الخطاب الفلسفي عند طه حسين

د. أحمد عبد الحليم عطية(*)

تسعى هذه الدراسة 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[1]. أو تمجيداً للفلسفة اليونانية التي لعبت دوراً في الفلسفة العربية. وقدّم فيها هو عدة دراسات[2]. وذلك لأن محاولتنا 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 مفكري الليبرالية المصرية ـ أحمد لطفي السيد، مصطفى وعلي عبد الرازق وطه حسين، اسماعيل مظهر ومحمد كامل حسين ـ تلك المدرسة التي كانت عند البعض تغريبية، تدعو إلى القومية المصرية التي تستلهم الغرب وترجع إلى أصوله الحضارية القديمة لدى اليونان وهذا حق في بعض جوانبه ولكنه ليس الحقّ، فإن استلهام الغرب واستخدام أدواته المعرفية عند طه حسين والمدرسة الفلسفية التي ينتمي إليها ـ وتجد أصولها لدى أستاذ الجيل إنما يهدف إلى إعادة صياغة الواقع المعاصر دون الوقوع في الخضوع للغرب وذلك يجعل المنجز الغربي المعرفي جزءاً من وعينا وبتحويل أصول اليونانية إلى مكون من مكونات ثقافتنا[3].

ومن هنا تسعى هذه الدراسة 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[4]. وهذا يقتضي منا أن نتتبع البدايات الأولى لتوجهات طه حسين الفلسفية.

لقد أوغل طه حسين، منذ قدومه إلى القاهرة للدراسة، في دراسة الفلسفة وعلومها وتاريخ ومناهج

(*) قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

أصحابها ومدارسهم 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 الذهب[5]. ويبين لنا خطر ما اكتسبه في بيئته الأزهرية من العلم بالفقه والنحو والمنطق والتوحيد[6]. وإلى جانب هذا الاهتمام بدراسة المنطق في الأزهر وتفوقه فيه ونيله لأعلى درجاته في الجامعة الأهلية[7]. فإننا نجد حرصه على درس الفلسفة واهتمامه بالتقرب من أساتذتها من عرب ومستشرقين فهو يذكر لنا نلينو وسانتلانا (1845 - 1931) الذي يدرّسه تاريخ الفلسفة الإسلامية والذي ذهب معه لحضور درس الشيخ سليم البشري بالرواق العباسي: فقد أحدث سانتلانا نهضة خطيرة في دراسة الفلسفة الإسلامية وفي فهم الصلة بين هذه الفلسفة والفلسفة اليونانية. ويأتي مع هؤلاء وربما قبلهم تأثير ماسينيون (1883 - 1962) العميق في طه حسين سواء في سني دراسته الأولى بالجامعة الأهلية أو في بعثته في فرنسا. وقد كان ماسينيون السبب في إشعال رغبة طه حسين وشغفه بالسفر من أجل دراسة الفلسفة كما تظهر رسائله إلى الجامعة في هذا الحين[9]. ورغم التحذيرات التي تلقاها عند مثوله بين يدي 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[10] مؤثّراً أن تكون الفلسفة في عنوان رسالته بل إنه يخبرنا أنه أراد أن يتخذ من المقارنة بين أبي العلاء وأبيقور موضوع رسالة فلسفية يقدمها إلى جامعة مونبلييه[11].

ويمكن الإشارة إلى كتابات طه حسين الفلسفية حتى يتضح لنا مقدار إسهاماته في هذه الفترة المبكرة من حياته. تلك التي أخذت تتبلور فيها معالم مدرسة فلسفية مصرية حديثة لم يكن بعيداً عنها بل كان في القلب منها. فقد ترجم كتاب أرسطو «نظام الإثنين» و«كتب عن مذهب أرسطو في السياسة والاجتماع وقدم دراستين ترحيباً بترجمة أحمد لطفي السيد لكتاب الأخلاق لأرسطو وكتاب السياسة. وقدم الفلسفة اليونانية والفلاسفة اليونان باعتبارهم «قادة الفكر»، وكتب عن «ديكارت» عدة مقالات وطبق منهجه في دراسة الشعر العربي في: «الشعر الجاهلي كما قام بتقديم عدد من المؤلفات الفلسفية إلى قراء العربية مثل: رسائل إخوان الصفا للزركلي وفجر وضحى الإسلام لأحمد أمين وتحقيق أبو العلا عفيفي لكتاب البرهان من الشفاء لإبن سينا. وكتب عن الفلسفة الإلهية و«فولتير» و«رينان» و«الفيلسوف تين» وعن مصطفى عبد الرازق و«أحمد لطفي السيد». و«عثمان أمين»[12].

ويظهر أن اهتمام طه حسين بالفلسفة قديم، إلا أنه يؤوّل 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. وليست مهمتنا هنا تتبع الخطاب الفلسفي اليوناني أو الحديث لدى طه حسين في تفصيلاته وجزئياته أو التأكيد على المصدر الغربي له أو نفيه، فتلك مسألة تتضح بتتبع خطاب طه حسين الفلسفي الذي تبلور قبل سفره إلى فرنسا وقبل إعلانه اصطناع المنهج الديكارتي في درس الأدب العربي 1926. وظهر في أول كتابه منهجية منظمة له عن «ذكرى أبي العلاء» التي تقدم بها كرسالة أكاديمية للدكتوراه إلى الجامعة الأهلية ونوقش فيها عام 1914 وهي تظهره لنا فيلسوفاً يقدم دراسة فلسفية لأدب أبي العلاء وفلسفته.

ويهمنا أن نقف أمام هذا العمل الذي تتضح فيه القراءة الفلسفية لطه حسين ومعالجته النافذة للمسائل

الفلسفية التي تحفل بها أشعار أبي العلاء حتى قبل أن يبحر متجهاً إلى فرنسا وقبل أن يلتقي بالتيارات الفلسفية الغربية.

قدّم طه حسين هذه القراءة في دراسته للدكتوراه بالجامعة الأهلية عام 1914 بعنوان: «ذكرى أبي العلاء» وطبع عدة طبعات وظهر عام 1930 بعنوان: «تجديد ذكرى أبي العلاء»، والعمل مقسم إلى خمس مقالات تتناول على التوالي في بناءٍ محكم، الحديث عن «زمان أبي العلاء ومكانه» المقالة الأولى، «حياة أبي العلاء، أسرته ولقبه وتربيته وأطوار حياته» المقالة الثانية «أدب أبي العلاء» المقالة الثالثة «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 طبعاته للكتاب ويرى أنها تحتاج إلى تفصيل[13] يقول: «المقالة الخامسة في هذا الكتاب مع أنها ألمّت بأمهات المسائل من الفلسفة العلائية شديدة الإيجاز تحتاج إلى أن يفصّل فيها القول تفصيلاً يفي بما بينها وبين حكمة الهند وفلسفة أبيقور من صلة[14].

ورغم حديثه التفصيلي عن العلوم الفلسفية في المقالة الأولى وهو يتناول الحياة العقلية في عصر أبي العلاء[15] وبيانه لاهتمام الرجل بدرس الفلسفة في إنطاكية واللاذقية وبغداد[16] وتجديده مفهوماً للفلسفة يتسع إلى حد يجعله يضم ما جاء في اللزوميات. فاللزوميات ضمّنها آراءه الفلسفية[17] فقد عمد بشعره إلى إثبات النظريات الفلسفية في الطبيعة والرياضة والألوهية والأخلاق[18] لقد أتقن المعري الفلسفة والعلوم الفلسفية، فاللزوميات ورسالة الغفران يدلاننا على أنه أتقنها وحذق فيها علماً وعملاً، وإن كان لم يضع فيها كتباً على طريقة المعلمين من الفلاسفة[19]. ومن هنا يرى طه حسين أن الفلسفة هي مفتاح فهم أبي العلاء. فالفلسفة العلائية تناولت أطراف العلم الإنساني ولو أن فلسفة أبي العلاء عرّفت للناس كما هي ودرّست في مدارسهم درساً مفصلاً لكان للرجل في آرائهم حال غير هذه الحال[20]. ومن هنا فمهمة طه حسين هي بيان ذلك لمن درسوا أبا 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 يفصّل الفلسفة العلائية تفصيلاً ويظهر الناس على أسرارها ودقائقها وينزلها من عقولهم منزلة الشيء الواضح المفهوم ولعلنا أول من ظفر بذلك[21].

يتساءل طه حسين ونتساءل 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[22] والفلسفة اليونانية التي أتقنها في بغداد والفلسفة الهندية التي يفيض طه حسين في الحديث عنها وبيان طرق معرفة المسلمين بها[23] وهي 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 العلائية كتب الدين على اختلافه، يدخل في ذلك بالطبع علم الكلام والتصوف. ومن هذه المصادر تكوّن المزاج الفلسفي لأبي العلاء فكان مختلفاً متبايناً بمقدار ما يبين مصادره من التباين والاختلاف[24].

وتتضح ثقافة طه حسين الفلسفية 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 الحس هو الاشراق).

والسوفسطائية التي كان لها سلطان عظيم على العقول اليونانية حيث نشأت فلسفة سقراط لمحاربتها. ويتحدث بعد ذلك عن سبل الفلاسفة المتكلمين المسلمين الذين يضيفون إلى مصادر المعرفة «الشرع» الذي يأتي به النبي المرسل من عند الله ويفيض في الحديث عن الأشعرية والمعتزلة، وبعد ذلك يناقش الأصل النظري لأبي العلاء ويرفض القول أنه سفسطائي كما ذهب الباحثون الغربيون أو شاكّ كما ذهب الذهبي. والواقع أن أبا العلاء لم يتخذ لنظره الفلسفي مذهب أهل السنة ولا مذهب السوفسطائية وأصحاب الشك ولا مذهب المعتزلة أيضاً[25] وذلك لأنه لا يؤمن إلاّ للعقل وحده.

يرتجي الناس أن يقوم امام...
ناطق في الكتيبة الخرساء
كذب الظن لا إمام سوى العقل...
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 الإلهية أو العلم الأعلى والفلسفة العملية. والواقع أن هذا التقسيم للعلوم الفلسفية، لا للموضوعات الفلسفية، تحدث عنه أرسطو في بعض كتبه ونقله العرب إلاّ أنهم ميزوا بين العلوم النظرية: الطبيعية والرياضية والإلهية والعلوم العملية: الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل التي جعلها طه حسين موضوعات للفلسفة العملية.

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

نرد إلى الأصول وكل حي
له في الأربع القدم انتساب

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

نزول كما زال اباؤنا
ويبقى الزمان على ما ترى
نهار يمر وليل يكر
ونجم يغور ونجم يرى

كما يرى أيضاً قدم المكان، ولا تناهي العالم، ويخرج من ذلك إلى أن أبا العلاء قد استمد فلسفته الطبيعية من فلاسفة اليونان فوافقهم في العناصر وقدمها والزمان وخلودهما وأنهما 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 نظر الفلاسفة اليونان فبحث عن قدمها وخلودها وعن تأثيرها في العالم.. إلا أنه يوضح أن بين أبي العلاء وبين فلاسفة اليونان فرقاً ويطلعنا على هذا الفرق[26].

وحين يتناول فلسفة أبي العلاء الإلهية يقسمها ثلاثة أقسام هي: ما يتعلق بالإله، وما يتعلق بالصلة بينه وبين العالم وما يتصل بالرسل والشرائع. وفيما يتعلق بالإله يرى طه حسين أن اللزوميات ممتلئة 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 مُدركه
فاحذر لجيلك فوق الأرض إسخاطا

ويحلل هذا البيت موضحاً أن مقصد أبي العلاء فقط أنه يجهل كنه الإله وحقيقته ولا يستطيع أن

يحدده تحديداً منطقياً. وينتهي من تحليله الطويل إلى أن الرجل إسلامي النزعة يونانيها فيما أثبته من القدرة الشاملة والوحدة المطلقة. ويتعمق طه حسين في موقف أبي العلاء ويرى أنه يفارق المسلمين ويوافق من اليونان أرستطاليس في إثبات أن الله عز وجل ساكن غير متحرك ولا متنقل فالمسلمون ينزهون الله عن أن يوصف بالسكون والحركة. لأن السكون عجز ولأن الحركة عَرَض وكلاهما عليه محال. ويحلل تحليلاً فلسفياً عميقاً له جدته هذا الفارق حيث يحس القارىء أننا أمام فيلسوف له تمكنه من القضايا والمصطلحات والأدوات الفلسفية يتعامل معها ببراعة تظهر إلمامه العميق بتاريخ الفلسفة اليونانية والإسلامية وإشكالياتهما.

فهو يرى أن البحث في قول أبي العلاء بأن الله عز وجل ساكن غير متحرك لا يمكن إلا بيان معنى الحركة التي نفاها أبو العلاء وأرسطو عن ذات الله. ويوضح أن للحركة معنيين متباينين عند أرسطو: أحدهما الحركة المادية وهي الكون في زمانين وفي مكانين، ويفصل ذلك ببيان أنها الانتقال من حيز إلى حيز في آنين 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) أي التحقق الثابت في الخارج. ومن هنا فالحركة التي نفاها أبو العلاء عن الله هي الحركة المادية بدليل أنه قد أثبتها للكواكب ونفاها عن الله.

أما ترى الشهب في أفلاكها انتقلت
بقدرة من مليك غير منتقل

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

فالمعري قائل بالجبر وحياته المادية وشعره في اللزميات ينطق به ويدلان عليه لا يحتملان شكاً ولا تأويلاً بل إنه قد نص في مقدمة اللزوميات على أنه لم يؤلف هذا الكتاب مختاراً وإنما ألفه بقضاء وقدر لا يعرف كنهه[27]. ويفيض طه حسين في صفحات طوال في الحديث عن الجبر.

وبالنسبة للروح فقد ظهر لأبي العلاء موقفان مختلفان: أحدهما أفلاطوني وهو أنها جوهر مجرد قد أهبط إلى هذا البدن ليبتلى فيه ثم هو عائد بعد الموت إلى العالم العقلي، فمعذب أو منعم بما بقي فيه من تذكار. والثاني هو مذهب الماديين من قدماء الفلاسفة وهو أن الروح نار يخمدها الموت. ومع أن أبا العلاء أكثر من ذكر المذهب الأفلاطوني ولم يذكر المذهب المادي إلا قليلاً فإن طه حسين يميل إلى أنه يرى رأي الماديين في بعض أطواره[28].

ويبين طه حسين رفض أبي العلاء للتناسخ رغم شيوعه ومعرفة العرب به خاصة من كتب الهند التي ترجمت للعربية وإيمان الشيعة به مع ذلك فقد ذمّ المعري التناسخ وشنّعه في رسالة الغفران واللزوميات[29] وقد أنكر الجن والملائكة وكذلك النبوات[30] ويوضح طه حسين أسباب ذلك ويرجعها لما

كانت عليه الحياة الدينية في عصر أبي العلاء وما وجده في فلسفة اليونان والهنود من إنكار ويرى أن خطأ أبي العلاء أنه حمّل الدين ذنب أهله وعاب الشرائع بآثام أصحابها[31] ويرى أن موقف أبي العلاء من البعث فيه اضطراب شديد فمرة يثبته ومرة ينكره وتارة يقف منه موقف الشاك. 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[32].

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

ثم يتحدث عن الأخلاق أهم فروع الفلسفة العملية وطه حسين يشعر بذلك ومن هنا لا تكفي عدة صفحات أو فقرات فالأمر يتطلب دراسة وافية ورغم عقد العزم على تناول ذلك في دراسة مستقبلة «فالحديث عنها يستغرق كتاباً يعدل هذا الكتاب بأسره» لذا فهو يكتفي ببيان القاعدة التي بنى عليها المعري رأيه في الأخلاق وهي: «قاعدة اللذة» التي وضعها أبيقور الفيلسوف 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»[33]. وكان طه حسين يود لو قدّم في مونپلييه رسالة يدرس فيها أبيقور وأبا العلاء. ويستشعر الحيرة التي قد تنتاب القارىء 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 العلاء من الزهد والقناعة. وهو إنما عرف باللذات 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[34] التي يعنونها بعنوان يفضل أن يكون عنوان الدراسة «فلسفة أبي العلاء» يقول:

«من هذه المقالة التي فصّلناها في فلسفة أبي العلاء تعرف أن المسلمين لم يعهدوا بينهم في قديمهم وحديثهم فيلسوفاً مثله قد جمع بين الفلسفة العلمية والعملية ثم بينها وبين العلم واللغة. وأبو العلاء هو الفيلسوف الفذ الذي التزم عند المسلمين في سيرته ولفظه[35].

وكذلك أيضاً طه حسين الذي كان حديثه عن أبي العلاء أشبه بالحديث عن النفس وكان تحليله لآرائه وأفكاره تحليل باحث فلسفي متمكن ومؤرخ للفلسفة ألمّ باتجاهاتها وبتياراتها 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[36]. حتى تتضح لنا مقولاته الأساسية التي تمثل في نفس 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

اتجاهاً فكرياً عاماً شارك فيه عدد من المفكرين قدّموا إسهامات فلسفية تدّعم وتعبر عن وضعية الفلسفة في مصر منذ مطلع القرن العشرين سواء في إطار الجامعة المصرية الوليدة (الجامعة الأهلية) أو قبلها بقليل. ونشير في الآن نفسه إلى هوية هؤلاء المفكرين وما قدموا محاولين تحديد بداية هذه المدرسة وفيلسوفها المؤسس وهذا يقتضي منا اعادة النظر في بعض أحكام ريادة الفكر الفلسفي، ثم نقوم بعد ذلك ببيان إسهام عميد الأدب العربي والفكر العربي في هذه المدرسة وفي أي موضع بالضبط يقع هذا الإسهام.

لا نجد بين القوى الاجتماعية التي تبلورت في نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن قوة تحددت سياسياً في إطار حزب سياسي يجمعها وأصبحت تعي أهدافها وتدافع عنها سوى الأرستقراطية المصرية أو طبقة الأعيان التي أسست حزب الأمة وكونت من صفوة أبنائها عقولاً مفكرة تعبر عن مصالحها. وكان أقطاب هذا الحزب الذين سيجتمعون بعد ذلك في حزب الأحرار الدستوريين، هم طليعة الليبرالية المصرية وزعماءها، وهم في نفس الوقت منظّروها ومفكروها ومن هؤلاء أو ممن اتصل بهم يحدد الباحثون ريادة الفكر المصري الحديث وهي مسألة تحتاج إلى نقاش وإعادة نظر.

يشير البعض إلى مصطفى عبد الرازق أول من قام بتدريس الفلسفة الإسلامية بالجامعة من المصريين وسليل آل عبد الرازق قطب حزب الأمة. باعتباره صاحب المدرسة الفلسفية الحديثة في مصر. فهو «أول مدشن للخطاب الفلسفي ـ النهضوي في الفكر العربي الحديث» كما يخبرنا الجابري في الخطاب العربي المعاصر[37] وهو أول رائد للفلسفة الإسلامية في مصر[38] كما يشير إلى ذلك تلاميذه رواد الفكر الفلسفي في الجامعة المصرية[39] ويصلون بينه وبين الأستاذ الإمام[40].

ويذهب البعض إلى أن محمد عبده هو «رائد الفكر المصري»[41]. وهي ريادة حقيقية وإن كانت لا تقف عند الفكر الفلسفي بل تتسع لتعبر عن الفكر الديني الإصلاحي في العصر الحديث. والحقيقة أن الصلة قوية بينهما، فقد كان الأستاذ الإمام صديق حسين عبد الرازق، أستاذاً لأبنائه مصطفى وعلي عبد الرازق، 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»[42].

ونحن ما نزال في حاجة إلى قراءة فلسفية لأعمال أحمد لطفي السيد الفلسفية التي تعد الأساس لفهم الدور الحضاري لأستاذ الجيل باعتباره المعبّر عن تطلعات الأرستقراطية المصرية في التمدن والرقي، وباعتباره طليعة الصفوة المثقفة 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[43] ونعود لنؤكد عليه. فقد كان لطفي السيد المحور والعقل المفكر لتلك الجماعة التي ضمت بالإضافة إليه طه حسين ومصطفى عبد الرازق ومحمد كامل حسين واسماعيل مظهر والتي كان لها دورها الفعّال في تلك الحركة الفكرية النشطة 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 عبد الرازق

والأحرار الدستوريين مثل طه حسين. لقد عرف الأستاذ بالفيلسوف عند كل من كتب عنه وتدلنا سيرته على اهتمامه الدائم بالفلسفة فقد درّس المنطق بكلية الحقوق بمصر ومبادىء الفلسفة والاجتماع في الدراسات الصيفية بجامعة جنيف. ويرى بدوي أنه ربما أعطى بعض دروس الفلسفة أثناء زيارته لباريس. وتظهر مقالاته بين 1907 و1914 على أنه كان ذا اطلاع واسع غير قليل على كتب الفلسفة ثم تزايد اهتمامه منذ 1921 وكانت أول ثمار هذا الاهتمام ترجمته «الأخلاق إلى نيقوماخوس» 1924. وظل هذا الاهتمام ينمو ويتسع طولاً وعرضاً. ولم تقتصر اهتماماته على ترجمات أرسطو. وإذا كان البعض يرى فيه داعية لأرسطو فإن طه حسين يرى أنه داعية الفلسفة بوجه عام والفلسفة السياسية بوجه خاص قبل أن يكون داعية أرسطو[44].

وهو يرى أن الترجمة وسيلة إلى النهضة وتلبية لحاجات تاريخية يستشعرها المجتمع. فإذا 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 الزمن وأقربها إلى تفكيرنا الحديث. وليس الأمر كذلك في كتبه الأخرى التي فقدت كل قيمتها إلا التاريخية. والسؤال عن: لماذا اختار أرسطو؟ الرأي عندي ـ كما يقول محمد كامل حسين: أن مصر وقد أخذت كل علمها الحديث عن الغرب لا بد لها إن أرادت أن تصل من هذه المدنية الغربية إلى غايتها أن يقوم 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[45].

وسنجد لدى طه حسين ـ الذي ترجم دستور الاثنيّين لأرسطو 1919 قبل تقديم لطفي السيد ترجماته في «مستقبل الثقافة في مصر» و«قادة الفكر» «نفس الإجابة التي قدمها لطفي السيد في تصدير «الأخلاق إلى نيقوماخوس» التي يقول فيها: «إذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا وجب علينا أن نجدد الفلسفة العربية التي فقدت أعيانها ولم تبق إلا آثارها، أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطوطاليس» ويقول: «لا جرم أن نتخذ نحن فلسفة أرسطو الطريق الأقرب إلى نقل العلم إلى بلادنا وتأقلمه فيها رجاء أن ينتج في النهضة الشرقية مثلما أنتج في النهضة الغربية[46].

المهم إذاً لدى لطفي السيد وطه حسين ومحمد كامل حسين هو إحداث النهضة الشرقية بالإستعانة 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 المتردي الذي يجب علينا جميعاً السعي لنهضته وتقدمه فنشر طه حسين ترجمته «دستور الاثنيين» لبيان الأسس الديموقراطية التي ينبغي أن تقوم عليها السياسة المصرية وكذا كان الهدف من ترجمات لطفي السيد الذي كان الداعية الأول 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 عبد الرازق إلى الحياة الفكرية المصرية. كما أنهما لم يكتفيا بالإطار الديني الإصلاحي الذي نجده لدى محمد عبده بل تجاوزاه للتأسيس الفلسفي لأفكار النهضة والتقدم والحرية.

الهوامش والمراجع والملاحظات

(1) قارن وليد فستق: طه حسين والتيارات الفلسفية في فرنسا، ص 81 - 112، مجلة المعرفة السورية، العدد 153، تشرين الثاني 1974، (عدد خاص عن طه حسين)، يرجع الباحث الأساس في تفكير طه حسين إلى الفلسفة العربية يقول: «وإذا نختار اليوم الجانب الفرنسي من هذه الثقافات الأجنبية فلاقتناعنا بعمق أثره لدى الكاتب. نقول هذا رغم أن الأولوية الزمنية تعود إلى الجانب اليوناني الذي ملك كثيراً من مناحي الفكر والوجدان لديه» ص 85.

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

(3) قارن دراستنا عن: «أحمد لطفي السيد: أرسطو مكون الفلسفة العربية الحديثة» الفصل الأول من كتابنا «الأخلاق في الفكر العربي المعاصر» دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1989.

(4) الدكتور طه حسين: تجديد ذكرى أبي العلاء مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر ص 31 القاهرة، 1937، ص 307.

(5) طه حسين: الأيام، جـ 3، ط 23، دار المعارف، ص 78.

(6) المرجع السابق ص 98: لقد درس في الأزهر «متن السلم» للأخضري مع صاحبه ليفخرا بأنهما يدرسان المنطق، ص 117 - 118. ودرس شرح السيد الجرجاني على «إساغوجي» وتكرار ذلك عاماً تلو عام «ص 129» فقد أحب المنطق حباً شديداً حين كان يسمع شرح السيد على «إساغوجي» من أستاذه الشاب في العام الماضي فأما في هذا العام فقد جلس لعلم من أعلام الأزهر الشريف وإمام من أئمة المنطق فيه ليقرأ لهم شرح الخبيص على تهذيب المنطق «ص 140» وحين غضب الأزهر على أحد شيوخهم الكبار سعوا إليه ليلقي دروسه في بيته وابتهجوا حين حدد الشيخ لقرائه «سلم العلوم في المنطق.» (ص 152).

(7) من تقرير ماسينيون عن محاضراته بالجامعة الأهلية بالفرنسية، مخطوط.

(8) طه حسين: الأيام، جـ 3، ص 35. يراجع سانتلانا تاريخ المذاهب الفلسفية، (مخطوط) نتولى إعادة تقديمه ضمن دراستنا عن تاريخ الدرس الفلسفي في الجامعة الأهلية.

(9) حرص طه حسين منذ أعلنت الجامعة عن بعثاتها أن يكون أحد المبعوثين لدراسة الفلسفة أو التاريخ يظهر ذلك فيما أرسله من خطابات إلى رئيس الجامعة هناك الذي كتب إليه في يناير يوم 19 سنة 1914 يقول: «أعود الآن فأرفع إلى سعادتكم وإلى مجلس إدارة الجامعة (رغبتي في السفر إلى أوروبا لدرس العلوم الفلسفية أو التاريخية موفداً من قبل الجامعة (الأيام جـ 3 ص 63) ويكرر نفس الرغبة ثانية بتاريخ 18 مايو 1914 قائلاً: «قد عرضت منذ حين على الجامعة المصرية أن توفدني إلى أوروبا لأدرس فيها التاريخ أو الفلسفة»، المصدر السابق، ص 66.

(10) المصدر السابق، ص 121.

(11) د. طه حسين: تجديد ذكرى أبي العلاء، ص 14.

(12) راجع دراستنا: الديكارتية والنقد الأدبي «الخطاب الفلسفي عند طه حسين» مجلة المنار، العدد (50)، ص 109، وص 123. وأيضاً د. حمد السكوت، د. مارسون جونز، طه حسين، مركز الدراسات العربية بالجامعة الأميركية، ط 2 - 1982.

(13) د. طه حسين تجديد ذكرى أبي العلاء ص 3، ص 14.

(14) المصدر السابق، ص 3.

(15) 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. ويعدد لنا مصادر الفلسفة الإسلامية مثل: فهرست ابن النديم وتاريخ الحكماء (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) للقفطي، والأطباء (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) لإبن أبي أصيبعه. وبين أن للفلسفة عند المسلمين صورتين مختلفتين: إحداهما الصور الفلسفية الخالصة التي أطلق فيها للعقل حظه من الحرية فلم تقيد بسياسة ولا عادة ولا دين. وهي الفلسفة المشائية العربية. وأشهر من مثلوا هذه الصورة الفارابي وابن سينا.
والثانية هي التي تكلفت ملاءمة الدين وموافقته بل حياطته والذود عنه وهي علم الكلام الذي سبق الفلسفة. فقد زها علم الكلام قبل أن تزهو الفلسفة الخالصة في الحياة الدينية وتقدمت 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 الإنقسام أو الإفتراق واختلاف الرأي وتباين الأهواء» (ص 82).

وهناك صورة ثالثة للفلسفة عند المسلمين يمثلها القرن الرابع ويتبرم بها أبو العلاء وهي فلسفة المتصوفة. ويحدد لنا طه حسين العناصر الأولى التي تتألف منها هذه الفلسفة. وأول هذه العناصر وأقدمها عنصر فلسفي يوناني هو وحده الموجود لدى الرواقيين، ويفيض في شرح فلسفة الرواق (ص 82 - 83) حيث يستدعي دروس الأستاذ سانتلانا ويرى أن هذا المذهب الرواقي هندي النشأة ظهر عند الهنود قبل أن يعرف العالم فلسفة اليونان. والعنصر الثاني يوناني أيضاً هو الإشراق لدى أفلاطون وأفلوطين وهذا المذهب 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 الجنيد والحلاج. ويرى أن التصوف ليس مذهباً إسلامياً خالصاً وإنما هو مذهب هندي أخذ صيغة الفلسفة اليونانية عند الرواقيين والإسكندرانيين ثم أخذ الصبغة الإسلامية أيام بني العباس. وهو موقف يختلف مثلاً عن موقف ماسينون في تحليله لنشأة التصوف الإسلامي - راجع كتاب د. أبو الوفا التفتازاني.

(16) طه حسين: تجديد ذكرى أبي العلاء، ص 152 - 253.

(17) المرجع السابق، ص 170.

(18) المرجع نفسه، ص 226.

(19) المرجع نفسه، ص 245.

(20) المرجع نفسه، ص 249.

(21) المرجع نفسه، ص 250.

(22) المرجع نفسه، ص 253.

(23) المرجع نفسه، ص 254. فهو يوضح العلاقة القوية بين المسلمين وبلاد الهند ويدلل بكتابات البيروني معاصر المعري. ويجزم بأن الصلة الظاهرة بين الفلسفة الهندية والمسلمين (ص 152) ويبين في حديث عن التصوف العناصر الأولى التي يتألف منها مثل وجود الوجود لدى الرواقيين ويشير إلى أن هذا المذهب هندي النشأة وكذلك الإشراق عند أفلاطون وأفلوطين هندي أيضاً، (ص - 83 82).

وحين يتحدث عن التناسخ يبين معرفة العرب به من كتب الهند التي ترجمت للعربية (287) وأن أفكار أبي العلاء في النبوات ذات أصل هندي. وقد تعرف عليها في بغداد، ويوضح طه حسين طرق وصول الفلسفة الهندية إلى المسلمين (ص 253 /254).

(24) د. طه حسين، المصدر السابق، ص 255.

(25) المرجع السابق، ص 256.

(26) ذلك أن فلاسفة اليونان - لاسيما أفلاطون - يزعمون أن تأثير الكواكب مصدره أن المبدأ الأول أودعها نفساً حية وأنابها عنه في تدبير العالم المادي. أما أبو العلاء فيؤمن بهذا التأثير ويجحد تلك النفس. ويرى أنه تأثير طبعي لم يصدر عن إرادة ولا عقل وليس له علة إلا القوة الطبيعية المبثة في الكواكب انبثاثها في غيرها من الموجودات (ص 270)

(27) د. طه حسين: المرجع نفسه، ص 280

(28) المرجع نفسه، ص 286.

(29) المرجع نفسه، ص 287 - 288.

(30) المرجع نفسه، ص 289.

(31) المرجع نفسه، ص 291.

(32) المرجع نفسه، ص 295.

(33) المرجع نفسه، ص 14.

(34) راجع إشارات طه حسين للمقالة الخامسة، صفحات: 3 - 14 - 171 - 172 - 217 - 218.

(35) المرجع نفسه، ص 307.

(36) راجع «الخطاب الفلسفي عند طه حسين» مجلة المنار، العدد 50، ص 106 وما بعدها.
وأيضاً مجلة فكر، ص 41 وما بعدها، ودراسة د. أحمد عتمان تفاعل الآداب الأوروبية في تراث طه حسين (الأدب اليوناني والأدب اللاتيني)، ص 225 وما بعدها.

(37) د. محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة بيروت، 1982، ص 138.

(38) د. علي عبد الفتاح المغربي: المفكر الإسلامي المعاصر مصطفى عبد الرازق ـ دار المعارف القاهرة، 1987، ص 18.

(39) راجع مقالات د. توفيق الطويل، د. يحيى هويدي، د. أبو الوفا التفتازاني في الكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة عن مصطفى عبد الرازق القاهرة 1985

(40) د. عثمان أمين: أستاذ الجيل والأستاذ الإمام «الكتاب التذكاري الذي أصدرته محافظة الدقهلية في الذكرى الأولى لوفاة أحمد لطفي السيد 1963.

(41) د. عثمان أمين: رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 2، 1965.

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

(43) د. أحمد عبد الحليم عطية: أحمد لطفي السيد أرسطو مكون للثقافة العربية في «الأخلاق في الفكر العربي المعاصر». دار الثقافة للنشر والتوزيع.

(44) د. طه حسين: كتاب السياسة لأرسطوطاليس ترجمة أحمد لطفي السيد الكاتب المصري ديسمبر 46 /1947 ص 478 - 479.

(45) د. محمد كامل حسين: أحمد لطفي السيد والدعوى إلى أرسطو مجلة الكاتب المصري ص 103.

(46) أحمد لطفي السيد: تصدير ترجمة كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس مطبعة دار الكتب المصرية. القاهرة 1924.