

الفكر العربى الحديث والمعاصر

بين الأوهام الأربعة ورؤى التجديد والنهوض

النشار، مصطفى
الفكر العربى الحديث والمعاصر
نيوبوك للنشر والتوزيع
14 × 21 سم
تدمك: 9789776519879
رقم الإيداع: 29287/2017
1 - الفلسفة الإسلامية
أ - العنوان

دار النشر: نيوبوك للنشر والتوزيع
عنوان الكتاب: الفكر العربى الحديث والمعاصر
الكاتب: مصطفى النشار
رقم الطبعة: الأولى
تاريخ الطبع: 2018

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناسر



ويحظر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملاً أو جزئياً، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناسر الخطية الموثقة

نيوبوك للنشر والتوزيع
6 عمارات الدفاع الوطنى - حدائق القبة - القاهرة
تليفون: 01092673274
newbooknb@gmail.com

الفكر العربى الحديث والمعاصر

بين الأوهام الأربعة ورؤى التجديد والنهوض

دكتور

مصطفى النشار

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

جامعة القاهرة



المحتويات

٩	الاهداء
١١	مقدمة
١٧	الفصل الأول: الأوهام الأربعة في الفكر العربي الحديث والمعاصر
١٧	١ - وهم تفوق الحضارة الغربية (وهم المعجزة الغربية)
٢١	٢ - وهم التنمية والتقدم على الطريقة الغربية
٢٨	٣ - وهم الديمقراطية كنظام سياسى أمثل
٣٢	٤ - وهم «الأصالة والمعاصرة»
٤١	الفصل الثانى: المشاريع الفكرية العربية المعاصرة بنظرة نقدية
٤٤	أولاً: مشاريع الفكر العربى المعاصر: محاولة للتصنيف
٤٧	ثانياً: المشاريع الفكرية المعاصرة بنظرة نقدية
٥٧	ثالثاً: الفكر العربى المعاصر والمستقبل
٦٢	خاتمة

الفصل الثالث: رفاة رافع الطهطاوى رائد رواد الحداثة

٦٧..... والتنوير فى الفكر العربى الحديث

٦٨..... أولاً: أطوار حياته الفكرية

٧٥..... ثانياً: مؤلفاته ومترجماته

٧٧..... ثالثاً: فلسفته التربوية

٨٠..... رابعاً: فلسفته الاجتماعية والسياسية

٨٢..... خامساً: مفهومه للوطن والوطنية

٨٤..... سادساً: رؤيته العقلية للتجديد الدينى

٩٣..... الفصل الرابع: جمال الدين الأفغانى رائد التنوير الشرقى

٩٤..... أولاً: لمحات من حياته الفكرية

ثانياً: تساؤلات تطرح إشكالية البحث حول «الشرق»

٩٨..... عند جمال الدين

١٠٠..... ثالثاً: المقصود «بالشرق» عند الأفغانى

١٠٧..... رابعاً: أسباب تخلف «الشرق» وكيفية نهوضه

١٢٨..... خاتمة

١٣٥..... الفصل الخامس: محمد عبده وتجديد الفكر والخطاب الدينى

١٣٦..... أولاً: حياة الإمام وتطوره الفكرى

١٤٦..... ثانياً: رسالته الفكرية

ثالثاً: الجانب النقدى من فلسفته الإصلاحية فى تجديد

١٤٩..... الفكر الدينى

رابعاً: الجانب الإيجابي من فلسفة الإمام التجديدية للفكر

الدينى ١٥٥

الفصل السادس: منصور فهمى والإصلاح الاجتماعى والسياسى ١٧٣

أولاً: لمحات من تطور حيات الفكرية ١٧٤

ثانياً: آثاره الفكرية ومؤلفاته ١٨٠

ثالثاً: فلسفته الأخلاقية والاجتماعية ١٨٢

رابعاً: رؤيته لمركز المرأة فى الإسلام ١٨٥

خامساً: آراؤه فى إصلاح السياسة والتعليم ١٩٢

الفصل السابع: سلامة موسى رائد الاشتراكية التقدمية ١٩٩

أولاً: حياته وتطوره الفكرى ٢٠٠

ثانياً: مؤلفاته ٢٠٦

ثالثاً: رؤيته الفكرية العامة ٢٠٧

رابعاً: أسس النهضة عند سلامة موسى ٢١٠

خامساً: دور الثقافة والفنون فى النهضة ٢١٦

خاتمة ٢١٩

الفصل الثامن: الفصل الثامن طه حسين.. وتحديث الثقافة والتعليم ٢٢٥

أولاً: لمحات من حياته الفكرية ٢٢٦

ثانياً: كتاباته (مؤلفاته وما كتب عنه) ٢٣١

٢٣٤		ثالثاً: رؤيته الفكرية وتطبيقاتها
٢٥١		الفصل التاسع: مالك بن نبي.. والشروط الضرورية لنهضة الأمة..
٢٥٢		أولاً: حياته وتطوره الفكرى
٢٥٨		ثانياً: نظريته فى البناء الحضارى
٢٦٧		ثالثاً: مشكلات النهضة الحضارية للعالم الإسلامى
٢٧٤		رابعاً: الطريق إلى النهضة
٢٨٥		الفصل العاشر: أنور عبدالمك و البعد الشرقى فى التجديد الحضارى
٢٨٥		أولاً: حياته ومؤلفاته
٢٨٨		ثانياً: مكانته الفكرية ورؤيته الفلسفية
٢٨٩		ثالثاً: مكانة الإسلام ودوره المحورى فى نهضة الشرق
٢٩١		رابعاً: البعد الشرقى القديم للحضارة العربية
٢٩٤		خامساً: الخطة الاستراتيجية المقترحة للتنمية الحضارية
٣٠٢		سادساً: خاتمة
٣٠٧		كتب أخرى للمؤلف

الاهداء

إلى كل الساعين إلى نهضة أمة
طال نومها
وهي تملك كل مقومات اليقظة والنهوض

مقدمة

إن مرآة أى أمة هو فكرها وما يقوله فلاسفتها، والناظر فى نتاج مفكرى أمتنا يجد أنه ومنذ أكثر من مائتى عام يراوح مكانه؛ حيث يدور فى أغلبه حول قضية واحدة هى قضية الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، ويدور الحوار بين المتحاورين فيها حول تساؤل رئيس هو: من أين نبدأ؟! وتبلورت الاجابات فى ثلاث؛ الأولى يرى أصحابها ضرورة البدء من تراثنا نحن باعتباره رمز أصالتنا وأساس هويتنا، والثانية يرى أصحابها أن البدء ينبغى أن يكون من تمثل وتقليد صورة التقدم الموجودة فى العصر الذى نعيش فيه حتى نستطيع اللحاق بركب التقدم العالمى والمشاركة الفاعلة فى حضارة العصر، أما الثالثة فيرى أصحابها الجمع بين البديلين إذ لاينبغى أن نضحى بهويتنا وأصالتنا كما لاينبغى أن نترك العصر وعناصر القوة والتقدم فيه، ومن ثم فعلينا التوفيق بين عناصر الهوية والأصالة وبين حضارة العصر العلمية دون التضحية بأحدهما على حساب الآخر!!

والطريف أن نجد أن الأشخاص تختلف والتاريخ يتقدم ونحن كما نحن منذ أكثر من مائتى عام!!! والحقيقة كما كشفنا عنها فى دراسات

.....
ومؤلفات كثيرة سابقة أن هذه إشكالية زائفة وما يدور حولها من حوار إنما هو ضياع للوقت ودوران في حلقة مفرغة ولذا فقد اعتبرنا ذلك من أوهام الفكر العربى المعاصر ومن معوقات تقدم الأمة وأضفنا إليها ثلاث معوقات أخرى كشفنا عنها في كتابنا «الأورجانون العربى للمستقبل» ونعيد التأكيد عليها بإعادة نشرها في هذا الكتاب الذى بين يديك عزيزى القارئ حتى نلتفت إليها ونسعى بكل قوة للتخلص منها.

كما عرضنا فى الفصل الثانى صورة بانورامية للمشاريع الفكرية العربية المعاصرة ولجهود الفلاسفة العرب المعاصرين وهى بلا شك قد قدمت للقارئ العربى طرقا عديدة للنهوض والتقدم وشكلت جانبا كبيرا من وعيه بقضايا المعاصرة ، ولعل الملاحظة الأساسية التى لاحظناها على جميع هذه المشاريع والرؤى الفكرية العربية المعاصرة هى غياب البعد المستقبلى إذ أن معظم هذه المشاريع مشدودة بقوة إلى الوراء محاولة استلهاهم التراث من جهة أو محاولة تحليله وإقامة القطيعة معه من جهة أخرى.

وقد خصصنا الفصول الثمانية التالية للحديث عن أعلام مختارين لهم رؤى تجديدية حقيقية فى مختلف مجالات الفكر والحياة الدينية والاجتماعية والسياسية والتعليمية والثقافية ، وقد تميزت هذه الرؤى من وجهة نظرنا بعدم الوقوع فى أسر ثنائية الأصالة والمعاصرة أو التراث والتجديد؛ إذ حاول أصحابها عموما الخروج من أسر الجمود والتقليد إلى فضاء أوسع يتيح للأمة الابداع والتجديد الحضارى. ورغم اختلاف أساليب التحليل ومداخل الرؤى التجديدية لكل واحد من الأعلام الذين اخترناهم إلا أنهم جميعا اشتركوا فى التمرد والدعوة إلى الثورة على كل ما هو جامد

وتقليدى يعوق نهضة الأمة ويكبل بالقيود حركة شعوبها نحو التقدم الذى ينشدونه.

إن ما نقدمه فى هذا الكتاب هو مجرد عرض لأفكار هؤلاء الرواد بأسلوب واضح لالبس فيه ولاغموض بحيث يتكشف أمامك أيها القارئ العزيز أننا نملك رؤى ايجابية واضحة للتجديد فى كل مجالات الحياة قدمها هؤلاء الرواد وغيرهم ممن لم يشملهم هذا الكتاب وهم كثر ونتمنى أن نعرض لهم فى الطبقات التالية، وأن علينا فقط الآن وبعد أكثر من قرنين من الزمان أن نتفاعل مع هذه الرؤى التجديدية التى تشد التحديث والتقدم ونحوها من مجرد أفكار قال بها هؤلاء الرواد وأمثالهم إلى عقائد نتمثلها وخطط عمل نسعى بها إلى تحويل الأفكار إلى وقائع تغير من واقعنا بكل ما فيه من عناصر التخلف والتقليد والتبعية إلى واقع جديد نطلق فيه قوانا العقلية الابداعية متسلحين فيه بكل عناصر ثقافة الاجتهاد والتقدم.

وليلاحظ القارئ العزيز أننا لم نحرص على تصنيف هذه الرؤى التجديدية لهؤلاء الأعلام بتقسيم رؤاهم حسب التوجه الرئيسى لكل منهم إذ لم نخصص أبوابا لاتجاهات التجديد السياسى أو الاجتماعى أو الثقافى أو غيرها كما لم نحرص على توجيه أى انتقادات مباشرة لهذه الرؤى التجديدية حرصا منا على الاستفادة من آراء أصحابها بإيجابية. لقد حرصنا فقط على عرض هذه الرؤى من خلال نصوص أصحابها بعد التعريف بهم حتى تبدو أفكارهم خارجة من قضايا اللحظة التاريخية التى يمثلها كلا منهم. وبالطبع فنحن ندرك أننا لم نقدم هنا إلا أمثلة مختارة من هذه الرؤى التجديدية حيث لاشك أن ثمة رؤى أخرى كثيرة

.....
لأعلام آخرين من أمثال خير الدين التونسي وعبد الحميد بن باديس
وعبد الرحمن الكواكبي وقاسم أمين واسماعيل أدهم وفرح أنطون
وغيرهم كثيرون ربما تشملهم الطبقات التالية لهذا الكتاب، لكننا حرصنا
على أن لا يقتصر العرض على المفكرين المصريين فقط فعرضنا لما رأينا أنها
من أهم وأعمق رؤى التجديد والنهوض عند المفكر الجزائري مالك بن
نبي، كما حرصنا على أن لا نتوقف عند عرض رؤى المفكرين المسلمين
فعرضنا لسلامه موسى وأنور عبد الملك.

إننا أمة تملك كل عناصر القوة البشرية والمادية، ولكننا لم نملك
بعد ارادة صنع التقدم بفعل عوائق وعوامل عديدة منها الداخلى ومنها
الخارجى، وأعتقد أننا وفي هذه اللحظة التاريخية بالذات أصبحنا نعى كل
هذه المعوقات كما عرفنا بحق عن طريق تراكم الوعي وكثرة التجارب
المريرة التى مررنا ومازلنا نمر بها ما ينبغى فعله حتى نتخلص مما نحن
فيه من تخلف وتبعية، ومن ثم فهل أقول أنه قد آن آوان امتلاك ارادة
التخلص من هذه المعوقات والبدء من جديد...

أتمنى ذلك وأرجوه. ولعل ما بين دفتى هذا الكتاب من دراسات
تكون هاديا لنا فى طريق التقدم ونفض غبار التخلف والجمود والدوران
فى تلك الحلقات المفرغة التى كدنا ندمن الدوران فيها...

والله من وراء القصد وهو المستعان به على كل شىء..

د. مصطفى النشار

القاهرة - مدينة نصر

فى يوم الاثنين ١ يناير ٢٠١٨م

الفصل الأول
الأوهام الأربعة فى الفكر العربى
الحديث والمعاصر

الفصل الأول

الأوهام الأربعة فى الفكر العربى

الحديث والمعاصر

تمهيد...

يعانى الفكر العربى المعاصر منذ صدمة اللقاء الحضارى الحديث بين الغربيين والعرب منذ الحملة الفرنسية على مصر فى نهاية القرن الثامن عشر، من الكثير من الأوهام التى علقّت بالذهنية العربية منذ هذا التاريخ، وكم حدثت محاولات للخروج من هذه الأوهام، لكن الذى حدث ولا يزال هو تغلغل هذه الأوهام ورسوخها عاما بعد عام وحقبة بعد أخرى فى العقلية العربية ومن ثم أصبحت حالة واقعة فى الفكر العربى المعاصر. وفى اعتقادى أن هذه الأوهام أربعة؛ هى وهم التفوق المطلق للحضارة الغربية، ووهم التنمية والتقدم بالصورة التى يفهمها الغرب، ووهم الديمقراطية وحقوق الإنسان بالمفهوم الغربى، ووهم الأصالة والنعاصرة.

١ - وهم تفوق الحضارة الغربية (وهم المعجزة الغربية)

يعيش الشرقيون عموماً عرباً وأفارقة وأسيويين وهمّاً كبيراً حينما

يتصورون تحت تأثير المؤرخ الغربى دائماً أن الغرب هو صانع العلم ورائد الفكر والتطور الحضاري؛ فالإنسان فى الغرب هو صانع العلم مفهوماً ومنطقاً على يد فلاسفة وعلماء اليونان قديماً، كما أنه هو صانع مفهومه الحديث ومناهجه الحديثة أيضاً على يد فلاسفته وعلمائه المحدثين منذ كوبرنيكوس وكبلر ونيوتن من العلماء، ومنذ فرنسيس بيكون وديكارت وجون لوك وجون استيوارت مل من الفلاسفة إلى آخر سلسلة العلماء والفلاسفة من ذوى الاهتمام بمناهج البحث العلمى وفلسفة العلوم. والحقيقة التى لا مرأى فيها أن ما فعله الغربيون قديماً أنهم أخذوا المنجزات العلمية والفكرية القديمة من الحضارات الشرقية السابقة على اليونان وأضافوا عليها وخلصوها مما علق بها من شمولية وحس دينى صوفى ليجعلوها أكثر تجريباً، وهذا شأن أى حضارة تتأثر وتضيف عليها من روحها أى جديد؛ لقد أخذ اليونانيون كل ما أبدعه الشرقيون فى حضارات الشرق الكبرى من علوم غلب عليها الطابع العملى وطوروها وبدأوا تسجيلها فى مؤلفاتهم فنسب العلم والفلسفة إليهم فكأنهم صانعوها من عدم. وليس أبعد عن الحقيقة من ذلك الوهم الكبير الذى لا يزالون يخدعوننا به: أنهم هم أصل العلم والفلسفة! بينما الواقع أنهم نقلوهما من الشرق القديم وخاصة من مصر وبابل والهند القديمة^(١).

كما فعلوا نفس الشئ فى مطلع ما يسمى بعصر النهضة الغربى؛ فقد

(١) انظر مؤلفاتنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة، وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٢م، الفصل الخاص بالمعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال؛ وكذلك مؤلفنا الضخم «تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى، وخاصة الجزء الأول، الفصل الأول، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٨م.

بدأوها من السطو على إنجازات الحضارة العربية الإسلامية العلمية ممزوجة بالإنجازات العلمية لحضارات الشرق الأخرى وخاصة الحضارة الصينية في كافة المجالات وسرعان ما نسبوا إلى أنفسهم في معظم الأحيان باستثناءات قليلة اعترف فيها بعض العلماء والمفكرين الغربيين بما تأثروا به علوم وفلسفات الشرق. والخلاصة أن ما حققه الغربيون من نهضة حديثة بدأت أيضًا من إنجازات الحضارات السابقة عليهم والتي كانت صانعة التقدم في ذلك الزمان. والخلاصة أن عصر النهضة الغربية وكذلك العصر الحديث بما فيهما من تقدم علمي تجريبي تقني إنما استلهمت أسسه وقواه الدافعة ونظرياته الأساسية - على حد تعبير جارورى - من الحضارة العربية الإسلامية من جانب^(١). ومنجزات الحضارة الصينية في ميادين عديدة كميدان اختراع الطباعة واستخدام الثروات المعدنية واستخدام القوى المائية والمكتشفات المتصلة بها.. إلخ من جانب آخر^(٢).

إذن حينما نتحدث عن التطورات العلمية التي أنجزها الغربيون المحدثون، ينبغي ألا ننهر بها ونتصور أنهم صانعوها وحدهم، لأن الحقيقة أنهم ورثوا كل التراكم العلمى الذى أنجزته كل الحضارات السابقة وركزوا من خلال مناهج مستحدثة فى البحث العلمى على تطويره وتحويله إلى مخترعات مفيدة لحياة الإنسان ورفاهيته فى العصر الحاضر.. ولا ينبغي أن ننسى أبدًا أن هذا التقدم ونواتجه الحالية دائمًا هى

(١) انظر روجيه جاردوى: حوار الحضارات، ترجمة د. عادل العوا، دار عويدات ببيروت، ط٣،

١٩٨٦م، ص ٩٦.

(٢) انظر: نفسه، ص ١١١ وما بعدها.

.....
صناعة بشرية عامة اشترك فيها كل البشر ومن ثم فهو إرث إنسانى عام
ليس من حق الغربيين الآن احتكاره أو البُخل بنواتجه عن الآخرين تحت
ستار دعاوى قانونية واهية مثل حق الملكية الفكرية وبراءات الاختراع!!

أما بالنسبة للعلوم الإنسانية والاجتماعية فلا مجال للحديث عن
التفوق الغربى فيها لأن المفروض أن مناهج وموضوعات هذه العلوم
إنما ترتبط بواقع ينبغى أخذه فى الاعتبار حين دراسة أى ظاهرة إنسانية أو
اجتماعية. ومن ثم فعلماء الاقتصاد والاجتماع والسياسة فضلاً عن علماء
النفوس ينبغى أن تنبثق مناهج دراستهم ومحتواها من الوقائع المشاهدة
والظواهر المستجدة فى مجتمعاتهم هم وليس فى المجتمعات الغربية؛ إذ أن
التخلف الذى يمكن أن تعاني منه هذه العلوم إنما سيرجع ليس إلى مدى
تقليد مثيلاتها فى المجتمعات الغربية، بل بمدى مراعاتها لحقيقة الوقائع
المحلية التى ينبغى أن تكون هى مجال دراستهم. وإذا استدعى الأمر
الاستفادة من منهجيات مثيلاتها لدى الغربيين فإن هذه الاستفادة ينبغى
أن تكون فى أضيق الحدود؛ فالمشكلات التى تعاني المجتمعات العربية
والإسلامية منها ليست هى نفسها التى تعاني منها دول الغرب! ومن
ثم ينبغى أن يركز علماءنا فى إبداعاتهم وفى دراساتهم على إبداع المناهج
والآليات التى تتوافق مع طبيعة الظواهر المحلية موضوع الدراسة
للتوصل إلى حلول تناسبها وهى بلا شك لن تكون الحلول المستوردة من
نواتج الدراسات الغربية!

والحقيقة التى أود أن أؤكد عليها هنا هى أن علماء النفس والاقتصاد
والاجتماع والسياسة من العرب والمسلمين قد تحاذلوا كثيراً حينما وقعوا
تحت تأثير وهم التفوق الغربى فى هذه العلوم وأخذوا بنظريات علماء

.....
الغرب وحللوها من خلالها واقع مجتمعاتهم ونفسية أفراد شعوبهم والأنماط الاقتصادية لهذه الشعوب التي ظنوا أنهم مثلوها ونظروا لواقعها!!

والآن على هؤلاء العلماء أن يتحلوا بصبر وشجاعة فائقين ليعلنوا أنهم من الآن فصاعداً سيمثلون مجتمعاتهم وبيئاتهم الفكرية الخاصة خير تمثيل ويحاولون كشف وإدراك الحقائق الخاصة بمجتمعهم وبيئتهم الفكرية من خلال معاشية أهلهم ومراعاة ظروفهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنفسية ويعبرون عنها محاولين إبداع الرؤى والنظريات التي تكفل حل المشكلات المترتبة على هذه الظروف المحلية ومدى توافقها مع مشكلات العصر الملحة والمستجدة والمتجددة دائماً.

إن التخلص من وهم المعجزة الغربية في مجالات العلوم المختلفة إنما ينبع من الإيمان بأن العلم في مختلف فروعهِ إرث بشري شارك في صنعه كل البشر وكل العلماء في مختلف الحضارات البشرية عبر تطورها الطويل، والإيمان في ذات الوقت بأن استنبات التكنولوجيا والتقدم العلمي داخل كل مجتمع إنما ينبغي أن يتم بآليات وعقليات تراعى ظروف هذا المجتمع ومشكلاته الخاصة في كل مجالات الحياة.

٢ - وهم التنمية والتقدم على الطريقة الغربية

أما الوهم الثاني الذي نعيشه بالفعل فهو أن التنمية والتقدم لا يكونان إلا بحسب النموذج المادي الغربي؛ فلقد قر في ذهنية الانسان العربي أيضا منذ محاولات الصحوة الجديدة في مواجهة التقدم الغربي أن هذا التقدم التقني والاقتصاد الرأسمالي والحرية الاقتصادية والفردانية في قيادة هذا التقدم بما يحققه الرأسماليون ومؤسساتهم الخاصة لا يمكن اللحاق به

.....

لا على مستوى الدول ولا على مستوى الأفراد والمؤسسات الخاصة. وبالطبع فإن قياس التقدم من المنظور المادى البحث هو سبب الإقرار بالتخلف العربى على اعتبار أن الفجوة كبيرة بين متوسط دخل الفرد فى البلاد المسماة بالمتقدمة ودخله فى البلاد المسماة متخلفة أو باصطلاح مذهب النامية، فبينما يبلغ متوسط دخل الفرد فى البلاد العربية (عامى ١٩٧٣، ٧٢ م مثلاً) ٤٢٩ دولار. يبلغ متوسط دخل الفرد فى أمريكا أكثر من ستة آلاف دولار ويقترب من الأربعة آلاف دولار فى أوروبا الغربية. وبالطبع فإن تسارع وتيرة التقدم فى هذا المجال فى البلاد الغربية كبير وهو بلاشك أكبر من مثيله لدى الدول الأخرى. فكأننا هنا أمام رجلين أحدهما يملك ربع ما يملكه الآخر من المال، فلا بد فى الظروف الطبيعية أن يكون ربح الأغنى مالا أكثر من ربح الأقل مالا بكثير. فإذا مضت عدة سنوات فلا ريب أن الأفقر بين الاثنين على الرغم من تزايد ثروته مع الأيام، سيرى أن صاحبه الآخر قد ازداد ثراء وغنى وتضاعفت ثروته وتضاعفت الفروق بينهما. إن القضية التى تشير إليها هذه الملاحظة ليس ما فيها من صحة وصدق فحسب، بل القضية - فيما يقول حافظ المجالى^(١) - هى ما فيها من إيلا م للمواطن العربى وتمزيق لقلبه وملئه بالحسرات على نفسه وعلى حاله المتردى من التخلف وفقدان الأمل.

والأمر فى اعتقادى ليس على هذا النحو، فليست التنمية والتقدم بالمعيار المادى الغربى هى المقياس الوحيد للتقدم، وليست المسألة مقصورة على ازدياد الأغنى غنى، وازدياد الفقير فقراً، وليست عموماً

(١) حافظ المجالى: بين التخلف والحضارة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٧٨ م، ص ٢٠-٢١.

بالمال الذى يملكه هذا أو ذاك من البشر أو من الدول. وعلينا أن نتوقف لتأمل هاتين الملاحظتين لنستنتج منهما المعنى الحقيقى للتنمية والتقدم ومن من الأمم الأرقى والأفضل!!

الملاحظة الأولى تبدو فى هذا الأسى والألم الذى نشعر به جميعاً حينما نشاهد مناظر أولئك الأفارقة الجوعى سواء كانوا عرباً أو لم يكونوا، وأجسادهم يبدو منها العظم وهنا وضعفا دلالة على الفقر المدقع وعدم وجود القوت الضرورى لهؤلاء الناس! وكم نصيح عندئذ قائلين: ألا يستحق هؤلاء العون حتى نحميهم من هذا الجوع وهذا العطش وكم نبهر بهذا الإنسان الغربى الرقيق الذى أتى بمؤسساته الدولية مثل الهلال الأحمر والصليب الأحمر ووكالات الغوث الأخرى فيشملهم برعايته ويكسب ودهم بمعوناته! وكم نتعجب فى ذلك الوقت من هؤلاء الجوعى والعطشى وهم مع حالهم المتردى هذا يتحاربون ولا يتوقفون عن قتال بعضهم البعض للسيطرة على هذه البلدة أو تلك ونتساءل مندهشين: ألا يرحم هؤلاء الناس أنفسهم ويتوقفون عن هذا القتال! ألا يسمعون صوت العقل ويغلبون عواطف الأخوة والتشارك فى الأزمة على الرغبة فى السلطة والقفز على الحكم!! ألا ينبغى لهؤلاء أن يوجهوا ما لديهم من أموال إلى شراء السلع وحفر الآبار وزراعة الأراضى بدلاً من توجيهها لشراء السلاح والتقاتل الذى لا طائل من ورائه!!

إنها حقيقة مغالطة كبرى حينما نظل على هذه المشاعر المتضاربة إزاء كل ذلك، فالحقيقة أن وراء كل هذه المظاهر المتناقضة التى نراها فى أدغال الصومال وموزمبيق والسودان وأنجولا وغيرها، وراءها الإنسان الغربى ذاته، فهو الذى استعمر هذه البلاد ونهب ثرواتها

وعمد إلى تفتيت وحدتها وإزكاء الصراعات بين قبائلها وزعمائها. ولم يتركها إلا بعد أن ربط اقتصادها باقتصاده ولم يزرع فيها أبداً أى إمكانية للتنمية الذاتية المستقلة أو أى إمكانية للنهوض الذاتى حيث يؤر الصراع المشتعلة دائماً، وتضارب المصالح بين الناس على أشدهما دائماً. ورغم الفقر والعوز يسعى كل فصيل للسيادة والسيطرة لعله يجد ما يسد به رمقه ويطفئ به شهوته ويحقق به كرامة زائفة أو سيادة خرقاء لا قيمة لها. إن أسوأ ما فى الأمر هنا هو أن نرى أن المساعدة تأتى ممن كان السبب فى كل ما تعانيه هذه الشعوب من فقر مدقع وصراعات لا تنتهى! إن أسوأ ما فى الأمر هنا أن يتصور هؤلاء الغربيون أنهم إنما يقومون بواجب إنسانى عظيم يؤكد تحضرهم وتعاطفهم مع غيرهم من بنى البشر! إنهم فى الواقع يخدعون أنفسهم كما يخدعون غيرهم، فإنسانية الإنسان الغربى وهم كبير.. فليس إنساناً من حرم غيره سُبُل العيش المستقل والتنمية الذاتية وحسن استغلال موارده، ثم قدم إليه مساعدات ومنح هى فى واقع الأمر تكتة للأخذ وللمزيد من الاستعباد.

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بأنه لدينا مفهومنا الخاص للتقدم والتنمية لا يقوم على التقدير المادى ومضاعفة الفروق المادية بين الأغنى والأفقر، إن الانسان العربى المسلم لا يعنى كثيراً بمظاهر الثراء المادى؛ انظر إلى هؤلاء المسلمين الأوائل وهم يفتحون بلدان العالم واحدة بعد أخرى وهى البلاد التى كانت شديدة الثراء، فقد كانوا ينظرون إلى حداثتها الغناء وقصورها الفاخرة وتحفها النادرة نظرة هامشية، فلا ينبهون بهذا أو ذاك من هذه المظاهر ويظلون محافظين على سلوكهم الفطرى العادى مكتفين كعادتهم وكما علمهم الإسلام بما هو ضرورى من المأكل والمشرب، إنهم لم يلتفتوا إلى هذا الثراء الفاحش والاستمتاع به كما يفعل أثرياء العرب اليوم ولم ينغمسوا فى ملذات الحياة على طريقة أعدائهم كما

يفعل العرب اليوم. إنهم باختصار لم يقلدوا سلوك أهل هذه البلاد بل على العكس أجبروهم على أن يتخذوا منهم قدوة. إن التقدم الذى كانوا يؤمنون به هو التقدم بالمفهوم الإسلامى الذى يتمثل فى الحرص على السلوك الحسن والقدوة الطيبة فى المعاملات، الحرص على إقامة العدل، لقد كانوا يؤمنون بدونية الدنيا وتفاهة الإقبال على ملذاتها.

إن المفهوم الإسلامى للتنمية الذى كانوا يؤمنون به يتركز فى تنمية الإنسان عقيدة وسلوكًا، تنميته أخلاقياً، وترقية ذوقه ورهافة حسه حينما يتعامل مع الآخرين، إذ يكون صادقاً معهم فى معاملاته، وفيًا بعهوده، كريماً فى أخلاقه، حريصاً على أن يعرف أكثر ويزود الآخرين بما توصل إليه من إبداعات علمية وفكرية بدون ادعاء أو مَن، بدون تعالى أو تعصب. ذلك هو التقدم الحقيقى، التقدم الكيفى الذى يبدو فى السلوك فى كافة مجالات الحياة، والحرص على إسعاد الآخرين بقدر الحرص على إسعاد الذات لكن ليس عن طريق الاستغراق فى الرخاء المادى، بل عن طريق الاعتدال فى الحياة الدنيوية والحرص على اكتساب الثواب الأخرى الذى وُعد به المتقون فى الإسلام.

وإذا ما أخذنا هاتين الملاحظتين فى الاعتبار لتفهمنا على سبيل المثال حقيقة وصدق ما قاله جوزيه دى كاسترو أن كل دولار تقدمه الولايات المتحدة إلى أمريكا اللاتينية يقابله ثلاث دولارات تعود إلى الولايات المتحدة وتبيننا صدق ما قاله رجل الدولة الأمريكى هرمان: إن المعونة المقدمة إلى البلدان المتخلفة وسيلة ممتازة تتيح للبلدان الفقيرة أن تساعد البلدان الغنية^(١).

(١) نقلاً عن جارودى، حوار الحضارات، سبق الإشارة إليه، ص ٩١.

إن علينا أن نفكر جيداً في قنوات مفكر غربى قدير مثل روجيه جارودى الذى عبر عنها في ثلاث نقاط: (١) لقد تم تطور المجتمعات الاقتصادية الغربية باقتطاع الموارد العالمية. (٢) عندما أذاعت المجتمعات الغربية الصناعية أنموذجها حرمت بلدان العالم الثالث عن جادة نموه الأصيل وفرقت شمل ثقافته. (٣) إن نمط التطور الذى تمارسه المجتمعات الغربية الصناعية يقود البشرية إلى درب مسدود^(١). وإذا ما فكرنا جيداً في هذه النقاط الثلاث لأدركنا مدى صدق مقولته شديدة الأهمية بالنسبة لنا. إن السبيل الوحيد لاستقلال بلدان العالم الثالث استقلالاً حقيقياً هى الانسحاب قدر المستطاع من آليات المنظومة الرأسمالية العالمية^(٢).

وفي اعتقادى أن التحلل من وهم التنمية والتقدم بمعايير الغرب الرأسمالى يبدأ من إدراك هذه الحقيقة إذ أن آليات المنظومة الرأسمالية العالمية كلها تعمل لصالح التنمية والتقدم والتفوق الغربى وليس لصالح الشعوب الأخرى بأى حال من الأحوال. ومن ثم علينا أن نحرص على تنمية مواردنا المستقلة وإبداع الوسائل الكفيلة بصنع التقدم على الطريقة العربية الإسلامية وليس مهما أن نمتلك الثروات الطائلة والأموال السائلة، بل الأهم أن نمتلك ما يكفينا من الغذاء والكساء وسُبل العيش الكريم دون الاعتماد على المساعدات الغربية ودون الدخول في آليات الرأسمالية الجهنمية التى حولت العالم بالفعل إلى ما أطلقوا عليه الرأسمالية النفثة التى لا مجال فيها إلا لأحد احتمالين: إما أن تأكل أو

(١) نفس المرجع السابق، ص ٩٢.

(٢) نفسه، ص ٩١.

تؤكل^(١). ونحن بالطبع لا نريد أيًا منهما، بل نريد أن نخرج من دائرتهما الجهنمية وتوعية العالم بالالتفاف حول نموذج اقتصادى جديد يراعى العدالة ويحفظ حقوق الجميع، جميع الدول وجميع العاملين، وعدالة توزيع الموارد وتوظيفها لخدمة الإنسان على هذه الأرض التى استخلفنا الله عليها. إن الاقتصاد والتنمية الحقيقيين يقومان على الاستغلال الأمثل للموارد الطبيعية التى حبانا الله بها، وليأخذ كلُّ قدر حاجته وقدر جهده وعمله، وليتم التبادل بين الجميع لفوائض انتاجهم بعدالة فى التسعير وعدالة فى الاستغلال لحقوق المنتج الحقيقى وهو العامل، فضلاً عن مراعاة المساواة والعدالة التى يتحقق بموجبها الرضا للجميع عاملين وأصحاب رؤوس أموال، إن الاقتصاد الحقيقى هو الاقتصاد القائم على العمل والإنتاج واستغلال الموارد الطبيعية دون الإضرار بالبيئة التى يحيا فيها الإنسان. وأن تكون الملكية فيه من خلال العمل والإنتاج وليس من خلال اللعب بالأموال وكنزها والاستثمار فيها! وكم حذر فلاسفة السياسة والاقتصاد منذ أرسطو وابن خلدون وحتى ماركس من الاقتصاد المزيف القائم على كنز الثروات والمتاجرة والمضاربة بها! يا أيها العالم الغربى المجنون بالثروة واللذة عد إلى العقل والطبيعة، عد إلى الاكتفاء بما هو طبيعى وضرورى. وليكن العرب والمسلمون هم قادة هذا التوجه العالمى استناداً على الرؤية الاقتصادية والتنموية الإسلامية نحو الاقتصاد الإنتاجى والتوزيع العادل للموارد والمنتجات، الاقتصاد القائم على الإشباع المعتدل للحاجات دون اللهاث وراء إشباع الحاجات

(١) انظر: هاتربيرت مارتين وهارالد شومان: فسخ العولمة، ترجمة د. عدنان دعبس، سلسلة عالم المعرفة (٤٣٨) الكويت ١٩٨٩م، ص ٢٧-٣٦.

.....
المادية والمزید منها، ذلك اللهات نحو اللذة والمزید من اللذة التى تؤدى
فى النهاية إلى أن یفقد الإنسان المعنى الجمیل للحياة الهادئة التى تعتمد
على كل ما هو طبعى وتكتفى بما هو ضرورى.

٣- وهم الديمقراطية كنظام سیاسى أمثل

أما الوهم الثالث الذى قر فى أذهاننا نتيجة الالحاح الغربى فهو وهم
أن الديمقراطية هى النظام السیاسى الأمثل؛ فلقد صدع الغربیون
رؤوسنا بنظام سیاسى لا بديل له فى نظرهم هو الديمقراطية وكأنهم
اخترعوا النظام الأمثل للحياة السیاسية التى تقوم على المشاركة وإبداء
الرأى والتصويت الحر وصوروا لنا أن هذا هو الحل الوحيد والأمثل
للدولة الفاضلة. والحقیقة أن الديمقراطية كآى نظام من النظم السیاسية
الأخرى لها ما لها من مميزات وعليها ما عليها من عيوب نبه إليها
الفلاسفة منذ أفلاطون وأرسطو وحتى صاحب كتاب ديمقراطية القلة.
إن الديمقراطية الحققة كانت الديمقراطية الأثينية المباشرة أما تطوراتها
الحالية فهى لا تفى بتحقیق أغراض الفرد من الدولة إذ أنه يعطى إرادته
لشخص أو لمجلس قد یعبر فقط عن مصالحه ومصالح أعضائه وإهمال
مطالب من اختاره أو من اختاروهم. إن قیم الديمقراطية الحقیقية تتمثل
بصورة أرقى وأفضل فيما یعرف فى الإسلام بالشورى. حيث یشاور
الحاكم الرعية ثم یتخذ قراره ویتحمل مسئولياته أمام الشعب بعد ذلك
وآليات المحاسبة واضحة؛ إذ لا طاعة فى معصية، وأن أعظم الجهاد
كلمة حق فى وجه السلطان الجائر الذى ینبغى عزله فور خروجه عن
جادة الصواب. إن الديمقراطية الغربية المعاصرة إنما هى فى حقیقة الأمر
ديمقراطية النخبة التى تصنع أصنامًا هى الأحزاب الكبرى وتكتفى

بصناعة زعيماً لكل واحد منها وتسوق له وكأنه «المهدى المنتظر» ثم يظهر في النهاية أنه «الشر المستطير» الذى يضيع ثروات شعبه ويهدر إمكانات دولته باسم الديمقراطية وليس نموذج بوش أمريكا الصغير إلا أحد هذه الأمثلة.

إن ثقافتنا العربية - على حد تعد تعبير حامد ربيع - هى ثقافة الترقب وليس الخضوع أو المشاركة بمعنى أنها فى بعدها السياسى التاريخى لم تكن ثقافة المشاركة فهى لم تعرف أساليب الممارسة المتعلقة بالتصويت أو تفهمها، ولكنها من جانب آخر لم تقبل لا الخضوع ولا الانحناء حتى فى قلب العصر العباسى الأول نجد أن الخليفة المعتصم يخضع للرأى العام بصدد الموقف من خلق القرآن. أما الترقب فمعناه أن الجميع يقف من الحاكم موقف الانتظار فإن أساء وتخطى حدوداً معينة فى عدم احترام القواعد والتقاليد إذا به ينقلب من موقف عدم الاهتمام إلى موقف العنف. ولنا فى قصة مقتل الخليفة الثالث للرسول عليه السلام عثمان بن عفان الدليل على ذلك^(١).

إذن يمكننا أن نطور نموذجاً عربياً إسلامية للحكم يعتمد على أكبر قدر من المشاركة فى صنع القرار واختيار الحاكم ومجلس للمحاسبة والمراقبة وطريقة واضحة لتداول السلطة دون التضحية بالحقوق التى كفلها الإسلام للإنسان. وهى التى اقتبسها واعتمدها الغربيون بعد طول عناء واعتبروها هى أساس الميثاق العالمى لحقوق الإنسان. ولكن ممارساتهم للأسف تكشف يوماً بعد يوم، وعاماً بعد عام أنهم لا يقرون

(١) انظر: حامد ربيع، الثقافة العربية بين الغزو الصهيونى وإدارة التكامل القومى، دار الموقف العربى، ص ٤٧.

.....
هذه الحقوق بشكلها الصحيح إلا للإنسان الغربى أما حينما يتعلق الأمر
بأى إنسان من أى جنسية أخرى فالأمر يختلف حيث يكون خطاب
الحقوق نظرياً فقط دون أن يرى التطبيق عملياً^(١).

والخلاصة، إنه لا يوجد نظام الحكم الأمثل بصورة مطلقة، إنما النظام
السياسى الأمثل دائماً هو ذلك الذى يتلائم مع البيئة السياسية القائمة
ويلبى رغبات وطموحات شعب معين فى حقبة زمنية معينة فى ضوء
عقائد هذا الشعب وأخلاقياته بل وعاداته وتقاليده. إن لكل شعب ثقافته
الخاصة، وتجربته السياسية المتميزة عبر تاريخه، وعليه أن يستثمر ذلك فى
تطوير نظامه السياسى دون تقليد أعمى للتجربة الغربية التى قد تكون
ملائمة فقط لأصحابها وتحقق أهدافهم وطموحاتهم. وعلى الغربيين فى
المقابل أن يكفوا عن فرض رؤيتهم السياسية والاقتصادية على الشعوب
والثقافات الأخرى التى قد تكون أعرق فى خبراتها وجديرة بأن تصنع
بنفسها ما تريده من نظام سياسى ونظام اقتصادى يكفل لها الاستقرار
ونموذج التقدم الذى تنشده.

إن العلوم الاجتماعية والإنسانية ليست كالعلوم الطبيعية والرياضية
تتمتع بالمبادئ والنظريات فيها بثبات نسبى يكفله معايير واضحة لقياس
صدق النتائج. بل هى علوم تدرس ظواهر إنسانية تختلف باختلاف
البيئات والأمكنة والأزمنة، وبمقدور الأفراد فيها دائماً أن يعبروا عن
إرادتهم بحرية وأن يغيروا حسب الأحوال من آرائهم وقناعاتهم. وهم

(١) انظر تفاصيل ذلك فى كتابنا: حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظرى والواقع العملى، الدار
المصرية السعودية بالقاهرة ٢٠٠٤م.

.....
بالتالى يمتلكون القدرة على تطوير حياتهم وفقاً لظروفهم المتاحة واتساقاً مع إرثهم التاريخى والثقافى والحضارى.

وقد صدق أنور عبدالمملك حينما قال: إن بعض الدعوات السياسية التى تضع شعار العلمانية (أى الإيمان بفصل الدين عن الدولة والإقرار بالديمقراطية كنظام سياسى يتيح تبادل السلطة) على رأس أولوياتها وتعتبر ذلك مقياس التخلص من الطائفية تقع فى معظم الأحيان فى فخ نفى التراث والهرب المتخفى من شخصيتها الحضارية.. إن وضع المسألة ليس هو: العلمانية أم المجتمع الدينى، وإنما هو بدقة: المجتمع الطائفى أم المجتمع القومى الموحد!؟ والمجتمع القومى الموحد يستطيع أن يختار لنفسه النهج الدينى أم النهج العلمانى.. إلخ^(١).

إن العرب فى لحظة تاريخية فارقة حيث صور الضعف التى يعانون منها كثيرة، ويجرى الآن محاولة فرض كل ما يراه الغرب صحيحاً عليهم دون مراعاة لاختلاف البشر والبيئة والعقيدة والتاريخ.. إلخ. فإن لم يتنبهوا إلى أن خصوصيتهم تفرض عليهم سرعة اختيار التوجه الذى يتوافق معهم بيئةً وعقيدةً وتاريخاً دون الالتفات إلى هذه المطرقة ثقيلة الوطأة عليهم، تلك المطرقة التى تحاول فرض كل ما هو غربى على كل ما هو عربى. وقولبة كل ما هو عربى تبعاً للأطر الغربية من شأنه أن يفقد العرب تميزهم التاريخى والثقافى والعقائدى ويمسحهم بلا رحمة. إن على العرب أن يختاروا لأنفسهم مستقبلهم السياسى وصورة الحكم التى يرتضونها والتى تتوافق مع ما قلناه سابقاً. وأعتقد أن الأهم كما أشار أنور عبدالمملك فيها نقلناه عنه سابقاً هو الوصول إلى المجتمع القومى

(١) د. أنور عبدالمملك: ربح الشرق، دار المستقبل العربى بالقاهرة ١٩٨٣م، ص ٣٠.

الموحد الذى يجمعهم ولا يفرقهم، فهذا هو الذى سيساعدهم فى تحقيق التقدم المستقل وهو الذى سيكسبهم احترام العالم وتقديره. إن التبعية والتقليد مرفوضان. وآن الآوان العودة إلى هذا التوجه القومى العربى الذى تتوحد فى ظله الإمكانيات وتتحقق من خلاله كل الأهداف التى يسعى إليها ويحلم بها كل عربى حقيقى.

٤ - وهم «الأصالة والمعاصرة»

إن لكل أمة تريد التقدم فى المستقبل طريقا يحدده فى البداية قادة الفكر فيها سواء كانوا من الفلاسفة أو العلماء أو حتى من الأدباء أصحاب الرؤى النقدية والنبؤات التى تستطلع المستقبل؛ لقد قدم بتاح حوتب وايوور واخناتون وأمينموبى فى بردياتهم أورجانون التقدم (الاورجانون لفظة لاتينية تعنى الآلة أو الآداة) للأمة المصرية فى عهد الفراعنة، وقدم كونفشيوس أورجانون التقدم للأمة الصينية منذ فجر تاريخها وربما حتى الآن، وقد كانت الكتب المقدسة ولا تزال تمثل أورجانون نهضة لمن آمنوا بها، وإن كانت الأمة الإسلامية قد تميزت بالقرآن الذى سيظل متحديا قدرات البشر وسابقا لتصوراتهم وملهما لإبداعاتهم ما بقيت الحياة على ظهر الأرض. فهو الكتاب المنزل الذى بدت معجزته فى تحديه للعقل الإنسانى ولقدراته المبدعة عبر العصور ما مضى منها وما سيأتى! ومع أن المسلمين قد نجحوا فى استلهامه وبناء واحدة من أعظم الحضارات الإنسانية إلا أنهم الآن أصبحوا عبئا ثقيلا على قرآنهم ودينهم بتخلفهم الحضارى وتحجرهم الفكرى! والإسلام فى صحيحه ومصادره الأصلية برئ من كل ذلك.

ولقد استلهم الغربيون في بداية نهضتهم صورة التقدم كما حققها المسلمون في العلوم والفلسفة وفي السياسة والاقتصاد، لكن هذا لم يمنعهم من أن يكون لهم الأورجانون الخاص بهم؛ وقد تكفل بهذا «الأورجانون» الجديد لفرنسيس بيكون الذى قدم فيه المنهج الجديد للبحث العلمى بجانبه السلبي النقدي لصورة الفكر فى عصره من خلال كشفه للأوهام التى كانت تعوق النهضة العلمية المنشودة، والجانب الايجابى الذى تمثل فى وضع خطوات محددة للبحث العلمى تبدأ بالملاحظة وتنتهى بالوصول إلى القانون العلمى المفسر للظاهرة موضوع الدراسة، كما شاركه فى ذلك الاتجاه ديكرت بكتابه «مقال عن المنهج» الذى قدم فيه المنهج الفلسفى الجديد الذى يبدأ بالشك وينهى باليقين، ولا يسلم فيه الانسان بأى فكرة إلا إذا كانت واضحة بذاتها أمام عقله الواعى وبحيث لا تقبل الشك فيها، وعبر هذه الأفكار المنهجية الجديدة فى مجال العلم (الأورجانون الجديد)، وفى مجال الفلسفة (المقال عن المنهج) بدأ عصرا جديدا فى أوربا والغرب لا يزال يتجدد ويتطور عبر إبداعات العلماء والفلاسفة حتى الآن. إن أورجانونهم لم ينضب معينه بعد لأنهم يزودون منابعه بكل جديد ويطورون مصبه مستغلين كل قطرة إبداع فيه، وعاقدين العزم على أن لا يقصروا فى تجديد الدماء فى شرايينه حتى الرمق الأخير.

ولعل السؤال الآن: إذا كان هذا حالهم الذى لم ولن يتوقف عن الإبداع والتطور ومداومة التحديث فى مغالبة وتحدى جعل كل العالم يلهث وراءهم! فما بالنا نحن! ألم يحن الوقت بعد لبزوغ فجر نهضة جديدة وحقيقية رغم أننا نحاول البحث عنها منذ أكثر من مائتى عام،

فمنذ الصدام الحضارى مع الغزو الغربى لبلادنا العربية. والسؤال الحائر هو: كيف نواجه هذا التقدم الغربى؟! وكيف نستجيب لتحدياته ونتغلب عليها؟!

وقد يقول القائل هنا: لقد استجبنا لهذه التحديات ولدينا منذ ذلك التاريخ وحتى الآن عشرات المشاريع الفكرية منذ رفاة رافع الطهطاوى وعبد الحميد بن باديس وسليمان البستانى وخير الدين التونسي مرورا بمحمد عبده وجمال الدين الأفغانى وسلامة موسى ووصولاً إلى زكى نجيب محمود وحسن حنفى وغيرهم وغيرهم كثير. ولهذا القائل أقول: إن استجابة كل هؤلاء وغيرهم من أصحاب المشاريع الفكرية الداعية إلى نهضة الأمة وإقالتها من عثرتها تلخصت وتحصنت فى ثلاث جبهات، كل جبهة منها تقدم حلاً وتدافع عنه وكأننا فى ساحة حرب فكرية كل جهة تتمترس حول رأيها وأخذت تطلق الانتقادات إلى الجبهتين الأخرتين؛ فأصحاب الجبهة الأولى تترسوا حول العودة إلى التراث معتبرين أن العودة إلى آراء وحياة السلف الصالح هو الحل لمواجهة هذا التقدم الغربى واعتبروا أن «الإسلام هو الحل» ولكن بأى صورة وعلى أى شكل؟! لقد تفرقوا شيعاً وبقى الشعار واحداً وهو أن الإسلام بصورته النقية الأولى هو أساس المواجهة، بل هو أساس التقدم المعاصر كما كان أساس التقدم فى الماضى. وتناسى هؤلاء أنهم ليسوا فى فهمهم لصحيح الإسلام كالسلف الصالح، وليسوا فى درجة علمهم ولا فى درجة جرأتهم ولا حتى فى أدنى درجة من درجات وعيهم!! لقد تناسوا أن الإسلام ذاته - بعيداً عن مبادئ العقيدة - قابل للتطور وحاض عليه فلسفياً وعلمياً واقتصادياً وسياسياً. فأين هم من هذا التطور وهذه القابلية للتجديد والاجتهاد فى الإسلام الصحيح؟!

أما أصحاب الجبهة الثانية فقد اعتبروا أن الانسلاخ من العصر والعودة إلى الماضي والتمسك بالتراث إنما هو ضرب من الجنون، ولذا رأوا الرأي النقيض؛ إذ وجدوا أن الحل هو في الأخذ بكل أساليب العصر التقدمية في صورتها الغربية الحديثة وقطع الصلة تماما بالتراث. وتناسوا أن مجرد الأخذ بالأساليب الغربية والتشكل بمظاهرها الحضارية لن يكون أبدا هو طريق التقدم، فلكل أمة هوية لا بد من الحفاظ عليها وتطويرها بقبول الآخر وصور تقدمه، وليس في الانخلاع عن الهوية الحضارية وتركها ميزة سنمناز بها، بل ربما تكون عائقا من عوائق التقدم لأن التقدم لا يصنعه بضعة أفراد تشكّلوا بزي ومناهج حياة وأخذ نواتج علوم حضارة أخرى، بل التقدم يصنعه الشعب العامل كما تصنعه الصفوة، فضلا عن أن من رأى هذا الرأي القائل بالارتقاء في أحضان الحضارة الغربية وقطع العلائق بالتراث بكل ما فيه إنما هم نخبة لم تنجح في التأثير على عموم الناس ومن ثم بقت رؤيتهم حبيسة كتبهم ومشاريعهم الفكرية.

بينما رأت البقية الباقية من النخبة أن الصراع بين الجبهتين لن يؤدي إلى نتيجة حيث أن كلاهما يدعو إلى حل غير واقعي وغير منطقي وغير عقلاني، ومن ثم فقد رأوا أن الحل العقلاني والمنطقي لهذه الإشكالية هو في التوفيق بين دعاة الأصالة (التراث) وبين دعاة المعاصرة (الأخذ بالثقافة والعلوم الغربية). على أن يقوم هذا التوفيق على أساس أنه لا مانع يمنع من أن نأخذ من التراث الإسلامي كل ما يحض على العقل والعلم وصحيح الدين بالطبع، وأن نقيم المقاربة على أساس ذلك مع حضارة العصر التي أساسها أيضا العقل والعلم. فلنأخذ إذن من تراثنا الديني ما يتوافق مع قيم العصر، ولنأخذ من قيم العصر ما لا يتعارض

مع هويتنا الدينية والحضارية. وتصوروا أن في هذه الثنائية (ثنائية الأصالة والمعاصرة - التراث والتجديد) الحل الأمثل، إذ لا مانع يمنع من أن نعيش العصر ونتفاعل مع آليات تقدمه في الوقت الذي لا ننسى فيه بقيمتنا الأصيلة وتراثنا الديني العظيم.

وقد تناسى هؤلاء كذلك أن في التوفيق يكمن التلفيق الذي تظل معه الإشكالية قائمة!! فالمسألة ليست خانات ثلاث: خانة التراث وخانة العصرانية وبضمهما نخرج بالخانة الثالثة خانة التوفيق بين الأصالة والمعاصرة؛ إذ أن هذه الدعوة قد أكدت في الواقع على الثنائية رغم أنها دعت لتجاوزها، وتبنت دعائم الصراع بين أن أكون تراثيا محافظا على هويتي وبين أن أكون معاصرا أعيش قيم العصر؛ ففي قيم العصر ما يتعارض حتما مع قيم التراث، وفي قيم التراث ما يرفض الكثير من قيم العصر، والخلاصة أن الصراع سيظل رغم الدعوة إلى التوفيق بين ثنائية الأصالة والمعاصرة.

إذن في اعتقادي، لقد ضاعت هذه السنوات الطويلة في صراع فكري بين أنصار هذه الجبهات الثلاث دون طائل، وسقط مائتي عام من تاريخ الأمة الفكرية والحياتية نتيجة هذه الإشكالية التي أراها مصطنعة وزائفة؛ إذ ما الداعي لهذه الثنائية المتطرفة للصراع بين السلفيين (دعاة التراث) والعصرانيين (دعاة المعاصرة)، وما الداعي كذلك لهذا التيار الثالث الذي حاول التوفيق بينهما دون أن يدرك حقيقة جدلية الصراع وتشبث كل جهة من جبهتيه بموقفها وعدم رغبة أصحابها في الترحيح عن هذا الموقف!

إن زيف هذا الصراع الناتج عن هذه الإشكالية يبدو حينما يسأل كل

منا نفسه أيا كانت الجبهة التى يتمترس فيها: أأست من مواطنى هذا القرن وأعيش زمانه وأستخدم كل أدواته وآلياته أيا كان مصدرها، ثم أأست أنا ابنا لتراث عربى - إسلامى مختلف عن التراث الغربى أأحمل جيناته وتربيت على مبادئه وغرست فى ذاتى قيمه. إذن فأنا كشخص أأحيا حياتى المعاصرة حاملا قىمى ومبادئ تراثى ولا داعى لإذكاء الصراع بين جانبى هذه الحقيقة الجليلة! فالمسألة إذن ليست هل أنا مبال إلى التراث أم مبال إلى المعاصرة أو كيف يمكنى التوفيق بينهما، لأننى ببساطة أأحمل هويتى وأعيش عصرى. ومن ثم على مواجهة كل تحديات هذا العصر والمشاركة فيه والتفاعل مع كل تطوراته، ولا شك أن هذا التفاعل سىتم دون أن أضحى بهويتى أو بعقيدتى لأن الهوية تجرى مجرى الدم فى عروق أى منتمى لحضارة مختلفة عن الحضارة الغربية دون حاجة لأن يحمل رايتها، رافعا شعارها فى وجه العصر الذى يحياه والقيم الجديدة للتطور والتقدم التى يتفاعل معها متلقيا ومشاركا!

والسؤال الآن: إذا كانت تلك الإشكالية التي صنعها مفكرون وتصارعوا حولها وأقحموها علينا وجعلونا نعيش فيها متمترسين خلف إحدى جبهاتها إشكالية زائفة وأضاعت من عمر الأمة كل هذه السنوات، فماذا نحن فاعلون الآن لتجاوز تحديات الحاضر ناظرين بثقة إلى المستقبل دون الالتفات إلى هذا التمرس التقليدي؟! اعتقد أننا بحاجة إلى ما يشبه الأورجانون أى الآلة أو الأداة التي ترسم لنا خارطة طريق للتفاعل مع تحديات الحاضر وإيجابياته، وتوجهنا إلى الكيفية التي نعمل بها لتحقيق المستقبل الأفضل، وهذه الخريطة تبدأ بلا شك من إدراكنا لزيغ هذه الإشكالية ومن ثم الخروج من شرقة السؤال كيف

لنا أن نكون معاصرين وفي ذات الوقت نحافظ على هويتنا الحضارية المستقلة!! ثم علينا بعدئذ العمل بكل جدية للحاق بالعصر متسلحين بأدواته، ومدركين لمشكلاتنا الحقيقية، والتماس كل السبل لإيجاد الحلول المناسبة لها بما يتناسب مع قدراتنا وامكانياتنا، وبما لا يتعارض مع هويتنا الحضارية والثقافية والدينية.

الفصل الثاني
المشاريع الفكرية العربية المعاصرة
بنظرة نقدية

الفصل الثانى

المشاريع الفكرية العربية المعاصرة

بنظرة نقدية

تمهيد

إن الصدمة الحضارية التى تلقته الشعوب العربية منذ بداية الحركات الاستعمارية الغربية التى بدأت باحتلال فرنسا لمصر عام ١٧٩٨م ثم الاحتلال الإنجليزى لها عام ١٨٨٢م ثم توالى احتلال البلاد العربية الأخرى كسوريا واليمن والعراق من المشرق العربى وليبيا وتونس والمغرب من المغرب العربى، أقول إن هذه الصدمة ولدت الوعى بمدى ما أحرزه الغربيون من تقدم وبمدى التخلف الذى تعاني منه الشعوب العربية بسبب ظروف هى خارجة عن ارادتها فى كل الأحوال؛ حيث أن التدهور الفكرى للعالمين العربى والاسلامى قد بدأ منذ القرن الرابع عشر الميلادى وهو القرن الذى شهد ظهور ابن خلدون ووفاته دون أن يتلقف المسلمون والعرب اجتهاداته الفكرية فى اقامة نهضة فكرية على أسس تجريبية وعقلية جديدة. والحقيقة أن هذا التلقى السلبى لفكر ابن خلدون من قبل العرب والمسلمون كان نتيجة من نتائج توقف الاجتهاد

ووأد النزعة العقلية في الفلسفة الإسلامية منذ نكبة ابن رشد في القرن الثاني عشر الميلادي. إن هذين التاريخين تحديدا هما بداية ركود وجمود الفكر العربي والاسلامى في مقابل نهوض وتفوق الغرب حيث كان تلقى فكر ابن رشد ومن بعده فكر ابن خلدون لدى الغربيين وتفاعلهم مع ما طرحاه سواء على الصعيد العملى التجريبي التاريخى والاقتصادى والسياسى والاجتماعى لدى ابن خلدون، كان التلقى والتفاعل الغربى واعيا بأهمية العقل الرشدى، وبأهمية الدعوة إلى تجريبية والتأسيس العلمى للكثير من العلوم الإنسانية والاجتماعية لدى ابن خلدون.

أقول إن هذا التلقى الايجابى للعقلانية الرشدية، والتجريبية - العملية الخلدونية سببا تقدم الغرب أو كانا على الأقل أشبه بالحجر الذى ألقى في المياه الراكدة على الصعيد الغربى، بينما كان العرب والمسلمون آنذاك آخذين في الاتجاه إلى السكون الفكرى والجمود العقائدى. ولم يكن ممكنا لهذا الجمود أن ينتهى بمجرد دعوة فكرية للنهضة والتقدم هنا أو هناك، أو نتيجة لمحاولة تحديث بعض المناهج الفكرية في الأزهر الشريف أو في غيره من أماكن الدرس والبحث العلمى في كل الأقطار العربية، بل كان لابد أن تكون الصدمة على صعيد زلزلة الكيان الوجودى لهذه الشعوب، ومن ثم فإن التهديد الوجودى والقوة الفتاكة التى حملها معه المحتل كانت لابد أن تُحدث رد الفعل وتوقظ الهوية لدى هذه الشعوب التى استكانت لحكامها المستبدين وآثرت السلامة لعدة قرون سابقة. وبالطبع فقد كانت أول موجة لرد الفعل على يد دعاة التحرر الوطنى ودعاة الاستقلال ومن ثم ظهرت فى ثنايا ذلك حركات الاصلاح الدينى؛ فمن رفاة الطهطاوى إلى جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده

في مصر، ومن خير الدين التونسي في تونس إلى عبد الحميد بن باديس في الجزائر وغيرهم كثيرون في بعض البلدان العربية الأخرى. وظهر في وجود هذا الجيل الأول من الرواد، جيلا جديدا من المفكرين، جيل منصور فهمي وأحمد لطفى السيد ومصطفى وعلى عبد الرازق وساطع الحصرى وسلامة موسى وإسماعيل آدهم وطه حسين وعباس العقاد وهو جيل تنويرى حاول عبر تياراته المختلفة من الإسلام السياسى إلى اليسار الاشتراكى والليبرالية الرأسمالية وهى تيارات تراوحت بين الدعوة إلى التراث والتحصن به، والدعوة إلى القطيعة مع هذا التراث والنهل من علوم الحضارة الغربية ومناهجها الحديثة.

وفي أحضان هذا الجيل ظهر الجيل الثالث الذى بدأت معه المشاريع الفكرية العربية المعاصرة؛ جيل محمد عزيز الحبابى فى المغرب وعثمان أمين وابراهيم مدكور وعبد الرحمن بدوى وزكى نجيب محمود وتوفيق الطويل ويوسف كرم ويحى هويدى وزكريا ابراهيم فى مصر، وحسين مروة وحسن صعب ورينيه حبشى وأدونيس فى لبنان، والطيب تيزينى وصادق جلال العظم فى سوريا. إن هؤلاء وغيرهم كثيرون فى الفكر العربى المعاصر خلفوا جيلا جديدا من المفكرين الذين واصلوا الطريق فى محاولة ابداع مشاريع فكرية تهز الثوابت وتتطلع إلى التغير وخاصة فى أعقاب هزيمة ١٩٦٧م التى زلزلت الأرض تحت أقدام المشروع القومى العربى وأعادت إلى الأذهان محنة الصدام الأول بين الحضارة الغربية ممثلة فى المستعمرين وبين العرب الذين لم يكونوا قد خرجوا بعد من محنة الجمود التى رانت على عقولهم منذ القرن الرابع عشر، أعادت إلى الأذهان صدمة اللقاء بين سطوة التقدم التقنى والمخابراتى الغربى وبين

خطابية وعفوية القرار العربى وعدم جاهزيته بعد للتحدى الحضارى القائم على التقدم العلمى والقياس الموضوعى للقوى والقدرة على استغلال الثغرات ونقاط الضعف لدى الآخر.

إن هذا الجيل الذى ظهر ابان محنة هزيمة ١٩٦٧م سواء ممن تحدثنا عنهم فى الجيل الثالث أو ممن خلفوهم فى الجيل الرابع من المفكرين العرب حملوا عبء صياغات جديدة أكثر وضوحا وأكثر التحاما بقضايا الواقع المر الذى يعانى منه الانسان العربى منذ ذلك التاريخ. ويمكننا تصنيف هذه المشاريع الفكرية فى ثلاثة اتجاهات فيما يلى على النحو التالى:

أولاً: مشاريع الفكر العربى المعاصر: محاولة للتصنيف

١ - المشاريع الفكرية التى استندت على الموروث دون الوافد؛ وأمثلتها كثيرة نذكر منها: احياء تراث ابن تيمية على يد محمد بن عبد الوهاب، و احياء التراث السلفى على اختلاف صوره وتوجهات أصحابه عند محمد رشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب والشيوخ محمود شلتوت ومحمد الغزالى ومحمد متولى الشعراوى ويوسف القرضاوى وحسن الترابى وراشد الغنوشى وغيرهم كثيرون، و احياء التراث الاعتزالى مع محمد عبده مرورا بعلى سامى النشار ومحمد عمارة وحتى نصر حامد أبو زيد ومحمد صالح وعلى مبروك وغيرهم كثيرون، و احياء التراث الأشعرى مع مصطفى عبد الرازق ومحمد عبد الهادى أبو ريده وحتى أحمد صبحى ومصطفى لبيب وفيصل بدير عون، و احياء الفكر الفلسفى العقلانى مع ابراهيم مدكور ومحمود قاسم وأحمد فؤاد الأهوانى وعاطف العراقى وزينب الخضيرى وغيرهم كثيرون، و احياء الاتجاه الصوفى مع مصطفى

.....
حلمى وعبد الحليم محمود وعبد القادر محمود وحتى أبو الوفا التفتازانى
وأحمد الجزاىر وأبراهيم ياسين وجمال المرزوقى وغيرهم كثيرون.

٢- المشاريع التى استندت على الوافد الغربى دون الاهتمام بالموروث،
وأمثلتها أيضا كثيرة منها استنبات الوجودية فى الفكر العربى منذ محمد
عزيز الحبابى والشخصانية الوجودية مرورا بالزمان الوجودى عند عبد
الرحمن بدوى وحتى كتابات زكريا ابراهيم وفؤاد كامل وأنيس منصور
ومجاهد عبد المنعم مجاهد، ومنها محاولة زرع الوضعية المنطقية والفلسفة
التحليلية فى الفكر العربى على يد زكى نجيب محمود مرورا بعزمى اسلام
ومحمود زيدان وحتى محمد مهران ومحمد مدين وصلاح اسماعيل، أما
التيار اليسارى الذى حاول زرع الماركسية فى الفكر العربى فتمثل فى
عبد الله العروى ومحمود أمين العالم وصادق جلال العظم وحسين
مروة وطيب تيزينى وحتى حسين عبد الرازق وأبراهيم العيسوى
وأمين اسكندر وأنور مغيث، ويقابله التيار المثلث العقلانى الأفلاطونى
الديكارتى الكانطى الهيجلى ويمثله كثيرون منهم عثمان أمين ومحمود
الخضيرى وتوفيق الطويل وعبد الغفارمكاوى وأميرة مطر وحسن
صعب ورينيه حبشى وزكريا ابراهيم وامام عبد الفتاح ويوسف سلامة
ومصطفى النشار وغيرهم كثيرون.

وهناك من يمثلون البنيوية فى الفكر العربى المعاصر من أمثال محمد
عابد الجابرى من المغرب ومحمد أركون من الجزائر وجابر عصفور
وصلاح فضل من مصر، كما أن هناك من يمثلون التفكيكية من أمثال
عبد الكبير الخطيبى وعبد السلام بن عبد الغالى وعلى أومليل من المغرب
وفتحى التريكى من تونس وكذلك محمد أركون وهاشم صالح من

الجزائر وأيضاً مطاع صفدى وعلى حرب من لبنان، وثمة تيار يناصر الظاهرانية أو الفينومينولوجية وأبرزهم حسن حنفى ومحمود رجب وسعيد توفيق فى مصر وأدونيس وانطوان خورى من لبنان، وهناك تيار كبير يبشر بالفكر العلمى العلمانى عموماً ويمثله شبلى شميل وفرح انطون ونقولا حداد واسماعيل مظهر وسلامة موسى مروراً بزكى نجيب محمود ومراد وهبة وفؤاد زكريا وأنور عبد الملك ومحمود أمين العالم وحتى مصطفى سويف وأحمد مستجير وشوقى جلال ومصطفى فهمى وأحمد شوقى ويمنى الخولى وغيرهم كثيرون.

المشاريع التى حاولت التوفيق بين الوافد والموروث؛ وأمثلته أيضاً عديدة لكن أهمها فى اعتقادى أربعة؛ يأتى على رأسها المشروع الفكرى الضخم لزكى نجيب محمود فى كتابيه الشهيرين تجديد الفكر العربى والمعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى وسائر كتاباته الأخرى التى أبرزها؛ ثقافتنا فى مواجهة العصر، مجتمع جديد أو الكارثة، أفكار ومواقف، موقف من الميتافيزيقا ومن زاوية فلسفية، وتحليلاتها فى مقالاته فى المجلات والصحف المصرية والعربية وخاصة فى مجلة الفكر المعاصر وصحيفة الأهرام، ومشروع محمد عابد الجابرى فى مؤلفاته الشهيرة؛ نحن والتراث، بنية العقل العربى، وتكوين العقل العربى، ونقد العقل السياسى والخطاب العربى المعاصر، وإشكاليات الفكر العربى المعاصر، ومشروع طيب تيزينى الذى يقدم رؤية جديدة للفكر العربى من العصر الجاهلى حتى المرحلة المعاصرة، وبدأه بالجزء الأول «من التراث إلى الثورة» كمقدمة نظرية تلاها حسب مخططة أحد عشر جزءاً يدرس فيها كل مراحل الفكر العربى حتى المرحلتين المعاصرة والراهنة، وكان أكبر

وأضخم هذه المشاريع الأربعة هو مشروع حسن حنفى الذى بدأه من الإطار النظرى فى كتابه «التراث والتجديد- موقفنا من التراث القديم» ثم توالى مجلدات وأجزاء المشروع؛ من العقيدة إلى الثورة فى خمس مجلدات، من النقل إلى الإبداع وصدر فى تسعة أجزاء، والدين والثورة وصدر فى ثمانية أجزاء، ومن النص إلى الواقع وصدر فى مجلدين، ومؤلفات أخرى عديدة تخدم كلها مشروعه الفكرى وتمثل امتدادا طبيعيا له أذكر منها قضايا معاصرة ومقدمة فى علم الاستغراب وحصار الزمن ومؤلفاته ومترجماته عن اسينوزا وفشته ولسنج.

ثانياً: المشاريع الفكرية المعاصرة بنظرة نقدية

ولقد كتب حول هذه المشاريع عشرات الدراسات ووجهت سهام النقد إلى معظمها، ولعلى لا أضيف جديدا إذا قلت بوجه عام أن أبرز هذه الانتقادات هى ما يوجهه كل فريق إلى الفريق الآخر؛ فدعاة العودة إلى التراث يعتبرون أنهم يقفون فى الجبهة الأفضل حيث يحاولون إيقاظ الوعى بالهوية الإسلامية واستلهم العصر الذهبى للحضارة العربية الإسلامية، ومن ثم فهم يرون أن دعاة العصرية والنهل من الفكر الغربى والعلوم الغربية الحديثة هم دعاة للقطيعة مع تراثنا الفكرى وهو رمز الهوية ومكمن الأصالة، ومن ثم فهم فى نظرهم تغريبيون ودعاة للغزو الثقافى الذى من شأنه القضاء على الهوية وتكريس للعجز عن اللحاق بالتقدم الغربى من منظورنا العربى المختلف. أما دعاة العصرية فهم يعتبرون أن دعاة الأصالة والعودة إلى التراث واهمون إذ ينشدون التقدم من تراث لم يعد صالحا والتفكير فى إحيائه مضیعة للوقت والجهد إذ أن ما صلح منه قد انسل فى حضارة الغرب واستفادت منه الحضارة

.....
الغربية بالفعل، وعلى ذلك فليكن تعاملنا المباشر مع العصر والأخذ بأسباب التقدم الغربى دون الالتفات إلى الوراثة إذ لا يمكن أن يعيش الإنسان، أى انسان أسيرا للماضى مهما كان عظيما ومهما كانت درجة التقدم الذى تحقق فيه!

وبالطبع فإن هذه الانتقادات العامة تنطبق بدرجات متفاوتة على الصور المتعددة لكل من دعاة العودة إلى التراث والاستفادة من السلف الصالح وما حققوه من تقدم، وكذلك على الصور المتعددة لدعاة الاستفادة من فلسفات العصر مباشرة دون الحاجة لإحياء التراث القديم. وعلى كل حال فإنه كان من السهل على أى من الفريقين أن يسفه من رأى الآخر ويقلل من قيمة موقفه ازاء تحقيق النهضة المنشودة والمشاركة فى حضارة العصر فى الوقت الذى يعزز فيه من موقفه وتعضيده بمختلف الحجج والأسانيد الفكرية والعقائدية.

وفى إطار ذلك الصراع بين الموقفين السابقين أخذ الموقف الثالث الضوء من كليهما؛ لأن أصحابه يرون أن كلا منهما قد تطرف ولم يقف الموقف الوسطى المطلوب؛ فنحن معاصرون نحيا العصر وحضارته، كما أننا أصحاب هوية حضارية مختلفة ننتمى من خلالها إلى تراث فكرى عريق حقق التقدم فى مرحلة تاريخية معينة، ومن ثم فإن علينا أن ننظر فى امكانية تجديد وتحديث التراث من خلال قراءته واعادة احياء ما يمكن إحيائه منه عبر مناهج معاصرة وآليات يتوافق من خلالها التراث مع الحداثة ويقل فى ظلها التقليد مع التبعية، ويتجاور فى ظلها الجديد مع القديم حيث يتوافقان من خلال آليات عديدة نبه إليها كل مفكر من أصحاب هذه المشاريع الفكرية الموفقة بين التراث والتجديد، بين الأصالة والمعاصرة.

والسؤال الآن: هل نجحت هذه المحاولات التوفيقية في تجاوز إشكالية الخلاف بين الموقفين المتطرفين؟!

الحقيقة هي أنه لم تنجح أى من هذه المحاولات في حل إشكالية هذا الخلاف، وكل ما هنالك أنها زادت المسألة تعقيدا وأصبح لدينا ثلاث مواقف عمقت الإشكالية وأسست للاختلاف والصراع حول ما أسميه «الإشكالية الزائفة - إشكالية الأصالة والمعاصرة» كما سيتضح فيما بعد. إن هذا الموقف الثالث قد ووجه بموجة من الانتقادات والاعتراضات؛ خذ مثلا عليها ما قاله على حرب في نقده لمحاولة زكى نجيب محمود حيث رأى أنها تقوم على التساؤل: كيف نكون عربا ومعاصرين في نفس الوقت؟! أما الاجابة على التساؤل عند صاحب المحاولة التجديدية فيكون بالبحث عن طرائق السلوك التى استلزمها الفكر المعاصر^(١). ويعلق على حرب على ذلك السؤال وتلك الاجابة بقوله: أن السؤال «لا ينتج فكرا جديدا وأن صاحب تجديد الفكر العربى (يقصد زكى نجيب محمود) يلغى أصلا دوره كمفكر إذ هو يقصر مهمته على الجمع بين مافكر فيه العرب الماضون وبين ما يفكر فيه الغربيون المعاصرون.. وهذا الجمع غير المنتج هو أقرب إلى تحصيل الحاصل»^(٢). ويتفق معه فى هذا محمود أمين العالم حينما يقول بأن موقف زكى نجيب محمود من التراث يعد موقفا انتقائيا^(٣). أما النقد الأشد قسوة للمشروع الفكرى لزكى نجيب محمود، فقد كان على يد طيب تيزينى، حينما كتب قائلا:

(١) على حرب: إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة، دراسة منشورة فى كتاب «قضايا فكرية»، الفكر العربى على مشارف القرن الحادى والعشرين، القاهرة - يوليه ١٩٩٥م، ص ٢٢.

(٢) نفسه.

(٣) نقلاً عن نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

أنه ليس بإمكان الباحث العثور عنده على موقف موحد متجانس؛ فالتناقض وعدم الاستقرار وفقدان التماسك المنطقي تطبع ذلك الموقف في معاملة الرئيسية حيث يستحيل الوصول إلا إلى نتائج تلفيقية من حيث الأساس. وأرجع ذلك إلى أن هذا الأمر مرتبط أصلاً باستحالة الوصول من خلال هذه النظرة «التلفيقية» إلى فهم تاريخي علمي متماسك للماضي (التاريخ) واللحظة المعاصرة معاً^(١).

أما محاولة الجابري الفكرية فقد لاقت من النقد أكثر مما لاقت سابقته سابقتها عند زكي نجيب محمود، فهو قد اتهم من قبل طبيب تيزيني، بأنه سلك مسلكا وعرا ومفعما بالشبهات لأنه سار على نهج في تحليل الفكر العربي مسلكا هيئه له مجموعة من المستشرقين أمثال فكتور كوزان وارنست رينان، حيث تحدث مثلهم عن التمييز بين عقل عربي معياري اختزالي، وعقل أوربي موضوعي تحليلي تركيبى وهى نظرة فاسدة لما فيها من نظرة أيديولوجية زائفة^(٢). وهو كذلك متهم بأنه يعمل على معالجة المشكلات التى يواجهها على نحو تجزيئى وسكونى وحدى، فإما هذا وإما ذاك وبعيدا عن تسييقهما أى بعيدا عن اكتشاف سياقاتها التاريخية والاجتماعية والبنوية^(٣). وإجمالا فإن تيزيني يرفض بالأساس مشروع الجابري الذى صور نفسه فيه أنه قادر على الانطلاق من الصفر فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، وأنه سيضع حدا لثقافة تقوم على الاجترار ولعقل يكرر ذاته

(١) د. طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة فى التراث العربى، الجزء الأول، دار ابن خلدون - لبنان، الطبعة الأولى ١٩٦٧م، ص ١٤٠.

(٢) طيب تيزيني، الفكر العربى المعاصر، باتجاه نقد «النقد»، دراسة منشورة فى قضايا فكرية، سبق الإشارة إليه، ص ٥٤.

(٣) نفسه، ص ٥٧.

منذ مائة عام أو أكثر، حيث يقول تزينى تعليقا على ذلك التصور الجابرى بأن «الصفير اللا تاريخى لا يفضى إلا إلى نظيره، وأن المنطق الجابرى اللا تاريخى يطلب منا - بمقتضى المثال الذى يقدمه فى شخصه - أن نفرط فيما تحقق من منعطفات كبيرة وصغيرة فى تاريخنا بتقديمها أضحية على مذبح هوس لا تاريخى وذاتى متأزم مطلوب من البحث العلمى أن يكتشف مصادره التاريخية المشخصة وآلياته الداخلية والوظائف الأيديولوجية المنوطة به وأخيرا آفاته المستقبلية المحتملة فى ما قد يكون مخاضا جديدا ضمن الفكر العربى المعاصر^(١).

وهكذا فقد مارس طيب تيزينى نقد النقد على محاولة محمد عابد الجابرى النقدية للعقل العربى وللخطاب العربى المعاصر. وعلى نفس النهج يسير محمود أمين العالم فى نقده لمحاولة الجابرى حيث يرى أن محاولة الجابرى التحليلية النقدية للفكر العربى التى ادعى فيها أنه سيقوم بتحرير العقل العربى إنما هى محاولة محدداها أبستمولوجية معرفية بحثه، ولكن السؤال المطروح من قبل العالم هو: هل يمكن تحرير الفكر بغير تحرير الواقع، وهل يمكن تحرير الواقع بغير تحرير الفكر؟! فالقضية إذن لا يمكن أن تقتصر على التحرير المعرفى الذى استهدفه الجابرى، إذ أن هناك تشابك ضرورى بين هذين البُعدين للتحرير الإنسانى^(٢). هذا فضلا عن أن الجابرى قد اعتبر أن ثمة نقطة انطلاق تراثية فى مشروعه للتحديث والتجديد فى الفكر العربى وهى المشروع الثقافى الأندلسى

(١) نفسه، ص ٥٨ - ٥٩.

(٢) انظر: محمود أمين العالم: الفكر العربى بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربى بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٦م، ص ١٩٥.

المتمثل أساسا في ابن حزم والشاطبي وابن رشد وابن خلدون أى في الاتجاه العقلى التقدمى بشكل عام^(١). وهذا الأمر من قبل الجابرى قد يوحى - على حد تعبير العالم - بالعودة مرة أخرى إلى الفكر السلفى القياسى الذى يجعل من محددات التحرر عنده محددات أبستمولوجية معرفية تتضمن استمرارية أكثر ما هى محددات موضوعية أساسا. إنها محددات عقلانية معرفية لها الأولوية لدى صاحبها على الواقع إن لم تكن مفصولة عنه^(٢).

وبعيدا عن هذه الاتهامات والانتقادات التى وجهت إلى محاولة الجابرى التجديدية فى الفكر العربى المعاصر، فإنه رغم محاولته فك الاشتباك أو رفع التناقض بين المعتقد الدينى وبين التفكير العقلانى، لكنها محكوم عليها شأن غيرها من المحاولات التوفيقية المماثلة بالفشل. وتاريخ علم الكلام والفلسفة الإسلامية وهو تاريخ التوفيق بين العقيدة الإسلامية وبين التفكير العقلانى شاهد على ذلك فى نظر عاطف أحمد^(٣).

أما مشروع حسن حنفى فهو يعد بالفعل أكبر وأضخم محاولة فكرية متكاملة لتحليل التراث العربى باستخدام مناهج عدة أبرزها المنهجين الظاهرى والبنىوى ومحاولة تثويره؛ حيث بدأ المشروع بمقدمته النظرية فى كتاب «التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم» ثم اتسع لتشمل تطبيقاته «من العقيدة إلى الثورة» بإعادة بناء علم أصول الدين

(١) نفسه.

(٢) نفسه، ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٣) عاطف أحمد: نقد العقل العربى: قراءة فى «التكوين» و«البنية»، دراسة منشورة فى كتاب قضايا فكرية، سبق الإشارة إليه، ص ٨٥.

.....

في خمس مجلدات، و«من النقل إلى الإبداع» لإعادة بناء علوم الحكمة في تسعة أجزاء، و«من النص إلى الواقع» في مجلدين لإعادة بناء العلوم النقلية العقلية، ثم «من الفناء إلى البقاء» في مجلدين لإعادة بناء علم التصوف كتاريخ وكطريق. أضف إلى ذلك تأسيسه لعلم الاستغراب في مقابل علم الاستشراق الغربى في كتابه «مقدمة في علم الاستغراب»، هذا عدا كتاباته ودراساته التى تنسل كلها وتتقاطع مع هذه الكتابات التأسيسية لمشروعه الفكرى الضخم، مثل «هموم الفكر والوطن» في جزئين، و«الدين والثورة في مصر» في ثمانية أجزاء، ومن قبلها «قضايا معاصرة» في جزئين، و«دراسات إسلامية» و«دراسات فلسفية». وغير هذه المؤلفات وتلك عدة مؤلفات أخرى بالعربية والإنجليزية والفرنسية وهى كلها تخدم وتتقاطع مع هذا المشروع الفكرى الضخم الذى يفكرنا فى ضخامته بالمشاريع الفكرية التراثية الكبرى عند فلاسفة الإسلام فى عصره الزاهر عند الفارابى وابن سينا وابن رشد.

ومع ذلك فإن هذا المشروع الفكرى الضخم رغم ما كتب عنه من دراسات ورسائل علمية ورغم ما تم حوله من ندوات ومؤتمرات إلا أن صاحبه يشكو من عدم وجود مراجعات دقيقة تفصيلية إما لتضخم المجلدات مما يجعل قراءتها يحتاج إلى وقت طويل أو نقص فى الاهتمام أو لغياب فى الرؤية أو لروح العصر^(١)، وفى ذات الوقت يرصد الكثير من الانتقادات التى وجهت إلى بعض أجزاء من مشروعه مثل ما قيل حول «من العقيدة إلى الثورة» و«من النقل إلى الإبداع» من أنه أيديولوجى

(١) حسن حنفى: من النص إلى الواقع - الجزء الأول - تكوين النص، مركز الكتاب للنشر بالقاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص ٩.

وليس علميا، خطابى وليس برهانيا يريد تثوير النص أكثر مما يريد تغيير الواقع، فضلا عن أن المنهج الذى اتخذه وهو منهج تحليل المضمون ينتهى إلى نوع من الصورية والشكلانية، ولم يظهر فيه الإبداع إلا متشظيا متناثرا جزئيا فى كل نص على حدة ولدى كل فيلسوف كجزيرة منعزلة دون نظرية شاملة للإبداع الفلسفى. إنه عموما أقرب إلى النقل منه إلى الإبداع، وغلب فيه القديم على الجديد، وتوارى تطوير الإبداع القديم إلى الإبداع الجديد، وزيادة على كل ذلك فقد غرق «من النقل إلى الإبداع» فى اللحظة القديمة دون نقلها إلى اللحظة الحديثة، اللحظة الغريبة^(١).

وبوجه عام فإن محاولة حسن حنفى فى مشروعه الضخم هذا قد غلب عليها بالفعل تحليل التراث إما بغرض تثويره أو أنسنته فى التراث والتجديد بكل أجزائه ومجلداته، أو تحليل الفكر الغربى بغرض وضعه فى دائرة التهميش والتقويس فى «مقدمة فى علم الاستغراب». وإذا استخدمنا المنهج الإحصائى الذى عادة ما يستخدمه د. حسن حنفى وطبقناه على ما كتبه سنجد أن النسبة الغالبة بالفعل هى لصالح التراث وليس لصالح المعاصرة. وإذا تجاوزنا عن ما يعنيه بالتراث وما يعنيه بالمعاصرة فإن ثنائية التراث والتجديد أو الأصالة والمعاصرة لا تزال قابضة فى عقله مؤثرة بشدة على مسيرة فكره ويظل عيبها الرئيسى كما ألمح إليها نقاده أنه لم يحدث التوازن المطلوب بين التراث والتجديد، ومال فى كتاباته إلى التراث ميلا شديدا لدرجة أنه كاد يغرقنا فى تفصيلاته بشروحه وتلخيصاتها وجوامعها وهوامشها^(٢).

(١) انظر نفس المرجع السابق، ص ١٠-١٦.

(٢) مصطفى النشار: ثقافة التقدم وتحديث مصر، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٥م، ص ١٤٧-١٤٨.

أما المشروع الفكرى للطيب تيزينى الذى اعترف صاحبه من البداية بأنه «لا يمثل مرحلة تبدأ من الصفر وتنتهى بالمائة، فهناك دراسات وأبحاث ومقالات حددت منذ مطلع ستينيات هذا القرن (القرن العشرون) تبرز فيها بأشكال مختلفة وبدرجات متواترة بين القوة والضعف بضع إرهابيات وطموحات هذه الرؤية الجديدة»^(١)، إلا أنه نظر إلى هذه الدراسات السابقة على أنها أحد أسباب معاناة الفكر العربى المعاصر، حيث «عانى التاريخ والتراث العربى زمنا طويلا من مجموعة من وجهات النظر اللا تاريخية اللا تراثية، برزت بصيغ متعددة، دينية، وقومية، وعلمية ليبرالية، وتلفيقية وعدمية، كان منها من يرفضه كليا ودفعه واحدة ومنها من يأخذ به كليا ودفعه واحدة»^(٢).

ومن ثم فقد ادعى أنه سيدرس هذا التراث ضمن مشروع ينطلق من رؤية جديدة تتحرك خصوصا ضمن أفق تاريخى جدلى مادى، إنه يتبنى رؤية ماركسية جدلية ترفض القول ببداية ونهاية مطلقتين فى العمل الفكرى الثقافى، ذلك لأن ما يبدو لنا أنه يمثل بداية «مطلقة» يحتوى فى ثناياه فى حقيقة الأمر عناصر من البنى الفكرية السابقة، وما يبدو لنا كذلك أنه نهاية «مطلقة» يمثل باعتباره تمهيدا لبنية فكرية لاحقة»^(٣).

وعلى الرغم من أن تيزينى يصف مشروعه ودراساته حوله بأنها «اختراقات» يتحدد هدفها إجمالا فى الاقتراب من مشكلات الفكر العربى لتشخيص أزمته ووصف وضعيته وتحديد الإيجابى والسلبى فى

(١) طيب تيزينى، من التراث إلى الثورة، سبق الإشارة إليه، ص ١٤.

(٢) نفسه، ص ١٥.

(٣) نفسه، ص ١٤.

هذه الوضعية والسعى إلى طرح البديل المنهجي الذى يمكن بواسطته تجاوز الحالة الراهنة لهذا الفكر والانطلاق إلى آفاق رحبة تتوفر فيها إمكانيات تحقيق الوطن العربى وحدته القوية التقدمية، وتقدمه الاجتماعى التاريخى وانتقاله من حالة التخلف الذى تتلبسه^(١).

والحقيقة أنه على الرغم من أن سمو هذا الهدف الذى سعى إليه تيزينى ومشروعه الفكرى إلا أن الواقع أنه اتبع فى نظر نقاده منهجا تاريخيا أقرب إلى الوضعية والنزعة التاريخية منه إلى الجدلية وركز تركيزا شديدا على الماضى والبواكير الأولى أكثر من الحاضر والمستقبل^(٢).

إن هذه الانتقادات وغيرها كثير تواجه هذه المشاريع الفكرية من مفكرينا العرب المعاصرين، فهى كلها تنحاز إلى الماضى وتعانى - على حد تعبير محمود أمين العالم - الهشاشة النظرية، وهذا ما جعله إجمالا يؤكد على «أننا ما نزال أحوج ما نكون إلى فكر نظرى نقدى تأسيسى وخاصة فى هذه المرحلة من حياتنا العربية المعاصرة التى يتفاقم فيها التشتت والتفكك والتسطح والاعتراب والتخلف فى الفكر والواقع على السواء، على حين يتفجر عصرنا بمنجزات معرفية وتكنولوجية باهرة تكاد تشكل نقلة جديدة فى حضارة الإنسانية»^(٣).

ولقد كان حسن حنفى وهو أحد أصحاب هذه المشاريع على حق

(١) فتحى أبو العينين: على طريق الوضوح المنهجي، كتابات فى الفلسفة والفكر العربى للطبيب تيزينى، كتاب «قضايا فكرية»، السابق الإشارة غليه، ص ٥٤٩.

(٢) حسن حنفى: حصار الزمن - الحاضر (إشكالات)، مركز الكتاب للنشر بالقاهرة، ٢٠٠٤م، ص ١٨٤.

(٣) محمود أمين العالم، الهشاشة النظرية فى الفكر العربى المعاصر، ضمن كتاب «قضايا فكرية»، السابق الإشارة إليه، ص ٩.

حينما قال في «حصار الزمن»: إن الفكر العربي المعاصر حتى الثورى منه لا يزال في جانب، والجماهير العربية في جانب آخر؛ إذ أن هذا الفكر في رأيه لا يحركه فقر ولا جوع ولا قهر داخلى ولا عدوان خارجى، لا تأرا لكرامته ولا استرداداً لحق، كان على حق حينما تساءل: كيف يستطيع الفكر الفلسفى العربى أن يواجه قضية سلبية الجماهير ولا مبالاتها دون أن يجد المبررات لعجزه فى سعى الناس وراء لقمة العيش وبحثها عن الرزق؟!^(١).

ثالثاً: الفكر العربى المعاصر والمستقبل

ولعل السؤال الآن: إذا كان هذا حال الفكر العربى إزاء مشكلات الواقع وعجزه عن التعامل مع قضايا الناس ومشكلاتهم، فماذا عن المستقبل؟!

يحيينا عن هذا السؤال محمد عابد الجابرى وهو أحد أصحاب المشاريع فى الفكر العربى المعاصر أن غياب المستقبل يرجع فى رأيه إلى غياب أو عدم وجود فلسفة للتاريخ لدينا، وذلك لأن فلسفة التاريخ تقوم فى جوهرها على اكتشاف العقل فى التاريخ^(٢)، وإذا صح أن «ظهور العقل كاملاً لم يتحقق فى التجربة الحضارية العربية الإسلامية إلا مع ابن رشد أو مع ابن خلدون سليل ابن رشد، فإن كل ذلك يمثل «المستقبل الماضى». ومن ثم فالسؤال لديه هو: ما حاجتنا إلى مشروع مستقبلنا

(١) حسن حنفى: حصار الزمن، سبق الإشارة إليه، ص ١١٧.

(٢) انظر: هيجل: محاضرات فى فلسفة التاريخ - الجزء الأول - العقل فى التاريخ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص ١٩٤.

الماضى، فنحن نعيش فى عصر يختلف كل شىء فيه عما تم أو كان يمكن أن يتم فى الماضى، ماضينا نحن! لماذا لا نتجه على المستقبل؟^(١).

إنه مع الإقرار بعدم وجود فلسفة للتاريخ رغم اعترافه بأن العقل فى التاريخ «يمثل فى الحضارة العربية الإسلامية لحظة وجود «ابن رشد» فى القرن الثانى عشر، وبعده «ابن خلدون» فى القرن الرابع عشر، وهذا فى حد ذاته يمثل تناقضا فى الرؤية؛ فهل نحن أمة «فى التاريخ» أم «خارجه»؟! إنه لو واصل تأملاته عبر النظرية الهيجلية التى تعبر عنها عبارة «العقل فى التاريخ»، فإنه لم يتحقق لدينا حتى مع ابن رشد وابن خلدون «العقل التاريخى»! إذ أنه بحسب الرؤية الهيجلية فإن العقل فى التاريخ لم يتمثل إلا لدى الأمة الألمانية والعالم الجرمانى فى عصر هيجل، وما قبلها كان مجرد تمهيدات لهذه المرحلة التى تمثل قمة الوعى والعقلانية فى التاريخ^(٢).

يبدو أن الجابرى مع هيجل فى اعتبارنا أمة لم يكتمل لديها الوعى ولم تصل إلى درجة النضج العقلى الذى يؤهلها لأن يتحقق لديها «العقل فى التاريخ» بعد. ومن ثم فهو يرى أننا لم نكن نملك فلسفة للتاريخ من قبل، كما أننا لسنا قادرين على التعامل مع علم المستقبلات الآن؟! ويعزو ذلك إلى أن «علم المستقبلات» كما يطبق فى الغرب اليوم هو بالنسبة لنا نحن شعوب العالم الثالث علم مخيف ويبشر بالكارثة، بالانحطاط

(١) محمد عابد الجابرى، المشروع الحضارى العربى بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات، ضمن كتابه: إشكاليات الفكر العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٩٩٠م، ص ١١٩ - ١٢٠.

(٢) نفسه، ص ١٢٠.

والانقراض؛ ذلك أن الانطلاق من معطيات الحاضر، حاضرننا العربى الذى يسود فيه التمزق الاجتماعى والتخلف الفكرى وتطغى فيه الأمية والجهل ويهيمن فيه الصوت الواحد المستبد، إن الانطلاق من هذا الحاضر الخاضع كذلك للهيمنة الإمبريالية اقتصاديا وسياسيا وعسكريا وأيدلوجيا، لا يمكن أن يسمح لـ «علم المستقبلات»، ولا لأى علم آخر يعترف بمعطيات الواقع الراهن كحقائق موضوعية نهائية ويعمل بالتالى على إسقاط ممكناتها على الغد القريب والبعيد أن يقدم لنا عن المستقبل إلا صورة طبق الأصل من الماضى نفسه، إن لم يكن أكثر شؤما وأشد إيلاما، فهى فى جميع الأحوال لا تبعث على الأمل ولا تحفز على العمل. إن علم المستقبلات كما يمارس فى أوربا وكما يستنسخه بعضنا هو أشبه بالحاسوب يرد إليك بضاعتك نفسها وفى وقوالب جديدة إذا شئت ولكنه لا يستطيع قط أن يعطيك بضاعة جديدة، وبما أن بضاعتنا الراهنة يحكمها التخلف والتبعية، فإن «علم المستقبلات» الأوربى الموطن الوضعى الاتجاه، إذا طبق فى بلد كبلداننا لا يمكن أن يفعل شيئا آخر غير أن يرد إلينا بضاعتنا فى قوالب جديدة نعم، ولكن مع المضمون نفسه: التخلف والتبعية^(١).

إن هذه النعمة التشاؤمية الجابرية سواء من ناحية عدم اهتمامنا وامتلاكنا فلسفة للتاريخ، أو من ناحية أنه لا ينفع معنا علم المستقبلات الغربى، تتناقض هى الأخرى مع دعوته فى نفس الوقت إلى أننا «بحاجة إلى علم مستقبلات خاص بنا، علم يبشر بالأمل ويحفز على العمل، نحن بحاجة إلى أن نعيش مستقبلا فى حاضرننا متكئين على ماضينا ولكن لا كمجرد حلم نهضوى مهلهل قابل للتفكك والتبخر تحت أى صدمة أو

(١) نفسه، ص ١٢٣.

.....
كابوس، بل كحلم فلسفى عنيد، حلم يصر على تحويل التاريخ، تاريخنا نحن إلى عقل يسود ويحكم وتحويل العقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير»^(١).

والسؤال الآن: هل فقد الجابرى فينا الأمل، أم أنه قادر على بعثه فينا بهذه الفقرة الحماسية من أننا بحاجة إلى علم مستقبلات خاص بنا نصل به إلى عقل يسود ويحكم وتحويل العقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير؟! الحقيقة أن هذه العبارات الإنشائية عن هذا العلم الجابرى بتأسيس علم مستقبلات عربى لا جدوى منها لأنها لا تزال فى نهاياتها تتخذ من الرؤية الهيكلية - وهى رؤية غربية أيضًا - أساسا لها!! فضلا عن أنه ينبغي لمن قدم هذه العبارات بوجهيها التشاؤمى والحماسى أن يقدم لنا معالم لهذه الرؤية الجديدة لعلم المستقبلات العربى بعيدا عن تلك الرؤية الغربية التى رأى أنها لا تصلح لنا؛ إذ أن ما انتهى إليه، اعتبره مطالب للمستقبل العربى وأساسا للمشروع الحضارى العربى المستقبلى لم تتعد هذه الأهداف الثلاثة: الوحدة، التمدين، العقلنة^(٢). وهذه المطالب الثلاثة لو دققنا النظر فيها سنجد أنها هى ذاتها أهداف الحداثة الغربية ومقوماتها فى آن معا. فهل بهذه المطالب تكون الرؤية المستقبلية العربية مختلفة عن الرؤية الغربية؟!

إن ما قدمه الجابرى من رؤية لمطالب المستقبل بالنسبة للمشروع الحضارى العربى إذن هى ذاتها التى صنعها المشروع الحضارى الغربى على أرض الواقع. فهل نحن نملك الآن - وحسب رؤيته هو - آليات

(١) نفسه، ص ١٢٠.

(٢) نفسه، ص ١٢٣.

التحرك نحو تحقيق هذه الأهداف أم أن بضاعتنا سترد إلينا إذا ما انطلقنا كما قال هو من حاضرننا المتخلف والتابع؟! ولن نستطيع بالتالى إضافة أى جديد!

الحقيقة أن مقدمات الجابرى وتحليلاته يشوبها التناقض ومن ثم فهى تؤدى إلى نتيجة تشاؤمية لا يجدى معها هذه النعمة التفاؤلية.

إن علم المستقبلات بالنسبة لنا هو فى الإجابة على التساؤلات التى طرحها حسن حنفى حول إشكاليات الفكر العربى، فالإشكالية الرئيسية فيه تتمثل فى كيف يستطيع الفكر العربى المستقبل أن يساهم فى اعتماد الأمة على نفسها فى الغذاء والسلاح والتعليم، وأن تطعم نفسها وأن تدافع عن نفسها بقدراتها الذاتية، وأن تبدع ذاتيا علمها كما تبدع سائر الأمم بدلا من هجرة العقول إلى الخارج أو إحباطها فى الداخل؟ كيف يستطيع الفكر العربى أن يصوغ فلسفة فى الاستقلال الذاتى للإرادة؟^(١).

ولعله هو نفسه قد أجاب على هذه التساؤلات حينما قال أن التحدى الرئيسى للفكر العربى المستقبلى هو صياغة فلسفة جديدة للتاريخ للحظة الراهنة فى نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر الهجرى، فبعد أن أرخ ابن خلدون للقرون السبعة الأولى مبينا أسباب الانهيار، نؤرخ نحن لشروط النهضة فى مسار أكثر شمولاً للتاريخ تضع الأنا ذاتها فيه فى علاقتها مع نفسها وعلاقتها بالآخر. عندئذ سيتجاوز الفكر العربى الراهن المعطيات ويضع نفسه فى التاريخ. ولما كان الحامل للفكر العربى الفلسفى الحالى والمستقبلى هو المؤسسات التعليمية والثقافية، والمدارس

(١) حسن حنفى: مستقبل الفكر الفلسفى العربى فى عالم متغير، ضمن كتاب «حصار الزمن» سبق الإشارة إليه، ص ١٨٦ - ١٨٧.

والجامعات والجمعيات الفلسفية والإعلام الوطنى، فعلى كل هذه المؤسسات أن تشارك فى صنع هذا التجاوز؛ إذ لا وجود لفكر فلسفى عربى مستقبلى دون تغيير لدور المؤسسات؛ فالفكر الفلسفى إبداع فردى ولكنه يكون أنجح وأكثر فعالية بمشاركة المؤسسات العلمية والثقافية فى صنعه^(١).

خاتمة

وخلاصة القول أن هذه المشاريع الفكرية العربية المعاصرة وخاصة التوفيقية منها وقعت فى فخين كلاهما مُر وجعل خروجنا من النفق المظلم صعبا وملتبسا. أولهما: فخ التركيز على تحليل التراث فى محاولة مستميتة من أصحاب هذه المشاريع لتثويره أو تحديثه أو على وجه الإجمال جعله قابلا للحياة وللمواءمة فى هذا العصر الذى نعيشه. وهذا أمر فى غاية الصعوبة لأنه لا يمكن بأى حال أن نحيا الحاضر بالمضى رغم كل ما فيه من عوامل دافعة للتقدم ولا تقف عائقا أبدا أمام تحقيقه، ولم تضع أبدا أى قيود على النهضة والتقدم المراد.

ثانيها: أن هذا التركيز على تحليل التراث جعلهم يقعون فى فخ نسيان المستقبل والغفلة عن أن التفكير فى المستقبل والانشغال بقضاياها ومستجداته على كافة الأصعدة هو ما سيتطور بمقتضاه الحاضر. وهو فى ذات الوقت ما كان سيخلصنا من الوقوع فى براثن هذه الإشكالية الزائفة، إشكالية التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والتجديد، بين الحكمة والشرعية، بين العقل والنقل.. الخ، فهذه الإشكالية بصورها

(١) نفسه، ص ١٨٨ - ١٩٠.

.....

المختلفة قد تجاوزها الزمن، وتجاوزتها كل العقول العربية التي تعى أنها تعيش العصر الحاضر بكل ما فيه من مناهج ونظريات فكرية وعلمية، وبكل ما فيه من مظاهر للحياة ومخترعات وإبداعات سهلت الحياة وجعلتها في ذات الوقت أكثر تعقيدا وأكثر تأثيرا على الحياة الإنسانية الطبيعية السوية، وهى فى ذات الوقت كما فى صفتها اللصيقة بها «عقول عربية» تتحدث العربية وتدين بالدين الإسلامى أو حتى غيره من الأديان السماوية وهى بالتالى لا يمكنها بأى حال الانحلال عن هويتها الحضارية والذوبان فى أى هوية أخرى.

لقد آن الأوان إذن أن نتجاوز كل المشاريع الفكرية العربية المعاصرة سواء ارتمت فى أحضان الفكر الغربى وحاولت استنباته فى البيئة العربية وهى غير بيئته ولن ينبت الزرع قويا ومثمرا حقا فى بيئة غير بيئته، أو عادت إلى التراث لتنهل منه وتتصور أنه يمكن أن يعود بحذافيه لنحياء فى عصرنا، إذ لا يمكن لعقارب الساعة أن تعود إلى الوراء وأن يحيا المعاصرون حياة أسلافهم بقضها وقضيضها مهما حاول من لا يزال يحاول استعادة الماضى فى الحاضر. كما أن التوفيق بين هذين البديلين ووضعهما إلى جوار بعض يعد تلفيقا لا قيمة له ومضيعة للوقت فى استجلاء قيم الماضى التى نريد أن نستعيدها لأنه حتى لو نجحنا فى استجلائها وأردنا النهوض من خلالها فلن تكون مثلما كانت ولن تعود بنفس صورتها القديمة دافعة للتقدم بصورته المعاصرة.

ولكل ذلك أقول بكل بساطة إن التفكير فى المستقبل والانشغال بقضاياه بعيدا عن الالتفات إلى الوراء هو ما سنصنع به ومن خلاله التقدم دون أن ننسلخ عن تاريخنا وهويتنا ودون أن نذوب فى حضارة

ليست حضارتنا. إننا سنصنع مستقبلنا بقيم العصر وآلياته في ذات الوقت الذي لا نملك فيه الإقلاع عن ذاتيتنا وهويتنا، والمسألة هنا ليست مجرد كلام نظري، بل هي واقع نعيشه ونسعى لتحقيق التقدم في إطاره؛ فالوعى بالتاريخ ليس مجرد وعى نظري، بل قد يكون وعى كامن في الذات يوقظه متطلبات اللحظة الراهنة في علاقتها بما تريد تحقيقه من تقدم في المستقبل، وأنا سأظل أنا؛ أنا الذي أعيش اللحظة وأنا الذي يرسم الطريق لصناعة الغد بآليات الحاضر الأكثر تقدما وفعالية بصرف النظر عن مصدرها ومن أبدعها!! تلك هي القضية وذلك هو التحدي. إنه التفكير في المستقبل ممتلكين لإرادة التحدي ولإرادة صنع التقدم.

الفصل الثالث

رفاعة رافع الطهطاوى

رائد رواد الحداثة والتنوير فى الفكر العربى الحديث

الفصل الثالث

رفاعة رافع الطهطاوى

رائد رواد الحداثة والتنوير فى الفكر العربى الحديث

تمهيد: مكانته الفكرية

يُعد رفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١-١٨٧٣م) بحق رائد التنوير والنهضة الحديثة فى مصر والعالم العربى حيث نجح فى المواءمة بين تعليمه الأزهرى بما فيه من إدراك لحقيقة والإسلام ووسطيته وبين المعارف الأوروبية التى حصلها من زيارته لباريس التى كانت مصدر الإشعاع الأول لعصر التنوير الأوروبى منذ قرنين سبقا زيارة الطهطاوى لها، تلك المواءمة التى كشفت عن عبقرية الطهطاوى الفكرية، فهو لم ينبهر بما رآه فى أوروبا لدرجة تنسيه أصالته وعمق رؤيته لعظمة الإسلام والحضارة العربية الإسلامية، فى الوقت الذى أدرك فيه مدى الجمود والتخلف الذى يعيشه العالم الإسلامى فى زمانه وكيف يمكن التخلص من هذا الجمود والتخلف عن طريق الأخذ بأسباب التقدم الأوروبى عن طريق إعمال العقل والاهتمام بالعلم فى جو من الحريات السياسية

والاجتماعية والاقتصادية. إن عبقرية الطهطاوى الفكرية بدت فى رؤيته الفلسفية للتقدم والحداثة، تلك الرؤية التى امتزجت فيها علمانية الغرب مع روحانية الشرق الإسلامى بدون تلك الثنائية التى عابت معظم رؤى المفكرين العرب الذين أتوا بعده، أعنى ثنائية الأصالة والمعاصرة أو التراث والتجديد! لقد وعى الطهطاوى أنه لا نهضة ولا حداثة بدون الأخذ بأسباب الحداثة والتقدم الموجودة فى الغرب بما لا يتعارض مع موروته الدينى والأخلاقى وبما لا يمحو هويته العربية الإسلامية.

أولاً: أطوار حياته الفكرية^(١)

ولعل تلك المكانة المتميزة للطهطاوى فى فكرنا العربى المعاصر بشخصيته المستقلة وريادته لحركة التنوير الفكرى والعلمى مردها إلى حياته الفكرية الخاصة التى يمكن القول أنها تطورت عبر مراحل ثلاث؛ مرحلة النشأة والتلمذة (١٨٠١-١٨٢٦) مرحلة السفر إلى باريس (١٨٢٦-١٨٣١)، مرحلة الأستاذية بعد الاستقرار فى مصر وخوضه فى الحياة العامة والمناصب الكثيرة التى تولاها حتى وفاته عام ١٨٧٣م.

لقد ولد رفاعة فى ١٥ أكتوبر عام ١٨٠١م بمدينة طهطا إحدى مديى محافظة سوهاج، وقد ولد لأسرة تعود فى نسبها إلى جعفر الصادق ابن

(١) استندنا فى رواية أهم أحداث حياة رفاعة الطهطاوى على: د. حسين فوزى النجار: رفاعة الطهطاوى رائد فكر وإمام نهضة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٨م، ص ٦٢ وما بعدها.

رفاعة الطهطاوى 1-7 p, <https://ar.wikipedia.org/wiki>

د. عزت قرنى: الفكر المصرى الحديث، محاولات فى إعادة التفسير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥م، ص ٤٠.

محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي ابن أبي طالب وابن البضعة الطاهرة فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ، وكانت عائلة رفاة الطهطاوى عائلة محظوظة ومعروفة من القضاة ورجال الدين. ورغم أن العائلة قد ضاق بها الحال مما اضطر الفتى لأن يتنقل مع أبيه ما بين منشأة النيدة بالقرب من أخميم وقنا وفرشوط إلا أن ذلك لم يعوقه عن المداومة على حفظ القرآن الكريم حتى عاد بعد فترة واستقر مرة أخرى في طهطا حيث أتم فيها حفظ القرآن ومعه حفظ جميع المتون المتداولة في المعقول والمنقول بمساعدة أخواله من الأنصار الذين ينتهى نسبهم إلى الخزرج وكانوا من الشيوخ والعلماء المشهود لهم بمعرفة المتون التي كانت متداولة في ذلك العصر. وقد قرأ رفاة على هؤلاء الشيوخ من أخواله أيضا شيئاً من الفقه والنحو.

ولما بلغ الفتى السادسة عشرة من عمره وذلك عام ١٨١٧م وفد إلى القاهرة ليلتحق بالأزهر الشريف وبالطبع فقد شملت دراسته بالأزهر بالإضافة إلى علوم القرآن، الحديث، والفقه، والتفسير، والنحو والصرف. وقد أتم دراسته الأزهرية هذه بعد خمس سنوات وكان أهم الأساتذة الذين درس على أيديهم الشيخ الفضالى الذى درس على يديه صحيح البخارى، والشيخ حسن القويسنى الذى درس على يديه جمع الجوامع فى علم الأصول ومشارق الأنوار فى علم الحديث، كما درس الحكم لابن عطاء الله السكندرى على يد الشيخ النجارى، كما تلقى تفسير الجلالين على يد الشيخ عبدالغنى الدمياطى. ومن درس على أيديهم أيضاً الشيخ إبراهيم البيجورى والشيخ محمد حيش شيخ السادة المالكية والشيخ الدمنهورى وكانوا جميعاً من أعلام عصرهم. وكان الشيخ

حسن العطار الذى تولى مشيخة الأزهر بين عامى ١٨٣١-١٨٣٥ فى عهد محمد على هو أهم هؤلاء المعلمين للطهطاوى حيث كان أكثر من لازمه منهم. وكان للشيخ العطار اهتمامات علمية فى الطب إلى جانب مؤلفاته الدينية والأدبية المشهورة الأخرى وقد كان الشيخ حسن العطار هو الذى أشار على محمد على أن يرسل مع المبعوثين إلى فرنسا إماماً يرعى شئونهم الدينية، وكان أن وقع الاختيار على رفاة الطهطاوى.

وهنا تنتهى المرحلة الأولى من حياته مرحلة النشأة والتلمذة لتبدأ المرحلة الثانية من حياته التى يمكن أن نطلق عليها المرحلة الفرنسية حيث ترك القاهرة وهو ابن الخمسة والعشرين عاماً ليرحل إلى الإسكندرية ومنها إلى فرنسا عام ١٨٢٦م حيث شكلت هذه السفرة مرحلة غاية فى الأهمية فى تطوره الفكرى.

لقد غادر رفاة مصر فى الثالث عشر من أبريل عام ١٨٢٦م على ظهر السفينة لاترويت La Truite بصحبة أربعين مبعوثاً محملاً برسالة من شيخه حسن العطار أن يكتب ويسجل كل ما يشاهده فى باريس باعتبارها «عرائس الأقطار»، ولكن الفتى كما اتضح فيما بعد لم يتوقف حلمه عند ذلك؛ إذ بمجرد أن وصل باريس أقبل مثل سائر المبعوثين على الدراسة وبدأ يتعلم اللغة الفرنسية على نفقته الخاصة حتى يتمكن من قراءة كل ما يصل إليه من كتب فى الآداب والعلوم والفنون الفرنسية، فشغل بانكبابه على الدرس والتحصيل والقراءة والترجمة من الفرنسية إلى العربية طوال السنوات الخمس التى قضاها فى باريس عن أن يجد فرصة للتجول للسياحة فى فرنسا أو فى بقية البلاد الأوربية. لقد أدرك رفاة من كثرة ما رأى واطلع مدى تقدم الحضارة الغربية فى العلوم

والفنون والصناعة وأخذ ينهل من كل ذلك سواء بنفسه أو بمساعدة بعض الأساتذة الفرنسيين وخاصة مسيو شواليه ومسيو جومار الذى شجعه على الترجمة بعد أن اطمأن إلى إلمامه باللغة الفرنسية. لقد أحسن مسيو جومار الظن برفاعة لدرجة أنه اعتبر أنه سيكون رسول الغرب إلى الشرق وأن فرنسا ستفلاح من خلاله فى مد نفوذها الثقافى من خلاله وقد وافقه على ذلك بعض المستشرقين الفرنسيين من أمثال سلفستر دى ساسى وكوسان دى برسفال.

ولا يظن أحد أن رفاعة قد بُهر بالثقافة الفرنسية وولع بحياة الفرنسيين لدرجة الانخراط فيها كما يحدث مع أغلبية من يسافرون إلى هذه البلاد؛ فقد عاش فى باريس وفيًا لإسلامه وعروبته ولم ينقطع عن أداء الفرائض والسُنن وواظب على قراءة القرآن الكريم ومطالعة العلوم الدينية، فى الوقت الذى لم ينكر فيه من حضارة الغرب إلا ما رأى فيه مخالفة للدين والملة دون تزمت أو جمود. وقد برهن فى كتابه «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» على كل ذلك. فلقد عاد الشاب رفاعة من فرنسا عام ١٨٣١م حاملاً معه مخطوطة هذا الكتاب التى أخذ ينقحها ويضيف إليها حتى تم نشره عام ١٨٣٤م. لقد كتب «تخليص الإبريز» - على حد تعبير د. حسين فوزى النجار - «كدعوة خالصة للتقدم والارتقاء تحتلظ فيه الرغبة بالحسرة والتطلع بالأمل والحمية الدينية والقومية بالتححر والانطلاق من أسار الجهل وقيوده الثقال إلى رحبات العلم الفسيح» (ص ١٠٥).

وبعودة رفاعة من باريس تنتهى المرحلة الثانية من حياته لتبدأ المرحلة الثالثة التى سينشغل فيها بتقديم كل خبراته الدينية والمعرفية إلى بنى

.....

وطنه وليقود حركة نهضة معرفية واسعة بدءًا من اشتغاله بالترجمة في مدرسة الطب، حيث آمن بأن الترجمة هي النواة الأولى لبناء النهضة العلمية ولذلك أخذ ينقل إلى العربية إلى جانب الكتب المدرسية لمدرسة الطب ومدرسة المدفعية في العلوم المختلفة، ترجمة ما هوته نفسه من كتب التاريخ والجغرافيا. ثم انتقل بعد ذلك إلى تأسيس مشروعه العلمى الكبير بافتتاح مدرسة الترجمة عام ١٨٣٥م التى صارت بعد ذلك مدرسة الألسن وعين مديرًا لها إلى جانب عمله كمدرس بها. وقد بدأت هذه المدرسة التى وافق على إنشائها محمد على بخمسين تلميذًا اختارهم رفاهه من مختلف الأقاليم ثم ارتفع العدد بعد ذلك إلى مائة وخمسين. وما لبثت أن عادت إلى خفض العدد إلى ستين تلميذًا حسب توصية لجنة المدارس وظلت المدرسة تقبل هذا العدد حتى نهاية عصر محمد على. وكانت المدرسة متخصصة فى عدة لغات منها العربية والفرنسية والتركية والفارسية والإيطالية وأضيفت اليهم بعد ذلك الإنجليزية. وكانت تركز على نقل علوم الهندسة والجبر والتاريخ والجغرافيا. وقد أصبحت مدرسة الألسن بعد ذلك أشبه ما تكون بجامعة تضم كليات للآداب والحقوق والتجارة وفيها أثمر جهد المعلم رفاعة ومن اختارهم من معاونين كالشيخ محمد الدمنهورى والشيخ على الفرغلى والشيخ حسنين الغمراوى وغيرهم من أعلام عصره، أثمر تربية جيلاً حمل على عاتقه بداية عصر نهضة جديد فى مصر، وكان أبرز معالم هذه النهضة الدمج فى آن واحد بين الأصالة والمعاصرة دون إشكال أو اختلاف، ففى الوقت الذى كان هذا الجيل العظيم يترجم متون الفلسفة والتاريخ الغربى ونصوص العلوم الغربية المتقدمة، كانوا كذلك يبدأون فى جمع الآثار المصرية القديمة ويستصدرون أمرًا لصيانتها ومنعها من التهريب

والضياع، كما يستصدرون أمراً بتدريس العلوم والمعارف المعاصرة باللغة العربية (وهى تلك العلوم التى تدرس اليوم فى بلادنا العربية مع شديد الأسف باللغات الأجنبية). كما أصدر الطهطاوى جريدة الوقائع المصرية باللغة العربية بدلاً من اللغة التركية التى كانت تصدر بها قبله!

لقد تنامى جهد الطهطاوى فى هذه الآونة فأصبح يعمل على عدة جبهات فى آن واحد؛ فهو المترجم والمُعلم والمُشرف على التعليم والصحافة فى البلاد، وهو الذى يقوم بالإشراف على إنشاء أقساماً متخصصة فى ترجمة الرياضيات والطبيعات والإنسانيات، فى الوقت الذى ينشئ فيه مدرسة للمحاسبة ودراسة الاقتصاد، ومدرسة الإدارة لدراسة العلوم السياسية.

وكم كان مؤسفاً أن يخبو هذا النشاط وتمر حياة الطهطاوى بأزمة الأزمات فى حياته بعد أن أغلق الخديوى عباس مدرسة الألسن فى نوفمبر ١٨٤٩م بعد أن نجحت بأساتذتها وتلاميذها فى ترجمة أكثر من ألفى كتاب فى مختلف العلوم!! وبالطبع فقد أراد عباس أن يبعد الطهطاوى إثر ذلك عن مصر كلها فعينه ناظرًا لمدرسة ابتدائية أمر بإنشائها فى السودان، وقد عدد المؤرخون أسباباً عديدة لهذا الإبعاد أو بالأحرى لهذا النفي، لكن الواضح - حسب ما يروى الطهطاوى نفسه - أن بعض الأمراء سعوا بينه وبين عباس بالوشاية، فضلاً عن أن ذلك التصرف يتسق مع الإجراءات العديدة التى اتخذها عباس والتى كان من شأنها تعطيل الحركة العلمية المتنامية التى كان يقودها الطهطاوى وتلاميذه.

وعلى كل حال، فقد عاد رفاعة إلى مصر مرة أخرى بعد وفاة الخديوى عباس وتولى سعيد الحكم فعاود نشاطه العلمى مرة أخرى حيث عين

.....

ناظرًا ثانيًا لمدرسة الحرية تحت رئاسة سليمان باشا الفرنساوى ثم أصبح ناظرًا للمدرسة بعد إحالة الأخير للتقاعد. وتطور الأمر حتى أصبح الطهطاوى مرة أخرى مهيمًا على شئون التعليم في مصر حيث عين ناظرًا لمدرستى الهندسة الملكية والعمارة وتفتيش مصلحة الأبنية. كما تولى أيضًا الإشراف على مجلة «الوقائع» المصرية حيث طورها من مجلة لنشر الأخبار التركية إلى مجلة بها مقالات في الأدب والفكر وقصائد الشعر وجعل لغتها هى اللغة العربية كما قلنا فيما سبق. كما كان له دورًا كبيرًا فى مجلة «روضة المدارس» التى كان يصدرها ديوان المدارس حيث طورها هى الأخرى وأخرج من خلالها جيلًا جديدًا من الكتّاب والمفكرين والأدباء حيث حظيت بمشاركة الطهطاوى إلى جانب الكتّاب المتخصصين فى مختلف فروع المعرفة. وقد درجت المجلة فى عهده أيضًا على نشر كتبًا ألقت لها خصيصًا لكبار الكتّاب وعلى رأسهم على مبارك الذى كان مديرًا لديوان المدارس. وقد كتب الطهطاوى نفسه رسالته المهمة «القول السديد فى الاجتهاد والتقليد» كملحق لها بالعدد السادس.

لقد حفلت حياة رفاة الطهطاوى بكل ألوان النشاط العلمى والأدبى والفكرى والدينى، ولم يكن يترك أى مجال من مجالات النهضة إلا ويخوض فيه ويشارك برأيه وبجهده الزائد فى بنائه، ورغم كل هذا الجهد فقد مات عن خمسة وسبعين عامًا دون أن ينال رتبة الباشوية أو حتى منصب الوزير رغم أن بعض معاصريه وتلاميذه ممن هم دونه فضلًا على البلاد قد حصلوا عليه!! وقد كان كل ما ناله من هؤلاء الحكام من محمد على إلى الخديوى سعيد بعض الأقدنة التى أضاف إليها هو حوالى ٩٠٠ فدائنًا من ماله الخاص ليصبح إجمالى ما مات عنه حوالى

١٦٠٠ فدان إلى جانب بعض العقارات سواء في القاهرة أو في بلده طهطا حسبما ذكرها على مبارك باشا.

وقد توفي رفاة الطهطاوى يوم الثلاثاء ٢٧ مايو ١٨٧٣ م الموافق غرة ربيع الثانى سنة ١٢٩٠ بحسب رواية تلميذه صالح مجدى، وقد ودعته مصر بكافة طبقاتها وداعاً حاراً يليق برجل وهبها عمره وعلمه وكل سعيه في حياته.

ثانياً: مؤلفاته ومترجماته

لقد حفلت حياة رفاة الطهطاوى بالمسؤوليات منذ بداية نضوجه كما رأينا حتى وفاته ومع ذلك فإن هذا الانشغال الشديد في حياته العملية والمهنية لم يوقفه يوماً عن الكتابة سواء مؤلفاً أو مترجماً وكان في هذه المؤلفات والمترجمات شديد الحرص على أن تكون نافعة لتلاميذه وأمته. والجدير بالانتباه أنه بدأ رحلته في التأليف والترجمة منذ أن كان مبعوثاً في فرنسا. ومن أهم مؤلفاته:

- ١ - مناهج الأبواب المصرية في مباهج الآداب العصرية.
- ٢ - تخلص الإبريز في تلخيص باريز.
- ٣ - المرشد الأمين في تربية البنات والبنين.
- ٤ - أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بنى إسماعيل.
- ٥ - القول السديد في الاجتهاد والتقليد.
- ٦ - نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز.

٧ - التعريبات الشافية لمريد الجغرافية.

٨ - قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر.

٩ - الجغرافية العمومية - الجزء الأول والثاني.

أما مترجماته فهي عديدة حيث بلغت حوالى خمسة وعشرين كتاباً في فروع المعرفة المختلفة. وكان من أهم هذه المترجمات:

١ - نبذة في تاريخ الإسكندر الأكبر مأخوذة من تاريخ القدماء.

٢ - كتاب أصول المعادن.

٣ - رزنامة سنة ١٢٤٤ من الهجرة من تأليف مسيو جومار لاستعمال مصر والشام.

٤ - دائرة العلوم في أخلاق الأمم وعوائدهم.

٥ - مقدمة جغرافية طبيعية.

٦ - قطعة من كتاب ملطبرون في الجغرافية.

٧ - ثلاث مقالات من كتاب لجندر في علم الهندسة.

٨ - قطعة من عمليات رؤساء ضباط العسكرية.

٩ - أصول الحقوق الطبيعية التى تعتبرها الإفرنج أصلاً لأحكامهم.

١٠ - نبذة في الميثولوجيا.

١١ - مواقع الإفلاك في وقائع تلماك.

١٢ - نبذة في علم سياسات الصحة.

١٣ - رسالة في جغرافية بلاد الشام.

وبالطبع فإن هذه المترجمات وغيرها مما نقله الطهطاوى إلى اللغة العربية كانت شديدة الفائدة والأهمية في عصره لأمته ولتلاميذه. ولم يتوقف جهده في الترجمة عند حدود ما ترجم، فهو كما قلنا فيما سبق قد أشرف على الكثير من الكتب المترجمة وراجعها وصححها لتلاميذه في مدرسة الألسن، فقد قدم مع هؤلاء التلاميذ أكثر من ألفى كتاب خلال أقل من أربعين عامًا ساهمت في إنشاء نهضة علمية واسعة في مطلع عصر النهضة الذى تزعمه بلا شك الطهطاوى.

ثالثاً: فلسفته التربوية

لقد جاء الطهطاوى في لحظة تاريخية فارقة حيث كانت مصر آنذاك تعيش حالة من الاضمحلال الفكرى والجمود العلمى كانا من سمات العصور المملوكية والعثمانية، ولما جاء عصر محمد على بدأت الحركة الفكرية في العودة إلى طبيعتها شيئاً فشيئاً وكان من أفضاله بلا شك هذه البعثات التى أرسلها إلى باريس وفى معيتها رفاعة الطهطاوى الذى استغلها خير استغلال فأراد توظيف كل المعارف التى حصل عليها فى باريس لإقامة نهضة علمية وحركة فكرية جديدة فى مصر.

ولاشك أن مثل هذه النهضة لا تقوم إلا على فكر تربوى جديد يعرف قيمة العلم والتعليم فى قيادة الأمة. وقد أدرك الطهطاوى ذلك تماماً حينما كتب «المرشد الأمين للبنات والبنين». فهو كتاب فى فلسفة التربية والتعليم فضلاً عن كونه كتاباً يللم أطراف العملية التعليمية ويحدد مجالاتها ويركز على بناء مشروع حضارى وثقافى وتعليمى لتحديث مصر.

وقد بدأ الطهطاوى بمقدمة عرف فيها التربية مستفيداً من النظريات الغربية الحديثة بقوله «أنها تنمية أعضاء المولود الحسية من ابتداء ولادته إلى بلوغه حد الكبر وتنمية روحه بالمعارف الدينية والمعاشية»، وبهذا تنقسم التربية إلى قسمين «تربية حسية وهى تربية الجسد ومعنوية وهى تربية الروح»^(١). ومن هنا اعتبر الطهطاوى أن التربية «فن تنمية الأعضاء الحسية والعقلية وطريقة تهذيب النوع البشرى ذكراً كان أو أنثى على طبق أصول معلومة يستفيد منها الصبى هيئة ثابتة يتبعها ويتخذها عادة وتصير له دأباً وشأناً وملكة، فالتربية المعنوية حينئذ هى فن تشكيل العقول البشرية وتكييفها بكيفية حسنة مألوفة وغايتها إيجاد ملكة واضحة فى الصغير تحمله على التخلق بحسن الأخلاق حسب الإمكان»^(٢).

وقد ربط الطهطاوى بين شيوع التربية بهذا المعنى فى أبناء الأمة، وبين كون هذه الأمة من الأمم السعيدة حيث أن «حسن تربية الأحاد ذكوراً وإناثاً وانتشار ذلك فيهم يترتب عليه حسن تربية الهيئة المجتمعية يعنى الأمة بتمامها، فالأمة التى حسنت تربية أبنائها واستعدوا لنفع أوطانهم هى التى تُعد أمة سعيدة»^(٣).

ويؤكد الطهطاوى على طريقة أرسطو فى نظريته التربوية الشهيرة على ضرورة تربية الشباب على مبادئ دولتهم السياسية ووفقاً لأحوالهم حينما يقول «تكون تربية الأولاد بحسب موافقة أحوال الأمة وطريقة

(١) رفاة الطهطاوى: المرشد الأمين للبنات والبنين، نشره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة بتقديم د.

عماد بدر الدين أبو غازى، القاهرة ٢٠٠٢م، ص ٤.

(٢) نفسه، ص ٥.

(٣) نفسه، ص ٦.

إدارتها وأحكامها لينتقش في أفئدة الصبيان الاحساسيات والأصول الحسنة الجارية في أوطانهم؛ مثلاً إذا كانت طبيعة البلد المولود فيها الإنسان عسكرية مائلة للحرب والضرب تكون تربية الأولاد الذكور أيضاً تابعة لها أصولاً وفروعاً وتكون تربية البنات أيضاً مائلة لمحبة الشجعان والأبطال»^(١). ورغم هذا التوجه التربوي العام الذى اشترك فيه الطهطاوى مع أرسطو وغيره من فلاسفة التربية يعود الطهطاوى ليؤكد على الخصوصية المجتمعية فى الشئون التربوية فيكتب فصلاً عن تعويد الأطفال من أول شبوبيتهم على العقائد الدينية والتغذى بألبان الأحكام الشرعية^(٢) (٦)، وهو هنا يؤكد رؤيته العامة فى التربية بشأن ضرورة تربية الأبناء على موافقة أحوال الأمة، ولما كان الدين الإسلامى هو جوهر حال الأمة ورمز هويتها وفرادتها فإن من الضرورى إذن اكساب الأبناء المبادئ الدينية منذ نعومة أظفارهم حتى يشبوا على احترام الدين والسلوكيات الخلقية الفاضلة.

ولقد كان الطهطاوى ممن تأثروا حقاً بفلاسفة التربية اليونان ككل وليس أرسطو فقط، حيث ذكر أيضاً نظرية أفلاطون التربوية ومدح طريقته فى الحض على تربية أبناء الملوك ليصبحوا نموذجاً مثالياً للحكم والإمارة^(٣).

(١) نفسه، ص ٦، ٧.

(٢) انظر: نفس المصدر السابق، ص ١٠ وما بعدها.

(٣) انظر: نفس المصدر، ص ١٢ وما بعدها، حيث يعرض الطهطاوى بالتفصيل لرؤية أفلاطون التربوية ولنظام التربية الذى كان شائعاً فى بلاد اليونان وكذلك فى بلاد العرب وكذلك فى أوروبا الحديثة.

رابعاً: فلسفته الاجتماعية والسياسية

ولقد طور الطهطاوى نظريته فى التربية على الوجه السابق حينما تحدث بعد ذلك عن الإنسان وما يميزه عن الحيوان مؤكداً أيضاً على طريقة الفلاسفة منذ أفلاطون وأرسطو وحتى الآن أن «الإنسان هو الحيوان الناطق ذكراً كان أو أنثى وهو ذو حواس ظاهرة كغيره من باقى الحيوانات ويتميز عنها بحواس باطنة كما يتميز عنها أيضاً بشرف هيكله وناسوته وبتناسب أعضائه الظاهرة والباطنة.. وبيانه عما فى ضميره وبإدراكه وفكره وبصفاته الروحانية والجسمانية»^(١).

إن الانسان فيما يقول الطهطاوى يتميز بقواه العقلية القادرة على ترتيب المقدمات لاستخراج النتائج وأن ينسب الماضى للحال ويتبصر فى عواقب المستقبل ويتصور أسباب الظواهر الجوية والحوادث السماوية ويميز الحسن من القبيح والضار من النافع، إن الانسان بالادراك والفهم «يصلح الأشياء ويشكلها على الوجه المطلوب»^(٢).

إن الطهطاوى بهذا التحليل لطبيعة الإنسان العاقلة يوجه النظر إلى أن الإنسان هو صانع حضارته بنفسه، انظر إليه يقول: «لاشك أن الإنسان بما أودع فيه من القوى العقلية اهتدى إلى المعارف والعلوم والصنائع فبأفكاره الجليلة عرف أن ينتفع بما حوله من المخلوقات ويجلبها إليه ويجعلها طوع يمينه... إلخ»^(٣)، ويأخذ الطهطاوى بعد ذلك فى تعداد قدرات الإنسان العلمية التى مكنته من السيطرة على مقدرات الطبيعة

(١) نفس المصدر، ص ١٩.

(٢) نفسه، ص ٢٠.

(٣) نفسه، ص ٢١.

من حيوانات ونباتات ومعادن ويجعل كل ذلك فى مصلحة إنشائه لمجتمعه المدنى المتقدم أيا كانت البيئة التى يوجد فيها^(١).

وقد أحسن د. عزت قرنى صنعا حينما لخص لنا بإيجاز روية الطهطاوى التجديدية ووصفها بأنها ذات مظاهر علمانية^(٢). وقد رصد هذه المظاهر للرؤية التجديدية فى ثمانية عشرة نقطة أوضح فيها أن الطهطاوى اعتبر أن الاجتماع الإنسانى ظاهرة طبيعية، وأن هدفه هو السعادة وأن مما يتصل بالسعادة امتلاك الثروة وذلك لن يتأتى إلا بالبُعد عن الكسل والبدء بالعمل تبعًا للمصلحة الفردية والاجتماعية، وجاء كل ذلك فى إطار أن الطهطاوى كان أول من وعى فكرة «التقدم» و«النهضة»، وأنها لا تقوم إلا عبر الحركة المجتمعية التى هى ضد الكسل والسكون. وأنها تقوم فى الأساس على عنصر المبادأة والمبادرة من قبل الأهالى بحثًا عن النافع ودون انتظار لما تفعله السلطة وإن كان المطلوب من السلطة الحكومية أيضًا تهيئة الأجواء للمنفعة العامة الفردية. وفى ظل ذلك انتقد الطهطاوى سلبية نظم الحكم المملوكية. إن الطهطاوى ممن نظروا إلى المستقبل بعين التفاؤل فى ظل رفضه للتقليد ونقده للمقلدين ودعوته إلى الاجتهاد والتجديد من خلال أعمال العقل والموازنة فى الفكر السياسى بين ضرورة تقدم المجتمع على الدولة ممثلة فى السلطة السياسية، وبين احترام حقوق الأفراد على اعتبار أن الفرد هو عنصر المجتمع الرئيسى ومن المهم جدًا الحفاظ على كرامته^(٣).

(١) انظر: نفسه، ص ٢٧ وما بعدها.

(٢) د. عزت قرنى، نفس المرجع السابق، ص ١٥.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ١٥-١٦.

خامساً: مفهومه للوطن والوطنية

لقد رد الطهطاوى فى كتابه مناهج الألباب التمدن إلى أصليين؛ معنوى ومادى، أما المعنوى فهو ما يتصل بتهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الإنسانية، والمادى هو ما يتصل بالمنافع العمومية التى تعود بالثروة والفن وتحسين الحال على الهيئة الاجتماعية^(١). وهو يرى أن هذين الأصلين متوفرين لوطنه مصر، حيث أن علاقات التمدن من وجهة نظره ثلاثة هى «حسن الإدارة، والسياسة العسكرية، ومعرفة الألوهية»، وهى قد توفرت لمصر منذ فجر التاريخ وحتى الآن، فلها أسبقية التمدن قديماً وحديثاً^(٢).

ولقد عرف الطهطاوى الوطن بأنه «هو عيش الإنسان الذى فيه درج ومنه خرج ومجمع أسرته ومقطع سرته وهو البلد الذى نشأته تربته وغذاؤه وهواؤه»^(٣). ومن هنا فقد اعتبر أن مصر «وطن شريف» وأنها «أشرف الأمكنة فهى أرض الشرف والمجد فى القديم والحديث»^(٤).

وقد اعتبر الطهطاوى أن من نعم الله على الإنسان أن رزقه وطنًا يسكنه مع أخوه له فيه، حيث اقتضت حكمة الملك القادر الواحد أن أبناء الوطن دائماً متحدون فى اللسان وفى الدخول تحت استرعاء ملك واحد والانقياد إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة^(٥).

(١) رفاة الطهطاوى: مناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية، مطبعة الرغائب، ١٣٣٠هـ/١٩١٢م، ص ٧، ٨؛ نقلاً عن: د. حسين فوزى النجار، نفس المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٢) نقلاً عن: د. عزت قرنى، نفس المرجع السابق، ص ١٩.

(٣) رفاة الطهطاوى: المرشد الأمين، سبق ذكره، ص ٩٠.

(٤) نفسه، ص ٩١.

(٥) نفسه، ص ٩٣.

وفي هذا النص السابق يؤكد الطهطاوى على أن وحدة اللسان والانقياد إلى حاكم واحد والخضوع لسياسة واحدة وشريعة واحدة هي علامات المواطنة الحقة. فالتشارك بين المواطنين في أى وطن إنما هذه علاماته. ومن ثم فعليهم كمواطنين أن يفتدوا وطنهم ويخلصون له ويبذلون في سبيل الاستقرار فيه والاستمتاع بخيراته كل غال ونفيس؛ «فالوطنى المخلص فى حب الوطن يفدى وطنه بجميع منافع نفسه ويخدمه ويبذل جميع ما يملك ويفديه بروحه ويدفع عنه كل من تعرض له بضرر كما يدفع الوالد عن ولده الشر»^(١). وينبغى «أن تكون نية أبناء الوطن دائما متوجهة فى حق وطنهم إلى الفضيلة والشرف ولا يرتكبون شيئا مما يخل بحقوق أوطانهم وإخوانهم فيكون ميلهم إلى ما فيه النفع والصالح»^(٢).

إن علامة حب المواطن لوطنه عند الطهطاوى هي مقدار شعوره بتلك الفضائل التى عددها فى النص السابق إذ أن صفة «الوطنية لا تستدعى فقط أن يطلب الإنسان حقوقه الواجبة له على الوطن بل يجب عليه أيضا أن يؤدى الحقوق التى للوطن عليه فإذا لم يوف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التى يستحقها على وطنه»^(٣).

لقد بلغ وعى الطهطاوى بمفهوم الوطن والمواطنة حدا جعله يدرك حقوق وواجبات المواطن تجاه وطنه بهذه الدرجة العليا من المعاصرة حيث ربط بين ذلك وبين المدنية والتمدن. إن الوطن والوطنية هما الرباط القوى الذى يربط بين أبناء الأمة الواحدة أو الملة الواحدة حيث «أن الملة

(١) نفسه، ص ٩٤.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ص ٩٥.

.....
في عرف السياسة - عند الطهطاوى - لجنس جماعة من الناس الساكنة
في بلدة واحدة تتكلم بلسان واحد وأخلاقها واحد وعوائدها متحدة
ومنفادة غالبًا لأحكام واحدة ودولة واحدة، وتسمى بالأهالى والرعية
والجنس وأبناء الوطن»^(١).

لقد طور الطهطاوى إذن من مفهوم المواطنة في العصر الحديث،
حيث استخدم المصطلحات (رعيه - أهالى - ملة - جنس) كلها تشير إلى
أن كل هذه مفردات تشير إلى مواطنة الفرد وانتماءه إلى دولة مدنية ذات
عوائد واحدة وأخلاق واحدة ولغة واحدة. والسؤال الآن هو: ما بالنال
نع بعد كل هذا النضج في «مفهوم المواطنة» عند الطهطاوى رغم مرور
كل هذه السنوات على بداية نهضتنا الحديثة مع ما كتبه الطهطاوى منذ
القرن التاسع عشر!!

لقد كان الجديد حقًا عند الطهطاوى هو هذا التحول الذى بدا
في نصوصه من مفهوم الدولة الدينية إلى الأمة المدنية وإلى مفهوم
الوطن^(٢)، وكذلك إلى مفهوم الوطنية بالمعنى الحديث لكل هذه
المصطلحات.

سادسًا: رؤيته العقلية للتجديد الدينى

ولقد كانت تجربة الطهطاوى الفكرية فى باريس بالتأكيد ذات الأثر
الأكبر على تلك الآراء التنويرية التى اعتنقها حول حرية الفكر والسياسة
المدنية وأهمية التربية العقلية لأبناء الوطن وتأكيد مفهوم المواطنة لأبناء

(١) نفسه، ص ٩٥.

(٢) د. عزت قرنى، نفس المرجع السابق، ص ١٩.

.....
الوطن الواحد، كما تركت نفس التجربة الفكرية أثرها على وعيه بجملة من الأفكار الإسلامية الكبرى مثل تقديره لماهية الإنسان ومكانته في الوجود والذي بدت في وعيه بالعديد من الأفكار الجزئية التجديدية المبهرة مثل إدراكه لأهمية فكرة «ختام النبوة» وما ترتب عليها من رفع الوصاية عن العقل الإنساني بعد بلووعه مرحلة الرشد في الفهم والتدبير، وإدراكه لفكرة «نقاء الطبيعة الإنسانية» في أصل الفطرة الإنسانية وإدانة مفهوم الخطيئة الموروثة، وكذلك لفكرة «التسوية في الأصل والمصير» بين كل أفراد النوع الإنساني، وكذلك إدانته لفكرة «الاصطفاء» لفرد أو جماعة تزعم لنفسها امتلاك الحقيقة واحتكار حق التفكير نيابة عن الغير ومصادرة مسئوليتهم الفردية في الفهم والفعل^(١).

وقد تحولت هذه الأفكار التجديدية في فهم الدين والاجتهاد في أموره في رسالة الطهطاوى المعنونة بـ «القول السديد في الاجتهاد والتقليد»، تلك الرسالة الفريدة التي اتبع فيها الطهطاوى منهجاً عقلياً علمياً حيث بدأ بالتعريف بالمصطلحات فعرّف في البداية الاجتهاد والمجتهدون وأوضح أهمية اختلافهم بالنسبة للمؤمنين حيث يتحقق من خلال الاجتهاد الرحمة بهم وتيسير أمور الدين عليهم.

وللاجتهاد في رأى الطهطاوى ركنان: «مجتهد ومجتهد فيه؛ فالمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد وهو است فراغ الوسع لتحصيل الظن بحكم

(١) د. مصطفى لبيب عبدالغنى: تقديمه لرسالة الطهطاوى «القول السديد في الإجهاد والتقليد» التي نشرت بمجلة «الفكر المعاصر»، الإصدار الثانى، العدد الثانى، القاهرة، أكتوبر ٢٠١٤م، ص ٧٩.

شرعى، والمجتهد فيه هو حكم ظنى شرعى عليه دليل، ومداركه الكتاب والسنة والإجماع والقياس»^(١).

ويقابل الاجتهاد التقليد الذى هو «العمل بقول الغير من غير حجة»^(٢) وعلى ذلك فإن المجتهد يستخدم عقله وقدراته التفسيرية فى التفقه فى الدين. ومن هنا «فكل من المجتهدين يختلف فى التفقه بالدين حيث إن الله تعالى يعطى كل واحد من الفقه ما أراد لأن ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء حتى أن غير الصحابى قد يستنبط من كلام النبوة ما لا يخطر ببال الصحابى كما يشهد لذلك قوله ﷺ «من يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين، فرب مبلغ أوعى من سامع»^(٣).

وقد قسم الطهطاوى المجتهدون إلى ثلاثة مراتب، الأولى مرتبة المجتهد المطلق وهو الذى يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة، والثانية مرتبة مجتهد المذهب وهو من يستنبط الأحكام من قواعد إمامه (أى الإمام الذى يتبعه من أئمة الفقه)، والثالثة مرتبة مجتهد الفتوى وهو المقتدر على الترجيح فى أقوال إمامه^(٤). وقد عدد أو قسم الفقهاء إلى سبع طبقات تبدأ بطبقة المجتهدين فى الشرع كالأئمة الأربعة وتنتهى بطبقة المقلدين الذين لا يفرقون بين الغث والسمين^(٥). وفى كل الأحوال فإن المجتهد فيما يضيف الطهطاوى «يثاب على اجتهاده إن أصاب، أو أخطأ،

(١) رفاة الطهطاوى: القول السديد فى الاجتهاد والتقليد، نشر بمجلة الفكر المعاصر، سبق الإشارة إليه، ص ٨٥.

(٢) نفسه، ص ٨٦.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه، ص ٨٨ - ٨٩.

(٥) انظر: نفس المصدر، ص ٨٩ - ٩٠.

.....

ما لم يقصر في تحرير الإصابة إذ ليس كل مجتهد مصيباً لأن الحق واحد»^(١). وقد اعتبر الطهطاوى أن الفقهاء المجددون إنما يمثلون أول درجة من درجات العلماء في الإسلام؛ حيث «أن العلماء في الإسلام ثلاث درجات؛ فقهاء ومتكلمون وصوفية؛ فالفقهاء إنما يتكلمون بالأصالة على الأحكام الشرعية من عبادات ومعاملات مالية وغيرها من عقود وحدود وما يتعلق بها بدون تكلم بالأصالة على علم التوحيد المجموع في معنى الشهادتين اللتين هما أصل الإسلام. والمتكلمون يتكلمون عن طريق السماع أو الحكم العقلى على العقائد الدينية من معرفة الله والإيمان به وبرسله وملائكته واليوم الآخر والقضاء خيره وشره وما هو معنى الشهادتين اللتين هما أساس الدين والمدار عليهما فيه. وأما الصوفية وهم العارفون بالله، فيتكلمون على ما يتكلم عليه علماء التوحيد عن طريق المعرفة بالله عز وجل ويضيفون إلى ذلك أعمالاً باطنية ومراقبات إلهية. فكل من الفقيه والمتكلم ينظر بالدليل والبرهان فيهدى إلى أحكام الله ومعرفة حدوده، والعارف بالله (أى الصوفى) ينظر بنور المعرفة الإلهية فيهدى إلى شهود الله ومعرفة وجوده»^(٢).

وقد قدر الطهطاوى لكل هؤلاء العلماء من فقهاء ومتكلمين وصوفية اجتهادهم واعتبرهم جميعاً «مأجورون على اجتهادهم وجهادهم وبذل أنفسهم لله تعالى»^(٣). ولعلنا لاحظنا في مجمل عرض الطهطاوى لمراتب العلماء في الإسلام أنه لم يذكر من بينهم الفلاسفة رغم أنه كان ممن

(١) نفسه، ص ١٠٤.

(٢) نفسه، ص ١٠٥.

(٣) نفسه، ص ١٠٦.

يقدرّون إعمال العقل في الاجتهاد والمعروف أن الفلسفة هي علم إعمال العقل وأن اجتهادات الفلاسفة في التأويل العقلي لآيات القرآن الكريم ولِسُنَّة نبيه تعد صورة من صور الاجتهاد في الإسلام فكما أن للفقهاء والمتكلمين والصوفية اجتهاداتهم وتأملاتهم هناك أيضًا للفلاسفة من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد رؤاهم واجتهاداتهم.

وإذا طرحنا ذلك على الطهطاوى من خلال رسالته المهمة هذه لأجانبنا بكل وضوح «أن الجامع لفضيلتي المعقول والمنقول أفضل من المنفرد بواحدة فيهما» وواضح أنه يعتبر أن الفلاسفة ممن فضلوا المعقول على المنقول أو جعلوا للعقل الأولوية على النقل. وهو قد عاب عليهم ذلك معتبرًا إياهم «ممن اختلطت عليهم الأمور والتبست»؛ «ففلاسفة الحكماء وغالب أهل المنطق - على حد تعبيره - لما لم يتقنوا المعقول كل الإتيان خاضوا في الشرائع والأديان بالقول أنها تخالف القواعد العقلية فلم يسعهم إلا ردها أو تحريفها لتوافق المعقول بزعمهم ولو أتقنوا المعقول لعلموا أن الشرع لم يرد بما يخالف العقل ألبته»^(٤).

وهكذا يتضح أن موقف الطهطاوى النقدي من الفلاسفة ليس مطلقًا، بل هو مخصوص بأولئك الذين حرفوا ولم يعلموا بوجه عام أن الشرع لم يرد فيه ما يخالف العقل ألبته. لقد عاب إذن على بعضهم عدم إخلاص الفهم العقلي لما أتى به الشرع والتسرع في إطلاق الأحكام العقلية بما يخالف الشريعة. ولعل موقف الطهطاوى هذا يذكرنا تمامًا بموقف الإمام أبو حامد الغزالي الذي لم ينتقد الفلسفة في ذاتها بل انتقد بعض من أساءوا الفهم من الفلاسفة وقد رد عليهم بكتابه «تهافت الفلاسفة».

(٤) نفسه، ص ١١٠.

ولا ينبغي أن نغفل أن أحدهم وهو ابن رشد قد رد عليه بنفس طريقته في كتابه «تهافت تهافت الفلاسفة» أو «تهافت التهافت». لقد كان القاسم المشترك بين الغزالي وهؤلاء الفلاسفة الخالص هو احترام العقل كأداة للفهم والتأمل وتقديس دوره ليس فقط في فهم حقيقة الوجود، بل أيضًا في فهم المقصود من الشرائع. ولعل ذلك ما أقره الغزالي ذاته في قوله «إن العقل أس الشرع وما لم يكن أس لم يكن بناء»^(١).

وعلى كل حال فإن دفاع رفاعه الطهطاوى عن الاجتهاد والمجتهدين بقوله إن الاجتهاد من الجهد وهو «المبالغة في إتعاب الفكر وكثرة النظر في أدلة مدارك الحق» وتأكيد على أهمية الاجتهاد العقلي وعظم نفعه للأمة الإسلامية إنما يؤكد على يقين الطهطاوى من التوافق والانسجام بين الدين والعقل، ومن أن اضطراب الخطاب الدينى إنما مصدره الجهالة وغياب العقل^(٢)، وقد تجلّى ذلك في قوله - فيما ذكرنا سابقًا - «لو أتقنوا المعقول لعلوموا أن الشرع لم يرد بما يخالف العقل ألّبتة».

(١) انظر ما كتبناه عن «الغزالي وأسلمة نظرية المعرفة» في كتابنا «فلاسفة أيقظوا العالم (الفصل العاشر)»، في طبعاته المختلفة؛ وما كتبناه أيضًا عنه وعن ابن رشد في كتابنا «مدخل جديد إلى الفلسفة (الفصل الثالث)» في طبعاته المختلفة.

(٢) انظر: د. مصطفى لبيب: نفس المرجع السابق، ص ٨١.

الفصل الرابع
جمال الدين الأفغانى
رائد التنوير الشرقى

الفصل الرابع

جمال الدين الأفغانى

رائد التنوير الشرقى

تمهيد

كان جمال الدين الأفغانى من ذلك الطراز من المفكرين الذين عاشوا فكرهم وعبروا بصدق واخلاص عن قضايا مجتمعاتهم وبلوروا مواقف الناس فى عصرهم. وإذا كان قد حدث اختلاف بين الدارسين والشرح حول تفسير بعض أفكاره ومواقفه فإن ذلك قد لا يبرر ذلك التناقض التام فى تقرير قيمة الرجل بين من يعتبرونه موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام وداعية الأمة إلى النهضة الجديدة^(١) وبين من يقللون من دوره

(١) انظر من هؤلاء على سبيل المثال:

(أ) مالك بن نبي الذى قال عنه « أنه موقظ هذه الأمة إلى نهضة جديدة ويوم جديد ».. (نقلًا عن:

د. محمد عمارة، نفس المرجع السابق، ص ٥).

(ب) شكيب أرسلان الذى قال عنه « أنه حكيم الشرق، فيلسوف الإسلام وعالم الكلام وكوكب

الاصلاح الذى اطلعه الله فى أفق المشرق بعد أن استبد به الظلام ». (نقلًا عن: د. على عبد

الحليم محمود، نفس المرجع السابق، ص ٤٢).

ومن شأن حصيلته الفلسفية والعلمية ويعتبرون أن البحث عن خيط يربط بين أفكاره مضيعة للوقت^(١).

أولاً: لمحات من حياته الفكرية^(٢)

إنه السيد جمال الدين السيد صفتر (أوصفدر) الذى ولد لأسرة عريقة من أقدم الأسر وأكثرها مجداً وشرفاً في بلاد الأفغان - حسب رواية السيد رشيد رضا - لأنها تنتسب إلى السيد على الترمزى المحدث المشهور ويعود في نسبه الأقصى إلى الامام الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنهما.

ويبدو أنه كان لهذه الأسرة سلطة وسطوة وأملاكا كثيرة في بلاد الأفغان، ويقال أنها كانت تسيطر على جزء من الأراضي الأفغانية وكانت تحكمها ولها الولاية عليه حتى اغتصبت هذه الأراضي منهم على يد الملك محمد خان. ومن ثم انتقل السيد جمال الدين وأعمامه إلى كابل.

ورغم تعدد الروايات حول أصله وجهة مولده إلا أن تلك الرواية ربما تكون الأصح بين تلك الروايات المتعددة.

(ج) ارنست رينان الفيلسوف الفرنسى الشهير الذى قال عنه بعد أن التقى به: «كنت أتمثل أمامى عندما كنت أخاطبه ابن سينا أو ابن رشد أو واحداً من أساطين الحكمة الشرقيين». (نقلاً عن: نفس المرجع السابق، ص ٤٢).

(١) انظر من هؤلاء: د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربى المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٥م، ص ١٣٢.

(٢) راجع تفاصيل حياته في: د. محمود قاسم: جمال الدين الأفغانى - حياته وفلسفته، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، ٢٠٠٩م، ص ١١ وما بعدها.

وكذلك في: د. محمد عمارة: جمال الدين الافغانى - موقف الشروق وفيلسوف الإسلام، دار المستقبل العربى للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤م، ص ص ١٧ - ٩٤.

وأيضاً في: د. على عبد الحليم محمود: جمال الدين الافغانى، دار عكاظ للطباعة والنشر، الرياض ١٩٧٩م، ص ص ٣١ - ٥٨.

ولد السيد جمال الدين عام ١٢٥٤هـ - ١٨٣٩م وقد انتقل مع والده إلى كابل، وهناك عنى بتربيته تربية إسلامية كاملة وقد أبدى الفتى نبوغا لامثيل له حيث تجاوز العلوم الشرعية لعلوم اللغة العربية ومنها إلى العلوم العقلية المعروفة في عهده وكانت تضم المنطق والفلسفة العملية أى السياسة والأخلاق بالإضافة إلى الفلسفة النظرية التى تمثلت فى الإلهيات والطبيعات، ومن كل ذلك إلى دراسة العلوم الرياضية وبعض نظريات علم الطب والتشريح.

ولما أكمل هذه الدراسات جميعا سافر إلى الهند ومكث فيها سنة وعدة شهور ودرس فيها ذات العلوم السابقة وخاصة العلوم الرياضية ولكن على النمط الغربى الأوروبى وعاد بعد ذلك إلى بلاده ومنها إلى بلاد الحجاز ليؤدى فريضة الحج ثم طال به المقام فى بلاد الحجاز لمدة عام وكان ذلك فى حوالى عام ١٨٥٧م الموافق ١٢٧٣ - ١٢٧٤هـ. وقد عاود السفر إلى الهند للمرة الثانية عام ١٢٨٥هـ، ومنها إلى مصر فى أواخر عام ١٢٨٦هـ، وكانت تلك الزيارة الأولى لمصر زيارة مفيدة استمرت نحو أربعين يوما كان أهم ما فيها أنه التقى بالشيخ محمد عبده الذى تتلمذ عليه فى هذه الأثناء. وكان ما أبداه علماء الأزهر هو ما دفعه دفعا إلى مغادرة القطر المصرى إلى تركيا التى لم يجد فيها أيضا الترحيب اللازم رغم محاولته التقرب إلى عليّة القوم هناك وعدم اكتساب عداوتهم. وقد عاد الأفغانى إلى مصر أخرى ولكن اقامته طالت هذه المرة حيث استمرت حوالى ثمانية سنوات من عام ١٨٧١ وحتى عام ١٨٧٩م. وفى هذه الزيارة رحبت به مصر حكومة وطلابا حيث خصصت له راتبا شهريا قدرة ألف قرش وخصصت له مسكنا بدون مقابل.

وقد كان جمال الدين في كل رحلاته تلك ثائرا على الحكام المستبدين داعيا إلى الثورة ضدهم وكان حلمه هو التخلص من الاستعمار أيا كان لونه لبلاد الشرق.

وقد شغل آنذاك بالمسألة السياسية ووحدة الشرق وكان عام ١٨٧٦ هو العام الذي قرر فيه أن يعمل بالسياسة، تصور أن الالتحاق بالماسونية امكانية المساعدة على تحقيق أهدافه لبلاد الشرق لكن ما حدث أنه وجدهم جماعة يعملون لمصالحهم الذاتية ولم يكن ضمن أهدافهم أبدا تخليص الشرق من الاستعمار والظلم كما كانوا يدعون أو كما كان يتصور حينما التحق في البداية! ويبدو أن سريان خبر انتماءه إلى الماسونية هو وتلميذه محمد عبده كان وراء خروجه مطرودا من مصر بعد ثلاثة أشهر من تولى الخديوى توفيق حكم مصر، وفي ذات الوقت نفى تلميذه إلى قرية! لكن الحقيقة أن الأفغانى ومحمد عبده كانا قد بذرا بذور الثورة في نفوس المصريين بالفعل، ولعله - على حد تعبير محمود قاسم - هو باعث الثورة والنهضة الحقيقية ليس في مصر وحدها بل بلاد الشرق عامة.

وعلى أية حال فقد اتجه السيد جمال الدين الأفغانى من مصر إلى الهند مرة أخرى ووضع هناك تحت الإقامة الجبرية في حيدرآباد الدكن، ولما قامت الثورة العربية في مصر نقلته حكومة الهند إلى كلكتا حتى انتهت الثورة. وقد شغل في هذه السنوات الثلاثة من حياته بكتابة رسالته الشهيرة «في الرد على الدهريين». ولما استقر الأمر للانجليز في مصر، سمح له بمغادرة المنفى إلى أى مكان شاء بشرط عدم الذهاب إلى بلد إسلامية في الشرق فاتجه إلى أوروبا خاصة إنجلترا لكن لم تطل اقامته فيها حيث ذهب إلى فرنسا ليواصل كفاحه ونشر أفكاره، ولما استقر في باريس

أرسل إلى تلميذه محمد عبده في مصر حيث لحق به واشتركا معا في تأسيس جمعيتهم الخيرية الشهيرة جمعية «العروة الوثقى» التي صدرت عنها جريدة «العروة الوثقى» التي استهدفت جمع شمل المسلمين ومحاربة الاستعمار، ومن ثم النهوض بالاسلام والمسلمين وذلك عبر المحاور الأربعة التي حددت لها وهي: الجامعة الإسلامية، الروابط الشرقية، المسألة المصرية، والمسألة السودانية.

ولما حاولت إنجلترا استمالته باستدعائه إلى لندن وعرضت عليه حكم السودان مقابل القضاء على الثورة المهدية فيها للتمهيد لاصلاحات بريطانية فيها رفض ذلك قائلا إن السودان ليس ملكا لإنجلترا حتى تتصرف في عرشه! وعلى كل حال فقد فشلت الثورة المصرية بعد ذلك وقضى عليها الإنجليز مما جعل اليأس يدب في نفوس السيد جمال الدين ومحمد عبده وتلاميذه الآخرين وقرورا حينذاك عدم الخوض مرة أخرى في السياسة والتركيز على اصلاح التعليم. وهذا ما حدا بمحمد عبده الاتجاه إلى بيروت، ولما لم يفلح في مهمته الاصلاحية عاد إلى مصر عام ١٣٠٦ هـ وفي ذات الوقت اتجه جمال الدين الافغانى إلى إيران حيث احتفى به ناصر الدين شاه ولكن هيهات أن يستقر به المقام حيث غادرها بعد ذلك متجها إلى روسيا ومنها عاد إلى إيران التي خرج منها هذه المرة مطرودا حيث استقر بعد ذلك في البصرة بالعراق لمدة سبعة شهور، ثم غادر بعد ذلك إلى إنجلترا مرة أخرى ومنها إلى تركيا بالاستانة حيث رحبوا به أجمل ترحيب وعاش مقربا من السلطان، ومن ثم بدأ يث آراءه الاصلاحية ويتحدث عن الشورى، وأخذت المشكلات تتصاعد بينهما على أثر ذلك وغيره حتى مرض السيد جمال الدين وأجريت له عملية

جراحية وفشلت، وقد توفي أثر ذلك في التاسع من مارس ١٨٩٧م الموافق الخامس من شوال على ١٣١٤ هـ. وقد قيل حول وفاته الكثير وسرت شائعات عدة أنه مات مسموما.

وعلى أى حال فقد لقي مايستحق من تكريم بعد ذلك حينما فطن العالم الإسلامى إلى ضرورة تكريمه باعتباره قد وهب حياته فداء للمسلمين والإسلام حيث نقلت رفاته إلى بلده افغانستان عام ١٩٤٤م ويحتفل بذاكره منذ ذلك التاريخ وحتى الآن.

ثانيًا: تساؤلات تطرح إشكالية البحث حول «الشرق» عند جمال الدين

وعلى أية حال فإن القضايا التى أثارها الأفغانى ويختلف الباحثون حولها كثيرة ومتشعبة. لكن ما يربط بين هذه القضايا فى اعتقادنا هو تلك الدعوة التى وهب حياته لها وركز حولها جهاده، الدعوة إلى نهضة الشرق.

وقد اخترنا ان نتوقف بداية عند رؤيته للشرق وعوامل يقظته على اعتبار أن هذا هو الموضوع المحورى لرسائلته الإصلاحية. وهو البؤرة التى تتحلق حولها كل القضايا الأخرى التى أثارها وأبدى رأيه فيها.

لقد كثر استخدامه لاصطلاح «الشرق» فى خطابه الاصلاحى سواء المكتوب او الشفاهى، فقد كتب عن دهرى الشرق، وعن المسألة الشرقية، وعن الحكومات الشرقية، وعن الغرب والشرق وعن مصر والمصريين وحكم الشرق، وعن سياسة انكلترا فى الشرق. كما شارك فى تأسيس

«مرآة الشرق». ولما تمرد على المحفل الماسونى أسس محفلاً وطنياً شرقياً. ولما أسس «العروة الوثقى» هو وتلميذه محمد عبده جعلها موجهة إلى الشرق وداعية إلى اتحاد الشرق وأوطانه. وكثرت أحاديثه وكتاباته فيها عن الجامعة الإسلامية والخلافة الإسلامية وضرورة اتحاد الشرقيين تحت إمرة حاكم عادل. وبدا في حديثه متفائلاً بصدد مستقبل الشرق رغم أن الظروف التى عايشها جميعاً كانت تشهد بداية حركة الاستعمار الأوروبى للكثير من دول الشرق!

فماذا يعنى الشرق عند الأفغانى وفى فكره؟! إن للشرق مفاهيم عديدة منها الشرق القديم وحضاراته، ومنها الشرق العربى، والشرق الإسلامى، والشرق الأوسط، والشرق الآسيوى.. الخ.. فأى شرق يقصد جمال الدين؟! وبأى معنى يفهمه؟! وما هى حدود الشرق عنده؟! وفى مواجهة من كان يدعو لاتحاد الشرقيين؟! وضد من يدعو إلى يقظة الشرق وإلهاب وعى أبنائه؟! وما علاقة الشرق عنده بالإسلام والعروبة: هل هى علاقة تقاطع أم علاقة تكامل؟! وما هو المستقبل الذى ينشده للشرق الذى يدعو إلى اتحاده وتقدمه؟!

إن هذه الأسئلة وغيرها كثيرة تنداعى إلى الذهن كلما ذكر جمال الدين الأفغانى وذكر معه مصطلح «الشرق». ولعلنا من خلال الإجابة عنها نكشف عن جوهر جهوده الإصلاحية. ونكتشف بعد مرور قرن على وفاته أنه لا يزال يعبر عن جانب كبير من الهم «القومى» و«الشرقى» الذى لا يزال جاثماً على عقول المهتمين بالمسألة الشرقية فى مواجهة الهيمنة الغربية والاستعلاء الغربى.

ثالثاً: المقصود «بالشرق» عند الأفغانى

يغلب على معظم الباحثين الظن بأن الشرق عند جمال الدين يقصد به فقط الشرق الإسلامى، وأن الشرقيين عنده هم فقط المسلمون^(١).

لكن الحقيقة أنه لم يقصر كلمة الشرق على الشرق الإسلامى، ولم يقصر كلمة الشرقيين على المسلمين وحدهم، لأنه كان يدرك أن بلاد الشرق لا يقطنها المسلمون فقط، بل بها أيضاً المسيحيون واليهود وأصحاب الديانات الوثنية. والأفغانى لم يكن فى يوم من الأيام ممن يفرقون بين مواطنى الشرق بسبب العقيدة الدينية التى يدين بها أولئك أو هؤلاء وإنما كان أكثر الفلاسفة توسعاً بمعنى المساواة وميلاً للعمل بها فعلاً بين نوع الإنسان، خصوصاً فى الحقوق العامة التى لا يصلح لها معنى إلا بالحرية المعقولة.. كما أنه كان شديد البعد عن التعصب نفوراً منه وان ذكر المسلمين فى أكثر من مقالة فما ذلك إلا لأنهم العنصر الغالب بأكثريته فى الشرق، الملة المسلوبة ممالكها ومقاطعاتها ولهذا أكثر من ايقاظهم^(٢).

يؤكد ذلك فهم الأفغانى لجوهر الدين، ذلك الفهم الذى لا يفرق فيه بين الأديان - رغم إيمانه العميق بالدين الإسلامى ودعوته الدائبة إلى صحوة المسلمين - فالدين فيما يقول قد «أكسب عقول البشر ثلاث عقائد وأودع نفوسهم ثلاث خصال كل منها ركن لوجود الأمم وعماد لبناء هيئتها الاجتماعية وأساس محكم لمدينتها.. العقيدة الأولى: التصديق بأن الانسان ملك أراضى وهو أشرف المخلوقات، والثانية يقين كل ذى دين بأن أمته أشرف الأمم وكل مخالف له فعل ضلال وباطل. والثالثة جزمه

(١) انظر على سبيل المثال: د. على عبد الحليم محمود، نفس المرجع السابق، ص ٣٧٤.

(٢) انظر على سبيل المثال: د. محمد عمارة، نفس المرجع السابق، ص ١٢٧ - ١٢٨.

بأن الانسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوى.. إلى دار فسيحة الساحات خالية من المؤلمات لا تنقضى سعادتها ولا تنتهى مدتها»^(١).

كما أن الروح الدينية التى تحلى بها الأفغانى نفسه ودعى الجميع إلى التحلى بها «لا ترى فى الأديان الثلاثة ما يخالف نفع المجموع البشرى، بل على العكس تحضه على أن يعمل الخير المطلق مع أخيه وقريبه وتحظر عليه عمل الشر مع أيًا كان»^(٢). والمقصود بالأديان الثلاثة هنا بالطبع هى الأديان السماوية الثلاث اليهودية والمسيحية والاسلام.

وقد أرجع الأفغانى الاختلافات فى الأديان إلى ما يصنعه «بعض رؤساء أولئك الأديان الذين يتجرون بالدين ويشترون بآياته ثمنًا قليلًا ساء ما يفعلون»^(٣). «إن الأديان فى مجموعها - فى رأيه - هى الكل وأجزاؤها هى الموسوية والعيسوية والاسلام.. فمن كان من هذه الأديان كلها الحق فهو الذى يتم له «الظهور والغلبة» لأن الظهور الموعود به إنما هو دين «الحق» وليس دين اليهود ولا النصرارى ولا الاسلام إذا بقوا أسماء مجردة، ولكن من عمل من هؤلاء بالحق فهناك «الدين الخالص». قال تعالى: (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصًا له الدين)^(٤).

ويبدو من ذلك بما لا يدع مجالاً لشك أن الأفغانى كان ممن يؤمنون

(١) جمال الدين الأفغانى: الأعمال الكاملة، نشرها د. محمد عمارة، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة بدون تاريخ، ص ١٤١.

(٢) نفسه، ص ٣٢٤. وانظر أيضًا: محمد عمارة: نفس المرجع السابق، ص ١٢٩.

(٣) جمال الدين الافغانى: الأعمال الكاملة، ص ٢٩٢. وانظر أيضًا: د. محمد عمارة، نفس المرجع السابق، ص ١٢٩ وما بعدها.

(٤) جمال الدين الافغانى: الأعمال الكاملة، ص ٢٩٤.

.....
بالتقريب بين الأديان السماوية وردها جميعاً إلى «الدين الخالص» بنص القرآن الكريم. وهناك نصوص كثيرة للأفغانى تشير إلى احترامه كل صاحب دين أياً كان طالما أن دينه يدعوه إلى احترام الآخرين وإلى سلوك الطريق القويم والعيش فى سلام مع الآخرين.

لقد كان تصور الأفغانى للشرق بعيداً عن ربطه بالصراع الدينى، فعلى الرغم من أنه عرف المسألة الشرقية بقوله إن مختصرها «هو العراك بين الغربى والشرقى وقد لبس كل منهما لصاحبه درعاً من الدين. فالغربى تذرّع بالنصرانية، والشرقى بالإسلامية»^(١)، إلا أنه كان يرى أنه «إذا كان للضعيفة الدينية شىء من الدخلى فى إيجاد المسألة الشرقية والاحتفاظ بها، فإنها ليست هى كل أسباب المسألة بدليل أن سلاطين آل عثمان فتحوا وتوغلوا وضموا الممالك وكانوا يدينون بالإسلام، ومن دَخَلَ فى ملكهم وتحت سيطرتهم كانوا نصارى وأشدّ تمسكاً بالنصرانية مما هم الآن. فلو كان الدين هو الباعث على كل هذا الحقد والمناهضة لكان الأولى أن يظهر إذ ذاك وعدم ظهوره بل رضوخ الطوائف والإمارات النصرانية للحكم العثمانى الإسلامى أكبر دليل على أن مسألة الدين لم تكن هى وخدها الفاعلة فى أمر المسألة الشرقية»^(٢).

ومن جانب آخر فإن الأفغانى حينما كان ينتقد الشرق والشرقيين لا يختص المسلمين وحدهم بنقده؛ فهو يأسف غاية الأسف على أمراء الشرق ويخص من بينهم أمراء المسلمين حيث سلموا أمورهم ووكّلوا أعمالهم من كتابة وإدارة وحماية للأجانب عنهم، بل زادوا فى موالاة

(١) نفسه، ص ٢٢٨.

(٢) نفسه، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

الغرباء والثقة بهم حتى ولو هم خدمتهم الخاصة بهم في بطون بيوتهم. بل كادوا يتنازلون لهم عن ملكهم في ممالكهم^(١).

ونلمح نفس هذه الرؤية العامة للشرق والشرقيين في خطاب الأفغانى الإصلاحى التحررى فى قوله حينما احتلت مصر «إنه قد بلغ الإجحاف بالشرقيين غايته، ووصل العدوان فيهم نهايته، وأدرك المتغلب منهم نكايته خصوصاً في المسلمين منهم؛ فمنهم ملوك أنزلوا عن عروشهم جوراً وذوو حقوق في الأمرة حرموا حقوقهم ظلمًا واغنياء أمسوا فقراء.. الخ حتى لم تبق طبقة من الطبقات إلا وقد مسها الضر من إفراط الطامعين في أطماعهم»^(٢).

ولعل خطابه الثورى إلى الهنود لكى يثوروا على المحتل البريطانى يعد أبرز دليل على اتساع مفهوم الشرق عنده ليشمل كل أمم الشرق المستعمرة بصرف النظر عما يؤمنون به من أديان وحفزا جميعاً على الثورة على الغربى المستعمر، ذلك الخطاب الذى قال فيه «يا أهل الهند وعزة الحق وسر العدل لو كنت وأنتم تعدون بمئات من الملايين ذباباً مع حاميتكم البريطانيين، ومن استخدمتهم من أبناءكم فحملتهم سلاحها لقتل استقلالكم واستنفاد ثرواتكم وهم بمجموعهم لا يتجاوزون عشرات الألوف. ولو كنتم أنتم مئات الملايين كما قلت ذباباً! لكان طنينكم يصم آذان بريطانيا العظمى ويجعل فى آذان كبيرهم المستر «غلاستون» وقرأ ولو كنتم أنتم مئات الملايين من الهنود وقد مسخكم الله فجعل كلا منكم سلحفاة وخضتم البحر بجزيرة بريطانيا العظمى لحررتوها إلى القعر وعدتم إلى هندكم أحراراً»^(٣).

(١) نفسه، ص ٤٠٠.

(٢) نفسه، ص ٤٨٥.

(٣) نفسه، ص ٥١٧.

.....
إن الحديث عن الشرق إذن كان المقصود به عند الأفغانى عموم الأمم الشرقية بكافة طوائفها وبلادها ودياناتها دون أن يقتصر الأمر على المسلمين وحدهم.

وإن كنا نلمح أنه ركز فى حديثه على الأمة الإسلامية من بين الأمم الشرقية الأخرى، فإن ذلك كان لضرورة يحتمها انتهاؤه الدينى والوطنى؛ ذلك الانتفاء الذى جعله يتنازل عن حلم إيقاظ البشرية جميعاً وأهل الأديان جميعهم، إلى الدعوة إلى إيقاظ بلاد الشرق الإسلامية وحدها. وهما هو يعبر عن انكسار حلمه الطوباوى العالمى وتحوله إلى حلم متواضع - وإن ثقل حمله - لإيقاظ الشرق الإسلامى بقوله: «ثم جمعت ما تفرق من الفكر ولمت شعث التصور ونظرت إلى الشرق وأهله فاستوقفنى الأفغان وهى أول أرض مس جسمى تراها، ثم الهند وفيها تثقف عقلى، فأيران بحكم الجوار والروابط وإليها كنت صرفت بعض همتى، فجزيرة العرب من حجاز مهبط الوحي ومشرق أنوار الحضارة، ومن يمن وتابعاتها وأقيال حمير فيها، ونجد وعراق وبغداد وهارونها ومأمونها، والشام ودهاة الأمويين فيها، والأندلس وحمراؤها. وهكذا كل صقع ودولة من دول الإسلام فى الشرق وما آل إليه أمرهم فيه اليوم. فالشرق! الشرق! وقد خصصت جهاز دماغى لتشخيص دائه وتحرى دوائه»^(١).

لعلنا لاحظنا حتى الآن مما سبق، أن الشرق عمومًا كان الهاجس الذى أرق جمال الدين الأفغانى ولم يكن يفرق بين مسلم ومسيحى أو بين مسلم ويهودى، فكلها أديان الله التى تعود إلى «الدين الحق الخالص» بمفهومه القرآنى الشامل!

(١) نفسه، ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

ولكن لما كان الانتماء إسلامياً والاسلام هو آخر الأديان السماوى الثلاثة وهو من عاش أهل الأديان الأخرى فى كنفه سعداء أمنين، ولما كان المسلمون هم العنصر الغالب فى بلاد الشرق فضلاً عن أنهم الملة المسلوبة ممالكها ومقاطعاتها فى ذلك العصر، فقد وجه الأفغانى خطاباه الإصلاحى إليهم وركز همه فى ايقاظهم.

وبهذه اللغة المفعمة بالعاطفة المغلفة بالرمز الغنى بالدلالات التاريخية، حدد وجهة تركيزه على كل ما هو شرقى مسلم. وتحدث أحياناً عن الكل وقصد الجزء، أو عن الجزء وقصد الكل، فالكل يتضمن مجموع أجزائه، والجزء إشارة إلى الكل الإسلامى - الشرقى الذى ينتمى إليه وينضوى تحت لوائه. فلقد تحدث ووجد فى حديثه أحياناً بين العربى والشرقى^(١) وأحياناً بين الشرقى والمصرى^(٢)، إلخ. لكنه فى كل الأحوال كان يخاطب الإنسان الشرقى المسلم بصفة عامة دون أن يميز بين الطوائف أو بين البلدان. فالكل عنده كانوا فى الهم سواء!.

ولعله يجدر بنا الآن أن نتساءل عن الكيفية التى أدى بها الأفغانى رسالته الإصلاحية للأمم الشرقية وخاصة الإسلامية منها؟!

إنه قد أدى هذه الرسالة مستخدماً كل الوسائل المتاحة أمامه، فقد جاب العالم شرقه وغربه، استقبل كبطل هنا وكمنفى منبوذ هناك، قوبل بترحاب فى أماكن عديدة، وقوبل فى غيرها بالسجن والاستهانة به وبمكانته. وكان فى كل مكان يحل فيه لا هدف له ولا عمل يؤديه إلا محاولة كشف المستور من هموم الشرقيين وما يعانونه من استعمار

(١) انظر: نفس المصدر، ص ٤٥٣.

(٢) انظر: نفس المصدر ونفس الصفحة.

واستعباد وهوان، وهو يكشف عن ذلك المستور بعقليته التحليلية الناقدة الثاقبة فيظهر أمام القارئ أو السامع علل هذا الهوان وذلك التخلف الذى يعانى منه أهل الشرق. ولا يتوقف عند حد تشخيص الداء وبيان أسبابه وإنما يقدم لكل داء الدواء المناسب بحسب الحالة التى يشخصها ومستوى المخاطب الذى يخاطبه. وصدق الإمام محمد عبده حينما وصفه قائلاً « كأنه حقيقة كلية، تجلت فى كل ذهن بما يلائمه، أو قوة روحية قامت لكل نظر بشكل يشاكله »^(١). لقد كان الأفغانى يؤدى رسالته فيما يكتب أو يقول محافظاً على مستويات الخطاب ومراعياً مكانة ومستوى المخاطب.

أما المضمون الذى حمله خطابه فكان دائماً على صورتين؛ صورة سلبية يكشف فيها عن الداء محدداً المرض الذى يعانى منه المجتمع الشرقى وأفراده حكماً ومحكومين، وصورة إيجابية يحدد فيها الدواء لهذا المرض محاولاً إقناع المريض بشتى الوسائل أن يتجرعه وإن كان طعمه مرّاً. فلقد كان الأفغانى مدرّكاً أن الأمراض والعلل التى يعانى منها الانسان الشرقى فى مختلف البلدان أمراضاً فتاكة وعللاً طال بها الزمن وتخللت أركان المجتمع فاستسلم لها وتكيف مع أضرارها! وكان مدرّكاً فى ذات الوقت أن علاج هذه العلل والأمراض ليس مستحيلاً؛ فإن كان من الصعب على المريض تجرع الدواء؛ فإن جسده لا يزال قادراً على التحمل. وإن كان الجسد منهكاً فإن الروح لا تزال موجودة قادرة على أن تتيقظ وتوقظ معها الجسد وتتغلب على أمراضه وخموله!!

لقد حدد الافغانى لنفسه الهدف وهو النهوض بهذه الأمة الشرقية

(١) نقلاً عن: نشرة محمد عمارة الكاملة للأعمال الكاملة، الدراسة التى كتبها عن الافغانى، ص ٩٩.

المسلمة. أما وسيلة تحقيق الهدف فهي تحليل الأسباب التي أدت إلى اخفاق الشرق عموماً والشرق الإسلامى خصوصاً، ثم النظر فى كيفية التخلص من هذه الأسباب والتغلب عليها ليعود الشرق إلى بهائه، ويعود المسلمون إلى السيادة والوحدة. وهاكم بعض التفاصيل.

رابعاً: أسباب تخلف «الشرق» وكيفية نهوضه

تحدث الأفغانى عن أسباب كثيرة لتخلف الشرق منها ما يتعلق بما يجرى داخل بلاد الشرق ولدى مواطنيه، ومنها ما يدبر لها من خارجه وإن كان قد أدرك أن الارتباط بين الأسباب الداخلية والخارجية ارتباط لا تنفصم عراه. ولذلك تحدث عن هذه الأسباب بشكل متداخل وحدد مع كل منها كيف يمكن التغلب عليه لتحدث النهضة المرجوة. ويمكننا إجمال هذه الاسباب وعوامل التغلب عليها فيما يلى:

(أ) من «الاحساس بالدونية» إلى الاحساس بالحمية والقوة:

لقد أدرك الأفغانى أن من أشد الأشياء وطأة على الانسان الشرقى هو ذلك الاحساس بالدونية الذى ينتابه إذا ما نظر إلى تخلفه وتردى أوضاعه بالقياس إلى تقدم الغرب وما ينعم به أفراد من سعادة ورخاء. ويزداد الأمر خطورة اذا ما استشرى هذا الاحساس بالدونية بين الشباب الذين هم عدة المستقبل والأمل فى غد أفضل. وقد لاحظ الأفغانى أن «الناشئ الشرقى يعتقد أن كل الرذائل ودواعى الحطة ومقاومات التقدم انما هى فى قومه»^(١). ويترتب على ذلك أن هذا الناشئ «يجرى مع تيار غريب من

(١) جمال الدين الأفغانى: نفس المصدر، ص ١٩٠.

.....
امتهان كل عادة شرقية ومن كل مشروع وطنى تتصدى له فئة من قومه
أو أهل بلده ويأنف من الاشتراك فى أى عمل لم يشارك فيه الأجبنى ولو
اسما ويسارع لتقديس وتصويب كل خطأ أتبه الغريب ويسهل له كل
صعب ويطلع على هنات قومه وزللهم وموقع الضعف منهم. وبالأجمال
يكون الآلة القاطعة الفاعلة للغريب فى جسم قومه»^(١).

ولا شك أن الاحساس بالدونية حينما يسيطر على أمة يكون ايذاها
بخمولها واصابة أفرادها بالاحباط وعدم القدرة على الفعل والابداع!
ولكن إذا كان هذا الاحساس بالدونية قد استشرى فعلاً بين أفراد الامة
وسيطر على شبابها - وما أشبه اليوم بالأمس - كما ألمح إلى ذلك وكشف
عنه جمال الدين، فكيف يرى الخروج من هذا الاحساس؟!

إنه لا يرى مخرجاً من هذا الاحساس الذى يعانى منه أصحابه إلا
باشتداد الأزمة وقوة الضغط حتى يفقدوا بقية ما ترك لهم من شبه
الراحة التى اخلدوا إليها أو سعة العيش الضيق الذى سول لهم الخمول
والرضاء به وحتى يزاحموا على ما لا يخطر لهم ببال، من دين لا يتمكنون
من التعبد به كما يرومون، ومن تجارة لا يجدون لها مالا أو مجالا، ومن
حرية شخصية يفقدونها، ومن قهر وإذلال الاعزاء وتعزيز الأذلاء
السفهاء وحتى يحقق بالمجموع بلاء يساوى بين الكل ويكون فى المسلم
الشرقى وأخوه المسيحى سواء^(٢).

وحينما يشتد البلاء وتعم الأزمة الجميع ويحسون بوطأة الاحتلال
وفقدان الاستقلال والحرية بكافة أشكالها، حينئذ يمكن لأى أمة أن

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

تنهض وتتولد الحمية لدى مواطنيها ويتحدوا في مواجهة ما يجابههم من مشاكل وتحديات.

وفي رأيه ربما يكون في العودة إلى درس الماضي، ماضى هذه الأمة علاجاً لأمراضها الحاضرة وخروجاً من مهانة الاستكانة وذل الحاجة وحالة الخمول والكسل الذى يحس به أبناءها. وهو يقول فى ذلك: « أرأيت أمة من الأمم لم تكن شيئاً مذكوراً ثم انشق عنها عماء العدم فإذا هى بحمية كل واحد منها كون بديع النظام، قوى الأركان، شديد البنيان عليها سياج من شدة البأس ويحيطها سور من منعة الهمم، تحمد فى ساحاتها عاصفات النوازل وتنحل بأيدي مدبريها عقد المشاكل، نمت فيها أفنان العزة بعد ما ثبتت أصولها ورسخت جذورها وامتد لها السلطان على البعيد عنها والدانى إليها ونفذت منها الشوكة وعلت لها الكلمة وكملت القوة فاستعلت آدابها على الآداب وسادت أخلاقها وعاداتها وأحست مشاعرها سواها من الأمم بأن لا سعادة إلا فى انتهاج منهجها وورد شريعته. وصارت وهى قليلة العدد كأنها للعالم روح وهو لها بدن عامل^(١). »

إن الأفغانى هنا يذكر شباب الأمة بماضيها الذى انتقلت فيه من عماء العدم إلى أن أصبحت المثل الأعلى الذى تطمح إلى محاذاته بقية الأمم. ورغم ادراكه لصعوبة العودة إلى محاذة ذلك الماضى العظيم لأنه « ليس من السهل رد التائه إلى الصراط المستقيم. وهو يعتقد أن الخلاص فى سلوك سواه^(٢). » إلا أنه لا يملك إلا التأكيد على أن ذلك هو العلاج

(١) نفسه، ص ١٩١.

(٢) نفسه، ص ١٩٢.

الوحيد الذى على الأمة أن تسلك طريقه؛ «فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان فى بدايته وارشاد العامة بالمواعظ الوافية وتهذيب الاخلاق وإيقاد نار الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة ولا سبيل لليأس والقنوط»^(١).

ورب قائل يقول: وهل العود إلى الماضى القديم يعد طريقاً قوياً للنهضة الحديثة المطلوبة؛ أليس فى ذلك - كما يقول دعاة التنوير والعصرانية من العلمانيين اليوم - عودة إلى الوراء ودعوة للجمود والتخلف؟!

وعلى ذلك التساؤل والتعجب يجيب جمال الدين الأفغانى وكأنه يقرأ مايجول فى أذهان البعض منا بعد مرور أكثر من مائة عام على وفاته، يجيب قائلاً «من يعجب من قولى أن الاصول الدينية الحققة، المبرأة من محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل، وتفضيل الشرف على لذة الحياة، وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة المعارف وتنتهى بها إلى أقصى غاية فى المدنية، فإن عجبى من عجبه أشد!! ودونك تاريخ الأمة العربية وما كانت عليه قبل بعثة الدين من الهمجية والشتات واتيان الدنيا والمنكرات حتى جاءها الدين فوحدها وقواها وهذبها ونور عقلها وقوم أخلاقها وسدد أحكامها فسادت على العالم وساست من تولته بسياسة العدل والانصاف. وبعد أن كانت عقول أبنائها فى غفلة عن لوازم المدنية ومقتضياتها نبهتها شريعتها وآيات دينها إلى طلب الفنون المتنوعة والتبحر فيها ونقلوا إلى ديارهم طب بقراط وجالينوس، وهندسة إقليدس وهيئة بطليموس، وحكمة أفلاطون وأرسطو وما كانوا قبل الدين فى شىء من هذا»^(٢).

(١) نفسه، ص ١٩٨.

(٢) نفسه، ص ١٩٨ - ١٩٩.

.....

وإذا استمر قائلنا في حجاجه قائلًا: إن العودة إلى أصل الدين ليس هو دائمًا الطريق إلى نهضة الأمم. واستدل على ذلك بنهضة دولة شرقية مثل اليابان التي ارتقت وتقدمت بتقليد الغربيين وبدون توسط الدين!!

لأجاب الافغانى في تجرد وموضوعية وفهم عميق للتجربة اليابانية: « نعم إن الدولة اليابانية وهى أمة شرقية لا تختلف عن أهل الصين فى شىء لا فى المذهب والاقليم، ولا فى العوائد والأخلاق واللسان. وقد عزت ونمت وارتفعت وما كان الفاعل فى كل ذلك إلا أخذها بالأحسن والسير فى تقليد المرتقين فى المدنية على أحسن خططهم وانتهاج أقوم صراطهم ومناهجهم.. فظفروا ببغيتهم ووجدوا ضالتهم بأقرب الأوقات وأقصر الأزمنة»^(١)، «إن اليابان لم ينتفعوا بالوثنية من حيث هى دينهم لأن الديانة الوثنية وان كانت لا تخلو من آداب وأخلاق فليس فى أصولها ما ينفع فى أحكام أمور الدنيا»^(٢).

أما إذا كان الدين هو الدين الإسلامى الذى «فى أصوله ما ينفع فى الأمور الدنيوية أيضًا، فلا بد أن يكون من جملة أصوله الحث على التحلى بالفضائل والاستكثار من مكارم الأخلاق والصفات الحميدة والاستزادة من نافع العلوم والفنون»^(٣)، وإذا كان الدين الإسلامى كما جاء فى القرآن فعلاً قد حث على العلم وأبان عن جليل فضله وعظيم منفعته، فما أحوجنا لأن نأخذ به ونعود إلى التمسك بأصوله مستلهمين كل ما فيه من دعوى للتقدم ومن وسائل للارتقاء والرفعة»^(٤).

(١) نفسه، ص ١٩٩ .

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ص ١٩٩ - ٢٠٠ .

(٤) انظر: نفسه.

.....
إن ما يريد الأفغانى أن يلفت أنظارنا وانتباهنا إليه هنا هو أن التقدم لا يتم دائماً عن طريق تقليد الآخرين، بل قد يتم أحياناً عن طريق العودة إلى الماضى واستلهاهم ما فيه من قيم إيجابية خاصة إذا كان هذا الماضى هو العصر الذهبى للمسلمين والعرب، ذلك العصر الذى نجح المسلمون فيه عن طريق العمل بموجب عقيدتهم الدينية الداعية إلى العلم والحاضرة على الأخذ بكل أسباب الرقى والتقدم فى أن يسودوا العالم ويؤسسوا حضارة رائدة استفاد منها الغربيون أنفسهم فى بناء نهضتهم الحديثة.

وليس كلام الأفغانى ببعيد عن الفهم أو التصديق حتى بالنسبة لأولئك العلمانيين العصرانيين؛ فالنهضة الغربية الحديثة قد قامت هى الأخرى على أساسين أحدهما وأهمهما هو العودة إلى التراث الغربى اليونانى القديم ونقله إلى اللغات الغربية الحديثة والاستفادة من عناصره الإيجابية ونقد جوانبه السلبية. وثانيهما الاستفادة من إنجازات الحضارة العربية - الإسلامية فى مختلف جوانب الحياة المدنية والحضارية.

والسؤال الذى ينبغى أن يتوقف أمامه المعنيون بنهضتنا الحديثة هو: إذا لم يكن فى استلهاهم ماضينا العريق ما يعوق تقدمنا، وإذا كان فيه ما يساعدنا على التقدم ويزودنا بأسبابه ودوافعه، فلماذا لا نعود إليه وإلى الأخذ به والعمل بموجبه وتطوير ما ينبغى تطويره فيه باستخدام ما استجد من آليات ووسائل نافعة!!

(ب) من التقليد الأعمى للغربيين إلى العودة إلى الأصول الدينية
الحقة:

إن من أهم أسباب الدونية والتخلف التى يعانى منها الشرقيون كما لاحظ الأفغانى، شيوع ورسوخ عادة التقليد لكل ما هو غربى بدعوى

أنه الأكثر مدنية وحداثة ودون وعى بمخاطر التقليد والجمود عند حدود كل ما يأتى من الآخر وتقبله فى خمول وسلبية.

وحتى لا نسى فهم الأفغانى نساوع إلى القول بأنه لا يرى فى تقليد النافع أيا كان مصدره أى غضاضة. بل على العكس؛ فقد قال «إن تقليد النافع الذى ثبتت منفعة أولى من التقيد بمألف ثبتت مضرته»، و«ان ثمرة العقول لا تحتنى إلا باطلاقها من قيود الأوهام» و«إن من قال أن الدين يأمر بالعسر دون اليسر وبالضار دون النافع لمجرد التقليد والمألف فهو كذاب»^(١).

وقد تأكد لنا صدق أقواله تلك من احترامه الشديد للتجربة اليابانية كما أوضحنا فيما سبق، تلك التجربة التى قيمها بقوله إنه تم لها «الفوز بالتقليد النافع وجلب المفيد اللازم من العلوم والفنون والصنائع فبرزت بين صفوف الدول العظام دولة شرقية لها من بأسها منعة، ومن علمها واتحادها قوة تخشى وحداً يتقى والناس أبناء ما يحسنون والله فى خلقه شئون»^(٢).

ولكن هذا التقدير للتقليد النافع - الذى يعد استثناء فى التجربة اليابانية قد لا يقبل التعميم - لم يمنعه من إدراك مضار التقليد الأعمى لإنجازات الآخرين وخطورة ذلك فى ضياع فرصة الإبداع لدى أبناء المقلدين.

وقد عبر عن ذلك خير تعبير حينما قال عن المقلدين « علمتنا

(١) جمال الدين الأفغانى، نفس المصدر، ص ٢٧٦.

(٢) نفسه، ص ١ - ٢٠.

.....

التجارب ونطقت مواضى الحوادث بأن المقلدين من كل أمة، المتحليين لأطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها وتكون مداركهم مهابط الوسوس ومخازن الدسائس، بل يكونون بما أفعمت أفئدتهم من تعظيم الذين قلدوهم واحتقار من لم يكن على مثالهم شؤماً على أبناء أمتهم يذلونهم ويحتقرون أمرهم ويستهيئون بجميع أعمالهم وإن جلت.. ويصير أولئك المقلدون طلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات يمهّدون لهم السبل ويفتحون الأبواب ثم يثبتون أقدامهم ويمكنون سلطتهم ذلك بأنهم لا يعلمون فضلاً لغيرهم ولا يظنون أن قوة تغالب قواهم»^(١).

ولا يتوقف الأمر عند حد كون المقلد هو البوابة التى يعبر منها الغازى والمستعمر إلى الأمم التى غلب على أنبائها التقليد وعز عليهم الإبداع. بل إن المقلدين يحولون أنفسهم وغيرهم من أبناء وطنهم إلى مجرد مسوخ تقلد المظاهر، وتقف عند حدود الضار دون استجلاب النافع!

وقد دلل الأفغانى على خطورة التقليد وأوضح الأضرار التى يجلبها المقلدون دون وعى إلى أوطانهم من النظر فى التجربة المصرية والعثمانية وتحليل النتائج التى وصلت إليها. وقد عبر عن تأملاته فى هاتين التجربتين بقوله:

«شيد العثمانيون والمصريون عددا من المدارس على النمط الجديد وبعثوا بطوائف من شبانهم إلى البلاد الغربية ليحملوا إليهم ما يحتاجون له من العلوم والمعارف والصنائع والآداب وكل ما يسمونه «تمدنا» وهو

(١) نفسه، ص ١٩٦ - ١٩٧.

.....
في الحقيقة تمدن البلاد التي نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع
الإنساني! فهل انتفع المصريون والعثمانيون بما قدموا لأنفسهم من ذلك
وقد مضت عليهم أزمان غير قصيرة؟! هل صاروا أحسن حالا مما كانوا
عليه من قبل التمسك بهذا الخبل الجديد؟! هل استنقذوا أنفسهم من
أنياب الفقر والفاقة!!... الخ.

نعم ربما وجد فيهم أفراد يتشدقون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية
(القومية) وما شاكلها ويصوغونها في عبارات متقطعة بتراء لا تعرف
غاياتها ولا تعلم بدايتها ووسموا أنفسهم زعماء الحرية أو بسمة أخرى
من السمات ووقفوا عند هذا الحد! ومنهم آخرون عمدوا إلى العمل بما
وصل إليهم من العلم فقلبوا أوضاع المباني والمساكن وبدلوا هيئات
المأكل والملبس والفرش والآنية وسائر الماعون وتنافسوا في تطبيقها على
أجود ما يكون منها في الممالك الأجنبية وعدوها من مفاخرهم وعرضوها
معرض المباهاة ففسفوا بذلك ثروتهم إلى غير بلادهم واعتاضوا أعراض
الزينة مما يروق منظره ولا يحمد أثره فأमतوا أبواب الصنائع من قومهم
وأهلكوا العاملين في المهن لهدم اقتدارهم أن يقوموا بكل ما تستدعيه
تلك العلوم الجديدة من الحاجيات الجديدة وأيديهم لم تتعود على صنع
الجديد وثروتهم لا تسع جلب الآلات الجديدة من البلاد البعيدة وهذا
جدع لأنف الأمة يشوه وجهها ويحط بشأنها. وما كان هذا إلا لأن العلوم
وضعت فيهم على غير أساسها وفاجأتهم قبل أوانها»^(١).

وبالطبع فإن هذا التحليل الأفغانى لمضار التقليد قد انصب على بيان
المظاهر السلبية التي ينقلها المقلدون إلى أوطانهم مما يساعد الأمم الغالبة

(١) نفسه، ص ١٩٥-١٩٦.

على السيطرة على الأمم المغلوبة وافقادها صناعتها وصناعتها و ثرواتها؛ فقد عاب الأفغانى على المقلدين تركيزهم على المظاهر الاستهلاكية وضياع ثرواتهم و ثروات بلادهم فى استيرادها، كما كشف النتائج المدمرة للتقليد على الصناعات المحلية ووقف نموها وتطورها الطبيعى!

وكان أبرز ما أدركه الافغانى من عيوب للتقليد هو تركيز المقلدين على نقل الصنائع والسلع دون الاهتمام بأسرار صناعتها. إن لكل صنعة الأساس العلمى النظرى الذى تقوم عليه، وإن غاب عن المقلد معرفة ذلك الأساس العلمى لسر الصناعة وكيفية إحكامها سينتج سلعة مشوهة. مليئة بالعيوب، مما يترتب عليه بالضرورة شعوره بالدونية والاحباط، فضلاً عن الأضرار العامة التى تلحق بأمته ككل ففى ذلك عموماً «جدع لأنفها وتشويه لوجهها وحط من شأنها»!

ولا شك أن إدراك الافغانى لهذا الأمر مما يحمد له إذ لا نزال نعانى منه حتى اليوم وبعد مرور أكثر من مائة عام؛ فلا زلنا ننقل التكنولوجيا دون العلم. ولا زلنا نشعر بالاحباط والدونية نتيجة عدم مشاركتنا الفاعلة فى التاريخ النظرى للعلم، وعدم قدرتنا على استيعاب كل القدرات التكنولوجية للأجهزة الحديثة التى نستخدمها!! وما ذلك إلا لأننا لم نهتم بالتطوير الذاتى للعلم باستخدام مناهج البحث العلمى والآليات الحديثة للتطوير. وانصب كل اهتمامنا منذ البداية على استيراد الأجهزة والاستمتاع الوقتى بها دون معرفة أسرار صناعتها ودون القدرة على تطوير أى شىء فيها!^(١)

(١) انظر توصيفاً حديثاً لنفس المشكلة وما نعانى منه فيها فيما كتبناه بعنوان: «العقلية العربية بين إنتاج العلم واستيراد التقنية»، مجلة «المستقبل العربى»، التى يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية، العدد (٢٠٠) - أكتوبر ١٩٩٥م، ص ١١٦-١٣٦.

ولعل السؤال الذى يراودنا الآن هو: إذا كان تقليد الغربيين ليس الطريق الأمثل وليس الطريق الصحيح لنهضة الشرق الإسلامى. فما الطريق الذى يراه الأفغانى صالحا لهذه النهضة المأمولة؟!

بيدًا هذ الطريق فى رأيه بإصلاح دينى ضرورى وشامل لأننا «معشر المسلمين إذا لم يؤسس نهوضنا وتمدنا على قواعد ديننا وقرآننا فلا خير لنا فيه ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا عن هذا الطريق»^(١).

أما أبرز معالم هذا التجديد والإصلاح الدينى فيحددها بقول «لابد من حركة دينية تهتم بقلع ما رسخ فى عقول العوام ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقى وبعث القرآن وبث تعاليمه الصحيحة بين الجمهور وشرحها على وجهها الثابت من حيث ما يأخذ بهم إلى ما فيه سعادتهم دنيا وآخرة. ولابد من تهذيب علومنا وتنقيح مكتبتنا ووضع مصنفات فيها قربة المأخذ سهلة الفهم لنستعين بها على الوصول إلى الرقى والنجاح»^(٢).

إن الإصلاح الدينى إذن فى نظره هو أساس النهضة الحديثة. وهو يفهم هذا الإصلاح بصورة أكثر ما تكون وضوحًا وبساطة؛ إنه يتمثل فى العودة إلى صحيح الدين فيما يتعلق بإصلاح أحوالنا الدنيوية ويسعدها والطريف أنه اعتبر أن هذا الإصلاح الدينى لا ينفصل بالضرورة عن اصلاح ضرورى ومماثل للعلوم وتجديد للمكتبات الوطنية بما يدعم هذا الإصلاح العلمى ويقوده إلى النجاح.

(١) جمال الدين الأفغانى: نفس المصدر، ص ٣٢٧.

(٢) نفسه، ص ٣٢٨.

ولكن كأن بجمال الدين يشعر بأن البعض ربما يثور عليه ويحتجون بأن النهضة الأوروبية قامت بعدما تم فصل الدين عن شئون الحياة والعلم، فيسارع إلى التذكير بأن «سبب انقلاب حالة أوروبا من الهمجية إلى المدنية لا يتعدى الحركة الدينية التي قام بها «لوثر» وتمت على يديه»^(١).

وان كان التوفيق قد جانبه في عد ذلك الاصلاح الدينى الذى قام به لوثر هو السبب الأوحد فى انقلاب حالة أوروبا من الهمجية إلى المدنية، فإنه لم يجانبه الصواب فى أن هذه الحركة الإصلاحية الدينية كانت أحد الاسباب الفاعلة فى قبول الأوروبيين الأخذ بأسباب النهضة العلمية والفلسفية الجديدة.

على كل حال فإن الافغانى لم ينس التأكيد على أن هذا الاصلاح الدينى يمثل الدعامة الحقيقية للنهضة العلمية والعقلية المنشودة فى الشرق الإسلامى، حيث أن التجربة العربية الإسلامية فى السيادة الحضارية على العالم إبان العصر الزاهى لها كان دعامتها «القوة والعلم» وها هو يقول «إذا تفحصنا عوامل تغلب الدول الإسلامية على الحكومات النصرانية لوحدناه منحصرًا فى «القوة والعلم» وهكذا يدول أمر الدول انتصارًا وانكسارًا»^(٢).

وها هو يضيف فى خطاب ملؤه التفاؤل بمستقبل الشرق الإسلامى إذا ما دارت الدورة الحضارية وأخذ الشرقيون اليوم بما كان فى ماضيهم المجيد من عقيدة نقية ومن علم نافع وعمل جاد مخلص، يضيف قائلاً: «هاتوا مكتبة بغداد والاندلس والقيروان وما ترجم فى عصر الخلفاء

(١) نفسه.

(٢) نفسه، ص ٢٢٩.

العباسيين، وما حقق علماء العرب من المباحث وما ألفوه من الكتب الفلسفية والطبيعية والكيمياء وبعد ذلك طالبوني وألزموني الحجة بعد استيفاء أولئك العلماء مواضيع ما نرى من المباحث في العلوم والفنون الوافدة إلينا عن طريق الغرب اليوم. ودعوا عصر الجليد يستحوذ على أوروبا مرة أخرى، ويدور الدور الفلكي بمفعوله وتأثيره ويجعل الحياة في ذلك الإقليم متعددة كما كانت أولاً وانظروا إذ ذاك إلى نهضة الشرق خصوصاً متى تغير شكل الحكم في أهله فترون الشرق قد عاد مشرقاً بالعلماء زاهراً بحقائق العلوم مثبتاً لكل ما هو نافع ويصلح أن يبقى أثراً^(١).

وبالطبع فإن حلم الأفغانى بعودة عصر الخلفاء العباسيين بالنسبة للمسلمين، وبعودة الجليد إلى أوروبا يعد ضرباً من ضروب المستحيل لأن الزمن لا يعود إلى الوراء، إلا أن هذا الخطاب التفاؤلى يؤكد الثقة المطلقة لمفكرنا في قدرة الشرقيين على النهوض مرة أخرى لأنه لا مانع ذاتى يمنعهم من ذلك إذا ما أرادوه لأنفسهم.

ومع ذلك فقد أدرك الأفغانى فيما يتعلق بسبل النهضة المنشودة أمرين في غاية الأهمية أحدهما سلبي والآخر إيجابي؛ أما السلبي فهو إدراكه لحقيقة مؤداها « أن الغربيين - رغم تظاهرهم بغير ذلك - يمانعون بطرق خفية ترقية الشرقيين لأنفسهم على طريقة وطنية خاصة بهم ويعرقلون مساعيهم.. بأساليب غاية في المكر والمغالطة والسفسطة والاستعانة ببعض أهل البلاد على ذلك»^(٢).

(١) نفسه، ص ٢١٨.

(٢) نفسه، ص ٢٧٨.

وانظر بيانه لبعض هذه الأساليب في إطار المقارنة التى عقدها بين الشرق والغرب في نفس المصدر ص ٤٥٤ - ٤٥٧.

.....
أما الأمر الإيجابي فهو إدراكه لحقيقة أخرى مؤداها «أن حياة الشرقيين بالعلم الصحيح موت لحكم الغرب فيهم وفك الحجر عنهم والعكس بالعكس. إذن فلا بد من تمام اليقظة والعمل بكمال الحكمة من الشرقيين للوصول إلى الغاية بدأب متواصل وهم لا تفتر وعزائم لا تكل»^(١).

وأعتقد أن ادراك جمال الدين الأفغانى لهاتين الحقيقتين معاً وبهذه الصورة المتلازمة يعنى بما لا يدع مجالاً لأى شك أنه كان من دعاة التنوير العلمى الوطنى بحق، ذلك التنوير الواعى بأن التقدم العلمى لا بد أن ينبع من الذات ويقوم على تطوير القدرات الذاتية لعلمائنا وعلومنا؛ ذلك التطوير الذى يأخذ فى الاعتبار أنه إذا جاز الاستفادة من خبرات الآخر ومن آليات تقدمه العلمى فإنه لا يجوز الارتكان عليه كلية، لأن صراع الذوات الحضارية يستخدم التقدم العلمى كسلاح فعال ومؤثر! ومن ثم فإن الآخر سيحاول اعاقة تقدمنا قدر استطاعته. أما إذا نجحنا نحن فى تطوير قدراتنا الذاتية مع الاستفادة قدر الطاقة من تجارب الآخر ومن آليات تقدمه فإن هذا سيكون بداية لموت سيطرته علينا، وإيذاًنا بدورة حضارية جديدة تكون الغلبة فيها أيضاً «للعلم والقوة».

(ج) من الفرقة واستبداد الحكام إلى الوحدة والحكم بالعدل والشورى:

لقد كان من أبرز ما توصل إليه الافغانى فى تحليله لأسباب تخلف الشرقيين وانعدام فاعليتهم، تلك الفرقة والانقسام إلى شيع ومذاهب متعددة بما يحمله ذلك من صراع بين بلدانهم واستبداد حكامهم. فركز

(١) نفسه، ص ٢٧٩.

جل التركيز في كل ما قال أو كتب على بحث أسباب هذه الفرقة وحاول قدر طاقته البشرية أن يزيل هذه الأسباب. وقد أدرك بثاقب بصيرته وعميق تأملاته أن أول وأهم هذه الأسباب هو بعد المسلمين عن الإسلام بصورته الصحيحة النقية^(١). ورد هذا البعد إلى تقصير العلماء في الدعوة إلى الإسلام الصحيح الذي لا يفرق بين المؤمنين به إلا بالتقوى وبنهاهم عن الخلاف والفرقة والضعف والركون إلى الراحلة والخمول، كما رده أيضًا إلى تقصير الحكام الذين لم يحكموا بين الناس بما أنزل الله ولم يحرصوا على إشاعة العدل والرحمة بينهم وسعوا إلى تحقيق مصالحهم الشخصية الأنانية وغلبوها على مصلحة الأمة ووحدة شعوبها^(٢).

ولقد أخذ الأفغانى يعدد في ثنايا ذلك الصور التي تجلت فيها تلك الفرقة بين أبناء الأمة الواحدة. وكان من أبرز ما ركز عليه في هذا الصدد، ذلك التمييز المصطنع بين السنة والشيعة، ذلك التمييز الذي كان سببًا مباشرًا في كثير من صور الفرقة والضعف الذي عانى منه المسلمون.

وقد حاول قدر جهده واجتهاده اقناع الفريقين بضرورة العودة إلى الأصل وهو وحدة المسلمين ووحدة الإسلام. واتخذ في هذا الاقناع منطقتين عمليًا واقعيًا مباشرًا يغلب المصلحة العامة على المصلحة الجزئية لأحد الفريقين وتأمل في ذلك قوله:

«لو أجمع اهل السنة اليوم ووافقوا المفضلة من الشيعة (من عرب وعجم) وأقروا وسلموا بأن على بن ابي طالب كان أولى بتولى الخلافة قبل أبى بكر فهل ترتقى بذلك العجم أو تتحسن أحوال الشيعة؟ أو لو

(١) انظر: د. على عبد الحليم محمود، نفس المرجع السابق، ص ٣٣٠.

(٢) انظر: نفس المرجع، ص ٣٣٤ - ٣٤٤.

وافقت الشيعة أهل السنة بأن أبا بكر تولى الخلافة قبل الإمام على بحق، فهل ينهض ذلك بالمسلمين السنيين وينشلهم مما وقعوا فيه اليوم من الذل والهوان وعدم حفظ الكيان؟! أما أن للمسلمين أن ينتبهوا من هذه الغفلة؟! ومن هذا الموت قبل الموت؟! يا قوم وعزة الحق إن أمير المؤمنين على بن أبي طالب لا يرضى عن العجم ولا عن عموم أهل الشيعة إذا هم قاتلوا أهل السنة أو افترقوا عنهم لمجرد تفضيله على أبي بكر وجميعهم يحسنون أمر دنياهم «والناس أبناء ما يحسنون» وكذلك أبو بكر فلا يرضيه أن تدافع أهل السنة عنه وأن تقاتل الشيعة لأجل تلك الأفضلية التي مر زمنها والتي تخالف روح القرآن الأمر أن يكونوا «كالبنيان المرصوص»، أما قضية التفضيل فلو استحقت البحث بعد تلك الأجيال لكفى أن يقال حل اشكالها؛ «أن أقصر الخلفاء الراشدين عمرًا تولى الخلافة قبل أطولهم عمرًا»؛ فلو تولى الخلافة بعد النبي ﷺ على بن أبي طالب مات أبو بكر وعمر وعثمان ولم يتيسر لهم خدمة الإسلام والمسلمين بما استطاعوا أن يخدموه به رضوان الله عليهم أجمعين حكمة الله في خلقه وإن أكرمكم عند الله أتقاكم»^(١).

بهذا الجدل العقلي، وعلى هذا النحو العملي حاول الأفغانى إزاحة السبب الأول والأصلى للخلاف بين الشيعة والسنة من المسلمين، ليجمعهم على كلمة سواء في خدمة دينهم الواحد وحول تحقيق هدفهم المشترك.

وقد استخدم جمال الدين الأفغانى نفس هذه الطريقة في الاقناع في إزالة أسباب الخلاف بين الدول الإسلامية بعضها البعض ليتوجهوا

(١) جمال الدين الأفغانى: الأعمال الكاملة، ص ٣٢٥-٣٢٦.

جميعاً للتفرغ لمواجهة الأخطار الخارجية التي تحيط بهم من كل جانب؛
فها هو يدعو مثلاً قومه من الأفغان وجيرانهم من الإيرانيين إلى العودة
إلى «رابطة الدين الإسلامى» وهى أشرف الروابط وأن يزيلوا عبر ذلك
تلك الاختلافات الفرعية بينهم لأن استمرار الخلاف بينهم يجلب الضرر
عليهم وعلى إخوانهم من المسلمين والهنود. وقد عبر عن ذلك فى كلمة
موجزة جامعة قال فيها «إن على الفارسيين والأفغانين أن يراعوا الكلمة
الجامعة والصلة الجنسية ولا يجعلوا الاختلاف الفرعى فى المذهب سبباً
فى خفض الكلمة الإسلامية وقطع الصلة الحقيقية»^(١).

وعلى هذا النحو نجده يدعو بشكل عام إلى تجاوز العصبية
والتزعات الإقليمية التى سادت بين السلمين لأن هذه النعرة العصبية
أو الإقليمية كانت أحد أسباب تخلفهم وتفرق كلمتهم. وفى هذا الإطار
كان دائماً ما يذكر الجميع بأن الأصل الذى يجمع بينهم هو الرابطة الدينية
الإسلامية، وأن هذه الرابطة هى السبيل إلى التجاوز عن هذه النزاعات.
وقد نبه الجميع إلى أن استمرار الخضوع والاستسلام لهذه النزاعات
القائمة على دعاوى العصبية والمصالح الإقليمية الجزئية هو الذى سيقود
الأمة الإسلامية كما قادها فى الماضى إلى الانهيار والضياع^(٢).

ولقد كان حرص الأفغانى كبيراً على أن يعى الجميع حكماً ومحكومين
هذه الحقيقة. وأن لا يتوقفوا عند حد الوعى بها، بل دعاهم إلى ضرورة
العمل بموجب هذا الوعى. وبداية هذا العمل يتلخص فى العودة إلى

(١) نفسه، ص ٣١٩ - ٣٢٠.

(٢) انظر: د. على عبد الحليم نفس المرجع السابق، ص ٣٤٩ وما بعدها.

وانظر أيضاً: د. م. حمد عمار، نفس المرجع السابق، ص ١٣٣ وما بعدها.

.....
الاعتقاد الأصيل بأن الأصل الذى يجمع بين الشرقيين هو الإسلام
الواحد وأن كل دولة من الدول الإسلامية تزداد قوتها ويتضح فضلها
وترتفع مكانتها فى إطار ذلك الكل الواحد، «الإسلام» و«الشرق».

ومن هنا كان سعيه الدائب يدور حول العمل على عودة الخلافة
الإسلامية. وقيل أنه ترك الإقامة فى أوروبا عام ١٨٨٦م - ١٣٠٣ هـ
متوجها إلى الشرق وإلى شبه الجزيرة العربية بالذات على أمل السعى
إلى إقامة خلافة إسلامية عصرية فى منطقة بعيدة عن النفوذ والاستعمار
الأوروبى، ومؤهله للاستقلال عن الأتراك العثمانيين^(١).

ولم يكن هذا السعى إلى إقامة الخلافة الإسلامية أو الدعوة إلى الجامعة
الإسلامية يتناقض عنده مع الدعوة إلى اقامة حكومات إسلامية تقوم
على الشورى والعدل. لأنه كان مؤمناً أشد الايمان بأنه «لا تحيا مصر ولا
يحيا الشرق بدوله واماراته إلا إذا أتاح الله لكم منهم رجلاً قوياً عادلاً
يحكمه بأهله على غير طريقة التفرد بالقوة والسلطان، لأن بالقوة المطلقة
الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة. وحكم مصر بأهلها إنما يعنى
به الاشتراك الأهلى بالحكم الدستورى الصحيح»^(٢). إن الأفغانى يرى
أن الحكم العادل القائم على اختيار الناس للحاكم ولمن ينوب عنهم هو
أساس الحياة الكريمة لهم وهو أيضاً اساس نهضتهم. ولكن هذا الحكم
العادل الذى يشارك فيه الناس ويختارون شكله لا يتحقق إلا لدى أمه
نال أهلها استقلالهم وحريتهم، وبينما يمكن للناس أن يغيروا شكل
حكوماتهم بالمناقشة والحوار والاقناع بينهم وبين بعضهم وبينهم وبين

(١) د. محمد عمارة، نفس المرجع السابق، ص ٧١ - ٧٢.

(٢) جمال الدين الأفغانى: نفس المصدر، ص ٤٧٧ - ٤٧٨.

حكامهم في ظل دولهم المستقلة الحرة، فإنه لا يمكنهم ذلك بالطبع في ظل الاحتلال أو فقدان الحرية والاستقلال. وقد كان الأفغانى ممن أدركوا هذه الحقيقة بشكل واضح وعبر عن ذلك بقوله: « أن الحرية والاستقلال للوطن لا توهبان وإنما » تحصل عليهما الأمم أخذا بقوة واقتدار يجبل التراب منها بدماء أبناء الأمة الأمناء أولى النفوس الأبية والهمم العالية^(١). أما «تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابى الشورى فهو أيسر مطلبًا وأقرب مثالًا إذ يكفى فيه أحيانًا ارشاد الملك ونصحه من عقلاء مقربيه فيفعله ويشرك معه أمته ورعيته»^(٢).

ولكن يبدو أن الأفغانى حينما قال ذلك كان حسن الظن أكثر من اللازم بالحكام المحليين للامارات الشرقية آنذاك؛ فقد جرب هو نفسه أن ينصح بذلك أمير مصر وشاه إيران ناصر الدين ولكنه فشل فى إقناعهما ولم تتم الاستجابة لدعوته للحكم النيابى لا من أمير مصر^(٣) ولا من شاه إيران^(٤).

على كل حال، فلقد كان الافغانى مؤمنًا بأن اعطاء الحرية للشعوب لتختار حكامها وتشاركهم فى الحكم مسألة ضرورية لإطلاق حريات الابداع والمشاركة فى كل مجالات الحياة الحضارية وخاصة بعد المعاناة الرهيبة التى عاناها أبناء الأمم الشرقية طوال تاريخهم من استبداد الحكام واستعباد المستعمرين^(٥).

(١) نفسه، ص ٤٧٨.

(٢) نفسه.

(٣) انظر: نفس المصدر السابق، ص ٤٧٣.

(٤) نفسه، ص ٤٧٥.

وانظر أيضًا: د. محمد عمارة، نفس المرجع السابق، ص ٧٣.

(٥) لقد كان الأفغانى شديد التعاطف مع الشعوب التى عانت طويلا من ظلم الحكام والمستعمرين

لقد كان يرى أن هذه تمثل الخطوة الأولى على طريق اتحاد الأمم الشرقية الإسلامية في مواجهة أطماع الغربيين الاستعماريين، وهى أيضًا الخطوة الأولى نحو تأسيس النهضة المأمولة لأبناء الأمة الإسلامية تحت مظلة جامعة إسلامية أو خلافة إسلامية^(١)، لا يهم الاسم وإنما الذى يهم هو العودة إلى الأصل الأصيل، ألا وهو وحدة الإسلام والمسلمين ففى وحدتهم قوتهم ونهضتهم، وفى تفرقهم ضعفهم وتخلفهم.

والحقيقة أن جمال الدين لم يؤسس جمعية العروة الوثقى فى مختلف البلاد الإسلامية إلا لخدمة هذا الهدف والعمل على تحقيقه^(٢). وقد ظهر ذلك جليًا حينما أسس أيضًا بالاشتراك مع تلميذه النجيب محمد عبده جريدة «العروة الوثقى» لتكون لسان حال الشرقيين فى توضيح هذه الأهداف والعمل بموجبها والدعوة إلى تحقيقها فى مختلف بلاد الشرق^(٣).

وكان فى كل ما قال أو كتب نصيرًا لهم لكى ينالوا حقوقهم فى الحرية والحياة الكريمة، وذلك على الرغم من أنه فى كثير من الأحيان، كان شديد القسوة على هذه الشعوب وكثير النقد لها لأنها سكنت طويلاً على ما استبدوا بهم وظلموهم. (انظر فى ذلك على سبيل المثال: خطابه لأهل مصر، ذلك الخطاب الذى يبدو فى ظاهره شدة القسوة على المصريين لأنهم قبلوا بالاستبداد ورضخوا للاستعباد طوال العصور السابقة، إلا أنه فى باطنه الرحمة بهم لأنه يتضمن تلك الدعوة التى لا تلتن لأن ينهضوا ويشقوا صدور المستبدين ليعيشوا كباقي الأمم أحرار سعداء.) نص الخطاب فى: د. محمد عمارة: نفس المرجع السابق، ص ٦٠ - ٦١ وانظر أيضًا الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى حيث يقول فى ص ٤٧٩ (إن مصر أحب بلاد الله إلى).

(١) انظر ما كتبه محمد عمارة عن الجامعة الإسلامية وجهود الأفغانى فى الدعوة إليها فى نفس المرجع السابق، ص ١١٥ وما بعدها.

(٢) انظر فى التعريف بهذه الجمعية وأهدافها: د. على عبد الحليم محمود، نفس المرجع السابق ص ٧٦ - ٨٣.

(٣) انظر فى منهج «العروة الوثقى» وأهدافها ما كتبه جمال الدين الأفغانى فى نفس المصدر السابق، ص ٥٣٣.

وانظر تعريفًا بالجريدة وأهدافها فى د. على عبد الحليم محمود، نفس المرجع السابق، ص ٨٣ -

لقد كان إيمان الافغانى بالوحدة راسخاً لأنه اعتبر أن وحدة الأمة هو الطريق الوحيد لسيادتها وعزتها، وتأمل معنى قوله في ذلك: «أمران خطيران تحمل عليهما الضرورة تارة ويهدى إليهما تارة أخرى، وقد تفيدهما التربية وممارسة الآداب. وكل منهما يطلب الآخر ويستصعبه بل يستلزمه وبهما نمو الأمم وعظمتها ورفعتها واعتلائها وهما الميل إلى وحدة تجمع، والكلف بسيادة لا توضع»^(١).

فالوحدة والسيادة إذن أمران ضروريان لأى أمة تريد أن تنهض وتسود. والدعوة إلى تلازمها يحض عليها الدين، وتحتّمها الضرورة ويساعد التعليم والتربية في بث الايمان بهما في النفوس.

وقد بنى الأفغانى تفاؤله بمستقبل أى أمة على ايمان ابنائها وميلهم إلى تحقيق تلك الوحدة وهذه السيادة. وها هو يقول معبراً عن ذلك «فإذا أحسست من أمة ميلاً إلى الوحدة فبشرها بما أعد الله لها في مكنون غيبه من السيادة العليا والسلطة على متفرقة الأمم»^(٢). وهو لا يشك في أن أبناء الأمم الشرقية - الإسلامية لديهم هذا الميل إلى الوحدة وإن كان ينقصهم العزم على تحقيقها عبر الوسائل التى أشرنا إليها فيما سبق.

٨٤. وقد صدقه أحد الباحثين حينما وصف دور هذه الجريدة وتأثيرها بقوله «أنها تعد أم الجرائد الحاضرة على الإطلاق والتي لم يزل الناهضون من بنى الشرق يسرون في دعوتهم إلى النهوض على أثرها» (فيليب دى طرازى: تاريخ الصحافة العربية، بيروت ١٩١٣، ص ٢٦١-٢٦٢، نقلاً عن: د. على عبد الحليم، نفس المرجع، ص ٨٤).

(١) جمال الدين الافغانى، الاعمال الكاملة، ص ٣٥٣.

(٢) نفسه.

خاتمة

ونستطيع بعد هذه الاطلالة السريعة على تصور الافغانى للشرق عموماً وللشرق الإسلامى خصوصاً ولأسباب تحفله وإخفاقه من جهة ولعوامل نهوضه ويقظته من جهة أخرى أن نلخص رؤيته لخطوات هذه النهضة المرتقبة وأسسها فيما يلى:

أولاً: أن بداية هذه النهضة تكمن فى نفى غبار الاحساس بالدونية واستجلاء الوجه الإيجابى للانسان الشرقى الذى لا يقل فى قدراته العقلية وفى انجازاته الحضارية عن الانسان الغربى، بل على العكس فقد كان الانسان الشرقى هو الأعلى والأفضل؛ فهو الذى ساد حينما تمسك بالدين الإسلامى وعمل بموجب ما فيه من مبادئ دافعة للتقدم الحضارى فى كافة المجالات الدينية والسياسية والاقتصادية والعلمية.

وبإمكان الإنسان الشرقى المسلم أن يعيد الكرة من جديد، فينهض ويتقدم إذا ما أعاد إلى وعيه كل هذه المبادئ السامية للدين والحضارة الإسلامية، وألزم نفسه بالعمل بموجبها رافضاً كل دعاوى التقليد والتبعية ومبعداً كل عوامل الإحباط والخمول والكسل عن عقله الخلاق وقدراته المبدعة.

ثانياً: أن هذه النهضة المرجوة تقوم فى رؤيته التنويرية الرائدة على دعائمين أساسيتين هما:

حركة للإصلاح الدينى تعود بالدين الإسلامى إلى جوهره الأصيل

الداعى إلى وحدة الأمة بكافة طوائفها وقبائلها وعصبياتها الجنسية ومذاهبها الفقهية تحت راية واحدة ترفع شعار أن الإسلام فى جوهره واحد وأن الاختلافات المذهبية بين طوائفه المؤمنين به مصطنعة وينبغى التقريب بينها، وأن قواعد العمل الحضارى فيه واحدة ودافعة للتقدم والسؤدد وليس إلى الفرقة أو الجمود والكسل.

حركة علمية شاملة تستنهض همم كل العلماء المسلمين فى مختلف التخصصات العلمية، بشرط أن يدرك هؤلاء العلماء أن النهضة العلمية الحقيقية ليست فى تقليد العلم الغربى ولا فى نقل نواتجه ومظاهره التكنولوجية البراقة التى لا تتفق مع بيئاتنا المحلية ولا مع عاداتنا وأخلاقنا الإسلامية، بل تقوم هذه النهضة على استخدام آليات التفكير العلمى ومحاولة الإسهام فى تاريخ العلم النظرى حتى تتولد لدى الأمة حركتها العلمية الذاتية التى تصل القديم بالجديد وتوجه العلم نحو الأهداف الاستراتيجية.

ويرى الأفغانى أن تعريب اللسان لدى كل الأمم الإسلامية يشكل خطوة ضرورية لنهضة الأمة سواء فى مجال الإصلاح الدينى أو فى مجال النهضة العلمية؛ فهو «يعيب على الأتراك أنهم أهملوا أمراً عظيماً وحكمة نافعة قالها السلطان محمد الفاتح وأحب أن يعمل بها السلطان سليم وهى قبول اللسان العربى لسان للدولة وتعميمه بين من دان بالإسلام من الأعاجم ليفقهوا أحكامه ويمشوا على سنن الارتقاء بعلومه وآدابه ومكارم أخلاقه ومحاسن عوائد أهله. فالعرب مانجحوا بفتوحاتهم بشكل الدين الظاهرى فقط بل بفهم أحكامه والعمل بآدابه وذلك ما تم إلا باللسان وهو أهم الأركان»^(١).

(١) نفسه، ص ٢٢٤.

ولا شك أن هذا من أعظم ما أدركه الأفغانى فى خطابه الاصلاحى التنويرى؛ فتعريب العلوم واتقان الناس للغة دينهم هى طريق النهضة سواء فى مجال العلم أو مجال الدين.

ثالثاً: أن النهضة المرجو للأمم الشرقية وخاصة الإسلامية منها لا يمكن أن تتم فى ظل عوامل الفرقة والضعف التى عليها حال أبنائها سواء كانوا شعوباً أو دولاً؛ فقد انقسموا فيما بينهم فرقاً دينية متناحرة، ودولاً متصارعة تسلط عليها حكام لا يسعون للصالح العام ولا يعملون على وحدة الأمة، وشعوباً أزلتها الحاجة وهدها الاستعباد وضاعت نظرة الأفراد منهم فلم يعودوا يروون إلا الردئ من الفعل ولا يرددون إلا السيئ من الأقوال!

وإنما تتم النهضة بعد حصر عوامل الخلاف والاختلاف بين تلك الفرق المتناحرة وبين هذه الدول المتصارعة، وبين هذه الشعوب التى تفرقت رغم أنفها وتوزعت اهتماماتها دون إرادة منها. وإذا ما تم حصر هذه العوامل - وهذا ما فعله جمال الدين - يمكن العودة إلى أصولها الأولى فيكشف المستور وتتجلى الحقائق اذ سيتضح حينئذ أنها جميعاً خلافاً على مظاهر هشة يمكن التجاوز عنها، وصراعات على مصالح زائلة يمكن بصحيح الايمان ووحدة الهدف التغلب عليها.

إن النهضة لا يمكن أن تتم إلا لشعوب حددت هدفها بوضوح وهو الاتحاد على أساس من وحدة العقيدة، وهى تتم إذا ما اقتنع حكام هذه الشعوب بأن الحكمة والعدل هما أساس الحكم الصالح، وان من حق الناس اختيار حكامهم والمشاركة الفعلية فى ادارة شئون دولتهم. وحين تتحرر ارادة الشعوب وتنعم بالعدالة والمساواة وتزال العوائق

أمام مشاركتها السياسية تفتح الاذهان للإبداع وتنشغل بصنع التقدم وتطمح إلى تحقيق السؤود والمجد.

وما أحوجننا فى هذه الأيام إلى إعادة قراءة هذه الأفكار التنويرية الرائدة للأفغانى، فكأنى به يعيش بيننا رغم مرور أكثر من مائة سنة على رحيلة عنا، وكأنى به لا يزال بما كتب وما قال قادرًا على كشف أسباب إخفاق الأمة، إذ لا تزال الأسباب التى ألمح إليها أو كشف عنها هى هى لم تتغير ولم يتبدل من أمرنا معها شيئًا!. وكان ما التمسه من وسائل للإصلاح والنهوض هى الوسائل التى ان آمنّا بها وعملنا بما فيها نجونا من المصير الشائن الذى ينتظر أمتنا فى التحدى الحضارى الراهن.

إن توسيع الأفغانى لمفهوم الشرق ليجمع شمل الشرقين جميعًا مسلمين وغير مسلمين - رغم أنه كان إذ ذاك لأسباب سياسية تواكب ما شاع فى المرحلة من خطاب له شكله الخاص ومضمونه الخاص واصطلاحاته الخاصة - لا يزال أمرًا متعدد الدلالات؛ فالشوقيون من غير المسلمين أو من غير الخاضعين لأغلبية إسلامية لا يزالون هم الاقرب إلينا وهم من لا تتعارض مصالحهم مع مصالحنا، بل تتكامل معهم المصالح وقد تتحقق بالاقتراب منهم والتماس عونهم كل الغايات؛ حيث أن الشرق الآسيوى بقيادة أكبر دولة فيه وهى الصين مرشحة بقوة إلى قيادة الدورة الحضارية القادمة بعد انهيار عصر العولة والهيمنة الأمريكية على العالم بحلول ٢٠٣٠ م على أقصى تقدير!

إن الصراع اليوم لا يزال فى مجمله صراعًا حضاريًا بين غرب لا يزال عنصريًا ومتعاليًا وطامعًا، وبين الآخر! والآخر بالنسبة للغربيين هو الشرق ولا فرق بين شرق عربى أو اسلامى، وبين شرق آسيوى وثنى.

ولذلك فإن دعوة الأفغانى إلى وحدة الشرق عمومًا والشرق الإسلامى خصوصًا فى مواجهة الغرب والاستعلاء الغربى لا تزال دعوة ينبغى أن ننظر إليها بعين الاعتبار على الصعيدين النظرى والعملى. فربما يكون فيها بداية الوعى بجوهر الصراع فى عالم اليوم، وبداية الوعى بجوهر الصراع فى عالم اليوم، وبداية الوعى بما ينبغى فيه أن نتعامل مع الغرب ومن يتحالفون معه بالحدز المطلوب رغم كل ما يبدو على السطح من تقاربنا الزائف معه! فهذا التقارب معرض للانهار فى أى لحظة ولأتفه الأسباب.

الفصل الخامس

محمد عبده

وتجديد الفكر والخطاب الدينى

الفصل الخامس

محمد عبده

وتجديد الفكر والخطاب الدينى

تمهيد...

حينما يكاد يخيم الظلام على فكر المصريين ويمنعهم من رؤية الحقيقة فإن الله يقيض لهم طاقة نور تهديهم إلى الطريق المستقيم وتنتشلهم من عتمة الظلام إلى نور الحقيقة الواضحة.

وقد كان الإمام الشيخ محمد عبده هو طاقة النور التى فتحت أعين المصريين على عصر جديد فى الفكر والعقيدة معاً؛ فهو الإمام المجدد فى الخطاب والفكر الدينى، كما هو ذلك الفيلسوف صاحب الموقف الفلسفى مما كان فى العصر من طريقة فى التعليم اعتبرها عقيدة وغير مجدية، إلى نظام سياسى كرس التبعية وجثم على صدر المصريين اعتبره نظاماً استبدادياً، إلى فهم مغلوط للقرآن اعتبره آفة المفسرين ورجال الأزهر ورجال الدين، فدعى إلى إعادة النظر فيه وقدم أمثلة على هذا التجديد المنشود فى تفسيره لبعض أجزاء القرآن وفى فتاواه الشهيرة،

.....
كما طالب بتطوير النظام التعليمى ليدخل فيه العلوم العصرية، رياضية كانت أو طبيعية حيث أن القرآن دعى المؤمنين إلى اتخاذ العلم سلاحا للتقدم والعقل وسيلة للفهم الإبداع.

إنه الإمام المجدد، والفقيه المجتهد والفيلسوف الداعى للعقل والعلم ومدنية الدولة وقبل أن نتعرف على هذه الوجوه المتعددة لمحمد عبده لتساءل بداية عن حياته وكيف تطور فكرة خلال هذه الحياة التى كانت قصيرة فى عمر الزمن وان كانت عظيمة الأثر جليلة القدر عند كل من تعرف على إنجازات صاحبها وبصماته التى لاتزال وستظل تفعل فعلها فى كل من يطالع على آثار صاحبها وأفكاره التجديدية التنويرية الملهمة.

أولاً: حياة الإمام وتطوره الفكرى^(١)

ولد محمد عبده عام ١٨٤٩ م (١٢٦٦ هـ) لأسرة عريقة من أهالى محلة نصر بمركز شبراخيت من مديرية البحيرة؛ فهو ابن عبده خير الله أحد أعيان هذه القرية ولأم ذات أصول عربية عريقة حيث تنسب إلى قبيلة بنى عدى وتعود فى نسبها إلى الخليفة عمر بن الخطاب، ورغم أن أسرته لم تكن ثرية بمعايير ذلك الزمان، إلا أنها كانت مضرب الأمثال فى الكرم والورع والشهامة.

(١) اعتمدنا فى التأريخ لحياة الإمام محمد عبده على:

* مذكراته، التى نشرت بالهيئة المصرية العامة للكتاب بمقدمة من طاهر الطناحى بالقاهرة ٢٠١١ م.

* السيد محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار بمصر ١٩٣١ م.

* سعيد زايد: الإمام محمد عبده المصلح والمجدد، منشور بكتاب: الشيخ محمد عبده - بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره، الذى صدر عن المجلس الأعلى للثقافة فى مصر تحت إشراف أ.د/ عاطف العراقى، القاهرة، ١٩٩٥ م.

ونستطيع أن ننظر إلى حياة الإمام على أنها تطورت عبر عدة مراحل، أولها مرحلة النشأة والتلمذة، وثانيها مرحلة الأستاذية والانخراط في الحياة العامة وثالثها مرحلة التنقل والترحال ورابعها مرحلة الاستقرار بمصر والاشتغال بالمناصب الرسمية الكبرى.

أما المرحلة الأولى فتبدأ منذ نشأة الإمام في تلك الأسرة العريقة حيث أراد له والده منذ البداية تنشئة علمية فعلمه القراءة والكتابة في المنزل ثم انتقل إلى دار حفظ القرآن (الكتاب) حتى أتم حفظه في عامين اثنين كما يروى لنا ذلك بنفسه في سيرته الذاتية، وبعد ذلك حملة والده للذهاب إلى طنطا ليكمل تعليمه في المسجد الأحمدي تحت رعاية أخوه لأمه وكان قد بلغ حوالى الثالثة عشرة من عمره؛ حيث يروى لنا هو أنه قد بدأ تعلمه في المسجد الأحمدي عام ١٢٧٩ هـ حيث تعلم في البداية فنون تجويد القرآن، ثم بدأ من عام ١٢٨١ هـ الجلوس في دروس العلم حيث تلقى شرح الكفراوى على الأجرومية، وقضى في ذلك عام ونصف العام عشر خلالها، حتى أنه يقول أنه لم يكن يفهم شيئاً «لرداءة طريقة التعليم حيث كان المدرسون يفاجئونهم بمصطلحات نحوية أو فقهية لا يفهمونها».

مما ترتب عليه أنه أدركه اليأس من النجاح في هذا المجال وهرب عند أخواله مختفياً مدة ثلاثة شهور، ولما عثر عليه أخوه الشيخ مجاهد حاول أن يعيده إلى المسجد الأحمدي مرة أخرى ولكنه رفض وعاد إلى بلدته «محلة نصر» على نية ألا يعود أبداً إلى طلب العلم، فقد قر في عزمه آنذاك أن يشتغل بملاحظة الزراعة كما كان يشتغل الكثير من أقربائه.

ولما عاد إلى قريته تزوج أملاً في الاستقرار في القرية، لكن والده أبى عليه ذلك وأصر على أن يصطحبه أحد أقربائه الأشداء بعد أربعين يوماً

.....

من زواجه على صهوة حصان وشيعة بنفسه من محطة سكة حديد إيتاي البارود ليركب القطار المتجه إلى طنطا، لكنه تعلل لهذا المرافق بشدة الحر وطلب أن يستريحاً ولما رفض، طلب إليه أن يعود هو إلى القرية بصحبة الحصان وهو سيتجه إلى طنطا صبيحة اليوم التالى بعد أن يقضى الليلة مع أقربائه ببلدة غالب.

ولكن ما حدث أنه استقر هناك خمسة عشر يوماً كاملة التقى خلالها بالشيخ درويش الذى حول اتجاهه إلى العلم مرة أخرى، فلقد جاءه الشيخ درويش هذا ومعه كتاب لأحد أساتذته من الصوفية وأعطاه إياه ليقرأه تمنع صاحبنا فى قراءة ما فيه يومين، ولما ألح عليه الشيخ درويش وأخذ يشرح له معانيه حتى استقر فى نفسه أهمية العلم والتبحر فيه لأن هذا الكتاب الصوفى احتوى على معارف الصوفية وحديثهم عن آداب السلوك وكيفية ترويض النفس على مكارم الأخلاق وتطهيرها من دنس الرذائل، ولما أتى اليوم الخامس كان قد قرر البعد عن الشطط وعاد مرة أخرى إلى حب المطالعة والفهم فسأل شيخه الشيخ درويش فى اليوم السابع عن طريقتهم الصوفية، فقال طريقتنا الإسلام!، ولما تساءل صاحبنا: أليس كل هؤلاء بمسلمين؟ رد الشيخ قائلاً: لو كانوا مسلمين لما رأيتهم ينازعون على التافه من الأمور ولما سمعتهم يحلفون بالله كاذبين بسبب وبغير سبب!

ولما سمع صاحبنا هذا الكلام «كان - وكما يقول هو - كالنار التى أحرقت جميع ما لدى من المتاع القديم متاع الدعاوى الباطلة والمزاعم الفاسدة، متاع الغرور بأننا مسلمون ناجون وان كنا فى غمرة ساهية».

لقد كانت هذه الأيام أياماً فارقة فى حياة صاحبنا لدرجة أنها وجهته

.....
وجهة أخرى كان يتصور أنه لن يعود لها بعد، وجهة التعمق في المعرفة الدينية، «فلقد أخرجه هذا الشيخ - كما يقول هو - من سجن الجهالة إلى فضاء المعرفة، ومن قيود التقليد إلى أخلاق التوحيد» ولقد عاد بعدها إلى طنطا والمسجد الأحمدي مرة أخرى ولكنها فيما يبدو كانت عودة مختلفة حيث وجد نفسه للمرة الأولى يفهم ما يقرأ وما يسمع لدرجة أنه تحول إلى من يطالع لرفاقه الدروس ويشرح لهم المعاني.

و ذات يوم وهو في غمرة ذلك رأى درويشا مجذوبا قال له قوله وجهته للدراسة في القاهرة، لقد قال له هذا الدرويش دون أن يعرف من هو «ما أحلى حلوى مصر البيضاء» ففهم من ذلك أنه عليه أن يتجه إلى القاهرة لاستكمال تعليمه بالأزهر الشريف، وقد كان حيث سافر إلى القاهرة، في منتصف شوال من عام ١٢٨٢هـ حيث بدأ يتلقى العلم هناك على أيدي أساتذة الأزهر وشيوخه مع المداومة على العودة إلى قريته كل شهرين حيث كان يلتقى في أيامه بالقرية بالشيخ درويش فيتبادلا المعرفة والدرس معا، والطريف أن هذا الشيخ كثيرا ما سأل صاحبا، «أما درست المنطق، أما درست الحساب، أما درست شيئا من مبادئ الهندسة» ولما أخبره صاحبا بأن هذا العلوم ليست معروفة في الأزهر قال له التمس هذه العلوم عند من يعرفها.

على كل حال فقد كان صاحبا قد أصاب في السنوات الثلاث التي قضاها في الأزهر إلى هذا الحين ثلاث سنوات حضا غير قليل في دراسة العلوم النقلية والعقلية وخاصة على يد الشيخ درويش خضر السابق ذكره والشيخ محمد الرفاعي والشيخ عليش والشيخ حسن الطويل الذي كان عالما حاد الذكاء عارفا بالرياضيات والهندسة والفلسفة القديمة ملما

بمصطلحاتها والشيخ محمد بسيونى وغيره من العلماء واشتغل هو نفسه بدراسة علوم اللغة والفلسفة والمنطق والتوحيد ووجهته هذه الدراسات المستقلة وجهة اجتماعية وفكرية وإدارية ووطنية وسياسية جديدة وقد عظمها فى نفسه حقا اللقاء بالسيد جمال الدين الأفغانى الذى صاحبه فى أول زيارة له لمصر سنة ١٢٨٧ هـ وأخذ يتلقى عنه منذ ذلك الحين بعض العلوم الرياضية والفلسفية، وكم عانى من جراء ذلك هو وأستاذه جمال الدين من نقد وأقاويل تشكك فى أهمية هذه العلوم ولما كان يعرض ذلك على شيخه الأول الشيخ درويش فى بلدته كان يشد من أزره قائلا له: ما تقرب أحد إلى الله بأفضل من العلم والحكمة.

وعلى كل حال فقد واصل صاحبنا دراسته فى الأزهر تحت رعاية هؤلاء الشيوخ الأفاضل حتى حصل على شهادة العالمية الأزهرية عام ١٢٩٤ هـ، وذلك بعد حوالى اثنى عشر عاما من التحاقه بالدراسة فيه.

وهنا تبدأ المرحلة الثانية من حياة فيلسوفنا الفكرية حيث بدأ مرحلة الأستاذية من حياته عقب تخرجه وحصوله على هذه الشهادة العالمية من الأزهر حيث انتقل من كرسى التلميذ إلى ممارسة دور الأستاذ وقد كانت دروسه فى الجامع الأزهر تكتسب طابعا تجديديا حيث علم فيها المنطق والفلسفة والتوحيد، وكان يقرأ على تلاميذه تهذيب الأخلاق لمسكويه، فى الوقت الذى كان يقرأ عليهم أيضا جانبا من تاريخ أوروبا حيث كان يدرس لهم كتاب فرانسوا جيزو «تاريخ المدنية فى أوروبا وفرنسا» الذى كان قد نقله إلى العربية حينئذ نعمة الله خورى تحت عنوان «التحفة الأدبية فى تاريخ تمدن الممالك الأوروبية».

وحينما عين مدرسا للتاريخ فى مدرسة دار العلوم حديثة النشأة

حينذاك درس لطلابه مقدمة ابن خلدون كما ألقى من خلالها ومن خلال بعض المصادر الغربية دروسا فى فلسفة التاريخ لم يحفظها لنا التاريخ للأسف، وقد عين الإمام أيضا مدرسا فى الألسن لكنه تخصص فيها فى تدريس اللغة العربية والأدب العربى والثقافة الإسلامية.

وفى هذه المرحلة أيضا لم ينس الإمام المشاركة فى الحياة الاجتماعية والسياسية حيث بدأ الكتابة لجريدة الأهرام منذ إنشائها عام ١٨٧٦م، وكانت مقالاته كلها تتخذ طابعا إعلاميا وتنويرا واضحا حيث كانت من أوائل مقالاته فيها عن «الكتابة والقلم»، ومقال عن «المدير الإنسانى والمدير العقلى الروحانى» ومقالا عن «العلوم العقلية والدعوة إلى العلوم العصرية» إلى غير ذلك عن المقالات التى تحض جميعها على التغيير واتخاذ العقل أساسا لحياة علمية واجتماعية سليمة.

وربما كانت هذه المقالات الصحفية هى مادعا رياض باشا رئيس النظار لاختياره لرئاسة تحرير جريدة «الوقائع المصرية» وهى التى كانت بمثابة نشرة رسمية لأخبار الدولة» فحولها الشيخ الإمام إلى جريدة تكتب فيها المقالات الأدبية والاجتماعية، حيث أنشأ فيها قسما غير رسمى لنشر هذه المقالات الإصلاحية التنويرية وشاركه فيها سعد زغلول والشيخ عبد الكريم سلمان وغيرهما، وقد نشر فيها هو نفسه مقالات ينتقد فيها أداء بعض أجهزة الحكم وخاصة الأجهزة المشرفة على نظارة وزارة المعارف، وقد ترتب على هذه المقالات النقدية لنظارة المعارف إنشاء المجلس الأعلى واختياره عضوا فيه. كما نشر فيها أيضا مقالات تهتم بنقد ما هو غير مستحب من أخلاق وعادات اجتماعية وسياسية ودينية وتحدث كذلك عن ما يصلح لمصر من نظم للشورى السياسية.

وقد ازداد نشاط الشيخ محمد عبده في هذه الفترة حيث بدأ الكتابة لكل الصحف المعروفة آنذاك، والمشاركة في عشرات المجالس والاتصال بالهيئات المختلفة حكومية ومدنية، فكان شعلة من الناشط والممارسة للعمل والجدية في التعبير عن آرائه الإصلاحية والدفاع عنها، وكان بكل هذا النشاط الإصلاحي التنويرى سببا من أسباب قيام الثورة العربية. وحينما أدرك خصومه ذلك قدموه للمحاكمة معتبرين إياه من زعماء الثورة وكان نتيجة هذه المحاكمة أن قضى في السجن ثلاثة شهور للتحقيق ثم صدر الحكم بنفيه ثلاث سنوات خارج مصر.

وهنا تبدأ المرحلة الثالثة من حياته؛ مرحلة التنقل والترحال، حيث بدأت هذه المرحلة بالتوجه أولا إلى بيروت وكان ذلك عام ١٨٨٣م، وكان عمره آنذاك حوالى أربعة وثلاثين عاما. وقد بدأ اثناء مقامة في بيروت بالتدريس في المدرسة السلطانية وبشرح أمهات الكتب مثل «نهج البلاغة» و«ديوان الحماسة» و«مقامات بديع الزمان»، كما قيل أنه ألقى بعض الدروس في المسجد العمرى في تفسير القرآن الكريم على نحو غير مسبوق.

وكذلك ألقى دروسا في التوحيد جمعت بعد ذلك في كتابه «رسالة التوحيد»، ثم ترجم رسالة الأفغانى «الرد على الدهريين» عن الفارسية وسرعان ما دعاه السيد جمال الدين الأفغانى إلى باريس. وهناك اشتركا معا في تأسيس أهم دورية عربية في ذلك الزمان والمكان هى مجلة «العروة الوثقى» وقد كان لهذه المجلة تأثيرا واسعا في إنارة الأفكار مما أقلق الإنجليز والفرنسيين، وبالطبع فقد اختلفت كتابات الإمام في هذه المجلة عن كتاباته في «الوقائع» حيث شغل في الأولى بقضايا الإصلاح

لكل العالم الإسلامى وحاول فى مقالاته فيها الكشف عن الوجه الحقيقى الصافى للإسلام، ذلك الوجه الذى لا يتعارض مطلقا مع المدنية ولا يعوق التقدم بل يحض عليهما ويدفع إليهما.

ومن باريس سافر الإمام إلى لندن وخطب فى البرلمان الإنجليزى وهو يرتدى عمامته الشهيرة، كما التقى بالكثير من رجال الصحافة والإعلام والمثقفين وأوضح للجميع مدى كراهية المصريين للحكم الأجنبى وهدد بعدم دفع الضرائب من المصريين مما يجعل الحكم الأجنبى مستحيلا وأكد لهم أن العقيدة الإسلامية تحرم على صاحبها الاستسلام للغير.

ولكن يبدو أن كل ذلك لم يكن فيه جدوى حيث ظل الاستعمار الإنجليزى موجودا دون أن يتزعزع، وبدأ الإنجليز فى اضطهاده واضطهاد مجلة «العروة الوثقى» أيضا فتوقفت المجلة عن الصدور بعد ثمانية عشر عددا من أعدادها.

وقد أحبط ذلك كلا من جمال الدين الأفغانى والإمام محمد عبده فسافر الأول إلى فارس، ورجع الثانى إلى بيروت حيث واصل هناك ما كان قد بدأه من رسالته الإصلاحية وخلق حركة علمية راقية فى بيروت؛ فجعل من بيئته ندوة للبحث العلمى والأدب، واتصل بالجرائد وكتب فى جريدة «ثمرات الفنون» مقالات عديدة وبالطبع فلم يخلو الأمر وهو على هذه الحالة من النشاط العلمى المكثف من حسد الحاسدين وكيد الكائدين مما أدى بالشيخ الإمام إلى ترك التدريس مضطرا.

وبعد أن قضى الإمام هذه السنوات الست فى السفر والترحال مضطرا، عاد إلى مصر عام ١٩٨٩، ليعاوده بنفس المهمة والنشاط دوره التنويرى وليبدأ من هذا التاريخ المرحلة الأربعة من حياته الفكرية

.....
الخصبة؛ مرحلة الاستقرار وتولى المناصب الرسمية بالبلاد، حيث أنه في نفس عام عودته عين قاضيا بمحكمة بنها وتدرج في سلك القضاء حتى أصبح في عام ١٨٩١ مستشارا بمحكمة الاستئناف. ويبدو أن تعيينه في هذه المناصب القضائية كان محاولة من الخديوى توفيق إبعاد الإمام عن المناصب القيادية في مجال العمل الأكاديمي حيث كان المفروض أن يعمل ناظرا لمدرسة دار العلوم أو حتى أستاذا فيها لأنه كان قد بدأ حياته العملية مدرسا فيها.

وما أن توفي الخديوى توفيق وتولى الأمر الخديوى عباس عام ١٨٩٢ عاودته فرصة استعادة دوره التنويري وممارسة أعمال الإصلاح الديني وذلك لقربه من الخديوى الذى أعطاه صلاحيات واسعة مكنته من فرصة إصلاح الشعب الثلاث المتصلة بالدين وهى الأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية.

ولما بدأ من إصلاح الأزهر نجح في بعض الإصلاحات الشكلية فزاد رواتب المدرسين الشرعية ونظم أمور الجراية ومساكن الطلاب والإشراف الصحى عليهم لكنه حينما بدأ يتعرض لإصلاحات تتعلق بجوهر رسالة الأزهر من حيث تطوير المواد الدراسية وطرق التدريس، بدأت المعارضة لجهوده وزادت العقبات في طريقه، ولكن لم ييأس وظل يحاول إلى أن لاحت الفرصة ليصبح شيخا للأزهر لكن الخديوى فاجأه بتعيينه مفتيا للديار وكان ذلك عام ١٨٩٩ م وعين غيره شيخا للأزهر مما أضعف فرصه لإصلاح الأزهر كما كان يطمح إلى ذلك.

وعلى كل حال فلم يتوقف الشيخ الإمام عن محاولة ذلك عن طريق الحوار مرة والكتابة مرات وكم كان شديد الجراة في التعبير عن آرائه في

وجه الخديوى ومشايخ الأزهر، فكان نتيجة ذلك أن حاربوه وكتبوا ضده التقارير السرية، وأشاعوا بين العامة كفره وزندقته، لكنه واجه كل ذلك بثبات مواصلا ما استطاعه من أسس الإصلاح سواء من خلال مشاركاته فى المناصب الحكومية وصلته بدوائر صنع القرار أو من خلال جهود تطوعية قادها مثل تأسيسه وآخرين الجمعية الخيرية الإسلامية ورئاسته لها عام ١٩٠٠م. كما أسس فى ذاته الوقت جمعية «إحياء العلوم العربية» التى قامت بتحقيق ونشر العديد من كتب التراث والمخطوطات التراثية.

ونظرا لأن فتاوى الإمام كانت ذات طبيعة ثورية ولم يكن يخشى فيها لومة لائم، كان من الطبيعى وحال الغالبية العظمى من الأزهرين حال الجمود والتقليد أن يهيجوا عليه ويهاجمونه، بل ويتآمرون عليه لدرجة أن لفقوا له صورة شمسية مع بعض نساء الإفرنج. وهكذا حارب بأحط الوسائل ليس من زملاء الأزهر فقط، بل وكذلك تآمر عليه الخديوى عباس حلمى كرد فعل طبيعى لجرأة الشيخ فى الحق وتوجيهه الانتقادات إلى مواقفه.

وقد أدى كل ذلك إلى أن يفضل الشيخ محمد عبده الاستقالة من منصب المفتى ومن مجلس إدارة الأزهر عام ١٩٠٥ واكتفى بالعمل فى مجلس شورى القوانين ومجلس الأوقاف والجمعية الخيرية الإسلامية والمشاركة فى امتحانات دار العلوم وإعداد مشروع مدرسة القضاء.

ولم تدم حياته عدة شهور بعد ذلك حيث ألم به مرض عضال أعيا الأطباء، وتوفى فى الحادى عشر من يوليو عام ١٩٠٥م عن نحو ستة وخمسين عاما. وشيعت جنازته رسميا فى الإسكندرية والقاهرة، وكان

.....
مشهداً مهيباً دفن على أثره بمدافن المجاورين، وقد نعتة كل الصحف العربية والسورية ووصفت بدقة مشهده وفاته وجنازته المهيبة. وقد رثته جريدة الشرق الغراء في عددها الصادر يوم الأربعاء من جمادى الأولى عام ١٣٢٣هـ الموافق ١٢ يوليو تموز عام ١٩٠٥ قائلة:

عليكم سلام الله ما ذكر اسمكم وذلك بين الناس آخره النشر
فساوى قلوب الناس الحزن رزؤه كان صدر الناس فى حزنه صدر
فإن أظلمت أرض الشام لحزنه فلم يخل من ذاك الصعيد ولا مصر

ثانيًا: رسالته الفكرية

لقد حدد محمد عبده بنفسه رسالته الفكرية فى ثلاث مهام رئيسية هى^(١):

تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه وخبطه لتتم حكمة الله فى حفظ العالم الإنسانى، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم باعثاً على البحث فى أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة مطالباً بالتعويل عليها فى أدب النفس وإصلاح العمل.

إصلاح أساليب اللغة العربية فى التحرير سواء كان فى المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها أو فيما تنشره الجرائد على الكافة منشأً أو مترجماً من لغات أخرى أو فى المراسلات بين الناس.

(١) محمد عبده، مذكرات الإمام، تقديم طاهر الطناحى، ٢٤ - ٢٥.

.....
التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة.

وقد أشرنا فيما سبق إلى جهود محمد عبده في إصلاح أساليب اللغة العربية وتطويرها من خلال تحريره لمجلات شتى وكتاباته الصحفية كذلك من خلال خطابه الفقهي وفتاواه الشهيرة وجهوده في إصلاح الأزهر..... الخ.

أما فيما يخص جهوده السياسية فقد ألمحنا كذلك في سرد أحداث حياته إلى جرأته في الحق أمام الحكام والمسؤولين وأنه لم يكن يخشى في الحق لومة لائم، كما أنه كان حريصاً طوال حياته على المشاركة في صنع الوعي لدى الرأي العام في مصر بمعرفة حقوق الأفراد على الحكومة والحاكم فهو بشر يخطئ ويصيب وأن رده عن الخطأ لا يكون إلا بنصح الأمة ومفكرها له بالقول. وكم واجه الشيخ الإمام حكام عصره رغم أن «الاستبداد كان في عنفوانه والظلم قابض على صولجانه ويد الظالم من حديد، والناس كلهم عبيد له أى عبيد» على حد تعبيره^(١).

ولعل ذلك هو ما حدا بالشيخ الإمام إلى القول في معرض مناقشاته الفكرية مع الفيلسوف الغربي الشهير رينان: «فإن شئت أن تقول إن السياسية تضطهد الفكر أو الدين أو العلم، فأنا معك من الشاهدين. أعوذ بالله من لفظ السياسة، ومن معنى السياسة من كل حرف يلفظ من كلمة الرياسة ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة، ومن كل أرض

(١) نفسه، ص ٢٦.

تذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس^(١).

لقد كان محمد عبده إذن يكره السياسية وكل من ينتمون إليها، ومع ذلك فقد كان حريصا على أن يوجهها في بلده قدر استطاعته لخدمة المصريين وصالح المسلمين «ما استطاع إلى ذلك سبيلا».

وعلى أية حال فإن نجاح محمد عبده في رسالته الإصلاحية لا يقاس بمدى ما حققه من نجاح في المسألتين الثانية والثالثة من مهامه الرئيسية التي قال أنه اضطلع بها، وإنما يقاس في اعتقادي بمدى نجاحه في المهمة الأولى الخاصة بتحرير الفكر الديني من التقليد والجمود.

وفي توضيح مدى ذلك النجاح ينبغي التمييز به جانبين من جوانب رسالته في هذا الإطار، أولهما الجانب النقدي الذي أرتكن على تساؤل ظل يشغل الإمام طوال حياته وهو: ما أسباب الجمود لدى المسلمين وما هي الأسباب الكامنة وراء هذا التخلف والجمود الذي يعاني منه العالم بالإسلامي؟ وثانيهما التساؤل عن الأسس التي يمكن أن يبنى الإصلاح الديني على أساسها وكيف يمكن لأمة تمتلك هذا الدين العظيم أن يتجدد فكرها الديني وتنهض من كبوتها؟!

والحقيقة أن ما قدمه محمد عبده في هذين الجانبين إنما يكشف عن عقلية فلسفية تجديدية، حيث أن طرحه لتلك التساؤلات كان ينم عن موقف فلسفي أصيل لديه وليس مجرد نزوع لأحد الأئمة إلى التجديد

(١) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق ودراسة د. محمد عاطف العراقي، دراقباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٨، ص ١٦٤.

بأى حال وبأى شكل؛ فمحمد عبده قد تميز حقا بهذه العقلية الفلسفية النقدية التى تنزع إلى إعادة البناء ورسم طريق جديد للتقدم والنهوض. وقد أحسن أساتذتنا الأفاضل حينما نظروا إلى الإمام محمد عبده على أنه «رائد الفكر المصرى الحديث» وعلى أنه من «بعث التفكير الفلسفى فى مصر»^(١).

ثالثًا: الجانب النقدى من فلسفته الإصلاحية فى تجديد الفكر الدينى

لقد كان محمد عبده مؤمنا بأن النقد هو الوسيلة المثلى للإصلاح والتجديد حيث أنه به تكشف العيوب وتبدو النقائص ومواطن الضعف، وقد كتب فى ذلك قائلًا فى إحدى مقالاته: إن الانتقاد نفثه من الروح الإلهى فى صدور البشر، تظهر فى مناطقهم سوقا للنقص من الكمال، وتنبهها يزعج الكامل عن موقفه إلى طلب الغاية مما يليق به الانتقاد قاصف من اللائمة تتنفس عنه القلوب لتقريع الناقصين فى إهمالهم ورفع طلاب الكمال إلى منتهى ما يمكن لهم»^(٢).

ويبدو أن النقد كان من السمات العقلية الواضحة لمحمد عبده منذ حداثة سن، وقد سبق أن أشرنا من سيرة حياته كيف أنه رفض الاستمرار فى التعليم على يد مدرسى المسجد الأحمدي فى مطلع التحاقه

(١) انظر: كتاب أساتذنا المرحوم د. عثمان أمين بعنوان «محمد عبده - رائد الفكر المصرى»، نشرة المجلس الأعلى للثقافة، بالقاهرة ١٩٩٦ م.

وأيضا. مصطفى لبيب عبد الغنى، الإمام محمد عبده وبعث التفكير الفلسفى فى مصر، ضمن كتابه نظرات فى فكر الإمام محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ٢٠١٠ م.

(٢) نقلا عن: د. زينب عفيفى شاكر، النزعة النقدية فى فكر محمد عبده، ضمن كتاب: الشيخ محمد عبده الذى صدر بإشراف د. عاطف العراقى عن المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ١٩٩٥، ص ١٧٣.

.....
بهم وانتقد طريقتهم في التعليم. لقد رفض من البداية الأسلوب التلقيني الجامد الذي كانوا يستخدمونه مع التلاميذ وطلاب العلم. وقد لازمته هذه السمة النقدية طوال حياته دارسا ومعلما وكاتبا ومفسرا وصاحب وجهة نظر جديدة في الفتاوى الشرعية.

لقد ساعدته هذه الروح العقلية النقدية على التمييز بين الإصلاح الحقيقي في منابعه الأصلية الصافية النقية، وبين الإسلام كما يعيشه ويتصوره المسلمون المعاصرون. إن المسلمين المعاصرين يعاب عليهم الكثير مما ليس في حقيقة إسلاما؛ «فما تراه الآن مما تسميه إسلاما هو ليس بإسلام وإنما حفظ من أعمال الإسلام صورة الصلاة والصوم والحج، ومن الأقوال قليلا منها حرفت عن معانيها، ووصل الناس بما عرض على دينهم من البدع والخرافات إلى الجمود»^(١).

(أ) صور من الجمود نحتاج للتحرر منها:

وقد توقف محمد عبده كثيرا أمام هذا الجمود الذي أصاب الإسلام على يد المسلمين وأخذ يعدد مظاهره ويوضح مدى ما شكله من جناية جنت على صحيح الدين وأفقدته قوة العقل الذي دعى إليه وسعة العلم الذي أمر أتباعه أن يحصلوه. ومن هذه الجنایات التي سببها الجمود في الدين مايلي:

١ - جناية الجمود على اللغة العربية:

لقد اعتبر محمد عبده أن أخطر جناية لهذا الجمود على الإسلام تبدأ بما حصل للغة العربية على يد أهلها الذين قصرُوا في إجادتها لدرجة أنهم

(١) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدينة سبق ذكره ص ١٦٧.

لم يعودوا قادرين على فهم الدين الفهم الصحيح ولا الحفاظ على كتب الأولين من الفقهاء والأئمة لدرجة أن المرء إذا ما أراد الوصول إلى أحد هذا الكتب فكأنه - وعلى حد تعبير - الإمام «يطلب المصحف في بيت الزنديق». إن ضياع آثار الأقدمين وعدم فهم ما كتبوا إذا ما وجدت كتابتهم، إنما يعنى ببساطة أنه إذا ما تكلم أحد بلغة هؤلاء القوم وهى لغة ديننا وكتابنا المقدس لا يجد من يفهم ما يقول؛ «وأي ضرر أعظم من عجز القائل عن أن يصل بمعناه إلى العقول؟!»^(١). إن الجناية على اللغة العربية وهى لغة القرآن ولغة الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة، إنما هى جناية على فهم الدين الصحيح.

٢ - جناية الجمود على النظام والاجتماع:

كان الاختلاف فى الفهم حول العقائد يعد فيما مضى من اختلاف الأشخاص فى رأى والنظر ولم يكن يفسد للود قضية لأن الأصل لدى الجميع واحد وهو القرآن وما صح من السنة النبوية، ولكن لما جاء « دور الجمود - دور السياسة - أخذ المتخالفون فى التنطع وأخذت الصلات تتقطع وامتازت فرق وتآلفت شيع، كل ذلك على خلاف ما يدعو إليه الدين» وقد رد الإمام كل هذه التمييزات الوهمية إلى مسائل لفظية وضرب من الشهوات وضروب السياسات التى اشعلت نيران الحرب بين المنتسبين إلى تلك الشيع حتى آل الأمر إلى هذا الفرقة التى يظن الناظر فيها الآن أنها لا دواء لها»^(٢).

إنه الجمود الذى جعل كل متمى لها إلى إحدى هذه الشيع يتجمد

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٠.

عند رأى شيوخها دون أن يتحلى بمرونة معرفة كل الآراء وكل وجهات النظر والمفاضلة بينها بما يوافق العقل وصحيح النقل.

٣ - جناية الجمود على الشريعة وأهلها:

وهذا الجمود - على حد تعبير الإمام - فى أحكام الشريعة « قد جر إلى عسر حمل الناس على إهمالها؛ كانت الشريعة الإسلامية أيام كان الإسلام سمحا تسع العالم بأسره وهى اليوم تضيق على أهلها حتى يضطروا إلى أن يتناولوا غيرها، وأن يلمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتقى إليها، وأصبح الأتقياء من حملتها يتخاصمون إلى سواها»^(١).

والحقيقة التى يراها الإمام واضحة هى أن الشريعة تتسع لكل المستجدات وأنها قابلة لأن تتطور بتطور الحاجات لكن ضيق أفق أهلها وعدم فهمهم الدقيق لها يجعلهم يضيقونها على أنفسهم وأهلهم.

٤ - جناية الجمود على العقيدة:

وبالطبع فإن هذا الجمود فى العمل بالعقيدة يخلف جمودا فى العقيدة ذاتها، وهذا الجمود الأخير فى رأى الإمام أشد ضررا، وقد ترتب هذا وذالك على أن الناس «نسوا ما جاء فى الكتاب وأيدته السنة من أن الإيمان يعتمد اليقين ولا يجوز الأخذ فيه بالظن وأن العقل هو ينبوع اليقين فى الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة وأن النقل ينبوع له فيما بعد ذلك من علم الغيب كأحوال الآخرة وفرض العبادات وهياتها»^(٢).

وقد أكد الإمام على «أن كل ما نراه من البدع المتجددة إنما منشؤه سوء

(١) المرجع نفسه، ص ١٧١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٤.

.....
الاعتقاد الذى نشأ من رداءة التقليد والجمود عند حد ما قال الأول - أى أول - بدون بحث فى دليله ولا تحقيق فى معرفة حاله وإعمال العقل فى العقائد على خلاف ما يدعو إليه الكتاب المبين والسنن الطاهرة»^(١).

٥ - جناية الجمود فى النظم التعليمية:

وقد أشار الإمام إلى الجمود الذى ساد النظم التعليمية سواء فى المدارس النظامية الحكومية أو الأهلية، وكذلك إلى الجمود فى المدارس الأجنبية؛ فإن كان تلاميذ المدارس الأولى يتعلمون وفق نظام تقليدى لا يستطيع تحصينهم بصحيح الدين وإعمال العقل فإن تلاميذ المدارس الأجنبية يعانون من أنهم يتعلمون ما يمكن أن يخرجهم من دينهم من حيث لا يشعرون، إذ «ترك أفئدتهم فارغة خاوية من كل دافع أو زاجر، اللهم إلا زاجرا عن خير أو دافعا إلى شر، مما يجعل إلههم هواهم وإمامهم شهوتهم»^(٢).

(ب) دعوات تجديدية أفتها التقليد:

ولعل صور الجمود التى حصرها الإمام فيما سبق قد انعكست على تحليله لمحاولات الاجتهاد السابقة حيث وقف منها موقفا نقديا حيث اعتبر أن دعوة الإمام ابن تيمية لم تهتم إلا بالظاهر، ظاهر النصوص رافضة أى تدخل للعقل، بل أنها رفضت من الأصل وجود مشكلة التأويل ولم تبحث لها عن حل^(٣).

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٤ - ١٧٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٧.

(٣) د. زينب عفيفى شاكر، نفس المرجع السابق، ص ١٧٨.

كما رفض أيضا محاولة محمد عبد الوهاب لأنها رفضت التمدن عامة ودعت إلى إتباع السلف الصالح دينا ودنيا ولم تدرك أن الإتياع هنا يؤدى إلى الجمود والتخلف، لقد كان أصحاب هذه الدعوة أضيق أفقا من الدين ولم تلفت إلى الأصول التى قام عليها^(١).

لقد كان محمد عبده يرى أن الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم ينص عليها فى كتب الأولين، ويتساءل: هل نوقف سير العالم لأجل هذه الكتب؟! ويحمل فقهاء الأمة المتقاعسين عن مراعاة مصالح الناس وفقه الضرورة المسئولية أمام الله عن هذا التقاعس ويؤكد أنهم يجب عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان ويطبقوا عليها الأحكام بصورة يمكن للناس إتباعها^(٢).

ولم تكن الرؤى النقدية لمحمد عبده بقصد الرفض لآراء الآخرين واجتهاداتهم، بل على العكس فقد كان يعتبر أن هذا النقد جاء بغرض تمحيص هذه الآراء وتقويمها، حيث كان يعتبر أنه « لولا النقد ما شب عالم عن نشأته ولا أمتد ملك عن منبته، أترى لو أغفل العلماء نقد الآراء وأهملوا البحث فى وجوه المزايم أكانت تتسع دائرة العلم وتتجلى الحقائق للفهم ويعلم المحق من المبطّل »^(٣).

والحقيقة أن أبرز ما ميز نزعة محمد عبده التجديدية هو هذه القدرة النقدية الفائقة التى جعلته يعمل عقله فى كل ما حوله، وفى كل ما ينتجه من فتاوى وأراء حتى أصبح بحق إمام المجددين فى عصره وامتدت

(١) المرجع نفسه.

(٢) د. مصطفى لبيب، نظرات فى فكر الإمام محمد عبده، سبق الإشارة إليه ص ٩٦.

(٣) نقلا عن نفس المرجع السابق، ص ٩٧.

رسالته التجديدية بآثارها الإيجابية إلى وقتنا هذا، وستظل رؤيته التجديدية بلاشك ذات أثر باق ما بقى الإسلام ديناً يؤمن الناس به وعقائد وشرائع يسعى بها الناس في الأرض لتحقيق التقدم والرقى. ولعل ذلك ما يدعونا الآن لأن نتساءل عن الأسس بنى عليها محمد عبده تجديده؟

رابعاً: الجانب الإيجابي من فلسفة الإمام التجديدية للفكر الدينى

والحقيقة أن جوهر دعوة الإمام التجديدية يتمثل في ذلك الصفاء الذهني والنقاء العقائدى الذى جعله يعود إلى النظر في حقيقة الإسلام ويرده إلى أصوله الثابتة التى لاخلاف حولها شرعاً وعقلاً.

فهو يرى بكل بساطة ووضوح «أن الإسلام في الحقيقة دعوتان؛ دعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده ودعوة إلى التصديق برسالة محمد ﷺ»^(١).

(أ) الأصول الثمانية للنزعة التجديدية:

والنزعة التجديدية التى يتبناها الإمام تقتضى تجديد الفكر الدينى عن طريق العودة إلى الأصول الحقيقية للإسلام والعمل بموجبها وقد عدد من هذه الأصول ثمانية هى^(٢):

١ - النظر العقلى لتحصيل الإيمان حيث أن النظر العقلى هو وسيلة الإيمان الصحيح.

٢ - تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، حيث اتفق أهل

(١) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية سبق ذكره، ص ١٢٧.

(٢) انظر: نفس المصدر السابق، ص ١٣٠ - ١٤٤.

.....
الملة الإسلامية على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل وبقي في النقل طريقان؛ طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في عمله، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل.

٣ - البعد عن التكفير حيث إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان.

٤ - الاعتبار بسنن الله في الخلق، حيث أن الله في الأمم والأقوان سننا لا نتبدل، والسنن هي الطرائق الثابتة التي تجرى عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار وهي التي تسمى شرائع ونواميس.

٥ - قلب السلطة الدينية، فالإسلام لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، وليس لمسلم على مسلم مهما علا كعبه في الإسلام على آخر مهما انحطت منزلته إلا حق النصيحة والإرشاد. ومن هذا فليس في الإسلام سلطة دينية بوجه من الوجوه.

٦ - حماية الدعوة لمنع الفتنة، فرغم أن الدين الإسلامي دين جهادى إلا أن ذلك لا يعنى أبداً كما يقول خصومه أنه دين قتل لأن القتال فيه إنما شرع لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله إلى أن يأمن شرهم. ولم يكن ذلك للإكراه على الدين ولا للانتقام من مخالفه، إن القتل ليس من طبيعة الإسلام بل في طبيعته العفو والمسامحة، فالإسلام الحربى كان يكتفى من الفتح بإدخال الأرض المفتوحة تحت سلطانه ثم يترك الناس وما كانوا عليه من الدين.

٧- مودة المخالفين في العقيدة، وقد بدا ذلك في إباحة الإسلام للمسلم الزواج من الكتابية سواء كانت مسيحية أو يهودية ولم يفرق الإسلام في حقوق الزوجية.

٨- الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، وقد بدا ذلك في كل الأمور الدينية التي خففت بموجب الأمور الدنيوية؛ فالحياة في الإسلام مقدمة على الدين حيث نهى الإسلام عن تقشف الزهادة وأعطى للصائم رخصا للإفطار وأباح للمسلم الزينة والتطيب ودعا للتوسط في الإنفاق. كما نهى عن الغلو في الدين في الوقت الذي دعا المسلم فيه إلى طلب كل ما يكسبه الرفعة والوسودد والعزة والمجد وأكد على أنه لا يتوفر لهم ذلك إلا بالعلم وطلبه في أى مكان ومن أى لسان.

وقد أفاض محمد عبده في بيان كيف أن تمسك المسلمون الأوائل بهذه الأصول والعمل بموجبها هو ما جعلهم سادة العالم وهو ما مكنهم من الإبداع في كل العلوم أدبية كانت أو عقلية أو كونية^(١).

(ب) منهجه التجديدي في تفسير القرآن:

على الرغم من أن الإمام لم يفسر القرآن كاملا، وإنما اقتصر على تفسير سورة الفاتحة والأجزاء الخمسة الأولى منه، إلا أن ملامح عديدة تبدو من خلال ذلك لما اتبعه من رؤى تجديدية يمكن البناء عليها حتى يمكن الوصول إلى لب المعانى والمقصود الأسمى من الآيات القرآنية، حيث

(١) انظر: الكثير مما رواه محمد عبده عن تفاصيل في هذا الصدد في نفس المصدر السابق، ص ١٤٥-

.....
أن الإمام قد استنهض المهمة في تحرير الفكر من التقليد وجعل العقل هو أساس الإيمان والتفسير في أن معا. وقد استهدف من هذا التفسير أن يفهم القرآن على أنه كتاب دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم وخيرهم في الدنيا والآخرة.

أما المنهج الذي استخدمه محمد عبده في تفسيره فهو يقوم على عدة أسس منها^(١):

١ - فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أودعها القرآن بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمالات أهل اللغة غير مكثف بقول فلان وفلان؛ وعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله، كما يراعى أن القرآن يفسر بعضه بعضا.

٢ - فهم الأساليب حيث ينبغي أن يكون للمفسر من علمها ما يمكنه من ممارسة الكلام البليغ والتفطن لنكته ومحاسنه الوقوف على مراد المتكلم منه.

٣ - علم أحوال البشر حيث أن هذا الكتاب هو آخر الكتب السماوية فلا بد للناظر فيه من أن يكون عالما بأحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوة وضعف وعز وذل وعلم وجهل وإيمان وكفر. ويحتاج في هذا إلى معرفة الكثير من العلوم والفنون وأهمها التاريخ بأنواعه.

٤ - العلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن.

(١) انظر: هذه الأسس في د. مصطفى ليب، نفس المرجع السابق، ص ٥٠ - ٥٢.

٥ - العلم بسيرة النبي ﷺ وأصحابه وما كانوا عليه من علم وعمل.

وقد ترتب على التزام الإمام بهذه الأسس أن قدم تفسيراً عظيماً مارس فيه حق الاجتهاد «مع ضرورة مراعاة الاتساق في عموم النص، ومراعاة طبيعة اللغة وسياق الكلام سواء على مستوى أجزاء السورة القرآنية أو على مستوى تتابع السور. وكان ذلك سبيله إلى بيان العلاقة بين «المحكم والمتشابه» وإلى نقده للكثير من دعاوى النسخ وإلى إظهار كمال النص ومعقوليته المطلقة»^(١).

كما كشف الإمام في تفسيره «أن من خواص القرآن الحكيم الانتقال من مسألة إلى أخرى مبنية أو قريبة منها مع كون الجميع في سياق موضوع واحد»^(٢).

كما أن من خواصه كذلك أن ترى المقدس العام في الخاص وأن يرتفع من الجزئي إلى الكلي ومن الفرد إلى النوع الإنساني ومن الواقعة المحددة إلى المبدأ الذي تدل عليه. وبتطبيق ذلك على القصص القرآني مثلاً نجد أن العبرة المقصودة لا تتوقف على الجزئيات وتعيينها طالما جاءت هذه القصص في إطار الموعظة الحسنة أو الاعتبار وليس لبيان التاريخ ولا للحمل على الاعتقاد بجزئيات الأخبار عند السابقين^(٣).

وعموماً فقد ساهمت هذه الأسس التي استند عليها الإمام في تفسيره للقرآن في أن تصل اجتهاداته في فهم القرآن وتأويل بعض آياته حداً جعل

(١) المرجع نفسه، ص ٥٢ - ٥٣.

(٢) نقلاً عن: المرجع نفسه، ص ٥٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٣ - ٥٤.

تفسيره رغم أنه لم يكتمل تفسرا متميزا نجد فيه من فيوضات الاجتهاد ما لم نجده في غيره^(١).

(ج) موقفه من قضايا الحجاب ومشروعية الفنون والآداب وتعدد الزوجات:

تجلى جرأة الإمام محمد عبده في فتاواه الدينية التي تسير العصر وتعرض لأدق قضاياها في ضوء ما وجد فيه مراعاة مصلحة الناس والأمة وربما جاء الكثير منها تحت أو وفق فقه الضرورة؛ فلقد كان الشيخ محمد عبده يعتبر أن الإفتاء سلطة مدنية وليس سلطة دينية لأنه لم يوجد في الإسلام تلك السلطة الدينية على عقائد الناس وتقرير الأحكام بشأنها، بل تعد الفتوى مسألة خاصة بشئون الدنيا وما يستجد من أمورها، كل ما هنالك أن المفتي إنما يفتي مستندا على النص الديني مع إعمال العقل في الاجتهاد مراعاة لمصالح الناس المتجددة حسب مقتضيات العصر الذي يعيشون فيه.

ولما كانت قضية « الفنون الجميلة » من القضايا المهمة في حياة البشر في عصرنا، فقد أفتى الإمام ردا على من يحرمون الفن في الإسلام، بأن الدين الإسلامى يرحم ما يجرم في ذاته مثل الكذب والسرقة والقتل.. الخ. أما الضرورات التاريخية التي لزمنا الابتعاد عن بعض الفنون الجميلة لحماية للعقيدة فقد انتهت وبالتالي فقد زال سبب التحريم.

ومن هنا فقد نظر الإمام للفنون الجميلة نظرة متنورة واعتبرها وسيلة

(١) انظر عرض لبعض هذه الاجتهادات والفيوضات في تفسير الإمام في: نفس المرجع السابق، ص ٨٦-٥٤.

لرقى المشاعر وتهذيب الأرواح. وأنها مجرد وسيلة لتصوير هيات البشر في انفعالاتهم النفسية وأوضاعهم الجسمانية وهذه الوسيلة تجعل المرء يقف مبهوراً أمام عظمة الإنسان الذى خلقه الله وأودع فيه هذه الملكات. وقد أكد على أن حكم الشرع على كل هذه الفنون يتمثل فيما يلي: «أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين لا من وجه العقيدة ولا من وجه العمل. أما حديث الرسول ﷺ: أن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون، فالمرجح فى نظرة أنه جاء أيام الوثنية حيث كانت الصور تتخذ فى ذلك العهد بشيئين الأول: اللهو والثانى: للتبرك بمثال من ترسم صورته من الصالحين والأول مما ييغضه الدين والثانى مما جاء الإسلام بمحوه، فإذا زال هذان العارضان وقصدت الفائدة كان تصوير الأشخاص بمنزلة تصوير النبات والشجر فى المصنوعات»^(١).

وقد تناول الشيخ محمد عبده أيضاً مسألة حجاب المرأة بنفس القدر من الجرأة فى الاجتهاد مستنداً على النص؛ وقد قال فى ذلك: لو أن فى الشريعة الإسلامية نصوصاً تقضى بالحجاب على ما هو معروف الآن عند بعض المسلمين (ويقصد النقاب والعباءة التى تغطى النساء بالكامل والذى ما زال سائداً فى بعض الدول الإسلامية)، لوجب على اجتناب البحث فيه، ولما كتبت حرفاً يخالف تلك النصوص مهما كانت مضرّة فى ظاهرة الأمر لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة»^(٢). وبعد أن بين أن منطق العقل يوضح استحالة تعامل المرأة

(١) د. زينب عفيفى شاكراً، نفس المرجع السابق، ص ١٨٤ - ١٨٥.

(٢) نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٨٣.

وهى محجوبة فى صناعة أو تجارة أو خدمة أو زراعة يقرر أن الانتقاب والتبرقع ليسا من المشروعات الإسلامية لا للتعبد ولا للأدب، بل هما من العادات القديمة السابقة على الإسلام والباقية بعده. إن المشروع فى الإسلام كما ورد فى النص القرآنى هو «ضرب الخمر على الجيوب» كما فى صريح الآية وليس فى ذلك شىء من التبرقع والانتقاب»^(١).

أما رأيه فى مسألة تعدد الزوجات فيعد مثلاً ثالثاً عنى اجتهاده فى الفتوى وجرأته فى مخالفة ما جرت عليه العادة حيث اعتبر أن مسألة تعدد الزوجات عادة يجوز إبطالها وما ذلك إلا «لأن شرط التعدد هو التحقق من العدل، وهذا الشرط مفقود حتماً، فإن وجد فى واحد فى المليون فلا يصح أن يتخذ قاعدة ومتى غلب الفساد على النفوس وصار من المرجح ألا يعدل الرجال فى زوجاتهم جاز للحاكم أو لصاحب الدين أن يمنع التعدد صيانة للبيوت عن الفساد»^(٢).

(د) موقفه من قضية الحرية (الجبر والاختيار)

لقد تعرض محمد عبده لدراسة هذه القضية، قضية حرية المرء واستقلاله الذاتى إزاء القدر فى ثنايا آراء المستشرقين التى تنسب التأخر والجمود الذى عليه الناس فى البلاد الإسلامية لما يؤمنون به من ضرورة الخضوع للقضاء والقدر الإلهى؛ فمن جانب يسلم محمد عبده بأن العامة من المسلمين قد اصطبغ تفكيرهم فعلاً بالقدرية المأخوذة عن فكرة الجبر أو القضاء والقدر، لكنه من جانب آخر يرى أن غالبية المفكرين المسلمين من جميع الفرق أقرب إلى القول بمذهب حرية الإنسان فى الاختيار،

(١) المرجع نفسه ص ١٨٤.

(٢) د. مصطفى لبيب، نفس المرجع السابق، ص ١٠٠.

وهو يرى في «رسالة التوحيد» أن الإنسان يدرك أعماله الاختيارية ويزن عواقبها بعقله وينسب إليها القيم عن طريق إرادته ويقوم بها بدافع في نفسه. وأياً ما كان فإن الإنسان يعلم بالتجربة أن هناك قوة أعظم من نفسه هو مسئول أمامها، وعندما يقول القرآن «.. ما تصنعون» «وبما كسبت أيديكم» فإن قوله هذا يتضمن المسؤولية ومن ثم الحرية اللازمة لأنه لن يكون ثمة عدل في اعتبار الإنسان مسئولاً عن أعمال وأحوال تفرضها عليه إرادة أو قوة خارج نفسه.. ويستدل الإمام على هذا بمبدأ «المجاهدة» فقوله تعالى «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا» (سورة العنكبوت آية ٦٩) يبين أن هدى الله ميسر لمن يجاهدون في سبيل الاهتداء إلى الحق والخير والصواب، وكما أن الناس تحكمهم في حياتهم الاجتماعية قوانين الله الخلقية، وهم قادرون على معرفة الشرائع الإلهية بالتدبر وعن طريق الوحي، فإنه إحرار حين يعملون بها أو يخرجون عليها كحريتهم في إطاعة القوانين الدنيوية أو عصيانها وإذا خرخوا القانون فهم معرضون في كلتا الحالتين لقضاء السلطة الأخلاقية وعقابها^(١).

صحيح أن الله ينفذ مشيئته في الناس وفي الحياة عن طريق دفع الناس بعضهم ببعض، لكن في خضم هذا التدافع التاريخي يستطيع الإنسان أن يهتدى بالتجربة إلى الحق والصواب، فلقد وهب الله الإنسان الحس والعقل وفيهما الكفاية ليستكشف بهما ما هو ضروري للمحافظة على النفس وليميز الصواب من الخطأ وقد وهب الإنسان كذلك العاطفة

(١) هارولد ب. سميث: مذهب الإسلام في الإنسان وأثر هذا المذهب في السياسة الاجتماعية والنظرية السياسية، منشور ضمن كتاب «الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة» جمع ومراجعة د. محمد خلف الله، تقديم د. حسين نصار، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ٢٠١٢م، ص ٧١-٧٢.

والشعور للذين يدفعان إدراكه العقلى ووهبه الإرادة الحرة ليتصرف فيما يصل إليه العقل الذى تغذيه العاطفة^(١).

(هـ) رؤيته الإصلاحية فى الأخلاق والسياسة:

لقد كان جل اهتمام محمد عبده بعد الإصلاح الدينى اصلاح الأحوال الاجتماعية والسياسية، وقد فطن إلى أن إصلاح الأخيرين لا يكون إلا بداية من الإصلاح الأخلاقى، وقد أقام رؤيته للإصلاح الأخلاقى على مبدأ الجمع بين العلم والعمل^(٢)؛ إذ من شأن إصلاح الأخلاق إصلاح النفوس والضمائر وإذا ما صلحت النفوس والضمائر صلحت العلاقات الاجتماعية بين الناس.

ويرى محمد عبده أن أهم الأسس التى يجب أن تقوم عليها العلاقات الاجتماعية بين الناس والتى تحقق الترابط والتضامن بينهم هى المحبة إذ من شأنها أن تشعر كل نفس أن بقاءها مرتبط ببقاء الكل، والكل منها بمنزلة بعض قواها المسخرة لمنافعها ودرء معناها فالمحبة عماد السلم ورسول السكينة إلى القلوب وهى الدافع لكل المتحايين على العمل لمصلحة الآخر إن من شأن المحبة أن تكون حفاظا لنظام الأمم وروحها لبقائها^(٣).

إنه يعتقد اذن بأنه إذا سادت المحبة وحلت محل الأثرة، وانتفت الأنانية ازداد ترابط المجتمع وتضامن أفرادها، وحلت الرحمة فى القلوب

(١) المرجع نفسه، ص ٧٢.

(٢) د. عبد الحميد درويش النساج: دراسات فى الفكر العربى المعاصر (١) الواقعية الإسلامية فى مواقف الدكتور يحيى هويدى الفكرية، بدون دار نشر، بدون تاريخ، ص ١٩٤.

(٣) انظر: محمد عبده، رسالة التوحيد، دار المنار بمصر، الطبعة السابعة عشرة ١٣٧٦ هـ ص ٩٨.

بدلاً من القسوة فيعطف غنيهم على فقيرهم، ويرحم قويهم ضعيفهم، ويوقر صغيرهم كبيرهم ويتماسك المجتمع ويترابط أفرادُه^(١).

إن سيادة الفضيلة والأخلاق بين الناس في نظر محمد عبده هي ما يزيد شعور الفرد بانتمائه إلى الجماعة ولعله يبذل ما في وسعه لزيادة وتحقيق السعادة والخير للجميع؛ يقول الامام: «إن الاتحاد ثمرة ذات فروع وأوراق وجذور هي الأخلاق الفاضلة وبغير المحبة لا تقوم للأخلاق قائمة فيجب أن تكون التربية الجديدة تربية غيرية مستنيرة بالمعنى الصحيح؛ فالعلم الحقيقي هو الذي يعلم الإنسان من هو ومن معه، فيتكون من ذلك شعور واحد وروابط واحدة هي ما يسمونه بالاتحاد»^(٢).

وخلاصة القول أن مفكرنا يرى ببساطة أن تقدم الأمم ورفقها إنما يقوم على أساسين هما: العلم والأخلاق. انظر إليه وهو يؤكد ذلك قائلاً: «وهذان الأساسان الجليلان متلازمان في عالم الوجود متى سبق أحدهما إلى بلاد تبعه الآخر على الأثر، ومتى فارق واحد منهما جهة تعلق الثاني بغباره، فلا يكاد يرفع قدمه أو يضعها إلا وصاحبه يرافقه، بهذا ينبئننا التاريخ وتحدثنا سير الدول التي ارتفع بها منار العدل أو بزغت فيها شمس العلم كيف تمتعت بالنورين وطارَت إلى أوج السعادة بهذين الجناحين...»^(٣).

(١) د. علي عبد الفتاح المغربي، الفكر الاجتماعي عند الإمام محمد عبده، منشور ضمن كتاب الشيخ محمد عبده الذي صدر عن المجلس الأعلى للثقافة، سبق الإشارة إليه، ص ١١٩.

(٢) نقلاً عن: نفس المرجع السابق، ص ١٢١.

(٣) محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق ودراسة د. محمد عبارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢، ج ٣، ص ٢٥.

نقلاً عن نفس المرجع السابق ص ١٢٧.

وبالطبع فإن الأمم لا ترتقى وتتقدم إلا عبر وجود نظام سياسى يؤسس لعلاقة جيدة بين الحكام والمحكومين ويفتح المجال أمام الجميع للإسهام فى تقدم الأمة. ولذلك فقد كان ضمن اهتمامات محمد عبده للإصلاح السياسى. وقد قال عن ضرورة هذه العلاقة بين الحاكم والمحكومين «إن حاجة الرعية للحاكم لا تقل أبدا عن حاجته إليهم، وإذا كانت الرعية بمثابة الآلة للحاكم فى تنفيذ مشاريعه فهى ليست آلة صماء بل أنها ذات إرادة وشعور وحين يختل الشعور وتفسد الإرادة فلا فائدة من إصدار القوانين والأحكام»^(١).

ولقد استخدم محمد عبده أسلوب التدرج فى تطبيق منهجه الإصلاحى السياسى حتى تكون الحياة السياسية متلائمة مع طبيعة المجتمع وتستمد قوانينها من مبادئ الشورى والعدالة والمساواة وخاصة عند استخدام السلطة والقانون^(٢).

وقد أكد محمد عبده على ذلك فى مذكراته حينما اعتبر أنه كان معنيا فى حياته بأنه كان من دعاة التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة، إنه كان ممن دعوا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، فإن وجبت عليهم طاعته فهو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم وأنه لا يرده عن خطئه ولا يقف ضد طغيان شهوته إلا نصيح الأمة له بالقول. وهو يعترف بأنه قد أصاب بعض النجاح فى ذلك وأنه أخفق فى كثير مما وجه إليه عزيمته^(٣) من أمور.

(١) نقلا عن د. عبد الحميد درويش النساج، نفس المرجع السابق، ص ١٩٥.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) انظر مذكرات الإمام، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، سبق الإشارة إليه، ص ٢٥-٢٦.

ولقد أدرك الإمام أهمية الاقتصاد بالنسبة إلى السياسة، واستقرار المجتمع فقال: «إن الاقتصاد هو فضيلة من فضائل الإنسانية الجليلة، بل هو من أهمها، مدحته جميع الشرائع وبينت فوائده، وهو كغيره من الفضائل مركب من أمرين: بذل وإمساك وأعنى أن الاقتصاد هو التوسط في الإنفاق»^(١).

كما أدرك الفرق بين الإنتاج والاستهلاك باعتبارها أحد المقاييس الهامة في قياس مدى تمدن الأمة وتحضرها، فإذا كانت الأمة تنتج ما تستهلكه وتزيد عليه فهي متقدمة، وإذا كان العكس ووقفت عند مجرد الاستهلاك فهي متخلفة وأن لبست لباس العز الزائف. وهو يقول في ذلك: «إن الأمم المتمدنة وإن أنفقت الأموال الكثيرة في تشييد القصور وتزيين الملابس وتحسين الأساس إلى غير ذلك من المصارف فإنما يكون على نسبة مخصوصة من إيراداتهم الحائزين لها بالكد والتعب في إبراز المصنوعات الجميلة والمخترعات الجميلة التي تكسب صاحبها في قليل من الزمن ثروة واسعة وقدرًا رفيعًا، ولا يحيزون الإنفاق من رأس المال إلا إذا مست ضرورة لا محيص عنها، ومع ذلك فنفقاتهم هذه لا تتجاوز حد اللزوم ولا تخرج عن دائرة احتياجاتهم»^(٢).

ولعل قائل يقول هنا: لقد ركز الإمام على الاقتصاد باعتباره الأساس لقياس تمدن الأمم وتحضرها، ولهذا القائل أقول أنه لم يركز على الاقتصاد

(١) محمد عبده: الأعمال الكاملة، سبق الإشارة إليها، ج ٢، ص ١٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤١.

نقلا عن: د. سعيد مراد: نظرات في الإصلاح الاجتماعي عند الإمام محمد عبده، نشر ضمن كتاب «الشيخ محمد عبده» الذي صدر عن المجلس الأعلى للثقافة، سبق الإشارة إليه، ص ١٥٤.

.....
إلا باعتباره ثمرة من ثمار التقدم المعرفى والعلمى فى الأمم المتقدمة. انظر إليه يقول فى عبارة تكاد تجعله يعيش معنا الآن فى عصر ما يسمى «قوة المعرفة» و«المعرفة قوة» عصر القرن الحادى والعشرين يقول الإمام منذ أكثر من مائة عامه: «إن التغالب فى هذه الأوقات أصبح معظمه - إن لم أقل جميعه - تغالب الأفكار والآراء؛ فالأمة ذات البسطة فى الأفكار والمهارة فى المعارف هى الأقوى سلطانا والأقوم سياسة وهى الغالبة على من سواها»^(١).

وفى هذه العبارة ما فيها من تأكيد على أن التنافس بين الأمم إنما يكون فى الأساس تنافسا فى كم ما تمتلكه هذه الأمة أو تلك من أفكار وعلوم جديدة حيث أن من يملك قوة المعرفة والفكر هو الأقوى سلطانا والأقوم سياسة.

ولا يظن أحد أن محمد عبده هنا ينظر بعين الإعجاب والإعجاز للأمم الغربية المتقدمة التى تمتلك الآن ومنذ أيامه بالطبع قوة المعرفة وصناعة التقدم، فالحقيقة أنه لا يقول ذلك إلا ونصب عينيه تقدم وصلا حوال وطنه وبلده مصر، فإذا كان العلم أساس التقدم وكثرة الخيرات، فإنه يرى أن مصر والمصريين لديهم إمكانية أن يصلوا إلى تحقيق هذا التقدم؛ إذ أن خصوبة أرض مصر واعتدال مناخها وتحمل أبنائها مكابدة العمل تعد عناصر يمكن أن تجعل من مصر دولة غنية « لا تفنى كنوزها ولا

(١) محمد عبده، الأعمال الكاملة - ج٣، ص ٤١.

نقلا عن: د. حامد طاهر: محمد عبده وأفكاره المستقبلية، نشر ضمن كتاب « الشيخ محمد عبده » الذى صدر عن المجلس الأعلى للثقافة، سبق ذكره، ص ٩٦.

تفرغ خزائها وأنها بما يأتى من الثمرات لقادرة على حفظ ناموسها وتقوية شوكتها، بل أن تكون سلطتها مبسوطة إلى أقطار أخرى»^(١).

إذن ففى رأى محمد عبده، أن مصر تملك المقومات الطبيعية الأساسية للحصول على الريادة والتقدم بما تملكه من ثروات مادية وبشرية، كل ما هنالك إن على المصريين - على حد تعبير الإمام - أيضا إن يحسنوا «استعمال هذه الأسباب الجليلة.. ليوضع كل شىء فى موضعه الطبيعى وتستعمل كل وسيلة لما يناسبها»^(٢). وهذا لا يتأتى إلا بالعلم الذى يؤدى امتلاكه وحسن تطبيقه إلى تجنب ضلال الآراء وسوء الاستعمال المقترنين دائما بالفقر والضعف والانحلال^(٣).

فهل إلى ذلك العلم من سبيل وهل إلى التقدم والرقى نحن سائرون أم أننا سنظل نرزع تحت نير سوء الفهم وسوء الاستخدام ومن ثم سنظل نشكو الفقر والضعف؟!

إن الإجابة على هذه التساؤلات من شأننا نحن الآن. وإن كان قد مضى على هذه التحذيرات والتفاؤلات التى أطلقها الإمام أكثر من مائة عام فإن علينا الآن، وبعد مضى كل هذه السنوات ونحن لانزال نعانى من الفقر والضعف، بأن نفيق وأن نواجه تقدم الآخرون بسلاح العلم وأن نحسن استغلال مالدينا من ثروات طبيعية وبشرية حتى يمكننا العودة إلى مصاف الأمم المتقدمة، الغنية بثرواتها وعلومها وعلمائها ومفكرها.

(١) محمد عبده، الأعمال الكاملة - ج ٣، ص ٤٢.

نقلا عن: د. حامد طاهر، نفس المرجع السابق، ص ٩٦.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) د. حامد طاهر، نفس المرجع السابق، ص ٩٦.

إن علينا الآن أن نحسن التفكير في استخدام مالدينا من إمكانيات
متسلحين بسلامة التقدم عند الإمام وعند كل ذوى نظر وفكر:
الأخلاق والعلم، أو العلم والأخلاق، ولا يهم أى منهم يتقدم على
الآخر لأنهما فى سبيل التقدم الحضارى للأمم حدان متضايقان لا يغنى
أحدهما عن الآخر ولا يوجد أحدهما بدون الآخر.

الفصل السادس
منصور فهمي
والاصلاح السياسى والاجتماعى

الفصل السادس

منصور فهمى

والإصلاح الاجتماعى والسياسى

تمهيد

منصور فهمى واحد من جيل الرواد المصلحين فى النصف الأول من القرن العشرين حيث شغل بآرائه الجريئة وأفكاره المتطورة الحية رأى العام المصرى طوال ما يقرب من خمسين عاما من العشرية الثانية من القرن العشرين. ومن ثم كان أحد أعمدة الحركة التنويرية الإصلاحية التى نادى بضرورة تغيير الأوضاع الاجتماعية والتعليمية والسياسية لتتقدم الأمة المصرية ويصبح لها مكانة بين دول العالم. وقد واصل بآرائه الإصلاحية حركة تحرير المرأة المصرية التى انطلقت عبر كتابات قاسم أمين والتغيرات الاجتماعية التى حدثت إبان ثورة ١٩١٩م كما واصل بكتاباته ومقالاته المتتالية فى جريدة الأهرام فى العشرينيات وحتى الخمسينيات من القرن العشرين دعوته إلى إصلاح التعليم وإصلاح النظام السياسى بما يتيح حرية أكبر وتداول ديمقراطى للسلطة السياسية فى مصر، وكم

كان دفاعه عن حرية المرأة وكرامة الإنسان المصرى والعربى، وكم دافع عن العروبة والإسلام وحرية الإبداع دفاعا لاقى فى سبيله من الاتهامات وخاض فى سبيله من المعارك الفكرية ما يجعله بحق أحد رواد التنوير العظام فى حركة التطور الفكرى للمجتمع المصرى فى هذه الحقبة شديدة الحيوية والخصوبة من تاريخ مصر المعاصر.

أولاً: لمحات من تطور حيات الفكرية

ولد منصور فهمى عام ١٨٨٦م، فى قرية شرنقاش من أعمال الدقهلية، ويمكن بحسب رؤية د. إبراهيم بيومى مذكور أن نقسم حياته إلى قسمين أو مرحلتين واضحتين؛ أولهما مرحلة الإعداد والنشأة، وثانيهما مرحلة النضج والإنتاج^(١).

أما المرحلة الأولى فقد بدأت منذ مولده وامتدت لثلاثين عاما تالية من حياته حيث تعلم مثل معظم أبناء الأعيان فى القرى فى كُتاب القرية وحذق القراءة والكتابة وحفظ بعض آيات القرآن الكريم، ثم كان التحاقه بعد ذلك بمدرسة المنصورة الابتدائية التى حصل منها على الشهادة الابتدائية. ولما لم تكن فى المنصورة مدرسة ثانوية، فقد انتقل إلى القاهرة لمتابعة دراسته فى مدرسة فرنسية حرة حصل فيها على شهادة الدراسة الثانوية عام ١٩٠٦م. وقد اجتذبه بعد ذلك دراسة الشريعة والفقه والقانون فالتحق بمدرسة الحقوق، ولكنه لم يتم دراسته بها حيث

(١) د. إبراهيم مذكور: الكلمة التى ألقاها فى تأبين منصور فهمى بمجمع اللغة العربية، منشورة ضمن كتاب: من تراث منصور فهمى، إعداد سداد منصور فهمى وتقديم د. مصطفى لبيب عبدالغنى، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة ٢٠١٣م، ص ٦٩٦.

أعلنت الجامعة المصرية عن بعثة لدراسة الفلسفة في فرنسا فتقدم لها وفاز بها مما مكنه من السفر إلى باريس للالتحاق بجامعة عام ١٩٠٨ م حيث مكث هناك خمس سنوات ارتشف فيها من مناهل العلم الأوروبية على يد جهابذة أساتذة السوربون. وقد تنوعت دراسته فيها حيث درس العلوم الطبيعية والفسيولوجية إلى جانب دراسته للفلسفة والاجتماع وفروعهما وقد درس بوجه خاص على أشهر علماء الاجتماع آنذاك وهو ليفى بريل أحد رواد الوضعية الاجتماعية وصاحب المؤلفات الشهيرة في علم الاجتماع^(١).

وقد أشار منصور فهمى إلى أساتذته في هذه الفترة وأشاد بفضلهم عليه في إحدى لقاءاته بالأهرام؛ حيث قال: لقد كنت في وقت من الأوقات في باريس أستمع لمبرزين من رجال الأدب والفلسفة والعلم أمثال الأديب كوروازيه، والفيلسوف برجسون، والعالم الأحيائي داستر، وكان يستمع إلى هذه الدروس مئات من الرجال والنساء من مهن متباينة يجمعهم صدق الرغبة في التكمّل العقلي^(٢). كما أشاد بوجه خاص بدراسته على يد عالم الاجتماع الفرنسى الشهير ليفى بريل في تمهيدته للرسالة التى أعدها للدكتوراه تحت إشرافه «حيث اكتسب منه المناهج الضرورية للبحث الدقيق»^(٣). والحقيقة التى يشير إليها د. مذكور هنا أن دراسة وقراءات

(١) انظر: نفس المرجع السابق، ص ٦٩٦-٦٩٧.

وأىضا: د. أحمد فؤاد الأهواني، منصور فهمى بقلم تلميذه، المنشورة ضمن الكتاب السابق الإشارة إليه، ص ٧٠٥.

(٢) منصور فهمى: الوضع الأساسى فى مسألة التعليم الجامعى، جريدة الأهرام بالقاهرة، العدد الصادر فى ١٤-٦-١٩٣٩ م.

(٣) منصور فهمى: أحوال المرأة فى الإسلام، الترجمة العربية لرؤية مقدادى ومراجعة هاشم صالح، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، الطبعة الأولى ١٩٩٧ م، ص ٣.

منصور فهمى الأجنبية لم تصرفه عن مصادر الثقافة العربية التى نهل منها فى طفولته وشبابه واستمر يرجع إليها طوال حياته، فتوفرت له بذلك ثقافة شرقية وأخرى غربية حيث أجاد الفرنسية إجادته للعربية وألم بقليل من الإنجليزية والألمانية وكل تلك كانت أدوات صالحة للبحث والدراسة^(١).

على كل حال فقد اختتمت هذه الفترة من حياة منصور فهمى بالحصول على درجة الدكتوراه من باريس وكان موضوعها «مركز المرأة فى الإسلام» وكانت هذه الدراسة مواكبة تماما لجو تحرير المرأة الذى أشاعه فى مصر وتزعمه كما قلنا من قبل قاسم أمين، وقد أثر حول هذه الرسالة لغطا كثيرا حتى قبل أن ينتهى صاحبها من إجازتها، حيث علمت الجامعة التى أوفدته بموضوعها وبأنه جرت على قلمه فيها عبارات تتنافى واحترام التقاليد الدينية فسعت جاهدة إلى منع تقديم رسالته ولكن منصور فهمى أصر على استكمال إجراءات الرسالة ومناقشتها وتم له ذلك ونال عليها أعلى درجات الشرف عام ١٩١٢، وعاد بعد بعثته ليتسلم عمله الجامعى وأسند إليه تدريس تاريخ المذاهب الفلسفية فى يونيه ١٩١٣ م، وهذا ما كان قد أعد له بالفعل، لكنه للأسف لم يدم عمله الجامعى كثيرا حيث أنه قد استغنى عنه بعد ستة أشهر من تسلمه العمل لنفس الأسباب الخاصة برسائلته العلمية لنيل درجة الدكتوراه^(٢)، وقد بدأت هذه المعركة التى ترتب عليها إبعاده عن الجامعة لأكثر من ست سنوات بكلمة عنوانها «هل هذا صحيح؟» على صفحات جريدة

(١) د. إبراهيم مدكور، نفس المرجع السابق، ص ٦٩٧.

(٢) نفسه، ٦٩٧ - ٦٩٨.

المؤيد في ٢٠ / ١ / ١٩١٤م تساءل فيها صاحبها عن عبارات جرت على قلم منصور فهمي تتنافى مع احترام التقاليد وطلبت الصحيفة من رجال الدين التدخل، وتلتها كلمات أخرى للأستاذ محمد لطفي جمعة في «المؤيد» أيضا بتاريخ ٢٨ / ١ / ١٩١٤م، ثم كلمات أخرى لغيره، وفي الطرف الآخر بدأت صحيفة «الجريدة» الدفاع عن حرية الفكر في شخص منصور فهمي، بمقال كتبه الأستاذ عبده البرقوقي تحت عنوان «حرية الفكر وأدب النقد». ورغم أن رجال الدين لم يتدخلوا ولم تخرج المسألة عن كونها مساجلات فكرية بين كتاب الصحيفتين إلا أن الجامعة اتخذت قرارها وقد كان عليها أن تترث - فالمسألة لا تصل إلى هذا الحد، إذ كما عبر عن ذلك د. مذكور قائلا عام ١٩٥٩م في تأييد منصور: «وقد يكون فيما كتب منصور فهمي ما يثير نقدا أو يقتضي ملاحظة، ولكنه لا يؤدي إلى طرد أو حرمان، وحرية البحث العلمي أفسح صدرا وأسمى من أن يتعدى عليها بسبب لفظ أو عبارة»^(١) ولعل منصور فهمي قد عبر عن هذه المحنة التي تعرض لها في كثير من خطرات نفسه التي كتبها عام ١٩١٥م، حينما تساءل: هل القوى في الحياة الاجتماعية هو من يخضع لنواميسها من الرياء والظلم فيخدع ويظلم؟!^(٢).

وعموما فقد قضى منصور فهمي ست سنوات من عمره في مطلع حياته الأكاديمية والعملية يجاهد ويناضل في سبيل كسب عيشه وظل يشعر شعور المطرودين والمحرومين وأغلب الظن - فيما يرى د. مذكور

(١) سامح كريم: أعلام فكرنا المنسيون - منصور فهمي - الفيلسوف المتصوف، الأهرام ١٤ / ٩ / ١٩٨٤م.

(٢) نقلاً عن: نفس المراجع السابق.

.....
- أن ذلك كان نقطة فاصلة في حياته حيث حول نقده الجريء إلى حذر وحيطة، وثقته في نفسه إلى شك وريبة. وقد جرى على لسانه عام ١٩٢٥ في خطرة من «خطرات نفسه» ما يفسر هذا حيث قال في حديثه عن «فكر سجين» ومضى على هذه النعمة ثم تذكر أن للجرائد قيودا وللكتابة قيودا» فمزق ما كتب وبدأ له «أن يعقد اجتماعا يتكلم فيه، ويسير بلسانه بين المجالس يبشر ويدعو إلى ما يريد» ولكنه لم يلبث أن عدل عن هذا أيضا «لأن هناك أربطة ذهبية ثقيلة تربط رجله، وتجعله يحن إلى حياة أهون وسبيل ألين»^(١).

وعلى كل حال فإنه رغم هذا الشعور بالمرارة من جراء هذه الحادثة في حياة فيلسوفنا، إلا أنه سرعان ما زالت هذه المرارة بعد أن عاد إلى جامعته وتسلم عمله فيها عام ١٩٢٠ م. حيث يمكن القول بأنه بدأت من هنا المرحلة الثانية من حياته، مرحلة النضج والإنتاج. حيث تدرج منصور فهمي في المناصب الأكاديمية من أستاذ مساعد إلى أستاذ، ومن وكيل لكلية الآداب إلى عميد لها وتلمذ على يديه عدد كبير ممن أصبحوا أعلاما من الأساتذة في قسم الفلسفة في كلية الآداب بجامعة القاهرة. وقد اختير بعد ذلك مديرا لدار الكتب المصرية ثم عين مديرا لجامعة الإسكندرية إلى أن أحيل إلى المعاش عام ١٩٤٦ م. ومن هنا يمكن اعتباره بحق وخلال خمسة وعشرين عاما تقريبا قضاها في سلك العمل الجامعي أستاذ وعميدا ورئيسا لجامعة من بناء صرحنا الجامعي الحديث على حد تعبير د. مذكور^(٢).

(١) د. إبراهيم مذكور: نفس المرجع السابق، ص ٦٩٨.

(٢) نفسه، ص ٦٩٩.

وقد صاحب هذه المرحلة العلمية الأكاديمية المثمرة نشاطا اجتماعيا وإنسانيا ملحوظا متنوعا لمفكرنا الاجتماعى الرائد حيث كان عضوا عاملا فى جمعية الهلال الأحمر، وجمعية الشبان المسلمين، والاتحاد العربى، ورابطة الإصلاح الاجتماعى، ومن مؤسسى الحزب الديمقراطى، وأشرف على تحرير جريدة «القاهرة» فى إصدارها الأول زمنا، وإلى جانب كل ذلك أمد «الأهرام» بعشرات المقالات فى مختلف الموضوعات وخاض على صفحاتها معارك فكرية وأدبية رصينة مع كبار أدباء عصره مثل طه حسين وتوفيق الحكيم. كما عين عضوا بمجمع اللغة العربية فى أكتوبر عام ١٩٣٣م فى أول مرسوم صدر بتعيين الأعضاء العشرين المؤسسين ثم انتخب كاتم سر للمجمع عام ١٩٣٤ وظل فى هذا المركز حتى وفاته عام ١٩٥٩م، وقد مثل المجمع فى كثير من المؤتمرات الإقليمية والدولية وكان عضوا مراسلا للمجمع العلمى العربى بدمشق والمجمع العراقى والإيرانى. ومن ثم فقد كان أحد دعائم نجاح المجمع اللغوى حيث كان مجمعا بقلمه ولسانه، وقلبه وفكره، عرف عنه التصويب إلى الهدف والحرص على الغاية والسبق إلى القول والرغبة فى مخاطبة الجماهير ولا يتردد فى أن يرفع الصوت جهره إن حانت الفرصة أو دعا إلى ذلك داع^(١).

وقد مات منصور فهمى يوم ٢٦/٣/١٩٥٩م ونشر الأهرام فى اليوم التالى خبر وفاته حيث قال أنه مات فى سيارته حيث كان قد استقل السيارة من بيته متوجها إلى قصر القبة فسجل اسمه فى سجل التشريفات،

(١) انظر على مواقع الإنترنت: <http://hh14.yoo7.com/T273-Topic.P1-2>
وأياضا مادة منصور فهمى على ويكيبيديا: <http://ar.wikipedia.org/wiki/p.1>

ثم ركب سيارته متوجها إلى مجمع اللغة العربية ومات بها في الطريق دون أن يتنبه السائق إلى وفاته. وسبق ذلك اليوم أن كان قد شفى من مرض ألم به، وقضى الليلة السابقة ساهرا مع جميع أفراد أسرته وكان آخر ما كتبه وقرأه عليهم مجموعة رسائل أهداها إلى حفيده الذى لم يكن قد تجاوز الثانية من العمر^(١).

وكم قال القائلون وكتب الكاتبون فى مناقب هذا المفكر بعد وفاته وكان من أبرزها ما كتبه محمد زكى عبدالقادر قائلا: ما رأيت منصور فهمى خلال سنواته الأخيرة إلا تمثلت شباب القلب كيف يكسو المشيب روعة ومهابة، وسمت رجل صافى القلب، هادئ النفس، ناعم البال، فى القمة التى يجب أن تمتلئ بالثلج فإذا هى بحرارة القلب أشبه أن تكون شمس الربيع^(٢).

ثانياً: آثاره الفكرية ومؤلفاته

لقد تنوع إنتاجه العلمى بين المحاضرات والخطب والمقالات الصحفية، والبحوث العلمية والترجمات.

أما فى مجال المحاضرات والخطب فكان أبرزها محاضرات عن «أوقات الفراغ وكيف نستثمرها عام ١٩٣٦م، و«الضعف الخلقى وأثره فى حياتنا الاجتماعية» عام ١٩٤٠م، وخطبته فى ذكرى المولد النبوى عم ١٩٤٢م، وقد نشر له معهد الدراسات العربية عام ١٩٥٥م سلسلة محاضرات عن رائدات النهضة النسائية الحديثة، و«ذو الشوق القديم»، و«أن

(١) جريدة الأهرام فى ٢٧-٣-١٩٥٩م.

(٢) محمد زكى عبدالقادر: جريدة أخبار اليوم الصادرة يوم ٢٨/٣/١٩٥٩م.

تسلي). وللأسف لم ينشر له محاضراته التى ألقاها فى الجامعة وفى مدرسة المعلمين العليا وإن كانت قد اتجهت فى أغلبها إلى الأخلاق والدراسات الاجتماعية^(١).

أما فى مجال المقالات الصحفية، فقد جمعت ونشرت معظمها فى كتاب حمل عنوان «خطرات نفس» فى نحو ٢٢٠ صفحة، وكانت هذه المقالات التى كتبت فيما بين عام ١٩١٥ م و ١٩٣٠ م. وقد وصف محمود تيمور هذا الكتاب بقوله «لك أن تسميه كتابا، ولك أن تسميه صوتا منبعثا من قراءة النفس، ينبغى أن ينفذ إلى قرارات النفوس، ولك أن تسميه سمرا رفيعا تحدث فيه صاحبه إلى الناس حديثا عامرا بضروب من التأملات واللفتات فى الحياة والأخلاق». وقد اعتبره «نموذجا للبيان العربى فى طوره الجديد»^(٢). وقد نشرت بعض هذه الخطرات التى لم تنشر فى ذلك الكتاب عام ١٩٣٠ م فى الكتاب الذى أصدره وأعدده ابنه سداد تحت عنوان «من تراث منصور فهمى» ونشرته دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة عام ٢٠١٣ م. وتقوم الهيئة المصرية العامة للكتاب الآن بنشر أعماله كاملة.

أما فى مجال البحوث فقد كان أهمها بالطبع بحثه الذى نال عنه درجة الدكتوراه عن «مركز المرأة فى الإسلام» ونشر بالفرنسية كما ترجم إلى العربية عام ١٩٩٧ م، وقد اعتبر عملا رائدا بلا شك رغم كل اللغط الذى ثار حوله. وقد كتب بحثا آخر بالفرنسية عنوانه «قراء وأميون»

(١) د. إبراهيم مذكور، نفس المرجع السابق، ٦٩٩-٧٠٠.

(٢) محمود تيمور: منصور فهمى، كلمة فى تأبين منصور فهمى بمجمع اللغة العربية، منشورة بنفس المرجع السابق الإشارة إليه، ص ٦٨٧.

تقدم به إلى أحد المؤتمرات العلمية. ومن البحوث التى نشرت له فى مجلة مجمع اللغة العربية الجزء الأول «تاريخ المجمع» وفى الجزء الثانى نشر له بحثاً عن «الأضداد».

أما فى مجال الترجمة، فقد ترجم للشاعر الألمانى الكبير جوته قصة «هرمان ودوروثيا» بمناسبة مرور مائة عام على وفاته.

ثالثاً: فلسفته الأخلاقية والاجتماعية

لقد كان منصور فهمى يؤمن بنظرة شمولية لمعنى الفلسفة حيث ثمن حرص الفلسفة منذ القدم على أن تلم بأشتات العلم وأن تتلمس مختلف المعارف لترد ذلك المجموع إلى أصول تحصر وكليات تُمتلك» إن الفلسفة فى رأيه «توجه إلى الكليات» ومع ذلك فإن الفلسفة فى رأيه قد راضت أهلها منذ القدم على عادات من التواضع العلمى له أساليبه حتى أن الجزم والقطع أكره إلى أكثرهم من التردد والحيرة وبخاصة إذا استطالت أذهانهم إلى أعقد المسائل كالنفس والموت والحياة والحقيقة والحكم على قيم الأمور»^(١).

بهذه الكلمات يعبر منصور فهمى عن نسبية الحقيقة الفلسفية وأن الفلاسفة حريصون كل الحرص على عدم إصدار أحكام قطعية على الموضوعات التى يبحثونها، مما يعنى أنه مؤمن بأن الفلسفة بحث دائم لا يتوقف عن الحقيقة ولكن من هذا المنظور الذى يتسم بالتواضع والنسبية.

ولعل هذا الفهم العام لمفهوم الفلسفة وتواضع الفيلسوف هو ما

(١) منصور فهمى: الفلسفة فى شعر شوقى، الأهرام فى ١٢/٥/١٩٣٢ م.

نجدّه واضحا في تأملات فهمي وآرائه الفلسفية حول معظم القضايا التي تناوّلها سواء في خواطره أو في بحوثه الفلسفية والاجتماعية والأخلاقية.

ففي مجال الأخلاق تبني فهمي المنظور الاجتماعي لفهم الظواهر الأخلاقية، ويبدو ذلك حينما كتب عن «الضعف الخلقى وأثره في حياتنا الاجتماعية» أنه يردّه إلى أمور ثلاثة هي:

١ - مسايرة الهوى والخضوع لسلطات الشهوات.

٢ - الإغراق في المجاملة.

٣ - ضعف الشعور بالغيرية^(١).

وقد رد فهمي الأخلاقية والشعور الخلقى لدى الإنسان إلى الضمير الأخلاقي، والضمير لديه «ليس إلا حسا معنويا أو ذوقا روحانيا يتركب من عناصر الحياة الاجتماعية، وخلاصة التجارب في العيش والمعاملات»^(٢). وقد أكد على صحة رؤيته تلك للضمير الأخلاقي من هذا المنظور الاجتماعي بنظرة تاريخية مفادها «أنه منذ تكونت الجماعات البشرية والناس تغمرهم حاجات هذا الوجود وشؤونه، ويسبحون في خضم واسع من الخبرة والمحن. وقد تتوارث الأجيال هذه الاختبارات التي لا تحصى فتتلقاها الذراري وتتبادلها الشعوب المتغيرة. ومن هذا التوارث وهذا التبادل يتخلف من الحياة ذوق أخلاقي، يصيب منه الأفراد أقدارا مختلفة باختلاف أحوالهم وتربيتهم»^(٣).

(١) منصور فهمي: الضعف الخلقى وأثره في حياتنا الاجتماعية، محاضرة ألقاها عام ١٩٤٠م، نقلا عن أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٧١١.

(٢) نفسه، ص ٧١١.

(٣) نفسه، ص ٧١١-٧١٢.

وليس معنى الإقرار بهذا البُعد الاجتماعى فى فهم الحياة الأخلاقية للإنسان أن منصور فهمى ينكر الجوانب الأخرى المؤثرة فى حياة الإنسان الأخلاقية وخاصة دور الدين والتربية الدينية، فهو يؤمن بالتوازن بين دور الدين ودور العقل والعلم فى التأثير على أخلاقيات الإنسان؛ «فقد كان أهم ما فى دعوة الرسل التبشير بحياة أفضل وتهيئة أخلاق الناس لقبول هذه الحياة الأفضل، وإرهاق شعورهم وعواطفهم لذلك، حتى إذا جاء دور العقل والعلم كان عليه أن يصوغ بعلمه وأساليبه تلك الحياة البشرية الأفضل التى يعم فيها الخير والسلام»^(١).

إن إيمان منصور فهمى بالمذهب الاجتماعى فى التفسير والتحليل لم يقف عند حدود رؤيته لتفسير الأخلاق، وإنما تعداه إلى رفض مذهب الفردية والأنانية سواء من الناحية الأخلاقية أو فى مجال التفسير الحضارى إذ أن مذهب الفردية الأنانية فى رأيه «إذ يحتفظ لبعض أفراد من الصفوة بحق الكرامة والسيادة قد يعرض الثقافات والحضارات للركود بل للزوال والضياع.. فالثقافات والحضارات لا تستقر ولا تقوى إلا إذا كان الأساس الذى تقوم عليه منبسطا واسع الرقعة.. إن الجمع البشرى هو الأصل وكل فرد إنما هو مدين لهذا الأصل بوجوده المادى والمعنوى فالنزعة الغيرية هى أحق النزعات بإكليل الكرامة»^(٢).

ورغم غلبة المذهب الاجتماعى على منصور فهمى فى معظم ما كتب

(١) نقلا عن: د. مصطفى لبيب عبد الغنى: منصور فهمى رائد الوعى المصرى، منشور ضمن كتاب «من تراث منصور فهمى»، السابق الإشارة إليه، ص ١٠.

(٢) منصور فهمى: محاضرة برابطة موظفى الحكومة فى القاهرة، ٧ يناير ١٩٣٧ م. نقلا عن د. مصطفى لبيب، نفس المرجع السابق، ص ١١.

وفى الكثير من مجالات فكره وخاصة الاجتماعى والأخلاقى، إلا أنه فى ميدان التفسير الجمالى ينهج منهجا مختلفا، فمذهبه فى الجمال يرتد إلى النفس شعورا مباشرا بالجميل لذاته. وعنده أن الشعور بالجمال وبالجميل يتميز عن الشعور بالنافع والجليل وأن النفس تستشعر الحرية من كل قيد حين تحس بالجمال أينما وجد وحيثما وجد، وإذا كانت معظم المذاهب الجمالية الحديثة فى علم الجمال تنفى عن الطبيعة صفة الجمال أو تقلل منها وترد هذا الشعور إلى الذات فقط وأنها هى التى تخلع على الطبيعة ما فيها من جمال فإن منصور فهمى - فيما يرى د. الأهوانى - يذهب مع القدماء إلى أن الكون جميل؛ لأن وراء الكون ووراء الكائنات خالق مبدع أراد أن يصوره على هذا النحو البديع. ومن هنا فقد امتزجت فلسفته الجمالية بنزعة صوفية دينية^(١).

رابعاً: رؤيته لمركز المرأة فى الإسلام

ولعل قمة استخدام منصور فهمى للمذهب الاجتماعى فى التفسير بدا بوضوح فى أطروحته للدكتوراه التى كانت عبارة عن دراسة لمركز المرأة فى الإسلام وهى الدراسة التى جلبت عليه الكثير من المتاعب، ولعله كان يدرك منذ البداية هذه المتاعب؛ حيث قال فى مطلعها معبراً عن مخاطر استخدام المنهج الاجتماعى الوصفى فى دراسته «أننا لا نملك الماضى وإنما هو بالأحرى ملك الأسباب المختلفة التى ساهمت فى خلقه، ولهذا آمل من أهلنا وأصدقائنا أن لا يستاءوا منا وأن لا يثير عملنا هذا ابتسامات السخرية والتعليقات اللاذعة بسبب غرابة دراستنا المطبقة على

(١) د. أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ٧١٢.

.....
بعض التقاليد والمؤسسات، فلا مبرر للتهكم أو للغضب الذى إن دل على شىء فهو يدل على عقلية ضيقة أو مغلقة. فالعالم يتجاهل هؤلاء لأنه يبحث عن الحقيقة. فهل من شعب يخلو من تقاليد شاذة أو غريبة إن حكمنا عليها من وجهة نظر عصرية أو حديثة؟^(١).

إن هذا التساؤل الأخير يكشف عن النسبية التى تكشف عنها الدراسة الوصفية الاجتماعية لأى مجتمع أو لأى ظاهرة من ظواهره، وعن تطور النظرة إلى هذه الظاهرة فى ذات المجتمع من عصر إلى عصر أو من زمان إلى زمان. ولعل منصور فهمى بهذا التساؤل وما يترتب عليه من نتائج يدافع عن نفسه إزاء الهجمات المحتملة على دراسته الجريئة والمنهج الوصفى المتبع فيها من قبل من يؤمنون بثبات الحقائق وقدسيتهما وخاصة إذا كانت تتعلق أو تستند على أصل دينى مقدس. وهو فى هذه الدراسة حقيقة يميز بين وضع المرأة فى الإسلام وفق صحيح الدين من القرآن والسنة وخاصة فى عصر النبوة، وبين ما آل إليه وضعها بعد ذلك.

لقد كشف د. فهمى عن رؤيته وفرضيته الرئيسية التى أكدتها دراسته حينما قال فى معرض المقارنة المبدئية بين وضع المرأة العربية القديمة وبين وضعها فى ظل الإسلام حال تشكلت مؤسساته المختلفة وقوانينه الشيوقراطية، قال: إنه على الرغم من وضع المرأة المتدنى نظريا، فإن المرأة كان لها وجود. كانت تتكلم وتفكر وتتصرف. ويشهد التاريخ بعدد من الوقائع التى تذكر تفوق ونشاط المرأة العربية القديمة؛ فكانت تشارك فى الغزوات وتعلم فى التجارة ولها الحرية بأن تعتنق الدين الذى يناسبها دون

(١) منصور فهمى: أحوال المرأة فى الإسلام، الترجمة العربية لرفيدة مقدادى، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا - الطبعة الأولى ١٩٩٧م، ص ٤.

أن تتبع إرادة زوجها سلبيا. وإن قارنا دور المرأة المزدوج في تاريخ العرب القديم ودور المرأة الآن في المجتمع الإسلامى يمكننا القول مع رينان بأن «المرأة العربية في زمن النبي محمد لا تشبه مطلقا هذا الكائن الغبى الذى يسكن قصور الحريم فى عهد العثمانيين»، كانت المرأة العربية القديمة جميلة لأن دورها كان فعالا إيجابيا. كانت تعيش. فيما بعد جاء الإسلام بمؤسساته المختلفة وقوانينه الشيوقراطية والعواقب التى أسفرت عنها، جاء وغير المفاهيم والسلوك، وهكذا شلت حركة المرأة^(١).

والناظر فى هذه الفقرة وخاصة فى سطورها الأخيرة سيبادر بالهجوم على صاحبها حيث يجده يعتبر أن حركة المرأة شلت فى عصر الإسلام، وهذا النهج المتسرع ليس صحيحا لأن مفكرنا يميز بين الإسلام نصوصا وممارسة. وعلى سبيل المثال فظاهرة انتشار حجاب المرأة لم تكن موجودة فى عصر النبي محمد «فاستعمال الحجاب لم يكن شاملا، ولدينا الوثائق التى تشير بالتأكيد إلى أن النساء فى تلك الحقبة الزمنية وفى مجتمع النبي محمد لم يخضعن لاستعمال الحجاب. ومن دون شك فإن عادة الحجاب أخذت مع مرور الزمن تعم وتوطد مع تقدم الإسلام»^(٢).

وهناك عوامل أدت فى الممارسة اليومية إلى تدنى وضع المرأة ليست من صحيح الدين فى شىء، وهو يلخص لنا ذلك فى عبارة موجزة أسهب فى بيان تفاصيلها فى ثنايا بحثه المطول، يقول منصور فهمى ملخصا نتائج بحثه إنه «بعد انتصار الفتوحات الإسلامية ذبلت شخصية المرأة العربية النشيطة وتلاشت قيمة وزنها الاجتماعى. إن المؤسسات ذات المصادر

(١) نفسه، ص ٦.

(٢) نفسه، ص ٨.

المختلفة كتعدد الزوجات والأرستقراطية والثيوقراطية، كل هذه عوامل تضافرت لتساهم في مهانة المرأة التدريجية»^(١). وقد أفاض فهمي في عرض أدلة على هذه الفرضية العامة لبحثه عبر عدة فصول بدأها بالحديث عن «محمد والمرأة» متحدثا عن الزيجات المختلفة للنبي محمد (ﷺ) وأسبابها وتداعياتها في حياة النبي محمد العائلية. وفي الفصل الثاني تحدث عن «الحجاب والعزلة» بعرض دور الحجاب في فرض العزلة على النساء وقد كان من نتائج دراسته في هذا الفصل التأكيد على «أن الحجاب هو حصيلة التقاليد وليس الدين» وأنه «ليس من شك أنه في الربع الأول من العام الهجري الأول أن الحجاب وعزلة النساء لم يكن لهما سبب أو هدف إلا التمييز بين الطبقات الاجتماعية»^(٢). وقد رصد التطورات التي حدثت في هذه الظاهرة إلى أن قال أنه «في القرن التاسع الهجري أى في الحقبة التي وصل فيها نظام العزل في مصر ذروته، قرر سلطان مصر منع كل النساء تحت أى عذر كان من الخروج باستثناء العاملات في غسيل الموتى. وبذلك أضحيننا بعيدين جدا عن الحرية التامة التي تركها النبي محمد (ﷺ) للنساء في الصلاة في المسجد والكشف عن وجوههن وأيديهن»^(٣).

وقد أشار في هذا الصدد إلى أن محمدا (ﷺ) كان يذهب مع زوجته خديجة وابن عمه الشاب على للصلاة معا في الكعبة وكانت النساء تشارك في الحياة العامة ولم يكن ثمة عوائق تعكر صفو العلاقات الطبيعية بين الجنسين في الحياة اليومية»^(٤).

(١) نفسه، ص ٩.

(٢) نفسه، ص ٢٤.

(٣) نفسه، ص ٢٦.

(٤) نفسه، ص ٢٧.

وفىما يتعلق بالحجاب المسمى «النقاب» انتهى إلى أنه كان «الموضة الأكثر استعمالاً» رغم أنه «لم يكن يستعمل في عهد النبي محمد. واستشهد هنا بأن ابن سيرين وهو عالم من القرن الأول الهجرى (توفى عام ١١٠هـ) أعلن «أن النقاب لم يكن سوى موضة». ومن ثم فقد دعم فرضية منصور فهمى القائلة بأن النقاب استحدث في النصف الثانى من القرن الأول للهجرة^(١).

وقد درس فهمى فى الفصل الثالث من هذه الدراسة الرائدة «العبودية فى القانون» وأكد فى ثناياه على أن الإسلام نقد العبودية ونادى بتحرير العبيد، وقد ساهم النبى بنفسه فى ذلك، وأكد على ضرورة احترام العبد ومنع المسلمين من استخدام كلمة «عبد» واستبدالها بعبارة «فتاى» أو «فتاتى» وقد قال فى شأن الجوارى: من كانت له جارية فعالها فأحسن إليها ثم أعتقها وتزوجها كان له أجران». وهكذا أكد فهمى على أن «أفعال النبى مثل كلامه كانت حنونة تجاه العبيد»^(٢). وقد أشار فهمى فى هذا الصدد أيضا إلى «أنه فى بداية العصر الإسلامى كان مجتمع المدينة ينظر شذرا إلى أطفال الجاريات ولكن فيما بعد أخذت الناس تتباهى بصفاتهم الحميدة والمتميزة ومن جراء ذلك بدأ التكاثر السريع للتزواج بين أجناس بشرية مختلفة وميل متزايد لمنح الجارية مكانة الزوجة مع كافة الاعتبارات من واجبات وحقوق»^(٣).

وفى الفصل الرابع كتب منصور فهمى عن المرأة ومبادئ القانون

(١) نفسه، ص ٢٨-٢٩.

(٢) نفسه، ص ٤٠.

(٣) نفسه، ص ٤٦.

الإسلامى وتأثيرها الممارس على النظام الأبوى عند العرب، ودافع عن الحقوق التى أعطاها القانون الإسلامى للمرأة ومنها حق الوراثة الذى اعتبره السيد ميلو «إصلاحاً جريئاً نستطيع أن نعتبره بحق كأحد أجمل وأشرف أمجاد النبى محمد»^(١).

ومنها كذلك حق اختيار الزوج وأشار فهمى هنا إلى أن النبى محمد لم يقبل بأن تتزوج الفتاة ضد إرادتها وأعلن إلغاء عقد الزواج الذى يجرى بخلاف رغبة الفتاة^(٢). ومنها أيضاً حقها فى أن تطلق نفسها، ذلك الحق الذى تغافل عنه أعداء الإسلام متهمين الإسلام بأنه أعطى هذا الحق للرجل وحده دون المرأة، وقد دافع فهمى هنا عن الإسلام قائلاً أنه «من الخطأ أن يعتقد أحد أن النبى محمداً أعطى للرجل حق طلاق زوجته دون تعرضه للعقوبات» حيث صاغ الإسلام العلاقة الزوجية بطريقة أكثر بساطة مما فى المسيحية واستشهد بقول الله فى الآية الكريمة «وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا»^(٣) كما ذكر هؤلاء بأنه رغم شرعية الطلاق فى الإسلام وإباحته إلا أنه اعتبر «أبغض الحلال عند الله»^(٤).

وقد أنهى فهمى هذا الفصل عن القوانين الإسلامية الخاصة بالمرأة بقوله «إن هذه الأحكام النظرية العظوفة والمتساعحة لم تكن مع الأسف ذات فعالية تستحق الذكر. فالتطبيق وسلوك المجتمع حبذا عزلة المرأة

(١) نفسه، ص ٤٨.

(٢) نفسه، ص ٤٩.

(٣) نفسه، ص ٥٢.

(٤) نفسه، ص ٥٣.

وإنقاص حقوقها وتغلبا في النهاية على نظام محمد^(١) وهذا مما يؤكد أن دراسة منصور فهمي لمركز المرأة في الإسلام عرفت التمييز بين حماية حقوق المرأة ومكانتها العالية في المجتمع وتقديرها ككائن بشري مستقل له كل الحقوق المساوية للرجل مع مراعاة الفروق الجنسية والتشريعية بين الجنسين في الشريعة الإسلامية، تلك التي أقرها القرآن وأكدتها السنة النبوية المطهرة قولاً وفعلاً، وبين الممارسات الاجتماعية التي تلت ذلك عبر تاريخ الأمة الإسلامية، فما جرى من تغيير في العادات والتقاليد حسب الظروف الاجتماعية والسياسية وإرادة البشر بعد ذلك لم يكن من الإسلام في شيء ومن ثم فإنه ينبغي أن ينسب تدني وضع المرأة إلى هذه العوامل الاجتماعية والسياسية والثيوقراطية كما قال منصور فهمي في مطلع دراسته الرائدة تلك والحقيقة أنه يمكن في ضوء ذلك الشناء على هذه الدراسة الرائدة التي كشفت عن الكثير من المسكوت عنه في إطار ما جرى من تغييرات على أحكام الشريعة السمحاء التي أنصفت المرأة وبدلتها العادات والتقاليد الاجتماعية في الممارسات اليومية. وحرى بنا أن نعود إلى جوهر التشريعات السماوية ولا نلتزم إلا بها، ففيها إقرار واضح بالمساواة وكفالة الحريات الأساسية للمرأة المسلمة. وبالطبع فنحن لا نملك الدفاع عن كل ما ورد في هذه الدراسة الرائدة من آراء فربما يكون فيها بعض الشطط الذي يبدو في بعض الأحكام لكن ذلك لم يؤثر على جوهرها المدافع عن أحوال المرأة في الإسلام وإن كان يدين ممارسات بعض المسلمين بعد عصر النبي محمد ﷺ.

(١) نفسه، ص ٥٨.

خامسًا: آراؤه في إصلاح السياسة والتعليم

لقد كان من مميزات منصور فهمى كما قرأنا فيما سبق سعة الرؤية والحرص على المشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية بالرأى والمحاضرة والمشورة، بل والمشاركة الفعلية في الحياة السياسية وتولى الكثير من المناصب التنفيذية. وكان من أهم آرائه السياسية ما يتعلق بالدستور حيث حرص على التأكيد في مقالاته الصحفية على التأكيد على «أن سلطة الشعب وكرامة الإنسان والحرص على الحريات بأنواعها والمساواة في حظيرة الحق والواجب، هى أهم الأركان التى تقوم عليها دساتير الأمة الراقية»^(١).

ولعل هذه الأركان الأربعة هى بالفعل أهم الأسس التى قامت عليها الدساتير الحديثة ومنها دستور الأمة المصرية الذى دعى إليه فى هذا المقال عام ١٩٢٢م، إذ شهدت مصر بالفعل أول دساتيرها عام ١٩٢٣م، ولما سئل منصور عن رأيه فى أول دستور وضع بعد ثورة يوليو المجيدة عام ١٩٥٢م قال «إنه يشرك الشعب فى الحكم وفى الاستفتاء على تخيير رئيس الدولة وفى إبداء الرأى العام فيما يقع فى الحياة الاجتماعية من أهم الأحداث والشئون. فهو بذلك دستور شعبى ديمقراطى بكل ما فى القضية الديمقراطية من معنى جذاب، وهى دستور تعاونى بكل ما فى التعاون من معنى قوى كريم وهو دستور اشتراكى بكل ما فى الاشتراكية المعتدلة من توجيه حكيم»^(٢).

وإذا كان هذا رأيه فى دستور ١٩٥٤م، فإنه قد مهد للثورة التى أدت إليه بمقالات الثورية منذ عام ١٩٢٣م، حيث بدأ سلسلة مقالات عما

(١) منصور فهمى: الدستور المصرى - واجبنا اليوم، الأهرام يوم ٢٧ / ١٠ / ١٩٢٢م.

(٢) منصور فهمى: رأى فى الدستور، نشرت بالأهرام فى ٢٩ / ١ / ١٩٥٦م.

أسماه «ثورة الإصلاح» كشف فيها عن ما يعانيه المجتمع المصرى من أمراض ومواطن للخلل «إذ أن القوم أصبحوا فى ضلال عن سبيل الإصلاح الصحيح، فلا تعليمنا يتطور إلى أحسن، ولا مدارسنا تسير فى سبيل التقدم المعقول، ولا صوت الحق يعلو بين ظهرانينا ولا الأهواء تسكت ضوضاؤها قليلا.. والأحقاد قد ملأت صدور كبارنا وصغارنا.. واختل توازن المنطق واعتلت الفطرة السليمة فأصبح جو البلاد مسموما بالتهويز والعنت والمثابرة، وأصبحت الأهواء السياسية تحول بين مقدمات المنطق ونتائج المعقول»^(١).

وأكد على ضرورة الخروج من هذه الحالة التى يسودها الاستياء العام إلى ثورة عامة فى الإصلاح وحذر من أن يركب هذه الثورة المضللون والسوقة، إذ أن حل المشكلات وآليات الإصلاح «تحتاج فى حلها لعدة من العلم، فإن العقل والتفكير يحكم أن الديمقراطية الصحيحة هى التى تدفعنا للعلم لتهيئة الشعوب وإعدادها وتعليمها ورفيها لا لإشراكها فى كل الشئون قبل أن تعلم وترتفع.. إن كثيرًا من المسائل والأعمال لا ينبغي إلا أن تكون للخاصة وأن يكون أمرها موكولا لهم»^(٢). ويؤكد على هذا المعنى الذى يقدر دور الخاصة حيث أنهم القادرون على الحكم فى الأمور ومعرفة حقائقها ويرى أنه «فى سؤدد الخاصة، سؤدد للحق والخير، والخاصة تسدد سير الجماعات إلى الهدى وتقيها شر التيه والضلال وتحول بين الأمم وبين استبداد المسيطرين إذا أسرفوا وجوح الزعماء والقادة إذا جمحوا، بل وطغيانهم إذا طغوا واستكبروا»^(٣).

(١) منصور فهمى: إلى ثورة الإصلاح - الإستياء العام، الأهرام فى ١٣/٩/١٩٢٣ م.
(٢) منصور فهمى: إلى ثورة الإصلاح - المضللون والسوقة، الأهرام فى ٢١/٩/١٩٢٣ م.
(٣) منصور فهمى: إلى ثورة الإصلاح - الخاصة والزعماء، الأهرام فى ٢٥/٩/١٩٢٣ م.

فهل كان حديثه هنا عن الخاصة ودورهم والزعماء ودورهم مانعه عن أن يدرك خطورة الركون إلى هذا الوضع الذى كان قائماً بالفعل؟!

الحقيقة أنه كان يدرك آنذاك ضرورة التجديد وكتب عن حاجة الشرق إلى التجديد معرفاً إياه بأنه «القوة الصالحة التى يتزايد بها كل موجود بالحياة الصالحة وبأنه تلك القوة التى تقرب كل كائن من كماله المنشود. والتى تشجعه فى السير فى سبيل الخير والنجاح». ويؤكد على أن كل أمة تحتاج إلى هزة توقظها^(١) عبر هذا الشوق إلى ذلك الجديد.

ولما كان أول ما يقود الأمم إلى رفض الجمود والشوق إلى الجديد هو التعليم، فقد ركز منصور فهمى على قضية التربية والتعليم فى مجموع مقالاته من مطلع عام ١٩٢٦م حتى عام ١٩٣٩م، فكتب فى أصول التربية والتعليم محلاً للنظم التعليمية السائدة واجتهد فى توضيح جوانب النقص والقصور فيها من جانب الحكومة والمجتمع والمتعلمين والمعلمين سواء فى المدارس أو فى الجامعات، ثم بدأ بعد ذلك فى بيان أسس التربية الحديثة وذكر هنا بأقوال كبار الفلاسفة، ذكر بقول روسو «مهنة العيش هى ما أريد أن أعلم لتلميذى»، وذكر بقول نيتشه «أظهر بشخصيتك وكن أنت أنت»^(٢) ثم خرج من كل ذلك بأسس إصلاح التعليم سواء فيما قبل الجامعى أو التعليم الجامعى. ويكفى هنا الإشارة إلى رؤيته لإصلاح النظم فى التعليم العالى، حيث حصر عناصره فى سبع عناصر، هى:

١ - المعلم حيث أكد على أن الصورة المثلى للأستاذ الجامعى تكمن فى

(١) منصور فهمى: حاجة الشرق إلى التجديد، الأهرام فى ٢٧/٩/١٩٢٣م.

(٢) منصور فهمى: فى التربية الحديثة - التربية الجديدة، الأهرام فى ٢/١٠/١٩٢٩م.

نضوجه فى علمه وتعاليمه وشغفه بكل ما يتصل بهذا العلم وهذه
التعاليم.

٢- المتعلم أى التلميذ فلا ينبغى أن يدخل فى حظيرة المتعلمين من لا
يصلح له، ومن ثم يجب التدقيق وحسن الفرز فى قبول الطلاب
عندما يراد الالتحاق بالتعليم الجامعى والانتفاء إليه والارتسام
برسمه.

٣- تنظيم التلقين العلمى العالى وتديره على خير وجه يستطيع معه
الطالب أن يكتسب أكبر المكاسب فى مختلف العلوم والتعاليم.

٤- مراعاة الظروف، ظروف البيئة والمحيط الذى تنشأ فيه معاهد
التعليم العالى، إذ أن البلد الصناعى أو الزراعى أو الأرض ذات
المعادن أو السماء ذات الظواهر الجوية، كل ذلك من شأنه أن
يجعل الجامعات تعنى عناية خاصة بالعلوم التى تتصل بطبيعة
البلد حين تستقر فيها هذه الجامعات.

٥- مراعاة تاريخ العلم فى الأمة التى تعنى بالتعليم العالى، فدرس
الرياضيات والطبيعات والكيمياء والفلسفة والطب والاجتماع
والأدب والتشريع وغير ذلك هى مهما نمت وغنيت الآن فى
موادها فلا بد أن تتصل بما كان لسلف الأمة من خدمات فى هذه
العلوم.

٦- حرية الفكر، تلك الحرية التى لا تؤذى وذلك يرجع إلى تقدير
ولياقة الأستاذ الجامعى وذلك مرعى فى كل الأمم التى لها سمعة
فى خدمة التعليم العالى.

٧- إشباع الجو الجامعى بما يروض على معانى النظام ويلهم الخلق والواجب عبر مجموعة من القوانين واللوائح والتقاليد الجامعية والحزم فى التطبيق والافتداء بالقدوة الصالحة وغير ذلك مما يهى روحا جامعية منعشة يتنسم منها المعلم والمتعلم على السواء^(١).

ولا شك أن منصور قد تمثل هذه الأسس الإصلاحية للتعليم العالى كأستاذ وكعميد وكمدير للجامعة، ولا شك أيضا أن الكثير من عناصر هذه الرؤية قد أخذ مساره فى التأثير على تطوير نظم التعاليم العالى فى مصر منذ دعا إليها منصور فهمى وحتى الآن.

(١) منصور فهمى: إصلاح النظم فى التعليم العالى، الأهرام فى ٢٧ / ٦ / ١٩٣٩ م.

الفصل السابع
سلامة موسى
رائد الاشتراكية التقدمية

الفصل السابع

سلامة موسى

رائد الاشتراكية التقدمية

تمهيد

يتمتع سلامة موسى بين مفكرى عصر النهضة العربية بمكانة خاصة حيث تميز عن معاصريه بأنه ذلك المفكر القبطى الذى جمع بين ليبرالية التوجه واشتراكية المذهب، هو ذلك المفكر المصرى حتى النخاع المدرك لعبقرية الحضارة المصرية القديمة لدرجة أن أصبحت النزعة الفرعونية أحد أهم الملامح فى فكره التنويرى، وهو ذلك المفكر العربى الذى دعى إلى الاهتمام باللغة العربية باعتبارها اللغة القومية وإن كان فى ذات الوقت قد دعى إلى استخدام العامية واعتمادها، ولم يمنعه هذا وذاك عن الحديث عن إمكانية كتابة اللغة العربية بالحروف اللاتينية واعتبر ذلك «وثبة نحو المستقبل». إنه المفكر صاحب العقلية العلمية النقدية، شديدة الجرأة والتوهج، وصاحب القلم الثورى الذى لم يتوقف يوماً عن النقد، نقد كل صور التخلف فكرية كانت أو اجتماعية، سياسية كانت أو اقتصادية. ولم يكن النقد بغرض التفنيد والهدم، بل بغرض البناء والتقدم.

ولعل الحديث عن حياته يوضح لنا فيما يلى تعدد مصادر فكره، ويكشف لنا عن طبيعة تطوره الفكرى وملامح هذا الفكر التنويرى وكيف جمع فيه بين الليبرالية والاشتراكية فى أن واحد، وبين المصرية الفرعونية وقيم الفكر الغربى الحديث؟!

أولاً: حياته وتطوره الفكرى^(١)

ولد سلامة فى إحدى قرى الزقازيق من أعمال مديرية الشرقية لأسرة قبطية ميسورة الحال، حيث كان والده يعمل موظفًا بمديرية الشرقية بمرتب سبعة جنيهات ونصف ومع ذلك فقد ترك لأبنائه بعد وفاته - كما يروى سلامة موسى نفسه - أكثر من مائة فدان، وقد توفى هذا الوالد بعد عامين فقط من ميلاد ابنه، لكن هذه الثروة ساعدته على أن يتلقى تعليمه متدرجًا بين الشرقية والقاهرة ثم أوروبا بعد ذلك.

ويمكن أن نقسم حياته إلى ثلاثة مراحل؛ المرحلة الأولى هى مرحلة النشأة والتلمذة، حيث ولد فى الرابع من فبراير عام ١٨٨٧م وهناك رواية أخرى أنه ولد فى يناير فى ذات العام، وكان أصغر أخوته الخمسة حيث كان له أربع أخوات بنات وأخ واحد. وقد تلقى تعليمه بداية فى إحدى المدارس القبطية ثم التحق بعد ذلك بالمدرسة الابتدائية بالزقازيق حتى حصل على الشهادة الابتدائية. ويروى سلامة موسى أن مدرسى المدرسة كان من بينهم المصريون والإنجليز، وبينما كانت معاملة

(١) نعرض لحياة سلامة موسى وتطورها عمومًا من هذين الموقعين على شبكة المعلومات:

[http://ar.wikipedia.org/wiki/سلامة موسى](http://ar.wikipedia.org/wiki/سلامة_موسى).

[tile://C:/users/HP/documents/كتب سلامة موسى /](http://tile://C:/users/HP/documents/كتب_سلامة_موسى/) سلامة موسى.

المدرسين المصريين للتلاميذ جيدة، كانت معاملة الإنجليز لهم فيها غطرسة وعقاب شديدين. وقد تركت هذه الفترة بصمات عديدة في فكر سلامة موسى حيث الطبيعة الريفية الخلابة بما فيها من انطلاقه وركوب الحمير والخيول ونزول الترع وسهر الليالي القمرية وخاصة في الصيف، وقد انتقل بعد ذلك إلى القاهرة حيث واصل دراسته الثانوية في المدرسة التوفيقية ثم الخديوية وكان ناظر المدرسة يدعى شارمان والطريف أنه هو الآخر كان يتلذذ بتعذيب التلاميذ المصريين هو ورفاقه من المدرسين الإنجليز. ولم تكن الحياة في القاهرة في تلك الأيام تختلف كثيرًا عن حياة الريف باستثناء وجود السيارات إلى جانب الحمير والبغال. وقد عاصر سلامة موسى في هذه الفترة كيف كان المصريون بقيادة الحزب الوطني يقاومون المحتل بزعامة مصطفى كامل وأحمد لطفى السيد ومحمد فريد. وفي ذات الوقت ازدهرت حركة تحرير المرأة على يد قاسم أمين، لكنه أصيب بإحباط كبير بعد حادثة دنشواي لدرجة أنه امتنع عن الطعام يومًا كاملاً وأحس بكره شديد ناحية الإنجليز. ومع ذلك فقد تسببت هذه الحادثة في تأجيج الوحدة الوطنية «اتحد الشعب بمسلميه ومسيحيه ضد الإنجليز». وقد تعرف سلامة موسى على الجو الثقافي في القاهرة من خلال مجلة المقتطف التي كان يصدرها يعقوب صنوع ومجلة الجامعة التي كانت نافذته على الأدب والفكر الغربى. وقد انتهت هذه المرحلة بحصوله على شهادة البكالوريا (الثانوية) عام ١٩٠٣ م.

أما المرحلة الثانية من حياته فهي المرحلة الغربية حيث سافر إلى أوروبا عام ١٩٠٦ م وكان آنذاك في عمر التاسعة عشرة. وقد توجه في البداية إلى فرنسا حيث قضى هناك ثلاث سنوات ثم انتقل إلى إنجلترا قاصداً دراسة

الحقوق لكنه قضى فيها أربع سنوات دون أن يستكمل هذه الدراسة حيث انصرف عنها إلى القراءة الحرة وانضم إلى جمعية العقليين والجمعية الفابية. وقد كتب هناك تحت التأثير المباشر لهاتين الجمعيتين كتابه الأول «مقدمة السوبرمان» وذلك عام ١٩٠٩م وقد نشره جورجى زيدان بدار الهلال عام ١٩١٠م. ولم يقتصر تأثير هذه الفترة على فكره فى إخراج هذا الكتاب فقط، بل أثرت لقاءاته بالمفكر الإيرلندى الشهير والكاتب المسرحى القدير برنارد شو، وكذلك اهتمامه بقراءة مؤلفاته تشارلز داروين حول نظرية النشوء والارتقاء، أثرت عليه تأثيراً بالغاً حيث بدا ذلك التأثير فى معظم كتاباته بعد ذلك حيث انطبع فكره بعلمية الاتجاه وإيمانه بنظرية التطور.

وقد لفت د. كمال عبد اللطيف فى دراسته عن سلامة موسى الانتباه إلى أن «الحدث الرئيسى فى حياة سلامة موسى بعد سفره إلى أوربا هو انخراطه فى الجمعية الفابية»^(*) حيث التقى بمفكرين سيتأثر بهما طيلة حياته هما برنارد شو وويلز^(١)، وقد قال سلامة موسى نفسه عنهما «ولقد كان من سعادتى أنى جاريت هذين الاثنين من السنين العشر الأول من هذا القرن (يقصد القرن العشرون) إلى يوم وفاتهما ولم أكن أهمل حرفاً مما كتبا وإليهما أعزو نشأتى العلمية واتجاهى الاشتراكى الإنسانى»^(٢). ويجدر

(*) الجمعية الفابية هى جمعية إصلاحية أسسها عام ١٨٨٤ فريق من المثقفين البرجوازيين فى إنجلترا وأطلقوا عليها اسم القائد الرومانى فايوس الماثل الذى اشتهر بخطة الانتظار وتجنب المعارك الفاصلة، ويعتبر الفابيون أن الانتقال إلى الاشتراكية يتم عن طريق الإصلاحات المتدرجة.

(١) د. كمال عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠٠٩م، ص ١١٩.

(٢) سلامة موسى، تربية سلامة موسى، سلامة موسى للنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٤٧م، ص ٩، نقلاً عن: د. كمال عبد اللطيف، المرجع السابق، ص ١١٩.

التنويه هنا أن سلامة موسى قد تعرف من خلال انضمامه لهذه الجمعية على داروين وسبنسر وبتنام وشوبنهاور ونيثشه وهم أبرز فلاسفة العالم آنذاك، وهم على ما بينهم من اختلافات فكرية قد أثروا بشكل أو بآخر على سلامة موسى. ولم يكن سلامة موسى ممن يتوقفون عن التأثر باتجاه فكرى معين أو بفيلسوف معين، فبعد ذلك بفترة وفي حوالى العشرينيات من نفس القرن تعرف على ماركس وفرويد وسارتر على ما بينهم أيضًا من اختلافات فكرية، في الوقت الذى تعرف فيه على فكر غاندى الزعيم الهندى الكبير وتجربته في التحرر الوطنى مما جعله ينشر كتابًا عام ١٩٣٤م تحت عنوان «غاندى والحركة الهندية»^(١).

ومع كل هذا الزخم الفكرى الذى عايشه سلامة موسى فى أوروبا، فقد عاد إلى مصر محملاً بهذه الأفكار والاتجاهات الفكرية الأوروبية والشرقية معًا، وإن كان تأثره بالفابية والاشتراكية كان الأقوى حيث بمجرد عودته أصدر أول كتاب عن الاشتراكية فى العالم العربى عام ١٩١٢م، كما أصدر هو وشبلى شميل صحيفة أسبوعية تعتنى بهذا الفكر اسمها «المستقبل» ١٩١٤م وإن كانت للأسف لم تستمر طويلاً حيث أغلقت بعد ستة عشر عددًا فقط، كما أسس هو والمؤرخ محمد عبدالله عنان حزبًا جديدًا أطلق عليه اسم «الحزب الاشتراكى المصرى» عام ١٩٢١م. والطريف أنه قد انسحب منه رافضًا الخضوع لأى قيود تنظيمية؛ وذلك على إثر خلافات كانت قد أثارتها انتقاداته لثورة أكتوبر. واكتفى بعد ذلك بالنشاط الفكرى حيث رأس مجلة الهلال عام ١٩٢٣م واستمر فى ذلك حتى عام ١٩٢٩م، وأسس بعد ذلك وفى نفس العام «المجلة الجديدة»، كما أسس

(١) د. كمال عبداللطيف، نفس المرجع، ص ١١٩-١٢٠.

المجمع المصرى للثقافة العلمية عام ١٩٣٠م، وكان يهدف من خلالهما إلى نشر الثقافة العلمية وتغليب الاتجاهات العلمية على الثقافة العربية. وربما لم يجد ذلك هوى من الحكومة المصرية آنذاك حيث أغلقت حكومة صدقي باشا هذا المجمع، فرد سلامة موسى على ذلك فيما يبدو بتكوين جمعية «المصرى للمصرى» وهى ذات طابع سياسى حيث نادت هذه الجمعية بمقاطعة البضائع الإنجليزية مستلهمة تجربة المهاتما غاندى فى الهند. لكن هذه الجمعية حوربت هى الأخرى من قبل الحكومة، وقد رد سلامة موسى على ذلك أيضا بأن كتب كتابًا عن غاندى والحركة الوطنية الهندية.

وقد نشط سلامة موسى فى مجال التأليف الفلسفى لينشر أفكاره التنويرية وليحمس المصريين للثورة على الاحتلال مذكرًا بثورة عرابي؛ فكتب عن «مصر أصل الحضارة»، كما ترجم كتاب بلنت «التاريخ السرى للاحتلال البريطانى». كما ألف أيضًا كتبًا عن «حرية الفكر وتاريخ أبطالها» و«حرية العقل فى مصر» إلى جانب استمراره فى كتابة مؤلفاته ومقالاته التنويرية. واصل سلامة موسى كفاحه ضد الحكم الملكى وضد الاحتلال والدعوة إلى مصر للمصريين، وقد ترتب على ذلك اعتقاله فى ١٢ يوليو ١٩٤٦م فى سجن الأزبكية ووضع فى زنزانه مظلمة مع المجرمين وقطاع الطرق بتهمة أنه يروج للشوعية والحكم الجمهورى وتم القبض عليه واعتقاله مرة أخرى فى مايو ١٩٤٧م وهو فى حوالى الستين من عمره بتهمة رمى قنبلة على مبنى سينما فى القاهرة.

وبالطبع فلم يكن كل ذلك استثناء فى ظل فساد الحكومات والملكية فى السنوات القليلة التى سبقت قيام ثورة يوليو ١٩٥٢م؛ حيث «كان فساد

الحكم قبيل خلع الشقى فاروق قد بلغ أقصاه وكانت السراى تستخدم كل من شاءت من الموظفين وخاصة الجواسيس لتعقب جميع الذين تشبه فى سلوكهم نحوها» كما كتب سلامة موسى نفسه. وكم كانت سعادته بقيام هذه الثورة التى ربح بها واعتبر «أن يوم خلع فاروق كان يوم التهانى» الذى شارك فيه وتلقى فيه المهنيين سواء بالمصافحة فى الطرقات أو باستقبالهم فى بيته حيث كانوا يقدمون الشربات.

لقد ظل سلام موسى مرحباً بهذه الثورة وبنجاحاتها حتى مماته وها هو يكتب قائلاً: «ها أنا ذا فى سنة ١٩٥٧م أجد الجمهورية التى اتهمت بالدعوة إليها وحبست من أجل ذلك فى ١٩٤٦م، وأجد تجلى دعوتى للصناعة وهى دعوة أمضيت فيها أكثر من ٣٠ سنة، وأجد دعوتى للعلم كما أجد الإيمان بنظرية التطور وأخيراً أجد تهمتى بأنى أحب دولة الاتحاد السوفيتى، هذه التهمة قد أصبحت فخراً بعد أن عرفنا وعاشنا موقفهم نحونا فى هجوم فرنسا وبريطانيا وإسرائيل علينا فى ١٩٥٦م وأجد مصرياً صحيحاً على رأس حكومتنا هو جمال عبدالناصر»^(١).

إذن لقد رأى سلامة موسى فى قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م تحقيقاً لكل أفكاره فى عودة مصر للمصريين وانحيازها لتطبيق الاشتراكية وتقربها من الاتحاد السوفيتى الذى كان يتزعم المعسكر الاشتراكى فى العالم آنذاك. وقد وافته المنية فى عام ١٩٥٨م ولا تزال جذوة الثورة الاشتراكية تفعل فعلها فى نقل مصر من حال إلى حال وكانت سنوات العزة والفخر بالإنجازات الثورية تثير فيه الرضا حيث أن جل أفكاره

(١) سلامة موسى، تربية سلامة موسى، ص ٣١٢، نقلاً عن كمال عبداللطيف، نفس المرجع السابق، هامش ص ٢٥٠.

قد أخذت طريقها إلى التطبيق. وبالطبع فلم يقدر له بالطبع أن يشهد ما ستؤول إليه أمور الثورة المصرية بعد ذلك من هزائم وانكسارات بعدما حققت النقلة الاجتماعية والسياسية والنهضة العلمية والصناعية التي كان يحلم بها وأصبحت واقعًا شاهده قبل مماته كما قلنا عام ١٩٥٨م؛ وقد كانت وفاته في الرابع من أغسطس عن عمر ناهز الواحد وسبعين عامًا.

ثانيًا: مؤلفاته

ولقد أثرى سلامة موسى الحياة الفكرية المصرية بحوالى أربعين مؤلفاً لعل أهمها: مقدمة السوبرمان (١٩١٠م)، الاشتراكية (١٩١٣م)، أحلام الفلاسفة (١٩٢٦)، حرية الفكر وأبطالها في التاريخ (١٩٢٧م)، اليوم والغد (١٩٢٧م)، نظرية التطور وأصل الإنسان (١٩٢٨م)، غاندى والحركة الهندية (١٩٣٤م)، النهضة الأوربية (١٩٣٤م)، ما هى النهضة (١٩٣٥م)، مصر أصل الحضارة (١٩٣٥م)، الشخصية الناجحة (١٩٤٢م)، حرية العقل فى مصر (١٩٤٥م)، البلاغة العصرية واللغة العربية (١٩٤٥م)، الثقيف الذاتى (١٩٤٦م)، عقلى وعقلك (١٩٤٧م)، تربية سلامة موسى (١٩٤٧م)، الحب فى التاريخ (١٩٤٧م)، الأدب الإنجليزى الحديث (١٩٤٨)، طريق المجد للشباب (١٩٤٩م)، أسرار النفس (١٩٥١م)، فن الحب والحياة (١٩٥٣م)، هؤلاء علمونى (١٩٥٣م)، كتاب الثورات (١٩٥٤م)، برنارد شو (١٩٥٧م)، الأدب والحياة (١٩٥٧م)، أحاديث إلى الشباب (١٩٥٧م)، مقالات ممنوعة (١٩٥٩م)، انتصارات إنسان (١٩٦٠م)، الإنسان قمة التطور (١٩٦١م)، افتحوا لها الباب (١٩٦٢م)، الصحافة حرفة ورسالة (١٩٦٣م).

ولعلنا نلاحظ على هذه القائمة التنوع الكبير لاهتمامات سلامة موسى التى تراوحت بين الفلسفة والعلم والفن والأدب والتاريخ وعلم النفس، كما نلاحظ أيضًا أن بعضها نشر بعد وفاته مما يعكس الاهتمام بنشر كل ما خطه قلمه من قبل محبيه وتلاميذه. وقد لقي سلامة موسى من المثقفين المصريين العرب اهتمامًا واسعًا حيث كتبت عنه عدة مؤلفات فضلًا عن عشرات بل مئات المقالات والدراسات التى تُخلد فكره وتُحمد فضله، فقد كتب محمود الشرقاوى عن «سلامة موسى المفكر والإنسان»، وكتب فتحى خليل «سلامة موسى وعصر القلق»، وكتب هنرى رياض «سلامة موسى والمنهج الاشتراكى»، وكتب محمد عشاوى «سلامة موسى والماركسية»، وكتب سيد عشاوى «موقع سلامة موسى من الحركة الاشتراكية فى مصر»، وكتب كمال عبداللطيف «سلامة موسى وإشكالية النهضة».

ثالثًا: رؤيته الفكرية العامة

اتسم فكر سلامة موسى منذ بداياته بعدة سمات لعل أهمها:

١ - النزعة العقلية العلمانية:

لقد كان سلامة موسى مقتنعًا اقتناعًا كاملاً لم يتزعزع بأن تحقيق أى نهضة فى مجتمعنا العربى يستوجب بالضرورة تمثل الحضارة الغربية وقد قال فى ذلك بوضوح «فلنول وجهنا شطر أوروبا» ونجعل فلسفتنا وفق فلسفته^(١)، وهذا يعنى من وجهة نظره اتخاذ العقلانية منهجًا ثابتًا لتناول

(١) انظر سلامة موسى، اليوم والغد، المطبعة العصرية بالقاهرة ١٩٢٧م، ص ٢٤١-٢٥٧.

أى مشكلة، وفي هذا الإطار رفض العديد من المقولات الدينية التى رأى فيها فكراً غيبياً. انظر إليه يقول «ليس للإنسان فى هذا الكون ما يعتمد عليه سوى عقله وأن يأخذ مصيره بيده ويتسلط على القدر بدلاً من أن يخضع له». ومن هنا اعتبر أن مصدر الدين بشرى وليس إلهى وجاء لمنفعة الإنسان وأن الإنسان صنع ظاهرة الدين منذ القبائل البدائية، بل ذهب إلى القول بأن الفلاسفة والأدباء يؤدون نفس وظيفة النبي؛ فهم يطورون الفضائل فى المجتمع، ويوجدون قيماً بديلة للقيم الدينية تكون غايتها المجتمع وترقيه البشر إلى عصر جديد. ولقد مال فى فكره إلى التبشير بدين جديد يرفض الغيبيات ويقوم على التوحيد الطبيعى بين المادة والقوة، بين الله والكون، بين العقل والجسم فى وحدة واحدة. وبالطبع فقد فرق بين العلم والدين واعتبر أنه يمكن للعلم أن يحل محل الدين فى حياة الإنسان إذ «ليس للحياة غاية إلا الحياة، وكل ما عدا الحياة إنما هى وسائل للحياة»^(١).

وبالطبع فقد لاقى سلامة موسى جراء هذه الآراء العلمانية التى تقلل من شأن الغيبيات والعقائد الدينية انتقادات واسعة، فقد اتهمه الأديب مصطفى صادق الرافعى بأنه «معاد للإسلام»، كما شن عليه عباس محمود العقاد هجوماً واسعاً متهماً إياه بأنه «غير عربى». كما اعتبره آخرون لنفس الأسباب «صفحة يجب أن تطوى من تاريخنا الثقافى»^(٢)، وكأنهم يريدون أن يمحووا اسمه من تاريخ الفكر المصرى والعربى الحديث محوً تاماً.

(١) نقلاً عن: سلامة موسى Wikipedia.org/wiki p.3

(٢) نفسه، p.5

٢ - النزعة المصرية (الفرعونية):

إن القارئ لإنتاج سلامة موسى يلاحظ مدى صدقه وإخلاصه لقضايا المجتمع المصري بدءاً من مقالاته ذات النزعة الفرعونية في بعض مراحل حياته وانتهاءً بمنااداته أن يأخذ المصريون في لغتهم بالأحرف اللاتينية للاقتراب من اللغات الأوروبية الحية. كما نادى في نفس الاتجاه في فترة من حياته بالأخذ باللغة العامية بدلاً من اللغة الفصحى لإنهاء الازدواج في اللغة عند المصريين. والحقيقة أن هذه الدعوات المتطرفة إلى الأخذ بالعامية وكتابة اللغة العربية بالأحرف اللاتينية إنما كانت تعبر عن حماسه تجاه مصر باعتبار أن الفرعونية هي أساس انتماء المصريين، وربما لأن لغتهم العامية بها الكثير من الأصول الهيروغليفية التي تعود إلى الحقبة الفرعونية من تاريخ مصر. وعموماً فإن هذه الدعاوى لم تكن إلا دعاوى مؤقتة في مسيرته الفكرية، وتمثل لحظات اندفاع تعكس هموم وقلق مثقف ينتمى إلى أقلية في المجتمع وإلى وسط اجتماعي محافظ ومغال في تمسكه بتقاليده. وعلى كل حال فإن سلامة موسى قد «تخلّى عن هذه الدعاوى في فترات لاحقة من حياته»^(١)، والثابت لدى مفكرنا كما قلنا في بداية هذه الفقرة أنه كان شديد الإخلاص والقلق على مصر ويريد أن يدفع دفعاً نحو مستقبل أفضل متأسياً بنهضة الأوروبيين وعقلانيّتهم وعلمانيّتهم، ولقد ظل سلامة موسى طيلة حياته يحمل رسالة تدعو إلى تقدم وتطور المجتمع المصري معتبراً إياها أثمناً وأعلى رسالة.

٣ - الدعوة إلى الاشتراكية المتدرجة:

لقد تأثر سلامة موسى بلاشك بالفكر الاشتراكي الماركسي خاصة

(١) د. كمال عبداللطيف، نفس المرجع، ص ١١١.

أنه انتمى فى فترة من حياته كما قلنا إلى الجمعية الفابية البريطانية التى كانت تدعو إلى تحقيق الاشتراكية بالتدرج ودون عنف أو ثورة. وقد تأثر فى ذلك بالطبع بكتابات الفيلسوف المؤسس لهذا الاتجاه كارل ماركس حيث اعتبره أكثر من تأثر بهم فى حياته، كما تأثر بأفكار وآراء شبلى شميل أحد رواد الفكر الاشتراكى فى العالم العربى. وعمومًا فلم يكن تشبهه بالفكر العلمانى والدعوة إلى الاشتراكية بهذا التدرج والاعتدال إلا وسائل تساعد من وجهة نظره على تحقيق مجتمع تتقلص فيه الفوارق بين الطبقات وتزول فيه العوائق الاجتماعية الناشئة بسبب التناقضات الاجتماعية والسياسية والدينية. إن الهوية الواحدة للمجتمع لا تتحقق من وجهة نظره إلا فى مجتمع لا يعطى أى اعتبار للعامل الدينى حيث يصبح الجذر البشرى هو الموحد الأول والأخير ويقصد بالجذر البشرى هنا وحدة الطموح المدنى العقلانى^(١).

رابعًا: أسس النهضة عند سلامة موسى

وحينما يتأمل المرء سؤال سلامة موسى عن النهضة يجد أنه يعرفها قائلاً: «أن النهضة ثراء وقوة وثقافة وصحة وشباب، ولكن قد يكون الثراء مؤلفاً من نقود زائفة كما قد تكون القوة والثقافة والصحة والشباب خداعاً وليس حقيقة»^(٢).

وما دامت النهضة «ثراء وقوة وثقافة وصحة وشباب» فهى لا يمكن

(١) انظر: نفس المرجع السابق، ص ١١١-١١٢.

(٢) سلامة موسى: ما هى النهضة، نشرة مكتبة الأسرة بالهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٢م، ص ٣.

أن تبني على العودة إلى الوراء حيث لا يمكن أن تبني حضارة جديدة بإحياء مظاهر حضارة قديمة؛ وقد ضرب سلامة موسى على ذلك مثلاً بما حاوله الملك المصرى القديم أوسماتيك الذى حكم مصر فيما بين عامى ٧١٢ و ٦٦٦ ق.م وأسس الأسرة السادسة والعشرين حيث أنه بعد أن تغلب على الأعداء وأسس أسرته الجديدة للحكم فكر فى كيف يعود بمصر إلى مجدها القديم وهده تفكيره إلى أن ذلك لن يكون إلا بالرجوع إلى تراث وتقاليد هؤلاء الأسلاف العظام، فما كان نتيجة تلك العودة إلا تلك المظاهر القديمة للحضارة المصرية القديمة فى عصرها الأول إلا إفلاساً حضارياً حيث كانت الظروف غير الظروف ولم يكن ممكناً العودة بمصر والمصريين نحو ٢٥٠٠ سنة إلى الوراء، لقد كانت نتيجة ذلك الإفلاس والإصرار إلى العودة إلى الوراء إلى أن نجح الأعداء من الآشوريين والفرس فى اغتيال مصر واحتلالها^(١)، ومن ثم ضاعت الحضارة المصرية وكانت أسرة أوسماتيك هى التى دقت المسمار الأخير فى نعش استقلال مصر الحضارى ومجدها الذى استمر لآلاف السنوات قبله.

إن سلامة موسى يمقت عبارة «العودة إلى القديم»، فالنهضة تبدأ فى رأيه من أن «نهزم القرون الوسطى فى حياتنا»^(٢). ولقد برهن على ذلك بسرد الكثير من حكايات النهضة الأوروبية الحديثة وكيف كانت ثورة على القديم وخروجاً عن كل مألوف ألفه الأوروبيون فى قديم حياتهم طوال العصور الوسطى.

(١) انظر: نفس المرجع السابق، ص ٣-٥.

(٢) نفسه، ص ٨.

إن النهضة تبدأ إذن من هجر القديم هجرًا والتطلع إلى أفاق جديدة تواكب التطورات العلمية الحديثة، ولا يمكن للأمم أن تنهض إلا إذا تمتع أهلها بالحرية، ومن هنا فقد دافع سلامة موسى عن الحرية بمفهومها المعتدل الذى يربط بين الحرية والمنفعة؛ انظر إليه يقول «لا يبرر الحرية الفكرية إلا منفعتها، ولا يبرر تدخل الحكومة ومنعها للناس من حرية التفكير سوى حقها فى الدفاع عن النفس وحماية الجمهور من أذى مباشر»^(١).

وقد ربط سلامة موسى بين دفاعه المعتدل عن حرية التفكير وبين ضرورة أن يتجنب الناس التعصب وذلك حتى يسود بينهم التسامح ويستشهد على ذلك بقول فولتير «يجب على الناس أن يتجنبوا التعصب حتى يستحقوا التسامح»^(٢). ومن هنا دعا سلامة موسى إلى التسامح بين أصحاب الديانات وبين أتباع الديانة الواحدة، وبرهن على ذلك بقوله: «وقد تسألنى الآن: هل يجب على أن اعتبر التركى أو الصينى أو اليهودى أخًا لى؟! أقول: أجل. ألسنا كلنا أبناء أب واحد وخلائق رب واحد؟!»^(٣).

إذن فإن التسامح ونبذ التعصب من عوامل نهضة الأمم حيث أن من شأنها أن توحد الكل لتحقيق هدف النهوض، فلا يتنازعون ولا يتعصب أحدهم لدينه أو لطائفته. ومن عجب أن يشغل سلامة نفسه بدراسة

(١) سلامة موسى: حرية الفكر - الجزء الثانى، منشورات مكتبة الأسرة بالهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٦م، ص ١٧٩.

(٢) سلامة موسى: حرية الفكر وأبطالها فى التاريخ، طبعة دار الهلال بمصر، بدون تاريخ، ص ١٧٧.

(٣) نفسه، ص ١٧٦.

.....
أسباب التعصب حتى يدفعنا إلى التخلص منه، وقد رد هذه الأسباب إلى أربعة أسباب رئيسية هي:

١- أن الناس مطبوعون على الكسل والاستنامة إلى ما ألفوه من العادات الفكرية والعملية.

٢- أن المصلحة المالية والمعاشية كثيرًا ما تكون متعلقة بالعادات المعروفة فتبديلها يضيع على بعض الطبقات هذه المصلحة.

٣- الجهل، فالجاهل الذى يجهل نظرية التطور ويؤمن بأن أبا البشر آدم وأمهم حواء يكره كل ما يقول بهذه النظرة الملعونة. والذى يجهل باللغات الأخرى من شيوخنا يكره كل من لا يقول بأن اللغة العربية أفصح اللغات وأشرفها ولا يمنعه من الاضطهاد إلا عجزه.

٤- الخوف؛ فالعجوز قد تؤمن بالأولياء والقديسين وتتشفع بهم. ولا يمكن وهى فى هذا الحال أن تطالبها بحرية المناقشة فى ما يعزى إلى هؤلاء الأشخاص من الكرامات لأن خوفها يمنعها من أن تطلق لذهنها هذه الحرية^(١).

وبالطبع فإن التخلص الناس من هذه الأسباب للتعصب سيجعلهم يتخلصون أيضًا من الخوف والجهل، مما يجعلهم يشعرون أكثر فأكثر بحريتهم. وقد كان أكثر ما دعى إليه سلامة موسى من الحريات حرية التفكير وحرية الاعتقاد. ومن هنا فقد مدح مناخ الحرية الذى عاصره فى مصر فى عصره حينما اعتبر أن « مصر قد قدمت الحرية الفكرية فى الشرق

(١) نفسه، ص ١٥-١٧.

بمطبوعاتها وصحفها» وبما «نبغ فيها من كتاب يدعون إلى حرية البحث في الدين والعلم والأدب» واعتبر «أن أبعدهم أثراً منذ بدء النهضة إلى عصره شبلى شميل وفرح أنطون، حيث كان الأول يجاهر بكفره ويسطو على رجال الدين مسلحاً بنظرية التطور، وكان الثانى أديباً.. كتب عن نيته وعن الثورة الفرنسية وعن المسيح باعتباره رجلاً وعن الاضطهاد الدينى وكان فى تجديده للأدب العربى جريئاً مقدماً يشق الميادين الجديدة»^(١).

ولعل سائل يسأل هنا: ألا تتعارض دعوات سلامة موسى هنا لنبد التعصب وضرورة التسامح والتمتع بالريادة مع دعوته للاشتراكية العلمية التى تناهض الدين وتقمع الحريات؟!

والحقيقة أنه لا تناقض هنا عند سلامة موسى لأنه يعتبر أن الدين مسألة مهمة جداً لاستقرار الإنسان ويعد من عوامل دافعيته الحضارية، انظر إليه يقول: «ليس إنسان يستطيع أن يعيش بلا دين ما لم يكن أبله أو مغفلاً لأن الدين ليس فى الحقيقة سوى استقرار الفرد على علاقة ما بينه وبين الكون أصله وغايته وما فيه من ناس وحيوان»^(٢). وبالطبع فإن المقصود بالدين هنا هو الدين الطبيعى وليس فقط الأديان السماوية الثلاثة.

(١) سلامة موسى: حرية الفكر، نشرة مكتبة الأسرة، سبق ذكره، ص ١٧٨.

وانظر على سبيل المثال فيما يتعلق بفرح أنطون روايته الأولى بعنوان «الدين والعلم والمال» التى جعل عنوانها الفرعى «المدن الثلاث» حيث تحدث عن كيف تتصارع قوى الدين والعلم والمال وكيف تتحول العلاقة بينها من علاقة سلام ووثام وحوار وتفاعل إلى علاقة تناذب وقتال وصراع. (فرح أنطون: الدين العلم والمال، نشرت ضمن مهرجان القراءة للجميع عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥م).

(٢) سلامة موسى: نفس المرجع السابق، ص ١٣٩.

والطريف أن سلامة موسى الذى يمتدح أحلام الاشتراكية فى القرنين التاسع عشر والعشرين يقول «أنها كلها أحلام الآلات والعمال، وكلها تتجه بالطبع وجهة اشتراكية شأن جميع الأحلام الماضية ولكنها تمتاز عنها بالعناية بالعمال وبجعل الآلات أساساً للهيئة الاجتماعية»^(١). هو نفسه الذى يقول مفضلاً الأديان على أحلام الفلاسفة والمفكرين؛ «أن الدين قبل أن يعد بطوبى العالم الآخر كان يطلب من الفرد أن يغير بالإيمان قلبه وأن تبدل نفسه نفساً أخرى هى نفس المؤمن المرتاح إلى إيمانه الراضى به بدلاً من نفسه السابقة، نفس الكافر الذى توسوس إليها الشكوك. وكان هذا الإيمان وحده كافياً لأن ييسر على المؤمن كل تغيير يراه فى طرق المعاش والاجتماع والزواج ونظام الحكومة وغير ذلك.. إن الدين كان يحاول تغيير المجتمع بعد أن يبلغ قلب الفرد فيغيره، بل يخلقه من جديد. وكان لذلك ينجح فى تحقيق غرضه لأن تحقيق هذا الغرض هو الفرد فإذا لم يكن هو قد تغير فكيف تطلب منه أن يغير طرق مجتمع»^(٢).

وأكد على أن «الفرق بين الأديان وبين أحلام الفلاسفة؛ أن الأديان جعلت تبديل الوسط رهناً بتبديل الفرد فاستطاعت أن توجد هيئته الاجتماعية مسلمة أو مسيحية أو يهودية. ولكن طوبيات (يوتوبيات) الفلاسفة وخاصة فى القرن التاسع عشر لم تبالى بالفرد أقل مبالاة وإنما عنيت بالوسط»^(٣).

والطريف أن يدرك سلامة موسى هذا الفرق بين الدعوة الدينية

(١) سلامة موسى: أحلام الفلاسفة، سلامة موسى للنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٢٦م، ص ٥٩.

(٢) نفسه، ص ٩٣.

(٣) نفسه.

.....
للتغيير من خلال الفرد وبين الدعوات الفلسفية الحاملة بالتغيير عن طريق
تغيير الوسط الاجتماعى غير معتمدين أو بادئين من الفرد.

والأكثر طرافة أنه وهو الداعى إلى الاشتراكية العلمية يفضل طريقة
الدين فى التغيير ويفضلها على طرق الفلاسفة الحالمين! وربما يكون ذلك
نظرًا لأنه يرى أن طوبى الأديان طويان؛ واحدة فى العالم الآخر وهى
ترمى إلى تغيير نفس المؤمن بوعده بالمكافأة؛ فإذا تغيرت النفوس وقبلت
الإيمان لم تعارض فى الطوبى الأرضية التى يرسمها الدين لنظام الحياة
على الأرض^(١).

خامسًا: دور الثقافة والفنون فى النهضة

وكما اهتم سلامة موسى بالتأكيد على دور القيم فى نهضة الأمة، اهتم
كذلك ببيان دور الثقافة والفنون. والحقيقة أن له وجهة نظر خاصة فى
التمييز بداية بين الثقافة والحضارة، فالثقافة لديه هى ما نتكون به، بينما
الحضارة هى ما نعمل به؛ إذ «أن الثقافة علوم وفنون وفلسفات وعادات
وتقاليد واتجاهات تكسبنا مزاجًا معينًا نتجه به فى سيرتنا ومعاشنا
ونؤسس بها مجتمعًا يتفق ومبادئ هذه المعارف ولا يتنافر معها. أما
الحضارة فهى ما نعمل به من أدوات سواء أكانت هذه الأدوات حسية
مثل آنية الطبخ أو مواد بناء أو آلات ومصنوعات أم كانت معنوية مثل
المؤسسات الاجتماعية المختلفة كالحكومة والمجلس النيابى والمجلس
البلدى ونظام الإدارة وجباية الضرائب ونحو ذلك»^(٢).

(١) نفسه، ص ٩٥.

(٢) سلامة موسى: ما هى النهضة؟ سبق الإشارة إليه، ص ٩٥.

وقد اعتبر سلامة موسى «أن الثقافة تسبق الحضارة وتؤدي إليها فإنها هي بمثابة الفكرة والحضارة بمثابة المادة»^(١).

ومع اختلافنا مع مفكرنا في النظر إلى الحضارة هذه النظرة المادية لأنها في اعتقادنا أقرب إلى الثقافة، إذ أن كلاهما يعبر عنهما المصطلح الإنجليزي culture. بينما الجانب المادي من الحضارة هو ما ندعوه «مدنية» وهو يمثل في تلك المظاهر المدنية المختلفة التي يبدو فيها بوضوح الجانب التقني من إبداعات الإنسان المادية.

أقول مع اختلافنا معه في ذلك، فإن الثقافة بالفعل تمثل مرآة تحضر أمة ويقاس بها درجة تقدمها، بل هي كما قال تمامًا التي تسبق الحضارة وتؤدي إليها لأن الثقافة تمثل الفكرة التي إن صلحت وصادفت لحظتها التاريخية المناسبة فإنها تقود أصحابها إلى الانتقال من حال التخلف والجمود إلى حال التحضر والتقدم.

وعلى أي حال فقد اعتبر سلامة موسى أن الفنون مكون رئيسي من مكونات الثقافة، وربما هذا ما قاده إلى الاهتمام بالفن وتاريخه لدرجة أن يؤلف كتابًا عن «تاريخ الفنون» ويضمنه صورًا لمجموعة من الصور والرسوم المشهورة في أوروبا والعالم. وهو يعترف في بدايته بأنه قد اقتبس عن كتاب السير وليم أوربن «خلاصة الفن»، واعتبر أنه إنما قدم ملخصًا لهذا الكتاب^(٢).

يرى سلامى موسى «أن غاية الفنون الجميلة (الموسيقى، الشعر،

(١) نفسه.

(٢) سلامة موسى: تاريخ الفنون وأشهر الصور، صدر عن وزارة الثقافة والفنون والتراث القطرية (كتاب مجلة الدوحة)، دولة قطر ٢٠١٥م، ص ٥.

الشر، البناء، الرسم، النحت، الغناء، الرقص والتمثيل) هو الجمال، والجمال ليس شيئاً موضوعياً له حقيقة أصيلة في الكائنات التي حولنا من حى وجماد وإنما هو ذاتى فى أذهاننا؛ فالعالم أو الكون نفسه ليس جميلاً أو قبيحاً وإنما الجمال والقبح اعتباران ذهنيان أى قائمان فى أذهاننا فقط»^(١). ولعل ذلك هو ما يجعل الإنسان يقبل على ممارسة الفنون الجميلة إذ «أننا لا نجد فى الطبيعة ما يرضينا ولا نجد فى مواد الصناعة ما تشتهيه نفوسنا من الجمال»؛ «فلو كنا نأكل أو نشرب فى صحاف من ذهب لما احتجنا إلى زخرفتها، ولكن المواد التى نصنع بها أدوات الطعام والشراب ليست جميلة فنحن نجعلها بالفنون. ولو كانت الأحجار التى نبني بها منازلنا حسنة تمتع العين برؤيتها لما احتجنا أن نكسوها بالطلاء ونجملها بالرسوم... ولو كان فى حفيف الشجر وحفيف الرياح وتغريد الطيور ما يقنعنا ويستهوئ أفئدتنا لما احتجنا إلى فن الموسيقى... الخ»^(٢).

وبالطبع فهذا التبرير لأهمية الفنون الجميلة التى أبدعها الإنسان لا يعنى أن الإنسان لم يتعلم من الطبيعة ولا يعترف بجمالها؛ فكل ما هنالك أن مفكرنا أراد أن يعبر عن أن «رجل الفن لا يقتصر على محاكاة الطبيعة» إذ أنه «يتجاوز حقيقتها إلى خياله ويتسامى بها إلى أرفع ما تلهمه إليه بصيرته»^(٣).

إن الجمال - من وجهة نظر مفكرنا - فى أشكاله المختلفة لا يختلف فيه الناس إلا بمقدار تربيتهم الفنية التى تزيد البصيرة الطبيعية نوراً وتورثهم

(١) نفسه، ص ٩.

(٢) نفسه، ص ١٢.

(٣) نفسه، ص ١٧.

هذا الذوق الذى نراه على أكمله لدى الفنان. ومن هنا فإن «الأمم تتفاوت فى النزعة التى تنزعها نحو الجمال؛ فقد كانت النزعة السائدة عند المصريين القدماء هى الدين فكان التمثال إذا نحت تمثالاً قصد فيه إلى معنى الخلود والهدوء الدينى، وكان الإغريق القدماء ينزعون إلى الجمال الذى عبدوه فى أشخاص آلهتهم وأبطالهم وفى رياضتهم وألعابهم»^(١).

وقد ارتبطت النزعات الجمالية عند الشعوب والأمم بصور معينة للسعادة فى حياتهم فيما يرى مفكرنا ويدل على ذلك بيان أنك لو سألت إغريقاً مثل أرسطو: ما أسعد الناس؟ لأجبنا بأن الرجل السعيد يجب أن يكون جميلاً وذلك لأنه وهم (أى الإغريق القدماء) قد انغمسوا فى الفنون ولا بسوها فى معيشتهم ورياضتهم حتى صاروا يعتقدون باستحالة السعادة إذا لم تقرن بالجمال. ولو أنك سألت نفس السؤال للمصرى القديم لأجابه أن الرجل السعيد هو الذى ترضى عنه الآلهة، بينما الرومانى يرى السعادة فى كثرة العبيد ووفرة المساكن، أما نحن الآن فلا نكاد نتخيل السعادة إلا مقرونة بالثروة^(٢).

خاتمة

لعلنا مما سبق ندرك مدى تأرجح سلامة موسى بين نزعته التغريبية العقلانية العلمية الاشتراكية بجفافها وماديتها، وبين نزعة فنية ليبرالية تنظر إلى داخل الإنسان كما نظرت فى عالمه الخارجى. وقد صدق تعبيره هو نفسه عن ذلك حينما قال فى مقدمة كتابه «أحلام الفلاسفة»: «لكل

(١) نفسه، ص ٢٥-٢٦.

(٢) نفسه، ص ٢٦-٢٧.

.....

منا حياتان، حياة الواقع التى يعيشها الإنسان متأثراً بالوسط الزمانى والمكانى، وحياة الخيال التى يرغب فى أن يعيشها. والفرق بين الحياتين هو الفرق بين الوجود الناقص وبين التخيل الكامل أو بين ما هو موجود على الرغم منا وبين ما يجب أن يوجد وفق خيالننا وطبق رغباتنا^(١).

ومع ذلك فإنه يمكننا فى النهاية أن نتبين ملامح هذه الليبرالية الجديدة التى يدعو إليها، تلك الليبرالية المتمثلة فى تحمسه ودفاعه عن مبادئ الفكر الاشتراكى الفابى، فالمشروع الثقافى الموسوى يركز فى النهاية على مبدأين رئيسيين هما:

١ - موقفه الراض للماضى المتمثل فى رفضه للمقولة التى شاعت بين السلفيين فى كل عصر « عودوا إلى القدماء ».

٢ - محاولة تأسيس خطاب متغرب ومفتوح، خطاب مرتبط على أساس علمانى ونزعة اشتراكية حالمه^(٢).

ولعل الهدف الأهم الذى نجح سلامة موسى فى تحقيقه فى حقل الممارسة الفكرية العربية المعاصرة يتمثل فى أنه أسس بالفعل لما أطلق عليه كمال عبداللطيف بحق «الجبهة الثقافية النقدية» التى مارست دورها بالتركيز على النواحي الثقافية ومارست فى إطارها صياغة رؤية بديلة للفكر المهيمن والواقع المتأخر^(٣).

لقد كان الفكر جامداً والواقع الثقافى يعانى التأخر وحينما جاء سلامة

(١) سلامة موسى، أحلام الفلاسفة، سبق الإشارة إليه، ص ٧.

(٢) انظر: د. كمال عبداللطيف، نفس المرجع السابق، ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٣) نفسه.

موسى بثقافته التغريبية المتحمسة المدافعة عن القيم الثقافية الغربية أعمل فيها معوله النقدى فهز الكثير من الثوابت، فكأنه ألقى بحجر فى مياه كانت راكدة، ومن ثم فقد مارس فى الفكر العربى المعاصر دورًا تنويريًا نقديًا يشبه ودر فولتير فى الثقافة الغربية الحديثة.

الفصل الثامن
طه حسين
وتحديث الثقافة والتعليم

الفصل الثامن

طه حسين .. وتحديث الثقافة والتعليم

تمهيد

يعد طه حسين بلا شك أحد أهم أعمدة الفكر والأدب العربى خلال القرن العشرين؛ فهو أول من طبق منهجا فلسفيا واضحا فى دراسة الأدب العربى، وهو أهم من كتب عن الثقافة والتعليم فى مصر على الصعيد النظرى، وكان أيضا أهم من أثروا فى تطوير نظم التعليم المصرية خلال القرن العشرين على الصعيد التطبيقى؛ فكان أهم من نادوا بضرورة أن يكون التعليم كالماء والهواء لكل المصريين، ونجح حال توليه مسئولية وزارة التربية والتعليم أن يطبق ذلك بمجانية التعليم التى أتاحتها لكل أبناء الشعب المصرى دون تمييز.

لقد تميزت الرؤية التنويرية عند طه حسين بموسوعيته الشديدة وثقافته المتنوعة وعقليته الفذة وامتلاكه عناصر تجدد الرؤية وتحدى كل العقبات فى سبيل إنفاذ ما يؤمن به. إنه طه حسين المدافع عن استقلال الجامعة قولاً وفعلاً، إنه ذلك الكفيف الذى تحدى إعاقته بهذه الثقافة

الموسوعية الشاملة وبهذا الإنتاج الفكرى الضخم الذى يذكرنا بإنتاج مفكرى الإسلام فى عصر الحضارة الإسلامية الأولى؛ فهو الأديب والمؤرخ والفيلسوف والناقد الأدبى، وهو المجدد فى كل ذلك والقادر على إبهار قارئه ومستمعيه بحسه اللغوى الرفيع وبأسلوبه الأدبى الراقى وبثقافته الواسعة ورحابة أفقه التى وسعت الإلمام بحضارة العصر وعلومه وآدابه المختلفة، مقرونة بالاهتمام بترائه العربى والإسلامى على اتساعه وشموله من الأدب إلى التاريخ والفلسفة والفنون والعلوم العقلية والنقلية.

أولاً: لمحات من حياته الفكرية^(١)

لقد ولد طه حسين فى قرية تدعى عزبة الكيلو بجوار مدينة مغاغة بمحافظة المنيا فى عام ١٨٨٩م، ولم يبلغ عامه الثالث إلا وفقد بصره مما كان له كبير الأثر فى حياته العملية والعلمية بعد ذلك حيث أورثه تلك العقيدة الصلبة التى تحدى بها كل الصعاب وجعله بنفاز بصيرته وإرادته الصلبة يحفظ القرآن الكريم كاملاً ويحفظ جميع المتون التى تؤهله لدخول المدارس الأزهرية. ويمكننا أن نطلق على هذه المرحلة المبكرة من حياته «المرحلة الريفية» تلك المرحلة التى تلقى فيها بلا شك قدراً من الثقافة الدينية ومن الموروث الشعبى ما حدد له إحساساً بالزمان والمكان

(١) انظر فى حياة طه حسين:

- د. شوقى ضيف: المحاضرة التذكارية التى ألقاها فى الاحتفال بذكرى مرور ٢٥ عاماً على رحيله، نشرت بالكتاب التذكارى الذى أعد بهذه المناسبة بإشراف د. محمود فهمى حجازى ود. عبدالله التطاوى، مطبوعات كلية الآداب - جامعة القاهرة ١٩٩٨م، ص ٢٣ - ٣٧.
- د. يوسف نوفل: أسس التفكير المنهجى عند طه حسين، نشر بنفس الكتاب السابق الإشارة إليه، الجزء الأول، ص ١٢٩ وما بعدها.

وأهمية المعرفة مما ساعده على تحديد المسار بعد ذلك. إذ اكتشف وهو لا يزال فى سن الصبا ضرورة الانتقال من الريف إلى المدينة حتى تزداد معارفه اللغوية والدينية. وهناك دخل رحاب الدراسة الأزهرية ليتلقى عن طائفة مميزة من العلماء علمهم فى شتى المعارف التى اشتهروا بها من الأدب إلى اللغة والمعارف الدينية المختلفة. وعن هذه المرحلة قال فى كتابه عن سيرته الذاتية «الأيام» «وكان صبينا يختلف بين هؤلاء العلماء جميعا ويأخذ عنهم جميعا حتى اجتمع له من ذلك مقدار من العلم ضخماً، مختلف، مضطرب متناقض، ما أحسب إلا أنه عمل عملاً غير قليل فى تكوين عقله الذى لم يخل من اضطراب واختلاف وتناقض» (ج ١، ف ١٤).

ولنلاحظ الذكاء المتوقد والعقلية النقدية التى بدت عند هذا الفتى منذ صباه المبكر، فهو ينتقد ما تعلمه من هؤلاء المعلمين رغم اعتزازه بهم، ويدرك مدى التناقض والاضطراب بين ما تعلمه بفهمه، ومع ذلك كان هذا التنوع فى المعارف رغم ما به من تناقضات مصدر فخر واعتزاز له يميزه عن أقرانه. وما ذلك إلا لأنه لم يكتف بمعلم واحد ولا برأى واحد بل حرص على أن يعرف كل ما يمكن معرفته من أى مصدر كان عبر هؤلاء الشيوخ وميولهم وتخصصاتهم المختلفة.

وهذا الحرص على تنوع مصادر المعرفة وعدم الرضا عما يتلقى منها والشغف بإدراك كل جديد يمكن الوصول إليه هو ما دفعه إلى الذهاب إلى القاهرة رغبة فى التخلص من هذه التناقضات والتشوش الذى أصابه فى المرحلة الأولى. إنه يريد «العلم» بالحقائق عن معلمين مجددين ثقة! ومن هنا كان سعيه إلى الالتحاق منتسباً بالجامعة الأهلية التى فتحت أبوابها

.....
للطلاب عام ١٩٠٨م وفي ذات الوقت التحق بمدرسة حرة لتعلم الفرنسية، فبدأ يجمع بين التقليدى والجديد، إذ أخذ يدرس على يد الشيخ المصرفى فى الصباح. ويختلف إلى محاضرات المستشرقين من الإيطاليين والفرنسيين والألمان فى المساء، وتمثل من خلال هذه المحاضرات منهج الغربيين فى دراسة الأدب العربى. وكان لكل ذلك أبلغ الأثر فى استكماله لدراسته الجامعية حتى وصل إلى الحصول على درجة الدكتوراه فى الآداب عن رسالته القيمة عن أبى العلاء المعرى وعصره وحياته وفلسفته وشعره عام ١٩١٤م.

وتلك هى المرحلة الثانية من حيات الفكرية الزاخرة، تلك التى يمكن أن نطلق عليها «المرحلة القاهرية بين الأزهر والجامعة الأهلية».

وهى ذات المرحلة التى أسلمته للمرحلة الثالثة من حياته الفكرية، تلك التى يمكن أن نطلق عليها «المرحلة الأوربية» وهى المرحلة ذات التأثير الكبير جدا على مسار حياته العملية والعلمية، حيث حصل على بعثه للسفر إلى فرنسا فى جامعة مونبلييه، ثم تحول منها بعد ذلك إلى جامعة السوربون بباريس حيث عاش فيها حياة علمية عريضة درس فيها اللغات القديمة وعلوم الاجتماع والفلسفة والأدب الفرنسى والتاريخ وخاصة تاريخ الإغريق والرومان. وقد ساعدته فى هذه الآونة فتاة فرنسية أحبها وأحبته فبددت ظلمة حياته العلمية والعملية معا حيث تزوجا وأصبحت رفيقة دربه حتى وفاته. وقد نال من جامعة السوربون درجة الدكتوراه فى فلسفة ابن خلدون الاجتماعية عام ١٩١٧م، كما نال دبلوم الدراسات العليا فى القانون المدنى الرومانى، وقد عاد طه حسين إلى مصر وجامعته فى أكتوبر عام ١٩١٩م، حيث عين فيها أستاذا للتاريخ اليونانى والرومانى.

وهنا يمكن القول أنه بدأ المرحلة الرابعة من حياته الفكرية وهى ما يمكن أن نطلق عليها «مرحلة الأستاذية»، فى حياته الفكرية. والأستاذية هنا لم تتوقف عند حدود الأستاذية العلمية داخل أسوار الجامعة وقد كان فيها رائدا ومجددا وجاذبا لتلاميذه بشكل لافت للنظر فضلا عن أنه كان فيها غزير الإنتاج الفكرى والأدبى بحيث شغلت بكتاباته كل الأوساط الأدبية والفكرية مصريا وعربيا، بل وعالميا أيضا. بل إن أستاذيته امتدت للعمل الإدارى والحياة العامة حيث شغل العديد من المناصب العلمية التى كان أبرزها عمادة كلية الآداب التى شارك بلا شك فى تأسيسها ووضع أهدافها ولوائحها الأولى وأسس فيها قسما للدراسات اليونانية واللاتينية ودافع عنه دفاعا شديدا حتى أصبح من معالم الدراسات الجامعية فى مصر وفى كل جامعاتها. كما رأس وأسس جامعة الاسكندرية وتركها مع استقالة الوزارة الوفدية آنذاك، كما رأس تحرير مجلة الكاتب المصرى الشهرية التى ساهمت فى إقامة نهضة فكرية واسعة فى الآداب والترجمة والفكر. كما بلغ أوج هذه المناصب الإدارية بتولى وزارة المعارف عام ١٩٥٠م ليحقق عمليا ما نادى به نظريا: أن التعليم حق لكل أفراد الشعب كحقهم فى الماء والهواء؛ إذ قرر مجانية التعليم وفرض على الوزارة إعداد وجبات غذائية سأس أس مجانية لطلاب المدارس حتى التعليم الثانوى. كما خفض المصروفات فى المدارس والجامعات وأسس جامعة عين شمس وأنشأ المجلس الأعلى للجامعات ورفض أن يرأسه لحرصه الشديد على استقلال الجامعات وهو مبدأ نادى به طوال حياته العلمية ودفع فى إرسائه ثمنا غاليا هو وأستاذ الجليل أحمد لطفى السيد حيث استقال الأخير معه من الجامعة المصرية حينما أحسا أن الحكومة تتدخل فى عمل الجامعة. كما أنشأ فى ذلك الوقت معهد الدراسات الإسلامية

بمدريد ولا يزال هذا المعهد قائما يشع نور الثقافة العربية والإسلامية في أوروبا حتى الآن. وحتى بعد أن ترك طه حسين الوزارة وقامت ثورة يوليو المجيدة ظل عطاؤه الفكرى والأدبى ممتدا عبر الجامعة وعبر كتاباته الأدبية والنقدية والفكرية وكذلك عبر عضويته المؤثرة في مجمع اللغة العربية الذى أسس من خلالها اتحاد الجامعات العربية اللغوية العلمية العربية الذى ضم آنذاك مجمع القاهرة ومجمع بغداد ومجمع دمشق واختير رئيسا لهذا المجمع فأنشأ لائحته ونظام مجلسه وجعل له شخصية معنوية مستقلة ولا يزال ينعقد سنويا حتى الآن لتنسيق الجهود بين الجامعات اللغوية العربية وتوحيد المصطلحات العلمية والفنية والحضارية. إن كفاح طه حسين في هذه المرحلة الأطول من حياته حيث امتدت منذ عودته من بعثته عام ١٩١٩م حتى وفاته عام ١٩٧٣م، لم يقتصر على مجالات الثقافة والأدب والفكر فقط، بل امتد أيضا إلى عالم السياسة حيث ساهم في مقاومة الاستعمار الفرنسى في بلاد المغرب العربى بمقالاته الصحفية ومحاضراته الفكرية وقد زار في ثانيا ذلك المغرب عام ١٩٥٦م يهنئ ملكها الملك محمد الخامس بعودته إلى العرش، كما زار تونس عام ١٩٥٧م بدعوة من الرئيس التونسى بورقيبة ووزير المعارف بها. ثم عاد لزيارة المغرب بدعوة من ملكها ومن وزير خارجيته عام ١٩٥٨م.

وقد حظى طه حسين في بلده مصر بكل صنوف التكريم فكان أول من حصل على جائزة الدولة التقديرية في الأدب وأهدى قلادة النيل كما تبارت جامعات العالم في تكريمه مثل جامعة روما وليون ومونبلييه ومدريد وأكسفورد، وقد كرمته اليونسكو فأوصت أعضائها عام ١٩٨٩م بأن يقيموا له احتفالات في مئوية ميلاده، وأهدته هيئة الأمم المتحدة جائزة حقوق الإنسان قبل وفاته بيوم واحد.

إن هذه الحياة الفكرية الخصبة لمفكرنا العظيم لخصها تلميذه د. شوقي ضيف بقوله: إنه يمثل «قيادة القرن الحاضر (القرن العشرون) لنهضة أدبية مصرية كبرى ظل يغذيها ويرعاها عصرًا بأكمله من سنة ١٩٢٠م إلى سنة ١٩٧٢م غذاها بنماذج مثلى من التمثيليات اليونانية والفرنسية، ونماذج مثلى أخرى من أعلام الأدب والفكر الفرنسيين والغربيين، وغذاها بدراسات قيمة من الأدب العربى وأدبائه قديما وحديثا، وظل يحاول الارتفاع به إلى منزلة الآداب العالمية مع ما كتب فيه من قصصه البديعة، ووضع سننا وتقاليد فى التعليم الجامعى وجامعاته وفى المجمع اللغوى وفى وزارة التربية والتعليم، ورد فيها - لأول مرة - إلى أبناء الشعب حقوقهم فى مجانية التعليم الأولى والثانوى، سوى كتاباته الذهبية المخلصة عن الإسلام ومشاعره الدينية، وكان فى مقالاته ومؤلفاته ومحاضراته وأحاديثه صاحب أسلوب أدبى رائع واحد، إذ كانت العربية طائعة له يصطفى لنفسه وأدبه منها ما يشاء من الألفاظ الرصينة العذبة وكان لا يزال يلاءم فيها بين اللفظة واللفظة فى جمال النغم والجرس بحيث تمتع الآذان والأذهان»^(١).

ثانيًا: كتاباته (مؤلفاته وما كتب عنه)

والحقيقة أن مؤلفات طه حسين وكتاباته المختلفة يصعب حصرها وتصنيفها لكثرتها وتنوعها الشديدين. ومع ذلك فقد اطلعت دراسة بيليو جرافية بذلك عام ١٩٩٨م^(٢)، فقسمت مؤلفاته وكتاباته إلى قسمين

(١) د. شوقي ضيف، نفس المرجع السابق، ص ٣٦-٣٧.

(٢) انظر: العمل البيليو جرافى حول مؤلفات طه حسين الذى أعده د. شريف شاهين ود. هشام عزمى ود. خالد الحلبي تحت إشراف أ.د. محمد فتحى عبدالهادى، الذى نشر بالكتاب التذكارى

رئيسيين، يضم الأول مؤلفاته ووجدت أنها تنوعت في ست قطاعات:
الأعمال الكاملة له وهى تحت عنوان واحد، ومؤلفاته الفردية وبلغت
٦١ عنوانا، والتأليف المشترك وبلغ ٢١ عنوانا، والمترجمات وبلغت ١٢
عنوانا، الإشراف والمراجعة والتحقيق وبلغت ١٥ عنوانا، والمقدمات
لبعض الكتب وبلغت ٤٥ عنوانا.

أما القسم الثانى فيضم المؤلفات التى كتبت عنه. وقد بلغت القائمة
للكتب التى كتبت عنه كاملة ٤٧ عنوانا.

أما أبرز هذه المؤلفات التى كتبها طه حسين منفردا وكان لها أثرها
البالغ منذ صدرت وحتى الآن فى تاريخ الفكر والأدب العربى فهى:

- ذكرى أبى العلاء وصدرت طبعته الأولى عام ١٩١٥م، آلهة اليونان
(عام ١٩١٩م).

- فلسفة ابن خلدون الاجتماعية - تعريب محمد عبدالله عنان، وصدر
عام ١٩٢٥م.

- قادة الفكر (١٩٢٥)، حديث الأربعاء (١٩٢٦م)، فى الشعر الجاهلى
(١٩٢٦)، الأيام (ج ١ ١٩٢٩م) - (ج ٢ ١٩٣٩م)، حافظ وشوقي
(١٩٣٣م)، على هامش السيرة (ج ١ ١٩٢٩م) - (ج ٢ ١٩٣٧م)
- (ج ٣ ١٩٣٨م)، الحياة الأدبية فى جزيرة العرب (عام ١٩٣٥م)،
من بعيد (١٩٣٥م)، من حديث الشعر والنثر (١٩٣٦م)، مستقبل
الثقافة فى مصر (١٩٣٨م)، مع أبى العلاء فى سجنه (١٩٣٩م)، فى
الصيف (١٩٣٣).

.....
- الثقافة الإنجليزية وأثرها في تقدم العالم (١٩٤١م)، فصول في الأدب والنقد (١٩٤٥م)، الفتنة الكبرى (ج ١ ١٩٤٧م - ج ٢ ١٩٥٣م)، مرآة الضمير الحديث (١٩٤٨م)، الوعد الحق (١٩٤٩م)، ألوان (١٩٥٢م)، بين بين (١٩٥٢م) خصام ونقد (١٩٥٥م)، من هناك (١٩٥٥م)، هذا مذهبي (١٩٥٥م)، نقد وإصلاح (١٩٥٦م)، رحلة الربيع والصيف (١٩٥٧م)، من أدبنا المعاصر (١٩٥٨م)، مرآة الإسلام (١٩٥٩م)، من أدب التمثيل الغربي (١٩٥٩م)، الشيخان (١٩٦٠م)، خواطر (١٩٦٧م)، كلمات (١٩٦٧م)، من تاريخ الأدب العربي (١٩٧٠م)، تقليد وتجديد (١٩٧٨م)، كتب ومؤلفون (١٩٨٠م).

وبالطبع فهذه أهم المؤلفات بينما لم نذكر ضمنها الكثير من أعماله الإبداعية وخاصة في مجال القصة والرواية، وكذلك لم نذكر من بينها المؤلفات المشتركة وأيضا ما قام به من ترجمات.

أما أبرز ما كتب عن طه حسين من مؤلفات كاملة فكان الكثير منها يتناول نقد كتابه في الشعر الجاهلي الذي أثار الضجة الشهيرة حوله وأدى به إلى النيابة العامة، وكذلك تناول الكثير منها موقفه من التعليم وشعره وأدبه وطه حسين كما يعرفه كتاب عصره، طه حسين بين أنصاره وخصومه، وطه حسين قاهر الظلام، وطه حسين ومعاركه الفكرية والأدبية، وماذا يبقى من طه حسين، وشعاع من طه حسين، وطه حسين وأثر الثقافة الفرنسية في أدبه، وطه حسين في معاركه السياسية، وأيام مع طه حسين، وطه حسين وزوال المجتمع التقليدي، وطه حسين والجامعة المصرية، وغير هذا وذاك كثير مما كتب عن هذا الرائد الكبير.

وقد بلغت قائمة مؤلفات طه حسين و مترجماته ومقدماته للكتب التى ألفها آخرون والكتب التى كتبت عنه فى تلك القائمة الببليوجرافية ٢٠٤ كتابا، ولا تزال تصدر عن طه حسين المزيد من الدراسات والمؤلفات حتى الآن وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، لأن طه حسين من أولئك المفكرين الأفذاذ الذين يظل أثرهم الفكرى والأدبى باقيا يشع نورا وإلهاما لكل من يقرأه.

ثالثاً: رؤيته الفكرية وتطبيقاتها

يعد طه حسين من المفكرين المصريين القلائل الذين امتلكوا رؤية واضحة ومشروعا متكاملا لإقامة نهضة وطنية متكاملة الأركان. وقد استند هذا المشروع النهضوى على منهج عقلانى تحليلى نقدى قاد صاحبه إلى بناء هذا المشروع النهضوى على أسس ثلاث هى:

١ - الإيمان بالحرية، حرية العقل، وحرية النقد، الحريات الأكاديمية. فلقد كانت الحرية هى دافع طه حسين فى كل ما كتب وخاصة فى كتاباته الفكرية أمثال قادة الفكر، وفى الشعر الجاهلى ونقد وإصلاح وغيرها. ومن أجل هذه الحرية خاض معاركه الفكرية الشهيرة ضد المحافظين والتقليديين الجامدين سواء فى الأزهر الشريف أو فى مؤسسات الدولة المختلفة وبين المثقفين مما أدى إلى صنوف من الإيذاء التى تعرض لها مثل فصله من الجامعة واتهامه بالكفر والإلحاد وإحراق كتبه على قارعة الطريق.

٢ - الإيمان بالديمقراطية، وهى صنو إيمانه بالحريات وقد حفلت كتابات طه حسين وترجماته بالتأكيد على هذا الإيمان، فمن أجله

ترجم «نظام الأثنيين» ومن أجله كتب قادة الفكر، والثقافة الإنجليزية وأثرها في تقدم العالم، ومرآة الضمير الحديث وغيرها كثير حفلت بها مقالاته وكتابات التمثيلية والأدبية.

٣- الإيمان الذى لا يتزعزع بالعدل الاجتماعى، فقد كان من أهداف مشروعه تحقيق العدالة والمساواة بين أفراد المجتمع والدفاع عن المقهورين والمعتدين فى الأرض، ومن أجل ذلك كتب المعتذون فى الأرض وشجرة البؤس والشيخان ومرآة الإسلام ومع أبى العلاء فى سجنه. وكم كان طه حسين عظيما حينما حاول تحويل كل هذه المبادئ التى آمن بها إلى واقع حال توليه المناصب التنفيذية وخاصة وزارة المعارف. فقد انطلق حينئذ فى جعل هذه المبادئ عن الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية واقعا يعيشه الناس فى حياتهم وفى نظامهم التعليمى. ولعل ذلك الأثر القوى الذى أحدثه طه حسين فى الحياة المصرية نظريا وعمليا هو ما جعل د. زكى نجيب محمود فى كتابه «ثقافتنا فى مواجهة العصر» يصف الخمسين عاما التى توسطت القرن العشرين (١٩٢٠ - ١٩٧٠) بأنها «عصر طه حسين»^(١).

والحقيقة أن الثورة الفكرية التى أحدثها طه حسين فى عصره والتى زلزلت الكثير من الثوابت وجعلت مصر تعيش عصرا من التغيير الثورى فى كافة مجالات الحياة الفكرية والأدبية والتعليمية كان السر فيها تحديدا هو المنهج الفلسفى العقلانى الذى استقاه طه حسين من

(١) انظر: د. كمال مغيث، الفكر التربوى عند طه حسين، منشور بالكتاب التذكارى السابق الإشارة إليه، الجزء الثانى، ص ٥٩٩ - ٦٠٠.

.....

الفلسفة الفرنسية عموماً ومن رينيه ديكارت على وجه الخصوص. إنه المنهج الذى طبقه فى دراسته للشعر الجاهلى. وقد قال فى ذلك صراحة فى مطلع كتابه الذى حمل نفس العنوان «إنى سأسلك فى هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة، أريد أن أصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث». والقاعدة الأساسية فى هذا المنهج هى «أن يتحرر الباحث عن كل شىء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلوا تاماً»^(١).

إذن لقد اصطنع طه حسين نفس المنهج الديكارتي القائم على الشك الذى من خلاله يقوم المرء بإفراغ الذهن من كل ما علق فيه من معلومات حول أى موضوع للبحث تمهيداً لتلقى الجديد عبر العقل الواعى ذاته لكن بدون استناد إلى أى معلومات سابقة. ثم إتباع القاعدة الأولى من قواعد المنهج الديكارتي وهى «ألا أقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين لى بالبدهة والوضوح أنه كذلك». إن إتباع طه حسين هذا المنهج وتطبيقه على دراسته الأدبية للأدب الجاهلى هو ما أدى به إلى تلك النتائج التى جعلت المناهضين له ولها، والمناصرين له ولها يقفون عند دراسته هذه طويلاً. وكم كتبوا حولها ولا يزالون. إن الثورة هنا ليست فى النتائج المختلفة التى تصدم ما اتفق عليه وتجمدت عنده الدراسات التقليدية،

(١) طه حسين: فى الأدب الجاهلى، منشور ضمن الأعمال الكاملة لطه حسين عن دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ص ٦٩ - ٧٠. وانظر: د. محمد مهران: طه حسين - فيلسوف من الأدباء، منشور بالكتاب التذكارى السابق الإشارة إليه، الجزء الأول، ص ١١٠ - ١١١.

بل هى فى اصطناع هذا المنهج الجديد الذى كلما اتبعته فى أى مجال من مجالات البحث والدراسة أفادك فى الوصول إلى نتائج جديدة وإلى آراء لم يألفها الناس من قبل وهذا هو جوهر الإبداع وأساس التجديد عند طه حسين فى كل ما كتب، إنه لم يكن يرضى بما توصل إليه السابقون ولم يكن يتقبل الآراء السابقة بسهولة، بل كان دائما ما يتلقاها بهذه العقلية النقدية القادرة على الشك فى الثوابت وعدم الرضا بالتقليد ليس رفضا له، بل لتجاوزه والوصول إلى جوهر الحقيقة الموضوعية حول هذا الموضوع أو ذاك. وإذا كان التطبيق الواضح لهذا المنهج العقلى فى دراسة الأدب الجاهلى خصوصا والأدب العربى عموما قد أدى إلى هذا الزلزال الأدبى بين المتخصصين والدارسين والذى لا تزال توابعه موجودة حتى اليوم. فإن تطبيق ذلك المنهج فى مجال الثقافة والتعليم قد قاد طه حسين فى كتابه شديد الأهمية «مستقبل الثقافة فى مصر»، قد قاده إلى إحداث نفس الثورة على الصعيدين النظرى والتطبيقى فى مجال الثقافة والتعليم فى مصر؛ حيث اختلفت ردود الفعل حول هذا الكتاب لدرجة أن اهتمه البعض بأنه يعد نموذجا للدعوة إلى التغريب فى الفكر العربى المعاصر» وأنه «قد ولد عن حق رد فعل الحركة السلفية»^(١).

وفى المقابل اعتبره آخرون بأنه يعد «مصدرا أساسيا لإصلاح نظام التعليم» فى مصر وأنه يقوم على دحض دعوتين أساسيتين «أشاعهما الاستعمال الأجنبى وهما:

١ - تفوق العقلية الأوروبية وتفوق الجنس الأبيض على سائر عقليات وأجناس قارات العالم.

(١) انظر من هؤلاء: د. حسن حنفى: مستقبل الثقافة فى مصر، إلى أين؟، نشر ضمن الكتاب التذكارى السابق الإشارة إليه، الجزء الأول، ص ٧٩.

٢ - اقتصار التعليم على الصفوة من أبناء الإقطاع وأبناء كبار العاملين في الإدارة الإنجليزية^(١).

إن كتاب «مستقبل الثقافة في مصر»، رغم أنه في معظمه كتب كتقرير رفع إلى وزير التعليم في مصر^(٢)، يعد الأهم في مشوار طه حسين الفكري الإبداعي لأنه بحق يحمل رؤية لتطوير وتحديث الثقافة والتعليم في مصر، وهذه الرؤية مبنية على ذات المبادئ التي أشرنا إليها سابقا والتي كان يؤمن بها طه حسين إيمانا جازما، وهي مبنية أيضا على قراءة واعية لواقع الثقافة المصرية وأبعادها التاريخية والجغرافية، ومن ثم فإنها تعد دراسة موضوعية فكرية رائدة لم يسبقه إليها أحد وخاصة في بعدها الذي ركز فيه طه حسين على المستقبل وتقديمه للأسس التي ينبغي أن تقوم عليها الثقافة المصرية ونظام التعليم المصري في المستقبل. ومعلوم أن النظرة المستقبلية لا بد أن تنبئ على أسس علمية وإلا عدت أضغاث أحلام. والحقيقة أن طه حسين كان أبعد ما يكون في دراسته وفي رؤيته المستقبلية تلك للثقافة والتعليم المصري عن شطحات الخيال وأحلام اليقظة. فقد كان أحرص ما يكون على الوقوف على أرض صلبة بدأ فيها من التأكيد على عدة مبادئ بدت حتى من العناوين التي اتخذها لفصول كتابه، فقد بدأ من التأكيد على أن «الثقافة والعلم أساس الحضارة والاستقلال»^(٣)،

(١) انظر من هؤلاء: د. أحمد فتحي سرور، من محاضرة ألقاها عندما كان وزيرا للتربية والتعليم بجامعة المنيا، نشرت كمقدمة لكتاب د. طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، نشرة دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ص ٥.

(٢) د. طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، نشرة دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ص ١٢.

(٣) نفس المصدر، ص ١٥.

وأن مستقبل الثقافة بمصر مرتبط بماضيها البعيد»^(١) وأن هذا الماضي البعيد يؤكد على عمق العلاقة بين العقل المصرى والعقل اليونانى وتأثر كل منهما بالآخر»^(٢). وهنا كانت النتيجة التى لم تعجب نقاده إذ أنه اعتبر أن «العقل المصرى القديم ليس عقلا شرقيا إذا فهم من الشرق الصين واليابان والهند وما يتصل بهما من الأقطار. فالعقل المصرى قد نشأ متأثرا بالظروف الطبيعية والإنسانية التى أحاطت بمصر وعملت فى تكوينها، ثم نما وربما؛ وأثر فى غير الشعب المصرى من الشعوب المجاورة وتأثر بها، وكان من أشد الشعوب تأثرا بهذا العقل المصرى أولا، وتأثرا فيه بعد ذلك العقل اليونانى»^(٣)، وبناء على دراسته لتلك الصلات بين مصر ودول البحر الأبيض المتوسط وبحر الروم أكد د. طه على أن مصر «كانت دائما جزءا من أوروبا فى كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها»^(٤). وقد وسع د. طه حسين دائرة الاستنتاجات فأكد على أن العقل الإسلامى أيضا - وليس المصرى فقط وإن كان ذلك قد تم بفضل - إنما هو كالعقل الأوروبى مستشهدا فى ذلك بتحليل الكاتب الفرنسى المعروف بول فاليرى الذى شخّص العقل الأوروبى فردّه إلى عناصر ثلاثة هى حضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن، وحضارة الرومان وما فيها من سياسة وفقه، والمسيحية وما فيها من دعوة إلى الخير وحث على الإحسان، وهذا هو ذاته ما وجده د. طه فى العقل الإسلامى فى مصر والشرق»^(٥).

(١) نفسه، ص ١٨.

(٢) نفسه، ص ٢١.

(٣) نفسه، ص ٢٢.

(٤) نفسه، ص ٢٨.

(٥) نفسه، ص ٣٠.

وبالطبع فإن كل هذا كان بمثابة المقدمات التاريخية التى فرضت السؤال عن أسباب تقصير مصر فى الأخذ بأسباب النهضة الحديثة، ذلك السؤال الذى كانت إجابته الصريحة عليه هى « وجوب الأخذ بأسباب الحضارة الأوربية؛ إذ أن «الدفاع عن حوزتنا والزياد عن حرمانا، والصيانة لاستقلالنا، كل ذلك يكلفنا ويفرض علينا أن نتهياً لأمور الحرب كما يتهياً لها الأوربيون، وأن نوجه لونا من ألوان التربية والتعليم عندنا نفس الوجه الذى يتجه إليه الأوربيون عندما يهئون أبناءهم للدفاع عن أرض الوطن.. فإذا كنا نريد الاستقلال العقلى والنفسى الذى لا يكون إلا بالاستقلال العلمى والأدبى والفنى فنحن نريد وسائله بالطبع. ووسائله أن نتعلم كما يتعلم الأوربى لنشعر كما يشعر الأوربى، ولنحكم كما يحكم الأوربى ثم لنعمل كما يعمل الأوربى ونصرف الحياة كما يصرفها»^(١).

وبالطبع فهذه دعوة واضحة إلى أن الطريق إلى الاستقلال والتقدم إنما هو طريق الأوربة أى أوربة كل ما هو مصرى حتى يصير المصرى كالأوربى سواء بسواء فى الوسائل والغايات. وقد كانت هذه الدعوة «الأوربة» أو «الغربية» حتى نتقدم وننهض مثار نقد شديد من معاصريه. والحقيقة أنه إذا وافقنا طه حسين على مقدماته فإنه لا يمكن أن نوافق على كل تلك النتائج، حيث أنه يمكن الاتفاق معه على اتخاذ الوسائل التى تمثل المناهج الحديثة للتقدم فى كل المجالات من أوربا حيث أنها فى واقع الحال جزء من بضاعتنا العربية - الإسلامية ردت إلينا، فإنه لا يمكن الاتفاق على أن ذلك سيجعلنا نشعر مثلما يشعر الأوربى، فعالم

(١) نفسه، ص ٤١.

الشعور والوجدان غير عالم العقل والعلم. والمعروف أن عالم الشعور والوجدان المصرى عربى - إسلامى - شرقى أكثر منه أوروبى - غربى. إن العقل المصرى قد يكون فى شراكة مع العقل الأوروبى منذ فجر الحضارة الإنسانية فأثره وتأثيره، أما الوجدان المصرى فهو مختلف. إنه وجدان روحى يؤمن بالآلوهية والعالم الآخر، يؤمن بغلبة النفس على البدن، وأن عالم الوجدان والشعور مواز لعالم العقل وليس مجرد تابع له كما هو الحال فى عقلية الإنسان الأوروبى الخالص.

على كل حال فإن طه حسى يبدو أنه قد أردك جانبا من انتقاداتنا حتى فى عبارته السابقة إذ أنه قال «أن نوجه لونا من ألوان التربية والتعليم عندنا نفس الوجه الذى يتجه إليه الأوربيون»، وما ذلك إلا لأنه كان مدركا لأن لدينا ألوانا أخرى من التربية غير هذا اللون الأوروبى، وهو نفسه قد تميز بهذا اللون وحرص أيضا على بلورة رؤية جديدة ملائمة لتطويره ألا وهو التعليم الأزهرى الدينى^(١)، وكذلك التعليم الدينى للأقباط^(٢). وفضلا عن ذلك فإن طه حسين كان مدركا لخصوصية التعليم الوطنى المصرى ولا يمكن من هذه الناحية التشكيك فى وطنية الرجل وعروبتة. فقد كن هو أول من دعا إلى إشراف الدولة المصرية على كل المدارس وخاصة المدارس الأجنبية وأكد على ضرورة أن تفرض الدولة على هذه المدارس تعليم اللغة العربية وألا تسمح الدولة المصرية لمدرسة بالتعليم فى مصر إلا «إذا كانت الجغرافيا المصرية كالتاريخ المصرى وكاللغة المصرية أساسا من أسس التعليم فيها، وإلا إذا تحققت الدولة بالملاحظة والتفتيش والامتحان أن الشاب المصرى الذى يتعلم فى هذه المدارس يعرف جغرافيا مصر كما يعرفها الشاب الذى

(١) انظر: نفس المصدر السابق، ص ٢٦١ - ٢٦٥.

(٢) انظر: نفس المصدر، ص ٢٦٦ - ٢٦٨.

يتعلم في المدارس المصرية»^(١). وكم كان جميلا من مفكرنا الكبير أن يؤكد على أنه من الضروري «أن يفهم الأجانب والمصريون جميعا أن قيام المدارس الأجنبية في أرض البلاد المستقلة مخالف لطبيعة السيادة الوطنية، فإذا قبلت مصر أن تقوم في أرضها هذه المدارس فيجب أن تطمئن إلى أنها لن تكون مصدر شر لها أو خطر على عقلية أبنائها»^(٢). ولعل ذلك أبلغ رد على من اتهموا طه حسين وانتقدوه، كما أنه على من لا يزالون ينتقدونه أن ينظروا في حال المدارس الأجنبية في مصر الآن وما بنظامنا التعليمي من ازدواجية وتناقضات جعلت من المدارس الأجنبية دولة داخل الدولة وكثيرا ما تعمل خارج سياق المنظومة التعليمية المصرية وبعبدة عن تدريس كل هذه المقررات التي طالب طه حسين بإلزامها بتدريسها تحقيقا للسيادة الوطنية وللمساواة بين جميع المتعلمين المصريين سواء تعلموا في مدارس الدولة أو في مدارس خاصة أو في مدارس أجنبية على أرض مصر!!

وكم كان جميلا من مفكرنا الكبير أن يؤكد على مجانية التعليم تحقيقا للمساواة والعدالة بين كل أبناء الوطن. وكم كانت عبارته مؤثرة وهو يؤكد ذلك مناشدا كل المصريين قائلا «ويجب أن يستقر في نقوسنا أن الغنى واليسار ليس مزية أساسية في طبيعة الأغنياء والموسرين تمنحهم من الحقوق ما يحظر على غيرهم من الناس، وأن الفقر والإعدام ليس عيبا أساسيا في طبيعة الفقراء والمعدمين يحرمهم من الحقوق ما يباح لغيرهم من الناس، وإنما الفقر والغنى عرضان من أعراض الدنيا لا ينبغي أن يكون لهما أثر في تحقيق العدل والمساواة بين الناس»^(٣).

(١) نفس المصدر، ص ٥٨.

(٢) نفسه، ص ٥٩.

(٣) نفسه، ص ٩٠.

وعموما فلقد قدم طه حسين في «مستقبل الثقافة في مصر» رؤية متكاملة لإصلاح التعليم في مصر، وتستند هذه الخطة على خمس مبادئ هي كما لخصها د. فتحي سرور كالتالى^(١):

١ - إشراف الدولة على شئون التعليم، فالدولة هي المسؤولة عن تكوين العقلية المصرية تكوينا يتلاءم والحاجة الوطنية الجديدة.

٢ - أن التعليم الإلزامى ركن من أركان الحياة الديمقراطية الصحيحة، بل هو ركن من أركان الحياة الاجتماعية. فالدولة الديمقراطية ملزمة بأن تنشر التعليم الأساسى لأنه وسيلة يجب أن تكون بيد الفرد ليستطيع العيش، وهو أيسر وسيلة فى يد الدولة لتكوين الوحدة الوطنية، وضمان البقاء والاستقرار والاستمرار ووحدة التراث الوطنى.

٣ - لكى يتم التعليم الأساسى يجب تكوين جيل من المعلمين الأكفاء.

٤ - إن الفقر والغنى يجب ألا يكون لهما أثر فى تحقيق العدل والمساواة، ولذا يجب ألا نفرق بين الغنى والفقر فى فرص التعليم.

٥ - يجب أن نسمح لأبناء الشعب بمواصلة فرص التعليم مادامت تسمح قدراتهم الذهنية بذلك.

ورأى د. طه حسين أن إصلاح التعليم عبر هذه المبادئ يمكن أن يتحقق على أرض الواقع عن طريق أربعة أمور هي:

١ - إنشاء مجلس التعليم الأعلى على أن تمثل فيه فروع التعليم كلها، وتمثل فيه عناصر ليست من وزارة المعارف (التعليم حاليا).

(١) انظر: د. محمد فتحي سرور، المحاضرة التى سبق الإشارة إليها، ص ٦.

٢ - إعادة تنظيم مراقبات التعليم (الإدارات التعليمية).

٣ - إصلاح التفتيش (التوجيه الفنى) وإعادة النظر فيه.

٤ - إصلاح نظام الامتحانات واعتبار الامتحان وسيلة وليس غاية^(١).

والحقيقة أن المتبع لحركة إصلاح التعليم المصرى يجد أن بعض هذه المبادئ وتلك الأمور قد أثمرت فعلا ودخلت فى إطار الخطط لتطوير التعليم المصرى، لكن يبقى ضرورة التأكيد على أن بعضها لا يزال غير مطبق رغم أهميته وإلا ما كان حال التعليم على هذا النحو الذى نراه. فشهادة حق ينبغى أن يقال أن التعليم المصرى كان فى عصر طه حسين وحتى السبعينيات من القرن لماضى أكثر قوة مما هو عليه الآن نتيجة التخطى فى السياسات التعليمية وعدم مراعاة تلك المبادئ المهمة للإصلاح التعليمى، فضلا عن أن مستجدات كثيرة قد طرأت لم نأخذ منها بطرف مما زاد الهوة بين التعليم المصرى ونظيره فى أنحاء العالم المتقدم.

وعلى كل حال فإن طه حسين قد أدى واجبه تماما عبر هذه الرؤية الرائدة لتطوير التعليم، والحقيقة أنه لم يكتف بالحديث عن التعليم العام قبل الجامعى، وإنما حرص أيضا على تقديم رؤية موازية لتطوير التعليم العالى، وقد استندت هذه الرؤية أيضا على تحليل موضوعى لمشكلات التعليم العالى فى عصره ثم بيان الأغراض التى ترجى من التعليم العالى واختلاف هذه الأغراض من رجل الشارع إلى ما يتطلبه المجتمع الجامعى والمثقف^(٢).

(١) نفسه، ص ٦.

(٢) انظر: د. طه حسين، نفس المصدر السابق، ص ٢٣٢ وما بعدها.

ولعل أخطر ما فى هذه الرؤية التى قدمها طه حسين حول التعليم العالى أنه أدرك جوهر الفرق بين التعليم العالى والتعليم الإلزامى فيما كتبه بوضوح تحت عنوان « معاهد العلم ليست مدارس فحسب »؛ فلقد عبر طه حسين عن رؤيته للجامعة والتعليم الجامعى قائلا:

«إن الجامعة بيئة لا يتكون فيها العلم وحده، وإنما يتكون فيها الرجل المثقف المتحضر الذى لا يكفيه أن يكون مثقفا بل يعينه أن يكون مصدرا للثقافة، ولا يكفيه أن يكون متحضرا بل يعينه أن يكون منميا للحضارة، فإذا قصرت الجامعة فى تحقيق خصلة من هاتين الخصلتين فليست خليقة أن تكون جامعة، وإنما هى مدرسة متواضعة من المدارس المتواضعة وما أكثرها. وليست خليقة أن تكون مشرق النور للوطن الذى تقوم فيه والإنسانية التى تعمل لها، وإنما هى مصنع من المصانع يعد للإنسانية طائفة من العلماء ومن رجال العمل محدودة أمالهم محدودة قدرتهم على الخير والإصلاح»^(١).

لقد نظر طه حسين إلى الجامعة على أنها يجب أن تكون مستقر الثقافة العميقة، وكذلك يجب أن تكون مستقر الحضارة الراقية الممتازة. ولا يجب أبدا أن يتوقف دورها عند تخريج طائفة من العلماء ورجال العمل! فما بالنا اليوم وقد أصبحت جامعتنا غير قادرة حتى على أن تخرج هذه الطائفة من العلماء ومن رجال العلم من ذوى الآمال المحدودة!

لقد كان طه حسين طموحا إلى حد أنه يريد لثقافتنا ولتعليمنا أن يكونا على قدر المساواة مع الثقافة العالمية والتعليم فى دول العالم المتقدمة.

(١) نفسه، ص ٢٤٧.

ولعل ذلك هو سر دعوته للوصول مع الثقافة الأوروبية والتعليم الأوربي، ومن هنا كان إيمانه أيضا بأن «ترجمة أصول الفلسفة الإنسانية ضرورة من ضرورات الحياة الراقية في كل وطن يطمح إلى الرقي ويجد في سبيله» ومن ثم فلا أمل لهذا الوطن في أن يبلغ ما يريد إلا إذا عرف أصول الفلسفة الإنسانية على اختلاف مذاهبها وأوطانها»^(١).

إن طه حسين لم يكن دوجماطيقيا، بل كان صاحب عقلية منفتحة ونقدية وتحليلية واعية، وهذه العقلية المؤمنة بالديمقراطية والعدالة والمساواة وبالحرية للجميع لا تعرف تلك الفواصل الصارمة بين الشعوب والأمم. ومن ثم فقد كانت دعوته إلى التقارب بين مصر وأوربا مبنية أولا على التاريخ المشترك لمصر ودول البحر المتوسط، وثانيا على أن الحضارة الإنسانية وعاء واحد وإن كان يملك دفعة التقدم فيه اليوم أوروبا والغرب، فمن الضروري أن يكون لأمتنا نصيب من هذا التقدم فقد شاركنا في صنع أسسه لديهم ولنا الحق باتفاق العقلية والتاريخ في أن ننهل منه حاليا دون وجل ودون خشية الوقوع في براثن التبعية لأن الشريك لا يمكن أن يكون تابعا، وصانع الحضارة لا يمكن أن يقبل التخلف مهما كانت التحديات.

إن رؤية طه حسين الثقافية والحضارية رؤية بنيت على أن العقل الإنساني أعَدل الأشياء قسمة بين الناس وأنا لسنا أقل من الأوربيين في شيء إن امتلكننا الوسائل التي امتلكوها من ميراث الحضارة الإنسانية التي شاركنا فيها، بل وأسسناها قديما. وإننا من ثم قادرون على تحقيق التقدم دون خشية على أي عنصر من عناصر هويتنا إذ «ليس على حياتنا

(١) طه حسين، نقد وإصلاح، دار العلم للملايين بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٦٠م، ص ١٩٢.

الدينية بأس من الأخذ القوى بأسباب الحضارة الأوروبية، لأن أكثر مما كان علينا من بأس حين أخذ المسلمون في قوة بأسباب حضارة الفرس والروم»^(١). إن علينا أن في رأيه أن نلائم بين أرائنا وأقوالنا وأعمالنا وألا ننكر الحضارة الأوروبية ونحن مقبلون عليها وغارقون فيها»^(٢). كما أن علينا ألا نخشى أى خطر من الاستفادة من الحضارة الحديثة؛ إذ لم يكن على الشخصية اليابانية خطر من الحضارة الحديثة»^(٣) فكيف يكون على الشخصية المصرية أو العربية خطر من ذلك.

إن هذه الدعوة للاستفادة من الحضارة الغربية الحديثة عند طه حسين لم تكن تعنى كما ادعى خصومه الارتقاء في أحضان الحضارة الغربية والذوبان فيها، وإنما كانت تعنى في جوهرها رفض الإشكالية التي تمثلت في ازدواجية الأصالة والمعاصرة، فلسنا في واقع الأمر مخيرين بين إما... أو، وإنما نحن أمة لها أصالتها وتاريخها وثقافتها وهويتها التي لا يمكن أن تضيع إذا ما استفادت من حضارة العصر وتشربت عوامل تقدمها وهضمتها لتكون جزءا من هذا العصر الذي نعيشه. إن طه حسين في اعتقاده الشخصي لم يقع في فخ إشكالية إما التمسك بالتراث والأصالة وإما الارتقاء في أحضان الغرب المعاصر، لأنه وهو يدعو إلى الاستفادة من وسائل الحضارة الغربية لم ينسى أبدا أنه إنسان مصرى - عربى - مسلم - له هويته المستقلة ولغته العربية رمز هذه الهوية، ودينه الإسلامى، دين العلم والمدنية وليس دين التخلف والتبعية.

(١) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص ٤٦.

(٢) نفسه، ص ٤٧.

(٣) نفسه.

وما أخرجنا نحن اليوم أن نتأسى ببطه حسين ونتخلص من ثنائية
«الأصالة والمعاصرة» ونعيش العصر كما هو مستفيدين بكل مناهجه
وتجليات تقدمه دون أن نخشى من مستجدات هذا العصر على هويتنا
أو ديننا؛ فعناصر الهوية راسخة في القلوب والوجدان لا تزحزحها
المحدثات.

الفصل التاسع
مالك بن نبي
والشروط الضرورية لنهضة الأمة

الفصل التاسع

مالك بن نبي..

والشروط الضرورية لنهضة الأمة..

تمهيد..

يحتل مالك بن نبي من فلاسفة العالمين العربي والإسلامي المحدثين والمعاصرين مكانة متميزة لأنه كان أبرزهم اهتماما بفلسفة الحضارة والتاريخ المعاصرين ولا ينافسه في ذلك إلا محمد اقبال، وتعدى اهتمامه بهذا المجال الحيوي التركيز على الدرس النظري إلى التركيز على كيفية استخدام مقولاته ونظرياته في وضع نظرية جديدة تكون جديدة بصورة النهضة إلى العالم الإسلامي من جديد.

وقد نجح إلى حد كبير في وضع هذه النظرية العامة في تفسير الحضارات وجعل نقطة البداية فيها هي الروح الدينية حيث اعتبر أن الفكرة الدينية هي الأساس في أي تغير حضاري ليس في الحضارة العربية الإسلامية وحدها، بل في كل الحضارات السابقة عليها واللاحقة لها. ومن ثم فقد بنى تحليلية لواقع العالم الإسلامي ودراسة طريق نهوضه من

.....

خلال هذه النظرية التى تستند على ثلاث عناصر هى: الإنسان - التراب - الزمن. وكم كان أصيلاً أيضاً فى تحليله للحضارات الإنسانية عموماً استناداً على هذه العناصر، وكم كان أصيلاً أيضاً فى تحليلاته الجزئية لكل واحد من هذه العناصر ومحاولته من خلال هذه التحليلات خلق الدافعية لدى العرب والمسلمين للعودة إلى الريادة الحضارية من جديد.

وقبل الخوض فى التعرف على هذه النظرية البديعة وتحليلات صاحبها المبدعة يجدر بنا أن نتساءل: من هو مالك بن نبي؟!

أولاً: حياته وتطوره الفكرى^(١)

إنه مالك بن عمر بن الخضر بن مصطفى بن نبي الذى ولد بمدينة تبسة التابعة لولاية قسنطينة شرق الجزائر، وكان ذلك فى الأول من يناير عام ١٩٠٥ الموافق ٥ من ذى القعدة عام ١٣٢٣ هـ. وقد ولد لأب يعمل موظفاً بالقضاء الإسلامى. ومن ثم فقد ترعرع فى أسرة محافظة متوسطة الحال حيث قيل أن والدته اضطرت للعمل بالحياسة وباعت أثاث منزلها لتستطيع الإنفاق على تعليمه هو وأخوته. أما بلدة تبسة التى ولد فيها وقضى معظم طفولته بين أرجائها فكانت أقرب إلى البداوة منها إلى المدينة ومن ثم كان الحضور الفرنسى فيها قليلاً رغم أن الاحتلال الفرنسى كان جاثماً على الجزائر جميعها. وقد تلقى تعليمه الأولى فى هذا الوسط الريفى الهادئ بعيداً عن المدن الكبيرة. وبالطبع فقد تلقى دروسه فى المساجد

(١) انظر فى حياة مالك بن نبي، الموسوعة الحرة Wikipedia وموقع binnabi.net وكذلك: د. راغب السرجاني: مالك بن نبي، فيلسوف الحضارة والنهضة، الموسوعة الحرة shapereway.jpg، ص ٢٠١.

ودرس القرآن الكريم وفي ذات الوقت التحق بمدرسة فرنسية حصل منها على الشهادة الابتدائية. ثم انتقل بعد ذلك إلى قسنطينة ليكمل تعليمه هناك.

والملاحظ على هذه النشأة أنها نشأة مزدوجة التأثير على فيلسوفنا حيث أن التعاليم العربية الإسلامية كانت قرينة التعاليم الغربية الفرنسية؟ ففي الوقت الذي تأثر فيه آنذاك بصديق له كان دائم الاستشهاد بآيات القرآن الكريم وكذلك بآباء بلده الذين اعتصموا بالإسلام ديناً وباللغة العربية لغة حتى لا تذوب هويتهم في هوية المستعمر، نجده قد تأثر كذلك بمعلمه الفرنسي «مارثان» الذي علمه تذوق اللغة والآداب الفرنسية.

وقيل أن بن نبى قد طالع في هذه الفترة كتابين هامين كان لهما أكبر الأثر في حياته الفكرية بعد ذلك هما «الإفلاس المعنوى: هل هو للسياسة الغربية في الشرق؟» للشاعر الإسلامى أحمد محرم، و«رسالة التوحيد» للإمام محمد عبده وقد اكتشف من خلالهما الكثير من أوضاع العالم الإسلامى. وإلى هذه الفترة أيضًا يرجع اهتمامه بكتابات عبد الرحمن الكواكبي وخاصة كتابه «أم القرى» وكذلك بكتابات عبد الحميد بن باديس والمجلة التى كانت تصدرها جمعية العلماء المسلمين برئاسة «مجلة الشهاب».

ولم يمنعه هذا الاهتمام بهؤلاء المفكرين الإسلاميين الكبار وكتاباتهم من الاهتمام فى ذات الوقت بقراءة العديد من الكتابات الفرنسية للمفكرين الفرنسيين، وكذلك لم يمنعه ذلك من التردد على البعثات التبشيرية الإنجليزية حيث تعرف على الإنجيل وناقش هؤلاء المبشرين فى أدق أفكارهم.

إن هذه النشأة مزدوجة الثقافات أثرت أبلغ الأثر في تكوين بن نبى الفكرى وجعلته يفكر لأول في زيارة باريس وهو فى العشرين من عمره لبدأ مرحلة فكرية جديدة فى حياته يمكن أن نطلق عليها مرحلة التنقل والسفر، ولما كان أبرز ما فيها هو استقراره فترة فى باريس فيمكن أن نطلق عليها أيضًا المرحلة الباريسية حيث كان قد خاض تجربة سفر فاشلة إلى باريس قبل ذلك وكانت قصيرة الأمد عاد بعدها إلى مسقط رأسه حيث حاول الاهتداء إلى عمل يناسبه فعمل فى محكمة فلو التى وصل إليها فى مارس عام ١٩٢٧م «ووفر له هذا العمل الاحتكاك المباشر بقضايا الشعب وفئاته البسيطة مما كان له كبير الأثر على تفتح عقله على حالة بلاده وحال البسطاء من شعبها فى ظل الاحتلال. وقد استقال من هذا المنصب بعد حوالى عام من توليه أثر نزاع مع كاتب فرنسى لدى المحكمة المدنية، ولم يدم ترده طويلاً حال تفكيره فى العودة إلى باريس حيث أعاد الكرة وسافر إليها عام ١٩٣٠م لتطول سفرته هذه المرة حيث كان الهدف علمياً فى الأساس؛ وقد حاول فى البداية أن يدرس الحقوق بمعهد الدراسات الشرقية إلا أنه لم يسمح له بذلك حيث كان هذا النوع من الدراسات الإنسانية الحقوقية غير مسموح به للجزائريين، ورغم تأثيره الشديد بذلك إلا أنه تحول إلى الدراسات العلمية العملية حيث التحق بمدرسة اللاسلكى ليتخرج مساعد مهندس مما جعله متخصصاً فى التكنولوجيا ومهتماً بها بعد ذلك أوكان تخرجه فى هذه المدرسة عام ١٩٢٥م.

وقد انغمس بن نبى فى هذه السنوات الدراسية العلمية فى الحياة الفرنسية تمامًا واختار الإقامة فى باريس بدليل أنه تزوج من امرأة فرنسية

أسلمت على يديه. وبدأ يوسع من علاقاته الفكرية والثقافية في باريس حيث التقى فيها بشكيب أرسلان - داعية العروبة والإسلام المعروف - كما التقى هناك أيضًا بغاندى الزعيم الهندى الشهير وصار له ذلك الحضور المميز فى أوساط المغاربة والجزائريين حتى لقب آنذاك بزعيم الوحدة المغربية. كما استطاع أن يقيم جسور التواصل مع أبناء جاليات أخرى كانت تعاني هى الأخرى من الاحتلال.

والطريف أنه بعد هذه الرحلة الباريسية والإقامة الطويلة فيها حاول العودة إلى الجزائر والاستقرار فيها لكنه لم يوفق إلى ذلك حيث لفت انتباهه أن بلاده تحولت تحت يد الاحتلال من زراعة القمح إلى زراعة العنب التى تصنع منه الخمور للفرنسيين المحتلين، ولم يعجبه ذلك وبدلاً من أن يكافح لمواجهة داخل البلاد، عاد إلى فرنسا مرة أخرى وكان ذلك فى عام ١٩٣٩م حيث تفرغ للعمل الفكرى فعمل صحفياً فى جريدة اللوموند وزاد اهتمامه بقضايا بلاده ومشكلات العالم الإسلامى وبدأ ذلك بوضوح حينما بدأ يكتب سلسلة من المؤلفات المهمة مثل كتابه عن «الظاهرة القرآنية» عام ١٩٤٦م ثم كتابه «شروط النهضة» عام ١٩٤٩م الذى طرح فيه لأول مرة مفهوم القابلية للاستعمار، وكذلك كتابه «وجهة العالم الإسلامى» عام ١٩٥٤م. ولما قامت الثورة الجزائرية المسلمة فى ذلك العام تفاعل معها كثيراً. وفكر فى الرحيل إلى القاهرة التى كانت فى تلك الفترة تحتضن كل حركات التحرر الوطنى وتبنى كل قضايا التحرر وتدافع عن قيم العروبة والإسلام بكل ماأوتيت من قوة. ومن ثم كان قراره بالسفر إلى القاهرة ليستقر فيها عدة أعوام من عام ١٩٥٦ حتى عام ١٩٦٣. وهذه الفترة من حياته يمكن أن نطلق عليها المرحلة القاهرية حيث اختلفت وتمايزت عن

.....

مراحل حياته السابقة، إذ أنه أتقن العربية وبدأ يحاضر بها في العديد من المعاهد والجامعات، وكم رحبت به المنتديات الفكرية للمفكرين والمثقفين المصريين والعرب بالقاهرة وتوالى أعماله الفكرية الجادة في القاهرة حيث أصدر أول كتاب باللغة العربية وبخط يده كتاب «الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة» ثم كتاب «تأملات فى المجتمع العربى» وكتاب «ميلاد مجتمع» وكذلك كتاب «حديث البناء الجديد». كما كتب فى تلك الأثناء عام ١٩٥٧م كتاب «النجدة» الشعب الجزائرى يباد «وكتاب «مشكلة الثقافة» عام ١٩٥٨م. ولكل هذا النشاط الفكرى المميز تم اختياره مستشاراً للمؤتمر الإسلامى بالقاهرة. وتأثراً بحركة التحرر الأفريقى التى كانت تقودها مصر فى عهد جمال عبد الناصر كتب كتابه «فكرة الأفريقية الآسيوية» عام ١٩٥٦م.

أما المرحلة الأخيرة من حياته وهى ما يمكن أن نطلق عليها مرحلة الاستقرار بالجزائر والمزاوجة بين العمل الفكرى والعمل الدعوى العمل فقد كان يطمح فيها إلى أن يرى أفكاره ذات تأثير على بنى وطنه حيث أنه عاد إلى الجزائر بعد الاستقلال عام ١٩٦٣م ليتولى العديد من المناصب العامة التى تركزت فى حقل التعليم الذى كان يعتبره الأساس المتين لتكوين جيل جديد يحمل عبء النهضة والتقدم للوطن. فقد عين عام ١٩٦٤م مديراً للتعليم العالى وقام بمهمته خير قيام ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. ولم يتوقف عن الأعمال الفكرية النظرية حيث واصل سلسلة مؤلفاته المتميزة فكتب عام ١٩٦٤م «آفاق جزائرية» و«انتاج المستشرقين» عام ١٩٦٨م وكذلك «الإسلام والديمقراطية» فى نفس العام. وبدأ كتابته مذكراته التى ظهر منها عام ١٩٦٥م «مذكراته شاهد للقرن - الطفل».

ولما أتى العام ١٩٦٧م استقال من مناصبه التنفيذية وفضل التفرغ للعمل الإسلامى والتوجيهى حيث ساهم بنشر المقالات المتتابعة فى الصحف الجزائرية وخاصة فى مجلة «الثورة الافريقية - African revolution» التى خصها بمقالات عن تصوراته الفكرية لاشكاليات الثقافة والحضارة والمجتمع، وقد نشرت هذه المقالات فى كتبه بعد ذلك. وقد كتب فى نفس الفترة كتباً مهمة منها «مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى» عام ١٩٧٠م الذى عده البعض من أهم ما كتب باللغة العربية فى القرن العشرين، والجزء الثانى من مذكراته «مذكرات شاهد للقرن - الطالب» عام ١٩٧٠م أيضاً. وفى على ١٩٧٢م نشر «المسلم فى عالم الاقتصاد» و«بين الرشاد والنية» ومن أبرز ملامح هذه المرحلة الأخيرة من حياته الفكرية أ تلك الندوة الأسبوعية التى كان يعقدها فى بيته والتى كان يحضرها الشباب المثقف وكذلك الكثير من العاملين فى وزارة الأوقاف والشئون الدينية. وقد حث هؤلاء على مواصلة هذه الملتقيات النوعية لتوعية الأجيال الصاعدة بقضايا الأمة، وبناء عليه قامت الدولة بافتتاح مسجد بالجامعة المركزية. ويبدو أنه لشدة نجاح هذه الندوات واستمراريتها قررت الدولة تكريماً لشخصه أن تحولها إلى ملتقى دائم للفكر الإسلامى يقام كل عام فى الجزائر.

ولم يتوقف نشاط مالك بن نبي فى هذه المرحلة عند حدود بلاده الجزائر أفقد قبل دعوة سورية للإلقاء محاضرة بسوريا عام ١٩٧٢م. وقد اختار لها عنواناً موحياً هو «دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين». وقد اعتبرت هذه المحاضرة من قبل مؤرخيه أشبه بالوصية التى أوصى بها مالك بن نبي المسلمين قبل وفاته. وقد توفى مالك بن

.....
نبي بعد ذلك بحوالى عام حيث كانت وفاته يوم ٣١ أكتوبر ١٩٧٣م في
الجزائر العاصمة بعد هذه الحياة الطويلة الحافلة بالعطاء الفكرى والعمل
الذى أسهم بشكل كبير في تدعيم حركة التنوير والتحرر العربيين على
مدى أكثر من خمسين عامًا في القرن العشرين عانى فيها ما عانى مثل
كل العرب من تبعات الاستعمار وعاصر حركات مقاومته كما شهد
انكسارات العرب وانتصاراتهم فقد غادر مصر في عام ١٩٦٧م وهو عام
النكسة ومات في الجزائر بعد أن استمتع كغيره من العرب بسماع أخبار
النصر الذى تحقق على يد الجيش المصرى والجيش العربية فى السادس
من أكتوبر عام ١٩٧٣.

ثانيًا: نظريته فى البناء الحضارى

إن قضية القضايا عند مالك بن نبي هى نهضة المسلمين والبحث عن
كيفية هذه النهضة وقبل ذلك عن معوقاتهما منذ غروب شمسها بعد انتهاء
عصر دولة الموحدين فى الأندلس. لكن معالجة بن نبي لهذه القضية إنما
تأخذ منهج فكرى أصيل كل الأصالة لأنه يربطها ويصل إليها عبر نظرية
فى البناء الحضارى هى من الأصالة والعمق بحيث ينبغى أن نتوقف
عندها أولاً، ولعل السؤال الجوهرى المبدئى فيها هو: ما هى الحضارة؟!

إن تعريفه للحضارة ينبثق من رؤية ثابتة مؤداها أن الحضارة فكرة أو
هى نتاج فكرة لكن هذه الفكرة ليست بعيدة عن المجال الحيوى الذى
تنشأ فيه؟ فقد عرف بن نبي الحضارة فى كتابه «مشكلة الأفكار فى العالم
الإسلامى» قائلاً: «إن حضارة ما هى نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع

.....

في مرحلة ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ^(١)، كما عرفها في كتابه «شروط النهضة» قائلاً: «أن الحضارة مجموعة من من العلاقات بين المجال الحيوى (البيولوجى) حيث ينشأ ويتقوى هيكلها وبين المجال الفكرى حيث تولد وتنمو روحها^(٢)». ومن هاتين الزاويتين يعيد تعريف الحضارة بشكل أكثر شمولاً فيقول: «أنها جملة العوامل المعنوية والمادية التى تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره^(٣)».

وينحل البناء الحضارى في رأيه إلى عناصر ثلاثة هى الإنسان والتراب والوقت وهو يصيغها في معادلة أشبه بالمعادلات الرياضية هى:

حضارة = انسان + تراب + وقت^(٤).

وقبل أن يسارع أحدنا إلى نقد هذه المعادلة بقوله إن هذه العناصر الثلاثة متوفرة لدينا كما لدى الأمم الأخرى ومع ذلك فلا توجد الحضارة بمعناها الوثيق إلا لدى أحدها فقط فلماذا غابت عن الأمم الأخرى؟!

يجيبنا بن نبي على هذا الاعتراض قائلاً: إن الماء نتاج للأيدروجين والاكسجين وبرغم هذا فهما لا يكونانه تلقائياً! ولذا قيل إن تركيب الماء يخضع لقانون معين يقتضى تدخل (ترتيب) ما بدونه لا تتم عملية تكون

(١) مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامى، ترجمة د. بسام بركة، ود. أحمد شعيبو، دار الفكر المعاصر ببلبنان ودار الفكر بسوريا، طبعة ٢٠٠٢م، ص ٤١.

(٢) مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بدمشق، سوريا ١٩٨٦م، ص ٤٣.

(٣) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامى، سبق ذكره، ص ٤٢.

(٤) مالك بن نبي، شروط النهضة، سبق ذكره، ص ٤٥.

الماء. وبالمثل فإن هناك ما يطلق عليه (مركب الحضارة) أى العامل الذى يؤثر فى مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض. ويرى مالك بن نبي أن هذا المركب حسب رؤيته وما يدل عليه التحليل التاريخى فى رأيه - هو الدين، هو الفكرة الدينية التى رافقت دائماً تركيب الحضارة خلال التاريخ^(١).

إن الحضارة فى رأيه «لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينية، وينبغى أن نبحث فى حضارة من الحضارات عن أصلها الدينى الذى بعثها» فهكذا كان الأمر فى الحضارة الإسلامية وكذلك فى الحضارة المسيحية ولعله «ليس من الغلو فى شئ أن يجد التاريخ فى البوذية بذور الحضارة البوذية» وفى البراهمية نواة الحضارة البرهمية^(٢).

وعلى ذلك فهو يعتقد أن المدينيات الإنسانية حلقات متصلة تتشابه فى أطوارها مع أطوار المدينة الإسلامية والمسيحية؛ إذ تبدأ الحلقة الأولى بظهور فكرة دينية، ثم يبدأ أفولها بتغلب جاذبية الأرض عليها بعد أن تفقد الروح ثم العقل^(٣).

إنه يؤمن اذن بدورانية التاريخ وبأن كل حضارة من الحضارات تمر بأطوار معينة من البناء إلى السقوط والانهار، وهو يعتقد أن منحى السقوط الذى تغلقه عوامل نفسية أحط من مستوى الروح والعقل، وطالما أن الإنسان فى حالة يتقبل فيها توجيهات الروح والعقل الفردية فهو فى الطريق إلى الحضارة ونموها، حيث إن هذه العوامل النفسية تختزن بطريقة ما فيما وراء الشعور، وفى الحالة التى تنكمش فيها تأثيرات الروح

(١) نفسه، ص ٤٥ - ٤٦.

(٢) نفسه، ص ٥٠.

(٣) نفسه، ص ٥٣.

والعقل، تنطلق الغرائز الدنيا من عقالها لكى تعود بالإنسان إلى مستوى الحياة البدائية. وهو يضرب المثل هنا بالحضارة العربية الإسلامية، إذ كان أساسها أن الدين قد بعث فى المسلم روحاً محرّكة للحضارة، فلم يلبث بعد مرحلة قضائها فى الخلافات والحروب أن عاد إلى حيث هو الآن، إنساناً بدائياً^(١).

وعلى ذلك فإن أى حضارة «تقع بين حدين اثنين هما: الميلاد والأفول... والمنحنى البيانى لا يبدأ بالضرورة من النقطة الأولى فى خط صاعد ليصل إلى النقطة الثانية فى خط نازل وبينهما طور وسيط هو: الأوج، وبين الطورين الأولين يوجد بالضرورة توازن معين يشير إلى تعاكس فى الظاهرة، فطور الأفول النازل هو عكس طور النهضة الصاعدة وبين الطورين يوجد بالضرورة اكتمال معين هو طور انتشار الحضارة وتوسعها^(٢)».

إن الدورة الحضارية تتم إذن على هذا المنوال «إذ تبدأ حينما يدخل التاريخ فكرة دينية معينة، وتنتهى حينما تفتقد الروح نهائياً الهيمنة التى كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوحة الجماع. وقبل بدء دورة من الدورات الحضارية أو فى بدايتها يكون الإنسان فى حالة سابقة للحضارة أما فى نهاية الدورة فإن الإنسان يكون قد تفسخ حضارياً وسلبت منه الحضارة تماماً فيدخل هنا فى عهد ما بعد الحضارة^(٣)».

وإذا كان هذا الإنسان هو فى الأساس باني الحضارة وعلى يدين أيضاً

(١) نفسه.

(٢) نفسه، ص ٦٦.

(٣) نفسه، ص ٧٠.

تنتهى، فإنه بلا شك بعد العنصر الأهم في البناء الحضارى، فلكى توجد الحضارة لابد من الإنسان القادر على استخدام العنصرين الآخرين التراب والوقت للوصول إلى الهدف: بناء الحضارة والتفوق الحضارى. ولكى يؤثر الإنسان الفرد فى تركيب التاريخ وصنع الحضارة فإنه يؤثر فى مجتمعه ككل بثلاث مؤثرات: أولاً: بفكره وثقافته وثانياً: بالعمل وثالثاً: برأس المال^(١).

أما الثقافة فهى التى يكتسبها الفرد بصورة عملية من بيئته ومجتمعه إذ أن «الثقافة هى مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التى يتلقاها الفرد منذ ولادته كرسائل أولى فى الوسط الذى ولد فيه، والثقافة على هذا هى المحيط الذى يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته». إن الثقافة إذن هى «المحيط الذى يعكس حضارة معينة والذى يتحرك فى نطاقه الإنسان المتحضر»^(٢). إن هذا التعريف للثقافة يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان الفرد وفلسفة الجماعة مع الأخذ فى الاعتبار ضرورة انسجام هذه المعطيات فى كيان واحد تحدته عملية التركيب التى تجربها الشرارة الروحية، عندما يؤذن فجر احدى الحضارات^(٣).

إن ثمة مركباً اجتماعياً للثقافة يتألف من أربعة عناصر يتخذ منها أى شعب دستوراً لحياته المثقفة أولاً: عنصر الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية وثانيها: عنصر الجمال لتكوين الذوق العام وثالثها: منطق

(١) نفسه، ص ٧٧.

(٢) نفسه، ص ٨٣.

(٣) نفسه.

عملى لتحديد أشكال النشاط العام ثم رابعاً: الفن التطبيقى الموائم لكل نوع من أنواع المجتمع أو الصناعة على حد تعبير ابن خلدون^(١).

إن الثقافة بعناصرها الأربعة السابقة هى ما تشكل صورة الحياة فى حضارة ما، وينبغى أن ندرك جيداً أن الحياة فى أى مجتمع معين قبل أن تتأثر بالفنون والصناعات (العنصر الرابع فيما سبق) أى بالجانب المادى أو الاقتصادى من الحضارة تتخذ اتجاهاً عاماً ولوناً شاملاً يجعلان جميع تفاصيلها مرتبطة بالمبدأ الأخلاقى وبذوق الجمال الشائعين فى هذا المجتمع أو يمكن صياغة هذه العلاقة فى صورة جبرية هكذا: مبدأ أخلاقى + ذوق جمالى = اتجاه حضارة^(٢).

إذن تختلف الحضارات باختلاف التوجيه الثقافى للإنسان الصانع لهذه الحضارة أو تلك، إذ من الممكن أن تبدأ الحضارة بتوجيه أخلاقى معين أو بذوق جمالى معين وكلاهما سيتبع بالتأكيد حسب رؤية بن نبى بفكرة دينية أو روحية معينة.

وبالطبع فإن التوجيه الثقافى لابد أن يبدو فى عمل الإنسان وهو العنصر الثانى من عناصر نظام الإنسان إذ أن «العمل وحده هو الذى يخطط مصير الأشياء فى الإطار الاجتماعى ورغم أنه ليس عنصراً أساسياً كالإنسان والأرض والتراب إلا أنه يتولد من هذه العناصر الثلاثة»^(٣). ومن ثم فلا بد من توجيه العمل حيث تسير جهود الأفراد كلهم فى

(١) نفسه، ص ٨٧.

وانظر تفاصيل هذه العناصر الأربعة فى نفس المرجع، ص ٨٨ وما بعدها.

(٢) نفسه، ص ١٠١.

(٣) نفسه، ص ١٠٦ - ١٠٧.

اتجاه واحد بما في ذلك جهد الراعى والفلاح وصاحب الحرفة والتاجر والطالب والعالم والمرأة والمثقف حتى يضع كل واحد منهم في كل يوم لبنة جديدة في البناء الحضارى إننا نعمل مادما نعطى ونأخذ بصورة تؤثر في التاريخ، فتوجيه العمل هو تأليف كل هذه الجهود لتغيير وضع الإنسان وخلق بيئته الجديدة»^(١).

ولا شك أن المال والثروة يشكلان عاملاً مهماً في البناء الاقتصادى والاجتماعى لأى حضارة بأوزان مختلفة حسب درجة التطور الحضارى.. وإذا كان اصطلاح الثروة سواء كانت متعلقة بالمواد الخام أو ناتج حركة التجارة كان معروفاً من قبل، فإن اصطلاح رأس المال الحديث عادة ما يكون منفصلاً عن صاحبه، إن الثروة مرتبطة بصاحبها أو بما يملك من مواد خام أو كائنات حية، أما رأس المال فهو في جوهره المال المتحرك الذى يتسع مجاله الاجتماعى والاقتصادى، والقضية بالنسبة لنا هنا هى قضية منهج يحدد بمقتضاه التخطيط الاقتصادى المناسب للبناء الحضارى، وأساس هذا التخطيط الاقتصادى الأمل هو أنه لا يكون فيه مكان لتركيز رؤوس الأموال في أيدى فئة قليلة، تستغل السواء الأكبر من الشعب، بل يجب أن يتوفر فيه إسهام الشعب مهما كان فقيراً وبذلك يتم التعادل بين طبقات المجتمع وتنسجم مصلحة الجماعة مع مصلحة الفرد^(٢)، وإذا تم توجيه الثروة ورأس المال على هذا النحو سيسير متضامناً مع توجيه الثقافة وتوجيه العمل ومن ثم يكون الفرد قد استكمل الشروط اللازمة لتشييد التيار الحضارى.

(١) نفسه، ص ١٠٧-١٠٨.

(٢) نفسه، ص ١١٣.

.....
وإذا كان ذلك كله يخص الإنسان ومشكلاته في البناء الحضارى أفهاذا
عن التراب؟!

إن التراب في اصطلاح مالك بن نبي يعنى الأرض المليئة بالثروات
التي يتوقف البناء الحضارى على قدرة الإنسان صانع الحضارة الجديدة
على استخدامها وحسن توظيفها والاستفادة منها، والتراب هو إذن
أحد العناصر الثلاثة التي تكون الحضارة فإذا ما توفر «المركب الدينى»
لتركيب هذه العناصر^(١). والمشكلة عند بن نبي هى كيف يحول الناس في
أى حضارة الرمال إلى عامل بناء حضارى بتحويلها إلى أرض خصبة
أو على الأقل الانتصار على الرمال بتحويلها إلى بيئة خضراء زراعية أو
بالانتصار عليها بالاستفادة من الموارد الطبيعية الكائنة تحتها. إن انتصار
الإنسان على نوائب الطبيعة وأهوالها- التي أخذ بن نبي الرمال مثلاً
عليها- إنما هو رسالة الإنسان الحضارية بعلمه وعمله عبر الجهود الفردية
والجماعية.

إن هذه الجهود هى ما تجعلنا نتنصر على كل ما يخيفنا في الطبيعة ومن
ثم نمهد لصنع حضارة جديدة.

ولا شك أن عنصر الزمن بالنسبة للعصرين السابقين في البناء
الحضارى في غاية الأهمية، حيث أن استغلال الوقت الاستغلال الأمثل
في العمل ومواجهة التحديات الحضارية مسألة في غاية الأهمية إذ «انه
في ساعات الخطر في التاريخ، تبرز قيمة الزمن بغريزة المحافظة على
البقاء، إذا استيقظت، ففي هذه الساعات التي تحدث فيها انتفاضات

(١) نفسه، ص ١٣١.

الشعوب، لا يقوم الوقت بالمال، كما يتفنى عنه معنى العدم « إنه يصبح جوهر الحياة الذى لا يقدر » وحينما لا يكون الوقت من أجل الأثراء أو تحصيل النعم الفانية، أى حينما يكون لازماً للمحافظة على البقاء أو لتحقيق الخلود والانتصار على الأخطار يسمع الناس فجأة صوت الساعات الهاربة ويدركون قيمتها التى لا تعوض؛ ففى هذه الساعات لا تهم الناس الثروة أو السعادة أو الألم. وإنما الساعات نفسها، فيتحدثون حينئذ عن ساعات العمل، إنها العملة الوحيدة المطلقة التى لا تبطل ولا تسترد إذا ضاعت، إن العملة الذهبية يمكن أن تضيع وأن يجدها المرء بعد ضياعها ولكن لا تستطيع أى قوة فى العالم أن تحطم دقيقة ولا ان تستعيدها إذا مضت»^(١).

هكذا عبر بن نبي عن أهمية الزمن والوقت بالنسبة لمن يصنعون الحضارة، إن الحياة والتاريخ خاضعان للتوقيت والزمن، وكلما كان الإنسان قادراً على استغلال الوقت فى العمل الجاد وقادراً على اكتشاف التوقيت المناسب لبدء العمل أو إنهائه باتقان، كان انجازه الحضارى عظيماً وجديرًا بالانتباه، إن الاستخدام الأمثل للزمن له أمثلة عديدة رائعة مثل التجربة الألمانية التى انتصرت على ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية، تلك الحرب التى خلفت ألمانيا محطمة مدمرة لم يبق لها أى شىء تقيم عليه بناء نهضتها، ومع ذلك لما بدأ النشاط يسرى فى نفس الشعب الألمانى فى مستهل عام ١٩٤٨ وكان آنذاك فى نقطة الصفر من حيث المقومات الاقتصادية الموجودة لديه، نجح خلال عشر سنوات فى تحقيق المعجزة والعودة إلى الواجهة الاقتصادية للعالم، إن الشعب الألمانى

(١) نفسه، ص ١٣٩ - ١٤٠.

لم يكن يملك أنذاك إلا العناصر الثلاثة: الإنسان والتراب والأرض،
وبهم صنع المعجزة الألمانية.

وكم كان بن نبي بليغاً حينما أراد أن يحفزنا لنفس الصنيع بقوله: إن
وقتنا الزاحف صوب التاريخ لا يجب أن يضيع هباء، كما يهرب الماء
من ساقية خربة. ولا شك أن التربية هي الوسيلة الضرورية التي تعلم
الشعب العربى الإسلامى، قيمة هذا الأمر^(١).

ولكن لم يقل بن نبي أى نظام تربوى يمكن أن يولد فى يالشعب
العربى الإسلامى هذا الأمر، هذا فى الوقت الذى يقرأون فى صباح مساء
القرآن الكريم الذى كثيراً ما أقسم فيه الله بالزمن وقيمته الوقت، وفى
الوقت الذى نبههم فيه بأن العمل المتقن الخالص لوجه الله هو فقط ما
سيكون محل تقديره سبحانه وتعالى لهؤلاء المؤمنين به.

ثالثاً: مشكلات النهضة الحضارية للعالم الإسلامى

وعموماً فإن السؤال الأهم هنا هو: إلى أى حد يمكن أن توظف هذه
النظرية لمالك بن نبي فى تفسير البناء الحضارى فى تحليل واقع الحال عند
العرب المسلمين؟! ما هى عوائق النهضة لدينا؟ وكيف يمكننا التغلب
عليها؟!

فى الحقيقة أن جوهر المشروع الفكرى لمالك بن نبي يتمحور حول
تلك التساؤلات ومحاولة الإجابة عليها؛ فقد انطلق مشروعه الفكرى
من فكرة محورية هى أن نهضة أى مجتمع أنها تتم فى نفس الظروف التى

(١) نفسه، ص ١٤٠.

شهدت ميلاده. وعلى ذلك فإن إعادة بناء المجتمع الإسلامى الحديث لابد أن ينطلق من الفكرة الدينية الأصيلة كأساس لأى تغيير اجتماعى. وقد عبرت الآية الكريمة «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» (الرعد آية ١) عن ذلك، وقد أخذ مالك بن نبي هذه الآية نقطة الارتكاز الأساسية فى منظومته الفكرية^(١)، لقد اعتبرها شرعة السماء: غير نفسك تغير التاريخ^(٢).

إن مشكلة العالم الإسلامى فى نظره ليست «فيما يستحق من رغائب، بل فيما يسودنا من عادات وما يراودنا من أفكار وفى تصوراتنا الاجتماعية بما فيها قتم الجمال والأخلاق وما فيها أيضًا من خصائص تعترى كل شعب نائم»^(٣).

وإذا قال بعضنا كما يتردد دومًا إن أسباب تخلفنا وجمودنا تكمن فى ذلك الاستعمار الذى لم يترك أرضًا عربية إلا احتلها ونهب ثرواتها وربطها باقتصاده حتى بعد الاستقلال، فإن مالك بن نبي له وجهة نظر أصيلة ومختلفة فى هذا الأمر؛ إذ أنه يعتبر أننا لم نستعمر إلا لأننا لدينا تلك «القابلية للاستعمار». إنه يرى أن من الجرأة أن نقرر «أن الاستعمار ليس من عبث السياسيين ولا من أفعالهم، بل هو من النفس ذاتها التى تقبل ذل الاستعمار والتى تمكن له فى أرضها»^(٤).

إن كابوس الاستعمار لا يذهب عن أى شعب بكلمات خطابية أو

(١) د. راغب السرجاني، نفس المرجع السابق، ص ٢.

(٢) مالك بن نبي، نفس المرجع السابق، ص ٣٤.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه، ص ٣١.

أدبية إنما بتحول نفس يصبح معه الفرد شيئاً فشيئاً قادراً على القيام بوظيفته الاجتماعية جديراً بأن تحترم كرامته وحينئذ يرتفع عنه «القابلية للاستعمار» ولن يقبل حكومة استعمارية تنهب ماله وتمتص دمه فكأنه بتغيير نفسه قد غير وضع حاكمية تلقائياً إلى الوضع الذى يرتضيه^(١).

إن التخلف الذى يعيشه المسلمون ينبع فى الأساس من داخلهم ويعود إلى طبيعة تشكيل عقليتهم وشخصيتهم التى ترسبت فيها مفردات الثقافة السلبية، ولا حل لهذه المعضلة إلا بالتحول من مجتمع غير فعال إلى مجتمع فعال، وفاعلية أى مجتمع إنما تنطلق من فاعلية الإنسان، وقد كان مالك بن نبي يقول فى ذلك أنه إذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ^(٢).

والحقيقة أن ما يقف أمام حركة الإنسان فى المجتمعات العربية والإسلامية إنما هو فكره المكبل بالكثير من القيود منها «أنه فكر خاضع لطغيان الشئ والشخص»^(٣) إذ يتمحور فكرنا حول أشخاص أو زعماء بعينهم أو حول وثن من الأوثان أو شئ من الأشياء، ولا يمكن أن يتحول الإنسان إلا إلى كائن فعال بشكل إيجابى فى التاريخ إلا إذا تمحور فكره حول الفكرة وليس حول هذا الشخص أو حول هذا الشئ. إن الأفكار فى رأى بن نبي هى المحركة للأشخاص ومن ثم للمجتمعات والتاريخ.

(١) نفسه.

(٢) مصطفى عاشور، مالك بن نبي... فيلسوف مشكلات الحضارة www.ilamonline.net، نقلاً عن: د. راغب السرجاني، نفس المرجع السابق، ص ٢.

(٣) مالك بن نبي، مالك بن نبي، مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى، ص ١٢٧.

ولعل من تلك القيود أيضاً تلك الازدواجية اللغوية الذى يعانى منها المسلمون أفقد غرس العصر الاستعماري فيما غرس من الظواهر المتصلة بالهياكل الاقتصادية والاجتماعية والإدارية في البلاد المستعمرة ظاهرة خاصة هي ازدواجية اللغة التي تتعلق ببناء الثقافية والعقلية وبأفكاره^(١). ولقد أحدثت هذه الازدواجية اللغوية انشقاقاً في العالم الثقافي للبلاد الإسلامية ليس فقط ذا طابع جمالي بل أيضاً ذو طابع أخلاقي وفلسفي^(٢)، فلقد ترتب عليها ظهور طائفتين من النخبة؛ النخبة التي تتكلم العربية وتحاول استرداد أصولها الإسلامية، والنخبة التي تتكلم اللغة الأجنبية سواء كانت الفرنسية في الجزائر أو الإنجليزية في مصر. وكلاهما كان مصيره الفشل حيث لم تنجح الطائفة الأولى في إرساء اتصال بين الروح العربية المعاصرة والتقاليد الأصلية للسلف الصالح لعدم وجود اتصال حقيقي بنماذجها المثالية. والطائفة الثانية لم تستطع إرساء اتصال مع حضارة العصر لعدم فهمها لروحها العملية؛ فافتقاد الأفكار الأصلية من ناحية وافتقاد الأفكار الفعالة من ناحية أخرى جعل هذه الشعوب تراوح مكانها ولا تتقدم^(٣).

وبالطبع فإن مالك بن نبي هنا إنما يلمح من خلال إشكالية ازدواجية اللغة إلى الإشكالية التي شغلت النخبة المثقفة العربية منذ بداية الحقبة الاستعمارية وحتى اليوم إشكالية الأصالة والمعاصرة، وهي في اعتقادي إشكالية مزيفة إذ كان يمكن الاستفادة من ازدواجية اللغة حيث أن اللغة

(١) نفسه، ص ١٣٧.

(٢) نفسه، ص ١٣٩.

(٣) انظر: نفس المرجع، ص ص ١٣٩ - ١٤٠.

الأجنبية التى أتت مع المستعمر ليست شرًا كلها بل كان يمكن الاستفادة منها ببساطة فى الإطلاع على منجزات العصر وكأداة لفهم الآخر، ومن ثم كان من الممكن تلاشى ما ترتب على ثنائية اللغة من إشكاليات عوقت التقدم والنهضة التى كانت مأمولة فى ظل التحدى الذى فرضه الاستعمار بتقدمه التقنى والمادى لكن للأسف تغلبت النظرة الدونية واستسلم أهل البلاد المستعمرة لأنه كان لديها بحسب اصطلاح بن نبي «القابلية للاستعمار»!

وعموماً فإن هذه الثنائية اللغوية والازدواجية الثقافية ليست هى فقط المشكلة وإنما المشكلة الأكبر التى عوقت ولا تزال تعوق التقدم والنهوض هى ازدواجية أو ثنائية أخرى أهم أشار إليها مالك بن نبي وهى ثنائية «الأفكار الميتة والأفكار المميّنة» أما الفكرة الميتة فهى «الفكرة التى بها خذلت الأصول، وانحرفت عن مثلها الأعلى وليس لها جذور فى العصاراة الثقافية الأصلية» أما الفكرة المميّنة فهى «الفكرة التى فقدت هويتها وقيمتها الثقافتين بعدما فقدت جذورها التى بقيت فى مكانها فى عالمها الثقافى الأصلى»^(١). ويقصد مالك بن نبي بالفكرة الميتة تلك الأفكار التى ننقلها عن التراث دون وعى بأنها ليست هى بنت الجوهر الأصيل للحضارة العربية الإسلامية، كما أنها بخلعها من جذورها ومحاوله زراعتها فى بيئة لم تعد هى بيئتها كما لم تكن هى كذلك بيئتها الأصلية إنما يعنى أنها فكرة ماتت بانتزاعها من أصلها ومن منبتها الأصلى. وهى تتلاقى لديه فى حاضرنا المعاصر بالأفكار المميّنة التى هى الأفكار الغربية المستوردة التى لا تتفق مع هويتنا ولا تتوافق مع جوهرنا الأصيل. وفى

(١) نفسه، ص ١٥٣.

رأى بن نبى أن تلاقى الأفكار الميتة مع الأفكار المميّنة إنما يمثل أحد العوائق الكبيرة أمام نهضة الأمة لأنه «ما أن نبدأ بمعالجة الأفكار الميتة التى لم يعد لها جذور فى بوتقة الثقافة الأصلية للعالم الإسلامى، حتى نصطدم بالأفكار المميّنة التى خلفت فى عالمها الثقافى الأصلى جذورها ووفدت إلى عالمنا»^(١).

إن الحقيقة التى يلفت انتباهنا إليها بن نبى هى أن المشكلة فى العالم الإسلامى هى مشكلة أفكار؛ إذ أنه منذ انحطاطه ما بعد عصر الموحدين يواجه مشكلة أفكار لا مشكلة وسائل؛ فتراثه الذى ورثه من عصور الحضارة الإسلامية غدا أفكارا ميتة، أما نماذجه الروحية التى تعود إلى العهد الأول فقد خانتها أفكاره الموضوعية التى خالفت النموذج المطبوع الذى أرساه العصر الأول، وحينما افتقد الإحاطة بمشاكله وولى وجهه شطر العالم الغربى، فإن أفكاره المقتولة بفعل الانحطاط قد استخدمت من الحضارة الغربية أفكارًا انبتت عن جذورها وامتصتها مع سمومها القاتلة أفلا هى ادركت نمط الحضارة الغربية فى اندفاعه التطورى الفعال المستمد من أصالته المقيمة فى حدودها الجغرافية، ولا هى أحيت نماذجها الأصلية فى انبثاقها الروحى. وهكذا تضافت أفكارها الموروثة الميتة والأفكار القاتلة المجتثة من جذورها الغربية لتنتقم من هذا العالم كما ينتقم جسر سىء البناء بالانهيار على من بناه»^(٢).

وخلاصة القول أن العقول العربية وقعت أسرى هذين النوعين من الأفكار وهما معًا يمثلان العائق الأكبر أمام اليقظة والنهوض إذ أن

(١) نفسه، ص ١٤٩.

(٢) مقدمة عمر مسقاوى للترجمة العربية لنفس المرجع السابق، ص ١٢ - ١٣.

.....
الأفكار الميتة تسكن العقول ولا تدفع حاملها إلى أى مجهود أو نشاط
فهى معلومات عقيمة متوارثة تجمدت لدى حاملها ومن ثم كانت أحد
أسباب انحطاط الخط البيانى الحضارى للأمة الإسلامية، أما الأفكار
الميتة فهى التى قتلت الإبداع فى النفوس بما لها من قدرة خبيثة على
الإخماد وكبح جماح العقول وكسر الهمم وهى التى خلقت فى أبناء الأمة
الاستسهال وساعدت فى تغييب القدرة التحليلية فى فهم المشكلات
المعقدة رغم أنها فى أصلها وعند أهلها تفعل عكس ذلك تمامًا، كما أن
الواقع فى العالم الثقافى الغربى ليس كله مميت، فنحن لم نأخذ منه على حد
يعتبر مالك بن بى إلا أن النفايات الجزء المميت من تلك الحضارة^(١).

والسؤال هو: لماذا تذهب النخبة المثقفة المسلمة بالضبط للبحث هناك
عن هذه العناصر الميتة وليس عن العناصر الصانعة للنهضة والتقدم كما
فعل اليابانيون والصينيون على سبيل المثال؟!

والحقيقة أن بن نبى لم يجد الاستثناء من هذه القاعدة العامة التى وقع
فى فخها معظم النخبة المسلمة، لم يجده إلا لدى محمد إقبال إذ وجد أن
فكر إقبال جعل من ثقافته شغفًا، واستحق الاحترام لتجرده.. إنه بجهد
شخصى أو لصدفة استثنائية استطاع أن يقضى على مخزون الأفكار الميتة
التى وجدها فى بيئته عند ولادته. ونجد فى عمله الاهتمام بتجديد أفكار
بيئته عبر كتابه الذى ترك ثمرته للأجيال «إعادة بناء الفكر الإسلامى»^(٢).

إن المشكلة فى رأى بن نبى إذن ليست فى التلذذ على الحضارة
الغربية «لأنه ومنذ عام ١٨٦٠ تتلمذ المجتمعان الإسلامى واليابانى

(١) مالك بن نبى، نفس المرجع، ص ١٥٠.

(٢) نفسه، ص ١٥٠ - ١٥١.

.....

فى مدرسة الحضارة الغربية وبينما أصبحت اليابان قوة اقتصادية كبرى فى العالم لأن الأفكار المميتة فى الغرب لم تعد تصرفها عن طريقها فقد بقيت وفيه لثقافتها ألتقاليدها ولماضيها بينما وجدنا ذلك فى اليابان ، وجدنا أنه بعد ما يقرب من قرنين من الزمان ورغم الجهود الحميدة التى بذلت فى سبيل النهضة فى العالم الإسلامى، نجده لا يزال مجتمعاً ذى نموذج متخلف»^(١).

إذن المشكلة التى نواجهها وتطرح نفسها علينا بقوة لا تتعلق بطبيعة الثقافة الغربية أبل بالطبيعة الخاصة بعلاقتنا بها!

إن صنع الحضارة إنما هو مرهون ببشر أصحاب فاعلية يتفاعلون مع الأفكار بإيجابية، إن أهم شروط الفاعلية فى نظر بن نبي أن ينظر الإنسان إلى نفسه على أنه صانع التاريخ ومحركه؛ فالتاريخ نتاج عمل وليس نتاج مقولات نظرية، ومشكلة المسلم اليوم أنه لا يفكر ليعمل، بل يفكر ليقول ويتكلم وقد أدى ذلك ولا يزال إلى ضياع الاستفادة من العلم والمال والوقت فى صنع حضارتنا الحديثة المنشودة.

رابعاً: الطريق إلى النهضة

إن ادراك المشكلات السابقة وهى جميعاً مشكلات فكرية والوعى بها ربما يكون عند مالك بن نبي نقطة البداية فى طريق الفعالية والحضارية، لكن أولى خطوات هذا الطريق عنده فى اعتقادى هى مرة أخرى تغليب الفكرة على الشئ.

(١) نفسه، ص ١٥١.

(١) تغليب الأفكار على الأشياء:

إن المرحلة الحالية في العالم الإسلامى فى نظر بن نبى تتسم بطغيان الأشياء على الأفكار وذلك على أصعدة مختلفة؛ فعلى الصعيد النفسى والاخلاقى نجد أن «الأشياء تمثل القمة فى سلم القيم، وتتحول خلسة الأحكام النوعية إلى أحكام كمية دون أن يشعر أصحاب تلك الأحكام بإنزلاقهم نحو الشيئية أى نحو تقويم الأمور بسلم الأشياء. فالموظف على سبيل المثال يعتمد فى تحديد رتبته فى الترتيب الإدارى بعدد الأجهزة التى يستعملها أو لا يستعملها وليس بقدر العمل الجاد الذى يؤديه!

إن الشيئية تجر إلى هفوات كثيرة ذات مغزى وخاصة فى مجال الأدب السياسى! ففى كلمة تأييد لإحدى البلاد الإسلامية تقرأ عبارة «الحكومة وشعبها» فعكست هنا علاقة الملكية فبدلاً من أن يكون للشعب حكومة أصبح للحكومة شعب وأضحى المالك مملوكاً^(١)!

أما على الصعيد الاجتماعى فإن هذه النزعة الشيئية الكمية تولد مظاهر اجتماعية غير متوقعة، فمثلاً على باب إدارة من إدارات الحكومة نجد موظفاً يراقب الداخلين ويسجل أسماءهم. وإذا ما عدت إلى نفس الإدارة فى اليوم التالى ترى أن التسجيل والموظف الذى يتولاه غير موجودين. وهكذا فالوظيفة قد ذهبت مع الموظف! ونفس الشئ على الصعيد الفكرى إذ نجد مؤلف أى كتاب لا يسأل عن أى بحث عالج وكيف تم معالجته دائماً، بل عن عدد الصفحات التى كتبها فيه^(٢)!

(١) انظر: مصطفى عاشور، نفس المرجع السابق، نقلاً عن راغب السرجانى، نفس المرجع السابق، ص ٢.

(٢) مالك بن نبى، مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى، ص ٧٩.

أما على الصعيد السياسى فقد تسللت الشيئية وطغيان الأشياء وخاصة فى ميدان التخطيط؛ فعندما يواجه بلد إسلامى ما مشكلة التخلف فهو يواجهها إما الاستثمار الأجنبى وتلقى المعونات المالية أو بزيادة معدل الضرائب. كما يقع أفراد المجتمعات الإسلامية فى حاضر العالم الإسلامى فى خطر تجسيد المثل الأعلى فى شخص وليس فى فكره قد يحققها أى شخص يختار، وقد تسبب ذلك فى الكثير من الضرر بالأفكار الإسلامية المتجسدة فى أشخاص ليسوا فى حقيقة الأمر أهلاً لحملها، فمن ذا الذى يستطيع تجسيد الأفكار دون أن يعرض المجتمع كله للخطر؟! إن خطر التجسيد قد وضعه القرآن صراحة فى الوعى الإسلامى حتى على شخص الرسول ذاته بقوله «وما محمد إلى رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم» (آل عمران... ١٤٤)^(١).

إن الأمة لن تتقدم إلا بتقديم الفكرة على الشئ وعلى الشخص أو على الأقل علينا أن ندرك «إن للعالم الثقافى (والحضارى) بنية ديناميكية تتوافق مظاهرها المتتالية مع علاقات متغيرة بين العناصر الثلاثة الحركية: الأشياء والأشخاص والأفكار»^(٢) وإن اختلال التوازن فى هذه العلاقة لصالح الشئ يولد الاضطراب ليس فقط فى الدول المتخلفة وإنما أيضًا فى الدول المتقدمة.

إذن علينا إعادة التوازن بين الأفكار والأشياء والأشخاص بهذا الترتيب الذى يعطى الأولوية دائمًا للفكرة على الشئ والشخص معًا.

(١) نفسه، ص ٨٠ - ٨١.

(٢) نفسه، ص ٨١ - ٨٢.

٢) التوافق مع روح العصر مع الحفاظ على أصالة الأفكار:

إن الإشكالية هنا كما صاغها بن نبي تكمن في أن «فكرة أصلية» لا يعنى ذلك فعاليتها الدائمة، وفكرة فعالة ليست بالضرورة صحيحة. والخلط بين هذين الوجهين يؤدي إلى أحكام خاطئة، وتلحق أشد الضرر في تاريخ الأمم حينما يصبح هذا الخلط في أيدي المتخصصين في الصراع الفكري وسيلة لاغتصاب الضمائر. إن الفكرة إما صحيحة أو باطلة، وحينما تكون صحيحة فإنها تحتفظ بأصالتها حتى آخر الزمان لكنها في المقابل يمكن أن تفقد فعاليتها وهى في طريقها حتى ولو كانت صحيحة، فلفاعلية الفكرة تاريخها الذى يبدأ مع لحظة دفعها الأصلية لتهمز العالم أو يعتقد فيها كنقطة ارتكاز ضرورية لقلب ذلك العالم. وبصفة عامة فإن الفكرة تظل فعالة طالما أنها أثارت العواصف وشيدت شيئاً أو هدمته^(١).

والسؤال هو: أين نحن الآن في العالم الإسلامى من هذه الإشكالية؟! إننا الآن في عصر الانتاجية؛ ذلك العصر الذى لا يكفى فيه أن نقول الصدق لنكون على حق! فمنطق هذا العصر لا يكون اثبات صحة الأفكار بالمستوى الفلسفى أو الأخلاقى، بل بالمستوى العملى، فالأفكار صحيحة إذا ضمنت النجاح^(٢)، إن هذه إشارة واضحة إلى سيادة المنطق البراجماتى الأمريكى على هذا العصر^(٣) حتى على الجانب الآخر من العالم الشرقى الشيوعى، فهذا هو ماوتسى تونج يقول هو

(١) نفسه، ص ٨٥.

(٢) نفسه، ص ١٠٢ - ١٠٣.

(٣) نفسه، ص ١١١.

الآخر: إن أفضل دليل على سلامة أفكارنا هو نجاحها في الإطار الاقتصادي^(١).

إذن فليست المسألة في أن يقبل المجتمع الإسلامى أو يرفض الأسلوب العملى هذا أو ذلك، كما لا يكفى أن يعلن عن قدسية القيم الإسلامية، بل علينا أن نزود هذه القيم الأصلية بما يجعلها قادرة على مواجهة روح العصر والتكيف معه دون تقديم تنازلات إلى الدنيوى على حساب المقدس، فقط علينا - على حد تعبير بن نبي - أن نحرر المقدس من بعض الغرور الاكتفائى والذى قد يقضى عليه. أى علينا العودة ببساطة إلى روح الإسلام الأصلية نفسها، تلك الروح التى عبر عنها الرسول (ﷺ) حال عودته من احدى الغزوات وسط شهر رمضان وكانت مشقة الصوم كبيرة على الصائمين، حينما عزا الفضل فى الانتصار فى تلك الغزوة إلى الذين أفطروا فى ذلك اليوم. ونحن اليوم أكثر من أى وقت مضى بحاجة للتذكير بهذا الهدى النبوى الذى يعطى فى حالة معينة الأولوية لفضيلة الفعالية على فضيلة الأصالة.

فالمجتمع الإسلامى مدعو اليوم لأن يستعيد تقاليده العليا وقيمه الأصلية ومعها حسن الفعالية. ومن أجل أن يثبت العالم الإسلامى بمنطق العصر أن أفكاره صحيحة، لا توجد أمامه إلا طريقة واحدة هى اثبات قدرته على تأمين الخبز اليومى لكل فرد^(٢).

(١) راجع كتابنا: مدخل إلى الفلسفة فى طبعاته المختلفة، الفقرة «رابعاً» من الفصل الرابع عن وليم جيمس والفعل البراجماتى.

(٢) نقلاً عن مالك بن نبي، نفس المرجع السابق، ص ١١٢.

٣) التخطيط الدافع للفعالية الاجتماعية:

كما كانت الأفكار أساس الديناميكية الاجتماعية وهى المحركة للأشخاص والأشياء معاً، فإن الفكر الذى يخطط للمستقبل ينبغى أن يركز على «خلق الشروط الديناميكية الاجتماعية ثم يحدد الوسائل التى ستتولى تسيير تلك الديناميكية الاجتماعية. وذلك لأننا - على حد تعبير بن نبي - لا نستثمر ما نريد، بل ما نستطيع، ولا نستثمر بوسائل الغير إنما بالوسائل التى تقع بالفعل تحت أيدينا^(١).

وهنا يكون السؤال: ما هى الوسائل المتوفرة حقيقة فى بلد عند نقطة الصفر من انطلاقه؟!

لقد أجاب بن نبي على هذا السؤال مسترشدا بالتجربتين الألمانية والصينية؛ فلقد بدأت ألمانيا فى التحرك عام ١٩٤٨ م بخمسة وأربعية ماركا وهذا مبلغ تافه فى الاستثمار، ولذا فقد كان استثمارهم الحقيقى فى رأسمال الأفكار التى هى فى رأس كل ألمانى، فى تصميم الشعب الألمانى أوفى الأرض الألمانية التى كانت فقيرة ومحتلة من الآخرين لكنها كانت السند اللازم لكل نشاط. وفى نفس الفترة أقلعت الصين الشعبية فى شروط أشد قساوة وبدمار أكبر خلفته الحرب وبغض النظر عن خيار الصين الأيديولوجى فقد أنشأت رأسمالها من الأفكار الأولية، وأن تجربتها فى بيئة اجتماعية اقتصادية كبيرة الشبه بغالبية البلاد الإسلامية تلقى كثيراً من الضوء على الرسائل البدائية للإقلاع^(٢).

(١) مالك بن نبي، نفس المرجع، ص ١١٢ - ١١٣.

(٢) نفسه، ص ١١٥.

.....
إن هذه الإمكانيات التي انطلقت منها الصين، وهذه الإمكانيات تتوافر لأي أمة أو بلد في هذا المستوى الصفري هي:

(أ) الزراعة وهي في حالة بدائية إلى حد ما.

(ب) ما يتوفر لديه من مواد أولية في السوق وفي باطن الأرض.

(ج) طاقة العمل أي الأيدي العاملة وما يمكن تحويله إلى ساعات عمل فعلية.

ومن خلال هذه الإمكانيات البسيطة يمكن الانطلاق اقتصاديًا على مرحلتين:

(أ) مرحلة اقتصاد الكفاف

(ب) مرحلة اقتصاد التطور - أي الإقلاع بمعنى الكلمة^(١).

وبناءً على هذا وذاك، فإن المجتمع الإسلامي يستطيع في نظر مالك بن نبي أن يستعيد فعاليته بأن يضع دفعة واحدة في أساس تخطيطه مسلمة مزدوجة:

(أ) كل الأفواه يجب أن تجد قوتها

(ب) جميع الأيدي يجب أن تعمل

وعندئذ سوف لا تكون أفكاره مثقلة بعدم الفعالية لأن كل الأيدي سائرة في تحريك عجلة ديناميتها الاجتماعية، والمدافعون عنه سيأخذون في اعتبارهم، أنه ليس المطلوب الدفاع عن أصالة الإسلام بل مجرد إعادة فعاليته إليه بتحريكهم قواه الانتاجية^(٢).

(١) نفسه، ص ١١٦.

(٢) نفسه، ص ١١٦، وانظر أيضًا، مالك بن نبي، اقتصاد القوة والتنمية، مقال بكتابه، بين الرشاد والقيمة، دار الفكر بدمشق، سوريا، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م، ص ١٨٦ - ١٨٨.

.....

وفي اعتقادي أنه ينبغي أن نسعى إلى زيادة مساحة الوعي بأهمية أن يوجد بيننا من يفهم هذا المخطط البسيط وشديد الفعالية لمستقبل العالم الإسلامي إذا ما أراد المسلمون في أن بلد إسلامي إعادة الروح الإسلامية الأصيلة إلى الوجود. إنها تلك الروح الوثابة العاملة المحبة للعمل والاتقان فيه أتلك الروح إلى لا تقبل وجود عاطل أو جوعان، إنها روح المشاركة في العمل والدفاع عن حق العامل في الحياة الكريمة. إن إعادة هذه الروح ليست عبر الكلمات والشعارات الرنانة التي صرنا نسمعها صباح مساء في كل أرجاء العالم الإسلامي، وإنما إعادة العمل الجاد والمتقن. إننا حقيقة لا نفتقد الأفكار بقدر ما نفتقد إدراك وامتلاك الكيفية التي تحولها إلى عمل خلاق يسد جوع الجوعى ويحافظ على كرامة الإنسان المسلم من الامتهان والتسول.

إن مالك بن نبي قدم لنا بتلك الكلمات البسيطة - بعد طول تنظير - خطة عملية للخروج من نفق الجمود الفكرى والكسل العملى، فقط على كل منا حكماً ومحكومين أن نؤمن بأن الإنسان الفرد هو صانع الحضارة والتقدم وسط بيئة اجتماعية داعمة وخلاقة، وأن الإنسان المسلم يمتلك من الطاقة الروحية ما يكفى لبدء العمل بشرط أن يكون ناتج هذا العمل توفير الطعام لكل الأفواه، وتوفير الحياة الكريمة لكل عامل يعمل. هذا هو التحدى وعلى قدر استجابتنا يمكن أن نكون بعد أن أصبحنا اليوم وبعد أكثر من أربعين عاماً على وفاة مالك بن نبي أمة في مهب الريح مهددة بالتقسيم بل مهددة بالفناء.

فهل نعى أنه لم يعد أماننا اليوم إلا الاستجابة لهذا التحدى الوجودى لأمة كانت في سابق عهدها رائدة الأمم وقائدة الدفع الحضارى للإنسانية،

أتمنى أن نكون على وعى بأننا الآن في هذه اللحظة التي بلغ فيها التحدى ذروته ولم نعد نملك رفاهية التردد، بل علينا فوراً ودون إبطاء مواجهة التحدى بالأفعال وليس بمجرد الأقوال والتغنى بأعجاد ماضى لم نكن نحن صانعيه، وكل ما علينا الآن أن نبرهن على أننا حقاً ورثته ولا نزال نحمل أمانته، ولا نزال قادرين على حمل هذه الأمانة بتحويل الأقوال إلى أفعال، والأفكار إلى خطط عملية لتحقيق التقدم لأمة هي «خير أمة أخرجت للناس».

الفصل العاشر

أنور عبد الملك

والبعد الشرقى فى التجديد الحضارى

الفصل العاشر

أنور عبد الملك

والبعد الشرقى فى التجديد الحضارى

أولاً: حياته ومؤلفاته

(أ) لمحة عن حياته:

ولد أنور عبد الملك فى القاهرة فى الثالث والعشرين من أكتوبر عام ١٩٢٤م، وحصل على ليسانس الآداب من قسم الفلسفة من جامعة عين شمس عام ١٩٥٤م. حصل على دكتوراه الدولة من جامعة السوربون بفرنسا. بدأت مسيرته العلمية عام ١٩٤١م حيث صار مدرساً ثم أستاذاً للأبحاث بالمركز القومى للبحث العلمى بفرنسا ١٩٦٠ ثم مديراً للبحوث عام ١٩٧٠م. وقد شغل كذلك وظيفة أستاذ علم الاجتماع السياسى بكلية العلاقات الدولية بجامعة ريتسومى كان - كيوتو باليابان ومستشار خاص للشئون الآسيوية بالمركز القومى لدراسات الشرق الأوسط بالقاهرة ومدير أبحاث فخرى بالمركز

.....
القومى للبحث العلمى بباريس. كما كان عضوا بالاتحاد العالمى لعلم الاجتماع وعضو اللجنة التنفيذية فيه، كما أصبح نائباً لرئيسه بين عامى ١٩٧٠م - ١٩٧٨م كما كان مدير مشروع بجامعة الأمم المتحدة فى الفترة من ١٩٧٦ - ١٩٨٦م كما كان عضواً مراسلاً بالأكاديمية الأوربية للفنون والعلوم والآداب.

أما فى مصر فقد عمل صحفياً بمجلة روز اليوسف وفى جريدة لوجورنال دى إيجيبت، وفى جريدة الحقيقة وجريدة المساء ومجلة الإذاعة ومجلة المجلة (١٩٥٠ - ١٩٥٩م)، كما كان مدير مكتب أ. / محمد حسنين هيكل عام ١٩٧٠م، وأستاذ باحث مساعد فى المركز القومى للبحوث ثم مشارك ثم مدير بالمركز فى الفترة من ١٩٦٠ حتى عام ١٩٩٠م وقد توفى فى باريس فى ١٧ يونيه عام ٢٠١٢م.

(ب) مؤلفاته:

أما أبرز مؤلفاته باللغة العربية:

- ١ - دراسات فى الثقافة الوطنية، دار الطليعة ببيروت ١٩٦٧م.
- ٢ - الجيش والحركة الوطنية، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٤م.
- ٣ - المجتمع المصرى والجيش (١٩٥٤ - ١٩٧٠)، دار الطليعة ببيروت، ١٩٧٤م.
- ٤ - الفكر العربى فى معركة النهضة، دار الآداب ببيروت، ١٩٧٤م.
- ٥ - نهضة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣م.
- ٦ - ربح الشرق، دار المستقبل العربى، القاهرة ١٩٨٣م.

٧- الإبداع الفكرى الذاتى فى العالم العربى (بالاشتراك مع خلدون النقيب)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣ م.

٨- الشارع المصرى والفكر، ١٩٨٩ م.

٩- الإبداع والمشروع الحضارى، ١٩٩١ م.

١٠- تغيير العالم، عالم المعرفة بالكويت، ١٩٩٥ م.

١١- المواطنة هى الحل، ٢٠٠٧ م.

أما مؤلفاته باللغة الفرنسية(*):

- egypte, soci>et>e militaire, paris, le seuil 1962.
- Anthologie de la litterature arabe contemporaine, paris, le seuil 1965.
- Ideologie de la renaissance nationale: l>egypte moderne, paris, anthro pos, 1969.
- La pense>e arabe contemporaine, paris, le seuil, 1970.
- La dialectique sociale, paris, le seuil 1972.

ومن الجوائز التى حصل عليها:

حصل على عدة جوائز عربية ودولية منها:

* جائزة الصداقة الفرنسية العربية عام ١٩٧٠ م.

* جائزة الميدالية الذهبية من أكاديمية ناصر العسكرية ١٩٧٦ م.

.....
* جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية من مصر ١٩٩٦ م.

ثانيًا: مكانته الفكرية ورؤيته الفلسفية

إن العلامة الفارقة لفكر أنور عبدالله تكمن في توجهه لبلورة رؤية جديدة لنهضة الشرق وفي قلبه مصر والعالمين العربى والإسلامى؛ إذ ليس في الثقافة العربية من هو أكثر تميزًا في التجارب التاريخية لحضارات الشرق القديم ولا هو أثبت على تنزيل مستقبل الحضارة العربية الإسلامية في سياق هبوب «رياح الشرق» الجديد على الإنسانية من أنور عبدالملك^(١) الذى نادى منذ الخمسينيات من القرن الماضى إلى ربط مصير مصر والوطن العربى والعالم الإسلامى بالدوائر الحضارية في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية وكان يعتبر أن مؤتمر باندونج عام ١٩٥٥ م علامة حضارية فارقة لأنه جمع لأول مرة منذ صعود الغرب في القرن السادس عشر زعماء مصر والهند والصين واندونيسيا وبورما لإعلان إمكان قيام نظام عالمى جديد.

وقد بنى أنور عبدالملك موقفه ذلك على أساس فلسفى عميق مؤداه أن ميزة الشرق، ممثلا خاصة في الحضارتين المصرية والصينية إنما تتجسد في القدرة على تجاوز المآزق الناجمة عن مبدأ الهوية الأرسطى، وذلك من خلال عدم استشكال مبدأ التناقض، بل قبوله واستيعابه باعتباره جوهر الوجود، أما ما يعنيه هذا عمليا فهو عدم إلغاء الآخر وعدم تحطيم العدو حتى في حالة الانتصار عليه. وهذا بالضبط ما تمارسه الصين اليوم انطلاقًا من عقيدة «الصعود السلمى» التى تمثل نوعًا من التطبيق العصرى للمبدأ

(١) مالك التريكى: أنور عبدالملك ونهضة الشرق، مقال بالقدس العربى اللندنية، ٦ يوليو ٢٠١٢ م.

الذى وضعه المفكر الصينى صن تزو فى القرن السادس قبل الميلاد الذى يقول فيه: ليست قمة المهارة أن تحقق مائة نصر فى مائة معركة، بل أن تخضع عدوك دون قتال»^(١).

ومن هذه الرؤية المتجذرة فى أعمال أنور عبدالمملك نحو الشرق انطلقت كل إسهاماته فى علم الاجتماع السياسى العالمى حيث بلور هو وزميله فى باريس الفقيه الاقتصادى سمير أمين بالاشتراك مع آخرين، بلوروا نظرية التبعية dependency theory التى سادت أدبيات التنمية خلال عقدى الستينيات والسبعينيات فى القرن الماضى، وفى إطار ذلك كانت الدعوة التى قادها عبدالمملك لحوار «الجنوب - جنوب» وحوار «الجنوب الشرق» ليكون هذا الحوار أساسا ليس فقط للدعم المعنوى المتبادل بين الدول التى استكملت تحررها السياسى وإنما أيضًا لتحرر اقتصاديا وثقافيا ويكون بينها علاقات وتبادل تجارى وعلمى^(٢). وفى إطار نفس الدعوة أيضا أراد عبدالمملك أن يعيد بناء واكتساب القوة الهائلة للشرق ممثلاً فى اليابان والصين والهند. فدعا إلى إنشاء جامعة للأمم المتحدة مقرها طوكيو^(٣) وقد أسست هذا الجامعة فعلاً وكان هو من أبرز من درسوا فيها ونشروا رسالتها عبر العالم.

ثالثاً: مكانة الإسلام ودوره المحورى فى نهضة الشرق

لقد تحلى أنور عبدالمملك فى رؤيته الفلسفية بقدر كبير من الموضوعية

(١) نفسه.

(٢) د. سعد الدين إبراهيم: رياح الشرق من أنور عبدالمملك إلى محمد مرسى، مقال بصحيفة المصرى اليوم، ٣١/٨/٢٠١٢م.

(٣) نفسه.

حينما عرف بحق «كيف يوفق بين مسيحيته الأرثوذكسية وبين إيمانه بالإسلام كرمز للهوية الحضارية للأمة العربية عبر القرون»^(١). وها هو يقول معبراً عن ذلك إن الإسلام في أوطاننا معين عظيم ومنبع أصيل وإطار حضارى لتعبئة الجماهير الشعبية في معركة التحرر والسيادة^(٢)، ويزيد ذلك تأكيداً حيث يربط بين الإسلام السياسى والإسلام الحضارى وبين ضرورة التغيير الذى يعده أخطر تغيير فى تاريخ الإنسانية منذ القرن الخامس عشر فى قوله: «إن إمكانية ربط التراث الإسلامى بالتقدمية السياسية والاجتماعية والاقتصادية حول أمة عربية موحدة، يشكل أخطر عامل تغيير فى تاريخ الإنسانية منذ القرن الخامس عشر، على نفس مستوى ثورة الصين الوطنية تحت لواء الاشتراكية عام ١٩٤٩م»^(٣).

إن الإسلام فى نظره «أكثر من مجرد ديانة من الديانات السماوية الثلاث: (إن التركيبة التاريخية للإسلام خصوصاً فترة القرن الثانى من وجوده أى القرن التاسع هو تركيبة الحضارة العالمية التى امتدت من الأندلس إلى شواطئ الشرق فى آسيا، شاملة بذلك تشكيلة كبيرة من الثقافات والقوميات والجماعات العنصرية فى جنوب أوروبا وشمال ووسط أفريقيا الشرقية، وكذلك وسط وجنوب آسيا حتى جنوبى شرق آسيا.. ولقد وجدت هذه الشعوب ومجتمعات وقوميات هذه المنطقة فى الإسلام كفلسفة ودين ونظام سياسى وكثقافة حصنها المنيع فى مواجهة العدوان والسيطرة الغربية للحفاظ على مجتمعها الوطنى وشخصيتها

(١) د. / إبراهيم العانى: أنور عبد الملك الذى عرفته، مقال بالقدس العربى اللندنية، ٧ / ٨ / ٢٠١٢ م.

(٢) د. / أنور عبد الملك: ربح الشرق، دار المستقبل العربى بالقاهرة ١٩٨٣ م، ص ٢٨.

(٣) نفس المصدر، ص ١٨٠.

الثقافية، وبذلك فإن الإسلام يقوم الآن بدور الفلسفة الشمولية القادرة على حماية الوجود الوطنى للمجتمعات فى هذه المنطقة عبر القرون منذ القرن التاسع حتى قرننا العشرين... وبهذا المضمون يختلف الإسلام عن المسيحية وديانات رئيسية أخرى خصوصاً أن المسيحية الغربية واليهودية دعمت جانب العدوان والتسلط والهيمنة العنصرية ضد المناطق الإسلامية العربية^(١).

إذن لقد اعتبر عبدالمملك أن الإسلام هو قلب الهوية العربية وهو المحرك الأكبر للدفاع عنها وهو بالتالى الذى يجب أن تتسع من خلاله رؤيتنا للتوجه نحو الشرق الأسوى من جهة والإفريقى من جهة أخرى وهاتان الدائرتان هما ما يمثلان الشرق من وجهة نظره فالشرق ليس معناه الشرق العربى الإسلامى فقط بل يتسع ليشمل مسلمى آسيا وأفريقيا وكل الأمم الشرقية ذات الأصول الحضارية فى أعماق التاريخ فى الصين والهند وفارس والكثير من البلاد الإسلامية القابعة تحت مظلة روسيا.

رابعاً: البعد الشرقى القديم للحضارة العربية

وفى هذا الإطار وسع أنور عبدالمملك من دائرة المشترك بين الشعوب العربية فهو يرى أن «المشاركة فى الثقافة واللغة والدين وكذا السيرة التاريخية منذ القرن السابع الميلادى» ليست هى كل المشترك بين شعوب الأمة العربية لأننا لو دققنا النظر فى تحليل البعد التاريخى بعد الصيرورة التاريخية «سوف يكشف لنا عن القسامات المميزة التى بها تنفرد هذه

(١) نفسه، ص ٩٤-٩٥.

الوحدة أو تكاد؛ إذ تكونت الأمة العربية من جميع المجتمعات والقوميات القائمة بين المحيط الأطلسى غربا والخليج العربى فى التحامه بالمحيط الهندى شرقاً من ناحية، ومن البحر الأبيض المتوسط شمالاً إلى الصحراء الإفريقية الكبرى ومنابع النيل جنوباً من ناحية أخرى والمهم هنا أن هذه المجموعة المتباينة من المجتمعات والقوميات تشمل عدداً من أقدم حضارات العالم القديم، خاصة فى مصر أقدم مجتمع قومى موحد عرفه التاريخ، والمغرب، وعراق ما بين النهرين، وفلسطين، وتدمر، واليمن السعيد، أى أن الأمة العربية - منذ عصر الفتوحات العربية إلى عصرنا هذا - تمد جذورها وأصولها إلى عشرات الأجيال، وهى جذور وأصول تجمع عدداً من أكثر حضارات وثقافات تأصلاً فى التاريخ القديم، أى فى تكوين معالم ومعانى الإنتاج الزراعى والفنون والعلوم والتكنولوجيا، وكذا الأديان والفلسفة والفكر البشرى بأسره. وذلك منذ عشرات الأجيال قبل تكون الأمة العربية بمعنى الكلمة^(١).

إنه الشرق إذن والعرب بجناحيهم الأسيوى والأفريقى فى قلبه هو الشرق الذى يسعى للنهوض فى مواجهة مجموع الشعوب الغربية فى أوروبا وأمريكا الشمالية، إنه الشرق فى آسيا والمنطقة المحيطة بالصين هو مركز الحضارة. إنه الشرق مركز العواصف ومنطقة الأعاصير والأرض العالمية للثورات فى القرن العشرين والسنوات القادمة - بتعبير عبد الملك^(٢).

إن أنور عبد الملك على الرغم من توجهه الاشتراكى الشيوعى وحبه للاشتراكية الثورية سواء فى أوروبا الشرقية التى لم تكن بعد قد أنهارت،

(١) نفسه، ص ٨٦.

(٢) نفسه، ص ٨٩.

أوفى الشرق العربى إلا أنه كان من مناصرى ما يدعى الإسلام السياسى والحضارى. وهو يتعجب من أولئك الذين يشعرون بالقلق إزاء صعود الإسلام السياسى والحضارى إلى مكان الصدارة فى الحركة السياسية العربية؛ فيتساءل من هم هؤلاء وما هى هذه الفئة؟ ويحيب أننا لو دققنا النظر سنجد أنها فئة المحدثين المتغربين التكنوقراط الذى حلموا (وآسفاه) حلموا بأن يلحقوا بركب النمط الحضارى الغربى: الإنتاج بلا حدود والاستهلاك بلا قيود والتمتع بلا قيم. ولكن شاءت الظروف الجدلية مع حرب أكتوبر ١٩٧٣م، شاءت الظروف أن تستقطب هذه الحرب العظيمة القصيرة التراكمت الكمية وأن تحدث التغير الكيفى وانتهى المشروع الحضارى الغربى الاستهلاكى التلذذى، انتهى إلى غير رجعه... وأصبح الأخوان المحدثين المتغربين التكنوقراط فى حيرة.. إذا كان اللحاق بهذا الركب مستحيلاً لأن هذا الركب بنفسه يتعثر، فكيف يمكن أن تحل فى نفس اللحظة التى تعود فيها قطاعات أوسع من المجتمع العربى إلى البعد الحضارى، والحضارة فى هذه المنطقة، أردنا أو لم نرد هى - فى معظمها - الحضارة الإسلامية، أقول فى معظمها وأعود إلى مصر فهناك أبعاد أخرى لكن البعد الإسلامى هو البعد المشترك^(١).

ومن هنا فإنه يرفض قلق هذه الفئة المستغربة ويؤكد على ضرورة العمل على رأب الصدع وتوجيه الجهود نحو إدخال الحضارة الإسلامية ضمن مقتضيات الوحدة العربية؛ إذ يقول إزاء حيرة المتغربين: «ما العمل؟ بدلاً من السعى إلى درء الصدع والتنمية والتأليف بين الحضارة الإسلامية بمعانيها الفلسفية والاجتماعية والسياسية الحربية والروحية

(١) نفسه، ص ١٠٤.

والخلقية، بدلاً من الجمع بينها وبين مقتضيات الوحدة العربية والأمة العربية بدلاً من ذلك نسعى إلى التفرقة!^(١).

وإذا ما افترضنا أن هؤلاء المتغربين سيوافقون عبد الملك الرأى فى ضرورة الجمع بين مقتضيات الوحدة العربية وإزالة أى تناقض بينها وبين المشروع الإسلامى الحضارى بإدخال الإسلام السياسى ودعائه إلى ساحة العمل العربى المشترك فماذا ستكون النتيجة؟!

خامساً: الخطة الاستراتيجية المقترحة للتنمية الحضارية

(أ) مسلماتها:

يقول أنور عبد الملك فى معرض الإجابة على تساؤله فى أى إطار يمكن فهم عملية التنمية الحضارية العربية؟

أن أمتنا العربية تجمع بين عدد من أكبر مجتمعات وقوميات العالم قدما وحضارة، وكان لها عبر عشرات الأجيال إسهامات حيوية فى تاريخ الإنسانية. وعمق المجال التاريخى هذا يجعل من أمتنا أسوة بعدد محدود من الأمم العريقة فى الحضارة وفى الاستمرارية التاريخية نوعية لا ترضى للثورة التحررية هدفاً إلا النهضة الحضارية.

إن النهضة الحضارية تقوم على أساس تحديد مشروع حضارى يهدف إلى الإجابة على إشكالية المدينة الفاضلة والإنسان الكامل من رؤية عربية تجمع بين الخصوصية الأصيلة وبين الحياة المعاصرة فى اتجاه مستقبل متقدم.

(١) نفسه.

.....
إن مجموع العناصر التى منها تتكون عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية يجب أن ينظر إليها على أنها طاقم من الأدوات يختار منها ما هو نافع وبالقدر النافع فقط يضاف إليها مجموعة العناصر والأدوات الدافعة على الإبداع الفكرى والعلمى والقومى بغية تحقيق الأهداف المرحلية التى تحددها السيادة العربية.

إن هذا المشروع الحضارى العربى هو جزء من إسهام أمتنا العربية فى تخطيط مستقبل الحضارة الإنسانية، لا بشكل المواكبة والتقليد ولكن بصورة الإبداع الخلاق القادر على العطاء وتجديد حياة الإنسانية فى عالم الغد^(١).

(ب) آلياتها:

ويحدد أنور عبدالمملك آليات هذه الاستراتيجية فى أكثر من موضع فى «رياح الشرق» حيث يرى أن عملية التنمية الحضارية تقوم على:

الاعتماد على النفس وتعبئة كافة الإمكانيات والقوى الوطنية وتحديد مراحل التقدم استراتيجيا وتكتيكيا على ضوء التفاعل الجدلى بين الطاقة الوطنية منظورًا إليها فى تطورها من ناحية وبين القوى المعاصرة والضاغطة وكذا الحليفة أو المواكبة لنا فى عالم متغير من ناحية أخرى.

أن نعمل على انفتاح مجتمعاتنا فى الداخل على كافة القوى والاتجاهات الوطنية على أوسع مدى فى جبهات وطنية متحدة تمثل مفهوم «العروة الوثقى» فى عصرنا وتشمل الجميع باستثناء فئة قليلة من المتعاملين مع الاستعمار السياسى والحضارى.

(١) نفس المصدر، ص ١٣١.

أن نعمل في آن واحد على إغلاق حدودنا القومية أمام الصهيونية والاستعمار وأن نقتلع دون هوادة كافة الجذور والجراثيم التي تبث التبعية الفكرية تحت ستار التحديث القائم على التنمية السمسارية التابعة^(١).

إقامة الوحدة العربية وإقامة أحلاف الأمة العربية في المقام الأول مع حركات التحرر الوطني في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية على قدم وساق مع مثل هذه الأحلاف مع مختلف جهات الدول الاشتراكية دون تمييز.

أن يمسك العرب بمفاتيح النظرية ومناهج التحليل والمفاهيم والتصورات الفلسفية العامة بين أيديهم ومعنى هذا أن يصبح العرب على وعى بمعركتهم التاريخية وعياً قومياً حضارياً ثورياً متميزاً ينطلق من تراثهم التاريخي العظيم ويهتدى بدروس خصوصيتهم الأصيلة ويستعمل طاقاتهم وكادراتهم استعمالاً جريئاً رحباً^(٢).

وإذا ما تساءلنا عن كيفية التغلب على عوائق هذه الوحدة العربية القادرة على تحقيق هذه التنمية الحضارية للأمة العربية وبالذات عن إشكالية التوفيق بين الانتماء القطري والانتماء القومى التي تتنازع العرب فيما بينهم دولاً وشعوباً؟ إذا ما تساءلنا عن ذلك أجابنا عبد الملك من خلال مصطلح «الأمة ذات المستويين» الذى ابتدعه قائلاً: إن مفهوم «الأمة ذات المستويين» يمكن أن يكون حل الانتماء المزدوج بين الانتماء القومى والوطني؛ فالإنسان العربى فى كل مكان عربى قومياً بالمعنى الأعم، والإنسان العربى فى كل بلد عربى يحدد شخصيته وولاءه

(١) نفسه، ص ١٣٠.

(٢) نفسه، ص ٨٣.

بالانتماء إلى هذه الدائرة الوطنية المحددة، مكان ومقام الولاء والوفاء والفداء أرض الحياة والموت والهيام^(١).

وهو ينظر إلى هذا المفهوم على أنه يمثل حلًا لإشكالية الانتماء الوطنى فى مقابل الانتماء القومى، ويرفض أن يكون شعارًا لأن الشعار الحقيقى الذى ينبغى أن نرفعه من وجهة نظره هو الوحدة العربية من أجل تحقيق النهضة الحضارية^(٢).

إن الثقة الشديدة لدى عبدالمملك فى تحقيق النهضة الحضارية العربية لا تأتى من فراغ، بل تأتى استنادًا إلى حقائق تاريخية ثابتة فى أرجاء العالم العربى حيث إن العرب شعوبا ودولًا، وذلك منذ اللحظة الأولى لبداية تحركهم فى القرن التاسع عشر حددوا لأنفسهم شعارًا واحدا لم يتبدل هو شعار النهضة؛ كانت النهضة هى دعوة محمد على وإبراهيم باشا والشيخ رفاعه الطهطاوى وعلى مبارك فى مصر، وكانت دعوة عبدالقادر فى الجزائر، والحركة الإصلاحية فى تركيا المشاركة لمسيرة العرب آنذاك وكانت دعوة عبدالكريم فى المغرب، وكانت عنوانا وشعارا للنهضة الأدبية والثقافية فى مصر ولبنان وسوريا وفلسطين، وكانت برنامجا وخطًا عاما لكافة الأحزاب والتنظيمات السياسية الوطنية من يمينها إلى يسارها، من دعاة الأصولية الإسلامية إلى رجال الثورة الاشتراكية الشعبية^(٣).

إن العرب فى رأى عبدالمملك «ليسوا شعوبا ودولا مجموعة احتياطى البترول» ولا هم مجال لتوظيف رؤوس الأموال السياحية، ولا هم

(١) نفسه، ص ٧٢.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ص ٥٥.

مجموعة من المجتمعات الجرداء المتعطشة إلى غزو الغرب على اختلاف أعلامه بغية تحضير العرب وإحالتهم إلى جماعات بشرية عصرية محترمة^(١).

وكان عبدالمملك يقرأ - رغم رحيله عنا قبل شهور - مبشرات اللحظة التاريخية الراهنة للثورات العربية حينما يقول بلغة الواثق من قدرة العرب على تحقيق النهضة المنشودة حينما يقول: «إن تحرك مصر وتحرك العرب لا يمكن أن يكون يهدف إلا إلى الجمع بين الثورة الوطنية التحريرية والثورة الاجتماعية الجذرية في سبيل تحقيق النهضة الحضارية للعالم العربى. وهذا بالضبط هو شأن الحضارات القديمة التى تبعث إلى المعاصرة من خلال الثورات الواسعة فى جيلنا وعلى رأسها حضارة الصين الشقيقة تواكبها اليابان وجنوب شرق آسيا والهند على اختلاف مسالكها»^(٢). إن ما يحدث فى عالمنا العرب على شكل حركة ثورية وحدوية تجميعية للطاقات والقوى، هو مما يعجل وبعملق من إمكانيات تحقيق النهضة الحضارية الفعلية»^(٣).

لقد كتب أنور عبدالمملك هذا الكلام فى ظل مبشرات حرب أكتوبر العظيمة حيث رفعت جيوش مصر وسوريا - على حد تعبيره - ألوية الشرف على سيناء والجولان منذرة بالغد العظيم^(٤).

وها هى نفس الآمال تتجدد فى ظل الثورات العربية المتتالية فى مصر وتونس وليبيا واليمن وسوريا فهل أصبح طريق النهضة إذن مفتوحاً

(١) نفسه، ص ٥٥.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ص ٥٧.

(٤) نفسه، ص ٦٤.

على مصراعيه من جديد في إطار صعب متراكمة متشابكة في مهب الريح العاصفة على حد تعبيره أيضًا^(١)؟

هذا هو السؤال الذى ستجيب عليه الأيام والسنون القادمة في ظل ما يسمى بريبع الثورات العربية إذ أن ربيعها يزدهر إذا ما استلهمت بالفعل روح الوحدة العربية وعناصر القوة العربية الذاتية واستطاعت توظيفها رغم كل التحديات لصالح تحقيق النهضة العربية المنشودة. أما إن تحول ربيعها إلى خريف من التشرذم والانحسار القومى وغياب الإرادة السياسية للشعوب والدول العربية نحو التوحد لتحقيق أهداف النهضة القومية، فسننتظر لعشرات وربما لمئات السنين القادمة حتى يعاد بعث فجر جديد للنهضة الحضارية العربية. وهذا مالا نرجوه وما لانتمناه لأننا نملك في اللحظة التاريخية الراهنة إمكانات ومبشرات تحقيق النهضة باتحاد إرادات الشعوب الثائرة على الأوضاع المتردية في عالمنا العربى. فالثورة تعنى الوعى بعوامل التخلف والتردى والثورة عليها، كما تعنى الرغبة العارمة لدى الشعوب العربية بضرورة العودة إلى صنع التاريخ والمشاركة الفاعلة فيه عبر نهضة شاملة يملكون بالفعل عناصر تحقيقها على أرض الواقع فهل يعى الزعماء العرب جميعا ضرورة مساوقة هذه الرغبة الشعبية العارمة وقيادتها نحو تحقيق آمال النهضة وجعلها واقعا ملموسًا على أرضنا العربية بعد أكثر من قرنين من الزمان من الكفاح العربى لانبعاث هذه النهضة وجعلها أساسًا للتقدم الحضارى المنشود!

إن الآمال لا تزال معقودة وممكنة ومبشرات موجودة وواعدة بإرادة الشعوب فوق كل الإرادات وإذا ما احتج علينا أحد بأن التباين

(١) نفسه.

والاختلاف بين الشعوب والنظم العربية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً سيقف حائلاً دون تحقيق الوحدة ومن ثم النهضة المنشودة لأجانبنا على ذلك أنور عبدالمملك بنظرته المتفائلة قائلاً: «إن التباين والاختلاف في مستوى التقدم الاقتصادى وطبيعة النظام الاجتماعى لا تكون بحال من الأحوال حجة لإدعاء استحالة الوحدة، بل على العكس من ذلك تماماً، فإن عملية الوحدة من خلال المعركة التاريخية ضد الاستعمار تمثل أكبر عون للتقريب بين هذه المستويات المختلفة وتغليب المتقدم منها على المختلف، وتعميق أثر التجارب والأنظمة التاريخية على غيره أى أن الوحدة تمثل طريق التقدم، بينما تمثل الدعوة إلى حل التباين الاجتماعى قبل تحقيق الوحدة ضرباً لهذه الوحدة عينها ومنع العرب من إقامة نهضتهم الحضارية على أساس قوة سياسية فعالة في المجال العالمى، وهذا هو بيت القصيد»^(١).

حقاً إن التباين والاختلاف في مستوى التقدم الاقتصادى وكذلك في طبيعة النظام الاجتماعى يمكن استثمارها لصالح تحقيق الوحدة وليس العكس، فليس معنى الوحدة هو إلغاء التمايزات والقضاء على الاختلافات ففي التنوع إثراء للوحدة وليس العكس إذا ما اتحدت الإرادات واتفقت على تحقيق الهدف الأسمى وهو على حد تعبير عبدالمملك ولا شك أننا كلنا الآن كشعوب عربية تائرة معه في ذلك: «الوحدة العربية من أجل تحقيق النهضة الحضارية».

إن رؤية عبدالمملك الفلسفية في «رياح الشرق» ليست متعلقة بالماضى الجميل للحضارات الشرقية القديمة التى هى أصل من أصول الحضارة

(١) نفسه، ص ٧٤.

العربية الإسلامية للدول والشعوب العربية، وليست متعلقة بمبشرات الحاضر فقط سواء منها ما يتعلق بالثورات العربية الحديثة بدءاً من ثورات ٢٣ يوليو ١٩٥٢م في مصر وما تلاها من حركات تحررية في أرجاء العالم العربى والإفريقى والأسوى وحتى في أمريكا الجنوبية، أو ما يتعلق منها بانتصار حرب أكتوبر التى تمثل فى رأيه نقطة تحول تاريخية ربما يبدأ منها انتصار الشرق فى تحديه للحضارة الغربية المهيمنة المستقلة!!

إن رؤية عبدالمملك لا تتعلق بذلك الماضى الجميل والعريق ولا بالحاضر المبشر بكل الخير فى زمان الثورات والانتصارات العربية، بل تتعلق أيضاً بالمستقبل. إن «ريح الشرق» يحدثنا عن مستقبلنا - كما يقول فتحى رضوان^(١) - نحن سكان هذه المنطقة التقية التى ولدت ونمت ورعت ونشرت ثقافات الإنسانية الكبرى وأديانها السماوية وغير السماوية وعلمت الإنسان وهذبتة وجعلته كما يقول القرآن خليفة الله الخالق».

إنها إذن رؤية فلسفية متكاملة لنهضة الشرق مدركة لجذوره الحضارية الرائعة، وأخذة فى الاعتبار ثوراته وانتصاراته وإمكاناته المادية والبشرية الهائلة التى إن تألف أصحابها وتوحدوا لتحقيق هدف الوحدة والنهضة لاستجاب لها المستقبل، فهى رؤية توجهننا إلى الوحدة فى الحاضر للنهوض والسيادة فى المستقبل فهل من يستمع وهل من يجيب وهل من يعى وينفذ!!

(١) فتحى رضوان، مقدمته لكتاب «ريح الشرق»، سبق ذكره، ص ٨.

سادساً: خاتمة

إن كتاب أنور عبدالمملك «ريح الشرق» رغم أنه كتب في لحظة تاريخية معينة كان فيها الشرق العربى منتصرًا بعد تحقيق النصر على إسرائيل في حرب ١٩٧٣م، وكانت فيها روسيا والصين وأقرانهما من دول أوروبا الشرقية لا يزالوا يشكلون معبرًا حضاريًا شرقيًا اشتراكيًا في مواجهة الغرب الرأسمالى المتوحش في أوروبا وأمريكا.

أقول رغم أنه كتب في هذه اللحظة التاريخية التى كان فيها اللقاء الحضارى ممكنا ين جناحى الشرق من جهة وجناح دول عدم الإنحياز ودول ما يسمى إجمالاً بالعالم الثالث (وهو اصطلاح كان يرفضه تماما أنور عبدالمملك) ومن ثم فقد كتب بنظرة تفاؤلية ذهبت هباء بعد ذلك مع إنكسار دول أوروبا الشرقية وهزيمة الفلسفة الماركسية ومبشراتها في الوحدة والتكامل بين دول الشرق في عمومها سواء في آسيا أو في أفريقيا وفي أوروبا.

ولم يتوقف الأمر عند هزيمة دول أوروبا الشرقية وإنكسارها ومن ثم تحولها إلى النمط الغربى الأوروبى الرأسمالى ودخولها في الاتحاد الأوروبى الغربى دولة بعد أخرى بل تغولت الهيمنة الأمريكية بمساعدة ودعم أوروبا الغربية باعتدائها على الدول العربية وخاصة منذ احتلال العراق ومحاولتها المستمرة كسر شوكة العرب بتمزيق أى بوادر لوحدهم وإفشالها وربط اقتصاد معظم دولها وخاصة في الخليج العربى باقتصادها وربط أمن هذه الدول بوجود الولايات المتحدة الأمريكية وقواعدها العسكرية في المنطقة.

.....
إن التشرذم والتجزئة والفوضى التى تشهدها البلاد العربية الآن -
رغم أننا نعيش عصرًا جديدًا من الثورات التى ربما بشرت بعكس ما
هو قائم الآن من فوضى وتشرذم، يؤكد أن رؤية عبدالمملك فى النهضة
الحضارية الجديدة للشرق العربى بمعاونة الشرق الأسوى والعمق
الأفريقى والأمريكى اللاتينى فقدت معظم عناصر قوتها، وضاعت هباء
الكثير من الحجب التى كانت تؤكد إمكان تحقيقها على الأرض!!

وأعود لأقول رغم كل ذلك، فإن هذه الرؤية فى التوجه نحو الشرق
قديمة وحاضره لا تزال لها رونقها الرائع ومبشرات المستقبلية لو أعدنا
رسم لوحة جديدة وخارطة طريق جديدة لكيفية تحقيق الوحدة العربية
متغلبين على عشرات العوائق التى وضعها الغرب فى بنية العالم العرب
وتجذرت لدى أصحاب القرار فيه، إن الوحدة مطلب جماهيرى للشعوب
العربية الواعية وإن خفت صوتها حتى الآن، فإنه بدأ يرتفع مع الثورات
العربية المتتالية فى مصر وتونس وليبيا واليمن وسوريا والبقية ستأتى حتمًا
إن شاء الله.

وإن أخطر تحديات هذه الوحدة الأمل ليست فقط فى العوائق
السياسية والاجتماعية والتفاوت الاقتصادى، بل أخطرها فى اعتقادى
الآن هو النظم التعليمية التى تبدلت فى معظم الدول العربية وخاصة
دول الخليج العربى وأصبحت نظمًا غربية بمعلمين وأساتذة غربيين.
إن النظم التعليمية اغتربت وتغربت تحت دعاوى التطوير ونظم الجودة
والاعتماد الدولية.

ومن ثم أصبح الناس غير الناس وتبدلت لغتهم فأصبحت الإنجليزية
مكان العربية فى هذه الدول، كما أن الأمر نفسه ربما يراوح دول المغرب

.....
العربى حيث عادت الفرنسية لتصدر المشهد وتناسى الناس هناك التعريب وضرورته. والطريف أن ذلك المد التغريبى للنظم التعليمية فى البلاد العربية قد طال مصر قلب هذه الأمة العربية النابض، وأصبحت لغة التعليم فى الكثير من مدارسها وجامعاتها الخاصة والأهلية بل وبعض البرامج فى جامعاتها الحكومية باللغة الإنجليزية معظم الأحيان، وباللغة الفرنسية أو الألمانية فى أحيان أخرى.

إن الحالة التعليمية فى مصر والبلاد العربية للأسف تتجه نحو محو اللغة العربية ومن ثم التأثير فى جوهر الهوية العربية الإسلامية ومسسخها شيئاً فشيئاً فهل يمكن أن ننتبه إلى هذا قبل فوات الأوان.

إن التغلب على عوائق الوحدة العربية إنما يبدأ من تعريب النظم التعليمية بالكامل، ومن ثم تعود اللغة العربية رمزاً للهوية العربية ولغة يقدسها أصحابها باعتبارها لغة قرآنهم ومعين دينهم الإسلامى^(١) (٢٨). فيعود للإسلام الحضارى رونقه بإحياء لغته وتشريفها وجعلها لغة للعلم والتعلم. وربما يكون من مبشرات خريطة الطريق الجديدة نحو الوحدة بهدف تحقيق النهضة انتصار الثورات العربية فى البلدان العربية وإفرازها قيادات ذات توجه إسلامى عربى يمد اليد إلى عموم الدول الإسلامية

(١) انظر فى ذلك ما كتبناه فى مؤلفاتنا:

- ضد العولمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، طبعته ١٩٩٩، ٢٠٠١ م.
- بين قرنين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، ٢٠٠٠ م.
- العلاج بالفلسفة، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، ٢٠١٠ م.
- فى فلسفة الحضارة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، ٢٠٠٦ م.
- ما بعد العولمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، طبعة ٢٠٠٣-٢٠٠٧ م.
- ثقافة التقدم وتحديث مصر، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة - ٢٠٠٠ م.

فى الشرق الأسيوى وفى العمق الإفريقى بل ويدرك ضرورة الاستفادة
من الشرق الأسيوى الناهض فى اليابان والصين والهند فهل يكون ذلك
إيداناً حقيقياً بهبوب ريح جديدة تصنع نهضة الشرق فى اللحظة الحاضرة
الجديدة وتتحقق نبوءة أنور عبد الملك بهذه النهضة رغم اختلاف عناصر
القوة وتبدلها عما كان موجوداً فى كتابه؟ هذا ما ننتظره وإن غدا لناظره
قريب.

كتب أخرى للمؤلف

١ - فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية:

* صدرت الطبعة الأولى بدار التنوير ببيروت ١٩٨٤ م.

* صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٨٨ م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٩٧ م.

* صدرت الطبعة الرابعة عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٥ م.

* صدرت الطبعة الخامسة عن دار التنوير للطباعة والنشر ببيروت ٢٠٠٨ م.

٢ - نظرية المعرفة عند أرسطو:

* صدرت الطبعة الأولى بدار المعارف بالقاهرة ١٩٨٥ م.

* صدرت الطبعة الثانية والثالثة عن نفس الدار عامى ١٩٨٧ - ١٩٩٧ م.

* صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٠ م.

٣ - نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٦ م.

.....

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار ١٩٩٥ م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة ٢٠٠٠ م.

٤ - فلاسفة أيقظوا العالم:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٨٨ م.

* صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعى بالعين بدولة الإمارات العربية ١٩٩٠ م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٨ م.

* صدرت الطبعة الرابعة عن الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة ٢٠١٥ م.

* صدرت الطبعة الخامسة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب - مكتبة الأسرة بالقاهرة ٢٠١٦ م.

* صدرت الطبعة السادسة عن دار روابط للنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠١٧ م.

٥ - نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية:

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٥ م.

* صدرت الطبعة الثانية بعنوان «نحو تأريخ عربى للفلسفة» عن دار قباء بالقاهرة ٢٠٠١ م.

٦ - نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية:

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٢ م.

* صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة ١٩٩٧ م.

٧ - مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥ م.

* صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة ٢٠١٦ م.

٨ - فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها:

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٥ م.

٩ - التفكير الفلسفى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك):

* صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته

دار الغرير للطباعة والنشر - دبی ١٩٩٥ م.

١٠ - التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك):

* صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته

دار الغرير للطباعة والنشر - دبی ١٩٩٥ م.

١١ - مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون - قراءة فى محاورتى «الجمهورية والقوانين»:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة

١٩٩٧ م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار ٢٠٠١ م.

١٢ - من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع

بالقاهرة ١٩٩٧ م.

* صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة

٢٠٠٧ م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة ٢٠١٤ م.

١٣ - المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة

١٩٩٧ م.

* صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع

بالقاهرة ٢٠٠٧ م.

.....

١٤ - مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة
١٩٩٧ م.

١٥ - مدخل جديد إلى الفلسفة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة
١٩٩٨ م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار ٢٠٠٣ م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر
والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٤ م بعنوان «مدخل إلى الفلسفة».

* صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع
تحت عنوان «مدخل إلى الفلسفة النظرية والتطبيقية» ٢٠٠٨ م.

* صدرت الطبعة الخامسة عن نفس الدار ٢٠١٠ م.

* صدرت الطبعة السادسة عن دار نيو بوك للنشر والتوزيع بالقاهرة
٢٠١٦ م.

١٦ - الخطاب السياسى فى مصر القديمة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة
١٩٩٩ م.

١٧ - تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الأول) السابقون على
السوفسطائيين:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة
١٩٩٨ م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار بالقاهرة ٢٠٠٤ م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار ٢٠٠٦ م.

.....

* صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع
بالقاهرة ٢٠٠٧ م.

* صدرت الطبعة الخامسة عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة ٢٠١٥ م.

١٨ - ضد العولمة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة
١٩٩٩ م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار ٢٠٠١ م.

١٩ - في فلسفة الثقافة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة
١٩٩٩ م.

* صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر
والتوزيع بالقاهرة ٢٠١٢ م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة بعنوان «في فلسفة
الثقافة والنقد الثقافي» ٢٠١٤ م.

٢٠ - تطور الفكر السياسى القديم من صولون إلى ابن خلدون:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة
١٩٩٩ م.

* صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر
والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٥ م بعنوان «تطور الفلسفة السياسية من صولون
إلى ابن خلدون».

* صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة ٢٠٠٨ م.

.....
٢١ - تاريخ الفلسفة القديمة من منظور شرقى (الجزء الثانى) السوفسطائيون
- سقراط - أفلاطون:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة
٢٠٠٠ م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار ٢٠٠٤ م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار ٢٠٠٦ م.

* صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع
٢٠٠٧ م.

* صدرت الطبعة الخامسة عن الدار المصرية اللبنانية ٢٠١٥ م.

٢٢ - بين قرنين - معا إلى الألفية السابعة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة
٢٠٠٠ م.

٢٣ - رواد التجديد فى الفلسفة المصرية المعاصرة فى القرن العشرين:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة
٢٠٠٢ م.

* صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع
٢٠٠٦ م.

٢٤ - أرسطو طاليس - حياته وفلسفته:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية، القاهرة ٢٠٠٢ م.

٢٥ - أعلام التراث الفلسفى المصرى (١) ذو النون المصرى - رائد التصوف
الإسلامى:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة
٢٠٠٢ م.

- ٢٦ - أعلام التراث الفلسفى المصرى (٢) على بن رضوان وفلسفته النقدية:
* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر بالقاهرة ٢٠٠٣ م.
- ٢٧ - أعلام التراث الفلسفى المصرى (٣) زكى نجيب محمود والحوار الأخير:
* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٣ م.
- ٢٨ - ما بعد العولمة - قراءة لمستقبل التفاعل الحضارى:
* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٣ م.
- * صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٧ م.
- ٢٩ - حقوق الإنسان بين الخطاب النظرى والواقع العملى:
* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٤ م.
- ٣٠ - الفكر الفلسفى فى مصر القديمة:
* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٤ م.
- * صدرت الطبعة الثانية عن دار الثقافة العربية بالقاهرة ٢٠١٤ م.
- ٣١ - ثقافة التقدم وتحديث مصر:
* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٤ م.
- ٣٢ - «الفلسفة التطبيقية - الفلسفة لخدمة قضايانا القومية فى ظل التحديات المعاصرة: (تحرير)»
* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٥ م.

٣٣- فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة:

- * صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية بالقاهرة ٢٠٠٥ م.
- * صدرت الطبعة الثانية عن دار الثقافة العربية بالقاهرة ٢٠٠٦ م.
- * صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة ٢٠٠٧ م.
- * صدرت الطبعة الرابعة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة ٢٠٠٨ م.
- * صدرت الطبعة الخامسة عن نفس الدار بالقاهرة ٢٠١١ م.
- * صدرت الطبعة السادسة عن نفس الدار بالقاهرة ٢٠١٤ م.
- * صدرت الطبعة السابعة عن دار نشر جامعة القاهرة ٢٠١٦ م.

٣٤- التفكير العلمي - الأسس والمهارات: (بالاشتراك)

- * صدرت الطبعة الأولى عن وحدة المطبوعات بكلية الآداب - جامعة القاهرة ٢٠٠٥ م.
- * صدرت الطبعة الثانية عن وحدة المطبوعات بكلية الآداب - جامعة القاهرة ٢٠٠٦ م.
- * صدرت الطبعة الثالثة عن وحدة المطبوعات بكلية الآداب - جامعة القاهرة ٢٠٠٧ م.
- * وتتوالى طبعاته سنويا بوحدة المطبوعات بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

٣٥- في فلسفة الحضارة - جدل الأنا والآخر - نحو بناء حضارة إنسانية واحدة:

- * صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٦ م.

- * صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة ٢٠١٥ م.

٣٦- الحرية والديمقراطية والمواطنة - قراءة في فلسفة أرسطو السياسية:

- * صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٨ م.

.....
٣٧ - في فلسفة التعليم - نحو إصلاح الفكر التربوى العربى للقرن الحادى والعشرين:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٨م.

٣٨ - العلاج بالفلسفة - بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل: * صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠١٠م.

٣٩ - الإنسان والحكمة والسعادة في الفلسفة اليونانية:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠١٠م.

٤٠ - مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن - عمان ٢٠١١م.

٤١ - تاريخ العلم عند العرب:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن - عمان ٢٠١١م.

٤٢ - التفكير العلمى والتفكير الناقد - الأسس - المهارات وتطبيقاتها (بالإشتراك):

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة - بدون دار نشر ٢٠١١م.

٤٣ - أعلام الفلسفة - حياتهم ومذاهبهم:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن - عمان ٢٠١٢م.

٤٤ - الفلسفة الشرقية القديمة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن - عمان ٢٠١٢ م.

٤٥ - فلسفة التاريخ - معناها ونشأتها ومذاهبها:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن - عمان ٢٠١٢ م.

* صدرت الطبعة الثانية عن دار نيو بوك للنشر والتوزيع بالقاهرة تحت عنوان «فلسفة التاريخ - نشأتها وتطورها من الشرق القديم حتى توينبي» بالقاهرة ٢٠١٦ م.

٤٦ - التفكير الفلسفي - الأسس والمهارات وتطبيقاتها:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية بالقاهرة ٢٠١٢ م.

* صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة ٢٠١٣ م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار ٢٠١٥ م.

٤٧ - مبادئ التفكير الفلسفي والعلمي للصف الأول الثانوي (بالاشتراك):

* صدر عن وزارة التربية والتعليم المصرية، القاهرة ٢٠١٣ م.

٤٨ - الدكتور محمد مهران - إنسانا وعالما وفيلسوبا (اعداد وتحرير وتقديم):

* صدر عن مركز اللغات والترجمة بجامعة القاهرة - سلسلة الرواد، القاهرة ٢٠١٣ م.

٤٩ - تاريخ الفلسفة اليونانية من مظهر شرقي - الجزء الثالث - أرسطوطاليس ومذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة ٢٠١٣ م.

.....
٥٠ - تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى - الجزء الرابع - المدارس
الفلسفية اليونانية فى العصر الهللىنىسى:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبناىة بالقاهرة ٢٠١٣م.

٥١ - الدكتور عبد الغفار مكافى إنسانا وفلسوفا وأديبا (اعداد وتحرير
وتقديم):

* صدرت الطبعة الأولى عن الجمعية الفلسفية المصرية (١٢)، مركز
الكتاب للنشر بالقاهرة ٢٠١٤م.

٥٢ - الأورجانون العربى للمستقبل:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبناىة للطباعة والنشر
بالقاهرة، ٢٠١٤م.

٥٣ - مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية - جامعة القاهرة بالقاهرة
٢٠١٤م.

* صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبناىة للطباعة والنشر
والتوزيع بالقاهرة ٢٠١٤م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار ٢٠١٥م.

٥٤ - مدخل جديد إلى فلسفة الدين:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبناىة للطباعة والنشر
والتوزيع بالقاهرة ٢٠١٤م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار ٢٠١٥م..

٥٥ - من الثورة إلى النهضة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع
بالقاهرة ٢٠١٥م.

٥٦ - الفلسفة والمنطق للصف الثانى الثانوى العام (بالاشتراك):

* صدرت الطبعة الأولى عن وزارة التربية والتعليم بجمهورية مصر العربية بالقاهرة ٢٠١٤-٢٠١٥ م.

٥٧ - التربية الوطنية للصف الثالث الثانوى العام (بالاشتراك):

* صدرت الطبعة الأولى عن وزارة التربية والتعليم بجمهورية مصر العربية بالقاهرة ٢٠١٥ م.

٥٨ - الفلسفة وقضايا العصر للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك):

* صدرت الطبعة الأولى عن وزارة التربية والتعليم بجمهورية مصر العربية بالقاهرة ٢٠١٥ م.

٥٩ - مصر وتجديد البناء الحضارى:

* صدرت الطبعة الأولى عن مؤسسة التحرير للطباعة والنشر - كتاب الجمهورية، القاهرة ٢٠١٥ م.

٦٠ - ثورة الشباب والجمهورية الثانية - ثورة ٢٥ يناير المبشرات - الآسياب - النتائج:

* صدر فى طبعة الكترونية عد دار العبيكان بالمملكة العربية السعودية، الرياض ٢٠١٥ م.

٦١ - من الاستمولوجيا إلى الفانتازيا - دراسات فى الفلسفة القديمة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار نيو بوك للنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠١٦ م.

٦٢ - التفكير العلمى وتنمية البشر (بالاشتراك):

* صدرت الطبعة الأولى عن دار روابط للنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠١٦ م.

٦٣ - فلسفة حسن حنفى - مقاربات تحليلية نقدية (تحرير):

* صدرت الطبعة الأولى عن دار نيوبوك للنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠١٧ م.

٦٤ - الفلسفة التطبيقية وتطوير الدرس الفلسفى العربى (تحرير):

* صدرت الطبعة الأولى عن دار روابط للنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠١٧م.

٦٥ - فلسفة القانون وإشكالاتها (بالاشتراك):

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع
بالقاهرة ٢٠١٨م.

