مكتبة البنين
قسم الدوريات

جامعة قطر
ادارة المكتبات الجامعية
مكتبة الدوريات

حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية

العدد السابع عشر

١٤١٥هـ / ١٩٩٤م

الشيخ مصطفى عبدالرازق | ١٨٨٨ ـ ١٩٤٧ |
وأراؤه الاصلاحية والفلسفية

دكتور أحمد زكريا الشلّق
أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر
كلية الآداب ـ جامعة عين شمس

بيئته العلمية والاجتماعية وتكوين ثقافته
آراؤه في تحديث الثقافة والمجتمع الاسلامي
آثاره في الفلسفة الاسلامية وتدريسها

- ١ -

ليس بوسعنا أن نتفهم أفكار كاتب أو مصلح دون أن نتحدث عن بيئته العلمية والاجتماعية التي نشأ فيها ، للالمام بينابيع ثقافته وأصولها ، لفهم أسس تكوينه العلمي والفكري ، وليس من شأننا هنا أن نترجم للشيخ مصطفى عبدالرازق ترجمه شاملة وافية ، فقد تغنينا عن ذلك تلك الدراسة التي صدَّربها شقيقه علي عبدالرازق كتابه « من آثار مصطفى عبدالرازق » وحسبنا ، في حيز دراستنا هذه ، أن نستجمع من خيوط حياته ما اتصل بابراز العوامل الرئيسية في تشكيل قسمات فكره .

ولد مصطفى عام (١٨٨٨) في أبي جرج ببني مزار[١] بمحافظة المنيا في صعيد مصر ، وكان ذلك في بداية عهد الاحتلال البريطاني ، على أثر هزيمة الثورة الوطنية (العرابية) ، لأب من أعيان المصريين القادرين مادياً ، والذين لعبوا

دوراً في السياسة ، هو حسن باشا عبدالرازق ، الذي كان عميداً للأسرة الشهيرة ، وكان الأب قد تلقى ثقافة أزهرية ، انخرط بعدها في سلك المجالس شبه النيابية التي عرفتها مصر منذ عهد الخديوي اسماعيل ، وكان صديقاً للاستاذ الامام محمد عبده ، يرى رأيه في قضايا السياسة والاصلاح ، كما اشترك في تأليف حزب الأمة واختير وكيلاً له .

وسيكون لانتماء مصطفى لبيئة الأعيان من أرباب البيوتات ، ولميلاده في أعقاب الاحتلال ، سيكون لذلك أثره في تكوينه الفكري وتوجهاته فيما بعد ، خاصة عندما اختار سبيل الاصلاح في مجال السياسة والمجتمع ، كما ستكون لثقافة والده الأزهرية ، وصداقته لمحمد عبده ، أثرهما كذلك في اختيار مجالاته ومناهجه . وكانت مصر حينئذ منتكسة بالاحتلال مهيضة الجناح تتلمس سبل الخلاص في غير طريق الثورة ، ومن هنا تفتح وعي مصطفى على بيئة الأزهر وثقافته ، ومحاولات محمد عبده اصلاح الأزهر ، فاقترب من بيئة جديدة من المثقفين ثقافة مدنية ، غير أزهرية من أبناء الأعيان ، الذين تربوا في بيئة صحيفة « الجريدة » وحزب الأمة ، من تلاميذ الامام محمد عبده ، مثل لطفي السيد وفتحي زغلول وعبدالعزيز فهمي وقاسم أمين وغيرهم ، وان كان شيخنا قد آثر استكمال دراسته بالأزهر والاستمرار فيه .

التحق مصطفى بكتاب قريته ، كعادة أبناء جيله ، فتعلم القراءة والكتابة وحفظ بعضاً من القرآن الكريم ، ثم رحل إلى الأزهر في نحو العاشرة ، وفي ظل علاقة والده الحميمة بالاستاذ الامام ، تتلمذ مصطفى عليه فيما بعد ، رغم أنه لم يكن في بداية أمره ، ممن يرشحه ظاهر حاله لأن يكون من تلاميذه أو ممن يأنسون إلى تعاليمه ، ذلك أنه بدأ في الأزهر الدراسة على مشايخ أزهريين أقحاح ، أحبهم وصاروا مثله الأعلى ، وظهرت آثارهم في توجيه طبيعته . ولكن عام ١٩٠٣ يمثل نقطة تحول في حياته ، عندما بدأ يختلف إلى دروس الاستاذ الامام محمد عبده في الرواق العباسي ، عندما كان يقرأ فيها « دلائل الاعجاز للجرجاني » ، و « أسرار البلاغة » ويلقى دروسه في تفسير القرآن الكريم[٢] .

وبعد أن تجاوز المراحل الأولى والمتوسطة من دراسته ، اضطربت بنفسه نزعات الشباب ، فلم يسغ ثمار دراسته الأزهرية ، كما كان يلقيها علماء زمنه ، فثار على طريقتهم وكتب إلى أستاذه يشكو من أنه قضى ما قضى في الأزهر في طلب العلم فلم يجد ثمرة لما بذل سوى « حشد من الصور والخيالات ، لايضيء البصيرة ولا يبعث العزيمة . . طلبت السبيل إلى الكمال والعلم النافع ، فما وجدت الدليل ولا اهتديت إلى السبيل » .

وقد أخذ الامام على عاتقه توجيه تلميذه إلى قراءة كتب عينها له منها « حماسة أبي تمام بشرح التبريزي » ونهج البلاغة بشرح الشيخ محمد عبده ، فضلاً عن متابعة أعداد مجلة المنار للشيخ محمد رشيد رضا ، كما لم يكن يفته درس من دروس الامام أو آثار قلمه ، وكان له شغف خاص « برسالة التوحيد » حتى حفظ أكثرها ، وقدر له فيما بعد أن يترجمها إلى الفرنسية وكان مما قرأ كذلك خلال هذه المرحلة « تفسير جزء عم للشيخ محمد عبده » ، وشطراً كبيراً من « دلائل الاعجاز » ، « أسرار البلاغة » ، « البصائر النصيرية » ، « العقائد العضدية » وغيرها .

وكعادة الأزهريين حينئذ بدأ بدراسة النحو ، وفقه المذهب الشافعي ، الذي اتخذه مذهباً له ، وقدر له فيما بعد أن يعد دراسته العليا عنه في باريس ، ثم أضاف إلى ذلك الحساب والجبر ومبادىء الهندسة والجغرافية ، ثم أبدل بالفقه والنحو أصول الفقه وعلوم البلاغة ، وقد أضاف إليهما دراسة المنطق والتوحيد والفلسفة وتفسير القرآن الكريم والحديث وعلى هامش ذلك كله درس الأدب والعروض .

ومن أشهر شيوخه في الفقه الشيخ بسيوني عسل وهو من علماء الشافعية الذين عرفوا بالتصوف ، والشيخ محمد حسنين البولاقي ، ومن أساتذته في النحو الشيخ محمد شقير والشيخ محمد الغريني ، أما أساتذته في البلاغة فمنهم الشيخ محمد الحلبي ثم الاستاذ الامام محمد عبده ، أما أساتذته في أصول الفقه فمنهم الشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوي ، شيخ الجامع الأزهر ، والشيخ محمد

بخيت ، مفتي الديار المصرية ، ومن أساتذته في المنطق والحكمة الشيخ محمد حسنين مخلوف العدوى والشيخ أحمد أبو خطوة .

وقد كان من قراء الأفغاني المهتمين بتراثه ، فاقتنى مجموعة مجلة العروة الوثقى بعد أن كلف من ينسخها له ، كما وجدت بين أوراقه مخطوطة عنوانها « الشيخ جمال الدين الأفغاني ودخائل صاحب الجلالة الامبراطورية السلطان عبدالحميد الثاني لجورج كوتشي المصري » أغلبها كتب بخط مصطفى نفسه ، وهي رسالة مختصرة تضم كثيراً من أسرار ودخائل حياة الأفغاني ، كما وجدت صورة مقال كتبه الأفغاني بالعربية إلى مدير جريدة « الديبا » ، وكذلك نصوص ردود « ارنست رينان » على الأفغاني التي كتبت عام ١٨٨٣ مما يدل على اهتمام مبكر لدى مصطفى بقضية الاسلام والعلم . وقد استمر على اهتمامه بالأفغاني حتى أنه ألقى محاضرة مطولة عنه في الجامعة المصرية في ٢٠ مارس ١٩٢٣[٣] .

ومن أساتذة الشيخ مصطفى عبدالرازق ، الذين أثروا في نفسه ، بعد وفاة الامام محمد عبده ، الشيخ أحمد أبو خطوة ، الذي تعهد تلاميذ ا لامام حيناً من الدهر ، وربما كان لقراءته لهم كتبا من نوع « طوالع الأنوار للبيضاوي » ، وهو كتاب يعتبره الأزهريون من كتب الحكمة ومذاهب فلاسفة الاسلام وغيرهم ، ربما كان لذلك أثره في استمرار اهتمام مصطفى بدراسة الفلسفة ، كما قرأ عليه واخوانه ، الشيخ أبو خطوة ، رسالة الجامي في الصفات وهي رسالة في صفات الله تعالى بأسلوب يجمع بين الفلسفة والتصوف .

وقد حصل مصطفى على عالمية الأزهة في يوليو عام ١٩٠٨ على نحو ما هو معروف ، ليبدأ بعد ذلك حياته العامة وحياة الوظائف ، وقبل أن نحيط بذلك على نحو مختصر ، نلاحظ اهتمام الشيخ المبكر بتأليف الجمعيات العلمية والأدبية ـ دون السياسية ـ والانخراط فيها ، فعندما أراد تلاميذ الامام محمد عبده إنشاء جمعية تجمع شملهم وتهدف إلى النهوض بالأزهر كما كان يريد ، أسموها « الجمعية الأزهرية » واختاروا مصطفى رئيساً لها ، وكانوا يجتمعون في كل اسبوع أو اثنين يتناقشون في قضايا علمية واصلاحية ، حتى توزع أعضاؤها

إلى فريقين ، فريق التحق بمدرسة القضاء الشرعي وفريق آثر البقاء في الأزهر وكان مصطفى من الفريق الأخير .

وعندما قامت حركة اصلاح الأزهر عام ١٩٠٧ ، أحاط جماعة من العلماء بمصطفى وكان مدرساً بمدرسة القضاء الشرعي حينئذ وألفوا « جمعية تضامن العلماء » عام ١٩٠٨ للعمل على تحقيق نفس رسالة النهوض بالأزهر ، وكان لهذه الجمعية صدى مدوٍ في دوائر الحكومة والرأي العام ، وبرغم أن مصطفى لم يكن رئيسها ، إلا أنه كان بلا شك من أهم عقولها ، رغم أن الأزهريين كانوا يطالبون بإلغاء مدرسة القضاء الشرعي . لكن حرباً عنيفة قامت ضد الجمعية وأصبح مصطفى غرضاً لخصومة قوية ، ويذكر أن الخديوي غضب منه لانضمامه للجمعية ، حيث كان يعتقد أن سبب الحركة الأزهرية هم مدرسو المدرسة من علماء الأزهر ، فاستقال مصطفى من المدرسة في مارس عام ١٩٠٩ . وعلى أثر استقالته قرر أن يسافر إلى باريس على نفقة أسرته لدراسة اللغة الفرنسية وبعض العلوم وهناك لمدة عام يحضر خلاله دروس الفلسفة في السوربون وبالفعل سافر في يونيو من نفس العام ، لكنه قضى ثلاث سنوات متتابعات[٤] فعاد في يوليو عام ١٩١٢ ، حيث غيرت هذه السنوات في مجرى حياته تغييراً جوهرياً ، وبشكل خاص في ثقافته واتجاهاته الفكرية ، على نحو ما سنرى .

وخلال عام ١٩٠٨ أيضاً انخرط مصطفى في « جمعية ترقية اللغة العربية » التي أنشأها لفيف من العلماء والأدباء ، وأن كانت الجمعية لم تستمر طويلاً . وخلال الفترة التالية أنشأ الشيخ عبدالعزيز جاويش ، بالتعاون مع بعض الهيئات التي تعمل على نشر اللغة الفرنسية وبث ثقافتها في مصر ، مدرسة ذات نظام خاص يجعل للأزهريين الحق في أن يلتحقوا بها لاعدادهم لاتمام الدراسة بفرنسا ، واختير مصطفى عضواً بمجلس إدارة المدرسة وقد استمرت المدرسة تعمل لنحو عامين .

كانت السنوات الثلاث (١٩٠٩ ـ ١٩١٢) التي قضاها الشيخ في باريس جد خصيبة ومؤثرة في ثقافته واتجاهاته تأثيراً بالغاً ، فقد درس علم الاجتماع على

الأستاذ أميل دوركايم ، كما حضر دروساً في الآداب وتاريخها ، ثم انتقل عام ١٩١١ إلى مدينة ليون ليدرس أصول الشريعة الاسلامية مع الأستاذ إدوارد لامبير بكلية القانون بها وإلى جانب ذلك حضر دروس الأستاذ جوبلو في تاريخ الفلسفة ، فضلاً عن استكمال دراسة تاريخ الأدب الفرنسي . وفي كلية الآداب بليون تولى مهمة تدريس اللغة العربية مكان مدرسها الاستاذ فييت الذي ندب للتدريس بالجامعة المصرية .

وقد عاد مصطفى إلى فرنسا مرة أخرى في اكتوبر عام ١٩١٢ لاتمام دراسته ، وتذكر المصادر أنه خلال إقامته بفرنسا أعد رسالة للتقدم بها لامتحان الدكتوراه في الآداب موضوعها ، « الامام الشافعي أكبر مشرعي الاسلام » ، وأنه أصيب بداء الصدر منذ أوائل عام ١٩١٤ ، ثم قامت الحرب العالمية الأولى في يوليو من نفس العام ، وكان مصطفى بمستشفى ليون ، فجعل المصريون الذين يدرسون بأوربا يغادرونها إلى بلادهم ، وعاد مصطفى إلى مصر في أواخر عام ١٩١٤ . قبل مناقشة الرسالة وإجازتها[٥] .

وامتداداً لاهتمامه بفكر الامام محمد عبده نلاحظ أنه اشترك مع صديقه الاستاذ برنار ميشيل في ترجمة رسالة التوحيد للامام إلى الفرنسية ، وكان قد أنشأ قبيل ذلك يدون مذكراته وذكرياته عن حياته اليومية ، يستودع بها ما مر به من حوادث وخواطر ، نشر بعضاً منها في صحيفة « الجريدة » حين كان يراسلها بتوقيع (طالب مصري في أوربا) ثم جمعت فيما بعد في كتاب « من آثار مصطفى عبدالرازق » تحت عنوان « صفحات من سفر الحياة »[٦] .

وسيتضح أثر دراسته بفرنسا وتجربته مع الثقافة الفرنسية خلال تحليلنا لفكره خلال فترة مراسلته للجريدة (١٩١٤) ثم في فترة كتابته في مجلة السفور (١٩١٥ - ١٩١٧) لنرى أثر توجهاته الثقافية الجديدة . لكننا نستشهد هنا بما ذكره شقيقه الشيخ علي عبدالرازق عندما تحدث عن التحول الجديد في طبيعة وفكر مصطفى فذكر أن « أثر هذه المرحلة في حياته كان كبيراً جداً ، أكبر مما كنت أتوقع ، وأكبر من أن تطيب به نفسي يومذاك ، وأذكر أنني نازعته في بعض

ما حسبته يومئذ تغيراً غير جميل . . فكان يحسم الجدل بيننا وكأنه يقول : رويدك حتى ترى وتعرف كما رأيت وعرفت . . » .

وكانت صحيفة « الجريدة » عند عودة مصطفى على وشك أن تتوقف عن الصدور بفعل انصراف مموليها من الأعيان عنها ، وبسبب اجراءات الحرب العالمية الأولى من حماية ورقابة وأحكام عرفية ، وتوقف دور حزب الأمة كحزب سياسي ، وعندما توقفت الجريدة بالفعل نهض شباب الحزب والموالين للجريدة ومديرها أحمد لطفي السيد ، يتقدمهم مصطفى ، آخذين على عاتقهم الاستمرار في الترويج لمذاهب الاصلاح ، فالتقى جمعهم وكان يضم لفيفاً من الكتاب يضم الدكاترة محمد حسين هيكل ومنصور فهمي وطه حسين ، والاستاذ محمود عزمي واتفقوا مع عبدالحميد حمدي صاحب مجلة « السفور » على أن يشتركوا في تحريرها ، بعد أن حملوا اسمها وصاروا « جماعة السفور » وأصبحت المجلة لسان حالهم ومظهر نشاطهم ، وكانوا يتحدثون في السياسة دون الكتابة فيها ، فاتجهت كتاباتهم وجهة اجتماعية اصلاحية[٨] ، فضلاً عن معالجة الأفكار الأوروبية الحديثة في هذا الاتجاه ، وقد صدم اسمها الذوق العام وأثار حفيظة دعاة الاصلاح الديني الصادقين منهم وغير الصادقين ، فحسبوا أن جماعة السفور يدعون إلى الالحاد في دين الله .

وعموماً ظهر العدد الأول من المجلة في ٢١ مايو ١٩١٥ والغالب أن عدداً من أعدادها لم يخل من مقال لمصطفى عبدالرازق[٩] وقد حملت مقالاته فيها اتجاهاته في الاصلاح الاجتماعي ، وخاصة في مجال التعليم والمرأة والأدب والنقد وتطور الفنون . وقد كتب مصطفى في العدد الرابع منها مقالاً حول معنى السفور ، يبين توجهات كتاباته فيها تعرض فيه لما وجه إليها من نقد فذكر « أن بعض الفضلاء يقولون بأن اسم السفور يخيل للناس أن هذه الصحيفة ليست إلا صيحة مكررة إلى تمزيق البرقع عن وجه المرأة ، ولكنهم يريدون أن يفهم الناس أن السفور معنى أشمل مما قد يتبادر إلى الذهن عند سماع هذه الكلمة . . إن هذه الصحيفة تريد أن تكون مظهر التقدم الفكري في هذه البلد ، ومضماراً لكل دعوة حرة

صالحة ، وإذا كانت جريدتنا تنادي باصلاح حال المرأة فهي ، أيضاً صحيفة اجتماعية نقدية أدبية تنادي بالسفور الشامل في كل باب من أبواب التقدم والاصلاح »[١٠] .

لقد عاد مصطفى إلى مصر في أواخر عام ١٩١٤ منهياً عهد طلب العلم وبادئاً حياة الوظيفة ، التي سنعرض لها بإيجاز ، لما لها من انعكاس على توجهاته الفكرية ونشاطاته ، وكان قد ندب للتدريس في مدرسة القضاء الشرعي لعدة أشهر (من أغسطس ١٩٠٨ حتى مارس ١٩٠٩) عقب حصوله على عالمية الأزهر ، ثم استقال على نحو ما مر بنا . وجاء تعيينه الجديد في اكتوبر عام ١٩١٥ موظفاً بالمجلس الأعلى للأزهر ، بتوصية من السلطان حسين كامل ، الذي كان صديقاً لوالده ، حين رئاسته للجمعية الزراعية ، كما كان يعرف مصطفى شخصياً بعدما التقى به بفرنسا وأعجب به وقد كتب عنه مقالاً يروي فيه ذكرياته معه عندما كان أميراً[١١] ، حتى لقد قصدته إحدى بنات السلطان ، وهي الأميرة بدرية ، لترجمة كتاب لها عن الفرنسية ، طبع منه عدد محدود وعنوانه ، » طيف خيال ملكي » ثم ما لبث مصطفى أن ترقى إلى وظيفة سكرتير للمجلس الأعلى للأزهر .

وقد أصبح مصطفى عضواً عاملاً بالجمعية الخيرية الاسلامية عام ١٩١٦ ، ثم عضواً بمجلس إدارتها عام ١٩٢٠ فوكيلاً لها (١٩٤١) ثم رئيساً منذ عام ١٩٤٦ وحتى وفاته . وفي عام ١٩١٧ أنشأ رجل سويدي يدعى بروزدر ، وكان موظفاً بصندوق الدين بمصر ، جمعية من صفوة الشباب المثقف من مصريين وأوربيين ، لاقامة ما سمى حينئذ « بجامعة الشعب » بهدف إلقاء محاضرات عامة ودراسات ليلية بلغات شتى لتثقيف الجمهور ورفع مستواه العلمي وكان مصطفى من أشهر أعضائها بل كان عضواً بمجلس إدارتها ، وقد ألقى فيها محاضرات كثيرة[١٣] . كما اختير عضواً بمجلس إدارة دار الكتب المصرية شطراً كبيراً من حياته ، وفي عام ١٩٤٠ اختير عضواً بمجمع اللغة العربية .

وقد رأينا أن مصطفى نشأ على اتجاه الامام محمد عبده وحزب الأمة الاصلاحي ، وإن لم يكن عضواً بالحزب ، رغم أن والده كان وكيلاً للحزب ، ولم تعرف السنوات التي أعقبت تخرجه من الأزهر (١٩٠٨) دوراً سياسياً أو وطنياً له ، سوى تأييده لمطالب الأزهريين الثائرين . لكنه منذ عام١٩١٨ بدأ كغيره من شباب مصر المثقف يشترك في موجة وطنية عارمة ، أعقبت الحرب العظمى ، تألف على أثرها الوفد الوطني للمطالبة باستقلال البلاد ، وقد أرادت جماعة السفور أن تشترك ببعض أعضائها في هيئة الوفد المسافرة إلى باريس لعرض قضية مصر على مؤتمر السلام ، إلا أن سعد زغلول اعترض عليهم باعتبارهم ليسوا حزباً سياسياً ، ثم وافق على ضم مصطفى عبدالرازق بصفته الشخصية ولمكانة أسرته ، لكن الجماعة رفضت كما رفضت الأسرة ، فكان أن ألّفت جماعة السفور حزباً سياسياً أسمته « الحزب الديمقراطي المصري » وكان معظم أعضائه من الشباب الذين تعلموا في فرنسا ، وقد بدأوا يمارسون دوراً يتفق وحجم الحزب المحدود ، حتى انتهى أمره إلى الانقسام فالتسرب إلى جماعتي سعد زغلول وعدلي يكن . وقد غضب السلطان أحمد فؤاد على مصطفى بسبب نشاطه في الحزب الديمقراطي واتجاهاته الاجتماعية والسياسية ، فصدر قرار مجلس الوزراء في سبتمبر ١٩٢٠ ، بناء على رغبة السلطان ، بإبعاد مصطفى عن الأزهر وتعيينه مفتشاً بالمحاكم الشرعية ، لحرمانه من الاتصال برجال الأزهر الذين يؤيدون الثورة ولتقييده في وظيفة تضعف تأثيره . وقد قضى مصطفى في وظيفته الجديدة بضع سنوات (٢٠ ـ ١٩٢٧) مرت عادية في حياته ، اشترك خلالها أقطاب أسرته في تأسيس حزب الأحرار الدستوريين في اكتوبر ١٩٢٢ ، ولم يكن مصطفى من المندمجين في النشاط السياسي للحزب ، بحكم طبيعته الهادئة ، ورغم أنه كان من أعضائه ، إلا أنه كان عزوفاً عن التورط في حركته السياسية ، ولا فى أحاديث السياسة بمعناها العملي المباشر(١٥) .

وكان يكتفي بأن ينشر مقالاته الفكرية والاصلاحية في صحيفة الحزب (السياسة) بين الحين والآخر . منذ عام ١٩٢٣ ، وقد تناول في بعضها سيرة

الشيخ محمد عبده ووجهته في الاصلاح الديني وتحرير الفكر ، وصلته بالأفغاني ، الذي ألقى محاضرة خاصة عنه ركز فيها على ردوده على الفيلسوف الفرنسي رينان[١٦] ، فضلاً عن نشر بعض مذكراته عن رحلاته إلى أوربا ، وكذلك بعض المقالات التي تتصل بالمناسبات الدينية والاجتماعية . ولكن من الملفت للنظر حقاً أنه عندما نشر شقيقه الأصغر ، الشيخ علي عبدالرازق ، كتابه الشهير « الاسلام وأصول الحكم » عام ١٩٢٥ الذي ذهب فيه إلى أن الخلافة نظام تعارف عليه المسلمون ولا يوجد في نصوص الشريعة ما يلزم به ، وما أعقب ذلك من أزمة فكرية وسياسية ، انتهت بإبعاد علي عن وظيفته كقاضي شرعي وفصله من هيئة العلماء ، وبينما كان حزب الأحرار ومثقفوه يقفون ظهيراً للشيخ علي يعضدونه ويؤيدونه ، نجد أن مصطفى قد ابتعد عن مجال المعركة ، مؤثراً التلميح واستخدام سلاح الدعابة والسخرية الرقيقة على نحو ما سوف نعالج فيما بعد عندما نناقش موقفه من اصلاح الأزهر وقضية الحرية الفكرية ، وربما كان لطبيعته المسالمة الهادئة ، العزوفة عن النضال ، دخل في ذلك على كل حال .

وجاء انتقاله إلى الجامعة بمثابة مرحلة تحول هامة في حياته ، فكان أول مصري يدرس الفلسفة الاسلامية بالجامعة المصرية ، وتوالت خلال هذه المرحلة اسهاماته الفكرية في مجال الفلسفة الاسلامية ، حتى لقد أصبح الأستاذ الأول للفكر الفلسفي الاسلامي في التاريخ المعاصر ، على نحو ما يذكر الدكتور بيومي مدكور[١٧] ، وعندما خلا كرسي أستاذ الفلسفة ، اختير مصطفى عبدالرازق للمنصب ومنح اللقب العلمي في اكتوبر ١٩٣٥ ، ثم منح رتبة البكوية بعد ذلك بعامين . وكان منهجه لا يعتمد على التلقين وانما على ايجاد وصلة عقلية بينه وبين طلابه ، يشركهم من خلالها في بحث الموضوعات واستخراجها من مظانها ، وفي فهم النصوص وتحرير الآراء ، وقد استفاد في طريقته تلك مما شاهده وتعلمه في جامعتي باريس وليون ، وما عرفه عن بعض الجامعات الأوربية الأخرى .

وجاءت الخطوة التالية في حياته عندما دخل الوزارة وزيراً للأوقاف ، فكان أول شيخ أزهري يتولى الوزارة في مصر ، عندما اختير كحر دستوري في عهد

وزارات الائتلاف اللاوفدية في مرحلتيه (٣٧ ـ ١٩٤٢) ثم (٤٤ ـ ١٩٤٦) لم يقطع توليه للمنصب ثماني مرات . سوى وزارة الوفد (٤٢ ـ ١٩٤٤)[١٨] وقد منح خلال ذلك لقب الباشوية ، لكنه آثر عليه لقب « شيخ » ولم يخلع عمامته ويتخذ اللباس الأوربي .

وأخيراً اختير شيخاً للأزهر في ديسمبر ١٩٤٥ ، بعد أن أثيرت أزمة بسبب ترشيحه ، حيث لم يكن ضمن هيئة كبار العلماء ، التي ينص قانون المشيخة على قصر الترشيح على أعضائها ، فعدل القانون وعرض التعديل على مجلس الشيوخ الذي أقره ، وتولى مصطفى المنصب وظل به حتى توفي في فبراير ١٩٤٧[١٩] .

وقبل أن نعرض لآراء الشيخ الاصلاحية نرى لزاماً علينا أن نعرض لأهم مؤلفاته وكتاباته المنشورة ، لنتبين آثاره الفكرية ، لتلقي بعضاً من الضوء حول اهتماماته واتجاهاته . وفيما يتعلق بالمؤلفات المكتملة فيأتي في مقدمتها كتابه عن « البهاء زهير » وفيه تناول دراسة الشاعر المصري من زاوية تجديده في الشعر وقد نشر عام ١٩٣٠ ، ثم كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٤٤ ، وسيحظى بعناية خاصة في بحثنا ، وفي عام ١٩٤٥ صدرت له ثلاثة كتب هي على التوالي : الدين والوحي والاسلام ، الذي درس فيه بموضوعية علمية آراء المستشرقين حول المسائل الثلاث ، ثم كتاب « الامام الشافعي » الذي استكشف فيه مذهباً جديداً في الفلسفة الاسلامية ، له خطره العظيم كما يقول طه حسين[٢٠] ، والكتاب الثالث بعنوان « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » ويقصد بفيلسوف العرب الكندي ، أما المعلم الثاني فهو الفارابي ، على اعتبار أن أرسطو هو المعلم الأول . وقد ضم هذا الكتاب فصولاً عن المتنبي ، وابن الهيثم (بطليموس العرب) وفضلاً عن آراء شيخ الاسلام ابن تيمية .

وفي عام ١٩٤٦ جمع مصطفى عبدالرازق مقالاته ودراسته عن أستاذه الامام محمد عبده في كتاب حمل اسمه ركز فيه على الجانب الاصلاحي والفلسفي من

حياة الامام . ثم لم يؤلف بعد ذلك شيئاً حيث توفى في العام التالي . وله دراسة هامة عن الصوفية والفرق الاسلامية ، كانت نص محاضرة ألقاها في مؤتمر تاريخ الأديان في لندن عام ١٩٣٢ ونشرت فيما بعد في مقدمة كتاب فخر الدين الرازي « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » الذي حققه د . سامي النشار . أما مترجماته فقد سبق أن أشرنا إلى اشتراكه في ترجمة رسالة التوحيد لمحمد عبده مع برنار ميشيل (١٩٢٥) ثم ترجمة كتاب طيف ملكي ، خواطر تاريخية (١٩٣٠) وقد كتب مقدمة لترجمة كتاب تشارلز آدمس عن « الاسلام والتجديد في مصر » (١٩٣٥) ، ومقدمته لكتاب اسرائيل ولفنسون عن « موسى بن ميمون ، حياته ومصنفاته » (١٩٣٦) وهناك الكثير من تراثه ومحاضراته الموجود في باطن الدوريات ولم يجمع منه سوى مجموعة نشرها شقيقه علي عبدالرازق عام ١٩٥٧ بعنوان « من آثار مصطفى عبدالرازق »وهي تضم كتاباته في الصحف والمجلات خلال الفترة من (١٩١٤ ـ ١٩٢٧) . فضلاً عن أن له مذكرات كان يدونها لسنوات كثيرة من حياته ، تركها وديعة لأبنائه ولم يقدر لها أن تنشر (علي عبدالرازق ص ٥١) ، وهناك إشارة إلى كتابات له في المنطق والتصوف والأدب لم تر النور بعد[٢١] .

- ٢ -

قبل أن نستعرض ونناقش آرء مصطفى عبدالرازق الاصلاحية ، المتصلة بتحديث الثقافة والمجتمع ومؤسساته التعليمية والدينية ، ينبغي التأكيد على أهمية انتمائه لمدرسة الامام محمد عبده في اصلاح المجتمع الاسلامي ، بل إنه يمثل بدرجة كبيرة في تقديرنا أفضل نموذج لامتداد آراء الامام وتواصلها ، من حيث توفيقيتها ووسطيتها ودعوتها إلى الاعتدال والتدرج . فإذا قدرنا أن مدرسة محمد عبده قد خرج منها رافدان أساسيان ، أحدهما سار في اتجاه عصري ، يميل إلى اللبرالية والتحرر . والآخر سار في اتجاه سلفي محافظ ، فإن مصطفى عبدالرازق قد عمق المجرى الأصلي للنهر وسار به شوطاً كبيراً حتى أواخر النصف الأول من القرن العشرين ، بل وأسهم بتفرد ، في تجديد دراسة الفكر الفلسفي

للاسلام ، ليتميز عن غيره من تلاميذ الامام بهذا المجال .

ومما تجدر الاشارة إليه أيضاً أن مصطفى لم يكن نسخة متكررة من أستاذه برغم التواصل ، فإذا كان طبع محمد عبده قد تميز بحدة وجرأة عرفت عنه ، فإن تلميذه كان يميل بطبعه إلى الرفق واللين والسماحة ، التي تكره الغضب وترهب الثورة ، وإن تكن همومها واحدة[٢٢] . ويؤكد المعنى السابق أن مصطفى لم ينضم إلى جماعات سياسية ذات طابع ثوري ، وانما لعب دوراً فكرياً ثقافياً من خلال حزب أقامه المثقفون المصريون وهو الحزب الديمقراطي ، كما انحصرت اسهاماته فيما بعد في حزب الأحرار الدستوريين المعتدل بحكم تكوينه وطبيعته ، في معالجة قضايا الفكر والاصلاح على صفحات جريدته . وليس بالضرورة أن يكون المصلح صاحب تيار ، متفرداً ، أو رائداً ، فقد يكون دوره عظيماً إذا كان ممثلاً صادقاً وأميناً لتيار فكري ، مكرساً حياته له ، دائباً على نشره وقادراً على تعميقه وجعله متواصلاً ، وكان مصطفى عبدالرازق بحق من هذا الطراز من المصلحين .

وثمة ملاحظة أخرى جديرة بالاعتبار هي أن مصطفى ، رغم ارهاصات قلقه المبكر ، واغترابه بروحه وفكره عن الوسط الذي نشأ فيه وتعلم ، فإنه لم يكن صاحب رأي أو أنشأ شيئاً من كتاباته ومؤلفاته ، إلا بعد زيارته الأولى لأوربا (١٩٠٩ ـ ١٩١٢) ولهذا الأمر دلالته على كل حال ، بل وكأن أوربا ، كنموذج حضاري طاغ ومؤثر ، قد فجر لديه أزمة مواجهة الذات والمجتمع ، كضرورة أولية لتحديث وتمدين مجتمعه الاسلامي ، وكانت نقطة البداية هي تعرية العيوب ونقدها ، وتصوير النموذج المغاير المتصل بالآخر (أوربا) . والدعوة إلى إقامة الجسور بين القديم والجديد على نحو غير مألوف . ولعلنا نحاول التعرف على الجديد الذي قدمه مصطفى من خلال اهتمامه بعدة قضايا معينة تأتي في مقدمتها قضية تحديث المجتمع الاسلامي وعلاقة ذلك بالنموذج الحضاري للغرب .

لقد ارتحل مصطفى عبدالرازق إلى فرنسا للدراسة والتعلم ، على نحو ما مربنا ، فكانت أوروبا هي قبلة البعثات التعليمية سواء كانت حكومية أو أهلية ، وخاصة لأبناء الأعيان ، وحتى الذين حصلوا على عالمية الأزهر ، منذ آمن محمد علي بضرورة الاستفادة من علوم الغرب وحضارته خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر . وأقام جسوراً انتقلت خلالها آثار المدنية الأوربية إلى مصر . وقد سافر مصطفى إلى فرنسا في إطار الوعي بأهمية هذه التجربة . وكتب هناك بعضاً من مذكراته ثم نشرها على لسان فتى مغترب (باسم مستعار) مدفوعاً إلى ذلك برغبة عارمة في الاصلاح ، وقد ذكر فيها أنه ذهب « إلى أوربا ثقة بأن الغرب خطا بالعلم خطوة كبيرة ، وأننا أصبحنا عيالاً عليه في نهضتنا ، فلا غنى لنا عما عند القوم من مدنية وعرفان »[٢٣] .

ولم تمنعه أزهريته الصرفة من حضور محاضرات المستشرقين في الجامعة المصرية ، وقد كتب مرة عن محاضرة حضرها للأستاذ كليمان ، أستاذ الأداب الفرنسية بها ، وكانت عمامته الوحيدة بين الحاضرين ، ومرة أخرى ردَّد شكوى المستشرقين من قلة ما يعرفه الطلاب المصريون من آداب لغتهم العربية وقد أرجع ذلك إلى ضعف مستوى التأليف فيها ، وعيوب ترتيبها وأساليبها وسقم بيانها[٢٤] . لقد كان مصطفى يؤمن إيماناً راسخاً بضرورة السفر للاستفادة من نهضة الغرب ، وقد كتب مرحباً برحلة طه حسن إلى فرنسا ورأى فيها « خيراً كبيراً لنهضتنا الفكرية الحديثة . . فللأسفار فائدتها في تكميل المعارف وتزكية الفطر . . ولعل أحوج الناس إلى الانتفاع من الأسفار في إنضاج مواهبهم الكامنة أولئك الأفراد المتفوّقون بفطرهم ، الذين تعجز الأوساط التي نشأوا فيها عن أن تسير بهم إلى ما استعدوا له من الكمال . . سافر طه وعكف على الاستفادة من علم القوم ومن عشرتهم[٢٥] .

ولقد أعجب مصطفى بالنهضة العلمية الحديثة التي بلغتها مصر في عهد محمد علي إعجاباً شديداً « حين جعل يختار من المتعلمين في المعاهد الدينية من يستطيع تحصيل العلوم الحديثة والاستفادة من الرقي الفكري في بلاد الغرب ، فيوفدهم

إلى أوربا » وقد أبدى سعادته عندما رأى تزايد أعداد الطلاب المصريين الذين يدرسون في أوربا ، وأشاد أكثر « بإقدام فتيان من خريجي الأزهر ومدرسة القضاء الشرعي ودار العلوم على السفر إلى أوربا شوقاً إلى الكمال العلمي ، من غير سابق تأهب للحياة والدراسة في تلك البلاد ، ومن غير بسطة في الرزق ولا مورد . . أولئك الشيوخ المجاهدون في سبيل العلم يستحقون عطفاً وتشجيعاً »[٢٦] .

كانت أوربا ونهضتها العلمية مثار اهتمامه وإعجابه ومن هنا نادى في هذه المرحلة المبكرة من حياته ، بضرورة الاستفادة من علومها ، ثم انتقل إلى الحديث عن نهضة مصر ، وضرورة استفادتها من المدنية الغربية ، « فلا غنى لنا في الكمال المدني الذي ننشده عن الاستفادة من الأمم التي سبقتنا في ميدان الرقي ، وأن الشرق والغرب هما شطرا الانسانية ، فمن سعى بينهما بالفرقة كان عاقاً ، جانياً على الانسانية . . إنما نحن مصلحون نمهد للمودة والقربى بين شعوب البشر كلها » . ورأى كذلك أن شعوب الشرق تتصل بالفكر الغربي ، الذي يقتحم فجاج الأرض بمدافع الجنود وبضاعة التجار وكتب العلماء[٢٧] .

انظر إلى مصطفى وهو يكتب عن باريس بلغة عاشق متيم ، وكأنما صاغ إعجابه بها وجدانه صياغة جديدة ، فأنطقه بإحساس شاعر حين يقول « ليست باريس صنع شعب من الشعوب ، ولا عمل عصر من العصور ، ولكنها جماع ما استصفاه الدهر من نفائس المدنيات البائدة ، وما تمخص عنه ذوق البشر وعقلهم وعملهم من آيات الفن والعلم والجمال . باريس جنة فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين ، فيها للأرواح غذاء وللأبدان غذاء ، وفيها لكل داء في الحياة دواء . فيها كل ما ينزع إليه آدم من جد ولهو ، ونشوة وصحو ، ولذة وطرب ، وعلم وأدب ، وحرية في دائرة النظام لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود . باريس عاصمة الدنيا ، ولو أن للآخرة عاصمة لكانت باريس[٢٨] » .

ولعلنا نتساءل : إذا كان شيخنا مؤمناً ومعجباً بتفوق أوربا ورقيها في العلوم

المدنية ، فما الذي يمكن أن نستفيده من المجتمع الأوربي ذاته في نواحي الحضارة الأخرى وفي مظاهر السلوك ؟ وهنا نلاحظ أنه لم يترك مناسبة إلا ويعبر عن ناحية من تلك النواحي ، فقد بهرته بعض الجوانب التي رآها إيجابية في الأسرة الأوربية ، وكانت من المسائل التي يبتعد عن الخوض فيها أنداده ، فلم يستنكف أن يبدي إعجابه بما رآه في الأسرة الأوربية من الحياة والنظام والصراحة ومظاهر السعادة « ولقد شعرت من غير حاجة إلى فضل تنبه بما لحال المرأة هناك من الأثر العظيم في ترقية معيشة الأسرة » . كما أعجب بدور الصحافة الفرنسية ورقيها في تأدية رسالتها ، وجعل يقارن بين صحفنا وصحيفة الطان ، ويجد في ذلك « فرقاً متناسباً مع ما بين فرنسا ومصر من التفاوت العظيم في الرقي العلمي والاجتماعي ، ويخيل إلي أنني أصبحت ألمح هذا التفاوت في كل شيء ، في حديث الناس وحركاتهم . وفي كل وجه من وجوه الحياة ، بل في هذه الطبيعة التي نالتها نفحة من بركة المدنية والرقي[٢٩] .

وحين زار مصطفى لندن بهرته صورة الحرية عندما رأى حديقة الهايدبارك الشهيرة ، ولفت نظره أكثر منابر دعاة الأديان ، ولاحظ أن لا يوجد منبر للدعوة للاسلام وأنه حدث نفسه بأن يتولى ذلك بنفسه ، لولا أن تذكر أنه ليس من اللائق أن تكون هيئة كبار العلماء منصرفة إلى تفكير المسلمين في مصر (يقصد في قضية شقيقه علي عبدالرازق) فيخرج لها في لندن من يدعو الكفار إلى الاسلام[٣٠] .

لكنه كان يرفض تقليد الغرب في مظاهر السلوك الاجتماعي تقليداً أعمى ، ففي حديث له عن حفلة خيرية وجد فيها مكاناً خاصاً للسيدات المصريات يرقصن فيه معاً تساءل باستنكار : لست أدري كيف رضيت سيداتنا بهذا ؟ أفهم أن ترى السيدة المصرية أن الرقص ليس له مساغ من عادات قومنا ولا آدابهم ، وأنه ليس ضربة لأزب لنهضة المرأة الجديدة ، أو ليس عنصراً من عناصر الرقي الأولى التي يبدأ بها ، فتعف عنه السيدة المصرية كما يعف عنه بعض الناس في بلاد الغرب نفسها ، وعندما رأى ظاهرة انتشار لبس البرانيط بين الفتيان تساءل

في دهشة : « ما بال فتياننا يشبون طفرة إلى محاكاة الفرنجة ؟ » وقد حزَّ في نفسه رؤية طلاب دار العلوم يتخلون عن لبس العمامة » فقد كانوا زينة المعممين رشاقة ونظافة ، يتجلى في ملابسهم نوع من التأنق هو مظهر من مظاهر الذوق الشرقي الجميل ، الذي يريد أن يتلاشى في أذواق غربية فلا يبقى لنا منها إلا ما هو خال من الذوق الحسن[٣١] . ومن المعروف أنه لم يخلع عمامته ، وظل يعتز بلقب شيخ طوال حياته .

كان يؤمن بأن لكل مجتمع طبيعته الخاصة ، وأنه إذا كان لمجتمعنا أن يأخذ عن الأوربيين عملاً بسنة التطور ، فإن عليه حينئذ ألا يأخذ بالمسببات دون الأسباب وقد كتب معلقاً على تقليد المصريات للأوربيات في نوع جديد من المشي ، فذكر « أنه إذا كان ثمة سبب أو آخر لمنشأ تلك البدعة في أوربا فإن هذه الأسباب لا وجود لها في مصر . . ومن عجب أن تأتينا المسببات بلا أسبابها . . مهلاً بنات النيل فما كل جميل عند القوم يكون عندنا جميلاً » . لقد كان يؤمن أن بإمكاننا مزاحمة الغرب وأن نكون أنداداً له أقوياء ، ولم يخف سعادته عندما تحدث له أحد الأطباء الفرنسيين بأنه سمع الفيلسوف « برجسن » يشيد بأحد تلاميذه المصريين ، وهو الدكتور منصور فهمي ، فعلق « شعرت يومئذ بشيء من الفخر لمصر الناهضة التي يشهد لفيلسوفها الشاب ، إمام فلاسفة العصر »[٣٢] .

لقد كانت نظرية مصطفى عبدالرازق في الأخذ عن الغرب تتمثل في تعلم العلوم المدنية على إطلاقها ، أما ما يتعلق بمظاهر السلوك الاجتماعي ونشاطه ، فهو يدعو إلى أخذ ما يناسب طبيعة المجتمع الاسلامي ، وبما لا يؤثر على خصوصيته وتميزه ، كما لم يخف إعجابه بالحرية الفكرية ، وكان مؤمناً بمقدرة الشرق الاسلامي على أن ينهض ليصبح نداً قوياً للغرب الأوربي .

ولما كان الأزهر هو بيته ، الذي تفتح وعيه فيه وتلقى ثقافته الأولى عن شيوخه وعلمائه ، فإن قضية إصلاحه ، كمؤسسة تعليمية وفكرية ، ستكون مجال اهتمامه الرئيسي ، حيث شغلت حيزاً كبيراً من فكره واسهامه ، بنفس القدر الذي شغلته قضية الفهم العقلاني للدين وحرية الفكر . وشيخنا إذ يدعو

لاصلاح الأزهر ، فإنما يدعو لذلك من داخله وبأسلوب خبير به وبأحواله ، فلم يخرج عليه أو ينشق عنه ، وإنما ارتحل ورأى ودرس ووعى ، ثم عاد إلى بيته ، الذي قدر له ، فيما بعد ، أن يكون شيخه الأكبر ، ومن هنا تكتسب آراؤه أهميتها ، ويكتسب نقده مغزاه وقيمته .

بدأ مصطفى برصد الخلل في البناء الثقافي لمصر الحديثة بسبب ازدواجية مؤسسات التعليم ، فأنشأ يتحدث عن تجربة محمد علي المتعلقة بتأسيس مدارس التعليم المدني (النظامية) بجانب المعاهد الدينية ، ودافع عما وجه إليه من نقد تمثل في أنه أخلَّ بوحدة التعليم ، فجعله دينياً وغير ديني ، وأنه كان ينبغي عليه أن يصلح المدارس الدينية لتحقق أغراض المدارس الجديدة ، فيكون الأطباء والمهندسون ورجال القانون والصنائع وقواد الجيش وأمراء البحار شيوخاً كأهل الدين ! فعلق مصطفى على ذلك بقوله « إن المصلح الأمي كان أبصر بمواقع الرشد من أولئك الناقدين ، فإن إصلاح الأنماط التعليمية وتهذيب النظم في مدارس الدين ، من غير إحراج لها عن موضوعها قد أعجز المرحوم الشيخ محمد عبده بعد أن قضى حياته الغالية فيه ، وما فتىء حتى اليوم مطلباً عسيراً . . ولو أن نهضة محمد علي سارت في سبيلها على النحو الذي بدأت به لكنا اليوم نزاحم الغرب بالمناكب في الرقي العلمي لكن عوامل كثيرة شوشت حركات رقينا المنتظم وانتهى الأمر بنا إلى المدارس الحكومية تعد للحكومة ما يلزم من العمال وإلى المعاهد الدينية تخرج من يحتاج إليهم في وظائف الدين . وأهملت العناية بتربية الروح العلمية في الأمة وترقية المستوى العقلي[٣٣] .

وقد أوضح الشيخ ما نتج عن ذلك من إيجاد عنصرين مكونين للطبقة العلمية في مصر ، هما طبقة الأفندية وطبقة الشيوخ ، ينظر لكل فريق إلى صاحبه نظرة سخط لاتغضى عن عيب ولا ترى حسناً ، وأصبح ذلك داء عضالاً يصل شره إلى نهضتنا العلمية نفسها . وأضاف أنه « لو أمكن اعتبار الأزهريين رجال كنيسة اسلامية ، فوقف دورهم في الحياة الاجتماعية عند حدود المظاهر الدينية ،

وأمكن اعتبار المدرسيين علماء دنيا ، لا يـدخلون في الشئون الـدينية بيـد ولا رجل ، لو أمكن هـذا ، لهان الخـطب . . لكن أبناء المـدارس يأبـون إلا أن يحملوا ، مع راية العلم الدنيوي ، لواء الدين ليكونوا زعماء الدنيا والآخرة . . أما رجال المعاهد الدينية فهم أيضاً لا يقنعون بـأن يكونـوا حملة القرآن ورواة السنن بل يريدون أن يكونوا هم العلماء من غير قيد ولا حد ، والذي يسترعي نظري بوجه خاص هو أمر الانقسام الأخلاقي الواضح في فتياننا من أثر التربية المدرسية والتربية الأزهرية . أرجو أن يأتي يوم يخلص فيه شبابنا العلمي من حدة الأفندية وضعف الشيوخ »[٣٤] .

وجعل مصطفى يحلل الأثر الذي نجم عن ازدواجية التعليم ، وما حدث له من قصور وتأخر ، فرأى أن « العلم القديم « أو علم الأزهريين ومن إليهم من أهل العلوم الدينية ، كان في نجوة من حركة الرقي العالمي . يطوف في دائرة ضيقة . . فالكتب التي كانوا يتدارسونها في عهـد محمد عـلي هي الكتب التي لا يزالون عليها عاكفين لعهد السلطان حسين ، وطريقهم في الدرس لم يتبدل ، ولست ترى فرقاً بين ما يؤلفه جيل اليوم منهم وما ألّفه آباؤهم من قبل . . ولم يقتصر نقده على طريقة التعليم وأساليبه عند الأزهريين ، بل امتد لمـا أسماه « المدرسة الجديدة » التي بدأت حياتها بالتقريب ، ثم ارتفعت درجة فأخذت في التصنيف على أنماط جديدة ، ووجد فينا مؤلفات أعارها الغرب التفاتاً وحدث من الحوادث الاجتماعية والسياسية ما عاق سيرنا إلى الرقي ونهوضنا العلمي . . ولقد أحيا آمالنا المرحوم قاسم أمين وفتحي زغلول بما كان لتصانيفهما من الحياة العلمية والشخصية الممتازة ، فلما توفيا لم يبق إلا الجيل الناشىء نرجوه ونرقبه ، وقد بدأ يخطو خطواته الأولى في سبيل الانتاج العلمي . رأينا كثيراً من الرسائل التي كتبها شبابنا الدكاترة في الحقوق والأدب فاستبشرنا بها . . »[٣٥] .

هكذا رأى شيخنا أن المدرسة الجديدة أكثر تقدماً ورقياً ، بخلاف المدرسة القديمة التي أعيا أستاذه (الامام محمد عبده إصلاحها ، والتي لم تتحرك قيـد خطوة ومن هنا راح يأخذ على عاتقه اتمام الرسالة ، لقد بدا ساخطاً حانقاً على

دروس الأزهـر وطريقـة التعليم فيه ، التي تحشـو الأدمغة بشـروح التلخيص وحواشيه وتقريراته ، والتي أصبحت خلوا من ذوق البيان بعيدة عن فهم أسرار البلاغة ، لقد كان الشيخ يشعر أنها تجني على عقله وذوقه ، ولا تكـون ملكة ولا تهذب ذوقاً[٣٦] .

وكان أكثر ما يحزنـه طريقـة تأليف الكتب في الأزهـر ، فضلاً عن طـريقة تدريسها ، ومن هنا انتقد بشدة عدم حب المطالعة عند القائمـين بالتـدريس « فنحن أقل الأمم قراءة واطلاعاً يستوي في ذلك جاهلنا وعالمنا . . وإن من علمائنا من يصاب بنوع خاص من المرض يجعله يصبر على درس كتاب واحد مملٍ ثلاثين مرة ، فهذا أحد شيوخ الأزهـر ظل نحـو ثلاثـين عامـاً يدرس شـرح الكفراوي على الأجرومية . . وواجبنا أن نعمل على ترغيب الناس في الاطلاع ونزيل كل ما من شأنه أن يجعل المطالعة مملة ، ففي تأليف كتبنـا وفي ترتيبهـا وأساليبها عيوب تبعث إلى نفس قارئها فتوراً وتضعف من نشاطه . . »[٣٧] .

لقد كان فهم الشيخ مصطفى للدين فهماً مستنيراً ، عقليـاً ، يتعجب من إقحام أشياء على الدين ليست فيه ، ثم يلاحظ أن كل ما يتصل بالـدين من الشئون الاجتماعية يبطىء عن متابعة الحـركة السـارية في أجـزاء العمران ، وتعجب من أن هذه الشئون وإن لم تكن بذاتها ديناً ، فإن اتصالها بالدين على أي وجه يكاد يجعلها مقدسة لا تقبل تغييراً إلا بوحي السماء ! وراح يضرب الأمثلة على ذلك ببيوت الدين التي نراها ذات سحنة متميزة عن سائر الهياكل والمباني ولا يتغير شكلها فيما يتغير من أشكال البناء ، ونرى ثياب المنتسبين إلى الدين كثياب سائر الناس تتبع ما يتجـدد من الأنماط وتسـير مع مـا يكتشفه الـذوق الانساني من أسرار الجمال أو ما ينتبه إليه بهداية العلم والتجـربة من دقـائق الحاجات الصحية والمعونة على النشاط ، كأن هذه الأشياء التي لاحرفة دينية لها في الـواقـع ، أصبحت من شعـائـر الأديـان ، فمن مسهـا أهـاج سخط السماء . . »[٣٨] .

ولم يكن مصطفى غافلاً عن طبيعة التطور وضرورته ، أو متجاهلاً لخصوصية الذات وخطورة الاندفاع نحو الجديد في غير تروٍ أو تبصر ، فها هو يعبر عن ذلك بنص غاية في الوعي والوضوح إذ يقول : قد يكون من خير الأمم لأول نزوعها إلى الرقي في الميعة الأولى أن يتجاذب حماستها للتجديد بطء من جانب القديم يحفظها من خطر التقحم . ولكن اسراف بعض مرافق العمران في القعود عن مسايرة الناهض من شئون الحياة يضر بتلك المرافق ضرراً يصل إلى الحياة الاجتماعية كلها . . »[٣٩] . فهو بذلك يؤمن بالتطور ويتحمس له ، لكنه التطور المتدرج المحسوب ، في غير اندفاع وانما في أناة ورفق .

انتقل مصطفى عبدالرازق إلى مقاومة ما دخل باسم الدين من خزعبلات في سلوك المسلمين ، والدين من ذلك براء ، فذكر أن بعض الفقهاء يقول في كتبنا الدراسية : إن المرء إذا لم يسم في أول طعامه أكل الشيطان من طعامه فنقص ، فإذا ذكر اسم الله بعد ذلك قاء الشيطان ما أكله ! وروى في مناسبة أخرى أن أحد أصدقائه الأطباء قدم لمريضته مبصقة تسعل فيها فتجاهلتها ولفظت بصاقها على الأرض ، فلما لامها بلطف على الاخلال بأبسط قواعد الصحة والأدب انبرى زوجها يصيح به ألست تعلم أن الله يقول « ولا على المريض حرج » فعلق : معاذ الله أن يكون الدين الذي جعل الطهارة من الايمان مسوغاً للناس أن ينشروا في الأرض الجراثيم[٤٠] .

وقد كان يتعجب من تزاحم المجاورين في الأزهر ليقبلوا يد أستاذهم في مفتتح الدرس ومنتهاه ، وأوضح ما في هذه العادة من مضار صحية ونفسية « من أولئك الذين يعدون أيدهم طويلة إلى الأفواه لينشروا جراثيم الأمراض ويبذروا معها بذور الذلة في أنفس طيبة ساذجة »[٤١] .

لقد كان الشيخ مؤمناً إيماناً راسخاً بسنة التطور الذي لا يتعارض مع جوهر الدين وفهمه فهماً عقلياً وقد تعجب مرة من تحسر رجال الآثار لاضاءة جامع المؤيد بالكهرباء ، لأنهم يرون من حسن الانسجام أن تشعل جوانبه الفتائل ،

لكن تيار الزمن لا ينظر إلى أماني عشاق الآثار . . وتذكر الضجة الدينية التي أصموا بها الآذان يوم أريد جعل الحنفيات في المساجد مكان الميضات ، لقد ذهبت الضجة ، وذهبت الميضأة ، وألفنا الأسلوب الجديد في أماكن الطهارة »[٤٢] .

ولم يفته انتقاد أسلوب الوعظ فوق المنابر والموضوعات التي يتعرض لها الوعاظ ، فيروى على لسان الشيخ حسان الغزاوي أنه ألقى خطبة الجمعة وجعل يحدث الناس خلالها في أمر الزواج ليبين لهم أن تعدد الزوجات يقلع الحب من أساسه ، لأن الحب موحد لا يقبل الشرك وأنه إذا ذهب الحب فعلى السعادة العفاء ، وأضاف أنه لم يكد ينطق بذلك حتى وقف له المأذون والفقهاء وصاحوا هذا هو علم آخر الزمن ، لم يبق إلا أن نسمع من فوق منابر الوعظ الديني الكلام عن النسوان والحب . وماذا جرى من خطب الشيخ البولاقي والشيخ السقا التي تذكرنا بالموت وتحبب إلينا الفقر ؟ . وفي مناسبة أخرى أبدى الشيخ مصطفى دهشته وتعجبه من فتى نهض يخطب بعد صلاة العيد ، وكان يدب دبيب الشيوخ ويتهدج صوته تهدج أصواتهم ، فوعظ ما وعظ ، ثم ذكر الموت والأموات فسالت عبرته وأتم خطبة العيد باكياً . فعلق شيخنا : كذلك نحن نبكي في بيوت الله ونبكي في بيوتنا ! وياليت شعرى متى نبسم للحياة وتبسم لنا ؟»[٤٣] .

وقد استعاذ بالله مما يحدث في حلقات الذكر ، ورآها دخيلة على دين الفطرة ، فكتب عن « تلك الهزات المضطربة ، وذلك الهدير تفيض به الحناجر ، وددت لو أن أولئك المساكين إذا لم يستفيدوا من هذا العبث لأرواحهم جعلوا منه نفعاً لأجسامهم . فنظموا حركاته على وجه يمرن عضلاتهم العاملة حتى يصير نوعاً من الألعاب الرياضية المفيدة . . إنهم حرصوا على حركات تقليدية تشوه جمال الخلقة الانسانية ونظامها وتشوش التناسب في النمو بين أعضاء البدن . . »[٤٤] .

أما بالنسبة لموقفه من قضية الخلافة ونظام الحكم في الاسلام ، التي أثارها شقيقه الشيخ علي عبدالرازق في كتابه الخطير « الاسلام وأصول الحكم » في أبريل ١٩٢٥ ، والذي حاول فيه أن يثبت أن الخلافة ليست أصلاً من أصول الحكم في الاسلام ، وأنها ليست ضرورية ، وقد نتج عن هذا الكتاب أزمة فكرية وسياسية معروفة ، حوكم على أثرها الشيخ علي أمام هيئة من كبار العلماء ، بإدارة المعاهد الدينية ، والتي حكمت بإخراجه من زمرة العلماء وفصله من وظيفته في أغسطس من نفس العام . وكان الكتاب قد ظهر في وقت كان العلماء في مصر يتنادون بعقد مؤتمر ديني اسلامي لبحث قضية الخلافة والترشيح لها (في مارس ١٩٢٥) بعد أن ألغاها الكماليون في تركيا (في مارس ١٩٢٤) ، بل وتشكل في مصر مؤتمر دائم هو « المؤتمر الاسلامي العام للخلافة » وكان يصدر مجلة « الخلافة الاسلامية » فماذا كان موقف الشيخ مصطفى عبدالرازق من محاكمة شقيقه ، ومن مسألة الخلافة ومؤتمرها ؟

فيما يتعلق بمسألة محاكمة شقيقه نلاحظ أن مصطفى لم يكتب عنها بشكل مباشر وصريح مدافعاً عن موقف أخيه ، بل لجأ كعادته إلى سلاح السخرية المرة ، يبثها أشجانه وآراءه ، فنشر في صحيفة السياسة بعضاً من مذكراته[٤٥] روى خلالها أن صديقاً اقترح عليه أن يذهبا من باريس إلى لندن بالطائرة ، فأجابه مصطفى متهكماً : وهل يناسب وصف العالمية أن نرقى بطائرة إلى الأفق الأعلى فنزاحم الملائكة بالمناكب عند أبواب السماء أو نتشبه بالجن في استراق السمع ؟ فقال صديقه : نستفتي شيخ الجامع الأزهر أو مفتي مصر ، فيعلق مصطفى بأنهما واخوانهما لم يردوا تحية الاسلام في إدارة المعاهد الدينية وقالوا لمن ألقى إليهم السلام لست مؤمناً ، فهل تطمع في الرد على استفسار يرسل لحضرات أصحاب الفضيلة من باريس ؟[٤٦] .

وأضاف مصطفى « ثم قضينا أن نذهب إلى لندن بطريق البر والبحر ، وتركنا سبيل الجولمن لا يدخلون في حكم المادة (١٠١) من القانون نمرة ١٠ للأزهر والمعاهدة الدينية . . »[٤٧] .

بـل أكثر من هـذا اعتبر مصـطفى أن المحاكمـة فتنة ستهـدم حريـة مصر وتقدمها . فها هو يكتب وهو في طريق عودته إلى مصر « دنونا من مصر تفيض جوانحنا رحمة وحنيناً ، كما تدنو من عزيز موجع ، تسمع أنينه مكظوماً وترى قروحه تمج دماً ، وهل تبتلى أمة في بداية عهدها بالحرية والتقدم بشر من فتن تريد أن تهدم كل حرية فيها وكل تقدم[٤٨] ؟ » لقد كان واضحاً أن مصطفى ينتصر لما يعتقده حرية في الرأي والاجتهاد ، ويرفض مبدأ التكفير والرمي بالالحاد من جانب هيئة كبار العلماء .

لقد كتب مصطفى في مناسبة أخرى « رضينا بدين هيئة كبار العلماء ، الذي إن جمد مرة استرخى مراراً ، ثم هـو لم يبلغ بعد أن يقـذف رصاصـاً ويرمي أحجاراً . . . . سنترك هيئـة كبار العلماء تبحث في أنحـاء الأرض عن مسلم تكفره . . . . إلخ »[٤٩] .

أما بالنسبة لمسألة الخلافة ومؤتمرها ، فكان مفتي مصر حينئذ وهو الشيخ محمد بخيت يضع كتاباً في الرد على كتاب علي عبدالرازق ، يتناول فيه اثبات وجود الخلافة كأساس لنظام الحكم في الاسلام ، في الوقت الذي كان مؤتمر الخلافة « الدائم » يواصل عقد جلساته بمصر ، بهدف مبايعة أحد الملوك والأمراء لخلافة المسلمين ، وقد أثارت هذه التطورات مصطفى عبـدالرازق فكتب بسخـريته المعهودة يذكر أن « جو مصر مكهرب بالمؤتمرات . . فهذا هو مؤتمر الخلافة يريد أن يبايع إماماً ينوب عن الرسول ﷺ في إقامة الدين وسياسة الدنيا به . . وأن كتاب الشيخ بخيت المنتظر سوف يحل الله به الاشكال ويكفي المؤمنين القتال . ومن أجدر من الشيخ يرفع عن الخلافة كل أسباب الخلاف ويوفق بـين جميع الأصناف . . ! »[٥٠] ، وعندما نشرت الصحف أن رجلاً حاول الانتحار لأنه لم يجد عملاً ، كتب مصطفى بأنه « كانت للرجل مندوحة للخلاص من هم الفقر والعطلة ، أن يأوي إلى مؤتمر الخلافة ، فإن فيه للعاطلين مـرتعاً يـدر السمن والعسل ولا يجشم عناء فيما يتطلب من عمل »[٥١] .

وعندماأصدر علماء « الرياسة الاسلامية العليا » كتاباً منشوراً في لبس البرنيطة متضمناً نصوص المذاهب الأربعة في تكفير من لبس القبعة ، علق مصطفى عبدالرازق على ذلك بقوله « إننا نذكر بكل خشوع لمقام الرياسة الاسلامية العليا أنه منذ نيف وعشرين سنة أفتت رياسة اسلامية عليا في مصر بجواز لبس البرنيطة ، وألف أساطين علماء الأزهر لذلك العهد كتاباً معروفاً يتضمن نصوص المذاهب الأربعة في حل لبس القبعة(٥٢) .

ومما أثار دهشة مصطفى أكثر أن فتوى هؤلاء العلماء « قد ألحت في الكلام على مسألة تغيير الشيب إلحاحاً ، حتى لتوهم قارئها أن الغرض الأهم هو إيجاب صبغ الشعر الأبيض ، لا تحريم البرنيطة ، فقررت الفتوى أن التشبه بالكفار كفر وأن اليهود لايصبغون شيبهم وأن من لا يغير شيبه متشبه باليهود ، فاستقام لهم أن من لا يغير شيبه فهو كافر ، وقد تحدث الناس أن بعض الشركات الغنية التي تتجر بصبغات الشعور تحتال لترويج بضاعتها بحيل مختلفة ، وتحدثوا أن شركة لبن (نسلة) أذاعت منذ سنين في أقطار الأرض فتوى صدرت لها خصيصاً من الرياسة الدينية العليا للترغيب في تجارتها . فإذا صح أن بين هذه الأحاديث صلة وأنها ترجع إلى أصل غير مكذوب ، فطوبى لصبغة الشعر ويا أسفي على الشيب في الاسلام . . !»(٥٣) .

لم يكتب مصطفى في قضية الخلافة ونظام الحكم في الاسلام ، وكانت قضية الساعة منذ عام ١٩٢٤ بعد أن ألغاها الكماليون ، وانعقدت مؤتمراتها ، وألّفه شقيقه كتابه الشهير عنها ، وكانت حديث المثقفين والسياسيين والرأي العام جميعاً ، لكننا نستطيع أن نستشف رأيه بشأنها من تعليق هنا أو هناك ، فقد استرعى نظره أن شيخ الجامع الأزهر ـ وكان حينئذ الشيخ محمد أبو الفضل ـ وكذلك المفتي قد أعلنا في المسلمين أنهما « الرياسة الدينية العليا » فكتب : كنا نعرف أن الرياسة الدينية العليا نصف الخلافة ، إذ الخلافة هي الرياسة العليا في الدين والدنيا ، وكنا نعرف أن الخلافة وحدة غير مجزأة ، سينعقد لها مؤتمر ينظر في من يكون الخليفة للمسلمين يتولى زعامة الدنيا والدين ، فهل جدَّ للسادة

العلماء مطمع في اقتسام الاسلاب ، جعلهم يرون أن تكون الخلافة جزأين ، فاستأثروا لأنفسهم بالرياسة الدينية العليا وتركوا للمؤتمر خلافة الدنيا ؟ »[٥٤] .

وعندما التقت صحيفة بريطانية (الليدي دراموند هاي) بفضيلة المفتي ، واعتقدت أنه في مصر « أشبه ببابا محلي تسير كلمته ورغباته على المؤمنين وقراراته لا تقبل مناقشة » علَّق الشيخ مصطفى عبدالرازق على ذلك بقوله « وليس المفتي الأكبر يا سيدتي شبيهاً بساكن الفاتيكان . . فهو موظف تابع لميزانية وزارة الحقانية ، يتقاضى كسائر الموظفين راتباً شهرياً ، وكل عمله أن يجيب من يسأله عن حكم فقهي كما يجيب أي فقيه يسأل من حكم يعرفه » وعلى ذلك رأى مصطفى ألا ضرورة لهذه الوظيفة ، بل إن ألغاها يوفر لميزانية الدولة مالاً من غير أن يضيع على الأمة نفعاً في دينها أو دنياها ، ويمكن أن يستخدم ذلك الوفر في إنشاء ما تقتضي حالة المحكمة العليا الشرعية إنشاء « من وظائف ضماناً لسير العدل من غير ابطاء »[٥٥] .

لعلنا لا نجانب الصواب إذا استنتجنا مما سبق أن مصطفى لم يعد يؤمن بضرورة الخلافة كأساس لنظام الحكم في الاسلام ، وأن الدعوة إليها إنما هي لأسباب سياسية أكثر منها دينية ، ومن هنا كانت سخريته المريرة من مؤتمرها ، ومن ثم كان يعتقد أن يترك الحكم في الأمور الدنيوية للحكام والأمراء ، بينما يختص العلماء بشئون الدين والفتوى فيها ، وأنهم بذلك لا يشكلون « اكليروسا » دينياً وأن رئاستهم لا تمثل في سلطتها وقراراتها سلطة بابوية على كل حال .

لقد كان فهم مصطفى للدين فهماً عقلانياً متطوراً ومستنيراً ، ينكر الجمود العقلي والجمود الديني على حد سواء « فشر ما حارب به الجمود أهل النظر في الفكر المستقل في جميع الأزمان هو الرمي بالالحاد . فالدين ليس غلاً للقلوب ولا قيداً للأفكار . . وإن من أسمى فضائل الدين الجدال بالحكمة والموعظة الحسنة والبعد عن التكفير والتفسيق ورفث القول ، خصوصاً في مقام البحث والنظر .

إن الذين يخدمون الحرية الفكرية هم خدام الحق وأنصاره ، فإن العقول المستعبدة لا تسمو إلى جلال الحقيقة وجمالها . وإن الذين يفكون العقول من أغلالها إنما يمهدون لها السبيل إلى الحق والدين من أسمى الحقائق في هذا الوجود . »[٥٦] .

لم يكن مصطفى عبدالرازق يرى تعارضاً بين الدين والعقل ، فلكل منهما دوره في إسعاد الانسان ، وكان ضد الفهم الشكلي للدين ومايثيره من جدل عقيم وخلاف بين العلماء نتيجة عدم التماسهم للمعنى والجوهر ، مما يسم فكرهم بالسطحية والسذاجة فينسجون الأساطير والخرافات حول الدين ويجعلونها أصلاً من أصوله ، مما يضر بحقائق الدين ضرراً بليغاً . إن مصطفى لا يعزل الدين عن التطور الاجتماعي ، حيث أن له رسالته في تنظيم حياة المجتمع ومسايرة تقدمه ، مما يبعده عن التخلف . لقد ترك الدين للناس أمر تنظيم حياتهم وفقاً لتعاليمه الأساسية ، كما ترك باب الاجتهاد مفتوحاً أمام أصحاب النظر والرأي ، إن الاسلام في رأيه « جمع بين الدين والشريعة أما الدين فقد استوفاه الله كله في كتابه الكريم ، ولم يكل الناس إلى عقولهم في شيء منه ، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ثم ترك للنظر الاجتهادي تفاصيلها »[٥٧] . لقد كان الشيخ معنياً بإقامة التعليم الديني على أسس علمية متطورة ، وفي أثناء مشيخته للأزهر حقق بعض ما يريد من ذلك الاصلاح ، فأدخل اللغات الأجنبية إلى الأزهر ، وأرسل البعثات الأزهرية إلى الخارج وكانت أعماله تحقيقاً لرسالة أستاذه الامام محمد عبده[٥٨] .

- ٣ -

ثمة جانب هام في فكر ونشاط الشيخ مصطفى عبدالرازق يقتضينا أن نفرد له فصلة خاصة في هذا البحث ، وهذا الجانب يتمثل في اسهاماته في مجال تدريس ودراسة الفلسفة الاسلامية . وإذا كان قد حظي بدراسة المتخصصين ، فإننا لا نرى بأساً من الالمام به على ضوء دراستنا لفكر الشيخ وآرائه ، وفي إطار التأريخ لأحد جوانب الفكر المصري الحديث . لقد شغل هذا الجانب حيزاً كبيراً

في فكر مصطفى واهتماماته ، وكانت أسهاماته فيه رائدة بالنسبة لعصره . بل لعله تفرد بهذا المجال من تلاميذ الامام محمد عبده ، وربما كان لذلك صلة وثيقة باهتمام مصطفى بالجانب العقلي في النهضة التي أنشأها الامام ، والتي يرى أحد نقاده[٥٩] أنه اهتم به أكثر من عنايته بالجانب الديني ، بينما اهتم رشيد رضا وجماعة المنار بالاصلاح الديني ، وأن هذا الاهتمام بالجانب العقلي الذي أظهره مصطفى هو الذي ربطه بالمحدثين ، الذين جعلوا غرضهم الأول حرية الفكر ، واستقلال الرأي في البحث العلمي .

سافر مصطفى إلى فرنسا لدراسة الفسلفة الاسلامية ، بعد أن نال عالمية الأزهر ، وشرع كما رأينا يعد رسالته عن الامام الشافعي ، وأن لم يقدر له اتمامها ومناقشتها . وكان مصطفى على شغف شديد بدراسة الشافعي ، لأنه كان يذهب مذهبه في الفقه ، ويذكر طه حسين أن ذلك قد أثر في حياته العقلية وفي نهجه الفلسفي تأثيراً شديداً ، فدراسته للشافعي ألقت في روعه رأياً خصباً ، فقد رأى أن الشافعي يفلسف في أصول الفقه وما يتصل به من المشكلات المختلفة في الدين واللغة واستنباط الأحكام من النصوص ، فارتقى برأيه هذا إلى أن من سبق الشافعي من المفكرين المسلمين الذين لم يجادلوا في أصول الفقه وحدها ، بل جادلوا في مسائل الدين أيضاً قبل أن يعرفوا الفلسفة اليونانية ، بل قبل أن يحسنوا العلم باللاهوت عند المسيحيين واليهود . ومعنى ذلك أن المسلمين قد أنشأوا فلسفتهم الأولى من عند أنفسهم ، وكانت فلسفة يسيرة سمحة كالاسلام نفسه ، ثم لقيت الفلسفة اليونانية بعد ذلك فأدركها مافي هذه الفلسفة من العسر والتعقيد . . لقد استكشف مصطفى بذلك مذهباً جديداً في الفلسفة الاسلامية له خطره العظيم[٦٠] وقد نشر فيما بعد نتائج دراسته عن الامام الشافعي في كتاب يحمل نفس الاسم عام ١٩٤٥ ، كما ضمن بعضها في كتابه الشهير « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » حيث عرض لمذهبه وأفكاره الفقهية واعتبره أول من وضع مصنفاً في العلوم الدينية على منهج علمي ، كما اعتبره واضع علم الأصول[٦١] .

لقد انشغل بالفلسفة وعلاقتها بالدين منذ انفتح وعيه على روافد الثقافة الحديثة ، فعندما قدم عرضاً نقدياً ممتازاً لكتاب « الواجب » لجيل سيمون (الذي ترجمه طه حسين ومحمد رمضان) أثنى مصطفى على المترجمين رغبتهما في أن يزيلا ما علق بأوهام الناس من سوء الظن بالفلسفة وأن يجعلاها صناعة عملية تشترك الطبقات كلها في تناول مباحثها والانتفاع بها ، وأنه ـ أي مصطفى ـ لم يكن من رأيهما في القول بأن حق الفلسفة أن تتخذ نصيراً للدين ووسيلة إلى تأييده ، فإن ذلك ضار بالدين والفلسفة جميعاً . أما ضرره بالدين فلأنه يعرض عقائده ، وهي عواطف قدسية تتأثر بها النفس ، كما تتأثر بلهجة الجمال لمناقشات العقل ومناقضاته . . أما ضرره بالفلسفة فلأنه يحدد لمقدماتها نتائج تقليدية ويجعل بحثها عن الحقائق موجهاً إلى تأييد الدين فتأخذ شكلاً مقدساً لا يتناسب مع حرية البحث والنقد . ويرى مصطفى أن أقصى أماني الدين والفلسفة أن يتعاونا على إسعاد الانسان ، لا أن يتلاقيا في ميدان واحد وجهاً لوجه . . فللعقول حريتها في الفهم وللقلوب حريتها في الايمان وما كانت الفلسفة لتعادي الدين ، ولكنها أيضاً لا تخدمه(٦٢) .

ورغم اختلاف نظرة مصطفى عن نظرة مؤلف الكتاب بهذا الشأن إلا أنه بعقليته المتفتحة يرى أن حركتنا العلمية ينبغي أن يتسع لها المجال فتتناول جميع المذاهب الفلسفية بالدرس والمقارنة ، حتى إذا سلكت منها منهجاً سلكته عن بصيرة لا يضيق بها اختيار(٦٣) .

وفي كتابه « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » الذي ضمنه دراسته عن الكندي الذي نعته بفيلسوف العرب ، كما ضمنه دراسته عن الفارابي ، الذي لقب بالمعلم الثاني ، على اعتبار أن أرسطو هو المعلم الأول ، لم يخصص الكتاب لدراستهما فقط وإنما خصص فصولاً أخرى لدراسة المتنبي الشاعر الحكيم ، ودراسة بطليموس العرب ، عالم الرياضيات والفلك ابن الهيثم ، فضلاً عن دراسته لآراء شيخ الاسلام ابن تيمية .

ومن الملاحظ أن مصطفى عبدالرازق وهو يعرض أفكار هؤلاء الفلاسفة لم يعزلهم عن بيئاتهم السياسية والاجتماعية ، وإنما برهن على أنهم لم يعيشوا في أبراج عاجية منعزلة عن تطورات عصرهم ، فهو عندما يتحدث عن حكمة المتنبي فإنه يربطها بتأثره بآراء الفارابي وفلسفته ، بل يرى أن شعر المتنبي كان من أسباب عناية الكتاب والشعراء بالدراسات الفلسفية ، وعندما كتب عن ابن تيمية عرض لتقييمه لمنطق اليونان وفلسفتهم ورأى أن كتبه مملوءة بالرد على مذاهبهم ، من جهة مخالفتها للدين وللعقل ، بل أن مصطفى يبين لنا أن العلوم الفلسفية إذا كان لها أثرها في تفكير شيخ الاسلام ابن تيمية ، فإن تفكيره أحياناً لا يستوفى في التمحيص الفلسفي(٦٤) .

لقد لاحظ مصطفى عبدالرازق بحق أن التوحيد والتصوف بابان من أبواب الحياة العقلية في الاسلام ، ولهما صلة بالبحث الفلسفي الخالص . وقد أخذت المدارس الكلامية والصوفية عن الفلسفة ما أخذت ، وذهب إلى أبعد من ذلك ورأى أن علم أصول الفقه ضرب من مناهج البحث في التشريع الاسلامي ، وقد أثرت في تكوينه عوامل مختلفة منها منطق أرسطو بخاصة والفلسفة بعامة . فبدت صورة الحياة العقلية في الاسلام على يديه جلية واضحة ، واتسع فيها مجال البحث والدرس ، ففتح بهذا أبواباً فسيحة كان من ثمارها تلك الدراسات المتصلة في الكلام والتصوف والفلسفة(٦٥) .

لقد أراد مصطفى أن يؤرخ لنشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، وقد اقتضى منه ذلك أولاً أن يفند كتابات المستشرقين بهذا الخصوص ، وأن يدحضها ، قبل أن يقدم لنا نظريته حول نشأة هذا الفكر ويستكشف ـ على حد تعبيره ـ جراثيمه الأولى . فعرض مصطفى لكتابات تنمان وكوزان ورينان على وجه الخصوص ، والتي تنكر أصالة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ورأى أنها مجرد ترديد وشرح لفلسفة أرسطو وتطبيق لمذهبه على قواعد دينهم تطبيقاً أعمى ، وكانوا يعتقدون ـ خطأ ـ بأن القرآن الكريم إنما يعوق النظر الحر ، ويتحدثون عن سيطرة حزب

أهل السنة ، ويرونه متمسكاً بحرفية النصوص ، بل أكثر من هذا أنكروا وجود فلسفة عند الجنس السامي ، الذي منه العرب ، واعتبروا الفلسفة عند الساميين مجرد اقتباس وتقليد .

وقد ردَّ مصطفى عبدالرازق على هذه الآراء وبين ما فيها من أخطاء علمية ومنهجية تستند إلى التعصب الجنسي والديني ، فضلاً عما فيها من اضطراب ، وأثبت أن العلم الحديث قد أثبت فساد تفوق الأجناس . واعتبرها نوعاً من الشطط ، لا يتفق مع العقلية العلمية التي يدعيها الغرب . وكان منطق مصطفى هادئاً وعلمياً رصيناً حين أضاف « إن الناظر فيما بذله الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الاسلامية وتاريخها لا يسعه إلا الاعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم ، وإن كنا قد ألمعنا إلى نزوات من الضعف الانساني تشوب أحياناً جهودهم في خدمة العلم ، فإنا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والانصاف والتسامح مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً لا ينبغي أن يخالط صفاءه كدر »(٦٦) .

انتقل مصطفى بعد ذلك لاسترداد حقائق التاريخ ، باحثاً عن أسس وأصول التفكير الفلسفي عند المسلمين ليبلور نظريته ، فجعل يستكشف الجراثيم الأولى للنظر العقلي في الاسلام ، في سلامتها وصفائها ، ثم ساير خطاها في أدوارها المختلفة قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ، وبعد أن صارت تفكيراً فلسفياً ، فدرس الفكر العربي واتجاهاته حين ظهر الاسلام ، وعرض للديانات التي كانت سائدة في العرب حال ظهوره ، حين كان منهم يهود ونصارى وصابئة ومجوس ومشركون ، وشرح مصطفى هذه الديانات والمذاهب وعلق عليها بقوله « كل ذلك يدل على أن العرب عند ظهور الاسلام كانوا يتشبثون بأنواع من النظر العقلي يشبه أن تكون من أبحاث الفلسفة العلمية ، لاتصالها بما وراء الطبيعة من الألوهية وقدم العالم أو حدوثه ، والأرواح والملائكة والجن والبعث ونحو ذلك »(٦٧) .

ثم انتقل مصطفى إلى دراسة أحوال العرب بعد الاسلام ، مؤكداً أن الاسلام دين وشريعة « أما الدين فقد استوفاه الله في كتابه الكريم ولم يكل الناس إلى عقولهم في شيء منه ، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ، ثم ترك للنظر الاجتهادي تفصيلها » لذا فإن القرآن لم يشجع المسلمين على الجدل في الأمور الاعتقادية إلا عند الحاجة ، ودعا إلى الأخذ في هذا الجدل برفق ، كما أن القرآن قد ذكر الحكمة وأثنى عليها وشجع على نموها ، واعتبر مصطفى أن الحكمة هنا هي العلم النافع والفقه في شئون الحياة بتعرف الحق فيها وامضائه ، ذلك أن القرآن قد شجع على الحكمة العملية المتصلة بحياة الانسان ، ولقد كان لهذا التوجيه القرآني أثره العظيم في توجيه النظر العقلي عند المسلمين في عهدهم الأول ، وتوقف أهل السلف عن الجدل في العقائد كمباحث القدر والاستطاعة وغيرها(٦٨) .

وخلص مصطفى من ذلك كله إلى أن النظر العقلي في الاسلام كان من المسائل الشرعية العملية ، فقد نشأ في الاسلام مؤيداً من الدين ، وقد ورد في الكتاب والسنة الثناء على الحكمة والحكم والتنويه بفضلهما ، فمهد ذلك لانتعاش النظر العقلي في الشئون العملية . . ووجدت الحاجة إلى هذا النظر في استنباط الأحكام للوقائع المتجددة التي لم يكن من الممكن أن تحيط بها النصوص الشرعية(٦٩) .

وهكذا انتهى مصطفى عبدالرازق إلى أن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية يمثل بداية النظر العقلي عند المسلمين ، وأنه نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين ، ونشأت فيه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه ، ونبت في تربته التصوف ، وذلك من قبل أن تلعب الفلسفة اليونانية دورها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين إلى البت فيما وراء الطبيعة والالهيات ، وعلى ذلك فالعقل عند المسلمين يعد أصلاً من أصول التشريع فيما لم ينزل به تنزيل(٧٠) .

وقد عرفنا أنه كان يعتبر الامام الشافعي فيلسوفاً اسلامياً لأنه حاول أن يجعل أصول الاستنباط الفقهي وقواعده علماً ممتازاً ، وأن يجعل الفقه تطبيقاً لقواعد هذا العلم ، بل اعتبر مصطفى أن علم أصول الفقه يصطبغ بفلسفة ليس إلى انكارها سبيل ، وهو يدخل علم الكلام والتصوف في إطار الفلسفة الاسلامية بمعناها العام ، ولم يسبقه ـ فيما نعلم ـ أحد إلى هذا الرأي(٧١) .

ومع ذلك فإن هناك من المؤلفين الاسلاميين من لا يعدون هذين العلمين من العلوم الفلسفية في حقيقة أمرهما ، ويرونهما قريبي الشبه بهذه العلوم ، ويرون أن الفلسفة طغت عليهما وصبغتهما بصبغتها . . والذين ردوا الفلسفة الاسلامية إلى اليونان قالوا أن الفلسفة الحقيقية تلتمس في مذاهب المتكلمين باعتبارها الفلسفة العربية الحقيقية . . أما التصوف فقد استبانت صلته بالفسلفة منذ القرن الثالث الهجري حين نشأ التصوف النظري الاشراقي على يدي ذي النون والبسطامي والحلاج ، وسرعان ما ظهرت في التصوف نظريات فلسفية في الوجود وفي المعرفة ، وبدا بوضوح أثر الفلسفة الدخيلة في صوفية المسلمين(٧٢) .

لم يغفل مصطفى عن أثر العوامل الخارجية في الفلسفة الاسلامية ولم يتجاهلها ، وانما حدد تأثيرها تحديداً علمياً واضحاً ، وحصره في نطاق نماذج الحضارات وتأثرها ببعضها ، ومع اثباته بالقرائن التاريخية والنصوص أن للفلسفة الاسلامية كيانها الخاص ، الذي يميزها عن مذهب أرسطو ومفسريه ، فانه أقر أن في هذه الفلسفة عناصر يونانية وهندية وفارسية « ثم أن فيها من ثمرات عبقرية أهلها ظهرت في تأليف نسق فلسفي قائم على مذهب أرسطو ، مع ما في هذا المذهب من نقص ، باختيار آراء من مذاهب أخرى ، وبالتخريج والابتكار ، كما ظهرت أيضاً في أبحاثهم في الصلة بين الدين والفلسفة . . »(٧٣) .

لقد كان مصطفى يرى أن هذه العوامل الأجنبية التي أثرت في الفكر الاسلامي وتطوره « مهما يكن من شأنها ، فإنها عوامل طارئة ، صادفته شيئاً قائماً بنفسه ، فاتصلت به ولم تخلقه من عدم ، وكان بينهما تمازج أو تدافع ، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محواً »[٧٤] . وتلك على كل حال سمة أصيلة في الفكر الاسلامي ، الذي يتفاعل بوعي مع العناصر الحضارية الأخرى ، ، فيستمد منها قدرة على النمو والازدهار ويفيد من الجوانب الايجابية فيها ، محتفظاً بذاتيته وخصوصيته .

لقد نجح مصطفى في دحض مازعمه المستشرقون ، وعلى رأسهم رينان ، من أن الفلسفة الاسلامية لم تكن اسلامية ولا عربية بأي معنى جوهري ، كما نجح في تأكيد المركز الرفيع الذي احتله العقل في الاسلام ، وأثبت ذلك بتحليل علمي لمكانة الرأي في الفقه الاسلامي ، ومع التوسع في معناه بقدر المستطاع دون تحوير أو تشويه ، مستشهداً في ذلك بالمفكرين المسلمين منذ عهد النبي ﷺ ، وبالنبي نفسه ، الذي استعان بالرأي وسمح لصحابته بأن يتذرعوا به . وكان مصطفى يعالج المصادر التاريخية بدراية كبيرة ، ويعتمد مفهوم التطور التاريخي مما يدل على تأثير دراسته الأوربية فيه ، وإن كان هذا التأثير بقى منضبطاً بإحساسه بما هية الاسلام بالفعل وما كان عليه من قبل[٧٥] .

لقد نجح الشيخ مصطفى في نشر أفكاره وآرائه في الفلسفة الاسلامية ، سواء من خلال كتابته في الصحف والمجلات أو القاء المحاضرات العامة أو التدريس داخل الجامعة ، حتى يذكر عنه أنه عندما كان يدرس في فرنسا قبيل الحرب العالمية الأولى ، اختير لالقاء محاضرات عن الشريعة الاسلامية بكلية الحقوق بجامعة ليون ، خلفاً لاستاذها الذي كان منتدباً آنذاك للتدريس بالجامعة المصرية[٧٦] . ثم قدر له ، كما أشرنا ، أن يكون أول استاذ مصري مسلم يدرس الفلسفة الاسلامية لأكثر من عشر سنوات بالجامعة المصرية (٢٧ - ١٩٣٨) ، وأنه عندما استوزر ، لم تنقطع صلته بطلابه من دارسي الفلسفة ، حتى لقد انتخب رئيساً فخرياً للجمعية الفلسفية المصرية[٧٧] .

ولمسألة اشتراكه مع برنار ميشيل في ترجمة رسالة التوحيد إلى الفرنسية ، ثم اشتراكه مع المستشرق ماسينيون في كتابه دراسة عن « الاسلام والتصوف » لدائرة المعارف الاسلامية ، لهذا الاشتراك في جهد علمي مع المستشرقين الأوربيين ، دلالة على مقدرته ووعيه بالتوفيق بين التراث الاسلامي والحضارة الحديثة ، أو على حد تعبير الدكتور بيومي مدكور ، دليل على جهده في « التقريب بين الأزهر والسوربون »[٧٨] .

وفوق ما تركه شيخنا من تراث اصلاحي وفلسفي ، ذلك التراث الذي حفل به تلاميذه ، ترك مدرسة مرموقة ، وكون جيلاً من الباحثين والدارسين عمرت بهم كليات الجامعة المصرية ، وكان مصطفى حريصاً على أن يعود تلاميذه ، ومنهم من لم يمر بالدرس الأزهري ، على دراسة المتون والنصوص ، وفي ذلك ما فيه من صقل وتمرين على استخلاص مدلولاتها الصحيحة ، فاستطاع كثيرون منهم أن يكونوا أصحاب أسلوب عربي سليم ، بجانب تمكنهم من اللغات الأجنبية[٧٩] . ومنذ أن أعلن دعوته إلى دراسة الفلسفة الاسلامية من مظانها الحقيقية ، وتلامذته الأقدمون قد نفروا إلى أهم موضوعاتها في تؤدة واتقان ، وانطلق كل في نطاقه يعرض لأصالة الفكر الاسلامي في ناحية من نواحيه[٨٠] .

وهكذا أهلت دراسة مصطفى عبدالرازق ، العميقة والواعية ، للتراث الاسلامي ، في جوانبه الفقهية والفلسفية بشكل خاص ، فضلاً عن اطلاعه على الثقافة الأوربية الحديثة واستفادته من مناهجها ، أهله ذلك كله ، إلى جانب فكره المتفتح ، لأن يكون من دعاة التوفيق بين النافع والجيد من تراثنا ، واستخراج قيمه الأصيلة ، وبين ما يوائم طبيعة المجتمع الاسلامي من ضرورات الحياة العصرية ، ومعطيات الحضارة الحديثة . ومن هنا كان مصطفى يخضع القديم والجديد ، معاً ، لأعمال النقد والعقل والمصلحة ، في منهج جلي واضح ورؤية متفتحة ، كما دعا إلى اليقظة لمحاولات تشويه تراثنا الفكري

الهوامش والمراجع

(١) ملف خدمة الشيخ مصطفى عبدالرازق ، بدار المحفوظات العمومية بالقلعة برقم ٢٥٧ ، مسلسل ٥٦٣٤٢ محفظة رقم ١/١٩١/٥٤٦٥ ويذكر على عبدالرازق في مقدمته لكتاب « من آثار مصطفى عبدالرازق » دار المعارف بمصر عام ١٩٥٧ ، أنه ولد عام ١٨٨٥ بينما ورد في ملف خدمته أنه ولد عام ١٨٨٨ وأن شهادة ميلاده سجلت باعتباره من سواقط القيد .

(٢) محمد رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الامام ، جـ (١) ، القاهرة ١٩٣١ ، ص ٧٥٧ .

(٣) السياسة في ٢١ ، ٢٢ مارس ١٩٢٣ حيث يوجد نص محاضرته .

(٤) كان لطفي السيد بصحبته عندما سافر وقد مهد له الاقامة فيها وربما كان له دور في توجيه دراسته ، راجع مقدمة علي عبدالرازق لكتاب « من آثار مصطفى عبدالرازق » ص ٤٩ .

(٥) ملف خدمة الشيخ مصطفى ، المصدر السابق .

(٦) وقد طبعت ترجمة رسالة التوحيد في باريس عام ١٩٢٥ ، أما رسائل مصطفى ومقالاته في صحيفة الجريدة فكانت من ٢ مايو حتى ٢٧ أغسطس ١٩١٤ ، وتضم مذكرات الشيخ حسان الغزاري ، وهي شخصية خيالية يلقي الكاتب عليها بعضاً من ظلال شخصيته هو ، وكان يوقع مقالاته بتوقيع : طالب مصري بأوربا .

(٧) علي عبدالرازق ، مقدمته لكتاب من آثار مصطفى . . ، ص ٥١ .

(٨) عن جماعة السفور راجع ، محمود عزمي : خبايا سياسية ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٤٠ - ٤١ ، محمد حسين هيكل : مذكرات في السياسة المصرية ، جـ ١ ، القاهرة ١٩٥١ ، ص ٧٥ - ٧٦ .

(٩) السفور مجلة اجتماعية نقدية أدبية أسبوعية وقد كتب مصطفى منذ أول أعدادها في ٢١ مايو ١٩١٥ وكانت آخر مقالاته بها في العدد ٣٦ في ٢٧ ديسمبر ١٩١٧ .

(١٠) السفور في ١١ يونيو ١٩١٥ مقال (نقد السفور) .

(١١) السياسة في ٦ أغسطس ١٩٢٣ مقال (السلطان حسين كامل بمناسبة ذكرى وفاته) .

(١٢) علي عبدالرازق ، المصدر السابق ، ص ٥٨ .

(١٣) مصطفى عبدالرازق : مقدمته لترجمة كتاب تشارلز آدمس « الاسلام والتجديد في مصر » ترجمة عباس محمود ، القاهرة ١٩٣٥ .

(١٤) أحمد زكريا الشِّلق : حزب الأحرار الدستوريين ، القاهرة ١٩٨٢ ، ص ٣٦ .

(١٥) محمد زكي عبدالقادر : أقدام على الطريق ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ١٢٣ .

(١٦) راجع ، السياسة ، اعداد ٢١٩ ـ ٢٢٤ في ١١ ـ ١٧ يوليو ١٩٢٣ م مقالاته الافتتاحية عن محمد عبده وكذلك العددين ١٢٣ ، ١٢٤ في ٢١ ـ ٢٢ مارس ١٩٢٣ ، نص محاضرته عن الفيلسوف رينان وجمال الدين الأفغاني .

(١٧) ابراهيم بيومي مدكور : مع الأيام ، شيء من الذكريات ، كتاب الهلال القاهرة اكتوبر ١٩٩٠ ، ص ١١٧ .

(١٨) يونان لبيب رزق : تاريخ الوزارات المصرية ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٤٠٧ وما بعدها .

(١٩) ابراهيم بيومي مدكور : المصدر السابق ، ص ١١٧ ـ ١١٨ وكان المؤلف عضواً بالشيوخ عندما عرض عليه مشروع القانون وذكر أنه لم يقره « لأنني كنت أرفض التعديلات القانونية المصنوعة التي تدفع إليها غايات خاصة » .

(٢٠) راجع تقديم طه حسين لكتاب « من آثار مصطفى عبدالرازق » .

(٢١) انظر محمد عبدالغني حسن : الشيخ الامام مصطفى عبدالرازق بين الأدب والشعر والنقد ، مجلة الثقافة مارس ١٩٨٢ ص ١٤ .

(٢٢) يحيى حقي : فجر القصة المصرية ، المؤلفات الكاملة (٢) ، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٥ ، ص ١٨٠ وله دراسة قيمة عن مذكرات الشيخ الغزاري لمصطفى عبدالرازق حيث يعتبرها لوحات قلمية ساهمت في بذر بذور القصة القصيرة في مصر ، ص ١٨١ .

(٢٣) الجريدة في ٢ مايو ١٩١٤ نقلاً عن (مذكرات الشيخ حسان الغزاري) وهو الاسم الذي استعاره .

(٢٤) من آثار مصطفى عبدالرازق ، ص ١٩٩ ، ص ٢٠٢ .

(٢٥) المصدر السابق ، ص ١٨٨ .

(٢٦) المصدر السابق ، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١ .

(٢٧) من خطبة مصطفى عبدالرازق في حفل الرابطة الشرقية ، السياسة ٢٠ مارس ١٩٢٥ .

(٢٨) السياسة ٢٦ أغسطس ١٩٢٤ .

(٢٩) من آثار مصطفى ، ص ٣٢٠ ، ٤٣٦ .

(٣٠) السياسة ١١ اكتوبر ١٩٢٥ .

(٣١) السياسة ٧ ، ١٤ فبراير ، ٧ مارس ١٩٢٥ .

(٣٢) من آثار مصطفى عبدالرازق ، ص ٤٢٢ ، ٤٣٦ ـ ٤٣٧ .

(٣٣) السفور في ١٦ يوليو ١٩١٥ .

(٣٤) من آثار مصطفى ، ص ٩١ ـ ٩٣ .

(٣٥) السفور في ٧ يناير ١٩١٦ .

(٣٦) من آثار مصطفى ، ص ٨٢ ـ ٨٣ ، ٩٤ ، ١١١ ـ ١١٣ .

(٣٧) السفور في ١٠ ديسمبر ١٩١٥ .

(٣٨) السفور في ٢٣ يونيو ١٩١٦ .

(٣٩) نفس المصدر .

(٤٠) من آثار مصطفى ص ٤٠٣ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ .

(٤١) المصدر السابق ، ص ١١٣ .

(٤٢) السياسة في ٧ فبراير ١٩٢٦ .

(٤٣) من آثار مصطفى ، ص ١٠٣ ، ٢٥٩ .

(٤٤) المصدر السابق ص ٨٦ ـ ٨٧ .

(٤٥) السياسة ٢٨ سبتمبر ١٩٢٥ ، من آثار مصطفى ص ٤٣٠ .

(٤٦) وكان الشيخ علي قد ألقى السلام على أعضاء هيئة كبار العلماء عندما دخل قاعة المحاكمة فلم يجبه أحد منهم ، انظر وصف جلسة المحاكمة بنصه في « السياسة » ١٣ أغسطس ١٩٢٥ .

(٤٧) وتنص مادة هذا القانون الصادر في ١٣ مايو عام ١٩١١ على أنه إذا وقع من أحد العلماء أياً كانت وظيفته أو مهنته مالايناسب وصف العالمية ، يحكم عليه شيخ الجامع الأزهر باجماع تسعة عشر عالماً من هيئة كبار العلماء . . باخراجه من زمرة العلماء ، ولا يقبل الطعن في هذا الحكم ويترتب عليه محو اسم المحكوم عليه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى وطرده من وظيفته وقطع مرتباته في أية جهة كانت وعدم أهليته للقيام بأية وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية « راجع كتاب أحمد محمد حسين وآخر (جمع وترتيب) : مجموعة القوانين واللوائح المعمول بها في مصر ، الجزء الأول ، القاهرة يونيو ١٩٢٦ ، ص ٥٧ .

(٤٨) من آثار مصطفى ، ص ٤٤٩ .

(٤٩) المصدر السابق ، ص ٤٨٣ ـ ٤٨٤ .

(٥٠) المصدر السابق ، ص ٤٤٦ .

(٥١) المصدر السابق ص ٤٦٧ .

(٥٢) يقصد الفتوى الترنسغالية ، التي أفتى فيها الامام محمد عبده عام ١٩٠٤ م بجواز لبس البرنيطة إذا لم يقصد فاعله الخروج عن الاسلام والدخول في دين غيره فلا يعد مكفراً . وإذا كان اللبس لحاجة من حجب الشمس أو دفع مضرة أو دفع مكروه أو تيسير مصلحة لم يكره كذلك « راجع محمد رشيد رضا ، تاريخ الاستاذ الامام ، جـ ١ ، ص ٦٧٦ وما بعدها .

(٥٣) من آثار مصطفى ص ٤٧٤ ـ ٤٧٦ ، السياسة ٣٠ مارس ١٩٢٦ .
(٥٤) نفس المصدر .
(٥٥) المصدر السابق ، ص ٤٨٧ ـ٤٨٨ ، السياسة ٧ يوليو ١٩٢٦ .
(٥٦) المصدر السابق ، ص ٥٠١ ـ ٥٠٢ ، السياسة ٢٠ مارس ١٩٢٧ .
(٥٧) مصطفى عبدالرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١١٣ ـ ١١٤ .
(٥٨) علي عبدالفتاح : المفكر الاسلامي المعاصر مصطفى عبدالرازق ، دار المعارف بمصر ١٩٨٥ ، ص ٧٧ .
(٥٩) تشارلز آدمس : الاسلام والتجديد في مصر ، ص ٢٤٦ ،
(٦٠) مقدمة طه حسن لكتاب « من آثار مصطفى » .
(٦١) مصطفى عبدالرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢١٧ ـ ٢٣٢ .
(٦٢) من آثار مصطفى ، ص ١٢٥ .
(٦٣) نفس المصدر ، ص ١٢٦ .
(٦٤) محمد عاطف العراقي : مصطفى عبدالرازق ودوره في الفكر الفلسفي ، مجلة الثقافة مارس ١٩٨٢ ص ٢٣ ـ ٢٤ . وراجع كتاب مصطفى « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » دار احياء الكتب العربية ١٩٤٥ .
(٦٥) ابراهيم بيومي مدكور : مصطفى عبدالرازق رئيس مدرسة ، مقال بكتاب المجلس الأعلى للثقافة « الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق » الصادر بالقاهرة ١٩٨٢ ، ص ٩ ـ ١٠١ .
(٦٦) مصطفى عبدالرازق : تمهيد ، ص ٢٧ .
(٦٧) المصدر السابق ، ص ١٠٥ وراجع توفيق الطويل « شيخنا الأكبر أستاذاً للفلسفة الاسلامية » بكتاب المجلس الأعلى للثقافة ، ص ١٨ ـ ٢٢ .
(٦٨) علي عبدالفتاح : المفكر الاسلامي ، ص ٤٢ ـ ٤٣ .
(٦٩) مصطفى عبدالرازق : تمهيد ، ص ١٢٢ .
(٧٠) توفيق الطويل : شيخنا الأكبر أستاذاً للفلسفة الاسلامية ، ص ١٨ ـ ٢٢ من كتاب المجلس الأعلى للثقافة .
(٧١) أبو الوفا التفتازاني : مدرسة مصطفى عبدالرازق ص ٤٩ بكتاب المجلس الأعلى للثقافة .
(٧٢) توفيق الطويل ، المرجع السابق ، ص ٢١ ـ ٢٢ .
(٧٣) مصطفى عبدالرازق ، تمهيد . . ص ٢٥ .
(٧٤) المصدر السابق ، ص ٩٨ .

(٧٥) ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، ترجمة كريم عزقول ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ .

(٧٦) ملف خدمته بدار المحفوظات العمومية ، رقم ٢٥٧ ، مسلسل ٥٦٣٤٢ ، محفظة ١/١٩١/٥٤٦٥ .

(٧٧) يروي محمد مصطفى حلمي أنه وزملاءه كانوا يتلقون محاضرات الفلسفة على يد أستاذ من السوربون هو أميل بريه ثم تعاقب عليهم لالاندوربي وأسرتييه وروجيه وبواييه ، إلا أن طه حسين أبى إلا أن يدرس الفلسفة الاسلامية أستاذ مصري مسلم فعين لها الشيخ مصطفى عبدالرازق (عن مقال التفتازاني السابق ذكره ، ص ٤٠) .

(٧٨) ابراهيم بيومي مدكور : مصطفى عبدالرازق رئيس مدرسة ، مقال بكتاب المجلس الأعلى للثقافة ، ص ١٠ وقد نشرت دار الشعب دراسته مع ماسينيون عام ١٩٧٩ بدائرة المعارف الاسلامية .

(٧٩) ابراهيم بيومي مدكور : مع الأيام ، شيء من الذكريات ص ١١٧ ـ ١١٨ .

(٨٠) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، جـ ١ ، ط (٧) دار المعارف بمصر ، ص ٢٤ ـ ويذكر التفتازاني (في مقاله السابق ص ٥٠) عن مدرسة الشيخ مصطفى أن عثمان أمين اتجه إلى دراسة محمد عبده وأثره في حياتنا الفكرية والاجتماعية والسياسية ، ومحمود الخضيري وعبدالهادي أبو ريده اللذين اتجها إلى علم الكلام ، ومحمد مصطفى حلمي وتوفيق الطويل اللذين اتجها إلى دراسة التصوف وشخصياته ، وأحمد فؤاد الأهواني الذي اتجه إلى دراسة التربية عند المسلمين ، وعبدالعزيز عزت الذي درس ابن مسكوية وآراءه الاخلاقية ، وعلي سامي النشار الذي عنى بدراسة مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، وكثير غيرهم .