ماجد فخري ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية: نظرات نقدية

Majid Fakhri and the Method of Studying The History of Islamic Philosophy: A Critical Examination

Majid Fakhri dan Kaedah Belajar Sejarah Falsafah Islam: Sebuah Ujian Kritis

زكي الميلاد *

مستخلص البحث

تاريخ الفلسفة الإسلامية من الحقول المعرفية التي ما زالت الكتابة عنها قليلة ومحدودة نسبياً في العربية، وإلى عهد قريب كانت الكتابات الأوروبية والاستشراقية تستحوذ على هذا الحقل، وقد ظلت الفلسفة الإسلامية تصور وتقدم في هذا الحقل بصورة تنتقص من أصالتها ومنزلتها، وأثرها. ومن الكتابات العربية الحديثة والجادة في هذا المجال، كتاب "تاريخ الفلسفة الإسلامية" للدكتور ماجد فخري الأستاذ الجامعي والباحث اللبناني المتخصص في الدراسات الفلسفية. ويعد هذا الكتاب أحد أهم مؤلفاته، وأكثرها شمولية وسعة من حيث القضايا والموضوعات أثارها وعالجها، ومن حيث المدى الزمني أو التاريخي الذي يشمله. وما يميز هذه المحاولة عن غيرها من المحاولات الأخرى، العربية والإسلامية وحتى الأوروبية التي تناولت تاريخ الفلسفة الإسلامية، كونها – حسب ما جاء في غلاف الكتاب – تغطي حقبة طويلة من التاريخ تمتد من القرن الثامن الميلادي إلى وقتنا الحاضر. ولا شك أن هذه ميزة تذكر لهذا الكتاب، وتميزه عن غيره من

* كاتب من المملكة العربية السعودية، وباحث في قضايا الفكر الإسلامي، وباحث في قضايا معاصرة، رئيس تحرير مجلة الكلمة (فكرية فصلية). البريد الإلكتروني: almilad@almilad.org

المؤلفات الأخرى التي لم تتابع تاريخ تطور الفلسفة الإسلامية إلى عصرنا الراهن. وتحاول هذه المقالة النظر في هذه المحاولة ما لها وما عليها والوقوف علـــى طبيعـــة المنهج المتبع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية وإخضاعه بميزان النقد.

الكلمات الأساسية: فلسفة، فلسفة إسلامية، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الاستشراق.

Abstract

The history of Islamic philosophy is one the areas of Islamic scholarship in which academic studies are relatively scarce in the Arabic language; until quite recently, European and Orientalist writings have had the upper hand in this field. Likewise, Islamic philosophy has been represented in a negative light underestimating its originality, place and effect. One of the serious works on the subject is the book titled *Tārikh al-Falsafah al-Islāmiyyah* (History of Islamic Philosophy) published recently by Majid Fakhri, the Lebanese university of philosophical studies. This book is one of his most important and comprehensive works in terms of both the issues he discussed and the historical period that he has covered. What characterizes this book vis-à-vis other Arab Islamic and European works dealing with the history of Islamic philosophy is that it covers a very long time stretching from the 8th century AD up to the present. This indeed is a feature that distinguishes this book from other writings that did not follow the development of Islamic philosophy throughout history until our time. This article reviews Fakhri's attempt to show its pros and cons and engage critically with the approach and methodological framework which have guided his steps in writing a history of Islamic philosophy.

Keywords: Islamic philosophy, history of Islamic philosophy, Orientalism, methodology.

Abstrak

Sejarah falsafah Islam merupakan salah satu bidang ilmu pengetahuan Islam di mana kajian akademik relatif langka dalam Bahasa Arab; sampai cukup baru-baru ini, tulisan-tulisan orientalis Eropah telah berada di atas angin dalam bidang ini. Demikian pula, falsafah Islam telah diwakili dalam sajian yang negatif yang meremehkan ketulenan, tempat dan kesannya. Salah satu karya yang serius tentang subjek adalah buku berjudul *Tārikh al-Falsafah al-Islāmiyyah* (Sejarah Falsafah Islam) yang diterbitkan baru-baru ini oleh Majid Fakhri, sebuah kajian falsafah daripada universiti Lubnan. Buku ini adalah salah satu karya yang paling penting dan menyeluruh baik dari segi isu-isu yang dibincangkan dan juga pembahasan sejarah yang luas. Yang mengkarakterisasi buku ini vis-à-vis Islam Arab yang lain dan bekerja Eropah berurusan dengan sejarah falsafah Islam adalah bahawa hal itu merangkumi waktu yang sangat lama yang membentang dari abad ke-8 Masihi sampai sekarang. Ini memang adalah ciri yang membezakan buku ini dari tulisan-tulisan

lain yang tidak mengikuti perkembangan falsafah Islam sepanjang sejarah sampai waktu kita. Artikel ini berusaha memberikan ulasan untuk menunjukkan pro dan kontra dan artikel ini juga mencuba untuk selalu kritis dengan pendekatan dan rangka metodologi yang dipandu langkah-langkah dalam menulis sejarah falsafah Islam.

Kata kunci: Falsafah Islam, sejarah falsafah Islam, orientalisme, metodologi.

الكاتب والكتاب

من الذين كتبوا حول تاريخ الفلسفة الإسلامية الأكاديمي اللبناني الدكتور ماجد فخري، الذي أصدر كتاباً باللغة الإنجليزية سنة 1970م بعنوان "تاريخ الفلسفة الإسلامية.. منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا"، وقد طبعته جامعة كولومبيا بنيويورك، وصدرت طبعته العربية في بيروت سنة 1974م، قام بترجمتها كمال اليازجي.

والدكتور ماجد فخري أستاذ معروف في الوسط الجامعي، وباحث متخصص في حقل الدراسات الفلسفية، يعرفه الكثيرون من المثقفين والجامعيين الذين درسوا وتخرجوا من الجامعة الأمريكية في بيروت، وهي الجامعة التي أمضى فيها الدكتور فخري زمناً طويلاً طالباً وباحثاً، دراسة وتدريساً، ومنها نال درجة الماجستير في الفلسفة سنة 1947م، وفي وقت لاحق أصبح رئيس دائرة الفلسفة فيها، وبعد سنوات طويلة أعطي لقب أستاذ فخري في الفلسفة.

في سنة 1949م حصل ماجد فخري على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة إدنبره البريطانية، ولديه اليوم سجل حافل في التدريس الجامعي، حيث درس في جامعة لندن، وجامعة جورج تاون الأمريكية، وعمل باحثاً زائراً في جامعتي أكسفورد البريطانية، وبرنستون الأمريكية، وباحثاً ثم أستاذاً مساعداً في جامعة جورج تاون منذ سنة 1998م.

صدرت له العديد من المؤلفات والتحقيقات والترجمات في مجال الفلسفة والفلسفة الإسلامية، منها كتاب "أرسطو طاليس.. المعلم الأول" صدر سنة 1958م، وكتاب "ابن رشد.. فيلسوف قرطبة" صدر سنة 1960م، وكتاب "رسائل ابن باجه الإلهية" صدر سنة 1968م، وكتاب "دراسات في الفكر العربي" صدر سنة 1970م، وكتاب

"أبعاد التجربة الفلسفية" صدر سنة 1980م.

ويعد كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية" أحد أهم مؤلفاته، وأكثرها شمولية وسعة من حيث القضايا والموضوعات التي عرض لها وناقشها، ومن حيث مدى الزمن والتاريخ الذي شمله.

ويبدو أنه من أكثر مؤلفاته التي بذل فيها جهداً، وذلك ما يمكن الوقوف عليه خلال ذكره للمكتبات التي رجع إليها واستفاد منها، وهي مكتبات اسطنبول وأكسفورد والأسكوريال وباريس ولندن والفاتيكان ومكتبة الكونغرس الأمريكية.

وهو كذلك من أكثر مؤلفاته التي لقيت عنايةً واهتماماً كبيرين في الأوساط العلمية، حيث ترجم إلى الفارسية والتركية والصينية والفرنسية والهندوسية.

وهو الكتاب الذي شعر الدكتور فخري بشيء من الغبطة عندما ظهر لأول مرة، نظراً للترحيب الذي استقبل به في بعض الأوساط الجامعية، والمراجعات الإيجابية التي كتبها عنه عدد من العلماء البارزين حسب قول المؤلف، الذين كان يعرف بعضهم شخصيًّا.

وقد أراد الدكتور فخري من هذا الكتاب أن يقدم تاريخاً جامعاً أو شبه جامع، ييسر للقارئ حسب قوله مهمة الإلمام بالفلسفة العربية الإسلامية بصورة إجمالية، ويدل على النواحي التي ينبغي مواصلة البحث والتنقيب فيها، وذلك بالاعتماد على ما نشر إلى زمن صدور الكتاب من نصوص فلسفية محققة[1].

ويدرك المؤلف تمام الإدراك – كما يقول – مقدار الصعوبة والمشقة في إنجاز عمل من هذا النوع، واصفاً هذه المهمة بأنها المحفوفة بالمزالق، وأنها تأتي في ظل اعتراض البعض على محاولة تأليف تاريخ عام للفلسفة الإسلامية أصلاً، وذلك بدعوى أن جانباً كبيراً من النصوص المتصلة بالموضوع لابد من أن تنشر نشراً علمياً، وتحلل تحليلاً نقدياً قبل إجراء أية محاولة لتقييمها.

---

[1] فخري، ماجد، **دراسات في الفكر العربي** (بيروت: دار النهار، 1982م)، ص238.

وهذا الاعتراض في رأي فخري سليم من حيث المبدأ، لكنه اعتراض لا يمكن الركون إليه كلياً، بحيث يتخلى عن مهمته هذه، معللاً هذا الموقف من جهتين: الأولى أن جانبًا وافراً من هذه النصوص الفلسفية المحققة أصبح في متناول الباحثين إما مخطوطاً أو منشوراً، والثانية أن وضع تاريخ عام للفلسفة الإسلامية ضروري لبناء فكرة شاملة عن الحقل ككل، وهو من مقتضيات التقدم في هذا الحقل، وإلا تعذر تعيين المجالات الخاصة التي ينبغي متابعة البحث فيه، أو تحديد الثغرات التي لابد من ردمها[1].

وعن منهج الكتابة في تاريخ الفلسفة، يرى الدكتور فخري أنه خلافاً لسرد الأخبار والروايات الفلسفية، لابد من أن يشمل هذا المنهج قدراً كبيراً من التأويل والتقييم إلى جانب سرد الوقائع والمعلومات، وعرض القضايا، وتعداد المؤلفين، ولذلك فهو وأنه وجد من المفيد – في رأيه – إعادة النظر في نواح من هذا الموضوع قد سبقه آخرون إلى درسها، للاستفادة مما أنجزوه، وفي هذا السياق آثار في في عرضه للآراء والقضايا الفلسفية آثر الاعتماد بالدرجة الأولى على نصوص الفلاسفة أنفسهم، بينما سلك في شرح المذاهب الفلسفية والآراء الكلامية مسلكاً اضطره أحياناً – كما يقول – للاستعانة بدراسات الثقات من المؤلفين المحدثين.

ويشير المؤلف في المقدمة إلى أنه أدخل عدداً من التنقيحات على سائر فصول الكتاب في طبعته الثانية، ووسع الحديث في الفصل الأخير، وأعاد ترتيب المراجع في نهاية الكتاب.

ويذكر المؤلف أنه وبعد أكثر من عشر سنوات من الدراسة والتفكير، وعلى الرغم من بعض الانتقادات التي أثارها بعض الكتاب، إلا أنه ما زال متمسكاً بالمخطط المنهجي والتاريخي العام الذي اعتمده في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، لكنه ليس غافلاً حسب قوله عن الهفوات والعيوب التي لا يخلو منها مؤلف من هذا النوع.

وأما ما يميز بها الكتاب عن سائر المؤلفات الأخرى العربية والإسلامية وحتى

[1] فخري، ماجد، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة: كمال اليازجي (بيروت: دار المشرق، 2000م)، ص7.

الأوروبية التي تناولت تاريخ الفلسفة الإسلامية، فهو في اعتقاد فخري المدى الـــزمني المتطاول من القرن الثامن الميلادي، إلى يومنا هذا كما سبق أن ذكرنا.

الاستشراق والفلسفة الإسلامية

وجذور الرؤية للدكتور ماجد فخري في كتابته لتاريخ الفلسفة الإسلامية ذات علاقة بموقفه من الاستشراق الأوروبي الذي كشف عنه وشرحه في دراسة مبكرة في الستينيات من القرن العشرين وقدمها إلى المؤتمر الذي نظمته الجامعـــة الأمريكيـــة في بيروت حول "الفكر الفلسفي في مائة سنة"، بعنوان "الدراسات الفلسفية في مائة سنة"، ثم نشرت فيما بعد في كتابه "دراسات في الفكر العربي".

ففي خاتمة هذه الدراسة، وبعد عملية مسحة واستطلاعة نقب فيها عن أوائـــل المؤلفات والنصوص والتحقيقات الفلسفية المنجزة في العالم العربي خلال مائة سنة، بعد هذه الجولة وقبل التطرق إلى مستقبل الدراسات الفلسفية عند العرب، أشار الدكتور فخري إلى خمس نتائج وصفها بالعامة، بدأها وختمها بالحديث عـــن الاستـــشراق والمستشرقين، أبان فيها عن موقفه تجاه تراث الاستشراق وعلاقة هذا الموقف بكتابـــة تاريخ الفلسفة الإسلامية.ومن هذه النتائج:

أولاً: إن الجهد الذي بذله المستشرقون، طيلة القرنين التاسع عشر والعشرين، في الكشف عن كنوز الفلسفة العربية الإسلامية والتعريف بها، آخذ في التـــضاؤل، وأن مهمة الاضطلاع بهذا العبء آلت من ثم إلى المؤلفين والباحثين العرب، الذين يجدر بهم بحكم سليقة اللغة والطبع أن ينهضوا بمهمة نشر التراث الفلسفي الإسلامي الذي ما زال يقبع في مكتبات إسطنبول وأكسفورد وأسبانيا وباريس والهند وإيران مقادير كبيرة منها نشراً جيداً، يلتزمون فيه القواعد العلمية لتحقيق النصوص، ويتفادون العجلة فيه مـــن جهة، وطلب الجاه الأدبي الرخيص من جهة أخرى[1].

[1] فخري، ماجد، **دراسات في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص238.

ثانياً: أنه قد حان لنا أن يتحرر الباحثون العرب والمسلمون من عقدة الاستشراق، فإذا أقرروا بفضل المستشرقين وعملنا على النسج على منوالهم، لم يكن إقرارهم ذلك من قبيل إقرار المقلد الجاهل، أو تشبهًا بهم تشبه العبد بالسيد؛ لأن مملكة العلم مملكة ديمقراطية لا سيد فيها ولا مسود، ولا عربي ولا أعجمي، فأرفع الناس فيها من رفعه الحق، كما يقول ولذلك دعا إلى أن يكون شعار العرب في ذلك ما قاله ابن رشد في معرض الحث على النظر في أقوال القدماء من الفلاسفة: "فقد يجب علينا، إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظراً في الموجودات، واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منه موافقاً للحق قبلناه وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منه غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم عليه)[1].

ومع ذلك قد ظل الدكتور فخري في هذه الدراسة يشيد بالاستشراق ويمتدح ما نهض به المستشرقون في الكشف عن الكنوز العلمية والفلسفية للعرب والمسلمين، بطريقة تثير الشك في طبيعة موقفه من الاستشراق، فهو يقول: "فلا يسعنا في هذا المقام، إلا أن نشيد بفضل هؤلاء المستشرقين وأقرانهم، الذين عملوا طيلة القرنين الأخيرين على الكشف عن كنوز العرب العلمية والفلسفية بعناية فائقة. وإذا كان العرب قد أقبلوا اليوم على النظر في تراثهم العلمي والفلسفي القديم، فما ذلك إلى حد بعيد إلا ضرباً على غرار هؤلاء العلماء، الذين دَلَّلوا من خلال دراساتهم للفلسفة العربية والتأريخ لها على ما لهذه الفلسفة من شأن في تطور الفكر الفلسفي العام، حتى حيث تجنوا عليها أو غضوا من قدرها بعض الشيء، فلولا إقرارهم بشأن هذه الفلسفة، لما أبهوا لها أو قبلوا على دراستها هذا الإقبال"[2].

---

[1] فخري، المصدر نفسه، ص420.

[2] فخري، المصدر نفسه، ص225.

ولتأكيد هذا الموقف القاطع به، يقول الدكتور فخري: "ويكفي أن ننظر في أي بحث فلسفي يخط بالعربية اليوم، كي نتحقق من مدى اتكال الباحثين عندنا على هؤلاء المستشرقين ودراساتهم في حقل الفلسفة خاصة، إذ يكاد لا يخلو بحث فلسفي جدي من إشارات إلى آثارهم واستشهادات بأقوالهم، ناهيك بالتزام المقاييس والقواعد العلمية التي وضعوها فيها، أو الترجمات المختلفة لآثارهم إلى العربية وتدارسها في شتى الأوساط"[1].

ومثل هذا الموقف التبجيلي إزاء الاستشراق والمستشرقين وشأنهم هذا فإن كتابات الدكتور فخري خالية من أي نقد واضح لأعمالهم على اختلاف مدارسهم ومذاهبهم الفكرية والفلسفية، بما في ذلك أولئك المتشددون من المستشرقين، وقد تجلى ذلك في كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، الذي جاء خالياً تماماً من أي نقد – مهما كانت درجته – للاستشراق والمستشرقين. ولذلك جاء هذا الكتاب شديدَ الشبه بكتابات ومؤلفات المستشرقين من حيث اللغة التي كتب بها، ومن حيث الرؤية والمنظورات التي تقف وراءه، وكذلك من حيث الروح العامة التي تسري فيه، ومن جهات عديدة أخرى.

وهو أشبه ما يكون بكتاب دي بور "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، الذي وصفه الدكتور فخري نفسه في توطئة كتابه بأنه ما يزال أفضل عرض مجمل للفلسفة الإسلامية بالألمانية والإنجليزية[2].

إلا أن ما يميزه عن كتاب دي بور هو التوسع الكمي والزمني اللذين اقتضاهما الفارق الزمني الطويل نسبياً بين الكتابين، والممتد إلى سبعة عقود من الزمن.

وما قرّرناه شأن كتاب الدكتور فخري ليس بقادح ولا منتقص شيئاً من شأنه، فما هو إلا وصف موضوعي لطبيعة موقفه التبجيلي الواضح من الاستشراق والمستشرقين، ودعوته الصريحة إلى التشبه بهم. وستكون لنا وقفات مع هذا الموقف لاحقا.

---

[1] فخري، المصدر نفسه، ص225.

[2] فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص6.

الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية

حدد المؤلف في مقدمة كتابه بشكل واضح ما يقصده بالفلسفة الإسلامية كما تبلورت وتحددت في تاريخ المسلمين، مقررًا أنها تعني عنده ذلك التيار الفكري الذي تأثر بالفلسفة اليونانية، وأصبح الطابع اليوناني هو الجانب الأبرز فيه، وبات يعرف بالفلسفة الإسلامية، تمييزاً له من سائر تيارات الفكر الإسلامي. واعتبر فخري أن نشأة هذا التيار الفلسفي وتطوره، هما الغرض الرئيسي من وضع كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية".

هذه الرؤية هي المفتاح لمعرفة فلسفة هذا الكتاب وهي أكثر ما يكشف هويته، وبدونها لا يمكن فهم بنية هذا الكتاب وأطروحته الفكرية والتاريخية، فهي الرؤية التي سرت في أجزائه ووصلت بين عناصره من البداية حتى النهاية، وعكست الروح العامة فيه.

وحين أشار الدكتور فخري إلى هذه الرؤية، أراد أن يحدد الغرض الرئيس من وضع هذا الكتاب، كما أراد أن يميز ويفصل تيار الفلسفة عن تيار علم الكلام الذي لم يعرض له حسب قوله إلا بمقدار ما استمد من الفلسفة الإسلامية أو عارضها أو تجاوزها، وتضاف إلى ذلك حركة أخرى كانت علاقتها بالفلسفة تتأرجح في نظره بين قطبين متقابلين هما الاتفاق التام والمعارضة المطلقة، وهي النزعة الصوفية.

ومن هذه الجهة، كان الدكتور فخري وفياً لهذه الرؤية التي تمثلها وعبر عنها بشكل واضح في كتابه، وظل يلفت النظر إليها باستمرار، ويحاول البرهنة عليها دائماً لتأكيدها وتثبيتها والتمسك بها.

ومن يرجع إلى كتابه يتكون عنده مثل هذا الانطباع، الذي يصرح به الدكتور فخري ولا يخفيه أو يتوارى عنه، ويكفي للدلالة عليه أنه غالباً ما كان يفتتح فصول الكتاب بالإشارة إلى الأثر والتأثير اليوناني بأحد مذاهبه المختلفة الأفلاطوني أو الأرسطي أو الأفلاطونية المحدثة.

ليس هذا فحسب، وإنما ظل الدكتور فخري ينبه إلى الأثر أو التأثير اليوناني عند

الحديث عن الفلاسفة المسلمين و لم يستثن أحداً، بدءًا من الكندي في القرن التاسع الميلادي الذي وصفه بأنه أول مؤلف فلسفي مبدع في الإسلام، إلى ملا صدرا في القرن السابع عشر الذي وصفه بأنه ألمع فلاسفة العهد الصفوي، مروراً بأولئك الفلاسفة المعروفين مثل الفارابي وابن سينا وأبو حيان التوحيدي ومسكويه، وابن عربي وابن طفيل وابن رشد والسهروردي.

فحين تحدث عن الكندي، قال عنه: "لم يكن فضل الكندي في تطوير التعبير الفلسفي الخدمة الوحيدة، حتى ولا الكبرى التي أداها للفكر الفلسفي في القرن التاسع، بل يوازيها في الأهمية دوره الفعال في إدخال الفكر الفلسفي اليوناني إلى العرب والترويج له في أوساطهم"[1].

وهذا النص شديد الأهمية وبالغ الدلالة من حيث أن الدكتور فخري لم يكن معنياً بالكشف عن جوانب الإبداع والابتكار عند الفلاسفة المسلمين، بقدر عنايته الكشف عن الأثر اليوناني عند هؤلاء الفلاسفة، وهذا ما أشار إليه من قبل في كتابه "دراسات في الفكر العربي"، وعند حديثه عن الكندي أيضاً، حيث قال: "وليس يهمنا تجلية الكندي في ميدان الإبداع هذا، بمقدار ما يهمنا إقباله على الترويج للفلسفة اليونانية، والحث على طلبها"[2].

وقد شدت انتباهي هذه الملاحظة خلال مطالعتي للكتاب من البداية إلى النهاية، فقمت بتحديد مواطن الإشارة إليها وهي كثيرة جدًّا، فوجدت أنها ليست أمراً عابراً، وإنما هي تمثل السمة الأبرز لهذا الكتاب، ولعل هذا ما قصده المؤلف قصداً.

والدكتور فخري الذي طبع كتابه بهذه الروح، وأقام أطروحته وبنيته على أساسها، و لم يبدُ منه قطُّ ما قد يكفكف منها أو يخفف من حدتها، الأمر الذي موقفه هذا موقفاً نهائياً يعمل على تأكيده ويميل إليه، والانتصار له.

---

[1] ماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص155.

[2] ماجد فخري. دراسات في الفكر العربي، ص41.

على أن هذا الموقف ليس في الواقع طارئاً أو جديداً على فكر الأستاذ فخري، فهو يبدو أصيلاً لديه منذ بداية مسيرته الفكرية والفلسفية، فجاءت مصطبغة به جميع كتاباته ومؤلفاته، وطالما عبّر عنه حتى في مقالاته وكتاباته القصيرة، وقد تجلى ذلك بوضوح في كبير كتابه "دراسات في الفكر العربي" الذي جمع فيه مقالاته ودراساته المبكرة التي ترجع إلى سنة 1953م، وحيث جاء الفصل الأول منه بعنوان "أثر اليونان في الفكر العربي".

ويزيد هذا المنحى تأكيداً عند معرفة أن أول مؤلفات الدكتور فخري هو كتاب "أرسطو طاليس المعلم الأول" الصادر سنة 1958م، وكأنه أراد بهذا الكتاب أن يعرف بنفسه في الوسط الفكري والأكاديمي الذي ينتمي إليه ويتواصل معه، والكتاب الأول كثيراً ما يمثل محطة مهمة في تطور التجربة الفكرية عند المؤلف، ويكشف عادة عن طبيعة الميول الفكرية الأولى.

وقد استمرت تلك الميول عند الدكتور فخري وترسخت، فجاء الكتاب الثاني عن ابن رشد بعنوان "ابن رشد فيلسوف قرطبة" الصادر سنة 1960م، وقد وصف ابن رشد في كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية" بأنه أول وآخر أرسطوطالي بارز على المسرح الفلسفي في الإسلام، وبهذا الوصف الدال جدًّا افتتح فخري الحديث عن ابن رشد.

وبهذه الميول وبهذا المنحى، يكون الدكتور فخري قد اختار مسلك المستشرقين الأوروبيين ونهجهم في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، ووضع نفسه في خانتهم، وتطابق معهم، بقصد وإدراك منه، لقناعته بهذا المسلك، وتصويبه لهذا النهج.

ولا أظن أنه يرى في هذا التطابق الذي وصفناه به قدحاً أو ذمًّا، وقد يرى فيه مدحاً وثناء، وذلك لمدحه وثنائه على المستشرقين، ودعوته الصريحة للتشبه بهم.

والذي جعلنا نقرر هذا التطابق والتضاهي في الموقف والمنحى بين الدكتور فخري والمستشرقين الأوروبيين، هو أن هذا المنحى هو منهج المستشرقين تماماً الذي تواتر عنهم، وكانوا المؤسسين له، والمحرضين عليه أيضاً.

ومن الذين كشفوا عن ذلك بخبرة ودراية الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، عند حديثه في مقدمة الكتاب عن طبيعة منـــازع الغربيين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، حيث رأى أنهم "يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غـــير عـــربي ولا إسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي"[1].

وهذه العناصر الأجنبية يقصدون بها عادة الثقافة اليونانية والفلسفة اليونانية، وهذا ما أوضحه كثيرون من المستشرقين، ومنهم المستشرق الهولندي دي بـــور في كتابـــه "تاريخ الفلسفة في الإسلام" بقوله: "ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأن أيضاً، لأنه يرينا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذياً أبعد مدى، وأوسع حرية، مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين"[2].

الكتاب.. موضوعاته ومحتوياته

إن أفضل طريقة لتكوين المعرفة بكتاب "تاريخ الفلسفة الإســـلامية"، هـــو ســـرد وتوصيف موضوعاته ومحتوياته، فهي الطريقة التي يعرف فيها الكتاب نفسه بنفسه، وهذه خطوة ضرورية قبل مناقشة منهج الكتاب، والتعاطي مع قضاياه ومقرراته تقويماً ونقداً.

يتألف الكتاب من توطئتين، (توطئة الطبعة الأولى وتوطئة الطبعة الثانية)، ومقدمة واثني عشر باباً، كل باب يتضمن عدة فصول، وهذه الأبواب مرتبة على النحو التالي:

الباب الأول بعنوان "تراث اليونان والإسكندرية والمشرق" واحتوى على أربعة فصول، الفصل الأول جاء بعنوان "الشرق الأدنى في القرن السابع"، والثاني جاء بعنوان "ترجمات النصوص الفلسفية"، والثالث جاء بعنوان "عناصر من الأفلاطونية الجديدة"، والرابع جاء بعنوان "المؤثرات الفارسية والهندية".

---

[1] مصطفى عبد الرازق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بلا تاريخ، ص ط.

[2] دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت: دار النهضة العربية، ط3، ص53.

أما الباب الثاني فبعنوان "المشادات السياسية والدينية الأول"، واحتوى على فصلين: الفصل الأول بعنوان "الانقسامات الدينية السياسية"، والثاني بعنوان "نشأة الحركة الكلامية في الإسلام".

وجاء الباب الثالث بعنوان "طلائع التأليف الفلسفي المنظم في القرن التاسع"، واحتوى على فصلين: الفصل الأول بعنوان "الكندي أول مؤلف فلسفي مبدع في الإسلام"، والثاني بعنوان "ظهور المذهب الطبيعي والتنكر للعقيدة الإسلامية".

وتلا الباب الرابع عنوان "تكامل الأفلاطونية الجديدة وصيغتها الإسلامية"، مشتملاً على فصلين، أولهما بعنوان "أبو نصر الفارابي"، والثاني جاء بعنوان "ابن سينا". وأما الباب الخامس فحمل عنوان "الفيثاغورية الجديدة والترويج للعلوم الفلسفية"، واحتوى على أربعة فصول: الفصل الأول عن "الفلسفة صنيعة السياسة"، والثاني عن "الافتراضات الرياضية الفلسفية في مذهب الإخوان"، والثالث عن "الكونيات والإلهيات في نظام الإخوان"، بينما اختص الفصل الرابع بالكلام على "علم النفس ونظرية المعرفة في نظام الإخوان".

ثم جاء الباب السادس بعنوان "انتشار الفكر الفلسفي في القرن العاشر"، واحتوى على ثلاثة فصول، الفصل الأول بعنوان "أبو حيان التوحيدي"، والثاني جاء بعنوان "مسكويه"، والثالث جاء بعنوان "يحيى بن عدي".

ثم يأتي الباب معنونًا "التفاعل بين الفلسفة والعقيدة"، ومحتوياً على ثلاثة فصول، أولها بعنوان "تقهقر النزعة العقلية في علم الكلام"، وثانيها بعنوان "المذهب الأشعري ووضع الماورائية الظرفية"، والثالث بعنوان "التفنيد المنظم للأفلاطونية الجديدة".

ثم يتلوه الباب الثامن في "نشؤ التصوف الإسلامي وتطوره"، ومتضمناً ثلاثة فصول: الأول عن "الطلائع التقشفية"، والثاني بعنوان "في اتجاه وحدة الوجود.. البسطامي، الحلاج، وسواهما"، والثالث عن "التركيب والبنيان الفلسفي".

أما الباب التاسع فعن "الحقبة الأندلسية والعودة إلى المشائية" التي تناولها عبر ثلاثة فصول: الأول عن "طلائع التأمل الفلسفي في الأندلس"، ولثاني عن "ابن طفيل وترقي العقل ترقياً طبيعياً نحو الحقيقة"، والثالث عن "ابن رشد والدفاع عن المشائية".

ويجيء الباب العاشر الذي يدور حول "التطورات الفلسفية بعد ابن سينا"، من خلال فصلين: الأول عن "السهروردي"، والثاني عن "فلسفة الإشراق في مراحلها اللاحقة.. صدر الدين الشيرازي وأتباعه".

ثم يتبع ذلك الباب الحادي عشر المعنون "الردة الكلامية والرجوع إلى السنة"، في ثلاثة فصول: أولها بعنوان "الظاهرة الحنبلية الجديدة.. ابن حزم، ابن تيمية، محمد عبد الوهاب"، وثانيها عن "التحديث والانحلال.. فخر الدين الرازي، نجم الدين النسفي، الإيجي، الجرجاني والباجوري"، وآخرها بعنوان "الارتداد والإصلاح.. ابن خلدون".

وأخراً يأتي الباب الثاني عشر عن عنوان "التيارات الحديثة والمعاصرة"، متناولاً إياها ثلاثة فصول: الفصل الأول عن "انبثاق الروح التجديدية.. جمال الدين الأفغاني، محمد عبده"، والثاني عن "التجديد في الهند.. سيد أحمد خان، أمير علي، محمد إقبال"، والثالث عن "الوضع الفلسفي اليوم".

هذه هي الخريطة التفصيلية لموضوعات الكتاب ومحتوياته، وهي تكشف عن سمة الشمولية من حيث التطرق إلى الأعلام والمذاهب والاتجاهات المعروفة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، كما تكشف من جهة أخرى عن سمة الامتداد التاريخي والعبور من الأزمنة القديمة إلى الأزمنة الوسيطة، وصولاً إلى الأزمنة الحديثة والمعاصرة.

وفي ضوء هذه الخريطة التفصيلية، هناك بعض الأمور التي حاول المؤلف التنبيه عليها، ولفت النظر إليها لأهميتها في نظره عند كتابة تاريخ الفلسفة الإسلامية، من هذه الأمور:

أولاً: ضرورة تفادي ما أسماه المؤلف بالنقص الحاصل في كتابات المؤرخين العرب الذين قصروا أبحاثهم على بعض الفلاسفة، وأهملوا عن عمد أو غير عمد بعض فلاسفة آخرين.

وهذا الأمر نبه عليه الدكتور فخري من قبل في دراسته الاستطلاعية حول الدراسات الفلسفية في مائة عام، حيث قال: "اصطلح بعض المؤرخين عندنا، لسبب نجهله، على قصر أبحاثهم على طائفة محظوظة من الفلاسفة، كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون، فتجاوزوا عن عمد أو غير عمد، عدداً من أئمة الفكر العربي، كأبي بكر الرازي ومسكويه (توفي 1030)، والسهروردي (توفي 1191)، والشيرازي (توفي 1640)، وسواهم، ونحن إذا شئنا وفاء الفكر الفلسفي عند العرب حقه علينا، تفادي هذا النقص وتناول شتى وجوهه، والتعريف بجميع أئمته، حتى الذين خرجوا عن إجماع أقرانهم، أو نهجوا نهجاً خاصاً ثاروا فيه على المذاهب المشهورة في عصرهم"[1].

ثانياً: حاول الدكتور فخري أن يلفت النظر إلى أولئك الفلاسفة الذين انحرفوا حسب قوله عن المجرى الفكري العام في الإسلام، لكنهم كانوا في نظره من ألمع مفكري الإسلام، فهناك حسب قوله "جماعة من ألمع مفكري الإسلام، نظير النظام والرازي والمعري، انحرفوا عن المجرى الفكري العام في الإسلام، فأضافوا بأصواتهم المتباينة نغماً ناشزاً إلى سيمفونيا لولاه لكانت لحناً رتيباً، والصعوبة في شرح أفكارهم بشيء من الشمول تتصل بطابعها غير المألوف. صحيح أن الإسلام قد ولد نفوساً معارضة ومارقة كهذه، لكنه لم يتمكن آخر الأمر من أن يحتضنها، ومؤرخ الفكر الإسلامي لا يستطيع أن يتجاوز عنها، دون أن يشوه المشهد بجملته"[2].

ثالثاً: نقض الرأي الذي يصور أن الغزالي أوقف تقدم الفلسفة والفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، وأن الفلسفة انتهت مع نهاية ابن رشد في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، حيث قرر عند حديثه عن صدر الدين الشيرازي (الذي قال عنه إنه آخر المؤلفين الموسوعيين في الإسلام) أن إنتاجه "الضخم نقض بليغ للرأي الذي أخذ به

[1] فخري، **دراسات في الفكر العربي**، ص239.

[2] فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص24.

العديدون من مؤرخي الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط، وهو أن الغزالي تمكن في نهاية القرن الحادي عشر من توجيه ضربة قاصمة إلى الفلسفة، لم تستطع بعدها النهوض"[1].

ولعل الدكتور فخري لم يكن على هذا الرأي من قبل، أو أنه لم يكن جازماً به على هذا النحو؛ لأنه في كتابه "دراسات في الفكر العربي"، أشار إلى الرأي الذي كان سائداً عند العديد من المؤرخين للفلسفة مسلماً بصوابه، ومقرراً أنه "ومع أن القرنين اللاحقين شهدا ظهور بعض المحاولات الفلسفية، لا سيما المذهب الإشراقي الذي استهله السهروردي (توفي 1191)، فإنه يمكننا القول إن الدور الإبداعي في تاريخ الفكر الإسلامي ينتهي بوفاة فيلسوف قرطبة سنة 1198، أعظم فلاسفة العرب على الإطلاق، وأشهر شراح أرسطو في العصور الوسطى. وهكذا كتب لنجم الفلسفة الأفول بعد ثلاثة قرون ونيف من النضال المتواصل، عملت خلالها على النفوذ إلى صميم الحياة العقلية والروحية في الإسلام دون جدوى"[2].

ملاحظات ونقد

ذكر الدكتور فخري في توطئة الطبعة الثانية لكتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، أنه عند صدور الطبعة الأولى منه، نشرت حوله مراجعات إيجابية مرحبة به، و لم يقلقه كثيراً – حسب قوله – العدد الضئيل من المراجعات السلبية أو الانتقادات.

ولعل هذه المراجعات الإيجابية والسلبية قد نشرت إثر صدور الكتاب في مطلع السبعينيات من القرن العشرين، و لم يشر الدكتور فخري إلى مكان نشرها في أي صحيفة أو مجلة أو دورية. ومن المحتمل أيضاً أن تكون هذه المراجعات قد نشرت باللغة الإنجليزية، وفي خارج العالم العربي، باعتبار أن الكتاب صدر باللغة الإنجليزيةأولاً.

أردت بهذه الملاحظة الإشارة إلى أنني لم أطلع على تلك المراجعات، و لم أجد

---

[1] فخري، المصدر نفسه، ص476.

[2] فخري، **دراسات في الفكر العربي**، ص127.

كذلك مراجعات أو مناقشات حول هذا الكتاب، أفكاره وأطروحته ومنهجيتــه، في الكتب التي أمكنني الاطلاع عليها، بما في ذلك المؤلفات الفلسفية، ويبدو أنه لم يكن معروفاً على نطاق واسع، وهذا هو حال المؤلفات الفلسفية بصورة عامة إلا ما ندر.

وقد استوقفتني في الكتاب عدة أمور أراها جديرة بالنظر ومناقشة، وهي تتــصل بشكل أساسي بالمنهج، وهذا ما نريد التركيز عليه، من هذه الملاحظات:

أولاً: من البيّن أن الدكتور فخري لم يكن متوازناً على الإطلاق في موقفه تجــاه الاستشراق الأوروبي، ويبدو أنه لم يكن معنياً أساساً بهذا التوازن في الموقف، ولا حتى مبالياً به، وذلك لشدة قناعته وثقته بنهج المستشرقين، ودفاعه المستميت عنهم، وإعجابه الكبير بهم، إلى درجة التماهي معهم والدعوة للتشبه بهم، وهي دعوة يصعب علــى الكثيرين الإفصاح عنها بهذا الوضوح، ومطالبة المفكرين والمؤرخين العرب بالتحرر مما أسماه بعقدة الاستشراق، تلك المسألة التي ظل يكررها، ويؤكدها بعنايــة في كتابــه "دراسات في الفكر العربي".

ونادراً ما صدر من أحد في المجال العربي والإسلامي، مثل هذا الموقــف المتمــاهي والمتطابق كلياً مع الاستشراق الذي عليه ما عليه، لكنه ليس مستغرباً من الدكتور فخري الذي وجد نفسه دائماً في بيئة هؤلاء المستشرقين، أو في البيئة القريبة والمتصلة بهم.

وعند التوقف أمام مقولة التحرر من عقدة الاستشراق، نجد أن هذه المقولة لهــا صورتان: صورة الخشية والشك والحذر من الاستشراق، وهي الصورة التي قصدها ونبه عليها الدكتور فخري، وصورة التعلق والانبهار والتماهي مع الاستشراق، وهي الصورة التي تغافل عنها الدكتور فخري. والصورة الأولى هي التي خاطب بها الدكتور فخري المفكرين والمؤرخين العرب، والصورة الثانية هي التي يخاطب بها الدكتور فخري، ومن يكون على مثل موقفه.

وما بين هاتين الصورتين، فإن الصورة الثانية هي أشد ضرراً مــن الــصورة الأولى،

وذلك على أن الصورة الأولى إذا كانت تفوت منفعة، فإن الصورة الثانية تجلب مفسدة، والقاعدة عند الأصوليين في هذا الشأن "أن دفع المفسدة مقدم على جلب المنفعة".

وفي النطاق العربي الإسلامي من الصعب تقبل هذا الموقف من الدكتور فخـــري لكونه يتصف بالتبسيط الشديد، وبحسن الظن المفرط بالمستشرقين، الناظر لهم من وجه واحد لا غير دون الوجه الآخر.

ويتصل بهذا الموقف، ما أشار إليه الدكتور فخري في مقدمة كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، حين اعتبر أن من التواريخ الأعم التي ما زالت ذات فائدة كتاب أوليري "الفكر العربي ومكانته في التاريخ" الذي ظهر أولاً سنة 1922م[1].

في حين أن هذا الكتاب ينتمي إلى ذلك النمط من الكتابات الاستشراقية الـــتي يتجلى فيها الموقف الاستشراقي الصافي المتحيز كلياً لمفهوم المركزية الأوروبية، والذي لا يرى في العالم إلا الثقافة الأوروبية المظفرة.

والذي ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية، وهو الباحث المصري الدكتور تمـــام حسان وضع مؤلفه المستشرق الأيرلندي الأصل ديلاسي أولـــيرى في خانـــة غـــلاة المستشرقين، ووصفه بهذا الوصف، وقام بهذه الترجمة لدوافع قررها بقوله: "حين قرأت هذا الكتاب لأول مرة راعني منه موقفه من الثقافة العربية، وشق علي أن يقرأه بعض القادرين على قراءة اللغة الإنجليزية من العرب، فيعتقدون ما فيه من طعن على العرب، دون أن تكون لهم المقدرة على رد آرائه، فمعظم الذين يقرؤون الإنجليزية عندنا من غير المتعمقين في الثقافة العربية القديمة، ومن هنا لابد أن نتوقع منهم أن يكون موقفهم من آراء هذا الكتاب هو وقف القارئ العادي الذي ورد ذكره، لهذا قررت أن أترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية، وأن أعلق على ما يمكنني التعليق عليه من مغالطاته، ثم حين يصبح النص العربي في يد القراء، يكون من السهل على أصحاب الثقافة الإسلامية الذين

[1] فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص6.

لا يقرؤون الإنجليزية أن يردوا على ما في هذا الكتاب، بأكثر مما كان في طوقي أن أرد به في هذا التقديم"[1].

فهل يريد الدكتور فخري من دعوته إلى التشبه بالمستشرقين، التشبه بمثل ديلاسي أوليري الذي امتدح كتابه، وفيه ما فيه من خلل ومغالطات؟

ثم إن الدكتور فخري على قربه الشديد والمستمر بكتابات المستشرقين ومؤلفاتهم، التي يأنس بها، ويشيد بفضلها، لم يجد فيها ما يستدعي النقاش والنقد، الذي ظل غائباً كلياً عن كتاباته ومؤلفاته، وهي الكتابات التي يؤاخذها الكثيرون بسبب ما تحتوي عليه مغالطات وتحريف وتشويه، وعلى الأصعدة كافة التاريخية والدينية والثقافية والفلسفية وغيرها، وبشكل لا يحصى، وبطريقة شديدة الاستفزاز، لكنها عند الدكتور فخري لها صورة أخرى لا تستدعي مثل هذا النقاش والنقد، وهذا أمر محير.

ومن جانب آخر، فإن الدكتور فخري لم يعط أحكاماً على الفلسفة الإسلامية على طريقة أحكام المستشرقين التعسفية والمتحيزة، مثل أحكام فيكتور كوزان وأرنست رينان وليون جوتييه، وسائر الذين تحدث عنهم الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية". وأقصى ما قام به الدكتور فخري من حكم أو انطباع على الفلسفة الإسلامية، قوله في خاتمة مقدمة كتابة: "ينبغي أن يقال في الفلسفة الإسلامية أنها سلكت في نشوئها وتطورها مسلكاً خاصاً أسبغ عليها وحدة منسجمة، هي الميزة الخاصة بالحركات الفكرية الكبرى في التاريخ، على أننا يجب أن لا نتوهم أن السبيل الذي سلكته في نشوئها كان سديداً تماماً"[2].

ونختم هذه الوقفة مع فخري بالنتيجة التي قررها المرحوم الدكتور محمد عابد

---

[1] أوليري، ديلاسي، **الفكر العربي ومكانه في التاريخ**، ترجمة تمام حسان، مراجعة محمد مصطفى حلمي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997م)، ص12.

[2] فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص24.

الجابري، بعد تحليل طبيعة الرؤية الاستشراقية في ميدان الفلسفة، وهو الميدان الذي كان ينظر له على أنه أقل الميادين تعرضًا للعدوان الاستشراقي، في هذه الخاتمة يقول الدكتور الجابري: "نحن لا ننكر مجهودات كثير من المستشرقين الذين ساهموا في نشر وتحقيق عدد مهم جداً من كتب التراث العربي الإسلامي، والذين سلطوا كثيراً من الأضواء على جوانبه، ولكن يجب أن نكون واعين في ذات الوقت بأن اهتمامهم بهذا التراث سواء على مستوى التحقيق والنشر، أو على مستوى الدراسة والبحث، لم يكن في أية حال من الأحوال، ولا في أي وقت من الأوقات، من أجلنا نحن العرب والمسلمين، بل كان دوماً من أجلهم هم. وإذن فيجب أن نتعامل معهم على هذا الأساس، وإذا شعرنا في وقت من الأوقات بضرورة الرد عليهم، فيجب أن يكون ذلك لا بصب اللعنات عليهم من الخارج، بل بتحليل فكرهم من داخله، والكشف عن دوافعه وأهدافه)[1].

ثانياً: عند النظر في المنهج الذي سلكه الدكتور فخري في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، يمكن القول إنه اعتمد تماماً على منهج المستشرقين في هذا المجال، وهو منهج قائم أساساً على تتبع أثر وتأثير الفلسفة اليونانية في ثقافة المسلمين، وكيفية تموجت هذه الفلسفة اليونانية وتشكلت في هذه البيئة المختلفة عن البيئات المسيحية الأوروبية، والكشف عن الصورة التي ظهرت عليها هذه الفلسفة بعد تفاعلها مع الثقافة الإسلامية.

ويظهر هذا الاعتماد حين التعرف على طبيعة المنهج الذي استند عليه في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، وإشارته إلى أن ما يقصده بالفلسفة الإسلامية هو ذلك التيار الفكري الذي تأثر بالفلسفة اليونانية، وأصبح الطابع اليوناني هو الجانب الأبرز فيه، وتأكيده أن الحديث عن نشأة هذا التيار الفلسفي وتطوره في ساحة الثقافة الإسلامية هما الغرض الرئيسي من وضع كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية".

---

[1] الجابري، محمد عابد، **التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربي، 1991م)، ص94.

وهذا منهج استشراقي بلا خلاف، والدكتور فخري يعرف هذا الأمر قبل غيره؛ لأنه مقتنع بهذا المنهج الذي نشأ وتربى عليه، وتعلمه وعلمه، وبقي في أجوائه وبيئته خلال مسيرته العلمية والجامعية الطويلة، وما زال عليه.

وأما أنه منهج استشراقي فهذا ما كشف عنه المستشرقون أنفسهم، ويمكن التعرف على ذلك وبسهولة حين العودة إلى كتابات ومؤلفات هؤلاء المستشرقون، ومنهم المستشرق ديلاسي أوليري الذي امتدح الدكتور فخري كتابه، وأشار إليه من بين المؤلفات القليلة التي ذكرها. ففي هذا الكتاب وحين أراد أوليري شرح ما يريد دراسته، قال في نهاية مقدمته: "سيكون من هم الصفحات اللاحقة أن تتتبع انتقال الفكر الهليني بطريق الفلاسفة المسلمين، والمفكرين اليهود الذي عاشوا في بيئات إسلامية، حتى نرى كيف أثر هذا الفكر في الثقافة المسيحية اللاتينية في القرون الوسطى، بعد أن تعدل بمروره بمرحلة تطور في المجتمع الإسلامي، وعدل بدوره الأفكار الإسلامية"[1].

بل إن أوليري اعتبر – جازماً – أن "أن هذه الثقافة الإسلامية في أساسها وفي جوهرها جزء من المادة الهلينية الرومانية، بل إنه حتى علم التوحيد الإسلامي قد تحدد وتطور بواسطة منابع هلينية، ولكن الإسلام ظل مدة طويلة منعزلاً عن المسيحية، وحدث تطوره في بيئات تختلف عنها تماماً، حتى ليبدو غريباً عليها، أجنبياً عنها، وتظهر أعظم قوة له في أنه قد عرض المادة القديمة في شكل جديد جدة تامة"[2].

وقد أثار هذا الموقف استغراب واستهجان مترجم الكتاب الدكتور تمام، الذي علق عليه في الهامش بقوله: "مثل هذه الدعوى العريضة ينضح بالتعصب ضد العرب والإسلام، ويتنافى مع ما للأمانة العلمية من احترام واجب. ولست أدري كيف يتجاهل المؤلف ما للقرآن وهو أساس الثقافة الإسلامية من خطر، ليدعى أن أساس هذه الثقافة

[1] أوليري، **الفكر العربي ومكانه في التاريخ**، ص16.

[2] المصدر نفسه، ص16.

هليني. وهو يتناسى ما للحديث من تأثير، ويدعي الصبغة الهلينية لكل ما جـــاء بـــه الإسلام. أفكان من الأساس الهليني أن رفض المسلمون التماثيل والصور، وعزفوا عن ترجمة الأدب الإغريقي وهو جماع ألوان الثقافة عند الإغريق؟ أو يرى الرائي في الفن الإسلامي القائم على الزخرفة الهندسية، أو في العمارة الإسلامية التي ابتدعت لنفسها تطوراً خاصاً، أو في الفلسفة الإسلامية التي احترمت دائماً كلمـــة التوحيـــد، أو في التصوف الإسلامي الذي اتخذ غار حراء نقطة البداية له، أو في الإلهيات الإسلامية التي رفضت التعدد والكلام في الذات، أقول: أو يرى الرائي أي أساس هليني لكل أولئك؟ الجواب عند تعصب المستشرقين!"[1].

وما نريد قوله إن المنهج الذي سلكه الدكتور فخري في دراسة تاريخ الفلـــسفة الإسلامية لم يكن منهجًا جديداً مبتكراً أوصله إليه النظر والاجتهاد، ويبدو أنه لم يجتهد في البحث عن منهج جديد على طريقة الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه "تمهيـــد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، أو طريقة الدكتور إبراهيم مدكور في كتابه "في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه"، أو الدكتور علي سامي النشار في كتابه "نـــشأة الفكـــر الفلسفي في الإسلام"، الذين اجتهدوا بحثاً عن مناهج جديدة في هذا المجال.

ومن جانب آخر، فإن هذا المنهج الذي سلكه الدكتور فخري ليس بمقدوره أن يكون منهجاً متميزاً أو منافساً لمناهج المستشرقين؛ لأنه جاء تابعاً ومقلداً لهم، على قاعدة التشبه بهم، وميزته الفارقة أن صاحبه ينتمي إلى المجال العربي وليس المجال الأوروبي.

وفضلاً عن ذلك، فإن هذا المنهج لم يعد يقدم جديداً، أو يثير دهشة، أو يفـــتح أفقاً، فقد استنفذ المستشرقون طاقته، وبذلوا في سبيله جهداً كبيراً، وظلوا يتناوبون عليه في أزمنة متعاقبة، ويطبقونه في مجالات متعددة؛ لأنه المنهج الأقرب إلى ميولهم وغاياتهم الفكرية والتاريخية والسياسية.

---

[1] المصدر نفسه، ص16.

وإذا اعتبرنا أن هؤلاء المستشرقين بهذا المنهج، كانوا منسجمين مع أنفسهم في إطار رؤيتهم الاستشراقية، وثقافتهم الأوروبية، فإن الدكتور فخري ما كان يجدر به الإطلاق أن يلزم نفسه بالتقيد بهذا المنهج تقيداً لا يمكن تسويغه بدعوى الموضوعية والعلمية والمنهجية والحياد وعدم التحيز، وبذريعة أن ذلك أقرب إلى دراسات الأوروبيين أكثر من غيرهم، وعلى خلفية أن على أيدي هؤلاء الأوروبيين تطورت العلوم والمنهجيات وتراكمت وتقدمت، ووصلت إلى ما وصلت إليه اليوم، فكل هذه الأمور لا تسوغ ولا تبرر تقليدهم في المنهج.

ثالثاً: اعتمد الدكتور فخري على المنهج التاريخي في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، فغلب على كتابه السرد والتوصيف، وقل فيه التفسير والتحليل. ووجه الملاحظة هنا أن جانب السرد والتوصيف دائماً ما يتكرر في هذا النمط من الكتابات والمؤلفات العربية والأجنبية، وبالتالي فإنه لم يعد يضيف جديداً مثيراً، ولا يقدم اكتشافاً باهرًا، والإبداع فيه ضئيل ومحدود.

والمفارقة اللافتة هنا أن الدكتور فخري في كتابه "دراسات في الفكر العربي"، اعتنى بالتفسير والتحليل أكثر من السرد والتوصيف، الأمر الذي اختلف في كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، حيث اعتنى بالسرد والتوصيف أكثر من التفسير والتحليل.

ولعل الدكتور فخري كان مدركاً لهذه المفارقة، مع أنه لم يتطرق إليها؛ لأنها لم تكن تمثل عنده إشكالية، وأظنه قصد أن يغلب جانب السرد والتوصيف في كتابه تاريخ الفلسفة، وفاءً للمنهج التاريخي الذي استند عليه.

وتشير هذه المفارقة إلى نوع من العلاقة المفترضة بين الكتابين المذكورين، من جهة الحاجة إلى التفسير والتحليل كما تجلى في كتاب الدراسات، ومن جهة الحاجة إلى السرد والتوصيف كما تجلى في كتاب التاريخ، لكنه التنبيه الذي لم ينبه عليه المؤلف نفسه.

أما الذي تنبه إليه المؤلف فهو أن المنهج التاريخي لم يعد كافياً في دراسة التراث

الفلسفي العربي، وقد أشار إلى ذلك في سياق حديث له عن بعض المقترحات التي توصل إليها في مجال دراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي، وجاء في طليعة هذه المقترحات حسب قوله: "على العلماء والمدرسين الالتزام بقاعدة المعاصرة في التنقيب عن جوانب هذا التراث وشرحها وتدريسها، والتوفر بوجه خاص على الجوانب الإنسانية منه. فالمنهج التاريخي والفيلولوجي الصرف الذي نهجه عدد كبير من هؤلاء العلماء والمدرسين، ومنهم كاتب هذه السطور، لأمد طويل لم يعد كافياً، لأنه بات لزاماً على المفكرين العرب إبراز الجوانب الحية من هذا التراث، والتجاوز عن الجوانب التي لم يعد فيها رمق من الحياة"[1].

والجدير بالذكر أن المنهج التاريخي هو المنهج الذي ينصح به المستشرقون، ويفضلونه دائماً.

رابعاً: ختم الدكتور فخري كتابه – في الفصل الأخير منه – بالحديث عن الوضع الفلسفي الراهن، وهذا الأمر – كما أشرت من قبل – مثَّل أهم وأبرز ميزة لهذا الكتاب، لكنه جاء موجزاً ومقتضباً للغاية، حيث لم يتجاوز حجمه ست صفحات، مع أنه الفصل الذي يتصل بوضعنا الراهن، وبه انتقل الكتاب من الحديث عن الماضي والماضي السحيق، إلى الحديث عن الحاضر والحاضر الراهن، وبهذا الإيجاز والاقتضاب المخل فقدت هذه الميزة بعض حيويتها وقيمتها.

والمسوغات التي ساقها المؤلف لهذا الإيجاز والاقتضاب لا تسلم من مناقشة، حيث يرى أن الفكر التجديدي في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين هيمنت عليه الروح المناهضة للغرب، وبدا عنده الجيل الجديد من المجددين أكثر تطرفاً وأقل تبحراً، لكنهم في نظره وبصورة عامة ظلوا يواصلون المجهود النظري نفسه الذي استهله أولئك الرواد مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال وغيرهم، ويبسطون القضايا

[1] مجموعة كتاب، **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987م)، ص248.

الكبرى ذاتها التي رسم أولئك الرواد خطوطها في كتاباتهم الخلاقة على حد وصفه.

وبناء على ذلك فهو يرى أن من العبث سرد جميع أسماء المفكرين المعاصرين أو جلهم، ممن اقتصر نشاطهم على تعميم المسائل التي عالجها المفكرون الأصليون، واكتفى بالإشارة إلى اثنين يمثلان – في نظره – التيار المناهض للغرب في الشرق الأدنى اليوم، وهما سيد قطب ومحمد البهي، ومن بعدهما أشار إلى عباس محمود العقاد واصفاً إياه بأنه أحد دعاة التجديد المعتدلين، ثم تطرق إلى تيار الفلسفة الوجودية في المجال العربي، وتحدث عن عبد الرحمن بدوي في مصر، ورينه حبشي في لبنان.

هذه هي صورة الوضع الفلسفي الراهن كما شرحها الدكتور فخري في كتابه، والسؤال الذي يستدعي المناقشة هل يمكن اختزال الوضع الفلسفي الراهن في المجال العربي الإسلامي بهذا العدد من الصفحات، وبهذا العدد الضئيل من الأسماء، وبهذا الحصر غير الموضوعي للتيارات الفكرية والفلسفية!

لا شك أن الوضع الفلسفي العربي الإسلامي هو أوسع وأشمل وأكبر من ذلك بكثير، وهذا ما يعرفه الدكتور فخري قبل غيره، بغض النظر عن جوانب الأصالة والتجديد والإبداع، فأين هي مثلاً التيارات الفلسفية العربية التي تحدث عنها الدكتور جميل صليبا في الستينيات من القرن العشرين، وحددها في سبعة تيارات، وأشار إليها في دراسته التي قدمها لمؤتمر الجامعة الأمريكية حول الفكر الفلسفي في مائة سنة، والذي شارك فيه الدكتور فخري نفسه؟

وهي الدراسة التي عرفت كثيراً، وجرت حولها نقاشات بين المهتمين بالدراسات الفلسفية في المجال العربي، تركزت حول ما إذا كانت هذه الدراسة واستوعبت جميع التيارات الفلسفية المعاصرة في المجال العربي، أم أن هناك تيارات أخرى لم يلتفت إليها، أو أنها ظهرت بعد زمن الدراسة أي ما بعد ستينيات القرن العشرين.

وهل يمكن الحديث عن الوضع الفلسفي الراهن دون التطرق إلى الشيخ مصطفى

عبد الرازق ومدرسته الفكرية والفلسفية في مصر؟ وهو أول أستاذ مصري وعـــربي يدرس الفلسفة في التعليم الجامعي المصري، وأستاذ الجيل الأول لأساتذة الفلسفة الرواد في مصر والعالم العربي ومنهم الدكتور علي سامي النشار، والدكتور عثمان أمـــين، ومحمد مصطفى حلمي، ومحمود الخضيري، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، وعبد الرحمن بدوي وآخرون، وهؤلاء هم الرواد الذي نهضوا بالدراسات الفلسفية في المجال العربي درساً وجمعاً وتحقيقاً وتصنيفاً وترجمة.

وهل يمكن لمؤرخ الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث أن يتجاهل أمثال محمـــد عزيز لحبابي ومهدي بن عبود ومحمد باقر الصدر ممن لم يكونوا من أغمار الكتاب ولا من المتطفلين على الدرس الفلسفي؟

هذه بعض اللفتات التي تؤكد أن الوضع الفلسفي الراهن في المجال العربي، هـــو أوسع وأرحب من الحصر والاختزال الذي تحدث عنه الدكتور فخري.

والمفارقة التي تكررت هنا أيضاً، أن ما أوجزه الدكتور فخري في هذا الكتاب، كان قد توسع فيه من قبل في كتابه "دراسات في الفكر العربي"، عند الحديث عـــن "بعض وجوه الفكر العربي المعاصر"، وهي الدراسة المنشورة سنة 1965م، لكن دون أن ينبه على هذه الملاحظة.

هذه ملاحظات عامة في المنهج والموضوع اقتصرت عليها، وهناك ملاحظـــات أخرى في التفاصيل أرتئيت عدم التوقف عندها، لأنني فضلت أن يكون البحث والنقاش في المنهج وحوله.

المراجع: References:

‘Abd al-Rāziq, Muṣṭafā, *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah* (Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah, no date).

Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid, *al-Turāth wa al-Ḥadāthah… Dirāsāt wa Munāqashāt* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabī, 1991)

De Boer, T. J., *Tārīkh al-Falsafah fi al-Islām* (The History of Philosophy in Islam), translation Muḥammad ‘Abd al-Hādī Abū Rīdah (Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 3rd edition).

De Lacy, O’Leary, *al-Fikr al-‘Arabi wa Makānatuhū fī al-Tārikh* (Arabic Thought and its Place in History), translation Tamām Hassān, review Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī (Cairo: al-Hai’ah al-Miṣriyyah Al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1997).

Fakhrī, Mājid, *Dirāsāt fi al-Fikr al-‘Arabī* (Beirut: Dār al-Nahār, 1982).

Fakhrī, Mājid, *Tārikh al-Falsafah al-Islāmiyyah*, translation Kamāl al-Yāzijī (Beirut: Dār al-Mashriq, 2000).

Majmū‘at Kuttāb, *al-Falsafah fī al-Waṭan al-‘Arabī al-Mu‘āṣir* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1987).