسف زكى نجيب. فما يشغل الرجل هنا هو تحديد المصطلحات تحديداً علمياً، حتى نستطيع أن نتجنب المجادلات الميتافيزيقية التى لزوم لها. "وأنا حين أذهب إلى أن الإنسان حر فى أفعاله الإرادية يجب على أولاً وقبل كل شيء أن أحدد تحديداً دقيقاً قدر المستطاع ما أعنيه بكلمتى "حر" وإرادة"، ومثل هذا التحديد ضرورى كذلك لمعنى كلمه: النفس "أو الذات"^(٨).

إنه يقسم النظريات الممكنة عن النفس إلى مجموعتين رئيسيتين يطلق عليهما: اسم "النظريات المركزية" و"النظريات اللامركزية"، ويأخذ هيوم "واطسن" كمثلين لصورتين من النظرية اللامركزية. الأول استخدم الاستبطان منهجاً للبحث، بينما استخدم الثانى منهج الملاحظة الخارجية للسلوك. ويناقش زكى نجيب هيوم، وينتقد نظريته، ويتبنى المنهج الذى استخدمه بيكارث حين أثبت وجود نفسه بوصفه عملية تفكير. فبيكارث لم يزعم أن الذهن موجود لأنه اكتشفه عن طريق الاستبطان، لكنه زعم وجوده لأنه اكتشف أنه متضمن فى موقف معين كان يقوم بفحصه، ووجد أن إنكار الذهن لا يعنى سوى إعادة إثباته من جديد، فنحن أثناء عملية الاستبطان نكون على وعى مباشرة بالحالة النفسية التى نقوم بفحصها، لكننا بالإدراك الجبلى الذى نقترحه هنا لاكتشاف الذهن نستنتج وجوده؛ لأننا نجد أنه من الضرورى أن يكون متضمناً فى المواقف السيكلوجية^(٩).

بعد رفض النظريات اللامركزية التى ترد النفس إلى مجموعة من الحالات دون أى مركز موحد يوجد بغض النظر عن مجموعة العلاقات الخاصة بين هذه الحالات، لأنها غير كافية، وبعد رفض إحدى صور النظرية المركزية، وهى

(٧) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٨) المرجع نفسه.

(٩) المرجع السابق، ص ٤٤.

النظرية التي تقبل وجود مركز موحد؛ لكنها تعتبره الكتلة الشعورية البنائية المتصلة والمطرودة. نجده يسلّم بالنظرية التي تقول بوجود مركز؛ لكنها ترفض أن يكون هو نفسه جانباً من جوانب الخبرة. ونستطيع أن نميز بين تصورين لهذا المركز، الأول هو تصوّره على أنه موجود بسيط أو كائن لا زمني، أو روح قائمة في البين ومرتبطة به. والثاني على أنه مبدأ للوحدة يكمن وراء خبرة الفرد دون أن ينفصل عن هذه الخبرة بحيث يصبح قانون الكائن الحي نفسه، ينظم طريقه في الإدراك والتفكير والفعل؛ لكنه ليس له وجود بمعزل عن الكائن الحي^(١٠).

ويأخذ زكي نجيب محمود بهذا التصور الثاني؛ وهو تصور براجماتي وظيفي ينقلنا إلى الأصول التي اعتمد عليها صاحب "الجبر الذاتي ونظريتها للذات أو للعقل"^(١١) - سواء أكانت هذه الأصول من: البراجماتية، أو التحليلية، أو الواقعية الجديدة -.

ويحدد هذا المركز في "الفعل المتضمن في عملية الانتباه"؛ فالنفس هي فعل بواسطته يجمع للفرد ما يبدو أنه يساعده في حفظ وجوده. هذا الفعل هو المبدأ الموحد لمحتويات خبرة الفرد بحيث تكون واحدة في أية لحظة على الرغم من تعدد المحتويات وتنوعها، إنه للشرط الذي بدوره تصبح الرغبة والنفور والانتقاء والرفض أموراً مستحيلة. وبدون افتراضه - من ناحية أخرى - لا يستطيع الفرد أن يشعر ويدرك ويفكر؛ إنه للصورة أو الخاصية الأساسية للفاعل السيكوفيزيقي التي تجعله ينتمي للعناصر التي لاغنى عنها لوجوده. وفي كلمة واحدة - كما يخبرنا زكي نجيب - المركز الموحد: هو الفعل المتضمن في عملية الانتباه^(١٢).

وهذا التحديد قريب من فهم الفيلسوف الأمريكي صاحب الواقعية الجديدة رالف بارتون بيرى R. B. Perry (١٨٧٦ - ١٩٥٧)^(١٣) فالانتباه الذي يقول به

(١٠) المرجع نفسه، ص ٥٢ - ٥٣.

(١١) راجع الفقرة الثالثة الذي خصصناها عن القيم عند زكي نجيب محمود في الفصل السابق توفيق الطويل ودراسات القيم في العربية.

(١٢) زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي، ص ٤٥.

(١٣) راجع موقف بيرى في د. أحمد عبد الحليم عطية: القيم في الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيرى، القاهرة ١٩٨٨، لب الثاني، الفصل الثاني.

زكى نجيب هو الاهتمام interest الذى يؤكد عليه بيرى، ووصف الإنسان عند المفكر العربى بالفاعل الميكوفيزيقي يذكّرنا بقول بيرى بأن الإنسان جماع مواقف الحياة للوجدانية الحركية. وهو ما يتضح فى شرح زكى نجيب لمفهوم الفاعل الميكوفيزيقي بالكل المتحد الذى يقوم بعمل رئيسى واحد فى وقت معين (الكل العضوى)، وهو يعنى بذلك "طريقة فى السلوك تعتمد على تعاصر أفعال الأجزاء التى يتألف منها هذا الكل بتلك الطريقة التى تؤدى إلى تركيز الكل فى عمل رئيسى واحد فى وقت معين.

وسوف نلاحظ أن تحليل الفرد إلى أجزاء متحدة الاتجاه فى أفعالها ليس إلا دراسة موضوعية، أو على أحسن الأحوال دراسة ذاتية — وإن كانت ذاتية — لموقف لا يمكن مطلقاً دراسته دراسة ذاتية أثناء عملية السير. لكنه يمكن فقط أن يخبره الفاعل كفاعل؛ والفاعل الميكوفيزيقي فى حالة الفعل ليس شيئاً بالنسبة لنفسه سوى فعل، فهو لا يشعر بأية أجزاء أو أعضاء وهى تعمل، أو حتى بتكوينه العضوى ككل يعمل بطريقة تامة وكاملة^(١٤).

إن هذه النظرة الوظيفية التى يؤكد عليها نجيب هى نفسها نظرة بيرى للعقل التى ترجع إلى اعتناقه نظرية "الواحدية المحيدة" التى نجد أصولها لدى كل من: تشارلز بيرس وبرتراند رسل والفرد نورث وايتهد ووليم جيمس وبيرى. وهى ما يؤكد عليه نجيب باسم "الانتباه؛ فالانتباه لا يمكن تصوّره دون موضوع، سواء أكان هذا الموضوع داخلياً أم خارجياً. ومن هذه للتأنيّة: الانتباه/ إلى شيء ما، تتألف نظرتنا إلى النفس فالانتباه هو الجانب الذاتى، وما ننسبه إليه هو الجانب الموضوعى. والنفس هى وحدة الذات، والموضوع "أو هى ثنائية" الصورة — المادة والصورة هى فعل الانتباه. والمادة هى الموضوع الذى يقع عليه الانتباه. ومن الواضح أن الجانبين لا يمكن أن ينفصلاً على الرغم من أنهما يمكن أن يتميزا. فالفرد المنتبه وموضوع انتباهه يتضمن كل منهما الآخر، وهذان الجانبان لازمان لتكوين الخبرة أياً كان نوعها: منهما تبدأ الخبرة وبهما معاً تستمر. وليس

(١٤) زكى نجيب محمود: المرجع السابق، ص ٥٤، الحاشية.

فى استطاعتنا مطلقاً أن نحللها، ونردها إلى فرد منتبه بدون موضوع أو إلى موضوع بدون الفرد المنتبه^(١٥).

وعملية الانتباه عنده عملية مستمرة ومتصلة من الواضح أن عملية الانتباه بوصفها فعلاً لفاعل سيكوفيزيقي، هى دائماً شئ واحد وهى هى نفسها، إذ لا توجد اختلافات كمية أو كيفية بين الحالات المختلفة للانتباه. وكل مثل ذلك فى أى فعل بما هو كذلك، فالرؤية واحدة باستمرار وهى هى، والمرئيات هى التى تختلف وتتفرع، والسمع واحد دائماً، والأصوات هى التى تختلف وتتفرع^(١٦). معنى ذلك أن فعل الانتباه يقع خلف حياة الفرد النفسية بأسرها، وما يبدو لنا أنه تنوع فى الأفعال السيكلوجية ليس فى حقيقة الأمر سوى تنوع للجانب الموضوعي، فليس هناك سوى فعل أساسى واحد هو الانتباه، ثم موضوعات متعددة ننتبه إليها فى أوقات مختلفة.

ويقتررب موقف زكى نجيب محمود فى الانتباه (الذى يساوى الشعور عند جميع والخبرة عند ديوى، والاهتمام عند بيرى) اقتراباً شديداً من أصحاب الاتجاه التجريبي فى القيم خاصة الفلاسفة الأمريكيين سواء ديوى البراجماتى أو بيرى الواقعى الجديد فى ربطهما بين الانتباه والنفع أو المصلحة^(١٧). فالسبب الذى يجعل الضوء اللامع أو الصوت المدوى يجذب الانتباه أكثر من الضوء الخافت أو الصوت للضعيف هو نفع الفرد ومصلحته^(١٨). يقول: "وسواء أكانت الظروف فى ظاهرها ذاتية لم موضوعية فإن النفع الحقيقى للفرد هو الذى يحدد باستمرار اتجاه الانتباه؟"

فهو يجعل من نفع الفرد ومصلحته القيمة للقصى أو للخير الأسمى فيما يطلق عليه "لذة الحياة" يقول: "ما أشرنا إليه على أنه نفع الفرد ومصلحته" ليس

(١٥) المرجع السابق، ص ٥٥.

(١٦) المرجع السابق، ص ٥٨.

(١٧) راجع هذا الموقف كل من محمد محمد منين: القيم عند جون ديوى، رسالة ماجستير غير منشور، كلية الآداب، جامعة القاهرة. وأحمد عبد الحليم عطية: للقيم فى الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيرى، للقاهرة ١٩٨٨.

(١٨) زكى نجيب محمود: المرجع السابق، ص ٦٤.

شيئاً آخر سوى لذة الحياة التي هي نفسها جزء وجانب من الحياة .. ولذة الكائن الحي هي أن يستمر في الحياة، وأن يحدد نفسه باستمرار كحياة جديدة ... ولا يخلو منها لون من ألوان الحياة، فلذة الحياة هي العامل المشترك بين الكائنات جميعاً. والناس يوجهون انتباههم إلى موضوعات تختلف باختلاف منافعهم، وباختلاف المجالات التي تنتمي إليها هذه الموضوعات^(١٩) ومعنى ذلك أن الانتباه عملية انتقاء ورفض: انتقاء لما يبدو أنه يلبي منافع الفرد ورفض لما هو عكس ذلك. والانتقاء شرط ضروري للغرضية، التي هي الخاصية الأساسية للجانب الميكولوجي بوصفه جانباً متميزاً عن الجانب الجسمي، بل إن الغرضية عنده — كما هو الحال عند بيرى — تؤخذ كمقياس لوجود للذهن^(٢٠).

وعلى هذا الأساس الذي يحدده لنا زكي نجيب في الفصل الأول من كتابه الذي يخصصه لتعريف النفس، وهو تعريف مستمد — كما رأينا — من النظرية الوظيفية — نجده يتناول — في الفصل الثاني الذي خصصه لنشاط الذات — الجبر الذاتي. والذي يعرفه لنا على النحو التالي:

"الخبرة هي مرجعي النهائي للبرهنة على أنني في حالة الانتباه لا أسلك في فعلى بسبب عوامل خارجية ذلك لأنني حين أنتبه أكون شيئاً ولا أكون ممتلكاً بشيء ما، أعني أنني أنتقي، وأقبل بديلاً من البدائل الموجودة أمامي، فأختاره وأجعلها مالِكاً لي وأوحد بينه وبين ذاتي، ذلك هو الجبر الذاتي أو التحديد الذاتي الذي يضع فيه المرء ذاته ويجعلها على ما هي عليه^(٢١). إن كانتية زكي نجيب — التي لم يعلن عنها في هذا العمل — تظهر في تحديده للحرية بالعالم الداخلي، عالم الإرادة مقابل العالم الطبيعي عالم الحتمية. ويتضح ذلك في قوله "إن فكرة الحرية بالمعنى الذي تفهم به في نظرية الجبر الذاتي على أنها تظهر في فعل الفاعل حين ينتبه ويختار موضوعه — هذه الفكرة مستمدة مباشرة من خبرتي العينية كما أن فكرة الضرورة مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية وفكرة القانون التي هي أساس العلم — وبالتالي أساس المذهب الجبري ليست إلا تصفية للوقائع العينية الموجودة في خبرتي الخاصة".

(١٩) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٢١) المرجع نفسه، ص ١١٥ - ١١٦.

إننا نؤكد هنا على كائناتية زكي نجيب، ليس فقط من ناحية نقده ليهيوم، بل أيضاً من خلال تبنيه لمفهوم الإرادة واتخاذها من الإرادة العاقلة، أو الذات العاقلة معياراً خلقياً يقول: "إن المعيار الخلقى الذي أخذ به واعتبره صادقاً هو الآتي؛ إن الذات الحق هي التي يمكن أن توصف حقاً بأنها ذات عاقلة، وأنها ذلك للعالم الذي نشغل في أعرق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة..."^(٢٢) وهذا المفهوم يتكرر لديه ويزداد وضوحاً ويكاد يقترب من قول زكي نجيب "بالذات المثالية".

ويرى أنه على الرغم من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة فإن هناك نظاماً مثالياً يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية (وهي الذات العاقلة)، فالأخلاق تعنى السلوك تحت سيطرة العقل والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق. وليس معنى ذلك أن كل فعل لإرادي لابد من أن يكون فعلاً أخلاقياً، لأن للفعل الإرادي ليس إلا تحقيقاً لذات الفاعل فحسب، وكلما سار المرء في أفعاله وفقاً للعقل سماً من الناحية الأخلاقية^(٢٣).

بضميف زكي نجيب في فلسفته الأخلاقية — المبكرة — للانتباه، خاصية الجهد والرغبة، فالفعل الأخلاقي يقوم على الجهد ويستلزم الرغبة.

وبناقش صاحب الجبر الذاتي رأى روس Ross الذي يقول إن العقل لا يقل في خيريته كلما أصبح سهلاً عن طريق العادة: لأن الخيرية لا تقاس بشدة الصراع وإنما بقوة التكريس للواجب، فكلما كانت الدوافع التي تعارض فعل الخير قوية كنا على يقين من أن الإحساس بالواجب لابد أن يكون قوياً، لكنه قد يكون قوياً أيضاً حتى تكون الدوافع المعارضة ضيقة أو غير موجودة^(٢٤).

والسؤال الذي يطرحه هو كيف يمكن أن تظل القيمة الأخلاقية باقية كما هي سواء أكانت المقاومة ضعيفة أم قوية؟ وإذا سلمنا بأن السلوك الخير يظل خيراً، فهل تظل القيمة الأخلاقية التي تعزى إلى هذا السلوك في الظروف المختلفة هي هي...؟ هل نبدي نفس الإعجاب للرجل الفاضل الذي يعيش وسط إغراءات الغواية

(٢٢) المرجع نفسه، ص ١٥٠.

(٢٣) نفس الموضوع.

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٥٢.

ولكنه مع ذلك يسلك سلوكاً فاضلاً، والرجل الذى يسلك سلوكاً فاضلاً دون أن تكون حوله غواية ولا إغراء يشدانه إلى الاتجاه الخاطى^(٢٥).

ينتقل بنا زكى نجيب نقلة هامة تقربه من سارتر، فالفعل الأخلاقى أشبه بالخلق الفنى، هو إبداع على غير مثال، لذا فهو يرفض أخلاق العادة. ويؤكد على أخلاق الجهد، حيث يميز بين السلامة والقيمة فى الفعل الأخلاقى. فالفعل الأخلاقى كلما أصبح سهلاً عن طريق العادة ظلت سلامته الأخلاقية تامة غير منقوصة، لكن قيمته الأخلاقية تتناقص بالتدرج مع تناقص الجهد المطلوب، فهو يعدُّ لفعل الأخلاقى خيراً بناءً على الجهد الأخلاقى الذى يبذل فى هذا الفعل قبل أن يتحول إلى عادة سهلة ميسورة. يقول: "إن الفعل الأخلاقى — فيما اعتقد — أشبه ما يكون بالإنتاج الفنى، أعنى أنه لون من الخلق: فإذا ما تكرر للفعل حتى أصبح عادة فإن الخلق الحقيقى الأصيل يعزى فى هذه الحالة إلى الأفعال الأولى فى السلسلة بينما لا تكون الأفعال الساندة سوى تقليد" أو محاكاة^(٢٦) الجهد إذن أساس خيرية الفعل الأخلاقى ومصدر قيمته الخلقية.

وبالإضافة إلى التأكيد على الفعل الأخلاقى القائم على الجهد يقول بالرغبة هدفاً محركاً للفعل الأخلاقى، والرغبة هى تحديد لما سبق أن أسماه لذة الحياة. وهو فى هذا يقترب من معظم النظريات التجريبية المعاصرة فى القيم، ويستشهد بعبارة اسبينوزا التى استشهد بها الفيلسوف الأمريكى رالف بارتون بيرى "فنحن لا نرغب فى الشيء لأنه يسرنا بل على العكس أنه يسرنا لأننا نرغب فيه"^(٢٧). وعلى الرغم من استشهادات زكى نجيب العديدة من اسبينوزا، إلا أنه يختلف عنه، وهو يؤكد على هذا فى قوله: "إن وجهة النظر التى يأخذ بها هذا البحث تختلف عن وجهة النظر التى تنسب عادة لاسبينوزا وهذا الاختلاف يكمن فى أن البحث الحالى لا ينظر إلى طبيعة الفاعل على أنها معطاة ومقدرة سلفاً، لأن طبيعة الفاعل — إلى حد معين — من صنعه. معنى ذلك إنه حريص على تأكيد الحرية الداخلية ضد الحتمية، وأيضاً الاحتمية لأن مصدرها الذات. وهو يكرر أن لا يريد أن يستببط

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٢٦) الموضع نفسه.

(٢٧) المرجع السابق، ص ١٩٦.

حريتنا من اللاحتمية في العالم الطبيعي، وحتى إذا كان العالم المادى تحكمه حتمية مطلقة "سوف أظل على اقتناع تام بأن الإرادة البشرية تحدد نفسها ولا يمكن التنبؤ بها"^(٢٨).

وإذا أردنا أن نواصل متابعة الفيلسوف وتحليل أفكاره في "الجبر الذاتى" لتأكيد فكرتنا القائلة بكانطية زكى نجيب محمود فى قوله إن الإنسان مملكة الحرية، وهو مصدر التشريع وأنه ملك ومواطن فى مملكة الأخلاق وجمهورية العقلاء والأفعال الحرة.

فالإنسان مصدر القانون الذى يشرعه لنفسه وحريته نابعة من داخله، فالإرادة حرة ومشروطة "إن من الممكن أن يكون للإرادة سبب، وأن يكون هذا السبب الفاعل نفسه مع ذلك حر"^(٢٩). فالقول بأن الإرادة مشروطة وحرّة معاً هو ما يعينه بالجبر الذاتى، فالأفعال الإرادية ترتبط ارتباطاً سببياً بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين نفسه ما دامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته، وهى فى نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجاً ضرورياً لشيء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، فبمقدار ما يكون الفاعل مكثف بذاته فى تفسير الفعل الإرادى فهو حر إلى هذا الحد فى هذا الفعل، وهو بإنجازه له على هذا النحو يكون محدداً بذاته أو مجبراً ذاتياً^(٣٠).

يتأكد ذلك فى الفقرة الأخيرة من كتابه التى يقتبسها من برجسون والتى تقول: نحن أحرار حين تتبع أفعالنا من شخصيتنا بأسرها حين تعبر هذه الأفعال عن تلك الشخصية بحيث يكون بينهما تشابه لأحد له. وهو التشابه الذى نجده بين الفنان وإنتاجه. ولا يهم أن يقال بعد ذلك إننا عندئذ نستسلم للأثر القوى الشامل لشخصيتنا: لأن شخصيتنا فى النهاية هى نحن"^(٣١).

يظهر لنا زكى نجيب فى "الجبر الذاتى" فيسولفاً أخلاقياً، يهتم بمشكلة أساسية هى حرية الإرادة. يتجنب فى عرضه لها التناول اللاهوتى والتناول الميتافيزيقى،

(٢٨) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

(٢٩) المرجع نفسه، ص ٢٥٦.

(٣٠) الموضع نفسه.

(٣١) نفس المرجع، ص ٢٩٤.

ويصيغها صياغة علمية. ولا يمكن لنا أن نستنتج من اهتمامه بهذه المشكلة أنه صاحب تأمل ميتافيزيقي، فالمهم هنا ليس حل المشكلة التي طالما شغل بها الفلاسفة بقدر ما هو حرص المفكر في بداية تفلسفه على صياغتها صياغة علمية محددة تجنباً للمجاذلات اللفظية العقيمة، وذلك بتحديد المصطلحات المستخدمة فيها تحديداً منطقياً. وعلى ذلك يمكننا أن نستنتج أن بحث القضايا الأخلاقية من المسائل التي شغل بها مبكراً في مرحلة دراسته للدكتوراه، التي تمثل تحولاً معرفياً أصيلاً، وبداية للمرحلة العلمية الوضعية التي انتهجها في كتاباته اللاحقة وهذا الاهتمام الأخلاقي المبكر التي يدور حول مشكلة أخلاقية تقليدية يوضح الاهتمام الكبير بالإنسان ومحاولة دراسته دراسة علمية. ونستخلص من هذا العمل بعض الملاحظات الأولية التي تمهد لنا تناول أعمال زكي نجيب في مجال القيم وطبيعتها ووجودها.

— ينتمي عمل نجيب محمود الأول "الجبر للذاتي" إلى مجال الأخلاق أو الدراسة العلمية للأخلاق والتحليل اللغوي المنطقي لقضاياها التقليدية، أكثر من انتمائه إلى الدراسة المعاصرة للقيم. فهو وإن كان يوضح اهتمام صاحبه بالأخلاق، فهو يسعى لتجاوز المناهج التقليدية إلى النقد المنطقي لحلول القدماء وتفسيراتهم لهذه القضايا.

— يتعامل زكي نجيب محمود ليس فقط مع درس تاريخ الفلسفة بل مع مشكلات الفلسفة المعاصرة في وقت كتابة عمله وإذا كان المتفحص لقائمة مراجعه واستشهاداته يجده يتعامل مع أفلاطون وأرسطو وكتابتيهما المختلفة، وليبنتر وهيوم ولوك واسبنوزا، وكانط ومل من القدماء والمحدثين. ونجده أيضاً يقتبس من: رسل، ووايتهد، ووليم جيمس ويناقش تحليلاتهم للعقل والوعي، وهو لا يعرض أو يحلل أعمالهم مكثفياً بدور الباحث الملخص بل يوظف هذه الكتابات لتقديم فرضه الأساسي، ويتضح مع تحليل ومناقشة زكي نجيب محمود لمشكلة حرية الإرادة إيمانه الشديد بالإنسان وحرية وقدرته اللا محدودة على إبداع أفعاله وإن هذا العالم، عالم الإنسان الحر يقابل عالم الحتمية في الطبيعة. ثنائية لا يعن عنها زكي نجيب وإن كان يؤمن بها ويتأكد على امتداد صفحات عمله؛ عالم الطبيعة المادية الفيزيائية والتي تخضع ظواهره للحتمية وهو موضوع العلم، وعالم الإنسان الحر

الذى تستعصى ظواهره على الخضوع للحتمية، والذي يسعى لبحثه بحثاً علمياً دون أن يصل إلى تأكيد إمكانية هذه الدراسة العلمية لسلوك وأفعال الإنسان وقيمه أو نفى هذه الإمكانية. وهذا ما نجده في دراساته اللاحقة وفي مقدمتها "موقف (= خرافة) الميتافيزيقا". التى جاء بياناً وبرنامجاً لتوجهه الفلسفى الجديد مقابل الاتجاهات السائدة لدى زملائه العاملين فى مجال الفلسفة فى ثقافتنا العربية المعاصرة.

٣- موضوعية العلم وذاتية القيم

يحدد لنا زكى نجيب فى كتابه "موقف من الميتافيزيقا" موقفه من نسبية القيم. وهو الموقف الشائع عنه، ولقليل بنسبية للخير والجمال. وفى هذا العمل يقدم لنا فلسفته؛ التى تسعى لأن تكون فلسفة تجريبية علمية. من هنا فهى ترفض للميتافيزيقا وما يندرج تحتها من علوم فلسفية. وقد استبعد فى هذا الكتاب كل العبارات الميتافيزيقية باعتبارها خالية من المعنى لأنها تبحث فى أشياء لا تقع تحت الحس لا فعلاً ولا إمكاناً ومنها الخير والجمال. يقول: "ونحن نسلك العبارات التى نتحدث عن الخير وعن الجمال فى زمرة الميتافيزيقا بالمعنى الذى حددناه لها، وبالتالي فإننا نرى العبارات التى نتحدث عن هاتين القيمتين فى الأشياء — قيمة الخير وقيمة الجمال — خالية من المعنى ولا تصلح أن تكون علماً ولا جزء من علم"^(٢٢).

وهو من البداية يرفض وجهة النظر الموضوعية فى القيم التى تعترف لها بوجود مستقل عن الإنسان، ويدافع عن وجهة النظر الأخرى التى تجعل قيمة الشيء مجرد شعور ذاتى عند الإنسان نحو الشيء وليست هى بكانة فيه. ويعطى لنا مثلاً على ذلك بأن الجمال فى وصفى لوردة بأنها جميلة هو شئ أضيف لها من عندى، وصف لشعورى إزاءها لا وصف لها هى. وهو موقف أقرب إلى موقف سانتينا فى كتابه "الإحساس بالجمال" وبيرى فى "النظرية العامة للقيمة"^(٢٣)

(٢٢) زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، ط ٣ دار الشروق، القاهرة ١٩٨٧ ص ١١٠.

(٢٣) راجع كل من د. سانتينا؛ الإحساس بالجمال، ترجمة محمد مصطفى بدوى، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ورفل بارتون بيرى: أفاق القيمة ترجمة د. عبد المحسن عاطف سلام، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٨ ودراستنا: القيم فى الواقعية الجديدة، القاهرة ١٩٨٨.

ويمستنتج منه زكى نجيب محمود على عكس صاحباً الواقعية النقدية والواقعية الجديدة أن العبارة التي تحتوى على قيمة "جمال"، هي عبارة تتحدث عما ليس بحس، أنها عبارة ميتافيزيقية.

ويستابع زكى نجيب فتجنشتين في موقفه هذا، فهو يرفض موضوعية القيم، ويتبنى وجهة النظر الأخرى التي تسرى في معظم مذاهب للفلاسفة المعاصرين. وتشير كلماته إلى هذا الموقف الذي يعود إلى صاحب الرسالة الفلسفية المنطقية، ولا قناعنا بأن للقيم جزء من ذاتنا، وأن العالم الخارج عنا لا خير فيه ولا جمال إنما هو عالم من أشياء^(٢٤) ينقلنا من الميتافيزيقا إلى العلم عن طريق اللغة موجهاً مجهوده إلى إثبات أن العبارة التي تتحدث عن "قيمة" شيء ما هي عبارة فارغة من المعنى. وللغة عنده كما عند كارناب Carnap وظيفتان هما: للتعبير والتصوير^(٢٥) أو كما عند ريتشاردز A.G. Rietcher الذي حدد للغة بالاستعمال؟ فهي إما تستعمل استعمالاً علمياً، أو استعمالاً انفعالياً حيث تجيء اللغة معبرة عن الحالة الوجدانية لقللها^(٢٦) وعلى هذا الأساس يقسم مذاهب الأخلاق إلى قسمين: مذاهب تصويرية وأخرى تعبيرية. يتبنى للفريق الأول القول بأن للقيمة موضوعية تترك وتوصف بعبارة وصفية علمية، والفريق الآخر يرى أن العبارة الأخلاقية جملة تعبيرية تعبر عما في نفس قللها مما لا يمكن مراجعته فيه فهي أشبه بالصراخ مثلاً أو بقهقهة الضحك". وهو ينتهي كما يخبرنا إلى هذا الفريق الثاني^(٢٧).

وهو يتبنى تحليل ستيفنسون Stevensen للاختلاف في الحكم الأخلاقي، الذي يكون على أحد ضريبين: إما اختلاف على وصف أمر وتفسيره وصفاً وتفسيراً يراد بهما مطابقة الواقع الخارجى "اختلاف الرأى"، وإما أن يكون اختلافاً فى الميول

(٢٤) نجد هذا الموقف واضح في بداية كتاب فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، حيث يقول: "معنى العالم يجب أن يكون خارج العالم. كل شيء فى العالم هو كما يحدث، فى العالم لا يوجد قيمة، وإن وجدت فليس لها قيمة، لو أن هناك لية قيمة بمعنى القيمة فلتها خارج الكل".

(٢٥) يستابع زكى نجيب موقف كارناب فى تحديده لطبيعة اللغة، ويجعل منه أساساً لفهمه للقيمة ويردنا إلى كتابه Philosophy and logical Syntax ص ٢٢.

(٢٦) راجع كتاب ريتشاردز: فلسفة النقد الأدبى؛ الذى يعتمد عليه زكى نجيب محمود ويستعين بتقسيمه لوظائف اللغة ليقسم على أساسها مذاهب فلاسفة الأخلاق.

(٢٧) زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا ص ١١٤.

والأهواء، وعندئذ لا يكون ثمة سبيل إلى الاتفاق، إلا أن يكره أحد المختلفين على قبول أمر لم يكن يرضاه، وليس الإكراه اتفاقاً بالمعنى الصحيح^(٣٨).

لا يرفض زكي نجيب القيم كلية ولا يستبعد نهائياً كما قد يفهم من حديثه، بل هو يعنى فقط بكيفية إدراكها ومدى خضوعها للمعرفة العلمية لذا فهو يميز بين حديث الإنسان عن رغباته الخاصة ووصفه لميول الناس، وإن كانت الأولى فهى عبارة فارغة من المعنى، لأنه لا سبيل إلى تحقيقها، وإن كانت الثانية فهى عبارة مقبولة عنده، إذ يمكن الرجوع إلى ملاحظة ميول الناس كي يتحقق من صدق القول، أن هذه التفرقة ضرورية عند الرجل لتعلم متى يجوز الكلام عن القيم ومتى لا يجوز.

ويوضح نقده لآراء "جود" عنصراً هاماً فى فهمه للقيم وهى أدائيتها وارتباطها بالفعل، يقول: "إن أصحاب المذهب الوضعى المنطقى حين يجعلون للجمل الأخلاقية والجمالية بغير معنى سوى التعبير عن أهواء قائلها فهم يقصدون الجملة الحملية لا الشرطية فهم إذ ينكرون أن يكون هناك معنى لعبارة (س خير) يوافقون بالطبع على وجود معنى للألفاظ الدالة على القيم إذا استعملت لتدل على أنها وسائل لغايات^(٣٩) وهو هنا يحيلنا إلى موقف البراجماتية خاصة رأى بيرس Ch. Pierce فى كيف نجعل أفكارنا واضحة؟" "الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى لأنها لا تشير إلى عمل يمكن ادأؤه للتحقيق من صدق معناها، ولا تكون الجملة ذات معنى إلا إذا أمكن تحويلها إلى عمل: فكل جملة لا تدل بذاتها على ما يمكن عمله، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذى لا معنى لها سواء^(٤٠) تكون جملة فارغة من المعنى.

ينكر زكى نجيب أن تكون القيم علمية أو موضوعاً للدراسة، لأنها مما لا يمكن التحقيق منه، الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى، ولذلك فهى لا

(٣٨) المصدر السابق، ص ١١٧، يعتمد زكى نجيب على متفلسون ربما أكثر من أير وكارناب، وينقل عنه لنتلته، ويستشهد به الصفحت من ١١٤ حتى ١١٧ مما يجعله أقرب إلى موقفه الذى يرجع لقيم إلى الانفعالات.

(٣٩) زكى نجيب فى موقف من الميتافيزيقا، ص ١٢١.

(٤٠) المصدر السابق، ص ١٢٢.

تصلح أن تكون جزءاً من علم، لأن الشرط الأساسي الذي يجب أن يتوفر في أية قضية علمية، هو إمكانية التحقق من صدقها "قالباً" الأخلاقية - وكذلك العبارة الجمالية - ليست بذات معنى، وإنما توهمنا أنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوي يشبه تركيب الجمل المفيدة^(٤١).

ويتساءل زكي نجيب عما تدل عليه كلمة "خير" أو كلمة "جميل" أو غيرها من الكلمات الدالة على "قيم"؛ حين ترد في عبارات الحديث بين متكلم وآخر؟ إنها كما يخبرنا تدل على حالة نفسية عند المتكلم نفسه، إنها تدل على أن للمتكلم انفعالاً بالحب أو الكراهية نحو شيء بعينه، إذا نظر الرائي إلى شيء فقال عنه "هذا خير" أو "هذا جميل" كان بقوله هذا مشيراً إلى حالته الداخلية آراء هذا الشيء، دون أن يدل على شيء خارج نفسه، إن المتكلم هنا يعبر عن ذات نفسه أو قل إنه "يفعل" انفعالاً معيناً، ويضع انفعاله هذا في كلمة يقولها مثل كلمة "خير" أو كلمة "جميل" وبالطبع لا سبيل إلى مناقشة المنفعل في انفعاله، إن عبارات القيم لا تصف شيئاً ولا تقرر شيئاً إنما هي تعبير عن انفعال المتكلم وهي تقال لعلها تثير في السامع انفعالاً شبيهاً به^(٤٢)، إننا هنا بإزاء متابعة دقيقة لما يؤكد كل من أوجدن Ogdem وريتشاردز Richards في كتابهما "معنى المعنى" أن استعمال كلمة خير إن هو إلا وسيلة للتعبير عن انفعال المتكلم. ويرد على النقد الذي قدمه ديفيد روس للنظرية الانفعالية في كتابه "أسس الأخلاق" ويبين تنديبه في القول بموضوعية القيم وذاتيتها في كتابه "الصواب والخير"^(٤٣).

ينتقل زكي نجيب من تبني موقف الوضعية المنطقية، الذي يرفض القيم باعتبارها عبارات ميتافيزيقية خالية من المعنى إلى تبني النظرية الانفعالية كما يتضح في قوله "النظرية الانفعالية التي نقدمها لك الآن، وتدافع عنها تسوى بين الخير والجمال في أن كليهما معتمد على الذات المدركة لا على صفة في الشيء

(٤١) يستند رفض زكي نجيب لإمكانية الدراسة العلمية للقيم، لأنها مما لا يخضع للمنهج العلمي ولا يمكن التحقق منها. وقد أفاض عدد كبير من الباحثين في رفض مبدأ التحقق باعتباره وسيلة علمية دقيقة لدراسة القيم.

(٤٢) زكي نجيب، المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٤٣) المصدر السابق، ص ١٢٩.

المدرَك^(٤٤) وهو يريد أن يطمئن الناس على قيمهم التي يعترفون بها "فلسنا نلغيها، وإنما نضعها موضعها الصحيح، وهو أنها تقديرات ذاتية لا وجود لها في عالم الطبيعة، ولا تناقض بين أن يكون التقدير ذاتياً وأن نعتز به ونذود عنه"^(٤٥).

ويحلل نقد الأستاذ بتون Poton للنظرية الانفعالية في القيم؛ ذلك لأن بتون يهاجم النظرية الانفعالية بطريقة خطابية لا بطريقة منطقية، وثانياً لأنه دافع في نهاية حديثه عن هذه النظرية التي جعلها موضع هجومه موضحاً أن المبادئ الأخلاقية العليا تختلف في تطبيقها باختلاف الظروف القائمة، وهو نفس موقف زكي نجيب محمود والنظرية التي يدافع عنها، والتي تقول أن الحكم الأخلاقي تعبير عن انفعال المتكلم إزاء شيء ما، محاولاً أن يحدث انفعالاً شبيهاً عند السامع، وإن فلا صدق قيمة ولا كذب، لأن الانفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كذب، ويستشهد بأقوال أير في كتابه عن "اللغة، الصدق والمنطق" فالحكم الأخلاقي لا إثبات له ولا نفى، حكمه في ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأمر وما إلى ذلك من الأشياء التي تعبر عن حالة شخصية ولا يصور أمراً خارجياً^(٤٦).

ويؤكد زكي نجيب موقفه ويلخصه في أن العالم لاخير فيه ولا جمال، بمعنى أنه ليس بين أثنيته شيء اسمه خير وشيء اسمه جمال ... فالشيء نفسه يكون خيراً أو شراً جميلاً أو قبيحاً حسب ما تراه أنت فيه، والمحيط الاجتماعي والمصلحة الذاتية هما اللذان يحددان لك ما تراه في الشيء من خير أو جمال أو غير ذلك.

وهو يناقش هذه القضية في الفصل الرابع في كتاب "تحو فلسفة علمية" تحت عنوان (الكلمات ومدلولاتها) حيث يخصص الفقرة الخامسة للكلمات الوجدانية بعد أن عرض لثلاثة ضروب من الكلمات هي: اسم العلم، والاسم الكلي، والكلمة المنطقية وليس فيها ما هو رمز كامل يدل على وجود مسماه وجوداً فعلياً في دنيا الأشياء إلا اسم العلم. ثم يتحدث عن الكلمات التي تدل على قيمة خلقية أو جمالية "الكلمات التي تدل على أن في المتكلم انفعالاً من نوع معين، لكنها لا تشير إلى

(٤٤) المصدر السابق، ص ١٣٠.

(٤٥) المصدر السابق، ص ١٣٢.

(٤٦) المصدر السابق، ص ١٣٥.

كائن خارجى إن كلمة جميل وما يدور مدارها من كلمات لا تشير إلى شىء قائم فى عالم الأشياء الخارجية، بل تشير إلى حالة نفسية بحسبنا قائلها. إنه فيما تعددت الآراء فى تحديد معنى الجمال فهى جميعاً على اتفاق بأن جزءاً من المعنى — على الأقل — هو التأثير الداخلى الخاص الذى يتعرض له من شىء شيئاً جميلاً؛ لكن اختلاف الآراء يظهر بعد ذلك فى تحديد الجانب الخارجى الإدراكى من معنى الجمال^(٤٧).

خلاصة الأمر عنده هى أن الألفاظ الدالة على قيمة جمالية أو قيمة خلقية ليست من قبيل الأسماء التى تسمى شيئاً بذاته فى عالم الأشياء كأسماء الأعلام؛ وليست هى من قبيل الأسماء تكلية التى تدل الواحدة منها على مجموعة وصفية قد تتحقق عناصرها فى شىء بذاته من أشياء العالم الخارجى، وليست هى من قبيل الكلمات المنطقية، بل هى نوع رابع وفريد، إذ هى لا تشير إلى أى مدلول خارج الإنسان الذى يسوقها فى كلامه ليخرج منها انفعال أحس به وربما أراد أن يثير انفعالاً شبيهاً به عند سامعه^(٤٨).

الأخلاق إذن نسبية وهذا مدار الفصل الثانى عشر من "نحو فلسفة علمية" الذى جعل عنوانه (من المطلق إلى النسبى) فقد كشف التحليل المنطقى للأحكام الدالة على القيم أنها ليست من المعرفة إطلاقاً فضلاً عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين، مؤكداً أن المماثلة بين الأخلاق والعلوم سينتهى ببا الأمر إلى وبال على الأخلاق نفسها^(٤٩) يقول: "ليست الأخلاق ومبادئها من قبيل المعرفة العلمية بنوعها الرياضى والطبيعى .. وإن أصر الفلاسفة على أن يمثلوا بين الأخلاق وبين العلم كانت النتيجة العلمية لذلك زوال الأخلاق نفسها، لأننا عندئذ سنكتفى فيها بالعبارات الوصفية ونخرج منها جانب الأمر، أى أننا نكتفى بأن نصف للطرائق التى يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك فى ظروف حياتهم المختلفة دون أن

(٤٧) زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، الأنجلو المصرية، للقاهرة، ١٩٨٠، ص ١٠٩.

(٤٨) المصدر السابق، ص ١١٣.

(٤٩) ريشتباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩، ص ٢٤٢.

نصف هذا الطريق بقيمة معينة. مع أن صميم الأخلاق هو أن تكون معيارية، أى تضع للناس ما ينبغي أن يكون، لا أن تكفى بمجرد وصف ما هو كائن - لكنها إن رسمت لنا ما ينبغي أن يكون فقد خرجت من نطاق العلم الموضوعى ودخلت فى نطاق آخر من الكلام، وهو الكلام الذى يعبر به الإنسان عن رغباته وآماله، وفى ذلك قد يختلف الناس دون أن يكون فى اختلافهم تناقض يأباه العقل ومنطقه^(٥٠) ويتفق هذا الموقف تماماً مع موقف ريشنباخ الذى يقول: "إن الأخلاق لو كانت ضرباً من المعرفة لما كانت على نحو ما أرادها الفلاسفة الأخلاقيون أن تكون، أى لما كانت تقدم توجيهات أخلاقية .. ويضيف أن التحليل الحديث للمعرفة يجعل الأخلاق المعرفية مستحيلة، فالمعرفة لا تشمل على أية أجزاء معيارية وبالتالي لا تستطيع تفسير الأخلاق"^(٥١).

وستخلص مرلا وهبة من تحليل زكى نجيب اللغوى نتيجتين تخصنا منها الثانية التى ترى أن القيم تعبير ذاتى صرف لا شأن له بالعالم الخارجى "مغزى ذلك إنه إذا اختلف اثنان فى حكم تقويم "فلا سبيل إلى الرجوع إلى مقياس خارجى لفصل به، أيهما مصيب وأيهما مخطئ، ويرجع دافع زكى نجيب إلى تبنى هذا الموقف دافع اجتماعى، لأن يقرر أن الأخلاق مرتبطة بالطرائق التى يسلك بها هذا المجتمع أو ذلك فى الحياة ولما كانت الأخلاق تقع خارج نطاق العلم فلا ينطبق عليها مبدأ عدم التناقض ومن ثم تصبح جميع الأخلاقيات مشروعة، ولهذا ليس ثمة داع إلى تغييرها والنتيجة المحتومة بعد ذلك أنه ليس ثمة مبرر للإلتزام الفرد بقضية اجتماعية"^(٥٢).

والحقيقة أن نقد مراد وهبه صحيح تماماً إذا تعلق الأمر بموقف زكى نجيب فى "خرافة الميتافيزيقا" وتحول فلسفة علمية" وهما عمليان يغلب عليهما عرض موقف الوضعية المنطقية وليس الموقف العام للمفكر العربى الذى أشرنا إلى بداياته فى الفقرات الأولى من هذا البحث، والذى يتجلى فى الجبر الذاتى ويتضح بعد ذلك

(٥٠) زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص ٢٩٢.

(٥١) ريشنباخ: الموضوع السابق.

(٥٢) د. مرلا وهبة: مقالات فلسفية وسياسية، مكتبة الأنجلو، للقاهرة، ص ١٢.

في مؤلفاته المختلفة خاصة: "وجهة نظر" و"من زاوية فلسفية" وثقافتنا في مواجهة العصر". ويظهر باوضح ما يكون في تجنيد الفكر العربي. وما يهيئنا البشرى إليه قبل تحديد معالم هذا الموقف هو أن زكي نجيب في هذه الأعمال لا يغير من موقفه بل أنه يوسع من فهمه للقيم ويفصل في بيان هذا الموقف الذي جاء عرضاً في "خرافة الميتافيزيقا" و"نحو فلسفة علمية" وأسبى فهمه، وإن زكي نجيب محمود لا يتخذ الوضعية مذهباً بل أداة وطريقة علمية في التفكير يقول: "أجندى قد اتخذت من اتجاهات للفلسفة المعاصرة اتجاهاً هو في حقيقته "منهج للتفكير" لا "مذهب" يورط نفسه في مضمون فكري بذاته، فكنت كمن وضع في يده ميزاناً يزن به ما يشاء دون أن يملأ يديه بمادة معينة لابد أن تكون هي وحدها موضع الوزن والتقدير"^(٥٣) إن "وجهة نظر" د. زكي نجيب، هي ضرورة اجتماع العلم المشترك والقيم الخاصة الموروثة في مركب واحد، منه تتكون الشخصية العربية الجديدة، لا نأس أن العلم ليس هو القيم، الأول موضوعي، "الثانية ذاتية دون أن تكون موضوعية الأول فخراً له، ولا ذاتية الثانية مسيئة لها، يقول بحرارة ليست أقوى الإقاضة في هذه التفارقة، بل إنني لم أذكر عنها شيئاً في هذا الكتاب وكفاني ما قلته عنها وما لقينته بمسببها"^(٥٤) إن زكي نجيب يقول بثنائية العلم والقيم ويعترف للأخيرة بنوع من الذاتية. وإذا تساءلنا عن كنه هذه الذاتية التي تتحدث عن الإرادة أو حرية الإرادة والفعل وهذا محور الفقرة القادمة.

٤ - نحو نسق شامل للعلم والقيم :

إن طبيعة القيم عند زكي نجيب طبيعة مزدوجة. وهو يشير في دراسته "أزمة القيم في عصر الانطلاق" إلى ازدواجية القيم بين العالم الخارجى والعالم الداخلى وأن هذا الازدواج هو الحالة الطبيعية بين أفراد أمة مع أفراد أمة أخرى. لكن عنده، ليس الحالة الطبيعية بين أبناء الأمة الواحدة إلا في مراحل الانتقال والتطور. ونحن في حالة انتقال من طور الزراعة إلى طور الصناعة لكننا مازلنا متقلين بأخلاقيات المجتمع الزراعى مثل فهمنا لقيمة الزمان وللثقلات الطبقي.

(٥٣) زكي نجيب مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق ط٤ عام ١٩٨٧، ص ٢٤٦.

(٥٤) زكي نجيب وجهة نظر، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٧، ص.٠٠

يقول: "إن أول ما يلتفت أنظارنا، ونحن على مشارف المرحلة الثالثة من مراحل السير، مرحلة الإنطلاق، هو ازدواج القيم فنحن مشدودون اليوم بين قديم وجديد، نعمل بأجسادنا على نحو ونفكر بعقولنا ونحس بقلوبنا على نحو آخر" (٥٥) يتحدث زكي نجيب في هذه الفترة الهامة ١٩٦٧ عن التحول الاجتماعي، وعن أهمية القيم ودورها في هذا التحول. ويرى أنه لن تستقيم الأمور وتتأغم جوانب حياتنا إلا إذا أحدثنا الثورة في القيم كما أحدثناها في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية (٥٦).

ويرى في دراسته "إرادة التغيير" أن الإرادة هي نفسها للعمل الذي يحقق الهدف المنشود، وأنه حيث لا عمل فلا إرادة وأن كل عمل إنما هو تغيير لأوضاع الأشياء "وإن فنحن إذا قررنا لشخص أو لجماعة إرادة فقد قررنا بالتالي أن هذا الشخص أو هذه الجماعة تعمل عملاً تغير به أوضاع الحياة قليلاً أو كثيراً. والثانية هي أنه لا تعارض بين حرية الفرد الواحد في طريقة حياته وبين أن يكون ملتزماً بالأهداف والمبادئ والقواعد التي أقامها المجتمع الذي هو أحد أفراد" (٥٧) يتحدث زكي نجيب هنا عن ثنائية بين العلم القائم على التحقق والأخلاق القائمة على الإرادة. لا يلغى القيم ولا يستبدها بل يؤكد عليها ويجعلها جزءاً أساسياً من موقفه الفلسفي العام الذي عرضه في تجديد الفكر العربي. وكما أكدنا من قبل فما قدمه في هذا العمل هو استخدام المنهج الوضعي العلمي في بحث التراث الفلسفي العربي، فهو ليس تحولاً أو تغييراً بل تأكيداً لقدرة المنهج على دراسة موضوعات أخرى أو قل أن زكي نجيب هنا يوسع من فهم العلم والمنهج العلمي ويضيف إليه أبعاداً جديدة في حياة الإنسان. وأن هذا الفهم ليس جديداً فاهتمامه الأول وهو الإنسان وحرية الإرادة، موضوع بحثه الجبر الذاتي.

يقدم لنا في الفصل الثامن من تجديد الفكر العربي "فلسفة عربية مقترحة وهي فلسفة ثنائية، ثنائية بين السماء والأرض، بين الطبيعة والفن يقول: "إننا أميل بفكرنا إلى الثنائية وهي نظرة تلبى أن ينطمس الفرد الإنساني الحر المسنول في

(٥٥) المصدر السابق، ص ٢٢٨.

(٥٦) نفس المصدر، ص ٢٣١-٢٣٢.

(٥٧) نفس المصدر السابق، ص ١٢٩-١٣٠.

للقيمة في إطارها العام، لا ينفي تغير مضمونها بحسب تفصيلات العيش في عصر من العصور. فحرية الإنسان. مثلاً — هي مبدأ مقطوع به، أو يجب أن يكون، لكن مضمون الحرية يغير، لأنه يتسع مع نمو الإنسانية ونضجها^(١١) ومن هنا فهو يضيف إلى موقفه السابق للقيم. والفلسفة السائدة، فلسفة تحلل العلم وقضاياها لترى متى تكون الصيغة العلمية المعينة صادقة ومتى لا تكون ولكنها لا تعبأ بالإنسان إذ تترك أمر الإنسان للأدب والفرن فلنا عندئذ أن نقول لهم؛ لا، إننا نسايركم في فلسفة العلم لكننا نوجب أن تضاف إليها فلسفة للإنسان الحي، الذي ينبض في صدره قلب ويطمح في حياته إلى أبعد الغايات.

وتحت عنوان (الإنسان العربي كيف يواجه الطبيعة) في الفصل العاشر من "تجديد الفكر العربي" يقدم لنا ما يقوله مفكروا الغرب في مشكلة المواجهة التي يواجه بها الإنسان الطبيعة. وحاول أن يقدم لنا ما يكن أن يقوله مفكراً عربياً حول هذه العلاقة. فإذا كان محور المواجهة بين الإنسان وما يحيط به عند مفكرى الغرب هو "العلم" فمحور المواجهة عند المفكر العربي هو "الأخلاق" وهو يستخدم لفظ الأخلاق ليعني به "مبادئ السلوك الصحيح تجاه مختلف المواقف". ويرى أن من أهم الإضافات التي أضافتها الثقافة العربية — صادرة في ذلك عن العقيدة الإسلامية — تنظيمها لأخلاقية الفعل. بعد أن كانت الأخلاقية قبل ذلك مقصورة على النية والضمير. فلا بد أن توضع النية الحسنة على محك الفعل، ومحك الفعل عادة هو الآخرون، هو المجتمع، هو الإنسانية وبغير هذا الطرف الخارجي لا تتم للموقف أخلاقيته^(١٢).

يقول زكي نجيب محمود — مثل كائنا بالواجب أساساً للأخلاق تقوام الأخلاق عندنا هو "الواجب" لا "السعادة"^(١٣) والواجب عنده كما يتضح لنا مكون من الضمير المبني على حرية الإرادة والفعل الذي يتجاوز حدود الفرد إلى بقية أفراد المجتمع. وهو يؤكد على ضرورة الوجود الاجتماعي ليكمل الفرد. يقول: "إن

(١١) المصدر السابق، ص ٢٨٥.

(١٢) المصدر السابق، ص ٢٨١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٧ - ٢٩٨.

احتكام الفاعل إلى قانون أو شرع، لا ينفى احتكامه. إلى ضميره بل يضيف إليه، فالاحتكام بمحكمة الضمير وحده قد لا يلزم الإنسان بالانغماس في حياة العمل^(٦٤) ويقدم لنا في نهاية كتابه استشهاداً ذا دلالة حيث ينقل القيم من ميدان المعرفة إلى ميدان الإرادة. ومن الفرد إلى المجتمع لقد رأى إمام من أئمة الفقهاء المسلمين — وهو ابن تيمية — أن معرفة الله من حيث هو ماهية، مستحيلة على الإنسان وأنه لا سبيل أمام الإنسان لمعرفة الله إلا بمعرفة إرادته التي كشف عنها لأنبيائه، والتي ينحصر واجب العباد في طاعتها وما إرادة الله إلا مجال القيم التي يراد لسلوك الإنسان أن يسير على مقتضاها. ولما كان هذا السلوك المراد يغلب أن يكون ذا صلة بحياة الآخرين في المجتمع كانت فكرة الأمة ذات أهمية بالغة^(٦٥) ومن هنا كان تراث الأمة هو مصدر تحديد القيم عند فيلسوفنا حيث يرصد لنا في الفصل العاشر "نموذج الإنسان في تراثنا"، فهو يرسم خطوط تصور نموذج الإنسان كما تمناه أربعة من أعلام الفكر العربي القديم هم: مسكويه والغزالي والرازي والجاحظ. إن ما يهم زكي نجيب محمود هو الإنسان لذا فهو يرى أن علينا أن نغير من زاوية النظر التي ينظر بها المفكر الغربي للطبيعة. فالمواجهة في الغرب — بين الإنسان والطبيعة — تنتهي بعلم وعندنا مواجهة للمجتمع الإنساني تنتهي بالقيم ويدرك كل من الفريقين بإى طابع يتميز وما لذي ينقصه ليكتمل الإنسان إنساناً^(٦٦).

يميز زكي نجيب بين عالم الطبيعة الذي يخلو من القيم، فهي ليست من موجوداته وبالتالي فهي ليست علم أو جزء من العلم وعالم الإنسان أو مملكة الحرية، وهو عالم للضمير والفعل — أحياناً يحدثنا عن للعالم الأول فقط مؤكداً ذاتية ونسبية القيم وأحياناً يضمهما في نسق ثنائي الأبعاد يجمع العلم والقيم وهو ينشغل بالحديث عن "قيمة القيم" في كتابه "من زاوية فلسفية" فيجعل منها رباناً يقود سفينة المرء في حياته. شبه السفينة وربانها يكون الإنسان بما يغمر رأسه من قيم، هي قيم يدرکہا بالفطرة حيناً، وحيناً آخر تثبت في نفسه بثاً، فإنك لترى هذا

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(٦٦) المصدر السابق، ص ٣٨٦.

الإنسان في صخب الحياة صاعداً هابطاً ساخطاً راضياً مستسلماً أو ثائراً، فتدري لنا ولنا لا تدري فيم سخطه ورضاه، لأن الشواهد المنظورة قد لا تكفيك للفهم والتعليل، وذلك لأنها من المعاني في رأسه التي تسيره وإن شئت فقل إنها مجموعة القيم التي تمسك بزمامه وتوجهه، ففهمه على حقيقته هو فهمها^(٦٧).

ويرجع زكي نجيب نشاط الإنسان إلى القيم الثلاثة "تتطوى شتى المعاني التي تضبط مسالك الإنسان في خضم حياته، وهي الحق والخير والجمال. في مقابل: الإدراك والسلوك والوجدان. هي قيم ثلاث تدور عليها حياة الإنسان دوران للرحى حول قطبها وغنها تتفرع معان يضحى الإنسان بنفسه ولا يضحى بها"^(٦٨) وبسبب هذا للموقف من القيم قال بعض أساتذة الفلسفة بتغير في موقف زكي نجيب من القيم وابتعاده عن نظرية الوضعية المنطقية في القيم مع أن ما يقدمه زكي نجيب هنا هو تفصيل وتحديد لموقفه العام من القيم وهو ما يتضح في ختام الدراسة المشار إليها حيث يقول: "وهكذا تقلب البصر في مسرح الحياة الإنسانية فتراها مرتكزة آخر أمرها على مجموعة من القيم أو المعاني لا تكون أبداً موضع اختلاف للرأى من حيث الأساس، وإن اختلف الرأى عليها في الشرح والتطبيق وبضيف مواصلاً لمو نفسدت ببصرك إلى أعماق النفوس لأفقيتها على عقيدة راسخة بأنه لابقاء بغير مجموعة القيم التي أدركتها بالفطرة السليمة حيناً أو بثت فيها بالتربية القويمة حيناً آخر، فإن أعوج السلوك الظاهر عن إملاء تلك المعاني الشريفة لم يحتج الأمر إلى تغير في فطرة الإنسان، بل احتاج إلى تربية جديدة تتسق بين الظاهر والباطن فيسلك الإنسان عندئذ سلوكاً سوياً يجمع الإنسانية كلها بمثل ما يجمع لليوم أفراد الأسرة الواحدة"^(٦٩).

(٦٧) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، ص ١٢١.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

خاتمة :

ومما سبق يظهر أن الاهتمام بالقيم عند زكي نجيب محمود من أول اهتماماته الفلسفية وأكثرها استمرارية واتساعاً بدأ في الجبر الذاتي وشغل مؤلفاته التالية ذات الصبغة العلمية الخاصة؛ "موقف من الميتافيزيقا" وتحو فلسفة علمية واستمر في مؤلفاته التالية خاصة في: تجديد الفكر العربي وهو يشير في عمله الأول إلى جانبين للإنسان مؤكداً على أنه كائن مريد خلاق مبدع؛ وهذا الجانب هو ما يستعصى على العلم. وجاء في مؤلفاته التالية أن العلم الذي يتسغل بعالم الطبيعة الموضوعي ليس به قيم، وأن ما نطلق عليه الخير والجمال هي أمور إنسانية ذاتية نسبية. وأكد تجديد الفكر العربي وما يليه على أنه بالإضافة إلى نظرة الغرب التي تستبعد القيم في مواجهتها للطبيعة هناك نظرة الشرق التي تؤكد على الأخلاق وأن القيم والغايات هي ما يوجه حياة البشر. معنى هذا في رأينا يتمثل في النقاط التالية.

— أن الموقف الوضعي المنطقي من القيم الذي ظهر بأوضح ما يكون في "خرافة الميتافيزيقا" والقائل بنسبية الخير والجمال ليس هو الموقف الأول ولا الوحيد ولا الدائم للدكتور زكي نجيب من القيم، حيث يسبقه "الجبر الذاتي" ويلحقه كتابات متعددة تعترف للقيم بوجود موضوعي في حياة البشر.

— الجبر الذاتي يقدم ثنائية ظلت مستمرة لدى زكي نجيب محمود منذ كتابه "للشرق الفنن"، وحتى تجديد الفكر العربي، ظهرت في البداية غير واضحة أو بمعنى أدق غير معلنة، فها صدى فلسفة كانط النقدية وتمييزه بين عالم الطبيعة وعالم الحرية. وظهرت محددة تماماً فيما أطلق عليه "فلسفة عربية مقترحة تؤمن بثنائية السماء والأرض، للفن والطبيعة" تؤكد أن الأرض والعلم لا يكفيان دون السماء والقيم.

— أن الاتساق هو ما يميز موقف زكي نجيب من القيم على الرغم من ما يبدو في الظاهر من تعارض بين موقف وضعي منكر للقيم وموقف آخر يقر لها

بنوع من الوجود أو بين القول بنسبتيها في موضع وإطلاقيتها في موضع آخر. وهو النقد الذي يوجهه أحد الباحثين في "الوضعية المنطقية والتراث العربي" (٧٠).

— أن القيم تقع خارج مملكة العلم وداخل مملكة الإنسان، تظهر النسبية عبر نظرة العلم لها وتعامله معها وتظهر موضوعية عبر نظرة الإنسان لها، وهي ذات وجود أنطولوجي من وجهة نظر الثنائية بل إنها ذات وجود إلهي خالد فمصدرها السماء. والحقيقة أن القيم في مملكة الإنسان أشبه بالقوانين في مملكة العلم.

— يعطينا زكي نجيب محمود نحيذات متعددة انطلاقاً مما سبق هي أن القيم تمثل عالم حرية الإرادة وتكتمل بالفعل، وأن الفعل الذي يحقق القيم ليس هو الفعل الفردي — في إطار الضمير — بل فعل الفرد في علاقاته مع الآخرين. وأن المقصود بها ليس فقط تحقيق السعادة ولكن أداء الواجب... ومن هنا فهي ذات بعدين — البعد الذاتي النسبي المتغير كإنفعال ورغبة وأمنية وعاطفة على نحو ما تقول به المدرسة الانفعالية والوضعية المنطقية والبعد الموضوعي كفعل متحقق في سلوك الإنسان الفردي والاجتماعي.

أن للقيم مصدرها السماوي ومجالها الإنساني وطبيعتها التاريخية والاجتماعية كما يؤكد في "إرادة التعبير" و"القيم في عصر الانطلاق". وهي مما يمكن تنمية وتغييره وتطويره بالتربية "قيمة القيم" مما يوضح اهتمام زكي نجيب محمود الكبير بدراسة طبيعة القيمة ومصدرها ومجالها ويرجع ذلك كما أكدنا لاهتمامه الكبير بالإنسان.

(٧٠) عبد الباسط سيداً: الوضعية المنطقية والتراث العربي نموذج فكر زكي نجيب محمود الفلسفي، دار الفارابي، بيروت ١٩٩٠، ص ٢٢٧ - ٢٣٠.

المَبَّاءُ الثَّالِثُ

**الخطاب الفلسفى الإسلامى
والتحقيقات الفلسفية**

تحقيق النصوص فى الفلسفة والكلام

مقدمة (*) :

كان "الكندى" أول فيلسوف عربى يعبد الطريق لمن جاء بعده من الفلاسفة العرب الذين أسسوا لمن أتوا بعدهم من الفلاسفة. وكما كان من حسن طالع للفلسفة الإسلامية أن يستلها الفيلسوف العربى للمسلم قديما فى القرن الثالث الهجرى، فقد كان صاحب "الكندى" محمد عبد الهادى أبو ريدة من الطليعة الواعية التى أسست السدرس للفلسفى المعاصر فى العربية منذ ثلاثينيات هذا القرن، مع إنشاء الجامعة المصرية بالقاهرة.

لقد كان من العلامات المميزة لحياتنا الثقافية إنشاء الجامعة المصرية الحرة فى بداية هذا القرن. وكان دور الجامعة لا ينكر فى ترسيخ الثقافة العلمية القائمة على المناهج الحديثة. وقد شارك فى ذلك كثير من الأساتذة المصريين والأجانب، وحين تحولت من جامعة أهلية إلى جامعة رسمية فى عام ١٩٢٥، ظهر الأساتذة المصريون الذين تولوا التدريس بها، وفى مقدمتهم الشيخ مصطفى عبد الرزاق^(١) صاحب للمدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر، والذي تخرج على يديه عثمان أمين^(٢) ومحمود الخضيرى وعلى سامى النشار^(٣) وأحمد فؤاد الأهوانى وثابت القندى وتوفيق الطويل ومحمد عبد الهادى أبو ريدة الذى اختط منذ البداية خطة واضحة

(*) هذا الفصل نشر فى الكتاب التكرارى الذى أصدرته، جامعة الكويت، عن الدكتور أبو ريدة، إشراف د. عبدالله العمر، الكويت، ١٩٩٣، وسبق نشره فى مجلة معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، العدد ٣٥، يناير، يونيو، ١٩٩١، ص ١٣٣-١٤٧.

(١) ينبى التأكيد على الصلة بين الشيخ مصطفى عبد الرزاق وتلاميذه الذين وصلوا تدعيم الدراسات الإسلامية وفى مقدمتهم محمد عبد الهادى أبو ريدة وعلى سامى النشار، راجع عنه: د. إبراهيم منكور (مشرقا): الكتاب التكرارى عن الإمام الأكبر مصطفى عبد الرزاق فكريا وأدبيا ومصلحا، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، القاهرة ١٩٨٢ د. على عبد الفتاح المغربى: المفكر الإسلامى المعاصر مصطفى عبد الرزاق دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٧.

(٢) راجع د. إبراهيم بيومى منكور (مشرقا) دراسات فقهية مهادة إلى روح الدكتور عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٩.

(٣) راجع كتاب المشكاة، ودراسات مهادة إلى روح الدكتور على سامى النشار. دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٨٥.

محددة المعالم لدراسة الفلسفة الإسلامية والتزم بعمق وجدية بما حدده لنفسه من البداية فلم يشغل بغيرها من الدراسات.

لقد هيا أبوريدة نفسه لهذه المهمة بالإعداد المتأنى الجاد، وذلك بالسعي لامتلاك أدوات البحث العلمي التي يفتقر إليها كثير ممن ساروا في التخصص نفسه، فأتقن الألمانية والفرنسية والإنجليزية والأسبانية والفارسية ومن اللغات القديمة لللاتينية واليونانية بالإضافة لطول باعه في العربية، وراجع كل المصادر الأساسية في لغاتها المختلفة، واختار جانباً محدداً واضحاً مال إليه وانشغل به، وكان سبيله لقراءة الفلسفة العربية الإسلامية هو الجانب العلمي أو ما أطلق عليه القدماء "الحكمة الطبيعية" منذ أول دراسته عن النظام وحتى آخر تحقيقاته عن ابن الهيثم.

وقد كان "أبوريدة" على وعى بمهمته ورسالته ودوره في بداية نشاطه الفلسفي، الذي بدأ منذ تخرجه في قسم الفلسفة بالجامعة المصرية عام ١٩٣٤، وهو تقديم تاريخ واسع شامل للفكر الفلسفي الإسلامي". وقد رأى أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا من خلال وسفل ثلاث متاحة أمام الباحث الجاد وهي: للترجمة الأمينة للكتب الأساسية في اللغات المختلفة التي تتناول الفلسفة الإسلامية، وتحقيق المصادر الأصلية في فروع الفلسفة وعلم الكلام وتاريخ العلم، بالإضافة لتقديم دراسات مبتكرة تحيي الجوانب الهامة في هذه الفلسفة وهي عنده الجوانب الفلسفية والعلمية التي اهتم بها كثيراً وتابعها طوال حياته، وفي مقدمتها رسالته: "إبراهيم بن سيار النظام وأراؤه الكلامية والفلسفية" ١٩٣٨^(٤) بجامعة القاهرة، والغزالي ومعارضته للفلسفة اليونانية Al Ghazali und Seine Widerlegung der griechischen Philosophie من جامعة بلزل سويسرا عام ١٩٤٥^(٥).

والباحث في أعمال أبوريدة يلاحظ أنه بدأ بالترجمة التي شغلت المرحلة الأولى من أعماله بدأت منذ تخرجه واستمرت حوالي اثني عشر سنة بعد ذلك

(٤) د. محمد عبد الهادي أبوريدة: إبراهيم بن سيار النظام وأراؤه الكلامية والفلسفية: دلو النديم للصحافة والنشر ط. القاهرة ١٩٨٩.

(٥) Al ghazali und seine widerlegung der griechischen philosophie, tahafut al falasifah, madrid, 1952.

وتدخلت مع تقديمه لأبحاثه الأكاديمية. وإذا عرضنا لترجمات محمد عبد الياضى أبو ريدة فسوف نجد أنه اختار بعناية عدة نصوص هامة فى تخصصه النقيق، توسع من فيمنا للفلسفة الإسلامية من جانب وتؤكد الناحية العلمية من جانب آخر. وبيمنا أن تشير إلى مسألتين هامتين قبل بيان جيود أبو ريدة فى الترجمة؛ الأولى أن الترجمة كانت بمثابة إعداد وتمهيد وتوفير للنصوص الفلسفية اللازمة للتأريخ للفلسفة العربية الإسلامية، فهى نقطة انطلاق أولى ليدف أعم وأشمل والثانية أنها جهد فلسفى فى الأساس من حيث توظيف الأدوات البحثية الأساسية ومراجعة المصادر الفلسفية باللغات المختلفة والاعتماد على المخطوطات الأصلية والاستعانة بيا، وتقديم الترجمة للعربية بدراسة وافية تضع النص المترجم فى سياقه بالنسبة لتأريخ الفلسفة الإسلامية ومشكلاتها.

أولاً : ترجمات أبو ريدة والتأريخ للفلسفة الإسلامية :

قدم لنا الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ترجمة لخمس كتب أساسية اهتمت بالحضارة والفلسفة الإسلامية لبيان صورة الفلسفة والحضارة الإسلامية كما تجلت فى كتابات الأوروبيين بالإضافة إلى ترجمة عدد كبير من المولد الفلسفية فى دائرة المعارف الإسلامية.

والعمل الأول الذى قدمه وهو لم يزل طالباً أو فور تخرجه - هو كتاب "وجهة الإسلام: نظرة فى الحركات الحديثة فى العالم الإسلامى" كتبه مجموعة من المستشرقين وأشرف عليه هاملتون جب ولويس ماسينيون^(١). وهذا الكتاب يعرض لنا تطور الشعوب الإسلامية، وخطوات هذا التطور وظروفه التاريخية والعوامل التى ساعدت عليه ومسلك المسلمين إزاء المدنية الغربية ومقدار قبولهم أو رفضهم لها، ووسائلهم فى حل مشكلاتهم الحاضرة وما أصابوا من نجاح، ثم وجهة الإسلام فى جملته، ومحاولة التوفيق بين أنظمتها وبين العصر الحديث. فإذا تساعلنا عن أهمية هذا العمل فإنها ترجع إلى أنه يوجه أكبر العناية إلى تحليل تيارات الفكر

(٦) - هـ جب ، ل . ماسينيون: وجهة الإسلام، المطبعة الإسلامية ترجمة محمد أبوريدة القاهرة

الداخلية بين شعوب الإسلام وما يتروى بينها من^(٧) نزعات، ويفصل ما يشغل بالهم من الناحية الدينية والاجتماعية والحقيقة أن هذه النوعية من الكتب تثير الشك والتساؤلات وتطرح العديد من علامات الاستفهام حول السبب في تأليفها والغرض منها ونوعية المتلقى لها من الغرب، وإذا كان أبو ريدة لم يشغل نفسه بالبحث في ذلك فإنه توقف من خلال التعليقات لمناقشة بعض الأفكار التي يعرضها المؤلفون وكلها تنجّه نحو تصوّيب بعض الأفكار الجزئية. يقول: لم أجد في ثنايا الكتاب كثيراً مما يحتاج إلى التعليق ولم أعلق إلا على بعض الأفكار في اختصار^(٨).

والعمل الثاني هو كتاب دي بور De Boer "تاريخ الفلسفة في الإسلام" الذي بذل فيه الجهد الكبير ليعطي قارئه فكرة شاملة عنها منذ نشأتها ويبين تطورها ومُسَيَّورِي رجالها ويهديه إلى مسألها، فيهيئه لدراستها الدراسة الوافية^(٩). ويوضح لنا المترجم أهمية دراسة تاريخ الفلسفة وأنها وإن نهضت في أوروبا في القرن التاسع عشر فهي لا تزال حديثة العهد في مصر، ويشير إلى قلة الكتب العامة في تاريخ الفلسفة الإسلامية فهناك كتاب "مونك" وكتاب دي بور — الذي يقدم لنا ترجمته ثم كتاب كارادى فو، والحقيقة أن جهد أبوريدة في هذا العمل يجعلنا دون أدنى مبالغة ننسب العمل إلى "أبو ريدة — دي بور" معاً. فالمؤلف قد رغب في الإيجاز فلم يذكر المراجع التي رجع إليها ولا المصادر، حتى كان يترجم النص العربي ولا يدل على مكانه، فبحث أبو ريدة حتى اهتدى إلى الأصول العربية وأضاف كثيراً من التعليقات بحيث جاءت الترجمة في أكثر من ضعفي حجمها الأصلي مزودة بالإشارات والتنبيهات والتعليقات، ووسع ما هو موجز، وأضاف معلومات هيأتها البحوث الجديدة حتى جاء الكتاب أوفى وأعم نفعاً وبداية لجهده في تاريخ لوسع للفكر الإسلامى لقد أشار على بعض أساتذتي أن لترجم هذا الكتاب ليكون مجملاً شاملاً في تاريخ الفلسفة الإسلامية .. لقد حاولت الاستكمال

(٧) المرجع السابق، المقدمة، ص ٣.

(٨) المرجع السابق ص ٤.

(٩) د. أبوريدة: مقدمة ترجمته كتاب ديور تاريخ الفلسفة في الإسلام. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة (١٩٣٨) ص ٥.

والاستيفاء بقدر ما اتسع بذلك جهدي لأجعل هذا الكتاب .. توطئه لتأريخ أوسع للفكر الإسلامي^(١٠).

والكتاب الثالث الذي يقدم لنا ترجمته إلى العربية هو كتاب آدم متز "الحضارة الإسلامية في القرن الرابع" ويخيرنا أبوريدة أن الذي حبيب إليه القيام بهذا العمل، إنه ليس في كتب المستشرقين على كثرة تأليفهم إلا كتب قليلة تبحث في تاريخ الحضارة الإسلامية على النحو الذي سلكه آدم متز.

ويحدد لنا أبو ريدة طريقته في العمل لنقل هذا الكتاب إلى العربية وهي التحقيق العلمي للمصادر والأصول التي استقى منها متز نصوصه. يقول: كان لابد لي من البحث عن هذه المصادر في فهارس المكتبات الأوروبية للمطبوعات والمخطوطات ومراجعة ذلك. وقد استطعت أن أحصل على المواضيع التي أثار إليها المؤلف في المخطوطات، وكذلك مراجعة الأصول العربية، ووسعت بعض النصوص وبينت مناسبتها، وذكرت أسماء الأعلام كاملة وعلقت تعليقات قليلة جداً يتطلبها المقام، على إني راجعت كل شيء تقريباً على الأصول التي ذكرها المؤلف مراجعة دقيقة طلباً للدقة والضبط^(١١).

وترجم كتاب بينس S. Pines "مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود" أثناء فترة دراسته بباريس وبازل وحالت ظروف الحرب العالمية دون نشره حتى ١٩٤٦ وهو كتاب يسير في الاتجاه العلمي الذي شغل به منذ كان طالباً وظهر في دراسته الأولى عن إبراهيم بن سيار النظام واستمر معه طوال حياته، فقدم للكتاب بدراسة وافية مع ملحق عن "مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام"^(١٢) وبهمنا مقدمة ترجمته التي تظهر لنا بوضوح اهتمامه العلمي المبكر. فهو يدرس موقف المتكلمين والفلاسفة من الكون على ضوء

(١٠) الموضوع السابق.

(١١) د. محمد عبد الهادي أبوريدة: مقدمة ترجمة كتاب آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن

الرابع، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٠ ص ز - ح

(١٢) أضاف د. أبوريدة إلى ترجمته لكتاب بينس ترجمة مقال أوتو بريetzl OTTO PRETZL

"مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام" عن مجلة الإسلام، المجلد التاسع

١٩٣١.

إنجازات العلم، ويرى أن العلم يزيد متكلمي الإسلام القائلين بالذرة على فلاسفة الإسلام الذين انكروها: "لا شك أن متكلمي الإسلام كانوا في كثير من الأحيان لوزن وأقرب إلى روح العلم من فلاسفته وذلك ينجلي في رفض المتكلمين للعلوم الخادعة. وقد كانوا من وجهة أقرب إلى روح الفلسفة لتناولهم الأفكار الفلسفية بالنقد، وخصوصاً لأبحاثهم في المعرفة الإنسانية ونقدهم لها.^(١٣) ومهما يكن من شيء فإن القول بالجزء الذي لا يتجزأ كان له شأن كبير في علم الكلام لإثبات بعض العقائد الإيمانية الكبرى مثل: حدوث العالم، المفضي إلى إثبات جود الصانع، كما كان أساساً لوجهة نظر في الكون تتبنى على القول بالخلق المستمر^(١٤). وتظهر مقدمة أبو ريدة أهمية الجوهر الفرد في الفلسفة الإسلامية. وإنه يكشف عن نواح جديدة ويبعث الاهتمام بمشكلات يجب دراستها في الفكر الإسلامي" وكما أوضحت فلان أبو ريدة حتى في ترجماته يرجع للأصول ويعتمد على المصادر المطبوعة والمخطوطة التي يحققها ويشير إليها في كل عمل من أعماله وهو يوضح لنا ذلك في مقدمات ترجماته وتعليقاته عليها بقوله: "وكان من حسن حظي أنني عرفت مؤلفه العلامة بينس في باريس فرجعت إليه في إيضاح ما احتجت إلى إيضاحه تحريراً للدقة، كما أنني استطعت وأنا في باريس مراجعة نصوصه التي لا تحصى في مخطوطاتها الكثيرة التي رجع إليها المؤلف، ولم يكن هذا على الأمر اليسير^(١٥) ويضيف في الفصل المعنون مصادر فلسفة الرازي وهو يعرض لتحليل بينس للذرة والألم عنده واستشهاده ببعض الآيات القرآنية التي تركها المؤلف "كان محل هذه الآيات بياض في الأصل، وقد عثرت على فصل عنوانه: "في بيان النفس" في آخر مخطوط رقم ٦٩٦ بمكتبة الأسكوريال، والغالب أنه كتاب "الفوز الأصفر" لابن مسكويه، وهو حكاية عن مذاهب الحرناتيين، ومنه أكملت هذه الآيات^(١٦).

(١٣) مقدمة د. أبريدة لترجمة كتاب بينس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهند، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٦ صط.

(١٤) نفس الموضوع السابق.

(١٥) المرجع السابق، المقدمة ص ط.

(١٦) المرجع نفسه ص ٦٣ الهامش.

وكتاب فليوزن: تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية^{١٧} هو العمل الخامس الذي يقدمه أبو ريذة إلى العربية. وهو كما يتضح من عنوانه في التاريخ العربي يعرض في فصول تسعة لقيام الدولة الإسلامية حتى سقوط دولة بني أمية. ويخصص أبو ريذة مقدمة للحديث عن المؤلف وأخرى عن الكتاب. فالرجل عالم بارز في دراسات الكتاب المقدس، وباحث محقق في ميدان التاريخ العربي وهو مفكر متحرر يعتد بالعقل ويعنى بالنفل، وفي عمله هذا لم يكن متميزاً أو صاحب أفكار مسبقة مع أو ضد العرب، فقد جمع بين الجذ العلمي والعمق والعدالة، وجمع بين روح العالم وموضوعيته وروح الفنان وذاتيته^(١٨) والكتاب يعرض فترة مجد العرب الخالدة وفترة التجربة الكبرى في تاريخهم، ويوضح كيف قامت دولة العرب على أساس الدين وقوة الإيمان، والجنس العربي وخصائصه.

ويمكن أن نستنتج خصائص ترجمات أبو ريذة ومنهجه في الترجمة من تلك الإشارات التي يعلن بها في بداية كل نص كيف تعامل معه. فهو يرى أنه لا بد لمن يريد ترجمة كتابه بلغة أجنبية في موضوع إسلامي أن يكون ملماً بالموضوع عارفاً بالاصطلاحات العربية^(١٩) وأن يراجع كتب التاريخ وللتراجم وكل ما رجع إليه المؤلف من مؤلفات المفكرين العرب، والاستعانة بالاصطلاح العام الذي جرى عليه الإسلاميون. وبالإضافة للعودة إلى الأصول والإمام بالمصطلح العلمي العربي وعليه أيضاً إدراك إنه مترجم عربي يقدم عملاً للقارئ العربي، وبالتالي فمن الممكن أن يتوسع في الموجز ويفصل في المختصر ويحقق الأسماء وتواريخ الميلاد والوفاة لأي ممن تحدث عنهم المؤلف دون تفصيل^(٢٠) وإذا كان أبو ريذة حريصاً على دقة الترجمة بحيث يقدم فكر المؤلف بشكل يكاد أن يكون حرفياً، فهو في أحيان أخرى يعطي نفسه حرية أكثر كما في ترجمته لتاريخ الدولة العربية الذي نشر عام ١٩٥٨ حيث لم يكن بدّ في بعض الأحيان من ترجمة المعنى ترجمة

(١٧) فليوزن: تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريذة، القاهرة ١٩٥٠، والمؤلف معروف في العربية ترجم له د. بدوي كتابه عن الخوارج والشيعة، القاهرة ١٩٥٩.

(١٨) د. أبو ريذة: مقدمة ترجمته تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص د.

(١٩) د. أبو ريذة: مقدمة ترجمة الحضارة الإسلامية في القرن الرابع.

دقيقة وافية بالغرض دون تعنت في التمسك بالترجمة الحرفية، خصوصاً إذا كانت الألفاظ العربية المؤدية للمصطلحات الألمانية لم تتوطن بعد في أذهان غالبية القراء العرب^(٢٠)، والحقيقة أن السمة الأساسية التي نريد أن نستخرجها عرضنا لإشارات أبو ريذة لطريقته في الترجمة هي التأكيد على أهمية التحقيق والضبط والعودة لأصول العربية – وأغلبها في هذه الفترة كان مخطوطاً أي أن التحقيق والعودة للمخطوطات – كانت أيضاً جزء من عمله في ترجمة وتقديم النصوص الغربية في الفلسفة إلى اللغة العربية.

ثانياً : أبحاث أبو ريذة والتحقيق العلمي

وكما اتضح طريقة الأستاذ في الترجمة التي كانت بالنسبة إليه الوسيلة الأولى لتقديم المادة العلمية التي تساعد الباحث بعد ذلك في تقديم تاريخ لأهل الفلسفة الإسلامية، تلك الطريقة التي ظهر فيها كيفية تعامل أبو ريذة مع النص المترجم وكيفية نقله إلى العربية من خلال العودة إلى المصادر والأصول وضبطها وتحقيقها، فإننا نجد في أبحاثه بالإضافة إلى كشفها لميادين بكر لم يرتدها الباحثون العرب قبله، وميله إلى بحث الناحية العلمية في التفكير الإسلامي "الكلامي والفلسفي" ذلك الضبط المنهجي المتمثل في امتلاك الأدوات البحثية كالتمكن من كثير من اللغات الأوروبية، والإلمام بالمصطلحات الفلسفية العربية، والمعرفة الواسعة بالمصادر والأصول.. وسوف نعرض في هذه الفقرة لأصول البحث العلمي كما ظهرت في أول أبحاثه للماجستير عن "إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية" ولن نتوقف عند الموضوع والمحتوى الذي يعالجه والذي قمه لنا في بابين الأول: مدخل عن حياة النظام، ثقافته، نواحي نشاطه الفكري والاتجاهات الغالبة على تفكيره ومكانته بين مفكري عصره ومميزاته الشخصية ومؤلفاته، والباب الثاني آراء النظام سواء في الإلهيات أو الإنسان أو العالم المادي أو المسائل الأخلاقية والسياسية، فما يهمنا هنا هو التوجه العام المتمثل في مغزى دراسته للنظام والذي يتضح في حديثه عن الاتجاهات الغالبة على تفكيره: النزعة المادية الحسية، الاتجاه العلمي، الاتجاه الجبلي، الاتجاه إلى التعمق (الناحية العقلية للمنطقية) ومن تخصيصه أكبر أجزاء بحثه للحديث عن آراء النظام الطبيعية.

(٢٠) د. أبو ريذة مغنمة ترجمة تاريخ الدولة العربية.

إن اهتمامه بالنظام جزء من اهتمامه بعلم الكلام الإسلامي الذي شغل به كثيراً ربما بشكل يوازي اهتمامه بالفلسفة أو يزيد. وهو في هذا يتفق مع على سامي النشار الذي رأى في الكلام للفلسفة الإسلامية الأصيلة. ومن هنا كان توجيه لبوريدي جل أبحاثه إلى هذا الميدان. فعلم الكلام الإسلامي وكبار علمائه، خصوصاً المتقدمون منهم، في حاجة إلى مجهود كبير يوجه إلى دراسة المذاهب للخاصة بكل متكلم، وإلى بيان وجهة النظر الموحدة لفرق المتكلمين، ولجملة هذه الفرق باعتبارها معئلة لوجهة نظر تقابل الفلسفة الإسلامية كما يمثلها كبار فلاسفة الإسلام من جهة، وتكون في ذاتها فلسفة لها خصائصها التي تتميز بها من جهة أخرى. (٢١) هذا هو الهدف الذي وجهه من البداية لدراسة النظام وتحقيق كتاب "التمهيد" للباقلاني وترجمة "مذهب الذرة عند المسلمين" لسلمون بينس. فكيف أدى عالماً هذه المهمة في بحثه: "لقد اعتمدت فيه على ما استطعت للوصول إليه من مراجع مطبوعة أو مخطوطة في مصر وفي بعض بلدان أوروبا، كما إنني جعلته مستوفياً لأبحاث المستشرقين الأوروبيين في الموضوع". (٢٢) وهذا ما سنحاول إيضاحه. لقد أراد لبوريدي ربط آراء النظام بأصولها الأولى الإسلامية "حاولت أن أربط بين أقواله وأفسر بعضها ببعض محافظاً على ما أنا مقتنع به من ضرورة مراعاة التطور الطبيعي لفكر الإسلامي من حيث منشأ المشكلات وما قيل فيها من آراء تحت تأثير الأصول الكبرى للإسلام. ولم أتابع للمستشرقين فيما جروا عليه من رد آراء المتكلمين إلى مصادر أجنبية يعينونها مع التعسف والمبالغة في بعض الأحيان". (٢٣) يتضح ذلك في مناقشته آراء للمستشرق الألمانى هوروفيتز Horovitz في رده بعض آراء النظام إلى آراء للفلاسفة الرواقيين وتأثير الفلسفة اليونانية في تطور علم الكلام الإسلامي.

ونشير هنا إلى مصادر لبوريدي المختلفة التي رجع إليها في لغاتها الأصلية. فبالإضافة للأصول العربية، هناك كتابات كل من: فستفيلد F. Wustenfeld وماكدونالد Macdonald وأوليري O'leary وكرادى Carra de Vaux (٢٤)

(٢١) د. أبوريدي : إبراهيم بن سيار النظام. كلمة المؤلف ص. ح.

(٢٢) نفس الموضوع.

(٢٣) المرجع السابق ص. د.

(٢٤) المرجع السابق ص. ١.

وكريمر Kremer^(٢٥) وماكن هورتن Max Horten الذي كثيراً ما يعتمد على كتابه المتحدة^(٢٦) وبروكلمان Brockelmann ومارتن شرينر M.Schreiner^(٢٧) وهوروفتر Horovitz^(٢٨) وبريتزل Pretzl ونيبرج Nyberg ورينان Renan وفولاني Furlani وريتير Ritter^(٢٩) وغيرهم.

وتلقت المخطوطات لتمثل مصدراً أصيلاً يحرص أبو ريذة على الاعتماد عليه والإشارة له، وبيان ما يتعلق به من ذكر المخطوط ورقمه ومكانه. فهو يذكر في كتابه عن النظم مراجعه في اليوماوش والملاحظات وفيها المخطوطات التي رجع لها مثل: "عيون السورايخ" لأبن شاكور مخطوط رقم ١٥٨٨ بالمكتبة الأهلية بباريس (ص ١) وكتاب البرهان في عقائد أهل الإيمان مخطوط رقم ٣٢١ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب بالقاهرة (ص ٢، ٩٠) وكتاب عيون أخبار الأعيان فيما مضى في سالف العصور والأزمان لأحمد بن عبد الله البغدادي مخطوط رقم ٦٦٧٧ بالمكتبة الأهلية بباريس (ص ٣، ١٩٤). ويشير إلى كتاب الذهبي "تاريخ الإسلام" وهو يوجد مخطوطاً في بعض مكتبات أوروبا ويعلق عليه "إن بعض نسخه غير كاملة" (ص ٥) وكتاب أبو المعين النسفي بحر الكلام مخطوط رقم ١٥٤ عقائد بالمكتبة التيمورية (ص ١٤٧، ٦) والتبصير في الدين للإفرنجي مخطوط بمكتبة الأزهر (ص ٧، ١٣٠) وكتاب أبو هلال العسكري "الأوائل" مخطوط رقم ٥٩٨٦ بالمكتبة الأهلية بباريس (ص ٨، ٦٧) والبحر للزاهر الجامع لمذاهب علماء الأمصار مخطوط رقم 230 Claser بمكتبة برلين (صفحات ١٦، ١٣٤، ١٦٢). والأحكام في أصول الأحكام لابن حزم مخطوط رقم ١١ أصول بدور الكتب (ص ١٧-٢١) وكتاب القاسم بن إبراهيم الحسني + ٢٤٦ هـ "الرد على الرافضة" مخطوط بمكتبة برلين رقم ١٠١ Glaser (ص ٢٨-١٥٠)

(٢٥) واستشهاده بهم على الوجه التالي: فستقيد ص ١، ماك دونالد، صفحات ٥، ٨٩، ١١٩،

١٧١، أوليري صفحات ٥، ١١، كلودي فوا ص ٥، ٦٩، ١٧٢، وكريمر ص ٥، ٨٩.

(٢٦) راجع صفحات ٥، ١٦، ٦٦، ٧٤، ٨٥، ٨٦، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٧، ١١٧، ١٤٢، ١٥٨، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٢.

(٢٧) ص ٦، ١٧١. ومارتن شرينر صفحات ١٣، ٥٣.

(٢٨) على امتداد صفحات الكتاب ٤٧، ٧٦، ٨٥، ٨٦، ٩٤، ١٠٢، ١٠٧، ١١٥، ١١٧، ١١٨، ١٣٩، ١٤١، ١٦٨.

(٢٩) ويشير إلى بريترل ونيبرج ص ٥٤. وفولاني ص ٧٧، وريتير ص ٧٩.

مخطوط "التميز" للبقائني الذي حققه فيما بعد مع الأستاذ محمود الخضيرى مخطوط رقم ٦٠٩٠ بالمكتبة الأهلية بباريس (ص ٢٨-٣٥) وكتاب البيهقي تاريخ حكماء الإسلامى الذى يشير إليه فى كثير من أعماله مخطوط رقم ٣٦٦٦ بدار الكتب المصرية (ص ٧٠) والمجموع من المحيط بالتكاليف مخطوط رقم ٣٥٧ عقائد المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية (صفحات ٨٣، ١٣٥، ١٣٦)، والصحائف الإليزية للسمرقندى وشرح للصحائف للعلاء الإفرائينى وهما مخطوط واحد تحت رقم ١٢٤٧ بالمكتبة الأهلية بباريس (صفحات ١١٠-١٧٤) ومفصل المحصل بمكتبة بباريس رقم ١٢٥٤^(٣٠) والعقائد المتزينة مخطوط رقم ١٤٧ عقائد المكتبة التيمورية (ص ١٢٣) وكتاب فخر الدين الرزى المباحث المشرقية مخطوط بمكتبة برلين Or-Quaria (ص ١٢٣) وشرح الإشارات للطوسى مخطوط بمكتبة بباريس رقم ٢٣٦٦ (ص ١٢٣) والإبلة للأشعرى مخطوط رقم ١٠٧ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية (ص ٧٠).

ونجد نفس الاستشهاد بالمخطوطات فى ترجمته أيضاً فهو يستعين فى تعليقاته على ترجمته لكتاب دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام "بعدد كبير من المخطوطات. فى حديثه عن كتاب التفاحة يخبرنا عن مخطوط به بقوله: "وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية وعنوانه "مختصر كتاب التفاحة لسقراط"^(٣١) ويشير فى نفس الموضع إلى تاريخ المذاهب الفلسفية لمانتيلانا وهو مصدر بمكتبة الجامعة المصرية والتبصير فى الدين، وحيون التواريخ لابن شاعر الذى يعتمد عليه أيضاً فى كتاب النظام كما أشرنا وتاريخ حكماء الإسلام للبيهقى ونزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى مصور بمكتبة الجامعة^(٣٢) ويين أن فى المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية مخطوط رقم ٥٥ يتضمن رسالة للكندى فى النفس ضمن مجموعة^(٣٣) وفى حديثه يذكر مشاهدة أو عثر

(٣٠) ص ٩٠، ١٠١، ١٠٣، ١٠٦، ١٢٣، ١٣٠، ١٥٨، ١٦٠.

(٣١) راجع هولش وتعليقات أبوريدة فى ترجمته كتاب دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٩ هـ ١.

(٣٢) راجع صفحات ١٠٠، ١١٧، ١٢٧، ١٦٥، ١٨٤، ١٨٩، ٢٠٩.

(٣٣) ص ١٢٠.

عليه من مخطوطات كما في قوله: "وقد عثرت على مخطوط ينسب له (يحيى بن عدي) وذلك بالمكتبة التيمورية تحت رقم ٢٩٠ أخلاق بدار الكتب"^(٣٤).

وفي كتابه "نصوص فلسفية عربية" ١٩٥٥ يقدم لنا مجموعة من النصوص، غرضها تمرين قارئها على الانتفاع بالكتب الفلسفية العربية على نطاق واسع. وما يبين أن نشير إليه في تقديم أبو ريذة لنصوص هو قيامه بإعدادها علمياً فيما يشبه التحقيق كما يخبرنا: "قد رأيت أن أضببطها وأصلح من أمرها بحيث تكون من غير شك أصح من الأصول التي نقلت عنها"^(٣٥) وهو بالإضافة لتقديم النص يشرح الكلمات الصعبة ويخلص الفكرة الإجمالية له. وهذا ما يتضح بأجلى صورة في تحقيقه المعروفة. وفيما يلي تحليل لبعض جهوده في مجال تحقيق النصوص والرسائل الفلسفية والكلامية والرسائل القصيرة في علم البصريات.

ثالثاً : التحقيقات :

١- رسائل الكندي الفلسفية

"إن للدراسات عن الكندي لم تنقطع، وهي في تزايد يوماً بعد يوم. فمنذ أن عرفت رسائله وأصبحت متوفرة للقارئ والباحث، تولت دراسات وكتب عديدة حول الكندي وفلسفته تعتمد على النشرة المحققة الجيدة لرسائل على يد الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة"^(٣٦) هكذا كتب الدكتور حسام الأوسى في مقدمة كتابه "فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه" الذي نجد في بدايته إهداء يقول:

إلى الإنسان الذي يقرن اسمه واسم الكندي دوماً ويشبهه في طيبة للطوبة وحب الإنسانية والمسيرة الفلسفية الرحبة الأخ والصديق محمد عبد الهادي أبو ريذة رائد كل دراسة عند الكندي بحق ورمز العالم الفاضل أقدم هذا الكتاب حقاً لقد تولت الدراسات عن فيلسوف العرب وتضاربت الآراء حول فلسفته ويمكن القول "إن الأحكام المعاصرة على مكانة الكندي الفكرية تختلف بين مرحلتين يفصل بينهما نشر عبد

(٣٤) ص ١٥٥.

(٣٥) د. محمد عبد الهادي أبو ريذة: نصوص فلسفية عربية. للنهضة المصرية للقاهرة ١٩٥٥ لمقدمة.

(٣٦) د. حسام محي الدين الأوسى: فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه. دار الطليعة بيروت ١٩٨٥ ص ٧.

تبدأ أبوريدة مجموعة أيا صوفيا من رسائل الكندي^(٣٧) لقد كتب الباحثون عن الكندي عن الكندي ورأيه في العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو^(٣٨) وحققوا بعض رسائله مثل في الصناعة الكبرى^(٣٩) متعلمين على صاحب الكندي ورواد الدراسات المعاصرة حوله. وقد يعيد البعض تحقيق بعض رسائل الكندي - لظهور مخطوطاً جديدة لها - كما فعل الدكتور عبد الأمير الأسم في درسته الهامة "المصطلح الفلسفي عند العرب" - إلا أن ذلك يؤكد فيما يؤكد فضل أبوريدة "إن نشرنا هذه الرسالة للكندي في الحدود والرسوم لا تلغى الجيد البارز الذي بذله الدكتور أبوريدة في إخراجها لأول مرة، لكنها تصحح القراءات الغامضة في نشرته وتوضح عن كل مسألة استوقفته جيداً في القراءة أو للتعلق"^(٤٠). تلك شهادة باحثين محققين في الفلسفة الإسلامية.

بل إنني أُرغم أن بعض الانتقادات التي وجهت إلى تحقيقه، وهي قليلة، نصح عن تناقض أصـ... إليها. فالدكتور عبد الرحمن بدوي ينتقد في كتابه "رسائل غسفية" ١٩٧٣ تحقيق أبو ريدة: رسالة الكندي في "العقل" تمهيداً لإعادة تحقيقها فقد تبين بعد الفحص الدقيق أن نشرة هذه الرسالة كلها (رسائل الكندي) حاقة بالأخطاء ولا بد من إعادة تحقيقها كلها من جديد^(٤١) في - رسالة العقل - على صغرها تحت مكانة ممتازة، ومن هنا كان الاحتفال بها وكثرة الدراسات التي تناولتها، كما أن هذه الدراسات اعتمدت على مخطوط واحد هو مخطوط أيا صوفياً ٤٨٣٢. ويبدو أن بدوي نفسه - رغم نقده هذا - اعتمد أيضاً في تحقيقه على نفس المخطوط الواحد. إلا أن ما ينهنا هنا هو حكم بدوي على تحقيق أبوريدة لرسالة العقل الذي يناقض مع حكم آخر على نفس تحقيق أبوريدة لهذه الرسائل أصدره بدوي في تحقيقه لكتاب أرسطو في النفس ١٩٥٤، فهو تحقيق ممتاز كما يـ... من قوله "راجع النشرة الممتازة لرسائل

(٣٧) انطون سيف: الكندي ومكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجبل، بيروت، ١٩٨٥ ص ١٧٢.

(٣٨) عزمي طه السيد أحمد: الكندي ورأيه في العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو. رسالة ماجستير غير منشورة بجامعة الكويت لشراف أ.د. محمد عبد الهادي أبوريدة ١٩٧٩.

(٣٩) الكندي: في الصناعة الكبرى تحقيق. عزمي طه السيد. دار الشباب للنشر والترجمة والتوزيع، فبرص ١٩٨٧.

(٤٠) د. عبد الأمير الأسم: المصطلح الفلسفي عند العرب. دراسة وتحقيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ٢ القاهرة ١٩٨٩ ص ٢٨.

(٤١) د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة تحقيقه: رسائل فلسفية، الجامعة الليبية، بنغازي ١٩٧٣ ص ٩.

الكندى الفلسفية التي قام بها الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة والمقدمة التي صدر بها هذه الرسائل^(٤٢) ويلخذ الدكتور الأهواني على محققنا إغفالنا نسخاً مصورة للمخطوط موجودة بدار الكتب المصرية كانت تغني عن تلك المثلث التي يصفها لنا من أجل الحصول على المخطوط. ويظهر لنا الأهواني لسبقته في تقديم رسائل الكندى، فقد نشر له ثلاث رسائل هي: كتاب الكندى في الفلسفة الأولى القاهرة ١٩٤٨، رسالة النفس، مجلة للكتب القاهرة أكتوبر ١٩٤٨، رسالة العقل ١٩٤٩^(٤٣) بينما تمت نشرة ليوريدة للرسائل في جزعين عامي ١٩٥٠ - ١٩٥٤. والحقيقة أن تحقيقات أبو ريدة لرسائل الكندى سبقت إصدار الأهواني لرسالة الكندى في الفلسفة الأولى - كما يشير هو نفسه. صحيح أن الأهواني نشر تحقيقه ١٩٤٨، ونشر أبو ريدة الجزء الأول من رسائل الكندى ١٩٥٠ إلا أن محققنا نشر عدة رسائل للكندى قبل هذا التاريخ بمجلة الأزهر عام ١٩٤٩ هي: رسالة في حدود الأشياء ورسومها ١٢ الأزهر مجلد ١٨ عدد صفر ١٣٦٦، كما نشر ثلاث رسائل أخرى هي: في إيضاح تنامي الجرم، في ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهائية له وما الذي يقل لا نهائية له، ولثلاثة في وحدانية الله وتنامي جرم العالم بمجلة الأزهر المجلد ١٨ عدد ربيع الثاني ١٣٦٦هـ^(٤٤). وتدعونا تلك الشهادات التي توضح ريادة ليوريدة في دراسة الكندى إلى الوقوف أمام تحقيقه لرسائل الكندى الفلسفية.

يقدم لنا ليوريدة في الجزء الأول من رسائل الكندى الفلسفية أربعة عشر رسالة فلسفية مع مقدمة وتصدير، المقدمة عن المخطوط ومنهجه في تحقيق الرسائل والتصدير حول فلسفة الكندى وفي الجزء الثاني يقدم لنا للرسائل العلمية للكندى.

والكندى هو أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة وهو أيضاً أول علمائه. ويحدثنا عن مؤلفاته في كتابات المسلمين في الشرق كما يعرض لهذه المؤلفات في الغرب ويشير للترجمات اللاتينية لها. فأكبر مجموعة من آرائه توجد في رسالة لاتينية تحوى

(٤٢) د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة تحقيق كتاب أرسطو في النفس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٤ ص ٦.

(٤٣) د. أحمد فؤاد الأهواني: مقدمة تحقيق كتاب الكندى في الفلسفة الأولى،، القاهرة ص ٥٧ وما بعدها. وانظر أيضاً كتابه عن الكندى فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ص ٧٣.

(٤٤) د. الأهواني: مقدمة تحقيق رسالة الكندى في الفلسفة الأولى، ص ٥٨.

نقداً لأراء الفلسفة التي نشرها P. Mandunnet في لوفان سنة ١٩١١ وفيها آراء كثيرة تنسب للكندي ونجدها بمعناها في رسائله. وقد نشر أوتو لوث Otto Loth رسالته في "ملك العرب وكميته" ونشر اليبو ناجي A.Nagy رسائل ثلاثاً مترجمة إلى اللاتينية هي: رسالة في العقل، ورسالته في النوم والرؤية، ورسالة في الجواهر الخمسة في جزء من مجموعة تاريخ العصور الوسطى ١٨٩٧. ونشر ريتز Ritter رسالة "الحيل في دفع الأحرار". كما يشير إلى تحقيق الدكتور الأهواني لكتيب الكندي في الفلسفة الأولى "وقد خالفناه في قراءة كثير من المواضع". وهو يعود بالفضل إلى أهله ويذكر جهود المستشرق الألماني ريتز Ritter الذي اكتشف مجموعة من رسائل فيلسوف العرب بمكتبة ليا صوفيا ضمن مخطوط ٤٨٢٢. وقد كتب عنها هو وبلسنر Plessner في مجلة الأرشيف الشرقي، المجلد الرابع ١٩٣٢.

ويصف لنا مخطوط الرسائل، التي تشتمل على قسمين الثاني يبدأ بترقيم جديد يحتوي على رسائل الكندي مع ثبت بأسماء الرسائل الموجودة وبعضها رسائل رياضية ليست للكندي. أما رسائل الكندي كما يصفها لنا فهي مكتوبة بخط قديم من خط النسخ الكوفي، خالية من التنقيط، ترجع للقرن الخامس الهجري وربما تكون لأبن سينا لكنها ليست من خطه.

— والرسائل بخط واحد قديم، وأسلوباً واحد والروح التي تمرى فيها واحدة.

— وهي متشابهة في الغالب في الديباجة والخاتمة.

— وفي بعضها إشارات للبعض، وقد نجد مسألة أو استدلالاً في إحداها مذكوراً في الأخرى بنصه تقريباً.

— ويستنتج من ذلك أنها مجموعة رسائل بقلم مفكر واحد وأن اختلفت في موضوعاتها.

— وتتطابق أسماء هذه الرسائل مع الأسماء الموجودة في أقدم إحصاء لمؤلفات الكندي.

— أما الاصطلاح المستخدم فيها فيبدو أنه من عصر متقدم، يشبه اصطلاح المتكلمين الأولين في بعض الأمور.

— ويستنتج من أسماء الرسائل وتطابقها مع أسماء مؤلفات الكندي ومن مقارنة محتواها والترجمات اللاتينية لها على التطبيق التام وأنها تنسب للكندي^(٤٥).

(٤٥) د. محمد عبد الهادي أبورية: مقامة تحقيق رسائل الكندي الفلسفية.

— ويقدم لنا ليوريدة بياناً بأسماء الرسائل وترتيبها كما وردت في المخطوط^(٤٦) ثم يذكر لنا بعد ذلك المخطوطات الباقية لكتب الكندي الموجودة في غير هذا المخطوط وهي:

١- كتاب في كيمياء العطر والتصبغات، أياً صوفياً رقم ٣٥٩٤.

٢- رسالة في علم الكف ذكرها بلمنر ومنها نسخ بدار الكتب المصرية.

٣- رسالة في اختيارات الأيام، مكتبة ليندن تحت رقم ١٩٩.

٤- رسالة في استخراج الأبعاد بذات الشعبتين ليندن رقم ١١٩ وإذا كانت الرسائلان ٤،٣ توجدان في الجزء الثاني من رسالة الكندي "العلمية"^(٤٧)، فهو يعيد ترتيب رسائل مخطوط أيا صوفياً ٤٨٣٢ التي مستقيم في الجزء الأول بحيث يبدأ بالرسائل ذات الصبغة الفلسفية الخالصة مراعيًا في إعطائنا صورة لمذهب الكندي. وهو يضيف لهذه المجموعة رسالة للنفس، الموجودة ضمن مجموعة رسائل في الحكمة تحت رقم ٥٥ بالمكتبة الليمورية بالقاهرة.

إن المشكلة الأساسية في مخطوط الرسائل تكمن في رداءة الخط وقراءة عباراته. ففي نص الرسائل أخطاء كثيرة جداً بعضها في الإملاء وبعضها في النحو" ويجب أن تكونت في الأصل إملاء من ممل لا يتفق في التمسك بقواعد الأعراب، ثم نسخها بنسخ غير جيد للمعرفة لما تحويه. والكلمات تكاد تخلو من التنقيط والصعوبة هنا في أن الكلمة تقبل أكثر من قراءة، ومن هنا فإن المحقق كما يخبرنا قد حل هذه الصعوبة على وجهين، الأول إنه ترك بعض الكلمات التي تحتل أكثر من قراءة دون تشكيل لكي يقرأها القارئ على الوجه الذي يرضيه، والوجه الآخر هو قيامه بتصحيح بعض الأخطاء من الناحية اللغوية، وإن كان لا يشير إلى ذلك في الهامش. أما فيما شُرت إليه فقد حاولت أن أعطي للقارئ مجالاً لقراءة النص من وجهة نظره. وفي بعض الأحيان تعمدت إبقاء الأصل على حاله، وذلك رغبة في المحافظة على الأصل وتجنباً للأساس لمطلوب المؤلف.^(٤٨)

(٤٦) المرجع السابق ص ل، م، ن.

(٤٧) الكندي: رسائل الكندي العلمية، القاهرة ١٩٥٤ الجزء الثاني.

(٤٨) مقامة ليوريدة لرسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول ص.

وينصحن المحقق بأن نضع النص في سياقه التاريخي، فعلينا أن نتصور أنفسنا في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، إذ كان الكندي يقوم باستخدام اللغة لأول مرة في تاريخها في التعبير عن المعاني الفلسفية.

ويحدد لنا جهوده في معالجة النص. ففي حالة النقص فإن عمل المحقق هو إكمال هذا النص بحسب مواضع أخرى من الرسائل. وأحياناً يضيف كلمة أو يضع كلمات للإيضاح ويضعها بين [قوسين مضمعين] مع استخدام علامات الترقيم نظراً لطول الجمل. ومن أجل مساعدة القارئ فهو بالإضافة إلى تقسيم النص إلى فقرات، وبالإضافة إلى شرح الاصطلاحات العامة يقدم لنا مقدمة تحليلية لكل رسالة على حدة توضح موضوع الرسالة. ويمكن أن نعطي بعض الأمثلة لما قام به المحقق.

يعطينا الدكتور أبو ريدة تعليقات متعددة على النص، وهي تعليقات شارحة قارئة موضحة مفسرة، تظهر معنى كلمة أو توضح قراءتها المتعددة أو توضح اصطلاحاً وتحدد معناه كما في المثال الذي نجده في كتاب الكندي في الفلسفة الأولى حيث يتناول كلمة (إثية) في هامش طويل يمتد خمس صفحات (٢٦-٣٠) يعرض معناها عند الجرحاني في التعريفات وأبي البقاء الكندي في الكليات وبيانه لمصدرها ويناقش وجهة نظر عبد الرحمن بدوي ويعرض لبحث أغاطيوس يعقوب الثالث بطريرك أنطاكية وسائر المشرق الذي لقاها في الاحتفال الألفي بالكندي ١٩٦٢، وما جاء في كتاب المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار، ومقال هورتن Horten عن معنى الكون من حيث هو لاصطلاح فلسفي الذي نشره في مجلة جماعة المستشرقين الألمان، ويشير إلى ما ذكره كراوس في مقاله عن ابن المقفع في مجلة الدراسات الشرقية Orientalia التي تصدر في روما، مجلد ١٤ عام ١٩٢٤-٢٣ ورأى دي بور De Boer الذي يتابع ديتر ديتريشي Dietrich في دائرة المعارف الإسلامية للمجلد الملحق مادة Annya، وما أورده الباحثة الفرنسية الأنسة جوشون في قاموسها للاصطلاح الفلسفي عند ابن سينا بباريس ١٩٣٨ عن لفظ الإثية عند ابن سينا. ويورد قول أرسطو في كتاب الطبيعة تحقيق بدوي (ص ٢٢٣) وتعليق بدوي عليه، وتفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، وعند الصوفية كما جاء في الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلاني^(٤٩) وبالإضافة لهذا التعليق المطول نجد تعليقاته الأخرى على امتداد الرسالة.

(٤٩) المرجع السابق، ص ٣٠.

ويضيف في الطبعة الثانية من تحقيق رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها إضافات جديدة ويشير فيها إلى وجود نسخ ثانية في مكتبة بروكس رغم أنه لم يتمكن من الحصول عليها، ويتحدث عن مخطوط - بالإضافة للمخطوط الأصلي الذي اعتمد عليه ليا صوفيا ٤٨٣٢؛ وهو مخطوط رقم Add 7473 بالمتحف البريطاني به عدة رسائل من بينها رسالة الكندي في ملك العرب وكميته (ورقة ١٧٦-١٧٨) وبه عدد من التعريفات التي يطبق الكثير منها من حيث النص تعريفات الكندي في رسالته لكنها ليست بنفس الترتيب، وتناول الأستاذ S.M. Stern هذه الورقة في بحثه Notes on Al-Kindi's Treatise on Definitions JRAS 1959 P.32-42 يستشعر أن تلك الحدود ليست للكندي لأنها تتردد في رسالة التعريفات من رسائل إخوان الصفا (الرسالة ٤١؛ بحسب طبعة القاهرة ١٣٤٧ ج ٢) ويتحدث عن تأثير تعريفات الكندي في الفكر والأدب في العصور الوسطى^(٥٠) وغير هذين المثالين نجد تعليقات عديدة بامتداد نشرة أبو زينة للرسائل.

إلا أن ما يهمنا أن نشير إليه هو تلك الظاهرة التي نجدها في عدد من أعماله وهي معاودة النظر في كل طبعة جديدة بناء على النشرات والكتابات التي صدرت حول الموضوع وإضافة وتعديل بعض الآراء التي قال بها نجد ذلك في رسائل فيلسوفه الأثير إليه "الكندي" حيث يخبرنا بتواضع العالم الحقيقي أنه رغم ظهور دراسات أخرى لفلسفة الكندي لها صبغة أكاديمية فإن دراسة فلسفته وآثاره الموجودة بالعربية لو في ترجماتها اللاتينية لا تزال بعيدة عن الإحاطة والكمال، وبعض مصنفاته الهامة لا يزال مخطوطاً. ومن هنا فإن لبوردة بخبرنا أنه منشغل في هذه الفترة بإعداد هذه النصوص للنشر وأنه بصدد دراسة واقعية لفلسفة الكندي وآثاره.^(٥١)

٢- التمهيد للباقلاني في علم الكلام :

وإذا ما انتقلنا من تحقيقه الفلسفي إلى تحقيقه الكلامية سنجد العمل المشترك الذي قمه مع الأستاذ محمود الخضيرى وهو "التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة للباقلاني ١٩٤٧. والكتاب من أجل كتب الكلام من

(٥٠) المرجع نفسه، ص ص ١١٠-١١٢.

(٥١) المرجع نفسه، تصدير الطبعة الثانية.

أجل كتب الكلام الإسلامي خصوصاً ما يتعلق فيها بالرد على المخالفين "ونحن ننشره ليكون حلقة في سلسلة الكتب الكبرى التي تبين تطور علم الكلام من جهة وتبرز المسائل الأساسية التي كانت موضع خلاف بين رجاله ومخالفهم من جهة أخرى" (٥٢). وأبورية من المهتمين بعلم الكلام اهتماماً خاصاً وكلفت رسالته للمجستير عن النظام وآرائه الكلامية والفلسفية، ففرق المتكلمين باعتبار ممثلة لوجهة نظر تقبل الفلسفة الإسلامية وتكون فلسفة لها خصائصها المتميزة وهي أقرب إلى أن تكون فلسفة الإسلام الأصلية.

وكتاب الباقلائي "التمهيد" يعبر عن فترة نضج المؤلف "أما التمهيد الذي بين أيدينا فلا شك أن الباقلائي لم يؤلفه إلا بعد أن كان قد نضج عقله واستحكم في فن الجدل وعرف أصول مذاهب المخالفين، لأن هذا كله يتجلى في كتابه ومما يؤكد ذلك أنه يشير فيه إلى بعض كتبه السابقة" (٥٣) وموضوعه يدور على مسائل الخلاف بين أهل السنة وبين مخالفهم جميعاً إسلاميين وغير إسلاميين.

وبحدثنا المحقق عن نسخ التمهيد المخطوطة. فهناك نسختان أشار إليهما ريتز هما: نسخة أيا صوفيا رقم ٢٢٠١ ويرجع تاريخها إلى عام ٤٧٨هـ. ونسخة مكتبة عاطف تحت رقم ٢٢٣ يرجع تاريخها إلى عام ٥٥٥هـ. ويبدو أن المحققين لم يطلعا على هاتين النسختين حيث اعتمداً نسخة ثالثة هي المخطوط رقم ٦٠٩٠ بالمكتبة الأهلية بباريس "اعتمدنا عليه وحده في هذه النشرة نظراً لصعوبة الحصول على غيرها لئلا نإعانا الكتاب للنشر" (ص ٢٩) ويرجع تاريخ هذه النسخة إلى عام ٤٧٢هـ أي إنها أقدم من النسختين الأخريتين ويصفها المحققان فهي تقع في ٩٨ ورقة من مقياس ١٦×٢٢ تشمل كل صفحة على ٢٣ سطر. والخط أندلسي واضح يتصف بالجمال. ويصف لنا المحققان محتويات المخطوط، ويشيران إلى وجود ترجمة الباقلائي على صفحة العنوان الملحقة بهذه النشرة. ويوجد على ظهر الورقة الأولى

(٥٢) د. محمد عبد الهادي أبورية، محمود الخضيرى محققاً كتاب الباقلائي: التمهيد، دار الفكر العربي القاهرة ١٩٤٧ والحقيقة أننا لا نستطيع أن نحدد - إلا بصعوبة شديدة - جهد كل من المحققين وليهما ينسب للأول وليهما جهد الثاني.

(٥٣) المرجع السابق ص ٢٨.

فيمر بما يحويه الكتاب من أبواب لكنه بخط آخر ولا يطابق للكتاب من حيث تفاصيل المحتويات. وتلك مشكلة هامة سوف نناقشها بعد قليل، ويناقش المحققان اسم الكتاب "التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة" ويرجح المحققان أن هذا العنوان الطويل إضافة من أحد العلماء أو الناسخين بالإضافة إلى أننا لا نجد للكتاب هذا الاسم عند أحد ممن ذكره، فلمعه "التمهيد" كما جاء لدى القاضي عياض في ثبت كتب الباقلائي، ومن هنا ففى الاسم زيادة. ويخبرنا المحققان فى المقدمة بطريقة إعدادهما للنص المحقق. فقد أثبتا بين قوسين مضامين ما يشير إلى ما تحويه أبواب الكتاب ومسلله، كما وضعاً فى أحيان قليلة كلمة أو بضعة كلمات بين قوسين لتوضيح المعنى بالإضافة للتعليقات التى زودا بها التحقيق مع ترجمة للباقلاني لم تنشر من قبل جاءت فى كتاب المدارك للقاضي عياض.

والذى يستوقفنا فى تحقيق أبورية وزميله للتمهيد هو تلك الملاحظات والتعليقات التى توضح كثيراً من المسائل التى وردت بالنص، أهمها تلك الملاحظات التى توضح وتصر ما جاء فى التمهيد عن النصارى وبين مواضع الآيات المختلفة وأقوال المسيح كما وردت فى الأنجيل^(٥٤) وتعلق المحققين على ما ذكره الباقلائي عن الأريوسية حيث أفاضاً فى الحديث عنها بسبب قلة معرفة المسلمين عن الأريوسية، إذ لم يظهر غايتهم بها مع إنها أقرب المذاهب المسيحية إلى التوحيد الإسلامى ويرجعنا إلى بعض المراجع عن الأريوسية.

وبوضح تعليق أبورية على الخرمندية أو الخرمندية مدى إلمام المحقق بالفارسية وإتقانه لها. فالخرمندية أو كما يقال الخرمية على سبيل الاختصار اسم فرقة تستمد مقالاتها من أصول إيرانية مما قبل الإسلام. وبوضح أبورية الآراء المختلفة فى اشتقاق هذه الكلمة فيرفض اشتقاق الكلمة من خرم اسم بلدة تابعة لأردبيل، كما ذهب إلى ذلك ياقوت الحموى فى معجم البلدان ومرجليوث فى دائرة المعارف الإسلامية. كما يستبعد الرأى الثانى القائل إنها نسبة إلى خرما اسم زوجة

(٥٤) تنسب هذه الملاحظات فى الغالب للأستاذ محمود الخضيرى الذى كان أكثر اهتماماً وتعمقاً فى الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى.

فردك، ويتفق مع الرأي الثالث القائل بأن الكلمة مركبة من لفظتين فارسيتين هما خرم وهي صفة معناها فرح و"دان" أو "دين" بمعنى الدين. ويشير إلى حديث الباقلائي عنهما وأنه ربما كان مستمداً من كتاب الحسن بن موسى النوبختي عن فرق الشيعة ويقدم لنا مرجع لها مثل كتاب السيد غلام حسين صديقي عن الحركات الدينية الإيرانية في القرنين الداني والثالث.

والقضية الأساسية التي يثيرها تحقيق أبو ريذة/ للخضيري للتمهيد هو اعتمادهما نسخة واحدة فقط رغم معرفتهما بوجود نسخ أخرى للكتاب. مما جعلهما يصدران أحكامهما على أساس محتويات هذه النسخة دونما اعتبار لما جاء في غيرها من نسخ. ففي تعليقيهما على موضوعات الكتاب وأنها جاءت كاملة كما يتضح من خطبة التمهيد التي وجهها القاضي أبو بكر إلى ابن عضد الدولة "وهذا في نظرنا دليل على أن النص كامل لم يقع فيه خروم ولم يمس شيء من الحذف".^(٥٤) وحسن يذكر الباقلائي أنه سيتكلم عن التعديل والتجوير فالأمر محسوم "فلعل الباقلائي سها فلم ينجز ما وعد مكتفياً بعبارة متفرقة في هذا الموضوع ذكرها في مناسبات مختلفة في أكثر فصل من فصول التمهيد"^(٥٥).

ويناقش المحقق السبب الثاني الذي يمثل أقوى دليل على عدم اكتمال النص وهي مناقشة تحتاج إلى مناقشة. فهناك فهرست ملحق بالمخطوط الباريسي — الذي اعتمد عليه المحققان — يقع في ظهر الورقة الأولى أي قبيل ورقة العنوان وهو بخط مخالف وإن كان بمداد مثبته بمداد الكتاب. وينشر المحققان هذا الفهرست الذي يحتوي على ٦٨ فقرة (أو فصل) منها ٢٥ فقرة غير موجودة بالمخطوط^(٥٦) ويعلق المحقق على هذا التباين بين الفهرست وما ورد بالفعل في النص فهناك تكرار في موضوع الفقرة ٢٦، ٣١ كما أنه ذكر التعديل والتجوير فقرة (٤٣) في ثلث الفصول المختلفة بالإضافة إلى أنه استبعد بعض الفصول التي تدخل في كتب الكلام إلا بعد عصر الباقلائي الخاصة بموضوع الأرزاق والأسعار الفقيرتين

(٥٥) المرجع السابق ص ٢٦٠.

(٥٦) الموضوع نفسه.

(٥٧) راجع المرجع نفسه ص ٢٦٦ - ٢٦٢.

وجود الفقرات الناقصة من مخطوط باريس في المخطوطتين الآخرين مطروح، ويدعمه الفهرست الملحق المثبت يظهر صفحة العنوان. ويزيد ترجيح الرأي للقاتل بنقص مخطوط باريس اعتماد مؤلفين إسلاميين عليه ونقلهم عنه. وعلينا بالتالي أن نناقش قضية اختلاف تفسير ابن تيمية وابن القيم لأقوال الباقلائي. فاحتمال النقص أو الحذف جائز لأن الأجزاء الناقصة هي الفقرات من ٢٧ حتى ٥١ أي جزء متصل من المخطوط وليس أجزاء منفصلة. ومن هنا يكون احتمال فقد أو ضياع هذه الصفحات أمراً وارداً، أو ربما - وهذا هو الاحتمال الثاني وهو احتمال ضئيل - يكون فهم للناسخ - وهو كما يخبرنا المحققان من العلماء المحققين لنص الباقلائي - شبيهاً بفهم المحققين. لذلك فقد فضل حذف هذه الأجزاء واعتقد أننا لا نستطيع الحسم في هذه المسألة ما لم نقم بمقارنة بين نسخ الكتب المخطوط الثلاثة لمعرفة هل هناك نقص في مخطوط باريس أم هو كما يزعم المحققان مكتمل، وبالتالي ما هي حقيقة نقل ابن تيمية وابن القيم عنه؟ إن احتمال نقلهما عن أحد المخطوطتين الآخرين مسألة مطروحة، وبالتالي فالسؤال كيف يتحقق في مخطوط واحد ويضمن إليه مع كل هذه المشاكل رغم معرفته بوجود مخطوطات أخرى لم يطلع عليها؟! لا شك أن أبو ريذة وصاحبه لم يعطيا نص الباقلائي ما أعطاه لرسائل الكندي للفلسفة من اهتمام رغم جهده الكبير في الاستعانة بمراجع أوروبية بلغات مختلفة ورغم رجوعه إلى عدد كبير من المخطوطات لتحقيق هذا النص الهام.

وقد نشر الأب ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي نص التمهيد^(٦٠) نشرة ثانية اعتماداً على المخطوطات الثلاثة. ويظهر في تحقيق مكارثي أن الأجزاء الناقصة في مخطوط باريس موجود في مخطوطتي استانبول. وتبين أيضاً أن النقص الموجود في مخطوط باريس ليس من المخطوط الأصلي بل وقع بعد كتابة المخطوط الأصلي^(٦١) والنقص في مخطوط باريس يشمل للصفحات من ٢١٢ حتى ٣٧٩ من نشرة مكارثي. وللأسف أن مكارثي لم يصدر نشرة كاملة للكتاب إذا سقطت الأبواب المتعلقة بالإمامة.

(٦٠) مكارثي: محقق كتاب "التمهيد"، المكتبة الشرقية ببيروت ١٩٥٧.

(٦١) المصدر السابق ص ٢١٢ - ٣٧٩.

٣- تحقيق الرسائل العلمية

لم نتوقف صلة أبورية بالمخطوط العربي عند الفلسفة وعلم الكلام، بل امتدت لتشمل اهتمامه الأثير لديه بالحكمة الطبيعية أو ما نطلق عليه تاريخ العلم العربي. وكما ترك للباحثين في الفلسفة عمله الهام "رسائل الكندي الفلسفية" و"التمهيد للباقلاني"، فقد شغل في نهاية حياته بعمليتين في البصريات أحدهما للحسن بن الهيثم والثاني للإمام القرافي (ت ٦٨٤هـ - ١٢٨٥م).

فقد قدم في الندوة السنوية الثانية للجمعية الفلسفية المصرية - يوليو ١٩٩٠ - بحثاً بعنوان "الإمام القرافي وكتابه الاستبصار فيما تتركه الأبصار"^(١١) عرض فيه لحالة العلمية في مصر، وتحدث عن شخصية القرافي وكتابه مع عرض لمقدمته ومحتوياته. والإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ - ١٢٨٥م) إمام كبير من علماء الأزهر الشريف متخصص في علم الفقه والأصول والعلوم العقلية، وكان من المهتمين بالعلم الطبيعي خاصة البصريات، وأصول أعمال ابن الهيثم - الذي عاش فترة من حياته بمصر - وفي كتابه نستطيع أن نجد من جهة شهادة على أن ولجب عالم الدين في الإسلام أن يشتغل بالعلوم الطبيعية، ومن جهة أخرى شهادة على أحوال الحياة العلمية بين المسلمين في ذلك العصر. وبعد المقدمة يعرض لنا خطبة للكتاب (مقدمة المؤلف) ويخبرنا أنه قد تم تحقيق كتابه هذا "الاستبصار فيما تتركه الأبصار" من مخطوطات عدة من القاهرة واستنبول والاسكوريال، وأنه سينشر في معهد تاريخ العلوم الإسلامية في فرنكفورت في ألمانيا تحت إشراف فولد سيزكين.

ويرتبط بهذا العمل ويسبقه تحقيقه "مقالة في ثمرة الحكمة" للحسن بن الهيثم، وقد طبعه بالقاهرة ١٩٩١. وكان قد تقدم بهذه الدراسة والتحقيق لتكون ضمن الكتاب التذكاري للمهدي إلى الدكتور زكي نجيب محمود الذي أصدرته جامعة الكويت ١٩٨٩، ويخبرنا الدكتور أبورية بتواضع العالم ودقته ونزاهته العلمية أنه

(٦٢) د. محمد عبد الهادي أبورية: الإمام القرافي وكتابه الاستبصار فيما تتركه الأبصار، المؤتمر الثاني للجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ١٩٩٠.

لم يجزم في ذلك الوقت بنسبة المقالة إلى ابن الهيثم لكنني بعدما ذكرته تأملت كلام ابن الهيثم وأسلوبه وبعض عباراته في كتابه "حل شكوك كتاب اقليدس في الأصول" ووجدت فيها ملحوظاً وازدادت تقنى بنسبة المقالة إلى ذلك العالم الإسلامي الكبير ابن الهيثم^(٦٣).

والعمل يتكون من مقدمة (خاصة بالطبعة الثانية) وتصدير والنص المحقق (مقالة في ثمرة الحكمة) والتعليقات والملاحظات. ويعرض أبوريادة في تصديره للرسالة لمنهج ابن الهيثم ونقده للمعرفة العلمية، ابن الهيثم المفكر الدؤوب، للشك ومعيار المعرفة الصحيحة، مواصلة العمل رغم الشعور بحتمية انتهاء الحياة، ابن الهيثم والفكر الإسلامي في عصره، ابن الهيثم للعالم الزاهد، ثم مكانة الرسالة بين المقدمات لدراسة الفلسفة. ويحدد لنا أبوريادة هدفه معطياً كل بيانات المخطوطة التي اعتمد عليها بقوله: "إني أردت أن أقدم رسالة في المنهج أطلعت عليها منذ عام ١٩٦٩ في مكتبة كوبرولو باستانبول تحت رقم ١٦٠٤ في مخطوطة يرجع تاريخها إلى سنة ٧٥٤هـ كما نجد ذلك على ورقة ١١٢، وتشغل الرسالة الورقات ٤١ - ٥٩، وعلى وجه الورقة الأولى هذا العنوان كتاب ثمرة الحكمة لأبن الهيثم"^(٦٤).

ويتضح جهد أبوريادة في التحقيق في التدقيق في نسبة الرسالة إلى ابن الهيثم. فبعد تردد في للنشرة الأولى درس وبحث وحقق نسبتها إلى العالم العربي المسلم اعتماداً على للمقارنة بين ما جاء بها وأسلوب ابن الهيثم في مؤلفاته المختلفة. لقد ضبط نصها وحل الرسالة وقسمها إلى أقسام أعطى كل قسم عنواناً يتفق وما جاء به. يقول: "نحن نقدم هذه الرسالة بعد أن ضبطنا نصها بقدر الإمكان، ووضعنا عناوين بين مضلعين على سبيل الاجتهاد في تقسيمها وبيان ما تضمنته من عناصر"^(٦٥) إن هذه الرسالة تمثل امتداداً لحقيقة رسائل الكندي للفلسفية

(٦٣) د. محمد عبد الهادي أبوريادة، مقدمة تحقيق رسالة ثمرة الحكمة للحسن بن الهيثم، القاهرة ١٩٩١ للتحفة.

(٦٤) المرجع السابق ص ١٢.

(٦٥) المرجع نفسه ص ١٣.

خاصة الجزء الثاني "الرسائل العلمية" ومن المعروف اهتمام الكندي بالرياضيات وتقديمها على سائر العلوم في تصنيفه للعلوم وتأتي رسالة ابن الهيثم لتوضح أثر دراسة الرياضيات على دارس الفلسفة. ومن هنا فإن المحقق يرجو أن تملأ هذه المقالة فجوة في سلسلة ما كتبه فلاسفة الإسلام منذ أيام الكندي عما لدراسة الرياضيات من أهمية في تسديد الذهن عند من يريد أن يدرس الفلسفة.

خاتمة :

لقد اتضحت لنا جهود الدكتور أبو ريذة في تحقيق التراث العربي الإسلامي في مجال الفلسفة وعلم الكلام وتاريخ العلم. وغنى عن البيان أهمية تحقيق الكتب العربية تحقيقاً علمياً بحيث يقدم لنا للمحقق بعمله صورة أقرب إلى الكمال للنصوص الأساسية التي تعد مصادرنا في معرفة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. وهي من ناحية ثانية تبرر الدور الذي يقوم به الجيل المعاصر من المفكرين العرب في تأسيس الفلسفة العربية المعاصرة.

إن محمد عبد الهادي لبوريذة (١٩٠٩ - ١٩٩١) يمثل مرحلة هامة في البحث الفلسفي هي مرحلة الانتقال من الدرس الاستشرقي للفلسفة الإسلامية إلى التأسيس العلمي للدراسات العربية المعاصرة في ميدان البحث الفلسفي. واستطاع القول دون مبالغة إن جهود لبوريذة وجيله: مذكور، أبو العلا عفيفي، على سامي النشار يعد في كثير من جوانبه أكثر دقة ومنهجية والتزاماً بأساليب البحث العلمي من كثير من الباحثين في الفلسفة الإسلامية في الجيل الحالي الذي توفرت له كافة السبل لتقديم صورة أكثر شمولية للفلسفة العربية الإسلامية، رغم الجهد الكبير الذي بذله رواد الجيل الأول في التمهيد والتأسيس.

وإلقاء نظرة سريعة على المهام التي اضطلع بها عبد الهادي أبو ريذة توضح عمق ما قدمه لنا. لقد ولد بالعريش في ٢٤ نوفمبر ١٩٠٩، ودرس بالجامعة المصرية وتخرج فيها عام ١٩٣٤، وسافر إلى باريس ودرس بها كما درس بجامعة بازل بسويسرا وحصل على الدكتوراة عام ١٩٤٥. وعمل أستاذاً زائراً بالمربون ١٩٤٨، وعين مستشاراً ثقافياً لمصر بمطريد ١٩٤٩، وكلف بإنشاء المعهد المصري بمطريد وكان أول مدير له في عام ١٩٥٣. وبالإضافة لعمله

بجامعه للقاهرة انتدب لإنشاء الجامعة الليبية ورأس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية ببنى غازى، ثم انتدب ثانية لإنشاء قسم الفلسفة بجامعة الكويت وظل يعمل بها حتى عام ١٩٨٥ حيث عاد للقاهرة فشارك فى الجمعية الفلسفية المصرية وعمل بقسم الفلسفة بآداب الزقازيق. ورغم هذا الجهد العملى الكبير فى ترسيخ الدراسة الفلسفية فى كثير من أقسام الفلسفة بالجامعات العربية والإسلامية فقد ترك حصيلة وافرة من المؤلفات والأبحاث فى شتى ميادين الفلسفة والحضارة العربية الإسلامية.

وما يهمنا أن نشير إليه فى النهاية هو جهوده فى المؤتمرات الفيلدى التى ساهم فيها وحرص على المشاركة فى أعمالها، نستطيع أن نعدد منها:

— المؤتمر الثالث للسيرة والسنة النبوية بدولة قطر، ١٩٧٩ "الحضارة الإسلامية، أسسها ومميزاتها ومكانتها بين الحضارات العالمية".

— ندوة الوجود العربى الإسلامى فى الثقافة للصقلية بالرمو ديسمبر ١٩٨٠ "بين الإمبراطور فردريك الثانى وابن سبعين".

— ملتقى واقع الإسلام وتحديات العصر، الجامعة التونسية نوفمبر ١٩٨٤ "الإسلام فى مواجهة التحديات ماضياً وحاضراً".

— الملتقى الإسلامى المسيحى الرابع .. الجامعة التونسية إبريل ١٩٨٦ "توازن حياة الإنسان بين آراء الحكماء وتعاليم الإسلام".

— ملتقى الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس ١٩٨٩ "الفلسفة وتحديات منها وإليها فى الإسلام".

— المؤتمر الدولى "أفاق العلاقات العربية الأوروبية" مدريد مارس ١٩٩٠ "العلاقات بين الفكر الفلسفى الإسلامى والفكر الفلسفى الأوروبى".

— ندوة الجمعية الفلسفية المصرية نحو علم كلام جديد يونيو ١٩٩٠ "خطة مقترحة لتجديد علم الكلام".

— منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة لليوم العالمى للتنمية الثقافية باريس مايو ١٩٩١ تجديد الحضارة للمعاصرة.

كل هذا الجيد في ميدان الثقافة والفلسفة والحضارة العربية الإسلامية للرائد الباحث العلامة المحقق الدكتور أبوريعة والذي حدد مكانته في ميدان الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة يضعه في الصف الأول من الزواد المؤسسين الذين ستنهل من جهودهم ونتوقف كثيراً أمام الدرس المستخلص من حيلتهم وعملهم. والدرس هنا هو تلك المنهجية والدقة العلمية والتمكن من أدوات البحث والتحقيق الدقيق الذي يجعل الأجيال التالية تقرأ دائماً أبوريعة بالكندى، فكلاهما مؤسس لمرحلة من مراحل الفلسفة العربية الإسلامية هي الأهم في نظرنا وهي: مرحلة التأسيس ومرحلة التجديد.

عبدالرحمن بدوى :

تحقيق التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية

مقدمة :

يهدف هذا الفصل إلى تحليل جهود عبد الرحمن بدوى فى تحقيق التراث الفلسفى العربى الإسلامى. وهى مهمة شاقة للغاية، فالبحث فى جهود بدوى الذى اسهم بأوفر نصيب فى ميدان التحقيق الفلسفى، يستلزم ليس فقط متابعة إنتاجه الغزير فى تاريخ الفلسفة وعلومها المختلفة ومجالاتها المتعددة على امتداد ما يزيد عن نصف قرن من الزمان، منذ بدأ إنتاجه الفكرى عام ١٩٣٩ وحتى الآن، بل يتطلب قبل ذلك إعادة النقاش حول مشروعه الفلسفى والخصائص التى تميزه، والحوار حول أسسه؛ ذلك المشروع الطموح الذى بدأ مع ازدهار الجامعة المصرية فى العقود الأولى من هذا القرن فى فترة النهضة المصرية وقبل أن تتبلور معالم الإسهامات الفلسفية العربية المعاصرة أو ما يطلق عليه بلغة اليوم المشاريع الفكرية العربية.

وقد تحدثت معالم ما يمكن أن يطلق — إذا جاز التعبير — "مشروع بدوى الفلسفى" فى ثانى كتبه "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" ١٩٤١، والذى يرسم لنا للخطوط العريضة لبرنامج فلسفى كامل ظل صاحبه طيلة حياته العلمية يسعى إلى تحقيقه، وظهر أيضاً فى بحث أكثر تخصيصاً تحت عنوان "مخطوطات أرسطو فى العربية"^(١) وهو "العمل — الخطة" التى جاءت معظم أعمال بدوى قبله وبعده تحقيقاً له وذلك من أجل تقديم أكمل صورة لهذا التراث الأرسطى اليونانى فى الحضارة الإسلامية، والذى اتسع ليشمل بالإضافة إلى أرسطو، أفلاطون، وأفلوطين والأفلاطونية المحدثة وشرائحهم من اليونان والمسلمين، وكذلك ترجمات ونصوص العرب المسلمين من مترجمين وشرائح وفلاسفة ومتكلمين وصوفية وعلماء.

(١) بدوى: مخطوطات أرسطو فى العربية، مجلة معهد المخطوطات العربية، العدد الثانى المجلد الأول، والأول من المجلد الثانى.

وهو يهدف من ذلك كما أوضح في كتابه "تور العرب في تكوين الفكر الأوروبي"، ليس فقط إلى إحياء التراث الفلسفي العربي، وإعطائنا صورة دقيقة للغة الفلسفية العربية ونصاعة المصطلح الفلسفي المبكر، بل أيضاً إلى بيان التراث الفلسفي اليوناني باعتباره تراثاً إنسانياً عاماً للعرب. فضل الحفاظ عليه وتطويره وصيانيته بعد أن فقد كثير من أصول مخطوطاته اليونانية. بحيث نستطيع أن نقول — دون أننى مبالغ — إن بدوى يكاد يكون الوحيد الذى قدم لنا أدق وأقرب صورة للتراث الفلسفي العربي واليوناني بكافة مدرسه، واتجاهاته، ومراحله الكبرى في الحضارة الإسلامية، وذلك بالبحث والتأريخ والتحقيق العلمى للترجمات العربية القديمة لأهم النصوص الفلسفية اليونانية.

ويمكن أن نضيف أن تحقيقات بدوى الفلسفية لا تتفصل عن مشروعه، الذى يهدف إلى إعادة بناء "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية"، الذى يبرز فيه "تور العرب ... ليس فقط من خلال بيان فضل الفلاسفة المسلمين في النهضة الأوروبية الحديثة، بل أيضاً في بيان إسهامهم في التعامل مع الفكر السابق عليهم، والذى أنزلوه منزلة عالية. وعلى هذا فإننا سوف نعرض في هذه الدراسة للنقاط التالية : مشروع بدوى الفلسفي، تحقيقات بدوى للنصوص الفلسفية اليونانية والإسلامية، منهجه في التحقيق.

أولاً : مشروع بدوى الفلسفي :

لا نبالغ إن قلنا إن ما قدمه بدوى يمثل مشروعاً فلسفياً متميزاً طموحاً، وهو مشروع ذو نزعة إنسانية في الأسس، قدمه على امتداد حياته العلمية وإن كان لم يعلن عن ذلك ولم يقدم لنا تصوراً نسبياً يحدد فيه معالم هذا المشروع، ونستطيع أن نحدد معالم هذا المشروع من خلال: ترجماته، مؤلفاته تحقيقاته.

ويسعى هذا المشروع إلى الكشف عن "روح الحضارة العربية" بداية من التنقيب في التراث الفلسفي اليوناني والعربي، انطلاقاً من المخطوطات الفلسفية الإسلامية التى تقدم لنا صورة واضحة تكاد تكون كاملة لأعمال الفلاسفة

والمتكلمين والوصوفية العرب، وما عرفوه عن أسلافهم. وهى أعمال جديرة بعد الكشف عنها، وبيان مكانها من تطور الفكر الإنسانى ونشرها نشرًا علميًا أن تقدم صورة شبة دقيقة عن العلاقات الفكرية للحضارة الإسلامية فى تعاملها مع غيرها من حضارات^(٢) ومساهماتها فى التراث الإنسانى. ويخبرنا بدوى فى أول تحقيقاته بهذا الهدف، وذلك فى قوله: "إن لنا فى المخطوطات العربية كنوز كلما أمعن المرء فى التنقيب عنها أزداد إيماناً بما يجب عليه بذله من جهد فى هذا السبيل للموفور العائدة لا بالنسبة إلى التراث الفكرى العربى وحده بل وأيضاً بالنسبة للتراث الإنسانى العام"^(٣).

يهدف بدوى إلى إحياء التراث الفلسفى العربى الإنسانى من خلال إعادة اكتشاف تلك الكنوز الفكرية؛ التى يقصد بها المخطوطات العربية القديمة التى حفظت لنا هذا التراث، وتحقيقها، وبيان مكانتها، وأهميتها بالنسبة إلى حياتنا الفكرية المعاصرة. ويؤكد على هذه الحقيقة فى بداية نشرته "منطق أرسطو" فى ترجمته العربية القديمة حيث يقول: "إن بحث هذا التراث العربى الجيد يقدم لنا شاهداً على المنزلة العليا التى بلغتها عناية العرب بالتراث اليونانى، كما هو مشاهد فى الدقة الرائعة التى تتمثل فى هذه الترجمة، وفى العناية التى أحيطت بها للنصوص اليونانية بحيث حرص اللقوم على أن يكون بين أيديهم أدق صورة عن الأصل، فلم يكتفوا بالترجمة الواحدة بل تعاقبت الترجمات على النص الواحد"^(٤).

ونقطع هذا الاستشهاد الطويل نسبياً لنشير إلى الهدف للمزج لعمل بدوى وهو: تحقيق الترجمات العربية القديمة للتراث الفلسفى اليونانى، الذى يهدف لنا سبيل معرفة هذا التراث من جهة، وتلك مهمة أولى تعيننا حسب قول بدوى نفسه،

(٢) تشير إلى ندوة الفكر العربى والثقافة اليونانية، المغرب، بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرون قرناً على وفات أرسطو، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ١٩٨٥. وندوة الفكر اليونانى، الحول مع الآخر، القاهرة مايو ١٩٩٥.

(٣) بدوى (محقق): العقل الأفلاطونية، المعهد الفرنسى للأثار الشرقية، القاهرة ١٩٤٧ لتصدير ص ٦١.

(٤) بدوى: مقدمة تحقيق منطق أرسطو، الجزء الأول. وكالة المطبوعات، الكويت ص ٧.

في تأسيس اللغة الفلسفية الدقيقة في كتاباتنا الحالية، بحيث تسهم هذه التحقيقات في تحديد المصطلح الفلسفي وتفتينا عن إعادة ترجمة بعض هذه الأعمال، والهدف الثاني من هذا النشر أن نستعين بهذه الترجمات نفسها في استعمالنا الحالي، لأنها تنهض بحاجاتنا العلمية اليوم ونپوضها لا یقتصر على النقل بل یمتد خصوصاً إلى دقة المصطلح^(٥)... لذا نرانا - حسبما يقول - في حاجة ملحة إلى الاستعانة بالترجمات القديمة للمؤلفات اليونانية نستغلها ونديم الإطلاع عليها حتى نحقق في النهاية ذلك النثر الفلسفي الجديد الذي نرنو بأبصارنا المتطلعة بلهفة إلى إيجاده^(٦).

الغاية إن هي معرفة التراث الفلسفي الإنساني؛ الذي يشكل جوهر وروح الحضارة العربية حسب تحليل بدوي. والإدارة أو الوسيلة لذلك هي الكشف عن المخطوطات القديمة التي هي أساسی التفلسف في الحضارة الإسلامية، التي تقدم لنا عوناً كبيراً لمعرفة هذا التراث بل إن فضلها هام للغاية في الكشف عن نصوص فقد أصلها اليوناني. ومن هنا یمكن تفسير سعادة بدوي البالغة باكتشاف مخطوطات رسائل إبرقلس؛ والتي تظهر في كتابه "الأفلاطونية المحدثة عند العرب"^(٧).

(٥) شغل الباحثون بالبحث عن سبل إيجاد لغة فلسفية عربية منذ إنشاء الجامعة المصرية في بداية القرن العشرين، حيث أعلن لوی ماسينيون المشرق الفرنسي والأستاذ بالجامعة الأهلية بمصر عن مشروع لتأسيس قاموس فلسفي شامل ووشغل بدوي نفسه بذلك في "معجم مصطلحات الفلسفة" الذي أصدره المجلس الأعلى للفنون والآداب بالقاهرة ١٩٦٤ ثم في موسوعته للفلسفة التي صدرت في بيروت دار العلم للملايين ١٩٨٤. والموسوعات الفلسفية المعاصرة في العربية، الهيئة المصرية للعلمة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥.

(٦) يقول بدوي: لم أكد أراجع هذه الترجمة العربية القديمة على أصولها اليونانية وترجماتها الحديثة حتى رأيت في نشرها لفتاء عن إعادة ترجمتها، المصدر السابق ص ٩.

(٧) فقد اكتشف حجج إبرقلس في قدم العالم، والذي يتضمن نصاً كما يقول: فقد أصله اليوناني ولم يبق إلا في هذه الترجمة العربية فهذا النص أهميته الكبرى في إكمال النسخة اليونانية لكتاب يحيى النحوي، وبالتالي لإكمال إبرقلس المفقود. وهذا الكتاب شاهد جديد على القيمة الخطيرة التي للتراث العربي الفلسفي في إحياء التراث اليوناني الأصلي نفسه. ولهذا لابد لكل ناشر جديد لكتاب يحيى النحوي وكتاب إبرقلس أن يرجع إلى هذه الترجمة العربية لإكمال هذا النص^(٨). د. بدوي: مقدمة الأفلاطونية المحدثة عند العرب، القاهرة ١٩٥٧ ص ٣١؛ وهو يؤكد على ذلك ثانية في "تور العرب في تكوين الفكر الأوروبي" دار الآداب بيروت ١٩٥٦، وفي كتاب نو العنوان بالغ الدلالة "شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية" دار المشرق، بيروت، ١٩٧١.

ابن بدوى يؤكد على أهمية الوثائق التاريخية التى تتمثل فى اكتشاف مخطوطات جديدة مقابل المناهج الفيلولوجية التى تسرف فى التحليلات الباطنية للنصوص. ومن هنا فإن أهمية ما أكتشفه من مخطوطات برقلس تأتى من كونها تكشف عن أخطر جوانب الفكر الإسلامى، جانب الأفلاطونية المحدثة التى تثبت للمشائية الأرسطية وزاحمتها فى تكوين النظرة الفلسفية للمسلمين فى العصر الوسيط^(٨) ولا تأتى أهمية الأفلاطونية المحدثة عند بدوى من كونها عاملاً أساسياً وجوهرياً من العوامل المكونة لروح الحضارة العربية بل أيضاً من اتفاقها التام مع نزعتة الإنسانية التى يدعو إليها ويريد أن نستلهمها فى فكرنا المعاصر كما فعل القدماء مع الفكر الفلسفى اليونانى القديم. والخلاصة أن الكشف عن المخطوطات وتحقيقها من أجل إعادة بناء التراث الفلسفى العربى خطوة أساسية هامة نستطيع أن ندرك من خلالها العلاقة بين الفلاسفة العرب وأسلافهم اليونان، وتظهر لنا كيف تعامل هؤلاء مع هذا التراث الإنسانى مما يمهّد لنا السبيل لتحديد طريقتنا فى التعامل مع الفكر المعاصر والتيارات الفلسفية فيه وإيجاد المنهج العلمى الدقيق لفهم توجهاته من أجل التعامل الصحيح معه، كما فعل القدماء.

وتحتاج تلك الأسس التى يبنى عليها بدوى مشروعه الفلسفى، وهو تحليل روح الحضارة العربية بالكشف عن مكوناتها الفلسفية؛ بالبحث فيما قدمه العرب من تراث، كما تحتاج طريقة بدوى فى التعامل مع هذا التراث إلى تحليل جهده وتحقيقاته وبيان المنهج المستخدم فى هذا التحقيق، وهذا موضوع الفقرات القادمة وتشمل :

(أ) تحقيق للترجمات العربية القديمة للنصوص الفلسفية اليونانية سواء الأرسطية أو الأفلاطونية أو الأفلاطونية المحدثة وغيرها.

(ب) شروح ونصوص الفلاسفة العرب فى المشرق والمغرب من الكندى حتى ابن رشد.

(ج) تحقيق نصوص للصوفية المسلمين والمترجمين ومؤرخى الفكر الفلسفى العربى القديم.

(٨) المصدر السابق ص ١٠، ص ٥٥.

ثانياً : تحقيقات بدوى فى الفلسفة اليونانية :

١- تحقيق كتابات أرسطو :

اهتم بدوى كما اهتم العرب القدماء بالفلسفة اليونانية لدى أهم أعلامها ومدارسها واتجاهاتها المختلفة، وقد حظى أرسطو بنصيب وافر من هذا الاهتمام؛ فهو المعلم الأول والفيلسوف الموسوعى الذى نقلت تقريباً كل كتاباته إلى العربية أكثر من مرة فى بعض الأحيان وقد حفظت معظم هذه الأعمال. وقد قدم بدوى كما أشرنا فى دراسته "مخطوطات أرسطو فى العربية" بياناً وافياً بهذه المخطوطات، ومن قام بترجمتها، وإذا كان لها أكثر من ترجمة، وإماكن هذه المخطوطات فى مكتبات العالم المختلفة وأرقامها، والحالة التى عليها المخطوط، وإذا كان موجوداً ونسبة احتمال العثور عليه إذا كان مفقوداً، ثم ما قام هو بنشره منها، وما يعترى تحقيقه ونشره. وهو يفعل نفس الشئ بالنسبة لبقية أعمال الفلاسفة اليونان. ويمكن القول على وجه الإجمال أن بدوى حقق تقريباً للترجمات العربية القديمة لكل أعمال أرسطو. المنطقية ثم الطبيعية وما بعد الطبيعة والأخلاق كالاتى :

(i) الكتابات المنطقية :

نشر بدوى منطق أرسطو فى ترجمة العربية القديمة فى ثلاث مجلدات، وتحتوى نشرته على مقدمة يتناول فيها منطق أرسطو فى العالم العربى ويناقش صحة نسبة المنقول إلى ناقلها ويصنف مخطوطاتها. ويحقق الأجزاء المنطقية التالية:

- كتاب المقولات^(٩) : وله ترجمتان عربيتان؛ الأولى لاسحق حنين وقد بقى عنها مخطوطان هما مخطوط باريس رقم ٢٣٤٦ ومخطوط بوهار بالهند رقم ٣٨٣،

(٩) وبخبرنا خليل الجرفى دراسته تحقيق النصوص الفلسفية فى إشارته لعمل بدوى هذا أن بدوى ذكر من نشرته السابقة نشرة زنكر للمقولات ونشرة كتاب العبارة لبولاك ثم الأب بويج ويعلق الجرفى أن "الأب بويج نشر كتاب المقولات وليس العبارة على هامش تلخيص المقولات لابن رشد. وأن بدوى لم يشر إلى نشرة الجرفى لمقولات أرسطو فى النسخ المبريئة والعربية وينتقد عمله وتسرع. خليل الجرفى: تحقيق النصوص الفلسفية فى كتاب : الفكر الفلسفى فى مائة عام، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٦٢ ص ٤٠ حيث ينقل وصف فالترز "أن بدوى ينشر مانشر بلا عناية ص ٤٠.

والترجمة الثانية لمحمد بن عبدالله المقفع ولها مخطوط بمكتبة القديس يوسف ببيروت رقم ٣٣٨ وجميع نشرات المقولات تمت عن مخطوط باريس بما فيها تحقيق بدوى.

- كتاب العبارة أو بارى أرمنياس وقد حققه بدوى عن مخطوط باريس السابق. وكذلك التحليلات الأولى، نقل تذارى. وكلها صدرت فى المجلد الأول، ١٩٤٨.

- كتاب البرهان أو "التحليلات الثانية" ترجمة أبى بشر متى بن يونس والطوبيقا "الجدل" ترجمة أبى عثمان الدمشقى، واسحق بن حنين والسوفيطيقا وله ترجمات متعددة يشيد بها بدوى وبذلاتها على مبلغ عناية العرب بالتراث الأرسطى وتقديم أكثر من ترجمة له. والخطابة التى ينتقد بدوى ترجمتها العربية وأن كان يؤكد على أهمية لكونها للنقل الوحيد الباقى للكتاب، والذي يساعد فيما يقول فى إكمال النص اليونانى، الذى فقدت منه فقرة طويلة موجودة فى الترجمة العربية ويؤكد على أهميته للكتاب ولثره فى نشأة البلاغة العربية.

- كتاب الشعر "بويطيقا" الذى نشره بدوى ١٩٥٣، وله نشرة أخرى مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره على البلاغة العربية للدكتور شكرى عياد^(١٠).

والحقيقة أن هناك جهود متعددة بذلها الأساتذة العرب الرواد فى دراسة منطق أرسطو فى العالم العربى أهمها الدراسة الرائدة للدكتور إبراهيم بيومى المذكور L' Orhanon d' Aristote dans le monde arabe.

وكتاب نيقولا ريشر الذى نقله إلى العربية الدكتور محمد مهران رشولان عن تطور المنطق العربى^(١١).

(١٠) راجع الدراسة التى قدم بها شكرى عياد تحقيقه كتاب فن الشعر لأرسطو، التى يتناول فيها تأثير الكتاب على البلاغة العربية. دار الكتب العربى، القاهرة، ١٩٦٧، المقدمة.

(١١) نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى، ترجمة د. محمد مهران رشولان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥.

(ب) الكتابات الطبيعية :

- كتاب السماع الطبيعي ترجمة اسحق بن حنين وقد صدر بعنوان الطبيعة لأرسطو مجلدين، القاهرة، ١٩٦٤-١٩٦٥^(١٢).

كتاب السماء والعالم ترجمة يحيى بن البطريق وإصلاح حنين ونقل بشر بن متى^(١٣).

- الآثار العلوية ترجمة يحيى البطريق، مخطوط رقم ١١٧٩ في بني جامع باستنبول. وقد وصف بدوى المخطوط في مقدمة تحقيق كتاب النفس لأرسطو.

- في النفس ترجمة اسحاق بن حنين، مخطوط ليا صوفيا رقم ٢٤٥٠ نشرة بدوى ١٩٥٤ مع تلخيص ابن نزهد الحى والمحسوس الذى لم نعر على ترجمته.

- الحيوان ترجمة يحيى للبطريق ومخطوطاته: ليندن رقم ١٢٧٦، المتحف البريطانى ٤٣٧ شرقى ومجلس شورى على طهران رقم ١١٤٣ طباً طبائى الذى يشمل الكتب الثلاثة للحيوان: "طبائع الحيوان"، "أجزاء الحيوان"، الكويت، ١٩٧٧.

كتب ما بعد الطبيعة :

ويذكرها بدوى تحت عنوان الآليات، وهو عنوان غير دقيق وقد حققها الأديب بويج بيروت، ١٩٣٨، ونشر بدوى بعض فصول "مقالة اللام" من السادس إلى العاشر عن المخطوط رقم ٦ حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية ونشرها بدوى فى "أرسطو عند العرب" وهو ينتقد نشرة أبو العلا عفيفى لمقالة اللام.

(١٢) وحققه بدوى عن مخطوط وحيد هو مخطوط ليندن رقم ٥٨٣ فارنر، وهو يتضمن النص وشروحاً للشرح العرب. د. بدوى (محقق) كتاب أرسطو : الطبيعة ترجمة اسحق بن حنين مع شروح : ابن السمع، ابن عدى، متى بن يونس، وأبى الفرج بن الطبيب، لدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤-١٩٦٥.

(١٣) مخطوط المتحف البريطانى، رقم ٧٤٥٣ شرقى، نشره بدوى مع الآثار العلوية القاهرة، ١٩٦١، د. بدوى (محقق): كتاب أرسطو : فى السماء والآثار العلوية ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦١، ص: ك-كه.

(د) كتب الأخلاق والسياسة^(١٠):

وإذا كان كتاب السياسة لم يترجم إلى العربية حيث استعاض العرب خاصة ابن رشد عنه بتلخيص كتاب السياسة لأفلاطون^(١١)، فإن كتاب الأخلاق وصل إلينا في مخطوط جامع للقرويين في فاس. وقد حققه بدوى مع دراسة مطولة عن أثره في العربية^(١٢).

ويقدم بدوى مسحاً شاملاً لأعمال أرسطو في العربية في دراسته تقويم عام للتراث اليوناني المترجم للعربية موضحاً أن جميع مؤلفات أرسطو الصحيحة والمنقولة إلينا في أصلها اليوناني قد وصلت إلينا في ترجمتها العربية للقيمة باستثناء "الكون والفساد" والمقاليتين الأخيرتين من كتاب "ما بعد الطبيعة" كما يتناول الأعمال المحولة للمنصوبة إلى أرسطو، ومخطوطاتها، وما نشر منها، وما حققه هو من هذه الترجمات^(١٣). وسنكتفي هنا بإيراد تحقيقاته مع ذكر المخطوطات التي أعتمد عليها:

- (١٤) د. بدوى : أرسطو عند العرب، وكالة للمطبوعات الكويت، ط ٢، ص ٩-١٠.
- (١٥) د. بدوى : مقدمة تحقيق الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤، المقدمة.
- (١٦) د. بدوى : الدراسة التي قدم بها تحقيق كتاب أرسطو الأخلاق، الكويت، ١٩٧٩.
- (١٧) أولها كتاب المسائل، مخطوط ميونخ رقم ٢٥٧ ونشره بدوى في الأفلطونية المحدثه عند العرب، القاهرة ١٩٥٥ ص ١-٣٣، والخير المحض نشره بالكتاب السابق، كتاب النبات وأصله اليوناني مفقود نشره بدوى في كتاب أرسطوطاليس في النفس ١٩٥٤ عن مخطوط رقم ١١٧٩ يني جامع باستنبول، ويرجح أنه تلخيص موسع لكتاب أرسطو من وضع نيقلاوس الشمقي وقد سبق أن نشره لوبري في مجلد كلية الأدب على ثلاثة أعداد عامي ١٩٣٣، ١٩٣٤. وكتاب أتولوجيا أرسطوطاليس، وله عدة مخطوطات يوردها بدوى في تصديره "أفلاطون عند العرب" وكان كروسل أشار إليها في مضبطة للمجمع العلمي المصري، ونشره ديتريشي في برلين ١٨٨٢. وسر الإسرار! الذي نشره مع بيان لثمانية عشر مخطوط له في كتاب "الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام". كتاب الاسطماخس، وليس له كما يخبرنا بدوى في "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي". مخطوط كامل، بل توجد منه اقتباسات في مخطوط المكتبة الأهلية بباريس ٢٥٧٧، ودار الكتب المصرية رقم ٢٩١؛ تصوف بدوى: الإنسانية والوجودية، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٧ ص ١٨٠-١٨٥.

ثانياً : أفلاطون في الإسلام :

لم يحظ أفلاطون بنفس الاهتمام في العربية مثلما حظى أرسطو، وبالتالي لم يشغل من تحقيقات بدوى سوى مجلد واحد جمع فيه كل ما يتعلق "بأفلاطون في الإسلام". والسبب الذى يفترضه بدوى فى عدم وصول ما ترجم من محاورات أفلاطون إلينا هو قلة الاهتمام بأفلاطون وفلسفته نتيجة لانتكاس أرسطو إياه، نتيجة للصور الأدبية لمحاوراته التى جعلتها أقرب إلى الألب منها إلى الفلسفة^(١٨).

لقد قدم بدوى فى كتابه طائفة من نصوص أفلاطون الصحيحة والمنحولة التى ترجمت إلى العربية فى القرنين الثالث والرابع للهجرة وقد زودها كلما أمكن ذلك بإشارات إلى الصفحات المناظرة لها فى محاورات أفلاطون فى نصها اليونانى. وذلك فى قسمين الأول يحتوى على ما وجد فى المخطوطات العربية من نصوص صحيحة لأفلاطون مأخوذة إما بحروفها، أو تلخيصاً أو على سبيل المعنى العام من : طيمائوس، السليسة، النواميس، فيدون، أقريطون. وفى القسم الثانى قدم نصوصاً مختارة من بعض ما نسب إلى أفلاطون فى العربية ومعظمه يدخل فى باب "الأدب" إلى الحكم والجمل القصار. وقد سبق له أن نشر قسماً كبيراً منها فى تحقيقه "الحكمة الخالدة" لمسكويه و"مختار الحكم ومحاسن الكلم" للمبشرين فذلك. وإذا كان بعض هذه الأعمال قد سبق نشره فإن بدوى قدم فى نشرته عدداً من التصحيحات اعتماداً على نفس المخطوطات، فضلاً عن التعليقات العديدة التى زود بها النص.

ولول النصوص التى ينشرها "فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها" لـ"الفارابى" عن مخطوط واحد هو أبا صوفيا رقم ٤٨٣٣، والذى يقارنه بنشرة روزنتال وفالترز، التى "خالفناها فى مواضع كثيرة" ويرد على المحققان فى مواضع عديدة صفحات ٥، ٦، ٨، ١٠، ١٤، ١٥ كما يعرض لآراء كرواس فى النص موافقاً على الكثير منها رافضاً البعض للقليل. كما يشير للترجمة العبرية للعمل ويصحح كثير من القراءات انطلاقاً مما جاء بخصوصها فى الفهرست لابن

(١٨) د. بدوى : أفلاطون فى الإسلام، دار الأتلس ط ٣ بيروت ١٩٨٢، وتقويم عام للتراث اليونانى المترجم إلى العربية ص ٢١-٢٢.

النديم^(١٩). والعمل الثاني هو تلخيص الفارابي "تواميس أفلاطون" يحققه عن المخطوط رقم ١٤٢٩، لندن، كما يعتمد على نشره جبرائيلي للكتاب حيث يصحح النص بناء على ما جاء فيها وعلى قراءات كراوس^(٢٠). ويحقق جوامع كتاب طيماسوس في العالم الطبيعي لجالنيوس عن مخطوط أيا صوفيا رقم ٢٤١٠ وأُسعد باستبول رقم ١٩٣٣ ونشرة كراوس لندن ١٩٥١ حيث يعتمد على الأخير ويناقش أقواله في صفحات عديدة. وينقل لنا عدة نصوص من محاورات أفلاطون معظمها عن نشرات سابقة^(٢١).

ويقدم لنا في القسم الثاني "المنحول" فقرات في "تقويم السياسة للملوكية والأخلاق الاختيارية عن مخطوطين وينشر وصية أفلاطون الحكيم" عن مخطوطة رقم ٥٢٨٠ مجلس شورى ملّى وملقطات من أفلاطون الإلهي مخطوط رقم ٥٢٨٣ كتابخانه مجلس شورى على بطهران، بالإضافة إلى عدد من النصوص

(١٩) يعرض لاقتراحات كراوس ويوافق عليها ص ٩، ١٣، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ويرفض بعضها ص ١٢ ويشير للترجمة العبرية ص ٩، ١٤، ويرفض بعض ما جاء فيها ص ١٨، ٢٤، ٢٧، المرجع السابق.

(٢٠) يشير بدوى لنشرة جبرائيلي في الصفحات ٢٤-٤١ ويصحح ما جاء في تلخيص التواميس صفحات ٤١، ٤٥، ٥٠، ٥٢، ٥٤، ٥٩، ٦١، ٦٥، ٦٩، ٧٢، ٧٣ ويوافق على آراء كراوس ص ٤٣، ٥٠، ٦١، ٧٥، ويخطئه في بعض القراءات ص ٣٥، ٣٦، ٣٩، ٤٣، ٤٨، ٦٦، ٧١، ٧٣، ٧٤، ٧٦.

(٢١) ينقل بدوى صفحات عديدة من نشرات سابقة لمحاورات أفلاطون وردت في كتب عربية حققها غيره مثل: تحقيق سخاو لكتاب البيروني: تحقيق مالهند من مقولة مقبولة في العقل أو مربولة، ومحاورة فيثون (بدوى ص ١٢٢-١٢٩) وطيماسوس عن نفس النشرة (ص ١٣٠-١٣٢) وعن نشرة لبيروت لكتاب القفطي قطع من محاورات فيثون وقريطون لوردها بدوى بالمقارنة مع ما جاء في كتاب ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء نشرة ميلار (بدوى ص ١٣-١٤٥) ومن كتاب العامري: السعادة والاسعاد نشرة مينوفي من كتاب (السياسة) (بدوى ص ١٥١-١٦١) والتواميس (بدوى ص ١٦٢-١٦٨). أولهما كتابجابه استأن قنس في مشهد برقم ٣٥٣٥ ولثاني فرصك لصفها برقم ٢٨١٣ ويقارنهما ببعض ما جاء في مختار للحكم ومحاسن للكلم. والنص الثاني من هذه المجموعة كتاب "التواميس" للمنحول الذي نشره بدوى عن عدة مخطوطات. ونشر نص من رسالة أفلاطون إلى فرغوريوس في حقيقة نفى لهم وإثبات الرؤيا عن مخطوط أيا صوفيا رقم ٤٨٠١ ويقول أنه استخدم مصورة المكتبة المركزية بجامعة طهران وأصلها للفيلم رقم ١٣٠ ورقمها ١٩١. وكلمة أصلها غامضة فهو لم يوضح مصورة عن ماذا؟ أو أية تفاصيل عنها.

الأخرى المنحولة لأفلاطون يذكر لنا أصولها للمخطوطة التي ينقل عنها^(٢٢). مما يعطى صورة واضحة عن أفلاطون في الإسلام الذي سبق أن درس بدوى مؤلفاته من قبل في كتابه بالفرنسية "انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي" باريس ١٩٦٨^(٢٣).

٢- الأفلاطونية المحدثة :

وعلى العكس من كتابات بدوى وتحقيقاته لأعمال أفلاطون في العربية فإن باهتمامه بالأفلاطونية المحدثة يستحق إشارة خاصة، حيث عرض لما ترجم من كتابات رواده إلى العربية. وأوضح لنا كيف أنها اقتسمت مع كتابات أرسطو السيادة على العقلية العربية، فقد تغلغلت كتابات "أفلوطين" أو الشيخ اليوناني في ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية كانت أعمق نفوذاً من ذلك المذهب العقلي الجاف للظاهري الذي كان لأرسطو^(٢٤). لذلك علينا أن نتبين للجهد الكبير الذي بذله بدوى في تحقيق أعمال أفلوطين وبرقلس وغيرهما من رواد الأفلاطونية المحدثة التي ترجمت للعربية مشيرين بوجه خاص إلى هدف بدوى من التأكيد على أهمية هذه الفلسفة بالنسبة للعرب في سياق مشروعه الفلسفي العام الذي يستلهم فيه، ويمثل بين موقف العرب القدماء من الفكر اليوناني وخاصة الأفلاطونية المحدثة وموقفنا نحن من الفكر الفلسفي المعاصر وخاصة الوجودية.

ويقدم لنا بدوى في "أفلوطين عند العرب" الذي يعتمد فيه اعتماداً كبيراً باعترافه على عمل لكرأوس بنفس العنوان النصوص التالية :

(٢٢) يقدم بدوى عدة نصوص منحولة لأفلاطون هي : من كتاب نواتر ألفاظ للفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء لحنين، أفلاطون الحكيم من منتخب صولان الحكمة للسجستاني، ورسالة في آراء الحكماء اليونانيين لمؤلف مجهول، وثمرة لطيفة من مقاييس أفلاطون في أن النفس لا تقصد المسائل الثلاث التي تشتمل على العلوم كلها، رسالة لأفلاطون الإلهي في الرد على من قال إن الإنسان ثلاثي ومات، منحول في الكيمياء.

(٢٣) Badawi : La Transminion de la Philosophie gracque ou mond arabe, Paris, vrin, 1968.

(٢٤) د. بدوى : أفلوطين عند العرب، ص ٢.

- أثولوجيا أرسطوطاليس الذي ينشره عن المخطوط ١١٧ حكمة مكتبة تيمور بدار الكتب المصرية. مع مقتطفات لأفولطين في العربية تشمل بالإضافة إلى رسالة في العلم الإلهي المنسوبة للفارابي عدة نصوص وردت بالمخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقي بمكتبة بولتي باكسغورد.
- ويتناول أنصار لبرقلس في "الأفلاطونية المحدثة عند العرب" وهي كتاب "الخير المحض" و"حجج لبرقلس في قنم العالم" الذي تتضح أهميته في كونه يتضمن نصاً فقد أصله لليوناني ولم يبق إلا في هذه الترجمة العربية، وكذلك في تأثيره على الفلسفة الإسلامية حيث النقول للمتعدة عنه، خاصة لدى : الغزالي والبغدادي، والشهرستاني، وأبو الحسن بن سوار. والنص الثالث هو "مسائل فرقلس في الأشياء الطبيعية" بالإضافة إلى عدة ملاحق يضيفها بدوى إلى أعمال برقلس^(٢٥). ويعرض للمخطوطات التي اعتمد عليها ويصفها في الفقرة السالسة من مقدمة تحقيقه^(٢٦). وقد زود بدوى هذه للنشرة بعدة فهراس. منها ما هو خاص بالمواضع المتناظرة بين كتاب "الخير المحض" والأثولوجيا برقلس وأخر بالمصطلحات الواردة في الخير المحض ونظائرها في الترجمة اللاتينية له.

٤- تحقيق ونشر أعمال جالنيوس :

يعرف جالنيوس في أوروبا بأنه جالنيوس العربي Galenus Arabus ذلك أنه كان معروفاً ومتداولاً في دنيا العرب قبل أن يعرفه الأوربيون بعدة قرون. لقد ترجموه عدة ترجمات وشرحوه وفسروه ونقدوه وحفظوا نصوصه من الانتثار.

(٢٥) هي كتاب هرمس "معازلة النفس" و"الروبيع" المنسوب إلى أفلاطون ورسالة الحسن بن سوار حول دليل يحيى النحوى على حدوث العالم" وتلخيص عبداللطيف البغدادي كتاب إيضاح الخير، وبعضاً من كتاب أرسطو خوسيس للصغرى لابرقلس. بدوى: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص ٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧.

(٢٦) وهي مخطوط الخير المحض رقم ٢٠٩ مكتبة يوليوس لينن، ومخطوط الروبيع رقم ١٤٩ عربي منشئ بألمانيا، وخمس مخطوطات من "معازلة النفس" ص: ٤٦ عربي المكتبة الأهلية ببلايس و ٤٨١١ الأهلية ببلايس، ورقم W.K 29 ٢٩٧ لبيزج مكتبة البلدية، ٤٨٩ في إيسالاً و ١٨٢ الفتيكلن. وهو يعد للكتاب من العصر الهليني المتأخر بين القرنين ٣-٥ الهجريين أما كتاب مسائل فرقلس فقد اعتمد فيه على مخطوط ٤٨٧١ الظاهرية.

وحسبى الآن هناك ترجمات عربية هي نقل لنصوص يونانية من تأليف جالنيوس ضاعت الأصول اليونانية لها وبقيت الترجمات العربية. وهناك نصوص لجالنيوس منبهلة في أصلها اليوناني فجاءت الترجمة العربية لتصلح ما أفسده لادهر. ناهيك عن الشروح والنقول التي لا حصر لها^(٢٧). وقد حقق بدوى عدة رسائل لجالنيوس وعنه نشرها في دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب. وهي "رسالة حنين بن إسحق إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالنيوس بعلمه وبعض ما لم يترجم". ينقلها لنا دون تحقيق ودون ذكر لمخطوطاتها أو أية تعليقات عليها رغم أن هذه الرسالة قد نشرت من قبل^(٢٨).

ونشر كذلك عدة رسائل عن المخطوط ٢٩٠ أخلاق تيمور، دار الكتب المصرية وهي:

- من مقالة جالنيوس في أن قوى النفس توابع لمزاج البدن.

- مختصر مقال جالنيوس في البحث على تعلم العلوم والصناعات.

- مختصر من كتاب "الأخلاق"^(٢٩). والذي سبق لنشره كراوس مع مقدمة مستفيضة في مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية. يضاف إلى ذلك ما نشره بدوى لجوامع جالنيوس في العلم الطبيعي لمحاضرة طيماوس في "أفلاطون في الإسلام".

ثالثاً : تحقيقات بدوى في الفلسفة الإسلامية :

١- الكندي (حوالي ١٨٥هـ - ٢٩٦م/ت ٢٦٠هـ - ٨٧٣م)

حقق بدوى رسالتان للكندي في كتابه "رسائل فلسفية"^(٣٠) الأولى رسالة الكندي في العقل التي حققت من قبل أكثر من مرة. فقد حققها وترجمها إلى الإنجليزية

(٢٧) راجع مقدمة د. أحمد عثمان لكتابتنا : جالنيوس في الفكر القديم والمعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٩.

(٢٨) بدوى : دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص ١٢٩-١٧٩.

(٢٩) وينبغي الإشارة هنا إلى أن اهتمام بدوى بتحقيق أعمال جالنيوس الأخلاقية يبرز جنباً هاماً لديه هو الجانب الأخلاقي، الذي شغل به كثيراً وأصدر فيه عدة دراسات.

(٣٠) بدوى، رسائل فلسفية (تحقيق) منشورات الجامعة الليبية، بنغازي، ١٩٧٣، ص ٨.

الأب ريتشارد مكارثي. وحققها محمد عبد الهادي أبو ريدة^(٢١). وترجمها بدوى إلى الفرنسية في تاريخ الفلسفة في الإسلام" رغم ترجمة جوليفية لها. وجاء تحقيقه لها مثل سابقه عن مخطوط أيا صوفيا الوحيد رقم ٤٨٣٢ كما حقق "رسالة الحيلة لنفع الأحزان" التي سبق نشرها أيضاً كما يخبرنا على يد ثلاثة من المستشرقين هم: هلموت ريتز، وفالترز، وليفي ولا فيدا عن نفس المخطوط. ويناقش زعم فالترز للقبائل أن رسالة للكندی ليست فقط عن أصل يوناني بل هي رسالة مفقودة لثامسبتيوس وينكر ذلك^(٢٢) واللافت للنظر دعوى بدوى أن تحقيقات أبو ريدة لرسائل الكندي لأبد من إعادة تحقيقها كلها من جديد "فقد تبين لنا بعد الفحص الدقيق أن نشرة هذه الرسائل كلها حافلة بالأخطاء". وهو رأى يتعارض مع موقف بدوى نفسه الذي سبق أن وصف هذه للتحقيقات نفسها بأنها نشرة نقدية ممتازة^(٢٣).

٢- الفارابي (حوالي ٢٥٩هـ - ٨٧٠م / ٣٣٩-٩٥٠م)

بالإضافة لنشر بدوى رسالة في قوانين صناعة الشعر في تحقيقه كتاب أرسطو فن الشعر^(٢٤). فقد نشر له عدة رسائل هي : رسالة في الملة للفاضلة التي يخبرنا بدوى أنها لم تنشر من قبل في أية نشرة ثم نجده يعود ليبين لنا أن محسن مهدي (الباحث المدقق في الفارابي) حققها من قبل^(٢٥). وينشر "رسالة الفارابي في

(٢١) راجع دراستنا تحقيقات أبو ريدة الفلسفية، مجلة معهد المخطوطات العربية، القاهرة، المجلد ٣، العدد ١، ٢ يوليو ١٩٩١ ص ٢١٣-٢٤٦.

(٢٢) د. بدوى : رسائل فلسفية ص ٩-١٠.

(٢٣) د. بدوى : مقدمة تحقيق كتاب أرسطوطاليس في النفس، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤ ص ٦، ص ٢.

(٢٤) الفارابي : رسالة في قوانين صناعة الشعر في بدوى تحقيق كتاب أرسطو فن الشعر القاهرة، ١٩٥٣. يمرض بدوى في الفقرة الرابعة من تصديره لفن الشعر وفلسفة العرب والترجمة العربية التي قلم بها أبو بشر متى بن يونس والتي حفظت في مخطوط باريس رقم ٢٣٤٦ عربي. ورسالة الفارابي مخطوط رقم ٣٨٣٢. بمكتبة الديوان الهندي، نشرها ليرى مع ترجمة إنجليزية واعتمد بدوى عليها "لقد راجعنا هذه النشرة حين نشرنا هذه الرسالة وأفادنا من تصحيحات ليرى التي وافقنا عليها وخالفنا في بعضها الآخر" مقدمة بدوى : فن الشعر ص ٥٢.

(٢٥) كما يتضح من قول بدوى الذي يؤكد أن "النص الذي نشره هنا لم ينشر من قبل في أية نشرة لرسالة آراء هل المدينة الفاضلة، كما أنه يختلف كثيراً وأفضل مراراً عن النص. الذي نشره محسن مهدي عن نسخة في مجموعة قلع على باشا في المكتبة السليمانية في استنبول برقم ٦٧٤ ونحن نشرها هنا عن مخطوط طشقند رقم ٢٣٨٥، بدوى: رسائل فلسفية ص ١١

الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لإعضاء الإنسان* عن نفس المخطوط، وعن مخطوط دانشگاه الهيات بجامعة طهران رقم ٢٤٢. ومخطوط مجلس ملي طهران، رقم ١٣٦٧، كما يقدم تحقيقاً لرسالة الفارابي في الرد على يحيى النخعي في الرد على أرسطوطاليس عن نفس مخطوط طشقند السابق، ودانشگاه رقم ٢٤٢، ب ومخطوط ٩٣، بنفس المكتبة. والحقيقة أن محسن مهدي كان قد نشر أيضاً هذه الرسالة^(٣٦).

وبالإضافة إلى هذه الأعمال التي قمتها التي قمتها للفارابي في "رسائل فلسفية" فإن تحقيقاته لبعض رسائل الفارابي في "أفلاطون عند العرب" وفي "أفلاطون في الإسلام" تضاف إلى هذه الجهود التي قام بها^(٣٧).

ومن تعليقات بدوي في مقدمات تحقيقه على الكندي الذي اهتم أبو ريده بأعماله والفارابي الذي شغل به محسن مهدي تتضح حقيقة تمثل سمة أساسية في كثير من أعمال بدوي وهي إعادة تحقيق أعمال سبق أن حققت أو الاعتماد على مخطوطات وحيدة وتلك مسألة سنناقشها في تعييننا على منهج بدوي في التحقيق. ويلاحظ أن هذه السمة تتلازم مع هجومه الشديد على تحقیقات غير من المحققين المشهود لهم في مجال تخصصهم والذين سبق لهم تحقيق هذه الأعمال.

٣- يحيى بن حوالی (حوالی ٢٩٣هـ - ٩٣م / ٣٧٤هـ - ٩٧٤م) :

ذكرنا في تحقیقات بدوي لأعمال أرسطو كتاب السماع الطبيعي الذي نشره بعنوان "الطبيعة" لأرسطو ترجمة إسحق بن حنين مع شروح عدة منها شرح يحيى بن عدي الذي يخصص له بدوي جزء كبير من الفقرة الرابعة من تصديره للتحقيق. وهو يقدم لنا في "رسائل فلسفية" تحقيقاً لتفسير يحيى بن عدي "ألفا الصغرى" من "ما بعد الطبيعة" وهو تفسير جيد لهذه المقالة. وقد اعتمد بدوي في تحقيقه على مخطوطين هما: مخطوط مكتبة بوهار في كلكتا ولا يذكر لنا أية

(٣٦) كما يتضح مما ذكره بدوي لم نسمح لأنفسنا بإكمال هذه المناقص (في المخطوط) كما فعل محسن مهدي في نشرته لهذه الرسالة عن مخطوطتي داشكاده الهيات وحدهما. فنحن لا نفر مثل هذا المنهج في نشر النصوص. بدوي : رسائل فلسفية ص ١٨.

(٣٧) بدوي : أفلاطون في الإسلام ص ٢-٨٣ و ١٧٣-١٩٦ وأفلاطون عند العرب ص ١٦٧-١٨٢.

بيانات عنه ومخطوط طشقند رقم ٢٣٨٥. ويشير إلى اعتماده في تصحيح نص أرسطو المترجم والوارد في ثانيا الرسالة على النص الوارد في تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد تحقيق موريس بويج.

٤- ابن سينا (٣٧٠هـ - ٩٨٠م / ٤٢٨هـ - ١٠٣٧م) :

قدم بدوى تحقیقات عديدة لابن متخذاً منه موقفاً نقدياً عنيفاً على العكس من إشارات ابن رشد بتوضيح ذلك في كثير من ملاحظاته خاصة في مجال الشعر. والغريب كما سيتضح أن ابن سينا صاحب الفلسفة المشرقية أقرب إلى بدوى في توجهاته الفلسفية ذات الصبغة الصوفية الباطنية. وقد نشر بدوى بالإضافة إلى تلخيص ابن سينا لكتاب الشعر، الجزء الخاص بالشعر من منطق الشفاء^(٢٨).

ويقدم بدوى ضمن كتابه "أرسطو عند العرب" تحقیقات لعدة رسائل لابن سينا هي:

- "شرح كتاب حرف اللام للشيخ الرئيس" وله عدة مخطوطات يذكرها لنا، وهو يبدأ من الفصل السادس من مقالة اللام، وهي جزء كما جاء في المخطوط من كتاب الأنصاف^(٢٩).

(٢٨) اعتمد في تحقيق على مخطوطات مكتبة بونلي يوكوك رقم ١١٩ وبونلي هنت رقم ١١١ والديوان الهندي رقم ١٤٢٠ والمتحف البريطاني رقم ١١٣ شرقى ومخطوط وقف السلطان أحمد خان بن غازى ثم مخطوط بخت رقم ٢٣ (حكمة ٢٤ المكتبة الأزهرية) ودار الكتب المصرية رقم ٨٩٤ وأخيراً المكتبة الأطلية بباريس رقم ٦٨٢٩ الذى يشمل كل كتاب الشفاء. بدوى: تحقيق كتاب ابن سينا الشعر من منطق الشفاء الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١٩-٢٠.

(٢٩) ويناقش بدوى مسألة هذا الكتاب، وهو من عشرون مجلدة، شرح فيه ابن سينا جميع كتب أرسطو وانصف فيه بين المشرقيين والمغربيين. ويخلص بدوى إلى أن هذا الكتاب لم يحرر نهائياً وما حرر منه قد فقد. ولم يجد ابن سينا من الوقت ما يدفعه إلى إعادة كتابة هذا المفقود، ولا التحرير النهائى للكتاب ثم يناقش مسألة ما إذا كانت النصوص الثلاثة التى يقدمها هي من "الأنصاف" وجيب بنعم لأسباب عديدة يذكرها لنا. وأخيراً يناقش اسم الكتاب ليؤكد لنا أن اسمه الحقيقى كتاب "الأنصاف والانتصاف" د. بدوى : أرسطو عند العرب، ص ٣٠.

- كما ينشر له في نفس المجلد تفسير كتاب "أولوجيا" وهو النص الثاني من كتاب الإنصاف عن مخطوطين^(٤٠) ويشير بدوى في تحقيقه إلى أمران هامان الأول هو أن ابن سينا لم يشر إلى المشرقيين في هذا الشرح، ولعل هذا لأنه فيما يرى ليس للمشرقيين في هذا الكتاب آراء خاصة والثاني أنه لا يوجد شيء في هذا الشرح يمكن أن يوجد ما افترضه كراوس من ابن سينا طعن في صحة نسبة "أولوجيا" إلى أرسطوطاليس^(٤١).

- والنص الثالث الذى ينشره عن نفس المخطوط رقم ٦ هو "التعليقات" على هوامش كتاب "النفس لأرسطوطاليس"^(٤٢).

والنص الأكبر من هذه المجموعة هو كتاب "المباحثات" ينشره عن نفس المخطوط وإن كان له عدة مخطوطات أخرى يشير إليها ويستبعد ما. وهو فى الأصل أسئلة وضعها بهمينار بن المزريان (ت ٤٣٠هـ - ١٠٣٨م) وأجاب عنها سينا وتناول كما لاحظ للبيهقى "غوامض المشكلات"^(٤٣).

ويقدم لنا أخيراً "رسائل ابن سينا" عن نفس المخطوط: الأولى يرجح أنها من وضع أحد تلاميذه. والثانية مهمة لأن فيها أخبار قيمة عن تاريخ كتاب "الأنصاف" فضلاً عما فيها من فوائد عما تتصل بتاريخ ابن سينا للروحى. ويتلو هاتين الرسالتين نسخة العهد الذى عهده ابن سينا لنفسه.

(٤٠) مخطوط ٦ حكمة وفلسفة دار الكتب المصرية ، ورقم ١٠٢ المكتبة التيمورية مخطوطات شرقية ٥٣٦ أكسفورد لكن بدوى لم يراجع، وقد قارن بين شرح ابن سينا وبين أصل النص كما جاء فى نشرة دبتريشى لاثولوجيا ويعلق على ذلك بأنه وجد بعض العناء فى استخراج فقرات النص التى يشير إليها شرح ابن سينا وذلك لأنه (ابن سينا) نادر ما يشير إلى النص بحروفه.

(٤١) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٤٢) وأن كان يشير إلى أن المخطوط رقم ٣٤٤٧ أحمد باستبول به شرح كتاب النفس لابن سينا بالفارسية ولكنه لم يطلع عليه. وهذا النص يعنى عناية خاصة بإيراد آراء المشرقيين ولذا كما يقول بدوى فإن لب كتاب "الإنصاف" ووظيفته يمكن أن يستخرج من هذا النص على وجه التخصيص المصدر نفسه ص ٣٤.

(٤٣) المصدر نفسه ص ٣٨.

وتشكل هذه النصوص أكثر من نصف الكتاب أو ثلثيه (حوالي مائتين صفحة من ٢٢٢ صفحة) والجزء الأخير عبارة عن مقالات للإسكندر الأفندي في مسائل من فلسفة أرسطو، عشر مقالات نشرها عن المخطوط ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق^(٤٠).

- تحقيق كتاب البرهان لابن سينا، القاهرة، ١٩٥٤. ويتناول بدوي في أولى فقرات تصديره معنى البرهان عند ابن سينا وعند العرب، حيث يتناول ترجمته للكتاب وشراحه اليونان ثم المسلمين ويخصص الفقرة الثالثة لابن سينا وكتاب البرهان "فالشيخ الرئيس استعرض مولا البرهان، يحاذي قول المعلم الأول حيناً كله يفسره ويلخصه ويمتطرد بمناسبه إلى ما يدفع إليه ما ورد فيه من آراء في أغلب الأحيان. فكان عن ذلك العرض للوضح المستقصى الدقيق الذي جاء نسيج وحده"^(٤١). ويتساءل مستكراً هل في كلام ابن سينا جديد على ما ورد عند أرسطو وشراحه اليونانيين. ويرى أننا لا نعثر على جديد خلاق بهذا الاسم^(٤٢). وأخيراً يقدم لنا باختصار أثر كتاب البرهان لابن سينا فيمن جاء بعده من الفلاسفة المسلمين ثم المسيحيين في العصور الوسطى.

- عيون الحكمة، حققه وقدم له بدوي ١٩٥٤ وهو كتاب موجز بسيط يمثل الحكمة النظرية بأقسامها الثلاثة، كتاب تعليمي كتبت عليه الكثير من الشروح جميعاً. ولم ينشر من قبل سوى قسم الطبيعيات ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات^(٤٣). ورغم أن المصادر لا نكتلنا على تأريخ تأليف هذا الكتاب إلا أن بدوي يرجح أن ابن سينا ألفه في سن للنضوج ويفترض أنه في العشرين سنوات الأخيرة من عمره عام ٤١٨-٤٢٨هـ^(٤٤).

(٤٤) د. بدوي (محقق) أرسطو عند العرب، تشمل رسائل ابن سينا المنشورة فيه ثلثي الكتاب من البداية حتى صفحة ٢٤٩.

(٤٥) د. بدوي : مقدمة تحقيق كتابه ابن سينا : البرهان، القاهرة حتى ٣٨.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٤٧) د. بدوي : مقدمة تحقيق عيون الحكمة، وكالة المطبوعات ، الكويت، ١٩٨٠ ص ٦٤.

(٤٨) المرجع السابق، ص ٦٥.

وحقق بدوى كتاب ابن سينا التعليقات، القاهرة، ١٩٧٣ أملاء وعلق عنه تلميذه بهمينار بن المرزبان. ويرجع بدوى تاريخ تأليفه بين عامى ٤٠٤-٤١٢هـ. ويورد لنا ترجمة بهمينار ومؤلفاته ومخطوطاتها ونشراتها. وواضع فهرس التعليقات الوارد فى أوائل بعض النسخ فهو أبو العباس الفضل بن محمد اللوكري تلميذ بهمينار صاحب كتاب "بيان الحق وضمنان للصدق" مخطوط المكتبة الأهلية بباريس رقم ٥٩٠٠ عربى^(٤٩).

وتشير مقدمة تحقيق بدوى لكتاب ابن سينا الشعر من منطق الشفاء قضية التحامل الشديد الذى يكنه لصاحب كتاب الأنصاف وهذا ما سنناقشه الآن.

يتخذ بدوى فى مستهل تصديره للكتاب موقفاً عدائياً من صاحبه ويهاجمه بدعوى تلك للوعود التى لم يف شيء منها، لأن تقصيره قد أدى إلى عواقب وخيمة فى تطور الأدب العربى. يعتمد بدوى على قول جاء فى ختام تلخيص الشعر على لسان ابن سينا: "هذا هو تلخيص القدر الذى وجد فى هذه البلاد من كتاب الشعر للمعلم الأول؛ وقد بقى منه شطر صالح. ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبدع فى علم الشعر المطلق، وفى علم الشعر بحسب عادة أهل هذا الزمان، كلاماً شديداً للحصول والتفصيل أما هنا فنقتصر على هذا المبلغ^(٥٠). ويستنتج بدوى من هذا النص معرفة ابن سينا بأن بقية من الكتاب لم تعرف فى العالم العربى الإسلامى فى ذلك الحين، وإن ابن سينا كما يتضح من مؤلفاته لم يبدع ولم يجتهد كما وعد فى علم الشعر المطلق^(٥١).

(٤٩) د. بدوى : محقق كتاب ابن سينا: التعليقات الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٨. وتتضح سعة اطلاع بدوى ومعرفة الدقيقة بالمخطوطات فى تناوله لنسخ التعليقات المخطوطة التى يذكرها ويصفها لنا.

(٥٠) د. بدوى : مقدمة تحقيق كتاب ابن سينا : الشعر من منطق الشفاء، للدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٣.

(٥١) المصدر السابق ص ٤ ويخرج بدوى من ذلك بأن وعود ابن سينا ظلت بلا تحقيق، لأنه لم تنح الفرصة أو القدرة على تحقيقها، أو أنها من الأمنى الكواكب التى كان يعلم علم اليقين أنه لن يحققها كما هو شأنه فى المنطق والحكمة المشرقية المزعومة ومن هنا اتهمه لابن سينا بال دعاوى العويصة الزائفة" ص ٤.

يرى بدوى أن تطور الأدب الأوربية يرجع إلى التأويلات الجديدة لكتاب فن الشعر بينما جمود الأدب العربى مصدره وعود ابن سينا التى لم تتحقق . وخطورة مسئولية (ابن سينا) هنا بعيدة المدى، فكلنا يعلم المكانة الكبرى التى ظفر بها "فن الشعر" فى العصر الحديث "أن تطور الأدب الأوربى الحديث" كان يسير جنباً إلى جانب وفقاً للتأويلات الجديدة التى تواردت على هذا الكتاب ومدى اتباعه لو التمرد عليه^(٥٢). ويتساءل بدوى أما وهذه خطورة الكتاب فماذا عسى أن يكون تأثيره فى تطور الأدب العربى لو أنه ظفر من ابن سينا ثم ابن رشد بما هو خليف به من عناء. يتغافل بدوى عن الاختلاف بين طبيعة المجتمعات الأوربية والعربية واختلاف تطور كل منها السيسى والاجتماعى وما يترتب على ذلك من تطور الحياة الثقافية والأدبية.

ويرد بدوى وكأنه يتبأ بنقدنا له "ولا معنى إذن للاحتجاج باختلاف الظروف فى العالم العربى عنها فى العالم الأوربى إنما العلة كلها فى العقول التى تناولت الكتاب فى العالم العربى فلم تستطع أن تقدم للناس صورة صحيحة عنه. ويزيد من جسامه جنسية ابن سينا فى هذا الباب إنه كان أيضاً شاعراً. وكان عليه أن يقرر الشعر إذن ومكانته، فجنى بهذا على الأدب العربى كله^(٥٣)."

إن هذا الاتهام لا يخفف من حذته بيان بدوى لجهد ابن سينا وأشادته به، مثل إيراد بعض الشواهد من الشعر العربى، واستشهاده فى باب المحاكاة بالصور التى رسمها أصحاب مائى وذكره كليله ودمنة مرة واحدة ومقارنته بين خرافاته والخرافات المستمدة أساساً فى المسرحيات والقصص الشعرى الملحمى بالإضافة إلى انتباهه إلى المعانى الرئيسية فى كتاب الشعر فأجاد التلخيص معرف التراجيديا تعريفاً جيداً يدل على الفهم وإدراكه الفارق الأكبر بين الشعر العربى واليونانى حيث الأخير يبحث فى الأفعال والأخلاق بينما يدور الأول حول الوصف للموضوعات والانفعالات^(٥٤).

(٥٢) المصدر السابق ص ٥.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٩.

(٥٤) المصدر نفسه .

والحقيقة أن ما لورده بدوى فى تصديره لهذا العمل ولغيره من مقدمات مستفيضة تؤكد لنا حقيقة هامة وهى أن دراساته التى يقدم بها هذه النشرات وما تأثيره من قضايا تمثل للقيمة الكبرى فى هذه التحقيقات، ولا تقارن مع مصادر تحقيقه التى تعتمد فى الغالب على مخطوط واحد ولا على قراءاته وتفسيراته للنصوص التى يقدمها أو الأدوات التى يستخدمها فى التحقيق.

٥- مسكويه (ت ٤٢١هـ - ١٠٣٠م) :

حقق بدوى كتاب "الحكمة الخالدة" أو جاويدان خرد عام ١٩٥٢ وهو مجموعة من حكم الفرس والهند والعرب والروم والإسلاميين المحدثين يقول "عن الكتاب" أنه خير مرآة للروح الشرقية عامة^(٥٥)، ويعطى لنا ملامح وخصائص هذه الروح الشرقية فى بداية تحقيقه. ويحدثنا عن مسكويه ودراساته ورأى أبو حيان التوحيدي فيه وكتبه المختلفة ويقف لبيان النسخ المخطوطة والمطبوعة^(٥٦). ويقيم مسكويه من خلال رأى الناس فيه.

وبالإضافة إلى هذا التحقيق فقد نشر بدوى عدة رسائل لمسكويه هى: مقالة فى النفس والعقل، ومن رسالته فى الذات والآلام عند مخطوط راغب باشا انبول رقم ١٤٦٣ وقد سبق أن نشر لوكون الرسالتين فى مجلة الدراسات الشرقية، المجلد السابع عشر عام ١٩٦٢-٦١ بدمشق. ولا ينسى بدوى أن يذكر لنا أن هذه النشرة حافلة بالأخطاء^(٥٧).

(٥٥) وما يهمنا من حديث بدوى هو ما لورده فى الفقرة الخامسة من تصديره عن مخطوطات الكتاب فى عديده بعضها تشمله وبعضها تشمل أجزاء منه، المخطوطات الناقصة هى : أيا صوفيا ٤٣٠٤، والكاملة باريس ٣٩٥٧ والذى جعل منه بدوى أساس تحقيق والفيتكان كان ٤٠٨ عربى، ولين ٣٨١ عربى (- ٦٤٠ فارنر) وطلعت بدار الكتب المصرية ٤٤١٩، ومخطوط استنبول وله مصورة بدار الكتب المصرية رقم ٦١٧١ وبودل باكسفورد والخلاصة أنه يشير إلى أربعة عشر مخطوطاً ويصفها لنا. د. بدوى (محقق) كتاب مسكويه : الحكمة الخالدة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٢، ص ١٠.

(٥٦) المصدر نفسه ص ٢٢-٢٣.

(٥٧) بدوى : دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب ص ٥٧-٩٨.

٦- المسجستاني (ق ٤هـ - العاشر الميلادي) :

في تصدير مسهب يتناول بدوى أبا سليمان المنطقي المسجستاني: تكوينه العلمي وحياته وحلقته الفكرية ومؤلفاته ومخطوطاته ثم يعرض آرائه في العقل والنفس والروح والجسم ومسائل الطبيعة والزمان والإلهيات وكيفية فعل الله ومسائل في الإنسان والخير، والفرق بين النحر والمنطق وغيرها من موضوعات. فالرجل من الشخصيات الفذة في تاريخ الفكر الإسلامي. وحين يتناول مؤلفاته يذكر لنا مخطوطاتها المختلفة إن وجدت وينسب له أحد عشر عملاً^(٥٨).

وإذا كان النص الأصلي الكامل لـ "صون الحكمة" تأليف أبي سليمان مفقود فقد بقي منه هذا المنتخب، الذي ينشره بدوى، وما اختصره عمر بن سهلان الماوي، فإن السؤال الذي توجه إلى المحقق لماذا لم يذكر في العنوان لفظ "منتخب" واكتفى بـ "صون الحكمة" نون الإشارة إلى أنه ينشر المنتخب؟ هذا ما لم يجب عليه بدوى الذي اكتفى بالقول أن فقدان الأصل الذي كتبه أبو سليمان خسارة هائلة.

ويحقق بدوى جهد المسجستاني في هذا العمل الذي ينقسم أولاً إلى قسمين أساسيين متفاوتين في الحجم: قسم يتناول تاريخ الأطباء وآخر يتناول تاريخ الفلسفة في العصرين اليوناني والإسلامي. اعتمد المسجستاني في القسم الأول على كتاب يحيى النحوي في تاريخ الأطباء لما يذكر لنا صراحة في مخطوط بشير أغا، ويبين بدوى أن بين هذا القسم والفصل الذي عقده ابن النديم في الطب والأطباء في

(٥٨) هي: "مقالة في مراتب قوى الإنسان"، مقالة في أن الأجرالم العلوية طبيعتها طبيعة خلصة" وله كلام في المنطق، و"مسائل عدة ستل عنها وجواباته لها". وتعالق حكمة وملح ونواير" ورسالة في اقتصاص طرق الفضائل" "رسالة في المحرك الأول" و"مقالة في الكمال الخاص بنوع الإنسان ثم رسالة في وصف الوزير أبي عبد الله بن العار ورسالة في السليمة" وأخيراً صون الحكمة التي انتخب منها روليتان إحداهما طويلة توجد في عدة مخطوطات يذكر لنا خمسة منها هي: بشير أغا برقم ٩٤٤ ومراد ملا برقم ١٤٣١ وكوبرولو برقم ٩٠٢ وفتح برقم ٣٢٢٢ وجميعها باستنبول ثم نسخة المتحف البريطاني الذي لم يذكر رقمها ولم يشر إليها أو يطلع عليها أو يعتمد عليها في التحقيق. والرواية المختصرة قام بها عمر بن سهلان السيلوي وقد انفردت بغيراد فصل عن الفارابي يورده بدوى في تحقيقه. ويتناول بالتفصيل المخطوط رقم ٩٤ في كتاباته مجلس شولوى على في طبرنن ويذكر الرسائل المهمة فيه ، بدوى : محقق صون الحكمة وثلاث رسائل للمسجستاني، طهران ١٩٧٤، ص ٢٥-٣٤.

الفهرست مشابهة واضحة. وفي القسم الثاني خاصة عن الفلسفة في العصر اليوناني كثير من الآداب التي نجدها في كتاب المبشر بن فاتك "مختار الحكم ومحاسن الكلم" الذي نشره بدوى نفسه. وفي هذا القسم استعان السجستاني بما ورد في كتاب حنين بن اسحق "توادر الفلاسفة"، وقد نشره بدوى أيضاً في نفس العام ١٩٧٤ ويتناول الجزء الثاني المشتغلين بالفلسفة في الإسلام ويبدأ بفصل عن حنين بن اسحق وبه عن السجستاني، من المرجح كما يرى بدوى أنه ليس بقلم المؤلف لأنه قد حرر بضمير الغائب وليس المتكلم، وأنه من وضع من انتخب أقوال "صوان الحكمة" وفي النهاية يذكر المخطوطات التي اعتمد عليها وليس بينها مخطوط المتحف البريطاني والاعتماد الأساسي على مخطوط بشير أغا كما يذكر لنا^(٥٩).

٧- المبشر بن فاتك (من الخامس هـ/ الحادي عشر م) :

وينص طريقة بدوى في تحقيقاته يبدأ بتصدير مطول من عدة فقرات، يتناول في الأولى كل ما يتعلق بالكتاب، الذي يعد أول كتاب عربي في تاريخ الفلسفة استقى فيه صاحبه أخبار الفلاسفة. ويقارن بدوى بالفصل الذي عقده ابن النديم عن أخبار الفلاسفة والعلوم القديمة وللكتب المصنفة في ذلك. ويلاحظ أن ابن فاتك لم ينقل عن ابن النديم وأن كان هناك بعض الشبه بين ما جاء فيه وما في كتاب حياة الفلاسفة لديوجين اللايرسي والأهم من ذلك هو ملاحظة الأقوال التي أوردها ابن فاتك وهي ذات ديباجة عربية خالصة لا تشم منها رائحة ترجمة^(٦٠). وفي الفقرات

(٥٩) المصدر السابق، ص ٧٥.

(٦٠) د. بدوى : مقدمة تحقيق مختار الحكم ومحاسن الكلم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط ٢، ١٩٨٠، ص ٤. ويعرض بدوى في تحليل هام في الفقرة الخامسة للكتاب في الأسبانية ويشير إلى الترجمة اللاتينية والفرنسية ومخطوطاتها والبروفنصالية والإنجليزية ومخطوطاتها. ويناقش الرواية الأصلية في الترجمة الأسبانية (الفقرة التاسعة) ويقارن الترجمة الأسبانية بالأصل العربي. والنتيجة النهائية التي يستخلصها من هذه المقارنة أن نالترجمة الأسبانية في الرواية الثانية التي تمثلها مخطوطات الأسكوريال رقم h116 والأهلية بمدر يد رقم ١٧٨٢٢، ١٧٨٥٣ وهي الأصلية أما الأخرى فملقطة. وأن هذه الترجمة تسير الأصل العربي في الترتيب ودقة الترجمة ولا تخالف الأسبانية للملقة ويبدل في هذا جهداً كبيراً إخراج الكتاب فرودا بالفهارس والكشافات.

التالية يعرض بدوى على التوالي للمؤلف واعماله ثم ما نقل عنه وما نشر منه ثم يذكر لنا المخطوطات العربية للكتاب التي استدان بها في التحقيق ويصفها لك^(٦١).

٨- حازم القرطاجنى :

اهتم بدوى فى مرحلة مبكرة بحازم القرطاجنى ونظريات أرسطو فى الشعر والبلاغة (١٩٦١) فمقابل اهتمام السابقين امثال : بروكلمان واميلوجرسيه جومث ومهدى علام بمقصورة حازم الشهيرة فلن اهتمام بدوى لنصب على "منهاج البلغاء وسراج الأدباء فى البلاغة، الذى عقد فيه فصلاً طويلاً تناول نظرية أرسطو فى الشعر والبلاغة!! فلأول مرة نجد فى كتاب لأحد علماء البلاغة الخالص غير الفلاسفة عرضاً وإفادة من نظريات أرسطو واستقصاء بالغاً لها باهتمام وحسن فهم ورغبة فى التطبيق على البلاغة العربية والشعر العربى^(٦٢).

وحازم فى نظر بدوى هو أول من أدخل نظريات أرسطو وتعرض لتطبيقها فى كتب البلاغة العربية. وقد فى تناوله للمحاكاة أبرز مجهود شخصى، لقد أبان فى هذا الفصل كما يقول بدوى عن ثقافة فلسفية عميقة ومهارة فى تحليل المعانى فى الجمالية بحيث نستطيع أن نؤكد أن حازم قدم فى هذه الصفحات أول محاولة فى علم الجمال^(٦٣). وقد حقق بدوى "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" عن مصورة من مخطوطة مكتبة جامعة الزيتونة موجودة بدار الكتب رقم ٦٢٣١هـ.

ويمكن القول إن هذا التحقيق وما كتبه فى التمهيد له مع تحقيقاته ودراساته عن "الخطابة" و"الشعر" لأرسطو والشروح والتلخيصات العربية عليهما يوضح لنا جانباً هاماً من اهتمامات بدوى، هو الجانب الأدبى، إلا أنه للأسف وهذا ما ننتظره منه لم يكتب لنا دراسة وإفية عن أسس علم الجمال ويكاد يكون هذا هو الجانب الفلسفى الوحيد الذى لا نجد له فيه إسهام، رغم دراساته الأدبية المتعددة وترجمته للشعر والمسرح الأوروبى وإيداعه القصصية والشعرية؟!

(٦١) المصدر السابق، ص ١٧-٢٢.

(٦٢) د. بدوى : حازم القرطاجنى ونظريات أرسطو فى الشعر والبلاغة، القاهرة ١٩٦١، ص ٢

(٦٣) المصدر السابق، ص ٦.

٩- ابن باجة (ت ٥٢٢هـ - ١١٢٨ م) :

اهتم بدوى في كتابه "رسائل فلسفية" بابن باجة، الذي نشر له أربع رسائل اعتمداً على مخطوط طشقند^(١٤). يعرض لما جاء فيه من رسائل وهي : "رسالة في المتحرك"، و"رسالة في الوحدة والواحد" ولم يرد لها عنوان بل أتمجت في الرسالة السابقة "مقالة في الفحص عن القوة النزوعية" و"القول في القوة النزوعية". ويشير بدوى للنشر السابق لرسائل ابن باجة التي قام بها اسين بلاسيوس^(١٥)، ونشره المعصومي لكتاب النفس وماجد فخرى لرسائل ابن باجة الألهية (بيروت، ١٩٦٨) ثم يعرض للرسائل التي ينشرها والتي وردت بمخطوط طشقند وهي "رسالة في المتحرك" و"الوحدة والواحد" والرسالتين التاليتين قد وردتا بمخطوط برلين رقم ٥٠٦٠^(١٦).

١٠- ابن رشد (٥٢٠هـ - ١١٢٦م / ٥٩٥-١١٩٨م) :

نتناول في ختام هذه الفقرة عن تحقيقات بدوى للشروح والتلخيصات التي قدمها الشراح والفلاسفة العرب على النصوص الفلسفية اليونانية وكذلك مؤلفاتهم، أعمال ابن رشد الذي حظى بتقدير واحترام بدوى أكثر من غيره من الفلاسفة العرب. وأول هذه الأعمال شروح ابن رشد على فن الشعر لأرسطو، الذي نشره بدوى مع الترجمة العربية القديمة، على أساس عشر مخطوطات وإن كان لم يذكر

(٦٤) وهي رسائل جديدة تضاف للمجموعات المعروفة حتى الآن من مخطوطات رسائل ابن باجة وهي كما يذكرها لنا: مجموعة مكتب بولوى باكسفورد تحت رقم 206 Pococke، ومجموعة برلين رقم ٥٠٦٠ وفهرست الفوت لمخطوطات برلين العربية، وأخيراً مجموعة الاسكوريال برقم ٦١٢ ويضيف للمخطوط الجديد (طشقند رقم ٢٣٨٥) رسائل أخرى عن هذه المجموعات السابقة، بدوى : رسائل فلسفية ص ١١٦-١٣٦.

(٦٥) انظر دراستنا عن اسين بلاسيوس، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، المجلد ٢٧، ١٩٩٥، ص ١٠٧-١٢٣.

(٦٦) د. بدوى : رسائل فلسفية ص ١٣٤-١٣٦ ويذكر بدوى في ختام حديثه أن هناك مجموعة أخرى منها ولم يشر إليها أكثر من هذا بقول "وقد استطعنا الظفر بمجموعة خامسة من رسائل ابن باجة نؤجل الحديث عنها ونشرها إلى فرصة مقبلة" المصدر السابق ص ١٣٦ ويشير هنا إلى جهود كل من معن زيادة في دراسة ونشر رسائل ابن باجة وكذلك جمال الدين العلوى.

لنا سوى ثمانية فقط في وصفه لها. ويحقق تلخيص ابن رشد إلى سبق أن نشره ف. لازينو F. Lassinio عن المخطوطة الوحيدة (للورنثية 54 Clxxx) بيزا ١٨٧٢ وبدوى ينشر عن هذه النشرة^(١٧).

تحقيق تلخيص ابن رشد للخطابة، وهو من التلخيصات أو الشروح الوسطى والذي يزيد عن حجم نص أرسطو لأنه يتوسع في إيضاح المعاني ولا يتابع أرسطو فيه ابن رشد فقد أغفل الأمثلة التي ذكرها المعلم الأول، لأنه رآها مجهولة للقارئ العربي واستبدل بها نظائرها في الإسلام، ويرى بدوى إنه بذل مجهوداً في هذا الباب وبخاصة في المقالة الثالثة ووفق كثيراً في هذا. ويعتمد بدوى في تحقيقه على مخطوطات التلخيص الوحيدتين المتبقيتين وهما نسخة ليدن رقم ١٦٩١ ونسخ فيرننسه رقم 54 Clxxx وينشر عنها النص كاملاً الذي سبق أن نشر لازينو جزء منه عام ١٨٧٨.

تحقيق كل من "شرح البرهان"، و"تلخيص البرهان" وفيه يتناول بدوى شروح ابن رشد على كتاب البرهان، وما كان لها من تأثير في العصور الوسطى الأوروبية متابعاً برانتل Prantl في كتابه تاريخ المنطق في العربية ليبيزج ١٨٦١. ويعرض في عدة فقرات لتأثير شروح ابن رشد في المنطق في عصر النهضة، وتحليل مضمون كتاب البرهان، والشروح اليونانية على التحليلات الثلاثية ثم الترجمة العربية للواردة في تفسير ابن رشد^(١٨) وعلينا هنا أن نشيد بالدقة العلمية للدكتور بدوى الذي أكد في تصدير تحقيقه كتاب البرهان لابن سينا ١٩٥٤ إنه لا توجد أية ترجمات أخرى سوى ترجمة حنين بن اسحق السريانية للكتاب والتي نقلها أبو بشر متى بن يونس، إلا إنه عاد في تحقيقه لشرح ابن رشد للبرهان يتفق

(١٧) د. بدوى : مقامة تحقيق كتاب أرسطو فن الشعر والشروح العربية عليه. ص ١٩٩.

(١٨) يحقق الدكتور بدوى هذا الشرح عن مخطوط وحيد، هو برلين رقم ٣١٧٦ حيث ينشر لأول مرة هذا الشرح الكبير للنصف الأول من البرهان ويذكر لنا أنه قد راجع النص على الترجمة اللاتينية، طبعة البندقية ١٥٦٠ وذلك حسب ترقيم بيكر Bekker. وفي نفس الوقت نشر مع الشرح تلخيص البرهان لأول مرة أيضاً. د. بدوى (محقق) شرح البرهان وتلخيص البرهان لابن رشد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤، ص ٨-٣٦.

وبحقق هذا القول الذي صار بحاجة إلى تصحيح^{٦٩} وينقل لنا شواهد من النصين وإن كان لا يحدد لنا من هو صاحب الترجمة الموسعة التفسيرية الواردة عند ابن رشد.

تحقيق تلخيص القياس لأرسطو ، الكويت ، ١٩٨٨ . وفي تصديره يتناول القياس وخصائصه ، وعيوب القياس وتلخيص ابن رشد له ، وترجمته إلى العربية وشراحه ، ويعتمد في تقديم هذه النشرة على نسخة ليدن ١٦٩١ ونسخة فرنسية CLXXX, 54 واللذان وصفهما في نشرته لتلخيص الخطابة ١٩٦٠ ويذكر لنا الخلاف بين النسختين فيما يتصل بتلخيص القياس كبير جداً من حيث النقص والزيادة^(٧١) وقد سبق أن نشر بدوى تلخيص ابن رشد لكتاب أرسطو "الحاس والمحسوس" ضمن أرسطو في النفوس القاهرة ، ١٩٥٤ ، عن المخطوط رقم ١١٧٩ في بنى جامع باستنبول . وينشر تلخيص القياس يكون بدوى قد أتم نشر كل تلخيصات ابن رشد لكتب أرسطو المنطقية : الشعر ، الخطابة البرهان ، القياس ، ويكون قد وفى هذا الشارح للفيلسوف العظيم ابن رشد حقه المهضوم بين بنى قومه^(٧٠).

١١- تحقيقات فى التصوف والدراسات الإسلامية :

تشمل هذه التحقيقات مجموعة النصوص التى قدمها الصوفية والعلماء العرب سواء فى صورة نصوص (كتب) كاملة أو رسائل قصيرة (مذكرات وفقرات) ويأتى فى مقدمة هذه الأعمال كتابات الصوفية المسلمين.

أ- فى التصوف :

وللتصوف أهمية كبرى ليس فقط فى تحقيقات بدوى بل فى تكوينه الفكرى وميوله الدراسية بحيث يستطيع الباحث أن يؤكد أن التصوف يعد من أكثر العلوم

(٦٩) يشير بدوى إلى الفصل الطويل للورد فى نسخة ليدن وليس له مقابل فى نسخة فيرننسه ولا فى الترجمات اللاتينية مؤكداً أن ذلك يعنى أن النسختين لم ينقلا عن أصل واحد . ويرجح أن هذه الزيادة من إضافة لهم رشد نفسه فى مراجعة لاحقة . بدوى : مقدمة تحقيق تلخيص القياس لأرسطو . الكويت ، ١٩٨٨ ، ص ٢٣ .

(٧٠) المصدر السابق ص ٢٤ .

الإسلامية ملائمة لنزعة بدوى الإنسانية كما يؤكد لنا في دراسته "الوجودية والإنسانية في الفكر العربى" وفيه قدم أهم أعماله، وهو النزعة التى عن طريقها يتطلع الروح إلى المطلق - التى جذبت الفكر العربى الإسلامى تجاه النزعة الأفلاطونية المحدثه قديماً وتجاه الفلسفة الوجودية للمعاصرة حديثاً لأنها التعبير الأصيل للروح الإسلامى وتنقسم أعماله فى مجال تحقيق الأعمال للصوفية إلى مجموعتين، الأولى: تجمع بين التحقيق والتأليف وأحياناً الترجمة وتشمل على: شهيدة العشق الإلهى رابعة العدوية، شطحيات الصوفية، "الإنسان الكامل فى الإسلام"، تاريخ التصوف فى الإسلام. وتشمل المجموعة الثانية تحقيق كتاب للتوحيدى "الإشارات الإلهية"، ورسائل ابن سبعين.

شهيدة العشق الإلهى : رابعة العدوية : وهذا العمل من الدراسات المبكرة التى امتزج فيها التأليف بالتحقيق . وإذا كان الغلاب على كتاب شطحيات قلقة فى الإسلام ١٩٤٧ ترجمة دراسات وضعها مستشرقون عن الصوفية فإن شهيدة العشق الإلهى... ١٩٤٨ يجمع بين الدراسة والتحقيق فى قسمين. الأول دراسة عن رابعة والثانى نصوص منشورة وغير منشورة فى أخبارها. يهمنى منها غير المنشور وقت صدور العمل والتى اعتمد فيها على مخطوطات لابن الجوزى والمناوى والجامى والملطى والمقدسى والذهبي ومعظم هذه المخطوطات بالمكتبة الظاهرية بدمشق والأهلية بباريس ودار الكتب بمصر^(٧١).

شطحيات الصوفية : ويتضمن دراسة هامة للشطح عند الصوفية ثم كتاب "النور من كلمات أبى طيفور" وهو نص غير منشور فى مناقب وشطحيات أبى يزيد البسطامى ينسب إلى السهلجى. ورسالة عبدالغنى النابلسى فى حكم شطح الولى من المجموع رقم ٥٠٠٨ علم بالمكتبة الظاهرية بدمشق، ثم ملحق بنصوص غير منشورة خاصة بأبى يزيد البسطامى. ويذكر لنا بدوى المخطوطات التى نقل عنها للنص الأول وهى اثنتين وذلك بارشاد من استاذة ماسينيون الأول رقم ٢٧٨٤ بمكتبة الأوقاف ببغداد والثانى ملك ماسينيون. كما يذكر مخطوطات الملحق^(٧٢).

(٧١) د. بدوى : شهيد العشق ، رابعة العدوية. القاهرة، ١٩٤٨، ص ١٦.

(٧٢) د. بدوى : شطحيات الصوفية، الجزء الأول أبو زيد البسطامى ١٩٤٩ وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٧٨، ط ٥٢.

الإيمان الكامل في الإسلام : ويتكون هذا العمل الثالث من مجموعة دراسات ونصوص غير منشورة ألف بينها وترجمها وحققها ١٩٥٠. وهو يحتوي بالإضافة إلى ترجمة دراستين حول الإيمان الكامل في الإسلام لكل من هانز هايزيش بكر ولويس ماسينيون "نص خطبة البيان" من تحقيق بدوي، الذي يذكر لنا أن له مخطوطتين بباريس، أشار واعتمد على أحدهما وهو رقم ٢٦٦١ بباريس ولم يشر إلى الآخر كما قدم لنا ملحقاً ثانياً بنصوص غير منشورة حققها وهي: نصوص من كتاب "مراتب الوجود" لصدر الدين القننوي، الظاهرية رقم ٥٨٩٥ علم، وابن قضيوب اللبان: للمواقف الإلهية رقم ١٠٤ تصوف تيمور بدار الكتب المصرية. (٧٣).

تاريخ التصوف في الإسلام من البداية حتى نهاية القرن الثاني ١٩٧٥ : يقدم لنا فيه سيرة إبراهيم بين أدهم من خلال مادة علمية يعتمد فيها على المخطوطات، في شكل يمتزج فيه التأليف بالتحقيق خاصة في الفصل الرابع. (٧٤)

التوحيدي : الإشارات الإلهية والأنفس الروحانية : يحقق بدوي للتوحيدي الذي يجعل منه أحد أعلام الوجودية الجزء الأول من الإشارات الإلهية، ١٩٥٠.

يقدم بدوي وصفاً تفصيلياً للمخطوط؛ فهي قديمة جداً من أقدم ما بقي لدينا من مخطوطات عربية (٧٥) إلا أن أهم ما يستوقفنا في التصدير هو حكمة على التوحيدي بغلبة الصفة الفنية على حساب المعنى والتجربة الروحية في بعض

- (٧٣) د. بدوي : الإيمان الكامل في الإسلام. وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٦، ص ١٤٧.
- (٧٤) وهو يعتمد على "سيرة إمام النبلاء" للذهبي ج ٦ المخطوط بمكتبة أحمد الثالث باستنبول كما يشير إلى مجموعة من المخطوطات الأخرى التي اعتمد عليها د. بدوي : تاريخ التصوف في الإسلام من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥، ص ٢١٨.
- (٧٥) وذلك عن المخطوط الوحيد المعروف حتى الآن للتصوف ١٣٣٤ بالمكتبة الظاهرية بدمشق. ويشير إلى مختصر له مع شرح قام به عبد القادر المقدس الشافعي (ت ٩٣٤هـ) ومنه نسخة ببرلين ج ٢ رقم ٢٨١٨ عليها مصورة بدار الكتب المصرية رقم ٤١٧٩ أعتمد عليها بدوي في تحقيقه. د. بدوي : مقدمة تحقيق كتاب التوحيدي. الإشارات الإلهية، الكويت، ١٩٨١، ص ٣٢.

المواضع، إلا أن ذلك ليس بقادح في شيء كما يقول في القيمة الخطيرة التي لهذا الكتاب، وقد قدم الأستاذ أحمد صقر في مجلة الثقافة نقداً مسهباً لتحقيق بدوى لهذا الكتاب^(٧٦).

رسائل ابن سبعين : حققها وقدم لها بدوى، القاهرة، ١٩٦٥ حيث يتناول في التقديم حياة ابن سبعين ومذهبه في وحدة الوجود، ويقارنه بهيجل والفغزالي معتمداً على مخطوط وحيد^(٧٧). وقد سبق له نشر بعض هذه الرسائل في مجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد^(٧٨).

ب- تحقيقات متنوعة في الدراسات الإسلامية :

مؤلفات ابن خلدون :

بمناسبة احتفال المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بذكرى ابن خلدون يناير ١٩٦٢ عهد إلى بدوى بتأليف هذا الكتاب لإحصاء آثاره ووصف ما تبقى لدينا عنها من مخطوطات ولاستقصاء ما كتب عنها من دراسات وما ترجم منها إلى سائر اللغات. وبعد أن يقدم لنا بدوى لوحة حياة ابن خلدون يعرض للمؤلفات الصغرى، لباب المحصل ثم تلخيصه كتب ابن رشد وتفيد في المنطق وكتاب في الحساب وشرح موجز في أصول الفقه ومصوراتها رقم ٤٢٩٩ ب بدار الكتب لمصرية، ومخطوط السيد أحمد بن المليح الفاسي، ونشرة للكتاب في استنبول ١٩٥٨. ثم يعرض لكتاب ترجمان العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السultan الأكبر، خاصة المقدمة وتاريخ تأليفها ويقف طويلاً أمام مخطوطات المقدمة وباقي العبر وديوان المبتدأ

(٧٦) أحمد صقر : الإشارات الإلهية لأبي حيان التوحيدي، مجلة الثقافة، القاهرة، إعدا ٦٢٩-٦٢٤.

(٧٧) هو ١٤٩ تصوف بالخزائن التيمورية بدار الكتب المصرية. وهو كما يصفه عبارة عن مجموعة مصطنعة مؤلفة من عدة مخطوطات كانت مستقلة ثم ضمت في مجلد واحد. كما يرجع بدوى أيضاً إلى مخطوطات رسالة "بذل العارف جوار الله" رقم ١٢٧٣ وبرلين ١٧٤٤، د. بدوى : مقدمة تحقيق، رسائل ابن سبعين ، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٢، ١٣.

(٧٨) هي رسائل : النصيحة، عهد ابن سبعين لتلاميذه، الإحاطة.

والخبر. ويعرض لمخطوطات القاهرة ثم استنبول ثم باريس ويصف لنا هذا المخطوطات^(٧٩). ثم يذكر لنا بعد ذلك المخطوطات المستقلة من كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً^(٨٠).

ويخصص فقرة لترجمة المقدمة والعبر إلى اللغات الأخرى، ثم للنشرات النقدية للطبعات مثل نشرة كاتمر (أول نشرة للمقدمة وهي في نفس الوقت للنشرة النقدية الوحيدة لها حتى الآن برغم مرور أكثر من مائة على ظهورها" كما أخبرنا (ص ٢٦٠-٢٦٢) ثم نشرات العبر؛ نشرة دي لان، طبعة بولان، نشرة علال الفاسي وعبدالعزیز بن إدريس ثم نشرة الطنجي للتعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً. ويخصص الجزئين الأخيرين لآخر مؤلفاته وأول ما نقل عنه وهما: وصف بلاد المغرب، كتبه لتيمور لك، وابن الأرزق "بدائع السلك في طبائع الملك" وأول من نقل عنه، وأخيراً نصوص في أخبار حياته وأراء المعاصرين فيه. ثم يذكر لنا ثبناً بالدراسات عن ابن خلدون باللغات المختلفة العربية وغير العربية.

مؤلفات الغزالي : حين يتناول بدوى الغزالي يقارنه بأرسطو فكلهما من أعلام الفكر الإنساني لهذا نسب لهما حشداً هائلاً من المؤلفات مما ألقى على المؤرخين والباحثين صعوبة شاقة ألا وهي التمييز بين الصحيح منها والمنحول. ويتناول تاريخ البحث في مؤلفات الغزالي منذ كتب حوشة R. Gosche بحثه عن حياة الغزالي ومؤلفاته برلين ١٨٥٨ حتى بحث بويج "البحث في الترتيب التاريخي لمؤلفات الغزالي" ١٩٥٩ ورغم أن عمل بويج بحث هو أوفى ما ظهر حتى الآن عن مؤلفات الغزالي من حيث حصر عددها والبحث في ترتيبها والتحدث عن كل

(٧٩) مخطوطات القاهرة: طلعت رقم ٢١٠٦ تاريخ دالر للكتب من أصح النسخ وأكملها، ونسخ ٣٥٥، ٦١٢، ٦٨٤ تيمور تاريخ ونسخ ٢٠٤٦ تاريخ طلعت، ١٠٦٨ تاريخ دالر للكتب والشنيطي، ومصطفى فاضل رقم ٦٥ تاريخ دالر للكتب، ورقم ٢٤٤٠ تاريخ تيمور وكذلك رقم ١٨٥، ٥٣٤٣ تاريخ دالر للكتب ومخطوط الأزهر رقم ٤٣٦ أياظة ١٢٩. ومخطوطات استنبول ١٧ مخطوط وميونخ سبعة وقينا لثتان والمتحف الآسيوي في لينينجراد ثلاثة والأهلية في مدريد لثتان وفي تونس المكتبة العبدلية ١٨، والجامع الكبير ١٥ ثم مخطوطات سلفتر دي سلسي ثلاثة وقطعة في كونهاجن ثم مخطوطات المكتبة الأهلية في باريس.

(٨٠) وهي ليا صوفيا رقم ٣٢٠٠ ولمسند لفندي رقم ٢٢٦٨، ودالر للكتب رقم ١٠٩ تاريخ م.

كتاب منها. فإن بدوى مع ذلك يقبل على تقديم مثل هذا العمل وإذا تساعلنا عن المبرر محصر مؤلفات الغزالي مرة ثانية؟ لأجلنا بدوى أن البحث الذي يقدمه لنا يختلف عما فعله بويج والباحثون من بعده من عدة وجوه والنقاط التي يقدمها لنا تصلح برنامجاً للتحقيق والتوثيق العلمي. لقد أركا بدوى أن يقدم للباحثين في الغزالي الإداة للضرورة الأولية التي يستطيعون الاستعانة بها في تحقيق مؤلفاته وحصرها وذلك من أجل أن ينشر من مؤلفاته الصحيحة ما لم ينشر، وأن يعد نشر غير المحقق منها نشرأ علمياً دقيقاً^(٨١).

ويقدم لنا تحقيقاً لكتاب الغزالي "فضائح الباطنية" ١٩٦٤ وفيه ينشر لأول مرة نص الغزالي "الرد على الباطنية أو فضائح الباطنية وفضائل المتظهيرية" فقد نشر جولد تسيهر من قبل قطع منه تعادل حسب تعبير بدوى ثلث العمل عام ١٩١٦ وقدم لها بالألمانية مقدمة مستفيضة أفاد منها بدوى تماماً في قسمين الأول؛ مدخل يتناول فيه تأليف الكتاب والثاني تحليل لمضمون الكتاب. ويعرض لما ذكره جولد ليسهر ويضيف إليه.^(٨٢)

(٨١) ويقدم لنا في تصديره لوحة حياة الغزالي، وفهارس المخطوطات الغربية والعربية والتركيية والفارسية (ص ٤٤-٥٧) ويتناول في القسم الأول الكتب المقطوع بصحة نسبتها للغزالي مرتبة حسب تاريخ تأليفها كما جاء في الفهرس (١-٧٢) إلا أن هذا الرقم غير دقيق فقد ذكر بدوى في بداية هذا القسم إنها ٦٩ مؤلف والحقيقة أنها ٧٢. والقسم الثاني كتب بدور الشك في صحة نسبتها للغزالي، والثالث كتب من المرجع إنها ليست للغزالي. والقسم الرابع، أقسام من كتب للغزالي أفردت لها كتباً مستقلة بعنوانين مغايرة. والخامس كتب منحولة والسادس كتب مجهولة الهوية والسابع مخطوطات موجودة ومنسوبة إلى الغزالي.

ويتضح في هذا القسم الأخير إطلاع بدوى الواسع على المخطوطات وفهارسها في معظم مكتبات العالم باللغات المختلفة التي يتقنها. كما يتضح نفس الأمر في الملحق الذي تقدمه لنا بعنوان "مصوص غير منشورة، وقليل منها منشور كما يخبرنا خاصة بمؤلفات الغزالي يشير إليها (المخطوطات) في عشرات الصفحات.

(٨٢) ويخصص الفقرة السابعة من التصدير للحديث عن تحقيقه مؤكداً أن نشرته هي النشرة الكاملة للعمل فلم ينشر جولد تسيهر سوى ثلث الكتاب، ولم يعتمد إلا على مخطوط واحد هو مخطوط المتحف البريطاني رقم ٧٧٨٢ لأنه لم يعلم بوجود غيره أما نشرة بدوى فتعتمد على مخطوطين هما مخطوط المتحف البريطاني ومخطوط جامع القرويين بفاس. ويقارن بدوى بينهما مفضلاً الأول ويشير إلى مخطوط ثالث بدمشق في حوزة أصحاب مكتبة عبيدة، إلا أنه لم يحصل على نسخ منه وهو كما يذكر لنا يعتمد على المخطوط الأول مع إثبات الفروق بين النسختين، د. بدوى (محقق) فضائح الباطنية، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت. دت.

رابعاً : منهج بدوي وخصائص تحقيقاته :

علينا أن نشير في البداية إلى أن التحقيق عند بدوي ليس هدفاً في ذاته منفصلاً عن الجهد العلمي، فالغاية التي يستهدفها لم تكن مجرد نشر الأعمال الفلسفية يونانية أو إسلامية، بل أن هناك هدفاً آخر أكثر طموحاً يسعى إليه هو إعادة تقديم "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" مواء عن طريق التأليف أو الترجمة أو للتحقيق، حيث تتكامل هذه الوسائل الثلاثة معاً، وربما داخل العمل الواحد من أجل تحقيق هذا الهدف، الذي تحدد في عنوانه ثلثي كتبه.

ويتضح هذا الهدف عبر تلك الدراسات التمهيدية التي يصدر بها أعماله حيث يضع العمل الذي يقوم بتحقيقه في سياق مشروع، ويكمل ذلك بما يستخدمه من أدوات وما يقدمه من فهارس وكشافات، والتي يلتقي معظمها في شكل ثبت بالمصطلحات العربية المستخدمة ونظائرها في اليونانية واللاتينية. الغاية إذن أن يسهم التحقيق في المشروع الفلسفي لبدوي. وهو مشروع ترجع جذوره إلى أحمد لطفي السيد وطه حسين اللذان سعيًا إلى ربط الحضارة العربية بأصول النهضة الغربية الحديثة التي ترجع للحضارة اليونانية. هنا نعيد مرة ثانية تلك العبارة التي وردت في تصديره لتحقيق كتاب "المثل الأفلاطونية" والتي يقول فيها: "... إن لنا في المخطوطات العربية لكنوز كلما أمعن المرء في التنقيب عنها ازداد إيماناً بما يجب عليه بذله من جهد في هذا السبيل للموفور العائدة لا بالنسبة إلى التراث الفكري العربي وحده بل أيضاً بالنسبة إلى التراث الإنساني العام"^(٨٢) التحقيق إذن هو السبيل إلى الكشف عن التراث الفكري العربي ودوره في إثراء الفكر الإنساني.

وإذا حاولنا معرفة كيف يسهم التحقيق في إثراء الفكر الفلسفي العربي فإن الإجابة التي يقدمها بدوي، والتي توضح أن غاية النظر في المخطوطات هي التواصل مع إنجازات القدماء، وذلك لأنها تقدم لنا عوناً كبيراً يتمثل في إمدادنا بالمفردات والمصطلحات التي تشكل اللغة الفلسفية الكلاسيكية وتساعد في إيجاد اللغة الفلسفية الجديدة. يقول: "... لذا ترانا في حاجة ملحة إلى الاستعانة

(٨٢) د. بدوي : مقدمة تحقيق المثل الأفلاطونية، المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية، ص ٦١.

بالتراجمات القديمة للمؤلفات اليونانية نستغلها ونديم الاطلاع عليها حتى نحقق في النهاية ذلك النشر الفلسفي الجديد الذي نرنو بلبصارنا ونديم الاطلاع عليها حتى نحقق في النهاية ذلك النشر الفلسفي الجديد الذي نرنو بلبصارنا المتطلعة بلهفة إلى إيجاده.^(٨٤)

يقدم لنا بدوى في عبارة صريحة طريقته في التحقيق، وذلك في الفقرة الحادية عشر من تصديره "أرسطو عند العرب" تحت عنوان (منهجنا في النشر) والتي يقول فيها : المنهج الذي اتبعناه هنا منهج بسيط، وبقدر ما هو بسيط هو خصب دقيق معاً، وهو أن تجيد قراءة المخطوط على تكبر وحسن فهم. وهذا مبدأ على الرغم من بساطته ووضوحه كثيراً ما أغفله النashرون لو بالأحرى أخطئوا فيه^(٨٥). ورغم أن عبارة بدوى تبدو أقرب إلى النصيحة النظرية حول الطريقة الإجرائية في التعامل مع النصوص، إلا أنه يقدم لنا تفصيلات دقيقة في عدة ملاحظات يدعو القارئ على نشر المخطوطات إلى التأمل فيها وهي :

١- أن يبذلوا كل ما في وسعهم من جهد في إجلادة قراءة ما تيسر لهم من مخطوطات بدلاً من استغفاده في البحث عن نسخ أخرى مما قد يؤثر في المجهود الذي يجب أن يبذله في إجلادة القراءة.

٢- ألا يتقوا مطلقاً بنسخ النساخ، وأن يراجعوا تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها.

٣- أن يتبينوا للوزم القلمية للنساخ ويستبعدوها من الجهاز النقدي فلا تدخل فيه على أنها اختلافات في القراءة.

٤- أن يعنوا كل العناية بعلامات الترقيم وفقاً لوظائفها المنطقية المعروفة وإلا يهملوا مطلقاً أية علامة.

ومن الواضح أن بدوى يعتمد على القراءة وعلى التحليل اللغوي والتناول الداخلي للنص المحقق، وهو الأسلوب الأثير لأصحاب المنهج الفيلولوجي الذي

(٨٤) د. بدوى : مقدمة تحقيق منطق أرسطو، دار القلم بيروت ، ١٩٨٠، ص ٩.

(٨٥) د. بدوى : مقدمة أرسطو عند العرب. ص ٦٤-٦٦.

ينتقده بدوى فى موضع آخر رغم إعجابه الشديد به واستخدامه له فى تحقيقه، فهو يخبرنا أن "المشاكل الفيلولوجية لا يحلها التحليل للبطن بقدر ما يحلها الأدلة النقلية الخالصة، ومهما أوتى المرء من براعة فى التحليل البطن للنصوص فإن عمله الهائل هذا يظل تحت رحمة أقل خبر صحيح يأتى به مصدر تاريخى موثوق به. وكلين من أبنية فيلولوجية رائعة بذل فيها بعض الباحثين ذكاءاً خارقاً وجهداً هائلاً ثم انهارت دفعة واحدة. بربح خبر تاريخى بسيط. هذه حكمة اكتسبناها من تجاربنا فى الأبحاث الفيلولوجية للتاريخية نعدّها من الثمن ما نحرص عليه وندعو للباحثين ألا يسرفوا فى طريقة التحليل البطن للنصوص من أجل معرفة مصدرها أو صاحبها الحقيقى بل يتربثوا حتى تكشف لهم الوثائق الجديدة، وما أكثر ما يكشف كل يوم خصوصاً فى ميدان الدراسات الفلسفية الإسلامية من الأدلة النقلية التى توضح الحقائق التاريخية"^(٨٦).

ويمكن لنا أن نقرب أكثر من منهج بدوى فى التحقيق حين نقرأ طريقة عمله الذى تميزه عن السابقين، والتى قدمها لنا فى مستهل كتابه عن "مؤلفات الغزالي"^(٨٧)، والتى تصلح أن تكون برنامجاً للتحقيق والتوثيق العلمى ويمكن تحديد ما قام به فى النقاط التالية:

- فقد أحصى جميع ما تيسر إحصاؤه من مخطوطات.
- ودل على مواضع وجودها، وفصل القول فى وصف مخطوطاتها وذكر مضامين ما لم ينشر منها.
- ذكر ما طبع من هذه المؤلفات ومسنوات وأماكن طبعها والطبعات النقدية منها.
- بين ما ترجم منها إلى اللغات الأخرى، وما كتب عنها من دراسات تتعلق بصحتها أو مضمونها فى اللغات غير العربية.
- بين المصادر التى أشارت إلى كل كتاب والإحالات الواردة عنه فى الكتب الأخرى. ليستعين بها الباحث فى بيان للكتاب وصحة نسبته إلى صاحبه.

(٨٦) د. بدوى : الأفلاطونية المحدثه عند العرب ص ١٠.

(٨٧) د. بدوى : مؤلفات الغزالي، ص ١٨-١٩.

- رتب الكتب الصحيحة حسب القاعدة السابقة.

- اثبت ملاحق بنصوص معظمها ينشر لأول مرة.

لقد أراد بدوى أن يقدم للباحثين ببيانه هذا لطريقة عمله الأداة الضرورية الأولية التي يستطيعون الاستعانة بها في تحقيق المؤلفات وحصرها، وذلك من أجل أن ينشر من مؤلفات (الغزالي) الصحيحة ما لم ينشر، وأن يعيد نشر غير المحقق منها نشرًا علميًا دقيقًا. وقد جاء عمله ع تطبيقًا لهذه القواعد، أو بمعنى أدق فإن هذه القواعد مستمدة من عمله وهي تظهر في معظم تحقیقاته وليس فقط مؤلفات الغزالي. فالدكتور بدوى كما لتضح لنا من الفقرات السابقة قدم لنا العديد من التحقیقات في كافة مجالات الفكر الفلسفي مستخدماً في نشرها تلك القواعد التي أشار إليها. وتتسم هذه التحقیقات بمجموعة من السمات يمكن أن نشير إليها لما تلقى من ضوء على منهجه في التحقيق وتطبيقه لهذا المنهج وعلاقة ذلك بمشروعه الفلسفي.

السمة الأولى : الشمولية وعدم التخصيص فبدوى قدم عددا كبيرا من التحقیقات شملت ترجمات لنصوص الفلاسفة اليونان وكذلك نصوص الفلاسفة والشرح العرب: وعدد من الصوفية المسلمين. فقد اتجهت تحقیقاته على العكس من كثير من المحققين إلى الشمولية بحيث غطت أهم النصوص الأساسية لمعظم الفلاسفة اليونان والعرب.

السمة الثانية هي : الاعتماد في أحيان كثيرة على مخطوط واحد، وهي مغامرة محفوفة بالمخاطرة، حيث يصعب إكمال الناقص وقراءة الغامض، ومن هنا فنحن نؤكد على أهمية للتحقیق اعتماداً على أكثر من مخطوط أو التريث ريثما تظهر مخطوطات أخرى، ومع هذا ، وبالرغم من لجوء بدوى في عدد من تحقیقاته إلى عدد كبير من المخطوطات، كما في تحقیقه كتاب الحيوان لأرسطو، وسر الأسرار عن ١٨ مخطوط. وجوامع كتاب طيمائوس في العلم الطبيعي لجالينوس وفقرات من أفلاطون في تقويم السياسة الملوكية والأخلاق الاختيارية عن مخطوطين وإن كان هناك مخطوطات أخرى لم يشر إليها موجود مصورات منها

بدار الكتب المصرية ومعهد المخطوطات العربية بالقاهرة^(٨٨) ومختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشرين فانك، والبرهان لابن سينا وتلخيص الخطابة وتلخيص القياس لابن رشد وغيرها. ومع هذا فالغالب على تحقيقات بدوى الاعتماد على مخطوط واحد كما نجد في الأعمال التالية :

تحقيق منطق أرسطو عن مخطوط باريس رقم ٢٣٤٦، السماع الطبيعي (ت الطبيعية) ليدن ٥٨٣ فارنر، الآثار العلوية ١١٧٩ بني جامع باستنبول، فصول من مقالة اللام مخطوط رقم ٦ بدار الكتب حكمة وفلسفة، الأخلاق إلى نيقوماخوس مخطوط للقرويين بفاس، "كتاب المسائل المنحول لأرسطو" (في الأفلاطونية المحدثه عند العرب) مخطوط ميونخ رقم ٢٧٥، نولميس أفلاطون ليدن رقم ١٤٢٩ "وصية أفلاطون للحكيم" مجلس شورى على بطهران ٥٢/١٠، في العقل و"الحيلة لدفع الأحزان" (الكندى) ليا صوفيا ٤٨٣٢، رسالة الملة الفاضلة للفارابى عن مخطوط طشقند، وأن كان لها مخطوطات أخرى نشر على أساسها محسن مهدى نشرته وهى مخطوط قلج على باشا. وتعليقات ابن سينا، مخطوط ٦م بدار الكتب، والمباحثات له أيضا عن نفس المخطوط وللأخير عدة مخطوطات يشير إليها بدوى ويستبعدا، و"منهاج البلغاء وسراج الأدباء" للقرطاجنى عن مصورة بدار الكتب رقم ٦٣٣١ منقولة عن مكتبة الزيتونة بتونس، و"مترج البرهان" وتلخيص البرهان" مخطوط ميونخ رقم ٣١٧٦، وتلخيص ابن رشد للحاش والمحموس عن مخطوط ١١٧٩ بني جامع باستنبول، ورسالة عبدالغنى النابلسى فى حكم شطح الولى المجموع رقم ٥٠٠٨ بالمكتبة الطاهرية بمشق ونص خطبة البيان نشرها فى "الإنسان الكامل" عن مخطوطين أشار إلى أحدهما ٢٦٦١ ولم يشر للثانى، و"مراتب الوجود" لصدر الدين القونوى عن مخطوط الظاهرية رقم ٥٨٩٥ عام، وابن قضيبة البان "المواقف الإلهية" رقم ١٠٤ تصوف تيمور، وكتاب الإشارات الإلهية للتوحيدى عن مخطوط ٨ تصوف ١٣٣٤ بالمكتبة الظاهرية ورسائل ابن سبعين عن المخطوط رقم ١٤٩ تصوف بالخزانة التيمورية بدار الكتب.

(٨٨) نقوم حالياً بتحقيق هذا العمل المنسوب إلى الفارابى مع دراسة للأخلاق عند الفارابى.

ويرتبط بالسمة السابقة سمة أخرى يبرزها في نظرنا مشروع بدوى البناني وهي إعادة تحقيق بعض النصوص التي سبق تحقيقها من قبل مثل: جوامع كتاب طيلاوس في العلم الطبيعي^{٨٩}، الذي سبق نشره كراوس، وتصول من مقالة اللام التي ننشرها أبو العلا عفيفي و"كتاب النبات" الذي نشره ربرى من قبل في مجلة كلية الآداب الجامعة المصرية. ومراتب فلسفة أفلاطون التي نشرها روزنتال، وتواميس أفلاطون^{٩٠} التي حققها جبرائيلي، ورسالة الفارابي في الرد على يحيى النحوى فيما ناقض فيه أرسطو والتي نشرها محسن مهدى، وبعض رسائل عيون الحكمة لابن سينا التي نشرت عدة مرات في كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ورسالة الكندي في العقل ورسالته في الحيلة في دفع الأحزان، نشرهما أبو ريدة، ورسالة الفارابي في الملة للفاصلة نشرها محسن مهدى ورسائل ابن باجة والتي سبق أن نشر بعضها ماجد فخري ومعن زيادة وجمال الدين العلوى. وعدد من نصوص أفلاطون وردت في سياق بعض الكتابات العربية ينقلها بدوى عن نشرات السابقين عليه كما يفعل ذلك في رسالة حنين ابن إسحق فيما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وما لم يترجم الذي يوردها لنا في دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب دون بيان لمصدرها.

ويرتبط بهذه السمة هجوم بدوى على محققى الأعمال التي يعيد تحقيقها كما يفعل مع كل من: ماجد فخري، ومحسن مهدى، ومحمد عبداللهادى أبو ريدة، الذي يصدر عليه حكمين مختلفين يشيد في الأول بنشرته النقدية الممتازة لرسائل الكندي للفلسفة ويهاجمه مرة ثانية وهو بصدد إعادة نشر وتحقيق رسالتنا الكندي في العقل وفي الحيلة في دفع الأحزان الذي سبق أن حققهما أبى ريدة.

وتقتضينا هذه السمة الأخيرة الوقوف أمام نقد جمال الدين العلوى لنشرة بدوى لبعض رسائل ابن باجة الفلسفية مع اعترافه بمكانة بدوى في التحقيق ووصفه له بأنه "شيخ المحققين العرب"^{٨٩} يرى أنه قد خرق بدوى وعى قاعدة من أبسط قواعد التحقيق العلمى طالما لوح بها هو نفسه وهي التي تؤكد على مقابلة

(٨٩) جمال الدين العلوى : مؤلفات ابن باجة، دار الثقافة بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ١٩٨٣، ص ٣٥.

النسخ في تحقيق النص الواحد إذا ما توفرت لدينا أكثر من نسخة واحدة^(٩٠)، كما يأخذ عليه أنه لا يبذل جهداً يذكر في قراءة المخطوط وتصحيح بعض عباراته الغامضة أو اللقطة، كما أنه لا يهتم بتوثيق النص المحقق^(٩١).

وإذا ما رجعنا إلى تحقيقات بدوى وجدناه يميل إلى تقديم النص كما هو ولا يريد أن يستدخل بشخصه في تغيير عباراته اللهم إلا في الحالات المتعلقة بالترجمات العربية للنصوص اليونانية التي فقد فقرات منها، هنا يلجأ بدوى للأصل اليوناني لضبط وإكمال النقص في الترجمة العربية. فالأساس هنا ليس النسخة المخطوطة، بل الأصل اليوناني إذا وجدت، فالهدف كما أشرنا هو تقديم صورة كاملة لهذا التراث في الحضارة الإسلامية وفي هذا التوجه قدم لنا بدوى عمله، وفي هذا التوجه نجح إلى حد كبير، وما يحق لنا تسميته مشروع بدوى للفلسفي لا يتمثل في وجوديته فقط بل في جهده في النظر إلى هذا التراث وتحقيقه وتقديمه في أفضل صورة بيانا لدور العرب في تكوين التراث اليوناني.

(٩٠) المرجع السابق، ص ٣٦.

(٩١) المرجع السابق، ص ٣٧.

أبو ريان (*) :

والاتجاهات الإشراقية في الفلسفة الإسلامية^(١)

مقدمة :

علينا منذ البداية عند تناول أعمال الرواد الذين مهدوا الطريق للدراسات الفلسفية العربية المعاصرة، والذين أسهموا إسهاماً حقيقياً في ميدان التراث الفلسفي العربي وتحقيقه أن نتجنب مسلكين أولهما: التمجيد الذي يصل إلى حد التقديس، والذي يتمثل في إصباغ صفات للكمال على عمل هؤلاء الرواد حيث يسعى الباحث إلى تكريم هذا الرائد أو ذاك حبا له أو خشية منه، والخطورة هنا أن التعامل يكون مع الشخص وليس مع تحليل عمله وإنتاجه، ويتحول الأستاذ إلى رمز لا ينبغي المساس به على حساب العلم. والمسلك الثاني وهو النقيض المباشر لما سبق، حيث يهدف الباحث عامداً متعمداً إلى الهجوم والتجريح والغمز واللمز للحط من قدر الرائد موضع البحث الذي يكون عمله في معظم الأحيان أجدى وأكثر أهمية من جهد الباحث نفسه. ومن هنا علينا أن نبحث عن طريق ثالث، منهج واضح المعالم، يتجنب التمجيد والتجريح، الدفاع والهجوم . وإعادة النظر في جهود الرعيل الأول في الدراسات والتحقيقات الفلسفية وفي تعاملهم مع تاريخ وقضايا الفلسفة.

ونحن في أشد الحاجة إلى إعادة كتابة تاريخ الفلسفة المعاصرة في الثقافة العربية، وطرح بدائل متعددة لكيفية دراستها، والبحث عن انجح المناهج لتحقيق ذلك. واضعين في الاعتبار ليس فقط الفترة التاريخية التي ظهرت فيها أعمال الرائد، والمرحلة التي وصلت إليها الدراسات الفلسفية العربية في عصره بل أيضا

^(١) نشرت هذه الدراسة في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة الخامسة، العدد الخامس.

(١) درس أبو ريان في جامعة الإسكندرية الفلسفة والاجتماع، وتخرج فيها عام ١٩٤٤ وفيها حصل على الماجستير عام ١٩٥٠، وديبلوم العلوم الاجتماعية، وعين بها مدرسا مساعدا في نفس العام ، وحصل على الدكتوراة من جامعة باريس (للسوربون) ١٩٥٦ وعين مدرسا بعد عودته من البعثة، وبالإضافة إلى عمله قام بالتدريس في عدد من الجامعات العربية هي: جامعة بنغازي ٥٨ - ١٩٦٢، وبيروت العربية ٦٨ - ١٩٧١ وعين رئيس قسم للفلسفة ثم عميد لها عام ١٩٧٧ - ١٩٧٩، وجامعة الرباط بالمغرب ٨١ - ١٩٨٢، ولم يدرמן بالمسودان ٨٢ - ١٩٨٢ ، واستمر في التدريس بجامعة الإسكندرية، وأنشأ مركز التراث القومي والمخطوطات ١٩٨٤ وعين مديرا له حتى وفاته.

تكوينه العلمي ومصادر ثقافته، وما إضافة إلى سابقه منهجه وموضوعه ونتائجه، وتساوق هذه النتائج مع المقدمات التي انطلق فيها، والمنهج الذي اتبعه في التحقيق وجدته، ودقته ومنطقية تحليله لموضوعه في إطار تاريخ الفلسفة من جهة، والتاريخ الذي يعيشه بحيث يكون المعيار هو إلى أي مدى استطاعت أعمال هؤلاء الرواد أن تسهم في الإضافة مهما كانت بسيطة - في الفلسفة دون الوقوع في الخطابية أو الشعارات أو العقائد أو الأيديولوجيات.

وعلى هذا الأساس سوف نعرض لتحقيقات الدكتور محمد على، حيث نتناول أولاً علاقته بمدرسة الإسكندرية الفلسفية المعاصرة، ومصادر تكوينه العلمي، وإنتاجه في مجال تاريخ الفلسفة، وتحقيق التراث الفلسفي العربي الإسلامي. ونعرض ثانياً نظراته الفلسفية. ونتوقف ثالثاً أمام تحقيقاته الفلسفية سواء في الفلسفة الاشتراكية وتاريخ العلم العربي.

أولاً : التكوين العلمي والمؤلفات

ترتبط إسهامات مدرسة الإسكندرية للفلسفة المعاصرة بتاريخ جامعة الإسكندرية الحديثة، الذي لا يفصل بدوره عن تاريخ الجامعة المصرية^(٢). بل لا يفصل عن تاريخ مصر الثقافي والاجتماعي والسياسي تماماً كما ترتبط مدرسة الإسكندرية القديمة في العصر الهلنستي بتاريخ مصر في عهد الإمبراطورية الرومانية وريثة الحضارة اليونانية، فهي دائماً نقطة اتصال بين عالمين: الغرب

(٢) في إطار الاهتمام بتاريخ الفلسفة في مصر قمنا عدة دراسات عن كل من : أحمد لطفي السيد رائد المدرسة الفلسفية الحديثة في مصر، مجلة القاهرة، العدد ١٠٥ يونية ١٩٩٠ والاهواني، مجلة القاهرة العدد ١١٤ مارس - يونية ١٩٩١، والخطاب الفلسفي عند طه حسين، مجلة فكر، القاهرة، العدد ١٤، وقراءة في كتابات مي زيادة، مجلة أدب ونقد، العدد ١٧، ١٨، والصوت والصدى دراسة في الأصول الفلسفية لفلسفة عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، وكتابات بدوي السياسية، أدب ونقد العدد ١٠٠، والديكارتية العربية دراسة في جهود عثمان أمين الفلسفية وغيره من رواد الفكر الفلسفي، القاهرة ١٩٩٠، والأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨، والاتجاهات الجمالية العربية لدى كل من : فولاذ زكريا، وزكريا إبراهيم، ومجاهد عبد المنعم مجاهد، وأميرة مطر في كتابنا دراسات جمالية، وتحقيقات أبو ريدة الفلسفية، مجلة معهد المخطوطات العربية بالقاهرة العدد ٣٥، وتوفيق الطويل ودراسات للقيم في العربية، المجلد التذكاري، الذي أصدرته كلية الآداب عن د. توفيق الطويل، ١٩٩٥ وهي كلها محاولات تمهيدية لدراسة تاريخ الفلسفة في مصر.

اليوناني الروماني قديما والأوروبي حديثا والشرق العربي الإسلامي وهي البداية لعصر الترجمة ونقل التراث اليوناني إلى الحضارة الإسلامية، الذي لنقل بتعبير ماكس مايرهوف من الإسكندرية إلى بغداد.

وكما ارتبطت نشأة الجامعة المصرية بالنهضة الوطنية وتاريخ مصر الحديث يلان الحرب العالمية الأولى في العشرينات، نشأت جامعة الإسكندرية مع الحرب العالمية الثانية في الأربعينات. وكما نستطيع أن نتبين حلقات اتصال للتاريخ المصري الحديث، نستطيع بالمثل أن نرى الاتصال بين الجامعتين، فكلاهما نشأ في عصر نهضة، ومد وطني، وكلاهما استعان بالأساتذة المصريين والأساتذة الأوروبيين، وكما تلمع أسماء: طه حسين، وأحمد أمين، ومصطفى عبد الرزاق في جامعة القاهرة تتلأأ في جامعة الإسكندرية أسماء: العبدلي، وأبو العلا عفيفي، ويوسف كرم. بل أننا نجد كثير من الأساتذة العاملين بجامعة القاهرة، هم أنفسهم للعلمين بالتدريس في جامعة الإسكندرية أمثال: عفيفي، وعلي سامي النشار، وتوفيق الطويل وغيرهم.

ولا ينبغي تشابه ظروف النشأة والتكوين خصوصية كل منهما، فإذا كانت جامعة القاهرة هي القلب الذي يرتبط أكثر بالتراث العربي الإسلامي، فإن جامعة الإسكندرية هي الجناح الذي يرفرف شرقا وغربا، والعينين اللتين ترنوان بعيدا عبر ساحلها المتوسطي الذي يجسد فكرة طه حسين في ثقافة المتوسط، بل وفكرة مؤسسها الامكندر الأكبر في ثقافة عالمية^(٣) وهو ما ينادى به حاليا تحت مسمى منتدى المتوسط^(٤).

ويمكن رصد الاتجاهات للتالية التي تميز رواد المدرسة الأوائل في العصر الحديث - بصرف النظر عن الترتيب الزمني - حتى تتضح لنا المنابع التي نهل منها الأستاذ المكندري ومصادر تكوينه العلمي.

(٣) طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر طبعة الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.

(٤) وهو بديل حضاري، علينا التفكير فيه مقابل ما يطرح حاليا تحت مسمى الثقافة الشرق أوسطية التي تهدف إلى تكبيل دور مصر الحضاري الريادي.

١- هناك أولاً اتجاه للباحث والمفكر الأشعري الذي اهتم "بإنشاء الفكر الفلسفي في الإسلام" على سامي النشار، تلميذ مدرسة مصطفى عبد الرزاق، وامتدادها في الإسكندرية^(٥) الذي تجل جهده في إبراز أصالة الفلسفة الإسلامية، وعلم الكلام ومناهج البحث عند المسلمين^(٦)، والذي نستطيع تتبع نفس المسار الذي ملكه - مع الاختلاف في موضوعات الاهتمام ومناهج البحث - لدى كل من: أحمد محمود صبحي^(٧)، وجلال شرف، ومحمد عبد القادر، من أساتذة الإسكندرية المعاصرين.

٢- وفي مقابل هذا الاتجاه نجد أبو العلا عفيفي الرائد الأول لدراسات التصوف الإسلامي، وصاحب أول جهد منظم في للكتابة المنطقية في العربية، وممثل المدرسة الإنجليزية الحسية، وتلميذ نيكلسون وزميله، والذي قدم دراسات عديدة في للفلسفة العامة، وهو بالإضافة لأبحاثه في التصوف يحمل بين ثنايا نفسه روحاً صوفية أصيلة كما يخبرنا تلميذه موضوع الدراسة الحالية، والذي يساعدا بدوره في بيان ملامح التمايز بين الرائدتين السابقتين النشار وعفيفي^(٨).

(٥) راجع الكتاب التذكاري عن الدكتور علي سامي النشار بإشراف د. أحمد صبحي بعنوان "المشكاة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية. وقطر دراسة الدكتور محمد عبد القادر: الأصالة الإسلامية في كتابات علي سامي النشار في مؤتمر الإسكندرية الفلسفي يوليو ١٩٩٤.

(٦) راجع مؤلفات علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة في ثلاثة أجزاء ومناهج البحث عند مفكرى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، وله من التحقيقات الأعمال التالية : صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام للسيوطي، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٠، واعتقادات فرق المسلمين والمشركون لفخر الدين الرازي، والمسياسة التشريعية لابن تيمية، الشامل في أصول الدين للجويني، منشأة المعارف ١٩٦٨ (بالاشتراك) سلوة الأحزان لابن الجوزي منشأة المعارف ١٩٦٨ الأقسام لأفئدة الباطنية للطغتم ليحيى بن حمزة العلوي ١٩٧٠، عقائد السلف، منشأة المعارف ١٩٧١، بالإضافة لعدد من المؤلفات..

(٧) تستحق جهود الدكتور أحمد محمود صبحي في مجال علم الكلام الإسلامي دراسة خاصة، وقد أشرنا إلى جهوده الأخلاقية في كتاب الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للنشر، القاهرة ١٩٩٨.

(٨) يتناول د. أبو ريان جهود أستاذه في دراسته " أبو العلا عفيفي: علم من أعلام مدرسة الإسكندرية للفلسفة المعاصرة " مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية، العدد العشرون ١٩٦٦، باعتباره الرائد الثاني بعد يوسف كرم، ويشبهه من حيث المنهج بالوطنيين الذي لم تكن فلسفته سوى أسلوب وطريقة للتطهير وتحقيق الكشف والمعاينة الروحية. ويميز بين مدرستين في

٣- ويمثل يوسف كرم أستاذ الأستاذة، والرائد الأول لمدرسة الإسكندرية الحديثة اتجاهها ميتافيزيقيا يميل أكثر إلى ربط الفلسفة بالعقيدة ويدعو إلى التمولوية الجديدة، وهو يقدم لنا أعماله من خلالها، وهو يحتاج رغم كل الجهود المخلصة التي بذلت دوره وجهده إلى مزيد من البحث^(٩) خاصة وأنه ترك بصمات واضحة لدى أستاذة يبدو ظاهرياً اختلافهم عن توجهه امثال : مراد وهبة وحبيب الشاروني.

٤- ويقدم نجيب بلدي اتجاهها يغلب عليه الاهتمام بالميتافيزيقا في الفلسفة المعاصرة كما ظهرت في تيارات الفلسفة الفرنسية ، والذي يقابل عثمان أمين في جامعة القاهرة^(١٠) وإن كنا نجد لدى صاحب الجوانية امتدادا واقعيا في أستاذنا يحيى هويدى حيث أن كل منهما يهتم بدور الوعي وأثره، ورواد الوعي، ودورهم في نهضة الشعوب فلننا نجد امتدادا لبلدي في كل من زكريا إبراهيم، وحبيب الشاروني من جهة اهتمامهم بتيارات الفكر الفرنسي المعاصر.

٥- ويزداد للتنوع ثراء وخصباً برواد المنطق وتاريخ وفلسفة العلم بدءاً من الأستاذ الأول خريج أول دفعة من الجامعة المصرية محمد ثابت القندى ومروراً.

الفلسفة الإسلامية : الأولى مدرسة مصطفى عبد الرزاق وتلاميذه، والثانية أبو العلا غنفي ومدرسته، تتبنى الأولى موقف خصوصية الفلسفة الإسلامية ضد ادعاءات المستشرقين، والثانية تتبنى مقولة امتزاج الثقافت وتفاعلها، وإن للفلسفة الإسلامية تراثاً علمياً يخضع لعوامل التأثير والتأثر وتعتبر حلقة من حلقات الفكر الإنساني ولا ترفض آراء المستشرقين الذين لهم فضل العنلية بها والكشف عنها. المصدر المذكور ص ٨.

(٩) هناك جهود متعددة في بحث دور يوسف كرم نشير منها إلى ما كتبه نصيف نصار في "طريق استقلالنا للفلسفي"، دار الطليعة بيروت. ومحمد وفيدى في كتابه "حوار فلسفي" يوسف كرم : ميتافيزيقا ارسطوية معاصرة، ص ٣٩ - ٨٨، دار طوبقال، الدار البيضاء ١٩٨٥، وأفور مغيث: "يوسف كرم والأصول الإسلامية للتمولوية الجديدة"، دراسات شرقية، باريس، العدد الرابع، ١٩٨٩، ومراد وهبة: يوسف كرم "الفيلسوف العقلي المعتدل": مقالات فلسفية وسياسية، الأنجلو المصرية، القاهرة، والكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، تحت عنوان "يوسف كرم مفكراً عربياً ومؤرخاً للفلسفة" ١٩٨٦.

(١٠) راجع ما كتبه حبيب الشاروني، مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية، ومقدمة العمل الذي أصدره تلاميذه في المغرب والذي يجمع محاضراته في تاريخ الفلسفة، وكذلك الفصل الذي خصصناه له في : الديكارتيّة في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٠. وبحثاً د. فتح الله. خليف حبيب بلدي، ود. حبيب الشاروني "أفولطين عند نجيب بلدي" في أعمال مؤتمر الإسكندرية الفلسفي يوليو ١٩٩٤.

بعينى أيضاً، وعبد الحميد صبرة الذى يشغل حالياً منصب أستاذ كرسى تاريخ العلم بهارفارد خلفاً لسارتون^(١١)، ويتصل نفس الاتجاه أيضاً مع الاختلاف فى المناهج والتوجهات لدى الأستاذ محمود فهمى زيدان، وماهر عبد القادر^(١٢)، ومحمد قاسم بدرساتهم المتعددة فى المنطق وفلسفة العلوم.

٦- ويلقى أبو ريان ليكون نتاجاً لهذه الاتجاهات المتعددة المتنوعة، ويمثل نسيجاً خاصاً فهو أولاً يختلف عن هؤلاء الأساتذة للرواد فى أنه من أوائل خريجي جامعة الإسكندرية الحديثة^(١٣) أخذ عن عفيفى تخصصه فى التصوف، وإن لم يأخذ نزعة الحسية، وأخذ عن النشار اهتماماته الإسلامية الأشعرية، وإن كان لم يهتم مثله بعلم الكلام، ومناهج البحث رغم إنتاجه فيهما^(١٤). وكان مثل بلدى أكثر ميلاً للتيارات الفلسفية الفرنسية والاهتمام بتاريخ الفلسفة، وإن اختلفا فى تبني أولهما العقلانية الواقعية والآخر ما أطلق عليه "الوجدانية الواقعية".

(١١) بالإضافة لمؤلفاته وترجمته فى فلسفة العلم حقق الدكتور عبد الحميد صبرة عدد من الدراسات العلمية العربية تنور معظمها حول الحسن بن الهيثم وهى: شكوك ابن الهيثم على بطليموس، مطبعة دار الكتب للقاهرة ١٩٧١، ومقالة ابن الهيثم فى الأثر الظاهر على وجه القمر، مجلة تاريخ العلوم العربية المجلد الأول، العدد الأول، أيار ١٩٧٧ ص ٥ - ١٩، ومقالة ابن الهيثم فى كيفية الأرصاد، بنفس المجلة، المجلد الثانى العدد الأول أيار ١٩٧٨ ص ٣ - ٢٧، ومقالته فى ظل شكوك حركة الانتفاخ، المجلد الثالث ص ١٨٣ - ٢١٦ بالإضافة لجهده الضخم والجدير بالدراسة والذى يتمثل فى تحقيقه لكتاب ابن الهيثم المناظر (المقالات الثلاثة الأولى، فى الأبصار على الاستقامة حققها وراجعها على الترجمة اللاتينية وصدرت بالكويت عام ١٩٨٣. بالإضافة لتحقيقه أصول الهندسة من كتاب ابن سينا للشفاء القاهرة ١٩٧٧.

(١٢) أهتم ماهر عبد القادر بالإضافة لتخصصه فى فلسفة العلوم ومناهج البحث بتاريخ العلم العربى دراسة، وتحقيقاً، وقدم عدة أعمال فى هذا المجال مثل: التراث الإسلامى: العلوم الأسلمية ١٩٨٥، وحنين بن إسحق والمصر الذهبى للترجمة؛ بيروت ١٩٨٧، دراسات وشخصيات فى تاريخ الطب العربى ١٩٩١، وترجم كتاب حيدر بامات: إسهام المسلمين فى الحضارة الإنسانية الإسكندرية ١٩٨٣، وحقق بالاشتراك مع د. يوسف زيدان كتاب شرح فصول ليقاط لابن النفيس، دار العلوم العربية، بيروت ١٩٨٨.

(١٣) انظر بحث د. علي حنفى: أبو ريان الرائد المعاصر لدراسة الإسكندرية الفلسفية، المؤتمر الثالث للجمعية الفلسفية المصرية، جامعة الأزهر، القاهرة ١٩٩١.

(١٤) كتب أبو ريان عن علم الكلام فى كتابه "تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام" الجزء الأول، كما كتب فى مناهج البحث فى كتابه العلوم الإنسانية ومناهجها من وجهة نظر إسلامية، ودراسات فى المنهج العلمى لدى الأطباء العربى، بالاشتراك فى The Alexandria Medical journal

أخذ عن كرم الاهتمام بالتاريخ للفلسفة، وأخذ عن الفندي الاهتمام بابن سينا والفلسفة الإسلامية، وإن نادى "بمدرسة إسلامية أفلاطونية" مقابل المشائية الارسطية في الإسلام، وظل هذا خدمه الأول والأساسي والمستمر، كما شغل أيضا بتاريخ العلم والمناهج وكتب فيهما.

لقد كان أبو ريان بعبارة محددة نتاجا أصيلا لمدرسة الإسكندرية، جامعا لمكوناتها العلمية، مكونا خلال الخمسين سنة الماضية اتجاهها يصح أن نطلق عليه الاتجاه الوجداني - والتسمية التي حددها أبو ريان لنفسه هي الواقعية الوجدانية التي قدمها لنا عام ١٩٦٦^(١٥) - وهي تسمية سوف نعود إليها لاحقا - والتي أُرلد بها تمييز توجهه الفلسفي. إلا أننا نميل إلى بحث هذا التوجه ليس من خلال الصفحات القليلة التي رسم فيها الخطوط للعريضة لهذا الاتجاه - والتي ربما لا توضحه في تفاصيله بشكل واف، وإن كانت تشير إليه وترمز له - ولكن من خلال مجمل إنتاجه العلمي. الذي يغلب عليه الاتجاه الميتافيزيقي المثالي الروحاني الصوفي الوجداني.

ومبدئياً يمكن أن نقسم مؤلفات أبو ريان إلى عدة أقسام هي :

(أ) في تاريخ الفلسفة^(١٦): تشمل مؤلفاته في تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان (جزعين)، وكتب بالاشتراك عن هرقليلطس وأثره في الفكر الفلسفي للمعاصر

(١٥) راجع أبو ريان : الفلسفة ومباحثها، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ١٩٦٦، ص ٢٣٤ - ٢٣٧.

(١٦) كتب أبو ريان في تاريخ الفلسفة عدة كتب هي :

تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، الجزء الأول من طائيس إلى أفلاطون، ونشر أول مرة بتقديم للدكتور ثابت الفندي عام ١٩٦١، والأخيرة ١٩٩٣، إنه ثمرة من غرس الأستاذ الكبير، وإليه يقدم هذا الإنتاج المتواضع. ويضيف في الطبعة الثانية ما يتعلق بالأصول الشرقية للفلسفة، وفي مقدمة الطبعة الثالثة إضافات شتى فيما يتعلق بأفلاطون، وإشارة إلى صدور الطبعة الثانية من الجزء الثاني عن لوسطو، وبنوه فإنه بعد الطبعة الأولى للجزء الثالث عن الفلسفة الهلنستية (أفلوطين ومدرسة الإسكندرية الفلسفية)، وحتى الآن لم يصدر، وإن كان وجه تسميته حربي عيسى لدراسة هذا الموضوع وصدر في كتاب، والرابع عن علم الكلام والتصوف الإسلامي ، والخامس عن الفلسفة الحديثة ، ويشير في الهامش إلى عدم صدور الجزء الثالث ويحدد لنا موضوعه عن الفلسفة المسيحية. والكتاب الثاني عن الفلسفة اليونانية أيضا ويثور حول لوسطو والمدارس المتأخرة، وإن كان للعمل الذي بين أيدينا يتناول لوسطو فقط وقد صدرت الطبعة الأولى منه والثانية عن دار الكتب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٧

وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام جزعين، الأول: في المقدمات، علم للكلام،

يهديه إلى العالم الجليل الباحث الممتاز صاحب " ابن رشد" محمود قاسم. وقد تناول فيه أرسطو ومدرسته والمؤلفات الأرسطية، وأصول المشكلة الفلسفية في الطبعة الأولى، ثم أضاف في الطبعة الثانية: المنطق الأرسطي، والفلسفة الطبيعية عند أرسطو، والنفس، ثم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى، ثم الأخلاق، والسياسة ثم تناول في الفصل العاشر والأخير، المدرسة الأرسطية مع ملحقا بقسم من المقالة الخامسة (مقاله الدال) من الميتافيزيقا وبه كثير من المصطلحات الفلسفية ولكنه يهود في الطبقات اللاحقة عن أرسطو والمدارس المتأخرة، فيعرض لمدرسة الإسكندرية الفلسفية. ويصدر في إطار هذه السلسلة تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، في طبعته الأولى عام ١٩٧٠ في قسمين: الأول ويتضمن المقدمات العامة، الفرق الإسلامية وعلم الكلام التصوف الإسلامي، والثاني يتضمن الفلسفة، ويحاول في هذا الكتاب إعطاء فكرة عامة تكون منه حلقة من سلسلة تاريخ الفكر الفلسفي. ويشير إلى أنه سوف يصدر مؤلفا عن الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى يشرح الآن في الإعداد لإخراجه. والطبعة الثانية ١٩٧٣ أجرى فيها تعديلات على الكتاب في جملته. بحيث شمل الجزء الأول: المقدمات وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية. والثاني الحياة الروحية في الإسلام وشخصيات الصوفية وأخرج الطبعة الرابعة من الجزء الأول ١٩٨٣. وفيها دراسة موسعة لحركة التشيع، والفرق الشيعية المعتزلة والمالية متتولا مواقفهم بالنقد والمقارنة من منطلق مذهب أهل السنة والجماعة باعتباره يمثل الإسلام الحق.

ويثور الجزء الثاني على التصوف الإسلامي الذي ظهر في طبعته الثانية باسم؛ الحركة الصوفية في الإسلام يتضمن دراسات لمعظم مفاهيم التصوف ومصطلحاته منذ نشأته الأولى إلى تمام احتواء الطرق الصوفية لمعامله كلها. وقد أضاف عدة ملاحق بثلاثة موضوعات وهي: "الولاية الروحية كمعامل للتنمية الشاملة" ومناقشة التفسير المسيحي للتصوف عند ماسينون، بالنسبة للعلاج خاصة و"الاشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية، مناقشة قضية المصدر الإبراهيمي". وهذا العمل رغم أنه يمثل الجزء الثاني من كتابه عن تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، أي ضمن تاريخه للفلسفة إلا أنه ينتمي أكثر إلى ميدان بحثه الأساسي وهو الفلسفة الاشراقية أو التيار الصوفي الروحاني الوجداني.

ويثور الكتاب الخامس والأخير من تاريخ الفكر الفلسفي حول الفلسفة الحديثة الذي ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٦٩ عن دار الكتب الجامعية. ويقدمه لنا باعتباره الجزء السادس فقد صدر الجزل الأول والثاني عن الفلسفة اليونانية، أما الجزء الثالث فهو في سبيله إلى الظهور، ومبليه الجزء الرابع عن الفلسفة المسيحية، هذا وقد صدر الجزء الخامس عن الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها. معنى هذا أن كتابه عن الفلسفة اليونانية في العصر الهلنستي عن لوططين ومدرسة الاسكندرية، وكتاب الفلسفة المسيحية لم يصدر حتى الآن، ويتكون الكتاب من أربعة أبواب، أو مراحل: الأولى التيارات الفلسفية في عصر النهضة في خمس فصول: في النشأة، ببيكون، هوبز، ديكارت، مالبيرانس، والثاني أو المرحلة الثانية للموقف الفلسفي في عصر الإنارة: جون لوك، دافيد هيوم، والثالث المرحلة الثالثة المنالية كائط يعرض فيه لنقد العقل النظري الخالص والعملی الخالص، والباب الرابع الفلسفة المعاصرة عند هنري برجسون وينهى به بحثه وكأنه هو كل الفلسفة المعاصرة وبه يتوج أبو ريان كتابه ويتوقف عنده.

والتصوف، الذي افرد له فيما بعد دراسة مستقلة، والثاني في الفلسفة الإسلامية. ويقدم في هذا العمل عدة أفكار هامة ينبغي أن تشير إليها، وهي أن المسلمين أنتجوا فلسفة خاصة بهم جديدة بأن تسمى فلسفة إسلامية اسمهم فيها مفكروا الإسلام من الشعوب الإسلامية المختلفة من عرب وفرنس وروم ومصرين، ويفيض في الحديث عن أثر الفلسفة اليونانية في إعاقة انطلاق الفكر الفلسفي عند المسلمين، وهي نقطة يؤكد عليها في عديد من دراسته. ونستطيع أن نرد هذا الموقف إلى مصطفى عبد الرزاق، ثم يتناول التيار الأفلاطوني في الفلسفة الإسلامية موضحاً أهمية إعادة البحث في هذا التراث على أساس منهج جديد^(١٧) مؤكداً على ضرورة بحث مذهب ابن سينا لتحقيق مشيراً إلى انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الاشراقية، موضحاً رأى كوربان ناقداً له. ثم عارضاً الحياة العقلية عند العرب قبل وبعد ظهور الإسلام ثم في العصر العباسي وأخيراً يتعرض لحركة الترجمة والنقل. ثم يخصص الجزء الثاني من هذا القسم للفرق الإسلامية وعلم الكلام. ويدور هذا القسم الثاني من الكتاب حول الفلسفة الإسلامية من الفصل الحادي عشر إلى الثامن عشر. متولاً للكندی، والفارابي، وابن سينا، ثم الغزالي، وأبو البركات البغدادي، والمهروردي الاشراقي، وبعد ذلك يتناول الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامي: ابن مسرة، ابن حزم، ابن باجة، وابن طفيل، وفي الفصل الأخير ابن رشد، ويلاحظ على العمل خاصة في القسم الخاص بالفلسفة الاهتمام بالفلسفة المشرقية أكثر من المغربية، والتيار الأفلاطوني الإسلامي الاشراقي أكثر من الاتجاه المشائي. ثم يكتب تاريخ الفلسفة الحديثة وهو يتفق في اهتمامه بتاريخ الفلسفة مع يوسف كرم للرائد الأول ويختلف عنه في تأريخ كرم للفلسفة في العصور الوسطى الغربية وإغفاله لتاريخ الفلسفة في الإسلام، واهتمام أبو ريان بالفلسفة الإسلامية وإغفاله لتاريخ الفلسفة الغربية في العصور الوسطى وهو يشير إليه في مقدمة كتابه عن الفلسفة اليونانية ويهدي

(١٧) ويقدم لنا دراسة مستوفضة عن هذا المنهج في الكتاب التذكاري عن النشر "المشكاة" دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥، ص ٩ - ٢٧.

عمله إليه ليكون تعبيراً صادقاً مخلصاً عن ولاء التلميذ لأستاذه وتمجيدها لمفكر ممتاز.

(ب) مؤلفات في الفلسفة العامة وعلومها المختلفة. وتشمل "الفلسفة ومباحثها" فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة^(١٨) "وأسس المنطق للصوري ومشكلاته" ويلاحظ قلة اهتمامه بالأخلاق، رغم بحثه عن "أصول الفكر الأخلاقي عند الماوردي"^(١٩).

(ج) الاهتمام بقضايا الإسلام المعاصر، أو ما يسمى علم الكلام الجديد، حيث كتب في: التدخل الإسلامي للأيديولوجية العربية، والإسلام في مواجهة الفكر الغربي، ضد الفكر الاشتراكي فقط (الإسلام والماركسية). للنظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية. العلوم الإنسانية ومناهجها من وجهة نظر إسلامية للمعرفة، والإسلام السياسي في الميزان.^(٢٠)

(١٨) ولي الفلسفة العامة وعلومها يقدم لنا ثلاثة كتب هي: "الفلسفة ومباحثها" والثاني "فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة" الذي صدر منه حتى الآن عشر طبعات في سبع عشرة فصلاً أهمها تلك الإضافة التي يقدمها لنا في الفصل الأخير عن جماليات الفن الإسلامي. ويلاحظ أن الفصل الأخير قد إضافه أبو ريان كملحق في كتابه الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر ص ٢٤٣ - ٢٧٢ وهو في الأصل بحث لقي في ندوة أحمد فكري في أدب الإسكندرية ١٦ - ٢١ أكتوبر ١٩٧٦.

(١٩) ورغم اهتمام أبو ريان بإحدى علوم القيم وهو الجمال إلا أن علم الأخلاق لم يحظى بنفس الاهتمام حيث لا نجد له كتابات أخلاقية سوى بحثين أحدهما نشره بالمعد الأول من مجلة الحكمة للبيبة، أكتوبر ١٩٧٦ ص ١٥ - ٣١ عن "أصول الفكر الأخلاقي عند الماوردي". وكان في الأصل بحث مقدم إلى مؤتمر الماوردي بجامعة عين شمس، والبحث الثاني عن الإنسان والمشكلة الخلقية: أزمة الضمير" نشر بالمعد ١٣ مجلة الشاطي، أبريل، ١٩٨٩، ص ٤١ - ٦٥. ولم يمرض في كتابه الفلسفة ومباحثها ١٩٦٦ للقسم الثالث مبحث الأكسيولوجيا للقيم أو الأخلاق، يقول: لما المبحث الثالث من مباحث الفلسفة وهو مبحث الأكسيولوجيا أو القيم فإننا نترك التعرض له لبحث آخر مستقل ولا سيما فيما يتعلق بدراسة الفلسفة الأخلاقية: الفلسفة ومباحثها ص ٢٣٤ حاشية رقم (١) ولم يصدر هذا الجزء حتى الآن.

(٢٠) يقدم لنا تلميذ أبو ريان على حنفي تصوراً لعلم الكلام - هو في الحقيقة رأى أبو ريان - وذلك في بحثه عن أستاذه يقول فيه: إذا أردنا أن نستمر مدرسة محمد عبده في دعم مشكلات علم الكلام بصورة معاصرة فأنا سلاحظ ازدهاراً كبيراً في التطوير العقلي عند المسلمين وذلك بتوجيه الأبحاث الكلامية التي نرى قصماً كبيراً منها يتجه إلى الدفاع عن الإسلام في مواجهة المذاهب المعاصرة (ص ٣) ويكرر ذلك في الصفحة التالية مؤكداً أن مواجهة

(د) للتصوف الذي قدم فيه أعمق أبحاثه: "أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردي"^(٢١) و "الحركة الصوفية في الإسلام"، "الإشرافية مدرسة افلاطونية إسلامية : مناقشة المصدر الإسراني، "الحياة الروحية في الإسلام"^(٢٢)، دراسة موقف مسلمين من التصوف الإسلامي"^(٢٣).. "عبد الحليم محمود للصوفي المعاصر"^(٢٤)، "إصلاح الطرق الصوفية"^(٢٥)، "لمحات من الحياة الروحية في الإسكندرية"^(٢٦).

المسلمين للتيارات الاحادية المعاصرة التي تتسلح بثقافة الغرب وحضارته إما تقتضي منا الدعوة العامة إلى إحياء أسلوب علم الكلام العقلي للرد على هؤلاء المخالفين (ص ٤). وقد قدم لنا أبو ريان كما يتبين من ثبت مؤلفاته عدة الأعمال في هذا الاتجاه.

(٢١) يعد هذا العمل الكتاب الأساسي لأبو ريان، بمثابة بيان للتوجه الأساسي أو الحس الأول والمستمر الذي يشكل معظم اهتماماته والذي ينطلق منه في معظم كتبه الأخرى، والذي يتمثل في الاهتمام بالفلسفة الإشرافية أولاً، وهو موضوع دراسته للماجستير، والمدرسة الفلسفية الأفلاطونية في الإسلام ونتناول في بحثنا الحالي لهذين الاهتمامين اللذين لا ينفصلان كما يتضح من محتوياته وقد صدرت الطبعة الأولى له عام ١٩٥٨ ثم عدة طبعات تالية أخرى. ويقدم لنا في الطبعة الثانية نظريته فيما أطلق عليه "الخريطة الروحية لانتشار الإسلام". التي سوف نتناولها أيضاً بالعرض والتحليل.

والعمل يتكون من قسمين الأول السهروردي عصره، ومدرسته، مصادر مذهبه، في فصلين، الأول حياته وأثره الفلسفي ومصادره، والثاني المدرسة الإشرافية دراسة نقدية للمصادر والأصول. ويدور القسم الثاني على (ميتافيزيقا الإشراف في خمس فصول وخاتمة تتناول على التوالي: الله نور الأنوار، البناء النوراني، في المادة، في النفس وخلصها، النبوة والأحلام، والتسامخ والنتائج العلمية (الأفلاطونية الإسلامية: دراسة نقدية) في الخاتمة.

(٢٢) د. أبو ريان: الحياة الروحية في الإسلام. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الثانية ١٩٩٤.

(٢٣) د. أبو ريان : إصلاح الطرق الصوفية. مجلة الشاطئ، العدد الحادي عشر، ١٩٨٨، ص ٨ - ١٤، و ٦٤ - ٩٥.

(٢٤) د. أبو ريان : لمحات من الحياة الروحية في الإسكندرية. مجلة الشاطئ، العدد التاسع، مايو ١٩٨٧ ص ٨٣ - ٨٥، ويتناول فيه حركة التصوف في الإسكندرية، والشاذلي ومدرسته التي اتخذت طابعاً منياً في التصوف.

(٢٥) د. أبو ريان : مناقشة التصير الميحي للتصوف الإسلامي عند لويس ماسينيون وبالنسبة للحلاج خاصة، بحث لقي في ندوة الملتقى الإسلامي بالجزائر، أغسطس ١٩٨٧، ونشر في كتابه الحركة الصوفية في الإسلام، ص ٣٣٥ - ٣٦١.

(٢٦) د. أبو ريان: الدكتور عبد الحليم محمود الصوفي المعاصر، بحث لقي في ندوة خاصة بذكرى عبد الحليم محمود بالإسكندرية.

(هـ) تحقيقات في التصوف وتاريخ العلم : وهي موضوع بحثنا بالتفصيل في القسم الثالث، ومن هذه التحقيقات تحقيق كتاب السهروردي "هياكل النور"^(٢٧)، و"المحات في الحقائق"^(٢٨). وتحقيق بعض رسائل ابن سينا^(٢٩)، وتحقيق كتاب حنين بن إسحق "المسائل في الطب"^(٣٠) وكتاب الشهرزوري "تواريخ الحكماء"^(٣١).

(و) مجموعة أبحاث ودراسات متفرقة، ودراسات مشتركة مثل :

"تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون"^(٣٢)، "بين اللغة والمنطق عند الفارابي"^(٣٣) مصطفى عبد الرزاق ومنهجه في الفلسفة الإسلامية. بين "الغزالي وديكارت"^(٣٤) كما شارك في كتاب "القيم الثقافية العربية" الذي أصدرته اليونيسكو، وفي "المعجم الفلسفي"^(٣٥)، وموسوعة الإسلام والعلماء المسلمين^(٣٦) بالإضافة لعدد من الدراسات في مجلة الشاطئ التي يرأس مجلس إدارتها وهي: "المشكلة العربية الإسرائيلية"^(٣٧) لـبعد الحضاري والفلسفي في قصص نجيب محفوظ^(٣٨) كليات

(٢٧) انظر تحقيق د. أبو ريان في مقدمة كتاب السهروردي: هياكل النور المطبعة التجارية لكبرى ١٩٥٧.

(٢٨) مقدمة تحقيق د. أبو ريان كتاب السهروردي: المحات في الحقائق، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٨.

(٢٩) أبو ريان وآخرون: قراءات في الفلسفة الإسلامية، تحقيق رسائل ابن سينا دار المعارف، بمصر.

(٣٠) أبو ريان وآخرون : مقدمة تحقيق كتاب حنين بن إسحق، المسائل في الطب، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية . د.ت.

(٣١) د. أبو ريان : تحقيق ، ودراسة كتاب السهروردي "نزهة الأرواح وروضة الأفراح" (تواريخ الحكماء)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٦٩٩٣.

(٣٢) د. أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون مجلة عالم الفكر الكويتية، العدد الأول، المجلد التاسع، ١٩٧٨.

(٣٣) بحث لقي بمؤتمر الفارابي ببغداد ١٩٧٥.

(٣٤) مجلة الشرق الجديد.

(٣٥) لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للفنون والآداب، القاهرة.

(٣٦) دار المستقبل للنشر.

(٣٧) مجلة الشاطئ، العدد الثامن، مايو - يونية ١٩٨٦، ص ٨ - ١٢.

(٣٨) مجلة الشاطئ، العدد الثاني عشر، ديسمبر ١٩٨٨، ص ٧٢ - ٩٢.

التكنولوجيا في مواجهة مسافرة مع كليات الهندسة^(٣٩)، "الإنسان والمشكلة الخلقية"^(٤٠).

ثانياً : الموقف الفلسفي والإسهامات النظرية

والحقيقة أننا لا نستطيع أن نشير في هذه العجالة إلى مجمل أعمال أبو ريان وإلى جهوده المختلفة في تاريخ الفلسفة، ومثني مجالاتها وعلومها، لكننا نكتفي بإيراد بعض اللوحات المميزة التي تبرز في ثنايا أعماله والتي توضح لنا نظريته الخاصة في قضايا الفلسفة العامة وتاريخها، والفلسفة الإسلامية، وتفسيراته التي ينفرد بها عن غيره من مؤرخين. ونعرض في هذا القسم لموضوعات ثلاثة: موقفه الفلسفي الذي أطلق عليه "الواقعية الوجدانية"، ثم تصوره لخريطة الإسلام الروحية وأخيراً دفاعه عن نظريته للفلسفة الإسلامية.

١- الواقعية الوجدانية :

يعرض لنا أبو ريان في نهاية القسم الثاني من كتابه "الفلسفة ومباحثها" - عوضاً عن تناول مبحث القيم أو الأكسيولوجيا، وقبل الملحق الذي يقدمه لنا في القسم الثالث ، وهو ترجمته للمدخل إلى الميتافيزيقا لبرجسون - يعرض لنا بإيجاز للخطوط العريضة "لواقعية الوجدانية" مرجعاً بسطها لكتاب آخر يقول: "اعرض هنا هذا الموقف الفلسفي تحت أنظار المشتغلين بالفلسفة ليكون موضع مناقشة فلسفية جادة، ونحن في الطريق إلى صياغة مذهبية جديدة"^(٤١). هذا الموقف الفلسفي الذي طرحه أبو ريان منذ أكثر من ربع قرن واعداداً ببسط تفاصيله، وتقديم صياغة مذهبية جديدة وإذا كان هذا الوعد لم يتحقق حتى الآن، إلا أن خطوته الرئيسية يمكن توضيحها من خلال العرض الموجز الذي قدمه على الوجه التالي:

(٣٩) مجلة الشاطئ، العدد الثالث عشر، إبريل ١٩٨٩ ص ٢ - ٦.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٤١ - ٦٥.

(٤١) د. أبو ريان : الفلسفة ومباحثها، ص ٢٣٤ ، ٢٣٧ ، لم يقدم لنا أبو ريان ما وعد به، وإن كنا نستطيع أن نتتبع نظريته هذه في تبني الاتجاه الاشتراكي الروحي في الفلسفة الإسلامية والدفاع عنه مقابل الاتجاهات المشائية.

أنه بينما يتعامل العلم مع مدركات ذات بعد زماني مطلق مستقل عن زماننا الإنساني، فإن المعرفة الفلسفية منساقه إلى أن تمنح موضوعات الإدراك بعداً إنسانياً، أي قيمة إنسانية. ومصدر هذه القيمة هو الوجدان، الذي يحيل التجارب العلمية المنطقية بالتدرج من وضعها المطلق إلى وضعها الإنساني، وهو الذي يخلع عليها بعداً شعورياً واجتماعياً. "والأنا" هي المظهر الواضح للوجدان الذي يربط بين النسق المنطقي للمعرفة والنسق الإنساني لها وهو الذي يحملنا إلى باطن الأشياء فننفذ خلال زمانها المطلق ونحيله إلى زمان معاصر يحمل لونا شعورياً وبعداً اجتماعياً.^(٤٢)

وبينما العلم يبحث في حقيقة الشئية ويخضعها لمقاييسه، فإن صاحب الواقعية الوجدانية يكتفي بأن تتجارب شئية الموجودات مع حسه، وتدخل في نطاق العقل الوجداني لا المنطقي، وكلما كشف العلم عن واقعة في التجربة فإنها لا تلبي أن تتضاف إلى تجربتي وتحمل قيمتي الإنسانية إذا أمكن أن تخضع لهذه القيمة من خلال تأنيص الواقع *to humanize The facts* ويرى أنه بدون وجود هذا التقييم الإنساني للوقائع والظواهر الخارجية فلنا لا أستطيع أن أبرر حريتي في نطاق الحتمية التي يفرضها العلم. فلنا حر لأنني أمارس فعلاً إنسانياً أي أضع قيمة إنسانية للوقائع التي تحيط بي.

وإذا كانت النزعة المنطقية والنزعة الآلية تكفيان لتفسير الوقائع فإنهما تقتصران عن تفسير العقل الإنساني والحياة الإنسانية وهي المستوى الذي يجب أن ترتفع إليه كل فلسفة جلدة فلا تكون ذليلاً للعلم، إذ أنها ستصبح مرشداً للإنسان وهادياً له في حياته الفردية والاجتماعية، وذلك عن طريق تدخل الوجدان لتبرير الوقائع وتقويمه^(٤٣) ثم يضيف موضحاً: "إن كل حصيلة للإدراك العلمي المنطقي تتضاف بالتدرج إلى المعرفة الإنسانية إنما تتحول إلى مقولات وجدانية ذات قيمة إنسانية من حيث أن الهدف الأخير للعلم هو تحقيق رفاهية البشر، ولن يتيسر ذلك

(٤٢) المرجع السابق ص ٢٣٥.

(٤٣) المرجع السابق ص ٢٣٧.

إلا إذا منح الإنسان تبريرا إنسانيا وقيمة إنسانية للوقائع التي يكشف عنها العلم واعتبارها مجرد أدوات ووسائل لتحقيق سعادة البشر. (٤٤)

قدم أبو ريان هذا البيان الموجز عام ١٩٦٦ في كتابه "الفلسفة ومباحثها" وهو يشير من خلال أفكاره ومصطلحاته ومكانه في الكتاب قبل المدخل إلى الميتافيزيقا إلى مصدره البرجسوني، رغم عدم ذكر اسم الفيلسوف صراحة، ولا ذكر مصطلح الحدس لب فلسفة برجسون، وهو بيان مجمل لا يكفي للإعلان عن موقف فلسفي متكامل، إلا إذا كانت هناك صياغة مذهبية كاملة متوفرة بين أيدينا عنه، والسؤال الآن هل يمثل هذا الموقف "الواقعية الوجودانية" موقف أبو ريان للفلسفي الحالي، ولماذا لم يقدم لنا تفصيل له، وتوضيح متكامل لموقفه تجاه قضايا الفلسفة المختلفة منذ ١٩٦٦، وفي اعتقادي أن هذا الموقف لم يتغير وإن اتخذ أشكال متعددة. لقد كانت الإشارة السابقة هي الصورة الأولى له قدمها لنا بعد عودته، من فرنسا بعشر سنوات، ويمثل بلورة أولى لأبحاثه في السنوات التالية.

وفي رأي أن هذا الموقف لا ينفصل عن التوجه العام لبحث أبو ريان في الماجستير عن: "ميتافيزيقا الإشراق عند شهاب الدين السهروردي" وفي الدكتوراة، عن: "المدرسة الاقلاطونية في الإسلام"، وإن اتخذ أشكال أخرى ذات صبغة إسلامية كما يظهر في الاهتمام بالفلسفة الإشراقية دراسة وبحثاً وتحقيقاً، بحيث نستطيع أن نرى في منهج الكشف الذوقي الذي يميز الإشراقية مقابل الاستدلال المنطقي المشائي بديلاً للتعارض بين المعرفة العلمية والوجودانية التي حدثنا عنها، بل أن الأقرب إلى الصواب أن نقول أنه أساس لها. ويتبلور هذا الموقف ثانية فيما أطلق عليه "الخريطة الروحية لانتشار الإسلام" والتي قدمها لنا في مقدمته للطبعة الثانية لأصول الفلسفة الإشراقية. (٤٥)

خريطة الإسلام الروحية :

نحن هنا بازاء مبدأ جديد يفسر انتشار الإسلام في المشرق والمغرب على أساس الدراسة المكانية لسير الدعوة. ففي رأي أبو ريان لا يمكن تجاهل تأثير

(٤٤) المرجع السابق ص ٢٣٦.

(٤٥) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، ص ٥ وما بعدها.

البينة على العقائد والأفكار، وفي هذا ما ذكرنا بموقف هيوليت تين، ومن قبله ابن خلدون، وإن كان المصدر المباشر لهذا المبدأ هو مسلميون في محاولته رسم خريطة روحية للمسيحية. والجديد الذي قدمه الشيخ السكندري هو تطبيق هذا المبدأ - وإن كان ذلك بشكل سريع - على الإسلام، يقول: "أنه بينما نجد الأفكار تأخذ طريقها كلما اتجهنا غربا إلى البساطة والسلامة في إطار من الظاهرية والتلقائية للفطرية، نجد الطريق إلى المشرق الإسلامي وقد تعقدت فيه الأفكار وتسببت وتداخلت معها آراء غريبة واستخدمت في تناولها أساليب للتأويل والاستبطن بكل ما تحمله في طبيعتها من أهداف ظاهرة ومستترة"^(٤٦).

وعلى هذا يلاحظ مفكرنا اختفاء الجانب الفلسفي العميق من مذاهب الاشرقيين المغاربة أمثال: عبد السلام بن مشيش، وأبي الحسن الشاذلي وتلامذته، ولأنهم قد ربطوا موقفهم نهائيا بتصوف أهل السنة والجماعة، بينما نجد الموقف الاشرقي في المشرق يتعد فيلثا بدعاوى الباطنية ويقبل نظرية الامامة العلمية، ووحدة الوجود، وكذلك وحدة الاديان.^(٤٧)

لأننا هنا بازاء نظرة تقابل ما يطلق عليه بعض الباحثين المحدثين من المغاربة "القطعية الاستمولوجية بين مشرق عرفاني غنوصي ومغرب عقلاني"^(٤٨). فأبو ريان بناء على مبداء السابق يقدم لنا خريطة لبيستمولوجية مغاربة قائمة على البساطة؛ والتعقيد فالفكر يتسم بالبساطة كلما اتجهنا غربا ويتكون من عناصر أكثر تركيبا وعمقا كلما توجهنا شرقا، وإن كانت هذه الخريطة في النهاية تؤكد على سيادة التصوف الاشرقي في المشرق.

يقول: "إذا رسمنا خطا وهميا يتجه من الشمال إلى الجنوب ليفصل بين المشرق الإسلامي والمغرب الإسلامي فإن هذا الخط - الذي يمثل منطقة الحيد - سيقع في مصر وللشام مع ميل إلى المغرب في مصر وميل إلى المشرق في الشام، وتطبيقا لهذا الوصف نجد العقيدة الإسلامية تكتسب بطابع البساطة في شمال

(٤٦) المصدر السابق ص ٦.

(٤٧) الموضوع نفسه.

(٤٨) هذا هو موقف محمد عبد الجباري في مؤلفاته المختلفة خلاصة تكوين العقل العربي، و "بنية العقل العربي" ويتابعه فيه آخرون.

إفريقية، ويتمثل هذا في اعتناق أهل هذه البلاد لمذهب مالك في الفقه، وتمسكهم بموقف أهل السنة والجماعة، وعزوتهم عن التيارات الباطنية، ومذاهب التشيع^(٤٩).

وما يقدمه أبو ريان يحتاج إلى كثير من النقاش فهو يثير من التساؤلات أكثر مما يفسر، أو أكثر مما يقدم لنا من حلول، ذلك لأن هناك عديد من المذاهب الفلسفية غير قاصرة فقط على الفقه، والتصوف، والكلام بل إن التصوف أو ما يسميه الفلاسفة الاشرافية ميدان تطبيقه هذا المبدأ نجد له لدى ابن مسرة، وابن عربي مذاهب بها من العمق، ولتعقيد، والاختلاف عن البساطة، والظاهرية أكثر مما لدى المشارقة. ويمكن القول أن كثير من مذاهب الفلاسفة والمحدثين والفقهاء والصوفية للمشارقة وجدت ترحيباً من المغاربة كما وجدت تفسيراً لها قد لا يختلف كثيراً عن الصورة التي قدمها به أصحابها، ونشير هنا على وجه الخصوص إلى الجهود المنطقية لدى للمغاربة، فالمدرسة المنطقية في المغرب والأندلس كما يؤكد د. محمد مهران مدرسة مشرقية تماماً^(٥٠).

إلا أن ما نريد التأكيد عليه هنا هو أن آراء أبو ريان في سيادة الاشرافية بالمشرق، وأن كان لا يختلف في هذا عن دعاوى القطيعة الاستعمارية - إن صدقت - كثيراً، فإنه يخضع لتفسير الفكر الإسلامي عامة والصوفي خاصة بما يعارضه وهو النزعة التاريخية القائلة بالتأثير والتأثر بين مذاهب سابقة وأخرى لاحقه من جهة وتأثير البيئة على المفكر من جهة ثانية، ويمكننا أن نشير إلى أن هذا لتفسير الجغرافي الذي يربط بين الاشرق والشرق يغفل عن حقيقة التشابهات التي قد توجد بين بيئات ثقافية متقاربة أو مختلفة يمكن أن تفسرها الفلسفة المقارنة. كما لا يهتم بإيجاد سبل ومناهج أخرى كالفيثومنيولوجيا، مثلاً والتي تستطيع رؤية الفكر بعيداً عن النزعة التاريخية الجغرافية التي تربط تاريخ الأفكار في النهاية بمصدر واحد هو الغرب الأوروبي.^(٥١)

(٤٩) الموضوع نفسه.

(٥٠) راجع د. محمد مهران رشوان: دور المغرب والأندلس في تطور المنطق العربي. مؤتمر "الأندلس ملتقى عوالم ثلاثة" إشبيلية نوفمبر ١٩٩١.

(٥١) هنري كوربان والفلسفة المقارنة ترجمة د. أحمد عبد الحليم عطية، مجلة الجمعية للفلسفة المصرية، العدد الثالث، يوليو ١٩٩٤ ص ٢٦١ - ٣٠٩.

إلا أن أبو ريان فيما يقدمه لنا بعنوان "الخريطة الروحية للإسلام" (٥١) يعمق لنا نظرتنا للفلسفة الإسلامية، ويقدم لنا تفسيراً جديداً يحاول به تقديم رؤية شاملة تستكمل حلقات هذه الفلسفة، أو تضيء جوانب "التراث العقلي الإسلامي" بالتركيز على الفلسفة الاشراقية، فإن كان اهتمام معظم الباحثين السابقين اتجه إلى دراسة الفرع المشائي للفلسفة الإسلامية فإن جهد الرجل أنصب على تناول "جانب مشرق عميق للجنود في الفكر الإسلامي هو الفرع الأفلاطوني الذي يمثلته الفيلسوف الاشراقي شهاب الدين السهروردي ومدرسته" (٥٢) إن هذا الاتجاه الذي اختطه لنفسه وتابعه فيه بعض تلاميذه (٥٣) يؤكد أن ظهور مدرسة الاشراق قد دحض الزعم بتوقف الإبداع الفلسفي في المشرق عند ابن سينا بعد هجوم الغزالي العنيف على الفلسفة (٥٤).

وتأتي دراسات أبو ريان المختلفة: "أصول الفلسفة الاشراقية" و"تحقيقاته لكتب السهروردي: "هياكل النور"، و "اللمحات في الحقائق" وأبحاثه: "الاتجاهات الافلاطونية عند ابن سينا"، ونقد إلى البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا، "الاتجاهات الافلاطونية عند ابن سينا" (٥٦) لتوضح خصوبة وثراء الموقف الاشراقي، وتؤكد على وجود تيار كبير هو المدرسة الأفلاطونية الإسلامية يفوق تأثير التيار المشائي.

(٥٢) لقد ساد استخدام مصطلح الخريطة الروحية للإسلام، حيث نجد يوسف زيدان يستخدمه في كتابه "الطريق للصوفي" دار الجيل بيروت، ١٩٩١، ص ١٧٣، وما بعدها.

(٥٣) د. أبو ريان: أصول للفلسفة الإشراقية ص ١١.

(٥٤) نشير بالتحديد إلى دراسة كل من: عادل بدر عن السهروردي، وترجمته عن الفارسية لرسائل مؤنس العشاق، ولغة موران، وصغير سيمورغ. ود. ناجي التكريتي ودراسته للفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكرى الإسلام. دار الأنلس، بيروت، ١٩٨٢.

(٥٥) أبو ريان: أصول للفلسفة الإشراقية ص ١١ - ١٢.

(٥٦) يعيد أبو ريان النظر إلى فلسفة ابن سينا في عدة دراسات أولها أصول الفلسفة الاشراقية صفحات ٧١ - ٧٤، ١١٤ - ١١٩، ٣٢٢ - ٣٢٤. وكذلك "الاشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية"، الكتاب التذكاري للسهروردي "ابن سينا ومثل افلاطون" ص ٤٧ - ٤٩، وفي "مناهج لفلسفة الإسلامية وضرورة إعادة النظر فيها"، مجلة للشاطي العدد ١٢ ص ٧٧ - ٨٢ ويشير لنا إلى دراسته بالفرنسية عن "الاتجاهات الافلاطونية" عند ابن سينا.

٣- إعادة النظر في تاريخ الفلسفة الإسلامية :

وعلى أساس هذا الحس الأول والفكرة الأساسية التي أظننا شغلت أبو ريان منذ دراساته الأولى بتأثير استاذيه أبو العلا عفيفي ولويس ماسينيون^(٥٧) يقدم لنا تصورا لتاريخ الفلسفة الإسلامية يحمل في داخله إعادة نظر إلى كثير من الأحكام المعروفة للشائعة عنيا، وعن صلتها بفلسفة مدرسة الإسكندرية يمكن أن نستمد من دراسته في "مناهج الفلسفة الإسلامية وضرورة إعادة النظر فيها" وبحثه عن "مدرسة الإسكندرية واغتراب الفكر الفلسفي في الإسلام" وهذه الأحكام يمكن تحديدها على الوجه التالي:

(أ) ان الفلاسفة المسلمين وصلوا إلى درجة من التطور العقلي تتضح في تطور علم الكلام، وعلم أصول الفقه مكنتهم من التعامل مع مشكلات الفلسفة اليونانية السابقة عليهم، وأن هذه الأخيرة عطلت هذا التطور^(٥٨) وكانت سببا في تعويق مسيرة للعقل الإسلامي، وقصوره عن ابتداع مذاهب جديدة في مجال الفلسفة^(٥٩).

(٥٧) بحث أبو ريان تحت إشراف وبتوجيه من أبو العلا عفيفي رسالته للماجستير "ميتافيزيقا الاثرلق عند شهاب الدين السهروردي" ١٩٤٥، ويشيد بفضلها في توجيهه إلى هذه الناحية في الفكر الإسلامي، أصول الفلسفة الإشراقية، ص ١١، ويؤكد على ذلك في مقدمة تحقيق "اللمحات في الحقائق"، ص ١، راجع أيضا ما كتبه في مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية للعدد العشرين، ص ١ - ٢٠. ويمكن أن نشير أيضا إلى تأثير ماسينيون عليه منذ التقى به عام ١٩٤٥ وطول فترة بحثه للماجستير، ثم بحثه للدكتوراه تحت إشرافه بياريس بعد ذلك. وقد أرشده إلى نواح جديدة بالبحث، ويسر له الاطلاع على بعض المؤلفات النادرة حول الموضوع، كما يؤكد في مقدمته لتحقيق اللمحات في الحقائق، وحاول أن يقدم لنا خريطة روحية للفكر الإسلامي كما فعل ماسينيون بالنسبة للمسيحية، ثم يعود ليجاوزها في "مناقشة التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند لويس ماسينيون بالنسبة للحلاج خاصة في كتابه "الحركة الصوفية في الإسلام ص ٣٣٥ - ٣٥٠ ويكتب على لسان تلميذه د. علي عبد المعطى في الدفاع عن ماسينيون ردا على مقاله لصاحب هذه الدراسة بمجلة الدوحة القطرية، العدد ١١٠.

(٥٨) وهذا هو موقف الشيخ مصطفى عبد الرزاق في كتابه التمييز انظر، أبو ريان في مناهج الفلسفة الإسلامية ص ٧٣. ومدرسة الإسكندرية واغتراب الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٤٣.

(ب) ضرورة مراجعة الصورة التي انتقل بها التراث اليوناني إلى المسلمين عبر مدرسة الإسكندرية التي عكف شراحها على تدوين الفكر، اليوناني بأسلوب قصصي ملئ بالأساطير مع نسبة الآراء إلى غير أصحابها^(٥٩) بالإضافة إلى نزعة التليفيق التي ظهرت في تاسوعات أفلوطين، ولم يكتف المترجمون السريان بنقل هذا التراث للملفق، بل أضافوا آراءهم الشخصية، وبعض التعليق فامتعت دائرة الغموض الأمر الذي كان له أثره في الجام للفكر الإسلامي إلى حين.

(ج) لقد عرف المسلمون بأنهم أصحاب المشائية الإسلامية ولكن الإطار العام لمذهبهم في الميتافيزيقا مستمدا من الأفلاطونية المحدثة، وينطبق هذا على الكندي، والفارابي، وابن سينا (في مذهبه للرسمي)، وإن مذهب الإسلاميين كان يحمل عناصر أفلاطونية كامنة ولاسيما في نظريتهم عن العقول العشرة، وهي عناصر الإعداد المثالية عند أفلاطون، وعلى هذا فإن التيار الأول للفلسفة الإسلامية هو الذي يشكل مرحلة الأفلاطونية الكامنة أو المستترة^(٦٠).

(د) ليراد آراء ابن سينا التي تدل دلالة صريحة على أنه لم يكن مشائياً وإنما كان مؤرخاً للفلسفة المشائية في كتبه للكبرى مثل "الشفاء والنجاة"، وللكشف عن مذهبه الحقيقي في الأنماط الأخيرة من "الاشارات والتنبهات"، وفي رسالة وتعليقاته على اثولوجيا وهي ذات اتجاه أفلاطوني واضح المعالم اعتماداً على شرح "ملا أوليائي"^(٦١) للمثل للرياضة في "الشفاء" وإنها هي مثل أفلاطون

(٥٩) يقدم أبو ريان رابا سلبيا في دور مدرسة الإسكندرية وتأثيرها السيئ على نشأة الفلسفة الإسلامية في: مناهج الفلسفة الإسلامية ص ٧٣ - ٧٤ مدرسة الإسكندرية ص ٤٣ وما بعدها.

(٦٠) يرى أبو ريان أن نظرية العقول الكونية عند الإسلاميين جاءت مخالفة تماماً للتصور الإسلامي، ولهذا جاءت للنزعات العقلية لدى كثير من المفكرين المسلمين لتعبر عن تهاوت تلك التصورات التي تشكلت منها نظرية العقول مدرسة الإسكندرية وتهاوت الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٤٤.

(٦١) د. أبو ريان: في مناهج الفلسفة الإسلامية ص ٨٠.

وإعداده للمثالية وعلى إشارة ابن سبعين على أن أكثر تصانيف ابن سينا مأخوذة من أفلاطون^(٦٢).

(هـ) الكشف عن دور لبي البركات البغدادي في إظهار الأفلاطونية المستترة في مذهب ابن سينا "الرسمي" ونقده النظرية لصدور المشائية، وبيان كونه ارهاصا للمذهب الأفلاطوني الإسلامي المكتمل، فقد مهد الطريق أمام الأفلاطونية الاشراقية كما ظهرت لدى السهروردي.

(و) تأكيد الصلة القوية بين الإشراق ومذهب أفلاطون على أساس أن "عالم المثل المعلقة أو عالم البرزخ عند الصوفية وهو عالم أوسط يقع بين عالم المعقولات والمحسوسات وهو يقابل المتوسطات الرياضية عند أفلاطون"^(٦٣) وأن المذهب عند كل من أفلاطون والاشراقيين قد أصبح دستوراً للممارسة الروحية وسلوك التطهر تحقيقاً للوصول إلى قمة العالم المعقول^(٦٤) وعلى هذا فأنا نرى أن مذهب الاشراقيين لا يختلف في بنيته الأساسية عن مذهب أفلاطون بشقيه المدون والشفوي.

٤- الموقف من المستشرقين :

وقد دل أبو ريان على هذه النظرة من خلال نقده لبعض الآراء التي حاولت تفسير الفلسفة الإسلامية الإشراقية بردها إلى مصدر إيراني كما لدى هنري كوربان أو تفسير بعض مظاهر التصوف الإسلامي بردها إلى مصدر مسيحي كما لدى ماسينيون وسوف نعرض أولاً، لموقفه من هنري كوربان، وذلك في محاولته (مناقشة المصدر الإيراني) في دراسته "الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية"^(٦٥).

(٦٢) المصدر السابق ص ٨٢.

(٦٣) المصدر السابق ص ٨٩.

(٦٤) الموضوع نفسه.

(٦٥) د. أبو ريان : الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية، مناقشة قضية المصدر الإيراني، الكتاب التذكاري شيخ الإشراق، الهيئة المصرية للعلم للكتاب، القاهرة ١٩٧٤ ص ٣٧ - ٦١.

أ- هنري كوربان والتفسير الفارسي لفلسفة الإشراق: (١١)

يواجه أبو ريان تفسير هنري كوربان الذي اهتم بدوره بدراسة السهروردي وتحقيق أعماله معظم سنين حياته العلمية ، وربما ظن انه من حقّه فقط بحث كل ما يتعلق بحكيم الاشراق . ومن هنا كان حرص أبو ريان علي بيان اختلاف واستقلالية بحثه للسهروردي عن جهود المستشرق الفرنسي ؛ الذي نشر الجزء الأول من نصوص السهروردي - كما يقول - بعد بدئنا هذه البحث بفترة طويلة^(١٢).

ويشير أبو ريان - دون تصريح، وإن كانت الإشارة واضحة للدلالة على كوربان - إلى أهمية التعاون في البحث العلمي مقابل ما اسماء " ادعاء ملكية موضوعات البحث بين بعض المؤلفين العرب وفريق المستشرقين^(١٣) . ولا يتسع المجال هنا لمناقشة أسبقية ليا من الباحثين: الأستاذ العربي الذي بدأ بحثه عام ١٩٤٥ أو المستشرق الفرنسي الذي نشر العديد من نصوص السهروردي وكتب عنه منذ الثلاثينات والذي قام بتحقيق أعمال الفيلسوف عن الفارسية على العكس من أبو ريان الذي حقق "هياكل النور" و "المحلات في الحقائق" عن مخطوطاتها العربية، مما جعل المستشرق الفرنسي يهتم بما اسماء الإسلام الإيراني، ويصدر سلسلة لدراسات إيرانية يحاول فيها "إرجاع أعمال الحكيم الاشراقي إلى أصلها الفارسي السابق على الإسلام، بينما يسعى أبو ريان إلى ربط جهود السهروردي بالتراث العقلي الإسلامي، خاصة ما اسماء المدرسة الأفلاطونية في الإسلام. وإن كان هناك لاختلاف آخر علينا أن نشير إليه، وهو أسلوب بحث كوربان الذي يستند إلى الفينومينولوجيا عند أبو ريان الذي يعتمد المنهج التاريخي. وهذا يستدعي منا

(١٦) تشير إلى عدد من الدراسات التي تناولت جهود كوربان منها دراسة د. سيد حسين نصر: البروفيسور هنري كوربان، حياته، وأثاره وأفكاره "مجلة المندى، للمركز الثقافي الإيراني، القاهرة، العدد الثاني ١٩٧٨ ص ٢٢ - ٦١، د. بنوي موسوعة المستشرقين بيروت ١٩٨٤ ، ص ٣٢٥ - ٣٢٩ ، كاسبر: الفصوصي الباطني في لشرق الإسلامي هنري كوربان ، في د. محمد عبد الشرفوى: الاتجاهات الحديثة في التصوف الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٩٣ ص ١٩٤ - ٢١٦.

(١٧) د. محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، المقدمة.

(١٨) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ص ١٣.

بيان موقف الأستاذ العربي من مزاعم المستشرق الفرنسي الذي نحا في نشرته النقدية للنصوص منحى خاصا تفرد به، وهو رد المذهب الإشرقي في جملة إلى المصدر الإيراني محاولاً للتدليل على صحة رأيه بالتزامه الحدود الضيقة للمنهج الفيلولوجي، الذي يبدو واضحا في تعليقاته على النصوص وفي مقدمة نشرته النقدية^(٦٩).

والحقيقة أن أبو ريان لا يرد فقط على كوربان بل أيضا على السيروردي نفسه، ويعيد بناء مذهبه ليؤكد على افلاطونية مما يدعم رأيه الاساسي السالف الإشارة إليه بوجود مدرسة افلاطونية اسلامية تشكل للتراث العقلي الإسلامي. لذلك يحدد لنا منهجه بأنه لن يكتفى بالدراسة الفيلولوجية التي لا تنفي بالغرض في سبيل الوصول إلى نتائج إيجابية، وكذلك فإن الدراسة التاريخية للتطور للاصول قد لا تكفي وحدها لتحقيق هذه الغاية ومن هنا لابد من استخدام المنهجين معا^(٧٠).

فيحدد أولا الاصول الافلاطونية حيث اتنا نجد اعترافا صريحا عند صاحب المدرسة وتلامذتها على السواء بأن افلاطون هو امامهم بل هو امام الكل^(٧١) إذ أنهم يقولون في عبارة صريحة نحن الافلاطونيين اتباع افلاطون. ومن هنا فهو يتتبع المسار التاريخي التطوري للاصول، وذلك لفهم كثير من المواقف في الفكر الإسلامي^(٧٢) فيوضح افلاطونية نظرية الصدور، ويعرض لابن سينا ومثل افلاطون، حيث تداخلت الافلاطونية مع المشائية الاسلامية، وجاء موقف ابي البركات البغدادي النقدي لكي يخلص الافلاطونية المستترة في الفكر الإسلامي من الشوائب المشائية مؤذنا بعودة افلاطون خلال المدرسة الاشراقية. ويرى ان التفاعل المتصل بين المشائية والاشراقية يقدم في دعوى الأصل الإيراني الذي يشجب في

(٦٩) د. أبو ريان: الاشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية ص ٣٩. ودراستنا عن كوربان بين الفلسفة والاشراق في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية العدد الثالث يوليو ١٩٩٤ ص ٢٦١ وما بعدها ود. بدوي: موسوعة المشرقين دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤، ص ٣٣٥ - ٣٣٩.

(٧٠) د. أبو ريان المصدر السابق ص ٤٣.

(٧١) الموضوع نفسه.

(٧٢) المصدر نفسه ص ٤٤.

هذه الحالة صفة الاستمرار والتطور المنطقي لتيار الفكر الإسلامي^(٧٣)، ويبين أن البناء النوراني الاشرافي استمرار للتيار الافلاطوني. ويخرج من ذلك بأننا إذا قلنا وجوه النظر في قضية الاصل الإيراني لمذاهب الاشراف، واجهتنا أدلة متعددة على عدم صحة هذا المأخذ الذي انماق إليها السهروردي مدفوعا بحركة الشعبية .. بل صدق بها بعض الدراسيين لمذهب الاشراف وهو يقصد كما هو واضح من السياق كوربان الفرنسي الباحث المتمق في السهروردي^(٧٤).

ب- ماسينيون والتفسير المسيحي لتصوف الحلاج :

وكما انتصر للفلسفة الإسلامية ومصدرها الافلاطوني ضد كوربان القائل بالاصل الإيراني في تفسيره لاشراقية السهروردي ، فقد اتخذ للموقف نفسه من تفسير ماسينيون للتصوف الاسلامي تفسيراً مسيحياً في كتابه عن الحلاج^(٧٥).

يتمسك أبو ريان بالرأى القائل أن التصوف مثله مثل، علم الكلام، وأصول الفقه، وعلم التفسير كلها نشأت نشأة إسلامية خالصة.. وإن التأثير المسيحي مثله كأي تأثير آخر فارسي، أو هندي، أو يوناني قد أخذ طريقه إلى العلوم الإسلامية بعد فترة الأصالة الأولى للعقل الإسلامي إبان القرن الأول الهجري^(٧٦) ويبدو أن ماسينيون قد التزم في موقفه من التصوف الإسلامي بأنه قام على أسس مسيحية اعتماداً على التشابه بين الزهد الإسلامي والرهبانية مدعياً أن الحديث المشهور "لا رهبانية في الإسلام" ابتدع حوالي آخر القرن الثاني الهجري، وينفي أبو ريان ذلك للتشابه للمزعم بين الرهبانية والزهد موضحاً أن الزهاد الأوائل عاشوا حياتهم مثل بقية المسلمين.

ويفسر موقف الحلاج : الذي نشأ في بيئة تعبق بالتيارات المجوسية، وكان ميلاده في مدينة البيضا إحدى مدن مقاطعة فارس بإيران، وإن جده كان مجوسياً

(٧٣) المصدر السابق ص ٥١.

(٧٤) المصدر السابق ص ٦١.

(٧٥) Massignon, : La passion de Halloj nouvelle edition, Gollimand. paris 1975

(٧٦) د. أبو ريان : "مناقشة التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند لويس ماسينيون بالنسبة للحلاج خاصة" في كتاب "لحركة الصوفية في الإسلام دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٩٤ ص ٣٣٩.

ومن ثم كان الحلاج قريب عهد بالإسلام، وأنه كان على اتصال بالحركة الإسماعيلية، وأنه في السنة الذي ظهر فيها أمر الحلاج وانتشر ٢٩٩ هـ قامت الدولة الفاطمية، وكان يتوقع قيامها^(٧٧) ويربط بين الحلاج وأراء إخوان الصفا والإسماعيلية التي على الرغم من إنها ظهرت بعد وفاته إلا إنها كانت منتشرة في حياته^(٧٨).

ومما يؤكد انتماء الحلاج للنزعة الشعبية الفارسية ان التفسير المسيحي عند ماسينيون كان مؤقتا بالنسبة للحلاج نفسه فقد كان متصوفا متعصبا لفارس مثل السهروردي الذي يرى أن فارس مصدر الحكمة ويذكر في كتابه "المطارحات" ان منهم - من الحكماء - فتى للبيضة (الحلاج فتى للبيضاء) ويعرض أبو ريان لادله ماسينيون من موت الحلاج على الصليب، وأنه المهدي، وان نظام الإبدال في التصوف الإسلامي يتفق مع ما تقول به المسيحية عن النفوس الملكوتية التي تقوم مقام المسيح في عذابه الفادي^(٧٩).

ان الحلاج كغيره من الصوفية - كما يرى أبو ريان - لا يتم التطهر لديه مرة واحدة كما يحدث بالنسبة للخلاص المسيحي بل لابد أن يترقى المريد في تطوره خلال أربعين مقاما صاعدة . ويقدم لنا ناقدا حقيقة موقف الحلاج للصوفي كما يتضح في الديوان والطواسين . ففي الفقرة ١٧ من الديوان نجد موقفا كأنه ينفي فيه الحلول كي يتحقق لديه البقاء بعد فناء الفناء ، يقول فيه:

ففي فنائي فنا فنائي وفي فنائي وجدت أنت
في محو اسمي ورسم جسمي سألت عني فقلت أنت

والبيتان يشيران إلى "أنت"، وليس هناك حلول، أو اتحاد، بل الله هو الموجود على الحقيقة، وهذا موقف إسلامي أصيل في التصوف، ويستنتج أبو ريان ان القول بالحلول أو الاتحاد الحلاجي ليس موقفا نهائيا بل هو مؤقت في

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٤١ وكان يقول لمريديه : لقد آن اوان انذك للدولة الغراء الفاطمية لزهراء المحفوفة باهل الأرض والسماء ليكشف الحق قناعه ويبسط العدل باعه.

(٧٨) المصدر نفسه ص ٢٤١.

(٧٩) المصدر نفسه ص ٢٤٢.

حركة الحياة الروحية المستمرة للحلاج، يرتبط بترقيته التدريجي في طريق المجاهدة الروحية^(٨٠) وأن نظرية الهوى الغاية الأخيرة في مذهبه^(٨١). ويأول بعض أشعاره مثل قوله :

على دين الصليب يكون موتى ولا السبطا اريد ولا للمدينة

مثل تأويل شيخ التصوف السكندري أبو العباس المرسى، بأن الحلاج تنبأ بموته مصلوبا على طريقة المسيح. وأن إيمان الحلاج بوحدة الأديان ينفي القول بمسيحيته، ويقدم في الفقرة الثالثة من بحثه الاتجاه للفارسي الشعبي عند الحلاج كما يظهر في الطواسين منسّرة وراء نظرية النور المحمدي لكي يعرض للتأنيّة الفارسية المانوية بين الخير والشر^(٨٢) وهكذا نرى أن للبحث يؤدي بنا إلى رفض موقف ماسينيون القائل بالتفسير المسيحي لموقف الحلاج، ويبين لنا أن الموقف المتعاقبة في سيرة الحلاج الصوفية إنما تعبر عن حركة المذهب الصوفي في ترقّيه التدريجي نحو غايته.

وما يهمنا من عرض موقف أبو ريان سواء في الرد على كوربان الذي يعارض تفسيراته للسهروردي، أو ماسينيون أستاذ الذي يعارض تفسيره لمسيحية الحلاج ليس فقط تأكيد أفكاره عن خريطة انتشار الإسلام الروحية فقط بل أيضا بيان استخدامه الجدل الفلسفي كمنهج من أجل الوصول إلى أدق النتائج العلمية بمعنى آخر استخدام المنطق تأكيدا لصديق الحدس الفلسفي، وهذه السمة التي إن شئت إن تسميها الجدل العلمي العنيف - في كثير من الأحيان - هي مما يميز شباب فكر شيخنا السكندري :

(٨٠) المصدر السابق ص ٤٧.

(٨١) المصدر السابق ص ٤٨.

(٨٢) يقول : "إن الحلاج في الطواسين يعبر عن موقفه الصوفي الأخير الذي تخطى فيه وتجاوز مرحلة الحلول المسيحية والتوحيد الذي وقف عنده الصوفية الأوائل.. بل أنه هنا في نهاية المطاف يتوارى في صورة الرفع لرؤية النور المحمدي، التي تقابل عند المانوية فكرة له الخير، ثم هو يرفع راية إبليس الذي يمثل له الشر ، ص ٣٥٥.

ثالثاً : المراجعات النقدية والتحقيقات العلمية

١- المراجعات النقدية :

يخبرنا أبو ريان في مقدمة تحقيقه لكتاب السهروردي "الملحات في الحقائق" ١٩٨٨ بانتهائه من تحقيقه عام ١٩٦٥، وإنجاز بروفات ٨٨ صفحة، وأنه فوجئ بنشر الدكتور اميل معلوف للعمل وكان اطروحته للدكتوراه بجامعة لندن، ويرى أن معلوف بذل فيه جهداً كبيراً في التحقيق والإخراج، إلا أن الكثير من المادة العلمية التي جاء بها مأخوذة من كتابين له هما: "أصول الفلسفة الإشراقية" وتحقيق "هياكل النور". وإذا كان معلوف من حقّه أن يستفيد من مادة علمية متاحة إلا أنه - وهذا ما يشهد به أبو ريان نفسه فقد للترم الامانة العلمية وتصف بالموضوعية بإشارته إلى المصادر التي استمقى منها معلوماته.

ومسح هذا يقدم صاحب السهروردي إلى نشر تحقيقه الذي لنجزه من قبل، ليس فقط لاسبقيته في العمل كما يخبرنا، ولكن لاعتماده أيضاً علي مخطوط مكتبه بلدية الإسكندرية الذي لم يطلع عليه معلوف، وهو أي المخطوط كما يخبرنا أتم المخطوطات وأوضحها ، وبالتالي فهو يعد نشرته إضافة علمية جديدة منوها بعزمه على تقديم دراسة مقارنة توضح الفرق بين التحقيقين، وتبرز الجهد العلمي لكل منهما^(٨٣).

ونجد نفس الموقف في تحقيقه لكتاب الشهرزوي شارح السهروردي "نزه الأرواح وروضة الأفراح" المعروف بـ "تولريخ للحكماء". حيث ينتقد ما نشره الأستاذ محمد بهجة الاثري، والذي يتميز بتعليقات وافية دقيقة تتم عن سعة اطلاع القلم بها، وعلى الرغم مما بذله الأستاذ الاثري إلا أن هناك بعض الأمور التي تؤخذ عليه منها ما هو أساسي للتحقيق مثل أنه لم يعرض للنسخ التي اعتمد عليها، وعدم وضع عناوين جانبية، وعدم تخريج الآيات، والأحاديث، ومنها بعض التعليقات الغامضة على النص^(٨٤).

(٨٣) د. أبو ريان مقدمة تحقيق كتاب السهروردي "الملحات في الحقائق"، ص ١ ، ٢.

(٨٤) د. أبو ريان مقدمة تحقيق كتاب الشهرزوي: نزه الأرواح وروضة الأفراح (تولريخ للحكماء)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٢ ص ٤٣ - ٤٤ . لقد لتصر نشر الأستاذ

وفي الوقت الذي نجأ فيه "المسيد خورشيد أحمد - إيم أي" بكلية الآداب العربية، بحيدر اباد ، والذي حقق "نزهة الأرواح" عام ١٩٧٦ من سهام نقد أبو ريان^(٨٥) فقد أصابت هذه السهام الدكتور عبد الكريم أبو شويرب ، محقق تواريخ الحكماء الذي نشر تحقيقه وأصدرته جمعية الدعوة الإسلامية ، بلبيبا عام ١٩٨٨ وذلك لثناء قيام أبو ريان بتحقيقه كما يخبرنا بذلك، إلا أن التحقيق لم يكن على المستوى المطلوب من الناحية الأكاديمية أو الفنية، لذا واصل الأستاذ تحقيقه لأن نشره لأبو شويرب جاءت غير وافية بالغرض، وبها قدر من الأخطاء يكاد يفوق الأخطاء الواردة بأية نسخة خطية، ولكي يبرهن على صدق دعواه يعرض طائفة من الأخطاء الواردة بتلك للنشرة، بعضها خاص بالالفاظ الواردة بالنص (يبلغ عددها أكثر من عدد صفحات الكتاب ، وبعضها خاص بتحقيق الاحاديث النبوية، وبيان المكذوب منها ، كما فات المحقق - كما يذكر أبو ريان - استيفاء تحقيق بعض الآيات القرآنية ، بالإضافة إلى كثير من الفقرات الساقطة من النص المنشور، مع وجود كلمات زائدة لا تستقيم مع الصياغة المفهومة، مع شيوع أخطاء هائلة في رسم أسماء الأشخاص والبلدان ، وقيام المحقق دون مبرر بنقل ثبت المؤلفات الواردة في ترجمتي ابن سينا والسهروردي إلى آخر الكتاب ضمن الفهارس، وعدم استلذه إلى النسخ المتوفرة من هذا المخطوط، هذا عدا الأخطاء النحوية التي كان من الواجب تلافيها^(٨٦). أن هذه الانتقادات التي يوجهها أبو ريان

الأثرى على مقدمة الكتاب والفصل الأول كتراسة مهداة إلى الدكتور مذكور في ٣٤ صفحة ، ومن هنا فهي جزء من عمل غير كامل، وربما كان من الأفضل لانتظار صدور العمل ككل لعله يرد على هذه الانتقادات أو نجده فيه كل بيانات التحقيق التي يرى ناقدا أنها فاقته المحقق المدقق ثري، فمن الصعب أن نطالب الأثرى في تناوله لفصل من الكتاب أن يعرض لكل ما يتعلق بتحقيقه.

(٨٥) المسيد خورشيد أحمد - إم - أي ، محقق نزهة الأرواح وروضة الأفراح، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية ، حيدر اباد الدكن ١٩٧٦ في جزعين، لا نرى لماذا لم يعرض صاحب التحقيق لجهد المسيد خورشيد بالتحليل والنقد والكتاب موجود ومعروف.

(٨٦) د. عبد الكريم أبو شويرب تحقيق : نزهة الأرواح وروضة الأفراح، جمعية الدعوة الإسلامية، ليبيا ١٩٨٨، يخصص د. أبو ريان سبع صفحات للنقد المحقق موجهها له تسمع انتقادات منتهيا إلى أن تلك النشرة غير صالحة لتقديم الكتاب للباحث أو القارئ بصفة عامة. انظر مقدمته للتحقيق ص ٤٤ - ٥٠ .

إلى غيره من المحققين تستدعى منا الوقوف أمام تحقيقاته ومناقشته فيما قدم من مناهج للتحقيق وتطبيقها على الأعمال التي أنجزها وهذا هو موضوع القسم الثالث من هذا الفصل.

٢- التحقيقات العلمية :

وتشمل تحقيقات أبو ريان للفلسفة مجالات متعددة هي : تاريخ الطب، مصادر تاريخ العلم العربي، والفلسفة الاشراقية. وتتوزع بين تحقيق رسائل قصيرة كما في كتابه المشترك مع د. على سامي النشار "قراءات في الفلسفة" للقاهرة ١٩٦٧ أو مجلدات مطولة مثل "تزهر الأرواح وروضة الأفراس" المعروف بـ"تواريخ الحكماء" للشهرزوري، الإسكندرية ١٩٩٣. وبهنا هنا تحليل جهوده المختلفة في التحقيق، وأعماله ونسخها المختلفة وطريقته في التحقيق، وسوف نتناول ذلك في فترتين تتعلق الأولى بتحقيقاته في مصادر العلم العربي والثانية تحقيقاته في الفلسفة الاشراقية.

(أ) مصادر تاريخ العلم العربي :

تشمل هذه الفقرة عملين ، أولهما لأكبر مترجمي الحضارة العربية الإسلامية حنين بن اسحق وهو "المسائل في الطب" والثاني أهم مصادر تاريخ العلماء والحكماء اليونان والعرب وهو كتاب الشهرزوري "تواريخ الحكماء" وسوف نعرض لهما على التوالي حسب تاريخ نشرهما.

١- تحقيق كتاب حنين "المسائل في الطب"

اهتم أبو ريان بتاريخ العلم والمنهج العلمي، وقدم لنا في إطار هذا الاهتمام عدة أبحاث بالإضافة إلى تحقيقه هذا الذي قدمه بالاشتراك. فقد تعاون مع د. مرسى محمد عرب أستاذ الطب ود. جلال موسى أستاذ تاريخ العلم ومناهج البحث في تحقيق هذا العمل. مما وفر للتحقيق عدة عوامل ساهمت في تقديمه بصورة دقيقة، فهو من جهة جهد جماعي لأساتذة متخصصين في الفلسفة والطب وتاريخ العلم العربي ومناهج البحث وهو من جهة ثانية يتعلق بعمل أهم المترجمين والأطباء في الحضارة العربية الإسلامية، الذي ساهم بأكبر نصيب في ترجمة وتقديم الفلسفة والعلوم اليونانية إلى السريانية والعربية.

وقد جاء التحقيق في قسمين الأول يتكون من : حنين بن اسحق ترجمة حياته (ص ٥-٢٧)، ومنهج التحقيق (٢٩-٣١). ويتكون القسم الثاني من ست فقرات: نص الكتاب (١-٣٣٤) ثم مجموعة من الفقرات كان أولى بالمحققين إدراج معظمها بالقسم الثاني، مثل : الفقرة الثالثة (وصف النسخ الخطية) وتحليل النص، وهي أهم الفقرات، ثم فقرتين تاليتين لا توجد فروق جوهرية بينهما هما: قاموس المفردات، وفهرس المصطلحات مع ثبت بالمصادر العربية والأجنبية وكشافات^(٨٧).

ونجد في بداية القسم الأول ترجمة لحنين انطلافاً مما أثاره ماكس مايرهوف التي يقول فيها : "أنه لم نكتب ترجمة وافية لحياة حنين بلغة أوربية إذ لا نجد سوى مقالات قصيرة لا تتناسب ومكانة حنين.. وأن التراجم العربية التي بين أيدينا بعيدة تماماً عن أن تقي بالمرام"^(٨٨). وبدلاً من مناقشة زعم مايرهوف أو تقديم ثبت بهذه المقالات القصيرة وبيان نواحي القصور فيها. نجد محاولة لتقديم ترجمة جديدة لحنين رغم أن المتوقع بدلاً من ذلك تقديم دراسة لصورة الطب العربي في هذه الفترة ومكانة حنين فيه، وموقع كتاب "المسائل" بينها أو العلاقة بين الطب والفلسفة عند حنين، ودوره في نشأة وتكوين وتطور المصطلح الطبي عند العرب، وهو عمل يملك أدواته المحقق وزملاؤه ويستطيعون تقديمه بصورة دقيقة أكثر من غيرهم وذلك عوضاً عن ترجمة حنين التي أفاض المحقق وزملاؤه في بيانها.

وما يهمنا هنا هو أن نقف وقفة تحليلية أمام تقنيات التحقيق التي أوردنا أبو ريان وزملائه تحت عنوان منهجنا في التحقيق، وهي تستحق عناية كبيرة ومناقشة وافية انطلافاً من الملاحظات التالية:

(٨٧) د. علي سامي للنشر ود. محمد علي أبو ريان : قراءات في الفلسفة ، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧.

(٨٨) د. أبو ريان وآخرين (تحقيق) كتاب حنين بن اسحق : المسائل في الطب، دار الجامعات المصرية الاسكندرية دت، ص ٥.

- يقدم لنا المحقق في الفقرة (ب) من القسم الأول منهج التحقيق بعد ترجمة حنين، وقبل تناول للنسخ الخطية المختلفة ووصفها مما لا يسمح لنا بمتابعة ما جاء في هذه الفقرة فكيف نتعرف على طريقة تعاملهم مع المخطوطات قبل معرفة نسخ هذه الأخيرة.

يرتبط بذلك عدم الإشارة منذ البداية إلى خصائص النسخ المختلفة وأسلوب النسخ وطريقتهم في الكتابة والصعوبات التي تواجه الباحث في التعامل مع هذه النسخ - أكتفى المحقق بالإشارة إلى كيفية إعداد النص "المخطوط" للطباعة وكأن المطلوب فقط هو طبع ونشر العمل، وبالتالي فإن عبارة منهجنا في التحقيق "لا تقيّد" إلا في بيان كيفية كتابة العناوين وطريقة تقسيم العبارات ووضع الزيادات بين (معقوفتين) واستخدام نقط للوصل والفصل، والقول بالاستعارة من النسخ الخطية الأخرى أى كل ما يساعد على تحقيق هذا الهدف ^(٨٩) دون أن نعرف ما هو الهدف، وما هي النسخ الخطية الأخرى، كما في قولهم استكملنا نقص للنسخة الأم من النسخ الخطية الأخرى؟

كل تلك الإشارات تهدف - كما قلنا - إلى كيفية إعداد النص للنشر، ولا تقدم لنا كيفية التعامل مع تراث حنين الطبي المخطوط وتطوره ومكانة "المسائل" بين هذا التراث، وخصائص أسلوبه، وصحة نسبة العمل له، وكيفية التحقق من نسبة العمل إليه خاصة أن نسخة المكتبة البريطانية تحت رقم ٦٦٩٠ حاء فيها كتاب الياغوجي لجالينوس انتحله حنين بن اسحق، ومات من غير تنمة وأنتحل حبيش تنمته وادعاه لهما، ولذلك هو معنون بمسائل حنين بزيادات حبيش ولم يشعر الأطباء المتأخرون بذلك فسمى لهما ^(٩٠).

ويتضح جهد المحقق وزملائه في استقصاء النسخ التي اعتمدها في التحقيق والتي تبلغ عشر نسخ وحددوا لنا كل منها ورقمها ومكانها، أولها مخطوطة كلية طب قصر العينى (ط) وهي النسخة الأم، أقدم النسخ رقم (٢٠٩٣٦) وتاريخها

(٨٩) المصدر السابق ص ٣.

(٩٠) المصدر السابق ص ٢٥.

٥٢٦هـ، ونسخ بوداليانا اكسفورد لندن (ل) ونسخة جوتا بألمانيا (ج) تحت رقم ٢٠٢٣ بتاريخ ٧٤٥هـ وعددها ٥٥ ورقة وهكذا.. بالإضافة إلى الاستعانة بعدد من الشروح والمختصرات المختلفة مثل : شرح أبي القاسم عبدالرحمن النيسابوري (ت ٤٦٠هـ) ومنه ثلاث مخطوطات. وشرح ابن النفيس (ت ٦٨٧هـ) برلين رقم ١٠٤٠ وغيرها.

ويقدم لنا المحققون وصفاً دقيقاً لهذا النسخ مع نسخ النص نفسه موضحين الاختلافات بينهما فقد ظهر بالبحث أن هناك فرقاً بين النسخ المخطوطة تشتمل جملاً بأسرها في بعض المواضع بحيث يختلف الأسلوب في فقرة بأكملها عنها في الفقرة المقابلة^(٩١). لها ويلاحظ في النسخة (ط) وجود نقص بعض المواضع واضطراب في مواضع أخرى وكذلك تقديم وتأخير مما يسبب اضطراب الفهم^(٩٢). ويعطونا أمثلة على ذلك بأن ما جاء في بداية ص ٣٧ كان ينبغي ورود ص ١١١ من نفس المخطوط^(٩٣). "ويلاحظ وجود حواشي كثيرة على النسخة (ل) يعدها لنا"^(٩٤). وهناك مقارنة طويلة لبعض المخطوطات لتحديد الاتفاق والتطابق وكذلك الاختلاف خاصة بين كل من المخطوط (ف) مع المخطوط (ط)^(٩٥).

هذا التناول يبين لنا أن تحقيق "المسائل في الطب" يمثل جهد هام للدكتور أبو ريان وزملائه في إحياء تراث أهم مترجمي الحضارة العربية الإسلامية ويمثل اهتماماً بتاريخ العلم (لطب) وجهود العلماء ويكمل ذلك بتحقيق أبو ريان لكتاب الشهرزوري "تواريخ الحكماء" الذي يعد أول إنتاج علمي للمركز القومي لتحقيق التراث بالإسكندرية والذي يشرف عليه منذ إنشائه محققنا الكبير.

٤- تحقيق "تواريخ الحكماء" للشهرزوري :

يتناول أبو ريان في مقدمة هذا التحقيق الضخم عدد من الموضوعات في ثلاثة فقرات طويلة :

(٩١) المصدر نفسه ص ٣٤٥.

(٩٢) المصدر نفسه ص ٣٤٥.

(٩٣) المصدر نفسه ص ٣٤٥.

(٩٤) المصدر نفسه صفحات : ٣٤٧-٣٤٨-٣٤٩-٣٥٠-٣٥١-٣٥٢-٣٥٣.

(٩٥) المصدر نفسه ص ٣٤٥.

أولاً : المؤلف وسيرته حيث يعرض لاسمه وحياته موضعاً عدم غلبة المؤرخين بالمؤلف وأسباب ذلك مع الإشارة إلى أشهر الأعلام الملقبين بالشهرزوري ثم يعرض لعصره موضعاً ومحتلاً الأحوال السياسية والاجتماعية من جانب والثقافة من جانب آخر، ثم يحلل مؤلفات الشهرزوري وسمات تراثه الفكري.

ويخصص الفقرة ثانياً لوصف الكتاب حيث يتناول على التوالي: القيمة العلمية والتاريخية لنزعة الأرواح.. ويقدم عرض تحليلي لمضمونه ثم يحدد أسلوب المؤلف وسمات تفكيره كما تبدو في الكتاب ويشير في نهاية هذه الفقرة للطبعات السابقة للنص^(٩١).

وما يهمنا في الحقيقة هو الفقرة ثالثاً التي يعرض فيها "منهج التحقيق" والتي تتناول: قواعد التحقيق، ونسخ المخطوط، والقائمون بتحقيق النص.

ويذكر لنا أبو ريان أهم قواعد التحقيق التي التزم بها فريق للعمل كالآتي:

- ١- ضبط المعاني والأسماء الخاصة بالأعلام والأماكن والمذاهب وكذلك اصطلاح بعض الكلمات والمصطلحات التي اعتورها للتغيير والتحريف.
- ٢- تقسيم النص إلى فقرات لإبراز الأفكار التي يشتمل عليها.
- ٣- وضع ما يلزم من علامات وإشارات لتحديد الجمل والعبارات وإيضاح معناها وإضافة بعض الكلمات بين قوسين لضبط سياق النص.
- ٤- وضع عناوين جانبية للموضوعات.
- ٥- التعريف بالأعلام والبلدان الواردة بالنص.
- ٦- التعليق على المواقف التاريخية والعلمية والفلسفية والمذاهب والعقائد وهي في أغلبها تعليقات نقدية.
- ٧- وضع فهرس متعددة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والأعلام، والأماكن والبلدان والكتب والمراجع الخاصة بالتحقيق، مع مقدمة للكتاب.

(٩١) راجع نقده للتحقيقات السابقة لهذا العمل في الفقرة السابقة.

ويقدم لنا وصفاً شاملاً لنسخ الكتاب المخطوطة وأهمها نسخة مكتبة راغب رقم ٩٩٠ وترجع للقرن الحادي عشر، ونسخة مكتبة محمد الفاتح رقم ٤٥١٦، ونسخ مكتبة ليدن رقم ١٤٨٨ ونسخة مكتبة سالرجنج بحيدر آباد للكن تحت رقم ٤٠٨٩ وكلها مصورات عن معهد للمخطوطات العربية بالقاهرة كما يشير إلى عدد كبير من النسخ الأخرى للكتاب موضعاً أرقامها وأماكنها مع وصف موجز لبعضها.

إذا أردنا أن القيمة نبين العلمية والتاريخية لكتاب "نزهة الأرواح" فإننا نورد ما جاء تحت عنوان وصف الكتاب حيث يخبرنا المحقق أنه [أي الكتاب] يعتبر سجلاً متكاملًا لتاريخ العلم والفلسفة كما أنهى إليه المسلمون في هذا القرن المتأخر أي القرن السابع الهجري، والذي بلغت فيه الثقافة الإسلامية ذروتها القصوى قبل أن تميل إلى الغيب والاتحار^(٩٧). فهو من الوثائق الهامة في التأريخ لحركة الطب منذ العصور اليونانية السحيقة مروراً بمدرسة الإسكندرية ووصولاً إلى نشأة المدرسة الطبية في الإسلام وتطورها إلى القرن السابع الهجري. يشير المحقق إلى هذه الأهمية منتقداً المؤلف الذي لم يهتم كثيراً بالتدقيق في تسجيل وقائع الحركة الطبية ومصادرها المختلفة إلى عصره كما يبين لنا المحقق - أهمية العمل وبالإضافة إلى ما سبق - في كونه يتضمن بعض أفكار ومعتقدات مؤلفه وأصول مذهبه لثناء تأريخه لبعض الإعلام مثل : أصول نظريته في الإمامة للعالمية، والعلاقة بين الحكيم المتأله والنبي من خلال مفهومها الإسماعيلي^(٩٨) كما يظهر لنا المحقق أيضاً تلك النزعة التوفيقية الظاهرة في الكتاب والتي تمثل سمة لفلسفة الإسلامية ويوضح لنا الأسباب الكامنة وراء حركة التوفيق في الفكر الإسلامي بالإشارة إلى النصوص التي ترجمت للمسلمين عن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة فقد احتوت هذه النصوص على محاورات توفيقية كبرى جمعت في ثناياها كل شتات للفلسفة اليونانية القديمة مع آراء النحل الدينية الشرقية مثل الأورفية والغنوصية

(٩٧) د. أبو ريان (محقق) نزهة الأرواح وروضة الأفراح، دار للمعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣، ص ١٥.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٥.

والمناوية وغيرها. مما يبين الأثر الضارة للفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامي، وهو هنا يؤكد مقولة للشيخ مصطفى عبدالرازق أن هذه الفلسفة (اليونانية) قد أعاققت انطلاق الفكر الإسلامي.

وإذا سألنا عن الأسباب التي دفعت المحقق إلى تحقيق هذا السفر الضخم لوجدنا الإجابة في :

أولاً : إنه قد أورد ترجمات مفصلة ودقيقة لبعض الشخصيات التي كان لها أثرها في تاريخ الحضارة الإنسانية.

ثانياً : أن الشهرة زورى أثبت في كتابه بعض الترجمات لأشخاص لم تترجم لهم مصادر أخرى بين المراجع المشهورة.

ثالثاً : وجود بعض النصوص الهامة به مثل : وصية أرسطو للإسكندرية ورسالته إليه. وكذلك النص الذي ترجمه لسحق بن حنين عن تاريخ الأطباء ليحيى النحوي.

رابعاً : يتضمن الكتاب أصول وأسس لبعض النظريات التي كان لها أهميتها في تاريخ الفكر الإنساني وتداخلت مع أفكار وعقائد بعض الطوائف.

خامساً : وضوح المنهجية في العمل كبيان الغرض من تأليفه، معنى الفلسفة والحث على دراستها والمصادر الأولى للفلسفة اليونانية.

سادساً : اهتمام المؤلف بالتمييز بين الفلاسفة والعلماء أو بين أهل الحكمة وأهل الصناعة.

سابعاً : اهتمام المؤلف في تاريخه للإعلام ببيان عصرهم من الناحية السياسية والاجتماعية بحيث يعد العمل "وثيقة تاريخية".

ويقف المحقق وقفة نقدية في حديثه عن أسلوب المؤلف وسمات تفكيره كما تبدو في الكتاب ويذكر من ذلك: الغموض الذي يشوب أسلوب المؤلف أحياناً، ونزعتة للتوفيقية التلقيفية، وتوسعه في بعض المواضع لخدمة مذهبه الباطني إلى غير ذلك.

(ب) تحقيقات في الفلسفة والإشراق :

نتناول في هذه الفقرة الثانية أهم تحقيقات أبو ريان، والتي تمثل توجهه نحو حكمة الإشراق حيث حقق عملين أساسيين للسهرودي هما: "هياكل النور" ١٩٥٧ و"السمحات في الحقائق" ١٩٨٨، ويسبق ذلك مجموعة من نصوص الفلاسفة المسلمين قدمه في كتابه المشترك مع د. النشار "قراءات في الفلسفة: ١٩٦٧، وسوف نشير بإيجاز إلى ما قدمه في هذا العمل قبل تحليلنا لتحقيقه لكتابات السهرودي.

١- تحقيقات في قراءات :

يؤكد أبو ريان والنشار في مقدمة كتابهما "قراءات في الفلسفة" على أهمية تحقيق النصوص بقولهما : "إن معاناة البحث والدراسة والاستقصاء في الحقل الإسلامي قد تكشف عن ضرورة منهجية لا غنى عنها لجميع فئات الباحثين مهما تنوعت مطالبهم، ونعني بذلك الحاجة الملحة إلى تحقيقها ونشرها بطريقة علمية دقيقة مع مقدمات وتعليقات تحليلية مقارنة، وذلك قبل أن يشرع الباحث في أي عمل تركيبى ولا سيما في الجديد البكر من الموضوعات"^(٩٩)، وقد اختاروا بض النصوص الأساسية في الفلسفة الإسلامية في قسمين تولى أبو ريان القسم الثاني تحت عنوان "مشكلة للفلسفة الإسلامية" قدم فيه نظريته للفلسفة الإسلامية - التي أشرنا إليها من قبل - والمنهج الجديد في دراستها.

ويقدم في هذا القسم مجموعة من النصوص لفلاسفة الإسلام من أجل إلقاء الضوء على بعض النصوص تأكيداً على أن منهج الدراسة النصية هو أكثر للمناهج فاعلية من حيث أثره في تحقيق الالتصاف الفكري الوجداني بين القارئ والفيلسوف"^(١٠٠) حيث نجد نصوصاً مختارة من : "الكندي والفارابي وابن سينا وهو يقدم لنا تحقيقاً لرسالة العشق عن عدة مخطوطات ونشرات سابقة مثل: مصورة عن المتحف البريطاني بدار الكتب تحت رقم ١٩٩ فلسفة، طبعة طهران الأولى ١٨٩٤، والثانية ١٨٩٩، طبعة مصر ١٩١٧ ضمن مجموعة جامع البدائع،

(٩٩) د. النشار د. أبو ريان : قراءات في الفلسفة ص ١.

(١٠٠) المصدر السابق ص ٣٠٥.

نسخة مصورة عن مكتبة أحمد الثالث معهد المخطوطات (٦٣٧-٦٣٨)، ويقدم نصوصاً للغزالي وأبو البركات البغدادي والسهورودي فيلسوفه المفضل وابن رشد.

٢- تحقيق "هياكل النور" للسهورودي الاثراقي :

ظهرت بدايات توجه أبو ريان نحو الفلسفة الاثراقية في دراسته الأولى للماجستير والدكتوراه، وتوضحت منذ ١٩٥٧ فيما أطلق عليه السلسلة الاثراقية، وتحقيقه لكتاب "هياكل النور" هو الذي يبدأ به هذه السلسلة؛ والتي تشمل "أصول للفلسفة الاثراقية" و"اللمحات في الحقائق" و"انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الاثراقية" (بالفرنسية) والألواح العمانية للسهورودي، وقد ظهرت الأعمال الثلاثة الأولى من هذه السلسلة وهي موضوع دراستنا الحالية.

يبدأ أبو ريان تحقيقه لكتاب "هياكل النور" باعطائنا بعض الإشارات التي توضح منهجيته وموضوعيته في البحث، فهو يشر أولاً للدراسات السابقة عليه، وينحى منحى وسطاً بين فريقين يطلق أولهما وهو أهل السلف على شهاب الدين السهورودي لقب المقتول، وثانيهما تلاميذه الذي اعتبروه شهيداً بينما يلقبه هو بالاثراقي ويعرض له ولعصره في الفصل الأول.

ويبين في الفصل الثاني من مقدمة تحقيقه منزلة "هياكل النور" بين مؤلفات السهورودي مناقشاً تصنيف كل من ماسينيون وتصنيف هنري كوربان ويستنتج أن مؤلفات السهورودي لا تخضع لأي تصنيف منهجي نظراً لتداخلها وعلينا متابعة السهورودي الذي يوضح لنا كيفية قراءة كتبه فيما أطلق عليه أبو ريان "التصنيف التعليمي". ويستنتج محققنا من ذلك ضرورة قراءة "هياكل النور" قبل "حكمة الاثراق". ويخصص الفصل الثالث للتفسير الرمزي للهيكلي، مؤكداً على التأثير الصليبي في مذهب السهورودي، ويعرض في الفصل الرابع لمحتويات كتاب "هياكل النور" (١٠١).

وإذا تابعنا ما جاء في الفصليين الخامس والسادس لتبيننا منهج أبو ريان في تحقيق النص وهو ما يهمنا حيث يصف لنا حالة نصوص كتاب "هياكل النور" في

(١٠١) د. أبو ريان (محقق) هياكل للسهورودي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٥٧، ص ٧

الفصل الخامس مشيراً إلى وجود عدة نسخ مخطوطة من الكتاب في أنحاء متعددة من العالم.

ونذكر لنا أولاً أهم شراح هذه الكتاب وهو غياث الدين ابن أسعد الدواني (ت ٩٠٧هـ - ١٥٠١م) الذي يشرح الهياكل معتمداً على كتب الشيخ الأخرى ويمتاز بأنه يناقش موقف الشيخ، وأحياناً يهاجمه، وينتقده في المواضع التي يبتعد فيها عن فلسفة أفلاطون^(١٠٢). ثم شرح منصور بن محمد الحسيني، وشرح محمد بن محمد العلوي الهروي وهما شرحان أقل ضخامة من شرح الدواني ويعتمدان عليه، ثم شرح تركي لإسماعيل بن الانقراوى.

ويشير بعد هذه الشروح إلى نشرة القاهرة للكتاب ١٣٣٣هـ وهي نشرة غير علمية ومليئة بالأخطاء وبها تعليقات للنشر بعيدة عما يقصده المؤلف، وعن المذهب الاشراقي في جملته، بل أنه يفسر آراء الشيخ - فيما يرى أبو ريان - بأراء ابن سينا، ومقابل ذلك نجد المحقق يعرض في هولمب تحقيقه تعليقاته على الناشر.

ويعتمد أبو ريان في تحقيقه على :

- مخطوط هياكل للنور رقم ٤٩٤٥ المكتبة الأهلية ببائيس مقدمة للكتاب والهيكلا الأول فقط 2M.
- مخطوط رقم ٤٥٧٧ المكتبة الأهلية ببائيس ويشمل المقدمة والهيكلاين الأول والثاني 3M.
- مخطوط المتحف البريطاني رقم ٦٥٧٢ Orient وهو نسخ كاملة للنص (B).
- طبعة القاهرة IMP .
- مخطوط مكتبة بلدية الإسكندرية وهو نسخ تحتوى على شرح الدواني.
- وبخبرنا أن مخطوطة بـائيس رقم ٤٦٧٣ (IM) هي أكمل للمخطوطات وأوضحها، ومن هنا جعلها المخطوطة الأساسية ولم يجعلها أو غيرها للمخطوطة

(١٠٢) المصدر السابق ص ٣٤.

الأم، لأنه لم يجد واحدة بخط المؤلف لو بخط ناسخ عاش في عصره (١٠٣).

وفي الفصل السادس وقبل أن يعرض للمنهج الذي اتبعه في تحقيق النصوص يقدم بعض الملاحظات الأولية التي اتضحت له أثناء العمل أولها هو الاختلاف بين مخطوط (B) والمخطوطات الأخرى، وقد سجل بعض هذه الاختلافات في هوامش التحقيق إلا أن ثلاثة منها استرعت انتباهه لما تشير إليه من دلالة مذهبية فتوقف لبيانها في هذا الفصل وهي:

- أن ناسخ (B) يضع كلمة "المصطفين" (ص ٤٦) بدلاً من المصطفى الموجودة في المخطوطات الأخرى والتي تشير إلى النبي "محمد" وحده بينما يشير جميعها إلى كل الأئمة عند الباطنية^(١٠٤).

- ويذكر النفوس المتألّهة بدلاً من "النفوس الناطقة" في غيره من المخطوطات وهي أقرب إلى نصوص الشيخ وتعني "الحكيم المتألّه" في حكمة الإشراق، وهي تشير إلى صعود النفس إلى العالم الأعلى الألهي ويستنتج للمحقق أن ثمة تيار باطنياً واضح متفاعل مع التيار الإشراقي.

- وبالمخطوط عبارة فتطيعها العناصر، التي تشير إلى نظرية "المطاع" الباطنية الصوفية ولا نجد هذه العبارة في المخطوطات الأخرى^(١٠٥).

ويرجع المحقق - بعد إيراد هذه الملاحظات - أن تكون هذه المخطوطة (B) أقدم المخطوطات وأكثرها اقتراباً من عصر المؤلف، وربما نسخت بيد أحد تلاميذه من غير أهل السنة، وربما كان أشراقياً أو باطنياً على عكس ناسخ المخطوطات الأخرى.

وقد اعتمد المحقق على المخطوطة IM وجعلها أساساً للتحقيق مصححاً ضابطاً لها بنصوص المخطوطات الأخرى وبطبعة القاهرة، وما يراه غامضاً في جميع المخطوطات يعيد بنائه اعتماداً على السياق، وقد ميز المحقق بين ملاحظاته

(١٠٣) المصدر السابق ص ٣٧.

(١٠٤) المصدر السابق ص ٣٩.

(١٠٥) المصدر السابق ص ٤٠.

على النص - التي رقمها بالأرقام العربية - عن تعليقات الدواني على بعض الألفاظ بأرقام أجنبية ووضعها في نهاية النص، وقد ألحق التحقيق بجدول ثلاثي لصفحات المخطوط الأساسي وطبعة القاهرة وتحقيقه الحالي، وفهرست للألفاظ والمصطلحات الفلسفية الواردة في النص ثم فهرس تفصيلي لمحتويات الكتاب.

ويمكننا إيراد الملاحظات الآتية على التحقيق.

إن موضوع النص المحقق ليس يبعد عن اهتمامات ودراسات المحقق فقد سبق وأعتمد عليه في أبحاثه السابقة.

رغم أن المحقق أشار إلى الثغرات والترجمات السابقة للنص سواء التركية التي صدرت في القسطنطينية ١٣٣٣هـ والترجمات الهولندية التي نشرها فان دنبرج ١٩١٦ والإشارتين ذكرهما اعتماداً على إشارة لتوسبير في نشرته لمؤنس العشاق فإنه لم يرجع إليهما ولم يستخدمهما أو يستفيد منها في التحقيق، ونفس الشيء ينطبق على مخطوطة مكتبة البلدية بالإسكندرية.

يظهر الهاجس الأساسي الذي ظل يراوده أثناء التحقيق وهو باطنية وإسماعيلية السهروردي صفحات ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢ ومن تلك الملاحظات التي استوقفته في بعض مصطلحات مخطوط المتحف البريطاني، لذا نجده بعد أن ميز بين لقبى "المقتول" الذي أطلقه نقاد السهروردي عليه، "الشهيد" الذي فضله تلاميذه واختار أن يطلق عليه السهروردي الإشراقى يعود (ص ٤٣) ليطلق عليه السهروردي المقتول وقد يكون له العذر هو ينقل هنا ما جاء في المخطوط، لكنه لا يشير إلى ذلك.

وما يهمنا الإشارة إليه هنا هو للكشافات التي أوردتها في نهاية النص، والتي قدم لنا فيها جدولاً مقارناً بصفحات النص في المخطوط وفي نشرة القاهرة وفي تحقيقه الذي لاحظ عاينها استعانت به - كما ذكرنا - في دراسته عن أصول الفلسفة الإشراقية وأفاد منه فيما بعد في دراسته التمهيدية لتحقيق نص "اللمحات في الحقائق" خاصة في الفصل الذي عقده لمنزلة الكتاب بين مؤلفات السهروردي، وهنا ينقلنا إلى "اللمحات في الحقائق".

٣- تحقيق اللوحات في الحقائق للسهروردى :

يقدم لنا أبو ريان تحقيقه لكتاب "اللوحة في الحقائق" بدراسة عن السهروردي نشأته وحياته لا تضيف جديداً إلى ما سبق أن كتبه هو نفسه من قبل عن شيخ الإشراق كما يتضح ذلك من المقارنة بين ما كتبه في أصول الفلسفة الإشراقية وتحقيق "هياكل النور" مع مقدمة هذا العمل، ثم يتحدث في الفقرة التالية عن تصنيف كتب السهروردي ومكانة "اللوحة" بينها كما فعل في تحقيقه لهياكل النور وفي أصول الفلسفة الإشراقية، ثم يعرض لمحتويات الكتاب.

وقد اعتمد أبو ريان كما نخبرنا على نسختين هما :

١- نسخة مكتبة البلدية بالإسكندرية رقم (ت ٣٧٢٧ - ج) وتقع في ١٤١ صفحة ذات قطع متوسط ناسخ مجهول ورمز له بالحرف (أ).

٢- مخطوط ٣٥٨ حكمة طلعت، بدار الكتب المصرية في ٧٧ صفحة ورقم (ب) ٦٧٢هـ، وليس بين المخطوطين خلاف كبير على ما يذكر لنا، ورغم وجود نسخ أخرى يشير إليها، إلا أنه اكتفى بالمخطوطتين السابقتين لأنه لا حاجة إلى تضخم هامش الكتاب بتعليقات لا داعي لها ما دام النص مفهوم وواضح^(١٠٦) ونحن نتساءل ألا يستلزم ذلك تقديم مبررات علمية للاكتفاء بهاتين النسختين وتفضيلهما على غيرهما ، وهذا يستدعي منا تقديم بعض الملاحظات على التحقيق نلخصها في الآتي:

أنه رغم اعتماد المحقق على مخطوطين فقط مما يسهل عملية اكمال المخطوط الأم (أ) بالمخطوط المساعد (ب) إلا أنه في أحيان كثيرة جداً تكون عبارة المخطوط (ب) التي يثبتها في الهامش أكثر دقة من (أ) التي يعتمد عليها في المتن كما يتضح من مقدمة النص حيث يثبت في النص "وصل على ملائكتك

(١٠٦) د. أبو ريان (محقق) اللوحات في الحقائق للسهروردى ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص ٣٠.

المقربين خصوصاً على محمد وآله والألق جاء في الهامش "وصل على ملائكتك وأنبيائك خصوصاً" (١٠٧).

أحياناً يضيف إلى ما جاء في المخطوطين أو يحذف بدون وضع علامة في المتن توضيح ذلك. والإضافة مثل "كتصورك لمفهوم الشيء" فقد جاء في المخطوط (أ) كتصور لمفهوم الشيء، وفي (ب) كتصور مفهوم الشيء (١٠٨). والحذف - ويتضمن عبارة أو جملة - دون إشارة إلى ذلك كما فعل في نهاية اللمحة الثانية حين أسقط عبارة "... على المستند للكتابة وفارقها..". وهي العبارة التي جاءت كاملة في (ب) على الشكل التالي (على المستند للكتابة وفارقها الالتزام بأنه على الخارجي من المسمى وفارق الأجزاء المطابقة في أن الاسم ليس لها) (١٠٩).

ومع كل هذه الملاحظات فإنه لغة المحقق، واستيعابه لموضوعه، وتبسيطه للنص، وتعليقاته تجعلنا نؤكد أن د. أبو ريان من أهم من تخصصوا في تحقيق النصوص الفلسفية خاصة المتعلقة بالفلسفة الإشراقية التي كرس لها حياته بحثاً ودراسة تكثيفاً وتحقيقاً، مما يجعلنا نزعم أن للتحقيقات التي يقدمها لنا تتفق مع توجهه للفلسفي العام الذي عرضنا نحو المدرسة الأفلاطونية والإشراقية في الإسلام، بل أن جهد أبو ريان الكبير في التحقيق يشار إليه في إعداده لمجموعة من الباحثين الشباب بدأت تحقيقاتهم الجادة تظهر مصحوبة بتقديم الأستاذ الكبير مما يؤكد أن الأستاذ سيظل دائم الحضور في أعماله العلمية وفي تلاميذه.

(١٠٧) المصدر السابق ص ٣٦.

(١٠٨) المصدر السابق ص ٣٧.

(١٠٩) المصدر السابق ص ٣٩.

والنص الصوفى^(*)

هذه محاولة للتعرف على كتابات الدكتور أبى الوفا التفتازانى، وهو كما يعلم المتابعون لأعماله؛ باحث محقق، وأستاذ عالم، وصوفى مربٍ يجيد المحاضرة والمناظرة والجدل العلمى والإقناع المنطقى، صاحب نص عميق بسيط واضح، هو ما نعرض له فى هذا الفصل. ونقصد بالنص الصوفى التفتازانى مجمل الكتابات التى قدمها والتى توفرت لنا، وهى كتابات جلها فى وعن التصوف الإسلامى، وبعضها فى فروع الفلسفة الإسلامية المختلفة، معظمها يغلّب عليه البحث والدراسة، وقليل منها تحقيق، كتبها باللغة العربية وبعض اللغات الأخرى. وهى فى مجملها تمثل الجهد العلمى للتفتازانى، وتمثل جزءاً من السياق العام الذى قدم فيه عمله باعتباره أستاذاً أكاديمياً ونائباً لرئيس جامعة القاهرة وشيخاً لمشايخ الطرق الصوفية وعضواً بمجلس الشورى^(**).

لقد جمع التفتازانى نزعة روحية صوفية أخلاقية نابعة من تبيينه الاتجاه السنى فى التصوف المرتبط بتصور شامل للعلوم الإسلامية الشرعية إلى جانب البحث الدقيق العميق، تجلت هذه النزعة فى نفسه الراضية مطمئنة، وسلوكه الإسلامى الذى التزم به فى الحياة العامة، وكان تجسيدا للتصوف بجانبه النظرى والعلمى، وعند الصوفية هناك علاقة قوية بين هذين الجانبين؛ فقد كان ورعاً زاهداً عابداً عارفاً مطمئناً كما كان باحثاً فاحصاً محققاً مدققاً مثالاً ونموذجاً وواقعياً حياً

(*) نشر هذا الفصل فى مجلة المسلم المعاصر، العدد ٩١ السنة الثالثة والعشرون ص ٤٧-٨١.
(**) تلك هى الصورة العامة للرجل والسياق الذى قدم لنا فيه كتاباته. وقد تكونت صورته فى ذهنى من محاضرتين متاليتين بمدرج ٧٤ بأدب القاهرة فى يناير ١٩٧٢، حين كان يحاضر طلاب السنة الرابعة قسم الفلسفة ويرد على استفساراتهم فى التصوف الإسلامى... حيث قدم لنا فى هذه الفترة درساً لا ينسى، وهو أن الأستاذ ليس هو من يجب على الطالب بمعلومات جاهزة لديه، بل هو من يرشده إلى المنهج العلمى، الذى يصل به إلى المعرفة ويحدد مصادر موضوع بحثه. ولم تختلف هذه الصورة منذ عام ١٩٥٠ حين بدأ حياته العملية حتى رحيله فى يونيو ١٩٩٤: معرفة دقيقة بموضوعه؛ لغة علمية محددة، حجة منطقية دقيقة، رحابة صدر، قدرة على التعليم والتوجيه. وتلك هى نص الخصائص التى تميز نصه للصوفى.

للخلق الإسلامي^(١) محتثيا صورة الغزالي في "المنقذ من الضلال" مؤكداً مثل لقشيري صاحب "الرسالة"، والطوسي صاحب "اللمع" وغيرهما: أن الجانب المهم من التصوف هو الخلق، وأن هذا الجانب من الحياة الروحية يمثل علم الأخلاق الإسلامي، ويوصل التقائنا نصه للصوفي دحل إطار هذا الاتجاه السني المعتدل المرتبط بالكتاب والسنة، والذي وجد في القرآن وحياة الرسول ﷺ وسنته والصحابة والتابعين والزهاد والصوفية الأوائل البداية الحقيقية للتصوف الإسلامي، والتي عبر عنها بصدق الإمام الغزالي حجة الإسلام، والتي تحدثت في التصوف العلمي التربوي لدى أصحاب الطرق، خاصة الشاذلي وتلاميذه وينطلق الأستاذ من هذه المرجعية في بحثه للتيار المتفلسف من الصوفية لدى ابن مسرة وابن عربي وابن سبعين.

والأستاذ من أهم علماء التصوف الإسلامي، الذين حددوا مجله، ورتبوا موضوعاته، وكشفوا النقاب عن شخصياته، وصاغوا الأطر النظرية له، وأبان عن تاريخه وأبعاده النظرية والعملية، وعرف بالتجربة الصوفية وخصائصها، وأوضح المنهج العلمي لدراساتها، وظل أكثر من خمسة وعشرين عاماً أهم باحثي التصوف الإسلامي منذ وفاة أبي العلا عفيفي أكتوبر ١٩٦٦ ومحمد مصطفى حلمي فبراير ١٩٦٩ وحتى الآن.

قدم العديد من الدراسات التاريخية والسيكولوجية والإبستمولوجية في التصوف في مقمتهأ ثالوته الشهير: "ابن عطاء الله السكندري وتصوفه" ١٩٥٥^(٢)، و"ابن سبعين وفلسفته الصوفية" ١٩٦١^(٣)، و"المدخل إلى التصوف الإسلامي" ١٩٧٣^(٤)، والتي تعد في تخصصه أقرب إلى ثالوث كانط Kant الشهير: نقد للعقل

(١) هذا الوصف هو الإهداء الذي صدرت به دراستي وترجمتي لكتاب الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين لدى بور الذي شرفني استاذي بمراجعته وتقديمه، والصادر عن دار للنصر، القاهرة، ١٩٩٥.

(٢) د. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٩.

(٣) د. أبو الوفا التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣.

(٤) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩.

النظري للخالص، نقد العقل العملي الخالص، ونقد ملكة الحكم، أي أنها تشمل مجالات التصوف الثلاثة :

السني العملي (ابن عطاء الله)، الفلسفي النظري (ابن سبعين)، والتصوف العام أو تاريخ التصوف الإسلامي (المدخل)، فقد غطت هذه الأبحاث الثلاثة بنعة هيكل الجدلية للموضوع الذي تأسس حوله نص التفتازاني، وهو التصوف السني الشاذلي عند ابن عطاء الله ونقيضه للفلسفي عند ابن سبعين، والمركب بينهما التصوف الإسلامي بكل اتجاهاته وتاريخه ومدارسه وأعلامه "المدخل إلى التصوف الإسلامي".

وسوف نتناول في هذا الفصل النص التفتازاني: موضوعه ومنهجه، لغته وأسلوبه، مقدماته ونتائجه، حججه وبراهينه من خلال تحليل كتاباته المختلفة التي تكون مجمل هذا النص.

المصادر والأساتذة أو مكونات النص :

يحتلنا نص التفتازاني إلى نوعين من الأصول أو المصادر التي نهل منها ودخلت في تكوين هذا النص وصارت جزءاً منه، هي المصادر الكلاسيكية والمقصود به كتب التصوف الإسلامي الأساسية الأثرية إليه، والتي نجدها حاضرة حضوراً قوياً في كل جزئيات نصه مثل : كتب القشيري والطوسي والغزالي والشعراني وكتب الصوفية الذين عرض لهم، مثل : ابن عطاء الله، وابن سبعين، وابن عباد الرندي، وابن عربي، وغيرهم ، بالإضافة إلى كتب الباحثين العرب والمستشرقين، خاصة ماسينيون واسين بلاتويس ونيكلسون وترمنجهام.

والنوع الثاني "المصادر المباشرة" أو الأساتذة شيوخه ومعلموه، سواء والد الشيخ الغنيمي للتفتازاني (١٨٩٣-١٩٣٦م) الذي تلقى عليه العلوم الدينية ومعالم الطريق الصوفي، وهو شيخ الطريقة الغنيمية من مواليد كفر الغنيمي شرقية، وهي إحدى الطرق الخلوتية، مؤسسها هو الشيخ الغنيمي بن سلامة ت ٥٠٣هـ وضريحه في كوم حلين مركز منيا القمح، وقد خلف التفتازاني أباة عليها، أم أساتذته بالجامعة المصرية المباشرون مثل : الدكتور محمد مصطفى حلمي، أو غير المباشرين، مثل : الشيخ مصطفى عبدالرازق، والدكتور أبي العلا عفيفي ولويس ماسينيون.

ومسنداً بالمصادر المباشرة وهي الأقرب زمنياً في التأثير، والتي لها حضورها القوي في نصه، ونذكر منها : الشيخ مصطفى عبدالرازق، على رغم عدم تتلمذ التفتازاني عليه مباشرة في سنوات دراسته الجامعية، فقد تأثر به للغاية وهو يصفه في دراسته "مدرسة مصطفى عبدالرازق" بأستاذنا خمس مرات، وشيخنا ثلاث مرات ولغة شيخنا أكثر دلالة على مدى ارتباط التفتازاني للصوفي بالشيخ الأكبر، ومن هنا ف نحن نعد امتداداً للشيخ المعلم الأول والرائد المعاصر في تدريس الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية.

ويعد الشيخ مصطفى عبدالرازق (١٨٨٥-١٩٤٧م) أستاذاً للتفتازاني عن طريقين، الأول: معرفة الأستاذ بالشيخ عن طريق والده السيد الغنيمي للتفتازاني معلمه وشيخه، والثاني تتلمذه على الدكتور محمد مصطفى حلمي (١٩٠٤-١٩٦٩م) أهم تلاميذ الشيخ في مجال الدراسات للصوفية.

يقول موضعاً حميمية العلاقة ومكانة الشيخ في نفسه؛ والذي صار أستاذاً بمثابة مريد له: "لقد عرفت الأستاذ الجليل في السنوات الأخيرة من حياته، وكان المغفور له والدي من أحب أصدقائه إلى نفسه، جمعها جهلا مشترك وتزاملاً في الرابطة الشرقية حيناً من الزمان، ولذا كنت أحس كلما لقيت به بحنان الأب، وهو الذي وجهني إلى دراسة الفلسفة بكلية الآداب فالتحقت بها ١٩٤٦، وفي نفسى إجلال عميق له ورغبة أكيدة في السير على منهاجه في الدراسة والبحث، وجعلت منه على حد تعبير الصوفية شيخاً لي أحتذى به في العلم والخلق"^(٥).

لأن أثر مصطفى عبدالرازق مستمر سارياً عبر تلاميذه في التفتازاني حتى بعد أن ترك التدريس في الجامعة، يقول التفتازاني: "التحقت بقسم الفلسفة بعد أن تركه أستاذنا بوضع سنوات، فوجدت بالقسم نخبة ممتازة من تلاميذه الذين أخذوا على عاتقهم آنذاك إكمال رسالته العلمية التي بدأها فأنست إليهم وأحببتهم وشجعوني منذ كنت طالبا على المضى في دراسة للفلسفة الإسلامية لما لاحظوه من ميل إلى الواضح إليها"^(٦).

(٥) د. أبو الوفا التفتازاني : مدرسة مصطفى عبدالرازق، الكتاب التكراري للشيخ مصطفى عبدالرازق، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، ص ٣٩.

(٦) المرجع السابق: ص ٣٩.

وحيث يتناول أثر الشيخ على تلاميذه ويشير إلى بعض القيم التي آمن بها وتجلت في سلوكه يشعرنا بانطباعين؛ الأول: أن هذه القيم الإسلامية ثابتة وضرورية وكلية وينبغي على كل منا تمثيلها والثاني: أن هذه القيم نفسها تنطبق أشد الانطباق على التفتازاني نفسه الذي تمثلها في نفسه وفي كتاباته^(٦).

- وإذا كانت هذه الفضائل تصور سلوك الشيخ الذي تمثله الأستاذ في حياته فإنه في الفقرة الخامسة من دراسته والتي تدور على المنهج يحدد لنا المبادئ الرئيسية لتفكير مصطفى عبدالرازق التي نجد آثارها بطورها في نص التفتازاني، وهي :

أولاً : الجمع بين الحديث والتقديم في بناء الثقافة وإعادة مجد الأمة.

ثانياً : تصحيح الأحكام الخاطئة عن التراث الفلسفي الإسلامي والتي يذهب إليها عدد من الباحثين في الغرب.

ثالثاً : للبحث دائماً عن أوجه الأصالة والابتكار في الفلسفة الإسلامية

رابعاً : الرجوع إلى مصادر الفلسفة ونشر ما لم ينشر من مخطوطاتها ليتبين دورها في التراث للفلسفي العالمي.

خامساً : البذور الأولى للتفكير الفلسفي الإسلامي إسلامية، ولابد من الرجوع إلى النظر العقلي في بساطته الأولى وتتبع مدرجه في ثانيا للعصور وأسرار تطوره^(٨).

ب- يأتي الدكتور محمد مصطفى حلمي في المرتبة الأولى من أساتذة التفتازاني ومن مصادره في التصوف، فهو الأستاذ المباشر وصلة للوصل بينه وبين الشيخ الأكبر، أشار إليه مرتين في دراسته عن مدرسة مصطفى عبدالرازق، وكتب عنه بعد وفاته في مجلة للفكر المعاصر باعتباره من الرواد الأوائل الذين

(٧) وهذه القيم هي: الإيمان بحرية الفكر والقول والعمل، والحرية في هذه المجالات مبدأ لا غنى عنه في تقدم العلم ونهوض الأمم. الدعوة إلى حب العلم وتقدير العلماء. حب الوطن. الدعوة إلى الإسلام بين الشعوب في صدق وحرارة. محاسبة النفس على الفعل وترك لئس الفضائل الإنسانية كلها. الأثر والتواضع المرجع السابق: ص ٤٢-٤٦.

(٨) المرجع السابق : ٤٦-٤٩.

نهضوا في مصر لإحياء تراث الفلسفة الإسلامية عامة والتصوف الإسلامي خاصة. ويشير إليه "أستاذنا"، الذي كان من خيرة أساتذة كلية الآداب بجامعة القاهرة وإلى صلته الحميمة بمصطفى عبدالرازق، يقول: "لقد ظل محمد مصطفى حلمي أكثر من ثلاثين سنة عاكفاً على دراسة التراث الفلسفي الإسلامي بوجه عام والتراث الصوفي بوجه خاص، وما ذلك إل بدفعة روحية قوية من أستاذه مصطفى عبدالرازق، وقد استطاع هو أيضاً أن يحبب "التصوف الإسلامي" إلى كثير من تلاميذه وأن يجنبهم إلى دراسته واكتشاف مجاهله طيلة هذه الأعوام التي قضاهما في الدراسة والبحث".^(٩)

وتوضح إشارة التفتازاني إلى أن محمد مصطفى حلمي لم يكن في الحقيقة دارساً للتصوف فحسب، وإنما كان يؤمن به أيضاً إيماناً قوياً كفلسفة حياة الاتفاق بينهما في الإيمان بالتصوف ونظرة كل منهما إليه كفلسفة حياة بل إن مقارنة دقيقة بين كتاب محمد مصطفى حلمي "الحياة الروحية في الإسلام" وكتاب التفتازاني "المدخل إلى التصوف" توضح تأثير الأول في الثاني فـ "هذا الكتاب محاولة لها قيمتها في تاريخ التصوف الإسلامي، وقد تأثر بتاريخ مؤلفه لعصور التصوف المختلفة كثير ممن عالجوا موضوع التصوف بعد ذلك. (لعل التفتازاني هنا يقصد نفسه) وهو يعنى فيه ببيان أهمية المصدر الإسلامي المتمثل في القرآن والسنة وما أُنشأ عن حياة الصحابة من الأقوال والأحوال في نشأة للتصوف الإسلامي".^(١٠) (كارن المدخل إلى التصوف الإسلامي). كما يتضح أن الغاية من العملين واحدة.^(١١)

ويشير التفتازاني في مقالته "ابن الفارض سلطان العاشقين" إلى أستاذه بقوله: "ولا أنكر ابن الفارض إلا وأنكر معه أستاذنا المغفور له د. محمد مصطفى حلمي، فقد قدم عنه بحثاً علمياً للدكتوراه ١٩٤٠ كشف فيه عن حياته ومذهبه في الحب

(٩) د. أبو الوفا التفتازاني : محمد مصطفى حلمي ودراسات للتصوف الإسلامي، مجلة الفكر المعاصر، العدد ٥٢، ص ٢٠.

(١٠) المرجع السابق، ص ٢١.

(١١) يقول التفتازاني : "ويهدف مؤلف هذا الكتاب "الحياة الروحية في الإسلام" بوجه عام إلى التنبيه على أهمية التراث الروحي الإسلامي في عصرنا الحاضر في مواجهة غزو المذاهب الفلسفية المعاصرة على اختلاف اتجاهاتها" المرجع السابق.

الإلهي. وقد حببني هذا البحث، وأنا طالب بقسم الفلسفة بكلية الآداب في التصوف الإسلامي. ونفعني بعد تخرجي إلى التخصص فيه، ولعل هذه نفحة من نفحات الحب سرت إلى من ابن الفارض وباحثه المتصوف^(١٢).

ج- ونشير في هذا المقام إلى "أبي العلا غيفي المفكر الصوفي الإسلامي" أحد الرواد الأوائل الذين كرسوا جهودهم للعناية بالتراث الفلسفي الإسلامي في الجامعة المصرية وإن كان لم يدرس للتفانزي، وجميع آثاره العلمية التي تركها سواء أكانت مصنفات أو ترجمات تدلنا على أن الرجل قد نضج له ثقافة فلسفية عميقة ذات مكونات متعددة، وأنه نضج له قدرة نادرة من الناحية المنهجية على استجلاء غوامض الموضوعات التي يعالجها وتحديد معالمها^(١٣). ويحدد لنا المجالات التي تناولها غيفي في أربعة أقسام هي: التصوف، وعلم الكاظم، والفلسفة الإسلامية (بمعناها الخاص) والفلسفة، والمنطق. ونشير في تناوله لكتاب غيفي "التصوف الثورة الروحية في الإسلام" إلى ما يفهم منه علاقته به، التي لم يشر إليها صراحة.

يقول : "وهذا الكتاب في الحقيقة أكثر كتبه أهمية في الإبانة عن آرائه الشخصية، ويمثل تحولاً في حياته الفكرية؛ إذ بدأ حياته كدارس للتصوف من الناحية الأكاديمية فحسب، ولكنه فيما يبدو لنا تأثر بدراساته الطويلة للتصوف فيما اتخذته لنفسه من موقف فلسفي خاص، فبدأ في هذا الكتاب مدافعاً عن الصوفية متبنياً لبعض وجهات نظرهم^(١٤).

وتوضح عبارات : فيما يبدو لنا موقف فلسفي خاص - متبنياً لبعض وجهات نظرهم، تردد التفانزي في التصريح بتصوف غيفي وتحفظه في بيان ذلك، فهو يصفه في عنوان دراسته بالمفكر الصوفي، وبالتالي فإن علاقته به تختلف عن علاقته بال الدكتور محمد مصطفى حلمي الذي ينعتة دوماً بأستاذنا على

(١٢) د. أبو الوفا التفانزي : ابن الفارض سلطان العاشقين، مجلة الهلال للقاهرة ، يوليو ١٩٧٣، ص ١٣٠.

(١٣) د. أبو الوفا التفانزي : أبو العلا غيفي المفكر الصوفي الإسلامي، العدد ٢٣ يناير ١٩٦٧، ص ٨٠.

(١٤) للمرجع السابق : ص ٨٢.

العكس من عفيفي الذي لا يصفه بهذه الصفة إلا في إشارات عابرة في دراساته الأخرى^(١٥)، ولا يذكره بها في درسته المشار إليها عنه.

د- ويتضمن النص التفتازاني أيضاً مصادر استشرافية، فقد أفاد من عديد من المستشرقين، إما بشكل مباشر عن طريق تبني بعض آرائهم أو التأكيد على بعض نتائج أبحاثهم، أو مناقشة بعض نظرياتهم والرد على تحليلاتهم. نشير من بين هؤلاء إلى اثنين؛ أولهما وفي مقدمتهم لويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢) الذي يظهر أثره في بعض أجزاء "المدخل إلى التصوف الإسلامي" ومادة "تصوف" في الموسوعة الفلسفية العربية^(١٦) و"ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامي" والثاني أسين بلاثيوس الذي يظهر في ثلثيا دراساته عن "ابن سبعين وفلسفته للتصوفية" و"ابن عطاء الله السكندري وتصوفه" و"ابن عباد الرندي"^(١٧) وذلك مقابل غيرهما من المستشرقين الذين يرد على موقفهم من التصوف الإسلامي ومصدره ويحلل آرائهم مفسداً إياها مقدماً تفسيرات مخالفة لها. ومن الطبيعي أن يتفاوت درجة حضور كل منهما في كتابات التفتازاني إلا أن أكثرهم حضوراً هو "ماسينيون" الذي عرفه الأستاذ واستمع إليه وأفاد منه. يقول:

تُرجع معرفتي بالأستاذ ماسينيون إلى عام ١٩٤٦ حين كنت طالباً بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة، وحضر إلينا يوماً ليلقى محاضرة باللغة العربية عن التصوف الإسلامي. وقد ذكر في محاضرتة تلك من شخصيات التصوف الإسلامي البارزة شخصية الصوفي عبدالحق بن سبعين المرسى (ت ٦٦٩ هـ) ... فبهنى منذ ذلك الوقت المبكر إلى دراسة هذه الشخصية التي اتخذت منها فيما بعد موضوعاً لرسالتى للدكتوراه... وقد أحسست منذ ذلك الوقت أن ماسينيون

(١٥) د. أبو الوفا التفتازاني: الطريقة الأكبرية، في الكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٦٩، ص ٣١٢، ويشير إليه أيضاً ص ٣٢٤ من نفس المرجع، وانظر كذلك دراسته ماسينيون ودراسة التصوف كتاب مئوية ماسينيون، القاهرة، ١٩٨٤.

(١٦) د. أبو الوفا التفتازاني: مادة تصوف الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإتمام العربي، بيروت ١٩٨٨، ص ٢٦٢-٢٦٦، المجلد الثاني، القسم الأول، وكذلك في كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٠٠.

(١٧) راجع دراستنا عن أسين بلاثيوس في الكتابات العربية، مجلة المعهد المصري بمطريد- العدد ٢٧ عام ١٩٩٥، ص ٧٧-١٠١.

رائد لدراسات التصوف الإسلامي، وأن جهوده العلمية في ميدانه جهود بارزة، وأنه يتميز بحس نقدي غير عادي، وبذوق لقضايا التصوف يستوقف النظر حقاً^(١٨).

كان ماسينيون الدافع إذن ومنذ وقت مبكر وراء اختيار التفتازاني موضوع رسالته للدكتوراه، كما كانت كتاباته مصدراً زاهراً بالتحليلات والنظريات والنتائج بالنسبة للتفتازاني الذي تأثر بالرجل وبأعماله^(١٩).

وإذا سألنا عما جذب التفتازاني إلى ماسينيون وجدنا أن آراء الأخير في نشأة التصوف الإسلامي، هي التي أحدثت تحولاً بارزاً في هذه المسألة والتي نشأ بها التفتازاني واعتمد عليها في دراساته، فقد لفت ماسينيون في هذه القضية إلى منهج جديد هو البحث في المصطلحات الصوفية والرجوع بها إلى مصادرها الأولى مبيناً العوامل التي ساعدت على نشأة التصوف في الإسلام؛ حتى ليذهب إلى حد القول: "إننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التي اختص بها متصوفة المسلمين نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرنهما"^(٢٠) ولا ينكر ماسينيون في الوقت نفسه وجود مؤثرات أجنبية في مجال التصوف، لكنه لا يرد التصوف نفسه إلى وجود مصدر أجنبي. ويمكننا أن نقارن فهم ماسينيون للتصوف الإسلامي الذي تبناه التفتازاني بتفسير الشيخ مصطفى عبدالرازق لنشأة الفلسفة الإسلامية بعيداً عن أية مؤثرات أجنبية، وبصرف النظر عن أسبقية أحدهما على الآخر فإن هذا الفهم وجد صدق لدى الأستاذ، سواء كان مصدره الشيخ الأكبر أو المستشرق الفرنسي رائد دراسات التصوف الذي أثر كل منهما تأثيراً كبيراً في تحديد التفتازاني للنشأة الإسلامية للتصوف.

(١٨) د. أبو الوفا التفتازاني: ماسينيوس ودراسة التصوف الإسلامي، ص ٧١.

(١٩) يقول: "ولما تخرجت في قسم الفلسفة عام ١٩٥٠ وتلعت دراستي في الماجستير والدكتوراه في مجال التصوف الإسلامي، كنت أجد دائماً فيما كتب الأستاذ ماسينيون من أعمال علمية معينة لا ينضب فزاد إعجابي بشخصيته وبمنهجه في دراسة للتصوف وشدة حرصه على استقصاء معانيه وتحديد معاني اصطلاحاته، نفس المرجع السابق

(٢٠) نفس المرجع السابق ص ٧٢.

ويتبنى التفتازاني في "مدخله" ما انتهى إليه ماسينيون في بحثه عن أصول المصطلح الفني للتصوف الإسلامي وهو أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة: الأول القرآن وهو أهمها، الثاني: العلوم العربية الإسلامية من حديث وفقه ونحوها. الثالث: مصطلحات علماء الكلام الأوائل. الرابع: اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون الستة المسيحية الأولى من لغات أخرى كال يونانية والفارسية وغيرهما، وأصبحت لغة العلم والفلسفة^(٢١).

قضايا التصوف :

كونت المصادر السابقة صورة عامة للتصوف الإسلامي؛ معناه وطبيعته وتعريفه ومراحله واتجاهاته وأسمه السيكلوجية ونظرياته الإستمولوجية وهذا هو موضوع الفقرة الحالية حول قضايا التصوف، التي نبدأها ببيان تعريف التفتازاني للتصوف الذي شغل به في مراحل متعاقبة من دراساته وفي أجزاء متعددة من نصه.

أ- يغلب التفسير الذاتي على تعريف مبكر قدمه التفتازاني للتصوف، حيث يحده بقوله : "هو صفاء النفس البشرية، وهو تربية روحية، وفلسفة عملية أساسها المعرفة بالله أولاً وأخيراً. والمتصوف هو ذلك الشخص الذي استطاع أن يروض نفسه ويقاوم شهواته ليتحرر من سلطان البدن وليصل إلى المعرفة اليقينية لأسرار الكون وموجده"^(٢٢).

وفي دراسة تالية يجعل منه منهجاً كاملاً في الحياة يربط حياة الفرد بالمجتمع؛ حيث تبلور لديه تعريف خاص به يتضح في قوله: "والتصوف في رأينا منهج كامل في الحياة، والصوفي المحقق، هو الذي لا يرى تعارضاً بين حياته التبعية وحياة المجتمع الذي عاش فيه، بل هو الذي يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع وما فيها من مشقة وكفاح، والتصوف بهذا الاعتبار يعد "فلسفة إيجابية" تضفي على حياة الإنسان معنى سامياً"^(٢٣). إن هذا التعريف الذي يطالعنا به في

(٢١) د. أبو الوفا التفتازاني : المدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٣٦.

(٢٢) د. أبو الوفا التفتازاني : الإدراك المباشر عند الصوفية، مجلة علم النفس التكاملية، المجلد الرابع، العدد الثالث ١٩٤٩، ص ٣٩٦.

(٢٣) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص، ك.

مقدمة للطبعة الأولى من "ابن عطاء الله السكندري وتصوفه" يختلف عن التعريف الأول الذي قدمه في دراسته المبكرة "الإدراك المباشر عند الصوفية" ١٩٤٩م في مسألتين:

الأولى : تتعلق بالموضوع؛ حيث يعالج في "الإدراك المباشر عند الصوفية" مسألة معرفية ذات طبيعة نفسية في إطار توجهات مجلة علم النفس التي كان يشرف عليه الدكتور يوسف مراد في نهاية الأربعينيات (نشرت للمقالة ١٩٤٩م)، والتعريف الثاني في مقدمة دراسته عن ابن عطاء الله السكندري، الذي يقدم لنا التصوف الشاذلي السني الأخلاقي التربوي القائم على العمل والمعاملات والعلاقة بالآخرين.

والمسألة الثانية : تتعلق بتاريخ كتابة كل من الدراستين الأول عام ١٩٤٩ قبل ثورة يوليو، والثانية بعدها ١٩٥٨ حيث ظهرت أهمية المجتمع والحياة العامة للأفراد داخل المجتمع وشعور التفتازاني بذلك وهو للعالم الذي شارك بشكل ما في الحياة العامة بعد ذلك من خلال عضويته بمجلس لشورى.

ويقدم لنا في دراسة من أخريات أعماله الأكاديمية المنشورة تعريفاً شاملاً للتصوف محدداً لياه بأنه "فلسفة حياة، وطريقة معينة في السلوك يتخذهما الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي، والاتصال بمبدأ أسمى، وعرفان بالحقيقة، وتحقيق سعادته الروحية" وللتصوف في هذا التعريف مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة، "ومن الطبيعي كما يقول أن يعبر كل صوفي عن تجربته في إطار ما يمود مجتمعه من عقائد وأفكار ويخضع تعبيره عنها أيضاً ما يمود عصره من اضمحلال وازدهار" (٢٤).

وفي هذا التعريف يحرص التفتازاني على تعريف التصوف عامة، وليس فقط للتصوف الإسلامي، وهو يجمع فيه بين الفردية (التجربة الصوفية) والمجتمع والعصر (ما يمود مجتمعه)، وبالإضافة لذلك فالتعريف يحتوى على الخصائص العامة للتصوف التي حددها لنا في كتابه "المدخل" وفي دراسته "للتصوف" في خمس خصائص؛ نفسية وأخلاقية وإيمتولوجية تنطبق على مختلف أنواع

للتصوف، هي: الترقى الأخلاقي، الفناء في الحقيقة المطلقة، العرفان الذوقي المباشر، للطمأنينة أو السعادة، الرمزية في التعبير.

وإذا كان تعريف التصوف تطور في كتابات التفتازاني المتعددة، وإن ظل محافظاً على جوهره باعتباره صفاء للنفس وسلوكاً أخلاقياً. فإن بناء العلم وموضوعاته كما نجده وتسميته، نشأته ومراحلها، اتجاهاته ومدارسه نجد أصوله في كتاب محمد مصطفى حلمي "الحياة الروحية في الإسلام" وإن كان أستاذنا قد حدد العلم بدقة، وأضاف إلى موضوعاته، وفصل في مراحلها وتوسع في أعلامه، وناقض كثيراً من نظريات الفلاسفة الغربيين في التصوف مثل: رسل في دراسته "التصوف والمنطق" ووليم جيمس في كتابه "أنواع مختلفة من الخبرة الدينية" ورد على آراء المستشرقين خاصة في الجدل الذي أثير في القرن التاسع عشر حول التصوف الإسلامي وهل هو مردود إلى مصادر أجنبية. وهذا ينقلنا من التعريف إلى الموضوع نفسه؛ للتصوف: نشأته ومراحل تطوره.

ب- يواجه نص التفتازاني مشكلة أصل التصوف ومصادره، ويتابع جهود الرواد: مصطفى عبدالرازق ومحمد مصطفى حلمي وأبي العلا عفيفي في مناقشة آراء الجيل السابق من مستشرقى القرن التاسع عشر الذين ربوا التصوف الإسلامي جملة إلى مصدر خارجي أو أكثر. ويلاحظ التفتازاني أن المستشرقين المعاصرين يردون نشأة التصوف إلى مصدر إسلامي أساساً مع التسليم بوجود تأثيرات في عصر متأخر من حضارات سابقة كما يرى "ترمنجهام" في كتابه "الطرق الصوفية في الإسلام". ويرى أن التصوف الذي يذكره ترمنجهام، الذي وصلته إشاعات من التصوف المسيحي أو من الأفلاطونية المحدثة أو من الغوصية هو نوع واحد من التصوف، وهو الذي اصطلاح على تسميته بالتصوف للفلسفي، أما للتصوف السني الذي يمثلته غالبية صوفية الإسلام فهو إسلامي النشأة والتطور^(٢٥).

(٢٥) د. أبو الوفا التفتازاني: مادة تصوف، ص ٢٥٩، اهتم التفتازاني بكتابات ترمنجهام وحل كتابته وناقض أعمال مثل "أثر الإسلام على أفريقيا" المجلد الأول، مجلد عالم الفكر، الكويت، ١٩٧٠، ص ٢٠١-٢١٥.

ويوضح هذا الرأي الذي يقدمه الأستاذ في تفسير نشأة التصوف سمة مهمة في كتاباته، وهي السمة السجالية التي تبرز في العديد من أعماله والتي تؤدي به في هذه القضية إلى التأكيد على أن نظريات متقدمي المستشرقين في مصدر التصوف لم تكن صحيحة أو منطقية، وأن الأثر الأجنبي في ميدانه لم يظهر إلا في وقت متأخر من تاريخ الإسلام، وأنه محدود للغاية وعند طائفة قليلة من رجاله. ونلاحظ أن التفتازاني في موقفه هذا يشيد برأي مسينون في كون التصوف الإسلامي ذا مصدر إسلامي، وقد اجتهد الأستاذ في تأكيد هذه الحقيقة.

ويرتبط بالنشأة السطورية، فقد مر للتصوف الإسلامي بمراحل متعددة، وتواردت عليه ظروف مختلفة، واتخذ تبعاً لكل مرحلة ووفقاً لما مر به من ظروف مفاهيم متعددة.

فالمرحلة الأولى من التصوف وهي مرحلة الزهد - وإن كنا نميل إلى اعتبارها مرحلة مستقلة سابقة على التصوف بمعناه الاصطلاحي التي تقع في القرنين الأول والثاني، وراءها عاملان أساسيان سببا ظهورها هما: القرآن الكريم الذي تضمن آيات كثيرة تدعو إلى الزهد. والعامل الثاني الأحوال السياسية والاجتماعية واضطرابها بعد مقتل عثمان؛ مما دفع كثيراً من انقاء المسلمين إلى إثارة العزلة والعبادة.

ويبرز نص التفتازاني تحولاً واضحاً طرأ على الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجري على وجه التقريب، ولم يعد الزهاد في تلك الفترة يسمون بهذا الاسم وإنما عرفوا بالصوفية، هنا أصبح التصوف متميزاً عن لفقه على أسس منهجية، وأصبح لعلم الشريعة جانبان؛ أحدهما علم الجوارح الظاهرة من العبادات والمعاملات، والآخر علم الجارحة الباطنة وهي القلب.

ويظهرنا نص التفتازاني على حرصه الشديد، سواء في تتبعه لنشأة التصوف أو لتطور مراحله على الربط بينه وبين الشريعة، ومن هنا تفرقه بين اتجاهين ظهرا في القرنين الثالث والرابع للتصوف الذي أصبح طريقاً للمعرفة بعد أن كان طريقاً للعبادة، الأول يمثل صوفية معتدلون في آرائهم يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة، والثاني يمثل صوفية انطلقوا من حال الفناء إلى القول شحطاً

بالاتحاد أو الحلول. ويؤكد التفتازانى على استمرار الاتجاه الأول "السنى" أثناء القرن الخامس الهجرى، على حين اختفى الثانى أو كاد أثناء هذا القرن. ويرجع ذلك إلى غلبة مذاهب أعل السنة والجماعة للكلامية، ويعد القشيرى (ت ٤٦٥هـ) والهروى الأنصارى (ت ٤٨١هـ) من أبرز صوفية هذا القرن الذين نحوا بالتصوف هذا المنحى.

ويَتوقف نص التفتازانى أمام أهم صوفية هذا القرن أبا حامد الغزالى (ت ٥٠٥هـ)، والذي يظهر كأكبر مدافع عن التصوف السنى فى كثير من دراسات الأستاذ، وكتبه هى المصدر الأساسى للحديث عن المعرفة الصوفية المباشرة^(٢٦)، والغزالى يتميز على من سبقه من الصوفية بأنه جعل للتصوف طريقاً إلى المعرفة بالله ووضح المعلم، فتحدث عن موضوعات أفاض أستاذنا فيها الحديث مثل: المعرفة للصوفية من حيث أدواتها ومناهجها وغاياتها. وقد كان صوفياً إيجابياً عنى بشئون عصره، فقد وقف فى وجه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة ونقدها نقداً علمياً دقيقاً، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الإسلامية فى عصره، ويعدده لو تركت وشأنها^(٢٧). وهو ما فعله للتفتازانى فى رده على وجودية سارتر لو فى بيانه لمعالم "منهج إسلامى فى تدريس الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة فى الجامعة"^(٢٨). وهو ما يمكن أن نعلق عليه الغاية من مجمل النص للتفتازانى والتوجه الأساسى لهذا النص.

(٢٦) راجع التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٥٢-١٨٤، سيكولوجية للتصوف، مجلة علم النفس أكتوبر ١٩٤٩م، وفبراير ١٩٥٠م، المعرفة الصوفية: أدواتها ومنهجها، مجلة الرسالة ١٩٥٠م، ص ٥٥٠-٥٥٤، الإدراك المباشر عند الصوفية، مجلة علم النفس، المجلد الرابع، العدد الثالث ١٩٤٩م، وكذلك العدد الرابع من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ديسمبر ١٩٩٥م.

(٢٧) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٣، القاهرة ١٩٧٩، ص ١٩٨٤.

(٢٨) د. أبو الوفا التفتازانى : منهج إسلامى فى تدريس الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة فى الجامعة، مجلة المعلم المعاصر، بيروت، ١٩٧٩، وكذلك دراسته الإسلام ووجودية سارتر، العدد الأول من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٧-٢٠.

ويمضي نص التفتازاني في تحديد تيارين في التصوف ظهرأ في القرنين السادس والسابع؛ أحدهما فلفمفي والآخر عملي. يتمثل الأول بوضوح عند متفلسفة الصوفية، والآخر عند أصحاب الطريق، ويعرض لكل منهما موضعاً قضائياً الرئيسية التي يدور حولها التصوف الفلفمفي الذي خصص لأحد أعلامه رسالته للدكتوراه وخص أبرز أعلامه محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ) بدراسة مستفيضة عن "الطريقة الأكبرية" في الكتاب التذكري الذي صدر عنه^(٢٩). ويرتبط التبار الثاني بالغزالي ارتباطاً وثيقاً ويفيض في الحديث عنه ويخصص له دراسته في الماجستير عن "ابن عطاء الله السكندري وتصوفه"، و"ابن عباد الرندي"^(٣٠) ويكتب عن أهم أعلامه في "معجم أعلام الفكر الإنساني"^(٣١).

ويتوقف للتفتازاني عند بعض شخصيات التصوف الإسلامي التي كان لها أثرها الواضح على التصوف المسيحي في العصر الوسيط، والفكر الأوربي في عصر النهضة، خاصة الغزالي الذي ترجمت معظم أعماله إلى اللاتينية وغيرها من اللغات الأوروبية، والذي وصف بأنه أكثر المفكرين الذين أنجبهم الإسلام أصالة، وأكبر علماء العقائد فيه^(٣٢). يليه ابن عربي الذي كان له أثر كبير على بعض مفكرى أوربا، ويرجع الفضل في بيان هذا الأثر إلى الألباني بلاتئوس، الذي يرى أن جميع الصوفية الذين جاءوا بعد ابن عربي في الشرق والغرب على السواء قد تأثروا به^(٣٣). كذلك من الشخصيات للصوفية التي عرفت في أوربا وعرض لها الأستاذ الصوفي الأندلس ابن عباد الرندي (ت ٨٠٥هـ)، الذي كتب عنه بلاتئوس

(٢٩) د. أبو الوفا التفتازاني : الطريقة الأكبرية، للكتاب التذكري عن محيي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٢٩٥-٢٥٣.

(٣٠) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن عباد الرندي حياته ومؤلفاته، مجلة معهد للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد السادس، العدد ١-٢، عام ١٩٥٨، ص ٢٢١-٢٥٨.

(٣١) راجع مواد : ابن عطاء الله السكندري أحمد زروق (ت ٨٤٦-٨٩٩هـ)، أحمد التريير (١١٢٧-١٢٠١هـ)، أحمد بن إريس (١١٧٣-١٢٥٣هـ)، أحمد بن شرقاوى (١٢٥٠-١٣١٦هـ)، معجم أعلام الفكر الإنساني.

(٣٢) د. أبو الوفا التفتازاني : مادة تصوف : للموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، بيروت ١٩٨٦، ص ٢٦٥.

(٣٣) الموضوع نفسه.

تحت عنوان "أسباني مسلم سابق على القديس يوحنا الصليبي" موضحاً تأثيره على المدرسة الكرملية في التصوف، كتب عنه التفاتزاني دراسة مستقلة، كما كتب عنه في بحثه "ابن عطاء الله السكندري" موضحاً كل ما يتعلق بحياته الصوفية محلاً مؤلفاته^(٢٤)، وكذلك لبن سبعين الذي راسله الأميراطور فرديك الثاني وعرفه معاصره ريمون لولو، وبعد تحليل صورة الصوفية المسلمين في أوروبا يؤكد التفاتزاني أن التصوف كان الميدان الذي اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالإسلام اتصالاً وثيقاً^(٢٥).

تلك هي بنية وموضوعات التصوف الإسلامي التي عرضها التفاتزاني، ولنا عليها ملاحظتان: الأولى أنها تناولت التصوف الإسلامي باتجاهيه السني والفلسفي في العصور الوسطى عند أهم أعلامه دون التطرق إلى التصوف في العصر الحديث، اللهم إلا في بعض مواد معجم أعلام الفكر الإنساني. والملاحظة الثانية: أن الأستاذ من خلال تلاميذه كون مدرسة متميزة من الباحثين استوفت معظم جوانب هذا العلم، سواء في موضوعاته أو تاريخه أو أعلامه، بحيث يمكن القول: إن مساقمه الأستاذ من خلال دراساته ودراسات تلاميذه يفوق جهد أي باحث آخر في هذا الميدان، وتلك في نظري وإن كانت لا تدخل في متن النص التفاتزاني فهي بلا شك هوامشه المكثفة أو ظلاله الوارفة.

جـ- ويقدم نص التفاتزاني ويتضمن مجموعة من القضايا الاستمولوجية والسيكولوجية، يعرض في أحد دراساته لنظرية المعرفة وأداتها ومنهجها وموضوعها عند الصوفية وفي الدراسات الأخرى للجوانب النفسية من للتصوف باعتباره حالات وجدانية. وقد قدم لنا هذه الدراسات في فترة مبكرة من حياته وربما قيل تخرجه وحتى حصوله على درجة الماجستير، وذلك في مجلتي الرسالة وعلم النفس عام ١٩٤٩-١٩٥٠م.

(٢٤) راجع التفاتزاني: لبن عباد الرندي، وكذلك لبن عطاء الله السكندري.

(٢٥) د. أبو الوفا التفاتزاني: مادة تصوف ص ٢٦٦.

يعرض في نظرية المعرفة الصوفية: أدواتها ومنهجها وموضوعها وغايتها للموضوعات التالية في ست فقرات:

- ١- المقامات والأحوال طريق موصل للمعرفة.
- ٢- علم الظاهر وعلم الباطن.
- ٣- أداة المعرفة عند الصوفية.
- ٤- منهج الكشف عند الصوفية وطبيعة هذا المنهج.
- ٥- موضوع المعرفة للصوفية.
- ٦- غاية لتحقيق بالمعرفة الصوفية.

يحدد التفتازاني موضوعه بدقة موضحاً اتفاق الصوفية على أن غاية السالك إلى الله أن يتحقق بمعرفته سبحانه وتعالى معرفة يقينية، والأحوال والمقامات هي الطريق الموصل إلى المعرفة. وأن الكلام فيما يعرض للنفس والقلب من أحوال وما تكتسبه من مقامات سماها للمتصوفة بعلم الباطن أو الحقيقة أو الدراية، وفرقوا بينه وبين علم الظاهر أو النقل أو علم الرواية. ويؤكد اعتماداً على اللمع للطوسي والرسالة للقشيري أن الصوفية لا يعتمدون على العقل، إذ إن العقل عاجز عن إدراك حقيقة الذات الإلهية، التي تدرك إدراكاً مباشراً لا مدخل للعقل فيه، وذلك بواسطة أخرى هي القلب، فهم يعتمدون على الذوق، ويوضح لنا ذلك باستشهادات من الجرجاني، والطوسي، وابن خلدون، والشعراني، وابن عربي، والغزالي في كتبه المتعددة، والجيلاني، وصوفي مصري هو الشيخ حسن رضوان (ت ١٣١٠ هـ) الذي يرى في كتابه "روض القلوب للمستطاب" أن "علم الحقيقة لم يتوصل إليه الصوفية عن طريق التفكير أو العقل، إنما عن طريق الكشف والإلهام"^(٢٦)، ولمكنى يبين طبيعة الكشف باعتباره منهجاً من مناهج المعرفة يفرق بين: معرفة استدلالية ومعرفة مباشرة حسية؛ لينتهي إلى أن المعرفة الصوفية إنما هي من قبيل العرفان المباشر ووسيلتها هي الإدراك الصوفي الوجداني *Intuition mystique* وهذا هو ما ينطبق على ما يطلق عليه الصوفية كلمة "كشف".

(٢٦) د. أبو الوفا التفتازاني: المعرفة للصوفية، مجلة الرسالة، القاهرة ١٩٥٠، ص ٥٥٤.

وكان التفاتنا في قد تناول الموضوع نفسه من قبل ١٩٤٩م تحت عنوان "الإدراك المباشر عند الصوفية" مؤكداً على نفس المعاني، حيث أوضح أن العلوم السلطانية التي تأتي أصحابها عن طريق الكشف وارتفاع حجب الحس هي معرفة مباشرة للذات الإلهية وصفاتها، ثم هي بالتالي معرفة لحقائق كل موجود، وإدراك لأسرار الكون وبواطن الشريعة وأحكامها، وهي معرفة يقينية لأنها كشفية.

ولما كان الإدراك الوجداني المباشر هو نوع من الإلهام ناشئ عن الكشف والمشاهدة، وهو نتيجة لتلك الأزمان النفسية والحالات الوجدانية التي يعاينها المتصوف، وأن الصوفية يطلقون عادة على هذا النوع من الإدراك كلمة كشف Intuition، فإن التفاتنا ينتقد ما ذهب إليه الخضيرى في دراسته "كيف تترجم الاصطلاح intuition التي يبين فيها أن أقرب الألفاظ العربية لترجمة هذا الاصطلاح في استعمال الصوفية هو لفظ الذوق الذي يقابله بالألمانية Ezlehnis

ويؤكد التفاتنا أن هذه الكلمة غير دقيقة، لأن الذوق يدل على حالة وجدانية من حالات المتصوف، فضلاً عن أن الصوفية أنفسهم لم يستعملوا هذه الكلمة للدلالة على كونها منهجاً للوصول إلى المعرفة، ويتضمن نصاً ما يثبت ذلك مما جاء في اصطلاحات محيي الدين بن عربي، والكاشى السمرقندى، ولتهانوى والمهرودى والقشيري مما يفهم منه أن الذوق حالة وجدانية، أو حال يترقى منه المتصوف إلى غيره، وليست بذلك النوع من الإدراك المباشر الذي هو نهاية ما يصل إليه المتصوف، ويؤكد على ما أورده ابن عربي في الباب الثالث والسبعين من الفتوحات، والتدبيرات الإلهية، لينتهي إلى أنه من الأدق أن تترجم كلمة Intuition في استعمال الصوفية بالكشف^(٢٧)، وتظهر هذه الاستشهادات قوة حجج التفاتنا وتوفره على المصادر الأساسية للاصطلاحات الصوفية واعتماده الكبير على ابن عربي الذي استشهد بالعديد من كتاباته وضمنها نصه.

(٢٧) د. أبو الوفا التفاتنا: الإدراك المباشر عند الصوفية، مجلة علم النفس، المجلد الرابع، العدد الثالث، ١٩٤٩، ص ٣٧١-٣٧٢.

ويظهر نص التفتازاني الاهتمام الكبير بدراسة الناحية السيكلوجية؛ حيث يعتمد في العديد من دراساته على مراجع علماء النفس، ويذكر ويستشهد بكتابات الباحثين المعاصرين فيه، ويخضع الصوفية وأقوالهم لتحليلات علم النفس كما نجد في دراستيه عن "ابن عطاء الله السكندري" و"الطريقة الأكبرية" ويخصص دراسة عن "سيكلوجية التصوف" موضحاً أن التصوف رغم أنه كمذهب يختلف باختلاف الأديان جميعاً، ومن العسير أن نجد له تعريفاً جامعاً مانعاً من نواحيه الدينية والفلسفية والأخلاقية فإنه من الوجهة السيكلوجية من الممكن تعريفه، فهو سلسلة متصلة الحلقات من الحالات الوجدانية الخاصة وإن دراسته تعتمد اعتماداً كبيراً على المنهج الاستبطاني في علم النفس^(٣٨).

ويحاول أن يرسم صورة عامة واضحة المعالم للطريق الذي يسلكه الصوفي بوجه عام، وأن يصنف هذه الحالات الوجدانية التي ترتبط ببعضها ارتباطاً وثيقاً، بحيث يخضع للتصوف لقانون سيكلوجي عام يمكن أن يوحد بين المتصوفة على اختلافهم، ويحال الأستاذ حالات المتصوف النفسية في أربعة أسس يصيغ لنا من خلالها سيكلوجية للتصوف وهي:

(أ) حالة الاستعداد النفسي الصوفي الذي قد ينشأ عن الإحياء الخارجي أو الذاتي، وغالباً ما تكون الصدمات النفسية عاملاً مهماً في ظهور هذا الاستعداد النفسي للتصوف. وهو يعتمد على تحليل كلام الغزالي في "المنقذ من الضلال" الذي يقارنه بالقدّيس أوغسطين موضحاً أن هذه المرحلة تتركب من عدة حالات وجدانية كالشك والقلق النفسي والكآبة، والحزن العميق، والخوف من أشياء مجهولة، ومحاولة إدراك حقيقة الكون وكشف المحجوب وإحساسات أخرى مبهمّة غامضة تنتهي جميعها بواسطة الإحياء بالاتجاه نحو الله وسلوك طريق للتصوف.

(ب) العاطفة الصوفية وتكوينها، فالحب الصوفي هو الحالة الوجدانية التي تصدر عنها سائر الحالات الأخرى، وهو المحور الرئيسي الذي تدور حوله

(٣٨) د. أبو الوفا التفتازاني : سيكلوجية للتصوف، مجلة علم النفس، أكتوبر، ١٩٤٩، ص ٢٩١

موضوعات للتصوف، وأن هذه العاطفة الصوفية من نوع خاص من العواطف التي تتخذ المثل العليا موضوعاً لها.

(جـ) ضرورة وجود شيخ : والشيخ كما يصفه في حقيقة الأمر طبيب نفساني بارع^(٢٩) فهو يلجأ إلى التحليل النفسي لتعرف أحوال النفس وتشخيص أمراضها، ويشير إلى التصنيف السيكلوجي، الذي ذهب إليه الصوفية فيما يختص بقوى الإنسان وملكوته النفسية.

(د) المجاهدة النفسية، وهي سمة التصوف وبداية طريقه وأساسها هو قمع الميول والنفزعات التي لا تتوافق المبادئ الأخلاقية، وهذا القمع يكون قمعاً شعورياً إرادياً فيما يرى التفتازاني، الذي يؤكد على أن سلوك المتصوف في المجاهدة سلوك إرادي يتميز بالقدرة على الكف وتركيز الانتباه في اتجاه معين مرسوم يرى للمتصوف أنه أسمى من غيره، ويرى الأستاذ أن المجاهدة النفسية وسيلة من وسائل الإغلاء للفرائز الإنسانية، ويؤكد أن الصوفية توصلوا من اهتمامهم بالجانب السيكلوجي والأخلاقي إلى قواعد مهمة فيما يتعلق بالسلوك، وأشاروا على مريديهم بالأخذ بها للإتصاف بالكمال الأخلاقي.

ولسنا ملاحظات على هذه الدراسة التي أود فيها التفتازاني أن تكون قانوناً سيكلوجياً عاماً : الأولى أنه لم يستمد مادته إلا من التصوف الإسلامي معتمداً على أكبر قدر من اصطلاحات الصوفية في هذا المجال، وإن كان قد أشار لإشارتين عابرتين للقديس أوغسطين إلا أنه لم يتعرض للتصوف في الديانات الشرقية القديمة والأديان الأخرى. والثانية : إنه طبق هذا البحث للنظري على موقف ابن عطاء الله السكندري وكذلك على مقالته عن "الطريقة الأكبرية".

(٢٩) وينكر أربع قوى هي: النفس والروح والقلب والمر ولكل منها وظيفة معينة، فالنفس عندهم مركزاً للشهوات والأفعال العذمة والروح مبدأ للحياة والأفعال الحميدة، والقلب محلاً للمعرفة والمر محلاً للمشاهدة، ويرى أننا لا نستطيع أن نضع حدوداً فاصلة بين هذه القوى إذ إنها ذات تأثير متبادل وبها مرتبطة ببعضها ارتباطاً وثيقاً، المرجع السابق.

وتكتمل هذه المجموعة من الأبحاث بدراسة نظرة إلى الكشف الصوفي التي شارك بها في عدد خاص أصدرته مجلة الفكر المعاصر عن برتراند رسل ١٩٦٧ (٤٠).

وينبه على أن محاولة رسل لا يجب أن يفهم منها أنها قد امتحان إلى مدافع عن الصوفية، وهو يعلن صراحة أن في التصوف نوعاً من الحكمة يمكن أن يمتدح من حيث إنه موقف تجاه الحياة لا من حيث هو عقيدة عن العالم وهذا هو الذي جعل رسل لا يوافق فلاسفة الصوفية على الكثير من الآراء التي يذهبون إليها، وهو ينتقدهما نقداً دقيقاً؛ ليبين ما تتطوى عليه من الفساد نتيجة المنهج الخاطي الذي أدى بهم إليها^(٤١)، ويرى أن ملاحظات رسل على جانب كبير من الأهمية في دراسات التصوف، وهي لا تصدق فقط على للتصوف في الغرب. وإنما تصدق أيضاً على التصوف الإسلامي.

ويعدد لنا التفتازاني الخصائص التي حددها رسل للتصوف ويفيض في تحليلها وإن لم يمسح لتطبيقها على الصوفية المملعين، ففي وصفه كيف بدأت حياة ابن عطاء الله السكندري الصوفية، يصف لنا الحالة النفسية له التي تمثل البداية في سلوكه الطريق الصوفي والتي سببها له تجاذب دوافع متعارضة. فالتمس لنفسه مخرجاً منها بالالتجاء إلى الله، ويحلل هذه الحالة بالاعتماد على دراسة "إميل بوترور" سيكولوجية للتصوف^(٤٢)، وفي حديثه عن الكرامات يتوقف عند معنى

(٤٠) قد نشر الفيلسوف الإنجليزي في يوليو ١٩١٤ بحثاً عنوانه "التصوف والمنطق"، عالج فيه التصوف من حيث هو منهج في المعرفة أثره عديد من الفلاسفة منذ اليونان إلى العصر الحاضر من حيث هو مجموعة اعتقادات، كما ناقش في هذا البحث إمكان وجود علاقة بين التصوف كتجربة ذاتية والعلم بما يدعو إليه في منهجه من موضوعية خالصة، ولفت الأنظار إلى أن بعض كبار الفلاسفة قد أمكنه أن يجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية، ورأى في ذلك الجمع والتوفيق سمواً فكرياً جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح، د. أبو الوفا التفتازاني : نظرة إلى الكشف للصوفي، مجلة المعاصر، العدد رقم ٣٤، القاهرة، ديسمبر ١٩٦٧م، ص ٣٣.

(٤١) المرجع السابق: ص ٣٣.

(٤٢) فذهابه إلى أسناده أبي العباس العرسي الذي وجهه إلى الطريق الصوفي. ويعتبر التفتازاني اللقاء ابن عطاء بشيخه لأول مرة نقطة التحول من حياته العادية إلى حياة صوفية التي يطلق عليها عالم النفس المعاصر روبرت فوكس للتوبة الصوفية Mystical conversion في

"الوارد"، وهو حالة نفسية ترد على الصوفي يغيب معها تماماً عن شعوره بنفسه دون تعمد منه، ويستعين بما جاء في قاموس علم النفس Warren، ليفسر لنا بعض وقائع حياة ابن عطاء وما حدث له مع أتباعه^(٤٣)، وفي الفصل الثاني من القسم الثاني من كتابه يصنف بواعث السلوك بردها إلى قوى النفس المختلفة موضحاً أن ارتباط علم النفس عند ابن عطاء بعلم الأخلاق، لا يقلل من قيمة ما توصل إليه الصوفية من آراء نفسية^(٤٤).

وبغرض التفتازاني في الحديث عن الجانب النفسي حين تناول للطريقة الأكبرية، حيث يؤكد أن الشيخ هو الطبيب (النفس) المعالج للمريد للمالك^(٤٥). فالاستعداد النفسي شرط أساسي للتصوف^(٤٦). ويرى أن الرياضيات للعملية التي كان يستخدمها ابن عربي في سلوكه وينصح بها مريديه، ذات تأثير قوى على تكوين المريد من الناحية النفسية^(٤٧) والخلوة عند الصوفية تجعل شخصية للصوفي قريبة مما يطلق عليه علماء النفس الشخصية الانطوائية، ويستمر في هذا التحليل المستند إلى أبحاث علم النفس لتوضيح للحالات المختلفة التي يمر بها الصوفي في حياته.

ويتضمن النص التفتازاني عدداً من شخصيات الصوفية مختلفي الاتجاهات، خصص لهم بعض الدراسات الطويلة مثل ابن عطاء الله، وابن سبعين، أو أبحاث مستفيضة مثل ابن عباد الرندي، وابن الفارض، وابن مسرة، والبسطامي. مما يجعلنا نتبين نوعين من الأبحاث الأول يعرض فيه لقضايا صوفية، والثاني يتناول

كتابه "المدخل إلى علم النفس الديني". أبو الوفا التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص ٥٣-٥٤.

(٤٣) المرجع السابق : ص ٧٤.

(٤٤) وهذا ما يوضحه إميل بوترو الذي أنصف للصوفية كباحثين في مجال علم النفس، ومن هنا فهو يشبه الشيخ المرشد بالطبيب للنفساني. نفس المرجع : ص ١٧٢

(٤٥) فالمرید كما صوره لنا ابن عربي هو بتعبير علم النفس الحديث خاضع على الدوام لإيحاء شيخه الذي يوجه سلوكه الذي يوجه سلوكه وفق اتجاه مثالي مرسوم، د. أبو الوفا التفتازاني : الطريقة الأكبرية، للكتاب التذكاري لابن عربي، ص ٢٢٢.

(٤٦) المرجع السابق : ص ٢٢٢.

(٤٧) المرجع السابق : ص ٢٣٥.

فيه الأعلام، وسوف نعرض في هذه الفقرة لأعلام الصوفية الذين حفل بهم نص للتفتازاني.

١- ويأتي في مقدمة هؤلاء ابن عطاء الله السكندري الصوفي الشاذلي الذي خصه بأكثر من دراسة^(٤٨). وابن عطاء الله شخصية صوفية مصرية لها خطرهما، وبعد صاحبها بحق ممثلاً للتصوف المصري في أوائل القرن الثامن الهجري، وتجاوز أهميته للتصوف الإسلامي إلى التصوف المسيحي، بالإضافة إلى كونه أدبياً بارعاً ذا طريقة في البلاغة ومكانة مرموقة في تاريخ الأدب الصوفي العربي وإماماً من أئمة المدرسة للشاذلية. ودرسته عنه "ابن عطاء الله وتصوفه" تنقسم إلى قسمين: الأول عن ابن عطاء وعصره وحياته التصوفية ومصنفاته في ثلاثة فصول، والقسم الثاني في المذهب العطائي في فصول سبعة تتناول على التوالي: الفكرة الأساسية في المذهب العطائي وهي إسقاط التبدير، ثم النفس الإنسانية، ومجاهدة النفس في للفصل الثالث، ثم النفس وآداب السلوك، والنفس بين المقامات والأحوال، ثم للمعرفة، وأخيراً شهود الأجدية في الوجود، معقياً على ذلك بمناقشة بعض تأويلات المذهب العطائي في الأجدية وتفسير الوجود.

وإذا كان بحث ابن عطاء أول أبحاث للتفتازاني الأكاديمية ١٩٥٥، فقد شغل الأستاذ به فأعد الكتابة عن الحكم العطائية في المجلد الثالث من تراث الإنسانية إبريل ١٩٦٥م، حيث عرض لحياته ومصنفاته وللحكم العطائية التي تعد من وجهة نظره أهم ما كتب ابن عطاء في التصوف، ويمكن اعتبار مصنفاته الأخرى بمثابة شروح لما انطوت عليه الحكم من الآراء. ويتناول موضوعات الحكم وخصائصها وقيمتها من السناحية للتصوفية التي يظهر فيها للرمز الصوفي، ويشير للشروح المختلفة عليها ويقدم مختارات منها. ثم يتناول ابن عطاء مرة ثالثة في معجم أعلام الفكر الإنساني عارضاً لحياته وتصوفه ومؤلفاته وآرائه للصوفية وتأويلاتها.

(٤٨) عن ابن عطاء الله كتب للتفتازاني بالإضافة لدرسته المهمة عن ابن عطاء السكندري وتصوفه، كتب مادة ابن عطاء الله في معجم أعلام الفكر الإنساني، الهيئة المصرية للعلمة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٢٢١-٢٢٥٨، وحكم ابن عطاء الله السكندري، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الثالث القاهرة إبريل ١٩٦٥، نص ٣١٢-٣٢٠.

٢- ويرتبط بابن عطاء الله شارح للحكم ابن عباد الرندى الصوفى الأندلسى الذى كان ممثلاً للمدرسة الشاذلية للصوفية فى أسبانيا فى القرن الثامن الهجرى، وإذا كان الفضل يرجع إلى آسین بلاثيوس فى الإبانة عن أهمية الرندى فإن بحث الأستاذ يظهر لنا السمة السجالية التى تتميز بها كتابات شيخنا، فهو يأخذ على المستشرق الأسبانى رده اتجاه المدرسة للشاذلية فى مذهب الزهد فى الكرامات إلى مصدر مسيحى من الرهبانية، وأنه لم يحاول أن يلتمس لهذه النظرية مصدراً إسلامياً. بالإضافة إلى أنه لم يعن بدراسة مذهب الرندى دراسة مستقلة تبين أهميته كصوفى له مكانته فى التصوف الإسلامى، ويظهر بحثه عن الرندى وكأنه مجرد وسيط يقوم بنقل آراء المدرسة للشاذلية إلى متصوفى الأسبان من المسيحيين. وأنه أى بلاثيوس اعتمد فى دراسته على "مشرح حكم ابن عطاء الله" للرندى الذى وإن كانت له قيمة تصوفية كبرى إلا أنه لا يظهرنا على آراء الرندى الشخصية إلا بمقدار ضئيل.

ويقسم لنا ننص للتفتازانى عن الرندى حياته بالتفصيل مبيناً مدى ارتباطها بمذهبه للصوفى، كما يقدم دراسة مستفيضة عن مصنفاته^(٤٩). كذلك يوضح لنا أن مذهب الرندى الصوفى قد أثر بشكل واضح فى تصوف المشاركة، وأنه كانت له مكانة ممتازة فى التصوف المغربى، والتصوف المسيحى فى حياته وبعد مماته، يبحث التفتازانى فى القسم الأول حياة الرندى؛ حيث يعرض لنا اسمه ولقبه ونسبه، مولده ونشأته، ودراسته للعلوم الدينية، سلوكه طريق للتصوف، دوره فى الطريقة الشاذلية، بعض جوانب من حياته الخاصة وأخلاقه، توليه الإمامة والخطابة بمسجد القرويين بفاس، وفاته وقبره، وتلاميذه. وفى القسم الثانى مصنفات الرندى وقيمتها التصوفية وأهميتها وثبت شامل بها.

(٤٩) يقول: "ومن حق الرندى أن نجلى مذهبه ونبرز شخصيته لا على أنه وسط بين الفكر الإسلامى والفكر المسيحى فحسب وإنما كصوفى له مذهب الصوفى المتصف بالأصالة وله مكانته فى تاريخ التصوف الإسلامى بوجه عام". أبو الوفا التفتازانى : ابن عباد الرندى ، ص ٢٢٢.

ويتناول في هذا السياق عدداً كبيراً من أعلام التصوف السني وأصحاب الطرق نذكر منهم: أحمد الرفاعي (ت ٥٧٣هـ) الذي انتشرت طريقته بمصر عن طريق أبي الفتح الواسطي الذي أقام بالإسكندرية، ودفن بها (٥٨٠هـ) ^(٥٠).

وأحمد رزوق (٨٤٦-٨٩٩هـ) أحد كبار الصوفية على الطريقة الشاذلية الذي ترجع أهميته عند التفتازاني إلى عناية بتحديد الصلة بين التصوف والفقهاء كما يتبين من كتابه "قواعد التصوف" وهي محاولة أصيلة لا نجدها عند غيره من الصوفية السابقين عليه. يدعو للتوقف عن الحكم على متفلسفي الصوفية. ويرى التفتازاني أن هذا الرأي متصف بالجرأة من صوفي شاذلي ^(٥١)، ويعتبره الأستاذ من دعاة إصلاح التصوف بالمغرب في القرن التاسع الهجري.

كذلك أحمد الدردير (١١٢٧-١٢٠١هـ) أحد كبار الطريقة الخلوتية بمصر في القرن الثاني عشر الهجري الذي عين شيخاً على أهل مصر بأسرها في وقته حصاً ومعنى ^(٥٢). ويكتب عن أحمد إدريس (١١٧٣-١٢٥٣هـ) من أقطاب الصوفية العماليين من أصحاب الطرق في القرن الثاني عشر الهجري ^(٥٣). أسس الطريقة الإدريسية أحد فروع الطريقة الشاذلية وتعتبر السنوسية في ليبيا والميرغينية في السودان فرعين لها.

وأحمد بن للشرقاوي (١٢٥٠-١٣١٦هـ) أحد متأخري الصوفية على طريقة الخلوتية في صعيد مصر، وهو كما يخبرنا التفتازاني صاحب اتجاه واضح إلى إصلاح أوضاع الطرق الصوفية في عصره ^(٥٤).

ومقابل هؤلاء الأعلام من التيار المني الشاذلي ومن أصحاب الطرق يتناول التفتازاني: ابن سبعين وابن مصرية وابن عربي من الصوفية المتفلسفين. يكتب عن أبي يزيد البسطامي الذي اختلفت الآراء فيه اختلافاً بيناً. ورويت عنه أقوال من

(٥٠) د. التفتازاني : مجلة الأزهر العدد ٥ ، السنة ٤٥ ، يناير ١٩٨٧م ، ص ١٠٤-١٠٥.

(٥١) المصدر السابق : ص ٤٤٩-٤٥١.

(٥٢) المصدر السابق : ص ٤٤٧-٤٤٨.

(٥٣) المصدر السابق : ص ٤١-٤٣.

(٥٤) المصدر السابق : ص ٤٥٣-٤٥٤.

قبيل الشطحيات وغلب عليه حال الفناء ويفيض في ذكر أقواله وينتهي إلى أن نأبى يزيد لا يقصد حقيقة الاتحاد لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية^(٥٥).

ويكتب عن ابن مسرة (٢٦٩-٣١٩هـ)؛ من أوائل فلاسفة الأندلس نوى النزعة للصوفية، ويربط بينه وبين المعتزلة ويشير إلى أنه أخذ علومه على أبيه^(٥٦)، إلا أن أهم الأعلام الذين يتناولهم بالبحث وللدراسة من أصحاب هذا التيار والذين أفسح لهم مكاناً في نصه هما ابن سبعين وابن عربي، خص الأول بأطروحاته في الدكتوراه حولاً "ابن سبعين وفلسفته الصوفية" وبمادة طويلة في "معجم أعلام الفكر الإنساني" بالإضافة إلى دراسة مقارنة بينه وبين السهرودي حكيم الإشراق^(٥٧) وكذلك في مدخل إلى التصوف الإسلامي^(٥٨).

وتتقسم دراسته الأساسية عن ابن سبعين إلى قسمين، الأول : يتناول ابن سبعين ومصنفاته ومنزلاته وأثره في ثلاثة فصول. والثاني في فلسفته في ستة فصول، تشمل: الوحدة المطلقة، لتحقيق والمحقق، منطق المحقق، النفس والعقل، الأخلاق النظرية، الأخلاق العملية. فابن سبعين أبرز ممثلي مذهب الوحدة الوجودية المطلقة، ومن أبرز ما يميزه أنه مفكر ناقد قد استوعب كثيراً من الآراء والفلسفات. وكانت عناية التفتازاني بالإضافة إلى إبراز الجوانب المجهولة في مذهب ابن سبعين موجهة إلى إظهار علاقة مذهب بالكتاب والسنة اتفاقاً واختلافاً؛ حيث انتهى إلى كون الفيلسوف الصوفي الأندلسي مسلم مؤمن، رائده أنه يؤيد الشريعة وأنه يدافع عن السنة وأنه يكشف للناس أسرارهما.

ويحور ما كتبه عن ابن سبعين في معجم أعلام الفكر الإنساني في هذا الاتجاه، فهو يتناول حياته ومؤلفاته وتصوفه والوحدة المطلقة، ثم علاقته بالمنطق

(٥٥) المحرر السابق : ص ٩٨١-٩٨٤.

(٥٦) المصدر السابق : ص ٢٦٩-٢٧١.

(٥٧) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وحكيم الإشراق، الكتاب للتذكاري عن السهرودي، القاهرة ١٩٧٤، ص ٢٩٢-٣١٨.

(٥٨) د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص ٢٠٥-٢١١.

الأرسطي^(٥٩). ويقارن بينه وبين السهروردي حكيم الإشراق، موضحاً مفهوماً ابن سبعين للحكمة الإشرافية، ونقده للسهروردي مع ملحق مجموعة من النصوص التي ينتقد فيها ابن سبعين الحكمة المشرقية وآراء السهروردي.

ويتخذ التفتازاني الموقف نفسه من ابن عربي في دراسته للطريقة الأكبرية. حيث يوضح لنا لماذا سميت طريقة ابن عربي الأكبرية. ويتناول شيوخها وأساتيدها، ويناقش زعم لاشائيه من أنها فرع من الطريقة القادرية، ويبين منجيباً وغايتها ويتوقف بالتفصيل عند أصولها العامة وأدبها، مثل: السلوك والسفر، ضرورة الشيخ للمريد، العزلة والخلو، الصمت والجوع والسير، الذكر، موضحاً أثر الرياضات العملية في نفسية السالك، ثم يناقش مكانة ابن عربي كشيخ للطريقة الأكبرية، ولماذا لم تنتشر الطريقة الأكبرية انتشاراً واسعاً. وهو في ذلك يستند إلى الأسس الإسلامية للتصوف المبنية على الكتاب والسنة؛ لذا فهو دائم الإشارة إلى أقطاب الطريقة الشاذلية التي تعد بالنسبة له المعيار الذي يتناول طريقة ابن عربي على أساسها خاصة ابن عطاء الله السكندري ومؤلفاته^(٦٠)، وهو ينطلق في ذلك من التناول النفسي للتصوف، فمن المفيد كثيراً في دراسة النظريات الصوفية أن نسأل دائماً هذا السؤال: ما هي الظروف النفسية التي تحيط بالصوفي حين كان يعبر عن نظريته في هذه المسألة أو تلك^(٦١).

ويؤكد التفتازاني تأثر ابن عربي ليس بالتصوف للفلسفي بل برسالة القشيري ومصنفات الغزالي^(٦٢). والمنتمى لهذه الطريقة يجعل أعمالها كلها خالصة من حظ طلب المقامات، كما يهرب دائماً من مواضع التهمة^(٦٣). وفي حديثه عن السلوك والسفر، يشير إلى أن ابن عربي يجعل العلم الشرعي نقطة البداية في سلوك

(٥٩) د. أبو الوفا التفتازاني: معجم أعلام الفكر الإنساني، ص ١٦٣-١٧٠.

(٦٠) د. أبو الوفا التفتازاني: الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكاري عن ابن عربي، القاهرة،

١٩٦٩، صفحات: ٣٠٢، ٣٠٥، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٧، ٣٢٥، ٣٢٢، ٣٤٠.

(٦١) المرجع السابق: ص ٢١٧.

(٦٢) المرجع السابق: ص ٣٠١.

(٦٣) المرجع السابق: ص ٣١٢.

المسالك، ويذكر أقواله المتعددة التي تؤكد ذلك^(٦٤)، وللذكر عند ابن عربي على اختلاف صورته من أهم الرياضات العملية التي ينبغي للمسالك للطريق الصوفي أن يلتزمها، تستند عنده وعند غيره من صوفية الإسلام على اختلاف نزعاتهم إلى مصدر إسلامي من القرآن والسنة^(٦٥). وهو يورد أدلة مما نقله أبو يحيى زكريا الأنصاري شيخ الإسلام والشعراني عنه؛ ليبين مدى احترامهم له "وما له دلالة في الإبانة عن مكانة ابن عربي باعتباره شيخاً من شيوخ الطرق، أن طرقات أخرى كالشاذلية، قد أظهروا احترامهم له كشيخ من شيوخ التربية الروحية. فقد أخذ ابن عطاء الله السكندري أحد أركان الطريقة الشاذلية بكثير من قواعد ابن عربي في السلوك.. وكان يعظمه"^(٦٦)، وكان الإمام محمد عبده من المدافعين عن ابن عربي.. ويقف التفتازاني عند اتباع الطريقة في مصر. ويستفاد من هذا الكلام أن الطريقة الأكبرية كانت موجودة بمصر في القرن الثالث عشر الهجري وكان أبرز ممثليها هما الشيخ مصطفى المنأوى وتلميذه الشيخ علي مكتسي البولاق^(٦٧) ويذكر لنا كثيرين غيرهما من مشايخها، ولقى التفتازاني بعض أتباع هذه للطريقة الصوفية وعلماء الأزهر^(٦٨). وينتهي من ذلك إلى أن ابن عربي قد استطاع رغم ضرولة الحملات التي وجهت إليه في حياته وبعد مماته أن يحيا على مر العصور بأرائه وتوجيهاته الروحية في السلوك للصوفي، وأن ينجح في أن يخلد ذكره كصوفي مرب بوساطة طريقته التي كتب لها البقاء في العالم الإسلامي منذ القرن السابع الهجري إلى العصر الحاضر، وهذا مما لم يتهاى لكثير من مفكري الإسلام وصوفيته وفلاسفته للكبار، فهو من دلائل عظمة شخصيته، إن لم يكن أكثرها في الدلالة عليه^(٦٩).

(٦٤) المرجع السابق : ص ٣١٤.

(٦٥) المرجع السابق : ص ٣٣١.

(٦٦) المرجع السابق : ص ٣٤٠.

(٦٧) المرجع السابق : ص ٣٤٨.

(٦٨) المرجع السابق : ص ٣٥١.

(٦٩) المرجع السابق : ص ٣٥٢.

وهو موقف فيه تقدير لابن عربي وطريقته. وهو موقف أكثر تسامحاً من حكمه على ابن عربي في "مدخل إلى التصوف الإسلامي" فرغم الإشادة بأهمية ابن عربي وجهوده وبيان تقدير الغربيين له، وبعد عرض نظريته في الوحدة الوجودية ونظريته في الحقيقة للمحمدية، ووحدة الأديان يرى أن هذا من الغلو الذي لا مبرر له^(٧٠).

ولا يقتصر نص التفتازاني على أعلام الصوفية بل يضم أعلام الفلاسفة والكلام. فمن كتاباته المبكرة "دراسات في الفلسفة الإسلامية"^(٧١)، يعرض لمدارسها وأعلامها، وأبحاثه المختلفة في "الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية"^(٧٢)، وابن طفيل وأثره على الغرب^(٧٣)، وإخوان الصفا ودورهم في التفكير الإسلامي^(٧٤) وابن رشد وموقفه من التصوف^(٧٥). كما كتب عن "الوهابية والتصوف"^(٧٦) و"الشيعية والسنة والصوفية". ويهمن أن نعرض لموقفه من السنة والشيعية والصوفية الذي قدم به كتاب الحر العاملي "وسائل الشيعة"، وكتاب المستدرك للمحقق الميرزا حسين النجاشي. وهو يرى في نشر هذين الكتابين ما يحقق غاية التقريب بين السنة والشيعية وليجاد نوع من الفهم المتبادل بينهما فينظر كل فريق منهما إلى الآخر نظرة إنصاف وتقدير^(٧٧).

(٧٠) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٠٤.

(٧١) د. التفتازاني: دراسات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٥٧.

(٧٢) د. أبو الوفا التفتازاني: الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية، مجلة الهدى الإسلامي،

جامعة محمد علي السنوسي، ليبيا المجلد ٢-٣، أغسطس ١٩٦٤م، والمجلد ٤-٥، يناير

وفبراير ١٩٦٥م.

(٧٣) د. التفتازاني: ابن طفيل وأثره على الغرب. ذكرى ابن طفيل في كتاب تدريس الفلسفة

والبحث الفلسفي في الوطن العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠م، ص ٣٦٧-٣٧٢.

(٧٤) د. أبو الوفا التفتازاني: إخوان الصفا ودورهم في التفكير الإسلامي، مجلة الهلال بالقاهرة،

سبتمبر ١٩٧٢، ص ٦٦-٧٧.

(٧٥) د. أبو الوفا التفتازاني: ابن رشد والتصوف، بالإنجليزية، في كتاب ابن رشد مفكراً عربياً

ورائدًا للاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، ١٩٩٣م، ص ٤١٥-٤١٩.

(٧٦) د. أبو الوفا التفتازاني: الوهابية والتصوف، مجلة التصوف والإسلام، العدد الأول ١٩٥٨.

(٧٧) د. أبو الوفا التفتازاني: السنة والشيعية والصوفية، مقدمة كتاب الحر العاملي، وسائل

الشريعة ونشرها السيد مرتضى الرضوي في كتابه مع رجال الفكر، مطبعة النجاح، القاهرة،

ط ٤، عام ١٩٧٩م، ص ١٧٣.

ويستوقف عند أخطاء الباحثين في أحكامهم عن الشيعة والعوامل التي أدت إلى عدم إنصاف الشيعة، منها الجهل للنشء عن عدم الإطلاع على المصادر الشيعية والاكتفاء بالاطلاع على مصادر خصومهم موضحاً ضرورة الاعتماد على تراث الشيعة أنفسهم أو تحرى الصدق في الروايات التاريخية التي يجدها الباحث في كتب خصوم الشيعة^(٧٨). ويرى أن الشيعة عموماً يستندون في تشييعهم للإمام على رضى الله عنه إلى شواهد من الكتاب والسنة، ويبين الاتفاق بين السنة والشيعة في أصول العقائد وذلك إذا ما استثنينا مسألة الإمامة في الأحكام الفقهية باستثناء الخلاف حول بعض الأحكام الفروعية مثل تكاح الممتعة الذي ثبت نسخه عند أهل السنة ولم يثبت عند الشيعة، ومصدر الاتفاق بينهما في أصول العقائد والأحكام الفقهية هو الكتاب والسنة^(٧٩)، وما للخلاف الموجود بينهما بأبعد من الخلاف بين مذهبي الإمام مالك وأتباعه من أهل الحديث والإمام أبي حنيفة وأتباعه من أهل الرأي والقياس. ومن هنا كما يرى للتفتازاني فلا ينبغي أن يغفل المسلمون من غير الشيعة عن قيمة تراث الشيعة في العقائد وفي الفقه، فهذا التراث يروى عن آل البيت وهم أئمة في الفقه والتشريع وسادة لهم فضلهم ومكانتهم في قلوب المسلمين على اختلافهم.

ويتسع نص للتفتازاني للشيعة ولا يستبعدهم ويجعل منهم جزءاً أساسياً في التراث الإسلامي، فليس للتشيع دخيلاً على الإسلام، ف شأن الشيعة مثل الصوفية.

إن بين التصوف والتشيع صلات قوية، وللإمام على عند الصوفية منزلة رفيعة، فهم يعدونه مثلاً أعلى في الزهد والتقوى. كما أن شيوخ الصوفية من أصحاب الطرق من جلة علماء أهل السنة من الصوفية يرجعون في أسانيد طرقهم إلى أئمة أهل البيت، وهناك في كتب أهل السنة أنفسهم شواهد كثيرة على خصوصية الإمام على في العلم^(٨٠).

(٧٨) السيد مرتضى الرضوى : ص ١٦٥-١٦٦.

(٧٩) المرجع السابق : ص ١٦٧.

(٨٠) المرجع السابق : ص ١٦٧-١٦٨.

وننتقل من قضايا التصوف وتاريخه وأعلامه إلى علم الكلام وللاستاذ إسهامات عديدة فيه منها تحقيقه للجزء الرابع من كتاب القاضي عبد الجبار المعزلى "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" وللذى يدور حول للرؤية^(٨١). وكذلك دراسته عن واصل بن عطاء^(٨٢) والفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية وكتابه "علم الكلام وبعض مشكلاته" والكلام يمثل عند الفكر الفلسفى فى العلوم الشرعية كما يتضح من مقدمة كتابه.

فالمقصود بالفلسفة الإسلامية يعنى الفلسفة التى نشأت وتطورت فى ظل الإسلام وحضارته، وعلماء المسلمين الذين نهضوا للدفاع عن عقائد الإسلام مستندين إلى الأدلة العقلية هم المتكلمون، وأنين شغلوا أنفسهم بالأحكام الشرعية للفروعية وكيفية استنباطها من ألفتها هم الأصوليون^(٨٣). ومن هنا يميز التفاتنا بين نوعين من الفكر للفلسفة، فى الإسلام: أولهما: الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية، وفيه تتجلى قدرة المسلمين على الابتكار، وثانيهما: الفكر الفلسفى الخالص. ويرى أنه من غير الممكن أن نعطى صورة للفكر الفلسفى فى الإسلام إذا اقتصرنا على ما كتبه للفلاسفة للخلص وحدهم.

ومنهجه فى دراسة للمشكلات الكلامية قائم على أساس رد كل مشكلة من تلك المشكلات إلى أصلها من الكتاب والسنة. والمهم هنا، ذكر خاصية أساسية فى نص الأستاذ هى خاصية التقريب بين الفرق والمذاهب لتقليل الخلاف بينهم^(٨٤).

(٨١) د. أبو الوفا التفاتنا (محقق) كتاب القاضي عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الرابع، الرؤية بالاشتراك مع د. محمد مصطفى حلمي، القاهرة ١٩٦٥.

(٨٢) د. عثمان أمين (محرر) دراسات فلسفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤.

(٨٣) ومن هنا يأتى كتابه "علم الكلام" الذى يتناول الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية؛ حيث يعرض لنشأة علم الكلام وموضوعه ومنهجه وغايته وعوامل نشأته فى أول فصوله الخمسة، ثم يتناول مشكلات كلامية أربع هى: الإمامة، والذات والصفات، والجبر والاختيار، والسمع والعقل. د. أبو الوفا التفاتنا: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩.

(٨٤) يقول: "ولم ينب عن بالنا أن نقرب بين المذاهب المعنانية كلما دعت الحاجة إلى ذلك كما فعلنا فى التقريب بين مذهبي أهل السنة والجماعة والشعبة الاثنى عشرية، فقد تبين لنا من الدراسة المقارنة للمذهبيين أن الخلاف بينهما ليس بذي خطر"، المرجع السابق: ص جـ.

إن موقف التفتازاني من التراث والفكر والفلسفة الإسلامية والعلوم والفرق الإسلامية مهم، وهو يقوم إحياء هذا الفكر وتلك العلوم وتحديد العلاقات بينهما في مواجهة العلوم والتيارات والمذاهب الغربية فهذا يجعلنا أكثر تفهماً لماضيها وأكثر وعياً بقيمتها وأصلالة ذلك التراث. واستلهم تراثنا للفكر من شأنه أن ينير أماننا للسبيل ويوضح لنا الرؤية في حاضرا ومستقبلنا على السواء... وبذلك تبقى لنا شخصيتنا المستقلة ومقوماتنا الذاتية. وفي سبيل نهضة مجتمعنا الراهن يتعين علينا أن نذكر دائماً أن للطاقت الروحية التي تستمدّها الشعوب من مثلها العليا للناجمة من آياتها السماوية أو من تراثها الحضاري قلادة على صنع المعجزات^(٨٥).

هنا يظهر في نص التفتازاني أهمية القيم والعوامل الأخلاقية والروحانية التي نجدها في التصوف والعلوم الشرعية الإسلامية في بناء المجتمع، وهو ما توضح في تعريفه للتصوف وما أشار إليه في مقدمة دراسته عن علم الكلام. مما دعاه لرد على كثير من التيارات الفلسفية الغربية وفي مقدمتها الوجودية. في دراسته عن "الصراع الأيديولوجي بين أصحاب الاتجاهات المختلفة في قضية الهوية العربية، والتراث وانعكاساته على الثقافة" نجد أوضح تعبير على موقف الأستاذ وعلى الهدف والغاية من نصه وأهم توجهاته.

إن الاتجاه للتوفيق هو السمة الأساسية التي تميز نص التفتازاني، ففي مثل واقع الصراع الأيديولوجي الذي يميز عصرنا يشعر المواطن في العالم العربي بحاجة ملحة إلى فهم ثقافات عصره على اختلافها والملائمة بينهما وبين تراثه الديني والحضاري حتى لا يفقد هويته أو ذاتيته كما يرى التفتازاني. ومن هنا فهو يعرض للاتجاهات الفكرية المختلفة منذ أوائل القرن الحالي إلى الآن، وما كان بينها من صراعات، وأثر ذلك على محاولة إيجاد هوية عربية إسلامية متميزة. فيعرض أولاً لدعاة الحفاظ على الموروث، وما يطلق عليه دعاء التغريب (القوميين والماركسيين) ودعاة الملازمة بين القديم والحديث (ونموذجه محمد عبده).

وبعد أن يحدد خريطة الصراعات الأيديولوجية باتجاهاتها المختلفة في قضية الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية، فهناك تيار التغريب، ولا يزال له نصاره، ويدعو إلى الليبرالية الغربية والعلمانية، وإن كان قد ضعف في الوقت الحاضر، وذلك في مواجهة تيارين آخرين، هما تيار التغريب الماركسي. وتيار إسلامي يشمل اتجاهات مختلفة منها تيار عقلاني راشد يدعو إلى الملاءمة بين الجديد والقديم وتيار مفال يدعو إلى الانغلاق ومحاربة كل ما هو وافد إلينا من فكر وثقافة وعلوم^(٨٦). والسؤال الذي يسعى للإجابة عليه الأستاذ هو كيف نعمل على صياغة ثقافة مصرية جديدة تلبي احتياجاتنا الفكرية والروحية في مواجهة أيديولوجيات العصر الوافدة إلينا؟ ويقدم لنا تصوراً يتسم بالتنسيقية لصياغة ثقافة مصرية جديدة يتمثل في النقاط التالية :

- النظر إلى مذاهب الفلسفة في عالمنا المعاصر، والأيديولوجيات السياسية والاجتماعية على أنها اتجاهات قليلة للصواب والخطأ، ولا يجوز أن نستورد أو نتبع فلسفات هي نتاج عصرها وبيئتها ولا تصلح لغير هذه البيئة وذلك العصر.

- ليس ثمة تعارض بين العلم الطبيعي والإسلام.

- المعرفة الموضوعية بالمذاهب والتيارات الفكرية المعاصرة على أن يمكن في الوقت نفسه من نقدها على أساس منهج العقل، ثم كذلك على أساس من عقائد الإسلام وشريعته وقيمة الخلقية.

- ضرورة تدريس مذاهب الفلسفة الأوروبية في جامعاتنا على أساس مدى نجاحها أو إخفاقها عند التطبيق العملي لها في المجتمعات التي ظهرت فيها.

- عدم إغفال تراثنا الفكري والثقافي عند تدريس مذاهب الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة.

(٨٦) د. أبو الوفا التفتازاني : الصراع الأيديولوجي بين أصحاب الاتجاهات المختلفة في قضية الهوية العربية والتراث وانعكاساته على الثقافة في كتاب : تكنولوجيا تنمية المجتمع العربي في ضوء الهوية والتراث. العربية للبحوث والنشر، القاهرة، د. ت، ص ١٧٢.

- التأكيد في تكوين الثقافة على أهمية القيم الدينية في بناء الفرد والمجتمع.

- التأكيد على أهمية الإنسان وتكريمه ودوره في هذا الكون الذي نعيش فيه^(٨٧).

- التأكيد على أهمية الثقافة في إعادة الهوية الحضارية.

الانفتاح على فكر العصر وثقافته أمر ضروري في نظر الأستاذ ، ولكنه لابد من الاعتماد في الوقت نفسه على تراثنا الديني والفكري والحضاري، وعندئذ تجمع ثقافتنا بين الأصالة من ناحية والمعاصرة من ناحية أخرى. وتكشف موقفه في التأكيد على مجموعة من القيم الأساسية التي تلخص مغزى نصه وهدف كتابته، وهي أنه "لا يمكن لشبابنا أن يستقر نفسياً ويتجه إلى الخلق والابتكار في كل المجالات العلمية والثقافية والأدبية والفنية إلا إذا شعر بقيمته وبحريته في التعبير، وبكرامته في مجتمعه، وبأن له رسالة في هذه الحياة يحيا من أجلها، فلا تبعية للغير ولا جمود على قديم في الوقت نفسه. وهنا تتحقق له هويته الحضارية المتميزة التي ألقت عليها الصراعات الأيديولوجية المعاصرة بظلال من التشكك فلم يعد يتبينها في وضوح".

وملاحظتنا الأساسية على هذا النص هو أنه بدأ معرفياً ولن يستطيع بحكم طبيعته إلا أن يتحول ليصبح نصاً مثبّع بالأيديولوجيا أو على الأقل تتداخل فيه للجوانب العملية مع النظرية بحكم توفيقته من جهة وطابعه الأخلاقي العملي من جهة ثانية ليكتمل في إطار سياسي عام.

(٨٧) المصدر السابق : صفحات ١٧٣-١٧٦.

البَابُ الْبَرَّائِعُ

**الخطاب الفلسفي
والواقع الاجتماعي**

عثمان أمين :

الجوانية والمثالية الديكارتية

تمهيدات أولية^(١):

تتناول في هذا الفصل العلاقة بين الفلسفة الغربية الحديثة والفكر العربى المعاصر، كما ظهرت لدى الدكتور عثمان أمين، صاحب الجوانية؛ الفلسفة المثالية التى أقامها صاحبها على تجربته الذاتية ولغته العربية وواقعة المعاش مع الاتجاهات العقلية الحديثة عند ديكارت وكانط وفشته.. سنتناول هنا فلسفة ديكارت Descarts (١٥٩٦-١٦٥٠) كما ظهرت فى الفكر العربى المعاصر، ونحاول توضيح صورته كما ارتسمت فى الكتابات العربية ثم نعرض لجهود عثمان أمين. فالسؤال الأساسى هنا يدور حول تصورنا وفهمنا لديكارت وللتصورات المختلفة له، باعتباره نموذجاً للفلسفة الغربية التى أثرت فى العقلية العربية تأثيراً كبيراً. والحقيقة أن ديكارت يعد نموذجاً هاماً للعلاقة الحضارية والتعامل الفكرى العربى مع الفلسفة الحديثة خاصة والفكر الغربى عامة. ودراسة تأثيرات ديكارت توضح موقفنا من الفكر الغربى، وكيفية تعاملنا مع عناصره المختلفة، وتحدد مسار التأثير به فى فترة بعينها، وبالتالي تحدد محتوى التفكير الغربى نفسه فى هذه الفترة التاريخية. ولاختيارنا لجهود عثمان أمين فى تفاعلها الحى مع ديكارت بالذات مبرراته الحضارية والتاريخية بالإضافة للأسباب الفكرية المتعلقة بخصوصية تاريخ الفلسفة نفسه.

وتحدد أولى هذه الأسباب فى موقف "التلقى" المفروض على الفكر العربى وما يمكن أن نطلق عليه "الخضوع للتفوق الابستمولوجى الغربى"، والذى يتمثل فى تقبلنا للصورة التى يحددها الغرب لذاته، بدون تعديل سواء فيما يتعلق بتاريخ الأفكار أو الإعلام أو المشكلات الثقافية التى يدعى أصحابها أنها مقولات إنسانية عامة تنطبق على كل المجتمعات فى كل زمن ومكان. وربما يرجع ذلك الزعم إلى

^(١) انظر الفصل الذى خصصناه للمثالية الروحانية فى ديكارتية عثمان أمين فى كتابنا : الديكارتية فى الفكر العربى المعاصر، القاهرة، ١٩٩٠.

تمركز الفكر الأوربي على ذاته، وقد أنسقنا نحن وراء هذا التمرکز. التلقی والبدء بالفكر هو المسألة الأولى التي تتحكم في العقلية العربية منذ بداية تفتحنا على الغرب، الذي صور حضارياً على أنه النموذج المكتمل والأرقى، عليه التقدّم ومنه العطاء، وعليّنا الأخذ دون تحريف، هكذا تعاملنا معه، وهكذا لا زلنا نتعامل، أو بمعنى أدق هكذا فرض علينا التعامل، فالغرب متقدّم حضارياً وسياسياً، وله إبداعاته الفكرية والأدبية والفنية، وعليّنا نحن أن نتذوق فنونه وأدابه ونتعمق أفكاره وفلسفاته، فكما تبدأ الفلسفة الغربية الحديثة بديكارت علينا أن نفعل نفس الشيء، وكما قال هيجل "أن ديكارت أبو الفلسفة الحديثة" يقول عثمان أمين نفس القول ويكرره آخرون، نذكر: بيكون وديكارت وسينوزا ومالبرانش وهيوم وكانط وإذا كنا أكثر معاصرة نذكر: التوسير وفوكو ولا كان وشومسكي وباختين وتودروف، ولا نذكر الأفغانى وعبدّه وإقبال وشميل وجميل صدقى الزهاوى وإسماعيل مظهر ونقولا حداد وعصام الدين حنفى ناصف، ولطفى السيد، كذلك لا نذكر مصطفى عبدالرازق ومنصور فهمى وعثمان أمين ويوسف كرم ونجيب بلدى وكمال يوسف الحاج.

ونتخذ هنا اتجاهاً محدداً، حيث نهتم في الأساس بدراسة الفكر العربى وترى أنه يمكن القيام بذلك أما مباشرة بدراسة تاريخ الأفكار في علاقتها بالتاريخ الاجتماعى والميسى، أو بطريق غير مباشر بدراسة كيفية تلقينا وتناولنا للأفكار الغربية مثل انعكاس أفكار عصر العقل (القرن ١٧) كما ظهرت لدى ديكارت على المفكرين العرب. ويمكن الجمع بين الطريقتين، وعلى ذلك نبدأ ليس بديكارت الفرنسى بل بما يمكن أن يسمى بالديكارتية في الفكر العربى ندرس أعمال: ثمان أمين ونجيب بلدى، وكمال يوسف الحاج وجميل صليباً وجهودهم في العرض والتعريف بديكارت كما نشير إلى استخدام طه حسين للمنهج الديكارتى في دراسته للأدب العربى، ومحاولة محمود الخضيرى بحث اللغة الفلسفية العربية ونحت المصطلحات التى ينبغى استخدامها في دراسة الفلسفة في ترجمته "المقال في المنهج"، أى أن مهمتنا تناول الكتابات العربية وفهم الكتاب العربى للفلسفة الديكارتية.

علينا بيان صورة ديكرت في الثقافة العربية وتحديداً ما إذا كانت صورة مبتكرة تستند إلى فهم أصيل أو كانت مجرد نقل لتفسيرات وتؤيلات غربية عرفت عنه عند شراحه الأوروبيين، وبيان أثرها إيجاباً وسلباً ومقدار ما أسهمت به في النقل والتعريف بالفكر الغربي أو استلهاهما للفلسفة العربية القديمة موضوعاً ومنهجاً ومصطلحاً، وتطويرها لذلك، بمعنى آخر هل كان تعاملنا مع الفكر الغربي بحثاً وتالياً وترجمة يحسب حضارياً لصالح فكرنا أم لصالح الفكر الغربي؟ هل كان ديكرت بالنسبة لنا مناسبة للتغنى بأمجاد الماضي حيث نعتبر ما وجد لديه من أفكار نقلاً لما وجد لدى ابن سينا والغزالي وغيرهما^(١) لو كان مناسبة للنظر في مستقبل الفكر العربي. وما هي بالتحديد النواحي الإيجابية التي يجب الإبقاء عليها من هذا الفكر؟ وهل أدت الكتابات العربية حول ديكرت إلى إثراء التفكير والعقليات العربية؟ أم اكتفت بالتعريف والمساهمة في عرض "سلعة ثقافية غريبة" وأخيراً هل لازلنا مستهلكين للفكر الغربي؟ لم أن لنا موقفاً للفكر المتميز عن الغرب والمرتبط بتاريخنا الحضاري العام. والكتابة عن "الديكرتية في الفكر العربي" قراءة لمن أسسوا خطابها العقلاني في وعينا للمعاصر والتأسيس فعل فلسفي هام ورؤية لأفكارهم وتفكير فيما قدموه من أسس وبدليات. تلك مهمة أن أولها وقراءة خطابات: طه حسين ويوسف كرم وعثمان أمين مهمة مزدوجة لا تكفي بالرصد والعرض لكنها تحاول الفهم والتفسير، ومن حق هؤلاء الرواد علينا قراءة أعمالهم وإعادة التفكير فيها فقد قدموا إسهامات أساسية تحتاج إلى إعادة بناء لما قدموه

(١) نتج معظم الدراسات التي تتناول ديكرت إلى مقارنته ببعض الفلاسفة العرب كما يزين كثير من الباحثين دراساتهم ببيان أسبقية المفكرين والفلاسفة العرب للشك واليقين وبعض نظريات ديكرت. انظر الفندي: حجة الإسلام الغزالي شيء من فلسفته ص ٥-١٧ صحيفة جامعة القاهرة المجلد ٢ ديسمبر ١٩٢٩، الخضيرى: مقارنة ديكرت وفلاسفة العرب، هل المقارنة بينه وبين الغزالي ممكنة، المصدر السابق المجلد ٣ يناير ١٩٣٠، عثمان أمين الجوقية، دار القلم القاهرة، ن ١٩٦٤ ص ٧٥ وكتابه عن ديكرت ط ٧ وجميل صليبا مقدمة ترجمة مقال في الطريقة 'بيروت ١٩٥٣، ص ٢٠ ومحمود حمدي زقزوق: "المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكرت"، الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٣، وانظر موقفنا الفندي من هذه المقارنة في "هل ديكرت فيلسوف عربي مسلم" جريدة الميسرة المودقية ١٩ ديسمبر ١٩٨٦، مسئلة الغزالي وديكرت، الأهرام القاهرة، ١٩٨٧/٦/٥، الأهرام ١٩٨٧/٦/١٩.

وتقصيره ولا يعنى ذلك أن نبصر بعيونهم، بل ننظر إلى ما نظروا إليه بعيوننا نحن ونرى والتفكير رؤية أى تفكر فيما فكروا فيه ثانية وأن نكمل مشروعهم إن كان ذلك مستطاعاً. وفى هذا السياق تأتى هذا الجهد وهو جزء من مشروع أساسى يهدف إلى تتبع الاتجاهات الغربية الأساسية فى الفكر العربى الحديث والمعاصر^(٢) وهو الإطار العام الذى تتدرج فيه دراسة الديكارتية أو القراءة العربية لديكارت^(٣) والقراءة التى نحاول تقديمها لقراءات الرواد للفكر الغربى، وبالتحديد للفلسفة الديكارتية التى تمثل فى نفس الوقت خطابتهم الفلسفية هى قراءة مزدوجة، ورؤية معاصرة لجهود قارئها الذين اخترنا من بينهم عثمان أمين كنموذج، فعنوان بحثنا فيه تشديد على الجزء الثانى منه، تشديد على القراءات العربية المختلفة للنص الديكارتى، فالاهتمام منذ البداية بجهود روادنا، لا نهذف بالطبع إلى إعطاء رصد بيليو جرافى لتلك الجهود، بل نسعى إلى تحديد وبيان مسائل معينة أوقفنا عليها قراءتنا، ووجدنا فيها القضايا الأساسية التى تمحورت حولها الكتابة فى الفلسفة الديكارتية وهى: المنهج، واللغة الفلسفية، والوعى والعلم، تلك التى شغلت مفكرينا، أو بمعنى لائق التى تمثل نتيجة جهودهم نجدها على التوالى عند كل من: طه حسين فى تطبيقه للمنهج الديكارتى على الأدب وفى النقد الأدبى^(٤)، الخضيرى فى بعثه اللغة الفلسفية العربية القديمة كما وجدت لدى الفلاسفة العرب حين أقدم على ترجمة أول وأهم نص ديكارت فى الثلاثينيات وهو "المقال فى المنهج"^(٥) ثم عثمان أمين وآخرون، فى تقديم المثالية الديكارتية والتأكيد على الجوانب الحسية الإيمانية للوعى فى الكوجيتو لديكارتى. ثم نجيب بلدى ويحيى هويدى فى تقديمهما للصورة الواقعية العلمية لديكارت والدراسات التى قدمها الجابرى وفيدى لديكارت فى إطار كتاباتهم فى الاستمولوجيا. وسوف نعرض الآن لتلك الصورة المعروفة عن

(٢) هذا العمل جزء من مشروع يتناول الاتجاهات الغربية المختلفة فى الفكر العربى المعاصر ويتلو الديكارتية، الوجودية فى الفكر العربى، والنيشوية، والبرجسونية والكفطية واليهجية والتفكيرية وغيرها.

(٣) انظر مقدمة هذا العمل، مجلة المنار العدد ٤٧ نوفمبر ١٩٨٨، ص ١٤٠-١٥٥.

(٤) طه حسين: فى الألب الجاهلى، دار المعارف بمصر ١٩٦٢.

(٥) محمود الخضيرى: المقال فى المنهج دار الكتاب العربى، القاهرة ط ٢، ١٩٦٧.

ديكارت، والتي تقدمه فيلسوفاً للمثالية المؤمنة والتي تمثلت بصورة جلية عند عثمان أمين خاصة وكمال يوسف الحاج ويوسف كرم وجميل صليبا ونظمى لوقا أى أصحاب الاتجاهات المثالية للحمسية الدينية في الفكر العربى.

(٢) بدايات التعرف على ديكارت :

الاهتمام بديكارت فى العصرية قديم ظهر فى المجلات العربية قبل نهاية القرن التاسع عشر، فقد أرسل أحمد أفندى عثمان للوردانى بالقبارى بالإسكندرية إلى مجلة الهلال فى أول يناير ١٨٩٧ يسأل عن "ديكارت والديكارتيّة" قائلاً من هم للكرتازيون، وفى أى عصر كانوا، ومن هو المؤسس لمذهبهم وعلى أى أساس بنى هذا المذهب. وأجابت الهلال وعرفت بالفيلسوف وحياته واهتمامه بالرياضيات وتناولت فلسفته ومنهجه وقواعده واختتمت تعريفها لـ "الكرتازينيون" ومذاهبهم بأنه مهما يكن من أمر هذه الفلسفة (وتبكيها) وتتلفضها فقد نهبت أذهان العلماء إلى الاستقلال فى الفكر وحملتهم على البحث والتقيب حتى توصلوا إلى ما وضعوه من أسس الفلسفة الحديثة^(١). وهناك بالإضافة إلى ما قدمته الصحف نجد بعض الكتب الفلسفية الأولى المؤلفة والمترجمة التى ظهرت قبيل وفى بداية القرن العشرين وقد أشارت صراحة وضمناً إلى ديكارت وفلسفته^(٢). ويمكن أن نشير إلى الأصول الديكارتيّة الأولى فى الجامعة الأهلية المصرية^(٣)، فقد قدم المستشرق الفرنسى ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦١)^(٤) والأسبائلى الكونت دى جلاززا^(٥) الأسس الأولى

(٦) يتضح فى هذه الرسالة المعرفة المبكرة بديكارت كما يتضح من رد الهلال الموقف النقدي من الفلسفة الديكارتيّة. الهلال القاهرية لول يناير ١٨٩٧ ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٧) يمكن أن نشير للكتب الآتية: كتاب الفلسفة للقس بوتيير ترجمة جرجس صعب مطبعة القس جاريجيوس بيروت ١٨٨٣، وكتاب الأب جرجس فرح الصغير: الفلسفة، مطبعة جريدة بستان العرب، الإسكندرية ١٨٩٣ وكتاب الأديب أنيس أفندى الخورى : الفلسفة الحديثة مطبعة جرجس غرزورى الإسكندرية ١٩١٤، زكريا أحمد رشدى، مبادئ الفلسفة طبعة أحمد خليل بالإسكندرية، وغيرها.

(٨) انظر د. أحمد عبدالحليم عطية، ديكارت فى الفكر العربى، المنار العدد ٤٧، نوفمبر ١٩٨٨.

(٩) انظر ماسينيون: تاريخ المصطلحات الفلسفية فى الجامعة المصرية.

(١٠) الكونت دى جلاززا مستشرق أسبائلى عاش فى مصر فى العقود الأولى من هذا القرن وعمل محامياً بالمحاكم المختلطة ودرس بالجامعة الأهلية سنوات ١٩١٤-١٩٢٠ مائتى الفلسفة العلمية وتاريخها. انظر الفصل الثانى من الباب الأول من هذا الكتاب.

للمصورة الأكاديمية عن ديكرات في محاضراتهما بالجامعة الأهلية وبخرا البذور التي ظهرت فيما بعد لدى تلاميذهما: طه حسين الذي استمع للأول ودرس عليه وقدم المنهج الديكارتي مطبقاً في ميدان النقد الأدبي، وزكي مبارك الذي تتلمذ للثاني وقدم دراسة مقارنة لديكرات والغزالي في رسالته للدكتوراة بالجامعة الأهلية^(١١) كما نجد إشارات لدى نابغة الشرق "مى زيارة"^(١٢) التي تتلمذت على جلالزا، وزاملت زكي مبارك في الدراسة، وبالإضافة إلى هذه الجهود هناك كتابات ومحاضرات مبعوثي الجامعة للعائدين من الدراسة بالخارج والذين أسهموا في التعريف بالفكر الغربي والكتابة عن ديكرات مثل: منصور فهمي وعلى أحمد العناني^(١٣) وغيرهما.

وتلأت جهود الجيل الأول من خريجي الجامعة المصرية في التعريف بديكرات والتعامل مباشرة مع فلسفته - وتوضح كتابات عثمان أمين هذه الفترة خاصة "الجوانية" - مدى الاهتمام بما يلقي في الجامعة المصرية من محاضرات عن ديكرات من الأساتذة الفرنسيين والمصريين يقول: "لقد درس أحمد أمين ديكرات ومذهبه العقلي ومنهجه في الشك وكان هذا للدرس أول وأوضح ما سمعت وقرأت باللغة العربية عن أبى الفلسفة الحديثة..." فقد كان أحمد أمين يستعين على إيضاح نظريات ديكرات بأمثلة حية ينتزعها من حياتنا العصرية^(١٤) ويتضح من حديثه أيضاً تأثير الأساتذة الفرنسيين في توجيهه لدراسة ديكرات خاصة لتدريه لاند^(١٥).

ويختار محمد مصطفى حلمي "نظرية الجوهر عند ديكرات واسبنوزا" موضوعاً لرسالته التي قدمها بالفرنسية لكلية الآداب بالجامعة المصرية للحصول

(١١) د. زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي مطبوعات دار الشعب ط٧، القاهرة، ١٩٧١.

(١٢) مى زيارة: البحث المتيد للمقطف ص ١٢٩ وما بعدها، المجلد ٥٥ سنة ١٩١٨ وانظر دراستها عنها "قراءة في كتابات مى زيادة الفلسفية" مجلة أدب ونقد، القاهرة العدد ١٧، ١٨ والمنشور بالباب الأول من هذا العمل.

(١٣) انظر عنه د. محمد غلاب: الدكتور على العناني نقدمه إلى القراء، مجلة النهضة الفكرية للقاهرة، العدد ٢٧، ومحمد عبد الجواد، تقديم دار العلوم ص ٢٢١-٢٢٢.

(١٤) د. عثمان أمين: الجوانية، دار العلم للقاهرة ١٩٦٤، ص ٦٢، ٦٣.

(١٥) المرجع نفسه، ص ٩٨.

على درجة الماجستير^(١٦) ويظهر اهتمام حلمي بديكارت في تقديمه لأول ترجمة عربية للمقال في المنهج حيث يتناول في دراسة طويلة فلسفة ديكارت ونواحيها المختلفة ثم المنهج وأهميته مشيراً إلى تطبيق طه حسين له في النقد الأدبي^(١٧) ويعود في دراسته عن "طه حسين مفكراً" إلى بيان علاقة فلسفة ديكارت ومنهجه بكتابات عميد الأدب العربي^(١٨).

ويكتب زميلها محمد ثابت الفندي في فترة ما قبل تخرجهم مقارناً للغزالي بديكارت، ويرى أن البداية عند كل منهما وتيه الشك والارتياح الذي وقعا فيه ثم النهاية التي وقف عندها كل واحد منهما هي أمور تستدعي الاهتمام وتسترعى الفكر، لأنها تظهرنا على فصل من أمتع فصول الفلسفة الإسلامية ويقارن بينهما اعتماداً على "المنفذ من الضلال" للغزالي و"المقال في المنهج لديكارت"^(١٩). وقد بدأت مقالة الفندي حواراً هاماً بينه وبين الخضيرى.

٢) الديكارتية والجوانية :

كان من الطبيعي انطلاقاً من الأصول الأولى للدرس لديكارت في الجامعة الأهلية، ومن العاصفة التي أثار طه حسين في دعوته للمنهج الديكارتى، ومن اللغة الفلسفية التي حاول بها الخضيرى تقديم أهم نصوص ديكارت أن تدشن الديكارتية في العربية بما يليق بها باعتبارها أكثر المذاهب ارتباطاً بالمثالية والروحية. حيث وجدت لدى عثمان أمين الذي يقتضينا الواقع أن نسجل أنه يعد بحق من بناء الفكر الفلسفى المصرى للمعاصر^(٢٠) ذلك القبول العقلى والتعاطف للروحى الذى جعل

(١٦) د. أبو الوفا التفتازانى : محمد مصطفى حلمي والتصوف، مجلة الفكر المعاصر القاهرية. العدد ٥٢.

(١٧) محمد مصطفى حلمي : مقدمة ترجمة، المقال في المنهج ط٢. دار الكتاب العربى، القاهرة، ١٩٦٧.

(١٨) د. محمد مصطفى حلمي : "طه حسين مفكراً" الفكر المعاصر القاهرية، فبراير ١٩٦٦ ص ٦٠ وما بعدها.

(١٩) للفندي : حجة الإسلام للغزالي، شيء من فلسفته ص ٥-١٧ صحيفة جامعة القاهرة العدد ٢، ديسمبر، ١٩٢٩.

(٢٠) د. إبراهيم بيومى مذكور. تصدير الكتاب التذكارى "دراسات فلسفية" مهداة إلى عثمان أمين، دار الثقافة بالقاهرة، التصدير.

منه بُيت ضيافة لديكارت^(٢١) فهو ديكارتي في منطقته ومنهجه وفي عقلانيته ومثاليته^(٢٢) مما أدى إلى سيطرة فهمه وتفسيره لديكارت على أجيال عديدة ولدى أكثر من باحث من أقطاب الباحثين في فلسفة أبي الفلسفة الحديثة الذين قدموا فلسفة ديكارت باعتبارها المثالية الروحية التي ترداف معنى للفلسفة نفسها وكان رائد هذا التفسير الدكتور عثمان أمين.

كان ديكارت يمثل بالنسبة لصاحب "الجوانية" اختياراً. وحين اختار عثمان أمين ديكارت اختار العقل والتتوير، الإرادة والحرية^(٢٣). حيث انطلق من هذه الأسس إلى تقديم جوانيته التي تنطلق من الوعي وكان ديكارت وراء احتفاله للكبير برود الوعى الإنسانى فى الشرق: الافغانى والكواكبي وإقبال^(٢٤) ورائد الفكر المصرى محمد عبده^(٢٥) أن اهتمام عثمان أمين بديكارت. يفوق كل وصف بحيث يمكن القول أن ما كتبه عن ديكارت أكثر مما كتبه عن أى فيلسوف آخر وأكثر مما كتب فى العربية عن أبى الفلسفة الحديثة وأصبحت مؤلفاته عنه المرجع للكلاسيكى المعتمد الذى يشير به أستاذ الفلسفة لطلابه من أجل معرفة ديكارت. وحين نتساءل عن الأفكار التي كان يلتزمها عثمان أمين عند ديكارت يجيبنا: "إن ديكارت قال للإنسان خير ما يمكن أن يقال، قال له لا تقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبين بنور الفطرة وبداهة العقل إنه حق" وقال له أولاً: انتبه! أنت تفكر فأنت موجود" وقال له أخيراً "أنت حر فأنت إذن مسئول"^(٢٦).

لقد سار عثمان أمين مع ديكارت فى الطريق الفلسفى لكن مؤالنا هنا هو كيف تعامل عثمان أمين مع ديكارت وإلى أى جانب من جوانب فلسفته المتعددة الانحاء توقف؟ وماذا رأى فى فلسفة ديكارت وماذا قدم منها؟ وبمعنى أدق ما هى

(٢١) د. عبدالغفار مكاوى : عثمان أمين بيت ضيافة لديكارت.

(٢٢) د. إبراهيم منكور، المصدر السابق.

(٢٣) د. أحمد عبدالحليم عطية، من ديكارت إلى محمد عبده، الأهرام ١٩/٨/١٩٨٧ ص ١٢.

(٢٤) د. عثمان أمين : رواد الوعى الإنسانى فى الشرق، المكتبة الثقافية، القاهرة.

(٢٥) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى، محمد عبده، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٥.

(٢٦) د. عثمان أمين : للجوانية ص ١٣٤.

صورة ديكارت عنده وما أثر هذه الصورة في الثقافة العربية والفكر العربي؟ ويمكن القول بداية أنه لا يمكن فصل تفكير عثمان أمين واختياراته الفكرية عما كان يحدث في مصر في نهاية الثلاثينات وبداية الأربعينيات حينما تحدثت صورة ديكارت لديه أثناء وبعد عودته من بعثته بفرنسا، لقد كانت مصر تبحث عن الاستقلال والحرية وكانت النخبة المثقفة تسعى نحو العقلانية في الفكر والليبرالية في السياسة، وليست أفكار أحمد لطفي السيد ببعيدة عنه فقد أثرت في طه حسين ومصطفى عبدالرازق اللذان أثرا بدورهما في طلاب الجامعة ومنهم عثمان أمين، الذي وجد في منهج ديكارت وفلسفته إشباعاً لأفكاره، لقد كان يريد الوعي والتنوير وقد وجدهما في "الكوجيتو" إلا أن "الكوجيتو" بداية وليس نهاية، وسيلة وليس غاية. إن عينا على ديكارت وأخرى أكثر شفافية واحداً أبصاراً على اللغة العربية والفكر العربي. ومن هنا كانت الديكارتية أساس الجوانية وهذا يستدعي منا تناول جهود عثمان أمين وكتباته وأفكاره.

٤) عثمان أمين : التوجهات المثالية الروحية :

يقص علينا عثمان أمين في الجوانية رحلته من القرية إلى الجامعة ويحدثنا عن إصراره على دراسة الفلسفة وعن السؤال الذي كان يشغله كثيراً ويؤرقه أحياناً عن ضرورة وجود فلسفة حياة يمتد أثرها إلى الشعب الوطني في أبناء الأمة وتجعلهم يلبون حياة الضيم والمثله ويحققون حياة الحرية والكرامة^(٢٧). ويظهر تأثير بأحمد لطفي السيد الذي حدثهم عن "أثر المفكرين والفلاسفة في تهينة الأذهان للإصلاح والطموح إلى عالم أفضل"^(٢٨) كما توثقت علاقته بالشيخ مصطفى عبدالرازق وكان لتوجيه للشيخ دوراً في تحديد مساره الفكري لقد وعى حديثه في ندواته بمنزله بعابدين عن "أنجح الوسائل لتغذية الحركة الوطنية وتنمية الوعي القومي بغية التخلص من الحكم الأجنبي وتحقيق الاستقلال التام"^(٢٩). بالإضافة لهؤلاء فقد كان هناك كل من: أحمد أمين ومنصور فهمي وبالأخص يوسف كرم.

(٢٧) د. عثمان أمين : الجوانية ص ٤٧.

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٤٨.

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٥١-٥٢.

وهو يذكر من الأساتذة الفرنسيين: أندريه لالند وأميل برييه، وهما ممن امتد تأثيرهم عليه في بعثته الدراسية في فرنسا.

وقد حدد عثمان أمين برنامجاً بعد عودته من البعثة وهو مشروعه الذي يطلق عليه: "سلسلة أعلام الفلسفة" التي أصدر منها: الرواقية وديكارت. وسلسلة "نفائس الفلسفة الغربية" والتي تمثل الهدف الثاني في مشروعه الذي حدد لنا معالمه في مقدمة ترجمته لكتاب للبير باييه "دفاع عن العلم" وتتمثل هذه النفائس في: ما بعد للطبيعية لأرسطو وخواطير ماركوس أوريليوس وتأملات ديكارت ومبادئ للطبيعة البشرية لباركلي، ومباحث العقل الإنساني ليهيوم ومقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية لكافط وغيرها^(٢٠)... والمسؤال الآن ما الذي جذب انتباه عثمان أمين إلى هؤلاء. يخبرنا في تصديره للطبعة الثانية من "الفلسفة الرواقية" إلى السبب الذي من أجله اختار الكتابة عن الرواقيون فهم أخلاقيون مثاليون: إذا عرفوا أن شيئاً هو الحق جهروا به وثبتوا عليه وإذا اقتنعوا بأن فعلاً هو الواجب التزموا به لم يشتم عن أدائه شيء وهم "حوانيون" يلتفتون إلى الحياة الداخلية للإنسان ولا يبالون بما يقع له من أحداث خارجية^(٢١) وكان هدفه من نشر كتابه "أن تجد فيه شبيبتنا الواعية نماذج حية ملهمة للبطولة والكفاح ودروساً نافعة في الثبات على المبدأ والإخلاص للواجب وتعاليم إيجابية قوية تشد من ازدهار في السعي إلى المثل العليا والذود عنها".

ويحدد لنا في تصديره لكتابته عن شيلر بواعثه للاهتمام بالفيلسوف الإنجليزي صاحب المذهب الإنساني أحد هذه البواعث يمت إلى شعوره القومي والثاني يمت إلى مزاجه الفلسفي، لقد بحث على كتب عن "مستقبل الإمبراطورية البريطانية" وكان مؤلفه شيلر يتبأ يقرب انهيار الإمبراطورية مما جعله يلتزم بقية مؤلفاته ومنها "دراسات عن المذهب الإنساني" فراعنى ما لمسته من تقارب عجيب بين

(٢٠) أصدر عثمان أمين جزء من ترجمة هذا العمل الهام، إلا أنه توقف بعد نشر ترجمة د. نازلي إسماعيل ترجمتها لهذا الكتاب.

(٢١) د. عثمان أمين "الرواقية".

مزاج بالمذاهب المؤلف ومزاجي^(٢٢). وطبيعة هذا المزاج تتحدد في: ضيق بالمذاهب التجريدية الجافة، ونفور من الفلسفات الاطلاقية المتعالية حيث نجد للفلاسفة ضيقوا تجربتنا من ناحية العاطفة والإرادة بينما وسعوا بها غير حساب من ناحية الفكر، واهتمام بالفلسفة التي ترضى القلب كما تقتنع العقل. أن عثمان أمين يدعم العقل بالقلب والوعي بالروح، وهذا ما يتضح في مجمل محاولاته الفلسفية. ففي كتابه الذي يحمل نفس الاسم: محاولات فلسفية" يقدم لنا مجموعة من الدراسات المختلفة "ألف بينها إحساس واحد وغرض واحد هو الابتهاج بطلب المعرفة والسعى إلى سبيل الحق والاتجاه إلى قيم الروح"^(٢٣).

ويتحدد موقف عثمان أمين الفلسفي في السعى لتأكيد قيم الروح. فتتمية للقوى الروحية في الفرد أهم بكثير من تنمية قواه الذهنية لكي يصل إلى درجة النضج بمعناه الصحيح" فالروح والفكر الأساس في قيام الحضارة ومن فضل ديكارت على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحاً للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنساني هو تحقيق وعي الإنسان لذاته ولمكانه في العالم وهذا المعنى للحديث من معاني النظر الفلسفي هو الذي ينبغي أن نحرص كل الحرص على إذاعته وتعميمه حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي في المجتمع رسالتها الجليلة.^(٢٤)

وعلى ذلك يمكن تحديد السمات التي تميز الروح الفلسفي عند عثمان أمين كما تظهر في كتابه عن الجوانبية وتحديد له خصائصها" وهي فلسفة نبئت من تأمل روح الدين والأخلاق"، "فلسفة مفتوحة لا تريد أن تكون مذهباً معلقاً، تستند على تزكية الوعي الإنسان وممارسة الحرية للنفسية وتسعى إلى تعميق فهمنا للمقاصد والمعاني والقيم"^(٢٥). ويؤكد عثمان أمين أن منهج جوانبيته لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم وفهم الإنسان فضلاً عن أنه يفسح الطريق لترسم المثل الأعلى وتخطى "ما هو كائن" إلى "ما حقه أن يكون" ويثبت الإيمان بقدرة الروح الخالص على علو

(٢٢) د. عثمان أمين : شبلر ، دار المعارف بالقاهرة ، ص ٨.

(٢٣) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية، المقدمة.

(٢٤) د. عثمان أمين : المصدر السابق.

(٢٥) د. عثمان أمين : المصدر السابق.

على حدود الواقع في المكان والزمان واليقين بحرية الذات الواعية في إصلاح الفرد وإصلاح الجماعة". وتبين لنا محاولاته الفلسفية خصائص فلسفته من جهة واهتمامه بديكارت من جهة أخرى. تقوم الفلسفة على أسس هي: الوعي والإرادة والحرية، من أجل تدعيم قيم الروح مقابل قيم المادة كما يتضح من كتابه "شخصيات ومذاهب فلسفية" الذي أظهرت طبعته الأولى ١٩٤٥ عن الجمعية الفلسفية المصرية التي كان عثمان أمين سكرتيرها حيث يؤكد أهمية الفلسفة من أجل سد النقص في القوة للروحية تماماً كما فعل ديكارت فالفلاسفة هم رافعوا لواء القيم الروحية^(٢٦). وهذا ما وجه عثمان أمين نحو "رولد المثالية الغربية"^(٢٧) كما وجهه نحو "رولد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي".

وكما كانت الرواقية عنده بمثابة المثل الأعلى للسلوك وفلسفة فضته هي الفكرة التي تصل إلى أقصى درجات الوعي وتتحول إلى عمل كانت فلسفة كانط كما قدمها بوترو فلسفة حرية الإرادة. لقد نهض بوترو على لتساق مع خصائص العبقرية الفرنسية لنصرة للدعوى الفلسفية التقليدية دعوى حرية الإرادة، تلك المسألة الأثيرة لدى ديكارت والتي جعلها الفيلسوف مناط الكمال وصورة التشبيه بالخالق سبحانه^(٢٨).. لقد ألح بوترو على فكرة الحرية في الأفعال الإنسانية وأوضح إلى جانب العلم مكاناً للقيم الدينية والأخلاقية والجمالية^(٢٩).

إن عثمان أمين "فيلسوف كبير وباحث فذ" تعددت أهدافه وتنوعت مراميه ألف وترجم وشرح وحقق وأتاح لقرائه أن يقرعوه في العربية والفرنسية والإنجليزية وهو في تأليفه وتحقيقه يوازن بين الآراء ويقلل بين للنصوص وله في كل ذلك موقف خاص ورأى شخصي وهو حين يؤلف أو يكتب إنما يعبر عن نفسه

(٢٦) د. عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية، للشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧١ ص ٣٠.

(٢٧) د. عثمان أمين : رولد المثالية الغربية، ط ٢، دار الثقافة للنشر للقاهرة، ط ٢، ١٩٧٥.

(٢٨) د. عثمان أمين : مقامة ترجمته كتاب أميل بوترو : فلسفة كانط، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص ٤.

(٢٩) المصدر السابق نفسه، ص ٥٥.

ويقدم ثمار جهوده وما من مؤلف من مؤلفاته إلا ويحمل طابعه الخاص ويعبر عن شخصيته^(٤٠). وهذا الحكم ينطبق على جهده الأساسي في الفلسفة الحديثة عامة وفلسفة ديكرت على وجه الخصوص التي تحمل خصائص عثمان أمين بنفس القدر الذي تعبر به عن أفكار ديكرت ومن هنا كانت الديكارتية كما قدمها صاحب الجوانية فلسفة مثالية روحانية كما سيتضح من الفقرة القادمة عن الأستاذ ومن تابعوا تفسيره المثالي والسمات التي تميز هذا التفسير في الثقافة والفكر العربي.

٥) الديكارتية والواقع الثقافي العربي :

لقد ساهم عثمان أمين في نشر الديكارتية أكثر من نصف قرن منذ تخرجه في الجامعة ١٩٣٠ حتى وفاته في ١٧ مايو ١٩٧٨، وقد تنوعت اهتماماته بهذه الفلسفة بين التأليف والترجمة والمحاضرة بالعربية والفرنسية فالأستاذ عضو شرف جمعية أصدقاء ديكرت، وقد تنبه منذ فترة ليست بالقصيرة إلى "أثر ديكرت في مصر" وهو أثر له فيه فضل، وحاضر تحت هذا العنوان في الجمعية الديكارتية في باريس^(٤١). لقد أفاد عثمان أمين من ديكرت في تحديد معنى وطبيعة الفلسفة واتخذ منه نقطة انطلاقه في نقد الاتجاهات المخالفة من وضعية ووصورية وصولاً إلى المعنى الحق الذي يرتضيه لمعنى الفلسفة. لقد تعلم مما بينه ديكرت من "حقيقة الكوجيتو" أن نقطة النفس وانتباهه الذهني هي للشرط الأول لسلوك الطريق للفلسفي^(٤٢). ومن هنا فالأستاذ وجد صدى نفسه في الفيلسوف فهو يتفق معه في الكثير من الآراء^(٤٣). فالعقل والفكر والكوجيتو والوعي هما المعبر الأساسي لعالم الفلسفة والحقيقة وهذا المعبر أو الطريق هو الذي عبره ديكرت وأشار للإنسانية أن تسلكه ومن هنا فهو قريب إلى نفس عثمان أمين الذي كتب في مقدمة الطبعة السابعة من كتابه الهام عن ديكرت بصفة بأحب للصفات إلى نفسه تلك الصفة التي يعطيها لمن يأنس إليهم في تاريخ الفلسفة وهي "الجوانية". لقد أحب عثمان أمين

(٤٠) د. إبراهيم مذكور : للمصر السابق.

(٤١)

(٤٢) د. عثمان أمين : الجوانية ص ١٣٤.

(٤٣) د. عثمان أمين : الجوانية ص ٩٦، ٩٩.

ديكارت وخشى البعض من هذا الإسراف في الحب. أما لماذا هذا الحب الدائم والمبكر والكبير فذلك لأن ديكارت عنده رائد من رواد التنوير فهو الموكل بتقنية الأذهان وتنوير العقول "وصورة العامل المصري الموكل بإضاءة مصابيح النور في اشرع البرموني بحى عابدين"^(٤٤).

وسنلاحظ كلما تقدم بنا البحث تلك الاحالات المتبادلة التي يقيمها عثمان أمين بين ديكارت وفلسفته من جهة والحياة المصرية وللشخصيات الشرقية واللغة العربية من جهة ثانية. وتلك الإحالات لا تخلو من دلالة وأظن هذه الدلالة لم تكن لتصبح لو كان عثمان أمين ليس عربياً مثلاً أو كتب هذه الدراسات عن ديكارت في باريس إنه كباحث عربي لا يستطيع إلا أن يقدم ديكارت عبر هذه الصفة ومن خلال هذه الإحالات.

إن رائد "الجوانية" الذي أحب اللغة العربية وكتب كثيراً عن فلسفتها وأختبر في سنوات عمره الأخيرة عضواً بمجمع الخالدين يرى فيما كتبه عن "الجوانية" وفلسفة اللغة العربية"^(٤٥) أن أول السمات التي تتميز بها لغة القرآن هي إنها تتحو نحواً من المثالية لا نظير له في أي لغة من اللغات الحية ويرى أن الغربيين يجاهدون من وراء لغاتهم إلى رفع النقاب عن المثالية التي لم يستطع استكشافها منهم إلا اثنان من كبار فلاسفتهم المحدثين: ديكارت وكانط"^(٤٦) وقد بين في محاضرة ألقاها على جمهور فرنسي عن "ديكارت وللغة العربية"^(٤٧) أن اهتمام عثمان أمين وحيه للتشديد لديكارت مجلة يهدي كتابه لمحات من الفكر الفرنسي وهو فصول كتبها بين ٤٤-١٩٦٨ كتحية وإعجاب إلى الأمة التي أنجبت ديكارت الأب الروحي لفلاسفة العصر الحديث الذي كان أول صوت أرتفع في أوروبا منادياً بإقامة العقل وكرامة الإنسان ومستكراً نزوات العنصرية مندداً بافلات الطغيان"^(٤٨).

(٤٤) د. عثمان أمين: الجوانية، ص ١٠٠.

(٤٥) د. عثمان أمين: الجوانية، ص ١٤٩ فلسفة اللغة العربية، لدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٩.

(٤٦) د. عثمان أمين: الجوانية ص ١٥٣.

(٤٧) د. عثمان أمين: المصدر السابق، ص ١٥٦-١٥٧.

(٤٨) د. عثمان أمين: لمحات من الفكر الفرنسي.

ولم يتوقف عثمان أمين عن الكتابة عن ديكرات ويأتي في مقدمة هذه الكتابات سفره الفخم عن ديكرات الذي صدرته طبعته الأولى بالقاهرة عام ١٩٤٢.

ويمكن أن نتتبع عبر الطبعات المختلفة للكتاب تطور فهم عثمان أمين لفلسفة ديكرات خلال أكثر من ثلث قرن منذ الطبعة الأولى حتى السابعة ١٩٧٦ حيث يرى في البداية "أن دراسة مؤلفات ديكرات من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقة"^(٤٩) ويقف الأستاذ في دراسته عند المسائل الكبرى لأنه يقدم كتاباً مدرسياً قاصداً أن يكون أداة نافعة للباحثين مثيرة لهم المستزدين... ومن أجل أن يسد فراغاً ظاهراً في دراسة الفلسفة وتاريخها في مصر والعالم العربي"^(٥٠) وما أن صدرت الطبعة الأولى حتى أحدثت اهتماماً كبيراً تمثل فيما كتبه يوسف كرم الذي تتلمذ عليه عثمان أمين والعقاد الذي حرص المؤلف على نشر رسالته إليه في مقدمة الطبعة الثانية، التي قدم فيها بعض البحوث للتكميلية حول الفلسفة الديكراتية خاصة عن نظرية ديكرات في الاجتماع، وأثر الفلسفة الديكراتية.

وصدرت بعد ست سنوات الطبعة الثالثة في سبتمبر ١٩٥٢ أي بعد مرور ثلثمائة عام على وفاة الفيلسوف وكثرت الكتابات عنه فأضاف عثمان أمين فصلاً جديداً عن "علم الجمال الديكراتي"^(٥١) وآخر عن "الدراسات الديكراتية" مع كثير من الهوامش والمراجع. وقد تحولت للديكراتية عند عثمان أمين مع الطبعة الرابعة ١٩٥٧ من كونها ضرورة من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقة لتكون "محاولة تحقيق وعى الإنسان لذاته ولمكانه في العالم بحيث يرد كل آرائه إلى أفكار واضحة متميزة... وهذا المعنى من معانى النظر للفلسفى هو المعنى الذى يجب أن نحرص على إذاعته وتعميمه حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي فى المجتمع الحاضر رسالتها الجليلة"^(٥٢). هنا لأول مرة تظهر كلمة المجتمع، أو دور "الوعى للديكراتى" فى المجتمع الحاضر "فمفهوم الفلسفة ورسالتها للحقيقة على نحو ما أراد لها ديكرات

(٤٩) د. عثمان أمين : ديكرات ط٧، تصدير الطبعة الأولى، ص٩.

(٥٠) المصدر نفسه. ص١١.

(٥١) د. عثمان أمين : ديكرات مقدمة الطبعة الثالثة، ص١٥.

(٥٢) د. عثمان أمين : : ديكرات مقدمة الطبعة الرابعة. ص١٧-١٨.

قد برز في أيامنا هذه (السنوات الأولى للثورة) وليس أدل على ذلك من أن الرئيس عبدالناصر حين أراد أن ينتشر آراءه اختار كلمة للفلسفة عنواناً لكتابه فلسفة الثورة^(٥٣) هنا تجاوز دور الفلسفة عند عثمان أمين مجرد الثقافة إلى أن تصبح وعياً بأهداف المجتمع وتحولت للكتابة عن "ديكارت" إلى مناسبة للحوار والنقاش مع غيره من الأساتذة الداعيين إلى اتجاهات فلسفية مختلفة وكانت الليكارتية مقابل هذه الاتجاهات هي الفلسفة بآل التعريف هي الأسس والمعايير لما سواها.

قدم عثمان أمين الليكارتية باعتبارها الـ "فلسفة" مقابل الاتجاهات الوجودية والوضعية، وبالطبع لا يقصد الوجودية الفرنسية أو الألمانية ولا للوضعية الإنجليزية بل يقصد الدعوة إلى تلك المذاهب (الموضات) في بلادنا. هنا تجاوز عثمان أمين النقل والعرض إلى تبني الليكارتية ذات الصبغة الجوانية والتفسير المثالي في مناقشة الاتجاهات الفلسفية في مصر، لو بمعنى أدق امتداد هذه الاتجاهات الغربية في بلادنا. فالليكارتية هي الفلسفة بألف لام للتعريف أما "الموضات" المذهبية الجديدة التي وردت إلينا في السنوات الأخيرة من فرنسا وإنجلترا وأمريكا متشحة بوشاح "الوجودية" تارة و"الوضعية" تارة أخرى فما هي إلا بدعة ماجنة لا صلة بينها وبين مذاهب الفلسفة للخلدة ومن ثم فهي لا تلقى رواجاً إلا في مجتمعات حائرة ولا يطيب لها عيش إلا في بيئات "متعفة" فذلك الطراز من الوجودية الفرنسية الملحة الذي قرعت له الطبول في بلادنا إنما هو مذاهب جماعة من المتهاكين المتشائمين أقبرت نفوسهم من الإيمان فأعلنوا الزندقة ديناً والقذارة فناً والبذاءة أدباً ورلوا الحياة سخفاً بورث القلق والضجر والقرص وأعوزتهم النية الطيبة والضمير الحي، وتمادوا في الدعوة إلى مواقف من الحياة لزجة مائعة فتراهم يتشدقون بالحرية ويباهون بالانحلالية ويتخذون شعاراً "لا تسبح ولصنع ما شئت"^(٥٤).

ويستمر هذا الموقف الليكارتى الجوانى من الوجودية وتخف حدته ويتطور إلى حوار خلاق بلغة فلسفية هادئة، كما نجد ذلك في حوار مع سارتر (الدراسة

(٥٣) الموضوع السابق. ص ١٨.

(٥٤) المصدر السابق. ص ١٨.

الخامسة من "لمحات من الفكر الفرنسى") حيث يرجع عثمان أمين قول سارتر "إن ما نختاره لا يمكن أن يكون حسناً عندما نون أن يكون حسناً عند الجميع إلى نظرية الإرادة الأخلاقية عند ديكارت" ويرجع عبارة سارتر أن الحرية هى وعينا فى النهاية إلى الحوكجيتو الديكارتى ويناقش العديد من القضايا الوجودية على ضوء فلسفة ديكارت ويرى أن الزعم بأن ديكارت كان يدعو إلى ما يدعو إليه سارتر "أن تعمل بغيرأمل" أبعد ما يكون عن التعبير عن روح الأخلاق الديكارتية^(٥٥) كما يظهر موقفه من الوجودية أيضاً فى تصديره ترجمة لنصوص هيدجر فى "الفلسفة والشعر" وهو موقف أعراض لا كراهية^(٥٦).

كما يقدم الديكارتيه مقابل ذلك الضرب من الوضعية الإنجليزية والأمريكية تلك التى جاءت إلينا فى زفة وجرى بعضهم ركبها وتثبت البعض الآخر بأنبأها، والتى هى مذهب جماعة من نوى البلادة والبلاهة. حفظوا من العلوم شيئاً إن يفهموها، وأخذوا يلوكونها فى رطلنة مردولة ويردوننها فى حنلفة مفضوحة، وعجزوا عن إدراك أى فكرة عامة فالتصقوا بعالم الحسيات واعتبروا ما عداه خرافة.. وأخذوا يتفاخرون بأنكار الروح والسخرية من العقل والتهجم على الفكر وتشبثوا بالأمر الواقع فيما يزعمون وتعلقوا بالتجربة الراهنة فيما يدعون واتخذوا شعاراً لهم: لا تفهم ولا تعقل؛ وثابر على المكابر والمقلومة^(٥٧).

إن نتوقف هنا أمام هذه القطيعة التى حاول عثمان أمين إقامتها بين العقلانية الديكارتية والمذاهب: الشعورية الوجودية والحسية للوضعية ولا ذلك الرفض لما عداها من فلسفات وإن كانت لغة صاحب العقلانية هنا عاطفية أكثر من كونها منطقية حماسية أكثر منها عقلانية فإن ذلك يعود فى النهاية إلى كونها بعيدة عن الروح قريبة من المادة مما لا يتفق مع مثاليته الجوانية. إن عثمان أمين لم يحاول

(٥٥) د. عثمان أمين : لمحات من الفكر الفرنسى.

(٥٦) د. عثمان أمين : مقدمة ترجمة لنصوص هيدجر "الفلسفة والشعر" الدار القومية للطباعة والنشر للقاهرة، التصدير.

(٥٧) د. عثمان أمين : ديكارت، مقدمة الطبعة الرابعة، ص ١٩.

رصد وتحليل الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة ولكنه أورد التثبيت للديكارتية والروحانية أمام ما قد يطفئ عليها من اتجاهات أخرى.

ويعدد في مقدمة الطبعة الخامسة من كتاب ديكارت الأبحاث المختلفة التي ظهرت عن فلسفة ديكارت والتي أقيمت في مؤتمر الفلسفة في "روليومون" بفرنسا ١٩٥٧ والتي طبعت في مجلد ضخم يضم أبحاث ومناقشات للمؤتمر الذي اشترك فيه كثير من الديكارتيين ويهدف من ذكر هذه الأبحاث أن يجد الدارسين من شبابنا في هذه البحوث مادة نافعة للتفكير الفلسفي. ويضيف في طبعة للكتاب السادسة إلى الباب الثاني فصلاً خامساً عن "المقال في المنهج" ويوسع الفصل السادس من الباب الثالث عن "مذهب الأخلاق" والفصل الأول من الخاتمة عن "ديكارت والتجديد الفلسفي" وذلك بإضافة ترجمة للرسالة التي وجهها "برجسون" إلى مؤتمر ديكارت المنعقد في باريس ١٩٣٧^(٥٨).

وتظهر مقدمة الطبعة السابعة من الكتاب تحمس عثمان أمين الشديد لديكارت وتفسر في الوقت نفسه طبيعة وسمات الديكارتية كما يعبر عنها صاحب "الجوانية" فهو يرى أن من حق الأمة الفرنسية أن تعتز بأكبر أبنائها ديكارت، وديكارت عنده ظل مستمسكاً بعري عقيدة دينية خالصة كان لها أكبر الأثر على مذهبه العقلي وأفكاره العلمية^(٥٩). لقد أعطى ديكارت من قيمة الوعي الإنساني ويتضح من تأمل الكوجيتو "لديكارت" أن المهمة الأولى للفلسفة هي دراسة "الانية" أو الوعي الإنساني. والواقع أنه ابتدأ من ديكارت أصبحت الفلسفة تحيلاً للوعي وتحليلاً لملكاته وقواه. ووعي الإنسان لذاته أصبح أساس كل فكر يقوم لدى الإنسان. وقد دفع هذا الاهتمام بالوعي عثمان أمين إلى تقديم جوانيته التي تنطلق من الوعي وكان وراء احتفاله الكبير برواد الوعي الإنساني: الأفغاني وإقبال ومحمد عبده وإن كان الاهتمام بالإمام محمد عبده سابقاً أو مصاحباً للاهتمام بديكارت.

(٥٨) د. عثمان أمين: ديكارت مقدمة الطبعة السادسة.

(٥٩) د. عثمان أمين: ديكارت مقدمة الطبعة السابعة.

فحين اطلع على أعمال ديكارت طبعة آدام وتلوى المحققة، يتساءل ألا تستحق آثار الشيخ محمد عبده شيئاً من عناية الوزارة التي تقوم على التعليم فتطبعها طبعاً يليق بمنزلة هذا الإمام^(٦٠). وبعد أن حاضِر عن ديكارت طلب من منصور فهمي بعد أن بلغه نبأ للمحاضرة - أن يسمح له بأن يعد تحت إشرافه بحثاً في الأخلاق الإسلامية في رأى محمد عبده^(٦١). وفي عرضه للتأملات الديكارتية في مجلة تراث الإنسانية يتحدث في فقرة هامة عن "ديكارت ومحمد عبده"^(٦٢) ويتناول في الفصل الرابع من الباب الثاني في كتابه عن "رائد الفكر المصري" نظرية الحرية عند محمد عبده التي تتشابه مع فلسفة ديكارت ويقارن بين موقفيهما ويشير إلى نقاط الاتفاق بينهما في هذه النظرية. ويرى أن الأستاذ الإمام يطبق على تفسير القرآن القاعدة الديكارتية المشهورة قاعدة للبداهة^(٦٣) أن عثمان أمين يتجاوز تلك التشابهات السطحية بين الأشخاص إلى الأفكار التي يطرحها كل منهما بحيث يمكن القول أن ديكارت عند عثمان أمين يلقي أضواء كاشفة لفهم للفلسفة الإسلامية كما يلقي في نفس الوقت الضوء على فهمه للديكارتية، ذلك لفهم الذي يظهر في كتاباته المختلفة ولا يقتصر على كتابه عن ديكارت. وتبين كتابات عثمان أمين وترجمته لنصوص فلسفته مقدار الاهتمام الذي أولاه لرائد العقلانية الحديثة. فبالإضافة إلى سفره الضخم عن "ديكارت" فقد خصص له فصلاً هاماً في "رود المثالية الغربية"^(٦٤) وآخر في "مذاهب وشخصيات فلسفية"^(٦٥) بالإضافة إلى دراسته عنه في "محاولات فلسفية"^(٦٦) وعرضه للتأملات في المجلد الأول من تراث الإنسانية كما يخصص الفصل الرابع من الباب الرابع من "الرواقية" للحديث عن "الرواقية والديكارتية"^(٦٧) بالإضافة للإشارات المتعددة التي نجدها في : "رائد

(٦٠) د. عثمان أمين : الجوانية، ص ١٠٥.

(٦١) المصدر السابق، ص ١٠٣.

(٦٢) د. عثمان أمين : التأملات الديكارتية، مجلة تراث الإنسانية للقاهرة، المجلد الأول.

(٦٣) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصري، الفصل الرابع، الباب الثاني.

(٦٤) د. عثمان أمين : رود المثالية الغربية، الباب الأول.

(٦٥) د. عثمان أمين : مذاهب وشخصيات فلسفية.

(٦٦) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية.

(٦٧) د. عثمان أمين : الرواقية، الفصل الرابع، الباب الرابع.

لفكر المصري "والجوانية" مع عدد لا يحصى من المحاضرات التي ألقاها بالعربية والفرنسية.

ومن المهام أن نتوقف عند ترجماته لنصوص ديكرت ومساهمته في تقديم تفاسيس الفلسفة الغربية لقراء العربية. وفي مقدمتها "التأملات في الفلسفة الأولى"، الذي صدره منه عدة طبعات الأولى ١٩٥١ والثانية ١٩٥٦ وأخرى ١٩٧٤ و"مبادئ الفلسفة" وقد طبع عدة مرات الأولى ١٩٦٠. وقد اقتصر عثمان أمين في تقديمه لترجمة التأملات على التعريف بالكتاب وبيان الطريق الذي سلكه ديكرت، ولم يعرض لحياة ديكرت ومذهبه باعتبار أن "لأب الفلسفة الحديثة" لم يعد في حاجة إلى التعريف. "إن التأملات هي كتاب العصر، وفيها ما يدعو أهل الفكر وإخوان الصفا في هذا العصر المادي الصاخب إلى النظر في مشاغل الروح والخلود إلى لمتحان النفس"^(٦٨). ويرى في نهاية تقديمه لكتاب "مبادئ الفلسفة" أن الكلمة الأخيرة في كل من فيزيقا وميتافيزيكا ديكرت هي المثالية الجوانية"^(٦٩). ويصحح فهم شراح ديكرت وناسري كتبه، ويؤكد على الناحية العملية في فلسفته وهي ناحية هامة لم يتوقف عنده كثير من باحثي ديكرت في العربية. إلا أن الناحية الهامة التي توقف عندها عثمان أمين في فلسفة ديكرت نجدها في كتابه "في اللغة والفكر" الذي أصدره ١٩٦٦ وتوصل فيه إلى إسهام ديكرت في اللغة وهي ناحية زاد الاهتمام بها في الوقت الحالي والجدير بالذكر هنا أن تقديم عثمان أمين للسانيات الديكارتيّة ثم في نفس الوقت الذي أصدر فيه عالم اللغة الشهير نعم تشومسكي N. Chomsky كتبه للسانيات الديكارتيّة Cartesian linguistics 1977.

٦) الديكارتيّة واللسانيات التوليدية التحولية :

حين دعى عثمان أمين ليحاضر طلاب الدراسات الأدبية واللغوية بمعهد للبحوث والدراسات العربية عن "اللغة العربية والفكر المعاصر" أراد أن يتناول المحاولات الجديدة في العربية للتعبير عن مفاهيم للثقافة العصرية. ونظراً لتعدد

(٦٨) د. عثمان أمين : مقدمة ترجمة للتأملات.

(٦٩) د. عثمان أمين : مقدمة ترجمة مبادئ الفلسفة.

جوانب النظر فى هذه المحاولة وتشعب موضوعاتها فقد قدم لنا دراسة تمهيدية لموضوع اللغة والفكر بوجه عام. وكانت حصيلة هذه المحاولة محاضراته التى نشرت بعنوان "فى اللغة والفكر". يتناول فى المحاضرة الأولى أهمية اللغة وإنها خاصة للإنسان بما هو حيوان ناطق. فاللغة خاصة الإنسان كما رأى ديكارت فيلسوف العصر الحديث. وديكارت حين استأنف الفكرة الفلسفية التى تصورهما أرسطو بتعريفه للإنسان بأنه حيوان ناطق أضاف إليها أن اللغة تحقق "ناطقة" الإنسان الحقيقية بشقيها الفكر والعمل ومن ثم تجعله أهلاً لأن يكون خليفة على الأرض.

ويتناول فى المحاضرة الثانية "ما هى اللغة؟" ويبين إنها شغلت الباحثين منذ أقدم العصور عرض لها أفلاطون فى "قراطيل" ولازال البحث فى طبيعتها موضع اهتمام الكثير من المشتغلين بفلسفة اللغة كما نرى عند ديكارت. ويعرض لتعريفات للغة كما جاءت فى قاموس لاند، أهمها أن المهم فى اللغة هو "القصد والتكبر والوعى والتفكير"^(٧٠) ومن هذا الوجه يلزمنا أن نسلم بصحة ما أوضحه ديكارت فى القسم الخامس من "المقال فى المنهج"^(٧١) من أن اللغة هى الخاصة التى يتميز بها الإنسان عن سائر الحيوان وهذا الموضع أشار إليه واعتمد عليه تشومسكى وشارحو آرائه من العرب والغربيين. ويرى أن باللغة يخطو الإنسان إلى مجاوزة وجوده البدنى والسيولوجى إلى وجوده الفكرى، أو إلى تحقيق الكوجيتو "بلغة ديكارت وهم ما لم يلتفت إليه الماديون أو الجدلون أو الموضوعين. وهذا ما حول أن يظهرنا عليه تشومسكى فى انتقاله للوضعية والتجريبية وعلم النفس السلوكى وكما يتضح من كتاباته التى تبين الأسس الفلسفية لنظريته فى اللغة وهى: اللسانيات الديكارتية، "اللغة والفكر"، ومشكلات المعرفة والحرية حيث لا وجود للغة خارج إطرار تصورهما العقلى. فالنظرية التوليدية التحويلية لدى تشومسكى تنحو عقلياً بالإمكان اعتبارها للنمط العقلانى المتماكب والوحيد الذى برز فى السنين الأخير والذى استند على الدراسات التى تناولت اللغة وعملية اكتسابها، ويلتقى هذا المنحى

(٧٠) د. عثمان أمين : فى اللغة والفكر، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٦ ص.

(٧١) ديكارت : المقال فى المنهج ترجمة محمود الخضيرى ط٤، ص.

مع المذاهب والآراء العقلانية في مجال اللغة الإنسانية التي من أبرزها المذاهب الديكارتية الفلسفية وآراء الفيلسوف الألماني هوبلوت.

إن اهتمام عثمان أمين بالعودة إلى ديكارت لبيان العلاقة بين الفكر واللغة يقربه من الاهتمامات المعرفية التي تحاول أن تؤسس للنظريات الحديثة في علم اللغة بالعودة إلى عقلانية القرن السابع عشر وإلى فلسفة ديكارت بالتحديد. فقد خصص أحد الباحثين العرب فصلاً من كتابه "الألمانية: قراءات تمهيدية" لعرض وجهة نظر ديكارت في اللغة. تلك التي تمثل الأصول النظرية لتشومسكي الذي أقام نظريته على أسس عقلية كما يتضح من دراسته ("علم اللغة الديكارتية"). وما يهمنا هنا ليس بيان أسبقية عثمان أمين لتشومسكي ولا تشابهه معه وتزامنهما في الوصول إلى الأسس العقلانية للغة كما تمثل عند ديكارت بل هو إرجاع عثمان أمين للغة إلى الفكر ذلك الجانب الذي شغل به في كتابه فلسفة اللغة العربية ومحاولته للتأكيد على مثالية اللغة خاصة الديكارتية مما أدى به إلى بحث موضوعات ربما كانت مهمة من بعض الباحثين في فلسفة ديكارت وكان من لوقل من أشاروا إليها وأكدوها.

النقد ومدرسة فرانكفورت^(١)

في دراسته "الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها" يقدم محمود أمين العالم مدرسة فرانكفورت في مواجهة مدرسة ما بعد الحداثة باعتبارها موقفاً نقداً للعقلانية الأدائية للقمعية، ولكن دون أن تتخلى عن العقل، بل تسعى إلى إعطاء مدلولاً إنسانياً اجتماعياً تاريخياً فاعلاً. وعلى الرغم من أنه يفصل الحديث عن هابرماس والعقل الاتصالي أو التواصل في فلسفته، باعتبار هابرماس أبرز المعبرين عن الاتجاه العقلاني، ونقد الطابع التقني للوضعي للقمعي للعقل في الممارسات الرأسمالية والاشتراكية، ومحاولة تنمية البعد الموضوعي الإنساني للعقل، وباعتباره أبرز الفلاسفة المعاصرين تصدياً لاتجاه ما بعد الحداثة وخاصة في نقده لفكر وريداد وولوز وامتداداتهم في الفكر الألماني المعاصر،^(٢) فإنه يتناول السمات العامة لمدرسة النظرية النقدية والتي يحدد أصحابها هوركايمر، ولارنو، وماركوز، ولن "الفلسفة عندهم هي نقد شامل للواقع الإنساني في تناقضاته الاجتماعية العينية المختلفة، ولذا فهم يرفضون النزعة الإطلاقية أو الروح الكلية المطلقة عند هيجل، والوعى أو الشعور للمحض عند هسرل والوجود المطلق عند هايدجر والوضعية في صورها المختلفة فضلاً عن النظريات النفسية الكلية المغلقة عامة، وهم عقلانيون نقديون ينتسبون مع كثير من التحفظات للماركسية وخاصة في نموذجها السوفييتي الستاليني"^(٣).

^(١) هذا الفصل كان الدراسة التي أسهمنا بها في الكتاب الذي نشرنا عليه عن الأستاذ محمود أمين العالم وشارك فيه عدد كبير من زملاء وهو في ظني أول عمل جماعي عن العالم ضمن توجهنا لتكريم كل أعلام الفلسفة في مصر والوطن العربي، بدوي، حنفي، العالم. ثم ناصر وفتحى التريكي وإن كان هذا بلقي الغضب من البعض حتى ممن نكرمهم أنفسهم!!

(٢) هابرماس : القول للظمني للحداثة ، ترجمة فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق ١٩٩٥.

(٣) محمود أمين العالم : الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٢٣١.

وهو يرى أن هذا الاتجاه الذي يمثل هابرماس، والذي يعنى الالتحام عقلياً موضوعياً نقدياً بمختلف منجزات العصر وقضائيه ومشاكله في أشكال وتجليات متنوعة ومختلفة من الالتحام؛ قد يكون الالتحام العقلي النقدي التغيري ذو التوجه الجدلي المادي هو الأقرب إلى الإجابة الصحيحة بل الضرورية على سؤال الفلسفة في عصرنا الراهن في مواجهة الخيارات الإطلاقية والعنصرية واللاعقلانية والتقنية القمعية والاستبدادية والعدوانية^(٢). وبهنا هذا التحليل لمدرسة فرنكفورت مقابل مدرسة ما بعد الحداثة الذي يقدمه العالم ضمن تناوله لاتجاهات أربعة أساسية على الساحة الفكرية العالمية اليوم هي بالإضافة إلى ما سبق :

١- الاتجاه العقلي الإجرائي التقني أو الوضعي.

٢- الاتجاه المتعصب سواء في طابعه الديني أم القومي أو العائلي الديكتاتوري.

وعلى الرغم مما يثيره تصنيف الأستاذ العالم لهذه الاتجاهات الأربعة من قضايا قد لا نتفق عليها، خاصة ما يطلق عليه الاتجاه العقلي الإجرائي أو الاتجاه المتعصب فإننا سوف نتوقف أمام تحليله لموقف مدرسة فرنكفورت النقدي وذلك لسببين :

الأول : هو أن فهم مدرسة فرنكفورت للفلسفة يقترب كثيراً من فهم محمود أمين العالم لها كما نظن، يظهر ذلك من بعض الإشارات التي وردت في دراسة العالم "ما هي الفلسفة؟" وبعض دراسته الأخرى في كتابه "معارك فكرية" وإن كان العالم ينطلق من الماركسية الحرفية التقليدية على العكس من مدرسة فرنكفورت التي هي أقرب إلى ماركسيات القرن العشرين. كما سيتضح فيما بعد.

الثاني : أن محمود أمين العالم أصدر عام ١٩٧٢ كتابه "ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود"، وفيه تناول فلسفة ماركيز برؤية مختلفة، كانت أقرب إلى الإدانة السياسية منها إلى النقد الفلسفي، مما جعلنا نتساءل هل نحن بإزاء موقفين مختلفين لموقف العالم من مدرسة فرنكفورت أو أننا بإزاء تحليلين له أحدهما فلسفي معرفي والثاني سياسي أيديولوجي.

قد يجيبنا الأستاذ العالم إجابات مختلفة مؤداها أن مدرسة فرنكفورت ليست اتجاهًا واحدًا بل اتجاهات متعددة تختلف باختلاف أعضاء المدرسة، وأنه في دراسته: ماركيز "فلسفة الطريق المسدود" يناقش القضايا التي أثارها كتابات ماركيز. أو أن موقف هذا الأخير يختلف عن بقية مواقف أعضاء هذه المدرسة أو غير ذلك من الإجابات التي تستحق الحوار.

والحقيقة أن هذا الحوار مع موقف محمود العالم من مدرسة فرنكفورت أو أحد أعضائها؛ هربرت ماركيز، لن يكون مجدياً إلا إذا عرفنا موقف العالم من الفلسفة عامة. وفي البداية وقبل تقديم تعريفه للفلسفة نشير إلى أن محمود أمين العالم في كتاباته المختلفة التي تبصر عن تطور تفكيره إنما يصدر عن معاناة حياتية وعقلية خلاقة ارتبطت في بداية حياته بالمثالية ولقصد بها توجيهه للوجودي بتأثير عبد الرحمن بدوي^(٤) والتي تحولت مستترة في بحثه عن "المصادفة ودلالاتها في الفيزياء الحديثة"^(٥). حيث انتقل بتأثير من يوسف مرا^(٦) إلى لا رؤية تكاملية، ثم إلى فلسفة جدلية تستند كما يخبرنا إلى الثورة العلمية والثورة الاجتماعية.

ففي تمهيده لكتاب فلسفة المصادفة يعترف أنه حين بدأ هذا البحث كان غارقاً في الفكر المثالي هادفاً إلى اتخاذ المصادفة معولاً لتقويض الموضوعية العلمية. وأنه بعد قراءته لكتاب لينين "المادية والنقد التجريبي"؛ الذي قلب تصورات الفلسفة رأساً على عقب، أمسك بالمعول نفسه ليقوض الفكر المثالي^(٧). وأنه كان يستخدم "مفهوم التكميلية" في الموضوع الذي أراد أن يستخدم فيه كلمة "الجدلية" لكنه بعد

(٤) تناول محمود أمين العالم موقفه من د. بدوي في عديد من الدراسات وحدد لنا موقفه الفلسفي في الكتاب التذكاري الذي أصدرته هيئة قصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٧ عن بدوي في عيد ميلاده الثمانين بعنوان "كشف حسب ختامى مع الدكتور بدوي ومع نفسي"، ص ١٨٥-٢٠٣.

(٥) محمود أمين العالم: فلسفة المصادفة، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧١.

(٦) محمود أمين العالم: الإنسان موقف، د. يوسف مراد، لمحة من لمحات فكرنا الحديث، دار قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٥٩-٦٦.

(٧) محمود أمين العالم: فلسفة المصادفة، ص ٦.

ذلك وفي نشرة لهذا البحث ١٩٧٠ يشير إلى ما تتضمنه التكميلية من دلالة مثالية توفيقية^(٨).

علينا إذن نتابع معنى الفلسفة ووظيفتها كما ظهرت في كتابات العالم في المراحل المختلفة من تطوره.

إن للفلسفة وجهة نظر شاملة متجانسة موضوعية عن الحياة والإنسان والعالم، وهذا الفهم الذي يقدمه لنا العالم في "معارك فكرية" ١٩٦٥ مهم وضروري كما يقول : حتى لا تقع في التخبط والتلقائية وحتى لا نتورط في نظرات جزئية قاصرة حتى لا نخفقنا ظمغات مريضة زلقة من حيث ندري ولا نردى^(٩). وفي مقالته "دفاع عن الفلسفة" يؤكد على حاجتنا إلى الفلسفة؛ للفلسفة بحق التي تهينا النظرة الشاملة للحياة، التي تربط بين أفكارنا وأعمالنا وتعمم خبراتنا الإنسانية كما تعمم نتائجها العلمية.. على أننا خلال العمل والإنتاج والتمرس بالحياة وقد أخذنا نصوغ لأنفسنا فلسفة عامة نصوغ لأنفسنا نظرة شاملة لكون والطبيعة والإنسان والتاريخ ونتخذها سبيلاً لدفع عجلة التقدم وإزالة العقبات من طريقنا (ص ١٩).

إن للفلسفة عند محمود أمين العالم هي المعرفة الشاملة المستمدة من التعميم الموضوعي والنقد الواعي للقوانين العلمية، وتكون في الوقت نفسه سلاحاً للسيطرة على هذه القوانين وتوجيهها لخدمة التقدم البشري (ص ٢٦). وقد كتب العالم درسته "الفلسفة تعود السؤال عن نفسها" في منتصف التسعينيات إكمالاً لما كتبه في منتصف الستينيات عن "ما هي الفلسفة؟" والسؤال كما يقول ليس سؤالاً استفسارياً عن الفلسفة وإنما هو سؤال فلسفي "سؤال نمارس بسؤاله وإجابته الفلسفة ذاتها ونتخذ كذلك موقفاً فلسفياً" (ص ٤٤) والفلسفة عند العالم تاريخ متطور متنام من الإضافات، ولكننا لن نستطيع أن ندرك هذا التاريخ ما لم نتخذ موقفاً تاريخياً يربط بين الفلسفة والعلم والوضع الاجتماعي وحركة التاريخ (ص ٥٨). ويعرض محمود

(٨) المصدر السابق، ص ٧.

(٩) محمود أمين العالم : معارك فكرية، دار الهلال، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٠، ص ١٢، واستشهادتنا التالية من هذا العمل.

أمين العالم لأهم اتجاهات الفلسفة فى الستينيات خاصة الوجودية والوضعية المنطقية مثلما فعل فى دراسة التسعينيات حيث أفاض فى نقد فلسفة ما بعد الحداثة وهو يرى أن "أغلب للفلسفات المعاصرة تعاني أزمة احتضار للرأسمالية.. وجوهر هذه الأزمة هى عزلة هذه الفلسفات عن الدعامتين الأساسيتين عزلتها عن الثورة الاجتماعية وعزلتها عن الثورة العلمية" (ص ٦٢).

لذلك يحرص العالم فى مقدمة الطبعة الأولى من "معارك فكرية" على تأكيد الاتجاه العلمى والدلالة الاجتماعية للفلسفة، فهى "الفلسفة" فى جوهرها دفاع عن العلم ودفاع عن الحرية الإنسانية كذلك. هى محاولة لتوكيد ألا تناقض بين العلم والحرية، بل لا علم بغير حرية ولا حرية بغير علم.. وهى محاولة لتبديد موضوعية النظرية العلمية فى مواجهة محاولات التشكيك فى هذه الموضوعية، وهى كذلك محاولة لكيد الدلالة الاجتماعية والإنسانية لهذه النظرية النامية (ص ٥) إن الهدف من بيان هذا الفهم وتقديم هذا التعريف فى الستينيات حيث كانت مصر تسعى لبناء مجتمع اشتراكى على أساس علمى كان للعالم دور فيه هو المساعدة على بلورة الفكر العلمى وإشاعته بين جماهير شعبنا.

هذا الهدف نفسه هو ما دفع العالم إلى تقديم دراسته النقدية لفلسفة ماركيز. لم يقدم العالم دراسة فلسفية تعرف بالفيلسوف الذى صار حديث العالم أثناء ثورة الطلبة والشباب عام ١٩٦٨ ولكنه يهدف إلى تحليل أثر هذه الفلسفة على فكرنا العربى المعاصر يقول فى بداية عمله هذا: "فى سعينا المأزوم إلى الوضوح الفكرى، إلى التحرر الوطنى والاجتماعى إلى الوحدة القومية، كانت تطل علينا بين الآن والآخر صيحات تزعم فى نبراتها العالية نبوة الخلاص. على أنها لم تكن تفعل شيئاً غير أن تضاعف من محنتنا وأزممتنا".

ويعدد لنا هذه للصيحات وآخرها فلسفة ماركيز التى تطل علينا لتقدم نبوة جديدة للحرية وسرعان ما يتلقفها كذلك جيل من متقفيها بالترجمة والتعليق والتبنى. محاولين أن يجدوا فيها رؤية جديدة وأخيرة للخلاص^(١٠). إلا أن هذه الفلسفة عند

(١٠) محمود أمين العالم : ماركيز أو فلسفة الطريق المستود، دار الآداب، بيروت، ١٩٧٢،

العالم على خلاف المذاهب السابقة تكاد باسم الثورة التحريرية للجذرية الشاملة للإنسان أن تحتضن كل قضايا عصرنا، وتجيب باستعلاء لا حد له على كل الأسئلة كأنما هي خاتمة المطاف لجهاد الإنسان وبحثه عن الحرية والسعادة، ولهذا تكاد تنظم هذه الفلسفة كل الإجابات للباطلة عن المشكلات الأساسية لعصرنا على الرغم ما تتميز به من بريق سطحي، وتنتم به من تماسك منطقي ظاهر إن هذه المرحلة من حياة فكرنا العربي بل حيلتنا السياسية والاجتماعية عامة التي تعاني انحصاراً وتزاماً فتسعى مع غيرها من عناصر الانحسار والأزمة لتطمس الوعي الصحيح بحقائق حياتنا وواقع عصرنا وتدفع بفكرنا ونضالنا إلى ما أزعم أنه طريق مستود (ص ١١).

علينا أن نستوقف عند الأسس التي بنى عليها العالم تحليله أو قل تقييمه، وطبيعة هذا التحليل لفلسفة ماركيز؛ التي تكمن خطورتها فيما تعرضه من بعض التفاصيل الصحيحة التي تخفى بمظاهر صحتها بطلان الرؤية الشاملة التي تنظمها وتدعو إلى تبنيها. هذه الأسس هي الفلسفة الماركسية التي يتبناها العالم وهو يقدمها لنا في تمهيد لكتابه عن ماركيز ليس باعتبارها عقيدة جامدة، بل هي انتقاد خلاق يلتفت دائماً إلى ذاته وهو يمارس فعله الثوري، يجدد ويتجدد بالوعي العلمي والعمل السواعي. وإن لناقش هنا فهم العالم للماركسية خاصة أنه قدم لنا في هذا التمهيد فهماً واضحاً وليس مذهباً جامداً، فما يعينني هنا هو تطبيقه لهذا الفهم في نقد فلسفة ماركيز، وهذا يقتضي منا إشارة موجزة لكتابه الذي يتكون من مقدمة وسبعة فصول. كذلك فعل في كتابه الأخير "الفكر العربي بين الخصوصية والكونية" (١١).

وهو يؤكد في المقدمة أن الكتاب بالرغم من كونه حواراً نقدياً مع فلسفة ماركيز، فهو في الحقيقة حوار نقدي مع عصرنا الراهن؛ لأن فلسفة ماركيز تكاد تثير القضايا الرئيسية في عصرنا كله وليس حواراً مع العصر وحسب، بل هو

(١١) راجع فهم العالم للفلسفة الماركسية في كتابه "الفكر العربي بين الخصوصية والكونية" للماركسية، وسرير بروكوست، ص ١٤٣-١٦٤.

حولار معه فيما يمس قضية الثورة العربية التي تشبكت بالضرورة فكرياً وعملياً مع العصر كله" (ماركيوز: ص ١٦-١٧).

يذكر العالم في الفصل الأول من كتابه الذي عنوانه "البداية والنهاية" أنه سيتناول القصة من نهايتها؛ يقصد قصة الربط بين فلسفة ماركيز وحركة الطلبة والشباب، فهذه الحركة تعد حصصاً فكرياً وعملياً لفلسفة ماركيز، فهي تؤكد أن فئات اجتماعية زعم الفيلسوف أنه قد تم استيعابها واندماجها في أنظمة المجتمعات للصناعة المتقدمة تتنرد على هذه الأنظمة وتثور عليها، وخلاصة موقف العالم أن محاولة وسائل الإعلام ودور النشر اليمينية الترويج لفلسفة ماركيز بعد اندلاع الحركات الطلابية والشبابية عام ١٩٦٨، باعتبار هذه الفلسفة تعبيراً فكرياً عن هذه الحركات كان وراءه هدف واضح محدد؛ هو محاولة صرف الحركة الطلابية والشبابية عن التطور الثوري الصحيح وعن الارتباط بحلفائها الطبيعيين، الطلبة العاملة وأحزابها الشيوعية والتحرك بمقتضى برنامج عمل، ومفاهيم نظرية ذات طابع موضوعي ثوري (ص ٣٣). ويتضح التحليل السياسي في هذا الفصل الذي يؤكد أن فلسفة ماركيز التي بدأت مع حركة الشباب والطلبة ١٩٦٨ كانت نهايتها كذلك في هذا التاريخ بعد تكشف حقيقتها الزائفة في مجال الخبرة الثورية للحية.

يبدأ تحليل العالم للفلسفي من الفصل الثاني الذي جعل عنوانه أقرب إلى التساؤل "فلسفة علمية أو يوتوبية فوضوية؟" وذلك بتحديد مدرسي لمعنى المادية والمثالية، فالأولى فلسفة علمية وثورية والثانية ليست كذلك جاعلاً من هذا التحديد مدخلاً عاماً لفلسفة ماركيز التي هي خليط لنتقائين من فلسفات شتى وإن كان لها في النهاية طابعها المحدد وهي على وجه اليقين ليست فلسفة مادية، وإن ادعت لنفسها ذلك وعلى هذا فهي فلسفة مثالية في طابعها العام، والمهم هنا هو أن العالم يربط في هذا الفصل رابطاً وثيقاً بين ماركيز ومدرسة فرنكفورت (ماركيوز: ص ٤٣-٤٨) التي تطلق على نفسها اسم "الفلسفة النقدية" وهي تقصد بذلك، أي بكونها "نقدية" للماركسية وهو يشير إلى ذلك ليبين أنها تقترب من الماركسية بقدر ما تبتعد عنها، وتتفق معها بقدر ما تختلف، ويرى أن تسميتها بالنقدية هو أحد مظاهر هذا الابتعاد والاختلاف (ص ٤٣).

ويتمثل هذا الاختلاف في تأكيد المدرسة النقدية لدى ماركيز على معنيين:
الأول أنه يجعل من النقد نفعاً مطلقاً للنظام القائم ودعوة إلى تغييره تغييراً جذرياً
شاملاً والمعنى الثاني، أنه يضيف إلى هذا النفي المطلق رؤياه مستقبلية يوتوبية^(١٢)
ويعرض خلاصة هذا الموقف الفلسفي لماركيز كما جاء في مقالة "الفلسفة
النظرية النقدية" موضحاً الإطار العام له، تجريد عقلي يحتاج إلى اليوتوبيا
والمستقبل البشري بالخيال. وبالتحرير واليوتوبيا والخيال كما يتصور
ماركيز أنه لم يخرج عن الماركسية فحسب، بل قام بتعديلها وتطويرها
وتحريرها^(١٣) إلا أن حقيقة انتسابه الفكري يقدمها لنا كتابه "العقل والثورة" الذي
ظهر بالإنجليزية عام ١٩٤١^(١٤) والذي يتضمن إلى حد كبير العناصر الأساسية
لفلسفته كلها منهجاً ومضموناً. يعرض للعالم للإطار العام لفلسفة ماركيز استناداً
إلى هذا الكتاب واعتماداً على ماك إنتاير الذي يذكره حوالي سبع مرات في هذا
القسم من الفصل الثاني وهو يوضح هيكلية ماركيز أو انتماؤه لليسار الهيجلي
فمصطلح "النظرية النقدية" الذي يتخذه ماركيز ومدرسة فرنكفورت عامة اسماً
لفلسفتها هو المصطلح الذي كان يتخذه هؤلاء الهيجليون اليساريون وبينين الإطار
العام لفلسفته بعد عرض "العقل والثورة" موضحاً أن القضية عند ماركيز في
الحقيقة ليست مجرد تفسير خاص لهيجل أو لماركس، بل هي محاولة للاستناد
عليهما لبناء مفهوم فوضوي في الثورة والتغير الجذري عامة.

وينتهي العالم في هذا الفصل إلى تحديد الملامح العامة لفلسفة ماركيز في
نقطتين هما:

أولاً: أن فلسفة ماركيز فلسفة انتقائية في جوهرها تكاد أن تكون خليطاً من
فلسفات شتى مثالية ومادية تجمع بين كانط وفشته ونيتشه وهيجل وماركس
وهيدجر وفرويد وغيرهم في إطار واحد. يعيد تفسير مفاهيم هذه الفلسفات

(١٢) محمود أمين العالم : ماركيز، ص ٤٤.

(١٣) المصدر السابق، ص ٤٨.

(١٤) والترجمة العربية للكتاب ماركيز قدمها الدكتور فولاذ زكريا، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة
١٩٦٧، كم قدم دراسة نقدية لفلسفة ماركيز، دلو الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٧٨.

المتناقضة دون أن ينجح في إخفاء هذه التناقضات أو طمسها داخل إطار فلسفي منسق.

ثانياً : يكاد يتقلب في فلسفة ماركيز التجريد المطلق على التحليل العيني والعوامل الذاتية على العوامل الموضوعية والعناصر اللاعقلية والقوى البيولوجيا والخيال، والايروس على المنهج العقلي، والرؤية الليوتوبية الفوضوية على الرؤية العلمية للموضوعية.

والحقيقة أن لنا عدة ملاحظات على ما خلص إليه الأستاذ العالم في ختام هذا الفصل الذي يحدد الملامح العامة لفلسفة ماركيز.

الملاحظة الأولى هي اكتشافه في هذا العرض بمقالة ماركيز "الفلسفة النظرية النقدية" وكتابته "العقل والثورة" ١٩٤١ في بيان الأسس النظرية لفلسفته جاعلاً من بقية كتابات ماركيز جوانب تطبيقية لهذه الفلسفة حيث يخصص على سبيل المثال الفصل الثالث لنقد المجتمعات الرأسمالية اعتماداً على "الإنسان ذي البعد"، والفصل الرابع لنقد ماركيز للماركسية السوفيتية اعتماداً على كتابه الذي يحمل العنوان نفسه.

الملاحظة الثانية هي وصف ولا أقول اتهام فلسفة ماركيز بالانتمائية والهيجالية والفرودية وهو ما يتعارض مع وصفه له ولمدرسة فرنكفورت في دراسته الحديثة عن "الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها" حيث يصف فلاسفة المدرسة بما فيهم ماركيز بأنهم عقلانيون نقديون ينتسبون إلى الماركسية مع كثير من التحفظات للماركسية وخاصة في نمونها للموفيتي الستاليني "الفكر العربي ص ٢٣١) وما يهمنا هنا هو قوله في بداية هذه الفقرة إن "الفلسفة عندهم هي نقد شامل للواقع الإنساني في تناقضاته الاجتماعية للعينية المختلفة، ولذا فهم يرفضون النزعة الإطلاقية أو الروح المطلقة عند هيجل، والوعي أو الشعور المحض عند هيرل والوجود المطلق عن هيجل والوضعية في صورها المختلفة فضلاً عن النظريات النعيقية الكلية المنغلقة عامة^(١٥) وهذا يعني ضمناً وصراحة أنهم يرفضون

(١٥) محمود أمين العالم: الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها، في الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ص ٢٣١.

التجريدات المطلقة. وعلى العكس مما وصف به هذه المدرسة في كتابه ماركيزوز حيث يقول إن هذه المدرسة تبدأ بالتحليل العقلي للواقع.. لكنها في تحديد لها عوامل الواقع الذي يتصدى له وفي استخلاصها لنتائج هذا التحليل ، تعجز عن أن تنتج نفسها عن حدود التجريدات المطلقة (ماركيوز: ص ٤٤).

لا أقصد بالطبع من هذه الملاحظة القول باختلاف أو تناقض أحكام العالم لهذه المدرسة، بل ما أود أن أشير إليه هو أن القراءة السياسية لفلسفة ماركيزوز والرؤية الأيديولوجية التي يقدمها العالم في فلسفة الطريق المسدود تختلف عن التحليل الفلسفي الذي يقدمه لها في دراسته الأخيرة، وأخشى أن أتهم أنا بدورى بالقراءة السياسية إذا افترضت أن فترة التسعينيات بما فيها من تراجع جعلت ما كان سلبياً في الستينيات من التيارات الفلسفية أكثر إيجابية اليوم بعد سقوط التجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي، وكثير من البلاد الأوربية وبلدان العالم الثالث، وتوقف حركة عدم الانحياز، وظهور ما يسمى بالنظام العالمي الجديد. والنص الذي نستشهدنا به الآن من "الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها" يخفف ويعدل من النقطة التي يلخص فيها العالم "فلسفة ماركيزوز" التي تغلب في رأيه للتجريد المطلق على التحليل العيني والعوامل الذاتية على العوامل الموضوعية.

وبناء على الملامح العامة التي حددها لنا العالم ، والتي توضح الإطار النظري لفلسفة ماركيزوز يقدم لنا في الفصول التالية تطبيقات هذه الفلسفة حيث يخصص الفصل الثالث للحديث عن "مجتمع البعد الواحد" اعتماداً على كتاب ماركيزوز "الإنسان ذي البعد الواحد" الصادر عام ١٩٦٤ ويرى العالم أن صورة المجتمع الصناعي، كما يعرضها ماركيزوز في البلاد الرأسمالية عامة وفي أمريكا بوجه خاص في مجملها صحيحة وأن يكن يعيبها عدة أمور جوهرية، سواء في منهج صياغتها أو في عناصرها أو في النتيجة المستخلصة منها (ماركيوز: ص ٦٨)، لقد قدم ماركيزوز صورة صحيحة لبشاعة النظام الرأسمالي الأمريكي ولكنه وقف بنا أمامها عاجزاً عن الحركة الثورية، لأنه لم يتعمق حقيقة القوانين المتصارعة داخلها وخارجها في عصرنا كله، وجعل للنظام الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي على نفس مستوى النظام في أمريكا الرأسمالية من حيث القمع والاستغلال، ويتساءل العالم عن سبب ذلك ويجب في الفصل التالي.

يعرض العالم في الفصل للربع ماركسية بلا ماركسية لموقف ماركيز من التجربة الاشتراكية في روسيا اعتماداً على كتابه "الماركسية السوفيتية" الصادر ١٩٥٨ والترجمة الفرنسية ١٩٦٣ وهذا العمل حسب تعبير محمود أمين العالم ثمرة انخراط ماركيز في ترجمة الأجهزة الأمريكية المكرسة لصياغة الأسلحة الفكرية المعادية للماركسية عامة والاتحاد السوفيتي بوجه خاص، وهذا الفصل أطول فصول الكتاب وفيه يبدو الدفاع عن التجربة الاشتراكية مقابل نقد ماركيز للماركسية السوفيتية، وهو دفاع ليديولوجي في عمومته مع لقطات فلسفية في تحليل العالم لتمييز ماركيز بين الأخلاق الغربية والأخلاق الماركسية، ذلك أن ماركيز عندما يحلل المجتمع الصناعي المتقدم عامة السوفيتي والأمريكي على السواء، ويتساءل عن إمكانية التغيير الاجتماعي النوعي في كليهما، يجب بأن سلم القيم الأساسية "روح" المجتمع سيلعبان آنذاك، دور عامل فعال في تحديد الاتجاه الاجتماعي "وبصرف للنظر عن تركيز ماركيز على هذا العامل الذاتي وأعنى به القيم الأساسية وعلى هذا المفهوم المثالي الغامض وأعنى به روح المجتمع" في تحديد الاتجاه الاجتماعي فإن ما ينتهي إليه تحليله من تفوق في المجتمع الغربي أكثر مما تتوفر في المجتمع السوفيتي.^(١١)

ويرى العالم أن الصورة التي يرسمها ماركيز للتجربة السوفيتية صورة مجففة، فيها الكثير من التجني على الوقائع والتجاهل لها. وأن ماركيز لا يستند في رسمه لهذه الصورة إلى وقائع عينية محددة وإنما يكتفي بالتحليل العام للمجرد لبعض البرلمج أو للموقف العملية، كما يكتفي بإصدار الأحكام العامة المجردة على المياسية العامة للتجربة. فإذا كان العالم خفف أو غير من وصفه لتحليل هذه المدرسة المجردة وأكد على التحليل العيني، فهل معنى ذلك أن حكمه لسالف الإشارة إليه سيتغير؟ لا اعتقد لأنه يصدر فيه عن موقف سياسي وليس عن تحليل ليستمولوجي لموقف ماركيز. ومن الواضح في العصر الحالي أن إقحام السياسة في الفلسفة يفسد كل شيء. فكم تناسى أصحاب المنهج الجبلي في حياتهم هذا المنهج، أن جاز أن يكون الجدل منهجاً! وفي التجربة الفعلية تحول الفكر إلى شللية!!

(١١) محمود أمين العالم : ماركيز، ص ١١٦.

ونعتقد أن التحليل الاستمولوجي المنتظر من العالم لن يقتصر على فلسفة ماركيز فقط بل سيتضمن الفلسفة ككل. وقد وعد في أكثر من موضع بأمله في القيام بمثل هذا العمل، والموضع الذي أشير إليه هنا تمهيده لفلسفة المصادفة حيث يصرح لنا أن عمله لم يكن بحثاً عن درجة علمية أو تطلعاً إليها، بل كان بحثاً عن الحقيقة، عن الاستقرار الفكري وكان هذا البحث هو نقطة البداية إلى ذلك في مجال العلوم الطبيعية أو الفيزياء بوجه خاص: وكنت أمل بعد ذلك أن أواصل السير إلى نقطة أبعد يبحث آخر عن العلوم الإنسانية حتى يتكامل تصوري الفكري للكون والحياة^(١٧) وأعتقد أن هذا الأمل لا يزال يراود العالم ونأمل نحن بدورنا أن ينجزه ونعتقد أن هذا العمل الذي يحلم به سيكون في جديّة وعمق بحوثه الفلسفية، وفي مقدماتها بحثه عن فلسفة المصادفة.

(١٧) محمود أمين العالم : فلسفة المصادفة ، ص ٥.

يحيى هويدى :

وفلسفة الحضور الإنسانى

[١]

نود فى هذا الفصل استخلاص المفاهيم الأساسية التى شغل بها للدكتور يحيى هويدى، الذى يمثل الجيل الثانى من رواد الفكر الفلسفى المعاصر فى الجامعة المصرية^(١)، بعد جيل مصطفى عبد الرزق وتلاميذه^(٢)، على سامى النشار وعثمان أمين ومصطفى حلمى وأحمد فؤاد الأهوانى^(٣)، ونجيب بلدى خريجي الدفعة الأولى من الجامعة لمصرية، ومن يليهم أمثال: توفيق الطويل وزكى نجيب محمود وعبد الرحمن بدوى^(٤) ومحمود قاسم ويمثل هويدى وجيله محمود أمين العالم وزكريا إبراهيم^(٥) ومراد وهبة وفؤاد زكريا^(٦) على اختلاف توجهاتهم الجيل التالى، الذى يعد بمثابة نقلة وتحول فى تاريخ الفكر الفلسفى فى مصر. وقد كان الجيل الأول أكثر تأثراً بتوجهات مصطفى عبد الرزق الفلسفية واهتمامها بالفلسفة

(١) تتلمذ يحيى هويدى (١٩٢٣) على عثمان أمين أحد رواد الفكر الفلسفى فى الجامعة المصرية، وتلميذ مصطفى عبدالرزق واعد رسالته للماجستير بإشرافه.

(٢) يمثل الشيخ مصطفى عبدالرزق أحد حناحي المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر مع أحمد لطفى السيد أستاذ الجيل. وهناك دراسات متعددة حول كل منهما. ولا يمكن لتاريخ الفلسفة فى مصر، أو فى الجامعة المصرية دون الوقوف أمام دور كل من الشيخ مصطفى وأستاذ الجيل (٣) انظر دراستنا عن أحمد فؤاد الأهوانى وتاريخ الفلسفة فى الجامعة، مجلة القاهرة للمد ١١٤ يوليه ١٩٩١.

(٤) قمنا عدة دراسات حول عبدالرحمن بدوى أشرنا إلى بعضها من قبل ثم كتبنا عنه بمناسبة صدور كتابه سيرة حياتى دراسة بعنوان عبدالرحمن بدوى من النازية إلى الليبرالية، مجلة رواق عربى، القاهرة، العدد ١٨ وكذلك "مرايا عبدالرحمن بدوى"، مجلة وجهات نظر العدد ١٦ مايو ٢٠٠٠م.

(٥) انظر ما كتبنا عن أستاذنا زكريا فؤاد إبراهيم فى الفصل الأخير من هذا الكتاب.

(٦) هناك إشارة حول جهود فؤاد زكريا الجمالية فى دراستنا "الدراسات الجمالية العربية" وقد أصدر زملائه وتلاميذه بجامعة الكويت كتاباً تذكورياً حوله ١٩٩٨.

الإسلامية وعلومها، والفهم الموسوعي للفلسفة الذي تتوارى فيه الفروق الدقيقة بين تخصصات الفلسفة وعلومها، حيث تشمل كتابات هؤلاء الرواد من الجيل الأول: تاريخ الفلسفة، الميتافيزيقيا، الفلسفة اليونانية والإسلامية والمسيحية الغربية.

ويلاحظ على هويدى وجيله الاتجاه للفلسفة الحديثة والمعاصرة وفلسفة العلم ونظرية المعرفة وإن كان لم يمنعهم من تقديم دراسات إسلامية، وقد غلب على هؤلاء تبني منهج فلسفي تنتظم فيه كتاباته أكثر من تبني مذهب فلسفي يسيطر على أعماله، حيث تبني زكريا إبراهيم المنهج الفينومينولوجي ومال به نحو الوجودية المؤمنة وقدم من خلاله عدد من المشكلات الفلسفية الأخلاقية والجمالية، وتبني فؤاد زكريا المنهج النقدي والموقف الطبيعي ومال محمود أمين العالم للمنهج التكاملي الجدلي، وطبقه في مجال فلسفة العلم : حول موضوع المصادفة، واتخذ هويدى الموقف الواقعي في مرحلة مبكرة من حياته وحاول من خلاله تقديم رؤية سياسية اجتماعية تطورت إلى نزعة تصانوية ذلت صبغة إسلامية. هي ما يهمنا أن نعرض لها في السياق الحالي.

ونلاحظ أن هويدى على العكس من جهود المفكرين العرب المعاصرين في فترة الثمانينات أصحاب المشاريع الفلسفية تحول عن محاكاة الاتجاهات الفلسفية الغربية، وسعى إلى تكوين نظرة وليس نظرية فلسفية - تقدم رؤية خاصة انطلاقاً من الواقع التاريخي والثقافي مستفيداً من مجمل الفكر الإنساني للفلسفي والديني يمكن أن نطلق عليها فلسفة الحضور الإنساني^(٧).

لقد سعى يحيى هويدى منذ تخرجه في قسم الفلسفة بجامعة القاهرة عام ١٩٤٤ ودراسته في الماجستير تحت إشراف عثمان أمين إلى تقديم رؤية خاصة،

(٧) حاول هويدى في دراسات عديدة تقديم فلسفة واقعية وأشار في أعمال أخرى إشارات موجزة حول ضرورة قيام فلسفة قرآنية، وهناك عمله الذي لم يصدر بعد بعنوان البيان وإشاراته إلى فلسفة المحافظة على المستويات كل هذا يجعلنا نؤكد أن هويدى لا يضحى بالروحي مقابل المادي ولا بالإنساني مقابل الإلهي واهتمامه بالجوانب السياسية والاجتماعية في الفلسفة يجعل من الإنسان حاضراً حضوراً دليماً في واقعيته الإسلامية الإنسانية الرحبة.

حيث وجد في فلسفة باركلي اللامادية^(٨) خير أساس لتوضيح هذه الرؤية، وكان سفره إلى باريس بداية تأسيس هذه النظرة حيث اهتم بدراسة " نزعة للتعالى في الفلسفة الفرنسية للمعاصرة " من جامعة السربون ١٩٥٥ تحت إشراف جان فال وكان موضوع رسالته الثانية " الواقعية والقيم عند صمويل ألكسندر " إشراف جانكافيتش^(٩).

لقد مثلت هذه البدايات الأسس التي شكلت تفكير يحيى هويدى، الذى نستطيع أن نميز فيه مراحل ثلاث: الأولى هي المرحلة التمهيدية التي شغل فيها بالاتجاهات اللامادية، والتي ظهرت فيها عمله باركلي والفلسفة اللامادية، ودراسة فكرة التعالى في الفلسفة الفرنسية المعاصرة وهي مرحلة يظهر فيه موقف ديني غير معن برفض المثالية ويجد ضالته الفلسفية في تبنى فلسفة تعترف بالوجود الواقعي، لكنها ليست ماركسية ومن هنا كان اهتمامه بالواقعية الجديدة عند صمويل ألكسندر، الذى خصص له رسالته الثانية للدكتوراه التي ظهر بعض أفكارها في كتاباته

(٨) انظر د. يحيى هويدى : باركلي، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٠، وترجمته كتاب باركلي : المحاورات الثلاث بين هيلس وفيلونوس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٦.

(٩) انظر دراسة د. عاطف العراقي: الدكتور يحيى هويدى والبحث عن واقع الإنسان، مجلة القاهرة الذى اعتمدنا عليها في بيان مراحل حياة د. يحيى هويدى. فقد ولد في ١٥ يوليو ١٩٢٣ بالقاهرة، وأقام مع أسرته في قرية بجيرم مركز قويسن، وأمضى فترة التعليم الأولى في شبين الكوم والثانوية بمدرسة حلوان ثم الخديوية، حيث حصل على التوجيهية ١٩٤٠ والتحق بجامعة القاهرة وتخرج فيها ١٩٤٤ وعمل بالتدريس بالمدراس الثانوية لمدة خمس سنوات حيث حصل على الماجستير ١٩٤٩ والدكتوراه من فرنسا ١٩٥٥ وعاد للعمل بكلية دار العلوم مدرسا ثم استاذاً مساعداً حتى ١٩٦٦ لينتقل إلى أدب القاهرة استاذاً ووكيلاً ورئيساً لقسم الفلسفة ثم عميداً لها في الفترة من ١٩٧٠ حتى ١٩٧٢.

عمل مستشاراً ثقافياً لمصر في بلجيكا وهولندا عام ١٩٦٣-١٩٦٤ وفي غينيا ١٩٦٦، واعر إلى السعودية لمدة عام وللكويت واستاذاً زائر بجامعة القاهرة بالخرطوم، كما شارك في العديد من المنتديات، خاصة ملتقيات الفكر الإسلامي في الجزائر عدة سنوات، ومؤتمر حضارة البحر المتوسط بإيطاليا ١٩٨٢ ومؤتمر الشيخ مصطفى عبد الرزاق بأدب المنيا لجامعة السبوط. وعين عضواً بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة حيث اشرف على الكتاب التذكاري الذى أصدره المجلس عن أحمد لطفي السيد.

بالعربية والتي خصص لها الباب الرابع من كتابه "دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة"^(١٠). في أربعة أقسام شملت التعريف بالكسندر وفلسفته من خلال عرض محتويات كتابه "المكان والزمان والألوهية"، تعريف الفلسفة، المكان، الزمان. ويتناول في القسم الثاني الواقعية عند صمويل الكسندر، ويخصص القسم الثالث لأسس الواقعية الفلسفية، وهي عنده: اكتفاء الوجود بذاته - البدء بصيرورة الوجود الطبيعي، واستقلال الطبيعة عن الذات، وفي القسم الرابع "فلسفتنا فلسفة واقعية" يعرض فيها بعد التمديد، فلسفتنا الثورية، الفلسفة المثالية، والفيلسوف المثالي الواقعي، الفلسفة الواقعية والفلسفة العملية.

[٢]

وقد حاول هويدى للربط بين الواقعية الجديدة الفلسفية والتحوليات التاريخية والسياسية التي مرت بها مصر خاصة في الستينات ومن هنا حاول تقديم قراءة سياسية في العديد من أبحاثه في هذه الفترة مثل كتابه "حياد فلسفي" و"الفلسفة في الميثاق" وكتب عن "الحرية في الفلسفة المعاصرة" (الهلل يوليو ١٩٦٧). "أزمة الحرية" في فلسفة سارتر" في كتاب سارتر مفكراً وإنساناً في نفس العام كما كتب عن "فلسفة المقاومة (الهلل أغسطس، ١٩٦٧) و"سيكوتوري تأثر من إفريقيا" الفكر المعاصر، مارس، ١٩٦٨، و"فلسفة الدولة العصرية" الفكر المعاصر، يوليو، ١٩٦٨.

لقد ظهر الهاجس السياسي الوطني في كتابات يحيى هويدى مبكراً في إطار نظرة كلية عامة ترتبط فيها للوطنية بالدين وليس كما يظن البعض مما يربطون بين موقف هويدى الفلسفي العام وبين بعض الكتيبات التي ظهرت في فترة التحول الاشتراكي والحياد الإيجابي، فمن يتابع كتابات هويدى يجده على سبيل المثال في

(١٠) د. يحيى هويدى : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة الجديدة للنشر والتوزيع، القاهرة، المقدمة ص أ.

الطبعة الأولى من كتابه "مقدمة فى الفلسفة العامة" الذى صدر ايان العدوان للثلاثى على مصر ١٩٥٦ يقول لقد "تم تأليف هذا الكتاب فى ظروف عصيبة أيام الغزو الفرنسى للبريطانى - الصهيونى على مصر. ومن خلال هذا الاعتداء الوحشى على أرض الوطن أتيح للإنسانية أن تتعمق معنيين للإنسان : الإنسان للذنب الذى يلقى بكل القيم الإنسانية وراء ظهره فى سبيل أطماعه الذاتية ويغتصب حقوق الغير فى صورة وحشية، والإنسان الذى يؤمن بحقه فى حياة حرة كريمة ويؤمن بالإنسانية وقيمتها السامية، ويعيش هذه القيم فى ذاته ويدافع عنها لآخر رفق فيه.. ومن واجب الفيلسوف أن يتأمل هاتين الصورتين للإنسان، ومن واجبه كذلك أن يتخذ بإزاءهما "موقفاً".

والرجل بالطبع لا يزعم أن كتابه يحقق غرضاً سياسياً لكنه يدعو قارئه "إلى أن يفتن إلى أهمية الجانب السياسى - على الأقل ذلك الجانب، الذى يتعرض لمفهوم الإنسان - فى تفكيره للفلسفى بوجه عام" (مقدمة الطبعة الأولى).

ويستشعر هويدى ضرورة النظرة الفلسفية الكلية القائمة على الإنسان وعلى تأكيد الجانب الروحى فيه مقابل الإيمان بالعلم وإنجازاته فى مقدمة الطبعة الرابعة من نفس الكتاب فى منتصف الستينات، فهناك دور للفلسفة من هذه المرحلة فى مرحلة تطور مجتمعنا العربى، وهى مرحلة للتطور الاشتراكى، يؤكد هويدى خاصة فى هذه المرحلة على ضرورة للعقائد الدينية الروحية فى إطار هذه النظرة "الاتجاه للفلسفى الذى يوجد نظرتة العامة إلى الحياة، والعقائد الروحية التى يؤمن بها وتقدم لنا جميعاً فضلاً عن ذلك كله لوناً من الثقافة العامة يعوزنا ويعوز العلماء المتخصصين أنفسهم، ويسرى تياره فينا فيربطنا كلنا فى خيط واحد نتعرف عليه فيما بيننا وبين أنفسنا ويتعرف عليه الغريب عنا ويجده واضحاً بيننا كلنا.

ونلاحظ فى هذا التقديم أن يحبى هويدى يسعى إلى تحديد نظرة فلسفية وروية كلية ترتبط بالتطور الاجتماعى والسياسى لمصر فى الستينات ومن جهة ثالثة يؤكد على العقيدة الدينية والقيم الأخلاقية والتوجهات الإنسانية التى يستشعر

ضرورتها وربما لا تظهر للعيان في واقعنا وتوجهاتنا الأيديولوجية في هذه الفترة، والتي يسعى هويدى إلى تحديد معالمها والتأكيد الدائم على الإنسان ودوره ومكانته وقيّمته في المجتمع، لذا فهو يصف الباب الرابع "فلتحة في علم الأخلاق" المبحث الذى يأمل أن تنجّه إليه الدراسات الأخلاقية في بلادنا بدلاً من أن تدور فى الدائرة القديمة للمعروفة لعلم الأخلاق.

وهذا ما يظهر جلياً فى مقدمته للطبعة الخامسة من كتابه الفلسفة العامة التى ظهرت بعد هزيمة يونية ١٩٦٧ والتى يرجعها إلى أننا لم نستطع أن نوضح لأنفسنا معالم الصورة كما ينبغى أن نتضح، ولم نستطيع أن نتبع المنهج العلمى فى معالجة الكثير من الأمور، ولم نستطع أن نسير فى الخط الديموقراطى إلى نهايته ولم نستطيع أن نعمق إطار حياتنا، ولم نستطع أن نسلط أضواء كافية على المفاهيم والمبادئ التى انتشرت فى حياتنا ولم نستطع أن نعمل فى حياتنا وفى سلوكنا بوحى من قيمنا الأخلاقية والروحية، واستغرقنا التفاصيل فلم نستطع أن ننظر نظرة شمولية إلى المجتمع ككل، وهذه المسائل: المنهج العلمى - الدين والقيم الأخلاقية والروحية، النظرة الشمولية للمجتمع تعلمنا إياها الفلسفة .

وهو يؤكد أنه ليس العلم فقط والتكنولوجيا، بل الوعى الاخلاقى هو الذى يحكم الحياة " أن معركة الشعوب مع الحياة لا يحكمها تفوقها للتكنولوجيا فحسب، بل مدلولها دائماً هو " الإنسان " الذى لابد من أن يعمل عملاً متصلاً على صقل وعيه وتشكيله منهجياً سليماً عن طريق الاستزادة من للدراسات الإنسانية بجميع فروعها.

ويتأكد لنا مع كل طبعة جديدة لكتابه الذى يوجهه للطلاب والمتقنين فى مصر إحساس هويدى القوى الذى يزداد بضرورة أن تقدم الفلسفة أيدىولوجيا، وبالطبع لا يقدم لنا فى عمله هذا معالم هذه النظرة الأيديولوجية، لكنه يشير فقط إلى ضرورتها، فالفلسفة عنده هى علم الوجود العام وهى أيضاً الحياة للكلية، ومن هذه الناحية فإنها أصبحت تمثل بالنسبة إلى الإنسان المعاصر بعداً هاماً من أبعاد وجوده ونافذة يطل منها على الوجود العام الذى التحم به وجوده للتحاماً مباشراً.

إلا أن ما يلاحظ في العالم هو تناقضات وصراعات، وهذه الصراعات الطبقيّة والقومية والأيدولوجية عند هويدي بمثابة دعوة موجهة إلى الإنسان لتعميق وجوده وصقل وعيه ليتبين طريقه وليوضح لنفسه موقفه وليس هذه الدعوة في صميمها إلا دعوة للتغلب .. وهو لا يزعم بالطبع أنه يقدم لأيدولوجياً فهذا مطلب كبير ينوء بحمله هذا الكتاب، وإن كان عمله هذا كما يشير خطوة على الطريق يتقدم بها وإليه ثم ما يلبث أن يتوقف عنها يشير إليها ولا يستغرق فيها هي عنده بعد من أبعاد الفلسفة أو بديلاً عنها. فالفلسفة عنده هي الإنسان.

فهو يعود في الطبعة التاسعة ليؤكد مرة ثانية على ضرورة للنظر للفلسفي والاهتمام بشواغل الروح، تلك التي تعبر عن جوهر الحياة الإنسانية الأصل و هذه الشواغل هي التي اهتم بها هذه الفترة حيث قدم لنا بحثه " مفهوم الحقيقة في الثقافة الإسلامية".

[٣]

وقبل أن ننأول اتجاه هويدي للفلسفي الواقعي الذي دعا إليه نتوقف عند فهمه لطبيعة الفلسفة والتفلسف الذي يمهد لهذا الاتجاه والذي تناوله تحت عنوان "الموقف الفلسفي".

بدلاً من أن يسعى هويدي إلى تقديم تعريف للفلسفة، يتناول التعريفات المتعارف عليها ويرى أنها تعريفات مرفوضة، فالتعريف مهمة شاقة لأنى أن تكون الخطوة الأخيرة من أن تكون الخطوة الأولى، ولهذا يبدأ بتحذير القارئ لرفض بعض التعريفات المتداولة لأن ضررها من وجهة نظره أكثر من نفعها، مثل القول أن الفلسفة هي محبة الحكمة، أو أنها البحث في العال البعيدة للظواهر مقابل العلم الذي هو بحث عن العال القريبة لها أو القول أنها بحث فيما ينبغي أن يكون مقابل العلم الذي هو بحث فيما هو كائن وأنها دراسة نظرية تقوم على التأمل لا شأن لها بدنيا الأفعال الواقعية .

ويجاء بدلاً من ذلك إلى الحديث عن " الموقف الفلسفي " فالتفلسف في رأيه موقف من الحياة نفسه أية محاولة لتعريفه. ويحدد لنا طريقين للتعرف على الموقف الفلسفي والاقتراب منه، الأول تحديد مستويات الحياة والثاني بيان معنى للحكمة بالتفرقة بين الحكمة بمعناها الشائع العملية والفلسفة " الحكمة النظرية".

وهو يميز ثلاثة مستويات في الحياة الأول الذي يوجد فيه الفرد منصرفاً إلى تدبير أمور حياته العملية ومعالجة مشاكله اليومية الجارية، والثاني تكوينه مجموعة من المبادئ التي يسترشد بها في حياته وتمثل " فلسفته الخاصة " لو الزلوية التي ينظر من خلالها إلى الحياة والثالث هو تعميق الفلسفة الخاصة بالبحث والتأصيل للنظري ويصل فيها الإنسان إلى المستوى الثالث أي البحث الفلسفي . ومن هنا فالبحث الفلسفي هو أولاً وقبل كل شيء موقف من الحياة وهو يمثل أحد مستويات تفكير الإنسان في هذه الحياة .

والطريق الثاني هو التفرقة بين الحكمة العملية والحكمة النظرية . فالأولى تتصف بأنها جزئية مقابلة للثانية كلية وهي حكمة بليدة لا تتغير فينا الدهشة، وطابعها للتكبير يقوم به الإنسان في صورة آلية، بينما الحكمة النظرية تقوم على الدهشة والتأمل ويرتبط بذلك سعة الأفق، وهي لذلك للعلم الذي يبحث في الأسس النظرية التي تدعم مجموعة المعتقدات التي يعتقد بها كل منا في حياته الخاصة .

ثم يحدد لنا خطوات الموقف الفلسفي، فهو ابتعاد عن الحياة الجارية بمشاكلها الجزئية المتعددة وطابعها البليد الرتيب وثرثرتها الدائمة وخلوها من التأمل وتعصبها للزائف الأجوف، فالفلسفة، هي علم الوجود الكلي، والفيلسوف لن يستطيع للبحث في الوجود الكلي ويناقشه إلا إذا باعد بين نفسه وبين الحياة اليومية الجارية، تلك هي الخطوة الأولى من خطوات الموقف الفلسفي ويتم ذلك بعملية رد العالم الخارجي إلى الذات، حتى يتسنى للفيلسوف للبحث في الوجود في صورته الكلية وهذه هي الخطوة الثانية، وعلى هذا فالتفلسف يقتضى حركتين الأولى يرجع فيما الفكر إلى نفسه في نوع من الخلوة العقلية والثاني يخرج فيها إلى الواقع ليتقهمه.

ويحذرنا هويدى من خطابين يؤيدان بنا إلى الحيدة عن طريق التفلسف : التعلق بجزئيات الحياة اليومية العملية الجارية، واستمراء حياة الذات والاكتفاء بتأمل " الأنسا " متناسيين أن الإنسان موجود فى العالم وسط الآخرين وعلى هذا النحو تستطيع الذات إدراك العالم على نحو احتفظ فيه باستقلال العالم نوعاً ما عن إدراكى الذاتى هنا " أكون واقعياً" (١١).

ثم أنتجه هويدى بعد ذلك إلى قراءة الفكر الإسلامى من خلال الواقعية الجديدة بتوفيقه بينها وبين الاتجاهات العقلانية فى الفكر العربى للمعاصر ومن هنا كانت رغبته فى إعادة النظر فى تاريخ الفلسفة والمشكلات الفلسفية كما يتضح فى كتابه الهام "نحو الواقع مقالات فلسفية"، وخاصة أبحاثه عن "بعثنا الفكرى كيف؟"، "العلاقة بين الدين والفلسفة من زلوية حضارية" و"أهمية الدراسات الإنسانية فى المجتمعات النامية". بالإضافة إلى دراساته عن : "الدين والمجتمع" الشيخ مصطفى عبد الرازق" و"الفكر السياسى" عند أحمد لطفى السيد.

[٤]

وبهمنا أن نقف عند تأويله الواقعى لفلسفة ديكرت بهدف التأكيد على توجهاته هو، ففى ظنى أن الأفكار التى حاول التأكيد عليها لدى ديكرت هى الأسس التى يقوم عليها تفكيره الفلسفى (١٢).

يحدد هويدى فى تقديمه لديكرت الجديد الدافع الذى حفزه إلى ذلك، وهو أن يقدم إلى القارئ العربى منهجاً جديداً فى دراسة الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وهذا المنهج يقوم فى صميمه على وضع الموضوع وجهاً لوجه أمام نقيضه أو وضع

(١١) د. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة. دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة،

القاهرة، ص ٤٨

(١٢) د. يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع،

القاهرة، ١٩٩٠ ص ٥ وما بعدها.

جانب من الصورة في مواجهة جانب أخر اج وليوضح أن المشكلة الواحدة في الفلسفة لها جوانب متعددة وزوايا مختلفة ليوقنا بهذا على الصراع بين الأفكار في تاريخ الفلسفة بطريقة مباشرة وينتقل من ديالكتيك الفكرة الواحدة من الموضوع إلى نقبضه.^(١٣) أنه يحدثنا عن ديالكتيك الفكر وليس للمادة، وهذا هو ما يشغله وهو ما يظهر في دراسته المشار إليها.

يقدم لنا صاحب الفلسفة الواقعية الجديدة في العربية، صورة مختلفة عن ديكرت، يهدف من ورائها رفض وهم ما رسخ في أذهان العربية عن الفيلسوف الفرنسي ويحدد لنا أولاً تلك الصورة التقليدية التي عرف بها ديكرت، فقد استقر في الأذهان أن ديكرت رائد من رواد المثالية وأنه "فيلسوف الكوجيتو" وأنه فيلسوف الأفكار الواضحة المتميزة، وأنه فيلسوف الشك المنهجي الذي اتخذ من الشك وسيلة إلى اليقين واستقر في الأذهان أنه بدأ فيلسوفاً لا عالماً، وأن الفيزيكا الديكارتية مستمدة من الميتافيزيكا بمعنى أنه لم يفكر في الفيزيكا إلا لخدمة ميتافيزيقاه.

يرى الدكتور هويدى أن هذا الاتجاه الذى أراد من ورائه أصحابه أن يصور لنا ديكرت على أنه مثالي مناف للروح الفلسفية للديكارتيّة، وهى الفلسفة التى أرادت طوال مراحل تطورها إلا تركن إلى الدعة وتعيش فى مستوى واحد، هو مستوى الفكر، على العكس من ذلك فإن فلسفة ديكرت لا يمكن أن تفهم — وهذه فكرة محورية يؤكد عليها هويدى — إلا إذا أبعدناها ما عن المستوى الواحد وجعلناها تعيش بين مستويين الفكر والعلم والمعرفة الإنسانية من ناحية والمادة والطبيعة والوجود العام من ناحية أخرى، ومن هذه الزاوية فإن ديكرت سيكون فيلسوفاً واقعياً وليس مثالياً باعتبار أن الفلسفة الواقعية هى فى صميمها فلسفة للديالكتيك الحى بين الفكر والمادة.^(١٤)

(١٣) للمرجع السابق ص ١٠

(١٤) للمرجع السابق ص ١٠.

يحاول هويدي على امتداد إحدى عشر فقرة طويلة تقديم ذلك التفسير الواقعي. فقد اتجه ديكارت منذ فجر حياته الفكرية إلى أن يضع العلم على لس جديدة، ويلاحظ أن ديكارت بدأ حياته عالماً لا فيلسوفاً، وأن العلم الذي أراده هو العلم الذي يسيطر على الطبيعة وعلى الأشياء. وديكارت في "قواعد الهداية العقل" لم يكن قد اكتشف بعد ميتافيزيقاه، ذلك لأن الميتافيزيقيا الديكارتية لا قوام لها إلا باكتشاف مستويين: مستوى الأشياء ومستوى الوجود الذي يتحدى الطبيعة والأشياء. وديكارت في هذه المرحلة كان يعيش في مستوى واحد وكان مازال مأخوذاً بالتفكير العلمي الآلي.^(١٥) لم يفكر ديكارت في الميتافيزيقا — فيما يرى هويدي — إلا في إبريل ١٦٣٠ وأول ما اكتشفه ليس هو الكوجيتو بل وضع الحقائق الأبدية بالنسبة لله هنا أصبح لدينا مستويين. أن ديكارت باكتشافه هذا نجح في إيجاد التوازن بين العلم والدين فديكارت كان يؤمن بالعلم خاصة الرياضيات، وكان يؤمن كذلك بالله. وهذا ما نجده لدى هويدي نفسه الذي لا يريد أن يضحي بأى بعد من هذين البعدين لحساب الآخر.

يخبرنا هويدي في الفقرة التالية أن ديكارت بعد اكتشافه للوجود والبعد الميتافيزيقي في فلسفته كان لابد أن يعود للطبيعة والأشياء وإلى العالم لينظر إليها نظرة جديدة وهذا ما فعله بالفعل، ويرى أن الفكرة الرئيسية التي سيطرت على ديكارت هي أن الله بالرغم من تعاليه على الكون والطبيعة، وبالرغم من عدم امتزاجه بهما إلا أنه يمثل مصدر المعرفة ومصدر العالم وأن وجود العالم ليس إلا أسطورة والنتيجة الأولى لهذه النظرة أنه أصبح يعتقد أكثر من أى وقت معنى آلية الأشياء والأجسام الحية جميعاً. والنتيجة الثانية دفاعه عن دوران الأرض. والنتيجة الثالثة هي اكتشافه لنظرية الخلق المستمر التي أعلن عنها في الفصل السابع من كتاب "العالم"، والتي أراد من ورائها أن ينزع عن العالم كل فاعلية وبصوره باعتباره مجرد مادة تحتفظ بكيانها عن طريق تدخل الله في كل لحظة من لحظات الزمان ليبقى الكون على تماسكه.^(١٦)

(١٥) المرجع السابق ص ١٧

(١٦) المرجع السابق ص ٢٦

ومن رسائله عام ١٦٣٧ إلى "هويجنز" وإلى "بليموس" يصل هويدي إلى أن "المقال في المنهج" يشتمل على الفيزيكا الديكارتية. وإذا كان قد وصل إلى الكوجيتو فإن الكوجيتو هنا مختلف عن كوجيتو "التأملات" فهو في التأملات أساس كل حقيقة وكل يقين أما في المقال فهو أوضح الحقائق وأكثرها يقيناً، والنتائج التي ترتبت على كوجيتو "التأملات" نتائج أنطولوجية أما نتائج كوجيتو "المقال" فكلها تتصل بالعلم.

إلا أن الوصول إلى الكوجيتو لا يمثل هدف الفلسفة الديكارتية لأن هدفها هو الوصول إلى الوجود أو على الأقل الجرى وراءه والبحث فيه. فإذا كانت الأفكار الواضحة المتميزة قد أسلمتنا إلى "الانا" لو إلى الشيء المفكر ولا يمكن أن نتوقف عند هذا الشيء المفكر لأنه طريق أو معبر للوصول إلى الوجود، لقد أوصلتنا الفلسفة الديكارتية في مراحل تطورها حتى "التأملات" إلى وجودين، وجود عالم يقدمه لنا العلم ووجود اله متعال منفصل عن هذا العالم تقدمه لنا الميتافيزيقا. ولكن هذا التباعد بين العالمين لم يكن ليستمر طويلاً لأنه لا يتفق مع الدور الذي نيط بالإنسان في الفلسفة الديكارتية وهو أن يصل ما بين هذين العالمين.

ويبين هويدي أن أبحاث ديكارت اتجهت في نهاية حياته إلى الاهتمام بالإنسان، والإنسان الواقعي بصفة خاصة، والإنسان الواقعي لا يمكن أن يكون مجرد عقل، لأنه نفس متحدة اتحاداً طبيعياً بالجسد أو البدن، فالنفس عند ديكارت متحدة بالبدن على نحو أكثر واقعية من الوحدة التي تربط الربان بسفينته. ولا تكتمل دراسة الإنسان إلا بمعرفة المذهب الأخلاقي والأمس التي قامت عليها الأخلاق الديكارتية أسس دينية قدمها بطريقة تحافظ على استقلال الإنسان في مواجهة الألهي مما جعل ديكارت في رأى مفسره فيلسوف المحافظة على المستويات.

ويمزج هويدي هذا التفسير الواقعي لديكارت بتفسير وجودي بحيث يمكننا أن نحصر للجوانب الوجودية لفلسفة ديكارت على النحو التالي : الشك عند

ديكارت ليس شكاً عقلياً بل عاماً قوامه موقف رافض يستند إلى تجربة إنسانية شاملة، تصور ديكارت الكوجيتو لا على أنه مجرد تفكير عقلي بل على أنه شيء يفكر أي أن الوجود الإنساني أكبر من أن يحصر في مجرى التفكير العقلي، إذ أنه شيء أو كيان يمثل الفكر أحد أوجه نشاطه، الإدراك عند ديكارت ليس أبصاراً وليس لمساً وليس من عمل المخيلة بل هو شبيه بفعل الإدراك عند هوسرل إذ أنه أثناء فعل الإدراك ينظر الإنسان أمامه فيرى الامتداد مع ملاحظة أن الامتداد هنا امتداد عقلي - الأنية الإنسانية عند ديكارت تعتمد على الإرادة والحرية، والحرية لدى الإنسان مساوية لإرادته، الحرية عند ديكارت حرية للاختيار وليست مثلاً حرية عقلية أو حرية استواء الطرفين، النفس متحدة بالجسد اتحاداً طبيعياً، لكن ديكارت لم يمض في القول بهذا الاتحاد الطبيعي بينهما إلى نهايته، إذا عاد وقال بالثنائية أو بالتوازي بينهما، وهو أمر طبيعي بالنسبة لفيلسوف المحافظة على المستويات.

[٥]

وتظهرنا اهتمامات هوبدي على انشغاله - بحكمة تكوينه ودراسته - بالفلسفة الفرنسية كما ظهر في رسالته الأولى للدكتوراه وفي ترجماته المختلفة، فقد اهتم بالقضايا الميتافيزيقية التي تدور حول الوعي والإنسان، حيث ترجم لنا عام ١٩٦١ كتاب بول جانييه وجبريل سيأى: مشكلات ما بعد الطبيعة^(١٧) وقدم بالاشتراك ترجمة لكتاب جان لاكروا نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة وهو عمل كما يخبرنا مؤلفه خصص في أغلبه لفلسفة التأمل العقلي التي

(١٧) وهو عمل يقدم لنا المشكلات الميتافيزيقية الكبرى مثل: الشك واليقين، الوحدة والكثرة، مشكلة المادة، مشكلة النفس، الصلة بين النفس والجسد، راجع هوبدي مترجم: بول جانييه وجبريل سيأى: مشكلات ما بعد الطبيعة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦١.

تواصل تقليدياً فرنسياً أصيلاً^(١٨) يضاف إليهم ترجمة كتّاب جارودى "تظرات حول الإنسان" *Erspectives de l'Homme* وإذا تساءلنا عن مبررات اختياره لترجمة هذا العمل لوجدناه يخبرنا في كلمة المترجم أن جارودى يتجه نحو البحث عن ماركسية حية متفتحة ذات طابع إنسانى ... ويحاول أن يبرز عدم اغفالها لدور الذات والوعى وهو يقدم لنا في "تظرات حول الإنسان" نماذج متعددة للإنسان، الإنسان كما قدمته الفلسفة الوجودية الملحدة، الإنسان فى الفلسفة الكاثوليكية، الإنسان فى الوجودية المؤمنة أو السقراطية الجديدة المسيحية، الإنسان فى الفلسفة الشخصية، الإنسان فى فينيومولوجية الطبيعية عند تيار دى شاردان، الإنسان فى الفلسفة البنيوية، الإنسان فى الفلسفة للماركسية ولا يترجم هويدى اتفاقاً مع فلسفته واتساقاً مع معتقداته هذا الفصل الأخير^(١٩) فهو يدعم كما نرى فى هذه الترجمات التى تمثل اختياره للفلسفى اهتمامه المزدوج بكل من: الفلسفة الفرنسية فى تطويرها المعاصر، وانشغاله بالإنسان.

[٦]

ويؤكد هذا الإنشغال بالإنسان، الإنسان الواقعى فى حياته السياسية والاجتماعية والدينية دراساته المتعددة خاصة تلك التى تدور حول الوجودية وسارتر والحرية بالإضافة إلى التوجه للعام لكتابه "حو للواقع"، والذي يؤكد فيه

(١٨) وهذا العمل يتكون من ثلاثة أقسام يشمل على التولى: فلسفات التأمل العقلى عند جان تايير وجابرييل مادينييه وأمينيه بولفو وبول ريكور ولوى لاهيل واريك فايل وهنرى دوميرى وفلسفات الوجود عند برديايف ومونيه وموريس نيدرونيسل ولفيناس ومارسيل وميرلو بونتى وميشيل هنرى وجان فال والقسم الثالث والاخير مخصص لفلسفة الابستمولوجيا والانثروبولوجيا والسيكولوجيا مثل: لالاند وباشلار وفوكو وشرلوس وموريس براندين وجورج جورجيفتش. أنظر جان لاکروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحيى هويدى، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٩.

(١٩) د. يحيى هويدى [مترجم] كتاب جاروى : نظرات حول الإنسان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٣، المقدمة، ص ٤.

على للجوانب السياسية والاجتماعية والدينية عند رواد الفكر الفلسفى العربى المعاصر، أحمد لطفى والشيخ مصطفى عبد الرزاق.

ويتضح هذا الموقف فى آخر ما أصدره يحيى هويدى من كتب وهو "قصة الفلسفة الغربية" ١٩٩٣، الذى يبدو أنه جزء من عمل أكبر لم يظهر حتى الآن فى باب من كتاب كما يتضح من قوله فى المقدمة "سنحاول هنا فى هذا الباب أن نتتبع تلك المراحل "مراحل التفلسف" فى عرض تاريخ تكون الاولوية فيه لتطور المشكلة نفسها وللطريقة التى اختارها إنسان الحضارة الغربية فى وضعه لها وفى كيفية طرحه للتساؤلات حولها باعتبار أن الفلسفة هى علم إثارة التساؤلات وطرح المشكلات الخاصة بتلك العلاقة على وجه التحديد"^(٢٠). وإذا ما تساءلنا نحن بدورنا عن هذه العلاقة وجبنا إجابة هويدى أن موضوع الفلسفة هو دراسة العلاقة بين الإنسان والعالم، ويصيفها لنا من خلال فهمه هو لطبيعة هذه العلاقة وكأنه ينطق الفكر الأوروبى بما يريده هو، يقول: "وسواء تبلورت هذه العلاقة فى طراز معرفى إدراكى يقوم على محاولة الإنسان للوصول إلى الحقيقة واليقين أو فى موقف عام يتخذه الإنسان من الحياة ويتسم بالجرأة والمواجهة، فإن هذا الإنسان قد فطن إلى أن استكشافه الفكرى للعالم الخارجى لا بد أن يمر بعالمه الداخلى وهو الذات أو الشعور أو السوى. وفطن فى الوقت نفسه إلى أن هذه الذات ليست فقط ذاتاً عارفة بل هى طاقة شعورية وجدانية. وذلك لأن الحكمة التى غالباً ما نفهم على أنها مرادفة للفلسفة ليست هى بالدقة المعرفة، ولأن الفلسفة — فى نهاية المطاف — ليست موضوعاً يطرح للبحث بقدر ما هى رسالة"^(٢١).

وعلى ذلك يمكن القول أن كتابات هويدى الفلسفية تقدم عدة مراحل متميزة يجمعها خيط واحدة مرحلة الكتابات الفلسفية الخالصة فى رسائله الأكاديمية حول باركلى وحول فكرة التعالى ثم مرحلة الواقعية الجديدة مع ميل للفلسفة الوجودية

(٢٠) د. يحيى هويدى: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، ١٩٩٣ ص ٧.

(٢١) نفس الموضوع السابق

ومرحلة فلسفة الوعي الإنساني. ونجد الأسس العامة لتفكيره هويدي في هذه المراحل الثلاث:

- (١) التأكيد على الواقع وأن الواقع ليس واقعاً مادياً فقط ولا فكرياً روحانياً خالصاً.
- (٢) للتأكيد على الواقع مستويات متعددة وأن على الفيلسوف الحق المحافظة على المستويات الله، والطبيعة، العالم والإنسان. وقدم تفسيره لديكارث على هذا الأساس.
- (٣) التأكيد على أهمية ودور الإنسان في الواقع. ليس الإنسان العارف (للذات) ولا الواقع للمادى الطبيعي ولكن الإنسان في العالم.
- (٤) للفلسفة ليست تأملاً فكرياً منعزل عن القضايا الاجتماعية والسياسية والدينية لكنها رؤية إنسانية، محورها الإنسان، الإنسان الحي الواقعي في حياته العامة وفي قضاياها الكلية وبالتالي فهي (الفلسفة) تأكيد على المشاركة ليست للعقلية فقط، أي الفلسفة النظرية، بل هي تخراط في الواقع بكل مستويات وفي الصدارة منها الإنسان.

حسن حنفى :

(١) حوار فكرى وجدل نقدى

تشير كتابات حسن حنفى كثيراً من القضايا المهمة ليس فى مجال الفلسفة فقط وهو تخصصه العلمى وميدان عمله الأساسى ، ولكن فى الفكر الدينى والسياسى والاجتماعى والنقد الأدبى، ويشير ما يطرحه من آراء فى هذه المجالات كثيراً من الجدل والسنقاش والنقد والهجوم، ولا نبالغ إن قلنا إن ما كتب عنه مثلما كتب عن الجابرى يفوق ما كتب عن أى مفكر عربى آخر من المفكرين المعاصرين. والملاحظة الأساسية التى تفرض التساؤل أن معظم - إن لم يكن كل - ما كتب حوله كان نقداً له وهجوماً عليه. ومما يزيد هذه الظاهرة تعقيداً أن يلقى هذا النقد وذلك الهجوم من اتجاهات فكرية مختلفة ومتباينة فيما بينها: إسلامية وماركسية وتكيفية وتحليلية نفسية وغيرها.

والسؤال عن ما هو السبب فى هذا النقد الحاد والهجوم الشديد؟ وعن دور هذا النقد فى إيجاد حركة فلسفية واعية فى مصر وحركة نقدية قادرة على المتابعة والحوار؟ ومهمة الفصل الحالى مناقشة هذه المسألة، أو على الأقل طرحها للنقاش. فماذا قدم حسن حنفى من آراء فى القضايا التى تناولها فى كتاباته الكثيرة؟ وما هى وجهات النظر المختلفة التى طرحها واستوقفت معاصريه؟ أهى الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، الذات والآخر، الشرق والغرب، الماركسية والإسلام، الهوية والخصوصية، الأصولية والاستغراب؟ وما هى المناهج التى قدمها معاصروه فى تقديم هذه الآراء؟ هل هى المناهج التقليدية السلفية النصية أو العقلية، الشعورية للحسية أو الاجتماعية التاريخية للجدلية؟ ولين محور الخلاف

(١) هذه الدراسة اسمها بها فى تكريم حسن حنفى فى الكتاب الجماعى الذى اشرفنا عليه بعنوان "جدل الأنا والآخر" : قراءات نقدية فى فكر حسن حنفى ، وهو أول كتاب جماعى يصدر عنه فى العربية، وهو لا يعبر عن رأى فرد ما، بل هو محاولة جماعية لتقديم عدة رؤى ومناهج مختلفة من مواقف فلسفية متعددة حول أطروحات حسن حنفى. قصد بها أصحابها الحوار العلمى الخالص مع أفكاره وكتابه بعيداً عما يسود حياتنا الحالية من انهام وتكثير. فالعمل ليس ذاتياً تخصصى لكنه جيد جماعى لأجيال متعددة ومواقف متنوعة. سعت للحوار والإضافة. فالحوار والنقد الفكرى يضيف، فالأشجار تزدهر بثمارها وبالمياه التى تغذيها.

بين حنفى ونقله هل فى التحليل العلمى للمعرفى أو الدينى العقائدى أو الميالى الأيديولوجى؟ ولماذا أجمع كل مَنْ كتب عنه أو الغالبية العظمى منهم على نقد أفكاره بل أحياناً الهجوم العنيف عليها؟ هذا هو الإشكال الأساسى الذى تدور حوله الدراسة الحالية، أى قضايا النقد الفلسفى ومناهجه، أبعاده ومستوياته، وبهنا قبل أن نتناول هذا الإشكال أن ندلى ببعض الملاحظات الأولية التى تلقى للضوء على ما نحن بصده.

الملاحظة الأولى أننا اخترنا بعض النماذج الممثلة لوجهات النظر النقدية المختلفة من أجل معرفة كيف تعاملت مع كتابات حسن حنفى، وهذه النماذج قدمت إما فى شكل كتب مستقلة أو مقالات فى دوريات أو فصول فى كتب مثل: وجهة النظر الدينية التى نجد لها لدى كل من: محسن الميلى فى كتابه "ظاهرة اليسار الإسلامى" قراءة تحليلية نقدية" تونس ١٩٨٣، د. أحمد خضر فى "وقفات مع اليسار الإسلامى" سلسلة دراسات بمجلة المجتمع، اليمن، أو نقد د. محمد عمارة للتراث والتجديد مجلة المسلم المعاصر، للعدد ٧٧، أو محمد إبراهيم مبروك فى كتابه "مواجهة المواجهة" وبعض كتبه الأخرى، وبالمقابل نجد وجهة النظر الماركسية كما طرحها ناهض حتر فى كتابه "التراث والغرب والثورة: فى فكر حسن حنفى" الأردن ١٩٨٦، وأديب ديمترى : النخبة الحائرة بين اليمين واليسار (اليسار العربى، للعدد ٦٥) وفيصل دراج "حسن حنفى وتنظير اللاعقلانية" (اليسار العربى)، ورفعت سلام تجديد التراث شرط النهوض فى كتابه "بحثاً عن التراث العربى" القاهرة ١٩٩٠، د. محمود إسماعيل فى "لقراءة الأيديولوجية للتراث العربى" أدب ونقد، نوفمبر ١٩٨٧. وكذلك نجد وجهة النظر التفكيكية التى قدمها على حرب فى كتابه نقد للنص بعنوان "حسن حنفى مشروع فكرى مثلث الجبهات" بيروت ١٩٩٣، وقد أسهم بعض للكتاب فى تقديم دراسات من منظور التحليل النفسى كما فعل جورج طرابيشى فى كتابه "المثقفون العرب والتراث" لندن ١٩٩٣، وقراءات كل من د. صلاح قصوة لعلم الاستغراب (الهلال مايو ١٩٩٢) ود. نصر حامد أبو زيد "التراث بين التأويل والتلوين" قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى، ود. فؤاد زكريا فى دراساته المتعددة خاصة "مستقبل الأصولية الإسلامية فى ضوء أفكار الدكتور حسن حنفى".

تلك مجرد نماذج نتوقف أمام بعضها بالدراسة التحليلية، وبالطبع هناك عدد من الكتابات الأخرى وبعض الدراسات الأكاديمية العربية والأوربية التي خصصت لدراسة فكر حسن حنفي تشير إليها بإيجاز في مواضع مختلفة من الدراسة لكنها لا تخرج مباشرة ضمن إطار هذه الدراسة، ونفس الأمر ينطبق على التحليلات والعروض المختلفة في دراسات مستقلة أو مقدمات ترجمات أعماله إلى اللغات المختلفة الأندونيسية والتركية واليابانية والألمانية.

الملاحظة الثانية ولعلها تكون الأولى هي أن هدفنا ليس عرض أفكار حسن حنفي ولا تبينها للدفاع عنها مقابل ما وجه إليها من انتقادات ولا الهجوم عليها عن طريق تكديس ما وجه إليها من اعتراضات ولا أيضاً وضع الموقفين تجاه بعضها للبعوض باسم الحياد تاركين للقارئ استخلاص ما يراه من هذين الموقفين، بل هو تحليل هذه الأعمال بقصد دراسة آليات النقد الفلسفي العربي للمعاصر انطلاقاً مما طرحناه من أسئلة.

الملاحظة الثالثة والأخيرة أننا لن نعرض لكل سؤال من الأسئلة السابقة على حدة موضحين موقف كل اتجاه نقدي من أفكار صاحب التراث والتجديد، بل سنعرض لهذه الاتجاهات النقدية الأساسية في واقعنا الثقافي والفكري والتي يكمن خلفها تيارات عقائدية وسياسية؛ مستخلصين الدوافع والأسباب ووجهات النظر التي تقدمها مقابل ما اختارت أن تتعامل معه من قضايا طرحها حسن حنفي في محاولة لبيان حركة النقد الفلسفي في مصر معقبين في النهاية ببعض الملاحظات الختامية التي تحدد معالم هذا النقد الفلسفي في أهم القضايا التي يطرحها المفكرون العرب المعاصرون.

أولاً: من الموقف من الغرب إلى مستقبل الأصولية الإسلامية :

(أ) الموقف الطبيعي و "التراث والتجديد" :

يمثل الحوار الدائم والمستمر بين صاحب "الموقف الطبيعي" وصاحب "التراث والتجديد" ملمحاً أساسياً في حياتنا الفكرية بدأ منذ أكثر من ربع قرن واستمر حتى اليوم. ويتحدد هذا الحوار حول الموقف من الغرب، حيث بدأ حسن حنفي بكتابة عدد من الدراسات في مجلة الطليعة والكتاب والفكر المعاصر بعد

عودته من فرنسا وذلك في أعقاب هزيمة يونيه ١٩٦٧. وتوقف فؤاد زكريا لينقلص "موقفنا من التراث الغربي" الذي نشره حنفى في الفكر المعاصر (يناير ١٩٧٠) ورد عليه زكريا في نفس العدد محدداً بداية حوار نقدي مثمر بدأ عقلياً وأخذ يتحول إلى هجوم واستمر وكاد أن ينتهي لفعاليات. ووصل إلى ذروته فيما كتبه زكريا حول مستقبل الأصولية الإسلامية والذي نشر بعد ذلك في كتابه "الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة - رداً على مقالات حسن حنفى "الحركة الإسلامية المعاصرة" بجريدة الوطن الكويتية محدداً هدفين له:

الأول : هو بيان أوجه الخطأ والتناقض التي يعرض لبحثها.

الثاني : هو الإدلاء برأيه الخاص في الموضوعات الخطيرة التي تثيرها (ص ٥٠).

والنغمة الأساسية التي تسود نقد زكريا هي للتناقض الذي يسود كتابات حنفى، والذي يمثل بالنسبة له لغزاً يعترف بوقوفه أمامه عاجزاً عن الفهم (ص ٥٤)، فبالإضافة لما يرصده من تناقض في أحكام حنفى على دور الفقهاء وتحليله لعقائهم يقف أمام ما يسميه بالتناقض الأكبر بين الموقف العام لحنفى في مقالات جريدة الوطن وموقفه المعروف في كتبه وأبحاثه الأخرى؛ خاصة "التراث والتجديد" الذي دافع فيه حنفى بكل قوة عن تحويل النص الديني إلى حقيقة تعاش في العصر الحديث وهاجم بنفس القوة تجسيد هذا النص وتقييده بمرحلة ماضية في التاريخ (ص ٥٦). ويصدر حكمه الذي رده عدد كبير من الكتاب بعد ذلك وهو "كيف يمكن لمؤرخ يريد تحديد الموقف العام لحسن حنفى من هذه المعادلة ويظل محتفظاً بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كتابنا في حلقة المتناقضات الجنونية التي تنور فيها معالجة الموضوع" (ص ٥٧).

وهذا النقد الذي انتشر يندرج في تصورنا في إطار ما يسميه بـ"أوهام المسرح" حيث رده للكتاب لأن قائله فؤاد زكريا، بينما هو نقد لا يصمد أمام التحليل، فلا أخال نافذاً يتهم البنية الداخلية لنص ما بالتناقض بمجرد أن ما جاء فيه من أفكار يتناقض مع عمل آخر للمؤلف صاحب النص. إن استغراق زكريا في الاهتمام المبالغ فيه بما يسمى بالاتساق الفكري وحرصه على المنطق الصوري الشكلي أبعدته عن الاهتمام بجوانب أخرى في دراسته للظاهرة الإسلامية، وهي

الجوانب الاجتماعية والتاريخية كما تنبّه إلى ذلك ألكسندر فلورس في دراسته "فؤاد زكريا وجدلياته لظاهرة الإسلامية المعاصر" مما يجعلنا نتساءل عن حقيقة التناقض النظري الذي ينتج مواقف متماسكة اجتماعية وسياسية مقابل الاتساق النظري الذي يؤدي إلى مواقف عملية متناقضة!

إن نقد زكريا لا ينصب فقط على مقالات الوطن بل يمتد إلى معالجة حسن حنفى للموضوع، وهذا يجعلنا نتساءل هل القضية والغاية والتحليل والنتائج التي قُسمت في "التراث والتجديد" هي نفسها ما نجدّه في مقالات الوطن عن "الحركة الإسلامية المعاصرة" كما أراد زكريا أن يمرر علينا ذلك في بحثه المشار إليه؟ أظن أننا لو دققنا النظر وأعملنا للفكر نجد أننا بإزاء خطابين متمايزين أحدهما فلسفي لبيستولوجي وهو ما نجدّه في "التراث والتجديد" فهو عمل ذو غاية علمية موجه للباحثين والعلماء، بينما الثاني خطابي ديني ذو غاية سياسية يختلف في الموضوع والتحليل عن الأول؟ والسؤال: ما الذي جعل فؤاد زكريا وهو أقدر من غيره على إدراك هذا التمايز - يجتمع بين الخطابين ويتعامل معهما خلطاً بينهما؟

في تقديري أن خلافاً أساسياً في التوجه بين حنفى وزكريا يكمن خلف هذا للنقد "زكريا - كما يرى فلورس - من أصحاب الدعوة للعقلانية والحدائق في الوطن العربي، دونما تحفظ على غريبة الأفكار العقلانية التي تطلعت في مصر والوطن العربي ولو عن طريق الهيمنة والغزو الفكري وهدفه من وراء ذلك تثبيت الفكر العقلاني الحديث في الحياة الثقافية العربية". بينما حنفى في أعماله الفلسفية المتعددة يهدف إلى تجديد الفكر العربي معطياً للتراث الفكري العربي الإسلامي مكاناً واسعاً في مذهبه التجديدي. ومن هنا فإن نقاط الاختلاف بينهما شديدة الاتساع، ونستطيع تحديدها طبقاً لمقتضيات بحثنا الحالي في قضيتين هما :

١- قضية للهوية والأصالة. ٢- قضية الموقف من الغرب.

وهما القضيتان اللتان اتخذ فيهما المفكران موقفين مختلفين.

ويتضح هذا الخلاف إذا ما تتبعنا تحليلات زكريا والتي تتخذ من مقالات حنفى نزيعة لمناقشة فكر الجماعات الإسلامية وهو الهدف الثاني - أو قل الرئيسي من دراسته - حيث يرى أن حنفى ينظر إلى نفسه في كثير من الأحيان على أنه

امتداد عصرى لتراث الفقهاء، وينتقى نصوصاً تكشف عن تعاطف وتقدير من حنفى لأصالة الفقهاء القدامى، ويتوقف أمام فهم حنفى للأصالة بالنقد، يقول: "تنتطوى عبارات للكاتب على فهم شديد القصور لمعنى "الأصالة الإسلامية" حيث ترتبط الأصالة بالامتناع عن التأويل والتفسير، ويعد تحديث للنص الدينى ابتعاداً عن الأصالة" (ص ٥٢).

الحقيقة أن هذا النقد أو الاتهام يجعلنا نشك في أن الناقد - الذى يعالج موقف حنفى من هذه القضية في مقالات للوطن وفي التراث والتجديد - حيث لم يكن كتاب حنفى "من العقيدة إلى الثورة" قد صدر بعد - لم يقف أمام موقف حنفى من الأصالة ومن تحديث النص الدينى في بقية أعماله المنشورة حتى ذلك الحين، فما جهد حنفى في معظمه إلا تحديثاً للنص الدينى كما اعترف الناقد صراحة (صفحات ٥٧-٦٧-٧٢-٩٨)، وكما يظهر في التراث والتجديد والمجلدات الخمسة في "من العقيدة إلى الثورة". هل النقد هنا موجه إلى مقالات للوطن عن الحركة الإسلامية المعاصرة و إلى فهم للكاتب لمعنى الأصالة الإسلامية وتحديث النص الدينى؟ بل على العكس من ذلك، نحن نجد إن النقد الأساسى الموجه من دعاة الأصالة الإسلامية، هو أن حنفى تجاوز كل الحدود في تحديث النص الدينى ويدور جهد حنفى كله كما يتضح من عمله الأساسى حول تجديد التراث بحثاً عن نظرية معاصرة في التفسير وذلك هو القسم الثالث والأخير من "التراث والتجديد" كما أشار إليه حنفى في خطته للعمل.

وترتبط هذه القضية الأصالة (الهوية) أو ما يمكن أن نسميه العلاقات بين الأنا والآخر، أو الحداثة والتراث بنقد فؤاد زكريا لموقف حنفى من التحديث، الذى يتضح في مواضع متعددة من بحثه للمشار إليه خاصة في تحليله لأسباب قتل جماعة الجهاد لرئيس مصر السابق يقول: "بدافع الأمانة والموضوعية الفكرية أيضاً نقول بأن هذا النوع الخاص من القتل أعنى قتل جماعة الجهاد للسادات بناء على الأسباب الخاصة التى وردت في أقوالهم، إنما هو قتل للتحديث الذى هو جزء منا جميعاً - أعنى للمثقفين المستيرين - وقتل للعصر الحديث بأكمله ولكل تقدم وتحرر حققته الإنسانية فيه" (ص ٩٤). ولا ينصب النقد الذى يقدمه كما يخبرنا على حنفى وحده في هذه النقطة بل على كل قوى المعارضة التى يرى زكريا أنها

تعاطفت مع الجماعة، ولم تتمكن بدورها من رؤية الحقيقة التي كانت تصرخ أمام عينها وهي أن التنظيم لم يقتل السادات إلا من أجل الجوانب التي توجد في المعارضة ذاتها بدرجة تفوق وجودها في السادات ألف مرة "العلمانية والتحديث وفصل الدين عن الدولة" (ص ١٠٥-١٠٦).

هل لنا أن نستنتج أن الناقد يبرز في حكم السادات لقيم نفسها التي يدعو هو إليها مثل: العلمانية والتحديث وفصل الدين عن الدولة، وهي القيم التي وجدت بدرجات متفاوتة في المراحل المختلفة التي مرت بها مصر تحت حكم ثورة يوليو التي يدعى في بداية مقالاته أن حنفى يعبر عنها. لا نقصد القول بتناقض أحكام فولاذ زكريا، ولكننا نشير إلى المنهج الانتقائي الصوري الشكلي في التعامل مع الأفكار والأحداث، والذي يتضح في الفقرة الأخيرة من دراسته موضع التحليل والتي يشخص فيها المأزق الحقيقي الذي تعاني منه مصر في تطوعها إلى المستقبل وهو اضطرارها إلى أن تختار بين فكر بلا فعل، وفعل بلا فكر. وفي طريقة حله لهذا المأزق بطريقة أفلاطونية يقول: "إن يكون لنا خلاص إلا في اليوم الذي يصل فيه الذي يفعلون إلى المستوى الذي يدركون فيه قيمة الفكر المفتوح والعقل المستنير" وهذا هو نفس الموقف الذي تنتقده زكريا في دراسته لمحاورة الجمهورية لأفلاطون. نعم للتناقض موجود ولكن أين؟

(ب) التحليل النفسي، التراث وعقدة الماضي :

ونفس الموقف السابق من كتابات حنفى ونفس الاتهامات يكررها جورج طرابيشي في كتابه "المتقنون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي" حيث تتجلى القدرة الذاتية لمؤلفه في الإضافة للتحليل النفسي الذي يمتد به ليطبقه على نتائج المفكرين العرب "إذ إن التحليل النفسي مهما ادعى لنفسه من قوام العلم الموضوعي، هو أيضاً فن ذاتي وخصوصيته كمنهج مرهونة بهذا الشق المرتبط منه بشخص هو "مطبق" للمنهج وبرؤيته ومعرفته وامتلاكه لأنواته وعمق حدوسه وروحانياتها" (ص ١٠). يتناول طرابيشي العصاب الجماعي، الذي يعرفه بأنه كل ظل أو اضطراب من طبيعة مرضية يصيب الشخصية أو قطاعاً منها نتيجة لتمحورها حول عقيدة نفسية. والعقيدة التي يتمحور حولها العصاب الجماعي العربي هي "عقيدة التثبيت على الماضي"؛ والذي يخصصه في خطاب التراث أو الخطاب

للتراث في نتاج الانتلجانسيا العربية المعاصرة أو ما يسمى نفسه بخطاب الأصالة، وكتاب طرابيشي يتكون من قسمين، الأول: العصاب الجماعي للانتلجانسيا العربية في الحالة العامة لتمخضه واشتغاله وتعبيراته، والثاني حالة مشخصة وخاصة من تظاهره وهي الحالة التي تقدمها كتابات حسن حنفي "الذي هو بلا جدال الممارس الأكثر تميزاً والأشمل تمثيلية والأعزز إنتاجاً لخطاب التراث في الأيديولوجيا العربية المعاصرة" (ص ١١).

وينطلق تحليل طرابيشي في دراسته من القول بازواجية العقل في كتابات حسن حنفي مردداً نقد فؤاد زكريا متوسعاً فيه مع طلاء فرويدي، فهو يرى أن أول وأكثر ما يلفت النظر في كتابات حسن حنفي هو قدرة كاتبها شبه اللامحدودة على مناقضة نفسه (ص ١٠٥)، ومن هنا فهو يصارع لبيان التناقض في الموقف المنهجي وفي الموقف من القضايا وفي الموقف من الوقائع وفي الموقف من النصوص وفي الموقف من الأشخاص ولا يفعل سوى رصد ما يراه تناقض في كتابات حسن حنفي. إن علينا أن نطرح على المحلل الناقد سؤال حول قدرة التحليل النفسي على التعامل مع الخطاب العربي المعاصر ونشير هنا إلى دراسة على الصراف "الخطابي العربي على سرير بروكست" (الوحدة العدد ٩٢)؛ التي تقدم نقداً مهماً لمعالجة طرابيشي، وكما أخبرنا الصراف فإن معالجة التحليل النفسي للخطاب العربي المعاصر تقرأ هذا الخطاب من وجهة نظر ضيقة أولاً وأنها تتخلى عن الواقع بمقدار ما يتخلى "الخطاب العصابي" عنه ثانياً، وأنها تقدم قراءة انتقائية ولا تاريخية ثالثاً؛ انتقائية لأنها تنتخب من الخطاب العربي ما يلائم المنهج التحليلي النفسي وتجبر مفردات الخطاب على الدخول كسرّاً في حقها الدلالي؛ لا تاريخية لأنها تقرأ الفكر لا بوصفه سيروية تتصل بحركة الواقع بل بوصفه وضعاً وتحديداً لا بوصفه حركة بل سكناً (ص ١٨١)، الانتقائية للتطبيقية، والتعميم النظري والقياس من دون براهين وتثبيت ما يتحرك ويتبدل ومجانبة الواقع بل تجنبه هي من جملة ما يتسم به عمل جورج طرابيشي (ص ١٧٧).

إن توقفنا أمام نقد طرابيشي الذي اعتمد فيه كما يظهر في الفقرة الأولى من القسم الثاني على فؤاد زكريا تهدف في المقام الأول - كما أسلفنا - إلى بيان المناهج المختلفة التي تعاملت مع كتابات حسن حنفي، فالتحليل النفسي كمنهج

وطريقة فى العلاج يعتمد على الداعى الحر الطليق للعصابى أو المريض النفسى لاستخراج العقدة النفسية المختفية فى أعماق اللاشعور، أما المعالجة التى يقدمها لنا طرابيشى القائمة على تحليل نصوص حسن حنفى فهى معالجة قاصرة تماماً لأن النصوص التى يتدخل فيها المؤلف عن وعى بالتصميم والحذف والتعديل والتجديد بحيث يقدم لنا خطابه الواعى الذى يريد إيصاله للقارئ تختلف تماماً عن طبقات اللاشعور وتسعى لإخفاء الكبت والعقد فهل تتيح النصوص المكتوبة الوصول إلى أعماق الكاتب والحفر فى طبقات شعوره؟

لن نحاوله طرابيشى يتفق فى توجيهه الأساسى مع ما قدمه فولك زكريا وهو البحث عن التماسك الفكرى خلف ما ظناه تناقضاً فى كتابات حسن حنفى فقد تعامل مع الظاهر والمعلن أكثر من تعاملها مع المكبوت والخفى والمقموع والمسكوت عنه، وهذا ما حاوله على حرب فى دراسته عن حسن حنفى مستغرباً.

(جـ) التفكيرية، للهوية وليس للغرب :

يعلن على حرب عن منهجه التفكيرى فى قراءة النصوص، وتكيفياً يتعامل مع حسن حنفى، الذى يعده واحداً من الذين يتصدرون الآن الواجهة على الساحة الفكرية فى الوطن العربى من أصحاب مشاريع التجديد، فهو يتناول التراث تناولاً نقدياً لا بعيد من خلاله النظر فى المفاهيم والمذاهب وحسب بل أيضاً فى الأصول ذاتها وهذا إذا لم نقل بأنه يحاول استئناف الوضع يكاد يشف الأثر والمثبات (حرب: نقد للنص ص ٢٨)، وفى مقدمة كتابه "من العقيدة إلى الثورة" يعلن حنفى بوضوح وصراحة وجراحة رفضه للمقدمات التقليدية فى علم أصول الدين الإسلامى. "إنه يحاول أن يثور على العقيدة بالتححرر من مقدماتها الإيمانية وأسساها الثابتة من أجل إعادة البناء والتأسيس. ولا نبالغ إذا قلنا بأنه يقوم بنقد المقدمات والأصول وزعزعة أكثر البديهيات فى العقل العربى الإسلامى" (ص ٣٠)، إلا أنه يرى أن للفيلسوف المسلم لا يستطيع نقد العقائد والمذاهب إلا باسم الدين نفسه "وهذا هو الفصام بعينه" (ص ٣٠)، هذا ما كتبه حرب بعنوان حسن حنفى ثائراً بمناسبة صدور كتابه "من العقيدة إلى الثورة" ويخصص له دراسة أطول بعنوان حسن حنفى مستغرباً يناقش فيها عمله "مقدمة فى علم الاستغراب".

يؤكد حرب على "قوة النص" عند حنفى: "فأنت قد تخالف وتنتقده. ولكن لا يمكنك إلا أن تعترف وأنت تقرأ بأنك أمام باحث فدير ومفكر كبير وكاتب لامع. إنه يفرض عليك نفسه بقوة أدائه ونصه" (ص ٢٤)، ومن هنا لا يملك على حرب حسب منهجه إلا أن يبدأ بالهامش فهو لا يهتم - كما يذكر لنا - بما يصرح به حنفى بل بما يستبعده ولا يقوله، منقياً عن خروم نصه وهوامش كلامه منسجماً بذلك مع المنحى الذى ينحوه فى تناول النصوص وهو "مذهب أهل التفكير" (ص ٢٠). إن خطاب الهوية فقد حجبه ومصداقيته ومآله وينبئ أن نخضع هذا الخطاب عند حرب لفحص نقوم خلاله بتفكيك تلك الكليات المتعالية التى تتشكل منها طروحاته المعلنة وشعاراته الصريحة، والتفكيك يعنى هنا نيش المنسى والمكبوت والالتفات إلى الهامش والمستبعد والمكبوت عنه، ومن هنا فهو يبدأ نقده من الفصل الأخير وبالتحديد من الخاتمة التى يتحدث فيها حنفى عن "النقد الذاتى وحدود العمر" ليظهر هاجس الكتابة عنده.

دعنا نستمع لما يستخرجه حرب من تجربة الكتابة عند حنفى ، يقول إن حنفى لا يعتبر الكتابة مجرد أداة لممارسة حريته واختلافه أو وسيلة للاهتمام بذاته. لا يعتبرها محاولة للخلاص الفردى بل هى عنده هم جماعى. إنها مهمة ورسالة، أداة لتحرير الأمة والجماعة. ولهذا فإن المفكر يتعامل مع نفسه بوصفه سليل العلماء والفقهاء ووارث المصلحين والدعاة فى حمل الأمانة الفكرية وفى الدفاع عن الهوية والذات. كذلك يتعامل مع نفسه كمتقف بالمعنى الحديث للكلمة (ص ٣٦) ليخرج من ذلك، أن نموذج المتقف الداعية يخترق نص حنفى من أوله إلى آخره (ص ٤٠)، وإن ما ركز عليه ناقدنا هو أن حنفى يركز فى عمله إلى التخلص من سطوة التراث الغربى ويضيف متأسياً كما سبق أن ما قدمه حنفى فى "من العقيدة إلى الثورة" إن دارس الغرب (حنفى) لا يريد درس التراث وموضعتة... يعطى حنفى الأولوية لدرس العقل الغربى وموضوعته دون العقل العربى، متغافلاً عن أمر وهو أن الفكر الغربى هو الذى ليقظنا من مبلتنا الحضارى.. متسراً على أمر آخر وهو أن وجهاً من وجوه أزمنا الفكرية يتمثل فى الخضوع للنصوص التراثية التى تسجننا فى زناستها" يستترك حرب بعد حوالى أربع صفحات فى هامش طويل إلى أن حنفى يقف فى مواضع أخرى مواقف نقدية جريئة فى تعامله مع

التراث الإسلامي بل إنه يفوق الجبري في نقده كما يؤكد حرب مستشهداً بقول صادق العظمي، وإن كان يرى أن صاحب التراث والتجديد يتردد بين الانغلاق والانفتاح، فهو يقدم نفسه أحياناً بصفته الحارس والمدافع عن الهوية تجاه الآخر، وفي أحيان كثيرة يتكلم على التراث بإشارات نقدية يتجاوز فيها أركون الذي يعد الأكثر تفكيراً للعقل الإسلامي" (هـ-ص ٤٤). وللحقيقة إننا هنا وفي هذا الهامش بالذات أمام تردد على حرب أكثر من تردد، حنفى ذلك لأن ناقدا التفكير، الذي لا يؤمن بالهوية والوحدة يلجأ أن يتعامل مع نص حنفى ككل ويفصل بين أقسام عمله الواحد (التراث والتجديد) الذي يضم "من العقيدة إلى الثورة" كما يضم "مقدمة في علم الاستغراب" ويراها في أحدهما مدافعاً عن الهوية مهاجماً الغرب "الاستغراب" وفي الآخر صاحب مواقف جريئة. وهذا ما أوقعه في عدة أوهام أسقطها على نص حسن حنفى أو أسقطها من نص حنفى المؤلف، فهو يحدثنا عن الوهم الفلسفي الذي مصدر الذاتية والتي ترجع إلى ديكرت بينما الأمر عند حنفى مرده إلى الشعور والخبرات المعاشة ومن ثم فلا فصل كما تصور الناقد بين الذات والموضوع، بل تداخل بينهما. ويحدثنا عن وهم التأسيس حتى يصل إلى صلب ما يهدف إليه منهجه وهو ما يطلق عليه وهم الأنا، ويعنى به "الاعتقاد بوجود هوية صافية في ماهية ثابتة أو بدلية لحظية أو لنا مركزية" يقول: "يواجه حسن حنفى الآخر أي الغرب بهوية غير قابلة للتحديد" (ص ٥٢) ليؤكد لنا أن الهوية تنمو بالاختلاف عن المركز وتبدع وتجدد بتحويل الأصل وصرفه ولا تشذ الهوية الإسلامية عن ذلك. هنا أيضاً يمكن أن نحدد نقد حرب لحنفى في موضوعين هما القول بالهوية والموقف من الغرب. يتحدد النقد إذن بالنقطة التي ينطلق منها الناقد أو قل بالإطار المرجعي له.

ثانياً : اليسار الإسلامي وضعية تاريخية مادية علمانية :

تعددت الكتابات النقدية لما قدمه حسن حنفى تحت عنوان اليسار الإسلامي من كتاب وباحثين في الفكر الديني وترلوت هذه الكتابات بين الكتابة الحماسية للوعظية والتحليل العلمي الدقيق وأغلبها يقف عند النصف الأول من العنوان فيصف به عمل حنفى بأجمعه، فاليسار الإسلامي هو ماركسية مقنعة وملحة ورفض مسنن للدين ومن هنا تصف هذه الكتابات جميعاً عمل حنفى بالمادية

والوضعية والتاريخية والعلمانية والتجريبية والعقلانية وكان الفكر الديني يخلو من هذه الأسس التي يدين الداعيين لها عمل حنفي بأضدادها تماماً.

والعمل المبكر الذي سعى إلى تحليل ونقد كتابات حنفي يحمل عنوان "ظاهرة اليسار الإسلامي"، قراءة تحليلية نقدية" للكاتب التونسي محسن الميلي ١٩٨٣، فالكتاب قراءة في فكر حنفي، الذي يستشهد به المؤلف لبيان الجذور التاريخية والفكرية لظاهرة اليسار الإسلامي (ص ١٧-١٨) وحين يعرض لليسار الإسلامي كمشروع حضاري (ص ٢٧-٢٨-٢٩-٣١) مؤكداً أن حنفي يعطي لليسار الإسلامي تعريفاً أكثر شمولاً وأكثر وضوحاً وغموضاً في نفس الوقت حيث يتحول معه اليسار الإسلامي إلى مجموعة من كتابات ذات الاتجاهات الفكرية والسياسية المتباينة" (ص ٢٣) ويحدد أهم الخصائص الفكرية لليسار الإسلامي اعتماداً على نصوص حنفي وهي: معاداة منهج النص أو العقلية للنصية (ص ٢٦)، ومحاربة للسلفية (ص ٤٠، ٤١) وهو موقف نقدي تاريخي من التراث يقوم بإحياء الجوانب الثورية والتقدمية فيه (ص ٤٢-٤٣) مع القيام بعمل تجديدي واسع (ص ٤٤) يعتمد الفهم المقاصدي للشريعة (ص ٤٦).

ويرفض الميلي هذا الفهم للوضعي المادي التاريخي "لقد ظن حنفي أن الوحي أغلبه "وضعي" وكان الوحي لا يأتي إلا تصديقاً للواقع ومصادقة عليه. نقول إن هذا التوظيف مخالف تماماً لطبيعة الوحي فهو ينتهي بنا منطقياً إلى تفسير الوحي تفسيراً مادياً تاريخياً" (ص ٧٨). ذلك لأن اليسار الإسلامي يحتج بأسباب النزول لإثبات تاريخية الوحي، وبالتالي إمكانية تجاوزه. والنتيجة التي يصل إليها المؤلف هي للحكم على هذا الاتجاه بالقصور في الفهم وللتسرع في الحكم (ص ١١٧-١٢٠) وأن المسكوت عنه أخطر من المصرح به (ص ١٢٧) وهذا النقد يوجد لدى كل نقاد هذا الاتجاه إن حمن حنفي واع بما يقوله ومايكست عنه، إنه يريد أن يربط الوحي بظروف نزوله ويريد أن يتخذ من الناسخ والمنسوخ حجة لإتمام نسخ أحكام القرآن، ويريد أن يبرز الوحي كما أبرزه فرويد أو ماركس.. وينتهي إلى أن حنفي وإن لم يصرح بهذه النتائج فإنها لازمة لكلامه واستدلّاه، وأنه يريد تفسير الوحي تفسيراً مادياً تاريخياً تمهيداً لتجاوزه" (ص ١٢٨).

ونفس هذا الموقف وربما نفس المقولات مع اختلاف في التناول نجدها في "وقفات مع اليسار الإسلامي" وهي سبع مقالات متتالية كتبها الدكتور أحمد خضرم في مجلة المجتمع اليمينية (الأعداد من ٩٠١ حتى ٩٠٦) وهي مقالات يغلب عليها الخطابية والوعظ والتحذير من التحليل والنقد. فالدكتور حنفى من أنصار فلاسفة التنوير، الذين اعتبروا العقل مقياس العقائد، وهو لا يرى حرجاً في تطبيق فلسفتهم على القرآن "هنا تظهر سمة أساسية في كتابات أصحاب هذا الاتجاه النقدي، وهو الخلط المتعمد بين الوحي والفكر الدينى فأى نقد للفكر الدينى وللعلوم الإسلامية أو أية دراسة تحليلية لها، فهى تتجه لديهم مباشرة إلى هدم العقائد ورفض التوحى وهو يرى ويريد أن يذكر الإسلاميين بأن فلسفة التنوير هذه قد أدت بالدكتور حنفى إلى رفض ألفاظ الحلال والحرام والدنيا والآخرة واللجنة والنار والملك والشيطان واستبدالها بأفكار أكثر عقلانية مثل: الشعور والذات والعقل والحركة... ونذكر الإسلاميين (لاحظ التوجه الدينى لا العلمى فى الخطاب) بأن الدكتور حنفى قال بالحرف الواثق "لا يحتاج الإنسان كى يكون مسلماً إلى الإيمان بلحنز والملائكة والشياطين والعفاريت. وقد أوصلته الفلسفة إلى الاعتقاد بأنها ليست إلا رموز" (العدد ٩٠١، ص ٤٠) وهذا معناه أن خطاب التراث والتجديد مستورد ليس تراثياً، بل أوروبياً.

إن نظرة حنفى للتراث القديم ما هى إلا نظرة بعين أوربية وبعقلية أوربية وبمنهج أوربى... لا يهدف - من وجهة نظر الناقد - إلا إلى رفض الماضى بكل ثقله والموروث بكل الثقة الموضوعية فيه. فهو (أى حنفى) يحاول إعادة تفسير الماضى الإسلامى ليس بوصفه عقيدة وإنما بوصفه ثقافة إنسانية فأصبح التراث ثقافة لا عقيدة يفسر بغية قتله لا إحيائه (ص ٤١) فواقع الحال أن الإسلاميين - من نوى السنيات الطيبة - لا يفهمون حقيقة الاتجاه الفكرى العام للدكتور حنفى (ص ٣٩).

لن نتوقف أمام خلط المفاهيم والمصطلحات ولا عدم التمييز بين التراث والعقيدة والثقافة ولا قدرة الكاتب على الولوج إلى أعماق حنفى للكشف عما لا يبصره الإسلاميين الطيبين البسطاء لكن نتوقف أمام وصفه لجهد حنفى بالعقلانية والتنوير والمنهجية وقصر هذه الخصائص على الفكر الأوربى. وهذا فى نظره

يوضح الروافد اليهودية في فكر حنفي، وهو العنوان الذي أطلقه الناقد على المقالة الثانية من مقالاته. فالذي فعله الدكتور أنه أراد أن يطبق نفس المنهج الذي طبقه سبينوزا وأثبت به تحريف التوراة والإنجيل، أراد الدكتور أن يطبقه على التراث الإسلامي عامة وعلى القرآن خاصة (للعهد ٩٠٢ ص ٤٧) حينما اختار حنفي رسالة سبينوزا لفرجتها لم يكن اختياره لها عشوائياً وإنما لحاجة في نفسه. لقد وجد فيها الملاذ والمخرج والستار الذي يختبئ من ورائه ليحدث في أمر الدين ما يريد أن يحدثه (ص ٤٨). وهذا ما يكرره الناقد في المقالة التالية (للعهد ٩٠٣) فالمسبيل الذي يدعو إليه الدكتور هو طريق موالة اليهود والنصارى (ص ٢٧). وهي مسألة لا يقدم لنا الدليل عليها. وما نراه هو إن تقديم سبينوزا في العربية للهدف منه عند صاحبه هو أن يقدم نقداً لما أصاب الكتب الدينية من تشويه، وهذا هو ما نبيها إليه الفكر الديني الإسلامي، فمسبينوزا ضده الانحراف الذي طرأ على الفكر الديني اليهودي لذا فهو مستبعداً من قبل رجال الدين الرسميين. وبالتالي فإن من يقدم سبينوزا لا يوالى اليهود، ولكن يكشف زيفهم!

إن النقد المشترك الذي يقدم اليسار الإسلامي هو محاولة تحويل الإسلام إلى أيديولوجيا. وتحت عنوان ثورة باسم الدين أو ثورة على الدين (المقالة الرابعة) يرى خضر أن اليسار يستخدم كل معاول الهدم التي استخدمها مفكرو الغرب وفلاسفته ليهدم بها الإسلام، يريد هذا اليسار يريد هذا اليسار تفريع الإسلام من العقيدة وتحويله إلى أيديولوجية. فاليسار الإسلامي ماركسية مقنعة كما يؤكد الناقد، حيث لم يجد حسن حنفي دليلاً أو برنامجاً أعظم من الماركسية (للعهد ٩٠٦ ص ٤٩)، اليسار الإسلامي يريد تقديم الفلسفة قبل الدين (للعهد ٩٠٧ ص ٤٤-٤٥).

هذه الانتقادات تظهر أكثر وضوحاً عند أبرز ممثلي التيار الإسلامي الدكتور محمد عمارة فيما كتبه عن التراث والتجديد (للمعلم المعاصر، العدد ٧٧)، الذي يرى في التراث والتجديد محاولة لأتسنة الدين وتغريغته من محتواه، وذلك بإلغاء ثوابته و"مطافاته" و"مقدساته". "فنحن إذن - من وجهة نظره - بازاء استعارة لفلسفة "التوير - الغربي - للعلماني" يريد الدكتور حسن أن يتعامل بها مع الإسلام كما تعامل التنويريون الغربيون مع التراث" للمخزون النفسي" هو تصفية لهذا المخزون وتبخيراً له، وتخلص منه لا برفضه وإنما بإعادة تفسيره". فهو يلغيه

ويصفه لكن باسمه وبلغته وتحت مظلمته. وهذا منهاج أنكى - ولا نقول "أخبث" - في التعامل مع هذا المخزون! لأنه سبيل "غير مباشر" في التصفية والإلغاء. ول يؤكد ذلك يستشهد بقول حنفى - الذى نتفق فيه معه - من أن مهمة التراث والتجديد هى للتحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضى، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذى نعيش فيه وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبنة والطاعة والسلطان سواء كانت الموروث أم سلطة المنقول".

وتتضح السمة التعليمية فى كتابة عمارة من صيغة الخطاب المباشر إلى قارئه كما يتضح من العبارات التى يتوجه بها القارئ. ويوضح لقارئه كيف يحقق مذهب "التراث والتجديد" هدفه بأن ذلك يتم فى تركيز الفكر حول "الإنسان" بدلاً من الله. وأن هذا "الانتقال" و"الإلغاء" و"الاحتلال والتبديل" إن هو إلا التصحيح الذى يكشفه لنا "التنوير - الغربى" فى صورته التى جاء بها الدكتور حسن حنفى يقول شارحاً "فالتوحيد يعنى وحدة البشرية، ووحدة التاريخ، ووحدة الحقيقة، ووحدة الإنسان، ووحدة الجماعة، ووحدة الأسرة، فالمهم هو إيجاد الدلالة للمعاصرة للموضوع القديم... ووضع المشكلة الوضع الصحيح وهو الوضع الإنسانى الاجتماعى" (ص ٢١٣). ويستنتج من ذلك أن "المطلوب هو علم توحيد بلا "إله" وبلا "عقيدة" وتلك دلالة لاختيار الدكتور حسن لمشروعه عنواناً هو "من العقيدة إلى الثورة" (ص ٢١٣).

ولن نقف أمام تحليلات جزئية كأن نوضح مثلاً أن المشروع إذا جاز لنا أن نطلق على ما قدمه حسن حنفى لفظ مشروع، هو التسمية التى حددها له صاحبه وهى "التراث والتجديد" الذى يحلو للدكتور عمارة أن يطلقه عليه باستمرار مذهب "التراث والتجديد" وليس عنوانها من العقيدة إلى الثورة الذى يمثل الجزء الأول من القسم الأول من العمل ولا نوضح دلالة العنوان أى نوع من الإلغاء أو الإحلال والتبديل، بل تؤكد للجوانب الثورية فى العقيدة التى ينبغى أن تتحقق وذلك بأن تصبح واقعاً معاشاً والمثال الذى يقدمه لنا هو التوحيد فتحقق، التوحيد فعلياً وعملياً لا يعنى - ولا صرح حنفى بذلك - إلغاء "الإله" وتصفية "العقيدة".

لقول إننا لا نهدف إلا إلى تقديم القضايا التي توقف أمامها نقاد حنفى وتحليلاتهم لهذه القضايا لبيان الأسباب والدوافع التي أدت إلى توجهات كل منهم، وكما رأينا خاصة لدى أصحاب التيار الديني فإن النقد الأساسي هو سعى حسن حنفى إلى تحويل الدين إلى أيديولوجية، وهي مصطلح غربي مما يتيح للتغريب القضاء على الإسلام.

يقول عمارة مستشهداً بأقوال حنفى مستكراً لها "إذا كان التجديد باستطاعته تحويل هذه العلوم التقليدية إلى علوم إنسانية فإن العصر الحاضر يود القيام بخطوة أكثر تقدماً وهي تحويل للعلوم الإنسانية إلى أيديولوجية، وتلك هي الغاية القصوى من "السرثا والتجديد" (ص ٢١٤). إن هذا يقود إلى كل ما يرفضه كتاب التيار الديني؛ يقود إلى العلمانية والمادية والإلحاد. لذا يناشد عمارة للنصف الثاني من عبارة حسن حنفى اليسار الإسلامي، الجانب الذي يراه مؤكداً للذاتية، فمع كل هذا "العيب - التنويري" الذي تجاوز به د. حنفى حدود المعقول والمقبول فإن للدكتور حصن ميزة على "التنويريين - المتغربين".. فهو داعية لاستقلالنا الحضاري، ومناضل ضد التغريب والإلحاق الحضاري والتبعية. ومن هنا يتحول بالخطاب إلى المؤلف ويسأله من موقع الود والأمل: إذا كنت تجرد الإسلام من محتواه الديني والإلهي.. ألا يسهل هذا على "التغريب" مهمة الاحتياج لهذا الحصن المنيع الذي حفظ و يحفظ لنا وعلينا الاستقلال ويضمن لنا الاستعصاء على التبعية والذوبان؟! إنك حولت إسلامنا إلى علمانية وإلحاد.. فما الذي يبقى مميزاً لعقيدتنا عن الأيديولوجيا الغربية المادية الإلحادية العلمانية؟! وما للمبرر إلى التمايز للحضاري عن النموذج الحضاري للغربي؟

إن إطلاق المفاهيم بلا تحديد يظهر في استخدام الناقد لمفهوم الأيديولوجية. فالدكتور عمارة الذي خصص في السنوات الأخيرة جهداً كبيراً من عمله في مفهوم العلمانية يطلق مفهوم الأيديولوجيا على الغرب كناية أو ما يسميه المشروع الحضاري الغربي وكأن الغرب كتلة واحدة أو أيديولوجيا واحدة، وأن حنفى بعمله أو بحفره في العلوم الإسلامية - وهنا تتطابق هذه العلوم عند أصحاب هذا التيار مع الوحي والعقيدة - يلقي بنا في أحضان الغرب والتبعية فماذا سيقدم عمارة من

نقد لعلم الاستغراب، الذي قدمه حنفى؟ هل سيعتبره أيديولوجية علمانية أو تحقيقاً للاستقلال الفكرى ضد الغرب استجابة لدعوة اللود والأمل؟

إننا نتجنب أن نعقب على المواقف للنقدية المختلفة مرجعاً ذلك إلى تعقيدنا اللختمى لكننا نود أن نشير إلى خاصية مهمة تسود معظم كتابات أصحاب هذا التيار هى توظيف انتقادات ممثلى التيارات الأخرى فى عملهم خاصة نقد فؤاد زكريا الذى يشير له أحمد خضر (العدد ٩٠١ ص ٣٩) ومحمد إبراهيم مبروك فى كتابه "مواجهة المواجهة" وكتبه الأخرى كما يستخدم نقد هانى سليمان ذا التحليل الماركسى الذى قدمه فى مجلة الفكر المعاصر تحت عنوان "التناقض والبراجماتية فى التجديد والترييد فى الفكر الدينى" (العدد ٦٤ يونيو ١٩٦٧) - دون أن يشير إلى صاحبه فيجمع فى عمله (حسن حنفى) بين الماركسية والبراجماتية. "الرؤية التى تحكم نظرة الدكتور حسن حنفى إلى الإسلام هى رؤية مالية صرفة (ص ٢٠٦)، وأهم ما يميز فكر الدكتور هو وضوح منهجه البراجماتى (نفس الصفحة) ومادية الدكتور حنفى تطبع على كل شيء ماركسية معلنة لا خفاء فيها" (ص ١١٠)، فهو يعمل على علمنة كل ما هو إسلامى ثم على ماركسته فى خطوة تالية" (ص ١١٢)، فاليسار هنا لدى معظم كتاب هذا التيار يعنى الماركسية، ويعنى التغريب ومن هنا يجد أصحاب هذا التيار قضايا فى فكر حنفى تستعصى لديهم على التحليل وهو عدم توافق قولهم بماركسية حنفى أو تحليلهم لتأييده للغرب مع نقد حنفى للتراث الغربى وأغرب ما فى الأمر أن موقف الدكتور حنفى فى تحليله للماركسى للحقائق الدينية أو فى منهجه البراجماتى فى إقامة مشروعه القومى يتناقض تماماً مع موقفه من التراث الغربى وظاهرة التغريب بوجه عام" (ص ٢٠٩). لماذا لا يجد أنصار هذا التيار تفسيراً لذلك؟ وما حقيقة القول بماركسية كتابات حنفى لنتحول إلى اتجاه نقدي آخر يقف على الضد تماماً لما عرضناه هو اتجاه أنصار المادية الجدلية والتحليل الاجتماعى لنتعرف على نقدهم الموجه لصاحب التراث والتجديد.

ثالثاً - التراث والتجديد مثالية سلفية أصولية ظلامية :

لقد أزال أصحاب هذا النقد - ولذى يمثل أصحابه الجناح الثانى من أجنحة الأمة عند حنفى بينما يمثل أصحاب التيار السابق الجناح الأول - تقديم نقد للجزء الثانى من "اليسار الإسلامى"، وهو ما يطلقون عليه سلفية أو أصولية أو ظلامية

حسن حنفى، كما كتب الباحث الأرنى ناهض حتى فى دراسته التى أراد بها كما يخبرنا فى تصديره القيسام بمهمة عاجلة، ألا وهى تقديم دحض مدعم لأفكار د. حسن حنفى وهو ما يمثل خطوة ضرورية على طريق العمل ضد الظلامية (ص ١٢)، فيعرض للمشروع الحنفى للأصالة والمعاصرة: إطار تاريخى فى الفصل الأول؛ موضحاً أن المشروع تمكن من طرح نفسه فقط على أرض تأزم المشروع الناصرى وتراجعته، وكان استمرار هذا التراجع شرط ازدهار المشروع الحنفى (ص ١٨) ويحدد لنا فى الفصل الثانى معنى قضية الأصالة والمعاصرة، وبعض أوجه طرحها فى الفكر العربى المعاصر (ص ٣٥-٥٧) ليقدّم لنا المشروع الحنفى للأصالة والمعاصرة فى الفصل الثالث موضحاً أن ما يسعى إليه د. حنفى هو تأكيد المشروع السلفى بإعطائه تأصيلاً نظرياً ومنهجاً محكماً ليس إلا (ص ٦٠) المشروع الحنفى ينتمى فى إطاره العام إلى السلفية الحديثة، حيث المنطق الأساسى الذى ينهض عليه هو منطق تجديد التراث.

هذه هى الرؤية التى ينطلق منها حنتر وكل أنصار المادية الجدلية، وخطورة حنفى عندهم تنأت فى الأسس من قدرته اللغافة وللخارقة أحياناً على تدعيم السلفية بالأسس النظرية والمنهج. ومن هنا يخصص حنتر الباب التالى من كتابه للأصول الفلسفية والمنهج فى فصول ثلاثة من الرابع حتى السادس يعرض فيها "المنهج الشعورى الاجتماعى - الذى يعد عنده (عند حنتر) - تأليف ما يأتلف". والغريب أن الباحث الماركسى يناقش فينومينولوجية حنفى اعتماداً على مطالعته لمقالة مرفين فلرير "علم للظواهر" ضمن كتاب جونز: "فلسفة القرن العشرين" دون الاعتماد على أى من مصادر الفلسفة الفينومينولوجيا أو (الظاهريات) وليس - كما كتب الناقد - للظواهر، ليبين لنا أن إحلال حنفى مضمون الوعى الإسلامى محل الماهيات غير ممكن ظواهرى، يقول: "الوعى الإسلامى لا يمكن أن يكون محتاثاً للوعى حسب المنهج للظواهرى، وبالتالي فإن المنهج الظواهرى لن يستطيع خدمة أغراض د. حنفى فى إيجاد تأصيل معرفى للوعى الإسلامى، أى منح هذا الوعى يقيناً فلسفياً". (ص ٧٣) لذا فإنه يضيف - وكان ما قرره ناقدا حقيقة مؤكده - أن حنفى يدعم الوعى الإسلامى (والأصوب أن يقول يدعم المنهج الشعورى) بدعامة أخرى هى دعامة تاريخية وهو أمر منافٍ للمنهج الظواهرى. (ص ٧٤).

ولأننا نكتفى فقط ببيان موقف الناقد فلن نتحول إلى مناقشته فنحن نعرض للقضايا التي توقف أمامها أصحاب المادية التاريخية في كتابات حنفى ومنهجهم في تحليلها وننقدّها. ولكننا نتساءل ألا يمكن أن نعتبر ما يقوم به مفكر عربى، أو مفكر ما بتطوير للمنهج للظاهريّاتى وتدعيم بحيث يصبح قابلاً للتطبيق على موضوعات أوسع مما طبقه فيه صاحبه وتلاميذه، ويقدم لنا ما أطلق عليه حنتر "المنهج للشعورى الاجتماعى" لو ما أطلق عليه حنفى فى ترجمته لكتاب سارتر "تعالى الأنا موجود اسم الفينومينولوجيا للحضارية، وهو عمل لم يرجع إليه للباحث" إلا نعد ذلك إضافة حقيقية للمنهج الفينومينولوجى، ويكون السؤال التالى هل يمكن تطبيق هذا المنهج على ظاهرة الوعى وعلى تحقيقها فى التاريخ؟

لنلاحظ للغة العلمية الراقية التى يستخدمها الباحث : خلطة الدكتور حنفى الفلسفية إذن، وهى الخلطة المسماة "بالمنهج الشعورى الاجتماعى" غير انفعالات شخصية فردية يصر الدكتور حنفى مع ذلك على اعتبارها معيار الحقيقة. إنها هلوسة كاملة تصدّر "للخطبة" معها شيئاً متماسكاً ومقولاً (ص ٨٥).

يخبرنا الباحث فى صفحة ٨٢ أن المنهج الذى يستخدمه حنفى لا يستطيع خدمة أغراضه ويعود بعد ذلك ليقول "إن التحليل الحنفى بالطبع، يمكن أن يكون اقتراحاً ذا جدوى واقعية بالنسبة للحركة السلفية فى صراعها الأيديولوجية مع الحركات الاجتماعية السياسية الأخرى" (ص ٩٣) ولم يفسر لنا كيف يكون منهجاً غير قادر على تقديم يقين نظرى أن تكون له جدوى فى الصراع ضد الحركات الاجتماعية الأخرى - التى لا شك تمتلك أساساً نظرياً قوياً؟

إن موقف حنتر وهو الموقف الذى سنجده فى كتابات أنصار هذا التيار هو "أن التناكر لموضوعية التراث، أى إنكار كون هذا التراث نتاجاً موضوعياً لبنية مجتمعية تاريخية، هى بنية المجتمع العربى الإسلامى فى العصر الوسيط، وإصراره على أن التراث مجرد ظاهرة شعورية، يقود عملياً، إلى إقصاء التراث كلياً، بإقامته جدار من اللوهم بين الحاضر وبينه" (ص ١٢١). ومن هنا فهو يحكم عليه للحكم الماركسى التقليدى بالمثالية، فكل من يخالف القوالب المادية الجدلية فى التفكير هو مثالى "إن الدكتور حنفى يقف فى صف المثالية، وهو يقف بصورة خاصة وراء هوسرل، أى أنه "يتحزب حيث لا أحزاب" والأمر أن المرء بالنسبة

للدكتور حنفى يكون "متحزباً حيث لا أحزاب" فقط إذا كان متحزباً لمعسكر المادية" (ص ١٥٨).

ومن المهم أن نعروض للنتائج التى توصل إليها الباحث فى نهاية بحثه والتى تحدد لنا موقفه، أى المانيفستو "الحترى" فى أربع نقاط.

لولا : أن المشروع الحنفى يفشل تماماً فى إعطاء أى تأصيل فلسفى أو منهج محكم للمشروع الفلسفى، ولا يستطيع فى ضوء اقتراحاته للمنهجية أن يخرج عن موقف الأنا وحدى.

ثانياً : أن الخطأ الحنفية لتجديد التراث عدا كونها متهافئة نظرياً فهى تكشف عن موقف عدى تجاه التراث.

ثالثاً : أن الدكتور حنفى بعكس ادعاءاته "متحزب" لمعسكر المثالية - الإيمانية فى الثقافة الغربية ضد المعسكر للمادى، وأن الرفض الحنفى للتراث الغربى هو فى واقع الأمر رفض لجانب واحد من هذا التراث هو الجانب المادى العقلانى العلمانى، ولكنه يكشف أيضاً وأساساً عن تورط الدكتور حنفى فى ترويج الإدعاءات والأيدولوجية للبورجوزية الإمبريالية، وبالتالي فهو يخوض نيابة عنها صراعها الأيدولوجى ضد حركة التحرر الوطنى (هكذا)!

رابعاً : تكشف الدلالات الأيدولوجية للمشروع الحنفى ونتائجه للسياسية عن كونه يقدم نفسه (المشروع الحنفى) باعتباره خلاصاً الأيدولوجيا لكل من للرأسمالية الكولونiale فى البلدان الإسلامية التابعة وللثورة المضادة فى البلدان الإسلامية الاشتراكية والمترحة.

ونترك الباحث الذى حمل المشروع الحنفى (كما يطلق عليه) كل هذه المسؤوليات الجسام وجعل منه مناضلاً ضد التحرر الوطنى فى هذه الخطوة التى قام بها ضد دحض الظلامية. ونهمل له أن يكون أكثر نضالاً فى خطواته التالية التى نرجو لها أن تنهض للتحرر الوطنى من عثرته.

وأثقف أمام المقولات الرئيسية التي جعلها محورا لعمله وهي سعى حنفي لتقديم منهج فلسفي لتدعيم الفلسفة وهو المنهج الشعوري الاجتماعي الذي استعاره أو قام بتكوينه من خلال خلط هومرل وهيجل وماركس، وأن هذا المنهج متهاافت تماما ومع هذا فهو مسئول عن كونه بمفرده يقف أمام كل حركات التحرر مؤيدا ومدعما للإمبريالية والرأسمالية لتحقيق التبعية. وعلى الرغم من أن جميع نقاد حنفي من الماركسيين لا يصلون إلى ما وصل إلينا رسولنا ضد الظلامية - كما سيأتي لاحقا - إلا أن تحليلاتهم لم تلتزم كما فعل بتطبيق مقولات جاهزة جامدة لا تستقرئ تاريخنا السياسي الاجتماعي - أشار حتر بإيجاز للإطار التاريخي. (ص ١٧-٢٢) - ولم يرجع إلى تاريخ الفكر الفلسفي ومذاهبه وتيارات من مصادرها الأساسية، بل إن تحليله لحنفي في كتابه - الذي كان أصلا أطروحة للماجستير لم يعتمد سوى أربعة كتب ومقالتين دون الرجوع إلى بقية أعمال حنفي. إن القراءة السريعة لتاريخ الفلسفة وتطبيق المقولات المادية بشكل ميكانيكي، تلك السمة التي نجدها لدى حتر، والتي تمتاز مع لغته العلمية للرقية التي أشرنا إليها تختفي لدى غيره من الباحثين الأكثر عمقا - وبعضهم متخصص في علوم إنسانية غير الفلسفة - وعلينا أن نشير إلى تحليلاتهم والقضايا التي عالجوها بإيجاز في بقية هذه الفقرة.

يقدر د. محمود إسماعيل الباحث في سيولوجيا التاريخ الإسلامي مواقف حسن حنفي الوطنية في نقده له في "القراءة الأيديولوجية للتراث العربي" في الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، والدراسة أصلا هي تحليل نقدي لكتاب محمود أمين العالم "الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر" والعالم نفسه على الرغم من اختلافه الجذري مع أطروحات حنفي يقدم لها تحليلا اجتماعيا تاريخيا عميقا جدا، ويرى فيها "حسا جدليا وإدراكا موضوعيا بل ومنهجيا علميا عقليا بل استبصارا ورؤية تاريخية" (ص ٢٥)، وقد حلل العالم عمل حنفي واعتبر "التراث والتجديد" ثورة في الدراسات الإسلامية وجعل من صاحبه فيلسوفا إسلاميا وليس مجرد مجدد أو مصلح ديني وذلك في دراسته "الفكر العربي المعاصر في مواجهة التراث والتجديد".

يناقش محمود - عمل العالم ويتوقف أمام تقيمه للسلفيين الجدد، ويرى أن الهدف المعلن لهذا التيار هو الخروج من التبعية الاستعمارية للغرب وذلك

بالعودة إلى التراث، لكن حصلا معرفة منظريه المثالية الانتقائية تجعل منه سلفيين تقليديين، ذلك في رأيه جعلهم يرفضون الفكر الغربي بتياراته ومدارسه ولديولوجياته المختلفة المتصارعة رفضاً قاطعاً دون تمييز بين ما هو عقلاني "هيوماني" وما هو تبريري نصي "شوفيني"، ودون تمييز بين التجارب الاشتراكية ونقضيتها الإمبريالية التسلطية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يطرحون البديل المقابل المتمثل في "إحياء إيجابيات التراث". هذا ما يأخذه صاحب سولوجيا التاريخ الإسلامي على السلفيين الجدد الذي يرى في حنفي أهم أعمدة هذا التيار.

وبعد أن يناقش العالم في تقييمه لحنفي ويرفض هذا التقييم إلا أنه يستدرك بأن في جهد حنفي واستمرارية نضاله ومواقفه الجسورة والنبيلة للمناخزة لقيم العدل والحرية يلان السبعينات بالإضافة لشخص حنفي وعلمه الغزير ودمائه خلقه وتواضعه هي الأسباب الحقيقية التي تبرر حكم للعالم على حنفي. ومقابل ذلك يرى أن معالجات حنفي تبريرية دفاعية عن للنصية ودفاعه خطابي مفرغ من "التاريخانية الاجتماعية" لا يقوى أمام أوليات وبديهيات المنهج العلمي ولا يرى مثل العالم أن منهجه أقرب إلى الفينومينولوجيا بل هو أقرب ما يكون للنبوية. ودون أن يحدد لنا أحكامه، ويوضح لنا أين تحتفي الفينومينولوجيا وأين تظهر النبوية، أو يعرض لأعمال حنفي نجد نوعاً من الازدواجية في نظريته وتتبع هذه الازدواجية إلى توقف محمود إسماعيل أمام ما يسميه كتالجات حنفي في الستينات خاصة نقده الديني. بل إننا نجد دفاعاً عن حنفي ومواقفه يدفعان الباحث التاريخي إلى محاولة تقديم تفسير سيكولوجي أقرب إلى التحليل النفسي لما يسميه هروب حسن حنفي كمثقف مرفف في فترة تراجع المد الوطني. بل يرى في عكوف حنفي على مشروع لقراءة التراث في أصوله الأولى لإتمام رسالته في تغيير العالم عن طريق الارتقاء الطغرى بالبشرية قديماً، مبرراً لعدم تحليل عمله مكتفياً - كما يقول بإعطاء بعض النماذج التي تؤخذ على حنفي، لكنها تبين في الوقت نفسه إنجازاته.

* ففي الوقت الذي يصب فيه جام غضبه على للماركسية لم ينس الإشادة بأهمية رؤيتها ومنهجها في تناول التراث.

* وفي الوقت الذي يرفض فيه قصور العقل كدأة للمعرفة ينتقد ما في التراث من روايات أسطورية أو ثيولوجية حتى لو تعلق الأمر بالعقيدة الإسلامية.

* وفى الوقت الذى يكرس إنتاجه للسلفية تصرخ كتاباته بالدعوى للشورى والحرية والعدالة الاجتماعية.

إن حسن حنفى عند الناقد للتاريخى كسب كبير لقوى التثوير والتقدم وذلك إن ارتد عن رذته ، أى بتخليه عن الجانب الأول فى الأمثلة التى أشرنا إليها الآن. يريد محمود إسماعيل أن يتحول من اللبنة للتاريخ، فهو يرى فى جهد حسن حنفى مرحلتين تاريخيتين الأولى فترة الستينيات والثانية هى ما تلى ذلك، وهو إذا كان يرفض المرحلة الثانية على الرغم من تبريره ودفاعه عن الأسباب التى دفعت حنفى إليها إلا أن معالجته لها - إن صح أنه قدم لنا معالجة فهى نفسية وليست تاريخية، وكما كنا نتمنى أن يقدم التاريخى الكبير تحليلاً تاريخياً لكتابات حنفى لفترة الستينيات وكذلك تحليلاً تاريخياً اجتماعياً لكتاباته بعد ذلك. ونعتقد أن أعمال حنفى المختلفة خاصة عن الدين والثورة فى مصر تحتاج إلى قراءة تاريخية تتجاوز الإشارات الموجزة التى تناولها بها محمود إسماعيل عمل حنفى فى سياق تحليله لكتاب محمود أمين العالم.

ويسهم الشاعر والباحث رفعت سلام بتقديم نظرية نقديه منهجية فى كتابه "بحثاً عن التراث" القاهرة ١٩٩٠، حيث يخصص الفصل الثالث للتراث والتجديد تحت عنوان تجديد التراث شرط النهوض "فهذا العمل يمثل عنده صرخة فى وجه تدهور وضعية الإنسان العربى الراهنة، صرخة ضد الخلل الكامن فى بنية المجتمع العربى، والذى قاد إلى التدهور الحالى. إنه بمعنى ما رؤية للتدهور ومشروع للخروج، ومن ثم فهو فى اكتماله مشروع للنهضة الشاملة. وسلام يبحث عن رؤية للعالم فى العمل لكنه مثل معظم من تعرضوا لأطروحات حسن حنفى يعترف بصعوبة هذه المهمة نتيجة لأختلاط العديد من الأفكار والتصورات المطروحة كما يقول، بل وتضاربها أحياناً إلى الحد الذى يصبح معه استخلاص نمق فكرى متسق أمراً عسيراً. إلا أنه يتعمق العمل بحيث يرى خصوصية تجعلنا نعتبر ما يقدمه حنفى يمثل نسقاً خاصاً ينطوى على آلياته المتميزة. إن سلام لا يريد أن يطبق مقولات جاهزة يفرضها على العمل مسبقاً بل يستخلص منه رؤية صاحبه.

ويرى أن رؤية حنفى تبدأ من تفسير الحضارات عن طريق الوحي فيهم انطلاقاً من تفسير برستيد للحضارة المصرية القديمة فى بيان العلاقة بين الحضارة

والدين ويخرج من ذلك إلى أن الدين انعكاس لواقع مادي وتعبير عنه، وأن البناء الشعوري هو أحد تعبيرات ونتائج العلاقة بين الإنسان والعالم المحيط بما هو بناء إنساني إجتماعي. ويرى أن حسن حنفى إذا كان يقر بوجود أبنية اجتماعية وسياسية فإن توحيدها في الأبنية الشعورية لا يلغنها أو يبطل وجودها، بل تظل قائمة موضوعياً مستقلة عن تلك الأبنية الشعورية، ومن ثم يظل تأثيرها للفاعل في هذه الأبنية الشعورية قائماً دون انقطاع* (ص ٩٠).

وكما يفيض في تحليل الدين المصري القديم يؤسس على معرفته الوثيقة بالشعر العربي الحياة الدينية والمعتقدات المختلفة السابقة على الاسلام ليتفق مع حنفى في القول بأن الوحي جاء قديماً على تراث سابق أخذه وطوره إلى مرحلة جديدة. وفيها أن أهم ما يميز التراث حركته وعدم ثباته. فالوحي قد تغير طبقاً لحاجات الواقع والتشريع يتغير طبقاً لتغيرات العصر* (ص ١١١). لكنه يرفض أن يكون هذا التراث جوهر الواقع وعلته للفاعلة الأولى (ص ١١٢)، ويتابع سلام قواعد حنفى للتجديد الذي يفترض فيه أساسيين مادي وفكري، منتقداً إهدار أساسها المادي والاكتفاء بالأساس الفكري.

ويقدم لنا في الفقرة الرابعة والأخيرة من دراسته "رؤية عامة" للعمل، يراه في بنيته نسقاً مثالياً مكتملاً مع نظرات مادية متأثرة، لا تشكل كلاً أو نسقاً ما يمكن حذفها دون أن يصيب النسق المثالي خلل بنيوي. كما يتسم هذا النسق المثالي - كسمة أولى - بالدينية. فالدين بداية مطلقة للتاريخ والعالم ومصدر الوجود الاجتماعي الفاعل (ص ١٣٣)، وينحصر التراث بالتالي في التراث الديني للصادر عن القرآن والسنة. ويمثل النص الديني مطلقاً يتحول إلى أصل للحضارة العربية الإسلامية حيث تغيب القوانين الموضوعية لحركة العالم والظواهر ويتم استبدالها بقوانين ذاتية ذهنية (ص ١٣٦). والخلاصة تحول المشروع (التراث والتجديد) إلى أداة دعم للقوى السلفية الرجعية ضرباً لكل حركات التقدم الاجتماعي والفكري، مع فقرة ختامية ترى في التراث والتجديد شاهداً على الفكر الإصلاحى الدينى العربى ومؤشر مضى على تطوراتهِ التالِية فى هذه الحقبة العصيبة من التاريخ العربى.

رابعاً: تأويل التلوين وتلوين التأويل :

نتناول في هذه الفقرة الختامية النقد الذي قدمه د. نصر حامد أبو زيد في دراسته "الفرق بين التأويل والتلوين قراءة في مشروع اليسار الإسلامي". وقد ترددنا في تحديد مكانها في هذه الدراسة هل نضعها في نهاية الفقرة السابقة كامتداد لها، أو نجعلها فقرة مستقلة؟ وعلى الرغم من أن النقد الذي يوجهه الناقد لا يختلف من حيث المبدأ عما جاء لدى أصحاب النقد التاريخي الاجتماعي، إلا أن دراسة نصر تختلف عما سبقها في عدة أمور. أولها أنها تنطلق من نفس الأرضية التي ينطلق منه عمل حسن حنفي، وتسعى إلى الهدف نفسه، وهي تمثل نقداً داخلياً للتراث والتجديد* وليس نقداً خارجياً له. وهي ثانياً تضع التراث والتجديد في سياق التاريخ الاجتماعي، وهي ثالثاً دراسة علمية، ليست دينية ولا سياسية. ولا تستهدف سوى الوصف والتحليل والنقد وليس للتشهير وللتجريح والتفكير. فهي جهد علمي لأحد أساتذة الدراسات الإسلامية بجامعة القاهرة.^(١)

وبهذه في البداية أن نعرض للدراسة ثم نتوقف لتحليل أهم ما قدمته من استنتاجات. يقدم لنا الناقد في البداية تحديداً وتعريفاً للمفهومين المستخدمين في الدراسة: التأويل والتلوين اعتماداً على المصادر الأساسية في الدراسات الإسلامية فيقف عند الدلالة اللغوية والدلالة الاصلاحية للتأويل مميزاً بين التأويل المحمود المستند إلى علوم القرآن، والتأويل المذموم أو المستكره والذي يقصدون به التأويل الشيعي بصفة خاصة، ويرى أن التركيز على دور القارئ وعلى آليات القراءة قد أدى إلى نمو نزعة ذاتية تهدر بدرجات متفاوتة الملابس والحقائق الموضوعية سواء ما يرتبط بالنصوص الأدبية لم ما يرتبط بسواها من النصوص، وعلى رأسها نصوص التراث الإسلامي، موضوع قراءة اليسار الإسلامي.

(١) وقد قدمت هذه الدراسة في الندوة السنوية للجمعية الفلسفية عام ١٩٩٠ ونشرت بمجلة "كف" التي تصدر عن الجامعة الأمريكية عند العاشر عام ١٩٩٠ ثم في كتاب "نقد الخطاب الديني" للمؤسسة للجمعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٤.

وهو يرجع التلويين إلى النزعة الذاتية النفعية في التعامل مع النصوص أو الظواهر، والنزعة للوضعية الشكلية التي تخفى توجهاتها الأيديولوجية تحت شعار "الموضوعية العلمية" والحيد والمعرفي. (ص ٨١).

يهدف الناقد إذن إلى تحليل "التراث والتجديد" انطلاقاً من فهمه لمعنى التأويل إجابة عن سؤال هل استطاع هذا العمل أن يقدم لنا قراءة منتجة تأويلية للتراث أو على العكس من ذلك يقدم قراءة مغرضة تلوينية بسبب النزعة الذاتية النفعية الناتجة عن منهج المؤلف والنزعة للوضعية الشكلية التي تدعى المعرفة العلمية بينما للدافع إليها التوجه الأيديولوجي؟ وعلى الرغم من أن المؤلف لا ينفي توجهاته الأيديولوجية، بل يعترف بها فإن الناقد الذي يحلو له أن يطلق على عمل حسن حنفى "مشروع اليسار الإسلامي" - وهي تسمية لعمل أيديولوجي في الأساس موجبة للقارئ العام والقارئ المتقف تختلف عن ما يقوم بتحليله الناقد بالفعل وهو "التراث والتحديد"، خاصة في القسم الأول منه "من العقيدة إلى الثورة"، وهو كما أشرنا عمل يختلف لغة وتوجهاً وغلبة عن اليسار الإسلامي في كونه محاولة للتعامل العلمي مع علم الكلام الإسلامي.

وهذا التلويه المعتمد في اختيار عنوان لجهد حنفى - يختلف عن مضمون العمل موضوع الدراسة - يساعد الناقد في وصف التراث والتجديد بالتوجه الأيديولوجي (الواعي أو غير الواعي) لصاحبه مقابل جهد الناقد الذي ينحو في عمله منحى إبستمولوجي معرفي يهدف (إلى التأسيس العلمي، أقول في هذه النقطة بالتحديد تظهر السمة الأيديولوجية للناقد الإبستمولوجي كما تظهر القراءة التلوينية للمغرضة لعمله).

لنرى معاً كيف تم تلوين التأويل. يعى الناقد جيداً جهد حنفى، فهو من الباحثين الجادين المتأبرين على قراءة وتحليل عمله يتابع كتاباته جيداً، ويتناولها في سياقها الفكري والتاريخي حيث ارتبطا معاً في اهتمام علمي جاء بالدراسات الإسلامية. فقد درس الناقد على المؤلف وتلمذ له، وأراد أن يكمل جهده، لكن على

طريقته أو انطلاقاً من منهجه، لقد أراد أن ينطق المؤلف بما يريد هو أن يقوله، ومن هنا جاءت قراءته المفروضة حيث يريد تقديم قراءة منتجة.

يسمى صاحب "التأويل والتلوين" التراث والتجديد باسم اليسار الإسلامي واضعاً إياه في إطار الخطاب الديني، وهو تناول يفقد جهد حنفى أهم سماته، فالمؤلف يقدم لنا خطاباً فلسفياً مصاغاً بلغة القدماء، خاصة علماء الكلام حيث يعرض لنا جهده التجديدي في لغة تراثية ينتقده بسببها باعتبارها نوعاً من التقية بينما هي عند صاحبها مرحلة انتقالية يستخدم فيها لغة علماء الدين من أجل فض الاستبّاك مع القدماء حتى يتسنى له تقديم نظريته في التفسير، أو تنظيره للمباشر للواقع، فالمؤلف هنا لا يقدم لنا خطاباً سياسياً ولا دينياً ولا تحليلاً للمشكلات المعاصرة بل هو تحليل علمي للتراث - انطلاقاً من منهجه - وليس كما يحلو للناقد أن يطلق عليه مشروع اليسار الإسلامي.

فمصطلح "اليسار الإسلامي" أطلق في الثمانينيات طرحه حسن حنفى في العدد الأول - والوحيد - من المجلة التي صدرت إحياءاً لتقاليد العروة الوثقى التي كان يصدرها الأفغانى ومحمد عبده. والناقد على وعى بذلك، وأشار إلى هذا مرتين (ص ٨٣ - ٨٥)، إلا أنه مع ذلك يضع جهد حنفى العلمي تحت هذا الإطار. وبهنا أن نبين آليات الإخفاء والإظهار التي يلجأ إليها الناقد ليقيم لنا تفسيره لجهد حنفى في إطار أيديولوجي، يقول: أصدر [حنفى] العدد الأول والوحيد - والذي حرره تقريباً - من اليسار الإسلامى ١٩٨١ وقبل ذلك بعام واحد كان قد أصدر مخطط اليسار الإسلامى تحت عنوان "التراث والتجديد"، وهو المخطط الذى صدر جزؤه الأول عام ١٩٨٨ فى خمسة مجلدات بعنوان "من العقيدة إلى الثورة" موضوع تحليلنا الأساسى فى هذه الدراسة (ص ٨٥).

يربط الناقد بين صدور اليسار الإسلامى كتأكيد وجود وتحديد هوية فى بداية الثمانينيات وبين كونه إعادة ترتيب للأوراق وتنظيم للأولويات فى مواجهة المخاطر التى يتعرض لها على المستويين السياسى والأيدىولوجى.

ونستطيع أن نسمي محاولة صاحب التأويل والتأويل في اتجاهين أساسيين الأول ربط جهد حنفى - الذى نسميه باسمه، وهو "التراث والتجديد" - بالأحداث التاريخية التى واكبت صدور العدد الأول من اليسار الإسلامى ليصبغه بسمه سياسية. والاتجاه الثانى الفصل بين التراث والتجديد وبين البدايات الأولى له التى تمثلت فى دراسات حنفى الثلاثة بالفرنسية - مناهج للتفسير: دراسة فى علم أصول الفقه، تفسير الظاهرات - وتحويله إلى مخطط للييسار الإسلامى، مع أن اليسار الإسلامى كان استجابة للواقع السياسى لمصر والعالم الإسلامى كما يشير الناقد بحق، بينما التراث والتجديد كان منهجاً لعمل علمى لخرائط فيه حنفى منذ دراسته للدكتوراه عن علم أصول الفقه، وهذا المدخل المنهجى الذى يمتد لسنوات طويلة سابقة على اليسار الإسلامى لا ترد به لية إشارة للييسار الإسلامى. ومع هذا فإن الناقد يصر على وضع التراث والتجديد داخل إطار اليسار الإسلامى على الرغم من اختلافهما المشار إليه، وعلى الرغم من إصرار المؤلف على التأكيد على أن اليسار الإسلامى نوعاً من الكتابات الشعبية الموجهة للجمهور العلم الذى يختلف عن العلماء المتخصصين. فى هذا الإطار يصبح تجديد التراث هو قضية للقضايا، وهو الأولوية الأولى فى مشروع اليسار الإسلامى، بل هو إيداعه الأصل وإسهامه الأكبر. ولأن المشروع كله يبدأ من منحى توفيقى؛ ولأن كل منحى توفيقى يجنح إلى إعطاء التراث أولوية وجودية ومعرفية على التجديد المنطلق من آفاق احتياجات اللحظة الحضارية الراهنة. (ص ٩١). لكن هذه الأولوية سرعان ما تتكشف عن أولية "استثمارية، استغلالية لغايات نفعية عملية، ويصبح الوجود السابق للتراث فى الزمان وجوداً مرهوناً بما يمكن أن يقدمه لنا من نفع، بصرف النظر عن دلالاته الذاتية، أى فى سياق وجوده التاريخى. (ص ٩١).

يهدف الناقد إلى نقل اليسار الإسلامى من التوفيقية التلويحية إلى الموضوعية التأويلية. وإذا كان "من العقيدة إلى الثورة" يضاهى من حيث الحجم مؤلفات القاضى

عبد الجبار المعتزلي فإن دعوة مؤلفه لاختصاره وتركيزه إنما يعنى من منظورنا كشف المستتر فى بنية هذا الخطاب سعياً لتطويره وتجاوزه بشكل جدلى". (ص ٩٧).

ويميز الناقد تحت عنوان "التراث: بناء شعورى أم بناء تاريخى"، البناء الشعورى على عكس البناء التاريخى، فهو يتعامل مع الفكر عموماً والتراث خصوصاً على أساس من استقلال الفكر عن الواقع، رغم التسليم بنشأته منه. من هنا نفهم كثيراً من جوانب تحليلات اليسار الإسلامى للفكر على أساس من مفهوم "الأنماط المثالية" المستقلة عن التاريخ والواقع إن الفصل بين الفكر والتاريخ، والنظر إليه بوصفه أنماطاً مثالية قابلة للتكرار فى كل زمان ومكان يحول علم الكلام الإسلامى إلى علم كونى ويفقده "دلالاته" الأساسية النابعة من سياق التاريخ - الاجتماعى، الأمر الذى يؤدى إلى وقوع التجديد - لاكتشاف المفزى - فى هوة لذاتية للتلوينية المتمثلة فى المنهج الشعورى. (ص ٩٩) يتحول الموضوع - التراث - عبر تجليلته إلى جوهر مطلق ويسهم الباحث فى الكشف عن بعض مجالى هذا الجوهر التى لم يظهرها التاريخ بعد (٩٩) تمثل التجارب الشعورية للباحث نقطة البدء فى تحليل الموروث القديم لاكتشاف بنائه الشعورى. فالشعور يمثل الوسيط فى عملية التجديد بين "البناء النفسى للجماهير" و"أبنية الواقع".

إن ما يعترض عليه أبو زيد هنا هو التوحيد الآلى الذى يقوم به منهج الشعور بين مستويات معرفية يستحيل التوحيد بينها. وأن دافع "التيار الإسلامى" عن هذا للتوحيد أو تبريره له يردنا إلى الطبيعة التوفيقية للمشروع كله، حيث يتم إعلان "منهج الشعور" ليكون منهجاً لتحليل الوعى الاجتماعى".

يتساءل صاحب التأويل والتلوين إذا كان تجديد التراث يتم وفق المنهج الشعورى فما صورة التراث التى يكشفها المنهج الشعورى التوفيقى؟ ونجد الإجابة فيما كتبه تحت عنوان "التراث: إعادة بناء أم إعادة طلاء؟".

وحين يتناول نصر أبو زيد التراث والتجديد إبستمولوجيا أو حين يشده للمشروع تجاه العلم، أى حين ينتقل من الذات إلى الموضوع تظهر جدة انتقاداته وعمقها . وتظهر في نفس الوقت الدلالة الحقيقية لعمل حنفى ويقدم لنا الغاية الحقيقية للمشروع، وهى التجديد "التراث والتجديد" وليس "التيار الإسلامى". يقول : "إن مصطلح التجديد" هنا شديد الدلالة فى إحالته إلى مفهوم "إعادة البناء خاصة وأن المصطلح هو عنوان المشروع، الأمر الذى يجعل إعادة البناء مجرد طلاء للبناء القديم" (ص ١٠٤) وإذا تساءلنا ماذا يقصد بإعادة الطلاء؟

تتمثل الإجابة فى كون "التراث والتجديد"، هو بقوله : يقول اليسار الإسلامى رغم وعوده بالعودة لبناء العلم "علم للكلام" الاعتزالى نحو "عقل الثورة من أجل لاهوت شامل للثورة فقد لبقى على بنية العلم كما صاغت العصور المتأخرة على غرار البنية الأشعرية. وهذا فى رأيه قد أصاب للمشروع كله فى مقتل وسجن التجديد فى إطار إعادة الطلاء أعادة البناء (١٠٤).

إن الإشكالية الحقيقية كما يراها نصر هى عجز هذا الخطاب عن إنتاج تحليل سوسيولوجى حقيقى لتفسير الوضع المقلوب فى بناء العلم (١٠٥) ويرجع هذا إلى تحول المنهج التاريخى إلى "الشعور للتطورى" وإهمال منهج التحليل السوسيولوجى رغم الإشادة به ومن هنا لا يبقى أمامه إلا منهج "الشعور البنائى".

يطالب أبو زيد صاحب التراث والتجديد باتخاذ التحليل التاريخى : الاجتماعى لنشأة الأفكار وتولدها منهجاً فبذلك يحقق مشروع التجديد ما يسعى إليه من "إعادة بناء العلم" لاكتشاف بعدى الإنسان والتاريخ، ولأن ينتقل من بناء العلم الأشعرى إلى بناء العلم الاعتزالى. ويكمن فى إهدار هذا المنهج كثير من تناقضات أحكام اليسار، والثوب فى قراءة الحاضر فى الماضى والتلوين فى تجديد التراث لحل أزمت العصر. (ص ١١١).

هنا يفشل مشروع اليسار الإسلامى رغم إيجابياته فى نظر أبو زيد لو هو أقرب إلى الإخفاق منه إلى النجاح. ويقدم لنا مبررات حكمه هذا فى ثلاثة هى أن

المشروع يسعى إلى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الخلاف أو الاتفاق بينها بدقة. وهو ثانياً يجمد الحاضر في إसार الماضي ويجعله خاضعاً له ولمعطياته خضوعاً شبه تام. وهو ثالثاً يتجاهل السياق التاريخي الاجتماعي للتراث ويتعامل معه بوصفه بناءً شعورياً مثالياً مفارقاً لزمانه ومكانه رغم نشأته منهما. (ص ١٢٠).

وكاد أن يتحول هدف "إعادة البناء" إلى "إعادة طلاء"، وتحول التجديد إلى تجاور بين القديم والجديد. ووقع المشروع كله في التلوين بقدر ما تباعد عن التأويل. (ص ١٢٠) تلك إذن صورة نص حنفى في قراءة نصر بصورة عامة. إلا أنه لا ينسى أن يضيف إلى ذلك بعض الحسنات إكمالاً للموضوعية العلمية والحياد للمعرفى، فهذا الإخفاق للواضح على جميع المستويات لا يمثل الحقيقة كلها، فقد انجز المشروع إنجازات في دراسة للتراث لا سيبل إلى تجاهلها؛ ويعد لنا هذه الإنجازات التى هى موضع نقد الاتجاهات الإسلامية السلفية لكتابات حنفى.

وأهم هذه الإنجازات الجهد الواضح لمحاولة تأويل العقائد، فهى محاولة مشروعة لتحويل اللاهوت إلى أنثربولوجيا. والتعامل معها بوصفها تصورات ذهنية تمثل موجّهات للسلوك (ص ١٢١). وأن لديه انحيازاً واضحاً لجانب الشريعة على حساب جانب العقيدة فى نصوص الوحي مع أنهما جانبان جوهريان فى بنيته الأصلية.

إن محاولة صاحب التأويل فى تلوينه لمشروع حنفى يريد استبدال الجهد العلمى الاستعمولوجى الذى يقدمه حنفى لإعادة بناء علم الكلام القديم بتقصر إيديولوجى غير مباشر. إن ما يؤكد عليه أبو زيد من ضرورة الاهتمام بالمنهج التاريخى الاجتماعى فى تفسير نشأة العقائد لهو نفس ما يطالب به النقاد الماركسيين حنفى، لكن مع طلاء من المغزى والدلالة، النص والسياق التأويل والتلوين. لذا بحق لنا أن نتساءل من الذى يؤول ومن الذى يلون؟ إن اختلاف نصر عن حنفى

اختلاف واضح، الأول يتعامل مع اليسار الإسلامي والثاني يتعامل مع التراث والتجديد، الأول يقدم لنا قراءة أيديولوجية والثاني يقدم لنا جهداً معرفياً واضحاً في مقدمة التراث والتجديد و"من العقيدة إلى الثورة" جهداً موجهاً للعلماء وإن كنا نشعر أنه جهد تختلط فيه هموم العلم وهموم الوطن، على العكس من "اليسار الإسلامي" الذي يصير أبو زيد على جعله عنواناً لما أطلق عليه مشروع حسن حنفي، وهو جهد لا يندرج في المشروع العلمي لحنفي كباحث ومفكر وفيلسوف. ولكن كمواطن. وأعتقد أن من الضروري ألا نخلط بين الجهد العلمي في التراث والتجديد والصرخة أو الدعوة الإصلاحية في اليسار الإسلامي مصدرهما واحد، لكن لغتهما ومنهجهما مختلفان.

أميرة مضر :

الدراسات الجمالية العربية المعاصرة

نريد أن نشير في إيجاز في مقدمة هذا الفصل إلى بعض الاتجاهات الجمالية في العربية: النفسية والاجتماعية والفلسفية. تمهيد للحديث عن جهود أميرة حلمي للفلسفة في علم الجمال. رائدة هذا المجال في العربية، بمعنى أنها من قدمت عدد من الدراسات النظرية الأصلية حوله كما أعدت جيل من الباحثين المرموقين في هذا الميدان، مخلصين لهذا الفرع من الفلسفة.

ويمكننا القول أنه إذا كان مصطلح الجمالية، أو علم الجمال يؤثر العديد من القضايا حول طبيعته ومعناه ومدلوله في اللغات والثقافات المختلفة بما فيها العربية، وإذا كانت هناك جهود عديدة تحاول رصد الجمالية في تاريخنا الفكري لتوضيح جهود المفكرين العرب في العصور الوسطى سواء الفلاسفة كالكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، والفقهاء كابن حزم، أو الأدباء كالتوحيدي، أو النقاد، وعلماء اللغة كالجرجاني وحازم القرطاجني - ونحن في أمس الحاجة إلى الدراسة الاستطيقية لجهود هؤلاء^(١)، فإن مهمتنا الحالية تتناول جهود الرواد المعاصرين الذين أسسوا للجمالية ومهدوا لها بكتاباتهم المختلفة سواء بطرحهم القضايا الجمالية، أو تحديد الأطر الأساسية لدراساتها أو استكمال للحلقات المختلفة في تاريخ الفكر الجمالي.

وقد قصرنا بحثنا في هذا الجزء الأول من هذا الفصل على الدراسات المعاصرة التي قدمت خلال الخمسين عاماً الأخيرة من القرن العشرين في إطار للعلوم الإنسانية المختلفة سواء للسيوسولوجيا، أو الميكولوجيا، أو الفلسفة^(٢). في

(١) لدراسات الحديثة حول الجمالية عند العرب راجع: د. عبد الرحمن بدوي: حازم القرطاجني ونظريات لرسطو في الشعر والبلاغة . القاهرة ١٩٦١ . ومقدمة تحقيق بدوي لكتاب فن الشعر لارسطو، النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٣ ومقدمة تحقيق الشعر من منطق الشفاء لابن سينا. لادب المصرية للتأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٦. لفت محمد: نظرية الشعر عند فلاسفة المسلمين (قاهرة ١٩٨٤).

(٢) سوف نعرض للاتجاهات الأساسية سواء للسيكولوجيا أو السيكلوجية أو الفلسفية وذلك باختبار نماذج من الرواد الممثلين لهذه الاتجاهات . أما بالنسبة للاهتمامات الجمالية في مجال

إطار الجامعة المصرية حيث ازدهرت الدراسة الجمالية الأكاديمية أولاً في مجال الميوسولوجيا على يد د. عبد العزيز عزت الذي قدم لنا ما يسمى "علم الاجتماع الجمالي"، ثم في مجال الميكولوجيا خاصة في مذهب يوسف مراد التكاملي. فقد توزعت الكتابات الجمالية بين النقد، والأدباء وأساتذته الأدب، وعلماء النفس، والاجتماع قبل أن تبدأ الدراسة الفلسفية للاستطبيق، أو يصبح علم الجمال كياناً محدداً له استقلاليتته. سنعرض لجهود الاساتذة أصحاب الاتجاهات الواضحة في مجال الجماليات والذين عرفوا بمواقفهم المتميزة مثل : لميرة حلمي مطر، وفؤاد زكريا، وزكريا إبراهيم، ومجاهد عبد المنعم. وسوف نبدأ أولاً بجهود علماء الاجتماع.

أولاً : الاتجاه الميوسولوجي (الفن وعلم الاجتماع الجمالي)

يرى أنصار هذا الاتجاه أن الفن نشاط جماعي فإذا كان يقال : "إن الفن هو أنا، والعلم هو نحن" فهو يقول إن الفن أيضاً هو نحن، فالشعور الاستطقي حقيقة اجتماعية بقدر ما هي حقيقة شخصية^(٢). ويرى شارل لالو أن هذا المبحث يؤلف من الناحية التاريخية أول أشكال علم الجمال. ذلك أن الفن إنما خطى باهتمام الفلاسفة، أول ما حظي، من حيث شروطه، ومن حيث نتائجه الاجتماعية بوجه خاص^(٤).

النقد والأدب والبلاغة لدى أهم مثليها مثل : عبد المنعم تليمة وللدراسة العلمية للجمال كما يتمثل في كتابيه مقدمة في نظرية الأدب (القاهرة ١٩٧٦) ومدخل إلى علم الجمال الأدبي (القاهرة ١٩٧٨) وجابر عصفور والبحث في الجهود الجمالية في التراث البلاغي والفلسفي العربي الإسلامي، ورشاد رشدي وتناولته لجماليات الأدب، فإنا نحيل إلى الدراسة الهامة للزميل سامي سليمان في الجمالية العربية في النقد العربي الحديث في مصر، مجلة الفكر العربي عدد خاص عن الجمالية العربية العدد السابع والستون يناير - مارس ١٩٩٢، ص ١٣٤ - ١٤٥.

(٣) شارل لالو : مبادئ علم الجمال ترجمة مصطفى ماهر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٩ ص ١٣٦.

(٤) شارل لالو : الفن والحياة الاجتماعية، تعريب الدكتور عادل العوا، دار الانوار بيروت، لبنان ١٩٦٦ ص ٥.

وإذا كنا نعرض للاتجاه الاجتماعي في دراسة الفن وعلم الجمال في الثقافة العربية المعاصرة متخذين نمونجا لذلك جهد عبد العزيز عزت^(٥)، فإنه من الضروري أن نشير إلى اسهام د. منصور فهمي في هذا المجال فهو لول من قام بتقديم علم الجمال في الجامعة المصرية ورغم كونه استاذ للفلسفة الا ان كتاباته ومحاضراته كانت ذات منحى اجتماعي^(٦).

يقدم عبد العزيز عزت في كتاب "الفن وعلم الاجتماع الجمالي" وجهة للنظر الميوسولوجية في علم الجمال حيث يبين ان علماء الاجتماع خاصة دوركيم قد خصصوا فرعا من فروع الاجتماع لسموه "علم الاجتماع الجمالي". ويرى ان ذلك يمثل نظرية جديدة تعبر عن آخر ما وصل اليه التفكير في دراسة الفن (١٩٨٤) مقابل النزعات الفلسفية، ويقدم لنا كتابه كبدلية وأساس للنظر العربي يبنى عليه غيره فيما بعد. وعلم الاجتماع الجمالي كما يسميه دوركيم، لو علم الجمال الاجتماعي كما يسميه لالو وفلامان « يعنى بدراسة الفن من الوجهة الاجتماعية من حيث نشأته وتطوره، وعلاقته مع النظم الاجتماعية وغير ذلك من الموضوعات التي تربط الفن بالمجتمع. والفن عند عزت ظاهرة اجتماعية ومن طبيعة الظواهر الاجتماعية ان تترايط ويؤثر بعضها على بعض ويفسر بعضها بعضا^(٧).

إن الفن عنده ظاهرة اجتماعية بمعنى ان الفن ظاهرة موجودة خارج عقليات الافراد، ومن هنا سيشعر بضرورة قيام للفهم الاجتماعي للفن وتفسير الجمال، وهذا ما قامت به الحركة الوضعية في فرنسا بفضل تعليم اوجست كونت.

(٥) راجع دراستنا عنه في مجال التناول الاجتماعي للأخلاق في كتابنا : الاخلاق في الفكر العربي المعاصر، الفصل الثاني.

(٦) راجع عنه : مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، العدد الثاني، المجلد التاسع عشر ١٩٥٧، وكتابه : أبحاث وخطرات، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ١٩٧٣ ودراستنا عنه في الاخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار فباء ، القاهرة، ١٩٩٨.

(٧) د. عبد العزيز عزت : الفن وعلم الاجتماع الجمالي، القاهرة، مطبعة كوستاتوملسي وشركاه، ١٩٤٨ - ص ٩.

وفى عرضه لوجهة النظر الاجتماعية فى الفن بوضوح ان هيولييت تبين لول من اجتهد فى تحقيق هذه النزعة فى كتابه "فلسفة الفن" وقدم لنا ما يعرف بالمذهب الطبيعى الاجتماعى، ويتميز هذا الاتجاه بتجاوز فكرة التقييم والقيمة حيث يعتبر الفن ظاهرة اجتماعية على الباحث ان يحدد صفاتها ويبحث عن اسبابها بحيث لا تصبح مهمة العالم المدح، او القذح، بل الملاحظة والتفسير ويرى ان هناك عناصر تعطى للفن صفته الاجتماعية وهى البيئة، والجنس، والعصر^(٨). وهذا نفس موقف دوركيم، وشارل لالو^(٩).

وبعرض للتطور الاجتماعى للفن، ويرى ان علم الاجتماع الجمالى عندما يبحث فى تطور الفن ينظر اليه من ناحية تحديد الصفات الاساسية التى تحدد لنا الفن فى حقبة من حقبات تاريخه عند الاقوام المختلفين، فالفن لا يخضع لقانون واحد وإنما يخضع لظروف اجتماعية متعددة تجعله يكون بشكل معين حسب الاشكال الاجتماعية ونوع الحياة الاجتماعية السائدة. والفنان فى نظر المدرسة الاجتماعية شخص يمثل العقل الجمعى فى الفن فيصعب ان يكون له وجود فى ذاته، وإنما هو صدى للمجتمع فى فنه يعبر عن احساس للناس التى يشعرون بها فهو لا يعبر عن الانا وإنما يعبر عن "النحن"^(١٠)، وهذا ما جاءت الدراسة للنفسية كرد فعل عليه.

ثانيا : الاتجاه للسيكولوجى (الاستطيقا والمذهب التكاملى)

ومن هذه النقطة يواصل يوسف مراد دراساته العديدة التى تقدم وجهة النظر السيكولوجية فى الفن فرغم انه يرى تكامل الانا والنحن، أو الذات، والمجتمع، أو ما يطلق عليه "المركز والاطار" فان لبداية الاعمق والاكثر تأثيرا هو الانا لو الدخل، ان العنوان الذى اطلقه كندنسكى على كتابه "الروحانية فى الفن" ينقلنا دفعة

(٨) د. عبد العزيز عزت : ص ٢٤ .

(٩) عرف شارل لالو لدى قراء العربية وترجمت أعماله فقد ترجم مصطفى ماهر "علم الجمال" الاستطيقا، القاهرة دار احياء الكتب العربية، وترجم د. عادل العوا : الفن والحياة الاجتماعية، بيروت، د. ت.

(١٠) د. عبد العزيز عزت : ص ٣٠ .

واحدة من للعالم الخارجى إلى عالم الروح والاحساس الداخلى، فالفن ليس سوى مظهر من مظاهر القوى الروحية التى تهيم على التطور والتى تعين نظرة الإنسان الدينية إلى الوجود فى أطواره المتغيرة المتعاقبة^(١١)، وهذا مانجده أيضا فى دراسته "السريالية فى الفنون التشكيلية" فهو يرفض المولفة على القول بلا واقعية السريالية، ذلك ؛ لان هناك نمودجا يلهم الفنان السريالى هو نمودج واقعي، بل أكثر واقعية من اى نمودج آخر نجده فى الطبيعة لانه نمودج داخلى هو رؤيا الفنان من وحى الفنان نفسه - من وحى دوافعه ورغباته اللاشعورية^(١٢) فالواقع الداخلى أكثر أصالة. وغزارة من الواقع الخارجى، لانه لا تقتصر دلالة الفنية على القيم التشكيلية البحتة فهناك مضمون إنسانى يعبر عن مكونات نفسية الفنان ويعبر خلال الفنان عن بعض التيارات الفكرية والوجدانية السائدة فى بيئة الفنان الثقافية^(١٣).

ويشير قضية إلى أى حد يلقى اطلاقا على حياة الفنان ونشأته، طباعه ومسمات شخصيته، واتجاهاته الفكرية، وميوله الوجدانية الضوء على اعماله الفنية ويساعدنا على فهمها وتذوقها، ويعرض لوجهتين من النظر: الاولى ترى ان معيار الحكم على ما يمدنا به تحليل شخصية الفنان هو تفسير اختياره بعض الموضوعات دون غيرها، ويرى فريق آخر ان علم الجمال عندما يحصر نفسه فى دائرة قولانيه عاجز عن ابراز ما يتمم به أسلوب الفنان من سمات اصلية خاصة؛ اذا كنا بصدد عبقري بخلق اسلوبا جديدا. ويرى ان حياة مايكل انجلو ترجع كفة للفريق الثانى، ان فن مايكل انجلو تعبير صادق عن نفسه المعذبة عبر عنها فى نحته وتصويره وشعره وفى رسائله إلى أسرته وأصدقائه^(١٤).

ويتضح منهج يوسف مراد الميكولوجى - الذى لا يلغى كلية العوامل الاجتماعية - فى بحثه "مشكلة الالهام" حيث يستخدم منهجا ثانيا لمعالجة المشكلة

(١١) يوسف مراد : مرور خمسين عاما على كتاب للروحى فى الفن فى اكتاب يوسف مراد والمذهب التكاملى» الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ص ٣٠٥ .

(١٢) د. يوسف مراد : السريالية فى الفنون التشكيلية، مراد والمذهب التكاملى ص ٣٠٦ - ٣٠٨ .

(١٣) نستطيع أن نقدم نمودج الفنان لمتزجت لديه السريالية بالوجودية هو رمسيس يونان، انظر صبحى الشارونى : المتقف المتمرد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢ ص ٧١-٧٩ .

(١٤) للمرجع السابق صفحات : ٣٨٣ - ٣٨٥ .

يتمثل في محاصرتها من الخارج، ثم الاقتراب تدريجيا من لبها وصلبها بتحليل نفسية الفنان ويرى ان فهمنا الالهام مرهون بفهمنا للشعور. ويرى ان حل مشكلة الالهام حسب تصويره بدراسة التفاعل الذي يتم بين الحلم والواقع بين الابداعات المنبثقة من عالم للشعور والمجهود العقلي الذي يبذله الفنان في صياغة هذه الابداعات في صورة قادرة على أن تحقق للتجاوب بين حساسية الفنان وحساسية المتلقي^(١٥).

إن شخصية الفنان من حيث هو إنسان هي المركز يعطى لها الاهمية اكثر مما يعطى للاطارات التي تحيط بها، فليس العمل الفني اذن مجرد ترديد لما هو قائم فعلا في مجتمع الفنان، هو بلا شك لفصاح عنه لكنه لفصاح يتسم بالجدة والابتكار، فضلا على انه يتسم ايضا بصفه تنبؤية، وعلى ذلك يكون المحك الفارق هو شخصية الفنان بما تمتاز به من خصائص فردية فريدة^(١٦).

وفي إطار مذهبه التكاملي يناقش قضية "التحليل النفسي والابداع" فالعمل الفني باعتباره مظهرا من مظاهر السلوك فانه يمكن تصويره بمفاهيم التحليل النفسي بربط شخصية الفنان بآثره من حيث إنه يعبر بطريقة رمزية عن هذه الشخصية فالعمل الفني قابل للتحليل والتفسير في ضوء شبكة العال والمعلومات التي تكون تاريخ الشخص منذ ولادته، وللعمل الفني كما للحلالم مضمونان : صريح وكامن ومهمة التحليل النفسي تلويل الرموز التي بصطنعها الاديوب وذلك للكشف عن المضمون الكلي^(١٧) ويناقش مراد هذا الموقف فمعظم الدراسات التي تمت في هذا المجال كانت اقرب إلى التحليل النفسي منها إلى النقد الفني والجمالي، حيث ترمى إلى تشخيص سمات شخصية الاديوب، وكثير من البحوث التي قام بها المحللون تقتصر على الانتقال من العمل الفني إلى صاحبه للكشف عن عقده ومكوناته اللاشعورية. ويرى ضرورة توسيع مفهوم التحليل النفسي وتجاوز حدود مذهبه المنغلق، فبعد ان يكشف الناقد المحلل بعض مصادر الرموز والصور التي ينبض

(١٥) المرجع نفسه : ص ٢٧٨ .

(١٦) د. مراد : الاتجاهات الراهنة في الفن المعاصر، المرجع نفسه ص ٢٧٠ .

(١٧) د. يوسف مراد : التحليل النفسي والابداع، المرجع نفسه ص ٢٧٩ .

بها العمل الفني عليه ان يتتبع تفرع هذه الرموز ولزدهاها واثرائها في مناطق للنفس العليا، بفضل نشاط التخيل المبدع الذي هو اكثر من مجموع العوامل الفيزيية والعقلية التي يعتقد انها هي وحدها التي يقوم عليها بناء النفس البشرية.

لن الشرط الاساسي لتصبح مساهمة التحليل النفسي مجدية هو الجمع بين النظرة الاستطبيقية، والنظرة السيكلوجية، وهذا كفيل بدراسة التفاعل بين شكل العمل الفني ومضمونه وشخصية الفنان وعمله، ويستشهد بيونج الذي يؤكد على نوعية للنشاط الفني واستحالة لرجاعه إلى انواع اخرى من النشاط، وان للدراسات الجمالية وللدراسات الفلسفية في طبيعة الفن استقلالها الذاتي^(١٨).

ويسبر مراد في هذه الدراسة لميل إلى التأكيد على ضرورة، افادة الفن من التحليل النفسي وتجاوز دراسات التحليل النفسي التقليدية التي تفيد هي من الفن لصالح التحليل وعلى هذا فهو يرغب في تطوير الاستطيقا السيكلوجية وتأكيد استقلالية الدراسات الجمالية فقد أصبح ما يسمى بعلم الجمال أو الاستطيقا، دراسة قائمة بذاتها تستمد أصولها ومبادئها ومناهجها من النشاط الفني لامن اى فلسفة من الفلسفات القائمة. وقد تؤدي هذه الدراسة الاستطيقية إلى الإحياء بفلسفة جديدة أو على اقل تقدير تطوير الفلسفة وتغذيتها برويا جديدة شأنها في ذلك شأن الدراسات العلمية التي تطبع فلسفة كل عصر بطابع الاتجاه العلمي السائد^(١٩).

ثالثا : الاتجاهات الفلسفية في علم الجمال

(الموقف الطبيعي والتعبير الموسيقى)

يريد فؤاد زكريا الذي قدم لنا العديد من المؤلفات والترجمات في علم الجمال ان يجمع الجانبين الاجتماعي، والنفسي سويا ويتجاوزهما معا حيث يؤكد العلاقات المتبادلة بين الفنان الفرد والمجتمع بمطالبته التي يستطيع الفيلسوف ان يتعمقها. ومن هنا فهو يرى ضرورة للبحث الفلسفي - في الفن - الذي يعطى الاولوية للعمل الفني. وهو يشير إلى ضرورة اتخاذ العمل الفني ذاته محورا لكل ما يقال في

(١٨) المرجع السابق : ص ٢٨١ .

(١٩) المرجع نفسه : ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .

ميدان النقد، وأساس لكل تذوق، فمن الواجب الا نخرج عن نطاق العمل، وننتقل إلى ميدان الواقع الا بقدر ما يكون ذلك عونا على فهم ما هو موجود في العمل ذاته، ويرى اننا لو طبقنا هذا المعيار على للنقد الادبي، والفنى وعلى التذوق فى هذه المجالات لوجدنا ان قدرا كبيرا منه ينبغي ان يستبعد على اساس انه دراسات تاريخية، أو نفسية، أو اجتماعية قد تكون لها قيمتها فى هذه المجالات الاخيرة ولكنها لا تساعد على تذوق العمل الفنى ذاته بطريقة افضل ولا تزيد فهما لعناصره.

وفى ترجمته كتاب جيروم ستولينز لا يرى تضادا بين النظرة للخالصة إلى الفن والنظرة النفسية، أو الاجتماعية اليه، فالمرء يستطيع ان يأتي بتحليلات اجتماعية ونفسية كما يشاء بشرط ان يوضح بطريقة مقنعة كيف ترتبط هذه التحليلات بعناصر تنتمى إلى صميم العمل الفنى ذاته، وفى هذه الحالة تكون الارتباطات الاجتماعية، أو النفسية للفن مؤدية إلى فهم أعمق لما هو متضمن فى داخله وتكون النظرة الاجتماعية أو النفسية إلى الفن مكتملة لا مناقضة للنظرة للخالصة اليه^(٢٠).

ويقدم فى مقممة ترجمته لكتاب جولويس بورترى تطبيقا لوجهة نظره فى ميدانه المفضل الموسيقى، فالكتاب محاولة لدراسة ميدان لم يطرق من قبل على نطاق واسع، وهو العلاقة بين اراء الفلاسفة فى الموسيقى على مر العصور، ويخرج من ذلك إلى استنتاج نتيجتين انتهى اليهما المؤلف: الاول، ان الفنان لا الفيلسوف هو المحدد والمطور للفن، الثانية - ان التجديد فى الفن والموسيقى خاصة الشكلية سوف يفرض نفسه فى المستقبل، وإن كان ينتقد هذه النتيجة الثانية^(٢١) وتتفق ارؤه التى تجدها متناثرة فى مقدمات ترجماته مع وجهة نظره الجمالية التى يقدمها لنا بوضوح فى مؤلفاته الجمالية والتى تنطلق جميعها من

(٢٠) د. فولد زكريا : مقممة ترجمته كتاب جيروم ستولينز : النقد الفنى، دراسة جمالية وفلسفية، مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٧٤ ص ١.

(٢١) د. فولد زكريا : مقممة كتاب جولويس بورترى : الفيلسوف وفن الموسيقى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤ - ص ١٣.

تحليلاته للموسيقى التي قدم فيها عدة كتيبات مثل : "مع الموسيقى ذكريات ودراسات"، و"ريتشارد فاغنر"، و"التعبير الموسيقي"^(٢٢).

ويقدم تطبيقاً لوجهة نظره على مشكلة "التعبير الموسيقي" فالحل الذي يتقدم به يرى أن أحوال المجتمع تنعكس على الفنان وتضفي على أعماله صيغتها الخاصة ومن أن هذا الانعكاس ينبغي أن يترك حتى يظهر من تلقاء ذاته بحرية دون أن تفرضه على الفنان إيه قوة خارجية وأن بهذا فقط ترفع موسيقنا إلى المستوى الذي بلغته للموسيقى العالمية^(٢٣).

واتقنا مع وجهة نظره نجده يفرق بين وسائل الخلق الفني (الموسيقى) والقوة للدافعة إلى هذا الخلق، أو الأهداف التي يضعها الفنان نصب عينيه، وذلك لأن حساسية الفنان الصادقة تجعله لكثير الناس تأثيراً بأحوال الحياة المحيطة به فتأتي موسيقاه معبرة عن هذه الأحوال وأن كانت وسيلته إلى الخلق الفني ذاتية فمن المحال أن نفهم موسيقى إيه فترة من الفترات إلا إذا عرفنا كيف كان الناس يعيشون فيها، وماذا كانت نظرهم إلى الحياة وإلى العالم المجتمع^(٢٤).

إن فولاد زكريا صاحب الموقف الطبيعي لا يستطيع أن يكتفى فقط بالأراء النظرية دون ربطها بالسياق التي ترتبط به فهو يقدم لنا آراءه المختلفة اعتماداً على العقل والنقد كما يخبرنا في كتابه "آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة" التي يقدم لنا فيها موقفه عارضاً "النظريات الفلسفية في فلسفة الفن" سواء اليونانية، أو الحديثة، وأهمية هذه الدراسات التي يقدمها لنا أنها باعترافه "أقرب إلى التعبير عن

(٢٢) يمثل كتاب : للتعبير الموسيقي، مساهمة فولاد زكريا الجادة القائمة، على الخبرة والدراسة الشخصية لقضايا وظيفة الفن ودرو الفن ورسائله وحدود الإبداع والتعبير الفني وغيرها من قضايا جمالية شغلت الساحة الثقافية في مصر في الستينات . وهي قضايا كتب عنها كثيراً في عدد من المجلات مثل : علم الآثار الموسيقي، مجلة الثقافة العدد ٩٩ يونيه ١٩٦٥، خواطر حول الموسيقى الشعبية، الفكر المعاصر ٦٥ يوليو ١٩٧٠، محنة الموسيقى الغربية المعاصرة، الثقافة العدد ١٧ نوفمبر ١٩٦٣ موسيق الآلات والضجيج، مجلة الثقافة العدد ٢٩ فبراير ١٩٦٤، والأساس العقلي للموسيقى الحديثة مجلة علم النفس فبراير ١٩٥٢ .

(٢٣) د. فولاد زكريا : للتعبير الموسيقي، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٥٦، ص ٦.

(٢٤) المرجع نفسه ص ٢٢ - ١٨

فكرى في صورته الصريحة المباشرة من أى شيء آخر ككتبت من قبل وهى بهذا المعنى معيار صادق لما لومن به ولما أرفضه^(٢٥).

وفلسفة الفن عنده تتسلى بعلم الجمال فى دراسته عن "النظريات اليونانية فى فلسفة الفن" يتناول الأسس الجمالية للخلق الفنى، أو النظريات الجمالية الكبرى لأشهر الفلاسفة اليونان فيعرض للنظرية الأخلاقية عند أفلاطون والنظرية الواقعية عند أرسطو. والنظرية الصوفية عند أفلوطين وتكمل دراسته الثانية نظريات حديثة فى فلسفة الفن - دراسته للنظريات الجمالية ويعرض فيها النظريات الحديثة التى ظهرت فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر، فيعرض للنظرية العقلية عند كانط والرومانتيكية عند شوبنهاور والتعبيرية عند كروشمه.

٢- (الخبرة الجمالية والكشف عن القيم)

لقد ازدهرت الكتابات الجمالية فى العربية بالدراسات العديدة التى قدمها الدكتور زكريا إبراهيم حيث اثمرت ولبنت جهودها التى تمتلئ فى 'دراسته فلسفة الفن فى الفكر المعاصر'، و'الفنان والإنسان' و'مشكلة الفن' بالإضافة إلى ترجمته لكتاب ديوى 'الفن خبرة'، حيث يرى أن من الضروري أن يصحب نشاط الحركات الفنية فى بلاننا تيارات فكرية تعرف بها ويوضح لنا أنه رغم الجهود التى ارادت تأسيس الجمال موضوعيا فإن معظم المشتغلين به لازلوا من أصحاب التكوين الفلسفى الذين يتأثرون فى دراساتهم بالاتجاهات الفكرية التى يدينون بها، وهو يقدم لنا فى هذا الكتاب خلاصة لأهم الاتجاهات الجمالية فى الفلسفة المعاصرة، وهذا ما يبرر لنا تسميته للكتاب 'فلسفة الفن فى الفكر المعاصر' بسبب غلبة الطابع الفلسفى على معظم هذه الاتجاهات الجمالية وكون معظم اصحابها من الفلاسفة.

ويحدد لنا مهمة ودور الفن بأنه تحليل الخبرة الجمالية وهذا هو إسهام الدراسات الفلسفية فى هذا المجال، فإذا كانت الفلسفة فى صميمها وصفا شاملا للخبرة الإنسانية فليس بدعا أن نرى الفلاسفة يهتمون بتحليل 'الخبرة الجمالية'،

(٢٥) د. فؤاد زكريا : آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥، ص ٦.

ويحرصون على فهم "الظاهرة الفنية" ويؤكد على ذلك بقوله : "إن علم الجمال لا يزعم لنفسه حق توجيه الفنان في عمله، بل هو يقتصر على دراسة "الفن" بوصفه خبرة بشرية توسع آفاق فهمنا للوجود الإنساني بصفة عامة"^(٢٦). وهو بهذا يدخل بنا إلى مجال الایستمولوجيا فإذا كان الجمال عند القدماء يرتبط بالوجود وأنه حقيقة كلية فهو هنا يندرج ويدخل في نطاق نظرية المعرفة - وهو حين يحاول تفهم الجمال والنفاد إلى معنى العمل الفني إنما يريد لفلسفته الجمالية أن تكون دراسة نظرية غايتها المعرفة، وعلى ذلك فعلم الجمال إنما هو "علم وصفي" يدرس العمل الفني باعتباره ظاهرة بشرية تدخل في صميم النشاط الروحي للوجود البشري"^(٢٧).

ورغم ازدياد الاهتمام بدراسة الظاهرة الجمالية ضمن تخصصات متعددة إلا أن الاهتمام الفلسفي جعل منها مدخلا إلى الوجود وتجاوز الواقع ووجد بينها وبين الحرية الإنسانية ويشير زكريا إبراهيم إلى هذا الاهتمام الفلسفي بالظاهرة الجمالية مقابل الاهتمامات التجريبية ويبدأ بكتاب كانط "تقد ملكة للحكم" ١٩٧٠ باعتباره الحدث الأكبر في تاريخ الدراسات الفلسفية الجمالية، ويذكر تعاقب الفلاسفة بعدكانط.

ويشير زكريا إبراهيم إلى أن عمله ليس مجرد عرض وتقديم نماذج للمذاهب الغربية التي حاولت تفسير الخبرة الجمالية، وتحليل مفهوم الفن ويبين أنه يختار بعض النماذج التي يراها أقدر على التعبير عن روح العصر. ويرى أنه على الرغم من أنه توجد صعوبة في الحديث عن سمات عامة وخصائص مشتركة تجمع المذاهب المعاصرة في فلسفة الفن إلا أنها جميعا تكشف عن حرص معظم الفلاسفة على فهم دور الفن باعتباره نشاطا إبداعيا يكشف عن حرية الإنسان ويعبر عن قدرته على تجاوز الواقع وهذا ما نجده أيضا في عمله للثاني "الفنان والإنسان".

وتكشف مقنمة هذا العمل عن اهتمام بالغ بالخبرة الجمالية، فالفن نشاط بشري عام يرتكز أولا بالذات على الخبرة الجمالية، والخبرة الفنية ليست تجربة

(٢٦) د. زكريا إبراهيم : فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مكتبة مصر للقاهرة، ص ٦ .

(٢٧) المرجع السابق ص ٧ ..

فريدة اختص بها قوم دون قوم، أو جنس دون جنس، أو عصر دون عصر، بل هي ظاهرة بشرية عامة، وحين يتحدث عن "الخبرة الجمالية" فهو يعنى بها إحساس الإنسان بالطبيعة إحساسا عميقا خصباً وفيراً واكتشاف لما فيها من نظام واتسجام وتوافق فالفن وثيق الصلة بالخبرة الجمالية ومهمة فلسفة الفن تحليل هذه الخبرة، وهي خبرة كلية موحدة من خبرات الوجود البشرى بأسره ابتداء من أدنى تفاعلاته حتى أرقاها^(٢٨).

يؤكد زكريا إبراهيم على كون للظاهرة الجمالية ظاهرة إنسانية ويناقش مسألة الصلة بين الفن والإنسان ويتناول الفنان - فى أكثر من موضع وأكثر من كتاب - باعتباره باحثاً عن القيم فالإنسان أولاً وقبل كل شئ يحاول ان ينفذ إلى نواة القيمة من خلال قشرة الواقع^(٢٩). وعلى ذلك فهمته هنا ادراك صلة الخبرة الجمالية بالتجربة للبشرية وإن يكتشف دور الفن فى الحياة الإنسانية بعمامة. فالفنان إنسان قبل ان يكون فناناً، وأن الخبرة الفنية تجربة بشرية قبل ان تكون للهاما خارقاً أو وحياً فالقفا للطبيعة، ويؤكد ذلك ان اهتمام علماء الجمال المحدثين بالخبرة نفسها أكثر من اهتمامهم بتحديد مفهوم الجمال، ويبين أن المقصود بالخبرة الجمالية هنا هو تلك التجربة للكثيفة التى يقوم بها الفنان حين يحاول ان ينظر إلى الأشياء بطريقة جديدة غير معهودة^(٣٠).

تظهر رؤية زكريا إبراهيم وتعمقه فى كتابه "مشكلة الفن"، حيث يقدم لنا وصفاً للموضوع الاستطيقى "على نحو فينومنيولوجى".

وهو يحدثنا فى تصديره بملغة ذاتية يعترف فيها بأن للكتابة فى "ميدان الدراسات الفنية والجمالية"، تجربة تقتضى الصبر والناة. ويظهر معارضته للقول بالجمال المطلق، أو للجمال فى ذاته "كما لدى أفلاطون". فليس هناك سوى أشياء جميلة تقع عليها عيوننا وموضوعات استطيقية يكشف عنها تذوقنا الفنى. فهو يعترف للموضوع الجمالى بوجود شئئى. ومن هنا فهو يرى أن مهمة الفنان

(٢٨) د. زكريا إبراهيم : الفنان والإنسان ص ١٠ .

(٢٩) المرجع السابق : ص ١٥ .

(٣٠) للمرجع نفسه ص ١٥٤ .

تتحصر فى عملية تحويل "المحسوس الخام" إلى محسوس استيطيقى - فالموضوع الاستيطيقى على عكس الموضوع النفعى، هو الذى يستأثر بانتباهنا دون أن يحيلنا إلى شىء يخرج عنه لأنه "غاية فى ذاته" من جهة ولا ينطوى على أى فاصل بين المادة والصورة من جهة أخرى . وهذه الوحدة هى التى تجعل منه أقوى تعبير عن السعد الإنسانى من أبعاد الواقع^(٢١). ويوضح لنا أن مهمته فى هذه الدراسة الفلسفية للفن هى القيام بوصف الموضوع الاستيطيقى على نحو فينومينولوجى وأن يحل العمل الفنى ويستعمق الدلالة الإنسانية للفن موضحا أن الموضوع الجمالى ليس مجرد موضوع ميتافيزيقى، أو موضوع طبيعى، أو ميكولوجى يتميز بنوعية خاصة وفردية أصيلة^(٢٢). ومن هنا فهو يتناول فى فصول كتابه على التوالى تعريف للفن ثم العمل الفنى بناءه وعناصره والفصل الثالث بين الطبيعة والفن. والرابع بين الفن والصناعة . ثم الفن والمجتمع . ثم مشكلة الإبداع الفنى فى الفصل الثامن فى دراسة شاملة تصف لنا الخبرة الجمالية التى هى أساس الإبداع والتذوق وصفا فينومينولوجيا يكشف لنا عن حقيقة الفنان باعتباره رثى القيم والبوصلة التى توجه البشر تجاه هذه القيم .

٣- أميرة مطر والتأسيس الایستمولوجى للوعى الجمالى :

تواصل أميرة مطر جهودها وكتاباتها الجمالية لتقديم صورة متكاملة لماهى وحدود وموضوعات ما تطلق عليه أحيانا علم الجمال، أو فلسفة الجمال. وهى ترى أن المحاولات العلمية الحديثة لم تنجح فى رد الاستطيقا إلى علم من العلوم التجريبية؛ لأنها اقتصرت على البحث فى الظروف الاجتماعية، أو النفسية المحيطة بالفن ولم تتعرض للبحث فى طبيعة الفن أو قيمته، لذلك فإن علم الجمال أو فلسفة الفن ولأن استفادت بنتائج هذه العلوم عند تفسيرها لطبيعة الفن والخبرة الجمالية إلا أنها ظلت فرعا من فروع الفلسفة^(٢٣). ومن هنا فإننا نرى أن المقصود بالاستطيقا عندها هى تلك الجهود التى قدمها الفلاسفة وسواء أطلقنا على هذا المجال اسم

(٢١) د. زكريا إبراهيم : مشكلة الفن، مكتبة مصر، القاهرة ص ٦ .

(٢٢) للموضع السابق .

(٢٣) د. أميرة حلمى مطر : مقدمة فى علم الجمال، القاهرة ١٩٧٦، ص ١٠.

فلسفة للجمال، أو علم الجمال فطبيعة التخصص تدور في نطاق دراسة الخبرة الفنية والوعي الجمالي.

وهي تهدف من كتابها "مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن" أن تقدم الاطار السليم لفهم قضايا هذا الفرع من فروع الفلسفة، وهو فرع يساهم فيه ليس الفلاسفة فقط، بل المهتمون بالجماليات أيضا فهو تخصص - كما نخبرنا - يقف على حدود تأملات الفلسفة وفكر المهتمين بقضايا الفن والأدب . أي أن هذا العلم يكون حلقة الوصل بين فكر الفلاسفة ونظريات نقاد الفن^(٣٤). وهذا المعنى يؤكد عليه في جميع كتاباتها فمزال علم الجمال يتجول في اروقلة الفلسفة التي يستمد منها المعين الأول^(٣٥). ذلك لأنه علم محدود بتصورات الفلاسفة للفن وتقييمهم للجمال ، والفروض الفلسفية لمعايير الجمال وطبيعة العمل الفني تظل باستمرار أساسية وراء فكر الفنان والنقاد، والمؤرخ، وعالم النفس والاجتماع وجملة هذه الفروض يكون قطاعا رئيسيا من فكر الفلاسفة على مدى التاريخ هو المعروف بعلم الجمال.

وتعنى فلسفة الجمال بنظريات الفلاسفة في احساس الإنسان بالجمال وحكمه به وابداعه له في الفنون الجميلة . وتتميز فلسفة الجمال عند تناولها للفنون الجميلة وتاريخها بأنها لا تتناول آثارا ماضية بقدر ما تتناول العوامل المؤثرة المكونة لسلوى الجمالي عند الإنسان. هذا الوعي الذي تكون على مر العصور، على ذلك يصبح السبحث في تاريخ النظرية الجمالية بحثا في مكونات الوعي الجمالي عند الإنسان ومظاهره المختلفة^(٣٦).

ويكفي أن نلقى نظرة على مؤلفاتها لتبين مدى اهتمامها بهذا التخصص ووفرة كتاباتها فيه سواء أكانت كتباً أو مقالات ودراسات مثل: "فلسفة للجمال"،

(٣٤) د. أميرة حلمي مطر : مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن، دار المعارف بمصر، ص ٥ .

(٣٥) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال . دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤، ص ٥ .

(٣٦) د. أميرة مطر : مقدمة ترجمة كتاب دينس هويسمان، الاستطيقا، دار احياء الكتب العربية،

و"مقدمة في علم الجمال" وفلسفة الجمال نشأتها وتطورها، ومقالات في القيم والحضارة ومقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن بالإضافة لمقالاتها العديدة في مجلات "الفنون" و"الفكر المعاصر"، "الطليعة" وغيرها.

وبهمنا أن نبين إنجازها ورؤيتها الجمالية ليس فقط من خلال تلك الخريطة للمتسعة التي حددتها لنطاق علم الجمال، والمشروع المتكامل التي أنجزت حلقاته ولكن في ذلك المنهج الذي قدمته لدراسة علم الجمال، بحيث يمكن القول أنها استطاعت عبر رؤيتها الشمولية، وعمق استبصارها بتاريخ النظريات الفلسفية في علم الجمال أن تقدم وجهة نظر هامة في الربط بين النظريات الجمالية والظروف الاجتماعية والمياسية. حيث نجدها في بداية الباب الأول من كتاب "فلسفة الجمال نشأتها وتطورها" حين تعرض للعصر اليوناني، ترى أن خير منهج يوضح اتجاهات فلسفة الجمال في هذا العصر هو ذلك المنهج التاريخي الذي يفسر هذه الفلسفة على ضوء تطور الظاهرة الفنية وارتباطها بالتطور التاريخي والاجتماعي والمياسي، لهذا المجتمع وحين تعرض للنزعة الطبيعية والواقعية في الفن اليوناني التي سادت في القرن الخامس ق.م وعبرت عنها النظرية السفطائية ترى أن أهم أسباب نشأة هذه الاتجاهات، هو تحول النظام المياسي في مدينة أثينا إلى النظام الديمقراطي^(٢٧)، فقد اعتمدت فلسفة السفطائيين على نظرياتهم الحسية في المعرفة كذلك طالبت برأى الفرد وبحريته في التعبير عن رأيه وعن لسانته وافتعالته الخاصة، ومن جهة أخرى ناصرت السفطائية سياسة الديمقراطية عندما طالبت بالمساواة بين المواطنين. ونفس المنهج نجده مستخدما في تناولها للفلسفة والفن عند أفلاطون فهو يعد من أعظم من استطاع التعبير عن موقف الإنسان حين يجد نفسه معزقا بين وجوده الأرضي الخاضع للصيرورة والتغير وبين تطلعه إلى العالم الأعلى حيث يتمثل له قيم الجمال والكمال والخلود^(٢٨). ونفس الموقف نجده

(٢٧) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال ص ١٢ .

(٢٨) المرجع السابق : ص ٢١ .

حين تتناول آراء المحدثين خاصة تولستوى^(٢٩). وفي بيانها للاطار المعاصر لفلسفة الفن.

ويمكن أن نشير هنا إلى خاصية أخرى من خصائص كتابات أميرة مطر الجمالية. وهي الميل إلى التصحيح، والنقد حيث نجدها تميل إلى توضيح وتصحيح كثيرا من النظريات الشائعة؛ مثل مفهوم المحاكاة ولزراء أفلاطون له حيث تميز بين نوعين من المحاكاة عنه، وتفرق بين فهمه للمحاكاة وفهم أرسطو لها، وهي أيضا لا تكتفي بعرض أوجه النقد لها كما يتضح في ثنايا كتابها "فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر". الذي يعرض بشكل تاريخي للاتجاهات المتعددة للجمال منذ السابقين على سقراط حتى التيارات المعاصرة في ثلاثة أبواب، يتناول الأول العصر اليوناني في أربعة فصول أولها؛ نظريات الفن والجمال في القرن السادس والخامس ق.م تبين فيه علاقة الأفكار الجمالية بالنتائج الكلية للمفكر، أو الفيلسوف الذي تدرسه وتربطها بأسسها الاجتماعية في مرحلتها التاريخية حيث تأتي للفلسفة المفسطائية وما صاحبها من فن ولقى في القرن الخامس ق.م لتمثل النزعة الطبيعية الحسية، التي سادت فترة الديمقراطية الاثينية وعبرت عنها وذلك مقابل النظرية الفيثاغورية في الجمال القائمة على العلاقات الشكلية.

ومن خلال تحليل المحاور الأفلاطونية باعتبارها نموذجا للعمل الفني تصل إلى مفهوم "الفن ومحاكاة الجمال عند أفلاطون"، ويتبين إختلاف معنى المحاكاة عند أفلاطون عنها عند أرسطو الذي جعل الفن تعبيراً عن جهد الإنسان لإكمال الطبيعة فقد حدد أرسطو المصطلح الفلسفي بعد أن كان عند أفلاطون ذا معنى متمم يشمل كل أنواع الابداع سواء العقلي، أو الابداع الفني. حيث قصر أرسطو المحاكاة على الفنون، بل خص بها الفنون الجميلة تمييزاً لها عن باقي الفنون الأخرى.

ويتضمن الباب الثاني نظريات اعلام الفلسفة الجمالية الحديثة، وهى على التوالي : الحكم الاستطيقى حكم الذوق عند كانط، أنماط الفن الثلاثة ونسق الفنون عند هيجل وتصنيف الفنون الجميلة عند شوبنهاور و نيتشة ونشأة القراجيديا عند اليونان ثم الفن عند تولستوى والثورة الاشتراكية. وتفيض فى تناول فلسفة كانط النقدية وتحال أفكاره الجمالية وبعد بيان أهميتها فى تاريخ علم الجمال تنتقدنا وتبين بعض المآخذ النقدية على صاحب الفلسفة النقدية، والذى كان مقودا بنظريات سيكولوجية وخاضعا لعلم نفس الملكات حين كتب مؤلفه الرئيسى "تقد ملكة الحكم" أكثر مما كان مسترشدا بفنون عصره، وأدابه، ومقاييس الجمال عند فنانيه ونقاديه . ثم تتناول هيجل الذى ملك فى عرض مذهبه الجمالى مسلكا ميتافيزيقيا ووضع مايشبه تاريخا للفن فى نظرية الأنماط الرئيسة للثلاثة التى فسر بها تطور الفن عبر الحضارات الإنسانية. وتأخذ على هذه الفلسفة أنها تورطت فى كثير من متهامات الميتافيزيقا اذا خضعت للمنطق القبلى الذى يميل إلى فرض التقسيمات الثلاثية لتطور الإنسانية، والأنماط الفنية. وجعلت محور التطور هو عملية الوعي الخاص بالروح المطلق وما يرتبط به من تطور للمفاهيم الدينية^(٤٠).

وحين نتناول شوبنهاور، ومصادر أفكاره الجمالية، وعلاقته بمعاصريه. وهو من الموضوعات التى وجهت تلاميذها للبحث فيها تشير إلى تأثير فلسفته العميق منذ منتصف القرن التاسع عشر خاصة عند نيتشه وبرجسون وكروتش ورجال التحليل النفسى وتبين مرجع هذا التأثير، وهو تأكيد على حقيقة الصراع بين الدوافع اللاعقلانية ووظائف التأمل والمعرفة . ومن ارادية شوبنهاور إلى حيوية نيتشة الذى رأى أن أصول الفن، ومنابع الخلق الإنسانى. إنما توجد فى المظهر المزدوج للطبيعة الإنسانية مظهرى الحلم Dream والاغنية Song وتوضح آراء تولستوى الجمالية التى عبر عنها فى كتابه الهام 'ماهو الفن ؟'.

(٤٠) للمرجع السابق : ص ١٣٠ .

وتعرض الاتجاهات المعاصرة في فلسفة الجمال في الباب الثالث والأخير، الذى يبدأ "بمقدمة عامة" عن الاطار الفنى لفلسفة الجمال المعاصرة. اعتمادا على رأى لورتيجا أى جاسيت وفلسفة الجمال المعاصرة عنده إنما تعبر عما عبر عنه الفن المعاصر من ملامح الحضارة المحسوسة وما تصوغها الفلسفة من تصورات وأفكار مجردة ومن هنا يصعب على الباحث فى فلسفة الجمال فى القرن العشرين أن يكتفى بمنظور واحد ذلك لأن لكل فنان ومفكر رؤيته الخاصة.

وتوضح حقيقة نقص المذاهب التى حاولت أن تؤكد ما للفن من قيمة مقابل العلم والتى حاولت أن تثبت أن الفن يكشف عن حقيقة لا يمكن للفلسفة أو العلم أن يكشف عنها . ومن خلال هذه الرؤية ترصد تيارا حديسيا على رأسه برجسون وكروشمه واتجاهات رمزية (سيمانتكية) تبحث فى المعانى المعبر عنها فى الفن . واتجاهات وضعية وتحليلية تنظر إلى الفن نظرتها إلى اللغة وبالفعل فقد يكون الفن لغة من التفاعلات كما يرى اتباع للوضعية : ريتشاردز ، وفجتبشين وأير وكراناب أو لغة من الرموز كما لدى كاسيرر وسوزان لانجر . وبالإضافة إلى ذلك تذكرنا بالفلسفات الجمالية التى تتخذ تفسيرات اجتماعية لنتربولوجية كما فى الماركسية أو تلك التى تميل إلى تحليل ظهور الوعي الإنسانى المتمثل فى فعل الإبداع الفنى كما لدى مارتر فى قوله بالخيال وعلاقته بالإدراك، وبالحرية التى هى جوهر وجود الإنسان . ومن هذه الاتجاهات المتعددة تفيض فى تناول : الاتجاه الحدسي، والوجودى والرمزى .

وتوضح لنا الإشارة السابقة جهد الدكتورة أميرة مطر فى تناول فلسفة الجمال خلال تاريخ طويل يغلب عليه للتناول المنهجى وربط النظريات الفلسفية التى كانت لها الغلبة بالتحليلات الاجتماعية لمذاهب للفلسفة وتبرز السمة النقدية عبر التناول الفلسفى ويكتمل هذا بجهد آخر "مقدمة فى علم الجمال" تناولت فيه مسائل الجمالية وقضاياها الأساسية من خلال موضوعات: للعمل الفنى ماهيته وعناصره، الخبرة الجمالية معناها طبيعتها وحدودها فى الإبداع أو للتذوق، والحياة

الإنسانية حتى تؤسس لنا وعيا جماليا من خلال ربط الجمال بالابستمولوجيا الذى ظل طيلة العصور القديمة والوسطى وأيضا الحديثة مرتبطا بالانطولوجيا وبدأ منذ منتصف القرن التاسع عشر والعشرين يرتبط بالمعرفة والإدراك.

الموضوع الأول الذى تنطلق منه فى تحليلاتها الجمالية؛ هو العمل الفنى نفسه فإذا كان علم الجمال يقوم على تحليل الجمال ليس فى الطبيعة، بل فى الفن ويدرس للتعبير الجميل عن الموضوعات فإن الواقعة الأولى التى تنطلق منها الدراسة الجمالية؛ هى تحليل العمل الفنى إلا أن العمل الفنى ليس كيانا منفصلا عن المبدع والمتلقى الفنان والمتذوق والناقد أيضا.

فالأساس فى الفن هو الخبرة أو الخبرات الجمالية وهذه هى القضية الأساسية التى شغلت بها أميرة مطر وأفاضت فى بيانها. وهى تعنى بالخبرة الجمالية موقف الإنسان عند تذوقه للعمل الفنى، أو إبداعه له أو نقده عليه . ودراسة الخبرة تحتاج لسبحث كثيرا من العناصر التى تتدخل فى هذه الخبرة وتحدد أنواعها، لأنها تختلف بحسب للفنون وحسب الأفراد وحسب مناهج الدارسين لها بحسب الطابع الغالب فيها أن كان تذوقا أو خلقا أو نقدا^(٤١).

وتعرض للنظريات الوضعية فى التذوق الفنى سواء أكانت انفعالية أو حسية أو لاذية والتى قد تتطوى على شيء من الحقيقة ، وفى الواقع أن أكثر النظريات الوصفية فى التذوق الفنى ليست نظريات علمية تستند إلى فروض قوية لايمكن لنقيضها أن يكون صالحا، وذلك يرجع إلى ضعف فى المعطيات العلمية للسيكولوجية . ومن هنا فإن أميرة مطر ترى أن وضع للمشكلة تفسير التذوق بالوصف العلمى ليس وضعا صحيحا لأنه لايمكن أن نبين كيف يستجيب الناس لأعمال الفنية، بل ينبغى أن ندخل فى الاعتبار المنهج الفلسفى الذى يلجأ للنظريات التقويمية، أى النظرية التى تبين لنا كيف ينبغى للمشاهد أن يستجيب للعمل الفنى^(٤٢).

(٤١) د. أميرة حلمي مطر : مقدمة فى علم الجمال ص ٦٩ .

(٤٢) المرجع نفسه : ص ٩٢ .

وهناك جانب آخر تتناوله هو الخبرة الجمالية، وموقف الناقد حيث تعرض للنقد والحكم بالقيمة وتبين أهم اتجاهات النقد سواء أكان النقد بواسطة القواعد (النقد الكلاسيكي الحديث) . الذي ساد في القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا. أو النقد الميالي الذي يعتمد على تقييم للعمل الفني من جهة تأثره بالبيئة التاريخية والاجتماعية والأخلاقية الذي بلغ أوجه في منتصف القرن التاسع عشر حيث نظر إلى العمل الفني نظرة تجريبية أى على أنه حادثة طبيعية، ومن أبرز أمثلة مذاهب هذا الاتجاه مذاهب النقد للماركسي ومذهب هيولييت تين وما يمكن أن يسمى بالاحتمية سيكولوجية عند سانت بوف، وكذلك تأكدت هذه النظرية مع فرويد وتفسيره لمؤثرات الإبداع الفني، ثم تعرض بعد ذلك للنقد الحديث .

وأخيرا تتناول الخبرة الجمالية في الخلق الفني وتعرض لنظرية الإلهام والهوس عند أفلاطون واللاشعور عند التحليل النفسي تلك النظرية التي تطورت مع يونج في اللاشعور الجمعي، ثم نتناول فكرة العبقرية التي شاعت لتفسير الإبداع الفني . ونستطيع أن نعطي أمثلة أخرى لقضايا جمالية شغلت بها وكتبت فيها أميرة مطر وخصصت لها أكثر من دراسة مثل قضية : تصنيف الفنون الجميلة وجمالياتها المقارنة" ألا أن أهم خصائص كتاباتها الجمالية هو هذا الاهتمام الدائم والاحالة المستمرة للجمالية للعربية . وهي لا تخصص دراسة مستقلة لمناقشة هذا الموضوع وذلك لأنه لا يمكن القول بوجود جمال مستقل يتصف بصفات قومية . لأن ذلك ممكن أن ينطبق على الإبداع أكثر مما ينطبق على الإسهام النظري. لذلك فهي تتناول إسهام العلماء والفلاسفة والصوفية للمسلمين في النظريات الجمالية ضمن تناولها للقضايا الجمالية الرئيسة التي تعرض لها.

والحقيقة أن هذا الاهتمام بالإسهامات العربية في الجماليات مما يميز موقف أميرة مطر بحيث إننا لانجد مثل هذه الإشارات في التداول الاجتماعي، لو النفسى لجمال أو لدى من يتناولون الجمال في إطار إنساني متسع مثل: زكريا إبراهيم ومجاهد عبد المنعم وربما صحيح أن زكريا إبراهيم يقدم تذييلا لكتابه "فلسفة للفن

في القرن العشرين" لإسهام العرب المعاصرين إلا أن بيان جهود الفلاسفة العرب والمسلمين قليل ما نثر على اهتمام به سوى مقالات قليلة نجدها متناثرة هنا وهناك.

وتتدرج اشارات أميرة مطر من مجرد بيان رأى لأديب عربى يوضح نظرية جمالية. مثل أن تذكر رأى المازنى لشرح وجهة نظر ليسينج فى تقسيم الفنون وبيان إمكانية كل فن منها ببيان أبيات أمري القيس، الذى يصف حركة الحصان لتحديد حدود فن الشعر^(٤٣). أو تتناول جهود الفلاسفة العرب فى سيق جماليات أرسطو، حيث تناقش لماذا أقبل العرب على ترجمة الفلسفة والعلوم. ولم يترجموا الشعر والمسرح بذكر موقف الجاحظ الذى يرى أن الشعر لا يمكن أن يترجم ولا يجوز عليه النقل، وإلا لنقطع نظمه وبطل وزنه وذهب حسنه وسقط التعجب منه^(٤٤). وتتناول جهد الفارابى وابن سينا فى نقل وتلخيص كتاب الشعر وتبين متوصل إليه حازم القرطاجنى من آراء هامة فى التفرقة بين الشعر العربى واليونانى. كذلك نتناول اهتمامهم بالموسيقى الذى يعرفه الفارابى فى إحصاء العلوم ويقدم لنا فيها كتابا ضخما "الموسيقى الكبير"^(٤٥).

كما تبين فى حديثها عن الفن والتصوف عند أفلوطين موقف بعض الصوفية فى الإسلام الذين تغنوا بجمال العالم الروحانى الحب الالهى مثل ابن الفارض ، وجلال الدين الرومى الذى أودع فى المثنوى آراء تفسر لنا مآذركه فلاسفة اليونان الافلاطونيون من نظريات فى الجمال المطلق. وتصل إلى تناول سمات وخصائص الفن العربى فى الفصل الخامس من "مدخل فى علم الجمال وفلسفة الفن" حيث تعرض للبيئة الفكرية لفلسفة الفن وتتوقف عند الحديث عن الواقعية والتجريدية فى الفن، حيث يظهرنا تاريخ الفن على وجود هذين الاتجاهين على مدى الحضارات

(٤٣) د. أميرة مطر : مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن ص ٨٩ .

(٤٤) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال ص ٧٠ .

(٤٥) د. أميرة مطر : المرجع السابق ص ٧١ .

فتعرض للتجريد في الفن اليوناني ثم التجريد في الحضارات العربية فالنزعة التجريدية كانت هي النزعة الغالبة على فنون هذه الحضارة، فربما كان هناك نزعة مادية حمسية في الشعر العربي، إلا أنه بعد الإسلام غلب على الفن الإسلامي عموماً روحانية مصدرها التعلق بما وراء الطبيعة من معقولة وتدبير الهى، فالشعر بما فيه من وزن وقافية يقوم على وحدات متكررة. أما في الفنون التشكيلية فكانت الأشكال الهندسية والألوان هي طريقة التعبير في هذه الفنون، وبعد الفنان عن محاكاة الطبيعة فكانت النزعة التجريدية أشد وضوحاً في هذه الفنون. فالتجريد الإسلامي عندها مصدر تحول كبير في روح الحضارة الإسلامية التي جعلت محور الوجود هو الذات الإلهية والاحساس بقدراتها اللانهائية وتجردها عن كل تجسيم أو تحديد فالمكان والزمان لا يمكن تحديدهما في شكل محسوس أو صيغ محدودة^(٤٦).

هكذا تربط أميرة مطر فلسفة الجمال بالعناصر الشكلية الداخلية التي تكون العمل الفني من جهة والعناصر البيئية والاجتماعية والتاريخية الخارجية التي تمثل منظورات لهذا العمل، في رؤية فلسفية شاملة لا تفصل خصوصية العمل الفني النوعية عن شمولية الواقع الموضوعي الخارجي، وقد تجلّى ذلك في جيل من الباحثين الذين قدموا خلال فترة بحثهم تحت إشرافها وبعد ذلك أبحاث متميزة في مجال علم الجمال مثل: رمضان بسطويسى ووفاء إبراهيم وآيات ريان وآخرين ما يزلون مع الأستاذة يقدمون العطاء العلمي الجاد في مجال الدراسات الجمالية في العربية.

(٤٦) د. أميرة حلمي مطر : مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن ص ١٣١ ، ١٣٢ .

١- الخطاب الفلسفى فى الجامعة الأهلية

- ماسينيون : رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى ----- ٢١
- الكونت دى جلارزا : والمنهج النقدى فى درس الفلسفة ----- ٦٧
- طنطاوى جوهرى : بدايات للدرس الفلسفى فى الجامعة ----- ٨٣
- مى زيادة : الجيل الأول من طلاب الجامعة ----- ١٢٣
- طه حسين : والخطاب الفلسفى العقلانى ----- ١٥٩

٢- الخطاب الأخلاقى واتجاهاته

- أحمد أمين : والتأسيس للدرس الأخلاقى ----- ١٧٧
- توفيق الطويل : ودراسات القيم فى العربية ----- ٢٠١
- زكى نجيب : القيم بين الوضعية والمدرسة الانفعالية ----- ٢٤٥

٣- الخطاب الفلسفى الإسلامى والتحقيقات الفلسفية

- أبو رييدة : تحقيق النصوص فى الفلسفة وعلم الكلام ----- ٢٧٧
- عبده بدوى : تحقيق التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ----- ٣٠٥
- أبو ريلان : الاتجاهات الاشراقية فى الفلسفة الإسلامية . ----- ٣٤٠
- أبو الوفا النخزائى : والنص للصوفى ----- ٣٨٧

٤- الخطاب الفلسفى والواقع الاجتماعى

- عثمان أمين : الجوانبية والمثالية الديكارتيّة ----- ٤٢٣
- محمود أمين العالم : النقد ومدرسة فرانكفورت ----- ٤٤٥
- يحيى هويدى : وفلسفة الحضور الإنسانى ----- ٤٥٧
- حسن حنفى : حوار فكرى وجدل نقدى ----- ٤٧٣
- أميرة مطر : والدراسات الجمالية العربية للمعاصرة ----- ٥٠٥

هذا الكتاب

يمثل هذا العمل رصداً أولياً للخطاب الفلسفي في مصر، وذلك بالتعرف على النتاج الفلسفي الذي قدم في الجامعة المصرية مع بداية القرن العشرين، ويتتبع هذا النتاج في مراحل مختلفة من خلال جهود عدد من الأعلام الذين قاموا بالتدريس في الجامعة الأهلية من مصريين وأوربيين مثل الفرنسي لويس ماسينيون، والألماني كونت دي ديلاز، والمصري طنطاوي جمعة. ويحضر من تلقوا العلم فيها، مثل طه حسين، ومي زيادة، ويتوقف عن الجهود المبذولة في درس الفلسفة الإسلامية والتصوف عند محمد عبد الهادي أبو ريدة، وعند الرحمن بدوي ومحمد علي أبو ريان، وأبو الوفا الثقفاني ويقدم تحليلاً للدرس الأخلاقي بدءاً من أحمد أمين وتوفيق الطويل، وركي نجيب محمود، ويقدم في الباب الرابع والأخير عدداً من الدراسات التي حاولت تجاوز الدرس الفلسفي الأكاديمي، والتعامل مع قضايا المجتمع عند عثمان أمين ويحيى هويدي ومحمود أمين العالم، مع إشارة للدراسات الجمالية في العربية عند زكريا إبراهيم وأميرة مطر. وهو عمل كما جدد، صاحبه يمثل تمهيداً مبتدئاً للتاريخ

للفلسفة في مصر، كما هو تمهيداً أولياً لتناول الخطاب الفلسفي المعاصر الذي يسعى إلى أن يكون له مكان في ثقافتنا العربية

أحمد

